تشریحات، تسہیل اور اضافۂ عنوانات کے ساتھ ایک بے مثال تشریح

زبان وبیان کے نئے اسلوب میں

عین الہدایہ جدید

افادات : مولانا سید امیر علی رحمۃ اللہ علیہ

تشریحات، تسہیل وترتیب جدید

مولانا محمد انوار الحق قاسمی مدظلہم
استاد ہدایہ مدرسہ عالیہ ڈھاکہ

مقدمہ

استاذ الاساتذہ حضرت مولانا سلیم اللہ خان صاحب
صدر وفاق المدارس العربیہ پاکستان

پیش لفظ : مولانا مفتی نظام الدین شامزئی مدظلہم

تقریظات: مولانا احسان اللہ شائق استاد ہدایہ جامعہ حمادیہ کراچی و مولانا عبداللہ شوکت صاحب دار الافتاء جامعہ بنوریہ کراچی

دار الاشاعت
اردو بازار ایم اے جناح روڈ
کراچی پاکستان 2213768

عین الہدایہ جدید

تشریحات، تسہیل اور اضافہ عنوانات کے ساتھ ایک بے مثال تشریح

عین الہدایہ جدید

زبان وبیان کے نئے اسلوب میں

جلد ششم

کتاب البیوع، کتاب الشہادۃ
کتاب ادب القاضی تا کتاب الصلح

افادات، مولانا سید امیر علی رحمۃ اللہ علیہ

اضافات، تسہیل و ترتیب جدید

مولانا محمد انوار الحق قاسمی مدظلہم
استاد ہدایہ مدرسہ عالیہ ڈھاکہ

مقدمہ
استاذ الاساتذہ حضرت مولانا سلیم اللہ خان صاحب
صدر وفاق المدارس العربیہ پاکستان

پیش لفظ، مولانا مفتی نظام الدین شامزئی مدظلہم

تقریظات، مولانا احسان اللہ شائق استاد ہدایہ جامعہ حمادیہ کراچی و مولانا عبداللہ شوکت صاحب دار الافتاء جامعہ بنوریہ کراچی

دار الاشاعت
اردو بازار، ایم اے جناح روڈ
کراچی پاکستان 2213768

باہتمام : خلیل اشرف عثمانی دارالاشاعت کراچی
کمپوزنگ : مولانا طاہر صدیق صاحب
طباعت : ۲۰۰۳ء احمد پرنٹنگ پریس، کراچی۔
ضخامت : ۷۷۲ صفحات

﴿......ملنے کے پتے......﴾

بیت القرآن اردو بازار کراچی
بیت العلوم 20 نابھ روڈ لاہور
کشمیر بکڈپو۔ چنیوٹ بازار فیصل آباد
کتب خانہ رشیدیہ۔ مدینہ مارکیٹ راجہ بازار راولپنڈی
یونیورسٹی بک ایجنسی خیبر بازار پشاور
بیت الکتب بالمقابل اشرف المدارس گلشن اقبال کراچی

ادارۃ المعارف جامعہ دارالعلوم کراچی
ادارہ اسلامیات ۱۹۰۔ انارکلی لاہور
مکتبہ سید احمد شہیدؒ اردو بازار لاہور
مکتبہ امدادیہ ٹی بی ہسپتال روڈ ملتان
ادارۂ اسلامیات موہن چوک اردو بازار کراچی
ادارۃ القرآن والعلوم الاسلامیہ B-437 دیب روڈ لسبیلہ کراچی

☆☆☆

بسم الله الرحمٰن الرحيم

الحمد لله الملك الحق المبين والصلوٰة والسلام على خير الخلق سيدنا محمد خاتم النبيين الطاهرين واصحابه حماة الملة والدين وهداة الاسلام وائمة المؤمنين، أجمعين.

اما بعد : یہ ترجمہ مجلد ثالث کتاب الھدایۃ مسمّٰی بعین الھدایۃ جدید ہے اسال اللّٰہ الحی القیوم ان ینفع بھا عبادہ کما نفع باصلھا وان یعصمنی من الخطأ والخلل و یحفظنی من السھو والزلل و حسبی اللّٰہ ونِعم الوکیل ولاحول ولاقوۃ الاباللّٰہ العلی العظیم والحمد للّٰہ رب العٰلمین .

﴿کتاب البیوع﴾

ترجمہ : یہ کتاب (حصہ) بیع کی تمام قسموں کے احکام کے بیان میں ہے

توضیح : کتاب البیوع، تعریف : شریعت میں ایک کے مال کو دوسرے کے مال سے آپس کی رضامندی کے ساتھ تبادلہ کرنے کو بیع کہتے ہیں، ع، اور آپس کی یہ رضامندی اختیاری حالت میں پائی جاتی ہے، اور اگر کسی نے دوسرے پر اکراہ و جبر اور دباؤ ڈال کر بیع کرائی تو جبر کرنے والا حقیقت میں اپنی رضامندی سے بیع کرنے والا ہوا کیونکہ وہ ضامن ہے۔

اس موقع پر یاد رکھنے کی چند ضروری باتیں:

(۱) کاروبار کے جائز ہونے کی دلیلیں، اور اس کی وجہ کیا ہے۔

(۲) کاروبار (بیع) کا رکن و شرط و حکم کیا ہے۔ (۳) قسمیں کتنی اور کیا کیا ہیں۔

(۱) بیع کے جائز ہونے کے دلائل قرآن و حدیث و اجماع ہیں، یعنی ان تینوں طریقوں سے بیع کے جائز ہونے کا ثبوت ملتا ہے، چنانچہ قرآن مجید سے اس طرح کہ فرمان باری تعالیٰ ہے: ﴿احل اللّٰہ البیع و حرم الربوا﴾ یعنی اللہ تعالیٰ نے بیع کو حلال اور جائز کیا ہے، اور سود حرام کیا ہے، اور دوسرے موقع میں فرمان باری تعالیٰ ہے ﴿ الا ان تکون تجارۃ عن تراض منکم﴾ یعنی باطل طریقہ سے آپس میں ایک دوسرے کے مال مت کھاؤ البتہ اگر تمہاری آپس کی رضامندی سے تجارت ہو یعنی تجارتی نفع حلال ہے، اسی طرح اس کے جائز ہونے پر ساری امت مسلمہ کا اجماع ہے اس لئے اجماع سے ثابت ہوا، اور اس کے ثبوت میں بے شمار قولی و فعلی احادیث موجود ہیں، چنانچہ بیع کے موقع میں برائیوں سے بچانے کی غرض سے صحیحین کی احادیث سے ثابت ہوتا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے: اے تاجروں کی جماعت عقد بیع کے موقع پر شیطان اور گناہ سامنے آتے ہیں اس لئے بیع کرتے ہوئے صدقہ بھی دینے کا کام کرتے رہو، ترمذی نے اس کی روایت کی ہے اور کہا ہے کہ یہ حسن صحیح ہے۔

اور ناپ تول میں کاروباری احتیاط رکھے، حدیث میں اس کی سخت تاکید فرمائی گئی ہے، کیونکہ پچھلی امتیں اس معاملہ میں ہلاک ہوئی ہیں، جیسا کہ فرمان باری تعالیٰ ہے، ﴿ اذا اکتالوا علی الناس یستوفون واذا کالوھم او وزنوھم یخسرون﴾ ترجمہ : وہ جب لوگوں سے لیتے تو ناپ پورا پورا لیتے، اور جب وہ خود دوسروں کو دیتے تو کمی کر کے دیتے، اسی لئے وہ امت عذاب میں ہلاک کی گئی تھی۔

پھر معلوم ہونا چاہئے کہ جو لوگ کاروبار کرتے ہیں مگر اس سلسلہ کے شرعی مسائل نہیں جانتے وہ اکثر ایسے گناہوں میں مبتلا ہو جاتے ہیں، اور یہ اگر کاروبار شریعت کے حکم کے مطابق ہو تو یہ بہت ہی عمدہ پیشہ ہے، چنانچہ حضرت رفاعہ بن رافع کی حدیث میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ سے پوچھا گیا کہ کون سی کمائی سب سے پاکیزہ ہے، فرمایا کہ آدمی اپنے ہاتھوں سے محنت کر کے جو کچھ کمائے، اور ہر بیع مبرور یعنی جس میں گناہ نہ ہو، اس کی روایت البزاء، الطبرانی، اور الحاکم نے کی ہے، اور ابو سعید خدریؓ نے رسول اللہ ﷺ سے روایت کی ہے کہ سچا امانت دار تاجر قیامت کے دن پیغمبروں و صدیقوں اور شہداء کے ساتھ ہوگا، اس کی روایت کی ہے ابو حنیفہ اور الترمذی اور ابن ماجہ اور حاکم نے۔ ایک اور روایت میں ہے کہ سچے امانت دار تاجر کا چہرہ قیامت کے دن چودہویں رات کے چاند کی طرح چمکتا ہوگا۔

واضح ہو کہ خود رسول اللہ ﷺ نے حضرت ام المومنین خدیجہؓ کے واسطے تجارت فرمائی ہے، اور زمانہ نبوت میں اپنی ضروریات کے لئے خود بھی خرید و فروخت کی ہے، اور اکابر صحابہ نے خصوصاً اور تمام صحابہ نے عموماً اسی طرح تمام تابعین نے بھی تجارت کی ہے، اس سلسلہ میں جہاد کرنے کو وہ اول سمجھتے تھے پھر فرصت میں تجارت کرتے تھے، اسی لئے امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ نے تجارت کو کاشتکاری کرنے سے زیادہ پسند کیا ہے، لیکن امام شافعیؒ اس کے برعکس فرماتے تھے، م۔

بیع کے مشروع اور جائز کرنے کی وجہ زندگی کی بقاء کو آسان کرنے کے لئے یعنی عام انسانوں کی زندگی آسانی کے ساتھ گزر سکے اس طرح سے کہ ہر شخص اپنی ضرورت کا سامان آسانی کے ساتھ دوسرے سے حاصل کر سکے، بیع کا رکن ایجاب و قبول یہ دو چیزیں ہیں، ایجاب اس کلام کو کہتے ہیں جو کسی معاملہ کے وقت سب سے پہلے بولا جائے، خواہ وہ بیچنے والے کی طرف سے ہو یا خریدنے والے کی طرف سے ہو، اور اس کے متعلق دوسرے شخص کے کلام ہاں کر لینے کو قبول کہتے ہیں، اس بیع کی شرطیں تو بہت ہیں اسی طرح اس کی قسمیں بھی کئی ہیں، ان میں سے عقد کرنے والے میں شرط یہ ہے کہ اس کے اندر اتنی سمجھ اور اتنی تمیز ہو کہ وہ سمجھ سکے کہ اس طرح کا معاملہ کرنے سے ایک چیز ملتی ہے اور ایک چیز دینی ہوتی ہے، (بیع سے مبیع حاصل ہوتی ہے اور ثمن جاتا ہے) اور اس کا رکن یہ ہے کہ معاملہ لفظ ماضی سے ہو اور یہ کہ مبیع قیمتی مال اور بیچنے والے کی قدرت میں اس طرح ہو کہ وہ وقت پر اسے حوالہ کر سکے، اور اس بیع کے نافذ ہونے کی شرط یہ ہے، کہ وہ بائع کی ملکیت میں ہو یعنی وہ خود اس کا مالک ہو ورنہ کم از کم اس پر اسے ولایت حاصل ہو، اس کی پوری وضاحت انشاء اللہ آئندہ بیان کی جائیگی اس بیع کا حکم معلوم ہو گیا کہ مشتری مبیع کا مالک ہوتا ہے اور بائع ثمن کا مالک ہوتا ہے۔

معلوم ہونا چاہئے کہ ثمن یعنی درہم، دینار، روپیہ، اشرفی وغیرہ ایسی چیزیں ہیں جو متعین نہیں ہوتی ہیں، یعنی اگر ایک روپیہ کی کسی نے کوئی چیز خریدی تو بائع خاص اسی روپیہ کا حق دار نہیں ہوتا ہے جو مشتری کے ہاتھ میں ہوتا ہے، بلکہ مشتری صرف کسی بھی ایک روپیہ کا ذمہ دار ہے، وہ کوئی بھی روپیہ ادا کر سکتا ہے، کیونکہ روپیہ معین نہیں ہوتا ہے اسی لئے اس کو دین کہا جاتا ہے، بخلاف اس مبیع (سامان) کے جو بائع سے خریدی کہ وہ متعین ہے، اسی بناء پر معلوم ہو جانے کے بعد بائع کو یہ اختیار نہیں ہوتا ہے، کہ اس متعین سامان کو اپنے پاس رکھ کر اس کے عوض دوسرے کی مرضی کے بغیر دوسرا مال دیدے، اسی لئے اس سامان (مبیع) کو عین کہتے ہیں۔

اس تفصیل کی بناء پر بیع کی چار قسمیں ہوئیں (۱) عین کو عین کے عوض بیچنا مثلاً گھوڑے دے کر مکان خریدنا (۲) عین کو دین کے عوض فروخت کرنا، مثلاً روپیہ یا اشرفی کے عوض گھوڑا خریدنا، (۳) دین کو دین کے عوض فروخت کرنا، مثلاً اشرفی کو روپے کے عوض بیچنا، اسی کا دوسرا نام بیع الصرف ہے (آئندہ اس کی تفصیل آئیگی) اسی بناء پر اس کے بائع اور اس کے کاروبار کرنے والے کو صراف کہا جاتا ہے، جس سے روپیہ یا اشرفی بدلا کرتے ہیں، (۴) دین کو عین کے عوض بیچنا مثلاً نقد ہزار روپے دے کر ایک سو من گیہوں کا اس تفصیل کے ساتھ معاملہ کرنا کہ فلاں قسم کا اور فلاں صفت کا فلاں وقت میں (مزید کچھ تفصیل کے ساتھ)

ادا کرنا، اس طرح فی الحال روپے تو نقد ادا کئے مگر گیہوں ادھار رہے، اس کاروبار کا نام بیع السلم ہے۔

پھر تجارتی نفع و نقصان کے اعتبار سے بھی بیع کی چار قسمیں ہیں:

(۱) بیع مساومہ یعنی نقد کچھ قیمت دے کہ کوئی سامان خرید لینا اس بات کے جانے بغیر کے بازار میں اس کی کیا قیمت ہو سکتی ہے (دی ہوئی قیمت کے برابر ہی ہے یا اس سے بھی کم ہے یا اس سے بھی زیادہ ہے)۔

(۲) بیع مرابحہ خریدی ہوئی قیمت کی رسید (بیجک) دکھا کر کچھ نفع دے کر اسی چیز کو خرید لینا۔

(۳) بیع تولیہ کوئی مال خریدنے میں جو کچھ مجموعی خرچ آیا ہے اسی پر اس مال کو کچھ بھی نفع دیئے بغیر خرید لینا۔

(۴) بیع وضیعہ کسی چیز کو اس کے اصل خرچ کی رقم سے خسارہ پر یعنی کمی کی ساتھ بیچنا، پھر بیع کی کیفیت کے اعتبار سے بیع تعاطی اور استصناع وغیرہ کی قسمیں ہیں (جن کی تفصیل بعد میں آئیگی)۔

اور ایجاب و قبول کی شرطوں کے اعتبار سے بھی بیع کی چار ہی قسمیں ہیں:

(۱) بیع باطل مثلاً کسی نے کسی آزاد کو پکڑ کر بیچ دیا، یا مسلمان نے اپنا مال شراب یا سود کے عوض بیچا تو یہ بیع باطل ہو گی۔

(۲) بیع منعقد جس میں انعقاد ہو جائے یعنی ایجاب اور قبول دونوں پائے جائیں، مثلاً کسی سمجھدار لڑکے نے اپنے مال کو بیچا، یعنی یہ کہا کہ میں نے اسے بیچا اور دوسرے شخص (خریدار) نے کہا کہ میں نے اسے قبول کیا تو بیع منعقد ہو گئی لیکن لازم نہیں ہو گی، کیونکہ اس لڑکے کو ابھی تک اپنے مال پر اختیار اور ولایت حاصل نہیں ہے، البتہ اگر اس کا ولی اس وقت اجازت دیدے تب بیع لازم ہو جائیگی، اور یہی بیع کی تیسری قسم ہوئی۔

(۴) اور چوتھی قسم بیع صحیح ہے، یعنی اس بیع میں کسی قسم کا فساد نہ ہو، ان ابتدائی باتوں کے جان لینے کے بعد اب مصنف ھدایہ کا بیان سمجھنا چاہئے، انہوں نے سب سے پہلے انعقاد بیع سے شروع کیا ہے۔

قال. البيع ينعقد بالايجاب والقبول اذا كانا بلفظى الماضى مثل ان يقول احدهما بعت والآخر اشتريت لان البيع انشاء تصرف والانشاء يعرف بالشرع والموضوع للاخبار قد استعمل فيه فينعقد به، ولا ينعقد بلفظين احدهما لفظ المستقبل بخلاف النكاح، وقد مر الفرق هناك.

ترجمہ: فرمایا کہ بیع ایجاب و قبول سے منعقد ہوتی ہے جبکہ دونوں ہی مثل ماضی کے الفاظ سے ہوں مثلاً دونوں میں سے کوئی ایک یوں کہے کہ بعت (میں نے بیچدیا) اور دوسرا یوں جواب دے اشتریت (میں نے اسے خریدا) کیونکہ بیع تو انشاء تصرف ہے یعنی دوسرے شخص کی ملکیت میں اپنا تصرف پیدا کرنے کا نام بیع ہے، اور ہر ایسا تصرف پیدا کرنا شریعت سے ہی معلوم ہوتا ہے۔ اور شریعت میں جو صیغہ خبر دینے کیلئے وضع کیا گیا ہے یعنی صیغہ ماضی وہی انشاء میں استعمال کیا گیا ہے اس لئے اس صیغہ سے بیع منعقد ہو جائیگی، اور ایسے دو لفظوں سے بیع منعقد نہیں ہوتی ہے کہ ان میں سے ایک لفظ مستقبل کا ہو، بخلاف عقد نکاح کے، اس کا فرق وہاں (کتاب النکاح کے بیان میں) گزر چکا ہے۔

توضیح: بیع منعقد ہونے کی شرطیں کیا ہیں، اگر بوقت انعقاد ایسے دو لفظوں سے کہا گیا کہ ان میں سے ایک لفظ مستقبل کا ہو، عقد نکاح اور بیع کا فرق، تفصیل، حکم، دلائل

قال. البيع ينعقد بالايجاب والقبول اذا كانا بلفظى الماضى مثل ان يقول احدهما بعت ......الخ

بیع ایجاب و قبول سے منعقد ہوتی ہے، ف: خواہ پہلے بائع (ایجاب) پیشکش کرے، پھر مشتری کہے کہ میں نے اسے خرید لیا، یا پہلے مشتری ایجاب (پیشکش) کرے، پھر بائع قبول کر لے کہ میں نے اسے بیچدیا، اس مثال میں معنی بھی ماضی کے ہیں اور دونوں اصل لفظ بھی ماضی ہی کے ہیں، خلاصہ یہ ہوا کہ اگر اس میں ماضی کے الفاظ ہوں تو بیع ضرور منعقد ہو جائیگی، اس موقع میں اگر کوئی

یہ اشکال کرے کہ ماضی تو گزشتہ زمانہ کی خبر ہے یعنی میں نے پہلے ہی بیچدیا ہے یا خرید لیا ہے، حالانکہ یہ بیع انشاء کی قسم سے ہے، یعنی ایک چیز کو آئندہ پیدا کرنا، چنانچہ مشتری یہ چاہتا ہے کہ جس چیز کے بارے میں بات چل رہی ہے (مبیع) اس میں اپنا تصرف اور اثر پیدا کرے (یعنی اسے اپنا بنالے)، اور بائع یہ چاہتا ہے کہ دوسرے فریق کے پاس جو ثمن ہے اپنی ملکیت میں لے آئے اس میں اپنی ملکیت پیدا کرے، ان دونوں میں سے کسی ایک کا بھی یہ مقصد نہیں ہوتا ہے، کہ یہ خبر دے کہ ہم نے زمانہ ماضی میں ایسا کیا تھا یعنی اسے بیچا تھا یا خریدا تھا، بس ماضی کے لفظ سے اس جگہ ان کی دلی خواہش کس طرح پوری ہوگی، جواب یہ ہوگا کہ یہ خواہش شریعت کے موافق پوری ہوگی۔

لان البیع انشاء تصرف والانشاء یعرف بالشرع والموضوع للاخبار ......الخ

کیونکہ بیع تو انشاء تصرف ہے، یعنی غیر کے ملک میں اپنا تصرف پیدا کرنے کا نام بیع ہے، اور ہر ایسا تصرف پیدا کرنا شریعت سے ہی معلوم ہوتا ہے، (کہ کس طرح تصرف کیا جائے) اور شریعت میں خبر دینے کے لئے جو صیغہ موضوع ہے یعنی ماضی کا صرف وہی اس انشاء کے موقع میں بھی مستعمل ہوا ہے، اس لئے بیع اسی ماضی کے صیغہ سے منعقد ہو جائیگی۔ ف: خلاصہ کلام یہ ہوا کہ جب بیع سے شرعی تصرف چاہیں گے تو جس طرح شریعت نے استعمال کیا ہے، ہم بھی اسی کو فرمان برداری کرتے ہوئے استعمال کرینگے، چونکہ اس موقع میں شریعت نے ماضی کا صیغہ استعمال کیا ہے وہ صیغہ اگرچہ بلاشبہ **لغت میں** خبر دینے کے لئے موضوع ہے مگر شریعت میں اسی سے انشاء کا ثبوت ہوا ہے اسی لئے بیع کی انشاء (بیع کا معاملہ کرنا) بھی ان ہی دونوں ماضی کے الفاظ سے ہی منعقد ہوگی۔

ولا ینعقد بلفظین احدھما لفظ المستقبل بخلاف النکاح، وقد مر الفرق ھناك......الخ

اور بیع ایسے دو لفظوں سے منعقد نہیں ہوتی ہے کہ جن میں سے ایک لفظ مستقبل کا ہو، بخلاف نکاح کے، بیع اور نکاح کے درمیان فرق کیوں ہے، یہ فرق (ج ۲ کتاب النکاح میں) بیان کیا جا چکا ہے، ف: یعنی اگر مشتری نے کہا کہ (۱) میں نے خریدا اور بائع نے کہا کہ میں نے بیچا (۲) اور مشتری نے کہا کہ میں خریدوں گا تو بیع منعقد نہ ہوگی، کیونکہ دوسری صورت مستقبل کا محض وعدہ ہے، اگر مستقبل کے واسطے امر کا صیغہ بیان کیا، مثلاً یوں کہا کہ میرے ہاتھ فروخت کرو اور بائع نے جواب میں کہا میں نے فروخت کیا تو یہ بیع منعقد نہیں ہوگی ہاں اگر بعد میں مشتری دوبارہ یوں کہدے کہ میں نے خریدا تو منعقد ہو جائیگی۔

اس وقت اگر یہ کہا جائے کہ نکاح کرتے ہوئے مثلاً کسی مرد نے کہا کہ مجھ سے نکاح کرو اور عورت نے کہا کہ میں نے نکاح کیا تو نکاح صحیح ہو جائے گا، تو اسی طرح بیع کو بھی صحیح ہونا چاہئے، دونوں تو برابر ہی ہوتے ہیں، پھر ایک صحیح اور دوسرا غلط کیوں ہوگا؟

جواب یہ ہے کہ دونوں کاموں میں فرق ہے، اس طرح سے کہ مرد نے جب عورت سے کہا کہ مجھ سے نکاح کر اس سے مرد نے اس عورت کو اپنے ساتھ نکاح کرنے کا وکیل مقرر کیا، جبکہ نکاح میں ایک ہی شخص کے لئے دونوں طرف کا وکیل بننا صحیح ہوتا ہے، اس لئے اس نکاح کے مسئلہ میں نکاح کرانے والے پر نکاح کے سلسلہ کا کوئی حق لازم نہیں ہوتا ہے مگر بیع کے معاملہ میں ایک ہی شخص دونوں طرف سے وکیل بن کر ایجاب و قبول نہیں کر سکتا ہے، کیونکہ بیع کے معاملات میں اس کا وکیل بیع کے معاملات کا ذمہ دار ہو جاتا ہے، یعنی بائع کے واسطے مثلاً ثمن کا ذمہ دار ہوتا ہے، سوائے باپ کے کہ اگر وہ اپنے نابالغ بیٹے سے اس کی کوئی چیز خریدے تو دونوں کام یعنی ایجاب و قبول خود ہی کرے گا، جیسا کہ فتاویٰ میں ہے۔

یہ تفصیل اس صورت میں ہے کہ امر کا صیغہ خرید و فروخت کے معنی میں ہو، کیونکہ اگر اس طرح کہا کہ تم یہ چیز لے لو، تو اس کی مراد یہ ہوگی کہ میں نے وہ بیچدی، تم اسے لے لو، اس لئے مشتری کا کہنا کہ میں نے خریدی یا میں نے لی، کافی ہے، اسی لئے مصنفؒ آئندہ بیان کر رہے ہیں۔

وقولہ: رضیت بکذا واعطیتك بکذا او خُذہ بکذا فی معنی قولہ بعت واشتریت لانہ یؤدی معناہ والمعنی

هو المعتبر في هذه العقود ولهذا ينعقد بالتعاطي في النفيس والخسيس هو الصحيح لتحقق المراضاة.

ترجمہ: اور اگر بیع کرنے والے نے کہا کہ میں اس قیمت کے بدلہ راضی ہوں، یا میں نے اتنی قیمت کے عوض تم کو یہ چیز دی، یا اتنی قیمت کے عوض تم اس کو لے لو، تو یہ قول میں نے بیچا اور میں نے خریدا کے معنی میں ہوگا، کیونکہ اس سے یہی معنی حاصل ہوتے ہیں، اور جبکہ عقود شرعیہ (اس سے طلاق اور عتاق سے احتراز ہے کہ ان میں لفظ ہی کا اعتبار ہوتا ہے) میں معنی ہی معتبر ہوا کرتے ہیں، اسی اعتبار کی بناء پر تعاطی کے ساتھ یعنی ہاتھ سے لین دین کے ساتھ بیع منعقد ہو جاتی ہے، خواہ وہ مبیع نفیس ہو یا خسیس ہو، یہی صحیح ہے کیونکہ اس میں آپس کی رضامندی پائی گئی ہے۔

توضیح: رضیت بکذا، اعطیتك بکذا، خذہ بکذا، کہنے سے بیع منعقد ہوتی ہے یا نہیں

بیع تعاطی کی تعریف، اور اس کا حکم، تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

وقوله: رضيت بكذا واعطيتك بكذا او خُذه بكذا في معنى قوله بعت واشتريت......الخ

مذکورہ الفاظ کے کہنے سے بیع منعقد ہو جاتی ہے کیونکہ یہ سارے الفاظ بعت اور اشتریت کے معنی کو ادا کرتے ہیں، اس سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ بیع کے لئے بعت اور اشتریت کے جیسے الفاظ ہی مخصوص نہیں ہوتے ہیں بلکہ جس لفظ سے بھی یہ معنی حاصل ہو جائیں۔ ف: اسی لئے صیغہ حال یا وہ مضارع جو حال کے معنی کو ادا کر رہا ہو (مستقبل کے معنی کو نہیں) اور اس سے بیع کا انعقاد ہی مقصود ہو تو بیع ہو جائیگی، النہر، کیونکہ اس سے بیع کے معنی حاصل ہو جاتے ہیں۔

والمعنى هو المعتبر في هذه العقود ولهذا ينعقد بالتعاطي في النفيس والخسيس......الخ

ان عقود شرعیہ (شرعی معاملات) میں معنی ہی کا اعتبار ہوتا ہے، اسی اعتبار کی بناء پر تعاطی کے ساتھ یعنی زبان سے کچھ کہے بغیر صرف ہاتھ بڑھا کر لے لینے اور دیدینے سے بھی بیع منعقد ہو جاتی ہے، خواہ مال خسیس ہو یا مال نفیس ہو جیسا بھی ہو حکم یکساں ہے، یہی قول صحیح ہے، کیونکہ لین دین کر لینے میں بھی آپس کی رضامندی پائی گئی ہے۔

ف: تعاطی کی صورت یہ ہوگی کہ خریدار نے قیمت متعینہ دیدی اور بیچنے والے نے چیز اٹھا کر دیدی، ان میں سے ایک شخص نے بھی زبان سے ایک حرف نہیں نکالا، پھر بھی یہ بیع صحیح ہوگئی، اب یہ ایک سوال ہوتا ہے کہ ایسا کرنا صرف معمولی قیمت کی چیزوں میں صحیح ہوتا ہے یا قیمتی چیزوں میں بھی ہو سکتا ہے، تو امام کرخیؒ نے کہا ہے کہ خسیس یعنی معمولی اور کم قیمت کی چیزوں میں جائز نہ ہوگا، لیکن عامہ مشائخ نے دونوں صورتوں میں فرق نہیں کیا ہے، اور جائز کہا ہے اور یہی بات صحیح ہے، ع۔ حاصل یہ ہوا کہ جس لفظ کے معنی مالک بنا دینے کے واسطے مفید ہوتے ہوں اور اسے صیغہ ماضی یا حال سے کہا گیا ہو اور صیغہ امر اور مستقبل کا نہ ہو تو اس سے بیع منعقد ہو جائیگی، الایضاح۔

اس لئے (۱) اگر کسی نے یہ کہا کہ تم اپنا یہ غلام سو درہم کو بیچتے ہو، دوسرے نے کہا ہاں، اور کہا کہ میں نے اسے لیا تو بیع ہوگئی، اور (۲) اگر یہ کہا کہ میں یہ سو درہم سے بیچتا ہوں اور دوسرے نے کہا کہ میں نے اسے خرید لیا تو بیع ہوگئی اور (۳) اگر یہ کہا کہ میں نے ہزار روپے سے تمہاری سائیکل خریدی، دوسرے نے کہا کہ اچھا، یا اس کی قیمت دو تو صحیح ہے ورنہ نہیں، ق۔

بیع کے منعقد ہونے کی شرطوں میں سے یہ بات بھی ہے کہ معاملہ کرنے والے دونوں افراد ایک دوسرے کی باتیں سنیں، اور اگر مجلس والوں نے تو باتیں سنیں مگر بیچنے والا کہتا ہے کہ میں نے نہیں سنیں حالانکہ وہ کانوں کا بہرہ بھی نہیں ہے تو اس کی بات کی تصدیق نہ ہوگی (۴) اگر کسی نے کہا کہ تم ایک روپے کے عوض کھانا کھالو اور وہ روپیہ تمہارے ذمہ میرا باقی رہیگا، اس کے بعد دوسرے نے کھالیا تو بیع پوری ہوگئی (۵) بائع نے کہا کہ میں نے یہ چیز بیچی اس کے بعد مشتری نے اسے کھالیا یا اس کپڑے کو پہن لیا یا اس سواری پر سوار ہو گیا تو معاملہ طے پا گیا اور بیع ہوگئی۔

(٦) اگر کسی نے یہ کہا کہ میں نے تمہارے اس دوشالہ کے عوض اپنا یہ گھریا یہ غلام تم کو ہبہ کیا، اور اس نے اسے قبول کر لیا تو بالاجماع بیع ہو جائیگی (٧) اگر یہ کہا کہ اگر تم اس کی قیمت مجھے دیدو تو میں نے تمہارے ہاتھ یہ بیچدی، اس نے اسی مجلس میں قیمت دیدی تو استحسانا صحیح ہوگا (٨) اگر یہ کہا کہ یہ چیز دس درہم کے عوض ہے، اگر تمہارے لئے یہ مناسب ہو یا یہ کہ تم کو پسند ہو، اس نے کہا کہ میرے لئے مناسب ہے یا مجھے پسند ہے تو بیع جائز ہو گئی، المحیط۔

(٩) ایک شخص نے دوسرے سے کہا کہ تم ایک من گیہوں کتنے کو بیچتے ہو اس نے کہا سو روپے کو اس پر پہلے شخص نے کہا کہ اچھا ناپ کر الگ رکھ دو۔ اور اس نے یہ سن کر گیہوں ناپ کر علیحدہ رکھ دیئے، تو یہ بیع صحیح ہو جائیگی، اجناس الناطفی۔

اور شرط انعقاد بیع میں سے ایک یہ بھی ہے کہ وہ مال قیمت لگانے کے لائق ہو یہاںتک کہ اگر وہ خون ہو یا مردار ہو تو بیع منعقد نہ ہوگی، اور اگر وہ چیز سور یا شراب ہو تو ایسی صورت میں اگر معاملہ کرنے والے دونوں (متعاقدین) ذمی ہوں تو اس کی بیع ہو جائیگی اور اگر ان میں سے ایک بھی مسلمان ہو تو باطل ہوگی، کیونکہ شریعت نے مسلمان کے حق میں ان چیزوں کو قیمتی مال نہیں بتایا ہے، یعنی اس کی کوئی قیمت بھی نہیں ہے بلکہ بالکل بے قیمت ہے، یہ بات جاننی چاہئے کہ اگر بیع ادھار ہو تو دام ادا کرنے کی مدت معلوم ہونی چاہئے، ورنہ بیع فاسد ہو جائیگی، ع، اور انعقاد بیع کی شرطوں میں سے یہ شرط بھی ہے کہ ایجاب اور قبول میں موافقت ہو، اور یہ بھی کہ دونوں کی مجلس ایک ہی ہو، اسی لئے مصنفؒ نے آئندہ لکھا ہے۔

عقود شرعیہ الخ، اس میں طلاق اوعتاق سے احتراز ہے کہ ان میں لفظ ہی کا اعتبار ہو رہا ہے۔

قال واذا اوجب احد المتعاقدين البيع فالآخر بالخيار ان شاء قبل في المجلس وان شاء رده، وهذا خيار القبول لانه لو لم يثبت له الخيار يلزمه حكم العقد من غير رضاه واذا لم يُفد الحكم بدون قبول الآخر، فللموجب ان يرجع لخلوه عن ابطال حق الغير وانما يمتد الى آخر المجلس، لان المجلس جامع للمتفرقات فاعتبرت ساعاته ساعة واحدة دفعا للعسر وتحقيقا لليسر، والكتاب كالخطاب وكذا الارسال حتى اعتبر مجلس بلوغ الكتاب واداء الرسالة.

ترجمہ: اور قدوریؒ نے کہا کہ جب متعاقدین یعنی بائع و مشتری میں سے کسی ایک نے بیع کا ایجاب کیا تو دوسرے کو یہ اختیار ہوگا کہ اگر چاہے تو اسی مجلس میں اسے قبول کر لے اور چاہے تو اسے رد کر دے، اسی اختیار کا نام خیار القبول ہے، اس کی دلیل ہے کہ اگر اسے قبول کا اختیار نہ دیا جائے بلکہ اس پر اس بیع کو لازم اور مسلط کر دیا جائے تو نتیجہ کے طور پر اس کی رضامندی کے بغیر ہی بیع کا حکم لازم آجائے گا، پھر اس ایجاب کے بعد قبول کا اختیار ہونے کی وجہ سے جب اس دوسرے پر قبول کے حکم کا فائدہ نہ ہوا یعنی وہ بیع اس پر لازم نہ ہوئی تب خود ایجاب کرنے والے کو بھی اختیار رہ گیا کہ اپنے اس ایجاب اور پیشکش سے رجوع کر لے، کیونکہ اس وقت تک اس کے رجوع کر لینے سے کسی دوسرے کا حق نہ چھینا جا رہا ہے اور نہ مٹایا جا رہا ہے، (کسی دوسرے کا کوئی نقصان کئے بغیر وہ رجوع کر رہا ہے)۔

اور یہ اختیار کہ قبول دوسرے شخص کو اسی مجلس کے آخر تک اس لئے بڑھتا رہتا ہے اس لئے کہ مجلس بہت سی متفرق اور مختلف چیزوں کو جمع کرنے والی ہوا کرتی ہے، (کہ ایک مجلس میں بہت سی باتیں نفع و نقصان کے پہچاننے کا موقع ملتا ہے،) لہٰذا اس کے جتنے بھی اوقات ہوں، (گھنٹے اور منٹیں) ہوں سب ایک ہی وقت کے شمار میں ہونگی (سب کو ایک آن واحد فرض کیا جائے گا) تاکہ معاملات کرنے میں سختی دور ہو اور آسانی ثابت ہو، اور تحریر خطاب کے مثل ہے (آمنے سامنے باتیں کرنے کا جو حکم ہوتا ہے وہی لکھ کر کہنے اور لکھ دینے کا بھی ہوتا ہے) اسی طرح ایلچی (اپنا قاصد) بھیجنے کا بھی یہی حکم ہے، اسی بناء پر خط پہنچے اور پیغام ادا کرنے کی بھی مجلس کا ہی اعتبار ہوتا ہے۔

توضیح: بائع اور مشتری میں سے کسی ایک کے ایجاب کے بعد دوسرے کو اس کے قبول کرنے یارد کرنے کا اختیار ہوتا ہے یا ایجاب لازم ہو جاتا ہے، پھر یہ اختیار کب تک اور کیوں رہتا ہے، لکھ کر بات کرنے اور آمنے سامنے یا قاصد کے ذریعہ پیغام دینے میں فرق ہوتا ہے یا نہیں، تفصیل مسائل، حکم اختلاف ائمہ، دلائل

قال واذا اوجب احد المتعاقدين البيع فالآخر بالخيار ان شاء قبل في المجلس وان شاء رده،......الخ

بائع اور مشتری میں سے کسی ایک کی پیشکش کے بعد دوسرے کو یہ اختیار ہوتا ہے کہ وہ اس پیشکش یا ایجاب کو اسی مجلس میں قبول کرے یا اس کا انکار کردے، ف: مثلاً بائع نے کہا کہ میں نے اپنی یہ چیز اتنی قیمت سے تمہارے ہاتھ بیچی تو دوسرے شخص یعنی مشتری کو یہ اختیار ہوگا کہ اسی مجلس کے اندر ہاں یا نہیں میں جواب دیدے، اسی طرح اگر مشتری نے کہا کہ میں نے تمہاری یہ چیز اتنی قیمت سے خریدی تو بائع یعنی چیز کے مالک کو اختیار ہوگا کہ اسے قبول کرلے یا رد کردے۔

وهذا خيار القبول لانه لو لم يثبت له الخيار يلزمه حكم العقد من غير رضاه ......الخ

اس اختیار کا اصطلاحی نام خیار القبول ہے، اختیار رہنے کی دلیل یہ ہے کہ اگر دوسرے کو اختیار کا حق نہ ہو بلکہ ایجاب کے ساتھ ہی ساتھ اس پر بیع لازم آجائے تو اس کی وجہ سے اس کی رضامندی کے بغیر زبردستی اس پر بیع لازم آجائیگی، ف: حالانکہ بیع میں دونوں طرف کی رضامندی ضروری ہوتی ہے، اس لئے اختیار کا ہونا ضروری ہوا، اور اس اختیار کا بھی آخر مجلس تک ہونا ضروری ہے۔

واذا لم يُفد الحكم بدون قبول الآخر، فللموجب ان يرجع لخلوه عن ابطال حق الغير ......الخ

اور جب ایجاب نے دوسرے کو اختیار دینے کی وجہ سے قبول کے حکم کا فائدہ نہ دیا، تو خود ایجاب کرنے والے کو بھی اس بات کا اختیار رہ گیا کہ اپنے ایجاب اور پیشکش سے رجوع کرے، کیونکہ اس کے رجوع کر لینے کی وجہ سے وہ کسی دوسرے کا کوئی نقصان نہیں کر رہا ہے، اور نہ حق مار رہا ہے، ف: کیونکہ جب تک دوسرا شخص قبول نہ کرلے اس پر بیع کا حکم نافذ نہیں ہوگا، اس لئے کہ اس وقت تک دوسرے شخص کا اس میں کچھ حق نہیں پایا گیا ہے، اس لئے ایجاب کرنے والا چاہے تو اپنا ایجاب واپس لے لے، اگر اس نے زبان سے اپنی بات واپس نہیں لی مگر کسی دوسرے کام کرنے میں مشغول ہو گیا تو بھی اس کا اپنی زبان اور بات سے پھر جانا لازم آجائے گا، جیسے قبول کرنے والے نے کسی دوسرے کام میں لگ جانے کے بعد قبول کیا یا مثلاً پہلے بیٹھا ہوا تھا مگر سن کر کھڑا ہو گیا، یا کچھ کھایا پیا، یا دوسرے سے باتیں کیں، کیونکہ ان باتوں کے بعد کی وہ مجلس حکماً پہلی مجلس باقی نہ رہی بلکہ بدل گئی ہے، پس حاصل کلام یہ ہوا کہ جب تک مجلس نہ بدل جائے تب تک دوسرے کو اس کے قبول کر لینے کا حق باقی رہیگا، اگرچہ وہ مجلس کافی دیر تک باقی رہ جائے تو بھی فوراً اسے قبول کرنا لازم نہ ہوگا۔

وانما يمتد الى آخر المجلس، لان المجلس جامع للمتفرقات فاعتبرت ساعاته ساعة واحدة......الخ

اور دوسرے کو اس پیشکش (ایجاب) کے قبول کرنے کا اختیار اس مجلس کے آخر تک اس وجہ سے دراز ہوتا ہے کہ مجلس متفرق چیزوں کو جمع کرنے والی ہوتی ہے، لہذا اس کے مختلف اوقات گھنٹے اور منٹ وغیرہ سب ایک ہی ساعت کے حکم میں ہوتے ہیں، تاکہ بغیر سوچے سمجھے اور نفع و نقصان کا اندازہ کئے بغیر قبول کر لینے کی تنگی دور ہو اور آسانی ثابت ہو، ف: ورنہ لازم آتا کہ ایک شخص کے ایجاب کرتے ہوئے فوراً دوسرا شخص اسے قبول کرلے، ورنہ وہ ایجاب ہی باطل ہو جاتا، حالانکہ ایسا کرنے میں اسے حرج ہے، اور یہ ایجاب و قبول صرف ان دونوں شخصوں کے درمیان ہوگا جو آمنے سامنے حاضر اور موجود ہوں، اور اگر ایجاب لکھ کر یا ایلچی اور قاصد کے واسطے سے ہو تو اس کی تفصیل اس طرح ہوگی۔

والکتاب کالخطاب و کذا الارسال حتی اعتبر مجلس بلوغ الکتاب واداء الرسالة......الخ

اور لکھ کر کچھ کہنا زبانی اور بالمشافہ بات کرنے کی طرح ہے، یہانتک کہ تحریر پہنچنے اور پیغام پہنچنے کی ہی مجلس معتبر ہوگی، ف: یعنی اگر کسی نے دوسرے کو کچھ خط لکھ کر کہا، تو جب تک وہ خط دوسرے تک نہیں پہنچایا اس نے قبول نہیں کیا یا ایلچی کا پیغام قبول نہیں کیا تب تک اس ایجاب کرنے والے کو یہ حق اور خیار باقی رہے گا اپنی اس تحریر یا پیغام کو واپس لے لے، اور اگر رجوع نہیں کیا اتنے میں وہ خط یا پیغام دوسرے کو پہنچ گیا تو جس حالت میں وہ ہو اس مجلس تک اس کو قبول کرنے کا اسے اختیار ہوگا، یہاں تک کہ اگر مجلس بدلی مثلاً وہ کھڑا ہو گیا تو وہ ایجاب جو پہلے شخص نے خط اور ایلچی کے ذریعہ سے کیا تھا، ختم ہو گیا، اور اگر وہ کھڑا نہ ہوا بلکہ اسی مجلس پر قائم رہا تو اس کو مجلس کے آخر تک قبول کرنے کا اختیار ہوگا، لیکن جیسا ایجاب کیا تھا اسی کے موافق قبول ہونا چاہئے۔

ولیس له ان یقبل فی بعض المبیع ولا ان یقبل المشتریٰ ببعض الثمن لعدم رضا الآخر بتفرق الصفقة الا اذا بیّن ثمن کل واحد لانه صفقات معنیً۔

ترجمہ: اور اس قبول کرنے والے کو یہ اختیار نہیں ہوگا کہ جس چیز کی واسطے جتنی قیمت کا ایجاب کیا گیا تھا اس میں سے کچھ مبیع کو قبول کرے کیونکہ ایسا کرنے سے صفقہ (پیشکش اور بات) بدل جائے گی جس سے پہلا شخص راضی نہ ہوگا ہاں وہ ایسا بھی کر سکتا ہے مگر صرف اس صورت میں جبکہ ایجاب کرنے والے نے مختلف مبیع میں سے ہر ایک کی قیمت علیحدہ علیحدہ لگا کر بتائی ہو، کیونکہ اس صورت میں بظاہر یہ ایک صفقہ اور معاملہ ہے مگر حکماً وہ کئی صفقات ہیں۔

توضیح: کاروبار کے سلسلہ میں کہا سامان اور اس کی قیمتیں بیان کر کے (ایجاب پیشکش) کرنے کے بعد کہا دوسرے کو یہ اختیار ہوگا کہ اس سامان میں سے کچھ سامان پسند کر کے اس کی پیشکش کو قبول کر لے، کیا کسی طرح اس کی گنجائش نکل سکتی ہے، صفقہ کے معنی، مسائل، حکم، دلائل

ولیس له ان یقبل فی بعض المبیع ولا ان یقبل المشتریٰ ببعض الثمن لعدم رضا الآخر ......الخ

قبول کرنے والے کو اس کی اجازت نہ ہوگی کہ مبیع میں سے کچھ چھانٹ کر قبول کر لے، کیونکہ صفقہ متفرق ہونے پر دوسرا راضی نہیں ہوگا، ف: یعنی اس قبول کرنے والے کو صرف یہ اختیار ہوگا کہ جس چیز کے لئے جتنی قیمت لگا کر ایجاب کیا گیا ہو اگر وہ چیز اور قیمت پسند ہو تو وہ چیز اسی قیمت سے قبول کرے، ورنہ اس کا قبول کرنا بے فائدہ اور باطل ہوگا۔

مثلاً (۱) مشتری نے کہا کہ میں نے یہ گھڑی اور یہ سائیکل دونوں تین سو روپے میں خریدیں تو بائع کو یہ اختیار نہ ہوگا کہ وہ صرف گھڑی یا صرف سائیکل دے کر اس سے تین سو روپے کے بدلہ اس کے ایجاب کو قبول کرے، اس لئے اگر اس نے صرف کسی ایک چیز کی تین سو روپے کی قیمت لگا کر قبول کر لیا تو ایجاب باطل ہوگا، اور لامحالہ اس کا قبول کرنا بھی باطل ہوگا۔

اسی طرح اگر (۲) بائع نے کہا کہ میں نے یہ گھڑی دو سو روپے کے عوض بیچی تو مشتری کو یہ اختیار نہیں ہوگا کہ کہے کہ میں نے ایک سو روپے کے عوض خریدی۔

اسی طرح اگر (۳) بائع نے کہا کہ میں نے یہ گھڑی اور سائیکل تین سو روپے کے عوض بیچی اور مشتری نے کہا میں نے صرف گھڑی سو روپے کے عوض قبول کی اگر ایسا کہا تو بائع کا ایجاب باطل ہوگا۔ کیونکہ بائع اپنا صفقہ بدلنے یعنی سامان کو متفرق کر کے بیچنے پر راضی نہیں ہوا ہے جبکہ اس میں سے اس کا حقیقتاً نقصان بھی ہے، کیونکہ عموماً ایسا ہوا کرتا ہے کہ ایک کھری اور اچھی چیز کے ساتھ میں کچھ کھوٹی اور ناقص چیز کو بھی لوگ ملا کر بیچ ڈالتے ہیں، ایسی صورت میں اگر صفقہ کو اور سامان کو متفرق کرنا جائز ہو جائے تو ہمیشہ خریدار اچھی ہی چیز چھانٹ کر اپنی پسند سے رکھ لے گا، اور ناقص چیز کو یونہی چھوڑ دے گا، اسی لئے اس نے اگر علیحدہ

علیحدہ کر کے قبول کیا تو ایجاب باطل ہو جائے گا اور قبول کرنا صحیح نہ ہوگا، اور اگر بائع کے دام بڑھانے کو یا مشتری کے صفقہ توڑنے کو دوسرا بھی قبول کرلے تو یہ دوسرا معاملہ ہو کر دوسرا ایجاب اور قبول ہو جائے گا ورنہ پہلے ایجاب کے بعد خواہ بائع کے طرف سے ہو یا مشتری کی طرف سے تھوڑی مبیع کی بیع یا کم قیمت کے عوض بیع قبول کرنا جائز نہیں ہے۔

الا اذا بيّن ثمن كل واحد لانه صفقات معنىً......الخ

البتہ اگر ہر ایک مال کی قیمت علیحدہ علیحدہ کر کے بتادی گئی ہو، ف: مثلاً گھڑی سو روپے کی اور سائیکل دو سو روپے کی تمہارے ہاتھ بیچی، تب مشتری کو یہ اختیار ہوگا کہ ان میں سے ایک کو یا دونوں کو اسکی بتائی ہوئی قیمت پر قبول کرے، کیونکہ بظاہر یہ ایک صفقہ ہے لیکن حقیقت میں دو صفقے ہیں، گویا اس نے یوں کہا تھا کہ میں نے یہ گھڑی سو روپے کے عوض بیچی اور میں نے یہ سائیکل دو سو روپے کے عوض بیچی، پھر بھی مشتری کو یہ حق نہیں ہوگا کہ از خود ان میں سے کسی ایک کو بھی اس کی بتائی ہوئی قیمت سے کم پر قبول کرے، چنانچہ اگر اس نے قیمت کم کر کے مثلاً یوں کہا کہ میں نے یہ گھڑی اسی روپے کی اور یہ سائیکل ڈیڑھ سو روپے کی خریدی تو بائع کا وہ ایجاب باطل ہو گیا اور اس مشتری کی طرف سے نیا ایجاب ہوا، اس لئے بائع اسے قبول کرلے تو بیع صحیح ہو جائے گی، اس قبول کا اختیار اسی وقت تک رہتا ہے کہ مجلس متحد ہو اور بدلی نہ ہو۔

وايهما قام عن المجلس قبل القبول بطل الايجاب لان القيام دليل الاعراض والرجوع وله ذلك على ما ذكرنا واذا حصل الايجاب والقبول لزم البيع ولا خيار لواحد منهما الا من عيب او عدم رؤية وقال الشافعي يثبت لكل واحد منهما خيار المجلس لقوله عليه السلام المتبايعان بالخيار مالم يتفرقا.

ترجمہ: اور قدوریؒ نے کہا ہے کہ ان دونوں میں سے جو کوئی قبول کرنے سے پہلے مجلس سے کھڑا ہو جائے گا تو پہلا ایجاب باطل ہو جائیگا، کیونکہ کھڑا ہو جانا قبول کرنے سے اعراض کرنے اور ایجاب سے پھر جانے کی دلیل ہے، اور عقد کرنے والے کو یہ اختیار حاصل ہے، جیسا کہ ہم ذکر کرچکے ہیں، اور جب ایجاب و قبول ہو جائے گا تو بیع لازم ہو جائے گی، اس کے بعد ان میں سے کسی کو اپنی بات سے پھر جانے کا اختیار نہ ہوگا، ہاں اگر کوئی عیب ظاہر ہو جائے یا خریدار نے مبیع نہیں دیکھی ہو تو، اور امام شافعیؒ نے فرمایا کہ اس کے بعد بھی ہر ایک کو خیار مجلس ہوگا، کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ بیع کا معاملہ کرنے والے دونوں ہی متفرق اور علیحدہ نہ ہونے تک اختیار کے ساتھ ہیں۔

توضیح: ایجاب کے بعد قبول کرنے سے پہلے کسی ایک کا مجلس سے کھڑے ہو جانے سے،
ایجاب و قبول ہو جانے کے بعد بھی ان میں سے کسی کو کچھ اختیار باقی رہتا ہے یا نہیں،
تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

وايهما قام عن المجلس قبل القبول بطل الايجاب لان القيام دليل الاعراض والرجوع ......الخ

ایجاب کے بعد قبول سے پہلے مجلس سے کھڑا ہو جانے سے حکماً مجلس بدل جاتی ہے اس لئے پیشکش خواہ کسی کی طرف سے ہو وہ باطل ہو جاتی ہے، کیونکہ مجلس سے کھڑے ہو جانا اس معاملہ سے لاتعلقی اور بیزاری کی دلیل ہے، ف: یہ مجلس بدل دینے کی مثال ہے، پس اگر بائع جسے قبول کرنے کا اختیار تھا، اور مشتری جس نے اپنے طور پر اس کی خریداری کے ارادہ سے ایجاب کیا تھا، اگر اسی وقت بائع کھڑا ہو جائے تو گویا اس نے اس سے انکار کر دیا ہے اور اپنی ناراضگی کا اظہار کیا ہے، یعنی اس ایجاب کو ٹھکرا دیا ہے، اور اگر بائع کے قبول کرنے سے پہلے مشتری جس نے ایجاب کیا تھا کھڑا ہو گیا تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ اس نے اپنا ایجاب واپس لے لیا ہے، یہی حال اس صورت میں بھی ہوگا جبکہ ایجاب بائع نے کیا ہو۔

معلوم ہونا چاہئے کہ کتابوں میں عام طریقہ سے کھڑے ہو جانا یہی لکھا ہوا پایا جاتا ہے، مگر کچھ لوگوں نے کہا ہے کہ کھڑے ہو

جانے سے مراد یہ ہے کہ اس جگہ سے ادھر ادھر چلا جائے، کیونکہ شیخ الاسلامؒ نے شرح جامع میں ذکر کیا ہے کہ اگر بائع اپنی جگہ سے صرف کھڑا ہوا تھا اور ابھی تک اس جگہ سے کہیں نہیں گیا تھا کہ مشتری نے اسے قبول کر لیا تو یہ قبول صحیح ہوگا، اور یہ بھی معلوم ہونا چاہئے کہ اس ایجاب و قبول سے بیع منعقد ہو جائے گی، اس میں اگر کوئی شرط فاسد نہ لگائی گئی ہو تو بیع صحیح ہوگی، اور اگر یہ ایجاب و قبول ایسے شخص سے ہو جس کو ملک اور ولایت پوری حاصل ہے تو بیع لازم ہو جائیگی، اسی لئے مصنفؒ نے فرمایا ہے۔

واذا حصل الایجاب والقبول لزم البیع ولا خیار لواحد منهما الا من عیب او عدم رؤیة ......الخ

ایجاب و قبول پائے جانے کے بعد بیع لازم ہو گئی یعنی اب دونوں میں سے کسی کو کچھ اختیار نہیں رہا کہ وہ اپنی بات سے رجوع کر سکے البتہ اس مال میں کوئی عیب نظر آ جائے یا یہ کہ اس سے پہلے اسے نہ دیکھا ہو تو اختیار حاصل ہوگا، ف: یعنی اگر اس مبیع میں ایسا کوئی عیب پایا جائے جس کے بارے میں معاملہ کے وقت بائع نے برائت نہیں کی تھی، یا یہ کہ مشتری نے اس مبیع کو دیکھے بغیر ہی قبول کر لیا ہو تو عیب کی صورت میں خیار عیب اور نہ دیکھنے کی صورت میں خیار الرؤیہ حاصل ہوگا، اس کی پوری تفصیل آئندہ باب خیار الرؤیہ اور باب خیار العیب میں آئیگی، الحاصل اگر عیب نہ ہو یا مشتری اسے دیکھ چکا ہو تو ایجاب و قبول مکمل ہو جانے کے بعد بیع لازم ہو جائیگی اور بائع و مشتری میں سے کسی کو بھی اسے توڑنے اور اس معاملہ سے انکار کرنے کا اختیار نہیں رہے گا، پھر بھی اگر وہ دونوں اپنی رضامندی کے ساتھ چاہیں تو اس کا اقالہ کر سکتے ہیں، اس مسئلہ میں امام شافعیؒ اور علماء کی ایک جماعت کا اختلاف ہے، چنانچہ مصنفؒ نے فرمایا ہے۔

وقال الشافعی یثبت لکل واحد منهما خیار المجلس لقوله علیه السلام المتبایعان بالخیار ......الخ

امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ دونوں میں سے ہر ایک کو خیار مجلس ہوگا، یعنی جب تک وہ مجلس باقی رہے گی اس وقت تک ہر ایک کو اختیار ہوگا کہ اپنے ایجاب یا قبول سے رجوع کر لے، کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ آپس میں بیع کا معاملہ کرنے والے دونوں اپنے اختیار پر قائم رہیں گے جب تک وہ علیحدہ نہ ہو جائیں، ف: یہ حدیث صحاح میں حضرت عبد اللہ بن عمرؓ سے مروی ہے، نیز حضرت ابن عمرؓ کی عادت تھی کہ وہ جب یہ چاہتے کہ بیع پختہ لازم ہو جائے تو چند قدم مجلس سے دور ہو جاتے تھے، اور یہ صحیحین کی ایک روایت میں ہے، اور اگر بیع کے بعد دونوں متفرق ہو گئے حالانکہ دونوں میں سے کسی نے بھی بیع ختم نہیں کی ہے تو وہ بیع لازم ہو جائے گی، یہ حدیث صحاح میں حکیم بن حزام و عبد اللہ بن عمرو ابو برزہ اسلمی سے بھی مروی ہے، اور عبد اللہ بن عمروؓ کی حدیث میں یہ بھی ہے کہ دونوں میں سے کسی کے لئے بھی یہ جائز نہیں ہوگا کہ اپنے ساتھی سے اس خوف سے دور ہو جائے کہ وہ بیع کا اقالہ (واپس) نہ کر دے، اس کی روایت ترمذی، ابوداؤد و نسائی اور احمد رحمہم اللہ نے کی ہے۔

ولنا ان فی الفسخ ابطال حق الغیر فلا یجوز، والحدیث محمول علی خیار القبول وفیه اشارة الیه فانهما متبایعان حالة المباشرة لا بعدها، او یحتمله فیحمل علیه، والتفرق فیه تفرق الاقوال.

ترجمہ: اور ہم احناف کی دلیل یہ ہے کہ عقد کو فسخ کر دینے سے دوسرے کے ثابت شدہ حق کو باطل کر دینا لازم آتا ہے، اس لئے فسخ جائز نہ ہوگا، اور اس مذکورہ حدیث کو خیار مجلس پر نہیں بلکہ خیار قبول پر محمول کیا جائے گا، اور اسی بات کی طرف اس حدیث میں اشارہ بھی ہے کیونکہ دونوں کا نام متبایعان (آپس میں بیع کا معاملہ کرنے والے) اسی حالت میں صحیح ہوگا جبکہ یہ دونوں ایجاب و قبول کر رہے ہوں، اس کے بعد صحیح نہ ہوگا یا یہ جواب دیا جائے کہ حدیث میں اس بات کا احتمال ہے کہ خیار سے خیار قبول مراد ہو اس بناء پر اس احتمال پر وہ حدیث محمول کی جائیگی، اور متفرق ہونے سے حدیث میں باتوں کا متفرق ہو جانا مراد ہے۔

توضیح: ایجاب و قبول ہو جانے کی بعد کسی کو رجوع کا حق باقی نہ رہنے کی احناف کی دلیل، اور شوافع کا جواب، المتبایعان بالخیار کی تحقیق

ولنا ان فی الفسخ الخ ہم احناف کی دلیل یہ ہے، کہ عقد فسخ کردینے میں غیر کا حق ختم کرنا لازم آتا ہے اس لئے فسخ کرنا جائز نہیں ہے، ف: یہاں سے شوافع کی دلیل کا احناف کی طرف سے اصل جواب کی تمہید بیان ہو رہی ہے، اس طرح سے کہ پہلے فسخ کرنے کو ناجائز ثابت کیا تاکہ اصل حدیث میں تاویل کرنے کی ضرورت پڑجائے، تفصیل یہ ہے کہ ایجاب و قبول ہو جانے کے بعد مشتری کی ملکیت مبیع میں اور بائع کا حق ثمن میں ثابت ہو گیا، اب اگر کوئی شخص عقد کو فسخ کردے گا تو دوسرے کے حق کو ختم کردے گا، حالانکہ دوسرے کے حق کو مٹانا اور نقصان پہنچانا جائز نہیں ہوتا ہے، اس لئے عقد کو فسخ کرنا بھی جائز نہ ہوگا، اس بناء پر حدیث کے معنی یہ نہ ہوں گے جو امام شافعیؒ نے سمجھے بلکہ اس کے دوسرے معنی لئے جائیں گے، اسی لئے مصنفؒ نے فرمایا۔

والحدیث محمول علی خیار القبول وفیه اشارة الیه فانهما متبایعان حالة المباشرة لا بعدها......الخ

کہ حدیث کو خیار مجلس پر محمول کرنے کے بجائے خیار قبول پر محمول کرنا چاہئے، یعنی اس حدیث میں خیار سے خیار قبول مراد ہے، اور حدیث کے معنی میں اسی کی طرف اشارہ بھی ہے، کیونکہ وہ دونوں المتبایعان آپس میں بیع کا معاملہ کرنیوالے حقیقتاً اسی حالت میں ہوں گے جبکہ دونوں ایجاب و قبول کرنے میں ابھی تک مشغول ہوں اور اس سے فارغ نہ ہوئے ہوں کیونکہ ایجاب و قبول کے مکمل ہو جانے کے بعد ان کے اعتبار سے مجازاً کہا جاسکتا ہے، حقیقتاً نہیں کہا جاسکتا ہے، اور دوسرا جواب یہ بھی ہو سکتا ہے کہ حدیث میں اس بات کا بھی احتمال ہے کہ خیار قبول مراد ہو، اس بناء پر وہ حدیث اسی احتمال پر محمول کی جائے گی، پھر حدیث میں متفرق ہونے سے باتوں کا متفرق ہونا مراد ہوگا، ف: یعنی حقیقت میں بیع کرنے والا وہی شخص کہلائے گا جو بیع کے کاموں میں مصروف ہوگا، اس لئے حدیث کے معنی یہ ہوئے کہ دونوں افراد جب تک بیع کر رہے ہوں اسی وقت تک ان کو اختیار ہوگا پ اس اختیار سے اس جگہ یہی مراد ہے کہ جب ایک شخص نے کہا کہ میرے ہاتھ فروخت کردو اور دوسرے نے کہا کہ میں نے فروخت کردیا اس حالت میں مشتری کو اختیار ہوگا کہ اگر چاہے تو قبول کرے۔

اور بائع کی طرف سے بھی ایسے ایجاب میں بائع کو یہی اختیار ہوگا، مگر یہ اختیار قبول اسی وقت تک ہوگا کہ دونوں کے قول متفرق نہ ہوئے ہوں، یعنی مثلاً مشتری نے کہا کہ دس روپے کے عوض اسے فروخت کردو، تو بائع اس کے پندرہ روپے نہ مانگے یا بائع نے پندرہ روپے مانگے تو مشتری اس پر کوئی دوسری بات مثلاً دس روپے نہ کہے، ورنہ دوسرے کو اس کے قبول کرنے کا اختیار نہ ہوگا، جیسا کہ صراحت کے ساتھ اوپر بیان کیا جاچکا ہے، الحاصل، حدیث کے معنی یہ ہوئے کہ عقد بیع کرنے والے دونوں افراد کو قبول کرنے کا اختیار اس وقت تک رہتا ہے کہ ان کی باتیں نہ بدلی ہوں اور نہ متفرق ہوئی ہوں، یا یہ کہا جائے کہ حدیث میں لفظ خیار کے معنی میں اس بات کا احتمال ہے کہ اس سے فسخ کرنے کا اختیار مراد ہو، یا قبول کرنے کا اختیار مراد ہو، پس ان میں سے خیار قبول پر محمول کیا گیا، کیونکہ فسخ کا اختیار ہونے سے دوسرے کا حق ایک بار ثابت ہو جانے کے بعد اسے باطل کرنا لازم آتا ہے، اور خیار قبول پر محمول کرنے سے انکے متفرق نہ ہونے سے یہ مراد ہوگی کہ ان کے اقوال نہ بدلے ہوں، پھر اس جواب کو اس بات سے قوت حاصل ہوتی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے۔ ﴿یاایها الذین امنوا اوفوا بالعقود﴾ اے ایمان والو اپنے عقود کو پورا کرو، اس سے عقد کو پورا کرنا واجب ہوا، ادھر ایجاب و قبول ہو جانے کے بعد عقد بیع مکمل ہو گئی لہٰذا اسے بھی پورا کرنا واجب ہوا۔

اس کے علاوہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے المسلمون عند شروطهم، اس فرمان سے مسلمانوں پر اپنی شرط کو پوری کرنا لازم ہوا، اور جب بائع و مشتری نے مل کر بیع کو پورا کرنا شرط کیا تو ان کی بیع لازم ہو گئی، اور ایک صحابیؓ جو اپنی بیع اور تجارت میں دھوکا کھاتے تھے ان سے رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ تم جب کچھ فروخت کیا کرو تو ساتھ ہی یہ بھی کہدیا کرو کہ یہ بیع بھی مسلمانوں کی دوسری بیع کی مثل ہے کہ اس میں دھوکا جائز ہی نہیں ہے اور مجھے اختیار ہے، اب اگر دونوں کی بیع لازم نہ ہوتی تو اس جملہ کے کہنے کی ضرورت ہی نہ تھی۔

پھر بھی امام شافعیؒ کی طرف سے یہ جواب دیا جاسکتا ہے کہ فسخ کردینے سے دوسرے شخص کے حق کو مٹانا اسی صورت میں

لازم ہوگا کہ اس کا حق واقعی لازم ہو چکا ہو، اور جب دونوں کے متفرق ہونے سے پہلے بیع لازم نہ ہوئی تو غیر کا حق بھی لازم نہ ہو اور آیت میں عقد کے پورا کرنے کا جو حکم ہے وہ اسی صورت میں ہے کہ عقد لازم ہو چکا ہو، تو اس کے فسخ کر دینے سے حدیث کی مخالفت لازم نہیں آتی ہے، اس لئے ظاہری تحقیق یہ ہوئی کہ بیع کے ارکان ایجاب اور قبول ہیں ان کے پورا ہو جانے سے حکماً بیع لازم ہو جائے گی، لیکن دیانت کا تقاضہ یہ ہے کہ اگر دونوں میں کوئی دوسرے کا نقصان سمجھتا ہو پھر بھی اس دوسرے کو قصداً نقصان پہنچانے کی نیت سے متفرق نہ ہو جیسا کہ عبداللہ بن عمروؓ کی حدیث میں گزرا ہے (کہ دونوں میں سے کسی کو یہ حلال نہیں ہے کہ اپنے ساتھی سے اس خوف سے جدا ہو کہ وہ بیع کا اقالہ نہ کر لے) کیونکہ مسلمان کی خرید و فروخت مسلمان کے ساتھ خیر خواہی کے ساتھ ہونی چاہئے کیونکہ ایمان کے لوازم میں سے یہ بیان فرمایا گیا ہے: **النصح لکل مسلم**، یعنی ہر مسلمان کی خیر خواہی کرنا، اور وہ حدیث جس میں ایک صحابی کو فرمایا گیا ہے کہ دھوکا اور خسارہ نہیں ہے، خود اس میں بیع اسلام فرمایا ہے، اور خیار شرط کیا، اگرچہ جواب میں یہ کہا جا سکتا ہے کہ یہ اختیار متفرق ہونے کے بعد تھا، پھر بھی دوسرے دلائل کا تقاضا یہی ہے کہ قاضی کے نزدیک ایجاب و قبول کو اختیار کیا ہے، مگر ابن عمرؓ جب بیع کو لازم کرنا چاہتے تو چند قدم چلے جاتے تھے اس میں خصوصیت کے ساتھ یہ تاویل کرنی ہوگی کہ اقالہ کے خوف سے ایسا نہیں کرتے تھے بلکہ دوسری کوئی مصلحت ہوگی، کیونکہ یہ حدیث حضرت عبداللہ بن عمروؓ کے مخالف ہے، اچھی طرح سمجھ لیں اور غور کر لیں، م۔

قال والاعواض المشار الیها لا یحتاج الی معرفة مقدارها فی جواز البیع لان بالاشارة کفایة فی التعریف وجهالة الوصف فیه لا تُفضی الی المنازعة والاثمان المطلقة لا تصح الا ان تکون معروفة القدر والصفة لان التسلیم والتسلم واجب بالعقد وهذه الجهالة مفضیة الی المنازعة فیمتنع التسلیم والتسلم، وکل جهالة هذه صفتها تمنع الجواز هذا هو الاصل. قال ویجوز البیع بثمن حال ومؤجل اذا کان الاجل معلوما، لاطلاق قوله تعالی ﴿واحلّ الله البیع﴾ وعنه علیه السلام انه اشتری من یهودی طعاما الی اجل ورهنه درعه، ولابد ان یکون الاجل معلوما لان الجهالة فیه مانعة عن التسلیم الواجب بالعقد فهذا یطالبه به فی قریب المدة وهذا یسلم فی بعیدها.

ترجمہ: قدوریؒ نے کہا ہے کہ، بیع کے عوض میں دی جانے والی چیز خواہ وہ ثمن ہو یا مبیع ہو جب ان کی طرف اشارہ کر دیا گیا ہو تو اس بیع کے جائز ہونے کے لئے ان چیزوں کی پوری مقدار جاننے کی ضرورت باقی نہیں رہتی ہے، اس لئے کہ اس چیز کی پہچان کے واسطے اس کی طرف اشارہ کر دینا ہی کافی ہو جایا کرتا ہے، اور اس موقع میں وصف کا مجہول ہونا یعنی مشار الیہ کی مقدار کا معلوم نہ ہونا ایسی بات نہیں ہوتی ہے جو ان دونوں میں جھگڑا کھڑا کر دے، اور اثمانِ مطلقہ یعنی جو ثمن ایسے ہوں کہ ان کی طرف اشارہ کئے بغیر وہ بیان ہوئے ہوں تو ان سے عقد صحیح نہ ہوگا، مگر یہ کہ ایسے ثمون کی مقدار اور ان کی صفت معلوم ہو، کیونکہ عقد بیع ہونے کی وجہ سے ہی ان کا دینا اور لینا واجب ہو جاتا ہے، اور مطلق ثمن کی مقدار اور اس کے وصف کے مجہول ہونے سے کسی وقت بھی جھگڑا کھڑا ہو سکتا ہے، جس کی وجہ سے دینے اور لینے کا کام ممکن نہ رہیگا، اور جس وجہ سے بھی ایسی جہالت کسی بیع میں پیدا ہو جائے وہ جہالت اس بیع کے جائز ہونے سے مانع ہو جاتی ہے، اور یہی بات تمام مسائل میں ایک قاعدہ اور اصل کے طور پر مسلم ہے۔

اور بیع فوری طور پر (شرط کے طور پر نہیں) نقد قیمت دینے سے بھی جائز ہوتی ہے، اور ادھار قیمت سے بھی جائز ہوتی ہے لیکن اس شرط کے ساتھ کہ اس کی قیمت کے دینے کا وقت معلوم ہو، اس دلیل سے جائز ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے ﴿واحل الله البیع﴾ اللہ نے بیع کو حلال کیا ہے، اس فرمان میں بیع کو مطلق فرمایا ہے یعنی اللہ تعالیٰ نے بیع کو مطلقاً حلال کیا ہے کہ وہ خواہ نقد ہو یا ادھار ہو اس میں دونوں صورتیں داخل ہیں، اور رسول اللہ ﷺ سے روایت ہے کہ آپ نے ایک یہودی سے کچھ غلہ مدت کے وعدہ پر ادھار خریدا، اور اپنی زرہ اس کے پاس رہن فرمائی (رواہ البخاری و مسلم)، اور یہ بات ضروری ہے کہ اس قیمت کی ادائیگی

کا وقت معلوم اور مقرر ہو، کیونکہ وقت کا معلوم نہ ہونا قیمت کی ادائیگی سے مانع ہوگا حالانکہ عقد بیع ہو جانے کی وجہ سے اس کی ادائیگی لازم ہو چکی ہے، مانع اس طرح سے ہوگا کہ بیچنے والا چند ہی دنوں کو بہت سمجھ کو فوراً اس کے مطالبہ شروع کر دے گا، اور خریدار کافی دن ہو جانے کو بھی کم سمجھتا ہوا بعد میں دینے کو کہے گا۔

توضیح: بیع کے عوض میں دی جانے والی چیز کی طرف اشارہ کرتے ہوئے مقدار بتائے بغیر دینا اثمان مطلقہ سے عقد بیع صحیح ہوتی ہے یا نہیں؟ بیع کے جائز ہونے کے لئے اس کی قیمت کے نقد ادا کرنے یا ادھار ہونے میں فرق ہوتا ہے یا نہیں، تفصیل مسائل، حکم، دلائل

قال والاعواض المشار اليها لا يحتاج الى معرفة مقدارها فى جواز البيع ......الخ

بیع کے عوض میں دی جانے والی چیز کی مقدار جاننے پر بھی بیع جائز ہو جاتی ہے، ف: یعنی جب ثمن یا مبیع کی طرف اشارہ کرتے ہوئے کسی نے کہا مثلاً میں نے گیہوں کی یہ ڈھیر ان روپے کے عوض خریدی جو میرے ہاتھ میں ہیں، تو یہ بیع جائز ہوگی، ایسے مالوں کے سوا جن میں زیادتی سود ہوتی ہو، مثلاً گیہوں کی ایک ڈھیری کو دوسری ڈھیری کے عوض جن کی مقدار صحیح طور پر لوگوں کو معلوم نہ ہو کہ ان کی بیع جائز نہ ہوگی، اور ان کی صحیح مقدار بتائے بغیر صرف اشارہ کر دینا کافی نہ ہوگا، اس کی تفصیل آئندہ باب الربوا میں ہوگی، اس سے معلوم ہوا کہ یہاں پر عوض سے مراد ایسی چیزوں کے سوا ہے جن میں ربوا کی صورت ہو جاتی ہے کہ ان میں اشارہ کافی ہوگا، اور پوری مقدار کا بتانا ضروری نہ ہوگا۔

لان بالاشارة كفاية فى التعريف وجهالة الوصف فيه لا تفضى الى المنازعة ......الخ

کیونکہ کسی چیز کی شناخت اور پہچان کے لئے اس کی طرف اشارہ کر دینا کافی ہوتا ہے، پھر اس کے وصف کے معلوم نہ ہونے سے یعنی جس کی طرف اشارہ کی گیا ہے ایسی بات نہیں ہوتی ہے کہ جس کی وجہ سے معاملہ کرنے والے بائع اور مشتری کے درمیان جھگڑا کھڑا ہو جائے گا۔

والاثمان المطلقة لا تصح الا ان تكون معروفة القدر والصفة ......الخ

اور اثمان مطلقہ یعنی ایسے ثمن جو مطلقاً ذکر کئے گئے ہوں اور ان کی طرف اشارہ کر کے ان کو مقید کر کے نہ کہا گیا ہو، ان سے عقد کرنا صحیح نہ ہوگا، البتہ اگر ان کی مقدار اور صفت بتا دی گئی ہو یا پہلے سے معلوم ہو، ف: مثلاً سو اشرفیوں کے عوض کوئی چیز خریدی تو یہ بات معلوم ہونا ضروری ہے کہ ان کی مقدار یعنی یہ کہ ان کا وزن کتنا ہے (کیونکہ مختلف وزن کی ہوتی ہیں) اور یہ کہ وہ کس حد تک کھری یا کھوٹی ہیں کیونکہ بعض زیادہ وزنی اور بعض ہلکے وزن کی ہوتی ہیں، اس لئے تفصیل کا جاننا ضروری ہے۔

لان التسليم والتسلم واجب بالعقد وهذه الجهالة مفضية الى المنازعة ......الخ

کیونکہ عقد بیع ہو جانے کے بعد عوض دینا لازم ہوتا ہے یعنی دوسرے کا حق واجب ہوتا ہے اس لئے معاملہ کو اتنا صاف ہونا چاہئے کہ آئندہ چل کر کسی وقت بھی بائع و مشتری میں اختلاف اس حد تک نہ ہو جائے جس سے ان کے درمیان بڑا جھگڑا کھڑا ہو جائے۔

ويجوز البيع بثمن حال ومؤجل اذا كان الاجل معلوما، لاطلاق قوله تعالى ﴿واحل الله البيع﴾ الخ

بیع کا عوض جس طرح نقد دینا جائز ہوتا ہے اسی طرح تاخیر کے ساتھ یعنی ادھار کا لین دین کرنا بھی صحیح ہوتا ہے، ف: بشرطیکہ ادھار کی میعاد یعنی اس کا وقت متعین معلوم ہو جائے، ایسا نہ ہونے سے بیع فاسد ہوگی۔ **لاطلاق قوله تعالىٰ الخ** عوض کا نقد اور ادھار ہر طرح بیع میں ہونا قرآن و حدیث سے ثابت ہے، قرآن پاک سے اس کا ثبوت یہ ہے کہ بیع کو مطلقاً حلال کہا گیا یعنی اس میں نقد اور ادھار کی تفریق نہیں کی گئی ہے، اس طرح حدیث میں رسول اللہ ﷺ کا خود اپنا عمل پایا جاتا ہے کہ آپ نے یہودی

سے غلہ ادھار خرید کر اس کے پاس اپنی زرہ بطور رہن رکھوادی تھی، البتہ ادھار ہونے کی صورت میں وقت متعین کر دینا ضروری ہے تاکہ دونوں فریق بائع اور مشتری اس مدت کے اندر اس کی ادائیگی اور اس کی وصولی کریں، ورنہ لینے والا جلد سے جلد وصول کرنے کی کوشش کرے گا اور اپنا تقاضا بڑھادے گا، اور دینے والا ٹالتے رہنے کی کوشش کرے گا، ف: اس طرح ایک بڑا جھگڑا کھڑا ہو جائے گا، بالآخر بیع ناجائز ہو جائے گی، معلوم ہونا چاہئے کہ بعض ملکوں میں روپے اور اشرفیاں مختلف مالیت کی رائج ہوتی ہیں، اور ان کے درمیان قیمت میں کافی فرق ہوا کرتا ہے، اسی اختلاف سے بچنے کے لئے یہ بات ضروری ہوئی کہ عقد کے وقت ہی اس کی تعیین کر دی جائے، مثلاً میں نے چہرہ والے دس روپے پاکستانی یا ہندوستانی، یا فلاں دینار اور فلاں ڈالر یا حیدر آبادی یا جے پوری یا بنگلہ دیشی یا ہندوستانی وغیرہ کے عوض خریدا۔

قال ومن اطلق الثمن فی البیع كان علی غالب نقد البلد لانه المتعارف وفيه التحری للجواز فيصرف اليه، فان كانت النقود مختلفة فالبيع فاسد الا ان يبين احدها، وهذا اذا كان الكل فی الرواج سواء، لان الجهالة مفضية الى المنازعة الا ان ترتفع الجهالة بالبيان او يكون احدها اغلب واروج فحينئذ يصرف اليه تحريا للجواز وهذا اذا كانت مختلفة فی المالية فان كانت سواء فيها كالثنائی والثلاثی والنُّصرتی اليوم بسمرقند والاختلاف بين العدالی بفرغانة جاز البيع اذا اطلق اسم الدرهم كذا قالوا وينصرف الى ما قدر به من ای نوع كان لانه لا منازعة ولا اختلاف فی المالية.

ترجمہ: اگر کسی نے بیع میں ثمن کو مطلق رکھا یعنی اس کی کوئی صفت بیان نہیں کی تو جو ثمن اس شہر میں سب سے زیادہ رائج ہو اسی پر بیع متعین ہو جائیگی، اور یہ حکم اس صورت میں ہو گا جبکہ شہر میں رائج ہونے والے سارے سکے اور نقود لین دین میں برابر ہوں کیونکہ صفت کے مجہول ہونے سے بعد میں دونوں میں جھگڑا ہو گا، لیکن اگر وہ جہالت دور ہو جائے خواہ اس طرح کہ وہ نقد بیان کر دیا جائے یعنی اس کا نام بتا کر اسے متعین کر دیا جائے، یا یہ کہ ان چند سکوں میں سے ایک کا رواج اور لین دین زیادہ ہوتا ہو تو ایسی صورت میں اس مطلق سے وہی مروج سکہ مراد لیا جائے گا تاکہ وہ عقد اور معاملہ باطل نہ ہو، جائز ہو جائے، پھر یہ تفصیل اس صورت میں ہو گی جبکہ وہ سکے اور نقود مالیت کے اعتبار سے مختلف اور کم وبیش ہوں، کیونکہ اگر وہ سب مالیت میں برابر ہوں، جیسے آج کل (اس کتاب کی تصنیف کے زمانہ میں) شہر سمرقند میں ثنائی اور ثلاثی اور نصرتی نام کے سکے ہیں، اور جیسے فرغانہ میں عدالی مختلف قیمت کی ہیں تو ان سے بیع اس وقت جائز ہو گی جبکہ درہم کا لفظ اس نے کہا ہو، متاخرین مشائخ نے ایسا ہی کہا ہے، اور جس قسم میں سے چاہے اسی مقدار کی طرف پھیر دیا جائے گا، جو اس نے بیان کی ہو گی کیونکہ اس وقت کوئی جھگڑا ان میں نہیں ہو گا، اور نہ ان کی مالیت ہی میں کوئی اختلاف ہو گا۔

توضیح: اگر کسی نے بوقت بیع ثمن کو مطلق رکھا، اگر بوقت بیع شہر میں مختلف مالیت کے سکے رائج ہوں، یا مساوی مالیت کے ہوں، تو کون سا سکہ مراد ہو گا، تفصیل مسئلہ، حکم، دلائل

ومن اطلق الثمن فی البیع كان علی غالب نقد البلد ......الخ

قدوریؒ نے کہا ہے کہ بوقت بیع ثمن کی کوئی صفت بیان نہ کرنے کی صورت میں جبکہ شہر میں مختلف قسم کے سکے رائج ہوں وہی سکہ مراد ہو گا، جس کا لین دین شہر میں زیادہ رائج ہو، ف: کیونکہ صفت بیان کرنے کی وجہ سے وہ مطلق ہو گیا، اور مطلق بول کر اس سے فرد کامل مراد لیا جاتا ہے تو سب سے زیادہ رائج ہونے والا سکہ ہی مراد ہو گا۔

لانه المتعارف وفيه التحری للجواز فيصرف اليه، فان كانت النقود مختلفة فالبيع فاسد ......الخ

کیونکہ جب مختلف سکے ہونے کے باوجود ان کی مالیت میں فرق نہ ہو تو زیادہ رائج الوقت سکہ ہی متعارف ہونے کی وجہ سے

فرد کامل کے حکم میں ہوگا اس لئے وہی مراد ہوگا، اگر شہر میں رائج مختلف سکے ہوں، اور ان کی مالیت میں بھی فرق ہو، تو بظاہر ثمن متعین نہ ہونے کی وجہ سے بیع کو باطل کہنا چاہئے مگر اس اصل کی بناء پر کہ حتی الامکان عاقل و بالغ کی بات کو ضائع ہونے سے بچانا چاہئے یہاں بھی وہی سکہ مراد ہوگا جسے یا تو صفت اور نام کے ساتھ متعین کر دیا گیا ہو یا شہر میں زیادہ جس کا چرچا اور لین دین ہو، اس طرح بیع کے جواز کی صورت ہو جائے گی۔

فان كانت سواء فيها كالثنائي والثلاثي والنُّصرتي اليوم بسمرقند ......الخ

اگر بظاہر نام کے وہ مختلف ہوں مگر مالیت میں مساوی ہوں جیسے تصنیف کتاب کے وقت سمرقند میں چاری اور ثنائی و ثلاثی تھے، یعنی ایک بڑے سکے کا نام درہم یا آحادی تھا، اور اس کے اجزاء مثلاً ثنائی کہ دو ثنائی ایک درہم کے مساوی اور تین ثلاثی مساوی ایک درہم کے (علی ھذا القیاس) ہوتے تھے جیسا کہ ہمارے ملک پاکستان میں ایک روپے کے اجزاء کے سکوں کے مختلف نام اب بھی ہوتے ہیں مثلاً ایک پیسہ پانچ پیسے دس پیسے پچیس پیسے پچاس پیسے اور ایک روپیہ) تو ان کی قیمت میں اختلاف نہ ہونے کی وجہ سے جس کا نام لیا گیا ہو وہ مراد ہوگا ورنہ جس طرح چاہے ملا کر ادا کر دے، فرغانہ شہر تاشقند کے تحت کا علاقہ، اور اس کے علاقہ میں رائج سکہ درہم کو وہاں کے علماء مشائخ عدلی کہتے تھے جس کی جمع عدالی ہوئی کیونکہ سمرقند کے والی کا لقب اس وقت نصرۃ الدین تھا اس کی طرف مسئلہ کو منسوب کرتے ہوئے نصرتی نام رکھا گیا تھا۔

قال ويجوز بيع الطعام والحبوب مكايلة ومجازفة وهذا اذاباعه بخلاف جنسه لقوله عليه السلام اذا اختلف النوعان فبيعوا كيف شئتم بعد ان يكون يدا بيد بخلاف ماذاباعه بجنسه مجازفة لمافيه من احتمال الربوا ولان الجهالة غير مانعة من التسليم والتسلم فشابه جهالة القيمة قال ويجوز باناء بعينه لايعرف مقداره وبوزن حجر بعينه لايعرف مقداره لان الجهالة لا تفضى الى المنازعة لماانه يتعجل فيه التسليم فيندر هلاكه قبله بخلاف السلم لان التسليم فيه متاخرو الهلاك ليس بنا درقبله فيتحقق المنازعة وعن ابى حنيفة انه لايجوزفى البيع ايضا والا ول اصح واظهر.

ترجمہ: اور گیہوں اور غلہ کو پیمانہ سے ناپ کر بیچنا جائز ہے۔ اگرچہ گیہوں گیہوں کے عوض ہو اور اٹکل سے بیچنا بھی جائز ہے۔ یہ ایسی صورت میں جائز ہوگا کہ اس نے گیہوں یا غلہ کو اسی جنس سے نہیں بلکہ کسی دوسری جنس سے بیچا ہو۔ کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ دونوں کی جنس مختلف ہو تو جس طرح چاہو فروخت کرو۔ (خواہ ناپ سے ہو یا اٹکل سے ہو) لیکن ہاتھوں ہاتھ ہو (یعنی کسی کا بھی معاملہ ادھار سے نہ ہو۔ اس کی روایت مسلم اور سنن اربعہ نے کی ہے) بخلاف اس صورت کے جبکہ اسی جنس کے (مثلاً گیہوں کو گیہوں) کے ساتھ اٹکل اور تخمینہ سے بیچا ہو تو جائز نہیں ہوگا۔ کیونکہ اس صورت میں سود اور بیاج کا احتمال رہتا ہے۔ (یعنی شاید ایک طرف سے کچھ کم اور دوسری طرف سے کچھ زیادہ ہو) اور اندازہ سے بیچنا اس دلیل سے بھی جائز ہے کہ اس جگہ مقدار کے مجہول ہونے کے باوجود چیز کے دینے اور اسے لینے میں کچھ فرق نہیں آتا ہے اور ایسی جہالت لین دین کرنے میں مانع نہیں ہوتی ہے لہٰذا مجہول ہونے کے مشابہ ہو گئی اور قدوریؒ نے یہ بھی کہا ہے کہ کسی چیز کی بیع کسی ایسے معین برتن یا کسی ایسے معین پتھر کے ناپ کے ساتھ بھی جائز ہے جس کی صحیح مقدار یا وزن معلوم نہ ہو۔ اس لئے کہ اگرچہ ان صورتوں میں ناپ اور وزن میں جہالت پائی جاتی ہے پھر بھی اس لئے جائز ہے کہ ایسی جہالت سے دونوں معاملہ کرنے والوں کے درمیان کوئی بڑا اختلاف کھڑا نہیں ہو سکتا ہے کیونکہ ایسا معاملہ تو ہاتھوں ہاتھ دے کر ختم ہو جاتا ہے اس میں مال کو حوالہ کرنے سے پہلے ہی اس کا ہلاک ہو جانا انتہائی نادر الوقوع ہے بخلاف بیع سلم کے کہ اس میں متعین پیمانہ یا پتھر سے لین کی شرط لگانا غلط ہوتا ہے اور بیع باطل ہو جاتی ہے کیونکہ اس کا معاملہ کافی طویل ہوتا ہے جس میں اس متعین پیمانہ یا زیادہ وزن کو محفوظ رکھنے کا احتمال بہت زیادہ ہوتا ہے جس کی وجہ سے آئندہ دونوں بائع و مشتری کے درمیان زبردست اختلاف پیدا ہو جانے کا خطرہ رہتا ہے لہٰذا معاملہ سلم میں

متعین پتھر یا پیمانہ سے معاملہ کرنا جائز نہ ہوگا لیکن موجودہ صورت میں جائز ہو جائے گا لیکن قول اول یعنی جو متن میں مذکور ہے یہی اصح اور اظہر ہے۔

توضیح: غلہ کو پیمانہ سے ناپ کر بیچنا یا وزن سے تول کر بیچنا اور اندازہ اور اٹکل سے بیچنا اسی طرح کسی معین پیمانہ سے یا وزن سے بیچنا تفصیل مسئلہ، حکم، دلائل

قال ویجوز بیع الطعام الخ غلہ کو اسی جنس کے عوض فروخت کرنے میں ناپ تول کر بیچنا جائز ہے اور اٹکل سے جائز نہیں ہے البتہ اگر دونوں جنس مختلف ہوں تو ناپ سے یا اٹکل سے جس طرح چاہیں بیچ سکتے ہیں بشرطیکہ نقد اور ہاتھوں ہاتھ کا معاملہ ہو اور اگر دونوں عوض ایک ہی جنس کے ہوں مثلاً جو کو جو کے عوض اٹکل سے بیچنا جائز نہ ہوگا کیونکہ اس میں کمی وزیادتی کا احتمال ہونے کی وجہ سے بیاج ہونے اور ربواء کا خطرہ ہوتا ہے اٹکل سے بیع ہونے کی صورت میں اگرچہ مقدار مجہول ہوتی ہے پھر بھی اس سے لین دین میں رکاوٹ نہیں ہوتی ہے اس لئے مجہول ہو جانے کے مشابہ ہو گیا ف مثلاً بازار میں کوئی چیز فروخت ہوتے دیکھ کر اس کی ایک درہم قیمت لگادی حالانکہ اسے یہ معلوم نہیں ہے کہ بازار میں اس کی قیمت ایک ہی درہم ہے یا اس سے کم ہے یا زیادہ ہے پھر بھی جائز ہے اسی طرح ایک شخص ایک ٹوکری گیہوں لایا اور دوسرا شخص ایک ٹوکری چنا لایا اور دونوں نے آپس میں تبادلہ کر لیا حالانکہ کسی کو یہ معلوم نہیں ہے کہ گیہوں کا وزن کتنا ہے اور چنا کا وزن کتنا ہے جنس مختلف ہونے کی وجہ سے جائز ہو گیا اور اگر دونوں کی ٹوکری میں گیہوں ہی ہو تو ایک ہی جنس ہونے کی وجہ سے اس جگہ تخمینہ سے بیع جائز نہ ہوگی کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے کہ سونا، چاندی، گیہوں جو چھوہارے اور نمک اگر اپنے نقل کے عوض بیچے جائیں مثلاً سونا سونے کے عوض یا گیہوں گیہوں کے بدلہ تو واجب ہوگا کہ دونوں برابر ہوں اگرچہ ان میں سے ایک کھرا اور دوسرا کھوٹا ہو کیونکہ یہ مال ایسے ہیں کہ ان میں زیادتی ربوا ہے تو اس صورت میں زیادتی کے خوف سے بیع جائز نہ ہوگی اور جب قسم جنس بدلی ہوئی ہو مثلاً جو کے بدلہ گیہوں یا جو کے بدلے کشمش یا چنے بیچے تو ان میں کمی بیشی کے باوجود بیع جائز ہوگی مگر ایک شرط ضروری ہے کہ ہاتھوں ہاتھ ہو۔ اور ادھار کی صورت نہ ہو۔

قال ویجوز باناء الخ اور یہ بھی قدوریؒ نے کہا ہے کہ ایک متعین برتن کی ناپ سے جس کی مقدار معلوم نہ ہو اور ایک متعین پتھر کے وزن کے برابر جس کے وزن کی مقدار معلوم نہ ہو بیع جائز ہوگی ف مثلاً کسی بقال (بنیا، مودی) نے کہا کہ اس پٹیلی سے دو پٹیلی یہ چیز ایک روپے میں دوں گا خواہ وہ غلہ ہو یا روغن تیل وغیرہ یا یہ چیز اس پتھر اور اینٹ سے تین بار ایک روپے کے عوض دوں گا اگرچہ نہ اس پٹیلی میں آنے والی چیز کی مقدار معلوم ہو اور نہ اس پتھر اور اینٹ کے وزن کا اندازہ معلوم ہو۔ پھر بھی وہ بیع جائز ہوگی لان الجھالة لا تفضی الخ کیونکہ اس صورت میں اگرچہ وزن اور ناپ کے سلسلہ میں کچھ جہالت رہ جاتی ہے مگر ایسی نہیں ہوتی ہے کہ جس سے آئندہ کوئی جھگڑا ہو کیونکہ فی الفور اس پتھر یا برتن سے ناپنے اور تولنے کا کام ختم ہو کر اس وزن اور برتن کی ضرورت باقی نہیں رہے گی۔ بخلاف بیع سلم کے کہ اس میں معاملہ کافی طویل عرصہ کا ہوتا ہے اس لئے اگر عام وزن یا پیمانہ سے بات نہ کی گئی ہو بلکہ کسی مخصوص وزن یا پتھر سے تول کر دینے کی بات ہو تو اس کا احتمال رہ جاتا ہے کہ کسی بھی وقت وہ گم یا ٹوٹ جائے اور اس کی گمشدگی سے آئندہ کوئی مسئلہ پیدا ہو جائے (اس لئے بیع سلم میں یہ جائز نہ ہوگا۔) اور ایک روایت ابو حنیفہؒ سے یہ ہے کہ بیع کی صورت میں بھی جائز نہیں ہے لیکن قول اولؒ جو متن میں ہے وہی اصح اور اظہر ہے۔

قال ومن باع صبرة طعام کل قفیز بدرھم جاز البیع فی قفیز واحد عندابی حنیفةؒ الا ان یسمی جملة قفزانھا وقالا لایجوز فی الوجھین .لہ انہ تعذ رالصرف الی الکل لجھالة المبیع و الثمن فیصرف الی الاقل وھو معلوم الا ان تزول الجھالة بتسمیة جمیع القفزان اوبالکیل فی المجلس وصا رھذا کمّالو اقروقال لفلان علی

کل درهم فعليه درهم واحد بالا جماع و لهما ان الجهالة بيد هما ازالتها و مثلها غير مانع كما اذا باع عبدا من عبدين على ان المشترى بالخيارثم اذا جازفى قفيز واحد عندابى حنيفةؒ فللمشترى الخيار لتفرق الصفقة عليه و كذا اذاكيل فى المجلس اوسمى جملة قفزانها لانه علم بذلك الان فله الخيار كما اذاراٰه ولم يكن راه وقت البيع .

ترجمہ: قدوریؒ نے کہاہے کہ اگر کسی شخص نے غلہ کاایک ڈھیراس حساب سے بیچاکہ اس کاایک قفیز ایک درہم کے عوض ہے توامام ابو حنیفہؒ کے نزدیک فقط ایک قفیز کی بیع جائز ہوگی اور اگراس ڈھیر کی پوری مقدار بتادی اس طرح سے کہ اس میں مثلاً بیس قفیز ہیں اور ہر قفیز ایک درہم کے عوض ہے تو پورے ڈھیر کی بیع جائز ہو جائے گی اور صاحبینؒ نے کہاہے کہ دونوں صورتوں میں بیع جائز ہو گی امام اعظمؒ کی دلیل یہ ہے کہ اس بیع کو پورے ڈھیر سے متعلق کرنااس بناء پر مجبوری ہے کہ مبیع اور ثمن دونوں ہی مجہول ہیں (کیونکہ کل کی مقدار معلوم نہ ہونے کی وجہ سے کل کی قیمت بھی معلوم نہ ہوسکی) اس لئے اس مبیع کو کم سے کم مقدار یعنی ایک قفیز جسے اس نے زبان سے بیان کردیاہے کی طرف متعین کردیاجائے گااور اگراسی مجلس میں پورے ڈھیر کو تول کریاناپ کر باقی کل کی مقدار بتادی تو کل کی بیع جائز ہو جائے گی۔ (صرف ایک قفیز جائز ہونے کی) مثال یہ ہے کہ کسی نے مثلاً یہ اقرار کیاکہ فلاں شخص کے مجھ پر کل درہم لازم ہیں یعنی مجہول اور غیر متعین کااقرار کیاتو بالاتفاق اس پر فقط ایک درہم واجب ہوتاہے اور صاحبینؒ کے نزدیک جائز ہونے کی دلیل یہ ہے کہ اس معاملہ میں اگرچہ جہالت موجود ہے مگر اس جہالت کو دور کرناان دونوں کے اختیار میں ہے اور ایسی جہالت بیع کے جائز ہونے میں رکاوٹ نہیں ہوتی ہے۔ جیسے کسی نے دو غلاموں کو فروخت کے لئے اس شرط کے ساتھ پیش کیاکہ مشتری کوان میں سے ایک میں اختیار ہے کہ جسے چاہے خریدلے (ف تو بالاتفاق یہ بیع جائز ہوگی حالانکہ تعین کرنے سے پہلے تک بیع مجہول اور غیر متعین ہے لیکن اس جہالت کو دور کرلیناان کے ہاتھ میں ہے کہ کسی ایک کو مشتری متعین کرلے گا)۔ پھر جب امام ابو حنیفہؒ کے قول کے مطابق صرف ایک قفیز میں بیع جائز ہوئی تو مشتری کو اختیار ہو گاکہ وہ اسے بھی خریدے یانہ خریدے اس ایک کے خرید لینے پر مجبور نہیں کیاجائے گا)۔ کیونکہ اس کے حق میں صفقہ اور معاملہ بدل گیاہے اسی طرح اگراسی مجلس میں وہ پوری ڈھیری ناپ دی گئی یابائع نے اس کی کل قفیز کی مقدار بتادی تو بھی مشتری کواختیار ہو گاکہ چاہے وہ کل خریدے یانہ خریدے) کیونکہ اس کی پوری مقدار کاعلم اب ہواہے لہٰذاحال اور حقیقت معلوم ہو جانے پر اسے اختیار حاصل ہوا جیسے کہ مشتری نے بیع کامعاملہ کرتے وقت اس مبیع کونہ دیکھاہو۔ تو دیکھنے کے بعد اسے اختیار ہو تاہے (ف یعنی اسے خیار رویت حاصل ہو تاہے کہ چاہے تو قبول کرے اور نہ چاہے تو اسے ختم کردے یہ تفصیلی بحث اس صورت میں ہوگی جس میں غلہ کی ڈھیری وغیرہ کے مانند اس کے اجزاء میں آپس میں کوئی خاص فرق نہ ہو اس لئے کہ اگر اجزاء اور ٹکڑوں کے آپس میں فرق ہو تو اس کابیان سامنے آرہاہے۔

توضیح: اگر کسی شخص نے غلہ کاڈھیراس حساب سے بیچاکہ اس کاایک قفیز ایک درہم کے عوض ہے اگراسی مجلس میں وہ پوری ڈھیری ناپ کریاوزن کر کے کل قفیز کی مقدار بتادی گئی۔ تفصیل مسئلہ ،حکم اختلاف ائمہ دلائل

قال ومن باع الخ ڈھیری کاکسی نے بیع کیااور اس کی کل مقدار تو بیان نہیں کی البتہ اس کے ایک حصہ کی قیمت متعین کردی توامام ابو حنیفہ کے نزدیک صرف پہلے ایک حصہ کی بیع درست ہوگی اور باقی کی مجہول ہونے کی وجہ سے بیع جائز نہ ہوگی اور صاحبین کے نزدیک ہو جائیگی امام اعظمؒ کی دلیل یہ ہے کہ پوری ڈھیری کی بیع کومان لینادرست نہ ہو گا کیونکہ کل ڈھیر کی مقدار نامعلوم ہے اس لئے اس کی قیمت بھی نامعلوم ہوگی ف کیونکہ لفظ کل کی اضافت جب ایسی چیز کی طرف ہو جس کی مقدار کی تحدید

نہ ہو یعنی یہ معلوم نہ ہو کہ وہ کل کتنی ہے تو اس کے کم سے کم جزاء پر وہ حکم لازم ہوتا ہے الکافی۔ بس اس مسئلہ میں جب کل قفیز کہا حالانکہ کل کی مقدار متعین نہیں ہے تو صرف ایک قفیز کی بیع جائز ہو گی کیونکہ یہی مقدار کم سے کم ہے۔ اور صاحبین کے نزدیک بہر صورت مبیع جائز ہو گی۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ اس جہالت کو دور کرنا ان لوگوں کے اختیار میں ہے اس لئے آئندہ ان میں اس بات پر کوئی جھگڑا نہیں ہو گا جیسے کہ کسی شخص کے پاس دو غلام ہوں اور ان کو فروخت کرے یہ کہہ کر کہ ایک کی قیمت ایک ہزار اور دوسرے کی قیمت دو ہزار ہے اب مشتری کو یہ اختیار ہے کہ ان میں سے ایک کو اپنے پاس رکھ لے تو یہ بیع جائز ہوتی حالانکہ مبیع بھی نامعلوم اور غیر متعین ہے کیونکہ مشتری اپنے اختیار سے کسی ایک کو متعین کر سکتا ہے اس میں جہالت ہونے کے باوجود کوئی جھگڑا اور اختلاف باقی نہیں رہے گا۔ ؎صبرہ بروزن لقمہ، کھانے کی زیادہ مقدار میں نکلی ہوئی چیز جو ناپی اور تولی ہوئی نہ ہو قفیز عرب میں ایک برتن اور پیمانہ جس میں تقریباً بارہ صاع کی کوئی چیز سما سکے ۱۲ قاسمی۔

ومن باع قطيع غنم كل شاة بدرهم فسد البيع في جميعها عند ابي حنيفةؒ وكذالك من باع ثوبا مذارعة كل ذراع بدرهم ولم يسم جملة الذرعان وكذا كل معدود متفاوت وعندهما يجوز في الكل لما قلنا وعنده ينصرف الى الواحد لما بينا غيران بيع شاة من قطيع وذارع من ثوب لا يجوز للتفاوت وبيع قفيز من صبرة يجوز لعدم التفاوت فلا تفضى الجهالة الى المنازعة فيه وتفضى اليها في الاول فوضح الفرق.

ترجمہ: اگر کسی نے بکریوں کا ایک گلہ بیچا ہر ایک بکری ایک درہم کے حساب سے تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک سب کی بیع فاسد ہو گی (کیونکہ گلہ کی ہر ایک بکری دوسری بکریوں سے کسی نہ کسی طرح ضرور مختلف ہوتی ہے) اسی طرح گزوں کی ناپ سے کوئی کپڑا فی گز ایک درہم کے حساب سے فروخت کیا مگر سب کی مقدار بیان نہیں کی تو بھی بیع فاسد ہو گی۔ (کیونکہ تھان کے اوپر کا حصہ عمدہ ہوتا ہے) یہی حکم ہر ایسی چیز کا ہے جس کے حصے اور ٹکڑے آپس میں مختلف ہوں اور صاحبینؒ کے نزدیک پورے گلے وغیرہ کی بیع جائز ہو گی کیونکہ اس میں جو کچھ جہالت ہے اسے مٹا دینا ان دونوں کے اختیار میں ہے۔ (ف لیکن ہر بکری کی قیمت ایک درہم بیان کی ہے حالانکہ چھوٹی وبڑی کی قیمتوں میں کافی فرق ہوتا ہے) اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس معاملہ بیع کا اثر صرف ایک پر واقع ہو گا اس وجہ سے جو ہم پہلے بیان کر چکے ہیں۔ (کہ جب کل کی طرف بیع کا اثر مرتب کرنا ممکن نہ ہو تو کم سے کم فرد یعنی ایک ہی پر وہ اثر مرتب کر دیا جاتا ہے۔) جیسے غلہ کی ڈھیری میں ایک قفیز پر حکم کا اثر ہوا تھا) لیکن فرق یہ ہے کہ گلہ میں سے ایک بکری اور تھان میں سے ایک گز کی بیع بھی جائز ہو گی کیونکہ گلہ کے افراد یعنی ہر بکری اور تھان کے کناروں میں فرق ہوتا ہے اسی طرح غلہ کی ڈھیری میں سے ایک قفیز کی بیع جائز ہو گی کیونکہ اس میں کوئی فرق نہیں ہوتا ہے۔ اس لئے اس میں جہالت کی بناء پر کوئی جھگڑا نہیں ہو گا۔ اس کے برعکس گلہ اور کپڑے کی صورت میں جھگڑا ہو سکتا ہے۔ اس لئے ان کے درمیان فرق ظاہر ہو گیا۔ (ف پھر یہ حکم ان تھانوں کے لئے ہو گا جو ہاتھ سے بنے جاتے ہیں لیکن وہ تھان جو آج کل مشینوں کے ذریعہ بنتے ہیں ان کے کناروں میں فرق نہیں ہوتا ہے۔ اس لئے بظاہر اس میں ایک گز کی بیع جائز ہونی چاہئے۔ واللہ تعالیٰ اعلم م۔

اور اگر تھان کے کل گزوں یا اس تھان کی پوری قیمت بیان کر دی گئی ہو تو بیع جائز ہو جائیگی۔ النہایہ۔

توضیح: اگر کسی نے بکریوں کا ریوڑ ایک بکری ایک روپے کے حساب سے بیچا یا کپڑے کا ایک تھان ایک گز ایک روپے کے حساب بیچا۔ تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل۔

ومن باع قطيع (ف ہر ایسی چیز جو گنتی سے فروخت ہوتی ہو اور اس کے افراد میں آپس میں فرق رہتا ہو جیسے تربوز، لوکی، کدو وغیرہ اس کے برخلاف ایسی چیز جو گن کر فروخت تو ہوتی ہو مگر اس کے افراد کے آپس میں کوئی نمایاں فرق نہ ہو مثلاً مرغی کے انڈے اور اخروٹ وغیرہ چنانچہ پچاس انڈے ہر انڈا ایک روپے کے حساب سے ہو تو سب کی بیع جائز ہو جائیگی۔ بس امام اعظمؒ

اور صاحبینؒ کے درمیان اختلاف ایسی چیزوں میں ہے جن کے افراد یا اجزاء میں فرق ہوتا ہو چنانچہ فرق ہونے کی صورت میں امام اعظمؒ کے نزدیک ایک کی بھی بیع جائز نہ ہوگی اور صاحبینؒ کے نزدیک پورے گلہ یا پورے تھان وغیرہ کی بیع جائز ہوگی کیونکہ اس میں جو کچھ جہالت باقی رہ جاتی ہے اس کو ختم کر دینا ان دونوں بائع اور مشتری کی رضامندی سے آسان ہے۔
قطیع، قتیل کے وزن پر بکری بھیڑ وغیرہ کا جتھہ، گلہ، ریوڑ، انوار الحق قاسمی۔

قال ومن ابتاع صبرة طعام علی انها مائة قفیز بمائة درهم فوجدها اقل كان المشتری بالخیار ان شاء اخذ الموجود بحصته من الثمن و ان شاء فسخ البیع لتفرق الصفقة علیه قبل التمام فلم یتم رضاه بالموجود ان وجدها اكثر فالزیادة للبائع لان البیع وقع علی مقدار معین و القدر لیس بوصف ومن اشتری ثوبا علی انه عشرة اذرع بعشرة اوارضا علی انها مائة ذراع بمائة فوجد هااقل فالمشتری بالخیار ان شاء اخذها بجملة الثمن وان شاء ترك لان الذراع وصف فی الثوب الا تری انه عبارة عن الطول والعرض والوصف لایقابله شیئ من الثمن كاطراف الحیوان فلهذا یا خذه بكل الثمن بخلاف الفصل الاول لان المقدار یقابله الثمن فلهذا یا خذه بحصته الاانه یتخیر لفوات الوصف المذكور لتغیر المعقود علیه فیختل الرضا.

ترجمہ: اگر کسی شخص نے غلہ کی ڈھیری سو درہم کے عوض خریدی اس شرط پر کہ وہ سو قفیز ہے (برابر ہے کہ اس نے کہتے وقت ہر قفیز ایک درہم کے عوض کہا ہو یا نہ کہا ہو مگر ایک ہی مرتبہ اور ایک ہی صفقہ میں خریدی)۔ پھر خریدار نے اس کو کم پایا تو مشتری کو اختیار ہوگا کہ چاہے تو موجودہ مقدار کو اس کی قیمت کے حصہ کے عوض خرید لے اور نہ چاہے تو پوری بیع فسخ کر دے کیونکہ عقد مکمل ہونے سے پہلے ہی اس کے حق میں صفقہ اور معاملہ بدل گیا ہے اس لئے جو مقدار موجود ہے اس میں ممکن ہے کہ یہ خریدار اس کے لینے پر راضی نہ ہو (کہ اس سے اس کی ضرورت پوری نہ ہوتی ہو) اور اگر اس خریداری کے بعد اس نے بتائی ہوئی مقدار یعنی سو قفیزؒ مقدار سے زیادہ پائی ہو تو فاضل مقدار بیچنے والے کی رہ جائیگی (اس پر خریدار کا کوئی حق نہ ہوگا) کیونکہ معاملہ بیع تو معین مقدار یعنی سو قفیز کا ہوا تھا اور غلہ کی مقدار (کم و بیش ہونا) اس کے لئے وصف نہیں ہے (ف بلکہ اصل ہے اسی بناء پر مقدار کے مقابلہ میں قیمت واجب ہوتی ہے اس لئے اس زائد وزن کی بیع مستقلا اور علیحدہ ہونی چاہئے۔ اگر یہ زیادتی اس گلہ کے لئے وصف ہوتی تو اس کی مستقل قیمت کچھ نہ ہوتی۔) اور جس شخص نے کوئی کپڑا اس تفصیل کے ساتھ کہ وہ دس گز ہے دس درہم کے عوض یا کوئی زمین اس شرط پر خریدی کہ وہ سو گز سو درہم کے عوض ہے لیکن مشتری کے ناپنے کے بعد کم مثلاً نوے گز نکلی تو اسے اختیار ہوگا کہ اگر اسے قبول کرنا چاہتا ہے تو پوری قیمت یعنی سو درہم ادا کر دے ورنہ اس بیع کو فسخ کر دے۔ (ف یعنی ناپنے کے بعد اسے جتنا بھی کپڑا ملا یا جتنی بھی زمین ملی اسی کو بتائی ہوئی قیمت پر لے اور چونکہ اس میں ایک وصف کی کمی ہے جس کی وجہ سے بہت ممکن ہے کہ مشتری کی ضرورت اس سے پوری نہ ہوتی ہو اور وہ اسے لینا پسند نہ کرتا ہو تو اسے نہ لے بلکہ بیع کو فسخ کر دے) لان الذراع الخ کیونکہ کپڑے میں گز ایک وصف ہے کیونکہ گز ایک طول اور ایک عرض یعنی لمبائی اور چوڑائی کا نام ہے اور کسی وصف کے مقابلہ میں قیمت سے کچھ حصہ نہیں ہوتا ہے جیسے کہ جانوروں کی قیمت میں سے اس کے ہاتھ یا پاؤں کی کوئی مستقل قیمت نہیں ہوا کرتی ہے اس لئے جتنا بھی کپڑا موجود ہو یا زمین موجود ہو اسی کو بتائی ہوئی قیمت پر لے لے بخلاف گذشتہ مسئلہ یعنی گیہوں اور دوسرے غلوں کے کہ اس کی مقدار یعنی مثلاً دو یا تین قفیز یا زیادہ جس قدر بھی ہوگا اسی کے حساب سے اس کی قیمت مقرر ہوگی۔ اسی حساب سے ڈھیر کا دام کر کے قفیز کے حساب سے معاملہ کرنے کے بعد مشتری جتنا بھی غلہ پائے گا حساب کر کے صرف اسی کی قیمت ادا کرے گا (لیکن کپڑے یا زمین کے کم ہونے کی صورت میں اس کی قیمت میں کمی نہیں کر سکتا ہے) البتہ مشتری کو اتنے کے خریدنے پر مجبور بھی نہیں کیا جا سکتا ہے کیونکہ اس کا وصف یعنی ناپ کا وصف اس میں پورا نہیں پایا گیا ہے اس لئے اسے اختیار ہوگا کیونکہ جس صفت اس کی بات طے پائی تھی اس میں فرق آ گیا ہے جس کی وجہ سے خریدار اس سے پورے طور سے مطمئن نہ ہوگا

لہٰذا اسے رکھے یا نہ چاہے تو واپس کر دے۔ف لیکن یہ تفصیل اس صورت میں ہوگی جبکہ کپڑا یا زمین بتائی ہوئی مقدار سے کم ہو اور اگر اس سے زیادہ نکل آئے تو اس کی بحث سامنے آرہی ہے۔

توضیح: غلہ کی ڈھیری سو قفیز کی شرط پر سو روپے میں کسی نے خریدی مگر تولنے کے بعد غلہ اس سے کم نکلا۔اسی طرح کپڑے کا تھان اس شرط پر خریدا کہ اس میں ۲۰ گز ہیں بیس روپے کے عوض مگر یہ بھی کم نکلا تفصیل صورت حکم، اختلاف، ائمہ، دلائل

ومن ابتاع صبرة الخ ترجمہ سے مطلب واضح ہے ایک قاعدہ معلوم ہونا چاہئے کہ غلہ میں پیمانہ یا وزن کے اعتبار سے اس کی کمی زیادتی کا اعتبار کیا جاتا ہے کہ یہ اس کی اصل ہے وصف نہیں ہے۔ بخلاف گز کے کہ اس میں طول وعرض اس کا وصف ہوتا ہے اور اس کی قیمت جو لگائی جاتی ہے وہ اصل کے مقابلہ میں ہوتی ہے اسی اصل کی بناء پر متن کے غلہ اور کپڑے کے مفروضہ مسائل بیان کئے گئے ہیں۔ واضح ہو کہ جب خرید وفروخت کا لفظ ایک بار ہو اور ثمن مجموعہ یا متفرق ہو اور بائع ومشتری بھی ایک ہو یا متعدد ہو تو صفقہ متحد ہوگا مثلاً یوں کہا کہ میں نے یا ہم نے یہ تھان سو درہم کے عوض دس درہم فی تھان کے حساب سے فروخت کئے یا خریدے تو صفقہ متحد ہے اور اگر کہا کہ یہ دس تھان ہیں اور میں نے یا ہم نے یہ تھان دس درہم کے عوض بیچا اور وہ تھان پندرہ درہم کے عوض بیچا۔ خلاصہ یہ ہوا کہ خرید وفروخت متفرق ہو تو صفقہ متفرق ہے۔م

وان وجدها اكثر من الذراع الذى سماه فهو للمشرى ولاخيار للبائع لانه صفة فكان بمنزلة ما اذا باعه معيبا فاذا هو سليم ولو قال بعتكها على انها مائة ذراع بمائة درهم كل ذرائع بدرهم فوجد هانا قصة فالمشترى بالخياران شاء اخذها بحصتها من الثمن وان شاء ترك لان الوصف وان كان تابعا لكنه صارا صلا بافراده بذكرالثمن فنزل كل ذراع بمنزلة ثوب وهذا لانه لواخذه بكل الثمن لم يكن آخذ الكل ذرائع بدرهم وان وجدها زائدة فهوا بالخيار ان شاء اخذ الجميع كل ذراع بدرهم وان شاء فسخ البيع لانه ان حصل له الزيادة فى الذرع تلزمه زيادة الثمن فكان نفعايشوبه ضرر فيتخير وانما يلزمه الزيادة لما بينا انه صار اصلا ولواخذه بالاقل لم يكن اخذا بالمشروط

ترجمہ: اور اگر خریدار نے اس تھان کو اتنے گزوں سے زیادہ پایا جتنا اس نے کہا تھا تو پورا کپڑا اور پوری زمین اسی خریدار کی ہو جائیگی (اور اب بیع کو فسخ کرنے کا حق نہ ہوگا کیونکہ وہ لازم ہو گئی ہے) اور اس بائع کو کوئی اختیار نہیں ہوگا کیونکہ یہ مقدار گز کپڑے کی صفت تھی اس لئے اس مسئلہ کی صورت ایسی ہو گئی کہ بائع نے کوئی چیز اس شرط پر بیچی کہ وہ عیب دار ہے مگر مشتری کے پاس وہ چیز بے عیب نکلی (ف۔اس لئے بائع کو بیع کے فسخ کرنے کا اختیار نہیں ہوتا ہے۔ کیونکہ صفت کے مقابلہ میں مستقل قیمت نہیں ہوتی ہے اسی طرح یہاں بھی یہ کپڑا دس درہم کے عوض فروخت کیا اور اس کا وصف یہ بیان کیا ہے کہ یہ کپڑا فقط دس گز ہے مگر اس کپڑے میں یہ وصف زیادہ نکلا اس لئے وصف کے مقابلہ میں بائع کو کسی زائد قیمت کے مطالبہ کا کوئی حق نہ ہوگا لیکن یہ بات اسی وقت تک ہے کہ بائع نے ہر گز کی کوئی مستقل قیمت بیان نہ کی ہو اس لئے کہ اگر بائع نے ہر گز کی کوئی قیمت بیان کر دی ہو تو اس صورت میں وہ گز کپڑے کا وصف نہیں بلکہ اصل ہو جائے گا اسی لئے مصنفؒ نے فرمایا ہے) ولو قال بعتكها الخ اور اگر کسی نے اپنی زمین یا کپڑے کو اس شرط پر فروخت کیا کہ وہ سو گز ہے سو درہم کے عوض فی گز ایک درہم کے حساب سے یعنی ہر گز کی قیمت ایک درہم مقرر کی لیکن مشتری نے وہ بجائے سو گز کے مثلاً نوے گز پائے تو اس کو اس بات کا اختیار ہوگا کہ چاہے تو موجودہ کپڑے اس کی قیمت کے حصہ یعنی نوے روپے میں خریدے اور اگر وہ پسند نہ ہو تو اسے چھوڑ دے لان الوصف الخ کیونکہ کپڑے کے لئے ابتداء میں تو ناپنے کا وصف اگرچہ اس کے تابع تھا۔ لیکن گز کی قیمت مقرر کر دینے کے بعد وہ وصف سے بدل کر اصل ہو گیا

اس لئے ہر ایک گز مستقل ایک کپڑے کے حکم میں ہو گیا یعنی ہر گز کے مقابلہ میں ایک مستقل قیمت یا قیمت کا حصہ ہو گیا اور یہ حکم اس لئے ہے کہ اگر پورے کپڑے کو اس کی بتائی ہوئی پوری قیمت کے بدلے خریدے گا تو وہ فی گز ایک درہم کے حساب سے لینے والا نہ ہو گا۔

(ف بلکہ فی گز ایک درہم سے کچھ زیادہ ہو گا حالانکہ جو اس نے پیشکش کی تھی فی گز ایک درہم کے حساب سے تھی اور چونکہ صفقہ بدل گیا اس لئے مشتری کو فسخ کا اختیار بھی ہو گا۔ وان وجدھا زائدۃ الخ اور اگر مشتری نے اس تھان کو اس کی بتائی ہوئی مقدار سے زائد پایا تو خریدار کو اختیار ہو گا کہ چاہے تو پورے کپڑے کو ایک درہم فی گز کے حساب سے خریدے ورنہ پوری بیع فسخ کر دے لانہ ان حصل الخ اسے اس کے فسخ کر دینے کا اختیار اس لئے ہو گا کہ اگر اسے کپڑا دو گز زیادہ ملتا ہے تو اس کی قیمت بھی اس پر زیادہ ہی لازم آتی ہے یعنی اگر اسے کپڑا زیادہ مل رہا ہے تو اس کی قیمت زیادہ دینے سے اسے نقصان بھی برداشت کرنا پڑ رہا ہے اسی لئے اسے یہ اختیار دیا جا رہا ہے کہ پورا لینا پسند ہو تو لے لے مگر قیمت زیادہ کر دے ورنہ اسے فسخ کر دے اور قیمت کی زیادتی اس لئے لازم ہو گی کہ اس صورت میں گز ناپ کے اعتبار سے اصل ہو گیا اب اگر کم قیمت دے کر پورا کپڑا دے گا تو شرط کے مطابق فی گز ایک درہم کے حساب سے لینے والا نہ ہو گا۔

توضیح: اگر خریدار نے کپڑے کے تھان میں بتائے ہوئے گزوں سے زیادہ یا کم گز پائے۔ اگر بائع نے تھان کی فروخت کرتے ہوئے کہا کہ یہ سو گز سو درہم کے عوض فی گز ایک درہم کے حساب سے ہے بعد خریدار نے اس سے کم یا زیادہ پایا۔ حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

ومن اشتری عشرۃ اذرع من مائۃ ذراع من دارا وحمام فالبیع فاسد عندابی حنیفۃؒ وقالا ھو جائز وان اشتری عشرۃ اسھم من مائۃ سھم جاز فی قولھم جمیعا لھما ان عشرۃ اذرع من مائۃ ذراع عشر الدار فاشبہ عشرۃ اسھم ولہ ان الذراع اسم لمایذرع بہ واستعیر لما یحلہ الذراع وھوا المعین دون المشاع وذلک غیر معلوم بخلاف السھم ولافرق عندابی حنیفۃؒ بین ما اذا علم جملۃ الذرعان اولم یعلم ھوالصحیح خلافا لمایقولہ الخصاف لبقاء الجھالۃ.

ترجمہ: اور جس شخص نے کسی گھر یا حمام کے سو گزوں میں سے دس گز خریدے تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک یہ فاسد ہو گا لیکن صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ یہ جائز ہے اور اگر گھر کے سو حصوں میں سے دس حصے خریدے تو یہ بالاتفاق (تینوں ائمہ کے نزدیک) جائز ہو گا ان دونوں یعنی صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے کہ سو گزوں میں سے دس گز اس مکان کا دسواں حصہ ہے لہٰذا سو حصوں میں سے دس حصوں کے مشابہ ہو گیا اور جب بالاتفاق حصہ کہہ کر خریدنا جائز ہے تو دس گز کہہ کر خریدنا بھی جائز ہو گا ولہ ان الخ اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ ذراع اور گز اصل میں اس چیز کا نام ہے جس سے کوئی چیز ناپی جائے لیکن مجازاً گز اس چیز کو بھی کہنے لگے جس میں گز پڑا ہوا استعمال کیا گیا ہو۔

(ف یعنی کپڑا یا زمین جو گز سے ناپی گئی ہو اس کو مجازاً ایک گز کہنے لگے ہیں) ایسی چیز معین ہو جاتی ہے اور وہ مشترک غیر معین نہیں رہتی ہے۔

(ف یعنی جب وہ گز سے ناپی گئی تب وہ مجازاً گز کہلائی اور ناپی جانے کے بعد معین ہو گئی، غیر معین نہیں رہی۔

(ف یعنی وہ گز سے ناپی گئی تب مجازاً گز کہلائی اور ناپی جانے کے بعد معین ہو گئی اور مشترک نہیں رہی) حالانکہ اس کی تفصیل معلوم نہیں ہے (ف یعنی اس گھر یا حمام میں وہ متعین دس گز معلوم نہیں ہیں حالانکہ دس گز تو وہ اس وقت کہلائیں گے کہ وہ ناپ لئے جائیں اس لئے ناپنے سے پہلے یہ دس گز نہیں ہیں چنانچہ یہ بیع فاسد رہی۔ کیونکہ گھر میں ان گزوں کو مجاز گز کہتے ہیں

بخلاف السهم الخ بخلاف حصہ کے (کہ حصہ تو تقسیم کرنے پر موقوف نہیں ہوتا ہے بلکہ اس تقسیم سے پہلے اور بعد میں بھی کہلاتا ہے اس لئے اس حصہ کا متعین نہ ہونا نقصان دہ ہوتا ہے) اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس گھر کے تمام گزوں کا اندازہ معلوم ہو یا نہ ہو اس سے کچھ فرق نہیں ہوتا ہے۔(ف اس لئے ان دو صورتوں ہی میں بیع فاسد ہوگی کیونکہ فاسد ہونے کی اصل وجہ یہ ہے کہ گھر کے گز ناپنے اور متعین کرنے کے بعد ہوں گے حالانکہ وہ موجود نہیں ہیں خواہ اس گھر کا پورا رقبہ اور چوحدی معلوم ہو یا نہ ہو اور یہی قول صحیح ہے یعنی دونوں صورتوں میں کچھ فرق نہیں ہے) بخلاف خصافؒ کے قول کے (ف کہ خصافؒ نے فرمایا ہے کہ اگر یہ معلوم ہو کہ کل کتنے گز اس گھر میں ہیں تو امام اعظمؒ کے نزدیک اس لئے یہ صورت فاسد ہو گی کہ گز معلوم نہیں ہیں۔) جہالت کے باقی رہ جانے کی وجہ سے (ف یعنی یہ ناپے ہوئے گز معلوم نہیں ہیں)۔

توضیح: اگر کسی شخص نے کسی گھر کے سو گزوں میں سے دس گز خریدے اگر گھر کے سو حصوں میں سے ایک حصہ خریدا تفصیلی مسائل۔ حکم۔ اختلاف ائمہ۔ وجہ اختلاف۔

وعن اشترى عشرة اذرع الخ ترجمہ سے مطلب واضح ہے اس موجودہ مسئلہ کی اصل بنیاد ذراع اور گز کی تعریف میں اختلاف اور اسی وجہ سے گز اور حصہ کی تعریف میں فرق ہے جس کی وجہ سے امام اعظمؒ اور صاحبینؒ کے درمیان اختلاف ہے۔

ولو اشترى عِدلا على انه عشرة اثواب فاذاهو تسعة اواحد عشر فسد البيع لجهالة المبيع اوالثمن ولو بين لكل ثوب ثمنا جاز في فصل النقصان بقدره وله الخيار ولم يجز في الزيا دة لجهالة العشرة المبيعة وقيل عندابي حنيفةؒ لايجوز في فصل النقصان ايضا وليس بصحيح بخلاف ما اذاشترى ثوبين على انهما هرويان فاذا احدهما مروى حيث لايجوز فيهما وان بين ثمن كل واحد منهما لانه جعل القبول في المروى شرطا للعقد في الهروى وهو شرط فاسد ولاقبول يشترط في المعدوم فافترقا

ترجمہ: اگر کسی نے کپڑے کی گٹھری اس شرط پر خریدی کہ اس میں دس تھان ہیں۔ لیکن کھولنے پر اس میں سے کم یعنی نو یا زیادہ یعنی دس تھان مثلاً نکلے تو بیع فاسد ہو جائیگی۔ کیونکہ مجہول ہو گئی یا اس کی قیمت مجہول ہو گئی ہے اور اگر ہر تھان کی قیمت کی تفصیل بیان کر دی ہو مثلاً ہر تھان دس درہم کے حساب سے ہے تو کم نکلنے کی صورت میں جتنے تھان موجود ہیں اسی سے ان کی قیمت ہوگی اور بیع بھی جائز ہوگی یعنی مثلاً نو تھان نکلے تو ہر تھان دس درہم کے حساب سے نوے کے ہوئے اور یہ جائز ہے۔ لیکن مشتری کو اس کے فسخ کرنے کا اختیار ہوگا اور زیادہ نکلنے کی صورت میں یہ بیع جائز نہ ہوگی اس لئے کہ یہ نہیں معلوم ہے کہ وہ دس تھان کونسے ہیں جو بیچے گئے ہیں (اور ایک وہ کونسا ہے جو نہیں بیچا گیا ہے)۔ وقيل عندابي حنيفه الخ اور کہا گیا ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک کم نکلنے کی صورت میں بھی بیع جائز نہیں ہے مگر یہ قول صحیح نہیں ہے (ف کیونکہ قول صحیح یہ ہے کہ کمی کی صورت میں جائز ہے)۔ بخلاف اس کے اگر دو تھان اس شرط پر خریدے کہ یہ دونوں ہروی ہیں مگر بعد میں دونوں میں سے ایک مروی اور دوسرا ہروی) نکلا تو دونوں کی بیع جائز نہ ہوگی اگرچہ ان میں سے ہر ایک کی قیمت بیان کر دی گئی ہو کیونکہ بائع نے ہروی کی بیع میں مروی کی بیع قبول کرنا شرط کیا ہے جبکہ یہ شرط فاسد ہے اور مذکورہ بالا صورت جس میں ایک تھان کم نکلا ہے تو وہ ایسی نہیں ہے کیونکہ جو چیز موجود نہ ہو اس کے بارے میں کسی چیز کی قبولیت کی شرط نہیں ہوتی ہے اس بناء پر دونوں صورتوں میں فرق ہو گیا۔

توضیح: اگر کسی نے کپڑے کی گٹھری اس شرط پر خریدی کہ اس میں دس تھان ہیں مگر بعد میں اس میں سے کم یا زیادہ تھان نکلے تفصیل مسئلہ۔ حکم۔ اختلاف ائمہ۔ دلائل

ولو اشترى عدلا الخ گٹھری فروخت کرتے وقت اس میں جتنے تھان کی شرط لگائی تھی اگر ان سے کم یا زیادہ نکلے تو بیع فاسد ہو جائیگی کیونکہ یا تو یہ مبیع مجہول ہے یا ثمن مجہول ہے۔ ف کیونکہ دس تھان کے مقابلہ میں اجتماعی طور سے جو رقم بیان کی گئی تھی

اس میں سے ایک تھان کم نکلنے کی صورت میں یہ معلوم نہ ہوگا کہ اب کتنی رقم واجب ہوگی کیونکہ ہر تھان کی قیمت کا برابر ہونا ضروری نہیں ہوتا بلکہ ہر ایک کی کم وبیش قیمت لگا کر مجموعی قیمت لگادی گئی لہذا اس کمی کی صورت میں قیمت مجہول ہوگئی۔ اور جب بجائے دس تھان کے گیارہ تھان نکلے تو یہ نہیں معلوم ہوگا کہ ان میں سے کون سا تھان مبیع نہیں ہے بلکہ زائد ہے اس طرح مبیع مجہول نکلی بخلاف ما اذا اشتری ثوبین الخ ھروی ھاء کو فتحہ اور راء کو بھی فتحہ مروی میم کو فتحہ اور راء کو سکون کے ساتھ ہراۃ کی طرف منسوب کر کے ہروی اور مرو کی طرف منسوب کر کے مروی کہا گیا ہے دونوں دو جگہوں کے نام ہیں (ف اس مسئلہ کی توضیح یہ ہے کہ جب دس تھان گٹھری میں ہونے کی شرط لگائی لیکن بجائے دس کے نو تھان ہی نکلے یعنی ایک تھان کم نکلا جبکہ ہر تھان کی قیمت پہلے مقرر کردی تھی تو بعض مشائخ نے یہ گمان کیا ہے کہ امام اعظم کے نزدیک بیع فاسد ہے کیونکہ اس نے نو تھان موجودہ کی بیع میں دسواں تھان جو کہ موجود نہیں بلکہ معدوم ہے کو قبول کرنا شرط کیا ہے تو مصنفؒ نے اس خیال کو رد کردیا کہ معدوم کے حق میں قبول کا شرط ہونا نہیں ہوسکتا ہے بخلاف اس کے اگر دو تھان اس شرط کے ساتھ فروخت کیا کہ دونوں ہروی ہیں پھر دو تھان نکلے مگر ان میں سے ایک ہروی اور دوسرا مروی ہے اس لئے ہروی کی بیع میں اس مروی کا قبول کرنا شرط ہوا اور یہ شرط یقیناً فاسد ہے اور پہلی صورت میں دسواں تھان کوئی بھی نہ تھا تو اس کا قبول شرط ہونے کے کچھ معنی نہیں ہوسکتے ہیں اس لئے دونوں صورتوں میں فرق ظاہر ہوگیا۔

ولو اشتری ثوبا واحدا علی انه عشرة أذرع کل ذراع بدرهم فاذا هو عشرة ونصف اوتسعة ونصف قال ابو حنيفةؒ فی الوجه الاول یا خذه بعشرة من غير خيار و فی الوجه الثانی یا خذه بتسعة ان شاء وقال ابويو سف رحمة الله عليه فی الوجه الاول یا خذه باحد عشران شاء وفی الثانی یاخذه بعشرة ان شاء وقال محمد رحمه الله تعالیٰ فی الاول بعشرة ونصف إن شاء وفی الثانی بتسعة ونصف ويخير لان من ضرورة مقابلة الذراع بالداهم مقابلة نصفه بنصفه فيجری عليه حکمها ولابی یوسفؒ انه لما افرد کل ذراع ببدل نزل کل ذراع منزلة ثوب علی حدة وقد انتقص ولابی حنيفة رحمة الله عليه ان الذراع وصف فی الاصل وانما اخذ حکم المقدار بالشرط وهو مقيد بالذراع فعند عدمه عادالحکم الی الاصل ٭

ترجمہ: اور اگر کسی نے ایک تھان کپڑا خریدا اس شرط کے ساتھ کہ اس میں دس گز ہیں ہر گز ایک درہم کے عوض لیکن ناپنے پر وہ ساڑھے دس یا ساڑھے نو گز نکلا تو امام ابو حنیفہؒ نے (پہلی یعنی زیادتی کی۔) صورت میں فرمایا ہے کہ بتائی ہوئی قیمت یعنی دس درہم سے لے گا اور اسے فسخ کا اختیار نہیں ہوگا اور دوسری یعنی کمی کی) صورت میں فرمایا ہے کہ اسے اختیار ہے چاہے نو درہم کو لے لے۔ (ف یعنی آدھے گز کے مقابلہ میں کوئی قیمت بیان نہیں کی ہے اس لئے وہ ٹکڑا وصف تو رہا لیکن اس کی کوئی قیمت نہیں لگی یعنی صرف وصف بغیر دام کے رہے گا تو ساڑھے دس میں اس کو کوئی اختیار نہیں ہوگا اور کمی یعنی ساڑھے نو گز ہونے کی صورت میں وصف ناقص ہے اس لئے بیع کو ترک کرنے کا اسے اختیار ہوگا وقال ابو یوسفؒ الخ اور امام ابو یوسفؒ نے کہا ہے کہ زیادتی کی صورت میں چاہے تو پورے گیارہ درہم کو لے اور کمی کی صورت میں چاہے تو پورے دس درہم کو لے (ف اس طرح انہوں نے نصف گز کو پورا گز شمار کیا ہے لیکن دونوں صورتوں میں مشتری کو بیع کے فسخ کرنے کا اختیار بھی دیا ہے۔ وقال محمدؒ الخ اور امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ زیادتی کی صورت میں مشتری چاہے تو ساڑھے دس درہم کو لے لے اسی طرح کمی کی صورت میں بھی چاہے تو ساڑھے نو درہم کو لے لے اس کی دلیل یہ ہے کہ جب ایک گز کے مقابلہ میں ایک درہم ہے تو لازمی طور سے آدھے گز کے مقابلہ میں آدھا درہم ہوگا اس لئے آدھے گز پر آدھے درہم کا مقابلہ کمی اور زیادتی دونوں صورتوں میں ہوگا۔ (ف اور چونکہ پہلی صورت میں صفقہ بدل گیا اور قیمت بھی بڑھ گئی ہے اس لئے اس مشتری کو بیع کے ترک کا اختیار بھی ہوگا اور دوسری صورت یعنی

کم ہو جانے کی صورت میں ممکن ہے کہ اس کی ضرورت اس کپڑے سے پوری نہ ہوتی ہو اس لئے اسے اختیار بھی دیا گیا ہے
ولابی یوسف الخ اور امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ جب اس بائع نے ایک گز کا عوض ایک درہم مقرر کیا ہے تو لازمی طور سے دس تھان کا ہر ایک گز ایک مستقل کپڑے کے حکم میں ہو گیا اور وہی کپڑا گھٹ گیا ہے۔(ف۔ یعنی آدھ گز کپڑا بھی گویا مستقل کپڑا ہے جو ناپ میں گھٹ گیا ہے۔اور عام قاعدہ کے مطابق جب کوئی کپڑا ناپ کے وصف میں کم ہو جائے تو اس کی قیمت کم نہیں ہوتی جیسے کہ گذشتہ مسئلہ میں گذرا کہ دس درہم کے عوض دس گز کپڑا لیتے ہوئے وہ کم ہو جائے تو اس کم ہونے کا وہاں کوئی اعتبار نہیں کیا گیا ہے اسی طرح یہاں بھی گیارہواں یا دسواں گز جو مستقل ایک کپڑے کے حکم میں ہے اس کی کمی کا بھی اعتبار نہیں کیا جائے گا بلکہ اس کی قیمت بھی پورا ایک درہم ہی لازم ہو گا بشرطیکہ فریق ثانی یعنی مشتری بھی اس پر راضی ہو اور اسے لینا منظور کرلے۔کیونکہ وصف نہ پائے جانے یا قیمت بڑھ جانے سے مشتری کو فسخ کا اختیار رہتا ہے۔
ولابی حنیفةؒ الخ اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ گز ہونا اصل میں ایک وصف کا نام ہے اور اسے ایک مقدار کا حکم محض شرط لگادینے کی وجہ سے دیا گیا ہے اور اس شرط میں ایک گز کی قید لگادی گئی ہے اس لئے ایک گز نہ ہونے کی صورت میں اس کا حکم اپنی اصل پر لوٹ آیا یعنی وہ پھر صرف ایک وصف ہو گیا (ف۔ یعنی ساڑھے دس گز کی صورت میں آدھا گز وصف زائد ہے اس لئے مشتری کو مفت میں ملے گا اور صرف دس درہم کے عوض اس پر وہ بیع لازم ہو جائیگی اور دوسری صورت یعنی کم ہونے کی صورت میں بھی آدھا گز ایک وصف زائد سے اس لئے صرف نو گز کے درہم اس پر لازم ہوں گے اگر اتنے گز لینے پر وہ راضی ہو ورنہ صفقہ بدل جانے اور مقدار کم ہو جانے کی وجہ سے اس بیع کو فسخ کرنے کا بھی اختیار ہو گا لیکن امام ابو حنیفہؒ کا قول ہی مختار ہے۔ اور متون میں یہی مذکور ہے اس لئے اس پر فتوی ہے۔م درس۔

توضیح: اگر کسی نے ایک تھان کپڑا اس شرط کے ساتھ خریدا کہ اس میں دس گز ہیں ایک درہم فی گز کے حساب سے لیکن وہ آدھ گز کم یا آدھ گز زیادہ نکلا۔ حکم۔ اختلاف ائمہ۔ دلائل۔ فتوی۔

وقیل فی الکرباس الذی لایتفاوت جوانبه لایطیب للمشتری مازاد علی المشروط لانه بمنزلة الموزون حیث لایضره الفصل وعلی هذا قالوا یجوز بیع ذراع منه

ترجمہ: اور بعضوں نے کہا ہے کہ جس کپڑے کے اوپر کے حصوں میں نیچے کے مقابلہ میں فرق نہیں ہوتا ہے۔اس میں بیان کی ہوئی مقدار اور شرط سے جو کچھ کپڑا زائد ہو گا وہ خریدار کے لئے (بغیر عوض) حلال نہیں ہو گا۔ کیونکہ ایسا کپڑا کیلی اور وزنی چیزوں کے حکم میں ہوتا ہے۔ کیونکہ اسے کاٹ کر علیحدہ کر لینے میں کوئی نقصان نہیں ہوتا ہے۔ اسی بناء پر بعض مشائخ نے فرمایا ہے کہ اس میں سے ایک گز کی بھی بیع جائز ہوتی ہے۔(ف ہمارے زمانہ میں اسی پر فتوی دینا چاہئے۔م)

توضیح: کرباس کی بیع کا حکم۔ دلیل

وقیل فی الکرباس الخ (کرباس قرطاس کے وزن پر سوتی سفید کپڑا

چند مفید باتیں اور ضروری مسائل یعنی بیع کی شرطیں اور جزئیات واضح ہو کہ بیع کی معاملہ میں ایک شرط یہ ہوتی ہے کہ وہ موجود بھی ہو۔ لہذا وہ چیز جو فی الحال موجود نہ ہو اور جس کے موجود ہونے میں خطرہ ہو (یعنی اس کے موجود نہ ہونے کا بھی احتمال ہو۔) جیسے بچہ فروخت کرنا جو آئندہ کسی جانور سے پیدا ہو گا یا ابھی تک جو اپنی ماں کے پیٹ میں ہو جائز نہیں ہے۔ البدائع۔
نمبر ۲ مبیع ایسی چیز ہو جو خود مملوک یعنی کسی کی ملکیت میں ہو اور اس کا بیچنے والا بھی اس کا مالک ہو جبکہ اپنے لئے فروخت کرتا

ہو البحر بیع نافذ کرنے کی چند شرطیں یہ ہیں نمبر املک یا ولایت کا ہونا۔
نمبر ۲۔ اس میں بائع کے سوا کسی دوسرے کا حق متعلق نہ ہو۔ جیسے رہن کی ہوئی اور اجارہ پر دی ہوئی کوئی چیز البدائع بیع کے صحیح ہونے کی چند شرطیں یہ بھی ہیں۔
نمبرا۔ وہ بیع کسی محدود اور متعین وقت تک کے لئے نہ ہو ورنہ وہ صحیح نہ ہو گی۔
نمبر ۲۔ بیع بے فائدہ نہ ہو نمبر ۳ منقل ہونے والی مبیع پر قبضہ بھی ہو جائے نمبر ۴ اگر ایسا مال ہو جس میں سودی ہونے کا احتمال ہو تو دونوں کا جنس میں برابر ہونا معلوم ہو۔ البحر نمبر ۵، بیع ماضی کے یا حال کے صیغہ سے منعقد ہو جاتی ہے خواہ بزبان فارسی ہو یا عربی یا کوئی اور زبان میں ہو اور مضارع کے صیغہ سے اگر اس میں فی الفور ہونے کی نیت ہو تو قول اصح کے مطابق منعقد ہو جائیگی المحیط البحر چند مسائل اگر کسی نے کہا کہ تم نے مجھ سے یہ چیز اتنی قیمت سے خریدی مشتری نے کہا کہ خریدی تو قول مختار یہ ہے کہ منعقد ہو جائیگی مختار الفتاوی نمبر ۲ اگر کسی نے کہا کہ میں نے یہ چیز تمہارے ہاتھ دس درہم کو بیچی اور اس کی قیمت تم کو ہبہ کر دی دوسرے نے کہا کہ میں نے خریدی تو صحیح نہیں ہے وجیز الکردری۔
نمبر ۳۔ اور اگر مشتری کے قبول کرنے کے بعد قیمت ہبہ کر دی تو جائز ہے الخلاصۃ نمبر ۴ اگر کسی سے بیع کی بات کی مگر قیمت کے بارے میں خاموش رہا کچھ نہ کہا تو صاحبینؒ کے قول کے مطابق اس پر قبضہ کر لینے سے مشتری کی ملکیت ثابت ہو جائے گی اور اس مشتری پر اس کی بازاری قیمت لازم ہو جائیگی۔ ج ص ۱۵۰۔
نمبر ۵۔ اگر یہ کہا کہ قیمت کے بغیر یہ چیز فروخت کی تو اس پر مشتری کا قبضہ ہو جانے کے باوجود اس کی ملکیت اس پر نہ ہو گی الخلاصہ
نمبر ۶۔ اگر بائع اور مشتری دونوں ایک دوسرے سے فاصلہ پر ہوں مگر ایک دوسرے کی باتیں صاف سنتے ہوں کوئی اشتباہ نہ ہوتا ہو تو جائز ہے ورنہ نہیں الوجیز۔
۷۔ ایجاب کے بعد مبیع کے متغیر ہونے سے پہلے ہی قبول کر لینا شرط ہے البحر ۸ اگر قبول کے بعد تغیر کیا تو جائز نہیں ہے۔
۹۔ اگر بائع (آقا) نے کہا کہ میں نے یہ غلام تمہارے ہاتھ بیچا اس وقت مشتری کے ہاتھ میں پانی کا پیالہ ہے جس کو وہ پی گیا پھر کہا کہ میں نے اسے خرید لیا۔ یا ایک لقمہ کھا کر کہا کہ میں نے خریدا تو بیع ہو جائیگی الذخیرہ ص۔
۱۰۔ اگر کھانے میں مشغول ہو گیا تو مجلس بدل گئی، ۱۱، اور اگر دونوں یا دونوں میں سے کوئی ایک سو گیا اگر کروٹ سے سو گیا تو وہ جدائیگی ہو گی۔ اور اگر بیٹھے ہوئے سویا تو جدائیگی نہ ہو گی الخلاصہ
۱۲۔ اگر یہ کہا کہ میں نے یہ چیز تمہارے ہاتھ میں دس روپے کو بیچی لیکن مشتری نے اس کا کچھ جواب نہ دیا یہاں تک اس بائع نے کسی دوسرے شخص سے کچھ ضروری باتیں کیں تو ایجاب باطل ہو گیا ق۔
۱۳۔ اور اگر مشتری فرض نماز میں ہو تو اس سے فارغ ہونے کے بعد اسے قبول کیا تو جائز ہے القنیہ، ۱۴، اور اگر نفل نماز میں ایک رکعت کے ساتھ دوسری بھی ملا کر سلام کے بعد قبول کیا تو بھی جائز ہے الوجیز۔
۱۵۔ اور اگر دونوں نے پیدل چلتے ہوئے یا دونوں نے ایک ہی سواری پر سوار یا دونوں علیحدہ علیحدہ سواریوں پر چلتے ہوئے معاملہ بیع طے کیا۔ ان حالتوں میں ایجاب کے فورا بعد دوسرے نے قبول کر لیا تو وہ عقد پورا ہو جائے گا اور اگر دوسرے نے کچھ بھی تاخیر کر دی تو وہ ایجاب ختم ہو جائے گا اگرچہ ایک سواری اور ایک ہی ہودہ میں ہوں یہی ظاہر الروایۃ ہے اور نوازل میں کہا ہے کہ اگر ایک دو قدم کے بعد بھی قبول کیا تب بھی جائز ہو گا۔ الخلاصہ مف اور جمع التفاریق میں کہا گیا ہے کہ ہم اسی قول کو قبول کرتے ہیں النہر۔
۱۶۔ بیع تعاطی کے مسئلہ میں شمس الائمہ حلوائیؒ کے نزدیک دونوں طرف سے لین دین پایا جانا شرط ہے اور اکثر مشائخ کا بھی

یہی قول ہے اور بزازیہ میں کہا ہے کہ یہی قول مختار ہے البحر اور صحیح یہ ہے کہ بائع و مشتری میں سے ایک کا قبضہ کافی ہے کیونکہ امام محمدؒ نے صراحت کے ساتھ بیان کیا ہے کہ ثمن و مبیع میں سے ایک پر قبضہ ہونے سے بیع تعاطی ثابت ہو جاتی ہے النہر لیکن مبیع سپرد کرنے میں ثمن کا بیان شرط ہے المحیط، ۱۷، اور اگر قیمت عوام میں مشہور و معلوم ہو جیسے روٹی گوشت (لفافے پوسٹ کارڈ میں مشہور ہے تو بیان کی ضرورت نہیں ہے البحر۔

۱۸۔ اگر ایک شخص نے ایک کپڑے کی قیمت دریافت کی تو بائع نے کہا کہ تمہارے لئے پندرہ درہم ہیں اور مشتری نے کہا کہ نہیں بلکہ دس درہم ہیں اس پر بائع نے کوئی جواب نہیں دیا اسی وقت مشتری اسے لے گیا تو اس طرح بیع نہیں ہوئی البتہ اگر مشتری نے اس کپڑے کو ضائع کر دیا تو عرف کی وجہ سے استحساناً اس پر پندرہ درہم لازم ہوں گے اور اس کپڑے کو ضائع نہیں کیا تو واپس کر سکتا ہے یہی قول مختار ہے القاضی خان۔

۱۹۔ اگر ایک شخص نے کسی شخص سے ایک کپڑا لے کر کہا کہ بس فی الحال اسے لے جاتا ہوں اگر پسند آ گیا تو خرید لوں گا یہ کہہ کہ وہ لیتا ہوا چلا گیا گھر جا کر وہ کپڑا اس سے ضائع ہو گیا تو اس پر کچھ لازم نہ ہوگا اور اگر اس وقت یوں کہا ہو کہ اگر پسند آیا تو دس درہم سے خرید لوں گا پھر وہ کپڑا اس سے ضائع ہو گیا تو وہ مشتری اس کی قیمت کا ضامن ہوگا المحیط اسی پر فتوی ہے التاتارخانیہ۔

۲۰۔ اگر ایک شخص ایک برتن والے کی دکان پر گیا اور اس سے کہا کہ یہ برتن مجھے دیکھنے کو دو اس نے کہا کہ خود سے اٹھا کر دیکھ لو اس نے اٹھایا تو اس سے وہ چھوٹ کر گر گیا اور ٹوٹ گیا تو یہ شخص اس برتن کا ضامن نہ ہوگا۔

۲۱۔ اگر کوئی شخص قیمت ادا کرنے کی غرض سے کوئی چیز اپنے ساتھ لے جائے اور وہ ضائع ہو جائے تو اس کی ضمان اس پر اس صورت میں لازم آئیگی جبکہ لے جاتے وقت اس کی قیمت بیان کر دی گئی ہو یہی ظاہر الروایۃ ہے۔

۲۲۔ اگر خریدار نے پوچھا کہ یہ برتن کتنے کا ہے دکاندار نے کہا کہ ایک درہم کا ہے خریدار نے کہا کہ کیا میں اسے اٹھا کر دیکھ لوں تو مالک نے اجازت دے دی اتنے میں خریدار کے ہاتھ سے وہ برتن گر کر ٹوٹ گیا تو اس کی قیمت اس پر لازم آئیگی الظہیریہ۔

۲۳۔ اور اگر اس برتن کے گرنے سے دوسرے برتن بھی ٹوٹ گئے تو بہر صورت دوسرے برتنوں کا وہ ضامن ہوگا القاضی خان

۲۴۔ معلوم ہونا چاہئے کہ۔ ۲۴۔ جب خرید و فروخت اور قیمت سب متحد ہو اس طرح سے کہ قیمت سب کی مشترکہ بیان کی گئی ہو اور مشتری ایک اور بائع بھی ایک ہو تو قیاساً اور استحساناً یہ ایک ہی صفقہ ہے۔

۲۵۔ اور اگر اس کے ساتھ ہر سامان کا علیحدہ علیحدہ دام بیان کر دیا گیا ہو مثلاً یوں کہا کہ میں نے تمہارے ہاتھ یہ دس تھان ہر تھان دس درہم کے عوض بیچا تو بھی ایک ہی صفقہ ہوگا۔ ۲۶۔ اسی طرح اگر بائع یا مشتری دو افراد ہوں مگر دام مجموعۃً بیان کئے جائیں مثلاً بائع نے کہا کہ میں نے یہ چیز تم دونوں کے ہاتھ دس درہم کو بیچی اور دونوں خریداروں نے کہا کہ ہم نے خریدی تو بھی ایک ہی صفقہ ہے المحیط۔ ۲۷۔ اور اگر ہر ایک سامان کی قیمت علیحدہ علیحدہ بیان کی اور خرید یا فروخت کا لفظ بار بار کہا اور بائع و مشتری دو شخص ہیں، یا بائع دو یا مشتری دو ہیں تب صفقہ مختلف ہوگا۔

۲۸۔ اور اگر بائع و مشتری ایک ہو مگر قیمت متفرق ہو اور خرید یا فروخت کا لفظ مکرر ہو مثلاً کہا کہ میں نے یہ کپڑے تم سے خریدے یہ کپڑا دس درہم کو اور وہ کپڑا پانچ درہم کو تو بھی بالاتفاق صفقہ مختلف ہے النہایہ۔

۲۹۔ اور اگر معاملہ کرنے والے متعدد ہوں اور قیمت بھی متفرق بیان کی مگر معاملہ ایک ہو تو استحساناً صفقہ ایک ہوگا اسی پر فتوی ہے الوجیز۔ ۳۰۔ ہمارے علماء کرام نے فرمایا ہے کہ اگر معاملہ کرتے وقت یہ بات طے ہوئی ہو کہ قیمت فی الفور دینی ہے یعنی ادھار نہیں ہے تو اس صورت میں بائع کو اختیار ہوگا کہ قیمت کی وصولی تک اس سامان کو اپنے پاس روک لے المحیط۔ ۳۱۔ اور اگر وقت معین تک کے لئے ادھار ہو تو اس وقت کے آنے سے پہلے یا اس وقت کے بعد کبھی نہیں روک سکتا ہے، المبسوط۔ ۳۲۔ اگر

تھوڑا نقد اور تھوڑا ادھار ہو تو نقد وصول کرنے کے لئے روک سکتا ہے اگرچہ اس میں سے تھوڑا ہی باقی رہ گیا ہو الذخیرہ۔

۳۳۔ اور اگر ایک مرتبہ قبضہ لینے کی اجازت دی یا اس کو قبضہ میں لینے سے نہیں روکا تب بعد میں اسے واپس لینے کا اختیار نہیں ہوگا کہ اس طرح اپنی قیمت اس سے وصول کر سکے الخلاصہ۔

۳۴۔ اور اگر قیمت کے بدلہ کچھ رہن رکھا یا کسی کو کفیل بنایا تو بھی اپنی مبیع کو روک سکتا ہے المحیط۔

۳۵۔ اور اگر مبیع کوئی غلام ہو جسے خریدار نے آزاد کر دیا ہو یا مدبر بنا دیا ہو یا باندی تھی اور مشتری کی وطی سے وہ حاملہ ہو چکی ہو یا بائع نے مشتری سے اس کو عاریۃ مانگ لیا ہو یا مشتری نے اس کے پاس باندی امانۃ رکھ دی ہو یا مشتری نے بعد میں یکمشت پوری رقم ادا کر دی ہو یا بائع نے اسے پوری قیمت سے بری (معاف) کر دیا ہو یا اسے مہلت دے دی ہو تو ان تمام صور توں میں اب اسے روکنے کا حق نہیں ہوگا البدائع الخلاصہ۔

۳۶۔ اگر غلام نے خود کو اپنے مولی سے قیمت دے کر خرید لیا ہو اور مولی نے کہہ دیا ہو کہ میں نے بیچ دیا تو اب مولی اس کو قیمت وصول کرنے کے لئے نہیں روک سکتا ہے الخلاصہ۔

۳۷۔ اور اگر کسی اجنبی نے اس غلام کو وکیل بنایا ہو کہ تم اپنے مولی سے مل کر خود کو میرے لئے خرید لو اور غلام نے مولی کو بتا کر خریدا تو بھی وہ مولی اس غلام کو نہیں روک سکتا ہے البحر۔

فصل ومن باع دارادخل بناؤها فی البیع وان لم یسمه لان اسم الدار یتناول العرصة والبناء فی العرف ولانه متصل به اتصال قرار فیکون تبعا له

ترجمہ: فصل ان چیزوں کے بیان میں جواز خود کچھ تصریح کئے بغیر بیع کے ماتحت ہو کر فروخت میں شامل ہو جاتی ہیں اور جو داخل نہیں ہوتی ہیں اور کن چیزوں کی بیع جائز ہے اور قبضہ کی کیفیت کے بیان میں جس شخص نے کوئی گھر فروخت کیا تو اس کی عمارت از خود بیع میں داخل ہو جائے گی اگرچہ یہ صراحۃ بیان نہ کی گئی ہو کیونکہ گھر (دار) کا لفظ اس زمین کے صحن (آنگن) اور اس کا علاقہ) اور عمارت سب کو شامل ہوتا ہے کیونکہ وہ عمارت مستقل طور سے اس زمین کے ساتھ قائم رہتی ہے اس لئے یہ عمارت اس کی زمین کے ماتحت ہوئی۔ اس لئے یہ عمارت جو زمین کے تابع ہے بیع میں داخل ہو جائیگی اگرچہ صراحۃ وہ بیان نہ کی گئی ہو کیونکہ دار (گھر) کا لفظ اس زمین کے صحن اور عمارت سب کو عرف میں شامل ہے اور اس وجہ سے بھی کہ عمارت کو اس زمین کے ساتھ مستقلا قائم رہنے کا تعلق ہے لہٰذا یہ عمارت اس میدان کے تابع ہوئی۔

توضیح: فصل بیع کا معاملہ کرتے ہوئے کون کون سی چیزیں کسی تصریح کے بغیر از خود اس معاملہ میں داخل ہو جاتی ہیں یا داخل نہیں ہوتی ہیں اور ان چیزوں پر قبضہ کرنے کی کیا صورت ہوتی ہے

تفصیل

ومن باع دارا الخ (ف بیع کا معاملہ کرتے وقت اگرچہ لفظ دار کہا گیا ہو اور یہ لفظ لغت میں فقط میدان کے لئے موضوع ہے مگر اس کی عمارت اس کے ساتھ مستقل طور سے اس کے ساتھ قائم رہتی ہے اور عرف عام میں صحن زمین اور عمارت سب کو شامل ہے جو کچھ بھی عمارت اس کے تابع ہے سب از خود کسی تصریح کئے بغیر بیع میں داخل ہو جائیگی۔

چند مفید باتیں اور چند ضروری مسائل

واضح ہو کہ ا۔ ہمارے عرف میں ہر رہائشی جگہ مسکن کو خانہ کہتے ہیں یعنی گھر خواہ چھوٹا ہو یا بڑا ہو اس بناء پر ہمارے یہاں (دار اور منزل وبیت میں کچھ فرق نہیں ہے۔ سوائے شاہی سرائے کے الکافی۔

۲۔ دار کے بیع میں بالاخانہ داخل ہوگا اگرچہ اس وقت پر حق یا مرافق یا ہر قلیل وکثیر کا ذکر نہ ہو۔

۳۔ اور اگر منزل کہہ کر ایسی منزل خریدی جس کے اوپر دوسری منزل بھی ہو تو وہ اس میں داخل نہ ہوگی البتہ اگر اس وقت ہر حق یا مرافق یا ہر قلیل وکثیر کا لفظ بھی کہہ دے ۴۔ اور اگر لفظ بیت کہہ کر خریدا جس پر بالا خانہ بھی ہے تو جب تک اس کی تصریح نہ کردے بالا خانہ اس میں داخل نہ ہوگا۔ اگرچہ حقوق ومنافع اور مرافق کا بھی ذکر کرے یہ کوفہ والوں کا عرف ہے لیکن ہمارے عرف میں بہر صورت بالا خانہ بھی داخل ہوگا الکافی۔

۵۔ دار کی خریداری میں اس کا خاص راستہ ذکر کئے بغیر داخل نہیں ہوتا ہے ہاں اگر یہ جملہ بھی کہہ دیا ہو کہ مع حقوق ومرافق کے یا یہ کہا ہو کہ ہر قلیل وکثیر کے ساتھ جو اس میں داخل یا خارج اس کے لئے ثابت ہے القاضی خان۔

۶۔ اور اگر دار کے اندر کوئی منزل خریدی تو بھی اس کے خاص راستہ کا یہی حکم ہے مف، ۷۔ اور اگر دار کی منزل میں سے کوئی بیت خریدا تو اس کا خاص راستہ اور پانی بہنے کی راہ ذکر کئے بغیر داخل نہ ہوگی اور اگر مع حقوق ومرافق کے خریدا تو داخل ہو جائیگی یہی اصل قول ہے الفتاوی اصغری اور جب راستہ داخل نہ ہوا اور شارع عام (بڑی سڑک مین روڈ) تک کے لئے اس کا کوئی راستہ نہ ہو۔

۸۔ اگر مشتری کو معاملہ کرتے وقت معلوم نہ تھا تو اس کو یہ اختیار ہوگا کہ اس بیع کو رد کردے الوجیز۔

۹۔ اور اگر دار کے بیع میں حقوق ومرافق اور قلیل وکثیر کا ذکر نہیں کیا تو اس کی منزلیں وبیوت اور بالا خانے اور جو کچھ اس کے حلقہ وحدود اربعہ کے اندر باورچی خانہ وتنور وپائخانہ اور اصطبل وگاؤخانہ وکنواں وغیرہ سب داخل ہوں گے المضمرات المحیط۔

۱۰۔ اور جو چیزیں گھر کے اندر جڑی ہوں بلکہ رکھی ہوں جیسے کواڑے جلانے وغیرہ کی لکڑیاں اور بھوسا وچکی وغیرہ ذکر کئے گئے بغیر بیع میں داخل نہ ہوں گی یہی قول صحیح ہے الجواہر المحیط۔

۱۱۔ گاؤں کا حکم دار کے حکم کے جیسا ہے پس اگر گاؤں میں بھی کوئی دروازہ یا لکڑیاں یا کچی یا پکی اینٹیں رکھی ہوں تو ان میں سے کوئی چیز بھی بیع میں داخل نہ ہوگی اگرچہ حقوق ومرافق کا بھی ذکر کردے۔

۱۲۔ اسی طرح دار خریدنے میں بھی مذکورہ کوئی چیز داخل نہ ہوگی اگرچہ یہ کہہ دے کہ ہر اس چیز کے ساتھ جو تھوڑی ہو یا زیادہ جو اس سے یا اس میں ہے میں نے خریدی القاضی خان۔

۱۳۔ اور عیون ونوازل میں ہے کہ اگر ایک دار فروخت کیا جس میں عمارت کچھ بھی نہیں ہے صرف ایک ایسا کنواں ہے جس کی جگت (منڈیر) پختہ اینٹوں کی بنی ہوئی ہے اور اس پر پانی کھینچنے کے لئے ایک چرخی کے ساتھ ڈول ورسی بھی ہے اگر اس کا معاملہ کرتے ہوئے مع مرافق کہا تھا تو اس میں یہ رسی اور اس کا ڈول سب داخل ہو جائیں گے ورنہ نہیں مگر وہ چرخی بہر صورت اس میں داخل رہے گی۔

۱۴۔ اس سلسلہ میں اصل یہ ہے کہ دار میں جو عمارت ہو یا جو چیز عمارت سے متصل ہو وہ دار کی بیع میں تابع ہو کر ذکر کئے بغیر بھی داخل ہو جاتی ہے اور جو چیز عمارت کے ساتھ لگی ہوئی نہ ہو وہ داخل نہیں ہوتی ہے البتہ ایسی چیز جس کو عموماً بیچنے والا دینے سے بخل نہیں کرتا ہے تو وہ بھی از خود داخل ہو جائیگی اگرچہ اس کا ذکر نہ کیا گیا ہو اسی بناء پر ہم نے یہ مسئلہ بیان کیا ہے، ۱۵۔ کلید (۱) ان ذکر کئے بغیر داخل ہو جاتا ہے کیونکہ وہ عمارت کے ساتھ لگا ہوا ہے المحیط لیکن علیحدہ تالا اس میں داخل نہیں ہوتا ہے اگرچہ معاملہ کے وقت مرافق کا لفظ کہہ دیا گیا ہو اور کلیدان کی چابی (کنجی) استحساناً داخل ہوتی ہے ق۔

۱۶۔ اور اگر سیڑھیاں عمارت کے ساتھ لگی جڑی ہوئی ہوں تو داخل ہوں گی اور اگر علیحدہ ہوں تو قول صحیح یہ ہے کہ داخل نہ ہوں گی الظہیر یہ اور تخت وتنور کا بھی یہی حکم ہے۔

---

(۱) کلیدان دروازہ وصندوق وغیرہ میں جڑا ہوا جو تالہ لگا رہتا ہے اس کو کلیدان یا کھٹکا کہتے ہیں۔ ۱۲۔ م

۱۷۔ اگر مکان میں سونا، چاندی، رانگا اور لوہا وغیرہ جیسی کوئی چیز دفن کی ہوئی ہو اگر وہ عمارت کی مضبوطی وغیرہ کے خیال سے نہ ہو بلکہ مالک کا وہ دفن کیا ہوا خزانہ ہو تو وہ بہر حال اسی مالک کا ہوگا المحیط۔
۱۸۔ دکان بیچنے میں اس کے تختے اس میں داخل ہوں گے یہی قول مختار ہے الخلاصہ۔
۱۹۔ سنار کی بھٹی اور لوہار کی دھونکنی۔ ق۔ اور تانبے کی دیگیں جو رنگریزوں کے پاس ہوتی ہیں اور کندی گر (ریشمی اور عمدہ کپڑوں کو صاف کرنے والا) کی لکڑی اور تیل و عطر بنانے والوں کے برتن اور حمام کے طشت و پیالے بیع میں داخل نہ ہوں گے اگرچہ اس وقت حقوق و مرافق کا ذکر کر دیا گیا ہو المحیط وغیرہ۔

ومن باع ارضا دخل ما فيها من النخل والشجر وان لم يسمه لانه متصل به للقرار فاشبه البناء ولايدخل الزرع فى بيع الارض الابالتسمية لانه متصل به للفصل فشابه متاع الذى فيه ومن باع نخلا اوشجرافيه ثمر فثمرته للبائع الاان يشترط المبتاع لقوله عليه السلام من اشترى ارضا فيها نخل فالثمرة للبائع الا ان يشترط المبتاع ولان الاتصال وان كان خلقة فهو للقطع لا للبقاء فصار كالذرع ويقال للبائع اقطعها وسلم المبيع وكذا اذا كان فيها زرع لان ملك المشترى مشغول بملك البائع فكان عليه تفريغه وتسليمه كما اذا كان فيه متاع وقال الشافعىؒ يترك حتى يظهر صلاح الثمرو يستحصد الزرع لان الواجب انما هو التسليم المعتادو فى العادة ان لايقطع كذالك وصار كما اذا انقضت مدة الاجارة وفى الارض زرع قلنا هناك التسليم واجب ايضا حتى يترك باجرو تسليم العوض كتسليم المعوض ولافرق بين مااذا كان الثمر بحال له قيمة اولم يكن فى الصحيح ويكون فى الحالين للبائع لان بيعه يجوزفى اصح الروايتين على مانبين فلايدخل فى بيع الشجر من غير ذكر واما اذا بيعت الارض وقد بذرفيها صاحبها .ولم ينبت بعد لم يدخل فيه لانه مودع فيها كالمتاع ولو نبت ولم تصرله قيمة فقد قيل لايدخل فيه وقد قيل يدخل فيه وكان هذا بناء على الاختلاف فى جواز بيعه قبل ان يناله المشافرو المناجل.

ترجمہ: اور اگر کسی شخص نے کوئی زمین بیچی تو اس زمین کے سارے درخت مثلاً خرمہ وغیرہ سب اس بیع میں شامل ہو جائیں گے اگرچہ ان کا نام نہ لیا گیا ہو کیونکہ یہ درخت تو اس زمین پر کھڑے اور لگے رہنے کی وجہ سے عمارت کے ہی مشابہ ہو گئے ہیں لیکن زمین کی مبیع میں اس زمین کی زراعت داخل نہ ہوگی البتہ اگر اس کی تصریح کر دی جائے تو داخل ہو جائیگی کیونکہ وہ قدرتی طور سے کاٹ کر رکھ لینے کے لئے ہی زمین میں لگی ہے اس لئے یہ زراعت اس اسباب کے مشابہ ہو گئی جو زمین پر رکھا ہوا ہو (ف۔ جیسا کہ اوپر بتایا جا چکا ہے کہ جو اسباب گھر یا زمین میں رکھا ہو وہ بیع میں داخل نہیں ہوتا ہے جب تک کہ صراحتاً اس کی شرط نہ کی گئی ہو) اور جس شخص نے کسی قسم کا درخت مثلاً خرما یا دوسرا کوئی پھل دار درخت یعنی اس پر پھل لگا ہوا خریدا تو یہ پھل مالک یعنی بائع کا ہوگا البتہ اگر مشتری نے اس کی بھی شرط کر دی ہو تو مشتری کا ہو جائے گا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فرمان کی وجہ سے کہ جس شخص نے کوئی ایسی زمین خریدی جس میں کھجور کے درخت پھل لگے ہوئے حالت میں ہوں تو اس کا پھل (مالک یعنی) بائع کا ہوگا مگر یہ کہ مشتری اس کی شرط لگا لے اور اس دلیل سے بھی کہ پھلوں کا تعلق اور اتصال اگرچہ ان کے درخت سے پیدائشی ہوتا ہے مگر وہ اس پر ہمیشہ رہنے کے لئے نہیں بلکہ توڑ لینے کے لئے ہی ہوتا ہے اس لئے ان پھلوں کا حکم کھیتی کا ہوگا اور اس بائع سے یہ کہا جائے گا کہ تم اپنا پھل درخت سے توڑ کر دہ درخت خریدار کے حوالہ کر دو (ف کیونکہ سپرد کرنے کے لئے یہ شرط ہوتی ہے کہ آئندہ اس چیز سے کسی قسم کا تعلق باقی نہ رہے۔ اور بیچنے کے بعد اس کا تقاضا یہ ہو جاتا ہے کہ اس چیز کو خریدار کے حوالہ کر دینا واجب ہوتا ہے۔ اس لئے اگر خریدار نے پھل توڑ لینے کا مطالبہ کیا تو اس بائع کو حکم دیا جائے گا کہ اپنے پھل توڑ کر درخت خریدار کے حوالہ کر دے)۔ وكذا اذا كان الخ اسی طرح اگر زمین میں کھیتی ہو تو بھی بائع کو حکم دیا جائے گا کہ اس کھیتی کو کاٹ کر خالی

کھیت خریدار کے حوالہ کردے کیونکہ بائع کی ملکیت کھیتی کے ساتھ مشتری کی ملکیت کھیت پھنسا ہوا ہے اس لئے اس بائع پر واجب ہوگا کہ اس کھیت کو خالی کردے جیسے اس بیع میں (بجائے کھیتی کے) بائع کا کچھ اسباب رکھا ہوا ہو تو بھی بائع پر واجب ہوتا ہے کہ اسے خالی کر کے زمین خریدار کے حوالہ کردے۔

اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ پھل اور کھیتی ہونے کی صورت میں فوری طور سے کاٹی اور توڑی نہ جائے بلکہ جب پھل کارآمد ہو تب اسے کاٹ کر یا توڑ کر خالی جگہ خریدار کے حوالہ کرنا واجب ہوگا جیسا کہ عوام میں اس کی عادت بھی ہے کہ قبل از وقت اسے توڑ کر اسے بے کار اور برباد نہ کر دیا جائے اس کی صورت ایسی ہوگی کہ کوئی زمین کرایہ پر دی گئی ہو اور آخر میں کرایہ کی مدت گذر جانے کے باوجود پھل یا کھیتی تیار نہ ہو (ف اس لئے یہی حکم دیا جاتا ہے کہ اتنی مدت تک وہ کھیتی اسی طرح چھوڑی جائے کہ کاٹنے کے لائق ہو جائے اور اتنے دنوں تک کے لئے اس زمین کا جو کرایہ ہو تا وہ اس کرایہ دار سے وصول کر لیا جاتا۔ ہم یہ کہتے ہیں کہ اجارہ کی صورت میں بھی سپرد کرنا واجب ہے یہاں تک کہ زمین اس کے پاس اجرت پر چھوڑ دی جاتی ہے اور عوض اجرت کا سپرد کرنا معوض یعنی زمین کے سپرد کرنے کے مثل ہے، **ولا فرق بین ماکان الخ** اور پھل کی دونوں صورتوں میں یعنی ان پھلوں کی قیمت کچھ مل سکے یا نہ مل سکے صحیح قول کے مطابق کچھ فرق نہیں ہے اور دونوں ہی صورتوں میں پھل بائع کے ہی ہوں گے کیونکہ دو روایتوں میں سے اصح قول کے مطابق تنہا ان پھلوں کی بیع جائز ہے جیسا کہ ہم ان شاء اللہ عنقریب بیان کریں گے لہٰذا یہ پھل بیع میں ذکر کئے بغیر داخل نہ ہوں گے (ف اور جس چیز کی بیع تنہا بھی جائز ہو وہ دوسری چیز کی بیع میں داخل نہیں ہو سکتی ہے جبکہ وہ قائم اور باقی رکھنے کے لئے نہ ہو۔

واما اذا بیعت الخ اور اگر زمین اس حال میں بیچی گئی کہ مالک زمین نے اس میں بیج ڈال دیئے ہیں جو اس وقت تک اگے نہیں ہیں تو وہ بیج زمین کی بیع میں داخل نہ ہوں گے تو وہ اس میں سامان کے جیسے رکھے ہوئے ہیں (ف اور رکھی ہوئی چیز میں بیع داخل نہیں ہوتی ہے جب تک کہ صراحۃ اس کی شرط نہ کر لی گئی ہو اور اگر بیج اگ گئے (چارے نکل آئے) اور جب تک کہ وہ چارے اس لائق نہیں ہو جائیں کہ ان کی کچھ قیمت لگ سکے تو بعض مشائخ نے کہا ہے کہ وہ چارے زمین کی بیع میں داخل نہ ہوں گے اور بعضوں نے کہا ہے کہ وہ چارے بھی بیع میں داخل ہو جائیں گے (یہی قول صواب ہے۔ ظ) اور یہی صحیح ہے محیط۔ ھ۔) اور شاید کہ یہ اختلاف اس بناء پر ہے کہ وہ چارے چھری و ہنسیا سے کاٹنے کے قابل ہونے سے پہلے اس کی بیع کے جائز ہونے میں اختلاف ہے (ف یعنی جب تک وہ اس قابل نہ ہو جائیں کہ وہ کاٹے جائیں تو شیخ ابو القاسم صفارؒ نے ان کی بیع کے ناجائز ہونے کے قول کو قبول کیا ہے اس لئے لامحالہ وہ چارے زمین ہی کی بیع میں داخل رہیں گے اور شیخ ابو بکر اسکافؒ کا قول مختار یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس کی بیع جائز ہے جیسے کہ اس طرح کے پھلوں کی بیع جائز ہوتی ہے جن کی کچھ قیمت نہ لگ سکتی ہو اس لئے یہ بات یقینی ہوگئی کہ وہ کھیتی کھیت اور زمین کے بیع میں بھی داخل نہ ہو پھر یہ تفصیل اس صورت میں ہے کہ بیع مطلق ہو یعنی ایسی صورت میں کہ حقوق و مرافق یا قلیل و کثیر کا کوئی ذکر نہ ہو۔

توضیح: کسی زمین کے فروخت ہونے سے اس میں لگے ہوئے درخت یا کھیتی اور سبزی بھی داخل ہوگی یا نہیں پھل دار درخت یا کھیتی لگی ہوئی کھیت خریدنے سے پھل یا کھیتی کا کون مالک ہوگا تفصیلی مسائل۔ حکم۔ اختلاف ائمہ۔ دلائل

لقوله علیه السلام من اشتری ارضا الخ ایسا درخت خریدنے سے کہ جس پر پھل لگا ہوا ہو وہ پھل بائع یعنی مالک کا ہوتا ہے اور اگر خریدار نے پھل کی خریداری کی بھی شرط لگا دی ہو تب خریدار اس کا مستحق ہو جائے گا کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے جو اوپر مذکور ہے اور پھل درختوں پر قدرتی طور سے معین مدت کے لئے ہوتے ہیں اس لئے یہ بھی کھیتی کے مثل

ہوگئے ہیں ف اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ جس نے کوئی غلام بیچا اور غلام کے پاس مال ہے تو وہ بائع کا ہوگا البتہ اگر مشتری اس کی شرط لگادے اسی طرح اگر کسی شخص نے خرما کا کوئی درخت بیچا جس کے مور یا پھول میں پھل لگ گیا تو اس کے پھل بائع کے ہوں گے۔ مگر اس صورت میں کہ خریدار نے اپنے لئے اس کی شرط کرلی ہو صحاح ستہ نے اس کی روایت کی ہے امام محمدؒ نے بھی اس کی روایت کرکے کہا ہے کہ جب پھل نکل آئیں یا زمین میں کھیتی اگ جائے تو اس حدیث کے مطابق یہ پھل اور کھیتی بائع کی ہوگی لیکن اگر مشتری نے شرط کرلی ہو تو اسی کو ملے گی اور جب اس نے شرط نہ کی ہو تو اس کی صورت یہ ہوگی کہ زمین مشتری کی اور کھیتی بائع کی ہوگی اور درخت مشتری کا اور پھل بائع کے ہوں گے۔

ویقال للبائع الخ ترجمہ سے مطلب واضح ہے وتسلیم العوض کتسلیم المعوض ہم احناف یہ کہتے ہیں کہ اجارہ کی صورت میں بھی اجارہ کی زمین مدت اجارہ کے خاتمہ پر مالک کے حوالہ کردینا ضروری ہے اسی بناء پر وہ زمین کرایہ دار کے پاس اس سے مزید اجرت لے کر چھوڑ دی جاتی ہے اس طرح اجرت جو عوض ہے مالک کے حوالہ کرنا معوض یعنی زمین کے سپرد کرنے کے برابر ہوا ف اور اگر کرایہ دار باقی مزید دنوں کا کرایہ دینے پر راضی نہ ہو تو اسے حکم دیا جائے گا کہ اپنی کھیتی اکھیڑ لے پھر کرایہ کے معاملہ کو اس لئے باقی رکھا جاتا ہے کہ ابتداءً کرایہ پر لینے کی غرض تو یہی تھی کہ اس طرح وہ کچھ نفع حاصل کرلے تو اسے بھی اس کرایہ دار کا اسی میں فائدہ ہے کہ اپنی کھیتی چھوڑ دے اسی میں اس کی رعایت ہوئی اور جب مالک زمین کو زمین کی اجرت دلوائی گئی تو اس کا بھی کچھ نقصان نہ ہوا بخلاف بیع کی صورت کے کہ اس میں خریدار کی غرض یہ ہوتی ہے کہ اس زمین کا مالک بن جائے جو قبضہ سے حاصل ہوگی اور قبضہ اسی وقت ملے گا جبکہ زمین فارغ ہو جائے اس میں کوئی چیز رکھی ہوئی نہ ہو اس کے علاوہ اگر بائع اس درخت یا زمین کو پھل یا کھیتی پکنے تک کرایہ پر لینا چاہے تو نامکمل بیع کے اندر کرایہ کا عقد نہیں ہو سکتا ہے اس کے علاوہ وہ چیز مشتری کے قبضہ میں بھی نہیں ہے۔ چنانچہ انشاء اللہ آئندہ اس کا بیان آئے گا۔ خلاصہ یہ ہوا کہ جب پھل اور کھیتی کے بارے میں شرط نہیں کی گئی ہو تو بائع کی ہوگی۔ م

ولایدخل الزرع والثمر بذکر الحقوق والمرافق لانهما لیسا منهما ولو قال بکل قلیل وکثیر هو له فیها ومنها من حقوقها اوقال من مرافقها لم یدخلافیه لما قلنا وان لم یقل من حقوقها اومن مرافقها دخلافیه اما الثمر المجذوذ والزرع المحصود لایدخل الابالتصریح به لانه بمنزلة المتاع

ترجمہ: معاملہ بیع کرتے وقت حقوق اور مرافق ذکر کردینے سے بھی اس میں کھیتی اور پھل داخل نہ ہوں گے کیونکہ یہ دونوں چیزیں حقوق اور مرافق میں سے نہیں ہیں۔ (ف یعنی اگر یہ کہا کہ میں نے یہ زمین مع اس کے حقوق و مرافق (لوازمات) کے خریدی تو کھیتی داخل نہ ہوگی اور اگر یہ کہا کہ میں نے یہ درخت مع حقوق و مرافق کے خریدا تو اس میں لگے ہوئے پھل داخل نہ ہوں گے کیونکہ زمین کے حقوق میں سے اس کو سیراب کرنے کا پانی اس کا راستہ وغیرہ ہے یعنی زمین کے واسطے جن چیزوں کی ضرورت پڑتی ہو اور جن سے راحت حاصل ہوتی ہو وہ مرافق ہیں بخلاف کھیتی و پھل کے کہ یہ حقوق و مرافق میں داخل ہوں گے ولو قال بکل الخ اور اگر بائع نے درخت یا زمین کو یہ کہہ کر کہ ہر قلیل کے ساتھ جو اس مبیع میں یا مبیع سے اس کے حقوق و مرافق میں سے ہو فروخت کیا تو بھی کھیتی و پھل داخل نہ ہوں گے کیونکہ ہم یہ کہہ چکے ہیں کہ یہ اس کے حقوق و مرافق سے نہیں ہیں اور اگر اس نے یہ نہ کہا کہ جو اس کے حقوق سے یا اس کے مرافق سے ہو (بلکہ یہی کہا کہ ہر تھوڑے وزیادہ کے ساتھ جو اس میں یا اس سے فروخت کیا) تو کھیتی و پھل داخل ہو جائینگے (ف کیونکہ کھیتی اس زمین میں منجملہ قلیل وکثیر کے ہے اور پھل منجملہ قلیل وکثیر کے اس درخت سے پیدا ہیں بخلاف پہلی صورت کے کہ اس میں ہر قلیل وکثیر میں صرف ان چیزوں کو شامل کیا ہے جو اس کے حقوق اور مرافق سے ہوں اس لئے حقوق و مرافق قلیل وکثیر جتنے ہوں سب ملیں گے لیکن کھیتی اور پھل نہیں ملیں گے اما الثمر الخ لیکن درخت سے توڑے ہوئے پھل اور زمین سے کاٹی ہوئی کھیتی بیع میں داخل نہ ہوگی البتہ اس صورت میں داخل

ہو جائیگی جبکہ اس کے لینے کی صراحۃ شرط لگادی ہو۔ کیونکہ ان میں سے ہر ایک چیز گھر کے منتقل ہونے والے سامان کے مثل ہے (جبکہ ہمیں بار بار یہ معلوم ہو چکا ہے کہ بیچی گئی چیز میں اگر کچھ سامان رکھا ہوا ہو وہ اس فروخت کے معاملہ میں تصریح کے بغیر داخل نہیں ہوتی ہے اگرچہ یہ کہہ دیا جائے کہ ہر تھوڑی یا زیادہ چیز جو اس میں ہو یا اس سے ہو۔

توضیح: زمین یا درخت کی بیع کرنے سے اس میں لگی ہوئی پیداوار یا پھل بھی اس میں داخل ہوں گے یا نہیں۔ درخت سے توڑے ہوئے پھل اور زمین سے کاٹی ہوئی کھیتی بیع میں داخل ہوگی یا نہیں۔ تفصیل۔ حکم۔ دلائل

ولا یدخل الزرع الخ ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔

چند مفید باتیں اور ضروری مسائل

(۱) باغ اور کھیت مطلقاً فروخت کرنے سے اس میں وہی چیزیں داخل ہوتی ہیں جو اس میں ہمیشہ کے لئے ہوں جیسے پورے درخت اور عمارت الذخیرہ خواہ ان میں پھل لگے ہوئے ہوں یا نہ ہوں اس کے لئے کسی شرط لگانے یا حقوق وغیرہ کے الفاظ کہنے کی بھی ضرورت نہیں ہے۔ ۱۲۔م

الصغری۔ وہ خواہ ایندھن اور جلانے کے درخت ہوں یا کچھ دوسرے ہوں یہی صحیح قول ہے الخلاصہ مگر سوکھے ہوئے داخل نہ ہوں گے مف (۲) کھلیان (وہ جگہ جہاں پر بھوسے میں سے غلہ اڑا کر یا برسا کر ڈھیر لگاتے ہیں) زمین کے مرافق میں سے نہیں ہے البحر۔

(۳) حقوق و مرافق کے ذکر سے زمین کا پانی اور خاص راستہ اور پانی بہنے کی نالی داخل ہوگی الینابیع۔

(۴) درخت سے نبات اور سبزی کا وہ پودا مراد ہے جس کی ساق پتنہ ہو الخلاصہ۔

(۵) اس سلسلہ میں اصل اور قاعدہ کلیہ یہ ہے کہ ہر وہ نبات یا پودا جس کے کاٹ لینے اور اکھیڑ لینے کی مدت تجربہ سے اچھی طرح معلوم و مشہور ہو وہ حکم میں پھل کے ہوتا ہے کہ بیع میں تصریح کئے بغیر اس میں داخل نہیں ہوتا ہے اور جس پودا کے کاٹ لینے کی مدت معلوم نہ ہو وہ درخت کے حکم میں ہوتا ہے کہ اس کا ذکر کئے بغیر بھی داخل ہو جائے گا۔

(۶) زعفران اور اس کی اصل ذکر کئے بغیر داخل نہیں ہوتی ہے المحیط۔

(۷) اگر کسی نے اس شرط پر زمین خریدی کہ اس میں اتنے پھل دار درخت ہیں مگر بعد میں معلوم ہوا کہ وہ تو بغیر پھل کے درخت ہیں تو اس میں بیع فاسد ہوگی۔ کیونکہ جو قیمت لگائی گئی ہے وہ ان پھلوں کا لحاظ کر کے لگائی گئی ہے المجتبیٰ۔

(۸) کسی نے زمین اس شرط کے ساتھ خریدی کہ اس میں اتنے درخت ایسے ہیں جن میں پھل آیا کرتے ہیں مگر خریدار نے ایسے درخت یا تو کم پائے یا ایک بھی نہیں پایا تو خریدار کو اختیار ہوگا کہ اگر چاہے تو طے شدہ پوری قیمت پر ہی اسے خریدے یا اسے چھوڑ دے البحر۔

(۹) اگر کسی نے انگور کا باغ خریدا تو جن رسیوں سے اس کی بیلیں باندھی جاتی ہیں اور جن ستونوں پر بیلیں چڑھتی ہیں بغیر ذکر کے بھی وہ از خود داخل ہوں گی القنیہ۔

(۱۰) اگر زمین کے اوپر سے کاٹ لینے کے لئے درخت خریدے حالانکہ ان کے کاٹنے سے زمین اور درختوں کی جڑوں کو نقصان ہوتا ہو تو کاٹنا منع ہوگا اور وہ بیع ختم ہو جائیگی یہی قول مختار ہے محیط الرخسی۔

(۱۱) اگر کاٹنے سے فوری نقصان تو نہ ہو مگر اس خریدار نے ایک مدت کے لئے ان کو چھوڑ دیا اس کے بعد کسی وقت بھی کاٹنے سے زمین کو نقصان ہوتا ہو تو اس خریدار کو کاٹنے کا اختیار نہیں ہوگا اور زمین کا مالک ان درختوں کی قیمت زمین پر لگے ہوئے کے

حساب سے خریدار کو دے کر درختوں کا مالک بن جائے یہی صحیح قول ہے المضمرات۔
(۱۲) اگر درختوں کو ان کی زمین سمیت خریدا تو اس کو جڑ سے اکھیڑنے کا حکم نہیں دیا جائے گا اور اگر وہ اکھیڑ لے تو اسے اختیار ہوگا کہ ان کی جگہ دوسرے درخت لگادے۔
(۱۳) اور اگر درخت خریدے مگر لگے رہنے کی شرط نہیں کی تو فتوی یہ ہے کہ درخت کی زمین بیع میں داخل ہو جائیگی المحیط یہی قول مختار ہے البحر (۱۴) اور اگر درخت کاٹ لینے کیلئے خریدے ہوں تو بالاتفاق ان کی زمین داخل بیع نہ ہوگی النہر۔
(۱۵) اگر اس شرط کے ساتھ درخت خریدا کہ اسے کاٹ کر یا زمین کھود کر جڑ سے اکھیڑے گا تو قول صحیح یہ ہے کہ بیع جائز ہوگی اور خریدار کو یہ اختیار ہوگا کہ جڑ تک زمین کھودے القاضی خان۔
(۱۶) اگر کوئی پودا خریدا اور بائع کی اجازت سے لگا رہنے دیا یہاں تک کہ وہ ایک بڑا درخت ہو گیا تو بائع کو اختیار ہوگا کہ اس درخت کو جڑ سے اکھیڑنے کا حکم دے اور وہ درخت جڑ کے ساتھ اسی خریدار کا ہوگا۔ق۔ اور اگر درخت پر پھل ہوں تو شرط کے بغیر وہ بائع کے ہوں گے اور اگر خریدار نے اپنے لئے ان کی شرط کر دی ہو تب پھلوں کا مالک ہو جائے گا جیسا کہ کچھ پہلے گذر چکا ہے م۔
(۱۸) اور اگر معاملہ بیع کے وقت پھل موجود نہ ہوں اور بیع کے بعد لیکن قبضہ سے پہلے ان میں پھل لگ گئے تو وہ خریدار کے ہوں گے السراج۔
(۱۹) اور اگر ایسی زمین جس میں درخت لگے ہوں اور درختوں پر پھل بھی ہوں اس شرط کے ساتھ فروخت کی کہ پھل مشتری کے ہوں گے اور زمین اور درخت اور پھل سب برابر قیمت کے ہوں مگر مشتری کے قبضہ سے پہلے یہ پھل کسی آسمانی آفت سے ضائع ہو گئے یا بائع کھا گیا تو خریدار کے ذمہ سے ایک تہائی قیمت کم ہو جائیگی اور بالاتفاق اس مشتری کو اختیار ہوگا کہ چاہے تو دو تہائی قیمت میں یعنی صرف درخت اور زمین کی قیمت دے یا بیع ختم کر دے السراج۔ معلوم ہونا چاہے کہ پھلوں کی قیمت اس وقت ہوگی جس وقت بائع نے ان پھلوں کو کھایا ہے المبسوط۔ ھ۔

قال ومن باع ثمرة لم يبد صلاحها اوقد بداجاز البيع لانه مال متقوم امالكونه منتفعا به في الحال اوفي الثاني وقد قيل لا يحوز قبل ان يبد وصلاحها والاول اصح وعلى المشترى قطعها في الحال تفريغا للملك البائع و هذا اذا اشتراها مطلقا اوبشرط القطع وان شرط تركها على النخيل فسد البيع لانه شرط لايقتضيه العقد وهو شغل ملك الغير وهو صفقه في صفقة وهوا عارة او اجارة في بيع وكذابيع الزرع بشرط الترك لما قلنا وكذا اذتنا هي عظمها عندابي حنيفة وابي يوسف لما قلنا واستحسنه محمد للعادة بخلاف ماإذالم يتناه عظمها لانه شرط فيه الجزء المعدوم وهوالذي يزيد بمعنى من الارض اوالشجر.

ترجمہ: قدوری نے کہا ہے کہ جس نے درخت پر لگے ہوئے ایسے پھل فروخت کئے جن کی صلاح ظاہر نہیں ہوئی یا صلاح ظاہر ہو چکی ہے تو دونوں صورتوں میں بیع جائز ہوگی کیونکہ یہ مال متقوم ہے (یعنی ایسا مال ہے جس کی قیمت لگائی جاسکتی ہے) خواہ اس وجہ سے کہ اس سے اسی وقت فائدہ اٹھایا جاسکتا ہے یا آیندہ کبھی اس سے نفع حاصل کیا جاسکتا ہے۔ (جبکہ اس کی صلاح ظاہر ہو جائے اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ اس کی صلاح ظاہر ہونے سے پہلے اس کی بیع جائز نہیں ہے مگر قول اول اصح ہے (ف یہ بیع اسی صورت میں جائز ہوگی جبکہ بیع میں یا تو کسی قسم کی شرط نہیں لگائی ہو بلکہ مطلق ہو یا یہ شرط ہو کہ مشتری ان کو توڑے گا) وعلی المشتری الخ اور مشتری پر یہ بات واجب ہوگی کہ ان پھلوں کو فوراً توڑ لے تاکہ بائع کی ملکیت فارغ اور خالی ہو جائے یہ حکم اس صورت میں لازم ہوگا جبکہ مشتری نے پھلوں کو مطلقاً یا توڑ لینے کی ہی شرط پر خریدا ہو۔
وان شرط تركها الخ اور اگر مشتری نے یہ شرط لگائی ہے جو تقاضائے عقد کے خلاف ہے یعنی اس میں فساد اور بڑی خرابی

ہے وہ یہ کہ دوسرے شخص کی ملکیت کو اپنے فائدہ کے لئے مشغول رکھنا یا ایک صفقہ میں دوسرے صفقہ کو داخل کر دینا یعنی معاملہ بیع میں عاریت یا اجارہ کے معاملہ کو بھی ملا لینا اور اسی طرح کھیتی کی بیع اس شرط کے ساتھ کہ یہ خریدار اس کھیتی کو اسی کھیت میں لگے رہنے دے گا یہ فاسد ہے جس کی وجہ ہم نے بیان کر دی ہے (ف یعنی بائع کی ملکیت یعنی زمین مشتری کی ملکیت یعنی کھیتی سے یا درخت پھل سے پھنسا رہے گا یا ایک عقد بیع میں زمین کو عاریۃ استعمال کے لئے یا اجارہ کے طور پر دینا ہو گا یہ تفصیل اس وقت ہو گی جبکہ درخت کسی کام کے قابل ہو گئے ہوں مگر ان کا بڑھنا مکمل نہ ہوا ہو)۔

و کذا اذا تنا ھی الخ اسی طرح ان پھلوں کا بڑا ہونا یا بڑھاؤ پوری ہو گئی ہو۔ تو بھی ان کو درخت پر لگے رہنے یا چھوڑ دینے کی شرط سے امام ابو حنیفہ و امام ابو یوسف کے نزدیک بیع فاسد ہو گی اسی دلیل سے جو ہم نے پہلے بیان کر دی ہے یعنی یہ شرط تقاضائے عقد کے خلاف ہے اور امام محمدؒ نے لوگوں کی عادت ہونے کی وجہ سے اسے استحسانا جائز کہا ہے یعنی سب لوگوں کا اس پر عمل ہے کسی کا کوئی انکار نہیں ہے (اور اسی پر فتوی ہے الاسرارک) بخلاف اس صورت کے کہ جب پھل بڑے نہ ہوئے ہوں تب بالاتفاق جائز نہیں ہے کیونکہ اس میں معدوم جز کی شرط ہے یعنی اس جزء کی جو زمین یا درخت کی قوت سے بڑھے گا۔ ف اور وہ حصہ بیع کے بعد بائع کی ملک سے پیدا ہو گا اس طرح اس نے اس حصہ کو جو موجود ہے اس حصہ سے ملا کر خریدا جو ابھی تک موجود نہیں ہے اس لئے کہ بیع جائز نہ ہو گی اور جب پھلوں کا بڑھنا ختم ہو گیا یعنی جتنا اسے بڑھنا تھا بڑھ گیا ہو تو کوئی معدوم جزء نہیں رہا۔

توضیح: درخت پر لگے ہوئے پھلوں کو فروخت کرنا اگر درخت پر لگے ہوئے پھل کو خریدتے وقت ہی مشتری نے یہ شرط لگا دی کہ پھل درخت پر ہی لگے رہیں گے یعنی وہ فی الحال نہیں توڑے جائیں گے تفصیل مسائل۔ حکم۔ اختلاف ائمہ۔ دلائل صلاح کے معنی

قال ومن باع ثمرة الخ درخت پر لگے ہوئے ایسے پھل کو فروخت کرنا جن کی صلاح ظاہر ہوئی ہو یا نہ ہوئی ہو بہر صورت ان کی بیع جائز ہے ف تمام علماء کے نزدیک بالاتفاق پھلوں میں صلاح ظاہر ہو جانے کے بعد ان کی بیع جائز ہوتی ہے اور ہمارے نزدیک پھلوں میں صلاح ظاہر ہونے سے یہ مراد ہے کہ آندھی وغیرہ کی آفت اور شبنم پالے وغیرہ کے فساد سے محفوظ ہو جائیں جیسا کہ المبسوط میں ہے اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ بیع جائز نہیں ہے پھر ظہور صلاح (کسی لائق ہو جانے) سے پہلے ہمارے نزدیک مطلقا خریدنا جائز ہے اور امام مالک شافعی و احمد رحمھم اللہ کے نزدیک بیع جائز نہیں ہے اور اگر ظہور صلاح سے پہلے اس شرط کے ساتھ خریدے کہ ان کو توڑے گا درختوں پر نہیں چھوڑے گا تو بالاجماع جائز ہے اور اگر اس وقت تک ان کے پھولوں میں پھل نہ نکلے ہوں تو ان کی بیع بالاجماع جائز نہیں ہے اور جب پھل ظاہر ہو گئے تو تین صورتیں ہوں گی ایک یہ کہ آدمی یا جانوروں میں سے کسی کے بھی نفع اٹھانے کے قابل نہ ہوں اب اگر اس حالت میں فروخت کئے تو شیخ الاسلامؒ نے کہا ہے کہ جائز نہیں ہے اور قدوریؒ اور اسبیجابیؒ نے کہا ہے کہ جائز ہے امام محمدؒ نے باب العشر والخراج میں اس کی طرف اشارہ کیا ہے اور یہی صحیح ہے اور دوم یہ کہ وہ اس لائق ہو گئے ہوں کہ کسی طور ان سے نفع حاصل کیا جائے مگر ان کا بڑھنا ختم نہ ہوا ہو اس حالت میں ان کو فروخت کیا تو اس شرط کے ساتھ ان کی بیع جائز ہو گی کہ فورا ان کو توڑنے کی شرط کر دی گئی ہو یا بیع مطلقا ہوئی ہو اور اگر یہ شرط کی کہ ابھی درخت پر ہی انہیں لگا رہنے دے گا تو بیع فاسد ہو گی کیونکہ یہ شرط عقد بیع کے خلاف ہے اور اس میں مشتری کا فائدہ ہے اور تیسری صورت یہ ہے کہ ان کو جتنا بڑھنا تھا اتنا وہ بڑھ گئے اور مزید (بڑھنے) کی امید نہ ہو اس کے بعد ان کو فروخت کیا تو سب کے نزدیک جائز ہے بشرطیکہ وہ بیع مطلق ہو یا ان کو توڑ لینے کی شرط ہو اور اگر درخت پر ہی لگنے رہنے کی شرط کی گئی ہو تو قیاس کا تقاضا یہ ہو گا کہ ان کی بیع جائز نہ ہو اور امام ابو حنیفہؒ اور ابو یوسف رحمہما اللہ کا یہی قول ہے اور استحسانا جائز ہے اور امام محمد و مالک و شافعی و احمد رحمھم اللہ کا یہی قول ہے۔ ع۔

الحاصل پھل ظاہر نہ ہونے سے پہلے بیع بالاجماع باطل ہے جیسے آم کا باغ صرف مور۔(پھول) آجانے پر فروخت کرنا اور پھل ظاہر ہونے کے بعد کے مسئلہ کو قدوریؒ نے اس طرح بیان کیا ہے کہ جب پھل ظاہر ہوگئے تو خواہ وہ نفع حاصل کرنے کے قابل ہوں یا نہ ہوں درخت پر چھوڑنے کی شرط کے بغیر بیع مطلقا جائز ہے۔

وان شرط تركها على التخيل الخ اور اگر مشتری نے یہ شرط کی کہ ان پھلوں کو درختوں پر ہی چھوڑ دے گا تو بیع فاسد ہوگی کیونکہ یہ ایسی شرط ہے جو عقد بیع کے تقاضا کے خلاف ہے یعنی اس میں ایک فساد لازم آتا ہے کہ غیر کی ملکیت یعنی بائع کے کھیت اور درخت کو مشتری کی کھیتی اور پھل سے مشغول رکھنا اور اسے فارغ کر کے نہ دینا یا یہ خرابی لازم آتی ہے کہ ایک صفقہ یعنی بیع میں دوسرے صفقہ یعنی عاریت یا اجارہ کو بھی ملالیناف یعنی عقد بیع کا تقاضا یہ ہے کہ بائع یا مشتری کو کسی قسم کا کوئی نقصان نہ ہو۔ حالانکہ یہاں مشتری کی اس مذکورہ شرط سے لازم آتا ہے کہ بائع کے درخت مشتری کے پھلوں سے گھرے رہیں یا یہ لازم آتا ہے کہ عقد بیع کے ساتھ عاریت یا اجارہ بھی ہو یعنی بائع اپنے درخت مشتری کو ان پھلوں کے پکنے تک مفت میں یوں ہی پھنسا رہنے دے یا اس کی اجرت وصول کرے۔ حالانکہ ایک معاملہ میں دوسرے معاملہ کو داخل کر لینا جائز نہیں ہے۔

ولو اشتراها مطلقا وتركها باذن البائع طاب له الفضل وان تركها بغير اذنه تصدق بما زاد في ذاته لحصوله بجهة محظورة وان تركها بعد ماتنا هي عظمها لم يتصدق بشيئ لان هذا تغير حالة لاتحقق زيادة وان اشتراها مطلقا وتركهاعلى النخيل وقداستاجر النخيل الى وقت الادراك طابه له الفضل لان الاجارة باطلة لعدم التعارف والحاجة فبقي الاذن معتبرا بخلاف ما اذا اشترى الزرع واستا جرالارض، الى ان يدرك وتركه حيث لايطيب له الفضل لان الاجارة فاسدة للجهالة فاورثت خبثا ولو اشتراها مطلقا فاثمرت ثمرا اخرقبل القبض فسدالبيع لانه لايمكنه تسليم المبيع لتعذرا التمييز ولو اثمرت بعد القبض يشتركان فيه للاختلاط والقول قول المشترى في مقداره لانه في يده وكذافي الباذنجان والبطيخ والمخلص ان يشترى الاصول ليحصل الزيادة على ملكه:

ترجمہ: اور اگر خریدار نے پھلوں کو مطلقا خریدا پھر بائع کی اجازت سے ان کو درختوں پر ہی لگے رہنے دیا تو پھل جتنا بڑھایا جتنی زیادتی ہوئی وہ مشتری کے لئے حلال ہوگی اور اگر بائع کی اجازت کے بغیر پھلوں کو درختوں پر چھوڑ دیا تو جو کچھ پھلوں کی ذات میں زیادتی ہوئی ہے اس میں سے کچھ صدقہ کردے کیونکہ یہ زیادتی ناجائز طریقہ سے ہوئی ہے اور اگر پھل پورے بڑھ چکنے کے بعد ان کو بائع کی اجازت کے بغیر چھوڑا ہو تو کچھ صدقہ کرنے کی ضرورت نہ ہوگی کیونکہ اس عرصہ میں جو کچھ فرق آیا ہے وہ کسی قسم کی زیادتی نہیں ہے بلکہ صرف حالت کا فرق ہوا ہے یعنی کچے اور خام پھل میں پختگی آجانا یا پک جانا ہے (ف یہ فرق صرف حالت کا متغیر ہونا ہے جسم میں کوئی زیادتی نہیں ہوئی ہے اس لئے صدقہ کرنے کی بھی ضرورت نہیں ہے۔

وان اشتراها مطلقا وتركها) الخ اور اگر مشتری نے ان پھلوں کو مطلقا خریدا یعنی چھوڑنے کی شرط نہیں کی مگر ان درختوں پر اس طرح رہنے دیا کہ ان کے پکنے تک ان درختوں کو کرایہ پر لے لیا اس کے بعد جو کچھ پھل بڑھیں یا ان میں کچھ زیادتی ہو وہ اس بناء پر مشتری کے لئے حلال ہو جائیگی کہ یہ اجارہ باطل ہے کیونکہ اس کا رواج اور یہ معمول نہیں ہے اور اس کی کوئی خاص مجبوری یا ضرورت بھی نہیں مگر اس سے بائع کی اجازت ضرور معلوم ہوگئی اور اجارہ بے کار اور لغو ہو گیا اس کے برخلاف اگر اس طرح کھیتی خریدی اور اس کی زمین کو کھیتی کے پک جانے تک کے لئے کرایہ پر لے لیا تو خریدار کو اس کھیتی کا اضافہ اور زیادتی حلال نہ ہوگی کیونکہ اگرچہ یہ اجارہ لوگوں میں معروف و متعارف ہے مگر یہاں فاسد ہے کیونکہ مدت مجہول ہے اس لئے اس میں نجاست پیدا ہو گئی۔

ولو اشتراها مطلقا فاثمرت الخ اور اگر اس نے پھلوں کو مطلقا خرید ایعنی درختوں پر چھوڑنے کی شرط نہیں کی تھی پھر اس کے قبضہ میں لینے سے پہلے درختوں میں دوسرے پھل آئے تو بیع فاسد ہو گئی کیونکہ (اصل) مبیع کو خریدار کے حوالہ کرنا ممکن نہیں رہا کیونکہ جن پھلوں کی بیع ہوئی تھی اور جو پھل نئے نکل آئے ہیں ان میں تمیز کرنا ممکن نہیں ہے۔ اور اگر قبضے کے بعد نئے پھل آئے ہوں تو بائع اور مشتری دونوں ہی سارے پھلوں کے مشترک مالک ہوں گے کیونکہ ان کے ملائے بغیر ہی از خود سارے پھل مل گئے اور زائد پھلوں کی مقدار بیان کرنے میں اختلاف ہونے کی صورت میں مشتری کی بات قابل قبول ہو گی کیونکہ فی الحال سارے پھل اسی کے قبضہ میں ہیں۔ یہی حکم بیگن اور خربزہ کا بھی ہے اس پریشانی کا حل یہ ہے کہ مشتری اب پھلوں کے درختوں کو بھی خرید لے تاکہ جو کچھ زیادتی ہوئی ہے وہ مشتری کی ملکیت میں ہو۔

(ف یعنی بیگن وخربزہ میں بھی نئے نئے پھول نکلتے رہتے ہیں تو اگر مشتری کے قبضہ کرنے سے پہلے وہ نکل آئیں تو بیع فاسد ہو جائیگی اور اگر قبضہ میں آنے کے بعد نکلیں تو وہ دونوں سب میں برابر کے شریک ہوں گے مگر نئے پھلوں کی مقدار بیان کرنے میں مشتری کا قول قبول ہو گا۔ پھر چونکہ اکثر پھلوں میں یہ معاملہ پیش آتا رہتا ہے اور اس کی وجہ سے جو پریشانی ہوتی ہے وہ ظاہر ہے اس سے بچنے کی عمدہ صورت اور آسان حیلہ یہ ہے کہ پھلوں کی جو قیمت طے ہوتی ہو ان پر درختوں کے دام بھی بڑھا کر درختوں سمیت وہ پھل خرید لے تاکہ جو نئے پھل نکلیں وہ مشتری کی ملکیت میں پائے جائیں۔ پھر جب سارے پھل ختم ہو جائیں تو وہ درخت جتنے میں خریدے تھے یا ان کے لئے زائد قیمت دی تھی اس قیمت پر بائع کو فروخت کر دے۔ لیکن یہ بات خیال رکھنے کی ہے کہ یہ معاملہ اس جگہ ممکن ہو گا جہاں بائع کو مشتری کی طرف سے یہ اطمینان ہو گا کہ مشتری اسی قیمت پر ہمارے درخت ہمیں واپس کر دے گا اور بیگن وخربزہ کی صورت میں ان کے پودوں سمیت بیچنا ہمارے علاقہ میں معمول ہے کیونکہ یہ ہمارے یہاں باقی نہیں رکھے جاتے ہیں پھلوں کے ختم ہونے کے ساتھ ساتھ ان کے پودے بھی ختم ہو جاتے ہیں۔

توضیح: اگر خریدار نے پھلوں کو مطلق خرید کر مالک کی اجازت کے ساتھ یا بغیر اجازت ان کے درختوں پر ہی رہنے دیا یا مطلقا خرید کر پھلوں کو درختوں پر ہی چھوڑ دیا مگر ان کے پکنے تک کے لئے درختوں کو کرایہ پر لے لیا مطلقا خرید ا مگر قبضہ میں لینے سے پہلے ہی درختوں میں اور بھی پھل لگ گئے پھر نئے اور پرانے پھلوں کے بارے میں بائع اور مشتری کے درمیان اختلاف ہو گیا مسائل کی تفصیل حکم اختلاف ائمہ دلائل

و لو اشتراها مطلقا و ترکها باذن البائع الخ.

ترجمہ: سے مطلب واضح ہے **وترکها علی النخیل وقد استاجر النخیل الخ** کسی نے پھلوں کو مطلقا خریدنے کے بعد درختوں پر ہی چھوڑ دیا یا ان کے پکنے تک کے لئے ان کے درختوں کو کرایہ پر لے لیا اس کے بعد جتنے پھل زیادہ ہوئے اور وہ بڑھے سب مشتری کے لئے حلال ہو گا اور اس طرح کرایہ پر لینے کا رواج نہ ہونے کی وجہ سے وہ اجارہ باطل ہو گا۔ ف۔ خلاصہ مسائل کا یہ ہے کہ پھلوں کے لئے درختوں کو اجارہ پر لینے میں اور کھیتی کے واسطے کھیت کرایہ پر لینے میں حکما فرق ہے اس طرح سے کہ جس نے کوئی کھیت کرایہ پر لیا پھر اس کرایہ کی مدت ایسے وقت میں ختم ہو گئی کہ کھیتی کھیت میں کچی لگی ہوئی ہے جو کاٹی نہیں جاسکتی ہے اس لئے مالک زمین اور کرایہ والا دونوں کے نفع ونقصان کا خیال کرتے ہوئے کھیتی پک جانے تک وہ کھیت اجرت پر دلوائی جائیگی اور اجارہ جائز ہو گا مگر جب کسی نے کچی کھیتی خریدی اور اس کھیت کو کرایہ پر لے لیا تو یہ اجارہ فاسد ہو گا کیونکہ اس کی مدت مجہول ہے اس کے برخلاف اگر پھلوں کے لئے درخت کرایہ پر لیا تو ایسے اجارہ کا رواج نہ ہونے کی وجہ سے اس کی اجرت واجب نہ ہو گی۔

لیکن مالک کی اجازت یقیناً موجود ہے تو اس کی صورت یہ ہو جائے گی کہ مالک کی اجازت سے درختوں پر پھل لگے ہوئے چھوڑ دے اس صورت میں جتنی مقدار میں پھل جتنے بڑھے اور تعداد میں جتنے زیادہ ہوئے سب مشتری کے لئے حلال ہوں گے۔

قال ولا یجوزان یبیع ثمرۃ ویستثنی منھا ارطالامعلومۃ خلا فالمالکؒ لان الباقی بعد الاستثناء مجھول بخلاف ماذا باع واسشتنی نخلا معینا لان الباقی معلوم بالمشاھدۃ قالؒ قالواھذا روایۃ الحسن وھو قول الطحاوی اماعلی ظاھر الروایۃ ینبغی ان یجوز لان الاصل ان ما یجوز ایراد العقد علیہ بانفرادہٖ یجوز استثناؤہ من العقد وبیع قفیز من صبرۃ جائز فکذا استثناؤہ بخلاف استثناءالحمل واطراف الحیوان لانہ لایجوز بیعہ فکذا استثناؤہ۔

ترجمہ: قدوریؒ نے کہا ہے کہ یہ جائز نہیں ہے کہ کوئی کچھ پھل فروخت کرے اور اس میں سے چند رطل استثناء کرلے امام مالک نے اس میں اختلاف کرتے ہوئے جائز قرار دیا ہے (ف یعنی مثلاً یوں کہے کہ میں نے اس باغ کے پھل فروخت کئے سوائے ایک من کے یا اس باغ کے آم فروخت کئے سوائے ایک ہزار آم کے تو یہ جائز نہیں ہوگا کیونکہ اس استثناء کے بعد جو کچھ باقی رہا وہ مجہول ہے (یعنی نہیں معلوم کہ کتنا باقی بچا ہے) اس کے برخلاف اگر باغ فروخت کیا اور اس میں سے ایک معین درخت کو مستثنیٰ کرلیا تو یہ جائز ہوگا کیونکہ یہاں جو کچھ باقی رہا وہ نظروں کے سامنے رہتا ہے۔ مصنفؒ نے کہا ہے کہ مشائخؒ نے فرمایا ہے کہ یہ حسنؒ نے ابوحنیفہؒ سے روایت کی ہے اور امام طحاویؒ کا بھی یہی قول ہے (ف امام شافعی واحمد رحمہا اللہ کا بھی یہی قول ہے حاصل مسئلہ یہ ہے کہ جب باغ کے پچاس درختوں میں سے ایک دو متعین درخت کو مستثنیٰ کیا تو ان کے سوا باقی جو رہے وہ معلوم ہو رہے ہیں لیکن پھلوں میں سے استثناء کیا تو یہ معلوم نہ ہوگا کہ باقی رہنے والے اس سے زیادہ ہوں گے بھی یا نہیں اور اگر ہیں تو وہ کتنے ہیں ان کی مقدار معلوم نہیں ہے اسی طرح وہ اشارہ سے بھی متعین نہیں ہو سکتے ہیں لہٰذا ان کے مجہول ہونے کی وجہ سے بیع جائز نہیں ہوگی یہ روایت صراحت کے ساتھ حسنؒ کے نوادر میں ہے) اما علی ظاھر الروایہ الخ لیکن ظاہر الروایہ کی بناء پر جائز ہونا چاہئے کیونکہ ظاہر الروایۃ میں یہ ایک قاعدہ کلیہ ہے ہر وہ چیز جو تنہا بیچی اور خریدی جاسکتی ہو اس کا دوسرے عقد سے استثناء کرنا بھی جائز ہے لہٰذا جبکہ پوری ڈھیری میں سے ایک قفیز کی بیع جائز ہوئی ہے تو پوری ڈھیر سے ایک کا استثناء کرنا بھی جائز ہوگا۔ بخلاف استثناء الحمل الخ بخلاف جانور کے پیٹ کے بچہ (حمل) مستثنیٰ کرنے یا حیوان کے اعضاء مستثنیٰ کرنے کے کہ یہ جائز نہیں ہے کیونکہ صرف حمل یا صرف کسی عضو کی بیع جائز نہیں ہوتی ہے اس لئے اس کا استثناء بھی جائز نہیں ہے (ف مثلاً کہا کہ میں نے یہ دنبہ اس کے دست یا اس کی چکی کے بغیر فروخت کیا تو یہ بیع جائز نہ ہوگی واضح ہو کہ یہ مسئلہ ظاہر الروایۃ میں صراحت کے ساتھ مذکور نہیں ہے بلکہ اس سے تو جائز ہونا ثابت ہوتا ہے لیکن امام ابوحنیفہؒ کے قول کے مطابق جائز نہ ہونا ہی قیاس کے زیادہ موافق ہے۔

توضیح: کسی درخت کے پورے پھل کو فروخت کرتے ہوئے پانچ سیر کا مثلاً استثناء کرنا، کسی باغ کے تمام درخت کو فروخت کرتے ہوئے دو متعین درخت کو مستثنیٰ کرنا، جانور کو فروخت کرتے ہوئے اس کے کسی عضو بدن کو یا اس کے پیٹ کے بچہ (حمل) کو مستثنیٰ کرنا حکم۔ اختلاف ائمہ دلائل

ویجوز بیع الحنطۃ فی سنبلھا والباقلی فی قشرہ وکذا الارزوالسمسم وقال الشافعیؒ لایجوزبیع الباقلی الاخضرو کذا الجوز واللوز والفستق فی قشرہ الاول عندہ ولہ فی بیع السنبلۃ قولان وعندنایجوز ذالک کلہ لہ ان المعقودالیہ مستور بما لامنفعۃ لہ فیہ فاشبہ تراب الصاغۃ اذابیع بجنسہ ولنا ماروی عن النبی علیہ السلام انہ

نهى عن بيع النخل حتى يزهى وعن بيع السنبل حتى يبيض ويامن العاهة ولانه حب منتفع به فيجوز بيعه فى سنبله كالشعير والجامع كونه مالا متقوما بخلاف تراب الصاغه لانه انما لايجوز بيعه بجنسه لاحتمال الربا حتى لوباعه بخلاف جنسه جازوفى مسئلتنا لوباعه بجنسه لايجوز ايضا لشبهة الربوا لانه لايدرى قدر مافى السنابل ومن باع دارادخل فى البيع مفاتيح اغلاقها لانه يدخل فيه الاغلاق لانها مركبة فيها للبقاء والمفتاح يدخل فى بيع الغلق من غير تسمية لانه بمنزلة بعض منه اذالا ينتفع به بدونه.

ترجمہ: اور گیہوں جو اپنی بالی میں موجود ہے اور (باقلاء) لوبیا جو اپنی پھلی میں موجود ہے ان کا بیچنا جائز ہے اور یہی حکم چاول اور تل کا ہے (یعنی) ان کی بیع بھی جائز ہے اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ سبز لوبیا کی بیع جائز نہیں ہے اور ان کے یعنی امام شافعیؒ کے نزدیک یہی حکم بادام و پستہ اور اخروٹ کا بھی ہے جو اپنے موٹے چھلکے میں ہوں۔ یعنی ان کی بیع بھی جائز نہیں ہے (اور بادام وغیرہ پر جو باریک سی جھلی یا چھلکا لگا رہتا ہے وہ بالا تفاق مانع نہیں ہے۔ ع) اور گیہوں کو ان کی بالیوں میں بیچنے کے بارے میں امام شافعیؒ کے دو قول ہیں (یعنی ایک قول میں جائز ہے اور یہی قول دوسرے بہت سے شوافع کا بھی ہے۔ لیکن دوسری منصوص روایت میں جائز نہیں ہے یہی ظاہر المذہب ہے۔ ع) اور (ہمارے نزدیک ان تمام صورتوں میں جائز ہے **له ان المعقود عليه الخ** ان امام شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ جس چیز کا معاملہ طے پایا ہے وہ ایسی چیز میں چھپی ہوئی ہے جس میں کوئی نفع نہیں ہے بے کار ہے اس لئے وہ چیز سناروں کی راکھ کے مشابہ ہو گئی ہے جو اپنی جنس کے عوض بیچی جائے یعنی سناروں کی راکھ میں سونے کے ریزے یا چاندی کے ریزے ہوتے ہیں پس اگر سونے کی راکھ کو سونے کے عوض خریدے یا چاندی کی راکھ کو چاندی کے عوض خریدے تو جائز نہیں ہوگا کیونکہ راکھ کے اندر شاید چاندی یا سونا کچھ نہ ہو کیونکہ وہ تو چھپی ہوئی ہے اسی طرح گیہوں کی بالیوں یا چھلکے کی اندر گیہوں ولوبیا و مغز و بادام وغیرہ مخفی ہے اور ان کے اوپر جو چھلکا ہے وہ بے فائدہ ہے اس لئے یہ دانے یا مغز ایسی چیز کے اندر چھپے ہوتے ہیں جو بے فائدہ ہے جیسے سناروں کی راکھ کے اندر ریزے چھپے ہوتے ہیں اس لئے جائز نہیں ہے کیونکہ اس میں دھوکہ کا احتمال ہے اور حدیث میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بیع الغرر (دھوکہ کی بیع) سے منع فرمایا ہے **رواه ابو حنيفة و مسلم** بیع الغرر ہر ایسی بیع کو کہا جاتا ہے جس میں مبیع کے موجود ہونے میں شبہہ اور دھوکا ہو کہ وہ شاید ہاتھ آئے یا نہ آئے چنانچہ حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ ایسی مچھلی نہ خرید و جو پانی میں ہے کیونکہ یہ غرر (دھوکہ) ہے اس کی روایت احمد والدار قطنی اور بیہقی نے کی ہے **ولنا ماروى الخ** اور حدیث سے ہماری دلیل یہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے خرما کا درخت بیچنے سے منع فرمایا ہے یہاں تک کہ اس کا پھل زرد یا سرخ ہو جائے اور گیہوں کی بالیاں بیچنے سے یہاں تک کہ وہ سفید ہو جائیں اور آفت سے محفوظ ہو جائیں سنن اربع اور مسلم نے اس کی روایت کی ہے۔

اور حضرت انس رضی اللہ عنہ کی حدیث میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے انگور کی بیع سے منع فرمایا یہاں تک کہ اس میں کچھ سیاہی آنے لگے اور اناج وغلہ کی بیع سے منع فرمایا ہے یہاں تک کہ دانے سخت ہو جائیں ترمذی اور ابن حبان نے اس کی روایت کی ہے اور حضرت انس رضی اللہ سے منقول حدیث میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے پھلوں کی بیع سے منع فرمایا ہے یہاں تک کہ ان کی صلاح ظاہر ہو اور خرما کے درخت کی بیع سے ممانعت فرمائی ہے یہاں تک کہ پھل زرد یا سرخ ہو جائے بخاری و مسلم نے اس کی روایت کی ہے۔

پس یہ حدیث اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ گیہوں کی بالیاں جب سفید ہو جائیں یا دانہ جب سخت ہو جائے تب بیع جائز ہے پھر اس میں دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ اسی جنس کے غلہ سے خریدے مثلاً گیہوں کا کھیت گیہوں کے عوض خریدا تو اس میں سود کا احتمال ہے اسی بناء پر اگر کوئی بالیوں کے گیہوں کے مقابلہ میں خالص گیہوں دیتا ہے تو اس خالص گیہوں کے مقابلہ میں زائد ہونا شرط ہے تا کہ یہ خالص گیہوں بالیوں کے گیہوں کے برابر ہو کر زائد جو کچھ بچے وہ بالیوں کے بھوسے کے مقابلہ میں ہو جائے۔ اور اگر یہ

خالص گیہوں دوسرے کے مقابلہ میں کم ہوں گے تو بیع جائز نہ ہوگی کیونکہ گیہوں کے مقابلہ میں زائد گیہوں لینا سود ہوتا ہے اور دوسری صورت یہ ہے کہ کوئی بالیوں کے گیہوں کو دوسری جنس مثلاً جو، چنا وغیرہ کے عوض یا نقد خریدے تو جائز ہوگا اور یہی صورت یہاں مراد ہے اس لئے کہ حدیث میں بالیوں کا غلہ خریدنے کی ممانعت ہے۔

ولانه حب منتفع به الخ اور اس دلیل سے بھی کہ گیہوں بھی ایک ایسا غلہ ہے جس سے نفع اٹھایا جاتا ہے اس لئے اس کی بیع بھی اپنی بالیوں میں جائز ہے جیسے بالاتفاق جو کی بیع اس کی اپنی بالیوں میں جائز ہے ان دونوں جو اور گیہوں کو ایک دوسرے پر قیاس کرنے کی علت جامعہ یہ ہے کہ یہ دونوں ہی غلے قیمتی مال ہیں (ف اس لئے دونوں کا حکم بھی ایک ہی ہوگا اور حدیث سے یہ معلوم ہو چکا ہے کہ یہ بیع الغرر نہیں ہے کیونکہ ایسا ہونے سے اس بیع کی اجازت نہ ہوتی جیسا کہ امام شافعیؒ نے گمان فرمایا ہے پس معلوم ہوا کہ اس میں دھوکا نہیں ہے اور جب غیر جنس (گیہوں کے عوض جو کی بالیاں خریدی گئیں تو سود کا بھی احتمال نہیں رہا) **بخلاف تراب الصاعة الخ** بخلاف سناروں کی راکھ کے کیونکہ سونے یا چاندی جس کی بھی وہ راکھ ہے اس کی بیع اپنی جنس یعنی سونے یا چاندی کے عوض صرف اس وجہ سے جائز نہیں ہے کہ اس میں سود کا احتمال ہو جاتا ہے اسی بناء پر اس راکھ کو خلاف جنس کے عوض بیچے تو جائز ہے (اس سے معلوم ہوا کہ ناجائز ہونے کی وجہ یہ نہیں ہے کہ جس کا معاملہ کیا گیا ہے وہ مخفی اور نظروں سے غائب ہے جیسا کہ امام شافعیؒ نے گمان فرمایا ہے بلکہ سودی ہونے کے احتمال کی بناء پر ہے)۔ چنانچہ موجودہ مسئلہ یعنی بالیوں میں گیہوں خریدنے میں ان کو اگر اسی جنس کے عوض خریدے یعنی گیہوں دے کر خریدنا چاہے تو بھی اسی سود کے شبہ کی وجہ سے جائز نہیں ہے کیونکہ یہ معلوم نہیں ہے کہ بالیوں میں وزن کے اعتبار سے کتنا گیہوں ہے۔ **ومن باع دارا الخ** اور جس شخص نے کوئی دار (گھر) فروخت کیا تو اس میں مستقل لگے تالے (کلیدان) اپنی کنجیوں سمیت بیع میں داخل ہوں گے (ف یعنی اس کے دروازوں اور دیواروں میں لگی ہوئی (الماریوں میں جو کھٹکے اور تالے لگے رہتے ہیں ان کی کنجیاں بھی داخل ہوں گی۔) **لانه يدخل فيه الخ** کیونکہ کلیدان یعنی کھٹکے تو مبیع میں داخل ہوں گے کیونکہ کھٹکے اس میں باقی رکھنے کے واسطے جڑے ہوئے ہیں (یعنی ان سے جدا ہونے کے لئے نہیں ہیں) اور کھٹکے کی بیع میں اس کی کنجی بیان کے بغیر ہی داخل ہوا کرتی ہے کیونکہ اس کی کنجی کلیدان کے ایک حصہ اور ٹکڑے کے حکم میں ہے اس لئے کہ اس کی کنجی کے بغیر اس کلیدان سے کسی طرح فائدہ حاصل نہیں کیا جا سکتا ہے۔

توضیح: گیہوں جو اپنی بالیوں میں ہوں اور اخروٹ وغیرہ کی بیع سنار کی راکھ کی بیع سے مراد اور حکم گیہوں کی بالیوں کو گیہوں یا جو سے بیچنے کا حکم گھر فروخت کرتے ہوئے گھر کے تالے اور اور ان کی چابیوں کی بیع کا حکم تفصیل اختلاف ائمہ دلائل بیع الغرر کی تعریف

بخلاف تراب الصاغة (صاغہ، صائغ (سنار) کی جمع وہ زیورات بناتے وقت سونے یا چاندی کو کوئلے جلا کر گرم کرتے اور بناتے رہتے ہیں اس دوران سونے اور چاندی کے ذرات کوئلوں میں گر گر کر جمع ہوتے رہتے ہیں جو کچھ محنت کے بعد نکال کر صاف کر لئے جاتے ہیں اسی قسم کی راکھ کو سنار کی راکھ کہا گیا ہے قاسمی) سناروں کی راکھ جس میں چاندی یا سونے کے ٹکڑے اور ذرات ہوتے ہیں اس کو اپنی ہی جنس یعنی سونے یا چاندی کے عوض بیچنا جائز نہیں ہے کہ اس کی بیع میں سود کا احتمال ہو جاتا ہے۔ اس لئے اگر اپنی جنس سے ہی وہ راکھ نہ بیچی جائے بلکہ جنس بدل کر یعنی چاندی کو سونے یا برعکس بیچی جائے تو وہ بیع جائز ہو جائیگی۔ اس سے معلوم ہوا کہ ان ٹکڑوں کے مخفی ہونے یعنی راکھ میں دبے رہنے کی وجہ سے ناجائز نہیں ہے جیسا کہ امام شافعیؒ نے گمان فرمایا ہے کہ اس میں بھی سود کا احتمال ہوتا ہے۔ چنانچہ ہمارے اس مسئلہ میں یعنی گیہوں کی بالیوں میں رہتے ہوئے گیہوں خریدنے میں اگر ان کو اسی جنس کے عوض کوئی خریدے یعنی گیہوں دے کر خریدنا چاہے تو بھی سود کے احتمال کی وجہ سے جائز نہ ہوگا کیونکہ بالیوں میں کتنے گیہوں موجود ہیں معلوم نہیں ہوتا ہے ف حالانکہ گیہوں وغیرہ جن میں سودی معاملہ ہو جاتا ہے ان میں دینے اور

لینے میں دونوں عوضوں کا برابر ہونا شرط ہے اس لئے امام شافعیؒ کا قیاس بھی ختم ہو گیا۔

اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ آپ نے جس حدیث کو دلیل میں پیش کیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ درخت کو بیچنے سے منع فرمایا ہے یہاں تک کہ وہ زرد یا سرخ ہو جائے۔ اور گیہوں کی بالیوں کو بھی بیچنے سے منع فرمایا ہے یہاں تک کہ وہ بالیاں سفید ہو جائیں رواہ مسلم حالانکہ اس کے دو جملوں میں سے پہلے جملہ پر آپ بھی عمل نہیں کرتے ہیں کیونکہ خرما کے درخت کی بیع کو اس کے سرخ یا زرد ہونے سے قبل تک جائز کہتے ہیں۔

جواب یہ ہے کہ ہم اس پر بھی عمل کرتے ہیں لیکن ہمارے نزدیک اس جملہ کے معنی یہ ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے خرما کے درخت کو اس شرط پر بیچنے سے منع فرمایا ہے کہ یہ پھل درخت ہی پر چھوڑ دیئے جائیں یہاں تک کہ اس کے پھل زرد یا سرخ ہو جائیں یعنی تم میں سے کوئی بھی خرما کے درخت کو اس شرط کے ساتھ فروخت نہ کرے کہ خریدار پھل کو ان کے درختوں پر ہی رہنے دے یہاں تک کہ وہ زرد یا سرخ ہو جائیں۔

ف۔ لیکن مخفی رہنے کی وجہ یہ بات نہیں ہے کہ یہ مفہوم عبارت کے سیاق یعنی بعد میں آنے والے جملہ کے مفہوم کے خلاف ہے بلکہ یہ ممکن ہے کہ ممانعت بطور ارشاد ہو کیونکہ ان پھلوں کے تیار ہو جانے کے بعد اس میں آفت آجانے سے بھی مشتری کا نقصان نہ ہو گا اس واسطے بالیوں میں بھی آفت سے محفوظ ہو جانا مروی ہے م۔

اگر یہ کیا جائے کہ اگر روئی کے معین ڈھیر میں سے اس کے بنولے یعنی اس کے بیج کسی نے فروخت کئے یا معین چھواروں میں سے اس کی گٹھلیاں فروخت کیں اس طرح سے کہ اس روئی میں جتنے بنولے یا بیج ہیں یا ان چھواروں میں جتنی گٹھلیاں ہیں میں نے فروخت کیں تو یہ بالاتفاق جائز نہیں ہے تو ان بالیوں کے گیہوں بیچنا کس طرح جائز ہو گا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ عرف میں اس طرح کہا جاتا ہے کہ یہ چھوارے یا روئی ہے اور یہ نہیں کہا جاتا ہے کہ ان چھواروں میں یہ گٹھلیاں یا اس روئی میں بنولے ہیں یعنی عرف میں ان بنولوں اور گٹھلیوں کو کسی گنتی میں نہیں لایا جاتا ہے لیکن گیہوں کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ یہ گیہوں اپنی بالیوں میں ہیں اور یہ اخروٹ یا یہ بادام ہیں یعنی ان کے چھلکوں کا کوئی اعتبار نہیں کرتے اور ان کو کسی شمارے میں نہیں لاتے اس طرح دونوں میں فرق ظاہر ہو گیا اسی سے یہ مسئلہ بھی واضح ہو گیا کہ تھنوں کے اندر جو دودھ یا بکری یا دنبہ کے اندر جو گوشت وچربی وچکی و پایہ اور کھال ہے ان کی بیع جائز نہیں ہے کیونکہ عرف میں تھن یا بکری کہلاتی ہے اور یوں نہیں کہتے ہیں کہ یہ دودھ اپنے تھن میں یا یہ چربی اپنی بکری میں ہے اور اس طرح آٹا جو گیہوں کے اندر ہے اور روغن جو زیتون کے اندر ہے اور شیرہ جو انگور کے اندر ہے اور اس جیسی چیزوں کی بیع بھی جائز نہیں ہے۔

ف۔ بخلاف اس کے کہ یہ کہتے ہیں کہ یہ گیہوں اپنی بالیوں میں ہے تو ان کی بیع جائز ہے اور جب بیع جائز ہوئی تو اس دلیل کا تقاضا یہ ہوا کہ جب بالیوں سے گیہوں یا لوبیا یا چاول نکالے جائیں یا چھلکے میں سے اخروٹ و مغز و بادام وغیرہ نکالے جائیں تو مشتری کو اختیار ہونا چاہئے کیونکہ اس نے پہلے نہیں دیکھا تھا کما فی الفتح لیکن اخروٹ و بادام وغیرہ میں یہ حکم مشکل ہے اس لئے یہ اختیار ایسی چیزوں میں ہو سکتا ہے جو نکالنے کے بعد ناقص نہ ہوں اور ناریل میں تو یہ عرف جاری ہے کہ اگر ناکارہ نکلے تو مشتری کو یہ اختیار ہوتا ہے مزید تفصیل ان شاء اللہ تعالیٰ باب خیار الرؤیۃ میں آئیگی م مسئلہ ایک ایک شخص نے اپنا کچھ سامان دے کر سنار کی راکھ خریدی تو اگر راکھ میں سے چاندی یا سونا نکلا تو بیع جائز ہو گی اور اگر کچھ نہ نکلا تو بیع جائز نہ ہو گی الولوالجی اور اگر کچھ نکلا تو اس کے دیکھنے کے بعد خریدار کو اختیار ہو گا۔

والمفتاح یدخل فی بیع الخلق الخ یعنی کلیدان اور دروازوں اور الماریوں میں لگے رہنے والے تالے تو بیع میں داخل ہوتے ہی ہیں کیونکہ وہ جڑے اور لگے ہوئے ہوتے ہیں اسی طرح ان کی کنجیاں بھی بیان کئے بغیر از خود بیع میں داخل ہوں گی کیونکہ ان کنجیوں کے بغیر وہ کلیدان بے کار ہو جاتے ہیں ف یہ حکم اس صورت میں ہے جبکہ کلیدان دروازوں میں جڑے ہوئے ہوں اور

اس کے اوپر سے بھی تالے لگائے جاتے ہوں تو یہ اوپر والے تالے اور ان کی چابی بیان کئے بغیر بیع میں داخل نہ ہوں گے ع کیونکہ دکانوں کی بیع میں ان کے اوپر والے تالے داخل نہیں ہوتے ہیں کیونکہ وہ ان میں لگے ہوئے نہیں ہوتے اور مکانوں کے تختے اگرچہ جدا ہوتے ہیں مگر عرف میں دروازوں میں لگے ہوئے کے حکم میں ہوتے ہیں ف اگر یہ کہا جائے کہ اسی پر قیاس کرتے ہوئے گھر کی بیع میں اس کا خاص راستہ بھی داخل ہونا چاہئے کیونکہ راستہ کے بغیر گھر سے انتفاع ممکن نہیں ہوتا ہے تو جواب یہ ہوگا کہ گھر خریدنے سے کبھی یہ بھی مقصود ہوا کرتا ہے کہ اس کے مالک بن جانے کے ذریعہ اس سے ملا ہوا گھر بھی شفعہ کے طور پر خرید سکے اسی بناء پر اگر اس گھر سے رہنے کا ہی نفع حاصل کرنا مقصود ہو جو راستہ کے بغیر ممکن نہ ہو تو وہ خاص راستہ بھی بیان کئے بغیر از خود بیع میں داخل ہو جائے گا جیسے اجارہ اور وقف کی صورتوں میں ہو جاتا ہے ف۔

خاص مسئلہ:

ایسی چیز جو جلد بگڑ جایا کرتی ہو کسی نے خریدی لیکن اس خریدار نے اس پر قبضہ نہیں کیا بلکہ اس کی قیمت لانے کا ارادہ ظاہر کر کے کہیں چلا گیا پھر غائب ہو گیا یہاں تک کہ اب اس چیز کے خراب ہو جائے کا خطرہ ہونے لگا تو بائع کو اختیار ہوگا کہ وہ کسی دوسرے شخص کے ہاتھ میں فروخت کر ڈالے اسی طرح اس خریدار کو بھی اس کا خریدنا بالکل صحیح اور جائز ہوگا اگرچہ اس کو پہلی خریداری کا حال معلوم ہو کیونکہ پہلا خریدار دلالت حال کی بناء پر اس بیع کے فسخ ہونے پر راضی ہو چکا ہے اور چونکہ بازاروں میں اکثر ایسا اتفاق ہوتا رہتا ہے اس لئے اس مسئلہ کو ہر ایک شخص کو اچھی طرح معلوم ہونا چاہئے ف۔

قال و اجرة الكيال وناقد الثمن على البائع اما الكيل فلا بد منه للتسليم وهو على البائع ومعنى هذا اذا بيع مكايلة و كذا اجرة الوزان والذراع والعداد واما النقد فالمذكور رواية ابن رستم عن محمدؒ لان النقد يكون بعد التسليم الاترى انه يكون بعد الوزن والوزن والبائع هوالمحتاج اليه ليميز ما تعلق به حقه من غيره اوليعرف المعيب ليرده وفي رواية ابن سماعة عنه على المشترى لانه يحتاج الى تسليم الجيد المقدر والجودة تعرف بالنقد كمايعرف القدر بالوزن فيكون عليه قال واجرة وزان الثمن على المشترى لما بينا انه هوا لمحتاج الى تسليم الثمن وبالوزن يتحقق التسليم.

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ مال ناپنے والے اور ثمن کے جانچنے والے کی اجرت بائع کے ذمہ ہے (ف۔ یعنی جو چیز بیچی گئی ہے اگر ایسی ہو جو پیمانے سے ناپی جاتی ہو جیسے گلہ وغیرہ تو خریدار نے اس مال کے ناپنے والے کو اس کو جو خرچ دیا ہو وہ بیچنے والے کے ذمہ آجائے گا اسی طرح خریدار نے جو کچھ نقد قیمت دی ہے اگر اس کے جانچنے کی ضرورت پڑی تو اس کا خرچ بھی بائع کے ہی ذمہ ہوگا **اما الكيل فلا بد** الخ پس ناپنے والے کو دینے کی دلیل یہ ہے کہ یہ بات تو ضروری ہے کہ مال ناپ کر خریدار کے حوالہ کرنا بیچنے والے کے ذمہ لازم ہے (اس لئے اس کے ناپنے والے کی اجرت بھی بائع کے ذمہ ہی لازم ہوگی) اس کے معنی یہ ہیں کہ وہ چیز جب پیمانہ سے ناپ کر بیچی گئی ہو جبکہ پوری ڈھیری یا اندازہ سے دینے کی بات نہ ہو اسی طرح وزن کرنے والے اور گزوں سے ناپنے والے اور گن کر دینے والے کی مزدوری بھی بائع کے ذمہ ہی ہوگی۔ (بشرطیکہ وہ چیز وزن کرنے اور گزوں سے ناپنے یا گننے کی شرط پر بیچی گئی (الکافی)۔

اور نقد کے جانچنے کی بات یہ ہے کہ جو حکم ابھی اوپر بیان کیا گیا ہے یہ ابن رستمؒ نے امام محمدؒ سے روایت کی ہے کیونکہ نقد اور ثمن کے پرکھنے کی نوبت اسی وقت آتی ہے جبکہ وہ بائع کو حوالہ کر دیا گیا ہو کیا یہ نہیں دیکھتے کہ مال و سامان کو تول کر دینے کے بعد ہی روپیہ اور نقد دینا ہوتا ہے پھر اسی کے اچھے اور برے ہونے کو پرکھنے اور جانچنے کی ذمہ داری تو بائع پر ہی ہے اسی سے اس کا یہ حق متعلق ہوتا ہے کہ وہ کھرے اور کھوٹے میں امتیاز کرے یا اس لئے کہ ان میں سے جو عیب دار نکلے اسے وہ مشتری کو واپس کر کے اس

کے عوض اچھے سکے لے لے ابن سماعہؒ نے امام محمدؒ سے روایت کی ہے کہ ثمن اور سکوں کے جانچنے کی ذمہ داری مشتری کی ہے کیونکہ اس پر یہ لازم آتا ہے کہ مال کے عوض جو کچھ ثمن یا سکے ادا کرے وہ کھرے اور بازار میں قابل قبول ہوں اور یہ بات یعنی ثمن کا قابل قبول اور کھرا ہونا اس کے جانچنے کے بعد ہی معلوم ہوتا ہے جیسے مبیع کی مقدار کو معلوم کرنا یا اندازہ لگانا اس کو تولنے سے ہی معلوم ہوتا ہے الحاصل ثمن کو پرکھنے اور جانچنے کی اجرت اور خرچ ادا کرنا مشتری پر لازم ہوگا ف اگرچہ مشتری یہ دعوی کرتا ہے کہ میرے دام بالکل صحیح اور کھرے ہیں یہی قول صحیح بھی ہے کہ پرکھنے والے کی اجرت بہر حال مشتری کے ذمہ ہے یہی ظاہر الروایہ ہے اسی پر فتوی ہے القاضی خان الوجیز یہ حکم اس وقت ہے جبکہ بائع کے قبضہ کرنے سے پہلے ہو یہی صحیح ہے اور اگر بائع نے اس پر قبضہ کر لیا ہو تو اب بھی بائع پر ہے السراج۔

واجرة وزان الثمن الخ اور ثمن کے تولنے والے کی اجرت مشتری کے ذمہ ہے کیونکہ ابھی اوپر بیان کر دیا ہے کہ ثمن بائع کو دے دینا مشتری کی ذمہ داری ہوتی ہے اور اس کو تولنے کے بعد ہی حوالہ کرنا ہوتا ہے ف لہٰذا تولنے والے کی اجرت مشتری کے ذمہ ہوئی یہی مذہب مختار ہے الجواہرہ واضح ہو کہ ثمن وزن کر کے دیا جاتا ہے اور درھموں کے برابر ہونے کی صورت میں گن کر دینا بھی جائز ہے اور غلہ وغیرہ پیمانہ سے ناپ کر دیا جاتا ہے مگر ہمارے علاقوں میں وزن کرنے کا دستور ہے م اور جو چیز ڈھیری سے اندازہ کے ساتھ بیچی جائے حالانکہ وہ ناپنے کی چیز ہو جیسے چھوارے، کشمش، اخروٹ و پیاز وغیرہ تو اس کا اس ڈھیر سے نکال دینا مشتری کے ذمہ ہوگا جسے مناسب دیکھ بھال اور انتظام کر کے وہ مشتری اس پر قابو پائے گا اور اگر اس کی تقسیم کے لئے پیمانہ یا وزن استعمال کرنے کی بھی شرط کی گئی ہو تب بائع کی ذمہ داری ہو جائیگی البتہ اگر تقسیم کرنے سے پہلے ہی بائع از خود یہ بتادے کہ یہ چیز کتنی ہے لیکن قول صحیح اور مذہب مختار یہ ہے کہ وزن کر کے دینا بہر حال بائع کی ذمہ داری ہے الوجیز۔

توضیح: سامان کو ناپ کر یا تول کر دینے یا نکالنے اور قیمت کے روپے وغیرہ پرکھنے کی ذمہ داری کس پر ہوگی اور اس کا خرچ کس کے ذمہ ہوگا حکم اختلاف ائمہ دلائل

قال ومن باع سلعة بثمن قيل المشترى ادفع الثمن اولا لان حق المشترى تعين فى المبيع فيقدم دفع الثمن ليتعين حق البائع بالقبض لما انه لايتعين بالتعيين تحقيقا للمساواة قال ومن باع سلعة بسلعة اوثمنا بثمن قيل لهما سلما معا لاستواهمافى التعيين وعدمه فلا حاجة الى تقديم احدهما فى الدفع.

ترجمہ: اور جس شخص نے کوئی سامان ثمن یعنی درہم و دینار کے عوض بیچا تو مشتری سے یہ کہا جائے گا کہ تم پہلے اس کی قیمت ادا کر دو (بعد میں اس مبیع کو اس بائع سے مانگو) کیونکہ اس مبیع میں مشتری کا حق متعین ہو چکا ہے۔ (کیونکہ وہ سامان معین کرنے سے معین ہو جاتا ہے) اسی لئے پہلے قیمت ادا کرنے کو کہا جائے گا تاکہ قبضہ کر کے بائع کا حق بھی متعین ہو جائے کیونکہ ثمن ایسی چیز ہے جو معین کرنے سے متعین نہیں ہوتی ہے تاکہ بائع اور مشتری دونوں میں برابری ثابت ہو جائے قال ومن باع الخ اور جس نے سامان کے عوض سامان بیچا مثلاً گھوڑے کے عوض مکان یا ثمن بیچا مثلاً روپے کے عوض اشرفی بیچی تو دونوں سے کہا جائے گا کہ دونوں ایک ساتھ لین دین کرو کیونکہ معاملہ کرنے والے یہ دونوں تعیین کرنے اور نہ کرنے میں برابر ہیں تو کسی کو پہلے دینے کی ضرورت نہیں ہوگی۔

توضیح: مال و اسباب کو درہم یا دینار کے یا ایک سامان کو دوسرے سامان کے عوض بیچنے کی صورت میں تبادلہ کس طرح کرنا چاہئے یعنی لین دین میں پہل کون کرے گا تفصیل حکم دلائل

قال ومن باع الخ (سلعة سین کو کسرہ کے ساتھ مال و متاع اسباب ثمن دینار و درہم) معاملہ کرتے وقت بائع و مشتری کے درمیان حتی الامکان ہر بات میں برابری کا خیال رکھنا ضروری ہوتا ہے اس لئے سامان کو نقد سے تبادلہ کرنے کی صورت میں چونکہ

نقد یعنی درہم و دینار متعین نہیں ہوتے ہیں اس لئے ان کو متعین کرنے کے لئے مشتری سے کہا جائے گا کہ وہ نقد پہلے دے کر ان کو متعین کر دے اس کے عوض مشتری کا حق تو بیع میں متعین ہو چکا ہے (کیونکہ وہ متعین کرنے سے متعین ہو جاتا ہے)۔

ومن باع سلعة الخ اس مسئلہ کے برخلاف سامان کو سامان کے عوض بیچا ہو مثلاً گھوڑے کو مکان کے عوض بیچا ہو تو اس صورت میں دونوں چیزیں ہی متعین کرنے سے متعین ہو جاتی ہیں اس لئے کسی ایک کو پہلے دینے پر مجبور نہیں کیا جائے گا بلکہ ایک ساتھ ہی دونوں لین دین کریں ف اور اگر روپے کے عوض اشرفی بیچی تو چونکہ یہ دونوں متعین ہونے والی چیزیں نہیں ہیں اس لئے اس صورت میں بھی پہلی صورت کی طرح دونوں کا حق برابر ہے اس لئے ایک ساتھ لین دین کر لیں م اس سلسلہ میں ہمارے یہاں ایک قاعدہ کلیہ یہ مقرر ہے کہ مطلق عقد یعنی جس میں کوئی شرط نہ ہو اس کا تقاضا یہ ہوتا ہے کہ جس چیز کا معاملہ کیا جائے وہ جہاں موجود ہو اسے وہیں حوالہ کرنا ضروری ہوتا ہے اور اس میں یہ لازم نہیں ہوتا ہے کہ جس جگہ میں رہ کر معاملہ طے کیا گیا ہے وہاں لاکر چیز حوالہ کی جائے یہی ظاہر مذہب ہے اسی بناء پر اگر شہر میں گیہوں کا معاملہ طے کیا گیا ہو حالانکہ اس وقت گیہوں گاؤں میں موجود ہو تو اسی گاؤں میں حوالہ کرنا واجب ہوگا اور اسی شہر میں لاکر پہنچانا لازم نہ ہوگا المحیط۔

اور اگر ایسے گیہوں خریدے جو ابھی تک بالیوں میں موجود ہوں تو بائع پر لازم ہوگا کہ ان بالیوں کو کٹوا کر ان کو روندوا کر ان سے بھس اور دانہ نکال کر مشتری کے حوالہ کرے یہی قول مختار ہے الخلاصہ ان سے نکالا ہوا بھوسہ بائع ہی کا ہوگا النہر اور اگر پیمانے کے حساب سے گیہوں خریدے ہوں تو ان کو ناپنا اور اس کا خرچ سب بائع کے ذمہ ہوگا اسی طرح ان کو مشتری کے برتن میں بھر دینا بھی بائع ہی کے ذمہ ہوگا یہی قول مختار ہے الخلاصہ اگر سقاء (بہشتی) کی مشک میں پانی خریدا تو ان سے خریدار کے گھڑوں میں بھرنا بھی اسی سقاء پر واجب ہوگا۔ اور اسباب خریدنے کی صورت میں رواج کا اعتبار ہوگا القاضی خان۔ واضح ہو کہ سامان کو مشتری کے حوالہ کرنا اسی صورت میں صحیح مانا جائے گا جبکہ اس میں یہ تین شرطیں پائی جا رہی ہوں نمبر ۱ یہ کہہ دینا کہ میں نے تمہارے اور اس مبیع کے درمیان تخلیہ کر دیا (یعنی تمہارے حوالہ کر دیا) اس طرح سے کہ اس سلسلہ کی ساری روک ٹوک ختم کر دی ہے نمبر ۲ یہ کہ مبیع مشتری کے سامنے اس طرح موجود ہو کہ مشتری کا اس پر اپنا قبضہ کرنا ممکن ہو اور کوئی چیز بھی اس پر قبضہ کرنے میں رکاوٹ نہ ہو نمبر ۳ وہ سامان دوسرے سامان سے اس طرح علیحدہ ہو کہ کسی غیر کے حق یا ملک سے مشغول نہ ہو الاجناس مف۔

چند ضروری مسائل

نمبر ۱۔ اگر کسی نے کوئی ایسا کمرہ خریدا جس میں دوسروں کا سامان موجود ہے اس کے بعد بائع نے اس کمرہ پر اس کے پورے سامان کے ساتھ قبضہ کرنے کی اجازت دی تو یہ قبضہ صحیح ہوگا اور اسی میں رکھا ہوا سامان اس کے پاس بطور امانت ہوگا امام ابو حنیفہؒ فرماتے تھے کہ قبضہ کرنے کی صورت یہ ہوتی ہے کہ بائع یوں کہے کہ میں نے تمہارے اور اس مبیع کے درمیان کی ساری رکاوٹیں ختم کر دی ہیں اس لئے تم اس پر قبضہ کر لو پھر مشتری کہے کہ میں نے قبضہ کر لیا مف۔

نمبر ۲۔ بیع جائز میں روک ٹوک کو دور کرنا بالاتفاق قبضہ ہے بیع فاسد میں بھی یہی صحیح ہے کہ یہ قبضہ ہے القاضی خان۔

نمبر ۳۔ بائع نے اپنے گھر میں روک ٹوک اٹھا دی تو امام محمدؒ کے نزدیک صحیح ہے۔

نمبر ۴۔ ایک شخص نے سرکہ خریدا جو بائع کے گھر میں اس کے مٹکے میں ہے اور اس نے مشتری کے سامنے تخلیہ کر دیا۔ پھر اس مشتری نے مٹکے پر مہر لگا کر بائع کے گھر ہی میں چھوڑ دیا اس کے بعد وہ سرکہ برباد ہو گیا تو وہ مشتری کا مال برباد ہوا یہ قول امام محمدؒ کا ہے اور اسی پر فتویٰ ہے اصغری۔

نمبر ۵۔ دار یعنی مکان پر قبضہ کرنے کے واسطے چابی دے دینا کافی ہے بشرطیکہ وہ اس مکان کو کسی دقت کے بغیر کھول سکتا ہو ورنہ نہیں مختار الفتاوی اگرچہ وہ مشتری اس مکان کی طرف جائے بھی نہیں القاضی خان۔

نمبر ۶۔ اگر کمرہ میں کوئی ناپ یا تول کی چیز موجود ہو اور اسے پیمانہ یا وزن کے حساب سے فروخت کیا پھر اس کی چابی مشتری کو دے دی اور کہا کہ میں نے تمہارے اور اس چیز کے درمیان تخلیہ کر دیا اور اس وقت تک ناپ یا تول نہیں کیا تو بھی اس مشتری کو قابض ہی سمجھا جائے گا الظہیریہ۔

نمبر ۷۔ کسی نے کہا کہ میں نے یہ چیز فروخت کر کے تمہارے حوالہ کر دی پھر مشتری نے کہا کہ میں نے وہ قبول کر لی تو اس طرح حوالہ کرنا صحیح نہ ہوا یہاں تک کہ پہلے مشتری اس ایجاب کو قبول کر لے اس کے بعد اس کے حوالہ کرے المحیط۔

نمبر ۸۔ اگر غلام خریدنے کے بعد مشتری نے اس سے کہا کہ میرے ساتھ چلو اور وہ چل پڑا تو یہ بھی ایک قبضہ ہے القاضی خان اسی طرح اگر اپنے کام کے لئے اسے بھیجدے تو یہ بھی قبضہ ہو گا ف نمبر ۹ ایک شخص نے اپنا ایسا مکان بیچا جو سامنے میں نہیں ہے اور کہا کہ میں نے تمہارے سپرد کر دیا اور مشتری نے کہا کہ میں نے قبضہ کر لیا پس اگر وہ مکان دور ہو تو قبضہ نہیں ہو گا اور اگر قریب ہو تو قبضہ ہو جائے گا البحر۔ اور یہی ظاہر الروایۃ ہے اور یہی صحیح ہے القاضی خان اور قریب ہونے کی حد یہ ہے کہ اس میں تالا لگانے پر قادر ہو ورنہ بعید ہے البحر نمبر ۱۰ اسی طرح اگر کوئی زمین خریدی تو اگر وہ قریب ہو تو قبضہ صحیح ہو گا اور اگر بعید ہو تو قبضہ نہیں ہو گا شمس الائمہ حلوائیؒ نے کہا ہے کہ لوگ غفلت سے شہروں میں زبانی طور پر زمین خرید کر کے اکتفاء کر لیتے ہیں حالانکہ زمین دور ہوتی ہے اور قبضہ صحیح نہیں ہوتا ہے مف۔

نمبر ۱۱۔ مشتری نے بائع کے گھر میں ایک غلام خریدا اور بائع نے کہا کہ میں نے اس کے معاملہ میں رکاوٹ باقی نہیں رکھی اس لئے تم اس پر قبضہ کر لو مگر مشتری نے اس کے قبضہ سے انکار کر دیا پھر وہ غلام مر گیا تو مشتری کا مال گیا مختار الفتاوی نمبر ۱۲ اگر درخت پر پھل بیچے اور اسی طرح مشتری کے حوالہ کئے تو مشتری اس کا قابض ہو جائے گا کیونکہ وہ اس باغ سے بائع کی ملکیت میں تصرف کئے بغیر پھلوں کو توڑ سکتا ہے البدائع۔

۱۳۔ اگر تیلی کو کسی نے ایک برتن دیا یہ کہتے ہوئے کہ اس میں تیل تول کر اپنے غلام یا میرے غلام کے ہاتھ میرے پاس بھیج دو اور راستہ میں وہ برتن ٹوٹ گیا تو بائع کا مال ضائع ہوا اور اگر یہ کہا ہو کہ اپنے غلام یا میرے غلام کو دے دو تو مشتری کا مال ضائع ہوا المحیط۔

نمبر ۱۴۔ اگر بازار سے وہنڈی خرید کر یہ حکم دیا کہ میرے گھر پہنچا دو یا بھوسہ یا لکڑی کا گٹھا خرید کر بائع کو یہی حکم کیا اور وہ راستہ میں برباد ہو گی تو بائع کا مال برباد ہوا الخلاصہ۔

نمبر ۱۵۔ کسی نے ایک گائے خریدی اور بائع سے کہا کہ تم اپنے گھر چلو میں پیچھے آتا ہوں اور تم سے لے کر اپنے گھر لے جاؤں گا۔ پھر وہ بائع کے گھر میں مر گئی تو بائع کی گائے مری۔

نمبر ۱۶۔ اور اگر بائع کے اصطبل میں سے کوئی جانور خریدا اور کہا کہ آج رات یہیں رہ جائے۔ میں کل لیجاؤں گا پھر وہ جانور مر گیا تو بائع کا جانور مرا۔

نمبر ۱۷۔ اور اگر مشتری نے کہا کہ آج یہیں رہنے دو اگر مر جائے تو میرا مال گیا تو اس صورت میں بھی بائع کا ہی مال ضائع ہو گا القاضی خان۔

نمبر ۱۸۔ اگر بائع نے مبیع ایسے شخص کے حوالہ کی جو مشتری کے عیال میں سے ہے تو اس سے مشتری کو قابض ہونا نہیں کہا جائے گا اسی لئے اگر وہ مال ضائع ہو جائے تو وہ مال بائع کا برباد سمجھا جائے گا۔ مختار الفتاوی۔

نمبر ۱۹۔ اگر مشتری نے کوئی چیز خرید کر اس کی کچھ قیمت بائع کو دی اور کہا کہ باقی قیمت کے لئے یہ چیز تمہارے پاس بطور رہن ہے یا یہ کہا کہ تمہارے پاس امانت ہے تو یہ قبضہ نہیں کہلائے گا القاضی خان۔

نمبر ۲۰۔ اگر مشتری نے اس مبیع کو بائع کے قبضہ میں رہتے ہوئے تلف و ضائع کر دیا یا اسے عیب دار کر دیا تو یہ مشتری کا قبضہ

کہلائے گا اسی طرح اگر بائع نے اس کے حکم سے ایسا کیا تو بھی قبضہ صحیح ہوگا۔ محیط السرخسی۔

نمبر ۲۱۔ اگر مشتری نے بائع کو گیہوں پسوانے کا حکم دیا تو پسینے سے قابض ہو جائے گا اور وہ آٹا اسی مشتری کا ہوگا البحر۔

نمبر ۲۲۔ اگر کسی نے ایسا کوئی پرندہ خریدا جو کمرہ میں ہے اور بائع نے مشتری سے کہا کہ اس پر قبضہ کرلو اسے پکڑلو ابھی اس نے پکڑا نہیں تھا کہ ہوا سے دروازہ کھل گیا اور وہ پرندہ اڑ گیا تو یہ بائع کا پرندہ اڑ ا اور اس کا مال ضائع ہوا اس کی وجہ یہ ہوئی کہ مشتری کسی کی مدد کے بغیر اسے نہیں پکڑ سکتا تھا۔ ف۔

باب خیار الشرط

خيار الشرط جائز في البيع للبائع والمشتري ولهما الخيار ثلثة ايام فما دونها والاصل فيه ماروى ان حبان ابن منقذ بن عمرو الانصاريؓ كان يغبن في البياعات فقال له النبي عليه السلام اذا بايعت فقل لا خلابة ولي الخيار ثلثة ايام و لا يجوز اكثر منها عند ابي حنيفةؒ وهو قول زفر والشافعي وقالا يجوز اذا سمى مدة معلومة لحديث ابن عمرؓ انه اجاز الخيار الى شهرين ولان الخيار انما شرع للحاجة الى التروي ليندفع الغبن و قد تمس الحاجة الى الاكثر فصار كالتاجيل في الثمن.

ترجمہ: باب خیار الشرط کے بیان میں بیع میں خیار الشرط بائع و مشتری دونوں کے لئے جائز اور ثابت ہے اور ان دونوں کو تین دن یا اس سے کم کا اختیار ہوگا اس مسئلہ میں اصل سبب وہ روایت ہے کہ حبان بن منقذ بن عمرو انصاری رضی اللہ عنہ اپنی خرید و فروخت کرنے میں گھاٹے میں پڑ جاتے تھے تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب تم معاملہ بیع کرو تو یہ کہہ دیا کرو کہ خلابت (دھوکہ بازی) نہیں ہے اور مجھے تین دنوں کا اختیار ہے اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک تین دنوں سے زیادہ کی مہلت جائز نہیں ہے اور یہی قول امام زفر و شافعیؒ کا بھی ہے اور صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ تین دنوں سے زیادہ کے لئے بھی یہ خیار صحیح ہے بشرطیکہ اس مدت کو بیان کردے حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما کی اس حدیث کی وجہ سے کہ انہوں نے دو مہینوں تک خیار شرط جائز رکھا ہے مگر یہ حدیث نہیں پائی گئی ہے ع۔ ف) اور اس دلیل سے بھی کہ معاملہ کے اچھے اور برے دونوں باتوں میں غور کرنے کی ضرورت سے خیار ہونے کو جائز کیا گیا ہے تاکہ کسی کو دھوکہ نہ ہو اور دھوکہ بازی ختم ہو اس بات میں غور کرنے کے لئے کبھی تین دنوں سے زیادہ کی بھی ضرورت ہو جاتی ہے تو ایسا ہو گیا جیسے قیمت کی ادائیگی کے لئے وقت مقرر کرنا اور مہلت چاہنا ف یعنی اگر قیمت ادھار ہو تو تین دن یا زیادہ جس قدر مدت کی ضرورت ہو مقرر کرنا جائز ہوتا ہے اسی طرح بیع میں جتنے دنوں تک غور و فکر کی ضرورت ہو آپس کی رضامندی ہونے سے جائز ہے۔

توضیح: خیار شرط کے بیان میں خیار شرط کے معنی اور اس کی صورت، حکم، اختلاف، ائمہ، دلائل

خیار الشرط الخ۔ خیار شرط۔ یہ ہے کہ بائع یا مشتری ایجاب یا قبول میں اپنے لئے اختیار رکھنے کی شرط لازم کرے اسی کو جائز بھی کہتے ہیں۔ مثلاً مشتری کہے کہ میں نے اس چیز کو اس شرط پر خریدا کہ مجھے تین دنوں تک اختیار ہے یا بائع یہ کہے کہ میں نے اس چیز کو اس شرط پر بیچا کہ مجھے تین دنوں تک اختیار ہے یا دونوں اپنے اپنے واسطے اختیار شرط کریں اس کا فائدہ یہ ہوتا ہے کہ جس کو اختیار ہوگا اس کے حق میں بیع لازم نہیں ہوگی یہاں تک کہ مدت گذر جائے یا وہ خود ہی اس مدت معینہ میں اپنے اختیار کو ساقط کر کے بیع پوری کردے اور یہ بھی اختیار ہوگا کہ چاہے تو بیع کو توڑ دے والاصل فيه الخ خیار شرط کے جائز ہونے میں اصل وہ روایت ہے کہ ابن حبان بن منقذ رضی اللہ عنہ اپنی خرید و فروخت کرنے میں دھوکہ کھا جاتے تھے اس سے بچنے کے لئے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے فرمادیا تھا کہ معاملہ کرتے وقت یہ کہہ دیا کرو کہ شریعت میں دھوکہ بازی جائز نہیں ہے اس لئے میں اپنے لئے اختیار رکھتا ہوں کہ اگر تم مجھے دھوکہ دے رہے ہو اور مجھے معلوم ہو جائے تو تین دنوں کے اندر اسے واپس کر دوں گا ورنہ

رکھ لوں گا۔

ف۔ حبان بن منقذ رضی اللہ عنہ کے سر میں کچھ چوٹ لگی تھی جس کی وجہ سے ان کی نگاہ کچھ کمزور ہو گئی اور دیکھنے میں غلطی کرنے لگے تھے صحیحین کی روایت میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے ایک شخص کا ذکر کیا گیا جو اپنی خرید و فروخت میں دھوکہ کھایا کرتے تھے تو آپ نے فرمایا کہ تم جب معاملہ کرنے لگو تو یہ کہہ دیا کرو کہ خلابت (دھوکہ بازی) نہیں ہے اس کی روایت احمد اور سنن اربعہ نے کی ہے اور ابن العربیؒ نے کہا ہے کہ صحیح یہ ہے کہ واقعہ منقذ کا ہے اور نوویؒ نے کہا ہے کہ اصح یہ ہے کہ حبان بن منقذ کا ہے اور بخاری کی تاریخ اوسط وغیرہ کی روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ خریدنے میں دھوکہ کھاتے تھے الحاصل بالاتفاق تین دن کا خیار ثابت ہے م۔ف۔ع اور تین دن سے زیادہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک جائز نہیں ہے امام زفر و شافعیؒ کا یہی قول ہے ف اور یہی قول صحیح ہے جو اہر الاخلاطی شافعیؒ نے کہا ہے کہ اصل یہ ہے کہ ایسا خیار فاسد ہونا چاہئے لیکن شریعت میں تین دنوں کا اختیار حبان بن منقذ کے حق میں اور بیع مصراۃ میں وارد ہوا ہے رواہ البیہقی۔

ولابی حنیفةؒ ان شرط الخیار یخالف مقتضی العقدو هو اللزوم انما جوزناه بخلاف القیاس بما روینا من النص فیقتصر علی المدة المذکورة فیه وانتفت الزیادة الا انه اذا اجاز فی الثلث جاز عندابی حنیفةؒ خلافا لزفرهو یقول انه انعقد فاسدا فلا ینقلب جائزا وله انه اسقط المفسد قبل تقرره فیعود جائز کما اذا باع بالرقم واعلمه فی المجلس ولان الفساد باعتبار الیوم الرابع فاذا اجاز قبل ذلك لم یتصل المفسد بالعقد ولهذا قیل ان العقد یفسد بمضی جزء من الیوم الرابع وقیل ینعقد فاسدا ثم یرتفع الفساد بحذف الشرط وهذا علی الوجه الاول.

ترجمہ: اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ خیار شرط کرنا ہی اصل میں تقاضائے عقد کے خلاف ہے کیونکہ عقد کا تقاضا تو یہ ہوتا ہے کہ معاملہ کے بعد فوراً بیع لازم ہو جائے لیکن ہم نے قیاس کے خلاف جائز کہا ہے اس حدیث کی وجہ سے جو اوپر روایت کی ہے اس لئے جو مدت اس میں مذکور ہے اسی پر اقتصار اور اکتفاء کرنا ہوگا اور اس سے زیادہ کی نفی ہو جائیگی (ف) اس لئے اگر کسی نے چار دنوں کے لئے خیار شرط رکھا تو بیع فاسد ہو جائیگی چنانچہ عبد الرزاقؒ نے یہی حدیث حضرت انس رضی اللہ عنہ سے مرفوع روایت کی ہے لا نه اذا اجاز الخ اور اگر تین دنوں سے زیادہ کی شرط رکھ کر) تین دنوں کے اندر ہی اس بیع کی اجازت دے دی تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک جائز ہو گا لیکن امام زفرؒ کے نزدیک جائز نہ ہو گا یہ زفرؒ فرماتے ہیں کہ یہ بیع ابتدا ہی فاسد منعقد ہو گئی تھی اس لئے بعد میں بدل کر جائز نہ ہو گی اور امام ابو حنیفہؒ کی پہلی دلیل یہ ہے کہ جو بات مفسد تھی زیادہ کی اس کے پختہ ہو جانے سے پہلے ہی اس نے ساقط کر دیا (شرط ختم کر دی) یعنی اس وقت تک چوتھا دن شروع بھی نہیں ہوا تھا کہ اس نے اجازت دے دی اس لئے عقد درست ہو کر منعقد ہو جائے گا۔ جیسے کسی نے تھان کو آنکھ پر بیچا یعنی یہ کہہ کر کہ اس پر لگے ہوئے اشارہ میں جو قیمت لگی ہوئی ہے اتنے ہی میں بیچا پھر اسی مجلس میں مشتری کو اس کی قیمت سے مطلع کر دیا تو بیع جائز ہو گی (حالانکہ اس طرح بیچنا فاسد ہے جبکہ مشتری کو قیمت معلوم نہ ہو) اور دوسری دلیل یہ ہے کہ بیع میں جو فساد آیا ہے وہ چوتھے دن کی شرط کی وجہ سے ہے اب جبکہ اس دن کے آنے سے پہلے ہی اختیار رکھنے والے نے اجازت دے دی تو فاسد کرنے والی چیز اس عقد کے ساتھ نہیں پائی جا سکی ہے اس لئے یہ بات کہی گئی ہے کہ چوتھے دن کا تھوڑا سا وقت بھی گذرنے سے عقد فاسد ہو جائے گا اور بعض علماء نے فرمایا ہے کہ اگرچہ پہلے عقد فاسد ہوا لیکن شرط زائد کو دور کرنے سے اس کا فساد ختم ہو گیا یہ قول پہلی دلیل کی بنیاد پر ہے ف یعنی فساد کی وجہ اول میں بتایا گیا ہے جو چیز فاسد کرنے والی تھی اس کے مستحکم اور موثر ہونے سے پہلے ہی اسے نکال دیا اس لئے بعض مشائخ نے فرمایا ہے کہ پہلے عقد فاسد ہوا تھا مگر اس کی شرط فاسد کے دور کرنے سے ایجاب و قبول صحیح ہو گیا۔ لیکن دوسری وجہ اقوی ہے ایسا ہی الظہیر یہ اور الذخیرہ میں ہے۔ م۔

توضیح: امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک خیار شرط تین دنوں سے زیادہ کے لئے جائز نہیں پھر بھی اگر کوئی زیادہ کی شرط لگادے بیع بالرقم۔ حکم۔ اختلاف ائمہ دلائل۔

ولواشترى على انه ان لم ينقد الثمن الى ثلثة ايام فلا بيع بينهما جازوالى اربعة ايام لايجوز عند ابى حنيفةؒ وابى يوسفؒ وقال محمدؒ يجوزالى اربعة ايام اواكثر فان نقد فى الثلث جازفى قولهم جميعا والاصل فيه ان هذا فى معنى اشتراط الخيار اذا الحاجة مست الى الانفساخ عند عدم النقد تحرز اعن المماطلة فى الفسخ فيكون ملحقا به وقدمر ابوحنيفةؒ على اصله فى الملحق به ونفى الزيادة على الثلث وكذا محمدؒ فى تجويز الزيادة وابويوسف اخذ فى الاصل بالاثروفى هذا بالقياس و فى هذه المسائلة قياس اخرو اليه مال زفرو هوا نه بيع شرط فيه اقالة فاسد ة لتعلقها بالشرط واشتراط الصحيح منها فيه مفسد للعقد فاشتراط الفاسد اولى ووجه الاستحسان مابينا.

ترجمہ: اور اگر کسی نے کچھ مال اس شرط پر خریدا کہ اگر تین دنوں کے اندر اس کی قیمت ادا نہ کردوں تو ہم دونوں کے درمیان بیع کا معاملہ نہیں رہے گا تو اس طرح کی بیع جائز ہے اور اگر چار دن کا کہا تو امام ابو حنیفہؒ وابو یوسفؒ کے نزدیک جائز نہیں ہے لیکن امام محمدؒ نے کہا ہے کہ چار دن اور اس سے زیادہ تک بھی جائز ہے اس کے بعد اگر تین دنوں کے اندر قیمت ادا کردی تو سب کے نزدیک بالاتفاق بیع جائز ہوگئی (ف اس کلام کو شرط خیار کے ساتھ ملادیا ہے اسی لئے فرمایا ہے)۔

والاصل فيه الخ اس حکم میں اصل وہ ہے جو اس مسئلہ میں مذکور ہے کہ یہ شرط خیار کے معنی میں ہے کیونکہ جب مشتری قیمت ادا نہ کرسکے اس وقت اس عقد کو ختم کرنے کی ضرورت ہوگی تاکہ عقد ٹوٹنے میں دیر نہ لگے اور اس زحمت سے بچاؤ ہو جائے اس لئے یہ بھی خیار شرط کے حکم میں ہوا اور اس مسئلہ میں بھی تمام ائمہ اپنی اصل پر قائم رہے اس طرح سے کہ خیار شرط میں جو اصل مقرر کی گئی تھی وہی اصل یہاں بھی مقرر ہے یعنی امام ابو حنیفہؒ نے یہاں بھی تین دنوں سے زیادہ کی نفی فرمادی کہ یہ شرط تین دنوں سے زیادہ کے لئے نہیں کی جاسکتی ہے اور امام محمدؒ بھی اپنی شرط کی اصل پر قائم رہے کہ تین دنوں سے زیادہ کو بھی جائز فرمایا اور امام ابو یوسفؒ نے اصل یعنی خیار شرط میں تو ابن عمرؓ کی حدیث کے موافق عمل کیا اور اس فرضی مسئلہ میں قیاس پر عمل کیا یعنی امام محمدؒ کے موافق کہا واضح ہو کہ اس مسئلہ میں ایک قیاس اور بھی ہے چنانچہ امام زفر نے اسی پر عمل کیا ہے اور یہی قول امام مالک امام شافعیؒ واحمد رحمہم اللہ کا ہے وہ قیاس یہ ہے کہ اس بیع میں ایک اقالہ فاسدہ کی شرط کی گئی ہے اس طرح سے کہ اپنے اقالہ کو ایک شرط پر معلق کیا ہے (یعنی اس نے جو یہ کہا ہے کہ اگر میں اس مدت میں اس کی قیمت نہ دے دوں۔ یہ کہہ کر دونوں نے اپنی رضامندی کے ساتھ بیع کا اقالہ کیا ہے ساتھ ہی اس اقالہ کو قیمت نہ دینے پر مشروط رکھا ہے حالانکہ کسی بھی بیع میں صحیح اقالہ کی شرط لگانا بھی اس عقد بیع کو فاسد کردیتا ہے تو فاسد اقالہ کی شرط لگانا بدرجہ اولی فاسد کرے گا لیکن امام ابو حنیفہؒ وصاحبین رحمہم اللہ نے اس قیاس کو چھوڑ کر استحسان پر عمل کیا ہے) استحسان کی وجہ یہ ہے جو ہم نے پہلے بیان کردی ہے۔

توضیح: تین دن یا اس سے کم یا زیادہ کی مہلت کی شرط پر مال خریدنا کہ اگر اس مدت میں قیمت ادا نہ کروں تو بیع ختم ہو جائیگی تفصیل مسائل۔ حکم۔ اختلاف ائمہ۔ دلائل

ولواشترى على انه الخ ترجمہ سے مطلب واضح ہے اس اختلافی مسئلہ میں تمام ائمہ نے اپنے اپنے قیاس اور اپنی اصل پر عمل کیا ہے لیکن امام ابو حنیفہؒ اور صاحبینؒ نے استحسان پر عمل کیا ہے استحسان کی وجہ بھی پہلے بیان کی جاچکی ہے ف یعنی کبھی کوئی شخص کوئی چیز خریدتا ہے لیکن اس کی قیمت کی ادائیگی میں تاخیر کرتا ہے اگر اس پر اس کے ساتھ سختی کی جائے یا مقدمہ بازی کی جائے تو اس بیع کے فسخ کرنے میں بہت تاخیر ہو جاتی ہے پھر اکثر ایسا بھی ہوتا ہے کہ اس کی فروخت کا وقت ختم ہو جاتا ہے یعنی

دوسرا بھی مناسب خریدار نہیں ملتا ہے اس لئے اس بات کی ضرورت ہوئی کہ معاملہ کے وقت ہی کوئی ایسی قید لگادی جائے جس سے قیمت کی وصول میں زیادہ تاخیر ہونے سے خود ہی معاملہ ختم ہو جائے پس اس کے لئے ہم نے شرط خیار کا طریقہ پایا جس میں تین دنوں تک کے لئے خیار کو جائز پایا ہے ہم نے اسی کے ساتھ اس صورت کو بھی ملادیا اس طرح سے کہ بائع اس مشتری سے یوں کہے کہ اگر تم نے اس کی قیمت مجھے تین دنوں میں پوری ادانہ کی تو میرے اور تمہارے درمیان یہ معاملہ از خود ختم ہو جائے گا یا خود مشتری ہی اپنی طرف سے یہ کہے کہ اگر میں تین دنوں کے اندر قیمت ادا نہ کروں تو معاملہ ختم ہو جائے گا اس کے بعد اگر وہ ادا کرنے میں تاخیر کرے گا تو بیع فسخ ہو جائیگی اور اگر یوں کہا کہ اگر تم نے چار دنوں تک قیمت ادا نہ کی تو ہمارا یہ معاملہ فسخ ہو جائے گا اور بیع نہ ہو گی تو اس صورت میں بھی امام محمدؒ کے نزدیک جائز ہے جیسے ان کے نزدیک خیار شرط میں بھی تین دنوں سے زیادہ جائز ہے لیکن امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک جائز نہیں ہے اور امام ابو یوسفؒ کا قول امام محمدؒ کے قول کے موافق ہونا چاہئے تھا کیونکہ امام ابو یوسف کے نزدیک بھی خیار شرط تین روز سے زیادہ ہونا جائز ہے لیکن یہاں ابو یوسف نے قیاس پر عمل کیا ہے یعنی بیع میں شرط کرنا خلاف قیاس ہے اس لئے تین دنوں سے زیادہ جائز نہ ہو گا اور اس کے لئے تین دنوں کے لئے خیار تعین کی حدیث جو آئندہ آئیگی اسی کو حجت قرار دیا ہے اور شرح مجمع میں ہے کہ قول اصح یہ ہے کہ ابو یوسفؒ نے امام ابو حنیفہؒ کی موافقت کی ہے جیسا کہ فتح القدیر میں ہے۔

چند مفید باتیں اور ضروری مسائل

نمبرا۔ ہمارے نزدیک خیار شرط بائع اور مشتری کے علاوہ اجنبی کے لئے بھی ثابت ہے القاضی مثلاً مشتری نے کہا کہ میں نے یہ چیز اس شرط پر خریدی کہ میرے باپ یا دوست زید کے لئے تین دنوں تک اختیار ہے حاصل یہ ہوا کہ تین دنوں تک کے لئے جاکر اس شرط پر خریدا کہ اگر فلاں شخص پسند کرے گا تو لوں گا ورنہ واپس کردوں گا اور یہ خیار ہمارے نزدیک فسخ بیع کے لئے موضوع ہے اجازت کے واسطے نہیں ہے پھر جب دی ہوئی مدت گذر جانے سے فسخ ہونے کا احتمال ختم ہو گیا تو وہ عقد پورا اور مکمل ہو گیا السراج۔

نمبر ۲۔ اگر کسی نے کہا مجھے اختیار ہے یا چند روز اختیار ہے یا ہمیشہ اختیار ہے تو یہ بالاتفاق باطل ہے العنایہ۔

نمبر ۳۔ اگر تین دنوں سے زیادہ یا ہمیشہ کے خیار کی شرط کی جس کی وجہ سے عقد فاسد ہو گیا لیکن تین دنوں سے زیادہ یا ہمیشہ کے خیار کی شرط کی (ہمیں ہمیشہ کے لئے خیار کی شرط کی جس کی وجہ سے عقد فاسد ہو گیا لیکن تین دن کے اندر ہی اس نے اجازت دے دی یا مر گیا یا مبیع مر گیا مثلاً غلام تھا یا مشتری نے اسے آزاد کر دیا یا ایسی کوئی بات کی جس سے عقد مکمل ہو جاتا ہے تو یہ عقد جائز ہو جائے گا محیط السرخسی پھر امام ابو حنیفہ کے قول کے مطابق مشائخ عراق نے کہا ہے کہ یہ عقد پہلے فاسد تھا لیکن صحیح ہو گیا اور کہا گیا ہے کہ یہی ظاہر الروایۃ ہے اور مشائخ خراسان اور ماوراء النہر کے نزدیک ابتداء میں موقوف تھا۔ جو بھی صحیح ہوا ہے اور یہی قول اوجہ ہے مف۔

نمبر ۴۔ اگر دس درہم سے مشتری کے ہاتھ ایک کپڑا بیچا پھر بائع نے کہا کہ تم پر میرے دس درہم ہیں یا کپڑا ہے تو امام محمدؒ نے کہا ہے کہ ہمارے نزدیک یہ خیار شرط ہے۔ المحیط نمبر ۵ خیار شرط جس طرح بیع صحیح میں ثابت ہوتا ہے ایسا ہی بیع فاسد میں بھی ثابت ہوتا ہے اسی لئے اگر کسی نے ایک ہزار درہم اور ایک بوتل شراب کے عوض ایک غلام بیچا اس شرط پر کہ مجھے تین دن تک اختیار ہے پھر مشتری نے بائع کی اجازت سے اس پر قبضہ کر کے آزاد کر دیا تو اس کا آزاد کرنا مطلقاً جائز ہو گا الصغری۔

نمبر ۶۔ کسی نے کچھ سامان اس شرط پر فروخت کیا کہ اگر تین دنوں تک قیمت ادا نہ کر دی تو ہمارے درمیان یہ معاملہ بیع نہیں رہے گا تو امام محمد نے مبسوط میں ذکر کیا ہے کہ بیع اور شرط دونوں جائز ہیں اس مسئلہ کی کئی صورتیں ہیں۔

نمبر ا۔ اس میں وقت مطلقاً بیان نہیں کیا مثلاً یوں کہا کہ اس شرط پر کہ اگر تم نے قیمت نہ دی تو میرے اور تمہارے درمیان بیع نہیں ہے۔

نمبر ۲۔ وقت بیان کیا مگر مجہول اور غیر متعین بیان کیا مثلاً یوں کہا کہ اس شرط پر کہ اگر تم نے چند دنوں کے اندر قیمت ادا نہ کی تو ہمارے درمیان بیع نہیں ہے توان دونوں صورتوں میں بیع فاسد ہے۔

نمبر ۳۔ معین وقت بیان کیا اب اگر تین دن یا ان سے کم بیان کیا تو امام اعظم و صاحبین رحمہم اللہ کے نزدیک بالاتفاق بیع جائز ہے المحیط، ۴۔ پھر اگر تین دن کے اندر قیمت ادا کردی تو بالاتفاق جائز ہو گئی، ۵۔ اور اگر تین دنوں کے اندر قیمت ادا کرنے سے پہلے اس غلام کو آزاد کر دیا تو اس کی آزادی صحیح ہو جائیگی کیونکہ یہ بیع مشتری کو اختیار دینے کے حکم میں ہے، ۶۔ اور اگر تین دن گذر جانے کے باوجود قیمت ادا نہ کی تو قول صحیح یہ ہے کہ بیع فاسد ہو گئی اور فسخ نہیں ہو گی۔ یہاں تک کہ اگر تین دنوں کے بعد غلام آزاد کیا تو اس کی آزادی صحیح ہو جائیگی بشرطیکہ غلام مشتری کے قبضہ میں ہو اور اس کی قیمت مشتری پر لازم ہو جائیگی اور اگر بائع کے قبضہ میں ہو تو مشتری کا آزاد کرنا صحیح نہ ہو گا القاضی خان۔

نمبر ۷۔ اگر غلام فروخت کیا اور مشتری نے قیمت ادا کر دی اس شرط پر کہ اگر بائع نے قیمت واپس کر دی تو دونوں کے درمیان بیع نہیں ہے تو جائز ہے اور یہ صورت بائع کے حق میں خیار شرط کے معنی میں ہے الذخیرہ یہاں تک کہ اگر مشتری نے اس کو آزاد کر دیا تو آزادی نافذ نہ ہو گی اور اگر بائع نے آزاد کیا تو آزادی نافذ ہو جائے گی الفتح۔

نمبر ۸۔ بیع کے بعد بھی خیار کی شرط کرنا جائز ہے جیسے بیع کے وقت جائز ہے چنانچہ اگر مشتری نے بائع سے یا بائع نے مشتری سے بیع کے بعد کہا کہ میں نے تم کو تین دنوں تک کے لئے اختیار دیا یا اسی جیسی کوئی بات کہی تو صحیح ہے اور اگر یہ خیار فاسد ہو تو امام اعظمؒ کے نزدیک عقد فاسد ہو جائے گا اور صاحبینؒ نے کہا کہ فاسد نہیں ہو گا۔

نمبر ۹۔ اگر مشتری کے ہاتھ کوئی چیز بیچی اور مشتری نے اس پر قبضہ کر لیا اس کے بعد کئی دن گذر گئے پھر بائع نے مشتری سے کہا کہ تم کو اختیار ہے تو یہ اختیار صرف اسی مجلس تک کے لئے مفید ہو گا کیونکہ یہ جملہ اس جملہ کے برابر ہے کہ تم کو اقالہ کرنے کا اختیار ہے اور اگر یوں کہا ہو کہ تم کو تین دن تک اختیار ہے تو اس کے کہنے کے مطابق مشتری کو تین دنوں کا اختیار ہو گا المحیط یہی صحیح ہے القاضی خان۔

نمبر ۱۰۔ اگر یوں کہا کہ تم جو کچھ بھی خرید و اس میں تم کو اختیار ہے پھر اس نے شرط خیار کے بغیر کوئی چیز خریدی تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک مشتری کو اختیار حاصل نہ ہو گا اگر مشتری نے کہا کہ مجھے تین دنوں تک قیمت یا بیع میں اختیار ہے تو یہ جملہ خیار شرط کے حکم میں ہو گا العنایہ۔

نمبر ۱۲۔ اور اگر کہا کہ مجھے رات تک یا ظہر کے وقت تک اختیار ہے تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک پوری رات یا ظہر کا پورا وقت اس میں داخل ہو گا اور صاحبین نے کہا ہے کہ جو انتہا اس نے بیان کی ہے وہ اس حکم میں داخل نہیں ہو گی المبسوط۔

نمبر ۱۳۔ اگر تین دن تک اختیار کی شرط کی پھر ایک یا دو روز اختیار ختم کر دیا تو ساقط ہو جائے گا گویا اس نے یہ مدت شرط نہیں کی تھی السراج۔

نمبر ۱۴۔ اگر تین دن کی شرط خیار پر اس شرط کے ساتھ غلام بیچا کہ مجھے اس سے خدمت لینے یا اس کو اجارہ پر دینے کا اختیار ہے تو جائز ہے اور اسے اختیار ہے کہ اسے مزدوری پر دے یا اس سے خدمت لے اور ایسا کرنے سے اس کا اختیار باطل نہ ہو گا۔

نمبر ۱۵۔ اور اگر انگور کا باغ تین دن کی شرط خیار پر اس شرط سے بیچا کہ مجھے اس کے پھل کھانے کا اختیار ہے یعنی اس مدت کے اندر پھل کھا سکتا ہے تو یہ بیع جائز نہ ہو گی القاضی خان۔

قال وخیار البائع یمنع خروج المبیع عن ملکه لان تمام هذا السبب بالمراضاة ولاتتم مع الخیار ولهذا

ينفذ عتقه ولايملك المشترى التصرف فيه وان قبضه باذن البائع فلو قبضه المشترى وهلك فى يده فى مدة الخيار ضمنه بالقيمة لان البيع ينفسخ بالهلاك لانه كان موقوفا ولا نفاذ بدون المحل فبقى مقبوضا فى يده على سوم الشراء وفيه القيمة ولوهلك فى يدالبائع انفسخ البيع ولاشيئ على المشترى اعتبارا بالصحيح المطلق

ترجمہ: قدوریؒ نے کہاہے کہ بائع کا خیار اس کی مبیع کو اس کے قبضہ سے نکلنے سے منع کر دیتا ہے ف یعنی اگر بیع میں بائع نے اپنی ذات کے لئے تین دن کا خیار شرط کیا اور مشتری نے اپنے لئے خیار شرط نہیں کیا تو مشتری کی طرف سے بیع لازم ہو چکی اس لئے اس کی قیمت جو مشتری پر لازم تھی وہ اس کی ملکیت سے کوئی چیز مانع نہیں رہی اور (یعنی یہ مشتری اس قیمت کا خود مالک نہیں رہا اب وہ مائع کی ملکیت میں گئی یا نہیں تو صاحبینؒ کے نزدیک بائع کی ملکیت میں داخل ہو گئی اور امام اعظم کے نزدیک داخل نہیں ہو گی اسی طرح مبیع بھی بائع کی ملکیت سے نہیں نکلے گی اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے المحیط۔ لان تمام هذا الخ کیونکہ اس عقد بیع کا پورا ہونا دونوں کی باہمی رضامندی پر ہے اور خیار کے باوجود یہ رضامندی پوری نہ ہو گی اسی وجہ سے بائع کا آزد کرنا نافذ ہو جاتا ہے اور مشتری اس میں تصرف کا اختیار نہیں رکھتا ہے اگرچہ بائع کی اجازت سے اس پر قبضہ کیا ہو (ف۔ یعنی اگر مبیع مثلاً کوئی غلام ہو اور بائع نے اپنے لئے خیار کی شرط کی تھی پھر مدت خیار کے اندر غلام کو آزاد کر دیا تو وہ آزاد ہو جائے گا یعنی عتق نافذ ہو جائے گا کیونکہ وہ بائع کی ملک سے خارج نہیں ہوا تھا اگرچہ مشتری کے قبضہ میں ہو لیکن اگر مشتری نے اسے آزاد کیا تو وہ آزاد نہ ہو گا اگرچہ مشتری نے بائع کی اجازت سے قبضہ کیا ہو لیکن جب مشتری نے بائع کی اجازت سے قبضہ کیا اور خریدنے کی نیت سے اس پر قبضہ کیا ہو تو یہ مبیع مشتری کے پاس ضمانت کے طور پر ہو گام۔

فلوقبضه المشترى الخ پھر اگر مشتری نے اس پر قبضہ کر لیا لیکن مدت خیار کے اندر وہ مال مشتری کے قبضہ میں ہلاک ہو گیا تو اس کی قیمت سے اس کا تاوان ادا کرے ثمن یعنی طے شدہ قیمت کے عوض وہ تلف نہ ہو گا کیونکہ بیع کے ہلاک ہونے سے بیع فسخ ہو گئی کیونکہ بیع مکمل نہ تھی بلکہ موقوف تھی اور جب تک کہ بیع کا محل موجود نہ ہو بیع نافذ نہیں ہو سکتی ہے اس لئے یہ مبیع مشتری کے قبضہ میں خرید کے طور پر رہی یعنی جیسے کوئی کسی چیز کو خریدنے کی نیت سے اپنے قبضہ میں لے حالانکہ ایسے قبضہ میں تلف ہونے سے قیمت واجب ہوتی ہے اور اگر بائع کے قبضہ میں یہ مبیع ہلاک ہو جائے تو بیع فسخ ہو جاتی ہے اسی طرح یہاں بھی بیع فسخ ہو جائیگی اور مشتری پر کچھ بھی لازم نہ ہو گا صحیح مطلق بیع پر قیاس کرتے ہوئے (ف بیع صحیح سے مراد وہ بیع ہے جو فاسد نہ ہو اور مطلق وہ بیع ہے جس میں شرط خیار نہ ہو یعنی بیع صحیح کے ساتھ شرط خیار کے بغیر کوئی چیز خریدی اور وہ بائع کے قبضہ میں ہلاک ہو گئی تو بیع فسخ ہو جائیگی اسی طرح یہاں بھی بیع فسخ ہو جائے گی۔

توضیح: اگر بائع نے اپنے لئے تین دن کا شرط خیار رکھا ہو تو کیا بیع اسی کی ملکیت میں رہے گی یا ملکیت سے نکل جائیگی اگر اس صورت میں مشتری نے اس پر قبضہ کر رکھا ہو اور اسی کے پاس وہ ہلاک ہو جائے تفصیل مسائل حکم۔ اختلاف ائمہ۔ دلائل

قال وخيار المشترى لا يمنع خروج المبيع عن ملك البائع لان البيع فى جانب الاخر لازم وهذا لان الخيار انما يمنع خروج البدل عن ملك من له الخيار لانه شرع نظر ا له دون الاخر قال الا ان المشترى لايملكه عندابى حنفية وقالا يملك لانه لماخرج عن ملك البائع فلولم يدخل فى ملك المشترى يكون زائلالا الى مالك ولا عهد لنا به فى الشرع ولا بى خنيفة انه لمالم يخرج الثمن عن ملكه فلو قلنا بانه يدخل المبيع فى ملكه لاجتمع البدلان فى ملك رجل واحد حكما للمعا وضة ولا اصل له فى الشرع لان المعاوضة يقتضى المساواة ولان الخيار شرع نظر اللمشترى ليتروّى فيقف على المصلحة ولوثبت الملك ربما يعتق عليه من غير اختياره

بان کان قریبه فیفوت النظر.

ترجمہ: قدوریؒ نے کہا ہے کہ اور مشتری کے لئے خیار شرط ہونا مبیع کو بائع کی ملک سے نکلنے سے نہیں روکتا ہے کیونکہ دوسری جانب یعنی بائع کی جانب جس کو خیار نہیں ہے بیع لازم ہے۔ ایسا اس لئے ہے کہ شرط خیار اسی شخص کی ملکیت سے عوض نکلنے کو روکتی ہے جس کے لئے خیار شرط باقی ہو کیونکہ اسی کے خیال ولحاظ سے اختیار دیا گیا ہے دوسرے شخص کے لئے نہیں رکھا گیا ہے ف بس جب مشتری کو خیار دیا گیا ہے تو مشتری کا ثمن اس کی ملکیت سے نہیں نکلا مگر بائع کے لئے اختیار نہیں رکھا گیا ہے اس لئے اس کے حق میں بیع لازم ہو چکی ہے اسی لئے مبیع اس کی ملکیت سے نکل گئی۔) لیکن مشتری بھی اس مبیع کا مالک نہ ہوگا یہ امام ابو حنیفہ کا قول ہے اور صاحبین نے فرمایا ہے کہ مشتری اس مبیع کا مالک ہو جائے گا کیونکہ جب مبیع بائع کی ملک سے نکل گئی پھر بھی اگر وہ مشتری کی ملکیت میں داخل نہ ہو جائے تو وہ کسی بھی مالک کے بغیر رہ جائے گی حالانکہ شریعت میں ایسی کسی بھی صورت کا ہمیں علم نہیں ہے (ف یعنی شریعت میں اس کی نظیر نہیں ملتی ہے کہ کوئی بھی ایسی چیز جو کسی کی ملکیت میں ہو اس کی ملکیت سے نکل بھی جائے اور کسی دوسرے کی ملکیت میں بھی نہ جائے اور مالک کے بغیر ہونے کی وجہ سے وہ یوں ضائع ہو جائے۔ **ولابی حنیفة الخ** اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ جب مشتری کی ملکیت سے ثمن نہیں نکلا پھر بھی ہم یہی کہیں کہ مبیع اس مشتری کی ملکیت میں داخل ہو گئی تو اس سے یہ خرابی لازم آئے گی کہ بیع کے دونوں عوض (مبیع اور اس کا ثمن) اس مشتری کی ملکیت میں جمع ہو گئے یعنی مشتری مبیع اور ثمن دونوں کا مالک بن جائے یا دونوں چیزیں اسی کی ملکیت میں جمع ہو جائیں کیونکہ بیع نام ہے ایک کا دوسرے سے کسی چیز میں لین دین کرنا جبکہ شریعت میں اس کی کوئی نظیر نہیں ہے کیونکہ معاوضہ تو جانبین کی برابری کو چاہتا ہے۔ یعنی اگر دوسرے کا مال اپنی ملکیت میں آ جائے تو اس کا عوض دوسرے کی ملکیت میں چلا جائے حالانکہ یہاں مشتری کا ثمن اس کی ملکیت سے نہیں نکلا تو معاوضہ (اور لین دین) کیسے ہو سکتا ہے کہ بائع کی مبیع اس کی ملکیت میں آ جائے اور دوسری دلیل یہ ہے شریعت میں کہ مشتری کو شرط خیار مشتری کے اس فائدہ کے خیال سے دیا گیا ہے کہ اس معاملہ میں اچھی طرح غور وفکر کر کے اپنے لئے بہتر جو ہو اسی کو قبول کرے اب اگر اس کے اختیار کرنے یعنی نتیجہ پر پہنچے بغیر ہی اس مبیع میں اس مشتری کی ملکیت ثابت اور لازم ہو جائے تو بہت ممکن ہے کہ یہ مشتری ایک بڑے خسارہ میں پڑ جائے یعنی اگر وہ مبیع غلام ہو تو بلا ارادہ آزاد ہو جائے۔ مثلاً مبیع غلام اس کا کوئی قرابتی محرم ہو تو اس صورت میں اس مشتری کے غلام میں خیر خواہی اور بھلائی کا خیال باقی نہ رہے گا کہ اس کے آزاد ہو جانے سے مالی مشکلات میں مبتلا ہو جائے گا۔

توضیح: مشتری کے لئے خیار شرط ہونے سے مبیع کس کی ملکیت میں ہوتی ہے تفصیل مسئلہ حکم۔ اختلاف۔ ائمہ دلائل

وخیار المشتری الخ اگر خیار شرط مشتری نے اپنے لئے رکھا ہو یعنی بائع نے نہ رکھا ہو تو بالاتفاق (۱) وہ مبیع بائع کی ملکیت سے نکل جائیگی اسی طرح نمبر ۲ مشتری جس ثمن اور عوض کا مالک تھا وہ بالاتفاق اس کی ملکیت سے نہیں نکلتا ہے الصغری نمبر ۳ یہ بات کہ وہ مبیع بائع کی ملکیت سے نکل کر اس مشتری کی ملکیت میں جاتی ہے یا نہیں تو اس میں ائمہ احناف کا آپس میں بنیادی اختلاف ہے (ف یعنی امام ابو حنیفہ کے نزدیک مشتری کی ملکیت میں بھی داخل نہیں ہوگی یعنی مشتری اس کا مالک نہیں ہوگا اور صاحبین نے فرمایا ہے کہ مشتری اس کا مالک ہو جائے گا۔ کیونکہ وہ جب بائع کی ملکیت سے نکل چکی ہے اس کے بعد بھی اگر مشتری کی ملکیت میں داخل نہ ہو تو وہ بے مالک کے ضائع ہو جائیگی حالانکہ شریعت میں ہمیں ایسی کوئی صورت نہیں بتائی گئی ہے ف یعنی شریعت میں اس کی ایسی کوئی نظیر نہیں ہے کہ کوئی مملوکہ چیز کس کی ملکیت سے نکل کر کسی مالک کے بغیر ضائع ہو جائے۔

ولابی حنیفة الخ اور ابو حنیفہ کے فرمان کہ ایسی مبیع بائع کی ملکیت سے نکل بھی جائے گی اور مشتری کی ملکیت میں بھی

نہیں جائے گی) کی دلیل یہ ہے کہ ف شرط خیار مشتری کے حق میں خیر خواہی کا لحاظ کر کے مشروع ہوا ہے اب اگر مبیع مشتری کی ملکیت میں داخل ہو جائے تو اس سے خیر خواہی کا لحاظ ختم ہو جائے گا تفصیل یہ ہے کہ اگر مشتری نے ایسے کسی قرابت دار کو جس کے ساتھ اس کی قربت محرمہ ہے مثلاً اپنے باپ یا چچا یا بیٹے کو اس کے مالک سے تین روز کے خیار شرط کے ساتھ خریدا تا کہ ان دنوں میں وہ اپنے معاملہ کے نفع و نقصان کا فیصلہ کر سکے یا یہ کہ اس کی خریداری میں مصلحت ہے یا نہیں اگر اسے یہ معلوم ہو جائے کہ مبیع یعنی فلاں تو خود اس کی ملکیت میں داخل ہو چکا ہے اور اس کے نتیجہ میں وہ آزاد بھی ہو چکا ہے تو وہ پھر کب اور کس طرح فیصلہ کر سکے گا اور اسے بجائے عالی فائدہ کے زبردست نقصان ہو جائے گا بہت ممکن ہے کہ وہ اس نقصان کو برداشت بھی نہ کر سکے۔
اس سے ثابت ہوا کہ مدت خیار تک مبیع کو مشتری کی ملکیت میں نہیں جانا چاہئے اس جگہ اصل یہ ہے کہ بائع و مشتری میں سے اگر دونوں کو خیار شرط ہو تو مقصد بیع بالکل حاصل نہ ہو گا اور اگر بائع کو خیار دیا جائے تو مبیع اگرچہ اس کی ملکیت سے خارج نہ ہو گی لیکن مشتری کی ملکیت سے اس کا ثمن نکل جائے گا جس میں تمام ائمہ کا اتفاق بھی ہے اور اگر مشتری کا خیار ہو تو مشتری کا ثمن اس کی ملکیت سے خارج نہ ہو گا لیکن مبیع بائع کی ملکیت سے خارج ہو جائے گی اس مسئلہ میں بھی ائمہ کا اتفاق ہے الحاصل صاحبین کے نزدیک بائع کی ملکیت سے نکل کر مشتری کی ملکیت میں داخل ہو جائے گی۔ اور امام اعظمؒ کے نزدیک داخل نہیں ہو گی۔

قال فان هلك في يده هلك بالثمن و كذا اذا دخله عيب بخلاف ما اذا كان الخيار البائع و وجه الفرق انه اذا دخله عيب يمتنع الرد و الهلاك لا يعرى عن مقدمة عيب فيهلك و العقد قد انبرم فيلزمه الثمن بخلاف ماتقدم لان بدخول العيب لا يمتنع الرد حكما لخيار البائع فيهلك و العقد موقوف

ترجمہ: قدوریؒ نے کہا ہے کہ اگر خیار شرط مشتری کو ہوا اور اسی کے قبضہ میں یہ مبیع ہلاک ہو جائے تو اس کے عوض ثمن لازم آجائے گا اسی طرح اگر اس میں کوئی عیب پیدا ہو جائے تو بھی ثمن لازم آجائے گا بخلاف اس صورت کے جبکہ خیار شرط بائع کو ہو ف اور مشتری کے قبضہ میں مبیع ہلاک ہو جائے یا عیب دار ہو کر وہ ناقص ہو جائے تو مشتری پر قیمت لازم آئے گی ان دونوں صورتوں میں فرق کرنے کی وجہ یہ ہے کہ جب مبیع میں عیب آگیا تو اس کا واپس کرنا ناممکن ہو گیا اور اس کے ہلاک ہو جانے کی صورت میں بھی یہی بات ہے کیونکہ ہلاکت سے پہلے وہ چیز لازماً کچھ ایسی عیب دار ہو جاتی ہے کہ اس کے بعد ہی وہ ہلاک ہو جائے پھر اس کا عقد پورا ہو چکا ہے اس لئے اس کے ذمہ ثمن لازم آئے گا بخلاف گذشتہ مسئلہ کے یعنی جبکہ خیار بائع کو ہو کیونکہ اس صورت میں مبیع کے عیب دار ہو جانے سے اس کی واپسی ممتنع نہیں ہوتی ہے کیونکہ اختیار تو خود اسی کو ہوتا ہے اب وقت اس کے تلف ہونے کی صورت کچھ ایسی ہو گی کہ گویا بیع موقوف ہے۔

توضیح: اگر مبیع ہلاک ہو جائے ایسی صورت میں کہ خیار شرط مشتری کو ہو یا خیار بائع کو ہو وجہ فرق ثمن اور قیمت کا فرق۔ حکم مسئلہ۔ دلیل۔

قال فان هلك الخ اگر خیار شرط مشتری کو ہو اور اس کے پاس رہتے ہوئے وہ مبیع ہلاک ہو جائے یا اس میں عیب آجائے تو اس کے عوض مشتری پر ثمن لازم آئے گاف یعنی اگر مدت خیار کے اندر مبیع مشتری کے پاس ہلاک ہو گئی اور خیار شرط بھی اسی کو ہو تو وہ مبیع اپنے ثمن کے عوض ہلاک مان لی جائے گی یعنی اس کا خیار باطل ہو جائے گا اور جو قیمت طے ہوئی تھی یعنی ثمن وہی لازم آجائے گی اسی طرح اگر اسی مدت میں مشتری کے پاس ایسا عیب آگیا جو دور نہیں ہو سکتا ہے مثلاً ایک آنکھ اس کی ضائع ہو گئی تو بھی عقد لازم ہو کر وہی ثمن دینا ہو گا اور اگر عیب دور ہو سکتا ہو مثلاً اسے بخار آگیا تھا یا ایسی ہی کوئی دوسری بیماری لگ گئی تھی پس اگر مدت کے اندر عیب دور ہو گیا تو بھی واپس کر سکتا ہے ورنہ وہ عقد لازم ہو گا اس کا ثمن واجب ہو گا الزیلعی بخلاف ماذا کان الخ بخلاف اس کے یعنی اگر خیار بائع کو ہو اور مشتری کے قبضہ میں رہتے ہوئے مبیع ہلاک ہو جائے یا عیب دار ہو کر اس کی قیمت کمتر

ہو جائے تو مشتری پر بازاری قیمت لازم آئے گی وجه الفرق انه الخ بخلاف گذشتہ مسئلہ کے کہ جب بائع کو اختیار ہو کہ اس صورت میں عیب آجانے سے اس مبیع کی واپسی ناممکن نہیں بلکہ ممکن اور آسان ہوتی ہے کیونکہ اختیار تو اس کو ہے اس لئے اس کا ہلاک ہونا اس حال میں ہوگا کہ بیع موقوف ہے ف اس لئے قیمت لازم آئے گی خلاصہ فرق یہ ہوا کہ جب مشتری کو واپس کرنے کا اختیار ہو تو عیب آتے ہی اس کا خیار شرط جاتا رہا اور اسی کے اختیار کی وجہ سے بیع نامکمل ہو گئی پس جیسے ہی اس کا اختیار ختم ہوا وہ بیع لازم ہو گئی اس لئے دونوں کے درمیان جو رقم طے ہوئی تھی (ثمن وہی دینی ہوگی اور جب بائع کو اختیار ہو تو بیع کا مکمل ہونا اسی کے اختیار پر موقوف رہا اور مبیع میں عیب آجانے سے بائع کسی طرح معذور نہیں ہوا اس لئے عقد مکمل نہیں ہو سکا حالانکہ اسی حالت میں مبیع ہلاک ہوئی اسی لئے مشتری کے ذمہ قیمت لازم ہوگی (یعنی اس کا عوض بازار میں جو کچھ ہو سکتا ہو وہ لازم ہوگا خواہ وہ طے شدہ رقم سے کم ہو یا زیادہ ہو۔) اور اب یہ معلوم ہونا چاہئے کہ ائمہ کرام کے درمیان بنیادی اختلاف کا فرق جو ذکر کیا جا چکا ہے اس کی بنیاد پر کئی جزوی مسائل اب ذکر کئے جا رہے ہیں جن کا سمجھنا اس اختلاف کو ذہن نشین رکھنے پر موقوف ہے۔

قال ومن اشترى امراته على انه بالخيار ثلثة ايام لم يفسد النكاح لانه لم يملكها لما له من الخيار روان وطيها له ان يردها لان الوطى بحكم النكاح الااذاكانت بكرا لان الوطى ينقصها وهذا.عند ابى حنيفة وقالا يفسدالنكاح لانه ملكها وان وطيها لم يردها لان وطيها بملك اليمين فيمتنع الردوان كانت ثيبا

ترجمہ: اور امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ اگر ایک شخص نے اپنی بیوی کو جو دوسرے شخص کی باندی ہے اپنے لئے تین دنوں کی خیار شرط کے ساتھ خریدی تو اس کا نکاح فاسد نہیں ہوگا کیونکہ یہ شخص اب تک اس باندی کا مالک نہیں ہوا ہے اس لئے کہ اسے ابھی خیار باقی ہے اور اگر اس عرصہ میں اس سے وطی بھی کر لی تو بھی اس کے مالک کے پاس اسے واپس کر سکتا ہے کیونکہ اس کی اس کے ساتھ ہمبستری اس کے شوہر ہونے کی حیثیت سے تھی (مالک کی حیثیت سے نہ تھی) لیکن اگر یہ عورت پہلے باکرہ ہو تو بالاجماع واپس نہیں کر سکتا ہے کیونکہ ہمبستری اسے عیب دار کر دے گی یہ قول امام ابو حنیفہؒ کا ہے ف اور عیب دار کرنے میں اگر وہ عورت ثیبہ ہو تو بھی واپس نہیں کر سکتا ہے النہر الاصل امام ابو حنیفہ کا یہ قول مذکور اس اصل کی بناء پر ہے کہ شرط خیار کی وجہ سے وہ باندی اس مرد کی ملکیت میں نہیں آتی یعنی مرد اس کا مالک نہیں ہو سکا ہے اور جب مالک نہ ہوا تو اس کا نکاح بھی فاسد نہ ہوا کیونکہ ملک نکاح اور ملک رقبہ دونوں جمع نہیں ہوتے ہیں یعنی ایسا نہیں ہو سکتا ہے کہ بیک وقت دونوں میں میاں اور بیوی کا بھی رشتہ ہو اور آقا اور باندی کا بھی تعلق ہو۔

وقالا يفسد النكاح الخ اور صاحبین نے فرمایا کہ ان کا نکاح فاسد ہو جائے گا کیونکہ صاحبین کے نزدیک مشتری اس عورت باندی کا مالک ہو گیا ہے ساتھ ہی مدت خیار کے اندر اسے واپس بھی کر سکتا ہے لیکن اگر اس سے ہمبستری کر لی تو واپس نہیں کر سکتا ہے کیونکہ اب جو اس کے ساتھ ہمبستری کی ہے وہ مالک ہونے کی حیثیت سے کی ہے تو گویا اس نے اپنا اختیار ختم کر کے اس بیع کو صحیح مان لیا ہے اس وجہ سے اسے واپس کرنا اب ممنوع ہو گیا اگرچہ یہ عورت ثیبہ ہو ف اور اگر یہ عورت اس کی بیوی نہ ہوتی اور مدت خیار میں اس سے ہمبستری کرتا تو وہ بالاتفاق اپنے عقد بیع کو اختیار اور قبول کرنے والا ہو جاتا خواہ یہ عورت ثیبہ ہوتی یا باکرہ ہوتی السراج اسی طرح اس ہمبستری سے اسے نقصان ہوا ہو یا نہ ہوا ہو النہایہ الحاصل یہ مسئلہ اس بناء پر بیان ہوا ہے کہ جس شخص کو اختیار ہو وہ دوسرے کے مال کا مالک ہوتا ہے یا نہیں۔

توضیح: اگر ایک شخص نے اپنی بیوی کو جو دوسرے شخص کی باندی ہے اس سے تین دنوں کے شرط خیار کے ساتھ خریدا پھر اس سے ہمبستری بھی کی تو اس کا نکاح باقی رہے گا یا نہیں تفصیل مسئلہ حکم۔ اختلاف ائمہ دلائل۔

ولهذه المسألة اخوات كلها تبتنى على وقوع الملك للمشترى بشرط الخيار وعدمه منها عتق المشترى على المشترى اذا كان قريبا له فى مدة الخيار ومنها عتقه اذا كان المشترى حلف ان ملكت عبدا فهو حربخلاف ما اذا قال ان اشتريت لانه يصير كالمنشئ للعتق بعد الشراء فيسقط الخيار ومنها ان حيض المشتراة فى المدة لايجتزئى به فى الاستبراء عنده وعندهما يجتزئى ولوردت بحكم الخيار الى البائع لا يجب عليه الا ستبراء عنده وعندهما يجب اذا ردت بعد القبض ومنها اذا ولدت المشتراة فى المدة بالنكاح لا تصير ام ولدله عنده خلافا لهما.

ترجمہ: اور اس مذکورہ مسئلہ کے نظائر میں یہ چند دوسرے مسائل بھی ہیں جو سب اسی اصل پر مبنی ہیں کہ شرط خیار کے ساتھ خریدی ہوئی چیز میں صاحبین کے نزدیک ملکیت ثابت ہو جاتی ہے اور امام اعظم کے نزدیک ثابت نہیں ہوتی ہے اب ان میں سے پہلا مسئلہ یہ ہے کہ خریدنے والے کے حق میں اس کے خریدے ہوئے غلام کا مدت خیار کے اندر آزاد ہو جانا اس صورت میں جبکہ یہ غلام اس خریدنے والے کا قریبی ذی رحم محرم ہو (ف یعنی خریدنے والے نے اپنے باپ یا بیٹے وغیرہ کو جو کسی کا غلام ہے شرط خیار کے ساتھ خریدا تو صاحبین کے نزدیک یہ شخص اس خریدنے والے کی ملکیت میں آتے ہی آزاد ہو گیا اور اس کا خیار باطل ہو گیا لیکن امام اعظم کے نزدیک اس کی ملکیت میں داخل نہیں ہوا اس لئے آزاد بھی نہیں ہوا اور خیار باقی رہا) اور ان نظائر میں سے دوسرا مسئلہ ایک خریدے ہوئے غلام کا آزاد ہونا ہے جبکہ مشتری نے قسم کھائی ہو کہ اگر میں کسی غلام کا مالک بن جاؤں تو وہ آزاد ہو جائے گا یعنی خیار شرط کے ساتھ خریدتے ہی صاحبین کے نزدیک وہ آزاد ہو جائے گا لیکن امام اعظم کے نزدیک آزاد نہیں ہوگا بخلاف اس کے اگر اس نے اس طرح قسم کھائی ہو کہ اگر میں کوئی غلام خریدوں تو وہ آزاد ہے تو وہ بالاتفاق آزاد ہو جائے گا کیونکہ خریدنے کے بعد گویا وہ آزاد کرنے والا ہو گیا ہے اس لئے اس کا خیار ساقط ہو جائے گا اور عقد بیع لازم ہو جائے گی اور ان میں سے تیسرا مسئلہ یہ ہے کہ مدت خیار کے اندر خریدی ہوئی باندھی کو جو حیض آیا وہ اس کے استبراء میں کافی نہ ہوگا اور صاحبین کے نزدیک کافی ہو جائے گا ف ایک باندی کی خریداری کے بعد جب کوئی نیا مالک بنتا ہے تو اس کے لئے اس باندی سے ہمبستری جائز ہونے کے لئے ضروری ہے کہ اس کی ملکیت میں آنے کے بعد اس کا ایک حیض گذر جائے جس سے یہ یقین ہو جائے کہ اس باندی کا رحم پہلے سے بھرپور نہیں ہے یعنی اس کی بچہ دانی میں پہلے سے کوئی بچہ نہیں ہے بلکہ خالی ہے اسی کو استبراء کہا جاتا ہے اب موجودہ صورت میں شرط خیار کے دنوں میں ہی باندی کو تین دن تین رات حیض آکر خون بند ہو گیا اور ایک حیض پورا ہو گیا تو یہی حیض اس کے استبراء کی شرط پوری کرنے کے لئے کافی ہو گیا نہیں تو امام اعظم کی اصل کے مطابق شرط خیار کے دنوں میں چونکہ خریدار کی ملکیت میں وہ نہیں آئی ہے اس لئے یہ مالک نہیں ہو سکا ہے اس لئے یہ ضروری ہوا کہ باندی سے فائدہ اٹھانے کے لئے دوسرے نئے حیض کے آنے کا وہ انتظار کرے گا تاکہ اس کی ملکیت میں مکمل استبراء ثابت ہو اس کے ختم ہونے کے بعد ہی مالک اس سے ہمبستر ہو سکے گا اور صاحبین کے نزدیک چونکہ خیار شرط کے دنوں میں وہ خریدار کی ملکیت میں آچکی تھی اس لئے اسی کی ملکیت کے زمانہ میں استبراء کی شرط پائی گئی اور اس حیض کے ختم ہوتے ہی خریدار کے لئے اس سے ہمبستر ہونا جائز ہو جائے گا **ولوردت بحكم الخيار الخ** اور چوتھا مسئلہ جو کہ تیسرے مسئلہ کا ایک حصہ بھی ہو سکتا ہے وہ یہ ہے کہ خریدار نے چونکہ اپنے لئے خیار شرط رکھا تھا اسی خیار کی بناء پر اس نے باندی اپنے بائع کو واپس کر دی تو اس واپسی کے بعد پہلے مالک یعنی بائع پر بھی اس کا استبراء واجب ہو گا نہیں تو امام اعظم کے نزدیک اس پر استبراء واجب نہیں ہو گا ف خواہ وہ مشتری کے قبضہ کر لینے سے پہلے ہی بیع رد کر دی گئی ہو یا مشتری نے اس پر قبضہ کر لینے کے بعد بیع رد کی ہو کیونکہ یہ باندی خریدار کی ملکیت میں نہیں گئی تھی اس لئے اس سے حمل قرار پانے کا احتمال ہی نہیں ہوا۔

وعند هما يجب الخ لیکن صاحبین کے نزدیک چونکہ وہ خریدار کی ملکیت میں جانے کے بعد رد کی گئی ہے اس لئے وہ اپنے

پرانے مالک (بائع) کے پاس نئی باندی کی حیثیت سے پہنچی ہے لہٰذا اس مالک پر اس کا استبراء واجب ہو گا ف یہی قیاس ہے اور یہی استحسان بھی ہے کیونکہ خریدار نے شاید مالک بننے کی حیثیت سے اس سے وطی کی ہو۔ اور اگر قبضہ سے پہلے ہی واپس کی ہو تو قیاساً استبراء واجب ہونا چاہئے مگر استحساناً واجب نہیں ہے جیسا کہ المحیط میں ہے۔

واضح ہو کہ اگر قطعی بیع (خیار شرط کے ساتھ نہیں) میں اقالہ وغیرہ کے طریقہ سے عقد فسخ کیا اور باندی بائع کو واپس کر دی پس اگر قبضہ سے پہلے واپس کی ہو تو بائع پر استبراء واجب نہیں ہے اور اگر قبضہ کے بعد واپس کی ہو تو استبراء واجب ہے اور اگر خیار کے مسئلہ میں بائع کو خیار شرط ہو اس بناء پر اس نے بیع فسخ کی تو استبراء واجب نہیں ہے اور اگر بائع نے بیع مکمل کر دی (خیار ختم کر دیا تو بیع جائز ہو گئی اور قبضہ کرنے کے بعد مشتری پر از سر نو حیض گذار کر استبراء کرنا بالاتفاق واجب ہے السراج۔

ومنها اذا ولدت الخ ان مسائل میں سے پانچواں مسئلہ یہ ہے کہ اگر خریدی ہوئی باندی جو پہلے سے اس کی بیوی ہے اور نکاح کے ذریعہ ہی اسے بچہ پیدا ہوا مگر خریداری کے سلسلہ میں مدت خیار کے اندر تو امام اعظم کے نزدیک اس مرد کی وہ ام ولد نہیں ہو گی۔ لیکن صاحبین کے نزدیک ہو جائے گی ف کیونکہ اس مرد کی ملکیت میں آنے کے بعد اسی مرد سے اسے بچہ پیدا ہوا ہے اس لئے وہ اس مرد کی ام ولد ہو گئی لیکن امام اعظم کے نزدیک وہ اس کی ملک میں نہیں آئی اس لئے ام ولد بھی نہیں ہوئی م یہ حکم اس صورت میں ہے جبکہ باندی کو بائع کے قبضہ میں بچہ پیدا ہوا ہو اور اگر مشتری کے قبضہ میں مدت خیار کے اندر اسے بچہ پیدا ہوا تو بالاتفاق اس کا خیار ختم ہو جائے گا اور مشتری کی ملکیت ثابت ہو جائے گی کیونکہ ولادت کی وجہ سے اس کا عیب دور ہو گیا ہے الکفایہ او د اگر ایسی باندی کو جس کو اس مرد سے کبھی بھی بچہ پیدا ہوا ہو خریدا تو امام اعظم کے نزدیک فقط خریدنے سے اس کی ام ولد نہ ہو گی لیکن صاحبین کے نزدیک فقط خریدنے سے ہی ام ولد ہو جائے گی اور اس کا خیار بھی ختم ہو جائے گا اور ثمن (طے شدہ قیمت) لازم ہو جائے گی السراج۔

توضیح: شرط خیار کے ساتھ خریدی ہوئی باندی میں صاحبین کے نزدیک ملکیت ثابت ہو جاتی ہے لیکن امام اعظم کے نزدیک ثابت نہیں ہوتی ہے اس اصل کی بناء پر صاحب ھدایہ نے متواتر آٹھ مسائل بطور نظیر پیش کئے ہیں جن میں سے پانچ یہاں پر مذکور ہیں اور بقیہ بعد میں مذکور ہوں گے۔

ومنها اذا قبض المشترى المبيع باذن البائع ثم اودعه عند البائع فهلك فى يده فى المدة هلك من مال البائع لارتفاع القبض بالرد لعدم الملك عنده وعندهما من مال المشترى لصحة الايداع باعتبار قيام الملك ومنها لو كان المشترى عبدا ما ذونا له فابراء البائع عن الثمن فى المدة بقى خياره عنده لان الردامتناع عن التملك والماذون له يليه وعندهما بطل خياره لانه لماملكه كان الردمنه تمليكا بغير عوض وهوليس من اهله و منها اذا اشترى ذمى من ذمى خمرا على انه بالخيار ثم اسلم بطل الخيار عندهما لانه ملكها فلايملك ردها وهو مسلم وعنده يبطل البيع لا نه لم يملكها فلا يتملكها باسقاط الخيار وهو مسلم.

ترجمہ: اور ان مسائل میں سے چھٹا مسئلہ یہ ہے کہ اگر مشتری نے بائع کی اجازت سے مبیع پر قبضہ کیا پھر اسے بطور امانت بائع کے پاس رکھ دیا اور اسی مدت خیار میں وہ چیز بائع کے قبضہ میں ضائع ہو گئی (یا مدت خیار کے بعد ضائع ہوئی ع ھ۔ تو بیع باطل ہو گئی ک۔) اور وہ بائع کا مال ضائع ہوا کیونکہ بائع کو واپس کر دینے سے مشتری کا قبضہ اس پر سے ختم ہو گیا اس لئے کہ امام اعظم کے نزدیک وہ مشتری کی ملکیت نہیں تھی اور صاحبین کے نزدیک یہ مال مشتری کا ضائع ہوا کیونکہ اس کی ملکیت ثابت ہو جانے کی بناء پر اس کا امانت رکھنا صحیح ہو گیا (ف اور مشتری پر اس کا ثمن یعنی طے شدہ دام) لازم ہو گا المضرات اور اگر اس صورت میں خیار بائع کو

ہو اس بناء پر اس نے مبیع مشتری کے حوالہ کر دی پھر مشتری نے مدت خیار کے اندر بائع کے پاس وہ بطور امانت رکھ دی پھر بیع نافذ ہونے کے بعد یا اس سے پہلے وہ بائع کے پاس ضائع ہو گئی تو امام اعظم و صاحبین رحمہم اللہ سب کے نزدیک بیع باطل ہو جائے گی الفتح اور اگر خیار کا مسئلہ نہ ہو بلکہ قطعی اور مکمل بیع ہو چکی ہو پھر مشتری نے بائع کی اجازت سے یا اجازت کے بغیر ہی مبیع پر قبضہ کر لیا اور ثمن ادا کر دیا یا میعادی ادھار ہے (کہ فلاں تاریخ تک ادا کر دوں گا) اور مشتری کو اس مبیع میں اس وقت تک خیار رویت یا خیار عیب باقی ہو پھر اس نے بائع کے پاس وہ چیز امانت کے طور پر رکھ دی اور اس کے قبضہ میں جانے کے بعد ہلاک ہوئی تو بالاتفاق مشتری کو مال مل گیا اور اس پر لازم ہو گیا النہایہ۔

وعنها لو كان الخ اور ان مسائل میں سے ساتواں مسئلہ یہ ہے کہ اگر شرط خیار پر خریدنے والا کوئی غلام ماذون ہو یعنی اس کو اس کے مولیٰ نے تجارت کی اجازت دی ہو پھر مدت خیار کے اندر بائع نے اس کو ثمن کے مطالبہ سے بری کر دیا تو امام اعظم کے نزدیک اس کو واپس کرنے کا اختیار باقی ہے کیونکہ واپس کرنا ملک حاصل کرنے سے انکار ہے اور ایسے غلام ماذون کو اس بات کا اختیار ہوتا ہے کہ کسی کے احسان کو قبول کرے یا نہ کرے اور ملک حاصل کرنے سے باز رہے لیکن صاحبین کے نزدیک اس غلام کا واپسی کا اختیار باطل ہو گیا ہے کیونکہ جب وہ مبیع کا مالک ہو گیا تو اس کی طرف سے واپس کرنا گویا بائع کو مفت میں مالک بنا دینا ہوا حالانکہ غلام ماذون کو ایسے احسان کرنے کا اختیار نہیں ہوتا ہے ف اور امام اعظم کے نزدیک چونکہ وہ مالک نہیں ہوا تھا اس لئے واپس کرنے کا مطلب صرف نہ خریدنا ہوا م اور اگر اس صورت میں بیع قطعی یعنی اختیار کے بغیر ہوا اور بائع کے بری کر دینے کی وجہ سے وہ ماذون غلام اس کے ثمن سے بری ہو گیا ہے اس لئے بالاجماع اس کو یہ اختیار نہیں ہے کہ مبیع کو واپس کر دے یہاں تک کہ وہ خیار رویت اور خیار عیب کی وجہ سے بھی واپس نہیں کر سکتا ہے اور اگر اس مسئلہ میں خریدار کوئی آزاد شخص ہو اور باقی مسئلہ اسی طرح ہو تو بالاجماع اسے اختیار ہے کہ خیار شرط کی وجہ سے واپس کرے اگر وہ ثمن سے بری ہو گیا ہو اور یہ خود ظاہر ہے اور اسے یہ بھی اختیار ہے کہ چاہے خیار رؤیت کی وجہ سے واپس کرے یعنی مبیع کو دیکھنے کے بعد ناپسند کرتے ہوئے واپس کر دے اگرچہ ثمن سے بری ہو کر بعد قبضہ ہو اگر ثمن سے بری کرنے کے بعد اس نے مبیع میں کوئی عیب پایا اگر ابھی قبضہ نہ کیا ہو تو اس کو واپس کرنے کا اختیار ہے اور اگر قبضہ کر چکا ہو تو واپس نہیں کر سکتا ہے النہایہ۔

ولكنها اذا اشترىٰ ذمي الخ اور ان مسائل میں سے آٹھواں مسئلہ یہ ہے کہ ایک ذمی کافر نے دوسرے ذمی کافر سے شراب اس شرط پر خریدی کہ مشتری کو تین دن تک اختیار ہے پھر وہ اسی عرصہ میں مسلمان ہو گیا تو صاحبین کے نزدیک اس کا خیار باطل ہو گیا کیونکہ وہ شراب کا مالک ہو گیا ہے اس لئے مسلمان ہونے کی حالت میں وہ شراب واپس نہیں کر سکتا ہے اور امام اعظم کے نزدیک بیع باطل ہو گئی کیونکہ وہ اس وقت تک اس کا مالک نہیں ہوا تھا اس لئے حالت اسلام میں وہ اپنا خیار ختم کر کے شراب کی ملکیت حاصل نہیں کر سکتا ہے۔

توضیح: ائمہ احناف میں شرط خیار کے سلسلہ میں اصولی اختلاف کی وجہ سے بہت سے جزوی مسائل میں اختلاف ہو گیا جن میں سے آٹھ مسائل اس کتاب میں مذکور ہوئے پانچ پہلے گذر گئے اور اب تین مسائل کا ذکر ہو رہا ہے اگرچہ ان کے علاوہ اور بھی مسائل ہیں آٹھویں مسئلہ کی صورت یہ بتائی ہے کہ ایک ذمی نے دوسرے سے شرط خیار کے ساتھ شراب خریدی اور اس عرصہ میں مشتری مسلمان ہو گیا حکم مسئلہ اختلاف ائمہ دلائل

وہ شراب کس کی ہو گی اور اس کے ساتھ کیا سلوک ہو چنانچہ صاحبین کے نزدیک وہ مشتری اس شراب کا مالک ہو گیا اور اس

کا خیار باطل ہو گیا اور امام اعظم کے نزدیک بیع باطل ہو گئی ہے ف معلوم ہونا چاہئے کہ کسی مسلمان کو اس بات کی اجازت نہیں ہے کہ شراب کا کسی کو مالک بنائے یا اس کی ملکیت میں دے اگرچہ دوسرا شخص کافر ہی ہو اور یہ بھی جائز نہیں ہے کہ اپنے ارادہ کے ساتھ شراب کی ملکیت حاصل کرے۔ لیکن اسے اس بات کی گنجائش ہے کہ حکمی غیر ارادی طور پر شراب کا مالک بن جائے اس میں اتفاق بھی ہے حکمی غیر ارادہ طور سے ہونے کی مثال یہ ہے کہ مثلاً ایک کافر نے اپنی کل چیزیں کسی مسلمان کو دے دیں اور ان میں سے شراب بھی ہے یا ایک ایسا ذمی جو کچھ شراب کا بھی مالک ہے مسلمان ہو گیا تو حکما وہ اس شراب کا مالک ہے مگر وہ اسے فروخت نہیں کر سکتا ہے اور نہ کسی کو اس کا مالک بنا سکتا ہے اس لئے اسے چاہئے کہ اس شراب کو وہ یا تو بہادے یا اسے سرکہ بناڈالے۔

اس تمہید کے جاننے کے بعد اب موجودہ مسئلہ میں جب ذمی نے شرط خیار کے ساتھ شراب خریدی تو صاحبین کے نزدیک وہ اس کی ملکیت میں آگئی بس جب وہ مسلمان ہوا تو وہ اسی حکمی ملک سے اس کا مالک ہے مگر اس کو اس بات کا یہ اختیار نہیں ہے کہ اس خیار کی وجہ سے بائع کو اس کا مالک بنادے لا محالہ اس کا خیار ساقط ہو کر بیع فوری ہو جائے گی اور امام اعظم کے نزدیک اس مدت خیار میں شراب اس کی ملکیت میں نہیں آتی اور مسلمان ہونے کے بعد اس کو یہ اختیار نہیں رہا کہ اپنے ارادہ سے اس کا مالک بن جائے اس طرح سے کہ اپنا خیار ساقط کر کے اجازت دے دے تو لا محالہ بیع ختم ہو جائے گا اور اگر ایک ذمی نے دوسرے ذمی سے سور یا شراب خریدی پھر اس پر قبضہ سے پہلے دونوں یا ایک اسلام لے آیا تو بیع باطل ہو گئی خواہ بیع قطعی ہو یعنی اس میں شرط خیار نہ ہو یا اس میں بائع کو خیار ہو یا مشتری کو خیار ہو یا دونوں کو خیار ہو اور اگر قبضہ کے بعد دونوں یا کوئی ایک اسلام لایا پس اگر بیع قطعی ہو تو بیع باطل نہ ہو گی اور اگر بیع میں شرط خیار ہو اور بائع مسلمان ہو جائے تو بیع باطل ہو جائے گی اور اگر مشتری مسلمان ہو جائے تو بیع باطل نہ ہو گی اور بائع کا خیار باقی رہ جائے گا پھر اگر اس نے فسخ کرنے کا ہی فیصلہ کر لیا تو دوبارہ وہ شراب اسے مل جائے گی اور اگر اس نے بیع کی اجازت دینے کو پسند کیا تو یہ شراب حکما مشتری کی ہو جائے گی اور اگر اس صورت میں مشتری کو اختیار ہوا اور وہ مسلمان ہو گیا تو امام اعظم کے نزدیک عقد باطل ہو گیا لیکن صاحبین کے نزدیک وہ عقد مکمل ہو گیا اور اگر بائع مسلمان ہو گیا تو بالا جماع عقد باطل نہ ہو گا اور مشتری کا اختیار اپنی حالت پر باقی رہے گا اس کے بعد اس نے بیع کر دینے کو پسند کیا تو شراب اسی کی ہو جائے گی اور اگر فسخ کر دیا تو وہ شراب حکما بائع کی ہو جائے گی النہایہ۔

اب اسی اصل کی بناء پر مزید تین مسائل بیان کئے جارہے ہیں نمبر ا ایک حلال شخص یعنی ایسے آدمی نے جو احرام کی حالت میں نہیں ہے اس نے شرط خیار کے ساتھ ایک ہرن خرید کر اس پر قبضہ کیا پھر احرام باندھ لیا اور وہ ہرن اسی کے ہاتھ میں ہو تو امام اعظم کے نزدیک بیع ختم ہو جائے گی۔ اور وہ ہرن بائع کو واپس کر دینا ہو گا اور اگر اختیار بائع کو ہو تو بالا جماع بیع ختم ہو جائے گی اور اگر اختیار مشتری کو ہو اور بائع نے احرام باندھا تو مشتری کو واپس کرنے کا اختیار ہو گا الفتح اور ان میں سے دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ ایک مسلمان نے دوسرے شخص سے شرط خیار کے ساتھ انگور کا شیرا خریدا اور وہ شراب اسی مدت کے اندر سرکہ بن گیا تو امام اعظم کے نزدیک بیع فاسد ہو گئی النہایہ اور ان میں سے تیسرا مسئلہ یہ ہے کہ اگر مشتری کو خیار ہو اور اس نے بیع فسخ کر دی تو اس مدت میں مبیع میں جو کچھ زیادتی آگئی ہے وہ امام اعظم کے نزدیک بائع کو واپس کر دی جائے گی اور صاحبین کے نزدیک وہ مشتری کی ہو گی الفتح۔

قال ومن شرط له الخيار فله ان يفسخ فى مدة الخيار وله ان يجيز فان اجاز بغير حضرة صاحبه جاز وان فسخ لم يجز الا ان يكون الا خرحا ضرا عندابى حنيفة و محمد وقال ابو يوسف يجوز وهو قول الشافعى والشرط هو العلم وانما كنى بالحضرة عنه له انه مسلط على الفسخ من جهة صاحبه فلايتوقف على علمه كالاجازة ولهذا لا يشترط رضاه وصار كالوكيل بالبيع ولهما انه تصرف فى حق الغير وهو العقد بالرفع ولا يعرى عن المضرة لانه عساه يعتمد تمام البيع السابق فيتصرف فيه فيلزمه غرامة القيمة بالهلاك فيما اذا كان

الخيار للبائع او لا يطلب لسلعته مشتريا فيما اذا كان الخيار للمشتری وهذا نوع ضرر فيتو قف علی علمه فصار كعزل الوكيل بخلاف الا جازة لانه لا الزام فيه ولا نقول انه مسلط و كيف يقال ذلك وصاحبه لا يملك الفسخ ولا تسليط فی غير ما يملكه المسلط ولو كان فسخ فی حال غيبة صاحبه و بلغه فی المدة تم الفسخ لحصول العلم به ولو بلغه بعد مضی المدة تم العقد بمضی المدة قبل الفسخ.

ترجمہ: اور قدوریؒ نے کہا ہے کہ جس شخص کو خیار شرط حاصل ہوا سے اس بات کا اختیار ہوتا ہے کہ اگر چاہے تو مدت خیار کے اندر بیع کو فسخ کر دے یا چاہے تو اس کو جائز کہہ دے یعنی صحیح مان لے۔اس صورت میں اگر اس نے دوسرے ساتھی کے سامنے نہیں بلکہ پیچھے میں اجازت دی تو بھی جائز ہے اور اگر فسخ کیا تو صرف اسی صورت میں جائز ہوگا کہ دوسرا ساتھی بھی موجود ہو ف یعنی اجازت دینے میں دوسرے کا موجود ہونا ضروری نہیں ہے لیکن فسخ کرنے میں دوسرے کا موجود ہونا بھی ضروری ہے یہ امام ابو حنیفہ و محمد رحمہما اللہ کے نزدیک ہے لیکن امام ابو یوسف نے کہا ہے کہ فسخ بھی اجازت دینے کی طرح دوسرے کی موجودگی کے بغیر جائز ہے امام شافعی کا بھی یہی قول ہے اس جگہ موجودگی اور حاضر ہونے سے مراد مطلع اور باخبر ہونا ہے اس کو حضوری سے کنایہ کیا ہے ان کی یعنی امام ابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ جس کو اختیار ہے خواہ وہ بائع ہو یا مشتری وہ اپنے دوسرے ساتھی کی طرف سے اس بیع کے فسخ کرنے پر مسلط کیا گیا ہے اس لئے بیع کو فسخ کر دینا اس کے دوبارہ جاننے پر موقوف نہ ہوگا اسی لئے فسخ کرنے کے وقت دوسرے کی رضامندی شرط نہیں ہوتی ہے یہ معاملہ ایسا ہو گیا جیسے بیع کا وکیل ہوتا ہے ف یعنی جو شخص بیع کرنے کے لئے وکیل بنایا گیا ہو وہ ہر طرح کا تصرف اور معاملہ کر سکتا ہے اگر چہ اس کا مؤکل وہاں سے غائب ہو کیونکہ وہ مؤکل کی طرف سے مسلط کیا ہوا ہے اسی طرح بائع یا مشتری جس کو بیع کے ختم کر دینے یا پوری کرنے کا بھی اختیار ہے وہ بھی دوسرے کی طرف سے مسلط ہے اسی لئے دوسرے کو اس کے جاننے کی ضرورت نہیں ہے خواہ وہ بیع پوری کر دے یا فسخ کر دے۔

ولهما انه الخ اور طرفین یعنی امام ابو حنیفہ و محمد رحمہما اللہ کی دلیل یہ ہے کہ یہاں فسخ کرنے کا مطلب ہے دوسرے کے حق میں تصرف کرنا اور حق سے مراد عقد بیع ہے یعنی جس شخص کو خیار شرط حاصل نہیں ہے اس کے حق میں عقد بیع لازم ہے اور اس کو فسخ کرنے کا مطلب اس حق کو ختم کر دینا ہوتا ہے اور ایسا کرنا نقصان دہی سے خالی نہیں ہوتا ہے کیونکہ یہ بات بہت ممکن ہوتی ہے کہ دوسرے شخص نے اب تک کے معاملہ پر یعنی گذشتہ بیع کے معاملہ کے پورا ہو جانے پر پورا اعتماد کر لیا ہو اور اس اعتماد کی بناء پر مبیع میں کچھ تصرف یعنی کمی یا بیشی کر لی ہو پھر اس پر قیمت کا تاوان لازم آجائے اس مبیع کے ضائع ہو جانے پر اس صورت میں ہے جبکہ خیار بائع کو حاصل ہو یا وہ بائع اپنے مال کا کوئی دوسرا خریدار تلاش نہ کرے اس صورت میں جبکہ اختیار مشتری کو ہو اس طرح ایک قسم کا نقصان پہنچایا پایا گیا لہذا فسخ کرنا دوسرے فریق کے باخبر رکھنے پر موقوف ہوا اور یہ ایسا معاملہ ہوا جیسے مقرر کئے ہوئے وکیل کو معزول کرنا اس صورت میں جبکہ خیار شرط بائع کو حاصل ہو اور بائع نے مشتری کو اپنے ارادہ پر مطلع کئے بغیر فسخ کر دیا ہو اس صورت میں یہ بات ممکن ہوتی ہے کہ مشتری تین دنوں کے بعد مبیع میں کوئی تصرف کرے اس بیع کے مکمل ہو جانے پر اعتماد کرتے ہوئے کیونکہ بائع نے تو اسے اس بات پر مطلع نہیں کیا ہے کہ اس نے بیع کو فسخ کر دیا ہے اس طرح تصرف کر لینے کے بعد اسے یہ معلوم ہو کہ بائع نے اس معاملہ کو پہلے ہی فسخ کر دیا ہے اور اب اس میں تصرف کر لینے اور فسخ ہو جانے کے بعد وہ اس کے سامان کو بائع کے پاس واپس بھی نہیں کر سکتا ہے نتیجہ کے طور پر اسے بازاری قیمت واپس کرنی ہوگی خواہ وہ قیمت اس کی طے شدہ قیمت سے کم ہو یا زیادہ حالانکہ ایسا ہونے میں مشتری کا نقصان ہے کہ اکثر و بیشتر حالات میں مقررہ قیمت سے بازاری قیمت زیادہ ہی ہوتی ہے۔اور اگر بیع میں مشتری کو اختیار حاصل ہو اور ہم یہ کہیں کہ بائع کو خیار الشرط کی خبر دیے بغیر مشتری کے لئے فسخ کر لینا جائز ہو تو بسا اوقات بائع بھی اس دھوکہ میں پڑ سکتا ہے کہ مال فروخت ہو چکا ہے اس لئے اول وہ دوسرا خریدار تلاش نہیں کرے گا بلکہ زیادہ قیمت دینے کے لئے راضی کوئی نیا خریدار آنے سے بھی اسے انکار کر دے گا کہ اب میرے پاس فروخت

کے لائق مال باقی نہیں رہا۔ حالانکہ اس کے خریدار نے مال کی خریداری کو فسخ کر دیا ہے اگر چہ اسے اس کا علم نہیں ہو سکا ہے ایسا ہونے سے بائع کا زبردست نقصان ہے اس لئے مسئلہ کی صورت اب ایسی ہو گئی ہے جیسے کسی کو اپنی طرف سے اپنے مال کے لئے خرید وفروخت کا وکیل بنایا تو وہ موقع بہ موقع خرید وفروخت کرتا رہے گا اب اگر کسی وجہ سے مؤکل مالک اس کی وکالت کو ختم کرنا چاہے تو اس پر واجب ہو گا کہ اس وکیل کو اپنے ارادہ سے پہلے باخبر کر دے ورنہ بسااوقات بغیر اطلاع وکالت ختم کر دینے سے وہ تو خرید وفروخت کرتا رہے گا حالانکہ وہ معزول ہو چکا ہے اس لئے کسی کو زبان دے دے گا مگر بعد میں اس پر عمل نہ ہو سکے گا اور رسوائی برداشت کرنی ہو گی۔ بلکہ اس پر تاوان بھی لازم آسکتا ہے پس جس طرح اس وکیل کو معزول کرنے میں اس کو مطلع کرنا ضروری ہے اسی طرح موجودہ مسئلہ میں بھی فسخ بیع میں دوسرے کو باخبر کرنا واجب ہو گا۔

بخلاف الاجازۃ الخ برخلاف اجازت دینے کے کیونکہ اجازت دینے سے کسی کو کوئی نقصان پہنچانا نہیں ہوتا ہے ف یعنی عقد کو فسخ کر دینے کی صورت میں تو اکثر دوسرے کو نقصان ہو جاتا ہے اس لئے اس سے بچنے کے لئے مطلع کر دینا ضروری ہوتا ہے لیکن معاملہ کو مان لینے کی صورت میں کسی کا نقصان نہیں ہوتا ہے کیونکہ پہلے سے سب اس کے لئے تیار ہوتے ہیں اس لئے جائز رکھنے کی صورت میں اسے مطلع کرنا ضروری سمجھا گیا ہے۔ **ولا نقول انہ مسلط الخ** اور ہم یہ نہیں کہتے ہیں کہ جس شخص کو اختیار حاصل ہے وہ اپنے ساتھی کی طرف سے فسخ کر دینے پر مسلط ہے پھر یہ بات کس طرح کہہ سکتے ہیں حالانکہ خود دوسرے شریک کو بھی تو فسخ کر دینے کا اختیار نہیں ہوتا ہے پھر جب کسی کام کے کرنے کا اختیار خود کو حاصل نہیں ہوتا ہے وہ دوسرے کو اس کام پر کس طرح مسلط کر سکتا ہے یا اختیار دے سکتا ہے **لو کان فسخ الخ** اور اگر وہ شخص جسے اختیار حاصل ہے اگر دوسرے کے غائبانہ میں بیع فسخ کر دے اور مدت خیار کے اندر دوسرے کو خبر پہنچ جائے تو وہ فسخ مکمل ہو جائے گا کیونکہ مقصود حاصل ہو جائے گا یعنی وہ اس سے باخبر ہو جائے گا اور اگر مدت خیار کے گذر جانے اور وقت کے ختم ہو جانے کے بعد اسے خبر پہنچی تو فسخ ثابت ہونے سے پہلے مدت خیار گذر جانے کی وجہ سے عقد بیع پورا ہو جائے گا۔

توضیح: جس شخص کو خیار شرط حاصل ہو اس کے لئے اس کو مان لینے یا فسخ کر دینے کی صورتوں میں دوسرے ساتھی کو اس پر مطلع کرنا بھی ضروری ہوتا ہے یا نہیں تفصیل مسائل۔ حکم۔ اختلاف ائمہ دلائل

قال ومن شرط لہ الخیار الخ ترجمہ سے مطلب واضح ہے **والشرط ھو العلم الخ** جس شخص کو بیع کے فسخ کرنے کا حق حاصل ہو امام ابو حنیفہ امام محمدؒ کے نزدیک فسخ کرنے کی صورت میں اس پر ساتھ ساتھ دوسرے ساتھی کو بھی اس سے مطلع کر دینا ضروری ہوتا ہے لیکن امام ابو یوسف کے نزدیک دوسرے کی حضوری کے بغیر بھی فسخ کر دینا اس کے لئے جائز ہے اس جگہ حضوری سے مراد واقعۃً اس کا موجود ہونا ضروری نہیں ہے بلکہ جس طرح بھی ہو اس کو خبر دینا ضروری ہے تاکہ وہ دھوکہ میں پڑا نہ رہے ف یعنی فسخ کرنے میں دوسرے کا باخبر ہو جانا شرط ہے خواہ وہ یہاں موجود ہو یا اس کو کسی ذریعہ سے بھی مطلع کر دیا جائے۔ جب اسے معلوم ہو گیا تو گویا وہ یہاں موجود ہے پس اگر مشتری فسخ کرے تو امام ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک بائع کو خبر کر دے اور اگر بائع فسخ کرے تو وہ بھی مشتری کو خبر کر دے اور امام ابو یوسف و شافعی کے نزدیک فسخ کرنے کی صورت میں بھی مطلع کرنا شرط نہیں ہے جیسے بیع پوری کرنے میں شرط نہیں ہے۔

ولا نقول انہ مسلط الخ اور ہم یہ نہیں کہتے ہیں کہ جس شخص کو فسخ کا اختیار حاصل ہو اوہ اپنے ساتھی کی طرف سے اس کے فسخ کر دینے پر مسلط ہے اور ہم یہ بات کس طرح کہہ سکتے ہیں حالانکہ خود اس کے ساتھی کو بھی تو اس کے فسخ کر دینے کا اختیار نہیں ہے اور جب خود کو کسی کام کے کرنے کا اختیار نہیں ہوتا ہے وہ دوسرے کو کس طرح اس کام پر مجبور کر سکتا ہے ف یعنی کسی

کی طرف سے دوسرے کو کوئی اختیار حاصل ہونا جب ہی ممکن ہے کہ اس کو بذات خود بھی یہ اختیار ہو چنانچہ اگر دوسرے کو یہ حکم دیا کہ اس غلام کو آزاد کر دو تو جسے حکم دیا گیا ہے اسے اس کا اختیار اسی صورت میں ہوگا جبکہ خود حکم دینے والے کو بھی اس غلام کے آزاد کرنے کا اختیار ہو مثلاً اس غلام کا مالک ہو اور اگر خود اختیار نہ ہو مثلاً وہ غلام کسی دوسرے کا مملوک ہو تو وکیل کو کچھ اختیار نہ ہوگا موجودہ مسئلہ میں ہم یہ دیکھتے ہیں کہ جس کو خیار ہے وہ اپنے ساتھی کی طرف سے فسخ کرنے پر مسلط نہیں ہو سکتا ہے کیونکہ اس کے شریک کو خود ہی بیع کے فسخ کرنے کا اختیار نہیں ہے کیونکہ بیع اس کے حق میں لازم ہو چکی ہے اس لئے یہ کہنا کہ وہ اپنے ساتھی کی طرف سے بیع کے فسخ کرنے پر مسلط کیا گیا ہے صحیح نہیں ہو سکتا ہے اس سے یہ بات ثابت ہوئی کہ فسخ کرنا اسی صورت میں صحیح ہوگا جبکہ اپنے شریک کو اس سے باخبر کر دے۔

قال واذامات من له الخيار بطل خياره ولم ينتقل الى ورثته وقال الشافعي يورث عنه لانه حق لازم ثابت في البيع فيجرى فيه الارث كخيار العيب والتعيين ولنا ان لخيار ليس الامشية وارادة ولا يتصور انتقاله والارث فيما يقبل الانتقال بخلاف خيار العيب لا ن المورث استحق المبيع سليما فكذا الوارث فاما نفس الخيارلا يورث وخيار التعيين يثبت للوارث ابتداء لاختلاط ملكه بملك الغيرلا ان يورث الخيار.

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ جس شخص کو خیار شرط حاصل ہے جب وہ مر گیا تو اس کا خیار باطل ہو گیا یعنی اس کا معاملہ مکمل ہو گیا اور وہ میراث کی حیثیت سے اس کے ورثہ میں منتقل نہ ہوگا یعنی اس کے قائم مقام ہو کر اس کے وارث کو اس کا خیار حاصل نہ ہوگا اور امام شافعی و مالک نے فرمایا ہے کہ خیار شرط میراث ہو کر وارث کی طرف منتقل ہو جاتا ہے یعنی مثلاً تین دن کے خیار پر کسی نے کوئی چیز خریدی پھر ایک ہی دن کے بعد وہ مر گیا تو اس کے وارث کو اختیار ہوگا کہ اگر چاہے تو دو دن کے اندر واپس کر دے کیونکہ بیع میں یہ ایک حق لازم ثابت ہے اس لئے اس میں میراث جاری ہوگی جیسے کہ خیار عیب و خیار تعین میں میراث جاری ہوتی ہے مثلاً کوئی شخص ایک چیز خرید کر مر گیا پھر اس میں عیب پایا گیا تو اس کے وارث کو عیب کی وجہ سے اس مبیع کے واپس کرنے یا اس کا نقصان وصول کرنے کا اختیار ہوگا یا دو چیزیں اس شرط پر کوئی اپنے گھر لایا کہ دونوں میں سے ایک چیز میں نے دس روپے سے خریدی مگر ان میں سے جو پسند ہوگی وہ چھانٹ کر رکھ لونگا۔ اور دوسری واپس کر دوں گا اس کے بعد وہ شخص مر گیا تو اس کے وارث کو بھی ان میں سے ایک کو چھانٹ لینے کا اختیار ہوگا اسی طرح خیار شرط میں بھی اختیار ہوگا اور ہماری دلیل یہ ہے کہ ایسی شرط خواہش اور ارادہ کے سوا دوسری کوئی چیز نہیں ہوتی ہے اور کسی کی خواہش و ارادہ کا دوسرے کی طرف منتقل ہونے کا تصور بھی نہیں کیا جا سکتا ہے حالانکہ میراث تو ایسی چیز میں جاری ہوتی ہے جو منتقل ہونے کے قابل ہو بر خلاف خیار عیب کے کہ وہاں مورث ایسی مبیع کا مستحق ہوا تھا جو بے عیب ہو اس لئے وارث بھی اسی طرح مستحق ہوا اور خود خیار عیب ایسی چیز نہیں ہے کہ وہ میراث میں منتقل ہو اور خیار التعیین تو وہ وارث کے لئے خود مستقل ثابت ہوا ہے کیونکہ اس کی ملکیت دوسرے کی ملکیت سے ملی جلی تھی اور ایسی بات نہیں ہے کہ اس نے خیار التعیین کو بطور میراث پایا ہے ف یعنی مورث کے مرنے کے بعد دو چیزوں میں سے ایک بائع کی ہے اور دوسری چیز مورث کے انتقال کی وجہ سے اب اس کے وارث کی ملک ہے اب دونوں میں تمیز کرنا اور اس اختلاط کو دور کرنا وارث کے اختیار میں ہے۔ لہٰذا وہ دو چیزوں میں سے ایک کو معین کر کے دوسری چیز بائع کو واپس کرے تا کہ اس کا اختلاط ختم ہو جائے اور ہر ایک کی چیز علیحدہ علیحدہ ہو جائے۔

توضیح: خیار شرط بطور میراث ورثہ میں منتقل ہوتا ہے یا نہیں تفصیل مسئلہ حکم اختلاف ائمہ دلائل

قال ومن اشترى شيئاً وشرط الخيار لغيره فايهما اجاز جازو ايهما نقض انتقض واصل هذا ان اشتراط الخيار لغيره جائز استحسانا وفى القياس لايجوز وهوقول زفر لان الخيار من مواجب العقد واحكامه فلا يجوز اشتراطه لغيره كاشتراط الثمن على غير المشترى ولنا ان الخيار لغير العاقد لا يثبت الا بطريق النيابة عن العاقد فيقدر الخيار له اقتضاء ثم يجعل هونا ئبا عنه تصحيحا لتصرفه وعند ذلك يكون لكل واحد منهما الخيار فايهما اجاز جازو ايهما نقض انتقض ولواجاز احد هما وفسخ الا خريعتبر السابق لوجوده فى زمان لا يزاحمه فيه غيره ولوخرج الكلامان منهما معا يعتبر تصرف العاقدفى رواية وتصرف الفاسخ فى اخرى و جه الاول ان تصرف العاقد اقوى لان النائب يستفيد الولاية منه وجه الثانى ان الفسخ اقو ى لان المجاز يلحقه الفسخ والمفسوخ لا تلحقه الاجازة ولما ملك كل واحد منهما التصرف ورجحنا بحال التصرف وقيل الاول قول محمد والثانى قول ابى يوسف واستحزج ذلك مماااذاباع الوكيل من رجل والمنوكل من غيره معا فمحمد يعتبر فيه تصرف الموكل وابو يوسف يعتبر هما.

ترجمہ: امام محمد نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ اگر کسی شخص نے کوئی چیز خریدی اور اپنے علاوہ کسی دوسرے کے لئے خیار کی شرط کی (کہ اگر فلاں نے منع کیا تو واپس کر دوں گا تو شرط دونوں کے لئے جائز ہو جائے گی) اور دونوں میں سے جو کوئی بھی اجازت دے دے وہ بیع صحیح ہو جائے گی اور دونوں میں سے جو کوئی بھی بیع فسخ کر دے گا وہ فسخ ہو جائے گی اس حکم کی اصل یہ ہے کہ بائع و مشتری کے علاوہ کسی دوسرے کے لئے شرط خیار کرنا استحسانا جائز ہے اگر چہ قیاس کے اعتبار سے جائز نہیں ہے امام زفرؒ کا بھی یہی قول ہے کیونکہ عقد بیع میں خیار کا ہونا اس کے لوازم واحکام میں سے ہے اس لئے ان دونوں کے علاوہ غیر متعلق شخص کے لئے شرط لگانا اسی طرح جائز نہیں ہوگا جس طرح مشتری کے سوا کسی دوسرے کے ذمہ داموں کی شرط لگانا جائز نہیں ہے ف یعنی اگر کوئی چیز اس شرط پر خریدی کہ اس کی قیمت کا ذمہ دار میں نہیں ہوں گا بلکہ فلاں شخص ہوگا تو جس طرح یہ کہنا صحیح نہیں ہوتا ہے اسی طرح غیر کے لئے شرط خیار کرنا بھی صحیح نہ ہوگا ولنا ان الخیار الخ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ عقد کرنے والے کے سوا کسی بھی دوسرے کے لئے خیار ثابت ہونا صرف اس عقد کرنے والے کے نائب کے طور پر ہوگا تو عاقد کے واسطے بھی اقتضاء مقدر کے طور پر اختیار کیا جائے گا پھر نائب شخص اس کا نائب کہا جائے گا۔ تاکہ عقد کرنے والے کا تصرف صحیح ہو (کیونکہ جس کو خود اختیار نہ ہو اس کے نائب کو بھی اختیار نہیں ہوتا ہے)۔ اس تحقیق وتفصیل کی بناء پر خود عقد کرنے والے اور دوسرے شخص دونوں میں سے ہر ایک کو خیار حاصل ہو جائے گا اسی لئے ان دونوں (عاقد اور غیر) میں سے جو کوئی بھی اس بیع کو جائز کہہ دے گا وہ صحیح ہو جائے گی اور جو کوئی بھی اسے توڑ دے گا وہ بیع ختم ہو جائے گی اور اگر ان دونوں میں سے ایک اجازت دے لیکن دوسرا فسخ کر دے تو جو پہلے کہے گا اسی کا اعتبار ہوگا کیونکہ ایک ایسے وقت میں اپنا فیصلہ سنایا ہے جبکہ کوئی مخالفت نہیں تھی یعنی صرف اسی کو اجازت دینے یا فسخ کرنے کا اختیار تھا اس کے مخالف دوسرے کا قول یا فعل کچھ بھی موجود نہ تھا) اور اگر دونوں کے منہ سے ایک ساتھ ہی بات نکلی یعنی دونوں میں سے ایک کے منہ سے نکلا کہ میں نے اجازت دی اسی کے ساتھ دوسرے کے منہ سے نکلا میں نے فسخ کیا تو اس صورت میں دو روایتیں ہیں مبسوط کتاب البیوع میں ہے کہ عقد کرنے والے کے تصرف کا اعتبار ہے خواہ اس نے اجازت دی ہو یا فسخ کیا ہو اور مبسوط کتاب الماذون کی روایت میں ہے کہ جس نے فسخ کیا ہے اس کے قول کا اعتبار ہوگا خواہ ایسا شخص خود عاقد ہو یا وہ غیر ہو روایت اول کی وجہ یہ ہے کہ عقد کرنے والے کا تصرف زیادہ قوی ہے کیونکہ اس غیر شخص یا نائب نے اسی کی طرف سے تصرف کی طاقت حاصل کی ہے اور دوسری روایت کی وجہ یہ ہے کہ فسخ کرنا زیادہ قوی ہے کیونکہ جس عقد کی اجازت دی گئی ہو اسے فسخ لاحق ہو جاتا ہے یعنی اسے فسخ کیا جا سکتا ہے اور جو عقد فسخ کیا ہو اس کو اجازت لاحق نہیں ہوتی ہے اور جب دونوں میں سے ہر ایک کو تصرف کا اختیار تھا تو ہم نے تصرف کی حالت کو ترجیح دی یعنی فسخ کی حالت جو قوی ہے وہی قابل ترجیح ہوئی بعض مشائخ نے کہا ہے

کہ پہلا قول امام محمد کا ہے اور دوسرا قول امام ابو یوسف کا ہے یہ مسئلہ اس مسئلہ سے اخذ کیا گیا ہے کہ جب وکیل نے ایک چیز زید کے ہاتھ فروخت کی اور اس کے مؤکل نے وہی چیز بکر کے ہاتھ فروخت کی ہے دونوں نے ہی ایک ساتھ فروخت کی بات زبان سے نکالی تو امام محمد اس مسئلہ میں اصل مالک یعنی مؤکل کے تصرف کا اعتبار کرتے ہیں جیسے یہاں عقد کرنے والے کے تصرف کا اعتبار کیا ہے اور امام ابو یوسف دونوں کے تصرف کا اعتبار کرتے ہیں۔

توضیح: ایک شخص نے ایک چیز خریدتے ہوئے دوسرے شخص کے لئے خیار کی شرط رکھی۔ تو کیا یہ صحیح ہے اور اجازت یا فسخ میں کس کی بات کا اعتبار ہوگا تفصیل مسائل۔ اختلاف ائمہ دلائل

ومن اشتری شیئا الخ ترجمہ سے مطلب واضح ہے اذا باع الوکیل من رجل الخ وکیل نے ایک چیز زید کے ہاتھ فروخت کی اور مؤکل نے یہی چیز بکر کے ہاتھ فروخت کی اور دونوں نے ایک ساتھ بات کی تو امام محمد اس مسئلہ میں مؤکل کے تصرف کا اعتبار کرتے ہیں جیسے یہاں عقد کرنے والے کے تصرف کا اعتبار کیا ہے اور امام ابو یوسف دونوں کے تصرف کا اعتبار کرتے ہیں ف یعنی مؤکل اور وکیل دونوں کا تصرف جائز ہے اور ہر ایک کے مشتری کو اختیار ہے کہ چاہے تو اس غلام کی آدھی قیمت دے کر غلام کو آدھا خرید لے کیونکہ یہاں ترجیح دینے کی کوئی صورت نہیں ہے اور خیار کے مسئلہ میں ایک کو دوسرے پر ترجیح ممکن ہے کیونکہ ایک کا تصرف قوی تر ہے بعض مشائخ نے کہا ہے کہ یہی روایت اصح ہے العنایہ اور نہر الفائق میں اسی کو قابل عمل کہا ہے م۔

مفید باتیں اور ضروری مسائل

نمبر ۱۔ مشتری نے تین دن کے خیار شرط پر اپنے لئے کوئی چیز خریدی تو تین دن گذرنے سے پہلے بائع کو ثمن کے مطالبہ کا کوئی حق نہیں ہوگا التاتار خانیہ اسی طرح بائع بھی اس مبیع کے دینے پر مجبور نہیں کیا جائے گا اور مشتری بھی اس کے دام دینے پر مجبور نہیں کیا جائے گا اور اگر دونوں میں سے کسی نے اپنا عوض دیا تو دوسرا بھی دینے پر مجبور کیا جائے گا۔

نمبر ۲۔ اور جس کے لئے خیار ہے وہ اپنے خیار پر باقی رہے گا اور اگر بائع نے مبیع دینے سے انکار کیا تو وہ اس کا ثمن واپس کرنے پر مجبور کیا جائے گا۔

نمبر ۳۔ ہمارے علماء نے کہا ہے کہ خیار شرط رہنے کی وجہ سے صفقہ مکمل نہیں ہوتا ہے۔

نمبر ۴۔ اگر مبیع چند چیزیں ہوں تو یہ اختیار نہیں ہوتا ہے کہ ان میں کسی کو اجازت دے اور بقیہ کو اجازت نہ دے خواہ اس پر قبضہ ہوا ہو یا نہ ہوا ہو کیونکہ اس کے تمام ہونے سے پہلے صفقہ متفرق کرنا جائز نہیں ہے لیکن تمام ہونے کے بعد جائز ہے المحیط۔

نمبر ۵۔ اگر بائع کو خیار ہو اور مبیع مشتری کے قبضہ میں ہو اس حالت میں کچھ مبیع ہلاک ہو جائے یا اسے کوئی ہلاک کر دیے تو امام ابو حنیفہ وامام ابو یوسف کے قول پر قیاس کرتے ہوئے بائع کو بیع کے جائز رکھنے کا اختیار ہے اور امام محمد نے تفصیل کی ہے کہ اگر مبیع ایسی چیز ہو جس کے افراد اور آحاد میں فرق ہوا کرتا ہو مثلاً بکریوں کا گلہ ہو تو اس صورت میں بائع کو باقی چیزوں میں اجازت دینے کا اختیار نہیں ہے اور اگر کیلی یا وزنی چیز ہو یا انڈوں کے مانند ایسی عددی چیز ہو جس کے افراد میں فرق نہیں ہوتا ہے تو باقی میں اجازت دینا جائز ہے الحاوی۔

نمبر ۶۔ اگر بیع میں بائع کو اختیار ہو تو خیار ساقط ہو کر بیع نافذ ہونا تین باتوں پر موقوف ہے ایک یہ کہ مدت کے اندر کہے کہ میں نے اجازت دی یا راضی ہو گیا ہوں یا خیار ساقط کر دیا ہے یا اسی جیسے الفاظ کہے الفتح اور اگر یوں کہا کہ میرا جی چاہتا ہے یا مجھے اچھا معلوم ہوتا ہے تو اس سے خیار باطل نہ ہوگا البحر دوسری بات یہ ہے کہ اس مدت میں وہ مر جائے تو عقد پورا ہو جائے گا ط تیسری

بات یہ ہے کہ بغیر اجازت یا فسخ کی مدت گذر جائے س اگر چہ وہ اس مدت میں بیماری سے مجنون یا بے ہوش رہا ہو اور اگر درمیان میں اسے ہوش آ گیا تو جب تک مدت باقی ہے اس کو یہ اختیار ہے یہی صحیح ہے الذخیرہ۔

نمبر۷۔ سونے یا شراب کے نشے یا بھنگ کے نشے سے جب تک مدت نہیں گذری خیار باقی رہتا ہے یہی صحیح ہے المحیط۔

نمبر۸۔ اگر کوئی مرتد ہو کر قتل کیا گیا تو بالاتفاق اس کا خیار باطل ہوا الذخیرہ نمبر۹ کہہ کر فسخ کرنے کی مثال یہ ہے کہ یوں کہے مثلاً میں نے بیع فسخ کی بشرطیکہ دوسرے کو اس کی خبر فوراً ہو جائے اور اگر دوسرے کو فسخ ہونے کی خبر ہونے سے پہلے ہی پھر اجازت دے دی تو بیع جائز ہو گئی اور اس کا فسخ کرنا بے اثر ہو گیا البحر۔

نمبر۱۰۔ اور عملی طور پر فسخ کرنے کی صورت یہ ہے کہ مبیع میں کوئی ایسا کام کرلے جو کوئی مالک ہی کرتا ہو مثلاً بائع کو خیار ہو اور وہ اسی مدت میں اس کے علاوہ کسی دوسرے خریدار کے پاس اسے بیچ دے یا مشتری کو خیار ہو اور وہ اسے آزاد کردے یا بائع اپنے خیار میں مشتری کو مالک بنانے کے طور پر مبیع اس کے حوالہ کردے یعنی مثلاً یوں کہے کہ اسے لے کر جاؤ اور اس سے ہمبستری کرلو یا مشتری پر جو ادھار قیمت باقی تھی اس سے بری کردے یا اس ثمن کے عوض مشتری سے کوئی چیز خرید لے یا ادا کردے یا ثمن کے عوض کسی دوسرے سے کچھ خریدے تو خیار باطل ہو جائیگا نمبر۱۱ اور اگر شرط خیار پر کوئی چکی خریدی اور بائع نے اس سے غلہ پیس لیا تو بائع کی طرف سے خیار فسخ ہو گیا۔

نمبر۱۲۔ اگر مشتری نے اس لئے پیسا تاکہ یہ معلوم ہو سکے کہ اس مشین کے پیسنے کی طاقت اور اس کی مقدار کتنی ہے تو اس کا خیار ساقط نہ ہو گا۔

نمبر۱۳۔ اور اگر زیادہ مقدار میں پیس لیا تو باطل ہو جائے گا۔

نمبر۱۴۔ فقیہ ابو جعفر نے کہا ہے کہ ایک دن اور رات کی مقدار زیادہ سمجھی جائے گی اور اس سے کم قلیل ہے جس سے خیار باطل نہیں ہوتا ہے مختار الفتاوی۔

نمبر۱۵۔ اگر قبضہ سے پہلے مبیع ہلاک ہو جائے تو بیع باطل ہو جائے گی خواہ وہ خیار دونوں میں سے کسی ایک کو ہو یا دونوں کو ہو نمبر۱۶ اور اگر قبضہ کے بعد ہلاک ہوئی پس اگر اس صورت میں بائع کو خیار ہو تو بھی بیع باطل ہو جائے گی۔

نمبر۱۷۔ پھر اگر یہ چیز مثلی ہو تو مشتری پر اس کی مثل لازم ہو گی اور اگر قیمتی ہو تو قیمت لازم ہو گی نمبر۱۸ اور اگر خیار مشتری کو ہو تو بیع تمام ہو جائے گی اور اس پر اس کا ثمن لازم ہو جائے گا البدائع۔

نمبر۱۹۔ اگر شرط خیار پر کوئی چیز خریدی پھر تیسرے دن واپس کرنے کو لایا اور بائع کہیں چھپ گیا تو اسے چاہئے کہ کسی کو اس بات پر گواہ بنادے تاکہ حاکم کے سامنے اس پر بیع لازم اور ثابت نہ ہو جیسا کہ ذخیرہ و قاضی خان سے ظاہر ہے۔

نمبر۲۰۔ اگر کوئی شخص خیار کے ساتھ ایسی چیز خریدے جو جلد بگڑنے والی ہو تو اس مشتری سے کہا جائے گا کہ یا تو اس پر تم قبضہ کرلو یا معاملہ کو فسخ کردو۔ف۔

نمبر۲۱۔ اگر شرط خیار کے ساتھ ایک شخص کوئی چیز لے گیا پھر دوسری چیز لا کر واپس کرتے ہوئے یہ دعوی کیا کہ میں نے یہی چیز خریدی تھی تو اس کی بات قبول کی جائے گی پھر بائع کو یہ اختیار ہو جائے گا کہ اسے لے کر مالک کی حیثیت سے اسے جو چاہے کرلے جیسا کہ الواقعات میں ہے۔

نمبر۲۲۔ اگر کسی نے اپنی گائے یا بکری شرط خیار کے ساتھ فروخت کی پھر بائع یا مشتری کے پاس اس سے گھی وغیرہ حاصل ہوا یا اسے بچے ہوئے۔ اس سے اگر بیع مکمل ہو جائے تو یہ بچے اس مشتری کے ہوں گے اور اگر بیع آخر میں فسخ ہو جائے تو یہ سب بائع کے ہو جائیں گے جیسا کہ قاضی خان سے سمجھا گیا ہے۔

نمبر۲۳۔ اگر مشتری کو اختیار ہو تو اس خیار کے ساقط ہونے کی صورتوں میں سے یہ بھی ہے کہ مشتری اس میں وہ تصرف

کرنے لگے جو مالک حضرات اپنی مملوکہ چیزوں میں کرتے ہیں پھر اس تصرف میں بھی ایک اصل بات یہ ہے کہ وہ اگر ایسا کام کرے جو اس مبیع کی جانچ اور اس کے آزمائش کے لئے ہوا اور اس کا کرنا ضروری ہو اور وہ کام بھی ایسا ہو جو مالک کے لئے اس کا کرنا کسی نہ کسی طرح حلال بھی ہو تو ایک بار ایسے کسی کام کے کر لینے سے خیار ساقط نہیں ہوتا ہے اور اگر وہ کام ایسا ہو جو اس مبیع کے آزمانے میں اس کی ضرورت بالکل نہ ہوتی ہو یا وہ کسی غیر ملک میں کسی طرح بھی حلال نہیں ہوتا ہو تو اس سے خیار ساقط نہیں ہوتا ہے الذخیرہ۔

نمبر ۲۴۔ اگر گائے یا بکری خریدی پھر اس کا دودھ دوہا تو خیار ختم ہو گیا یہی قول مختار ہے۔

نمبر ۲۵۔ اور اگر شرط خیار سے خریدی ہوئی چیز کو اپنی شرط خیار پر بیچا تو صحیح یہ ہے کہ اس کا خیار ساقط ہو گیا الجواہر۔

نمبر ۲۶۔ اگر مدت خیار میں مرغی نے انڈے دیئے تو خیار ساقط ہو گیا لیکن اگر وہ ناکارہ ہوں تو نہیں۔

نمبر ۲۷۔ اور اگر حیوان کے بچہ ہوا تو خیار ختم ہو گیا لیکن اگر مردہ بچہ ہوا تو نہیں البحر۔

نمبر ۲۸۔ اور اگر بائع و مشتری دونوں کو خیار ہو تو جب تک دونوں اجازت پر متفق نہ ہو جائیں تب تک بیع تمام نہ ہو گی اور ایک کے رد کر دینے سے فسخ ہو جائے گی۔ المبسوط۔ ف

قال ومن باع عبدين بالف درهم على انه بالخيار فی احدهما ثلثة ايام فالبيع فاسد وان باع كل واحد منهما بخمس مائة على انه بالخيار فی احد هما بعينه جاز البيع والمسالة على اربعة اوجه احدها ان لا يفصل الثمن ولا يعين الذی فيه الخيار وهو الوجه الاول فی الكتاب وفساده لجهالة الثمن و المبيع لان الذی فيه الخيار كالخارج عن العقد اذالعقد مع الخيار لا ينعقد فی حق الحكم فبقی الداخل فيه احدهما وهو غير معلوم والوجه الثانی ان يفصل الثمن ويعين الذی فيه الخيار وهوا لمذكورثانيا فی الكتاب وانما جاز لان المبيع معلوم والثمن معلوم وقبول العقد فی الذی فيه الخيار وان كان شرطا لانعقاده فی الاخر ولكن هذا غير مفسد للعقد لكونه محلاللبيع كمااذا جمع بين قن ومدبروالثالث ان يفصل ولا يعين والرابع ان يعين ولا يفصل والعقد فاسد فی الوجهين اما لجهالة المبيع اولجهالة الثمن.

ترجمہ: امام محمد نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ جس نے اپنے دو غلام یہ کہتے ہوئے بیچے کہ میں نے ان دونوں کو ہزار درہم کے عوض بیچا اس شرط پر کہ مشتری کو ان میں سے کسی ایک میں تین دنوں تک کے لئے اختیار ہے تو بیع جائز ہو گی والمسئلة على اربعة الخ اس جگہ مسئلہ کی چار صورتیں ہوتی ہیں اس طرح سے کہ نمبر ا ہر ایک کے دام علیحدہ علیحدہ بیان نہ کئے گئے ہوں اور نہ وہ مبیع یا غلام معین ہو جس کے بارے میں اختیار رکھا گیا ہے اس متن میں یہی پہلی صورت فرض کی گئی ہے اس کے فاسد ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اس میں ثمن و مبیع دونوں مجہول ہیں کیونکہ جس مبیع (غلام) میں خیار حاصل ہے وہ گویا عقد سے خارج ہے اس لئے کہ جو عقد خیار کے ساتھ ہو وہ حکم یعنی اس پر ملکیت حاصل ہونے کے حق میں منعقد نہیں ہوتا ہے اس لئے عقد میں دونوں میں سے صرف ایک ہی داخل ہوا اور وہ بھی معلوم نہیں ہے۔ (ف یہاں تک کہ اس کی قیمت بھی معلوم نہیں ہے)۔ والوجه الثانی الخ اور دوسری صورت یہ ہے کہ ہر ایک کے دام علیحدہ علیحدہ بیان کر دیئے گئے ہوں اور جس مبیع میں اختیار ہو اسے متعین کر دیا گیا ہو اور متن میں اس کو دوسری صورت فرض کر کے بیان کیا گیا ہے اس کے جائز ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اس صورت میں مبیع بھی معلوم ہے اور اس کا ثمن بھی معلوم ہے اور جس بیع میں اختیار ہے اس کا عقد قبول کرنا اگرچہ دوسرے کی بیع منعقد ہونے میں شرط ہے لیکن یہ شرط عقد کو فاسد کرنے والی نہیں ہے کیونکہ جس میں اختیار ہے وہ بھی محل بیع ہے (یعنی ایسی چیز ہے کہ اس کی بھی بیع ہو سکتی ہے) جیسا کہ کسی نے ایک مکمل غلام اور ایک مدبر غلام کو بیچنے میں ایک ساتھ پیش کر دیا ف اس میں مدبر بھی ایک غلام اور

مملوک ہونے کی وجہ سے محل بیع ہے اگرچہ مدبر ہونے کی وجہ سے فی الحال اس کی بیع نافذ نہ ہوگی۔ لیکن امام شافعیؒ کے نزدیک اس کی بیع بھی نافذ ہو جاتی ہے اسی لئے اگر کوئی قاضی اس کے فروخت ہو جانے کا حکم دے دے تو ہمارے نزدیک یہ حکم بھی نافذ ہو جائے گا اور اگر قاضی نے حکم نہیں دیا اور اس بائع نے اس مدبر کی قیمت کا حصہ علیحدہ علیحدہ بیان کر دیا تو مکمل غلام کی بیع اس کی قیمت کے عوض صحیح ہو جائے گی اگرچہ اس کے قبول کرنے میں مدبر کی بیع بھی قبول کرنا شرط کی گئی ہے اس طرح یہاں بیع منعقد ہو جائے گی اگرچہ اس خیار کی وجہ سے ابھی حکم ثابت نہ ہو اس کے برخلاف اگر ایک غلام کے ساتھ ایک آزاد شخص کو ملا کر بیع قبول کرائے تو بیع منعقد نہیں ہوگی کیونکہ آزاد تو محل بیع ہی نہیں ہے اس میں غلام کی بیع کو قبول کرتے ہوئے ایسے شخص کی بیع قبول کرنا بھی شرط ہے جو بیع کے قابل نہیں ہے اسی لئے بیع منعقد نہیں ہوئی بلکہ فاسد ہو گئی م ع والثالث اور تیسری صورت یہ ہے کہ ہر ایک کا ثمن علیحدہ علیحدہ بیان کیا جائے مگر جس غلام میں اختیار ہے اسے متعین نہ کیا جائے اور چوتھی صورت یہ ہے کہ جس غلام میں اختیار ہے اسے متعین کر دیا جائے مگر قیمت کی تفصیل نہ بتائی جائے کہ کس کی کیا قیمت ہے تو ان دونوں صورتوں میں عقد فاسد ہو گا یا اس وجہ سے کہ مبیع مجہول ہے جو تیسری صورت ہے یا اس وجہ سے کہ ثمن مجہول ہے جو چوتھی صورت ہے خلاصہ یہ ہوا کہ صرف دوسری صورت جائز ہے ف۔ ان دو صورتوں میں سے پہلی صورت میں ہزار درہم میں سے ہر غلام کا کیا ثمن ہوگا وہ معلوم نہیں ہے اور یہ بھی معلوم نہیں ہے کہ جس غلام میں اختیار ہے وہ کون ہے اس طرح مبیع اور ثمن دونوں ہی مجہول ہوئے اور دوسری صورت میں دونوں میں سے ایک کا ثمن معلوم ہے اور جس غلام میں اختیار ہے وہ بھی معلوم ہے یعنی دونوں باتیں معلوم ہیں اور یہ صورتیں کہ فقط ان کا ثمن معلوم ہو یا جس معین غلام میں خیار ہو وہ معلوم ہو تو یہ دوسری صورتیں ہیں اور اسی بناء پر مصنفؒ نے فرمایا۔

توضیح: چند چیزوں کو ایک ساتھ بیچتے ہوئے کسی کو مستثنیٰ کرنے اور ان کی قیمت متعین کرنے اور نہ کرنے کی چار صورتوں کی تفصیل اور ان کا حکم

قال ومن باع عبدين الخ ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ الحاصل چار صورتوں میں سے صرف دوسری صورت کی بیع جائز ہے یہاں تک معاملہ کرتے ہوئے خیار شرط رکھنے کی صورتیں بیان کی گئیں اور اب مصنفؒ یہ بتاتے ہیں کہ خیار شرط کے ساتھ کبھی خیار تعیین بھی ہوتا ہے جس کی صورت آئندہ بیان فرمار ہے ہیں۔

قال و من اشترى ثوبين على ان يا خذ ايهما شاء بعشرة وهو با لخيار ثلثة ايام فهو جائز و كذالك الثلثة فان كانت اربعة اثواب فالبيع فاسد والقياس ان يفسد البيع فى الكل لجهالة المبيع وهو قول زفر و الشافعى وجه الاستحسان ان شرع الخيار للحاجة الى دفع الغبن ليختار ماهو الارفق والاوفق والحاجة الى هذا النوع من البيع متحققة لا نه يحتاج الى اختيار من ثيق به اواختيار من يشتريه لا جله ولا يمكنه البائع من الحمل اليه الا بالبيع فكان فى معنى ماورد به الشرع غير ان هذه الحاجة تندفع بالثلث لو جود الجيد والوسط والردى فيها والجهالة لا تفضى الى المنازعة فى الثلث لتعيين من له الخيار و كذا فى الاربع الا ان الحاجة اليها غير متحققة والرخصة ثبوتها بالحاجة و كون الجهالة غير مفضية الى المنازعة فلا تثبت باحدهما ثم قيل يشترط ان يكون فى هذا العقد خيار الشرط مع خيار التعيين و هوالمذكور فى الجامع الصغير وقيل لا يشترط وهوالمذكور فى الجامع الكبير فيكون ذكره على هذا الاعتبار وفاقا لا شرطا واذالم يذكر خيار الشرط لابد من توقيت خيار التعيين بالثلث عنده وبمدة معلومة ايتها كانت عندهما ثم ذكر فى بعض النسخ اشترى ثوبين وفى بعضها اشترى احد الثوبين وهو الصحيح لان المبيع فى الحقيقة احدهما والأخر امانة والاول تجوز استعارة.

ترجمہ: اور امام محمد نے فرمایا ہے کہ جس شخص نے دو کپڑے اس شرط پر خریدے کہ ان دونوں میں جس کو بھی چاہے گا دس درہم کے عوض لے گا اور اس بات کا تین دنوں تک خیار بھی حاصل ہوگا۔ تو یہ بیع جائز ہوگی اسی طرح دو کپڑوں سے زائد یعنی تین کپڑوں میں جائز لیکن چار کپڑے ہوں تو بیع فاسد ہوگی لیکن قیاس کا تقاضا یہ ہوگا کہ تمام صورتوں میں فاسد ہو کیونکہ مبیع مجہول ہے امام زفر و شافعی رحمہ اللہ کا بھی یہی قول ہے۔

وجہ الاستحسان الخ خلاف قیاس استحسانا جائز ہونے کی دلیل یہ ہے کہ غبن اور خسارہ کو دور کرنے کی ضرورت سے خیار شرط کو جائز رکھا گیا ہے تاکہ دو چیزوں میں سے جو زیادہ مفید اور اپنے موافق ہو اسی کو اختیار کر کے خسارہ میں نہ پڑے۔ اسی طرح سے ان میں سے کسی ایک کو متعین کرنے کے لئے خیار تعیین کے ساتھ جائز ہونے کی ضرورت بھی متحقق ہے کیونکہ عقد کرنے والے کو اس بات کی ضرورت ہوتی ہے کہ جس کی رائے پر اسے بھروسہ ہے وہی ان میں فیصلہ کرے اور یا جس کے واسطے یہ چیز خریدی جارہی ہے وہ خود پسند کرے لیکن اس کام کے لئے اس مال یا مبیع کو فروخت کئے بغیر اس شخص کے پاس لے جانے سے بائع روکے گا تو یہ فروخت بھی اسی معنی میں ہوگئی جو شریعت میں ہے یعنی خیار تعیین کے ساتھ فروخت بھی خیار شرط کے ساتھ فروخت کے معنی میں ہوگئی لیکن اتنی بات ہے کہ خیار تعیین کی ضرورت صرف تین کپڑوں سے پوری ہو جاتی ہے کیونکہ تین چیزوں میں ایک اعلیٰ اور ایک درمیانہ اور ایک ادنیٰ یعنی سب قسم کی موجود ہیں۔

والجهالة لا تفضي الخ اور تین قسم تک اور تین عدد تک ہونے کی وجہ سے اگرچہ غیر متعین ہونے کی وجہ سے جہالت پائی جاتی ہے مگر ایسی جہالت کا انجام آپس کا جھگڑا نہیں ہو سکتا ہے کیونکہ جسے اختیار ہے وہ خود ہی ان میں سے ایک کو متعین کر کے جہالت دور کر دے گا پھر یہی بات تین سے زائد چار اور پانچ میں بھی ہو سکتی ہے اس لئے اس کی بھی اجازت ہونی چاہئے مگر اس لئے تین سے زائد کی اجازت نہیں دی جاتی ہے کہ تین سے زیادہ کی ضرورت نہیں ہوتی ہے حالانکہ ایک سے زیادہ کا جائز ہونا دو باتوں پر موقوف ہے ایک یہ کہ اس کی ضرورت ہو اور دوسری یہ کہ یہ جہالت ایسی نہ ہو جس سے آئندہ جھگڑا ہونے کا احتمال ہو پس ان دونوں میں صرف ایک بات کے پائے جانے سے جواز ثابت نہ ہوگا یعنی یہاں پر تین سے زائد چار اور پانچ ہونے کی صورت میں ایسی جہالت نہیں پائی جاتی ہے کہ جس سے جھگڑا ہو مگر اس کی ضرورت نہیں ہے اس لئے چار میں خیار تعیین ثابت نہ ہوگا پھر یہ بھی کہا گیا ہے کہ خیار شرط کے ساتھ خیار تعیین کا ہونا بھی ضروری ہے جامع صغیر میں یہی صورت مذکور ہے شمس الائمہ نے کہا ہے کہ یہی صحیح ہے اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ خیار شرط کا ہونا ضروری نہیں ہے جامع کبیر میں یہی مذکور ہے تو اس اعتبار پر خیار شرط کا ذکر کرنا اتفاقی بات ہے یعنی بطور شرط نہیں ہے اور فخر الاسلام نے کہا ہے کہ یہی صحیح ہے ف اور اگر بائع مشتری دونوں ہی خیار تعیین کے ساتھ خیار شرط پر راضی ہوئے تو خیار شرط کا حکم ثابت ہو جائے گا یعنی اسے اس بات کا اختیار ہوگا کہ تین دن تک دونوں کپڑوں میں سے ہر ایک کو واپس کر دے اگرچہ اس نے ایک کپڑا معین کر لیا ہو اور اگر اس نے ایک ہی کپڑا واپس کیا تو یہ خیار تعیین کی بناء پر ہوگا اور دوسرا اس کے پاس شرط خیار کی بناء پر رہے گا۔ اور اگر اس نے تین دن گذرنے پر ایک بھی واپس نہیں کیا اور کسی میں کوئی عیب بھی نہیں آیا تو خیار شرط ختم ہو جائے گا اور دونوں کپڑوں میں سے ایک کی بیع بالکل مکمل ہو جائیگی البتہ خیار تعیین ہونے کی وجہ سے اسے یہ اختیار ہوگا کہ دونوں میں سے کسی ایک کو اپنے لئے متعین کر لے۔ الفتح۔

واذالم یذکر الخ اور جب بوقت عقد بیع میں خیار شرط کا ذکر نہ کیا گیا ہو تو امام اعظم کے نزدیک ضروری ہے کہ خیار تعیین کے لئے تین دنوں کی مدت ہو اور صاحبین کے نزدیک کوئی ایک دن بھی مدت معلوم ہونی چاہئے چاہے وہ کچھ بھی ہو (ف اور اگر خیار مطلق ہو یعنی اس میں مدت معین نہ کی گئی ہو تو بیع باطل ہے المحیط) پھر جامع صغیر کے بعض نسخوں میں یہ مسئلہ اس طرح ذکر کیا گیا ہے کہ ایک شخص نے دو کپڑے خریدے اور کچھ دوسرے نسخوں میں اس طرح مذکور ہے کہ ایک شخص نے دو کپڑوں میں سے ایک کپڑا خریدا اور یہی جملہ صحیح ہے کیونکہ حقیقت میں تو صرف ایک ہی کپڑے کی خرید و فروخت کی بات ہوئی ہے اور دوسرا

کپڑا اس کے پاس صرف امانت کے طور پر ہے اور پہلا نسخہ مجاز و استعارہ کے طور پر ہے۔

توضیح: دو چار کپڑے اس شرط پر خریدنا کہ تین دنوں کے اندر پسند آنے سے میں ان میں سے کسی ایک کو دس درہموں (متعین قیمت) سے خرید لونگا، اگر تین دن گزرنے پر بھی اس نے ایک بھی واپس نہیں کیا، تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

قال ومن اشتری الخ دو تین کپڑے ایک ساتھ اس شرط سے خریدے کہ اس میں صرف ایک خرید رکھ لوں گا اور بقیہ تین دنوں کے اندر واپس کر دوں گا اس صورت میں تین کپڑوں تک اس شرط کے ساتھ خریدنے میں اتفاق ہے اور جائز ہے لیکن تین سے زائد ہونے کی صورت میں پوری بیع فاسد ہو جائیگی قیاس بھی یہی تھا کہ ایک سے زائد ہونے سے ہی بیع فاسد ہو جائے کیونکہ بیع مجہول ہو گی کہ حقیقتاً کون سا کپڑا خریدا ہے معلوم نہیں ہے چنانچہ امام زفر و شافعی کا یہی قول ہے ف ہمارے نزدیک مثلی چیزوں میں اس طرح کی بیع جائز نہیں ہے اور قیمتی چیزوں میں چار سے کم میں استحسانا جائز ہے النہر اور خیار تعیین جیسے مشتری کی طرف سے جائز ہے ویسے ہی بائع کی طرف سے بھی جائز ہے الظہیر یہ اور یہی اصح ہے اور جب یہ بیع استحسانا جائز ہو گئی اس کے بعد مشتری نے دونوں پر قبضہ کر لیا تو ان دونوں میں سے ایک اس کے پاس امانت اور دوسرا ثمن کے عوض بطور ضمانت ہے الحاوی الحاصل خیار شرط کی طرح خیار تعیین بھی بائع و مشتری ہر ایک کے لئے استحسانا جائز ہے۔

وجہ الاستحسان الخ اس کا خلاصہ یہ ہے کہ شرط لگانے کی اجازت اس ضرورت خاص کی بناء پر تھی کہ نقصان سے بچے رہنے کی ضرورت اور مجبوری کی بناء پر خیار شرط کو جائز کہا گیا ہے تاکہ ان میں سے جو چیز زیادہ مفید اور مزاج کے موافق ہو اسی کو وہ اختیار کرے اسی طرح خیار تعیین کے ساتھ جائز ہونا بھی اسی ضرورت اور مجبوری کی وجہ سے ہے اور جب اس کی بنیاد ہی ضرورت اور مجبوری پر ہوئی تو جتنی بھی ضرورت ہو گی اسی حد تک جائز ہو گی مگر ضرورت تو صرف تین سے پوری ہو جائیگی کیونکہ تین ہونے سے اعلی درمیانہ اور ادنی ہر قسم کا مال اس میں آسکتا ہے لہذا صرف تین عدد تک میں ہی خیار تعیین جائز ہو گا اور اس سے زائد ہونے سے فاسد ہو جائے گا اس جگہ اگر یہ کہا جائے کہ اس طرح ہونے سے مبیع مجہول ہوتی ہے لہذا بیع فاسد ہونا چاہئے تو جواب یہ ہو گا کہ جس جہالت سے فساد برپا ہوتا ہے وہ جہالت مانع نہیں ہے اور اس جگہ بھی جھگڑا ہونے کا کوئی احتمال نہیں ہے اس لئے جائز کہا گیا ہے۔

ولو هلك احدهما او تعيب لزم البيع فيه بثمنه وتعين الأخرللامانة لا متناع الرد بالتعيب ولو هلكا جميعا معا يلزمه نصف ثمن كل واحد منهما الشيوع البيع والامانة فيهما ولو كان فيه خيار الشرط له ان يردهما جميعا ولو مات من له الخيار فلو ارثه ان يرداحدهما لان الباقي خيار التعيين للاختلاط ولهذا لايتوقت في حق الوارث فاما خيار الشرط لا يورث وقد ذكرناه من قبل ومن اشترى دارا على انه بالخيار فبيعت داراخرىٰ الى جنبها فاخذ هابالشفعة فهو رضا لان طلب الشفعة يدل على اختياره الملك فيها لانه ماثبت الا لدفع ضرر الجوار وذلك بالاستدامة فيتضمن ذلك سقوط الخيار سابقا عليه فيثبت الملك من وقت الشراء فيتبين ان الجوار كان ثابتا وهذا التقرير يحتاج اليه لمذهب ابى حنيفة خاصة.

ترجمہ: اگر لائے ہوئے دو کپڑوں میں سے مشتری کے پاس آکر ایک ضائع یا عیب دار ہو جائے تو اسی کپڑے پر بتائی ہوئی قیمت یعنی ثمن کے عوض فروخت ہونے کا حکم ہو جائے گا یعنی اسی کی فروخت مکمل ہو گئی ہے اور باقی رہنے والا دوسرا کپڑا اس کے پاس امانت کے طور پر رہے گا کیونکہ پہلا کپڑا ہلاک ہو گیا ہو یا اس میں عیب آگیا ہو اب وہ کسی طور پر واپس کئے جانے کے لائق نہیں رہا اور اگر دونوں کپڑے ایک ساتھ ہلاک کئے تو ان میں سے ہر ایک کی مقررہ قیمت کا نصف نصف اس پر لازم ہو گا کیونکہ

دونوں ہی کپڑے کی بیع اور دونوں ہی کی امانت کا ہونا متعین ہو گیا ہے اور اگر اس بیع میں خیار تعین کے ساتھ خیار شرط بھی ہو تو اس مشتری کو یہ حق حاصل ہو گا کہ دونوں واپس کر دے (کیونکہ ان میں سے ایک یقیناً بطور امانت ہے اور اس امانت کا تقاضا ہے کہ مشتری اسے واپس کر دے) اور اگر وہ شخص جسے خیار حاصل ہے یعنی خواہ وہ بائع ہو یا مشتری مر جائے تو اس کے وارث کو یہ اختیار ہو گا کہ ایک کو چھانٹ کر رکھ لے اور دوسرے کو واپس کر دے کیونکہ ملکیت مختلط ہونے کی وجہ سے صرف خیار تعیین باقی ہے اور چونکہ یہ اختیار اختلاط کی وجہ سے ہے اس لئے وارث کے حق میں اس کام کے لئے کوئی وقت معین نہیں رہے گا اور جو خیار شرط حاصل ہے اس میں حکم میراث جاری نہیں ہوتا ہے اس مسئلہ کو ہم پہلے بھی بیان کر چکے ہیں ومن اشتری دارا لخ اگر کسی نے ایک مکان شرط خیار کے ساتھ خریدا اس کے بعد مدت خیار کے اندر اسی گھر کے بغل میں دوسرا گھر بھی بیچا گیا تو اس خریدار نے اسی دوسرے گھر کو بھی شفیع کی حیثیت سے یعنی حق شفعہ کی بناء پر خریدنے کے حق کا دعوی کیا تو اب اس کا حق خیار ختم ہو گیا کیونکہ شفعہ کا مطالبہ کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ بیچا ہوا یعنی اس نے جس مکان کو پہلے خریدا ہے اس کا پورا مالک ہو چکا ہے اس لئے کہ حق شفعہ تو اسی لئے ثابت ہوا ہے کہ پڑوسی کی حیثیت سے وہاں پر رہنے والے کی تکلیف دور کر دی جائے اور یہ دعوی تو اسی صورت میں ثابت ہو سکتا ہے کہ اس مکان میں وہ پہلے اپنی مستقل ملکیت حاصل کر لے لہذا اس کا فی الحال طلب شفعہ کرنا اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ اس مطالبہ سے پہلے تک اسے واپس کرنے کا جو اختیار تھا وہ ساقط ہو جائے اسی سے یہ بات ثابت ہو گی کہ جس وقت خریدا ہے اسی وقت سے اس کی ملکیت ثابت ہو جائیگی اور اس مکان کی وجہ سے اسے حق جوار حاصل تھا یہ تفصیل اور تقریر صرف امام ابو حنیفہ کے مذہب کے مطابق ہے (ف کیونکہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک جو چیز شرط خیار کے ساتھ خریدی جائے وہ ملکیت میں داخل نہیں ہوتی ہے جبکہ حق شفعہ ملکیت سے ہی ثابت ہوتا ہے اس لئے یہ بات ضروری ہوئی۔ کہ پہلے اس کا حق خیار ختم ہو کر ملکیت ثابت ہو جائے اس کے بر خلاف صاحبین کے نزدیک شرط خیار کے ساتھ خریدی ہوئی چیز خریدار کی ملکیت میں داخل ہو جاتی ہے اسی لئے اس کو ہر وقت شفعہ کا مطالبہ کرنا صحیح ہے لیکن شفعہ کا مطالبہ ایسے ہی پڑوسی کا حق ہوتا ہے جو ہمیشہ کے لئے پڑوسی ہو اسی وجہ سے اس کے بعد خیار بیع بالا تفاق ختم ہو جائے گا۔

توضیح: اگر خریداری کے لئے لائے ہوئے دو کپڑوں میں سے مشتری کے پاس ایک ضائع یا عیب دار ہو جائے اور اگر ایک ساتھ دونوں کپڑے ہلاک ہو گئے، اگر بیع میں خیار تعیین کے ساتھ خیار شرط بھی ہو، اگر وہ شخص جسے خیار حاصل ہے مر جائے، اگر کسی نے شرط خیار کے ساتھ مکان خریدا اور اس مدت میں گھر کے بغل میں دوسرا مکان بیچا گیا تو اس نے حق شفعہ کی بناء پر اس کی خریداری کا دعوی کیا حکم اختلاف ائمہ دلائل۔

قال واذا اشتری الرجلان غلاما علی انهما بالخیار فرضی احدهما فلیس للاخران یرده عندابی حنیفة وقالا له ان یرده وعلی هذا الخلاف خیار العیب وخیار الرویة لهما ان اثبات الخیار لهما اثباته کل واحدمنهما فلا یسقط باسقاط صاحبه لمافیه من ابطال حقه وله ان المبیع خرج عن ملکه غیر معیب بعیب الشرکة فلورده احدهما رده معیبا به وفیه الزام ضرر زائد ولیس من ضرورة اثبات الخیار ولهما الرضاء برد احدهما لتصور اجتماعهما علی الرد.

ترجمہ: امام محمد نے فرمایا ہے کہ اگر دو آدمیوں نے ایک غلام اس شرط پر خریدا کہ دونوں کو خیار شرط حاصل ہے پھر دونوں میں سے ایک شخص اس سے راضی ہو گیا تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک تو دوسرے کو اس کے واپس کرنے کا اختیار حاصل نہیں رہے گا

اور صاحبین کے نزدیک دوسرے کو واپس کرنے کا حق باقی رہے گا۔ ایسا ہی اختلاف ان حضرات کے درمیان خیار العیب اور خیار الرویۃ کے مسئلہ میں بھی ہے لھما ان الخ صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ دونوں کو خیار دینے کا مطلب یہ ہے کہ ان میں سے ہر ایک کو مستقل خیار ہے اس لئے صرف ایک کے خیار ساقط کر دینے سے دوسرے کا خیار ساقط نہ ہوگا کیونکہ ایسا ہونے سے اس دوسرے کا حق ختم ہونا لازم آتا ہے اور امام اعظم کی دلیل یہ ہے کہ بائع کی ملکیت سے وہ مبیع اس طرح صاف نکلی ہے کہ اس میں دو کی شرکت کا عیب نہیں تھا۔ اب اگر دونوں میں سے فقط ایک شخص اس سے انکار کر دے گا تو وہ مالک کو ایسی حالت میں وہ چیز واپس کر دے گا کہ اس میں شرکت کا عیب ہو گیا ہے یعنی ایک خریدار اور ایک بائع کے درمیان وہ چیز مشترک ہوگی حالانکہ اس حالت میں بائع کو زیادہ نقصان پہنچانا لازم آتا ہے (ف اس وقت اگر یہ کہا جائے کہ جب اس بائع نے خود ہی دو خریداروں کو اختیار دیا تو وہ خود ہی ہر ایک کے تنہا تنہا واپس کرنے پر راضی ہوا ہے اس کا جواب مصنف نے خود اس طرح دیا ہے کہ دونوں کو خیار دینے کے ساتھ یہ لازم نہیں آتا ہے کہ وہ دونوں میں سے صرف ایک ہی کے واپس کرنے پر راضی ہو گیا ہے کیونکہ یہ بات ممکن ہے کہ اگر ایک کو پسند نہ ہو تو دوسرا بھی اسے ناپسند کرتے ہوئے اتفاق کے ساتھ اسے واپس کر دے (ف پس بائع تو صرف اس بات پر راضی ہوا تھا کہ اگر رکھنا ہے تو دونوں مل کر رکھ لیں ورنہ دونوں متفق ہو کر واپس کر دیں۔

توضیح: اگر دو آدمیوں نے اس شرط پر ایک غلام خریدا کہ دونوں کو خیار شرط حاصل ہے پھر دونوں میں سے صرف ایک شخص اس سے راضی ہو گیا۔ حکم۔ مسئلہ۔ اختلاف ائمہ۔ دلائل

قال واذا اشتری الخ مسئلہ مذکورہ میں امام ابو حنیفہ کا مذہب یہ ہے کہ دو میں سے ایک کے راضی ہو جانے سے دوسرے کو واپس کرنے کا اختیار نہیں رہتا ہے۔ اور صاحبین کے نزدیک دوسرا واپس کر سکتا ہے جیسا اختلاف یہاں پر خیار شرط میں ہوا ہے ایسا ہی اختلاف خیار عیب اور خیار رویۃ میں بھی ہے ف جس کی صورت یہ ہوگی کہ مثلاً دو شخصوں نے ایک غلام خریدا پھر اس میں کوئی عیب نکل آیا اس کے باوجود دونوں میں سے ایک آدمی اسی حالت پر راضی ہو گیا تو صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک دوسرا شخص واپس کر سکتا ہے اور امام اعظم کے نزدیک واپس نہیں کر سکتا ہے۔ اسی طرح اگر کوئی چیز ایسی خریدی جسے ان دونوں نے نہیں دیکھا لیکن دیکھ کر ایک راضی ہو گیا تو امام اعظم کے نزدیک دوسرا واپس نہیں کر سکتا ہے اور صاحبین کے نزدیک واپس کر سکتا ہے۔

قال ومن باع عبدا علی انه خباز او کاتب وکان بخلافه فالمشتری بالخیار ان شاء اخذه بجمیع الثمن وان شاء ترک ولان هذا وصف مرغوب فیه فیستحق فی العقد بالشرط ثم فواته یوجب التخییر لانه مارضی به دونه وهذا یرجع الی اختلاف النوع لقلة التفاوت فی الاغراض فلایفسد العقد بعدمه بمنزلة وصف الذکورة والانوثة فی الحیوانات وصار کفوات وصف السلامة واذا اخذه اخذه بجمیع الثمن لان الاوصاف لا یقابلها شئ من الثمن لکونها تابعة فی العقد علی ماعرف.

ترجمہ: اور قدوری نے کہا ہے کہ جس نے ایک غلام بیچا اس دعوی کے ساتھ کہ وہ بہترین باورچی یا عمدہ کاتب ہے حالانکہ وہ ان صفتوں کے برخلاف ہے اس طرح کے کام بالکل نہیں جانتا ہے) تو اس خریدار کو ان دو باتوں میں سے ایک کا اختیار ہوگا کہ موجودہ حالت ہی میں اگر اسے رکھنا چاہتا ہے تو ثمن یعنی بتائی ہوئی پوری قیمت کے عوض ہی اسے اپنے پاس رکھ لے اور اگر پسند نہ ہو تو اسے واپس کر دے کیونکہ ایسی صفتیں اس لائق ہوتی ہیں کہ ان کی وجہ سے اس شخص کو جس میں یہ صفتیں ہوں خریدار اپنے لئے پسند کرنے اور اس کی طرف رغبت کرے۔ اس لئے عقد بیع میں ان کی شرط لگانے سے ان کا حق دار ہو جائے گا (یا عقد میں لائق شرط ہیں) اور جب غلام میں یہ صفتیں نہ پائی جائیں تو خریدار کو اختیار کی بناء پر واپس کرنے کا سبب بن جائے گا کیونکہ خریدار ان صفتوں کے بغیر اپنے پاس رکھنے پر راضی نہیں ہوگا وھذا یرجع الخ اور یہ حالت یعنی روٹی پکانے والا اور کاتب ہونا یا نہ ہونا نوع

اختلاف میں شمار کیا جائے گا کیونکہ اصل اور اغراض میں ان کے درمیان بہت کم فرق ہوتا ہے لہٰذا ان صفتوں کے نہ ہونے سے اصل عقد فاسد نہ ہوگی جیسے کہ کہ حیوانات میں نر اور مادہ کا وصف ہوتا ہے اور روٹی پکانے والا یا کاتب نہ ہونا ایسا ہو گیا جیسے یہ کہا جائے کہ یہ بالکل صحیح وسالم ہے مگر ویسا نہیں بلکہ عیب دار ہے اس لئے اسے واپس کرنے کا حق حاصل ہوگا) پھر اگر اس مبیع کو لینے پر راضی ہو جائے تو پورے ثمن کے عوض یعنی جتنے پر بات ہوئی ہے وہ پورا عوض بغیر کسی کمی وبیشی کے دے اس لئے کہ اوصاف کے مقابلہ میں مستقل کوئی عوض یا دام نہیں ہوتا ہے کیونکہ عقد میں اوصاف اصل کے تابع ہوا کرتے ہیں جیسا کہ پہلے بتایا جاچکا ہے۔

توضیح: کسی نے ایک غلام اس دعوی کے ساتھ بیچا کہ وہ باورچی یا کاتب ہے خریدنے پر یہ حقیقت معلوم ہوئی ہے کہ وہ ان صفتوں سے خالی ہے حکم دلائل

ومن باع عبدا الخ اگر بتائی ہوئی صفتیں مبیع میں موجود نہ ہوں تو خریدار کو حق ہوگا کہ اگر اسی حالت میں اسے رکھنا چاہتا ہے تو گفتگو کے مطابق پوری رقم یا ثمن ادا کردے ورنہ اسے واپس کردے کیونکہ موجودہ صورت میں غلام کے اندر ایسی صفتیں شرط لگائے جانے کے لائق ہوتی ہیں اسی لئے ان کے نہ پائے جانے سے مشتری کو اس کے رد کردینے کا حق ہوتا ہے کیونکہ مشتری اس وصف کے بغیر اس کی خریداری پر راضی نہیں ہوتا ہے ف خلاصہ بحث یہ ہے کہ ایسے مرغوب وصف کی شرط صحیح ہوتی ہے۔ پھر بھی اس وصف کے مقابلہ میں مستقل کوئی قیمت یا ثمن نہیں ہے لہٰذا جب یہ وصف نہیں پایا جائے تو اس کی وجہ سے بیع کو باطل نہیں کیا جائے گا۔ بلکہ اسے یہ اختیار دیا جائے گا کہ اگر پسند نہ ہو تو معاملہ کو خود ختم کردے اور اگر رکھنا ہی منظور اور مصلحت ہو تو ثمن میں کسی کمی کرائے بغیر لے لے شیخ ابن الہمام نے لکھا ہے کہ اوصاف شرط کرنے میں اصل یہ ہے کہ جس وصف کے بیان کرنے میں دھوکہ نہ ہو وہ جائز ہے اور جس میں دھوکا ہو وہ جائز نہیں ہے مگر اس صورت میں کہ اس سے بالکل براءت کے معنی لئے جائیں چنانچہ اگر کسی نے گائے یا بکری اس شرط پر بیچی کہ وہ حاملہ یا دودھار ہے تو امام شافعی کے نزدیک اصح قول کے مطابق جائز ہے اور ہمارے نزدیک جائز نہیں ہے کیونکہ یہ شرط مجہول بات سے متعلق ہے جس کا فی الفور یقین نہیں ہو سکتا ہے یہاں تک کہ اگر یہ شرط کی ہوتی کہ گائے ابھی بھی دودھ دیتی ہے تو جائز ہے جیسے گھوڑے میں یہ شرط کہ وہ دوقدم (ایک خاص خیال کا نام ہے) چلتا ہے یا کتے میں یہ شرط کہ وہ شکاری ہے یا نر یا مادہ ہونے کی شرط کی تو صحیح ہے۔ اور جب یہ وصف نہ پایا جائے تو خریدار کو اختیار ہوگا اور اگر کوئی چیز اس شرط پر خریدی کہ وہ عیب دار ہے پھر وہ بے عیب نکلی تو بھی بیع صحیح ہوگی امام محمد نے کہا ہے کہ اگر غلام پر قبضہ کرنے کے بعد لکھنے والا یا روٹی پکانے والا اتنا معمولی پایا کہ کسی طرح اس پر یہ نام صادق آجاتا ہے تو واپس کرنے کا حق نہ ہوگا اور اگر اسے شرط کے مطابق نہیں پایا اور کسی وجہ سے اسے واپس کرنا بھی ممکن نہ ہو تو وہ بیچنے والے سے ثمن کا کچھ حصہ واپس لے لے لیکن ظاہر الروایۃ جو کہ پہلے بیان کی گئی ہے وہی صحیح ہے اور اگر بیع کے وقت ایسی شرط لگائی جس کو شرط کے طور پر بیان کرنا صحیح ہو پھر اس چیز کو اس شرط کے خلاف پایا تو بعض صورتوں میں اس کی بیع فاسد ہو جاتی ہے اور کبھی صحیح رہتی ہے مگر مشتری کو اس کے قبول کر لینے اور نہ کرنے کا اختیار ہوتا ہے اور کبھی اختیار بھی نہیں ہوتا ہے مثلاً شرط جو لگائی گئی تھی وہ چیز اس سے بھی بہت بہتر پائی گئی۔

اس سلسلہ میں ایک قاعدہ یہ ہے کہ اگر عقد کے وقت اس چیز کی جو جنس بتائی گئی اگر وہ اسی جنس کی پائی گئی تو اسے اختیار ہوگا اور کپڑوں میں مختلف جنس کی مثال ہے ہروی اور مروی ہونا اور روئی وچھال (کھال) وغیرہ کا ہونا اور آدمی میں نر اور مادہ ہونا یہ دو جنس ہیں لیکن دوسرے حیوانات میں ایک ہی جنس سمجھا جائے گا یا یوں کہا تھا کہ یہ کھال کا ہے مگر وہ چمڑے کا نکلا یا سفید رنگ کی شرط کی تھی مگر وہ رنگین نکلا یا کسم سے رنگا ہوگا کہا تھا مگر وہ زعفران کا رنگا ہوا نکلا یا پختہ اینٹوں سے بنا ہوا مکان بتایا تھا مگر وہ کچی اینٹوں کا بنا

ہوا ہے یا زمین اس شرط پر خریدی تھی کہ اس کے سارے درخت پھلدار ہیں۔ مگر اس میں ایک درخت بغیر پھل کے نکلا یا اس شرط پر کہ وہ غلام ہے مگر وہ باندی نکلی یا انگوٹھی اس شرط پر خریدی کہ اس کا نگینہ یاقوت ہے حالانکہ وہ کانچ ہے تو ان تمام صورتوں میں بیع فاسد ہو جائے گی مف۔ وھذا یرجع الخ اور اوپر کے مسئلہ میں روٹی پکانے والا اور کاتب کا ہونا یا نہ ہونا یہ نوعی اختلاف کی مثال ہے بہر صورت اس میں مطلوبہ وصف نہ ہونے کے باوجود اگر خریدار اس سے راضی ہو جائے تو اس کی بتائی ہوئی پوری قیمت یعنی ثمن لازم ہوگی اس میں کم کرنے کا اختیار نہ ہوگا کیونکہ اوصاف کے مقابلہ میں ثمن نہیں ہوتا ہے کیونکہ عقد کرتے وقت اوصاف تابع ہو جاتے ہیں جیسا کہ کپڑوں کی مثال میں پہلے بیان کیا جا چکا ہے ف یعنی زمین یا کپڑے کو گز سے ناپ کر خریدنے میں ہے جبکہ ہر گز کی علیحدہ قیمت نہ ہو اس میں بتایا گیا ہے کہ اوصاف کے مقابلہ میں کچھ ثمن نہیں ہے اس بناء پر زمین بیچنے سے اس میں لگے ہوئے درخت ذکر کے بغیر ہی داخل ہو جاتے ہیں اور چونکہ کاتب ہونے یا نہ ہونے میں اصل غرض میں فرق کم آتا ہے اس لئے یہ نوعی اختلاف کے مانند ہو گیا جیسا کہ اگر کسی نے ایک خچر اس شرط پر خریدا کہ وہ مادہ ہے مگر وہ نر تھا یا اس شرط سے کہ وہ اونٹنی ہے مگر معلوم ہوا کہ وہ اونٹ ہے یا غلام اس شرط پر خریدا کہ اسے کاروبار کرنا آتا ہے مگر معلوم ہوا کہ اسے کاروبار سے کوئی تعلق نہیں ہے یا اسی کی طرح کوئی دوسری مثال ہو تو بیع جائز ہوتی ہے مگر خریدار کو اختیار ہوتا ہے اسی طرح اگر وہ غلام کاتب نہیں ہے تو بھی مشتری کو اختیار ہوگا جیسے اس شرط پر خریدا کہ وہ بے عیب ہے مگر اس میں عیب نکل آیا اس صورت میں اگر رکھنا نہ چاہے تو واپس کر دے اور اگر یہ شرط ہو کہ یہ عیب دار ہے مگر وہ بے عیب تھا۔ بعد میں وہ پھر عیب دار ثابت ہو گیا تو اس کی بیع لازم ہو جائیگی۔ اور واپس کرنے کا حق نہیں ہوگا۔ اور یہ معلوم ہونا چاہئے کہ حیوانات میں نر اور مادہ کا اختلاف اس لئے کہا کہ اگر آدمیوں میں ایسا ہو مثلاً غلام کہہ کر بیچا مگر وہ باندی نکلی یا اس کے برعکس ہوا تو چونکہ ان کے مقصد اصل میں بڑا فرق ہوتا ہے اس لئے ایسی صورت میں بیع فاسد ہو جاتی ہے۔

باب خيار الرؤية

ومن اشترى شيئا لم يره فالبيع جائز وله الخيار اذاراٰه ان شاء اخذه بجميع الثمن و ان شاء رده وقال الشافعي لايصح العقد اصلا لان المبيع مجهول ولنا قوله من اشترى شيئالم يره فله الخيار اذا راٰه ولان الجهالة بعدم الرؤية لا تفضى الى المنازعة لانه لو لم يوافقه يرده فصار كجهالة الوصف فى المعاين المشار اليه و كذا اذا قال رضيت ثم راٰه له ان يرده لان الخيار معلق بالرؤية لما روينا فلايثبت قبلها وحق الفسخ بحكم انه عقد غير لا زم لا بمقتضى الحديث ولان الرضا ء بالشيئ قبل العلم باوصافه لا يتحقق فلا يعتبر قوله رضيت قبل الرؤية بخلاف قوله رددت.

ترجمہ: باب خیار رؤیت کے بیان میں جس شخص نے کوئی ایسی چیز خریدی جو نہیں دیکھی ہے تو اس کی خرید جائز ہوگی لیکن وہ جب بھی اسے دیکھے گا اس کو خیار الرؤیۃ ہوگا یعنی اگر اسے رکھنا چاہے تو مقرر کئے ہوئے پورے مال کے عوض رکھے ورنہ اسے واپس کر دے اور امام شافعی نے فرمایا ہے کہ عقد ہی صحیح نہیں ہے کیونکہ مبیع مجہول ہے (یعنی بغیر دیکھی ہوئی چیز ایک مجہول اور نامعلوم مبیع ہے) اور ہماری دلیل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ حدیث ہے کہ جس نے ایسی چیز خریدی جو نہیں دیکھی ہے تو وہ اسے جب بھی دیکھے اسے اختیار ہوگا (ف اس سے معلوم ہوا کہ بیع صحیح ہے اور مشتری کو اس مبیع کے دیکھتے وقت خیار حاصل ہوتا ہے کہ چاہے اسے قبول کر کے رکھ لے یا واپس کر دے یہ حدیث دار قطنی نے ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے مرفوعا روایت کی ہے لیکن ضعیف ہے اور ابن ابی شبہ رضی اللہ عنہ نے بھی ایک مرسل روایت کی ہے وہ بھی ضعیف ہے ابن حزم نے کہا ہے کہ جب غائب چیز کا وصف بیان کر دیا گیا اور مشتری کو اس کے دیکھنے کے وقت فیصلہ کرنے کے لئے اختیار بھی دیا گیا تو کسی قسم کا دھوکہ باقی

نہ رہا اور یہ دستور اب تک مسلمانوں میں جاری ہے کہ اہل اسلام اپنی ان زمینوں کو جو دور دراز علاقوں میں ہوتی ہیں ان کے حالات وصفات بتاتے ہوئے انہیں فروخت کرتے رہتے ہیں چنانچہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے اپنی زمین کو جو کوفہ میں تھی حضرت طلحہ رضی اللہ عنہ کے ہاتھ فروخت کی حالانکہ ان دونوں میں سے ایک نے بھی وہ زمین نہیں دیکھی تھی پس جبیر بن مطعم رضی اللہ نے یہ فیصلہ سنایا کہ طلحہ رضی اللہ عنہ کو اختیار حاصل ہے اور امام شافعی سے پہلے کسی نے بھی ایسی بیع سے منع کیا تھا یا نہیں ہمیں معلوم نہیں ہے اور یہ کہ انہوں نے کیوں منع کیا تھا۔ ھ۔ع۔و) **و لان الجھالة الخ** اور اس دلیل سے بھی کہ پہلے نہ دیکھنے کی وجہ سے ایسی جہالت اور ایسی خرابی نہیں آتی ہے کہ جس سے جھگڑے تک کی نوبت آجائے کیونکہ اگر مبیع واقعۃً اس کے موافق یا پسند نہ ہو تو اسے واپس کردے گاف حالانکہ صرف وہی اور اتنی جہالت بیع کو فاسد کرتی ہے جس سے جھگڑا پیدا ہو تو مسئلہ کی صورت ایسی ہوگئی جیسے وہ چیز جو آنکھوں کے اشارہ سے یا دور سے دیکھ کر جانی گئی ہو مگر اس کا وصف نامعلوم بلکہ مجہول ہوف مثلاً سامنے میں رکھے ہوئے کپڑے کو خرید امگر اس میں کتنے گز ہیں یہ ابھی نہیں معلوم ہوا تو اس وصف کے مجہول ہونے کے باوجود بالاتفاق اس کپڑے کی بیع جائز ہے اس کا صرف وصف مجہول ہے اسی لئے اس کے دیکھنے کے بعد خریدار کو اس کے واپس کرنے کا اختیار ہوگا تو جیسے کہ اشارہ کر کے بتائے ہوئے کپڑے کو بیچنے سے اس کے وصف کی جہالت کے باوجود اس میں نزاع نہیں ہوتا ہے اسی طرح موجودہ مسئلہ میں بھی نہیں ہو سکتا ہے۔ اسی لئے ہم نے یہ کہا ہے کہ اگر چیز کو دیکھنے سے پہلے ہی اپنا خیار ختم کردے تو وہ ختم نہیں ہوگا اسی لئے مصنف نے فرمایا ہے کہ اگر خریدار نے خریدنے کے بعد دیکھنے سے پہلے یہ کہا میں اس مال سے راضی ہوں اس کے بعد اس نے دیکھا تو اس کو واپس کرنے کا اختیار باقی رہے گاف اور اس نے پہلے جو اپنا اختیار ختم کیا ہے وہ لغو ہو جائے گا۔ کیونکہ اختیار تو دیکھنے پر موقوف ہے اس حدیث کی بناء پر جس کی روایت ہم نے پہلے کی ہے اس لئے اس کے دیکھنے سے پہلے اختیار حاصل نہ ہوگاف یعنی اس گذشتہ حدیث میں فرمایا ہے کہ جس وقت دیکھے اس وقت اس کو رد کرنے کا اختیار ہے اس کا مطلب یہ ہوا کہ یہ اختیار اس وقت ہوگا جب اس کو دیکھے لہٰذا دیکھنے سے پہلے خود سے اختیار حاصل نہیں ہوا اسی لئے اس خیال کو ساقط کرنا صحیح نہ ہوا اب اگر یہ کہا جائے کہ اس بناء پر اسے دیکھنے سے پہلے ہی بیع کو فسخ کرنا درست نہیں ہونا چاہئے حالانکہ صریح قول کی مطابق اس کو دیکھنے سے پہلے بھی بیع فسخ کرنے کا اختیار ہوتا ہے جواب یہ ہے کہ اس کو فسخ کرنے کا حق اس بناء پر ہے کہ یہ عقد لازمی نہیں ہے یعنی یہ حکم اس حدیث کے تقاضے کی بناء پر نہیں ہے ف یعنی بغیر دیکھے ہوئے چیز کو خریدنے کا عقد اگرچہ صحیح ہو جاتا ہے پھر بھی اس وقت تک لازم نہیں ہوتا ہے اسی لئے اس کو یہ اختیار ہوتا ہے کہ اس بیع کو رد کردے اور یہ رد کرنا اس وجہ سے نہیں ہے کہ حدیث میں اس کو رد کرنے کا اختیار ہے کیونکہ حدیث کا منشا اور تقاضہ صرف دیکھنے کے بعد واپس کرنے کا ہے اور موجودہ مسئلہ میں بیع کو لازم نہ ہونے سے بیع فسخ کرنے کا اختیار ہے اس لئے اپنا خیار ساقط کرنے کا اختیار اس وقت ہے جب کہ وہ مبیع کو دیکھ لے اسے پہلے ساقط کرنا لغو ہے کیونکہ حدیث کی رو سے جو اسے اختیار حاصل ہوا ہے اس وقت ہے جب کہ مبیع کو دیکھ لے۔ **و لان الرضاء الخ** اور اس دلیل سے بھی کہ کسی چیز کے اوصاف معلوم ہونے سے پہلے اس سے پوری رضامندی ثابت نہیں ہو سکتی اس لئے دیکھنے سے پہلے یہ کہنا کہ میں راضی ہو گیا معتبر نہیں ہو سکتا اس کے برخلاف یہ کہہ دینا کہ میں نے اسے رد کردیا ہے ف کیونکہ دیکھے بغیر بھی رد کرنے کا اعتبار ہوتا ہے اس لئے کہ رد کرنے کے لئے اس کے اوصاف کا معلوم ہونا کوئی ضروری نہیں ہے۔

توضیح: باب خیار رؤیت کا بیان خیار رؤیت کے معنی اور اس کا حکم اختلاف ائمہ دلائل

من اشتری شیاء الخ یعنی اس اختیار کا بیان جو مشتری کو مبیع دیکھنے کے وقت از خود حاصل ہوتا ہے یعنی یہ اختیار کسی شرط کے بغیر ہوتا ہے الجوھرہ اور بیع لازم ہونے سے مانع ہوتا ہے اگر دیکھنے سے پہلے کوئی صراحت کے ساتھ اس حق کو ساقط کردے تو بھی ساقط نہیں ہوتا ہے البدائع اور اگر دیکھنے سے پہلے اجازت دے دی تو بھی اس کا یہ خیار باقی رہتا ہے کہ دیکھنے کے بعد اگر چاہے

تو واپس کر دے المضمرات اگر دیکھے بغیر چاہے تو فسخ کر دے یہی ائمہ مشائخ کا قول ہے اور صحیح ہے الصغری قول مختار یہ ہے کہ اس حق کے لئے کوئی زمانہ محدود نہیں ہے بلکہ یہ حق اس وقت تک باقی رہتا ہے کہ اس سے ایسا کوئی کام پایا جائے جس سے یہ خیال باطل ہوتا ہو الفتح اور یہی صحیح ہے البحر خیار رؤیت ساقط ہونے سے پہلے بائع کو مشتری سے ثمن کے مطالبہ کا اختیار نہیں ہوتا ہے مف اور جیسے ہی یہ اختیار مشتری کو مبیع میں حاصل ہوتا ہے ایسے ہی بائع کو بھی ثمن میں حاصل ہوتا ہے القاضی خان اس حق کے ثابت ہونے کی شرط یہ ہے کہ مبیع ایسی چیز ہو جو معین کرنے سے متعین ہوتی ہو اور اگر ایسی چیز نہ ہو تو یہ خیار ثابت نہ ہوگا البدائع اور کیلی اور وزنی چیزیں اگر معین ہوں تو ان میں بھی ثابت ہوگا اسی طرح چاندی اور سونے کے ٹکڑوں اور ان کے برتنوں میں بھی ثابت ہوگا اور جو چیز ملکیت میں اس طرح آئے کہ وہ پہلے سے کسی کے ذمہ میں بطور قرض ہے تو اس سے اختیار ثابت نہیں ہوتا ہے جیسے سلم اور درہم و دینار اور غیر معین ناپنے اور تولنے والی چیزیں القاضی خان اور صرف ایسے عقد میں اختیار ثابت ہوتا ہے جو رد کرنے سے فسخ ہو جاتا ہو جیسے کرائے پر دینا بٹوارہ کرنا اور خرید نا وغیرہ اور ایسے عقود جو فسخ نہیں ہو سکتے ان میں اختیار بھی ثابت نہیں ہوتا ہے جیسے مہر یا خلع کا عوض وغیرہ الذخیرہ خیار رؤیت میراث نہیں ہوتا ہے یعنی اس میں وراثت جاری نہیں ہوتی ہے یہاں تک کہ اگر ایسا شخص مر جائے تو اس کے وارث کو واپس کرنے کا اختیار نہیں ہے شرح الطحاوی۔

قال ومن باع مالم يره فلا خيار له وكان ابو حنيفة يقول اولا له الخيار اعتبار ابخيار العيب و خيار الشرط وهذا لان لزوم العقد بتمام الرضاء زوالاً وثبوتا ولا يتحقق ذلك الا بالعلم باوصاف المبيع وذالك بالرؤية فلم يكن البائع راضيا بالزوال ووجه القول المرجوع اليه انه معلق بالشراء لما روينا فلا يثبت دونه و روى ان عثمان بن عفان باع ارضا بالبصرة من طلحة بن عبيد الله فقيل لطلحة انك قد غبنت فقال لى الخيار لانى اشتريت مالم اره وقيل لعثمان انك قد غبنت فقال لى الخيار لانى بعث مالم اره فحكما بينهما جبير بن مطعم فقضى بالخيار لطلحة وكان ذلك بمحضر من الصحابة.

ترجمہ: قدوری نے کہا ہے کہ اگر مبیع کے مالک نے ایسی چیز فروخت کی جو اس نے پہلے نہیں دیکھی تھی تو اسے کوئی اختیار نہ ہوگا (ف یعنی بائع اپنی کوئی چیز بغیر دیکھے فروخت کرے تو اسے اس مبیع کے رد کرنے کا کوئی اختیار نہیں ہوتا ہے امام ابو حنیفہ پہلے فرماتے تھے کہ خیار عیب اور خیار شرط پر قیاس کرتے ہوئے بائع کو خیار رؤیت بھی ہوتا ہے یعنی جیسے بائع کو خیار عیب اور خیار شرط حاصل ہے ویسے ہی خیار رؤیت بھی حاصل ہے اس قول کی وجہ یہ تھی کہ عقد کا لازم ہونا پوری رضامندی پر موقوف ہوتا ہے خواہ زوال کی صورت میں ہو یا ثبوت کی صورت میں ہو یعنی ملکیت کو زائل کرنے میں اور ملکیت کو حاصل کرنے میں بہر صورت پوری رضامندی چاہئے اس کے بعد ہی عقد لازم ہوگا اور اس پر پوری رضامندی اس وقت تک نہیں ہو سکتی جب تک کہ مبیع کے اوصاف معلوم نہ ہو جائیں اور اس کے اوصاف کا معلوم ہونا اس کے دیکھنے پر موقوف ہوتا ہے اسی لئے بائع کا اپنے ملک کے زائل کرنے میں پورے طور پر چونکہ پوری رضامندی نہیں پائی جاتی ہے اسی لئے عقد بھی لازم نہیں ہوتا ہے (ف الحاصل بائع کو بھی فسخ کا اختیار حاصل ہوتا ہے مگر بعد میں اس قول سے رجوع کر لیا اور یہ کہا کہ یہ خیار رؤیت صرف مشتری کو ہوتا ہے بائع کو نہیں ہوتا۔ ووجه القول المرجوع اليه الخ یعنی جس قول کی طرف امام اعظم نے رجوع کیا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ دیکھنے کا اختیار خریدنے سے تعلق رکھتا ہے جس کی دلیل اوپر میں بیان کی ہوئی حدیث ہے یعنی جب دیکھے گا اس کو اختیار حاصل ہوگا اس لئے خریداری کے بغیر یہ اختیار حاصل نہیں ہو سکتا ہے یعنی بائع کو اختیار نہیں ہوگا اس دعوی کی تائید حضرت عثمان بن عفان کے واقعہ سے ہوتی ہے کہ انہوں نے اپنی ایک زمین جو بصرے میں تھی حضرت طلحہ بن عبد اللہ کے ہاتھ فروخت کی اس پر حضرت طلحہ سے یہ کہا گیا کہ اس زمین کے خریدنے میں آپ کو نقصان ہوا ہے تو حضرت طلحہ رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ مجھے اختیار حاصل ہے کیونکہ میں نے ایسی چیز خریدی جس کو میں نے نہیں دیکھا اسی طرح حضرت عثمان رضی اللہ عنہ سے بھی کہا گیا کہ آپ کو نقصان ہوا تو

فرمایا کہ مجھے اختیار حاصل ہے کیونکہ میں نے ایسی چیز فروخت کی ہے جو میں نے نہیں دیکھی ہے اس اختلاف کی بناء پر دونوں حضرات نے جبیر بن مطعم کو اپنے معاملے میں حکم ٹھہرا لیا تو انہوں نے یہ فیصلہ سنایا کہ حضرت طلحہ رضی اللہ عنہ کو اختیار ہے اور یہ واقعہ صحابہ رضی اللہ عنہم کے مجمع میں پیش آیا ہے ف اگر واقعہ اس کے خلاف ہوتا تو تمام صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اس پر خاموش نہ رہ سکتے تھے کیونکہ حق بات پر خاموش رہنا معصیت ہے حالانکہ اللہ وعزوجل نے قرآن شریف میں صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا یہ وصف بیان فرمایا کہ وہ حق بات میں کسی کی ملامت سے نہیں ڈرتے اس لئے اس موقع پر یہ ممکن نہیں تھا کہ صحابہ اس فیصلے کو سن کر خاموش رہ جاتے کیونکہ اللہ تعالیٰ کے فرمان کے خلاف نہیں ہو سکتا ہے حاصل یہ نکلا کہ تمام صحابہ رضی اللہ عنہم نے اس بات پر اتفاق کیا کہ خیار فسخ بائع کو نہیں ہوتا ہے صرف مشتری کو ہوتا ہے۔م

توضیح: اگر بائع نے اپنی ایسی چیز فروخت کی جسے اس نے نہیں دیکھا ہے تو اسے حق الرؤیۃ حاصل ہوگا یا نہیں حکم۔اختلاف ائمہ۔دلائل۔

ثم خيار الرؤية غير موقت بل يبقى الى ان يوجد ما يبطله و مايبطل خيار الشرط من تعيب اوتصرف يبطل خيار الرؤية ثم ان كان تصرفا لايمكن رفعه كالا عتاق والتدبير وتصرفا يوجب حقا للغير كالبيع المطلق والرهن والاجارة يبطله قبل الرؤية وبعد ها لانه لمالزم تعذر الفسخ فبطل الخيار وان كان تصرفا لايوجب حقا للغير كالبيع بشرط الخيار والمساومة والهبة من غير تسليم لا يبطله قبل الرؤية لا نه لاير بو على صريح الرضاء ويبطله بعد الرؤية لوجوددلا لة الرضاء.

ترجمہ: پھر واضح ہو کہ خیار الرؤیۃ کسی وقت تک کے لئے محدود نہیں ہوتا ہے بلکہ وہ اس وقت تک باقی رہتا ہے کہ جسے اختیار ہو وہ اس میں ایسا کام کر بیٹھے جس سے خیار باطل ہو جائے اور ہر وہ عیب یا وہ تصرف اور عمل جو خیار شرط کو باطل کرتا ہے وہ خیار الرؤیۃ کو بھی باطل کرتا ہے پھر اگر ایسا تصرف ہو کہ اسے فسخ کرنا ممکن نہ ہو جیسے غلام (مبیع) کو آزاد کرنا یا مدبر بنانا یا ایسا تصرف ہو جو دوسرے کا حق پیدا کرتا ہو جیسے بیع مطلق یعنی کسی شرط کے بغیر بیع یا جیسے رہن یا اجارہ پر دینا تو یہ سب خیار الرؤیۃ کو باطل کردے گا خواہ یہ تصرف اس کو دیکھنے سے پہلے ہو یا اس کے دیکھنے کے بعد ہو کیونکہ جب عقد اس طرح لازم ہو گیا تو اسے فسخ کرنا ممکن نہیں رہا اس لئے خیار باطل ہو گیا اور اگر ایسا تصرف ہو جو کسی دوسرے کے حق کو واجب نہیں کرتا ہو جیسے شرط کے ساتھ بیچنا اور بیع کے لئے حوالہ کرنا اور قبضہ دیئے بغیر ہبہ کرنا تو یہ تصرف خیار رؤیت کو باطل نہیں کرتا ہے جبکہ دیکھنے سے پہلے تصرف ہوا ہو کیونکہ یہ تصرف مراد کے ساتھ رضامندی کو ساقط کرنے سے بڑھ کر نہیں ہے اور اگر دیکھنے کے بعد یہ تصرف ہو تو خیار کو باطل کر دیتا ہے کیونکہ یہاں بھی رضامندی پائی جاتی ہے مگر صراحۃ نہیں بلکہ دلالۃ ف حاصل یہ ہوا کہ جس طرح دیکھنے کے بعد صراحۃ رضامندی کے ساتھ خیار ساقط ہوتا ہے اس طرح رضامندی کی دلالت پائی جانے سے بھی خیار ساقط ہو جاتا ہے)

توضیح: خیار الرؤیۃ کب تک باقی رہتا ہے اور کس وقت اور کن کن باتوں سے ساقط ہوتا ہے

قال ومن نظر الى وجه الصبرة اوالى ظاهر الثوب مطويا اوالى وجه الجارية اوالى وجه الدابة و كفلها فلاخيار له والاصل فى هذا ان رؤية جميع المبيع غير مشروط التغذره فيكتفى بروية مايدل على العلم بالمقصود ولو دخل فى البيع اشياء فان كان لايتفاوت احادها كالمكيل والموزون وعلامته ان يعرض بالنموذج يكتفى برؤية واحد منها الا اذاكان الباقى اردامماراٰى فحينئذ يكون له الخيار ان كان يتفاوت أحاد ها كالثياب والدواب لابد من رؤية كل واحدمنها والجوزو البيض من هذا القبيل فيما ذكره الكرخي و كان ينبغى ان يكون مثل الحنطة والشعير لكونها متقاربة اذاثبت هذا فنقول النظر الى وجه الصبرة كاف لانه يعرف وصف

البقية لانه مكيل يعرض بالنموذج وكذا النظر الى ظاهر الثوب مما يعلم البقية الا اذا كان في طيه مايكون مقصودا كموضع العلم والوجه هو المقصود في الادمي وهو والكفل في الدواب فيعتبر رؤية المقصود ولا يعتبر رؤية غيره وشرط بعضهم رؤية القوائم والاول هو المروى عن ابى يوسف وفى شاة اللحم لابد من الجس لان المقصود وهو اللحم يعرف به وفى شاة القنيه لابد من رؤية الضرع وفيما يطعم لابدمن الذوق لان ذلك هو المعرف للمقصود.

ترجمہ: جس شخص نے اناج وغیرہ کی ڈھیری کو یا تہہ کئے ہوئے تھان کو اوپر سے دیکھ لیا یا باندی کا چہرہ یا چوپایہ کا چہرہ اور اس کے پٹھے اور سرین (چوتڑ) دیکھ لئے تو اس کا خیار رؤیت اب باقی نہیں رہا (ختم ہو گیا) رویت کے ختم ہونے میں اصل بات یہ ہے کہ مبیع کے ہر حصہ اور جزو کو دیکھنا ضروری نہیں ہوتا ہے کیونکہ ایسا ہونا انتہائی مشکل اور ناممکن کی حد تک پہنچ جاتا ہے اس لئے نمونۃ صرف اتنے سے حصہ کو دیکھ لینا کافی سمجھا جائے گا جس کے دیکھ لینے سے اصل مقصود حاصل ہو جائے اور اگر بیع میں ایک ہی جنس کی کئی چیزیں موجود ہوں تو پھر دو صورتیں ہوں گی یعنی ان کے افراد کے درمیان آپس میں کوئی فرق ہو گا یا نہیں) اگر ان کے افراد میں فرق نہ ہو جیسے کیلی اور وزنی چیزیں ہیں اس کی پہچان یہ ہے کہ اصل مبیع کو دیکھنے دکھانے کے طور پر تھوڑی چیز نمونہ میں پیش کی جاتی ہو تو ان میں سے صرف ایک کا دیکھ لینا کافی سمجھا جائے گا یعنی اس کے دیکھنے کا حق ختم ہو جائے گا ہاں اگر دیکھے ہوئے کے مقابلہ میں بقیہ چیزیں کم تر اور خراب ہوں یعنی نمونہ میں اچھی چیز دکھادی گئی ہو تو اس صورت میں اس کا خیار رؤیت باقی رہے گا (اس لئے اگر چاہے تو واپس کر سکے گا) اور اگر اس کے افراد میں فرق ہوتا ہو جیسے کپڑے کے تھان اور چوپایوں میں تو ان میں سے ہر ایک کو دیکھنا ضروری ہو گا اخروٹ اور مرغی کے انڈوں کا بھی یہی حکم ہے یہ حکم امام کرخی رحمہ اللہ تعالیٰ کے قول کے مطابق ہے اخروٹ اور مرغی کے انڈوں کا حکم گیہوں اور جو کے جیسا ہونا چاہئے کیونکہ اس کے افراد ایک دوسرے سے ملتے جلتے ہوتے ہیں یہی اصح قول ہے اور جب اس کا قاعدہ بتادیا گیا تو ہم یہ کہتے ہیں کہ ڈھیری کو اوپر سے دیکھ لینا کافی ہے کیونکہ بقیہ کا وصف اوپر کے دیکھنے سے معلوم ہو جاتا ہے اس لئے کہ یہ ناپ کر دینے کی چیز ہے جو نمونہ کے طور پر دکھائی جاتی ہے اسی طرح تھان کو اوپر سے دیکھ لینے سے باقی کپڑوں کا وصف بھی معلوم ہو جاتا ہے البتہ اگر تہہ کے اندر کوئی ایسی چیز ہو جو مقصود ہو جیسے اس کے پھول بوٹے وغیرہ تو اسے اندر سے دیکھنا بھی ضروری ہو گا آدمی میں اس کا چہرہ دیکھ لینا کافی ہوتا ہے کیونکہ اصل مقصود یہی ہوتا ہے اسی سے بقیہ اعضاء پر حکم لگایا جاتا ہے مقصود کے علاوہ دوسرے حصوں کو دیکھنے کا کوئی اعتبار نہیں ہے یعنی اس کے دیکھنے کا حق باقی رہ جائے گا وہ حق ختم نہ ہو گا۔ بعضوں نے جانوروں کے ہاتھوں اور پیروں کے دیکھنے کی بھی شرط لگائی ہے پہلا قول یعنی جانور کا چہرہ اور اس کی پیٹھ دیکھنے کے بارے میں ابو یوسف سے مروی ہے اور گوشت کے لئے جو بکری خریدی جائے اس کو ہاتھ سے ٹٹول کر دیکھنا بھی ضروری ہے کیونکہ اس میں گوشت جو اصلی چیز ہے وہ اس طرح پہچانا جاتا ہے اور جو بکری پالنے کے لئے خریدی جارہی ہو اس میں اس کے تھنوں کا دیکھنا ضروری ہوتا ہے اور جو چیز کھانے کے لئے خریدی جاتی ہو اس میں سے چکھنا ضروری ہے کیونکہ اس کا مقصود چکھنے سے ہی معلوم ہوتا ہے۔

توضیح: جو چیز خریدی جارہی ہو اس کے کس کس حصہ بدن کو دیکھ لینے سے دیکھنے کا حق ہو جاتا ہے اس کے بارے میں ایک اصل۔ اختلاف۔ حکم۔ دلائل

قال ومن نظر الخ ترجمہ سے مطلب واضح ہو جاتا ہے۔

قال وان رأى صحن الدار فلاخيار له وان لم يشاهد بيوتها وكذلك اذا راى خارج الدار اوراى اشجار البستان من خارج و عند زفر لابد من دخول داخل البيوت والاصح ان جواب الكتاب على وفاق عادتهم في

الابنية فان دورهم لم تكن متفاوتة يومئذ فاما اليوم فلا بدمن الدخول فی داخل الدار للتفاوت والنظر الی الظاهر لا يوقع العلم بالداخل قال ونظر الوكيل كنظر المشتری حتی لايرده الامن عيب ولايكون نظر الرسول كنظر المشتری وهذا عندابی حنيفة وقالا هما سواء وله ان يرده قال معناه الوكيل بالقبض فاما الوكيل بالشراء فرؤيته تسقط الخيار بالاجماع لهما انه توكل بالقبض دون اسقاط الخيار فلا يملك مالم يتوكل به وصار كخيار العيب والشرط والاسقاط قصدا وله ان القبض نوعان تام وهوان يقبضه وهويراه وناقص وهو ان يقبضه مستورا وهذا لان تمامه بتمام الصفقة ولا تتم مع بقاء خيار الرؤية والموكل ملكه بنوعيه فكذاالوكيل ومتی قبض الموكل وهويراه سقط الخيار فكذاوكيل لاطلاق التوكيل واذا قبضه مستورا انتهی التوكيل بالناقص منه فلا يملك اسقاطه قصدابعد ذلك بخلاف خيار العيب لانه لا يمنع تمام الصفقة فيتم القبض مع بقائه وخيار الشرط علی الخلاف ولو سلم فالموكل لا يملك التام منه فانه لايسقط بقبضه لان الاختبار وهو المقصود بالخيار يكون بعده فكذا لايملكه وكيله وبخلاف الرسول لانه لايملك شيئا وانما اليه تبليغ الرسالة ولهذا لايملك القبض والتسليم اذا كان رسولا فی البيع.

ترجمہ: اور قدوری نے کہا ہے کہ اگر کسی نے گھر کے صحن کو دیکھ لیا تو اس کے دیکھنے کا حق باقی نہیں رہا اگر چہ اس کے اندرونی حصے کمروں کو نہ دیکھا ہو اسی طرح اگر گھر کے باہر کے حصہ کو دیکھ لیا یا باغ کے درختوں کو باہر سے دیکھا تو بھی کافی ہے اور امام زفر کے نزدیک کمروں اور کوٹھڑیوں میں داخل ہونا بھی ضروری ہے قول اصح یہ ہے کہ اس کتاب (متن) میں جو کچھ مذکور ہے وہ کوفہ اور بغداد والوں کی عادت کے مطابق کہا گیا ہے کیونکہ ان کی عمارتیں ایسی ہی ہوتی تھیں (ایک جیسی ایک نقشہ کی) اسی لئے ان کے زمانہ میں ان کے گھر ایک دوسرے سے مختلف نہیں ہوتے تھے لیکن اس زمانہ میں تو اندر داخل ہو کر دیکھنا بھی ضروری ہے کیونکہ اب مکانوں کی بناوٹ میں بہت فرق ہوتا ہے اور ظاہر کو دیکھ لینے سے اندر کا علم نہیں ہوتا ہے (ف لہٰذا اس زمانہ میں امام زفر کے قول کے موافق فتویٰ ہوگا قال ونظر الوكيل الخ امام محمد نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ اور مشتری کے وکیل کا دیکھنا اصل مشتری کے دیکھنے کے برابر ہے اسی لئے اس وکیل کے دیکھ لینے کے بعد اصل مشتری کو واپس کرنے کا حق نہیں ہوگا البتہ اگر اس میں کوئی عیب موجود ہو تو اس عیب کی وجہ سے واپس کر سکتا ہے اور ایلچی (صرف خبر لانے لے جانے والے) کا دیکھنا مشتری کے دیکھنے کے مثل نہیں ہے یہ قول امام ابو حنیفہ کا ہے لیکن صاحبین نے فرمایا ہے کہ ایلچی اور وکیل دونوں حکم میں مساوی ہیں یعنی ان دونوں کے دیکھنے پر بھی مشتری کو واپس کرنے کا اختیار ہوگا۔ مصنف ھدایہ نے فرمایا ہے کہ اس جگہ وکیل سے مراد وہ وکیل ہے جو مکان یا زمین پر صرف قبضہ کرنے کے لئے مقرر کیا گیا ہو لیکن وہ وکیل جو خریداری کے لئے مقرر کیا گیا ہو اس کا دیکھنا بالاجماع خیار ساقط کرتا ہے صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ قبضہ کا وکیل صرف قبضہ کرنے کے لئے مقرر کیا گیا ہے خیار کو ساقط کرنے کے لئے نہیں مقرر کیا گیا ہے پس وہ شخص جس کام کا وکیل ہی نہیں ہے وہ اس کا اختیار بھی نہیں رکھتا ہے اور یہ صورت ایسی ہوگئی جیسے خیار عیب وخیار شرط یا قصداً خیار رویت کو ساقط کرنا ہے اور امام (ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ قبضہ کی دو قسمیں ہیں قبضہ کامل اور وہ اس طرح کہ مبیع کو دیکھتے ہوئے اس پر قبضہ کرلے اور دوم قبضہ ناقص یعنی ایسی مبیع پر قبضہ جو نظروں کے سامنے نہ ہو بلکہ نظروں سے اوجھل ہو اس وجہ سے کہ صفقہ پورا ہونے سے ہی قبضہ پورا ہوتا ہے حالانکہ خیار رؤیت باقی رہتے ہوئے صفقہ پورا نہیں ہوتا ہے پھر جب مؤکل کو دونوں قسم کے قبضہ کا اختیار ہے تو وہی اختیار وکیل کو بھی ہوگا اور جب مؤکل نے مبیع کو دیکھتے ہوئے اس پر قبضہ کیا ہے تو اس کا خیار ساقط ہو جاتا ہے تو یہی حکم وکیل کے بارے میں بھی ہوگا کیونکہ توکیل (وکیل بنانا مطلق ہے جو اس کی دونوں قسموں (کامل اور ناقص) قبضہ کو شامل ہے اور اگر وکیل نے مبیع پر اس حال میں قبضہ کیا ہے کہ وہ نظروں سے پوشیدہ ہو تو اسی ناقص قبضہ پر اس کی وکالت پوری ہوگئی اس لئے اس کے بعد وکیل کو یہ اختیار نہ ہوگا کہ اپنے ارادہ سے خیار رؤیت کو ختم کردے خلاصہ

بحث یہ ہوا کہ قبضہ کے لئے کسی وکیل کو قصداخیار کے باطل کردینے کا اختیار نہیں ہے بلکہ قبضہ کامل کا تقاضا یہ ہے کہ اس کا اختیار ختم ہو جائے یہاں تک کہ اگر ناقص قبضہ کیا تو اس کا خیار باقی رہتا ہے۔ اور خیار عیب اور خیار شرط پر قیاس کرنا درست نہیں ہے اسی لئے مصنف نے فرمایا ہے بخلاف خیار العیب الخ بخلاف خیار عیب کے کیونکہ یہ صفقہ پورا ہونے سے مانع نہیں ہوتا ہے یعنی خیار عیب باقی رہتے ہوئے بھی قبضہ پورا ہو جاتا ہے اور خیار شرط میں اختلاف ہے (اور قول اصح یہ ہے کہ اگر خیار شرط پر کوئی چیز خریدی تو اس کے وکیل کا اس پر قبضہ کر لینے سے خیار رویت ساقط ہو جاتا ہے) اور اگر خیار شرط کے باقی رہنے کو تسلیم کر لیا جائے تو مؤکل قبضہ تام کا مالک نہیں ہوتا ہے بلکہ وہ ناقص قبضہ کا مالک ہوتا ہے کیونکہ اس کے قبضہ کرنے سے خیار شرط ساقط نہ ہوگا کیونکہ خیار شرط سے جو مقصود ہے یعنی اچھے برے کو پہچاننا غور و فکر کرنا وہ تو قبضے کے بعد ہی ہوگا اسی طرح اس کے وکیل کو بھی مکمل قبضہ کا اختیار نہ ہوگا برخلاف ایلچی اور محض خبر رساں کے کہ اسے نہ تو قبضہ کامل کا اختیار ہوتا ہے اور نہ ہی قبضہ ناقص کا اختیار ہوتا ہے بلکہ اسے صرف پیغام پہنچانے کا اختیار ہوتا ہے اسی لئے جب کوئی بیع میں ایلچی ہو تو دام وصول کرنے یا مبیع حوالہ کرنے کا اسے اختیار بالکل نہیں ہوتا ہے۔

توضیح: گھر۔ باغ۔ کپڑے کے تھان کے خریدار کو خیار الرؤیۃ کب تک رہتا ہے مشتری کی طرف سے اس کے وکیل یا ایلچی کا دیکھنا اس کے خیار الرؤیۃ کو باقی رکھتا ہے یا ختم کر دیتا ہے تفصیل مسائل۔ احکام۔ اختلاف۔ ائمہ۔ دلائل۔

قال وان رائی صحن الدار الخ ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔

چند ضروری مسائل

نمبر ۱ اگر کسی نے ایسی چیز خریدی جو زمین کے اندر چھپی اور دبی ہوئی رہتی ہے جیسے پیاز و لہسن و گاجر و مولی وغیرہ پھر اس نے اس میں سے دو چار دیکھ لی تو جب تک کہ وہ ساری چیز نہ دیکھ لے اس کا خیار ختم نہ ہوگا یہ قول امام اعظم کا ہے اور صاحبین نے کہا ہے کہ اگر اس میں سے اتنی تھوڑی دیکھ لے جس سے باقی کا حال معلوم ہو جاتا ہے اور اس پر راضی ہو جائے تو باقی کے دیکھنے کا خیار ختم ہو جائے گا السراج نمبر ۲ اگر مشتری نے بائع کی اجازت سے یا بائع نے خود ہی اتنی چیز زمین سے اکھاڑلی جو پیمانہ یا وزن میں آتی ہے اور مشتری اسے دیکھ کر راضی ہو گیا تو کل کی بیع لازم ہو گئی بشرطیکہ باقی مال بھی اسی جیسا ہو نمبر ۳ اگر مشتری نے بائع کی اجازت کے بغیر اکھاڑی اگر وہ چیز اتنی ہو کہ اس کا کچھ عوض یا ثمن ہو سکتا ہو تو اس پر کل کی بیع لازم ہو جائیگی القاضی خان اگرچہ کھیت کے کسی جانب سے کچھ نہ نکلے المحیط یہی مختار ہے (الفتح) نمبر ۴ اور اگر اس نے صرف اتنا سامان اکھاڑا جس کی کچھ قیمت نہ لگائی جاتی ہو تو اس کا خیار باقی رہ جائے گا باطل نہ ہوگا یہ سارے اقوال امام ابو یوسف کے ہیں اور اسی پر فتوی ہے القاضی خان۔ ھ

قال وبیع الاعمی وشراه جائزوله الخیار اذا اشتری لانه اشتری مالم یره وقد قررناه من قبل ثم یسقط خیاره بجسّه المبیع اذاکان یعرف بالجس وبشمه اذاکان یعرف بالشم وبذوقه اذا کان یعرف بالذوق کمافی البصیر ولا یسقط خیاره فی العقار حتی یوصف له لان الوصف یقام مقام الرؤیة کمافی السلم وعن ابی یوسف انه اذاوقف فی مکان لوکان بصیر الراٰه وقال قدرضیت سقط خیاره لان التشبیه یقام مقام الحقیقة فی موضع العجز کتحریك الشفتین یقام مقام القرأة فی حق الاخرس فی الصلوٰة واجراء الموسی مقام الحلق فی حق من لا شعرله فی الحج وقال الحسن یوکل وکیلا یقبضه وهو یراه وهذا اشبه بقول ابی حنیفة لان رؤیة الوکیل رؤیة المؤکل علی مامرانفا

ترجمہ: قدوری نے کہا ہے کہ اندھے کا بیچنا اور خریدنا دونوں جائز ہے اور خریداری کی صورت میں اسے بھی خیار حاصل ہوگا

کیونکہ اس نے ایسی چیز خریدی ہے جو اس نے نہیں دیکھی ہے یہ مسئلہ ہم پہلے بھی بیان کر چکے ہیں (ف اور جس چیز کو وہ بیچے گا اس میں اسے خیار رؤیت نہیں ہوگا) پھر اندھے کا یہ خیار رویت باطل ہو جاتا ہے ٹٹول کر چھونے سے جبکہ وہ چیز ٹٹول کر چھونے سے پہچانی جاتی ہو اور سونگھنے سے بھی جبکہ وہ چیز سونگھ کر پہچانی جاتی ہو اور چکھنے سے بھی جبکہ وہ چیز چکھنے سے پہچانی جاتی ہو یعنی آنکھ والوں جیسا ان کا حکم بھی ہے و الا یسقط خیارہ الخ اور عقار (غیر منقولہ جائداد کے خریدنے میں نابینا اندھے کا خیار رؤیت ساقط نہیں ہوگا یعنی باقی رہے گا یہاں تک کہ اس کے سامنے اس جائداد کا وصف بیان کر دیا جائے یہی قول صحیح ہے اور درخت پر لگے ہوئے پھلوں کے بارے میں بھی یہی حکم ہے۔ہ اور کسی چیز کو اچھی طرح پہچاننے کے لئے اس کے بارے میں جتنا ممکن ہو وصف بیان کرنا چاہئے کیونکہ وصف بھی دیکھنے کے قائم مقام اور اس کے حکم میں ہو جاتا ہے جیسے کہ بیع سلم میں ہوتا ہے اور امام ابو یوسف سے روایت ہے کہ جب اندھا آدمی ایسی جگہ پر کھڑا ہو جائے کہ اگر وہ آنکھوں والا ہوتا (آنکھیں ہوتیں) تو مبیع کو وہ خود دیکھ لیتا اور وہاں پر اس اندھے نے کہا کہ میں اس مال یا چیز سے راضی ہو گیا ہوں تو اس کا خیار رویت ختم ہو جائے گا کیونکہ جس صورت میں مجبوری اور عاجزی ہو وہاں مشابہت اور تشبیہ بھی حقیقت کے قائم مقام مان لی جاتی ہے جیسے گونگے کے لئے نماز میں اس کا صرف ہونٹ ہلانا ہی قرأت کرنے کے قائم مقام ہوتا ہے اسی طرح حج کے موسم میں جس کے سر پر بال بالکل نہیں ہوتے اس کے لئے سر پر استرا پھیر لینا ہی بال منڈانے کے قائم مقام ہو جاتا ہے لیکن حسن نے کہا ہے کہ ایسے نابینا کو چاہئے کہ وہ کسی شخص کو اپنا وکیل بنادے کہ وہ سمجھ بوجھ اور دیکھ بھال کر کے اس کی مبیع پر قبضہ کر لے یہ قول امام ابو حنیفہ کے قول سے زیادہ مشابہ ہے کیونکہ ان کے نزدیک وکیل کا دیکھنا مؤکل کے دیکھنے کے مانند ہے۔ جیسا کہ اوپر بیان کیا جا چکا ہے۔

توضیح: نابینا شخص خرید و فروخت کس طرح کرے اسے دوسرے آنکھ والوں کی طرح خیار رؤیت وغیرہ ہوتا ہے یا نہیں تفصیل مسائل۔ حکم۔ اختلاف ائمہ۔ دلائل

قال و بیع الاعمی الخ ترجمہ سے مطلب واضح ہے

چند ضروری مسائل

نمبر ا۔ چھونے و چکھنے اور سونگھنے کی چیزوں میں وصف بیان کرنا شرط نہیں ہے اور تمام روایات میں یہی سب سے زیادہ مشہور ہے محیط السرخسی۔

نمبر ۲۔ کپڑے میں چھونے کے ساتھ طول و عرض و رفعت کا بیان کرنا ضروری ہے اور گیہوں میں بھی یہی بات ہے الجوہرۃ

نمبر ۳۔ اگر یہ باتیں عقد سے پہلے واقع ہو چکی ہوں تو بیع کے بعد اسے رویت کا اختیار نہ ہوگا التمرتاشی۔ نمبر ۴۔ اگر وصف پر راضی ہو جانے کے بعد نابینا کی آنکھوں میں روشنی آگئی تو خیار رویت دوبارہ حاصل نہیں ہوگا البدائع۔ نمبر ۵ اور اگر خریدنے کے بعد اندھا ہو گیا تو اس کا خیار وصف کے ساتھ منتقل ہو جائے گا۔ مف

نمبر ۶۔ اور اگر وصف سے پہلے اس نے کہا کہ میں راضی ہو گیا ہوں تو خیار ساقط نہ ہوگا الجوہرہ۔

نمبر ۷۔ اگر کسی کو وکیل بنایا یا ایلچی قاصد بنا کر بھیجا اور اس نے خریدنے سے پہلے مبیع کو دیکھ لیا پھر مؤکل یا بھیجنے والے نے خود خرید لی تو اس کو خیار رؤیت حاصل ہوگا المحیط اور اسی پر فتوی ہے المضمرات۔

نمبر ۸۔ جب تھوڑی سے بیع پر کوئی راضی ہوا اور باقی پر راضی نہ ہوا ایسی صورت میں اگر واپس کرتا ہے تو کل واپس کر دے یہی قول صحیح ہے۔ الجواہر۔

قال و من رای احدالثوبین فاشتراهما ثم رأى الاخر جازله ان یردهما لان رؤیة احدهما لاتکون رؤیة الأخر للتفاوت فی الثیاب فبقی الخیار فیما لم یره ثم لا یرده وحده بل یردهما کیلا یکون تفریقا للصفقة قبل التمام

وهذا لان الصفقة لاتتم مع خيار الرؤية قبل القبض وبعده ولهذا يتمكن من الرد بغير قضاء ولارضا ويكون فسخا من الاصل ومن مات وله خيار الرؤية بطل خياره لانه لايجرى فيه الارث عندنا وقد ذكرنا فی خيار الشرط

ترجمہ: قدوری نے کہا ہے کہ جس نے دو تھانوں میں سے ایک کو دیکھ کر دونوں کو خرید لیا اس کے بعد اس نے دوسرے کو بھی دیکھا تو اس کو یہ حق ہے کہ ان دونوں کو واپس کردے کیونکہ دونوں میں سے ایک کو دیکھنے سے دوسرے کا دیکھنا نہیں ہوتا ہے اس لئے کہ کپڑوں کے درمیان ایک دوسرے سے فرق ہوا کرتا ہے لہٰذا جسے نہیں دیکھا ہے اس میں اختیار باقی ہے پھر صرف اسی کو واپس نہیں کرے گا بلکہ دونوں کپڑوں کو واپس کرنا ہوگا۔ تاکہ بیع یا صفقہ تمام ہونے سے پہلے ہی صفقہ کی تفریق لازم نہ آجائے اور یہ بات اس لئے ہے کہ خیار رؤیت باقی ہونے کے ساتھ صفقہ پورا نہیں ہوتا ہے خواہ اس پر قبضہ ہوا ہو یا نہ ہوا ہو کیونکہ مشتری کو مبیع کے واپس کرنے کا اختیار قاضی کے حکم اور بائع کی رضامندی کے بغیر بھی صرف اپنی مرضی کے مطابق حاصل ہوتا ہے دراصل یہ عقد باطل ہی نہیں بلکہ فسخ سے شمار ہوتا ہے کہ اس کی کوئی بنیاد ہی قائم نہیں ہوئی تھی و من مات الخ اور ایسا عقد کرنے والا جسے خیار رؤیت حاصل تھا اگر مر جائے تو اس کا خیار باطل ہو جائے گا اور اس میں میراث کا حکم نہیں ہوگا اس مسئلہ کو ہم پہلے بھی خیار شرط کی بحث میں بیان کر چکے ہیں ف۔ کیونکہ یہ خیار دلی خواہش اور پسندیدگی کا نام ہے جو ایک شخص سے دوسرے میں منتقل نہیں ہوتی ہے اور وارث کی جانب بھی منتقل نہیں ہوتی ہے۔

توضیح: کسی نے ایسی مختلف چیزوں میں سے جو آپس میں ایک دوسرے سے مختلف ہوں کسی ایک کو دیکھ کر اس کے ساتھ بقیہ چیزوں کو بھی خرید لیا اس کے بعد بقیہ چیزوں کو دیکھ کر اسے خیار رویت کی بناء پر واپس کرنے کا حق ہوگا یا نہیں۔ تفصیل۔ حکم۔ دلائل

ومن رای احدا لثوبین الخ مذکورہ مسئلہ میں مشتری کو خیار رویت حاصل ہوتا ہے اور اگر وہ رکھنا چاہے گا تو سب رکھے گا اور اگر واپس کرنا چاہے گا تو سب واپس کرے گا کیونکہ اس وقت واپسی کی صورت اقالہ کی نہیں بلکہ فسخ بیع کی ہوتی ہے اس لئے اس میں قاضی کے فیصلہ یا خود بائع کی رضامندی کی بھی ضرورت نہیں ہوتی ہے بلکہ صرف مشتری کی پسند یا ناپسند کو اختیار ہوتا ہے ف بخلاف اقالہ کے اگر بیع تمام ہو جانے کے بعد بائع و مشتری نے رضامندی کے ساتھ آپس میں اقالہ کر لیا تو بظاہر ان دونوں نے اس بیع کو فسخ کیا ہے مگر اس کا اثر صرف ان دونوں تک ہی محدود رہے گا اس کے برخلاف دوسرے لوگوں کے حق میں اقالہ کا حکم نئی بیع کا ہوتا ہے۔

ومن رأى شيئاثم اشتراه بعد مدة فان كان على الصفة التى رأه فلاخيار له لان العلم باوصا فه حاصل له بالروية السابقة وبفواته يثبت الخيار الااذا كان لايعلمه مرئية لعدم الرضاء به وان وجده متغيرا فله الخيار لان تلك الرؤية لم تقع معلمة باوصافه فكانه لم يره وان اختلفافى التغير فالقول قول البائع لان التغير حادث وسبب اللزوم ظاهر الا اذا بعدت المدة على ماقالوا لا ن الظاهر شاهد للمشترى بخلاف ماذا اختلفافى الرؤية لا نها امر حادث والمشترى ينكره فيكون القول قوله.

ترجمہ: اگر کسی نے کوئی چیز ایک بار دیکھی پھر ایک مدت کے بعد اسے خریدا اب اگر وہ اسی صفت اور حالت پر موجود ہو جس پر اسے پہلے دیکھا تھا تو مشتری کو اس کے دوبارہ دیکھنے کا اختیار نہ ہوگا کیونکہ اس چیز کے اوصاف کا علم پہلی بار دیکھ لینے سے حاصل ہو چکا ہے اور خیار رؤیت اسی صورت میں دیا جاتا ہے جبکہ اس کا علم پہلے سے نہ ہو ہاں اگر اس مشتری کو اس کے پہلے دیکھنے کا علم نہ ہو یعنی وہ یہ نہ جانتا ہو کہ میں اسے پہلے بھی دیکھ چکا ہوں تب اسے خیار حاصل ہوگا کیونکہ فی الحال اس چیز کے ساتھ اس کی رضامندی

پائی گئی ہے ف یہ حکم اس وقت ہے جبکہ وہ چیز اسی حالت پر موجود ہو جس حالت پر پہلے دیکھی تھی وان وجدہ متغیرا الخ اور اگر مشتری نے اس چیز کو پہلی صفت پر نہیں بلکہ اس سے بدلا ہوا پایا تو اسے اختیار ہوگا کیونکہ اس کا پہلی بار کا دیکھنا اب واقع نہیں ہوا ہے کہ اس کے اوصاف اس کے سامنے واضح ہوں اس لئے اب یوں کہا جائے گا کہ گویا اس نے اس سے پہلے مبیع کو دیکھا ہی نہیں ہے وان اختلفا الخ اور اگر بائع و مشتری نے مبیع کے دیکھنے کے بارے میں اختلاف کیا یعنی مشتری نے کہا ہے کہ مبیع متغیر ہوگئی پہلی جیسی نہیں رہی اور بائع نے کہا ایسی بات نہیں ہے بلکہ پہلی حالت پر ہے تو بائع سے قسم لے کر اسی کی بات قبول کرلی جائیگی کیونکہ حالت کا بدلنا نیا معاملہ ہے اور بیع لازم ہونے کا سبب ظاہر ہے یعنی ظاہر کے موافق حکم لگایا جائے گا البتہ اگر پہلی بار دیکھے ہوئے بہت زیادہ دن گذر گئے ہوں تب مشتری کی بات قبول کی جائے گی جیسا کہ متاخرین مشائخ نے فرمایا ہے کیونکہ ظاہری حالت اسی مشتری کے حق میں گواہ ہے یعنی زمانہ دراز گذرنا مثلاً جو باندی جوان تھی وہ بوڑھی ہوگئی ہوگی بخلاف اس کے اگر بائع و مشتری نے دیکھنے اور نہ دیکھنے کے بارے میں اختلاف کیا مثلاً مشتری نے کہا کہ میں نے یہ چیز نہیں دیکھی ہے اور بائع نے کہا کہ تم نے دیکھ لی ہے تو بائع کا قول قبول نہ ہوگا کیونکہ دیکھنا ایک امر جدید ہے یعنی یہ لازمی نہیں ہے اور مشتری اس کا انکار کرتا ہے اس لئے اسی مشتری کی بات مانی جائیگی۔

توضیح: اگر مشتری نے مدت کے بعد دیکھی ہوئی چیز دوبارہ خریدنے کی نیت سے دیکھی تو اسے خیار رویت ہوگا یا نہیں اگر دیکھنے کے بارے میں بائع و مشتری میں اختلاف ہوگیا ہو تفصیل مسائل۔ حکم۔ دلائل۔

قال ومن اشترى عدل زطي ولم يره فباع منه ثوبا او وهبه وسلمه لم يرد شيئا منها الا من عيب وكذالك خيار الشرط لانه تعذر الرد فيما خرج عن ملكه وفي ردها بقي تفريق الصفقه قبل التمام لان خيار الرؤيه والشرط يمنعان تما مهابخلاف خيار العيب لان الصفقة تتم مع خيار العيب بعد القبض وان كانت لاتتم قبله وفيه وضع المسائلة فلوعاداليه بسبب هو فسخ فهوعلي خيار الرؤية كذاذكره شمس الايمة السرخسي وعن ابي يوسف انه لا يعود بعد سقوطه كخيار الشرط وعليه اعتمد القدوري.

ترجمہ: امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ جس نے زطی تھانوں کی ایک گٹھری دیکھے بغیر خریدی پھر اس گٹھری میں سے ایک تھان کسی کے ہاتھ فروخت کردیا یا کسی کو ھبہ کر کے قبضہ بھی کرادیا تو خیار رؤیت کا دعوی کرتے ہوئے اس میں سے کچھ بھی واپس نہیں کرسکتا ہے اگر اس میں عیب نکل آئے تو خیار عیب کی وجہ سے واپس کرسکتا ہے یہی حکم خیار شرط کی صورت میں بھی ہے اس کی دلیل یہ ہے کہ جو تھان اس کی ملکیت سے نکل گیا اس کا واپس کرنا ناممکن ہے اور باقی کے واپس کرنے کی صورت میں صفقہ مکمل ہونے سے پہلے صفقہ کی تفریق لازم آتی ہے اس لئے کہ خیار رؤیت اور خیار شرط دونوں ہی باتیں ایسی ہوتی ہیں جو صفقہ کو مکمل نہیں ہونے دیتی ہیں یعنی جب تک یہ دونوں باتیں باقی ہیں وہ صفقہ مکمل نہ ہوگا بخلاف خیار عیب کے کہ مبیع پر قبضہ کرلینے کے بعد اس میں خیار عیب ہونے کے باوجود صفقہ مکمل ہوجاتا ہے اگرچہ قبضہ سے پہلے صفقہ تمام نہیں ہوتا ہے۔ حالانکہ موجودہ مسئلہ جاریہ اسی صورت میں فرض کیا گیا ہے کہ اس پر قبضہ ہوگیا ہو اب اگر بیچا ہوا یا ہبہ کیا ہوا تھان کسی ایسے سبب سے واپس آگیا جو فسخ کی صورت ہو تو مشتری کو خیار رویت حاصل ہوگا شمس الائمہ سرخسیؒ نے بھی ایسا ہی فرمایا ہے اور امام ابویوسفؒ سے روایت ہے کہ خیار رؤیت ایک مرتبہ کسی وجہ سے ختم ہوجائے تو دوبارہ یہ حق حاصل نہیں ہوتا ہے قدوریؒ نے اسی کو قابل عمل و قابل قبول بتایا ہے۔

توضیح: اگر کسی نے کپڑے کی بڑی گٹھری جس میں کئی تھان کپڑے ہیں بغیر دیکھے خریدی پھر ان

میں سے ایک اسی طرح دوسرے کو بغیر دیکھے ہبہ کر دیا یا بیچ دیا اس صورت میں خیار رویت یا خیار عیب حاصل ہوگا یا نہیں تفصیل مسائل۔ حکم۔ اختلاف ائمہ۔ دلائل

ومن اشتری عدل زطی الخ ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔

عدل بوجھ لادنے والے جانور کی پیٹھ پر ایک طرف کا بوجھ زطی ہندوستان کی ایک قوم جارٹ یہ لفظ معرب ہے اس کی تحقیق میں اور بھی اقوال ہیں واحد زطی جمع زط (قاسمی)

باب خیار العیب

واذا اطلع المشتری علی عیب فی المبیع فھو بالخیار ان شاء اخذہ بجمیع الثمن وان شاء ردہ لان مطلق العقد یقتضی وصف السلامۃ فعند فواتہ یتخیر کیلا یتضرر بلزوم مالا یرضی بہ ولیس لہ ان یمسکہ ویاخذ النقصان لان الاوصاف لا یقابلھا شیئ من الثمن فی مجرد العقد ولانہ لم یرض بزوالہ عن ملکہ باقل من المسمی فیتضرر بہ ودفع الضرر عن المشتری ممکن بالرد بدون تضررہ والمرادبہ عیب کان عند البائع ولم یرہ المشتری عند البیع ولا عند القبض لان ذلک رضاء بہ

ترجمہ: باب خیار عیب= قدوری نے فرمایا ہے کہ اگر مشتری کو مبیع میں کسی عیب کے رہنے کی اطلاع ہو تو اسے ان دو باتوں میں سے ایک کا اختیار ہوگا کہ اگر چاہے تو اسی حالت میں اسی مذکورہ قیمت پر اسے اپنے پاس رکھ لے۔ ورنہ اسے واپس کر دے کیونکہ مطلق عقد کا تقاضا یہ تھا کہ یہ مبیع صحیح وسالم رہے لیکن جب اس میں سلامتی کی صفت نہیں پائی گئی تو مشتری کو اختیار دیا جائے گا تاکہ وہ جس چیز سے راضی اور مطمئن نہیں ہے وہ اس پر لازم نہ ہو جائے اور اسے نقصان نہ اٹھانا پڑے ولیس لہ الخ اور اس مشتری کو اس بات کا حق نہ ہوگا کہ مبیع اپنے پاس رکھ لے اور اس مبیع میں جو کچھ عیب پایا گیا ہے اس کے عیب اور نقصان کے برابر اس کی قیمت سے کم کر کے دے یا واپس مانگے۔ ط کیونکہ فقط عقد میں اوصاف کے مقابل ثمن کا کچھ حصہ نہیں ہوتا ہے اور اس وجہ سے بھی کہ بائع اپنی چیز یعنی مبیع کو اس عوض سے کم دینے پر راضی نہ ہوگا جس کی بات پہلے سے طے ہو چکی ہے اس کی کمی پر اسے مجبور کرنے سے اس کا نقصان ہو جائے گا ساتھ ہی خریدار جو اس مبیع کو صحیح وسالم خریدنے پر راضی ہوا ہے مقررہ ثمن پر اس مبیع کو لینے پر مجبور کرنے سے اسے نقصان ہوگا اسے بھی اس نقصان سے بچانا ضروری ہے اس لئے دونوں کا خیال کرتے ہوئے یہ کہنا ہوگا کہ مشتری اس مبیع کو اس کے مالک یعنی بائع کو اسی حالت میں واپس کر دے اس طرح بائع بھی اس کی قیمت کے بارے میں نقصان سے محفوظ رہ جائے گا واضح ہو کہ اس جگہ عیب سے مراد وہ عیب ہے جو مبیع میں اس وقت بھی موجود ہو جبکہ مالک یعنی بائع کے پاس ہو نیز مشتری نے بیع کے وقت یا اس مبیع کو اپنے قبضہ میں لیتے وقت نہ دیکھا ہو کیونکہ اگر اس کو دیکھتے ہوئے قبضہ کیا ہو تو یہ کیفیت اس عیب پر مشتری کے راضی رہنے کی دلیل ہوگی۔

توضیح: باب۔ خیار عیب کا بیان۔ عیب سے اس جگہ کونسا عیب مراد ہے۔ خریداری کے بعد اگر مشتری کو مبیع میں کوئی عیب نظر آجائے تو وہ کیا کرے؟ کیا مشتری کو یہ حق دیا جاتا ہے کہ مبیع میں عیب پائے جانے کے بعد اس عیب کی وجہ سے اس میں جو قیمت کی کمی آئی ہے وہ از خود بائع سے کسی طرح وصول کر سکتا ہے۔ حکم مسئلہ۔ دلائل۔

باب الخ۔ اس سے پہلے ابتداء عقد میں ایجاب کے بعد خیار کے قبول اور ایجاب وقبول میں خیار شرط اور مبیع میں خیار تعین اور مطلق خرید میں خیار رؤیت کا بیان ہو چکا ہے لیکن خیار عیب کا بیان اب تک باقی تھا وہ اس باب میں بیان کیا جارہا ہے م خیار عیب

از خود یعنی کسی شرط کے بغیر ہی ثابت ہوتا ہے السراج واذا اطلع المشتری الخ چونکہ نفس عقد اور خریداری کا اصل تقاضا یہی ہے کہ جو چیز بھی خریدی یا بیچی جا رہی ہو تو وہ تمام عیوب سے پاک اور صحیح وسالم ہو اب اگر انجانے میں کوئی خریدار کوئی عیب دار چیز خرید ے گا تو اسے نقصان سے محفوظ رکھنے کے لئے اختیار دیا جائے گا کہ اگر واپس کرنا چاہے تو واپس کر دے اور بائع کو اس کے واپس لینے پر مجبور کیا جائے گا اور اگر عیب دار ہونے کے باوجود اسے خریدنا چاہتا ہو تو جتنی مالیت پر بائع اسے وہ مال دینے پر راضی ہو اس مالیت یعنی ثمن پر اسے خریدے۔ اپنی طرف سے عیب کی وجہ سے کچھ قیمت کم کر کے نہیں لے سکتا ہے ف۔ متن میں مطلق عقد کی قید اس لئے لگائی گئی ہے کہ اگر خریداری کے وقت ہی مشتری کو اس عیب کا علم ہو چکا ہو یا ایسا ظاہر وباہر عیب ہو جو کسی پر بھی چھپا ہوا نہ رہ سکتا ہو یا خود بائع نے اس کے عیب دار ہونے کی تصریح کر دی ہو پھر اس سے اپنے لئے برات کر لی ہو تو اس عیب مخصوص کی وجہ سے مشتری کو یہ حق نہ ہوگا کہ بائع کو واپس کر دے م اس لئے اگر ایسی چیز خریدی کہ خریداری کے وقت اس کے کسی عیب پر واقف نہ تھا اور نہ پہلے سے معلوم تھا تو اس کو بیان کردہ اختیار حاصل ہوگا۔ خواہ وہ عیب معمولی ہو یا زیادہ اور بڑا ہو شرح الطحاوی بشرطیکہ اس عیب کو کسی مشقت کے بغیر دور کرنا ممکن نہ ہو ورنہ اختیار نہ ہوگا مثلاً کسی نے ایک باندی خریدی اس وقت معلوم ہوا کہ وہ احرام کی حالت میں ہے اس عذر احرام کی بناء پر باندی کو واپس نہیں کر سکتا ہے کیونکہ خریدار آسانی کے ساتھ اس کے احرام کو توڑ سکتا ہے الفتح اور اگر عیب کے ختم کرنے میں دقت ہو یا ختم کرنا ممکن ہی نہ ہو تب واپس کر سکتا ہے ولیس له ان یملکه الخ خریدار کے پاس جب عیب ثابت ہو جائے تو اسے دو باتوں میں سے ایک کا اختیار ہوگا کہ اگر چاہے تو حالت اور عیب کے باوجود بتائی ہوئی قیمت کے عوض اسے اپنے پاس رکھ لے اور اگر پسند نہ ہو تو اسے واپس کر دے اس کے علاوہ تیسری صورت یہ کہ عیب کی وجہ سے اس کی قیمت میں جو کچھ کمی آئی ہو وہ منہا کر کے بقیہ قیمت ادا کر کے مبیع اپنے پاس رکھ لے اس کا اسے اختیار نہ ہوگا ف۔ الحاصل خیار عیب ثابت ہونے کی ایک شرط یہ ہے کہ بیع کے وقت وہ عیب موجود ہو یا قبضہ میں آنے سے پہلے پیدا ہو گیا ہو اس بناء پر اگر قبضہ میں آنے کے بعد کوئی عیب پیدا ہوا تو اس کی وجہ سے خیار نہیں ملے گا۔ دوم یہ کہ قبضہ کے بعد وہ عیب مشتری کے پاس بھی موجود ہو ورنہ حق واپس نہ ہوگا عامہ مشائخ کا یہی قول ہے اور سوم یہ ہے کہ بائع نے مبیع میں عیب سے برات کی شرط نہ کی ہو البدائع ان کے علاوہ کچھ دوسری شرطوں کا تذکرہ بعد میں ہوگا اب آئندہ ایک بات یہ بھی بتائی جا رہی ہے کہ عیب کی تعریف کیا ہے اور کس عیب کا ایسے موقع میں اعتبار کیا جاتا ہے۔

قال وكل ما اوجب نقصان الثمن فى عادة التجار فهو عيب لان التضرر بنقصان المالية وذلك بانتقاص القيمة و المرجع فى معرفته عرف اهله والاباق والبول فى الفراش والسرقة فى الصغير عيب مالم يبلغ فاذا بلغ فليس ذلك بعيب حتى يعاوده بعد البلوغ و معناه اذا ظهرت عندالبائع فى صغره ثم حدثت عندالمشترى فى صغره فله ان يرده لانه عين ذلك وان حدثت بعد بلوغه لم يرده لانه غيره وهذا لان سبب هذه الاشياء يختلف بالصغر والكبر فالبول فى الفراش فى الصغر لضعف المثانة وبعد الكبر لداء فى الباطن والاباق فى الصغر لحب اللعب والسرقة لقلة المبالات وهما بعد الكبر لخبث فى الباطن والمرادمن الصغير من يعقل فاما الذى لا يعقل فهو ضال لا أبق فلا يتحقق عيبا

ترجمہ: قدوری نے کہا ہے کہ ہر وہ چیز اور صفت جو عام تاجروں کی عادت میں مبیع کے ثمن کی کمی کا سبب ہو جائے یعنی اس کی وجہ سے اس کے دام کم ہو جاتے ہوں تو وہ عیب ہے کیونکہ کاروبار میں ضرر اور گھاٹے کی وجہ یہی ہوتی ہے کہ مال کی مالیت گھٹ جائے اور مالیت گھٹنا قیمت کے گھٹنے سے ہوتی ہے اور ایسے عیب کو پہچاننا اور اس کا اعتبار کرنا تاجروں کے عرف پر موقوف ہے چنانچہ غلام کا بھاگنا، اور بستر پر ہی پیشاب کرنا اور چوری کرنا بچپن میں عیب ہے جب تک کہ وہ بالغ نہ ہو جائیں اور ان کے بالغ ہونے کے بعد یہ عیب نہیں ہیں یہاں تک کہ بالغ ہونے کے بعد یہ عیب دوبارہ لوٹ آئیں مطلب یہ ہے کہ کسی غلام میں اس کے بچپن کی

حالت میں یہ حرکتیں ظاہر ہوئیں پھر وہ غلام فروخت ہو کر مشتری کے پاس پہنچا اور وہاں بھی اسی بچپن کی حالت میں پرانی حرکتیں ظاہر ہوئیں تو اس مشتری کو اختیار ہوگا کہ اسے واپس کردے کیونکہ یہ عیب وہی عیب سمجھا جائے گا جو بائع کے پاس رہتے ہوئے اس میں تھا اور اگر مشتری کے پاس اس کے بالغ ہونے کے بعد ان عیبوں میں سے کوئی عیب ظاہر ہوا تو اس عیب کی وجہ سے اسے واپس نہیں کرسکتا ہے۔ کیونکہ اب یہ عیب وہ نہیں ہے جو اس کے بچپن میں تھا بلکہ یہ اسی جیسا دوسرا عیب ہے اُس کی وجہ یہ ہے کہ یہ عیب بچپن اور بلوغ کے زمانوں کے لحاظ سے بدل جاتا ہے چنانچہ بچپن میں بستر پر پیشاب کرنا کھیل کی خواہش کی وجہ سے ہے اسی طرح بچپن میں چوری کرنا بے باک اور نڈر ہونے کی وجہ سے ہے لیکن یہی دونوں باتیں بلوغ کے بعد باطنی خباثت کی وجہ سے ہوتی ہیں پھر یہ معلوم ہونا چاہئے کہ اس جگہ چھوٹا ہونا یا بچپن سے اتنا چھوٹا بچہ مراد ہے جسے بھلے اور برے کی سمجھ ہوگئی ہو کیونکہ اگر اتنا چھوٹا ہو کہ اسے اتنی بھی سمجھ نہ ہو تو اسے بھگوڑا اور بھاگنے والا نہ کہہ کر بھولا ہوا اور بھٹکا ہوا کہا جائے گا اس لئے یہ باتیں عیب میں شمار نہ ہوں گی (ف اس لئے بھگوڑا ہونے وچوری کرنے اور بستر پر پیشاب کرنے سب میں یہ شرط ہے کہ اسے سمجھ آچکی ہو تب اسے عیب دار کہا جائے گا اور دوسری شرط یہ بھی ہے کہ بائع اور مشتری دونوں کے پاس ایک ہی زمانہ میں ہو یعنی دونوں کے پاس بچپن میں ہو یا دونوں کے پاس بلوغ کے بعد ہو اور اگر زمانہ بدلا ہوا ہو اس طرح سے کہ بائع کے پاس بچپن میں اور مشتری کے پاس جوانی کے زمانہ میں ہو تو مشتری کو اس کی وجہ سے خیار عیب حاصل ہوگا۔

توضیح: مبیع میں عیب دار ہونا کسے کہا جائے گا اور کسے سمجھا جائے گا تفصیل

وکل ما وجب الخ مبیع میں عیب کی تعریف یہ کی گئی ہے کہ ہر وہ چیز جو تاجروں میں مال کی قیمت اور ثمن میں کمی کا سبب ہو یعنی جس کی وجہ سے مال کے دام میں کمی آجاتی ہو یعنی اس کا اعتبار اسی مال کے کاروباریوں کے قول و فعل سے ہوگا اور شیخ الاسلام خواہر زادہ نے لکھا ہے کہ جو چیز مبیع کی ذات میں دیکھنے میں کمی کو بتلائے جیسے حیوان کے ہاتھ پاؤں کا ٹیڑھا ہونا یا بے حس ہونا برتنوں میں ٹوٹا پھوٹا ہونا یا وہ جو اس مبیع کے منافع میں نقصان پیدا کرے مثلاً گھوڑے کا ٹھوکر کھانا تو یہ عیب ہے اور جو بات ذات یا منافع میں نقصان نہ لاتی ہو اس میں لوگوں کے رواج اور عمل کا اعتبار ہوتا ہے۔ کہ اگر وہ اسے عیب شمار کرتے ہوں تو وہ عیب ہے ورنہ نہیں المحیط اور اگر اس جگہ لوگ اور آدمی سے وہی معتبر ہوں گے جو اس سے واقفیت رکھتے ہوں جیسے کاروباری یا کاریگر اور فن کا ماہر اور جانوروں میں کسی سے بچہ کا پیدا ہونا اس کے حق میں عیب نہیں ہوتا ہے مگر جبکہ اس میں کھلا ہوا نقصان ہو اسی پر فتوی ہے المضمرات۔

قال والجنون فی الصغر عیب ابداً معناه اذا جن فی الصغر فی یدالبائع ثم عاوده فی ید المشتری فیه اوفی الکبر یرده لا نه عین الاول اذالسبب فی الحالین متحد و هو فساد العقل ولیس معناه انه لایشترط المعاودة فی ید المشتری لان الله تعالیٰ قادر علی ازالته وان کان قل مایزول فلابد من المعاودة للردقال والبخر والذفر عیبٌ فی الجاریة لان المقصود قد یکون الاستفراش وهما یخلان به ولیس بعیب فی الغلام لان المقصود هو الاستخدام ولا یخلان به الاان یکون من داء لان الدأ عیب.

ترجمہ: امام محمد نے اپنی کتاب جامع میں فرمایا ہے کہ غلام میں وہ جنون جو اس کے بچپن میں ظاہر ہو وہ ہمیشہ کے لئے (اس وقت بھی اور جوانی کے بعد بھی) عیب ہے اس کا مطلب یہ ہوا کہ اگر کسی کے غلام میں اس کے بچپن میں اسکے مالک یعنی بائع کے پاس رہتے ہوئے یہ مرض پایا گیا اور وہ ایک مرتبہ دیوانہ ہو گیا پھر وہ غلام فروخت ہو جانے کے بعد مشتری کے پاس بھی اسی بچپن میں یا بالغ ہونے کے بعد بھی مجنون ہو گیا تو اس مشتری کو یہ حق حاصل ہوگا کہ اسے اس بیماری کی بناء پر واپس کردے کیونکہ ابھی بھی پائی جانے والی بیماری وہی ہے جو اسے پہلے ہوئی تھی کیونکہ دونوں حالتوں کا سبب ایک ہی ہے یعنی عقل میں فتور اور فساد ہونا اس

قول کے معنی یہ نہیں ہیں کہ مشتری کے پاس اس کا دوبارہ ہونا شرط نہیں ہے (جیسا کہ بظاہر وہم ہوتا ہے کہ وہ ہمیشہ کے لئے عیب ہے) کیونکہ اللہ تعالیٰ کی قدرت واختیار میں ہے کہ وہ دیوانگی کی اس بیماری کو ہمیشہ کے لئے ختم کردے اگرچہ ایسا کم ہوتا ہے اس لئے واپسی کا حق ہونے کیلئے یہ ضروری ہے ف۔ کیونکہ جب تک کہ بیماری دوبارہ ظاہر نہ ہوتب تک یہ ثابت نہیں ہو سکتا ہے کہ وہ زائل کیا گیا ہے قال و البحرو الذفر الخ اور قدوری نے کہا ہے کہ باندی کے منہ کا بدبودار رہنا اسی طرح اس کے بغل سے بدبو کا پایا جانا عیب ہے کیونکہ اکثر باندی رکھنے کی غرض صاحب فراش اور ہمبستر بنانا ہے جبکہ یہ دونوں گندگیاں اس مقصد میں خلل اور نفرت پیدا کرتی ہیں۔ لیکن غلام میں یہ بدبو عیب نہیں ہے کیونکہ غلام سے مقصود خدمت کرانا ہے جبکہ ان دونوں بدبوؤں سے خدمت کرنے میں کوئی حرج نہیں ہوتا ہے البتہ اگر یہ بدبو کسی خاص بیماری کی وجہ سے ہو تو عیب ہے کیونکہ ایسی بیماری کا ہونا خود ہی عیب ہے (ف بعضوں نے کہا ہے کہ اگر دونوں قسم کی بدبو اتنی زیادہ ہو کہ مولی کے پاس اس کے آنے سے مولی کو تکلیف ہوتی ہو تو عیب ہے کیونکہ یہ بدبو کسی اندرونی بیماری کی وجہ سے ہے۔ ھ۔ لیکن دونوں اقوال کا ماحصل ایک ہوا۔

توضیح: غلام اور باندی کے منہ اور بغل میں بدبو کے ہونے کی وجہ سے اس کے مشتری کو خیار العیب حاصل ہوتا ہے یا نہیں اسی طرح اس میں اگر بچپن کی حالت میں دیوانگی پائی گئی تو اس کی وجہ سے بھی خریدار کو خیار عیب حاصل ہوتا ہے یا نہیں تفصیل مسائل۔ حکم دلائل

البحر وہ تیز بدبو جو منہ سے نکلتی ہو۔ الذفر وہ تکلیف دہ بدبو جو بغل سے آتی ہو۔

والزناء وولدالزناء عيب في الجارية دون الغلام لانه يخل بالمقصود في الجارية وهو الاستفراش و طلب الولدو لا يخل بالمقصود في الغلام وهو الاستخدام الا ان يكون الزناًعادة له على ماقالو لا ن اتبا عهن يخل بالخدمة قال والكفر عيب فيهما لان طبع المسلم يتنفر عن صحبته ولانه يمتنع صرفه في بعض الكفارات فتختل الرغبة فلو اشتراه على انه كا فر فوجده مسلمالا يرده لانه زوال العيب وعند الشافعي يرده لان الكافر يستعمل فيما لايستعمل فيه المسلم وفوات الشرط بمنزلة العيب قال فلوكانت الجارية بالغة لا تحيض اوهي مستحاضة فهو عيب لان ارتفاء الدم واستمراره علامة الداء ويعتبرفي الارتفاع اقصى غاية البلوغ وهو سبع عشرة سنة فيها عندابي حنيفة ويعرف ذلك بقول الامة فترد اذا انضم اليه نكول البائع قبل القبض وبعده هو الصحيح قال واذاحدث عند المشترى عيب واطلع على عيب كان عند البائع فله ان يرجع بالنقصان ولا يردالمبيع لان في الرداضرار بالبائع لانه خرج عن ملكه سالما ويعود معيبا فامتنع ولا بدمن دفع الضرر عنه فتعين الرجوع بالنقصان الا ان يرضى البائع ان ياخذه بعيبه لانه رضي بالضرر.

ترجمہ: اور زنا کرنا یا ولد الزنا ہونا باندی میں عیب ہے غلام میں نہیں ہے کیونکہ باندی بنا کر رکھنے سے جو مقصود ہے اس میں یہ خلل انداز ہے یعنی باندی سے ہمبستری کرنا اس سے اولاد ہونے کی خواہش کرنا کیونکہ اگر زانیہ یا ولد الزنا ہوگی تو اس سے ہونے والے بچوں کو ہمیشہ کے لئے عار ہوگا لیکن غلام سے یہ باتیں مقصود نہیں ہوتی ہیں اس سے تو دوسری خدمتیں لی جاتی ہیں اور اس میں اس عیب کے ہونے سے کوئی خلل نہیں ہوگا البتہ اگر زناکاری اس کی عادت ہو جائے اسی لئے متاخرین مشائخ نے ذکر کیا ہے کہ ایسا غلام عورتوں کے پیچھے لگا رہے گا اور اپنے مالک کی خدمت بجالانے میں کوتاہی کرے گا قال والکفر عیب الخ محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ کافر ہونا غلام اور باندی دونوں میں عیب ہے کیونکہ مسلمان کی طبیعت کافر سے صحبت کرنے سے متنفر ہوا کرتی ہے اور اس وجہ سے بھی کہ کچھ کفارے ایسے بھی ہوتے ہیں جن میں کافر غلام یا باندی کو آزاد کرنا صحیح نہیں ہوتا ہے اس لئے ایسی رغبت میں بھی خلل ہوگا یعنی اس کفر کے عیب کی وجہ سے اس کے دام گھٹ جائیں گے اس طرح اگر اسے اس شرط پر خریدا ہو کہ

وہ کافر ہے مگر حقیقت میں مسلمان ہو تو اس وجہ سے اسے واپس بھی نہیں کیا جاسکتا ہے کیونکہ کافر ہونے کی بناء پر کچھ ایسے کام میں اسے لگایا جاسکتا ہے جس میں مسلمان غلام کو نہیں لگایا جاسکتا ہے اسی طرح بیع میں جو شرط لگائی گئی ہو اس کا نہ پایا جانا بھی عیب کے جیسا ہے فلو کانت الخ اگر خریدی ہوئی باندی جو اپنی عمر کی وجہ سے تو بالغہ ہو چکی ہو اس کے باوجود اسے حیض نہ آتا ہو یا آتا ہو مگر استحاضہ ہو کر یعنی وہ خون بند نہ ہوتا ہو تو یہ بھی باندی کے حق میں عیب ہے اس لئے کہ عورت کو خون بالکل نہ آنا جس طرح عیب ہے اسی طرح اس کے خون کا برابر جاری رہنا بھی عیب ہے اور یہ تو اس کی بیماری کی واضح علامت ہے حیض بند ہونے میں بلوغ کی انتہاء معتبر وہ ہے جو کہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک عورت کے حق میں سترہ برس کی ہوتی ہے اور اس عیب کا ہونا خود اسی باندی کے کہنے سے معلوم ہوگا اب اگر اس کے ساتھ بائع کا انکار جو قسم کے ساتھ ہو پایا جائے تو باندی واپس کردی جائیگی خواہ قبضہ سے پہلے ہو یا بعد میں ہو اور یہی قول صحیح ہے قال واذا احدث الخ اور قدوری نے کہا ہے کہ اگر مبیع میں مشتری کے پاس کوئی عیب لگ گیا ساتھ ہی اسے ایسا عیب بھی مبیع میں نظر آگیا جو بائع کے پاس موجود تھا تو اس مشتری کو اس بات کا حق ہوگا کہ اس پرانے عیب کی وجہ سے مبیع میں جو کچھ قیمت میں کمی آئی تھی بائع سے واپس مانگ لے لیکن اگر وہ مبیع کو واپس کرنا چاہے تو واپس نہیں کرسکے گا کیونکہ اس طرح واپس کرنے سے بائع کا نقصان لازم آئے گا اس لئے کہ وہ مبیع اس نئے عیب سے پاک تھا تو دونوں کا لحاظ کرتے ہوئے یہ حکم دیا جائے گا کہ مشتری اس پرانے عیب کی وجہ سے قیمت واپس مانگ لے اور نئے عیب کے نقصان کو خود برداشت کرے اس طرح کسی کا نقصان نہ ہوگا البتہ اگر بائع خود ہی نئے عیب کے ساتھ مبیع کو واپس لینے پر راضی ہو جائے تو واپس لے سکتا کیونکہ اس کا ذاتی حق ہے۔

توضیح: غلام اور باندی کا زانی یا ولد زنا ہونا یا کافر ہونا عیب ہے یا نہیں = اگر مشتری کو مبیع میں کوئی پرانا عیب نظر آیا جو بائع کے پاس پہلے سے تھا پھر خود مشتری کے پاس بھی دوسرا کوئی عیب لگ گیا تفصیل حکم دلیل۔

قال ومن اشترى ثوبا فقطعه فوجدبه عيبا رجع بالعيب لانه امتنع الرد بالقطع فانه عيب حادث فان قال البائع انا اقبله كذلك كان له ذلك لان الامتناع لحقه وقد رضى به فان باعه المشترى لم يرجع بشئ لان الردغير ممتنع برضأ البائع فيصير هو بالبيع حابسا للمبيع فلا يرجع بالنقصان فان قطع الثوب وخاطه اوصبغه احمر اولتّ السويق بسمن ثم اطلع على عيبب رجع بنقصانه لامتناع الرد بسبب الزيادة لانه لا وجه الى الفسخ فى الاصل بدونها لا نها لاتنفك عنه ولا وجه اليه معها لان الزيادة ليست بمبيعة فامتنع اصلا وليس للبائع ان ياخذه لان الامتناع لحق الشرع لا لحقه فان باعه المشترى بعد مارائ العيب رجع بالنقصان لان الرد ممتنع اصلاقبله فلايكون بالبيع حابساللمبيع وعن هذا قلنا ان من اشترى ثوبا فقطعه لباسا لولده الصغير وخاطه ثم اطلع على عيب لايرجع بالنقصان ولوكان الولد كبيرا يرجع لان التمليك حصل فى الاول قبل الخياطة وفى الثانى بعده بالتسليم اليه.

ترجمہ: امام محمد نے فرمایا ہے کہ جس نے کوئی کپڑا خریدا پھر اسے (سلائی کی غرض سے) کاٹ لیا اس کے بعد اس میں اسے کوئی عیب نظر آگیا تو عیب دار ہونے کی وجہ سے اس میں قیمت کا جو نقصان آگیا تھا وہ اس کے مالک سے واپس لے گا کیونکہ اس کپڑے کو کاٹ دینے کی وجہ سے اس کو واپس کرنا ممکن نہیں رہا اس لئے کہ یہ ایک نیا عیب آگیا ہے فان قال البائع الخ اگر وہ بائع اس کپڑے کو کٹے ہوئے اسی حالت میں بھی واپس لینے پر راضی ہو اور یوں کہے کہ میں اسی کو قبول کرتا ہوں تو اسے اس کا حق ہوگا یعنی واپس لے سکے گا کیونکہ اوپر میں اس کی واپسی کو اس بائع کے حق کی وجہ سے ممنوع کہا گیا تھا اور اگر مشتری نے اس کپڑے کو کسی تیسرے

شخص کے پاس بیچ دیا ہو تو وہ پرانے عیب سے نقصان کا بدلہ بھی وصول نہیں کر سکے گا کیونکہ اس کے لئے یہ بات ممکن تھی کہ بائع کی رضامندی اور مشورہ کے ساتھ ایسے بیچتا اور اب اس کو بیچ کر وہ مشتری اس کپڑے کو روکنے والا ہو گیا یعنی واپس کرنے سے معذور ہو گیا لہذا پہلے نقصان کا مطالبہ نہیں کر سکے گا۔ **فان قطع الثوب الخ** اگر مشتری نے اس کپڑے کو کاٹنے کے بعد سلالیا یا سرخ رنگ سے اسے رنگ دیا یا وہ کھانے کا ستو تھا جسے گھی میں ڈال کر ملا دیا اس کے بعد اس کے پرانے عیب پر وہ واقف ہوا تو وہ اس بائع سے نقصان واپس مانگ لے کیونکہ اب کپڑے کو واپس کرنا کسی حال میں ممکن نہیں رہا کیونکہ اس مشتری نے کپڑے میں اپنی طرف سے کچھ زیادہ چیز یا محنت بھی ملا دی ہے اور اب بغیر زیادتی کے اسے فسخ کرنے کی کوئی صورت نہیں رہی یعنی کپڑے اور ستو کی بیع اس طرح فسخ نہیں ہو سکتی ہے کہ اس میں کچھ زیادتی نہ آجائے اس لئے کہ اصل کپڑے یا ستو کو کسی زیادتی کے بغیر واپس کرنا ممکن نہیں ہے پھر زیادتی کے ساتھ بھی واپس کرنے کی کوئی صورت نہیں ہے کیونکہ جو کچھ زیادتی ہوئی وہ اصل مبیع نہیں ہے الحاصل واپس کرنا ناممکن ہو گیا۔

ولیس للبائع الخ اور بائع کو یہ اختیار نہیں ہے کہ اس زیادتی کے ساتھ ہی مبیع کو واپس لے کیونکہ موجودہ صورت میں واپس لینے کا حق نہ ہونا ایک شرعی حق اور قانون کی بناء پر ہے یعنی اس بائع کے حق کی وجہ سے نہیں ہے اب اگر مشتری نے عیب دیکھنے کے بعد بھی اس مبیع یعنی کپڑے یا ستو کو فروخت کر دیا تو عیب کی وجہ سے اس مبیع کی قیمت میں جو فرق آیا تھا اسے وہ واپس لے سکتا ہے اس لئے کہ اس مشتری نے جو اس مبیع کو فروخت کر دیا ہے اس کی وجہ سے اصل میں کوئی فرق نہیں آیا کیونکہ اسے فروخت کرنے سے پہلے بھی اس کو واپس کرنا ممکن نہ تھا لہذا فروخت کر دینے کی وجہ سے وہ مبیع کو روکنے والا نہ ہوا اسی بناء پر ہم نے یہ مسئلہ بیان کیا ہے کہ اگر کسی شخص نے کپڑا خرید کر اس سے چھوٹے نابالغ لڑکے کا لباس کاٹ لیا اور سلوا لیا اس کے بعد اس کپڑے کے عیب پر واقف ہوا تو اس عیب کی وجہ سے اس میں جو نقصان آگیا وہ اس بائع سے واپس نہیں لے سکتا ہے اور اگر بالغ لڑکے کا اس کپڑے سے لباس تیار کر لیا تو اس عیب کا نقصان بائع سے واپس لے سکتا ہے کیونکہ پہلے یعنی نابالغ کی صورت میں سلائی کے بعد اس کے حوالہ کرنے سے مالک بنانا پایا گیا ہے (ف خلاصہ یہ ہوا کہ نابالغ ہونے کی صورت میں اس کی نیت سے چیز خریدتے ہی وہ مالک ہو جاتا ہے اس لئے اس کو بائع کے پاس واپس کرنا ممنوع ہوا۔ لیکن بالغ لڑکے کی صورت میں کپڑے کی سلائی کر دینے کے بعد لڑکا اس کا مالک ہو گا اس لئے سلائی کرنے سے پہلے تک اسے واپس کر سکتا تھا مگر اسے مالک بنا کر اور سلائی کر دینے کے بعد لڑکا اس کا مالک ہو گا اس لئے سلائی کرنے سے پہلے تک اسے واپس کر سکتا تھا مگر اسے مالک بنا کر اور سلائی کے بعد اسے مالک بنانے سے روک دیا اس لئے نقصان کو واپس کرنے کا مطالبہ کر سکتا ہے۔

توضیح: اگر کسی نے کپڑا خرید کر اس میں تصرف کر ڈالا اس کے بعد کوئی پرانا عیب اس میں نکل آیا تفصیل۔ حکم۔ دلیل

قال ومن اشترى عبدافاعتقه اومات عنده ثم اطلع على عيب رجع بنقصانه اماالموت فلان الملك ينتهى به والامتناع حكمي لا بفعله واماالاعتاق فالقياس فيه ان لايرجع لان الامتناع بفعله فصار كالقتل فى الاستحسان يرجع لان العتق انهاء الملك لان الادمى ماخلق فى الاصل محلا للملك وانما يثبت الملك فيه موقتا الى الاعتاق فكان انهاء فصار كالموت وهذا لان الشيئ يتقرر بانتهاء فيجعل كان الملك باق والرد متعذر والتدبير والاستيلاد بمنزلته لان تعذر النقل مع بقاء المحل امر الحكمي وان اعتقه على مال لم يرجع بشيئ لانه حبس بدله وحبس البدل كحبس المبدل وعن ابى حنيفة انه يرجع لانه انها للملك وان كان بعوض

ترجمہ: صاحب قدوری نے فرمایا ہے کہ اگر کسی نے کوئی غلام خریدا پھر اسے آزاد کر دیا یا غلام اس کے پاس آکر مر گیا اس کے

بعد اس غلام کے کسی عیب کی اس کو خبر ملی تو اس عیب کی وجہ سے جو کمی آئی تھی وہ اس کے بائع سے وصول کر لے اس کے مر جانے کی صورت میں اس لئے کہ مر جانے کی وجہ سے ملکیت اپنی آخری حد تک پہنچ چکی ہے اور اس کی واپسی اب محال ہے اور یہ بات بائع یا مشتری کے کسی عمل اور دخل کی وجہ سے نہیں ہوئی ہے بلکہ حکمی (من عند اللہ) ہے اور اس لئے اس پر حکم لگایا گیا ہے اسی لئے اسے نقصان واپس ملنے کا حق باقی رہا اور آزاد کرنے کی صورت میں اگرچہ قیاس تو یہ تھا کہ نقصان واپس لینے کا حق نہ ہو کیونکہ اس کی واپسی ناممکن ہو جانے کی وجہ خود اس کا اپنا فعل آزاد کرنا ہے اس لئے آزاد کرنا ایسا فعل ہوا جیسے قتل کرنا اور قتل کرنے میں نقصان کی واپسی کا مطالبہ نہیں کر سکتا ہے لیکن استحسان کی دلیل سے نقصان کے واپس لینے کی اجازت ملتی ہے کیونکہ آزاد کرنا اپنی ملکیت کو ختم کرنا ہوتا ہے کیونکہ اصل میں ایک انسان شریف اور آزاد پیدا ہوتا ہے یعنی وہ غلام بننے کا محل نہیں ہوتا ہے بلکہ اس کے آزاد کئے جانے تک ہی اس میں کسی کی ملکیت باقی رہتی ہے لہٰذا اس میں ملکیت محدود وقت تک کے لئے ثابت ہوتی ہے پس اس کے آزاد کر دینے سے اس کی ملکیت کو ختم کرنا لازم آیا اس لئے یہ ہبہ کئے ہوئے غلام کے مثل ہو گیا کیونکہ کوئی بھی چیز اپنی آخری حد پر پہنچ کر ہی مکمل ہوتی ہے اس لئے اس صورت میں کہا جائے گا کہ گویا آزاد کر دینے کے باوجود اس پر ملکیت باقی ہے البتہ موجودہ حالت میں اسے واپس کرنا ناممکن ہو گیا ہے اور غلام کو مدبر اور باندی کو ام ولد بنانا اس کے آزاد کرنے کے حکم میں ہے کیونکہ اگرچہ دونوں کی ذات اور محل ہنوز موجود ہے مگر امر حکمی کی بناء پر اسے واپس کرنا ممکن نہیں ہے اور اگر مشتری نے ایسے غلام سے کچھ مال لے کر اسے آزاد کیا ہو تو اب بائع سے اس کے نقصان عیب کے عوض کچھ مال واپس نہیں لے سکتا ہے کیونکہ اس مشتری نے اس غلام کو تو اپنے پاس نہیں روکا ہے البتہ اس غلام کا عوض مال اپنے پاس روک لیا ہے اور قاعدہ ہے کہ کسی بھی بدل کو روکنا اس کے مبدل کے روکنے کے حکم میں ہوتا ہے اگرچہ امام ابو حنیفہ سے ایک روایت یہ بھی ہے کہ اس صورت میں بائع سے نقصان کو واپس مانگ سکتا ہے کیونکہ مال کے عوض آزاد کرنا بھی ملک کو پورا کرنا ہوتا ہے۔

توضیح: ایک شخص نے ایک غلام خرید کر اسے آزاد کر دیا یا وہ غلام خریدار کے پاس جا کر مر گیا پھر خریدار کو اس غلام میں خرابی کا علم حاصل ہوا تو وہ بائع سے نقصان کے وصول کا مستحق ہو گا یا نہیں تفصیل۔ حکم۔ اختلاف ائمہ۔ دلائل

قال و من اشتری عبدا الخ ترجمہ سے مطلب واضح ہے ف کسی چیز کی خریداری کے بعد کبھی اس میں کمی نظر آتی ہے اور کبھی اس میں زیادتی بھی ہو جاتی ہے پھر جس طرح کمی اور خرابی کی صورت میں خریدار کو بعض صورتوں میں نقصان کی تلافی اور کبھی اس کے واپس کر دینے کی اجازت ہوتی ہے اس طرح زیادتی کی صورتوں میں بھی ہوتا ہے چنانچہ زیادتی کی صورت کی تفصیل یہ ہے کہ زیادتی دو قسموں کی ہوتی ہے ایک وہ جو مبیع کے ساتھ لگی ہوئی ہو (متصلہ) دوسری جو اس سے علیحدہ ہو (منفصلہ) پھر متصلہ کی دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ مبیع کی ذات میں پیدا ہو جیسے اس کا موٹا ہو جانا یا اس کی شکل و صورت میں خوبصورتی اور نکھار پیدا ہونا، پس اگر مبیع میں عیب نظر آ جائے اور یہ زیادتی بھی اس میں لگ گئی ہو تو اس کی وجہ سے اس کی واپسی میں کوئی رکاوٹ نہیں ہو گی اگر مشتری چاہے تو بائع کو اس کی چیز واپس کر سکتا ہے اور دوسری زیادتی وہ ہے جو اس مبیع نے پیدا نہ ہو جیسے اس میں رنگ ڈال دیا یا اس کی سلائی کر دی یا مثلاً ستو میں گھی ڈال کر اسے ملا دیا تو یہ زیادتی بالاتفاق مبیع کو بائع کے پاس واپس کرنے سے روکتی ہے یعنی ایسی زیادتی کے ساتھ وہ چیز واپس نہیں کی جاسکے گی اسی طرح مبیع سے جدا ہونے والی زیادتی کی بھی دو صورتیں ہیں ایک وہ جو خود مبیع سے پیدا ہو جیسے بچہ ہونا یا درخت میں پھل لگ جانا تو یہ زیادتی بھی واپسی سے مانع ہو گی دوسری وہ جو مبیع سے پیدا نہ ہو جیسے اس غلام کا محنت و مشقت و مزدوری کر کے کچھ آمدنی حاصل کرنا اور یہ زیادتی بھی واپسی سے مانع نہیں ہوتی ہے۔ ک۔

فان قتل المشتری العبد او کان طعاما فاکله لم یرجع بشئ عندابی حنیفة اماالقتل فالمذکور ظاهر الروایة

وعن ابی یوسف انه یرجع لان قتل المولی عبده لایتعلق به حکم دنیا وی فصار کالموت حتف انفه فیکون انهاء ووجه الظاهر ان القتل لایوجدالامضمونا وانما یسقط الضمان ههنا باعتبار الملك فیصیر کالمستفید به عوضا بخلاف الاعتاق لانه لایوجب الضمان لا محالة کاعناق المعسر عبدامشترکا واما الا کل فعلی الخلاف عندهما یرجع وعنده لایرجع استحسانا وعلی هذا الخلاف اذالبس الثوب حتی تخرق لهماانه صنع فی المبیع مایقصد بشرائه ویعتا دفعله فیه فاشبه الاعتاق وله انه تعذر الرد بفعل مضمون منه فی المبیع فاشبه البیع والقتل ولا معتبر بکونه مقصودا الاتری ان البیع ممایقصد بالشراء ثم هویمنع الرجوع فان اکل بعض الطعام ثم علم بالعیب فکذا الجواب عندابی حنیفة لان الطعام کشیئ واحد فصار کبیع البعض وعنهما انه یرجع بنقصان العیب فی الکل وعنهما انه یرد مابقی لانه لایضره التبعیض

ترجمہ: قدوری نے فرمایا ہے کہ اگر خریدار نے غلام خرید کر اسے قتل کر دیایا کھانے کی چیز خرید کر اسے کھا گیا اس کے بعد اسے ان چیزوں میں کسی ایسے عیب کا علم ہوا جو پہلے سے بائع کے قبضہ میں رہنے کے وقت تھا تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک اس عیب کی وجہ سے ہونے والے نقصان کا اس کے مالک بائع سے مطالبہ نہیں کر سکے گا اس قتل کی صورت میں جو حکم بیان کیا گیا ہے وہی ظاہر الراویۃ ہے اور امام ابو یوسف سے نوادر میں مذکور ہے کہ اس صورت میں بھی اپنے نقصان کا مطالبہ کر سکتا ہے کیونکہ مولی جب اپنے غلام کو قتل کر دیتا ہے تو اس قتل کرنے کی وجہ سے دیت وغیرہ جیسا کوئی بھی دنیاوی حکم اس سے متعلق نہیں ہوتا ہے تو اسے ایسا سمجھا جائے گا کہ گویا وہ غلام از خود مر گیا ہے مارا نہیں گیا ہے اس طرح قتل بھی ملکیت پوری ہونے کے معنی میں ہوا اور ظاہر الروایۃ کی وجہ یہ ہے کہ جب کبھی بھی قتل کا عمل پایا جاتا ہے اس کے ساتھ ضمان کا حکم ضرور ہوا کرتا ہے یعنی ہر قتل کی ضمان لازم ہوا کرتی ہے خواہ قصاص کی صورت میں ہو یا دیت کی صورت میں ہو البتہ اس موقع میں اس لئے مالک سے ضمان کو ساقط کر دیا گیا ہے کہ وہ غلام اس کی ملکیت میں ہے تو یہ حکم ایسا ہو گیا کہ گویا اس مشتری نے اپنے ذمہ سے قصاص یا دیت دور کر کے اپنی ملکیت کا عوض حاصل کر لیا ہے۔ بر خلاف آزاد کرنے کے کہ آزاد کرنا کسی صورت میں بھی ضمان کا سبب نہیں ہوتا ہے اور ضمان کو لازم نہیں کرتا ہے جیسے کسی مشترک غلام کو اس کے دو مالکوں سے ایک ایسے مالک نے اپنا حصہ آزاد کر دیا ہے جو تنگدست اور مفلس ہے کہ وہ غلام خود محنت مزدوری کر کے اپنی بقیہ نصف قیمت دوسرے مالک کو ادا کر کے مکمل آزاد ہو جائے گا اور کھانے کے لائق جو مبیع ہو کہ اگر مشتری اسے کھا جائے اور بعد میں عیب پر اطلاع ہو تو اس مسئلہ میں علماء کا اختلاف ہے یعنی صاحبین کے نزدیک مشتری نقصان واپس لے گا لیکن امام اعظم کے نزدیک استحسانا وہ نقصان واپس نہیں لے گا اسی طرح اگر مشتری نے خریدے ہوئے کپڑے کو پہن کر پھاڑ دیا اس کے بعد کپڑے کے پرانے عیب کی مشتری کو خبر ملی تو بھی ایسا ہی اختلاف ہے اس میں صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ مشتری نے اپنی خریدی ہوئی چیز کپڑے وغیرہ سے وہی مصرف لیا ہے جو اس کو خریدنے سے مقصود ہو سکتا ہے اور اس طرح کا عمل ہو تا رہتا ہے لہذا اس کا یہ عمل کسی غلام کو آزاد کرنے کے مشابہ ہو گیا ہے اور اعتاق کی صورت میں نقصان عیب کو بائع سے وصول کرنے کا حق ہوتا ہے اسے اس لئے یہاں بھی اس نقصان کی وصولی کا حق ہو گا اور امام اعظم کی دلیل یہ ہے کہ نقصان واپسی لینا اس لئے ناممکن ہو گیا ہے کہ مشتری کی طرف سے مبیع میں ایسا فعل پایا گیا ہے کہ اگر وہ فعل غیر کی ملک میں ہوتا تو اس کی ضمان واجب ہوتی مگر یہاں اپنی ملک ہونے کی وجہ سے ضمان نہیں ہے لہذا اس طرح مبیع کو فروخت کر دینے یا قتل کر دینے کے مشابہ ہو گیا اور اس میں اس بات کا کوئی اعتبار نہیں ہو گا کہ ایسا فعل اس مبیع سے مقصود ہوتا ہے یا نہیں کیا یہ نہیں دیکھتے کہ کسی چیز کی خریداری اس غرض سے بھی ہوتی ہے کہ اسے فروخت کر کے نفع حاصل کیا جائے اس کے باوجود اس کو فروخت کر دینے کی وجہ سے نقصان عیب وصول کرنے کا حق باقی نہیں رہتا ہے اگر پورا کھانا نہیں کھایا بلکہ اس میں سے تھوڑا کھایا اس کے

بعد ایسے عیب پر مشتری واقف ہوا جو بائع کے پاس رہتے ہوئے اس میں تھا تو بھی امام ابو حنیفہ کے نزدیک یہی حکم ہے یعنی نقصان واپس نہیں لے سکتا ہے کیونکہ پورا کھانا ایک ہی چیز کے حکم میں ہے تو ایسا ہو گیا کہ گویا اس نے مبیع میں سے تھوڑی سی چیز فروخت کردی اور صاحبینؒ سے روایت ہے کہ وہ تمام کھانے کا نقصان واپس لے گا یعنی جتنا باقی رہ گیا اس کے حصہ کا نقصان تو واپس لے گا ہی ساتھ ہی اس حصہ کا بھی لے گا جو کھالیا ہے اور صاحبین کی دوسری روایت یہ ہے کہ باقی جو بچا ہوا ہے اتنے کو واپس کردے گا کیونکہ کھانے کو ٹکڑا ٹکڑا کرنے سے کوئی نقصان یا فرق لازم نہیں آتا ہے اور جتنا کھالیا اتنے کا نقصان واپس لے گا اور ظاہر الروایۃ امام ابو حنیفہ کے قول کے مثل ہے عینی نے ایسا ہی ذکر کیا ہے۔

توضیح: اگر کسی نے غلام خرید کر اسے قتل کردیا یا کھانے کی چیز خرید کر پوری کھائی یا اس میں سے تھوڑی کھائی بعد میں اس کے کسی عیب کا علم ہوا جو بائع کے پاس ہی سے تھا تفصیل حکم اختلاف ائمہ۔ دلیل

قال ومن اشترى بيضا اوبطيخا اوقثاء اوخيارا اوجوزا فكسره فوجده فاسدا فان لم ينتفع به رجع بالثمن كله لانه ليس بمال فكان البيع باطلا و لا يعتبر في الجوز صلاح قشره على ماقيل لان ماليته باعتبار اللب وان كان ينتفع به مع فساده لم يرده لان الكسر عيب حادث ولكنه يرجع بنقصان العيب دفعا للضرر بقدر الامكان وقال الشافعي يرده لان الكسر بتسليطه على الكسرفي ملك المشتري لا في ملكه فصار كما اذا كان ثوبا فقطعه ولو وجد البعض فاسدا وهو قليل جاز البيع استحسانا لانه لا يخلواعن قليل فاسدو القليل مالا يخلوعنه الجوز عادة كالواحدو الاثنين في المائة وان كان الفاسد كثيرا لايجوز وير جع بكل الثمن لا نه جمع بين المال وغيره فصار كالجمع بين الحرو عبده

ترجمہ: اگر ایک شخص نے انڈا یا خربوزہ یا کھیرا یا ککڑی یا اخروٹ یا کوئی دوسرا پھل خرید اپھر اسے توڑا یا کاٹا تو اسے خراب پایا پس اگر وہ کسی طرح نفع حاصل کرنے کے قابل نہ ہو تو اسے واپس کر کے اس کی پوری قیمت وصول کرلے کیونکہ یہ تو مال ہی نہیں ہے بلکہ گندگی ہے اس لئے بیع باطل ہوئی اگر چہ بعض فقہاء نے کہا ہے کہ اخروٹ کے چھلکے ایندھن اور جلانے کے کام میں آسکتے ہیں اس لئے اس کی بیع صحیح ہونی چاہئے مگر اس کے کہنے کا کوئی اعتبار نہ ہوگا کیونکہ اخروٹ کی مالیت چھلکوں کی وجہ سے نہیں ہوتی بلکہ اس کے مغز کی قیمت ہوتی ہے اور اگر یہ چیزیں خراب ہونے کے باوجود ایسی ہوں کہ ان سے فائدہ حاصل کیا جاسکتا ہو تو واپس نہیں کرسکے گا مگر اس شرط کے ساتھ کہ بائع بھی اس کو اس حالت میں واپس لینے پر راضی ہو جائے ورنہ واپس نہیں کرسکتا ہے کیونکہ اسے توڑدینے یا کاٹ ڈالنے سے ایک نیا عیب لگ جاتا ہے لیکن مشتری کو یہ حق ہوگا کہ جو کچھ اس کا نقصان ہوا ہے وہ واپس مانگ لے تا کہ جہاں تک ممکن ہو بائع اور مشتری میں سے ہر ایک کو نقصان اور خسارہ سے محفوظ رکھا جائے اور امام شافعی نے فرمایا ہے کہ واپس کرسکتا ہے کیونکہ بائع کے موقع دینے کی وجہ سے ہی مشتری نے اسے توڑا ہے مگر احناف یہ کہتے ہیں کہ توڑنے پر مسلط کرنا اور اس کا موقع دینا مشتری کی ملکیت پر ہوا ہے بائع کی اپنی ملکیت پر نہیں ہوا ہے اس لئے ایسی صورت ہوگئی جیسے کپڑا خرید کر اسے کاٹا ہو اور اگر اس کے بعد اس مال و مبیع میں سے کچھ تھوڑا سا خراب بھی نکلا تو بھی استحساناً یہ بیع جائز سمجھی جائیگی کیونکہ کوئی بھی مبیع ہو اس میں کچھ نہ کچھ خرابی ہوا ہی کرتی ہے پورے طور پر خرابی سے پاک نہیں ہوتی ہے اور تھوڑا ہونے کے لئے عادت کا اعتبار کیا جاتا ہے کیونکہ عموماً اخروٹ میں خرابی ضرور ہوتی ہے مثلاً سو دانوں میں سے دو چار دانے لیکن اگر زیادہ مقدار میں وہ خراب ہوں تو بیع جائز نہ ہوگی اس صورت میں پورا ثمن واپس لے گا کیونکہ اس نے مال اور غیر مال کو اکھٹا کردیا ہے تو اس کی صورت ایسی ہو جائیگی جیسے کسی نے آزاد اور غلام دونوں کو ملا کر بیچا ہو ف اور صاحبین کے نزدیک ان میں سے جتنے اچھے نکلے ہوں ان کی بیع جائز

ہو گی اور یہی قول اصح ہے الکفایہ

توضیح: کسی نے انڈے، خربوزے، کھیرے، اخروٹ وغیرہ خرید کر انہیں توڑا یا کاٹا تو خراب پایا تفصیلی مسائل۔ حکم۔ اختلاف ائمہ۔ دلائل

قال ومن باع عبدافباعه المشترى ثم ردعليه بعيب فان قبل بقضاء القاضي باقرار وببينة اوباباء يمين له ان يرده على بائعه لانه فسخ من الاصل فجعل البيع كان لم يكن غاية الامرانه انكر قيام العيب لكنه صار مكذبا شرعا بالقضاء ومعنى القضاء بالاقرارانه انكرالاقرار فاثبت بالبينة وهذا ابخلاف الوكيل بالبيع اذا رد عليه بعيب بالبينة حيث يكون رد اعلى الموكل لان البيع هناك واحد والموجود ههنا بيعان فبفسخ الثانى لا ينفسخ الاول وان قبل بغير قضاء القاضي ليس له ان يرده لانه بيع جديد في حق ثالث وان كان فسخا فى حقهما والاول ثالثهما وفى الجامع الصغير وان ردعليه باقراره بغير قضاء بعيب لا يحدث مثله لم يكن له ان يخاصم الذى باعه وبهذايتبين ان الجواب فيما يحدث مثله وفيما لايحدث سواء وفى بعض روايات البيوع ان فيما لايحدث مثله يرجع بالنقصان للتيقن بقيام العيب عند البائع الاول .

ترجمہ: قدوری نے کہا ہے کہ اگر زید نے دوسرے کے ہاتھ اپنا ایک غلام بیچا پھر اس کے مشتری بکر نے بھی اسی غلام کو خالد کے پاس بیچ دیا لیکن خالد نے غلام میں عیب پائے جانے کی وجہ سے بکر کے پاس واپس کر دیا گیا تو اگر بکر نے اس غلام کو قاضی کے فیصلہ کی بناء پر قبول کیا ہو جو اس کے اپنے اقرار کرنے یا گواہ موجود ہونے یا قسم کھانے پر انکار کرنے کی وجہ سے ہوا ہو تو پہلے خریدار یعنی بکر کو یہ حق ہو گا کہ وہ بھی اس غلام کو اصل مالک یعنی بائع اول کے پاس لوٹا دے اس لئے کہ یہ اصل بیع کا فسخ ہے اس بناء پر اس بیع کو ایسا سمجھا جائے گا کہ گویا وہ بیع واقع ہی نہیں ہوئی تھی اور زیادہ سے زیادہ یہ بات کہی جا سکتی ہے کہ اس نے عیب ہونے سے انکار کر دیا تھا لیکن قاضی کا فیصلہ صادر ہو جانے کی بناء پر شریعت نے اس کے انکار کو جھٹلا دیا ہے اس جگہ حکم قاضی یا اقرار کے معنی یہ ہیں کہ مشتری نے عیب کا اقرار کرنے سے انکار کیا لیکن گواہوں کے ذریعہ سے انکار کو غلط ثابت کر کے اقرار ثابت کیا گیا اور اس کے معنی یہ نہیں ہیں کہ مشتری نے عیب کا اقرار کر لیا ہے ورنہ وہ اپنے بائع کو واپس نہیں کر سکے گا یہ معلوم ہونا چاہئے کہ خالد و بکر کے درمیان کی بیع ختم ہو جانے کے باوجود بکر اور زید کے درمیان کی بیع اپنے حال پر باقی رہے گی اور یہ حکم اس بیع کے خلاف سے جو اس کے وکیل نے کیا ہو اور خود نہ کیا ہو اس طرح سے کہ جب کسی نے کسی کو اپنی چیز کے بیچنے کے لئے وکیل بنایا اور اس نے بیچ دی بعد میں خریدار کے پاس اس چیز میں عیب نظر آیا اور گواہوں کی گواہی کی بناء پر وکیل کے پاس واپس کر دی گئی تو یہ واپسی مؤکل کے پاس بھی جائز ہو گی کیونکہ وکیل کی صورت میں صرف ایک ہی بیع ہوتی ہے لیکن کتابی مسئلہ میں تو دو بیعیں ہوئی ہیں لہٰذا اگر دوسری بیع فسخ ہو گئی ہے تو اس کی وجہ سے پہلی بیع فسخ نہ ہو گی ف یعنی خالد و بکر کی بیع اگرچہ قاضی نے فسخ کر دی ہے مگر بکر اور زید کی بیع اب بھی باقی ہے اس لئے مشتری کو اختیار ہے کہ جب قاضی نے اس کے بیچنے کو فسخ کر دیا تو وہ بھی عیب کی وجہ سے اپنے بائع کو واپس کر دے م اور اگر بکر قاضی کے حکم کے بغیر خود ہی خالد کی طرف سے واپس کرنے کو قبول کر لے تب اسے یہ اختیار نہیں ہو گا کہ اپنے بائع کو واپس کر دے کیونکہ یہ بیع تیسرے مستحق کے حق میں جدید بیع ہو گی اگرچہ بکر اور خالد کے حق میں فسخ ہو اور یہاں پر تیسرا شخص وہی پہلا بائع یعنی زید ہے اور جامع صغیر میں مذکور ہے کہ اگر قاضی کے حکم کے بغیر ہی صرف مشتری کے اقرار سے مبیع ایسے عیب کی وجہ سے واپس کر دی گئی کہ اس جیسا عیب دوسرا نہ ہوتا ہو جیسے انگلی کا پورا کم یا زائد ہو جانا تو مشتری اول کو یہ اختیار نہیں ہو گا کہ اپنے بائع سے مخاصمہ یا کچھ مطالبہ کرے اس مسئلہ سے یہ بات ظاہر ہو گئی کہ اگر ایسا عیب ہو کہ اس کے جیسا دوسرا بھی ہو سکتا ہو جیسے پھوڑا پھنسی وغیرہ یا ایسا ہو کہ نہیں ہو سکتا ہو تو اپنے بائع سے نقصان واپس لے گا کیونکہ ایسا

ہونے سے اس بات کا یقین ہو جاتا ہے کہ یہ عیب بائع کے پاس پہلے سے ہی موجود تھا۔

توضیح: زید نے بکر کے ہاتھ ایک غلام بیچا پھر بکر نے اس کو خالد کے ہاتھ بیچ دیا پھر خالد نے اس غلام میں عیب پانے کی وجہ سے اسے بکر کو واپس کر دیا قاضی کے حکم کی بناء پر یا اپنی ذاتی رضامندی کے ساتھ بغیر قضائے قاضی کے تفصیل مسائل۔ حکم۔ اختلاف ائمہ۔ دلائل

ومن باع عبدا الخ ترجمہ سے مطلب واضح ہے ف جس عیب کی وجہ سے دوسرے خریدار نے پہلے خریدار کے پاس مال واپس کیا ہے اسے دیکھنا ہوگا کہ اس جیسا عیب دوبارہ ہوتا ہے یا نہیں دوبارہ عیب ہونے کی مثال پھوڑے پھنسی اور دانہ کا نکلنا یا دوبارہ نہیں ہوتا ہو اتفاقا قدرت نے کسی کو ایسا کر دیا ہو جیسے فطرۃ انگلیوں کا چھ ہو جانا تو اس صورت میں جب دوسرے مشتری نے دوسرے بائع کو واپس کر دیا تو وہ بھی پہلے بائع کو واپس کر سکتا ہے اور وہ بھی اسے واپس لے سکتا ہے اسی وجہ سے کہ یہ یقین ہو گیا کہ یہ عیب پہلے سے بائع کے پاس موجود تھا کیونکہ ایسا عیب نیا نہیں ہوتا ہے یا بار بار نہیں ہوتا ہے لیکن جامع صغیر کی روایت ہی صحیح ہے کیونکہ بلاشبہ اس بات میں یقین ہے کہ بائع اول کے پاس یہ عیب موجود تھا لیکن پہلے مشتری نے اس کو بیچ کر اپنی ملکیت سے نکال دیا اور اس کی واپسی ناممکن ہو گئی تو اس عیب کی وجہ سے ہونے والا نقصان واپس نہیں لے سکتا ہے اور یہ معذوری غلام کو آزاد کرنے کے طور پر حکمی معذوری نہیں ہے بلکہ اپنے فعل انتفاع سے ہے اس لئے عیب کی وجہ سے نقصان کا بدلہ پانے کا مستحق نہیں رہا پھر جب دوسرے خریدار نے مبیع واپس کر دی اور یہ واپسی قاضی کے حکم کی وجہ سے ہوئی ہو تو یہ نہ ہونے کے برابر اور کالعدم ہو جائے گی گویا اس نے فروخت کی ہی نہیں ہے لہٰذا وہ عیب کی وجہ سے بائع کو واپس کر دے یا جو نقصان ہوا ہے وہ وصول کر لے اور جب پہلے مشتری نے اپنے اقرار کے ساتھ مبیع واپس لی تو حکما یوں سمجھا جائے گا کہ ان دونوں بائع اور مشتری نے اس بیع کو فسخ کر دیا ہے مگر فسخ کا یہ حکم صرف ان دونوں کے معاملہ تک ہی محدود رہے گا اس فسخ کو ان دونوں کے علاوہ کسی کے لئے بھی اس کے فسخ کا حکم نہیں دیا جائے گا بلکہ دوسروں کے لئے اسے نئی بیع کا ہی حکم دیا جائے گا پس بائع اول نے یوں سمجھا کہ گویا دوسرے مشتری نے اپنے بائع کے ساتھ اقالہ کر لیا ہے اور اقالہ غیروں کے حق میں بیع جدید کا حکم رکھتا ہے اس طرح پہلے خریدار کی بیع حسب دستور قائم اور باقی رہی اور وہ اپنے بائع سے اس عیب کی بناء پر جو نقصان ہوا ہے اس وجہ سے وصول نہیں کر سکتا ہے کہ اس نے مبیع کو اپنی ملکیت سے نفع حاصل کرنے کی غرض اور کاروباری طور پر نکال دیا ہے اس لئے وہ عیب جیسا بھی ہو یعنی اس جیسا دوبارہ عیب پیدا ہو سکتا ہو یا نہ ہوتا ہو ان کے درمیان حکم میں کوئی فرق نہ ہوگا اس طرح جامع صغیر کی ہی روایت صحیح ہے اس تفصیلی بحث کا خلاصہ یہ ہوا کہ عیب کے ہونے یا نہ ہونے میں صرف شک کا اعتبار نہیں ہوتا ہے کہ شاید یہ عیب پہلے سے نہ ہو اور بعد میں پیدا ہو گیا ہو م بلکہ ایک شرط یہ بھی ہے کہ اس نے ایسا کوئی کام بھی نہ کیا ہو جس سے عیب کی وجہ سے جو نقصان ہوا ہے اس کے وصول کا حق باطل ہو تا ہو۔ م۔

قال ومن اشترى عبدا فقبضه فادعى عيبا لم يجبر على دفع الثمن حتى يحلف البائع او يقيم المشترى البينة لانه انكرو جوب دفع الثمن حيث انكر-تعين حقه بدعوى العيب ودفع الثمن اولا ليتعين حقه بازاء تعين المبيع ولانه لوقضى بالدفع فلعلة يظهر العيب فينتقض القضاء فلا يقضى به صونا لقضائه فان قال المشترى شهودى بالشام استحلف البائع ودفع الثمن يعنى اذاحلف وله ينتظر حضور الشهودلا ن فى الانتظار ضرر بالبائع وليس فى فالدفع كثير ضرر به لانه على حجة اما اذا نكل الزم العيب لانه حجة فيه

ترجمہ: امام محمد نے فرمایا ہے کہ جس نے ایک غلام خرید کر اس پر قبضہ کر لیا پھر اس میں عیب ہونے کا دعوی کیا تو قاضی قیمت کی ادائیگی کے لئے مشتری پر جبر نہیں کرے گا یہاں تک کہ بائع قسم کھالے یا مشتری گواہ پیش کر دے کیونکہ جب اس مشتری نے

عیب کا دعوی کر کے اپنا حق متعین ہونے سے انکار کر دیا تو اپنے اوپر ثمن کی ادائیگی کے واجب ہونے سے انکار کیا ہے ف کیونکہ عیب کے پائے جانے کی وجہ سے مبیع واپس کئے جانے کے لائق ہے اس بناء پر مبیع میں مشتری کا حق متعین ہی نہیں ہوا ہے لہذا اس پر ثمن کی ادائیگی بھی واجب نہ ہوئی ورفع الثمن الخ اور مشتری پر ثمن کی ادائیگی اسی لئے واجب کی گئی تھی کہ بائع کا حق بھی ثمن میں متعین ہو جائے اس مقابلہ اور تبادلہ کی وجہ سے کہ مشتری کا حق تو مبیع میں متعین ہو چکا ہے اس طرح مشتری کا حق مبیع میں متعین ہوگا تو بائع کا حق ثمن میں متعین ہوگا ف۔ اور جب مبیع میں اس کا حق متعین نہیں ہوا یا اس نے انکار کیا تو اس پر ثمن بھی پہلے ادا کرنا واجب ہوا ولانہ لو قضی یالدفع الخ اور ثمن پہلے ادا کرنے کا حکم اس وجہ سے بھی نہیں دیا جاتا ہے کہ اگر قاضی مشتری پر ثمن دینے کا حکم کر دے اور بعد میں کسی طرح مبیع میں عیب ظاہر ہو جائے تو قاضی کا حکم باطل ہو جائے گا اس احتمال سے بچنے اور اپنے حکم کو باطل ہونے سے بچانے کے لئے قاضی ثمن دینے کا حکم نہیں کرے گا (ف اور جب قاضی کی طرف سے ثمن ادا کرنے کا حکم نافذ نہیں ہوگا تو اس ثمن کی ادائیگی کے لئے مشتری پر جبر بھی نہیں کیا جائے گا اسی سے یہ بھی معلوم ہوا کہ اگر مشتری پر ثمن کی ادائیگی واجب ہوتی تو قاضی پر حکم دینا بھی واجب ہوتا لیکن اس کے انکار کرنے پر مشتری سے گواہ مانگے جائیں گے فان قال المشتری الخ گواہ کے مطالبہ پر اگر مشتری یوں کہے کہ میرے گواہ تو یہاں سے بہت دور کم از کم تین دن کی راہ پر مثلاً ملک شام میں ہیں تو بائع سے قسم لی جائیگی پھر اسے ثمن دلایا جائے گا یعنی جب بائع قسم کھالے تو ثمن دلا دیا جائے گا اور گواہی کے آنے تک کا انتظار نہیں کیا جائے گا کیونکہ موجودہ حالت میں انتظار کرنے سے بائع کا شدید نقصان ہوگا اور مشتری کو دیدینے میں کوئی زیادہ نقصان بھی نہیں ہے کیونکہ وہ تو اپنے دعوی اور حجت پر قائم ہے اور اگر بائع قسم کھانے سے انکار کرتا ہو تو مبیع میں عیب کے رہنے کو لازم کر دیا جائے گا کیونکہ اس میں بائع کا انکار کرنا حجت ہے ف کیونکہ بائع سے قسم کھانے کے مطالبہ کے بعد بھی اس کا قسم کھانے سے انکار کرنے کا مطلب یہ ہوا کہ وہ اس مبیع کے عیب دار ہونے کا اقرار کر رہا ہے اور اس بائع کا خود عیب کا اقرار کرنا اس بائع کے خلاف دلیل ہے اس میں قسم کھانے کی صورت یہ ہوگی کہ وہ یوں کہے واللہ میں نے اس مبیع کو اس شخص کے ہاتھ فروخت کیا اور اس کے پاس اسے حوالہ بھی کر دیا اس حالت میں کہ اس مبیع میں مذکورہ عیب نہ تھا جس کا دعوی یہ شخص کر رہا ہے اب اگر مشتری نے اس بائع کے قسم کھالینے اور اس کے عوض ثمن دینے کے بعد بھی اپنے حق میں گواہ پیش کر دیئے جنہوں نے یہ گواہی دی کہ مبیع پر قبضہ کرتے وقت اس میں یہ عیب تھا یا بائع نے اس عیب کا اقرار کیا تھا اور وہ گواہ عادل بھی ہوں تو مدعی کا دعوی ثابت ہو جائے گا پھر اگر بائع نے یہ دعوی کیا کہ میں نے تو اس عیب سے برأت کر لی تھی تو قسم کے باوجود متناقض ہے جس کی مزید تفصیل ان شاء اللہ آیندہ کتاب الدعوی میں ذکر کی جائیگی۔

توضیح: اگر کسی نے ایک غلام خریدنے کے بعد اس پر قبضہ کیا پھر اس میں عیب پائے جانے کا دعوی کیا تو کیا قاضی کی طرف سے مشتری پر ثمن ادا کرنے کے لئے جبر کیا جا سکتا ہے مسئلہ کی تفصیل۔ حکم۔ دلائل

قال ومن اشتری عبدا فقبضہ الخ۔ موجودہ صورت میں قاضی ادائیگی ثمن کے لئے فوری حکم نافذ نہیں کرے گا بلکہ اس وقت تک انتظار کرے گا کہ یا تو بائع قسم کھالے یا مشتری گواہ قائم کر دے ف یعنی اس وقت تک قاضی انتظار کرے اور فیصلہ میں تاخیر کرے گا کہ یا تو مشتری اس بات پر گواہ موجود کر دے کہ عیب موجود ہے تاکہ بائع کو غلام واپس کر دے یا وہ بائع سے قسم کھانے کا مطالبہ کرے پھر وہ قسم بھی کھالے تب قاضی حکم دے گا کہ ثمن ادا کر دو اور جب مبیع میں مشتری کا حق متعین ہو جاتا ہے تو پہلے مشتری سے بائع کو ثمن دینے کا حکم اس لئے ہوتا ہے کہ بائع کا حق بھی ثمن میں متعین ہو جائے اور یہاں اگرچہ مشتری نے پہلے قبضہ کر لیا تب بھی اس کو جبراً ثمن ادا کرنے کا حکم نہیں ہوگا۔

قال ومن اشترى عبدا فادعى اباقا لم يحلّف البائع حتى يقيم المشترى البينة انه أبق عنده والمراد التحليف على انه لم يابق عنده لان القول وان كان قوله ولكن انكاره انما يعتبر بعد قيام العيب به في يدالمشترى ومعرفته بالحجة فاذااقا مها حلف بالله تعالىٰ لقد باعه وسلمه اليه وما ابق عنده قط كذاقال في الكتاب وان شاء حلفه بالله ماله حق الرد عليك من الوجه الذى يدعى اوبالله ما ابق عندك قطا اما لا يحلفه بالله لقد باعه وما به هذا العيب و لا بالله لقد باعه وسلمه وما به هذا العيب لان فيه ترك النظرللمشترى لان العيب قد يحدث بعد البيع قبل التسليم وهو موجب للردو الاول ذهول عنه والثانى يوهم تعلقه بالشرطين فيتاوله فى اليمين عند قيامه وقت التسليم دون البيع ولو لم يجد المشترى بينة على قيام العيب عنده واراد تحليف البائع بالله ما تعلم انه ابق عنده يحلف على قولهما واختلف المشائخ على قول ابى حنيفة لهما ان الدعوى معتبرة حتى يترتب عليها البنية فكذا يترتب التحليف وله على ماقاله البعض ان الحلف يترتب على دعوى صحيحة و ليست تصح الا من خصم ولا يصير خصما فيه الابعد قيام العيب واذا نكل عن اليمين عندهما يحلف ثانيا للرد على الوجه الذى قد مناه قال رضى الله عنه اذاكان الدعوى فى اٰباق الكبير يحلف ما ابق منذ بلغ مبلغ الرجال لان الا باق فى الصغر لايوجب رده بعد البلوغ.

امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ ایک شخص نے ایک غلام خریدنے کے بعد اس پر قبضہ بھی کر لیا پھر یہ دعویٰ کیا کہ یہ غلام بھگوڑا ہے (مگر بائع نے ماننے سے انکار کیا اس لئے قاضی کے پاس شکایت کر کے اس سے قسم لینے کا مطالبہ کیا) تو قاضی اس بائع سے قسم نہیں لے گا یہاں تک کہ مشتری اس بات کے گواہ پیش کردے کہ اس مشتری کے پاس آنے کے بعد بھی یہ غلام بھاگا ہے اور بائع سے قسم لینے مراد یہ ہے کہ اس بات پر قسم لی جائے کہ بائع کے پاس سے وہ نہیں بھاگا تھا۔ اس لئے کہ اگرچہ بائع کا قول اس کے منکر ہونے کی وجہ سے قابل قبول ہے لیکن اس کا انکار اسی صورت میں معتبر ہوگا کہ مشتری کے پاس اس عیب کا پایا جانا ثابت ہو جائے اور یہ عیب اس وقت ثابت ہوگا کہ اس کے لئے دلیل بھی ہو۔

(ف۔ پہلے یہ بات بتائی جا چکی ہے کہ غلام میں بھاگنے کے عیب سے مشتری کو بائع کے پاس واپس کرنے کا حق اسی وقت ہوگا جبکہ مشتری کے پاس غلام آجانے کے بعد بھی وہ عیب پایا گیا ہو یعنی بھاگا ہو۔ اسی لئے مشتری پر یہ لازم ہوگا کہ پہلے وہ اپنے پاس سے غلام کے بھاگنے کو ثابت کردے اس کے ثابت کردینے کے بعد ہی اس کا یہ دعویٰ کہ عیب بائع کے پاس رہنے کے وقت سے ہی ہے سنا جائے گا۔

فاذا اقامها الخ پھر جب مشتری گواہ پیش کردے تب بائع سے اللہ تعالیٰ کے نام کی یہ قسم دلائی جائیگی کہ اس نے یہ غلام اس مشتری کے پاس فروخت کرنے کے بعد اس کے حوالہ بھی کردیا ہے حالانکہ یہ غلام اس کے یعنی خود بائع کے پاس سے کبھی نہیں بھاگا ہے (ف۔ یعنی جب اس مشتری نے گواہ پیش کر کے اپنے پاس سے غلام کا بھاگنا ثابت کردیا تو وہ دعویٰ اب بائع سے متعلق ہو گیا اسی لئے اس بائع سے قسم لی جائیگی چنانچہ وہ قسم کے مطالبہ پر اس طرح قسم کھائے کہ واللہ میں نے اس غلام کو بیچا ہے اور اس مشتری کے حوالہ بھی کردیا ہے حالانکہ اس شخص کے پاس اس غلام کو حوالہ کردینے تک وہ میرے پاس سے کبھی بھی نہیں بھاگا ہے یہ تفصیل اسی صورت میں ہوگی جبکہ غلام کی حالت بائع اور مشتری دونوں کے پاس متحد ہو یعنی دونوں ہی کے پاس وہ نابالغ ہو یا بالغ ہو اور قسم بھی صرف اللہ تعالیٰ کے پاک نام کی ہوگی کتاب (یعنی المبسوط یا الجامع صغیر) میں قسم کا لفظ اسی طرح مذکور ہے۔

وان شاء حلفه الخ اور اگر قاضی چاہے تو وہ بائع کو اللہ تعالیٰ کے نام کی اس طرح قسم دلائے کہ مشتری کے غلام کا تم پر واپسی کا حق اس وجہ سے جس کا یہ دعویٰ کرتا ہے ثابت نہیں ہے یا یہ کہ یہ تمہارے پاس سے کبھی نہیں بھاگا ہے یعنی تم یوں قسم کھاؤ کہ واللہ جس عیب کی وجہ سے یہ مجھ پر دعویٰ کرتا ہے اس کا حق واپسی مجھ پر نہیں ہے یا واللہ یہ غلام حوالہ کرنے تک میرے پاس سے نہیں بھاگا ہے مگر اس طرح قسم نہیں دلائے گا کہ واللہ بائع نے فروخت کیا حالانکہ اس میں یہ عیب نہ تھا اور اس طرح بھی قسم نہیں دلائے گا کہ واللہ اس نے یہ غلام فروخت کیا اور حوالہ کیا حالانکہ اس وقت اس میں یہ عیب نہیں تھا کیونکہ ان دونوں طریقوں سے قسم دلانے میں مشتری کی بھلائی کا کوئی خیال نہیں رہتا ہے۔

کیونکہ کبھی ایسا بھی تو ہو جاتا ہے کہ بیع کے بعد اس کے سپرد کرنے سے پہلے عیب پیدا ہو جاتا ہے، اور ایسے عیب کی وجہ سے بھی وہ واپسی کے لائق ہو جاتا ہے، جبکہ پہلی قسم (واللہ بائع نے فروخت کیا حالانکہ اس میں یہ عیب نہ تھا) میں اس مفہوم سے کوتاہی اور غفلت ہے اور دوسری قسم (واللہ اس نے یہ غلام فروخت کیا اور حوالہ کیا) میں اس بات کا وہم ہوتا ہے کہ عیب نہ ہونے کا تعلق دونوں وقتوں میں موجود تھا، پس اگر سپرد کرتے وقت عیب ہو اور بیع کرتے وقت نہ ہو بائع اپنی قسم میں یہ تاویل کرلے گا، یعنی یہ مطلب نکال لے گا کہ واللہ بیع کرنے اور سپرد کرنے دونوں وقت میں یہ عیب موجود نہیں تھا۔

اگر مشتری کو کوئی ایسا نہ ملا جو یہ گواہی دے کہ اس مشتری کے پاس رہتے ہوئے غلام میں عیب تھا اس لئے وہ بائع سے ہی اس کے علم کی مطابق لینی چاہئے یعنی قاضی کو اس سے اس بات کی قسم لینے کو کہے کہ میں (یعنی بائع خود) یہ نہیں جانتا ہوں کہ مشتری کے پاس سے یہ غلام بھاگا ہے، تو صاحبینؒ کے قول کے مطابق قاضی اس بائع سے اس طرح کی قسم لے گا، اور امام ابوحنیفہؒ کے قول کے مطابق مشائخ نے اختلاف کیا ہے یعنی بعض فقہاء کے نزدیک ایسی قسم لینا واجب نہیں ہے، صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے کہ مشتری کا دعویٰ قابل اعتبار ہے اسی بناء پر اس سے گواہ لینے کا مطالبہ ہوتا ہے، اسی لئے اس سے قسم کھانے کا مطالبہ کرنا بھی صحیح ہوگا، یعنی مشتری کے اس دعویٰ پر گواہ قبول کرلئے جائینگے، اب اگر گواہ نہ مل سکیں تو اس بائع سے قسم لی جائیگی، اور بعض مشائخ کے قول کی بناء پر امام اعظمؒ کی دلیل یہ ہے کہ قسم کسی صحیح دعویٰ پر مرتب ہوتی ہے، اور اسی شخص کا دعویٰ صحیح ہوتا ہے جس کو خصم کہا جاسکے، یعنی اسے دوسرے سے خصوصیات کا حق حاصل ہو، حالانکہ اس دعویٰ میں مشتری کو خصومت کا حق اسی وقت حاصل ہوگا جبکہ پہلے اس کے پاس غلام میں عیب کا پایا جانا ثابت ہو جائے یعنی شرعی طریقہ اور دلیل سے اس کا ثبوت ہو جائے۔

پھر صاحبینؒ کے نزدیک جب بائع سے قسم طلب کی گئی کہ واللہ ہم نہیں جانتے ہیں کہ یہ غلام مشتری کے پاس سے بھاگا ہے، مگر اس نے قسم کھانے سے انکار کیا، (اس طرح گویا اس نے قرار کرلیا) یعنی ثبوت ہو گیا، تو دوبارہ اس سے واپسی کے لئے اسی طرح قسم لی جائے گی، جیسے ہم نے پہلے بیان کردیا ہے، یعنی جو شروع مسئلہ میں بیان کیا ہے مصنف ھدایہؒ نے فرمایا ہے کہ اگر بھاگنے والے بالغ غلام کے بارے میں دعویٰ ہو تو بائع سے ان الفاظ سے قسم لی جائیگی کہ جب سے وہ بلوغ کے مرتبہ کو پہنچا ہے کبھی بھی میرے پاس سے نہیں بھاگا ہے، کیونکہ بچپن میں بھاگنا اس کے بلوغ کے بعد اس کی واپسی کا سبب (عیب شمار) نہیں ہوتا ہے، (ف: یعنی اگر بچپن میں بھاگا تھا پھر مشتری کے پاس بلوغ کے بعد بھاگا تو اب اسے واپسی کرنے کا حق نہ ہوگا جیسا کہ اس سے پہلے بارہا بیان کیا جا چکا ہے۔

توضیح: ایک شخص نے ایک غلام خریدنے کے بعد اس پر قبضہ کرلیا پھر اس پر بھگوڑا ہونے کا الزام لگا کر بائع سے واپسی کا مطالبہ کیا، مگر بائع نے انکار کیا، اس لئے قاضی کے پاس شکایت کرکے اس سے قسم لینے کا مطالبہ کیا، تو قاضی بائع کو قسم کھانے پر مجبور کرسکتا ہے یا نہیں، اور کب اور کس الفاظ سے، اگر مشتری کے پاس غلام کے بھاگنے پر گواہی دینے والا کوئی نہ ہو اس لئے بائع سے ہی اس کے علم کے مطابق قسم لینی چاہئے، تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل،

قال ومن اشترى جارية وتقابضا فوجدبها عيباً فقال البائع بعتك هذه واخرىٰ معها وقال المشترى بعتنيها وحدها فالقول قول المشترى لان الاختلاف فى مقدار المقبوض فيكون القول للقابض كمافى الغصب وكذااذا اتفقا على مقدار المبيع واختلافا فى المقبوض لما بينا قال ومن الشترى عبدين صفقة واحدة فقبض

احدهما ووجد بالاخر عيباً فانه ياخذهما اويد عهما لان الصفقة تتم بقبضهما فيكون تفريقها قبل التمام وقد ذكرناه وهذا لان القبض له شبه بالعقد فالتفريق فيه كالتفريق فى العقدولووجدبا لمقبوض عيبا اختلفوا فيه ويروى عن ابى يوسف انه يرده خاصة والاصح انه ياخذهما اويرد هما لان تمام الصفقة تعلق بقبض المبيع وهواسم للكل فصار كحبس المبيع لما تعلق زواله باستيفاء الثمن لايزول دون قبض جميعه ولو قبضهما ثم وجد باحدهما عيبا يرده خاصة خلا فالزفرهو يقول فيه تفريق الصفقة ولا يعرى عن ضرر لا ن العادة بضم الجيد الى الردى فاشبه ما قبل القبض وخيار الرؤية والشرط ولنا انه تفريق الصفقة بعد التمام لا ن بالقبض تتم الصفقة فى خيار العيب وفى خيار الروية والشرط لاتتم به على مامروهذالواستحق احدهما ليس له ان يرد الاخر.

ترجمہ: اگر کسی شخص نے ایک باندی خریدی اور بائع ومشتری میں سے ہرایک نے یعنی مشتری نے باندی پر اور بائع نے ثمن پر قبضہ کرلیا پھر مشتری نے باندی میں کوئی عیب پاکر بائع سے واپسی کے لئے کہا تب بائع نے کہا کہ میں نے تمہارے ہاتھ ایک نہیں بلکہ ایک ساتھ دو باندیاں ایک یہ اور ایک دوسری بھی فروخت کی تھی، مگر مشتری نے کہا کہ تم نے تو مجھے صرف یہی ایک فروخت کی تھی تو اس صورت میں مشتری ہی کا قول مقبول ہوگا، کیونکہ جس چیز پر قبضہ کیا گیا ہے اس کی مقدار میں اختلاف ہے، لہٰذا قبضہ کرنے والے کا قول مقبول ہوگا، جیسا کہ غصب کر لینے کی صورت میں ہوتا ہے، اسی طرح اگر دونوں نے مبیع کی مقدار میں اتفاق کیا لیکن مقبوض (کتنے پر قبضہ کیا ہے) میں اختلاف کیا تو بھی قابض کا قول مقبول ہوگا۔

(ف: یعنی کہ غاصب نے کہا کہ میں نے صرف اس کپڑے پر غصباً قبضہ کیا ہے اور مالک نے کہا کہ نہیں بلکہ تم نے اس کے ساتھ دوسرے کپڑے پر بھی قبضہ کیا ہے تو اس صورت میں غاصب کا قول مقبول ہوگا، اسی طرح اگر بائع ومشتری نے اس بات پر اتفاق کیا کہ دو باندیاں بیچی گئی ہیں، مگر مشتری نے کہا کہ میں۔ نے صرف ایک ہی پر قبضہ کیا ہے اور بائع نے کہا کہ نہیں بلکہ تم نے دونوں پر ہی قبضہ کیا تو اس صورت میں مشتری کا قول مقبول ہوگا، اس وقت بائع کو چاہئے کہ اپنے گواہ حاضر کرے، ع، م، اس مسئلہ میں اصل یہ ہے کہ اگر مبیع میں سے تھوڑے میں عیب پاکر کوئی واپس کرنا چاہیے، اور بے عیب کو رکھنا چاہے تو جائز نہ ہوگا، اس لئے اگر رکھنا چاہے تو کل کو رکھ لے، ورنہ کل کو واپس کردے، جس کی مثال سامنے آتی ہے)۔

قال ومن اشتری عبدین الخ امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی نے ایک ساتھ ایک صفقہ سے دو غلام خریدے، ان میں سے ایک پر قبضہ کرلیا اور دوسرے میں عیب پایا تو وہ یا تو دونوں غلاموں کو رکھ لے یا دونوں کو ہی واپس کردے یعنی فقط عیب دار کو واپس نہیں کرسکتا ہے، کیونکہ دونوں پر قبضہ کرنے سے ہی وہ صفقہ پورا ہوگا، اس لئے صرف ایک کو واپس کرنے سے اس کے تمام ہونے سے پہلے اس صفقہ کی تفریق لازم آجائیگی، اور یہ بات پہلے بارہا بتائی جاچکی ہے کہ یہ جائز نہیں ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ قبضہ کرنا عقد کرنے کے مشابہ ہوتا ہے، لہٰذا قبضہ میں تفریق اور علیحدہ علیحدہ کرنا عقد کی تفریق کے مانند ہے اور اسی مذکورہ صورت میں اگر اسی غلام میں عیب پایا جس کو اپنے قبضہ میں لئے لیا ہے، تو اس میں مشائخ کا اختلاف ہے، اور امام ابو یوسفؒ سے ایک روایت یہ ہے کہ جس پر قبضہ کیا ہے صرف اسی کو واپس کرے، اور قول اصح یہ ہے کہ رہنے دے یا دونوں کو واپس کردے، کیونکہ صفقہ کا تمام ہونا قبضہ مبیع سے متعلق ہے، اور مبیع اسی مجموعہ کا نام ہے جس پر بیع واقع ہوتی ہے (جتنی چیزوں کے مجموعہ پر بیع واقع ہوئی وہ سب ملاکر مبیع کہلاتی ہیں) اس لئے صفقہ پورا ایسا ہوگیا جیسے ثمن وصول کرنے کے لئے بیع کو روکنا کہ جب تک پورے ثمن پر قبضہ نہیں ہوجاتا ہے اس وقت تک ساری چیزیں بندش میں اور رو کی ہوئی رہتی ہیں، کہ جب پورے ثمن پر قبضہ ہوجائے گا ان چیزوں کی رکاوٹ ختم ہوجائیگی، کیونکہ ان چیزوں کے عوض جو دام طے پایا ہے ان کا مجموعہ ثمن ہوتا ہے، اس طرح جب کل معقود علیہ (جس پر معاملہ پایا ہے) کا نام مبیع ہے تو اس کل پر قبضہ کرنے سے صفقہ تمام ہوگا۔

اور اگر دونوں غلام پر قبضہ کیا پھر امام زفرؒ کا اختلاف ہے، وہ کہتے ہیں کہ اس طرح بھی تفریق صفقہ ہو جائے گی، اور نقصان سے خالی بھی نہیں ہے، کیونکہ عام کاروباریوں کی عادت یہی ہے کہ اچھے مال کے ساتھ برے مال کو بھی شامل کر دیا جاتا ہے، تو اس کی صورت ایسی ہو گی جیسے قبضہ سے پہلے ایک کو واپس کیا یا خیار رؤیت اور خیار شرط کی وجہ سے ایک کو واپس کیا، حالانکہ یہ جائز نہیں ہے، اور ہماری دلیل یہ ہے کہ یہاں صفقہ پورا ہو جانے کے بعد تفریق ہے، کیونکہ خیار العیب ہونے کی صورت میں قبضہ ہو جانے کے ساتھ ہی صفقہ پورا ہو جاتا ہے، لیکن خیار الرؤیۃ اور خیار الشرط میں قبضہ کے بعد بھی صفقہ پورا نہیں ہوتا ہے یہانتک کہ خیار الرویت اور خیار الشرط کو ختم نہ کیا جائے، جیسے کہ اس سے پہلے بیان کیا جا چکا ہے، اسی لئے اگر قبضہ کے بعد دو غلاموں میں سے ایک کو کسی نے اپنا استحقاق ثابت کر کے لے لیا تو دوسرے کو مشتری واپس نہیں کر سکتا ہے، (ف: یعنی جب صفقہ تمام ہونے کے اس کی تفریق جائز ہے، اور مشتری نے دونوں غلاموں پر قبضہ کر لیا پھر کسی ایک شخص نے یہ ثابت کر دیا کہ ان دونوں میں سے ایک میرا غلام ہے میں اس کا مالک ہوں، یہانتک کہ اسے دیدیا گیا تو مشتری باقی ماندہ دوسرے غلام کو واپس نہیں کر سکتا ہے، لیکن یہ تفصیل ایسی صورت میں ہے کہ مبیع ایسی چیز ہو جس میں باقی ماندہ سے فائدہ حاصل ممکن ہو جیسے کہ اسی مسئلہ میں ہے، اور اگر ایسی دو چیزیں ہوں ایک کے بغیر دوسرے سے نفع حاصل نہیں کیا جا سکتا ہو جوتے، موزے، دروازے کے پلے، کوڑا، ہل جوتنے، یا گاڑی کھینچنے والے گھوڑے بیل کہ ان میں سے کسی ایک سے دوسرے کے بغیر کام نہیں لیا جا سکتا ہے، اسی لئے وہ عیب کی وجہ سے صرف ایک کو واپس نہیں کر سکتا ہے اگرچہ صفقہ تمام ہو گیا ہو، ع، ھ، اسی اصل کے مطابق ایک اصل یہ بھی ہے کہ صفقہ تمام ہونے کے بعد اگر مبیع کے ٹکڑے کرنے میں نقصان نہ ہو تو قصداً ٹکڑے کر سکتے ہیں، اور اگر نقصان ہو تو قصداً ٹکڑے نہیں کر سکتے ہیں۔

توضیح: ایک باندی خرید کر بائع اور مشتری نے اپنی اپنی چیز پر قبضہ کر لیا پھر مشتری نے باندی میں عیب پا کر واپسی کے لئے بائع سے کہا تو اس نے کہا میں نے ایک ساتھ دو فروخت کی تھیں، اور مشتری نے دو کا انکار کیا تو کس کی بات مقبول ہو گی، اور کس اصل کے ساتھ، کسی نے ایک صفقہ میں دو غلام خریدے ان میں ایک پر قبضہ کر لیا اور دوسرے میں عیب پایا، تو کیا وہ صرف عیب دار کو واپس کر سکتا ہے، اور کس اصل کی بناء پر، تفصیل مسئلہ، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل،

قال ومن اشترى شيئا مما يكال اويوزن فوجد ببعضه عيبارده كله اواخذه كله ومراده بعد القبض المكيل اذا كان من جنس واحد فهو كشيئ واحدالاترى انه يسمى باسم واحد وهو الكرونحوه وقيل هذا اذا كان فى دعاء واحدو ان كان فى وعائين فهو بمنزلة عبدين حتى يرد الوعاء الذى وجدفيه العيب دون الاخر ولو استحق بعضه فلاخيارله فى رد مابقى لانه لا يضره التبعيض والاستحقاق لا يمنع تمام الصفقة لان تمامها برضاء العاقدلا برضاء المالك وهذا اذا كان بعد القبض ما لو كان ذلك قبل القبض له ان يرد الباقى لتفرق الصفقة قبل التمام وان كان ثوبا فله الخيار لان التشقيص فيه عيب وقد كان وقت البيع حيث ظهر الاستحقاق بخلاف المكيل والموزون ومن اشترى جارية فوجدبها قرحا فداواها او كانت دابة فركبها فى حاجته فهو رضا لان ذلك دليل قصده الاستبقاء بخلاف خيار الشرط لان الخيار هنالك للاختبار وانه بالاستعمال فلا يكون الركوب مسقطا وان ركبها ليردها على بائعها اوليسقيها اوليشترى لهاعلفا فليس برضا اماالركوب للرد فلانه سبب الرد والجواب فى السقى واشتراء العالف محمول على ما اذا كان لايجد بدامنه اما لصعوبتها

اولعجزه اولكون العلف في عدل واحدواما اذا كان يجد بدامنه لانعدام ما ذكرناه يكون رضا.

ترجمہ: اور جس نے کوئی ایسی چیز خریدی جو گیہوں کی طرح ناپی جاتی ہو یا لوہے کی طرح تولی جاتی ہو پھر اس میں سے تھوڑے سے حصہ کو عیب دار پایا تو اسے اختیار ہوگا، کہ چاہے تو سب واپس کردے یا سب رکھ لے، اس سے مراد یہ ہے کہ اس پر قبضہ کرنے کے بعد ایسا ہوا ہو، اس کی دلیل یہ ہے کہ جب مبیع ایک ہی جنس کی ہو تو وہ سب ایک چیز کے حکم میں ہے، یہی وجہ ہے کہ سب کو ایک ہی نام کردیا من وغیرہ سے بولا جاتا ہے، بعضوں نے کہا ہے کہ یہ حکم اس وقت ہے جبکہ ایک ہی برتن میں موجود ہو، کیونکہ اگر دو برتنوں میں ہو تو وہ دو غلام کے حکم میں ہوگا، لہٰذا جس برتن میں عیب پایا گیا ہو فقط اسی کو واپس کردے، دوسرے کو نہیں۔

ولو استحق الخ اور اگر ایسی چیز میں سے کچھ چیز استحقاق کے طور پر لے لی گئی ہو تو اس کو باقی چیز کے واپس کرنے کا اختیار نہ ہوگا، کیونکہ یہ ایسی چیز ہے کہ اسے ٹکڑے ٹکڑے کرکے بیچنے سے بھی نقصان نہیں ہوتا ہے، اور اس پر کسی دوسرے کا حق ثابت ہو جانے سے صفقہ کے تمام ہونے سے مانع نہیں ہوتا ہے، کیونکہ صفقہ تمام کرنا تو عقد کرنے والے کی رضامندی پر موقوف ہے، اور حقدار ثابت ہونے والے مالک کی رضامندی سے اس کو کوئی تعلق نہیں ہے، یہ تفصیل اس صورت میں ہے کہ جب قبضہ کرلینے کے بعد اس پر استحاق ثابت ہوا ہو کیونکہ اگر قبضہ سے پہلے استحقاق ثابت ہوا ہو تو اس میں اس مشتری کو یہ اختیار ہوگا کہ باقی بھی واپس کردے کیونکہ اس صورت میں بیع ہونے سے پہلے تفریق صفقہ لازم آتی ہے، اگر مبیع کپڑا ہو (غلہ وغیرہ نہ ہو) اور اس کا کچھ حصہ استحقاق کے طور پر لیا گیا تو مشتری کو باقی بیچے ہوئے کپڑے کو واپس کرنے کا اختیار ہوگا، کیونکہ اس کو ٹکڑے کرنے سے نقصان نہیں ہوتا ہے۔

ومن اشترىٰ جارية الخ اور جس شخص نے کوئی باندی خریدی اور اس کے بدن میں زخم پایا اس لئے اسے دوا دی یا کوئی چوپایہ خرید کر اس پر اپنی ضرورت سے سوار ہوا تو اس کے اس عمل سے رضامندی ثابت ہوگی، یعنی خریدار عیب کے باوجود مبیع سے راضی ہے، کیونکہ ایسا کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ اس نے نفع حاصل کرنے کا ارادہ کرلیا ہے، بخلاف خیار شرط کے، کیونکہ اس صورت میں خیار کا ہونا اسے جانچنے اور آزمائش کرنے کے لئے دیا جاتا ہے، اور یہ آزمائش اس کو کام میں لانے سے ہی ہوگی اس لئے اس پر سوار ہونے سے خیار شرط ختم نہ ہوگا، (ف: پھر یہ حکم اس صورت میں ہوگا جبکہ اپنے مقصد اور ضرورت سے اس پر سوار ہوا ہو۔

وان ركبها الخ اور اگر اس جانور پر اس لئے سوار ہوا تا کہ اسے لے جا کر بائع کو واپس کردے یا اس کو پانی پلادے یا اس کے لئے چارہ خرید کرلے آئے تو یہ عیب سے رضامندی کی علامت نہ ہوگی، اس میں واپسی کے لئے سوار ہونا تو خود واپسی کا سبب ہے اور پانی پلانے یا چارہ خریدنے کے لئے سوار ہونا اس صورت میں درست ہوگا جبکہ مشتری کے لئے اس کے علاوہ دوسری صورت نہ ہو، خواہ اس وجہ سے کہ اس کام میں سختی تھی یا مشتری اپنی کمزوری کی وجہ سے عاجز تھا یا اس وجہ سے کہ چارہ کا گھٹا صرف ایک طرف لٹکا تھا، اور اگر مشتری کے لئے اس پر سوار نہ ہونے کی صورت میں ممکن ہو مثلاً مذکورہ باتوں میں سے کوئی بات نہ ہو تو سوار ہونا رضامندی کی علامت سمجھی جائیگی۔

توضیح: اگر مشتری نے ایسی چیز خریدی جو ناپی یا تولی جاتی ہو اور اس میں سے تھوڑی مقدار کو عیب دار پایا خواہ وہ ایک ہی برتن میں ہو یا دو برتنوں میں ہو، یا ایسی چیز میں سے کچھ بطور استحقاق لی گئی ہو، تفصیل مسئلہ، حکم، دلیل،

قال ومن اشترى عبداً قد سرق ولم يعلم به فقطع عند المشترى له ان يرده وياخذ الثمن عند ابى حنيفة وقالا يرجع بما بين قيمته سارقا الى غير سارق وعلى هذا الخلاف اذا قتل بسبب وجد في يد البائع والحاصل انه بمنزلة الاستحقاق عنده وبمنزلة العيب عندهما لهما ان الموجود في يد البائع سبب القطع والقتل وانه لا ينافى المالية فنفذ العقد فيه لكنه متعيب فيرجع بنقصانه عند تعذررده وصار كمااذااشترى جارية حاملا فماتت في

يده بالولا دة فانه يرجع بفضل ما بين قيمتها حاملاالى غير حامل وله ان سبب الوجوب في يدالبائع والوجوب يفضى الى الوجود فيكون الوجود مضافاالى السبب السابق وصار كما اذا قتل المغصوب اوقطع بعد الردبجناية وجدت في يد الغاصب وما ذكر من المسالة ممنوعة ولو سرق في يداالبائع ثم في يد المشترى فقطع بهما عندهما يرجع بالنقصان كما ذكرنا وعنده لايرده بدون رضاء البائع للغيب الحادث ويرجع بربع الثمن وان قبله البائع فبثلثة ارباع لان اليدمن الأدمي نصفه وقد تلفت بالجنايتين وفي احدهما الرجوع فيتنصف ولوتداولته الايدى ثم قطع في يدالاخير رجع الباعة بعضهم على بعض عنده كما في الاستحقاق وعندهما يرجع الاخير على بائعه ولا يرجع بائعه على بائعه لانه بمنزلة العيب وقوله في الكتاب ولم يعلم المشترى يفيد على مذهبهما لان العلم بالغيب رضابه ولا يفيد على قوله في الصحيح لان العلم بالاستحقاق لا يمنع الرجوع.

ترجمہ: کہا کہ اگر کسی نے ایسا غلام خریدا جس نے چوری کی تھی، مگر مشتری کو نہ خریدتے وقت معلوم ہوا اور نہ اس پر قبضہ کرتے وقت معلوم ہوا، لیکن اسی مشتری کے پاس اس چوری کی وجہ سے اس کا ہاتھ کاٹا گیا، تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس مشتری کو اختیار ہوگا، کہ اس غلام کو بائع کے پاس واپس کردے اور اس کے پورے دام واپس لے لے، اور صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ غلام کے چور ہونے اور نہ ہونے کے درمیان قیمت میں جو فرق ہو وہ اس سے واپس لے لے، یعنی ایک مرتبہ غلام کو چور ظاہر کرتے ہوئے اس کی قیمت کا اندازہ کیا جائے، اور دوسری مرتبہ چور نہ ہونے کے حساب سے اندازہ کیا جائے، پھر دونوں میں جو مالی فرق ہو وہ بائع سے واپس لے، اسی طرح یہ غلام اگر کسی ایسے سبب سے قتل کیا گیا جو بائع کے پاس پیدا ہوا تھا تو بھی یہی اختلاف ہوگا۔

جملہ یہی اختلاف کا مطلب یہ ہوگا کہ صاحبینؒ نے نزدیک اس غلام کی قیمت ایک مرتبہ اس لحاظ سے لگائی جائے کہ اس کا خون مباح ہے مثلاً اس کی قیمت فی الحال سو درہم ہوں، اور ایک مرتبہ اس لحاظ سے قیمت لگائی جائے کہ اس کا خون مباح نہیں ہے مثلاً اس وقت اس کی قیمت پانچ سو درہم ہوں تو مشتری اپنے بائع سے چار سو درہم وصول کرلے گا، م، اس اختلاف کا حاصل یہ ہوا کہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک یہ عیب استحقاق کے درجہ میں ہے، لیکن صاحبینؒ کے نزدیک صرف عیب ہے، صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے کہ بائع کے نزدیک ہاتھ کاٹے جانے یا قتل کئے جانے کا سبب موجود ہے، اور اس سبب سے یہ لازم نہیں آتا ہے کہ غلام کی کوئی قیمت ہی نہ رہے اور وہ بے قیمت ہو جائے، اسی لئے اس کی بیع جائز ہے لہذا عقد بیع نافذ ہو جائیگی، البتہ وہ عیب دار ہے، چنانچہ مشتری اپنے بائع سے عیب کا نقصان واپس لے گا، اس صورت میں کہ اسے واپس کرنا ناممکن ہو گیا ہو، اس کی مثال ایسی ہو جائیگی جیسے کسی نے ایک ایسی باندی خریدی جو بائع کے پاس ہی حاملہ تھی، پھر مشتری کے پاس ولادت کے سبب سے وہ مرگئی، تو مشتری اس کی قیمت سے حاملہ اور غیر حاملہ کے درمیان جو فرق ہوگا، وہ واپس لے گا، اور امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ سزا نافذ کردی جائے یعنی ہاتھ کاٹ دیا جائے، اور قتل کی سزا اسی جرم کی طرف منسوب کی جائے جو بائع کی پاس رہتے ہوئے پایا گیا تھا۔

اس طرح اس کی مثال ایسی ہوگئی جیسے غاصب کے پاس غلام نے ایسی حرکت کی جس سے اس کا ہاتھ کاٹا گیا یا قتل کیا گیا، حالانکہ مالک اس سے اپنے غلام کی پوری قیمت لیتا ہے اسی طرح خریداری کے مسئلہ میں بھی ہوگا، اور صاحبینؒ نے حاملہ باندی کے بارے میں جو فرمایا ہے وہ امام ابوحنیفہؒ کے قول کے مطابق قابل تسلیم نہیں ہے، یعنی امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک باندی کے مسئلہ میں بائع سے پورے دام واپس لے گا، اگر ایک غلام نے بائع کے پاس چوری کی پھر مشتری کے پاس بھی چوری کی، اور ان دونوں چوریوں کی بناء پر اس کا ہاتھ کاٹا گیا تو صاحبینؒ کے نزدیک یہ مشتری اس عیب کی وجہ سے جو نقصان ہوا ہے وہ واپس مانگ لے گا، جیسا کہ ہم نے پہلے بیان کردیا ہے، اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک نیا عیب پیدا ہو جانے کی وجہ سے بائع کی رضامندی کے بغیر اس کو واپس نہیں کرسکتا ہے، اور چوتھائی دام واپس لے گا، (کیونکہ ایک ہاتھ کی قیمت پورے بدن کے مقابلہ میں آدھی ہوتی ہے جیسے کہ ایک آزاد آدمی کا ایک ہاتھ کاٹ دینے سے آدھی دیت لازم آتی ہے، لیکن اس کا ہاتھ چونکہ دو چوریوں کی بناء پر ہے، جن میں سے ایک ذمہ دار خود

مشتری ہے اس لئے اس کے دوحصہ کر کے صرف ایک چوتھائی بائع کے ذمہ آئے گی اور دوسری چوتھائی خود مشتری کے ذمہ ہوگی، اسی لئے فرمایا ہے کہ) اگر بائع نے کٹے ہوئے ہاتھ کے ساتھ غلام کو واپس لینا قبول کر لیا تو مشتری تین چوتھائی ثمن (دام) واپس پائے گا، کیونکہ آدمی کا ہاتھ اس کے پورے بدن کے مقابلہ میں نصف مانا جاتا ہے، جو کہ اس مسئلہ میں دو جرم کے بدلہ کاٹا گیا ہے اور دونوں میں سے ایک جرم میں مشتری کو نقصان لینے کا حق ہے اس لئے اس آدھے کے دو حصے ہوں گے۔

اور اگر یہ چوری کرنے والا غلام یکے بعد دیگرے کئی خریداروں میں فروخت ہوا یعنی ایک مشتری سے دوسرے نے اور دوسرے سے تیسرے نے اسی طرح خریدا پھر اخیر مشتری کے پاس پہنچ کر اس کا ہاتھ کاٹا گیا تو ہر ایک مشتری اپنے بائع سے اپنا ثمن واپس مانگ لے گا، جیسے کہ استحقاق میں لے لئے جانے کی صورت میں ہوتا ہے، یہ قول امام ابوحنیفہؒ کا ہے، اور صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ آخری مشتری اپنے بائع سے نقصان واپس لے گا، لیکن اس کا بائع اپنے بائع سے واپس نہیں لے سکتا ہے، کیونکہ یہ صورت عیب کے حکم میں ہے، جبکہ فروخت کر دیئے جانے کے بعد عیب کا نقصان لینا جائز نہیں ہے، اور امام محمدؒ نے الکتاب یعنی جامع صغیر میں جو یہ فرمایا ہے، حالانکہ مشتری کو خریدیا قبضہ کے وقت معلوم نہیں ہے، یہ صاحبینؒ کے مذہب کے لئے مفید ہے، کیونکہ عیب سے واقف رہنا اس عیب کے ساتھ بھی راضی رہ جانے کی علامت ہوتی ہے، اور امام ابوحنیفہؒ کے مذہب پر صحیح روایت میں کچھ بھی مفید نہیں ہے، کیونکہ جب یہ استحقاق کے حکم میں ہے تو خریدتے وقت یا قبضہ کے وقت استحقاق سے واقف ہونا اپنے دام واپس لینے سے نہیں روکتا ہے۔

توضیح: اگر کسی نے ایسا غلام خریدا جس نے چوری کی تھی یا کسی کو قتل کیا تھا مگر مشتری کو خریدتے یا قبضہ کرتے کسی وقت بھی یہ معلوم نہ ہوسکا اور اسی چوری کی یا قتل کی وجہ سے اسی مشتری کے پاس اس کا ہاتھ کاٹ دیا گیا یا خود اسے قتل کر دیا گیا، اگر چوری کرنے والا غلام یکے بعد دیگرے کئی خریداروں میں فروخت ہو کر آخر میں اس کا ہاتھ کاٹ دیا گیا، ایک غلام نے بائع کے پاس رہتے ہوئے چوری کی، پھر مشتری کے پاس آ کر بھی چوری کی اور دونوں جرم کی سزا میں اس کا ایک ہاتھ کاٹ دیا گیا، تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

الباعۃ، بائع کی جمع ہے جیسے الحاقۃ، حائک کی جمع ہے، انوار الحق قاسمی،

قال ومن باع عبدا وشرط البراءة من كل عيب فليس له ان يرده بعيب وان لم يسم العيوب بعددها وقال الشافعي لا يصح البراءة بناء على مذهبه ان الابراء عن الحقوق المجهولة لا يصح هو يقول ان في الابراء معنى التمليك حتى يرتد بالرد وتمليك المجهول لا يصح ولنا ان الجهالة في الاسقاط لا تفضي الى المنازعة وان كان في ضمنه التمليك لعدمه الحاجة الى التسليم فلا تكون مفسدة ويدخل في هذه البراءة العيب الموجود والحادث قبل القبض في قول ابي يوسفؒ وقال محمدؒ لايدخل فيه الحادث وهو قول زفرؒ لان البراءة تتناول الثابت ولا بي يوسف ان الغرض الزام العقدباسقاط حقه عن صفة السلامة وذلك بالبراءة عن الموجود والحادث.

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی نے غلام بیچا اور اس میں ہر عیب سے بری رہنے کی شرط کی تو مشتری کو کسی عیب کی وجہ سے واپس کرنے کا حق حاصل نہ ہوگا، اگرچہ اس نے اس کے عیوب کو نام بہ نام شمار نہ کیا ہو، اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ ایسی برائت صحیح نہیں ہوگی اس وجہ سے کہ ان کے مذہب میں مجہول اور نا معلوم حقوق سے بری کرنا جائز نہیں ہے، وہ فرماتے ہیں کہ بری کرنے کے معنی مالک بنا دینے کے ہیں اسی بناء پر اس برائت کو رد کر دینے سے یہ رد بھی ہو جاتی ہے، اور کسی مجہول چیز کا کسی کو مالک

بنانا صحیح نہیں ہوتا ہے، اور ہماری دلیل یہ ہے کہ مجہول حقوق سے بری کر دینے سے آپس میں جھگڑا پیدا نہیں ہوتا ہے، اگرچہ ایسا کرنے سے ضمناً دوسرے کو مالک بنانا بھی لازم آتا ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ یہاں حوالہ کر دینے کی ضرورت نہیں ہوتی ہے، لہٰذا ایسی جہالت فساد کا سبب نہ بنے گی، اور ایسی برائت میں ہر وہ عیب داخل ہو جائے گا جو بالفعل یعنی اس وقت موجود ہو یا قبضہ سے کچھ پہلے ہو گیا ہو، یہ قول امام ابو یوسفؒ کا ہے، اور امام محمدؒ نے کہا ہے کہ قبضہ سے پہلے جو عیب پیدا ہو گیا ہو وہ اس برائت میں داخل نہ ہوگا، امام زفرؒ کا بھی یہی قول ہے، کیونکہ برائت میں تو ویسی ہی چیز داخل ہوتی ہے جو اس وقت موجود ہو، امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ اس بری کرنے کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ مشتری کا جو یہ حق ہوتا تھا کہ اس کی مبیع عیوب سے سالم ہو اسے ختم کر کے موجودہ معاملہ کو لازم کر دیا جائے، اور یہ مقصود اسی وقت حاصل ہوگا، جب کہ موجودہ اور قبضہ کے وقت تک پیدا ہونے والے تمام عیوب سے براءت ہو۔

توضیح: اگر بیچنے والا کوئی چیز بیچتے وقت اس کے اندر ہر قسم کے عیب سے براءت کرے تو خریدنے والے کو عیب پائے جانے کی وجہ سے اس کی واپسی کا حق ہوگا یا نہیں، تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

ومن باع عبدا الخ ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔

چند مفید باتیں اور ضروری مسائل

(۱) اگر مبیع قبضہ میں لینے سے پہلے ہی اس میں عیب ثابت ہو جائے تو مشتری خود ہی واپس کر دے، (۲) اگر قبضہ کے بعد ثابت ہو تو خود واپس نہیں کر سکتا ہے، البتہ اگر بائع خود راضی ہو جائے یا قاضی کا حکم نافذ ہو جائے، (۳) اگر بائع کی رضامندی سے بیع فسخ کی تو ان دونوں بائع اور مشتری کے حق میں فسخ ہوگی، لیکن تیسرے شخص کے حق میں بیع جدید ہوگی، اور اگر قاضی نے فسخ کی تو جڑ سے فسخ ہوگی، السراج (۴) جس بیع میں خیار عیب ہو تو مشتری کو اس بیع میں فی الحال ملکیت ثابت ہوتی ہے مگر لازم نہیں ہوتی ہے البدائع، (۵) دودھ کا جانور اگر اپنے تھن سے دودھ چوس لے تو یہ عیب ہے، (۶) جانور کا کم کھانا عیب ہے لیکن زیادہ کھانا عیب نہیں ہے الخلاصہ، (۷) مندرجہ ذیل باتیں جانوروں میں یا مبیع میں عیب شمار کی جاتی ہیں۔

(۱) زیادہ ٹھوکر لینا، یا گرنا (۲) مرغ کا بے وقت بانگ دینا (۳) قربانی کے جانور میں ایسی کوئی بات ہونا جس سے قربانی جائز نہ ہو، (۴) گائے یا بکری کا غلاظت کھانا، (۵) جانور کے سم یا کھر میں ورم ہونا، (۶) دم ٹیڑھی ہونا (۷) اس کی ٹانگ میں بلتوڑی (پتھر جیسا سخت ورم) ہونا (۸) اس کے منہ سے بہت کف جاری ہونا (۹) ٹانگوں کا مڑا ہونا، (۱۰) رگ یا پٹھا پھولنا (۱۱) ٹانگوں کا رگڑ کھانا (۱۲) گھوڑے کی رفتار میں کوکھ سے آواز نکلنا (۱۳) آنکھ سفید ہونا (۱۴) بائع کا بغیر دوہے کئی وقت تھنوں میں دودھ جمع کرنا (۱۵) کوزہ یا جوتا پاؤں میں تنگ ہونا، پاؤں کی کجی کے بغیر، (۸) جانے بغیر ناپاک کپڑا خریدا اگر دھونے سے ناقص ہو تو واپس کر سکتا ہے، ورنہ نہیں یہی فتویٰ کے لئے مناسب ہے، المضرات وغیرھا کے حوالہ سے فتاویٰ میں ایسا ہی ہے، م۔

باب البیع الفاسد

واذا کان احد العوضین او کلاهما محرما فالبیع فاسد کالبیع بالمیتة والدم والخمر والخنزیر وکذا اذا کان غیر مملوک کالحر قال العبد الضعیف هذه فصول جمعها وفیها تفصیل نبینه ان شاء اللّٰه تعالٰی فنقول البیع بالمیتة والدم باطل وکذا بالحر لا نعدم رکن البیع وهو مبادلة المال بالمال فان هذه الاشیاء لا تعدما لا عند احد والبیع بالخمر والخنزیر فاسد لوجود حقیقة البیع وهو مبادلة المال با لمال فانه مال عند البعض والباطل لا یفید ملک التصرف ولو هلک المبیع فی ید المشتری فیه یکون امانة عند بعض المشائخ لان العقد غیر معتبر فبقی القبض باذن المالک وعند البعض یکون مضمونا لانه لا یکون ادنی حالا من المقبوض علی سوم

الشراء وقيل الاول قول ابى حنيفة والثانى قولهما كما فى بيع ام الوالد والمدبر على ما نبينه انشاء الله تعالىٰ والفاسد يفيد الملك عند اتصال القبض به ويكون المبيع مضمونا فى يد المشترى فيه وفيه خلاف الشافعى وسنبينه بعد هذا ان شاء الله تعالىٰ وكذابيع الميتة والدم والحرباطل لا نها ليست اموالا فلا تكون محلا للبيع واما بيع الخمر والخنزيران كان قوبل بالدين كالدراهم والدنا نير فالبيع باطل وان كان قوبل بعين فالبيع فاسد حتى يملك ما يقابله وان كان لا يملك عين الخمر والخنزير ووجه الفرق ان الخمر مال وكذاالخنزير مال عند اهل الذمة الاانه غير متقوم لما ان الشرع امرباهانته وترك اعزازه وفى تملكه بالعقد مقصودا اعزازله وهذا الانه متى اشتراهما بالدراهم فالدراهم غير مقصودة لكونها وسيلة لما انها تجب فى الذمة انما المقصود الخمر فسقط التقوم اصلا بخلاف ماذا اشترى الثوب بالخمر لان مشترى الثوب انما يقصد تملك الثوب بالخمر وفيه اعزاز الثوب دون الخمر فبقى ذكر الخمر معتبرا فى تملك الثوب لا فى حق نفس الخمر حتى فسدت التسميةووجبت قيمة الثوب دون الخمر وكذااذا باع الخمر بالثوب بانه يعتبر شراء الثوب بالخمرلكونه مقايضة.

ترجمہ: باب بیع فاسد کا بیان: اگر بیع کا دونوں عوض محرم یعنی شریعت نے اسے حرام بتایا ہو تو وہ بیع فاسد ہوئی جیسے مردار یا خون یا شراب یا سور کے عوض کی بیع، اسی طرح اگر وہ غیر مملوک ہو جیسے آزاد آدمی تو بھی یہی حکم ہے، مصنف ھدایہؒ نے فرمایا ہے کہ قدوریؒ نے اگر چہ ان تمام صورتوں کو جمع کر دیا ہے مگر دراصل اس میں تفصیل ہے جسے انشاء اللہ ہم ابھی بیان کرتے ہیں کہ مردار یا خون کے عوض بیع باطل ہے، اسی طرح آزاد آدمی کے عوض بھی بیع باطل ہے، کیونکہ بیع کے لئے جو رکن ہے یعنی مال کا مال سے تبادلہ یہاں نہیں پایا جارہا ہے، کیونکہ یہ چیزیں کسی کے نزدیک بھی مال شمار نہیں ہوتی ہیں، (ف: مال کی تعریف مال وہ چیز ہے جس سے انسان کو مالداری اور دولت حاصل ہوتی ہو اور ضرورت میں کبھی کام آنے کے لئے اسے جمع کیا جاتا ہو، ع،) اور شراب اور سور کے عوض بیع فاسد ہوتی ہے یعنی باطل نہیں ہوتی ہے، کیونکہ بیع کی جو حقیقت ہے یعنی مال کا تبادلہ مال سے یہاں موجود ہے، چنانچہ بعض فقہاء کے نزدیک شراب اور سور مال نہیں یعنی کفار ان کو مال سمجھتے ہیں، بیع باطل اور فاسد میں فرق یہ ہے کہ بیع باطل سے کسی طرح سے بھی مالک کی حیثیت سے تصرف کا فائدہ حاصل نہیں ہوتا ہے، اگر بیع باطل میں مشتری کے پاس مبیع برباد اور ہلاک ہوگئی تو حکم کے لحاظ سے بعض مشائخ کے نزدیک یہ کہا جائے گا کہ وہ چیز امانت تھی، اس لئے مشتری اس کے دام یا قیمت کا ضامن نہ ہوگا، کیونکہ اس میں عقد بیع کا کوئی اعتبار نہیں ہے، اس لئے یہ کہا جائے گا کہ اس نے مالک کی اجازت سے اس کے قبضہ میں تھی یہ امانت ہے، (غصب نہیں ہے) اور بعض مشائخ کے نزدیک وہ ضمانت کے طور پر ہوگی، کیونکہ اس مبیع کی حالت اس سے کم نہیں ہوتی ہے جو خرید کے طور پر قبضہ میں لائی گئی ہو، (ف: یعنی اگر کوئی شخص بائع کے پاس کوئی چیز خرید کے طور پر یہ کہہ کر لایا ہو کہ میں اس کو اس طور پر لیتا ہوں کہ اگر پسند آگئی تو اس درہم کے عوض خرید لوں گا، اب اگر وہ چیز اس شخص کی پاس ہلاک ہو جائے تو اس درہم یا اس کی قیمت دینی ہوگی، پس بیع باطل کا درجہ اس سے تو کم نہ ہوگا، اس لئے موجودہ مسئلہ میں بھی مبیع کی قیمت دینی ہوگی، ع۔

بعض مشائخ نے فرمایا ہے کہ پہلا قول امام ابوحنیفہؒ کا ہے یعنی امانت ہونا، اور دوسرا قول صاحبین کا ہے، جیسے ام ولد اور مدبر کی بیع میں ہے، چنانچہ ہم انشاء اللہ آئندہ بیان کرینگے، یعنی اگر مشتری کے پاس ام الولد یا مدبر ہلاک ہوگئی تو امام اعظمؒ کے نزدیک امانت تھی ضائع ہوگئی، اور صاحبینؒ کے نزدیک بطور ضمانت تھی اس لئے اس کی ضمانت ادا کرے، اور بیع فاسد کا حکم یہ ہے کہ اگر مبیع فاسد کی بیع پر قبضہ بھی مل جائے تو وہ ملکیت کا فائدہ دیتی ہے، اور بیع فاسد کی صورت میں مشتری کے قبضہ میں مبیع ضمانت کی طور پر ہوتی ہے، یعنی اگر وہ ضائع ہو جائے تو اس کی قیمت یا اس کے مثل کا وہ ضامن ہوگا، اس مسئلہ میں امام شافعیؒ کا اختلاف ہے، چنانچہ انشاء اللہ آئندہ فصل میں ہم بات وضاحت کے ساتھ بیان کرینگے، اس طرح مردہ جانور اور آزاد آدمی کو بیچنا بھی باطل ہے، جیسے ان کے

عوض کچھ بیچنا باطل ہے، کیونکہ یہ چیزیں مال نہیں ہیں، اسی لئے یہ بیع ہونے کا محل نہ ہوگی، جیسے یہ ثمن نہیں ہو سکتی ہیں، اور شراب و سور کو بیچنے کا حکم یہ ہے کہ اگر ان کے مقابلہ میں دین ہو مثلاً درہم و دینار ہوں تو بیع باطل ہوگی، اور اگر ان کے مقابلہ میں عین ہو جیسے کپڑے کا تھان وغیرہ تو بیع فاسد ہوگی، یہانتک کہ جو چیز ان کے مقابلہ میں ہو جیسے تھان وغیرہ وہ قبضہ میں آجانے کے بعد اس کی قیمت کے عوض ملک میں آجائیگی، اگر چہ خود شراب مال ہے اور سور بھی مال ہے مگر ہماری شریعت میں وہ متقوم نہیں ہے یعنی ان کی کوئی قیمت نہیں ہو سکتی ہے۔

کیونکہ شریعت نے ان کی امانت اور تذلیل کا حکم دیا ہے، لیکن ان کے عوض میں قصداً نقد دینے سے ان کی عزت افزائی ہوتی ہے، اس اعزاز کی وجہ یہ ہے کہ جب مشتری نے شراب یا سور کو کچھ درہم و دینار دے کر خریدا تو اس سے مقصود صرف شراب اور سور ہوں گے وہ درہم و دینار مقصود نہیں ہوں گے، کیونکہ دراہم تو شراب اور سور کے حاصل کرنے کا ذریعہ اور وسیلہ ہیں، اسی لئے یہ دراہم مشتری کے ذمہ واجب ہوتے ہیں، اور مقصود شراب یا سور ہے، پس اس سے یہ ظاہر ہوا کہ شراب یا سور کا قیمتی ہونا بالکل ساقط ہے، بخلاف دوسری صورت کے جبکہ تھان شراب یا سور کے عوض خریدا کیونکہ اس صورت میں مشتری کا مقصود یہ ہوتا ہے کہ کسی طرح شراب کے ذریعہ تھان اپنی ملکیت میں آجائے، اس میں تھان کا اعزاز ہوتا ہے، شراب کا اعزاز نہیں ہوتا ہے، اس لئے شراب کا ذکر فقط تھان کی ملکیت حاصل کرنے کے لئے معتبر ہوا ہے، اور خود شراب کے بارے میں معتبر نہیں ہے، یہانتک کہ شراب کا ثمن اسے کہنا باطل ہوا، اور تھان کی قیمت واجب ہوتی ہے، اور شراب کی قیمت واجب نہیں ہوتی ہے، اسی طرح اگر شراب کو تھان کے عوض بیچا تو بھی یہی حکم ہے، کیونکہ تھان کے خریدار کی طرف سے تھان کو شراب کے عوض خریدنا معتبر ہوگا کیونکہ یہ بیع مقایضہ ہے، یعنی ایک عین دوسرے عین کے عوض فروخت کیا گیا ہے۔

توضیح: باب، بیع فاسد کا بیان، بیع فاسد اور باطل کی تعریف، حکم کا فرق، مال کی تعریف، شراب، سور، خون، آزاد، ام ولد، مدبر، وغیرہ کی بیع ان میں سے کسی ایک یا تھان وغیرہ کے عوض کا حکم، بیع مقایضہ، مسائل کی تفصیل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل،

اذا كان احد العوضين الخ، ترجمہ، سے مطلب واضح ہے، بیع صحیح کی شرطوں میں سے جب کوئی شرط نہ ہو تو بیع فاسد ہے، اور کبھی وہ باطل ہو جاتی ہے، اسی لئے کتاب میں فاسد اور باطل کو ایک ساتھ بیان کیا ہے۔

قال وبيع ام الولد والمدبر والمكاتب فاسد ومعناه باطل لان استحقاق العتق قد ثبت لام الولد لقوله اعتقها ولد ها و سبب الحرية انعقد فى حق المدبر فى الحال للبطلان الا هلية بعد الموت والمكاتب استحق يدا على نفسه لا زمة فى حق المولى ولوثبت الملك بالبيع لبطل ذلك كله فلا يجوز ولو رضى المكاتب بالبيع ففيه روايتان والاظهر الجواز والمراد المد برالمطلق دون المقيد وفى المطلق خلاف الشافعى وقد ذكرناه فى العتاق.

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ ام ولد و مدبر و مکاتب کو بیچنا فاسد ہے، یہاں پر اس کے معنی یہ ہیں کہ بیع باطل ہے، کیونکہ ام ولد کے لئے آزاد ہو جانے کا حق ثابت ہو چکا ہے، اس دلیل سے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ ماریہ قبطیہؓ کو اس کے لڑکے نے اسے آزاد کر دیا ہے، ابن ماجہ نے اس کی روایت کی ہے، اور مدبر کے حق میں آزاد ہو جانے کا سبب فی الحال منعقد ہو گیا ہے، کیونکہ اس کے مولیٰ کی موت کے بعد مولیٰ کو اس کے آزاد کرنے کی صلاحیت باقی نہیں رہتی ہے، اور مکاتب بالفعل اپنی ذات پر ایسے تصرف کا مستحق ہو گیا ہے جو مولیٰ کے حق میں بھی لازم ہے، اب اگر بیع کی وجہ سے مشتری کی ملکیت ثابت ہو جائے تو یہ سارے حقوق اور اسباب اور تصرف باطل ہو جائیں، حالانکہ وہ باطل نہیں ہو سکتے، اس لئے بیع جائز نہیں، اور اگر مکاتب اپنی بیع پر خود راضی ہو گیا

ہوتو اس میں دوروایتیں ہیں ایک روایت میں جائز نہیں ہے لیکن اظہر روایت میں جائز ہے۔
(ف: چنانچہ ام المومنین عائشہ رضی اللہ عنہ نے بریرہ مکاتبہ کوان کی رضامندی سے خرید کر آزاد کیا جیسا کہ صحیحین اور سنن میں ہے،م،ع،) اس جگہ مدبر سے مراد مطلق ہے، مدبر مقید مراد نہیں ہے، اور مطلق میں امام شافعیؒ کا اختلاف ہے، اس مسئلہ کو ہم کتاب الاعتاق میں ذکر کر چکے ہیں، (ف: مدبر مطلق وہ غلام ہے جس کی آزادی کو مولیٰ نے اپنی موت پر معلق کیا ہو کسی قید کے بغیر جیسے کہ یوں کہا ہو کہ تم میری موت کے بعد آزاد ہو، یا جب میں مرجاؤں تو تم آزاد ہو، اور مدبر مقید کی مثال یہ ہے کہ یوں کہے کہ جب میں اس سفر سے واپس آؤں یا اس مرض سے اچھا ہو جاؤں تو تم آزاد ہو، اور ایسے مدبر مقید کی بیع بالاجماع جائز ہے، ع،

توضیح: ام ولد، مدبر اور مکاتب کی بیع صحیح ہوتی ہے یا نہیں، مدبر مطلق اور مقید کی تعریف اور مثال حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

قال وان ما تت ام الولد اوالمدبر فی ید المشتری فلا ضمان علیه عند ابی حنیفة وقالا علیه قیمتهما وهو روایة عنه لهما انه مقبوض بجهة البیع فیکون مضمونا علیه کسائر الا موال وهذا لان المدبروام الولد ید خلان تحت البیع حتی یملک ما یضم الیهما فی البیع بخلاف المکاتب لا فی ید نفسه فلا یتحقق فی حقه القبض وهذا الضمان بالقبض وله ان جهة البیع انما تلحق بحقیقته فی محل یقبل الحقیقة وهما لا یقبلان حقیقة البیع فصار اکالمکاتب ولیس دخولهما فی البیع فی حق انفسهما وانما ذلک لیثبت حکم البیع فیما ضم الیهما فصار کمال المشتری لا یدخل فی جکم عقده بانفراده وانما یثبت حکم الدخول فیما ضمه الیه کذا هذا.

ترجمہ: امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر ام الولد یا مدبر مشتری کے قبضہ میں مرجائے تو اس مشتری پر امام ابوحنیفہ کے نزدیک ضمان اور تاوان لازم نہیں آئے گا، اور صاحبینؒ نے کہا ہے کہ اس پر دونوں کی قیمت واجب ہوگی، امام اعظمؒ سے بھی ایسی ہی ایک روایت ہے، صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے کہ مشتری نے ان دونوں پر خریدنے کی نیت سے قبضہ کیا ہے، لہٰذا مبیع اس کی ضمانت میں ہوگی، جیسے دوسری قسم کے مالوں کا حکم ہوتا ہے، اور بیع کے اعتبار سے قبضہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ مدبر اور ام ولد دونوں ہی ایسے ہیں کہ بیع کے ماتحت آجاتے ہیں یہانتک کہ تھان وغیرہ جو چیز بھی ان کے ساتھ ملائی جائے وہ ان کی بیع میں مشتری کی ملکیت میں آجاتی ہے، بخلاف مکاتب کے کہ وہ تو خود اپنے قبضہ میں ہے، اس لئے اس کے حق میں مشتری کا قبضہ ثابت نہ ہوگا، حالانکہ قبضہ ہی کی وجہ سے یہ ضمانت ہے، اور امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ بیع کی حیثیت کو حقیقی بیع کے ساتھ ایسی بیع میں تو ملایا جا سکتا ہے جس کی بیع حقیقی بیع کے قابل ہو، حالانکہ مدبر اور ام ولد کا یہ حال ہے کہ حقیقی بیع کے ساتھ ایسی نہیں ہے لہٰذا یہ دونوں بھی مکاتب کے مثل ہو گئے، اور ام ولد اور مدبر کے ساتھ دوسری ملائی ہوئی چیز کو بیع میں داخل کرنا صرف ان کے اپنے حق میں نہیں ہوتا ہے بلکہ صرف اس لئے ہے کہ جو چیز ان کے ساتھ ملائی گئی ہے اس میں بیع کا حکم ثابت ہو جائے، اس لئے اس کی مثال ایسی ہو جائیگی جیسے مشتری کے اپنے ذاتی مال کے ساتھ ملا کر فروخت کیا کیونکہ وہ تنہا بیع کے حکم میں داخل نہیں ہوتا ہے، بلکہ صرف اس مال میں داخل ہونے کا حکم ثالت ہوتا ہے جس کو بائع نے اپنے مال سے مشتری کے مال کے ساتھ ملا دیا ہے، اور یہی حال مدبر اور ام ولد کے ساتھ کوئی مال ملانے کا ہے، (ف: مثلاً بائع نے مشتری کے غلام کے ساتھ اپنا غلام ملا کر بیچا تو مشتری اس مجموعی رقم کو ان دونوں غلاموں کے درمیاں تقسیم کر کے صرف اتنی ہی رقم بائع کو دے گا جو بائع کے غلام کی ہوگی، اور یہی اصح قول ہے، النہایہ)۔

توضیح: اگر ام ولد یا مدبر مشتری کے قبضہ میں مرجائے تو مشتری اس کا ذمہ دار ہوگا یا نہیں، تفصیل مسئلہ، حکم، اختلاف ائمہ، دلیل

قال ولا یجوز بیع النسمک قبل ان یصطاد لانه باع ما لا یملکه ولا فی حظیرة اذا کان لا یؤخذ الابصید

لا نه غير مقدور التسليم ومعناه اذا اخذه ثم القاه فيها ولو كان يؤخذ من غير حيلة جاز الااذا اجتمعت فيها بانفسها ولم يسد عليها المدخل لعدم الملک. قال ولا بيع الطير فى الهواء لانه غير مملوک قبل الاخذ وكذا لوارسله من يده لانه غير مقدور التسليم ولا بيع الحمل ولا النتاج لنهى النبى عن بيع الحبل وحبل الحبلة ولان فيه غررا.

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ مچھلی شکار کر لینے سے پہلے اس کی بیع جائز نہیں ہے، کیونکہ اس نے ایسی چیز فروخت کی ہے جس کا کہ وہ خود مالک نہیں ہے، اور ایسی مچھلی کی بھی بیع جائز نہیں ہے جو حظیرہ (گھیری ہوئی جگہ) میں ہو مگر شکار کئے بغیر پکڑی نہ جاسکتی ہو، کیونکہ ایسی مچھلی کو مشتری کے حوالہ کرنا اس کے اختیار میں نہیں ہے اس مسئلہ کے معنی اور صورت مسئلہ یہ ہے کہ مچھلی کو پکڑ کر اپنی ملکیت میں لاکر گھیری ہوئی جگہ میں ڈال دیا ہو البتہ اگر حیلے اور شکار کے بغیر ناممکن ہو مثلاً وہ جگہ چھوٹی ہو تو بیع جائز ہو جائیگی لیکن اگر اس جگہ میں مچھلیاں خود بخود کم جمع ہو گئی ہوں اور ان کے آنے کا راستہ بند نہیں کیا گیا ہو تو بیع جائز نہیں ہوگی کیونکہ ایسی مچھلیوں پر ملکیت ثابت نہیں ہوتی ہے، (ف: اور اس گڈھے میں آنے کا راستہ بند کر دیا، تو اگر بغیر شکار کے پکڑی گئی ہو تو جائز ہوگی ورنہ نہیں، اور حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ نے فرمایا ہے مچھلی کو پانی میں رہتے ہوئے نہ خریدو، کہ اس میں دھوکہ اور غرر ہے، رواہ احمد)۔

ولا بيع الطير الخ اور ایسے پرندہ کی بھی بیع جائز نہیں ہے جو ہوا میں ہو کیونکہ اسے گرفتار کر لینے سے پہلے تک ملکیت میں نہیں آسکتا ہے، اسی طرح اگر اسے پکڑ کر چھوڑ دیا ہو تو بھی جائز نہیں ہے کیونکہ مشتری کے حوالہ کر دینے کی قدرت نہیں ہے: **ولا بيع الحمل الخ**: اور حمل بیچنا اور نتاج بیچنا جائز نہیں ہے کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے حبل اور حبل الحبلہ کی بیع سے منع فرمایا ہے، اور اس وجہ سے بھی کہ اس میں غرر یعنی دھوکہ ہے۔

توضیح: مچھلی شکار کرنے سے پہلے اس کی بیع، اڑتے ہوئے پرندہ کی بیع، پیٹ کے بچہ اور اس کے بچہ کی بیع، حکم، دلائل

لايجوز بيع السمک الخ جبتک کہ مچھلی شکار کر کے قبضہ میں نہ آجائے اس وقت تک اس کی بیع جائز نہیں ہے، (ف: کیونکہ مچھلی جبتک دریا یا تالاب میں یا حظیرہ میں ہو تب تک وہ کسی کی ملک میں نہیں ہے، بلکہ مباح ہے، حظیرہ (حاء بے نقطہ اور ظاء نقطہ کے ساتھ) سے مراد یہ ہے کہ تالاب یا جھیل سے کوئی ٹکڑا کاٹ کر باندھ دیا جس میں مچھلیاں جمع ہوتی ہوں، اگر وہ ٹکڑا اتنا چھوٹا ہو کہ اس میں ہاتھ ڈال کر مچھلی پکڑی جاسکتی ہو تو گویا وہ اس کے قبضہ میں ہے، اس لئے اس کی بیع جائز ہوگی۔

ولا بيع الحمل الخ حمل اور نتائج کی بیع جائز نہیں ہے، ف: حمل سے مراد پیٹ کا وہ بچہ ہے جو پیٹ سے باہر نہ ہوا ہو، اور نتائج سے مراد وہ بچہ ہے جو پیٹ سے پیدا ہونے اور اس کے بڑے ہونے کے بعد اس سے جو بچہ پیدا ہو اسی کو حبل الحبلہ بھی کہا جاتا ہے دراصل زمانہ جاہلیت میں عرب میں ایسی بیع ہوا کرتی تھی کہ آدمی دوسرے سے اونٹنی خریدتا کہ اتنی رقم کے عوض یہ اونٹنی میرے پاس رہیگی اتنے دنوں تک کہ اسے بچہ پیدا ہو جائے، پھر اس کے بچہ کا بھی بچہ ہو، جیسا کہ صحیحین میں ہے اس کے بعد وہ اونٹنی دوبارہ پرانے مالک کی ملکیت میں چلی جاتی، اور حدیث میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے مضامین و ملاقیح اور حبل الحبلہ کی بیع سے منع فرمایا ہے، مضامین سے مراد وہ نطفہ ہے جو اونٹنی کے پیٹ میں ہو، اور ملاقیح وہ نطفہ ہے جو اونٹ کی پیٹھ میں ہو یا اس کے برعکس ہے (کہ مضامین وہ نطفہ جو اونٹ کی پیٹھ میں اور ملاقیح وہ نطفہ جو اونٹنی کے پیٹ میں ہو) اور حبل الحبلہ اونٹنی کے بچہ کا بچہ ہے، اس کی روایت عبدالرزاق و مالک والبزار اور الطبرانی نے کی ہے، حبل کے معنی حمل کے ہیں، اور حضرت ابوسعید خدریؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے جانوروں کا حمل خریدنے سے منع فرمایا یہاں تک کہ اسے بچہ پیدا ہو جائے، اور تھنوں کے دودھ سے منع فرمایا ہے، اور بھاگا ہوا غلام خریدنے سے منع

---

(۱) تاک، انگوری کی بیل یا درخت، انوار الحق قاسمی۔

فرمایا ہے، اور مال غنیمت خریدنے سے بھی یہاں تک کہ وہ تقسیم کر دیا جائے، اور صدقات خریدنے سے یہانتک کہ فقیر کے قبضہ میں آجائے، اور چڑی مار کے ایک بار جال مارنے کی خرید سے منع فرمایا ہے، اس کی روایت ابن ماجہ اور البزار اور الدار قطنی اور ابو یعلی اور ابن شیبہ اور عبد الرزاق نے کی ہے، شکاری کے ایک بار جال سے مراد یہ ہے کہ مثلاً چڑیوں کے شکاری سے کہا جائے کہ اس مرتبہ تمہارے اس جال میں جو جتنے یا جو پرندہ پھنس جائے وہ میں نے دس روپے میں خریدا، یا آج تم جو کچھ بھی شکار کرو یا اس کے مانند کوئی دوسری صورت ہو وہ سب ممنوع ہے۔

قال. ولا اللبن فی الضرع للغرر فعساه انتفاخ ولا نه ینازع فی کیفیة الحلب وربما یزداد فیختلط المبیع بغیرقال ولا الصوف علی ظهر الغم لانه من اوصاف الحیوان ولا نه ینبت من اسفل فیختلط المبیع بغیره بخلاف القوائم لا نها تزید من اعلی وبخلاف القصیل لانه یمکن قلعه والقطع فی الصوف متعین فیقع التنازع فی موضع القطع وقد صح انه نهی عن بیع الصوف علی ظهر الغنم وعن لبن فی ضرع وسمن فی لبن وهو حجة علی ابی یوسفؒ فی هذا الصوف حیث جوز بیعه فیما یروی عنه قال وجذع فی السقف وذراع من ثوب ذکرا القطع اولم یذکراه لا نه لا یمکن تسلیمه الا بضرر بخلاف ما اذا باع عشرة دراهم من نقرة فضةٍ لانه لا ضررفی تبعیضه ولو لم یکن معینا لا یجوز لماذ کرنا وللجهالة ایضاولو قطع البائع الذراع اوقلع الجذع قبل ان یفسخ المشتری یعود صحیحا لزوال المفسد بخلاف ما اذا باع النوی فی التمر اوالبذر فی البطیخ حیث لا یکون صحیحا وان شقهما اخرج المبیع لان فی وجودهما احتمالا اما الجذع فعین موجود قال وضربة القانص وهو ما یخرج من الصید بضرب الشبکة مرة لانه مجهول ولان فیه غررا.

ترجمہ: قدوریؒ نے کہا ہے کہ تھن میں رہتے ہوئے دودھ کو خریدنا بھی جائز نہیں ہے، کہ اس میں دھوکہ کا احتمال ہے اس طرح سے کہ شاید ریاح سے تھن پھولا ہوا معلوم ہوتا ہو، اور اسی وجہ سے بھی کہ شاید تھن سے دوہنے کی کیفیت اور مقدار میں بائع سے مشتری کا اختلاف ہو جائے، اور اس احتمال کی بناء پر بھی کہ شاید دوہتے وقت تک مزید کچھ دودھ تھن میں اتر آیا ہو جس سے مبیع کا دودھ تازہ دودھ سے جو مبیع نہ ہو مل جائے، ف: ابن ماجہ کی حدیث جو اوپر گزر چکی ہے اس میں اسی بیع سے صراحت کے ساتھ ممانعت آئی ہے۔

ولا الصوف الخ قدوریؒ نے کہا ہے کہ بکری اور دنبہ کی پیٹھ پر بال رہتے ہوئے اسے خریدنا جائز نہیں ہے کیونکہ یہ اون کاٹنے سے پہلے تک حیوان کے اوصاف کے حکم میں ہے یعنی اس کے بدن کے تابع ہے، کہ وہ نیچے سے اوپر کی طرف بڑھتا ہے اس طرح مبیع غیر مبیع سے ملتی رہتی ہے، بخلاف درخت کی شاخوں کے کہ وہ اوپر سے بڑھتی ہیں، اور بخلاف سبز کھیتی کے (جو پوری تیار ہوئی ہو،) یعنی جو بغیر بالیوں کے کاٹ لی جاتی ہے تو یہ جائز ہے کیونکہ اسے اکھیڑ لینا بھی ممکن ہے اور اس پر تعامل بھی ہے، لیکن اون اور صوف کو تو صرف کاٹا ہی جاتا ہے اسی اکھاڑنا ممکن نہیں ہے اس لئے کاٹنے کی جگہ میں دونوں بائع اور مشتری کی درمیان جھگڑا ہوسکتا ہے، اور یہ ایک صحیح حدیث ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے بکری کی پیٹھ پر صوف بیچنے سے اور تھنوں میں دودھ بیچنے سے اور دودھ میں مکھن بیچنے سے منع فرمایا ہے، (اس کی روایت طبرانی والدار قطنی وابن ابی شیبہ اور ابوداؤد وغیرھم نے کی ہے، شیخ ابن حجرؒ کا قول حق یہ ہے کہ یہ مرفوع حسن ہے، م، ہ) یہ حدیث ابو یوسفؒ کے خلاف حجت ہے کہ ان سے روایت کی جاتی ہے کہ انہوں نے ایسے صوف کی بیع جائز رکھی ہے جو بکری کی پیٹھ پر لگی ہوئی ہو، (ف: پیٹھ سے صوف تراش لینے کے بعد اس کی بیع جائز ہے)۔

قال وجذع فی السقف الخ اور قدوریؒ نے کہا ہے کہ وہ شہتیر جو چھت میں لگا ہوا ہو، اور کسی ایسے لباس سے کہ جس کا کاٹنا نقصان دہ ہو کاٹ کر ایک گز بیچنا بھی جائز نہیں ہے، خواہ دونوں نے اس کے اکھاڑنے یا کاٹنے کا ذکر کیا ہو یا نہ کیا ہو، کیونکہ بائع کے لئے نقصان اٹھائے بغیر اسے مشتری کے حوالہ کرنا ممکن نہ ہوگا (ف: حالانکہ نقصان برداشت کرنا عقد کے تقاضا کے خلاف ہے)

بخلاف ماذاباع الخ بخلاف اس کے چاندی کی ڈلی اور اینٹ وغیرہ سے دس درہم کاٹ کر بیچی تو جائز ہوگی، کیونکہ اس کے

ٹکڑے کرنے میں کچھ نقصان نہیں ہے، (ف: پھر شہتیر اور ذراع میں حکم مذکورہ اس صورت میں ہوگا کہ وہ شہتیر معلوم اور متعین ہو، کیونکہ اگر وہ متعین نہ ہو یا لباس سے جو ایک دو گز کپڑا خریدا ہو وہ متعین نہ ہو تو اس کی بیع دو وجہوں سے جائز نہ ہوگی،) ایک وجہ تو یہی ہوگی جو ابھی ہم نے بیان کردی ہے، یعنی نقصان لازم آتا اور دوسری وجہ مبیع کا متعین نہ ہونا بھی ہے۔

ولو قطع البائع الذراع الخ :اور اگر مشتری کے فسخ کرنے سے پہلے بائع نے وہ متعین گز جو فروخت کیا ہے کپڑے سے کاٹ کر علیحدہ کرلیا یا شہتیر جو فروخت کیا ہے اسے چھت سے اکھاڑ کر علیحدہ کرلیا تو پہلی بیع اب صحیح ہوجائیگی، کیونکہ معاملہ کی درستگی میں فساد ڈالنے والی جو بات تھی وہ ختم ہوگئی ہے، ف: یعنی بائع کے ذمہ جو نقصان لازم آرہا تھا، اسے اس نے خود ختم کردیا ہے، اور جو مبیع معلوم تھی وہ کاٹ کر علیحدہ کرلی گئی، بخلاف اس صورت کے کہ اگر چھوہاروں میں رہتے ہوئے صرف گٹھلیاں فروخت کیں یا خربوزہ میں رہتے ہوئے صرف اس کے بیج فروخت کئے تو یہ بیع صحیح نہ ہوگی اگرچہ بعد میں بائع چھوہارے کاٹ کران سے بیج علیحدہ کردے یا خربوزہ پھاڑ کران کے بیج نکال دے، اس وجہ سے کہ ان میں گٹھلیوں اور بیجوں کے موجود ہونے میں شبہ رہتا ہے (کہ شاید ان کے درمیان نہ ہوں یا خراب ہوں) مگر شہتیر تو نظروں کے سامنے رہتا ہے اس میں دوسرا کوئی احتمال نہیں رہتا ہے، (ف: جیسے کپڑے میں سے وہ گز جو فروخت کیا گیا ہے وہ بھی محسوس اور معین ہوتا ہے)۔

وضربة القانص الخ اور قدوری نے لکھا ہے کہ ضربۃ القانص کی بیع جائز نہیں ہے، اس سے مراد وہ شکار کئے ہوئے جانور جو ایک مرتبہ شکار کرنے یا جال پھینکنے سے ہاتھ میں آجائیں، اس کے ناجائز ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اس میں بیع مجہول ہوتی ہے، اور اس وجہ سے بھی کہ اس میں دھوکہ ہوتا ہے، (ف: اس طرح سے کہ اس جال میں بجائے پرندہ شکار کے سانپ، بچھو، کتا، لومڑی وغیرہ پھنس جائیں)۔

توضیح: تھن میں رہتے ہوئے دودھ، بکری و دنبہ کی پیٹھ پر سے اون اور بال، چھت میں لگے ہوئے شہتیر، گٹھلی کھجور میں اور بیج خربوزہ میں رہتے ہوئے کی بیع، تفصیل مسئلہ، حکم، اختلاف ائمہ، دلیل

قال. وبيع المزابنة وهو بيع الثمر على النخيل بتمر مجذوذ مثل كيله خرصا لا نه نهى عن المزابنه والمحاقلة فالمزابنة ما ذكرنا والمحاقلة بيع الحنطة في سنبلها بحنطة مثل كيلها خرصاو لانه باع مكيلا بمكيل من جنسه فلا يجوز بطريق الخرص كما اذا كان موضوعين على الارض و كذا العنب بالزبيب على هذا وقال الشافعي يجوز فيما دون خسمة اوسق لانه نهى عن المزابنه ورخص في العرايا وهوان يباع بخرصها تمرافيما دون خمسة اوسق قلنا العرية العطية لغة وتاويله ان يبيع المعرى له ما على النخيل من المعرى بتمر مجذوذ وهو بيع مجازا لا نه لم يملكه فيكون براً ابتداء.

ترجمہ: اور مزابنہ کی بیع جائز نہیں ہے، یہ ہے کہ جو پھل اور چھوہارے درخت پر لگے ہوں وہ توڑے ہوئے تر یا خشک چھوہاروں کے عوض اندازہ اور اٹکل سے برابر پیمانہ پر فروخت کئے جائیں، کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے مزابنہ اور محاقلہ کی بیع سے منع فرمایا ہے، بخاری و مسلم نے اس کی روایت کی ہے، اس میں مزابنہ کی صورت تو وہی ہوئی جو ابھی ہم نے بیان کی ہے، اور بیع محاقلہ کی صورت یہ ہے کہ جو گیہوں بالیوں میں موجود ہیں ان کو نکالے ہوئے گیہوں کے عوض اٹکل اور اندازہ سے ان کے برابر پیمانہ پر فروخت کرنا،) ف: اور یہ تفسیر بھی حدیث میں مذکور ہے، اس لئے یہ بیع ناجائز ہوئی، م)، اور اس لئے کہ اس نے کیلی چیز کو اسی کی جنس کے

تفصیل، دو نقطوں کے ساتھ، فقہاء کی اصطلاح میں وہ کھیتی جو ابھی تیار نہ ہوئی ہو، جذع، جیم کے کسرہ کے ساتھ، درخت کا تنہ۔

عوض فروخت کیا ہے، اس لئے اٹکل اور اندازہ سے جائز نہیں ہوگی، جیسے اگر دونوں جنس زمین پر ڈھیر ہوں تو اٹکل سے بیع جائز نہیں ہوگی، اسی طرح اگر خشک انگوروں کے عوض تاک[1] میں لگے ہوئے انگور فروخت کئے تو بھی ایسی اٹکل پر جائز نہیں ہے، اور امام شافعیؒ نے کہا ہے کہ پانچ وسق سے کم میں جائز ہے، کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے مزابنہ سے منع کیا ہے اور عرایا کی اجازت دی ہے عرایا، عریہ، معنی عطیہ کی جمع ہے اس کی صورت یہ ہوتی تھی کہ مثلاً درختوں میں لگی ہوئی پانچ وسق سے کم کھجوریں ان کھجوروں کے عوض بیچی جائیں جو تخمینہ میں ان سے کم ہوں، جیسا کہ اس کی روایت بخاری اور مسلم نے کی ہے، اور ہم اس کے جواب میں یہ کہتے ہیں، کہ عریہ لغت میں عطیہ کے معنی میں ہے اور مذکورہ حدیث کی تاویل یہ ہے کہ اس میں مجازاً بیع کی صورت ہوئی حقیقت میں بیع نہیں تھی کیونکہ درخت پر لگی ہوئی کھجوروں کے عوض درخت کے مالک نے پہلے سے توڑی کھجوروں کا ڈھیر دیا تھا جو تبادلہ کی صورت میں ہوگیا تھا اس لئے کہ جس کو عطیہ ملا تھا وہ شخص اس وقت تک نہ اس درخت کا مالک ہوا تھا اور نہ ہی اس پر لگی ہوئی کھجوروں کا مالک ہوا تھا، اس لئے توڑی ہوئی کھجوریں درخت کی کھجوروں کے عوض دینا ایک احسان تھا۔

توضیح: مزابنہ اور محاقلہ کی تعریف، عرایا کی تحقیق، اور حکم، اختلاف ائمہ، دلائل،

قال وبیع المزابنہ الخ ترجمہ، سے مطلب واضح ہے، ورخص فی العرایا الخ عریہ ایک عطیہ ہے، اور جب تک ہبہ میں موہوب لہ اس موہوب یا ہبہ پر قبضہ نہ کرے، تب تک مالک نہیں ہوتا ہے اسی بناء پر ہبہ کی صورت میں بالاتفاق قبضہ کرنا بھی شرط ہے، اور اس مسئلہ میں قبضہ ثابت نہیں ہوا کیونکہ درخت کے پھل اس وقت تک ہبہ کرنے والے کے درخت ہی پر لگے ہیں، پس جبکہ وہ غریب موہوب لہ ان پھلوں کا مالک ہی نہیں ہوا تو اس کی بیع کس طرح صحیح اور ثابت ہوگی، پھر جس شخص کو عطیہ دیا گیا ہے اس کو اپنے محتاج ہونے کی وجہ سے ان پھلوں کی ضرورت ہے اس لئے پھلوں کے ہبہ کرنے والے نے اس غریب پر دوسرا یہ احسان کیا کہ اپنے توڑے ہوئے پھلوں کو جو تمام آفتوں سے محفوظ ہو کر اس کو حاصل ہوئے ہیں بطور احسان دیدئے، اور یہ ضرورت پیش آتی ہے کہ جس کو عطیہ دیا گیا ہے وہ اس درخت کے واسطے برابر اس باغ میں آتا جاتا ہے، یعنی جب ایک باغ میں سے ایک درخت کے پھل کسی محتاج کو دئے تو وہ خود اور اس کے بچے باغ میں ہر وقت آتے جاتے رہتے ہیں جس سے بسا اوقات مالک کو تکلیف ہوتی ہے، اس لئے وہ یہ چاہتا ہے کہ اپنے توڑے ہوئے پھل اسے دے کر باغ میں ان کے آمد و رفت کو روک دیا جائے، لیکن اسے اس بات کا خوف بھی ہوتا ہے کہ شاید اس طرح وعدہ خلافی کی صورت پیدا ہو جائے، اسی خیال کو دور کرنے کے لئے حدیث سے یہ بتلایا گیا کہ یہ وعدہ خلافی نہیں ہے، چونکہ ایک وسق ساٹھ صاع کا ہوتا ہے جو تین من کے قریب ہوا اسلئے پانچ وسق سے کم میں ایسی اور اجازت فرمائی تاکہ وعدہ خلافی نہ ہو، الحاصل، اپنے اس وعدہ کو جو بطور احسان کسی کے ساتھ کر لیا گیا ہو اس کے پورا کرنے کا یہ ایک طریقہ ہوا اس میں احتیاط کا پورا خیال رکھا گیا ہے اسی لئے اس پر حقیقی بیع کا قیاس کرنے سے منع کیا گیا ہے، م۔

قال. ولا یجوز البیع بالقاء الحجر و الملامسة والمنابذة وهذه بیوع کانت فی الجاهلیة وهو ان یتراوض الرجلان علی سلعة ای یتساومان فاذا لمسها المشتری او نبذها الیه البائع اووضع المشتری علیها حصاة لزم البیع فالاول بیع الملامسة والثانی بیع المنابذة والثالث القاء الحجر وقد نهی النبی علیه السلام عن بیع الملامسة والمنابذة ولان فیه تعلیقا بالخطر قال ولا یجوز بیع ثوب من ثوبین لجهالة المبیع ولو قال علی انه بالخیار فی ان یاخذ ایهما شاء جاز البیع استحسانا وقد ذکرناه بفروعه قال ولا یجوز بیع المراعی ولا اجارتها والمراد الکلا اما البیع فلانه ورد علی مالا یملکه لا شترک الناس فیه بالحدیث واما الاجارة فلانها عقدت علی استهلاک عین مباح ولو عقدت علی استهلاک عین مملوک بان استاجر بقرة لیشرب لبنها لا یجوز فهذا

---

(۱) تاک انگور کی بیل یا درخت، قاسمی

اولی.

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ پتھر ڈال کر اور چھو کر یا مبیع پھینک کر بیع کرنا صحیح اور جائز نہیں ہوتی ہے، ایسی بیوع زمانہ جاہلیت میں ہوا کرتی تھیں، جس کا طریقہ یہ ہوتا تھا کہ جب دو شخصوں میں کسی سامان کے بارے میں بیع کی گفتگو ہوتی تو مشتری اس کو چھو لیتا یا بائع اس سامان کو مشتری کی طرف پھینک دیتا یا اس پر مشتری کنکری رکھ دیتا جس سے وہ لازم اور مکمل سمجھی جاتی، ان میں سے پہلی صورت کو بیع ملامسہ اور دوسری کو بیع منابذہ اور تیسری کو القاء الحجر یعنی پتھری ڈالنا کہتے تھے، مگر یہ سب کام ممنوع ہیں کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے صراحت کے ساتھ بیع ملامسہ اور بیع منابذہ سے منع فرمایا ہے، بخاری اور مسلم نے اس کی روایت کی ہے، اور اس وجہ سے بھی کہ اس میں تعلق بخطر (شک اور تردد پر بیع معلق کرنی) ہے، (ف: یعنی بطور قمار کے مالک بنانے کے معنی میں ہے لہذا بیع کا یہ ممنوع طریقہ جائز نہیں ہوگا۔

ولا یجوز بیع ثوب الخ اور قدوریؒ نے یہ بھی فرمایا ہے کہ اس طرح سے بھی بیع کرنا کہ دو کپڑوں میں سے ایک کو خریدا جائز نہیں ہے، کیونکہ ایسی بیع مجہول ہے، اور اگر اس کے ساتھ یہ بھی کہا کہ اس شرط پر کہ مشتری کو یہ اختیار ہے کہ دونوں میں سے جس کو چاہے لے تو استحسانا جائز ہے، اس مسئلہ کو تمام جزیات کے ساتھ ہم بیان کر چکے ہیں، قال ولا یجوز بیع المراعی الخ امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ چراگاہوں کو بیچنا اور ان کو اجارہ پر دینا بھی جائز نہیں ہے، اس سے مراد گھاس ہے یعنی گھاس کو فروخت کرنا یا اجارہ دینا جائز نہیں ہے، اس میں بیع کے جائز ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اس طرح ایسی چیز کی بیع ہوتی ہے جس کا مالک وہ بائع نہیں ہوتا ہے کیونکہ اس جگہ میں حدیث کے حکم سے عام لوگوں کی شرکت ثابت ہے، اور اجارہ کو بھی ناجائز کہنے کی وجہ یہ ہے کہ یہ اجارہ ایک مال کے عین مباح کے ختم اور برباد کرنے پر ہو رہا ہے حالانکہ اگر اجارہ ایک مال عین مملوک کے ختم کرنے پر ہوتا مثلاً ایک گائے کو اجارہ لیتا تا کہ اس کا دودھ پئے تو جائز نہ ہوتا بس ایک مباح شئی کے تلف کرنے کا اجارہ بدرجہ اولیٰ جائز نہیں ہوگا (الحاصل اس جگہ اجارہ کے ناجائز ہونے کی دو وجہیں ہو رہی ہیں (۱) اپنا مال نہ ہو کر مباح مال کا ہونا (۲) اجارہ میں عین مال کو محفوظ رکھ کر اس کا نفع حاصل کرنا جبکہ یہاں بجائے نفع کے عین مال کو ہلاک کیا جا رہا ہے حالانکہ اجارہ کے ناجائز ہونے کے لئے صرف کسی ایک وجہ کا ہونا بھی کافی ہوتا ہے)۔

توضیح:۔ بیع بالقاء الحجر یا بالملامسہ یا بالمنابذہ کی تعریف بیع ثوب من ثوبین، بیع المراعی واجارتها تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

قال. ولا یجوز بیع النحل وهذا عندابی حنیفة وابی یوسف وقال محمد یجوز اذا کان محرزا وهو قول الشافعی لانه حیوان منتفع به حقیقة وشرعا فیجوز بیعهٔ وان کان لا یؤکل کالبغل والحمار ولهما انه من الهوام فلا یجوز بیعه کالزنابیر والانتفاع بمٰا یخرج منه لا بعینه فلا یکون منتفعاً به قبل الخروج حتی لوباع کوارة فیها عسل بما فیها من النحل یجوز تبعاله کذاذکره الکرخی ولا یجوز بیع دود القزعند ابی حنیفة لانه من الهوام وعندابی یوسف یجوز اذا ظهرفیه القزتبعاله وعند محمد یجوز کیف ما کان لکونه منتفعابه ولا یجوز بیع بیضه عندابی حنیفة وعندهما یجوز لمکان الضرورة وقیل ابو یوسف مع ابی حنیفة کمافی دودالقزو الحمام اذاعلم عددها وامکن تسلیمها جازبیعها لانه مال مقدور التسلیم.

ترجمہ: فرمایا کہ امام ابوحنیفہ وابو یوسف رحمہما اللہ کے نزدیک شہد کی مکھیوں کی بیع جائز نہیں ہے، اور امام محمدؒ نے کہا ہے کہ مکھیاں جب شہد کی حفاظت (چھتہ) میں جمع ہوں تو ان کی بیع جائز ہے، امام شافعیؒ کا بھی یہی قول ہے، کیونکہ یہ جانور حقیقۃً اور شرعاً دونوں لحاظ سے انتفاع کے قابل ہے، کیونکہ اس سے نفع حاصل کیا جاتا ہے، لہذا اس کی بیع جائز ہوگی۔ اگر چہ مکھی کا کھانا جائز نہیں ہے، جیسے خچر

اور گدھا کہ ان کا کھانا تو جائز نہیں ہے لیکن بالاجماع ان کو بیچنا جائز ہے، اور امام ابوحنیفہؒ وامام ابو یوسف رحمہما اللہ کی دلیل یہ ہے کہ یہ مکھی بھی کاٹنے والے کیڑوں میں سے ہے اس لئے بھڑوں (کاٹنے والوں) کی طرح ان کی بیع بھی جائز ہوگی، ان سے حاصل شدہ شہد اور موم کے ذریعہ ان سے نفع حاصل کیا جاتا ہے، ان کی ذات سے نفع نہیں حاصل کیا جاتا ہے، للہذا شہد اور موم نکلنے سے پہلے یہ جانور ایسی چیز نہیں ہے جس سے نفع حاصل کیا جائے، یعنی یہ اپنی ذات میں مال نہیں ہے، یہانتک کہ اگر اس کا ایک ایسا چھتہ جس میں شہد موجود ہے ان کی مکھیوں کے ساتھ بیچا تو شہد کے ماتحت کر کے ان کی بیع بھی جائز ہوگی، امام کرخیؒ نے ایسا ہی ذکر کیا ہے، اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ریشم ظاہر ہو جائے تو اس کے تابع کر کے کیڑوں کا بیچنا بھی جائز ہے، اور امام محمدؒ کے نزدیک ہر طرح سے جائز ہے، کیونکہ یہ ایسا جانور ہے جس سے نفع حاصل کیا جاتا ہے، (ف: اور اسی پر فتویٰ بھی ہے، اور شہد کی مکھیوں کے بیچنے میں بھی امام محمدؒ کے قول پر فتویٰ ہے، یعنی جائز ہے، الذخیرہ، ع)۔

ولا یجوز بیع بیضه الخ اور ریشم کے کیڑے کے انڈوں کو بھی بیچنا امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک جائز نہیں ہے، لیکن صاحبینؒ کے نزدیک جائز ہے، (اور اسی پر فتویٰ ہے، الذخیرہ، ع) کیونکہ اس کی ضرورت ہے، اور بعض مشائخ نے کہا ہے کہ امام ابو یوسفؒ کا قول ابوحنیفہؒ کے ساتھ اور موافق ہے، جیسے کی ریشم کے کویہ میں ہے، یعنی اس وقت تک ریشم ظاہر نہ ہوا ہو، کبوتروں کو بیچنا جائز ہے، بشرطیکہ ان کی تعداد معلوم ہو اور ان کو مشتری کے حوالہ کرنا ممکن ہو۔

توضیح: شہد کی مکھیوں کی بیع، ریشم کے کیڑے کا خول یا کویہ، اس کے انڈے، کبوتر کی بیع، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

ولا یجوز بیع الآبق لنهی النبی علیه السلام عنه ولا نه لا یقدر علی تسلیمه الاان یبیعه من رجل زعم انه عنده لان المنهی بیع اٰبق مطلق وهوان یکون اٰبقا فی حق المتعاقدین وهذا غیر اٰبق فی حق المشتری ولا نه اذا کان عند المشتری انتفی العجز عن التسلیم وهو المانع ثم لایصیر قابضا بمجرد العقد اذا کان فی یده وکان اشهد عند اخذه لانه امانة عنده وقبض الا مانة لا ینوب عن قبض البیع ولو کان لم یشهد یجب ان یصیر قابضا لانه قبض غصب ولو قال هو عند فلان فبعه منی فباعه لا یجوز لانه اٰبق فی حق المتعاقدین ولانه لا یقدر علی تسلیمه ولو باع الأبق ثم عاد من الأباق لایتم ذلک العقدلانه وقع باطلا لانعدام المحلیة کبیع الطیر فی الهواء وعن ابی حنیفة انه یتم العقد اذا لم یفسح لان العقد انعقد بقیام المالیة والمانع قد ارتفع وهو العجزعن التسلیم کما اذا ابق بعد البیع وهکذا یروی عن محمد.

ترجمہ: اور بھاگے ہوئے غلام کی بیع جائز نہیں ہے کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے اس سے منع فرمایا ہے اور اس وجہ سے بھی کہ یہ بائع اس کو مشتری کے حوالہ کرنے پر قادر نہیں ہے، لیکن اگر اپنے بھاگے ہوئے غلام کو ایسے شخص کے ہاتھ بیچا جو یہ کہتا ہو کہ وہ غلام میرے پاس موجود ہو، یعنی وہ مالک اور خریدار دونوں کے حق میں بھاگا ہوا نہیں ہے، اور اس وجہ سے بھی کہ جب وہ غلام مشتری کے پاس موجود ہے تو سپرد کرنے سے عاجز ہونے کا عذر نہیں رہا حالانکہ یہی عذر اور عاجزی بیع سے مانع تھی، پھر جب غلام مشتری کے پاس موجود ہو اور اس غلام کو پکڑتے وقت اس نے لوگوں کو اس بات پر گواہ بنالیا ہو کہ میں نے اس کو اس کے مولیٰ کے پاس پہنچانے کے لئے پکڑا ہے تو وہ مشتری صرف معاملہ اور عقد بیع کرنے سے ہی اس پر قابض نہیں سمجھا جائیگا، کیونکہ وہ غلام اس مشتری کے پاس فی الحال امانت کے طور پر ہے، اور قاعدہ ہے کہ امانت کا قبضہ ایسے قبضہ کے قائم مقام نہیں ہوتا ہے جو بیع سے مستحق ہوا ہو۔

اور اگر اس مشتری نے اس غلام کو پکڑتے وقت کسی کو گواہ نہ بنایا ہو تو اسے خریدتے ہی قابض ہو جانا چاہئے، کیونکہ اس وقت اس کا قبضہ غصب کا قبضہ ہوگا، (اور غصب کا قبضہ خریداری کے قبضہ کا نائب ہو جاتا ہے)، اور اگر خریدار نے یہ کہا کہ وہ غلام فلاں شخص

کے پاس ہے تم اسے میرے پاس فروخت کردو میں وہیں سے اسے لے لوں گا، اور مولیٰ نے اس کے کہنے کے مطابق اس کے پاس فروخت کر دیا تو یہ جائز نہیں ہوگا، کیونکہ وہ تمام ان دونوں معاملہ کرنے والوں (بائع اور مشتری) کے حق میں بھاگا ہوا ہے، اور اس وجہ سے بھی کہ مولیٰ خود اس غلام کو خریدار کے حوالہ کرنے پر قادر نہیں ہے، اور اگر بھاگے ہوئے غلام کو فروخت کیا پھر وہ غلام از خود مالک کے پاس آ گیا تو ظاہر الروایہ میں یہ عقد درست نہ ہوگا کیونکہ یہ عقد باطل ہو گیا تھا، کیونکہ اس وقت محل بیع غائب تھا جیسے کہ اگر ایسے پرندہ کو بیچا ہو جو ہوا میں اڑ رہا ہو، اور امام ابو حنیفہؒ سے ایک نادر روایت یہ ہے کہ وہ عقد درست ہو کر پورا ہوگا اگر اس وقت اسے فسخ نہ کیا گیا ہو، کیونکہ بھاگے ہونے غلام کی مالیت پائے جانے کی وجہ سے وہ عقد منعقد ہو گیا تھا، البتہ اس کے مکمل سے جو چیز مانع ہو رہی تھی، یعنی حوالہ کرنے سے عاجز ہونا وہ اب ختم ہوگئی، جیسے فروخت کے بعد غلام بھاگ گیا ہوا یسا ہی امام محمدؒ سے بھی مروی ہے۔

توضیح: بھاگے ہوئے غلام کو ایسے شخص کے ہاتھ فروخت کرنا جس نے اس غلام کو پکڑ کر پہلے سے اپنے پاس رکھ لیا ہو، یا دوسرے شخص نے اسے پکڑ رکھا ہو، اور مشتری اس پر واقف ہو، اگر بھاگا ہوا غلام فروخت کے بعد از خود واپس آ گیا ہو، تفصیل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

قال. ولابیع لبن امراة فی قدح وقال الشافعی یجوز بیعه لانه مشروب طاهر ولنا انه جزء الادمی وهو بجمیع اجزائه مکرم مصون عن الابتذال بالبیع ولا فرق فی ظاهر الروایة بین لبن الحرة والامة وعن ابی یوسف انه یجوز بیع لبن الامة لانه یجوز ایرادالعقد علی نفسها فکذاعلی جزئها قلنا المرق قدحل نفسها فاما اللبن فلارق فیه لانه یختص بحمل یتحقق فیه القوة التی هی ضده وهو الحی ولا حیوٰة فی اللبن قال ولا یجوز بیع شعر الخنزیر لا نه نجس العین فلا یجوز بیعه اهانة له ویجوز الانتفاع به للنخرز للضرورةفان ذلک العمل لا یتاتی بدونه ویوجد مباح الاصل فلا ضرورة الی البیع ولو وقع فی الماء القیل افسده عند ابی یوسف وعند محمد لایفسده لان اطلاق الا نتفاع به دلیل طهارته ولا بی یوسف ان الاطلاق للضرورة فلا تظهرا لا فی حالة الاستعمال وحالة الوقوع تغایرها.

ترجمہ: امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر عورت کا دودھ دوہا ہوا کسی برتن میں ہو تب بھی اس کی بیع جائز نہیں ہے، اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ جائز ہے، کیونکہ وہ پینے کی پاک چیز ہے، اور ہماری دلیل یہ ہے کہ دودھ آدمی کا جزء ہے، اور آدمی اپنے تمام اعضاء بدن کے ساتھ محترم اور بیع کی ذلت اٹھانے سے محفوظ ہے، واضح ہو کہ ظاہر الروایہ میں آزاد عورت اور باندی کے دودھ میں کچھ فرق نہیں ہے، لیکن نوادر میں ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ باندی کا دودھ بیچنا جائز ہے، کیونکہ جب باندی کی ذات کو بیچنا جائز ہے تو اس کے جزء کو بھی بیچنا جائز ہوگا، اس کا جواب ہم یہ دیتے ہیں کہ قیمت تو اس کی ذات کی لگی ہے، اس کے دودھ میں اس کی غلامی کا کوئی اثر نہیں ہے، کیونکہ غلامی ایسے محل کے ساتھ مخصوص ہے جس میں قوت آزادی جو غلامی کی ضد ہے پائی جارہی ہو (جس جگہ آزادی کی قوت پائی جاسکتی ہو اسی میں غلامی بھی پائی جائے گی) جبکہ قوت کا اظہار اور وجود زندہ شخص کے لئے ہے، دودھ میں ایسی حیات نہیں ہے،

ف: اس لئے دودھ غلامی کا محل نہ ہوا لہٰذا باندی کا دودھ بھی آزاد عورت کے دودھ کے جیسا ہوا، ع۔

ولایجوز بیع شعر الخ اور امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ سور کے بال بیچنا بھی جائز نہیں ہے اس بات پر تمام ائمہ کا اتفاق ہے، کیونکہ سور کی ذات نجس ہے، اور اس کی اہانت کے خیال سے اس کی بیع بھی جائز نہیں ہے، اور موزوں کی سلائی کے لئے انتہائی مجبوری کی بناء پر اس کے بالوں کو کام میں لانا جائز ہے، کیونکہ تجربہ سے یہ معلوم ہوا ہے کہ سور کے بالوں کے بغیر عموماً سلائی کا کام نہیں ہوتا ہے، اور چونکہ یہ بال مباح الاصل کے طور پر مل جاتے ہیں اس لئے ان کی خرید و فروخت کی ضرورت نہیں ہے (اسی بناء پر یہ بھی کہا گیا ہے کہ اگر خریدار کے بغیر یہ نہ ملیں ان کی بیع جائز ہوگی لیکن بائع کے لئے ان کی قیمت اچھی نہیں ہوگی) اور اگر تھوڑے

پانی میں سور کا بال گر پڑا تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک تو وہ پانی کو خراب کر دے گا، اور امام محمدؒ کے نزدیک پانی کو فاسد نہیں کرے گا، کیونکہ اس سے مطلقاً نفع اٹھانے کی اجازت اس کے پاک ہونے کی دلیل ہے، اور امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ اس سے انتفاع کی اجازت ضرورت ہونے کی بناء پر ہے، اس لئے اس ضرورت کا ظہور صرف استعمال سے ہی ہوگا جبکہ پانی میں گرنے کی حالت استعمال کی حالت کے مخالف ہے۔

توضیح: عورت کے دوہے ہوئے دودھ کو بیچنا، آزاد اور باندی کے دودھ کا حکم، سور کے بالوں کو بیچنے کا حکم، تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

ولایجوز بیع شعور الانسان ولا الانتفاع به لان الادمی مکرم لا مبتذل فلا یجوزان یکون شیئ من اجزائه مهانا مبتذلا وقد قال علیه السلام لعن اللّٰه الواصلة المستوصلة الحدیث وانما یرخص فیما یتخذ من الوبر فیزید فی قرون النساء ذوائبهن قال ولا بیع جلود المیتةقبل ان تدبغ لا نه غیر منتفع به قال علیه السلام لا تنتفعوامن المیتة باهاب وهو اسم لغیر المدبوغ علی مامرفی کتاب الصلوٰة ولا باس ببیعها والانتفاع بها بعد الدباغ لانها طهرت بالدباغ وقد ذکرنا ہ فی کتاب الصلوٰة ولا باس ببیع عظام المیتة وعصبها وصونها وقرنها وشعرها ووبرها والا نتفاع بذلک کله لا نها طاهرة لایحلها الموت لعدم الحیٰوة وقد قررناه من قبل والفیل کالخنزیر نجس العین عند محمدوعند هما بمنزلة السباع حتی یباع عظمه وینتفع به.

ترجمہ: اور آدمی کے بال بیچنا جائز نہیں ہے اسی طرح اس سے نفع اٹھانا بھی جائز نہیں ہے، کیونکہ آدمی باعزت بنایا گیا ہے یعنی حقیر اور بے عزت نہیں بنایا گیا ہے، اس لئے یہ جائز نہیں ہے کہ اس کے کسی بھی جزء سے نفع اٹھا کر اسے ذلیل اور حقیر کیا جائے نیز رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ اللہ تعالیٰ ایسی عورت پر لعنت کرے جو عورتوں کے بال جوڑے اور ایسی عورت پر بھی جو ایسے بال جوڑوائے، اور ایسی عورت پر بھی جو دوسری عورت کو گودے ایسی عورت پر بھی جو گودوائے، صحاح ستہ نے اس کی روایت کی ہے، اور جوڑنے کی اجازت تو صرف ایسے بالوں سے ہے جو اونٹ وغیرہ سے لے کر عورتوں کی زلف اور چوٹیوں میں بڑھائے جاتے ہیں،

(ف: حقیقت میں ان چیزوں سے عورتوں کے بال جوڑے نہیں جاتے ہیں بلکہ گوندھتے وقت ایسی تدبیر سے گوندھتے ہیں کہ وہ اصل بالوں کے مشابہ معلوم ہوتے ہیں، مسئلہ: اگر کوئی شخص رسول اللہ ﷺ کا موئے مبارک لا کر کسی کو دے اور دوسرا خوش ہو کر اسے زیادہ مقدار میں یا زیادہ قیمتی چیز ہدیہ کے طور پر دیدے تو یہ جائز ہوگا، ھ)۔

قال ولابیع جلود الخ اور امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ مردار کی کھال کو دباغت (پکانے) سے پہلے بیچنا جائز نہیں ہے، کیونکہ وہ نفع حاصل کرنے کے قابل نہیں ہوتا ہے، رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ مردوں کے؛ اہاب؛ سے نفع حاصل نہ کرو، رواہ الترمذی، اہاب اس کھال کو کہا جاتا ہے جو دباغت نہ دی گئی ہو، جیسا کہ کتاب الصلوٰۃ میں گزر گیا ہے، دباغت کے بعد اس کو بیچنے اور اس سے نفع حاصل کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے کیونکہ دباغت سے وہ پاک ہو جاتی ہے، اس مسئلہ کو بھی ہم نے کتاب الصلوٰۃ میں بیان کر دیا ہے،

ولاباس بیع عظام الخ اور مردار کی ہڈیوں اور ان کے پٹھوں اور مردہ بکریوں کے صوف اور مردار کے سینگ اور بال اور مردہ اونٹ کے بال بیچنے میں کچھ حرج نہیں ہے، اور ان سب سے نفع حاصل کرنے میں کچھ مضائقہ نہیں ہے، کیونکہ یہ سب چیزیں پاک ہیں، ان میں موت نے اثر نہیں کیا ہے، کیونکہ ان میں پہلے بھی حیات نہیں تھی، اس مسئلہ کو بھی ہم پہلے بیان کر چکے ہیں، اور امام محمدؒ کے نزدیک ہاتھی سور کے مثل نجس العین ہے، اور امام ابو حنیفہؒ وابو یوسفؒ کے نزدیک ہاتھی دوسرے درندوں کے مثل ہے یہاں تک کہ اس کی ہڈی فروخت کی جاسکتی ہے اور اس سے نفع اٹھایا جاسکتا ہے، ف: اسی پر عمل اور اسی پر فتویٰ بھی ہے، ع، مشائخ نے فرمایا ہے کہ یہ حکم اس صورت میں ہوگا جبکہ ہاتھی کی ہڈی پر چکنائی لگی ہوئی نہ ہو، کیونکہ اگر چکنائی ہوگی، تو وہ ناپاک ہوگی، اور اس کی بیع جائز نہ

ہوگی۔

توضیح: آدمی کے بال کو بیچنا یا اس سے نفع اٹھانا، مردہ جانور کی کھال کو بیچنا، مردار کی ہڈیوں ان کے پٹھوں، سینگ، صوف، اون، ہاتھی کے اعضاء بدن سے فائدہ حاصل کرنا، تفصیل مسئلہ، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

قال.واذا كان السفل لرجل وعلوه لاخر فسقطا اوسقط العلووحده فباع صاحب العلوعلوه لم يجزلان حق التعلي ليس بمال لان المال ما يمكن احرازه والمال هو المحل للبيع بخلاف الشرب حيث يجوز بيعه تبعا للارض باتفاق الروايات ومفردا في رواية وهو اختيار مشائخ بلخ لانه حظ من الماء ولهذا يضمن بالاتلاف وله قسط من الثمن على مانذكره في كتاب الشرب قال وبيع الطريق وهبته جائز وبيع مسيل الماء هبته باطل والمسالة تحتمل وجهين بيع رقبة الطريق والمسيل وبيع حق المرور والتسييل فان كان الاول فوجه الفرق بين المسالتين ان الطريق معلوم لان له طولا وعرضا معلوما واما المسيل فمجهول لانه لا يدرى قدرما يشغله من الماء وان كان الثاني ففي بيع حق المرور روايتان ووجه الفرق على احدهما بينه وبين حق التسييل ان حق المرور معلوم لتعلقه بمحل معلوم وهو الطريق اما المسيل على السطح فهو نظير حق التعلي وعلى الارض مجهول لجهالة محله ووجه الفرق بين حق المرورو حق التعلي على احدى الروايتين ان حق تعلي يتعلق بعين لا تبقى وهو البناء فاشبه المنافع اماحق المروريتعلق بعين تبقى وهو الارض فاشبه الاعيان.

ترجمہ: امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر دومنزلہ مکان جودو مالکوں کے نام کے ہوں ایک ساتھ دونوں گر گئے یا فقط اوپر کا مکان گر گیا ، پھر دوسری منزل والے نے اپنا حق فروخت کیا تو یہ جائز نہ ہوگا کیونکہ اب دوسری منزل کا کوئی حق نہ ہوگا اس لئے مال وہ چیز ہوتی ہے جس کو محفوظ کرنا اور ذخیرہ کرنا ممکن ہو حالانکہ بیع کے واسطے مال ہی محل ہے، بخلاف پینے کے حق کے یعنی پانی کا حصہ جو کسی زمین کا حق ہے، چنانچہ اس زمین کے تابع کر کے اسے بیچنا تمام روایات کے موافق جائز ہے اور تنہا کے حساب سے بھی ایک روایت میں جائز ہے یعنی اگر زمین کے بغیر صرف پانی پینے اور لینے کے حق کو فروخت کیا تو بھی ایک روایت کے مطابق جائز ہے، اور مشائخ کا یہی مذہب مختار ہے، کیونکہ وہ پانی کا ایک حصہ ہے، اس لئے جو شخص اس کو ضائع کردے گا وہ ضامن ہوگا، اور خاص شرب کا بھی ثمن میں ایک حصہ ہوتا ہے، چنانچہ اس مسئلہ کو کتاب الشرب میں ہم وضاحت کے خاص ساتھ بیان کریں گے۔

قال وبيع الطريق الخ اور امام محمدؒ نے کہا ہے کہ خاص راستہ کو بیچنا اور اسے حصہ کرنا بھی جائز ہے مگر پانی کے بہنے رہنے کے لئے راستہ بیچنا اور اس کا ہبہ کرنا باطل ہے، اس مسئلہ کی دو صورتیں ہوسکتی ہیں پہلی صورت یہ ہے کہ آنے جانے کا راستہ پانی اور بہنے کا رقبہ بیچنا، دوسری صورت یہ ہے راستہ سے گزرنے اور نالی سے پانی بہانے کا حق بیچنا پس اگر پہلی صورت یعنی راستہ کا رقبہ (حلقہ اور حد) ہوتو اسے بیچنا جائز ہوگا البتہ پانی بہنے کی جگہ اور اس کے رقبہ کو بیچنا ہوتو باطل ہوگا، ان دونوں صورتوں میں فرق کرنے کی وجہ یہ ہے کہ راستہ ایک متعین اور معلوم چیز ہے، کیونکہ اس کا طول اور عرض معلوم ہے، لیکن پانی کے بہنے کا راستہ ایک مجہول اور غیر متعین چیز ہے کیونکہ یہ معلوم نہیں ہوتا ہے کہ پانی بہتے وقت کتنی جگہ لے گا، اور اگر دوسری صورت یعنی راستہ سے صرف گزرنے کا حق بیچنا ہوتو جائز ہوگا، لیکن نالی سے پانی بہانے کا حق بیچنا باطل ہوگا، پس جاننا چاہئے کہ راستہ سے گزرنے کے حق کے بارے میں دو روایتیں ہیں، یعنی ایک جائز اور دوسری ناجائز کی ہے، پس جائز ہونے کی روایت کے مطابق اس میں اور پانی جاری کرنے کا حق باطل ہونے میں فرق یہ ہے، کہ وہ راستہ ہے، اور چھت پر سے پانی بہانے کا حق تو ایسا ہی جیسے چھت کے اوپر دوسری منزل بنانے کا حق یعنی وہ بالاتفاق ناجائز ہے، لیکن خود پانی کے بہنے کی جگہ مجہول ہے، اور راستہ سے گزرنے کا حق بیچنا تو ایک روایت کی مطابق جائز ہے لیکن

دوسری منزل بنانے کا حق بیچنا جائز نہیں ہے، بس ان دونوں صورتوں میں فرق کرنے کی وجہ یہ ہے کہ دوسری منزل بنانے کا حق ایک ایسے مال عین سے متعلق ہے جو ہمیشہ باقی نہیں رہے گا، جو کہ نیچے کا مکان ہے، للہذا یہ حق بھی اس کے منافع میں سے اور اس کے مشابہ ہو گیا، لیکن راستہ سے گزرنے کا حق ایک ایسے مال عین سے متعلق ہے جو ہمیشہ باقی رہے گا، یعنی زمین جو باقی رہتی ہے، اس طرح یہ حق بھی عین کے مشابہ ہو گیا، (ف: اس بناء پر عین کی طرح اس حق کا بیچنا بھی جائز ہوگا، اسی کو عامہ مشائخ نے قبول کیا ہے)۔

توضیح: اگر دو مالکوں کے نام کے ایک مکان میں علیحدہ علیحدہ ایک ایک منزل ہو اور وہ دونوں منزل یا فقط اوپر کی ایک منزل گر گئی پھر دونوں منزل کے مالک نے اپنی منزل بیچنی چاہی، کسی خاص راستہ کو بیچنا یا اسے ہبہ کرنا، پانی بہتے رہنے کے لئے راستہ بیچنا، صورت مسئلہ، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

قال ومن باع جارية فاذا هو غلام فلا بيع بينهما بخلاف ما اذا باع كبشا فاذا هو نعجة حيث ينعقد البيع ويتخير والفرق يبتنى على الاصل الذى ذكرناه فى النكاح لمحمد وهوان الاشارة مع التسمية اذا اجتمعتا فى مختلفى الجنس يتعلق العقد بالمسمى ويبطل لا نعدامه وفى متحدى الجنس يتعلق بالمشار اليه وينعقد لوجوده ويتخير لفوات الوصف كمن اشترى عبدا على انه خباز فاذا هو كاتب وفى مسالتنا الذكروالا نثى من بنى أدم جنسان للتفاوت فى الاغراض وفى الحيوانات جنس واحد للتقارب فيها وهو المعتبر فى هذا دون الاصل كالخل والدبس جنسان والوذارى والزند نيجى على ما قالو اجنسان مع اتحاد اصلهما.

ترجمہ: اور امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ اگر کسی نے دوسرے کے پاس باندی فروخت کی مگر بعد میں ثابت ہوا کہ وہ تو غلام (مرد) ہے تو وہ بیع قائم نہیں ہوگی، اس کے برخلاف اگر یہ کہہ کر بیچا کہ وہ بھیڑ (نر) ہے مگر وہ بھیڑی (مادہ) نکلی یعنی حیوانات بکرا بکری وغیرہ میں ایسا معاملہ ہوا تو وہ بیع منعقد ہو جائے گی، مشتری کو یہ اختیار ہوگا کہ اگر چاہے تو اس معاملہ کو باقی رہنے دے یا اسے ختم کر دے، دراصل یہاں پر انسانوں اور حیوانوں میں فرق اس قاعدہ کی بناء پر ہے جو ہم نے اس سے پہلے کتاب النکاح میں امام محمدؒ کے حوالہ سے بیان کر دیا ہے، (ف: جس کو دوبارہ یہاں بھی بیان کیا جا رہا ہے کہ جب کبھی اشارہ کے ساتھ لفظوں سے بھی بیان کر دیا جائے یعنی دونوں باتیں پائی جائیں کہ اشارہ بھی کیا اور نام بھی لیا، (حالانکہ اشارہ مثلاً غلام کی طرف ہوا اور نام باندی کا لیا ہو) تو وہ مختلف جنسوں میں معاملہ کا تعلق اسی سے ہوگا جس کو زبان سے بیان کیا گیا ہو، اور اس کے نہ ہونے سے عقد باطل ہو جائے گا۔ (ف: للہذا اگر کہتے وقت باندی کہا مگر وہ غلام نکلا تو باندی نہ ہونے کی وجہ سے عقد باطل ہوگا، کیونکہ غلام اور باندی کی نوع تو ایک ہے مگر جنس مختلف ہے کیونکہ ہر ایک کے منافع اور مقاصد علیحدہ علیحدہ ہیں۔

وفى متحدى الجنس الخ اور دونوں کی جنس متحد ہونے کی صورت میں عقد کا تعلق اسی سے ہوگا جس کی طرف اشارہ کیا گیا ہو اس وقت عقد کرنے والے کو اختیار ہوگا کہ معاملہ کو قائم رکھے یا باطل کر دے، کیونکہ وصف بدلا ہوا ہے، (ف: یعنی جس کی طرف اشارہ کیا وہ وہی جنس ہے جس کا زبان سے نام لیا ہے، یعنی اور دونوں میں صرف وصف میں مخالفت ہوگی، بہر حال عقد منعقد ہو جائے کیونکہ وہی جنس موجود ہے، مگر خود مشتری یا وہ شخص جس کے لئے وہ چیز خریدی جا رہی ہے اسے عقد کو پورا کرنے اور نہ کرنے کا اختیار ہوگا اس لئے کہ جس وصف کو وہ پسند کرتا تھا وہ اس میں نہیں ہے) اس کی مثال ایسی ہے جیسے کسی نے ایک غلام اس شرط خریدا کہ وہ روٹی پکانے والا ہے، مگر اس میں پکانے کی صفت نہیں تھی بلکہ لکھنے پڑھنے کی صفت تھی، (ف: چنانچہ وہ بیع منعقد ہو جائے گی کیونکہ غلام کی جنس موجود ہے البتہ مشتری کا پسندیدہ وصف اس میں نہیں ہے، اس لئے اسے اختیار ہوگا، کہ اگر چاہے تو اس بیع کو باقی رہنے دے اور نہ چاہے تو اسے ختم کر دے)۔

اس بیان کردہ قاعدہ کا حاصل یہ ہوا کہ جب بیع میں بائع نے مبیع کا نام لیا اور اشارہ بھی کیا مثلاً یوں کہا کہ میں نے یہ غلام تمہارے ہاتھ ایک ہزار روپے میں بیچا لیکن حقیقت میں وہ بجائے غلام کے باندی تھی، یا یوں کہا کہ میں نے یہ روٹی پکانے والا غلام تمہارے ہاتھ ایک ہزار روپے کے عوض بیچا مگر حقیقت میں وہ روٹی پکانے والا نہیں بلکہ لکھنے پڑھنے والا غلام تھا، یا وہ کوئی بھی ہنر نہیں جانتا ہے، تو پہلی صورت میں مبیع کی جنس اشارہ کرنے اور زبان سے کہنے میں مختلف ہے، اس لئے عقد کا تعلق زبان سے کہنے سے ہوگا، اور اشارہ کا کوئی اعتبار نہ ہوگا، اور دوسری صورت میں اشارہ اور بیان دونوں میں جنس ایک ہی ہے البتہ وصف میں اختلاف ہے، تو اس میں عقد کا تعلق جنس سے ہوگا، کیونکہ نوع انسان کے ماتحت عورت اور مرد دو جنس شامل ہیں، فقہاء کی یہ اصطلاح ہے (اگر چہ منطقیوں کی اصطلاح اس سے مختلف ہے)، اسی لئے مصنفؒ نے فرمایا ہے۔

وفی مسا لتنا الذکر الخ اور ہمارے مسئلہ مذکورہ میں بیان کئے ہوئے قاعدہ سے مطابقت کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ آدمیوں میں سے مرد اور عورت دو مختلف جنس ہیں، کیونکہ ان دونوں کی غرضوں میں بہت فرق اور بالکل مختلف ہیں، (ف: کیونکہ غلام سے تجارت اور زراعت وغیرہ کے دوسرے بہت سے کام نکالے جاتے ہیں، لیکن باندی سے تو بیوی وغیرہ کے فوائد حاصل کئے جاتے ہیں، لہٰذا جن کے مقاصد مختلف ہوں وہ مختلف جنس کے ہوں گے، اب جبکہ بیچنے والے نے کہا کہ میں نے یہ باندی بیچی حالانکہ وہ غلام ہے باندی نہیں ہے اس لئے جنس کے مختلف ہو جانے سے حکم کا تعین اس کے بیان یعنی زبان سے جو کہا ہے اس کا اعتبار ہوگا، یعنی باندی کے ساتھ بیع منعقد ہو جائے گی، لیکن حقیقت میں باندی نہ رہنے کی وجہ سے بیع منعقد نہ ہوگی بلکہ باطل ہو جائے گی۔

وفی الحیوانات الخ اور حیوانات میں نر مادہ ایک ہی جنس کے ہوتے ہیں، کیونکہ وہ سب مقصد میں ایک دوسرے سے قریب ہوتے ہیں، (ف: اس لئے ایک جنس ہونے کی وجہ سے جب نر یا مادہ کوئی موجود ہو تو عقد منعقد ہو جائے گا، مگر وصف مطلوب نہ ہوگا، یعنی مثلاً بھیڑا یعنی نر چاہا تھا مگر وہ بھیڑی یعنی مادہ ہے تو مشتری کو اختیار ہے کہ اس عقد کو باطل کر دے، اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ ایک جنس میں وہ ہوں گے جن سے سب کے مقصد اور غرض ایک ہی مقصود ہوں، اور اختلاف جنس یا اتحاد جنس میں یہی معتبر ہے ان کی غرضیں مختلف یا متحد ہوں اصل نہ ہوں، ف: یعنی ان کی اصل کی متحد ہونے یا مختلف ہونے کا اعتبار نہیں ہے۔

کالخل الخ جیسے سرکہ وانگور کا پانی کہ دونوں جنس ہوتے ہیں باوجودیکہ دونوں کی اصل ایک ہے یعنی انگور کا پانی کہ اس پانی جو تاڑی کے طور پر لیا جاتا ہے اسی سے سرکہ بنتا ہے، کیونکہ اسی پانی کو دھوپ میں رکھ کر کچھ دنوں چھوڑ دینے سے ہی وہ سرکہ ہو جاتا ہے اسی طرح دونوں کی اصل ایک ہی ہوئی مگر دونوں کی غرض دو ہونے کی وجہ سے دو جنس کے ہو گئے، اور وذاری (۱) کپڑا، (ف: جو سمرقند کے ایک وذار نامی ایک گاؤں میں بنتا تھا)، زندنیجی یعنی زندنیہ کپڑا (ف: بخارا کے ایک زند نامی گاؤں میں بنتا تھا) مشائخ کے قول کے مطابق یہ دو جنس ہیں حالانکہ دونوں کی اصل ایک ہی ہے، (ف: یعنی دونوں ہی روئی کے سوت سے بنے جاتے ہیں، اس سے معلوم ہوا کہ اگر بائع نے اس طرح کہا انگور کے اس پانی کو یا وذاری تھان تمہارے ہاتھ دس روپے میں بیچا مگر بعد میں معلوم ہوا کہ وہ تو سرکہ یا ذندنیہ تھان ہے تو بیع باطل ہوگی، اسی طرح ہمارے قبضہ میں اس کا گھڑا ہے اسے بیچا مگر وہ سرکہ نکلا تو بیع باطل ہوگی، اور اگر تنزیب کا تھان کہہ کر بیچا مگر وہ نین سکھ کپڑا نکلا، تو بھی بیع باطل ہوگی، اور اگر ساکھو کی دھنیاں بیچیں مگر وہ نیم کی دھنیاں نکلیں تو بیع جائز ہوگی، لیکن اس کے خریدار کو اختیار ہوگا، کہ رکھ لے یا واپس کر دے، م۔

توضیح: کسی نے ایک انسان کو باندی کہہ کر بیچا مگر وہ غلام نکلا، یا حیوان کو بھیڑ کہہ کر بیچا اور وہ بھیڑی نکلی، اگر زبان سے کہنے اور اس کی طرف اشارہ کرنے میں جنس یا نوع کا فرق

---

(۱) وذاری، واو کو فتحہ اور کسرہ دونوں صحیح ہے پھر ذال نقطہ کے ساتھ ہے سمرقند کے ایک دیہات وذر کی طرف منسوب ہے، زند نیجی، بخارا کے ایک دیہات زنکی طرف منسوب ایک کپڑا، قاسمی،

ہو جائے ، اگر ایک کپڑا اوڑھاری کہہ کر بیچا مگر وہ زندنی نکلا، تفصیل مسائل، حکم، دلائل

(۱) من باع جارية الخ: کسی نے ایک باندی فروخت کی مگر وہ غلام نکلا تو بیع ثابت نہ ہوگی، (ف: مثلاً غلام اپنے اوپر ایک کپڑا ڈالے ہوئے تھا اور بائع نے اسے باندی گمان کرتے ہوئے کسی کے ہاتھ اسے فروخت کے لئے ایجاب وقبول کرلیا اس صورت میں چونکہ مشتری کو دیکھنے کے وقت خیار الرویۃ ہوتا ہے اس لئے اس نے اس کو خرید لیا پھر دیکھا تو معلوم ہوا وہ غلام تھا، اس لئے ان دونوں کے درمیان بیع صحیح نہ ہوگی اسی طرح اگر اس کے برعکس ہو تو بھی یہی حکم ہوگا کیونکہ غلام اور باندی کے اغراض ومقاصد میں بڑا فرق ہوتا ہے اس لئے جو کام ایک سے نکل سکتا ہے وہ دوسرے سے حاصل نہیں ہوسکتا ہے۔

قال. ومن اشترى جارية بالف درهم حالة اونسيئة فقبضها ثم باعها من البائع بخمس مائةقبل ان ينقد الثمن لا يجوز البيع الثاني وقال الشافعي يجوز لان الملك قدتم فيها بالقبض فصار البيع من البائع ومن غيره سواء وصار كما لو باع بمثل الثمن الثمن الاول اوبالزيادة اوبالعرض ولنا قول عائشة لتلك المراة وقد باعت بست مائة بعد ما اشترت بثمان مائة بئس ما شريت واشتريت ابلغي زيد بن ارقم ان الله تعالىٰ ابطل حجه وجهاده مع رسول الله ﷺ ان لم يتب ولان الثمن لم يد خل في ضمانه فاذا وصل اليه المبيع ووقعت المقاصة بقي له فضل خمس مائة وذلك بلا عوض بخلاف ما اذا باع بالعرض لان الفضل انما يظهر عند المجانسة.

ترجمہ: فرمایا کہ اگر کسی نے ہزار روپے کے عوض خواہ نقد ہوں یا وقت مقرر کے لئے ادھار ایک باندی خریدی اور اس پر قبضہ کر کے اس کی قیمت ادا کرنے سے پہلے اسی باندی کو اسی بائع کے ساتھ پانچ سو روپے کے عوض فروخت کر دیا، یعنی پہلی قیمت کی جو جنس تھی اسی جنس کے عوض تو یہ بیع جائز نہ ہوگی، (امام مالکؒ اور احمدؒ کا بھی یہی قول ہے، ع،) اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ جائز ہے، کیونکہ مشتری نے جیسے ہی اس باندی پر قبضہ کیا فوراً ہی وہ اس کی ملکیت میں پورے طور پر آ گئی، لہٰذا اس مشتری کا اس باندی کو بائع کے ہاتھ ہو یا کسی دوسرے کی ہاتھ ہو بیچنا بالکل برابر ہوگا، (ف: اور یہی قیاس بھی ہے، اور ہمارے مشائخ میں سے امام کرخی وزعفرانی وصفار وغیرھم کا بھی اسی قول کی طرف میلان تھا، یہ بات کرخیؒ نے بعض حواشی سے بیان کی ہے، ع۔

وصار كما لو باع الخ اور یہ بیع ایسی ہوگئی جیسے اس نے اسی بائع کے ہاتھ قیمت کی کمی پر نہیں بلکہ پہلی ہی قیمت یا اس سے بھی زیادتی کے ساتھ یا دوسرے کسی سامان کے عوض بیچا ہو، ف: یہ صورتیں بالاتفاق جائز ہیں، م، اور ہماری دلیل ام المومنین حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کا وہ فرمان ہے جو آپ نے ایک ایسی عورت سے فرمایا جس نے آٹھ سو درہم سے ایک باندی خرید کر اس کی قیمت ادا کرنے سے پہلے چھ سو درہم کے عوض ان ہی کے ہاتھ وہی باندی بیچ دی تھی، فرمایا تھا کہ تم نے بہت بری خرید وفروخت کی اور تم زید بن ارقم کو میرا یہ پیغام پہنچا دو کہ اگر تم نے توبہ نہ کی تو تم نے رسول اللہ ﷺ کے ساتھ جو حج اور جہاد کیا ہے، وہ اللہ تعالیٰ نے مٹا دیا ہے، اس کی روایت ابو حنیفہؒ وعبد الرزاق واحمد والدار قطنیؒ اور البیہقی نے کی ہے۔

ولان الثمن الخ اور اس عقلی دلیل سے بھی کہ ثمن اس وقت تک بائع کی ضمانت میں داخل نہیں ہوا یعنی اس وقت تک اس کے قبضہ میں نہیں آیا ہے اس لئے وہ قابل ضمان نہ ہوا، پھر جب بائع کو مبیع پہونچ گئی یعنی دوبارہ اس کی بیع ہوئی، اور دونوں آپس میں مقاصہ یعنی برابر کا بدلہ کیا تو دیکھا گیا کہ بائع کے پانچ سو روپے مشتری کے ذمہ زائد باقی رہ گئے اور اس زیادتی کا کوئی عوض بھی نہیں ہے، اس کے برخلاف اگر مشتری نے بیع کو اسباب کے عوض فروخت کیا تو وہ زیادتی ظاہر نہیں ہے، کیونکہ زیادتی اسی وقت ظاہر ہوتی ہے جبکہ دونوں ثمن ایک ثمن ہوتی۔

توضیح: اگر ایک باندی خرید کر قیمت ادا کئے بغیر اس پر قبضہ کر لیا پھر خریدی ہوئی قیمت سے کم پر یا زیادہ یا دوسری چیز پر اسی بائع کے ہاتھ اسے فروخت کر دیا، تفصیل مسائل، حکم، اختلاف

ائمہ، دلائل

قال ومن اشترىٰ الخ ترجمہ، سے مطلب واضح ہے، ولنا قول عائشۃؓ الخ ہماری دلیل حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کا فرمان مذکورہ ہے جسے امام ابوحنیفہ وعبدالرزاق رحمہما اللہ وغیرہما نے روایت کیا ہے، ف: امام احمدؒ نے اپنی مسند میں فرمایا ہے کہ ہم سے یہ حدیث بیان کی ہے محمد بن جعفر نے انہوں نے شعبہ سے انہوں نے ابواسحاق سے کہ ابواسحٰق نے اپنی زوجہ عالیہ سے روایت کی ہے کہ میں اور زید بن ارقم کی ام ولد دونوں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے پاس گئیں، وہاں ام ولد نے ام المومنین عائشہ رضی اللہ عنہا سے عرض کیا کہ میں نے زید بن ارقم کے ہاتھ ایک غلام آٹھ سو درہم کے عوض ادھار فروخت کیا، پھر اس کو چھ سو درہم کے عوض نقد خرید لیا تو ام المومنین رضی اللہ عنہا نے فرمایا کہ تم زید بن ارقم کو میرا یہ پیغام پہونچادو کہ اگر تم نے توبہ نہ کی تو جو کچھ بھی تم نے رسول اللہ ﷺ کے ساتھ حج اور جہاد کیا ہے، وہ سب اللہ تعالیٰ نے ضائع کر دیا ہے، تم نے خرید وفروخت کا جو معاملہ کیا ہے، یہ بہت ہی برا ہے، تنقیح میں کہا ہے کہ اس کی اسناد جید ہے، اگرچہ امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ روایت ثابت نہیں ہے، اور دارقطنی نے کہا ہے کہ عالیہ راوی ایک مجہولہ عورت ہے مگر ان کا یہ کہنا ٹھیک نہیں ہے کیونکہ ابن الجوزیؒ نے کہا ہے کہ یہ عورت اپنی بزرگی کی بناء پر مشہور ومعروف ہے چنانچہ ابن سعدؒ نے طبقات میں لکھا ہے کہ عالیہ بنت انفع ابواسحٰق ہمدانی کی زوجہ ہے جس نے ام المومنین عائشہ رضی اللہ عنہا سے حدیث سنی ہے، اور زرقانیؒ نے جو یہ فرمایا ہے کہ عمل جہاد اس طرح کیوں باطل ہوسکتا ہے، تو اس کا جواب یہی کہ تنقیح میں فرمایا ہے اگر حضرت ام المومنین عائشہ رضی اللہ عنہا کے پاس رسول اللہ ﷺ کی طرف سے اس مسئلہ کے بارے میں کوئی علم نہ ہوتا تو وہ اپنے اجتہاد سے ایسی بات نہ فرماتیں، لہٰذا یہ حدیث حکماً مرفوع ہوگی، پھر کسی نے جو یہ خیال کیا ہے، کہ دیدینے کے وعدہ پر ادھار کیا ہو اس بناء پر اسے حرام کہا گیا ہے تو کہنے والے کا یہ خیال بھی باطل ہوگا، کیونکہ ام المومنین رضی اللہ عنہ کے نزدیک عطیہ کے دینے کے وعدہ پر بیع جائز ہوتی ہے، اور امیر المومنین حضرت علی رضی اللہ عنہ وابن ابی لیلیٰ اور تابعین کی ایک جماعت کا یہی مذہب ہے، اب اس بات میں کوئی شک نہیں رہا کہ یہ بیع خود ہی حرام ہے اور اسی کا نام البیع العینہ ہے۔

حدیث میں صراحۃً کہا گیا ہے کہ ابن عمرؓ نے فرمایا ہے کہ میں نے رسول اللہ ﷺ سے سنا ہے کہ جب وہ زمانہ آئے گا کہ اس میں لوگ دینار ودرہم دینے کے سلسلہ میں اپنے مسلمان بھائی سے بخل کریں گے اور بیع عینہ کا معاملہ کریں گے، اور بیلوں کے دم سے پیچھے چلیں، اور اللہ تعالیٰ کی راہ میں جہاد چھوڑ دینگے تو اللہ تعالیٰ ان پر ذلت مسلط کردے گا، پھر اس ذلت کو ان پر سے دور نہیں کرے گا یہاں تک کہ وہ اپنے دین کی طرف لوٹ آئینگے، رواہ احمد، ذہبیؒ نے کہا ہے کہ اس کی روایت کرنے والے ثقہ علماء ہیں اور یہ حدیث صحیح ہے، اور ابوداؤد وابویعلی اور بزارؒ نے بھی اس کی روایت کی ہے، ف، ع، م، ح، اس سے معلوم ہوا کہ اس مسئلہ میں قیاس غلط ہے، اور مذکورہ بیع حرام ہے کیونکہ اس کی حرمت نص سے ثابت ہے۔

بخلاف ما اذا باع بالعرض الخ بخلاف اس صورت کی جب مشتری نے مبیع کو اسی کے بائع کے پاس نقد کے عوض نہیں بلکہ اسباب کے عوض فروخت کیا تو قیمت کی کمی وزیادتی ظاہر نہیں ہوگی، کیونکہ زیادتی اسی وقت ظاہر ہوتی ہے جبکہ لینے اور دینے کے دونوں ثمن ایک ہی ہوں، (ف: یہانتک کا اگر بائع نے ہزار درہم کے عوض بیچ کر اسکا ثمن وصول ہونے سے پہلے سو دینار کے عوض جن کی قیمت ہزار درہم سے کم ہوا سے خرید لیا تو بھی ہمارے نزدیک استحسانا جائز نہیں ہے، اس استحسانی دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ جب تک بائع کو وہ درہم نہیں پہونچے وہ اس کی حفاظت اور ضمانت میں نہیں آئے اس لئے ان کے ذریعہ سے کوئی نفع حاصل کرنا جائز نہیں ہے کیونکہ حدیث سے معلوم ہوا کہ خراج ضمان کے ذریعہ اور اس کے مطابق ہوتا ہے یعنی ضمانت اور نقصان کے مقابلہ میں ہی نفع حاصل ہوتا ہے، حالانکہ موجودہ صورت میں بائع نے ثمن ادا کئے بغیر دوبارہ ثمن اول سے کم پر اسی کو خرید لیا ہے اور ثمن اول کا کچھ حصہ مشتری کے ذریعہ باقی رہیگا، اور یہ صورت سود کے مثل ہونے کی بناء پر باطل ہے، اس سے ظاہر ہوا کہ اگر زید نے کلو سے سو روپے

قرض مانگے اس پر کلو نے کہا میں نے یہ چیز تمہارے ہاتھ ڈیڑھ سو روپے میں بیچی اس شرط پر کہ تم اس کی قیمت مجھے دس ماہ بعد دسمبر میں ادا کردو، پھر وہی چیز کلو نے زید سے سو روپے نقد دے کر خرید لی اور سو روپے کلو کے ہاتھ میں آ گئے، ان کے علاوہ زید کے ذمہ اس کے ایک سو پچاس روپے قرض کے باقی رہ گئے، اور ایسی بیع سودی ہوگی اسی وجہ سے حرام ہوگی، یہی قول صحیح ہے، اور اسی پر فتویٰ بھی ہے، م۔

قال. ومن اشترى جارية بخمس مائة ثم باعها واخرى معها من البائع قبل ان ينقد الثمن بخمس مائة فالبيع جائز في التي لم يشترها من البائع ويبطل في الاخرى لانه لابد ان يجعل بعض الثمن بمقابلة التي لم يشترها منه فيكون مشتر يا للاخرى باقل مما باع وهو فاسد عند نا ولم يوجد هذا المعنى في صاحبتها ولا يشيع الفساد لانه ضعيف فيها لكونه مجتهدا فيه ولا نه باعتبار شبهة الربوا اولانه طار لانه يظهر بانقسام الثمن اوالمقاصة فلا يسرى الى غيرها.

ترجمہ: امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ، اگر ایک شخص نے کسی سے ایک باندی پانچسو روپے سے خریدی پھر اس کے دام ادا کرنے سے پہلے اس باندی کو اپنی ایک دوسری باندی کے ساتھ ملا کر اسی بائع کے ہاتھ پانچ سو روپے ہی میں بیچ دیا، تو ان دونوں میں سے وہ باندی جو بائع سے نہیں خریدی (بلکہ اپنی پرانی) ہے اس کی بیع جائز ہوگی، اور جو باندی بائع سے خریدی تھی، (یعنی نئی باندی) تو اس کی بیع باطل ہوگی، کیونکہ لازمی طور سے اس نے جو روپے دیئے ہیں ان میں سے کچھ روپے اس باندی کے بدلہ بھی ہونگے جو اسی بائع سے خریدی تھی یعنی نئی باندی تو بائع اس نئی باندی کو اس کی اپنی قیمت سے کم پر اسے خریدنے والا ہوگا، اور یہ صورت ہمارے نزدیک فاسد ہے، مگر یہ بات اس کی دوسری (پرانی) باندی میں نہیں پائی جاتی ہے، اور ایک بیع میں پایا جانے والا فساد دوسری بیع میں نہیں پھیلے گا، کیونکہ جو باندی اس نے مبیع کر دوبارہ خریدی ہے اسی میں یہ فساد مکمل نہیں بلکہ ضعیف اور ناقص ہے اس لئے یہ مسئلہ اجتہادی ہے کیونکہ امام شافعیؒ وغیرہ کے نزدیک یہ بھی جائز ہے، یا اس وجہ سے کہ یہ مسئلہ مکمل طور پر سودی نہیں ہے، بلکہ اس میں سود کا صرف شبہ ہے، یا اس لئے کہ یہ فساد ابتدائی طور پر نہیں ہے بلکہ بعد میں اس پر فساد آیا ہے، کیونکہ یہ فساد اس وقت ظاہر ہوتا ہے جبکہ قیمت کے پانچ سو روپے نئی اور پرانی دونوں باندیوں میں برابر کئے جانے لگے وہ خرابی ظاہر ہوئی کہ ایک کی قیمت ادا کئے بغیر اسی کے پاس سے دوبارہ فروخت کیا جانے لگا ہے لہٰذا اس کی یہ عارضی خرابی دوسری باندی تک مؤثر نہیں ہوگی۔

توضیح: ایک شخص نے ایک باندی پانچ سو روپے سے خریدی، پھر اس کے دام ادا کرنے سے پہلے اسے اپنی اور ایک باندی کے ساتھ ملا کر اسی کے پاس فروخت کر دیا، تفصیل مسئلہ، حکم، اختلاف، ائمہ، دلائل

ویبطل فی الاخریٰ الخ، ف: فساد نہ آنے کی دلیل کا خلاصہ یہ ہوا کہ جب دونوں باندیاں ملا کر فروخت کیں اور ان میں سے ایک کی بیع فاسد ہے تو لازم آیا کہ دوسری کی بیع بھی فاسد ہو جائے، حالانکہ اس کو جائز کہا گیا ہے، تو اس کا جواب دیا کہ دوسری کی بیع میں فساد کا اثر نہیں ہوگا، کیونکہ پہلی بات تو یہ ہے کہ فساد خود کمزور ہے خواہ اس وجہ سے کہ اس مسئلہ میں مجتہدوں کا اختلاف ہے، چنانچہ ہمارے نزدیک باطل ہے لیکن امام شافعیؒ کے نزدیک جائز ہے، اور قاعدہ ہے کہ جس چیز میں اختلاف ہو جائے، اس میں ناجائز ہونے کا پہلو کمزور ہوا اور خواہ اس وجہ سے کہ اس کا باطل ہونا صرف سود سے مشابہ ہونے کی وجہ سے ہے اور حقیقت میں سود نہیں ہے، اور شبہ کا ہونا خود کمزور دلیل ہے لہٰذا فساد بہت ہی کمزور ہوا یا اس وجہ سے کہ اس کا فساد اصل عقد میں نہیں ہے، بلکہ عقد ہو جانے کے بعد ہوا ہے، اس وقت جبکہ پانچسوں کی قیمت کو دونوں باندیوں پر تقسیم کیا گیا تو معلوم ہوا کہ بائع نے جو باندی فروخت کی تھی وہ دام لینے سے پہلے اس سے کم میں خریدی یا جب آپس میں بدلہ کا مقابلہ ہوا اس طرح سے کہ بائع کے پاس آ گئی، اور مشتری

کے ذمہ ایک باندی کے عوض ادھار ہیں، پھر وہی باندی بائع کے پاس آئی، اور مشتری کے پانچ سو درہم بائع پر لازم آئے، تو دونوں کا بدل برابر ہو گیا، مگر بائع کو دوسری باندی مفت میں مل گئی، اس وقت اس میں فساد پیدا ہو گیا لہٰذا وہ بیع پہلے جائز تھی اور اب جائز ہو کر فاسد ہو گئی، چنانچہ یہ خرابی دوسری باندی کے حق میں اثر نہیں ڈالے گی۔

قال. ومن اشترى زيتا على ان يزنه بظرفه فيطرح عنه مكان كل ظرف خمسين رطلا فهو فاسد وان اشترى على ان يطرح عنه بوزن الظرف جازلان الشرط الاول لايقتضيه العقدو الثانى يقتضيه قال ومن اشترى سمنا فى رق فرد الظرف وهو عشرة ارطال فقال البائع الزق غير هذا وهو خمسة ارطال فالقول قول المشترى لانه ان اعتبر اختلا فا فى تعيين الزق المقبوض فالقول قول القابض ضمينا كان اوامينا وان اعتبر اختلافا فى السمن فهو فى الحقيقة اختلاف فى الثمن فيكون القول قول المشترى لانه ينكر الزيادة.

ترجمہ: اور امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ اگر کسی نے زیتون کا تیل اس شرط پر خریدا کہ تم میرے اس مخصوص برتن سے بھر بھر کر نکال کر مجھے دیتے جاؤ اور ہر مرتبہ کے پچاس رطل کا حساب کرتے جاؤ، تو یہ بیع فاسد ہوگی، لیکن اگر اس شرط پر خریدا کہ اس برتن کا جو بھی وزن ہو اس سے منہا کرتے جاؤ تو یہ بیع جائز ہوگی، کیونکہ پہلی شرط تقاضائے مبیع کے مطابق نہیں ہے، لیکن دوسری شرط تقاضائے عقد کے مطابق ہے، اور بھی امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ، اگر ایک شخص نے اس گھی کو خریدا جو ایک مشکیزہ میں ہے، یعنی اس پر قبضہ بھی کر لیا، پھر وہ خالی مشکیزہ واپس کر دیا جو کہ دس رطل کا تھا، اسے پا کر بائع نے کہا کہ یہ میرا مشکیزہ نہیں تھا، بلکہ اس کے علاوہ کوئی دوسرا تھا، اور وہ تو صرف پانچ ہی رطل کا تھا، تو اس وقت مشتری کی قسم کھا لینے کے بعد اسی مشتری کا اعتبار ہوگا، کیونکہ اگر یہ اختلاف قبضہ کئے ہوئے مشکیزہ کی تعین کے بارے میں ہے تو جس کا اس پر قبضہ ہوگا، اسی کا اعتبار ہوگا خواہ وہ ضمین (یعنی ضامن جیسے غاصب) ہو یا امین ہو جیسے ودیعت رکھنے والا اور جیسے یہاں مشتری کیونکہ اس نے یہاں پر مشکیزہ کے بغیر صرف گھی خریدا ہے، بائع کے اس کہنے کا مطلب کہ مشکیزہ کا کل وزن اصل میں صرف پانچ رطلی تھا یہ ہوگا کہ اس وزن کے علاوہ باقی وزن اسی کا تھا، لیکن مشتری نے جو مشکیزہ واپس کیا اس کی وجہ سے گھی کا کل وزن پانچ رطل اور بھی کم ہے، م۔

یا امین ہو، اور اگر یہ اختلاف گھی کے وزن کے بارے میں ہو تو درحقیقت اس اختلاف کا مطلب اس کی مجموعی قیمت یا ثمن کے بارے میں ہوگا اس صورت میں بھی اسی مشتری کا قول مقبول ہوگا، کیونکہ وہ اپنے ذمہ سے داموں کی زیادتی کا انکار کرتا ہے، ف: لہٰذا اس صورت میں بھی مشتری سے قسم لینے کے بعد اسی کا قول مقبول ہوگا　　، اگر بائع اپنے حق میں گواہ پیش کر دے تو اسی بائع کی بات کا اعتبار ہوگا۔

توضیح: اگر کسی نے زیتون کا تیل اس شرط پر خریدا کہ میرے اس برتن کو بھر بھر کر نکال کر مجھے دیتے جاؤ، اور ہر بار اس کے حساب میں پچاس رطل جمع کرتے جاؤ، اور اگر ایک شخص نے ایک بڑے کپے میں بھرے ہوئے گھی کو خریدا اور اس پورے کپے پر قبضہ کر کے خالی کپا واپس کیا جو دس رطل کا ہے مگر بائع نے کہا کہ میرا کپا صرف پانچ رطل کا تھا لہٰذا یہ میرا کپا نہیں ہے، تفصیل مسائل، حکم، دلائل

ومن اشترى زيتا الخ: مذکورہ صورت میں دو طرح کی شرطیں ہیں، پہلی شرط تقاضائے عقد کے خلاف ہے، اس لئے یہ بیع فاسد ہوگی، مگر دوسری صورت میں تقاضائے عقد کے خلاف نہیں ہے اس لئے بیع صحیح ہوگی، ف: اس کی دو صورتیں یہ ہیں کہ مثلاً بائع کو مشتری نے اپنا خاص برتن لا کر دیا اور کہا کہ تم اس برتن سے تو لو، اور جو کچھ اس میں آجائے وہ اس برتن سمیت پانچ سیر ہوگا، اس پر

بائع نے کہا کہ اس میں چار سیر برتن کا وزن کم کرلو، اس طرح ہر بار تولنے میں چار سیر اس برتن کا وزن اور ایک سیر تیل کا وزن رہا، حالانکہ اس برتن کا صحیح وزن کسی کو معلوم نہیں ہے، اس لئے یہ صورت جائز نہ ہوگی، البتہ وہ اگر اس طرح کہتا کہ اس برتن کا جتنا بھی وزن ہوا سے مجموعہ سے کم کرلو، تو یہ صورت جائز ہوتی، کیونکہ اگر تولنے سے یہ معلوم ہو کہ اس برتن کا وزن تین سیر ہے تو پانچ مرتبہ تولنے سے اس طرح حساب کیا جائے گا کہ مثلاً پانچ مرتبہ ہونے سے کل پندرہ سیر تو اس برتن کا وزن ہوگا اور دس سیر وزن اس کے اندر کے تیل کا ہوگا، اور دوسری صورت یہ ہوگی، کہ اس نے ایک برتن دیا جس کے متعلق نہیں معلوم ہے کہ اس میں تیل کتنا آتا ہے مگر مشتری نے کہا کہ ایک مرتبہ کے لئے مثلاً دوسیر تیل کا حساب کرلو یہ جائز نہ ہوگا، لیکن اگر بائع سے یہ بات مشتری کی طے پا گئی کہ وہ دس روپے میں دس بارا سے بھر کردے گا، تو یہ جائز ہوگا، اس جگہ کتاب میں پہلی صورت ہی مراد ہے۔

قال ومن اشتری سمنا الخ ترجمہ سے مطلب واضح ہے

قال. واذا امر المسلم نصرانیا ببیع خمراوبشرائها ففعل ذلک جاز عند ابی حنیفة وقالا لا یجوز علی المسلم وعلی هذا الخلاف الخنزیر وعلی هذا توکیل المحرم غیره ببیع صیده لهما ان الموکل لا یلیه فلا یولیه غیره ولان ما یثبت للوکیل ینتقل الی الموکل فصار کانه باشره بنفسه فلا یجوز ولابی حنیفة ان العاقد هو الوکیل باهلیته وولا یته وانتقال الملک الی الامرا مرحکمی فلا یمتنع بسبب الا سلام کما اذا اورثهما ثم ان کان خمرا یخللها وان کان خنزیرا یسیبه.

ترجمہ: امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی مسلمان نے کسی نصرانی کو کچھ شراب کے بیچنے یا خریدنے کا وکیل بنایا اور وکیل نے یہ کام کردیا تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک جائز ہوگا، اور صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ مسلمان کا دوسرے کو اس کام کے لئے وکیل بنانا جائز نہ ہوگا، اور سور کی خرید وفروخت کی وکالت میں بھی یہی اختلاف ہے، صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے کہ موکل جب خود یہ کام نہیں کرسکتا ہے تو اپنی جگہ دوسرے کو بھی اس کے لئے وکیل مقرر نہیں کرسکتا ہے، اور اس وجہ سے بھی کہ جو حکم وکیل کے لئے ثابت ہوتا ہے وہ مؤکل کی طرف منتقل ہوجاتا ہے، اس لئے یہ حکم ایسا ہوجائے گا گویا مؤکل نے خود یہ کام کیا ہے، اس لئے جائز نہ ہوگا، اور امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ وکیل اپنی ذاتی صلاحیت اور ولایت کی بناء پر خود بھی معاملات طے کرنے والا ہے، پھر اس کا نتیجہ یعنی اس چیز کی ملکیت کا وکیل سے مؤکل کی طرف منتقل ہوجانا ایک حکمی امر ہے، اس لئے اسلام لانے کی وجہ سے یہ ممنوع نہ ہوگا، جیسے مسلمان نے شراب یا سور بطور وراثت پایا ہو (کہ وہ اس کا مالک ہوجاتا ہے) پھر شراب کا مالک بن کر اسے دھوپ میں رکھ کر یا نمک وغیرہ دے کر اسے سرکہ بنانے اور اسے استعمال میں لائے یا فروخت کردے، اور اگر سور ہو تو اسے یوں ہی چھوڑ دے۔

توضیح: اگر کسی مسلمان نے کسی نصرانی کو شراب کے بیچنے یا خریدنے یا خنزیر کو بیچنے یا خریدنے کا وکیل بنایا، تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

قال. ومن باع عبدا علی ان یعتقه المشتری اویدبره اویکاتبه اوامة علی ان یستولدها فالبیع فاسد لان هذا بیع وشرط وقد نهی النبی ﷺ عن بیع وشرط ثم جملة المذهب فیه ان یقال کل شرط یقتضیه العقد کشرط الملک للمشتری لا یفسد العقد لثبوته بدون الشرط وکل شرط لا یقتضیه العقد وفیه منفعة لا حد المتعاقدین وللمعقود علیه وهو من اهل الاستحقاق یفسده کشرط لا یبیع المشتری العبد المبیع لان فیه زیادة عاریة عن العوض فیودی الی الربوا اولا نه یقع بسببه المنازعة فیعری العقد عن مقصوده الا ان یکون متعارفا لان العرف قاض علی القیاس ولو کان لا یقتضیه العقد ولا منفعة فیه لا حد لا یفسده وهو الظاهر من المذهب کشرط ان لا یبیع المشتری الدابة المبیعة لانه انعدمت المطالبة فلا یودی الی الربوا ولا الی المنازعة اذا ثبت هذا نقول

هذه الشروط لا يقتضيها العقد لان قضية الا طلاق في التصرف والتخيير لا الا لزام حتما والشرط يقتضى ذلك وفيه منفعة للمعقود عليه والشافعي وان كان يخالفنا في العتق ويقيسه على بيع العبد نسمة فالحجة عليه ماذكرناه وتفسير البيع نسمة ان يباع ممن يعلم انه يعتقه لا ان يشترط فيه فلو اعتقه المشترى بعد ما اشتراه بشرط العتق صح البيع حتى يجب عليه الثمن عندابى حنيفة وقالا يبقى فاسدا حتى يجب عليه القيمة لان البيع قد وقع فاسدا فلا ينقلب جائز اكمااذاتلف بوجه اخر ولا بى حنيفة ان شرط العتق من حيث ذاته لا يلائم العقدعلى ما ذكرنا ه ولكن من حيث حكمه يلائمه لانه منه للملك والشيئ بانتها ئه يتقرر ولهذالا يمنع العتق الرجوع بنقصان العيب فا ذاتلف من وجه اخر لم يتحقق الملايمة فيتقرر الفساد واذا وجد العتق تحققت الملايمة فترجح جانب الجواز فكان الحال قبل ذلك موقوفا.

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ، اگر کسی نے اپنا غلام اس شرط پر فروخت کیا کہ مشتری اسے آزاد کردے یا مدبر یا مکاتب بنالے یا اپنی باندی اس شرط پر فروخت کی کہ اس سے بچے حاصل کرے (ام ولد بنالے) تو ان تمام صورتوں میں بیع فاسد ہوگی، کیونکہ اس طرح اس بیع کے ساتھ ایک شرط بھی لازم ہوگئی ہے، حالانکہ رسول اللہ ﷺ نے بیع کے ساتھ شرط لگانے سے منع فرمایا ہے (اس کی روایت طبرانی نے اوسط میں اور ابوحنیفہؒ نے کی ہے، پھر اس موقع پر مسائل کی تفصیل کے لئے ایک قاعدہ مقرر کیا گیا ہے، وہ یہ ہے کہ عقد بیع میں ہر ایسی شرط جو تقاضائے عقد کے موافق ہو وہ بیع کو فاسد نہیں کرتی ہے، جیسے اس شرط کے ساتھ فروخت کرنا کہ مبیع میں مشتری کی ملکیت ہو جائیگی، کیونکہ یہ بات تو عقد کے بعد بغیر شرط کے بھی ہوتی ہے، اور ہر ایسی شرط جو تقاضائے عقد کے موافق نہ ہو، حالانکہ بائع یا مشتری یا خود مبیع کے لئے بھی وہ شرط نفع بخش ہو اور وہ مبیع ایسی ہو کہ نفع حاصل کرنے کی مستحق ہو یعنی جاندار ہو تو ایسی شرط عقد کو فاسد کردیتی ہے، مثلاً یہ شرط کہ مشتری اس مبیع غلام کو دوسرے کے پاس فروخت نہ کرے تو یہ بیع فاسد ہوگی، کیونکہ یہ ایسی شرط لگائی ہے جس کا عوض کچھ بھی نہیں ہے، اس سے ایک وقت میں سود کی نوبت آجاتی ہے، یا اس شرط کی وجہ سے جھگڑا پیدا ہوسکتا ہے، تو اس عقد کا جو مقصد اصلی تھا یعنی کسی جھگڑے کے بغیر ہی اس سے نفع حاصل کرنا، اس سے یہ عقد خالی ہوگا، اس لئے ایسی شرط عقد کو فاسد کردیگی، البتہ اگر ویسی شرط کا اس علاقہ میں رواج ہوگیا ہو، کیونکہ رواج اور عمل قیاس پر غالب ہوتا ہے، اور اگر ایسی شرط ہو جو تقاضائے عقد کے مطابق ہو اور اس میں خود عاقد کا یا معقود علیہ کا کوئی نفع بھی نہ ہو تو وہ عقد کو فاسد نہیں کرے گی، یعنی وہ شرط خود ہی لغو ہوجائیگی، یہی ظاہر المذہب بھی ہے، مثلاً یہ شرط کہ مشتری اس خریدے ہوئے جانور کو فروخت نہیں کرے گا، تو خود یہ شرط لغو ہوگی، کیونکہ جانور کی طرف سے ایسی کوئی خواہش یا مطالبہ نہیں ہے، اس لئے اس شرط کی وجہ سے سودی معاملہ ہوجانے کی نوبت نہیں آئیگی، اور نہ ہی اس شرط سے کسی جھگڑے کی نوبت آئیگی، اور جب ایک قاعدہ کلیہ یہاں بتادیا گیا، تب ہم کہتے ہیں کہ مسئلہ مذکورہ میں جو شرطیں لگی ہوئی ہیں عقد بیع ان کا تقاضا نہیں کرتا ہے، کیونکہ عقد یہ چاہتا ہے کہ تصرف کرنے میں مکمل آزادی ہو اور ہر طرح کی گنجائش و اختیار ہو، اور یہ نہیں چاہتا ہے کہ آزاد کرنا یا ایسی کوئی بھی شرط لگانا لازم کردیا جائے، حالانکہ اس شرط کے لگانے کا تقاضا یہی ہے، اور اسی میں معقود علیہ (یعنی مبیع) یعنی غلام یا باندی کا فائدہ بھی ہے اس لئے یہ شرط فاسد ہوگی۔

اور امام شافعیؒ اگرچہ آزاد کرنے کی شرط میں ہم سے مخالفت کرتے ہیں، یعنی ان سے ایک روایت یہ موجود ہے کہ آزاد کردینے کی شرط پر بھی بیع جائز ہوگی، اور وہ اس مسئلہ کو غلام کو بطور نسمہ فروخت کرنے پر (تفسیر آتی ہے) قیاس کرتے ہیں، یعنی اگر یہ وصیت کی کہ میرا غلام آزاد کرنے کے لئے فروخت کیا جائے، حالانکہ غلام کو آزاد کردینا معروف، معمول ہے تو اسی قیاس پر آزاد کرنے کی شرط پر فروخت کرنا بھی جائز ہے، لیکن امام شافعیؒ کا وہ حدیث وقیاس حجت ہے جو ہم نے اوپر بیان کیا ہے، اور غلام کو نسمہ کے طور پر فروخت کرنے کی تفسیر یہ ہے کہ وہ غلام کسی ایسے شخص کے ہاتھ فروخت کیا جائے، جس کے متعلق یہ بات معلوم ہو کہ وہ اس غلام کو آزاد کرنے کے لئے خریدنا چاہتا ہے، اس کے معنی یہ نہیں ہیں کہ فروخت کرتے وقت اس کی شرط لگائے کہ وہ اس غلام کو آزاد کردے

گا، پھر اگر مشتری نے آزاد کرنے کی شرط پر خرید کر آزاد کر دیا تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک بیع صحیح ہو جائیگی، یہاں تک کہ اس مشتری پر اس غلام کا ثمن (طے شدہ قیمت) لازم آئیگی۔

اور صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ وہ بیع فاسد ہی رہ جائیگی، اسی لئے اس مشتری پر اس کا دام بازاری عام قیمت لازم آئیگی، کیونکہ بیع ابتداء ہی میں فاسد واقع ہوئی تھی اس لئے اب وہ جائز نہ ہوگی، جیسے اگر وہ غلام کسی دوسری وجہ سے ضائع ہو گیا تو اس کی قیمت (عام) واجب ہوتی ہے، اور امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ اپنی طرف سے اس کی آزادی کی شرط کرنا اس عقد کے مناسب نہیں ہے جیسا کہ بیان کر دیا ہے، لیکن حکم کے اعتبار سے اس عقد کے مناسب بھی ہے، کیونکہ وہ ملکیت کو مکمل کرنے والی ہے اور ہر چیز اپنے کمال پر پہونچ کر مستحکم اور پختہ ہو جاتی ہے، گویا اس شرط سے اس بیع کا پورا ہو جانا لازم آتا ہے اس لئے اسے آزاد کرنے سے اس بات میں کوئی رکاوٹ پیدا نہیں ہوتی ہے کہ اگر اس غلام میں کوئی عیب پایا جائے تو مشتری اس سے حاصل شدہ نقصان کی تلافی کا مطالبہ کرے (کہ اس عیب کی وجہ سے اس کی مالیت میں جو کمی آئی ہے وہ کمی بائع مشتری کو واپس کر دے) اس کے برخلاف اگر کسی دوسری وجہ سے وہ غلام ضائع ہو گیا تو اس کی عقد سے کسی طرح مناسبت نہیں پائی گئی بلکہ اس میں خرابی بڑھ کر اس میں پختگی آ گئی، پھر جب غلام میں آزادی پائی گئی تو مناسبت لوٹ کر متحقق ہوگئی اس لئے اس بیع کے جائز ہونے کی صورت غالب آ گئی، اسی لئے اس سے پہلے یہ عقد موقوف رہے گا، (ف یعنی اگر اس شرط پر غلام خریدا کہ مشتری اسے آزاد کر دے گا تو یہ بیع موقوف رہیگی اس لئے وہ غلام کسی دوسری وجہ سے ہلاک ہو جائے تو اس کی بیع بلاشک وشبہ فاسد ہو جائیگی، اور اگر مشتری اسے آزاد کر دے تو وہ بیع مکمل ہو کر جائز ہو جائیگی، اگرچہ ابتداء میں وہ فاسد تھی)۔

توضیح:۔ اگر کسی نے اپنا غلام اس شرط پر بیچا کہ وہ اسے آزاد کر دے یا مدبر یا مکاتب بنادے، یا باندی اس شرط کے ساتھ فروخت کی کہ وہ اسے ام الولد بنالے یعنی اس سے اولاد حاصل کرلے فروخت کے وقت شرط مقرر کرنے کے سلسلہ میں احناف کی طرف سے مقرر شدہ قاعدہ، مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال ائمہ دلائل

قال وكذلك لو باع عبدا على ان يستخدمه البائع شهرا اودارا على ان يسكنها وعلى ان يقرضه المشترى درهما اوعلى ان يهدى له هدية لانه شرط لايقتضيه العقد وفيه منفعة لاحد المتعاقدين ولا نه نهى عن بيع وسلف لانه لو كان الخدمة والسكنى يقابلهما شيئ من الثمن يكون اجارة فى بيع ولو كان لا يقابلهما يكون اعارة فى بيع وقد نهى النبى عن صفقتين فى صفقة قال ومن باع عينا على ان لا يسلمه الى رأس الشهر فالبيع فاسد لان الاجل فى البيع العين باطل فيكون شرطا فاسدا وهذا لان الاجل شرع ترفيها فيليق بالديون دون الاعيان.

ترجمہ: قدوریؒ نے کہا ہے کہ اگر کسی نے اپنا غلام اس شرط پر بیچا کہ بائع ایک مہینہ تک اس سے خدمت لے گا، یا کوئی گھر اس شرط پر بیچا کہ میں (بائع) اس میں ایک مہینہ تک رہوں گا، یا اس شرط پر بیچا کہ مشتری اس بائع کو ایک درہم قرض دے گا، یا اس شرط پر کہ مشتری بائع کو ہدیہ کے طور کچھ دے گا تو ان تمام صورتوں میں بیع فاسد ہو جائیگی کیونکہ ان میں سے ہر ایک شرط ایسی ہے کہ عقد اس کا تقاضا نہیں کرتا ہے، اور بائع و مشتری میں سے کسی ایک کا اس شرط سے فائدہ بھی ہے، اور اس وجہ سے بھی کہ رسول اللہ ﷺ نے بیع کے ساتھ قرض کی شرط لگانے سے منع فرمایا ہے اس وجہ سے بھی کہ اگر غلام سے خدمت لینے اور گھر میں رہنے کی عوض کوئی قیمت اور مال لازم ہو تو اس سے بیع کے اندر کرایہ کا معاملہ ہونا لازم آئیگا، اور اگر خدمت اور رہائش کے عوض کچھ قیمت لازم ہوتی ہو تو اس بیع کے اندر عاریت لینا لازم آئے گا، حالانکہ رسول اللہ ﷺ نے ایک بیع کے اندر دو بیع سے منع فرمایا ہے (ف: جیسا کہ حضرت ابوہریرہ

رضی اللہ عنہ نے روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ایک بیع کے اندر دو بیع سے منع فرمایا ہے، اس کی روایت شافعیؒ واحمد والنسائی والترمذی رحمھم اللہ نے کی ہے، پھر ترمذیؒ نے کہا ہے کہ یہ روایت حسن ہے، اس روایت کے معنی وہی ہیں جو مصنفؒ نے بیان کئے ہیں، کیونکہ امام احمدؒ نے حضرت ابن مسعودؓ کی حدیث سے یہی الفاظ روایت کئے ہیں، م، ت، ف،)۔

قال ومن باع عينا الخ اور جس نے کوئی مال عین اس شرط پر بیچا کہ مہینہ کی پہلی تاریخ آنے تک مشتری کو حوالہ نہیں کرے گا تو وہ بیع فاسد ہوگی، کیونکہ مبیع جب مال عین ہو (دین نہ ہو) تو اس میں میعاد کی شرط باطل ہوتی ہے اس لئے یہ شرط بھی فاسد ہوگی، اور میعاد کی شرط (آنے والے کسی وقت معین تک کے لئے مہلت کی شرط) باطل ہونے کی وجہ یہ ہے کہ ایسی شرط میعاد کی کسی آسانی کی غرض سے ہوتی ہے، اور ایسی آسانی ایسے ہی مال کے لائق ہوتی جو دین کی شکل کے یعنی درہم و دینار ہوں، اور جو مال عین ہو اس میں مہلت اور آسانی کی شرط مناسب نہیں ہوتی ہے، (ف: کیونکہ مال عین تو بالفعل اور نقد موجود ہوتا ہے اور دین یعنی دینار درہم تو آہستہ آہستہ تلاش کیا جاتا ہے، اس لئے اس کے واسطے میعاد اور مہلت وقت ہوتی ہے، اور عین مال کے واسطے نہیں ہوتی ہے۔

توضیح اگر کسی نے اپنا غلام یا مکان یا دوسرا سامان اس شرط پر بیچا کہ ایک ماہ تک میں اس سے فائدہ اٹھاتا رہوں گا، تفصیل مسائل، حکم، دلیل

قال. ومن اشترى جارية الا حملها فالبيع فاسد والاصل ان مالا يصح افراده بالعقد لا يصح استثناؤه من العقد والحمل من هذا القبيل وهذا لانه بمنزلة اطراف الحيوان لاتصاله به خلقة وبيع الاصل يتناولها الاستثناء يكون على خلاف الموجب فلم يصح فيصير شرطا فاسدا والبيع يبطل به والكتابة والاجارة والرهن بمنزلة البيع لانها تبطل بالشروط الفاسدة غير ان المفسد فى الكتابة ما يتمكن فى صلب العقد منها والهبة والصدقة والنكاح والخلع والصلح عن دم العمد لا تبطل باستثناء الحمل بل يبطل الا ستثناء لان هذه العقود لا تبطل بالشروط الفاسدة و كذا الوصية لا تبطل به لكن يصح الا ستثناء حتى يكون الحمل مير اثا والجارية وصية لان الوصية اخت الميراث والميراث يجرى فيما فى البطن بخلاف ما اذا استثنى خدمتها لان الميراث لا يجرى فيها.

ترجمہ: قدوریؒ نے کہا ہے کہ اگر کسی نے ایک باندی خریدی سوائے اس بچہ کے جو اس پیٹ میں ہے، یعنی اس کے پیٹ کے بچہ کا استثناء کیا تو یہ بیع فاسد ہوگی، اس مسئلہ کے سلسلہ میں ایک قاعدہ کلیہ یہ ہے کہ مردہ چیز جسے مستقل طور سے بیچنا صحیح نہ ہو اسے دوسری چیزوں سے مستثنیٰ کرنا بھی صحیح نہ ہوگا، اور پیٹ کا بچہ بھی اسی قسم سے ہے، چونکہ صرف اس کی بیع صحیح نہیں ہوتی ہے اسی لئے اس کا استثناء کرنا بھی صحیح نہ ہوگا، اس کی وجہ یہ ہے کہ حمل بھی حیوان کے ہاتھ پاؤں کی طرح پیدائش میں مبیع (حیوان) سے متصل ہوتا ہے، اور اصل چیز کی بیع میں ہاتھ پاؤں وغیرہ از خود داخل ہو جاتے ہیں اس لئے ہاتھ پاؤں یا حمل کا استثناء کرنا تقاضائے عقد کے خلاف ہوتا ہے یعنی اس عقد کا تقاضا تو یہ ہوتا ہے کہ یہ چیزیں اصل بدن کے ساتھ بیع میں داخل ہوں، لیکن یہ مشتری اپنے استثناء سے اس کو خارج کر رہا ہے، اس لئے اس کا استثناء صحیح نہ ہوگا، اور استثناء ایک شرط فاسد ہوگئی، اور ہمیں معلوم ہے کہ عقد میں شرط فاسد لگانے سے وہ عقد فاسد ہو جاتا ہے۔

اسی طرح غلام کو مکاتب بنانے میں اس کو اجارہ پر دینے میں یا رہن کے طور پر رکھنے میں بھی یہی حکم ہے، یعنی مثلاً باندی سے آقا نے کہا کہ میں نے تم کو مکاتب بنایا سوائے تمہارے حمل کے یا میں نے اس باندی کو اس کے حمل کے علاوہ اجارہ میں دیا، یا میں نے اس باندی کے حمل کے ماسوا دوسرے اعضاء بدن کو رہن کے طور پر رکھا تو یہ سارے معاملات فاسد ہوں گے، کیونکہ یہ سارے معاملات بھی فاسد شرطوں سے فاسد ہو جاتے ہیں، البتہ صرف اتنا فرق ہوتا ہے، کہ کتابت کو ایسی شرط باطل کرتی ہے جو نفس عقد میں

داخل ہو اور ہبہ وصدقہ ونکاح وخلع اور قتل عمد میں خون سے صلح کرنا ایسے عقود ہیں جو حمل کے استثناء سے باطل نہیں ہوتے ہیں، مثلاً کسی قاتل نے مقتول کے ولی سے کہا کہ میں نے تم کو یہ باندی دے کر اس عمداً خون کے معاملہ میں صلح کر لی، سوائے اس بچہ کے جو اس باندی کے پیٹ میں ہے کہ وہ میں نے تم کو نہیں دیا، تو ایسے استثناء سے یہ عقد باطل نہیں ہوگا بلکہ یہ استثناء خود باطل ہو جائے گا، کیونکہ یہ سارے عقود ایسے ہیں جو فاسد شرطوں سے فاسد نہیں ہوتے ہیں، اسی طرح وصیت بھی حمل کے استثناء سے باطل نہ ہوگی، لیکن یہ استثناء صحیح ہو جائے گا، اس لئے اس باندی پر وصیت کے مطابق حکم جاری ہوگا، لیکن اس کے پیٹ کا بچہ اس کے وارثوں کی میراث ہو جائے گا، کیونکہ وصیت کو میراث کی بہن کہا گیا ہے، جبکہ میراث ایسی چیز ہے جو پیٹ کے بچہ میں بھی جاری ہوتی ہے، اس کے برخلاف اگر باندی کسی کو وصیت کر کے دیدی لیکن اس کی حق خدمت کو مستثنیٰ کیا تو یہ استثناء صحیح نہیں ہوگا، کیونکہ خدمت میں میراث جاری نہیں ہوتی ہے۔

توضیح: اگر کسی نے باندی خریدی مگر اس کے پیٹ کے بچہ کو مستثنیٰ کر دیا، استثناء کے مسئلہ میں اجارہ، رہن، قتل عمد پر صلح، وصیت وغیرہ کا تفصیلی بیان، حکم، دلائل

قال. ومن اشترى ثوبا على ان يقطعه البائع ويخيطه قميصا اوقباء فالبيع فاسد لانه شرط لايقتضيه العقد وفيه منفعة لاحدالمتعاقدين ولانه يصير صفقة في صفقة على مامر قال ومن اشترى نعلا على ان يحذوه البائع اويشركه فالبيع فاسد قال ماذكره جواب القياس ووجهه ما بينا وفي الاستحسان يجوز للتعامل فيه فصار كصبغ الثوب وللتعامل جوزنا الاستصناع قال والبيع الى النيروزو المهر جان وصوم النصارى وفطر اليهود اذا لم يعرف المتبايعان ذلك فاسد لجهالة الاجل وهي مفضية الى المنازعة في البيع لا بتنائها على المماكسة الااذا كانا يعرفانه لكونه معلوما عندهما اوكان التاجيل الى فطر النصارى بعد ماشرعوا في صومهم لان مدة صومهم بالايام معلومة فلا جهالة فيه.

ترجمہ: قدوریؒ نے کہا ہے کہ، اگر کسی شخص نے کسی سے اس شرط پر کپڑا خریدا کہ وہی اس کپڑے کو کاٹ کر اس سے مشتری کے لئے قمیص یا قبا کی سلائی کر کے دے، تو یہ بیع فاسد ہوگی، کیونکہ یہ ایسی شرط ہے کہ عقد بیع اس کا تقاضا نہیں کرتا ہے، اور اس شرط میں ان دونوں معاملہ کرنے والوں سے ایک یعنی مشتری کا فائدہ بھی ہے، اور اس وجہ سے بھی کہ ایسی بیع میں ایک صفقہ کے اندر دوسرا صفقہ پایا جاتا ہے یعنی بیع کے ساتھ اجارہ یا عاریت، جیسا کہ پہلے گزر گیا ہے۔

قال ومن اشترى نعلا الخ قدوریؒ نے کہا ہے کہ اگر کسی نے چمڑا خریدا اس شرط پر کہ وہ اس خریدار کے لئے اس سے جوتے تیار کر کے دے گا، یا جوتوں کے لئے تسمہ لگا دے گا، تو وہ بیع فاسد ہوگی، مصنف ھدایہؒ نے کہا ہے کہ یہ حکم قیاسی ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ شرط تقاضائے عقد کے خلاف ساتھ ہی اس میں مشتری کا فائدہ بھی ہے یا ایک صفقہ میں دوسرا صفقہ پایا جا رہا ہے، لیکن استحسانا یہ بیع جائز ہے، کیونکہ لوگوں کا اس پر عمل جاری ہے، جیسے کپڑے کو رنگنے کے لئے (رنگریز کو) اجارہ پر لینا جائز ہے، اور اسی معمول وتعامل کی وجہ سے ہم نے کاریگروں سے کوئی چیز بنوانے کی بیع کو جائز رکھا ہے۔

والبيع الى النيروز الخ اور بیع کرنا نوروز یا مہرگان کے دن ادائیگی کے وعدہ پر یا نصاریٰ کے روزے رکھنے کے دن پر یا یہود کے افطار کے دن کی ادائیگی کے وعدہ پر اس صورت میں جبکہ یہ دونوں معاملہ کرنے والے ان دنوں کے آنے کی تاریخ نہ جانتے

ومن اشترى ثوبا الخ: ترجمہ سے مطلب واضح ہے، الاستصناع کسی بھی کاری گر یا ہنرمند سے کچھ بنوانا، نیروز، اس کی اصل نوروز ہے عرب والوں نے اس لفظ کو معرب کیا ہے، کفار کی خوشی اور عید کا ایک دن جو موسم ربیع میں ہوتا ہے، اور مہرجان موسم خریف کا ایک دن، یہ بھی معرب ہے اس کی اصل مہرگان ہے، المماکسۃ، ادائیگی کے وقت بخیلی کرنا، تنگ کرنا۔

ہوں کیونکہ یہ دن نامعلوم ہوتے ہیں جس کی وجہ سے جھگڑے ہو جانے کی نوبت آجاتی ہے، اس وجہ سے کہ مشتری ایک ثمن ادا کرنے میں مہلت سے ادا کرنے کی کوشش کرے گا تو بائع جہاں تک جلد ممکن ہوگا ثمن کی وصولی کا مطالبہ کرے گا، البتہ اس صورت میں جائز ہوگا جبکہ دونوں متعاقدین اس وقت کی تعیین سے واقف ہوں، یا یہ کہ عقد بیع اس وقت ہوا جبکہ نصاریٰ نے اپنے روزے رکھنے شروع کر دیئے ہوں کیونکہ ان کے کل روزے رکھنے کے (پچاس دن) معلوم ہوتے ہیں اس وجہ سے ان کی مدت مجہول نہ ہوگی۔

توضیح: کسی شخص نے اس شرط پر کسی سے کپڑا خریدا کہ وہی اس کپڑے سے مشتری کے لئے قمیض یا شلوار کاٹ کر اور سی کر بھی دے گا، یا چمڑا خریدا کہ وہی بائع اس چمڑے سے جوتے وغیرہ تیار کر کے دے گا، نیروز اور مہرگان کے دن قیمت ادا کرنے کی شرط پر بیع کا معاملہ کرنا، تفصیل مسائل، حکم، دلائل

قال. ولا يجوز البيع الى قدوم الحاج وكذلك الى الحصاد والدياس والقطاف والجزازلا نها تتقدم وتتاخر ولو كفل الى هذه الاوقات جازلان الجهالة اليسيرة متحملة فى الكفالة وهذه الجهالة يسيرة مستدركة لاختلاف الصحابة فيها ولا نه معلوم الاصل الاترى انها تحتمل الجهالة فى اصل الدين بان تكفل بما ذاب على فلان ففى الوصف اولى بخلاف البيع فانه لايحتملها فى اصل الثمن فكذافى وصفه بخلاف ماذا باع مطلقا ثم اجل الثمن الى هذه الاوقات حيث جازلان هذا تاجيل فى الدين وهذه الجهالة فيه متحملة بمنزلة الكفالة ولا كذلك اشتراطه فى اصل العقد لانه يبطل بالشرط الفاسد ولو باع الى هذه الاجال ثم تراضيا باسقاط الاجل قبل ان ياخذ الناس فى الحصادو الدياس وقبل قدوم الحاج جاز البيع ايضاوقال زفر لا يجوز لا نه وقع فاسد ا فلا ينقلب جائز اوصار كاسقاط الاجل فى النكاح الى اجل ولنا ان الفساد للمنازعة وقد ارتفع قبل تقرره وهذه الجهالة فى شرط زائد لا فى صلب العقد فيمكن اسقاطه بخلاف ما اذا باع الدرهم بالدر همين ثم اسقط الدرهم الزائد لان الفساد فى صلب العقدو بخلاف النكاح الى اجل لانه متعةوهو عقد غير عقد النكاح وقوله فى الكتاب ثم تراضيا خرج وفاقالان من له الاجل يستبد باسقاطه لانه خالص حقه.

ترجمہ: قدوریؒ نے کہا ہے کہ حاجیوں کے آنے کے دن کے وعدہ پر بیع کا معاملہ کرنا جائز نہیں ہوگا، (ف: یعنی اگر یوں کہا کہ میں نے یہ چیز تم سے دس درہم میں مثلاً اس شرط پر خریدی کہ جس دن حاجی حج سے واپس آئیںگے، یا فلاں عطیہ تقسیم کیا جائے گا اس دن تم کو اس کی قیمت ادا کروں گا، تو یہ جائز نہ ہوگا، ع) اسی طرح اگر کھیتی کے کٹنے کا وقت یا کھلیان میں غلہ نکالے جانے کا وقت بیان کیا تو بھی بیع فاسد ہوگی، کیونکہ یہ اوقات اور یہ چیزیں کبھی جلدی ہوتی ہیں اور کبھی دیر ہوتی ہیں، (ف: اس طرح بیع کے دام ادا کرنے کی مدت مقرر کرنے میں کہا گیا، م) اور اگر قرضہ کی کفالت ان وقتوں تک کے لئے کی (کہ میں اس کے قرض کا مثلاً کھیتی کے کاٹے جانے تک کا کفیل بنتا ہوں) تو جائز ہوگی، کیونکہ ایسے مسئلہ کفالت میں تھوڑی جہالت بھی قابل برداشت ہوتی ہے) اور یہ جہالت (بالکل صحیح تاریخ کا متعین نہ ہونا) اتنی معمولی سی ہے کہ اس کا علاج بھی ممکن ہے، کیونکہ رسول اللہ ﷺ صحابہ کرامؓ مجہول مدت کی کفالت کے مسئلہ میں مختلف ہیں یعنی بعضوں کے نزدیک اتنی جہالت جائز ہے، اور اس وجہ سے بھی کہ جو (دین) ہے وہ معلوم ہے اس میں جہالت نہیں ہے، کیا تم یہ نہیں دیکھتے ہو کہ کفالت کے مسئلہ میں اصلی قرضہ کا مجہول ہونا بھی برداشت کر لیا جاتا ہے مثلاً اس طرح کہا کہ فلاں شخص پر تمہارا جو کچھ واجب ہوگا میں اس سب کا کفیل ہوں حالانکہ یہ معلوم نہ ہو کہ کیا چیز واجب ہے اور اس کی کیا کیفیت ہے، تو صرف وصف مجہول ہونا بدرجہ اولی برداشت ہو جائے گا، یعنی اگر قرضہ ادا کرنے کی مدت مجہول ہو اور مقدار قرض مجہول نہ ہو تو بدرجہ اولیٰ اس کا کفیل بننا جائز ہوگا۔

بخلاف بیع کے کہ اس میں اصل ثمن کا مجہول ہونا برداشت نہیں ہوتا ہے تو ثمن ادا کرنے کا وصف یعنی مدت مجہول ہونا بھی برداشت نہ ہوگا، اس کے برخلاف اگر ایسی بیع کا معاملہ طے کیا جو مطلق ہو یعنی اس میں ثمن ادا کرنے کی کوئی میعاد نہ ہو، بلکہ اس میں فی الفور ثمن کے مطالبہ کا حق باقی ہو پھر بھی بائع نے اوپر بیان کئے وقتوں میں سے کسی وقت کے آنے تک ادائیگی ثمن کی مہلت دیدی ہو تو جائز ہوگا، کیونکہ ان مدتوں کی تعین (اصل عقد بیع میں نہیں بلکہ) قرض میں ہو رہی ہے، تو کفالت کی طرح قرض میں بھی ایسی جہالت قابل برداشت ہے، لیکن جب اصل عقد میں ان اوقات کی شرط لگائی جائے تو قابل برداشت نہ ہوگی یعنی جائز نہ ہوگی، کیونکہ باطل شرطوں کی وجہ سے اصل بیع ہی فاسد ہو جاتی ہے۔

ولو باع الیٰ ھٰذہ الاجال الخ اور اگر بائع و مشتری دونوں نے انہیں اوقات یعنی نوروز اور مہرگان وغیرہ دنوں میں ادائیگی کے وعدہ پر بیع کی پھر دونوں ہی کھیتی کاٹنے اور کھلیان میں غلہ کو روندنے کا کام شروع کرنے یا حاجیوں کے واپس آنے سے پہلے ہی اوقات مقررہ کی حد ختم کرنے پر راضی ہو گئے تو بیع جائز ہو جائیگی، (ف: جیسے کہ اگر کسی شرط کے بغیر ہی بیع کی پھر بائع از خود مشتری کو اس کی قیمت ادا کرنے کے لئے ان اوقات میں ادا کرنے کی مہلت دیدے تو جائز ہو جاتا ہے)۔

وقال زفرؒ لایجوز الخ اور امام زفرؒ نے فرمایا ہے کہ یہ بیع اب بھی جائز ہوگی، کیونکہ یہ بیع ابتداء ہی میں فاسد ہو گئی تھی اس لئے اب وہ بدل کر جائز نہ ہوگی، اس کی مثال ایسی ہوگئی جیسے وقت مقرر تک کے لئے کسی نے نکاح کیا اور تھوڑی دیر کے بعد اس وقت مقرر کی قید ختم کر دی تب بھی وہ نکاح اب بدل کر صحیح نہیں ہو جائے گا اور ہماری دلیل یہ ہے کہ بیع کے فاسد ہونے کی وجہ جھگڑے پیدا ہونے کا خوف تھا، بعد میں جو چیز فساد برپا کرنے والی تھی، وہ فساد پیدا ہونے سے پہلے ہی دور ہو گئی، اور یہ جہالت اصل عقد میں نہ تھی بلکہ ایک زائد شرط میں تھی یعنی یہ جہالت مبیع یا ثمن میں کسی طرح بھی نہیں تھی بلکہ ثمن ادا کرنے کے وقت مقرر میں تھی اس لئے اس کو ختم کرنا ممکن ہو گیا، اس کے برخلاف اگر کسی نے ایک درہم کے عوض بیچا بعد میں دونوں نے اس ایک زائد درہم کو اس سے علیحدہ کر کے صرف ایک ہی درہم رہنے دیا تو بھی یہ بیع جائز نہ ہوگی، کیونکہ اس صورت میں نفس عقد میں فساد ہے، اس طرح اس کے برخلاف ایک وقت معین تک کے لئے نکاح کرنے میں یہ نکاح نہیں بلکہ یہ تو متعہ ہے، جبکہ متعہ نکاح کے برعکس مستقل ایک دوسری قسم ہی، صاحب کتاب کا یہ فرمانا کہ دونوں ہی اس مدت کے ساقط کرنے پر راضی ہو گئے، تو یہ اتفاقی کلام ہے کیونکہ اگر تنہا وہ شخص جس کے لئے وقت کی مہلت دی گئی ہے وہ خود ہی اس مدت اور مہلت کو ساقط کر دے جب بھی ساقط کر سکتا ہے، کیونکہ وہ مہلت اور میعاد تو صرف اسی کا حق اور اسی سے متعلق ہے۔

(ف: یعنی دوسرے کے راضی ہونے کی کچھ ضرورت نہیں ہے بلکہ اگر صرف مشتری ہی نے میعاد ختم کر دی اور یہ کہدیا کہ بہر صورت میں ابھی ادا کر دوں گا تو بیع جائز ہو جائیگی، لیکن زفرؒ کے نزدیک جائز نہ ہوگی، کیونکہ یہ عقد معاملہ کے وقت ہی فاسد ہو چکا تھا تو وہ بدل کر اب جائز نہ ہوگا، جیسے اگر کسی نے دو مہینے کے لئے نکاح کیا پھر اس وقت کی قید اور حد ختم کر دی تو بھی نکاح جائز نہیں ہو جاتا ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ یہ تو ابتداء میں نکاح نہ تھا بلکہ متعہ تھا، اس لئے اس کی میعاد کو ختم کر دینے سے وہ نکاح نہیں ہوگا، کیونکہ دو مہینے کے لئے ایجاب یا قبول کرنا ہی تو متعہ ہو جاتا ہے، لیکن بیع میں ثمن اور مبیع دونوں معلوم ہیں البتہ صرف ثمن ادا کرنے کے لئے مقرر کیا گیا ہی تو ایک زائد شرط ہوئی جس کے نکال دینے سے عقد جائز ہو جائے گا، اور اگر مبیع یا ثمن میں فساد ہوتا تو پھر بیع جائز نہ ہوتی جیسے کہ ایک درہم کے عوض دو درہم کا معاملہ کرنا کہ ایک درہم زیادہ کر دینے سے وہ سودی معاملہ ہو گیا اسی لئے بعد میں اس زائد درہم کو ختم کر کے ایک درہم کے عوض ایک ہی درہم کر دینے سے بھی یہ عقد جائز نہیں ہوگا۔

توضیح: کوئی معاملہ کر کے قیمت کی ادائیگی کے لئے ایسے الفاظ سے مہلت لینا کہ حاجیوں کی واپسی کے دن یا کھیتی کٹنے یا کھلیان میں غلہ نکالنے کے دن ادا کر دوں گا، اگر مطلقا قرضوں

کی ادائیگی کیلئے ان چیزوں کو میعاد بنایا، اگر بیع وشراء میں ان اوقات کو میعاد بنا کر وقت آنے سے پہلے اس کی ادائیگی، اور میعاد کو ختم کر دیا، تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

لایجوز البیع الیٰ قدوم الحاج الخ، ترجمہ سے مطلب واضح ہے، وقوله فی الکتاب ثم تراخیا الخ

قال. ومن جمع بین حر وعبد اوشاة ذکیة ومیتة بطل البیع فیهما وهذا عند ابی حنیفة وقال ابو یوسف ومحمد ان سمی لکل واحد منهما ثمنا جاز فی العبد والشاة الذکیة وان جمع بین عبد ومد براوبین عبده وعبد غیره صح البیع فی العبد بحصة من الثمن عند علمائنا الثلثة وقال زفر فسد فیهما ومتروک التسمیة عامدا کالمیتة والمکاتب وام الولد کالمدبر له الاعتبار باالفصل الاول اذمحلیة البیع منتفیة بالاضافة الی الکل ولهما ان الفساد بقدر المفسد فلا یتعدی الی القن کمن جمع بین الاجنبیة واخته فی النکاح بخلاف ما اذا لم یسم ثمن کل واحدلا نه مجهول ولا بی حنیفة وهو الفرق بین الفصلین ان الحر لا یدخل تحت العقد اصلا لانه لیس بمال والبیع صفقة واحدة فکان القبول فی الحر شرطا للبیع فی العبد وهذا شرط فاسد بخلاف النکاح لا نه لایبطل بالشروط الفاسدة واما البیع فی هولاء موقوف وقد دخلوا تحت العقد لقیام المالیة ولهذا ینعقد فی عبد الغیر باجازته وفی المکاتب برضاه فی الاصح وفی المدبر بقضاء القاضی وکذافی ام الولد عند ابی حنیفة وابی یوسف الا ان المالک باستحقاقه المبیع وهولاء باستحقاقهم انفسهم ردوا البیع فکان هذا اشارة الی البقاء کما ا ذا اشتری عبد ین وهلک احدهما قبل القبض وهذا لا یکون شرطا للقبول فی غیر المبیع ولا بیعا بالحصة ابتداء ولهذا لا یشترط بیان ثمن کل واحد فیه.

ترجمہ، قدوریؒ نے کہا ہے کہ اگر کسی شخص نے اپنے غلام اور ایک آزاد کو اکٹھا بیچا، یا ایک ذبح کی ہوئی بکری اور ایک مردار بکری کو جمع کر کے بیچا تو دونوں کی بیع باطل ہوگی، خواہ ہر ایک کا ثمن علیحدہ علیحدہ بیان کیا ہو یا نہ کیا ہو، یہ قول امام ابوحنیفہؒ کا ہے، اور صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ اگر ہر ایک کا ثمن علیحدہ علیحدہ بیان کیا ہو تو اس کے غلام اور ذبح کی ہوئی بکری کی بیع جائز ہوگی، (مثلاً یہ کہا ہو کہ میں نے ہر ایک کو پانچ روپے اور مجموعہ دس روپے میں دونوں کو بیچا اور اگر ہر ایک کے ثمن کی تفصیل نہیں بتائی ہو مثلاً یوں کہا ہو کہ میں نے دونوں کو دس روپے کے عوض بیچا تو بیع باطل ہوگی، یہ حکم اس صورت میں ہوگا، جبکہ ایک مال کے ساتھ ایسی ایک چیز لگا دی گئی ہو جو مال نہ ہو۔

وان جمع بین عبد و مدبر الخ اور اگر اس نے اپنے غلام اور مدبر یا اس نے اپنے اور کسی دوسرے کے ایک ایک غلام کو ایک ساتھ اس کی اپنی مقررہ قیمت کے عوض بیچا تو یہ بیع ہمارے تینوں اماموں قول کے مطابق جائز ہوگی، ف: یعنی امام ابوحنیفہ و ابویوسف، محمد رحمہم اللہ کا متفقہ قول ہے، وقال زفرؒ الخ اور زفرؒ نے فرمایا ہے کہ دونوں کی بیع فاسد ہوگی، (ف: یعنی غلام و مدبر کو جمع کرنے سے دونوں کی بیع فاسد ہوگی، جیسے اپنے اور غیر کے غلام کو ایک ساتھ بیچنے سے بھی دونوں کی بیع فاسد ہوگی، کیونکہ مدبر کو اور غیر کے غلام کو بیچنے کا وہ اختیار نہیں رکھتا ہے، اس لئے دونوں بھی محل بیع نہیں ہوں گے، جیسے کہ آزاد مرد اور ایک مردہ شخص محل بیع نہیں ہوتے ہیں، اور جس ذبح کئے ہوئے جانور پر قصداً اللہ تعالیٰ کا نام نہ لیا گیا ہو وہ بھی مردہ کے حکم میں ہوتا ہے، اور وہ غلام جو مکاتب ہو یا باندی جو ام ولد ہو وہ مدبر کے حکم میں ہے، (ف: یعنی اگر غلام کے ساتھ مکاتب یا ام ولد کو جمع کیا تو ہمارے علماء کرام کے نزدیک غلام کی بیع اس کے خاص اپنے حصہ کے عوض جائز ہوگی، لیکن امام زفرؒ کے نزدیک باطل ہوگی، امام زفرؒ کی دلیل یہ ہے کہ انہوں نے اس مسئلہ کو پہلی صورت پر قیاس کیا ہے یعنی ایک غلام اور ایک آزاد کو ایک ساتھ بیچنے پر اس لئے کہ کل کی طرف منسوب کر کے بیع کا

محل ہونا نہیں پایا جارہا ہے، (ف: یعنی آزاد اور مردار اور مدبر اور کسی دوسرے شخص کا غلام کہ ان میں سے کوئی اس لائق نہیں ہے کہ اسے بیچا جا سکے اس لئے دونوں کا حکم برابر ہوا)۔

ولهما ان الفساد الخ اور صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے کہ بیع میں اسی حد تک فساد پیدا ہوتا ہے جہاں تک اس میں فساد پیدا کرنے والی کوئی بات موجود ہو جیسا کہ مذکورہ مسائل میں آزاد مرد کا ہونا یا کسی مردہ کا رہنا یا مدبر یا غیر شخص کے غلام کا پایا جانا ہے، اس لئے اس کے فساد کا اثر اپنے خاص غلام پر واقع نہیں ہوگا، جیسے کسی نے ایک ساتھ ایک اجنبیہ عورت اور ایک اپنی رضاعی بہن سے نکاح کرلیا تو اس میں صرف اس رضاعی بہن کا نکاح باطل ہوگا، اور اجنبیہ عورت کا نکاح صحیح ہوگا، اس کے برخلاف آزاد اور غلام میں سے ہر ایک کے دام علیحدہ علیحدہ بیان نہ کئے ہوں تو اس صورت میں غلام کی بیع جائز نہ ہوگی اس کا دام مجہول اور غیر واضح ہونے کی وجہ سے اور امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے اور یہی دلیل ان دونوں مسئلوں میں فرق کرنے والی ہے، کہ آزاد آدمی تو عقد بیع میں داخل نہیں ہوتا ہے کیونکہ وہ مال ہی نہیں ہے، اور ایک ساتھ آزاد اور غلام کو ایک ہی صفقہ میں جمع کر کے معاملہ کیا گیا ہے جس کا مطلب یہ ہوگا کہ غلام کی بیع قبول کرنے کے لئے آزاد کی بیع کو قبول کرنے کی شرط رکھی گئی ہے جبکہ یہ شرط فاسد ہے، بخلاف نکاح کرنے کے کہ وہ فاسد شرطوں سے باطل نہیں ہوتا ہے۔

اس کے علاوہ مدبر یا کسی غیر کا غلام اور مکاتب وغیرہ کی بیع موقوف رہتی ہے اور چونکہ یہ سب مال میں داخل ہیں ان کی مالیت باقی رہتی ہے اس لئے یہ بیع کے اندر داخل ہو جاتے ہیں، چنانچہ غیر کے غلام کی بیع بعد میں اس کی مالک کی اجازت سے جائز ہو جاتی ہے، اور مکاتب کی بیع قول اصح کے مطابق اسی کی اپنی رضامندی سے بعد میں جائز ہو جاتی ہے، اسی طرح قاضی کے حکم سے مدبر کی بیع بھی جائز ہوتی ہے، اور امام ابوحنیفہؒ وابویوسف رحمہما اللہ کے نزدیک ام ولد کا بھی یہی حکم ہے، پھر ان کے فاسد ہونے کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ جس غیر کا غلام بیچا گیا ہے اس نے مبیع پر دوسرے کے حق کا دعویٰ ثابت ہو جانے کی وجہ سے، اور مدبر و مکاتب اور ام ولد میں اپنے ذاتی حق ہونے کی وجہ سے اس بیع کو رد کر دیا ہے، اس لئے یہ بیع فاسد ہوگئی، اس طرح اس کے رد کرنے میں اس بات کی طرف اشارہ ہوگیا کہ بیع ثابت ہو چکی تھی، جیسے کہ کسی نے دو غلام خریدے مگر ان پر قبضہ کرنے سے پہلے ان میں ایک مرگیا تو دوسرے کی بیع اس کے اپنے حصہ ثمن کے عوض باقی رہجاتی ہے، پھر بھی اگر یہ مشتری چاہے تو اسے بھی رد کردے، (کہ شاید اس کی مصلحت ایک ساتھ دو لینے کی ہو) اور جب یہ لوگ بیع میں داخل ہو گئے تو اس بیع کے قبول کر لینے میں اصل مبیع کے ساتھ غیر مبیع کے قبول کرنے کی شرط نہیں رہی، اور ابتداء میں بھی حصہ کے مطابق بیع نہیں ہوئی، اس لئے ان میں سے ہر ایک کا ثمن بیان کرنا شرط نہیں ہوا، ف: یعنی غلام و مدبر میں سے ہر ایک کا علیحدہ علیحدہ ثمن بیان کرنا ضروری نہیں ہے)۔

توضیح: اگر کسی شخص نے اپنے غلام کے ساتھ کسی دوسرے کے غلام کو ملا کر بیچا، یا ذبح کی ہوئی بکری کو ایک دوسری مردہ بکری کے ساتھ بیچا یا اپنے غلام کے ساتھ ایک مدبر کو یا کسی دوسرے کے ایک غلام کو ملا کر بیچا، تفصیل مسائل، حکم۔ اختلاف ائمہ، وجہ تفریق مسائل، دلائل

فصل فی احکامه

واذا قبض المشترى المبيع فى البيع الفاسد بامر البائع وفى العقد عوضان كل واحد منهما مال ملك المبيع ولزمته قميته وقال الشافعي لا يملكه وان قبضه لانه محظور فلا ينال به نعمة الملك ولان النهي نسخ للمشروعية للتضاد ولهذا لا يفيده قبل القبض وصار كما اذا باع بالميتة اوباع الخمر بالدراهم ولنا ان ركن البيع صدر من اهله مضافا الى محله فوجب القول بانعقاده ولا خفاء فى الاهلية والمحلية وركنه مبادلة المال

بالمال وفيه الكلام والنهي يقرر المشروعية عند نا لا قتضائه التصور فنفس البيع مشروع وبه تنال نعمة الملك وانما المحظور ما يجاوره كما في البيع وقت النداء وانما لا يثبت الملك قبل القبض كيلا يؤدي الى تقرير الفساد المجاوراذ هو واجب الرفع بالا ستردادفبالا متناع عن المطالبة اولى ولان السبب قد ضعف لمكان اقترانه بالقبيح فيشترط اعتضاده بالقبض في افادة الحكم بمنزلة الهبة والميتة ليست بمال فانعدم الركن ولو كان الخمرمثمنا فقد خرجناه وشيئ اٰخروهوان في الخمر الواجب هو القيمة وهي تصلح ثمنا لا مثمنا ثم شرط ان يكون القبض باذن البائع وهو الظاهر الا انه يكتفي به دلا لة كما اذا قبضه في مجلس العقد استحسانا وهو الصحيح لان البيع تسليط منه على القبض فاذا قبضه بحضرته قبل الافتراق ولم بنهه كان بحكم التسليط السابق وكذا القبض في الهبة في مجلس العقد يصح استحسانا وشرطه ان يكون في العقد عوضان كل واحد منهما مال ليتحقق ركن البيع هو مبادلة المال بالمال فيخرج عليه البيع بالميتة والدم والحروالريح والبيع مع نفي الثمن وقوله لزمته قيمته في ذوات القيم فامافي ذوات الامثال يلزمه المثل لانه مضمون بنفسه بالقبض فشابه الغصب وهذا لان المثل صورةو معنى اعدل من المثل معنى.

ترجمہ: فصل؛ بیع فاسد کے احکام کا بیان، اگر بیع فاسد میں مشتری نے بائع کے حکم سے بیع پر قبضہ کرلیا جبکہ اس عقد میں دونوں عوض ہی ہوں تو مشتری اس کا مالک ہو جائے گا، اور اس پر اس مال کی قیمت لازم ہو جائیگی، (ف: اور ثمن یعنی طے شدہ قیمت لازم نہ ہوگی) اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ مشتری اس کا مالک نہیں ہوگا، اگر چہ وہ اس مال پر قبضہ بھی کرلے، کیونکہ بیع فاسد ایک ممنوع طریقہ ہے، اس لئے اس کی ممانعت کی گئی ہے، اس لئے کہ دونوں (یعنی ممانعت اور مشروعیت) ایک دوسرے کی ضد ہیں، (ف یعنی زمانہء جاہلیت میں یہ کام مشروع اور ثابت بھی تھے تو بھی زمانۂ اسلام میں ان کی ممانعت کی وجہ سے منسوخ ہو گئے کیونکہ یہ نہیں ہوسکتا ہے کہ کوئی کام مشروع بھی ہو اور وہ ممنوع بھی ہو کیونکہ یہ دونوں باتیں ایک دوسرے کی ضد ہوتی ہیں، م) اسی لئے قبضہ سے پہلے ملکیت کا فائدہ نہیں دیتی، (ف: یعنی اگر مشروع اور جائز ہوتی تو قبضہ سے پہلے بھی ملکیت حاصل ہوتی، م،) اس لئے بیع فاسد کی مثال ایسی ہوئی جیسے بائع نے مبیع کو مردہ جانور کے عوض بیچا، یا، ایک مسلمان نے شراب کو درہم کے عوض بیچا (ف؛ حالانکہ اس بیع باطل میں قبضہ کر لینے کے بعد بھی بالاتفاق ملکیت ثابت نہیں ہوتی ہے، م)۔

﴿ولنا ان ركن البيع صدر من اهله الخ:﴾

اور ہماری دلیل یہ ہے کہ بیع فاسد میں جبکہ مال کا تبادلہ مال سے ہو مگر اس میں کوئی شرط فاسد لگی ہوئی ہو تو اس بیع میں رکن بیع یعنی ایجاب وقبول پایا گیا وہ بھی ایسے لوگوں سے جن کو ایجاب وقبول کی اہلیت ثابت ہے اور اس ایجاب وقبول کا تعلق اس کے لائق محل یعنی مال سے ہے۔ اس لئے اس کو دوسرے لفظوں میں اس طرح کہا جائے گا کہ بیع منعقد ہوئی اور جن سے منعقد ہوئی اور جس محل میں ہوئی اس میں کسی قسم کا خفاء واشتباہ بھی نہیں ہے (ف: یعنی بائع ومشتری دونوں میں خرید وفروخت کرنے کی صلاحیت موجود ہے اور مبیع کا محل بھی مال ہے، م،) اور مال سے مال کا تبادلہ کرنا ہی بیع کا رکن ہے، پھر ہمارے اپنے اصول میں یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ کسی چیز کی نہی اور ممانعت اس کے ثبوت کو پختہ بنا دیتی ہے کیونکہ اس کی ممانعت کرنے کا تقاضا یہ ہے، کہ اس کا تصور ہوسکتا ہو یا وہ پائی جاسکتی ہو اس لئے موجودہ صورت میں نفس بیع ثابت ہوگی، (ف: البتہ اس میں فساد ڈالنے والی شرط ممنوع ہوگی، م،) اس لئے صرف بیع سے ملکیت کی نعمت حاصل ہوتی ہے اور ممنوع صرف وہ چیز ہے جو اس بیع کے ساتھ اور لگی ہوئی ہے، جیسے جمعہ کی اذان کے وقت خرید وفروخت کرنا، (ف: کہ اس وقت نفس بیع تو جائز ہوتی ہے لیکن اذان کے وقت ہونے کی وجہ سے اس میں حرمت آجاتی ہے، م،)۔

﴿وانما لايثبت الملك قبل القبض الخ:﴾

ایسی چیزوں پر جبتک کہ قبضہ نہ ہو جائے ملکیت اس بناء پر حاصل نہیں ہوتی ہے کہ بیع کے وقت جو فساد اس میں پایا جا رہا تھا بڑھ کر اس کے محقق ہو جانے کی نوبت نہ آ جائے، کیونکہ اس فساد کو اس طرح دور کرنا واجب ہے کہ بائع اپنے مشتری سے یہ کہے کہ اس بیع کو تم واپس کر دو، اس کے بعد اگر وہ واپس نہ کرے اور انکار کر دے تو فساد میں پختگی آ جائیگی، اور قبضہ سے پہلے ملکیت ثابت نہ ہونے کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ ملکیت کا جو سبب ہے یعنی بیع کا ہونا اس کیساتھ قباحت لگی رہنے کی وجہ سے وہ سبب کمزور ہو گیا اس لئے اس سے ملکیت کا فائدہ حاصل نہ ہوگا، اور اس کمی اور کمزوری کو دور کرنے کے لئے اس پر قبضہ کرنا ضروری ہوا اس طرح اس میں قوت پہنچ جائیگی جیسے کہ ہبہ میں ہوتا ہے، (ف یعنی صرف ہبہ ضعیف عمل ہے اسی لئے ہبہ کرتے ہی جس کو چیز ہبہ کی جاتی ہے اس کی ملکیت میں نہیں چلی جاتی ہے جبتک وہ اس پر قبضہ نہ کرلے اس کے بعد ہی اس میں قوت آ جاتی ہے۔

﴿والميتة ليست بمال الخ:﴾

اور مردہ جانور مال ہی نہیں ہوتا ہے اس لئے وہ رکن بیع نہ ہوگا، اور شراب اگر مبیع مانی جائی تو اس کی تشریح باب البیع الفاسد کے پہلے سبق میں ہم تفصیل کے ساتھ بیان کر چکے ہیں، کہ اگر ان کے مقابلہ میں دین ہو مثلا درہم و دینار ہوں تو بیع باطل ہے، اور اگر ان کے مقابلہ میں عین ہو تو جیسے کپڑے کا تھان وغیرہ تو بیع فاسد ہوگی،) اس کے علاوہ کچھ بات یہ ہے کہ شراب کی صورت میں صرف قیمت واجب ہوگی اور قیمت صرف ثمن ہو سکتی ہے لیکن مبیع نہیں بن سکتی ہے پھر ابھی متن کتاب میں مصنفؒ نے یہ شرط لگائی ہے کہ قبضہ بائع کی اجازت سے ہو، اور یہی ظاہر الروایۃ ہے لیکن اس میں اتنی تفصیل بھی ہے کہ اجازت کے لئے زبان سے کہنا ہی ضروری نہیں ہے، بلکہ اجازت کی دلالت بھی کافی ہو جاتی ہے جیسے کہ جس مجلس میں عقد بیع ہوئی اسی مجلس میں بائع کی نظروں کے سامنے اس کے کہے بغیر مشتری نے از خود مبیع پر قبضہ کر لیا تو یہ بھی استحسانا جائز ہے، اور یہی صحیح بات ہے، کیونکہ بیع کرنے کا مطلب بائع کی طرف سے اس شیئی پر مشتری کو قبضہ کرنے پر مقرر کر دینا ہوتا ہے، پھر جب بائع کے سامنے اس کے جدا ہونے سے پہلے مشتری نے مبیع پر قبضہ کر لیا اور بائع نے اس کو منع نہیں کیا تو اس کا مطلب یہ نکالا جائیگا کہ بائع نے پہلے ہی اس پر قبضہ کرنے کے لئے مسلط کر دیا ہے، اسی طرح ہبہ کی مجلس میں اس مال پر جو ہبہ کیا گیا ہے بائع کی صریحی اجازت کے بغیر قبضہ کرنا استحسانا جائز ہے، اور متن کتاب میں یہ بھی شرط کی ہے کہ بیع کے دونوں عوض میں سے ہر ایک مال ہو تا کہ بیع کا رکن یعنی مال کا مال سے تبادلہ کرنا ثابت ہو جائے۔

اس طرح ثمن کی نفی کر دینے سے، (کہ ثمن کے بغیر میں نے خریدا) بیع باطل ہوگی (ف: کیونکہ اس میں عوض مال نہیں ہے، م) اور متن کتاب میں جو یہ کہا گیا ہے کہ مشتری کے ذمہ قیمت لازم ہوگی تو اس کے معنی یہ ہیں کہ اگر مبیع ہلاک ہو جائے تو اس کی قیمت لازم ہوگی، یہ حکم قیمتی مالوں میں ہے، اور اگر مبیع کا مثل موجود ہو تو مشتری کے ذمہ اس کا مثل لازم آئے گا، کیونکہ مشتری کے قبضہ میں مثلی مبیع خود ہی قابل ضمان ہوتی ہے، اس لئے یہ غصب کے مشابہ ہوگئی، اور مثلی چیزوں میں مثل اس لئے واجب ہوتا ہے کہ مثل تو اس کا صورت اور معنیٰ دونوں طرح سے ہوتا ہے، اس لئے یہ صرف معنوی مثل سے انصاف کی رو سے بہتر ہوگا، (ف یعنی اگر کسی نے بیع فاسد کرتے ہوئے گیہوں خریدے تو اسی مبیع کو واپس کرنا واجب ہوگا، لیکن اگر یہ مبیع ہلاک ہوگئی تو اس کا بدل قیمت ہے لیکن یہ تو اس کا مثل معنوی جائز نہ ہوگا، اور اگر اس کے مثل گیہوں نہ مل سکے تو صرف مثل معنوی یعنی قیمت ہی کافی سمجھی جائیگی، م)۔

توضیح:۔ فصل بیع فاسد کے احکام، اگر مشتری بیع فاسد میں بائع کے حکم سے مبیع پر قبضہ کر لے، بیع فاسد میں مبیع پر ملکیت کس وقت ثابت ہوتی ہے، اور کیوں، مردار، خون، آزاد، ہوا کے عوض بیع کا حکم، تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل۔

قال. ولكل واحد من المتعاقدين فسخه رفعا للفساد وهذا قبل القبض ظاهر لانه لم يفد حكمه فيكون الفسخ امتنا عامنه و كذا بعد القبض اذا كان الفساد فى صلب العقد لقوته و ان كان الفساد بشرط زائد فلمن له

الشرط ذلک دون من علیه لقوة العقدا لا انه لم یتحقق المراضاة فی حق من له الشرط قال فان باعه المشتری نفذ بیعه لانه ملکه فملک التصرف فیه وسقط حق الاسترداد لتعلق حق العبد بالثانی ونقض الاول لحق الشرع وحق العبد مقدم لحاجته ولان الاول مشروع باصله دون وصفه والثانی مشروع باصله ووصفه فلا یعارضه مجرد الوصف ولانه حصل بتسلیط من جهة البائع بخلاف تصرف المشتری فی الدار المشفوعة لان کل واحدمنهما حق العبد ویستویان فی المشروعیة وما حصل بتسلیط من الشفیع.

ترجمہ: قدوریؒ نے کہا ہے کہ متعاقدین یعنی بائع اور مشتری میں سے ہر ایک کو بیع فاسد کے فسخ کرنے کا اختیار ہے اس فساد کو دور کرنے کے لئے جو اس میں ہو چکا ہے یعنی فساد دور کرنے کا ہر ایک کو پورا اختیار ہے، اور اس اختیار کا قبضہ سے پہلے ہونا بھی ظاہر ہے، کیونکہ بیع کا جو حکم اور فائدہ حاصل ہونا چاہئے تھا یعنی اس مبیع کا مشتری کی ملکیت میں آ جانا وہ بیع کے فاسد ہونے کی وجہ سے حاصل نہ ہو سکا، اس لئے فسخ کرنے کا مطلب اس حکم سے رکنا اور باز رہنا ہوگا، (ف، یعنی کوئی یہ نہیں چاہتا کہ مجھے اس کی ملکیت حاصل ہو حالانکہ اسے یہ اختیار حاصل ہے، م،) اسی طرح مبیع پر قبضہ ہو جانے کے بعد بھی ہر ایک شخص فسخ کر سکتا ہے اس صورت میں جبکہ یہ فساد اس عقد کے صلب (اصل عقد میں یا دونوں عوض میں سے کسی ایک) میں ہو، یعنی مبیع یا ثمن کی وجہ سے آیا ہو اس لئے کہ یہ فساد قوی ہوتا ہے، اور اگر اس میں فساد کسی شرط زائد کی وجہ سے آیا ہو تو وہ شخص جس کے حق میں شرط لگائی گئی ہوگی وہی دوسرے کے مقابلہ میں فسخ کر سکتا ہے، لیکن جس کے خلاف یہ شرط لگائی گئی ہوگی وہ فسخ نہیں کر سکتا ہے، کیونکہ یہ عقد قوی ہے، البتہ اتنی بات ہے کہ جس شخص کے لئے یہ شرط ہے اس کے پوری رضامندی نہیں پائی گئی ہے، (اسی لئے اسے فسخ کرنے کا اختیار رہ جاتا ہے۔

﴿قال فان باعه الخ:﴾

قدوریؒ نے کہا ہے کہ اگر مشتری نے مبیع پر قبضہ کرنے کے بعد اسے فروخت کر دیا تو اس کی بیع نافذ ہو جائے گی، کیونکہ اس مبیع کا مالک ہو چکا ہے اسی لئے اس میں تصرف کرنے کا بھی مالک ہو گیا ہے، اور پہلے بائع کے پاس اسے واپس کرنے کا حق ختم ہو گیا اس لئے کہ اس مبیع کو دوسری بار فروخت کر دینے کی وجہ سے ایک اور بندہ کا یعنی دوسرے مشتری کا حق متعلق ہو گیا ہے، جبکہ پہلی بیع کو توڑنے کا حق کسی انسان کی طرف سے نہیں بلکہ اللہ کی طرف سے یعنی حق شرعی کی بناء پر ہے، (ف، کیونکہ موجودہ صورت میں حق شرع کا تقاضا، تو یہ ہے کہ اس پہلی بیع کو ختم کر دیا جائے، لیکن بندہ کے حق متعلق ہونے کا تقاضا یہ ہے کہ اسے بحال رکھا جائے، م، جبکہ حق اللہ اور حق العبد کے ایک ساتھ جمع ہو جانے کی صورت میں بندہ کے حق کو ترجیح دی جاتی ہے اس لئے کہ بندہ محتاج ہوتا ہے، (ف؛ کیونکہ اللہ تعالیٰ غنی اور حمید ہے، م)۔

﴿ولا ن الاول مشروع الخ:﴾

اور اس دلیل سے بھی کہ بیع اول اپنی ذات سے مشروع اور صحیح ہے، وصف کے اعتبار سے مشروع نہیں ہے، لیکن بیع ثانی اپنی ذات اور وصف دونوں اعتبار سے مشروع ہے، اس لئے صرف وصف [1] اس کے معارض نہ ہوگا، (ف، یعنی بیع دوم جو صحیح ہے اس کے معارض بیع اول نہ ہوگی جو کہ فاسد ہے، م، اور اس دلیل سے بھی کہ خود بائع اول کے لازم اور مسلط کرنے سے ہی بیع دوم کا وجود ہوا ہے، اس لئے یہ بیع دوم ختم نہیں ہو سکتی ہے، بخلاف مشتری کے اس تصرف کے جو اس نے دار مشفوعہ میں کیا ہو، کہ وہ ختم ہو جاتا ہے، کیونکہ دونوں تصرف میں سے ہر ایک میں بندہ کا حق ہے، اور مشروع ہونے کے اعتبار سے دونوں ہی برابر ہیں، اور شفیع کے مسلط کرنے سے بھی یہ تصرف پیدا نہیں ہوا ہے، (ف، یعنی کسی شخص نے ایک ایسا گھر خریدا جس کا کوئی شفیع موجود ہے اور اس نے اپنے حق

---

(۱) قولہ وصف، ظاہر یہ تھا کہ صرف اصل معارض نہ ہوگی کیونکہ بیع اول صرف اصل میں مشروع ہے، اس لئے مراد یہ ہوگی کہ بیع دوم جو اصل و وصف دونوں میں مشروع ہو اس کے معارض بیع اول نہ ہوگی، جو صرف اصل میں مشروع ہے، فافہم، م۔

شفعہ کا مطالبہ بھی کیا، مگر مشتری نے گھر خریدتے ہی اس گھر کو دوسرے شخص کے ہاتھ فروخت کر دیا، تو بھی اس شفیع کو اس کا حق دلایا جائیگا، اس طرح سے کہ دوسرے مشتری کا حق ختم کر دیا جائیگا، کیونکہ دوسری بار خریداری سے اگر گھر میں دوسرے مشتری کا حق متحقق ہو گیا ہے تو ساتھ ہی اس کے شفیع کا بھی حق متعلق ہو گیا ہے اس طرح دونوں حقوق بندوں کے حقوق ہوئے، ان میں سے کوئی بھی حق اللہ نہیں ہے اس لئے کسی ایک کے حق کو مقدم اور دوسرے کے حق کو موخر نہیں کیا جا سکتا ہے، اور مشروع ہونے میں دونوں ہی برابر ہیں، تو اسی اعتبار سے بھی مشتری کی بیع کو ترجیح نہ ہوگی بلکہ ختم کر دی جائیگی، اور یہ وجہ بھی نہیں ہے کہ خود شفیع کے کہنے یا الزام کرنے سے مشتری نے فروخت کیا ہو بس اس بناء پر بھی اس مشتری کا تصرف باطل کر دیا جائے گا، اس سے یہ بات ظاہر ہوگئی کہ اگر شفیع نے مشتری سے یہ کہا کہ تم اس گھر کو فروخت کر دو اور اس نے فروخت کر دیا تو اس مشتری کی بیع نافذ ہو جائیگی، اور شفیع کا حق شفعہ باطل ہو جائیگا۔

توضیح: بیع فاسد ہو جانے کی صورت میں متعاقدین میں سے کسی کی کیا ذمہ داری ہوتی ہے، اگر بیع فاسد ہونے کے باوجود مشتری اس پر قبضہ کرنے کے بعد دوسرے کسی کے پاس اسے فروخت کر دے، تفصیل مسائل، حکم، دلائل

قال. ومن اشترى عبدا بخمر اوخنزير فقبضه واعتقه اوباعه اووهبه وسلمه فهو جائز وعليه القيمة لما ذكرنا انه ملكه بالقبض فينفذ تصرفاته وبالا عتاق قد هلك فتلزمه القيمة وبالبيع والهبة انقطع الاسترداد على مامر والكتابة والرهن نظير البيع لانهما لازمان الاانه يعود حق الاسترد اد بعجز المكاتب وفك الرهن لزوال المانع وهذا بخلاف الاجارة لانها تفسخ بالاعذار ورفع الفساد عذر ولانها تنعقد شيئا فشيئا فيكون الرد امتناعا.

ترجمہ: امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا کہ اگر کسی شخص نے شراب یا سور کے عوض ایک غلام خریدا پھر اس پر قبضہ کر کے اسے آزاد کر دیا یا فروخت کر دیا یا ہبہ کر کے حوالہ بھی کر دیا تو یہ تصرف جائز ہوگا، اور اس مشتری پر اس غلام کی قیمت واجب ہوگی، (ف، کیونکہ شراب یا سور کسی مسلمان کے حق میں مال نہ ہونے کی وجہ سے بیع مذکور باطل تھی لیکن تصرف جائز ہو گیا، م، مذکورہ بالا دلیل کی وجہ سے کہ قبضہ کر لینے کی وجہ سے مشتری اس کا مالک ہو گیا ہے، اس لئے اس کے تصرفات اس میں نافذ ہو جائینگے، (ف: اور واپسی کا بھی حق نہ رہا، م،) اور اس کے آزاد کر دینے کی وجہ سے غلام کا ملکیت میں رہنے کا حق ختم ہو گیا تو اس کے مشتری پر اس کی قیمت واجب ہوگی، اور اس کے بیچ ڈالنے سے یا ہبہ کرنے کے بعد اس پر قبضہ بھی دلا دینے سے واپسی کا حق ختم ہو گیا، کیونکہ اب اس پر ایک بندہ کا حق لازم آ گیا اور حق متعلق ہو گیا، جیسا کہ اوپر بیان کیا جا چکا ہے، (ف: اگر مشتری نے خریدنے کے بعد اس غلام کو مکاتب بنا دیا یا اسے کسی کے پاس رہن رکھ دیا تو اس کا مصنفؒ نے اس طرح جواب دیا، م۔

﴿والكتابة والرهن الخ:﴾

اور مکاتب بنا لینا یا اسے کسی کے پاس رہن رکھ دینا بیع کرنے کی نظیر ہے، یعنی جس طرح بیع کرنے کے بعد لازمی ہو جاتی ہے اسی طرح مکاتب بنانے یا رہن رکھنے کے بعد یہ بھی لازم ہو جاتے ہیں) البتہ اتنا فرق ہے کہ مکاتب کے عاجز ہو کر پھر غلام رقیق بن جانے پر اسی طرح مرہون شئی کو اس کا عوض دے کر چھوڑ لینے سے واپسی کا حق مل جاتا ہے، کیونکہ کوئی رکاوٹ باقی نہیں رہجاتی ہے، (ف: یعنی جو بندہ مرتہن یا غلام مکاتب کا حق متعلق ہوا تھا وہ اب باقی نہیں ہے، اس لئے حق شرعی نے عود کیا کہ اس بیع فاسد کو واپس کر دو، م)۔

وهذا بخلاف الاجارة الخ:

اور یہ حکم اجارہ کے برخلاف ہے، یعنی مذکورہ تصرفات سے واپسی کا حق ختم ہونا جو ذکر کیا گیا ہے وہ اجارہ کے برخلاف ہے، کہ

اس میں یہ حق ختم نہیں ہوتا ہے، ایک تو اس لئے کہ کبھی عذر کی وجہ سے اجارہ فسخ بھی کر دیا جاتا ہے اور بیع میں آئے ہوئے فساد کو دور کرنا بھی تو ایک عذر ہے، یعنی اس سے اجارہ فسخ ہو جائے گا، اور دوسری وجہ یہ بھی ہے کہ اجارہ کا اثر آہستہ آہستہ وقت گزرنے کیساتھ ہوتا رہتا ہے، اس لئے اسے واپس کرنا ممنوع ہو گیا، (ف: یعنی اجارہ کا عقد کسی چیز کے منافع حاصل کرنے کے لئے ہوتا ہے، اور وہ سارے منافع بیک وقت موجود نہیں ہوتے ہیں، بلکہ وقتاً فوقتاً پیدا ہوتے جاتے ہیں، اس لئے انہیں منافع کے مطابق اجارہ بھی وقتاً فوقتاً منعقد ہوتا جاتا ہے، بس جس وقت اس چیز کو واپس کرنا چاہے اس وقت آئندہ پیدا ہونے والے منافع سے امتناع ہے) اور مجبوری ہے، یعنی ان کو اجارہ دینے سے باز رہا، اور اسے ایسا اختیار تو ابتداء سے یہی رہتا ہے، اس لئے ہر وقت واپس کرنا اس کے لئے ممکن ہوتا ہے، پس خلاصہ بحث یہ ہوا کہ اگر کوئی شخص بیع فاسد سے کوئی غلام یا دوسری کوئی چیز خریدنے کے بعد اس پر قبضہ کر کے اجارہ پر کسی کو دیدے تو اجارہ کو فسخ کر کے واپس کر دینا واجب ہے، م، ع۔

توضیح: غلام کو شراب یا سور کے بدلہ خرید کر آزاد کر دیا یا بیچدیا، یا اسے مکاتب بنایا یا اسے رہن میں رکھدیا، یا اجارہ میں دیدیا، تفصیل مسائل، حکم، دلائل۔

قال. ولیس للبائع فی البیع الفاسد ان یاخذ المبیع حتی یرد الثمن لان المبیع مقابل به فیصیر محبوسا به کالرهن وان مات البائع فالمشتری احق به حتی یستوفی الثمن لانه یقدم علیه فی حیاته فكذا علی ورثته وغرمائه بعد وفاته كالراهن ثم ان كانت دراهم الثمن قائمة یاخذها بعینها لانها تتعین فی البیع الفاسد وهو الاصح لانه بمنزلة الغصب وان كانت مستهلكة اخذ مثلها لما بینا.

ترجمہ: بیع فاسد ہو جانے کی صورت میں بائع کو یہ حق نہیں ہے کہ ثمن واپس کئے بغیر ہی اپنی مبیع واپس لے، یعنی پہلے لی ہوئی قیمت واپس کر دے اس کے بعد مبیع واپس لے سکتا ہے، کیونکہ مبیع تو اس ثمن کے مقابل ہے، اس لئے اس کی ادائیگی نہ کرنے تک وہ مبیع مشتری کے پاس رہیگی، جیسے کہ قرضہ کے بدلہ رہن کیا ہوا مال روکا ہوا ہوتا ہے، اور اگر اسی دوران بائع مر جائے تو وہ مشتری اس مال کا زیادہ حق دار ہوگا، یہانتک کہ وہ اپنا پورا ثمن وصول کر لے، کیونکہ خود بائع کے وارثوں اور قرض خواہوں کے مقابلے میں اس مال مبیعہ کے معاملہ میں زیادہ حق دار اور مقدم ہوگا، جیسے مرتہن زیادہ حقدار ہوتا ہے، (ف: یعنی اگر راہن مر گیا اور مال مرہون ہی اس کے ترکہ میں پایا گیا، تو اس راہن کے وارثوں اور قرض خواہوں کے مقابلے میں مرتہن اس مال مرہون میں سب سے مقدم حقدار ہوگا، یہانتک کہ اس مرہون کے ثمن سے پہلے مرتہن اپنا پورا قرض وصول کر لے گا، پھر اگر کچھ بچ جائے تو وہ راہن کے قرض خواہوں اور وارثوں کا حق ہوگا، ایسے ہی بیع فاسد کی مبیع میں مشتری اس بات کا زیادہ حق دار ہوگا کہ اس ثمن سے سب سے پہلے مشتری کے دام ادا کر دیئے جائیں، اس کے بعد بھی اگر کچھ دام بچ جائے تو وہ قرض خواہوں یا اس کے وارثوں کا حق ہوگا، یہ تفصیل اس صورت میں ہوگی جبکہ مشتری نے جو ثمن دیا تھا اس وقت وہی موجود نہ ہو، م)۔

﴿ثم ان كانت دراهم الخ:﴾

اور اگر وہی دراہم و دینار باقی رہ گئے ہوں جو مشتری نے ثمن کے طور پر دئے تھے تو وہ مشتری انہیں کو بائع سے وصول کرے، کیونکہ بیع فاسد ہونے کی صورت میں ایسے دراہم وغیرہ متعین ہو جاتے ہیں، قول اصح یہی ہے کیونکہ بیع فاسد غصب کے حکم میں ہے، یعنی یہ دام حکماً ایسے ہوتے ہیں گویا کسی سے یہ غصب کئے ہوتے ہیں اور اگر دئے ہوئے ثمن کے دراہم وغیرہ ختم کر دیئے گئے ہوں یعنی اس وقت بعینہ وہی موجود نہ ہوں تو ان کے جیسے دوسرے وصول کر لے، کیونکہ ہم نے یہ بتا دیا ہے کہ بیع فاسد بمنزلہ غصب کے ہے۔

توضیح: بائع بیع فاسد میں مشتری سے لی ہوئی رقم واپس کئے بغیر کیا مبیع واپس لے سکتا ہے اگر

اس صورت میں بائع مرجائے تو اس مبیع کا زیادہ حق دار کون ہوگا، تفصیل مسائل، حکم، دلائل

﴿وهو الاصح لا نه بمنزلة الغصب الخ:﴾

قول اصح یہی ہے کہ بیع فاسد میں ثمن کے عوض بعینہ موجود رہنے سے وہی واپس لینے چاہئے، کیونکہ بیع فاسد غصب کے حکم میں ہے اس لئے یہ رقم مغصوب کے حکم میں ہے، ف: یعنی دینار و درہم اگر چہ بیوع صحیحہ میں متعین نہیں ہوتے، بلکہ وہ ذمہ میں لازم رہ جاتے ہیں، لیکن اگر کسی کا روپیہ غصب کرلیا تو وہی روپیہ واپس کرنا لازم ہوگا البتہ اگر اس کے واپس کرنے سے کوئی مجبوری ہوگئی ہو مثلاً وہ ختم ہوگیا یا ضائع ہوگیا تو اس جیسا واپس کرنا ہوگا، اسی طرح بیع فاسد میں جیسے مشتری کا مبیع پر قبضہ بطور واجب ہے، لہذا یہ ثمن بھی متعین ہوگا، اس لئے اگر ممکن ہو تو بعینہ اسی کو واپس کردے، اور اگر مجبوری ہو چکی ہو تو اس جیسا واپس کردے، م۔

قالو من باع دارا بيعا فاسدا فبناها المشترى فعليه قيمتها عند ابى حنيفة رواه يعقوب عنه فى الجامع الصغير ثم شك بعد ذلك فى الرواية وقالا ينقض البنا وترد الدار والغرس على هذا الاختلاف لهما ان حق الشفيع اضعف من حق البائع حتى يحتاج فيه الى القضاء ويبطل بالتاخير بخلاف حق البائع ثم اضعف الحقين لا يبطل بالبناء فاقواهما اولى وله ان البنا والغرس مما يقصد به الدوام وقد حصل بتسليط من جهة البائع فينقطع حق الاسترداد كالبيع بخلاف حق الشفيع لانه لم يوجد منه التسليط ولهذا لايبطل بهبة المشترى وبيعه فكذابنائه وشك يعقوب فى حفظه الرواية عن ابى حنيفة وقد نص محمد على الاختلاف فى كتاب الشفعة فان حق الشفعة مبنى على انقطاع حق البائع بالبناء وثبوته على الاختلاف.

ترجمہ: امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا کہ اگر کسی نے بطور بیع فاسد زمین کا کوئی احاطہ اور ٹکڑا فروخت کیا پھر مشتری نے اس احاطہ میں عمارت بنالی تو مشتری پر واجب ہوگا کہ اس احاطہ کی قیمت ادا کردے، یہ قول امام ابوحنیفہؒ کا ہے جسے امام ابو یوسفؒ (یعقوب) نے جامع صغیر میں روایت کیا ہے، پھر اپنی روایت میں انہوں نے خود شک ظاہر کیا ہے، (ف: یعنی یہ کہ میں نے اس روایت کو امام اعظمؒ سے سنا ہے یا نہیں، بہر صورت امام اعظمؒ کا مذہب یہی ہے کہ بائع اب اس کو واپس نہیں لے سکتا ہے، بلکہ مشتری پر واجب ہوگا کہ بائع کو اس زمین کی قیمت ادا کردے۔

﴿وقالا ينقض البناء الخ:﴾

اور صاحبینؒ نے کہا کہ وہ عمارت تڑوا کر خالی زمین بائع کو واپس کردی جائیگی، اور بجائے گھر بنوانے کے درخت وغیرہ لگوادینے کی صورت میں بھی یہی اختلاف ہوگا، یعنی مبیع فاسد ہونے کی صورت میں زمین خرید کر مشتری نے اس میں درخت اور پودے لگادیئے تو بھی امام اعظمؒ کے نزدیک بائع کو اس کی زمین واپس نہیں مل سکتی ہے، بلکہ صرف اس کی قیمت ملیگی، کیونکہ اسی نے تو مشتری کو اس زمین میں تعمیر کرنے کا پورا حق اور موقع دیا ہے، اور اس نے وہاں ایسا کام کیا ہے جو ہمیشہ رہتا ہے، اس طرح بائع نے اس سے زمین کے واپس لینے کا حق ختم کردیا ہے، اور صاحبینؒ کے نزدیک پودے اکھیڑ کر صرف زمین بائع کو واپس کردی جائیگی، کیونکہ اگر ایسی صورت ہوتی کہ مشتری ایسی زمین خریدے جس میں دوسرے کو شفعہ کا حق حاصل ہو، اور مشتری فوراً اس زمین میں عمارت کھڑی کرے یا پودے لگائے تو اس سے شفیع کا حق شفعہ ختم نہیں ہوتا ہے لہذا بدرجہ اولی اس بائع کا حق بھی ختم نہیں ہوگا، چنانچہ مصنفؒ نے اس کی وضاحت خود اس طرح کی ہے۔

﴿لهما ان حق الشفيع الخ:﴾

صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے کہ شفیع کا حق بائع کی بہ نسبت بہت کمزور ہے، یہاں تک کہ اس شفیع کو اپنا حق پانے کے لئے قاضی کے پاس شکایت کرکے حکم لینے کی ضرورت ہوتی ہے، اور حق کے مانگنے میں تھوڑی سی بھی تاخیر کرنے سے حق ختم ہو جاتا ہے، بخلاف اس

بائع کے حق کے کہ یہ تاخیر کرنے سے ختم نہیں ہوتا ہے، اس طرح اس کے جانے میں قاضی سے فیصلہ کرانے کی بھی ضرورت نہیں ہوتی ہے، بس جبکہ مشتری کی عمارت بنالینے سے شفیع کا کمزور حق بھی ختم نہیں ہوتا ہے تو بائع کا قوی حق بدرجہ اولیٰ ختم نہیں ہوگا، (ف: یعنی بائع واپس لے گا)۔

﴿وله ان البناء الخ:﴾

اور امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ عمارت اور پودے ایسی چیز ہیں جو ہمیشہ ہی لگے رہنے کے لئے لگائے جاتے ہیں، اور عمارت ہو یا درخت جو کچھ بھی لگایا گیا ہے اسی بیع کی اجازت اور حکم دینے کے بعد ہی لگایا گیا ہے اس لئے بائع سے اس کے واپس لینے کا حق ختم ہوگیا، جیسے کہ اگر مشتری اسے فروخت کردے تو بھی بائع کا حق ختم ہو جائے گا، کیونکہ بائع نے تو خود ہی اپنا حق ختم کرالیا ہے، بخلاف حق شفیع کے کیونکہ شفیع کی طرف سے کسی قسم کی ذمہ داری یا حق اس پر لازم نہیں کیا گیا ہے، لہٰذا مشتری اس مبیع کو بیچ دے یا کسی کو ہبہ کردے اس سے اس شفیع کا حق ختم نہیں ہوتا ہے، اسی طرح مشتری کی عمارت بنالینے سے بھی حق ساقط نہیں ہوگا۔

﴿وشک یعقوب الخ:﴾

اور امام ابو یوسف یعقوبؒ نے صرف امام ابوحنیفہؒ سے اپنی روایت کرنے میں شک کیا ہے، حالانکہ امام محمدؒ نے کتاب الشفعہ میں امام اعظم و صاحبینؒ کے درمیان اختلاف کی تصریح کردی ہے، شفعہ کا حق ہونا اس بات پر مبنی ہے کہ مشتری کے عمارت بنالینے سے بائع کا حق اس سے ختم ہوا ہے یا نہیں، اور ثبوت حق شفعہ میں اختلاف ہے، (ف: چنانچہ امام اعظمؒ کے نزدیک مشتری کے عمارت بنالینے سے بائع کا حق ختم ہوگیا ہے، لیکن صاحبینؒ کے نزدیک ختم نہیں ہوا، پھر یہ لازم آتا ہے کہ امام اعظمؒ کے قول کے مطابق شفیع کا حق ختم ہو جائے، لیکن قول صحیح یہ ہے کہ ختم نہیں ہوگا، کیونکہ اگر بائع نے مشتری کو عمارت بنانے کا پورا حق دے کر اپنا حق ختم کرلیا ہے لیکن شفیع نے تو اسے اس کا حق نہیں دیا ہے، لہٰذا شفیع کا حق باقی رہ جائے گا، اور صاحبینؒ کے نزدیک شفیع کا پورا حق باقی ہے تو بائع کا بھی اس سے زیادہ حق باقی ہے، معلوم ہونا چاہئے کہ اس عبارت کی توجیہ میں شارحین کو تردد ہے، اس لئے اظہر یہ ہے کہ اس جگہ بجائے حق الشفعہ کے حق الاسترداد کی عبارت تھی جو کاتب کی غلطی سے بدل گئی ہے، واللہ تعالیٰ اعلم۔

توضیح: اگر کسی نے بطور بیع فاسد زمین کا کوئی احاطہ فروخت کیا اور مشتری نے اس میں عمارت بنادی، یا کچھ درخت یا باغ لگوادیئے، تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل۔

قال ومن اشترى جارية بيعا فاسد وتقابضها فباعها وربح فيها تصدق بالربح ويطيب للبائع ماربح في الثمن والفرق ان الجارية مما يتعين فيتعلق العقد بها فيتمكن الخبث في الربح والدراهم والدنا نيز لاتتعينان في العقود فلم يتعلق العقد الثاني بعينها فلم يتمكن الخبث فلا يجب التصدق وهذا في الخبث الذى سببه فساد الملك اما الخبث لعدم الملك عندابى حنيفة و محمد يشمل النوعين لتعلق العقد فيما يتعين حقيقة وفيما لاتعين شبهة من حيث انه يتعلق به سلامة المبيع اوتقدير الثمن وعند فساد الملك ينقلب الحقيقة شبهة والشبهة تنزل الى شبهة الشبهة والشبهة هى المعتبرة دون النازل عنها قال وكذااذا ادعى على اخرما لا فقضاه اياه ثم تصادقا انهلم يكن عليه شيئ وقد ربح المدعى في الدراهم يطيب له الربح لان الخبث لفساد الملك ههنا لان الدين وجب بالتسمية ثم استحق بالتصادق وبدل المستحق مملوک فلا يعمل فيما لايتعين.

ترجمہ: کہا کہ جس شخص نے بیع فاسد میں ایک باندی خریدی، اور دونوں نے اپنی اپنی چیز پر قبضہ کرلیا، یعنی بائع نے دام وصول کر لئے اور مشتری نے باندی پر قبضہ کرلیا، پھر باندی کو فروخت کر کے اس سے مالی نفع حاصل کرلیا تو وہ اس نفع کو صدقہ کردے، لیکن بائع اول نے اس دام میں جو کچھ نفع حاصل کیا تھا، وہ اس کے لئے حلال ہوگا، دونوں کے نفع میں فرق یہ ہوگا، کہ باندی ایسی چیز ہے

جوہر اعتبار سے متعین ہے اس لئے عقد بیع کا تعلق خاص اس کی ذات سے ہوگا، لہذا اس سے حاصل شدہ نفع میں حرمت کی نجاست جم جائیگی، لیکن دینار اور درہم ایسی چیزیں ہیں جو معاملات میں متعین نہیں ہوتی ہیں، اس لئے دوسری بار فروخت کرنے سے اس کا تعلق ان کی ذات سے نہ ہوگا، اس لئے حرمت کا تعلق بھی اس میں لگ کر کے نہیں جم سکے گا، اسی لئے اس نفع کو صدقہ کرنا واجب نہ ہوگا، ف: اگر یہ کہا جائے کہ بیع فاسد غصب کے حکم میں ہوتی ہے، یہانتک کہ ایسے دراہم جو بیع فاسد میں ادا کئے گئے ہوں، واپسی کی صورت میں ان ہی کو واپس کرنا واجب ہوگا، اس سے معلوم ہوا کہ دراہم بھی متعین ہو جاتے ہیں، جواب یہ ہوگا کہ یہ حکم اسی وقت تک ہے کہ اس کے واپس کرنے کا حق باقی ہو، لیکن موجود صورت میں اس کو بیچ دینے کی وجہ سے اس کی واپسی کا حق ختم ہو چکا ہے، م، اور یہ معلوم ہونا چاہئے کہ جس طرح حقیقی حرمت کا استعمال ممنوع ہے، اسی طرح ایسی چیز کا استعمال بھی ممنوع ہے جس میں حرمت کا شبہ بھی ہو۔

وهذا في الخبث الخ:

اور متعین ہونے اور نہ ہونے کا یہ فرق ایسی حرمت کی نجاست کے بارے میں جس کا سبب ملکیت کا فاسد ہونا ہو، کیونکہ نجاست جو ملکیت نہ ہونے کی سبب سے ہو تو امام ابوحنیفہ ؒ امام محمد ؒ کے نزدیک دونوں قسموں میں برابر ہے، یعنی وہ متعین ہو یا نہ ہو، کیونکہ دوسری بار کے بیع کا تعلق شئی متعین میں حقیقت کے طور پر ہوگا، اور غیر متعین میں مشابہت کے طور پر اس اعتبار سے ہوگا کہ غیر متعین ہی کے ساتھ مبیع کی سلامتی اور ثمن کی مقدار کا اندازہ کرنا متعلق رہتا ہے، اور ملکیت فساد آنے کے وقت ایک حقیقت شبہ سے بدل جاتی ہے، اور جہاں صرف شبہ ہو وہاں شبہ سے بھی گھٹ کر شبہ میں شبہ ہو کہ رہ جاتا ہے، حالانکہ حقیقت حرمت سے نیچے ہو کر صرف اس کے شبہ ہونے کا اعتبار ہوتا ہے اور اس سے بھی گھٹ کر شبہ میں شبہ ہونے کی حرمت کا اعتبار نہیں ہوتا ہے، (ف: یعنی جب کسی بیع میں فساد آ جائے یہ وہ فاسد شئی سے مل کر فاسد ہو جائے تو اس میں جو عوض متعین ہے مثلاً باندی اس میں حرمت کا شبہ ہوگا کیونکہ بیع کی وجہ سے وہ ملکیت میں آ گئی ہے، اور جو عوض متعین نہ ہو مثلاً ثمن یا دام کو اس میں نجاست کے شبہ ہونے میں بھی شبہ رہ جاتا ہے، اور اگر وہ شی ملکیت ہی میں نہ ہو جیسے کوئی کسی دوسرے کی باندی یا کسی کے درہم زبردستی چھین کر لے آئے تو دونوں سے نفع حاصل کرنے میں حرمت ہوگی خواہ وہ متعین یا غیر متعین ہو، کیونکہ جو متعین ہے اس میں حقیقۃً حرمت موجود ہے، مثلاً کسی نے کسی کی باندی غصب کر کے فروخت کر دی، اور اس کے مالک کو اس باندی کا تاوان بھی ادا کر دیا، لیکن یہ تاوان اس باندی کے اصل ثمن سے کہ مثلاً سو روپے سے کم ہیں، تو یہ سو روپے اس کے نفع کے ہوئے، مگر یہ نفع حقیقۃً حرام ہوگا، کیونکہ اس غاصب کی اس باندی پر ملکیت بالکل نہیں تھی، اور اگر درہموں سے کچھ نفع اٹھایا ہو جو کہ متعین نہیں ہوتے ہیں تو بھی ان میں حرمت کا شبہ ہوگا، کیونکہ انہیں غصب کئے ہوئے درہموں سے مبیع کے حاصل ہونے یا ثمن کا اندازہ کرنے کا تعلق ہے، مثلاً ان غصب کئے ہوئے درہموں کی طرف اشارہ کر کے یہ درہم نہیں دیئے بلکہ دوسرے دیدیئے تو بھی ملک نہ ہونے سے ان کے ساتھ اندازہ کرنے میں حرمت کا شبہ ہے اور حرمت کا شبہ بھی حرام ہی ہوتا ہے، بخلاف اس کی اگر کچھ ملک ہو تو اس سے اندازہ کرنے میں نجاست کا شبہ ہوگا، اور ایسے شبہ کا اعتبار نہیں ہوتا ہے۔

قال و كذا اذا الخ:

اسی طرح اگر کسی نے دوسرے شخص پر مال کا دعویٰ کیا اور جس پر دعویٰ کیا گیا تھا اس نے وہ مال دعویٰ کرنے والے کو دیدیا، پھر دونوں نے انتہائی دیانت داری کے ساتھ اقرار کیا کہ ہمارا دعویٰ غلط تھا یعنی اس مدعیٰ علیہ پر کچھ مال باقی نہ تھا، البتہ اس عرصہ میں مال وصول کرنے والے مدعی نے ان وصول شدہ روپے سے کسی طرح کچھ نفع بھی حاصل کر لیا، تو یہ نفع اس کے لئے حلال ہوگا، کیونکہ اس صورت میں جو نجاست آئی ہے، وہ فساد ملک کی وجہ سے ہے، اس لئے کہ مدعی کے دعویٰ کی وجہ سے قرضہ واجب ہوا، پھر آپس کی تصدیق کی وجہ سے اس قرضہ پر دوسرے شخص یعنی مدعا علیہ کا حق ثابت ہو گیا، اور اس قرضہ مستحقہ کا بدل مذکورہ دراہم مملوک مال ہیں، لہذا ان درہموں میں نجاست کا اثر نہیں ہوگا کیونکہ وہ متعین نہیں ہوتے ہیں۔

توضیح: کسی نے بیع فاسد کے ساتھ ایک باندی خریدی اور متعاقدین نے اپنے اپنے عوض پر قبضہ کرلیا پھر اس باندی کو فروخت کر کے حاصل کئے ہوئے روپے سے کوئی دوسرا معاملہ کر کے اس سے نفع حاصل کرلیا تو اس نفع کی رقم سے فائدہ اٹھانا صحیح ہوگا یا نہیں، ایسی نجاست جس کا سبب فساد ملک ہو اور وہ نجاست جس کا سبب عدم ملک ہو دونوں کے حکم میں کوئی فرق ہے یا نہیں، تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل۔

فصل فیما یکره

قال ونهى رسول الله ﷺ عن النجش وهوان یزید فی الثمن ولا یرید الشراء لیرغب غیره قال علیه السلام لا تناجشوا قال وعن السوم على سوم غیره قال لایستام الرجل على سوم اخیه ولا یخطب على خطبة اخیه ولان فی ذلک ایحاشا واضرارا وهذا اذا تراضى المتعاقدان على مبلغ ثمن فی المساومة اما اذا لم یرکن احدهما الى الأخر فهو بیع من یزید ولا باس به على مانذکره وما ذکرناه محمل النهی فی النکاح ایضا قال وعن تلقی الجلب وهذا اذا کان یضر باهل البلد فان کان لایضر فلا باس به الااذا لبس السعر على الواردین فحینئذ یکره لما فیه من الغرور والضرر قال وعن بیع الحاضر للبادی فقد قال لایبیع الحاضر للبادی وهذا اذا کان اهل البلدة فی قحط وعوز وهو یبیع من اهل البلدو طمعا فی الثمن الغالی لما فیه من الاضرار بهم اما اذا لم یکن کذلک لا باس به لا نعدام الضرر.

ترجمہ: فصل بیوع مکروہہ کے بیان میں، قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے نجش سے منع فرمایا ہے، (بخاری) نجش سے مراد یہ ہے کہ کسی چیز کو خود تو خریدنے کا ارادہ نہ ہو پھر اس کو دام بڑھا بڑھا کر لگائے تا کہ دوسرے بھی دھوکہ میں آ کر اسی انداز سے دام لگائیں، رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ تم لوگ آپس میں نجش نہ کرو، (ف: مسلم و بخاری نے اس کی روایت کی ہے) علماء کرام کے نزدیک ایسا کرنا بالاتفاق مکروہ ہے، اور ظاہرا مکروہ سے حرام مراد ہوتا ہے)۔

﴿وعن السوم الخ﴾

قدوریؒ نے کہا کہ دوسرے کے بھاؤ کرنے پر بھاؤ کرنے سے بھی منع فرمایا ہے چنانچہ حدیث میں ہے کہ آدمی اپنے بھائی کے بھاؤ کرنے پر بھاؤ نہ کرے، اور اپنے بھائی کی منگنی کرنے پر خود منگنی نہ کرے، (ف: رواہ البخاری ومسلم، یہ ممانعت اس وقت ہے کہ بائع و مشتری کسی بات پر راضی ہو گئے ہوں لیکن آخری مرتبہ ایجاب وقبول کرلینا ابھی باقی ہو مثلاً عورت و مرد اپنی شادی پر راضی ہو چکے ہوں اور باضابطہ نکاح کرنا باقی ہو ایسے وقت میں درمیان میں معاملہ کرنے لگنا یا منگنی کرنا مکروہ ہے، لیکن اگر ابتدائی گفتگو میں وہ متفق نہ ہوئے ہوں تو مکروہ نہ ہوگا، مگر یہاں پر پہلی صورت میں ہی مراد ہے، یعنی پہلے شخص نے جو بات طے کرلی ہے اس میں یہ دوسرا شخص دخل نہ دے اور اپنے لئے کچھ نہ کہے، اس لئے کہ حدیث میں یہ بات ممنوع ہے۔

﴿ولان فی ذلک الخ:﴾

اور اس وجہ سے بھی مکروہ ہے کہ ایسا کرنے سے دوسرے کے دل کو وحشت میں ڈالنا اور نقصان پہنچانا ہوتا ہے یہ کراہت اس وقت ہے کہ دونوں معاملہ کرنے والے بات طے کرلینے میں کسی مقدار ثمن پر راضی ہو جائیں، اور ابھی تک گفتگو جاری ہو، اور اگر دونوں میں سے کوئی بھی دوسرے کی طرف دل سے راغب نہ ہو تو اس کی مثال مقابلہ کی بیع جیسی ہے نیلام کرنا کہ کون کتنا بڑھ سکتا ہے یعنی بیع من یزید، اس کی مزید تفصیل ہم آئندہ بیان کرینگے، اور اسی بیع یا نیلام میں دام بڑھانے میں کوئی حرج نہیں ہے، اور نکاح کی

صورت میں بھی حدیث کا مقصود وہی ہے جو ہم نے بیان کیا ہے، (ف: یعنی عورت اور مرد کی رضامندی ہو جانے کے بعد کسی دوسرے کا اسے پیغام دینا مکروہ ہوگا، مگر اس سے پہلے تک مکروہ نہیں ہے۔

﴿وعن تلقی الجلب الخ:﴾

قدوریؒ نے کہا کہ رسول اللہ ﷺ نے تلقی جلب سے منع فرمایا ہے (رواہ البخاری) یہ حکم اس وقت ہے جبکہ ایسا کرنے سے شہر والوں کو نقصان ہو، مثلاً قحط کی وجہ سے غلہ کی آمد کم ہوگئی ہو، اور اگر شہر والوں کو اس سے خاص نقصان نہ ہوتا ہو تو پھر کوئی حرج نہ ہوگا، لیکن اگر باہر سے آنے والوں پر شہر کی موجودہ قیمت چھپا کر معاملہ کیا ہو تو مکروہ ہوگا کیونکہ ایسا کرنے میں آنے والوں کے ساتھ دھوکہ دہی اور ان کو نقصان پہنچانا لازم ہوگا۔

﴿قال وعن بیع الحاضر الخ:﴾

اور قدوریؒ نے یہ بھی کہا کہ رسول اللہ ﷺ نے کسی شہری کو کسی دیہاتی تاجر کے سامان کے بیچنے سے منع فرمایا ہے، چنانچہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ کوئی شہری دیہات سے آنے والے تاجر کے سامان کو فروخت نہ کرے (بخاری ومسلم) یہ حکم اس وقت ہے کہ شہر والے قحط اور محتاجی، کی حالت میں ہوں، اور شہری آدمی دیہاتی سے اس لالچ میں فروخت کرے کہ اس کو قیمت زیادہ ملے تو ایسا کرنا مکروہ ہے، کیونکہ شہریوں کا اس میں نقصان ہے، اور اگر شہریوں کو تنگ حالی نہ ہو تو کوئی مضائقہ نہیں ہے، کیونکہ کسی کا نقصان نہیں ہی، (ف: مصنفؒ نے بیع الحاضر للبادی کی حدیث کے معنی یہ بتائے ہیں کہ شہری آدمی دیہاتی کے ہاتھ فروخت کرے حالانکہ محدثین اور شارحین کے نزدیک اس کے معنی یہ ہیں کہ دیہاتی جو کچھ لایا ہے اس کی طرف سے شہری وکیل ہو کر گران قیمت پر فروخت کرے تو ایسا کرنے میں شہریوں کو نقصان ہے، اس لئے دیہاتی کو اپنی مرضی کے مطابق سستا بیچنے کے لئے چھوڑ دے، یہی مطلب صحیح ہے، ع، م۔

توضیح: نجش (۱)، بیع من یزید، تلقی الجلب، بیع الحاضر للبادی کی تشریح، تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل۔

﴿وعن تلقی الجلب الخ:﴾

تلقی جلب کی صورت یہ ہے کہ کسی شہری کو یہ خبر ملی کہ کہیں سے دوسرے شہر یا دیہات سے شہری ضروریات کا سامان شہر پہنچنے والا ہے، وہ یہ خبر پا کر ان لوگوں سے جا کر ملا اور ان سے مثلاً غلہ وغیرہ خرید کر شہر میں لے آیا پھر جس بھاؤ سے چاہا شہریوں میں فروخت کر دیا تو یہ مکروہ ہے، البتہ اس زمانہ میں جبکہ شہری حالت خراب ہو اور موجود مال شہر میں کمیاب ہو، لیکن اگر شہر میں پورا سامان موجود ہو اور اس شخص کے اس طرح خرید لینے سے ان کا کوئی نقصان عام نہ ہو تو اس میں نقصان نہیں ہے، لیکن اگر آنے والوں کیساتھ دھوکہ بازی سے کام لیا تو مکروہ ہو جائیگا۔

قال. والبیع عند اذان الجمعة قال اللّٰہ تعالیٰ وذروا البیع ثم فیه اخلال بواجب السعی علی بعض الوجوہ وقد ذکرنا الاذان المعتبر فیه فی کتاب الصلوٰۃ قال کل ذلک یکرہ لما ذکرنا ولا یفسد به البیع لان الفساد فی معنی خارج زائد لافی صلب العقد ولا فی شرائط الصحة قال ولا باس ببیع من یزید وتفسیرہ ماذکرنا وقد صح ان النبی باع قد حاو حلسنا ببیع من یزید ولا بیع الفقراء والحاجة ماسة الیه.

(۱) نجش نون اور جیم کے فتحہ یا ایک روایت میں جیم کے سکون کیساتھ کاروباری مال کی تعریف کر کے بائع کی، موافقت کرنا، یا خریداری کے ارادہ کے بغیر دوسروں کو پھنسانے کے لئے قیمت بڑھا کر بولنا، خطبہ، بکر الخاء نکاح کا پیغام دینا، بیع من یزید، نیلامی بول لگانا، الحاضر، شہری، البادی، دیہاتی، العوز، عین۔ اور واؤ کے فتحہ کے ساتھ، حاجت تنگی۔

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا کہ اذان جمعہ کے وقت بیع مکروہ ہے، کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے، وذروا البیع، یعنی اذان جمعہ کے وقت بیع چھوڑ دو، پھر اس میں مشغول ہونے سے بھی وجوب کی ادائیگی میں خلل آتا ہے جو جمعہ کے لئے جلد کرنے کے بارے میں ہے، اس جمعہ کی نماز کے لئے اذان اول معتبر ہے یا ثانی اسے ہم کتاب الصلوۃ جمعہ کی بحث میں ذکر کر چکے ہیں، (ف: یعنی اذان اول زوال کے بعد کی معتبر ہے اور اسی کو سن کر جمعہ کے لئے چلنا واجب ہے، اس لئے اگر نماز کے لئے چلتے ہوئے کاروباری گفتگو کرتے جائیں تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے، لیکن اگر بیٹھ کر اس کی گفتگو کرینگے تو چلنے میں خلل آئیگا اور تاخیر ہوگی اسی لئے اسے مکروہ کہا گیا ہے، چنانچہ اگر کشتی میں یا سواری میں دونوں سوار ہوں جو جامع مسجد کی طرف ہی جارہی ہو اور اسی میں بیٹھ کر بھی باتیں ہوں تو بھی کوئی حرج نہ ہوگا، اسی لئے مصنفؒ نے کہا ہے کہ کاروباری گفتگو میں مشغول ہونے سے کبھی یا بعض صورتوں میں خلل آتا ہے، م)۔

﴿وکل ذلک الخ:﴾

بیان کی ہوئی تمام صورتیں مکروہ ہیں، اس دلیل سے جو ہم ذکر کر چکے ہیں، (ف: یعنی شروع فصل سے یہاں تک جتنی قسم کی بیوع بیان کی گئی ہیں، ساتھ ہی ان کے مکروہ ہونے کی وجہیں بھی بیان کی جا چکی ہیں، یعنی نفس بیع سے علیحدہ کچھ ایسی وجہیں ہوتی ہیں جن کی بناء پر بیوع مکروہ ہو جاتی ہیں، اگرچہ بیع کی ذات اور اسی کی شرطوں میں ایسی کوئی خرابی نہیں ہوتی ہے، مثلاً مبیع اور اس کا ثمن یا دام سب شریعت کے موافق ہوں مگر اس بیع کی وجہ سے دوسرے کے دل کو تکلیف ہوتی ہو یا نقصان پہنچتا ہو، اگرچہ اصل متعاقدین یعنی بائع اور مشتری کو کوئی نقصان یا تکلیف نہ ہو، اسی لئے مصنفؒ نے فرمایا ہے۔

﴿ولا یفسد به البیع الخ:﴾

اور کراہت کی وجہ سے بیع فاسد نہ ہوگی کیونکہ کراہت ایک ایسی وجہ سے آئی ہے جو خارج سے زائد ہے، یعنی اصل عقد میں نہیں ہے اور شرائط صحت میں بھی نہیں ہے، (ف: خلاصہ یہ ہوا کہ اصل عقد کے دونوں عوض (ثمن اور مبیع) شریعت کے مطابق ہوں اور اس میں صحت بیع کے لئے ضروری سب شرطیں بھی پائی جارہی ہوں تو ایسی بیع صحیح ہوگی اور فاسد نہ ہوگی، مگر ایک خارجی وجہ ایسی بھی نکل آتی ہے جس سے بیع میں کراہت پیدا ہو جاتی ہے، لہذا اگر کسی نے اسی قسم کی بیع کی تو وہ بیع صحیح تو ہو جائیگی لیکن ممانعت کی وجہ سے وہ شخص گنہگار ہوگا، معلوم ہونا چاہئے کہ من یزید کے معنی یہ ہوتے ہیں کہ اس بتائی ہوئی قیمت سے بھی بڑھ کر کون اور کتنا دینا چاہتا ہے۔

﴿قال ولا باس ببیع الخ:﴾

جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ ایسی بیع میں کوئی حرج نہیں ہے کہ کون زیادہ دیتا ہے، اس کی تفسیر وہی ہے جو ہم نے پہلے بیان کر دی ہے، اور ایک صحیح روایت میں یہ واقعہ موجود ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ایک بڑا پیالہ اور ایک موٹی کملی جو ایک قرض دار شخص کی تھیں آپ نے ان کو کون زیادہ دام دیتا ہے کہہ کر فروخت کر دیا، (ابو داؤد والترمذی والنسائی وابن ماجہ) اور دلیل سے بھی جائز ہے کہ ایسی بیع عموماً ضرورت مندوں اور فقیروں کی ہوتی ہے، اور ضرورت بھی اس کا تقاضا کرتی ہے، (ف: اس لئے یہ جائز ہوگی)۔

توضیح:۔ جمعہ کی اذان کے وقت کی بیع کا حکم، بیع من یزید کی صورت اور تفصیلی حکم، دلائل

نوع منه قال ومن ملک مملوکین صغیرین احدهما ذورحم محرم من الأخر لم یفرق بینهما وکذلک ان کان احدهما کبیرا والاصل فیه قوله من فرق بین والدة وولدها فرق الله بینه وبین احبته یوم القیمة ووهب النبی ﷺ لعلی غلامین اخوین صغیرین ثم قال له ما فعل الغلامان فقال بعت احدهما فقال ادرک ادرک ویروی اردد اردد ولان الصغیر یستانس بالصغیر وبالکبیر والکبیر یتعاهده فکان فی بیع احدهما قطع

الاستيناس والمنع من التعاهدو فيه ترك الرحمة على الصغار وقد اوعد ثم المنع معلول بالقرابة المحرمة للنكاح حتى لا يدخل فيه محرم غير قريب ولا قريب غير محرم ولايدخل فيه الزوجان حتى جاز التفريق بينهما لان النص وردبخلاف القياس فيقتصر على مورده ولا بد من اجتماعهما في ملكه نماذكرنا حتى لو كان احد الصغرين له والاخر لغيره لاباس ببيع واحد منهما ولو كان التفريق بحق مستحق لا باس به كدفع احد هما بالجناية وبيعه بالدين ورده بالعيب لان المنظور اليه دفع الضرر عن غيره لا الاضرار به.

ترجمہ: مکروہات بیوع میں سے ایک قسم یہ بھی ہے، قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کوئی شخص ایسے دو چھوٹے بچوں کا مالک ہوا کہ ان میں سے ایک دوسرے کا ذی رحم ہے یعنی ایک کا دوسرے سے ایسا قریبی رشتہ ہے کہ جس سے ہمیشہ کے لئے نکاح کرنا حرام ہے تو ایک کو دوسرے سے جدا کر کے بیچنا جائز نہیں ہے، یعنی اگر چہ اصل میں ان کا بیچنا جائز ہو پھر بھی ایسا کرنا مکروہ ہے، (ایک کو دوسرے سے کسی طرح علیحدہ نہیں کرنا چاہئے)، اور یہی حکم اس صورت میں بھی ہوگا جبکہ ان میں ایک چھوٹا اور دوسرا بڑا (بالغ) ہو، (اور اگر دونوں ہی بڑے ہوں تو کوئی حرج نہیں ہے)، رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ جو شخص ماں اور اس کے بچہ کے درمیان جدائی کرائے گا تو اللہ تعالیٰ قیامت کے دن اس کے اور اس کے اوراحباب کے درمیان جدائیگی کریگا، (ف: یا یہ جملہ بطور بددعا ہے کہ اللہ تعالیٰ قیامت میں اس کے احباب سے اسے جدا رکھے ترمذی، حاکم، احمد وغیرھم نے اس کی روایت کی ہے)۔

﴿ووهب النبي الخ:﴾

اور رسول اللہ ﷺ نے حضرت علی رضی اللہ عنہ کو دو چھوٹے غلام دیئے تھے جو آپس میں بھائی تھے، پھر کسی وقت آپ نے حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے ان دونوں چھوٹے لڑکوں کے بارے میں دریافت فرمایا کہ تم نے ان کے ساتھ کیا سلوک کیا، تو حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے جواب دیا کہ میں نے ان میں سے ایک کو فروخت کر دیا ہے (اور ایک موجود ہے) اس پر آپ ﷺ نے فرمایا اس تک پہنچو اس تک پہنچو، اور دوسری روایت میں ہے اسے لوٹا لاؤ، اسے لوٹا لاؤ، **رواه الترمذي وابن ماجه والدار قطني والحاكم واحمد والبزار**، اس روایت کو ابن خزیمہ وابن حبان وطبرانی اور صاحب تنقیح نے صحیح کہا ہے، ت، ف، ع۔

اور اس دلیل سے بھی کہ ایک بچہ کو دوسرے بچہ سے یا ایک بڑے سے انس ہوگا، اور وہ بڑا خود اپنے طور پر اس چھوٹے کی دیکھ بھال کریگا، ایسی حالت میں ان میں سے ایک کو فروخت کر ڈالنے سے وحشت میں ڈالنا اور دیکھ بھال میں رکاوٹ ڈالنا لازم آئیگا، اور بچوں پر رحم کرنے کا جو حکم اسلام نے دیا ہے اسے چھوڑنا بھی لازم آتا ہے، حالانکہ اسلام میں ایسا کرنے والے پر حدیث میں وعید آئی ہے، دونوں میں جدائیگی سے ممانعت میں یہ سبب بیان کیا گیا ہے کہ دونوں میں ایسی رشتہ داری ہو جو ہمیشہ کے لئے ان کے آپس میں نکاح کو حرام کرنے والی ہو، اسی طرح اس حکم میں ایسا محرم داخل نہ ہوگا جس سے قرابت نہیں ہے، جیسے سوتیلی ماں یا سوتیلا باپ یعنی باپ کی دوسری بیوی یا ماں کا دوسرا شوہر) اسی طرح ایسا قرابت دار بھی اس میں داخل نہ ہوگا جو محرم نہیں ہے، (جیسے چچازاد یا پھوپھی زاد بھائی بہن) اور اس حکم میں میاں اور بیوی داخل نہ ہوں گے اسی لئے میاں اور اس کی بیوی کے درمیان تفریق کرنا جائز ہوگا یعنی ہر ایک کو علیحدہ علیحدہ خریدار کے پاس بیچنا جائز ہوگا کیونکہ حدیث مذکور خلاف قیاس ہے، اس لئے جس حد تک اس میں حکم بیان کیا گیا ہے، اسی حد تک حکم کو باقی رکھا جائیگا۔

یعنی صرف قرابت تک ہی یہ حکم رہے گا، پھر واضح ہو کہ دونوں غلاموں کا ایک ہی شخص کی ملکیت میں ہونا بھی شرط ہے، کیونکہ اس کے متعلق بھی حدیث میں مذکورہ ہے، چنانچہ اگر دونوں دو آدمیوں کی علیحدہ علیحدہ ملکیت میں ہوں (اگر چہ ایک ساتھ رہتے ہوں) ان میں سے ایک کو بیچنے میں حرج نہیں ہے، اسی طرح اگر واجبی حق کی وجہ سے دونوں کو جدا کرنا لازم آجائے تو بھی مضائقہ نہیں ہے، مثلاً ایک کو اس کے کسی جرم کی وجہ سے دوسرے کے حوالہ کرنا یعنی ان دونوں میں سے کسی ایک نے ایسا جرم کیا مثلاً کسی کا غلام قتل کر دیا) اور شرعاً اسے جرمانہ کے طور پر حوالہ کر دینا لازم آیا تو بھی تفریق جائز ہوگی، اور مثلاً قرضہ کی وجہ سے اسے بیچنا، (اس لئے کہ بائع نے

تجارت کی اجازت دے کر اس کے قرضہ کو اپنے او پر لازم کر لیا اور وہ قرض اتنا بڑھ گیا کہ ان قرض خواہوں کے مطالبہ پر قاضی نے اس کے فروخت کا حکم دیدیا) تو بھی چھوٹے بچہ سے اس کی تفریق میں حرج نہیں ہے، اور جیسے دونوں کو علیحدہ علیحدہ خریدنے کی صورت میں ایک عیب نکلا جس کی وجہ سے اسے واپس کر دیا تو بھی کوئی حرج نہیں ہے، کیونکہ اس طرح تفریق کرنے سے اس کا مقصود دوسرے کے نقصان کو ختم کرنا ہے، بچہ کو نقصان پہنچانا نہیں ہے۔

توضیح: اگر کوئی شخص دو رشتہ دار غلاموں کا مالک ہوا تو اسے علیحدہ علیحدہ فروخت کرنا اور اس کی متعلقہ شرطیں مع فوائد قیود، تفصیل مسئلہ، حکم، دلائل۔

نوع منه الخ: مکروہات بیع کی ایک قسم، ترجمہ سے مطلب واضح ہے، لان المنظور اليه دفع الضرر الخ: ف: خلاصہ مسائل یہ ہوا کہ اگر شرعاً کسی وقت دوسرے کے نقصان کو دور کرنا واجب ہو جائے تو اسے دور کر دینا چاہئے اگر چہ اس کی وجہ سے نابالغ اور کم عمر غلام کو دوسرے رشتہ دار سے جدائیگی ہی لازم آ جاتی ہو، مگر ایسا کرتے وقت اس بچہ کو نقصان پہنچانے کا ارادہ نہ کرے، ع، الحاصل ایجاب وقبول ومبیع وثمن وشرائط صحت موجود ہونے کے باوجود دو چھوٹوں میں کسی امر خارج کی یعنی چھوٹے نابالغ غلام کو نقصان پہنچانے کی وجہ سے تفریق جائز نہ ہوگی، م۔

قال فان فرق كره له ذلك وجاز العقد وعن ابی یوسف انه لا یجوز فی قرابة الولادة ویجوز فی غیرها وعنه انه لایجوز فی جمیع ذلک لما روینا فان الامر بالادراک والرد لا یکون الافی البیع الفاسد ولهما ان ركن البیع صدر من اهله فی محله وانما الكراهة لمعنی مجاور فشابه كراهة الاستیام وان كانا كبیرین فلا باس بالتفريق بينهما لانه ليس في معنى ما ورد به النص وقد صح انه فرق بین ماریة وسیرین وكانتا امتین اختین.

ترجمہ: قدوریؒ نے کہا کہ دو غلام چھوٹے بچوں کے درمیان قرابت محرمہ موجود ہونے کے باوجود کسی حق واجبی کے بغیر بھی اگر مالک نے تفریق کر دی تو اسے ایسا کرنا مکروہ ہوگا پھر بھی وہ عقد جائز ہوگا، (ف: یہ تفریق خواہ اسے بیچنے کی وجہ سے ہو یا ہبہ کر دینے کی وجہ سے ہو یا صدقہ اور بٹوارہ کر دینے کی وجہ سے ہو، ع۔ اور اگر دونوں میں سے ایک چھوٹا اور دوسرا بڑا ہو تو بھی یہی حکم ہوگا، م) اور امام ابو یوسفؒ سے نوادر میں ایک روایت یہ ہے کہ جن میں ولادت کی قرابت محرمہ ہو ان میں تفریق کر دینے سے وہ عقد جائز نہ ہوگا، (ف: مثلاً ماں اور اس کا بچہ یا باپ اور اس کا بیٹا) امام شافعیؒ کا بھی قول اصح یہی ہے)، اور قرابت ولادت کے سوا میں عقد جائز ہو جائیگا، (ف: مثلاً دونوں بھائی ہوں،) اور ابن یوسفؒ سے ہی ایک اور روایت میں ہے کہ مذکورہ کسی بھی صورت میں تفریق کی صورت پیدا کرنا اور کوئی عقد کرنا جائز نہیں ہے، حضرت علی رضی اللہ عنہ کی مذکورہ روایت سے (ف: کہ اس میں آپ ﷺ نے تاکید کے ساتھ اس کے واپس لینے کا حکم فرمایا ہے، کیونکہ اس طرح معاملہ کر کے دوبارہ معاملہ کرنے اور واپس لینے کا حکم بیع فاسد کے علاوہ کسی اور صورت میں نہیں کیا جاتا ہے، (ف: اس سے معلوم ہوا کہ یہ بھی بیع فاسد ہوگئی تھی اسی لئے اس کی واپسی کا حکم کیا گیا ہے)۔

﴿ولهما ان الخ:﴾

اور امام ابو حنیفہؒ ومحمد رحمہما اللہ کی دلیل یہ ہے کہ یہ معاملہ بیع مکمل اور صحیح ہے کیونکہ اس کے کرنے والے وہ ہیں جو اس کے اہل (عاقل بالغ اور مالک) ہیں اور جو چیز بیع کی جارہی ہے وہ بھی اس کے لائق ہے، یعنی بیع کا رکن اپنے اہل سے محل بیع میں پایا گیا ہے (ف: کیونکہ بائع کو بیع کرنے کی صلاحیت اور اہلیت ہے، اور ان کا ایجاب وقبول صحیح ہے، اور محل بیع بھی موجود ہے اس لئے بیع جائز ہوگئی،) البتہ اس میں کراہت آئی ہے وہ اس میں ایک بات پیدا ہو جانے کی وجہ سے ہے (یعنی چھوٹے بچہ پر شفقت نہیں کی گئی ہے

(۱) وعید: کسی کے حق میں ایسا وعدہ کرنا جس سے اس کو عذاب یا سزا کا خوف ہو، ۱۲، م، اور وعد، کسی کے حق میں ایسا وعدہ کرنا جس سے اس کو کسی لغت یا انعام وغیرہ دینے کی امید دلائی گئی ہو، قاسمی۔

حالانکہ چھوٹوں پر شفقت کا ہمیں حکم دیا گیا ہے، تو اس کی خرابی مشابہ ہوگئی دوسرے کے بھاؤ لگانے پر بھاؤ لگانے کے (ایک شخص ایک چیز کے لینے کا خواہشمند ہو اور وہ کوشش کر رہا ہو درمیان سے دوسرا آدمی اس کا خواہشمند ہو کر پہلے کو لینے سے روک دے۔) ایسا کرنے سے پہلے شخص کو دلی تکلیف ہونے کی وجہ سے اسے مکروہ کہا گیا ہے، اگر چہ یہ معاملہ بھی اپنی جگہ قانونی طور پر درست ہے، اسی طرح یہاں بھی بچہ کے دل کو دکھانے اور شفقت نہ کرنے کی وجہ سے یہ مکروہ ہوا اور نہ اس کی بیع اپنے طور پر بالکل جائز ہے، اور اس کے فساد کی وجہ نہیں ہے، اور اگر دونوں ہی غلام بڑے ہو چکے ہوں، (ف: اور ان میں ہمیشہ کوئی حرمت کا رشتہ یعنی قرابت محرمہ ہوا اور بالغ بھی ہو گئے ہوں) کیونکہ یہ اس معنی میں نہیں ہیں جس کے بارے میں حدیث میں صراحت کی ساتھ ممانعت آئی ہے، ف: کیونکہ حدیث تو صرف نابالغوں سے متعلق ہے، اور یہ بات پہلے بتائی جا چکی ہے کہ یہ نص قیاس کے خلاف ہے اس لئے اس حکم کو اسی موقع پر مخصوص رکھا جائے گا، لہٰذا ان کے بالغ ہو جانے کی صورت میں نص اپنے موقع میں نہیں ہے، اس لئے قیاس کے موافق بالغوں کی بیع جائز رہیگی، وقد صح الخ: اور ایک صحیح روایت میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے حضرت ماریہ وسیرین رضی اللہ عنہما دو بہنوں کے درمیان تفریق کر دی تھی۔

توضیح: اگر ایسے دو چھوٹے غلاموں کے درمیان جن میں قرابت محرمہ موجود ہو ممانعت کے باوجود تفریق کر دی جائے، تفصیل مسئلہ، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل۔

﴿فان فرق الخ:﴾

ترجمہ سے مطلب واضح ہے، وقد صح انه علیه السلام الخ: روایت صحیحہ میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ کے پاس دو باندیاں ماریہ اور سیرین نامی دو بہنیں آئیں تو آپ نے ان کے درمیان تفریق کر دی تھی، ف: اس کی تفصیل یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے حضرت حاطب بن ابی بلتعہ کو اپنے ایک خط اور فرمان نامہ کے ساتھ مقوقس نامی بادشاہ مصر کے پاس بھیجا تو اس بادشاہ نے آپ کے فرمان کو تعظیم کے ساتھ قبول کیا اور حاطبؓ کی اچھی مہمانداری کی، پھر رسول اللہ ﷺ کے لئے ان کے ساتھ لباس اور ایک سپید خچر مع ساز و سامان اور دو باندیاں بھیجیں جن میں سے ایک رسول اللہ ﷺ کے صاحبزادہ ابراہیم کی والدہ (ام ولد) ہوئیں اور دوسری کو آپ نے جہم بن قیس کو ہبہ کر دیا جس سے زکریا بن جہم پیدا ہوئے، بیہقی نے اسے مرسلا روایت کیا ہے اور بزارؒ کی روایت میں بریدہ رضی اللہ عنہ سے منقول ہے کہ دوسری باندی آپ نے حضرت حسان بن ثابتؓ کو عطا فرمائی، جس سے عبدالرحمٰن بن حسان پیدا ہوئے، ان دونوں روایتوں میں توفیق و تطبیق کی صورت یہ ہے کہ بیہقی نے دوسری اسناد سے حاطب بن ابی بلتعہؓ سے روایت کی ہے جس میں مذکور ہے کہ بادشاہ مصر نے آپ ﷺ کے پاس تین باندیاں بھیجی تھیں جن میں سے ایک حضرت ماریہؓ آپ کی باندی اور آپ کے صاحبزادہ حضرت ابراہیمؓ کی والدہ ہوئیں، اور دوسری آپ نے جہم بن قیس اور تیسری حسان بن ثابتؓ کو عطا فرمائی، رواہ البیہقی، اور تفریق کرنے کے دلائل میں سے ایک دلیل یہ بھی ہے کہ جو سلمہ بن الاکوع سے مروی ہے کہ فزارہ کے جہاد میں حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ نے سلمہ کو ایک عورت دی جو اپنی ماں کے ساتھ مقید ہوئی تھیں، مسلم۔

باب الاقالة

الاقالة جائزة فی البیع بمثل الثمن الاول لقوله من اقال نادما بیعته اقال الله عثراته یوم القیٰمة ولان العقد حقهما فیملکان رفعه دفعا لحاجتهما فان شرط اکثر منه اواقل فالشرط باطل .یرد مثل الثمن الاول الاصل ان الاقالة فسخ فی حق المتعاقدین بیع جدید فی حق غیرهما الا ان لا یمکن جعله فسخا فتبطل وهذا عندابی حنیفة وعندابی یوسف هو بیع الاان لا یمکن جعله بیعا فیجعل فسخا الاان لایمکن فتبطل وعند محمد هو فسخ الااذا تعذر جعله فسخا فیجعل بیعا الا ان لا یمکن فیبطل لمحمد ان اللفظ للفسخ والرفع ومنه یقال

اقلنی عثرتی فیوفر علیه قضیته واذاتعذر یحمل علی محتمله وهوالبیع الا تری انه بیع فی حق الثالث ولا بی یوسف انه مبادلة المال بالمال بالتراضی وهذا هو حد البیع ولهذا یبطل بهلاک السلعة ویردبالعیب وتثبت به الشفعة وهذه احکام البیع ولابی حنیفة ان اللفظ ینبئی عن الفسخ والرفع کما قلنا والاصل اعمال الالفاظ فی مقتضیاتها الحقیقیة ولا یحتمل ابتداء العقد لیحمل علیه عند تعذره لا نه ضده واللفظ لایحتمل ضده فتعین البطلان و کونه بیعا فی حق الثالث امر ضروری لا نه یثبت به مثل حکم البیع وهو الملک لا مقتضی الصیغة اذا لا ولایة لهماعلی غیرهما.

ترجمہ، اقالہ کا بیان، بیع میں ثمن اول کے مثل بھی اقالہ جائز ہے، اس میں لفظ مثل، اس لئے کہا ہے کہ ثمن میں اگر درہم ودینار ہوں تو وہ متعین نہیں ہوتے ہیں، اس لئے دیئے ہوئے درہم ودینار ہی کو واپس کرنا ضروری نہیں ہے بلکہ اس مالیت کے مثل دوسرے دینے سے بھی ادائیگی درست ہوگی، اقالہ کے جائز ہونے کے بارے میں چاروں ائمہ متفق ہیں، رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ جو کوئی اپنی بیع پر نادم ہونے والے کی بیع کا اقالہ کردے گا، اللہ تعالیٰ قیامت کے دن اس کی لغزشوں کو دور کردے، ابوداؤد وابن ماجہ وابن حبان وبیہقی رحمہم اللہ نے اس حدیث کی روایت کی ہے، جن میں مصنفؒ کے بیان کئے ہوئے الفاظ کمی وبیشی کے ساتھ جمع ہیں، اور حدیث صحیح ہے، اس سے ثابت ہوا کہ اقالہ کرنا جائز بلکہ درخواست کرنے پر مستحب ہے) اور اس دلیل سے بھی جائز ہے کہ عقد بیان ان دونوں متعاقدین ہی کا حق ہے اس لئے دونوں ہی اس کے ختم اور دور کرنے کا اختیار رکھتے ہیں تا کہ ان کی ضرورت پوری ہو اور نقصان باقی نہ رہے، پھر اگر اقالہ کرتے ہوئے اصل ثمن سے کم یا زیادہ دینے کی شرط لگادی ہو تو بھی وہ شرط باطل ہوگی، اس بناء پر ثمن اول (اداشدہ رقم) کے مثل ہی واپس کرے اس اقالہ میں اصل (بنیادی بات) یہ ہے کہ دونوں معاملہ کرنے والوں کے حق میں اقالہ فسخ کا حکم رکھتا ہے، لیکن ان دونوں کے علاوہ اوروں کے حق میں یہ ایک ہی بیع کے حکم میں ہے۔

(ف: یعنی ایسا سمجھا جائے گا کہ انہوں نے اپنی پہلی بیع فسخ نہیں کی ہے بلکہ از سرنو یہ بیع کی گئی ہے اس لئے اس اصل کا نتیجہ یہ ہوگا کہ اگر کسی نے اپنا گھر فروخت کیا، اور گھر کے شفیع نے اس مشتری کے حق میں اپنے حق شفعہ سے دست برداری کری، بعد میں دونوں نے اس کا اقالہ کیا یعنی اپنی پہلی بیع فسخ کردی اس موقع پر وہ شفیع اگر پھر شفعہ کا دعوی کردے تو اسے حق دیا جائے گا کیونکہ اس کے حق میں یہ ایک بالکل نئی بیع ہے، البتہ اگر کسی وجہ سے اس فسخ کو فسخ قرار دینا ممکن نہ ہو تو وہ اقالہ باطل ہوجائیگا، (مثلاً جو چیز بیچی گئی تھی وہ ایک باندی تھی جس کو مشتری کے قبضہ میں جانے کے بعد بچہ پیدا ہوگیا تو اس باندی میں پہلے کی بہ نسبت ایسی زیادتی پائی گئی، جو اب اس کے بدن کا حصہ نہیں رہا بلکہ علیحدہ ہوگیا ہے، اور ایسی زیادتی شرعاً فسخ کو روکتی ہے اس لئے یہ اقالہ باطل ہوگا، اور اگر یہ نئی صورت پیدا نہ ہوتی تو ہر حال میں اسے اقالہ کہا جاتا یعنی ایسی مبیع مال منقول ہو یا منقول نہ ہو اور خواہ اس پر مشتری کا قبضہ ہوا ہو یا نہ ہوا ہو)، یہ تفصیل امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ہے۔

﴿وعند ابی یوسف الخ:﴾

اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اقالہ خود بھی بیع ہے، لیکن اگر کسی وقت اسے بیع قرار دینا ممکن نہ ہو تب اسے فسخ کرنا کہا جائے گا، (ف: جیسے منقول مال پر مشتری کا قبضہ ہونے سے پہلے اقالہ کرلیا تو اسے بیع نہیں کہا جاتا ہے اس بناء پر اسے فسخ کرنا کہا جائیگا، اور اگر اسے فسخ قرار دینا بھی ممکن نہ ہو تب اقالہ باطل مانا جائیگا، (ف: جیسے اسباب کو درہم کے عوض فروخت کرکے اس کے ضائع ہوجانے کے بعد اقالہ کیا، یا منقول مال میں قبضہ سے پہلے ثمن کی جنس سے خلاف ثمن پر اقالہ کیا، کیونکہ منقول مال کو اپنے قبضہ میں لینے سے پہلے بیچنا جائز نہیں ہے، اس لئے یہ بیع نہیں ہوسکتی ہے، اور فسخ تو پہلی طے شدہ قیمت پر ہوتا ہے حالانکہ موجودہ مسئلہ میں دوسرا ثمن بیان کیا ہے، اس بناء پر یہ فسخ بھی نہیں ہوسکتا ہے، الحاصل باطل ہوگیا۔

وعند محمدؒ الخ:

اور امام محمدؒ کے نزدیک اقالہ فسخ کرنے کا نام ہے لیکن اگر کسی وقت فسخ کرنا ممکن نہ ہو سکے تو اسے بیع کرنا کہا جائیگا، جیسے قبضہ کے بعد کسی نے ثمن اول پر اقالہ کیا حالانکہ اس میں ایسی زیادتی کی ہے جو اس کا جزو بدن نہیں بلکہ بدن سے علیحدہ ہے، مثلاً جو باندی بیچی گئی ہے اسے بچہ پیدا ہو گیا ہے تو اس زیادتی کے بعد ثمن اول پر فسخ بیع نہیں ہو سکتی ہے، یا مثلاً قبضہ کے بعد ثمن اول کی جنس کیخلاف کسی اور چیز پر اقالہ کیا تو وہ باطل ہوگا، وہ تو بیع ہو جائیگی، لیکن اگر کوئی ایسی صورت ہو جائے کہ اس کو بیع کہنا بھی ممکن نہ ہو تب اقالہ باطل ہوگا، (ف: درہم کے عوض عروض اور سامان کو بیچ کر ان کے ضائع ہو جانے کے بعد اقالہ کیا تو یہ اقالہ باطل ہوگا کیونکہ یہاں اب بیع کرنے کی کوئی صورت ممکن ہی نہیں رہی، لیکن پہلا عقد اپنی جگہ پر باقی رہیگا، اور ذخیرہ میں مذکور ہے کہ یہ اختلاف ان علماء کرام میں ایسی صورت میں ہے جبکہ لفظ اقالہ سے فسخ کیا گیا ہو، کیونکہ اگر لفظ فسخ یا مبادلہ یا واپسی سے ہو تو یہ جدید بیع نہیں ہوگی، اگرچہ اسے بیع کہنا بھی درست ہو، ع)۔

﴿لمحمد ان اللفظ الخ:﴾

امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ لفظ اقالہ کے معنی لغت میں فسخ کرنا اور دور کرنا ہے، اسی بناء پر عموماً دعا کی جاتی ہے اور کہا جاتا ہے کہ میری کوتاہیوں اور لغزشوں سے اقالہ فرمالے، یعنی انسے درگزر فرما، اس لئے لغوی معنی کا جو تقاضا ہے، وہی اس اقالہ پر پورے طور پر جاری کیا جائیگا، البتہ جب اس معنی کو لینا ناممکن ہو رہا ہو تب اقالہ اپنے احتمالی معنی یعنی بیع پر محمول کیا جائیگا، کیا یہ نہیں دیکھتے کہ تیسرے شخص کے بارے میں اقالہ ایک نئی بیع کے معنی میں ہوتا ہے، (ف: خلاصہ یہ ہوا کہ اس لفظ کے لغوی معنی جہاں تک مراد لئے جا سکتے ہوں مراد لئے جائینگے، لیکن اگر اقالہ سے بیع کا حکم ہوگا، کیونکہ دل پر قبضہ کرنے سے پہلے بیع نہیں کی جا سکتی ہے، اس لئے پہلی بیع ہی باقی رہیگی، م)۔

﴿ولابی یوسفؒ الخ:﴾

اور امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ اقالہ نام ہے ایک مال کو دوسرے مال کی رضامندی کیساتھ بدلنے کا، اور بیع کی تعریف بھی یہی ہے، اسی وجہ سے بیع کے ضائع ہو جانے پر اقالہ باطل ہو جاتا ہے، اور مبیع بھی عیب کی وجہ سے واپس کی جاتی ہے، یعنی اگر فسخ ثابت ہوتا ہے، اور یہ سارے احکام بیع کے ہیں اس لئے ابتداء اندیشہ سے ہی اقالہ بیع کے معنی میں ہے، (ف: الحاصل اقالہ اصل میں بیع ہی ہے۔

﴿ولابی حنیفةؒ الخ:﴾

اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ لفظ معاملہ کو فسخ اور ختم کرنے کے معنی کو بتلاتا ہے یعنی لفظ اقالہ سے فسخ کرنا اور دور کرنے کا مفہوم ہوتا ہے، جیسے کہ امام محمدؒ کی دلیل میں بتلایا گیا ہے، اور اصل حکم یہی ہے کہ الفاظ کو ان کے حقیقی معنی میں رکھا جائے، اور اسی پر عمل کیا جائے، (ف: اس سے یہ لازم آیا کہ اقالہ کو اس کے اپنے لغوی اور حقیقی معنی پر رکھا جائے اس بناء پر اقالہ کے معنی فسخ کرنے کے ہوئے) اور لفظ اقالہ ابتدائے عقد کا احتمال نہیں رکھتا ہے کہ اس کی بناء پر فسخ کے معنی لینا ناممکن ہونے کی صورت میں اسے ابتداء بیع کے معنی نہیں ہو سکتے، کیونکہ اقالہ عقد بیع کا احتمال نہیں رکھتا ہے، حالانکہ اقالہ فسخ عقد کے معنی میں ہے)۔

﴿لانہ ضدہ:﴾

کیونکہ عقد بیع تو بیع کے فسخ کرنے کی ضد ہے اور کوئی لفظ اپنے معنی مخالف (ضد) کا احتمال نہیں رکھتا ہے، اس لئے اس کا باطل ہونا متعین ہو گیا، (یعنی بالاتفاق اقالہ ایسا لفظ نہیں ہے جو اضداد میں سے ہو بلکہ فسخ عقد اس کے معنی ہیں لہٰذا عقد اس کے معنی نہ ہوں گے، اب اگر اقالہ ایسی صورت میں کیا جائے جس میں عقد فسخ نہیں ہو سکتا ہے تو وہ اقالہ باطل ہوگا، اور مجازاً عقد بیع کے معنی لینا جائز نہ ہوگا، اس وقت اگر یہ کہا جائے کہ اقالہ تو بالاتفاق عاقدین کے علاوہ تیسرے کے حق میں بیع ہوتا ہے اس لئے اقالہ میں بیع کے معنی ہونے کا احتمال ہو گیا، تو اس کا مصنفؒ نے اس طرح جواب دیا ہے۔

﴿و کونہ بیعا الخ:﴾

اور اقالہ کا تیسرے شخص کے حق میں بیع کے معنی میں ہونا ایک لازمی اور مجبوری کی بات ہے، یعنی اس کے معنی سے بیع کے معنی کا پیدا ہونا ضرورۃ ہوتا ہے کیونکہ اقالہ سے بائع کی ملکیت بیع کی طرح مبیع پر ثابت ہوتی ہے، کیونکہ ان دونوں بائع اور مشتری کو غیر پر ولایت حاصل نہیں ہوتی ہے، (ف: یعنی اگر بائع و مشتری نے آپس میں اقالہ کرلیا تو ان کے اس عمل سے تیسرے شخص کے حق میں بھی اقالہ کا بیع ہو جانا لازم نہیں ہوسکتا ہے کیونکہ ان دونوں کو ایسا کوئی اختیار حاصل نہیں ہے کہ غیر شخص پر اپنا کوئی حق اور کوئی حکم لازم کردیں لہٰذا لفظ اقالہ بیع کے معنی میں نہیں ہوا بلکہ اقالہ سے جو بات واقع ہوئی، وہ خود اس بات کا تقاضا کرتی ہے کہ تیسرا شخص اس کو بیع مان لے، اس تفصیل کا خلاصہ یہ ہوا کہ اقالہ کے لفظ سے جو بات لازم آئے وہ صرف متعاقدین کے حق میں ہوگی، کیونکہ ان دونوں کو صرف اپنے آپ پر اختیار ہوتا ہے لہٰذا کسی تیسرے شخص کے حق میں ان کے لفظ سے نہیں بلکہ تقاضے سے ثابت ہے۔

توضیح:۔ باب، اقالہ کا بیان، اقالہ کے لفظی معنی اس کی تحقیق، حکم، ثبوت، اختلاف ائمہ، دلائل۔

الاقالہ الخ: اقالہ کی شرعی معنی عقد بیع کو فسخ کرنا، اور یہ لفظ امر سے بھی جائز ہے، جیسے کسی نے کہا کہ میرے ساتھ اقالہ کرلو، اور دوسرے نے کہا میں نے اقالہ کیا تو صحیح ہوگا، یہ قول امام ابو یوسفؒ کا ہے، امام محمدؒ نے کہا ہے کہ صحیح نہیں ہے بلکہ دونوں ماضی کے صیغہ سے کہنا ضروری ہے، فتوی میں یہی قول مختار ہے، الوجیز اور امام ابوحنیفہؒ و محمدؒ سے بھی یہی ظاہر الروایۃ ہے، القاضی خان، یہانتک کہ اگر کسی نے کہا مجھے بیع واپس کردو یا، اقالہ کردو اور دوسرے نے کہا کہ میں نے پھیر دی تو بھی اقالہ نہ ہوگا یہانتک کہ وہ یوں کہے کہ میں نے قبول کی، اسی پر فتوئی ہے، الوجیز۔

اذاثبت ھذا نقول اذا شرط الاکثر فالاقالة علی الثمن الاول لتعذر الفسخ علی الزیادة اذرفع مالم یکن ثابتا محال فیبطل الشرط لان الاقالة لا تبطل بالشروط الفاسدة بخلاف البیع لان الزیادة یمکن اثباتھا فی العقد فیتحقق الربوا اما لا یمکن اثباتھا فی الرفع وکذا اذاشرط الاقل لمابیناہ الا ان یحدث فی المبیع عیب فحینئذ جازت الاقالة بالاقل لان الحط یجعل بازاء مافات بالعیب وعندھما فی شرط الزیادة یکون بیعا لان الاصل ھو البیع عند ابی یوسف وعند محمد جعله بیعا ممکن فاذا زادکان قاصدا بھذا البیع وکذا فی شرط الاقل عند ابی یوسف لانه ھو الاصل عنده وعند محمد ھو فسخ بالثمن الاول لانه سکوت عن بعض الثمن الاول ولو سکت عن الکل واقال یکون فسخا فھذا اولی بخلاف مااذا زادواذا دخله عیب فھو فسخ بالاقل لمابیناہ ولو اقال بغیر جنس الثمن الاول فھو فسخ بالثمن الاول عند ابی حنیفة ویجعل التسمیة لغوا وعندھما بیع لما بینا ولو ولدت المبیعة ولدا ثم تقایلا فالا قالة باطلة عنده لان الولد مانع من الفسخ وعندھما یکون بیعا والا قالة قبل القبض فی المنقول وغیرہ فسخ عند ابی حنیفة و محمد وکذا عند ابی یوسف فی المنقول لتعذر البیع وفی العقار یکون بیعا عنده لا مکان البیع فان بیع العقار قبل القبض جائز عنده.

ترجمہ: اور جب ائمہ کرام کے اصول اس موقع پر بتادیئے گئے اور وہ سمجھ میں آگئے تب ہم یہ کہتے ہیں کہ اگر اقالہ میں پہلے مقرر کئے ہوئے ثمن سے زیادہ مالیت ادا کرنے پر اقالہ کی شرط کی گئی ہو تو اقالہ صرف ثمن اول تک کا ہوگا یعنی اس سے زیادہ ثمن کا کوئی اعتبار نہیں ہوگا اور باطل ہوگا، کیونکہ اقالہ جو فسخ کے معنی میں ہے اس کو زیادتی مقدار پر محمول کرنا ناممکن ہے، کیونکہ جو چیز پہلے سے موجود ہی نہ ہو اسے دور کرنا اور ختم کرنا محال ہوتا ہے، (ف: یعنی مقرر کردہ ثمن اور دام میں جو مقدار پہلے سے موجود نہ ہو اسے اقالہ کے وقت کیسے دور کیا جاسکتا ہے جبکہ اقالہ کے معنی دور کرنے کے ہیں، ایسا کرنا تو محال ہوگا،) لہٰذا یہ شرط باطل ہوگی کیونکہ اقالہ ایسا معاملہ ہے جو فاسد شرطوں سے باطل نہیں ہوتا ہے، (ف: بلکہ وہ شرط خود باطل ہوجاتی ہے، جیسے کہ نکاح میں ہوتا ہے (یعنی نکاح بھی شرط فاسد سے فاسد نہیں ہوتا ہے، بلکہ ایسی شرط خود باطل ہوجاتی ہے،)۔

﴿بخلاف البیع الخ:﴾
بخلاف بیع کے کہ بیع کرتے وقت ثمن زیادہ کرنا ممکن ہوتا ہے، اگرچہ اس سے سود کا معاملہ بھی ہو جاتا ہے، (ف: یعنی عقد بیع میں طے شدہ (شرط) ثمن سے کسی قدر اور زیادہ وصول کرے گا تو اگرچہ ممکن ہو جائیگا، لیکن اس زیادتی کے مقابلہ میں کسی عوض کے نہ ہونے کی وجہ سے یہ زیادتی سود کے قائم مقام ہو جائیگی، اور ممنوع ہوگی، اگرچہ ممکن ہوگی،) لیکن عقد کے ختم کرنے یعنی اقالہ کرنے میں کچھ زیادہ کرنا ممکن نہیں ہے، (ف: کیونکہ ایسی چیز جسکا وجود ہی نہ ہو اس کو دور کرنا محال ہوتا ہے، حالانکہ اقالہ میں اسی چیز کو دور کرنا ہوتا ہے جو بیع سابق میں موجود تھی، اسی کو دور کرنا اقالہ ہوتا ہے، اسی لئے اگر ثمن معین میں سے کچھ بھی کوئی دور یا ختم نہ کرے تو وہ بھی اقالہ اور فسخ نہ ہوگا، اسی لئے مصنفؒ نے فرمایا ہے۔

﴿وکذااذا شرط الخ:﴾
اسی طرح اگر اقالہ کرتے ہوئے ثمن اول سے کم کی شرط کی ہو تو بھی شرط باطل ہوگی، (ف: کیونکہ اقالہ کر لینے کے باوجود اصل ثمن (مقرر) کا کچھ حصہ اس کے ذمہ باقی رہیگا، اس لئے فسخ پورا نہیں ہوسکا، البتہ اگر مبیع میں کوئی عیب پیدا ہو گیا، ہو تو اس مجبوری میں ثمن اول سے کم مقدار پر بھی اقالہ جائز ہوگا، کیونکہ اس صورت میں مشتری کے ذمہ سے ثمن مقرر سے کچھ کم کر دینا اس کمی کی بناء پر سمجھا جائیگا جو اس مبیع میں عیب پیدا ہو جانے کی وجہ سے کمی ہوئی ہے، (ف: لیکن یہ بات اسی صورت میں صحیح ہوگی، کہ جتنا اس میں عیب آیا ہے اور اس کی وجہ سے اس کی قیمت میں کمی آئی ہے اتنا ہی یا اس کے کچھ فرق سے ثمن میں کم کیا ہو، اتنی معمولی سی کمی جو معاملات میں عموماً نظر انداز کی جاتی ہو، تاج الشریعہ)۔

﴿وعندهما الخ:﴾
اور صاحبینؒ کے نزدیک ثمن اول پر کچھ اور زیادتی کی شرط کرنے کی صورت میں یہ اقالہ بیع سے بدل جائیگا، کیونکہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اصل یہ ہے کہ اقالہ بیع کا دوسرا نام ہے (جیسا کہ پہلے بیان کیا جا چکا ہے) اور امام محمد کے نزدیک اقالہ بیع ہوسکتا ہے، یعنی اقالہ اگرچہ حقیقۃً فسخ ہے جو زیادتی ثمن کے شرط کرنے کی صورت میں نہیں ہوسکتا ہے، لیکن بیع ہوسکتا ہے، پھر جب ثمن اول سے زیادہ دینے کی کر دی تو اس سے اس کا مقصود بیع ہوگی، (ف: ورنہ اس کا کلام لغو قرار دینا ہوگا، حالانکہ کسی بھی عاقل بالغ کے کلام کو حتی الامکان لغو ہونے سے بچاتے ہوئے اسے کسی صحیح مقصود پر محمول کرنا چاہئے، بس جبکہ یہاں ثمن کی زیادتی کی شرط کی وجہ سے اقالہ کو فسخ کرنا ممکن نہیں ہوگا مگر اسے بیع جدید (از سر نو بیع) کرنا ممکن ہوگا تو ہم یہی کہنے پر مجبور ہوں گے کہ لفظ اقالہ سے بیع جدید ہی کیا ہے، اور یہ بات ہمیں پہلے معلوم ہو چکی ہے کہ امام ابو حنیفہؒ اسے تسلیم نہیں فرماتے ہیں کیونکہ ان کے ملک میں اقالہ بیع کی ضد ہے اس لئے یہ بات کس طرح ممکن ہے کہ زبان سے تو وہ یوں کہے کہ میں نے اپنی بیع ختم کر دی لیکن یہ کہا جائے کہ اس نے اس سے بیع مراد لی ہے، اسی طرح اگر پہلے ثمن سے کم کرنے کی شرط کی تو امام ابو یوسفؒ کی نزدیک یہ اقالہ بیع ہے، کیونکہ ان کے نزدیک اقالہ کا بیع ہونا ہوگا، یعنی اس میں کمی کی شرط بے اعتبار ہوگی، کیونکہ موجود صورت میں ثمن اول میں سے کچھ رقم کے بارے میں خاموشی برتی گئی ہے یعنی ثمن اول سے مثلاً ہزار میں سے صرف نو سو بیان کر کے ایک سو تھوڑا یہاں بیان نہیں کیا، اب اگر پوری رقم کے بارے میں یہی وہ سکوت کر لیتا اور اقالہ کرتا تو فسخ ہوتا یعنی اقالہ ہوتا تو تھوڑے کے بیان نہ کرنے سے بدرجہ اولی فسخ ہوگا، بخلاف اس صورت میں تو اقالہ ممکن ہی نہیں ہے اس کے برعکس بیع ممکن ہے، جیسا کہ پہلے بیان کیا جا چکا ہے، اور اگر مبیع میں مشتری کے پاس آ کر کوئی عیب پیدا ہو گیا تو ثمن سے کم پر اقالہ کرنا فسخ کرنا ہوگا، اسی دلیل سے جو اوپر گزر گئی۔ ف: یعنی ثمن کی کمی اتنے عیب کے مقابلے میں ہے جو اس میں پیدا ہو گیا ہے لہذا یہ بالا جماع جائز ہے۔

﴿ولو اقال بغیر جنس الخ:﴾
اور اگر ثمن اول کے علاوہ کسی دوسری جنس پر اقالہ کیا تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک یہ اقالہ پہلے ثمن پر ہی سمجھا جائیگا اور اس وقت

دوسری جس جنس کا نام لیا گیا ہے وہ لغو اور بے اعتبار ہو جائیگی، لیکن صاحبینؒ کے نزدیک یہ اقالہ نہ ہو کر بیع ہو جائیگی، مذکورہ دلیل کی بناء پر، (ف: کیونکہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اقالہ اصل میں بیع ہی ہے اس لئے غیر جنس پر بیع ہوئی، اور امام محمدؒ کے نزدیک اقالہ اگرچہ اصل میں فسخ ہے لیکن یہاں پر ثمن اول کے علاوہ غیر جنس ہونے کی وجہ سے اس کو بیع کہنا بھی ممکن ہے) اور اگر مبیعہ باندی کو بچہ پیدا ہو جائے پھر عاقدین اقالہ کر لیں تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اقالہ باطل ہوگا کیونکہ یہ ہونے والا بچہ عقد کو فسخ کرنے سے روکتا ہے، لیکن صاحبینؒ کے نزدیک یہ بیع ہو جائیگی، (ف: یعنی جبکہ مبیع میں اس کا بچہ زیادہ ہو گیا اور اس پر قبضہ بھی ہو چکا ہے تو اب اقالہ ممکن نہ رہا، لہذا امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اقالہ باطل ہوگا، اور امام محمدؒ کے نزدیک اگرچہ فسخ کرنا ممکن نہیں ہے، مگر یہاں مجازاً لفظ اقالہ سے بیع کرنا ممکن ہوگا، اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اقالہ اصل میں بیع ہی ہے اس لئے یہاں بھی بیع ہوگی، یہ حکم اس صورت میں ہوگا جبکہ ایسی زیادتی ہو جو مبیع سے علیحدہ ہو چکی ہو، جیسے اس صورت میں مبیع سے بچہ پیدا ہو کر وہ مستقل جسم ہو گیا ہے، یا اس مبیعہ سے کسی نے شبہہ میں وطی کر لی جس کی وجہ سے عقر (مال) لازم آیا، یا کسی نے اس غلام کو زخمی کر دیا جس کی بناء پر جرمانہ حاصل ہوا یہ سب ایسی زیادتیاں ہیں جو مبیعہ کا جزو بدن نہیں بلکہ اس سے علیحدہ ہیں، م، اور اگر زیادتی متصلہ ہوئی ہو جیسے باندی اب موٹی ہو گئی، یا اس کا حسن و جمال زیادہ ہو گیا، (یا زیادتی کیفیت کے لحاظ سے ہوگی) یا غلام پہلے نابینا تھا اور اب اس میں روشنی آ گئی یا بکری کا اون بڑا ہو گیا، یا درخت میں پھل آ گئے ان صورتوں میں اگر دونوں نے اپنی رضامندی سے اقالہ کیا تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک بھی صحیح ہوگا، جیسے قبضہ سے پہلے اقالہ مطلقاً صحیح ہے، اگرچہ وہ زیادتی اب حصہ بدن نہ رہی ہو یعنی علیحدہ ہو گئی ہو، الذخیرہ، اسی بناء پر مصنفؒ نے فرمایا ہے۔

﴿والاقالة قبل القبض الخ:﴾

اور امام ابو حنیفہ و محمدؒ کے نزدیک قبضہ سے پہلے اقالہ کرنا یعنی فسخ ہے خواہ وہ بیع مال منقول ہو یا غیر منقول ہو، اسی طرح امام ابو یوسفؒ کے نزدیک بھی مال منقول میں اقالہ فسخ ہی کے معنی میں ہے کیونکہ اسے بیع کہنا ممکن نہیں ہے، یعنی منقول کی بیع اس پر قبضہ سے پہلے بالاجماع جائز نہیں ہے اس لئے ابو یوسفؒ کے نزدیک یہ اقالہ بیع کے معنی میں نہیں ہو سکتا ہے، اس لئے اسے فسخ کہا جائے گا، اور عقار کی صورت میں ابو یوسفؒ کے نزدیک یہ اقالہ اپنی اصل پر بیع کے معنی میں ہوگا، کیونکہ اسے بیع کہنا ممکن ہے، اسی طرح ابو یوسفؒ کے نزدیک عقار (غیر منقول) کی بیع قبضہ سے پہلے جائز ہے، (ف: اور چونکہ ان کے نزدیک اقالہ اصل میں بیع ہے اس لئے جبتک اسے بیع قرار دینا ممکن ہوگا اسے بیع ہی کہا جائے گا۔

توضیح: اگر اقالہ میں پہلے مقرر کئے ہوئے ثمن سے زیادہ مالیت ادا کرنے پر اقالہ کی شرط کی گئی ہو، اگر اقالہ کرتے ہوئے ثمن اول سے کم کرنے کی شرط کی ہو، اگر مشتری کے پاس آنے کے بعد مبیع میں کوئی عیب پیدا ہو گیا یا مبیع میں کچھ زیادتی ہو گئی اس صورت میں ثمن اول سے کم پر اقالہ کرنا، اگر ثمن اول کے علاوہ کسی دوسری جنس پر اقالہ کیا، زیادتی متصلہ اور منفصلہ کی تعریف مع مثال، تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

قال وهلاک الثمن لايمنع صحة الاقالة وهلاک المبيع يمنع عنها لان رفع البيع يستدعي قيامه وهو قائم بالمبيع دون الثمن فان هلک بعض المبيع جازت الاقالة في الباقي لقيام المبيع فيه وان تقايضا تجوز الاقاله بعد هلاک احدهما و لا تبطل بهلاک احدهما لان کل واحد منهما مبيع فکان البيع باقيا والله اعلم بالصواب.

ترجمہ: قدوریؒ نے کہا ہے کہ ثمن کا تلف ہو جانا اقالہ کو صحیح ہونے سے نہیں روکتا ہے، لیکن مبیع کا تلف ہو جانا اقالہ سے روکتا ہے،

قولہ اسی طرح امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک بھی جائز ہے، صرف امام محمدؒ کے نزدیک جائز نہیں ہے، ۱۲، م۔

کیونکہ بیع کے حکم کو ختم کرنا اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ بیع پہلے سے موجود بھی ہو، پھر بیع کے موجود ہونے کا اصل تعلق وجود مبیع کے ساتھ ہے ثمن کے ساتھ نہیں ہے، (ف: اس لئے جبتک مبیع موجود ہے خواہ وہ تھوڑی ہو یا سب ہو تب تک بیع قائم ہے اس کو فسخ کرنا ممکن ہے) اور اگر مبیع میں سے کچھ ضائع ہوگئی ہو تب بھی موجود میں اقالہ جائز ہے، (ف: مثلاً دس من گیہوں سو روپے من کے حساب سے ایک ہزار روپے کو خریدے ان میں سے چار من ختم ہوگئے یا ضائع ہوگئے اور باقی چھ من بچے اگر بائع و مشتری دونوں چاہیں کہ اتنے میں اقالہ کرلیں تو وہ کرسکتے ہیں) کیونکہ ان دونوں کے درمیان بیع کا تعلق باقی ہے، (ف: اس لئے اس کا اقالہ بھی جائز ہوگا)۔

﴿وان تقایضا(۱) الخ:﴾

اور اگر دونوں نے بیع مقایضہ کی یعنی ایک نے مال دے کر دوسرے سے دوسرا مال لیا ہو تو ان میں سے ایک مال ضائع ہوجانے کے باوجود اقالہ جائز ہے، یعنی ایک کے ضائع ہوجانے سے اقالہ باطل نہیں ہوگا، کیونکہ ان دونوں میں سے ہر ایک مبیع (اور دوسرا ثمن) ہے، اس لئے جبتک ایک بھی باقی ہے، وہ بیع باقی رہیگی، واللہ اعلم بالصواب، (ف: اور ضائع شدہ مال کی قیمت پر اقالہ ہوگا)۔

توضیح: اگر بیع کرنے کے بعد ثمن ضائع ہوکر صرف مبیع رہ جائے اگر تھوڑی مبیع بچ جائے اور باقی ضائع ہوجائے تو اس میں اقالہ درست ہوگا یا نہیں، بیع مقایضہ کی تعریف، حکم، دلیل

﴿قال وھلاک الثمن الخ:﴾

چند مفید باتیں اور ضروری مسائل

ترجمہ: سے مطلب واضح ہے،، (۱) اقالہ بیع تعاطی کے ساتھ بھی جائز ہے، اگرچہ ایک جانب سے ہو، یہی صحیح ہے، النہر (۲) مشتری نے طعام پر قبضہ کرلیا، اور اس کا کچھ ثمن بھی ادا کردیا پھر چند دنوں کے بعد کہا کہ یہ ثمن گراں ہے، اس پر بائع نے جو کچھ وصول کیا تھا واپس کردیا تو یہ اقالہ ہے اور صحیح ہے، الوجیز للکردری، (۳) اگر دوسرے کے ہاتھ ایک تھان کپڑا فروخت کیا پھر مشتری نے کہا کہ میں نے تم کو اس کی بیع کا اقالہ کردیا اب تم اپنے لئے اس کپڑے کی قمیص بنا ڈالو، اس کے بعد دونوں کے جدا ہونے سے پہلے بائع نے اس کپڑے کو قمیص کے لئے کاٹ لیا، مگر اس مشتری کو منہ سے کچھ جواب نہیں دیا تو بھی یہ اقالہ صحیح ہوگا، القاضی خان

اقالہ کے صحیح ہونے کی شرطیں

(۴) پہلی شرط یہ ہے کہ اقالہ کرنے والے بائع و مشتری دونوں راضی ہوں دوسری یہ کہ مجلس ایک ہی ہو تو تیسری یہ ہے کہ اگر بیع صرف (سونا اور چاندی کا معاملہ) ہو اور اس میں اقالہ ہو تو دونوں کا اپنے اپنے مال پر قبضہ بھی ہوجائے، چہارم یہ کہ اسباب فسخ مثلاً خیار شرط یا خیار رویت یا خیار عیب سے واپسی کی وجہ سے محل فسخ مبیع ہو، یہ قول امام ابوحنیفہ کا ہے، اور اگر اس قابل نہ ہو مثلاً اس میں کوئی زیادتی ہوگئی ان سیوں سے فسخ کی مانع ہو تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک صحیح نہیں ہے، اور پنجم یہ کہ اقالہ کے وقت مبیع موجود ہو، اور اگر اقالہ کے وقت وہ مبیع عین موجود ہو۔

پھر بائع کے پاس واپس کرنے سے پہلے وہ ضائع ہوگئی، تو اقالہ باطل ہوجائیگا، اور اگر بیع میں عین مال عین مال کے عوض ہو (ثمن کے عوض نہ ہو) اور دونوں نے اپنے اپنے مال پر قبضہ کرلیا پھر ایک کے پاس سے ضائع ہوگیا، اس کے بعد دونوں نے اقالہ کیا تو یہ اقالہ صحیح ہوگا، اور جس کے پاس نال عین ضائع ہوا ہے اس کی دو صورتیں ہیں کہ اگر وہ مال مثلی ہے تو اس کا مثل ادا کرے ورنہ اس کی قیمت دے، البدائع، (۵) اگر تازہ صابون خرید کر اس پر قبضہ کرلیا اور اس کے پاس خشک ہوکر وزن میں کم ہوگیا پھر دونوں

(۱) مقایضہ، قایض، قیاضا و مقایضۃ فلانا بکذا، مبادلہ کرنا۔

نے بیع فسخ کی تو وزن کی کمی کی وجہ سے مشتری کے ذمہ کچھ لازم نہ ہوگا، القاضی خان

(۶) ایک شخص نے خچر خرید کر کے اس پر قبضہ کر لیا پھر چند دنوں کے بعد بائع کے پاس لا کر واپس کر دیا اور بائع نے اسے صراحۃ قبول نہیں کیا مگر اس خچر سے چند دن کام لیا، اس کے بعد رقم واپس کرنے اور اقالہ قبول کرنے سے انکار کیا تو بائع کو یہ اختیار ہوگا، الظہیر یہ (۷) اگر بائع نے کسی کے ہاتھ کوئی چیز فروخت کی اور مشتری نے وہ قبول کر لی پھر مشتری نے بیع سے انکار کر دیا اب اگر بائع یہ پختہ ارادہ کر لے کہ مشتری کے ساتھ بھی جھگڑا نہ کرے گا تو اس چیز سے نفع اٹھانا اسے جائز ہوگا، القاضی خان

(۸) اگر ایسی چیز خریدی جس کے منتقل کرنے میں سواری کے لانے لے جانے کی محتاجی اور اس کے لئے خرچ کی ضرورت ہوتی ہے حالانکہ مشتری اس کو دوسری جگہ لے گیا، پھر دونوں نے اقالہ کیا تو واپسی کا خرچ بائع کے ذمہ ہوگا، (۹) اگر گائے خرید کر دونوں نے اپنے مال پر قبضہ کر لیا پھر دونوں نے بیع کا اقالہ کیا اور گائے اس وقت مشتری کے پاس ہو اور وہ اس کا دودھ دوھ کر اس کا دودھ پیتا ہو تو بائع کو اختیار ہوگا کہ اپنے دودھ کے مثل (دودھ) اس سے مطالبہ کرے، اس طرح مشتری اس دودھ کا ضامن ہو گیا، اور اگر اسی حالت میں گائے مشتری کے پاس مر جائے تو اقالہ ختم ہو جائے گا، القنیہ (۱۰) کوئی چیز خرید کر متعاقدین نے اپنی اپنی چیز پر قبضہ کر لیا اس کے بعد معلوم ہوا کہ عوض میں دیئے گئے ثمن کے درہم کھوٹے ہیں یا حکومت نے اس پر پابندی عائد کر دی اس کے بعد دونوں نے اقالہ کیا تو بائع وہی درہم واپس کرے گا، الخلاصہ (۱۱) اگر ایسی زمین خریدی جس میں کچھ درخت ہیں اس میں باہمی قبضہ کر لینے کے بعد مشتری نے درخت کاٹ لئے پھر دونوں نے اقالہ کیا تو پورے ثمن کے بدلے اقالہ صحیح ہوگا، اور بائع کو ان درختوں کی قیمت کے عوض میں کچھ نہیں ملے گا، اور درخت مشتری کو دیدیئے جائینگے، یہ حکم اس صورت میں ہوگا جبکہ اقالہ کے وقت بائع کو درختوں کے کٹ جانے کی خبر ہوگئی ہو، اور اگر اقالہ کے وقت معلوم نہ ہو تو بائع کو اس بات کا اختیار ہوگا کہ اگر چاہے تو زمین کو پورے ثمن کے عوض لے ورنہ چھوڑ دے، القنیہ، (۱۲) اقالہ کر لینے کے بعد دوبارہ اقالہ کر لینا بھی جائز ہے، سوائے سلم کے، النہر (۱۳) اگر اقالہ کے بعد مشتری کے ہاتھ فروخت کر دیا تو بھی جائز ہے یعنی قبضہ کرنے سے پہلے (۱۴) اور اگر قبضہ میں لینے سے پہلے مشتری کے سوا کسی اور کے ہاتھ فروخت کرے تو جائز نہ ہوگا، محیط السرخسی۔

باب المرابحة والتولية

قال المرابحة نقل ما ملكه بالعقد الاول بالثمن الاول مع زياده ربح والتولية نقل ماملكه بالعقد الاول بالثمن الاول من غير زيادة ربح والبيعان جائز ان لا ستجماع شرائط الجواز والحجة ماسة الى هذا النوع من البيع لان الغبى الذى لايهتدى فى التجارة يحتاج الى ان يعتمد فعل الذكى المهتدى ويطيب نفسه بمثل ما اشترى وبزيادة ربح فوجب القول بجواز هما ولهذا كان مبناهما على الامانة والا حترازعن الخيانة ومن شبهتها وقد صح ان النبى ﷺ لما اراد الهجره ابتاع ابو بكر بعير ين فقال له النبى ﷺ ولنى احدهما فقال هولك بغير شيئ فقال عليه السلام اما بغير ثمن فلا.

ترجمہ: باب، مرابحہ اور تولیہ کا بیان، بیع مرابحہ یہ ہے کہ ایک شخص کسی چیز کا ایک مرتبہ معاملہ کر کے جتنی مالیت کے خرچ سے مالک ہوا ہو، اس کو اسی مالیت کے ساتھ تھوڑے سے نفع کے ساتھ دوسرے کی طرف منتقل کر دے، اور بیع تولیہ ہے کہ ایک شخص کسی چیز کا عقد اول کر کے جتنی مالیت کے خرچ سے اس کا مالک ہوا ہے اس کو اسی مالیت کے ساتھ بغیر کسی اضافہ نفع کے دوسرے کی ملکیت میں دیدے، (ف: اور مسئلہ کی وضاحت کے اعتبار سے اس کے معنی یہ ہوں گے کسی چیز کو اس کے اصل دام اور اصل خرچ کے ساتھ یعنی جتنے مال کی اس میں لاگت آئی ہو صرف اتنے ہی اور دوسرے کو کسی بھی زائد نفع لئے بغیر مالک بنا دینا، اور یہ دونوں قسم کی بیع یعنی مرابحہ اور تولیہ جائز ہے، کیونکہ کسی بھی بیع کے جائز ہونے کی جو شرطیں ہوتی ہیں وہ سب اس میں پائی جاتی ہیں، اور اس وجہ سے بھی کہ

کبھی ایسی بیع کی ضرورت بھی ہو جاتی ہے، کیونکہ ایک سیدھا اور نا تجربہ کار یعنی جس کو خرید فروخت کا ڈھنگ نہ ہو اسے ایسے آدمی کی ضرورت ہوتی ہے کہ کسی تجربہ کار معاملہ فہم پر اعتبار کرے، اس لئے اسے اس بات پر اطمینان ہو جاتا ہے کہ دوسرے کے خریدے ہوئے مال ہی کو خود خریدے خواہ اسی دام سے جو اس کا مجموعہ خرچ پڑا ہے یا اصل خرچ سے کچھ متعین نفع کے ساتھ خریدے اسی لئے ان دونوں قسموں کی بیعوں کو جائز کہنا ضروری ہوا۔

﴿ولهذا كان مبنا هما الخ:﴾

اسی لئے ان دونوں بیوع یعنی مرابحہ اور تولیہ کے معاملہ کی بنیاد اس بات پر ہے کہ وہ شخص امین ہو اور خیانت کے شبہ سے بھی بچتا ہو، (یہاں تک کہ ادھار خریدی ہوئی چیز کی حد بھی بتادے)، اور ایک صحیح روایت میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے جب ہجرت کا ارادہ فرمایا تو ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ نے دو اونٹ خرید لئے، اس وقت رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ ان دونوں میں سے ایک بطور تولیہ مجھے دیدو، تو ابوبکر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ یہ تو آپ کے لئے بغیر کسی قیمت کے ہے، آپ نے فرمایا کہ بغیر قیمت مجھے قبول نہیں ہے۔

توضیح: باب، مرابحہ اور تولیہ کا بیان، ان دونوں کی تعریف، حکم، ثبوت۔

﴿فالمرابحة الخ:﴾

لفظ ربح سے مشتق ہے، خریدی ہوئی چیز کو اصل خرچ سے کچھ متعین نفع کے ساتھ دوسرے کو مالک بنادینا، (ف: مثلاً ایک ہزار روپے سے ایک شخص نے ایک گھوڑا خریدا اور وہ شخص خریداری کے معاملہ میں ہوشیار ہے تو اس پر اعتبار کرتے ہوئے دوسرے نے چاہا کہ میں کچھ نفع دے کر اس سے گھوڑا خریدلوں اس لئے یوں کہا کہ مثلاً سو یا پچاس روپے متعین زائد کے ساتھ یا دس فی صد بطور نفع لے کر مجھے یہ دیدو اور اس نے اسے گھوڑا اسی دام پر دیدیا تو یہ جائز ہوگا، حاصل کلام یہ ہوا کہ ادا کئے ہوئے ثمن کی مثل پر متعین اور معلوم نفع کے ساتھ بیچنا مرابحہ ہے، اب اگر ادا کیا ہوا ثمن مثلی ہو تو اسے اختیار ہوگا کہ چاہے تو نفع اسی جنس سے طے کرے یا غیر جنس سے طے کرے، اور اگر تعریف اس طرح کی جائے کہ وہ چیز جتنی مالیت میں اسے پڑی ہے اس پر کچھ متعین زائد نفع لے کر بیچنا مرابحہ ہے تو تعریف بہتر ہوگی، کیونکہ مبسوط میں ہے کہ اگر کوئی تھان ہبہ یا وصیت کے طور پر اس نے پایا تو اس کی قیمت کا اندازہ کر کے متعین نفع کے ساتھ مرابحۃً بیچنا جائز ہے اگر تھان کو دھلوانے واستری کرانے یا چکن، شیروانی بنوانے میں جو کچھ خرچ آیا وہ بھی اس میں ملا کر بتایا تو بھی مشتری سے اس طرح کہے کہ مجھے یہ کپڑا اتنے میں پڑا اور اب میں اتنا نفع لے کر دوں گا، م، ع۔

﴿اما بغير ثمن فلا﴾

رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ قیمت کے بغیر میں نہیں لوں گا مجھے منظور نہیں ہے، ف: یہ روایت غریب ہے، اور صحیح بخاری کی حدیث میں ہے کہ پھر ابوبکر رضی اللہ عنہ نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ، میرے ماں باپ آپ پر فدا ہوں، آپ میری ان دو سواریوں میں سے ایک لے لیجئے، آپ نے فرمایا کہ ہاں میں نے اس کے ثمن کے ساتھ اسے قبول کیا، رواہ احمد، اسی اونٹنی کا نام قصویٰ ہے، ف، ع۔

علماء نے لکھا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ابوبکر رضی اللہ عنہ سے بے شمار مالی خدمات منظور اور قبول فرمائیں، یہاں تک کہ مرض الموت کے خطبہ میں بھی اشارہ فرمایا کہ مجھ پر جس کسی کا بھی مالی حق تھا ہم نے اس کا بدلہ ادا کر دیا ہے، سوائے ابوبکر کے کہ ان کا احسان مجھ پر باقی رہیگا ہے، اس کا اللہ تعالیٰ ہی قیامت کے دن ادا کردے گا، اس کے باوجود یہاں قیمت دیئے بغیر منظور نہ کرنا اس وجہ سے تھا کہ ہجرت ایک فرض اور عبادت الٰہی ہے، اس لئے اس میں غیر کی شرکت منظور نہیں فرمائی۔

قال ولا تصح المرابحة والتولية حتى يكون العوض مماله مثل لانه اذا لم يكن له مثل لو ملكه ملكه بالقيمة وهي مجهولة ولو كان المشترى باعه مرابحة ممن يملك ذلك البدل وقد باعه بربح درهم اوبشيئ من المكيل موصوف جازلا نه يقدر على الوفا بما التزم وان باعه بربح ده يازده لا يجوز لا نه باعه براس المال

وببعض قيمته لانه ليس من ذوات الامثال ويجوز ان يضيف الى راس المال اجرة القصار والطراز والصبغ والفتل واجرة حمل الطعام لان العرف جاريا لحاق هذه الاشياء براس المال فى دعاة التجار ولان كل ما يزيد فى المبيع اوفى قيمته يلحق به هذا هو الاصل وما عدد ناه بهذه الصفة لان الصبغ واخواته يزيد فى العين والحمل يزيد فى القيمة اذا لقيمة تختلف باختلاف المكان ويقول قام على بكذاولا يقول اشتريته بكذا كيلا يكون كاذبا وسوق الغنم بمنزلة الحمل بخلاف اجرة الراعي وكراء بيت الحفظ لانه لايزيد فى العين والمعنى وبخلاف اجرة التعليم لان ثبوت الزيادة لمعنى فيه وهو حذاقته.

ترجمہ: قدوریؒ نے کہا ہے کہ بیع مرابحہ اور تولیہ صحیح نہیں ہے یہانتک کہ عوض ثمن ایسی چیز ہو جس کا مثل ہوتا ہو، کیونکہ اگر کسی کا مثل نہ ہو اور اس کا مالک بن جائے تو اس کی قیمت کے عوض مالک بنیگا، حالانکہ مثل نہ ہونے کی وجہ سے قیمت مجہول ہوگی، (ف: اور قیمت کی پہچان صرف اندازہ اور گمان سے ہوگی حالانکہ اس میں خیانت کا شبہہ (کمی وبیشی کا احتمال) ہے، جبکہ خیانت کا شبہہ ہونا بھی یہاں جائز نہیں ہے، اسی لئے اگر دو غلام ادھار قیمت کے طور پر خریدے، پھر ان میں سے ایک کو اس کے دام کے حصہ کے مطابق فروخت کردے اور ادھار کی ادائیگی کی مدت بیان نہ کرے تو اس میں ہمارے نزدیک مرابحہ جائز نہیں ہے، ع، اسی طرح جب اس کا دام مثلی نہیں ہے تو تخمینی قیمت سے مرابحہ یا تولیہ کے طور پر فروخت کرنا جائز نہیں ہے۔

﴿ولو كان المشترى الخ:﴾

اور اگر مشتری نے اس چیز کو مرابحہ کہتے ہوئے اس شخص کے ہاتھ فروخت کیا جو اس عوض کا مالک ہے، حالانکہ اس نے ایک درہم نفع پر یا کوئی کیلی چیز بیان کر کے اس کے ذمہ کر کے فروخت کیا تو جائز ہے کیونکہ اس نے جو کچھ اپنے اوپر لازم کیا ہے اس کے ادا کرنے پر قادر ہے، (ف: مسئلہ کی صورت اس طرح ہوگی کہ زید نے ایک غلام ایک تھان کپڑے کے عوض بکر کے ہاتھ فروخت کیا، اور ہر ایک نے اپنا اپنا مال قبضہ کر لینے کے بعد زید سے یہ تھان کسی سبب سے خالد نے اپنے قبضہ میں لے لیا، پھر خالد نے بکر سے وہ غلام اس تھان اور نفع کے ایک درہم زائد کے عوض یعنی کسی نفع معلوم کے عوض کوئی چیز خریدی تو جائز ہے۔

﴿وان باعه بربح ده يازده الخ:﴾

اور اگر اس نے دس کے گیارہ نفع پر فروخت کیا تو جائز نہ ہوگا، کیونکہ وہ اس صورت میں راس المال اور قیمت کے کچھ حصہ پر فروخت کرنے والا شمار ہوگا کیونکہ وہ مثلی نہیں ہے، (ف: کیونکہ اس مبیع کے دس حصے تو معلوم نہیں اور وہی راس المال ہے، اور گیارہواں حصہ جو نفع ہے، وہ نامعلوم ہے، اس لئے جائز نہ ہوگا۔

﴿ويجوز ان يضيف الخ.﴾

اور یہ بات جائز ہے کہ اصل قیمت اور لاگت میں دھوبی کی اجرت (دھلائی) رنگریز (کپڑے کی رنگائی) کی اجرت پھول بنانے (کاڑھنے) کی اجرت، اسے بٹنے کی اجرت اور غلہ منتقل کرنے (ڈھونے) کی اجرت اس قیمت میں شامل کردے، (ف: یعنی جن چیزوں سے خود مبیع میں یا اس کی قیمت میں زیادتی ہو وہ اصل پونجی راس المال میں بڑھا دینا جائز ہے،) کیونکہ تاجروں کی عادت میں ان چیزوں کو راس المال میں ملا دینا عرف وعادت جاری ہے، (ف: اور حکم عرف کے موافق ہوا کرتا ہے) اور اس وجہ سے بھی کہ جو چیز مبیع میں یا اس کی قیمت میں زیادتی کرے وہ راس المال کے ساتھ ملا دی جائے گی، یہی اصل ہے، (ف: اور کافی میں کہا ہے کہ اصل یہ ہے کہ بیع مرابحہ میں تاجروں کا عرف معتبر ہے، اس لئے تاجروں کے عرف اور ان کے عمل میں جتنے اخراجات راس المال میں ملائے جاتے ہوں وہ ملالئے جائیں، ورنہ نہیں، اور پر جن چیزوں کو ہم نے شمار کیا ہے وہ سب اسی صفت کی ہیں، کیونکہ رنگ اور دوسری چیزوں سے مال عین میں زیادتی ہوتی ہے، اور مال ادھر سے ادھر لے جانے سے قیمت بڑھتی ہے، کیونکہ جگہ بدلنے سے قیمت میں کمی وبیشی ہو جایا کرتی ہے، (ف: چنانچہ ایک چیز ایک جگہ قیمت میں سستی ہوتی ہے تو وہی چیز دوسری جگہ گراں اور مہنگی

ہوجاتی ہے، لہٰذا تمام اخراجات ایک جگہ جمع کر لینے کے بعد یوں کہنا چاہئے کہ یہ مال مجھے اتنے میں پڑا ہے یا فی الحال یہ اتنے کا ہے،) اور اس طرح نہ کہے کہ میں نے اسے اتنے میں خریدا ہے، تا کہ وہ جھوٹا نہ ہو، اور جانوروں کو ادھر سے ادھر لے جانا غلہ کو ادھر سے ادھر لے جانے کے برابر ہے، (ف: اگر بکریوں کو مثلاً خرید کر کسی مزدور کے ذریعہ مانگ کر لایا تو اس کا خرچ بھی غلہ لادنے کے جیسا ہوگا۔

﴿بخلاف اجرة الراعی الخ:﴾

بخلاف چرواہے کی مزدوری کے اور سامان مال کی حفاظت کے لئے گھر کے کرایہ کے، کہ اس سے مال عین یا اس کی قیمت میں زیادتی نہیں ہوتی ہے، اور برخلاف تعلیم کی اجرت کے کیونکہ زیادتی کا ثبوت ایک ایسی ثبوت کی وجہ سے ہے جو خود اس غلام میں موجود ہے یعنی اس کی ذہانت اور ذکاوت، (ف: یعنی اگر کسی غلام کو خرید کر اسے کچھ ہنر سکھلانے کے لئے اس پر خرچ کیا تو یہ خرچ اس کی پونجی یا راس المال میں نہیں ملایا جائے گا، اسی طرح قرآن پاک یا علم یا شعر پڑھانے کی اجرت اور غلاموں وغلوں کی حفاظت کرنے والے کی اجرت اور غلاموں و جانوروں کے علاج کرنے والے کی اجرت، اور راستہ میں جو محصول ظلماً لیا جائے، اور جانوروں کی پیٹھ کی جھول کے دام اس میں نہیں ملائے جائینگے ہاں اس صورت میں ملائے جائینگے جبکہ اس علاقہ میں یہ اخراجات بھی اصل میں ملائے جاتے ہیں، النہر، اور غلے ناپنے والوں کی اجرت بھی نہیں ملائی جائیگی، الحاوی، اگر کسی نے کوئی چیز خود گراں خرید لی تو ان داموں پر اس کو مرابحہ کے طور پر بیچنا جائز ہے، محیط السرخسی۔

توضیح: بیع مرابحہ اور تولیہ کے صحیح ہونے کی شرط، اصل دام یا راس المال میں کون کون سے اخراجات ملانے کی اجازت ہے، اور کیسے اخراجات کو ملانے کی اجازت نہیں ہے، تفصیل۔

﴿ولا تصح المرابحة الخ:﴾

ترجمہ: سے مطلب واضح ہے، وان باعه بربح ده یازده الخ: دہ دس، یازدہ گیارہ، اگر کوئی دس گیارہ کی شرح کے نفع پر فروخت کرے، یعنی دس درہم پر ایک درہم کے برابر، بیس درہم پر دو درہم، تیس پر تین درہم اور چالیس درہم پر چار درہم کے نفع پر اس جملہ کے کہنے کا تقاضا یہ ہوگا کہ راس المال جس جنس کا ہوگا اسی جنس کا نفع بھی ہوگا، کیونکہ اس نے نفع کو ثمن کے دسویں حصہ کے برابر مقرر کیا ہے، اور کسی چیز کا دسواں حصہ اسی جنس سے ہوتا ہے جبکہ اس صورت میں ثمن ذوات الامثال میں سے نہیں بلکہ ذوات القیم سے ہے، اس بناء پر وہ غلام کو اس کپڑے کے عوض بیچنے والا ہوگا، اور کپڑے کو گیارہ حصے میں تقسیم کیا جائے گا، جن میں سے گیارھویں حصے کو صرف اس کی قیمت سے ہی متعین کیا جا سکے گا، تو نتیجہ یہ ہوگا کہ وہ کپڑے اور اس کی کچھ قیمت کے عوض فروخت کرنے والا ہوگا، حالانکہ اس کی قیمت معلوم نہیں بلکہ مجہول ہوگی لہٰذا بیع ناجائز ہوجائیگی۔

فان اطلع المشترى على خيانة فى المرابحه فهو بالخيار عند ابى حنيفة رحمه الله ان شاء اخذه بجميع الثمن وان شاء تركه وان اطلع على خيانة فى التولية اسقطها من الثمن وقال ابو يوسف يحط فيهما وقال محمد بخير فيهما لمحمد ان الاعتبار للتسمية لكونه معلوما والتولية والمرابحة ترويج وترغيب فيكون وصفا مرغوبا فيه كوصف السلامة فيتخير بفواته ولا بى يوسف ان الا صل فيه كونه تولية ومرابحة ولهذا ينعقد بقوله وليتك بالثمن الاول اوبعتك مرابحة على الثمن الاول اذا كان ذلك معلوما فلا بد من البناء على الاول وذلك بالحط غيرانه يحط فى التولية قدر الخيانة من راس المال وفى المرابحة منه ومن الربح ولا بى حنيفة انه لولم يحط فى التولية لا تبقى تولية لانه يزيد على الثمن الاول فيتغير التصرف فتعين الحط وفى المرابحة لولم يحط تبقى مرابحة وان كان يتفاوت الربح فلا يتغير التصرف فا مكن القول بالتخيير فلو هلك قبل ان يرده اوحدث فيه ما يمنع الفسخ يلزمه جميع الثمن فى الروايات الظاهرة لانه مجرد خيار لايقابله شيئ من

الثمن كخيار الرؤية والشرط بخلاف خيار العيب لانه مطالبة بتسليم الفائت فيسقط ما يقابله عند عجزه.

ترجمہ: بیع مرابحہ یا تولیہ کرنے کے بعد اگر مشتری کو اس مال میں کسی خرابی یا خیانت کا پتہ چلا تو اس کی پوری قیمت کے ساتھ اسی حالت میں رہنے دے، یا معاملہ کو بالکل ختم کردے، اور بیع تولیہ کی صورت میں اسے خیانت کی اطلاع ہوئی تو خیانت اور دھوکہ کی وجہ سے جو فرق آیا ہے اتنا اصل قیمت سے کم کردے، اور امام ابو یوسفؒ نے فرمایا ہے کہ مرابحہ اور تولیہ دونوں میں خیانت کے انداز سے ثمن میں کمی کردے، امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ دونوں صورتوں میں مشتری کو اختیار ہوگا، (ف: کہ اگر چاہے تو بائع کے بیان کئے ہوئے دام سے ہی لے یا معاملہ کو ختم کردے)۔

﴿لمحمد ان الاعتبار الخ:﴾

امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ جو ثمن بائع نے بیان کیا ہے اسی کا اعتبار ہوگا کیونکہ وہ معلوم ہے، اور مرابحہ تولیہ سے دینے کا تذکرہ کرنا اس کی طرف مائل کرنے اور رغبت دلانے کے لئے، تو یہ صرف ایک وصف مرغوب ہوا، (ف: یعنی ایسا وصف ہے جس کی وجہ سے بیع میں رغبت کی جاتی ہے،) جیسے مبیع کے صحیح وسالم ہونے کا وصف ہے، (ف: اور وصف کے مقابلہ میں ثمن کچھ بھی نہیں ہوتا ہے، البتہ اس وصف کے نہ پائے جانے کی صورت میں مشتری کو اختیار ہوتا ہے) لہٰذا یہ وصف مرابحہ یا تولیہ کے نہ ہونے پر مشتری کو اس بیع کو پوری اور مکمل کر لینے یا توڑنے کا اختیار باقی ہوگا۔

﴿ولابی یوسفؒ الخ:﴾

اور امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ اس بیع میں اصل یہ ہے کہ تولیہ اور مرابحہ ہی ہو، یعنی اس وقت ثمن بیان کردینا اصل نہیں ہے، اسی لئے یہ بیع صرف اتنا کہنے سے بھی منعقد ہو جاتی ہے، کہ میں نے تم کو اس کے ثمن اول پر (اپنی قیمت خرید یا لاگت) پر بطور بیع مرابحہ دیا جبکہ اسے ثمن اول اور اس سے نفع کا حساب معلوم ہو، اس لئے یہ بات ضروری ہوئی کہ بیع اول پر ہی اس کی بناء ہو، یعنی ثمن اول کی بناء پر ہو، اس لئے یہ بات اسی طرح حاصل ہوگی کہ بڑھائی ہوئی مقدار گھٹا دی جائے، (ف: مثلاً ایک کپڑا اسی روپے سے خریدا، اور دوسرے کو بیع تولیہ کہہ کر سو روپے میں فروخت کیا، مگر بعد میں یہ بات ظاہر ہوگئی کہ اصل قیمت تو اسی روپے تھی، لہٰذا ان میں سے بیس روپے کم کردے، اور اگر ایک کپڑا بیع مرابحہ کے طور پر پچاس روپے اور نفع کے دس روپے کے عوض مجموعۃً ساٹھ روپے میں یعنی ہر پانچ کے ایک روپے کے نفع کے ساتھ فروخت کیا، مگر بعد میں معلوم ہوا کہ اس کی اصل قیمت چالیس روپے ہے لہٰذا چالیس کے ساتھ اس کے نفع کے آٹھ روپے مجموعۃً اڑتالیس روپے ہوئے اس لئے وہ اڑتالیس ہی میں خرید لے، ع)۔

﴿ولابی حنیفۃؒ الخ:﴾

اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ اگر بیع تولیہ میں خیانت کی مقدار گھٹائی نہ جائے تو اصل ثمن سے زائد ہونے کی وجہ سے وہ بیع تولیہ باقی نہیں رہے گی، کیونکہ بیع تولیہ میں ثمن اول (اصل ثمن) سے کچھ زیادتی نہیں ہوا کرتی ہے، اس وجہ سے یہ پورا تصرف ہی بدل جائے گا، اس لئے یہی بات متعین ہوگئی کہ جتنی مالیت کی اس نے خیانت یا غلط بیانی کی ہے وہی گھٹا دی جائے، (ف: حاصل یہ ہوا کہ جب بیع تولیہ متعین ہوگیا یعنی پہلی ادا کی ہوئی قیمت پر ہی معاملہ کرنا لازم ہوگیا، اس کے باوجود اس میں کچھ زیادتی ثابت ہو جائے، تو وہ تولیہ کی بیع باقی نہ رہیگی، حالانکہ وعدہ کے مطابق تولیہ ہونا لازم ہے، لہٰذا اس زیادتی کو گھٹانا ہی لازم ہوا، ورنہ معاملہ اور تصرف بدل جائے گا، اور بیع مرابحہ ہونے کی صورت میں اگر کچھ گھٹایا نہ جائے تو بھی وہ بیع مرابحہ ہی رہیگی، اگرچہ نفع کی مقدار کچھ کم ہو جائیگی اس اصل معاملہ اور تصرف نہیں بدلے گا، اور مشتری کو اختیار دینے کی بات ممکن ہو جائیگی، (ف: یعنی اگر مثلاً اول ثمن دس درہم بتائے اور پانچ درہم نفع کے، اور بعد میں یہ معلوم ہوا کہ اصلی اور اول ثمن بجائے دس درہم کے آٹھ درہم ہیں اس طرح مجموعۃً پندرہ درہموں میں سے اس نے آٹھ درہم خرچ کئے پھر بھی اس کے پاس نفع کے سات درہم باقی رہ گئے، جس کی وجہ سے اسے بیع مرابحہ کہنا اب بھی صحیح ہوا، لیکن اس صورت میں مشتری کا نقصان ہے اسی لئے اس بات کا اختیار دیا گیا ہے کہ اب بھی اگر یہ بیع پسند ہو تو اسے

رہنے دو ورنہ اس کو چھوڑ دو، پھر یہ اختیار مذکور اس صورت میں ہوگا جبکہ مبیع موجود اور عقد فسخ کے قابل ہو۔

﴿فلو هلک الخ:﴾

کیونکہ اگر مبیع واپس کرنے سے پہلے ضائع یا تلف ہوگئی یا اس میں ایسا کوئی عیب پیدا ہو گیا جو فسخ کو روکتا ہے، تو ظاہر روایات کے مطابق مشتری کے ذمہ پورا ثمن لازم آئے گا، کیونکہ مشتری کو صرف ایک اختیار ہے جس کے مقابلہ میں ثمن کچھ کمی نہیں ہے، جیسے خیار الرویۃ اور خیار الشرط ہوتا ہے، بخلاف خیار العیب کے کہ اس میں عیب کی وجہ سے جو کچھ نہیں ہوتا ہے اس کا بھی مطالبہ ہوتا ہے اس لئے جب مشتری مبیع واپس کرنے سے عاجز ہو جائے تو اس کے عیب کے مقابلہ میں جو کچھ ثمن ہو گا وہ اس سے ختم ہو جائے گا، (ف: اور صاحبینؒ کے نزدیک جب کم کرنا جائز ہے تو ہر حال میں کم کیا جائے گا، خواہ وہ مبیع موجود ہو یا ضائع ہوگئی ہو، یا مشتری نے خود ضائع کی ہو، امام شافعیؒ کا بھی یہی قول ہے، التمر تاشی، ع۔

توضیح: بیع مرابحہ یا تولیہ کرنے کے بعد مشتری کو یہ معلوم ہو جائے کہ بائع نے دھوکہ بازی کی ہے، اور قیمت غلط بتائی ہے اگر مبیع واپس کرنے سے پہلے تلف ہوگئی یا اس میں ایسا کوئی عیب پیدا ہو گیا جو فسخ کو روکتا ہو، حکم اختلاف ائمہ، دلائل۔

قال ومن اشترى ثوبا فباعه بربح ثم اشتراه فان باعه مرابحة طرح عنه كل ربح كان قبل ذلك فان كان استغرق الثمن لم يبعه مرابحة وهذا عند ابى حنيفة وقالا يبيعه مرابحة على الثمن الاخير صورته اذا اشترى ثوباً بعشرة وباعه بخمسة عشر ثم اشتراه بعشرة لا يبيعه مرابحة بخمسة ويقول قام على بخمسة ولو اشتراه بعشرة وباعه بعشرين مرابحة ثم اشتراه بعشرة لا يبيعه مرابحة اصلا وعندهما يبيعه مرابحة على العشرة فى الفصلين لهما ان العقد الثانى عقد متجدد منقطع الاحكام عن الاول فيجوز بناء المرابحة عليه كما اذا تخلل ثالث ولا بى حنيفة ان شبهة حصول الربح بالعقد الثانى ثابتة لانه يتاكدبه بعد ما كان على شرف السقوط بالظهور على عيب والشبهة كالحقيقة فى بيع المرابحة احتياط ولهذا لم تجز المرابحة فيما اخذ بالصلح لشبهة الحطيطة فيصير كانه اشترى خمسة وثوبا بعشرة فيطرح خمسة بخلاف ما اذا تخلل ثالث لان التاكد حصل بغيره.

ترجمہ: امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ اگر ایک شخص نے ایک تھان کپڑا خرید کر مرابحہ سے فروخت کیا اور دونوں متعاقدین نے اپنا قبضہ کر لیا، پھر اس بائع نے اسی کپڑے کو اس کے پہلے مشتری سے خرید لیا، اگر اب اسے دوبارہ مرابحہ سے بیچنا چاہے تو اس سے پہلے جو کچھ نفع حاصل کر چکا ہے، اس سے منہا (کم) کر دے، اگر حاصل شدہ نفع اس کا اس کے اصل ثمن کے برابر یا اس سے زیادہ ہو چکا ہو تو اب مرابحہ میں اسے فروخت نہیں کر سکتا ہے، امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک یہی قول ہے، اور صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ دوسرے ثمن پر مرابحہ سے فروخت کر دے، (ف: امام مالک وشافعی رحمہما اللہ کا یہی قول ہے، ع) اس مسئلہ کی صورت مثالی یہ ہوگی کہ زید نے ایک تھان کپڑا دس درہم سے خریدا اور اس کو پندرہ درہم کے عوض خالد سے دس درہم سے خرید لیا، اب اگر اسے مرابحۃً فروخت کرنا چاہے تو پانچ درہم پر اسے فروخت کر لے، اور اس طرح کہے کہ یہ کپڑا مجھے دس درہم کو پڑا ہے، اور اگر دس درہم سے خریدا ہو تو اب اس کپڑے کو مرابحہ پر بالکل فروخت نہ کرے، (ف: یعنی بغیر بیان کے مرابحہ نہیں کر سکتا ہے کیونکہ نفع نکال لینے کے بعد ثمن نہیں بچتا ہے، بلکہ خریدار جتنے کو چاہے دے کر اس سے خرید لے)۔

﴿وعندهما يبيعه الخ:﴾

اور صاحبینؒ کے نزدیک دونوں صورتوں میں اس کو دس درہم پر مرابحہ کے طور پر خرید سکتا ہے، ان کی دلیل یہ ہے کہ دوسری بیع

ایک بالکل نئی بیع ہے، جس کے احکام پہلی بیع سے بالکل مختلف ہیں، اس لئے بیع مرابحہ کی بنیاد دوسری بیع کے اعتبار اور بنیاد پر جائز ہے، جیسے اگر درمیان میں کوئی تیسرا شخص آ گیا ہو، (ف: کہ اس صورت میں بالاتفاق مرابحہ جائز ہوتا ہے، مثلاً زید نے بکر کے ہاتھ ایک کپڑا جسے دس درہم سے خریدا تھا مرابحہ کے طور پر بیس درہم کے عوض بیچ دیا، اور بکر نے اسی کپڑے کو خالد کے ہاتھ مرابحہ کے طور پر پچیس درہم سے فروخت کر دیا، پھر زید نے خالد سے دس درہم سے خرید لیا، تو بالاتفاق زید اس کو دس درہم کے مرابحہ پر فروخت کر سکتا ہے، اسی طرح اگر اس نے بکر سے دس درہم سے، خرید اتو بھی مرابحہ سے بیچنا جائز ہونا چاہئے۔

﴿ولابی حنیفۃ الخ:﴾

اور امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ عقد بیع کرنے کی وجہ سے اس نے اس نفع حاصل ہونے کا جو ایک شبہہ تھا وہ دوسری بار عقد کرنے سے ثابت اور پختہ ہو گیا، کیونکہ پہلی بار بیع سے جو نفع حاصل ہوا تھا (وہ مشتبہ تھا مگر) عقد دوم ہو جانے کی وجہ سے اب وہ موکد اور پختہ ہو گیا، اس طرح سے کہ اس میں کوئی عیب ظاہر ہونے سے قریب تھا کہ وہ نفع ختم ہو جائے (یعنی عیب ظاہر ہونے کے بعد بیع ختم ہو جاتی اور جس نفع کی امید تھی وہ نفع ختم ہو جاتا) لیکن دوسری بار اس کی بیع ہو جانے سے پہلی بیع اور اس کی وجہ سے ہونے والا نفع یقینی ہو گیا، حالانکہ وہ اندازہ میں تھا کہ اس مبیع میں کوئی عیب ظاہر ہونے سے بیع ہی ختم ہو جاتی، (ف: یعنی عقد اول میں جو نفع حاصل ہوا تھا، اگر مشتری اس مبیع میں عیب ظاہر ہونے کی بناء پر واپس کرتا تو بالکل ختم ہو جاتا، مگر اب جبکہ مشتری نے خود بیع کر لی تو اس دوسری بار بیع ہو جانے کی وجہ سے اس کو واپس کرنے کا حق باقی نہیں رہا، اس طرح دوسری بار بیع ہونے سے نفع یقینی ہو گیا، گویا بیع دوم سے وہ نفع ہے جو اس کی حقیقت کا ہوتا ہے، (ف: تو گویا اس دوسری بار بیع سے حقیقت میں نفع حاصل ہوا، (ف: اور جس بیع میں خود اس کے ثمن میں نفع شامل ہو اور وہ بھی اس مقدار سے کہ اس کے ثمن کے برابر ہو جائے تو اس میں مرابحہ کی بیع نہیں کی جا سکتی ہے)۔

﴿ولھذا لم تجز الخ:﴾

اور اسی وجہ سے کہ شبہہ بھی حقیقت کے حکم میں ہوتا ہے ایسے مال میں بیع مرابحہ جائز نہیں ہوتی جو صلح کے ساتھ ہوئی ہو، کیونکہ اس میں دام کے گھٹانے کا شبہہ ہوتا ہے، (ف: مثلاً کسی شخص نے دوسرے شخص پر ہزار درہم باقی رہنے کا دعویٰ کیا، اور اس مدعا علیہ نے اپنا غلام دے کر اس سے مصالحت کر لی تو وہ اس غلام کو ہزار درہم پر مرابحہ کر کے فروخت نہیں کر سکتا ہے، کیونکہ مصالحت کسی چیز کی اصل قیمت پر نہیں ہوتی ہے بلکہ اس سے کم پر ہوتی ہے، اس لئے یہاں یہ شبہہ ہو گیا کہ ہزار درہم قیمت سے کم پر صلح کی، اور اگر حقیقۃً گھٹا کر صلح کرتا تو بیع مرابحہ جائز نہیں ہوتی لہٰذا شبہہ پر بھی مرابحہ جائز نہ ہوگی، ع، اسی طرح مسئلہ مذکورہ میں دوسرے ثمن پر مرابحہ جائز نہیں ہے۔

﴿فیصیر کانہ الخ:﴾

تو اس کی صورت ایسی ہوگی کہ گویا اس نے ایک تھان اور پانچ درہم کو دس درہم کے بدلہ خریدا اس لئے اس میں سے پانچ درہم ساقط کر دیئے جائینگے، (ف: کیونکہ اس نے دس درہموں سے خریدا ہوا تھان پندرہ درہموں کے عوض پانچ درہموں کے نفع کے ساتھ فروخت کیا، اور یہ نفع اس وقت تک یقینی ہے، اور جب دوبارہ دس درہم سے خرید لیا تو پانچ درہم کا نفع یقینی ہو گیا، اس لئے ایسا سمجھا جائے گا کہ اس نے ایک تھان اور پانچ درہم دس درہموں سے خریدا، اور جب ان میں سے پانچ درہم نکال لئے تو صرف تھان پانچ درہم کے عوض رہ گیا، لہٰذا اسے پانچ درہم کے مرابحہ سے فروخت کر سکتا ہے، اور اگر بیس درہم سے فروخت کر کے دس درہموں کے عوض خریدا تو گویا دس درہم اور تھان کو دس درہم سے خریدا اور نفع کے دس درہم ختم کرنے کے بعد تھان مفت میں بچ گیا، لہٰذا اسے مرابحہ پر فروخت کرنے کی صورت باقی نہیں رہی، م)۔

﴿بخلاف ما الخ:﴾

برخلاف ایسی صورت کے کہ اس کے درمیان میں تیسرا شخص آ گیا ہو، (ف: اس کی صورت یہ ہوگی کہ زید نے بکر کے ہاتھ دس

درہم کا خریدا ہوا تھان پندرہ درہم سے فروخت کیا، تو اس میں پانچ درہموں کا اسے نفع ہوا مگر ابھی تک اس کا یقین نہیں ہے اس احتمال کی وجہ سے کہ شاید مشتری اس میں کسی عیب ہونے کی وجہ سے اسے واپس کردے، پھر زید نے خالد سے اسے دس درہم سے خرید لیا اس لئے اب وہ دس درہم کے مرابحہ پر فروخت کرے، کیونکہ اس کا نفع اب یقینی ہو چکا ہے کیونکہ معاملہ غیر کے ذریعہ ہوا ہے، (ف: یعنی زید کا پہلا نفع پانچ درہم کا خالد کے ہاتھ فروخت ہونے سے یقینی ہو چکا ہے اور اب جو زید نے خالد سے خریدا تو یہ ایک نیا معاملہ اور نئی خرید ہے، اس سے پہلا نفع یقینی نہیں ہوتا ہے، جس میں شبہہ ہو، لہٰذا اب جتنے میں خریدا ہے اسی پر مرابحہ سے فروخت کردے، م)۔

توضیح: ایک شخص نے ایک تھان خرید کر مرابحہ کے ذریعہ اسے فروخت کردیا اور مکمل قبضہ کرلیا، پھر اس کپڑے کو مشتری سے خرید لیا، تو کیا اس کے لئے اس وقت مرابحہ سے بیچنا جائز ہوگا، تفصیل مسائل، اختلاف ائمہ، دلائل۔

قال واذا اشترى العبد الماذون له في التجارة ثوبا بعشرة وعليه دين يحيط برقبته فباعه من المولى بخمسة عشر فانه يبيعه مرابحة على عشرة وكذلك ان كان المولى اشتراه فباعه من العبد لان في هذ العقد شبهة العدم لجوازه مع المنافي فاعتبر عد ما في حكم المرابحة وبقي الاعتبار للاول فيصير كانّ العبد اشتراه للمولى بعشرة في الفصل الاول وكانه يبيعه للمولى في الفصل الثاني فيعتبر الثمن الاول.

ترجمہ: امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ اگر ماذون التجارۃ (وہ غلام جسے مالک کی طرف سے کاروبار کرنے کی اجازت ہو) نے ایک کپڑا دس درہم سے خریدا حالانکہ اس غلام پر اتنا قرض لوگوں کا باقی ہو جو اس کی اپنی جان کی قیمت ہو، (ف: اس طرح سے کہ اس کے قرض خواہ اگر دعویٰ کردیں تو اس غلام کو فروخت کرادیں، تو اس کا مولیٰ اس تھان کو دس درہم ثمن کے مرابحہ پر فروخت کرسکتا ہے، (ف: اس طرح سے کہ وہ مشتری سے یہ کہے کہ یہ غلام مجھے دس درہم کو پڑا ہے، اور میں مثلاً پانچ درہم نفع کے ساتھ اسے بیچوں گا، اسی طرح سے اگر خود مولیٰ نے اس تھان کو، (دس درہم سے) خریدا ہو، اور اسی اپنے ماذون غلام کے ہاتھ پندرہ درہم سے فروخت کیا ہو، (ف: تو وہ ماذون غلام اس تھان کو دس درہم سے مرابحہ پر فروخت کرسکتا ہے) اس مسئلہ میں اصل بات یہ ہے کہ اس مذکورہ بیع میں اس کے جائز ہونے اور نہ ہونے کے بارے میں تردد ہے، اگرچہ اس کا جائز ہونا ہی راجح ہے، کیونکہ اس عقد میں جو غلام ماذون اور اس کے مولیٰ کے درمیان ہوا ہے اس کے صحیح نہ ہونے کا شبہہ ہے کیونکہ اگرچہ عقد ہوا مگر منافی عقد بھی یہاں پایا گیا ہے۔

(ف: اس طرح سے کہ عام قانون کے مطابق غلام اور اس کا سارا مال اس کے مالک کا ہوتا ہے اس خرید نے پر ایسا ہوا گویا مولیٰ نے خود اپنی ملک کو خریدا ہے، اسی بناء پر اگر یہ غلام کچھ بھی مقروض نہ ہوتا یا صرف اتنے مال کا مقروض ہوتا جو اس کی اپنی جان کی قیمت سے کم ہوتا اور یہ مولیٰ اس سے کوئی چیز خریدتا تو بالاجماع یہ بیع صحیح نہ ہوتی، (کیونکہ گویا مولیٰ نے خود اپنی مملوک چیز خریدی ہے) اور جبکہ اس غلام پر اتنا قرض باقی ہو کہ غلام کے قبضہ کے مال کی قیمت کے برابر ہو یا اس کے مال اور اس کی جان سب کی قیمت کے مساوی ہو تو اس کی کمائی میں اسی کے سارے قرض خواہوں کا حق ہے، اسی لئے اس کے مولیٰ کی بیع صحیح ہوگی، پھر بھی اس میں احتمال باقی رہتا ہے کہ شاید صحیح نہ ہو، کیونکہ جبتک اس کے سارے قرض خواہ اپنا اپنا حق وصول نہ کرلیں وہ غلام اپنے مولیٰ کا مملوک رہتا ہے پس جب یہاں یہ شبہہ ہو گیا کہ شاید بیع صحیح نہیں ہوئی ہو، تو صرف بیع ہونے کی صورت میں شبہہ کا اعتبار نہیں کیا گیا، اور بیع کو جائز کیا گیا، لیکن بیع مرابحہ میں شبہہ کا اعتبار کیا گیا۔

﴿فاعتبر عدما الخ:﴾

تو مرابحہ کے حکم میں بیع کا اعتبار نہیں کیا گیا، (ف: کیونکہ مرابحہ کی صورت میں شبہ بھی حقیقت کے طور پر سمجھا جاتا ہے تا کہ خیانت سے احتیاط ہو جائے) اور بیع اول کا اعتبار رہ گیا، (ف: یعنی بیع اول میں جو دس درہم سے خرید کر دوسری بیع پندرہ درہم پر طے کی تو مرابحہ کے مسئلہ میں صرف بیع اول کا اعتبار ہوا)۔

﴿فیصیر کان الخ:﴾

تو ایسا ہو گیا کہ گویا غلام نے دس درہم سے مولیٰ ہی کے لئے خریدا ہے، یعنی پہلی صورت میں، (ف: جبکہ غلام نے مولیٰ کے ہاتھ فروخت کیا)۔

﴿و کانه یبیعة الخ:﴾

اور گویا ماذون غلام ایسے اپنے مولیٰ کے لئے فروخت کرتا ہے، یعنی دوسری صورت میں، (ف: جبکہ مولیٰ نے غلام کے ہاتھ پندرہ کے عوض بیچا) اس لئے پہلے ثمن کا اعتبار اس کو دس ثمن پر اور دوسری صورت میں غلام اس کو دس ثمن پر مرابحہ سے فروخت کرے یہ ساری تفصیل اس صورت میں تھی جبکہ ماذون غلام اور اس کے مولیٰ کے درمیان مرابحہ کے ساتھ بیع کا معاملہ ہوا ہو)۔

توضیح: ایک عبد ماذون نے دس درہم سے ایک تھان خریدا، حالانکہ وہ اپنی قیمت کے برابر مقروض ہو چکا ہے، پھر غلام نے اس کپڑے کو اپنے مولیٰ کے ہاتھ پندرہ درہم سے خریدا، تفصیل مسائل، حکم، دلائل

قال واذا کان مع المضارب عشرة دراهم بالنصف فاشتری ثوبا بعشرة وباعه من رب المال بخمسة عشرفانه یبیعه مرابحة باثنی عشر ونصف لان هذا البیع وان قضی بجوازه عندنا عندعدم الربح خلافا لزفر مع انه اشتری ماله بماله لما فیه من استفادة ولایة التصرف وهو مقصود والانعقاد یتبع الفائدة ففیه شبهة العدم الاتری انه وکیل عنه فی البیع الاول من وجه فاعتبر البیع الثانی عد مافی حق نصف الربح.

ترجمہ: امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ اگر مضارب کے پاس دس درہم ہوں آدھے نفع کی شرط سے (ف: یعنی ایک مضارب کو دس درہم دیئے کہ جو نفع ہو وہ ہم دونوں میں نصف نصف ہو، مضارب وہ شخص جو تجارت کا کام کرتا ہو، اور مال دوسرے شخص کا ہو، نفع میں دونوں شریک ہوں) اس شخص نے دس درہم سے ایک کپڑا خریدا اور صاحب مال کے ہاتھ پندرہ درہم سے فروخت کر دیا پس اس حد تک پانچ روپے نفع کے ہو رہے ہیں، اس سے یہ ظاہر ہے کہ اس نفع میں سے نصف یعنی ڈھائی درہم خود اس مضارب کے ہونگے، اور ڈھائی درہم رقم والے کے ہوں گے، لیکن مال کا مالک اپنے نفع پر مرابحہ نہیں لے سکتا ہے، اسی لئے وہ اس تھان کو ساڑھے بارہ درہم کے مرابحہ پر فروخت کر سکتا ہے، (ف: یعنی وہ اس طرح کہے گا کہ یہ تھان مجھے ساڑھے بارہ درہم کے عوض ملا ہے اور اب میں اسے اتنے زائد نفع لے کر بیچوں گا، ف: اور یہ ظاہر ہے کہ تھان صرف مال والے کی رقم کا خریدا ہوا تھا، اور اس میں کوئی نفع شامل نہ تھا، کہ اس نفع میں دوسرے شریک یعنی مضارب کا بھی حصہ ہوتا، دوسرے لفظوں میں یوں کہا جا سکتا ہے کہ مال والے نے خود اپنا مال خرید لیا ہے، اسی لئے امام زفرؒ کہتے ہیں کہ جائز نہیں ہے، لیکن ہمارے نزدیک اس میں فائدہ ہونے کی وجہ سے اسے جائز ہونا چاہئے، اگر چہ اس میں ناجائز ہونے کا بھی شبہ ہے۔

﴿لان هذا البیع الخ:﴾

کیونکہ ہمارے نزدیک مضارب کی بیع رب المال کے ساتھ اگر چہ رب المال نے اپنا مال اپنے مال کے عوض خریدا ہو اس کے جائز ہونے کا حکم دیا گیا ہے، اس لئے کہ ایسی بیع میں ولایت تصرف حاصل ہوتا ہے جو مقصود ہے، اور اس کے منعقد ہو جانے سے فائدہ بھی ہوتا ہے، پھر بھی اس کے ناجائز ہونے کا احتمال باقی رہتا ہے، لیکن امام زفرؒ کا اس میں اختلاف ہے، (ف: حاصل یہ ہوا کہ

ہمارے نزدیک ایک فائدہ حاصل ہو جانے کی وجہ سے اس بیع کے جائز ہونے کا حکم دیا گیا ہے، اس کے باوجود اس میں یہ شبہہ بھی رہتا ہے کہ شاید جائز نہ ہو، جیسے کہ امام زفرؒ فرماتے ہیں کہ مضارب کی بیع رب المال کے ساتھ یا اس کے برعکس رب المال کی بیع مضارب کے ساتھ جائز نہیں ہوتی ہے اور شبہہ ہونے سے بھی مرابحہ کے معاملہ میں احتیاط حقیقۃً جائز نہ ہونے کے حکم میں ہوتا ہے)۔

﴿الاتری انه الخ:﴾

کیا تم یہ نہیں دیکھتے ہو کہ اس اول بیع کرنے میں مضارب ایک اعتبار سے رب المال کا وکیل ہوتا ہے، (ف: کہ جس طرح وکیل اپنے مؤکل کے لئے فروخت کرتا ہے اور اس سے جو کچھ نفع حاصل ہوتا ہے، وہ مؤکل کا ہو جاتا ہے اسی طرح یہاں بھی آدھا نفع مؤکل کا ہے تو ایک اعتبار سے مضارب بھی اس کا وکیل ہے، اسی لئے دوسری بیع آدھے نفع کے بارے میں معدوم سمجھی گئی، (ف: لہٰذا اصل رقم دس درہم اور مضارب کی محنت اور نفع کے نصف کا اعتبار ہونے سے وہ مجموعۃً ساڑھے بارہ پر فروخت کرسکتا ہے) اب اس ایک مسئلہ کی تحقیق باقی رہی کہ اگر مبیع میں کوئی نئی بات کمی وبیشی کی پیدا ہوگئی تو کس بات کو ظاہر کر دینا ضروری ہوگا، اور کس بات کو ظاہر کرنا ضروری نہیں ہوگا۔

توضیح: اگر ایک شخص نے دوسرے کاروباری (مضارب) کو دس روپے نصف نفع کی شرط پر دیئے اور اس نے ان روپے سے کپڑا خرید کر مال کے مالک کے ہاتھ پندرہ روپے کے عوض فروخت کر دیا، اس صورت میں مرابحہ پر کاروبار کا حکم، تفصیل، اختلاف ائمہ، دلائل۔

قال ومن اشترى جارية فاعورت اووطيها وهي ثيب يبيعها مرابحة ولا يبين لانه لم يحتبس عنده شيئ يقابله الثمن لان الاوصاف تابعة لايقابلها الثمن ولهذ الوفاتت قبل التسليم لا يسقط شيئ من الثمن وكذا منافع البضع لايقبلها الثمن والمسالة فيما اذالم ينقصها الوطي وعن ابى يوسف فى الفصل الاول انه لا يبيع من غير بيان كما اذا احتبس بفعله وهو قول الشافعي فاما اذا فقاعينها بنفسه اوفقاها اجنبى فاخذ ارشها لم يبعها مرابحة حتى يبين لانه صار مقصود ابا لا تلاف فيقابلها شيئ من الثمن وكذااذا وطيها وهي بكر لان العذرة جزء من العين يقابلها الثمن وقد حبسها.

ترجمہ: امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ اگر کسی نے کوئی باندی خریدی اور وہ آفت سماوی سے کانی ہوگئی، یا وہ پہلے سے ثیبہ تھی پھر اس نے اس سے وطی کر لی تو اسے بطور مرابحہ فروخت کرسکتا ہے اور اس وقت ان باتوں کے بتانے کی ضرورت نہیں ہے کیونکہ اس شخص کے پاس باندی کی ایسی کوئی چیز باقی نہیں رہ جاتی ہے جس کے مقابلے میں کوئی رقم لازم آتی ہو، کیونکہ اوصاف ذات کے تابع ہوتے ہیں؛ صرف اوصاف کی مستقل قیمت نہیں ہوتی ہے، (ف: اسی لئے آنکھوں سے دیکھنا بھی ایک وصف ہے جس کے مقابلہ میں کوئی قیمت یا رقم نہیں ہے، یہاں تک کہ اگر آنکھ کی روشنی اس وجہ سے ہو جائے تو اس کے ثمن سے کچھ بھی ختم یا کم نہیں ہوگا، (ف: البتہ مشتری کو یہ اختیار ہوگا کہ اس وصف کے نہ ہونے کی وجہ سے اسے نہ لینا چاہئے تو نہ لے، اب اگر مشتری نے بیع ختم کر دینے کے بعد باندی کو پہلے سے کم دام پر لینے کے لئے بائع سے بات کر لی اور بائع نے بھی منظور کر لی تو یہ جائز ہوگا) الحاصل یہ معلوم ہو گیا کہ اوصاف کے مقابلہ میں کوئی رقم یا قیمت نہیں ہوتی ہے، لہٰذا ان خامیوں کو بتائے بغیر پہلی قیمت سے مرابحہ کے طور پر بیچنا جائز ہوگا، اسی طرح باندی کی شرم گاہ کے منافع کے مقابلہ میں بھی کوئی قیمت نہیں ہے۔

(ف: البتہ اگر کچھ عیب پیدا ہو جائے تو اس وقت عیب کے مقابلہ میں اس کی قیمت میں سے کچھ حصہ ہو جائے گا، اور ہمارا مسئلہ یا بحث اس صورت میں ہے جبکہ باندی سے ہم بستری کرنے سے اس کو کوئی نقصان نہیں ہوا ہو، اور نوادر میں امام ابو یوسفؒ سے

روایت ہے کہ پہلی صورت میں باندی کو اس کا عیب بتائے بیچنا جائز نہ ہوگا، (ف: یعنی مرابحہ کے طور پر فروخت نہیں کرسکتا ہے جبکہ باندی کی آنکھ آفت سماوی سے خراب ہوگئی ہو،) جیسے کہ اگر خود اس کے اپنے عمل سے اس کی کوئی چیز ضائع ہوگئی ہو، (ف: مثلاً مشتری نے اسے ایسا تھپڑ لگایا چپت لگائی کہ اس کی آنکھ کی روشنی ختم ہوگئی ہو، تو بالاتفاق بغیر بتائے ہوئے اسے بیچنا جائز نہ ہوگا، اسی طرح آسمانی اور قدرتی آفت سے خراب ہونے کی صورت میں بھی بتائے بغیر مرابحہ کے طور پر فروخت نہیں کرسکتا ہے، امام شافعیؒ کا بھی یہی قول ہے اور اگر مشتری نے خود بالقصد اس کی آنکھ پھوڑ دی، یا کسی اجنبی شخص نے اس کی آنکھ پھوڑی اور مشتری نے اس کا جرمانہ اس شخص سے وصول کرلیا، تو وہ مشتری کو یہ بتائے بغیر باندی کو مرابحہ پر فروخت نہیں کرسکتا ہے (ف: کہ میں نے اس کی آنکھ پھوڑی ہے یا کسی اجنبی نے پھوڑی ہے اور میں نے اس سے جرمانہ وصول کرلیا ہے، کیونکہ اس کو نقصان پہنچانے یا ضائع کردینے کی وجہ سے وہ وصف اب مقصود ہوگیا ہے،) اس لئے اس وصف کے مقابلہ میں ثمن کا کچھ حصہ ہوگا۔

﴿و کذا اذا الخ:﴾

اسی طرح سے اگر باندی باکرہ ہو اور اس سے ہمبستری کرلی ہو، (ف: باکرہ ہو یعنی اس وقت تک اس کا پردہء بکارت باقی ہو) کیونکہ یہ پردہ بکارت اس کی ذات کا ایک جزو ہے جس کے عوض ثمن ہے، جسے مشتری نے اپنے حق میں اس طرح مخصوص کرلیا کہ وہ مشتری کو حوالہ نہیں کرسکتا ہے، (ف: لہٰذا بیع مرابحہ کے وقت یہ بتادے کہ میں نے اسے اتنا نقصان اس طرح پہنچایا جس کی وجہ سے اس کی قیمت میں اتنی کمی آئی ہے۔

توضیح: اگر کوئی باندی خریدنے کے بعد مشتری کی طرف سے قصدا یا بلا قصد اس میں کوئی خرابی یا نقصان آجائے تو بطور مرابحہ بیع کرتے وقت اس کی کن کن خرابیوں کو ظاہر کرنا ضروری ہے یا ضروری نہیں ہے، تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

ولو اشترى ثوبا فاصابه فرض فار اوحرق نار يبيعه مرابحة من غير بيان ولو تكسر بنشره وطيه لا يبيعه حتى يبين والمعنى ما بيناه قال ومن اشترى غلا ما بالف درهم نسيئة فباعه بربح مائة ولم يبين فعلم المشترى فان شائرده وان شاقبل لان للاجل شبها بالمبيع الايرى انه يزادفى الثمن لاجل الاجل والشبهة فى هذا ملحقه بالحقيقة فصار كانه اشترى مشاين وباع احدهما مرابحة بثمنهما والاقدام على المرابحة يوجب السلامة عن مثل هذه الخيانة فاذا ظهرت يخير كمافى العيب وان استهلكه ثم علم لزمه بالف ومائة لان الاجل لايقابله شيئ من الثمن۔

ترجمہ: اگر کسی نے کوئی کپڑا خریدا پھر اسے چوہے نے کاٹ لیا یا آگ سے وہ جل گیا، (ف: یعنی چوہے کے کاٹنے یا آگ لگنے سے وہ عیب دار ہوگیا، تو اس عیب کو بتائے بغیر اسے مرابحہ بیچ سکتا ہے، اور اگر اس کپڑے کو کھوانے اور تہہ کرنے سے وہ پھٹ گیا یا اس میں عیب آگیا تو اس عیب کو بتائے بغیر مرابحہ پر فروخت نہیں کرسکتا ہے اس کی وجہ وہی ہے جو ہم نے پہلے بیان کردی ہے، (ف: کہ آسمانی آفت آنے کی وجہ سے اوصاف کے زائل ہونے میں اسے نقصان پہنچانا مقصود نہ تھا، اور اوصاف جبتک کہ بیع میں مقصود نہ ہوں ان کے مقابلہ میں ان کی مستقل قیمت نہیں ہوتی ہے، لیکن جب اس کے اپنے ارادہ سے وصف زائل ہوا تو قصداً زائل ہونے کی بناء پر اس کی بھی کچھ قیمت ہوگی) اور امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ اگر کسی نے ایک غلام ہزار درہم کے عوض ادھار خرید کر اسے سو درہم کے نفع پر مرابحہ فروخت کیا مگر خریدار کو اس نے ادھار خریدنے کا حال نہیں بتایا، البتہ بعد میں اسے یہ بات معلوم ہوگئی، (ف: اس مشتری کو اس بات کا اختیار ہوگا کہ) اگر چاہے تو واپس کردے اور چاہے قبول کرلے، (ف: مگر اس کی مالیت اور رقم میں کچھ کمی نہ کرے) کیا یہ بات معلوم نہیں ہے کہ میعاد کی وجہ سے داموں میں زیادتی کی جاتی ہے، (ف: اس لئے جس طرح

اصل مبیع کے مقابلہ میں مالیت کا اعتبار ہوتا ہے اسی طرح اس کی میعاد ادائیگی وقت کے معاملہ میں اور اس کی وجہ سے کچھ مالیت کا اعتبار ہوگا، بس مبیع سے بھی اس کو ایک مشابہت ہوگئی، اور یہ معلوم ہے کہ مرابحہ کے مسئلہ میں شبہہ بھی حقیقت کے حکم میں ہوتا ہے، (ف: تو یہ صورت ایسی ہوگئی کہ بیع کے اندر حقیقت میں کچھ ایسی زیادتی تھی جو مرابحہ کے وقت مشتری کو نہیں دی گئی ہے)۔

﴿فصار كانه الخ:﴾
اس کی مثال ایسی ہوگئی کہ گویا اس نے دو چیزیں خریدیں مگر ان میں سے صرف ایک کو ان دونوں کی قیمت کے اعتبار سے مرابحہ پر فروخت کر دیا، (ف: یعنی مبیع اور اس کی میعاد میں سے صرف مبیع کو پورے ثمن پر مرابحۃً فروخت کر دیا، حالانکہ جب بیع مرابحہ کرنے کا ارادہ کر لیا تھا، تو اس کے اس تقاضا کو بھی پورا کرنا ضروری تھا کہ اس میں کسی قسم کی خیانت سے کام نہ لیا جائے، پھر جب یہ خیانت ظاہر ہوگئی تو مشتری کو بھی یہ اختیار ہوگیا کہ اگر وہ چاہے تو اس بیع کو رد کر دے جیسے عیب ہونے کی صورت میں ہوتا ہے، (ف: کہ اگر مبیع کے عیب کو مشتری کے سامنے بیان نہ کیا جائے لیکن وہ ظاہر ہو جائے تو اس مشتری کو یہ اختیار دیا جاتا ہے کہ اگر چاہے تو اسے واپس کر دے امام شافعیؒ واحمدؒ کا بھی یہی قول ہے، اور یہ ساری تفصیل اس صورت میں ہے کہ وہ مبیع اس وقت مشتری کے پاس موجود ہو۔

﴿وان استهلكه الخ:﴾
کیونکہ اگر مشتری نے بالقصد اس مبیع کو ھلاک کر دیا ہو اس کے بعد اسے معلوم ہوا کہ بائع کو میعاد حاصل تھی (کہ اتنی مہلت اور مدت کے بعد ادا کرنا)، (ف: اس کو ضائع کرنے کی ایک صورت یہ بھی ہو سکتی ہے کہ مشتری نے اسے دوسرے کے پاس فروخت کر دیا ہو، یا کسی دوسرے سے تلف کروا دیا ہو، تو وہ چیز مشتری کے ذمہ گیارہ سو کے عوض لازم ہوگی، (ف: یعنی اب مبیع کے واپس کرنے یا دام کم کرنے کا اختیار باقی نہ ہوگا، کیونکہ میعاد کے مقابلے میں کچھ بھی ثمن اور دام نہیں ہے، (ف: بخلاف خیار العیب کے کہ عیب نام ہے ثمن کے مقابلہ میں ایک جزو کے نہ ہونے کا، اور اس مسئلہ میں صرف شبہہ کو حقیقت کے قائم مقام کیا گیا ہے)، یہ تفصیل اس صورت کی ہے بیع مرابحہ ہوئی ہو۔

توضیح: خریدے ہوئے سامان کو اگر چوہے نے کاٹ لیا یا آگ نے جلا دیا ہو، اس سامان کو مرابحۃً بیچنے کی صورت میں ایسے عیوب کو بتانا بھی ضروری ہے یا نہیں، ہزار درہم کے عوض ایک غلام کو ادھار خرید کر سو درہم کے نفع کے ساتھ بیچا مگر ادھار خریدنے کی بات ظاہر نہیں کی گئی، لیکن مشتری کو اس کا علم ہوگیا، تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

﴿ولو اشترى ثوبا الخ:﴾
فرض فار، فوائد ظہیریہ میں ہے کہ یہ لفظ ایک نقطہ کے ساتھ فرض ہے، صدر السلام ابو الیسرؒ نے اس کی تصریح کی ہے، کفایہ میں ایسا ہی ہے اور عنایہ میں ہے کہ یہ اضافت کے ساتھ حرف قاف سے ہے جو قرض الثوب بالمقراض سے مشتق ہے جبکہ کپڑے کو قینچی سے کاٹا گیا ہو۔

قال فان كان ولاه اياه ولم يبين رده ان شاء لان الخيانة في التولية مثلها في المرابحة لانه بناء على الثمن الاول وان كان استهلكه ثم علم لزمه بالف حالة لماذكرنا ه وعن ابي يوسف انه يرد القيمة ويسترد كل الثمن وهو نظير ما اذا استوفى الزيوف مكان الجياد وعلم بعد الانفاق وسياتيک من بعد ان شاء الله تعالىٰ وقيل يقوم بثمن حال وبثمن مؤجل فيرجع بفضل مابينهما ولو لم يكن الاجل مشروطا في العقد ولكنه منجم معتاد قيل لا لابد من بيانه، لان المعروف كالمشروط وقيل يبيعه ولا يبينه لان الثمن حال.

ترجمہ: امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ اگر غلام خرید کر دوسرے مشتری کو بیع تولیہ پر دیا، اور بتایا نہیں، تو وہ مشتری اگر چاہے واپس کر دے (ف: یعنی ہزار درہم سے ادھار خرید کر دوسرے مشتری کے ہاتھ بطور بیع تولیہ بیچا، اور یہ نہیں بتایا کہ میں نے اس غلام کو معین وقت کے لئے ادھار خریدا ہے تو اس مشتری کو یہ بات معلوم ہو جانے کے بعد اختیار ہوگا کہ اگر وہ مبیع غلام موجود ہو اور اسے واپس کرنا چاہے تو واپس کر دے،) کیونکہ بیع تولیہ کا اعتبار اور اس کی بنیاد بھی اس کی اصلی اور پہلی قیمت پر ہے، (ف: جبکہ اصل میں ثمن تو ہزار درہم ہے، اس لئے اس میں کمی نہیں کی جاسکتی ہے، البتہ میعاد مشابہ ہونے کی وجہ سے اختیار حاصل ہوگا۔

وان کان استھلکه الخ:

اور اگر مشتری نے مبیع کو تلف کر دیا ہو اس کے بعد اس کی اس خیانت کا علم ہوا (کہ اس نے خود تو ادھار خرید امگر مجھے نقد بیچا) تو مذکورہ بالا وجہوں سے ہزار درہم نقد پر ہی خریدنا مشتری کو لازم ہوگا، (ف: یعنی اس وجہ سے کہ میعاد کے مقابلہ میں کچھ قیمت اضافی مقرر نہیں ہوئی ہے،) اور امام ابو یوسفؒ سے ظاہر الروایۃ کے علاوہ ایک روایت ہے کہ مشتری قیمت واپس کر دے اور اپنا کل ثمن واپس لے (یعنی مشتری غلام کی قیمت بازاری بھاؤ کے مطابق واپس کر دے اور عقد میں طے شدہ پوری رقم بائع سے وصول کر لے، اگر چاہے)۔

وھو نظیر الخ:

یہ حکم اس مسئلہ کی نظیر ہے کہ کسی شخص نے اپنے قرض دار سے اچھے درہموں کی بجائے کھوٹے درہم وصول کر لئے، اور ان کو خرچ کر دیا، اس کے بعد اسے دھوکہ دینا معلوم ہوا، تو اس کا حکم یہ ہوگا کہ کھوٹے درہموں کے جیسے درہم اسے واپس دے کر اس سے اچھے اور کھرے درہم وصول کر لے، یہ مسئلہ انشاء اللہ کچھ تفصیل سے بعد میں بتایا جائے گا، کچھ مختلف مسائل، اس مسئلہ میں شیخ ابو جعفر ہندوانیؒ کا بھی ایک قول ہے۔ چنانچہ مصنفؒ نے فرمایا ہے۔

وقیل یقوم بثمن الخ:

یعنی یہ کہا گیا ہے کہ مبیع کو نقد ثمن پر اور ادھار پر اندازہ کیا جائے کہ نقد بیچنے سے اس کی کیا قیمت ہو سکتی ہے اس طرح ادھار بیچنے پر کیا قیمت مل سکتی ہے) پھر ان دونوں قیمتوں کے درمیان جو فرق ہو وہ واپس مانگ لے، (ف: مثلاً ادھار قیمت ہزار درہم ہیں جیسے کہ موجودہ صورت میں بائع نے ادھار خریدتے وقت دیئے ہیں، لیکن اگر اس کو نقد دے کر خرید ا جائے تو آٹھ سو ہوں گے اس طرح دونوں قیمتوں میں دو سو کا فرق ہو گیا وہ واپس مانگ لے، یہ تفصیل اس صورت میں ہوگی جبکہ ادھار کے لئے کوئی وقت مقرر کر دیا گیا ہو اور بازار میں اس سلسلہ میں کوئی عادت جاری نہ ہو۔

ولو لم یکن الخ:

اور اگر معاملہ کرتے وقت ادائیگی کے لئے کوئی شرط نہیں لگائی گئی ہو تا ہم مبیع ایسی چیز ہو کہ اس کے دام کرنے میں قسطوں میں ادا کرنے کی عادت جاری ہو، ج (ف: اور اس نے مرابحہ یا تولیہ سے نقد فروخت کی ہو) تو بعض مشائخ نے کہا ہے کہ اس کو بھی بیان کرنا ضروری ہے، کیونکہ جو بات عرف میں جاری ہو وہ شرط کے حکم میں ہو جاتی ہے (ف: یہاں تک کہ بائع کو فوری مطالبہ کا حق نہیں ہوگا (اور بعض مشائخ نے کہا ہے کہ فروخت کر دے اور اس کا بیان کرنا ضروری نہیں ہے، کیونکہ اس کا دام جو لگایا ہے وہ نقد کے اعتبار سے ہے، (ف: ادھار ہونا شرط نہیں ہے، ثمن اور دام میں اصل بات یہی ہے کہ وہ نقد ہو، ع۔

توضیح: کسی نے ہزار درہم سے غلام کو ادھار خرید کر دوسرے مشتری کے ہاتھ بیع تولیہ کے طور پر نقد بیچا مگر ادھار خریدنے کی بات اس سے چھپا کر رکھی، اگر مشتری نے اپنے مبیع کو جب تلف یا ختم کر دیا اس کے بعد خیانت کا اسے علم حاصل ہوا، تفصیل، حکم، دلیل

قال ومن ولى رجلا شيئا بما قام عليه ولم يعلم المشترى بكم قام عليه فالبيع فاسد لجهالة الثمن فان اعلمه البائع في المجلس فهو بالخيار ان شاء اخذه وان شاء تركه لان الفساد لم يتقرر فاذا حصل العلم في المجلس جعل كابتداء العقد وصار كتاخير القبول الى أخر المجلس وبعد الافتراق قد تقرر فلا يقبل الاصلاح ونظيره بيع الشيئ برقمه اذا علم في المجلس ويتخير لان الرضالم يتم قبله لعدم العلم فيتخير كما في خيار الرؤية.

ترجمہ: امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ ایک شخص نے اپنی ایک چیز بطور تولیہ دوسرے شخص کو یہ کہتے ہوئے بیچ تولیہ پر دی کہ مجھے جتنے میں پڑی ہے تم کو اتنے ہی میں دی ہے، مگر پوری رقم صاف نہیں بتائی تو ثمن مجہول ہونے کی وجہ سے بیع فاسد ہو جائیگی، پھر اگر بائع نے اس کو اسی مجلس میں ثمن سے مطلع کر دیا تو مشتری کو اختیار ہوگا کہ اگر چاہے اسے قبول کرے اور چاہے تو چھوڑ دے، ف: یہ حکم استحسانی ہے۔

لان الفساد الخ:

کیونکہ اس بیع میں اس وقت تک خرابی نہیں آئی ہے، اس لئے جب مجلس ہی میں وہ مشتری اس کے دام جان گیا تو یہ سمجھا جائیگا کہ بات ابھی طے پائی ہے، (ف: گویا بائع نے ان داموں کے عوض ابھی فروخت کرنے کی پیش کش کی ہے اس لئے مشتری کو اختیار ہوگا کہ چاہے قبول کرلے، اور یوں سمجھا جائے گا کہ اس نے ایجاب کے قبول کرنے میں مجلس کے آخر تک تاخیر کی ہے، (ف: گویا مشتری نے بائع کے ایجاب اور پیشکش کو تاخیر کے ساتھ قبول کیا ہے، اور جی نہ چاہے تو اسے قبول نہ کرے، یہ حکم اس وقت تک کے لئے ہوگا کہ مجلس باقی ہو، اور اگر مجلس بدل گئی اور مشتری کو معلوم ہونے کے بعد اس نے قبول کیا تو بیع فاسد ہوگی، اور جدائی یعنی مجلس بدل جانے کے بعد پہلا فساد پختہ ہوگیا لہذا بعد میں وہ اصلاح کو قبول نہیں کرے گا، (ف: یعنی اب اس کی اصلاح ممکن نہیں رہی اس لئے وہ از سر نو معاملہ کرلیں۔

ونظيره الخ:

اس کی نظیر یہ ہے کہ کسی چیز کو اس کی رقم پر فروخت کیا جائے، (ف: رقم سے وہ مخصوص علامت مراد ہے جس سے ایک چیز کی قیمت معلوم ہوتی ہو، جسے ہندی میں آنکھ کہا جاتا ہے، مثلا ایک تھان یہ کہہ کر فروخت کیا کہ اس کا ثمن وہی ہے جو اس پر لگی ہوئی ہے، حالانکہ مشتری اس کو نہیں سمجھ سکتا ہے نہ معلوم کرسکتا ہے، پس اس طرح کہنے سے بیع فاسد ہوگی اور اگر مجلس سے جدا ہو جانے کے بعد مشتری کو معلوم ہوگیا تو بھی یہ فاسد ہی رہیگی، لیکن اگر مجلس میں رہتے ہوئے معلوم ہوا تو بیع صحیح ہوگئی،) بشرطیکہ اسی مجلس میں وہ رقم معلوم ہوگئی ہو، (ف: اسی طرح موجودہ مسئلہ میں ہوگا کہ جب اس نے یہ کہا کہ مجھے یہ مال کتنے میں پڑا ہو، میں نے تم کو بطور تولیہ دیا ہے، تو بھی اس میں یہی تفصیل ہوگی،) اس مسئلہ میں مشتری کو نہ لینے کا اعتبار اس بناء پر دیا گیا ہے کہ اصل مال اور صحیح دام معلوم نہ ہونے تک اس کی رضا مندی پوری نہیں ہوئی تھی کیونکہ اسے بیع کا ثمن معلوم نہیں ہوسکا تھا، اسی لئے اسے اب اختیار ہوگا، جیسے کہ خیار الرویۃ کے مسئلہ میں ہوتا ہے، (ف: کہ جو چیز نہیں دیکھی اگر چہ اسے قبول کرلیا ہو پھر بھی اس کا جاننا نہیں پایا گیا ہے، اسی لئے اسے دیکھتے وقت اختیار ہوگا کہ اگر چاہے تو واپس کردے۔

توضیح: اگر کسی نے کوئی چیز یہ کہتے ہوئی مرابحۃً فروخت کی کہ مجھے جتنے میں یہ پڑی اتنے ہی میں تم کو دی ہے، مگر مشتری کو کسی طرح اس خرچ کا علم نہ ہوسکا، تفصیل، مسئلہ، حکم، دلیل

فصل ومن اشترى شيئا مما ينقل ويحول لم يجزله بيعه حتى يقبضه لانه نهى عن بيع مالم يقبض ولان فيه غرر انفساخ العقد على اعتبار الهلاک ويجوز بيع العقار قبل القبض عند ابى حنيفة وابى يوسف وقال محمد لا يجوز رجوعا الى اطلاق الحديث واعتبارا بالمنقول وصار كالا جارة ولهما ان ركن البيع صدر من اهله في

محله ولا غرر فيه لان الهلاك في العقار نادر بخلاف المنقول والغرر المنهى عنه غرر انفساخ العقد والحديث معلول به عملا بد لائل الجواز والا جارة قيل على هذا الخلاف ولو سلم فالمعقود عليه في الاجارة المنافع وهلا كها غير نادر.

ترجمہ: فصل، مبیع پر قبضہ سے پہلے اس میں تصرف کرنا، اگر کسی نے ایسی چیز خریدی جو ادھر سے ادھر کی جاسکتی ہو، یعنی وہ مال منقول ہو تو اس پر قبضہ کرنے سے پہلے اسے فروخت کرنا جائز نہیں ہے، (ف: مثلاً غلہ یا کپڑا یا ایسی کوئی چیز جو ادھر سے ادھر کی جاسکتی ہو، تو پہلے خود اس پر قبضہ کرے پھر چاہے تو فروخت کردے) کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے ایسی چیز کے فروخت سے منع فرمایا ہے جو قبضہ میں نہ آئی ہو اور قیاس کی وجہ سے بھی عقد بیع کے فسخ ہونے کا اس صورت میں دھوکا ہوسکتا ہے جبکہ پہلے بائع کے پاس ہی مبیع ہلاک ہو جائے، اور امام حنیفہ وابو یوسف رحمہما اللہ (شیخین) کے نزدیک عقار کو قبضہ میں لینے سے پہلے بھی فروخت کرنا جائز ہے، (ف: عقار ہر ایسے مال کو کہا جاتا ہے جو ادھر سے ادھر اٹھا کر لایا نہ جاسکتا ہو، غیر منقول ہو) مگر امام محمدؒ نے کہا ہے کہ یہ بھی جائز نہیں ہے، حدیث مذکورہ کے مطلق ہونے کی طرف نظر کرتے ہوئے (ف: کیونکہ حدیث میں تو مطلقاً کسی بھی چیز کو اس پر قبضہ کرنے سے پہلے بیع کرنے سے ممانعت آئی ہے، تو اس میں منقول اور غیر منقول جیسی بھی چیز ہو اس پر قبضہ کرنے سے پہلے بیع کرنا ناجائز کہا گیا ہے،) اور منقول پر قیاس کرنے سے بھی (ف: کہ جس طرح مال منقول میں قبضہ کرنے سے پہلے اسے بیچنا جائز نہیں ہوتا ہے اسی طرح مال غیر منقول میں بھی جائز نہیں ہوگا، کیونکہ دونوں قسموں میں بیع کے مکمل ہونے کی شرط اس پر قبضہ کرنا بھی ہے، اور یہ اجارہ کے مثل ہوگیا، (ف: کیونکہ عقار (مال غیر منقول میں اس پر قبضہ سے پہلے اجارہ کرنا جائز نہیں ہوتا ہے، یعنی اگر کوئی چیز کسی کو کرایہ پر دی جائے تو جبتک اس کرایہ دار کا اس پر قبضہ نہ ہو جائے اس وقت تک وہ اجارہ صحیح نہیں ہوگا، اور عینیؒ کی تقریر سے ظاہر ہوتا ہے کہ جبتک خود کرایہ پر دینے والے کا اس پر قبضہ نہ ہو تو اس کا کرایہ پر دینا بھی جائز نہ ہوگا، کیونکہ جو مضمون نہ ہو اس کا نفع جائز نہیں ہوتا ہے، (نفع تو نقصان برداشت کرنے والے کو ہی ہوتا ہے)۔

ولهما ان الركن الخ:

اور شیخین (امام ابوحنیفہ وابو یوسف رحمہما اللہ) کی دلیل یہ ہے کہ عقار پر قبضہ کرنے سے پہلے بیع کرنے میں بیع کا رکن (ایجاب وقبول) ایسے ہی شخص سے واقع ہوا ہے جو ایسا کرنے کا اہل اور حقدار ہے، اور ایسے محل میں ہوا ہے جس کی بیع کی جاسکتی ہو، (ف: یعنی بائع ومشتری کے ایجاب وقبول سے جن کو ایسا کرنے کا حق اور ان میں اس کی صلاحیت ہے مبیع میں صادر ہوا ہے، لہٰذا بیع صحیح ہوئی اور ایسا کرنے میں کچھ غرر یعنی دھوکہ دہی بھی نہیں ہے (ف: اس لئے کہ مبیع جو عقار ہے موجود ہے، صرف اس پر قبضہ نہیں ہے، مگر جب چاہے اس پر قبضہ کرسکتا ہے، کیونکہ ایسی زمین وغیرہ کا آسانی سے ہلاک یا ضائع ہوجانا بہت ہی نادر اور تقاقیہ ہوتا ہے، (ف: ایسا اتفاق کبھی کبھی اور نادر ہی ہوتا ہے) بخلاف منقول چیزوں کے (ف: کہ وہ تو اکثر وبیشتر برباد اور ضائع ہوجایا کرتی ہیں، اس موقع میں دھوکہ کا خیال نہیں کیونکہ ایسا دھوکہ ممنوع نہیں ہے، کیونکہ جو دھوکہ ممنوع ہے وہ ہے جس دھوکے میں عقد کے فسخ ہونے کا خوف ہے لیکن عقار ہونے کی صورت میں تو اس کے ضائع ہونے کا احتمال بالکل نہیں ہے وہ تو ہر وقت قبضہ کے لئے موجود ہوتی ہے۔

والحديث الخ:

کتاب وسنت واجماع سے جو دلائل مذکور ہوئے ہیں اور ان سے جواز ثابت ہوا ہے اس کو بھی اسی علت سے معلول کیا جائے گا، (ف: یعنی قبضہ سے پہلے عقار کی بیع کے جائز ہونے کے دلائل کتاب وسنت سے موجود ہیں تو اس پر عمل کرنے کے لئے ضروری ہے کہ اس حدیث میں تعلیل کی جائے کہ یہ حکم ایسی چیز کے بارے میں ہے جس کے ضائع ہوجانے کا گمان غالب ہو، جس سے عقد کی فسخ ہوجانے کا خوف ودھوکہ ہو) اور امام محمدؒ کا اجارہ پر قیاس کرنا کہ اس میں بھی قبضہ سے پہلے جائز نہیں ہوتا ہے تو اس کے جواب کے بارے میں فرمایا کہ۔

والاجارة قیل الخ:
اور اجارہ کے بارے میں کہا گیا ہے کہ اس میں بھی ایسا ہی اختلاف ہے، (ف: یعنی امامؒ کے نزدیک قبضہ سے پہلے بھی جائز ہے اس لئے جس مسئلہ پر امام محمدؒ کا قیاس ہے خود اسی میں اختلاف ہے، اور اگر ہم یہ تسلیم کرلیں (کہ اجارہ بھی جائز نہیں ہے) تو اجارہ میں جس چیز پر معاملہ ہوتا ہے وہ اس کی ذات نہیں بلکہ اس کے منافع ہوتے ہیں جن کا ضائع ہونا کوئی نادر نہیں ہوتا ہے بلکہ اکثر ہوتا ہے، (ف: یعنی اگر ہم یہ مان لیں کہ اجارہ کے مسئلہ میں اختلاف نہیں ہے بلکہ امام اعظمؒ کے نزدیک بھی قبضہ سے پہلے اجارہ جائز نہیں ہے، (اور یہی صحیح ہے، ع، تب بھی ہم یہ کہتے ہیں کہ اجارہ پر بیع کا قیاس درست نہیں ہے، بلکہ قیاس مع الفارق ہے، کیونکہ اجارہ میں تو منافع معاملہ ہوتا ہے اور منافع کا تلف ہونا کوئی نادر بات نہیں ہے بلکہ اکثر ان میں بربادی اور خرابی ہوتی رہتی ہے، مثلاً عیب کا پیدا ہوجانا (مثلاً ایک گھر کرایہ پر لیا چند دنوں کے بعد اس میں زبردست دیمک لگ گئی یا پانی چھت سے ٹپکنے لگا وغیرہ) لہٰذا یہ منقول کے جیسا ہوگیا، اور بیع میں عین ذات کا معاملہ ہوتا ہے لہٰذا عقار کا ضائع ہونا شاذ و نادر ہی ہوتا ہے اس لئے ایک کا دوسرے پر قیاس نہیں کیا جاسکتا ہے۔

توضیح: فصل: قبضہ سے پہلے تصرف مال منقول اور غیر منقول کی بیع کب درست ہوتی ہے، اور کب درست نہیں ہوتی ہے، اسی طرح اس کا اجارہ کب درست ہوتا ہے، تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

ولا ن فیه الخ:
جو مال وسامان ادھر سے ادھر منتقل کیا جاتا ہو اس کے مالک ہونے کے بعد اس پر قبضہ کرلینے سے پہلے دوسرے کے پاس اسے بیچنا جائز نہیں ہے، اور وہ مال وسامان جو مستقل ایک جگہ پر ہی رہتا ہو جو عقار کہلاتا ہے اسے قبضہ سے پہلے بھی بیچا جاسکتا ہے، کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے صراحت کے ساتھ اس سے منع فرمایا ہے، اور منع ہونے کی دوسری وجہ قیاسی یہ ہے کہ منقول مال وسامان میں ہر وقت اس کے ضائع ہوجانے کا کھٹکا لگا رہتا ہے، ایسا اکثر ہوسکتا ہے کہ اگر اسے بھی جائز کہدیا جائے اور اگر زید قبضہ کے پہلے خریدے ہوئے غلہ وغیرہ کو بیچ دے تو بہت ممکن ہے کہ خود قبضہ کر کے دوسرے کے حوالہ کرنے کے لئے جب اپنا مال بیچنا چاہے اس وقت اسے یہ معلوم ہو کہ وہ تو ضائع ہوگیا ہے، ایسی صورت میں وہ دوسرے کے پاس بیچے ہوئے غلہ کو اب کس طرح اس کے حوالہ کرے گا، تو ایسے مال میں ہمیشہ دھوکہ اور کھٹکا لگا رہتا ہے اس لئے اس پر قبضہ کی شرط کردی گئی ہے، خلاصہ یہ ہوا کہ ممانعت کی پہلی دلیل تو حدیث ہے اور دوسری دلیل قیاسی ہے وہ یہ ہے کہ قبضہ میں لینے سے پہلے فروخت کرنے میں دھوکہ اور کھٹکا لگا رہتا ہے اور اس طرح بیچنا بھی حدیث سے ہی ممنوع ہے پہلی دلیل کی تفصیل یہ ہے کہ حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے اس بات سے منع فرمایا ہے کہ مال جہاں خریدا ہے وہیں اسے فروخت کرے یہانتک کہ اپنی جگہ میں لاکر اس پر قبضہ کرلے، رواہ ابوداؤد وابن حبان والحاکم، تنقیح میں کہا ہے کہ اس کی اسناد جید، بہتر ہے۔

یہ حدیث ہر اس مال کے بارے میں عام ہے جو منقولات میں سے ہو اسے بیچا گیا ہو، م، حضرت حکیم بن حزام رضی اللہ عنہ کی حدیث میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے حضرت حکیم رضی اللہ عنہ کو فرمایا ہے کہ تم کسی چیز کو (خرید کر) قبضہ میں لئے بغیر فروخت نہ کرو، اس کی روایت نسائی، احمد، ابن حبان والطبرانی اور الدار قطنی رحمہم اللہ نے کی ہے، اس کی اسناد حسن ہے، اور حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کی حدیث میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ یعنی غلہ کو اس وقت فروخت کیا جائے جبکہ اسے اپنے قبضہ میں لے لیا جائے، ابن عباسؓ فرماتے ہیں کہ میں تو ہر چیز کو اسی طعام کے مثل خیال کرتا ہوں، صحاح ستہ نے اس کی روایت کی ہے، اور دوسری دلیل کی حدیث حضرت عتاب بن اسید رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے کہ جب ان کو مکہ پر عامل بنایا گیا تو مکہ والوں کو یہ حکم دیا گیا کہ تم میں سے کوئی

ایسی چیز کا نفع نہ کھائے جو مضمون نہیں ہے، یعنی وہ اس وقت تک اصل مال کا ضامن نہیں ہوا ہے، اور یہ فرمایا کہ مکہ والوں کو ان باتوں سے منع کر دو کہ سلف و بیع کے جمع کرنے اور ایک بیع میں دو صفقہ جمع کرنے اور اس بات سے کہ کوئی ایسی چیز فروخت کرے جو اس وقت تک اس کے پاس نہ ہو، بیہقی نے اس کی روایت کی ہے ذہبیؒ نے کہا ہے کہ اس کی سند جید ہے، اور طبرانی اور ابن ماجہؒ نے اس کی روایت کی ہے، اور گزشتہ حدیث میں یہ بات گزر چکی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے بیع الغرر سے منع فرمایا ہے یعنی ایسی بیع سے جس میں دھوکہ پیدا ہو، یہ جامع حکم بہت سی صورتوں کے لئے اصل کے حکم میں ہے، ان میں سے ایک صورت یہ ہے کہ جب مشتری قبضہ کئے بغیر فروخت کر دے پھر قبضہ کرنے سے پہلے بائع کے پاس ہی مبیع ضائع ہوگئی، تو خود بائع اور مشتری کے درمیان کا معاملہ ختم ہو گیا، اس لئے اس مشتری کا فروخت کرنا بھی باطل ہو گیا، اور جس نے خریدا تھا وہ دھوکہ میں رہا اس طرح سے کہ کسی خاص وقت میں اس کی ضرورت ہو، اور اس کی خریداری کی بناء پر وہ مطمئن ہو کر بیٹھ گیا، ہو مگر عین ضرورت کے وقت اسے معلوم ہوا کہ جس شخص نے میرے ہاتھ وہ چیز بیچی تھی اس نے خود ہی قبضہ نہیں کیا تھا، اس لئے وہ چیز بھی تلف ہوگئی، اس طرح اسے نقصان ہو جائے گا، اسی لئے اس طرح کی بیع ممنوع ہوئی، م، فع، د۔

قال ومن اشترى مكيلا مكايلة اوموزونا موازنة فاكتاله او اتزنه ثم باعه مكايلة او موازنة لم يجز للمشترى منه ان يبيعه ولا ان يأكله حتى يعيد الكيل والوزن لان النبى عليه السلام نهى عن بيع الطعام حتى يجزى فيه صاعان صاع البائع وصاع المشترى ولانه يحتمل ان يزيد على المشروط وذلك للبائع والتصرف فى مال الغير حرام فيجب التحرز عنه بخلاف ما اذا باعه مجازفة لان الزيادة له وبخلاف اذا باع الثواب مذارعة لان الزيادة له اذ الذرع وصف فى الثواب بخلاف القدر ولا معتبر بكيل البائع قبل البيع وان كان بحضرة المشترى لانه ليس صاع البائع والمشترى وهو الشرط ولا بكيله بعد البيع بغيبة المشترى لان الكيل من باب التسلم لان به يصير المبيع معلوما ولا تسليم الا بحضرته ولو كاله البائع بعد البيع بحضرة المشترى فقد قيل لا يكتفى به لظاهر الحديث فانه اعتبر صاعين والصحيح انه يكتفى به لان المبيع صار معلوما بكيل واحد وتحقق معنى التسليم ومحمل الحديث اجتماع الصفقتين على ما نبين فى باب السلم ان شاء الله تعالىٰ ولو اشترى المعدود عدا فهو كالمذروع فيما يروى عنهما لانه ليس بمال الربوا وكالموزون فيما يروى عن ابى حنيفة لانه لا تحل له الزيادة على المشروط.

ترجمہ: امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی نے کوئی مکیلی چیز کیل (ناپ والی چیز) ناپ کر یا وزنی چیز وزن کے حساب سے خریدی (ف: یعنی ڈھیر جمع کر کے ڈھیری کی حساب سے نہیں خریدی) پس اسے پیمانہ سے ناپ لیا (ف: اپنے لئے ناپنے والی چیز کو ناپ لیا) یا اسے وزن کر لیا (ف: یعنی وزنی چیز ہونے کی وجہ سے اپنے لئے اسے وزن کر لیا) اس طرح اس پر قبضہ بھی کر لیا پھر اس چیز کو پیمانہ یا وزن کے حساب سے دوسرے مشتری کے ہاتھ فروخت کیا تو دوسرے مشتری کے لئے یہ جائز نہ ہوگا کہ وہ دوسرے کے پاس اسے فروخت کر دے یا اپنے کھانے وغیرہ کے لئے اسے تصرف میں لائے یہانتک کہ وہ دوبارہ اسے ناپ لے یا اسے تول لے، (ف: یعنی جس طرح پہلی مشتری نے اپنی خریداری کے وقت خود بھی ناپ لیا تھا یا تول لیا تھا اسی طرح اس سے خریدنے والا یعنی دوسرا مشتری بھی ناپ لے یا تول لے۔

لان النبى عليه السلام الخ:

کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے طعام کے بیچنے سے اس وقت تک کے لئے منع فرمایا تھا کہ اس میں دو پیمانے سما جائیں، ایک پیمانہ بائع کا اور دوسرا مشتری کا،) ف: یعنی جب بائع اپنے لئے ناپ چکا ہو تب اسے مشتری کے پاس فروخت کرنا جائز ہوگا، پھر یہ مشتری جب اپنے لئے ناپ لے گا تب دوسرے مشتری کے ہاتھ فروخت کر سکتا ہے، اس کی روایت ابن ماجہ و ابن ابی شیبہ اور البزار رحمہم اللہ

نے کی ہے، امام مالک وامام شافعی واحمد رحمہم اللہ کا بھی یہی قول ہے، اور اگر کسی نے بغیر ناپے ایسے غلہ کو کھالیا تو اگر چہ حرام نہیں ہوگا مگر وہ شخص گنہگار ہوگا، ع۔

ولا نه يحتمل الخ: اور اس دلیل سے بھی کہ کیلی اور وزنی چیز میں اس بات کا احتمال رہتا ہے کہ شاید یہ چیز اس مقدار سے زائد ہو جس کی پہلے شرط کی گئی ہے اور وہ چیز کتنی بھی بڑھی ہوئی ہوگی وہ بائع کا مال ہوگا اور دوسرے کے مال میں تصرف کرنا حرام ہوتا ہے لہذا اس سے بچتے رہنا واجب ہوگا، (ف: یعنی بائع مثلاً زید نے ناپ تول کا کام مکمل کرلیا تو اس میں ایک احتمال باقی رہ جاتا ہے کہ اس نے اپنی ناپ یا تول یا یاد میں دھوکہ کھالیا ہو، اور جتنی چیز مبیع مانی گئی ہے، اس سے یہ زیادہ مقدار ہو، پھر یہ زیادتی بائع کی ملکیت ہوگی مشتری کی نہیں ہوگی اس لئے اس میں کسی قسم کے تصرف سے بچنا ضروری ہے، اور ایسے احتمال سے بچنا اسی وقت ممکن ہوگا کہ خود ہی دوبارہ پیمانہ یا وزن کر کے اطمینان کرلے، یہ تفصیل اس صورت میں ہوگی کہ پیمانہ سے چیز خریدی ہو مثلاً روپے کے دس صاع گیہوں یا پانچ سیر گھی خریدا یا کسی معین پیالہ برتن میں وہ سماتا ہو اس سے پانچ یا دس بھر خریدا۔

بخلاف ما الخ:

برخلاف اس صورت کے جب کیلی یا وزنی چیز کو اندازہ سے خریدے کہ اس صورت میں دوبارہ ناپ تول کرنے سے پہلے بھی تصرف کرنا جائز ہوگا، کیونکہ اس صورت میں جو حصہ زائد ہوگا وہ مشتری کا ہوگا، مثلاً بائع نے گیہوں کی ایک ڈھیر دس روپے کو فروخت کی اور دس من کا اندازہ بتلایا اس میں مشتری کو اسے ناپنے سے پہلے بھی تصرف کرنا جائز ہوگا، کیونکہ اگر حقیقت میں ناپنے کے بعد وہ دس من سے زیادہ بھی ہو تو بھی اسی مشتری کا حق ہوگا، کیونکہ اس نے تو پوری ڈھیری خریدی ہے خواہ وہ مقدار میں کم یا زیادہ جتنی بھی ہو، اور بخلاف اس کے جب تھان کو گز کے حساب سے بیچا مثلاً ۱۵ گز ۲۰ گز تو بھی اسے اپنے قبضہ میں آنے کے بعد ناپنے سے پہلے اپنے استعمال میں لانا جائز ہوگا، کیونکہ اگر اس میں زیادتی مثلاً ۲۲ گز نکل آئے تو یہ زیادتی اسی مشتری کی ہوگی، اس لئے کہ تھان میں گزوں کی ناپ ایک وصف ہے، بخلاف مقدار کے، (ف: یعنی ناپ یا تول کی چیز میں اس کی مقدار خود مبیع ہے، لیکن تھان میں گزوں کی ناپ صرف ایک ایسا وصف ہے جو ناپنے سے پہلے موجود بھی نہیں ہے، مگر یہ اس وقت ہے کہ مثلاً ایک تھان دس روپے سے خریدا اور بیان کیا کہ یہ تھان دس گز کا ہے تو اس کی مثال گیہوں کی ایک ڈھیر کی ہوئی جو دس روپے سے خریدی گئی، اور اگر فی گز ایک روپے کے حساب سے دس گز کپڑا خریدا، اگر خود اپنے سامنے ناپ کرلیا ہو تو اسے دوبارہ ناپنے کی ضرورت نہیں ہوگی، ورنہ اسے دوبارہ ناپنا چاہئے، کیونکہ اس میں ہر ایک گز مستقل ایک مبیع کے حکم میں ہے، م، معلوم ہونا چاہئے کہ ایک ہی بیع میں دوبارہ پیمانہ استعمال کرنا یا ناپنا بالاجماع شرط نہیں ہے، اس لئے اگر مشتری کے سامنے یا مشتری کے وکیل کے سامنے بائع نے ناپ یا تول کردیا تو مشتری پر یہ لازم نہیں ہے، کہ دوبارہ اس مبیع کو ناپے یا تولے، البتہ اگر یہ مشتری خود اسے کسی کے پاس فروخت کرنا چاہے تب دوبارہ ناپ لے یا تول لے،) اسی بناء پر مصنفؒ نے فرمایا ہے۔

ولا معتبر بكيل البائع الخ:

اور مبیع کا معاملہ طے پانے سے پہلے بائع کے ناپنے کا کوئی اعتبار نہ ہوگا اگر چہ مشتری کی موجودگی میں ناپا ہو، کیونکہ اس وقت کا ناپنا ایک بائع یا مشتری کی حیثیت سے نہیں تھا حالانکہ حدیث میں یہی شرط ہے کہ وہ بائع اور مشتری کی حیثیت سے ہو، اسی طرح سے اس ناپ کا بھی اعتبار نہیں ہوگا جو بیع کے بعد مشتری کی موجودگی میں نہ ہو بلکہ اس کے پیچھے میں ہو کیونکہ اس وقت کا ناپنا گویا اسے مشتری کے سپرد اور حوالہ کردینا ہے، اس لئے کہ ناپنے سے ہی ایک عام سی چیز مبیع ہو جاتی ہے، اور اس کی سپردگی مشتری کے پاس اسی وقت ہوگی جبکہ وہ خود موجود ہو۔ (ف: اس تفصیل سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ بیع کے ناپنا وہی معتبر ہوتا ہے جو مشتری کی موجودگی میں ہو۔

ولو كاله البائع الخ:

اور اگر بائع نے بیع کے بعد اپنے مشتری کی موجودگی میں ناپا تو کچھ علماء نے کہا ہے کہ ظاہر حدیث کے حکم کے مطابق صرف بائع کے ناپنے پر ہی اکتفاء نہ ہوگا، کیونکہ ظاہر حدیث سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ بائع کے ناپنے اور مشتری کے ناپنے کا اعتبار کیا گیا ہے، اور قول صحیح یہ ہے کہ بائع کی اسی ناپ کو کافی سمجھا جائیگا، کیونکہ ایک بار ناپ لینے سے ہی مبیع کی صحیح مقدار بھی معلوم ہوگئی، ساتھ ہی حوالہ کرنے کے معنی بھی اسی سے معلوم ہو گئے۔

ومحمل الحديث الخ:

اور محمل حدیث دو صفقہ کے ناپنے میں ہے، جیسا کہ انشاء اللہ اس مسئلہ کو تفصیل کے ساتھ ہم باب السلم میں بیان کرینگے، (ف: یعنی اس صورت میں کہ بائع نے مشتری کے ہاتھ فروخت کیا تو اس وقت ایک مرتبہ ناپنا ضروری ہوا، پھر جب اس مشتری نے کسی دوسرے مشتری کے ہاتھ اسی کو بیچد یا تب بھی اس پہلے مشتری پر اسے ناپنا ضروری ہوگا، لہٰذا حدیث کے معنی یہ ہوئے کہ بائع جب اپنا مال فروخت کر رہا ہو اس وقت ناپنا پھر مشتری جب اپنا مال بیچنا چاہے تب بھی دوبارہ ناپنا واجب ہے، حالانکہ مذکورہ مسئلہ میں بائع سے مراد پہلا مشتری ہے یعنی اگر پہلے مشتری نے اپنے مشتری کے سامنے ہی ناپ دیا تو یہی ناپنا کافی ہے۔

ولو اشترى المعدود الخ:

اور اگر گن کر خرید و فروخت ہونے والی چیز خریدی جیسے اخروٹ وانڈے وغیرہ تو صاحبین سے جو روایت مروی ہے اس میں اس کا حکم تھان کے حکم کے مثل ہے کیونکہ یہ ایسا مال نہیں ہے جس میں سود کا معاملہ ہوتا ہو، اور امام ابوحنیفہ سے جو روایت ہے اس میں اس کا حکم کیلی و وزنی چیز کے جیسا ہے، کیونکہ ناپ کر بیچی جانی والی چیز کے بارے میں یہ قاعدہ ہے کہ فروخت کے وقت اس میں جتنی تعداد کی شرط کی جائیگی اگر اس سے زائد مال ہو تو وہ بائع ہی کا ہوتا ہے مشتری کے لئے اسے اپنے پاس رکھ لینا حلال نہیں ہے، (ف: یعنی اخروٹ یا انڈے جو گن کے بیچے جاتے ہیں ایسی عددی چیزوں میں صاحبین کے نزدیک دوبارہ گننے سے پہلے ہی تصرف کرنا جائز ہے، مگر امام اعظم کے نزدیک جائز نہیں ہے، اور امام شافعی کا بھی یہی قول ہے، ع، یہ تفصیل مبیع پر قبضہ کرنے سے پہلے اس میں تصرف کرنے سے متعلق تھی، اور ثمن پر قبضہ سے پہلے تصرف کرنے کا حکم اب بیان ہوگا)۔

توضیح: اگر کوئی کیلی یا وزنی چیز کیل یا وزن سے خرید کر دوسرے کے ہاتھ اسے فروخت کردے تو اس دوسرے خریدار کو اس چیز سے فائدہ اٹھانا یا فروخت کرنا سب صحیح ہوگا، کیلی یا وزنی چیز کو اندازہ اور تخمینہ کے ساتھ فروخت کرنا، اگر ایک تھان بیس روپے سے یا تھان میں دس گز بیس روپے۔ فی گز دو روپے کے حساب سے فروخت کرنے کے بعد فرق نکل آئے، ایک ہی بیع میں دوبارہ پیمانہ استعمال کرنا شرط ہے یا نہیں، تفصیل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

قال والتصرف فی الثمن قبل القبض جائز لقیام المطلق وهو الملک ولیس فیه غرر الانفساخ بالهلاک لعدم تعینها بالتعیین بخلاف المبیع قال ویجوز للمشتری ان یزید للبائع فی الثمن ویجوز للبائع ان یزید للمشتری فی المبیع ویجوزان یحط عن الثمن ویتعلق الاستحقاق بجمیع ذلک فالزیادة والحط یلتحقان باصل العقد عند نا وعند زفرو الشافعی لایصحان علی اعتبار الالتحاق بل علی اعتبار ابتداء الصلة لهما انه لایمکن تصحیح الزیادة ثمنا لانه یصیر ملکه عوض ملکه فلا یلتحق باصل العقد وکذلک الحط لان کل الثمن صار مقابلا بکل المبیع فلا یمکن اخراجه فصار برا مبتدا ولنا انهما بالحط او الزیادة یغیران العقد من وصف مشروع الی وصف مشروع وهو کونه رابحا اوخاسرا اوعدلا ولهما ولایة الرفع فاولی ان یکون لهما

ولا یة التغیر وصار کما اذا اسقطا الخیار اوشرطاه بعد العقدثم اذا صح یلتحق باصل العقد لان وصف الشیئ یقوم به لا بنفسه بخلاف حط الکل لا نه تبدیل لا صله لا تغییر لو صفه فلا یلتحق به وعلی اعتبار الالتحاق لا تکون الزیادة عوضا عن ملکه ویظهرحکم الالتحاق فی التولیة والمرابحة حتی یجوز علی الکل فی الزیادة یباشر علی الباقی فی الحط وفی الشفعة حتی یاخذ بما بقی فی الحط وانما کان للشفیع ان یاخذ بدون الزیادة لما فی الزیادة من ابطال حقه الثابت فلایملکا نه ثم الزیادة لا تصح بعد ہلاک المبیع علی ظاہرالروایة لان المبیع لم یبق علی حالة یصح الاعتیاض عنه و الشیئ یثبت ثم یستند بخلاف الحط لانه بحال یمکن اخراج البدل عما یقابله فیلتحق باصل العقد استنادا.

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ ثمن پر قبضہ کرنے سے پہلے اس میں تصرف کرنا جائز ہے، (ف: یعنی بائع کو یہ جائز ہے کہ بیع ہوجانے کے بعد مشتری پر جو ثمن لازم آتا ہے اس پر قبضہ سے پہلے ہی اس کے عوض کسی دوسرے سے کوئی چیز خرید لے، یا اس کے علاوہ اس میں کوئی دوسرا تصرف کرے، بہرصورت اس کے لئے ثمن پر قبضہ کرنا شرط نہیں ہے،) کیونکہ تصرف کی اجازت دینے والی چیز یعنی اس کی ملکیت موجود ہے کیونکہ یہ بائع اس ثمن کا مالک ہو چکا ہے، اور ایسے تصرف میں اس ثمن کے ضائع ہوجانے کے خوف کے باوجود عقد کے فسخ ہونے کا خوف بھی نہیں ہے، کیونکہ ثمن معین کرنے کے باوجود متعین نہیں ہوتا ہے بخلاف مبیع کے، (ف: یعنی اگر مبیع بائع کے قبضہ میں آنے سے پہلے ہی ضائع ہوجائے تو عقد فسخ ہوجائے گا، بخلاف اس کے اگر ثمن وصول نہ ہوا تو وہ اس کے ذمہ باقی رہ جائیگا، اور یہ بات کہ بیع ہوجانے کے بعد مشتری کو ثمن میں یا بائع کو مبیع میں گھٹانا و بڑھانا جائز ہے یا نہیں، تو اس سلسلہ میں مصنفؒ نے یہ فرمایا ہے۔

ویجوز للمشتری الخ:

کہ مشتری کے لئے یہ جائز ہے کہ اپنی خوشی سے بائع کے ثمن میں زیادتی کردے، اسی طرح بائع کے لئے بھی یہ جائز ہے کہ اپنے مال مبیع میں کچھ مشتری کے لئے بڑھا دے، اور بائع کو یہ بھی جائز ہے کہ ثمن میں سے کم کردے، ان سب کے ہاتھ استحقاق متعلق ہوگا، (ف: یعنی زبانی کہہ دینے سے وہ دوسرے کے لئے ایک حق ہوجائے گا، مثلاً اگر دس روپے سے ایک تھان خریدا پھر بائع سے کہہ دیا کہ میں نے ایک روپیہ خوشی سے بڑھا دیا ہے تو ایسا کہنا جائز ہوگا، اس کے بعد بائع گیارہ روپے کا ہی مستحق ہوگا، اسی طرح دس روپے سے ایک تھان فروخت کیا بعد میں بائع نے کہا کہ میں نے اس تھان کے ساتھ یہ ٹکڑا بھی دیا اس کے بعد مشتری اس تھان کے ساتھ دوسرے ٹکڑے کا بھی مستحق ہوگا، اور اگر ثمن میں سے ایک روپیہ معاملہ کے بعد کم کردیا تو مشتری صرف نو روپے کا ذمہ دار ہوگا یعنی بائع نو روپے کا ہی مستحق ہوگا۔

فالزیادة الخ:

حاصل یہ ہوا کہ ہمارے نزدیک بڑھانے اور گھٹانے کا تعلق اصل معاملہ سے ہی ہوتا ہے (ف: گویا اصل معاملہ اسی کمی یا زیادتی کے ساتھ ہوا تھا) لیکن امام شافعیؒ وزفرؒ کے نزدیک اس کمی اور زیادتی کو اصل معاملہ سے ملانا صحیح نہ ہوگا بلکہ یوں کہا جائیگا کہ کم یا زیادہ کرنے والے نے ابھی ابھی احسان کرتے ہوئے ایسا کیا ہے، (ف: یعنی گویا اس نے بالکل نئے طور سے یا احسان کیا ہے، اور یہ ہبہ کی ایک صورت ہوجائے گی، لہٰذا جبتک اس پر قبضہ نہ ہوجائے صحیح نہ ہوگا یونہی ایک گفتگو ہوجائیگی۔

لہما الخ:

امام زفرؒ وامام شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ اس زیادتی کو ثمن مان کر صحیح کہنا ممکن نہیں ہے، کیونکہ مشتری کی ملک عوض بائع کی ملک

ہوگئی ہے، (اس لئے ثمن میں زیادہ کرنا اپنی ملک یعنی مبیع کے مقابلہ میں ہوگیا، اور یہ جائز نہیں ہے)، لہذا اصل عقد سے اس زیادتی کو ملانا ممکن نہیں ہے، اسی طرح گھٹانا بھی ممکن نہیں ہے، کیونکہ اس کا پورا ثمن کل مبیع کے مقابلہ میں ہوگیا تو اس سے نکالنا ممکن نہیں ہوگا، اس سے یہی لازم آیا کہ یہ ابتدائی احسان ہے، اور ہماری دلیل یہ ہے کہ یہ بائع اور مشتری اپنے مال یا دام کو گھٹا یا بڑھا کر اپنے عقد بیع کے ایک مشروع وصف کو دوسرے مشروع وصف سے بدل رہے ہیں، مشروع وصف یہاں یہ ہے کہ وہ اپنے کاروبار کو نفع کے ساتھ یا خسارہ کے ساتھ یا برابری کے ساتھ جس طرح چاہیں چلائیں، (ف: یعنی شریعت نے یہ بات جائز رکھی ہے کہ بائع اپنا مال نفع سے یا نقصان سے یا برابری سے جس طرح چاہے دوسرے کے ہاتھ بیچدے، چنانچہ موجودہ مسئلہ میں بھی ان لوگوں نے آپس کی رضامندی کے ساتھ اپنے معاملہ بیع کے ایک وصف کو دوسرے وصف سے بدل دیا ہے) پس جبکہ شریعت نے ان دونوں بائع ومشتری کو عقد فسخ کردینے کا اختیار دیا ہے تو عقد کے ایک وصف دوسرے وصف کے ساتھ بدلنے کا اختیار بدرجہ اولیٰ دیا ہے، مثلاً بائع اور مشتری نے اپنا خیار شرط ساقط کردیا یا عقد کے بعد دونوں نے خیار کو شرط مان لیا، (ف: یعنی یہ اختیار ایسا ہے جیسے خیار شرط کو عقد بیع میں شرط کرنے کے بعد جسے خیار شرط حاصل تھا اس نے خود ساقط کردیا یا اصل عقد میں کسی کو اختیار نہ تھا مگر عقد کے بعد دونوں نے از خود شرط کو تسلیم کرلیا حالانکہ اس طرح کرنے سے عقد بدل جاتا ہے تو جیسے وہ جائز ہے اسی طرح کمی وبیشی سے تغیر کرنا بھی جائز ہوگا۔

ثم اذا صح الخ:

پھر جب اس طرح سے تغیر کرنا صحیح ہوا تو وہ اصل عقد سے مل جائے گا، کیونکہ جو چیز کسی شئی کا وصف ہوتی ہے، وہ اس شئی کے ساتھ لگ جاتی ہے اور بذات خود نہیں پائی جاسکتی ہے، بخلاف پورے ثمن کے ختم کردینے کے کہ ایسا کردینے یعنی کسی مبیع کی پوری قیمت چھوڑ دینے سے اصل بیع کو بدل دینا لازم آتا ہے صرف وصف کو بدلنا نہیں ہوتا ہے، (کہ بیع ختم ہوکر وہ ہبہ ہوجاتی ہے)، (ف: یعنی جب وصف بدلتا ہے تو ایک وصف کی جگہ دوسرا وصف قائم ہوجاتا ہے، لیکن جب اصل شئی بدل جاتی ہے تو پھر کوئی چیز باقی نہیں رہتی ہے جس سے اسے لاحق کیا جاسکے، اور اصل عقد کے ساتھ لاحق کرنے کا اعتبار ہوگیا، تو یہ زیادتی اپنی ملک کا عوض نہ ہوگی۔

ویظهر حکم الخ:

اور اصل عقد سے ملنے کا حکم مرابحہ اور تولیہ کی بیع ہونے سے ظاہر ہوگا، اس طرح سے کہ دام، یا مال زیادہ کردینے کی صورت میں کل پر مرابحہ یا تولیہ کا حکم واقع ہوگا، اور کم کردینے کی صورت میں جو مال یا ثمن باقی رہ گیا ہے، اسی پر حکم واقع ہوگا، شفعہ کی صورت میں بھی اسی طرح ظاہر ہوگا، چنانچہ شفیع اتنے ہی مال کے عوض لے گا جو مال کم کردینے کے بعد باقی رہا ہے، (ف: مثلاً مشتری نے مبیع کے ثمن پر جو اصل میں دس درہم تھا اس پر پانچ درہم نفع پر بطور مرابحہ بیچا تو اصل ثمن کو پندرہ درہم مانتے ہوئے مشتری اب بیس درہم سے اسے خریدے گا، اور اگر بائع نے خود دس درہم ثمن سے کم کرکے آٹھ ہی درہم باقی رکھے تو مشتری ان ہی آٹھ درہموں پر بطور تولیہ یا مرابحہ کا معاملہ کرے گا، اسی طرح شفیع بھی آٹھ درہم سے لے گا، اور اگر ایک مکان ایک ہزار روپے سے خریدا اس وقت اس مکان کا ایک شفیع تھا جو اس کا خواہشمند بھی تھا، اور شفعہ طلب کرلیا، لیکن مشتری نے ہزار پر پانچ سو بڑھا کر ڈیڑھ ہزار بائع کو دیدیئے، تو ان بائع ومشتری کے حق میں یہ بڑھانا جائز اور قابل قبول ہوگا لیکن ایک تیسرے شخص مثلاً اس شفیع کے حق میں یا اضافہ لازم نہیں ہوگا، لہٰذا وہ صرف ایک ہزار روپے ہی دے گا، اس کا مطلب یہ ہوا کہ مشتری نے جو اضافہ کیا ہے اس کا تعلق اصل عقد سے نہیں ہوا ہے۔

وانما کان الخ:

اور شفیع کو اصل ثمن پر کسی اضافہ کے بغیر لینے کا حق اس لئے دیا گیا ہے کہ مشتری کی طرف سے از خود دام بڑھادینے سے شفیع

کے ایک ثابت شدہ حق یعنی حق شفعہ کو وہ ختم کر دینا چاہتا ہے، لہذا اس بائع اور مشتری میں سے کسی کو یہ حق نہیں ہے کہ اسی تدبیر سے شفیع کے حق کو ختم کر دے، (ف: اس لئے کہ شفیع نے پہلی قیمت کی بنا پر اپنے جائز حق یعنی شفعہ کا مطالبہ کر دیا ہے لہذا اس کا حق اس پہلی قیمت پر ہی ثابت ہو گیا، اور بائع و مشتری کو یہ اختیار نہیں رہا کہ ثمن میں زیادتی کر کے شفیع کو اس کے حق سے محروم کر دیں)۔

ثم الزيادة الخ:

پھر ظاہر الروایۃ کے مطابق مبیع کے ضائع ہو جانے کے بعد (خواہ اس کے مرنے سے ہو یا آزاد کرنے سے ہو یا مدبر بنا دینے سے ہو) اس میں زیادہ کرنا صحیح نہیں ہے، کیونکہ وہ مبیع اب ایسی حالت پر نہیں رہی کہ اس کا عوض لینا صحیح ہو (کیونکہ کسی چیز پر کسی چیز کی زیادتی اسی صورت میں ہوگی کہ وہ اصل شئی موجود ہو، پھر اس پر کسی کی زیادتی منسوب کی جائے، اس لئے موجودہ مسئلہ میں مقابل نہ ہونے کی وجہ سے زیادتی ثابت ہی نہیں ہوئی اس لئے اصل عقد کی طرف اس کی نسبت بھی صحیح نہ ہوگی، بخلاف دام کم کر دینے کے کہ کم کرنا تو اس مال کے ضائع ہونے کے بعد بھی درست ہوتا ہے کیونکہ گھٹانے کی صورت ایسی ہے کہ عوض کو اس کے مقابل سے نکالنا ممکن ہے لہذا اصل عقد کی طرف منسوب ہو کر اس سے مل جائے گی، (ف: یعنی جب ثمن کم کرنا ممکن ہو گیا تو اس کا ثبوت ہو گیا، اور جب خود ثابت ہوا تو اصل عقد کی طرف سے اسے منسوب کرنا بھی صحیح ہو گیا۔

توضیح: ثمن پر قبضہ کرنے سے پہلے اس میں تصرف کرنا۔ بائع اور مشتری کا معاملہ طے ہو جانے کے بعد اپنی خوشی سے مبیع یا ثمن میں زیادتی یا کمی کرنا، اس زیادتی یا کمی کا تعلق اصل معاملہ سے ہوتا ہے یا از سر نو بطور ہبہ ہوتا ہے، کمی و زیادتی کر دینے کی وجہ سے وصف یا اصل کے بدلنے سے فرق: تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

قال ومن باع بثمن حال ثم اجله اجلا معلوما صار مؤجلا لان الثمن حقه وله ان يؤخره تيسيرا على من عليه الايرى انه يملك ابرائه مطلقا فكذا موقتا ولواجله الى اجل مجهول ان كانت الجهالة متفاحشة كهبوب الريح لا يجوزوان كانت متقاربة كالحصاد والدياس يجوز لانه بمنزلة الكفالة وقد ذكرناه من قبل قال وكل دين حال اذا اجله صاحبه صار مؤجلا لما ذكرنا الاالقرض فان تاجيله لا يصح لا نه اعارة وصلة فى الابتداء حتى يصح بلفظة الاعارة ولا يملكه من التبرع كالوصي والصبى ومعا وضة فى الانتهاء فعلى اعتبار الابتداء لا يلزم التاجيل فيه كمافى الاعادة اذ لا جبر فى التبرع وعلى اعتبار الانتهاء لا يصح لانه بضيربيع الدراهم بالدراهم نسيئة وهو ربواوهذا بخلاف ماذا اوصى ان يقرض من ماله الف درهم فلا نا الى سنة حيث يلزم الورثة من ثلثة ان يقرضوه ولا يطالبوه قبل المدة لانه وصية بالتبرع بمنزلة الوصية بالخدمة والسكنى فيلزم حقا للموصى.

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا کہ اگر کسی نے نقد ادائیگی کی شرط پر کوئی چیز بیچی پھر اسے وقت معین تک کے لئے مہلت دیدی تو وہ ثمن اسی شرط اور وقت مقرر تک کے لئے میعادی ادھار ہو جائے گا، (ف: لیکن امام شافعیؒ و زفرؒ کے نزدیک میعادی نہیں ہوگا، اور امام مالکؒ کا قول ہمارے قول کے مثل ہے، ع)، کیونکہ ثمن تو بائع کا حق ہے اس لئے اسی کو اس بات کا اختیار ہوتا ہے کہ اپنے حق کے وصول کرنے میں تاخیر کر کے مشتری کو مہلت دیدے، تاکہ مشتری کو آسانی ہو جائے، بلکہ اس بائع کو تو اتنا حق ہوتا ہے کہ اگر وہ چاہے تو پورا ثمن ہی اس سے معاف کر دے اور مطلقا بری کر دے، تو اسے محدود معین وقت تک کے لئے مہلت دینے کا حق کیوں نہیں ہوگا، اور اگر مجہول غیر معین وقت کے مہلت دی تو دیکھا جائے گا کہ اگر اس جہالت کو آسانی سے دور کرنا ممکن نہ ہو مثلا جب تیز ہوا چلنے تک

کے لئے تو جائز نہیں ہے، اور اگر جہالت بعد میں سمجھ میں آنے والی بات ہو جیسے کھیتی کاٹنے کا وقت اوُا سے کاٹ کر روندنے کا وقت تو ایسی جہالت۔ قابل برداشت ہوگی اور بیع جائز ہو جائیگی، کیونکہ یہ صورت کفالت کی جیسی ہوگی، اس مسئلہ کو ہم پہلے بھی بیع فاسد کے آخر میں بیان کر چکے ہیں۔

قال و کل دین الخ:

اور ہر وہ ادھار جسے فی الحال ادا کرنا ضروری ہوا گر اس کا قرض خواہ اس کی ادائیگی کے لئے مہلت اور میعاد دیدے تو وہ میعادی ہو جاتا ہے، مذکورہ بالا دلیل کی بناء پر سوائے قرض کے کہ اسے کسی مدت سے موقت کرنا صحیح نہیں ہے، کیونکہ قرض دینے کا مطلب شروع میں ایک چیز کو عاریۃ دینا ساتھ ہی صلح رحمی کرنا بھی ہوتا ہے، یعنی ایک عقد میں دو عقد ہیں، اسی بناء پر دیتے وقت عاریۃ کہنے کے لفظ سے بھی قرض صحیح ہو جاتا ہے، اور یہ بھی کہ جو شخص احسان کرنے کی صلاحیت نہ رکھتا ہو وہ قرض دینے کی بھی صلاحیت نہیں رکھتا ہے، جیسے ناسمجھ بچے یا کسی کا وصی، پھر آخر میں وہ معاوضہ کی بھی حیثیت رکھتا ہے، (ف: یعنی نقد قرض دینے کے واسطے اس کی ادائیگی کے لئے میعاد دینا صحیح نہیں ہے، کیونکہ اس کی دو حیثیتیں ہوتی ہیں یعنی ایک تو عاریت ہوتی اور دوسرے یہ ایک احسان اور صلہ کرنا ہوتا ہے، اس طرح ابتداء قرض میں دو باتیں جمع ہو گئیں، اور شرح الاقطع میں ہے کہ اگر قرض لیتے وقت ادائیگی کے لئے کوئی شرط کی تو وہ شرط باطل ہو جاتی ہے، لیکن اصل قرض صحیح رہ جاتا ہے، اسی طرح اگر اس کے بعد کسی میعاد کی شرط کی تو وہ باطل ہوگی، اور اگر قرض دینے والا مر گیا اور اس کے وارث نے میعاد مقرر کر دی تو بھی قاضی خان کے فتویٰ میں صحیح نہیں ہے یہی قول صحیح ہے۔

فعلیٰ هذا الخ:

الحاصل ابتدائی حال کے لحاظ سے قرض میں میعاد دینا لازم نہیں ہے، جیسے عاریۃ پر دینا لازمی نہیں ہے، کیونکہ عاریت پر دینا احسان کرنا ہوتا ہے، اور احسان کرنے میں جبر نہیں ہوتا ہے، اور قرض کی انتہائی حالت کا اعتبار کر کے میعاد کرنا بھی صحیح نہیں ہے کیونکہ انتہائی حالت میں وہ ایسا ہو جائے گا کہ گویا نقد درہموں کو ادھار درہموں کے عوض فروخت کیا ہو، حالانکہ یہ سود کا معاملہ ہو جاتا ہے، اور یہ حکم اس صورت کے خلاف ہے کہ اگر کوئی شخص یہ وصیت کر کے مرا کہ میرے مال میں سے ہزار درہم فلاں شخص کو ایک سال تک کے لئے قرض کے طور پر دیئے جائیں تو یہاں وارثوں پر لازم ہوگا کہ میت کے تہائی مال سے اس شخص کو قرض دیدیں، اور اس مدت کے آنے سے پہلے اس کی وصولی کے لئے مطالبہ نہ کریں، کیونکہ یہ ایک احسان کرنے والے کی وصیت ہے، جیسے اپنے غلام کی خدمت یا اپنے گھر میں رہائش دینے کی کسی کے لئے وصیت کی تو وصیت کرنے والے کے حق کے واسطے یہ لازم ہے، (ف: اور امام سرخسیؒ نے کہا ہے کہ ہلاک کی ہوئی چیز اگر چہ درہم یا دینار ہوں اس کے بدل میں میعاد اور ادائیگی کے مہلت کے لئے وقت مقرر کرنا صحیح ہے، لیکن بتایا جا چکا ہے کہ زیادہ صحیح یہی ہے کہ ایسا کرنا صحیح نہیں ہے، اب اگر کوئی چاہے کہ قرض کی صورت میں صحیح طور پر وقت بھی مقرر ہو جائے تو اس کے لئے یہ حیلہ کرنا ہوگا کہ قرض لینے والے کو چاہئے کہ وہ کسی کو اپنا ضامن بنا کر اپنے قرض خواہ کو حوالہ کر دے جو اسے قبول کر لے پھر یہ قرض خواہ اس کو مہلت دے تو اس طرح میعاد کی مہلت صحیح ہو جائیگی، بالاجماع قرض لینا صحیح اور ثابت ہے، م، ع۔

توضیح: اگر کسی نے نقد ادائیگی کی شرط پر کوئی چیز بیچی، پھر اسے وقت معین تک کے لئے مہلت دیدی، اور اگر مجہول وقت کے لئے مہلت دی، اگر ادھار جسے فی الحال ادا کرنا ہو اس کا قرض خواہ اسے مہلت دیدے قرض کو کسی مدت سے موافقت کرنا

باب الربوا

قال الربو محرم فی کل مکیل اوموزون اذا بیع بجنسه متفاضلا فالعلة عند نا الکیل مع الجنس اوالوزن

مع الجنس قال ويقال القدر مع الجنس وهوا شمل والاصل فيه الحديث المشهور وهو قوله عليه السلام الحنطة بالحنطة مثلا بمثل يد بيدو الفضل ربواوعد الاشياء الستة الحنطة والشعيرو التمر والملح والذهب والفضة على هذا المثال ويروى براويتين بالرفع مثل وبالنصب مثلا ومعنى الاول بيع التمرو معنى الثانى بيعوا التمرو الحكم معلول باجماع القائسين لكن العلة عندنا ما ذكرنا ه وعند الشافعى الطعم فى المطعومات والثمنيه فى الاثمان والجنسية شرط والمساواة مخلص والاصل هو الحر مة عنده لانه نص على شرطين التقابض والمما ثلة وكل ذلک يشعر بالعزة والخطر كا شتراط الشهادة فى النكاح فيعلل بعلة تناسب اظهار الخطر والعزج وهو الطعم لبقاء الانسان به والثمنية لبقاء الاموال التى هى مناط المصالح بها ولا اثر للجنسية فى ذلک فجعلناه شرطا والحكم قد يدورمع الشرط.

ترجمہ: باب، ربٰا کا بیان، قدوریؒ نے کہا ہے کہ، ربوا، (سود) ہرایسی چیز میں حرام کردیا گیا ہے جو کیلی یا وزنی ہو، جبکہ وہ اپنی ہی جنس کے عوض زیادتی سے بیچی جائے، پس ہمارے نزدیک اس ربوا کی علت کیل یاوزن مع الجنس ہے، اوراسی کو یوں بھی کہا جاتا ہے کہ قدر مع الجنس ہے، کہ یہ لفظ قدر کیل اور وزن دونوں کو شامل ہو جاتا ہے، (ف: کیونکہ قدر انداز ہ کرنا کیل اور وزن ناپ اور تول دونوں طرح سے ہوتا ہے اس جملہ کا مطلب یہ ہوگا کہ جو چیز مقداری ہو یعنی ناپ یا تول کر بیچی اور خریدی جاتی ہو اگر وہ اپنی ہی جنس کے عوض بیچی جائے، تو اس میں کسی ایک جانب کی زیادتی سود ہو جائیگی)۔

والاصل فيه الخ:

اس ربوا کے مسئلہ میں اصل ایک مشہور حدیث ہے، یعنی رسول اللہ ﷺ کا یہ فرمان ہے کہ گیہوں (گندم) کو گیہوں کے عوض برابر برابر ہاتھوں ہاتھ فروخت کرو کہ زیادتی ربوا دیباج یا سود) ہے، (ف: یعنی جب گیہوں کو گیہوں کے عوض فروخت کرو تو دونوں طرف کے گیہوں برابر ہوں، اور ایک طرف سے بھی ادھار کا معاملہ نہ ہو، اس میں زیادتی ہونے سے سود ہو جائے گا، اور رسول اللہ ﷺ نے اسی مثال کے مطابق چھ چیزوں کو گن کر بتلایا ہے، جو یہ ہیں (۱) گیہوں (۲) جو (۳) چھوہارے (۴) نمک (۵) سونا (۶) چاندی، (ف: یہ حدیث سولہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم سے مروی ہے جو اتنی زیادہ سندوں سے مروی ہیں کہ امت مسلمہ میں یہ سب مشہور اور مقبول ہیں، یہانتک کہ بعض علماء نے اس کو متواتر شمار کیا ہے، اور اس بندہ مترجم کے نزدیک اس کے متواتر اور مشہور ہونے کی وجہ سے اس کی سند کی تحقیق کے سلسلہ میں طول وطویل بحث کی ضرورت ہی نہیں ہے، اسی لئے میں صرف اتنی بات کہنے پر اکتفاء کرتا ہوں کہ حضرت عبادہ بن صامت رضی اللہ عنہ نے کہا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ تم سونے کو سونے کے بدلہ اور چاندی کو چاندی کے بدلہ اور چھوہارے کو چھوہارے کے عوض اور گیہوں کو گیہوں کے عوض اور نمک کونمک کے بدلہ اور جو کو جو کے بدلے سب کو بالکل برابر برابر بیچو، اگر کسی نے زیادہ دیا زیادہ لیا تو اس نے سودی معاملہ کیا، نیز گیہوں کو جو کی عوض جیسے چاہو (کم وبیش) بیچو البتہ ادھار کا معاملہ نہ ہو بلکہ ہاتھوں ہاتھ ہو اس کی روایت مسلم کے علاوہ چاروں ائمہ سنن نے کی ہے، اور حضرت ابوسعید رضی اللہ عنہ کی حدیث میں ہے کہ زیادہ دینے والا اور زیادہ لینے والا دونوں ہی برابر کے مجرم ہیں، اس کی روایت مسلم اور نسائی نے کی ہے، م، ع)۔

ويروى برواىتين الخ:

اور حدیث کی یہ روایت دو طریقوں سے پڑھی گئی ہے، یعنی لفظ مثل رفع کے ساتھ بھی اور مثلاً نصب کے ساتھ بھی اس کی پہلی صورت یعنی مثل بمثل پڑھنے سے اس کے معنی یہ ہوں گے کہ چھوہارے کی بیع برابر برابر ہے، (یا ہونی چاہئے) اور دوسری صورت مثلاً

پڑھنے سے اس کے معنی یہ ہوں گے کہ تم چھوہاروں کو چھوہاروں کے عوض برابر برابر بیچو۔

والحکم معلول الخ:

او حدیث میں جو حکم ذکر کیا گیا ہے وہ تمام مجتہدین کے اجتماع کے ساتھ کسی نہ کسی علت کے ساتھ ہے، یعنی ان چیزوں میں سود ہونے کی ایک نہ ایک علت ضرور ہے البتہ اس کی تعیین میں مجتہدین کا اختلاف ہے، چنانچہ احناف کے نزدیک علت وہی ہے جو ہم نے پہلے ہی بیان کر دی ہے، یعنی مقداری ہونا (خواہ کیلی ہو یا وزنی ہو) اور ہم جنس ہونا، اور امام شافعیؒ کے نزدیک مطعومات (کھانے کے لائق چیزوں) کا ہونا اور اس کی شرط جنسیت ہے، اور احتمال سود سے بچنے کی لئے چھٹکارہ ہے، اس کا برابر ہونا یعنی امام شافعیؒ کے نزدیک ان چیزوں میں سے جو کھانے کی ہیں خواہ بطور غذا کھانے کی ہوں یا دوسری طرح کی ہوں مثلاً غلے، پھل ترکاریاں، مصالحے، وغیرہ، ان میں سود کی علت کھانے کی چیز ہونا، اور سونا چاندی وغیرہ جو ثمن ہیں ان میں ثمن ہونا علت ہے، خواہ وہ ڈھلے ہوئے سکے کی شکل میں ہوں یا زیور یا پتر یا دوسری شکل میں بغیر ڈھلے ہوئے اور سکے نہ ہوں، لیکن اس علت کے موثر ہونے کی شرط یہ ہوگی کہ وہ چیز اپنی جنس کے عوض فروخت ہو رہی ہو، اس طرح اس میں جنس کا ہونا اس کی ایک شرط ہوگی، اس بناء پر اگر کھانے کی چیز یا ثمن، (سونا اور چاندی) اپنی ہی جنس کے عوض فروخت ہوگی، تو اس میں سود پائے جانے کی علت شرط کے ساتھ پائی جائیگی، لہٰذا اس سے بچنے اور چھٹکارا پانے کی صورت یہ ہوگی کہ دونوں طرف سے برابر کی لین دین ہو۔

والاصل هو الحرمة الخ:

اور امام شافعیؒ کے نزدیک سودی مالوں میں حرام ہونا ہی اصل ہے کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے دو باتوں کی تصریح فرمائی ہے، (۱) دونوں فریق کا اپنے اپنے مال پر قبضہ کر لینا (۲) دونوں مال کا برابر برابر ہونا، اور دونوں باتوں سے ہی یہ بات بخوبی معلوم ہوتی ہے کہ وہ مال قابل عزت وحرمت ہے، جیسے کہ نکاح کرنے میں گواہی کی شرط ہے، لہٰذا قیاس کرنے کے لئے ایسی علت تلاش کرنی چاہئے کہ جو حلت اور حرمت کو ظاہر کرنے کے لئے مناسب ہو، چنانچہ ایسی ایک علت طعم (کھانے کی چیز کا) ہونا ہے جس سے انسان کی زندگی باقی رہتی ہے، اور دوسری علت ثمن ہونا ہے، کیونکہ مالوں کا باقی رہنا انتہائی ضروری ہے اس لئے کہ اسی سے انسان کی مصلحتیں پوری ہوتی ہیں، اور مالیت کا تعلق ثمن سے ہی ہوتا ہے، الحاصل طعم اور ثمنیت ہی علت اصلیہ قرار پائی، اس مسئلہ میں ہم جنس سونے کا کوئی اثر ظاہر نہیں ہوتا ہے، لہٰذا ہم جنس ہونے کو ہم نے صرف شرط قرار دیا، اور حکم کبھی شرط کے ساتھ متعلق ہوتا ہے، (ف: یعنی ایک جنس کو اسی جنس کے ساتھ فروخت کرنے میں ربوا کا جو حکم دیا جاتا ہے اس کی وجہ یہ نہیں ہوتی ہے کہ اس کی علت جنسیت ہے، بلکہ یہ تو اس کے لئے شرط ہے جیسے کہ سنگسار کرنے کے لئے محصن (شادی شدہ) ہونا شرط ہے کہ محصن ہونے کی صورت میں رجم ہوگا، جبکہ بالاتفاق یہ احصان تو اس کے لئے شرط ہے، م، ک۔

توضیح: ربوا کا بیان، ربوا کے لغوی اور شرعی معنی، اس کی علت۔ شرط، حکم، اختلاف ائمہ، دلیل۔

باب الربوا محرم الخ:

ربوا کے لغوی معنی زیادتی کے ہیں، اور شرعی معنی ہیں، ایسی مالی زیادتی جس کے مقابلہ میں عوض نہ ہو، مالی معاوضہ میں ربوا یعنی سود ہے، یہ بالاجماع حرام ہے، رسول اللہ ﷺ نے کھانے والے اور کھلانے والے اور اس کے معاملہ کو لکھ کر دینے والے اور اس کے معاملہ کے گواہوں پر لعنت فرمائی ہے، اور فرمایا ہے کہ یہ سب حکم میں برابر ہیں، رواہ مسلم، یہ معنی تمام صحاح ستہ میں ثابت ہیں، حضرت عبداللہ بن حنظلہؓ سے مذکور ہے کہ جس سود کا ایک درہم بھی جان بوجھ کر کھایا، تو اس نے چھتیس بار زنا کرنے سے برا کیا، احمد دارقطنی اور الطبرانی نے اسناد صحیح سے اس کی روایت ہے، اس مسئلہ میں بہت سی قرآنی آیات اور احادیث موجود ہیں۔

الربوا محرم الخ:

ربوا ہر ایسی چیز میں حرام کیا گیا ہے جو ناپ کر یا تول کر لی اور دی جاتی ہو، جب وہ اپنی جنس کے عوض زیادتی کے ساتھ بیچی جائے، ف: یعنی مثلاً گیہوں کو گیہوں کے عوض کوئی بیچے اور اس میں ایک طرف سے زیادتی ہو تو زیادتی حرام ہوگی، اگر چہ دونوں جانب کے گیہوں میں مثلاً ایک جانب کھوٹے اور خراب ہوں کیونکہ ایسے مال جن میں زیادتی سود ہوتی ہے ان کا کھرا اور کھوٹا، اچھا اور برا حکم میں برابر ہوتا ہے یہی حکم جو ابھی گیہوں کا بیان کیا گیا جو چھوہارے، نمک، سونا چاندی اور ہر ایسی چیز کا بھی ہے جو ناپ یا تول کر دی جاتی ہو، جبکہ اپنی ہی جنس کے عوض فروخت ہو رہی ہو، لیکن اگر جنس بدل جائے، مثلاً جو کے بدلہ گیہوں خریدے تو مقدار کی کمی وبیشی مثلاً ایک سیر کے عوض دو سیر جائز ہوگی، لیکن کسی عوض کا ادھار ہونا کہ آج گیہوں دو کل دیدونگا تو جائز نہ ہوگا اس لئے دونوں طرف سے نقد ہی ہونا چاہئے، پھر یہ بات یاد رکھنے کی ہے کہ صحیح حدیث میں صرف چھ ہی چیزوں کو صراحت کے ساتھ بیان کیا گیا جو یہ ہیں (۱) سونا (۲) چاندی (۳) چھوہارا (۴) نمک (۵) جو (۶) گیہوں، ان کے علاوہ دوسری چیزوں میں سودی ہونے میں علمائے مجتہدین نے قیاس کیا ہے اس طرح سے کہ ان چیزوں میں کس علت کی وجہ سے سود کا حکم دیا گیا ہے، چنانچہ ہر ایک امام مجتہد نے اپنے اجتہاد کے موافق دوسری چیزوں کا قیاس کیا، جس کی تفصیل مصنفؒ نے اس طرح بیان کی ہے۔

ولنا انه اوجب المماثلة شرطا فی البیع وهو المقصود بسوقه تحقیقا لمعنی البیع اذ هو ینبئی عن التقابل وذلک بالتماثل اوصیانة لاموال الناس عن التوٰی اوتتمیما للفائدة باتصال التسلیم به ثم یلزم عند فوته حرمة الربوا و المماثلة بین الشیأین باعتبار الصورة والمعنی والمعیار یسوی الذات والجنسیة تسوی المعنی فیظهر الفضل علی ذلک فیتحقق الربوا لان الربوا هو الفضل المستحق لاحد المتعاقدین فی المعاوضة الخالی عن عوض شرط فیه ولا یعتبر الوصف لانه لایعدتفاوتا عرفا اولان فی اعتباره سد باب البیاعات اولقوله علیه السلام جیدها وردیها سواء والطعم والثمنیة من اعظم وجوه المنافع والسبیل فی مثلها الطلاق بابلغ الوجوه لشدة الاحتیاج الیها دون التضییق فیه فلا معتبر بما ذکره.

ترجمہ: اور ہم احناف کی دلیل (علت ربوا کے قدری اور جنسی متعین کرنے کے سلسلہ میں) حدیث یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ اس بیع میں مثل بمثل (برابر برابر) ہونا شرط کر دیا ہے اور اس فرمان کا مقصود ہی یہی ہے، خواہ اس لئے کہ بیع کے معنی متحقق ہوں، کیونکہ بیع کے لفظ سے بائع اور مشتری کے درمیان مقابلہ کا مفہوم ہوتا ہے، اور یہ بات دونوں کو برابر ہونے سے ہی ہوتی ہے، یا اس وجہ سے کہ لوگوں کے مال ضائع ہونے سے محفوظ رہ جائیں، یا اس وجہ سے کہ مبیع سے پورے طور پر فائدہ اسی وقت ہو سکتا ہے کہ وہ مشتری کے حوالہ بھی کر دی گئی ہو، اب اگر اس میں برابری نہ ہوگی تو سود کی حرمت لازم آجائیگی، (ف: حدیث میں زیادتی ہی کو سود فرمایا گیا ہے، اسکے لئے برابر ہونے کو شرط کیا گیا ہے، کیونکہ حالیہ بیان کے طور پر یوں کہا گیا ہے، کہ تم گیہوں کو گیہوں کے عوض مثل بمثل (برابر برابر) کر کے بیچو۔

والمما ثلةبین الشیأین الخ:

اور دو چیزوں میں مماثلت اسی وقت ہوتی ہے کہ ایک چیز دوسری چیز کی صورت اور معنی (ظاہر اور باطن) ہر ایک اعتبار سے مثل ہو، اور ناپ یا تول سے تو کسی چیز کی صرف ذات کی برابری ثابت ہوتی ہے یعنی وہ چیز صورت میں برابر ہو جاتی ہے، اور دونوں کے ایک جنس ہونے سے اس کے باطن یا معنی میں بھی برابری آجاتی ہے، اس لئے مقدار اور جنس دونوں ہو جانے کے وقت صحیح طور سے ان کے درمیان کی وبیشی ظاہر ہوتی ہے، جس سے سودی ہونا ظاہر ہو جاتا ہے کیونکہ ایسی ہی زیادتی تو سود ہے، کہ دونوں معاملہ کرنے

والوں میں سے ایک کو مال دینے میں ایسی زیادتی حاصل ہو جس کا کوئی عوض نہ ہو اور معاملہ کے وقت اس کی شرط بھی کی گئی ہو، (ف: خلاصہ یہ ہوا کہ جب دونوں عوض میں ایک کی دوسرے سے مماثلت شرط کی گئی تو اس شئی کی مقدار اور جنس کا معلوم ہونا بھی شرط ہوا، اسی لئے ہمارے نزدیک اس سود کی علت یہ ہوئی کہ ایسی دو چیزیں جو ایک جنس کی ہوں اور ان کی مقدار بھی برابر ہو اور دونوں متعاقدین میں سے کسی ایک کو کسی عوض کے بغیر اس میں ایسی زیادتی حاصل ہو جس کی شرط کر لی گئی ہو، اگر چہ ان دونوں میں سے کسی ایک کا مال کھرا اور دوسرے کا کھوٹا ہو، (کیونکہ اس مسئلہ میں کھرا یا کھوٹا ہونا برابر سمجھا جاتا ہے)۔

ولایعتبر الوصف الخ:

اس مسئلہ میں وصف یعنی کھرے اور کھوٹے ہونے کا کوئی اعتبار نہیں ہوتا ہے، خواہ اس وجہ سے کہ عام عرف میں اس معاملہ میں کوئی فرق نہیں مانا جاتا ہے، یا اس وجہ سے کہ اگر ایسے وصف کا اعتبار کیا جانے لگے تو خرید و فروخت کے دروازے ہی بند ہو جائیں گے، یا اس وجہ سے کہ رسول اللہ ﷺ کا فرمان ہے کہ سودی مالوں میں کھرا ہونا یا کھوٹا ہونا برابر ہوتا ہے، (ف: اگر چہ یہ حدیث نہیں ملی ہے البتہ بعض احادیث سے یہ معنی نکل سکتے ہیں، ع، بلکہ عمدہ خرما کے عوض خراب خرما دینے کا انکار فرمایا گیا ہے، جیسا کہ بخاری کی کسی حدیث میں اس کی تصریح بھی ہے، م، اور امام شافعیؒ نے سود کی علت جو بتائی ہے کہ اس میں طعم اور ثمنیت (کہ وہ کھائی اور لی جاسکتی ہو اور اس میں ثمن بننے) کی صلاحیت ہو یہ درست نہیں ہو سکتی ہے، کیونکہ۔

والطعم والثمنیۃالخ:

اور مالی منافع کی بہت سی (لاتعداد) صورتیں ہو سکتی ہیں لیکن ان میں سے طعم و ثمنیت بڑی وجہ سے اس لئے اس میں بہتری کی صورت یہی ہے کہ زیادہ سے زیادہ اس سے منافع حاصل کرنے کا موقع دیا جائے اور اسے آسان بنایا جائے نہ یہ کہ اس میں تنگی پیدا کی جائے، اس بناء پر امام شافعیؒ نے جو کچھ فرمایا ہے اس کا اعتبار نہیں ہو سکتا ہے، (ف: انسان کھانے یا غلہ وغیرہ کا جس نے غذائیت حاصل ہو محتاج ہوتا ہے اسی طرح ثمن جس سے یہ چیزیں حاصل کی جاسکتی ہیں ان کا بھی بہت محتاج ہوتا ہے، اور یہ بات ہمیں معلوم ہے کہ مخلوقات میں بندوں کو جن چیزوں کی جتنی ضرورت ہوتی ہے اللہ تعالیٰ نے ان کے حصول کے لئے بندوں کو اتنی ہی سہولت بھی دیدی ہے، اس لئے کھانے کے اعتبار سے ہی اصلی حرمت قائم کر کے تنگی پیدا کرنا جیسا کہ امام شافعیؒ نے فرمایا ہے اس موقع کے مناسب بات نہیں ہے، پس معلوم ہوا کہ جس بات کو وہ مناسب سمجھتے ہیں وہ نا مناسب ہے، کیونکہ اگر وہ مناسب ہوتیں تو لازم آتا کہ جو چیزیں طعام کی قسم سے ہیں اور جو چیز ثمن ہیں وہی حرام ہونے کی علت ہیں حالانکہ یہ بات غیر مناسب ہے۔

توضیح: علت ربوا کے لئے قدری اور جنس ہی کو متعین کرنے کی احناف کی دلیل اور شوافع کا اس سے اختلاف، دلائل

اذا ثبت هذا نقول اذا بيع المكيل اوالموزون بجنسه مثلا بمثل جاز البيع فيه لوجود شرط الجوازوهو المماثلة فى المعيار الاترى الى ما يروى مكان قوله مثلا بمثل كيلا بكيل وفى الذهب بالذهب وزنا بوزن وان تفاضلا لم يجز لتحقق الربواولا يجوز بيع الجيد بالردى ممافيه الربوا الا مثلا بمثل لاهدار التفاوت فى الوصف ويجوز بيع الحفنة بالحفنتين والتفاحة بالتفاحتين لان المساواة بالمعياد ولم يوجد فلم يتحقق الفضل ولهذا كان مضمونا بالقيمة عند الاتلاف وعند الشافعى العلة هى الطعم ولا مخلص وهو المساواة فيحرمه ومادون نصف الصاع فهو فى حكم الحفنة لانه لا تقدير فى الشرع بمادونه ولو تبا يعا مكيلا اوموزونا غير مطعوم بجنسه متفاضلا كالجص والحد يد لا يجوز عند نا لوجود القدر والجنس وعنده يجوز لعدم الطعم

والثمنية.

ترجمہ: اور جب یہ بات ثابت ہوگئی (کہ علت حرمت قدر اور جنس ہونا ہے خواہ وہ جیسی بھی چیز ہو) تب ہم یہ کہتے ہیں کہ جب کیلی وزنی چیز اسی کی جنس کے عوض برابر برابر فروخت کی جائے تو وہ بیع جائز ہوگی، کیونکہ اس کے جائز ہونے کی شرط موجود ہے، یعنی مقدار میں برابر ہونا، کیا تم یہ نہیں دیکھتے ہو کہ ایک روایت میں مثل بمثل کی بجائے کیل بکیل کی بھی روایت کی گئی ہے، (ف: یعنی کیلی چیز ہونے کی صورت میں کیل پیمانہ کا اعتبار کیا ہے، اور وزنی چیز میں وزن کا اعتبار کیا ہے، اور عرب میں غلے پیمانہ سے ناپ کر بیچے جاتے تھے اور سونے چاندی وزن سے بکتی تھی، اسی لئے یہ کہا گیا ہے کہ جو چیز اس زمانہ میں ناپ کر بیچی جاتی تھی اب بھی اس میں ناپ کر بیچنے کا ہی اعتبار کیا جائے گا اسی طرح اس وقت جو چیز وزن سے بیچی جاتی تھی اب بھی اس میں وزن کا ہی اعتبار کیا جائے گا، اگر چہ فی الحال اور موجودہ زمانہ میں لوگوں نے اس کے لین دین کا طریقہ بدل دیا ہو، اور جس چیز میں پہلے کوئی خاص طریقہ مروج نہ ہو تو اب عرف میں جو کچھ اور جس طرح اس کا حکم اور معمول ہے اسی طرح اس کا اعتبار ہوگا، م، مع، اس صورت میں جبکہ دونوں اپنی مقدار یا وزن میں برابر ہوں۔

وان تفاضلا الخ:

اور اگر کم و بیشی کے ساتھ لیا تو جائز نہ ہوگا، کیونکہ اس طرح اس میں سود پایا جائے گا، (ف: تو اس سے معلوم ہوا کہ اسی پیمانہ یا وزن کی وجہ سے ہی زیادتی ثابت ہوتی ہے)۔

ولا يجوز الخ:

اور جن چیزوں میں سودی معاملہ ہو جاتا ہے ان کو ایک دوسرے سے بدل کو بیع کے وقت ان میں اچھے یا برے کھرے یا کھوٹے کے ساتھ صرف برابری کے ساتھ بیچنا جائز ہوگا یعنی ان میں بھی اچھے کو کم اور خراب کو زیادہ دینا جائز نہ ہوگا، (ف: کیونکہ کھرے اور کھوٹے میں (عین کا نہیں بلکہ) صرف وصف کا فرق ہوتا ہے اور اس معمولی فرق سے سود جائز نہیں ہوسکتا ہے، کیونکہ وصف کے فرق کو لغو سمجھتے ہوئے بے اعتبار کر دیا گیا ہے، (ف: یعنی شریعت میں سودی مالوں میں کھرے یا کھوٹے ہونے کا کوئی اعتبار نہیں ہوتا ہے بلکہ اس کے برعکس صرف اس کی مقدار کا اعتبار کیا جاتا ہے، لہٰذا کھرے یا کھوٹے کا صرف برابر مقدار میں تبادلہ جائز ہوتا ہے، اور کمی و زیادتی حرام ہوتی ہے)۔

ويجوز بيع الحفنة الخ:

اور ایک لپ یا مٹھی کا دو لپ یا دو مٹھی غلہ سے اسی طرح ایک سیب کا دو سیب سے تبادلہ جائز ہوتا ہے (ف: یعنی اگر کسی نے ایک مٹھی بھر غلہ دے کر دو مٹھی بھر خریدا یا بیچا تو جائز ہوگا کیونکہ دونوں عوض کا برابر ہونا تو پیمانہ یا وزن سے ہی معلوم ہوسکتا ہے، جبکہ اس بیع میں کسی بھی پیمانہ سے بیچنا نہیں پایا گیا ہے، اسی لئے اگر کوئی ایک دو مٹھی بھر ضائع کر دے تو اس کا تاوان قیمت سے ادا کرنا واجب ہوتا ہے، (ف: یعنی اگر کسی نے ایک یا دو مٹھی بھر کسی کا مال مثلاً غلہ ضائع کر دیا تو اس کے تاوان میں قیمت واجب ہوتی ہے، حالانکہ غلہ مثلی ہے لہٰذا اس پر مثل ہی واجب ہونا چاہئے تھا مگر اس پر مثل (غلہ کے عوض غلہ) دینا اس لئے واجب نہ ہوا کہ اس کے ناپنے کے لئے کوئی پیمانہ یا مقدار نہیں ہے، اس لئے اس کے مثل دینا ممکن نہ ہوا، کیونکہ مثل تو کسی پیمانہ سے ہی دیا جاتا ہے، اسی مجبوری سے اس مٹھی بھر غلہ کی قیمت ہی دینے کا حکم دیا گیا ہے، اس سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ ایک مٹھی یا دو مٹھی برابر ہونا ایسی مقدار نہیں ہے جس سے اس کا صحیح اندازہ معلوم ہو، اور جب اس کی کوئی مقدار ہی نہ ہوئی تو اس میں سود کی بناء پر کمی و بیشی کا بھی حکم جاری نہ ہوگا، کیونکہ اسی مقدار ہی کی وجہ سے سود کی زیادتی ظاہر ہوتی ہے، پس جبکہ زیادتی ظاہر نہ ہوئی تو سود کا ہونا بھی ظاہر نہ ہوا، اور اس کا سبب تو مقداری نہیں

ہے، م، اسی طرح اگر ایک خربزے کے بدلہ دو خربزے خریدے گئے، یا ایک انڈہ کے عوض دو انڈے یا ایک اخروٹ کے عوض دو اخروٹ خریدے یا بیچے تو ہمارے نزدیک ایسی بیع جائز ہوگی، شرح الطحاوی، ع۔

وعند الشافعیؒ الخ:

اور امام شافعیؒ کے نزدیک ربوا کی علت طعم یہاں موجود ہے، اور اس سے محفوظ رہنے کے لئے دو طرفہ برابر ہونا ضروری تھا جو یہاں موجود نہیں ہے کیونکہ ایک طرف سے کمی ہو رہی ہے اس لئے دوسری طرف سے جو زیادتی ہوگی وہ حرام ہو جائیگی، (ف: یعنی امام شافعیؒ کے نزدیک طعم ہونا سند کی اصل علت ہے، اور غلہ میں یہ علت پائی جاتی ہے، کہ وہ تو کھانے کے ہی کام کا ہوتا ہے، اور اس میں سودی کاروبار ہونے سے بچنے کا یہ راستہ تھا کہ کھانے کی دو طرفہ بیع بالکل برابر ہو جو یہاں نہیں ہے، اس لئے یہ عقد حرام ہو گیا،) پھر نصف صاع سے جو غلہ کم ہوگا اس کا حکم بھی ایک دو مٹھی غلہ کے برابر مانا جائیگا، کیونکہ شریعت میں نصف صاع سے کم ناپنے کا کوئی مستقل پیمانہ نہیں ہوتا ہے، (ف: واضح ہو کہ تھوڑی مقدار کی کمی و بیشی کا سودی معاملہ میں بھی اعتبار نہیں کیا جاتا ہے وہ صرف مقدار والی چیزوں میں ہوتا ہے، کیونکہ ایک درہم کے عوض دو درہم فروخت کرنا بھی جائز نہیں ہے، م)۔

ولو تبايعا الخ:

اور اگر معاملہ کرنیوالے دونوں شخصوں نے کھانے کی چیزوں کی علاوہ کسی دوسری چیز کو جو ناپ کر یا وزن کر کے بیچی جاتی ہو کمی یا زیادتی کے ساتھ بیچا مثلاً کچ (چونہ) اور لوہا تو ہمارے نزدیک یہ بھی جائز نہیں ہے کیونکہ ان میں قدر و جنس موجود ہے، لیکن امام شافعیؒ کے نزدیک ایسی بیع جائز ہوگی کیونکہ ان میں علت ربوا یعنی طعم یا ثمنیت موجود نہیں ہے، (ف: یعنی اگر کسی نے لوہے کو لوہے کے عوض یا چونہ کو چونہ کے عوض کمی بیشی کے ساتھ فروخت کیا تو یہ بیع جائز نہ ہوگی کیونکہ یہ چیزیں ہمارے نزدیک مقداری (ناپ تول کی) ہیں اور اپنی ہی جنس کے ساتھ فروخت ہو رہی ہیں اس لئے سود کی جو علت قدر و جنس طے شدہ ہے وہ ان میں پائی جا رہی ہے، اس لئے برابر ہونے کی صورت میں تو بیع جائز ہو جائیگی ورنہ حرام ہوگی لیکن امام شافعیؒ کے نزدیک چونکہ علت ربوا طعم اور ثمن ہونا ہے جو لوہے اور چونے میں نہیں پائی جا رہی ہے کہ یہ نہ کھانے کی ہیں اور نہ ثمنیت ہے اس لئے سود کی کوئی علت بھی نہیں پائی گئی لہٰذا ان کے نزدیک یہ بیع جائز ہوگی۔

توضیح: کیلی یا وزنی چیز کو اسی جنس یا غیر جنس کے ساتھ فروخت سے حرمت ربوا متحقق ہوگی یا نہیں، اور اس سے بچنے کی کیا صورت ہوگی، غلہ وغیرہ کیلی چیز ہے یا وزنی، کس کا اعتبار کیا جائیگا، اگر ایسی چیز میں کھرے اور کھوٹے کا فرق ہو تو کیا حکم ہوگا امام شافعیؒ کے نزدیک علت ربوا کیا ہے، تفصیل احکام اختلاف ائمہ دلائل، ایک درہم کو دو درہم کے عوض ایک مٹھی بھر غلہ کو دو مٹھی بھر غلہ کے عوض ایک انڈہ کو دو انڈوں کے عوض بیچنے کا حکم، تفصیلی احکام، دلائل

قال واذا عدم الوصفان الجنس والمعنى المضموم اليه حل التفاضل والنساء لعدم العلة المحرمة والاصل فيه الاباحة واذا وجد احرم التفاضل والنساء لوجود العلة واذا وجد احدهما وعدمه الاخر حل التفاضل وحرم النساء مثل ان يسلم هرويا فی هروی اوحنطة فی شعير فحرمة ربوالفضل بالوصفين وحرمة النسا باحدهما وقال الشافعی الجنس بانفراده لا يحرم النسا لان بالنقدية وعدمها لايثبت الا شبهة الفضل وحقيقة الفضل غير مانع فيه حتى يجوز بيع الواحد بالاثنين فالشبهة اولى ولنا انه مال الربوامن وجه نظر الى القدروالجنس والنقدية وجبت فضلا فی المالية فتحقق شبهة الربوا وهی مانعة كالحقيقة الاانه اذا اسلم النقود فی الزعفران

ونحوه يجوزوان جمعهما الوزن لانهما لا يتفقان في صفة الوزن فان الزعفران يوزن بالامناء وهو مثمن يتعين بالتعين والنقود توزن بالسنجات وهو ثمن لايتعين بالتعيين ولو باع بالنقود موازنة وقبضها صح التصرف فيها قبل الوزن وفي والزعفران واشباهه لا يجوز فاذا اختلفا فيه صورة ومعنى وحكما لم يجمعهما القدر من كل وجه فتنزل الشبهة فيه الى شبهة الشبهة وهي غير معتبرة.

ترجمہ: قدوریؒ نے کہا ہے کہ دونوں وصفوں میں سے ایک بھی نہ ہو، یعنی جنس اور جو معنی اس کی طرف ملائے گئے ہیں اس کی بیع میں کمی بیشی اور ادھار کے ساتھ بیچنا حلال ہے، (ف: یعنی جس بیع میں دونوں معاوضے ایسے ہوں جو نہ تو مقداری ہوں اور نہ وہ ہم جنس ہوں تو ان میں ایک طرف سے کمی اور دوسری طرف سے زیادتی کے ساتھ بیچنا جائز ہے، اور اگر ادھار کرنا اور ایک طرف سے زیادہ دینا دونوں حرام ہوں گے، اور جب دونوں (قدر و جنس) نہ ہوں تو زیادتی بھی جائز ہوگی اور ادھار ہو تو بھی جائز ہے، خلاصہ بحث یہ ہوا کہ جب قدر اور جنس دونوں موجود ہوں تو ادھار کا معاملہ کرنا بھی جائز ہوگا، کیونکہ اس صورت میں حرام کرنے کی کوئی بھی علت موجود نہیں ہوگی، حالانکہ معاملات میں اصل مباح ہوتا ہے، (ف: لہٰذا جبتک حرام کرنے والی علت موجود نہ ہوگی تب تک مسئلہ اپنی اصلی اباحت پر باقی رہے گا، اور جائز کہا جائیگا۔

واذا وجدا الخ:

اور جب یہ دونوں علتیں یعنی قدر اور جنس پائی جائیں تو زیادتی اور ادھار دونوں حرام ہوں گے کیونکہ اس صورت میں سود کی علت پائی جائیگی، اور جب دونوں وصف میں سے ایک وصف پایا جائے اور دوسرا نہ ہو تو لین دین میں کمی و زیادتی آپس کی جائز ہوگی، لیکن اس میں ادھار کا کسی طرف سے بھی معاملہ کرنا حرام ہوگا، جیسے اگر ہروی تھان کو، ہروی تھان کے عوض فروخت کرے یا گیہوں کو جو کے عوض فروخت کرے تو دونوں وصف پائے جانے کی صورت میں سود کی حرمت لازم آجائیگی، لیکن ایک وصف پائے جانے سے صرف ادھار دینا حرام ہوگا، (ف: یعنی مخصوص کپڑا مثلا ہرو کے بنے ہوئے ہروی کپڑے کے ایک تھان کو اسی ہروی کے دو تھانوں کے عوض بیچنے سے یہ زیادتی جائز ہوگی کیونکہ دونوں ہی ہم جنس ہوگئے ہیں اسی طرح گیہوں کے عوض جو کی بیع ہونے سے زیادتی مثلا ایک من کے عوض دو من کی بیع جائز ہوگی، کیونکہ دونوں ایک جنس کے نہیں ہیں لیکن ادھار کرنا جائز نہ ہوگا کیونکہ قدر موجود ہے۔

وقال الشافعیؒ الخ:

اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ تنہا جنس کی علت ادھار کو حرام نہیں کرتی ہے، کیونکہ ایک طرف نقد ہونے سے اور دوسری طرف ادھار ہونے سے زیادتی کے شبہہ کے سوا کچھ ثابت نہ ہوگا، یعنی جس نے نقد دیا اس نے گویا کچھ زیادہ دیا ہے مگر حقیقی زیادتی نہیں ہوگی، حالانکہ جنس کی صورت میں حقیقی زیادتی بھی بیع سے مانع نہیں ہوتی ہے، اسی بناء پر ایک تھان کے عوض دو تھان کی بیع بھی جائز ہوتی ہے، اس لئے زیادتی کا صرف شبہہ بدرجہ اولیٰ مانع نہ ہوگا۔

ولنا انه مال الخ:

اور ہم احناف کی دلیل یہ ہے کہ یہ مال ایک اعتبار سے سودی ہے خواہ قدری ہونے کی وجہ سے ہو کہ مثلاً گیہوں کے مقابلے میں جو کی بیع ہونے سے، کہ دونوں میں مقدار پائی جاتی ہے، یا ہم جنس ہونے کی وجہ سے جیسے ہروی تھان کی بیع ہروی تھان کے عوض ہونے میں، اور ایک طرف سے نقد ہونے سے ایک اعتبار سے مال کی زیادتی ہوجاتی ہے اس بناء پر موجودہ مسئلہ میں اس نے سود ہونے کا شبہہ پیدا کردیا، حالانکہ جس طرح حقیقی زیادتی سے بیع ناجائز ہوجاتی ہے اسی طرح اس کا شبہہ پیدا ہونے سے بھی اس کی بیع

ناجائز ہوجائیگی، (ف: مثلاً گیہوں کی ایک ڈھیر کواس کی دوسری ڈھیر سے فروخت کرنے سے اسی لئے منع کیا جاتا ہے کہ اس میں بھی زیادتی کا شبہہ ہوجاتا ہے خلاصہ یہ ہوا کہ قدر یا جنس ہونے سے سود کا شبہہ ہوجانے کی وجہ سے ادھار حرام ہوتا ہے۔

الا انه اذا اسلم الخ:

البتہ اگر نقد مال کو زعفران یا اس جیسی چیز مثلاً روئی یا لوہا وغیرہ کی بیع سلم میں دیا جائے تو بیع سلم جائز ہوگی، اگر چہ وہ نقد مال (زر نقد) اور یہ چیزیں بھی وزنی ہیں، ان کے جائز ہونے کی وجہ یہ ہے کہ دونوں چیزیں اگر چہ وزنی ہیں مگر دونوں کے وزن کی صفت یکساں نہیں بلکہ مختلف ہوتی ہے، چنانچہ زعفران کو خاص قسم کے اوزان یعنی امناء سے وزن کیا جاتا ہے، (امنا، امن، عنی، جمع کے صیغے میں، منوان اور منیان، تثنیہ، کے اور واحد منا بروزن عصا ہے، مطلقاً پیمانہ یا وہ وزن جو دورطل کے برابر ہو، اور من کی جمع امنان ہے یہ بھی اس معنی میں ہے یعنی دورطل کا پیمانہ یا میزان) اور یہ زعفران ایسا ثمن ہے جو معین کرنے سے متعین ہوجاتا ہے، جبکہ نقود یعنی سونا اور چاندی وغیرہ کو دوسرے مخصوص اوزان ماشہ تولہ رتی وغیرہ سے تولا جاتا ہے، (سنجات سنگ تراز وکو معرب کیا گیا ہے، کچھ اسے صنجات صاد سے بھی کہتے ہیں، ترازو کے بانٹ یا پتھر) اور وہ نقود ایسے ثمن ہوتے ہیں جو معین کرنے سے متعین نہیں ہوتے ہیں، اس تفصیل سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ زعفران اور درہم اگر چہ قابل وزن ہونے کے اعتبار سے مشترک ہیں لیکن وزن کی کیفیت کے اعتبار سے مختلف ہیں، لہٰذا دونوں کی نوعیت میں بہت فرق ہوگیا۔

ولو باع بالنقود الخ:

اور اگر کسی نے زعفران کو نقود کے عوض وزن کے حساب سے فروخت کیا اور دونوں نے رضامندی کے ساتھ اپنی اپنی چیز پر قبضہ کرلیا بائع کو تو ان نقود میں تصرف کرنا ان کے وزن کر لینے سے بھی صحیح ہوگا، لیکن مشتری کو اس زعفران اور اس جیسی دوسری چیز مثلاً لوہا میں تصرف کرنا ان کے تولنے سے پہلے جائز نہ ہوگا، تو اس سے یہ بات ظاہر ہوگئی کہ جب دو چیزیں صورت و معنی اور حکم کے اعتبار سے وزن میں مختلف ہوں تو وصف قدر ہر اعتبار سے ان دونوں کے لئے جامع نہ ہوگا، (یعنی اگر چہ دونوں چیزیں وزنی ہوں گی مگر دونوں میں یکسانیت نہ ہوگی، اس لئے اس میں سودی ہونے کا جو شبہہ ہے وہ شبہہ الشبہہ کے درجہ میں ہوگا حالانکہ صرف شبہ کا اعتبار ہوتا ہے مگر شبہۃ الشبہہ کا اعتبار نہیں ہوتا ہے۔

(ف: الحاصل یہ معلوم ہوگیا کہ زعفران کی بیع سلم کرتے ہوئے نقد دینا جائز ہے، م) اگر یہ کہا جائے کہ حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ نے روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے مجھ کو لشکر کا سامان درست کرنے کا حکم دیا تو اس جگہ چونکہ اونٹ نہیں ملتے تھے تو ہم بہت دور ہوگئے اس لئے آپ نے حکم دیا کہ ایک اونٹ کے عوض زکوٰۃ کے اونٹوں کے بچے لے لئے جائیں لہٰذا ایک اونٹ دے کر زکوٰۃ والے دو بچے بچھڑے لے لئے، رواہ ابوداؤد، اسی روایت سے امام شافعیؒ نے استدلال کیا ہے، مگر ہماری طرف سے جواب دیا گیا ہے کہ اس سے ایک کے بدلہ دو لینے کی رسول اللہ ﷺ سے اجازت ثابت نہیں ہوتی ہے، امام شافعیؒ کا استدلال تو اس وقت درست ہوگا جبکہ زکوٰۃ کے اونٹوں کے بدلہ ادھار لینے کی بات بھی ثابت ہو، کیونکہ جو ترجمہ کیا گیا ہے اس سے استدلال صحیح نہیں ہوسکتا ہے، اور ہماری دلیل تو حضرت سمرۃ رضی اللہ عنہ سے مروی حدیث ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے حیوان کو حیوان کے عوض ادھار بیچنے سے منع فرمایا ہے، مسلم اور سنن اربعہ نے اس کی روایت کی ہے، یہ حدیث صحیح ہے اور اکثر علماء صحابہ وغیرہ کا اسی پر عمل بھی ہے، یہی حدیث ترمذیؒ میں ابن عباسؓ اور ابن ماجہ میں جابرؓ سے مذکور ہے، اب ایک سوال یہ رہتا ہے کہ صحابہ کرام کے زمانہ میں کچھ ایسی چیزیں تھیں جو پیمانہ سے بکتی تھیں مگر اب وزن سے بکتی ہیں یا اس کے برعکس تھیں تو اب انکا کیا حکم ہوگا، تو مصنف نے خود ہی آئندہ اس کا جواب دیا ہے۔

توضیح: جب مال کے تبادلہ کے وقت دونوں وصفوں میں سے ایک بھی نہ ہو یا صرف ایک وصف ہو یا دونوں وصف موجود ہوں نقد مال کو زعفران یا اس جیسی چیز کے عوض میں بطور بیع سلم کے دینا، تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

قال وكل شيء نص رسول الله عليه السلام على تحريم التفاضل فيه مكيلا فهو مكيل ابدا وان ترك الناس الكيل فيه مثل الحنطة والشعير والتمر والملح وكل مانص على تحريم التفاضل فيه وزنا فهو موزون ابدا وان ترك الناس الوزن فيه مثل الذهب والفضة لان النص اقوى من العرف والاقوى لا يترك بالادنى وما لم ينص عليه فهو محمول على عادات الناس لا نها د الة وعن ابى يوسف انه يعتبر العرف على خلاف المنصوص عليه ايضالان النص على ذلك لمكان العادة فكانت هى المنظور اليها وقد تبدلت فعلى هذا لوباع الحنطة بجنسها متساويا وزنا اوالذهب بجنسه متماثلا كيلا لا يجوز عندهما وان تعارفوا ذلك لتوهم الفضل على ما هو المعياد فيه كما اذا باع مجازفة الاانه يجوز الا سلام فى الحنطة ونحوها وزنالوجد الاسلام فى معلوم.

ترجمہ: قدوریؒ نے کہا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے جس کسی چیز کے بارے میں کیل اور ناپ کے اعتبار سے زیادتی کے حرام ہونے کی تصریح فرمادی ہے وہ چیزیں ہمیشہ کے لئے کیلی (ناپ کے اعتبار) سے ہی سمجھی جائینگی اگر چہ لوگوں نے عملاً اسے اب وزنی سمجھ لیا ہو اور اس کی کیل ہونے کو چھوڑ دیا ہو، جیسے گندم، جو، کھجور اور نمک کہ یہ چیزیں پہلے ناپ کر ہی فروخت ہوتی تھیں، اسی طرح ہر وہ چیز جس کے بارے میں آپؐ نے وزن کے اعتبار سے اس کی زیادتی کی فروخت کی تصریح فرمادی ہو وہ ہمیشہ کے لئے وزنی ہی سمجھی جائیگی اگر چہ لوگوں نے اب اس پر عمل چھوڑ کر بجائے وزن کے ناپ کر فروخت کرنا شروع کر دیا ہو، جیسے سونا، چاندی، کیونکہ جس چیز میں نص رسول ہو وہ لوگوں کے عرف اور لین دین سے قوی تر دلیل ہوتی ہے، اور قوی چیز کمزور یا ادنیٰ چیز کی بناء پر نہیں چھوڑی جاتی ہے، اور ہر وہ چیز جس کے بارے میں کوئی نص موجود نہ ہو کہ وہ وزنی ہے یا کیلی تو اس کے بارے میں علاقہ اور عوام کے عمل و عادت پر ہی عمل ہوگا، کیونکہ رسول اللہ ﷺ کا فرمان ہے مارآه المسلمون فهو عند الله حسن، کہ جسے عام مسلمانوں نے اچھا خیال کر لیا تو وہ اللہ کے نزدیک بھی اچھی ہی ہوگی، (ف: خلاصہ یہ ہوا کہ جو چیز شریعت میں بطور نص کیلی سمجھی جاتی تھی وہ ہمیشہ ہی کیل رہیگی اور جو چیز وزن کے اعتبار سے منصوص تھی وہ ہمیشہ کے لئے وزنی ہی رہیگی اگر چہ اب کسی طرح پر بھی وہ فروخت ہوتی ہو، اور جس چیز کے بارے میں وزنی یا کیلی ہونے کے تصریح نہ ملتی ہو تو اب اس پر جس طرح بھی عمل ہوا سے جائز سمجھا جائیگا، اور عرف ہی کو دلیل سمجھ لیا جائیگا، اور امام ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ نص کے خلاف بھی عرف و رواج کا اعتبار کیا جائے گا، کیونکہ کسی چیز کے کیلی یا وزنی ہونے پر شارع کی طرف سے جو نص ہے وہ بھی اسی وجہ سے ہے کہ اس زمانہ میں ایسا ہی رواج تھا، پس جس طرح اس وقت کے رواج کا اعتبار کیا گیا ہے، اسی طرح موجودہ وقت کے رواج کا ہی اعتبار ہوگا، کیونکہ پہلا رواج اب بدل چکا ہے، (ف: لہٰذا اگر پہلے کوئی چیز کیلی تھی، اور اب وہ وزنی ہوگئی ہے یا اس کے برعکس ہوا ہو تو موجودہ زمانہ میں جو رواج ہوگا اسی کا اعتبار ہوگا)۔

فعلى هذا الخ:

بس مذکورہ قاعدہ کی بناء پر اگر گیہوں کو گیہوں کے عوض وزن سے برابر بیچا یا سونے کو سونے کے عوض پیمانہ سے برابر بیچا تو امام ابو حنیفہؒ و امام محمدؒ کے نزدیک یہ جائز نہ ہوگا اگر چہ لوگوں میں اسی کا رواج ہو گیا ہو، کیونکہ ہر ایک چیز میں اس کے اندازہ معلوم کرنے کے لئے جو طریقہ تھا اس پر اب زیادتی کا گمان ہو سکتا ہے، کیونکہ جب گیہوں میں کیل اور پیمانہ سے دینے کا طریقہ اب نہیں رہا بلکہ وزن کا طریقہ ہو گیا اور اب اسے پیمانہ سے دینے سے ممکن ہے کہ کچھ کم و بیش ہو جائے، اسی طرح سونے کے وزن کا طریقہ چھوڑ کر

پیمانہ سے دینے سے بھی کمی وبیشی ہو، اس لئے جس طرح ان چیزوں میں حقیقۃ کم زیادہ ہونا جائز ہوتا ہے اسی طرح اس احتمالی صورت میں بھی جائز نہ ہوگا، جیسے کہ اندازہ سے ڈھیری کر کے بیچنے سے بھی بیچنا جائز نہیں ہوتا ہے، البتہ گیہوں اور اس کی جیسی دوسری کیلی چیزوں میں وزن کے اعتبار سے بیع سلم کرنا جائز ہوگا کیونکہ یہ بیع سلم مقدار معلوم میں ہوتی ہے، (ف: اور سلم میں تو صرف اسی بات کا اعتبار ہوتا ہے کہ بائع اور مشتری جو بیع سلم کر رہے ہوں معاملہ ان دونوں کے درمیان اس طرح طے پا جائے کہ لین دین وقت اور دوسری تمام باتیں اس طرح طے پا جائیں کہ ان کے درمیان کسی وقت بھی اختلاف پیدا نہ ہو اس لئے گیہوں وغیرہ کی بیع سلم وزن کے اعتبار سے بھی ہو جانے سے یہ بیع جائز ہو جائیگی اسی پر فتویٰ ہے، ع، ک،)۔

توضیح: معاملہ کرنے میں کون کون سی چیزیں کیلی یا وزنی مانی جائینگی کہ معاملہ سودی نہ ہو سکے اس کا قاعدہ کلیہ، تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

قال وكل ما ينسب الى الرطل فهو وزني معناه ما يباع بالاواقي لانها قدرت بطريق الوزن حتى يحتسب ما يباع بها وزنا بخلاف سائر المكائيل واذا كان موزونا فلو بيع بمكيال لا يعرف وزنه بمكيال مثله لا يجوز لتوهم الفضل في الوزن بمنزلة المجازفة قال وعقد الصرف ما وقع على جنس الاثمان يعتبر فيه قبض عوضيه في المجلس لقوله عليه السلام الفضة بالفضة هاء وهاء معناه يدا بيد. وسنبين الفقه في الصرف ان شاء الله تعالىٰ. قال وما سواه مما فيه الربوا يعتبر فيه التعيين، ولا يعتبر فيه التقابض خلافا للشافعیؒ في بيع الطعام بالطعام، له قوله عليه السلام في الحديث المعروف: يدا بيد، ولانه اذا لم يقبض في المجلس يتعاقب القبض، وللنقد مزية فيتحقق شبهة الربوا، ولنا انه مبيع متعين فلا يشترط فيه القبض كالثوب، وهذا لان الفائدة المطلوبة انما هو التمكن من التصرف ويترتب ذلك على التعيين بخلاف الصرف، لان القبض فيه لتعين به ومعنى قوله عليه السلام يدا بيد عينا بعين، كذا رواه عبادة بن الصامتؓ، وتعاقب القبض لا يعتبر تفاوتا في المال عرفا، بخلاف النقد والمؤجل.

ترجمہ: امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ ہر وہ مال جس میں لین دین کا معاملہ رطل سے منسوب کیا جاتا ہو تو وہ وزن کے حکم میں ہوگا، مثلاً ایک رطل ہے یا دو رطل ہے تو اسے وزنی سمجھا جائیگا، (ف: ایک رطل بارہ اوقیہ کا ہوتا ہے) تو اس کے معنی یہ ہوئے کہ جو چیز اوقیہ کے حساب سے بیچی جاتی ہے، وہ بھی وزنی ہے، کیونکہ اس کا اندازہ وزن کے اعتبار سے کیا جاتا ہے، یہاں تک کہ جو چیز اوقیہ کے حساب سے بیچی جائے وہ وزنی شمار ہوگی، بخلاف دوسری کیلی چیزوں کے کہ ان میں کیلی ہونے کا ہی اعتبار ہوتا ہے، اور اگر کوئی ایسی چیز جو وزنی ہو اس کو کسی ایسے پیمانہ سے فروخت کیا جائے جس کا وزن معلوم نہ ہو اسی جیسے دوسرے پیمانہ کی چیز کے عوض کہ اس کا وزن بھی معلوم نہ ہو تو یہ بیع جائز نہ ہوگی، کیونکہ ایسے وزن اور تبادلہ میں کسی کی زیادتی کا شبہہ ہو جاتا ہے، جیسے کہ اٹکل سے ڈھیری کی چیز بیچنے میں شبہہ ہو جاتا ہے۔

(ف: پھر حالانکہ سودی مال پر قبضہ کرتے ہوئے ان کے درمیان کافی فرق ہوتا ہے کیونکہ سونے اور چاندی کا حکم دوسری چیزوں کے اعتبار سے کچھ مخصوص قسم کا ہوتا ہے اس لئے آئندہ کچھ اس کے بارے میں ذکر کیا جارہا ہے)۔

قال وعقد الصرف الخ:

قدوریؒ نے کہا ہے کہ بیع الصرف ایسی بیع ہے جو دو طرف نقود (یعنی سونا یا چاندی) کی جنس پر واقع ہو، (اور اس کا حکم یہ ہے کہ) ایسی بیع میں عوضین پر جانبین کی طرف سے قبضہ اسی مجلس میں ہونا ضروری ہے، (ف: یعنی اگر اشرفی کو روپے کے عوض بیچا جائے

تو اسی مجلس میں دوطرفہ قبضہ کر لینا ضروری ہے، رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ چاندی کو چاندی کے بدلہ کو، رواہ محمدؒ، اس کے معنی یہ ہیں کہ لین دین ہاتھوں ہاتھ ہو یعنی ایک ہاتھ سے لے دوسرے ہاتھ سے دے، انشاء اللہ ہم اس مسئلہ کی وجہ سے تفصیل کے ساتھ باب الصرف کی بحث میں بیان کرینگے، (ف: اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے حدیث مروی ہے کہ سونا کو چاندی کے عوض دینے سے سودی ہوگا مگر اس صورت میں کہ معاملہ ہاتھوں ہاتھ ہو صحاح ستہ نے اس کی روایت کی ہے اور حضرت ابو سعید خدریؓ سے مروی حدیث میں ہے کہ ان نقود میں سے نقد کو ادھار کے بدلہ نہ بیچو، بخاری اور مسلم (شیخین) نے اس کی روایت کی ہے، م)۔

وقال وما سواه الخ:

اور قدوریؒ نے کہا ہے کہ جنس ثمن کا ماسوا دوسری کیلی و وزنی چیزیں جن میں سود داخل ہو جاتا ہے، ان کو صرف متعین کر لینے کا ہی اعتبار کیا جاتا ہے یعنی ان چیزوں پر متعاقدین کا قابض ہو جانا بھی ضروری نہیں ہے بلکہ بدل کا متعین ہو جانا ہی کافی اور ضروری ہے، لیکن امام شافعیؒ نے طعام کی بیع طعام کے عوض کرنے میں ہم سے اختلاف کیا ہے، (ف: یعنی وہ فرماتے ہیں کہ غلہ کو غلہ کے عوض بیچنے کی صورت میں اسی مجلس میں اپنے اپنے مال پر قبضہ کر لینا بھی شرط ہے خواہ وہ دونوں چیزیں ایک جنس کی اور برابر بھی ہوں یا ان کی جنس بدلی ہوئی ہونے کی صورت میں ان میں کمی وبیشی ہو، یہ ان پر قبضہ کر لینا اتنا ضروری ہے کہ اگر قبضہ کرنے سے پہلے وہ دونوں منتشر ہو گئے تو وہ بیع جائز نہ ہوگی۔

له قوله عليه السلام الخ:

امام شافعیؒ کی دلیل مشہور حدیث میں رسول اللہ ﷺ کا یہ فرمان ہے یداً بید، (ف: یعنی قبضہ ہاتھوں ہاتھ ہو یا یہ جملہ فرمایا ہے کہ ہاء وہاء یعنی ایک ہاتھ سے لو اور دوسرے ہاتھ سے دے دو جس کا مطلب یہ ہوگا کہ ایسا معاملہ ادھار سے نہ ہو، یہ جملہ صحیحین کی روایت میں گیہوں وغیرہ کے بارے میں مذکور ہے، اس سے معلوم ہوا کہ ان دونوں کا مال پر قبضہ کر لینا شرط ہے، اور خود آپ لوگ یہ بات بھی کہتے ہیں کہ نقد رقم کی قیمت بہ مقابلہ ادھار کے زیادہ ہو جاتی ہے، اس لئے سودی معاملہ ہو جائے گا، کیونکہ جب ایک شخص نے اسی مجلس میں قبضہ نہیں کیا تو لامحالہ وہ بعد میں ہی قبضہ کرے گا، تو گویا اس کی ادائیگی میں کچھ کمی آجائیگی، اس کے برخلاف جس نے نقد دیا ہے گویا اس نے کچھ زیادہ ادا کر دیا ہے، اس طرح سود کا شبہہ ایک حد تک یقینی ہو جائیگا، (ف: لہٰذا اے احناف آپ کے نزدیک یہ معاملہ جائز نہیں ہونا چاہئے کیونکہ اس طرح کے شبہہ پیدا کر کے آپ لوگ حقیقی سود کا حکم لگا دیتے ہیں۔

ولنا انه مبيع الخ:

اور ہم احناف کی دلیل یہ ہے کہ ثمن (سونا اور چاندی) کے علاوہ باقی تمام چیزیں وہ کیلی ہوں یا وزنی ہوں وہ سب متعین مبیع ہوتی ہیں اس لئے ان میں قبضہ کی شرط نہیں ہوتی ہے، مثلاً کپڑے کا تھان،) ف: کہ اس کی فروخت کرتے وقت ان پر قبضہ کر لینے کی شرط نہیں کی جاتی ہے، کیونکہ یہ چیز تذکرہ اور اشارہ سے ہی متعین ہو جاتی ہے۔

وهذا لان الخ:

اس کی وجہ یہ ہے کہ عقد کرنے کی غرض تو یہی ہوتی ہے کہ اس پر تصرف کرنا اور اپنی مرضی کے مطابق اسے استعمال کرنا ممکن ہو جائے اور یہ مقصد تو کسی طرح بھی اسے معین کرنے سے حاصل ہو جاتا ہے، (ف: لہٰذا اس پر قبضہ کر لینے کی بھی ضرورت باقی نہیں رہتی ہے)۔

بخلاف الصرف الخ:

برخلاف بیع صرف کے کیونکہ اس بیع صرف کی صورت میں اس پر قبضہ کر لینے کی غرض اسے متعین کرنی ہوتی ہے، (ف: کیونکہ نقود کو صرف بتا دینے اور بیان کر دینے سے متعین نہیں ہوتے ہیں پس ان پر قبضہ کی شرط کرنے سے مقصود کرنا ہوتا ہے، اور ایسے موقع کے لئے رسول اللہ ﷺ کا ید ابید یعنی ہاتھوں ہاتھ فرمانے کا مطلب عین بعین ہونا ہے یعنی ایک معین کی بیع معین چیز سے ہی ہو جیسا

کہ: حضرت عبادہ بن الصامتؓ کی روایت میں ہے (ف: یعنی عبادہ بن صامتؓ کی اس روایت میں لفظ یداً بید کی بجائے عینا بعین مذکور ہے، جیسا کہ: مسلم کی روایت میں ہے، بس اس سے یہ معلوم ہوگیا کہ ہاتھوں ہاتھ ہونے سے مراد یہ ہے کہ مال معین ہوجائے اور ہم نے بھی اسی روایت کی بناء پر یہ کہدیا ہے کہ مال متعین ہوجائے)۔

وتعاقبت القبض الخ:

اور دوطرفہ نقد ادا کرنے والے معاملہ میں اگر لین دین میں کچھ فرق بھی ہوجائے تو کاروباریوں کے نزدیک اس میں قیمت کے لحاظ سے کوئی فرق نہیں سمجھا جاتا ہے، بخلاف اس صورت کے جبکہ ایک طرف سے نقد دوسری طرف سے وقت مقرر تک کے لئے ادھار ہو کہ وہ اس کا اعتبار کرتے ہیں۔

توضیح: رطل سے لین دین کا معاملہ والی چیز کیلی شمار ہوتی ہے، یا وزنی اگر وزنی چیز اسی وزن سے تولی جائے جس کا اصل وزن معلوم اور مقرر نہ ہو اس ہی جیسی چیز سے وزن کر کے فروخت کرنے کا حکم، بیع صرف کی تعریف اور اس کا حکم، طعام کو طعام یا سونے اور چاندی کو ایک دوسرے کے عوض فروخت کرنے کا حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

قال: ويجوز بيع البيضة بالبيضتين والتمرة بالتمرتين والجوزة بالجوزتين لانعدام المعيار، فلايتحقق الربا، والشافعيؒ يخالفنا فيه لوجود الطعم على ما مر. قال: ويجوز بيع الفلس بالفلسين بأعيانهما عندأبي حنيفة وأبي يوسف، وقال محمدؒ "لايجوز" لأن الثمنية تثبت باصطلاح الكل، فلاتبطل باصطلاحهما، وإذا بقيت أثمانا لاتتعين، فصار كما إذا كانا بغير أعيانهما وكبيع الدرهم بالدرهمين، ولهما أن الثمنية في حقهما تثبت باصطلاحهما إذ لا ولاية للغير عليهما فتبطل باصطلاحهما، وإذا بطلت الثمنية تتعين بالتعيين، ولايعود وزنيا لبقاء الاصطلاح على العدّ إذ في نقضه في حق العد فساد العقد، فصار كالجوزة بالجوزتين بخلاف النقود؛ لأنهما للثمنية خلقة، وبخلاف ما إذا كانا بغير أعيانهما؛ لأنه كالكالىء بالكالىء وقد نهى عنه، وبخلاف ما إذا كان أحدهما بغير عينه، لأن الجنس بانفراده يحرم النساء.

ترجمہ: امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ ایک انڈے کو دو انڈوں کے عوض بیچنا جائز ہے، اسی طرح ایک کھجور کو دو کھجوروں کے عوض اور ایک اخروٹ کو دو اخروٹوں کے عوض بیچنا بھی جائز ہے، (ف: یعنی اتنی معمولی سی تعداد تک میں جائز ہے؛ کیونکہ اتنی سی تعداد میں سود کا حساب نہیں ہوتا ہے) کیونکہ یہ تعداد قدر میں داخل نہیں ہوتی ہے، اس لئے اس میں سود متحقق نہیں ہوگا۔

اور امام شافعیؒ اس مسئلہ میں ہماری مخالفت کرتے ہیں، کیونکہ ان سب میں طعم (کھانے کے لائق ہونے) کی علت پائی جاتی ہے، جیسا کہ پہلے ہی سود کی علت کے بیان میں گذر گیا ہے۔

قال: ويجوز بيع الفلس بالفلسين بأعيانهما الخ

اور یہ بھی فرمایا ہے کہ امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ (شیخین) کے نزدیک ایک معین پیسہ کو دو معین پیسوں کے عوض بیچنا بھی جائز ہے، لیکن امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اس کی بیع جائز نہ ہوگی، کیونکہ قلیل مقدار ہونے کے باوجود ان میں بھی ثمنیت پائی جارہی ہے؛ اس لئے کہ ثمنیت کی صفت کا ہونا تمام لوگوں کی اصطلاح کے مطابق ثابت ہوئی ہے، اس لئے فقط بائع اور مشتری کی اپنی اصلاح ہوجانے سے ان کی ثمنیت باطل نہ ہوگی، اور جب یہ پیسے ثمن کی صفت کے ساتھ باقی رہ گئے تو یہ متعین نہ ہوں گے، (متعین کردیئے جانے کے باوجود)، اس لئے یہ بیع ایسی ہوگئی جیسے غیر معین فلوس کو آپس میں بیچنا کہ بالاتفاق یہ جائز نہیں ہے، اور جیسے: ایک درہم کو دو درہموں کے عوض بیچنا بھی جائز نہیں ہے۔

ولهما أن الثمنية في حقهما تثبت باصطلاحهما الخ

اور شیخینؒ کی دلیل یہ ہے کہ ان دونوں بائع اور مشتری کے آپس میں اصطلاح طے کر لینے کی وجہ سے ان پیسوں کو ثمن مانا گیا ہے، کیونکہ اس معاملہ میں کسی تیسرے کو ان دونوں پر کوئی اختیار نہیں ہے، لہذا انہی دونوں کی آپس کی رضامندی سے ہی ان کی یہ اصطلاح باطل بھی ہو گی، اور جب ان پیسوں کی ثمنیت باطل ہو گئی تب وہ متعین کرنے سے متعین بھی ہو جائیں گے، اور جب ایک مرتبہ ان کی ثمنیت باطل ہو گئی تو اب دوبارہ یہ کبھی وزنی نہیں ہوں گے (کہ گن کر دینے کے بجائے یہ تول کر دیئے جائیں)، کیونکہ سارے عوام میں ان کو شمار کر کے لین دین کا یہی طریقہ رواج پایا ہوا ہے، یعنی سارے لوگوں میں یہ گن کر ہی لئے اور دیئے جاتے ہیں، کیونکہ اب اگر عام لوگوں کی اصطلاح کے برخلاف ان کو شمار کر کے لین دین نہ کیا جائے تو عقد بیع میں فساد آجائے گا، تو اس کی مثال ایسی ہو جائے گی جیسے، ایک اخروٹ کو دو اخروٹ کے عوض بیچنا، بخلاف نقود یعنی درہم و دینار کے، کیونکہ وہ تو پیدائشی اور فطری حالت سے ہی ثمن بنائے گئے ہیں، (یعنی صرف چند لوگوں کی اصطلاح طے کر لینے سے ہی یہ ثمن نہیں ہوتے ہیں، اگر ایسا ہی ہوتا تو ان کی ثمنیت ختم کر کے ایک درہم کو دو درہموں سے بیچنا ممکن ہوتا)۔

اور بخلاف اس صورت کے جبکہ فلوس معین نہ ہوں کہ ایسی بیع جائز نہ ہو گی، کیونکہ یہ ادھار کی بیع ادھار کے بدلہ میں ہو جائے گی اور یہ جائز نہیں ہوتی ہے، اور اس سے منع کیا گیا ہے، اور برخلاف اس صورت کے بھی کہ جب ایک جانب سے یہ فلوس اگر معین ہوں تو دوسری طرف سے معین نہ ہوں، کیونکہ صرف ایک جنس ہونے کی وجہ سے بھی ادھار کا معاملہ حرام ہو جاتا ہے۔

توضیح:۔ ایک اخروٹ یا ایک انڈے کو دو کے عوض بیچنا کیسا ہے؟ بیع کالی کے معنی، تفصیل مسئلہ، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

ويجوز بيع البيضة بالبيضتين الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔

كبيع الدرهم بالدرهمين جیسے: ایک غیر معین پیسہ کو دو غیر معین پیسوں کے عوض بیچنا جائز نہیں، اسی طرح ایک معین پیسہ کے عوض بیچنا بھی جائز نہ ہو گا، ف: اس دلیل کا خلاصہ یہ ہوا کہ غیر معین پیسہ کو غیر معین پیسوں کے عوض بیچنا بالاتفاق جائز نہیں ہے، اسی طرح ایک معین پیسہ کو بھی دو پیسوں کے عوض بیچنا جائز نہ ہو گا، کیونکہ لوگوں نے پیسہ کو بھی ثمن مان لیا ہے جیسے درہم کو ثمن مان لیا گیا ہے، لہذا جس طرح درہم متعین نہیں ہوتے ہیں اسی طرح یہ فلوس اور پیسے بھی متعین نہ ہوں گے، اور بائع اور مشتری کے انکار کرنے یا ثمنیت ختم کرنے سے ختم نہ ہو گی، لہذا ان کو معین کرنا بے کار ہو گا، اور جب وہ غیر معین ہی رہے تو ان کی بیع بھی باطل رہی۔

الكالي: كلأ يكلأ بمعنی حفاظت کرنا، ادھار دینا، **الكالي**: ادھار، **الكالي بالكالي** (بمعنی ادھار کی بیع ادھار سے) اس کی صورت یہاں پر یہ ہے کہ دونوں طرف سے ایسی چیز ہو جو متعین نہ ہوتی ہو، یہاں تک کہ وہ چیز بطور قرض ذمہ میں باقی رہ جائے، حدیث میں اس کی ممانعت آئی ہے، اس کی روایت ابن ابی شیبہ واسحاق والبزار وابن عدی وعبد الرزاق والحاکم والبیہقی اور الطبرانی نے کی ہے، اور اس کی اسناد میں ضعف ہے، لیکن علماء نے اس حدیث پر عمل کیا ہے، بلکہ احمدؒ سے منقول ہے کہ اس پر اجماع ہے۔ ش۔ ف۔ ع۔

قال: ولايجوز بيع الحنطة بالدقيق ولا بالسويق؛ لأن المجانسة باقية من وجه؛ لأنهما من أجزاء الحنطة، والمعيار فيهما الكيل، لكن الكيل غير مسو بينهما وبين الحنطة لاكتنازهما فيه، وتخلخل حبات الحنطة

فلايجوز وإن كان كيلا بكيل. ويجوز بيع الدقيق بالدقيق متساويا كيلا، لتحقق الشرط، وبيع الدقيق بالسويق لايجوز عند أبي حنيفة متفاضلاً ولامتساوياً لأنه لايجوز بيع الدقيق بالمقلية، ولابيع السويق بالحنطة، فكذا بيع أجزائهما لقيام المجانسة من وجه، وعندهما يجوز؛ لأنهما جنسان مختلفان لاختلاف المقصود، قلنا: معظم المقصود وهو التغذي يشملهما، ولايبالي بفوات البعض كالمقلية مع غير المقلية والعلكة بالمسوسة.

ترجمہ: قدوریؒ نے کہاہے کہ گیہوں کو آٹایاستو کے بدلہ بیچنا جائز نہ ہوگا،(ف: اگر چہ دونوں چیزوں کو بالکل برابر پیمانہ سے بیچے، کیونکہ آٹااور ستواور گیہوں میں ایک طرح سے ایک جنس ہونا باقی ہے، اس لئے کہ یہ دونوں چیزیں گیہوں کے ہی اجزاء ہیں اور ان دونوں میں مقدار جاننے کے لئے پیمانہ اور برتن مقرر ہے، پھر بھی ان دونوں چیزوں اور گیہوں میں برابری نہیں ہو سکتی ہے، کیونکہ ستواور آٹا پیمانہ میں ڈالتے ہی بالکل بھر جاتا ہے مگر دبانے سے بالکل دب جاتا ہے، لیکن گیہوں ڈالنے سے ان کے دانوں میں علیحدگی رہنے سے ان کی درمیانی جگہ چھوٹی ہوتی اور خالی رہ جاتی ہے، لہذا گیہوں کی بیع ان دونوں کے ساتھ جائز نہیں ہوتی ہے، اگر چہ ان کو برابر پیمانہ سے ناپ کر دیا جائے۔

ويجوز بيع الدقيق بالدقيق متساويا كيلا الخ

اور آٹے کو آٹے کے عوض پیمانہ کے اعتبار سے برابر بیچنا جائز ہے، اس طرح ان کے درمیان بیع جائز ہونے کی شرط پائی جاتی ہے۔ اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک آٹے کو ستو کے عوض بیچنا خواہ برابری سے ہو یا بڑھا کر ہو جائز نہ ہوگا۔ کیونکہ آٹے کو بھونے ہوئے گیہوں کے ساتھ بیچنا جائز نہیں ہے، اسی طرح ستو کو گیہوں کے عوض بیچنا جائز نہیں ہے، لہذا ان کے اجزاء کا بیچنا بھی جائز نہ ہوگا، کیونکہ دونوں عوض میں ایک طرح کی جنسیت پائی جاتی ہے۔

وعندهما يجوز؛ لأنهما جنسان----الخ

اور ان دونوں یعنی صاحبین کے نزدیک آٹے کی بیع ستو کے ساتھ ہر طرح سے جائز ہے بشرطیکہ معاملہ نقد ہو ادھار کا نہ ہو، کیونکہ دونوں کی جنسیت مختلف ہو چکی ہے، اس لئے ہر ایک کا مقصد علیحدہ ہے، (ف: مثلاً ستو کو فوراً گھول کر کھالیتے ہیں، لیکن آٹا کو پکا کر کھایا جاتا ہے) ہم امام ابو حنیفہؒ کی طرف سے یہ جواب دیتے ہیں کہ سب کی اصل غرض اور اس سے بڑا فائدہ اس کو کھانا اور غذا حاصل کرنا ہے، اور یہ بات دونوں چیزوں سے حاصل ہوتی ہے، اسلئے اگر کوئی بات ان میں سے کسی ایک میں پائی جائے اور دوسرے میں نہ پائی جائے تو اس کا کوئی اعتبار نہ ہوگا، لہذا بیع جائز نہ ہوگی، جیسے: کہ بھونے ہوئے گیہوں کی بیع بغیر بھونے ہوئے کے بدلے یا عمدہ اور کھرے گیہوں کی بیع خراب اور گھن کھائے ہوئے کے عوض، (ف: یعنی جائز نہیں ہوتی ہے، اور یہی قول اصح ہے، کیونکہ بھنا ہوا گیہوں پھول جاتا ہے، یا باریک ہو جاتا ہے، اور بھنے ہوئے گیہوں کے اندر خلا اور خول ہو جاتا ہے۔

الحاصل پیمانہ سے فروخت کرنے سے ان میں برابری نہ ہوگی، اور یہی قول اظہر ہے، اگر چہ بعض فقہاء نے کہا ہے کہ جائز ہے۔

توضیح:۔ گیہوں کو آٹا یا ستو کے ساتھ، اور آٹا کو آٹا کے عوض پیمانہ سے بیچنا، تفصیل مسائل، حکم۔ اختلاف ائمہ، دلائل

قال: ويجوز بيع اللحم بالحيوان عند أبي حنيفةؒ أبي يوسفؒ، وقال محمد: إذا باعه بلحم من جنسه لايجوز إلا إذا كان اللحم المفرز أكثر ليكون اللحم بمقابلة ما فيه من اللحم، والباقي بمقابلة السقط إذ لو لم يكن كذلك يتحقق الربامن حيث زيادة السقط ومن حيث زيادة اللحم، فصار كالحل بالسمسم، ولهما أنه

باع الموزون بما ليس بموزون؛ لأن الحيوان لايوزن عادة، ولايمكن معرفة ثقله بالوزن؛لأنه يخفف نفسه مرة ويثقل أخرى بخلاف تلك المسالة؛ لأن الوزن في الحال يعرف قدر الدهن إذا ميز بينه وبين الثجير، ويوزن الثجير.

امام ابوحنیفہؒ وامام ابویوسفؒ کے نزدیک گوشت کو زندہ حیوان کے عوض بیچنا جائز ہے، اور امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر حیوان کو اسی کی جنس کے جانور کے گوشت کے عوض فروخت کیا تو بیع جائز نہ ہوگی، ہاں اگر وہ گوشت اس گوشت سے زیادہ ہو جو اس زندہ حیوان میں موجود ہو تو جائز ہوگی، کیونکہ زندہ حیوان کے اندر موجود گوشت کے برابر دوسرا گوشت ہونے کے بعد فاضل گوشت اس جانور کے باقی اجزاء (یعنی کھال اور اوجھ اور تلی وغیرہ کے مقابل ہو جائے گا) کیونکہ اگر موجود گوشت زیادہ نہ ہو تو سود ہو جائے گا۔ اس لحاظ سے حیوان کے جو اجزاء گوشت کے مقابلہ میں زیادہ ہوں گے یا خود گوشت ہی زیادہ ہوگا، تو اس کی مثال ایسی ہوگی جیسے تل کے مقابلہ میں اس کا تیل ہوتا ہے۔

اور شیخینؒ کی دلیل یہ ہے کہ اس نے وزنی چیز (گوشت) کو ایسی چیز (جانور) کے عوض بیچا ہے جو کہ وزنی نہیں، بلکہ عددی ہے، کیونکہ عادۃً بڑے حیوان کو وزن سے نہیں بیچا جاتا ہے، اور اس کے اندر کے گوشت کے صحیح وزن کو پہچاننا ممکن نہیں ہوتا ہے، کیونکہ وہ کبھی کھاپی کر اپنے وزن کو زیادہ اور کبھی اس کے بغیر ہلکا کر لیتا ہے، بخلاف تل اور اس کے تیل کے، کیونکہ تل کا وزن معلوم کر کے تیل کی مقدار معلوم ہو جائے گی، اسی طرح سے کہ اس سے نکلی ہوئی کھلی اور گاد کا وزن علیحدہ سے معلوم ہو جاتا ہے، اور یہ کھلی بھی ایسی چیز ہے جو وزن کی جاتی ہے، الحاصل:۔ تل کے وزن معلوم کرنے کے بعد اس سے نکلا ہوا تیل اور اس سے حاصل شدہ کھلی کا وزن بھی آسانی کے ساتھ پورا پورا معلوم ہو جاتا ہے۔

توضیح:۔ حیوان کے گوشت کے عوض یا تل کو تیل کے عوض بیچنا، تفصیل مسئلہ، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

قال: ويجوز بيع اللحم بالحيوان...... الخ

شیخینؒ کے نزدیک گوشت کی بیع حیوان کے ساتھ جائز ہے، اور امام محمدؒ کے نزدیک اگر حیوان کے وزن سے اسی جنس کے حیوان کے گوشت کا وزن زیادہ ہو تو بیع جائز ہوگی ورنہ نہیں۔

ف: یعنی گوشت جب بنسبت اسی گوشت کے جو حیوان میں ہے زیادہ نہ ہو تو دو صورتیں ہوں گی، ایک یہ کہ برابر ہو تو یہ گوشت اور حیوان میں موجود گوشت برابر ہو گیا، اور حیوان کے باقی اجزاء یعنی کھال اور اوجھ وغیرہ زیادہ ہو جائے گا، دوسری صورت یہ ہوگی کہ گوشت کم ہو تو حیوان کا گوشت اور اس کا سر اوجھ وغیرہ بہت زیادہ ہو جائے گا، بہر صورت سود لازم آجائے گا، اور اس کی مثال تل اور تیل کی ہو جائیگی۔

ف: یعنی اگر تل کو تیل کے عوض بیچنے کی صورت میں وہ تیل اس تیل سے زیادہ ہو جو تل کے اندر موجود ہے تو بیع جائز ہوگی اس طور پر کہ تیل کے مقابلہ میں تیل ہو جائے اور اس سے جو کچھ تیل زیادہ ہو وہ اس کھلی کے مقابلہ میں ہو جائے جو اس سے نکلے گی، ورنہ برابری یا کمی ہونے سے جائز نہ ہوگی۔

قال: ويجوز بيع الرطب بالتمر مثلاً بمثل عند أبي حنيفةؒ، وقالا: لايجوز لقوله عليه السلام حين سئل عنه: أو ينقص إذا جف، فقيل: نعم، فقالﷺ: لا إذا له أن الرطب تمر لقوله عليه السلام حين أهدى إليه رطبا: أو كل تمر خيبر، هكذا سمّاه تمرا، وبيع التمر بمثله جائز لما روينا، ولأنه لو كان تمرا جاز البيع بأول الحديث، وإن كان غير تمر فباخره، وهو قوله عليه السلام: إذا اختلف النوعان فبيعوا كيف شئتم، ومدار ما

رویاه علی زید ابن عیاش، وهو ضعیف عند النقلة.

ترجمہ: قدوریؒ نے کہا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک پختہ تازے چھوارے کو پختہ خشک چھواروں کے عوض برابر برابر کر کے بیچنا جائز ہے۔ مگر زیادتی اور کمی کے ساتھ بیچنا بالاتفاق جائز نہیں ہے، اور برابری کے ساتھ بیچنے میں بھی اختلاف ہے)، اور صاحبینؒ نے کہا ہے کہ برابری کے ساتھ جائز نہیں ہے، (جمہور علماء کا بھی یہی قول ہے، ف۔ع)، کیونکہ رسول اللہ ﷺ سے جب پوچھا گیا تھا تب آپ نے فرمایا تھا کہ تازہ اور رطب چھوارہ سوکھ کر وزن میں کم ہو جاتا ہے تو جواب دیا گیا کہ جی ہاں کم ہو جاتا ہے، اسی بات پر آپ ﷺ نے فرمایا تھا کہ تب تو ایسوں کی بیع جائز نہ ہو گی۔ (ف: رواه مالك وشافعي وأحمد والسنن الأربعة والدار القطني وابن خزيمة والحاكم والبزاز وابن حبان) اور یہ صحیح حدیث ہے۔

وله أن الرطب تمر لقوله الخ

اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ رطب کو بھی تمر کہا جاتا ہے، کیونکہ جب رسول اللہ ﷺ کے پاس خیبر سے ہدیہ کے طور پر رطب بھیجے گئے تب آپ ﷺ نے یہ سوال کیا تھا کہ کیا خیبر کے کل تمر ایسے ہی ہوتے ہیں؟ اس سوال پر آپ ﷺ نے رطب کو تمر فرمایا ہے اور اس حدیث کی بناء پر تمر کے عوض بیچنا جائز ہو جاتا ہے، جسے ہم پہلے روایت کر چکے ہیں۔

اور اس کی دوسری دلیل یہ بھی ہے کہ رطب اگر تمر ہے تو مشہور حدیث کے اندر کے پہلے حکم سے اس کی بیع جائز ہے، یعنی یہ فرمایا کہ تمر کو تمر کے عوض برابر بیچو، اور اگر رطب تمر نہیں ہے تو حدیث کے دوسرے حصے سے بیع جائز ہو گی، جس میں آپ نے فرمایا کہ جب عوضین مختلف ہوں تو جیسے چاہو انہیں فروخت کرو۔

(ف: خلاصہ یہ ہوا کہ بہر صورت رطب اور تمر ایک ہی ہوں یا نہ ہوں برابری کے ساتھ بیع جائز ہو گی)۔

ومدار ما رویاه الخ

اور صاحبینؒ نے جو حدیث روایت کی ہے اس کا مدار زید ابن عیاش پر ہے، جبکہ یہ علماء حدیث کے نزدیک ضعیف ہے۔

توضیح:۔ رطب کی بیع تمر کے ساتھ ہونا، تفصیل مسئلہ، حکم، اختلاف ائمہ، دلیل

قال: ویجوز بیع الرطب بالتمر مثلاً الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے کہ پکی ہوئی تازہ کھجوروں کو پکی اور سوکھی کے عوض دونوں طرف کی کھجوریں برابر ہونے کی صورت میں جائز ہے، اور صاحبین کے نزدیک جائز نہیں ہے، اور کمی بیشی کی صورت میں بالاتفاق جائز نہیں ہے۔ صاحبین کے نزدیک ناجائز ہونے کی دلیل وہ حدیث ہے جس میں مذکور ہے کہ رسول اللہ ﷺ سے یہی مسئلہ دریافت کیا گیا تھا تو آپ نے فرمایا کہ تازہ کھجوریں خشک ہو کر وزن میں کم ہو جاتی ہیں یا نہیں؟ تو عرض کیا گیا کہ جی ہاں وہ کم ہو جاتی ہیں۔ تو آپ نے فرمایا کہ ایسی حالت میں جائز نہیں ہے۔

اور امام اعظمؒ کی دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ رطب (تازہ چھوہارہ) بھی اگر تمر ہی کے حکم میں ہے تو پہلی حدیث کی بناء پر برابری کے ساتھ بیچنا جائز ہے، لیکن رطب کا تمر ثابت ہونا اسی صورت میں ہو گا کہ رسول اللہ ﷺ کو رطب ہی بھیجے گئے ہوں، حالانکہ ابو ہریرہؓ وابو سعید الخدریؓ کی حدیث میں نبیذ تمر مذکور ہے، بخاری و مسلم نے اس کی روایت کی ہے۔ اور زیلعی نے کہا ہے کہ حدیث کی تمام سندوں اور اسی کے الفاظ کو تلاش کر کے مجھے اس موقع پر لفظ رطب نہیں ملا ہے، اور اس کی دوسری دلیل یہ ہے کہ اگر رطب تمر ہی کے معنی میں ہو تو حدیث کے پہلے حصہ یعنی التمر بالتمر مثلاً بمثل کی بناء پر جائز ہو گی، اور اگر تمر رطب سے علیحدہ چیز ہے تو حدیث کے دوسرے حصہ یعنی إذا اختلف النوعان فبیعوا کیف شئتم کی بناء پر جائز ہے کہ مختلف ہونے کی صورت میں جیسے چاہو فروخت کرو۔ بس بہر صورت برابری کے ساتھ بیع جائز ہو گی۔

ومدار مارویاہ علی زید ابن عیاش الخ

اور ناجائز ہونے کی دلیل صاحبینؒ نے جو بیان کی اس کا مدار زید ابن عیاش پر ہے، اور یہ روای علماء حدیث کے نزدیک ضعیف ہے، لہذا یہ حدیث ضعیف ہوئی، لیکن ابن الجوزیؒ و منذریؒ نے کہا ہے کہ زید ابن عیاش کو کسی نے ضعیف کہا ہو مجھے اس کا علم نہیں ہے، لیکن میزان الذہبی وغیرہ سے ثابت ہوتا ہے کہ ان کے مجہول ہونے کا الزام بھی ختم ہو گیا ہے، اور ابن حبانؒ نے تو ان کو ثقات میں سے لکھا ہے، اور ترمذیؒ نے حدیث ذکر کرنے کے بعد کہا ہے کہ حدیث صحیح ہے۔

دار قطنی نے ان کے بارے میں کہا ہے کہ ثقہ اور ثبت ہیں، پھر امام مالکؒ کا اپنے مؤطا میں ان سے روایت کرنا ہی ان کے ثقہ ہونے کے لئے کافی ہے، الحاصل یہ حدیث صحیح ہوئی، اسی لئے عینیؒ اور ابن الہمامؒ صاحبینؒ کے قول کی طرف مائل ہوئے ہیں، اور عام علماء کا بھی یہی قول ہے۔ بلکہ یہانتک کہا گیا ہے کہ اس مسئلہ میں فقط امام ابوحنیفہؒ ہی تنہا ہیں۔ م۔ ف۔ ع۔ ت۔

النقلة: ناقل کی جمع، صحابہ کرام اور ناقلین حدیث۔

قال: وكذا العنب بالزبيب يعني على هذا الخلاف، والوجه ما بيّناه، وقيل: لايجوز بالاتفاق اعتبارا بالحنطة المقلية، والرطب بالرطب يجوز متماثلا كيلا عندنا؛ لأنه بيع التمر بالتمر، وكذا بيع الحنطة الرطبة أو المبلولة بمثلها أو باليابسة، أو التمر أو الزبيب المنقع بالمنقع منها متماثلا عند أبي حنيفةؒ وأبي يوسفؒ، وقال محمدؒ: لايجوز جميع ذلك؛ لأنه يعتبر المساواة في أعدل الأحوال وهو المال، وأبوحنيفة يعتبر في الحال، وكذا أبويوسفؒ عملا بإطلاق الحديث إلا أنه ترك هذا الأصل في بيع الرطب بالتمر لما رويناه لهما، ووجه الفرق لمحمدؒ بين هذه الفصول وبين الرطب بالرطب أن التفاوت فيها يظهر مع بقاء البدلين على الاسم الذي عقد عليه العقد، وفي الرطب بالتمر مع بقاء أحدهما على ذلك فيكون تفاوتا في عين المعقود عليه، والرطب بالرطب التفاوت بعد زوال ذلك الاسم فلم يكن تفاوتا في المعقود عليه فلا يعتبر.

ترجمہ:- اور ایسا ہی اختلاف تازہ انگور کو خشک انگور کے عوض بیچنے میں ہے، (ف: امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک برابری کی صورت میں جائز ہے، اور صاحبین و جمہور علماء کے قول کے مطابق جائز نہیں ہے)، اس کی وجہ بھی وہی ہے جو ہم نے پہلے بیان کر دی ہے۔ (ف: کہ امام اعظمؒ کے نزدیک پختہ تازہ انگور اگر زبیب ہے تو برابری کے ساتھ بیع جائز ہونا چاہئے، اور صاحبینؒ و جمہور کے نزدیک اگر تازہ انگور خشک ہو کر کم ہو جائے تو حضرت زید ابن عیاشؒ کی مروی حدیث کی دلیل سے جائز نہ ہو گی، اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ انگور کی بیع کشمش سے بالاتفاق جائز نہیں ہے، جیسے بھنے ہوئے گیہوں کی بیع بغیر بھونے ہوئے سے جائز نہیں ہوتی ہے، اور رطب (تازہ کھجور) کی بیع رطب سے برابری کے ساتھ پیمانہ سے ہمارے نزدیک جائز ہے کیونکہ تمر کی بیع تمر (خشک کھجور) سے ہے، (ف: یا تازہ پختہ ہونے میں دونوں برابر ہیں)۔

وكذا بيع الحنطة الرطبة أو المبلولة الخ

اسی طرح پختہ تازہ گیہوں کو یا پانی سے بھگوئے ہوئے گیہوں سے اسی جیسے کے عوض بیچنا یا خشک کے عوض بیچنا یا خشک چھوارے یا خشک انگور (کشمش) کو ان دونوں میں سے بھیگے ہوئے کو بھیگے ہوئے کے عوض برابر بیچنا امام ابوحنیفہؒ، وامام ابویوسفؒ کے نزدیک جائز ہے، اور امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ ان تمام صورتوں میں سے کسی میں بھی جائز نہیں ہے، کیونکہ (امام محمدؒ) دونوں میں برابری کا ایسی حالت میں اعتبار کرتے ہیں جو سب سے بڑھ کر معتدل حالت ہو جو کہ انجام کی حالت ہے یعنی خشک ہو جانے کی حالت،، اور امام ابوحنیفہؒ (موجودہ حالت) اس حالت کا اعتبار کرتے ہیں جو فی الحال موجود ہو۔

(ف: یعنی فی الحال خواہ وہ خشک ہو یا تر ہو) اسی طرح سے امام ابویوسفؒ بھی حالت موجودہ کا ہی اعتبار کرتے ہیں، حدیث کے مطلق ہونے پر عمل کرتے ہوئے کہ حدیث مشہورہ میں بغیر کسی قید کے مطلق حالت مذکور ہے، لیکن امام ابویوسفؒ نے

اپنی اصل کو رطب کی بیع تمر سے ہونے کی حالت میں باقی نہیں رکھا ہے بلکہ باطل کر دیا ہے، اس حدیث کو دلیل بناتے ہوئے جو ہم نے صاحبین کے حق میں پہلے روایت کر دی ہے۔(ف: یعنی زید ابن عیاشؒ سے مروی حدیث جس میں رطب و تمر (تازہ کو خشک) کے عوض بیچنے سے منع فرمایا ہے، اس طرح امام ابو یوسفؒ نے اس حدیث کے موافق تخصیص کر دی۔ اور باقی حالتوں میں اپنی اصل پر امام ابو حنیفہؒ سے موافقت کی، یعنی مشہور حدیث کی بناء پر کوئی بھی حالت ہو مطلقا جائز ہے۔

یہ بات یاد رکھنے کی ہے کہ امام محمدؒ صرف رطب کی اس بیع کو جائز کہتے ہیں جو رطب کے عوض ہو، اور بقیہ صورتوں میں جائز نہیں کہتے ہیں، حالانکہ اس طرح ان صورتوں میں فرق کی وجہ ظاہر نہیں ہوتی ہے، اسی لئے فرق کو اس طرح بیان کرتے ہیں

ووجه الفرق لمحمدؒ بين هذه الفصول وبين الرطب بالرطب أن الخ

امام محمدؒ کی رطب کی بیع رطب سے ہونے کی صورت میں جائز اور بقیہ صورتوں میں ناجائز کہنے اور فرق کرنے کی دلیل یہی ہے کہ دوسری صورتوں میں جو مال ہے ان کے درمیان فرق ظاہر ہو جاتا ہے، اگرچہ دونوں عوض اسی نام پر باقی رہتے ہیں جس پر معاملہ طے پایا ہے اور رطب کی بیع تمر کے عوض ہونے میں یہ فرق ظاہر ہو جاتا ہے، حالانکہ دونوں عوض میں سے ایک اسی نام پر باقی رہتا ہے جس پر عقد واقع ہوا ہے تو یہ فرق معقود علیہ کی ذات میں ہوتا ہے۔

اور رطب کی بیع رطب کے عوض ہونے سے نام بدل جانے کے بعد فرق ہوا ہے اس لئے یہ فرق مقصود علیہ میں نہ ہوا، اس لئے اس کا اعتبار بھی نہ ہوگا۔(ف: خلاصہ یہ ہوا کہ تازہ کھجور یعنی رطب کی بیع رطب ہونے کی صورت میں جب خشک ہو کر اسی کا نام بدل کر تمر ہو جائے تو فرق ظاہر ہو گیا، لیکن پختہ تازہ گیہوں کو تازے گیہوں کے عوض فروخت کرنے کی صورت میں جو نام ان کا ابھی ہے وہی نام ان کے خشک ہو جانے کے بعد باقی رہ جاتا ہے، حالانکہ دونوں حالتوں میں فرق ہو جاتا ہے کہ وہ خشک ہونے سے پہلے کی بہ نسبت وزن میں کم ہو گئے ہیں اور گیہوں کے نام سے ان کی بیع ہوئی اور اب بھی ان کا نام گیہوں ہی باقی رہ گیا ہے، اسی طرح اگر بھیگے ہوئے گیہوں کو اسی جیسے بھیگے ہوئے گیہوں کے عوض فروخت کیا یا تازے اور بھیگے ہوئے گیہوں کو خشک گیہوں کے عوض فروخت کیا، یا بھیگے ہوئے چھوارے یا بھیگے ہوئے زبیب کو اسی جیسے کے عوض فروخت کیا تو بھی یہی حکم ہوگا کہ خشک ہونے پر نام پرانا ہی باقی رہتا ہے، حالانکہ اس میں فرق آجاتا ہے، اس لئے جس مال پر عقد ہوا تھا اب اس میں فرق آگیا ہے، یہ معاملہ جائز نہ ہوگا۔

توضیح:- تازہ انگور کو خشک انگور کے عوض بیچنا، رطب کی بیع رطب کے ساتھ، تازہ گیہوں کی بیع پانی سے بھگے ہوئے گیہوں سے، تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

وكذلك العنب بالزبيب يعني الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے، **ووجه الفرق لمحمدؒ الخ**، امام محمدؒ کے نزدیک ان صورتوں اور بیع الرطب میں فرق کی وجہ یہ ہے (یعنی امام محمدؒ رطب کی رطب کے بدلے میں بیع کے جواز کے قائل ہیں، مگر ان تمام صورتوں میں عدم جواز کے قائل ہیں) کہ ان مذکورہ اشیاء کی بیع میں باہمی تفاوت ظاہر ہوتا ہے، باوجودیکہ دونوں عوض اسی نام پر باقی رہتے ہیں جس پر عقد کا انعقاد ہوا تھا، (یعنی حظبہ، زبیب اور تمر والا نام ہی باقی رہتا ہے) اور رطب بتمر کی بیع میں بھی یہ تفاوت ظاہر ہو جاتا ہے باوجودیکہ عوضین میں سے صرف ایک اسی نام پر باقی ہوتا ہے جس پر عقد کا انعقاد ہوا تھا، (کیونکہ خشک ہونے کے بعد رطب کا نام بدل کر تمر ہو جاتا ہے) تو یہ تفاوت معقود علیہ کی ذات میں ہوتا ہے۔

اور رطب بر طب کی بیع میں اسی نام کے زائل ہونے کے بعد تفاوت کا ظہور ہوتا ہے، (یعنی رطب کو خشک ہونے پر تمر کہا جاتا ہے) تو یہ تفاوت معقود علیہ میں نہ ہوگا، اس لئے یہ قابل اعتبار نہ ہوگا اور عقد صحیح ہوگا۔

ولو باع البسر بالتمر متفاضلا لايجوز؛ لأن البسر تمر بخلاف الكُفرّٰى حيث يجوز بيعه بما شاء من التمر اثنان بواحد لانه ليس بتمر، فإن هذا الاسم له من أول ما تنعقد صورته لا قبله، والكفرى عددى متفاوت حتى لو باع التمر به نسيئة لايجوز للجهالة.قال: ولايجوز بيع الزيتون بالزيت، والسمسم بالشيرج حتى يكون الزيت والشيرج أكثر مما فى الزيتون والسمسم، فيكون الدهن بمثله، والزيادة بالثجير؛ لأن عند ذلك يعرى عن الربا إذ ما فيه من الدهن موزون، وهذا لأن ما فيه لو كان أكثر أو مساويا له فالثجير وبعض الدهن أو الثجير وحده فضل، ولو لم يعلم مقدار ما فيه لايجوز لاحتمال الربا، الشبهته فيه كالحقيقة والجوز بدهنه، واللبن بسمنه، والعنب بعصيره والتمر بدبسه على هذا الاعتبار، واختلفوا فى القطن بغزله والكرباس بالقطن يجوز كيف ما كان بالإجماع.

ترجمہ:-اوراگر بسر (آدھ پکے یا گدر چھوارے) کو تمر یعنی خشک چھوارے کے بڑھتے پیمانہ سے فروخت کرے تو بیع جائز نہ ہوگی، یعنی بالاتفاق جائز نہیں ہے، کیونکہ یہ بسر بھی چھوارہ ہی ہے، بخلاف کفری (غنچہ خرما کے) کہ اس کو چھوارے کے عوض بیچنا جائز ہے، خواہ دو کو ایک کے بدلہ میں یا جس مقدار سے چاہے بیچے، کیونکہ وہ غنچہ اس وقت چھوارہ نہیں ہوتا ہے، وجہ یہ ہے کہ بسر اسی وقت کہلاتا ہے جبکہ چھوارہ اپنی پوری ابتدائی شکل پر جاتا ہے، اس سے بھی پہلے کی حالت میں اسے غنچہ یا کلی کے نام سے پکارا جاتا ہے، اور یہ کفری یعنی غنچہ عددی ہوتا ہے یعنی گن کر فروخت ہوتا ہے، اور اس کے آپس میں چھوٹے بڑے کے اعتبار سے بہت فرق ہوتا ہے، اسی بناء پر اگر چھوارے کو غنچہ (کفری) کے عوض ادھار فروخت کیا تو مجہول ہونے کی وجہ سے بیع جائز نہ ہوگی۔

ولايجوز بيع الزيتون بالزبيب الخ

اور قدوریؒ نے کہا ہے کہ زیتون کو زیتون کے تیل کے عوض فروخت کرنا، یا تل کو اس کے تیل کے عوض فروخت کرنا جائز نہ ہوگا، ہاں اس وقت جائز ہوگا جبکہ زیتون یا تل کا تیل اس مقدار سے زائد ہو جو اس کے عوض تل یا زیتون کے اندر فی الحال موجود ہو، تاکہ تل کے برابر تیل ہو جائے، اور بچا ہوا تیل اس کی کھلی یا کھاد کے مقابلہ میں ہو جائے، کیونکہ یہ عقد اس طرح کے مقابلہ کرنے کی صورت میں سود سے خالی اور پاک ہو جائے گا۔ اس لئے کہ زیتون یا تل کے دانوں میں جو تیل موجود ہے وہ وزن سے لین دین کی چیز ہے۔ (ف: اور اس کے مقابلہ میں جو تیل دیا جائے اگر اس کی مقدار برابر یا کم ہوگی تو یہ تیل یا کلی زائد ہو، اس زائد ہونے میں تیل کے مقابلے میں تیل کے برابر لیا گیا، اور کھلی کے مقابلہ میں باقی تیل رہ گیا۔ اور چونکہ کھلی اور تیل جنس کے اعتبار سے لئے مختلف ہیں، اسی لئے اس میں سودی معاملہ نہیں ہو سکتا ہے۔ اور بیع بھی نقد پر ہوئی ہے، یعنی ایک جانب بھی ادھار نہیں ہے، اس لئے اس کے جائز ہونے کی صورت صرف یہی معلوم ہوئی کہ جو تیل دیا جائے وہ تل کے اندر کے تیل سے زائد ہو، اسی لئے مصنفؒ نے یہ دلیل دی ہے)۔

وهذا لأن ما فيه لو كان أكثر أو مساويا له فالثجير الخ

کہ زیادتی کی شرط اس معاملہ میں اس لئے لگائی گئی ہے کہ زیتون یا تل کے بیجوں میں جو تیل موجود ہے وہ اگر اس تیل سے جو عوض میں ہے اس سے زیادہ یا برابر ہو تو کھلی اور تھوڑا سا تیل بھی یا صرف کھلی بیع میں زائد ہوگی۔ (ف: اور یہ زیادتی سود ہوگی، اسی لئے جو تیل دیا جائے اسی کا زیادہ ہونا ضروری ہے، اور یہ بات اسی وقت ہوگی کہ اس تیل کا زیادہ ہونا یقینی طور سے معلوم ہو، اس طرح سے کہ ان بیجوں میں یعنی زیتون یا تل میں جتنا تیل ہو اس کی مقدار معلوم ہو، اور اگر یہ معلوم نہ ہو سکے کہ ان بیجوں میں کتنا تیل ہے تو یہ بیع جائز نہ ہوگی، کیونکہ اس صورت میں سودی ہونے کا احتمال ہو جائے گا، اور ایسے معاملات میں سودی ہونے کا احتمال ہونا بھی حقیقۃً سود ہونے کا حکم رکھتا ہے۔

اور اخروٹ کو اخروٹ کے تیل کے عوض بیچنا، یا دودھ کو مکھن کے عوض بیچنا، یا انگور کو انگور کے شیرہ اور رس کے عوض بیچنا، یا چھوارے کو خرما کے شیرہ کے عوض بیچنے کا بھی یہی حکم ہے، یعنی اخروٹ تیل یا مکھن یا خرمہ کا شیرہ اس سے زیادہ ہو تو جائز ہے، اور سوتی کپڑے کو اس کے سوت کے عوض بیچنے میں اختلاف ہے، (مختار الخلاصہ یہ ہے کہ جائز نہیں ہے۔ع۔) اور سوتی کپڑے کو روئی کے عوض بیچنا بالاجماع ہر طرح سے جائز ہے، (ف: خواہ کپڑے کی روئی سے یہ روئی زیادہ ہو یا برابر ہو یا کم ہو۔ع)۔

توضیح:-گدر چھوارے کو خشک چھوارے کے عوض بیچنا، غنچہ خرما کو خرما کے عوض بیچنا، زیتون کو اس کے تیل کے عوض، تل کو اس کے تیل کے عوض، اخروٹ کو اس کے تیل کے عوض، دودھ کو مکھن کے عوض بیچنا، تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

ولو باع البسر بالتمر متفاضلا لايجوز؛ لأن الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے، البسر: آدھ پکی کھجور، کفرّی: کاف کو ضمہ، فاء کو فتحہ، رائے مقصورہ کو تشدید بمعنی کھجور کی کھلی، زیتون: زیتون کا پھل، زیت: زیتون کا تیل، سمسم: تل، شیرخ: شیرہ کا معرب، ثجیر: کھلی۔

قال: ويجوز بيع اللحمان المختلفة بعضها ببعض متفاضلا، ومراده لحم الإبل والبقر والغنم، فأما البقر والجواميس جنس واحد، وكذا المعز مع الضان وكذا العراب مع البخاتي. قال: كذلك ألبان البقر والغنم، وعن الشافعيؒ لايجوز؛ لأنها جنس واحد لاتحاد المقصود، ولنا أن الأصول مختلفة حتى لايكمل نصاب أحدهما بالآخر في الزكوٰة، فكذا أجزائها إذا لم تتبدل بالصنعة. قال: وكذا خل الدقل بخل العنب للاختلاف بين أصليهما، فكذا بين مائيهما، ولهذا كان عصيرا هما جنسين، وشعر المعز، صوف الغنم جنسان لاختلاف المقاصد. قال: وكذا شحم البطن بالإلية أو باللحم؛ لأنها أجناس مختلفة لاختلاف الصور والمعاني والمنافع اختلافا فاحشا.

ترجمہ:-قدوریؒ نے کہا ہے کہ مختلف قسم کے گوشت میں سے ایک کو دوسرے کے عوض زیادتی کے ساتھ بیچنا جائز ہے، اس کا مطلب یہ ہے کہ اگر اونٹ، گائے اور بکری کا گوشت آپس میں مختلف ہوتا ہے، لیکن گائے اور بھینس کا گوشت ایک ہی جنس ہے، اسی طرح بکری اور بھیڑ بھی ایک ہی جنس ہے، اسی طرح عربی اونٹ اور بختی اونٹ بھی ایک ہی جنس ہے۔ (ف: الحاصل ایک ہی جنس ہونے کی صورت میں اگر برابری کے ساتھ ہو تو بیع جائز ہوگی ورنہ نہیں، اور مختلف جنس ہونے میں کمی وبیشی کے ساتھ بھی بیع جائز ہوگی، م۔ اور شافعیہؒ کی کتاب وجیز میں ہے کہ قول اصح کے مطابق حیوانات کے گوشت مختلف جنسوں کے ہوتے ہیں، اور مؤطا امام مالکؒ میں ہے کہ ہمارے نزدیک اونٹ، گائے اور بکری کے مانند وحشی جانوروں میں ایک کو دوسرے کے عوض خریدنا صرف اسی صورت میں جائز ہوتا ہے کہ ان کو برابری کے ساتھ بیچا جائے اور ہاتھوں ہاتھ ہو یعنی ادھار نہ ہو ورنہ جائز نہ ہوگا۔ اور مچھلی کے گوشت کو ان کے گوشت کے عوض ہاتھوں ہاتھ اور زیادتی کیساتھ بیچنے میں کوئی حرج نہیں ہے، اسی طرح پرندوں کا گوشت ان سے مخالف ہے۔ع۔

قال: وكذلك ألبان البقر والغنم، وعن الشافعيؒ الخ

قدوریؒ نے کہا ہے کہ اسی طرح گائے اور بکری کے دودھ میں بھی زیادتی کے ساتھ باہم ہاتھوں ہاتھ بیچنا جائز ہے، اور امام شافعیؒ سے ایک روایت کے مطابق جائز نہیں ہے۔ کیونکہ سب دودھ جنس میں ایک ہے، اس لئے کہ سارے دودھ کا ایک ہی مقصد ہے۔ (ف: یعنی غذا بنانا یا قوت حاصل کرنا ہی سب کا مقصد اصلی ہے، اور ہماری دلیل یہ ہے کہ ان جانوروں میں سے ہر

ایک کی اصل مختلف ہے، اسی بناء پر زکوٰۃ کے مسئلہ میں ایک کا نصاب دوسرے سے پورا نہیں کیا جاتا ہے، چنانچہ اصل کی طرح ان کے اجزاء میں بھی اختلاف ماننا ہوگا، یعنی یہ کہ ان کا دودھ بھی ایک دوسرے سے مختلف ہے۔ اور اگر اس کے دودھ سے پنیر بنا لیا گیا تو آپس میں زیادتی کے ساتھ بیچنا بھی جائز نہ ہوگا، کچھ فقہاء نے بھی ایسا ہی کہا ہے۔ ع۔

وكذا الخل الدقل بخل العنب الخ

اسی طرح ناکارہ اور خراب خرما کا سرکہ انگور کے سرکہ کے عوض بیچنا جائز ہے، کیونکہ ان دونوں کی اصل میں اختلاف ہے، تو اسی طرح ان دونوں کے پانی میں اختلاف ہے۔ اور اسی بناء پر ان دونوں کا شیرہ بھی جنس میں مختلف ہوگئے۔ (ف: یعنی خراب خرما کا سرکہ اور انگور کا سرکہ اپنی اصل یعنی خرما اور انگور کے مختلف ہونے کی وجہ سے ان سے حاصل شدہ پانی جس سے سرکہ بنایا گیا ہے آپس میں دونوں جنس میں مختلف ہوئے، اور اصل کے مختلف ہونے کی وجہ سے انگور اور خرما کا حاصل شدہ شیرہ بھی بالاتفاق مختلف ہوا۔

وشعر المعز وصوف الغنم جنسان لاختلاف المقاصد

اور بکری کی اون اور بھیڑ کے بال اور جنس دونوں مختلف ہیں، کیونکہ ان کے مقصد میں اختلاف ہے۔ ف۔ جیسا کہ اون سے دوشالے وغیرہ بنتے ہیں اور بال کے کمبل اور رسی وغیرہ بناتے ہیں، لہذا ان دونوں میں زیادتی کے ساتھ تبادلہ جائز ہے۔ کیونکہ ان کی صورتوں، معانی اور منافع میں کھلا ہوا اختلاف ہے۔

توضیح:۔ مختلف قسم کے گوشت میں سے ایک کو دوسرے کے عوض بیچنا، مچھلی کے گوشت کو ان کے گوشت کے عوض بیچنا گائے اور بکرے، بھینس اور اونٹ کے دودھ کو ایک دوسرے کے عوض یا پنیر بنا کر بیچنا۔

قال: ويجوز بيع الخبز بالحنطة والدقيق متفاضلا؛ لأن الخبز صار عدديا أو موزونا، فخرج من أن يكون مكيلا من كل وجه، والحنطة مكيلة، وعن أبي حنيفةؒ أنه لا خير فيه، والفتوى على الأول، وهذا إذا كانا نقدين فإن كانت الحنطة نسيئة جاز أيضا، وإن كان الخبز نسيئة يجوز عند أبي يوسفؒ، وعليه الفتوى، وكذا السلم في الخبز جائز في الصحيح، ولا خير في استقراضه عددا أو وزنا عند أبي حنيفةؒ؛ لأنه يتفاوت بالخبز، والخباز والتنور والتقدم والتأخر، وعند محمدؒ يجوز بهما للتعامل، وعند أبي يوسفؒ يجوز وزنا، ولايجوز عددا للتفاوت في آحاده. قال: ولا ربا بين المولى وعبده؛ لأن العبد وما في يده ملك لمولاه، فلا يتحق الربا، وهذا إذا كان مأذونا له ولم يكن عليه دين وان كان عليه دين لايجوز بالاتفاق؛ لأن ما في يده ليس ملك المولى عند أبي حنيفةؒ، وعندهما تعلق به حق الغرماء فصار كالأجنبي، فيتحقق الربا كما يتحقق بينه وبين مكاتبه.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے کہا ہے کہ روٹی کو گیہوں اور آٹے کے عوض زیادتی کے ساتھ بیچنا جائز ہے۔ (ف: مثلاً گیہوں یا آٹا زیادہ دیا اور روٹی کم لی تو بیع جائز ہوگی) کیونکہ روٹی عددی یا وزنی ہوگئی، (یعنی روٹی اب گن کر یا وزن کر کے بیچی جاتی ہے)، لہذا یہ روٹی کسی طرح بھی کیلی نہیں ہو سکتی ہے، یا وہ کیلی ہونے سے خارج ہوگئی، (ف: اور رسول اللہ ﷺ کے عہد مبارک میں روٹی کے بارے میں کچھ معلوم نہیں ہو سکا ہے کہ ناپ کر یا تول کر بیچی جاتی تھی، اور ممکن ہے کہ وہ اس وقت بھی گن کر فروخت کی جاتی ہو تو اب بھی اسی طرح باقی رہے گی۔ اور گیہوں کیلی چیز ہے۔ (ف: اسی طرح آٹا بھی کیلی چیز ہے، کیونکہ وہ گیہوں کا ہی ایک جزء ہے، اس تفصیل کے مطابق روٹی جب عددی ہوئی اور گیہوں اور اس کا آٹا کیلی ہوا تو ایک کو دوسرے کے عوض بیچنے میں زیادتی جائز ہوگی، یہی ظاہر الروایۃ ہے۔ اور امام ابو حنیفہؒ سے نوادر میں ایک روایت ہے کہ اس چیز میں زیادتی کے ساتھ بیع کا معاملہ بہتر نہیں ہوتا ہے، لیکن قول اول (بیع کے جائز ہونے) پر فتوی ہے۔

یہ حکم اس صورت میں ہے جبکہ معاملہ کرتے وقت روٹی اور اس کا بدلہ نقد اور فی الفور ادا ہو رہا ہو (ف: یعنی ہاتھوں ہاتھ ہو)، اس بناء پر اگر گیہوں ادھار ہوں تو بھی یہ بیع جائز ہو گی، اور اسی قول پر فتوی ہے۔ (ف: گویا وزنی چیز میں بیع سلم کی ہے۔

وكذا السلم في الخبز جائز في الصحيح الخ

اور ایسی ہی ابو یوسفؒ کے قول صحیح میں روٹی کی بیع سلم جائز ہے۔ (ف: اور اسی پر فتوی ہے۔ الکافی)۔

اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک روٹی قرض لینے میں خواہ گن کر ہو یا وزن سے کچھ بہتری نہیں ہے، کیونکہ روٹیاں بنائے جانے، بنانے والے تنور کے مختلف ہونے اور پہلی اور پچھلی ہونے کی وجہ سے مختلف ہو جاتی ہیں، (ف: یعنی روٹی بنانے میں لانبائی، چوڑائی، موٹی اور پتلی ہونے کے اعتبار سے فرق آجاتا ہے، اسی طرح پکانے والا کوئی ماہر کاریگر اور کوئی ناتجربہ کار ہوتا ہے، اسی طرح تنور کے نئے اور پرانے، چولھے کی آگ کے کم وبیش ہونے سے بھی فرق ہوتا ہے۔ اسی طرح پہلی ایک دو روٹیاں کچھ کچی اور آخری روٹیاں آگ کی زیادتی کی وجہ سے اکثر جل جاتی ہیں، لہذا ان کے درمیان فرق آجاتا ہے۔ شافعیہؒ میں سے صاحب تقریب کے نزدیک یہی قول اصح ہے۔ مع۔) اور امام محمدؒ کے نزدیک گن کر ہو یا وزن سے ہو اس پر عوام میں دستور ہونے کی وجہ سے ہر طرح جائز ہے۔ (ف: اگرچہ اس کی بیع سلم جائز نہیں ہے)، یعنی روٹی کو قرض لینا عوام میں معمول ہے خواہ گن کر ہو یا وزن سے، اس لئے اس تعامل اور دستور کو قیاس پر مقدم کر کے اس کے جائز ہونے کا حکم دیا جائے گا۔ امام محمدؒ کا بھی یہی قول ہے۔ اور ابن الصباحؒ نے بھی اسی قول کو اختیار کیا ہے، کیونکہ تمام لوگوں کے لئے اس کی ضرورت ہونے پر اتفاق ہے۔ ع۔

وعند أبي يوسفؒ يجوز وزنا ولا يجوز الخ

اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک روٹیوں کو وزن کے اعتبار سے قرض لینا جائز ہے۔ لیکن گن کر لینا جائز نہیں ہے۔ کیونکہ روٹیوں کے علیحدہ علیحدہ ہونے کی صورت میں کافی فرق ہوتا ہے۔ (ف: کیونکہ ان میں کچھ بڑی اور کچھ چھوٹی ہوتی ہیں اسی پر فتوی بھی ہے (الکافی۔ ع) اور اسی پر فتوی رہے گا (الغرر) اسی قول کی طرف وجیز شافعیہؒ کا میلان ہے)۔

قال: ولا ربا بين المولى وعبده؛ لأن العبد الخ

قدوریؒ نے کہا ہے کہ غلام اور اس کے آقا کے درمیان کوئی معاملہ سودی نہیں ہوتا ہے۔ (ف: مثلاً زید نے اپنے غلام کو مال دے کر تجارت کرنے کی اجازت دی، پھر غلام نے اسی مالک سے ایک من گیہوں کے عوض دو من گیہوں خریدے تو یہ معاملہ سودی نہیں ہو گا، کیونکہ غلام اپنے اس تمام مال کے ساتھ جو اس کے قبضہ میں ہے اپنے مولی کی ملکیت میں ہے، لہذا سود کا ہونا ثابت نہ ہو گا۔ (ف: بلکہ اس صورت کو یہ سمجھا جائے گا کہ اس غلام کے پاس جو دو من گیہوں تھا اسے مولی نے وصول کر لیا، پھر دوبارہ اسے اپنے پاس سے ایک من گیہوں دیدیا، کیونکہ غیر کے حق کو کسی عوض کے بغیر اپنے عقد معاملہ میں لینے کا نام سود ہے۔ اور یہ بات یہاں نہیں پائی جاتی ہے۔ مدبر اور ام ولد کا بھی یہی حکم ہے۔ مف) غلام اور آقا کے درمیان سود نہ ہونے کا حکم اس صورت میں ہو گا جبکہ اس غلام کو کاروبار کی اجازت دی گئی ہو، ف: یعنی مولی نے اس کو تجارت کی اجازت دی ہو، نیز اس غلام پر کسی دوسرے کا کچھ قرض نہ ہو۔ (کیونکہ ایسی حالت میں غلام اپنے مال کے ساتھ اپنے مولی کا مملوک ہو گا)۔

اور اگر اس غلام ماذون پر کسی کا قرض باقی ہو تو بالاتفاق یہ بیع جائز نہ ہو گی، (ف: اگرچہ صاحبین کے طریق استنباط میں اختلاف ہے)، اس لئے کہ امام اعظمؒ کے نزدیک جو کچھ فی الحال غلام کے قبضہ میں ہے مولی اس کا مالک نہیں ہوا ہے، لیکن صاحبین کے نزدیک اگرچہ مولی اپنے غلام کے قبضہ کے مال کا مالک ہے مگر اس مال میں غلام کے قرض خواہوں کا حق متعلق ہے اور وہی اس کے مستحق ہیں اس لئے فی الحال مولی اپنے غلام کے لئے ایک اجنبی جیسا ہو گیا ہے، چنانچہ زیادہ مال لینے سے سود ہونا ثابت ہو جائے گا۔ جیسے: مولی اور اس کے مکاتب نے کسی نقد یا کیلی یا وزنی چیز میں زیادتی کے ساتھ معاملہ کر لیا تو بالاتفاق یہ

سودی معاملہ ہوگا۔

توضیح:۔روٹی کو گیہوں یا آٹے کے عوض بیچنا، روٹی کو قرض کے طور پر گن کر لینا، غلام اور اس کے آقا میں سودی معاملہ کرنا، تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

قال: ولا بين المسلم والحربي في دار الحرب خلافا لأبي يوسفؒ والشافعيؒ لهما الاعتبار بالمستامن منهم في دارنا، ولنا قوله عليه السلام: لاربو بين المسلم والحربي في دار الحرب؛ ولأن مالهم مباح في دارهم، فبأي طريق أخذه المسلم أخذ مالا مباحا إذا لم يكن فيه غدر، بخلاف المستأمن منهم؛ لأن ماله صار محظورا بعقد الأمان.

ترجمہ:۔قدوریؒ نے کہا ہے کہ دار الحرب میں رہتے ہوئے مسلمان اور حربی کے درمیان کوئی ربوا نہیں ہے، بخلاف امام ابویوسف اور امام شافعی کے، ان کا کہنا ہے کہ حربی کو مستامن (امن لینے والے کافر) کی طرح تصور کیا جائیگا، جبکہ ہماری دلیل نبی کریم علیہ کا یہ فرمان ہے، دار الحرب میں مسلمان اور حربی کے درمیان کوئی ربوا نہیں ہے، اور دوسری وجہ یہ ہے کہ ان کا مال مباح ہے انکے اپنے ملک میں، لہٰذا مسلمان اگر کسی بھی طریقہ سے ان کے مال پر قبضہ کرلے تو گویا اس نے ایک جائز مال پر قبضہ کیا ہے، بشرطیکہ اس میں عہد شکنی کا کوئی پہلو نہ ہو، اس کا قیاس مستامن پر درست نہیں ہے، کیونکہ عقد امان کی وجہ سے مستامن کا مال محفوظ ہو گیا ہے۔

توضیح:۔دار الحرب میں مسلمان اور حربی کے درمیان کوئی ربوا نہیں

قال: ولا بين المسلم والحربي في دار الحرب خلافا لأبي يوسفؒ والشافعيؒ......الخ

اور دار الحرب (ایسے کفار کا ملک جو مسلمانوں کے ساتھ حالت جنگ میں ہو) میں جو مسلمان داخل ہو وہاں اس کے اور حربی (وہ کافر جو مسلمانوں کے ساتھ حالت جنگ میں ہو) کے درمیان کوئی سود نہیں، **خلافا لابی یوسف والشافعیؒ** اور اس میں امام ابو یوسف و شافعی کا اختلاف ہے۔ف (یعنی ربوا متحقق ہوگی) **لهما الاعتبار بالمستامن فی دارنا**الخ امام ابو یوسف اور شافعی نے استدلال کیا ایسے حربی کے ساتھ جو ہمارے یہاں امان لیکر آیا ہے چنانچہ اس کے ساتھ سودی معاملہ کرنا بالاتفاق حرام ہے، اسی طرح دار الحرب میں جو مسلمان داخل ہو اس کو بھی حربی سے سود لینا منع ہے۔

ولنا قوله عليه السلام: لاربا بين المسلم والحربي في دار الحرب، ولان مالهم مباح في دارهم......الخ

اور ہماری دلیل یہ ہے کہ آنحضرت علیہ نے فرمایا کہ دار الحرب میں مسلمان و حربی کے درمیان سود نہیں ہے۔ف۔رواہ البیہقی۔لیکن امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ یہ حدیث ثابت نہیں ہے، اور مبسوط میں اس کو مکحول سے مرسل ذکر کیا ہے (**ولان مالهم مباح في دارهم**) اور اس دلیل سے کہ حربیوں کا مال حربیوں کے ملک میں مباح ہے تو مسلمان اس پر جس طریقہ سے بھی قبضہ کرلے یہ اس کے لئے جائز ہے بشرطیکہ کسی قسم کے عہد و پیمان کی خلاف ورزی نہ کی گئی ہو۔(ف) یعنی عہد توڑ کر لینا حرام ہے اور باقی جس حیلہ سے بھی لیا جائے جائز ہے، لیکن یہ دلیل مفید ہے کہ صرف مسلمان کو زیادہ لینا جائز ہے یعنی حربی کو زیادہ دینا جائز نہیں ہے کمافی الفتح۔

بخلاف المستأمن منهم؛ لأن ماله صار محظورا بعقد الأمان......الخ

بخلاف ایسے حربی کے جو امان لیکر یہاں آیا کیونکہ عہد امان کی وجہ سے اس کے مال پر قبضہ کرنا ممنوع ہو گیا ہے۔ف۔تو یہ جائز نہ ہوا کہ اس سے معاملہ میں زیادہ لیا جائے۔واضح ہو کہ جب **قوله تعالى: ﴿الم، غلبت الروم﴾ الخ**، نازل ہوئی تو حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ نے کفار مکہ کے شرط لگائی کہ روم پھر غالب ہو جائینگے مگر بضع سنین سے کم مدت بیان کی، لہٰذا شرط ہار

گئے اور کفار نے وہ مال ان سے لے لیا، جس پر آنحضرت ﷺ نے فرمایا کہ یہ نو برس تک ہے پس تم اس سے زیادہ مقدار کی شرط لگاؤ چنانچہ ابو بکر رضی اللہ عنہ نے دوبارہ شرط لگائی چنانچہ ساتویں برس روم نے غلبہ پایا، اور حضرت ابو بکر نے اپنا سب مال واپس لے لیا، لہٰذا آنحضرت ﷺ نے اس وجہ سے اسے قمار کا حکم دیا کہ وہ دار الحرب میں تھا۔ پس مکحول کی روایت مرسل کے واسطے یہ مؤید ہے، کما فی الفتح واللہ اعلم بالصواب۔

فروع

اگر حلق جس کو فارسی میں مرغک کہتے ہیں خریدے تو جائز ہے اور اسی کو صدر الشہید نے لیا (المحیط) یہی مختار ہے، اور اگر کسی کو جونک لگانے کے واسطے اجارہ لیا تو بالاتفاق جائز ہے۔ الخلاصہ :۔ نوازل میں ہے سانپوں سے اگر دوائیاں بنا کر نفع اٹھایا جا سکے تو بیع جائز ہے ورنہ نہیں۔ اور صحیح یہ ہے کہ ہر وہ چیز جس سے نفع حاصل کرنا ممکن ہو اسکی بیع جائز ہے۔ اور اسی طرح بلی اور وحشی درندوں اور پرندوں کی بیع بھی ہمارے نزدیک جائز ہے خواہ سیکھے ہوئے ہوں یا نہیں (القاضی خان) اور کتا جو شکار کرنا نہیں سیکھا ہوا ہے پس اگر وہ سکھلانے کے قابل ہو تو بیع جائز ورنہ نہیں، اور یہی صحیح ہے (جواہر الاخلاطی)

ہاتھی کی بیع جائز ہے اور بندر کی بیع میں ابو حنیفہؒ سے ایک روایت میں جواز ہے اور یہی مختار ہے (محیط السرخسی) اور سوائے سور کے جمیع حیوانات کی بیع جائز ہے اور یہی مختار ہے (جواہر الاخلاطی) اگر غیر کتابی نے جیسا کہ مجوسی و مرتد نے ذبح کیا ہو تو اس کے ذبیحہ کی بیع جائز نہیں اسی طرح محرم کی ذبیحہ، صید یا جس پر مسلمان نے عمداً تسمیہ ترک کیا تو اس کی بیع جائز نہیں ہے۔ الذخیرہ۔

اسی طرح اگر بے عقل بچہ نے یا مجنون نے ذبح کیا تو بیع جائز نہیں ہے (التاتارخانیہ) اہل کتاب یعنی یہود و نصاری کی ذبیحہ کی بیع جائز ہے (المحیط) اہل کفر نے اگر گلا گھونٹ کر جانور کو مار ڈالا یا کسی دوسری طرح سے مار ڈالا اگر یہ انکے نزدیک ذبح ہے تو انکی آپس میں اس کی بیع جائز ہے (الواقعات) اور مسلمان کے حق میں مردار رد ہے (م) اگر کتے یا گدھے کو ذبح کر کے فروخت کیا تو بیع جائز ہے اور یہی صدر الشہید کا مختار ہے (الذخیرہ) اور یہی حکم درندوں کے ذبح کیے ہوئے گوشت میں صحیح روایت میں ہے۔ محیط السرخسی، یعنی بیع جائز ہے اور گوشت پاک ہو گیا مگر کھانا حرام ہے۔ م

اور اگر سور کو ذبح کر کے فروخت کیا تو جائز نہیں ہے (الذخیرہ) درندوں و گدھوں و خچروں کی کھال اگر دباغت کی ہوئی ہو یا مذبوحہ ہو تو اس کی بیع جائز ہے ورنہ نہیں۔ مردار کے بال و ہڈی و اون سے نفع حاصل کرنے میں مضائقہ نہیں، اور پٹھوں سے ایک روایت میں نفع حاصل کرنا جائز ہے (المحیط) سور کے بالوں کی بیع جائز نہیں ہے اور خرز والوں کو اس سے نفع حاصل کرنا جائز ہے۔ انسان کے بال بیچنا و اسکے ساتھ نفع حاصل کرنا نہیں جائز ہے، یہی صحیح ہے کما فی الجامع الصغیر، اور اگر کسی کے پاس آنحضرت ﷺ کا موئے مبارک ہو اس سے لیکر ہدیہ عظیمہ دیا تو مضائقہ نہیں بشرطیکہ بطور خرید و فروخت نہ ہو (السراجیہ)

باندی کا دودھ جو برتن میں ہے بقول مختار بیچنا جائز ہے (مختار الفتاوی) گوبر و مینگنی فروخت کرنا اور اس سے نفع حاصل کرنا جائز ہے، یعنی آدمی اور اس جیسوں کی غلاظت بیچنا جائز نہیں ہے جب تک اس پر مٹی غالب نہ ہو اور یہی اس سے نفع حاصل کرنے کا حکم ہے (المحیط) حلال میں اگر حرام مختلط ہو جاوے جیسے گھی یا گوندھے آٹے میں شراب پڑ جائے یا چوہا مر جائے تو اس کے بیچنے میں مضائقہ نہیں ہے بشرطیکہ بیان کر دے مگر یہ اس وقت ہے کہ حرام چیز حلال پر غالب یا برابر نہ ہو جائے (محیط السرخسی) اور اس سے سوائے کھانے و بدن پر مالش کرنے کے دوسرے طور پر انتفاع میں مضائقہ نہیں ہے (المحیط)

اور اگر سرکہ یا روغن میں خون، نجس یا شراب کا ایک قطرہ گر پڑا تو اس کی بیع جائز نہیں ہے (الذخیرہ) اور اگر کوئی شخص انکو تلف کر دے تو ضامن نہ ہوگا (القاضی خان) اور صاحبین ہی کے قول پر فتوی ہے (التہذیب) شراب اور اس کی مانند چیزیں بیچنا

صاحبین کے نزدیک جائز نہ ہوگا اور اگر بعد قبضہ کے تلف ہوئی تو صاحبین کے نزدیک اس کی قیمت کا ضامن ہوگا یہی صحیح ہے، القاضی خان۔ گیہوں کو بعوض روٹی کے یا روٹی کو بعوض گیہوں کے یا روٹی کو بعوض آٹے کے یا آٹے کو بعوض روٹی کے بیچنا بعض کے نزدیک برابری کے ساتھ یا زیادتی کے ساتھ دونوں طرح جائز ہے اور اسی پر فتوی ہے، اور اگر گیہوں یا آٹا نقد ہو اور روٹی ادھار ہو تو بھی ابو یوسفؒ کے نزدیک جائز ہے اور اسی پر فتوی ہے (الظہیریہ)

روٹی کو وزن سے یا گنتی سے قرض لینا امام محمدؒ کے نزدیک جائز ہے اور شرح المجمع میں ہے کہ اسی پر فتوی ہے (البحر) اور ابو یوسف کے نزدیک فقط وزن سے جائز ہے اور اسی پر فتوی ہے (التبیین) اگر روٹی کو بعوض اس کے سود کے فروخت کیا تو امام محمدؒ کے نزدیک جائز ہے (النہر) اگر خوشبو میں بسائے ہوئے تل اپنے پیمانہ سے دوچند سادہ تل کے عوض فروخت کیے تو جائز ہے اور زیادتی بمقابلہ خوشبو ہے (الحاوی السراج)

واضح ہو کہ لوہا و پیتل اور ہر ایسی چیز جس میں سود جاری ہوتا ہے ان کا حکم بمنزلہ سونے و چاندی کے ہے مگر صرف اس بات میں کہ دونوں کا برابر ہونا شرط ہے اور یہ شرط نہیں کہ اسی مجلس میں باہمی قبضہ ہو جائے (محیط السرخسی) اور لوہا وزنی چیز ہے اور اس میں کھرا و کھوٹا برابر ہے (الذخیرہ) رنگ اور قلعی و سیسہ سب جنس واحد ہے اور وزنی ہے (المحیط) پیتل کو تانبے کے ساتھ زیادتی سے بیچنا جائز ہے بشرطیکہ ہاتھوں ہاتھ ہو (المبسوط) اور تجرید میں ہے کہ پیتل کے برتن لوگوں کے رواج میں گنتی سے بکتے ہیں تو پیتل کے عوض زیادتی سے بیچنا جائز ہے اور لوہے کے برتن میں بھی یہی حکم ہے (التاتارخانیہ) اور اگر ان برتنوں کا رواج وزن سے ہو تو اپنی جنس کے عوض سوائے برابر کے کمی بیشی جائز نہیں ہے، النہر۔

باب الحقوق

ومن اشترى منزلا فوقه منزل فليس له الاعلى الا ان يشتريه بكل حق هو له او بمرافقه او بكل قليل و كثير هو فيه او منه ومن اشترى بيتا فوقه بيت بكل حق هو له لم يكن له الاعلى ومن اشترى دارا بحدودها فله العلو والكنيف جمع بين المنزل والبيت والدار فاسم الدار ينتظم العلو لانه اسم لما ادير عليه الحدود والعلو من توابع الاصل واجزائه فيدخل فيه والبيت اسم لما يبات فيه والعلو مثله والشيء لا يكون تبعا لمثله فلا يدخل فيه الا بالتنصيص عليه، والمنزل بين الدار والبيت لانه يتاتى فيه مرافق السكنى مع ضرب قصور اذ لا يكون فيه منزل الدواب فلشبهه بالدار يدخل العلو فيه تبعا عند ذكر التوابع ولشبهه بالبيت لا يدخل فيه بدونه وقيل: فى عرفنا يدخل العلو فى جميع ذلك لان كل مسكن يسمى بالفارسية خانه ولا يخلو عن علو، وكما يدخل العلو فى اسم الدار يدخل الكنيف لانه من توابعه ولا يدخل الظلة الا بذكر ما ذكرنا عند ابى حنيفة لانه مبنى على هواءِ الطريق فاخذ حكمه وعندهما ان كان مفتحه فى الدار يدخل من غير ذكر شيء مما ذكرنا لانه من توابعه فشابه الكنيف.

ترجمہ:۔ اگر کسی نے ایسی منزل خریدی جس کے اوپر منزل ہے تو اس کے واسطے اوپر کی منزل نہ ہوگی، مگر جبکہ نیچے والی منزل کو مع ہر حق کے جو اسکے لئے ثابت ہے یا مع سہولیات کے یا مع ہر قلیل و کثیر کے جو اس میں یا اس سے ہے خریدے تو بالائی منزل بھی پائیگا، اور جس شخص نے ایسا بیت خریدا یا ایک دار مع اسکے حدود کے خریدا تو مشتری کو اس کا بالاخانہ و پائخانہ بھی ملیگا۔

ف:۔ اگر چہ بیان نہ کیا ہو اور اگر چہ حقوق وغیرہ کا ذکر نہ کیا ہو۔ شیخ مصنف نے بیت و منزل و دار کو جمع کر دیا۔ ف:۔ ہر ایک کی تفصیل یہ ہے کہ دار کا لفظ بالاخانہ کو بھی شامل ہے کیونکہ دار وہ شی ہے جس کو حدود احاطہ کیے ہوں۔ ف:۔ تو اس میں بالاخانہ وغیرہ بھی آگیا اگر چہ ذکر نہ ہو۔ اور بالاخانہ اپنی اصل کے تابع چیزوں اور اس کے اجزاء سے ہے تو اصل دار میں بالاخانہ بھی ہوگا، اور

بیت ایسی جگہ کا نام ہے جس میں رات گذاری جائے اور بالاخانہ خود ایسا ہی ہوتا ہے اور کوئی چیز اپنی مثل چیز کے تابع نہیں ہوتی تو بیت کی بیع میں اس کا بالاخانہ بدون صریح ذکر کے داخل نہ ہوگا۔ اور بیت اور دار کے درمیان میں منزل کا درجہ ہے کیونکہ اس میں سکونت کے سب آرام حاصل ہونے ہیں مگر کمی کے ساتھ اس واسطے کہ منزل میں جانور باندھنے کا ٹھکانا نہیں ہوتا پس جب ہر حق یا سہولیات یا قلیل وکثیر کا ذکر کیا جائے تو منزل کے ساتھ اس کا بالاخانہ تبعاً داخل ہو جائیگا، اس وجہ سے کہ وہ دار کے مشابہ ہے اور بدون ذکر حق وسہولیات وغیرہ کے بالاخانہ داخل نہ ہوگا کیونکہ وہ ایک وجہ سے بیت کے مشابہ ہے۔ اور کہا گیا ہے کہ ہمارے عرف بخارا میں سب صورتوں میں بالاخانہ داخل ہو جائیگا اس واسطے کہ ہر مسکن کو فارسی میں خانہ کہتے ہیں اور وہ بالاخانہ نہیں ہوتا۔ ف:۔ یعنی ہر مکان کے اوپر بالاخانہ ہوتا ہے تو وہ خانہ کی بیع میں داخل ہوگا اور دار کی بیع میں جیسے: بالاخانہ داخل ہوتا ہے ویسے ہی پائخانہ بھی داخل ہو جائیگا کیونکہ وہ بھی دار کے توابع میں سے ہے۔ اور ظلہ (سائبان) داخل نہیں ہوگا مگر مذکورہ بالا عبارت ذکر کرنے کے ساتھ اور یہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک ہے کیونکہ ظلہ تو میدان راہ پر بنا ہے تو اس نے راہ کا حکم پایا۔

ف:۔ ظلہ وہ چھتا جو دو گھروں کی دیواروں پر دھنیاں رکھ کر پاٹ دیتے ہیں۔ اور فقہاء کے استعمال میں ظلہ وہ سائبان ہے جو دروازے پر ہوتا ہے جس کے نیچے سے راستہ ہوتا ہے اور چونکہ یہ خاص راستہ بدون بیان کے بیع میں داخل نہیں ہوتا تو سائبان بھی بدون بیان کے داخل نہ ہوگا خواہ یہ دار مع اس سائبان کے خاص کر ذکر کرے یا اس دار کو مع ہر حق کے یا مع سہولیات یا مع ہر قلیل وکثیر کے بروجہ مذکورہ بالا خریدے پس مذکورہ بالا سے یہی عبارت مراد ہے۔

اور صاحبین کے نزدیک اگر سائباں کا راستہ اس دار میں ہو تو عبارت مذکورہ بالا ذکر کے بغیر وہ دار کی بیع میں داخل ہو جائیگا کیونکہ یہ دار کے توابع میں سے ہے تو پائخانہ کے مشابہ ہو گیا۔ ف:۔ چنانچہ پائخانہ بدون بیان کے داخل ہو جاتا ہے۔

باب الحقوق:۔

یہ باب حقوق کے بیان میں ہے۔ حقوق جمع حق کی، اس سے مراد وہ حقوق جو مبیع کے ساتھ میں بدون ذکر کے داخل ہوتے ہیں، اسی واسطے شیخ ابن الہمام نے کہا کہ اس باب کو باب الخیار سے پہلے بیان کرنا چاہیے تھا، اور لکھا کہ بیت ایک مکان چہار دیواری، چھت اور دروازہ کا نام ہے جس میں رات گذاری جائے اور بعض نے اس میں دہلیز کا اضافہ کر دیا ہے۔ منزل اس سے بڑھ کر جس میں دو یا تین بیوت ہوں جہاں رات یا دن میں نزول کریں اور اس میں باورچی خانہ وپائخانہ ہوتا ہے مگر اس کے واسطے صحن بغیر چھت کے نہیں ہوتا ہے، اور دار جس میں منازل ہوں، اور یہ تفصیل عرب وکوفہ کا عرف ہے اور ہمارے دیار میں چھوٹے وبڑے سب کو خانہ یعنی گھر بولتے ہیں۔ مف

قال ومن اشترى بيتا في دار او منزلا او مسكنا لم يكن له الطريق الا ان يشتريه بكل حق هو له او بمرافقه او بكل قليل وكثير وكذا الشرب والمسيل لانه خارج الحدود الا انه من التوابع فيدخل بذكر التوابع بخلاف الاجارة لانها تعقد للانتفاع ولا يتحقق الا به اذ المستاجر لا يشترى الطريق عادة ولا يستاجره فيدخل تحصيلا للفائدة المطلوبة منه اما الانتفاع بالمبيع ممكن بدونه لان المشترى عادة يشتريه وقد يتجر فيه فيبيعه من غيره فحصلت الفائدة.

ترجمہ:۔ امام محمدؒ نے جامع صغیر میں کہا کہ جس شخص نے ایک دار میں کوئی بیت یا منزل یا مسکن خریدا تو مشتری کے واسطے اس کا خاص راستہ نہ ہوگا مگر جبکہ مبیع کو اس کے ہر حق کے ساتھ جو اس کو ثابت ہے یا اسکی تمام سہولیات کے ساتھ یا ہر قلیل وکثیر کے ساتھ خریدے، اور اسی طرح زمین کی شرب یعنی پانی کے حصہ کا اور مسیل (یعنی پانی کے نالی) کا بھی حکم مثل راستہ کے ہے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ خاص راستہ یا شرب ومسیل ہر ایک اس مبیع کے حدود سے خارج ہے لیکن وہ اس کے تابع ہے تو

حقوق وغیرہ ذکر کرنے سے داخل ہو جائیگا۔ بخلاف اجارہ کے کہ اس میں یہ چیزیں بدون ذکر کئے داخل ہوتی ہیں کیونکہ اجارہ اس واسطے قرار دیا جاتا ہے کہ اس چیز سے نفع اٹھایا جائے اور نفع حاصل ہونا بدون راہ یا شرب و مسیل کے ممکن نہیں اس واسطے یہ عادت نہیں ہے کہ مستاجر راستہ کو خریدے یا اس کو اجارہ پر علیحدہ لے تو بلاشبہ اجارہ میں داخل ہو جاتا ہے تاکہ اجارہ سے جو مقصود ہے وہ فائدہ حاصل کیا جائے اور مبیع سے نفع اٹھانا بدون راستہ کے ممکن ہے کیونکہ مشتری کبھی مکان خریدتا ہے اور اس میں تجارت کرتا ہے یعنی اس کو دوسرے کے ہاتھ فروخت کرتا ہے تو فائدہ حاصل ہو جاتا ہے۔

باب الاستحقاق

یہ باب استحقاق کے بیان میں ہے

ومن اشترى جارية فولدت عنده فاستحقها رجل فانه ياخذها وولدها وان اقر بها لرجل لم يتبعها ولدها ووجه الفرق ان البينة حجة مطلقة فانها كاسمها مبينة فيظهر بها ملكه من الاصل، والولد كان متصلا بها فيكون له اما الاقرار حجة قاصرة يثبت الملك في المخبر به ضرورة صحة الاخبار وقد اندفعت باثباته بعد الانفصال فلا يكون الولد له ثم قيل يدخل الولد في القضاء بالام تبعا وقيل يشترط القضاء بالولد، واليه تشير المسائل فان القاضي اذا لم يعلم بالزوائد قال محمد لا تدخل الزوائد في الحكم، وكذا الولد اذا كان في يد غيره لا يدخل تحت الحكم بالام تبعا.

ترجمہ :۔ اور اگر کسی نے ایک باندی خریدی اور بعد قبضہ کے وہ مشتری کے پاس بچہ جنی پھر کسی نے گواہوں کے ذریعہ سے باندی پر اپنا استحقاق ثابت کیا یعنی یہ میرا ملک ہے تو وہ باندی کو مع اس کے بچہ کے لے لیگا، اور اگر مشتری نے خود باندی کا کسی شخص کے واسطے اقرار کر دیا تو باندی کے پیچھے اس کا بچہ نہیں جائیگا۔ پھر گواہی اور اقرار میں فرق یہ ہے کہ گواہی حجت مطلقہ ہے یعنی کل پر حجت ہوتی ہے) اس واسطے کہ گواہی اصلی حالت کو ظاہر کرنے والی چیز ہے تو جس شخص کے واسطے گواہی ہو اس کی ملکیت اصل سے ثابت ہوتی ہے یعنی اصل باندی اس کی ملک ہے اور بچہ بھی اس باندی سے متصل تھا تو بچہ بھی اسی شخص کا ہو گا اور رہا اقرار تو وہ ایک ناقص حجت ہے، پس اقرار صحیح ہونے کی ضرورت کی بناء پر اسے باندی میں ملکیت فی الحال ثابت ہو جائیگی اور یہ ضرورت بچہ کی علیحدہ ہونے کے بعد صرف باندی میں ملکیت ثابت ہونے سے پوری ہو جاتی ہے، تو بچہ اس کا نہ ہوگا۔ ف :۔ خلاصہ یہ ہے کہ اقرار کرنا اپنے اقرار کرنے والے پر حجت ہے تاکہ اس کا کلام لغو نہ ہو پس بضرورت ملکیت ثابت ہوتی ہے لہذا جس چیز کی نسبت اقرار کیا مثلاً : باندی تو اسی تک ثابت ہو گا اور بچہ داخل ہونے کی ضرورت نہیں ہے بخلاف گواہی کے جس سے یہ ثابت ہو کہ اصل میں باندی اس مدعی کی ملک ہے تو جو چیز باندی سے متصل ہو یعنی بچہ وہ بھی مدعی کی ملک ہو گا لیکن کیا وہ ماں کے تابع ہو گا یا اس کے حق میں علیحدہ حکم قاضی ہو گا؟ تو فرمایا:

پھر کہا گیا کہ بچہ بھی اپنی ماں کے ساتھ حکم قضاء میں تابع ہو کر داخل ہو گا اور بعض نے کہا کہ بچہ کے واسطے حکم قاضی ہونا شرط ہے (یہی اصح ہے۔ع) اور اسی قول کو مسائل مبسوط کی طرف اشارہ کرتے ہیں، چنانچہ قاضی کو اگر زوائد کا علم نہ ہو تو امام محمد نے کہا کہ حکم قاضی میں زوائد داخل نہ ہونگے اور اسی طرح بچہ اگر غیر کے قبضہ میں ہو تو اس کی ماں حکم کے اعتبار سے اس کا نائب ہونے کے باوجود بچہ بالتبع نہیں داخل ہوتا ہے۔

ف :۔ مثلاً : زید نے باندی خریدی اور اس کے قبضہ میں آنے کے بعد اسے بچہ پیدا ہوا، اور زید نے خود سے اس کے لئے نسب کا دعوی نہیں کیا، پھر زید نے اس بچہ کو بکر کے قبضہ میں دے دیا، پھر خالد نے زید پر اس باندی کا دعوی کیا کہ وہ تو میری باندی ہے، ساتھ ہی اس دعوی کے ثبوت میں چند گواہ بھی پیش کر دیئے، اس بناء پر قاضی نے خالد کے حق میں فیصلہ سنا دیا تو اس فیصلہ

میں باندی کے ساتھ اس کا وہ بچہ داخل نہ ہوگا۔ اور اگر بچہ زید کے قبضہ میں ہو مگر قاضی کو یہ بات معلوم نہ ہو تو بھی داخل نہ ہوگا۔ اس طرح یہ بات معلوم ہوئی کہ بچہ کے لئے مستقل حکم کا ہونا ضروری ہے۔

توضیح:- اگر کسی نے باندی خریدی، بعد میں اس کو بچہ ہو گیا، پھر کسی تیسرے شخص نے اس باندی پر اپنا حق ثابت کر دیا، یا خود خریدار نے تیسرے کے لئے اقرار کر لیا تو بچہ کا مالک کون ہوگا؟ مسئلہ کی تفصیل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

ووجه الفرق الخ :- گواہی اور اقرار میں فرق ہے۔ (ف) دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ اقرار کرنا اپنے اقرار کرنے والے پر حجت ہے، تاکہ اس کا کلام لغو نہ ہو، اسی لئے لامحالہ اس سے ملکیت ثابت ہوتی ہے۔ لہٰذا جس چیز کی بابت اقرار کیا مثلاً یہاں پر باندی تو یہ اقرار اسی باندی کی حد تک ثابت رہے گا اور اس میں بچہ کو داخل ہونے کی ضرورت نہیں ہوگی، بخلاف ایسی گواہی کے جس سے یہ ثابت ہو کہ اصل میں باندی اسی مدعی کی ملکیت ہے۔ لہٰذا جو چیز بھی باندی سے متصل ہو مثلاً: اس جگہ بچہ کہ یہ بھی مدعی کی ملک ہوگا۔ اب یہ ایک سوال کہ کیا وہ ماں کے تابع رہے گا یا اس بارے میں بھی قاضی کا کوئی علیحدہ حکم ہوگا؟ تو اس کے جواب کے بارے میں مصنفؒ نے فرمایا کہ اس میں اختلاف ہے، چنانچہ ثم یدخل الولد الخ کی عبارت سے اس کی تفصیل بیان کی گئی ہے۔

ومن اشترى عبدا فاذا هو حر وقد قال العبد للمشترى: اشترنى فانى عبد له، فان كان البائع حاضرا او غائبا غيبة معروفة لم يكن على العبد شيئ وان كان البائع لا يدرى اين هو رجع المشترى على العبد ورجع هو على البائع وان ارتهن عبدا مقرا بالعبودية فوجده حرا لم يرجع عليه على كل حال وعن ابى يوسف انه يرجع فيهما لان الرجوع بالمعاوضة اوبالكفالة والموجود ليس الا الاخبار كاذبا فصار كما اذا قال الاجنبى ذلك اوقال العبد ارتهنى فانى عبد وهى المسالة الثانية ولهما ان المشترى شرع فى الشراء معتمدا على امره واقراره انى عبد اذ القول له فى الحرية فيجعل العبد بالامر بالشراء ضامنا للثمن له عند تعذر رجوعه على البائع دفعا للغرور والضرر، ولا تعذر الا فيما لايعرف مكانه والبيع عقد معاوضة فامكن ان يجعل الآمر به ضامنا للسلامة كما هو موجبه بخلاف الرهن لانه ليس بمعاوضة بل هو وثيقة لاستيفاء عين حقه حتى يجوز الرهن ببدل الصرف والمسلم فيه مع حرمة الاستبدال فلايجعل الآمر به ضامنا للسلامة وبخلاف الاجنبى لانه لا يعبأ بقوله، فلا يتحقق الغرور، ونظير مسالتنا قول المولى بايعوا عبدى هذا فانى قد اذنت له ثم ظهر الاستحقاق، يرجعون عليه بقيمته ثم فى وضع المسالة ضرب اشكال على قول ابى حنيفة لان الدعوى شرط فى حرية العبد عنده والتناقض يفسد الدعوى وقيل ان كان الوضع فى حرية الاصل فالدعوى فيها ليس بشرط عنده لتضمنه تحريم فرج الامة وقيل هو شرط لكن التناقض غير مانع لخفاء العلوق وان كان الوضع فى الاعتاق فالتناقض لا يمنع لاستبداد المولى به فصار كالمختلعة تقيم البينة على الطلقات الثلث قبل الخلع والمكاتب يقيمها على الاعتاق قبل الكتابة.

ترجمہ:- امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی نے ایک شخص کو غلام سمجھتے ہوئے خریدا، مگر بعد میں یہ معلوم ہوا کہ وہ تو آزاد انسان ہے، حالانکہ اس شخص نے خود ہی اس خریدار سے کہا تھا کہ میں اس شخص کا غلام ہوں تم مجھے اس سے خرید لو۔ اس صورت میں اگر بیچنے والا اس جگہ موجود ہو یا غائب ہو مگر ایسی جگہ میں ہو کہ اس سے تعلق کیا جا سکتا ہو تو اس غلام پر کچھ لازم نہ ہوگا، اور اگر اس بائع کا کوئی پتہ نہ ہو تو خریدار اسی غلام سے اپنی رقم وصول کر لے گا۔ پھر وہ غلام اس رقم کو اسی بائع سے وصول کرے گا۔ اور اگر

خریداری کے بجائے رہن کا معاملہ ہو، یعنی کسی ایسے شخص کو رہن رکھا جو اپنے غلام ہونے کا اقرار کرتا ہو مگر مرتہن کو معلوم ہوا کہ وہ مرہون آزاد ہے، تو کسی صورت میں بھی مرتہن اس شخص سے کچھ واپس نہیں لے سکتا ہے۔ (ف) یعنی جس نے دھوکہ دیا ہے اس کا پتہ معلوم ہویا معلوم نہ ہو، کیونکہ خرید اور رہن کے حکم میں فرق ہے۔

وعن أبي يوسف الخ اور امام ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ دونوں صورتوں میں یعنی خریدا ہو یا رہن رکھا ہو اغلام سے اپنی رقم واپس نہیں لے سکتا ہے۔ کیونکہ اس سے رقم واپس لینے کی یہی دو صورتیں ہو سکتی ہیں کہ یا تو اس سے کچھ عوض لیا ہو اور معاوضہ کا معاملہ کیا ہو یا رہن رکھا ہو، حالانکہ غلام کی طرف سے نہ معاوضہ ہے اور نہ کفالت کا معاملہ ہوا ہے، بلکہ اس کی طرف سے صرف یہ ایک جھوٹی خبر ہے کہ میں غلام ہوں، اب اس کی مثال ایسی ہو گئی جیسے کہ: کسی اجنبی شخص نے یہ بات کہی یعنی یہ کہا کہ تم اسے خرید لو یا رہن رکھ لو کہ یہ غلام ہے، یا یہ ایسا ہو گیا جیسے: غلام نے خود کہا کہ مجھے رہن کے طور پر رکھ لو میں غلام ہوں، اس جگہ یہی دوسرا مسئلہ مذکور ہے۔ (ف) حالانکہ بالاتفاق اس صورت میں قیمت واپس نہیں لے سکتا۔ خلاصہ کلام یہ ہوا کہ جیسے رہن کی صورت میں غلام پر کسی قسم کا استحقاق نہیں ہوتا ویسے ہی خرید کی صورت میں بھی استحقاق نہ ہوگا۔ کیونکہ اس صورت میں اس نے صرف جھوٹی خبر دی کہ میں غلام ہوں۔ اور مشتری سے کچھ مال نہیں لیا اور نہ ہی وہ ثمن کا کفیل بنا، لہٰذا وہ ضامن بھی نہ ہوگا۔ یہ روایت نوادر میں ہے، لیکن ظاہر الروایہ امام ابو حنیفہؒ و محمدؒ کے قول کے موافق ہے کہ خریداری کی مذکورہ صورت میں ضامن ہوگا۔

ولهما أن المشتري الخ :- اور طرفین یعنی امام ابو حنیفہؒ و محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ مشتری نے اسی شخص کے اس بات کے کہنے اور اقرار کرنے پر کہ میں غلام ہوں، اعتماد کر کے خریدنا شروع کیا ہے، کیونکہ آزادی کے بارہ میں اسی کا قول معتبر تھا، اور مشتری نے چونکہ اسی غلام کے اس کہنے اور حکم دینے پر کہ میں غلام ہوں تم اس بائع سے مجھے خرید لو، اس غلام کو خرید لیا تھا اور اس کی بات کے غلط ثابت ہو جانے پہ مشتری کے ثمن کا وہی غلام ضامن بھی ہو اگر بائع کا پتہ معلوم نہ ہونے کی وجہ سے وہ مشتری اپنا ثمن اس بائع سے واپس نہیں لے سکتا ہے، لہٰذا غلام ہی اس ثمن کی وصولی اور ادائیگی کا ضامن ہوگا، تاکہ مشتری کو جو دھوکہ اور نقصان ہوا ہے وہ اس سے دور ہو۔ (ف) اسی لئے ہم نے یہ کہا ہے کہ جب بائع کا پتہ معلوم نہ ہو تو اسی غلام سے اپنی رقم واپس لے، جس نے خود کو غلام ظاہر کر کے دھوکہ دیا ہے۔

والبيع عقد معاوضة الخ :- اور بیع تو جانبین سے لین دین کا معاملہ کرنے کا نام ہے، اس لئے جو شخص اس کے کرنے کا حکم دینے والا ہو جیسے: یہ شخص جو غلام بنا تھا اسی کو اس بات کا ضامن کہا جائے گا کہ مبیع سالم ہو اور اس میں کوئی عیب نہ ہو، یعنی مبیع پر جس صفت کے ساتھ مشتری کا حق قائم ہوا ہے اس کو بالکل صحیح اور سالم حوالہ کرنے کا یہ شخص ضامن ہے، حالانکہ موجودہ مسئلہ میں مبیع غلام نہیں ہے بلکہ آزاد ہے، اس لئے اس کے عوض کے ثمن کا ضامن ہوگا۔ بخلاف رہن کی صورت کے کہ وہ معاوضہ کا مسئلہ اور معاملہ نہیں ہوتا ہے بلکہ اس سے صرف بات میں پختگی پیدا کی جاتی ہے کہ مرتہن کو اس کا اصل اور عین حق حاصل ہو جائے۔ اسی بناء پر بیع صرف کے عوض اور مسلم فیہ کے عوض بھی رہن رکھنا جائز ہے حالانکہ اس شیء کو بدل دینا حرام ہوتا ہے۔ اسی لئے رہن کے مسئلہ میں رہن کا حکم دینے والا سلامتی کا ضامن نہیں ہو سکتا ہے، بخلاف اجنبی کے کہ اس کی بات پر تو اعتماد نہیں کیا جا سکتا ہے اس لئے اس سے دھوکہ بھی ثابت نہیں ہو سکتا ہے۔

ونظير مسألتنا الخ :- اور ہمارے موجودہ مسئلہ کی نظیر یہ مسئلہ ہے کہ ایک شخص نے بازار کے تمام کاروباریوں کو یہ خبر دیدی کہ میں نے اپنے اس غلام کو کاروبار کرنے کی اجازت دیدی ہے تو آپ لوگ اس سے کاروبار کر سکتے ہیں، مگر بعد میں کسی دوسرے شخص نے اس غلام پر اپنے حق ملکیت کا دعوی ثابت کر دیا، اس صورت میں اس سے کاروبار کرنے والے اس کے مولی سے اپنا اپنا مال واپس لے لیں گے۔ (ف) یعنی اگر مذکورہ اعلان کے بعد کسی کا اس غلام کے ذمہ کچھ قرض لازم آگیا ہو تو وہ اس

مولی سے وصول کرلے گا، کیونکہ اسی کے اس غلط اعلان سے لوگوں کو دھوکہ ہوا ہے، جیسے کہ مذکورہ مسئلہ میں اس شخص نے اپنے آپ کو غلام بتلا کر خریدار کو دھوکہ دیا ہے۔

ثم فی وضع المسئلة الخ: - پھر مسئلہ مذکورہ کی مفروضہ صورت میں (کہ وہ بعد میں آزاد ثابت ہو گیا) امام ابو حنیفہؒ کے قول پر ایک قسم کا اشکال ہوتا ہے، کیونکہ امام اعظمؒ کے نزدیک غلام کی آزادی میں یہ شرط ہوتی ہے کہ اس نے اپنی آزادی کا دعوی بھی کیا ہو، یعنی غلام پہلے اپنی آزادی کا دعوی کرے گا تب اس پر اس کے گواہوں کی گواہی سنی جائے گی ورنہ نہیں۔ لیکن اگر اس دعوی میں تناقض پایا جائے کہ اولاً وہ اپنی غلامی کا دعوی کرے پھر بعد میں آزاد ہونے کا دعوی کرے تو تناقض پائے جانے کی وجہ سے اصل دعوی ہی ساقط ہو جائے گا۔ اور بعض فقہاء نے کہا ہے کہ یہ مسئلہ اصلی آزادی کی صورت میں فرض کیا گیا ہے، اور اصلی آزادی کے لئے امام صاحب کے نزدیک بھی دعوی کرنا شرط نہیں ہے، کیونکہ اصلی آزادی کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ اس کی ماں کی شرمگاہ کسی بھی دوسرے شخص کے لئے حلال نہیں ہے تو وہ مدعی اس عورت اور اس کے فرزند پر اپنی غلامی کا دعوی کس طرح کرسکتا ہے۔ (جبکہ شرمگاہ کا حرام ہونا حقوق اللہ میں سے ہے، اس میں کسی دعوی کی شرط نہیں ہوتی ہے۔ لہٰذا مخبر دعوی کی بھی گواہی مقبول ہو جائیگی) اور بعضوں نے کہا ہے کہ آزادی کا دعوی کرنا تو شرط ہے لیکن تناقض (ایک بار غلامی پھر آزادی کا دعوی) مقصود میں رکاوٹ نہیں ہے، کیونکہ ماں کی بچہ دانی میں نطفہ کا رہ جانا نظروں سے اوجھل اور مخفی چیز ہے۔ اور اگر مسئلہ فرض کیا گیا ہو اس طرح سے کہ غلام آزاد کرلیا گیا ہے تو اس صورت میں تناقض مانع نہیں ہوگا، کیونکہ مولی تو خود ہی مستقلاً اسے آزاد کرنے والا ہے (جس کی بسا اوقات غلام کو خبر بھی نہیں ہوتی ہے)، اور اس کی مثال ایسی ہو جائے گی جیسی: خلع لینے والی عورت جس نے اس بات پر گواہ پیش کر دیئے ہوں کہ اسکے شوہر نے خلع کا معاملہ ہونے سے پہلے ہی تین طلاقیں دیدی ہیں، اور جیسے مکاتب کہ اس نے اس بات پر گواہ قائم کرلئے ہوں کہ ہمارے مالک نے ہمیں مکاتب بنانے سے پہلے ہی مجھے آزاد کر دیا ہے۔ (ف) کہ ان دونوں صورتوں یعنی خلع لینے والی عورت اور مکاتب کے گواہ مقبول ہوتے پھر بھی تناقض پیدا نہیں ہوتا ہے، کیونکہ خلع لینے والی (مختلعہ) یہ کہہ سکتی ہے کہ میں نے اس وجہ سے خلع نہیں لیا ہے کہ اس نے مجھے طلاق نہیں دی تھی، بلکہ اس وجہ سے لیا ہے کہ مجھے اس کا طلاق دینا معلوم نہیں تھا، کیونکہ طلاق دینے کا اختیار شوہر کو تو ہمیشہ ہی ہوتا ہے، اس کے لئے عورت کا باخبر ہونا ضروری نہیں ہوتا ہے، جیسے مکاتب یہ کہہ سکتا ہے کہ مجھے یہ معلوم نہ تھا کہ میرے مولی نے مجھے آزاد کر دیا ہے، اسی لئے میں نے کتابت کے معاملہ کو قبول کیا تھا۔ اسی طرح مذکورہ مسئلہ میں بھی ہے کہ جس نے خریدار کے سامنے اپنے غلام ہونے کا اقرار کیا ہے وہ کہہ سکتا ہے کہ مجھے اس وقت مولی کے آزاد کرنے کا علم نہیں تھا، اسی لئے میں نے اپنے غلام ہونے کا اقرار کیا تھا۔ پھر جب مجھے معلوم ہو گیا اس وقت سے اپنے آزاد ہونے کا دعوی کیا ہے۔

توضیح: - ایک شخص نے دوسرے سے کہا کہ میں غلام ہوں، میرے مالک سے تم مجھے خرید لو یا رہن رکھ لو، اس پر اس شخص نے اسے خرید لیا، یا رہن کے طور پر اپنے پاس رکھ لیا، مگر بعد میں معلوم ہوا کہ وہ آزاد تھا۔ تفصیل مسئلہ۔ حکم۔ اختلاف ائمہ۔ تفصیل دلائل

والبیع عقد معاوضة الخ: - بیع اور رہن میں فرق ظاہر کرتے ہوئے مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ بیع نام ہے عقد معاوضہ یعنی ایک چیز دے کر دوسری چیز لینے کا، اسی لئے معاملہ کرتے وقت جو بات اس میں طے پائی ہو اس کو اسی طرح کرنا ضروری ہوگا۔ اسی بناء پر اگر کسی نے دوسرے کو کسی چیز کے بیع و شراء کے لئے آمادہ کیا ہو تو وہی شخص اس بات کا ذمہ دار سمجھا جائے گا کہ اصل بائع مشتری کو وہ مبیع اس کی بتائی ہوئی حالت ہی میں اگر حوالہ نہ کرے تو خود اس کا نقصان برداشت کرے گا۔ اسی قاعدہ کے مطابق موجودہ مسئلہ میں جس نے خود کو ایک غلام بتاتے ہوئے دوسرے کو اس کے مالک سے خریدنے پر آمادہ کیا تو یہی بتانے والا شخص ادا

کئے ہوئے ثمن کا کفیل اور ضامن ہوگا، اس لئے کہ یہ بیع عقد معاوضہ ہے۔ اور اگر یہ صورت عقد بیع کی نہ ہو بلکہ معاملہ رہن کا ہو تو اس رہن کا بیع پر قیاس نہیں کیا جائے گا، کیونکہ مرتہن صرف اپنے اطمینان اور مضبوطی کے لئے دوسرے کا مال رہن رکھتا ہے تاکہ اس کا جو اصل حق ہے وہ بے فکری کے ساتھ اس سے مل جائے اور یہ مال مرہون اس کے قرض کا عوض نہیں ہوتا ہے۔ اسی بناء پر بدل الصرف (سونے اور چاندی) کی بیع کی صورت میں اسی طرح بیع مسلم فیہ (نقد مال دے کر مستقبل میں وقت متعین پر دینے) کی صورت میں مسلم فیہ کو قبضہ میں لینے سے پہلے اس کا مبادلہ اور معاوضہ کرنا جائز نہیں ہوتا ہے، لیکن جس شخص کے ذمہ یہ واجب ہے اس سے رہن لینا جائز ہے۔ پس اگر رہن بھی بیع کی طرح معاوضہ ہوتا تو اس کا لینا جائز نہ ہوتا، اور اسے اجنبی پر بھی قیاس کرنا درست نہیں ہوگا، کیونکہ معاملہ کرنے والا خود ہی اسے غیر ذمہ دار سمجھ کر اس سے دھوکہ نہ کھائے گا، اور نہ دھوکہ کھانا چاہئے۔

ثم فی وضع المسئلة ضرب إشكال الخ :- پھر مذکورہ مسئلہ کی صورت میں کسی شخص نے عام اعلان اس طرح کیا کہ میں نے اپنے اس غلام کو کاروبار کرنے کی اجازت دیدی ہے اس لئے آپ لوگ اس سے کاروبار کر سکتے ہیں۔ اس اعلان کی بناء پر تاجروں نے اس غلام سے کاروبار کیا اور نتیجہ میں اس پر لوگوں کے قرض لازم آگئے تو وہ لوگ اپنا قرض اس غلام کے مولی سے وصول کرلیں گے، کیونکہ اسی کے اعلان کی وجہ سے عوام کو دھوکہ ہوا ہے جیسے: کہ مذکورہ مسئلہ میں اس شخص نے اپنے آپ کو غلام بتلا کر خریدار کو دھوکہ دیا ہے۔ پھر اس مذکورہ مسئلہ کی صورت میں امام ابوحنیفہؒ کے اس قول پر کہ خریدار نے اسی شخص کے اس کہنے اور اقرار کرنے پر کہ میں غلام ہوں، پر اعتماد کرتے ہوئے خریدنا شروع کیا ہے۔ بس جس طرح اس کی آزادی کے بارہ میں کہ میں آزاد ہوں، اسی کے قول کا اعتبار تھا اس کی غلامی کے بارے میں بھی اسی کے قول پر اعتماد کرنا صحیح ہوگا۔ امام صاحب کے قول پر ایک قسم کا یہ اشکال ہے کہ امام صاحب کے نزدیک تو غلام کی آزادی کے بارے میں دعوی کرنا شرط ہے: یعنی غلام خود اس کا مدعی ہو تب اس کے بارے میں گواہ سنے جائیں گے، لیکن مسئلہ میں تناقض ہو جانے یعنی پہلے غلامی کا دعوی اور پھر آزادی کا دعوی کرنا اصل دعوی کو ختم کر دیتا ہے۔ اس اشکال کی توضیح یہ ہے: کہ موجودہ مسئلہ میں جس شخص نے دھوکہ دیا ہے کہ میں اس کا غلام ہوں حالانکہ بعد میں معلوم ہوا کہ وہ تو آزاد ہے، دو حال سے خالی نہیں ہے کہ یا تو وہ اصل میں آزاد ہی تھا، یا آزاد کئے جانے پر آزاد ہو گیا تھا۔ اس صورت میں یہ بات ظاہر ہے کہ اس نے پہلے یہ کہا کہ میں اس بائع کا غلام ہوں اس لئے تم مجھے خرید لو۔ اس کے بعد اس نے مشتری کے پاس پھر دعوی کیا کہ میں آزاد ہوں اور اس بات پر اس نے گواہ پیش کر دیئے، اس طرح اس نے اولاً اپنے غلام ہونے کا دعوی کیا پھر آزاد ہونے کا دعوی کیا، اس میں صراحۃً پہلے دعوی کے خلاف دعوی لازم آتا ہے، اور جس شخص کے دو دعووں میں تناقض اور اختلاف ہوتا ہے وہ دعوی صحیح نہیں ہوتا ہے۔ اور جب اصل دعوی ہی صحیح نہ ہوا تو اس کے گواہ بھی مقبول نہ ہونگے، کیونکہ امام صاحبؒ کے نزدیک آزادی کے گواہوں میں دعوی کا ہونا شرط ہے، اس لئے امام صاحبؒ کے نزدیک مسئلہ کی صورت صحیح نہیں ہوتی ہے، لیکن دو طرح سے اس کے جواب دیئے گئے ہیں۔ اول: یہ کہ امام صاحبؒ کے نزدیک آزادی کے دعوی میں گواہ ہونا جو شرط ہے وہ ایسی آزادی کے بارے میں ہے جو اصلی نہ ہو بلکہ غلامی کے بعد آزادی حاصل ہوئی ہو، اور یہاں جو مسئلہ ہے وہ فقط اصلی آزادی کے بارے میں ہے، اور اصلی آزادی کے گواہوں میں امام اعظمؒ کے نزدیک گواہ شرط نہیں ہے، کیونکہ جو گواہ بنیں گے وہ تو اس کی ماں کو متعین کر کے یہ کہیں گے کہ وہ آزاد ہے اس لئے اس کا بچہ بھی آزاد ہے۔ اور اس کی ماں اس طرح آزاد ہے کہ وہ نہ تو فلاں مخصوص شخص کی مملوکہ ہے اور نہ کسی بھی دوسرے شخص کی مملوکہ ہے۔ لہذا کسی بھی شخص کے لئے اس سے وطی حلال نہیں ہے، اور شرمگاہ کے حرام ہونے کے لئے تمام لوگوں پر اس کا اظہار واجب ہے، اگرچہ وہ عورت یا کوئی شخص مدعی نہ ہو، اس لئے اصلی آزادی کے واسطے شرمگاہ کی حرمت کی وجہ سے دعوی شرط نہیں ہے۔ لہذا اس جگہ دعوی کے بغیر گواہ مقبول نہ ہوں گے۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ اگر اصلی آزادی میں بھی دعوی کی شرط ہو جب تو یہاں یہ اشکال ہوتا ہے کہ اس کے دعوی میں تناقض ہے، مگر اس کا جواب یہ ہے کہ ایسا تناقض مانع نہیں ہوتا ہے، کیونکہ مدعی کو اپنے قرار حمل اور نطفہ قائم ہونے کا حال معلوم نہ تھا کہ اصل وہ کس کا تھا، اسی لئے اس نے اپنے غلام ہونے کا اقرار کر لیا ہو مگر جب اس کو معتبر قابل وثوق گواہوں سے حالات کی روشنی میں معلوم ہوا کہ اس کا نطفہ فلاں آزاد شخص کا ہونا طے پایا ہے تب اس نے دعوی کر دیا ہے، یہ دونوں جواب اس بناء پر ہیں کہ مذکورہ مسئلہ میں اصلی آزادی مراد ہے۔ اور اگر یہ فرض کیا جائے کہ یہ مسئلہ اس آزادی کے بارے میں ہے جو غلامی کے بعد حاصل ہوئی ہو یعنی یہ پہلے غلام تھا پھر آزاد کیا گیا ہے تو اس کی صورت یہ ہوگی کہ مولی نے اس کو آزاد کیا تھا مگر چند افراد ہی اس سے واقف تھے اور خود غلام اس سے واقف نہ ہو سکا تھا، یہاں تک کہ جب مولی نے اس کو فروخت کر دیا تو اس نے بھی اپنی اصل حقیقت نہ جاننے کی وجہ سے اپنی غلامی کا اقرار کر لیا، مگر جب بعد میں اس کو ان جاننے والوں سے حقیقت معلوم ہوگئی تب اس نے گواہ مقرر کر لئے اور اپنی آزادی کا دعوی کر دیا، کیونکہ غلامی کے بعد آزاد کا تعلق صرف مولی کی ذات سے ہوتا ہے۔ لہذا اس میں غلام کو واقف ہونے کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔

قال: ومن ادعى حقا في دار معناه حقا مجهولا فصالحه الذي في يده على مائة درهم فاستحقت الدار الاذراعا منها لم يرجع بشيئ لان للمدعي ان يقول دعواى في هذا الباقي وان ادعاها كلها فصالحه على مائة درهم فاستحق منها شيئ رجع بحسابه لان التوفيق غير ممكن فوجب الرجوع ببدله عند فوات سلامة المبدل ودلت المسألة على ان الصلح عن المجهول على معلوم جائز لان الجهالة فيما يسقط لا تفضي الى المنازعة.

ترجمہ:- امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ اگر کسی نے ایک گھر پر کچھ حق کا دعوی کیا یعنی حق مجہول کا دعوی کیا، لیکن جس کے قبضہ میں وہ مکان تھا اس نے اس حق کا انکار کیا، پھر بھی اس مدعی کے حق سے بالکل دستبرداری کے لئے اس سے سو درہم پر صلح کر لی، اس کے بعد ایک تیسرے شخص نے اسی گھر کے ایک گز کے ٹکڑے کے سوا باقی حصہ پر دعوی کیا اور اس حق کو ثابت بھی کر دیا، تو قابض نے جس شخص سے سو درہم کے عوض صلح کی تھی اب اس سے اپنے اس مال سے کچھ بھی واپس نہیں لے سکتا ہے، کیونکہ وہ مدعی یہ جواب دے سکتا ہے کہ میرا دعوی تو اسی ایک کپڑے پر تھا جو اب باقی رہ گیا ہے (یا اس پر دعوی نہیں کیا ہے۔

ف:- نمبر ا۔ یہ بات یاد رکھنے کی ہے کہ قابض کا اس مدعی سے صلح کرنا اسی وقت صحیح ہوگا کہ اس نے اولا اس کے دعوی کا انکار کیا ہو مگر بعد میں مصالحت کی ہو۔

اور نمبر ۲۔ یہ ہے کہ کسی دعوی پر صلح کرنے کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ اس نے اس مدعی کے حق اور اس کے دعوی کو اب خرید لیا ہے یعنی اس سے عقد معاوضہ کر لیا ہے، اور چونکہ یہ حق مجہول تھا تو جب تک کہ گھر میں سے کچھ بھی حصہ کو مستثنیٰ رکھے گا اس وقت تک سو درہم کا عوض اس کے پاس باقی رہے گا، کیونکہ۔

وان ادعاها الخ:- اگر اس نے پورے مکان پر بلا استثناء دعوی کیا اور قابض نے مثلاً سو درہم پر ہی صلح کر لی پھر اس گھر پر کسی تیسرے کا حق ثابت ہو گیا تو وہ قابض اس مدعی سے اسی حساب سے اس بدل صلح میں سے واپس لے گا، کیونکہ دونوں باتوں میں تطبیق ممکن نہیں ہے۔ لہذا جس حصہ پر حق ثابت ہوا ہے تو حصہ کے مقدار سے اس کا بدل واپس لینا ضروری ہو گیا، اس لئے کہ جس چیز کے عوض یہ مال دیا گیا تھا وہی چیز سالم نہیں رہی۔ (ف) جبکہ پورے گھر کے عوض سو درہم دیئے گئے تھے تو اس قابض نے جو سو درہم دیئے تھے ان کے بدلے پورا گھر ہی حوالہ کرنا چاہا، اور جب پورا گھر حوالہ نہ کر سکا بلکہ اس کا صرف ایک حصہ خواہ وہ جتنا بھی ہو مثلاً نصف، ربع، ثمن وغیرہ پر دوسرے شخص نے اپنا حق ثابت کر دیا تو اسی حصہ کے مطابق پچیس پچاس جو بھی ہو واپس لے گا۔ یہاں یہ بات ثابت ہو گئی کہ اس مدعی کا اتنا حصہ نہیں تھا۔ پھر یہ مسئلہ اس بات کی دلیل ہے کہ شی مجہول کے دعوی سے معلوم شی اور مال پر صلح کرنا جائز ہے، اس لئے کہ جہالت جس صورت سے بھی ختم ہوگی اس سے جھگڑا ختم ہوگا، اس کی

بت نہیں آئے گی۔(ف:- جیسا کہ موجودہ مسئلہ میں مدعی نے مجہول حق کا دعوی کر کے سو درہم نقد اور معلوم پر مصالحت کر لی ہے)

توضیح:- شی مجہول کے دعوی سے معلوم شی پر صلح کرنا۔ مسئلہ کی صورت۔ حکم۔ تفصیل دلیل

فصل: في بيع الفضولي قال ومن باع ملك غيره بغير امره فالمالك بالخيار ان شا اجاز البيع وان شاء سخ وقال الشافعي لا ينعقد لانه لم يصدر عن ولاية شرعية لانها بالملك اوباذن المالك وقد فقدا، ولا انعقاد ؟ بالقدرة الشرعية ولنا انه تصرف تمليك وقد صدر من اهله في محله فوجب القول بانعقاده اذ لا ضرر فيه مالك مع تخييره بل فيه نفعه حيث يكفى مؤنة طلب المشترى وقرار الثمن وغيره وفيه نفع العاقد لصون لامه عن الالغاء وفيه نفع المشترى فيثبت القدرة الشرعية تحصيلا لهذه الوجوه كيف وان الاذن ثابت دلالة ن العاقل ياذن في التصرف النافع.

ترجمہ:- فصل، بیع فضولی کا بیان: قدوریؒ نے کہا ہے کہ اگر کسی نے دوسرے کی ملکیت اس کی اجازت یا حکم کے بغیر بیچ دی تو بی بیع منعقد ہو گی، مگر مالک کو یہ اختیار ہو گا کہ اگر چاہے تو اس بیع کو اجازت دے کر باقی رکھے یا چاہے تو اسے فسخ کر دے۔ اور امام افعیؒ نے فرمایا ہے کہ فضولی کی بیع نافذ نہیں ہو سکتی ہے، یہاں تک کہ مالک کی اجازت کے بعد بھی نافذ نہیں ہو گی، کیونکہ یہ بیع سی شخصیت یا طاقت سے نافذ نہیں ہوئی ہے جس کو شرعاً اجازت حاصل ہو، اس لئے کہ شرعی ولایت خود اپنی ملکیت ہونے کی وجہ سے ہوتی ہے یا مالک کی اجازت سے ہوتی ہے، حالانکہ اس معاملہ کے وقت ان دونوں باتوں میں سے کوئی بات بھی نہ تھی، اور ر عی قدرت وولایت حاصل ہوئے بغیر بیع منعقد نہیں ہوتی ہے۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ بیع ایک تصرف اور معاملہ کا نام ہے س میں ایک کی ملکیت کو دوسرے کی ملکیت میں دینا ہوتا ہے۔(ف:- یعنی خریدار کو مال مبیع کا مالک بنانا اور بیچنے والے کو عوض یا ثمن کا مالک بنانا ہے، اور یہ بات ان دونوں معاملہ کرنے والوں کی رضامندی پر موقوف ہے)، اور موجودہ صورت میں جو تصرف وا ہے وہ ایسے شخص سے ہوا ہے جس کو اس بات کا اختیار اور اس کی لیاقت حاصل ہے، اسی طرح جس محل میں یہ تصرف ہوا ہے وہ بھی اس کے لائق ہے۔(ف) یعنی ایک عاقل بالغ شخص نے مال متقوم (قیمتی شی (کار آمد)) میں تصرف کیا ہے، البتہ اس میں ایک ت کی کمی اس طرح رہ جاتی ہے کہ ایسا کرنے والا شخص اس مال کا مالک نہیں ہے، اس کے باوجود وہ مال اب بھی اپنی جگہ متقوم ہے، چنانچہ یہ بات طے پائی گئی کہ عقد اپنے محل ہی میں ہوا ہے، اس لئے اس معاملہ کو صحیح اور منعقد کہنا لازم ہوا۔(ف:- کیونکہ اس طرح منعقد ہو جانے سے کسی قسم کا نقصان نہیں ہوتا ہے) اس لئے کہ منعقد ہو جانے سے مالک کا کوئی نقصان نہیں ہوتا ہے، ساتھ اسے پورا اختیار بھی رہتا ہے یعنی اسے قبول کر لینے اور نہ کرنے کا پورا اختیار ہوتا ہے، پس اس کے منعقد ہو جانے میں کوئی قصان نہیں ہے۔(بل فيه نفعه الخ):- بلکہ اس طرح کی بیع میں مالک کا سراسر نفع ہی ہے، اس طرح سے کہ اگر وہ اسے فروخت رنا ہی چاہتا ہے تو اب اسے خریدار تلاش کرنے کی زحمت نہیں اٹھانی ہو گی اور اس کی قیمت اور شرائط وغیرہ کے طے کرنے کی پریشانیوں سے وہ محفوظ رہے گا، ساتھ ہی اس کے قبول کر لینے سے اس عاقد اور اجنبی کا بھی فائدہ ہوتا ہے کہ اس کی دی ہوئی زبان غو ہونے سے بچ جاتی ہے۔(ف) کہ لغو اور مہمل نہ ہوئی، اس کے علاوہ خریدار کا بھی فائدہ ہے کہ وہ جس چیز کو خریدنا چاہتا تھا ز خود بغیر محنت کے مل گئی، نہ تلاش کے لئے نکلنا پڑا اور نہ قیمت طے کرنے کی پریشانی اٹھانی پڑی۔ حاصل یہ ہوا کہ اس بیع فضولی سے مالک اور خریدار دونوں کا فائدہ ہوتا ہے۔

فثبت القدرة الخ:- تو ان متعدد منافع کے حاصل کرنے کے لئے اسے شرعی قدرت بھی حاصل ہو گئی۔(ف:- کیونکہ اپنے مسلمان بھائیوں کو نفع پہنچانا شرعاً ضروری ہے) اور اس طرح کی بیع منعقد کیوں نہ ہو حالانکہ یہاں تو دلالۃ اسے ہر

وقت اجازت حاصل ہوتی ہے، کیونکہ ہر شخص جو ہوش وحواس سالم رکھتا ہوا اپنے لئے ایسے تصرف کی اجازت دیتا ہے جس سے اس کو ذاتی فائدہ پہنچتا ہے۔(ف:- گویا یوں ماننا پڑتا ہے کہ ہر شخص اپنے لئے دوسرے کے ہر ایسے تصرف کو ہمیشہ جائز رکھتا ہے جس سے اسے فائدہ حاصل ہوتا ہو۔)اس تفصیل سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ جب کوئی فضولی کسی غیر کا مال اس کی اجازت کے بغیر فروخت کردے گا تو اس کی بیع منعقد ہو جائے گی۔

توضیح:- فصل۔ فضولی کی بیع فضولی کی تعریف اور اس کی طرف سے خرید وفروخت کا حکم۔ دلائل

فصل فی بیع الفضولی الخ:- فضولی ایسے شخص کو کہتے ہیں جو دوسرے شخص کی طرف سے وکالت اور وصیت کے بغیر ہی اس کے مال میں تصرف یعنی اس کے کسی عقد کا ایجاب یا قبول کرے۔ اگر کوئی شخص کسی کے مال میں اس طرح کا معاملہ کر بیٹھے تو بیع صحیح اور منعقد سمجھی جائے گی، ساتھ ہی اصل مالک کو اختیار بھی ہوگا کہ اگر چاہے تو اس کی بیع کو جائز مان لے، اور اگر پسند نہ کرے تو اسے فسخ کردے۔

ولا انعقاد إلا بالقدرة الشرعية الخ:- (ف) یعنی فضولی کو شرعی قدرت حاصل نہیں ہے، کیونکہ شرعی قدرت اسی کو ہوتی ہے جسے خود ہی اس چیز کی ملکیت حاصل ہو یا اسے مالک نے اجازت دیدی ہو، اس لئے اس فضولی کی بیع منعقد نہ ہوگی اور مالک کی اجازت بھی حاصل نہ ہوگی۔ امام شافعیؒ کی مذکورہ دلیل کا جواب یہ ہے کہ اس اجنبی اور فضولی معاملہ کرنے والے شخص کو کسی غیر کے مال کے فروخت کرنے کا اگرچہ اختیار نہیں ہوتا ہے پھر بھی اس کی اپنی قدرت اتنی ہوتی ہے کہ اس سلسلہ میں کم از کم فروخت کرنے کے متعلق گفتگو کرسکے جسے اس کا مالک بعد میں قبول کرنا چاہے تو قبول کرلے ورنہ رد کردے، اسی لئے اس فضولی کے عمل پر ہم انعقاد کا حکم لگاتے ہیں۔

قال: وله الإجازة اذا كان المعقود عليه باقيا والمتعاقدان بحالهما لان الاجازة تصرف فى العقد فلابد من قيامه وذلك بقيام العاقدين والمعقود عليه واذا اجاز المالك كان الثمن مملوكا له امانة فى يده بمنزلة الوكيل لان الاجازة اللاحقة بمنزلة الوكالة السابقة وللفضولى ان يفسخ قبل الاجازة دفعا للحقوق عن نفسه بخلاف الفضولى فى النكاح لانه معبر محض هذا اذا كان الثمن دينافان كان عرضامعينا انما تصح الاجازة اذا كان العرض باقيا ايضا ثم الاجازة اجازة نقد لا اجازة عقد حتى يكون العرض الثمن مملوكا للفضولى وعليه مثل المبيع ان كان مثليا او قيمته ان لم يكن مثليا لانه شراء من وجه والشراء لا يتوقف على الاجازة ولو هلك المالك لاينفذ باجازة الوارث فى الفصلين لانه توقف على اجازة المورث لنفسه فلا يجوز باجازة غيره ولو اجاز المالك فى حياته ولايعلم حال المبيع جاز البيع فى قول ابى يوسف اولا وهو قول محمد لان الاصل بقاؤه ثم رجع ابويوسف وقال لايصح حتى يعلم قيامه عند الاجازة لان الشك وقع فى شرط الاجازة فلايثبت مع الشك.

ترجمہ:- قدوریؒ نے کہا ہے کہ جب تک معقود علیہ باقی ہو اور معاملہ کرنے والے دونوں اپنی حالت پر ہوں اس وقت تک اس کے مالک کو اس بیع (فضولی) کے قبول کرنے کا اختیار ہوگا، یعنی مالک کی اجازت سے ہی عقد پورا ہوگا، البتہ اس کے لئے یہ دو شرطیں بھی ہیں (۱) وہ مبیع اس وقت تک اپنی حالت پر باقی ہو، اس میں کوئی تبدیلی نہ آئی ہو۔ (۲) یہ کہ وہ فضولی شخص اور اس کا مشتری دونوں باصلاحیت باقی ہوں، چنانچہ اگر ان میں سے کوئی مرگیا یا اس لائق نہیں رہا کہ اس کی بیع منعقد نہ ہو سکے تو اب مالک کی اجازت کے باوجود بیع مکمل اور نافع نہ ہوگی۔

لأن الإجازة الخ:- کیونکہ اجازت دینا عقد میں تصرف کرنا ہے، اس لئے اس عقد کا باقی رہنا ضروری ہے۔(ف:- کہ باقی رہنے سے ہی اس میں تصرف کرسکے گا)، اور عقد کے باقی رہنے کی صورت یہ ہوگی کہ دونوں عقد کرنے والے بائع اور مشتری

موجود ہوں اور معقود علیہ یعنی وہ شی مبیع میں بھی موجود ہو۔

وإذا أجاز المالك الخ :- پھر جب مالک اس بیع فضولی کو جائز قرار دیدے گا یا مان لے گا تو اس کا ثمن یا بدل اصل مالک کی ملک ہو گا جو اس فضولی کے پاس ایک وکیل کی حیثیت سے امانت کے طور پر ہو گا، کیونکہ بیع کے بعد مالک سے جو اسے اجازت مل گئی ہے وہ حکماً ایسی سمجھی جائے گی گویا اسے پہلے ہی اس کام کے لئے وکیل بنالیا گیا تھا، اور اب فضولی کو اختیار ہو گا کہ مالک کی اجازت سے پہلے بیع کو فسخ کردے تاکہ اس کی اجازت کے بعد حقوق کی ذمہ داری ادا کرنے کی کوئی تکلیف برداشت نہ کرنی پڑے۔ بخلاف نکاح فضولی کے، کیونکہ وہ صرف ایک دوسرے سے تعلق پیدا کرنے والا اور مثل سفیر ہوتا ہے۔ **هذا إذا كان الخ** :- یہ حکم اس صورت میں ہے جبکہ دام اس بیع میں دین ہو۔ (ف :- یعنی درہم و دینار ہو یعنی ایسی چیز ہو جو معین کرنے سے متعین نہیں ہوتی ہو، تاکہ اگر صرف مبیع باقی ہو تو اس کا دام ادا کیا جاسکے، کیونکہ وہ تو متعین نہیں تھی)۔

إذا كان الخ :- اور اگر ثمن معین سامان اسباب ہو تو مالک کی اجازت اسی صورت میں صحیح ہو گی جبکہ یہ مال معین بھی اس وقت تک باقی ہو، اور اس صورت میں مالک کی اجازت اجازتِ نقد ہو گی اور اجازتِ عقد نہ ہو گی، یعنی جب مال کے معاوضہ کی قیمت سامان ہو اور مالک کی طرف سے اس کی اجازت دے دی گئی ہو تو درحقیقت یہ اجازت مالک کی طرف سے عقد کی اجازت نہ ہو گی، بلکہ مالک کی طرف سے فضولی کو یہ اجازت ہو گی کہ تم اس سامان کے بدلے جس کے لئے قیمت کے طور پر میرے اس سامان کو متعین کیا ہے اب ادا کردو۔ اس صورت میں جس سامان کو قیمت کے طور پر متعین کیا گیا ہے وہ اس فضولی کا مال ہو جائے گا، اور اس کے عوض مذکورہ سامان اگر مثلی ہے تو اس کا مثل ادا کرنا ہو گا، اور اگر وہ مثلی نہ ہو بلکہ ذوات القیم میں سے ہو تو اس کی قیمت ادا کرنی ہو گی، کیونکہ کسی مال کو نقد کی بجائے دوسرے مال اور اسباب کے عوض دینا اگر ایک اعتبار سے فروخت کرنا ہوتا ہے تو دوسرے اعتبار سے اسے خریدنا بھی ہوتا ہے، گویا اس طرح کہا جائے گا کہ دوسرے کا مال خریدا ہے اور اس کے عوض اپنا مال دیا ہے، اور خریداری دوسرے شخص کی اجازت پر موقوف نہیں ہوتی ہے۔ (ف) خلاصہ بحث یہ ہوا کہ :- اگر فضولی نے نقد درہم و دینار یا ایسے ثمن کے عوض جو دین کی شکل میں ہو بیع کا معاملہ طے کیا تو یہ بیع فوری لازم نہ ہو گی بلکہ اصل مالک کی اجازت پر موقوف ہو گی، اور اگر بیع معین اسباب کے عوض طے کی ہو تو وہ بیع لازم ہو جائے گی۔ اس کے بعد مالک کی اجازت ہونے کے معنی یہ ہوں گے کہ معین ثمن ادا کر دیا جائے اور مبیع لے لی جائے، اور اگر مالک نے فضولی کی بیع کو قبول نہیں کیا اور اس کی اجازت نہیں دی اگرچہ یہ بیع لازم ہو چکی ہو تو پھر وہ مبیع اگر مثلی ہو تو فضولی اس مبیع کی مثل ادا کردے، اور اگر مثلی نہ ہو تو اس کی قیمت ادا کردے۔ گویا اس فضولی نے خود اپنے لئے اس اسباب کو خریدا ہے۔ یہ ساری تفصیل اس صورت میں ہو گی جبکہ مالک نے عین مبیع دینے سے انکار کر دیا ہو)۔

ولو هلك المالك الخ :- اور اگر مبیع کا مالک مر گیا تو اس کے وارث کی اجازت کے باوجود وہ بیع فضولی نافذ نہ ہو گی خواہ اس کا ثمن دین ہو یا عین ہو، کیونکہ مذکورہ بیع فضولی تو اصل مالک یعنی مورث کی ذاتی اجازت پر موقوف تھی، اس لئے کسی دوسرے کی اجازت ہونے سے بھی جائز اور لازم نہ ہو گی۔ (اگر بالفرض وارثین اس بیع کے خواہشمند ہو کر اسے مکمل کرنا چاہتے ہوں تو از سر نو اس کا معاملہ کرلیں)

ولو أجاز المالك الخ :- اور اگر مالک نے اپنی ہی زندگی میں اس بیع کو تسلیم کر کے اس کی اجازت دیدی ہو مگر اس مبیع کا حال معلوم نہ ہو کہ وہ اب کس حال میں ہے، یعنی وہ اب باقی ہے بھی یا نہیں تو امام ابو یوسفؒ کے قول اول میں اور امام محمدؒ کے قول میں بیع جائز ہو گی، کیونکہ اس مسئلہ میں اصل بات یہ ہے کہ بیع باقی ہو، لیکن امام ابو یوسفؒ نے اپنے اس قول سے رجوع کر لیا تھا اور یہ فرمادیا تھا کہ بیع صحیح نہ ہو گی، یہاں تک کہ بیع کے وقت یقینی طور پر یہ معلوم ہو کہ وہ مبیع موجود ہے، کیونکہ اجازت کی شرط میں شک پیدا ہو گیا ہے، اس لئے شک کے ساتھ اجازت ثابت نہ ہو گی۔ (ف) یعنی اجازت صحیح ہونے کی شرط ہے مبیع کا موجود اور

قائم رہنا، اور اس صورت میں یہ شک پایا گیا کہ اس کی اجازت پائی گئی ہے یا نہیں، حالانکہ شروع معاملہ کے وقت اجازت کا نہ ہونا ہی یقینی تھا، اور وہ یقین اب شک کے ساتھ پائے جانے سے ختم نہ ہوگا۔

توضیح:- بیع فضولی یا نکاح فضولی میں اصل مالک یا شخص کو اس کے قبول کرنے یا رد کرنے کا اختیار کب تک اور کن شرطوں کے ساتھ رہتا ہے؟ تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ دلائل

بخلاف الفضولی فی النکاح الخ- بیع فضولی کرنے والا اس معاملہ کو آخر انجام تک پہنچانے کا ذمہ دار ہو جاتا ہے، لیکن نکاح فضولی میں نکاح کے حقوق کا وہ کچھ بھی ذمہ دار نہیں ہوتا ہے، اس لئے وہ نکاح کو فسخ بھی نہیں کر سکتا ہے اور اس کا کچھ نقصان بھی نہیں ہوتا ہے، لیکن بیع کا فضولی اس بات کا ذمہ دار ہوتا ہے کہ مشتری کو اس کا خریدا ہوا مال حوالہ کر دے جس کا کوئی مستحق نہیں ہوتا ہے۔ اور اگر اس کو اس کا مال نہیں دیا جا سکے گا تو پھر اس کی قیمت اسے لوٹانے کا فضولی ذمہ دار ہوگا۔ اسی طرح مالک مال کو بھی اس کی قیمت حوالہ کرنے کا یہ فضولی ہی ذمہ دار ہوگا۔ ان ہی باتوں کی وجہ سے فضولی کو اختیار ہوتا ہے کہ اسے معاملہ میں پڑنے سے دست بردار ہو کر خود کو ان ذمہ داریوں سے نکال لے، یعنی بیع فسخ کر دے۔

قال: ومن غصب عبدا فباعه واعتقه المشتری ثم اجاز المولی البیع فالعتق جائز استحسانا وھذا عندابی حنیفة وابی یوسف وقال محمد لایجوز لانه لا عتق بدون الملك قال علیه السلام لاعتق فیما لایملك ابن ادم والموقوف لایفید الملك ولویثبت فی الأخرة یثبت مستندا وھو ثابت من وجه دون وجه والمصحح للاعتاق الملك الكامل لمارو ینا ولھذا لایصح ان یعتق الغاصب ثم یؤدی الضمان ولا ان یعتق المشتری والخیار للبائع ثم یجیز البائع ذلك وكذا لا یصح بیع المشتری من الغاصب فیما نحن فیه مع انه اسرع نفاذا حتی نفذ من الغاصب اذا ادی الضمان وكذا لا یصح اعتاق المشتری من الغاصب اذا اری الغاصب الضمان ولھما ان الملك ثبت موقوفا بتصرف مطلق موضوع لافادة الملك ولاضرر فیه علی مامر فیتوقف الاعتاق مرتبا علیه وینفذ بنفاذه وصار كاعتاق المشتری من الراھن وكاعتاق الوارث عبدا من التركة وھی مستغرقة بالدین یصح وینفذ اذا قضی الدیون بعد ذلك بخلاف اعتاق الغاصب بنفسه لان الغصب غیر موضوع لافادة الملك وبخلاف ما اذا كان فی البیع خیاراً للبائع لانه لیس بمطلق، وقِران الشرط به یمنع انعقاده فی حق الحكم اصلا وبخلاف المشتری من الغاصب اذا باع لان بالاجازة یثبت للبائع ملك بات فاذا طرأ علی ملك موقوف لغیرہ ابطله واما اذا ادی الغاصب الضمان ینفذ اعتاق المشتری منه كذا ذكره ھلال وھو الأصح.

ترجمہ:- امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ اگر ایک شخص نے دوسرے کا غلام غصب کر کے فروخت کر دیا اور مشتری نے اسے آزاد کر دیا، اس کے بعد مولی نے اس کی بیع کو جائز مان لیا تو استحسانا اس کی آزادی جائز کہی جائے گی۔ (ف:- یعنی اس مشتری نے غاصب سے جو خریدا ہے اس کی وجہ سے اس غلام کا وہ مالک نہیں ہوا، اس طرح اس نے غلام کو جو آزاد کیا اس نے اپنے غلام کو نہیں بلکہ دوسرے کے غلام کو آزاد کیا ہے۔ پھر بھی جب بعد میں اصل مالک نے اجازت دیدی تو استحسانا اس کی آزادی جائز ہو گئی) یہ قول امام ابو حنیفہؒ وامام ابو یوسفؒ کا ہے، اور امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اس کی آزادی صحیح نہ ہوگی کیونکہ اپنی ملکیت کے بغیر کسی کو آزاد کرنا صحیح نہیں ہوتا ہے، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ جس کو آزاد کرنے والا اس کا مالک نہ ہو اس کی آزادی صحیح نہیں ہوتی ہے۔ (رواہ الترمذی) اور بیع اجازت پر موقوف تھی اس میں ملکیت ثابت نہ ہوگی، اور بیع جب تک کسی کی اجازت پر موقوف ہوتی ہے وہ مکمل نہیں ہوتی ہے، اسی لئے اس میں ملکیت ثابت نہیں ہوتی ہے۔ اور اگر آخر میں بعد اجازت

ملکیت ثابت بھی ہو جائے تو اس کی ملکیت کا سبب سابق کی جانب منسوب و مستند ہو کر ثابت ہو گی، کیونکہ غاصب کی بیع اسی وقت جائز ہوتی ہے جبکہ اس مبیع کے اصل مالک سے اجازت حاصل ہو گئی ہو۔ اور ایسی اجازت کی یہ دو صورتیں نکل آتی ہیں (۱) ایک اعتبار سے بیع ثابت ہو جاتی ہے اور دوسرے اعتبار سے ثابت نہیں ہوتی ہے یعنی اس کا ثبوت مکمل نہیں ہوتا ہے، حالانکہ کسی غلام کو آزاد کرنے کے لئے یہ بات ضروری ہوتی ہے کہ آزاد کرنے والا پورے طور سے اس کا مالک ہو، اسی حدیث کی بناء پر جو اوپر ذکر کی گئی ہے اسی بناء پر کسی غاصب کے لئے یہ صحیح نہیں ہوتا ہے کہ اس مغصوب غلام کو آزاد کرے۔ چنانچہ اگر ایسا کرے گا تو وہ آزاد نہ ہو گا۔ اسی طرح اسے آزاد کر کے مالک کو اس کا تاوان دینا بھی صحیح نہیں ہو گا۔ اسی طرح یہ بات بھی صحیح نہیں ہوتی ہے کہ جس بیع میں بائع کو اختیار فسخ ہو اس میں مشتری اس مبیع کو آزاد کر دے، اس کے بعد مالک اسے اجازت دے۔ (ف) کیونکہ کسی غاصب کو تاوان ادا کرنے سے پہلے اور مشتری کو بائع کی اجازت سے پہلے ملکیت حاصل نہیں ہوتی ہے۔

وکذا لایصح بیع المشتری الخ: -اسی طرح ہمارے اس مسئلہ میں جس شخص نے مال مغصوب کو اس کے غاصب سے خریدا ہو وہ اس مال کو فروخت کرنا چاہے تو فروخت کرنا صحیح نہ ہو گا، باوجودیکہ آزادی کے مقابلہ میں بیع جلد نافذ ہوتی ہے۔ پھر غاصب جب اس مغصوب کا تاوان ادا کر دے تب اس کی بیع جلد نافذ ہو جاتی ہے۔ **وکذا لا یصح اعتاق الخ** اسی طرح سے غاصب سے خریدنے والے کا اس غلام کا آزاد کرنا بھی صحیح نہیں ہوتا ہے جبکہ غاصب تاوان ادا کر دے۔ **ولھما أن الخ:** -اور شیخین یعنی امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ مذکورہ مسئلہ میں مشتری کی ملکیت غاصب سے خریدی ہوئی چیز میں اس حالت میں ثابت ہوتی ہے کہ وہ مالک کی اجازت پر موقوف ہے۔ (۱) ایک ایسے تصرف اور عمل کی وجہ سے جس میں کسی قسم کی کوئی شرط لگی ہوئی نہیں بلکہ مطلق ہے، اور ملکیت کا فائدہ حاصل ہونا اسی تصرف پر موقوف ہے۔ اور وہ تصرف اسی افادۂ ملک کے لئے وضع کیا گیا ہے، اور اس تصرف میں کسی کا کچھ بھی نقصان نہیں ہے جیسا کہ پہلے بیان کیا جا چکا ہے۔ پس اعتاق اسی تصرف پر مرتب ہو کر موقوف رہے گا، اور اس کے نافذ ہونے سے نافذ ہو جائے گا۔ (ف) اس طرح شیخینؒ کی دلیل کا ماحصل یہ ہوا کہ ایک خریدار نے ایک غلام کو دوسرے سے غصب کر لینے والے سے خیار شرط کے بغیر مطلق بیع کے طور پر خریدا، اور ایسی مبیع اور خریداری سے ملکیت حاصل ہو جاتی ہے، اسی پر اعتماد کرتے ہوئے اس خریدار نے اس غلام کو اپنا سمجھتے ہوئے آزاد کر دیا، لیکن اس کو نافذ اور مکمل ہونے کے لئے مالک کی اجازت کا ہونا بھی ضروری ہے کہ اس کی اجازت پر مبیع موقوف رہتی ہے، اس لئے غلام کی آزادی بھی مالک کی اجازت پر موقوف رہے گی۔ پس جبکہ وہ بیع نافذ ہو گئی تو اس کی آزادی بھی نافذ ہو جائے گی۔

وصار کإعتاق المشتری الخ: -اور یہ غاصب سے خرید کر اس غلام کو آزاد کرنا ایسا ہو گیا جیسے: راہن سے خریدنے والے نے آزاد کیا، اور جیسے: وارث نے ایسے ترکہ کا کوئی غلام آزاد کیا جو قرضہ میں بالکل ڈوبا ہوا ہو تو اگرچہ اس کا آزاد کرنا صحیح ہوتا ہے مگر اس کی آزادی اسی وقت نافذ ہوتی ہے جبکہ قرض خواہ کا قرض ادا کر دیا گیا ہو، بخلاف اس کے اگر غاصب سے خریدار نے نہیں بلکہ خود اسی غاصب نے آزاد کیا ہو تو یہ صحیح نہ ہو گا، کیونکہ غصب ایسا عمل نہیں ہے جو ملکیت کو ثابت کرنے کے لئے موضوع ہو۔

وبخلاف الخ: -اور برخلاف اسکے جبکہ بیع میں خود بائع نے اپنے لئے خیار رکھا ہو، اس میں مشتری کا آزاد کرنا اس لئے صحیح نہیں ہے کہ یہ بیع مطلق نہیں ہے۔ پھر اس کے ساتھ شرط خیار کا بھی رہنا حکم کے بارے میں اس کے منعقد ہونے کو بالکل روک دیتا ہے۔ (ف) یعنی جب بیع میں خود بائع کے لئے خیار شرط ہو تو مشتری کو ملکیت حاصل نہیں ہوتی ہے، اس لئے بیع کا حکم مطلقا ثابت نہیں ہوتا ہے۔ **وبخلاف المشتری الخ:** -اور بخلاف غاصب سے خریدنے والے کے کہ جب یہ خریدنے والا فروخت کرے تو اس کی اس لئے جائز نہیں ہوتی ہے کہ اصل مالک کی اجازت کی وجہ سے غاصب بائع کو قطعی طور سے ملکیت حاصل ہو جاتی ہے، اور جب یہ قطعی ملکیت اس موقوف ملکیت پر طاری ہوتی ہے جو بائع کے علاوہ دوسرے شخص کو حاصل ہوتی

ہے تو یہ قطعی ملکیت موقوف ملک کو باطل کر دیتی ہے۔(ف) یعنی جب مالک نے غاصب کو اجازت دیدی تو غاصب سے خریدنے والے کو بھی قطعی ملکیت حاصل ہو گئی، اور اسی نے دوسرے آدمی کے ہاتھ اسے فروخت کیا تھا اس طرح سے کہ وہ بیع موقوف تھی، اب جبکہ قطعی ملکیت اس موقوف پر طاری ہوئی تو وہ موقوف ملکیت باطل ہو گئی یعنی صحیح نہیں رہی۔

وأما إذا أدى الخ: --لیکن جب غاصب نے تاوان ادا کر دیا تو غاصب سے خریدنے والے کا اعتاق نافذ ہو جائے گا۔ ہلال بن یحییٰ الرائی نے ایسا ہی ذکر کیا، اور یہی صحیح بھی ہے۔(ف) مذکورہ پوری تفصیل اس صورت میں ہو گی جبکہ مولی نے اپنے مال کے بیچنے کی اجازت دی یا غاصب نے تاوان ادا کر دیا، نیز مشتری کے پاس اس مبیع میں کسی قسم کی زیادتی نہ ہوئی ہو اور نہ اس نے مال کو فروخت کیا ہو۔(اور اگر اس کے برعکس ہو تو اس کی تفصیل آئندہ آرہی ہے۔)

توضیح: -ایک شخص نے دوسرے کے غلام کو غصب کر کے بیچ دیا پھر خریدار نے اس غلام کو آزاد کر دیا، اس کے بعد اصل مالک نے اس بیع کو جائز کر دیا۔ مسائل کی پوری تفصیل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

قال: فإن قطعت يد العبد فاخذ ارشها ثم اجاز البيع فالارش للمشترى لان الملك تم له من وقت الشراء فتبين ان القطع حصل على ملكه وهذه حجة على محمد والعذر له ان الملك من وجه يكفى لاستحقاق الارش كالمكاتب اذا قطعت يده واخذ الارش ثم رد فى الرق يكون الارش للمولى وكذا اذا قطعت يد المشترى فى يد المشترى والخيار للبائع ثم اجيز البيع فالارش للمشترى بخلاف الاعتاق على مامر ويتصدق بمازاد على نصف الثمن لانه لم يدخل فى ضمانه وفيه شبهة عدم الملك.

ترجمہ: --اور امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ اگر غاصب سے خریدنے والے کے پاس کسی شخص نے غلام کا ہاتھ کاٹا، اور مشتری نے کاٹنے والے سے اس کا جرمانہ یا تاوان وصول کر لیا، اس کے بعد غلام کے مالک نے اس کی بیع کی اجازت دیدی تو یہ وصول شدہ جرمانہ مشتری کا ہو جائے گا، کیونکہ جس وقت مشتری نے اسے خریدا تھا اسی وقت سے وہ اس کی ملکیت مقرر ہو گئی۔ اس بناء پر یہ بات جان لی گئی کہ اس کا ہاتھ کٹنا اسی مشتری کی ملکیت میں ہوا ہے۔ اور یہ مسئلہ امام محمدؒ کے دعوی کے خلاف دلیل ہے۔ (ف) اس دعوی میں کہ وہ موقوف ملک میں آزاد کرنے کو جائز نہیں کہتے ہیں، اور یہ مسئلہ ان کے خلاف دلیل ہے۔ اس لئے کہ اگر مشتری اس کا مالک نہ ہوتا تو مالک کی اجازت کے وقت اس کو غلام کے ہاتھ کاٹنے کا جرمانہ نہ ملتا، اسی لئے غاصب کو ملکیت حاصل نہیں ہوتی ہے۔ اسی بناء پر اگر غاصب تاوان ادا کر دے جب بھی اس کو ہاتھ کا جرمانہ نہیں ملتا ہے۔ اس سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ مشتری مالک ہو جاتا ہے، اسی لئے وہ اگر آزاد کرتا ہے تو آزاد کرنا بھی صحیح ہوتا ہے۔ ع۔ لیکن آزاد کرنے اور جرمانہ کے استحقاق میں فرق ہو سکتا ہے۔

والعذر له الخ: --اور امام محمدؒ کی طرف سے اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ ہاتھ کی دیت کے مستحق ہونے کے لئے تھوڑی سی بھی ملکیت کا ہونا ہی کافی ہوتا ہے، جیسے کہ: کسی مکاتب کا ہاتھ کاٹا گیا اور اس کے آقا نے جرمانہ وصول کر لیا، پھر مکاتب بدل کتابت کی ادائیگی سے عاجز ہو کر دوبارہ غلام بن گیا تو اس جرمانہ کا حقدار اس کا مالک ہو گا۔ اور جیسے کہ: اس صورت میں جبکہ بیع میں بائع کو اختیار ہو اور مشتری کے پاس مبیع غلام کا ہاتھ کاٹا گیا، پھر بائع نے اس بیع کی اجازت دیدی تو اس ہاتھ کاٹنے کا جرمانہ اس کے خریدار کو ملجائے گا برخلاف آزاد کرنے کے، جیسا کہ اوپر گذر گیا ہے۔(ف) اس لئے کہ آزاد کرنے کی صورت میں اس کے صحیح ہونے کے لئے ملکیت کا کامل ہونا ضروری ہوتا ہے۔ **ويتصدق بما زاد الخ:** --اور مشتری پر یہ بات واجب ہوتی ہے کہ اس کا جرمانہ جتنا بھی وصول کرے اس میں سے اس کے اصل ثمن کے نصف سے زیادہ کو صدقہ کر دے۔ کیونکہ غلام اس کی ضمان میں

داخل نہیں ہوا تھا، یا اتنے کے مملوک نہ ہونے کا شبہ رہتا ہے۔

توضیح:- اگر کسی شخص نے غاصب سے خریدنے والے کے پاس ہی غلام کے ہاتھ کو کاٹ دیا، اور مشتری نے کاٹنے والے سے تاوان وصول کر لیا، اس کے بعد مالک نے بیع کی اجازت دیدی۔ تفصیل مسئلہ۔ حکم، اختلاف، دلائل

قال: فإن باعه المشتري من آخر ثم اجاز المولى البيع الاول لم يجز البيع الثاني لما ذكرنا ولان فيه غرر الانفساخ على اعتبار عدم الاجازة في البيع الاول، والبيع يفسد به بخلاف الاعتاق عندهما لانه لا يؤثر فيه الغرر قال فان لم يبعه المشتري فمات في يده اوقتل ثم اجاز البيع لم يجز لماذكرنا ان الاجازة من شرطها قيام المعقود عليه وقد فات بالموت وكذا بالقتل اذ لايمكن ايجاب البدل للمشتري باقل حتى يعد باقيا ببقاء البدل لانه لاملك للمشتري عند القتل ملكا يقابل بالبدل فيتحقق الفوات بخلاف البيع الصحيح لان ملك المشتري ثابت فامكن ايجاب البدل له فيكون المبيع قائما بقيام خلفه.

ترجمہ:- اور اگر غاصب سے خریدنے والے نے غلام کو دوسرے کے ہاتھ فروخت کر دیا، اس کے بعد اس کے مولی نے پہلی بیع (یعنی غاصب کی بیع) کی اجازت دیدی تو یہ دوسری بیع جائز نہ ہوگی۔ اس دلیل کی بناء پر جو ہم نے پہلے بیان کر دی ہے (کہ موقوف بیع پر جب قطعی بیع طاری ہو تو اس بیع کو باطل کر دے گی۔ اور اس وجہ سے کہ اس دوسری بیع میں عقد کے فسخ ہو جانے کا احتمال رہتا ہے اس بناء پر کہ پہلی بیع ہی کی اجازت نہ ملی ہو، اور ایسی احتمالی صورت میں بیع فاسد ہو جاتی ہے۔ (ف) یعنی دوسری بیع کا صحیح اور نافذ ہونا پہلی بیع کے صحیح ہونے پر موقوف ہوتا ہے، جبکہ یہ احتمال رہتا ہے کہ اصل مالک (مولیٰ) بیع اول کی اجازت نہ دے اس طرح دوسری بیع کے ہونے میں دھوکہ رہ جاتا ہے، اور جس بیع میں ایسا احتمال ہوتا ہے وہ فاسد ہوتی ہے، اور اگر اس جگہ یہ احتمال پیش کیا جائے کہ جیسے: پہلے خریدار کا غلام کو بیچنا یہاں جائز نہیں ہوتا ہے اسی طرح اس کا غلام کو آزاد کرنا بھی جائز نہیں ہونا چاہئے، حالانکہ امام ابو حنیفہؒ وامام ابو یوسفؒ کے نزدیک آزاد کر دینا جائز ہوتا ہے۔ (اگرچہ اس کو بیچنا جائز نہیں ہوتا ہے) تو جواب یہ ہے کہ یہاں صرف دھوکہ ہے اور دھوکہ اور احتمال ایسی بات ہے جو کہ بیع کو فاسد کر دیتی ہے۔

بخلاف الاعتاق الخ:- بخلاف آزاد کرنے کے جو شیخینؒ کے نزدیک جائز ہے، کیونکہ اس آزاد کرنے کی صورت میں ایسا کوئی دھوکہ اثر انداز نہیں ہوتا ہے۔ (ف:- یعنی آزاد کر دینا صحیح ہو جاتا ہے، فاسد نہیں ہوتا ہے، لیکن ایسے دھوکہ سے بیع فاسد ہو جاتی ہے۔) **قال: فإن لم يبعه الخ:**- مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ اگر مشتری اول یعنی غاصب سے خریدنے والے نے اس غلام کو فروخت نہیں کیا مگر وہ مشتری کے قبضہ میں ہی مر گیا یا قتل کیا گیا اس کے بعد مالک نے بیع کی اجازت دیدی تو بھی غاصب کی یہ بیع جائز نہ ہوگی۔ اسی دلیل کی بناء پر جو ہم نے پہلے بیان کر دی ہے کہ اجازت دینے کی ایک شرط یہ بھی ہوتی ہے کہ (معقود علیہ) یعنی جس چیز پر معاملہ کیا گیا ہے، وہ بوقت اجازت بھی موجود ہو۔ مگر موجودہ صورت میں وہ مبیع جس کا معاملہ طے پایا تھا مر جانے کی وجہ سے ناپید اور معدوم ہو چکا ہے، اسی طرح بجائے مرنے کے اگر قتل کر دیا گیا ہو، کیونکہ قتل کی وجہ سے مشتری کے لئے قاتل پر مقتول کی قیمت یعنی اس کا عوض لازم کرنا ممکن نہیں ہے تاکہ عوض باقی رہنے سے غلام کو ٹھہرایا جا سکے، کیونکہ قتل کے وقت مشتری کے لئے جو ملک موقوف تھی وہ ایسی ملک نہ تھی جس کے مقابلہ میں عوض ہو۔ اس سے بھی معلوم ہوا کہ معقود علیہ (جس چیز کا عقد کیا گیا تھا) وہ معدوم ہو گیا، بخلاف بیع صحیح کے کہ اس میں قاتل پر عوض لازم کرنا ممکن ہوتا ہے، کیونکہ اس میں مشتری کی ملکیت ثابت ہے، اس لئے مشتری کے واسطے عوض یعنی قیمت واجب کرنا ممکن ہے۔ لہذا بیع صحیح میں اس کا عوض یعنی قیمت باقی ہونے کی وجہ سے گویا کہ مبیع قائم ہوتی ہے۔

توضیح:-اگر غلام کو غاصب سے خریدنے والے نے دوسرے کے ہاتھ فروخت کردیا کہ اس کے بعد مولی نے غاصب کی بیع یا آزادی کی اجازت دیدی۔ تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

قال: ومن باع عبد غيره بغير امره اقام المشترى البينة على اقرار البائع او رب العبد انه لم يامره بالبيع واراد رد البيع لم تقبل بينته للتناقض فى الدعوى اذ الاقدام على الشراء اقرار منه بصحته والبينة مبينة على صحة الدعوى وان اقرالبائع بذلك عند القاضى بطل البيع ان طلب المشترى ذلك لان التناقض لايمنع صحة الاقرار فللمشترى ان يساعده على ذلك فيتحقق الاتفاق بينهما فلهذا شرط طلب المشترى قال وذكر فى الزيادات ان المشترى اذا صدق مدعيه ثم اقام البينة على اقرار البائع انه للمستحق وفرقوا ان العبد فى هذه المسالة فى يد المشترى وفى تلك المسالة فى يد غيره وهو المستحق وشرط الرجوع بالثمن ان لا يكون العين سالما للمشترى قال ومن باع دارا لرجل وادخلها المشترى فى بنائه لم يضمن البائع عند ابى حنيفة وهو قول ابى يوسف اخرا، وكان يقول اولا يضمن البائع وهو قول محمد وهى مسالة غصب العقار سنبينه فى الغصب ان شاء الله تعالىٰ والله أعلم بالصواب.

ترجمہ:-امام محمدؒ نے فرمایاہے کہ اگر کسی شخص نے دوسرے کے غلام کواس کی اجازت کے بغیر فروخت کردیا، لیکن خریدار نے اس بات پر گواہ پیش کردیئے کہ بائع یاغلام کے مالک نے یہ اقرار کیاہے کہ مالک نے بائع کو غلام کی بیع کا حکم نہیں دیا تھا،اس بناء پر مشتری نے یہ چاہاکہ اس بیع کو ختم کردے تواس کے گواہ قبول نہیں کئے جائیں گے۔(ف) یعنی خریدار نے خرید لینے کے بعد یہ چاہاکہ اس بیع کو ختم کرادے،اسی لئے اس نے یہ دعوی کیاکہ مالک کے حکم کے بغیر یہ غلام فروخت کیاگیاہے،چنانچہ خود بائع نے یا غلام کے مالک نے اس بات کااقرار کیاکہ اجازت نہیں دی گئی تھی،اوراس اقرار پر گواہ بھی پیش کردیئے تووہ گواہ قبول نہیں کئے جائیں گے،کیونکہ گواہ سے پہلے اصل دعوی ہی صحیح نہیں ہے۔ للتنا قض فی الدعوی الخ:- کیونکہ اس کے دعوی ہی میں تناقض اوراختلاف ہے، کیونکہ جیسے ہی اس نے خریدنے کاارادہ کیاتواس کا مطلب یہ ہواکہ وہ اپنے طور پراس کے خریدنے کے ارادہ کے صحیح ہونے کااقرار کررہاہے،اور گواہی کا معاملہ تواصل دعوی کے صحیح ہونے پر ہی مبنی ہوتاہے(یعنی اگر دعوی صحیح ہوتو گواہی بھی قبول کی جاسکتی ہے مگراس مسئلہ کے اصل دعوی ہی میں تناقض اور تضاد بیان ہے۔)

وإن أقر البائع الخ:-اوراگر بائع نے قاضی کے سامنے اس بات کااقرار کرلیاکہ مالک نے مجھے اس غلام کے فروخت کرنے کاحکم نہیں دیاتھاتواس کی بیع باطل ہوجائے گی بشرطیکہ مشتری بھی اس کی درخواست کرے، کیونکہ مشتری کے دعوی میں تناقض ہونابائع کے اقرار کے صحیح ہونے کاانکار نہیں کرتاہے،اسی لئے مشتری کویہ اختیار ہے کہ اس اقرار پر بائع کی تائید کرے، اس طرح بائع اور مشتری میں اختلاف ختم ہوکراتفاق پیداہوجائے گا۔اسی لئے مصنفؒ نے یہ شرط لگائی ہے کہ بیع اسی صورت میں فسخ ہوگی جبکہ مشتری درخواست کرے گا۔(ف)اوراگر مشتری نے یہ دعوی کیاکہ فروخت شدہ غلام(مبیع غلام) کسی غیر شخص کا مملوک ہےاوراس پروہ گواہ بھی پیش کردے توگواہ مقبول ہونگے۔م۔)

قال: وذكر فى الزيادات الخ:-مصنفؒ نے فرمایاہے کہ زیادات میں یہ مسئلہ مذکورہے کہ اگر کسی خریدار نے ایسے شخص کے دعوی کی تصدیق کی جواس مبیع کواپناغلام کہتاہو،اوراس نے خود ہی اپنے اس دعوی پرکہ یہ غلام فلاں شخص کاہےاور خود بائع نے بھی اس بات کااقرار کیاہے کہ یہ غلام فلاں شخص کامملوک ہے تووہ گواہ قبول کرلئے جائیں گے۔(ف) جیساکہ میں مترجم نے اس سے پہلے یہ مسئلہ لکھدیاہے۔اب اگراس مشتری نے یہ دعوی کیاکہ بائع نے مالک کی اجازت کے بغیراس غلام کو بیچاہے،اور

بائع یا مالک کے اقرار کر لینے پر گواہ پیش کر دیئے تو یہ گواہ مقبول نہ ہوں گے، اور اگر مشتری کے پاس رہتے ہوئے کس نے اس غلام پر اپنی ملکیت کا دعوی کیا کہ اس کا مستحق میں ہوں اور مشتری نے اس بات پر گواہ پیش کئے کہ بائع نے بھی اس کے مستحق ہونے کا اقرار کیا ہے تو وہ گواہ مقبول ہوں گے۔

وفرقوا أن العبد الخ: -مذکورہ دونوں مسئلے بظاہر یکساں معلوم ہوتے ہیں اس لئے مشائخ نے اس طرح فرق بیان کیا ہے کہ جو مسئلہ جامع صغیر اور اس کتاب میں ذکر کیا گیا ہے اس میں مبیع غلام خود مشتری ہی کے قبضہ میں ہے۔ اور زیادات کے مسئلہ میں وہ غلام اس مشتری کے بجائے کسی دوسرے یعنی مستحق کے قبضہ میں ہے، اور مشتری کو اپنا ثمن پانے کی یہ شرط ہوتی ہے کہ وہ عین مبیع جو مشتری کا ہے سالم نہ رہا ہو۔ (ف) یعنی زیادات کے مسئلہ کی صورت یہ ہے کہ مشتری نے جو غلام خریدا ہے وہ دوسرے شخص مثلاً: زید کے قبضہ میں ہے جو دعوی کرتا ہے کہ یہ غلام اس بائع کا مملوک نہیں ہے بلکہ میرا مملوک ہے، اور وہ مبیع اس مشتری کو نہیں ملا ہے، لہٰذا اسے اس کا ادا کیا ہوا ثمن اس بائع سے واپس ملنا چاہئے۔ اسی لئے جب اس مشتری نے ایسے گواہ پیش کر دیئے جو یہ گواہی دیتے ہوں کہ بائع نے یہ اقرار کیا ہے کہ یہ غلام زید ہی کا ہے تو ایسے گواہ مقبول ہوں گے، لیکن کتاب کے مسئلہ میں ہے کہ مذکورہ غلام مشتری ہی کے قبضہ میں ہے پھر بھی وہ اس کا ثمن اس سے واپس لینا چاہتا ہے ایسی صورت میں اس کے گواہ مقبول نہ ہوں گے۔ **قال: ومن باع الخ:** -امام محمدؒ نے جامع صغیر میں ذکر فرمایا ہے کہ اگر کسی نے دوسرے شخص کا ایک گھر اس کے مالک کے حکم کے بغیر کسی کے ہاتھ فروخت کر دیا، اور اس خریدار نے اس گھر کو اپنی عمارت میں ملا لیا تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک بائع اس کا یعنی اس کی قیمت کا ضامن نہ ہوگا۔ اور امام ابو یوسفؒ کا بھی آخری قول یہی ہے، کیونکہ وہ پہلے یہ فرماتے تھے کہ بیچنے والا ضامن ہوگا اور یہی قول امام محمدؒ کا ہے۔ یہ مسئلہ اصل میں عقار (غیر منقولہ جائیداد) کا ہے، اسی لئے انشاء اللہ تعالیٰ اسے تفصیل کے ساتھ کتاب الغصب میں بھی ہم بیان کریں گے۔ (ف) خلاصہ کلام یہ ہوا کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک عقار (یعنی گھر اور زمین کھیت وغیرہ) کا غصب تسلیم نہیں کیا جاتا ہے یا متحقق نہیں ہوتا ہے، اس لئے بائع ضامن نہیں ہوگا، لیکن امام محمدؒ کے نزدیک غصب متحقق ہو جاتا ہے اس لئے بائع ضامن ہوگا۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب

توضیح: -اگر کسی شخص نے دوسرے کے غلام کو اس کی اجازت کے بغیر فروخت کر دیا، لیکن خریدار نے یہ کہہ کر گواہ پیش کئے کہ بائع یا غلام کے مالک نے بائع کو غلام کی بیع کا حکم نہیں دیا تھا، اس لئے اس مشتری نے اس بیع کو ختم کر دینا چاہا۔ تفصیل مسئلہ، حکم، اختلاف ائمہ، دلیل

باب السلم

السلم عقد مشروع بالكتاب وهو آية المداينة فقد قال ابن عباس اشهد ان الله تعالى احل السلف المضمون وانزل فيها اطول آية فى كتابه وتلا قوله تعالىٰ ﴿يا يها الذين أمنو اذا تداينتم بدين الى اجل مسمى فاكتبوه﴾ الاية، وبالسنة وهو ما روى انه عليه السلام نهى عن بيع ما ليس عند الانسان ورخص فى السلم والقياس وان كان ياباه ولكنا تركناه بما رويناه ووجه القياس انه بيع المعدوم اذ المبيع هو المسلم فيه.

ترجمہ: -باب۔ بیع سلم کا بیان: سلم ایک مشروع عقد ہے جو کتاب اللہ یعنی آیت مداینہ سے ثابت ہے، چنانچہ حضرت عبد اللہ بن عباسؓ نے فرمایا ہے کہ میں گواہی دیتا ہوں کہ اللہ تعالیٰ نے سلم مضمون کو حلال فرمایا ہے، اور اس کے متعلق اپنی کتاب میں بہت بڑی آیت نازل کی ہے۔ پھر ابن عباسؓ نے یہ آیت پڑھی: ﴿يا أيها الذين آمنوا إذا تداينتم﴾ الآية، یعنی اے ایمان

والو! تم جب ادھار کا معاملہ کرو ایک معین مدت کے لئے تو اس کو لکھ لو الخ۔ اس کی روایت حاکم، شافعی، عبد الرزاق اور ابن ابی شیبہ رحمہم اللہ نے کی ہے۔ ت۔ ف۔ ع۔ اور سنت کی دلیل سے بھی ثابت ہے اس طرح سے کہ رسول اللہ ﷺ نے ایسی چیز کے بیچنے سے منع فرمایا ہے جو انسان کے پاس موجود نہ ہو لیکن بیع سلم کرنے کی اجازت دی ہے۔ اس روایت کو قرطبی نے شرح مسلم میں ذکر کیا ہے۔ اور قیاس اگرچہ اس کے جائز ہونے کا تقاضا نہیں کرتا ہے لیکن حدیث قوی مذکور کی وجہ سے ہم نے قیاس کو ترک کر دیا ہے، اور قیاس کے انکار کی وجہ یہ ہے کہ بیع سلم میں شی معدوم کی بیع ہوتی ہے، کیونکہ مبیع وہی چیز ہے جو مسلم فیہ ہے۔

توضیح: باب۔ سلم کا بیان۔ بیع سلم کی تعریف، شرائط صحت، ارکان، احکام، دلائل

السلم عقد مشروع الخ:- سلم ایک خاص قسم کی بیع ہے جس کو سلف بھی کہا جاتا ہے، اس کی صورت یہ ہوتی ہے کہ جو یا گیہوں وغیرہ کسی قسم کی چیز کی بیع طے کی جائے حالانکہ بیچنے والے کے پاس وہ چیز اس وقت تک موجود نہ ہو لیکن اس طرح اس کے اوصاف اور حالات بیان کر دیئے جائیں کہ وہ بالکل واضح اور تقریبا متعین ہو جائے تاکہ اس کی ادائیگی میں اجمال باقی نہ رہے، اور اس کے ادا کرنے کی حد اور وقت، جگہ وغیرہ تفصیل کے ساتھ طے کر دی جائے، البتہ خریدار اس کا عوض متعین فی الفور ادا کر دے، تو اس صورت میں صاحب مال یعنی مشتری کو اصطلاح فقہ میں رب السلم اور بائع کو مسلم الیہ اور جس چیز کے بارے میں معاملہ طے کیا گیا ہو اسے مسلم فیہ اور فی الفور جو مال دیا گیا ہو اسے راس المال کہا جاتا ہے۔ ع۔ اسی بناء پر یہ کہا گیا ہے کہ ایسا عقد ہوتا ہے جس سے فی الفور ثمن میں ملکیت ثابت ہو جاتی ہے اور اس کا عوض یعنی مبیع پر اپنے وقت مقرر میں ملکیت میں آتی ہے۔ اس کا رکن یہ ہے کہ معاملہ کرنے والوں میں سے ایک شخص یہ کہے کہ میں نے تم سے مثلاً دس من گیہوں بعوض دس درہم کی بیع سلم چاہی، دوسرا شخص یہ کہے کہ میں نے قبول کی۔ اس صورت میں اگر صرف بیع کا لفظ یا صرف سلم کا لفظ کہے تو بھی حسن رحمہ اللہ کی روایت کے مطابق بیع منعقد ہو جائے گی، اور یہی قول صحیح بھی ہے۔ (محیط السرخسی)

اس کا ثبوت کتاب اللہ کی آیت مداینت سے بھی ہے، اسی طرح احادیث رسول ﷺ سے بھی، البتہ قیاس سے اس کا انکار ہوتا ہے یعنی قیاس کا تقاضا یہ ہوتا ہے کہ صحیح نہ ہو، لیکن حدیث قوی کی موجودگی کی وجہ سے قیاس کو ترک کر دیا گیا ہے، کیونکہ اس میں مسلم فیہ یعنی مبیع موجود نہیں ہوتی ہے، اور معدوم شی کی بیع کو حدیث میں سختی سے منع کیا گیا ہے، پھر بھی چونکہ رسول اللہ ﷺ کا یہ فرمان ہے کہ جو شخص پھلوں میں بیع سلف (سلم) کرے اسے چاہئے کہ اس کا پیمانہ اور وزن معلوم میں ایک معین وقت تک کے لئے سلف کرے۔ ائمہ ستہ نے اس کی روایت کی ہے۔ نیز حضرت عبد اللہ بن اوفیٰؓ نے کہا ہے کہ ہم لوگ رسول اللہ ﷺ اور حضرات ابو بکر صدیقؓ و عمر فاروقؓ کے زمانے میں بھی گیہوں، جو و چھوہارے وغیرہ میں بیع سلف کیا کرتے تھے۔ (رواہ البخاری)۔

اس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ بیع سلم شریعت میں جائز ہے، پھر اس بیع کے صحیح ہونے کی کچھ شرطیں ہیں جن کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) وہ جو نفس عقد میں مشروط ہو، اور وہ صرف یہ ایک شرط ہے کہ عقد سلم میں دونوں معاملہ کرنے والے یا کسی ایک کے لئے شرط خیار نہ ہو، یعنی اگر دونوں میں سے کسی نے اپنے لئے خیار شرط رکھا تو بیع سلم باطل ہو گی، اور اگر راس المال پر قبضہ ہونے کے بعد دونوں جدا ہو گئے پھر کسی شخص نے ثابت کیا کہ یہ مال میرا ہے، میں ہی اس کا مالک ہوں لیکن اس کے بعد اس نے اجازت دیدی تو یہ بیع سلم صحیح رہ جائے گی، اور اگر عاقدین میں سے کسی ایک کو بھی خیار شرط ہو مگر جسمانی طور سے وہاں سے علیحدہ ہونے سے پہلے اس نے اپنا خیار ختم کر دیا ایسی حالت میں کہ راس المال مسلم الیہ کے ہاتھ میں باقی ہو تو وہ عقد جائز ہو گا، یہ ہم احناف کا قول ہے۔ اور اگر راس المال ضائع ہو گیا یا ضائع کر دیا گیا ہو تو بالاتفاق وہ ناجائز ہو کر اب جائز نہ ہو گا۔ البدائع۔

اور دوسری قسم کی وہ شرطیں جو عوض میں ہوتی ہیں وہ سولہ ہیں۔ ان میں سے چھ تو راس المال میں ہیں اور دس مسلم فیہ میں

ہیں۔ پس راس المال کی شرطوں میں سے پہلی یہ ہے کہ اس کی جنس بیان کردی گئی ہو یعنی یہ کہ وہ درہم ہیں یا دینار ہیں یا کیلی چیز میں سے گیہوں یا جو وغیرہ ہیں۔ دوسری شرط یہ ہے کہ اس راس المال کی قسم بیان کردی گئی ہو کہ وہ سکہ شاہی ہے یا چہرہ دار ہے۔ یہ شرط صرف اس صورت میں ہوگی جبکہ اس شہر میں مختلف قیمتوں کے سکے رائج ہوں، اور اگر ایک ہی مالیت کا نقد ہو تو اس کا صرف جنس بیان کردینا کافی ہوگا۔

تیسری شرط صفت بیان کرنا ہے کہ وہ کھرا سکہ ہے یا کھوٹا ہے یا اوسط درجہ کا ہے (النہایۃ)

چوتھی شرط ہے راس المال کی مقدار کو بتادینا اگرچہ اس کی طرف اشارہ بھی کردیا گیا ہو، مگر یہ ایسی چیز میں ہے جس کی مقدار سے عقد متعلق ہو، جیسے؛ کیلی یا وزنی یا عددی چیز ہے، مگر صاحبینؒ نے کہا ہے کہ اشارہ سے بیان کردینے کے بعد مقدار جاننا شرط نہیں ہے، اس بناء پر اگر کسی نے یہ کہا کہ میں نے یہ روپے تم کو ایک من گیہوں کی بیع سلم میں دیئے حالانکہ ان روپوں کا وزن معلوم نہ ہو، یا یہ کہا کہ میں نے تم کو یہ گیہوں پانچ سیر زعفران کی سلم میں دیئے حالانکہ گیہوں کا پیمانہ معلوم نہ ہو تو صاحبینؒ کے نزدیک صحیح ہے، لیکن امام اعظمؒ کے نزدیک صحیح نہیں ہے (الکافی) یہ حکم اس صورت میں ہوگا جبکہ راس المال مقداری ہو (یعنی کیلی یا وزنی ہو) اور اگر ایسا نہ ہو تو صرف اشارہ بھی کافی ہے، اس کی مقدار جاننا بالاتفاق شرط نہیں ہے۔ البدائع۔ اور اگر دو مختلف چیزوں میں بیع سلم کا معاملہ کیا گیا اور راس المال کیلی یا وزنی چیز ہو تو اس میں بیع سلم جائز نہ ہوگی، یہاں تک کہ ہر ایک کا حصہ بیان کردے، یہ قول امام ابو حنیفہؒ کا ہے۔ اور اگر کیلی یا وزنی نہ ہو تو تفصیل کی ضرورت نہیں ہے، اور صاحبینؒ کے نزدیک تمام صورتوں میں جائز ہے (الحاوی)

پانچویں شرط یہ ہے کہ درہم ودینار اور اس کے جانچے اور پرکھے ہوئے ہوں۔ امام اعظمؒ کے نزدیک تو یہ جواز کی شرط ہے، اگرچہ وہ مقدار سے واقف بھی ہو (النہایہ)

چھٹی شرط یہ ہے کہ اسی مجلس سلم میں قبضہ بھی ہوجائے، خواہ راس المال قرض ہو یا عین ہو، یہ قول عامہ علماء کا بطور استحسان ہے، خواہ ابتدائی مجلس میں قبضہ کرے یا آخر مجلس میں قبضہ ہوجائے، حکم یکساں ہے کیونکہ پوری مجلس ایک وقت کے حکم میں ہوتی ہے۔ اسی طرح اگر دونوں کھڑے ہوکر چلنے لگے مگر بدنی جدائی سے پہلے ہی قبضہ کرلیا تو بھی جائز ہے (البدائع) نوادر میں ہے کہ جب تک ایک دوسرے کی نظر سے غائب نہ ہوں اگرچہ ایک میل یا اس سے زیادہ ہی چلے ہوں تو بھی قبضہ جائز ہے (الذخیرہ) اگر مسلم الیہ نے مجلس میں راس المال پر قبضہ کرنے سے پہلے انکار کردیا تو حاکم اسے قبضہ کرنے پر مجبور کریگا (المحیط)

اور اب مسلم فیہ کی شرطوں کا بیان یہ ہے:

شرط نمبر ا۔ یہ ہے کہ مسلم فیہ (یعنی مبیع) کی جنس بیان کی گئی ہو مثلاً وہ گیہوں ہے یا جو وغیرہ۔

شرط نمبر ۲۔ اس کی نوع بیان کی گئی ہو مثلاً پہاڑی گیہوں یا کھیت کے گیہوں ہوں۔

نمبر ۳۔ اس کی صفت بیان کی گئی ہو کہ وہ کھرے (اعلیٰ درجہ) یا کھوٹے (بالکل معمولی) یا درمیانی درجہ کے ہوں۔ النہایہ۔ اسی لئے اگر صرف عمدہ گیہوں کہا تو اتنا کہنا بھی کافی ہوگا، یہی صحیح ہے۔ الغیاثیہ۔

نمبر ۴۔ یہ کہ مسلم فیہ کی مقدار چیز جیسی ہو اسی حساب سے پیمانہ یا وزن یا گنتی یا گز کے ذریعہ معلوم ہو (البدائع) اور ایسی مقدار سے معلوم ہونا چاہئے کہ جس کے گم ہوجانے کا خوف نہ ہو، یعنی ویسا پیمانہ یا وزن آسانی سے لوگوں کے پاس مل جاتا ہو، اسی لئے اگر کسی معین برتن یا زنبیل (تھیلا) یا معین پتھر کے حساب سے سلم کا معاملہ طے کیا اور یہ نہیں معلوم ہو کہ اس تھیلے میں غلہ وغیرہ کتنا ہو سکتا ہے، یا اس پتھر کا کتنا وزن ہے تو یہ معاملہ جائز نہ ہوگا (جواہر الاخلاطی) اسی طرح اگر کپڑے میں کسی مخصوص لکڑی کا حساب بتلایا جس کا اندازہ عام بازاری گزوں سے معلوم نہ ہو تو بھی جائز نہیں ہوگا (الذخیرہ)

نمبر ۵۔ یہ ہے کہ مسلم فیہ کی ادائیگی کا وقت معلوم اور متعین ہو، یہاں تک کہ اگر فی الفور دینے پر سلم کا معاملہ کیا تو یہ

درست نہ ہوگا، اسکے لئے کم از کم ایک ماہ کا وقفہ ہونا ضروری ہے، اسی پر فتوی ہے (المحیط) رب السلم (مشتری) کی موت سے وقت مقرر کی حد باطل نہیں ہوتی ہے، مگر مسلم الیہ (بائع) کی موت سے باطل ہو جاتی ہے۔ یعنی فی الحال ادا کرنا واجب ہو جاتا ہے یہاں تک کہ مسلم الیہ کے ترکہ سے فی الفور وصول کرلی جائے گی (۔القاضی خان)

نمبر۶۔ یہ ہے کہ جس چیز میں سلم کا معاملہ کیا گیا ہے وہ اس وقت سے آخری وقت مقرر تک برابر بازار میں پائی جا سکتی ہو، بازار سے بالکل ناپید نہ ہو جاتی ہو کہ ایسا ہونے سے معاملہ صحیح نہ ہوگا (الفتح) اس ناپید ہونے کا مطلب یہ ہوگا کہ بازار میں وہ چیز نہ ملتی ہو اگر چہ لوگوں کو اپنے گھروں میں مل جاتی ہو (السراج) اور اگر وقت معاملہ سے آخر وقت معین تک وہ چیز پائی جاتی ہو مگر اس نے قبضہ نہیں کیا یہانتک کہ وہ چیز بازار سے ایک وقت میں ختم ہو گئی ہو تو وہ بیع سلم تو اپنے حال پر صحیح رہے گی، لیکن رب السلم کو اختیار ہوگا کہ چاہے تو اس عقد کو فسخ کر دے یا مسلم فیہ (مال) بازار میں پائے جانے تک کے لئے انتظار کرے (الینابیع)

نمبر۷۔ یہ ہے کہ مسلم فیہ ایسی چیز ہو جو معین کرنے سے معین ہو جاتی ہو یہاں تک کہ درہم یا دینار کو مسلم فیہ قرار دینا جائز نہ ہوگا۔ النہایہ۔

نمبر۸۔ یہ ہے کہ مسلم فیہ ان چار جنسوں میں سے ہو یعنی کیلی یا وزنی یا گنتی کے جو آپس میں برابر ہوں یا گزوں سے ناپنے کی چیز ہو۔ المحیط۔ اسی لئے حیوان کی یا اس کے سری پایوں کی سلم جائز نہ ہوگی (السراج)

نمبر۹۔ یہ کہ اگر ایسی چیز ہو جس کے لئے لانے، لیجانے اور حفاظت کرنے کے لئے خرچ کرنا پڑتا ہو، جیسے گیہوں وغیرہ تو اس کے ادا کرنے کی جگہ بھی متعین کر دی گئی ہو (الکافی) اور یہی قول صحیح ہے۔ النہر۔ اگر رب السلم نے مسلم الیہ پر یہ شرط لگائی کہ مسلم فیہ (مال) کو فلاں شہر میں لے جا کر دے گا، اس پر مسلم الیہ نے اس شہر میں کسی بھی جگہ پہنچا کر حوالہ کرنا چاہا تو اسے یہ جائز ہوگا، اور رب السلم کو اب یہ اختیار نہ ہوگا کہ اس شہر میں کسی دوسری اپنی پسند کے مطابق حوالہ کرنے پر مجبور کرے (المحیط) اور اگر اس مال کے پہنچانے لیجانے میں سواری وغیرہ کا خرچہ نہ آتا ہو جیسے مشک وزعفران تو اس کے ادا کرنے کے لئے جگہ متعین کرنے کی بالاتفاق شرط نہ ہوگی بلکہ جس جگہ عقد ہوا ہو وہیں ادا کرے گا، یہ روایت اصل اور جامع صغیر کی بیوع کی بحث میں ہے، یہی قول اصح ہے، صاحبینؒ کا بھی یہی قول ہے (محیط السرخسی) (الینابیع) اور اجاروں کی روایت میں عقد کا مقام متعین نہیں ہے بلکہ جہاں چاہے ادا کرے، اور یہی اصح قول ہے۔ الکافی والہدایہ۔ اور اگر اس صورت میں دونوں نے مل کر کوئی جگہ متعین کرلی ہو تو کہا گیا ہے کہ جگہ متعین ہو جائے گی، یہی قول اصح ہے (العنایہ)

نمبر۱۰۔ یہ ہے کہ سلم کے دونوں بدل میں سے کسی میں قدر و جنس کی کوئی علت نہ ہو، اور یہ بات نقود کے سوا تمام صورتوں میں جاری ہے، کیونکہ درہم و دینار کو وزنی چیزوں کی سلم میں دینا لوگوں کی ضرورت کی وجہ سے جائز ہے (محیط السرخسی) چنانچہ اگر کسی نے ہروی تھان کو دوسری ہروی تھان کی سلم میں دیا تو بھی جائز ہوگا (الذخیرہ) اور اگر ایک قفیز گیہوں کو سونے یا چاندی کی بیع سلم میں دیا تو جائز نہیں ہوگا، اور ہمارے نزدیک یہ عقد ہی باطل ہوگا، یہی اصح ہے۔ اور اگر وزنی چیز کو کیلی چیز کی سلم میں دیا تو جائز ہوگا (المبسوط) اگر روپیہ یا اشرفی کو گیہوں کی سلم میں دیا تو جائز ہوگا۔ م۔ اور جب سلم صحیح ہو گئی پھر مسلم فیہ کو مسلم الیہ نے اپنے وقت پر پہنچا دیا تو رب السلم کو انکار کا اختیار اور حق نہ ہوگا، لیکن اگر شرط کے خلاف ہو تب مسلم الیہ پر جبر بھی کیا جا سکتا ہے کہ جس چیز اور جیسی چیز کی ادائیگی کی شرط طے پائی تھی وہی لا کر دے، اس کے خلاف قبول نہ ہوگا (الینابیع)

قال: وهو جائز في المكيلات والموزونات لقوله عليه السلام من اسلم منكم فليسلم في كيل معلوم ووزن معلوم الى اجل معلوم والمراد بالموزونات غير الدراهم والدنانير لانهما اثمان والمسلم فيه لابد ان يكون مثمنا فلا يصح السلم فيهماثم قيل يكون باطلا وقيل ينعقد بيعا بثمن مؤجل تحصيلا لمقصود المتعاقدين بحسب الامكان والعبرة في القعود للمعاني والاول اصح لان التصحيح انما يجب في محل اوجبا العقد فيه ولا يمكن

ذلك، قال وكذا فى المذروعات لانه يمكن ضبطها بذكر الذرع والصفة والصنعة ولا بد منها لترتفع الجهالة فيتحقق شرط صحة السلم وكذا فى المعدودات التى لاتتفاوت كالجوز والبيض لان العددى المتقارب معلوم مضبوط الوصف مقدورالتسليم فيجوز السلم فيه والصغير والكبير سواء باصطلاح الناس على اهدار التفاوت.

ترجمہ:- قدوری نے کہا ہے کہ عقد سلم کیلی اور وزنی دونوں طرح کی چیزوں میں جائز ہے، کیونکہ رسول اللہ ﷺ کا فرمان ہے کہ تم میں سے کوئی شخص جو بیع سلم کرنا چاہے اسے چاہئے کہ پیمانہ معلوم اور وزن معلوم اور وقت معلوم تک کے لئے سلم کرے۔ ائمہ ستہ نے اس کی روایت کی ہے، اس میں وزنی چیزوں سے مراد درہم اور دینار کے سوا باقی چیزیں ہیں، کیونکہ یہ دونوں چیزیں یعنی درہم و دینار ثمن ہیں، اور مسلم فیہ ایسی چیز کا ہونا ضروری ہے جو مبیع ہو۔ یعنی وہ متعین کرنے سے فوراً متعین ہو سکتی ہو، لہٰذا ان دونوں میں سلم کا معاملہ کرنا صحیح نہ ہوگا۔ اب اگر کسی نے ان دونوں چیزوں میں سلم کر ہی لیا تو کچھ فقہاء نے کہا ہے کہ یہ سلم باطل ہے، اور کچھ فقہاء نے کہا ہے کہ یہ بیع سلم نہیں ہوگی بلکہ اس طرح ایک ایسی عام بیع ہو جائے گی جس کا ثمن ادھار طے ہوا ہے تاکہ جہاں تک ممکن ہو سکے دونوں معاملہ کرنے والوں کا مقصود حاصل ہو، اور ایسے معاملات کرنے میں معانی اور مفہوم کا اعتبار ہوتا ہے (لفظوں میں کچھ بھی کہا جائے)۔

(ف:- اس طرح دو قول ہو گئے) ان میں سے پہلا قول اصح ہے، کیونکہ عقد کو صحیح بنانا اسی عمل میں واجب ہوتا ہے جس میں دونوں نے عقد طے کیا ہو حالانکہ یہ یہاں ممکن نہیں ہے۔ (ف) یعنی عقد سلم کو صحیح بنانا ممکن نہیں ہے، اور عقد کو بدل کر عقد مقایضہ کر دینا جائز ہے۔

قال: وكذا الخ:- قدوریؒ نے کہا ہے کہ اسی طرح (کیلی اور وزنی چیزوں کے جائز ہونے کی طرح) ان چیزوں میں بھی بیع سلم جائز ہوگی جو گزوں سے ناپ کر فروخت کی جاتی ہیں (جیسے کہ کپڑے اور چٹائیاں وغیرہ) کیونکہ ان چیزوں کو متعین کرنے اور حساب میں لانے کے لئے ان کی لمبائی اور چوڑائی بیان کرنے اور صفت اور صنعت بیان کر دینے سے ان کا تعین ہو جاتا ہے یعنی ان کو صفت کے لحاظ سے اعلیٰ یا ادنیٰ یا متوسط بتا دینے سے اور صنعت میں کہ باریک یا موٹا ہوگا اور ان باتوں کو بیان کرنا ضروری ہو جاتا ہے تاکہ ان سے جہالت دور ہو جائے، اس طرح بیع سلم کے صحیح ہونے کی شرط متحقق ہو جائے گی۔ اسی طرح گنتی کی ایسی چیز میں بھی سلم جائز ہے جن میں ایک جیسی اور برابر ہوتی ہوں ان کی مقدار معلوم ہوتی ہے، اور ان کا وصف بھی جانا پہچانا ہے اور ان کے چھوٹے و بڑے کو برابر ہی سمجھا جاتا ہے، کیونکہ عام طور سے لوگوں نے ایسی چیزوں میں فرق نہ کر لینے کو اپنا معمول بنا لیا ہے، اور ان پر اعتراض نہیں کیا جاتا ہے۔ (ف) یعنی انڈوں میں اگرچہ کچھ فرق ضرور ہوتا ہے مگر وہ تھوڑا فرق ہوتا ہے، اسی لئے لوگوں نے بالاتفاق اتنے سے فرق کا اعتبار عملاً ختم کر دیا ہے۔

توضیح:- کیلی، وزنی، عددی چیزوں میں بیع سلم، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

بخلاف البطيخ والرمان لانه يتفاوت آحاده تفاوتا فاحشا وبتفاوت الاحاد فى المالية يعرف العددى المتفاوت، وعن ابى حنيفة انه لا يجوز فى بيض النعامة لانه يتفاوت آحاده فى المالية ثم كما يجوز السلم فيها عددا يجوز كيلا وقال زفر لا يجوز كيلا لانه عددى وليس بمكيل وعنه انه لايجوز عدد ايضا للتفاوت ولنا ان المقدار مرة يعرف بالعدد وتارة بالكيل وانما صار معدودا بالاصطلاح فيصير مكيلا باصطلاحهما وكذا فى الفلوس عددا وقيل هذا عند ابى حنيفة وابى يوسف وعند محمد لايجوز لانها اثمان ولهما ان الثمنية فى حقهما باصطلاحما فبطل باصطلاحهما ولاتعود وزينا وقد ذكرناه من قبل.

ترجمہ:- برخلاف خربوزہ اور انار کے یعنی ان میں بیع سلم جائز نہیں ہے، کیونکہ ان کے افراد میں (چھوٹے بڑے اور اچھے

وبرے کے اعتبار سے) بہت فرق ہوتا ہے۔(ف) اور عوام میں اس فرق کا اعتبار بھی کیا جاتا ہے یہاں تک کہ قیمت کے اعتبار سے ان میں دوگنے، تین گنے کا بھی فرق ہو جاتا ہے، اور مالیت کے اعتبار سے افراد میں فرق ہونے کی وجہ سے ان کے اعداد میں فرق معلوم ہوتا ہے۔

(ف) یعنی ہر ایسی چیز جس کے افراد مختلف قیمتوں سے فروخت ہوتے ہوں ان میں عددی فرق کا ہونا معلوم ہو جاتا ہے کہ یہ عددی فرق والی چیز ہے۔ اور اگر کسی چیز کے افراد کی مالیت برابر ہو تو وہ قیمت ایک دوسرے کے قریب قریب سمجھے جاتے ہیں، جیسے کہ انڈے کہ ٹوکری کے سارے انڈے ایک ہی قیمت سے علیحدہ علیحدہ بیچے جاتے ہیں۔

وعن أبي حنيفة الخ:- اور امام ابو حنیفہؒ سے ایک روایت یہ بھی ہے کہ نعامہ (شتر مرغ) کے انڈوں میں بیع سلم جائز نہیں ہے کیونکہ اس کے انڈوں کی قیمتوں میں ایک دوسرے سے فرق ہوتا ہے۔(ف) لیکن یہ روایت ظاہر الروایہ کے خلاف ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ لوگوں کا عرف اور عام رواج دیکھنا چاہئے کہ اگر شتر مرغ کے انڈوں کے خریدنے سے مقصود صرف ان کا کھانا ہو تو اس وقت ظاہر الروایہ پر عمل کرنا واجب ہوتا ہے۔ لہٰذا بیع سلم اس میں جائز ہوگی، اور اگر انڈوں کے خریدنے سے مقصود ان کے چھلکوں سے قندیلیں بنانی ہوں جیسے: کہ مصری شہروں میں ہوتا ہے تو اس صورت میں ان کی صفائی اور مقدار بھی بیان کرنا ضروری ہوگا، یا پھر اس کا اعتبار ہی نہیں کیا جائے گا۔ مف۔ الحاصل گن کر بیچی جانے والی چیزیں اگر ایک دوسرے کے قریب قریب ہوں تو ان میں سلم جائز ہے۔ پھر ایسی عددیات متقاربہ (گن کر بیچی جانے والی ایسی چیزیں) میں کے اعداد ایک دوسرے کے قریب قریب ہوں جس طرح گن کر سلم جائز ہوتی ہے اسی طرح پیمانہ کے اندازہ کے ساتھ بھی جائز ہے۔(ف) چنانچہ اگر اس طرح ان میں سلم کا معاملہ کیا کہ مثلاً: سو روپے کے دس قفیز انڈے ہوں گے تو یہ بیع بھی جائز ہوگی۔

وقال زفر الخ:- اور امام زفرؒ نے کہا ہے کہ عددی متقارب میں پیمانہ سے سلم جائز نہیں ہے، کیونکہ ایسی چیز جو عددی ہوتی ہے کیلی نہیں ہوتی ہے۔(ف) اس کا جواب یہ ہے کہ عدد یا پیمانہ کی شرط کا پایا جانا صرف دلی اطمینان کے لئے ہے بالخصوص جبکہ عاقدین دونوں ہی معاملہ کرنے پر راضی ہوں تو دونوں ہی صورتیں برابر ہوں گی۔ مف۔ پھر یہ حکم اس صورت میں ہے جبکہ امام زفرؒ کے نزدیک ایسی چیز میں سلم جائز بھی ہو۔

وعنه أنه لايجوز الخ:- اور زفرؒ سے ایک روایت ہے کہ ایسی عددی چیزیں جو ایک دوسرے کے بالکل قریب قریب برابر ہوں ان میں شمار سے بھی سلم جائز نہیں ہے، کیونکہ ان چیزوں میں فرق ہوتا ہی ہے۔(ف) اگرچہ وہ فرق بالکل معمولی سا ہو، اس کا جواب یہ ہے کہ بائع اور مشتری دونوں اس بات پر راضی ہو چکے ہیں کہ ہم لوگ اس معمولی سے فرق سے چشم پوشی کریں گے اور اسی حالت میں اپنے معاملہ کو جاری اور باقی رکھیں گے، ان کے علاوہ اور لوگوں کا بھی اس پر عمل جاری ہے۔ اسی بناء پر مصنفؒ نے فرمایا ہے۔

ولنا أن المقدار الخ:- یعنی ہماری دلیل یہ ہے کہ چیز اور مبیع کی مقدار کبھی تو گن کر جانی جاتی ہے اور کبھی پیمانہ سے ناپ کر بھی معلوم کی جاتی ہے۔(ف) جتنی چیزیں عددیات متقاربہ یعنی گن کر لین دین کی جانے والی ہیں ان کے عددی ہونے پر کوئی نص موجود نہیں ہوتا ہے، بلکہ وہ تو عام لوگوں کے رواج اور عمل کی اصطلاح ہی سے عددی سمجھی جاتی ہیں۔(ف) جس طرح کسی چیز کے عددی ہونے کا مدار اصطلاح اور عوام کے عملدر آمد پر ہوا اسی طرح ان دونوں متعاقدین کی اصطلاح سے ہی پھر وہی معدودی چیز کیلی بھی ہو جائے گی۔

(ف) یعنی جبکہ ان دونوں نے اسی عددی چیز کو پیمانہ کے حساب سے ٹھہرا لیا ہو، اس جگہ یہ وہم نہیں ہونا چاہئے کہ اخروٹ کو پیمانہ میں ڈال کر بیچنے سے ان کے درمیان تخلل اور خلاء باقی رہ جاتا ہے، کیونکہ اس جگہ اس کی اپنی جنس کے عوض بیچنا مقصود نہیں ہے اس لئے کہ جس مال میں سود کا شبہ ہو اس میں بیع سلم کرنا جائز نہیں ہے۔

وکذا فی الفلوس الخ: -اسی طرح فلوس کی سلم بھی گنتی کے اعتبار سے جائز ہے۔(ف) جامع کی ظاہر الروایہ بھی یہی ہے۔ بعض مشائخ نے کہاہے کہ یہ قول فقط امام ابو حنیفہؒ وابو یوسفؒ کا ہے، اور امام محمدؒ کے نزدیک جائز نہیں ہے۔ کیونکہ فلوس بھی تو ثمن ہی ہوتے ہیں۔(ف) حالانکہ بالاتفاق ثمن کو مسلم فیہ ٹھہرانا جائز نہیں ہے، جواب یہ ہے کہ فلوس میں خلقۃً اور پیدائشی ثمن نہیں ہے۔

ولهما أن الثمنية الخ: - شیخینؒ کی دلیل یہ ہے کہ فلوس کو ثمن ٹھہرانا تو بائع اور مشتری کی متفقہ اصطلاح سے طے پایا تھا، اس لئے انہی کے اتفاق کر لینے سے اس کی ثمنیت ختم بھی ہو جائے گی۔(ف) یعنی جب فلوس خلقۃً ثمن نہیں ہوتے ہیں تو وہ عوام کی اصطلاح پر موقوف رہے یعنی عوام میں جس طرح رواج جاری ہے اسی کے مطابق حکم ہوگا، اور بائع اور مشتری بھی ان ہی عوام میں سے ہیں اس لئے ان کی اصطلاح بھی وہی ٹھہری۔ پھر ایک وقت میں جب ان دونوں نے اپنی پرانی اصطلاح ختم کر دی تو ان دونوں کے حق میں ان فلوس کا ثمن ہونا بھی ختم ہو گیا، اسی لئے اب وہ دوسرے اسباب کے حکم میں ہو گئے۔ اور اب دوبارہ وزنی نہیں ہوں گے۔(ف) یعنی ان کی ثمنیت ختم ہو جانے کی وجہ سے یہ احتمال ہو گیا تھا کہ شاید وہ پہلے کی طرح اب پھر وزنی ہو جائیں، اور گن کر ان کی بیع سلم جائز نہ ہو تو اس کا جواب دیا کہ فی الحال ان دونوں کا مل کر پرانی اصطلاح کو ختم کر دینے سے دوسرے لوگوں سے بھی اصطلاح ختم نہ ہو گی۔ چنانچہ ان دونوں کی اصطلاح تو ختم ہو گئی مگر وہ وزنی بھی نہیں مانے جائیں گے، کیونکہ عوام کی اصطلاح تو باقی ہے۔ اس مسئلہ کو مدلل طریقہ سے ہم پہلے یعنی باب الربوا میں بیان کر چکے ہیں۔ ابن الہمامؒ نے فرمایا ہے کہ ہمارے زمانے میں فلوس ثمن ہی ہیں، اس لئے ان میں وزن کے علاوہ دوسرے طریقہ سے بیع سلم جائز نہ ہو گی۔ مف۔

توضیح: -خربوزے، انار اور فلوس میں بیع سلم تفصیل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

ولايجوز السلم في الحيوان وقال الشافعي يجوز لانه يصير معلوما ببيان الجنس والسن والنوع والصفة والتفاوت بعد ذلك يسير فاشبه الثياب ولنا ان بعد ذكرما ذكر يبقى فيه تفاوت فاحش في المالية باعتبار المعاني الباطنة فيفضي الى المنازعة بخلاف الثياب لانه مصنوع للعباد فقلما يتفاوت الثوبان اذا نسجا على منوال واحد وقد صح ان النبي عليه السلام نهى عن السلم في الحيوان ويدخل فيه جميع اجناسه حتى العصافير قال ولا في اطرافه كالرء وس والاكارع للتفاوت فيها اذ هو عددي متفاوت لامقدر لها.

ترجمہ: -اور جانوروں میں بیع سلم جائز نہیں ہے۔(ف: -مثلاً بکریوں وغیرہ کے لئے سلم کے طور پر روپے دیئے تو یہ بیع باطل ہو گی۔ لہٰذا اس مقصد کے لئے اگر چاہے تو ہر حیوان کو بیع مقایضہ کے طور پر خرید لے)، اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ حیوان میں بھی بیع سلم کرنا جائز ہے، کیونکہ جانوروں کی چار چیزیں (۱) جنس (۲) عمر (۳) نوع (۴) اور صفت بیان کر دینے سے جانور کی شناخت اور تعیین ہو جاتی ہے۔

(ف: - مثلاً بکریاں جو دو سال کی ہوں اور دریائے جمنا پار کی یا پنجاب کی اور اس صفت کی ہوں) اس طرح بیان کر دینے کے بعد بھی کچھ تھوڑا فرق اور مزید کچھ احتمال نکلتا ہے مگر وہ بہت معمولی سا ہوتا ہے، لہٰذا جانور کا حکم بھی کپڑوں کے جیسا ہو گا۔ (یہاں تک کہ کپڑوں میں جنس ونوع وصفت اور موٹا و پتلا بیان کر دینے سے مسلم فیہ کی حیثیت سے اس کی تعیین ہو جاتی ہے اور اس طرح کی بیع سلم اس میں بالاتفاق جائز ہوتی ہے۔ حالانکہ دیکھنے اور غور کرنے سے ان میں تھوڑا تھوڑا فرق نکل جاتا ہے، اسی طرح موجودہ مسئلہ میں بھی علم ہو جاتا ہے اور اس معمولی سا فرق کا اعتبار نہیں کیا جاتا ہے۔

ولنا أن بعد ذكر الخ: -اور ہماری دلیل یہ ہے کہ مذکورہ باتوں کے بیان کرنے کے بعد بھی کچھ باتیں خلق ظاہری و باطنی کے لحاظ سے ایسی باقی رہ جاتی ہیں جن کی وجہ سے ان کی قیمتوں میں بہت فرق رہ جاتا ہے۔(ف) جیسے غلام کا ہوشیار ہونا، ذکی ہونا

اور باندی کا خوبصورت ہونا، اور بکری کا تھن بڑا ہونا وغیرہ ایسی بہت سی باتیں ہوتی ہیں جن میں لوگوں کی رغبت زیادہ ہونے کی وجہ سے ان جانوروں کی قیمتوں میں بہت فرق ہو جاتا ہے، پھر بالآخر جھگڑا کھڑا ہو جاتا ہے۔ (ف) حالانکہ جس عقد میں جھگڑا ہونے کا احتمال ہوتا ہے وہ فاسد ہوتا ہے۔)

بخلاف الثیاب الخ:۔ بخلاف کپڑوں اور ان کے تھان کے کہ وہ تو بندوں کے ہاتھوں اور مشینوں سے بنائے ہوئے ہوتے ہیں اس لئے جب ایک طرح کے یا ایک جیسے: کارخانوں کے ہوں گے تو ان کے دو تھانوں کے درمیان انتہائی معمولی سا فرق رہ جاتا ہے۔ (ف) یعنی تھان کا انداز بندوں کی نگاہ میں ہوتا ہے، اسی لئے جب دو تھان ایک ہی سوت اور دھاگہ سے ایک ہی ڈھنگ سے بنے جائیں تو ان میں تھوڑا سا ہی فرق رہ جاتا ہے، مگر حیوان کی خلقت اور بناوٹ میں انسان کے اختیار کو کچھ دخل نہیں ہوتا ہے۔ لہٰذا حیوان کو تھان پر قیاس کرنا جائز نہیں ہے۔

اس کے علاوہ ایک روایت صحیحہ میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے حیوان میں سلم کرنے سے منع فرمایا ہے۔ (ف) اس کی روایت حاکم اور دار قطنی نے حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے کی ہے، لیکن اس اسناد میں اسحاق بن ابراہیم بن ہشیم بن حر راوی ہیں جن کے بارے میں حاکم نے کہا ہے کہ ان کی حدیثیں موضوع ہوتی ہیں، اور ابن حبانؒ نے کہا ہے کہ وہ ثقہ راویوں کی طرف منسوب کر کے موضوع روایت کرتے ہیں، مگر شیخ ابن الہمامؒ نے کہا ہے کہ اس باب کی متعدد حدیثیں منقول ہیں اس لئے موجودہ حدیث کو ضعیف کہنے سے کچھ نقصان لازم نہیں آتا ہے۔

چنانچہ نمبر ا۔ حضرت ابن عباسؓ نے فرمایا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے حیوان کو ادھار بیچنے سے منع فرمایا ہے۔ اس کی روایت ابن حبان نے اپنی صحیح میں کی ہے، اس کے علاوہ عبدالرزاق و دار قطنی اور بزار نے بھی کی ہے، اور امام بزارؒ نے کہا ہے کہ اس باب میں اس سے بہتر اور اجل اسناد نہیں ہے، اور امام شافعیؒ کا یہ قول کہ یہ حدیث ثابت نہیں ہے قابل قبول نہ ہوگا، بالخصوص ایسی حالت میں کہ ثقہ راویوں نے اس کی تصریح کر دی ہے، جن میں خاص کر حضرت حسن بصریؒ نے حضرت سمرہؓ سے یہ روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے حیوان کو حیوان کے عوض ادھار بیچنے سے منع فرمایا ہے، سنن اربعہ اس کی روایت کی ہے۔ اور ترمذی نے حسن عن سمرہ کی روایت کو صحیح کہا ہے، حالانکہ ہمارے اور اکثر سلف کے نزدیک مرسل روایت بھی قابل حجت ہے، اور یہی مفہوم حضرت جابرؓ کی روایت میں ثابت ہے۔ ترمذی نے اسے بھی حسن صحیح کہا ہے، اور امام احمدؒ کی ابن عمرؓ سے مروی روایت میں بھی نقد کے سوا ادھار بیچنے کی ممانعت ثابت ہے۔ مف۔

اور دوسرے آثار بھی اس کی تائید کرتے ہیں، چنانچہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ نے زید بن خویلدہ کو مضاربت کے لئے مال دیا ہے اور زید نے منتربس بن عرقوب سے اونٹوں کی سلم کا معاملہ طے کیا الخ، اسی میں مذکور ہے کہ جب عبداللہ بن مسعودؓ کو معلوم ہوا تو مکروہ کہا، اور زیدؓ کو اس سے منع فرما دیا، یہ کہتے ہوئے کہ مال واپس لے لو اور میرا مال کبھی بھی حیوان کی سلم میں نہ لگاؤ۔ اس کی روایت محمد و ابن ابی شیبہ و عبدالرزاق اور الطحاوی نے کی ہے۔ اور یہ روایت ابراہیم النخعیؒ اور محمد بن سیرین سے مرسل حجت مقبول ہے۔ ت۔ مف۔

چونکہ بیع سلم میں مسلم فیہ ادھار ہوتی ہے اس لئے صحیح احادیث سے حیوان کی ممانعت ثابت ہوتی ہے، اور لفظ حیوان عام ہے اس لئے اس میں ہر جنس کا جانور داخل ہو گیا یہاں تک کہ بکریاں (چھوٹی چھوٹی چڑیائیں) بھی اس میں داخل ہو کر ممنوع ہوں گی۔ (ف) لیکن مچھلی حیوان ہونے کے باوجود اس میں سلم جائز ہے، پھر اس میں زندہ یا مردہ جیسی چاہے دے سکتا ہے۔ مف۔

اس موقع میں یہ کہا جا سکتا ہے کہ امام شافعیؒ کا استدلال حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ کی حدیث سے ہے جس میں کہا گیا ہے کہ ایک اونٹ کو دو دو اونٹوں کے عوض صدقہ کے اونٹ آ جانے تک کے لئے ادھار کے طور پر لیا، جس کی روایت ابوداؤد اور احمد نے کی ہے۔ اس میں ایک اونٹ کو دو دو اونٹوں کے عوض ادھار بیچنا ثابت ہوتا ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ ابن القطانؒ نے کہا ہے کہ اس حدیث کی اسناد میں اضطراب ہونے کی وجہ سے یہ ضعیف ہے۔ اور ابن الہمامؒ نے تو اس میں زبردست اضطراب نقل کیا ہے۔ اور کہا ہے کہ اس کے باوجود حضرت ابن عباسؓ سے صحیح ابن حبان میں اجل اسناد سے جو حدیث اوپر مذکور ہوئی ہے کہ حیوان کو ادھار بیچنے سے رسول اللہ ﷺ نے منع فرمایا ہے اس سے معارضہ ہو رہا ہے۔ اس لئے اس کا سلم بھی جائز نہ ہوگا۔

قال: ولا فی أطرافه الخ: — اور حیوان کے اطراف مثلاً اس کے سر اور پائے وغیرہ میں بھی سلم جائز نہیں ہے۔ (ف) اکارع، کراع کی جمع ہے جانوروں کے گھٹنوں سے نیچے کا حصہ (یعنی ان کے ہاتھ پاؤں ران کی ہڈیاں اور سر وغیرہ کی بیع سلم جائز نہیں ہے) کیونکہ ان چیزوں میں بھی مختلف حیثیتوں سے فرق ہوا کرتا ہے، کیونکہ یہ چیزیں گن کر فروخت ہوتی ہیں اور ان کے درمیان آپس میں چھوٹے بڑے پتلے اور موٹے کی بناء پر فرق ہوتا ہے۔ ان کا کوئی صحیح اندازہ نہیں ہوتا ہے، اسی بناء پر ان کی قیمتوں میں بھی فرق ہوتا ہے۔

توضیح :۔ جانوروں اور ان کے سری پایوں میں بیع سلم، تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ۔ دلائل

قال ولافی الجلود عددا ولا فی الحطب حُزما ولا فی الرطبة جُرزاً للتفاوت الا اذا عرف ذلك بان يبين له طول ما يشد به حُزمة انه شبر او ذراع فحينئذ يجوز اذا كان على وجه لا يتفاوت .قال، ولا يجوز السلم حتى يكون المسلم فيه موجودا من حين العقد الى حين المحل حتى لو كان منقطعا عند العقد موجودا عند المحل او على العكس او منقطعا فيما بين ذلك لا يجوز، وقال الشافعي يجوز اذا كان موجودا وقت المحل لوجود القدرة على التسليم حال وجوبه. ولنا قوله عليه السلام لا تُسلفوا فی الثمار حتى يبدو صلاحها، ولان القدرة على التسليم بالتحصيل فلابد من استمرار الوجود فی مدة الاجل ليتمكن من التحصيل. ولو انقطع بعد المحل فرب السلم بالخيار ان شاء فسخ السلم وان شاء انتظر وجوده، لان السلم قد صح والعجز الطاری على شرف الزوال فصار كاباق قبل القبض.

ترجمہ :۔ اور قدوریؒ نے کہا ہے کہ کھالوں میں بھی گن کر دینے میں بیع سلم جائز نہیں ہے۔ (ف۔ لیکن اگر کسی کھال کی کوئی قسم معلوم و معین بیان کر دے تو بیع سلم جائز ہوگی۔ الذخیرہ۔ ع)۔ اور گٹھوں کے حساب سے ایندھن میں بھی سلم جائز نہیں ہے۔ اور تازہ چاروں اور گھاسوں میں گڈیوں کے اعتبار سے بھی جائز نہیں ہے۔ کیونکہ کھالوں میں ایک دوسرے سے اور ایندھن کے گٹھوں، گھاسوں (رطبہ) میں گڈیوں کے درمیان مختلف حیثیتوں سے فرق ہوا کرتا ہے۔ البتہ اگر کسی خاص طریقہ سے ان کو متعین و معلوم بنا دیا جائے اس طریقہ سے کہ مثلاً جس کا گٹھا باندھا جائے اس کی لانبائی کہ وہ ایک ہاتھ یا ایک بالشت ہوگی۔ تو اس کی سلم جائز ہوگی۔ بشرطیکہ اس صورت میں بھی ان کے درمیان فرق نہ ہوتا ہو۔ (ف۔ مثلاً: یہ کہہ کر کہ لکڑیاں سوکھی ہوئی ہوں اس قسم کی رسی سے مضبوطی کے ساتھ کس کر باندھے ہوئے گٹھے ہوں۔ اسی طرح رطبہ اور چمڑوں میں بھی کوئی صورت بتا دی گئی ہو۔ بعضوں نے کہا ہے کہ کاغذ میں سلم جائز ہے۔ جب کہ اس کی لمبائی چوڑائی اور موٹائی اور اس کی قسم بیان کر دی جائے۔ جیسا کہ فتح القدیر میں ہے۔ آج کل تو کاغذ مشین سے اور کارخانہ میں بنائے جاتے ہیں تو ان کی قسم اور دوسری تمام ضروری باتیں جن سے اس کی شناخت اور تعین ہو جاتی ہو بیان کر دی جائے تو بالاتفاق جائز ہونا چاہئے۔ م)۔ گیہوں میں وزن کے حساب سے ظاہر المذہب کے مطابق بیع سلم جائز ہے۔ قاضی خان میں اسی پر فتویٰ ہے۔ م۔ قال ولایجوز الخ اور قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ جب تک کہ کوئی مسلم فیہ عقد کے وقت تک باقی نہ رہے اس میں سلم جائز نہیں ہے۔ (ف مطلب یہ ہے کہ بازار سے

مل سکتا ہو)۔ اس بناء پر اگر عقد و معاملہ کرتے وقت بازار میں نہ ہو مگر ادائیگی کے وقت بازار میں پایا جائے یا اس کے برعکس ہو یعنی عقد کے وقت تو موجود ہو مگر ادائیگی کے وقت ناپید ہو الحاصل تینوں صورتوں میں کہ (۱) ادائیگی کے وقت موجود نہ ہو۔ یا (۲) عقد کے وقت نہ ہو۔ (۳) یا کسی وقت نہ ہو تو اس میں بیع سلم جائز نہ ہوگی۔ (ف یعنی بازار میں ہونا شرط ہے۔ اگرچہ لوگوں کے گھروں میں موجود ہو۔ جیسا کہ پہلے بھی بتایا جاچکا ہے۔ م)۔

وقال الشافعیؒ الخ اور امام شافعی (ومالک واحمد) رحمہم اللہ نے کہا ہے کہ اگر ادائیگی کے وقت موجود ہو تو اسے دے سکتا ہے۔ لہذا اس کی سلم جائز ہوگی۔ اور ہماری دلیل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان ہے کہ پھلوں میں جب تک صلاحیت ظاہر نہ ہو جائے تم ان کی بیع سلم نہ کرو۔ (ف پھلوں میں صلاحیت ظاہر ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ آدمی یا جانوروں کے کام میں آسکیں۔ رواہ ابوداؤد وابن ماجہ۔ ولان القدرۃ الخ اور ممانعت کی دلیل عقلی یہی ہے کہ مسلم فیہ کو اسی وقت حوالہ کرنا ممکن ہوگا جب کہ اسے حاصل کرلے گا۔ (ف۔ یعنی اس چیز کو حاصل کرنے کے بعد ہی حوالہ کرنے کی قدرت ہو سکتی ہے)۔ اس لئے یہ بات ضروری ہوئی کہ مقررہ وقت کے اندر ہمیشہ وہ چیز موجود رہے تاکہ اسے حاصل کر کے حسب وعدہ دے سکے اور اگر وقت مقرر آنے کے بعد وہ چیز بازار سے ختم ہو گئی تو رب السلم کو اختیار ہوگا کہ چاہے تو اس عقد سلم کو فسخ کردے یا چاہے تو مسلم فیہ کے پائے جانے تک انتظار کرلے۔ ف یعنی جب بھی وہ مسلم فیہ ملنے لگے وہ اس مسلم الیہ سے وصول کرلے۔ کیونکہ عقد سلم تو صحیح ہو چکا ہے۔ اور مسلم الیہ کو جو مال نہ دینے کی عاجزی پیدا ہو گئی تھی وہ ختم ہونے کے قریب پہنچ چکی ہے۔ (ف کیونکہ چند دنوں کے بعد جیسے ہی وہ مال ملنے لگے گا یہ ادا کرنے کے قابل ہو جائے گا)۔ اس کی مثال ایسی ہو جائے گی گویا کہ اس کا اپنا غلام جسے اس کے مشتری کے حوالہ کرنا تھا اس کے قبضہ میں دینے سے پہلے ہی وہ بھاگ گیا ہو۔ (ف۔ کہ ایسی صورت میں اس کے مشتری کو اس بات کا اختیار ہوگا کہ اگر وہ چاہے تو اس غلام کے واپس ہونے تک خاموشی کے ساتھ انتظار کرتا رہے ورنہ اس خریداری کو فسخ کردے۔ اسی طرح اس مسئلہ میں بھی رب السلم (مشتری) کو اختیار ہوگا۔ اس کے برخلاف اگر مبیع ہلاک ہو جائے تو وہ عقد از خود فسخ ہو جائے گا۔ یا عقد سلم صحیح ہونے سے پہلے بازار سے ناپید ہو جائے تو بھی عقد فاسد ہو جائے گا۔

توضیح:۔ جانوروں کے چمڑے۔ لکڑی کے گٹھڑ۔ گھانسوں کی گڈیوں کی بیع سلم ان کے جائز ہونے کی شرط۔ تفصیل مسائل۔ حکم۔ اختلاف ائمہ۔ دلائل

قال ولا فی الجلود الخ ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ الحطب۔ سوکھی لکڑی۔ ایندھن۔ جمع احطاب۔ حزمًا جائے بے نقطہ کو ضمہ دوسرے حرف زا نقطہ والے کو فتحہ کے ساتھ۔ گٹھڑ۔ الرطبۃ سبز گھاس۔ گھوڑے کا چارہ وغیرہ۔ رُطب۔ پختہ' تازہ کھجور۔ واحد رُطبۃ۔ جمع رطاب وارطاب۔ ولنا قولہ علیہ السلام الخ ہم احناف کی دلیل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان ہے کہ تم لوگ پھلوں میں سلم نہ کرو یہاں تک کہ ان کی صلاحیت ظاہر ہو جائے۔ یعنی آدمی یا جانوروں کے کام کے لائق ہو جائیں رواہ ابوداؤد وابن ماجہ۔ یہ حدیث پوری اس طرح ہے کہ ابن اسحٰقؒ نے ایک نجرانی شخص سے روایت کی ہے کہ میں نے عبداللہ بن عمرؓ سے سوال کیا کہ میں باغ نخل (کھجور کے باغ) میں بیع سلم کروں تو آپ نے فرمایا کہ نہیں۔ کیونکہ ایک شخص نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے مبارک زمانہ میں باغ نخل میں اس کی کلیاں نکلنے سے پہلے سلم کی تھی مگر اس سال اس میں گودہ نہیں آیا یعنی کھجوریں سوکھی رہ گئی تھیں اس لئے بات بڑھی اور مشتری وبائع دونوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس مقدمہ پیش کیا۔ تو آپ نے بائع سے فرمایا کہ اس مشتری نے تمہارے باغ سے کچھ لیا ہے یا نہیں۔ جواب دیا کچھ نہیں لیا ہے۔ تب آپ نے فرمایا کہ آخر تم اس کا مال کس چیز کے عوض اپنے لئے حلال کرنا چاہتے ہو۔ اب تک تم نے ان سے جو کچھ لیا ہے ان کو واپس کردو اور کھجور کے درخت میں سلم کا معاملہ نہ کرو یہاں تک کہ ان کے پھلوں میں صلاحیت ظاہر ہو جائے۔ مف۔ اب اس روایت پر یہ اعتراض

ہوا کہ اس میں نجرانی شخص کا ذکر ہوا ہے وہ تو مجہول ہے۔ اس لئے ایسی حدیث دلیل کے طور پر لائی گئی جو معروف ہے۔ یعنی یہ کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے پھلوں کی بیع سے منع فرمایا ہے۔ یہاں تک کہ ان میں صلاحیت ظاہر ہو جائے۔ رواہ البخاری اس حدیث میں پھلوں کی ہر قسم کی قبل از وقت بیع سے منع فرمایا گیا ہے جس میں بیع سلم بھی داخل ہو گئی ہے۔ جب تک کہ ان کے پھلوں کا وجود صالح نہ ہو جائے۔ چنانچہ ابو البختری نے روایت کی ہے کہ میں نے ابن عمرؓ سے نخل کے بارے میں دریافت کیا تو فرمایا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بیع نخل سے منع فرمایا ہے۔ یہاں تک کہ وہ کار آمد ہو جائے۔ رواہ البخاری

اور ابن عباسؓ سے نخل میں سلم کے بارے میں دریافت کیا تو فرمایا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بیع نخل سے منع فرمایا ہے۔ یہاں تک کہ اس سے کچھ کھایا جا سکے (رواہ البخاری) دونوں جلیل القدر صحابی یعنی ابن عباس اور ابن عمر رضی اللہ عنہما سے بیع النخل کی ممانعت سے بیع سلم کی ممانعت سمجھی گئی۔ ان باتوں سے یہ بات بھی معلوم ہو گئی کہ اگر چہ حدیث مذکورہ بالا میں نجرانی مجہول ہیں مگر وہ حدیث اپنی جگہ قوی اور صحیح ہے۔ اور یہ بات بھی ثابت ہو گئی کہ جس چیز میں سلم کی بیع کی جائے وہ چیز اس کے عقد کے وقت موجود ہو۔ اور بالا جماع اس کی ادائیگی کے وقت اس کا موجود ہونا بھی شرط ہے۔ الحاصل اجماع مرکب کے طریقہ سے اول اور آخر کے درمیان بھی اس کا موجود ہونا چاہئے۔ کیونکہ فصل کا کوئی بھی قائل نہیں ہے۔ م۔ مف۔

قال و يجوز السلم في السمك المالح وزنا معلوما وضربا معلوما، لانه معلوم القدر مضبوط الوصف مقدور التسليم اذ هو غير منقطع، ولا يجوز السلم فيه عددا للتفاوت. قال ولا خير في السلم في السمك الطريّ الا في حينه وزنا معلوما وضربا معلوما لانه ينقطع في زمان الشتاء حتى لو كان في بلد لا ينقطع يجوز مطلقا، وانما يجوز وزنا لا عددا لما ذكرنا وعن ابي حنيفة انه لا يجوز في لحم الكبار منها وهي التي تُقطَع اعتبارا بالسلم في اللحم عنده.

ترجمہ :۔ اور امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ نمکین (نمک ملائی ہوئی) مچھلی میں وزن معلوم اور قسم معلوم کے ساتھ بیع سلم جائز ہے۔ (ف۔ مثلاً: یوں کہا ہو کہ میں نے ریہو مچھلی میں دس روپے کلو کے اعتبار سے سو روپے بیع سلم کے لئے دیئے) کیونکہ اس کی مقدار معلوم ہے اور اس کی صفت بالکل واضح ہے اور اس کا حوالہ کرنا بھی اختیار میں ہے۔ کیونکہ یہ بازار سے غائب نہیں ہوتی ہے لیکن ایسی مچھلی میں گنتی سے سلم جائز نہیں ہے۔ کیونکہ یہ افراد کے اعتبار سے مختلف اور ان میں چھوٹے بڑے کا بہت فرق ہوتا ہے۔ (ف میں مترجم کہتا ہوں کہ ہمارے علاقہ کے دریاؤں میں یہ نمکین مچھلیاں بھی ہر وقت نہیں ملتی ہیں۔ اس لئے عقد کے وقت سے دینے کے وقت تک برابر ملتی رہتی ہوں تو شرط مذکور کے ساتھ جائز ہے) اور امام محمدؒ نے جامع میں فرمایا ہے کہ تازہ مچھلی کی سلم میں کچھ بھلائی نہیں ہے مگر اس زمانہ میں جب کہ وہ پائی جاتی ہوں اور وزن معلوم اور قسم معلوم کے ساتھ۔ (ف یعنی جس زمانہ میں تازہ مچھلیوں کی پیداوار اور آمدنی ہوتی ہو اگر اسی زمانہ میں کسی خاص قسم کو جو بازار میں برابر ملتی ہو اس کو بیان کر کے وزن معلوم کے ساتھ اس کی بیع سلم کی جائے تب جائز ہو گی)۔ کیونکہ جاڑوں کے موسم میں تازہ مچھلی کی آمد ختم ہو جاتی ہے۔ (ف بالخصوص ایسے سرد ملکوں میں جہاں برف جمتی ہے۔ یہاں تک کہ اگر عاقد ایسے ملک میں ہو جہاں یہ تازہ مچھلیاں کبھی ختم نہیں ہوتی ہوں تو مطلقاً ہر زمانہ میں ان میں سلم جائز ہے۔ و انمایجوز الخ اور ان مچھلیوں کی بیع سلم صرف وزن سے جائز ہوتی ہے گن کر نہیں اسی مذکورہ وجہ سے (ف: مچھلیاں ایک دوسرے سے بہت زیادہ چھوٹی بڑی ہوا کرتی ہیں اس لئے تول کر ان کی بیع جائز رکھی گئی ہے گن کر جائز نہیں ہے اور یہی ظاہر الروایۃ ہے)۔ اور امام ابو حنیفہؒ سے ایک روایت یہ ہے کہ تازہ بڑی مچھلیوں کے گوشت میں سلم جائز نہیں ہے۔ بڑی مچھلیوں سے مراد وہ ہیں جو کاٹ کر بیچی جاتی ہوں۔ دوسرے جانوروں مثلاً: بکری وغیرہ کے گوشت پر قیاس کرتے ہوئے۔ اسی طرح بڑی مچھلیوں میں بھی سلم جائز نہیں ہے اور دونوں میں علت مشترکہ یہ ہے کہ ان جانوروں کی طرح مچھلیوں میں بھی موٹی اور دُبلی کا فرق ہوتا ہے۔ لیکن ظاہر الروایۃ (جائز ہونے) کی وجہ یہ ہے کہ مچھلیوں

میں دُبلی اور موٹی کا اعتبار نہیں ہوتا ہے۔ اس کے علاوہ مچھلی کے گوشت کو مطلقاً گوشت نہیں کہا جاتا ہے۔ فافہم۔

توضیح:۔ مچھلی اور اس کے گوشت میں سلم، تفصیل مسئلہ، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

قال ولا خير في السلم في اللحم عند ابي حنيفة وقالا اذا وصف من اللحم موضعا معلوما بصفة معلومة جاز، لانه موزون مضبوط الوصف، ولهذا يُضمن بالمثل ويجوز استقراضه وزنا، ويجرى فيه ربوا الفضل بخلاف لحم الطيور لانه لا يجوز وصف موضع منه، وله انه مجهول للتفاوت في قلة العظم وكثرته أو في سمنه وهزاله على اختلاف فصول السنة، وهذه الحالة مفضية الى المنازعة وفي مخلوع العَظم لا يجوز على الوجه الثاني، وهو الاصح. والتضمين بالمثل ممنوع وكذا الاستقراض وبعد التسليم فالمثل اعدل من القيمة ولان القبض يعاين فيعرف مثل المقبوض به في وقته اما الوصف فلا يكتفى به.

ترجمہ:۔ اور قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک گوشت یعنی بکری وغیرہ میں سلم کرنے میں کوئی بھلائی نہیں ہے۔ (ف جائز نہیں ہے) اور صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ اگر گوشت کے لئے متعین جگہ اور متعین صفت بیان کردی جائے تو سلم جائز ہو جائے گی۔ (ف مثلاً یوں کہا کہ دو سالہ موٹی بکری یا بکرے موٹے تازہ کی پُٹھ کا چار من گوشت چاہئے تو یہ سلم جائز ہو گی۔ کیونکہ یہ وزنی گوشت اپنے اوصاف معلومہ سے متعین منضبط کردیا گیا ہے۔ (ف اسی وجہ سے ہر وقت اسی طرح ادا کرنا ممکن نہ ہوگا)۔ ولھذا یضمن الخ اور اسی وزنی ہونے کی وجہ سے جب کبھی اس کا تاوان ادا کرنا پڑتا ہے تو اتنا ہی اور اسی جیسا ادا کرنا ہوتا ہے۔ نیز وزن کر کے اس کا قرض لینا جائز ہے۔ اور زیادتی و کمی کی وجہ سے سود کا حکم اس پر جاری ہو جاتا ہے۔ (ف۔ یعنی اگر کوئی شخص کسی کا کچھ گوشت برباد کردے تو اتنا ہی گوشت وزن کر کے اس پر تاوان لازم آتا ہے۔ اور اگر وزن کر کے قرض لے تو جائز ہوتا ہے۔ اور اگر ایک جنس کے جانور کے گوشت کو آپس میں کمی یا زیادتی سے فروخت کرے تو زیادتی سود کا سودا ہوتا ہے۔ لہذا جب ایک وزنی چیز صفت سے متصف اور معین ہو تو اس کو سلم میں ادا کرنا جائز ہوتا ہے)= بخلاف پرندوں کے گوشت کے کہ ان میں سلم جائز نہیں ہے اس لئے کہ پرندہ میں سے کسی جگہ کا بیان کرنا ممکن نہیں ہے۔ (ف۔ اور پرندوں کے کسی مخصوص عضو کے گوشت کے خریدنے کا رواج بھی نہیں ہے۔ لیکن چرنے والے جانوروں میں مخصوص جگہ کو متعین کرنا ممکن ہے تو اس میں سلم بھی جائز ہے (ولہ انہ مجھول الخ) اور ان کی یعنی امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ گوشت کہنے کے باوجود وہ مجہول ہی رہ جاتا ہے کیونکہ اس کی ہڈیاں چھوٹی اور بڑی ہوا کرتی ہیں یا سال کے مختلف موسموں میں جانور کبھی موٹے اور کبھی دبلے ہو جایا کرتے ہیں۔ (اس طرح فرق ہوا کرتا ہے) اور یہی جہالت کبھی بڑھ کر جھگڑے کھڑے کردیتی ہے۔ (ف اس لئے ان میں بیع سلم جائز نہ ہو گی۔ اب اگر یہ کہا جائے کہ ہڈی نکال کر صرف گوشت کا معاملہ کیا جائے تو اس کا جواب مصنف نے یہ دیا کہ وفی مخلوع العظم الخ ایسے گوشت میں دوسری وجہ سے سلم جائز نہ ہو گی۔ (ف۔ کیونکہ جانوروں کے دبلے اور موٹے ہونے میں فرق ہوتا ہے جس کی وجہ سے ان کے گوشت میں آپس میں فرق ہو جاتا ہے۔ اس طرح فرق اور جہالت باقی رہ جاتی ہے)۔ اور یہی روایت اصح ہے۔ (ف۔ اب اگر پھر یہ کہا جائے کہ اس احتمال کے باوجود کسی وقت ضمان لازم ہونے کی صورت میں گوشت کے عوض گوشت دینا کس طرح جائز ہو جاتا ہے۔ تو اس کا جواب یہ دیا ہے' والتضمین الخ کہ گوشت کے مثل کو ضمان میں دینا جائز نہیں بلکہ ممنوع ہے۔ (کہ اس صورت میں قیمت ہی لازم ہوتی ہے) اور اگر مثلی ضمان دینے کو مان لیا جائے تب بھی دینے کی وجہ یہ ہو گی کہ قیمت ادا کرنے کے مقابلہ میں مثلی دینے میں زیادہ عدل وانصاف پایا جاتا ہے۔ (ف یعنی اگر ہم یہ مان لیں کہ گوشت برباد کردینے کے تاوان میں اسی جیسا لازم آتا ہے تو ہم کہیں گے کہ تاوان دینا تو بہر صورت لازم ہو گا خواہ وہ قیمت دے کر ہو یا اسی جیسا دے کر ہو لیکن قیمت کے مقابلہ میں مثل دینا زیادہ انصاف کرنا ہوتا ہے اسی لئے موجودہ مسئلہ میں مجبوراً مثل ہی دلایا گیا

ہے۔ اور قرضہ میں بھی مثل ملنی ہے۔ ولان القبض یعاین الخ اور اس وجہ سے بھی کہ قرض کا مال جس طرح دیتے وقت آنکھوں سے دیکھ کر دیا تھا اسی طرح اس کو لیتے وقت بھی دیکھ کر لے گا اور اسی وقت مال کو پہچان لے گا۔ (ف لیکن سلم میں قبضہ نہیں ہوتا ہے کیونکہ وہ تو ادھار کا معاملہ ہوتا ہے۔ اس میں صرف وصف بتایا جاتا ہے۔ اس لئے اس وصف پر اکتفاء نہیں کیا جاسکتا ہے۔ (ف۔ وصف بتانے سے بھی پوری شناخت نہ ہوگی۔ اسی لئے سلم جائز نہ ہوگی۔ پھر بھی یہ معلوم ہونا چاہئے کہ ان دونوں توجیہوں میں اشکال ہے۔ اسی لئے کتاب حقائق وعیون میں لکھا ہے کہ صاحبینؒ کے قول پر فتویٰ ہے۔

کما فی الفتح۔ چند ضروری مسائل: (۱) بالاتفاق چربی میں سلم کرنا جائز ہے۔ اسی طرح دنبہ کی چکی میں بھی (۲) جو پرندے شکار کر لئے گئے ہوں ان کی سلم صاحبینؒ کے نزدیک بالاتفاق جائز ہے۔ یہی صحیح ہے۔ مف

توضیح:۔ جانوروں اور پرندوں کے گوشت میں سلم کرنا، تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

قال ولایجوز السلم الامؤجلا وقال الشافعي یجوز حالا لاطلاق الحدیث، ورخّص فی العلم، ولنا قوله علیه السلام الی اجل معلوم فیما روینا ولانه شرع رخصة دفعا لحاجة المفالیس فلابد من الاجل لیقدر علی التحصیل فیه فیُسلم ولو کان قادرا علی التسلیم لم یوجد المرخص فبقی علی النافی. قال ولا یجوز الا باجل معلوم لما روینا ولان الجهالة فیه مفضیة الی المنازعة کما فی البیع، والاجل ادناه شهر، وقیل ثلاثة ایام، وقیل اکثر من نصف الیوم والاول اصح.

ترجمہ:۔ اور قدوریؒ نے کہا ہے کہ عقد سلم صرف وقت معین (مؤجل) تک کے لئے ہی جائز ہوتا ہے۔ (ف یعنی عقد سلم میعاد کے بغیر جائز نہیں ہوتا ہے)۔ اور امام شافعیؒ نے کہا ہے کہ سلم فی الفور بھی جائز ہے۔ اس دلیل سے کہ اس سلسلہ کی حدیث مطلق ہے۔ اور اس وجہ سے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بیع سلم کرنے کی اجازت دی ہے۔ (ف اس حدیث میں اجازت مطلق ہے کہ اس میں فی الفور کی قید ہو یا کسی وقت مقرر تک کے لئے ہو۔ یعنی دونوں طرح جائز ہے۔ مگر یہ حدیث تخریج اور تفتیش کرنے والوں کو نہیں ملی کہ کہاں اور کس سے مروی ہے۔ جیسا کہ پہلے باب میں بات کہی جاچکی ہے۔ اس کے علاوہ دوسری حدیث وہ بھی ہے جو وقت مقرر کرنے کے بیان میں مفید ہے۔ اس لئے اسی پر اسے بھی محمول کر دینا چاہئے۔ جیسا کہ امام شافعیؒ کا مذہب ہے)۔ ولنا قوله علیه السلام الخ اور ہماری دلیل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا وہ فرمان ہے جو اس طرح ہے کہ ایک مقرر وقت تک کے لئے ہو۔ (ف ۔ یعنی تم میں سے جو کوئی سلم کا معاملہ کرے وہ کیل معلوم یا وزن معلوم میں ایک مقرر وقت تک کے لئے کرے۔ پس جب کہ بیع سلم کا معاملہ قیاس کے خلاف ثابت ہوا تو اس میں اپنے قیاس کو دخل دیئے بغیر نص کی اتباع لازم ہوگی)۔ ولانه شرع الخ اور اس وجہ سے بھی کہ مفلسوں اور ضرورت مندوں کی ضرورت پوری کرنے کے خیال سے ہی عقد سلم میں وسعت دی گئی ہے۔ اس لئے ایک وقت کی تعیین ضروری ہوگئی تاکہ اسی مقرر شدہ وقت میں اپنا مال وصول کر سکے اور اگر معاملہ کرنے والا فی الفور ہی ادا کر سکتا ہو تو اس کے حق میں عقد کو طول دینے کا سبب نہیں پایا گیا اس لئے اس کا حکم نفی کرنے والے پر باقی رہا۔ (ف ۔ یعنی تاخیر سے دینے کی رخصت تو صرف اسی شخص کے لئے ہوگی جو فوراً نہ دے سکتا ہو۔ اور جب بروقت اور فوری طور سے موجود ہو تو غیر موجود شئی کی بیع کی ممانعت کا حکم حسب سابق باقی رہا یعنی اس کی سلم جائز نہ ہوگی۔ اور یہی قول امام مالک واحمد رحمہما اللہ کا بھی ہے۔ م۔ ف۔ (الحاصل وقت مقرر کا بیان کرنا اور مہلت دینا ضروری ہوا)= **قال ولا یجوز الا باجل معلوم** الخ قدوریؒ نے کہا ہے کہ سلم صرف متعین اور معلوم وقت تک کے لئے جائز ہے۔ (ف یعنی اگر مجہول اور غیر واضح وقت کے لئے کی گئی ہو تو وہ ناجائز ہوگی کیونکہ یہ بات ضروری ہے کہ وہ وقت معلوم اور واضح بھی ہو۔ اسی حدیث کی بناء پر

جو ہم نے وقت معلوم کی روایت کر دی ہے۔ اور اس وجہ سے بھی کہ اس وقت میں جہالت ہونے اور وضاحت نہ ہونے سے جھگڑے ہو جانے کی بھی نوبت آجاتی ہے۔ (ف اور ایسی جہالت معاملہ سلم میں فساد پیدا کر دیتی ہے۔ جیسے: کہ مطلق بیع میں فساد پیدا کر دیتی ہے۔ (ف یعنی اگر ثمن کی ادائیگی کے لئے کوئی میعاد مقرر کرنی ہو تو یہ ضروری ہو گا کہ وہ میعاد معلوم ہو ورنہ وہ فاسد ہو گی۔ اسی طرح بیع سلم میں بھی بیع کی ادائیگی کے لئے میعاد کا معلوم ہونا ضروری ہے۔ **والاجل ادناه الخ** اور اس میعاد کا کم از کم ایک ماہ کا ہونا ضروری ہے۔ دوسرا قول تین دن کا ہے۔ اور یہ معلوم کیا گیا ہے کہ صرف آدھے دن سے زیادہ ہو جانا ہی کافی ہے۔ ان میں سے پہلا قول اصح ہے۔ (ف یعنی کم از کم ایک ماہ ہونا ضروری ہے = پھر یہ بات بھی یاد رکھنے کی ہے کہ بیع سلم میں جس پیمانہ یا وزن سے دینا ہو وہ ایسی چیز نہ ہو جس کے گم ہو جانے کا خوف ہو اور مسلم فیہ نادر چیز نہ ہو۔ اسی لئے آئندہ مصنفؒ نے فرمایا ہے۔

توضیح:۔ عقد سلم کے لئے وقت کی قید کے اعتبار سے تحقیق، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

ولا يجوزا لسلم بمكيال رجل بعينه ولا بذراع رجل بعينه معناه لا يُعرف مقداره لانه يتاخر فيه التسليم فربما يضيع فيودى الى المنازعة، وقد مر من قبل ولابد ان يكون المكيال مما لا ينقبض ولا ينبسط كالقصاع مثلا فان كان مما ينكبس بالكبس كالزنبيل والجراب لا يجوز للمنازعة الا فى قِرَب الماء للتعامل فيه كذا روى عن ابى يوسف. قال ولا فى طعام قرية بعينها او ثمرة نخلة بعينها لانه قد يعتريه آفة فلا يقدر على التسليم، واليه اشار عليه السلام حيث قال: ارأيت لو ذهب الله تعالىٰ الثمر بم يستحل احدكم مال اخيه، ولو كانت النسبة الى قرية لبيان الصفة لا بأس به على ما قالوا كالخُشْمُرانى ببخارا والبساخى بفرغانة.

ترجمہ:۔ اور کسی شخص معین کے اپنے پیمانہ سے سلم جائز نہیں ہے۔ یعنی اس کے ایسے پیمانہ سے جس کی مقدار معلوم نہ ہو۔ اسی طرح کسی کے اپنے مخصوص گز کے حساب سے بھی (یعنی ایسے گز سے جس کی مقدار معلوم نہ ہو)۔ (ف مطلب یہ ہوا کہ کسی مخصوص شخص کے اس کے اپنے مخصوص پیمانہ یا مخصوص گز سے جو اس کی اپنی بناوٹ سے ہو۔ اور اس کا مقابلہ عام بازاری پیمانہ یا گز سے معلوم نہ ہو تو اس میں بیع سلم جائز نہ ہو گی)۔ کیونکہ اس عقد میں بہت تاخیر سے مسلم فیہ حوالہ کی جاتی ہے۔ اس بناء پر اس بات کا بہت زیادہ احتمال رہتا ہے کہ وہ خاص پیمانہ یا خاص لکڑی یا گز کسی طرح ضائع ہو جائے اور اس وجہ سے ان دونوں عاقدین کے درمیان کم و بیشی کے دعوے پر جھگڑا کھڑا ہو جائے۔ (ف۔ اور اس جیسے احتمال کی وجہ سے بھی عقد فاسد ہو جاتا ہے۔ یہ بات تو بارہا پہلے بتائی جا چکی ہے۔ (ف پھر سلم کے جائز ہونے کی ایک شرط یہ بھی ہے کہ اگر پیمانہ یا وزن عام ہو تو وہ محفوظ اور قابل اعتماد بھی ہو۔ یعنی لاان یکون المکیال الخ اور یہ بھی ضروری ہے کہ پیمانہ ایسا ہو جو سکڑتا یا پھیلتا نہ ہو۔ (ف یعنی ربڑ کی طرح پھیلتا اور سمٹتا نہ ہو۔) جیسے: بدیا لے وغیرہ۔ (ف خواہ مٹی یا پتھر یا لوہے یا پیتل یا تانبے کے بنے ہوئے ہوں۔ کیونکہ اگر ایسا برتن ہو جو داب کر بھرنے سے دب جاتا ہے جیسے زنبیل اور تھیلا ہوتا ہے تو سلم جائز نہ ہو گی۔ کیونکہ اس طرح بھی کمی اور بیشی ہونے سے آپس میں جھگڑا ہو جائے گا۔ (ف اس طرح سے کہ رب السلم (خریدار) خوب داب کر بھر لینا چاہے گا۔ اور مسلم الیہ (بائع) اس میں کم دینے کی کوشش کرے گا۔ اس طرح بیع مقایضہ اور بیع سلم دونوں ممنوع ہوں گے۔ **الا فی القرب الخ** سوائے پانی کے مشکوں کے کہ ان میں جائز ہے کیونکہ لوگوں کا عمل اسی طرح ہے۔ امام ابو یوسفؒ سے ایسا ہی مروی ہے۔

(ف حالانکہ پانی سے وہ پورا بھرا جا سکتا ہے مگر غالباً اسے لاد کر لے جانے میں دشواری ہوتی ہے اس لئے کمی کا ہی تعامل جاری ہے۔

قال ولا طعام قرية الخ اسی طرح کسی مخصوص گاؤں کے غلہ میں یا کسی مخصوص درخت کے پھلوں میں بھی سلم جائز نہیں ہے۔ کیونکہ درخت یا زمین میں قدرتی آفت یا حادثہ پیش آجانے کی صورت میں بائع حسب وعدہ دینے پر قادر نہ ہو گا۔ (ف مثلاً پانی کے سیلاب آجانے یا اولے پالے پڑ جانے سے غلہ اور پھل مکمل ضائع ہو سکتا ہے اس لئے مسلم الیہ کو دستیاب نہ ہو گا پھر وہ کس

طرح حوالہ کر سکے گا۔ چنانچہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اسی کی طرف اشارہ فرمایا ہے اپنے اس ارشاد میں کہ ارأیت لو اذهب الله تعالی الثمر بم يستحلُّ احدكم مال اخيه۔ ذرا یہ تو بتاؤ کہ اگر اللہ تعالےٰ ان پھلوں کو برباد کر دے تو تم اپنے بھائی کا مال کس چیز کے عوض حلال سمجھو گے۔ (ف رواہ البخاری ومسلم) اور جب صرف بیع کے بارے میں ممانعت کا حکم ہے تو سلم میں بدرجہ اولیٰ ممنوع ہوگا۔ نیز حضرات ابن عمر وابن عباس رضی اللہ عنہما کی حدیث جو پہلے بیان کی گئی ہے سلم کے بارہ میں ہے اور ابوداؤد کی روایت ہے اس میں یہی بات کہی گئی ہے پھر یہ تفصیل اسی صورت میں ہوگی جب کہ غلہ یا پھل کسی مخصوص جگہ یا درخت ہی کا ہونا مقصود ہو۔ کیونکہ اگر گاؤں کی طرف منسوب کرنا صرف صفت بیان کرنے کی غرض سے ہو تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے۔ (ف۔ یعنی اس صفت کے بیان کرنے سے مقصود صرف یہ ہو کہ وہ غلے اور پھل عمدہ اور اعلیٰ درجہ کے ہوں جیسے کہ اس علاقہ کے ہوتے ہیں۔ یہ بیان مشائخ کے قول کے مطابق ہے۔ جیسے بخارا میں خشمرانی گندم (گیہوں) جو وہاں کے ایک دیہات خشمران کی طرف منسوب ہے یا بساخی گیہوں جو فرغانہ کے ایک دیہات کی طرف منسوب ہے۔

توضیح:۔ شخص معین کا اپنے مخصوص پیمانہ یا گز سے سلم کرنا
تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

قال ولايصح السلم عندابی حنيفة الا بسبع شرائط، جنس معلوم كقولنا حنطة او شعير، ونوع معلوم كقولنا سقية او بخسية، وصفة معلومة كقولنا جيد او ردی، ومقدار معلوم كقولنا كذا كيلا بمكيال معروف، او كذا وزنا، واجل معلوم، والاصل فيه ما روينا والفقه فيه ما بينا، ومعرفة مقدار رأس المال اذا كان يتعلق العقد على مقداره كالمكيل والموزون والمعدود وتسمية المكان الذی يوفيه فيه اذا كان له حمل ومؤنة وقالا لا يحتاج الى تسمية رأس المال اذا كان معينا ولا الى مكان التسليم، ويسلمه فی موضع العقد، فهاتان مسألتان ولهما فی الاولى ان المقصود يحصل بالاشارة، فاشبه الثمن والاجرة، وصار كالثوب، وله انه ربما يوجد بعضها زيوفا ولا يستبدل فی المجلس فلو لم يعلم قدره لا يُدری فی كم بقی، او ربما لا يقدر على تحصيل المسلم فيه فيحتاج الى رد رأس المال والموهوم فی هذا العقد كالمتحقق لشرعه مع المنافی، بخلاف ما اذا كان رأس المال ثوبا لان الذرع وصف فيه لا يتعلق العقد على مقداره، ومن فروعه اذا اسلم فی جنسين ولم يبين رأس مال كل واحد منهما، او اسلم جنسين ولم يبين مقدار احدهما، ولهما فی الثانية ان مكان العقد يتعين لوجود العقد الموجب التسليم فيه، ولانه لا يزاحمه مكان آخر فيه، فيصير نظير اول اوقات الامكان فی الاوامر، وصار كالقرض والغصب، ولابی حنيفة ان التسليم غير واجب فی الحال، فلا يتعين القرض والغصب واذا لم يتعين فالجهالة فيه تفضی الى المنازعة، لان قيم الاشياء تختلف باختلاف المكان، فلابد من البيان، وصار كجهالة الصفة، وعن هذا قال من المشائخ ان الاختلاف فيه عنده يوجب التحالف كما فی الصفة، وقيل على عكسه، لان تعين المكان قضية العقد عندهما، وعلى هذا الخلاف الثمن والاجرة والقسمة، وصورتها اذا اقتسما دارا وجعلا مع نصيب احدهما شيئا له حمل ومونة وقيل لا يشترط ذلك فی الثمن، والصحيح انه يشترط اذا كان مؤجلا، وهو اختيار شمس الائمة السرخسی، وعندهما يتعين مكان الدار ومكان تسليم الدابة للايفاء.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے کہا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک سلم کے صحیح ہونے کی یہ سات شرطیں ہیں۔ (۱) جنس کا معلوم ہونا جیسے کہ یوں کہنا کہ گیہوں ہوگا یا جو ہوگا۔ (۲) نوع معلوم ہونا جیسے یوں کہنا کہ وہ سقیہ یا بخسیہ ہے۔ (ف سقیہ وہ غلہ جس کا کھیت صرف نہری پانی سے سیراب کر کے حاصل کیا گیا ہو۔ اور بخسیہ وہ غلہ جو برساتی یا بارانی سے سیراب کر کے حاصل کیا گیا

ہو)۔(۳) صفت کا معلوم ہونا کہ وہ اعلیٰ قسم کا ہوگا یا ادنیٰ اور معمولی قسم کا۔ جیسے ہم یہ کہیں بہت عمدہ۔ درمیانی یا معمولی قسم کا یعنی کھرے یا کھوٹے یا درمیانی درجہ کے ہوں۔(۴) اس کی مقدار کا معلوم ہونا جیسے ہم یوں کہیں مشہور یا بازاری مکیال و پیمانہ سے ایک پیمانہ یا وزن کے اعتبار سے دس کلو۔(ف یعنی عام مشہور پیمانہ یا وزن سے بیان کرے)۔(۵) وقت مقرر کر لینا۔(ف مثلاً آج سے دو مہینے بعد ادا کر دے)۔ اس مسئلہ کی اصل دلیل وہ حدیث ہے جسے ہم بیان کر چکے ہیں۔(ف: کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ تم میں سے جو کوئی سلم کرے اسے چاہئے کہ کیل یا وزن معلوم اور وقت مقرر میں کرے۔ اس حدیث میں ممانعت کی اصل وجہ و مصلحت وہی ہے جو ہم پہلے بیان کر چکے ہیں۔(ف کہ اگر یہ بات مجہول رہ گئی تو آخر میں جھگڑا کھڑا ہو جائے گا۔(۶) راس المال (اصل پونجی) کی مقدار کا معلوم ہونا اس صورت میں جب کہ عقد سلم کا تعلق اس کی مقدار سے ہو جیسے کہ کوئی مکیل موزون و معدود چیز۔

(ف۔ خلاصہ کلام یہ ہوا کہ جب راس المال کیلی یا وزنی ہو یا ایسے عددی ہوں جو ایک دوسرے کے جیسے: اور برابر ہوں تو ان کی مقدار کا کیلی یا وزنی یا عدد سے جاننا ضروری ہوگا۔ اور اس بات کا لحاظ رکھنا ضروری ہوگا کہ اس کے مقابلہ میں ایسی چیز نہ ہو جو قدری یا جنسی ہونے کے سبب سے سود کی علت ہو رہی ہو تاکہ عقد سلم درست رہے۔(۷) اور اس جگہ کو متعین کرنا بھی ضروری ہوگا جہاں اس مسلم فیہ (مبیع) کو لاکر حوالہ کر دے گا بشرطیکہ وہ چیز اتنی وزنی ہو جس کو ادھر سے ادھر لے جانے میں خرچ کرنا پڑتا ہو۔

وقالا لایحتاج الخ اور صاحبینؒ نے کہا ہے کہ اگر راس المال معین ہو تو پھر اسے بیان کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔(ف یعنی اگر وہ اشارہ سے ہی متعین ہو جائے تو اس کے بیان کرنے کی ضرورت نہیں ہے)۔ اسی طرح جس جگہ مال حوالہ کرنا ہو اس جگہ کو بھی بیان کرنا ضروری نہیں ہے۔ بلکہ جس جگہ میں معاملہ طے پایا ہو وہیں لاکر حوالہ کر دے۔(ف۔ امام شافعیؒ کا قول اصح بھی یہی ہے۔ خلاصہ یہ ہوا کہ اگر مسلم فیہ کے ادا کر دینے کی جگہ بیان نہ کی گئی ہو تو بھی بیع سلم جائز ہوگی)۔ پس یہی دو مسئلے ہیں۔ جن میں امام صاحب اور صاحبینؒ کے درمیان اختلاف ہے۔(ف: یہ کہ اشارہ کر دیا ہو اور راس المال متعین ہو۔ تو صاحبینؒ کے نزدیک اس کی تعداد بیان کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔ لیکن امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک شرط ضروری ہے۔(۲) اور جگہ متعین کرنا بھی شرط لازم نہیں ہے۔

ولهما في الاولی الخ اور پہلے مسئلے میں صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے کہ اشارہ کر دینے سے ہی اصل مقصود حاصل ہو جاتا ہے۔ اس لئے یہ بھی ثمن اور اس کی اجرت کے مشابہ ہو گیا۔(ف یعنی اگر بیع میں ثمن کی طرف صرف اشارہ کر دیا ہو اور اس کی مقدار بیان نہیں کی یا اجارہ کا معاملہ ہونے کی صورت میں اجرت کی طرف اشارہ کر دیا تو بھی کافی ہے۔ مثلاً: یوں کہا کہ میں نے یہ چیز ان روپے سے خریدی یا اجرت پر لی تو اس کی مقدار اور بیان کئے بغیر بھی جائز ہوتی ہے اس لئے مقدار بیان کرنے کی ضرورت نہیں رہی۔ اور اس کی مثال کپڑے کی سی ہو گئی۔(ف مثلاً: یوں کہا کہ میں نے یہ چیز ان روپے سے خریدی یا اجرت پر لی تو اس کی مقدار اور بیان کئے بغیر بھی جائز ہوتی ہے اس لئے مقدار بیان کرنے کی ضرورت نہیں رہی۔ اور اس کی مثال کپڑے کی سی ہو گئی۔ (ف مثلاً یوں کہا کہ میں نے تم سے عقد سلم کرتے ہوئے کپڑے کے اس تھان کو دو من گیہوں کے عوض تم کو دیا۔ تو یہ عقد جائز ہوگا۔ اور بالاتفاق تھان کے گزوں کا بیان کرنا ضروری نہ ہوگا۔ کیونکہ یہ کیلی یا وزنی یا عددی کچھ بھی نہیں ہے)۔ وله انه ربما الخ اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک مقدار کو شرط بنانے کی دلیل یہ ہے کہ بسا اوقات کچھ دراہم یا سکے کھوٹے بھی نکل آتے ہیں اور اسی مجلس میں بدلے نہیں جاتے ہیں پس اگر کل سکوں کی مقدار ہی معلوم نہ ہو تو یہ معلوم نہ ہو سکے گا کہ اب اور کل کتنے باقی رہ گئے۔ (ف۔ اس طرح راس المال مجہول ہونے سے سلم فاسد ہوگی۔ یا اس وجہ سے کہ بسا اوقات مسلم الیہ کو مسلم فیہ حاصل کرنے سے مجبوری ہو جاتی ہے۔ اس لئے وہ راس المال واپس کرنے پر مجبور ہو جاتا ہے۔(ف۔ ان حالات میں اگر کل مقدار کا علم نہ ہو تو اس

کے لئے راس المال واپس کرنا مشکل ہو جائے گا۔ اب اگر یہ کہا جائے کہ یہ باتیں اور اشکالات صرف احتمال اور وہمی ہیں اس لئے ان کا اعتبار نہیں کرنا چاہئے۔ جواب یہ ہوگا کہ ان کا ضرور اعتبار کرنا چاہئے)۔ کیونکہ اس معاملہ سلم میں ایک وہمی بات بھی یقینی بات کے حکم میں ہوتی ہے۔ کیونکہ اس بیع سلم کو ایک منافی سبب یعنی بیع معدوم ہونے کے باوجود مشروع اور جائز قرار دیا گیا ہے۔
بخلاف (ما اذا کان الخ) بخلاف اس صورت کے جب کہ راس المال کپڑے کا کوئی تھان ہو۔ (ف۔ کہ اس میں اس کی ذات معلوم ہے البتہ اس میں گزوں کی ناپ مجہول ہے کہ یہ کتنے گز کی تھان ہے۔ اور یہ صرف ایک وصف ہے۔ (ف۔ اسی بناء پر اگر گز کے حساب سے تھان فروخت کرنے پر بتائے ہوئے گز سے کچھ زائد نکل آئے تو وہ بھی خریدار کا ہو جاتا ہے۔ اور اگر بتائے ہوئے گزوں سے کچھ کم پایا جائے تو قیمت میں کچھ کمی نہیں آتی ہے۔ جیسا کہ کتاب البیوع کے شروع میں بیان کیا جا چکا ہے۔ اس سے بھی معلوم ہو گیا کہ گزوں سے عقد کا کوئی تعلق نہیں ہوتا ہے۔ اور ہماری بحث ایسی صورت سے نہیں ہے بلکہ ایسے راس المال میں ہے جس کی مقدار سے عقد کا تعلق ہوتا ہے۔ یعنی یہ کہ وہ کیلی یا وزنی یا عددی ہے۔ م۔ الحاصل امام محمدؒ کے نزدیک راس المال کی مقدار کا جاننا ضروری اس واحد شرط مقدار راس المال میں اختلاف کی وجہ سے جو مسائل پیدا ہوئے ان میں سے ایک مسئلہ یہ ہے کہ اگر سلم دو جنسوں میں کی گئی ہو یعنی مال دیا اور دو مختلف جنسوں میں سلم کی مگر کسی کی بھی قیمت متعین نہیں کی مثلاً: پانچ کلو گیہوں اور پانچ کلو جَو کے عوض سو روپے متعین کئے لیکن کسی ایک کی قیمت متعین نہیں کی تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک عقد درست نہیں ہوگا۔ اور صاحبینؒ کے نزدیک صحیح ہوگا۔ یا دو جنسوں میں سلم کی اور ایک راس المال کی مقدار بیان نہ کی مثلاً: پانچ کلو گیہوں کے عوض درہم اور دینار مقرر کئے اور صرف کسی ایک کی مقدار بیان کی دوسرے کی بیان نہیں کی تو امام اعظمؒ کے نزدیک یہ عقد درست نہ ہوگا۔ لیکن صاحبین کے نزدیک درست ہوگا= اور دوسرے مسئلہ یعنی مال سلم کس جگہ ادا کیا جائے کے سلسلہ میں کہ صاحبین کے نزدیک اس کی تعیین کی ضرورت نہیں ہے۔ (ف۔ اس اختلافی مسئلہ میں صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے کہ جس جگہ معاملہ طے کیا گیا ہو اسی جگہ مال پہنچایا جائے۔ اس جگہ کی تعیین اس لئے ہوئی ہے کہ حوالہ اور کسی نے کو لازم کرنے کی بات اسی جگہ پر ہوئی تھی۔ اور اس وجہ سے بھی کہ اس جگہ کہ علاوہ دوسری کوئی جگہ مزاحمت کرنے والی یا ترجیح دینے والی نہیں ہے۔ (کہ دوسری کسی جگہ بھی ہونے سے ترجیح بلا مرجح لازم آئے گی۔ (ف۔ یعنی بہر حال کسی ایک جگہ میں وہ مال پہنچانا لازم تو ہے لیکن دوسری جگہوں کے مقابلہ میں اسی جگہ کو ترجیح اس لئے دی جائے گی کہ مال حوالہ کرنا ایک معاملہ طے کرنے یا عقد کرنے کی وجہ سے ہوا ہے جو اسی جگہ ہے۔ اور اس وجہ سے بھی کہ تمام جگہوں میں سے کسی کو بھی ترجیح نہیں دی جا سکتی ہے۔ سوا اس ایک جگہ کے جہاں پر بات طے پائی تھی ایک ایسی صفت پائی گئی ہے جس میں کسی کو مزاحمت کرنے کی گنجائش بھی نہیں ہے۔ اس لئے وہی جگہ متعین ہو جائے گی۔ اسی وجہ سے عقد کرنے کے وقت اس کا بیان کرنا شرط نہ ہوا۔

فیصیر نظیر الخ تو یہ اول وقت امکان کے امر میں نظیر ہو گیا۔ (ف ۔ یعنی جیسے نماز کی ادائیگی کا حکم ہے کہ جو وقت گذر گیا ہے اس میں نماز ہو ہی نہیں سکتی ہے۔ اور جو وقت آنے والا ہے اس میں بھی نماز کی ادائیگی ممکن نہیں ہے کیونکہ وہ ابھی تک معدوم ہے۔ اب ایک ہی وقت ایسا رہ گیا ہے جس میں کوئی مزاحمت نہیں رہی یعنی صرف وقت موجود ہی ایسا رہ گیا ہے جس میں کسی دوسرے احتمال یا مزاحمت کے بغیر نماز ادا کی جا سکتی ہے)۔ (مزید تفصیل یہ ہے کہ کسی بھی نماز کی ادائیگی کے لئے اللہ تعالیٰ کے طرف سے جو محدود وقت اور زمانہ بتایا گیا ہے۔ اس نماز کی ادائیگی کے لئے ان اوقات میں سے وہی وقت اس کے لئے سبب ہوتا ہے جو اس نماز کا بالکل پہلا جز ہے۔ اب اگر کوئی اس اول جز میں اسے ادا نہ کر سکے اور وقت گذرتا ہی جائے اس طرح نماز کی ادائیگی کے جتنے بھی اجزاء گذرے وہ کسی طرح بھی اب ادائیگی کے لئے سبب نہیں ہو سکتے ہیں۔ اسی طرح جو آنے والے اجزاء ہیں چونکہ وہ معدوم ہیں اس لئے وہ بھی اس نماز کی ادائیگی کے سبب نہیں بن سکتے ہیں۔ اس طرح مجموعہ کل تین زمانوں میں سے صرف موجودہ زمانہ ہی ایسا رہ جاتا ہے جو کسی مقابلہ اور مزاحمت کے بغیر اس نماز کی ادائیگی کا سبب مانا جائے گا) اور یہ مسئلہ قرض

لینے اور غصب کرنے کی طرح ہو گیا۔ (ف کہ جس جگہ قرض لیا ہو یا جس جگہ سے کوئی چیز کسی کی غصب کی ہو اس کے لئے لازم ہوتا ہے کہ اسی جگہ پر لاکر وہ مال اصل مالک اور مستحق کے حوالہ کردے۔ بشرطیکہ وہ مال ایسا ہو جسے ادھر سے ادھر کرنے میں زحمت ہوتی ہو یا خرچ آتا ہو)=

ولابی حنیفة الخ اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ مسلم فیہ کو چونکہ فوری طور سے حوالہ کر دینا ضروری نہیں ہے اس لئے جہاں پر عقد ہوا تھا اسی کو متعین کرنا ضروری نہ ہوا۔ (ف۔ یعنی عقد سلم کرنے کی وجہ سے صرف اتنا ہی لازم ہوا ہے کہ آئندہ وقت مقررہ پر مال ادا کرنا ہوگا۔ مگر فی الفور دینا واجب نہیں ہوا ہے۔ یعنی اس عقد کی وجہ سے کوئی جگہ بھی متعین نہیں ہوئی ہے۔ (ف۔ یعنی عقد نے صرف یہ بات لازم کی ہے کہ مال اپنے وقت پر دیدیا جائے۔ لیکن فوری طور سے دینا لازم نہیں کیا ہے۔ لہذا عقد کرتے وقت وہ جگہ کسی طرح سے بھی متعین نہیں ہوئی ہے۔ برخلاف قرضہ اور غصب کے (ف۔ کہ ان میں سے ہر ایک کو فی الحال واپس کرنا اور اس کے مستحق کو دیدینا واجب ہوتا ہے۔ اس سے بھی یہ بات معلوم ہوئی کہ سلم میں صرف عقد کی وجہ سے عقد کرنے کی جگہ متعین نہیں ہوتی ہے۔

واذا لم یتعین الخ اور جب ادائیگی مال کے لئے مقام عقد متعین نہیں ہوا تو اس کی ادائیگی کے وقت ادا کرنے کی جگہ مجہول رہ گئی اور اسی جہالت کی وجہ سے آئندہ جھگڑا ہونے کا احتمال باقی رہ گیا ہے۔ ف اس طرح سے کہ رب السلم اسے مثلاً شہر کی ایک جانب جہاں اس چیز کی زیادہ قیمت ملتی ہو لیکن مسلم الیہ اس میں خرچ کرنے کی ذمہ داری سے بچنے کے لئے وہاں جانا نہ چاہتا ہو تو نتیجہ میں دونوں کے درمیان جھگڑا ہو جائے گا۔ اس لئے پہلے سے اس بات کو بھی متعین کر لینا ضروری ہوگا تاکہ اختلاف ہونے کا احتمال ہی نہ رہے۔ اور یہ ایسا ہو جائے گا جیسے کہ کسی بیع کی صفت مجہول ہو۔ (ف۔ یعنی ثمن کے کھرے اور کھوٹے ہونے میں یا بیع کی صفت میں بائع اور مشتری نے آپس میں اختلاف کیا حالانکہ ان باتوں سے بیع کی قیمت میں کافی فرق آجاتا ہے۔ چنانچہ دونوں عاقدین نے صفت میں اختلاف کیا مثلاً یوں کہا کہ اعلیٰ درجہ کا مال دینے کی بات طے ہوئی تھی اور دوسرے نے کہا کہ نہیں بلکہ درمیانہ مال کی بات ہوئی تھی۔ تو اس صورت میں ان کے دعووں پر قسم لی جائے گی۔ اسی طرح جگہ کے اختلاف سے بھی قیمت میں فرق آجاتا ہے۔

وعن هذا الخ اسی سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ اختلاف مذکور بھی صفت کے مختلف ہونے کی طرح ہے۔ مشائخ میں سے کسی نے یوں فرمایا ہے کہ مسلم فیہ کی ادائیگی کی جگہ میں اختلاف پائے جانے کی صورت میں حکم ہے۔ (ف۔ لیکن صاحبینؒ کے نزدیک ان دونوں کے درمیان قسم لازم نہیں ہوتی ہے)۔ اور بعض مشائخ نے کہا ہے کہ حکم اس کے برعکس ہے۔ (ف یعنی امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ایک دوسرے سے قسم کھانے کو لازم نہیں کیا جائے گا۔ بلکہ صرف مسلم الیہ کے قول کا ہی اعتبار ہوگا۔ اور صاحبینؒ کے نزدیک باہم قسم کھانی لازم ہوگی۔ کیونکہ ان کے نزدیک مسلم فیہ (مبیع) حوالہ کرنے کی جگہ کا متعین ہو جانا ہی عقد کا تقاضا ہے۔

(ف: کیونکہ عقد ہونے کی وجہ سے ہی تو عقد کرنے کی جگہ کو ادا کرنے کی جگہ کہا گیا ہے)۔ اور اسی اختلاف کی بناء پر ثمن واجرت اور تقسیم میں بھی اسی اختلاف کے مطابق حکم ہے۔ (ف یعنی مثلاً بائع اور مشتری نے یا کرایہ پر دینے والے اور کرایہ پر لینے والے نے ایسے ثمن میں یا کرایہ میں اختلاف کیا جس کے ادا کرنے کے لئے کسی لے جانے والے شخص اور سواری کی ضرورت ہو مثلاً زید نے بکر سے ایک مکان خریدا بہترین دس من گیہوں (گندم) کے عوض۔ پس اگر اس کے ادا کرنے کا مقام بیان کر دیا تو امام اعظمؒ کے نزدیک بیع جائز ہوگی۔ ورنہ نہیں۔ مگر صاحبینؒ کے نزدیک بہر صورت اسی جگہ میں جہاں پر معاملہ طے کیا تھا یعنی عقد میں ادا کرنا ہوگا۔ اسی طرح جب اسی مال کے عوض مکان کرایہ پر لیا ہو تو بھی یہ حکم ہوگا۔ اور تقسیم و بٹوارہ کا بھی یہی حکم ہے۔ اس بٹوارہ کی مثالی صورت یہ ہوگی کہ دونوں کا ایک مشترک مکان تھا۔ بعد میں دونوں نے اس کا بٹوارہ کر لیا۔ اور دونوں کی رضا

مندی کے ساتھ ایک شخص کے حصہ کے ساتھ ایسی چیز بھی لگادی گئی جسے منتقل کرنے کے لئے خرچ اور سواری کی ضرورت ہو۔ (ف ۔پس اس صورت میں یہ شرط لازم ہو جائے گی کہ اس کے پہنچانے اور ادا کرنے کی جگہ متعین کردی گئی ہو ورنہ یہ تقسیم اور عمل صحیح نہ ہوگا۔ یہ قول امام اعظمؒ کا ہے۔ لیکن صاحبینؒ کے نزدیک یہ شرط نہیں ہے بلکہ جس جگہ پر یہ بٹوارہ ہوا ہے وہی جگہ متعین رہے گی۔ کہیں دوسری جگہ پہنچانے کی ضرورت نہ ہوگی۔ مگر بعض مشائخ فقہہ نے کہا ہے کہ ثمن کی صورت میں بالاتفاق شرط نہ ہوگی۔ لیکن قول صحیح یہی ہے کہ امام اعظمؒ کے نزدیک ادائیگی ثمن کے لئے بھی جگہ بیان کرنے کی شرط ہے۔ اس صورت میں کہ ثمن کی ادائیگی ادھار میعادی ہو۔ اسی قول کو شمس الائمہ سرخسیؒ نے اختیار کیا ہے۔

(ف ۔یہ امام ابو حنیفہؒ کے قول کے مطابق ہے)۔ اور صاحبینؒ کے نزدیک یہاں بھی اسی مکان میں ادائیگی کی جائے گی۔ اور وہی مکان متعین ہے۔ (ف یعنی جہاں بٹوارہ ہوا ہے وہیں پر یہ کام بھی ہوگا۔ اور جانور جہاں پر حوالہ کرے وہیں پر اس کو پہنچانے کی اجرت ادا کردے۔ (ف ۔ یعنی اگر کسی نے ایک جانور کرایہ پر لیا۔ اور اس کا کرایہ اپنے ذمہ کوئی کیلی یا وزنی یا عددی چیز اس کے اوصاف بیان کر کے متعین کی تو جس جگہ پر اس جانور کو اس کے مالک (مستاجر) کے حوالہ کرے گا وہی جگہ اس کی اجرت ادا کرنے کے لئے متعین رہے گی)۔ اور یہ ساری تفصیل اس صورت میں ہوگی جب کہ عقد سلم میں مسلم فیہ ایسی چیز ہو جس کے منتقل کرنے پر سواری استعمال کرنے اور خرچ کرنے کی ضرورت ہوتی ہو۔

توضیح:۔ سلم کے صحیح ہونے کی شرطیں۔ حکم۔ اختلاف ائمہ۔ دلائل

قال ولا یصح السلم عندابی حنیفة الخ ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ سقیہ' سَقِیّ یہ لفظ وحیل کے وزن پر ہے وہ کھیتی جو صرف نہری پانی سے سیراب کی گئی ہو۔ نجسیہ۔ اس کے بر خلاف ہے۔ النجس کی طرف منسوب ہے وہ غلہ جو صرف برساتی اور بارانی پانی سے سیراب ہو

قال وما لم یکن له حمل ومؤنة لا یحتاج فیه الی بیان مکان الایفاء بالاجماع، لانه لایختلف قیمته ویوفیه فی المکان الذی اسلم فیه، قال رضی الله عنه وهذا روایة الجامع الصغیر والبیوع، وذکر فی الاجارات انه یوفیه فی ای مکان شاء وهو الاصح، لان الاماکن کلها سواء، ولا وجوب فی الحال ولو عیّنا مکانا قیل لا یتعین لانه لا یفید وقیل یتعین لانه یفید سقوط خطر الطریق، ولو عیّن المصر فیما له حمل ومؤنة یکتفی به لانه مع تباین اطرافه کبقعة واحدة فیما ذکرنا.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے کہا ہے کہ اور جس چیز کو ادھر سے ادھر لے جانے میں کسی سواری اور خرچ کی ضرورت نہ ہو تو بالاجماع اس کی ادائیگی کے لئے کسی جگہ کو متعین کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔ کیونکہ ایسی چیز کی قیمت مختلف نہیں ہوتی ہے بلکہ ہر جگہ یکساں رہتی ہے۔ (ف۔ لہذا بیان کرنے کی ضرورت بھی نہیں اور جس جگہ عقد سلم کی ہے وہیں یہ چیز حوالہ کردے۔ مصنف ھدایہؒ نے فرمایا ہے کہ یہ روایت جامع صغیر و مبسوط کی کتاب البیوع کی ہے۔ (ف یعنی یہ کہ جہاں سلم کا معاملہ کیا ہے وہیں ادا کردے)۔ **وذکر فی الاجارات** الخ اور امام محمدؒ نے مبسوط کتاب الاجارات میں ذکر فرمایا ہے کہ جہاں چاہے ادا کردے اور یہی قول اصح ہے۔ (ف ۔ اور امام شافعیؒ کا قول اصح بھی یہی ہے۔ کیونکہ ساری جگہیں برابر ہیں۔ اور فوری طور سے ادا کرنا واجب نہیں ہے۔ (ف ۔ تاکہ جس جگہ عقد ہوا وہیں ادا واجب ہو۔ کیونکہ عقد سلم میں تو عقد کے بعد اپنے وقت معین پر ہی ادائیگی واجب ہوتی ہے۔ یہ حکم اس صورت میں ہوگا جب کہ دونوں نے اپنے طور پر کوئی جگہ متعین نہ کی ہو۔ اور اگر ان دونوں یعنی رب السلم اور مسلم الیہ نے اپنی رضامندی کے ساتھ کوئی جگہ ادائیگی کے لئے متعین کرلی ہو یعنی بوقت عقد اس کی شرط کردی ہو تو بھی بعض مشائخؒ نے فرمایا ہے کہ وہ جگہ متعین نہ ہوگی۔ کیونکہ اس سے کوئی فائدہ نہیں ہے۔ (ف اور جس شرط سے کوئی فائدہ حاصل

نہ ہو وہ مہمل اور باطل ہوتی ہے۔ اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ وہی جگہ متعین ہو جائے گی کیونکہ اس شرط کے رہنے سے مال کے پہنچانے میں راستہ کے خطرہ سے محفوظ ہو جائے گا۔ (ف۔ اس طرح وہ شرط مفید ہو گی اور چونکہ یہ شرط مبیع کے حوالہ کرنے سے متعلق ہے اس لئے عقد کے تقاضے کے خلاف بھی نہیں ہو گی۔ اسی وجہ سے عنایہ میں لکھا ہے کہ یہی قول اصح ہے)۔ ولو عین المصر الخ اور اگر ایسی صورت میں کہ مسلم فیہ کو پہنچانے کے لئے سواری اور خرچ کی ضرورت ہو کسی شہر کو معین کر دیا ہو تو اسی پر اکتفاء کرنا ہو گا۔ (ف مثلاً عقد سلم میں گیہوں دینے کی بات ہو اور اس کی ادائیگی کے لئے امام ابو حنیفہؒ کے قول کے مطابق کسی ایک شہر مثلاً لکھنو یا حیدر آباد کو متعین کر دیا تو یہ کہنا کافی ہو گا)۔ کیونکہ ہم نے جو بیان کیا اس میں اس شہر کے کناروں میں فاصلوں کے باوجود پورا شہر ایک ہی جگہ کے حکم میں ہے۔ (ف۔ یعنی شہر کے کنارے اگرچہ فاصلوں پر ہیں لیکن ان میں قیمتوں میں اختلاف نہیں ہوتا ہے۔ اس بناء پر جس کسی کنارہ میں بھی حوالہ کر دے گا جائز ہو گا۔ محیط میں کہا ہے کہ یہ حکم اس صورت میں ہو گا جب کہ وہ شہر بڑا نہ ہو۔ اور اگر شہر بڑا ہو اور اس کے ایک کنارے سے دوسرے کنارے تک تقریباً ایک فرسخ کا فاصلہ ہو تو جائز نہ ہو گا۔ مف۔ لیکن ظاہر یہ ہے کہ ہمارے ملکوں میں اتنے فاصلہ کے باوجود قیمتوں میں کوئی خاص فرق نہیں ہوتا ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م

توضیح: سلم میں زحمت اور خرچ کے ساتھ منتقل ہونے والے اور ہلکے سامان کو حوالہ کرنے کے لئے جگہ کی تعیین۔ حکم۔ اختلاف ائمہ۔ دلائل

قال ولا يصح السلم حتى يقبض رأس المال قبل ان يفارقه فيه اما اذا كان من النقود فلانه افتراق عن دين بدين وقد نهى النبى عليه السلام عن الكالىء بالكالىء وان كان عينا فلان السلم اخذ عاجل بآجل اذ الاسلام والاسلاف ينبئان عن التعجيل فلابد من قبض احد العوضين ليتحقق معنى الاسم، ولانه لابد من تسليم رأس المال ليتقلب المسلم اليه فيه فيقدر على التسليم، ولهذا قلنا لا يصح السلم اذا كان فيه خيار الشرط لهما او لاحدهما، لانه يمنع تمام القبض لكونه مانعا من الانعقاد فى حق الحكم، وكذا لا يثبت فيه خيار الرؤية لانه غير مفيد بخلاف خيار العيب لانه لا يمنع تمام القبض، ولو أسقط خيار الشرط قبل الافتراق ورأس المال قائم جاز خلافا لزفرؒ وقد مر نظيره.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے کہا ہے کہ بیع سلم صرف اسی وقت صحیح ہو گی کہ راس المال کو مجلس عقد سلم ہی میں جسمانی جدائیگی سے پہلے قبضہ میں لے لے۔ اب اس صورت میں کہ راس المال نقدی کی جنس سے ہو۔ (ف تو قبضہ اس لئے شرط ہے کہ) اس سے اس معاملہ سے فرق آجائے جس میں قرضہ کا قرضہ سے تبادلہ ہو۔ (ف یعنی نقد مال بھی حکماً غیر معین دین ہوتا ہے اور اس کے عوض جو مسلم فیہ دیا جائے گا وہ بھی موجود مال نہیں ہوتا ہے بلکہ میعادی اُدھار ادا کرنا ہوتا ہے۔ اس بناء پر دین کے بدلہ دین سے امتیاز ہو جائے گا)۔ نیز رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کالی کی بیع کالی سے ممانعت فرمائی ہے۔ (ف۔ یعنی اُدھار کی بیع اُدھار کے عوض کرنے سے منع فرمایا ہے۔ چنانچہ اس حدیث کا حوالہ گذشتہ حدیث میں بیان کیا جا چکا ہے۔ نیز جب مکیل یا موزون ہو تو بھی یہی حکم ہو گا۔ م)۔

وان كان عينا الخ اور اگر راس المال کوئی معین چیز ہو۔ (ف۔ جیسے تھان یا حیوان وغیرہ۔ تو اس میں بھی قبضہ شرط ہے)۔ اس لئے کہ سلم کی تعریف ہی یہ ہے کسی میعادی چیز کے عوض فی الحال کچھ لینا۔ (ف۔ یعنی فی الحال اس اقرار کے ساتھ بیع سلم کر کے مال لینا کہ مبیع اپنے وقت مقرر پر دے گا)۔ کیونکہ اسلام 'سلم ٹھہرانا اور اسلاف 'سلف ٹھہرانا۔ دونوں الفاظ فی الفور لینے کو بتلاتے ہیں۔ اس لئے اس اسم کے معنی کے پائے جانے کے لئے دونوں عوض میں سے کسی ایک پر فی الفور قبضہ کرنا ضروری ہے۔

(ف خلاصہ بحث یہ ہوا کہ شریعت میں اس کے لغوی معنی کا متحقق ہونا ضروری ہے کہ عوضین میں سے ایک پر قبضہ ہو جائے۔ کیونکہ فی الفور راس المال پر قبضہ کرنا شرط ہوا۔ اور اس وجہ سے کہ سپرد کرنا بھی ضروری ہے تاکہ مسلم الیہ اس میں پورے طور پر تصرف کر سکے پھر مسلم فیہ (مبیع) کسی طرح سے حاصل کر کے حوالہ کر سکے۔ (ف: یعنی کسی سے مال خرید کر کے سپرد کر سکے۔

ولهذه قلنا الخ اسی لئے ہم نے یہ کہا ہے کہ جب تک عقد سلم میں رب السلم اور مسلم الیہ دونوں میں سے کسی ایک کو بھی خیار شرط ہو گا وہ عقد صحیح نہ ہو گا۔ کیونکہ یہ شرط دوسرے کے لئے اس پر قبضہ کرنے سے رکاوٹ بنتی ہے۔ (ف) یعنی عقد سلم کا جو حکم ہوتا ہے اس میں کسی کو بھی خیار شرط ہونے کی وجہ سے وہ ثابت نہیں ہوتا ہے۔ یہاں تک کہ اگر اس بیع میں دونوں کو خیار ہو گا تو مشتری کی ملکیت مبیع میں یا بائع کی ملکیت ثمن میں ثابت نہ ہو گی)۔ **و كذا لايثبت الخ** اسی طرح عقد سلم میں خیار رویۃ ثابت نہیں ہوتا ہے۔ کیونکہ اس خیار الرویۃ کا اس میں کوئی فائدہ نہیں ہوتا ہے۔ (ف اس لئے اس خیار الرویۃ کا فائدہ تو یہ ہوتا ہے کے دیکھ کر اس مبیع کو واپس کر دے جب کہ یہ بات تو ایسی مبیع میں پائی جاسکتی ہے جو کہ عین ہو حالانکہ مسلم فیہ عین نہیں بلکہ دین ہوتا ہے۔ جو مسلم الیہ کے ذمہ باقی رہتا ہے۔ پس جب مسلم الیہ مال لائے اور رب السلم اسے واپس کر دے تو اس مسلم الیہ کے ذمہ شرط کے مطابق دین ثابت رہے گا اس لئے جیسا مال دینے کی بات ہے اسی کی مثل ادا کرنا ہو گا۔ اور کسی طور پر بھی وہ عقد فسخ نہیں ہو سکتا ہے۔ مع)۔

بخلاف خيار العيب الخ برخلاف خیار عیب کے کہ وہ مبیع پر پورا قبضہ ہونے سے مانع نہیں ہوتا ہے۔ (ف لہذا رب السلم کو مسلم فیہ میں خیار عیب حاصل ہو گا۔ کیونکہ پہلے ہی یہ بات معلوم ہو چکی ہے کہ خیار عیب کے باوجود بیع کا حکم ثابت ہوتا ہے۔ پس مسلم الیہ کا قبضہ ثابت ہو جائے گا۔ لیکن خیار شرط ہونے کی صورت میں ثابت نہیں ہو گا)۔ **ولو اسقط الخ** اور اگر عقد سلم میں جدائی سے پہلے خیار شرط کو ختم کر دے اور اس وقت تک راس المال موجود ہو تو بھی عقد جائز ہو گا۔ بخلاف امام زفرؒ کے قول کے۔ (ف۔ یعنی اگر عقد سلم میں دونوں میں سے کسی کو بھی خیار شرط ہو جس کی وجہ سے عقد فاسد ہو پھر بھی مجلس سے جدا ہونے سے پہلے اس نے اپنے خیار کو ختم کر دیا لیکن اس وقت تک راس المال موجود ہو تو ہمارے نزدیک استحساناً وہ عقد صحیح ہو جائے گا۔ **وقد مر نظيره** اور اس کی نظیر اس سے پہلے بیع فاسد کے باب میں گذر چکی ہے۔

توضیح:۔ بیع سلم کے صحیح ہونے کی شرط۔ اگر عقد سلم میں جدائی سے پہلے خیار شرط کو ختم کر دے تفصیل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

قال ولايصح السلم الخ: سلم صحیح نہیں ہے یہاں تک کہ راس المال کو اسی مجلس میں جدا ہونے سے پہلے قبضہ کر لے۔ (ف۔ یعنی عقد سلم کے صحیح ہونے کے لئے یہ شرط ہے کہ راس المال پر اسی مجلس میں قبضہ بھی ہو جائے۔ اور یہ دو حال سے خالی نہ ہو گا کہ یا تو راس المال نقود میں سے ہو گا جو متعین نہیں ہوتے ہیں۔ اور کیلی و وزنی وغیرہ موصوف الذمہ ہو گا۔ یا تو وہ متعین ہو گا۔ **وقدمر نظيره** اس کی نظیر پہلے گذر چکی ہے۔ (ف۔ یعنی اگر کسی نے میعاد مجہول پر اُدھار مال خریدا پھر اس وقت کے آنے سے پہلے دونوں نے ایک رائے ہو کر اس وقت کی قید ختم کر دی تو وہ بیع جائز ہو گی۔ مگر امام زفرؒ کا اس میں اختلاف ہے۔ اسی طرح بیع سلم میں ہے۔ کہ اگر راس المال موجود نہ ہو مثلاً: مسلم الیہ نے کسی تصرف سے اس کو ضائع کر دیا تو بالاتفاق یہ عقد جائز نہ ہو گا۔ کیونکہ وہ مسلم الیہ کے ذمہ اب قرض کے طور پر ہو گیا۔ اور عقداً بھی باقی نہ تھا لہذا دین کے بدلہ دین کا عقد جائز نہ ہو گا (مف) اسی لئے امام محمدؒ نے ابراہیم نخعیؒ سے روایت کی ہے کہ اگر کسی نے اپنے قرضدار سے قرضہ کے بدلہ سلم کا معاملہ کر لیا تو ابراہیمؒ نے فرمایا ہے کہ اس میں کوئی بھلائی نہیں ہے یہاں تک کہ اس کو وہ وصول کر کے دوبارہ عقد سلم کر لے۔ اور یہ لکھا ہے کہ ہم اسی قول کو پسند کر لیتے اور اسی پر عمل کرتے ہیں۔ اور امام ابو حنیفہؒ کا بھی یہی قول ہے (الآثار)

وجملة الشروط جمعوها فی قولهم اعلامٌ رأس المال وتعجيله، واعلام المسلم فيه وتاجيله، وبيان مكان الايفاء والقدرة علی تحصيله، فان اسلم مأتی درهم فی كر حنطة مائة منها دين علی المسلم اليه، ومائة نقد فالسلم فی حصة الدين باطل، لفوات القبض، ويجوز فی حصة النقد لاستجماع شرائطه، ولا يشيع الفساد لان الفساد طار اذ السلم وقع صحيحا، ولهذا لو نقد رأس المال قبل الافتراق صح الا انه يبطل بالافتراق لما بينا، وهذا لان الدين لا يتعين فی البيع الا تری انهما لو تبايعا عينا بدين ثم تصادقا ان لادين لا يبطل البيع فينعقد صحيحا.

ترجمہ :۔ اور مشائخ فقہاء نے سلم کی تمام شرطوں کو اس قول میں جمع کر دیا ہے (اعلام) راس المال سے واقف کرنا۔ (ف یعنی اس کی جنس ونوع وصفت اور مقدار کو بیان کرنا۔ اس حد تک کہ جتنی ضرورت ہو)۔ و تعجیلہ (۲) اور اس راس المال کی ادائیگی میں جلدی کرنا۔ (ف یعنی عقد کی مجلس سے جسمانی جدائیگی سے پہلے ادا کر دینا)۔ (۳) اور مسلم فیہ سے مطلع کرنا (ف کہ اس کی جنس و نوع وصفت اور مقدار ضرورت کے مطابق بیان کرنا)۔ (۴) اور مسلم فیہ ادا کرنے کے لئے ایک وقت متعین کر لینا۔ (۵) اور مسلم فیہ کے ادا کرنے کی جگہ بیان کرنا۔ (ف اگر اس کی ضرورت محسوس ہو)۔ (۶) اور مسلم فیہ کے حاصل کرنے کی قدرت کا ہونا۔ (ف۔ یعنی وہ چیز بازار میں مل جاتی ہو۔ اور بازار سے مطلقاً غائب نہ ہو۔ اسی طرح وقت عقد سے مقرر وقت تک انقطاع نہ ہو)۔ ان شرطوں کی بناء پر اگر کسی نے دوسو روپے کے بدلہ مثلاً: ایک من گیہوں کی سلم کے لئے معاملہ طے کیا جن میں سے وہ ایک سو روپے جو مسلم الیہ پر پہلے سے قرض کے طور باقی تھے۔ اور باقی نصف یعنی صرف ایک سو روپے نقد دیئے تو قرضہ کے حصہ یعنی دوسرے سو روپے کی سلم باطل ہو گی۔ اس پر قبضہ نہ رہنے کی وجہ سے۔ اور ایک حصہ وہ جو موجود ہے یعنی ایک سو روپے کی بیع سلم تو وہ جائز ہو گی۔ کیونکہ سلم کے صحیح ہونے کی ساری شرطیں اس صورت میں پائی جا رہی ہیں۔ (ف یعنی روپیوں کے ذکر کے ساتھ ہی ان کی تعداد کا بیان اور ان پر قبضہ کا ہونا۔ اور گیہوں کا وصف اتنا اور اس طرح بیان کر دیا ہے کہ وہ کسی ذمہ میں متعین ہو سکے لہذا اس کی سلم جائز ہو گی)۔

ولایشیع الفساد الخ اور وہ تھوڑا فساد دوسرے کی طرف یہاں نہیں پھیلے گا۔ (ف۔ یعنی اگر یہ کہا جائے کہ ایک ہی معاملہ میں جب ایک سو روپے قرضہ کے طور پر رہنے والے کی سلم فاسد ہوئی تو نقد دیئے جانے والے کی بھی سلم فاسد ہونی چاہئے۔ کیونکہ عقد تو ایک ہی ہے اس لئے ایک کا فساد باقی سب میں پھیل جائے گا۔ تو اس کا جواب یہ دیا جائے گا کہ یہ فساد باقی حصہ تک نہیں پھیلے گا۔ لان الفساد الخ کیونکہ یہ فساد اس پر ابھی طاری ہوا ہے۔ (ف۔ یعنی اصل عقد میں یہ فساد نہیں ہے بلکہ بعد میں اسے لاحق ہوا ہے۔ کیونکہ سلم کا معاملہ کرتے ہوئے ایجاب وقبول دو سو روپے کے عوض ایک من میں صحیح شرطوں کے ساتھ ہوا ہے۔ لہذا اس وقت تک یہ ایجاب وقبول بالکل صحیح ہے۔ البتہ بعد میں جب یہ کہا کہ ان روپے میں سے وہ سو روپے منہا کر لو جو تمہارے ذمہ میرے باقی ہیں اور باقی ابھی لو اس کہ کہنے سے اس میں خرابی آئی۔ لہذا جتنے حصہ میں نقد ادائیگی ہوئی صرف وہی حصہ صحیح رہے گا۔

ولهذا لو نقد الخ اسی وجہ سے کہ اصل عقد صحیح تھا۔ اگر وہ شخص وہاں سے جسمانی جدائیگی سے پہلے کل رقم نقد ادا کر دے تو پورا عقد صحیح ہو جائے گا۔ لیکن جدائیگی ہو جانے سے مذکورہ بالا وجوہ کی بناء پر باطل ہو جائے گا۔ (ف یعنی اگر راس المال پر قبضہ کرنے سے پہلے دونوں علیحدہ علیحدہ ہو گئے تو قرض کا بدلہ قرض پائے جانے سے جتنا مال قرض کا باقی رہ گیا ہے وہ باطل ہو جائے گا۔

وهذا لان الدين الخ اور یہ حکم اس لئے ہے کہ بیع میں دین متعین نہیں ہوتا ہے۔ کیونکہ درہم ودینار میں سے کوئی بھی متعین نہیں ہوتا ہے۔ (ف۔ کیونکہ درہم ودینار کوئی متعین نہیں ہوتا ہے بلکہ دین ہوتے ہیں خواہ قرضہ کی صورت ہو یا نہ ہو۔ اسی بناء پر فوری طریقہ سے قبضہ میں دینا شرط ہے۔ اور جو دراہم دوسروں کے پاس بطور قرض ہوتے ہیں ان میں سے کوئی بھی متعین نہیں

ہو تا ہے۔
الاتری الخ: کیا نہیں دیکھتے ہو کہ دونوں متعاقدین نے دین کے عوض مال عین بیچا۔ مثلاً: ان ہزار روپے کے بدلہ گھوڑا بیچا جو بائع کے ذمہ باقی تھے پھر اگر دونوں نے اس بات پر اتفاق کر لیا اور تصدیق کر لی کہ کچھ بھی قرض باقی نہیں تھا تو وہ بیع باطل نہ ہو گی۔ (ف۔ کیونکہ اس خریدار پر اس گھوڑے کے ثمن کے ہزار روپے لازم ہیں اور وہ متعین ہو سکتے ہیں اس لئے ذمہ میں قرض باقی ہو یا نہ ہو اس خریدار پر ہزار روپے لازم ہوں گے اور وہ ادا کر دے) تو بیع صحیح منعقد ہو جائے گی۔ (ف اسی طرح یہاں بھی سلم دو سو روپے کے عوض صحیح منعقد ہو گی۔ اس میں صرف اس بات کی شرط ہو گی کہ ان کی بدنی جدائیگی سے پہلے ان روپے پر قبضہ ہو جائے۔ تاکہ قرض کا تبادلہ قرض سے نہ ہو۔ پھر جب اس نے سو روپے نقد فی الفور ادا کر دیئے اور باقی نہیں دیئے تو سلم میں جتنے حصہ کا ادھار معاملہ ہوا وہ باطل ہو گا اور جتنے حصہ کا معاملہ نقد سے ہو گا وہ صحیح ہو گا۔ اور چونکہ یہ فساد عقد کی اصل میں یا بنیاد میں نہیں تھا بلکہ بعد میں کسی عارض کی وجہ سے ہوا تھا اس لئے پورا عقد فاسد نہ ہو گا۔ بخلاف اس کے اگر یوں کہا کہ ان دو سو روپے کے قرضہ کے عوض جو میرے تم پر لازم ہیں میں نے تم سے سلم کا معاملہ کیا ہے تو یہ باطل ہو گا=

توضیح:۔ سلم کے صحیح ہونے کے لئے اس کی تمام شرطوں کا ایک مجموعہ جملہ، اور اس کی تفصیل، دلائل

قال :ولا يجوز التصرف فى رأس مال السلم والمسلم فيه قبل القبض، اما الاول فلما فيه من تفويت القبض المستحق بالعقد، واما الثانى فلان المسلم فيه مبيع والتصرف فى المبيع قبل القبض لا يجوز، ولا يجوز الشركة والتولية فى المسلم فيه لانه تصرف فيه فان تقايلا السلم لم يكن له ان يشترى من المسلم اليه برأس المال شيئا حتى يقبضه كله، لقوله عليه السلام لاتأخذ الا سلمك او رأس مالك اى عند الفسخ، ولانه اخذ شبها بالمبيع فلا يحل التصرف فيه قبل قبضه، وهذا لان الاقالة بيع جديد فى حق ثالث، ولا يمكن جعل المسلم فيه مبيعا لسقوطه فجُعل رأس المال مبيعا لانه دين مثله الا انه لا يجب قبضه فى المجلس لانه ليس فى حكم الابتدأ من كل وجه، وفيه خلاف زفر والحجة عليه ما ذكرنا.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ سلم کے راس المال یا مسلم فیہ میں قبضہ سے پہلے تصرف کرنا جائز نہیں ہے۔ اور اول یعنی راس المال میں تصرف کے ناجائز ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اس صورت میں مجلس عقد سے علیحدہ ہو جانے کی وجہ سے قبضہ کی شرط کو باطل کرنا لازم آتا ہے۔ حالانکہ عقد سلم کی وجہ سے شرعی طور سے اس کا پایا جانا ثابت ہو چکا تھا۔ (ف یعنی عقد سلم سے یہ واجب ہوا تھا کہ علیحدہ ہونے سے پہلے راس المال پر قبضہ کر لینا چاہئے۔ اب اگر قبضہ سے پہلے اس نے راس المال میں مبادلہ وغیرہ میں تصرف کر دیا تو جو چیز لازم ہو گئی تھی اسے باطل کر دینا ہوتا ہے۔ اور یہ فعل جائز نہیں ہے)۔ اور دوسری بات یعنی مسلم فیہ میں قبضہ سے پہلے تصرف ناجائز ہونے کی وجہ یہ ہے کہ مسلم فیہ ایک مبیع ہے اور قبضہ سے پہلے مبیع میں تصرف کرنا جائز نہیں ہوتا ہے۔

ولایجوز الشرکة الخ :۔ اور مسلم فیہ میں شرکت اور تولیہ بھی جائز نہیں ہے۔ (ف۔ شرکت کی مثال یہ ہو گی کہ رب السلم نے کسی شخص سے یہ کہا کہ تم مجھے میرا آدھا راس المال دے دو تاکہ اس مسلم فیہ میں تم بھی برابر کے میرے شریک ہو جاؤ۔ اور تولیہ کی صورت یہ ہو گی کہ رب السلم نے دوسرے شخص سے کہا کہ اگر تم مجھے میرا پورا راس المال واپس کر دو تو یہ سارا مسلم فیہ تمہارا ہو جائے گا اس طرح شرکت اور تولیہ دونوں ہی ناجائز ہیں، کیونکہ اس طرح ہونے سے مبیع میں نصف حصہ یا کل مبیع کو قبضہ سے پہلے فروخت کرنا لازم آتا ہے اور یہ جائز نہیں ہے)۔ (لانه تصرف فيه) اس طرح قبضہ سے پہلے مسلم فیہ میں

تصرف کرنا لازم آتا ہے اور یہ ممنوع ہے۔

فان تقایلا الخ:. اگر دونوں نے سلم کا اقالہ کر لیا تو رب المال کو یہ اختیار نہ ہوگا کہ راس المال کے بدلہ مسلم الیہ سے کوئی دوسری چیز خرید لے۔(ف یہ خرید اس وقت تک جائز نہ ہوگی)۔ یہاں تک کہ کل راس المال کو وصول کر لے۔(ف۔ اس کے بعد یعنی کل وصول کر لینے کے بعد اسے خریدنے کا اختیار ہوگا)۔ **لقوله عليه السلام الخ** رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فرمان کی وجہ سے کہ، یا تو اپنی سلم کو لو یا اپنے راس المال کو لو،،(ف۔ یعنی اگر سلم باقی ہو تو مسلم الیہ سے مسلم فیہ لو یا اپنا راس المال لو)۔ یعنی اگر عقد سلم فسخ ہو گیا ہو تو اس سے اپنا راس المال واپس لے لو۔(ف۔ حاصل یہ ہوا کہ ان دو صورتوں کے علاوہ کوئی مبادلہ نہیں کر سکتا ہے۔اس کی روایت ابوداؤد وابن ماجہ اور ترمذی نے اپنی کتاب العلل الکبیر میں کی ہے۔اور یہ بھی کہا ہے کہ یہ حدیث حسن ہے۔اور یہی قول ابن عمر رضی اللہ عنہ کا ابن ابی شیبہ اور عبدالرزاق سے سند صحیح سے بھی ہے۔ الحاصل راس المال پر قبضہ سے پہلے مسلم الیہ سے تبادلہ نہیں کیا جا سکتا ہے۔ کیونکہ حدیث حسن میں اسی طرح کا حکم مذکور ہے۔اور اس وجہ سے بھی کہ راس المال نے مبیع سے ایک مشابہت پیدا کر لی ہے۔اس لئے اس پر قبضہ سے پہلے اس میں تصرف جائز نہیں ہے۔

وهذا لان الخ:. اور بیع سے راس المال کو اس لئے مشابہت ہے کہ اقالہ عاقدین کے سوا تیسرے شخص کے حق میں جدید بیع ہوتا ہے۔(ف اس لئے اس میں بھی ثمن و مبیع ہوگا)۔ پھر مسلم فیہ کو اس لئے مبیع قرار نہیں دیا جا سکتا ہے کہ وہ ساقط ہے۔ لہذا راس المال کو مبیع فرض کیا جائے گا کیونکہ وہ بھی راس المال کی طرح دین ہے۔ البتہ اتنا فرق ہے کہ اقالہ میں راس المال کا قبضہ میں ہونا مجلس ہی میں ضروری نہیں ہے کیونکہ یہ عقد اقالہ بالکل ابتدائی عقد کے مانند مکمل طور سے نہیں ہے۔ لیکن امام زفرؒ کا اس میں اختلاف ہے۔(ف اس طرح سے کہ وہ کہتے ہیں کہ اقالہ کرنے کے بعد وہ راس المال مسلم الیہ پر قرض ہو گیا ہے۔ اس لئے جس طرح دوسرے قرضوں میں قرض دار سے تبادلہ کرنا جائز ہے اسی طرح اس مسئلہ میں بھی جائز ہوگا۔ لیکن ان کے خلاف ہماری وہ دلیل ہے جو ہم نے اوپر بیان کی ہے۔(ف یعنی پہلی دلیل تو وہ حدیث ہے جس میں مسلم فیہ یا راس المال سے کچھ لینے سے ممانعت کی گئی ہے۔اور دوسری دلیل یہ ہے کہ اسے اقالہ کی وجہ سے مبیع سے مشابہت ہے

توضیح:۔ سلم کے راس المال میں قبضہ سے پہلے تصرف کرنا مسلم فیہ میں عقد شرکۃ اور تولیہ۔ اگر دونوں اقالہ کر لیں تفصیل مسائل، حکم، دلائل

قال: ولا يجوز التصرف الخ اور قبضہ سے پہلے سلم کے راس المال میں یا مسلم فیہ میں تصرف کرنا جائز نہیں ہے۔(ف مثلاً: زید نے بکر سے دو سو روپے کے عوض دو من گیہوں کی سلم طے کی مگر روپے اپنے قبضہ میں لینے سے پہلے ہی زید نے ان دو سو کے بدلے خالد سے گھوڑا خرید لیا یا کوئی دوسرا تصرف کر لیا تو ان میں یہ تصرف صحیح نہ ہوگا۔ اسی طرح اگر بکر نے سلم کے دو من گیہوں خالد کے ہاتھ ان کے وصول کرنے سے پہلے ہی فروخت کر دیئے تو بھی جائز نہ ہوگا۔ الحاصل۔ راس المال پر قبضہ سے پہلے اس میں تصرف صحیح نہیں ہے۔ اسی طرح مسلم فیہ میں بھی تصرف جائز نہیں ہے

قال ومن اسلم فی کرّ حنطة فلما حل الاجل اشترى المسلم اليه من رجل كراً وامر رب السلم بقبضه قضاء لم يكن قضاء وان امره ان يقبضه له ثم يقبضه لنفسه فاكتاله ثم اكتاله لنفسه جاز، لانه اجتمعت الصفقتان بشرط الكيل فلابد من الكيل مرتين لنهى النبى عليه السلام عن بيع الطعام حتى يجرى فيه صاعان، وهذا هو محمل الحديث على مامر، والسلم وان كان سابقا لكن قبض المسلم فيه لاحق وانه بمنزلة ابتداء البيع، لان العين غير الدين حقيقة، وان جعل عينه فى حق حكم خاص وهو حرمة الاستبدال، فيتحقق البيع بعد الشراء، وان لم يكن سلما وكان قرضا فامره بقبض الكر جاز، لان القرض اعارة ولهذا ينعقد بلفظ الاعارة فكان

المردود عين الماخوذ مطلقا حكما فلا يجتمع الصفقتان.

ترجمہ:۔ امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ ،اگر کسی نے ایک کر گیہوں میں سلم کی پھر جب سلم کی ادائیگی کا وقت مقرر آیا تو مسلم الیہ نے کسی دوسرے شخص سے اتنا ہی یعنی ایک کر گیہوں خرید ااور اسی رب السلم کو یہ کہا کہ تم اپنا حق وصول کرنے کے لئے اس پر قبضہ کرلو تو اس طرح اس کا حق ادا نہ ہو گا۔ او واگر رب السلم کو یہ کہا کہ تم اس پر مسلم الیہ یعنی میری طرف سے قبضہ کرلو۔ (ف یعنی اولاً میری طرف سے وکیل بن کر قبضہ کرلو)۔ پھر اسے اپنے لئے قبضہ میں لو۔ فاکتاله له الخ چنانچہ رب السلم نے ایک مرتبہ مسلم الیہ کیلئے گیہوں کو ناپ کر قبضہ کر لیا۔ (ف۔ تاکہ مسلم الیہ کا قبضہ پورا ہو جائے اور اس پر اس کا تصرف جائز ہو)۔ پھر دوسری مرتبہ ان کو اپنے لئے ناپ لیا۔ تو اب سلم جائز ہو گی۔ (ف۔ اور ان پر اب رب السلم کا پورا حق ہو گیا۔ کیونکہ غلہ میں ناپ کر لینا شرط ہے۔ لانه اجتمعت الخ کیونکہ اس وقت پیمانہ اور ناپ کر لینے کی شرط پر دو صفقے جمع ہوئے ہیں۔ (ف۔ یعنی پہلی مرتبہ خریدنے کے لئے پیمانہ سے ناپنا لازم ہوا۔ اور دوسری مرتبہ فروخت کرنے کے لئے بھی اسے ناپنا ضروری ہوا۔ اسی وجہ سے دو مرتبہ ان کو ناپ لینا ضروری ہوا۔ کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے طعام یعنی غلہ کو فروخت کرنے سے منع فرمادیا ہے یہاں تک کہ ان میں دو مرتبہ ناپنے کا عمل ہو جائے۔ (ف۔ یعنی خریدار ایک مرتبہ اپنے لئے پیمانہ سے ناپ لے پھر فروخت کے وقت دوسری مرتبہ ناپ لے)۔ اور مذکورہ حدیث کا یہی مفہوم ہے جیسا کہ پہلے بیان کر دیا گیا ہے۔ (ف۔ یعنی حدیث میں جو دو مرتبہ ناپنے کا حکم بیان کیا گیا ہے اس کا مطلب یہی ہے کہ بائع نے جب اپنے لئے خریدا تو ناپ لے اور جب مشتری نے اس سے خریدا تو وہ بھی ایک مرتبہ ناپ لے)۔ والسلم الخ اور عقد سلم اگرچہ پہلے ہو چکا ہے۔ ف۔ اگرچہ موجودہ مسئلہ میں خریداری سے پہلے ہی عقد سلم کیا جا چکا تھا۔ لیکن مسلم فیہ (مبیع) پر قبضہ تو بعد ہی میں ہوا ہے۔ (ف یعنی مسلم فیہ پہلے بطور قرض تھی پھر جب مسلم الیہ نے اسے خرید لیا تو وہ مسلم فیہ کی صورت میں بدل گئی۔

وانه بمنزلة البيع اور یہ معاملہ نئے معاملہ کے حکم میں ہو گیا۔ کیونکہ اب وہ مال عین ہے جو پہلے مال دین تھا۔ اور دونوں یعنی عین اور دین حکم میں مختلف ہوتے ہیں۔ (ف سلم پہلے دین تھا۔ اور اب یہاں مال عین ادا کیا تو دونوں بعینہ ایک نہیں ہے اسی لئے اگر مسلم الیہ اس پہلے گیہوں کو ادا نہ کر کے دوسرے نئے گیہوں خرید کر ادا کر دے تو بھی اس کے لئے ایسا کرنا جائز ہوا۔ اس سے یہ بات واضح ہو گئی کہ عین اور دین کے درمیان حقیقت میں فرق ہوتا ہے۔

وان جعل عينه الخ اگرچہ ایک خاص حکم میں عین و دین دونوں کو ایک ہی درجہ میں رکھا گیا ہے۔ اور وہ حکم یہ ہے کہ بدل لینا حرام ہے۔ (ف۔ اسی بناء پر پہلے ذکر کیا گیا ہے کہ مسلم فیہ پر قبضہ ہونے سے پہلے اس کے عوض مبادلہ کرنا جائز نہیں ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ اسی ایک خاص حکم میں دونوں برابر ہیں ورنہ حقیقت میں دین اور عین میں فرق ہے۔ چنانچہ اس تحقیق کے مطابق ثابت ہو گیا کہ خریدنے کے بعد فروخت پائی گئی۔ (ف۔ یعنی مسلم الیہ نے وہ چیز خود اپنے لئے خریدی اس لئے اسے ایک مرتبہ پیمانہ سے ناپنا لازم ہو گیا۔ پھر اس نے خریدنے کے بعد اسی چیز کو رب السلم کے پاس فروخت کر دیا۔ تو حقیقت میں یہ بیع عقد سلم کے بعد واقع ہوئی۔ (یعنی اس میں مخفی طور پر دو سودے ہو گئے)۔ اگرچہ یہ مال مسلم الیہ پر عقد سلم سابق سے قرض کے طور پر تھا لیکن اسی کا ہونا متعین نہ تھا۔ اس لئے یہ بھی سلم میں ہے۔

وان لم يكن سلما الخ اور اگر مذکورہ صورت سلم کی نہ ہو بلکہ قرضہ کی ہو۔ اور اس میں قرضدار نے قرض خواہ کو اس مال پر قبضہ کرنے کا حکم دیا۔ (ف اور اسے اس طرح نہیں کہا کہ تم پہلے میرے لئے قبضہ کر کے پھر تم اپنے لئے اس پر قبضہ کرو۔ مف) تو یہ جائز ہو گا۔ کیونکہ قرض کا دوسرا نام عاریۃً دینا بھی ہے۔ اور اسی عاریت ہونے کی وجہ سے لفظ عاریت کہنے سے بھی قرض منعقد ہو جاتا ہے۔ اس لئے لی ہوئی چیز جیسی بھی ہو وہی چیز واپس دینی ہو گی۔ یہی حکم بہر صورت ہو گا۔ اور اس میں دو صفقے (دو سودے) جمع نہیں ہوں گے۔ (ف۔ یعنی اگر کسی سے اس طرح قرض مانگا کہ یہ چیز مجھے عاریۃً دو تو یہ قرض ہو جائے گا۔

اور اس وقت عاریت میں جو چیز لی جاتی ہے بعینہ وہی واپس کی جاتی ہے۔اس لئے قرض کی صورت میں بھی یہ حکم ہوا۔اب حاصل یہ ہوا کہ گویا قرضدار نے جو کچھ خرید کر دیا ہے یہ بعینہ وہی چیز ہے جو اس نے قرض میں لی تھی اسی لئے اسے دوبارہ ناپنے کی ضرورت نہ ہوگی۔اور جب حکم میں یہ بعینہ وہی ہے جو قرض لیا تھا تو قرض خواہ کو اختیار ہوگا کہ چاہے اسی کے عوض مبادلہ کرلے کیونکہ تصرف اور معاملہ ابتدائی نہیں ہے تاکہ بغیر پیمانہ کے جائز نہ ہو)

توضیح:۔ و من اسلم فی کر حنطۃ الخ تفصیل و تشریح مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

قال ومن اسلم في كُرّ فامر رب السلم ان يكيله المسلم اليه في غرائر رب السلم ففعل وهو غائب لم يكن قضاء، لان الامر بالكيل لم يصح لانه لم يصادف ملك الآمر، لان حقه في الدين دون العين، فصار المسلم اليه مستعيرا للغرائر منه وقد جعل ملك نفسه فيها فصار كما لو كان عليه دراهم دين فدفع اليه كيسا ليزنها المديون فيه لم يصر قابضا، ولو كانت الحنطة مشتراة والمسألة بحالها صار قابضا، لان الامر قد صح حيث صادف ملكه لانه ملك العين بالبيع، الا ترى انه لو امره بالطحن كان الطحين في السلم للمسلم اليه وفي الشرى للمشتري لصحة الامر، وكذا اذا امره ان يصبه في البحر في السلم يهلك من مال المسلم اليه وفي الشرى من مال المشتري ويتقرر الثمن عليه لما قلنا، ولهذا يُكتفى بذلك الكيل في الشرى في الصحيح لانه نائب عنه في الكيل والقبض بالوقوع في غرائر المشتري، ولو امره في الشرى ان يكيله في غرائر البائع ففعل لم يصر قابضا لانه استعار غرائره ولم يقبضها فلا تصير الغرائر في يده فكذا ما يقع فيها، وصار كما لو امره ان يكيله، ويعزله في ناحية من بيت البائع لان البيت بنواحيه في يده فلم يصر المشتري قابضا، ولو اجتمع الدين والعين والغرائر للمشتري ان بدأ بالعين صار قابضا، اما العين فلصحة الامر فيه، واما الدين فلاتصاله بملكه وبمثله يصير قابضا كمن استقرض حنطة وامره ان يزرعها في ارضه، وكمن دفع الى صائغ خاتما وامره ان يزيده من عنده نصف دينار، وان بدأ بالدين لم يصر قابضا، اما الدين فلعدم صحة الامر، واما العين فلانه خلطه بملكه قبل التسليم فصار مستهلكا عند ابي حنيفة فينتقض البيع، وهذا الخلط غير مرضي به من جهته لجواز ان يكون مراده البداية بالعين وعندهما هو بالخيار ان شاء نقض البيع وان شاء شاركه في المخلوط لان الخلط ليس باستهلاك عندهما.

ترجمہ:۔ امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ اگر کسی نے ایک کر گیہوں میں سلم کا معاملہ طے کیا پھر رب السلم (بائع) نے مسلم الیہ (مشتری) سے یہ کہا کہ تم یہ گیہوں ایک کر ناپ کر میرے ان تھیلوں میں رکھ دو۔اور اس مشتری نے یہ گیہوں ایسے وقت ناپ کر تھیلے میں رکھ دیئے جبکہ وہ رب السلم اس جگہ موجود نہ تھا۔ تو اس طرح غائبانہ میں ناپنے سے واجب کی ادائیگی نہ ہوگی۔(ف یہاں تک کہ اگر اسی حالت میں وہ سارا گیہوں ضائع ہو جائے تو وہ رب السلم کا نہیں بلکہ مسلم الیہ کا ضائع ہوا۔ن)۔

لان الامر بالكيل الخ کیونکہ رب السلم کا حق فی الحال کسی معین مال میں نہیں بلکہ غیر معین میں ہے کیونکہ وہ دین ہے۔ اس بناء پر یہ کہا جائے گا کہ مسلم الیہ نے رب السلم سے جو تھیلے لئے ہیں وہ عاریۃً لئے ہیں پھر اپنی ذاتی چیزیں ان میں بھر لی ہیں۔اس لئے اس کی مثال ایسی ہوگی جیسے: کسی قرضدار پر کچھ روپے بطور قرض تھے ایسی حالت میں اس کے قرض خواہ نے اپنی تھیلی اسے دی تاکہ وہ ان درہموں کو اس تھیلی میں رکھ کر وزن کردے۔ لیکن اگر اس نے ایسا کر دیا جب بھی اس کا قرض خواہ اپنے قرضہ کا مالک نہ ہوگا۔(ف۔اسی طرح رب السلم بھی قابض نہ ہوگا)۔

ولو كانت الحنطة الخ اور اگر یہ گیہوں سلم کے نہ ہوں بلکہ خریدے ہوئے ہوں۔اور مسئلہ کی باقی صورت وہی ہو جو بھی

بیان کی گئی ہے۔ یعنی مشتری بائع کو اپنے تھیلے دے کر کہے کہ تم ان میں یہ گیہوں ناپ کر بھر دو۔ اور بائع نے ایسا ہی کیا) تو وہ خریدار اس پر قابض ہو جائے گا۔ کیونکہ اس بیع کی وجہ سے اس مال عین کا مالک ہو گیا ہے۔ (پس سلم میں حق دین ہونے کی وجہ سے حکم صحیح نہیں ہو گا لیکن خریدنے کی صورت میں عین کے مالک ہونے کی وجہ سے حکم صحیح ہو گا۔ کیا تم یہ نہیں دیکھتے کہ اگر اس (بائع) نے گیہوں کو پیس کر آٹا تیار کر لینے کا حکم دیا تو اس جگہ سلم ہونے کی صورت میں آٹا مسلم الیہ کا ہوتا ہے۔ اور خرید ہونے کی صورت میں خریدار کا ہوتا ہے۔ کیونکہ اس صورت میں خریدار کا حکم صحیح ہے۔ وکذا اذا امرہ الخ اسی طرح اگر اس نے حکم دیا کہ یہ مال سمندر میں ڈال دو اور اس نے ڈال دیا تو سلم ہونے کی صورت میں یہ مال مسلم الیہ کا تباہ ہو گا۔ اور خرید کی صورت میں یہ مال مشتری کا جائے گا۔ اور اس مشتری کے ذمہ قیمت کی ادائیگی لازم ہو گی۔ جیسا کہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں۔

ولہٰذا یکتفی الخ اور اسی مذکورہ اصول کی بناء پر کہ مشتری کا حکم صحیح ہوتا ہے خریدنے کی صورت میں بائع کے اسی ایک بار ناپ لینے پر اکتفا کیا جائے گا۔ یہی صحیح قول ہے۔ کیونکہ بائع پیمانہ سے ناپ لینے میں مشتری کا نائب ہو گیا ہے۔ اور مشتری کے تھیلوں میں بھر جانے پر مشتری قابض ہو گیا ہے۔ ولو امرہٗ فی الشریٰ الخ اور اگر بیع ہونے کی صورت میں بائع کو یہ حکم دیا کہ وہ اس گیہوں کو اپنے تھیلوں میں ناپے اور اس نے ایسا ہی کیا تو مشتری قابض نہ ہو گا۔ کیونکہ اس نے بائع سے اس کے تھیلے عاریۃً مانگے ہیں اور ان پر قبضہ بھی نہیں کیا ہے۔ لہٰذا وہ تھیلے اس کے قبضہ میں نہ آئے اس لئے اس تھیلے کے اندر کی کوئی چیز بھی اس کے قبضہ میں نہیں آئی۔

وصار کمالو امرہٗ الخ اور اس کی مثال ایسی ہو گئی جیسے: مشتری نے بائع سے کہا کہ اس غلہ کو ناپ کر اپنے گھر کے ایک کونے میں علیحدہ کر کے رکھ دو۔ کیونکہ گھر مع اس کے کونوں کے سب اس بائع ہی کے قبضہ میں ہیں اس لئے اس مال پر بائع ہی کا قبضہ باقی رہا۔ اور مشتری کا قبضہ نہ ہو سکا۔ (ف۔ اور اگر سلم کی صورت میں رب السلم نے جتنے تھیلے دیئے ہیں ان میں رب السلم کا غلہ موجود ہو پھر بھی مسلم الیہ کو حکم دیا کہ سلم کے گیہوں ناپ کر ان میں رکھ دو۔ تو میرے نزدیک اصح یہ ہے کہ دونوں کے گیہوں مل جانے کی وجہ سے رب السلم قابض ہو جائے گا (المبسوط)۔ (ف۔ پھر مذکورہ تفصیل اس صورت میں ہو گی جب کہ دوسرے پر فقط خریدا ہوا غلہ معین یا فقط سلم کا غلہ غیر معین ہو۔ کیونکہ۔

ولو اجتمع الدین الخ اگر دین اور عین دونوں ہی موجود ہوں اور وہ تھیلے مشتری کے ہوں۔ تو اگر ان میں پہلے مال عین بھرا تو اس پر مشتری کا قبضہ ثابت ہو جائے گا۔ (ف۔ اس کی مثالی صورت یہ ہو گی کہ زید نے خالد سے ایک من معین گیہوں خریدے اور خالد پر اس کا ایک من گیہوں سلم کا معاملہ کرنے کی وجہ سے لازم ہے۔ پھر زید نے اسے اپنے تھیلے یہ کہتے ہوئے دیئے کہ وہ ان میں ناپ کر دے دو۔ تو یہ دو حالت سے خالی نہیں ہے کہ یا تو اس نے پہلے خریدے ہوئے گیہوں ناپے اس کے بعد سلم کا قرض ناپ کر دیا یا اس کے برعکس ہے (کہ پہلے سلم کے گیہوں دیئے اور بعد میں خریدے ہوئے دیئے)۔ اب اگر خریدے ہوئے معین گیہوں پہلے ناپے اور بعد میں سلم کے ناپ کر دیئے تو مشتری ان دونوں پر قابض ہو جائے گا۔

اما العین الخ ان میں سے معین غلہ کا قبضہ اس لئے صحیح ہو گا کہ اس میں ناپنے کا حکم صحیح ہو گیا ہے۔ اور سلم کے قرض کا قبضہ اس لئے صحیح ہو گا کہ وہ مشتری کی ملکیت میں جمع ہو جائے گا۔ اور ایسے جمع ہو جانے یا ملجانے سے قبضہ صحیح ہوتا ہے۔ جیسا کہ اس صورت میں کہ کسی نے ایک شخص سے گیہوں قرض لئے ساتھ ہی قرض دینے والے سے یہ بھی کہدیا کہ ان سب کو تم میری کھیتی کی زمین میں چھڑک دو یا لگا دو۔ (ف پس جیسے ہی وہ لگائے گا تو کہا جائے گا کہ قرضدار نے اپنے قرضہ پر قبضہ کر لیا کیونکہ اس کے دانے اسی کی زمین میں مل گئے۔

وکمن دفع الیٰ صائغ الخ اور جیسے کہ، ایک شخص نے اپنی سونے کی انگوٹھی کسی سُنار کو دی اور اس سے یہ کہا کہ تم اس میں نصف دینار سونا اور بڑھا دو۔ (ف اب اگر کہنے کے مطابق اس نے انگوٹھی میں سونا بڑھا دیا تو اس زائد کا بھی قابض اور مالک

ہو گیا)۔ یہ تفصیل اس صورت میں ہو گی کہ دوسرے شخص نے عین مال کو تھیلے میں پہلے رکھا ہو۔ وان بدأ بالدین الخ اور اگر اس نے تھیلے میں قرض (سلم) کے مال کو پہلے رکھا ہو تو مشتری یا رب السلم اس پر قابض نہیں ہو گا۔ (ف۔ یعنی اگر اس نے پہلے سلم کا غلہ تھیلوں میں رکھا تو ابتدائی مسئلہ کے مطابق رب السلم اس پر قابض نہ ہو گا بلکہ وہ مسلم الیہ کی ملکیت میں ہو گا۔ اس کے بعد جب اس نے عین مال اس میں رکھا تو یہ مشتری کی ملکیت ہو گی جو اس نے اپنے مال میں مخلوط کر دی ہے لہذا اس پر بھی اس کا قبضہ نہ ہو گا۔ اسی بناء پر مصنفؒ نے فرمایا ہے۔

اما الدّین الخ دین سلم میں قابض نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ حکم صحیح نہیں ہوا۔ (ف یعنی رب السلم کا یہ حکم دینا کہ تم میرے تھیلے میں سلم کو ناپ کر ڈال دو یہ صحیح نہیں ہوا کہ اس رب السلم کا کوئی حق متعین نہیں ہے۔ بلکہ جو کچھ اس کے قبضہ میں آئے وہی اس کا حق ہو گا۔ بشرطیکہ اقرار کے موافق ہو۔ اس بناء پر سلم کے غلہ پر اس کا قبضہ نہیں ہوا۔ اسی لئے وہ ابھی تک مسلم الیہ کا مال ہو گا۔

واما العین الخ اور مال عین یعنی جو اس نے مثلاً: بیع مقایضہ سامان کی بیع سامان کے عوض میں خریدا ہے۔ یا قرض ہے تو اس پر بھی قبضہ صحیح نہ ہونے کی وجہ یہ ہو گی کہ اس نے سپرد کرنے سے پہلے اسے اپنے مال سے ملا دیا ہے۔

فصار مستھلکا الخ تو وہ مال امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک مال مستہلک (اسے بالارادہ ہلاک کیا گیا) ہے۔ اس لئے بیع ختم ہو جائے گی۔ (ف۔ یعنی جب بائع نے حوالہ کرنے سے پہلے مبیع کو اپنے مال سے اس طرح ملا دیا کہ اپنے اور غیر کے مال میں تمیز باقی نہیں رہی تو اس نے مبیع کو غیر معین اور گویا معدوم (لاپتہ) کر دیا ہے اس لئے یہ بیع ہی ختم ہو گئی ہے۔ اس موقع پر اگر یہ بات کہی جائے کہ اس طرح ملا دینے کی اجازت تو خود مشتری ہی نے دی ہے۔ (اس لئے بیع باقی رہنی چاہئے) تو جواب یہ ہو گا کہ اس طرح اجازت دے کر اس نے اپنے لئے قبضہ کرنا چاہا ہے۔ اور مشتری کی طرف سے اس طرح اپنے مال کو دوسرے مال کے ساتھ ملانا محض اپنی رضامندی کے ساتھ نہیں ہے۔ کیونکہ یہ ممکن ہے کہ دونوں چیزوں کو بوریوں میں بھرنے سے مشتری کی مراد یہ ہو کہ عین کی ابتداء مبیع کے بھرنے سے کی جائے۔ (ف۔ تاکہ مشتری مال مبیع اور سلم کے مال پر قابض ہو جائے یہ حکم امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ہے کہ بیع ختم ہو جائے گی۔ کیونکہ مال کو ملا دینے کا مطلب اس شئی کو نایاب اور معدوم کر دینے کے مانند ہے۔

وعندھما الخ لیکن صاحبینؒ کے نزدیک دو مالوں کو ایک ساتھ ملا دینے کا مطلب مبیع کو ضائع کر دینا نہیں ہوتا ہے۔ (ف۔ اس سے تو صرف ایک مرغوب اور دلپسند چیز باقی نہیں رہتی ہے۔ ساتھ ہی اس میں دو شخصوں کی شرکت کا عیب پیدا ہو جاتا ہے۔ اسی لئے مشتری کو بیع ختم کرنے کا اختیار ہوتا ہے

توضیح:۔ ایک مخصوص مقدار (کرُ) گیہوں میں سلم کا معاملہ طے کرنے کے بعد رب السلم نے مسلم الیہ کو حکم دیا کہ اس مقدار کو ناپ کر میرے ان تھیلوں میں رکھ دو، اور اس کے رب السلم کی غیبوبت میں ناپ کر رکھ دیا، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

قال ومن اسلم جارية فى كرّ حنطة وقبضها المسلم اليه ثم تقايلا فماتت فى يد المشترى فعليه قيمتها يوم قبضها ولو تقايلا بعد هلاك الجارية جاز، لان صحة الاقالة تعتمد بقاء العقد وذلك بقيام المعقود عليه وفى السلم المعقود عليه انما هو المسلم فيه فصحت الاقالة حال بقائه، واذا جاز ابتداءً اولى ان يبقى انتهاء لان البقاء اسهل واذا انفسخ العقد فى المسلم فيه انفسخ فى الجارية تبعا فيجب عليه ردها وقد عجز فيجب عليه رد قيمتها، ولو اشترى جارية بالف درهم ثم تقايلا فماتت فى يد المشترى بطلت الاقالة ولو تقايلا بعد موتها فالاقالة باطلة لان المعقود عليه فى البيع انما هو الجارية فلا يبقى العقد بعد هلاكها فلا تصح الاقالة ابتداء فلا

تبقى انتهاء لانعدام محله وهذا بخلاف بيع المقايضة حيث يصح الاقالة وتبقى بعد هلاك احد العوضين لان كل واحد منهما مبيع فيه.

ترجمہ :۔ اور امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ اگر ایک شخص نے اپنی ایک باندی دوسرے کو ایک من گیہوں بطور سلم لینے کے عوض دی۔ اور مسلم الیہ (مشتری) نے اس باندی پر جو راس المال مقرر کی گئی ہے قبضہ کر لیا۔ اس کے بعد دونوں نے سلم کا اقالہ کر لیا۔ پھر وہ باندی اسی مشتری کے پاس ہی مر گئی) (ف: یعنی اصل مالک کے پاس پکڑ کرنے سے پہلے ہی مشتری کے پاس مرگئی تو اقالہ صحیح ہو گیا۔ اس بنا پر اس مشتری پر یہ لازم ہو گا کہ اس باندی کی اس دن کی قیمت اس کے مالک (رب السلم) کو لوٹا دے جس دن اس نے باندی پر قبضہ کیا تھا۔ (ف۔ اگرچہ باندی کے مرنے کے دن قیمت اس دن سے کم یا زیادہ ہو)۔

ولو تقايلا الخ :اور اگر ان دونوں نے باندی کے مرنے کے بعد اقالہ کیا تو بھی جائز ہے۔ (ف بخلاف بیع کے کہ یہ جائز نہیں ہے۔ کیونکہ اقالہ صحیح ہوتا ہے اسی صورت میں جب کہ اصل عقد صحیح ہو۔ (ف یعنی جب تک عقد باقی ہے اس وقت تک اقالہ بھی جائز ہے۔ اس لئے کے اقالہ کی صحت کا دارومدار عقد کی بقاء پر ہوتا ہے۔ اور عقد کا باقی رہنا معقود علیہ کے باقی رہنے پر موقوف ہوتا ہے۔ جب کہ بیع سلم میں معقود علیہ وہ چیز ہوتی ہے جس پر عقد سلم ہوا ہو یعنی مسلم فیہ۔ اس لئے اس کا اقالہ مسلم فیہ کی بقاء کی حالت میں جائز ہو گا۔ (**واذا جاز الخ**) اور جب اقالہ ابتداءً جائز ہوا تو اقالہ اپنی انتہا یعنی باقی رہ جانے میں بدرجہ اولیٰ جائز ہو گا۔ کیونکہ کسی چیز کا باقی رہ جانا اس کی ابتداء کی نسبت آسان ہوتا ہے۔ (ف یعنی جب دوسرے مسئلہ میں باندی کے ہلاک ہو جانے کے بعد اقالہ جائز ہوا تو پہلے مسئلہ میں باندی کے مرجانے کے بعد اقالہ باقی رہنا بدرجہ اولیٰ جائز ہو گا۔

واذا انفسخ الخ: اور جب مسلم فیہ میں اقالہ کی وجہ سے عقد فسخ ہو گیا تو اس کے تابع ہو کر باندی میں بھی عقد فسخ ہو جائے گا۔ اس لئے مسلم الیہ پر باندی کو فسخ کرنا واجب ہو گا۔ اس صورت میں جب کہ باندی باقی اور موجود ہو تو واپسی ممکن ہوتی ہے اور اگر وہ مر گئی ہو تو وہ اس کی واپسی سے عاجز ہو گا۔ اس لئے عاجزی کی صورت میں اس کی قیمت واپس کرنی واجب ہو گی۔ (ف۔ یہی حکم اس صورت میں بھی ہو گا جب کہ اقالہ کے بعد باندی مر گئی ہو کہ اس کے قبضہ کے دن جو اس کی قیمت تھی وہی قیمت واپس کرنی ہو گی۔ اور اقالہ باقی رہ جائے گا (مف)۔

ولو اشترىٰ جارية الخ اور اگر کسی نے ایک باندی ہزار روپے کے عوض خریدی۔ (ف۔ یعنی بیع سلم کی صورت سے نہیں بلکہ عام حالت کے مطابق یا بطور عین خریدی۔ پھر عاقدین یعنی بائع اور مشتری نے اس بیع کا اقالہ کر لیا۔ اس کے بعد وہ باندی مشتری کے پاس ہی مر گئی تو وہ اقالہ باطل ہو گا۔ (ف اس کا مطلب یہ ہو گا کہ وہ اقالہ پہلے صحیح ہوا تھا لیکن جب واپس کرنے سے پہلے وہ مشتری کے پاس جائے تو اقالہ باطل ہو جائے گا)۔

ولو تقايلا بعد موتها الخ اور اگر باندی کے مرنے کے بعد دونوں نے اقالہ کیا تو یہ اقالہ بھی باطل ہو گا۔ کیونکہ بیع میں جس چیز پر عقد ہوا ہے وہ یہی باندی ہے۔ اس لئے باندی کے مرنے کے بعد عقد باقی نہیں رہے گا۔ اور باندی کے مرنے پر از سر نو (ابتدائی) اقالہ صحیح نہیں ہو گا۔ (ف۔ اور اگر ابتدائی اقالہ کے وقت اتنی دیر تک وہ موجود رہے کہ اقالہ منعقد ہو جائے اس کے بعد وہ مر جائے تو وہ اقالہ انتہائی حالت میں باقی نہیں رہے گا۔ اس لئے کہ اس وقت اقالہ کا محل ہی باقی نہ رہا۔ (ف۔ اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ بیع میں صرف مال عین یعنی مبیع کے باقی رہنے پر عقد باقی رہتا ہے۔ کیونکہ اس کا ثمن عین نہیں بلکہ دین ہوتا ہے)۔

بخلاف بیع مقایضہ کے (ف یعنی جس بیع میں عوض نقد (رقم) نہیں ہوتا ہے بلکہ دونوں جانب سے یہ مال عین ہوتا ہے یعنی مال عین کے عوض بھی مال عین ہی ہوتا ہے۔ اسی لئے مقایضہ میں ابتداءً اقالہ صحیح ہوتا ہے۔ اور ان دونوں عوضوں میں سے ایک کے ہلاک ہو جانے کے بعد بھی باقی رہتا ہے۔ کیونکہ بیع مقایضہ میں سے دو عوضوں میں سے ہر ایک مبیع ہوتا ہے۔ (ف لہذا جب تک ایک بیع بھی باقی رہے گی وہ عقد باقی رہے گا اور اس سے اقالہ صحیح ہو گا۔ البتہ جب دونوں عوض ہلاک ہو جائیں گے تب اقالہ صحیح

نہ ہوگا)

توضیح: اگر ایک شخص نے اپنی ایک باندی دوسرے کو ایک من گیہوں کے عوض بطور بیع سلم دی اور مسلم الیہ نے اس پر قبضہ کر لیا اس کے بعد اگر کوئی اس کا اقالہ کرنا چاہے اس عرصہ میں اگر باندی مرجائے تو اس کی قیمت کی ادائیگی، تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

قال ومن اسلم الى رجل دراهم فى كر حنطة فقال المسلم اليه شرطت رديا وقال رب السلم لم تشترط شيئا فالقول قول المسلم اليه لان رب السلم متعنت فى انكاره الصحة لان المسلم فيه يربو على رأس المال فى العادة، وفى عكسه قالوا يجب ان يكون القول لرب السلم عند ابى حنيفة لانه يدعى الصحة وان كان صاحبه منكرا وعندهما القول للمسلم اليه لانه منكر وان انكر الصحة وسنقرره من بعد ان شاء الله تعالىٰ.

ترجمہ:۔ اور امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ اگر کسی نے معاملہ سلم کرتے ہوئے ایک کر گیہوں کے لئے ہزار روپے دیئے۔ (ف اور مسلم الیہ نے ان پر قبضہ بھی کر لیا اور سلم صحیح ہو گئی) اس کے بعد مسلم الیہ نے دعویٰ کیا کہ میں نے ردی گیہوں کی شرط لگادی تھی۔ لیکن رب السلم نے کہا کہ تم نے اس قسم کی کچھ بھی شرط نہیں لگائی تھی۔ تو اس اختلاف میں مسلم الیہ کے قول کا اعتبار ہوگا۔ (ف۔ کیونکہ جب تک گیہون کا کوئی بھی وصف بیان نہ ہو تب تک سلم صحیح نہ ہو گی۔ اس لئے مسلم الیہ کے قول سے سلم صحیح ہو گی۔ اور رب السلم کے قول سے باطل ہے اسی لئے اس کے قول کا کوئی اعتبار نہ ہوگا)۔

لان رب السلم الخ کیونکہ رب السلم عقد سلم کے صحیح ہونے کا انکار کر کے (ضد اور ہٹ دھرمی) سرکشی کرتا ہے۔ (ف کیونکہ جس اقرار اور دعویٰ سے خود اسی کا فائدہ ہو سکتا ہے اسی کا وہ انکار کرتا ہے۔ اس لئے کہ عقد سلم تو مستقبل میں اپنے فائدہ کے لئے کیا جاتا ہے۔ **لان المسلم فيه الخ** کیونکہ عام عادت تو یہی جاری ہے کہ راس المال سے مسلم فیہ میں نفع ہوتا ہے۔ (ف کیونکہ نفع حاصل کرنے اور مال بڑھانے ہی کے لئے سلم وغیرہ کا معاملہ کیا جاتا ہے ورنہ کوئی بھی عقل والا انسان بے فائدہ مال کیوں لگائے گا۔ اور سلم میں ادھار کا معاملہ کرے گا۔ پس جب سلم میں زیادتی اور نفع ہے تو وہ رب السلم ہی کے لئے ہے۔ حالانکہ وہ رب السلم اس کا انکار کرتا ہے کہ وصف بیان نہ کرنے سے عقد سلم صحیح نہیں ہوا۔ پس اپنے اس عمل سے وہ متعنت (یعنی اپنے نفع سے انکار کرنے والا سرکش ہوا)۔

وفى عكسه الخ اور اس کے برعکس صورت میں (ف یعنی رب السلم یہ کہتا ہو کہ گیہوں کا وصف بیان کیا گیا ہے۔ اور سلم صحیح ہے۔ لیکن مسلم الیہ یہ کہتا ہے کہ وصف بیان نہیں ہوا ہے اس لئے سلم فاسد ہے)۔ مشائخ نے فرمایا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک رب السلم کے قول کو قبول کرنا واجب ہے۔ کیونکہ یہ رب السلم اس عقد کے صحیح ہونے کا دعویٰ کرتا ہے۔ اگرچہ اس کا دوسرا ساتھی یعنی مسلم الیہ اس کا انکار کرتا ہے۔ لیکن صاحبینؒ کے نزدیک مسلم الیہ کا قول قبول کیا جائے گا۔ کیونکہ وہ اس کا انکار کر رہا ہے۔ (ف۔ جب کہ حدیث متواترہ کے پیش نظر قاعدہ شرعیہ ہے کہ انکار کرنے والے کا ہی قول قبول کیا جاتا ہے۔ اگرچہ مسلم الیہ نے سلم کے صحیح ہونے کا ہی انکار کیا ہے جب بھی اسی کے قول کو قبول کیا جائے گا۔ اور انشاء اللہ تعالیٰ ہم اس مسئلہ کو بعد میں تفصیل سے بیان کرینگے

توضیح:۔ کسی نے معاملہ سلم کرتے ہوئے دس من گیہوں کے لئے ہزار درہم دیئے اور مسلم الیہ نے ان پر قبضہ کر لیا پھر مسلم فیہ کے جید اور ردی ہونے کے سلسلہ میں رب

المال اور مسلم الیہ کے درمیان اختلاف ہو گیا، تفصیل مسائل، حکم، دلائل

ومن اسلمَ الخ ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ یہ معلوم ہونا چاہئے کہ معاملہ سلم کے مسائل میں سے اصل یہ ہے کہ اگر فریقین یعنی (رب السلم اور مسلم الیہ دونوں سلم کے صحیح اور باطل ہونے میں اختلاف کریں اس صورت میں اگر دونوں میں سے کسی نے سرکشی کے طور پر اپنا کلام کہا) یعنی کسی ایسی بات سے انکار کر لیا جس میں خود اسی کا نفع ہو۔ تو بالاتفاق اس کا قول باطل ہوگا۔ اور اس دوسرے شخص کا قول قابل قبول ہوگا جو اس سلم کے صحیح ہونے کا قائل ہو۔ اور اگر دونوں میں سے کسی نے خصومت کے طور پر کلام لیا یعنی کسی ایسی بات سے انکار کیا جو اس کے حق میں نقصان دہ ہو تو امام اعظمؒ نے فرمایا ہے کہ اس میں اس شخص کا قول قبول ہوگا جو اس سلم کے صحیح ہونے کا دعویٰ کرتا ہو۔ بشرطیکہ دونوں ایک ہی عقد کے ہونے پر اتفاق کرتے ہوں اگرچہ اس کا خصم (فریق ثانی) اس کا منکر ہو۔ اور صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ انکار کرنے والے کی بات مقبول ہوگی اگرچہ وہ اس عقد کے صحیح ہونے کا انکار کرتا ہو (مف) اور ایک دوسرا قاعدہ ہاں: یہ بھی ہے کہ ظاہر حال جس کے لئے گواہ ہو اسی کی بات مقبول ہوگی۔ ن۔ اسکا مطلب یہ ہوا کہ اگر اس کا فریق ثانی اپنے دعووں پر گواہ پیش نہ کر سکے تو اسی کی بات مقبول ہوگی۔ اور دوسرے پر لازم آتا ہے کہ گواہ پیش کرے اور اگر دوسرا فریق اپنا عادل گواہ لے آیا تو اسی کے گواہ کو ترجیح ہوگی۔ جیسا کہ پہلے بھی بیان کیا گیا ہے۔ م

ولو قال المسلم اليه لم يكن له اجل وقال رب السلم بل كان له اجل فالقول قول رب السلم لان المسلم اليه متعنت في انكاره حقا له وهو الاجل، والفساد لعدم الاجل غير متيقن لمكان الاجتهاد، فلا يعتبر النفع في رد رأس المال بخلاف عدم الوصف، وفي عكسه القول لرب السلم عندهما، لانه ينكر حقا عليه فيكون القول قوله، وان انكر الصحة كرب المال اذا قال للمضارب شرطت لك نصف الربح الا عشرة، وقال المضارب لا بل شرطت لي نصف الربح فالقول لرب المال، لانه ينكر استحقاق الربح، وان انكر الصحة، وعند ابي حنيفة القول للمسلم اليه لانه يدعي الصحة، وقد اتفقا على عقد واحد فكانا متفقين على الصحة ظاهرا بخلاف مسألة المضاربة، ولانه ليس بلازم فلا يعتبر الاختلاف فيه فبقي مجرد دعوى استحقاق الربح اما السلم فلازم، فصار الاصل ان من خرج كلامه تعنتا فالقول لصاحبه بالاتفاق، وان خرج خصومة ووقع الاتفاق على عقد واحد فالقول لمدعي الصحة عنده وعندهما للمنكر وان انكر الصحة.

ترجمہ:۔ اور اگر مسلم الیہ نے دعویٰ کیا کہ عقد سلم کرتے وقت کوئی میعاد مقرر نہیں ہوئی تھی۔ لیکن رب السلم نے کہا کہ ایسی بات نہیں ہے بلکہ اس عقد سلم کے واسطے میعاد مقرر ہو چکی تھی۔ پس اس صورت میں رب السلم کا قول قبول ہوگا۔ (ف کیونکہ سلم کے صحیح ثابت ہونے سے رب السلم کی طرح مسلم الیہ کا بھی فائدہ ہے اس لئے مسلم الیہ کی بات قبول نہیں کی جائیگی لان المسلم کیونکہ مسلم الیہ تعیین وقت کا انکار کرنے میں اپنے حق کی وجہ سے متعنت اور سرکش ہے۔ اس کا حق وہ وقت مقرر ہے۔ (ف۔ یعنی وقت مقرر ثابت ہونے میں اس مسلم الیہ کا فائدہ ہی تھا پھر بھی اس کا انکار کر کے اپنے فائدہ سے سرکشی کرتا ہے اس لئے اس کی بات قبول نہیں کی جائے گی۔ اور میعاد (وقت مقرر) نہ ہونے سے سلم کے فاسد ہونے کا اعتبار نہ ہوگا۔

والفساد لعدم الاجل الخ۔ اور اس میعاد کے نہ ہونے کی وجہ سے عقد سلم کا فاسد ہونا یقینی بات نہیں ہے۔ کیونکہ اس مسئلہ میں اجتہاد سے کام لیا گیا ہے۔ اس لئے راس المال واپس کرنے سے کسی نفع کا اعتبار نہ ہوگا۔ بخلاف وصف کے بیان نہ ہونے۔ (ف۔ یعنی عقد سلم میں جب مسلم فیہ کا وصف بیان نہ ہو تو بالاتفاق عقد فاسد ہوتا ہے۔ اس لئے وصف سے انکار کرنے میں عقد فاسد ہونا یقینی ہے لیکن میعاد سے انکار کرنے میں تو بعض مجتہدین کے نزدیک بغیر میعاد کے سلم جائز ہے اس لئے عقد کا فاسد ہو جانا

یقینی نہیں ہے۔ کہ یہ کہا جاسکے کہ راس المال واپس کرنے میں مسلم الیہ کا فائدہ ہے اور اس نے اپنے فائدہ کے خیال سے انکار کیا ہے۔ اور اسے سر کش نہ کہا جائے (م)۔

وفی عکسہ الخ: اور اس کے بر عکس صورت میں یعنی اس صورت میں جب کہ مسلم الیہ کا قول مقبول ہو گا کیونکہ وہ اپنے اوپر ایک حق کے لازم ہونے سے انکار کرتا ہے۔ (ف یعنی نفع کی زیادتی سے انکار کرتا ہے۔ مف)۔ اس لئے اسی کے قول کا اعتبار ہو گا اگرچہ وہ عقد سلم کی صحت کا انکار کرتا ہو۔ جیسے: کہ مضاربت کی صورت میں جب کہ رب المال نے مضارب سے کہا کہ میں نے تمہارے لئے دس درہم کے علاوہ نصف نفع کی شرط لگائی تھی۔ اور مضارب نے کہا کہ میں نے تمہارے لئے نصف نفع کی شرط کی تھی۔ تو اس صورت میں رب المال کا قول قبول کیا جاتا ہے۔ کیونکہ وہ نفع سے حقدار بننے کا منکر ہوتا ہے۔ اگرچہ اس نے مضاربت کے صحیح ہونے سے انکار کیا ہے۔ (ف صحت سے انکار کی وجہ یہ ہے کہ اس نے نفع کے حصہ میں سے ایک خاص مقدار معلوم مثلاً: دس درہم کا استثناء کیا ہے۔ جب کہ ایسا استثناء کرنے سے عقد فاسد ہو جاتا ہے۔ اس صورت میں اس کے قول سے مضاربت میں فساد لازم آنے کے باوجود اس کا قول قبول ہوا۔ کیونکہ وہ اپنے لئے نفع کی زیادتی سے انکار کرتا ہے۔ پس اسی طرح عقد سلم میں بھی رب السلم اپنے اوپر مسلم الیہ کی زیادتی نفع سے منکر ہے۔ کیونکہ سلم صحیح ہو جانے کی صورت میں خود مسلم الیہ کا بھی فائدہ ہے۔ اور یہ فائدہ رب السلم پر عقد لازم ہو جانے سے ہو گا۔ اس لئے مضاربت کے مثل اس مسئلہ میں بھی رب السلم کا قول قبول ہونا چاہئے۔

وعند ابی حنیفةؒ الخ اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک مسلم الیہ کا قول قبول ہو گا۔ کیونکہ وہ عقد سلم کے صحیح ہونے کا دعویٰ کرتا ہے۔ حالانکہ دونوں متعاقدین ایک ہی بات یا عقد پر متفق ہیں۔ اس لئے بظاہر یہ دونوں ہی اس کے صحیح ہو جانے پر بھی متفق ہیں۔ بخلاف مضاربت کے مسئلہ کے۔ اور اس دلیل سے کہ عقد مضاربت لازم نہیں ہوتا ہے اس لئے اس میں اختلاف کا اعتبار نہیں ہو گا۔ اس لئے اس میں صرف نفع کے مستحق ہونے کا دعویٰ باقی رہا۔ لیکن مسلم عقد لازم ہوتا ہے۔ (ف مضاربت کے لازم نہ ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اس عقد کو رب المال اور مضارب میں سے جس کا بھی جی چاہے فسخ کر سکتا ہے۔ پس جب دونوں ہی نے اختلاف کر لیا تو مضاربت ختم ہو جائے گی۔ اس وقت مضارب کا دعویٰ ایسے مال میں ہو گا جس کا مالک رب المال ہے۔ لہذا اسی رب المال کا قول قبول ہو گا۔ لیکن عقد سلم تو لازمی ہوتا ہے۔ اسی لئے دونوں کی رضامندی کے بعد ہی ٹوٹتا ہے جب کہ موجودہ مسئلہ میں دونوں کی رضامندی نہیں ہے بلکہ رب السلم تنہا ہی اس بات کا مدعی ہے کہ یہ سلم فاسد ہے۔ اس لئے یہی سر کش ہو گا۔ کیونکہ ایسے انکار میں کوئی فائدہ نہیں ہے۔ اس لئے جو شخص اس سلم کے صحیح ہونے کا مدعی ہے اسی کا قول قبول ہو گا۔ اور وہ مسلم الیہ ہے کیونکہ عقد سلم ایک ہی عقد ہے جس کے جائز یا فاسد ہونے میں دونوں نے اختلاف کیا ہے۔ لیکن جب سلم کا عقد کرنا دونوں کو معلوم ہوا تو ظاہر گمان یہی ہے کہ دونوں نے اس عقد کو صحیح طور پر ہی کیا ہو گا۔ اور اس طرح وہ دونوں اس عقد کے صحیح ہونے پر بھی متفق ہوئے۔ بخلاف عقد مضاربت کے کہ اگر وہ فاسد ہوتا ہے تو پھر وہ عقد 'عقد اجارہ سے بدل جاتا ہے جس کی وجہ سے مضارب کو اس کی اجرت ملتی ہے۔ اور اس وجہ سے بھی کہ عقد سلم لازم ہوتا ہے مگر عقد مضاربت لازم نہیں ہوتا ہے کیونکہ اس میں رب المال اور مضارب میں سے ہر ایک عقد ہو جانے کے بعد بھی حسب موقع اپنا عقد فسخ کر سکتا ہے۔ اس لئے ان میں اختلاف کا کوئی اعتبار نہیں کیا جائے گا اس بناء پر صرف نفی کے استحقاق کا دعویٰ باقی رہ گیا۔ لیکن سلم تو لازم ہوتی ہے۔

فصار الاصل الخ: اس جگہ ایک قاعدہ کلیہ یہ طے پایا کہ جس نے سر کشی کی گفتگو یعنی (اپنے نفع ہونے کے باوجود اس سے انکار کیا تو امام اعظمؒ و صاحبینؒ تمام کے نزدیک بالاتفاق دوسرے شخص کا قول قبول کیا جائے گا۔ یعنی اس شخص کا جو اس عقد کے صحیح ہونے کا مدعی ہو گا۔ اور اگر کسی نے بطور خصومت گفتگو کی یعنی اس چیز سے انکار کیا جو اس کے حق میں نقصان دہ ہو حالانکہ فریقین

ایک ہی عقد کے ہونے پر متفق بھی ہوں تو امام اعظمؒ کے نزدیک جو شخص اس عقد کے صحیح ہونے کا مدعی ہو گا اسی کا قول مقبول ہو گا) اور صاحبینؒ کے نزدیک منکر کا قول مقبول ہو گا۔ اگرچہ وہ شخص اس عقد کے صحیح ہونے سے منکر ہو۔

توضیح: رب السلم اور مسلم الیہ کے درمیان وقت یا وصف کی تعیین کے سلسلہ میں اگر اختلاف ہو جائے سلم اور مضاربت کے درمیان فرق تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

قال ویجوز السلم فی الثیاب اذا بین طولا وعرضا ورقعة لانه اسلم فی معلوم مقدور التسلیم علی ما ذکرنا، وان کان ثوب حریر لابد من بیان وزنه ایضا، لانه مقصود فیه، ولا یجوز السلم فی الجواهر ولا فی الخرز، لان آحادها تتفاوت تفاوتا فاحشا، وفی صغار اللؤلؤ التی تباع وزنا یجوز السلم لانه مما یعلم بالوزن ولا بأس بالسلم فی اللبن والآجر اذا سمی ملبنا معلوما، لانه عددی متقارب لا سیما اذا سمی الملبن.

ترجمہ:۔ اور قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ کپڑوں میں سلم جائز ہے جب کہ ان کا طول و عرض اور رقعہ بیان کر دیا جائے۔(ف۔ رقعہ سے مراد یہ ہے کہ ان کا باریک یا موٹا ہونا بتا دیا جائے۔ یہ بات سوتی کپڑوں کے لئے ہے)۔ کیونکہ اس نے ایسی چیزوں میں سلم کا معاملہ طے کیا جسے بتا کر واضح کیا جا سکتا ہے اور اسے دوسرے کو سپرد کرنا ممکن بھی ہے۔(ف۔ یعنی اس کے متعلق باتیں بتا کر اس کی تعیین ایسی ہو سکتی ہے کہ اسی کے مطابق چیز طے شدہ معاملہ پر حوالہ بھی کی جا سکے۔

وان کان الخ اور اگر وہ کپڑے ریشمی ہوں تو ان کو ان کے طول و عرض کو بتانے کے ساتھ ہی ان کا وزن بتانا بھی ضروری ہو گا۔ کیونکہ ریشمی کپڑوں میں وزن بھی مقصود ہوتا ہے۔(ف۔ لیکن امام مالکؒ و شافعیؒ واحمد رحمھم اللہ کے نزدیک وزن شرط نہیں ہے۔ ہماری دلیل یہ ہے، ریشمی کپڑوں میں ہلکے اور بھاری ہونے کے اعتبار سے ان کی قیمت میں کافی فرق ہوتا ہے۔ اس لئے وزن کا بیان ہونا ضروری ہے)۔

ولایجوز الخ اور جواہر و خرزات میں سلم کرنا جائز نہیں ہے۔(ف۔ جواہر یعنی قیمتی گوہر مثلاً: یاقوت و نیلم وغیرہ۔ اور خرز پروئی جانے والی چیزیں جیسے موتی وغیرہ اسی طرح بادشاہ کے تاج میں جڑے جانے والی چیزیں ان کو بھی خرز کہا جاتا ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ ان جیسی چیزوں میں سلم جائز نہیں ہے۔ کیونکہ ان کے افراد اور آحاد کے درمیان آپس میں بہت فرق ہوتا ہے۔(ف۔ یعنی ہر ایک جوہر کی قیمت دوسرے جواہر سے تھوڑے سے فرق میں بھی قیمت میں بہت فرق ہو جاتا ہے اس لئے ان میں سلم کی کوئی صورت نہیں ہو سکتی ہے۔ یہی حکم ہر ایسی چیز میں ہے جس کے افراد کی قیمت مختلف ہوتی ہو۔ جیسے: انار' خربوزہ، تربوز وغیرہ، بخلاف اس کے وہ چیزیں ہیں جن کے افراد کی قیمت میں خاص فرق نہ ہو یعنی معمولی سا فرق ہو۔ جیسے انڈے، اخروٹ وغیرہ، یعنی ان جیسی چیزوں میں سلم جائز ہے۔ بشرطیکہ جنس ایک ہی ہو۔ف۔ع۔ وفی صغار اللؤلوء الخ اور چھوٹے چھوٹے موتی جو وزن سے فروخت کئے جاتے ہیں اور سرمہ اور دوا وغیرہ میں ڈالے جاتے ہیں ان میں سلم جائز ہے۔ کیونکہ وزن کر کے ان کی تعیین ہو سکتی ہے۔ ولا باس بالسلم الخ اور کچی پکی اینٹوں میں سلم کا معاملہ کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ بشرطیکہ اس کا سانچہ متعین بیان کر دیا جائے مثلاً: ۱۰ انچی۔ ۱۲ انچی وغیرہ کیونکہ یہ ایسی چیز ہے جو گن کر فروخت کی جاتی ہے۔ اور ایک سائز کی یعنی ایک جیسی ہوتی ہے۔ بالخصوص جب کہ اس کا سانچہ اور سائز متعین کر دیا ہو

توضیح:۔ کپڑوں چھوٹے بڑے موتیوں۔ اینٹ اور انڈوں کی سلم، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

قال وکل ما امکن ضبط صفته ومعرفة مقداره جاز السلم فیه لانه لا یفضی الی المنازعة، ولا باس بالسلم فی طست او قمقمة او خفین او نحو ذلك اذا کان یعرف لاجتماع شرائط السلم وان کان لا یعرف فلا خیر فیه

لانه دين مجهول. قال وان استصنع شيئا من ذلك بغير اجل جاز استحسانا للاجماع الثابت بالتعامل، وفي القياس لا يجوز لانه بيع المعدوم والصحيح انه يجوز بيعا لا عدة والمعدوم قد يعتبر موجودا حكما، والمعقود عليه العين دون العمل حتى لو جاء به مفروغا لا من صنعته او من صنعته قبل العقد فاخذه جاز ولايتعين الا بالاختيار حتى لو باعه الصانع قبل ان يراه المستصنع وهذا كله هو الصحيح.

ترجمہ :۔ قدوریؒ نے کہاہے کہ ہر وہ چیز جس کا وصف مکمل طور سے بیان کیا جاسکتا ہو اور اس کی مقدار کو پہچاننا ممکن ہو اس میں سلم جائز ہے۔ کیونکہ اس میں متعاقدین کے درمیان ایسا اختلاف نہ ہوگا جس سے جھگڑے اور رنجش کی نوبت آجائے۔ (ف جیسے روئی وکتان وریشم و تانبا ولوہا و پیتل اور کانسہ۔ مف۔ ومالا يضبط الخ اور ہر ایسی چیز جس کی صفت پوری بیان نہ کی جاسکتی ہو اور نہ اس کی مقدار معلوم ہوتی ہو تو اس میں سلم جائز نہیں ہے۔ کیونکہ وہ مال دین ہے۔ اور وصف بیان کئے بغیر اس میں اس طرح کی جہالت پائی جائے گی جس سے جھگڑے تک کی نوبت آسکتی ہے۔ ولاباس بالسلم الخ اور ان چیزوں میں عقد سلم کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ یعنی طشت یا قمقمہ یا چمڑے کے موزے یا ان جیسی دوسری چیزیں۔ بشرطیکہ ان کے بارے میں پوری تحقیق و تعیین ہو جائے۔ کیونکہ ان سب میں سلم صحیح ہونے کی پوری شرطیں پائی جارہی ہیں۔ اور اگر ان چیزوں میں اوصاف کے اعتبار سے تعیین نہیں ہوگی تو اس کی سلم میں بہتری نہیں ہوگی۔ یعنی جائز ہی نہ ہوگی۔ کیونکہ یہ دین مجہول ہوگا۔ (ف اور دین مجہول ہونے سے بعد میں ان میں جھگڑا پیدا ہوگا۔ کیونکہ کسی وصف کے بیان نہ ہونے سے ان کی پہچان اور تعیین نہیں ہوتی ہے۔

مسئلہ :۔ اگر کسی کاری گر سے کوئی چیز بنوائی مثلاً: ایک سُنار سے یہ کہا کہ تم مجھے ایسی ایسی انگوٹھی اتنے وزن کی اتنے روپے تک میں بنا کر دو۔ اور اس سلسلہ میں اسے کچھ روپے دیئے یا نہیں دیئے۔ بہر صورت ایسا کرنا استحسانا جائز ہے۔ پھر جب سنار وہ بنا کر لائے گا تو کہنے والے کو یہ اختیار ہوگا کہ اسے خریدے یا نہ خریدے۔ کیونکہ جمہور کے نزدیک یہ سلم نہیں بلکہ عمومی بیع ہے۔ اور یہی صحیح قول ہے۔ ع۔ف۔

قال وان استصنع الخ اور امام محمدؒ نے جامع صغیر میں لکھا ہے کہ اگر طشت و قمقمہ و موزے وغیرہ میں سے کوئی چیز بغیر میعاد کے بنوائی تو استحسانا جائز ہے۔ اجماعی دلیل کی وجہ سے جو عوام میں معمول ہے اس پر عام طور سے عمل جاری ہے۔ لیکن قیاس کی دلیل سے جائز نہیں ہے۔ کیونکہ یہ معدوم کی بیع ہے۔ والصحيح انه الخ اور صحیح یہ ہے کہ استصناع (کوئی چیز فرمائش کر کے بنوانا) بیع کے طور پر جائز ہے۔ وعدہ کے طور پر نہیں ہے۔ یعنی اس میں خریدنے کا وعدہ نہیں ہے بلکہ حقیقت میں بیع ہے۔ کیونکہ کبھی معدوم شئی کو بھی موجود شمار کر لیتے ہیں (ف یعنی وہ چیز اگر ابھی بنی ہوئی نہیں ہے لیکن بیع کی ضرورت سے یہ سمجھا جائے گا) کہ گویا وہ ابھی بھی موجود ہے۔

والمعقود عليه الخ اس فرمائشی چیز میں اصل معاملہ میں ہی بنی ہوئی چیز ہوتی ہے۔ اس کی کاریگری مقصود نہیں ہوتی ہے۔ اسی بناء پر اگر وہی چیز پہلے سے تیار ہو اور اس میں کچھ کام باقی نہ ہو فوراً پیش کردے جو خود اس کی بنائی ہوئی نہیں ہے یا اس معاملہ سے پہلے ہی اس نے خود بنا کر رکھی ہو اور اسی کو بنوانے والے نے لے لیا تو بھی جائز ہوگا (ف) یعنی اگر کسی کاریگر سے کسی چیز کا بنوانا طے پایا اور وہ کاریگر وہی چیز سامنے لے آیا مگر وہ پہلے سے خود اسی نے بنا کر رکھ چھوڑی تھی یا ایسی چیز جو کسی دوسرے کاریگر نے بنا رکھی تھی۔ اور بنوانے والے نے بھی اسے پسند کر کے لے لیا تو جائز ہوگا۔ ان مسائل سے یہ بات معلوم ہوئی کہ یہ معاملہ اسی کاری گر کے بنانے پر طے نہیں پایا تھا کیونکہ ان مسائل میں معاملہ طے پاجانے کے بعد اس نے کوئی کام بھی نہیں کیا ہے۔ بلکہ اصل معاملہ اسی شئی پر تھا لیکن وہ ابھی متعین نہیں ہے۔

ولايتعين الخ اور ایسی فرمائشی چیز اسی وقت متعین ہوگی جب کہ بنوانے والا اسے پسند کرلے۔ اس سے پہلے نہیں۔ یہاں تک کہ اگر اس کاریگر نے اس کے بنوانے والے کو دکھانے سے پہلے دوسرے کے ہاتھ بیچ دیا تو یہ جائز ہوگا۔ (ف۔ کیونکہ اس

وقت تک وہ متعین نہیں ہوئی ہے لہذا وہ بھی مبیع نہیں ہوگی)۔ وھٰذا کلہ الخ ابھی جو باتیں بتائی گئی ہیں یہی صحیح ہیں۔(ف لیعنی استصناع یا فرمائش کے ساتھ کچھ بنوانا۔ وعدہ نہیں بلکہ بیع ہے۔اور اس بیع کا اثر جس پر واقع ہوگا وہ کاریگر کا کام نہیں بلکہ بنائی ہوئی چیز ہے۔ لیکن بنوانے والے کے پسند کر لینے سے پہلے وہ متعین نہیں ہوتی۔ چنانچہ کاری گر کو یہ پورا اختیار ہوگا کہ بنوانے والے کے دیکھنے(پسند کرنے) سے پہلے اُسے کسی دوسرے کے ہاتھ فروخت کر دے۔ پھر دوسری بنا کر دے یہی قول صحیح ہے)

توضیح:۔ کیسے مال میں سلم کرنا جائز ہے اور کیسے مال میں جائز نہیں ہے۔ استصناع یعنی فرمائش پر کچھ بنا کر دینے کا حکم فرمائش پر کچھ بنوا کر نہ لینا یا بنا کر کسی دوسرے کے ہاتھ فروخت کر دینا تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

قال وھو بالخیار ان شاء اخذہ وان شاء ترکہ لانہ اشتری شیئا لم یرہ ولا خیار للصانع کذا ذکرہ فی المبسوط، وھو الاصح لانہ باع مالم یرہ وعن ابی حنیفۃ ان لہ الخیار ایضا، لانہ لا یمکنہ تسلیم المعقود علیہ الا بضرر وھو قطع الصرم وغیرہ، وعن ابی یوسف انہ لا خیار لھما اما الصانع فلما ذکرنا، واما المستصنع فلان فی اثبات الخیار لہ اضرارا بالصانع لانہ لا یشتریہ غیرہ بمثلہ ولا یجوز فیما لا تعامل فیہ للناس کالثیاب لعدم المجوز وفیما فیہ تعامل انما یجوز اذا امکن اعلامہ بالوصف لیمکن التسلیم وانما قال بغیر اجل لانہ لو ضرب الاجل فیما فیہ تعامل یصیر سلما عند ابی حنیفۃ خلافا لھما، ولو ضربہ فیما لا تعامل فیہ یصیر سلما بالاتفاق، لھما ان اللفظ حقیقۃ للاستصناع فیحافظ علی قضیتہ یُحمل الاجل علی التعجیل بخلاف ما لا تعامل فیہ لان ذلک استصناع فاسد فیحمل علی السلم الصحیح، ولابی حنیفۃ انہ دین یحتمل السلم وجواز السلم باجماع لا شبھۃ فیہ، وفی تعاملھم الاستصناع نوع شبھۃ فکان الحمل علی السلم اولی، واللہ اعلم۔

ترجمہ:۔ فرمایا کہ بنوانے والے کو اختیار ہوگا اس صورت میں جب کہ کاریگر بنا کر لے آئے۔ لیعنی اگر اس کا جی چاہے تو اسے رکھ لے اور جی نہ چاہے تو اسے واپس کر دے۔ کیونکہ بنوانے والا ایسی چیز خرید رہا ہے جو اس نے ابھی تک نہیں دیکھی۔ لیکن کاریگر کو انکار کرنے کا کوئی حق نہ ہوگا۔ یہ مسئلہ مبسوط میں ایسا ہی لکھا ہوا ہے۔اور یہی قول اصح بھی ہے کیونکہ اس نے ایسی چیز بیچی ہے جو اس نے نہیں دیکھی جب کہ بائع کو خیار رویت نہیں ہوتا ہے۔اور امام ابو حنیفہؒ سے ایک روایت یہ بھی ہے کہ کاریگر کو بھی اختیار ہوتا ہے کہ چاہے تو اس کی فرمائش پوری کر دے یا پوری نہ کرے یا نہ بنائے۔ کیونکہ جس چیز پر معاملہ طے پایا ہے اسے کاٹ چھانٹ اور نقصان پہنچائے بغیر دوسرے کی فرمائش پوری کرنا ممکن نہیں ہوتا ہے۔(ف) مثلاً اگر موزہ یا جوتا بنانے کی فرمائش کی گئی ہو تو چمڑے کے بڑے ٹکڑے کو کاٹ چھانٹ کئے بغیر اس میں سے کچھ بھی نہیں بنایا جا سکتا ہے۔ پھر اگر بنوانے والے نے اسے اپنے اختیار کی بناء پر نہ لیا تو اس کاریگر کا نقصان ہوگا۔ اس لئے اس کاریگر کو بھی برابر کا اختیار ہونا چاہئے کہ چاہے بنائے یا نہ بنائے۔ یہی قول مختار ہے(جواہر الاخلاطی)۔

وعن ابی یوسف الخ اور امام ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ بنانے والے اور بنوانے والے میں سے کسی کو بھی اختیار نہیں ہوگا۔ اس میں کاریگر کو اختیار نہ ہونے کی وجہ وہی ہے جو ہم نے اوپر بیان کر دی ہے۔ واما المستصنع الخ: اور بنوانے والے کو اس لئے اختیار نہ ہوگا کہ اسے اختیار دینے کی وجہ سے کاری گر کو نقصان پہنچا ہوگا۔ کیونکہ ممکن ہے کہ دوسرا شخص اس چیز کو اتنے داموں سے نہ خریدے۔

ولایجوز فیما الخ اور جن چیزوں کے بنوانے میں لوگوں کا عمل در آمد نہ ہو جیسے کپڑے تو ان میں استصناع جائز نہیں ہے۔ کیونکہ جس وجہ سے اس عمل استصناع کو جائز کیا گیا ہے وہ یہاں موجود نہیں ہے۔(ف لیعنی عام لوگوں کے تعامل کی وجہ سے جائز کیا

گیا تھا وہ یہاں نہیں ہے۔ اور جن چیزوں میں عام لوگوں کا معاملہ جاری ہے ان میں بھی یہ استصناع اسی صورت میں جائز ہوگا جب کہ اس کے اوصاف بیان کرنا ممکن ہو تا کہ وہ اسی کے مطابق بنا کر حوالہ کر سکے۔ (ف۔ یعنی وہ ایسی چیز ہو کہ اوصاف بیان کرنے سے اس کی واقفیت ہو سکے۔ تاکہ اسی کے مطابق بنا سکے)۔

وانما قال الخ اور اصل مسئلہ میں امام محمدؒ نے بغیر میعاد کی جو قید لگائی ہے۔ (ف یعنی یہ کہا ہے کہ ان چیزوں میں سے کوئی چیز میعاد کے بغیر بنوائی۔ ایسا کیوں ہے، یعنی اس قید کا کیا فائدہ ہے۔ اس کا جواب اس طرح دیا ہے کہ بیع کا حکم اس پر ہونے کے لئے اس قید کی ضرورت ہے۔ لانہ لو ضرب الخ اس لئے کہ اگر اس نے ایسی چیزوں میں جن میں لوگوں کا عمل جاری ہے میعاد کی قید لگادی تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک وہ عقد سلم ہو جائے گی۔ بخلاف صاحبینؒ کے۔ (ف یعنی بنوانے کے معاملہ میں چیزوں کی دو قسمیں ہوتی ہیں۔ (۱) وہ ایک ایسی چیز ہو جس کے بنوانے کا لوگوں میں عام رواج ہو۔ (۲) ایسی چیز جس کے بنوانے کا لوگوں میں عام رواج نہ ہو۔ پس اگر ایسی چیز بنوائی جس کے بنوانے کا لوگوں میں عام رواج ہو اور اس کے لئے ایک میعاد مقرر کردی مثلاً یہ کہ میں نے تمہیں اتنے روپے اس کام کے لئے دیئے کہ تم میرے لئے اتنے موزے اس صفت کے بنا کر دو مہینے کے اندر دو تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک یہ عقد سلم ہو جائے گا۔ بشرطیکہ مدت بیان کرنے کا مقصد اس سے جلدی کرنے کے لئے نہ ہو بلکہ سلم ادا کرنے کی مہلت ہو۔ اس مسئلہ میں صاحبینؒ کا اختلاف ہے یعنی ان کے نزدیک یہ فرمائشی کام (استصناع) ہوگا۔ کیونکہ اس قسم کی مدت کو بیان کرنا عوام میں معمول ہے۔ اس طرح مدت مقرر کرنا ایسی چیز میں ہے جس میں بنوانے اور فرمائش دینے کا عام رواج جاری ہو۔

ولو ضرب بہ الخ اور اگر کسی ایسی چیز کے بنوانے میں مدت کی شرط لگائی جس کے بنوانے کا عام رواج نہ ہو۔ تو بالاتفاق یہ عقد سلم ہو جائے گا۔ ف۔ یعنی امام اعظمؒ اور صاحبین رحمہم اللہ سب کے نزدیک یہ بیع سلم ہوگی۔ اس سے یہ معلوم ہوا کہ اگر مہلت کی مدت نہیں لگائی تو وہ بالاتفاق استصناع (فرمائشی) ہے۔ اسی لئے امام محمدؒ نے یہ قید لگائی ہے کہ وہ عقد میعاد کے بغیر ہو۔ اور اگر میعاد کی شرط لگا کر کوئی ایسی چیز بنوائی جس کا رواج اور تعامل عام لوگوں میں نہ ہو تو وہ بالاتفاق سلم ہے۔ اور اگر ایسی چیز میں مدت کی شرط لگائی جو عموماً دوسرے بھی بنوایا کرتے ہوں تو اس میں یہ اختلاف ہے کہ امام اعظمؒ کے نزدیک وہ سلم ہے اور صاحبینؒ کے نزدیک سلم نہیں ہے۔

لھما ان اللفظ الخ۔ یعنی صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے کہ "استصناع" اور "بنوانے" کا لفظ اپنے حقیقی معنی میں یعنی استصناع ہی کے واسطے ہے اس لئے اس لفظ کے مقتضاء پر محافظت کی جائے (یعنی لفظ "استصناع" حقیقت میں اس مفہوم پر دلالت کرتا ہے کہ کوئی چیز فرمائش پر بنوائی جائے اس لئے لفظ کے مقتضی کی حفاظت کی جائے گی)۔ ف۔ اور مجاز یعنی سلم کے معنی کی طرف نہ پھیرا جائے۔ اور وہ یہاں ممکن ہے۔ اس طرح سے کہ لفظ استصناع سے حقیقی معنی مراد ہیں۔ کیونکہ ان چیزوں میں بنوانے کا عام رواج باقی ہے۔ البتہ اگر اس میں مدت بھی بیان کردی تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے۔ اور اس مدت کو جلدی کرنے پر محمول کیا جائے گا۔ (ف یعنی اس موقع پر مدت بیان کرنے کی غرض یہ ہوگی کہ اس کے بنانے میں جلدی کرے یہاں تک کہ اس مدت کے اندر اسے تیار ہو جانا چاہئے۔ کیونکہ جب مدت اس غرض سے بیان کی جائے کہ وہ جلدی بنادے تو وہ بالاتفاق معتبر نہیں ہوتی ہے۔ پس جب ہم نے مدت کو اسی معنی میں محمول کیا تو لفظ استصناع اپنے ہی معنی میں باقی رہا اور اس کے یہی حقیقی معنی یعنی مقتضا کے لفظ ہیں۔

بخلاف مالا تعامل الخ بخلاف ایسی چیز کے جس کے بنوانے کا عام رواج نہ ہو۔ (ف تو اس میں استصناع کے حقیقی معنی مراد نہیں لئے جا سکتے ہیں)۔ کیونکہ یہ فاسد استصناع ہے۔ (ف کیونکہ استصناع کا جائز ہونا تو عمومی رواج کی وجہ سے ہے۔ لہذا جن چیزوں کے بنوانے کا رواج ہوگا انہیں میں اس کے جائز ہونے کا حکم دیا جائے گا۔ اور جن چیزوں میں رواج نہ ہوگا ان میں جواز کا حکم

بھی نہ ہوگا۔ اس لئے وہاں استصناع کے حقیقی معنی نہیں ہو سکتے ہیں)۔ اور اسے سلم فاسد پر محمول نہ کر کے سلم صحیح پر محمول کیا جائے گا۔ (ف۔ یعنی عقد کے صحیح ہونے کی صورت یہی ہو سکتی ہے کہ میعاد کے ذریعہ سے سلم کے معنی لئے جائیں۔ اسی خیال سے ہم نے کلام اور عقد کو صحیح کرنے کے لئے استصناع سے اس کے مجازی معنی یعنی سلم لے لئے۔ حاصل یہ ہوا کہ جن چیزوں میں عام رواج نہ ہو ان میں مدت بیان کرنے کی صورت میں سلم ہوگا۔ اور جن چیزوں میں خود استصناع جاری ہو وہاں ان میں وہ استصناع ہوگا۔ نیز جن چیزوں میں استصناع کا عمل جاری نہ ہو اور ان میں مدت بھی بیان نہ کی گئی ہو تو وہ عقد فاسد ہوگا۔

ولابی حنیفةؒ الخ اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ جو چیز بنوانی ہے وہ ابھی دین ہے یعنی مال عین نہیں ہے کیونکہ وہ سلم کا بھی احتمال رکھتا ہے۔ (ف یعنی اس صورت میں ابھی تک دونوں باتوں کا احتمال ہے (۱) وہ استصناع ہو۔ (۲) اور یہ بھی ممکن ہے کہ وہ سلم ہو۔ اس بناء پر اگر ہم اس میں لفظ کا خیال کریں تو وہ حقیقت میں استصناع، لیکن استصناع کے جائز ہونے کی دلیل صرف لوگوں میں رواج کا ہونا اور عملدر آمد ہے۔ جب کہ ایسی دلیل بہت ہی کمزور دلیل ہوتی ہے)۔

وجواز السلم الخ حالانکہ سلم تو ایسے اجماع سے جائز ہے جس میں کسی قسم کا بھی شبہہ نہیں ہوتا ہے۔ (ف یعنی سلم بالاجماع جائز ہے)۔ اور لوگوں کے استصناع پر تعامل کرنے میں ایک قسم کا شبہہ ہے۔ (ف یہاں تک کہ امام شافعیؒ وغیرہ اس کے جائز ہونے سے انکار کرتے ہیں)۔ اس لئے موجودہ صورت کو سلم پر محمول کرنا ہی اولیٰ ہوگا۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ (ف خلاصہ یہ ہوا ہے کہ جب کسی نے ایسی چیز بنوائی جس کے بنوانے پر لوگوں کا تعامل ہو پس اگر اس میں کوئی مدت بیان نہ کی گئی ہو تو اس میں سلم کا احتمال نہیں ہوتا ہے۔ لہذا لامحالہ وہ استصناع (فرمائش ہی) ہوگا۔ اور اگر اس میں مدت بھی مذکور ہو تو وہ استصناع اور سلم دونوں ہو سکتا ہے۔ لیکن استصناع کا جائز ہونا ایک ضعیف دلیل سے ہوگا۔ اور سلم کا جائز ہونا قطعی طور سے ہوگا۔ اس لئے یہی صورت راجح ہوگی۔ لہذا سلم ہونا واجب ہوگا۔ فافہم، واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔

توضیح:۔ اگر فرمائش کے بعد کاریگر اس کے مطابق سامان بنا کر لے آئے تو فرمائش کرنے والے کو انکار کا حق ہوگا یا نہیں؟ اسی طرح فرمائش لے کر کاریگر کو انکار کا حق رہتا ہے یا نہیں؟ تفصیل، اختلاف ائمہ، دلیل

قال وھو بالخیار ان شاء اخذہ الخ۔ ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ چند مفید باتیں اور ضروری مسائل۔ (۱) کیلی چیز کو کیلی چیز کی سلم میں دینا جائز نہیں ہے (المبسوط)

(۲) زعفران کی سلم کرتے ہوئے اگر درہم دیئے گئے تو جائز ہوگا۔

(۳) فلوس کو لوہے یا رانگ اور اس جیسی چیز کو سلم میں دینے میں کچھ حرج نہیں ہے۔

(۴) اگر فلوس کو تانبے کے فلوس میں دیا تو جائز نہ ہوگا۔

(۵) معلوم ہونا چاہئے کہ اس جگہ فلوس سے مراد سکہ رائج الوقت ہے۔ کیونکہ اگر رائج نہ ہوں تو ان کو لوہے و رانگ وغیرہ سے سلم کرنے میں دینا جائز نہیں ہے۔

(۶) اور اگر تلوار وغیرہ کے پھل کو لوہے کی سلم میں دیا تو جائز نہ ہوگا۔

(۷) اور اگر تلوار کو پیتل کی سلم میں دیا تو جائز ہوا اس صورت میں جب کہ تلوار کی فروخت گنتی سے ہو کیونکہ اگر وزن سے فروخت ہو تو جائز نہیں ہے (المحیط) (۸)

حاصل مسائل یہ ہے کہ سلم میں مسلم فیہ یقیناً دین ہوتا ہے۔ اس لئے تلوار اگرچہ لوہا ہے اور پیتل وغیرہ اس کی جنس کے خلاف ہے اس لئے اس میں زیادتی جائز نہیں ہے۔ م۔

(۹) اور اگر کیلی چیز میں وزن کے حساب سے سلم ٹھہرائی تو قول معتمد یہ ہے کہ جائز ہے۔ اسی طرح اگر وزنی میں پیمانہ کے اعتبار سے سلم ٹھہرائی (البحر)

(۱۰) اگر نئے گیہوں میں ان کے پیدا ہونے سے پہلے سلم ٹھہرائی تو ہمارے نزدیک صحیح نہیں ہے۔

(۱۱) اگر سلم کرنے میں کسی خاص جگہ کی طرف منسوب کر کے غلہ کو بیان کیا تو اس میں قول صحیح یہ ہوگا کہ اگر اکثر اوقات میں وہاں وہ غلہ ناپید نہیں ہوتا ہو تو جائز ہے خواہ وہ صوبہ ہو یا بڑا شہر ہو۔ اور اگر اس کے ناپید ہو جانے کا خطرہ رہتا ہو تو سلم جائز نہیں ہے (البدائع)

(۱۲) امام ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ جس چیز کے افراد میں قیمت کا فرق ہوتا ہو جیسے خربوزہ تو وہ عددی متفاوت کہلاتی ہے اور جس چیز کے افراد میں فرق نہ ہو وہ عددی متقارب کہلاتی ہے (المحیط)

(۱۳) اگر مٹی کے برتنوں میں ایسی نوع بیان کر دی جائے جو لوگوں میں معلوم ہو تو اس کی سلم جائز ہے۔ اور پیالوں میں بھی یہی حکم ہے (الظہیریہ)

(۱۴) گرگریا (گورتا) وغیرہ پرندے ایسے چھوٹے حیوانات جو آپس میں جسامت میں تقریباً برابر ہوتے ہیں ان میں بھی قول اصح کے مطابق سلم جائز نہیں ہے۔ یہ حکم ان جانوروں میں ہے جو بچوں کے واسطے پالے نہیں جاتے ہیں۔ اور جو اس طرح پالے جاتے ہیں ان میں بالاتفاق جائز ہے۔ یہی قول اصح ہے (محیط السرخی)

(۱۵) ایسے گیہوں میں سلم کا معاملہ کرنا جو اس سال پیدا ہوں گے جائز نہیں ہے۔ الحیط۔ (۱۶) شہتیر ودھنیوں میں جب ان کی قسم اور لمبائی اور موٹائی بتادی گئی ہو نیز اس کی میعاد اور ادا کرنے کی جگہ بیان کر دی ہو تو سلم جائز ہے۔ اور یہی حکم ہر قسم کی لکڑیاں اور نرکل میں بھی ہے۔ جب کہ ان کی بندش بھی بیان کر دی جائے (المبسوط)

(۱۷) ظاہر الروایۃ کے مطابق فلوس میں شمار سے سلم جائز ہے (الینابیع) یہی قول صحیح ہے (النہایہ) (۱۸) اگر کسی نے کوئی مال قرض لیا تو اس پر قبضہ کرنے سے پہلے اس میں تصرف کرنا جائز ہے۔ یہی قول صحیح ہے (التاتارخانیہ) (۱۹) جو چیزیں مثلی ہوں ان کا قرض لینا جائز ہے۔ اور جو مثلی نہیں ہیں ان میں جائز نہیں ہے (محیط السرخی)

(۲۰) لکڑی وایندھن ونرکل وساگ کا قرض جائز نہیں ہے (المحیط)

(۲۱) قرض کا حکم یہ ہے کہ جو چیز لی اسی کی مثل واپس کرے۔ م۔

(۲۲) ہمارے شہروں میں گوندھا ہوا آٹا قرض لینا جائز ہے۔ یہی قول مختار ہے (مختار الفتاویٰ)

(۲۳) ہر وہ قرض جس سے کوئی نفع حاصل ہو مکروہ تحریمی ہے۔

(۲۴) درہم یا دینار اس لئے قرض دینا کہ قرض خواہ سے قرض دار کوئی چیز زیادہ قیمت سے خریدے مکروہ تحریمی ہے۔

(۲۵) قرض خواہ کا اپنے کسی قرضدار سے ہدیہ قبول کرنے سے بچنا اور احتیاط کرنا افضل ہے۔ البتہ اس صورت میں صحیح ہے جب کہ اس نے رشتہ داری یا دوستی کی بناء پر بھیجا ہو یا اپنی سخاوت میں مشہور ہو (محیط السرخی) اور اگر وہ پہلے دعوت نہیں کرتا تھا یا اب جلدی جلدی دعوت کرنے لگا۔ یا دعوت میں کھانے کی قسموں میں زیادتی کر دی ہو تو اس کی دعوت حلال نہیں ہے (المحیط)

(۲۶) جس چیز کو قرض میں دینا جائز ہے اگر وہ عاریۃً بھی دی گئی ہو تو وہ قرض ہوگی۔ اور جس چیز کو قرض میں دینا جائز نہ ہو وہ عاریت ہوگی (محیط السرخی)

(۲۷) ایک شخص کے دوسرے پر کچھ درہم قرض کے باقی ہوں اور وہ ادا کرنے میں ٹال مٹول کرتا ہو۔ اگر کسی صورت سے یہ قرض خواہ اس قرض دار کے درہموں پر قابو پا جائے پس اگر قرض کی ادائیگی کی میعاد نہ ہو تو یہ شخص ان درہموں سے قرض کی مقدار وصول کرلے بشرطیکہ قرضدار کے درہم اس سے کھرے اور بہتر نہ ہوں۔ اور اگر اس نے قرضدار کے درہموں پر نہیں

بلکہ دیناروں پر قابو پایا تو ظاہر الروایۃ میں نہیں لے سکتا ہے۔ یہی قول صحیح ہے۔

(۲۸) قرضدار نے اگر قرضہ سے بہتر درہم ادا کئے ہوں تو قرضدار پر ان کو قبول کرنا واجب نہیں ہے۔ لیکن اگر قبول کر لے تو بھی جائز ہے۔ یہی صحیح ہے۔ اور اگر قرضدار نے مقدار میں زیادہ دیئے ہوں تو جائز نہیں ہے۔ مگر جب کہ ایسی زیادتی ہو جو دوبارہ وزن میں ہو جایا کرتی ہو۔ چنانچہ مشائخؒ نے اس بات پر اتفاق کیا ہے کہ سو درہموں کے وزن میں اگر ایک دانگ (چھ رتی کا وزن۔ مثقال یا درہم کا چوتھا حصہ) معمولی سی زیادتی ہے (القاضی خان)

(۲۹) استصناع کا معاملہ شروع میں تو اجارہ کا ہوتا ہے اور آخر میں سپرد کرنے سے وہ ایک دم شروع سے بیع کا معاملہ ہو جاتا ہے۔ یہی قول صحیح ہے (جواہر الاخلاطی)

قابل توجہ:۔ اس کتاب میں گذشتہ ابواب میں سے کچھ کچھ مسائل باقی رہ گئے تھے جنہیں آئندہ مصنفؒ مسائل منثورہ کے عنوان سے ذکر فرما رہے ہیں۔

مسائل منثورہ

قال ویجوز بیع الکلب والفهد والسباع المعلم وغیر المعلم فی ذلك سواء، وعن ابی یوسف انه لا یجوز بیع الکلب العقور لانه غیر منتفع به، وقال الشافعی لا یجوز بیع الکلب لقوله علیه السلام ان من السحت مهر البغی وثمن الکلب، ولانه نجس العین والنجاسة تشعر بهوان المحل وجواز البیع یشعر باعزازه فکان منتفیا، ولنا انه علیه السلام نهی عن بیع الکلب الا کلب صید او ماشیة، ولانه منتفع به حراسة واصطیادا، فکان مالا فیجوز بیعه بخلاف الهوام الموذیة لانه لا ینتفع بها، والحدیث محمول علی الابتداء قلعا لهم عن الاقتناء ولا نسلم نجاسة العین ولو سلم فیحرم التناول دون البیع.

ترجمہ:۔ گذشتہ بابوں سے چھوٹے ہوئے مختلف مسائل کا بیان۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ کتا، چیتا اور درندوں کو بیچنا جائز ہے۔ (ف خواہ شکاری پرندے ہوں جیسے باز و جُرّہ (نر باز) اور عقاب وغیرہ یا چارپایہ حیوانات وغیرہ ہوں جیسے: شیر، بلی اور بندر وغیرہ۔ اس حکم میں سیکھا ہوا اور بغیر سیکھا ہوا سب برابر ہے۔ (ف یعنی کتا اور درندے وغیرہ خواہ شکار پکڑنا سیکھے ہوئے ہوں یہ نہ ہوں سب کی بیع جائز ہے۔ سیکھے ہوئے ہونے کی تعریف انشاء اللہ تعالیٰ کتاب الصید میں بیان کی جائے گی۔ اس کے علاوہ اس بندہ مترجم کی کتاب تفسیر میں۔

(وَمَا عَلَّمتم مِنَ الجَوَارِحِ مُكلبين تعلمونهُنَّ الاية) میں بیان کی گئی ہے۔ وعن ابی یوسفؒ الخ اور امام ابو یوسفؒ سے نوادر میں روایت ہے کہ کٹکھنا کتے کی بیع جائز نہیں ہے۔ (ف کیونکہ وہ سکھلانے سے بھی نہیں سیکھتا ہے)۔ اس لئے وہ اس لائق نہیں ہوتا ہے کہ اس سے کچھ فائدہ حاصل کیا جا سکے۔ (ف اس جملہ سے اس بات کی طرف اشارہ ہوا ہے کہ بیع جائز ہونے میں اس بات کا خیال رکھنا ضروری ہوتا ہے کہ وہ نفع اٹھانے کے قابل بھی ہو۔ اسی بناء پر سڑے ہوئے اخروٹ کی بیع جائز نہیں ہوتی ہے)۔ وقال الشافعی اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے، کہ مطلقاً کتے کی بیع جائز نہیں ہے، (ف یعنی کسی قسم کے کتے کی بیع جائز نہیں ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فرمان کی وجہ سے کہ، خبیث حرام میں سے زنا کی اجرت اور کتے کی قیمت ہے۔ (ف اور صحیح ابن حبان میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ زنا کی اجرت اور کتے کی قیمت اور پچھنا لگانے والے کی مزدوری سُحت یعنی حرام مال میں سے ہے۔ اور دار قطنی نے بھی اس کی روایت کی ہے۔ اور ابو مسعود انصاری (رضی اللہ عنہ) کی حدیث میں ہے کہ رسولؐ نے کتے کے دام اور زنا کی اجرت اور کاہن کی اجرت سے منع فرمایا ہے۔ بخاری و مسلم کی یہ روایت ہے اور حضرت رافع بن خدیجؓ کی حدیث میں ہے کہ کتے کا دام خبیث ہے اور زنا کی اجرت خبیث ہے اور پچھنا لگانے والے کی اجرت

خبیث ہے مسلم نے اس کی روایت کی ہے۔ حضرت جابرؓ کی حدیث میں ہے کہ رسول اللہؐ نے کتے کی قیمت سے منع فرمایا ہے۔ رواہ مسلم۔ اسی بناء پر امام مالکؒ نے بھی کتے کی قیمت کو مطلقاً مکروہ تحریمی فرمایا ہے)۔ اور اس لئے بھی کہ کتا اپنی ذات میں نجس ہے اور نجس ہونا اس بات کا پتہ دیتا ہے کہ یہ چیز ذلیل وخوار ہے۔ (ف یعنی کتا جس میں ذاتی نجاست ہے۔ ذلیل ناپاک اور حقیر ہے)۔ اور کسی چیز کی بیع کا جائز ہونا اس بات کو بتاتا ہے کہ وہ چیز باعزت ہے۔ (ف یعنی اگر بیع جائز ہو تو وہ چیز عزت دار ہو جائے گی حالانکہ شریعت نے اس کو ذلیل اور بے عزت کہا ہے)۔ لہذا بیع کا جائز ہونا بھی ممنوع ہو گیا۔ (ف لہذا بیع جائز نہیں ہو گی)

ولنا انه علیه السلام الخ: ہماری دلیل یہ کہ رسول اللہؐ نے کتے کی قیمت سے منع فرمایا یا شکاری کتے یا چرانے والے کتے کے سوا ہے۔ (ف شکاری کتے سے مراد وہ کتا ہے جسے سکھلا کر شکار پکڑنے کے لئے پالا جاتا ہے یعنی کچھ لوگ ایسے جنگلوں میں رہتے ہیں جن کو بھوک کی بناء پر شکار کی ضرورت ہوتی ہے اسی لئے ان کو یہ جائز ہے کہ کتے کو سکھلا کر اللہ اکبر کہہ کر اور بسم اللہ کہہ کر چھوڑ دیں تاکہ وہ شکار کو پکڑ کر ختم کر ڈالے اس لئے اس کو کھانا جائز ہے۔ اور چرانے والے کتے سے مراد وہ کتا ہے جسے جانوروں کے گلّے اور ریوڑ کی حفاظت کے لئے پالا جاتا ہے تاکہ وہ ان جانوروں کو بھیڑیے وغیرہ سے بچا سکے (م) اس حدیث کو ترمذی اور نسائی نے روایت کیا ہے لیکن دونوں نے اسکو ضعیف کہا ہے البتہ صحیح حدیثوں میں یہ استثناء نہیں ہے۔ زرقانیؒ نے نسائی کی حدیث کے بارے میں کہا ہے کہ تمام علماء حدیث اسی بات پر متفق ہیں کہ یہ حدیث ضعیف ہے (ت) اس کے علاوہ اسی حدیث میں ایک استثناء ہے جس کے حکم کے بارے میں کچھ بیان نہیں کیا گیا ہے جیسا کہ اصول فقہ میں طے شدہ بات ہے شائد کہ اس کے یہ معنی ہوں کہ سوائے شکاری کتے یا چرانے والے کتے کے یعنی صرف ان کو پالنا جائز ہے۔ اور ابو حنیفہؒ نے اپنی مسند میں ہثیم عن عکرمتہ عن ابن عباسؓ روایت کی ہے کہ رسول اکرمؐ نے شکاری کتے کی قیمت کی اجازت دی ہے۔ یہ اسناد عمدہ ہے کیونکہ ہثیم کو ابن حبان نے ثقہ تابعین میں سے شمار کیا ہے لہذا یہ حدیث حنفیہ کے نزدیک ایسی ہے جس سے تخصیص ہو سکتی ہے۔ (ف اس سے استثناء کے معنی بھی معلوم ہو سکتے ہیں۔ اس سے بحث نہیں کہ لوگوں کو اس معاملے میں گفتگو ہے کہ جو کتاب مسند ابو حنیفہ کے نام سے شائع ہے وہ یقینی طور پر مسند امام ابو حنیفہ ہے یا نہیں ہے اس مسئلے میں بڑی طویل بحث ہے۔ اگر یہ کہا جائے کہ کمائی کے بارے میں دوسری صحیح حدیثوں میں بھی جواز کا حکم آیا ہے اور خود آپؐ نے بھی پچھنے لگانے والے کو اس کی مزدوری عطا فرمائی ہے اس کے جواب میں یہ کہا گیا ہے پچھنے لگانے والے کے حق میں حکم منسوخ ہو گیا ہے لیکن دوسری چیزوں کی حرمت باقی ہے۔ اب میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ خبیث کے کئی معنی ہیں۔ شاید کہ اس کی خباثت اپنے فعل کے اعتبار سے مکروہ ہو یعنی یہ فعل ناپسندیدہ ہے اور خون چوسنے کے ذریعے سے کمائی حاصل ہوتی ہے۔ اس بناء پر کتے کی قیمت بھی ایک ناپاک جانور سے حاصل ہوتی ہے لہذا اس کی کراہت اس معنی میں ہے کہ یہ خبیث اور کمینہ کمائی کا صرف ذریعہ ہے اس لئے حرام اور حرام کے معنی میں نہیں ہے لہذا جائز ہو گا اور خبیث کا بھی حرام ہونے پر نص نہیں ہے کیونکہ خبیث اخلاق کے اعتبار سے بہت طرح کا ہوتا ہے چنانچہ جو خباثت بیان کی گئی اس سے مراد وہی ہے جو بیان کی گئی۔

ولانه منتفع به الخ اور اس دلیل سے بھی کہ کتے سے بھی چونکہ حفاظت اور شکار کرنے کا نفع حاصل کیا جاتا ہے اس لئے یہ بھی ایک مال ہوا۔ (ف اور مال وہی چیز ہوتی ہے جس سے کچھ نفع حاصل کیا جاتا ہے) اس بناء پر اس کی بیع جائز ہو گی۔ بخلاف تکلیف پہنچانے والے کیڑے مکوڑوں کے جیسے: سانپ بچھو وغیرہ کہ انکی بیع جائز نہیں ہے کیونکہ ان سے کوئی نفع حاصل نہیں ہوتا ہے۔ اور پہلی حدیث کا جواب یہ ہے کہ وہ حدیث ابتدائے اسلام پر محمول ہے اس سختی کو بتلانے کے لئے کہ کتے پالنے سے بالکل تعلق نہ رکھیں۔ (ف یعنی اس حدیث میں کتے کی قیمت کو حرام بتایا گیا ہے۔ وہ اس بات پر محمول ہے کہ ابتدائے اسلام میں ایسا حکم دیا گیا تھا تاکہ کتے پالنے سے بالکل نفرت ہو جائے اور جب پالنے کی عادت بالکل ختم ہو گئی تو یہ حکم بھی ختم ہو گیا۔ اور ہم یہ بات تسلیم نہیں کرتے کہ کتا اپنی ذات کے اعتبار سے نجس ہے۔ (ف بلکہ صرف اسکا لعاب نجس ہے اور جب اس کی ذاتی نجاست نہیں

پائی گئی تو اس کی بیع جائز ہو گی۔ اگرچہ گوشت حرام ہو)۔ اور اگر ہم یہ مان بھی لیں کہ کتا اپنی ذات کے اعتبار سے نجس ہے تو صرف اس کا کھانا حرام ہو گا۔ بیع حرام نہیں ہو گی۔ (ف اسی بناء پر ہمارے نزدیک گوبر اور مینگنی اور غلیظ کھاد کی بیع جائز ہے کیونکہ لوگ اس سے ہمیشہ نفع اٹھاتے چلے آرہے ہیں اور کسی زمانے میں اس پر انکار نہیں ہوا ہے اور پاخانہ کی بیع بھی جائز ہے۔ اس وقت جب کہ وہ مٹی میں مل کر کھاد ہو جائے کیونکہ اس کی سلامتی کی حالت میں اس سے نفع نہیں اٹھایا جاتا ہے (ع ق) اور زرقانیؒ نے یہ معارضہ کیا ہے کہ کتے سے نفع اٹھانا جائز ہونے سے یہ لازم نہیں ہوتا کہ اسکی بیع بھی جائز ہو جیسا کہ، ام الولد سے نفع اٹھانا جائز ہے حالانکہ اس کی بیع ناجائز ہے، اس کا جواب یہ ہو سکتا ہے کہ ام الولد کی بیع ممنوع ہے اس کے حق کی وجہ سے کیونکہ وہ ایک اعتبار سے آزاد ہو چکی ہے .... معلوم ہونا چاہئے کہ ابتدا میں رسول اللہؐ نے کتوں کے مار ڈالنے کا حکم دیا اور دوسری حدیثوں میں اس طرح ہے کہ جس شخص نے کتا پالا ہر روز اس کی پانچ نیکیاں کم ہو جائیں گی مگر یہ حکم ایسے کتے کے بارے میں ہے جس کی ضرورت نہ ہو کیوں کہ صحیح حدیثوں میں ایسے کتوں کو پالنے کی اجازت ہے جو شکار کے واسطے یا کھیتی اور ریوڑ کی حفاظت کے لئے پالے جائیں اس مسئلے میں کسی نے بھی اختلاف نہیں کیا ہے اس طرح گھر میں چوروں سے حفاظت کے لئے بھی پالنے کی اجازت ہے اور عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ نے حکم دیا ہے کہ جس نے شکاری کتا مار ڈالا اس پر چالیس درہم واجب ہونگے، اس کی روایت طحاوی نے صحیح سندوں سے کی ہے۔ لیکن ممکن ہے کہ یہ جرمانہ نقصان ہو اسی بناء ابن ابی شیبہ کی روایت میں چرانے والے کتے کے بارے میں ایک بکری کا حکم دیا اور کھیتی والے کتے کے بارے میں ایک فرق اناج کا حکم دیا ہے۔ واللہ اعلم

توضیح:۔ مسائل منثورہ۔ کتے، چیتے درندے وغیرہ کے بارے میں حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

چند ضروری مسائل

(۱) مینڈک، کیکڑا وغیرہ جو سمندر میں رہتے ہی مچھلی کے سوا کسی کی بھی بیع جائز نہیں، لیکن ان کی کھال اور ہڈی سے نفع اٹھانا جائز ہے (المحیط) (۲) سانپ اگر دواء وغیرہ میں کام آئے تو اس کی بیع جائز ہے ورنہ نہیں۔ قول صحیح یہ ہے کہ ہر ایسی چیز جس سے نفع حاصل کیا جا سکتا ہو اسکی بیع جائز ہے (التاتار خانیہ) (۳) بغیر سکھا ہوا کتا اگر تعلیم کے قابل نہ ہو تو اس کی بیع جائز نہیں ہے یہی قول صحیح ہے (جواہر الاخلاطی) (۴)۔ بندر کی بیع ایک روایت میں جائز ہے یہی قول مختار ہے (محیط السرخی) (۵) سور کے علاوہ تمام حیوانوں کی بیع جائز ہے یہی قول مختار ہے (جواہر الاخلاطی) (۶) مکہ میں زمین کی بیع جائز نہیں ہے لیکن عمارت کی بیع جائز ہے۔ الحاوی

قال ولايجوز بيع الخمر والخنزير لقوله عليه السلام فيه ان الذى حرم شراء ها حرم بيعها واكل ثمنها، ولانه ليس بمال فى حقنا، وقد ذكرناه. قال واهل الذمة فى البياعات كالمسلمين لقوله عليه السلام فى ذلك الحديث: واعلمهم ان لهم ما للمسلمين وعليهم ما على المسلمين، ولانهم مكلفون محتاجون كالمسلمين، قال الا فى الخمر والخنزير خاصة، فان عقدهم على الخمر كعقد المسلم على العصير، وعقدهم على الخنزير كعقد المسلم على الشاة، لانها اموال فى اعتقادهم ونحن امرنا بان نتركهم وما يعتقدون دل عليه قول عمر ولوهم بيعهما وخذوا العشر من اثمانهما.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ شراب اور سور کی بیع جائز نہیں ہے۔ (ف یعنی باطل ہے) شراب کے بارے میں رسول اللہؐ کے اس فرمان کی بناء پر کہ جس نے اس کے پینے کو حرام کیا ہے اسی نے اس کی بیع اور اس کی قیمت کھانے کو بھی حرام کیا ہے اسکے بعد امام محمد نے آثار میں اور بخاری و مسلم نے حضرت عمر و جابر و ابو ہریرہ ابن عباس و ابن سعیدؓ کی حدیث سے روایت کی ہے اور اس وجہ سے بھی کہ مسلمانوں کے حق میں شراب یا سور کوئی مال ہی نہیں ہے۔ یہ بات ہم پہلے بھی بیان کر چکے ہیں۔ (ف یعنی

باب بیع الفاسد کے شروع میں یہ بیان کیا ہے کہ شریعت نے ان چیزوں کا مسلمانوں کے حق میں قیمتی ہونے کو ختم کر دیا ہے اس میں مسلمانوں کی خصوصیت اس لئے ہے کہ ذمیوں کے حق میں شراب و سور مال ہے اسی لئے صرف شراب اور سور میں ذمیوں کی خصوصیت ہے اسی لئے رسول اللہ نے فرمایا ہے کہ ذمی عام بیوع میں مسلمانوں کے مانند ہیں۔ اس حدیث میں حضورؐ کا فرمان ہے۔ **(فاعلمهم ان لهم ماللمسلمين و عليهم ما على المسلمين)** کہ رسولؐ نے اس حدیث میں فرمایا ہے کہ کافروں کو یہ بات بتادو کہ مسلمانوں کے واسطے جو چیز ہے وہ انکے لئے بھی ہے اور جو چیز مسلمانوں پر لازم ہے وہ ان پر بھی لازم ہو گی یعنی حلال و حرام ہونے میں انکا مال مسلمانوں جیسا ہو گا جیسا کہ جہاد کے بارے میں ہے اور اس وجہ سے بھی کہ ذمی مکلف و محتاط ہوتے ہیں۔ جیسا کہ مسلمانوں کا حال ہے۔ (ف یعنی جب انہوں نے ہمارے ملک میں رہ کر دنیاوی معاملات میں ہمارے احکام کو مان لیا تو وہ بیع میں بھی ہماری طرح ہوں گے مگر صرف شراب اور سور کے بارے میں۔ (ف کہ ان دونوں چیزوں کی بیع فقط ذمیوں کے حق میں جائز ہے مسلمانوں کے حق میں جائز نہیں ہے۔ **(فان عقد هم على الخمر)** الخ چنانچہ شراب پر ذمیوں کا عقد کرنا ایسا ہے جیسے انگور کے شیرے میں مسلمانوں کا عقد کرنا ہے، اور سور کی بیع کرنا ذمیوں میں ایسا ہے جیسا مسلمانوں میں بکریوں کا بیع کرنا ہے کیونکہ ذمیوں کے اعتقاد میں شراب اور سور مال ہیں ادھر ہمیں یہ حکم دیا گیا ہے کہ ذمیوں کو انکے عقائد پر چھوڑ دو اسی بات پر حضرت عمرؓ کا یہ قول دلالت کرتا ہے کہ ذمیوں کو شرابوں اور سوروں کی بیع کرنے دو اور تم اس کی قیمت سے عشر لے لو۔ (ف چنانچہ سوید بن غفلہ رضی اللہ عنہ نے روایت کی ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو جب یہ خبر ملی کہ مسلم حکام یعنی فارس یا شام وغیرہ کے حکام جزیہ کو شراب سے وصول کرتے ہیں تو آپؓ نے ان کو تین مرتبہ قسم دلائی تو بلال رضی اللہ عنہ نے یہ عرض کیا کہ ہاں یہ لوگ ایسا ہی کرتے ہیں اس پر حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ تم لوگ ایسا نہ کرو بلکہ خود انہیں کو بیچنے دو پھر تم اس کے جزیہ میں اس سے نقد وصول کر لینا کیونکہ یہودیوں پر چربی حرام کی گئی تھی تو انہوں نے گلا کر اس کو بیچا اور اس کی قیمت کھائی حالانکہ یہ حرام کام تھا۔ عبد الرزاق اور ابو عبید نے اس کی روایت کی ہے۔

توضیح: شراب اور سور کی بیع کا حکم' اختلاف ائمہ، دلائل

قال ومن قال لغيره بع عبدك من فلان بالف درهم على انى ضامن لك خمسمائة من الثمن سوى الالف ففعل فهو جائز، ويأخذ الالف من المشترى والخمسمائة من الضامن وان كان لم يقل من الثمن جاز البيع بالف درهم ولا شيء على الضمين، واصله ان الزيادة على الثمن والمثمن جائزة عندنا، وتلتحق باصل العقد خلافا لزفر والشافعى، لانه تغيير للعقد من وصف مشروع الى وصف مشروع وهو كونه عدلا او خاسرا او رابحا، ثم قد لا يستفيد المشترى بها شيئا بان زاد فى الثمن وهو يساوى المبيع بدونها فيصح اشتراطها على الاجنبى كبدل الخلع لكن من شرطها المقابلة تسمية وصورة، فاذا قال من الثمن وجد شرطها فيصح واذا لم يقل لم يوجد فلم يصح.

ترجمہ:۔ امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ "اگر کسی شخص نے دوسرے سے کہا کہ تم اپنا غلام فلاں شخص کے پاس ایک ہزار روپے میں فروخت کر دو اس شرط پر کہ میں اس کی قیمت سے ہزار روپے کے ماسوا پانچ سو روپے کا ضامن ہوں گا" اس کے بعد بائع نے اسے فروخت کر دیا تو بیچنے والا اس کے خریدار سے ہزار روپے اور اس کہنے والے ضامن سے پانسو روپے وصول کرے گا۔ اور اگر ضامن کہتے وقت یہ (من الثمن کا) لفظ نہ کہتا ہو تو وہ بیع صرف ہزار روپے کے بدلے ہی صحیح اور مکمل ہو جاتی اور کہنے والے سے پانچ سو روپے کا ضامن نہ ہوتا۔ (ف۔ یعنی وہ ہزار روپے جو مشتری پر لازم ہونگے ان کے سوا ضامن پر کچھ بھی لازم نہ ہو گا)۔ (اصله عن الزيادة الخ) اس جگہ یہ قاعدہ کلیہ ہے کہ ہمارے نزدیک ثمن اور مثمن یعنی مال اور قیمت دونوں پر معاملے

کے بعد بھی زیادتی کرنی جائز ہے اور اس زیادتی کا تعلق اصل معاملے سے ہو جاتا ہے بخلاف امام زفر اور امام شافعیؒ کے۔ (ف خواہ ثمن میں زیادہ کرلے یا مبیع میں پھر خواہ مشتری زیادہ کرے یا بائع یا خواہ کوئی اور تو بھی یہ جائز ہوتی ہے اور اس زیادتی کو ایسا سمجھا جاتا ہے گویا کہ اصل عقد ہی میں یہ زیادتی ہوئی ہے اگرچہ اس مسئلے میں امام زفر اور امام شافعیؒ کا اختلاف ہے)۔ اس لئے کہ ایسا کرنا عقد کو ایک مشروع وصف سے دوسرے مشروع وصف کی طرف بدل دینا ہوتا ہے۔ (ف یعنی عقد کے تین اوصاف میں سے کوئی ایک ہوتا ہے جن میں سے ایک یہ کہ صفقہ (معاملہ) برابر رہے نہ اس میں نفع ہو نہ نقصان۔ دوسرے یہ کہ دونوں میں سے کسی کو نفع ہو جائے تیسرے یہ کہ کسی کو نقصان ہو جائے اب اگر مشتری نے مثلاً: سو روپے سے خریدا حالانکہ بائع کو اسی سے نقصان ہو رہا ہے تو یہ معاملہ خسارے کے وصف سے ہوگا بعد میں مشتری نے اسی کے دام بڑھا کر برابر کر دیا یا اور بھی نفع دے دیا تو دوسرے وصف سے بدل دیا یعنی ایک مشروع وصف سے بدل کر دوسرے مشروع وصف پر لا دیا اور وصف مشروع اب اس معاملہ کا یا تو برابری سے ہوگا یا نقصان سے ہوگا۔ یا نفع سے ہوگا۔ (ف لیکن یہ بات صرف بائع مشتری کے حق میں ہو سکتی ہے حالانکہ تم یہ جائز رکھتے ہو کہ اجنبی کی طرف سے زیادہ کرنا بھی صحیح ہوتا ہے اسی لئے فرمایا ہے۔

ثم قد لا یفید الخ یعنی کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ اس مشتری کو اس تغیر سے کوئی فائدہ نہیں ہوتا ہے مثلاً: ثمن پہلے سے مبیع کی قیمت کے برابر تھا) (یعنی اس چیز کی جو قیمت ہونی چاہئے تھی وہی اس چیز کی طے پائی تھی) اس کے باوجود مشتری نے کچھ بڑھا دیا۔ (ف تو اس نے قصداً نقصان اٹھایا اس سے معلوم ہوا کہ زیادتی صحیح ہونے کے لئے یہ بات لازم نہیں ہے کہ بڑھانے والے کا کچھ فائدہ بھی ہو) لہذا اجنبی پر زیادتی کی شرط کرنا صحیح ہے جیسے کہ خلع کا عوض ہے۔ (ف مثلاً: زید نے بکر سے کہا کہ اگر تم اپنی بیوی سے خلع کرلو تو اس کے عوض میں ہزار روپے دوں گا اور اس نے خلع کر لیا تو زید پر یہ ہزار روپے لازم آجائیں گے۔ اسی طرح یہاں بھی اجنبی پر زیادتی لازم آجائے گی۔

لکن من شرطها الخ یعنی زیادتی صحیح ہونے کے شرط میں سے ایک بات یہ ہے کہ وہ زیادتی لفظ اور معنی کے مقابلے کے ساتھ ہو اسی بناء پر جب اجنبی نے یہ کہا تھا کہ قیمت سے لے لو یعنی یہ لفظ کہا تو زیادہ کرنے کی شرط پائی گئی۔ چنانچہ جب اجنبی نے اصل مسئلہ مذکور میں یہ کہا کہ "ثمن میں سے" تو زیادہ کرنے کی شرط پائی گئی لہذا زیادتی صحیح ہوئی اگر اس نے "ثمن میں سے" کا لفظ نہیں کہا تو شرط نہیں پائی گئی اسی لئے زیادتی بھی صحیح نہیں ہوئی۔ (ف حاصل یہ ہے کہ جو کچھ زیادہ کیا وہ مبیع کے مقابلے میں ہو مثلاً: یوں کہے کہ مبیع کے ثمن میں زیادہ کیا یا یوں کہے کہ مبیع کے مقابلے میں زیادہ کیا یہاں تک کہ اگر اس طرح نہیں کہا تو زیادتی صحیح نہیں ہوگی اور لازم بھی نہیں ہوگی۔

توضیح: کسی کے معاملہ میں دوسرے کا از خود کسی چیز کا ضامن ہو جانا، تفصیل مسئلہ، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

قال ومن اشترىٰ جارية ولم يقبضها حتى زوجها فوطيها الزوج فالنكاح جائز، لوجود سبب الولاية وهو الملك في الرقبة على الكمال وعليه المهر، وهذا قبض لان وطي الزوج حصل بتسليط من جهته، فصار فعله كفعله وان لم يطأها فليس بقبض والقياس ان يصير قابضا لانه تعييب حكمي فيُعتبر بالتعييب الحقيقي، وجه الاستحسان ان في الحقيقي استيلاء على المحل وبه يصير قابضا ولا كذلك الحكمي، فافترقا.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی شخص نے کوئی باندی خریدی لیکن اس پر قبضہ نہیں کیا پھر بھی اس کی شادی کسی دوسرے سے کردی اور شوہر نے اس سے ہمبستری کرلی تو اس کا نکاح جائز ہوگا۔ (ف کیونکہ بیع کی وجہ سے وہ شخص اس کا مالک ہو گیا ہے اور آقا کو اپنی باندی کے نکاح کر دینے کا حق حاصل ہوتا ہے کیونکہ ولایت کا سبب پایا جاتا ہے یعنی اس کی پوری ذات کا

مالک ہو جاتا ہے اسی بناء پر شوہر کا اس پر مہر لازم ہوگا۔(ف اگر یہ کہا جائے کہ اس مسئلے میں مولا کا قبضہ نہیں پایا گیا لہذا نکاح صحیح نہیں ہونا چاہئے تو جواب یہ ہے کہ اگرچہ اس نے خود قبضہ نہیں کیا لیکن دوسرے کے ذریعے سے اس کا قبضہ پایا گیا۔) اسی بناء پر مصنفؒ نے فرمایا۔

وھذا قبض الخ اور یہ نکاح کرنا اور اس کے بعد اس کا شوہر سے ہمبستری کر لینا ہی قبضہ ہے کیونکہ شوہر کا اس سے ہمبستری کر لینا مولا کے ذریعے اس پر مسلط کرنے کا پیدا ہوا ہے اسی بناء شوہر کا فعل مولیٰ کے فعل کے حکم میں ہو گیا۔(ف یہاں تک کہ اگر مولیٰ خود اس سے ہمبستری کرتا تو بھی قابض ہو جاتا اسی طرح جب اس کی اجازت سے شوہر نے اس سے ہمبستری کی تو اس کا بھی قبضہ ہو گیا) اگر شوہر نے اس سے ہمبستری نہیں کی تو صرف نکاح کرنے سے قبضہ نہیں ہوتا ہے۔(یہاں تک کہ اگر وہ باندی فوراً مر جائے تو یہ بائع کا مال ضائع ہوگا۔ اس جگہ قیاس کا تقاضا یہ تھا کہ صرف نکاح کرنے سے مولیٰ اس پر قابض ہو جائے کیونکہ نکاح کرنا عیب دار کرنے کے حکم میں ہوتا ہے تو اسے حقیقۃً عیب دار کرنے پر قیاس کرنا چاہئے۔(ف اور اگر بائع کے پاس رہتے ہوئے مشتری نے مبیع کو عیب دار کر دیا تو اسی سے وہ مشتری قابض ہو جاتا ہے اسی طرح حکماً عیب دار کرنے میں بھی قابض ہونا چاہئے لیکن استحساناً اسے قابض نہیں کہا جاتا ہے۔

وجه الاستحسان الخ یعنی استحسان کرنے کی وجہ یہ ہے کہ حقیقی طور پر عیب دار کرنے میں اس محل پر غلبہ ہو جاتا ہے یعنی جس محل کو عیب دار کیا ہے اس پر پورا پورا قابو پالیا ہے اسی لئے اس پر قابض ہو جاتا ہے مگر یہ بات حکماً عیب دار کرنے میں نہیں ہوتی ہے۔ اس لئے دونوں میں فرق ہو گیا۔(ف کیونکہ حکمی طور پر عیب دار کرنے کا مطلب یہ ہے کہ اس سے لوگوں کی رغبت کم ہو جائے مثلاً: اسی مسئلے میں جب لوگوں کو یہ معلوم ہوگا کہ باندی کا نکاح ہو گیا ہے تو از خود اس کی خریداری کی طرف رغبت کم ہو جائے گی۔

توضیح:۔ کسی نے ایک باندی خرید کر اس پر قبضہ کئے بغیر دوسرے سے اس کا نکاح کر دیا پھر شوہر نے اس سے ہمبستری بھی کر لی تو اس کا نکاح صحیح ہو گا یا نہیں؟ تفصیل مسئلہ، حکم، دلائل۔

قال ومن اشترىٰ عبدا فغاب والعبد في يد البائع واقام البائع البينة انه باعه اياه فان كانت غيبته معروفة لم يُبع في دين البائع، لانه يمكن ايصال البائع الى حقه بدون البيع وفيه ابطال حق المشترى، وان لم يُدر اين هو بيع العبد واُوفى الثمن، لان ملك المشترى ظهر باقراره فيظهر على الوجه الذى اقرّ به مشغولا بحقه، واذا تعذر استيفاء ه من المشترى يبيعه القاضى فيه، كالراهن اذا مات والمشترى اذا مات مفلسا والمبيع لم يُقبض، بخلاف ما بعد القبض لان حقه لم يبق متعلقا به ثم ان فضل شىء يمسك للمشترى لانه بدل حقه وان نقص يُتبع هو ايضا، فان كان المشترى اثنين فغاب احدهما فللحاضر ان يدفع الثمن كله ويقبضه واذا حضر الآخر لم يأخذ نصيبه حتى ينقد شريكه الثمن، وهو قول ابى حنيفة ومحمد وقال ابويوسف اذا دفع الحاضر الثمن كله لم يقبض الا نصيبه وكان متطوعا بما ادى عن صاحبه لانه قضى دين غيره بغير امره، فلا يرجع عليه وهو اجنبى عن نصيب صاحبه فلا يقبضه، ولهما انه مضطر فيه لانه لا يمكنه الانتفاع بنصيبه الا باداء جميع الثمن، لان البيع صفقة واحدة، وله حق الحبس ما بقى شىء منه والمضطر يرجع كمعير الرهن واذا كان له ان يرجع عليه كان له الحبس عنه الى ان يستوفى حقه كالوكيل بالشراء اذا قضى الثمن من مال نفسه.

ترجمہ:۔ فرمایا اگر کوئی شخص ایک غلام خرید کر غائب ہو جائے اور وہ غلام ابھی تک بائع ہی کے قبضے میں ہو اور بائع اس بات

پر گواہ پیش کردے کہ میں نے یہ غلام فروخت کردیا ہے اس وقت اگر مشتری کا غائب ہونا معلوم ہو یعنی اس کا نشان و پتہ معلوم ہو تو بائع کے قرضے کے عوض غلام فروخت نہیں کیا جائے گا۔ (ف یعنی بائع کی جو قیمت مشتری پر بطور قرض لازم ہے اس کے لئے یہ غلام فروخت نہیں کیا جائے گا کیونکہ بائع کے لئے یہ ممکن ہے کہ اس غلام کو بیچے بغیر بھی اپنا حق وصول کرلے حالانکہ مبیع دینے کی صورت میں مشتری کا حق ختم ہو جاتا ہے۔ (ف لہٰذا وہ غلام بیچا نہ جائے بلکہ خریدار جہاں کہیں بھی موجود ہو جس طرح بھی ممکن ہو بائع اس سے اپنا دام وصول کرلے۔

وان لم یدلہ الخ: اور اگر خریدار کے متعلق کچھ علم نہ ہو کہ وہ کہاں ہے، تو غلام کو فروخت کردیا جائے اور بائع کو اس کی رقم ادا کردی جائے کیونکہ خریدار کا مالک ہو جانا بائع کے اقرار سے معلوم ہوا ہے تو جس طرح بائع نے اقرار کیا ہے اسی طرح ظاہر ہوگا یعنی وہ غلام بائع کے حق میں پھنسا ہوا ہے کہ اس غلام مبیع سے بائع کے دام وصول ہونے چاہئیں اور اس صورت میں کہ جب خریدار سے بائع کا وہ حق وصول ہونا ناممکن ہو رہا ہو تو قاضی اس غلام کو بائع کے حق میں فروخت کردے گا جیسے: کہ اگر راہن مر جائے تو اس کا رہن فروخت کردیا جاتا ہے اور جیسے کہ خریدار مفلس ہو کر مر گیا مگر اس مبیع پر اس کا قبضہ نہیں ہوا تھا تو وہ بیع فروخت کردی جاتی ہے۔ بخلاف مابعد الخ برخلاف اس صورت کے جب کہ اس مبیع پر قبضہ ہو چکا ہو کیونکہ اس صورت میں بائع کا کوئی حق مبیع سے مطلق نہیں رہتا۔ (ف یعنی کہ اگر مشتری مبیع پر قبضہ کرنے کے بعد غائب ہوا اس طرح سے کہ اس کا کوئی نام و نشان نہ ہو تو بائع کے دعوے پر مبیع فروخت نہیں کی جائے گی کیونکہ وہ مبیع اب بائع کے دام میں پھنسی ہوئی نہیں ہے بلکہ بائع کا حق مشتری کے ذمہ براہ راست ہے اور وہ حق قاضی کے نزدیک گواہوں سے ثابت نہیں ہو سکتا کیونکہ غائب شخص کے خلاف قرضے کے متعلق گواہی دینا ہمارے نزدیک مقبول نہیں ہے (ن) پس یہ حق اسی صورت میں صحیح ہوگا جب مشتری نے مبیع پر قبضہ نہ کیا ہو لہٰذا اس مبیع کو فروخت کر کے بائع کے دام ادا کردیئے جائیں گے بشرطیکہ اس مشتری کا کوئی پتہ نہ ہو۔ پھر غلام فروخت کر کے بائع کا حق ادا کرنے کے بعد بھی اگر کچھ رقم بچ جائے تو وہ مشتری کے لئے محفوظ رکھی جائے گی۔ کیونکہ رقم اسی مشتری کے حق کا بدلہ ہے۔ اور اگر اس رقم سے بائع کی رقم وصول نہ ہو بلکہ کچھ باقی ہی رہ جائے تو اس بائع کو یہ حق ہوگا کہ بائع کے پیچھے لگ کر اپنی بقیہ رقم وصول کرلے۔

فان کان المشتری الخ اور اگر غلام کے خریدار تو دو ہوں مگر قیمت کی ادائیگی کے وقت ایک شخص غائب ہو گیا تو اس موجود خریدار کو اختیار ہوگا کہ پوری رقم تنہا ادا کر کے اس غلام پر قبضہ کرلے۔ پھر دوسرا شریک آنے کے بعد جب تک اپنے حصہ کی رقم ادا نہ کردے اس غلام کا حقدار نہیں ہوگا۔ یہ قول طرفین یعنی امام ابو حنیفہ وامام محمد (رحمہما اللہ) کا ہے۔ وقال ابو یوسفؒ امام ابو یوسف نے فرمایا ہے کہ اگرچہ ایک ہی شریک نے پوری رقم ادا کردی ہو پھر بھی وہ اس غلام کے نصف پر ہی قبضہ کر سکتا ہے۔ یعنی اس غلام کی خدمت کو دو حصوں میں تقسیم کر کے صرف اپنے حصہ کی باری میں اس سے خدمت لے۔ اور شریک کی طرف سے جو کچھ اس نے ادا کیا ہے اس میں اسے احسان کرنے والا سمجھا جائے گا۔ کیونکہ اس نے اپنے شریک کی طرف سے جو کچھ ادا کیا ہے اس نے اس کے کہنے کے بغیر خود کیا ہے لہٰذا اسے شریک پر احسان کرنے والا کہا جائے گا اس لئے بعد میں اس شریک سے وصول بھی نہیں کر سکے گا۔

ولھما انہ مضطر الخ اور امام ابو حنیفہ وامام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ شریک موجود اس مشترک غلام کی پوری قیمت دے کر اسے قبضہ میں لینے پر مجبور اور لاچار ہے۔ کیونکہ اس کے بغیر وہ اپنے ذاتی حصہ سے بھی کسی طرح کا فائدہ حاصل نہیں کر سکتا ہے۔ کیونکہ وہ پورا غلام ایک ہی صفقہ اور معاملہ میں فروخت کیا گیا ہے۔ اس لئے جب تک اس کی قیمت کا کچھ بھی ادا کرنے میں کمی رہے گی بائع کو اس بات کا پورا حق ملتا ہے کہ اس کو روک کر اپنے پاس ہی رہنے دے۔ اس مجبوری کی بناء پر موجود شریک اس کی پوری قیمت ادا کرنے پر مضطر ہو گیا کہ اس سے فائدہ اٹھانے کا اس کے لئے دوسری کوئی صورت باقی نہیں رہتی ہے۔ اور ایسی مجبوری کی

حالت میں ادا کرنے پر دوسرے سے اپنا حق وصول کرنے کا اسے پورا اختیار ہوگا۔

کمعیر الرھن الخ جیسے رہن کا عاریت دینے والا۔ اور جب ایک کو یہ حق ہوا کہ غائب سے اپنے حصہ کی رقم وصول کر سکتا ہے تو اسے یہ حق بھی ہوگا کہ اپنے حصہ کی رقم وصول کرنے تک غائب شخص کو اس کا حصہ مبیع دینے سے روک دے جیسے کہ وکیل خرید ہوتا ہے۔ جب کہ وہ اپنے ذاتی مال سے اس کے دام ادا کرے

توضیح:۔ کسی نے ایک غلام خریدا پھر وہ لاپتہ ہو گیا مگر ابھی تک وہ غلام بائع ہی کے قبضہ میں ہے پھر بائع نے گواہوں کے ذریعہ یہ ثابت کیا کہ میں نے اسے بیچ دیا اور اب وہ میرا غلام نہیں ہے تو وہ بائع اپنی قیمت کس سے وصول کرے گا؟ اور اگر دو شخصوں نے مل کر غلام خریدا پھر قیمت کی ادائیگی سے پہلے ایک لاپتہ ہو گیا، تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ دلائل

کمعیر الرھن الخ دو شریکوں نے مل کر ایک غلام خریدا پھر قیمت ادا کئے بغیر ایک شریک بالکل لاپتہ ہو گیا۔ اس بناء پر موجود شریک اپنے حصہ کے غلام سے فائدہ اٹھانے سے اس وقت تک کے لئے محروم ہو گیا جب تک کہ اس کی پوری قیمت ادا نہ کر دے۔ اس کی اس مجبوری کی بناء پر طرفینؒ نے فرمایا ہے کہ اسے چاہئے کہ پوری قیمت بائع کو ادا کر کے غلام اپنے قبضہ میں لے لے اگر بعد میں دوسرا شریک بھی آجائے تو آدھی قیمت وصول کئے بغیر غلام سے اسے فائدہ حاصل کرنے نہ دے۔ جیسے کہ رہن کا عاریت دینے والا۔ اور جب شریک کو یہ اختیار ہوا کہ غائب سے اس کا حصہ واپس لے لے تو اسے یہ بھی اختیار ہوگا کہ اپنے حق وصول کرنے تک غائب کو مبیع دینے سے انکار کر دے جیسے کہ کسی چیز کی خریداری کے لئے وکیل ہوتا ہے اس وقت کہ اس نے اپنی جیب کی رقم سے چیز خرید لی ہو۔ (ف حاصل دلیل یہ ہے کہ شریک موجود اس حالت میں اپنے نصف غلام کی پوری قیمت ادا کرنے پر مجبور ہے۔ اور مجبوری کی حالت میں دینے والے کو دی ہوئی رقم واپس لینے کا پورا حق ہوتا ہے جیسے کہ زید نے خالد کو اپنی ایک قیمتی انگوٹھی عاریۃً دی اس غرض سے کہ وہ اسے رہن رکھ کر قرض لے کر اپنی فوری ضرورت پوری کر لے۔ پھر خالد اسے رہن رکھ کر لاپتہ ہو گیا اور رہن واپس لینے کی مدت آگئی اس مجبوری کی حالت میں جتنی رقم خالد نے بطور قرض لی تھی وہ اس نے از خود ادا کر کے اپنی انگوٹھی واپس لے لی تو اس کو اس بات کا پورا حق ہوگا کہ وہ رقم خالد سے جس طرح ممکن ہو وصول کر لے اگرچہ خالد نے اسے وہ رقم دینے کے لئے نہیں کہا تھا = اور وکیل خرید کی صورت یہ ہوگی کہ ایک شخص نے دوسرے کو کسی چیز کے خریدنے کا وکیل بنایا تب اس وکیل نے اپنی جیب سے رقم خرچ کر کے وہ چیز خرید لی۔ اس صورت میں اس وکیل کو بھی اس بات کا پورا حق ہوگا کہ اپنی دی ہوئی رقم وصول کئے بغیر وہ چیز اپنے موکل اور آمر کے حوالہ نہ کرے (مف)

قال ومن اشترى جارية بالف مثقال ذهب وفضة فهما نصفان لانه اضاف المثقال اليهما على السواء فيجب من كل واحد منهما خمسمائة مثقال لعدم الاولوية، وبمثله لو اشترى جارية بالف من الذهب والفضة يجب من الذهب مثاقيل ومن الفضة دراهم وزن سبعة لانه اضاف الالف اليهما، فينصرف الى الوزن المعهود في كل واحد منهما. قال ومن له على آخر عشرة دراهم جياد فقضاه زيوفا وهو لا يعلم فانفقها او هلكت فهو قضاء عند ابى حنيفة ومحمد وقال ابويوسف يرد مثل زيوفه ويرجع بدراهمه لان حقه في الوصف مرعى كهو في الاصل ولا يمكن رعايته بايجاب ضمان الوصف، لانه لا قيمة له عند المقابلة بجنسه فوجب المصير الى ما قلنا، ولهما انه من جنس حقه حتى لو تجوز به فيما لا يجوز الاستبدال جاز فيقع به الاستيفاء ولا يبقى حقه الا

في الجودة، ولا يمكن تدارکها بايجاب ضمانها لما ذكرنا وكذا بايجاب ضمان الاصل لانه ايجاب له عليه ولا نظير.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے کہا ہے کہ اگر کسی نے ایک باندی سونے اور چاندی کے ایک ہزار مثقال کے عوض خریدی۔ تو اس پر ان دونوں چیزوں میں سے آدھی آدھی لازم ہوں گی۔(ف۔ یعنی اس نے یہ کہا کہ میں نے یہ باندی ہزار مثقال سونے و چاندی کے عوض خریدی تو اس پر نصف سونا اور نصف چاندی واجب ہوگی۔ اس بناء پر پانچ سو مثقال سونا اور پانچ سو مثقال چاندی لازم ہوگی۔ کیونکہ اس نے مثقال کی سونے اور چاندی کی طرف برابر نسبت کی ہے۔ لہذا دونوں قسموں میں سے ہر ایک قسم میں سے پانچ پانچ سو مثقال لازم ہوں گے۔ کیونکہ ان میں سے کسی ایک کو بھی اولیٰ کہنے کی کوئی وجہ نہیں ہے۔(ف یعنی صرف سونا ہونے یا صرف چاندی ہونے کی ترجیح بلاوجہ ہوگی اس لئے ہر ایک میں سے برابر حصہ واجب ہوگا)۔

و بمثله لو اشترىٰ الخ: اور اسی صورت کا دوسرا مسئلہ اس کا حکم مخالف یہ ہے کہ ایک شخص نے ایک باندی سونے اور چاندی سے ہزار کے عوض خریدی۔ اس صورت میں سونے کے مثقال واجب ہوں گے اور چاندی سے وزن سبعہ کے درہم واجب ہونگے۔(ف تفصیل یہ ہے کہ اگر صرف لفظ ہزار کہا اور مثقال وغیرہ نہیں کہا تو ہزار میں سے نصف سونے سے اور نصف چاندی سے واجب ہونگے لیکن سونے سے پانچ سو مثقال اور چاندی سے پانچ سو درہم لازم ہونگے مگر اس میں وہی درہم معتبر ہوں گے جن میں مہر دس درہم سات مثقال کے وزن کے ہوں جیسا کہ زکوٰۃ کے مسئلے میں بیان کیا جاچکا ہے۔ مع۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اس شخص نے لفظ ہزار کو سونے اور چاندی دونوں کی طرف مضاف کیا ہے اس لئے ان میں سے ہر ایک سے جو معہود وزن ہے اسی کی طرف اس کی نسبت ہوگی۔(ف لہٰذا سونے میں سے معہود وزن مثقال کا ہوگا اور چاندی میں سے معہود وزن سات درہم والا ہے اسی کی طرف حکم لوٹایا جائے گا)۔

قال ومن له على آخر الخ: اگر کسی شخص کے دوسرے شخص پر کھرے کھرے دس درہم لازم ہوں اور اس مقروض شخص نے ان کھرے درہموں کے بدلے کھوٹے درہم ادا کر دیئے حالانکہ اس قرض خواہ کو اس کا پتہ نہیں چل سکا۔(ف یعنی بے خبری میں اس نے کھوٹے درہم لے لئے پھر ان کو خرچ کر دیا یا کسی طرح وہ ضائع ہوگئے تو امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک قرض ادا ہو جائے گا۔(ف یعنی اس نے حق ادا کر دیا اور اس قرض دار سے قرض اتر گیا)۔ وقال ابو یوسفؒ الخ اور امام یوسفؒ نے کہا ہے کہ وہ شخص یہ کھوٹے سکے واپس کردے اور اس سے اپنے اچھے درہم وصول کر لے کیونکہ اس قرض خواہ کا حق اس کے اچھے وصف میں بھی اصل درہم کے برابر ہے۔(ف یعنی جیسے وہ قرض خواہ درہموں کا مستحق ہے اسی طرح وہ ان کی کھری صفت کا بھی مستحق ہے اور اس حق کی رعایت اس طرح ممکن نہیں ہے کہ وصف کا تاوان الگ واجب کیا جائے۔ ف یعنی یہ کہا جائے کہ وہ شخص کھرے مال ہونے کا ضامن ہے کیونکہ اس مذکور اچھے وصف کی ہر وقت کوئی قیمت اپنے جنس کے مقابل میں ہے۔(ف یعنی جب اپنے جنس سے مقابل ہو تو اس وقت وصف کی کوئی قیمت نہیں ہوتی ہے اس طرح وہی بات لازم آئے گی جو ہم نے بیان کی ہے۔(ف یعنی کھوٹے واپس کر کے کھرے لے لے)۔ ولهما انه الخ اور طرفین امام ابو حنیفہ و محمد (رحمہما اللہ) کے نزدیک ایسے کھوٹے سکے بھی اسی جنس سے ہیں جو اس کے حق میں سے ہیں۔ اسی پر ایسے معاملات میں جن کا بدل لینا جائز نہیں ہوتا ہے ان میں چشم پوشی کرتے ہوئے کھوٹے سکے لے لئے تو بھی جائز ہوگا۔(ف مثلاً: اگر کسی نے اشرفی بھنائی یا عقد سلم میں بجائے کھرے سکوں کے کھوٹے سکے (درہم) دیدیئے اور دونوں جدا ہوگئے۔ بعد میں معلوم ہوا کہ میرے ساتھ دھوکہ ہوا یعنی کھوٹے سکے دیدیئے ہیں پھر بھی چشم پوشی کرتے ہوئے اس نے اس نقصان کو برداشت کر لیا تو بھی جائز ہوگا۔ یہ اسی لئے جائز ہے کہ یہ کھوٹے درہم بھی درہم ہی ہیں)۔ فيقع به الخ تو اس سے حق ہونا ثابت ہو جائے گا۔ اور اس کا صرف یہ ایک حق باقی رہ جائے گا کہ بجائے کھرے کے کھوٹے دیدیئے ہیں جس کا تدارک اس طرح نہیں کیا جاسکتا ہے کہ صرف کھرے ہونے کا کوئی تاوان لازم کیا

جائے۔ کیونکہ ہم نے پہلے بھی یہ بات بتادی ہے کہ جنس کا مقابلہ ہونے کی صورت میں کھرے ہونے کی مستقل کوئی قیمت نہیں ہوتی ہے۔

وکذا بایجاب الخ اسی طرح اصل کا تاوان واجب کرنے سے بھی ممکن نہیں ہے۔ کیونکہ یہ حق کو حق پر واجب کرتا ہے۔ اور اس کی کوئی نظیر نہیں ہے۔ (ف۔ یعنی اگر ہم اس صفت کو وصول کرنے کے لئے اصل درہم دینا دوبارہ لازم کر دیں تو یہ بھی ممکن نہ ہوگا۔ کیونکہ اس طرح صفت کا تاوان نہ ہوگا بلکہ اصل درہم کا تاوان لازم ہوگا حالانکہ یہ معلوم ہو چکا ہے کہ اس نے ایک مرتبہ اپنا حق وصول کر لیا ہے۔ اس پر تو صرف کھرے ہونے کی صفت باقی رہ گئی ہے۔ اور صفت وصول کرنے کے لئے اصل حق کو لازم کرنا گویا حق کے لئے حق واجب کرنا ہوگا۔ حالانکہ شریعت میں اس کی کوئی نظیر نہیں ہے کہ ایک مرتبہ اصل حق واجب ہو پھر اس حق میں جو صفت رہ گئی ہے اس کی وصولی کے لئے بھی اس پر دوبارہ حق واجب ہو جائے (م ع)

توضیح۔ اگر کسی نے ایک باندی سونے اور چاندی کے ایک ہزار مثقال کے عوض خریدی، ایک شخص کے دوسرے پر کھرے دس درہم باقی تھے اس مقروض نے اپنے قرض کی ادائے گی میں دس کھوٹے درہم دئیے اور قرض خواہ کو اس دھوکہ کا علم نہیں ہوا پھر وہ درہم اس قرض خواہ کے پاس ختم ہو گئے، تفصیل مسائل، حکم اختلاف ائمہ، دلائل

قال: إذا أفرخ طير في ارض رجل فهو لمن اخذه وكذا اذا باض فيها وكذا اذا تكنس فيها ظبي لانه مباح سبقت يده اليه ولانه صيد وان كان يؤخذ بغير حيلة والصيد لمن اخذه وكذا البيض لانه اصل الصيد ولهذا يجب الجزاء على المحرم بكسره اوشيّه وصاحب الارض لم يعد ارضه لذلك فصار كنصب شبكة للجفاف وكما اذا دخل الصيد داره اووقع ما نثر من السكر اوالدراهم في ثيابه لم يكن له مالم يكفّه او كان مستعدا له بخلاف ما اذا عسل النحل في ارض لانه عُدَّ من انزاله فيملك تبعا لارضه كالشجر النابت فيه والتراب المجتمع في ارضه بجريان الماء.

ترجمہ:- اگر کسی شخص کی زمین میں کسی پرندے نے بچے دیئے تو جو شخص بھی پہلے انہیں پکڑ لے گا وہی ان کا مالک ہو جائے گا، اسی طرح اگر کسی پرندے نے کسی زمین میں انڈے دے دیئے تو جو بھی انہیں لے گا وہی ان کا مالک ہو جائے گا، اسی طرح اگر کسی کی زمین میں ہرن اپنا گھر بنا کر رہنے لگے تو جو اسے پکڑ لے گا وہی اس کا مالک ہوگا، کیونکہ ان میں سے ہر ایک چیز سب کے لئے مباح ہے، اس لئے جس کا ہاتھ پہلے پہنچے گا وہی اس کا مالک ہوگا اور اس وجہ سے بھی کہ ان میں سے ہر ایک ایک شکار ہے، اگرچہ کسی حیلے کے بغیر آسانی سے پکڑ لیا جائے اور شکار تو اسی شخص کا ملک ہوا کرتا ہے جو اس کو پکڑ لیتا ہے۔ (ف:- حدیث سے یہی ثابت ہے۔ ع) اور یہی حکم انڈوں کا ہے کیونکہ وہ شکار کا اصل مادہ ہے۔

ولھذا یجب الخ:- اس لئے جو شخص احرام کی حالت میں ہو اس پر انڈا توڑنے یا بھوننے سے جرمانہ واجب ہو جاتا ہے یعنی انڈا بھی شکار کے حکم میں ہے اور زمین کے مالک نے اپنی زمین کو ان چیزوں کیلئے مخصوص بنا کر نہیں رکھا ہے۔ (ف) یعنی اس نے اپنی زمین اس لئے نہیں چھوڑ رکھی ہے کہ اس میں چڑیاں انڈے بچے دیں اور شکار وغیرہ گھر بنا کر رہیں۔ اگر ایسا ہو تو وہی ان چیزوں کا مستحق ہوگا جیسے کسی مخصوص زمین کو گھاس کی پیداوار کے لئے چھوڑ دینا یا بارش کا پانی جمع ہونے کے لئے کوئی برتن یا حوض بنا کر چھوڑ دینا کہ ان میں وہی شخص جمع شدہ گھاس اور پانی کا مالک ہو جاتا ہے۔ چونکہ یہ زمین ان کاموں کے لئے مخصوص نہیں کی گئی تھی

اس لئے ان کا مالک ان چیزوں کو پکڑے بغیر مالک نہیں ہوگا۔

فصار كنصب الخ: -تو ایسا ہو گیا جیسے کسی نے اپنا جال خشک کرنے کے لئے زمین پر پھیلا دیا۔ (ف) یعنی شکاری کا جال بھیگ گیا تھا اسے خشک کرنے کے لئے شکاری نے زمین پر پھیلایا اور اتفاق سے اس میں پرندہ پھنس گیا تو جو شخص اسے پہلے پکڑے گا وہی اس کا مالک ہوگا، اور اگر شکاری نے جال شکار کرنے کی نیت سے پھیلایا ہو تو وہ شکار کے پھنستے ہی اس کا مالک ہو جائے گا، اسی طرح جیسے کسی کے احاطے میں کوئی شکار داخل ہو گیا۔ (ف:- تو وہ شخص صرف اپنے احاطے میں شکار کے آجانے کی وجہ سے اس کا مالک نہیں ہوگا بلکہ جو شخص بھی اسے پہلے پکڑے گا وہی اس کا مالک ہوگا)۔

أو وقع ما نثر الخ: - یعنی جیسے شکریا درہم لٹاتے ہوئے یہ چیز کسی شخص کے کپڑے میں گری تو کپڑے والا اس چیز کا مالک نہیں ہوگا جب تک کہ خود اسے نہ سمیٹے، یا یہ کہ اس نے اپنا کپڑا اسی نیت سے پھیلایا ہو۔ (ف) یعنی شکر یا چھوہارے یا روپے پیسے لٹائے گئے یا کسی پر نثار کئے گئے اور یہ سب کسی شخص کے کپڑے پر گرے تو اگر اس شخص نے اپنا کپڑا اسی نیت سے پھیلایا تو وہ شخص اس چیز کے گرتے ہی اس کا مالک ہو جائے گا یعنی کسی دوسرے شخص کو اس میں سے لینا جائز نہیں ہوگا، اور اگر اس شخص نے اس نیت سے کپڑا نہیں پھیلایا مگر گرنے کے ساتھ سمیٹ لیا تو وہ بھی اس کا مالک ہو جائے گا اور دوسروں کو اس چیز کے لینے کا کوئی حق نہ ہوگا، اسی طرح جب کسی کی زمین چڑیوں کے انڈوں اور بچوں اور ہرن وغیرہ کے لئے مخصوص نہ کی گئی ہو تو زمین کا مالک ان چیزوں کا مالک نہ ہوگا جب تک کہ ان پر قبضہ نہ کرلے، یہ حکم ان تمام چیزوں میں جاری ہوگا جو زمین کی پیداوار اور ان کی حاصلات میں سے شمار نہ ہو۔

بخلاف ما إذا عسل الخ: -برخلاف اس کے جب کسی کی زمین میں شہد کی مکھیوں نے شہد جمع کیا ہو تو وہ شخص شہد کا مالک ہو جائے گا، کیونکہ شہد ایسی چیز ہے جو زمین کی آمدنی میں سے شمار ہوتی ہے، اسی لئے وہ شخص اپنی زمین کے تابع کر کے اس شہد کا بھی مالک ہو جائے گا جیسے وہ درخت جو کسی کی زمین میں اگا ہو۔ (ف:- وہ شخص زمین کی طرح اس درخت کا بھی مالک ہو جاتا ہے، اگرچہ اس نے درخت کا پودا یا بیج نہ لگایا ہو، اسی طرح جیسے پانی کے بہاؤ کے ساتھ کچھ مٹی کسی کی زمین میں اکٹھی ہو جائے۔ (ف:- جیسے وہ شخص مٹی اور ریت کا مالک ہو جاتا ہے۔)

توضیح:- اگر کسی شخص کی زمین میں پرندے نے انڈے یا بچے دیئے یا زمین میں ہرن نے گھر بنایا۔ اگر کسی شخص نے اپنا جال خشک کرنے کی نیت سے زمین میں پھیلایا اور اتفاق سے اس میں کوئی جانور پھنس گیا یا جیسا کہ نکاح وغیرہ کے موقع میں نقل یا چھوہارے یا پیسے لٹائے جاتے ہیں اور وہ کسی شخص کے کپڑے میں گر پڑے ہوں۔ اگر کسی شخص کی زمین میں شہد کی مکھی نے شہد جمع کیا یا کسی شخص کی زمین پر از خود پودا نکل آیا، یا کسی کی زمین میں سیلاب سے مٹی یا ریت جمع ہو گئی، ان چیزوں کا کون مالک ہوگا؟ حکم۔ اختلاف ائمہ۔ دلائل

چند مفید اور ضروری مسائل:-

(۱) پھلوں کے بیچنے کی چند صورتیں ہیں، یعنی اگر پھل ظاہر ہونے سے پہلے انہیں فروخت کیا تو بالاتفاق صحیح نہیں ہے، اور اگر پھلوں کے ظاہر ہونے کے اتنے عرصہ کے بعد کہ یہ پھل اس قابل ہو گئے کہ ان سے فائدہ اٹھایا جا سکے فروخت کیا تو بیع صحیح ہے۔ اور اگر وہ پھل آدمی یا جانور کے نفع اٹھانے کے قابل نہ ہو تو بھی صحیح قول یہ ہے کہ ان کی بیع صحیح ہے لیکن خریدار پر یہ واجب ہوگا کہ فوراً انہیں توڑ لے۔ اور اگر چھوڑنے کی شرط لگائی ہو تب بیع فاسد ہوگی، یہ حکم اس وقت تک ہے کہ ان پھلوں کا بڑھنا پورا نہ

ہوا ہو، اگر پھل پورے بڑھ گئے پھر ان کو کسی شرط کے بغیر بیچا یا توڑ دینے کی شرط لگائی تو دونوں صورتوں میں بیع صحیح ہوگی۔ اور اگر چھوڑنے کی شرط کی ہو تو امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک استحساناً بیع جائز ہوگی۔ اور اسرار میں لکھا ہے کہ امام محمد کے قول پر فتوی ہے (الکافی) اور تحفہ میں لکھا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کا قول صحیح ہے (النہر) اور اگر بیچتے وقت کچھ پھل نکلے ہوں اور کچھ نہ نکلے ہوں لیکن سارے پھلوں کی بیع کی تو ظاہر مذہب میں یہ صحیح نہیں ہے اور یہی قول اصح ہے، اور شیخ حلوائی اور شیخ فضلؒ نے پھلوں اور، بیگن، خربوزے، کھیرے اور ککڑی وغیرہ میں استحساناً جواز کا فتوی دیتے تھے (المبسوط)

ان چیزوں کے جائز ہونے کا حیلہ یہ ہے کہ ایسے پھلدار درخت وغیرہ کے صرف پھل نہ خریدے بلکہ پھلوں کی علیحدہ قیمت مقرر کر کے ان کے درختوں کی زمین کی بھی قیمت لگا کر سب کو ایک ساتھ خریدے پھر جب ان چیزوں کا موسم ختم ہو جائے تو خریدار ان کی زمینوں کی بیع کا اقالہ کرے یعنی ان کو واپس کردے (ھ)

(۳) گھاس کا بیچنا اور ان کو اجارے پر دینا جائز نہیں ہے اگرچہ یہ اپنی مملوکہ زمین میں ہو، یہ حکم اس صورت میں ہے جبکہ گھاس از خود جمع ہو، کیونکہ (۴) اگر اس نے گھاس کے لئے زمین سیراب کی پھر تیار کی ہو تو ذخیرہ اور محیط اور نوادر میں لکھا ہے کہ اس کی بیع جائز ہے، کیونکہ زمین کا مالک اس چیز کا مالک ہو گیا ہے، اور یہی قول صدر الشہیدؒ کا قول مختار ہے۔

(۵) اسی طرح اگر نرکل کے واسطے زمین کو تیار کیا اور اس کے چاروں طرف خندق کھودے تو ان میں اُگے ہوئے نرکل کا وہ مالک ہو جائے گا، اکثر علماء اسی پر متفق ہیں (البحر) (۶) اور اگر کسی نے اس کی اجازت کے بغیر کاٹ لئے تو مالک کو یہ اختیار ہوگا کہ اس سے واپس لے لے یہی قول مختار ہے (جواہر الاخلاطی) (۷) اور گھاس کو اجارہ پر لینے کا حیلہ یہ ہے کہ اس کی زمین کو کسی کام کے واسطے اس شرط پر کرائے پر لے لے کہ وہاں اپنے جانور کو رکھے گا، اس طرح دونوں فریق کا مقصود پورا ہو جائے گا۔ البحر۔

(۷) مرہون شی کی بیع عامہ مشائخ کے نزدیک موقوف ہوتی ہے، یہی صحیح ہے۔ ج۔ (۸) جب مرتہن نے اجازت نہیں دی، اور مشتری نے اس پر قبضہ کرنا چاہا تو قاضی اس بیع کو فسخ کردے (المحیط) (۹) خود مرتہن کو اس بیع کے فسخ کا اختیار نہ ہوگا، یہی قول صحیح ہے (الغیاثیہ) (۱۰) جو چیز اجارہ پر دی ہوئی ہو اس کی بیع کی نظیر مرہون کی بیع ہے، یعنی مرہون کی طرح موقوف ہوگی۔ (۱۱) مشتری کو یہ اختیار ہوگا کہ اس بیع کو باقی رکھے یا چھوڑدے، خواہ اس کو خریدنے کے وقت اس بات کا علم ہو کہ مبیع رہن یا اجارہ کی حالت میں ہے یا اس کا علم نہ ہو۔ یہی ظاہر الروایہ اور صحیح ہے۔ (۱۲) مستاجر کو بیع ختم کرنے کا اختیار نہیں ہوتا ہے، اسی پر فتوی ہے۔ (الغیاثیہ والفصول)

(۱۳) اگر مغصوب مال کو غاصب کے سوا کسی دوسرے کے ہاتھ کیا تو بیع موقوف ہوگی۔ یہی صحیح قول ہے۔ (۱۳) اگر غاصب نے اقرار کر لیا تو بیع لازم اور پوری ہو جائے گی۔ (۱۴) اور اگر غاصب نے انکار کیا حالانکہ جس سے غصب کی گئی ہو اس کے پاس گواہ موجود ہو تو بھی یہی حکم ہے (الغیاثیہ) (۱۵) اور اگر اس مغصوب کے پاس گواہ نہ ہوں اور غاصب نے چیز واپس نہ کی یہاں تک کہ وہ ضائع ہو گئی تو بیع ختم ہو جائے گی (الذخیرہ) (۱۶) اگر غاصب خود خریدے تو اس خرید سے ہی وہ قابض ہو جائے گا، جیسے کہ کوئی غاصب ہی کو وکیل بنادے، جیسا جامع صغیر وغیرہ میں ہے (ھ)

(۱۷) ارض الاکارہ یعنی وہ زمین جو کہ کاشتکاری کے لئے دی گئی ہو اگر اس کا مالک اسے بیچ ڈالے تو بیع صحیح ہوگی۔ لیکن اس کاشتکار کی بیع جائز نہ ہوگی۔ (۱۸) اگر زمین میں پیداوار غلہ ہو تو مزارعہ کی مدت کے اندر کاشتکار اس کا زیادہ مستحق ہوگا، اس کا بیج دونوں میں سے خواہ کسی کی طرف سے ہو۔ (۱۹) اور اگر کاشتکار نے اجازت دیدی ہو تو دونوں حصے مشتری کے ہوں گے، نیز کاشتکار کو اپنے کام کی اجرت بھی نہیں ملے گی۔ (۲۰) اور اگر اجازت نہیں تو وہ بیع جائز نہ ہوگی۔ (۲۱) یہی حکم انگور کے باغ وغیرہ میں بھی ہے خواہ پھل ظاہر ہوئے ہوں یا نہ ہوئے ہوں۔

(۲۲) بعض فقہاء نے کہا ہے کہ کھیت کے مسئلہ میں تفصیلی حکم یہ ہے کہ اگر کاشتکار کی طرف سے بیج ہو تو اس کے حق میں

بیع جائز نہیں ہے، اور اگر بیج زمین کے مالک کی طرف سے ہوں اور کاشتکار نے زمین میں بوئے ہوں تو جائز نہیں ہے، اور اگر زمین اس وقت فارغ ہو تو جائز ہے۔ یہی حکم انگور کے باغ میں بھی ہے جبکہ پھل ظاہر نہ ہوئے ہوں، اسی پر شیخ ظہیر الدین فتوی دیا کرتے تھے (المحیط)

(۲۳) اور اگر کاشتکار نے زراعت نہیں کی بلکہ زمین کو جوتا اور نہریں وغیرہ درست کیں تو ظاہر الروایہ میں بیع نافذ ہوگی۔ یہی صحیح ہے۔ (۲۴) اور اگر انگور کا باغ فروخت کیا تو بٹائی پر کام کرنے والے کے حق میں صحیح نہیں ہے، خواہ اس نے کچھ کام کیا ہو یا نہ کیا ہو (الفصول) (۲۵) اگر کسی نے ایک گاؤں فروخت کیا اور اس میں سے مسجد اور مقبرہ وغیرہ کا استثناء کیا تو صحیح ہے، اس میں سے مسجد کے حدود وغیرہ کو بیان کرنا قول مختار پر شرط نہیں ہے۔ وبہ یفتی۔ (۲۶) لیکن مقبرہ کا حدود بیان کرنا ضروری ہے اس صورت میں جبکہ وہ قبرستان مختار نہ ہو (مختار الفتاوی) (۲۷) اور اگر استثناء نہیں کیا تو وہ بیع ہی فاسد ہوگی۔ (۲۸) یہ حکم اس صورت میں ہے جبکہ مسجد تو آباد ہو لیکن اسکے ارد گرد ویرانی ہو اور لوگ اس سے مستغنی ہو گئے ہوں تو بیع فاسد نہ ہوگی۔

(۲۹) اور اگر ایسا کوئی کھیت خریدا جس کا کوئی حصہ وقف ہو تو بقول رکن الاسلام جائز ہوگا، یہی قول مختار ہے۔ الفتاوی۔

(۳۰) اگر کسی نے سیپی خریدی اور موتی کا نام نہیں لیا تو جائز ہے، اور اس کا موتی مشتری کا ہوگا (الخلاصہ)

(۳۱) اگر کسی نے خربوزے کے وہ بیج خریدے جو اس وقت خربوزے کے اندر ہوں، اس کے بعد بائع اس کو کاٹ کر بیج علیحدہ کرنے پر راضی ہو پھر بھی یہ بیع باطل ہوگی، یہی صحیح ہے (الجواہر) (۳۲) یہی حکم اس گٹھلی کا بھی جو چھوہارے میں پڑی بند ہو اور اس تیل کا بھی ہے جو ہنوز تل میں یا زیتون میں ہو۔ اگر بائع نے یہ چیزیں مشتری کے حوالہ کر دی ہوں تو بھی بیع جائز نہ ہوگی۔

(۳۳) دیوار میں سے دھنی یا شہتیر کی جگہ بیچنا یا ہبہ کرنا بالاتفاق جائز نہیں ہے (مختار الفتاوی)

(۳۴) نوادر میں امام ابو حنیفہؒ سے روایت ہے کہ اگر کسی نے دوسرے سے کوئی چیز اس شرط پر خریدی کہ بائع ثمن میں سے مشتری کے بیٹے یا اجنبی کو کچھ متعین رقم دیدے تو بیع فاسد ہوگی (البحر) اس سے معلوم ہوا کہ دستوری (کمیشن یا دلالی) جائز نہیں ہے۔ م۔ (۳۶) اگر ہزار درہم کے عوض کوئی چیز بیچی اس شرط پر کہ اس کی قیمت مجھے دوسرے شہر میں ادا کر دے تو یہ بیع اور ایک مہینے کی میعاد بھی جائز ہوگی لیکن دوسرے شہر میں دینے کی شرط باطل ہوگی۔

(۳۷) اگر نقد کے عوض ایک ہزار درہم کی قیمت کی ایسی چیز مقرر کی گئی ہو جس کے نقل وحمل میں سواری اور مزید خرچ کی بھی ضرورت ہو تو اس کے ادا کرنے کی جگہ معین کرنا صحیح اور بیع جائز ہوگی (القاضی خان) (۳۸) اگر کسی نے کوئی چیز اس شرط کے ساتھ بیچی کہ نقد ادا کرنے سے صرف دس درہم لیکن ادھار دینے کی صورت میں پندرہ درہم لازم ہوں گے، یا کہ اگر صرف ایک مہینہ کا ادھار ہو تو دس درہم کے عوض، اور دو مہینوں کے ادھار ہونے میں پندرہ درہم لازم ہوں گے تو بیع جائز نہ ہوگی۔ (الخلاصہ)

(۳۹) اگر کسی نے بکری اس شرط پر بیچی کہ وہ گابھن ہے تو بیع فاسد ہے (ظہیریہ) (۴۰) اور اگر اس شرط پر بیچی کہ وہ اتنا دودھ دیتی ہے تو بالاتفاق یہ بیع فاسد ہے۔ (۴۱) اور اگر اس شرط پر بیچی کہ ایک مہینہ بعد بچہ دے گی تو بھی فاسد ہے (الذخیرہ) (۴۲) اگر خربوزہ اس شرط پر خریدا کہ وہ میٹھا ہوگا، یا ان تلوں میں اتنا تیل ہوگا، یا ان دھانوں میں فی من اتنا چاول نکلے گا یا کوئی زندہ گائے بیل اس شرط پر خریدا کہ اس سے اتنا گوشت نکلے گا، تو یہ تمام بیع فاسد ہیں (القنیہ)

(۴۳) اگر مشتری نے کہا کہ میں نے یہ چیز فلاں شخص کے لئے خریدی، اور بائع کہتا ہے کہ میں نے تمہارے ہاتھ بیچی ہے تو اصح روایت میں یہ بیع باطل ہے (النہر) (۴۴) اگر کسی نے کہا کہ میں نے یہ غلام تم سے زید کے لئے خریدا ہے، تب بائع نے کہا کہ میں نے تمہارے ہاتھ بیچا ہے تو قول صحیح یہ ہے کہ بیع موقوف رہے گی اور فضولی پر نافذ نہ ہوگی (المحیط) (۴۵) معلوم ہونا چاہئے کہ نکاح واجارہ ورہن کی یہ نسبت بیع مقدم وراجح ہے، اسی لئے اگر کسی فضولی نے زید کی باندی فروخت کی اور دوسرے فضولی نے اس

کو کسی دوسرے کے ساتھ بیاہ دیایا اجارہ پر دیا، یا رہن رکھ دیا اور زید نے دونوں فضولیوں کے فعل کو ایک ساتھ جائز کہہ دیا (کہ دونوں نے ٹھیک کیا) تو بیع صحیح ہو جائے گی اور نکاح یا اجارہ یا رہن باطل ہوتے ہیں۔ (۴۷) اور ہبہ واجارہ یہ نسبت رہن کے مقدم ہیں اور اجارہ سے ہبہ مقدم ہے۔ (۴۸) اور مکان کے معاملہ میں بیع ہبہ سے مقدم ہے، اور غلام وغیرہ کے معاملہ میں دونوں برابر ہیں (الکافی)

(۴۹) واضح ہو کہ باپ کا اپنے چھوٹے بیٹے کے ہاتھ کچھ بیچنا یا اس سے کچھ خرید نا استحسانا جائز ہے، اس موقع پر باپ کا صرف یہ کہنا ہی کافی ہے کہ میں نے اس لڑکے سے اس کی وہ چیز اتنے کو خریدی ہے، یا اپنی یہ چیز اس کے ہاتھ اتنے کو بیچی ہے، اسی سے اس کا عقد پورا ہو جائے گا، اور یہی قول صحیح ہے۔ (۵۰) اگر باپ نیک خصلت ہو یا اسکا حال چھپا ہوا ہو اس کے اپنے بیٹے کا غیر منقول مال (گھر زمین وغیرہ) اس کی بازاری عام قیمت سے بیچنا جائز ہوگا۔ (۵۱) اگر مال منقول ہو اور وہ باپ مفسد ہو تو جائز نہ ہوگا، البتہ صرف اسی صورت میں جائز ہوگا کہ اس وقت اس کے بیچنے ہی میں لڑکے کی بہتری ہو، یہی صحیح ہے۔

(۵۳) اگر بالغ لڑکا دیوانہ ہو، اور اس کا جنون طویل یعنی ایک مہینہ یا اس سے زیادہ ہو تو اس کی طرف سے بھی اس کے باپ کا بیچنا جائز ہوگا، اور اگر ایک مہینہ سے کم ہو تو جائز نہیں ہے، یہی اصح ہے۔ (۵۵) امرد (قریب البلوغ) غلام کو ایسے شخص کے ہاتھ فروخت کرنا جس کے متعلق یہ معلوم ہو کہ وہ اس کے ساتھ فسق اور اغلام (بدفعلی) کرے گا، مکروہ ہے (الخلاصہ) (۵۶) جو شخص ایسے راستہ میں بیٹھ کر بیچے کہ تنگی کی وجہ سے لوگوں کو تکلیف ہوتی ہو تو قول مختار یہ ہے کہ اس سے کچھ نہ خرید اجائے (الغیاثیہ)

(۵۷) ایک شخص نے تاجر سے کوئی چیز خریدی تو کیا خریدار کے لئے یہ لازم ہوگا کہ بائع سے یہ پوچھے کہ یہ مال حرام ہے یا حلال ہے؟ مشائخ نے فرمایا ہے کہ یہ دیکھا جائے گا کہ اگر وہ شہر یا زمانہ ایسا ہو کہ غالبا بازار میں حلال چیزیں ہی آتی ہیں تو اس مشتری پر کچھ پوچھنا لازم نہیں ہے، اور ظاہر حال کے مطابق اسے حلال ہی سمجھا جائے۔ (۵۸) اور اگر بازاروں میں غالبا حرام چیزیں ہی آتی ہوں یا بائع ایسا شخص ہو جو حرام وحلال سب بیچتا ہو تو احتیاطا اس سے دریافت کر لینا چاہئے۔

(۵۹) اگر کوئی ایسا شخص مرا جس کی کمائی حرام ہو تو وارثوں کو چاہئے کہ ان کے مستحقین کو تلاش کر کے ان کو واپس کر دیں، اور اگر نہ پائیں تو صدقہ کر دیں (القاضی خان) (۶۰) یہ صدقہ بہ نیت ثواب نہ ہوگا، بلکہ اس نیت سے کہ مستحق کی طرف سے فقراء کو پہنچے اور اس کا ثواب اصل مالک کو ملے۔ م۔ (۶۱) انگور یا اس کا شیرہ ایسے شخص کے ہاتھ بیچنا جو اس سے شراب بنائے گا صاحبینؒ کے نزدیک مکروہ ہے (الخلاصہ) (۶۲) اسی طرح ہندو کے ہاتھ مردہ کو جلانے کے لئے لکڑی بیچنا۔ م۔ (۶۳) ایک شخص نے دوسرے سے ہزار درہم اس شرط پر قرض لئے کہ دس درہم ماہوار ادا کرے گا، اور ان ہزاروں درہموں پر قبضہ کر کے ان سے نفع اٹھایا تو نفع حلال ہے (المحیط)

(۶۴) احتکار مکروہ ہے، یعنی شہر میں غلہ خرید کر نہ بیچنا بلکہ روک کر رکھ لینا، ایسی صورت میں کہ اس سے لوگوں کو سخت نقصان ہوتا ہو تو ایسا احتکار مکروہ ہوگا (الحاوی) (۶۵) اور اگر لوگوں پر اس کا اثر نہ پڑتا ہو تو اس میں حرج نہیں ہے (التجنیز) (۶۶) اسی طرح قریب کے شہر کا غلہ روک لینا بھی اگر علاقے کے لئے مضر ہو تو مکروہ ہے۔ یہی صحیح ہے (جواہر الاخلاطی) (۶۷) جوامع میں ہے کہ اگر غلہ دور سے لایا اور اسے جمع کیا ہو تو وہ ممنوع نہ ہوگا (التاتارخانیہ)

(۶۸) ایک شہر سے خرید کر دوسرے شہر میں لے جا کر جمع کیا تو مکروہ نہیں ہے (المحیط) (۶۹) اسی طرح اگر اپنی زمین کا سارا غلہ اور پیداوار روک لے جب بھی اسے احتکار نہیں کہا جائے گا (المضمرات) (۷۱) احتکار کی مدت ایک ماہ یا اس سے زیادہ روکنا ہے، اگر اس سے کم مدت ہو تو وہ احتکار نہیں کہلائے گا۔ (۷۲) گرانی کا انتظار کرنے کے مقابلہ میں قحط پڑنے کا انتظار کرنے میں وبال شدید کی وعید ہے۔ (۷۳) الحاصل غلہ کی تجارت قابل تعریف نہیں ہے (المحیط) (۷۴) احتکار ہر ایسی چیز میں ہوتا ہے جس سے عام لوگوں کو نقصان ہو، اور امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ ہر ایسی چیز میں ہوتا ہے جو آدمی اور جانوروں کی خوراک ہو (الحاوی)

(۷۵) امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ مسلمانوں کے سردار کو اس بات کا اختیار ہوتا ہے کہ اسے جب شہر والوں کی تباہی و بربادی کا خوف ہو تو احتکار کرنے والے کو اپنا اپنا مال بیچنے پر مجبور کرے، اور انہیں اس بات کا حکم دے کہ لوگوں کے دام پر (یعنی جس دام پر لوگ فروخت کرتے ہوں اس پر اتنی زیادتی کردے کہ لوگوں کے اندازے میں اتنا برداشت کیا جاسکتا ہو) کچھ اتنی زیادتی کے ساتھ جو اندازہ میں برداشت کی جاسکتی ہو فروخت کرے (القاضی خان)

(۷۶) اس بات پر اجماع ہے کہ امام خود کوئی دام نہیں لگائے گا، لیکن اگر غلہ والے زیادہ دام بڑھاتے ہوں اور قیمت میں حد سے تجاوز کرنے لگے ہوں، اور قاضی اس وقت مسلمانوں کے حقوق محفوظ رکھنے سے عاجز ہو گیا ہو تو اہل رائے و مشورہ کے مشورہ سے ایک عام بھاؤ مقرر کردینے میں کوئی حرج نہیں ہے، یہی قول مختار ہے، اسی پر فتوی دیا جائے (الفضولی) (۷۷) حاکم وقت نے جتنی قیمت مقرر کردی ہو اگر نانبائی (روٹی پکانے والے) نے اس سے زیادہ پر فروخت کردیا تو بھی اس کی بیع جائز ہوگی (القاضی خان) (۷۸) امام نے جو دام مقرر کردیا ہو اس کے عوض بھی بیع جائز ہے (التاتارخانیہ)

(۷۹) احتکار کرنے والے کو امام پہلی مرتبہ زیادہ مقدار میں غلہ بیچنے اور احتکار نہ کرنے کا حکم دے، اگر وہ نہ مانے تو اسے وعظ و نصیحت کرتے ہوئے کچھ دھمکی بھی دے، اگر پھر بھی نہ مانے تو اس تیسری مرتبہ مصلحت اور ضرورت کے مطابق اسے قید میں ڈال دے۔ (۸۰) قدوریؒ نے ذکر کیا ہے کہ اگر امام کو قحط سالی کی وجہ سے اپنے شہر والوں کی ہلاکت کا خوف ہو تو ایسے احتکار کرنے والوں سے غلہ لے کر محتاجوں میں حسب ضرورت تقسیم کردے، پھر جب بھی ان لوگوں کو غلہ میسر ہو جائے تو دیئے ہوئے غلہ کی مثل ان سے وصول کر کے ان کو لوٹا دے، یہی قول صحیح ہے (المحیط) (۸۱) کہا گیا ہے کہ قاضی کو بالاتفاق یہ جائز ہے کہ غلہ جمع کرنے والوں (محتکر) کی رضامندی کے بغیر بھی ان کی طرف سے فروخت کردے، یعنی جبکہ محتکر حاکم وقت کے حکم کی نافرمانی کرنے لگے تو اس وقت وہ خود محتکر کی طرف سے فروخت کردے تو یہ بیع اس کے خلاف ہونے کے باوجود جائز ہوگی۔ المضمرات۔

(۸۲) شہر سے نکل کر کچھ دور بڑھ کر قافلہ والوں سے مل کر خریدنا، اس صورت میں مکروہ ہے جبکہ شہر والوں کے حق میں نقصان دہ ہو، اگر ایسا نہ ہو تو مکروہ بھی نہیں ہے، بشرطیکہ آنے والے قافلہ والوں پر شہر کا بھاؤ چھپا ہوا نہ ہو اور ان کو فریب بھی نہ دیا گیا ہو، مثلاً یہ کہہ دیا کہ شہر میں فی الحال یہ بھاؤ ہے، اور اگر بھاؤ میں دھوکہ و فریب کیا گیا ہو تو مکروہ ہے (المحیط) (۸۳) امام ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ اگر کچھ لوگ گاؤں سے کوفہ میں آئیں اور چاہیں کہ یہاں سے غلہ خرید کر لے جائیں، حالانکہ اس وقت شہر والوں کے حق میں یہ بات نقصان دہ ہو تو ان کو اس بات سے روکا جائے گا جیسے شہر والوں کو روکا جاتا ہے۔

(۸۴) اگر بادشاہ نے نانبائیوں (ہوٹل میں پکانے والوں) کو حکم دیا کہ ایک درہم کی پچیس روٹیوں کے حساب سے بیچو اور اس سے کم نہ کرو، پھر کسی شخص نے ایک درہم سے ہی پچیس روٹیاں خرید لیں (مگر نانبائی اتنی روٹیاں دینے پر (دل سے) راضی نہیں ہے پھر بھی حاکم وقت کے اس خوف سے کہ اس سے کم دینے میں میری پکڑ ہو جائے گی) اس صورت میں اس مشتری کو ان روٹیوں کا کھانا حلال نہ ہوگا۔ (۸۵) اس ضرورت کو پورا کرنے کا حیلہ یہ ہوگا کہ مشتری خود ہی اس نانبائی سے کہے ایک درہم کی جتنی روٹیاں چاہو مجھے دیدو، اس طرح وہ بیع صحیح ہوگی اور روٹیوں کو کھانا حلال ہوگا۔ (۸۶) اگر کسی نے حاکم کے حکم کے مطابق پچیس روٹیاں ایک درہم سے خرید لیں پھر نانبائی نے کہا کہ جاؤ میں نے اس کی اجازت دیدی تو مشتری کو اس کا کھانا حلال ہوگا۔ الفتاوی الکبری۔

(۸۷) تانبے میں کوئی دوا ڈال کر اسے چاندی کی طرح سفید کر کے چاندی کے حساب سے فروخت کرنا مکروہ ہے۔ التاتارخانیہ۔ میں مترجم کہتا ہوں کہ اس مسئلہ سے یہ بات معلوم ہوئی کہ جوڑا اور کیمیا (مصنوعی سونا) بنانا مکروہ تحریمی ہے بلکہ غش (دھوکہ دہی) حرام ہے۔ (۸۸) واضح ہو کہ مترجم کے نزدیک تحقیق یہ ہے کہ دنیا میں ہر ایک چیز قدرتی تخلیق کی بناء پر اس کی اپنی

ایک خاص صورت (صورت نوعیہ) ہوتی ہے، اسی بناء پر آدمی کو جانور بنادینا اور کسی جانور کو آدمی بنادینا محال ہے، اسی طرح چاندی کو اس کی حقیقت بدل کر کے سونا بنادینا محال ہے۔ اگر کسی کے جادو سے کبھی کوئی ایسا اثر ظاہر ہو تو حقیقت میں اس کی ہیئت نہیں بدلتی ہے، اگر ایسا ہوتا تو فرعون کے جادوگروں نے فرعون سے اپنی کامیابی پر زر وجواہر کا جو انعام مانگا تھا، اگر حقیقت میں جادوگر ماہیت بدل سکتے تو ہزاروں پتھروں اور کنکروں کو اپنے لئے جواہر بنالینے اور فرعون کی خوشامد کرنے کی ضرورت نہ ہوتی، اور یہ بات واضح ہے کہ ان کے سانپ اور اژدہے صرف جادو سے نظر بندی تھی، پھر بھی اللہ تعالیٰ کے قبضہ واختیار میں ہے کہ وہ جب بھی چاہے کسی چیز کی اصل ماہیت کو بدل کر دوسری ماہیت میں منتقل کردے، اسی بناء پر حضرت موسیٰ علیہ السلام کا عصا جس کی ماہیت اصل میں صرف ایک لکڑی تھی اللہ تعالیٰ نے اسے بارہا اژدہا بنایا اور اس وقت وہ حقیقی اژدہا بن جاتا تھا، اسی لئے جب جادوگروں کی نظر اس حقیقت کی طرف گئی تو تہہ دل سے یہ یقین کرلیا کہ یہ امر الٰہی عزوجل ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ کیمیائی صنعت (اپنی کوشش سے سونا بنانے کا کاروبار) محض باطل ہے، اور جو ایسا کرتا ہے وہ فریب اور دھوکہ دہی کرتا ہے، البتہ اللہ تعالیٰ اگر خود ہی کسی بندہ کے واسطے چاہے اس کی کرامت کے اظہار کے طور پر استدراج ضلالت کے طور پر اس کے فعل سے کوئی قلب ماہیت فرمادے تو ممکن ہوسکتا ہے، مگر ایسی صورت میں اس شخص کے اپنے عمل کا کوئی دخل نہ ہوگا۔ یہ بات اچھی طرح ذہن نشین کرلیں، کیونکہ یہ ایک بڑی تحقیقی ہے۔ م۔

(۸۹) اگر کوئی شخص اپنے گھر والوں کے لئے چاندی کا کوئی زیور بنوائے اور اس میں کچھ تانبا وغیرہ ملوادے تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے۔ (۹۰) بزاز (کپڑا فروش) کے لئے یہ جائز ہے کہ کپڑے کے تھان پر کپ (کلف) وغیرہ لگادے۔ (۹۱) کھوٹے زیور کو کھرے زیور کی شکل میں دکھانا یا گوشت کو زعفران سے رنگ دینا مکروہ ہے۔ (۹۲) جس چیز میں میل ہو اگر وہ میل کھلا ظاہر ہو جیسے گیہوں میں کچھ مٹی یا کچرا وغیرہ تو اس کے بیچنے میں کوئی حرج وغیرہ نہیں ہے، لیکن اگر اس گیہوں کو پسوا کر بیچنا چاہا تو جائز نہ ہوگا جب تک کہ اسے بیان نہ کردے۔

(۹۳) نانبائی یا قصاب یا سبزی فروش وغیرہ کے پاس رقم (بطور پیشگی) یہ کہہ کر رکھنا کہ جو چاہے گا اس سے لے لیگا، مکروہ ہے۔ اور بطور امانت رکھ کر حسب ضرورت دو دو چار چار درہم کی چیزیں لیتے رہنا جائز ہے اور اگر بطور بیع کے اسے رقم دی تھی تو وہ ضامن رہے گا۔ (۹۴) اپنا سامان زیادہ فروخت ہونے کے لئے کوئی قسم نہ کھائے (التاتارخانیہ) (۹۵) بقال (بنیا) کے پاس اگر کوئی لڑکا پیسہ یا غلہ لے کر آئے اور اس سے ایسی چیز مانگے جو گھر میں کام آتی ہوں جیسے نمک، صابن، مرچ، ہلدی وغیرہ تو دکاندار کو اس کے ہاتھ بیچنا جائز ہے، اور اس سے ایسی چیز مانگے جو بچے اکثر اپنے لئے خریدتے ہیں جیسے کشمش، مصری، گڑ، ٹافی وغیرہ تو وہ اس کے ہاتھ فروخت نہ کرے۔

(۹۶) ایک لڑکا خرید وفروخت کرتا ہے اور کہتا ہے کہ میں بالغ ہوں، پھر اس کے بعد اس نے دعوی کیا کہ میں تو بالغ نہیں ہوں تو دیکھا جائے کہ اگر بالغ بتانے کے وقت اس کی عمر قابل بلوغ مثلاً گیارہ برس یا زائد ہو تو اس کے انکار کا اعتبار نہ ہوگا، اور اگر اس وقت اس سے کم ہو تو یہ سمجھا جائے گا کہ اس کا پہلا اقرار صحیح نہیں تھا، لہٰذا اب انکار کرنا جائز ہے (القاضی خان)

(۹۷) ایک شخص کے پاس کپڑا ہے اور کہتا ہے کہ زید نے مجھے اس کے بیچنے کے لئے وکیل بنایا ہے اس لئے میں اسے دس درہم سے کم میں نہیں دوں گا مگر ایک دوسرے شخص نے نو درہم میں اس سے مانگا اور وہ راضی ہوگیا، اگر خریدار کے دل میں یہ بات آئے کہ اس نے اپنا سامان زائد دام بیچنے کے واسطے ایسا کہا تھا کہ دس سے کم میں نہیں دوں گا تو اس کو خریدنا جائز ورنہ جائز نہیں ہے (الخلاصہ)

(۹۸) بچے کے بہلانے کو مٹی کا گھوڑا یا بیل وغیرہ خریدنا صحیح نہیں ہے اور اس کی کوئی قیمت بھی نہیں ہوگی، اسی لئے اس کو ضائع کرنے والا ضامن نہیں ہوگا (القنیہ) (۹۹) حرام ذریعہ سے مال کمایا پھر اس کے عوض کوئی چیز خریدی تو دیکھا جائے کہ اگر اس

نے بیچنے والے کو روپے پہلے دیئے بعد میں اس کے عوض کچھ خریدا تو یہ حلال نہیں ہے، اس لئے بائع صدقہ کردے، اور اگر پہلے چیز خرید لی اور بعد میں روپے دیئے تو کرخیؒ کے نزدیک یہی حکم ہے اور ابونصر صفارؒ کے نزدیک حلال ہے، اور اگر روپے پہلے نہیں دیئے بلکہ انہی روپوں کے بدلے خریدے مگر دوسرے روپے ادا کردیئے تو شیخ ابونصر نے فرمایا ہے کہ حلال ہے، اور کرخیؒ کا بھی یہی قول ہے، اور فقیہ ابوبکر البلخیؒ نے کہا ہے کہ حلال نہیں ہے، یہی قول مختار ہے۔ لیکن اس زمانے میں کرخیؒ کے قول پر فتویٰ ہے (الفتاوی الکبری)

(۱۰۰) کسی نے ایک مکان خریدا اور اس کے شہتیر میں کچھ روپے پائے تو اسے چاہئے کہ وہ روپے بائع کو واپس کردے، اگر وہ اس کو قبول نہ کرے تو اسے چاہئے کہ اسے صدقہ کردے اور یہی ٹھیک ہے۔ القاضی خان۔ (۱۰۱) اور اگر خانہ کعبہ کا پردہ کسی دربان سے خریدا تو جائز نہیں ہوا اور اگر اس کو کسی دوسرے شہر میں لے گیا تو اس پر واجب ہے کہ فقیروں پر صدقہ کردے۔ (۱۰۲) مسجد کی چٹائی اگر پرانی ہوگئی ہو تو اس کو بیچنا جائز ہے اور اس سے حاصل ہونے والی رقم میں کچھ بڑھا کر دوسری خریدنا جائز ہے۔

(۱۰۳) ایک شخص اپنے دوست کے باغ میں گیا اور اس میں سے کچھ کھالیا حالانکہ اس کے دوست نے یہ باغ پہلے ہی فروخت کردیا تھا مگر اسے معلوم نہ تھا تو مشائخ نے فرمایا ہے کہ اس شخص پر گناہ نہیں ہے لیکن چاہئے کہ اس کے خریدنے والے سے معافی مانگ لے یا اس کو تاوان دے دے۔ القاضی۔ (۱۰۴) ہم یہ پسند نہیں کرتے کہ آدمی بازار میں پھل خریدنے جائے اور دیکھنے کے طور پر ایسا پھل کھالے جس کی کوئی قیمت ہو جب تک کہ مالک سے اجازت نہ لے لے (التاتارخانیہ) (۱۰۵) ایک شخص نے اپنا عیب دار اسباب بیچنا چاہا اور اس کو وہ عیب معلوم ہے تو اس پر واجب ہے کہ خریدار کے سامنے عیب کو ظاہر کردے۔ (الخلاصہ)

(۱۰۶) ہمارے زمانے میں لوگوں نے سود کھانے کا ایک حیلہ نکالا ہے اور بیع الوفا اس کا نام رکھا ہے لیکن حقیقت میں وہ رہن ہے، یہ مبیع رہن کی طرح خریدار کے قبضے میں رہتی ہے یعنی وہ اس کا مالک نہیں ہوتا اور مالک کی اجازت کے بغیر کوئی نفع نہیں اٹھا سکتا ہے، اور اگر اس میں سے پھل کھالے یا کوئی درخت ضائع ہوجائے تو وہ اس کا ضامن ہوگا، اور اگر اس کے قبضے میں رہتے ہوئے یہ مبیع ضائع ہوجائے تو یہ قرضہ ساقط ہوجائے گا بشرطیکہ اس سے ادائے قرض ہوتا ہو، اور مبیع میں پھل وغیرہ کی مثل جو ذاتی پیدا ہوئی اور اپنے عمل کے بغیر وہ ضائع ہوگئی تو وہ ضامن نہ ہوگا اور بائع نے جو قرضہ ادا کیا ہے وہ واپس لے سکتا ہے، اس بیع میں اور رہن میں ہمارے نزدیک کسی حکم میں فرق نہیں ہے۔ سید ابوشجاع سمرقندی اور قاضی علی سعدی نے اسی قول پر فتویٰ دیا ہے اور بہت سے ائمہ مشائخ کا بھی یہی قول ہے، اور صحیح یہ ہے کہ جو عقد ان دونوں کے درمیان طے پایا اگر بیع کے لفظ سے ہو تو وہ رہن نہیں ہے، پھر یہ دیکھا جائے کہ اگر دونوں نے بیع میں فسخ کی شرط بیان کی ہو تو بیع فاسد ہے، اور اگر بیع بشرط وفا یا بیع جائز کہا حالانکہ اسی لفظ سے بھی یہی بیع غیر لازم مراد ہو تو بھی بیع فاسد ہے۔ اور اگر اس بیع کا ایجاب و قبول کسی شرط کے بغیر ہو بعد میں دونوں نے آپس میں یہ معاہدہ کرلیا کہ جب تم قرض کا مال مجھے دے دوگے تو یہ مال میں تمہیں واپس کردوں گا تو یہ بیع جائز ہوگی، اسی طرح از راہ دیانت اس وعدہ کا پورا کرنا لازم ہوگا۔

کتاب الصرف

قال الصرف هو البيع اذا كان كل واحد من عوضيه من جنس الاثمان سمي به للحاجة الى النقل في بدليه من يد الى يد، و الصرف هو النقل والرد لغة اولانه لا يطلب منه الا الزيادة اذ لا ينتفع بعينه والصرف هو الزيادة لغة كذا قاله الخليل ومنه سميت العبادة النافلة صرفا.

ترجمہ :- کتاب صرف کے بیان میں

صرف بھی سلم کی طرح ایک قسم کی بیع ہے۔ اس کی تعریف ورکن وحکم اور شرائط کی تفصیل یہ ہے: **قال: الصرف الخ** صرف بھی ایک بیع ہے اس وقت جبکہ دونوں عوض میں سے ہر ایک ثمن کی جنس سے ہو۔ (ف) خواہ پیدائشی ہو جیسے سونا یا چاندی ،یا معاملہ میں ہو جیسے کیلی اور وزنی جبکہ معین نہ ہو اور عوض قرار دی گئی ہو یا ایسا کوئی اسباب جو باہمی اصطلاح سے ثمن طے پایا ہو، اس بناء پر اس میں درہم ودینار اور فلوس اور زیور وغیرہ سب داخل ہوں گے ،اگر چہ صراحۃ ثمن فقط درہم اور دینار ہوتے ہیں۔ اس کا حاصل یہ ہوا کہ جو چیزیں ثمن کی جنس سے ہیں ان کو آپس میں معاوضہ کرنا ایک بیع ہے اور اس کا نام صرف ہے۔ **سمي به للحاجة الخ** :- اس عقد کا نام صرف اس لئے رکھا گیا ہے کہ اس کے دونوں عوض کو ہاتھوں ہاتھ نقل کرنے کی ضرورت ہے، اور لغت میں صرف بھی بمعنی منتقل کرنا و پھیرنا ہے، وہ اس واسطے رکھا گیا کہ اس عقد سے زیادتی کے سوا کچھ مقصود نہیں ہوتا ہے، کیونکہ اس چیز کی ذات سے نفع حاصل نہیں کیا جا سکتا ہے، لغت میں صرف زیادتی کے معنی میں بھی آئے ہیں۔ خلیل نحویؒ نے ایسا ہی ذکر کیا ہے۔

ومنه سميت الخ :- اور چونکہ صرف زیادتی کے معنی میں آتے ہیں اسی لئے نافلہ عبادت کو صرف بھی کہا جاتا ہے۔ (ف) کیونکہ نافلہ عبادت وہ کہلاتی ہے جو فرائض سے زائد ہو، اسی زائد ہونے کی وجہ سے اس کا نام صرف رکھا گیا ہے، چنانچہ حدیث میں ہے کہ جس شخص نے اپنی نسبت اپنے باپ کی طرف نہ کر کے دوسرے کسی کی طرف کی تو اللہ تعالیٰ اس سے اس کے صرف یا عدل کسی کو قبول نہیں فرمائے گا یعنی اس کی نفل یا فرض عبادت کچھ بھی قبول نہیں کی جائے گی۔ مف۔ اس بیع صرف کا رکن بھی وہی ہے جو دوسری کسی بیع کا ہوتا ہے (البحر) اس کا حکم یہ ہے کہ عاقدین میں سے ہر ایک دوسرے سے جو کچھ خرید تا ہے وہ ابتداء ہی اس کا مالک ہو جاتا ہے (محیط السرخسی) یعنی اس میں شرط خیار نہیں ہوتی ہے اور نہ سلم کی طرح کوئی ادھار ہوتا ہے۔ م۔ اس کی چند شرائط ہیں، ان میں سے ایک یہ بھی ہے کہ بدنی جدائی سے پہلے دونوں عوض پر قبضہ کرنا (البدائع) اس مسئلہ میں قبضہ سے مراد صرف قدرت کا ہونا کافی نہیں ہوتا ہے بلکہ حقیقت میں ہاتھ سے قبضہ ہونا ضروری ہے۔ مف۔ اور بدنی جدائی کی صورت یہ ہوگی کہ ایک عاقد مجلس سے اٹھ کر ایک طرف جائے، اور دوسرا دوسری طرف جائے یا بیٹھا رہے، اور اگر مجلس سے علیحدہ نہ ہوں گے تو وہ متفرق نہ ہوں گے اگر چہ وہ مجلس زمانہ دراز تک ہو، اسی طرح مجلس میں دونوں سو گئے اور علیحدہ نہ ہوئے تو وہ متفرق نہ ہوں گے (البدائع) یعنی دونوں ایک دوسرے کی نظر سے پوشیدہ نہ ہوئے۔ م۔

اور اگر دیوار کی آڑ سے آپس میں قرضہ کی بیع کی یا اپنا نمائندہ بھیجا تو جائز نہ ہوگا، کیونکہ اس سے بدنی جدائی ہوئی ہے (محیط السرخسی) اور مجلس کا متحد ہونا اس کا صرف ایک مسئلہ میں اعتبار ہوتا ہے، اس وقت جبکہ باپ نے حاضرین سے کہا ہے کہ تم لوگ اس بات پر گواہ ہو کہ میں نے یہ اشرفی اپنے چھوٹے لڑکے سے دس درہم میں خریدی ہے پھر دس درہم تولنے سے پہلے مجلس سے

کھڑا ہو گیا تو یہ بیع صرف باطل ہو گئی۔ لہذا اس مسئلہ میں مجلس کے متحد ہونے کا اعتبار ہوا، کیونکہ اس میں بدنی جدائی کا اعتبار ممکن نہیں ہے، کیونکہ تنہا باپ اس بیع میں جانبین سے عاقد ہے۔ البحر۔ درہم کو درہم کے عوض بیچنے اور دینار کو دینار کے عوض بیچنے میں فلوس کو دینار یا درہم کے عوض بیچنے سے فرق ہے، کیونکہ فلوس کو درہم و دینار کے عوض بیچنے جدائی سے پہلے دونوں عوض پر قبضہ شرط نہیں کیا گیا ہے بلکہ صرف ایک عوض پر ہی قبضہ کافی ہوتا ہے۔ المحیط۔ شرائط میں سے ایک شرط یہ بھی ہے کہ اس عقد میں دونوں عاقدین میں سے کسی ایک کو بھی شرط خیار نہ ہو، اور یہ بھی ایک شرط ہے کہ میعاد نہ ہو۔ النہایہ۔ اور اگر میعاد کی شرط کرنے کے بعد جدا ہونے سے پہلے دونوں نے قبضہ کر لیا تو اس عمل سے یہ سمجھا جائے گا کہ میعاد کی شرط ساقط کر دی گئی ہے، اس بناء پر عقد صحیح ہو جائے گا۔ اور اگر دونوں نے خیار شرط کیا، پھر جدا ہونے سے پہلے اپنا خیار باطل کر دیا تو استحسانا بیع جائز ہو گی، جیسے کہ جدائی سے پہلے ساقط کرنے میں استحسانا جائز ہے (الحاوی) اور اگر درہم کی دینار کے عوض بیع اور اس کے مانند میں کسی ایک عوض میں ادھار کی شرط کی پھر جس کے واسطے ادھار ہونے کی شرط تھی، اس نے جدائی سے پہلے کچھ نقد دیدیا اور کچھ ادھار رہ گیا تو امام ابوحنیفہؒ کے قول کے مطابق کل بیع صرف باطل ہو گئی۔ اس کی صورت یہ ہو گی کہ کسی نے دوسرے سے ایک اشرفی اس تفصیل کے ساتھ خریدی کہ اس کے بدلہ میں ایک ماہ بعد دس درہم دوں گا، مگر فوراً ہی پانچ دراہم ادا کر دیئے (گویا اب صرف پانچ درہم باقی رہے) پھر دونوں جدا ہو گئے اس میں نقد دیئے ہوئے پانچ درہم کے حصے کی بیع صرف بھی جائز نہ ہو گی۔ اور اگر یہ صورت ہو کہ اس نے اشرفی خریدتے وقت یہ کہا کہ اس کے عوض میں دس درہم دوں گا پانچ نقد اور پانچ ادھار، پھر پانچ نقد دے کر وہ جدا ہو گیا تو پھر بھی کل کی بیع صرف باطل ہو گی لیکن اگر پورے دس درہم نقد ادا کر دیئے تب صرف جائز ہو گی۔ واضح ہو کہ خیار یا میعاد کی شرط سے عقد صرف اپنی اصل سے فاسد ہو جاتا ہے یعنی کلیۃ فاسد ہو جاتا ہے، کیونکہ یہ فساد عقد کے ساتھ متصل ہے اور قبضہ نہ ہونے کی وجہ سے جو فساد ہوتا ہے وہ عقد کے صحیح ہونے کے بعد طاری ہوتا ہے، کیونکہ عقد کو صحت پر باقی رکھنے کے لئے قبضے کا ہونا شرط ہے، اور بعض فقہاء کا قول یہی ہے، یہی ایک قول اصح ہے، یہاں تک کہ اگر ایک گھوڑی جس کی گردن میں چاندی کی تصویر لٹکی ہوئی ہے کچھ چاندی کے عوض خریدی اور قبضے سے پہلے دونوں جدا ہو گئے تو صرف بت کا حصہ عقد صرف قبضہ نہ ہونے کی وجہ سے باطل ہو گی لیکن گھوڑی کی بیع صحیح ہو گی اور یہی قول اصح ہے، اور اگر تھوڑی چاندی کی تصویر کے ساتھ چند درہم کے عوض شرط خیار یا میعاد کے ساتھ خریدی تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس بت کی بیع صرف باطل ہے اور گھوڑے کی بیع فاسد نہ ہو گی (محیط السرخسی) واضح ہو کہ معاوضات میں ہمارے نزدیک درہم اور دینار متعین نہیں ہوتے ہیں (الحاوی)

توضیح:- کتاب الصرف۔ صرف کی تعریف۔ حکم، اور اس کی شرطوں کا بیان، اختلاف ائمہ اور دلائل۔

قال: فإن باع فضة بفضة اوذهبا بذهب لا يجوز الامثلا بمثل وان اختلفت في الجودة والصياغة لقوله عليه السلام الذهب بالذهب مثلا بمثل وزنا بوزن يدا بيد والفضل ربوا (الحديث) وقال عليه السلام جيدها ورديها سواء وقد ذكرناه في البيوع قال ولا بد من قبض العوضين قبل الافتراق لما روينا ولقول عمر وان استنظرك ان يدخل بيتاً فلا تنظره ولانه لا بد من قبض احدهما ليخرج العقد عن الكالئى بالكالئى ثم لا بد من قبض الاخر تحقيقا للمساواة فلا يتحقق الربوا ولان احدهما ليس باولى من الاخر فوجب قبضهما سواء كانا يتعينان كالمصوغ اولا يتعينان كالمضروب اويتعين احدهما ولا يتعين الاخر لا طلاق مارويناولا نه ان كان يتعين ففيه شبهة عدم التعين لكونه ثمنا خلقة فيشترط قبضه اعتبار اللشبهة في الربوا.

ترجمہ:- اگر کسی نے چاندی کو چاندی کے بدلے یا سونے کو سونے کے بدلے فروخت کیا تو جائز نہیں ہو گا مگر اس شرط

کے ساتھ کہ دونوں برابر ہوں اگر چہ دونوں میں کھرے اور بناوٹ کا فرق ہو یعنی ایک دوسرے کی نسبت زیادہ کھری ہو یا ایک سے جو چیز بنائی گئی اس کی بناوٹ اچھی ہو، کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ بیچو سونے کو سونے کے عوض برابر، وزن کے وزن، ہاتھوں ہاتھ، اس میں زیادتی سود ہے۔ (پوری حدیث) اور رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ ان مالوں کا کھرا اور کھوٹا ہونا بھی برابر ہے، یہ باتیں ہم کتاب البیوع میں بیان کر چکے ہیں یعنی ربا کے باب میں تفصیل سے بیان کیا ہے۔ واضح ہو کہ آپس میں برابر ہونا ایک عام شرط ہے خواہ دینار و درہم سکے کی شکل میں ہوں یا یونہی ڈھلے ہوئے ہوں، زیور وغیرہ کی شکل میں ہوں یا پتے ہوں۔ م۔

قال: ولابد من قبض الخ:- اور بدنی جدائی سے قبل دونوں عوض پہ قبضہ ہونا ضروری ہے۔ (ف) ورنہ عقد ختم ہو جائے گا۔ کیونکہ ہم نے ہاتھوں ہاتھ قبضہ کی حدیث اوپر روایت کی ہے، اور اس لئے بھی کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا ہے کہ اگر وہ تم سے اتنی بھی مہلت مانگے کہ وہ گھر کے اندر جائے تو تم اس کی بھی اجازت مت دو۔ (ف) اس کی روایت مالک اور عبدالرزاق نے کی ہے، اور باہمی قبضے کی حدیث حضرت طلحہ بن عبد اللہؓ جو مالک اور بخاری اور مسلم کی روایت سے معروف ہے۔ ولأنه لابد الخ:- اور اس لئے بھی کہ دونوں عوض میں سے ایک پر قبضہ اس لئے ضروری ہے کہ ادھار کی عوض ہونے سے یہ عقد خارج ہو جاتا ہے۔ (ف) یعنی ادھار کا ادھار کے عوض بیع کرنا ممنوع ہے تو لامحالہ یہ بات لازم ہو گئی کہ دونوں میں سے ایک پر قبضہ ہو جائے تو اب دوسرے کا حال قابل غور ہو گا، اس پر بھی قبضہ شرط ہو گا یا نہیں؟ تو اس کا جواب یہ دیا گیا کہ ثم لابد من قبض الخ:- یعنی پھر دوسرے عوض پر بھی قبضہ کرنا لازم ہوا یعنی برابری دونوں صورت میں ثابت ہوئی اور بیاج کی صورت پیدا ہوئی ہو۔ اور اس لئے بھی کہ جس ایک کا قبضہ چاہئے ان میں سے کوئی بھی دوسرے سے اولیٰ نہیں ہے کہ اس کو ترجیح دی جائے۔ پس یہی واجب ہوا کہ دونوں عوض پر قبضہ کیا جائے خواہ دونوں قبضے ایسے ہوں جو معین کرنے سے متعین ہوتے ہوں مانند زیور وغیرہ کے یا ایسی چیز ہو جو متعین کرنے سے بھی متعین نہ ہوتی ہو جیسے رائج الوقت دینار اور درہم۔ یا ایسی چیز کہ ان میں سے ایک متعین ہو اور دوسری متعین نہ ہو، کیونکہ جو حدیث ہم نے روایت کی وہ مطلقاً سب کو شامل ہے، اور اس لئے کہ اگر چہ وہ عوض ایسا ہو کہ جو متعین ہو جاتا ہے تو بھی اس میں متعین ہونے کا شبہ ہے، کیونکہ اس میں پیدائشی وقت سے شبہ ہے یعنی اصل میں سونا ہے یا چاندی ہے، اس لئے اس میں شک کرنا صحیح ہوا! اس شبہے کو بھی اس طرح دور کرنا واجب ہے جس طرح حقیقی سود کو دور کرنا واجب ہے۔ پس ان دلائل سے معلوم ہوا کہ باہمی جدائی سے پہلے دونوں عوض پہ قبضہ کرنا شرط ہے۔

توضیح:- چاندی کو چاندی یا سونے کو سونے یا برعکس فروخت کرنا، حکم، شرائط، اختلاف ائمہ، دلائل

والمراد منه الافتراق بالابدان حتى لوذهبا عن المجلس يمشيان معًافي جهة واحدة اوناما في المجلس اواغمي عليهما لايبطل الصرف لقول ابن عمر وان وثب من سطح فثب معه وكذا المعتبر ما ذكرناه في قبض راس مال السلم بخلاف خيار المخيرة لانه يبطل بالاعراض وان باع الذهب بالفضة جاز التفاضل لعدم المجانسة ووجب التقابض لقوله عليه السلام الذهب بالورق ربوا الاهاء وهاء فان افترقافي الصرف قبل العوضين اواحدهما بطل العقد لفوات الشرط وهو القبض ولهذالايصح شرط الخيار فيه ولا الاجل لان باحدهما لايبقى القبض مستحقاو بالثاني يفوت القبض المستحق الا اذا اسقط الخيار في المجلس فيعود الى الجواز لا رتفاعه قبل تقرره وفيه خلاف زفرؒ.

ترجمہ:- اور جدائی سے مراد یہ ہے کہ دونوں ایک دوسرے سے بدنی طور پر جدا ہو جائیں یعنی قولی جدائی مراد نہیں ہے، یہاں تک کہ اگر دونوں مجلس سے اٹھ کر ایک ساتھ ایک طرف سے چلنے لگیں یا مجلس ہی میں دونوں سو گئے یا دونوں پر بے ہوشی

طاری ہو گئی تو عقد صرف باطل نہ ہو گا کیونکہ حضرت عبداللہ بن عمرؓ نے فرمایا ہے کہ اگر عقد صرف کرنے والا چھت پر سے کود جائے تو تم بھی اس پر سے کود جاؤ۔ (ف) یعنی اس کا ساتھ نہ چھوڑو یہاں تک کہ ایک کا دوسرے پر قبضہ ہو جائے۔ یہ مسئلہ مبسوط میں مذکور ہے لیکن حدیث میں اس کا کہیں پتہ نہیں لگتا۔ مف۔ الحاصل بدن ایک دوسرے سے علیحدہ ہو جائیں یہاں تک کہ جب تک ایک دوسرے کو نہ دیکھیں تب تک جدائی نہ ہو گی۔

و کذا المعتبر الخ:- سلم اور سلم کے رأس المال پر قبضہ کرنے میں بھی اسی طرح کی بدنی جدائی معتبر ہے۔ (ف) یعنی مجلس سے صرف کھڑا ہونا جدائیگی نہیں ہے بلکہ نظر سے پوشیدہ ہونا جدائیگی ہے **بخلاف خیار المخیرة الخ:**- برخلاف ایسی عورت کے کہ جس کو اپنے اوپر طلاق دینے کا اختیار دیا گیا ہو، کیونکہ اس کے منہ موڑنے سے ہی اس کا خیار باطل ہو جاتا ہے۔ (ف) یعنی ایک عورت کو اس کے شوہر نے کہا کہ تمہیں خود کو طلاق دینے کا اختیار ہے، یہ سنتے ہی وہ کھڑی ہو گئی یا کسی کام میں مشغول ہو گئی تو عورت کا اختیار باقی نہ رہے گا کیونکہ اس کا مجلس کو بدل دینا گویا اختیار کو رد کر دینے کی دلیل ہے۔ پس جب شوہر نے اس کو طلاق کا مالک بنایا اور اس نے طلاق کی ملکیت کو قبول نہ کیا تو اس کا اختیار جاتا رہا۔ الکفایہ۔ اور اگر ان نقود میں سے کوئی چیز اپنے جنس کے عوض فروخت کی گئی اس حال میں کہ عاقدین میں سے کسی کو بھی دونوں عوض کا وزن معلوم نہیں یا دونوں کو ایک کا وزن معلوم ہے دوسرے کا نہیں، یا عاقدین میں سے ایک کو معلوم ہے دوسرے کو نہیں پھر دونوں جدا ہو گئے، اس کے بعد دونوں کو وزن کیا اور دونوں کو برابر پایا تب بھی بیع فاسد ہو گی۔ اور اگر دونوں نے جدا ہونے سے پہلے وزن کیا اور دونوں کو برابر پایا تب بیع جائز ہو گی۔ الحاوی۔ اور اگر ترازو کے دونوں پلڑوں میں دونوں نے اپنی اپنی چاندی رکھ کر برابر کیا تو بھی دونوں کی بیع جائز ہو گی اگر چہ ہر ایک کی مقدار معلوم نہ ہو، اسی طرح اگر سونے کو سونے کی بیع میں ترازو میں رکھ کر پلڑے کو برابر کیا تو بھی بیع جائز ہو گی۔ (الذخیرہ)

وإن باع الذهب الخ:- اگر سونا چاندی کے عوض بیچا تو کمی بیشی جائز ہے، کیونکہ دونوں ایک جنس کے نہیں ہیں لیکن فوری طور سے اسی مجلس میں ہر ایک کا اپنے مال پر قبضہ کرنا واجب ہے، کیونکہ رسول اکرم ﷺ نے فرمایا ہے کہ سونا چاندی کے عوض سود ہے مگر اس صورت میں کہ جب کہ ہاتھوں ہاتھ لے اور دے۔ (ف) ائمہ ستہ نے اس کی روایت کی ہے۔ اسی طرح چھوہارا، گندم، جو اور نمک وغیرہ مختلف اجناس ہیں، جمہور کے یہی اقوال ہیں) **فإن افترقا الخ:**- پھر اگر عقد صرف میں دونوں عوض یا ایک عوض پر قبضہ کرنے سے پہلے عاقدین جدا ہو گئے تو عقد باطل ہو گیا۔ **لفوات الشرط الخ:**- کیونکہ عقد صحیح ہونے کی شرط یعنی ایک کا دوسرے پر قبضہ ہو جانا جاتا رہا اور اسی شرط کی وجہ سے اسی عقد میں خیار کی شرط لگانا صحیح نہیں ہے اور میعاد کی شرط کرنا بھی صحیح نہیں ہے، کیونکہ خیار شرط کرنے سے تو اس پر قبضہ کرنے کا حق باقی نہیں رہتا اور میعاد شرط کرنے سے قبضے کا حق ختم ہو جاتا ہے لیکن اگر مجلس کے اندر ہی خیار ختم کر دیا تو عقد جائز ہو جائے گا، کیونکہ اس میں جو کچھ فساد آیا تھا وہ پختہ ہونے سے پہلے ختم ہو گیا۔ اس مسئلے میں امام زفرؒ کا اختلاف ہے۔ (ف) یعنی ان کے نزدیک قیاس جائز نہیں ہے جیسا کہ بیع اور میعاد مجہول میں بیان کیا جا چکا ہے۔

توضیح:- مجلس سے جدا ہونے کی تفصیل، خیار مخیّرہ کی تشریح، اگر سونے کو چاندی کے عوض فروخت کیا جائے تو کیا کمی و بیشی اور ادھار جائز ہے، دلائل

قال: ولایجوز التصرف فی ثمن الصرف قبل قبضه حتی لو باع دیناراً بعشرة دراهم ولم یقبض العشرة حتی اشتری بها ثوبا فالبیع فی الثوب فاسد لان القبض مستحق بالعقد حقا للّٰه تعالٰی وفی تجویزه فواته و کان ینبغی ان یجوز العقد الثوب کما نقل عن زفر لان الدراهم لا تتعین فینصرف العقد الی مطلقها ولکنا نقول الثمن

فی باب الصرف لان البیع لابدله منه ولا شیئ سوی الثمنین فیجعل کل واحد منهما مبیعا لعدم الاولویة وبیع المبیع قبل القبض لا یجوز ولیس من ضرورة کونه مبیعا ان یکون متعینا کما فی المسلم فیه.

ترجمہ:- صاحب قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ صرف کے ثمن میں قبضے سے پہلے تصرف کرنا جائز نہیں ہے یعنی قبضہ سے پہلے صدقہ کرنا جائز نہیں ہے یہاں تک کہ اگر ایک دینار دس درہم کے عوض بیچا اور ان دسوں درہموں پر مکمل قبضہ ہونے سے پہلے ان دس کے عوض ایک کپڑا خرید لیا تو کپڑے کی بیع فاسد ہوگی، کیونکہ عقد صرف میں قبضہ کرنا واجب ہے، حق خداوندی کی بناء پر حالانکہ ایسا تصرف جائز کرنے میں حق الٰہی عزوجل فوت ہو جاتا ہے۔ چاہئے تو یہ تھا کہ کپڑے کی بیع بھی جائز ہو جیسا کہ زفرؒ سے روایت کیا جاتا ہے کیونکہ درہم ایسی چیز نہیں ہے جو متعین ہو، لہذا کپڑے کی بیع کا تعلق مطلق درہموں سے ہوگا۔ (ف) جب کپڑے کے عوض میں مطلق درہم واجب ہوئے تو ان درہموں کی کوئی خصوصیت نہ رہی جو کہ عقد صرف میں معاوضے میں آئے، لہذا ان پر خواہ قبضہ ہو یا نہ ہو کپڑے کا ثمن مطلقا دس درہم واجب ہوئے جنہیں کہیں سے بھی ادا کرے اس لئے بیع جائز ہونی چاہئے) ولکنا نقول الخ:- لیکن ہم کہتے ہیں کہ عقد صرف میں ثمن مبیع ہوتا ہے کیونکہ بیع کے لئے مبیع ہونا ضروری ہے، حالانکہ صرف میں سوائے دونوں ثمن کے کوئی تیسری چیز نہیں ہوتی، اسی بناء پر دونوں ثمن میں سے ہر ایک مبیع کہا جاتا ہے، کیونکہ ان دونوں میں سے کسی کی اولیت نہیں ہے اور مبیع کو قبضے سے پہلے بیچنا جائز نہیں ہوتا ہے۔ (ف) یعنی دونوں ثمن میں سے کسی ایک کو مبیع بنانے کی ترجیح نہیں ہے، حالانکہ کسی ایک کا مبیع ہونا ضروری ہے، اس لئے مجبورا دونوں کو ایک اعتبار سے مبیع اور دوسرے اعتبار سے ثمن بنایا گیا ہے یا یوں کہا جائے کہ ایک دینار مبیع ہے اور دس درہم ثمن ہیں یا دس درہم مبیع اور ایک دینار ثمن ہے۔ اگر یہ کہا جائے کہ اسے مبیع کس طرح کہا جاسکتا ہے جبکہ دینار اور درہم متعین نہیں ہوتے تو اس کا جواب دیا۔ ولیس من ضرورة الخ:- اور اس کے مبیع ہونے سے یہ ضروری نہیں ہے کہ وہ متعین بھی ہو جیسے مسلم فیہ۔ (ف) یعنی سلم میں بالاتفاق مبیع وہ چیز ہے جسے مسلم الیہ اپنے وقت مقرر پر ادا کرے گا یعنی گندم وغیرہ جو چیز کہ مسلم فیہ ہے، اور چونکہ مسلم الیہ کے ذمہ قرض ہے اس لئے فی الحال متعین نہیں ہوا۔ اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ مبیع کے لئے متعین ہونا ضروری نہیں ہے۔

توضیح:- بیع صرف کے ثمن میں قبضہ سے پہلے تصرف کرنا، دینار ودرہم کے تبادلہ کی صورت میں مبیع کسے کہا جائے گا، تفصیل مسائل، دلائل

ویجوز بیع الذهب بالفضة مجازفة لان المساواة غیر مشروطة فیه ولکن یشترط القبض فی المجلس لما ذکرنا بخلاف بیعه بجنسه مجازفة لما فیه من احتمال الربوا.

ترجمہ:- اور جائز ہے سونے کو چاندی کے عوض اٹکل سے بیچنا، کیونکہ خلاف جنس ہونے کی صورت میں برابری شرط نہیں ہے، البتہ اسی مجلس میں قبضہ ہونا شرط ہے گذشتہ مذکورہ حدیث کی بناء پر، برخلاف اسی کے اگر اپنی ہی جنس کے عوض اٹکل سے چیز بیچی تو جائز نہیں ہے، کیونکہ اس میں سود کا احتمال ہے۔ (ف) اور یہ احتمال امر واقع کے برابر مانا جاتا ہے، اسی لئے اگر اٹکل سے بیچنے کے بعد تولنے سے یہ معلوم ہو کہ دونوں چیزیں برابر ہیں تو بھی بیع باطل ہوگی اور نئے سرے سے بیع کرنا ہوگا۔ ع۔ ابن سماعہؒ نے امام ابویوسفؒ سے روایت کی ہے کہ اگر ایک شخص نے دوسرے سے سو دینار، ہزار درہم کی عوض خریدے اور ہر ایک نے دوسرے کے وزن میں تصدیق کی اور وزن کرنے سے پہلے ہر ایک نے اپنے وزن پر قبضہ کر لیا تو یہ جائز ہے اور ہر ایک اپنی خریدی ہوئی چیز سے نفع اٹھا سکتا ہے۔ اور اگر ایک نے یہ کہا کہ وہ درہم جو تمہارے ہاتھ میں ہے ان دیناروں کے عوض جو میرے ہاتھ میں ہے فروخت کردو حالانکہ دونوں نے کوئی شمار یا وزن بیان نہیں کیا البتہ اپنے مال پر قبضہ کر لیا تو یہ جائز ہوگا اور ہر ایک کو وزن شمار کرنے سے پہلے اپنی خریدی ہوئی چیز سے نفع اٹھانا جائز ہوگا، اسی کو اصطلاح میں بیع مجازفہ کہتے ہیں یعنی اٹکل اور تخمینے سے بیع کرنا،

اور اگر یہ کہا کہ ہزار درہم، ہزار درہم کے عوض میرے ہاتھ بیچو اور اس نے بیچ دیئے اور دونوں نے بغیر وزن کئے قبضہ کر لیا اور ہر ایک نے دوسرے کی اس بات کی تصدیق کی کہ ہزار درہم پر ہی قبضہ کیا گیا ہے، پھر ہر ایک کے جدا ہونے سے قبل یا بعد وزن کیا تو دونوں کو برابر پایا تو بیع جائز ہوگی۔ اور اگر دونوں میں سے ہر ایک نے دوسرے کے بیان کردہ وزن کی تصدیق نہیں کی اور دونوں نے جدا ہو کر پھر وزن کیا اور برابر بھی پایا تو بیع جائز نہ ہوگی، کیونکہ جدا ہونے کے وقت ان کو یہ علم نہ تھا کہ ہم نے اپنا پورا پورا حق پالیا ہے۔ المحیط۔ اگر چاندی کا کنگن جس کا وزن معلوم نہیں ہے کچھ درہموں کے عوض خریدا تو یہ بیع باطل ہے۔ الحاوی۔ جن درہموں میں میل ہے اور وہ کھوٹے ہیں تو ان کو کھرے درہموں سے بیچنا اس وقت جائز ہوگا جبکہ وزن میں دونوں برابر ہوں۔ محیط السرخسی۔ اگر سیاہ یا سرخ چاندی دودھیا چاندی کے عوض خریدی تو بھی اس میں برابری شرط ہے۔ الحاوی۔ اگر درہم میں میل ہے مگر چاندی کے برابر ہے تو وہ چاندی کے حکم میں ہے جیسے اگر اشرفی میں سونا غالب ہو تو وہ سونا کے حکم میں ہے یہاں تک کہ کھرے درہم یا دینار میں جیسے کہ ایک جنس ہونے میں زیادتی حرام ہے ویسی ہی ان میں بھی حرام ہوگی، یہاں تک کہ خالص درہم یا دینار کو درہم یا دینار کے میل کے عوض اپنی جنس کے عوض بیچنا اسی وقت جائز ہوگا جبکہ دونوں کا وزن برابر ہو، اسی طرح ان کو گنتی سے قرض لینا جائز نہ ہوگا بلکہ وزن سے جائز ہوگا ورنہ نہیں۔ اور اگر درہم یا دینار میں میل زیادہ ہو تو یہ دینار و درہم کے حکم میں نہیں ہے بلکہ عروض یعنی اسباب کے حکم میں ہے، اور مستصفی میں فرمایا ہے کہ عروض ہونے کا حکم اس وقت ہوگا جبکہ میل سے جدا کرنا ممکن نہ ہو بلکہ چاندی یا سونا اس میں گھل مل گیا ہو، اور اگر جدا کرنا ممکن ہو مثلاً چاندی کے خول میں تانبا بھرا ہوا ہو تو جب ایسے درہم کو خالص چاندی کے عوض بیچا جائے تو اس کا حکم ایسا ہوگا جیسے چاندی یا تانبے کے فروخت پر بطریق اعتبار کے جائز ہے یعنی کھوٹے درہم میں چاندی و تانبا دو چیزیں ہیں تو جب اس کو خالص چاندی کے عوض بیچا گیا تو درہم کی چاندی کے مقابل خالص چاندی میں سے برابر کا حصہ لیا گیا، پس چاندی چاندی کے مقابلے میں برابر ہوگئی، پھر خالص میں سے جتنی چاندی بچی وہ درہم کے پیتل کے مقابلے میں ہوگئی، اسی لئے یہ شرط ہے کہ درہم میں جتنی چاندی ہے اس سے خالص چاندی کی مقدار زیادہ ہو۔ پس یہاں اگرچہ برابری شرط نہیں ہے مگر مجلس میں قبضہ شرط ہے، اور اگر میل اور چاندی دونوں برابر ہوں تو ایسے درہم کو چاندی کے عوض بیچنے میں وزن کی برابری شرط ہے۔ السراج۔ م۔

توضیح:۔ سونے کو چاندی کے عوض اٹکل سے بیچنا، چاندی کا کنگن جس کا وزن معلوم نہیں ہے کچھ درہموں کے عوض خریدنا۔ درہم میں میل ہے مگر چاندی کے برابر ہے۔ اگر درہم و دینار میں میل زیادہ ہے، مسائل کی تفصیل، حکم، دلائل

قال: ومن باع جارية قيمتها الف مثقال فضة وفي عنقها طوق فضة قيمته الف مثقال بالفي مثقال فضة ونقدمن الثمن الف مثقال ثم افترقا فالذى نقد ثمن الفضة لان قبض حصة الطوق واجب فى المجلس لكونه بدل الطرف والظاهر منه الا تيان بالواجب وكذا لوا شتراهما بالفي مثقال الف نسيئة والف نقد فالنقد ثمن الطوق لان الاجل باطل فى الصرف جائز فى بيع الجارية والمباشرة على وجه الجواز هو الظاهر منهما وكذلك لوباع سيفا محلى بمائة درهم وحليته خمسون ودفع من الثمن خمسين جاز البيع فكان المقبوض حصة الفضة وان لم يبين ذلك لما بينا وكذلك ان قال خذ هذه الخمسين من ثمنهما لان الاثنين قديراد بذكرهما الواحد قال الله تعالى يخرج منهما اللؤلؤوالمرجان والمراد احدهما فيحمل عليه بظاهر حاله فان لم يتقابضاحتى افترقا بطل العقد فى الحلية لانه صرف فيها وكذا فى السيف ان كان لا يتخلص الابضرر لانه لا يمكن تسليمه بدون الضرر ولهذا لايجوز افراده بالبيع فصار كا لطوق الجارية وهذا اذا كانت الفضة المفردة ازيد مما فيه فان

كانت مثله اواقل منه اولا يدرى لا يجوز البيع للربوا اولا حتماله وجهة الصحة من وجه وجهة الفساد من وجهين فترجحت.

ترجمہ:۔ایک شخص نے ایک ایسی باندی دو ہزار مثقال کے عوض فروخت کی جس کی خود ذاتی قیمت ایک ہزار مثقال ہے اور اس کے گلے میں چاندی کا ایک طوق ہے جس کی قیمت بھی ایک ہزار مثقال ہے، اور مشتری نے دو ہزار میں سے ایک ہزار مثقال ثمن نقد ادا کیا، پھر یہ دونوں جدا ہو گئے تو یہ کہا جائے گا کہ جو کچھ اس نے دیا ہے وہ اس کے گلے کے ہار کی قیمت ہے۔(ف) اس لئے بیع جائز ہو گی، اور اگر یہ ہزار اس باندی کی قیمت سے ہوتے تو بیع باطل ہوتی، لیکن ظاہری حالات پر غور کرنے اور عقد کو صحیح ثابت کرنے کے خیال سے یہی ماننا ہو گا کہ اس نے جو کچھ دیا ہے وہ گلے کے ہار کی قیمت ہے۔ **لأن قبض حصة الخ**:۔کیونکہ شرعا اور قانونا اس ہار کے حصہ کی قیمت اسی مجلس میں ادا کرنا واجب ہے کیونکہ یہ عقد صرف کا عوض ہے، اور بائع کی طرف سے یہی امید کی جاتی ہے کہ جس قبضہ کو اسے ادا کرنا واجب تھا وہی اس نے پورا کیا ہے۔(ف) اور باندی کی قیمت اسی مجلس میں ادا کرنا واجب نہیں ہے اگرچہ قیمت ادا کرتے وقت مشتری نے اس بات کی تصریح نہیں کی ہے کہ یہ نصف رقم اس ہار کی قیمت ہے یا اس باندی کی ہے۔ **و كذا لو اشتراهما الخ**:۔اسی طرح کا دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی نے باندی اور اس کے ہار دونوں کو دو ہزار مثقال کے عوض اس طرح خریدا کہ نصف یعنی ایک ہزار نقد اور دوسرا نصف ادھار ہے، اس میں بھی جواز مسئلہ کے لئے یہی ماننا ہو گا کہ اس نے نصف رقم جو ادا کی ہے وہ اس کے گلے کے ہار کی قیمت ہے، کیونکہ عقد صرف میں میعاد اور مہلت کی شرط باطل ہے، اور نصف قیمت جو باندی کی ہے اس میں ادھار جائز ہے اور عاقدین کے حال کا تقاضا یہی ہے کہ اس عقد بیع کو اس طرح طے کیا جائے جو جائز ہو۔ **و كذلك لو باع سيفا الخ**:۔اسی طرح کا تیسرا مسئلہ یہ ہے کہ کسی نے ایسی تلوار سو درہم کے عوض بیچی جس کے دستہ میں پچاس درہم چاندی کا جڑاؤ ہے، مشتری نے اس میں بھی نصف یعنی پچاس درہم نقد ادا کر دیئے اور نصف ادھار رکھے تو اسے بھی جائز کہا جائے گا اس تفصیل کے ساتھ کہ جو رقم اس نے نقد ادا کی ہے یعنی پچاس درہم وہ اس جڑاؤ کی قیمت ہے جسے مجلس ہی میں ادا کرنا ضروری ہے، اور اصل تلوار کی جو نصف قیمت تھی وہی باقی رہی ہے، اگرچہ ادا کرتے وقت اس نے یہ تفصیل ظاہر نہ کی ہو۔

و كذلك إن قال الخ:۔اسی طرح اگر مذکورہ مسئلہ میں رقم کی ادائیگی کے وقت یہ کہا کہ ان دونوں کی قیمت میں سے یہ پچاس درہم لے لو تو اس ادا شدہ رقم کو بھی اسی جڑاؤ کی قیمت سے فرض کیا جائے گا، اور اس کے کہنے کا مطلب یہ نکالا جائے گا کہ مجھ پر فی الحال جس قدر ادا کرنا واجب ہے وہ وصول کر لو۔ **لأن الإثنين الخ**:۔کیونکہ کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ دو ذکر کر کے ایک ہی مراد لیا جائے جیسا کہ اس فرمان باری تعالیٰ میں ہے کہ ﴿يخرج منهما اللؤلؤ والمرجان﴾ کہ ان دونوں سمندروں یعنی میٹھے اور کھارے سے موتی اور مرجان نکلتے ہیں حالانکہ درحقیقت صرف ایک کھارے سمندر سے ہی یہ موتی اور مرجان نکلتے ہیں، لہٰذا بظاہر حال اسی پر محمول ہو گا۔(ف) یعنی یہ کہنا کہ دونوں کی قیمت سے پچاس لے لو، اس بات پر محمول ہو گا کہ دونوں کی مجموعی قیمت سے دینے سے اس کا ارادہ یہ ہے کہ جائز طریقہ سے ادا ہو جائے، یعنی دونوں کی قیمت میں سے جس کا قبضہ فی الفور واجب ہے جو کہ جڑاؤ کا ہے اسے لے لو۔ **فإن لم يتقابضا الخ**:۔اب اگر دونوں اپنی اپنی چیز پر قبضہ کئے بغیر جدا ہو گئے تو اس جڑاؤ کا عقد باطل ہو گیا کیونکہ اس میں بیع صرف ہے۔(ف) اسی لئے جدائی سے پہلے قبضہ کر لینا ضروری ہے۔اس جگہ تلوار کے مسئلہ میں یہ جاننا ضروری ہے کہ اس تلوار سے وہ جڑاؤ آسانی سے کسی نقصان کے بغیر علیحدہ کیا جا سکتا ہے یا نہیں؟ دونوں صورتوں میں حکم مختلف ہو جاتا ہے، اسی لئے یہ فرمایا ہے **و كذا في السيف الخ**:۔اسی طرح تلوار کے حق میں بھی بیع باطل ہو جائے گی، کیونکہ اس حلیہ (جڑاؤ) کو آسانی کے ساتھ کسی نقصان کے بغیر جدا نہ کیا جا سکتا کیونکہ اس صورت میں صرف تلوار کو اس خریدار کے حوالہ کرنا ممکن نہ ہو گا، کیونکہ اس خریدار پر اس سلسلہ میں کچھ نقصان برداشت کرنا لازم نہیں ہے۔اسی لئے ایسی صورت میں صرف تلوار

کی بیع جائز نہیں ہے جیسے: چھت میں لگے ہوئے کسی شہتیر کی بیع جائز نہیں ہوتی ہے، اور اگر تلوار سے وہ حلیہ (جڑاؤ) کسی نقصان کے بغیر جدا کیا جاسکے تو تلوار کی بیع جائز ہوگی، اور اس حلیہ کی بیع باطل ہوگی، کیونکہ صرف تلوار کی بیع یہاں ممکن ہوگی، تو اس کا حکم گلے کے ہار اور باندی کی طرح کا ہوگیا یعنی کسی نقصان کے بغیر علیحدہ ہونا ممکن ہے، یہ ساری تفصیل اس صورت میں ہوگی جبکہ وہ چاندی جو عوض میں دی جارہی ہو وہ اس چاندی سے زیادہ ہو جو تلوار کے ساتھ لگی ہوئی ہو، تاکہ چاندی کے برابر چاندی ہوجائے اور باقی چاندی تلوار کی قیمت کے مقابلہ میں ہوجائے۔ اور اگر ثمن میں دی جانے والی چاندی تلوار کی چاندی کے برابر یا کم ہو یا اس کی مقدار ہی معلوم نہ ہو تو بیع جائز نہ ہوگی، کیونکہ برابر یا کمی کی صورت میں بیاج یا سود کا حکم ہوجائے گا، اور وزن معلوم نہ ہونے کی صورت میں بیاج ہونے کا شبہ ہوجائے گا۔ حاصل یہ کہ صرف ایک صورت میں بیع صحیح ہوگی اور دو صورتوں میں فاسد ہوجائے گی، لہٰذا فساد کا حکم ہی غالب رہے گا۔

توضیح:- ایک شخص نے ایک ایسی باندی دو ہزار مثقال کے عوض فروخت کی جس کی ذاتی قیمت ایک ہزار مثقال اور اس کے گلے میں پڑے ہوئے ہار کی قیمت بھی ہزار مثقال ہے اور مشتری نے ان میں سے صرف ایک ہزار نقد ادا کیا پھر دونوں جدا ہوگئے۔ ایک شخص نے ایک باندی اور اس کے گلے کے ایک ہزار کے ہار کو مجموعۃً دو ہزار مثقال کے عوض اس طرح خریدا کہ نصف نقد اور نصف ادھار ہے، مسائل کی تفصیل، حکم، دلائل

مذکورہ تمام مسائل سے متعلق کچھ تفصیل:- معلوم ہونا چاہئے کہ باندی اور اس کے ہار کی قیمتوں کے مساوی ہونے یا تلوار اور اس پر جڑاؤ کی قیمتوں کے مساوی ہونے کی کوئی شرط نہیں ہے بلکہ اس بحث میں ایک اصل یہ ہے کہ جب نقود میں سے کوئی چیز کسی چیز کے ساتھ ملا کر ایسے ثمن کے عوض جو اسی جنس سے ہو بیچی جائے تو اس بات کا خیال رکھنا ضروری ہے کہ ثمن اس نقد سے زائد ہو جو چیز کے ساتھ لگی ہوئی ہے۔ مف۔ اگر ایک تھان کچھ چاندی کے ساتھ ایک ایسے تھان کے عوض خریدا کہ اس کے ساتھ بھی کچھ چاندی لگی ہوئی ہو تو اس صورت میں کپڑا کپڑے کے عوض اور چاندی چاندی کے عوض ہوگی بشرطیکہ دونوں طرف کی چاندی ہم وزن ہو۔ اور اگر دونوں چاندی میں سے کوئی زیادہ ہو تو وہ زیادہ حصہ اس کے کپڑے کے ساتھ دوسرے کپڑے کے مقابل ہوجائے گا، پھر اگر عاقدین اپنی اپنی چیزوں پر قبضہ کرنے سے پہلے جدا ہوگئے تو اس بیع میں سے جتنے حصہ میں عقد صرف ہو رہا ہو گا وہ باطل ہوجائے گا، اور کپڑا اپنے مقابل کپڑے کے عوض باقی رہ جائے گا۔ الحاوی۔ اگر کسی نے کوئی چیز یہ کہہ کر خریدی کہ یہ اس رقم کے عوض ہے جو رقم ہماری تم پر باقی ہے، حالانکہ دونوں کے دلوں میں اس بات کا یقین ہے کہ کسی پر کسی کا کچھ باقی نہیں ہے، اس لئے ایسی خرید جائز نہ ہوگی، اور اس کی صورت ایسی ہوجائے گی جیسے کہ کسی نے کچھ چیز کسی قیمت کے بغیر ہی خریدی ہو۔ اور اگر ایسے قرضہ کے عوض خریدا جس کے باقی رہنے کا اسے احتمال ہو یعنی اس کے گمان میں ہو کہ اس پر قرض باقی ہے پھر دونوں نے یہ فیصلہ کرلیا کہ کچھ بھی قرض باقی نہیں ہے اس طرح وہ خریداری تو صحیح ہوگی لیکن قرضے کے جس مقدار کا احتمال تھا اتنا ادا کرے گا۔ المحیط۔ اور اگر معین ایک ہزار درہم سو دینار کے عوض خریدے اور یہ درہم خالص سفید چاندی کے ہوں لیکن ادائیگی کے وقت بجائے سفید دینے کے سیاہ ادا کردیئے اور بائع بھی اس پر راضی ہوگیا تو بیع جائز ہوجائے گی۔ المبسوط۔ اور اگر تلوار کا جڑاؤ سونے کا ہو جسے درہم کے عوض خریدا ہو تو یہ خریداری ہر طرح سے جائز ہوگی یعنی خواہ زیادہ ہو یا کم یا اس کی مقدار معلوم نہ ہو۔ اور اگر قیمت کی ادائیگی کے لئے کوئی وقت مقرر کیا ایسی صورت میں کہ ثمن اسی جنس سے ہو جس کا جڑاؤ ہو یا غیر جنس سے ہو تو پوری تلوار کی بیع باطل ہوگی۔ خواہ اس کا جڑاؤ کسی نقصان کے ساتھ اس سے علیحدہ کیا جاسکتا ہو یا کسی نقصان کے بغیر

علیحدہ کیا جاسکتا ہو۔ اسی طرح اگر دونوں ایک دوسرے سے جدا ہو گئے حالانکہ کسی ایک کے لئے خیار شرط ہو تو بھی کل تلوار کی بیع باطل ہو گی۔ اور اگر معاملہ کرتے وقت قیمت کی ادائیگی کے لئے کوئی مدت مقرر کی گئی مگر خریدار نے وہاں سے جدا ہونے سے پہلے اتنی رقم ادا کر دی جتنی کی وہ جڑاؤ ہو تو استحسانا وہ بیع باطل ہو جائے گی اگر چہ اس نے یہ تصریح نہ کی کہ جو کچھ ادا کیا وہ اسی جڑاؤ کا حصہ ہے۔ اگر کسی نے دو مثقال چاندی اور ایک مثقال تانبا کسی سے ایک مثقال چاندی اور تین مثقال لوہے کے عوض خرید اتو یہ بیع اس طرح سے جائز ہو گی کہ ایک مثقال چاندی ایک مثقال چاندی کے برابر ہے اور باقی ایک مثقال چاندی اور ایک مثقال تانبا مل کر تین مثقال لوہے کے عوض ہے اس طرح اس میں سود کی کوئی گنجائش نہ ہو گی۔ المبسوط۔ تجرید میں ہے کہ پیتل اور لوہے سے جو برتن بنائے جاتے ہیں وہ لوگوں کے استعمال میں آنے کے بعد عددی ہو جاتے ہیں یعنی وزنی باقی نہیں رہتے، اس لئے جس طرح چاہے ایک کو دوسرے کے عوض فروخت کر سکتا ہے۔ التاتار خانیہ۔ اگر رواج میں یہ برتن عددی ہی نہیں بلکہ وزن ہی سے فروخت ہوتے ہوں تو اپنی جنس کے عوض ان کی بیع برابر ہونے کی صورت میں جائز ہو گی۔ النہر۔ اگر ایک شخص نے دوسرے کے ہاتھ سونے کا زیور جس میں موتی اور جواہر جڑے ہوں دیناروں کے عوض بیچا اور خریدار نے زیور پہ قبضہ بھی کر لیا تو اگر دیناروں کا وزن اتنا ہی ہو جتنا زیور میں سونا موجود ہے یا کم ہو یا کچھ معلوم نہ ہو تو ان تینوں صورتوں میں بیع بالکل جائز نہ ہو گی یعنی سونے اور موتی وغیرہ کسی کی بیع جائز نہ ہو گی خواہ ان جواہر کو کسی نقصان کے بغیر چھڑانا ممکن ہو یا نہ ہو، اور اگر قیمت کے دیناروں کا وزن زیور کے سونے سے زیادہ ہو تو زیور اور جواہر سب کی بیع جائز ہو گی اس کے بعد دیکھا جائے گا کہ اگر اس نے وہاں سے جدا ہونے سے پہلے پوری رقم ادا کر دی تو وہ عقد پورا ہو گیا۔ اسی طرح اگر اس نے زیور کے سونے کا حصہ ادا کر دیا ہو تب بھی یہی حکم ہے۔ اور اگر اس نے کچھ بھی ادا نہیں کیا یہاں تک کہ دونوں جدا ہو گئے تو زیور میں سونے کے حصے کا عقد باطل ہو گیا مگر جواہر کے حصے کے عقد کو دیکھا جائے کہ اگر ان سے کسی نقصان کے بغیر جواہرات کو الگ کرنا ممکن نہ ہو تو اس کا عقد بھی باطل ہو گا۔ اور اگر جواہر کا جدا ہونا کسی نقصان کے بغیر ممکن ہو تو عقد فاسد نہ ہو گا۔ المحیط۔ اگر تلوار کا جڑاؤ تلوار کے بغیر فروخت کیا تو یہ جائز نہ ہو گا مگر اس وقت جبکہ اس شرط پہ فروخت کرے کہ خریدار اس کو خود الگ کر دے، چنانچہ اس نے وہاں سے جدا ہونے سے پہلے الگ کر لیا تو بیع جائز ہو گی۔ اور اگر کسی شرط کے بغیر فروخت کیا پھر جدائیگی سے پہلے اجازت دیدی اور مشتری نے اس جڑاؤ کر الگ کر لیا تو بھی بیع جائز ہو گی۔ اور اگر جدا ہونے سے پہلے دونوں الگ ہو گئے تو بیع باطل ہے اگر چہ مشتری نے تلوار پہ قبضہ کر لیا ہو۔ المحیط۔ اور اگر خریدار نے باندی اور اس کے ہار کے مسئلہ میں صراحت کے ساتھ کہا کہ تم باندی کی قیمت کے ہزار درہم لے لو اور یہ کہہ کر دونوں الگ ہو گئے تو ہار کے حصے کی بیع باطل ہو گئی۔ الفتح۔

قال: ومن باع إناء فضة ثم افترقا وقد قبض بعض ثمنه بطل البيع فيما لم يقبض وصح فيما قبض وكان الاناء مشتركا بينهما لانه صرف كله فصح فيما وجد شرطه وبطل فيما لم يوجد والفساد طار لانه يصح ثم يبطل بالافتراق فلا يشيع ولو استحق بعض الاناء فالمشترى بالخيار ان شاء اخذ الباقى بحصته وان شاء رده لان الشركة عيب فى الاناء ومن باع قطعةنقرة ثم استحق بعضها اخذ ما بقى بحصته ولا خيارله لانه لايضره التبعيض.

ترجمہ:- اگر کسی نے چاندی کا برتن فروخت کیا پھر دونوں علیحدہ ہو گئے حالانکہ خریدار نے تھوڑی سی رقم ادا کی پوری ادا نہیں کی تھی تو جتنی ادا نہیں کی اس کے حصے کی بیع باطل ہو گی اور جتنی مقدار ادا کی ہے اس کے حصے کی بیع صحیح ہو گی، اور یہ برتن بیچنے والے اور خریدنے والے دونوں کے درمیان مشترک ہو جائے گا۔ (ف) مثلا سو درہم وزن کا برتن اس نے سو ہی درہم کے عوض خریدا لیکن خریدار نے صرف پچاس درہم ادا کئے تو برتن میں سے اتنے درہم کے حصے کی بیع صحیح رہی اور باقی کی بیع باطل ہو گی، اور چونکہ خریدار نے نصف رقم ادا کر دی ہے لہٰذا برتن میں سے نصف کا مالک بائع اور نصف کا مالک مشتری ہو گا۔ لأنه

صرف الخ:-کیونکہ یہ عقد مکمل طور پر عقد صرف ہے تو جتنی مقدار میں صرف کی شرائط پائی گئی یعنی ایک کا دوسرے پر قبضہ پایا گیا اس میں بیع صحیح ہوئی اور جتنی مقدار میں قبضہ نہیں پایا گیا اس میں بیع باطل ہوئی، اور عقد کا فساد یہاں عقد کے بعد پایا گیا، کیونکہ پہلے عقد صحیح ہوا لیکن قبضہ کئے بغیر جدا ہونے کی وجہ سے فاسد ہو گیا تو یہ فساد سب میں نہیں پھیلے گا۔ (ف) جیسے کسی نے دو غلام خریدے پھر ان پر قبضہ کرنے سے پہلے ایک مر گیا تو جو غلام باقی رہا اس کی بیع باقی رہے گی اور دوسرا یعنی جو مر گیا اس کی بیع باطل رہے گی۔ اسی طرح یہاں بھی عقد صحیح ہونے کے بعد جتنا حصہ نقد ادا کیا اتنے کی بیع صحیح ہو گی اور باقی کی باطل۔ یہ قاعدہ کلیہ ظاہر ہوا کہ اگر عقد میں ابتداءً ہی فساد آجائے تو کل عقد فاسد ہو گا اور اگر اصل عقد صحیح ہو کر اس میں فساد ہو جائے تو اس کے حصے کے برابر فساد باقی رہ جائے گا۔ ولو استحق الخ:-اور اگر اس چاندی کے برتن میں سے کسی حصے پر کسی شخص نے اپنا حق ثابت کیا تو خریدار کو یہ حق حاصل ہو گا کہ اگر وہ چاہے تو بقیہ حصے کو اس کی قیمت کے حصے کے عوض لے لے اور اگر نہ چاہے تو واپس کر دے، کیونکہ برتن میں شرکت پیدا ہونا ایک عیب ہے۔ ومن باع قطعة الخ:-اگر کسی شخص نے گلائی ہوئی چاندی کا ایک ٹکڑا فروخت کیا پھر اس پر کسی کا تھوڑا حق ثابت ہونے کی وجہ سے تھوڑا سا ٹکڑا دیدیا گیا تو خریدار باقی حصے کو اس کے حصہ ثمن کے عوض لے لے لیکن اسے کوئی اختیار نہ ہو گا، کیونکہ اس میں ٹکڑے ہونے سے کوئی نقصان نہ ہو گا۔

توضیح:-اگر کسی نے چاندی کا برتن فروخت کیا اور دونوں منتشر ہو گئے، اس وقت خریدار نے صرف تھوڑی رقم ادا کی۔ کسی نے دو غلام خریدے اور ان پر قبضہ کرنے سے پہلے ایک مر گیا۔ اگر چاندی کے برتن میں سے کسی حصہ پر کسی نے اپنا حق ثابت کر دیا، تفصیل مسائل، حکم، دلائل

قال: ومن باع درهمين ودينا رابدرهم ودينار ين جاز البيع وجعل كل جنس منهما بخلافه وقال زفرو الشافعي لايجوز وعلى هذا الخلاف اذا باع كرشعير وكرحنطة بكرى حنطة وكرى شعير لهما ان في الصرف الى خلاف الجنس تغيير تصرفه لانه قابل الجملة بالجملة ومن قضية الانقسام على الشيوع لاعلى التعين والتغيير لا يجوز وان كا ن فيه تصحيح التصرف كما اذا اشترى قلبا بعشرة وثوبا بعشرة ثم باعهما مرابحة لايجوزوان امكن صرف الربح الى الثوب وكذا اذا اشترى عبدا بالف درهم ثم باعهقبل نقد الثمن من البائع مع عبد اخر بالف وخمس مائة لا يجوز في المشترى بالف وان امكن تصحيحه بصرف الالف اليه وكذا اذا جمع بين عبده وعبد غيره وقال بعتك احدهما لا يجوزو ان امكن تصحيحه بصرفه الى عبده وكذا اذا باع درهما وثوبا بدرهم وثوب وافترقا من غير قبض فسد العقد في الدرهمين ولا يصرف الدرهم الى الثوب لما ذكرنا ولنا ان المقابلة المطلقة تحتمل مقابلة الفرد كمافي مقابلة الجنس بالجنس وانه طريق متعين لتصحيحه فتحمل عليه تصحيحا لتصرفه وفيه تغيير وصفه لا اصله لانه يقى موجبه الاصلي وهو ثبوت الملك في الكل بمقابلة الكل وصار هذا كما اذا باع نصف عبد مشترك بينه وبين غيره ينصرف الى نصيبه تصحيحا لتصرفه بخلاف ماعد من المسائل اما مسالة المرابحة لانه يصير تولية في القلب بصرف الربح كله الى الثوب والطريق في المسالة الثانية غير متعين لانه يمكن صرف الزيادة على الالف الى المشترى وفي الثالثة اضيف البيع الى المنكر وهو ليس بمحل للبيع والمبين ضده وفي الاخيرة انعقد العقد صحيحا والفساد في حالة البقاء وكلامنا في الابتداء.

ترجمہ:-اگر کسی شخص نے دو درہم اور ایک دینار کو ایک درہم اور دو دینار کے عوض فروخت کیا تو بیع جائز ہو گی اور دونوں

جنسوں میں سے ہر ایک اپنے مخالف کے مقابلے میں رکھی جائے گی۔ (ف) یعنی دو درہم دو دینار کے مقابلے میں اور ایک درہم ایک دینار کے مقابلے میں رکھا جائے گا تاکہ یہ عقد صحیح ہو اور امام زفرؒ اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ یہ عقد جائز نہ ہوگا۔ اسی طرح اگر ایک کر گندم اور ایک کر جو کو دو کر گندم اور دو کر جو کے عوض بیچا تو اس میں بھی ایسا ہی اختلاف ہے۔ (ف) یعنی ہمارے نزدیک عقد جائز ہوگا اسی طرح سے کہ ایک شخص نے ایک کر جو کو دو کر گندم کے عوض بیچا اور ایک کر گندم کو دو کر جو کے عوض بیچا تو اختلاف جنس کی وجہ سے بیع جائز ہو گی لیکن امام زفرؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک جائز نہ ہو گی۔

لهما أنه الصرف الخ: -امام زفرؒ اور امام شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ مسئلہ کو خلاف جنس کی طرف پھیرنے سے عاقدین کے تصرف کو بدل دینا لازم آتا ہے، کیونکہ انہوں نے کل کا کل کے ساتھ مقابلہ کیا تھا یعنی دو درہم اور ایک دینار کا مجموعہ ایک درہم اور دو دینار کے مجموعے کے مقابل کیا، اس کا تقاضا یہ ہے کہ اس کا بٹوارہ مشترک کے طور پر ہو متعین کر کے نہ ہو یعنی خلاف جنس کی طرف معین کر کے بٹوارہ نہیں کر سکتے ورنہ تغیر لازم ہوگا، حالانکہ تغیر جائز نہ ہوگا اگرچہ اس میں تغیر کو صحیح کرنا ثابت ہوتا ہے۔ (ف) اس کا خلاصہ یہ ہے کہ عقد کو صحیح کرنا اس وقت جائز ہوتا ہے کہ عاقد نے جس طریقے پر تصرف کیا ہے وہ اپنے طور پر باقی رہے، جبکہ یہاں باقی نہیں رہتا کیونکہ اس نے مجموعہ کو مجموعے کے مقابل کیا ہے جس سے مقابلہ مشترک ہوا، اس میں کسی کو معین کر کے مقابلہ کرنا ناجائز کسی قسم کا تغیر ہے، اور ایسا تغیر کر کے صحیح بنانا صحیح نہیں ہوتا ہے اس کی مثال کے یہ کئی مسئلے موجود ہیں۔ كذا إذا اشترى الخ: -جیسے کسی نے ایک کنگن اور ایک کپڑا دس درہم میں خریدا پھر دونوں کو بیس درہم مرابحہ میں بیچنا چاہا تو جائز نہیں ہوتا اگرچہ ان کے تصرف کو اس طرح صحیح کرنا ممکن ہے کہ نفع کا تعلق کپڑے سے کر دیا جائے۔ اسی طرح اگر ایک غلام ہزار درہم سے خریدا پھر اس کی قیمت ادا کرنے سے پہلے اسی ایک غلام کو اسی بائع کے ہاتھ دوسرے غلام کے ساتھ ایک ہزار پانچ سو درہم سے فروخت کیا تو ہزار سے خریدے ہوئے غلام میں یہ بیع جائز نہیں ہوتی ہے اگرچہ اس کو بھی صحیح بنانے کی یہ ممکن صورت ہے کہ جسے ہزار درہم کے عوض خریدا تھا اسی کو ہزار درہم میں بیچا۔ (ف) یعنی دو غلام ایک ہزار پانچ سو درہم کے عوض فروخت کئے تو ہر ایک غلام کا حصہ ہزار سے کم ہوئے اس لئے جس غلام کو ہزار کے عوض خریدا تھا اسے اس کے دام فروخت کرنے سے پہلے بائع کے ہاتھ اس کی کم قیمت پہ بیچنا جائز نہیں ہے، اسی لئے یہ بیع جائز نہیں ہوتی حالانکہ اگر اس بیع کو جائز کرنا چاہیں تو اس کی ممکن صورت یہ ہو سکتی ہے کہ ایک ہزار پانچ سو میں سے ہزار درہم اس کی قیمت ہے جس کو ہزار سے خریدا تھا اور باقی پانچ سو دوسرے غلام کی قیمت ہے، لیکن اس مسئلے کو اس وجہ سے جائز نہیں کہا جاتا ہے کہ خریدار نے دونوں کا مجموعہ ایک ہزار پانچ سو کے عوض قرار دیا ہے تو اسے بدل کر ایک کو ایک ہزار کے عوض اور دوسرے کو پانچ سو کے عوض نہیں بنا سکتے۔

و كذا إذا جمع الخ: -اسی طرح اگر اپنے غلام اور دوسرے کے غلام کو ملا کر کسی نے کہا کہ میں نے تمہارے ہاتھ ان دونوں میں سے ایک کو فروخت کیا تو بیع جائز نہیں ہوتی ہے حالانکہ اس کو بھی صحیح کہنا اس طرح ممکن ہے کہ اس بیع کو اس کے اپنے غلام کی طرف منسوب کر دیا جائے۔ (ف) اس وجہ سے اس کے تصرف کا تقاضا یہ تھا کہ ان دونوں میں سے کوئی ایک مبیع ہے اور صرف اس کے غلام کی طرف اسی کو منسوب کرنے سے اس کے بیان میں تغیر لازم آتا ہے، لہٰذا تغیر کر کے صحیح کرنا جائز نہیں ہوتا ہے۔ و كذا إذا باع درهما الخ: -اسی طرح اگر ایک درہم اور ایک کپڑا کسی نے ایک درہم اور ایک کپڑے کے عوض فروخت کیا پھر عاقدین اپنے اپنے مال پر قبضہ کئے بغیر جدا ہو گئے تو دونوں درہموں کا عقد فاسد ہو جاتا ہے اور اس کو صحیح کرنے کے لئے یہ نہیں کہا جاتا ہے کہ درہم کو کپڑے کی قیمت کہہ دیا جائے، کیونکہ اس طرح اس کے تصرف کو بدل دینا لازم آتا ہے جیسا کہ ہم نے پہلے بیان کیا۔ (ف) یعنی جب اس نے ایک درہم اور ایک کپڑے کو ایک درہم اور ایک کپڑے سے مجموعہ معاوضہ قرار دیا تو نقد حصے کا عقد فاسد ہو جائے گا، حالانکہ اگر ایک طرف کا درہم دوسری طرف کے کپڑے کے مقابلے میں اور اس کے برعکس کیا جائے تو بیع جائز ہو جائے لیکن ایسا اسی وجہ سے نہیں کیا جاتا کہ عاقد نے اس عقد کو مجموعی مقابلے سے قرار دیا تھا

، لہٰذا اس طرح سے عقد صحیح نہیں ہوا بلکہ الگ الگ معین مقابلے سے اسی کی تصحیح کی گئی اور ایسا کرنا جائز نہیں ہے۔ اسی طرح ہمارے مسئلے میں بھی دو درہم دو دینار کے مقابلے میں اور ایک درہم کو ایک دینار کے مقابلے میں معین کرنا اس کے مجموعہ مقابلے کے خلاف ہے اسی لئے جائز نہیں ہے۔ اس اشکال کا جواب اس طرح ہے کہ یہاں الگ الگ مقابلہ کرنا ممکن ہے اور عقد کی ذات میں یعنی نفس عقد میں کوئی تغیر نہیں ہوتا ہے بلکہ وصف میں تغیر ہوتا ہے، اس کے برخلاف جو ناجائز ذکر کئے گئے ہیں ان میں زیادہ تغیر ہوتا ہے جس کی تفصیل یہ ہے کہ۔

ولنا أن المقابلة الخ:۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ جو مقابلہ مطلقہ ہو (ف:۔ یعنی اس میں اس بات کی تصریح نہ ہو کہ یہ مقابلہ مجموعے کا مجموعے سے ہے یا فرد کا مقابلہ فرد سے ہے بلکہ مطلقاً ایک کو دوسرے کے مقابلے میں لایا گیا جیسے اس میں اس بات کا احتمال ہے کہ مقابلہ مجموعہ کا مجموعے سے بطور شیوع ہو ایسی ہی اس بات کا بھی احتمال ہے کہ فرد کا مقابلہ فرد سے ہو جیسے جنس کا مقابلہ جنس سے ہے۔ (ف) مثلاً دو دینار کو دو دینار کے مقابلے میں لایا تو بالاتفاق ایک میں سے ایک دینار دوسرے ایک دینار کے مقابلے میں بھی ہو سکتا ہے، پس یہاں مطلق مقابلے میں بھی اس بات کا احتمال موجود ہے کہ دو دینار دو درہم کے مقابلے میں اور ایک درہم ایک دینار کے مقابلے میں ہو۔ اور جب ایسے مقابلے کا احتمال ہے اور ہمیں عاقد چونکہ عاقل اور بالغ ہے اس کے فعل کو جہاں تک ممکن ہو صحیح بنانے کی ضرورت ہے، حال یہ ہے کہ اس طرح فرد کا فرد سے مقابلہ کرنا اس عقد کے صحیح کرنے کا ایک معین طریقہ ہے۔ **فتحمل علیه الخ:**۔ یعنی اس کے تصرف کو صحیح کرنے کی ضرورت سے اس طرح کے مقابلے پر محمول کیا جائے۔ (ف) کیونکہ مقابلہ مطلقاً ہے جس میں فرد کا مقابلہ فرد سے ہو سکتا ہے، اور یہ بات جو آپ لوگوں نے کہی ہے کہ ایسا کرنے سے اس کے تصرف کو بدل دینا لازم آتا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ لازم نہیں آتا ہے، کیونکہ مطلق تصرف میں دونوں طرح کا احتمال خود موجود تھا یعنی مجموعے کا مقابلہ مجموعہ سے ہو یا فرد کا مقابلہ فرد سے ہو، لہٰذا ہم نے اس کے تصرف کو صحیح کرنے کی نیت سے ایک احتمال یعنی فرد کا مقابلہ فرد سے لے لیا جس کی وجہ سے کچھ تغیر لازم نہیں آیا اور ایسا احتمال پیدا کرنے میں البتہ عقد کے وصف میں تغیر لازم آتا ہے اس کے اصل میں تغیر نہیں آتا ہے۔ (ف) یعنی اگر ایسا کرنے سے کچھ تغیر ہو بھی تو وہ تغیر صرف وصف میں ہوگا کہ مجموعی مقابلہ کے احتمال میں ایک شیوع تھا جس کو ملا کر ایک عرف اور دوسرے علیحدہ علیحدہ مقابلے کو ملا کر دوسری طرف رکھا تو اس کی ذات میں کچھ تغیر نہیں ہوا، کیونکہ اس مذکورہ عقد کا اصلی حکم باقی رہ جاتا ہے۔ **وهو ثبوت الملك الخ:**۔ اصلی حکم یہ ہے کہ کل میں بمقابلہ کل کے ملکیت ثابت ہو۔ (ف) اس میں یہ نہیں ہوا کہ ہر فرد کی ملکیت علیحدہ حاصل ہو بلکہ کل کی ملکیت کل میں حاصل ہوئی مگر اس طور سے کہ فرد کا مقابلہ فرد سے ہے۔ **وصار هذا الخ:**۔ اور یہ مسئلہ ایسا ہو گیا جیسے کسی نے ایک غلام میں سے آدھا فروخت کر دیا حالانکہ یہ غلام اس بائع اور اس کے علاوہ دوسرے کے درمیان برابر کا مشترک ہے لہٰذا اس بیع کا تعلق اسی بائع کے نصف حصے کی طرف ہوتا ہے تاکہ اس کا تصرف یعنی بیع کرنا صحیح ہو جائے۔ (ف) کیونکہ نصف اس نے مطلق رکھا، اسی لئے اس بیع میں اس کا احتمال ہے کہ اس نے اس نصف میں اپنا نصف حصہ مراد لیا ہے یا دوسرے کا نصف حصہ مراد لیا ہے، لیکن اس کا تصرف اس صورت میں صحیح ہوگا کہ اس کے اپنے نصف حصے کو رکھا جائے، پس بیع کے تصرف کو صحیح کرنے کے لئے مطلق حکم سے یہی مراد لیا گیا کہ اس نے صرف اپنا نصف حصہ فروخت کیا ہے۔ اسی طرح مسئلہ مذکورہ میں مطلق مقابلے سے ہم نے مجموعی مقابلہ مراد نہیں لیا بلکہ فرد کا مقابلہ فرد سے مراد لیا ہے تاکہ اس کے بیع کا تصرف صحیح ہو۔ اب اس احتمال کا جواب کہ جو مسائل اوپر بیان کئے گئے ان میں تصریح نہیں کی گئی تو اس کی وجہ یہ ہے کہ ہمارے مسئلے میں تصریح ممکن ہے۔

بخلاف ماعده الخ:۔ برخلاف ان مسائل کے جو امام زفرؒ اور امام شافعیؒ نے بیان کئے ہیں کہ ان میں تصریح کرنا ممکن نہیں ہے، چنانچہ اس کی تفصیل یہ ہے کہ مسئلہ مرابحہ میں نفع کو فقط کپڑے کے طرف پھیرنا ممکن نہیں ہے۔ **لأنه يصير تولية الخ:**۔ کیونکہ تمام نفع کو کپڑے کی طرف منسوب کر دینے سے عقد مرابحہ سے بدل کر تولیہ ہو جائے گا۔ (ف) حالانکہ اس نے اس

طرح کہا تھا کہ میں تم کو دونوں عقد مرابحہ کے ساتھ بیس درہم میں دیتا ہوں، اور معلوم ہو کہ دونوں کی مجموعی قیمت صرف بیس درہم ہے۔ پس اگر یوں طے کر لیا جائے کہ اس نے کپڑا دس درہم سے اور نفع دس درہم کے ساتھ مجموعہ سے بیس درہم سے مرابحہ کیا، حالانکہ دوسری چیز کنگھن بھی دے دی، اس مسئلے کا حاصل یہ ہوا کہ دونوں چیزیں جتنے دام میں خریدی تھیں اتنے ہی دام میں فروخت کر دی، اس طرح یہ مسئلہ تولیہ ہو گیا جو مرابحہ کے خلاف ہے، اس طرح اس مسئلہ کو بیع مرابحہ نہیں کہہ سکتے، کیونکہ ایسا کرنے سے اصل عقد بدل جاتا ہے، اس طرح تصحیح نہیں بلکہ تبدیل ہوتی ہے۔ اگر آپ یہ کہیں کہ اسی طرح دوسرے مسئلے میں بھی بتلائیں کہ ایک غلام ہزار کے عوض خرید کر دام دینے سے پہلے اس غلام کے ساتھ دوسرا غلام ملا کر ایک ہزار پانچ سو درہم میں اسی بائع کے ہاتھ بیچا تو خریدے ہوئے غلام کے واسطے ہزار درہم فرض کر کے فروخت صحیح ہوا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ایسا کرنا اسی وقت ہو گا جبکہ ایک ہی طریقہ ہو۔ **والطريق في المسألة الثانية الخ**:- حالانکہ دوسرے مسئلہ میں یہی طریقہ متعین نہیں ہے، کیونکہ یہ ممکن ہے کہ اگرچہ ہزار درہم میں غلام خریدا تھا مگر اب اس کی پرانی قیمت اس سے زائد بھی فرض کی جاسکتی ہے۔ (ف) یعنی ممنوع تو یہ تھا کہ جتنے حرام سے خریدا ہے اس سے کم پر اس کی پرانی قیمت ادا کرنے سے پہلے اسے نہ دے، لیکن اس رقم سے زیادہ رقم پر تو دے سکتا ہے۔ پس جس طرح یہاں ممکن ہے کہ اس خریدے ہوئے غلام کی قیمت ہزار درہم ہی فرض کیا اور دوسرے غلام کے مقابلے میں پانچ سو فرض کرے، اسی طرح یہ بھی ممکن ہے کہ خریدے ہوئے کے بمقابلے میں باقی رقم یعنی پانچ یا چار یا تین سو یا کم و بیش رکھے جائیں، اس طرح یہاں بہت سی صورتیں پیدا ہو جاتی ہیں اور ان میں سے ہر ایک صورت کو دوسری صورت کے مقابلہ میں ترجیح کے ساتھ متعین کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے، لہٰذا ہم بھی کسی ایک صورت میں ترجیح نہیں دے سکتے۔ اس بناء پر اس کا اصل ثمن مجہول اور غیر متعین رہا، لہٰذا اس کی بیع جائز نہ ہو گی۔ خلاصہ مسئلہ یہ ہوا کہ اس مسئلہ میں ایک صورت سے دوسری صورت کی طرف پھیرنا ممکن ہے، مگر چونکہ کئی صورتیں پیدا ہو جاتی ہیں اس لئے کوئی ایک صورت متعین نہیں رہتی ہے اس لئے کسی ایک صورت کو ترجیح دینا ممکن نہیں ہوا، اس لئے اسے پھیرنا ممکن نہ ہوا۔ بخلاف ہمارے مسئلہ کے کہ یہاں جائز ہونے کی صورت یہ ہو گی کہ فرد کو فرد کے مقابلہ میں رکھا جائے تو اس طرح متعین ہو جائے گا۔ اگر کوئی یہ کہے کہ اچھا تیسرے مسئلہ میں جبکہ اپنے اور دوسرے کے غلام کو ملا لیا، اس لئے صرف اپنے غلام ہی کی طرف بیع کا حکم کرنا متعین ہو جاتا ہے، اس کے باوجود تم نے اسے جائز کیوں نہیں کہا؟ تو اس کا جواب اس طرح دیا۔

وفي المسألة الثالثة الخ:- اور تیسرے مسئلہ میں اس نے بیع کو ایک غیر معین کی طرف منسوب کیا ہے۔ (ف) یہ کہہ کر کہ میں نے ان دونوں غلاموں میں سے کسی ایک غلام کو فروخت کیا ہے، حالانکہ ایک غیر معین غلام محل بیع نہیں ہوتا ہے یا فروخت نہیں کیا جا سکتا ہے۔ (ف) کیونکہ یہاں ایک معین غلام مبیع ہے، اس لئے اس کا متعین ہونا ضروری ہے، اس کے باوجود اسے غیر معین اور منکر مبیع قرار دیا ہے، اور یہ معلوم ہوا کہ معرفہ معین اس کی ضد ہے۔ (ف) یعنی اس کا غلام معین کرنا اس کے تصرف کے خلاف ہے کیونکہ اس نے نکرہ کو مبیع ٹھہرایا ہے، اس طرح آپ نے اپنی تصحیح سے اس کے تصرف کو بدل دیا ہے (یعنی اس نے اس طرح پر تصرف کیا تھا کہ مبیع کا کوئی محل ہی نہیں تھا اور آپ نے اس کا محل متعین کر دیا) برخلاف آدھے غلام کے کیونکہ آدھا ہوا تو اس کے اپنے حصے کا بھی احتمال رکھتا ہے اور نکرہ غلام خود محل نہیں ہے۔ اگر یہ کہا جائے کہ اب چوتھے مسئلے جس میں درہم اور کپڑے کو درہم اور کپڑے کے مقابل رکھا گیا ہے تو یہاں تمہارے کہنے کے مطابق بھی مقابلہ فرد کا فرد سے عقد صحیح ہو سکتا ہے اس کے باوجود فاسد کیوں ہوا؟ اس کے جواب میں کہا۔

وفي الأخيرة الخ:- اور اس اخیر کے مسئلے میں عقد تو صحیح ہوا تھا۔ (ف) اسی طور سے کہ فرد کو فرد کے مقابلے میں رکھا یعنی درہم کو درہم کے مقابلے میں رکھا البتہ قبضے کے بغیر جدا ہونے سے عقد فاسد ہو گیا اور باقی نہیں رہا، اور یہ فساد بقاء کی حالت میں ہے۔ (ف) یعنی باقی نہیں رہا، حالانکہ ہمارا کلام یہاں ابتدائے عقد سے متعلق ہے۔ (ف) یعنی ابتدائے عقد اس طرح سے

صحیح ہو سکتا ہے، یہاں تک کہ اگر ہمارے مسئلے میں جبکہ قبضہ کئے بغیر دونوں جدا ہو جائیں تو فاسد ہو جائے گا۔ واضح ہو کہ جیسے معاوضہ میں دو جنس کے مال ہوں تو فردی مقابلے سے عقد صحیح ہو جاتا ہے، اسی طرح اگر ایک جنس ہو تو بھی جہاں فردی مقابلہ ممکن ہو گا عقد صحیح ہو گا۔ اسی اصول کے مطابق مصنف نے مسئلہ آئندہ ذکر کیا۔

توضیح:- کسی نے دو درہم اور ایک دینار کو ایک درہم اور دو دینار کے عوض فروخت کیا۔ کسی نے ایک کنگھن اور ایک کپڑا دس درہموں سے خریدا پھر بیس درہموں سے مرابحۃً بیچنا چاہا۔ اگر اپنے غلام کے ساتھ دوسرے کے غلام کو ملا کر کہا کہ میں نے تمہارے ہاتھ ان میں سے ایک کو فروخت کیا، مسائل کی تفصیل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

قال: ومن باع أحد عشر درهما بعشرة دراهم ودينار جاز البيع ويكون العشرة بمثلها والدينار بدرهم لان شرط البيع في الدراهم التماثل على ماروينا فالظاهر انه ارادبه ذلك فبقي الدراهم بالدينار وهما جنسان ولا يعتبر التساوي فيهما ولو تبا يعافضة بفضة اوذهبا بذهب واحدهما اقل ومع اقلهما شئ اخريبلغ قيمة باقي الفضة جاز البيع من غير كراهية وان لم تبلغ فمع الكراهة وان لم يكن له قيمة كالتراب لايجوز البيع لتحقق الربوا اذا الزيادة لا يقابلها عوض فيكون ربوا.

ترجمہ:- جس نے گیارہ درہم، دس درہم اور ایک دینار کے عوض فروخت کئے تو وہ بیع جائز ہو گی۔ (ف) اور اس جگہ مقابلہ فردی کیا جائے گا اس طرح سے کہ گیارہ میں سے دس درہم، دس درہم کے مقابلے میں ہوں گے اور ایک درہم ایک دینار کے مقابلے میں ہو گا، کیونکہ اس حدیث کی بناء پر جس کی روایت پہلے بیان ہو چکی ہے کہ درہموں کے درمیان بیع ہونے کی شرط یہ ہے کہ وہ برابر ہوں تو ظاہر حال یہ ہے کہ اس نے اس بیع کے ساتھ ہی یہی کیا ہے۔ (ف) اس طرح سے کہ گیارہ میں سے دس درہم، دس درہم کے مقابلے میں برابر برابر ہوں جس سے خود ایک درہم ایک دینار کے مقابلے میں باقی رہ جائے گا، اور چونکہ درہم و دینار دو مختلف جنس کے ہیں (ف) اس لئے ان میں برابری کی کوئی شرط نہ ہو گی، اور دو جنسوں میں مساوات کا اعتبار نہیں ہوتا ہے۔ ولو تبایعا فضة الخ:- اگر دونوں نے آپس میں چاندی کو چاندی کے عوض یا سونے کو سونے کے عوض فروخت کیا اس طرح سے کہ دونوں میں سے ایک کم ہے۔ (ف) یعنی دونوں برابر نہیں ہیں بلکہ چاندی کے معاوضے میں اگر ایک طرف پانچ تولہ چاندی ہو اور دوسری طرف چار تولہ، اس بناء پر اس حال میں بیع جائز نہیں ہے تو اس کمی کو پورا کرنے کے لئے یہ تدبیر کی کہ کم والی چاندی کے ساتھ کوئی ایسی چیز لگا دی جس کی قیمت باقی سونے یا چاندی کی قیمت کو پہنچ جاتی ہے، اس طرح بغیر کسی کراہت کے بیع جائز ہو گی۔ (ف) یعنی بیع جائز ہو گی اور اس میں کچھ کراہت بھی نہ ہو گی۔ وإن لم تبلغ الخ:- اور اس چیز کی قیمت اتنی نہ ہو کہ باقی کمی کے قریب پہنچ جائے تو بھی کراہت کے ساتھ بیع جائز ہو گی۔ (یعنی اس صورت میں بھی بیع جائز ہو گی لیکن اس میں کراہت ہو گی۔ اور جائز ہونے کی وجہ یہ ہے کہ جتنی چاندی ہے اس کے مقابلے میں چاندی سے برابر رکھی گئی اور باقی چاندی اس چیز کے مقابلے میں ہے جو کم چیز کے ساتھ ہے، لیکن جب اس چیز کی قیمت اتنی نہیں ہے تو اس چاندی کے مقابلے تک پہنچ جائے تو اس میں کراہت ہو گی، گویا یہ سود کا ایک حیلہ ہے۔ یہ تفصیل اس صورت میں ہو گی جبکہ وہ چیز جو کم چاندی کے ساتھ ملائی گئی اس کی اپنی کوئی قیمت ہو، کیونکہ اگر اس چیز کی کوئی قیمت نہ ہو جیسے خاک (مٹی) تو بیع جائز نہیں ہے، کیونکہ اس سے سود ثابت ہوتا ہے، کیونکہ بڑھی ہوئی چاندی کے بارے میں کوئی عوض نہیں ہے، لہٰذا صاف طرح سے یہ بیع سودی ہو جائے گی۔

توضیح:- اگر کسی نے گیارہ درہم، دس درہم اور ایک دینار کے عوض فروخت کئے۔ اگر دو

آدمیوں نے آپس میں چاندی کو چاندی کے عوض یا سونے کو سونے کے عوض فروخت کیا اس طرح سے کہ ایک طرف کچھ کم ہے۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ دلائل۔

قال: ومن كان له على آخر عشرة دراهم فباعه الذى عليه العشرة دينارا بعشرة دراهم ورفع الدينار وتقاصا العشرة بالعشرة فهو جائزومعنى المسالة اذا با ع بعشرة مطلقة ووجهه انه يجب بهذا العقدثمن يجب عليه تعيينه بالقبض لما ذكرنا والدين بهذا الصفة لا يقع المقاصه بنفس البيع لعدم المجانسهفاذا اتقاصا يتضمن ذلك فسخ الاول والا ضافة الى الدين اذ لولا ذلك يكون استبدا لابدل الصرف وفى الاضافة الى الدين يقع المقاصة بنفس العقد على ما نبينه والفسخ قد يثبت بطريق الاقتضاء كما اذا تبا يعا بالف ثم بالف وخمس مائة وزفر يخالفنا فيه لانه لا يقول بالاقتضاء وهذا اذا كان الدين سابقا فان كان لا حقا فكذلك فى اصح الروايتين لتضمنه انفساخ الاول والا ضافة الى دين قائم وقت تحويل العقد فكفى ذلك للجوازقال ويجوز بيع درهم صحيح ودرهمين غلتين بدرهمين صححين ودرهم غلة والغلة ما يرده بيت المال وياخذ التجارو وجهه تحقق المساواة فى الوزن وما عرف من سقوط اعتبار الجودة.

ترجمہ :- اگر بکر پر زید کے دس درہم باقی ہوں اور بکر نے اس زید کے ہاتھ دس درہم کے عوض ایک دینار فروخت کیا اور اس کے قبضے میں دینار دیدیا پھر آپس کی رضامندی سے دس درہم کی قیمت کو دس درہم قرضے سے بدل دیا تو یہ بیع استحسانا جائز ہو گی، اس مسئلے کے معنی یہ ہیں کہ اس نے مطلقا دس درہم فروخت کئے تھے۔ (ف) یعنی دینار بیچتے وقت یہ نہیں کہا کہ یہ دس درہم قرضے کے عوض بیچا ہے، کیونکہ اگر قرضے کے عوض بیچا ہو تو بلا اختلاف جائز ہو گا۔ اس میں امام زفرؒ کا اختلاف صرف اس صورت میں ہے کہ مطلقا دس درہم فروخت کئے پھر آپس میں مقاصہ کیا، پھر ایسی صورت میں قیاس تو یہ ہے کہ جائز نہ ہو لیکن ہمارے نزدیک استحسانا جائز ہے۔ ووجهه أنه يجب الخ :- یعنی جائز ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اس مطلق عقد ہونے کی وجہ سے ایسا ثمن واجب ہو گا جس کو قبضہ کے ساتھ معین کرنا لازم ہو گا، کیونکہ ہم پہلے یہ بتا چکے ہیں کہ باہمی جدائی سے پہلے دونوں کا عوض پر قبضہ کرنا ضروری ہے جبکہ دینار و درہم قبضہ کے بغیر متعین نہیں ہوتے۔ اس بناء پر دینار دینے کے بعد دس درہم پر قبضہ کرنا متعین ہوا حالانکہ قرضہ اس طریقے کا نہیں ہوتا ہے یعنی قرضے میں قبضے سے اس کو متعین کرنا لازم نہیں ہے، اس لئے فقط بیع سے مقاصہ (ادلہ بدلہ) واقع نہ ہو گا، کیونکہ دونوں ایک جنس سے نہیں ہے۔ کیونکہ نقد اور قرض یعنی دین اور عین ایک جنس کے نہیں ہیں، پھر جب دونوں نے اپنی رضامندی سے مقاصہ کیا تو اس کا تعلق دو باتوں سے ہوا، ایک بات تو یہ کہ پہلے عقد صرف کو فسخ کیا دوسرے یہ کہ عقد کو قرضے کی طرف پھیر دیا یعنی دینار کو ایسے دس درہم کے عوض بیچا جو بکر پر قرض کے طور پر تھے۔ کیونکہ اگر پہلا عقد فسخ نہ ہو تو عقد صرف کے عوض کے قبضے سے پہلے بدلنا لازم آئے گا حالانکہ یہ بات جائز نہیں ہے اور پہلے قرضے کی طرف منسوب کرنے میں عقد بیع ہوتے ہی مقاصہ ہو جائے گا جیسا: کہ ہم آگے بیان کر رہے ہیں۔ یہ معلوم ہونا چاہئے کہ فسخ ہونا کبھی بطور قضا ثابت ہوتا ہے جیسے بائع مشتری نے ایک معاملہ ہزار درہم سے کیا پھر اسی کو ڈیڑھ ہزار درہم سے بدل دیا۔ (ف) تو پہلی بیع جو ہزار درہم پہ طے ہوئی تھی دوسرے عقد کی وجہ سے فاسد ہو گئی۔ یعنی جب ڈیڑھ ہزار پر بھی بیع صحیح ہوئی تو اس کا تقاضا ہوا کہ پہلی بیع جو ہزار پہ طے ہوئی تھی فسخ ہو جائے، اسی سے ثابت ہوتا ہے کہ اقتضاء سے بھی فسخ ساقط ہو جاتا ہے۔

والزفرؒ يخالفنا الخ :- یعنی امام زفرؒ اس معاملے میں ہماری مخالفت کرتے ہیں اس وجہ سے کہ وہ اقتضاء کے سبب سے فسخ ہونے کے قائل نہیں ہیں۔ (ف) پس جبکہ ان کے نزدیک اقتضاء کی وجہ سے پہلی بیع ساقط نہیں ہوئی تو وہی بیع باقی رہ جائے گی، پس مقاصہ واقع نہ ہو گا، اور ہمارے نزدیک مقاصہ واقع ہو چکا ہے، کیونکہ ان دونوں کا مقاصہ راضی ہونا اسی کا تقاضا کرتا ہے۔ اس

سے معلوم ہوا کہ پہلا عقد اسی طرح سے ہوا کہ دینار ایسے دس درہم کے عوض بیچنے کے بعد زید نے دینار پر قبضہ کیا پھر زید نے ایک کپڑا دس درہم کے عوض بکر کے ہاتھ بیچا پھر دونوں نے یہ چاہا کہ آپس میں مقاصہ کرلیں یعنی دس درہم میں ادلہ بدلہ ہو جائے۔ ع۔ تو دو روایتوں میں سے اصل روایت کے مطابق یہ بات جائز ہے، کیونکہ اس میں ایک بات یہ ہے کہ پہلا عقد فسخ ہوا، اب اس عقد کی نسبت ایسے قرضے کی جانب ہوئی جو اب موجود ہے، پس جائز ہونے کے لئے اتنا ہی کافی ہے۔ (ف) یعنی مقاصہ ہونے سے پہلے قرضہ موجود ہونا چاہئے، اور یہاں اس وقت مقاصہ کرتے ہیں کہ اس وقت قرضہ موجود ہے، اس لئے یہ قرض سابق کے موافق ہوا۔ شمس العلماء اور قاضی خان کا یہ فیصلہ ہے کہ مقاصہ واقع نہ ہوگا، کیونکہ یہ قرضہ عقد صرف کے بعد پیدا ہوا ہے (ع ف) واضح ہو کہ درہم غلہ ایسے درہم کو کہتے ہیں جو ٹکڑے ٹکڑے ہوتے ہیں یعنی اٹھنی چونی کی طرح ریزگاری ہوتے ہیں اگرچہ مالیت کے اعتبار سے سب کھرے اور برابر ہوتے ہیں۔

قال: ویجوز بیع درهم الخ:- یعنی ایک صحیح درہم یعنی پورا سکہ ثابت درہم اور دو درہم غلہ کو بعوض دو ثابت درہم کے اور ایک غلہ درہم کے عوض بیچنا جائز ہے۔ (ف) مثلاً: ایک پورا روپیہ اور دو روپے کی ریزگاری کو بعوض پورے دو روپے اور ایک روپے کی ریزگاری کو بدلنا جائز ہے بشرطیکہ روپے کا وزن برابر ہو۔ والغلة ما یرده البیت الخ:- یعنی غلہ ایسے درہموں کو کہتے ہیں جن کو چھوٹے ریزے ہونے کی وجہ سے بیت المال قبول نہیں کرتا لیکن تاجر حضرات اسے قبول کر لیتے ہیں، اور جائز ہونے کی وجہ یہ ہے کہ دونوں میں برابری موجود ہے، اور یہ بات پہلے معلوم ہو چکی ہے کہ ان صورتوں میں کبھی خوبی کے زیادہ ہونے کا اعتبار ساقط ہو جاتا ہے۔ (ف) حاصل یہ ہوا ریزگاری (کھلے) سے کامل اور ثابت درہم میں صرف اتنا فرق ہے کہ یہ کھلا نہیں ہے حالانکہ اس وصف کا کوئی اعتبار نہیں ہے بلکہ فقط وزن میں برابری شرط ہے جو یہاں موجود ہے۔ معلوم ہونا چاہئے کہ اگر مبیع کی ذات میں میل ہو تو جب تک وہ سونا یا چاندی کہلاتا ہے تب تک وہ کھرے ہی کے حکم میں ہوگا۔

توضیح:- اگر زید کے بکر پر دس درہم باقی ہوں اور بکر نے زید کے ہاتھ دس درہم کے عوض ایک دینار فروخت کیا، اور اسے دینار دیدیا، پھر آپس میں رضامندی سے دس درہم کی قیمت کو دس درہم کے قرضہ سے بدل دیا، بیع مقاصہ، درہم غلہ کی تعریف، مسائل کی تفصیل، احکام، اختلاف ائمہ، دلائل

قال: وإذا كان الغالب على الدراهم الفضة فهي فضة وإذا كان الغالب على الدنا نير الذهب فهي ذهب ويعتبر فيهما من تحريم التفاضل ما يعتبر في الجياد حتى لا يجوز بيع الخالصة بها ولا بيع بعضها ببعض الامتساويا في الوزن وكذا لا يجوز الاستقراض بها الا وزنا لان النقود لا تخلوعن قليل غش عادة لانها لا تنطبع الامع الغش وقد يكون الغش خلقيا كما في الردى منه فيلحق القليل اوبالردائةوالجيد والردى سواء وان كان الغالب عليهما الغش فليسا في حكم الدراهم والدنا نير اعتبارا للغالب فان اشترى بها فضة خالصة فهو على الوجوه التي ذكرنا هافي حلية السيف فان بيعت بجنسها متفا ضلا جاز صرف للجنس الى خلاف الجنس فهي في حكم شيئين فضة وصفر ولكنه صرف حتى يشترط القبض في المجلس لوجود الفضة من الجانبين فاذا شرط القبض في الفضة يشترط في الصفر لانه لا يتميز عنه الابضرر قال رضي الله عنه ومشائخنا لم يفتوا بجواز ذلك في العدالي والغطارفة لانها اعزالاموال في ديارنا فلوا بيح التفاضل فيه ينفتح باب الربوا ثم ان كانت تروج بالوزن فالتبايع والاستقراض فيها بالوزن وان كانت تروج بالعد فبا لعدوان كانت تروج بهما فبكل واحد منهما لان المعتبر هو المعتاد فيهما اذا لم يكن فيها نص ثم هي ما دامت تروج تكون اثمانا لاتتعين بالتعيين واذا

كانت لا تروج فهى سلعة تتعين بالتعين واذا كانت يتقبلها البعض دون البعض فهى كالزيوف لايتعلق العقد بعينها بل بجنسها زيوفا ان كان البائع يعلم بحالها لتحقق الرضاء منه وبجنسها من الجياد ان كان لا يعلم لعدم الرضاء منه.

ترجمہ:۔ مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ جب درہم میں زیادہ حصہ چاندی ہو تو ایسا درہم چاندی ہی کے حکم میں ہے، اور جب دینار میں سونا غالب ہو تو وہ سونا ہی ہے، اور ایسے درہم و دینار میں بھی زیادتی کا حرام ہونا اسی طرح معتبر ہوتا ہے جیسے: کھرے درہموں میں معتبر ہے۔ اسی بناء پر خالص دینار و درہم یا سونے و چاندی کو ایسے کھوٹے درہموں کے عوض بیچنا یا ان درہموں میں سے کسی ایک کو کسی ایک کے عوض بیچنا کسی طور سے جائز نہیں ہے سوائے اس طور کے کہ دونوں وزن میں برابر ہوں۔ (ف) یعنی کھوٹے ہونے کا کوئی اعتبار نہیں ہے، اس لئے جب تک وہ دینار کہلاتا ہے وہ سونا ہے، اور سونا سونے کے عوض اسی صورت میں جائز ہے کہ دونوں ہم وزن ہوں۔ **وكذا لايجوز الاستقراض الخ**:۔ اسی طرح ایسے کھوٹے درہموں کو قرض لینا بھی صرف اسی طرح جائز ہے کہ وہ وزن سے ہوں یعنی گنتی سے جائز نہیں ہے، چونکہ عمومی طور پر یہ بات معلوم ہے کہ نقدی سکے تھوڑے میل سے خالی نہیں ہوتے ہیں، کیونکہ جب تک اس میں ملاوٹ نہ ہو ٹھپہ نہیں رہتا، اور کبھی ملاوٹ پیدائشی ہوتی ہے جیسے: کہ ردی سونے اور چاندی میں ہے۔ لہذا جس میں کچھ میل اور ملاوٹ ہے اس کو پیدائشی ردی کے ساتھ ملایا گیا حالانکہ اس میں عمدہ قسم اور ردی دونوں برابر ہیں۔ (ف) جیسا کہ حدیث شریف سے پہلے بھی معلوم ہو چکا۔ **وإن كان الغالب الخ**:۔ اور درہم و دینار پر میل غالب ہو یعنی بنسبت سونے و چاندی کے زیادہ ہو تو یہ درہم و دینار کے حکم میں نہیں ہے، کیونکہ جو چیز غالب ہوتی ہے اسی کا اعتبار ہوتا ہے۔ (ف) یعنی ان درہموں کو چاندی نہیں سمجھا جائے گا بلکہ ایسے اسباب میں سے شمار کیا جائے گا جس میں چاندی کا میل موجود ہو۔ **فإن اشترى الخ**:۔ پھر اگر کھوٹے درہموں کے عوض خالص چاندی خریدی تو اس میں بھی وہی صورتیں نکلیں گی جو ہم نے تلوار والے جڑاؤ کے مسئلے میں بیان کی ہے۔ (ف) یعنی اگر خالص چاندی اتنی ہی ہو جتنی درہموں میں ہو یا کم ہو یا صحیح وزن معلوم نہ ہو تو ایسا مطلقاً صحیح نہ ہوگا، ہاں: اگر خالص چاندی اس سے زیادہ ہو جو درہموں میں ہو تو وہ جائز ہوگا (مف) اور اگر ان درہموں میں سے چاندی بغیر ضرر کے نکل سکتی ہو تو علیحدہ چاندی کا اعتبار ہوگا۔ **فإن بيعت الخ**:۔ پھر اگر ایسے کھوٹے درہموں کو جن میں میل زیادہ ہو اسی کی جنس کے عوض زیادتی کے ساتھ بیچا تو بھی جائز ہوگی۔ اس طریقے سے جائز ہوگی کہ ایک جنس کو اس کے خلاف جنس کی طرف منسوب کیا جائے گا، کیونکہ ایسے کھوٹے درہم میں حکماً دو چیزیں ہوتی ہیں ایک چاندی اور دوسری کانسہ یعنی ایک طرف کے درہموں کی چاندی کو دوسری طرف کے درہموں کے کانسے سے مقابلہ کیا جائے لیکن یہ بیع صرف ہوگی، اسی بناء پر مجلس پر قبضہ کرنا شرط ہوگا کیونکہ دونوں طرف سے چاندی موجود ہے، اور جب چاندی میں قبضہ شرط ہوا تو کانسے میں بھی شرط ہوگا، کیونکہ اس حالت میں چاندی کا کانسے سے جدا ہونا بلا ضرر ممکن نہیں ہے۔

قال رضى الله عنه الخ:۔ مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ ہمارے مشائخ ماوراء النہر نے عدلیہ اور عطریفیہ درہموں میں ایسی زیادتی کے جائز ہونے کا فتویٰ نہیں دیا، باوجودیکہ ان میں میل زیادہ ہوتا ہے، کیونکہ ہمارے علاقے میں یہ زیادتی قیمتی مالوں میں سے ہے۔ اب اگر ان میں زیادتی جائز ہو تو سود کا دروازہ کھل جائے گا۔ پھر دیکھنا چاہئے کہ ایسے درہم و دینار جن میں میل غالب ہے وزن کے اعتبار سے رائج ہوں تو ان میں آپس میں لین دین کرنا اور قرض لینا وزن کے اعتبار ہی سے جائز ہوگا یعنی برابر برابر، اور اگر ان کا رواج شمار سے ہو تو شمار سے ہی ہوگا اور اگر ان کا رواج وزن اور شمار دونوں سے ہو تو وزن اور شمار دونوں سے جواز ہوگا، کیونکہ ان دونوں میں جو عادت جاری ہو اسی کا اعتبار ہوتا ہے بشرطیکہ ان کے بارے میں کوئی نص موجود نہ ہو۔

پھر ایسے کھوٹے درہم و دینار جب تک حکومت میں مروج ہوں اسی وقت تک وہ ثمن ہوں گے کہ معین کرنے سے متعین نہیں ہوں گے۔ (ف) یعنی جب تک حکومت کی طرف سے ان کا عام رواج بطور ثمن کے ہو تب تک شریعت میں بھی یہ ثمن

رہیں گے اور ثمن معین کرنے سے متعین نہیں ہوتا ہے اس لئے ان کا حکم بھی یہی ہوگا۔ وإذا كانت الخ:- اور جب ایسے کھوٹے درہم و دینار رائج نہ ہوں یعنی ملک میں عموماً ان کا لین دین نہ ہو تو وہ مثل اسباب کے ہیں یعنی معین کرنے سے وہ متعین ہو جائیں گے۔ (ف) اسی بناء پر اگر ان کو کسی نے خریدا پھر سپرد کرنے سے پہلے وہ برباد ہو گئے تو عقد ساقط ہو جائے گا، اور اگر ایسے درہم و دینار کو کچھ لوگ قبول کر لیتے ہوں اور کچھ قبول نہ کرتے ہوں تو ان کا حکم کھوٹے درہموں کا ہو گا کہ عقد ان کی ذات سے متعلق نہ ہو گا بلکہ کھوٹے درہموں کے جنس سے متعلق ہو گا بشرطیکہ بائع ان کے حال سے واقف ہو یعنی یہ جانتا ہو کہ میں نے کھوٹے درہموں سے بیع کا معاملہ کیا ہے، اس لئے وہ کھوٹے سکے ہی پائے گا، کیونکہ اس کی طرف سے کھوٹے درہموں کے لینے کی رضامندی ثابت ہو چکی ہے، اور اگر وہ ان کے حال سے واقف نہ ہو تو عقد کا تعلق کھرے درہموں سے ہو گا، کیونکہ اسی کی طرف سے کھرے درہموں پر رضامندی ظاہر نہیں ہوئی۔ (ف) یعنی جب ایسے درہم و دینار کو جن میں میل زیادہ ہو اور کچھ لوگ قبول کر لیتے ہوں تو اس کا اعتبار رہتا ہے کہ بائع بھی ان کے قبول کرنے پر راضی ہو گیا۔ پس اگر بائع پہلے سے واقف تھا تو معلوم ہوا کہ وہ ان پر راضی ہے لیکن چونکہ یہ متعین نہیں ہوں گے اس لئے ان کی جنس سے کھوٹے درہموں سے عقد متعلق ہو گا، اور اگر بائع واقف نہ تھا تو اس کی رضامندی نہیں پائی گئی، لہٰذا کھرے درہم لازم ہوں گے، کیونکہ بیع کا یہی تقاضا ہے۔

توضیح:- اگر دینار و درہم میں سونے یا چاندی کی مقدار زیادہ ہو کھوٹے درہموں کو قرض لینے کا حکم۔ اگر دینار و درہم پر میل غالب ہو، تفصیلی مسائل، احکام، اختلاف ائمہ، دلائل۔

عدالی اور عطریفیہ، کھوٹے سکوں کی یہ دونوں قسمیں ہیں۔ عطریفیہ اس مسئلہ کا نام ہے جو عطریف بن عطاء الکندی (امیر خراسان) کی طرف منسوب تھے خلیفہ ہارون الرشید کے دور خلافت میں، ایک قول یہ بھی ہے کہ یہ ہارون الرشید کے ماموں تھے۔

وإذا اشترى بها سلعة فكسدت وترك الناس المعاملة بها بطل البيع عند ابى حنيفة وقال ابويوسف عليه قيمتها يوم البيع وقال محمد قيمتها اخر ما تعامل الناس بها لهما ان العقد قد صح الا انه تعذر التسليم بالكساد وانه لا يوجب الفساد كما اذا اشترى بالرطب فانقطع واذا بقي العقد وجبت القيمة لكن عند ابى يوسف وقت البيع لانه مضمون به وعند محمد يوم الانقطاع لانه اوان الانتقال الى القيمة ولا بى حنيفة ان الثمن يهلك بالكساد لان الثمنية بالاصطلاح وما بقي فيبقى بيعا بلا ثمن فيبطل واذا بطل البيع يجب رد المبيع ان كان قائما وقيمته ان كان هالكا كما فى البيع الفاسد.

ترجمہ:- اگر ایسے کھوٹے درہموں کے عوض کوئی سامان خریدا اور باہمی قبضہ سے پہلے ان درہموں کی چلن ختم ہو گئی (یعنی لوگوں نے ان لین دین کا معاملہ چھوڑ دیا) تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک وہ بیع باطل ہو جائے گی۔ اور امام ابو یوسفؒ نے کہا ہے کہ جس دن معاملہ ہوا تھا اس دن ان کھوٹے درہموں کی جو قیمت تھی وہ مشتری پر واجب ہو گی۔ اور امام محمدؒ نے کہا ہے کہ آخری وہ دن جس میں لوگوں نے ان سے معاملہ ختم کیا ہے اس دن ان کی جو قیمت ہو گی وہ مشتری پر لازم ہو گی۔ (ف) ذخیرہ میں لکھا ہے کہ امام ابو یوسفؒ کے قول پر فتوی ہے، اور محیط میں لکھا ہے کہ امام محمدؒ کے قول پر فتوی ہے (مف) خلاصہ یہ ہوا کہ صاحبینؒ کے قول کے مطابق بیع فاسد نہ ہو گی بلکہ صحیح رہے گی البتہ ان درہموں کے عوض جو قیمت لازم آئے گی اس کے بارے میں ان کے درمیان اختلاف ہے، یعنی امام ابو یوسفؒ کے نزدیک معاملہ کرنے کے دن جو ان کی قیمت تھی وہی مشتری پر لازم ہو گی، اور امام محمدؒ کے نزدیک ان کھوٹے درہموں کی چلن جس دن بازار سے ختم ہوئی ہے اس دن کی قیمت جو ہو گی وہی لازم ہو گی۔

لهما أن العقد الخ:- صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے کہ وہ معاملہ مکمل طور پر طے پا چکا تھا البتہ درہم کے کھوٹے ہونے کی وجہ

سے بروقت اس کا ادا کرنا ممکن نہیں رہا، اور ایسا ہونے سے عقد فاسد نہیں ہوتا ہے جیسے تروتازہ کھجور کے عوض کوئی چیز خریدی لیکن بازار میں ایسی کھجوروں کے آنے کا سلسلہ ختم ہو گیا پھر بھی وہ معاملہ فسخ نہیں ہوتا بلکہ آئندہ موسموں میں تازہ کھجوروں کے آنے تک انتظار کرتا ہے یا فی الفور قیمت لے لیتا ہے، اب جبکہ عقد باقی رہ گیا تو خریدار پر اس کی قیمت لازم رہی اور امام ابویوسفؒ کے نزدیک وہی قیمت لازم آئے گی جو معاملے کے وقت تھی، کیونکہ اسی معاملے ہی کی وجہ سے تو وہ اس کا ضامن ہوا ہے، اور امام محمدؒ کے نزدیک وہ قیمت لازم ہوگی جو ان درہموں کے بازار سے ختم ہونے کے دن تھی تو اس آخری دن کی قیمت واجب ہوگی، کیونکہ ان درہموں کو چھوڑ کر دوسری قیمت ادا کرنا اسی وقت لازم ہوا ہے۔ (ف) معلوم ہونا چاہئے کہ امام محمدؒ کے نزدیک بازار سے منقطع ہونے کا مطلب یہ ہے کہ تمام شہروں سے اس کی چلن ختم ہو جائے، اور امام ابوحنیفہؒ اور امام ابویوسفؒ کے نزدیک صرف اسی شہر سے چلن ختم ہونا کافی ہے۔ ع۔

ولأبي حنيفة الخ:- امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ کھوٹے اور ناکارہ ہونے سے اس کی قیمت باطل ہو جاتی ہے، کیونکہ ایسے سکوں کا قیمتی ہونا لوگوں کی اپنی رضامندی اور اصطلاح پر ہے مگر اب وہ رضامندی اور اصطلاح باقی نہیں رہی، لہٰذا اب یہ بیع کسی قیمت کے بغیر رہ گئی اس لئے باطل ہو گئی۔ (ف) یعنی جن درہم و دیناروں پر میل غالب ہوتا کہ وہ اصلی نہ کہلا سکیں تو ان کا قیمتی ہونا لوگوں کے آپس کی رضامندی پر ہے، اور جب لوگوں نے اپنی رضامندی سے اسے ختم کر دیا تو ان کا قیمتی ہونا بھی ختم ہو گیا، اب یہ بیع ایسی ہو گئی جس کی کوئی قیمت نہیں ہوئی، اس لئے باطل ہوئی۔ **وإذا بطل الخ**:- اور جب بیع باطل ہوئی تو خریدار پر لازم ہوا کہ وہ اس مال کو واپس کر دے اگر وہ موجود ہو، اور اگر وہ موجود نہ ہو ضائع ہو گئی تو اس کی قیمت دے دے جیسا کہ بیع فاسد میں حکم ہے۔

توضیح:- کسی کھوٹے درہموں کے عوض کوئی سامان خریدا اور باہمی قبضہ سے پہلے ان کی چلن ختم ہو گئی، تفصیل مسئلہ، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل۔

قال: ويجوز البيع بالفلوس لأنه مال معلوم فان كانت نافقة جاز البيع بها وان لم تعين لانها اثمان بالاصطلاح وان كانت كاسدة لم يجز البيع بها حتى يعينها لا نها سلع فلا بد من تعيينها واذا با ع بالفلوس النافقة ثم كسدت بطل البيع عندابى حنيفة خلافا لهما وهو نظير الاختلاف الذى بيناه ولو استقرض فلوسا نافقة فكسدت عندابى حنيفة يجب عليه مثلها لانه اعارة وموجبه ردالعين معنى والثمنية فضل فيه اذا القرض لايختص به وعند هما يجب قيمتها لانه لما بطل وصف الثمنية تعذرردها كما قبض فيجب رد قيمتها كما اذا استقرض مثليا فانقطع لكن عند ابى يوسف يوم القبض وعند محمد يوم الكساد على مامرمن قبل واصل الاختلاف فيمن غصب مثليا فانقطع وقول محمد انظر للجانبين وقول أبي يوسفؒ أيسر.

ترجمہ:- اور فلوس یعنی پیسوں کے عوض بھی بیع جائز ہے، کیونکہ وہ بھی مال معین اور قیمتی ہوتے ہیں۔ اس لئے اگر معاملے کے وقت ان کو معین نہ کیا جائے تو بھی بیع جائز ہوگی، کیونکہ تمام لوگوں کی رضامندی سے یہ قیمتی ہو چکے ہیں، ہاں: جب ان کی چلن باقی نہ رہے تو جب تک ان کو معین نہ کیا جائے ان سے بیع جائز نہیں ہوگی، کیونکہ اس وقت وہ عام سامان کے حکم میں ہیں، اس لئے ان کو معین کرنا ضروری ہے۔ (ف) خلاصہ یہ ہوا کہ فلوس اور پیسے دو چیزوں سے خالی نہیں یا تو ان کی چلن باقی ہوگی یا نہیں، اس لئے کہ وہ اپنی ذات سے قیمتی نہیں ہوتے بلکہ عام لوگوں کی رضامندی سے قیمتی ہوتے ہیں، اب اگر عام لوگوں کی رضامندی سے قیمتی ہوں تو ان کو بھی دینار و درہم کی طرح بیع میں معین کرنا ضروری نہیں ہے بلکہ وہ تو معین کرنے سے بھی متعین نہ ہوں گے مثلاً: دس پیسے کی کوئی چیز خریدی تو اس چیز کو معین کرنا لازم ہے لیکن ان پیسوں کو معین کرنا ضروری نہیں ہے بلکہ کسی

، بھی طرح کے دس پیسے دے دینا کافی ہے، اور جب وہ مروج نہ ہوں بلکہ ناکارے ہو چکے ہوں تب وہ تانبے کے ٹھپے کے حکم میں ہیں یعنی اب وہ تانبے کے دوسرے سامانوں میں سے ایک سامان ہے، اس لئے بیع میں ان کو معین کرنا ضروری ہے۔ **وإذا باع بالفلوس الخ**:- یعنی اگر ایسے پیسوں کے عوض فروخت کیا جو چلن میں باقی ہوں لیکن آپس میں ان پر قبضہ کرنے سے پہلے ان کی چلن ختم ہو گئی تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ان کی بیع باطل ہو گئی لیکن صاحبین کے نزدیک بیع باطل نہ ہو گی، یہ اس اختلاف کی طرح ہے جو ہم پہلے بھی بیان کر چکے ہیں یعنی ان پیسوں میں ویسا ہی اختلاف ہے جیسا کہ زائد میلوں والے درہموں کے مسئلے میں گزرا، اس کی وجہ یہ ہے کہ جن درہموں میں میل غالب ہوتا ہے وہ خود ثمن نہیں ہوتے بلکہ لوگوں کی رضامندی اور اصطلاح پر ثمن ہوتے ہیں، یہی حال ان پیسوں کا بھی ہے۔

ولو استقرض الخ:- یعنی اگر ایسے پیسے قرض لئے جن کی چلن جاری ہے پھر ان کی چلن ختم ہو گئی تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک قرض دار پر ان کی مثل واپس کرنا لازم ہے۔ (ف) یعنی گن کر جتنے لئے ہیں گن کر اتنے ہی یہی پیسے دیدے، کیونکہ قرض لینے کا حکم ایک عاریت کا ہے، اس کا حکم لازم یہ ہے کہ اس چیز کو مکمل طور پر واپس کر دیا جائے بعد میں، اور قرض کا قیمتی ہونا ایک امر زائد ہے، کیونکہ قرض کو قیمت سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ (ف) یعنی قرض جو عاریت کے حکم میں ہوتا ہے اس کا تقاضا یہ ہے کہ وہی چیز واپس کی جائے لیکن چونکہ وہ چیز ضائع ہو چکی ہے اب بظاہر اس کو واپس کرنا ممکن نہیں ہے، لہٰذا معنوی طور پر واپس کیا جائے یعنی انہی کی مثل دوسری چیز۔ **وعندھما یجب الخ**:- یعنی صاحبینؒ کے نزدیک قرض لینے والے پر ان کی قیمت واجب ہو گی، کیونکہ جب ان میں قیمتی کا وصف جاتا رہا تو جیسے قبضے میں لئے تھے ویسے ہی ان کو واپس کرنا ممکن نہ رہا، اس لئے ان کی قیمت ہی واپس کرنا ہو گا جیسے کسی نے کوئی مثلی چیز یعنی تازہ خورمہ یا تازہ چنا وغیرہ قرض لیا پھر بازار سے وہ چیز ناپید ہو گئی تو ان کی قیمت واپس کرنا لازم ہوتا ہے، البتہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک قبضے کے دن کی قیمت اور امام محمدؒ کے نزدیک چلن ختم ہونے کے دن کی قیمت واجب ہو گی جیسا کہ پہلے بھی گذر گیا۔ (ف) اس جگہ مصنفؒ نے صاحبینؒ کی دلیل بعد میں بیان کی ہے، اس لئے مصنفؒ کی عادت کے مطابق یہ ظاہر ہوتا ہے کہ انہوں نے بھی صاحبین کے قول کو پسند کیا ہے یعنی ان کی قیمت واجب ہو گی (مف) بہت سے مشائخ امام محمدؒ کے قول پر بھی فتویٰ دیتے ہیں، چنانچہ صدر الشہید حسام الدین و صدر الکبیر برہان الدین بھی اس پر فتویٰ دیتے تھے، لیکن ہمارے زمانے کے بعض مشائخ نے امام ابو یوسفؒ کے قول پر فتویٰ دیا ہے (ک) **وأصل الاختلاف الخ**:- اصل اختلاف ایسے شخص کے مسئلے میں ہے جس نے کوئی مثلی چیز غصب کی پھر وہ بازار سے ختم ہو گئی۔ (ف) مثلاً تازہ خرمہ غصب کر لیا اس لئے غاصب پر واجب ہوا کہ اسی جیسی چیز واپس کرے بشرطیکہ وہی چیز موجود نہ ہو، لیکن بازار میں ایسا خرمہ آنا ختم ہو گیا تو اس کی قیمت واجب ہو گی، پھر امام ابو یوسفؒ کے غصب کے دن کی قیمت اور امام محمدؒ کے نزدیک اس چیز کے ختم ہونے کے دن کی قیمت واجب ہو گی۔ **وقول محمدؒ الخ**:- یعنی امام محمدؒ کے قول میں قرض لینے والے اور قرض دینے والے دونوں کے لئے رعایت ہے اور امام ابو یوسفؒ کے قول میں آسانی زیادہ ہے۔ (ف) امام محمدؒ کے قول میں امام ابو حنیفہؒ کے قول کے لحاظ سے قرض دینے والے کے حق میں زیادہ آسانی ہے، کیونکہ ابو یوسفؒ کے نزدیک قبضے کے دن کی قیمت واجب ہوتی ہے اور ابو یوسف کا قول اس لئے آسان ہے کہ قبضے کے دن کی قیمت دونوں کو معلوم ہے لیکن ختم ہونے کے دن میں دونوں میں اختلاف ہوتا ہے۔

توضیح:- فلوس اور پیسوں کے عوض بیع کرنا۔ اگر ایسے پیسوں کے عوض معاملہ کیا جو چلن
میں باقی تھے مگر آپس میں قبضہ سے پہلے ان کی چلن ختم ہو گئی۔ اگر ایسے پیسے قرض لئے جن
کی چلن جاری ہے پھر ان کی چلن ختم ہو گئی، تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

قال: ومن اشترى شيئا بنصف درهم فلوس جاز وعليه ما يباع بنصف درهم من الفلوس وكذا اذا قال

بدانق فلوس وبقيراط فلوس جاز وقال زفر لا يجوز في جميع ذلك لانه اشترى بالفلوس وانها تقدر بالعدد لا بالدانق ونصف الدرهم فلا بدمن بيان عددها ونحن نقول ما يباع بالدانق ونصف الدرهم من الفلوس معلوم عند الناس والكلام فيه فاغنى عن بيان العدد ولو قال بد رهم فلوس اوبدرهمين فلوس فكذلك عند ابى يوسف لان ما يباع بالدرهم من الفلوس معلوم وهو المراد لاوزن الدرهم من الفلوس وعن محمد انه لا يجوز بالدرهم ويجوزفيما دون الدرهم لان فى العادة المبايعة بالفلوس فيما دون الدرهم فصار معلوما بحكم العادة ولا كذلك الدرهم قالوا وقول ابى يوسف اصح لاسيما فى ديارنا.

ترجمہ:- اگر کسی نے کوئی چیز نصف درہم فلوس سے خریدی تو یہ بیع جائز ہوگی اور اس نصف درہم کے جتنے پیسے ہوں گے وہی مشتری پر لازم ہوں گے، اسی طرح اگریوں کہا کہ ایک دانگ فلوس یا ایک قیراط فلوس سے خریدی تو بھی جائز ہے۔ (ف) ایک دانگ ایک درہم کا چھٹا حصہ ہے اور دانگ کا آدھا حصہ ایک قیراط ہوتا ہے۔ پس خلاصہ یہ ہوا کہ ایک قیراط یا ایک دانگ یا نصف درہم کے جتنے پیسے بنتے ہیں اتنے پیسے کے خریدے تو بیع جائز ہے۔ وقال زفرؒ الخ:- یعنی امام زفرؒ نے فرمایا ہے کہ ان تمام صورتوں میں بیع جائز نہ ہوگی، کیونکہ خریدار نے فلوس کے عوض خریدا ہے، اور فلوس کا اندازہ کرنا گنتی سے ہوتا ہے، دانگ اور نصف درہم سے نہیں ہوتا ہے، اس لئے ان فلوس اور پیسوں کی تعداد بیان کرنا ضروری ہے۔ (ف) بالخصوص اس صورت میں کہ ان فلوس کا بھاؤ بدلتا رہتا ہو یا عاقدین میں سے کسی کو ان کا بھاؤ معلوم نہ ہو تو بالاتفاق تعداد بیان کرنا شرط ہے۔ ونحن نقول الخ:- اور ہم یہ کہتے ہیں کہ نصف درہم یا دانگ کے جتنے پیسے ہوتے ہیں وہ تو لوگوں کو معلوم ہوتے ہیں اور ہمارا مسئلہ بھی اسی صورت میں ہے، لہٰذا ان کی تعداد بیان کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔ (ف) اسی لئے اگر تعداد معلوم نہ ہو تو بیع فاسد ہوگی۔ ولو قال بدرھم الخ:- یعنی اگر کسی نے یہ کہا کہ میں نے یہ چیز ایک درہم فلوس سے یا دو درہم فلوس سے خریدی تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک بیع جائز ہوگی، کیونکہ ایک درہم کے جتنے پیسے ہوتے ہیں لوگوں کو معلوم ہیں اور یہی بات یہاں مراد ہے، یہ مراد نہیں ہے کہ فلوس میں سے درہم کے وزن کے عوض خریدے۔ امام محمدؒ سے روایت ہے کہ درہم میں بیع جائز نہیں ہے، درہم سے کم میں جائز ہے، کیونکہ درہم سے کم کی صورت میں پیسے سے کم کی عادت ہوتی ہے، اس لئے اس عادت کی وجہ سے نصف درہم کے پیسے معلوم ہوں گے جبکہ یہ بات پورے درہم میں نہیں ہوتی۔ اور ہمارے مشائخ نے فرمایا ہے کہ امام ابو یوسفؒ کا قول اصح ہے، بالخصوص ہمارے ملک میں۔

توضیح:- اگر کسی نے کوئی چیز نصف درہم فلوس سے خریدی۔ اگر کسی نے یہ کہا کہ میں نے یہ چیز ایک درہم فلوس سے یا دو درہم فلوس سے خریدی، تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل۔

قال: ومن أعطى صيرفيا درهما وقال اعطنى بنصفه فلو سا وبنصفه نصفا الاحبة جاز البيع فى الفلوس وبطل فيما بقى عندهما لان بيع نصف درهم بالفلوس جائز وبيع النصف بنصف الاحبة ربوافلا يجوز، وعلى قياس قول ابى حنيفة بطل فى الكل لان الصفقة متحدة والفساد قوى فيشيع وقد مرنظيره ولو كرر لفظ الاعطاء

كان جوابه كجوابهما هو الصحيح لانهما بيعان ولو قال اعطني نصف درهم فلوسا ونصفا الاحبة جازلا نه قابل الدرهم بما يباع من الفلوس بنصف درهم وبنصف درهم الا حبة فيكون نصف درهم الاحبة بمثله وما وراء بازاء الفلوس قال رضي الله عنه وفي اكثر نسخ المختصر ذكر المسألة الثانية.

ترجمہ:- اگر کسی نے صراف (پیسوں کے لین دین کرنے والے) کو ایک درہم دے کر کہا کہ مجھے اس کے نصف کے فلوس اور باقی نصف کے بدلے آدھا درہم جو گھونگچی بھر کم ہو دے دو تو فقط فلوس میں یہ بیع جائز ہو گی اور باقی میں باطل ہو گی، یہ قول صاحبین کا ہے؛ کیونکہ فلوس کے عوض میں نصف درہم کا عقد تو جائز ہے اور باقی نصف درہم کا مقابلہ ایک دانہ کم نصف درہم سے سود ہے اس لئے یہ جائز نہیں ہے۔ (ف) کیونکہ چاندی کے مقابلے میں چاندی کی برابری چاہئے) **وعلى قياس الخ:-** اور امام ابو حنیفہؒ کے قول کے قیاس کے مطابق سب میں بیع باطل ہو گی (یعنی جیسے: نصف چاندی میں سود کی وجہ سے باطل ہوئی اسی طرح نصف چاندی میں بھی سود کی وجہ سے صحیح نہیں ہو گی، اس لئے فلوس میں بھی صحیح نہیں ہو گی، کیونکہ صفقہ یا معاملہ ایک ہی ہے اور اس میں فساد قبیح ہے یعنی اس کے بیاج ہونے پر سب نے اتفاق کیا ہے (ن) اور اس کا تعلق عقد سے ہے (ف) اس لئے پورے معاملے میں یہ فساد پھیل جائے گا۔ (ف) اس لئے فلوس کی بیع بھی جائز ہو گی۔

وقد مر نظيره الخ:- اس کی نظیر گذر چکی ہے۔ (ف) یعنی کسی شخص نے ایک آزاد اور ایک غلام کو ایک ساتھ ہی ایک صفقہ میں فروخت کر دیا یعنی اگر ان دونوں میں سے ہر ایک کی قیمت علیحدہ بیان نہیں کی تو بالاجماع وہ بیع فاسد ہوئی، اور اگر ہر ایک کی قیمت علیحدہ علیحدہ بیان کی تو صاحبین کے نزدیک غلام میں جائز ہو گی اور آزاد میں فاسد ہو گی، اور امام اعظمؒ کے نزدیک دونوں میں فاسد ہو گی (ن) یہ اس صورت میں ہے جبکہ بیع میں صفقہ ایک ہو یعنی ایک ہی کلام میں دونوں کا ذکر کیا گیا ہو۔ **ولو كرر الخ:-** اور اگر اسی نے لفظ اعطاء یا دینے کو مکرر کہا تو امام اعظمؒ کا قول بھی صاحبین کے قول کے مثل ہو گا۔ (ف) یعنی یہ کہا کہ مجھے اس کے نصف عوض فلوس دے اور اس کے باقی نصف کے عوض چھوٹا درہم جو اس کے نصف کے ایک دانہ کم ہو دے دو تو دونوں جملے علیحدہ علیحدہ لین دین میں بیان کئے گئے، اسی لئے فلوس کا معاملہ جائز ہو گا لیکن درہم کا معاملہ باطل ہو گا جیسا کہ صاحبینؒ نے کہا امام اعظمؒ کا بھی یہی قول ہے اور یہی قول صحیح ہے۔ (ف) یعنی امام اعظم کے نزدیک یہاں بھی صاحبین کے قول کے مثل حکم ہے، اور بعض مشائخ نے فرمایا ہے کہ امام اعظم کے نزدیک یہاں بھی فاسد ہے، مگر یہ قول صحیح نہیں ہے۔ (ف) کیونکہ یہاں دو عقد ہیں، اس لئے ایک فاسد ہونے سے دوسرا عقد فاسد نہیں ہو گا، یہ تو اس صورت میں ہے جبکہ اس نے علیحدہ علیحدہ خود مذکورہ طریقے سے مقابلہ بیان کیا ہو یعنی نصف بڑے درہم کے فلوس اور نصف بڑے درہم کے عوض چھوٹا درہم جو کہ ایک دانہ کم ہو مطالبہ کیا ہو۔ **ولو قال الخ:-** اگر اس نے کہا (ف) یعنی صراف کو بڑا درہم دے کر یوں کہا کہ مجھے اس کے بدلے نصف درہم کے فلوس اور ایک ادھا درہم جو کہ دانہ بھر کم ہو دے دو تو بیع جائز ہو گی۔ (ف) یعنی اس نے بڑا درہم دیتے ہوئے اتنے فلوس مانگے جو نصف درہم کو فروخت ہوتے ہوں اور ایک چھوٹا درہم جو بڑے درہم کے نصف سے جو بھر کم ہو مانگا تو یہ بیع جائز ہے، کیونکہ اس نے بڑے درہم کو ایک ایسے فلوس کے مقابلے میں رکھا جو نصف درہم میں بکتے ہوں اور دوسرے نصف درہم سے مگر جو بھر کم۔ (ف) خلاصہ یہ ہوا کہ اس نے بڑا درہم دے کر اس کے بدلے میں فلوس اور ایک چھوٹا درہم مانگا تو یہ آدھا یعنی چھوٹا درہم جو جو بھر کم ہے اتنی ہی چاندی کے برابر ہو گی۔ (ف) یعنی صراف (کیشیر) نے جتنی چاندی واپس کی وہ بڑے درہم سے اتنی چاندی کے مقابل ہو گئی، اور اب بڑے درہم میں سے نصف درہم مع ایک دانہ بھر کے باقی رہا، اور جو بچ گیا وہ فلوس کے مقابل ہو گا۔ (ف) یعنی بڑے درہم میں سے جتنا باقی رہا وہ فلوس کے مقابل میں ہو گا، اور چونکہ یہ دوسری جنس ہے اس لئے اس میں بیاج کا حکم ثابت نہیں ہو گا۔

قال رضي الله عنه الخ:- مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ مختصر قدوری کے اکثر نسخوں میں دوسرے مسئلہ کا ذکر ہے۔ (ف)

یعنی اول مسئلہ کا ذکر نہیں ہے۔ یعنی من أعطى صيرفيا الخ:- مذکور نہیں ہے بلکہ لو قال: أعطني نصف درهم فلوسا ونصفا إلا حبة الخ فقط مذکور ہے، اور یہ عبارت بے ربط سی ہے۔ اس لئے اقطعؒ نے قدوری کی شرح میں کہا ہے کہ مسئلہ اول کو چھوڑنا کاتب کی غلطی ہے (مع) اور شاید اس سے یہ مراد ہو کہ وہ مسئلہ اول تو تمام نسخوں میں موجود ہے لیکن دوسرا مسئلہ خود قدوری کے اکثر نسخوں میں تو ہے مگر بعض نسخوں میں نہیں ہے۔ اس بندۂ مترجم کے نزدیک بھی یہی بات اظہر ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ م۔

توضیح:- اگر کسی نے صراف کو ایک درہم دے کر کہا کہ مجھے اس کے نصف کے فلوس اور باقی نصف کے عوض ادھا درہم جو گھونگچی بھر کم ہو دے دو۔ اگر کہتے وقت لفظ اعطاء یا دینے کو مکرر کہا، تفصیل مسائل، حکم اختلاف ائمہ، دلائل۔

چند مفید باتیں اور ضروری مسائل:- (۱) اگر کچھ درہموں کے عوض ایک موتی اس شرط پر فروخت کیا کہ اس کا وزن دو مثقال ہے، مگر وہ دو مثقال سے زیادہ نکلا تو وہ پورا مشتری کو دیا جائے گا۔ (۲) اگر دیتے وقت یوں کہا ہو کہ اس کا ہر مثقال سو درہم کے عوض ہے، اور وہ مقدار سے زیادہ نکلا تو اگر چاہے پورا واپس کر دے یا جتنا وزن زیادہ نکلا ہو اس کے ثمن کے حصے کی عوض لے لے۔ (۳) اگر کسی نے چاندی کا کنگھن کچھ درہموں کے عوض بیچا خواہ یہ کہتے ہوئے کہ اس کا ہر درہم اتنے ثمن کے عوض ہے یا یہ نہیں کہا۔ مگر اس کا وزن زیادہ نکلا، اور عاقدین اس وقت جدا نہ ہوئے ہوں تو مشتری کو اختیار ہو گا کہ اگر چاہے تو اسے واپس کر دے اور نہ لے، اور اگر چاہے تو اس زیادتی کو اس کے ثمن کے حصہ کے عوض لے لے، یعنی کسی حال میں وہ زیادہ حصہ اسے مفت میں نہیں دیا جائے گا (محیط السرخسی) (۴) اگر کسی نے ایسی ایک تلوار جس پر سونے یا چاندی کا کام کیا ہوا ہو، سونے یا چاندی یعنی اپنے جنس کے عوض خریدی تو یہ بیع ہر حال میں جائز ہو گی خواہ ثمن کم ہو یا زیادہ ہو، اور اس پر کئے ہوئے کام کا کوئی اعتبار نہ ہو گا، کیونکہ اس وقت وہ تلوار کا حصہ ہو چکا ہے (المضمرات) (۵) اگر ایسی لگام جس پر چاندی کا کام کیا ہوا ہو کچھ درہموں کے عوض کسی نے خریدی تو بھی جائز ہو گی اگر چہ اس کام کی مقدار سے ثمن کے درہم کم ہوں۔ (۶) اسی طرح اگر ایسا گھر جس پر سونے کا کام کیا ہوا ہو ادھار خریدا تو بھی جائز ہو گا، اگر اس کی چھتوں کے کام میں جو سونا لگا ہے وہ خرید کے دام سے زیادہ ہو (الحاوی) (۷) اگر فلوس کو فلوس کے عوض بیچا پھر دونوں رضامندی کے ساتھ قبضہ سے پہلے جدا ہو گئے تو بیع باطل ہو گی۔ (۸) اور اگر دونوں میں سے ایک نے قبضہ کیا یا دونوں نے قبضہ کیا پھر جتنے پر قبضہ کیا تھا وہاں سے اس کی جدائیگی کے بعد کسی کے استحقاق کے دعوے میں لے گیا تو وہ عقد اپنے حال پر صحیح رہے گا (الحاوی) (۹) بن سماعہؒ نے امام ابو یوسفؒ سے روایت کی ہے کہ اگر کسی نے سناروں کی راکھ اسباب کے بدلہ میں خریدی، مگر اس راکھ میں سونا یا چاندی کچھ بھی نہ نکلے تو وہ بیع فاسد ہو گی، کیونکہ عوض میں صرف راکھ ہونے سے بیع واقع نہیں ہوتی ہے۔ (۱۰) اور اگر اس سے کچھ چاندی یا سونا نکلا تو بیع جائز ہو جائے گی۔ مگر سنار کو اس کی رقم نہیں کھانی چاہئے اس بناء پر کہ راکھ کے اندر جو کچھ مال ہے وہ لوگوں کا ہے البتہ اگر اس نے لوگوں کو زیور دیتے وقت جتنا حصہ راکھ میں گرا ہوا اتنا اپنی طرف سے بڑھا دیا ہو، تب اس کا کھانا اسے جائز ہو گا، اور خود مشتری کے لئے یہ بات مکروہ ہو گی کہ ایسی راکھ خریدے مگر اس صورت میں کہ سنار نے اسے یہ بتا دیا ہو کہ ان ذرات کے عوض میں نے لوگوں کو ان کے کاموں میں کچھ کچھ بڑھا کر دیا تھا، اس لئے کہ خریدار کو بھی یہ بات اچھی طرح معلوم ہے کہ یہ مال سنار کا اپنا نہیں ہے (المحیط) (۱۱) جس زمین میں سونے کی کان ہو اسے سونے کے عوض خریدنا جائز نہیں ہے، مگر چاندی کے عوض خریدنا جائز ہے (محیط السرخسی) (۱۲) اگر کسی شخص نے ایک قسم کی اشرفی خریدی پھر اس نے بائع سے کہا کہ مجھے دوسری قسم کی اشرفی دیدو تو اسے یہ اختیار نہ ہو گا، اگر چہ جو اشرفیاں وہ مانگتا ہو وہ پہلے سے گھٹیا اور ابتر ہوں، لیکن اگر دوسرا اس سے راضی ہو تب جائز ہو گا۔ (۱۳) منتقی میں ہے کہ جس شخص پر سیاہ درہم واجب ہوں

اگر وہ دو دھیا درہم یا کھرے ادا کردے تو دینا جائز ہوگا اور حقدار قبول کرنے پر مجبور بھی کیا جائے گا، اور جس پر دو دھیا درہم لازم ہوں اگر سیاہ چاندی کے درہم اس کی مثل ادا کردے تو ہمارے تینوں علماء کے نزدیک حقدار قبول کرنے پر مجبور کیا جائے گا (الذخیرہ) (۱۴) اگر سونا دس درہم کے عوض خرید کر اسے ایک درہم نفع کے ساتھ بیچا تو جائز ہے (الحاوی) (۱۵) اگر دس درہم وزن چاندی کا کنگن ایک دینار کے عوض خرید کر اپنے اپنے مال پر قبضہ کر کے پھر اسے ایک درہم یا آدھے دینار کے نفع پر بیچا تو جائز ہے۔ یہی ظاہر الروایہ ہے (المحیط) (۱۶) اگر سونا سونے کے عوض یا چاندی چاندی کے عوض خریدی تو اس کو مرابحہ سے بیچنا بالکل جائز نہیں ہے۔ التاتارخانیہ۔ (۱۷) اگر چاندی کا کنگن ایک دینار کے عوض لیا اور دوسرے شخص کا تھان اسے دو دینار کو پڑا، پھر کنگن و تھان کو ملا کر ایک دینار نفع پر بیچا تو یہ نفع ہر ایک کی اصل پونجی (رأس المال) کے اعتبار سے ہوگا (المبسوط) (۱۸) اگر چاندی کے دس درہم وزن کے کنگن کو دس درہم کے عوض خریدا، اور دونوں نے اپنے اپنے مال پر قبضہ کر لیا، پھر بائع نے ان میں سے ایک درہم گھٹا دیا اور مشتری نے اسے قبول کر لیا، اور معاملہ کی جگہ سے جدا ہونے سے پہلے یا اس کے بعد اس درہم پر قبضہ کیا تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک پوری بیع فاسد ہو گئی، اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اس کا گھٹانا باطل ہو گیا، اس لئے مشتری یہ درہم واپس کردے اور پہلا عقد صحیح ہوگا، اور امام محمدؒ کے نزدیک بھی عقد اول صحیح ہے، اور یہ گھٹانا نئے طور پر ہبہ کرنے کے حکم میں ہوگا، اس لئے بائع کو یہ اختیار ہوگا کہ جب تک سپرد نہ کیا ہو دینے سے انکار کردے، اور اگر مشتری نے ثمن میں ایک درہم بڑھا کر بائع کے حوالہ کیا تو امام اعظمؒ کے نزدیک عقد فاسد ہوگا، اور صاحبینؒ کے نزدیک بڑھانا باطل ہوا اور عقد اول صحیح ہے (المبسوط) (۱۹) اور اگر ایک کنگن اور ایک کپڑا پچیس درہم سے خریدا حالانکہ کنگن ساڑھے بارہ درہم وزن کا ہے اور عاقدین نے اپنے اپنے مال پر قبضہ بھی کر لیا پھر بائع نے مشتری کے ذمہ سے تین درہم گھٹا دیئے تو اس کی دو صورتیں ہیں، اول یہ کہ اس نے کہا کہ میں نے ان دونوں کے ثمن سے تین درہم گھٹائے تو صحیح ہوگا، اور گھٹانا صرف کپڑے کے دام سے ہوگا یعنی کنگن جو ساڑھے بارہ درہم وزن کا ہے، ساڑھے بارہ درہم کا ہوگا۔ اور کپڑا جو ساڑھے بارہ درہم کو پڑا وہ ساڑھے نو درہم کا رہ جائے گا اور یہ عقد جائز رہ جائے گا۔ دوسری صورت یہ ہوگی کہ اس نے یوں کہا ہو کہ میں نے ان دونوں کے مجموعہ ثمن سے تین درہم کم کر دیئے، اس طرح ہر ایک کے ثمن سے ڈیڑھ درہم کم ہو گیا۔ پس امام اعظمؒ کے نزدیک کنگن کا حصہ عقد فاسد ہو جائے گا، اور صاحبین کے نزدیک کنگن کے حصہ میں گھٹانا صحیح نہیں ہے۔ (الذخیرہ) (۲۰) اگر چاندی کے لوٹے کا وزن ہزار درہم ہو، سو دینار سے کوئی خریدے اور دونوں کے قبضہ کے بعد خریدار اس لوٹے میں عیب پائے اور وہ لوٹا اسی حالت میں موجود ہو اس لئے اسے واپس کرنے کا اختیار ہو، پھر اس نے بائع سے کچھ دیناروں پر صلح کر لی مگر مشتری نے صلح کے دیناروں پر قبضہ نہیں کیا، اس کے بغیر ہی دونوں جدا ہو گئے تو اصل میں مذکور ہے کہ صلح پوری ہو گئی، اور کچھ اختلاف بیان نہیں کیا، اور صاحبینؒ کے قول کے مطابق یہ صحیح ہے، اسی طرح امام اعظمؒ کے قول کے مطابق بھی صحیح ہے، بعضے مشائخ کے قول کے مطابق اس ثمن سے جو صلح ہوئی ہے وہ عیب کے حصہ سے واقع ہوئی ہے، کیونکہ ثمن سے عیب کے حصے بھی دینار ہیں اور صلح کا معاوضہ بھی دینار ہیں، اس لئے یہ صلح اس کے جنس حق پر ہوئی اس لئے یہ بیع الصرف نہ ہوگی، اور اگر دس درہم پر صلح ہوئی پس اگر قبضہ سے پہلے دونوں جدا ہو گئے تو صلح باطل ہو جائے گی، اور اگر قبضہ ہو جانے کے بعد حصہ عیب سے درہم زائد ہوں تو تمام مشائخ کے نزدیک صلح جائز ہے (المحیط) (۲۱) اگر ایک شخص نے دوسرے سے ہزار درہم، سو دینار کے عوض خریدے اور اپنے لئے ایک دن کا خیار شرط کیا، پس اگر دونوں یعنی خیار والے جدا ہونے سے خیار ساقط کر دیا تو بیع جائز ہے۔ (۲۲) اور اگر خیار ساقط نہ کیا اور قبضہ ہو گیا تو بیع فاسد ہے، اسی طرح بائع کے خیار میں بھی یہی حکم ہے خواہ مدت خیار کم ہو یا زیادہ۔ (۲۳) اسی طرح سونے چاندی کے برتن و زیور اور تلوار کا دستہ وغیرہ اور جواہر سے مزین ہار جس میں اس ہار کو توڑے بغیر جواہرات نہیں نکل سکتے ہوں سب کا یہی حکم ہے۔ (۲۴) اور اگر لگام وغیرہ میں کام کیا ہوا ہو یعنی ملمع ہو تو اس میں خیار کی شرط کرنا صحیح ہے (المبسوط) (۲۵) اگر چاندی کا برتن کہہ کر خریدا حالانکہ وہ چاندی کا نہیں ہے تو ان کے درمیان بیع

نہیں ہوئی۔ المبسوط۔ (۲۶) امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر ایسے مریض نے جو اسی مرض سے مر گیا اپنے وارث کے ہاتھ ہزار درہم کے عوض سو دینار فروخت کئے اور سبھوں نے اپنے اپنے مال پر قبضہ کر لیا تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک جائز نہیں ہے، البتہ اگر دوسرے وارثوں کی اجازت سے ہو تو جائز ہوگا۔ (۲۷) اسی طرح اگر برابر یا کم قیمت سے فروخت کرے تو بھی یہی حکم ہے، اور صاحبینؒ کے نزدیک اگر برابر قیمت یا زیادہ کے عوض بیچے تو باقی ورثہ کی اجازت کے بغیر بھی جائز ہے (المحیط) (۲۸) اگر دو وکیلوں نے آپس میں عقد صرف کیا تو ان کے لئے بھی مال پر قبضہ سے پہلے جدا ہونا جائز نہیں ہے، اور اگر ان کے مؤکل مجلس سے غائب ہوں تو اس سے کوئی نقصان نہیں ہے (الحاوی) (۲۹) اگر دو شخصوں نے عقد صرف کیا پھر دونوں نے قبضہ کے لئے اپنا اپنا وکیل مقرر کیا، پس اگر دو وکیلوں نے مؤکلوں کے جدا ہونے سے پہلے قبضہ کر لیا تو جائز ہوگا لیکن جدا ہونے کے بعد جائز نہ ہوگا (محیط السرخسی) (۳۰) امام محمدؒ نے کہا ہے کہ اگر ایک نے دوسرے سے دس درہم کے عوض ایک دینار خریدا اور دینار دیدیا، لیکن درہموں کے عوض اسے رہن رکھ لیا تو جائز ہے (۔ المحیط) (۳۱) پھر اگر ان کے اس مجلس میں رہتے ہوئے دو درہم ضائع ہو گئے تو جس کے عوض رہن ہے اس کے عوض میں گیا اور عقد جائز رہا۔ (۳۲) اور اگر ان دونوں کے جدا ہونے کے بعد ضائع ہوئے تو وہ عقد صرف باطل ہوگا اور راہن حق پانے والا نہ ہوگا (البحر) (۳۳) اور اگر رہن باقی رہتے ہوئے دونوں جدا ہو گئے تو صرف باطل ہو گئی۔ المحیط۔ (۳۴) عقد صرف میں ثمن کے لئے اترائی کرنا یا کفالت کرنا صحیح ہے۔ (۳۵) پھر اگر دونوں کے جدا ہونے سے پہلے کفیل یا حوالہ قبول کرنے والے نے ادا کر دیا تو عقد صحیح رہے گا۔ (۳۶) اور اگر دونوں متعاقدین چلے گئے یا ایک چلا گیا اور کفیل یا محتال علیہ موجود رہا تو صرف باطل ہو گئی۔ (السراج) (۳۷) اگر ایک شخص نے دوسرے کے سونے یا چاندی کا کنگن غصب کر کے ضائع کر دیا تو ہمارے نزدیک غاصب پر اس کی قیمت اس کے خلاف جنس سے ڈھالی ہوئی واجب ہوگی، یعنی سونے کا کنگن ہو تو چاندی کی بنی ہوئی چیز سے قیمت دے۔ اور چاندی کا کنگھن ہو تو سونے سے اسی طرح قیمت کا ضامن ہوگا۔ (۳۸) وزن اور قیمت میں غاصب کا قول قسم کے ساتھ قبول ہوگا (المبسوط) (۳۹) مغصوب منہ پر گواہ لانا لازم ہے۔ م۔ (۴۰) جب قاضی نے غاصب پر خلاف جنس سے اس کی قیمت کی ضمان واجب کی تو ضمان لازم ہونے سے غاصب اس کنگن کا مالک بن گیا، اس کے بعد دیکھا جائے کہ اگر دونوں کے جدا ہونے سے پہلے مغصوب منہ نے قیمت پر قبضہ کر لیا تو بالاتفاق تضمین (ضمان عائد کرنا) صحیح ہے۔ (۴۱) اور اگر دونوں قبضہ سے پہلے جدا ہو گئے تو بھی ہمارے علمائے ثلاثہ کے نزدیک ضمان لازم ہونا باطل نہ ہوگا۔ (۴۲) اسی طرح اگر ان دونوں نے اس قیمت پر صلح کر لی تو بھی جائز ہے۔ (۴۳) اور اگر مغصوب منہ نے غاصب کو قیمت کے لئے ایک مہینہ تک کی مہلت دیدی تو بھی ہمارے علمائے ثلاثہ کے نزدیک جائز ہے (الذخیرہ) (۴۴) امام ابو حنیفہؒ نے فرمایا ہے کہ جس درہم و دینار وغیرہ میں میل ہو تو اس کو بیچنے میں مضائقہ نہیں ہے بشرطیکہ اسے بیان کر دے یا وہ اس ظاہر ہو کہ نظر آئے، امام ابو یوسفؒ کا بھی یہی قول ہے۔ (۴۵) ستوقہ درہم یعنی جن پر میل غالب ہو ان سے خریدنے میں کوئی حرج نہیں ہے بشرطیکہ اس کی خرابی اور کھوٹ بتادی جائے۔ (۴۶) میں حاکم وقت کے حق میں یہ مناسب سمجھتا ہوں کہ اس کے لئے یہ ضرورت ہے کہ وہ ایسے کھوٹے درہموں کو توڑوادے اس خیال سے کہ شاید یہ درہم ایسے لوگوں کے ہاتھ میں آجائیں کہ اس کے عیب کو وہ بیان نہ کریں اور فریب کریں (الذخیرہ) (۴۷) امام ابو یوسفؒ نے کہا ہے کہ ایسے کھوٹے درہموں کو بازار میں باقی رکھنا میرے نزدیک مکروہ ہے اگرچہ کھوٹ بھی بیان کر دی جائے اور لینے والا اسے لے، کیونکہ ان کے باقی رہنے سے عوام کو دھوکہ ہوتا ہے، اور جس چیز سے عوام کو نقصان اور دھوکہ ہو وہ مکروہ ہوتی ہے (المحیط) (۴۸) امام ابو حنیفہؒ نے کہا ہے کہ جس نے تانبے پر چاندی چڑھائی وہ اسے بتائے بغیر کسی کو فروخت نہیں کر سکتا ہے (الذخیرہ) (۴۹) اور امام ابو یوسفؒ نے فرمایا ہے کہ ہر ایسی چیز جو لوگوں میں جائز نہ ہونا چاہئے کہ اسے ختم کر دیا جائے۔ اور اگر اس کا مالک اسے جان بوجھ کر چلائے تو اسے سزا دی جائے (المحیط)

کتاب الکفالۃ

قال الکفالۃ ھی الضم لغۃ قال اللّٰہ تعالیٰ و کفلھا زکریا ثم قیل ھی ضم الذمۃ الی الضمۃ فی المطالبۃ وقیل فی الدین والاول اصح قال الکفالۃ ضربان کفالۃ بالنفس و کفالۃ بالمال فالکفالۃ بالنفس جائزۃ والمضمون بھا بخلاف الکفالۃ بالمال لان لہ ولایۃ علی مال نفسہ ولنا قولہ علیہ السلام الزعیم غارم وھذا یفید مشروعیۃ الکفالۃ بنوعیھا ولانہ یقدر علی تسلیمہ بطریقہ بان یعلم الطالب مکانہ فیخلی بینہ وبینہ اویستعین باعوان القاضی فی ذلک والحاجۃ ماسۃ الیہ وقد امکن تحقیق معنی الکفالۃ فیہ وھو الضم فی المطالبۃ۔

ترجمہ:- قدوریؒ نے کہاہے کہ کفالت کے لغوی معنی ضم یعنی ملانے کے ہیں، اسی لئے اللہ تعالیٰ نے فرمایاہے ﴿و کفلھا زکریا﴾ یعنی زکریاعلیہ السلام نے مریم کی کفالت کی یعنی اپنے ساتھ انہیں ملالیا۔ اور کہا گیاہے کہ قرضہ میں ملاناہے، قول اول اصح ہے۔ (ف) یعنی شریعت میں ملانے کے لغوی معنی اب بھی باقی ہیں، لیکن ذمہ کو ذمہ سے ملانا یعنی جو شخص کسی چیز کا ذمہ دار ہے تو اس کی ذمہ داری کے ساتھ میں اپنی ذمہ داری ملادینا کفالت ہے۔ یعنی خود بھی ذمہ دار ہوجانا، اگرچہ ایسا کرنا اس پر واجب نہیں ہے، لیکن جب ذمہ داری قبول کرلی تو ذمہ دار ہوگیا۔ پھر اکثر علماء کے نزدیک یہ ذمہ داری کسی مطالبہ میں ملاناہے، یعنی کفیل سے بھی اسی طرح مطالبہ کیاجائے گا جیسے اصیل سے مطالبہ کیاجاتاہے خواہ مال کا مطالبہ ہو یا حاضر ضامن ہو۔ اور بعض مشائخ نے کہاہے کہ صرف قرضہ میں ذمہ ملاناہے، یعنی اصیل کی طرح کفیل بھی قرضہ کا ذمہ دار ہے، لیکن اس تعریف سے ضامن کی کفالت خارج ہوجاتی ہے، کیونکہ یہاں صرف اس بات کا کفیل ہے کہ اس شخص کو حاضر کرے گا، اور قرضہ کا کفیل نہیں ہے بلکہ اس سے حاضری کا مطالبہ ہوسکتاہے، اسی لئے مصنفؒ نے فرمایاہے کہ قول اول اصح ہے۔ **قال الکفالۃ الخ**:- قدوریؒ نے کہاہے کہ کفالت کی دو قسمیں ہیں ایک کفالت بالنفس، دوم کفالت بالمال۔ اس میں کفالت بالنفس جائز ہے، اس کے ذریعہ جس کی کفالت ہوتی ہے اس کا مطلب یہ ہوتاہے کہ وہ مکفول عنہ کو حاضر کردے۔ (ف) یعنی صرف اس شخص کی ذات کو حاضر کرنے کا ضامن ہو، احمدؒ کا بھی یہی قول ہے، اور امام شافعیؒ کا مذہب مشہور بھی یہی ہے۔

وقال الشافعیؒ الخ:- اور امام شافعیؒ کے ایک قول میں ہے کہ کفالت بالنفس جائز نہیں ہے، کیونکہ اس نے ایسی چیز کی کفالت کی ہے جس کے حوالہ پر خود قادر نہیں ہے، کیونکہ جس شخص کو حاضر کرنے کی کفالت کی اس پر خود بھی قادر نہیں ہے، بخلاف کفالت بالمال کے کیونکہ کفیل کو اپنے مال پر پورا اختیار ہوتاہے۔ **ولنا قولہ علیہ السلام الخ**:- ہماری دلیل یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایاہے الزعیم غارم یعنی کفیل ضامن ہے، اور آپ کے اس ارشاد کے مطلق ہونے کا یہ فائدہ ہوتاہے کہ دونوں قسموں کی کفالت شریعت سے ثابت ہے۔ (ف) حضرت ابوامامہ رضی اللہ عنہ نے فرمایاہے کہ اللہ تعالیٰ نے ہر حقدار کو اس کا حق دے دیاہے، لہٰذا اب کسی وارث کے لئے کوئی وصیت نہیں کی جاسکتی ہے، اور عورت گھر کے مال سے کچھ خرچ نہ کرے مگر شوہر کی اجازت سے۔ اس پر پھر یہ سوال کیاگیا وہ گھر کا کھانا بھی خرچ نہ کرے؟ آپ نے فرمایا کہ یہ تو ہمارے اموال میں افضل ہوتے ہیں، پھر فرمایا کہ عاریت مؤدات ہے یعنی جو چیز ادھار یا عاریت پر لی جائے اس کا ادا کرنا لازم ہے، اور منحہ (عطیہ، عاریت) واپس کیاگیاہے اور کفیل ضامن ہے۔ اس کی روایت ابوداؤد وترمذی واحمد، وعبدالرزاق وغیرہم نے کی ہے، اس کی استاد اسماعیل بن عیاش نے شرحبیل شامیؒ سے کی ہے، اور یہ روایت قوی ہے، اور شرحبیل کو اکثر محدثین نے ثقہ کہاہے، اسی لئے ترمذی نے کہاہے کہ حدیث حسن ہے۔ اور منحہ کسی کو دودھ پینے یا پھل کھانے کے لئے جانور یا پھلدار درخت ادھار یا بطور عاریت دینا جانور کا دودھ یا پھل کا موسم ختم ہوجانے کے بعد مالک کے حوالہ اور واپس کردینا ہوتاہے، اور قرضہ ادا کرنا واجب ہوتاہے، خلاصہ یہ ہوا کہ حدیث میں اس بات کی دلیل ہے کہ کفالت خواہ مالی ہو یا ذاتی ہو جائز ہے، کیونکہ حدیث میں مطلق کفیل کو ضامن

کہا گیا ہے۔

ولأنه يقدر الخ:-اور اس وجہ سے کہ کفیل کو اپنے طور پر اس شخص کے سپرد کرنے کی قدرت حاصل ہے، اس طرح سے کہ کفیل اپنے مکفول لہ کو اس شخص کا صحیح ٹھکانا اور پتہ بتلادے جس کی اسنے ذاتی کفالت کی ہے، اس طرح وہ طالب و مطلوب کے درمیان کی ساری رکاوٹیں دور کر کے تخلیہ کردے کہ وہ جانے اور اس کا کام جانے۔ یا اس طریقہ سے کہ قاضی کے آدمیوں اور لوگوں سے اس کام کے لئے مدد حاصل کرلے، ادھر ذاتی کفالت کی ضرورت پڑتی رہتی ہے اور اس میں کفالت کا معنی ثابت کرنا ممکن بھی ہے، اور وہ یہی معنی ہے کہ مطالبہ میں اپنا ذمہ ملانا۔ (ف) اس طرح ضرورت پوری کرنے کے لئے ذاتی حاضر ضامنی کو بھی کفالت کی قسم کہا گیا ہے۔

توضیح:-کتاب الکفالۃ، کفالہ کے لغوی اور شرعی معنی۔ اس سے متعلق اصطلاحی الفاظ، اس کی قسمیں، ارکان و شرائط، احکام، اختلاف ائمہ، دلائل

کفالت سے متعلق ضروری باتیں:- کفالت کے لغوی معنی ہیں ضم یعنی ملانا، چنانچہ فرمان باری تعالیٰ ہے ﴿وکفلها زکریا﴾ یعنی زکریا نے مریم کی کفالت کی یعنی اپنے ساتھ ملایا۔ اس کا قصہ مشہور ہے اور قرآن پاک میں ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ جب حضرت عیسی علیہ السلام کی والدہ مریم بنت عمران کو ان کی والدہ نے اس نذر کی بناء پر جو انہوں نے اپنی شریعت کے مطابق بیت المقدس کی خدمت کے بارے میں کی تھی، خدمت کے لئے حوالہ کردیا حالانکہ وہ بچی تھیں، تب حضرت زکریا اور دوسرے بزرگوں نے اس کی کفالت و پرورش میں اختلاف کیا، یعنی ہر شخص یہی چاہتا تھا کہ میں ہی اس کی پرورش کروں، لیکن اس کام کے لئے قرعہ حضرت زکریا علیہ السلام کے نام نکلا جن کی زوجہ محترمہ حضرت مریم کی خالہ تھیں۔ اس لئے زکریا علیہ السلام نے ہی حضرت مریم کو اپنی پرورش میں ملالیا، یہ تو لغوی معنی ہوئے، اور اس کے شرعی معنی میں دو اقوال ہیں۔ کفیل (کفالت کرنے والا) مکفول عنہ (جس کی طرف سے کفالت کی گئی)، مکفول لہ (جس کے لئے کفالت کی جائے) مکفول بہ (یعنی جس کی کفالت کی گئی۔ مثلاً زید نے بکر کی طرف سے خالد کے لئے ہزار روپے کی کفالت کی تو اس میں زید کفیل اور بکر مکفول عنہ اور خالد مکفول لہ اور ہزار روپے مکفول بہ ہوئے۔ اور اگر بجائے کفالت کے ضمانت کہا جائے تو اس کے الفاظ اسی ترتیب سے یہ ہوں گے: ضامن، مضمون عنہ، مضمون لہ، مضمون بہ۔

کفالت کے ارکان و شرائط:-اس کا رکن ایجاب و قبول ہے، امام ابو حنیفہؒ و محمدؒ کا یہی قول ہے، یہاں تک کہ فقط کفیل سے کفالت پوری نہ ہوگی، خواہ کفالت نفس ہو یا کفالت مال ہو۔ جب تک کہ مکفول لہ کی طرف سے یا مجلس میں مکفول لہ کے لئے کسی اجنبی سے قبول نہ پایا جائے، اور مکفول لہ یا اس کی طرف سے دوسرا شخص خطاب کر کے مثلاً یوں کہے کہ اے فلان! تم میرے لئے فلاں شخص کی کفالت کرلو۔ یا کسی اجنبی نے کہا کہ اے فلاں! تم فلاں شخص کے لئے فلاں شخص کی کفالت کرلو، اور جسے خطاب کیا گیا وہ اسے قبول کرلے، امام ابو یوسفؒ کا پہلا قول یہی تھا، پھر انہوں نے اس قول سے رجوع کر کے کہا کہ کفالت فقط کفیل سے پوری ہو جاتی ہے، خواہ دوسرے کی طرف سے خطاب اور قبول پایا جائے یا نہ پایا جائے (المحیط) اس کے معنی یہ ہوئے کہ ایسی کفالت نافذ ہو جاتی ہے۔ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک طالب کی رضامندی شرط نہیں ہے، یہی اصح ہے (الکافی) اور یہی اظہر ہے۔ ف۔ بزازیہ میں اسی پر فتوی ہے۔ البحر، النہر۔ اور اگر مکفول عنہ کی طرف سے خطاب یا قبول پایا گیا مثلاً مطلوب نے کسی شخص سے کہا کہ تم میری طرف سے فلاں کے لئے میرے نفس کی یا اس کے مال کی جو مجھ پر باقی ہے کفالت کرلو، یا کسی شخص نے مطلوب کی طرف سے مال یا اس کے نفس کی کفالت کرلی، اگر خطاب یا قبول مطلوب کی طرف سے اس کی صحت اور تندرستی کی حالت میں پایا گیا تو امام ابو حنیفہؒ و محمدؒ کے نزدیک صحیح نہیں ہے، امام ابو یوسفؒ کا پہلا قول یہی تھا۔ اور مکفول عنہ کا خطاب اور قبول نہ ہونے کے برابر ہے۔

اور اگر مطلوب کی طرف سے خطاب اس کے مرض الموت کی حالت میں پایا گیا، پس اگر اس نے اپنے وارث کو خطاب کیا کہ مثلاً فلاں شخص کا مال جو مجھ پر باقی ہے اس کے لئے تم میری طرف سے کفیل ہو جاؤ، پھر وہ مر گیا تو امام ابو حنیفہؒ وامام محمدؒ کے نزدیک استحساناً صحیح ہوگا، لہٰذا اس مطلوب و مقروض کے مر جانے کے بعد اس کی کفالت کے حکم کے مطابق ورثہ ماخوذ اور ذمہ دار ہوں گے، اگر چہ وہ مکفول لہ اس جگہ میں موجود نہ ہو۔ المحیط۔ اور اگر اس شخص نے کچھ بھی ترکہ نہ چھوڑا اور کہنے کے بعد مر گیا تو اس قرض کی ادائیگی کے لئے اس کے ورثہ سے کچھ بھی مواخذہ نہیں کیا جائے گا۔ محیط السرخسی۔ اور اگر اس مطلوب و مقروض نے یہ بات اپنے ورثہ سے نہیں بلکہ کسی اجنبی سے کہی اور اس نے اس کی ضمانت قبول کرلی یعنی ضامن بن گیا تو اس میں مشائخ کا اختلاف ہے، کیونکہ بعض مشائخ نے اسے صحیح کہا ہے اس بناء پر کہ مریض نے یہ کہہ کر اپنی بھلائی چاہی ہے، اور جبکہ اس اجنبی نے اس کے کہنے کے مطابق اس کا قرض ادا کر دیا تو بعد میں وہ اس کے ترکہ سے وصول کرلے گا اور یہ سمجھا جائے گا کہ اس مریض نے آخرت کے سفر میں تنگیٔ وقت کے خیال سے اس اجنبی کو اپنا قائم مقام بنایا ہے، جبکہ کسی تندرست انسان میں یہ بات نہیں پائی جاتی ہے، اسی لئے مریض کے حق میں استحساناً یہ جائز ہے۔ الکافی۔ ن۔ ع۔ اور یہی اوجہ ہے۔ الفتح۔ اور اگر وارثوں نے خود ہی اس مریض سے کہا کہ اگر لوگوں کے کچھ قرض تم پر باقی ہو تو ہم سبھوں نے ان تمام قرض کی ضمانت لے لی ہے، حالانکہ مریض نے خود سے کچھ نہ کہا ہو اور قرض خواہ بھی اس جگہ پر موجود نہ ہوں یعنی وہاں سے غائب ہوں تو کفالت صحیح نہ ہوگی۔ اور اگر اس کے مرنے کے بعد وارثوں نے اس طرح کی بات کہی تو استحساناً کفالت صحیح ہوگی۔ القاضی خان۔

کفالت کے شرائط: - اس کی چار قسمیں ہیں۔ (۱) وہ شرطیں جن کا تعلق کفیل سے ہوتا ہے، ان میں سے عقل اور بلوغ بھی ہے اور یہ دونوں شرطیں ایسی ہیں جن سے کفالت کا انعقاد بھی ہوتا ہے۔ اس بناء پر بچہ اور دیوانہ کی کفالت منعقد نہیں ہوگی سوائے اس صورت کے جبکہ ولی نے یتیم کے نفقہ میں سے ادھار لیا، پھر اس یتیم طفل کو حکم دیا کہ میری طرف سے مال کی ضمانت کرلو تو یہ صحیح ہے۔ اور اگر یہ حکم کیا کہ میری ذات کی کفالت کرلو تو جائز نہ ہوگا۔ البحر۔ اگر نابالغ نے نفس یا مال کی کفالت کرلی، پھر بالغ ہونے کے بعد اسی مذکورہ کفالت کا اقرار کیا تو اس کی پکڑ نہ ہوگی یعنی ذمہ دار نہ ہوگا، کیونکہ پہلے جو کفالت کی تھی وہ باطل ہو چکی تھی۔ اب اسی کا اقرار کیا ہے۔ اگر طالب نے کہا کہ تم تو پہلی کفالت کے وقت بھی بالغ ہی تھے اس لئے کفالت صحیح تھی، تب اس شخص نے کہا کہ نہیں بلکہ میں اس وقت نابالغ تھا، تو اسی طفل کا قول مقبول ہوگا۔ المحیط۔ کفیل سے متعلق جو شرطیں ہوتی ہیں ان میں سے ایک آزادی کی بھی شرط ہے، اور یہ شرط کفالت کے نافذ ہونے کی ہے۔ اسی بناء پر اگر مجور غلام اور ماذون غلام کفالت کرلیں تو وقتی طور سے وہ منعقد ہو جائے گی، البتہ ان کی آزادی کے بعد ان کا مواخذہ ہوگا یعنی وہ ذمہ دار ہوں گے۔ معلوم ہونا چاہئے کہ کفیل کا تندرست ہونا شرط نہیں ہے۔ اسی بناء پر وہ شخص جو مرض الموت میں گرفتار ہو اس کی کفالت صرف اس کے تہائی مال سے صحیح ہوگی۔ البدائع۔ یعنی اگر کسی مریض نے کفالت کی تو اس کی کفالت صحیح ہوگی، پھر اگر وہ اس مرض سے اچھا ہو گیا تو ظاہر یہ سمجھا جائے گا کہ یہ ایک تندرست کی کفالت ہے، اور اگر وہ اسی مرض میں مر گیا تو بھی اس کا کفیل ہونا صحیح ہوگا البتہ اس کے ترکہ میں سے صرف تہائی ترکہ سے صحیح ہوگی۔ م۔ دوسری قسم ایسی شرطیں ہیں جن کا تعلق اصیل سے ہوتا ہے، ان میں سے ایک یہ ہے کہ کفیل نے جس چیز کی کفالت کی وہ خواہ بذات مکفول عنہ یا نائب مکفول عنہ اس کو سپرد کر سکتا ہو۔ پس اگر دیوالیہ نکلے ہوئے مفلس کی طرف سے کفالت کی تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک صحیح نہیں ہے، لیکن صاحبینؒ کے نزدیک صحیح ہے۔ البدائع۔ امام ابو حنیفہؒ کا قول ہی صحیح ہے۔ الزاد۔ اور اگر وہ میت مالدار ہو تو کفالت بالاتفاق صحیح ہوگی، کیونکہ وہ مردہ اگر چہ اب خود ادا کرنے کی قدرت نہیں رکھتا ہے مگر اس کا وارث یا وصی اس کی طرف سے ادا کر سکتا ہے۔ م۔ اور اگر اس نے تھوڑا سا مال چھوڑا تو اسی اندازہ سے کفالت جائز ہوگی۔ محیط السرخسی۔ ان شرطوں میں سے ایک یہ بھی ہے کہ جس شخص کی طرف سے کفالت کی ہو وہ معلوم ہو جبکہ اس کی طرف نسبت کی جا رہی ہو، یہاں تک کہ اگر مکفول لہ سے یہ کہا کہ تم دنیا میں جس کسی شخص کے ہاتھ فروخت کرو میں

نے اس کی طرف سے تمہارے لئے کفالت کی تو اس کا یہ کہنا باطل ہوگا، اور اگر معلوم نہ ہو بلکہ مجہول ہو لیکن ایسی چیز کی طرف اس کی اضافت ہو جو عین متعین ہو، مثلاً یوں کہا کہ میں نے تمہارے لئے تمہارے اس مال کی کفالت کر لی ہے جو تمہارا زید پر باقی ہے، یا اس مال کی جو تمہارا بکر پر ہے تو یہ صورت جائز ہوگی، اور اس کفیل کو یہ اختیار ہوگا کہ وہ جس کفالت کو چاہے اپنے اوپر لازم کر لے۔ البحر۔ اور اس صورت میں کہ جب یہ کہا ہو کہ تم جو کچھ کسی کے ہاتھ فروخت کرو گے میں نے اس کی کفالت کر لی ہے یہ معنی ہوں گے کہ آئندہ زمانہ میں تمہاری طرف سے جو کوئی چیز فروخت ہو کر مشتری پر اس کے دام لازم ہوں گے تب ہی میں نے اس کی کفالت کر لی، اس صورت میں مکفول عنہ کا معلوم ہونا ضروری ہے، اور اگر کفالت کی کسی چیز کی طرف اضافت نہ ہو بلکہ بالفعل اور فی الفور ہو مثلاً یوں کہا کہ میں نے فلاں پر یا فلاں پر جو تمہارا مال ہے ان میں سے ایک کی کفالت کر لی ہے، یہ صورت اگرچہ مجہول ہے لیکن ان ہی دونوں قرضداروں میں ایک ہے، جس کی چاہے کفالت کر لے۔ اس میں اس بات کی شرط نہیں ہے کہ جس کی طرف سے کفالت کی ہو وہ آزاد اور عاقل بالغ بھی ہو۔ البحر۔ اسی بناء پر نابالغ اور دیوانہ کی طرف سے بھی کفالت صحیح ہوتی ہے، پھر یہ دیکھا جائے گا کہ ولی کی اجازت سے کفالت کی تھی یا بغیر اجازت، احکام اسی پر متعلق ہوں گے۔ م۔ تیسری قسم وہ شرائط جن کا تعلق مکفول لہ سے ہو، ان میں سے ایک یہ ہے کہ مکفول لہ معلوم ہو۔ البدائع۔ اس لئے اگر وہ مجہول ہو مثلاً زید نے خالد و بکر سے کہا کہ میں نے خالد کی ان ہزار روپے کے لئے کفالت کی جو اس کے عبداللہ پر باقی ہیں، یا میں نے بکر کی ان چھ سو روپے کی کفالت کی جو اس کے عبداللہ پر باقی ہیں تو یہ صورت باطل ہوگی، کیونکہ مکفول لہ مجہول ہے۔ الذخیرہ۔ کچھ ایسے لوگ جو معین اور معدود ہیں، گنتی میں آجاتے ہیں، ان کی طرف اشارہ کر کے زید نے خالد سے کہا کہ ان میں سے جس کسی نے تمہارے ہاتھ کچھ بیچا تو میں تمہاری طرف سے اس کے لئے کفیل ہوں تو یہ صورت جائز ہوگی، کیونکہ اس میں مکفول لہ معلوم ہے۔ خزانۃ المفتیین۔ ان میں سے ایک شرط یہ بھی ہے کہ مکفول لہ عاقل ہو، اس لئے دیوانہ اور بالکل نا سمجھ بچہ کا قبول کر لینا صحیح نہ ہوگا، اور دونوں کی طرف سے ان کے ولی کا قبول کرنا بھی صحیح نہ ہوگا۔ معلوم ہونا چاہئے کہ مکفول لہ کا آزاد ہونا شرط نہیں ہے۔ البدائع۔ چوتھی قسم: وہ شرطیں جن کا تعلق مکفول بہ سے ہو، ان میں سے ایک یہ ہے کہ ایسی چیز ہو جو اصیل پر اس طرح لازم ہو کہ وہ اس کے حوالہ کرنے پر مجبور کیا جائے۔ الذخیرہ۔ اس لئے مبیع سپرد کرنے کی کفالت کرنا جائز ہے، یعنی معاملہ ہو جانے اور بیع ہو جانے کے بعد جب خریدار نے اس کے دام دیدیئے تو بیچنے والے پر واجب ہو جاتا ہے کہ مبیع اس کے حوالہ کر دے۔ پس اگر زید نے بائع کی طرف سے مشتری کے لئے مبیع حوالہ کر دینے کی کفالت کر لی یعنی یہ کہدیا کہ میں اس کے حوالہ کر دینے کے لئے کفیل ہوں تو ایسا کرنا جائز ہے۔ اسی طرح قرضدار کی طرف سے قرضہ کی کفالت کرنا اور غاصب کی طرف سے مغصوب کی کفالت کرنا اور ہر ایسے عین مال کی جو کسی کے ذمہ واجب التسلیم ہو کفالت کرنا، اور بیوی کے لئے اس کے شوہر کی طرف سے مہر کی کفالت کرنا، اور خلع میں بیوی کی طرف سے شوہر کے لئے اس خلع کے عوض کی کفالت کرنا، اور قتل عمد سے صلح کا مال وصول ہو جانے کی کفالت کرنا، اور بیع فاسد میں مشتری کی طرف سے بائع کے لئے مبیع واپس ہو جانے کی کفالت کرنا جائز ہے۔ التبیین۔ اگر کسی نے ثمن بیان کر کے کوئی چیز خریدنے کے طور پر اپنے قبضہ میں لی یہ کہہ کر کہ اگر دیکھنے کے بعد یہ پسند آئی تو اسی دام سے اسے خریدلوں گا تو اس کی کفالت بھی صحیح ہے۔ لیکن ثمن بیان کئے بغیر وہ امانت ہوگی۔ م۔ النہر۔ امانتوں کی کفالت جائز نہیں ہے۔ جیسے مال امانت، و مال مضاربت و شرکت۔ الذخیرہ۔ و عین مرہون، و مستعار اور مستاجر۔ الکافی۔ ان شرطوں میں سے ایک یہ بھی ہے کہ چیز ایسی ہو کہ کفیل اس کے حوالہ کرنے پر قادر بھی ہو۔ الذخیرہ۔ اسکی مقدار کا معلوم ہونا شرط نہیں ہے۔ البحر۔ اور ایک شرط یہ بھی ہے کہ اگر قرضہ ہو تو وہ صحیح ہو۔ النہایہ۔ ھ۔ اب آئندہ ان الفاظ کا بیان ہوگا جس سے کفالت منعقد ہو جاتی ہے۔ مصنفؒ ان میں سے سب سے پہلے کفالت بالنفس سے شروع کر رہے ہیں۔

قال: وتنعقد إذا قال تكفلت بنفس فلان اوبرقبته اوبروحه اوبجسده اوبراسه وكذا ببدنه وبوجهه لان

هذه الالفاظ يعبر بها عن البدن اما حقيقة اوعرفا على مامر في الطلاق وكذا اذا قال بنصفه اوبثلثه اوبجزء منه لان النفس الواحدة في حق الكفالة لاتتجزى فكان ذكر بعضها شائعا كذكر كلها بخلاف ما اذا قال تكفلت بيد فلان اوبرجله لانه لايعبر بهما عن البدن حتى لايصح اضافة الطلاق اليهما وفيما تقدم يصح وكذا اذا قال ضمنته لانه تصريح بموجبه اوقال هو على لانه صيغة الالتزام اوقال الى لانه في معنى على في هذا المقام قال عليه السلام ومن ترك مالا فلورثته ومن ترك كلا اوعيا لافالي وكذا اذا قال انازعيم به اوقبيل لان الزعامة هي الكفالة وقد روينا فيه والقبيل هو الكفيل ولهذا سمي الصك قبالة بخلاف مااذا قال انا ضامن لمعرفة لانه التزام المعرفة دون المطالبة.

ترجمہ :- قدوریؒ نے کہاہے کہ نفس کی کفالت ان الفاظ سے منعقد ہو جاتی ہے۔ میں نے فلاں نفس کی کفالت کی، یا میں نے فلاں رقبہ کی یا میں نے فلاں کی روح کی یا میں فلاں کے بدن کی یا میں نے فلاں کے سر کی کفالت کی۔ (ف) یعنی ہر ایسے لفظ سے جس سے تمام بدن مراد ہو سکے۔ اسی طرح میں نے اس کے بدن کی یا میں نے اس کے چہرہ کی کفالت کی۔ (ف) تو بھی کفالت جائز ہے۔ **لأن هذه الخ:**- کیونکہ یہ الفاظ ایسے ہیں جن سے پورے بدن کی تعبیر کی جاتی ہے خواہ لغوی حقیقی کے اعتبار سے ہو یا عرف و مجاز کے اعتبار سے ہو، جیسا کہ طلاق کی بحث میں گذر چکا ہے۔ (ف) کیونکہ نفس سے تو وہی شخص مراد ہے، اسی لئے ابن الہمامؒ نے کہاہے کہ بعینہ کفالت بھی صحیح ہونا واجب ہے، اور عرف میں چہرہ سے کل بدن تعبیر کیا جاتا ہے، جیسے کہ محاورہ میں کہا جاتا ہے کہ فلاں شخص کا چہرہ سرکار میں درج ہے، یعنی یہ شخص وہاں ملازم ہے۔ اس کی وضاحت بھی طلاق کی بحث میں گذر چکی ہے۔

وكذا إذاقال الخ:- اسی طرح کفالت منعقد ہو جاتی ہے جبکہ یوں کہا ہو کہ میں نے فلاں کی نصف یا تہائی یا اس کی چیزوں کی کفالت کی ہے۔ (ف) لہٰذا ان الفاظ سے کفالت صحیح ہے۔ الحاصل اس شخص کے کسی مشترک چیزوں کی کفالت کی جو معین نہ ہو۔ مختصرا اس جگہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ جو اعضاء ایسے نہ ہوں کہ عرف میں ان کے ساتھ کل تعبیر کیا جاتا ہو تو دیکھنا چاہئے کہ اگر کوئی جزو خاص معین ہو تو بے فائدہ ہے۔ اور اگر وہ جزء شائع اور عام ہو تو جائز ہے، کیونکہ کفالت کے بارے میں ایک نفس کے ٹکڑے نہیں ہوتے ہیں۔ (ف) یعنی ایسا نہیں ہوتا ہے کہ ایک آدمی کے ہاتھ کی کفالت ہو اور اس کے پاؤں کی کفالت نہ ہو، یا منہ کی کفالت ہو اور اس کی ناک کی کفالت نہ ہو، یا ایک جزء کی کفالت ہو اور دوسرے جزء کی کفالت نہ ہو۔ **فكان الخ:**- اس لئے ایک نفس میں سے کسی مشترک جزء کو ذکر کرنا کل کے ذکر کرنے کے مثل ہے۔ (ف) کیونکہ یہ جزء تو ہر جگہ سے ہو سکتا ہے مثلا نصف سے اوپر اور نیچے اور طول اور عرض، لمبائی اور چوڑائی سب کا احتمال رکھتا ہے، بخلاف اس صورت کے کہ اگر یوں کہا کہ میں نے فلاں کے ہاتھ یا اس کے پاؤں کی کفالت کی۔ (ف) اس میں اس کا پاؤں ایک معین جزء ہے وہ اس کے پورے بدن میں سے ہر جگہ نہیں ہو سکتا ہے، اس لئے اس لفظ سے کفالت صحیح نہ ہو گی، کیونکہ ہاتھ یا پاؤں سے پورے بدن کی تعبیر نہیں کی جاتی ہے۔ اسی لئے ہاتھ یا پاؤں کی طرف طلاق کی نسبت صحیح نہیں ہے۔ (ف) مثلا اگر یوں کہا کہ تمہارے ہاتھ کو طلاق ہے یا تمہارے پاؤں کو طلاق ہے تو ایک بھی طلاق نہیں ہو گی، وجہ اس کی یہی ہے کہ اس سے کل عورت کو طلاق نہیں ہو سکتی ہے، اور طلاق ایسی چیز نہیں ہے کہ عورت کے بدن کے ٹکڑوں کو طلاق ہو، کیونکہ ہاتھ یا پاؤں سے کل بدن سے تعبیر نہیں ہوتی ہے۔ **وفيما تقدم الخ:**- اور جو الفاظ اوپر گذرے ان میں صحیح ہے۔ (ف) یعنی رقبہ وروح و سر وغیرہ اور نصف و تہائی و چوتھائی وغیرہ ان سب میں طلاق کی اضافت بھی صحیح ہوتی ہے، مثلاً عورت سے کہا کہ تمہارے دسویں حصہ کو طلاق ہے تو اس سے پوری عورت کو طلاق صحیح ہو جائے گی۔ پھر یہ معلوم ہونا چاہئے کہ لفظ کفالت اپنے مفہوم کفالت میں بالکل صریح ہے۔ اس لئے کہنے والے نے جب یہ کہدیا کہ میں کفیل یا متکفل ہوا، یا میں نے کفالت کی تو یہ صراحۃ کفالت ہے، اسی طرح اگر یوں کہا کہ میں نے اس کے نفس کی

ضمانت کی۔(ف) یا میں ضامن ہوں یا ضمین ہوں تو بھی نفس کی کفالت ہو جائے گی۔

لأنه تصريح الخ:- کیونکہ ان الفاظ سے مقصود کفالت کی تصریح ہوتی ہے۔(ف) یعنی کفالت سے جو حکم لازم آتا ہے اسے صراحۃ بیان کر دیا ہے، اسی طرح کفالت سے جو بات لازم آتی تھی اسی کا قصور کیا ہے، کیونکہ جب وہ ملزوم ہوا تو اس کا لازم یہی ہوا کہ کھل کر ضامن ہو جائے، دوسرے لفظوں میں یوں کہا کہ جب میں اس کا کفیل ہو گیا تو میں اس کا پورا ضامن اور ذمہ دار ہو گیا، کیونکہ کفالت سے بھی یہی بات واجب ہوتی ہے کہ لازم ہو، یعنی کفالت کا موجب اور مقصود یہی ہے کہ مال کی اکثر صورتوں میں ضمان لازم آتی ہے جیسا فتح القدیر میں ہے۔ أو قال: هو علي الخ:- یا یہ کہا کہ وہ مجھ پر ہے۔(ف) اس طرح نفس کی کفالت صحیح ہوئی، کیونکہ یہ (علی) التزام کا صیغہ ہے۔(ف) یعنی میں نے اپنے اوپر یہ بات لازم کی کہ جب بھی اسے حاضر کرنے کی ضرورت ہوگی میں اسے حاضر کر دوں گا۔ یا یوں کہا کہ وہ میری طرف ہے۔(ف) یہ جملہ لوگوں کے محاورہ میں التزام کے معنی میں بولا جاتا ہے، کیونکہ وہ اس موقع میں مجھ پر کے معنی میں ہے۔

قال عليه السلام الخ:- چنانچہ رسول اللہ ﷺ کے فرمان میں ہے کہ جس نے مال چھوڑا وہ اس کے وارثوں کے لئے ہے، اور جس نے یتیم اولاد یا ایسے قریبی رشتہ دار چھوڑے جن کی وہ پرورش کرتا تھا تو وہ میری جانب ہیں۔(ف) یعنی ان کی خبر گیری کرنا مجھ پر ہے، یعنی میں ان کا کفیل ہوں۔ یہ حدیث صحیحین وسنن میں معروف ہے۔ معلوم ہونا چاہئے کہ عرب اپنے محاورہ میں کفالت کے معنی میں دوسرے الفاظ بھی بولتے ہیں، جیسا کہ مصنفؒ نے لکھا ہے وكذا إذا قال الخ:- اسی طرح جب یوں کہا کہ میں اس کی ذات کا زعیم ہوں یا قبیل ہوں۔(ف) تو بھی کفالت صحیح ہوگی، کیونکہ زعامت بھی کفالت کے معنی میں ہے۔(ف) اس لئے زعیم کفیل کے معنی میں ہوا۔ اس مفہوم سے متعلق ہم پہلے حدیث کی روایت کر چکے ہیں۔(ف) رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ الزعیم غارم یعنی زعیم ضامن ہے، یعنی جس شخص نے کفالت کی تو وہ تاوان اٹھانے والا ہوگا، اور قبیل بھی کفیل کے معنی میں ہے۔(ف) یعنی ضامن ہونے اور اپنے ذمہ لینے والا۔

ولهذا سمى الخ:- اسی لئے چیک کو قبالہ کہتے ہیں۔(ف) کیونکہ اس تحریر اور دستاویز میں لکھا جاتا ہے وہ سب اپنے اوپر لازم وقبول کرنے والا ہوتا ہے، اس لئے ان سب الفاظ مذکورہ کے کہنے سے وہ کفیل ہو جائے گا، برخلاف اس کے اگر ایک نے کہا کہ میں اس کی شناخت کے واسطے ضامن ہوں۔(ف) تو ظاہر الروایہ کے مطابق کفیل نہ ہوگا۔ لأنه التزم الخ:- کیونکہ اس جملہ سے اس نے صرف اس کے پہچاننے کی ذمہ داری لی ہے، مطالبہ کی ذمہ داری نہیں لی ہے۔ واقعات میں ہے کہ اسی پر فتوی دیا جائے۔ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک یہ جملہ لوگوں کے عام معاملات میں عرفاً ضمانت ہی کے ہم معنی ہے۔ المنتقی میں اسی پر نص کیا ہے۔ مف۔ اور اظہر یہ ہے کہ اگر کسی جگہ یہ عرف میں اسی طرح مستعمل ہو تو ابو یوسفؒ کے قول پر ہی فتوی ہوگا، جیسا کہ فارسی زبان میں کہا جاتا ہے من دانستم ویرا ضامنم، تو عامہ مشائخ کے نزدیک ضامن ہو جاتا ہے، جیسا کہ قاضی خان میں ہے۔ م۔

توضیح:- نفس کی کفالت کن الفاظ سے منعقد ہوتی ہے، تفصیل مسئلہ، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل۔

قال: فإن شرط في الكفالة بالنفس تسليم المكفول به في وقت بعينه لزمه احضاره اذا طالبه في ذلك الوقت وفاء بماالتزمه فان احضره والاحبسه الحاكم لا متناعه عن ايفاء حق مستحق عليه ولكن لايحبسه اول مرة فلعله مادرى لما ذا يدعى ولو غاب المكفول بنفسه امهله الحاكم مدة ذهابه ومجيئه فان مضت ولم يحضره يحبسه لتحقق امتناعه عن ايفاء الحق قال وكذا اذا ارتدو العياذ بالله ولحق بدار الحرب وهذا لانه عاجز في المدة فينظر كالذى اعسرولو سلمه قبل ذلك برى لان الاجل حقه فيملك اسقاطه كما في الدين المؤجل.

ترجمہ:- قدوریؒ نے کہاہے کہ اگر کفالت بالنفس میں یہ شرط کرلی ہو کہ مکفول بہ کو فلاں وقت معین میں حوالہ کرے گا۔ (ف) یعنی مثلاً اس بات کی کفالت کی ہو کہ اس شخص کو جمعہ کے دن نماز جمعہ کے بعد حوالہ کردوں گا، یا قاضی کے محکمہ میں فلاں دن فلاں وقت حاضر کروں گا۔ خلاصہ یہ کہ حاضر ضامنی میں کوئی وقت بھی معین کردیا ہو تو اس کفیل پر اس شخص کو حاضر کرنا لازم ہوگا جبکہ مکفول لہ اس وقت میں حاضر کرنے کے لئے کہے۔ وفاء بما التزمه الخ:- تاکہ اس نے جو چیز خود پر لازم کی ہے اسے کرسکے۔ (ف) کیونکہ اسی کے کہنے اور اطمینان دلانے سے طالب نے مکفول بہ کو چھوڑا تھا اور اتنی مہلت دی تھی، اب جبکہ اس نے ایسا وعدہ کرلیا جس کے پورا نہ کرنے میں دوسرے کے نقصان کا خطرہ ہے تو شریعت نے اسے ایک حق لازم کردیا۔ فإن أحضره الخ:- اگر حسب وعدہ اس نے اسے حاضر کردیا تو بہتر کیا۔ (ف) اس نے اپنا حق ادا کیا اور جو بات لازم کی تھی اسے پورا کیا۔ اور اگر حاضر نہیں کیا تو حاکم اس کفیل کو قید میں ڈال دے گا۔ (ف) کیونکہ اس طرح اس نے ظلم کیا ہے، کیونکہ جو حق اس پر لازم ہوا تھا وہ اسے پورا نہ کرسکا۔

ولکن لایجسه الخ:- لیکن حاکم اسے پہلے ہی مرتبہ میں قید خانہ نہیں بھیجے گا، کیونکہ شاید اسے یہ معلوم نہ ہوسکا ہو کہ میں کیوں بلایا گیا ہوں۔ (ف) اب اگر کہنے اور یاد دلانے کے بعد بھی اسے حاضر نہیں کیا تو دیکھا جائے کہ اگر مکفول بہ اس علاقہ میں موجود ہو پھر بھی اسے نہ لائے تب قید میں ڈالا جائے۔ ولو غاب الخ:- اور اگر مکفول بہ غائب ہوگیا۔ (ف) یعنی کفیل نے جس شخص کی کفالت کی اگر وہ وہاں سے کہیں سفر وغیرہ میں چلا گیا ہو، تو حاکم اس کفیل کو اس کی آمد و رفت میں وقت کا اندازہ کرکے اتنی مہلت دے۔ (ف) یعنی حاکم اس کفیل کو اتنی مہلت مزید دے کہ مکفول بہ جہاں ہو وہاں جاکر اس سے مل کر اپنے ساتھ لائے اور حاکم کے پاس پہنچادے۔ فإن مضت الخ:- اور اگر اس مہلت کی مدت بھی گذر گئی اور کفیل اسے لے کر حاکم کے پاس نہیں پہنچا تب حاکم اس کفیل کو قید خانہ میں ڈال دے، کیونکہ اب یہ بات یقینی ہوگئی کہ اس نے اپنا حق ادا کرنے سے انکار کردیا ہے۔ (ف) اور اگر اس مدت میں کفیل نے یہ کہا کہ میں یہ نہیں جانتا ہوں کہ وہ کہاں چلا گیا ہے تو اس کی بات مان لی جائے گی۔ ک۔ و کذا إذا الخ:- اسی طرح اگر مکفول بہ معاذ اللہ مرتد ہوگیا اور دار الحرب بھاگ گیا۔ (ف) یعنی اگر ان حربیوں سے مسلمانوں کا کوئی معاہدہ اور مصالحہ نہ ہو اور اس کفیل کو اپنے طور پر اتنی قدرت نہ ہو کہ اس بھگوڑے مکفول بہ کو دار الحرب سے واپس لے آئے تو اس کفیل سے فی الحال مؤاخذہ نہیں ہوگا، اور اگر حربیوں سے معاہدہ صلح ہو اس بناء پر کفیل اسے واپس لاسکتا ہو تو قاضی اسے آمد و رفت کی مدت تک کی مہلت دے گا۔ الذخیرہ۔ ع۔ وھذا لأنه الخ:- اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ کفیل اس مدت تک واقعۃً مجبور ہے اس لئے اسے مہلت دی جائے، جیسے کہ اس شخص کو جو تنگدست ہوگیا ہو۔ (ف) یعنی مثلاً ایک شخص نے کسی سے قرض لیا اور اس کی ادائیگی کے لئے کوئی وعدہ کیا، اسی مدت میں وہ اتنا تنگدست ہوگیا کہ ادا نہیں کرسکتا ہے تو اسے بھی اس کی وسعت ہونے تک کی مہلت ہوگی۔ یہ تفصیل اس صورت میں ہوگی کہ کفالت کی صورت میں کوئی وقت معین ہو، اور اسی وقت پر کفیل اسے اس کے لانے کا مطالبہ کیا گیا ہو۔ ولو سلمه الخ:- اور اگر کفیل نے مکفول بہ کو اس وقت سے پہلے ہی لاکر سپرد کردیا تو وہ بری ہوگیا۔ (ف) یعنی کفیل نے خود پر جو کچھ لازم کیا تھا اس سے وہ بری ہوگیا۔ لأن الأجل الخ:- کیونکہ میعاد یعنی وقت مقرر پیش کرنا اسی کا حق تھا جسے وہ خود ساقط کرسکتا ہے، جیسے میعادی ادھار میں ہوتا ہے۔ (ف) مقروض پر مثلاً دو ماہ کا میعادی ادھار ہے کہ اتنی مدت میں ادا کردینا ہوگا، اور اس نے اس وقت سے پہلے ہی ادا کردیا تو وہ بری ہوگیا، کیونکہ وہ مدت اسی کا حق تھا، اسی طرح کفالت میں بھی مذکورہ مدت اسی کفیل کا حق ہے، اسی لئے اس مدت سے پہلے ادا کردینے سے بھی کفیل بری ہوجائے گا۔

توضیح:- اگر کفالت بالنفس سے یہ شرط کرلی ہو کہ مکفول بہ کو فلاں وقت معین میں حوالہ

کردے گا، تفصیلی مسائل، اگر مکفول بہ غائب ہو گیا یا اسے وقت معین سے پہلے ہی حوالہ کر دیا، حکم، دلائل

قال: وإذا أحضره وسلمه في مكان يقدر المكفول له ان يخاصمه فيه مثل ان يكون في مصر برى الكفيل من الكفالة لانه اتى بما التزمه وحصل المقصود به وهذا لانه ماالتزم التسليم الامرة واذا كفل على ان يسلمه في مجلس القاضي فسلمه في السوق برى لحصول المقصود وقيل في زماننا لا يبرألان الظاهر المعاونة على الامتناع لا على الاحضار فكان التقييد مفيد اوان سلمه في برية لم يبرا لانه لا يقدر على المخاصمة فيها فلم يحصل المقصود وكذا اذا سلمه في سواد لعدم قاض يفصل الحكم فيه ولو سلم في مصراخر غير المصر الذى كفل فيه برئى عندابى حنيفة للقدرة على المخاصمة فيه وعندهما لايبرا لانه قد يكون شهوده فيما عينه ولو سلمه في السجن وقد حبسه غير الطالب لايبرأ لانه لا يقدر على المخاصمة فيه.

ترجمہ: - قدوری نے کہا ہے کہ اگر کفیل نے اس مقروض (مکفول بہ) کو ایسی جگہ پر لا کر مکفول لہ کے حوالہ کر دیا جہاں پر اس کے لئے یہ ممکن ہو کہ اس مقروض سے خصومت کر سکے جیسے شہر کے اندر ہو تو وہ کفیل اپنی ذمہ داری سے بری ہو جائے گا۔ (ف) یعنی شہر میں قاضی و حاکم موجود ہو جس کے پاس مقدمہ پیش کر کے فیصلہ حاصل کیا جا سکتا ہو، اور وکیل وہاں پر اس مطلوب کو پیش کر دے تو وکیل اپنی ذمہ داری سے فارغ ہو جائے گا، خواہ وہ طالب اس وقت قبول کرے یا نہ کرے۔ مف۔ لأنه أتى الخ: - کیونکہ اس وکیل نے جس بات کی ذمہ داری لی تھی وہ اس نے پوری کر دی، اور ایسا کر دینے سے مقصود بھی حاصل ہو گیا۔ (ف) یعنی کفیل کی کفالت لینے کا مقصد تو یہی تھا کہ اس طالب کا حق ضائع نہ ہو، اسی لئے اس نے ایسے شہر یا مقام میں لا کر حوالہ کر دیا ہے کہ جہاں سے وہ مقدمہ کر کے اپنا حق وصول کر سکتا ہے، لہذا اس کا مقصد حاصل ہو گیا جس کے لئے اس نے صرف یہ ذمہ داری قبول کی تھی کہ میں اسے مناسب جگہ حوالہ کر دوں گا۔ وهذا لأنه الخ: - اور اس ذمہ داری کو پورا کرنا اس طرح ہوا کہ اس کفیل نے صرف اسی بات کی ذمہ داری لی تھی کہ ایک مرتبہ اس مطلوب اور مکفول بہ کو اس طالب کے پاس پہنچادے گا۔ وإذا كفل الخ: - اور اگر کفیل نے اس شرط پر کفالت کی ہو کہ میں اس کو حاکم کے سامنے پیش کر دوں گا لیکن اس شخص نے اس کو بازار ہی میں حوالہ کر دیا تو وہ ذمہ داری سے بری ہو گیا، کیونکہ مقصود حاصل ہو گیا۔ (ف) کہ طالب حقدار اس مطلوب کو قاضی کے پاس لے جا کر نالش کرے۔ ع۔ اس لئے اس شہر میں جہاں کہیں ہو سپرد کرنا مفید ہو گا، اور قاضی ہی کی مجلس میں مخصوص کرنا بے فائدہ ہو گا، کیونکہ ہر جگہ سے قاضی کے سامنے لے جانا ممکن ہو گا۔ وقيل الخ: - اور کہا گیا ہے کہ ہمارے زمانہ میں بری نہ ہو گا۔ (ف) یعنی اس صورت میں قاضی کی مجلس کو چھوڑ کر بازار میں حوالہ کرے، یہ قول شمس الائمہ سرخسیؒ کا ہے، اور امام احمدؒ و شافعیؒ اور مالکؒ کا بھی یہی قول ہے۔ م۔ ع۔ اسی پر فتوی ہے۔ الکبری۔ ھ۔

لأن الظاهر الخ: - کیونکہ ظاہری حالات یہی ہیں کہ دوسرے لوگ اس مقروض کو قاضی کے پاس پہنچانے میں تو مدد نہیں کریں گے بلکہ روکنے اور وہاں سے بھگانے ہی میں مدد کریں گے۔ (ف) پس جب حالات حاضرہ کا تقاضا یہ ہوا کہ عام لوگ اس طالب کی مدد نہیں کریں گے اس لئے کفیل خود ہی اس مطلوب کو قاضی کی کچہری میں پہنچادے تاکہ طالب وہاں سے اپنا حق وصول کر سکے: فكان الخ: - اس وجہ مذکور کی بناء پر قاضی کی مجلس میں پہنچانے کی قید مفید ہو گی۔ (ف) یعنی اگر کفیل اس مطلوب کو قاضی کی کچہری میں پہنچادے گا تو قاضی کو اس فیصلہ میں دقت نہ ہو گی۔ وإن سلمه الخ: - اور اگر کفیل نے مکفول بہ کو کسی جنگل میں حوالہ کر دیا تو وہ کفالت سے بری نہ ہو گا۔ لأنه لايقدر الخ: - کیونکہ جب وہ طالب اس غیر آباد جگہ میں اس مطلوب کے ساتھ مخاصمت نہیں کر سکتا ہے تو اس کا مطلب حاصل نہ ہو گا۔ (ف) کیونکہ ایسی جگہ میں قاضی نہیں ہوتا ہے۔

و کذا إذا سلمه الخ:- اسی طرح اگر کفیل نے مطلوب کو شہر کے سواد (میدانی علاقہ) میں حوالہ کیا تو بھی بری نہ ہوگا، کیونکہ وہاں پر قاضی وحاکم نہیں رہتا ہے جو اس کے بارے میں کچھ فیصلہ کر سکے۔

ولو سلم فی مصر الخ:- اور اگر کفیل اس مطلوب کا جس شہر میں کفیل ہوا تھا اس کے علاوہ اسے کسی دوسرے شہر میں طالب کے حوالہ کیا تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک بری ہو جائے گا، کیونکہ وہاں بھی وہ اس مطلوب سے مخاصمہ کر سکتا ہے۔ (ف) کیونکہ ایسا فیصلہ تو کسی بھی قاضی سے کرایا جاسکتا ہے، اس لئے دونوں شہر اس کے لئے برابر ہوئے، اور امام اعظمؒ نے غالباً اپنے زمانہ کی لحاظ سے فرمایا ہوگا، کیونکہ ان کے زمانہ کے عموماً اہل اسلام اور خصوصاً قاضی حضرات سب عدل اور صلاح کے مالک ہوتے تھے، اس لئے ہر جگہ اور ہر قاضی برابر ہوتے تھے، لیکن آہستہ آہستہ بعد کے زمانہ میں لوگوں کی نیتیں بدل گئیں، اسی لئے اس وقت کے علماء نے اپنے شہر اور زمانہ سے موافق حکم دیا۔ **وعندهما لا يبرأ الخ:-** اور صاحبینؒ کے نزدیک دوسرے شہر میں سپرد کرنے سے بری نہیں ہوگا، کیونکہ کبھی ایسا ہوتا ہے کہ طالب مدعی نے جس شہر میں معاملہ کیا ہے اسی شہر میں اس کے گواہ مل سکتے ہیں۔ (ف) اس لئے دوسرے شہر میں سپرد کرنے سے گواہوں کے بغیر مخاصمہ اور معاملہ نہیں کر سکتا ہے، اس لئے اس کا مقصود حاصل نہیں ہوتا ہے۔ چنانچہ امام شافعیؒ وامام مالکؒ واحمدؒ کا یہی قول ہے اور اسی پر فتوی ہونا چاہئے جیسا کہ الکبری میں ہے، اور یہی اوجہ ہے، جیسا کہ فتح القدیر میں ہے۔ م۔ ھ۔

ولو سلمه الخ:- اور اگر کفیل نے اس مطلوب کو قید خانہ میں طالب کے حوالہ کیا کہ اس طالب کے سوا کسی دوسرے نے اس کو قید کرایا ہے تو کفیل بری نہ ہوگا، کیونکہ قید خانہ میں اس سے مخاصمہ نہیں کر سکتا ہے۔ (ف) یعنی مکفول لہ (طالب) کے سوا کسی دوسرے شخص نے مطلوب کو مقید کر دیا، پھر اس کفیل نے مکفول لہ کو مطلوب ایسی حالت میں حوالہ کرنا چاہا کہ وہ قید خانہ میں موجود ہے تو ایسا کرنے سے یہ کفیل بری نہ ہوگا، کیونکہ اس حالت میں وہ طالب (مکفول لہ) اس مطلوب سے کوئی مخاصمہ نہیں کر سکتا ہے۔ ہمارے مشائخ نے فرمایا ہے کہ یہ حکم اس صورت میں ہوگا جبکہ وہ قید خانہ کسی دوسرے قاضی کے ماتحت ہو، اور اگر وہ مطلوب اسی قاضی کے ماتحت قید خانہ میں ہو جس قاضی کے پاس اس کا پہلے مخاصمہ ہوا ہے تو عامہ مشائخ کے نزدیک کفیل بری ہو جائے گا، اور یہی قول صحیح ہے۔ یہ تفصیل اس وقت ہے جبکہ کفالت کے بعد وہ دوسرے معاملہ میں دوسرے شخص کی شکایت پر مقید کیا گیا ہو، اور اگر اسی طالب کی شکایت پر قید کیا گیا ہو تو یہ کفیل بالکل بری ہو گا۔ الذخیرہ۔ اور اگر اس کے قید خانہ میں مقید رہتے ہوئے اس کی کفالت کی پھر اسی قید خانہ میں سپرد بھی کر دیا تو بری ہو جائے گا۔ القاضی خان۔ معلوم ہونا چاہئے کہ کفالت بالنفس صحیح ہو جانے کی صورت میں کفیل اس سے بری ہو جانے کے لئے ان تین باتوں میں سے کسی ایک بات کا ہونا ضروری ہے، ایک یہ کہ طالب کو مکفول بالنفس حوالہ کر دے، دوم یہ کہ مکفول لہ اس کو اپنی کفالت سے بری کر دے، سوم یہ کہ مکفول لہ مر جائے۔ المحیط۔ ھ۔

توضیح:- کفیل مقروض کو کیسی جگہ پر لا کر مکفول لہ (طالب) کے حوالہ کرنا چاہئے۔ اگر کفیل نے اس شرط پر کفالت کی کہ اس کو حاکم کے سامنے پیش کردوں گا، پھر بازار ہی میں حوالہ کر دیا۔ اگر غیر آباد جگہ، سواد، دوسرے شہر جنگل میں حوالہ کر دیا، مسائل کی تفصیل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

قال: وإذا مات المكفول به برئ الكفيل بالنفس من الكفالة لانه عجز عن احضاره ولا نه سقط الحضور عن الاصيل فيسقط الاحضار عن الكفيل وكذا اذا مات الكفيل لانه لم يبق قادرا على تسليم المكفول بنفسه وماله لايصلح لايفاء هذا الواجب بخلاف الكفيل بالمال ولو مات المكفوله فللوصی ان يطالب الكفيل وان لم

یکن فلوارثه لقیامه مقام المیت قال ومن کفل بنفس اخر ولم یقل اذا دفعت الیك فانا بری فدفعه الیه فهو بری لانه موجب التصرف فیثبت بدون التنصیص علیه ولا یشترط قبول الطالب التسلیم کمافی قضا الدین ولو سلم المکفول به نفسه من کفالته صح لانه مطالب بالخصومة فکان له ولایة الدفع وکذا اذا سلمه الیه وکیل الکفیل اورسوله لقیامهما مقامه۔

ترجمہ:- قدوریؒ نے کہاہے کہ اگر مکفول بہ (مدعی علیہ) مر جائے تو کفیل اس کی کفالت نفس سے بری ہو جائے گا۔ (ف) اگرچہ مالی کفالت سے بری نہیں ہوتا ہے، کیونکہ کفیل اب اس کو حاضر کرنے سے عاجز ہو چکا ہے۔ (ف) اور عاجز پر مواخذہ نہیں ہے، اور اس لئے بھی کہ خود اصیل سے ساقط ہو گیا ہے۔ (ف) یعنی مطلوب جس کی کفیل نے کفالت کی اور ذمہ داری لی ہے (اب اپنی موت کی وجہ سے) حاضری سے بری ہو گیا ہے۔ اسی لئے اس کفیل سے بھی اس کا حاضر ہونا ساقط ہو گیا ہے۔ (ف) یعنی مکفول عنہ سے قرضہ ساقط ہو تو کفیل سے بھی ساقط ہو جاتا ہے، یعنی جب ایک چیز کا مطالبہ اور مواخذہ اصیل سے باقی نہیں رہاتو بدرجۂ اولی کفیل سے بھی نہیں رہے گا۔ **وکذا إذا مات الخ:**- اسی طرح اگر کفیل مر جائے۔ (ف) تو اس کفیل سے کفالت ساقط ہو جائے گی۔ کیونکہ کفیل کو یہ قدرت باقی نہیں رہی ہے کہ جس کی ذات کی کفالت کی ہے اسے حوالہ کرسکے۔ (ف) اس لئے کہ اب تو اس کی جان ہی باقی نہیں رہی ہے، البتہ اس کا مال ترکہ باقی رہ گیا ہے۔ **وماله لایصلح الخ:**- اور اب تو اس کا مال بھی اس واجب (نفس) کو پورا کرنے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے۔ (ف) کیونکہ اس کی کفالت مال کی نہیں تھی بلکہ نفس کی کفالت تھی جو حاضر ضامنی کہلاتی ہے۔

بخلاف الکفیل الخ:- بخلاف مال کے کفیل کے۔ (ف) کہ اس نے مکفول عنہ کی طرف سے مال کی کفالت کی تھی، اس لئے جب کفیل مر گیا تو اس کا چھوڑا ہوا مال اس لائق رہ جاتا ہے کہ اس سے کفالت کا مال ادا کر دیا جائے، یہاں تک کہ کفیل یا مکفول عنہ کی موت کا حال تھا۔ **ولو مات الخ:**- اور اگر مکفول لہ مر جائے (ف) اس صورت میں جبکہ اس نے کسی کو اپنا وصی مقرر کیا ہو یا وارث وصی ہو، تو اس کے وصی کو اس بات کا اختیار ہو گا کہ کفیل سے مطالبہ کرے، کیونکہ وارث اپنے مردہ مورث کے قائم مقام ہوتا ہے۔ (ف) اس لئے جس طرح اس میت مکفول لہ کو مطالبہ کا اختیار ہے ایسے ہی اس کے قائم مقام وارث کو بھی حق ہوتا ہے۔ معلوم ہونا چاہئے کہ کفیل کو براءت حاصل ہونے کے لئے کسی شرط کی ضرورت نہیں ہوتی ہے۔ **قال: ومن کفل الخ:**- امام محمدؒ نے جامع صغیر میں لکھاہے کہ اگر کسی شخص نے دوسرے کے نفس کی کفالت کی اور یہ نہیں کہا کہ جب میں اسے تمہارے حوالہ کردوں گا تو میں اس سے بری ہو جاؤں گا، پھر کسی وقت اس نے اس مطلوب کو اس کے حوالہ کردیا تو اب یہ کفیل اس کی کفالت سے بالکل بری ہو گیا۔ (ف) یعنی جب کفیل نے مکفول بہ کو مکفول لہ کے حوالہ کردیا تو وہ کفیل کفالت سے بری ہو گیا یعنی سبکدوش ہو گیا، اگرچہ اس نے پہلے براءت کی شرط نہ کی ہو۔

لأنه موجب التصرف الخ:- کیونکہ بری ہو جانا ہی اس تصرف کا موجب اور تقاضا ہے۔ (ف) اور جو بات کسی عقد کا موجب اور اس کا تقاضا ہو اس کے ثبوت کے لئے کسی شرط کی ضرورت نہیں ہوتی ہے، چنانچہ براءت پانے کی تصریح کرنے کے بغیر ہی اس سے براءت ثابت ہو جاتی ہے۔ **ولایشترط الخ:**- اور اس بات کی بھی شرط نہیں ہوتی ہے کہ طالب (مکفول لہ) اس کفیل کی طرف سے مطلوب کی سپردگی کو قبول بھی کرلے جیسے کہ قرض کی ادائیگی کے مسئلہ میں ہوتا ہے۔ (ف) یعنی بری ہونے کے لئے یہ بھی شرط نہیں ہے کہ مکفول لہ (طالب) یہ بات مان لے کہ تم نے ہمارے مطلوب کو ہمارے حوالہ کردیا ہے، بلکہ کفیل نے جیسے ہی اس کے حوالہ کر دیا فوراً ہی اس کی براءت اور سپردگی صحیح ہو گئی، خواہ وہ مکفول لہ اس سپردگی کو مانے یا نہ مانے۔ یہ تفصیل اس صورت میں ہو گی جبکہ کفیل نے وہاں تک لاکر حوالہ کیا ہو۔ **ولو سلم الخ:**- اور اگر مکفول بہ نے خود اپنے آپ کو اس کی کفالت کی بناء پر حوالہ کیا تب بھی صحیح ہو گا۔ (ف) یعنی مکفول بہ (مطلوب) مکفول لہ (طالب) کے حوالہ کیا کہ

میں نے خود کو اس فلاں وکیل کی طرف سے تمہارے حوالہ کردیا ہے تو اس کا یہ کہنا صحیح ہوگا، اور وہ کفیل بری ہو جائے گا۔ **لأنه مطالب الخ:-** کیونکہ مال کا مطالبہ تو اصل میں اسی مطلوب سے ہے یعنی مکفول بہ سے خود خصومت کا مطالبہ ہے، اس لئے اس مطلوب کو اس بات کی ولایت حاصل ہے کہ خود خصومت کرے اور معاملہ کو پیش کرے۔ **و كذا إذا سلمه الخ:-** اسی طرح اگر مکفول بہ کو کفیل کے وکیل یا ایلچی نے مکفول لہ کے حوالہ کیا تو بھی حوالہ کرنا صحیح ہوگا، کیونکہ کفیل کا وکیل ہو یا ایلچی دونوں ہی اس وکیل کے قائم مقام ہیں۔ (ف) لہٰذا اس وکیل یا ایلچی کا حوالہ کردینا خود کفیل کے حوالہ کردینے کے مثل ہوگا۔ اس لئے کفیل بری ہو جائے گا۔

توضیح:- کفیل مکفول بہ کی کفالت سے کب اور کس طرح بری ہوتا ہے؟ کفیل کو بری ہونے کے لئے کسی شرط کی ضرورت ہوتی ہے یا نہیں، تفصیل مسائل، دلائل

معلوم ہونا چاہئے کہ جب کفیل نے اپنے وعدہ اور کفالت کے مطابق حاضر ضامنی (مطلوب کو حاضر کردینے کی شرط) پوری نہ کی تو پہلے بتایا گیا ہے کہ اگر اسے حاضر نہ کرنے سے عاجز نہ ہو تو حاکم اس کو قید کرے گا، لیکن پہلی مرتبہ میں ہی نہیں بلکہ دو تین بار موقع دینے کے بعد بھی نہ لایا تب کفیل کو قید میں ڈال دے گا (النہر) یہ حکم اس صورت میں ہوگا جبکہ وہ اپنے کفیل بننے کا اقرار کرتا ہو، کیونکہ وہ اگر اپنی کفالت سے ہی انکار کرتا ہو مگر اس کی کفالت پر گواہ موجود ہوں یا اس نے قسم لیتے وقت قسم کھانے سے انکار کردیا تب حاکم اسے پہلی مرتبہ ہی قید خانہ میں ڈال دے گا (الظہیریہ) اور یہی ظاہر الروایہ ہے (النہر) عامہ حقوق میں یہی حکم ہے۔ الظہیریہ۔ الحاصل صرف کفالت نفس میں اگر اپنا وعدہ پورا نہ کیا تو مذکورہ تفصیل کے مطابق اسے قید کیا جاسکتا ہے۔ م۔

قال: فإن تكفل بنفسه على انه لم يواف به الى وقت كذا فهو ضامن لما عليه وهو الف فلم يحضره الى ذلك الوقت لزمه ضمان المال لان الكفالة بالمال معلقة بشرط عدم الموافاة وهذا التعليق صحيح فاذا وجد الشرط لزمه المال ولا يبراعن الكفالة بالنفس لان وجوب المال عليه بالكفالة لا ينافى الكفالة بنفسه اذكل واحد منهما للتوثق وقال الشافعي لاتصح هذه الكفالة لانه تعليق سبب وجوب المال بالحظر فاشبه البيع ولنا انه يشبه البيع ويشبه النذر من حيث انه التزام فقلنا لايصح تعليقه بمطلق الشرط كهبوب الريح ونحوه ويصح بشرط متعارف عملا بالشبهين التعليق بعدم الموافاة متعارف.

ترجمہ:- قدوریؒ نے کہا ہے کہ اگر مثلاً: زید نے خالد کی ذات کی کفالت کی یعنی حاضر ضامنی اس شرط پر کی کہ اگر میں نے خالد کو فلاں وقت پر حاضر نہیں کیا تو خالد پر جو کچھ باقی ہے جو کہ ہزار درہم ہیں، میں سب کا ضامن ہوں۔ (ف) اس کے بعد اگر وہ کفالت بالنفس پوری نہ کرے تو وہ مال کا ضامن ہوگا، اور مال جتنا بھی بیان کیا ہو اس پر لازم ہوگا جو کہ یہاں ہزار درہم بیان کیا گیا ہے۔ ع۔ پھر اس زید نے اس خالد کو بروقت حاضر نہیں کیا۔ (ف) اور حاضر ضامنی کو پورا نہیں کیا تو اس زید پر جو کہ کفیل ہے اس مال مذکور کی ضمانت لازم آئے گی۔ (ف) اس طرح یہاں کفالت بالنفس ہے، اور اگر یہ نہ ہو سکے تو پھر کفالت بالمال ہے۔

لأن الكفالة بالمال الخ:- کیونکہ یہاں اسے حاضر نہ کرنے کی صورت میں مال کی کفالت معلق ہے۔ (ف) یعنی اگر اسے حاضر نہ کردوں تو مال کا ضامن ہوں، اور ایسی تعلیق صحیح ہوتی ہے، اس لئے جب شرط پائی گئی تب مال لازم آیا۔ (ف) کیونکہ شرط یہی تھی کہ اسے حاضر نہ کرسکے اور یہ شرط پائی گئی یعنی اسے حاضر نہ کرسکا اس لئے وہ ہزار درہم کا ضامن ہوگیا۔ **ولا يبرأ الخ:-** اس کے باوجود وہ اس کی کفالت نفس سے بری نہ ہوگا۔ (ف) یعنی وقت مقرر پر اس مطلوب (حاضر ضامنی) کو نہ لانے سے وہ کفیل کا ضامن ہوگیا اور اسے حاضر کرنے کی ذمہ داری بھی اس کی ختم نہ ہوئی۔

لأن وجوب المال الخ:- کیونکہ کفیل پر کفالت کی وجہ سے مال کا لازم آنا اس پر کفالت نفس لازم ہونے کے منافی

نہیں ہے۔ (ف) یعنی وہ ایک ہی شخص مال اور نفس دونوں کا کفیل ہو سکتا ہے، کیونکہ یہ دونوں قسموں کی کفالتیں اس کی مضبوطی اور تقویت کے لئے ہوتی ہیں۔ (ف) یعنی ان میں سے ہر ایک قسم (یعنی مال اور نفس) کی کفالت سے اپنی ذمہ داری کو مکمل اور پختہ کرنا مقصود ہے، اس لئے دونوں کفالتیں ایک ساتھ ہو سکتی ہیں، اور یہاں جبکہ نفس کی کفالت سے بری ہونے کی کوئی وجہ نہیں ہے، اور شرط مذکور کی وجہ سے کفالت بالمال کا لازم آنا ثابت ہو گیا تو دونوں کی کفالتیں جمع ہو گئیں۔ **وقال الشافعي الخ:**۔اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ "ایسی کفالت ہی صحیح نہیں ہے" کیونکہ اس میں وجوب مال کے سبب کو ایک تردد والے کام پر معلق کرنا لازم آیا اس لئے یہ بیع کے مشابہہ ہو گیا۔ (ف) کیونکہ مال کا کفیل ہونا مال کے واجب ہونے کا سبب ہے، لہٰذا یہ شرط پر معلق ہوا، اور شرط کے ہونے یا نہ ہونے دونوں باتوں کا احتمال ہے، اس لئے یہ ایک مشکوک اور متردد امر پر معلق ہو گیا، حالانکہ کسی مال کو شک پر معلق کرنا قمار یا جوا ہوتا ہے جو کہ حرام ہے، اس لئے اس کی مثال ایسی ہو گئی جیسے: بیع کو مال پر معلق کرنا، حالانکہ عقد بیع میں مال کے واجب ہونے کے سبب کو کسی متردد امر پر معلق کرنا جائز نہیں ہوتا ہے، اس لئے کفالت میں بھی جائز نہیں ہوا۔ اسی لئے مذکورہ مسئلہ میں صرف نفس کی کفالت باقی رہ جائے گی، اور مال کی کفالت باطل ہو جائے گی۔ امام شافعیؒ کی طرف سے اشکال کی تقریر کا جواب ہماری طرف سے یہ ہے کہ ہمارے نزدیک کفالت کے معنی صرف مطالبہ کے حق کو تسلیم کرنا یا التزام کرنا ہے، یعنی ایک کفیل اپنے اوپر اس حق کو لازم کرتا ہے کہ وہ دوسرا شخص مجھ سے اپنے حق کا مطالبہ کر سکتا ہے۔ اس تسلیم کے معنی یہ نہیں ہیں کہ مجھ پر مال لازم ہو گیا ہے، پس یہ بات کہاں سے ثابت ہو گئی کہ مال واجب ہونے کے سبب یعنی کفالت کو شرط پر معلق کیا ہے، بلکہ صرف یہ لازم ہوا کہ جس چیز سے مطالبہ لازم ہوتا تھا وہ شرط پر معلق ہے، اور اس میں کچھ خرابی نہیں ہے۔ اور اگر ہم یہ مان لیں کہ کفالت بھی مال کے واجب ہونے کا سبب ہے تو ہمارے نزدیک وہ فقط بیع کے مشابہہ ہے۔ **ولنا أنه يشبه الخ:**۔اور ہماری دلیل یہ ہے کہ یہ کفالت بیع کے بھی مشابہہ ہے اور نذر کے بھی مشابہہ ہے، اس اعتبار سے کہ کفالت میں خود پر غیر لازم کو لازم کرنا ہوتا ہے۔ (ف) یعنی آخر انجام پر نظر کرنے سے یہ دیکھا جاتا ہے کہ جب مکفول عنہ کے حکم سے کفیل نے مال ادا کر دیا تو وہ مکفول عنہ سے واپس لے سکتا ہے، تو مالی مبادلہ ہونے سے بیع کے مشابہہ ہے۔ اور چونکہ کفالت میں کفیل بننے خود پر ایسے مال کو لازم کیا ہے جو اس پر لازم نہیں تھا اس لئے یہ کفالت نذر کے مشابہہ ہو گئی، کیونکہ نذر میں بھی آدمی پر کچھ لازم نہیں ہوتا ہے بلکہ وہ نذر مان کر خود پر کچھ لازم کر لیتا ہے۔ خلاصہ یہ ہوا کہ کفالت میں دو طرح کی مشابہت ہے یعنی ایک مشابہت بیع سے ہے تو دوسری نذر سے ہے۔ **فقلنا: لايصح الخ:**۔اسی بناء پر ہم نے بیع کی مشابہت کی مناسبت سے یہ کہا ہے کہ عقد کفالت کو مطلقاً ہر طرح کی شرط سے معلق کرنا صحیح نہیں ہے، جیسے ہوا چلنا اور اس کی جیسی چیزیں۔ (ف) یعنی مثلاً: یہ کہا کہ اگر فلاں دن ہوا چلے گی تو میں فلاں شخص کی طرف سے ضامن ہوں یا اگر جمعہ کے دن بارش ہو جائے تو میں اس کا ضامن ہوں، یعنی اس طرح سے معلق کرنا جائز نہیں ہے، کیونکہ شرط مجہول ہے، جیسی اس قسم کی شرط پر بیع کرنا بھی جائز نہیں ہے۔ **يصح بشرط الخ:**۔اور ایسی شرط کے ساتھ معلق کرنا صحیح ہے کہ جس کا رواج ہو، تاکہ دونوں مشابہت پر عمل ہو جائے، یعنی رائج شرط پر معلق کرنا نذر کی مشابہت سے صحیح ہے، اور وقت پر حاضر نہ کرنا بھی ایک قسم کی شرط متعارف ہو۔ (ف) خلاصہ یہ ہوا کہ کفالت میں بیع کی مشابہت ہونے سے ایسی شرط جائز نہیں ہے جو رائج نہ ہو۔ اور نذر کی مشابہت سے ایسی شرط جائز ہے جس کا رواج ہو، پس جب اس نے یہ کہا کہ اگر میں اس کو اس مقرر وقت پر حاضر نہ کروں تو جو مال اس پر لازم ہے وہ مجھ پر لازم ہوگا، تو بات اس سبب سے جائز ہے کہ ایسی شرط عوام میں رائج ہے۔

توضیح:۔اگر کسی نے کسی کی اس شرط پر کفالت کی اگر میں اسے مقرر وقت پر حاضر نہ کردوں تو اس پر جو کچھ مال لازم ہے میں ادا کر دوں گا، پھر اس نے اسی وقت پر حاضر نہیں

کیا، تفصیل مسئلہ، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

ومن كفل بنفس رجل وقال ان لم يواف به غدا فعليه المال فان مات المكفول عنه ضمن المال لتحقق الشرط وهو عدم الموافاة قال ومن ادعى على اخر مائة دينار بينها اولم يبينها حتى تكفل بنفسه رجل على انه ان لم يواف به غدا فعليه المائة عندابى حنيفة وابى يوسف وقال محمد ان لم يبينها حتى تكفل به رجل ثم ادعى بعد ذلك لم يلتفت الى دعواه لانه علق مالا مطلقا بخطر الايرى انه لم ينسبه الى ماعليه ولا تصح الكفالة على هذا الوجه وان بينها ولانه لم يصح الدعوى من غير بيان فلا يجب احضار النفس واذالم يجب لا تصح الكفالة بالنفس فلا تصح بالمال لانه بناء عليه بخلاف مااذا بين ولهما ان المال ذكر معرفا فينصرف الى ماعليه والعادة جرت باجمال فى الدعاوى فتصح الدعاوى على اعتبار البيان فاذا بين التحق البيان باصل الدعوى فتبين صحة الكفالة الاولى فيترتب عليها الثانية.

ترجمہ :- جامع صغیر میں ہے کہ اگر مثلاً: زید نے خالد کی ذات کی کفالت کی اور کہا کہ اگر میں خالد کو کل نہ لاؤں تو تمہارا جتنا مال خالد پر باقی ہے وہ مجھ پر لازم ہو جائے گا، پھر مکفول عنہ (طالب) مر گیا حالانکہ اس دن کفیل خالد کو نہیں لایا تو حسب وعدہ وہ مال کا ضامن ہو جائے گا، کیونکہ نہ لانے کی شرط پائی گئی۔ (ف) جامع صغیر کے اکثر نسخوں میں لفظ غد (یعنی آئندہ کل کا دن) مذکور نہیں ہے، بلکہ مسئلہ مطلق ہے، اسی لئے فخر الاسلام اور صدر الشریعۃ اور قاضی خان نے اسے ذکر نہیں کیا ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ اوپر کا مسئلہ جو قدوری کے حوالہ سے مذکور ہوا اس میں وقت معین موجود ہے، اور اس مسئلہ میں کوئی وقت موجود نہیں ہے بلکہ مطلق ہے۔ پس یہ معلوم ہونا چاہئے کہ مکفول عنہ (طالب) کی موت سے کفیل کو بری ہو جانا چاہئے تھا، حالانکہ اس مسئلہ میں یہ حکم دیا گیا ہے کہ وہ مال کا ضامن ہوگا، اس کا جواب یہ ہے کہ جب کفالت نفس میں وہ مر گیا تو کفیل عاجز ہو گیا اس لئے بری ہو گیا، کیونکہ اس کے جرمانہ میں مال لازم نہیں ہو سکتا ہے۔ اور یہاں کفالت نفس کا خیال کرنے سے واقعی کفیل کو لانے کی قدرت نہیں ہے، اس لئے بری ہو گیا۔ مگر دوسری طرف کفالت مال کی بھی شرط موجود ہے، اور وہ یہ ہے کہ اگر میں فلاں شخص کو تمہارے پاس حاضر نہ کر دوں تو میں مال کا ضامن ہوں۔ پس جب اس شرطیہ قسم کے وقت لانا ممکن تھا تو قسم منعقد ہے، پھر جب وہ مر گیا اور حاضر کرنا ممکن نہ ہوا تو وہ حانث ہو گیا، اس لئے اس پر مالی کفالت لازم آجائے گی، یہ کفالت اس لئے لازم نہیں ہوئی کہ نفس کی کفالت کا یہی تقاضا ہے کہ یہاں ایسا ہو بلکہ اس لئے کہ اس میں شرط پر معلق کیا گیا ہے (م) یہ تفصیل اس صورت میں ہوگی کہ مکفول بہ مر گیا ہو، اور اگر کفیل وقت سے پہلے مر گیا۔ شیخ ظہیر الدینؒ نے فرمایا ہے کہ اصل میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ مال اس کے ترکہ میں واجب قرضہ کے طور پر ہوگا۔ مع۔ میں مترجم کہتا ہوں کہ یہی قول اظہر واوجہ ہے۔ م۔

قال: ومن ادعى الخ: - کہا کہ اگر زید نے خالد پر سو دینار کا دعوی کیا، اور ان کھرے اور کھوٹے ہونے کی صفت کے متعلق کچھ بیان نہیں کیا، اسی وقت بکر نے خالد کی حاضر ضامنی اس شرط پر قبول کر لی کہ اگر میں کل دن کے وقت اس کو حاضر نہ کر دوں تو اس کے سو دینار مجھ پر لازم ہوں گے، لیکن دوسرے دن اسے حاضر نہیں کیا تو امام ابو حنیفہؒ وابو یوسفؒ کے نزدیک اس پر یہ سو دینار لازم ہو جائیں گے۔ اور امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر اس نے دیناروں کی صفت بیان نہیں کی تھی کہ اسی وقت کفیل نے اس کی حاضر ضامنی (ذاتی کفالت) کر لی اور اس کفالت کے بعد اس مدعی نے اس کی صفت کا دعوی کیا تو اس کے دعوی پر توجہ نہیں دی جائے گی۔ (ف) اس سے معلوم ہوا کہ امام ابو حنیفہؒ وابو یوسفؒ کے نزدیک دیناروں کی مقدار معلوم ہونے کے بعد کفالت صحیح ہے اگر چہ اس کی صفت مجہول ہو، اور امام محمدؒ کے نزدیک جب صفت مجہول ہو تو مکفول لہ کو کفیل سے مطالبہ کا حق نہیں رہتا ہے، اور جب مجہول (یعنی واضح نہیں) ہوا تو وہ دعوی ہی صحیح نہیں ہوا۔ لانہ علق الخ: - کیونکہ کفیل نے ایسے مطلق مال کی کفالت کی

ہے جو خطر یعنی تردد سے معلق ہے۔ (ف) یعنی یوں کہا ہے کہ اگر میں شخص کو حاضر نہ کر دوں تو مجھ پر سو دینار لازم ہیں، اور یہ نہیں کہا ہے کہ ایسے سو دینار ہیں جن پر تمہارا دعوی ہے، ان میں اول تو ان دیناروں کو مطلق رکھا، دوسری بات یہ ہے کہ خود پر اس شرط کے ساتھ لازم کئے کہ اگر مکفول عنہ کو حاضر نہ کرے، جبکہ یہ دونوں باتیں فاسد ہیں۔ **ألا يرى أنه الخ:**- کیا ایسی بات نہیں ہے کہ کفیل نے ان دیناروں کو اس کی طرف منسوب نہیں کیا ہے جو مکفول عنہ پر لازم ہیں۔ (ف) یعنی اس طرح نہیں کہا ہے کہ مجھ پر وہ درہم لازم ہوں گے جو تمہارے فلاں شخص پر لازم ہیں بلکہ اس کے فوراً چھوڑ دینے پر رشوت کے طور پر قبول کیا ہے۔

ولاتصح الكفالة الخ:- اور ایسے طریقہ پر کفالت ہی صحیح نہیں ہوتی ہے، اگرچہ دیناروں کی صفت کھری اور کھوٹی وغیرہ ہونے کی بیان کر دے، یعنی جب مطلق مال کو اپنے اوپر شرطیہ لازم کرلے تو رشوت کا احتمال ہونے کی وجہ سے کفالت ہی صحیح نہیں ہوگی، اور یہ بھی وجہ ہے کہ صفت کو بیان کئے بغیر دعوی ہی صحیح اور مکمل نہیں ہے، اس لئے مدعی علیہ کو حاضر کرنا بھی صحیح نہیں ہوگا، اور حاضری لازم نہیں ہوئی تو حاضر کرنے کے لئے کفیل بننا بھی صحیح نہیں ہوا۔ اس بناء پر مال کی کفالت بھی صحیح نہیں ہوئی، کیونکہ مال کی کفالت حاضری کی کفالت پر مبنی تھی، بخلاف اس صورت کے جبکہ اس کی صفت بیان کر دی ہو۔ (ف) کیونکہ صفت بیان کر دینے کے بعد مدعی کا دعوی صحیح ہو گیا، اس لئے مدعی علیہ کی حاضری واجب ہو گئی، اسی لئے حاضری کے لئے کفیل بننا بھی صحیح ہوا، پس حاصل کلام یہ ہوا کہ امام محمدؒ کی دلیل میں دو طریقے ہیں، ایک یہ کہ کفیل نے ایسے مال کی کفالت ہی نہیں کی ہے جس کا مدعی نے دعوی کیا بلکہ یہ چاہا ہے کہ مدعی اسے فوراً چھوڑ دے جس کے لئے مطلقاً سو دینار دینے کا اقرار کیا ہے، جس کی بناء پر رشوت دینے کا احتمال ہو جاتا ہے، اسی لئے کفالت ہی صحیح نہیں ہوئی۔ اسی صورت پر شیخ ابو منصور ماتریدیؒ نے اعتماد کیا ہے۔ دوسری صورت یہ ہے کہ کفالت صحیح ہے جبکہ دعوی صحیح ہو، اور دعوی اسی وقت صحیح ہوگا کہ مال دعوی یعنی سو دینار کی صفت بیان کر دے، جبکہ موجودہ صورت میں اس نے اپنے دعوی میں صفت بیان نہیں کی ہے، اس لئے دعوی صحیح نہیں ہوا، لہٰذا مدعی علیہ پر حاضری بھی لازم نہ ہوئی، چنانچہ حاضری کی کفالت بھی صحیح نہیں ہوئی۔ شیخ ابو الحسن کرخیؒ نے اسی پر اعتماد کیا ہے۔ اور یہی اظہر ہے۔ **ولهما أن المال الخ:**- اور شیخین یعنی امام اعظمؒ اور امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ اس نے مال کو معرفہ بیان کیا ہے، یعنی مطلقاً مال نہیں کہا ہے بلکہ یہ مال کہا ہے کہ یہ مال مجھ پر لازم ہوگا، تو لفظ "یہ" اسی مال کی طرف رجوع کرے گا یعنی وہ مال جس کا مکفول عنہ پر دعوی ہے، اور عام عادت یہ ہے کہ دعووں میں اجمالاً ہی کہا جاتا ہے، اس لئے دعوی کے بیان پر اعتماد کر کے مجمل دعوی بھی صحیح ہو جاتا ہے۔ پھر اس نے جب اجمال کا بیان شروع کیا تو وہ بیان اصل دعوی سے ہی ملا دیا جاتا ہے۔ اسی طرح یہ بات معلوم ہو گئی کہ پہلی کفالت یعنی حاضر ضامنی صحیح ہے، اور دوسری کفالت جو اسی پر مترتب ہے یعنی مال ضامنی بھی صحیح ہے۔

توضیح:- اگر زید نے خالد کی ذات کی کفالت کرتے ہوئے یہ کہا کہ اگر میں خالد کو کل حاضر نہ کروں تو تمہارا جتنا مال اس پر باقی ہے وہ مجھ پر لازم ہو جائے گا پھر خالد کو تو اس دن وہ نہیں لایا مگر طالب ہی مر گیا، تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل۔

قال: ولاتجوز الكفالة بالنفس في الحدود والقصاص عند ابي حنيفة معناه لايجبر عليها عنده وقالا يجبر في حد القذف لان فيه حق العبد وفي القصاص لانه خالص حق العبد بخلاف الحدود الخالصة لله تعالىٰ ولابي حنيفة قوله عليه السلام لاكفالة في حد من غير فصل ولان مبنى الكل على الدرء فلا يجب فيها الاستيثاق بخلاف سائر الحقوق لانها لاتندرئ بالشبهات فيليق بها الاستيثاق كما في التعزير ولو سمحت نفسه به يصح بالاجماع لانه امكن ترتيب موجبه عليه لان تسليم النفس فيها واجب فيطالب به الكفيل فيتحقق الضم.

ترجمہ:- قدوری نے فرمایا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک حدود و قصاص میں کفالت بالنفس جائز نہیں ہے، اس کا مطلب یہ ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک کفیل لانے کے لئے اس پر جبر نہیں کیا جائے گا۔ (ف) یعنی جس شخص پر حد یا قصاص کا دعویٰ کیا گیا پھر اس پر کفیل بالنفس (حاضر ضامنی) کا مطالبہ کیا گیا تا کہ اس پر حد ثابت کی جائے، اور اس نے کفیل پیش کرنے سے انکار کیا تو امام اعظمؒ کے نزدیک اس پر جبر کرنا جائز نہیں ہے، اگرچہ حد القذف ہی ہو۔ وقالا: یجبر الخ:- اور صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ حد القذف کی صورت میں کفیل پیش کرنے پر مجبور کیا جائے گا، کیونکہ حد القذف میں بندہ کا حق ہے، اسی طرح قصاص میں بھی کفیل پیش کرنے پر مجبور کیا جائے گا، کیونکہ یہ بھی خالص بندہ کا حق ہے، بخلاف ان حدود کے جو خالص حق اللہ سے ہوں۔ (ف) یعنی ان میں البتہ کفالت پر مجبور نہیں کیا جائے گا۔ اور شیخ محبوبیؒ نے کہا ہے کہ چوری کی حد میں بھی مجبور ہونا چاہئے۔ اور مرغینانیؒ نے فرمایا ہے کہ اس موقع میں جبر کرنے کے معنی قید کرنے کے نہیں ہیں، بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ طالب کو مطلوب کے ساتھ رہنے کا حکم دیا جائے، یہاں تک کہ وہ اس طالب کی نظر سے اس کی اجازت کے بغیر او جھل اور پوشیدہ بھی نہ ہو۔ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک کسی حد یا قصاص میں جبر نہیں ہے، اکثر علماء کا یہی قول ہے (م ع)

ولأبی حنیفة الخ:- امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ کسی حد میں کفالت نہیں ہے، پھر اس کی کوئی تفصیل نہیں فرمائی ہے۔ (ف) یعنی رسول اللہ ﷺ نے یہ بات مطلقا فرمائی ہے کہ کسی حد میں کفالت نہیں ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ حدود کے معاملہ میں کسی تفصیل کے بغیر مطلقا کفالت نہیں ہے، یعنی خواہ وہ قذف ہو یا قصاص و سرقہ وغیرہ ہو یا خالص حدود ہوں۔ امام شافعیؒ و احمدؒ سے بھی یہ ایک روایت منقول ہے، لیکن بیہقیؒ و ابن عدیؒ نے اسکی روایت کر کے اسے ضعیف کہا ہے، اور اس پر جرح کرتے ہوئے اسے مجہول اور مدلس ہونے کا الزام لگایا ہے، لیکن حنفیہ اسے جرح تسلیم نہیں کرتے ہیں، قیاس بھی اسی بات کے موافق ہے کہ حدود کے معاملہ میں کفالت نہیں ہونی چاہئے۔ ولأن مبنی الکل الخ:- اور اس وجہ سے بھی کہ تمام حدود کی بنیاد اس کے ساتھ کرنے پر ہے۔ (ف) یعنی حدود میں یہ حکم عام ہے کہ شبہات کی وجہ سے وہ ساقط کر دئے جائیں۔ لہٰذا حدود میں مضبوطی کرنے کی کوشش کرنا واجب نہیں ہے۔ (ف) جس حق میں بھی یہ صفت ہو کہ وہ ساقط کیا جا سکے تو اس میں خود ہی مضبوطی نہیں ہے تو اس میں کفیل بنا کر اسے مضبوط کرنا کس طرح لازم ہوگا۔ بخلاف سائر الخ:- بخلاف باقی حقوق کے کیونکہ وہ تو شبہات کی وجہ سے ساقط نہیں ہوتے ہیں۔ (ف) اس سے معلوم ہوا کہ ان میں ذاتی پختگی اور مضبوطی ہے۔ مثلاً: کسی شخص پر دوسرے کا مال باقی ہے، اس لئے اس قرضدار پر اس حق کو ادا کرنا واجب ہوا، اور اس کے معاملہ میں شبہ ہونے سے اس کے حق کو ساقط نہیں کیا جائے گا۔ پس معلوم ہوا کہ اس کا حق مضبوط ہے۔ فیلیق الخ:- اس لئے ان حقوق کی وصولی کے لئے انہیں یقینی بنانا اور مضبوط کرنا مناسب ہوگا۔ (ف) اور یہ بات کسی کو کفیل بنا لینے سے حاصل ہو جاتی ہے، جیسے کہ تعزیر میں ہوتا ہے۔ (ف) یعنی جس چیز یا جرم کی وجہ سے تعزیر واجب ہوتی ہے اس میں مدعی کے لئے مدعی علیہ سے کفالت لی جائے اور جبر کیا جائے، تو اقوال کی طرح وہ ساقط ہونے کے لائق نہیں ہوتا۔ پس حاصل مسئلہ یہ ہوا کہ حدود اور قصاص میں کفیل پیش کرنے کے لئے مطلوب پر جبر نہیں کیا جا سکتا ہے۔

ولو سمحت نفسه الخ:- اور اگر مطلوب یعنی مدعی علیہ از خود اپنا کفیل دینے کی پیشکش کرے تو اس کی طرف سے کفالت بالاجماع صحیح ہے۔ (ف) یعنی اگر مطلوب، مدعی علیہ نے اپنی خوشی سے کفیل مقرر کر دیا تو امام اعظم کے ساتھ ہی صاحبینؒ کے نزدیک بھی بالاتفاق یہ کفالت صحیح ہوگی، کیونکہ کفالت کا مقصد اور مطلب یہ ہوتا ہے کہ اس نے خود پر اس مدعی کے مطالبہ کو لازم کر لیا، جیسے کہ کوئی شخص اپنے اوپر کسی نذر کو لازم کر لیتا ہے۔ پس جب مدعی علیہ نے خود اپنا کفیل حاضر کر دیا تو اس کو اختیار ہوگا، یعنی اسے تسلیم کر لیا جائے گا۔ لأنه أمكن الخ:- کیونکہ کفالت کا جو موجب یعنی واجبی اثر ہے اسے عقد کفالت پر ثابت اور لازم کرنا ممکن ہے۔ (ف) یعنی کفیل کو پورا اختیار ہے کہ وہ مدعی علیہ کی طرف سے خود کو حاضر ضامنی مقرر کر لے،

اس لئے اس کی کفالت صحیح ہو گی،، کیونکہ حدود کے دعوی میں مدعی علیہ کو خود اپنی ذات مدعی کے حوالہ کر دینا واجب ہے۔ (ف) اس لئے مدعی علیہ سے یہی مطالبہ ہو گا کہ وہ از خود حاضر ہو جائے۔ فیطالب به الخ:- پس اسی حاضری کے لئے کفیل سے مطالبہ کیا جائے گا، اس لئے اپنی ذمہ داری پوری کرتے ہوئے حاضر ہو جائے۔ (ف) اور کفالت کے معنی یہی ہیں کہ دوسرے کے مطالبہ کے ساتھ اپنی ذمہ داری بھی شامل کر دی جائے اس حد تک کہ جیسے کسی اصیل سے مطالبہ کیا جاتا ہے، اسی طرح اس کے کفیل سے بھی مطالبہ کیا جائے۔ الحاصل حدود کے مسائل میں مدعی علیہ کفالت پیش کرنے پر مجبور نہیں ہوتا ہے، بلکہ وہ خود مختار اور اپنی مرضی کا مالک ہوتا ہے۔

توضیح:- تعزیر و حدود و قصاص میں کفالت بالنفس جائز ہے یا نہیں، تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل۔

قال: ولایحبس فیها حتی یشهد شاهدان مستوران اوشاهد عدل یعرفه القاضی لان الحبس للتهمة ههنا والتهمة تثبت باحد شطری الشهادة اما العدد اوالعدالة بخلاف الحبس فی باب الاموال لانه اقصی عقوبة فیه فلایثبت الابحجه کاملة وذکرفی ادب القاضی ان علی قولهما لایحبس فی الحدود والقصاص بشهادة الواحد لحصول الاستیثاق بالکفالة قال: والرهن والکفالة جائزان فی الخراج لانه دین مطالب به ممکن الاستیفاء فیمکن ترتیب موجب العقد علیه فیهما قال: ومن اخذ من رجل کفیلا بنفسه ثم ذهب فاخذ منه کفیلا اخر فهما کفیلان لان موجبه التزام المطالبة وهی متعددة والمقصود التوثق وبالثانیة یزداد التوثق فلایتنافیان.

ترجمہ:- امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ مدعی علیہ کو حدود کے معاملہ میں قید میں نہیں ڈالا جائے گا یہاں تک کہ ایسے دو گواہ گواہی دیدیں۔ (ف) ان گواہوں کی صفتیں یہ ہوں گی کہ اگر وہ مستور ہوں تو کم از کم دو ہوں۔ (ف) یعنی ان کے عادل ہونے کا حال کہ وہ عادل ہیں یا فاسق ہیں، معلوم نہ ہو بلکہ وہ مستور یعنی پوشیدہ ہوں، یا اگر ایک گواہ ہو تو وہ عادل ہو اور ایسا ہو کہ جسے قاضی پہچانتا ہو۔ (ف) بس دو صورتوں میں قید میں ڈالا جائے گا۔ اگر گواہ ایک ہو تو وہ عادل ہو اور اسے قاضی بھی جانتا ہو یا دو گواہ (یعنی ایک سے زیادہ) ہوں وہ ایسے بھی ہو سکتے ہیں جن کا عادل ہونا یا فاسق ہونا کچھ معلوم نہ ہو بلکہ مستور الحال ہوں۔

لأن الحبس الخ:- کیونکہ قید کرنا حدود اور قصاص میں تہمت کی وجہ سے ہے۔ (ف) کہ شاید یہ شخص واقعۃً مفسد اور شر پسند ہو۔ والتهمة الخ:- اور شہادت کے دو حصوں میں سے ایک حصہ سے تہمت ثابت ہوتی ہے یعنی یہ کہ عدد مکمل (کم از کم دو ہوں) یا ایک ہو تو اس میں عدالت ہو۔ (ف) یعنی مکمل شہادت کے دو اجزاء ہوتے ہیں ایک عدد یعنی گواہ کا دو ہونا، اور دوم اس میں عدالت کی صفت ہونا، اب اگر گواہی کامل نہ ہوئی یعنی صرف ایک ہی غیر عادل گواہ ملا جس کی وجہ سے اس کا جرم ثابت نہ ہو سکا اور اسے فوراً رہا کر دینا لازم آیا تو کیا قاضی اسے گواہی مکمل ہونے تک کے لئے قید خانہ میں ڈال دے، تو اس کا جواب دیا کہ اس صورت میں قید کئے رکھنا صرف تہمت کی وجہ سے ہو گا یعنی شاید یہ شخص واقعۃً اس حد یا قصاص پانے کا مستحق ہو، لیکن تہمت ثابت ہونے کے لئے یہ ضروری ہے کہ یا تو گواہ دو عدد ہوں اگرچہ ان کی عدالت ظاہر نہ ہونے سے شہادت کامل نہ ہو، مگر ان کا فاسق ہونا بھی معلوم نہ ہو، یا گواہ ایک ہی ہو جو عادل بھی ہو۔ میں مترجم کہتا ہوں کہ اس مسئلہ کو ثابت کرنے کے لئے شاید کچھ آثار سے تائید ہوتی ہے جیسے کہ ایک روایت میں ہے کہ حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ نے ایک شراب خور کو ایک گواہ کی بناء پر قید میں ڈال دیا، پھر جب اسے ہوش آگیا تو اسے ثابت کرنے کے لئے وہاں سے نکالا۔

بخلاف الحبس فی الأموال الخ:- بخلاف ایسی قید کے جو اموال کے مقدمہ میں ہو۔ (ف) کیونکہ مالی مقدمات میں یعنی جس پر مالی حق واجب الاداء ہو تو وہ قید کر دیا جاتا ہے تو اس میں ناقص گواہی کافی نہیں ہوتی ہے، کیونکہ مالی معاملات میں زیادہ

سے زیادہ سزا قید کی بھی ہوتی ہے، اس لئے اس میں مکمل گواہی کے بغیر یہ مکمل سزا ثابت نہیں ہو سکتی۔ (ف) اور مکمل گواہی کا مطلب یہ ہے کہ دو عادل گواہ موجود ہوں۔ و ذکر فی أدب القاضی الخ:۔ اور مبسوط کی کتاب ادب القاضی میں مذکور ہے کہ صاحبینؒ کے قول کے مطابق حدود اور قصاص میں ایک عادل گواہ کی گواہی پر بھی قید میں نہیں ڈالا جائے گا، کیونکہ کفیل ہو جانے کے بعد ہی دعویٰ میں مضبوطی آجاتی ہے۔ (ف) یعنی چونکہ صاحبینؒ کے نزدیک کفیل بنالینا جائز ہے، اس لئے اسی کفالت سے ہی اس کی حاضری اور موجودگی میں مضبوطی اور پختگی ہو جائے گی اس لئے جب گواہی ناقص ہو تو اسے قید کرنے کی ضرورت نہیں ہوگی۔ ع۔ قال: والرھن الخ:۔ امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ خراج میں بھی کفالت اور رہن دونوں جائز ہیں۔ (ف) یعنی اگر کسی ذمی پر خراج لازم ہو اور اس کی طرف سے کسی نے کفالت کرلی تو جائز ہوگا، اور اگر اس نے خراج کے عوض کچھ رہن رکھا تو بھی جائز ہوگا۔ کیونکہ یہ خراج ایک ایسا قرض ہوتا ہے جس کا مطالبہ کیا جاتا ہے، اور اسے وصول کرلینا ممکن بھی ہے، اس لئے اس کی کفالت کی ذمہ داری میں مطالبہ کی شرکت ہو جائے گی، اس لئے رہن ہو یا کفالت دونوں میں اس کے موجب کو عقد پر مرتب کرنا ممکن ہوگا۔ (ف) کیونکہ عقد کفالت میں اس عقد کا موجب یہ ہوتا ہے کہ خراج کے مطالبہ میں کفیل بھی ذمہ دار رہے، اور عقد رہن میں اس کا موجب یہ ہوتا ہے کہ اس کی وصولی میں مضبوطی اور اطمینان حاصل رہے، یعنی رہن رکھے ہوئے مال سے خراج حاصل کرنا ممکن ہے۔ یہ بات معلوم ہونی چاہئے کہ زکوٰۃ کے دین میں کفالت جائز نہیں ہوتی ہے، کیونکہ دراصل وہ کسی شخص کا قرض نہیں ہوتا ہے بلکہ اس سے صرف مال کا مالک بنادینا ہوتا ہے، اسی لئے ہمارے نزدیک اس زکوٰۃ کا قرض کسی مردہ کے ترکہ کے مال سے وصول نہیں کیا جاتا ہے، بخلاف خراج کے کہ وہ تو ترکہ سے بھی وصول کیا جاتا ہے جیسا کہ التمرتاشیؒ نے فرمایا ہے۔ ع۔

قال: ومن أخذ الخ:۔ امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ اگر کسی قرض خواہ نے اپنے مقروض سے کسی دوسرے کی ذات کو کفیل بنایا۔ (ف) یعنی مثلاً: زید نے اپنے مقروض بکر کو مجبور کر کے اس کی طرف سے خالد کو اسی (بکر) کے بروقت حاضر کرنے پر ایک کفیل بنایا، پھر آگے بڑھ کر بکر سے ہی ایک دوسرا کفیل شعیب کو بنالیا۔ (ف) تو یہ بات جائز ہوگی۔ چنانچہ یہ دونوں (خالد اور شعیب) ہی بکر کے دو کفیل ہو جائیں گے، اور ان میں سے ہر ایک اس بکر کی ذات کے کفیل ہو جائیں گے۔ لأن موجبه الخ:۔ کیونکہ عقد کفالت کا موجب مطالبہ کو لازم کر دینا ہے۔ (ف) کفیل بنالینے کا خاص اثر ایک یہ ہوتا ہے کہ کفیل نے طالب کے مطالبہ کو خود پر لازم کرلیا ہے، یعنی مطلوب ہو یا کفیل دونوں میں سے ہر ایک حاضر کرنے کا ذمہ دار بن گیا ہے، اور مطالبہ مذکورہ ایک سے زیادہ (متعدد) ہو سکتا ہے۔ (ف) کہ ان میں سے ہر ایک سے مطالبہ کیا جا سکتا ہے۔ والمقصود التوثق الخ:۔ اور کفالت کا مقصد یہ ہے کہ مطالبہ اور وصول میں مضبوطی حاصل ہو، جبکہ دوسری کفالت سے اس میں مضبوطی اور بھی زیادہ آجاتی ہے، اس وجہ سے ان دونوں کفالتوں میں آپس میں کوئی منافات نہ ہوگی۔ (ف) یہ کفالت نفس میں جائز ہے، لیکن مالی کفالت کے مثل نہیں ہے۔ اسی بناء پر اگر دو شخصوں نے ایک ساتھ ایک کی جانی ضمانت لے لی تو جائز ہوتا ہے، اسی طرح اگر ٹھہر کر آگے پیچھے یا یکے بعد دیگرے کفالت کرے تب بھی جائز ہے۔ اس کے بعد اگر دونوں میں سے کوئی بھی اصیل (مطلوب) کو حاضر کردے تو جائز ہوگا اور یہ کفیل بری بھی ہو جائے گا۔ لیکن دوسرے شخص کی کفالت اس وقت بھی باقی رہ جائے گی۔ بخلاف مالی کفالت کے کہ اگر کسی مالی مطالبہ میں دو کفیل ہوں اور ایک ہی شخص اتنا مال ادا کردے تو وہ دوسرا بھی بری ہو جائے گا۔ اور اگر دونوں نے مل کر ایک ساتھ ایک ہزار کی کفالت کی تو اس کا طالب (حق دار) ان دونوں میں سے ہر ایک سے پانچ پانچ سو درہموں کا مطالبہ کر سکتا ہے اور اگر دونوں نے وقفہ وقفہ سے یعنی ایک کے بعد دوسرے نے کفالت کی تو اس طالب کو ان دونوں میں سے ہر ایک سے ہزار درہم کے مطالبہ کا حق ہوگا۔ شمس الائمہ نے ایسا ہی ذکر کیا ہے۔ مع۔ یہاں تک کفالت کی صرف ایک قسم یعنی کفالت بالنفس کا بیان تھا۔

توضیح:- مدعی علیہ کو حدود کے معاملہ میں قید خانہ میں ڈالنے کی شرطیں۔ مالی مقدمات میں بھی مطلوب کو مقید کیا جا سکتا ہے یا نہیں۔ خراج میں کفالت اور رہن رکھنے کا حکم، زکوٰۃ کے دین میں کفالت کا حکم، تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

وأما الكفالة بالمال فجائزة معلوما كان المكفول به اومجهولا اذا كان دينا صحيحا مثل ان يقول تكفلت عنه بالالف او بما لك عليهاوبما يدركك في هذا البيع لان مبنى الكفالة على التوسع فيتحمل فيه الجهالة وعلى الكفالة بالدرك اجماع وكفى به حجة وصاركما اذا كفل بشجة صحت الكفالة وان احتملت السراية والاقتصارو شرط ان يكون دينا صحيحا ومراده ان لا يكون بدل الكتابة وسيا تيك في موضعه إن شاء الله تعالىٰ.

ترجمہ:- قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اور کفالت کی دوسری قسم یعنی مالی کفالت تو یہ بھی جائز ہے۔ (ف) پھر وہ مال دو قسم کا ہوتا ہے یا تو وہ مال معلوم ہوگا یا مجہول ہوگا، ان میں سے اگر مال معلوم کی کفالت ہو تو وہ بلا اختلاف جائز ہے، لیکن مال مجہول ہونے کی صورت میں علماء کا اختلاف ہے، لیکن ہمارے نزدیک مالی کفالت ہر حال میں یعنی وہ معلوم ہو یا مجہول ہو مطلقا جائز ہے۔ معلوما کان الخ:- خواہ وہ مال جس کی کفالت کی گئی ہے معلوم ہو یا مجہول ہو بشرطیکہ وہ دین صحیح ہو۔ (ف) وہ دین بدل کتابت جیسا نہ ہو۔ مثال کے طور پر اگر کفیل یہ کہے کہ میں نے اس قرضدار کی طرف سے ہزار درہم کی کفالت کی۔ (ف) کہ اس میں مال معلوم ہے۔ یا یوں کہے کہ میں اس کی طرف سے اس مال کی کفالت کی جو تمہارا اس شخص پر باقی ہے۔ (ف) کہ اس مثال میں مال معلوم نہیں ہے یعنی مجہول ہے۔ یا یوں کہے کہ میں نے اس مال کی کفالت کی جو عقد بیع میں تمہارا اس پر لازم آتا ہو۔ (ف) یعنی اگر اس عقد بیع میں تم کو کسی قسم کا نقصان یا خسارہ ہو جائے تو میں اس کا ذمہ دار ہوں، اس کی مراد یہ ہے کہ مثلا مشتری نے بائع سے کوئی چیز خریدی اور اسے اس بات کا خطرہ ہوا کہ شاید یہ چیز کسی دوسرے شخص کی ہو یا یہ شخص اس کا غلام نہ ہو بلکہ وہ آزاد شخص ہو تو ایسا ہونے سے اس مشتری کا ثمن ڈوب جائے گا، اس سے بچنے کے لئے اس نے ایک شخص کو کفیل بنا لیا اور اس نے ذمہ داری لے کر اسے مطمئن کر دیا کہ اس عقد بیع میں اگر تم کو کچھ بھی نقصان ہوگا تو میں اس کا ذمہ دار ہوں گا۔ اس مثال میں جس مال کی کفالت لی ہے وہ اگرچہ غیر معلوم ہے پھر بھی یہ کفالت جائز ہے۔

لأن مبنى الكفالة الخ:- کیونکہ کفالت میں سہولت کی گنجائش ہے، اس لئے اس میں جہالت برداشت ہو جاتی ہے۔ (ف) یعنی کفیل تو ابتداء میں محض احسان کے طور پر کفالت برداشت کرتا ہے تو اس میں گنجائش ہوتی ہے، اور اس کفیل پر کوئی چیز جبر کے ساتھ لازم نہیں کی جاتی ہے، اس لئے جب کفالت کی ابتداء میں ہی ایسی وسعت اور آسانی ہو تو اس میں کچھ تھوڑی سی جہالت بھی برداشت ہو جاتی ہے، چنانچہ امام مالک واحمدؒ کا یہی قول ہے۔ مع۔ اور سب سے زیادہ جہالت وہ ہے جو ضامن الدرک میں ہے، اس اعتبار سے کہ اس وقت تک یہ معلوم نہیں ہوتا ہے کہ اس معاملہ میں نقصان ہوگا یا نہیں پھر وہ کتنا ہوگا؟ اس طرح یہ ضمان گویا شرطیہ ہے کہ اگر تم کو اس بیع میں درک (دھوکہ، گھاٹا) ہو جائے تو میں اس کا ذمہ دار ہوں۔ دوم مقدار ضمان معلوم نہیں ہے بلکہ جتنے کا بھی نقصان ہوگا اسی کا میں ضامن ہوں گا، اس لئے ضمان الدرک میں نسبۃ کچھ زیادہ جہالت ہوتی ہے۔

وعلى الكفالة الخ:- حالانکہ اس ضمان الدرک کے جائز ہونے پر فقہاء کا اجماع ہے۔ (ف) یعنی جبکہ عقد بیع میں درک کا ضامن ہونا تمام فقہاء کے نزدیک جائز ہے، حالانکہ اس میں سب سے زیادہ جہالت پائی جاتی ہے تو دوسری وہ تمام صورتیں جن میں اس سے بھی کم جہالت ہو اسے بدرجہ اولی جائز ہونا چاہئے۔ اور اس مسئلہ میں اجماع کا حجت ہونا ہی کافی ہے۔ (ف) یعنی اجماع کا ہونا ہی بہت بڑی دلیل ہے، اور وہی دلیل کافی ہے۔ اس بناء پر امام شافعیؒ نے اپنے قول جدید میں جو فرمایا ہے کہ مال مجہول کی کفالت

جائز نہیں ہے ان کے خلاف یہ حجت کافی ہے۔

وصار کما إذا الخ:- اور یہ ایسا ہو گیا جیسا کہ اگر کسی نے زخم شجہ کی کفالت کی تو یہ کفالت صحیح ہوتی ہے۔(ف) زخم شجہ سے سر یا چہرہ کا زخم مراد ہے، ویسے اس کا زیادہ استعمال سر کے زخم میں ہوتا ہے۔ پس اگر زید نے بکر کے سر کو چوٹ لگا کر زخمی کر دیا، مگر ایسا قصداً نہ کیا ہو بلکہ خطاً ہو گیا ہو، اب اگر اس وقت خالد نے بکر کی کفالت کر لی کہ تم کو اس زخم سے جو کچھ نقصان ہو گا میں اس کا کفیل ہوں گا، تو یہ کفالت صحیح ہو گی خواہ زخم سے جان جانے تک کی نوبت آئے یا نہ آئے، حالانکہ اپنے اس مقولہ میں جتنی مقدار کی دیت اور جرمانہ کی کفالت کی ہے وہ تو مجہول ہے، پھر بھی یہ کفالت صحیح ہو گی۔ وإن احتملت الخ:- اگرچہ اس سر کا زخم بڑھ کر جان بھی لے لے، یا زخم صرف سر تک ہی رہ کر اچھا ہو جائے۔(ف) اس صورت میں اگر جان چلی جائے یا مر جائے تو دیت کا ضامن ہو گا، اور اگر نہیں مرا بلکہ اچھا ہو گیا تو سر کے زخم کا جو جرمانہ ہوتا ہے وہ دینا ہو گا۔ پس مسئلہ مذکورہ کا خلاصہ یہ ہوا کہ اس سر کے زخم (شجہ مذکورہ) کے مسئلہ میں جہالت کے ساتھ کفالت ہو تو بھی جائز ہو گی۔ وشرط أن یکون الخ:- آخر میں قدوریؒ نے اس مسئلہ میں یہ شرط لگا دی ہے کہ وہ دین مذکور صحیح ہو۔(یعنی قرض صحیح ہو، اور صحیح قرض وہ ہوتا ہے جس کا مطالبہ کرنے والا بندوں میں سے کوئی بھی موجود ہو اور اس کی ادائیگی کرنے یا اس سے بری کر دینے کے علاوہ وہ کسی تیسری صورت سے وہ ذمہ سے ساقط نہ ہو سکے۔ع۔ ومرادہ الخ:- اور اس کہنے سے قدوریؒ کی مراد یہ ہے کہ وہ دین عقد کتابت کا معاوضہ نہ ہو۔(ف) یعنی کسی نے اپنے غلام کو کچھ متعین مال پر مکاتب بنایا یہ کہہ کر کہ اگر تم اپنا مال ادا کر دو تو تم آزاد ہو کہ یہ مال اگر اولاً غلام پر لازم آتا ہے لیکن اس کی کفالت صحیح نہیں ہوتی ہے، کیونکہ یہ دین ہی صحیح نہیں ہے، کیونکہ اگر اسی غلام نے خود کو اس رقم کی ادائیگی سے عاجز مان لیا تو پھر یہ مال ذمہ سے ساقط ہو جاتا ہے اور وہ غلام بھی حسب سابق غلام باقی رہ جاتا ہے۔ اس کی تفصیل اپنی جگہ پر آنے سے انشاء اللہ تم کو معلوم ہو جائے گا۔(ف) یعنی جس جگہ کتابت اور مکاتب بنانے کا بیان آئے گا۔ اب آئندہ کفیل بننے کا فائدہ بیان کیا گیا ہے۔

توضیح:- کفالت مالی کی بحث۔ اس کی قسمیں ضامن الدرک۔ زخم شجہ۔ دین صحیح اس کی شرط، تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

قال: والمكفول له بالخيار ان شاء طالب الذى عليه الاصل وان شاء طالب كفيله لان الكفالة ضم الذمة الى الذمة فى المطالبة وذلك يقتضى قيام الاول لاالبراء ة عنه الااذا شرط فيه البراء ة فحينئذ تنعقد حوالة اعتبارا للمعانى كما ان الحوالة بشرط ان لايبرابها المحيل يكون كفالة ولو طالب احدهما له ان يطالب الاخروله ان يطالبهما لان مقتضى الضم بخلاف المالك اذا اختار تضمين احد الغاصبين لان اختياره احدهما يتضمن التمليك منه فلا يمكنه التمليك من الثانى اما المطالبة بالكفالة لايتضمن التمليك فوضح الفرق.

ترجمہ:- قدوریؒ نے کہا ہے کہ مکفول لہ (طالب) کو اس بات کا اختیار ہوتا ہے کہ وہ اس اصل شخص سے اپنے قرض کا مطالبہ کرے جس پر اس کا قرض باقی ہے۔ اسی طرح یہ بھی اختیار ہے کہ اس دوسرے شخص سے بھی مطالبہ کرے جو اس کا کفیل بنا ہے۔(ف) یعنی کفالت کا موجب اور اصل مقصد یہ تھا کہ مطالبہ کرنے میں کفیل کا تعلق اصیل سے ہو جائے، لہٰذا یہ اصیل اس مطالبہ سے کنارہ نہیں ہو سکتا ہے، اسی لئے یہ فرمایا ہے کہ لأن الكفالة الخ:- کیونکہ کفالت کی اصل مطالبہ میں ایک ذمہ کو دوسرے ذمہ سے ملانا ہے۔ اسی اصل کا تقاضا یہ ہوا کہ اول یعنی اصیل بھی اپنی جگہ پر ذمہ دار کی حیثیت سے باقی رہے۔(ف) یعنی اصیل کی ذمہ داری بدستور باقی رہے، نہ یہ کہ اس سے ذمہ داری کی براءت ہو جائے۔(ف) یعنی مذکور معنی اس امر کا تقاضا نہیں کرتا ہے کہ اصیل سے مطالبہ کا ذمہ ختم ہو جائے، کیونکہ اصیل کے حق میں قرض خواہ کا جو مطالبہ موجود تھا اسی کے ساتھ کفیل نے

بھی اپنا ذمہ ملادیا ہے، اس طرح دونوں ذمہ دار ہو گئے۔ إلا إذا شرط الخ:- مگر جبکہ اصیل نے اپنی براءت کی شرط کرلی ہو۔ (ف) یعنی کفیل بناتے وقت ہی اصیل نے یہ شرط کرلی ہو کہ اس کے بعد اب میری ذمہ داری ختم ہو جائے گی، یا خود کفیل نے اس شرط کے ساتھ اس اصیل کی ذمہ داری لی ہو کہ اب وہ اصیل اس سے بالکل بری ہوگا اور اس کا اب کوئی تعلق نہیں رہے گا۔ پھر مکفول لہ (طالب) نے یہ شرط منظور کرلی ہو۔ پس ایسی صورت میں معانی کے اعتبار سے یہ حوالہ درست اور منعقد ہو جائے گا۔

(ف) یعنی جب اصیل کا بری ہو جانا شرط کر دیا گیا تو اب یہ کفالت صرف برائے نام رہی۔ اس لئے اب یہ حقیقت میں حوالہ کر دینے کی صورت ہو گئی یعنی ایک شخص کے بجائے دوسرے کو وہ ذمہ داری منتقل کر دی گئی، کیونکہ اگرچہ بظاہر کفالت کا نام ہے مگر معاملات میں یہ طے شدہ بات ہے کہ ان میں الفاظ کا نہیں بلکہ معانی کا اعتبار ہوا کرتا ہے۔ اور جس معاملہ میں قرضدار اپنے ذمہ کو دوسرے پر ڈال دیتا ہے اسے حوالہ کرنا ہی کہا جاتا ہے، اور یہی معنی یہاں بھی پایا جا رہا ہے۔ چنانچہ یہ کفالہ بھی حوالہ ہو گیا، اسی لئے یہ بات مشہور ہے کہ جس کفالہ میں اصیل کو بری کرنا شرط کر دیا جائے وہ حوالہ ہو جاتا ہے۔

كما أن الحوالة الخ:- جیسے کہ برعکس اگر کوئی حوالہ اس شرط کے ساتھ ہو کہ اس حوالہ کی وجہ سے حوالہ کرنے والا بری نہ ہو تو وہ کفالہ ہو جاتا ہے۔ (ف) یعنی اگر کسی نے دوسرے پر ذمہ داری عائد کر دی لیکن اس شرط کے ساتھ کہ اصیل بھی بری نہیں ہے تو یہ برائے نام حوالہ ہوگا مگر اصل میں یہ کفالہ ہوگا۔ حاصل یہ ہے کہ حوالہ اور کفالہ میں یہ فرق ہے کہ کفالہ میں اصیل اور کفیل دونوں ہی ذمہ دار ہوتے ہیں، لیکن حوالہ میں اصیل ذمہ داری سے بری ہو جاتا ہے اور اس کی ذمہ داری محتال علیہ یعنی اس شخص پر آجاتی ہے جس کے حوالہ کی گئی ہو، اس بناء پر اگر کفالہ کہہ کر اس میں اصیل کی براءت شرط کر دی گئی ہو تو وہ بھی حوالہ ہے۔ اور حوالہ کہہ کر اگر اصیل کی ذمہ داری کی بھی شرط ہو تو وہ بھی کفالہ ہے۔ الحاصل قرض خواہ کو اس بات کا اختیار ہوتا ہے کہ وہ اپنا قرض اور حق وصول ہو جانے تک اصیل یا کفیل جس سے چاہے مطالبہ کرے جبکہ کفالت ہو۔ ولو طالب الخ:- اور اگر مکفول لہ (طالب) نے اصیل یا کفیل کسی ایک سے مطالبہ کیا (ف) اور ابھی تک قرض وصول نہ ہوا تو اس کا پرانا اختیار باقی رہتا ہے کہ دوسرے سے یا جس سے چاہے مطالبہ کرے۔ (ف) اور ایسی بات نہیں ہوگی کہ کسی ایک سے مطالبہ کی وجہ سے دوسرے سے مطالبہ کا حق نہ ہو، جیسا کہ کچھ غصب وغیرہ کی ضمانتوں میں ہوتا ہے بلکہ کفالت کے مسئلہ کے بارے میں تو یہ فرمایا ہے کہ وله أن الخ:- مکفول لہ (طالب) کو اس بات کا پورا اختیار ہے کہ کفیل اور اصیل دونوں سے ایک ساتھ ہی مطالبہ کرے، کیونکہ کفالت کا تقاضا اور مفہوم ہی ضم یعنی ملانا ہے۔ (ف) یعنی کفالت کا اثر یہ ہے کہ دونوں کا ذمہ ایک دوسرے سے مل گیا ہے، اس لئے وہ دونوں ہی حق مطالبہ میں ملے ہوئے ہیں، گویا وہ دونوں ہی اس مال کے قرض دار ہیں، یا دونوں حاضر ضامنی کے یکساں ذمہ دار ہیں۔ بخلاف المالك الخ:- برخلاف مالک کے کہ جب اس نے دونوں غاصبوں میں سے کسی ایک سے تاوان لینا شروع کر دیا ہو۔ (ف) تب وہ دوسرے سے مطالبہ نہیں کر سکتا ہے، اگرچہ پہلے یہ طے کر لیا ہو کہ دونوں میں سے جس کسی سے چاہے گا مطالبہ کرے گا۔ اس کی مثالی صورت یہ ہوگی کہ بکر نے زید کا مال غصب کر لیا اور وہ مال ضائع ہو گیا، اس وقت مالک کو اختیار ہے کہ اگر وہ چاہے تو بکر سے تاوان وصول کر لے پھر بکر زید سے وصول کر لے، لیکن جبکہ مالک نے ان دونوں میں سے کسی ایک سے تاوان لینا شروع کر دیا تو وہ دوسرے سے مطالبہ نہیں کر سکتا ہے۔

لأن اختياره الخ:- اس کی وجہ یہ ہے کہ جب مالک نے ان دونوں میں سے کسی ایک غاصب کو ذمہ دار مان لیا تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ اس نے اسی کی ملکیت میں مال دیا ہے۔ (ف) اسی بناء پر جب مالک نے غاصب سے مغصوب مال کی ضمانت لے لی تو اس ضمانت کی مکمل ادائیگی کے بعد وہ مال اسی غاصب کا ہو جاتا ہے۔ لہٰذا جب مالک نے دونوں میں سے کسی ایک سے تاوان لینا شروع کر لیا یا طے کر لیا تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ اس نے اسی غاصب کو اپنے مال کا مالک بنا دیا ہے۔ فلا يمكنه الخ:- چنانچہ مالک کو اب یہ اختیار باقی نہیں رہا کہ وہ اب دوسرے کو اسی مال کا مالک بنائے۔ (ف) کیونکہ اس مالک نے اب اپنے مال کا پہلے شخص کو

مالک بنانا طے کرلیا ہے، اس لئے اب وہ مال اس کا باقی نہیں رہا کہ وہ دوسرے کو اس کا مالک بنائے۔ **أما المطالبة الخ**:۔مگر کسی کو کفیل بنانے کی وجہ سے اس سے مطالبہ کرنے کا مطلب یہ نہیں ہوتا ہے کہ اس نے اس کفیل کو بھی اپنے مال کا مالک بنا دیا ہے۔

(ف) یعنی مکفول لہ نے اگر کفیل سے مطالبہ کیا تو اس کا معنی یہ نہیں ہوئے کہ اس نے اپنا اصل ملک اس شخص کی ملکیت میں دینا منظور کرلیا ہے بلکہ اس مطالبہ کا اصل ذمہ اصلی قرضدار ہے، پھر بھی اس کفیل سے صرف اس لئے مطالبہ کیا جاتا ہے کہ اس نے ذمہ داری قبول کرلی ہے۔ اسی بناء پر وہ اصیل قرضدار سے بھی مطالبہ کرسکتا ہے۔ اس تفصیل کی بناء پر کفالت اور ضمانت مالک کے درمیان فرق واضح ہوگیا۔

توضیح:۔ کیا مکفول لہ کو یہ اختیار ہوتا ہے کہ وہ اپنے حق کی وصولی کے لئے اصیل اور کفیل دونوں سے مطالبہ کرے یا کسی ایک سے کرسکتا ہے اگر براءت کی شرط کردی گئی ہو۔ حوالہ اور کفالہ کی تعریف اور دونوں میں فرق، تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

قال: ويجوز تعليق الكفالة بالشروط مثل ان يقول ما بايعت فلانا فعلي وما ذاب لك عليه فعلي او ما غصبك فعلي، والاصل فيه قوله تعالى ﴿ولمن جاء به حمل بعير وانا به زعيم﴾ والاجماع منعقد على صحة ضمان الدرك، ثم الاصل انه يصح تعليقها بشرط ملائم لها مثل ان يكون شرطا لوجوب الحق كقوله اذا استحق المبيع او لامكان الاستيفاء مثل قوله اذا قدم زيد وهو مكفول عنه او لتعذر الاستيفاء مثل قوله اذا غاب عن البلدة وما ذكر من الشروط في معنى ما ذكرناه، فاما لا يصح التعليق بمجرد الشرط كقوله ان هَبَّت الريح او جاء المطر، وكذا اذا جعل واحدا منهما اجلا، الا انه يصح الكفالة ويجب المال حالا، لان الكفالة لما صح تعليقها بالشرط لا تبطل بالشروط الفاسدة كالطلاق والعتاق.

ترجمہ:۔قدوریؒ نے کہا ہے کہ کفالت کو شرطوں کے ساتھ معلق کرنا بھی جائز ہے۔(ف۔یعنی میں نے اس شرط پر کفالت کی، یا جیسے: کہ یوں کہا کہ تم کو اس عقد بیع میں جو کچھ نقصان ہو میں تمہارے لئے اس کا ضامن ہوں۔ **مثل ان يقول الخ** مثلاً: یوں کہے کہ تم نے فلاں شخص کے ساتھ عقد بیع کا جو معاملہ کیا ہے وہ مجھ پر ہے۔(ف۔اس کا مطلب یہ ہے کہ تم نے فلاں شخص کے ساتھ جو کچھ خرید وفروخت کیا ہے اس میں اگر تم کو درک (نقصان یا دھوکہ) ہوجائے تو میں اس کا ذمہ دار ہوں۔ جیسے کسی شخص کے بھروسہ میں کہا جاتا ہے کہ فلاں شخص بہت ہی معتمد ومعتبر ہے اس سے کسی قسم کا معاملہ کرنے میں دھوکہ بازی کا کوئی خطرہ نہیں ہے۔ اس لئے تم اس شخص کے ساتھ بلا تامل وخوف وخطر اپنا معاملہ طے کرلو۔ اور بالفرض اگر کوئی خطرہ ہوجائے تو میں اس کا ذمہ دار ہوں۔ **وما ذاب الخ** اور جو کچھ تمہارا حق اس پر نکلے وہ مجھ پر ہے۔(ف۔یعنی اگر تم اس کے ساتھ کچھ لین دین کے معاملات کرو اور تمہارا اس پر کچھ مال لازم آجائے تو میں اس کی وصولی کا ذمہ دار ہوں)۔

أو ما غصبك فعلي.

یا فلاں شخص نے تمہارا جو کچھ بھی غصب کیا وہ مجھ پر ہے،(ف: یعنی اگر فلاں شخص نے تمہارا کچھ مال غصب کیا تو میں اس کا ذمہ دار ہوں یہ سب صورتیں بالفعل موجودہ قرضہ کی ضمانت پر مقصود اور منحصر نہیں ہیں، بلکہ آئندہ بھی جو کچھ لازم آجائے وہ بھی اس میں داخل ہے یہاں تک کہ اگر فلاں شخص نے تمہارے ساتھ بیع کا کچھ معاملہ کیا تو اس کی ذمہ داری مجھ پر ہے اسی طرح اگر تمہارے اور اس کے آپس کے معاملے میں تمہارا اس پر کچھ باقی نکلے تو میں اس کی وصولی کیلئے کفیل ہوں، یا میں یقین کے ساتھ یہ کہتا ہوں کہ فلاں شخص غاصب بالکل نہیں ہے، اسی لئے اگر کبھی کچھ غصب کرلے تو میں اس کا ذمہ دار ہوں پس یہ ساری مذکورہ شرطیں اور باتیں کفیل بننے پر دلالت کرتی ہیں لہذا اگر اس شخص نے کچھ غصب تو نہیں کیا مگر اس کے ہاتھ سے مالک کا کچھ نقصان ہوگیا تو وہ کفیل

ضامن نہ ہوگا، بلکہ مذکورہ شرطوں کے مطابق ضامن ہوگا۔

والأصل فيه قوله تعالىٰ ﴿ ولمن جاء به حمل بعير و أنا به زعيم ﴾

اس حکم کی اصل یہ فرمان باری تعالیٰ ہے ﴿ ولمن جاء به حمل بعير و انا به زعيم ﴾ یعنی (یوسف) بادشاہ تم لوگوں (برادران یوسفؑ) سے کہتا ہے کہ جو شخص کہ اس گم شدہ پیالہ کو لائے اسے ایک اونٹ کے وزن اٹھانے کے برابر غلہ ملے گا۔ اور میں اس کا کفیل ہوں۔

والإجماع منعقد على صحة ضمان الدرک اور ضمان الدرک کے صحیح ہو جانے پر اجماع منعقد ہوا ہے۔ (ف: یعنی ضمان الدرک جس کی تفسیر پہلے بارہا گزر چکی ہے، کہ جو تم نے اس کے ساتھ بیع کا معاملہ کیا خواہ کچھ خریدا یا بیچا ہو تو میں اس بیع درک کا ضامن ہوں، یعنی اگر وہ بیع کسی دوسرے شخص کا مال نکل آئے یا اس میں کوئی دوسری بات پیدا ہو جائے تو میں اس کے ثمن کا ذمہ دار ہوں، یا ثمن جو وہ دیگا اگر اس پر کسی دوسرے شخص کا حق نکل آئے یا کوئی دوسری بات پیدا ہو جائے تو میں اس مبیع وغیرہ کا ذمہ دار ہوں گا، حالانکہ اس وقت تک یہ بات بھی معلوم نہ ہو کہ کچھ درک ہوگا بھی یا نہیں، اور اگر ہوگا تو اس کی کیا مقدار ہوگی، اس لئے ان صورتوں میں مکفول بہ مجہول اور غیر معلوم ہے، اسی طرح اس میں کفالت شرطیہ ہے حالانکہ یہ تمام صورتیں بالاجماع جائز ہیں اور یہ معلوم ہے کہ اجماع ایک قوی دلیل ہے، پس یہ بات ثابت ہوگئی کہ کفالت کو کسی شرط پر معلق کرنا جائز نہیں ہے۔

پھر شرطوں کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) مناسب شرطیں (۲) غیر مناسب شرطیں، اسلئے: ہمارے ہاں بھی مطلق شرطیں جائز نہیں ہیں اسی لئے مصنفؒ نے ان کی تفصیل اس طرح فرمائی ہے۔

ثم الأصل أنه يصح تعليقها بشرط ملائم لها مثل أن يكون شرطا لوجوب الحق كقوله " إذا استحق المبيع أو لامكان.

پھر اس مسئلہ میں بنیادی بات اور قاعدہ کلیہ یہ ہے کہ کفالت کو کسی ایسی شرط کے ساتھ معلق کرنا صحیح ہے جو کفالت کے مناسب بھی ہو، مثلاً ایسی شرط ہو کہ حق واجب ہونے کیلئے شرط ہے جیسے کہ یوں کہے، اگر بیع پر کوئی اپنا حق ثابت کر کے لیجائے (ف: تب میں تمہارے لئے اس ثمن کا کفیل ہوں، کیونکہ مشتری اپنے حق کا اسی وقت حق دار یا دعوے دار ہوگا جبکہ اس کی مبیع کو اس کے پاس سے کوئی لیجائے، یعنی بائع کے سوا کوئی دوسرا شخص اس مبیع پر اپنی ملکیت اور استحقاق کو ثابت کر دے اور وہ بائع کی بیع کو تسلیم نہ کرے تب مشتری کو یہ حق ہوگا کہ اپنے دیئے ہوئے ثمن کا مطالبہ کرے)۔

الإستيفاء مثل قول إذا قدم زيد وهو مكفول عنه.

یا وہ شرط ایسی ہو جس کی وجہ سے اپنا حق وصول کرنا ممکن اور آسان ہو جائے۔ (ف: یعنی جس شخص پر حق واجب ہوا اس سے وصول کرنے کیلئے مناسب شرط کی ہو، مثلاً یوں کہے کہ جب زید آجائے وہ زید ہی مکفول عنہ ہو۔ (ف: یعنی زید پر دوسرے شخص کا حق لازم تھا اور بکر نے اس زید کی طرف سے کفالت کر لی اس شرط کے ساتھ کہ جب زید آجائے تب میں تمہارے حق کیلئے کفیل ہوں کہ یہ شرط اس شخص کے حق میں مناسب ہے کیونکہ زید کے آنے کے بعد ہی حق مذکور وصول کر کے اس طالب کو بیچا ناممکن ہے یا یہ کہ اس زید کے کہنے سے یہ بکر اپنی طرف سے ادا کر دیگا، بعد میں زید سے وہ وصول بھی کریگا۔

أو لتعذر الإستيفاء مثل قوله إذا غاب عن البلدة وما ذكر من الشروط في معنى ما ذكرنا

یا ایسی شرط کہ اس وقت حق وصول کرنا تقریباً ناممکن ہو

ف: یعنی اس نے اس شرط پر کفالت کی کہ طالب کو اپنا وصول کرنا ناممکن ہو جائے مثلاً یوں کہے کہ جب یہ شخص یعنی مکفول عنہ اس شہر سے غائب ہو جائے۔ ف: تب میں تمہارے حق کا کفیل ہوں، اس صورت سے کہ مثلاً زید پر بکر کا حق باقی ہو اور اس نے کفیل

بنانا چاہا اس وقت خالد نے اس شرط کے ساتھ اس کی کفالت کی کہ تم اس سے اپنا حق مانگتے رہو اگر بالفرض وہ اس شہر سے نکل کر کہیں دور چلا جائے یا غائب ہو جائے تب میں تمہارے مال کا کفیل ہوں۔ اس لئے کہ یہ شرط بھی مناسب ہے۔ خلاصہ مسئلہ یہ ہوا کہ ایسے کسی شرط کے ساتھ کفالت کو معلق کرنا جائز ہے جو عقد کفالت کے مناسب بھی ہو چنانچہ اس مسئلہ کے ضمن میں ہم نے جتنی شرطیں بیان کی ہیں اس معنی میں ہیں جو ہم نے بیان کی ہیں ف: یعنی تم اس شخص کے ساتھ لین دین کا جو معاملہ کرو۔ یا یہ کہا کہ فلاں شخص پر تمہارا جو کچھ حق ثابت ہو۔ یا فلاں شخص تمہارا جو کچھ مال غصب کرے۔ کہ یہ سب ایسی شرطیں ہیں جو کفالت کے لئے مناسب ہیں۔ اسلئے ایسی شرطیں لگانی جائز ہیں۔

فأما لا يصح التعليق بمجرد الشرط كقوله إن هبت الريح أو جاء المطر.

اور فقط شرط سے معلق کرنا صحیح نہیں ہے۔ ف: یعنی ایسی شرط لگانا جو کفالت کے مناسب نہ ہو کر فقط شرط ہو تو فقط ایسی شرط سے کفالت کی تعلیق جائز نہیں ہے جیسے کہ اس نے یوں کہا کہ اگر بارش ہوئی یا ہوا چلی۔ ف: تو میں نے اس کی کفالت قبول کر لی یعنی اگر آندھی آئی تب میں کفیل ہوں گا یا مینہ برسا تب میں کفیل ہوں گا۔ کہ ایسی شرطیں کفالت کے مناسب اور قابل نہیں ہیں بلکہ لغو ہیں۔

وكذا إذا جعل واحدا منهما أجلا إلا انه يصح الكفالة و يجب المال حالا.

اسی طرح اگر ان دونوں جیسی باتوں میں سے کسی کو کفالت کی میعاد اور حد ٹھہرایا ف: مثلا یوں کہا کہ آندھی آنے تک کے لئے میں نے کفالت کی تو ایسے وقت کی تحدید لغو ہوگی۔ اور اس سے حد تعیین کرنا صحیح نہیں ہے۔ البتہ یہ کفالت صحیح ہو جائے گی۔ اور کفالت کا مال اسی وقت لازم ہو جائے گا ف: اور اس وقت کی تعیین لغو ہو جائے گی

لأن الكفالة لما صح تعليقها بالشرط لا تبطل بالشروط الفاسدة كاالطلاق والعتاق.

کیونکہ جب کفالت ایسی چیز ہے کہ اس کو کسی قسم کی شرط کی ساتھ معلق کرنا صحیح ہے تو وہ فاسد اور غلط حدود و معیاد سے خود فاسد نہ ہوگی جیسے کہ طلاق اور عتاق میں ہے۔ ف: اگر کسی نے طلاق یا عتاق کو کسی بھی فاسد شرط کے ساتھ معلق کیا تو یہ طلاق ہو یا عتاق ہو فوراً واقع ہو جائیگی اور وہ شرط لغو ہو جائیگی اسی طرح کفالت کے مسئلے میں فاسد میعاد کا حکم ہوگا۔ شیخ ابن الہمامؒ نے لکھا ہے کہ حاصل مسئلہ یہ ہوا کہ کفالت میں اگر شرط نا مناسب ہو تو یہ کفالت بالکل صحیح نہیں ہوگی اور اگر غیر مناسب میعاد مقرر کی تو وہ میعاد لغو ہو گی اور کفالت اسی وقت صحیح ہو جائیگی۔ یعنی اس کفالت کا مال اسی وقت بلا انتظار لازم آ جائے گا اسی جگہ مصنفؒ نے جو علت بیان کی ہے اس میں وہم معلوم ہوتا ہے کہ تعلیق شرط فاسد سے طلاق کی طرح فساد نہ ہوگا بلکہ وہ شرط لغو ہو جائیگی یعنی وہم ہوتا ہے کہ نا مناسب شرط کے ساتھ بھی کفالت صحیح ہو جائیگی۔ حالانکہ مبسوط و فتاویٰ قاضی خان میں تصریح کے ساتھ موجود ہے کہ کفالت جب شرط فاسد کے ساتھ معلق ہو تو وہ کفالت صحیح نہیں ہوتی ہے۔ مف۔ اور یہ بات پہلے معلوم ہو چکی ہے کہ جب مکفول بہ مجہول یا مناسب شرط ہو تو کفالت صحیح ہوتی ہے۔

توضیح: کفالت کو شرطوں کے ساتھ معین کرنا، مثالیں، دلائل، شرطوں کی قسمیں، اس کا قاعدہ کلیہ، تفصیل مسائل، دلائل۔

والاصل فيه قوله تعالىٰ: ﴿ولمن جاء به حمل بعير وأنا به زعيم﴾

صاع کو لانے والے کو ایک اونٹ بدلہ میں ملے گا، یہ بادشاہ وقت حضرت یوسف علیہ السلام کا وعدہ ہے، یہ سورۃ یوسف کا قصہ ہے، جو مختصرا اس طرح ہے کہ جب سیدنا یوسف علیہ السلام کے سوتیلے بھائی اور ان کے اپنے ایک بھائی کا غلہ لے کر شاہی دربار سے آگے بڑھے تو بادشاہ کی طرف سے یہ آواز لگائی گئی کہ بادشاہ کا صاع چوری ہو گیا ہے اور جو کوئی اس کو تلاش کر کے

لا دے اس کیلئے انعام کے طور پر ایک اونٹ کا غلہ ہے، اور اس آواز لگانے والے نے یہ بھی کہا کہ میں بادشاہ کی طرف سے اس غلہ کا ذمہ دار اور کفیل ہوں، پس اس آیت سے معلوم ہوا کہ ایک اونٹ کے غلہ جس کی مقدار نا معلوم ہے اور اس میں کمی بیشی ہو سکتی ہے اس کے باوجود اس کی کفالت صحیح ہوئی تو اس سے معلوم ہوا کہ اگر چہ مکفول بہ نا معلوم ہو پھر بھی کفالت صحیح ہوتی ہے، اور یہ بات بھی معلوم ہوئی کہ منادی (آواز لگانے والے) نے اعلان کے وقت قطعی طور سے کفالت نہیں کی بلکہ اس شرط کے ساتھ معلق کیا کہ اگر کوئی اس صاع کو نکال کر لے آیا تب میں اس کا کفیل ہوں۔

اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ کفالت کو شرط کے ساتھ معلق کرنا جائز ہے، اور یہ قصہ اگر حضرت یوسف علیہ السلام کے ساتھ پیش آیا اور یہ ان کی شریعت کا معاملہ تھا مگر اللہ نے ہمارے سامنے اسے بیان کر کے اس شریعت کو منسوخ نہیں فرمایا، اور یہ قاعدہ ہے کہ جس سابقہ شریعت اور قانون کو اللہ تعالیٰ نے ہمارے سامنے بیان کیا اور اسے منسوخ نہیں کیا تو وہ حکم ہم پر لازم ہو جاتا ہے اور یہی قول اصح ہے۔

اس لئے ہماری شریعت میں بھی یہ بات لازم ہوگئی کہ کفالت کو شرائط پر معلق کرنا جائز ہے، اور اگر اس قاعدہ پر یہ اعتراض ہو کہ اس آیت کریمہ سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ منادی نے جس شخص کی کفالت کی وہ بھی تو اس وقت معلوم نہیں تھا بلکہ یہ کہا گیا تھا جو بھی اس صاع کو لے آئے گا، تو اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ مکفول لہ اگر نا معلوم شخص ہو تو بھی اس کی کفالت جائز ہے، حالانکہ یہ بات ہمارے اور تمہارے کسی کے ہاں جائز نہیں، ابن الہمام نے اس کا جواب اس طرح دیا ہے کہ ہاں اگر مکفول لہ مجہول ہو تو کفالت جائز نہیں، اور اس کے جائز ہونے کا جو پہلے حکم تھا اب وہ منسوخ ہو گیا ہے، مگر صرف اس کے منسوخ ہونے سے یہ تو لازم نہیں آتا ہے کہ اس آیت کریمہ سے جو کچھ بھی ثابت ہوا وہ منسوخ ہو جائیں بلکہ وہ باقی سب بدستور جائز ہیں۔

(ص ۱۱۷ عربی ۳۵۵ اردو)

فإن قال: تكفلت بمالك عليه فقامت البينة بالف عليه ضمنه الكفيل لأن الثابت بالبينة كالثابت معاينة فيتحقق ما عليه فيصح الضمان به وإن لم تقم البينةفالقول قول الكفيل مع يمينه مقدار ما يعترف به لأنه منكر للزيادة فإن اعترف المكفول عنه بأكثر من ذالك لم يصدق على كفيله لأنه اقرار على الغير ولا ولاية له عليه ويصدق في حق نفسه لولايته عليها.

ترجمہ: پس اگر کفیل نے یوں کہا کہ جو مال یا حق اس پر لازم ہے میں نے اس کی کفالت کی (ف: اس جملہ کے کہنے تک مکفول بہ مجہول ہے، یا یہ کہا جو کچھ تمہارا اس پر نکلے میں نے اس کی کفالت کی تو کفالت صحیح ہوگئی) اس کے بعد ہی اس بات پر گواہ آ گئے کہ اس پر مکفول لہ کے ہزار درہم لازم ہیں (یعنی کسی بھی دلیل شرعی سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ اس پر ہزار درہم باقی ہیں) تو کفیل ان ہزار درہموں کا ضامن ہوگا، کیونکہ جو بات گواہوں کے ذریعہ ثابت ہو جاتی ہے وہ حکم میں ایسی ہی ہے گویا وہ آنکھوں سے دیکھ کر ثابت ہوئی ہو، اس لئے اس کی ضمانت صحیح ہوگئی۔

وإن لم تقم البينةفالقول قول الكفيل مع يمينه مقدار ما يعترف به لأنه منكر للزيادة.

اور اگر گواہ سامنے نہ آ سکے یا نہ پائے گئے (ف: اور مکفول لہ اور کفیل کے درمیان اس کی مقدار کے بارے میں اختلاف ہو گیا مثلاً مکفول لہ نے کہا میرے اس پر دو ہزار درہم باقی ہیں اور کفیل نے کہا نہیں وہ تو ایک ہزار درہم باقی ہیں) تو اس صورت میں کفیل نے اپنی زبان سے جس مقدار کا اعتراف کر لیا ہے اس کا اعتبار ہوگا مگر اس کی قسم کھا لینے کے بعد۔

ف: کیونکہ اس شخص کی بات قسم کھانے کے بعد قبول ہوتی ہے جو کسی بات کا انکار کرتا ہو اسی لئے اس کفیل کا قول قبول ہوگا کیونکہ یہ تو اپنے اوپر زیادہ مال کے لازم ہونیکا منکر ہے۔

ف: اس جگہ مکفول لہ نے جو مقدار یعنی دو ہزار بتائی ہے وہ اس مقدار ایک ہزار سے زیادہ ہے جسکا کفیل نے اقرار کیا ہے

اسلئے قسم کھانے کی وجہ سے اس کفیل کی بات مانی جائے گی اور مکفول لہ پر یہ لازم ہوگا کہ اپنے دعوی کے گواہ لائے تا کہ ایک ہزار سے زائد یعنی دو ہزار کا ثبوت ہو جائے اور یہ زیادتی اس پر لازم آ جائے اب اس جگہ یہ سوال ہوتا ہے، کہ اگر خود مکفول عنہ یہ کہہ دے کہ ہاں دو ہی ہزار ہیں یعنی ایک ہزار نہیں ہیں تو کیا ایسا کہنے سے کفیل پر بھی دو ہزار ہی لازم آ جائیں گے، تو اس کا جواب یہ ہے۔

فإن اعترف المكفول عنه بأكثر من ذالك لم يصدق على كفيله لأنه اقرار على الغير ولا ولاية له عليه

اگر مکفول عنہ نے خود ہی اس مقدار سے زیادہ کا اقرار کر لیا جس مقدار کا کفیل نے اقرار کیا ہے تو کفیل کے خلاف اس مکفول عنہ کے اقرار کی تصدیق نہیں کی جائے گی کیونکہ یہ اقرار خود پر نہیں بلکہ غیر پر ہو رہا ہے۔

ف: جبکہ غیر کے خلاف اقرار کر لینے سے اس کے خلاف کچھ بھی ثابت نہیں ہوتا ہے، البتہ اگر اس اقرار کرنے والے کو اس غیر پر حق کی ولایت حاصل ہو حالانکہ اس مسئلے میں اس کفیل پر اس مکفول عنہ کی کوئی ولایت نہیں ہے،

ف: لہذا اس مکفول عنہ کے اقرار کرنے سے کفیل پر کچھ بھی زیادتی لازم نہ ہوگی۔

ويصدق في حق نفسه لولايته عليها.

البتہ اس مکفول عنہ کی تصدیق خود اس کے اپنے حق میں ہوگی، کیونکہ مکفول عنہ کو اپنی ذات پر تو ولایت کا حق حاصل ہے،

ف: اس لئے مکفول لہ اس مکفول عنہ کے اقرار کے مطابق اس زیادتی کا خاص کر اس سے مطالبہ کریگا۔

لیکن یہ معلوم ہونا چاہیئے کہ مکفول عنہ کی خود اپنی ذات پر ولایت بھی اسی وقت صحیح ہوگی جب کہ اقرار کرنے والا عاقل اور بالغ ہو، اسی بناء پر تجارت کی اجازت پائے ہوئے غلام کا اقرار بھی صحیح ہوگا۔

توضیح: اگر کسی نے یوں کہا کہ اس شخص پر جو کچھ باقی ہے میں نے اس کی کفالت کی اس کے بعد ہی اس بات پر گواہ سامنے آ گئے کہ اس پر ایک ہزار درہم باقی ہے۔ اور اگر گواہ سامنے نہ آئے اور اس مقدار کے بارے میں مکفول لہ اور کفیل کے درمیاں اختلاف ہو گیا، اس صورت میں خود مکفول عنہ نے کفیل کے اقراری مقدار سے زیادہ کا اقرار کر لیا، تفصیل مسائل، حکم دلائل۔

قال: وتجوز الكفالة بأمر المكفول عنه وبغير أمره لإطلاق ما روينا ولأنه إلتزام المطالبة وهو تصرف في حق نفسه و فيه نفع الطالب ولا ضرر فيه على المطلوب بثبوت الرجوع اذ هو عند امره وقد رضى به فان كفل بامره رجع بما ادى عليه لانه قضى دينه بامره وان كفل بغير امره لم يرجع بما يوديه لانه متبرع بادائه وقوله رجع بما ادى معناه اذا ادى ما ضمنه اما اذاادعى خلافه رجع بما ضمن لانه ملك الدين بالاداء فنزل منزلة الطالب كما اذاملكه باالهبة اوبالارث وكمااذاملكه المحتال عليه بما ذكرنا في الحوالة بخلاف المامور بقضاء الدين حيث يرجع بما ادى لا نه لم يجب عليه شيئ حتى يملك الدين بالاداء وبخلاف ما اذا صالح الكفيل الطالب عن الالف على خمس مائةلانه اسقاط فصار كما اذا ابرا الكفيل:

قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ مکفول عنہ کا حکم اور اس کا قول ہو یا نہ ہو بہر صورت کفالت جائز ہوتی ہے۔ (ف: یعنی اگر مکفول عنہ (مطلوب) نے کسی کو اپنی طرف سے کفیل ہو جانے کیلئے کہا جب بھی صحیح ہے، اور اگر اس کے کہے بغیر کسی نے از خود اس کی طرف سے کفیل ہو جانے کیلئے کہا تب بھی صحیح ہے، کیونکہ اس بارے میں جو حدیث ہم نے روایت کی ہے وہ مطلق ہے (ف: یعنی رسول

اللہ ﷺ کا وہ فرمان جس میں ہے کہ ''زعیم غارم ہے'' یعنی کفیل ضامن ہے تو یہ اس اعتبار سے مطلق ہے کہ خواہ مکفول عنہ کے کہنے پر کوئی بنا ہو یا از خود ہو گیا ہو۔

اور اس وجہ سے بھی کہ کفالت تو خود ہر ایک مطالبہ مالی کو لازم کر لینا ہوتا ہے، اور یہ تو خود اپنی ذات پر تصرف کرنا ہوتا ہے۔

ف: کسی دوسرے پر تصرف نہیں ہوتا ہے جیسے اپنے اوپر کوئی نذر مان لینا اور وہ نذر اسپر لازم ہو جاتی ہے اس لئے کفیل پر بھی یہ مطالبہ لازم ہو جائے گا اس اعتبار سے کہ اگر مکفول لہ (طالب) چاہے تو اس سے مطالبہ کر سکتا ہے

و فيه نفع الطالب ولا ضرر فيه على المطلوب بثبوت الرجوع اذ هو عند امره وقد رضى به.

اور ایسا کرنے میں اس طالب کا تو سراسر نفع ہے اور مطلوب کا بھی اس میں کوئی نقصان نہیں ہے کہ بعد میں یہ کفیل اس سے مطالبہ بھی نہیں کر سکتا (ف: یعنی جب مطلوب نے اس کفیل کو ایسا کرنے کیلئے کہا بھی نہیں تو کفیل کو یہ حق نہیں ہو گا کہ وہ اس کی طرف ایک بار ادا کر دینے کے بعد ہی اس سے تقاضا کرنے لگے جس سے اس کفیل کو بعد میں تکلیف یا شرمندگی اٹھانی پڑے اور اگر ادائیگی کیلئے اس نے پہلے کہہ دیا تھا تو اب اس کے واپس کرنے میں بھی کوئی نقصان نہیں ہے کیونکہ اسے واپسی کا حق اس وقت ہوا ہے جب کہ مکفول عنہ نے کفیل کو کفالت کیلئے حکم دیا ہے اور اس پر وہ راضی بھی ہو چکا ہے۔

ف: کہ ایک مرتبہ تو اس کفیل نے اپنی رضامندی سے اسے کہہ دیا ہے اور رضامندی کے بعد اس پر کوئی زیادتی نہیں ہے، حاصل کلام یہ ہوا کہ کفالت میں اس مطلوب و مقروض پر کوئی نقصان اور ایذاء رسانی نہیں ہے، کیونکہ دو حال سے خالی نہیں ہے یعنی یہ کہ مطلوب نے اس کفیل کو خود ہی کفالت اور ذمہ دار بن جانے کیلئے کہا ہے یا نہیں کہا ہے، اب اگر اس نے کچھ نہیں کہا ہے اور اس نے از خود کفیل بن کر مال ادا کر دیا تو وہ بعد میں مطلوب سے اس مال کے واپس چاہنے کا حق نہیں رکھتا ہے، ہاں اگر اس کے کہنے کے بعد وہ کفیل بنا ہو تو وہ ادائیگی کے بعد مطالبہ کر سکتا ہے لیکن اس ادائیگی کیلئے تو وہ خود ہی پہلے راضی ہو چکا ہے اس لئے بھی اس پر کوئی زیادتی نہیں ہوگی۔

معلوم ہونا چاہیئے کہ مطلوب کی طرف سے وکیل بننے کیلئے کہنے کے بعد اور اس کے کہے بغیر از خود کفیل بن جانے میں صرف اس بات کا فرق ہوتا ہے کہ پہلی صورت میں وکیل کو اس مطلوب سے مطالبہ کا حق باقی رہتا ہے، جبکہ دوسری میں مطالبہ کا حق بھی باقی نہیں رہتا۔

فان كفل بامره رجع بما ادى عليه.

پس اگر کفیل نے مطلوب کے کہنے کے بعد کفالت کی تو جو کچھ ادا کر دیا ہے وہ اس مطلوب سے بعد میں مانگ کر واپس لے سکتا ہے (ف: یعنی اگر مطلوب نے کسی سے کہا تم میری طرف سے حق کی ادائیگی کیلئے کفیل ہو جاؤ جو اس کا میرے ذمہ لازم آتا ہے، اور اس کے کہنے کے بعد وہ کفیل بن گیا اور طالب کے مطالبہ نے اتنا مال ادا کر دیا تو وہ اپنے اس مال کو مطلوب سے واپس لے سکتا ہے۔

لأنه قضى......

: کیونکہ کفیل نے اس قرض دار کے حکم سے ہی اس کا قرض ادا کیا ہے (ف: لیکن یہاں دو باتیں شرط ہیں (۱) یہ کہ مطلوب ایسا شخص ہو کہ اس کا اقرار صحیح مانا جاتا ہو (۲) یہ کہ اس کے کہنے میں ایسا لفظ ہو جو اپنی طرف سے ثابت کرے، مثلاً یہ کہے کہ میری طرف سے کفیل یا ضامن بن جاؤ، اب اگر وہ مطلوب نابالغ بچہ ہو یا ایسا غلام ہو جسے کاروبار کرنے کی ممانعت کر دی گئی ہو، تو وہ کفیل طالب کو حق ادا کر دینے کے بعد اس نابالغ سے واپس نہیں کر سکتا، اگرچہ اس نے اپنی طرف کفالت کا حکم بھی کیا ہو لیکن اس غلام سے اس کی آزادی کے بعد اس رقم کو وصول کر سکتا ہے۔ مف۔

الحاصل اگر مکفول عنہ کا حکم صحیح ہو اور اس کے حکم کر دینے کے بعد کفیل بنا تو مطالبہ کی ادئیگی کے بعد مکفول عنہ سے واپس لے

سکتا ہے۔

وان کفل بغیر امرہ ۔۔۔۔۔۔۔۔ الخ

اگر مطلوب کے بغیر از خود کفیل ہو گیا تو جو کچھ بھی ادا کر دیا ہو تو وہ واپس نہیں لے سکتا ہے۔ (ف: یعنی اس کو یہ حق واجبی وقانونی نہیں ہو گا کہ حاکم کے ذریعے اس سے اپنا حق وصول کرائے، بلکہ اتفاقا مطلوب کو یہ چاہیئے کہ اس احسان عظیم کے بدلے اس کو اس کا ادا کیا ہوا مال واپس کر دے، اگر چہ اس طالب کو قانو نا حاکم کے ذریعے واپس لینے کا حق حاصل نہیں ہے)۔

کیونکہ اس کفیل نے اس کا قرض ادا کر کے اس پر بڑا احسان کیا ہے۔ (ف: بخلاف اس کے جب کہ مطلوب نے خود اس سے ادائیگی یا کفیل بننے کیلئے کہا ہو اور اس کے کہنے سے اس کا قرض ادا کیا ہو ان لئے بعد میں اس سے واپس لے سکتا ہے

وقولہ رجع......

اور یہ جو کہا ہے کہ جو کچھ ادا کیا ہے وہی واپس لے، (ف: مثلا ایک ہزار درہم کہے تو اتنا ہی واپس لے) اس جملہ کے کہنے کے معنی یہ ہیں کہ جس چیز کی کفالت کی وہی ادا کی پس کفالت کا جو کچھ مال ادا کیا ہو وہی واپس لے۔

اما اذا ادی......

اور اگر مطلوب کے کہنے کے برخلاف ادا کیا، (ف: مثلا ایک ہزار درہم کی کفالت کی تھی لیکن ادئیگی کے وقت اس طالب کو سو دینار یا ہزار درہم، قیمتی اسباب کسی صلح و معاہدہ کے بغیر ادا کر دیا تو اس صورت کا یہ حکم ہو گا کہ جس چیز یا مال کی ضمانت لی تھی وہ واپس لے، (ف: یعنی ضمانت کے صرف ہزار درہم واپس لے کیونکہ اصل قرضہ اتنے ہی کا تھا، پھر اس نے طالب کو سو دینار یا اسباب وغیرہ دے دیا تو اس کو قرضدار سے واپس نہیں لے گا، بلکہ فقط ہزار درہم لے گا)

لأنہ ملک......

کیونکہ وہ ادا کرنے سے دین کا مالک ہو گیا ہے، اسلئے وہ طالب کا قائم مقام ہو گیا (ف: گویا اس نے طالب سے یہ مال خرید لیا ہے اور خود اس طالب کے قائم مقام ہو گیا ہے) جیسے کہ وہ ہبہ یا میراث کے ذریعے اصل قرض کا مالک ہو گیا (ف: مثلا زید پر بکر کا ہزار درہم باقی ہے اور بکر نے خالد کو یہ درہم ہبہ کر دیئے تو اب ان درہموں کا مالک بکر کے بجائے خود ہو گیا، یا خالد ان کا وارث ہو گیا وہ اب زید سے بھی مال وصول کریگا، اسی طرح یہاں کفیل نے کسی صورت سے بھی طالب کا حق ادا کر دیا تو وہ طالب کے بجائے مطلوب سے اصل قرض کے واپس لینے کا مستحق ہو گیا۔

وکما اذا کان......

اور جیسے کہ محتال علیہ مالک ہوا ان امور کے ذریعے جو ہم نے حوالے کی بحث میں بیان کئے ہے (ف: اس لئے وہ مطلوب سے حوالہ کا اصل مال واپس لیگا جس کی فرضی صورت یہ ہوگی کہ زید نے بکر سے ہزار درہم قرض لئے پھر زید نے بکر سے کہا کہ تم یہ درہم خالد سے وصول کر لو میں نے اپنا ذمہ اس کے حوالے کر دیا ہے اور خالد نے بھی زید کی بات قبول کر لی حالانکہ کسی طرح بھی پہلے سے خالد پر قرض باقی نہ تھا لیکن خالد نے بکر کو ہزار درہم دینے کے بجائے دینار یا اسباب وغیرہ ادا کر دیئے اور یہ ادائیگی بھی آپس کی رضامندی کے ساتھ ہوئی، تب خالد کو زید سے وہ ہزار درہم کے واپس لینے کا اختیار ہو گا، اسی طرح جب بکر نے خالد کو یہ مال ہبہ کیا یا صدقہ کے طور پر دیا یا اس نے میراث کے طور پر پایا تو بھی یہی حکم ہو گا کہ خالد زید سے وہ ہزار درہم واپس لے سکتا ہے۔

اور اب یہ بات معلوم ہونی چاہئے کہ مصنف ؒ نے ابھی یہ کہا ہے کہ میں نے یہ مسئلہ حوالہ کی بحث میں ذکر کیا ہے لیکن ہدایہ کے حوالہ کی بحث میں یہ مسئلہ مذکور نہیں ہے اس لئے کہ ممکن ہے کہ انہوں نے اپنی دوسری شرح کفایت المنتھی میں اس مسئلہ کو ذکر کر دیا ہو، لوگوں نے ایسا ہی کہا ہے۔

خلاصہ یہ ہوا کہ کفیل کے بارے میں یہ حکم ہے کہ اس کفیل نے جو کچھ بھی ادا کیا خواہ وہی مال ادا کیا جسکی کفالت کی تھی یا اس

کے خلاف کوئی دوسری جنس سے ہو بہر حال اسے اختیار ہوگا، مکفول عنہ سے قرضہ کا اصل مال واپس لے لے بشرطیکہ اس کے حکم سے ادائیگی کی ہو)۔

بخلاف المامور......

بخلاف اس شخص کے جسکو قرض دار نے خود قرضہ ادا کرنے کا حکم دیا ہو (ف: مثلاً زید نے بکر کو حکم دیا کہ تم میرا قرض ادا کر دو پھر اس نے ادا کر دیا) تو ایسے شخص نے جو ادا کیا ہے وہی واپس لیگا، (ف: مثلاً قرض کے ہزار درہم تھے اور اس شخص نے ان ہزار کے بجائے سو دینار ادا کئے تو وہ سو دینار ہی واپس لے سکتا ہے کیونکہ اس ادا کرنے والے پر خود اپنا کوئی قرض نہ تھا کہ اس کے ادا کرنے سے اس قرض کا مالک ہو جائے (ف: یعنی کفیل پر تو کفالت کی وجہ سے خود لازم تھا کہ مال ادا کر دے اور جس شخص کو کسی نے اپنے ذمے کے قرض چکانے کیلئے حکم دیا اس پر اس وقت تک کوئی چیز لازم نہ تھی، اس نے اپنی خوشی سے اس پر احسان کرتے ہوئے اسے قبول کرلیا اس لیے وہ قرضہ کے ادا کرنے سے قرضے کا مالک نہیں ہو سکتا ہے، بلکہ جو کچھ ادا کیا ہے وہی واپس لے سکتا ہے۔

اور اگر کفیل نے اس طالب سے کچھ پر صلح کر لی تو کیا وہ اس قرض کا مالک ہوگا؟

جواب یہ ہوگا کہ مالک نہیں ہوگا، کیونکہ جس مال کی کفالت کی تھی اسی کا ادائیگی پر مالک ہوتا ہے، (مگر یہاں تو اس کے خلاف کیا ہے)۔

بخلاف ما اذا صالح......

اس کے برخلاف جب کفیل نے طالب سے ہزار درہم کے قرض ادا کرنے کے بجائے صرف پانچ سو درہم کی ادائیگی پر صلح کر لی (ف: تو وہ بھی ہزار درہم کا مالک نہ ہوگا، اور مطلوب سے ہزار درہم واپس نہیں لے سکتا ہے، کیونکہ یہ جو صلح ہوئی ہے اس میں اس قرض سے کمی پر صلح کی ہے، یعنی حق واجب میں سے کچھ کو چھوڑ دینا ہوا ہے، اسلئے اس کی مثال ایسی ہوگی جیسی کہ طالب نے کفیل کو معاف کر دیا ہو، (ف: یعنی پانچ سو درہم معاف کر دئیے، اسی طرح اگر طالب اس کفیل سے سارے قرض ہی کو معاف کر دے، تو بھی کفیل کو مطلوب سے مال کے مطالبے کا حق نہ ہوگا، اور اگر کچھ مقدار کو معاف کر دے یا کچھ مقدار پر صلح کر لے تو کفیل جتنی مقدار مال ادا کریگا اسی قدر اس مطلوب سے بھی واپس لے سکتا ہے۔

توضیح: کیا کفیل بننے کیلئے مکفول عنہ (مطلوب) کا اس سے کہنا شرط ہے؟ کیا از خود کفیل بننے والا ادا کی ہوئی رقم کو مطلوب سے وصول کر سکتا ہے؟ وصولی کیلئے شرطیں، اگر کفیل نے مطلوب کے کہنے کے مطابق نہیں بلکہ اس کے برخلاف ادا کیا ہو، تفصیل مسائل، حکم، دلائل۔

قال وليس للكفيل أن يطالب المكفول عنه بالمال قبل أنْ يؤدى عنه لأنه لا يملكه قبل الأداء بخلاف الوكيل بالشراء حيث ير جع قبل الأداء لأنه أنعقد بينهما مبادلة حكمية، قال:فإن لوزم بالمال كان له أن يلازم المكفول عنه حتى يخلصه وكذا اذاحُبس كان له أن يحبسه لأنه لحقه ما لحقه من جهته فيعامله بمثله واذا أبرأ الطالب المكفول عنه أو استوفى منه برى الكفيل لأن برأة الأصيل توجب برأة الكفيل لأن الدين عليه فى الصحيح وان ابرأ الكفيل لم يبرأالأصيل عنه لأنه تبع ولا ن عليه المطالبة وبقاء الدين على الأصيل بدونه جائز وكذا اذا أخر الطالب عن الأصيل فهو تاخير عن الكفيل ولوأخر عن الكفيل لم يكن تاخيرا عن الذى عليه الأصل لأن التأخير ابراءً موقّت فيعتبر بالأبراء المؤبد بخلاف ما اذا كفل بالمال الحال مؤجلا إلى شهر فإنه

يتاجل عن الأصيل لأنه لاحق له الاالدين حال وجود الكفالة فصار الأجل داخلا فيه أما ههنا فبخلافه.

ترجمہ: قدوری نے فرمایا ہے کہ کفیل کو اس کا حق نہیں ہے کہ مکفول عنہ (مطلوب) کی طرف سے طالب کو کفالت کا مال ادا کئے بغیر ہی مطلوب سے اس کا مقابلہ کرنے لگے۔ (ف: یعنی ادا کرنے سے پہلے مطالبہ نہیں کر سکتا ہے، کیونکہ کفیل ادا کرنے سے پہلے قرضہ کا مالک نہیں ہوتا ہے، (ف: جبکہ مالک ہو جانے کے بعد ہی تو اس کو مطلوب واپس لینے کا اختیار تھا، اس لئے جب تک مالک نہیں ہوگا (یعنی ادا نہیں کر دیگا) اس وقت تک واپس لینے کا اختیار بھی نہیں ہوگا۔

بخلاف الوكيل......

برخلاف ایسے شخص کے جس کو کسی نے کسی چیز کی خریداری کے لئے وکیل مقرر کیا ہو، (مثلاً کسی نے زید سے کہا کہ تم فلاں گھوڑا میرے لئے ایک ہزار درہم کے عوض خرید دو، یا اسی جیسی دوسری کوئی صورت ہو پھر اس کہنے پر وکیل نے خرید کر لا دیا، تو اس صورت میں وکیل کو اختیار ہوگا کہ اس رقم کی ادائیگی سے پہلے بھی اپنے مؤکل سے اس رقم کا مطالبہ کرے۔

کیونکہ وکیل اور مؤکل کے درمیان حکماً ایک مبادلہ ہو چکا ہے، (ف: یعنی جب وکیل نے بائع سے ایک چیز خرید لی تو یہ تبادلہ حقیقت میں اسی وکیل کے ساتھ ہوا ہے، پھر جب وکیل نے اپنے مؤکل کے ہاتھ وہ چیز پہنچا دی تو گویا اس وکیل اور مؤکل کے درمیان ایک نئی بیع ہو گئی، اس بناء پر وکیل اپنی رقم کو اپنے سے مانگنے کا مستحق ہو گیا، جیسے کہ اصل بائع اس وکیل سے رقم مانگنے کا مستحق ہوا تھا۔

اس مسئلہ میں اصل بات یہ ہے کہ کاروباری معاملہ اور خرید و فروخت تو حصول فوائد کی غرض سے ہوتی ہے، پس جب ایک شخص نے زید سے پختہ وعدہ کر لیا۔ کہ میں تم سے وہ چیز ضرور خرید لوں گا اس لئے تم وہ چیز خرید لو تو اس طرح کہنے سے وہ شخص اس کا وکیل ہو گیا۔ اور اس کام کو عقد وکالت کہا گیا ہے اس کے بعد جب اس نے چیز خرید لی تب اس پرانے وعدہ اور معاہدہ کے مطابق اس موکل کو اس چیز کے دینے سے پہلے ہی اس کی رقم وصول کرلے اور مطالبہ کرتا رہے بخلاف ایک کفیل کے کہ وہ ادا کرنے سے پہلے اپنے مکفول عنہ سے رقم کا مطالبہ نہیں کر سکتا ہے

اور یہ بھی معلوم ہونا چاہیے کہ جب کفیل یا مکفول عنہ سے رقم کا مطالبہ کیا گیا تو اس نے دینی مجبوری اور مفلسی کا عذر پیش کر لیا تب اس طالب نے چاہا کے اپنا حق وصول کرنے کے لئے اس کا دامن پکڑ لے یا ہر وقت اس کے ساتھ ساتھ رہے تا کہ جو کچھ بھی وہ آمدنی کر سکے اس میں سے یہ بھی اپنا کچھ حصہ وصول کرتا رہے تو قاضی کی جانب سے اسے اس بات کا حق دیا جا سکتا ہے

قال فان لوزم......الخ

قدوریؒ نے لکھا ہے کہ اگر طالب اپنے مال کے وصولی کے لئے کفیل کا دامن گیر رہا (ف: یعنی اصل حقدار (طالب) نے کفیل کا پیچھا کیا اور ہر وقت اس کے ساتھ ساتھ ہی رہنے لگا) تو کفیل کو بھی اس بات کا اختیار ہوگا کہ اپنے مکفول عنہ کے پیچھے پیچھے لگا رہے یہاں تک کہ مطلوب اس کا دامن چھوڑ دے، (ف: یعنی طالب مال ادا کر دے بشرطیکہ اس مال کے برابر کفیل کے ذمہ کچھ نہ ہو) اسی طرح اگر کفیل قید کیا گیا تو اسے بھی یہ اختیار رہوگا کہ اس مکفول عنہ کو قید کرا دے (ف: بشرطیکہ اس کے کہنے پر وہ کفیل ہوا ہو) خلاصہ یہ ہوا کہ اس کفیل کو اگر اس کی کفالت کی وجہ سے کوئی نقصان یا بےعزتی اٹھانی پڑے تو اسے بھی اس کا پورا حق ہوگا کہ اس مطلوب مکفول عنہ کے ساتھ اسی جیسا سلوک کرے کیونکہ کفیل جو کچھ بھی صدمہ یا نقصان برداشت کر رہا ہے وہ اس مکفول عنہ کے ساتھ ہمدردی کرنے کی وجہ سے ہے اس لئے وہ بھی اس کے ساتھ ایسا ہی معاملہ کر سکتا ہے۔ (ف اور اب کفیل کی براءت کا بیان سامنے آرہا ہے)۔

واذا ابرء الطالب......الخ

اور اگر خود طالب نے مکفول عنہ (مطلوب) کو بری کر دیا یا اس مطلوب سے اپنا پورا حق وصول کیا تو وہ کفیل بھی پورا پورا

ساتھ بری ہو گیا، کیونکہ اصیل کا بری ہو جانا کفیل کے بری ہو جانے کو لازم ہے، کیونکہ حقیقت میں قرضہ تو اصیل پر ہی لازم ہوتا ہے، یہی صحیح قول ہے۔

ف: اور کفیل تو صرف اس کے مطالبہ میں شریک ہو گیا، اور جس شخص نے یہ خیال کیا ہے کہ وہ قرضہ تو کفیل پر بھی لازم ہو جاتا ہے، تو اس کا یہ خیال غلط ہے، اسی لئے جب اصل قرض ساقط ہوتا ہے تو اس کفیل سے بھی مطالبہ باقی نہیں رہتا۔

وأن ابرأ الكفيل......

اور اگر طالب، کفیل کو بری کر دے تو وہ اصیل اس قرضہ سے بری نہ ہوگا۔

ف: کیونکہ اصل قرض تو اسی اصیل اور مطلوب پر ہے اس لئے کفیل کے بری ہو جانے سے وہ مطلوب بری نہ ہوگا، کیونکہ یہ کفیل اس مطلوب کے تابع ہے۔

ف: لیکن مطلوب کفیل کے تابع نہیں ہے، اور اس لئے بھی کہ مطلوب پر صرف مطالبہ کا حق ہے (ف: اصل قرض سے مقروض نہیں ہے)۔

بقاء الدين......

اور کفیل کے مطالبہ کے بغیر اصیل پر قرضہ کا باقی ہونا جائز ہے، (ف: کیا نہیں دیکھتے کہ کفالت کا مطالبہ کرنے سے پہلے بھی تو اصیل پر قرض باقی تھا، اس طرح کفیل کے علیحدہ ہو جانے سے بھی اصیل اپنی جگہ پر باقی رہا حاصل یہ ہوا کہ چونکہ کفیل اصیل کے تابع ہوتا ہے اس لئے جو اصیل کیلئے ثابت ہوگی وہ تابع کیلئے بھی ہوگی، لیکن جو چیز تابع کیلئے ہوگی اس کا اصیل پر اثر ہونا ضروری نہیں ہو گا۔

وكذا اذا اخر......

اسی طرح اگر طالب نے اصیل کو قرضہ کے معاملہ میں کچھ مہلت دے دی تو یہ مہلت اس کفیل سے بھی سمجھی جائے گی۔

ف: اس بناء پر اس مہلت کے باقی رہنے تک اس وکیل سے بھی مطالبہ باقی نہیں کر سکتا۔

ولو اخر......

اور اگر طالب نے قرض کے معاملہ میں کفیل کو مہلت دی تو اصیل سے مہلت نہیں سمجھی جائے گی۔

ف: جیسے کفیل کو بری کرنے سے اصیل بری نہیں ہوتا، کیونکہ تاخیر کرنے کا مطلب بھی ہوتا ہے کہ ایک معین وقت کیلئے بری کر دینا اس لئے یہ بھی ہمیشہ کیلئے بری کر دینے پر قیاس ہوگا۔

ف: لیکن کفیل حق کے بری کرنے اور حق میں تاخیر کرنے میں فرق ہوتا ہے، اسی بناء پر اگر کفیل نے طالب کو ہمیشہ کیلئے بری کر دیا تو کفیل کے رد کرنے سے رد نہ ہوگا بلکہ وہ تو ہمیشہ کیلئے بری ہو گیا، یہاں تک کہ خود طالب کو بھی اس کفیل سے مطالبہ کا حق نہ ہوگا، لیکن اگر طالب نے اس کفیل کو مہلت دی اور اس نے ایسی مہلت کے قبول کرنے سے انکار کر دیا تو وہ مہلت ختم ہو جائے گی، اس لئے اس سے اسی وقت بھی مطالبہ کیا جا سکے گا۔

بخلاف ما اذا......

بخلاف اس کے اگر کفیل نے ایسے مال کی جس کی ادائیگی فی الفور کرنی تھی اسے ایک ماہ کی مہلت سے قبول کر لی۔

(ف: مثلاً بکر کے سو دینار زید پر واجب الاداء ہوں، پھر خالد نے اس کی کفالت ایک مہینہ کی مہلت کے ساتھ قبول کر لی تو وقت کی یہ مہلت اصیل کے حق میں بھی ہو جائیگی۔

(ف: لہذا طالب سے بھی فی الفور مطالبہ کرنے کا حق نہ ہوگا، پس اس مثال میں کفیل کی وجہ سے اصیل سے بھی تاخیر ہوگئی جس کی یہ ایک خاص وجہ ہے۔

لأ نہ لاحق......

کیونکہ کفالت کے باقی رہتے ہوئے طالب کا قرضہ کے سوا دوسرا کوئی حق باقی نہیں رہتا۔

ف: اس لئے کفالت کی حالت میں جو مہلت ہے اس کا تعلق اس قرضہ کے سوا کسی اور چیز سے نہیں ہو سکتا ہے۔

فصار الأجل......

تو وقت کی وہ مہلت اسی قرضہ میں داخل ہوگئی (ف: اس لئے جو قرضہ اصیل پر ہے وہ بھی وقت معین کیلئے ہوگیا، اور جب یہ قرض مذکورہ وقت معین کیلئے ہوگیا تو اس کے لئے مطالبہ کا حق اصیل سے بھی ممکن نہیں پس اس بحث کا ماحصل یہ ہوا کہ جب کفالت اپنی ذاتی طور سے میعادی مقرر ہوئی تو وہ قرضہ کو بھی میعادی کر دیتی ہے۔

اما ھھنا......

لیکن موجودہ مسئلہ میں اس کے خلاف ہے۔

(ف: یعنی اس صورت میں جبکہ کفالت پہلے سے ثابت ہو اور مطالبہ بھی موجود ہو پھر خود طالب نے کفیل کو ایک ماہ کی مہلت دے دی تو یہ تاخیر اصل قرضہ سے متعین نہ ہوگی، کیونکہ یہاں کفالت کا مطالبہ موجود تھا اس لئے اس تاخیر کا تعلق صرف مطالبہ سے ہو گا، اور اس تاخیر کا تعلق اصل قرضہ سے نہ ہو گا، لہذا طالب کو یہ حق ہو گا کہ اصیل سے حسب دستور فوری وصولی مطالبہ کرتا رہے، م، ف۔

توضیح: کیا کفیل طالب کو کفالت کا مال ادا کئے بغیر ہی مطلوب سے اس مال کا مطالبہ کر سکتا ہے؟ کیا خریداری کا وکیل کی رقم ادا کرنے سے پہلے اپنے مؤکل سے مطالبہ کر سکتا ہے؟ اگر طالب اپنا حق وصول کرنے کیلئے کفیل کا پیچھا کرنے لگے یا اسے سزا دلوائے تو وہ بھی اپنے مکفول عنہ سے ایسا ہی سلوک کر سکتا ہے؟ مسائل کی تفصیل، حکم، دلیل

فإن صالح الكفيل ربَّ المال عن الالف على خمس مائة فقد برىء الكفيل و الذى عليه الأصل لأنه اضاف الصلح الى الالف الدين و هي على الاصيل فبرىء عن خمس مائة لانه اسقاط و براء ته توجب برأة الكفيل ثم برئا جميعاً عن خمس مائة باداء الكفيل و يرجع الكفيل على الاصيل بخمس مائة ان كانت الكفالة بأمره بخلاف ما اذا صالح على جنس آخر لأنه مبادلة حكمية فملكه فيرجع بجميع الالف، ولو كان صالحه عما استوجب بالكفالة لا يبرأ الاصيل لأن هذا ابراء الكفيل عن المطالبة.

ترجمہ: اگر کفیل نے رب المال (طالب/قرض خواہ) سے ایک ہزار درہم قرضہ کے عوض پانچ سو درہم پر صلح کر لی، (ف: گویا قرض خواہ نے پانچ سو لے کر باقی پانچ سو معاف کر دیئے) تو معافی سے وکیل بھی بری ہوا، اور وہ بھی بری ہوگیا جس پر اصل قرضہ ہے۔

ف: حالانکہ یہاں اس بات کا وہم ہوتا تھا کہ کفیل کے بری ہونے سے اصیل بری نہ ہوگا، اسلئے اس بات پر تنبیہ کر دی کہ اصیل بھی ہزار درہم کے قرضے سے بری ہوگیا ہے۔

لأ نہ اضاف الصلح......

کیونکہ کفیل نے صلح کو ہزار درہم قرضے کی طرف مضاف کیا ہے۔

ف: یہ کہہ کر کہ میں نے پانچ سو درہم تم سے ہزار درہم قرضہ سے صلح کر لی ہے، حالانکہ یہ پورے ہزار درہم درحقیقت اصیل یعنی قرضدار پر باقی ہے۔

فبری ء......

اس لئے اس برات سے اصیل یعنی قرضدار پانچ سو درہم سے بری ہوگیا، کیونکہ یہ صلح اسقاط کرنے کے معنی میں ہے۔

ف: یعنی اس نے اپنے حق میں سے پانچ سو درہم معاف کردیئے، پس جب اس طالب نے پانچ سو درہم کا قرضہ ساقط کردیا تو اصیل کے ذمہ سے بھی ساقط ہوگیا اور وہ بری ہوگیا۔

وبراءتہ توجب......

اور اصیل کا بری ہونا کفیل کے بری ہونے کا بھی سبب ہے اور اسے لازم کرتا ہے، اس لئے یہ کفیل بھی ان پانچ سو درہموں سے بری ہوگیا، اور اب صرف پانچ سو درہم باقی رہ گئے۔

ثم برئا......

پھر کفیل کے ادا کردینے سے یہ کفیل اور وہ اصیل دونوں ہی باقی پانچ سو درہموں سے بری ہوگئے۔

ف: اور یہاں کفیل کل قرضے کا مالک نہیں ہوا، اسلئے وہ کل قرضہ وصول بھی نہیں کرسکتا ہے۔

ویرجع الکفیل......

اور یہ پانچ سو درہم جو کفیل نے ادا کردیئے ہیں وہ اپنے اصیل سے اسی صورت میں واپس لے گا، جب کہ اصیل نے اس کفیل کو اپنے لئے کفالت کرنے کیلئے کہا ہو، یعنی وہ از خود کفیل نہ بنا ہو۔

ف: پھر یہ حکم اس وقت ہوگا کہ یہ صلح حق کے ساقط کرنے کے طور پر ہوئی ہو۔

بخلاف ما اذا صلح

بخلاف اس کے اگر کفیل نے دوسری جنس پر صلح کرلی ہو (ف: مثلاً ہزار درہم دینے کے بجائے پچاس دینار یا کچھ متعین سامان پر صلح کرلی ہو تو یہ صورت مبادلہ کی ہوجائے گی اس سے یہ ثابت نہیں ہوتا ہے کہ طالب نے اپنا حق ختم کردیا ہے، کیونکہ یہ ایک حکمی مبادلہ ہے۔

ف: گویا طالب نے اپنے ہزار درہم سے پچاس دینار یا کچھ متعین سامان کا تبادلہ کیا ہے اس وقت جب کفیل نے یہ دینار دے دیئے یا اسباب حوالہ کردیئے تو وہ ہزار درہم جو قرضے کے تھے ان کا خود مالک ہوگیا،

فیرجع......

تو وہ مکفول عنہ یعنی مقروض سے پورے ہزار درہم واپس مانگ سکتا ہے (ف: اس شرط کے ساتھ کہ اس مقروض کے کہنے پر یہ کفیل بنا ہو، پھر یہ تفصیل اس صورت میں ہوگی جب کہ یہ صلح اس نے اپنی ذمہ داری سے فارغ ہونے کیلئے نہ کی ہو، بلکہ اصل قرضہ سے صلح کی ہو۔

ولو کان صالحہ......

اور اگر کفیل نے طالب سے اس حق سے صلح کی ہو جو اس نے کفیل بننے کی وجہ سے اپنے ذمہ لازم کیا ہے، ف: یعنی کفالت قبول کرنے سے کفیل کے ذمہ جو مطالبہ لازم آیا ہے اور طالب کو اس کفیل پر مطالبہ کا حق لازم ہوا اس سے متعلق کفیل نے اس سے اس بات پر صلح کرلی کہ مجھ سے مطالبہ کا حق ختم کردو، یعنی کہ آئندہ مجھ سے کوئی مطالبہ نہ ہو جیسے اس نے کسی عوض کے بغیر درخواست کی کہ مجھے اس کی کفالت سے بری کردو اور اس نے مصالحت قبول کرلی جس کی وجہ سے اگرچہ وہ بری ہوجائے گا لیکن اصیل اس سے بری نہ ہوگا۔

ف: بلکہ اصیل یعنی قرضدار کے ذمہ مطالبہ کا حق اور قرضہ بدستور باقی ہوگا۔

لأن ھذا......

کیونکہ یہ صلح تو کفیل کو مطالبہ سے بری کرنے کیلئے ہوئی ہے، اس کی صورت یہ ہوگی کہ کفیل نے طالب سے سو درہم پر اس شرط کے ساتھ صلح کی کہ وہ فقط کفیل کو مطالبہ سے بری کردے تو جائز ہے، اور کفیل سو درہم اصیل سے واپس لے گا اور طالب اپنے نو سو درہم کا اصیل سے مطالبہ کریگا، کیونکہ کفیل کو اس باقی رقم نو سو درہم کے مطالبے سے بری کرنے کا مطلب اس کی کفالت کو فسخ کر دینا ہے اور اس بات سے اصلی قرضہ ساقط نہیں کیا جاتا ہے، مبسوط میں ایسا ہی ہے۔ک۔

واضح ہو کہ اگر کفیل نے صرف اس بات کیلئے سو درہم دئیے کہ طالب یعنی قرض خواہ اپنا پورے قرض ہزار درہم کا مطالبہ مطلوب سے وصول کرے، لیکن سو درہم قبول کر کے کفیل سے مطالبہ کو ختم کر کے اس کی جان بخشی کردے تو اس طرح کی مصالحت کے بعد وہ مطلوب سے واپس نہیں لے سکتا ہے، اگرچہ اس کے حکم سے کفالت قبول کی ہوا ایسا کرنا شرعاً ممنوع ہے، اگرچہ کفیل سے مطالبہ کا حق بھی ختم ہو جائے گا اور اسے یہ اختیار ہوگا کہ اپنا مال طالب سے واپس مانگ لے۔م۔

اب آئندہ ان صورتوں کا بیان ہے جن میں وکیل کو واپس لینے کا حق ملتا ہے۔

توضیح: اگر کفیل رب المال سے ہزار درہم کے عوض پانچ سو درہم پر مصالحت کر لے، کفیل نے مصالحت کیلئے جو رقم دی ہے انہیں اپنے اصیل سے مانگ سکتا ہے یا نہیں؟ اگر کفیل نے کچھ دوسری جنس یا مال پر مصالحت کی ہو، تفصیل مسئلہ، حکم، دلائل،

قال :ومن قال لكفيل ضمن له مالا قد برئت الى من المال رجع الكفيل على المكفول عنه معناه بما ضمن له بامره لأن البراة التى ابتداؤها من المطلوب وانتهاؤها إلى الطالب لا يكون إلا بالأيفاء فيكون هذا اقرار بالأداء فير جع و إن قال أبرأتك لم ير جع الكفيل على المكفول عنه لأنه برأة لا تنتهي إلى غيره و ذالک بالإسقاط فلم يكن اقرار بالإيفاء ولو قال برئت قال محمد[رح] هو مثل الثانى لأنه يحتمل البرأة بالأداء اليه و إلا برأ فيثبت الادنى اذ لا ير جع الكفيل بالشک، وقال ابو يوسف[رح] هو مثل الأول لأنه أقرّ ببرأة إبتداؤها من المطلوب و أليه الإيفاء دون الابراء وقيل فى جميع ما ذكرنا إذا كان الطالب حاضرا ير جع فى البيان إليه لأنه هو المجمل .

ترجمہ: امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ جس طالب یعنی مقدار نے اس کفیل سے جس نے طالب کیلئے مال کی ضمانت لی تھی اس طرح کہا کہ تم نے میری جانب مال سے برائت کرلی (ف: تو ادا کرنا ثابت ہوگیا اور کفیل اپنے مکفول سے مال واپس لے گا، اس کے معنی یہ ہوئے کہ حاصل جس مال کا تھا اس کے حکم سے ضامن ہوا تھا۔

ف: یعنی اس کفیل کو واپسی کا حق اسی طرح اور اسی تفصیل سے ہوا، کہ جب مکفول عنہ کے حکم سے ضمانت ہو تو واپس لے اور جس مال کی کفالت کی تھی اس کو واپس لیگا، الحاصل اس قید اور شرط کے ساتھ اس کو واپسی کا حق حاصل ہوا ہے۔

لأن البراة التى ابتداؤها من المطلوب وانتهاؤها إلى الطالب لا يكون إلا بالأيفاء

اس لئے جس برائت کی ابتدا مطلوب سے اور اس کی انتہاء طالب تک ہو، یعنی ایسی برائت جو مطلوب سے شروع ہو کر طالب پر جا کر ختم ہو وہ اسی طرح ہے، کہ مال ادا کر دیا ہے، یعنی شروع میں تو مکفول عنہ نے کہا کہ تم میری طرف سے اس مال کی کفالت کرلو، پس اس سے جملہ کا ماحصل یہ ہوا کہ طالب تم سے خود مال کا مطالبہ کر کے وصول کرلے تب میں تمہارے لئے دین دار اور مقروض ہوں، اس کے کہنے کے بعد طالب نے بری ہو جانے کو بیان کیا تو اسکے لئے یہی ہے کہ اسنے مجھے مال ادا کر دیا ہے۔

فيكون هذا اقرار بالأداء فير جع .

پس یہ جملہ مال کے ادا کرنے کا اقرار ہوا اس لئے اس کو کفیل مطلوب سے واپس لیگا (ف: چونکہ اس کی ابتدا اصیل کی طرف

سے تھی اس لئے طالب کا اقرار اصیل کے اقرار کے ساتھ ہوا اس لئے جس طرح طالب کے خلاف حجت ہے کہ اب اس کا قرضہ باقی نہیں ہے اس طرح اصیل کے خلاف بھی حجت ہے کہ اس نے خود ہی تو اس کی ابتدا کی ہے۔ یہاں تک کی تفصیل اس صورت میں تھی کہ طالب نے کفیل کی برائت کو بیان کردیا ہو۔

و إن قال أبرأتک لم یرجع الکفیل علی المکفول عنه لأنه براءة لا تنتهي إلی غیره .

اور اگر طالب نے اس طرح کہا کہ میں نے خود تم کو بری کردیا ہے (ف: پس اس جملہ میں اس بات کا احتمال رہ جاتا ہے کہ طالب نے اس کی ادائیگی کے بغیر ہی اسے بری کردیا ہو) اس لئے کفیل اپنے مکفول سے واپس نہیں لے سکتا ہے، کیونکہ یہ ایسی برائت ہے جس کا تعلق طالب کے سوا کسی دوسرے سے نہیں ہوتا ہے۔

ف: اس لئے مطلوب سے اس کی ابتداء نہ ہوگی۔

و ذالک بالإسقاط فلم یکن اقرار بالإیفاء .

اور یہ مذکورہ برائت کو ثابت کرنے سے ساقط ہو جائیگی، (ف: اس میں دونون باتوں کا امکان ہے کہ طالب نے صرف مطالبہ کا حق ساقط کیا ہو اور یہ بھی ممکن ہے کہ اصل قرضہ ہی کو ساقط کردیا ہو) اس لئے یہ کفیل کے ادا کردینے کا اقرار نہ ہوا۔ ف: لہذا مکفول عنہ (مطلوب) سے واپس نہیں لے سکتا ہے۔

ولو قال برئت قال محمد ؒ هو مثل الثاني لأنه یحتمل البراءة بالأداء الیه و إلا براً .

اور اگر طالب نے کہا کہ تم نے برائت کرلی (ف: مگر یہ نہیں کہا کہ تم نے میری جانب برائت کی تو اس میں یہ اختلاف ہے کہ یہ کہنا پہلی صورت کے مثل ہے یا دوسری صورت کے) اس میں امام محمدؒ نے کہا ہے دوسری صورت کے مثل ہے۔

ف: یعنی گویا یوں کہا کہ میں نے تم کو بری کردیا اس لئے بری ہوگیا، (ف: کیونکہ ان دونوں صورتوں سے ہی برائت حاصل ہوسکتی ہے۔

فیثبت الادنی اذ لا یرجع الکفیل بالشک ،

اس لئے کم درجہ کی برائت حاصل ہوگی، (ف: کیونکہ ان دونوں صورتوں سے ہی برائت حاصل ہوگی (ف: وہ یہ کہ طالب نے ادائیگی کے بغیر اپنی مہربانی سے بری کردیا ہو) کیونکہ شک کی صورت میں کفیل واپس نہیں لے سکتا (ف: یعنی اس بات کا ہمیں یقین ہوگیا کہ وہ بری ہو چکا ہے، خواہ جس صورت سے بھی ہو، لیکن اب قرض کی واپسی کے بارے میں یہ سوال رہ گیا ہے کہ اسے واپس کرنا اب بھی ضروری ہے یا نہیں، کیونکہ حق واپسی تو ادا کی صورت میں ہے اور بری کرنے کی صورت میں نہیں ہے، لہذا اس شک کی صورت میں جبتک گواہ لاکر ثبوت پیش نہ کردے کہ میں نے ادا کیا ہے تب تک کفیل واپس نہیں لے سکتا ہے۔

وقال ابو یوسف ؒ هو مثل الأول لأنه أقرّ ببرأة إبتداؤها من المطلوب و الیه الإیفاء دون الابراء .

اور امام ابو یوسفؒ نے فرمایا ہے کہ یہ پہلی صورت کے مثل ہے (ف: یعنی طالب نے کہا کہ تم نے میری جانب برائت کرلی یعنی جس کام کو مکفول عنہ نے کرنا شروع کیا تھا، یعنی برائت حاصل کرنے کا تم نے رقم ادا کر کے وہ برائت حاصل کرلی) کیونکہ طالب نے اسی برائت کا اقرار کیا ہے جس کی ادائیگی مطلوب کے عمل سے ہی شروع ہوتی ہے، (ف: جبکہ مطلوب کی طرف سے برائت کیلئے رقم ادا کرنی ہے، اسی بناء پر کہا ہے کہ) مطلوب کی جانب سے جو کام ہے وہ رقم کا ادا کرنا۔ اور بری کردینا اس کے اختیار میں نہیں ہے۔ (ف: کیونکہ بری کردینا تو طالب کا کام ہے، اس لئے جب ایفاء پایا جائے گا تب مکفول عنہ سے واپس لے سکتا ہے، اور کہا گیا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کا بھی یہی قول ہے اور یہی اقرب الی القیاس ہے۔ ع۔

وقیل في جمیع ما ذکرنا إذا کان الطالب حاضرا یرجع في البیان إلیه لأنه هو المجمل .

اور کہا گیا ہے کہ مذکورہ ان تمام صورتوں میں اگر طالب خود موجود ہے تو اسی سے وضاحت حاصل کی جائے گی، کیونکہ وہی

مخص مفہوم میں سارا اجمال پیدا کرنے والا ہے۔

ف: یعنی چونکہ طالب نے خود مجمل لفظ کہا جس سے دو باتوں کا احتمال پیدا ہوا تھا اس لئے اس اجمال کو دور کرنے کی غرض سے دیکھا جائے گا کہ وہ طالب خود اس جگہ موجود ہے یا نہیں، اگر موجود ہو تو اسی سے اس کے مقولہ کی وضاحت چاہی جائے گی یہاں سے تمہاری مراد کیا تھی، اور اب وہ جو کچھ کہے گا اسی پر عمل کیا جائے گا۔ کیونکہ مجمل بات ہونے کی صورت میں ہمیشہ اسی پر عمل ہوتا ہے کہ اسی کے کہنے والے سے اس کی وضاحت چاہی جاتی ہے چنانچہ ایک ایسا مالک جس کے پاس دو غلام ہوں اگر وہ یہ کہے کہ میرا ایک غلام آزاد ہے، یا کسی شوہر کی دو بیویاں ہوں اور اس نے کہا کہ میری ایک بیوی کو طلاق ہے تو اس سے پوچھا جاتا ہے کہ کون سا غلام یا کون سی بیوی مراد ہے اس کی تعیین اسی کو کرنی ہے۔

چنانچہ اس کی اس وضاحت کے بعد اسی کو آزادی یا طلاق کیلئے متعین کر لیا جاتا ہے اسی طرح موجودہ مسائل میں بھی عمل ہو گا۔

اگر طالب نے کہا کہ تم مال سے حلت میں ہو تو چاروں آئمہ کرام کا اجماع ہے کہ ابراء ہے یعنی گویا یہ کہا کہ میں نے تم کو مال سے بری کر دیا ہے، مع۔

توضیح: اگر طالب نے اپنے کفیل سے جس نے اس کیلئے مال کی ضمانت لی تھی یہ کہا کہ تم نے میری جانب سے مال کی ضمانت کر لی، اگر طالب نے اس طرح کہا کہ میں نے خود تم کو بری کر دیا، اور اگر طالب نے کہا کہ تم نے برائت کر لی، تفصیل مسائل، حکم، اختلاف آئمہ، دلائل۔

قال: ولا يجوز تعليق البرأة من الكفالة بالشرط لما فيه من معنى التمليك كما في سائر البراءات و يروى انه يصح لأن عليه المطالبة دون الدين في الصحيح فكان اسقاطا محضا كالطلاق ولهذا لا يرتد البراء عن الكفيل بالرد بخلاف ابراء الاصيل و كل حق لا يمكن استيفاءه من الكفيل لا يصح الكفالة به كالحدود والقصاص معناه بنفس الحد لا بنفس من عليه الحد لأنه يتعذر ايجابه عليه و هذا لأن العقوبة لا يجرى فيها النيابة.

ترجمہ: قدوریؒ نے کہا ہے کہ کفالت سے بری کرنے کو شرط پر معلق کرنا جائز نہیں ہے (ف: مثلاً یوں کہا کہ جب کل آئندہ آئے تو تم کفالت سے بری ہو، تو ایسا کہنا جائز نہ ہو گا، کیونکہ برائت کو شرط پر معلق کرنے میں مالک بنانے کے معنی میں ہے جیسے: کہ دوسری برائتوں میں ہوتے ہیں،

ف: اسی لئے جب کفیل نے اپنا مال ادا کر دیا تو مکفول عنہ سے واپس لیتا ہے، اس لئے کفالت میں بھی مطالبہ کا مالک کرنا لازم آتا ہے، اور یہاں مطالبہ قرضہ کے مثل ہے۔

اور ہر صورت میں مالک بنانا تعلیق کے قابل نہیں ہوتا ہے، کیونکہ اس میں قمار کے معنی ہیں۔ ع۔

معلوم ہونا چاہیئے کہ یہ حکم ایسی شرط میں ہو جو فقط شرط ہو جیسے اگر تم اس گھر میں داخل ہو تو تم کفالت سے بری ہو، اس لئے کہ ایسی شرط کا رواج نہیں ہے اور لوگ اس سے متعارف نہیں ہیں، یعنی یہ شرط کفالت کے مناسب نہیں ہے، اور اگر لوگوں میں کوئی شرط متعارف ہو تو کفالت کو کسی شرط کیساتھ متعلق کرنا جائز ہو گا۔

چنانچہ: الیضاح میں بیان کیا ہے کہ اگر کسی نے یہ کہا کہ اگر تم کل مجھ سے ملے تو مال سے بری ہو اور وہ دوسرے دن اس سے ملا تو وہ مال سے بری ہو جائے گا۔

اسی طرح یہ کہا کہ اگر تم نے اس مال میں سے مجھے اتنا دیدیا تو باقی سے بری ہو، یا اگر تم نے مجھے کچھ دیا تو باقی کل سے بری ہو تو یہ جائز ہے۔ جیسا: کہ شیخ الاسلام کی شرح مبسوط میں ہے۔مع۔

الحاصل اس جگہ گفتگو ایسی شرط میں ہے کہ وہ کفالت کے مناسب نہ ہو بلکہ فقط وہ ایک ایسی شرط ہو، جس میں کسی کا کوئی فائدہ نہ ہو تو ظاہر الروایۃ کے مطابق ایسی شرط پر برائت کو معلق کرنا جائز نہیں ہے۔

و یروی انه یصح لأن علیه المطالبة دون الدین في الصحیح .

اور نوادر میں روایت ہے کہ ایسی شرط پر بھی برائت کی تعلیق صحیح ہے (ف: اور یہی درست، اوجہ اور زیادہ بہتر ہے۔ الفتح۔

کیونکہ صحیح قول میں کفیل پر صرف مطالبہ لازم ہوتا ہے قرضہ لازم نہیں ہوتا ہے (ف: یعنی کفیل پر قرضہ لازم نہیں ہوتا ہے بلکہ اس کے ذمہ صرف مطالبہ کرنا ہوتا ہے۔

فکان اسقاطا محضا کالطلاق.

اس لئے ایسی تعلیق سے صرف مطالبہ کو ساقط کرنا ہوا (ف: اس لئے تعلیق جائز ہوگئی، جیسے کہ طلاق میں ہے (ف: کہ طلاق کو کسی فقط شرط پر بھی معلق کرنا جائز ہے، جیسے کہ یوں کہا کہ اگر تم اس گھر میں گئی تو تم کو طلاق ہے، حالانکہ اس شرط میں بھی عورت کا فائدہ ہوسکتا ہے کہ وہ خودمختار ہوجاتی ہے اور ناپسندیدہ کی گرفت سے آزاد ہوجاتی ہے، اس بناء پر کفالت میں بھی برأت کو محض شرط پر معلق کرنا جائز ہوگا۔

ولھذا لا یرتد البراء عن الکفیل بالرد.

اسی وجہ سے اس سے محض ساقط کرنا ہوتا ہے۔ کفیل کو بری کردینے کے بعد اس کفیل کے رد کردینے کی وجہ سے یہ رد نہیں ہوتا (ف: اس لئے اگر طالب نے ایک وقت میں کفیل کو بری کردیا تو وہ بری ہوجائے گا اگرچہ وہ کفیل اس کو رد کردے اور اسے قبول نہ کرے۔

جیسے کہ کسی نے اپنی بیوی کو طلاق دی تو وہ واقع ہوجائیگی اگرچہ عورت اس کو رد کردے۔

بخلاف ابراء الاصیل.

بخلاف اصیل کو بری کرنے کے (ف: وہ رد ہوجاتا ہے، چنانچہ اگر طالب نے قرضدار کو قرضہ سے بری کردیا تو یہ اس پر احسان کے ساتھ قرضہ کی تملیک ہے۔

اب اگر اس بات کو اصیل قبول کرے تو وہ بری ہوجائے گا اور اگر رد کردے تو رد بھی ہوجائے گا۔ کیونکہ وہ محض ساقط کرنے والا نہیں ہے۔

و کل حق لا یمکن استیفاءُ ہ من الکفیل لا یصح الکفالة به کالحدود و القصاص .

اور یہ بھی کہا جاتا ہے کہ جس کسی کو کفیل سے حاصل کرنا ممکن نہ ہو تو ایسے حق کی کفالت بھی صحیح نہیں ہوتی ہے، جیسے حدود اور قصاص۔

ف: مثلاً زید پر قصاص لازم آیا اور بکر نے اس کی طرف سے کفالت کی تو صحیح نہ ہوگی کیونکہ اس زید کے عوض بکر سے قصاص نہیں لیا جاسکتا ہے اور حدود کا بھی یہی حال ہے۔

معناہ بنفس الحد.

اس کے معنی یہ ہیں کہ نفس حد کی کفالت صحیح نہیں ہے، (ف: جس کا حاصل یہ ہوگا کہ اگر زید نے حد یا قصاص کے لئے خود کو پیش نہ کیا تو میں اس کی طرف سے کفیل ہوں حالانکہ یہ حدود کفیل پر جاری نہیں کی جاتی ہیں۔

لا بنفس من علیه الحد .

اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ جس پر حد لازم آئی ہے اس کی ذات کی کفالت صحیح نہیں ہے۔ف: کیونکہ جس شخص پر حد یا قصاص لازم ہو اس کی ذات کو حاضر کرنے کی ضمانت لینا اس غرض سے ہوتا ہے کہ جب مدعی اس پر اپنے دعویٰ کو ثابت کرنا چاہے گا تو میں اس کو حاضر کردوں گا، تو اس بارے میں وہ اختلاف ہوا کہ امام اعظمؒ کے نزدیک جائز نہیں ہے لیکن صاحبین اور جمہورؒ کے نزدیک جائز ہے، اس بناء پر حدود یا قصاص کی ضمانت بالاتفاق صحیح نہیں ہے۔

لأنه يتعذر ايجابه عليه و هذا لأن العقوبة لا يجرى فيها النيابة.

کیونکہ کفیل پر حد یا قصاص کو واجب کرنا ممکن نہیں ہے، اس کے ناممکن ہونے کی وجہ یہ ہے سزا قائم مقام پر جاری نہیں ہوتی ہے۔ف: اس وجہ سے کہ اگر زید پر حد زنا لازم ہوئی تو اس کا فائدہ اور اس کا مقصد یہ ہوگا کہ اس سزا کے بعد یہ زید ایسی حرکت کبھی نہ کرے، اب اگر زید کے بجائے اس کے کفیل یا نائب کو وہی سزا دی جائے تو اس سے یہ فائدہ ہرگز حاصل نہ ہوگا۔

توضیح: کفالت سے بری کرنے کیلئے شرائط پر معلق کرنا، کیسی شرط سے معلق کرنا جائز ہوسکتا ہے؟ کفیل پر مطالبہ لازم ہوتا ہے یا قرض بھی لازم ہوتا ہے؟ اگر کسی حق کو کفیل سے حاصل کرنا ممکن نہ ہو تو اس کی کفالت درست ہوتی ہے یا نہیں؟ تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل۔

و إذا تكفل عن المشترى بالثمن جاز لأنه دين كسائر الديون و إن تكفل عن البائع بالبيع لم تصح لأنه عين مضمون بغيره و هو الثمن والكفالة بالاعيان المضمونة وإن كانت تصح عندنا خلافا للشافعي لكن بالاعيان المضمونة بنفسها كالمبيع بيعا فاسداً والمقبوض على سوم الشراء والمغصوب لا بما كان مضمونا بغيره والمرهون ولا بما كان امانة كالوديعة والمستعار والمستاجر ومال المضاربة والشركة ولو كفل بتسليم قبل البيع أو بتسليم الرهن بعد القبض الى الراهن أو بتسليم المستاجر الى المستاجر جاز لأنه التزم فعلاً واجباً. ۳

ترجمہ: اگر کوئی مشتری کی طرف سے اپنے اوپر لازم ثمن کی کفالت کرے تو یہ جائز ہے، کیونکہ ثمن بھی دوسرے تمام قرضوں میں سے ایک صحیح اور جائز قرض ہوتا ہے۔

(ف: کیونکہ ثمن کا اطلاق ایسی چیز پر ہوتا ہے جو دین ہو یعنی درہم و دینار کی قسم سے غیر متعین ہو **و ان تكفل عن البائع بالمبيع لم تصح** ہے) اور اگر کسی بائع کی طرف سے عین بیع کی کفالت کرلی تو صحیح نہ ہوگی، کیونکہ مبیع ایک ایسا عین ہے جو غیر کے بدلہ میں ضمانت میں ہے۔(ف: اور عین مضمونہ کی دو قسمیں ہوتی ہیں ایک یہ کہ وہ صرف ان کی ضمانت ہو اور دوسری وہ کہ خود ہی عین کی ذاتی ضمانت ہو، یعنی پہلی قسم تو وہ ہے کہ اگر وہ شئی معین وصول نہ ہو سکے، تو چیز بھی اس کے قائم مقام ہو یعنی اس کی قیمت وہ وصول ہوگی، اور دوسری قسم وہ ہے جو ثمن کے عوض میں ہو۔

والكفالة بالاعيان المضمونة وإن كانت تصح عندنا خلافا للشافعي لكن بالاعيان المضمونة بنفسها.

اور اعیان مضمونہ کی قیمت ہمارے نزدیک اگرچہ امام شافعیؒ کے برخلاف جائز ہے، لیکن یہ ضمانت صرف ایسی ہی اعیان میں جائز ہے جو اپنی ذات کے اعتبار سے قابل ضمانت میں ہوں۔(ف: یعنی اگر وہ عین نہ پائی جائے تو اس کے عوض اس کی قیمت صحیح ہوگی۔

كالمبيع بيعا فاسداً.

جیسے وہ مبیع جس پر بیع فاسد کی صورت میں قبضہ کیا گیا ہو (ف: کہ اس ثمن کے عوض نہیں ہے بلکہ اپنی ذات کے اعتبار سے مضمون ہے۔اسی بناء پر اگر وہ چیز ضائع ہو جائے تو اس کی قیمت کا ضامن ہوگا)۔

والمقبوض علی سوم الشراء.

اور جیسے وہ عین خریدنے کی نیت سے قبضہ میں لی گئی ہو (ف: یعنی خریدنے کے ارادہ سے مشتری نے بائع کی اجازت سے کسی چیز پر قبضہ کیا اور اس سے پہلے دونوں قیمتوں کے درمیان اس کی قیمت متعین ہو چکی تھی، یہ کہتے ہوئے فیصلہ کیا کہ اگر مجھے پسند آ گئی تو اسے خرید لوں گا اور رکھ لوں گا ورنہ واپس کر دوں گا۔ تو اس پر قبضہ خریدنے کی نیت سے کیا گیا ہے، اگر یہ چیز ضائع ہو گی تو اس کے عوض اس کی بازاری قیمت لازم ہوگی، وہ متعین عوض یا ثمن لازم نہ ہوگا کیونکہ اس وقت تک اس کی بیع مکمل نہیں ہوئی تھی۔

والمغصوب لا بما کان مضمونا بغیرہ والمرھون

اور جیسے وہ چیز جو کسی نے غصب کر لی ہو (ف: کہ اگر یہ واپس کرنے سے پہلے ضائع ہو گئی تو غاصب پر اس کی بازاری قیمت لازم ہوگی، اور وہی قیمت اس مال کے عوض ہو جائیگی، پس ان مثالوں سے معلوم ہوا کہ ایسی چیز اعیان سے اس طرح کی قابل ضمان ہوں کہ وہ عین چیز یا اس کی قیمت لازم ہو تو ایسی اعیان مضمونہ کی کفالت ہمارے نزدیک جائز ہے)۔

ولا بما کان امانۃ کالودیعۃ والمستعار.

اور ایسے اعیان کی کفالت جائز نہ ہوگی، جو دوسری چیز کے عوض میں مضمون ہوئی ہو۔

(۱) جیسے مبیع کہ وہ ثمن کے عوض مضمون ہوتی ہے۔

(۲) اور جیسے عین مرہون کہ وہ قرضہ کی مقدار کے عوض ضمان میں ہے اسی لئے اگر وہ مرہون ضائع ہو جائے تو وہ قرضہ بھی ختم ہو جائے گا۔ ورنہ وہ چیز جو بطور امانت ہو۔

(۳) جیسے ودیعت کا مال کہ اس کے ضائع ہو جانے سے بھی اس کا ضمان نہیں ہوتا۔

(۴) اور جیسے عاریت کے طور پر لی ہوئی چیز یا مستعار (ف: اگر چہ عاریت پر لانے والا شخص اس چیز میں مالکانہ تصرف نہیں کر سکتا ہے اور اس سے نفع حاصل کر لینے کے بعد بالآخر ایک وقت میں اسے واپس کر دینا واجب ہوتا ہے، لیکن اس سے نفع حاصل کرنے کے زمانہ تک اس کے پاس وہ چیز امانت ہوتی ہے یہاں تک کہ اگر اس کی زیادتی کے بغیر کسی طرح وہ ہلاک ہو جائے تو اس پر تاوان لازم نہیں آتا ہے۔

والمستاجر ومال المضاربۃ والشرکۃ.

(۵) اور جیسے وہ مال عین جو کسی سے اجرت اور کرایہ پر لے لیا گیا ہو (ف: کہ وہ اس کے پاس امانت ہوتا ہے اور اس شخص کے ضمان میں نہیں ہے۔

(۶) اور جیسے مال مضاربت (ف: کہ اگر اعیان مضاربت میں سے کچھ ضائع ہو جائے تو مضارب پر اس کا تاوان نہیں ہوتا ہے)

(۷) اور جیسے اعیان شرکت (ف: کہ مشترکہ مال پر ایک شریک کے پاس بطور امانت ہوتا ہے، لہذا ان میں سے کسی کی کفالت جائز نہیں خلاصہ کلام یہ ہوا کہ ہمارے نزدیک اعیان کی کفالت جائز ہے لیکن ہر ایک چیز کی نہیں بلکہ صرف ان اعیان کی جائز ہے جو اپنی ذات کے اعتبار سے قابل ضمان ہوں، یہاں تک کہ یہ ضائع ہو جائے تو ان کے عوض قیمت واجب ہو لیکن باقی اعیان کی کفالت صحیح نہیں ہے جسکی دو صورتیں ہیں۔

اول وہ جو دوسرے کی وجہ سے مضمون ہوں، جیسے: شئ مبیع یا مرہون کہ یہ ثمن یا قرضے کے عوض ضمانت میں ہوتی ہیں دوم وہ اعیان جو مضمون نہ ہوں، جیسے ودیعت وغیرہ، پس وہ اعیان جو اصل میں ضمانت ہی میں نہ ہوں ان کی کفالت درست نہیں ہے، اور وہ اعیان جو ضمانت میں ہوں مگر غیر کے عوض ضمانت میں ہوں تو ان کی کفالت جائز نہیں ہے اور ایسے اعیان جو ضمانت میں ہوں اور خود ان کی ذاتی ضمانت ہو اس خیال سے کہ اگر یہ عین وصول نہ ہوں تو ان کی قیمت وصول ہو جائے، پس ایسے اعیان کی کفالت

ائز ہے، یہ ساری بحث ان اعیان کی ذاتی کفالت میں ہے اور اگر ان کے متعلق کوئی فعل ہو تو دیکھا جائے کہ جس شخص کی طرف سے کفالت کی گئی ہے اس کا کیا حال ہے یہاں تک کہ اگر اس پر واجب ہو تو جائز ہوگی، چنانچہ فرمایا ہے:

ولو كفل بتسليم قبل البيع.

اور اگر قبضہ سے پہلے ہی بیع حوالہ کر دینے کی کفالت کی (ف: تو جائز ہے یعنی مشتری نے مبیع پر قبضہ کئے بغیر ہی اس کا ثمن بائع کے حوالے کر دیا تو اس کے اطمینان کی خاطر ایک تیسرے شخص نے اس بات کی کفالت کی کہ میں وہ مبیع لاکر تمھارے حوالے کردوں گا تو یہ جائز ہے کیونکہ مبیع حوالہ کرنا بائع پر واجب تھا اور کفیل نے اس واجب کو ادا کرنے کی ذمہ داری خود پر لازم کی ہے۔

أو بتسليم الرهن بعد القبض الى الراهن.

یا قبضہ کے بعد راہن کو مال رہن حوالہ کرنے کی کفالت کی (ف: یعنی راہن نے مرتہن کو اپنے ذمہ کا کل قرض ادا کر دیا لیکن اس وقت تک اپنے رہن رکھے ہوئے مال پر قبضہ نہیں کیا پس اس کی پریشانی دور کرنے کیلئے اس سے کہا کہ میں نے مرتھن سے اس مال کو وصول کر کے تم تک پہنچانے کی کفالت کی تو یہ جائز ہے۔

أو بتسليم المستاجر الى المستاجر جاز لأنه التزم فعلاً واجباً.

یا جو چیز اجرت پر لی گئی ہو اس کو اس کے مالک کے حوالہ کرنے کی کفالت کی تو جائز ہے۔(ف: مثلاً ایک شخص نے کوئی مال زمین کرائے پر لیا اور اس کی اجرت جو مالک مال سے طے پائی تھی وہ ادا کر دی، اس کے بعد اس مال کو صحیح وسالم حالت میں مدت گزرنے کے بعد اس کے مالک کے حوالے کرنے کی کسی نے کفالت کی تو یہ بھی جائز ہے)، کیونکہ اس کفیل نے ایسے کام کو اپنے اوپر لازم کیا ہے جس کا کرنا واجب تھا۔

ف: یعنی جس شخص کی طرف سے کفالت کی ہے اس پر یہ کام پہلے سے ہی واجب تھا اور اس کفیل نے اسی کام کو اپنے اوپر لازم کیا ہے جو اسکے اصیل پر لازم تھا، اس کے بعد اگر وہ مبیع یا مال مرہون یا کرائے پر دی ہوئی چیز ضائع ہوگئی تو یہ کفالت باطل ہو جائے گی اور کفیل پر کچھ بھی لازم نہ ہوگا، کیونکہ یہ معاہدہ ہی ختم ہو گیا ہے۔ اور مبیع کی صورت میں بائع پر بعینہ قیمت واپس کرنا واجب ہو گا، اور کفیل نے ثمن کی ضمانت نہیں کی تھی اور یہی حکم دین کی صورت میں ہے جب مال مرتھن کے پاس ضائع ہو جائے کیونکہ عین مرہونہ کی قیمت اس قرضہ کی قیمت کے برابر ہو یا زائد ہو تو قرضہ کے برابر مال ساقط ہو جائے گا اور جو کچھ زائد رقم ہوگی وہ اسکے پاس امانت کے طور پر ہوگی اور امانت کے مال میں ضمانت نہیں ہے (معہ)۔

ودیعت رکھنے والے کو اس بات کا یقین کرانے کیلئے ضمانت لینا صحیح ہے کہ تم جب چاہو گے تمہاری امانت تم کو واپس مل جائے گی، اسی طرح عاریت کے طور پر مال کا حکم ہے کہ اس کو بروقت واپس کرنے کی ضمانت لینا صحیح ہے لیکن ان چیزوں کی ذات کی کفالت جائز نہیں ہے (الذخیرہ والمبسوط والایضاح)۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ یہ مسئلہ اس بات کی دلیل ہے کہ اگر عاریت پر لی ہوئی چیز ایسی ہو کہ جس کی واپسی میں لے جانے پر خرچہ لازم آتا ہے تو وہ خرچ عاریت پر لینے والے کے ذمہ آئے گا مالک پر نہیں یہاں تک کہ اگر کسی شخص نے عاریت پر لینے والے کی طرف سے مالک کیلئے کفالت کر لی تو جائز ہے۔ فافہم۔

توضیح: مشتری کی طرف سے اس پر لازم ثمن کی کفالت کرنا، بائع کی طرف سے عین مبیع کی کفالت کرنا، عین مضمونہ کی قسمیں، ان کی کفالت، تفصیل مسائل، حکم، دلائل۔

ومن استاجر دابة للحمل عليها فإن كانت بعينها لا يصح الكفالة بالحمل لأنه عاجز عنه وإن كانت بغير عينها جازت الكفالة لأنه يمكنه الحمل على دابة نفسه والحمل هو المستحق و كذا من استاجر عبداً للخدمة

فكفل له رجل بخدمته فهو باطل لما بينا قال: ولا تصح الكفالة إلا بقبول المكفول له في المجلس و هذا عند أبي حنيفةؒ و محمدؒ وقال أبو يوسفؒ يجوز إذا بلغه فأجاز ولم يشترط في بعض النسخ الإجازة والخلاف في الكفالة بالنفس والمال جميعا له أنه تصرف إلتزام فيستبد به الملتزم و هذا وجه هذه الرواية عنه، ووجه التوقف ما ذكرناه في الفضولي في النكاح ولهما أن فيه معنى التمليك وهو تمليك المطالبة منه فيقوم بهما جميعا والموجود شطره فلا يتوقف على ما وراء المجلس.

ترجمہ: اگر کسی شخص نے بوجھ لادنے کیلئے کسی سے کرائے پر جانور لیا اور وہ جانور معین ہو تو اس کام (بوجھ لادنے) کی کفالت صحیح نہ ہوگی، کفیل خود اس سے عاجز ہے، (ف: کیونکہ غیر کے جانور پر لادنے کی اس کو کوئی قدرت نہیں ہے اس کا خلاصہ یہ ہے کہ بوجھ لادنے کی غرض سے جانور لینے میں یہ دوصورتیں ہوتی ہیں۔

ایک یہ کہ جس جانور کو کرایہ پر لیا وہ معین ہو۔

دوسری یہ ہے کہ جانور معین نہ ہو بلکہ بوجھ اٹھانا ہی مقصود ہو خواہ کسی جانور پر ہو پس اگر جانور معین ہو تو اس کی کفالت کا مطلب یہ ہوا کہ اسی جانور پر لادکر پہنچانے کا ذمہ دار ہوا ہو حالانکہ یہ باطل ہے، کیونکہ اسے کوئی خاص قدرت اس بات پر نہیں ہے کہ جانور کو لادنے کے کام میں لائے اور اگر جانور غیر معین ہو تب کفالت جائز ہوگی۔

لأنه يمكن الحمل على دابة نفسه والحمل و هو المستحق.

چونکہ اس کی کفالت کا اصل مقصد یہی ہے کہ اس کا سامان مطلوبہ جگہ پر پہنچا دیا جائے اور یہ کفیل کیلئے اس طرح ممکن ہوسکتا ہے کہ مجبوری کے درجہ میں اپنے ہی جانور پر لادکر وہاں تک پہنچادے (ف: اور کفالت کا مقصد یہی تھا۔

و كذا من استاجر عبداًللخدمة فكفل له رجل بخدمته فهو باطل لما بينا.

اسی طرح اگر کسی نے خدمت کیلئے ایک غلام اجارہ پر لیا (ف: کہ غیر معین غلام سے خدمت کی کفالت ہوسکتی ہے اور اگر معین غلام کی بات ہوئی پس کسی نے مستاجر کیلئے اسی معین غلام کی خدمت کی کفالت کی تو یہ باطل ہوگی، اسی بیان کی گئی دلیل کی بناء پر، (ف: کہ کفیل نے جس بات کی ذمہ داری قبول کی ہے وہ اس کے ادا کرنے سے عاجز ہوسکتا ہے کیونکہ اسے غیر پر کوئی اختیار نہیں ہے)۔

قال: ولا تصح الكفالة إلا بقبول المكفول له في المجلس و هذا عند أبي حنيفةؒ و محمد.

قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ کفالت کے صحیح ہونے کی ایک ہی صورت ہے کہ مکفول لہ اسی مجلس میں اس کفالت کو قبول بھی کرے، یعنی یہ کہہ دے کہ میں نے تمھاری طرف سے اس شخص کی کفالت قبول کر لی ہے، یہ قول امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کا ہے۔

وقال أبو يوسفؒ يجوز إذا بلغه فأجاز.

اور امام ابو یوسفؒ نے فرمایا ہے کہ مکفول لہ کو جب بھی خبر ملے اور وہ اجازت دیدے تو بھی کفالت جائز ہوگی۔

(ف: یعنی اگر کفالت کی گفتگو کی مجلس میں مکفول لہ نہ ہو اس لئے وہ اگر اس کی طرف سے یہ قبول نہیں کی جاسکی مگر مجلس کے ختم ہونے پر اسے خبر ہوگئی پھر اس نے اسی وقت اجازت دیدی تب بھی جائز ہے، اس روایت سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ اس کی صحت کیلئے بالاتفاق اجازت کا ہونا شرط ہے، البتہ طرفین کے نزدیک گفتگو کی مجلس ہی میں اس کی اجازت کا ہونا شرط ہے مگر ابو یوسفؒ کے نزدیک جب بھی خبر پانے کی مجلس میں اجرت دینا کافی ہے۔

ولم يشترط في بعض النسخ الإجازة.

اور بعض نسخوں میں اجازت کی شرط نہیں لگائی گئی ہے۔ (ف: یعنی امام ابو یوسفؒ کے قول میں اجازت دینا شرط نہیں ہے، یہ کتاب بعض نسخہ میں ہے، یعنی مبسوط کے نسخوں میں دو جگہوں میں یہ مسئلہ بیان کیا ہے چنانچہ کفالت کے عنوان کے ماتحت اول میں

مذکور ہے کہ ابو یوسفؒ کے نزدیک طالب کی رضامندی ہونا شرط نہیں ہے، اور دوسری جگہ میں بیان کیا گیا ہے شرط ہے جیسا کہ ایضاح میں ہے۔ع۔

والخلاف فی الکفالة بالنفس والمال جمیعا.

اور یہ اختلاف آئمہ کفالت بالنفس اور کفالت بالمال دونوں میں ہے (ف: یعنی خواہ نفس کی کفالت ہو یا مال کی کفالت ہو امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک شرط ہے کہ مکفول لہ اسی مجلس میں اس کفالت کو قبول بھی کرے، لیکن ابو یوسفؒ کی ایک روایت میں قبولیت شرط نہیں ہے لیکن دوسری روایت میں شرط تو ہے مگر مجلس ختم ہونے کے بعد بھی اجازت دینا کافی ہے۔

له أنه تصرف إلتزام فيستبد به الملتزم.

ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ کفالت کا معاملہ ایک ایسا تصرف ہے جس میں کسی چیز کو اپنے ذمہ لازم کرنا ہوتا ہے اس لئے اسے قبول کرنے میں التزام کرنے والا خود مستقل ذمہ دار ہے، (ف: یعنی کفیل کے حق میں کفالت کے معنی یہ ہیں کہ اس نے اپنی خوش دلی کے ساتھ دوسرے کے مطالبہ کو اپنے اوپر لازم کرلیا ہے، اس لئے ایسا کرنے میں وہ مختار ہے، اس میں مکفول لہ کی اجازت کا ہونا کوئی شرط نہیں ہے۔

وهذا وجه هذه الرواية عنه.

اور یہ دلیل امام ابو یوسفؒ کی دوسری روایت کی ہے (ف: یعنی امام ابو یوسفؒ سے دوسری روایت یہ ہے کہ مکفول لہ کی اجازت کا ہونا کوئی شرط نہیں ہے، اس کی دلیل یہ ہے کہ کفالت کے اندر خود دوسرے کے مطالبہ کو لازم کرنا ہوتا ہے اس لئے وہ کفیل اپنے اس التزام میں خود مستقل ذمہ دار ہے مکفول لہ کی اجرت کی شرط کیوں ہوگی، اس لئے فوراً نافذ ہوجائیگی اور مکفول لہ کی رضامندی شرط نہیں ہوگی۔ اور یہی قول اصح ہے، اسی پر بعض مشائخ نے فتوی دیا ہے (مع)

ووجه التوقف ما ذكرناه في الفضولي في النكاح.

اور مکفول کی اجازت پر موقوف ہونے کی وجہ وہ ہے جو ہم نے کتاب النکاح میں فضولی کے بارے میں لکھی ہے (ف: یعنی یہ کہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک عقد کا ایک حصہ مجلس کے ختم ہونے پر موقوف رہتا ہے، اور امام محمدؒ وابوحنیفہؒ کے نزدیک بعد مجلس پر موقوف نہیں رہتا ہے، اس لئے اگر کسی اجنبی یا فضولی نے کسی عورت کا کسی سے نکاح کردیا تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک مجلس عقد کے علاوہ اس عورت کی اجازت پر موقوف رہے گا کیونکہ اس انتظار میں کسی کا کوئی نقصان نہیں ہوتا ہے (ع)

پس جب یہ بات جائز ہوئی کہ عقد کے ایجاب کا اثر حفظ مجلس کے بعد کے وقت تک کیلئے موقوف رہتا ہے تو بلا تردد شک شبہ کفالت بھی بعد مجلس مکفول لہ کی اجازت پر موقوف رہیگا۔ اور اب اجازت کا بھی شرط ہونا اس کی دلیل بھی وہی ہے جو امام ابوحنیفہؒ کی دلیل ہے۔

ولهما أن فيه معنى التمليك وهو تمليك المطالبة منه.

اس لئے کفیل اور مکفول لہ دونوں سے اس معنی کا تعلق ہوگا (ف: لہذا مکفول لہ کی بھی اجازت ضروری ہوگی۔

فيقوم بهما جميعا.

اس لئے کفیل اور مکفول لہ دونوں سے اس معنی کا تعلق ہوگا (ف: لہذا مکفول لہ کی اجازت بھی ضروری ہوگی۔

والموجود شطره فلا يتوقف على ما وراء المجلس.

حالانکہ مذکورہ صورت میں جو کچھ موجود ہے وہ کفالت کا فقط ایک ہی حصہ ہے یعنی کفیل کی طرف سے ایجاب یا پیشکش اس لئے مجلس کے باہر تک کیلئے موقوف نہ رہیگا۔

ف: کیونکہ طرفین یعنی امام ابوحنیفہؒ ومحمدؒ کے نزدیک عقد کا ایک حصہ موقوف نہیں رہتا ہے، البتہ اگر نکاح کی صورت میں کسی

فضولی نے مجلس کے اندر ہی نکاح کو قبول کرلیا جس کی وجہ سے اسی مجلس میں ایجاب وقبول دونوں حصے پائے گئے تو اب عقد موجود رہیگا، اس کے بعد شوہر یا بیوی (مرد، عورت) نے اس عقد کی اجازت دیدی تو وہ عقد نافذ ہوجائیگا، ورنہ باطل ہوجائے گا، اسی طرح کفالت کے مسئلہ میں گفتگو کی مجلس کے اندر کفیل کفالت کے ایجاب کفالت پر فضولی نے بھی قبول کرلیا پھر مکفول لہ کی اجازت کا کوئی فائدہ اور اثر نہ ہوگا (م، ف)

حاصل بحث یہ ہوا کہ امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک کفالت کی مجلس میں مکفول لہ کا قبول شرط ہے۔

توضیح: کسی نے بوجھ لادنے کیلئے ایک جانور کو، یا خدمت کے لئے ایک غلام کو کرایہ پر لیا تو اس کی کفالت کا حکم، کفالت کے صحیح ہونے کی صورت، مسائل، تفصیل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل۔

قال الا فی مسئلة واحدة و هی أن یقول المریض لوارثه تکفل عنی بما علی من الدین فکفل به مع غیبة الغرماء جاز لأن ذالک وصیة فی الحقیقة ولهذا تصح و ان لم یسلم المکفول لهم ولهذا قالوا انما تصح اذا کان له مال او یقال أنه قائم مقام الطالب لحاجة الیه تفریعا لذمته و فیه نفع الطالب کما اذا حضر بنفسه و انما یصح بهذا اللفظ ولا یشترط القبول لأنه یراد به التحقیق دون المساومة ظاهرا فی هذه الحالة فصار کالأمر بالنکاح ولو قال المریض ذالک لأجنبی اختلف المشائخ :.

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ سوائے ایک مسئلہ کے (ف: کہ اس میں البتہ مکفول لہ کا قبول کرنا شرط نہیں ہے، اور وہ مسئلہ یہ ہے کہ کسی مریض نے اپنے وارث سے کہا کہ اس شخص کا جو قرض میرے ذمہ آتا ہے تم میری طرف سے اس قرضہ کی کفالت کرلو (ف: حالانکہ اس وقت خود قرض دار مریض موجود ہے، اور اس کا یہ شخص وارث ہے جس سے اس نے کفالت کی درخواست کی ہے کہ اس مسئلہ میں اس مجلس میں قرضہ خواہوں کے نہ ہونے کے باوجود قرضہ کی کفالت کرلی ہے کیونکہ یہ کفالت انہیں قرض خواہوں کیلئے ہے جن میں سے کسی کا بھی اس مجلس میں نہ ہونا فرض کیا گیا ہے، پھر بھی اس میں یہی حکم ہے کہ یہ کفالت جائز ہے۔

لأن ذالک وصیة فی الحقیقة ولهذا تصح و ان لم یسلم المکفول لهم :.

کیونکہ یہ کفالت دراصل وصیت ہے (ف: جو کفالت کے لفظ سے بیان کی گئی ہے اس کے اس وصیت ہونے ہی کی وجہ سے بہرصورت ہوجاتی ہے اگرچہ جن لوگوں کیلئے وصیت کی گئی ہے ان کے نام بھی نہیں لئے گئے ہیں۔

(ف: حالانکہ پہلے بتایا جاچکا ہے کہ مکفول لہ کے مجہول ہونے کی صورت میں کفالت فاسد ہوجاتی ہے (ع)

ولهذا قالوا انما تصح اذا کان له مال :.

اور وصیت ہونے ہی کی وجہ سے مشائخ نے کہا ہے کہ یہ وصیت اسی وقت صحیح ہوگی جبکہ مریض اپنا مال چھوڑ کر جارہا ہو۔ (ف: یعنی اس کے پاس ترکہ کا مال موجود ہو تاکہ جسے وصیت کی گئی ہے، وہ اسی میں سے اس کی وصیت کو نافذ کرسکے۔ اور یہ حقیقت میں کفالت ہوتی تو اس میں ایسی شرط نہیں لگائی جاتی کہ اس مقروض یعنی مکفول عنہ کے پاس مال موجود ہو۔ یہاں تک کہ اگر کوئی مفلس شخص بھی کسی کی طرف سے کفالت کرلیتا ہے تو وہ کفالت جائز ہوتی ہے۔ خلاصہ کلام یہ ہوا کہ کفالت کے مسئلے میں مکفول لہ کا اس کفالت کو قبول کرنے کی بھی جو شرط بیان کی گئی ہے اس میں سے مریض کے اس مسئلہ وصیت میں جو استثناء کیا گیا ہے حقیقت میں یہ استثناء نہیں ہے۔ کیونکہ حقیقت میں یہ کفالت کا مسئلہ ہی نہیں ہے بلکہ وصیت کفالت کے نام سے ہے۔ اس دلیل سے کہ یہ مکفول لہ کا نام بتائے اور معین کئے گئے بغیر صحیح ہوتی ہے، اور اس دلیل سے بھی کہ اس کے مریض کے مسئلہ میں مکفول عنہ کے پاس مال ہونا شرط ہے، حالانکہ کفالت میں اس کی شرط نہیں ہے۔ الحاصل اس مسئلہ سے دو طرح کے جواب ہوسکتے ہیں، اول

یہی کہ موجودہ مسئلہ اگر چہ کفالت کا مسئلہ ہے مگر حقیقت میں یہ وصیت کا مسئلہ ہے دوم یہ کہ:

أو يقال أنه قائم مقام الطالب لحاجة اليه تفريغا لذمته :.

یا یوں کہا جائے کہ وہ بیمار قرضخواہ یا طالب کے قائم مقام ہے کیونکہ اپنے قرضوں کی ادائیگی اور ان سے بری الذمہ ہونے کے لئے اس کا محتاج ہے (ف: اور اس کے اوپر سے یہ ذمہ داری اسی وقت ختم ہوگی کہ خود اسی بیمار کا قبول کر لینا ہی مکفول لہ کے عوض مان لیا جائے، اسی لئے شریعت نے اس بیمار کو اس کے قرض خواہوں کے قائم مقام کر دیا ہے، کیونکہ وہ اپنے اس آخری وقت اور مرض الموت میں ایسی قائم مقامی کا محتاج ہے، اسی مجبوری کی بناء پر وہ مکفول لہ کے قائم مقام ہو گیا ہے۔

و فيه نفع الطالب :.

اور ایسا کرنے میں خود اس طالب کا بھی فائدہ ہے (ف: یعنی بیمار کے قبول کر لینے کو کافی مان لینے سے جتنے بھی قرض خواہ یا مکفول لہ ہیں سبھوں کا نفع ہے کیونکہ ان کا بقایا قرضہ وصول ہو جائے گا اس طرح سے کہ وہ اس کے کفیل سے مطالبہ کر سکیں گے۔

كما اذا حضر بنفسه :.

جیسے کہ اگر اس وقت خود قرضخواہ حاضر رہ کر اس کی کفالت کو قبول کرتا، کہ اس میں اس کا نفع ہوتا (ف: اب اس جگہ یہ وہم ہوتا ہے کہ جب یہ بیمار اس قرض خواہ کے قائم مقام مان لیا گیا تو اس بیمار کو درخواست کرنے کی کیا ضرورت ہے بلکہ صرف بیمار کی طرف سے ہی اسے قبول کر لینا کافی ہوتا، حالانکہ مذکورہ مسئلہ میں اس نے وارث سے صرف یہ درخواست کی ہے کہ مجھ پر جو قرض ہے تم اس کے کفیل ہو جاؤ، تو اس کا جواب یہ دیا

وانما يصح بهذا اللفظ ولا يشترط القبول لأنه يراد به التحقيق دون المساومة ظاهرا في هذه الحالة :.

کہ اس لفظ سے کفالت کا صحیح ہونا اور مریض کے قبول کرنے کو شرط قرار نہ دینا اسی وجہ سے ہے کہ اس مریض کی ظاہری حالت اس بات کی دلیل ہے کہ اس نے تحقیق کا ارادہ کیا ہے کہ جیسے کوئی شخص کفالت کرنا چاہتا ہے تو وہ درخواست کرتا ہے، اس کے بعد ایجاب و قبول کرتا ہے بلکہ اس نے تو یہی ارادہ کیا ہے کہ میں نے تمہاری کفالت قبول کر لی ہے اور وارث نے ہاں کر کے قبول کر لیا ہے اسی طرح وارث کی کفالت طے پائی گئی۔

فصار كالأمر بالنكاح :.

تو یہ معاملہ ایسا ہو گیا جیسے نکاح کا حکم دینا (ف: مثلاً کسی نے ایک اجنبیہ عورت سے یہ کہا کہ تم خود کو میرے نکاح میں دے دو، گویا اس نے اپنی طرف سے اسے وکیل بنا دیا، اس کہنے پر عورت نے یہ کہا کہ میں نے خود کو تمہارے نکاح میں دیدیا تو یہ نکاح ہو گیا (بشرطیکہ گواہوں کی موجودگی میں کیا ہو) اس کہنے کے بعد یہ ضرورت نہیں رہی کہ مرد اس کے قبول کرنے کو زبان سے بھی کہے۔

اور جیسے کہ کسی عورت نے ایک مرد سے کہا کہ تم اپنا نکاح مجھ سے کر لو تب مرد نے باہر نکل کر دو گواہوں کے سامنے کہا کہ میں نے فلاں عورت کو اپنے نکاح میں قبول کر لیا اور تم لوگوں کو اس کا کفیل بنایا۔

اسی طرح اس جگہ کفالت کے مسئلہ میں بھی ہے کہ جب اس بیمار کو زندگی کے آخری لمحوں میں وقت کی زیادہ مہلت نہیں تو اس نے اپنے وارث سے کہا کہ تم میرے قرضوں کی ادئیگی کیلئے کفیل ہو جاؤ کیونکہ میں نے تمہاری کفالت کو مکفول لہ کے بجائے قبول کر لیا ہے اس کہنے کے بعد جب وارث نے اس کی کفالت قبول کر لی تو وہ کفالت ثابت ہو گئی۔

ولو قال المريض ذالک لأجنبي اختلف المشائخ :.

اور اگر اسی بیمار نے ایسا کلام وارث کے علاوہ کسی اجنبی سے کیا تو مشائخ نے اختلاف کیا ہے، (ف: اس طرح کہ بعض مشائخ نے کہا ہے کہ اجنبی کا قبول کرنا صحیح نہیں ہے یعنی مکفول عنہ کی کفالت جائز نہ ہوگی اور کچھ دوسرے مشائخ نے کہا ہے کہ صحیح

ہے اور یہی قول اوجہ یا زیادہ بہتر ہے، جیسا کہ فتح القدیر میں ہے اور اگر کسی تندرست نے ایسا کلام کسی اجنبی یا وارث سے کیا تو اس سے کوئی مجبوری یا تنگی نہ ہونے کی وجہ سے مکفول لہ کے قبول کئے بغیر صحیح ہوگی اور یہ حکم امام اعظمؒ کے فرمان کے مطابق ہے اور اگر قاضی نے ابو یوسفؒ کے قول پر فتوی دیدیا تو بھی صحیح ہونا چاہئے اور یہی قول عملاً زیادہ آسان ہے۔

توضیح: ایسا مسئلہ جس میں مکفول لہ کا قبول کرنا شرط نہیں ہے، اگر بیمار نے اپنے وارث کے علاوہ غیر سے اپنے قرضہ کی ادائیگی کیلئے کہا تو اس کا اسے قبول کرنا شرط ہے یا نہیں؟ اگر کسی تندرست نے ایسا ہی کلام کسی وارث یا اجنبی سے کیا، مسائل کی تفصیل، احکام، اختلاف ائمہ، دلائل۔

قال و اذا مات الرجل و عليه ديون ولم يترك شيئاً فتكفل عنه رجل للغرماء لم تصح عند أبي حنيفةؒ و قالا تصح لأنه كفل بدين ثابت لأنه وجب لحق الطالب ولم يوجد المسقط ولهذا يبقى في حق احكام الآخرة ولو تبرع به انسان يصح و كذا يبقى اذا كان به كفيل او مال وله أنه كفل بدين ساقط لأن الدين هو الفعل حقيقة ولهذا يوصف بالوجوب لكنه في الحكم مال لأنه يؤل اليه في المأل و قد عجز بنفسه و بخلفه ففات عاقبة الاستيفاء فيسقط ضرورة والتبرع لا يعتمد قيام الدين و اذا كان به كفيل اوله مال فخلفه او الافضا الى الاداء باقٍ.

قدوریؒ نے کہا ہے کہ ایک شخص اپنے ذمہ چند قرضے چھوڑ کر مر گیا (ف: یا ایک ہی قرضہ ہے) اور اس نے اپنے ترکے میں کچھ مال نہیں چھوڑا ہے (ف: اور نہ پہلے سے اس کا کوئی کفیل موجود ہے۔ع) پھر میت کی طرف سے کسی مرد نے خواہ وہ وارث ہو یا اجنبی ہو قرض خواہوں کے لئے خود کفالت قبول کر لی تو اس کفالت میں اختلاف ہے)۔

لم تصح عند أبي حنيفةؒ و قالا تصح لأنه كفل بدين ثابت لأنه وجب لحق الطالب ولم يوجد المسقط.

تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک کفالت صحیح نہیں ہوگی مگر صاحبین نے کہا ہے کہ وہ کفالت ثابت یعنی صحیح ہوگی۔ (ف: امام مالک و شافعی و محمدؒ کا بھی یہی قول ہے ع) کیونکہ اس کفیل نے ایسے قرضہ کی کفالت کی جو ثابت یعنی صحیح اور باقی ہے، کیونکہ وہ قرضہ طالب کے حق میں واجب ہوا تھا اور اس کو ختم کرنے والی کوئی بات نہیں پائی گئی (ف: یعنی نہ خود قرضدار نے ادا کیا اور نہ قرض خواہ نے بری کیا اور جس سبب سے قرضہ واجب ہوا تھا

وہ فسخ نہیں ہوا تو وہ قرضہ اپنی جگہ پر باقی رہ گیا۔

ولهذا يبقى في حق احكام الآخرة:.

اور اسی وجہ سے وہ آخرت کے احکام میں باقی رہتا ہے یعنی اس مقروض سے مرنے کے بعد مؤاخذہ ہوگا جس کی سختی اور وعید صحیح حدیثوں میں موجود ہے لہذا دنیوی حالت میں بھی وہ باقی ہے اگرچہ قرض خواہ اس کے مطالبہ سے مجبور ہے۔

ولو تبرع به انسان يصح و كذا يبقى اذا كان به كفيل او مال:.

اور اگر کوئی شخص احسان کر کے اس قرضہ کو ادا کر دے تو وہ ادا کرنا صحیح ہے۔ (ف: اور اگر قرضہ باقی نہ رہتا تو اس کا ادا کرنا کیسے صحیح ہوتا، اسی طرح اگر اسی قرض کا کوئی کفیل پہلے سے موجود ہو یا میت کا کوئی مال ترکہ باقی ہو تو قرضہ باقی رہتا ہے (ف: چنانچہ بالاتفاق کفیل یا ترکہ سے وصول کر لیا جاتا ہے، اس سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ قرضہ باقی رہ جاتا ہے لہذا اس کی کفالت بھی صحیح ہے)۔

وله أنه كفل بدين ساقط لأن الدين هو الفعل حقيقة ولهذا يوصف بالوجوب لكنه في الحكم مال:.

اور امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ کفیل نے ایسے قرضہ کی کفالت کی ہے جو کہ ختم ہو چکا ہے (ف: کیونکہ گفتگو لفظ دین میں ہے اور دین حقیقت میں مال نہیں ہے، کیونکہ دین تو حقیقت میں ایک فعل ہے (ف: یعنی ادھار لینا اور اسی فعل ہونے کی وجہ سے وجوب اس کا وصف ہوتا ہے چنانچہ کہا جاتا ہے کہ واجب دین یا دین واجب حالانکہ کسی مال کی صفت واجب یا مستحب نہیں ہوتی بلکہ یہ سب کسی فعل کی صفت ہوتی ہے، لیکن حکم میں وہ مال ہے (ف: اس لئے مال کو مجازا دین کہتے ہیں،

لأنه يؤل اليه في المال و قد عجز بنفسه و بخلفه ففات عاقبة الاستيفاء فيسقط ضرورة والتبرع لا يعتمد قيام الدين :.

کیونکہ انجام کار مال ہی سے متعلق ہوتا ہے (ف: یعنی اس فعل سے آخر نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ مال ذمہ ہوتا ہے حالانکہ میت اپنی ذات اور اپنے خلیفہ کے ذریعے عاجز ہو گیا ہے (ف: یعنی خود مر جانے کی وجہ سے نہ تو خود ادا کر سکتا ہے اور نہ مر جانے کی وجہ سے اپنے کسی کو خلیفہ مقرر کیا ہے جو کہ ادا کرے چنانچہ آخر کار اس کے وصول ہونے کا وقت ختم ہو گیا لہذا مجبورا یہ حکم بھی دنیاوی حکم کی طرح ساکت ہوا (ف: اور آپ نے جو یہ بات کی کہ تبرع اور احسان سے یہ جائز ہے تو بے شک ادا کرنا جائز ہے حالانکہ احسان کرنا قرض کے باقی رہنے کیلئے ہی ضروری نہیں ہے (ف: اگر کسی بناء پر کسی نے دوسرے کے قرض کا اقرار کیا اور کفیل نے اس کی کفالت قبول کر لی تو صحیح ہے اگر چہ حقیقت میں قرضہ بالکل نہ ہوا اور یہ جو آپ نے کہا ہے کہ مردہ نے کچھ مال یا کسی کو کفیل چھوڑا ہو اس بناء پر جائز ہے کہ ختم کرنے کی ضرورت باقی نہیں رہے گی۔

و اذا كان به كفيل اوله مال فخلفه او الافضا الى الاداء باق :.

اور جب دین کا کفیل موجود ہو یا مردہ کا اپنا مال موجود ہو تو مردہ خلیفہ یا اس کی ادائیگی تک پہنچنا باقی اور ممکن ہے (ف: اس سے معلوم ہوا کہ ساقط ہونے کی کوئی ضرورت نہیں ہے، میں مترجم کہتا ہوں کہ صاحبین کے علاوہ اوروں کا یہ جواب ہو سکتا ہے کہ دین اگر چہ حقیقت میں فعل ہے لیکن کفالت کے مسئلہ میں مال مقصود ہوتا ہے کیونکہ آدمی دوسرے کے فعل کی کفالت نہیں کر سکتا کیونکہ دوسرے پر اختیار یا ولایت نہیں ہوتی ہے اور صحیح بخاری کی ثلاثی یعنی تین سندوں والی حدیث میں یہ روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ایک ایسے مردہ پر جو قرض دار تھا اور کچھ مال نہیں چھوڑا تھا اسکی نماز پڑھانے سے انکار فرمایا یہاں تک کہ ایک صحابی حضرت ابو قتادہؓ نے جب اس قرضہ کی ذمہ داری قبول کر لی تب آپ ﷺ نے نماز پڑھائی اس روایت سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ مردہ کی طرف سے بھی کفالت جائز ہے، اور بخاریؒ نے اسی روایت سے استدلال کیا ہے ظاہری حدیث یہی ہے اور شاید اسی میں یہ راز ہو کہ یہاں کفالت مطالبہ کی ضمانت کے معنی میں نہ ہو بلکہ اس کی ادائیگی بطریقہ احسان ہو، کیونکہ بعض روایتوں میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے کفیل سے بار بار یہ شرط کی کہ اس قرض کو ادا کرنا ہوگا اور ابو حنیفہؒ نے یہ نہیں فرمایا ہے کہ اگر کوئی شخص اپنے طور پر مردہ کے قرض کی ادائیگی کو لازم کر لے تو جائز نہیں ہے بلکہ کفالت یہاں وجوب مطالبہ کے معنی میں نہیں ہوگا، اس دلیل سے کہ مردہ سے مطالبہ ختم ہو چکا ہے اس لئے کہ اگر کوئی شخص سچی اور پوری ذمہ داری کے ساتھ مردے کی قرض کی ادائیگی کر دے تو اس کے ادا کرنے سے مردے کے ذمہ سے بھی قرض ساقط ہو جائیگا، ابن الہمام نے اس حدیث کا یہ جواب دیا ہے کہ اس حدیث میں اس بات کا یہ احتمال ہے کہ ابو قتادہؓ کا یہ فرمانا کہ یہ قرضہ مجھ پر ہے اس کے کہنے میں لوگوں کو یہ بتانا ہو کہ واقعتا وہ قرض مجھ پر ہی ہے لیکن (بندہ مترجم کو ایسی تاویل میں تردد ہے اور یہ کہا ہے کہ یہ ایک جزوی واقعہ ہے جس سے عام حکم پر استدلال نہیں ہو سکتا ہے اس مترجم کو یہ بات بھی اس وجہ سے پسند نہیں ہے کہ اس کے مقابل میں کوئی ایسی صریح نص نہیں ہے جس ممانعت کے عام ہونے میں دلیل ہو قرض کے سوا اس مقام پر پورا اعتماد اسی نص پر ہو، لہذا ظاہری حدیث میں تو جواز ہے جیسا کہ صاحبین اور جمہور کا قول ہے) لیکن حدیث کے معنی میں نص کفالت کی تصریح نہیں ہے اس لئے اس بات کا احتمال ہو سکتا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے حضرت ابو قتادہؓ کے قول سے قرضہ کی ادائیگی پر اطمینان کر لیا ہو کیونکہ آپ ﷺ نے حضرت قتادہؓ سے اس کا مکرر وعدہ لیا کہ اس قرضہ کی

ادائیگی ہوگی۔ واللہ اعلم بالصواب (م)۔

توضیح: اگر ایک شخص اپنے ذمہ چند قرضے چھوڑ کر مرا اور ترکہ بھی نہیں چھوڑا لیکن کسی شخص نے ازخود اس کی کفالت قبول کرلی، مسئلہ کی تفصیل، بحث، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل۔

قال ومن كفل عن رجل بالف عليه بامره فقضاه الالف قبل أن يعطيه صاحب المال فليس له أن يرجع فيها لأنه تعلق به حق القابض على احتمال قضائه الدين فلا يجوز المطالبة ما بقى هذا الاحتمال كمن عجّل زكاته و دفعها الى الساعي ولا نه ملكه بالقبض على ما نذكر بخلاف ما اذا كان الدفع على وجه الرسالة لأنه تمحض امانة في يده.

ترجمہ امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر ایک شخص نے دوسرے کی طرف سے ان ہزار درہموں کی جو اس پر باقی ہیں اس کے حکم سے کفالت کرلی (ف مثلاً: زید پر ہزار درہم باقی ہیں۔ خالد کو اس کے اس کہنے سے کہ تم میری طرف سے اس مال کی کفالت کرلو خالد نے مکفول لہ کے لئے اس کی کفالت کرلی) اور اس قرض دار نے اس کفیل کو ہزار درہم ادا بھی کردیئے۔ (ف یعنی قرض کے طور پر دیدیئے۔ اور یہ کہا کہ شاید وہ طالب تم سے اپنا حق مانگ لے اس لئے تمہارے ادا کرنے سے پہلے ہی میں تم کو وہ درہم دے رہا ہوں)

فليس له أن يرجع فيها لأنه تعلق به حق القابض على احتمال قضائه الدين:.

تو اس قرضدار کو اس دینے کے بعد یہ اختیار نہ ہوگا کہ کفیل سے اس رقم کو واپس مانگے۔ (ف اگرچہ اس کفیل نے اس وقت تک رقم ادا نہ کی ہو) کیونکہ اس رقم سے کفیل کا حق متعلق ہوگیا ہے۔ اس احتمال کے ساتھ کہ شاید اس نے وہ قرض ادا کردیا ہو۔ (ف یعنی یہ مال جو کفیل کے قبضہ میں گیا ہے اس وقت اس میں دو احتمال ہیں

ایک یہ کہ اس نے ابھی تک اس کا قرض ادا نہ کیا ہو۔ اس بناپر تو کفیل کا حق اس سے متعلق نہیں ہوا ہے۔ لیکن اسکے ساتھ ہی دوسرا احتمال یہ بھی رہتا ہے کہ شاید اس نے قرض ادا کردیا ہو اس بناپر اس کفیل کا حق اس رقم سے متعلق ہوگیا اور اب اس سے واپس لینا جائز نہ ہوگا)۔

فلا يجوز المطالبة ما بقى هذا لاحتمال:.

تو جب تک یہ احتمال باقی ہے اس سے واپسی مطالبہ کرنا جائز نہ ہوگا (ف یعنی جب تک یہ احتمال اسطرح ختم نہ ہوجائے کہ یہ اصیل (مقروض) خود ہی اپنا قرض ادا کردے تب تک اسے واپس لینے کا اختیار نہیں ہے۔ کیونکہ دنیاوی مال جب مقصد خاص سے کسی کے پاس رکھا جائے تو جب تک وہ غرض باقی ہو تب تک اسے واپس لینا جائز نہیں ہے تاکہ جو معاہدہ تھا اور جس کام کو لازم کیا تھا اسے ختم کرنا لازم نہ آئے (ع ک)۔

كمن عجّل زكاته و دفعها الى الساعي:.

جیسے کسی نے اپنی زکوۃ کی ادائیگی میں جلدی کرتے ہوئے قبل از وقت ہی (ساعی) زکوۃ لینے والے سرکاری آدمی کو ادا کردی ہو (ف تو یہ ادا بھی نہیں ہوئی اور اس سے واپس بھی نہیں لے سکتا ہے کیونکہ اس کے لینے والے کا حق اس مال سے اس طرح متعلق ہوگیا ہے کہ شائد یہ سال اس طرح کا گزر جائے اس میں اس کا نصاب کامل ہوجائے۔ تو جب تک یہ احتمال باقی ہے اس کو شرعاً واپس لینا جائز نہیں ہے (ف)۔

ولا نه ملكه بالقبض على ما نذكر:.

اور اس دلیل سے بھی واپس نہیں لے سکتا ہے کہ قبضہ کی وجہ سے قابض اسکا مالک ہوگیا ہے۔ چنانچہ جلد ہی ہم اسے بیان

کرینگے (ف کہ قابض نے اگر اس میں سے تجارت کر کے کچھ نفع کما لیا تو یہ نفع اس کے لئے حلال ہوتا ہے کیونکہ اس نے اپنی ملکیت سے نفع اٹھایا ہے۔ تفصیل سامنے آتی ہے (ف یہ تفصیل اس صورت میں ہوگی کہ مکفول عنہ نے اپنا یہ مال کفیل کو ادائے حق کے طور پر دیا)

بخلاف ما اذا کان الدفع علی وجه الرسالة لأنه تمحض امانة فی یده :.

برخلاف اس کے کہ اس نے اپنے کفیل کو یہ مال صرف طالب تک پہنچا دینے کے لئے دیا ہو (ف مثلاً: کفیل کو یہ مال دیتے وقت یہ کہا کہ یہ مال طالب تک پہنچا دو تو اس صورت میں اسے واپس مانگ لینا جائز ہے) کیونکہ یہ مال اس کے قبضہ میں صرف امانت کے طور پر دیا ہے۔ (ف اور اپنی امانت کا مال واپس لینا بروقت جائز ہے۔
لیکن پہلی صورت میں جب حق کی ادائیگی کے طور پر دیا تھا تو اس سے کفیل کا حق متعلق ہو گیا تھا۔)

توضیح:۔ اگر ایک شخص نے دوسرے کی طرف سے ان ہزار درہموں کی جو اس پر باقی ہیں اس کے حکم سے کفالت کر لی، اور اس کے ادا کرنے سے پہلے قرض دار نے کفیل کو ادا کر دیئے، تفصیل مسائل، حکم، دلائل

وان ربح الکفیل فیه فهوله لا یتصدق به لأنه ملکه حین قبضه اما اذا قضی الدین فظاهر و کذا اذا اقضی المطلوب بنفسه وثبت له حق الاسترداد لأنه وجب له علی المکفول عنه مثل ما وجب للطالب علیه الا انه اخرت المطالبة الی وقت الاداء فنزل منزلة الدین المؤجل ولهذا لو ابرأ الکفیل المطلوب قبل ادائه یصح فکذا اذا قبضه یملکه الا أن فیه نوع خبث نبینه فلا یعمل مع الملک فیما لا یتعین و قد قررناه فی البیوع

ترجمہ....اور اگر کفیل نے مقبوضہ مال میں تجارت کے ذریعہ کمایا تو یہ نفع اسی کفیل کا ہوگا۔ (ف یعنی اس نفع کو کھانا اس کے لئے حلال ہے۔ مطلب یہ ہے کہ اس کے لئے اس نفع کو صدقہ کر دینے کی ضرورت نہیں ہے۔ کیونکہ کفیل اس مال پر قبضہ کرتے ہی اس کا مالک ہو گیا ہے۔ (ف خواہ اس کفیل نے اصیل یا طالب کو اس کا حق ادا کر دیا ہو یا نہ کیا ہو۔)

اما اذا قضی الدین فظاهر و کذا اذا اقضی المطلوب بنفسه وثبت له حق الاسترداد :.

کیونکہ اگر اس کا قرض ادا کر دیا ہو تو ظاہر ہے۔ (ف کہ کفیل نے اپنا ادا کیا ہوا مال پایا ہے)۔ اسی طرح اگر مقروض نے خود قرضہ ادا کر دیا۔ اور اب اس مقروض کو کفیل سے اپنا مال واپس لینے کا حق حاصل ہو گیا تو بھی جو کچھ نفع کمایا وہ اس کے لئے حلال ہے۔ کیونکہ اس پر قبضہ کے وقت حق باقی تھا اور وہی آخر وقت تک باقی رہا۔

لأنه وجب له علی المکفول عنه مثل ما وجب للطالب علیه الا انه اخرت المطالبة الی وقت الاداء :.

کیونکہ کفالت کی وجہ سے کفیل کا مکفول عنہ پر اس کے مثل واجب ہوا جو طالب کا کفیل پر واجب ہوا البتہ صرف اتنا فرق ہے کہ کفیل کے مطالبہ میں ادائیگی کے وقت تک تاخیر کی گئی ہے۔ (ف کفیل کو مقروض سے اسی وقت مانگنے کا حق ہوتا ہے جب کہ طالب یا قرضخواہ کو ادا کر دے۔ لیکن اس تاخیر یا مہلت سے یہ لازم نہیں آتا ہے کہ کفیل پر واجب ہی نہیں ہوا ہے بلکہ حق تو واجب ہو چکا ہے صرف اسکا مطالبہ نہیں کر سکتا۔ جیسے کہ قرضخواہ کا ایسے قرض کے سلسلہ میں جسکی ادائیگی کے لئے وقت میں ابھی مہلت باقی ہوا ہے مقروض سے فوری مطالبہ نہیں کر سکتا ہے اگر چہ اس کا حق بھی لازم اور ثابت ہے)

فتنزل منزلة الدین المؤجل :.

تو کفیل کا واجبی حق میعادی قرضہ کے جیسا ٹھہر گیا۔ (ف اور میعادی قرضہ میں اگر قرض دار نے وقت سے پہلے ہی ادا کر دیا تو طالب یا قرضخواہ کو اس کا حق پہنچ جاتا ہے۔ اسی طرح جب مدیون نے کفیل کو مطالبہ سے پہلے دیدیا تو اس کو اپنا حق پہنچ گیا۔ جس

کا نفع حلال ہوتا ہے۔ خلاصہ یہ ہوا کہ یہ بات ثابت ہوگئی کہ فقط کفالت سے ہی کفیل کا حق قرض خواہ کے مثل مقروض پر ثابت ہو جاتا ہے۔ بشرطیکہ قرضخواہ کا حق کفیل کے ذمہ باقی ہو)۔

ولهذا لو برأ الكفيل المطلوب قبل ادائه يصح :.

اسی وجہ سے اگر کفیل ادا کرنے سے پہلے ہی مقروض کو بری کر دیا تو صحیح ہوگا)۔ (ف اور اگر کفیل نے قرضخواہ کو مال ادا کر دیا پھر قرضدار سے اپنا حق معاف کر دیا تو بھی صحیح ہوگا۔) کیونکہ کفیل کو اختیار تھا کہ قرضدار سے قرضہ کے مثل مطالبہ کرے۔ اور اگر کفیل نے اس وقت تک قرضخواہ کو ادا نہیں کیا اور قرضہ کو معاف کر دیا تو بھی صحیح ہوگا۔ یہ سب صورتیں اسی وجہ سے صحیح ہوتی ہیں کہ کفیل کا حق قرضدار کے ذمہ ثابت ہو چکا ہے۔ الحاصل یہ بات بالکل واضح ہوگئی کہ کفیل بنتے ہی کفیل کا حق مقروض کے اوپر ثابت ہو جاتا ہے۔ یہاں تک کہ ادائیگی سے پہلے اگر معاف کرنا چاہے تو معاف کر سکتا ہے۔)

فكذا اذا قبضه يملكه :.

اسی طرح اگر کفیل ادائیگی سے پہلے ہی وصول کرے تو وہ مالک بھی ہو جائے گا۔ (ف کیونکہ اس نے اپنا حق وصول کیا اور اس پر قبضہ کیا، پھر دو حال سے خالی نہیں۔

اول: یہ کہ جو کچھ قرضہ وصول کیا ہے وہ ایسی چیز سے ہو جو معین کرنے سے متعین ہو جاتی ہو۔

دوم: وہ ایسی چیز ہو جو متعین نہیں ہوتی ہے۔ پھر اس جگہ یہ بات ظاہر ہے کہ کفیل نے ادا کرنے سے پہلے خود ہی یہ مال وصول کر کے اس میں تصرف کیا ہے حالانکہ وہ تو وصول کرنے کے بعد تصرف کرتا اس لئے اس میں کوئی شک باقی نہیں رہا کہ وہ اس مال کا مالک ہو گیا ہے۔

الا أن فيه نوع خبث نبينه :.

لیکن اس ملکیت مذکورہ میں جو نفع حاصل کیا ہے اس میں ایک طرح کا خبث ہے جسے ہم بعد میں بیان کر دیں گے۔

اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کیا یہ خبث نفع میں بھی اثر کرے گا یا نہیں؟ تو جواب یہ ہے کہ اگر یہ مال جو مکفول سے وصول کیا ہے ایسی چیز ہو جو متعین کرنے سے متعین ہو جاتی ہے تو یہ خبث اپنا اثر ظاہر کریگا، کیونکہ جو نفع ملا ہے وہ اسی معین مال سے ملا ہے اور وہ مال اگر ایسا ہو جو متعین کرنے سے متعین نہ ہوتا ہو جیسے کہ درہم اور دینار جیسے کہ موجودہ مسئلہ میں ہے کہ کفالت کی بناء پر ہزار درہم وصول کئے جاتے ہیں۔

فلا يعمل مع الملك فيما لا يتعين :.

تو یہ خبث ایسی چیز میں ملکیت وجود بالکل اثر نہیں کرتی ہے جو متعین نہیں ہوتی ہے (ف: یعنی جب یہ نفع ایسی چیز کا ہوا جو اپنی ملک میں آ گئی حالانکہ وہ معین کرنے کے باوجود متعین نہیں ہوتا اس نفع میں خبث مذکور کچھ اثر نہیں کریگا، کیونکہ یہ مال متعین نہیں ہے جس کے بارے میں یہ کہا جا سکے کہ یہ اسی مال کا نفع ہے۔

و قد قررناه في البيوع :.

اس بات کو ہم بیوع کی بحث میں بیان کر چکے ہیں (ف: یعنی بیع فاسد کی آخری فصل میں، حاصل یہ ہوا کہ ہم نے مسئلہ میں ہزار درہم فرض کئے تھے اور درہم تو متعین نہیں ہوتے، اس لئے کفیل نے ان سے جو کچھ بھی نفع حاصل کیا وہ اسے حلال ہوگا، اب اسے صدقہ کر دینے کی ضرورت نہیں رہی (فافہم، م) یہ بیان اس صورت میں ہے جبکہ مال مذکور درہم و دینار ہوں جو متعین کرنے سے بھی متعین نہیں ہوتے)

توضیح: اگر کفیل نے اپنے مقبوضہ مال سے کسی طرح نفع حاصل کر لیا تو اس نفع کا مالک کون ہو

گا؟ وکیل اس سے فائدہ حاصل کر سکتا ہے یا نہیں: اور اس میں کسی قسم کا خبث آتا ہے یا نہیں؟ تفصیلی بحث مسئلہ مذکورہ کی، حکم دلائل

ولو كانت الكفالة بكر حنطة فقبضها الكفيل فباعها و ربح فيها فالربح له فى الحكم لما بينا انه ملكه قال: و احب الى أن يرده على الذى قضاه الكر ولا يجب عليه فى الحكم و هذا عند أبى حنيفة فى رواية الجامع الصغير وقال ابو يوسف و محمدؒ هو له ولا يرده على الذى قضاه و هو رواية عنه وعنه انه يتصدق به. لا ن الحق له

ترجمہ: اور اگر ایک کر گیہوں کی کفالت کی ہو۔ (ف اور کفیل کے ادا کرنے سے پہلے ہی اصیل نے کفیل کو ادا کر دیا) اور کفیل نے اس پر قبضہ بھی کر لیا پھر اسے فروخت کر دیا اور اس سے نفع کمایا تو حکم ظاہری میں یہ نفع اسی کفیل کا ہوگا کیونکہ ہم پہلے بتا چکے ہیں کہ وہ اتنے گیہوں کا مالک ہو گیا ہے۔ (ف کیونکہ یہ مال اصیل پر کفالت کی وجہ سے واجب ہوا تھا اس طرح اس نے اپنے مال پر قبضہ بھی کیا اور اپنے مال میں نفع کا خود مالک ہو گیا۔ لیکن اس میں ایک طرح کی خباثت بھی پائی گئی کیونکہ یہ مال متعین ہوتا ہے اس لئے حاصل شدہ نفع یقیناً اسی مال کا ہوا۔ اور مال کو اپنے وقت سے پہلے حاصل کر لیا ہے۔

وقال احب الی......الخ

اور امام ابوحنیفہؒ نے فرمایا ہے میں تو اسی بات کو پسند کرتا ہوں کہ وہ شخص اس نفع کو اسی شخص کے پاس لوٹا دے جس نے اسے کُر گیہوں دیا تھا۔ لیکن ایسا کرنا اس پر واجب نہیں ہے۔ اور یہ حکم جامع صغیر کی مذکورہ روایت میں ابوحنیفہؒ کے نزدیک ہے۔

وقال ابو یوسفؒ........الخ

اور امام ابو یوسف و محمد رحمہما اللہ نے فرمایا ہےکہ یہ نفع خاص کفیل ہی کا ہے۔ اور جس نے وہ ایک کُر گیہوں دیا تھا اس کے پاس واپس کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔

(ف یعنی اصیل کو واپس کرنا مستحب بھی نہیں ہے۔ اور نہ وہ اسے صدقہ کرے) اور امام ابوحنیفہؒ سے بھی یہی ایک روایت ہے (ف جو کتاب البیوع میں مذکور ہے۔ اور امام اعظم ابوحنیفہؒ سے ایک روایت یہ بھی ہےکہ حاصل شدہ نفع کو صدقہ کر دے۔ (ف روایت مبسوط کی کتاب الکفالہ میں مذکور ہے۔ ع)

لھما انہ.......الخ

صاحبین کی یہ دلیل ہے کہ کفیل نے یہ نفع اپنی ملکیت میں حاصل کیا تھا جس کی وجہ اوپر بیان کر چکے ہیں۔ اس لئے یہ نفع اس کا ہوگا۔ (ف اور امام ابوحنیفہؒ کی دوسری روایت کی وجہ بھی یہی ہے۔ اور پہلی اور تیسری روایت میں تھوڑی سی خرابی ہے۔

ولوانہ یمکن.......الخ

امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ ملکیت کے باوجود نفع میں تھوڑی سی خرابی بھی آ گئی ہے۔ خواہ اس وجہ سے کہ اصیل کا یہ مال واپس لینے کی ایک صورت اس طرح سے ہے کہ وہ خود ہی قرضہ کا ایک کُر گیہوں ادا کر دے۔ (کیونکہ خود ادا کر دینے سے اس بات کا یقین ہو جائیگا کہ کفیل نے ادا نہیں کیا ہے۔ پس اس اعتبار سے یہ مال ایسے طور سے ملکیت میں ہے کہ شاید واپس مل جائے۔

اولانہ......الخ

یا اس وجہ سے کہ اصیل کفیل کی ملکیت ہونے پر اس بناء پر راضی ہوا تھا کہ وہ ادا کر دے گا۔ لیکن جب اصیل نے خود ہی ادا کر دیا تو معلوم ہوا کہ وہ کفیل کی ملکیت ہونے سے راضی نہیں ہے۔ (ف حالانکہ یہ مال (گیہوں) اس قسم کا مال ہے جو متعین

کرنے سے متعیّن ہو جاتا ہے۔ اور یہ خبث ایسے ہی مال میں اثر کرتا ہے جو تعیّن کرنے سے متعیّن ہو جاتا ہے۔ (ف اس لئے نفع میں ایک قسم کی خباثت آ گئی) اسی لئے ایک روایت کے مطابق اس نفع کو صدقہ کر دینا چاہئے۔

ویردہ......الخ

اور دوسری روایت کے مطابق اصیل کو واپس کر دے۔ کیونکہ اس میں جو خرابی یا خباثت آئی ہے وہ اصیل ہی کہ حق کی وجہ سے پیدا ہوئی ہے۔ اور یہی قول اصح ہے۔ (ف کہ اصیل کو واپس کر دے) مگر یہ حکم واپسی کا استحبابی ہے۔ لازمی نہیں ہے کیونکہ وکیل کا حق تو ثابت ہے۔ (اس کے معنی یہ ہیں کہ قاضی اپنے فیصلہ میں کفیل پر واپسی کرنے کیلئے جبر نہیں کرے گا۔ مگر اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک بھی اس پر واپس کرنا واجب نہ ہو اگر چہ قاضی اسے مجبور نہ کرے (مف)

توضیح: اگر ایک کُر گیہوں کی کفالت کی اور اس سے نفع کر لیا تو اس کا نفع کھانا حلال ہوگا یا نہیں؟ مسئلہ کی پوری وضاحت۔ تفصیل حکم۔ اختلافات ائمہ۔ دلائل

قال ومن كفل عن رجل بالف عليه بامره فامره الاصيل ان يتعين عليه حريرا ففعل فالشراء للكفيل والربح الذى ربحه البائع فهو عليه و معناه الامربيع العينة مثل أن يستقرض من تاجر عشرة فيتابى عليه و يبيع منه ثوبا يساوى عشرة بخمسه عشر مثلا رغبة فى نيل الزيادة ليبيعه المستقرض بعشرة و يتحمل عليه خمسة سمى به لما فيه من الاعراض عن الدين الى العين وهو مكروه لما فيه من الاعراض عن مبرة الاقراض مطاوعة لمذموم البخل ثم قيل هذا ضمان لما يخسر المشترى نظرا الى قوله على وهو فاسد وليس بتوكيل و قيل هو التوكيل فاسد لأن الحرير غير متعين وكذا الثمن غير معلوم لجهالة ما اراد على الدين و كيف ما كان فالشراء للمشترى و هو الكفيل والربح اى الزيادة عليه لأنه العاقد.

ترجمہ: امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ جس شخص نے دوسرے کی طرف سے ہزار درہم قرضہ کی جو اس پر باقی ہیں اس کے حکم سے کفالت کر لی۔ (ف۔ مثلاً: زید پر ہزار درہم یا دینار قرضہ ہے اور بکر نے اس زید کے کہنے سے کہ تم اس کی کفالت کر لو خالد قرضخواہ کے قرضہ کی کفالت کر لی)۔ پھر کفیل کو اصیل نے حکم دیا کہ میرے نام پر ایک ریشمی کپڑے (تھان) کا عینہ کر لو۔ (ف۔ یعنی فلاں قیمتی کپڑے کا ایک تھان میرے لئے بیع عینہ کے طور پر خرید لو۔ تا کہ وہ کفالت کی رقم ادا کر دے۔ اور بیع عینہ کی صورت یہ ہوتی ہے کہ مثلاً ایک تھان قیمتی کپڑے کی قیمت گیارہ سو درہم ہیں اسے زید نے بکر سے ڈیڑھ ہزار درہم سے خریدا۔ پھر زید نے اسی تھان کو خالد کے ہاتھ صرف ہزار درہم کے عوض فروخت کر دیا۔ پھر بکر نے خالد سے ہزار درہم کے عوض اسے خرید کر اس کے دام دیدیئے اور خالد نے یہ دام زید کو دیئے۔ اس صورت میں زید نے نقد ہزار درہم پائے ساتھ ہی اس پر پانچ سو درہموں کا قرض بھی لازم ہو گیا۔ مگر فوری طور سے جو اسے ہزار درہم مل گئے ہیں انہیں زید نے اپنے ہی قبضہ میں رکھے۔ اب زید کو یہ اختیار ہوگا کہ چاہے یہ رقم اپنے کفیل کو دے یا پرانے قرضخواہ کو ادا کر دے۔ پس ہمارے موجودہ مسئلہ میں اصیل یا قرضخواہ نے کفیل کو یہ حکم دیا کہ میرے لئے اسی طرح بیع عینہ کر کے فلاں قیمتی کپڑے کا ایک تھان کا معاملہ کر لو۔ بلکہ وہ مال حاصل کر کے قرضہ دیدو۔

ففعل فالشراء الكفيل والربح الذى ربحه البائع فهو عليه و معناه الامر ببيع العينة.

چنانچہ کفیل نے ایسا ہی کر دیا۔ تو یہ خریداری کفیل ہی کے لئے ہوگی۔ (ف۔ اور اصیل کے لئے نہ ہوگی۔ بلکہ کفیل نے ہی خریدا ہے) اور بائع نے جو نفع کمایا وہ کفیل کا ہوگا (ف اور اصیل کا نہ ہوگا۔ یعنی بیع عینہ کی وجہ سے بائع کو آخر میں جو نفع ہوتا ہے۔ یعنی خریدار کے ذمہ بطور قرض رہتا ہے۔ وہ بائع کا نفع اسی کفیل کے نام ہوگا جس کے نام خریداری ہوئی ہے۔ لیکن اس کو حکم دینے والا یعنی مقروض یا اصیل تو اس کے نام کچھ بھی نہ ہوگا۔ اور یہ بھی معلوم ہونا چاہئے کہ لغت میں عینہ کے معنی ادھار کے بھی ہیں اس لئے

امام محمدؒ کے اس قول "یتعین علیہ حریرا" کے معنی یہ نہیں ہوں گے کہ میرے لئے ادھار خرید دو۔ بلکہ اس کے معنی یہ ہوں گے کہ بیع عینہ کے طور پر خرید دو۔

مثل ان یستقرض من تاجر عشرة فیتابی علیه و یبیع منه ثوبا یساوی عشرة بخمسه عشر مثلا رغبة فی نیل الزیادة لیبیعه المستقرض بعشرة و یتحمل علیه خمسة :.

عینہ کی مثال یہ ہے کہ کسی تاجر سے کوئی شخص مثلاً: دس درہم قرض مانگے اور وہ اسے (بے فائدہ قرض) دینے سے انکار کردے البتہ وہ اس مانگنے والے کو دس درہم کی قیمت کا کپڑا مثلاً: پندرہ درہم میں دینے کے لئے اس مقصد سے راضی ہو جائے کہ اس سے مجھے پانچ درہموں کا فائدہ حاصل ہو جائے گا۔ (ف یعنی مانگنے والے کے ذمہ میرے پندرہ درہم باقی ہو جائیں گے حالانکہ کپڑا اصل میں دس درہم ہی کی قیمت کا ہے، ادھر وہ ضرورت منداس قیمت پر خریدنے کیلئے راضی ہو جائے گا) تا کہ قرض مانگنے والا اسے نقد دس درہم میں بیچ دے۔ (ف: اس طرح قرض خواہ کی جو ضرورت دس درہم کی تھی وہ پوری ہو جائیگی اگر چہ وہ پندرہ درہموں کا مقروض ہو جائیگا) یعنی فاضل پانچ درہموں کا مقروض ہو جائیگا (اسی صورت کا نام عینہ ہے)۔

سمی به لما فیه من الاعراض عن الدین الی العین :.

اس بیع کا نام عینہ اس لئے رکھا گیا ہے کہ اس میں دین سے عین کی طرف اعراض ہے (ف: بے فائدہ قرض نہیں دیا بلکہ اس سے کچھ نفع بھی حاصل کرنا چاہا اور اگر قسم کا ایک مال یا سامان دیدیا۔

وهو مکروه لما فیه من الاعراض عن مبرة الاقراض مطاوعة لمذموم البخل :.

یہ بیع عینہ مکروہ ہے کیونکہ اس طرح ایک مذموم اور گھناؤنے کام یعنی بخل کی اتباع کر کے قرض دینے کی ایک بڑی نیکی کے کام سے منہ موڑنا لازم آتا ہے۔ اب اس مسئلہ میں گفتگو ہوتی ہے کہ اصل مدیون نے کفیل سے جو یہ کہا ہے کہ میرے نام پر عینہ کا معاملہ کرلو تو اس کا کیا اثر ہوگا تو اس کا جواب اس طرح دیا گیا ہے۔

ثم قیل هذا ضمان لما یخسر المشتری نظرا الی قوله علی :.

پھر یہ کہا گیا ہے کہ اصیل کی طرف سے یہ اس خسارہ کی ضمانت ہے جو بیع عینہ کی وجہ سے مشتری برداشت کرے گا اس کے اپنے اس جملہ کی وجہ سے "مجھ پر" یا "تیرے نام" پر (ف: یعنی اصیل نے مشتری سے یہ کہا کہ مجھ پر عینہ کرلو، تو یہ جملہ اصیل کی طرف سے عینہ کے نقصان کی ضمانت ہے یعنی عینہ میں جو خسارہ ہوتا ہے میں اس کا ضامن ہوں۔

وهو فاسد ولیس بتوکیل :.

حالانکہ یہ ضمان فاسد ہے اور توکیل نہیں ہے (ف: یعنی اس کلام سے کفیل کو وکیل کرنا صحیح نہیں ہوا، کیونکہ اس نے یہ نہیں کہا کہ میرے لئے اس تھان کا عینہ کرلو، اور ضمانت فاسد ہے، کیونکہ خسارہ کی ضمانت نہیں ہوتی، کیونکہ ضمانت تو ایسی چیز کی ہوتی ہے جو مضمون ہو اور خسارہ مضمون نہیں ہے مثلاً: کسی نے کہا کہ تم اس بازار میں خرید وفروخت کرلو اس شرط پر کہ اس میں تمہیں کچھ نقصان ہو جائے تو میں اس کا ضامن ہوں تو یہ کفالت اور ضمانت صحیح نہیں ہے بلکہ باطل ہے، جیسا کہ جامع المحجوب میں ہے (ع)

و قیل هو التوکیل فاسد لأن الحریر غیر متعین و کذا الثمن غیر معلوم لجهالة ما اراد علی الدین :.

اور بعضوں نے کہا ہے کہ یہ توکیل فاسد ہے (ف: یعنی اصیل کا یہ قول وکیل بنانے کے طور پر ہے۔ لیکن توکیل بھی صحیح نہیں ہے فاسد ہے اگر اس نے یہ کہا ہو کہ میرے اوپر تھان کا عینہ کرلو) کیونکہ وہ تھان متعین نہیں ہے (ف: اور اس کے اوصاف بھی بیان نہیں کئے گئے ہیں حالانکہ ویسے کپڑے مختلف جنسوں کے ہوتے ہیں اس طرح اس کا ثمن اور دام بھی معلوم نہیں ہیں۔ کیونکہ اس قرض سے جو مقدار بھی زائد ہے وہ نامعلوم ہے (ف: یعنی قرض کی مقدار معلوم ہے مگر اس سے زائد جو کچھ ہوگا وہ ابھی معلوم نہیں ہے اسلئے یہ توکیل فاسد ہوئی۔

و كيف ما كان فالشراء للمشترى و هو الكفيل والربح اى الزيادة عليه لأنه العاقد:.
بہر حال خواہ یہ کفالت نہ ہو یا توکیل فاسد ہو اس کی خریداری ہو جانے سے مشتری کے ذمہ واقع ہوگی اور وہ کفیل ہوگا اور بائع کا نفع یعنی جو زیادتی ہوگی وہ کفیل کے ذمہ ہوگی کیونکہ وہی شخص معاملہ کرنے والا ہے (ف: اس سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ کفیل نے جو بیع عینہ کی ہے وہ نافذ ہوگی اگرچہ مکروہ تحریمی ہے۔ اور یہ معلوم ہونا چاہیئے کہ اگر عینہ کے خریدار نے دس درہم کی چیز پندرہ درہم میں خریدی پھر بیچنے والے نے اس سے زائد درہم نقد کر لے لیا تو یہ حرام اور باطل ہوا۔ کیونکہ خریدی ہوئی چیز کو دام ادا کرنے سے پہلے ہی کم قیمت پر بائع کے ہاتھ بیچا ہے اس لئے ایک تیسرے شخص کو داخل کر رہے ہیں اس طرح کہ یہ خریدار اسی کے ہاتھ دس درہم میں بیچ ڈالے پھر اگر چاہے تو پہلا بیچنے والا اس دوسرے خریدار سے دس درہم میں خرید لے۔

توضیح: ایک مقروض نے دوسرے سے کہا کہ تم میرے ذمہ فلاں شخص کے باقی قرضہ کی کفالت کر لو اور اس نے کفالت کر لی پھر اس کفیل سے کہا کہ میرے نام پر فلاں کام کی بیع عینہ کر لو، اس نے یہ بھی کر لیا، اس طرح اس سے جو فائدہ ہوگا اس کا جو فائدہ ہوگا اس کا کون مالک ہوگا؟ بیع عینہ کی تحقیق اور مثال، مسئلہ کی مکمل تفصیل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل۔

قال: ومن كفل عن رجل بالف عليه بامره الاصيل.
ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔

وهو مكروه لما فيه من الاعراض عن مبرة الاقراض
وہ بیع عینہ مکروہ ہے کیونکہ اس میں گھناؤنے ناپسندیدہ کام یعنی بخل کر کے ایک بڑی نیکی کے کام یعنی قرض حسنہ لوجہ اللہ دینے سے ممانعت ہوتی ہے، ف: یعنی قرض دینا ایک بڑی نیکی کا کام تھا اسے چھوڑ کر اس سے منہ موڑ کر ایسا کام کرتا ہے جس سے اسے دنیاوی نفع حاصل ہوتا ہو، اس لئے یہ کام مکروہ تحریمی ہوا، اور بیع جائز نہیں ہوئی، اسی لئے امام محمدؒ نے کہا میرے دل میں عینہ کی طرف پہاڑوں کے برابر نفرت اور گھن ہے، سود خوروں نے اس طرح ایک سودی کاروبار شروع کر دیا ہے حلانکہ رسول اللہ ﷺ نے اس کی سخت برائی فرمائی ہے، چنانچہ روایت ہے کہ جب تم عینہ کی بیع کرو گے اور بیلوں کی دموں کے پیچھے چلو گے تو ذلیل ہو جاؤ گے اور تمہارا دشمن تم پر غالب آجائے گا اور بھی ایک روایت میں ہے اللہ تعالیٰ اس وقت تم میں سے بدکاروں کو تم پر مسلط کر دیگا اور تمہارے نیک اعمال والے دعائیں کریں گے اور وہ مقبول نہ ہونگی۔
میں مترجم کہتا ہوں کہ اس روایت کی اسناد میں اگرچہ کلام ہے لیکن یہ بات بعض صحیح روایتوں سے ثابت ہے کہ جب جہاد چھوڑ کر بیلوں کی دم کے پیچھے ہوگے یعنی کھیتی وغیرہ میں مشغول ہو جاؤ گے تب کفار کو تم پر غلبہ حاصل ہو جائے گا اس اور اس بات میں کسی اور زمانہ پر احتمال ہو تو ہو مگر اس زمانہ میں اس کا ظہور ہو چکا ہے، اس لئے اب اس میں کوئی شبہ نہیں رہا۔ اور یہ بات مقدرات الہیہ میں سے جو واقع ہو چکی، اس میں اس امت کی کیفیت کا بیان ہے وہ لوگ آخرت کو چھوڑ کر دنیا کے پیچھے پڑ جائیں گے، کیونکہ جب مسلمانوں نے جہاد سے ملک کی اصلاح کا کام لیا تو اپنے لئے موت کو ترجیح دے کر آخرت کو پسند کیا، اور جب کسی قوم نے دنیاوی عیش کو ترجیح دی تو معلوم ہوا ان کو آخرت کی رغبت نہیں ہے، اسی بناء پر بیع عینہ میں بھی آخرت کے ثواب پر اعتماد نہ کیا بلکہ دنیاوی مال کی خواہش کی تو وہ بھی مذموم اور ناپسندیدہ ہے، واللہ تعالیٰ اعلم (م)
اب اس بات میں گفتگو کرنی ہے اصیل مدیون نے کفیل سے کہا کہ میرے نام پر عینہ کر لو اس کا کیا اثر ہوگا اس کا بیان آتا ہے۔

العينہ، عمدہ مال۔ عينة الخيل، عمدہ گھوڑے۔ بيع العينہ، (کسی چیز کو اس کی اصلی قیمت سے زیادہ قیمت پر ادھار بیچنا) يتأبى، تأبى، تأبيا. الشى، ناپسند کرنا، انکار کرنا، أبى، اباءً وإباءةً الشئى، انکار کرنا (مصباح اللغات) العينه، اى النسيئه والعينه و يقال باعه بعينه اى نسيئه كذا فى المغرب ۱۲ (انوار الحق قاسمی)

قال ومن كفل رجل بما ذاب له عليه او بما قضى له عليه فغاب المكفول عنه فاقام المدعى البينة على الكفيل بان له على المكفول عنه الف درهم لم يقبل بينة لأن المكفول به مال مقضى به و هذا فى لفظة القضاء ظاهر وكذا فى الأخرى لأن معنى ذاب تقرر و هو بالقضاء او مال يقضى به وهذا ماض اريد به المستانف كقوله أطال الله بقائك والدعوى مطلقة عن ذالك فلا تصح.

ترجمہ: امام محمدؒ نے فرمایا ہے، جس شخص نے دوسرے کی طرف سے کفالت کی اس چیز کی جو اس پر ثابت ہے (ف: یعنی خرید و فروخت میں حساب و کتاب کے بعد جو اس پر باقی رہ جائے) یا ایسی چیز جو اس پر لازم کی جائے (یعنی مکفول لہ کیلئے اس پر کسی واجب حق کا حکم کیا جائے تو اگر چہ یہ کفالت مجہول چیز کے بارے میں ہے مگر جائز ہے) پھر وہ مکفول لہ غائب ہو گیا۔

فاقام المدعى البينة على الكفيل بان له على المكفول عنه الف درهم لم يقبل بينة لأن المكفول به مال مقضى به.

پھر مدعی یا مکفول لہ نے کفیل کے خلاف گواہ پیش کر دئیے کہ مدعی کے مکفول عنہ کے ذمہ درہم باقی ہیں تو اس مدعی کے گواہ قبول نہیں کئے جائیں گے (کیونکہ دعوی ہی صحیح نہیں ہے) اس لئے کہ کفیل نے جس چیز کی کفالت کی ہے وہ مال ہے جس کا حکم دیا گیا ہو (ف: یعنی کفیل نے اس مال کی ذمہ داری قبول کی ہے جس کا اصیل پر حکم جاری کیا جائے، اس لئے کہ جب تک اصیل پر کسی مال کا حکم جاری نہ کیا جائے کفیل کسی بات کا ضامن نہیں ہے۔ اگر یہ کہا جائے کہ کفیل نے تو یہ بھی کہا تھا کہ "جو مکفول عنہ پر ثابت ہو" جیسے یہ کہا تھا" جو مکفول عنہ پر حکم کیا جائے اس لئے فرمایا۔

و هذا فى لفظة القضاء ظاهر.

یہ حکم لفظ قضاء کی صورت میں تو ظاہر ہے (ف: یعنی اس صورت میں کفیل نے یہ کہا کہ اس پر جو بھی حکم کیا جائے میں اس کا کفیل ہوں اس میں یہ بات ظاہر ہے کہ جب حکم ہو گا تب وہ ضامن ہو گا حالانکہ ابھی اس مکفول عنہ پر کوئی حکم نہیں ہوا ہے اور اب اس صورت میں جو کچھ اس پر ثابت ہو میں اس کا ضامن ہوں تو اس بارے میں فرمایا۔

وكذا فى الأخرى لأن معنى ذاب تقرر و هو بالقضاء او مال يقضى به وهذا ماض اريد به المستانف:.

اسی طرح دوسری صورت میں بھی ثابت ہے، اس لئے کہ ذاب کے معنی تقرر کے ہیں (ف: یعنی جو ثابت و متقرر ہو) اور یہ حکم حاکم کے فیصلہ کے بعد ہی ہو سکتا ہے (ف: یعنی جب قاضی ثابت کرے گا تب اس کے ثبوت کا اعتبار ہو گا۔ یہ تفصیل اسی صورت میں ہو گی جبکہ یہ کہا جائے کہ مکفول بہ وہی مال ہے جس کا حکم کیا گیا ہے، یا وہی مال مکفول بہ ہے کہ جس چیز کا حکم کیا جائے (ف: اس میں اگر چہ ماضی کا صیغہ کہا گیا ہے) لیکن ماضی کا یہ لفظ ایسا ہے جس سے استقبال مراد ہے (ف: یعنی آئندہ جو اس پر ثابت ہو گا)۔

كقوله أطال الله بقائك والدعوى مطلقة عن ذالك فلا تصح:.

جیسا کہ محاورہ بولا جاتا ہے أطال الله بقائك (ف: حالانکہ اس ماضی سے مراد یہ ہوتی ہے کہ اللہ آئندہ بھی تمہاری عمر اور بقا کو زیادہ کر دے، بہت دن جیو، خلاصہ یہ ہوا کہ اس سے مراد وہ مال ہے جو تم کو آئندہ ثابت ہو گا، ملے گا۔ حالانکہ مذکورہ دعوی مطلق ہے اس میں کچھ بھی قید نہیں ہے لہذا کہنا صحیح نہیں ہو گا (ف: یعنی مدعی نے یہ دعوی نہیں کیا ہے کہ مکفول عنہ (مقروض) پر میرے ہزار درہم ثابت کئے گئے ہیں اور حکم کئے گئے ہیں۔ اس لئے ابھی کفیل پر ثابت کرنا جائز نہیں ہے۔

توضیح: اگر ایک شخص نے دوسرے کی طرف سے اس چیز کی کفالت کی جو اس پر ثابت ہے، اس کے بعد مکفول عنہ غائب ہو گیا، پھر مدعی نے کفیل کے خلاف اس دعوی کے گواہ پیش کئے کہ مکفول عنہ پر میرے ہزار درہم باقی ہیں۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ دلائل

ومن أقام البينة ان له على فلان كذا وان هذا كفيل عنه بامره فانه يقضى به على الكفيل وعلى المكفول عنه وان كانت الكفالة بغير امره يقضى على الكفيل خاصة وانما تقبل لان المكفول به مال مطلق بخلاف ماتقدم وانما يختلف بالامر وعدمه لانهما يتغايران لان الكفالة بامر تبرع ابتداء ومعاوضة انتهاوبغير امر تبرع ابتداء وانتها فبد عواه احدهما لايقضى لـه بالأخر واذاقضى بها بالامر ثبت امره وهو يتضمن الاقرار بالمال فيصير مقضياعليه والكفالة بغير امره لاتمس جانبه لانه تعتمد صحتها قيام الدين فى زعمه الكفيل فلايتعدى اليه وفى الكفالة بامره يرجع الكفيل بما ادى على الامر وقال زفر لايرجع لانه لما انكر فقد ظلم فى زعمه فلايظلم غيره ونحن نقول صار مكذبا شرعا فبطل ما فى زعمه.

ترجمہ:-اگر ایک شخص نے اس بات پر گواہ قائم کئے کہ فلاں شخص پر میرا اتنا معلوم مال ہے، اور یہ شخص اس کی طرف سے اس کے حکم سے کفیل ہے۔ (ف) حالانکہ اس کفالت میں یہ قید نہیں ہے کہ جو کچھ ثابت ہو گا یا جو حکم ہو گا میں اس کا کفیل ہوں، بلکہ وہ تو اس مال کا پہلے سے ہی کفیل ہے۔ تو اس مال کا حکم اس کفیل پر جو موجود ہے اور اس مکفول عنہ پر جو غائب ہے دیدیا جائے گا۔ (ف) یعنی کفیل پر جو حکم ہے اسی کے ماتحت کر کے مکفول عنہ جو غائب ہے اس پر حکم ہو جائے گا۔

وإن كانت الخ:-اور اگر یہ کفالت مکفول عنہ کے حکم کے بغیر ہو تو فقط کفیل پر حکم لگایا جائے گا۔ (ف) اور مکفول عنہ پر حکم نہ ہو گا۔ ف۔ الحاصل یہ گواہی مقبول ہو گی۔ **وأنما تقبل الخ**:-اور یہ گواہی اسی لئے مقبول ہوئی کہ جس مال کی کفالت کی گئی ہے وہ مال مطلق ہے، بخلاف پہلے مسئلہ کے (ف) یعنی اس کی کفالت میں اس بات کی قید نہیں ہے کہ مکفول عنہ پر جو کچھ ثابت ہو گا اس کا کفیل ہے بلکہ مطلقا اس مال کا کفیل ہے، بخلاف پہلی کفالت کے کہ اس میں یہ قید تھی کہ مکفول عنہ پر جو کچھ بھی ثابت ہو گا اس کا کفیل ہو گا۔ اور جبکہ مکفول عنہ کے غائب رہنے کی صورت میں یہ ثابت نہیں ہو سکتا ہے، اس لئے گواہی بھی قبول نہ ہوئی۔ **وإنما يختلف الخ**:-اور حکم کے ہونے اور نہ ہونے کی صورت میں اختلاف کی وجہ یہ ہے کہ یہ دونوں آپس میں ایک دوسرے سے متغائر ہیں۔ (ف) یعنی اس میں جبکہ کفالت مکفول عنہ کے حکم سے ہوئی ہو تو وہ حکم فقط کفیل پر ہو گا، اس اختلاف کی وجہ یہ ہے کہ کفالت کی ان دونوں قسموں میں فرق ہے۔ **لأن الكفالة الخ**:-کیونکہ جو کفالت مکفول عنہ کے حکم سے ہوتی ہے وہ شروع میں تو احسان ہے لیکن بالآخر وہ معاوضہ اور بدل ہو جاتی ہے، اور جو کفالت مکفول عنہ کے حکم کے بغیر ہو وہ شروع اور آخر ہر حال میں احسان ہے۔ (ف) یعنی کسی صورت میں بھی معاوضہ نہیں ہے۔ **فبدعواه الخ**:- تو ایک قسم کا دعوی کرنے سے اسے دوسری قسم کا حکم نہیں دیا جائے گا۔

وإذا قضى الخ:-اور جب مکفول عنہ کے کہنے پر قاضی نے کفالت کا حکم دیدیا تو مکفول عنہ کا حکم دینا ثابت ہو گیا۔ (ف) یعنی حکم کے اندر یہ بھی حکم ہو گیا کہ مکفول عنہ نے حکم دیا تھا، اس کے بعد اگر مکفول عنہ انکار بھی کرے تو مفید نہ ہو گا۔ اور یہی حکم مال کے اقرار کو بھی شامل ہے۔ (ف) کیونکہ جب مکفول عنہ نے کفیل کو یہ حکم دیا کہ تم اس مال کی میری طرف سے اس شخص کے واسطے کفالت کا حکم دیا تو اسی میں یہ بات بھی شامل ہے کہ اس نے مکفول لہ کے لئے مال کا اقرار کیا ہے۔ **فيصير الخ**:- تو یہ اقرار بھی قاضی کے حکم کے ماتحت داخل رہے گا۔ (ف) یعنی قاضی نے یہ حکم دیدیا کہ مکفول عنہ نے اس مدعی کے لئے مال کا اقرار کیا ہے۔ یہ سب تفصیل اس صورت میں ہے جبکہ مکفول عنہ کے حکم سے کفالت کی گواہی ہو۔ **والكفالة الخ**:-اور وہ کفالت جو مکفول عنہ کے حکم کے بغیر ہو اس کا تعلق مکفول عنہ سے نہیں ہو گا۔ (ف) اس لئے کفیل کو تو اس مال کا فقط ہوا ہے۔ اس سے یہ بات لازم نہیں آتی ہے کہ مکفول عنہ پر بھی مال باقی ہے یا اس نے اقرار کیا ہے۔ **لأنه تعتمد الخ**:- اس لئے کہ یہ کفالت صحیح ہونے کی صورت میں صرف اس بات کا اطمینان دلاتی ہے کہ کفیل کے کہنے کے مطابق قرینہ باقی ہے، اس لئے اس کی وجہ سے قرضہ کا حکم اور تعلق مکفول عنہ سے نہیں ہو گا۔ (ف) کیونکہ یہ اس کے حکم سے نہیں ہوا ہے۔ اسی لئے خود

کفیل بھی اس کا دعوی نہیں کرتا ہے، اور چونکہ وہ خود اس بات کا دعوی کرتا ہے کہ میں کفیل ہوں اس لئے کہ گواہوں سے اس دعوی کا ثبوت ہو گیا ہے، چنانچہ وہ کہنے کی بناء پر پکڑا جائے گا۔ اب یہ بات کہ جب کفیل کے خلاف فیصلہ ہو گیا اور اس نے مال بھی ادا کر دیا تو جس صورت میں مکفول عنہ کے حکم سے کفالت نہیں ہوئی تھی اس کے بارے میں ہمیں یہ معلوم ہے کہ کفیل کو یہ مال واپس لینے کا اختیار نہیں ہوگا۔ وفی الکفالة یامرہ الخ:-اور اگر کفالت مکفول عنہ کے حکم سے ہوئی ہو تو جو کچھ کفیل نے دیا ہے وہ مکفول عنہ سے واپس لے گا۔ (ف:-یہ حکم ہمارے نزدیک ہے) مگر امام زفرؒ نے کہا ہے کہ وہ واپس نہیں لے گا، کیونکہ جب کفیل نے انکار کیا تو وہ خیال میں مظلوم ہو گیا۔ (ف) یعنی جب اس نے انکار کر دیا کہ اس پر قرضہ نہیں ہے اس کے باوجود قاضی نے گواہوں کی گواہی کی بناء پر کفیل پر لازم کر دیا تو اس کفیل کے خیال میں اس فیصلہ سے ظلم ہوا ہے۔ اس لئے اس کفیل کو یہ جائز نہ ہوگا کہ وہ بھی دوسرے پر ظلم کرے۔ (ف) اس طرح سے کہ اصیل سے اس مال کو واپس مانگ لے، کیونکہ وہ تو اس بات سے انکار ہی کرتا ہے کہ اصیل کے ذمہ کچھ باقی بھی ہے۔ ونحن نقول الخ:- اور ہم احناف یہ کہتے ہیں کہ اس کفیل کو شریعت میں جھوٹا کہہ دیا گیا ہے، اس لئے کفیل نے اپنے طور پر جو کچھ کہا یا سوچا وہ غلط تھا۔ (ف) اس کے برخلاف یہ ثابت ہوا کہ کفیل کے ذمہ مال باقی تھا اور اسی کے حکم سے یہ شخص اس کا کفیل بنا تھا، جیسے کسی نے بائع سے ایک غلام خریدا اور یہ اقرار کیا کہ بائع کا یہ مملوک ہے، اس کے بعد اس مشتری سے کسی نے اس غلام پر اپنا دعوی کر کے اور ثابت بھی کر کے لے لیا تو اس وقت اس مشتری کا خیال باطل ہو گیا، اس لئے اس وقت وہ بائع سے اپنی دی ہوئی رقم واپس مانگ لے گا (ف) اور یہ جواب طریق تنزل ہے، کیونکہ مدعی نے جب کفیل کے خلاف گواہ پیش کر دیئے تو یہ ضروری نہیں ہے کہ کفیل حقیقت میں اس بات سے منکر ہی ہو کہ اصیل پر مال باقی نہیں ہے بلکہ اس کا مطلب یہ بھی ہونا ممکن ہے کہ فی الحال ان گواہوں سے یہ ثابت ہو جائے کہ میں نے اصیل کے حکم سے ہی کفالت کی ہے، اور اس پر مال باقی تھا تاکہ مجھے واپس ملنے میں مشکل نہ ہو۔ اور اس صورت میں جبکہ وہ اصیل پر مال باقی ہونے سے منکر ہو تب بھی جب کہ عادل گواہوں نے آکر گواہی دیدی تو یہ ثابت ہو گیا کہ وہ جھوٹا ہے، اور جب اسے جھوٹا ثابت کر دیا گیا تو اطمینان کے ساتھ اصیل کو دیا ہوا مال وہ اب واپس مانگ لے۔ م۔ معلوم ہونا چاہئے کہ ضمان الدرک کی صورت یہ ہے کہ مشتری کے پاس سے اپنا حق ثابت کر کے مبیع لے لی تو کفیل مشتری کے ثمن کا ضامن ہوگا، اس میں کفیل کو پورا یقین ہے کہ یہ چیز بائع ہی کی ہے اس کا دوسرا کوئی بھی حقدار اور مستحق نہیں ہے۔

توضیح:-ایک شخص نے اس بات پر گواہ پیش کئے کہ فلاں شخص پر میرا اتنا مال معلوم ہے، اور یہ شخص میری طرف سے کفیل ہے، مسئلہ کی تفصیلی صورت، مفصل حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

قال: ومن باع دارا وكفل رجل عنه بالدرك فهو تسليم لان الكفالة لوكانت مشروطة فى البيع فتمامه بقبوله ثم الدعوى يسعى فى نقض ماتم من جهته وان لم تكن مشروطة فيه فالمرادبهااحكام البيع وترغيب المشترى فيه اذ لايرغب فيه دون الكفالة فنزل منزلة الاقرار بملك البائع. قال، ولو شهد وختم ولم يكفل لم يكن تسليما وهو على دعواه، لان الشهادة لا تكون مشروطة فى البيع ولا هى اقرارا بالملك لان البيع مرة يوجد من المالك وتارة من غيره ولعله كتب الشهادة ليحفظ الحادثة بخلاف ما تقدم قالوا اذا كُتب فى الصك باع وهو يملكه او بيعا باتا نافذا وهو كتب شهدٌ بذلك فهو تسليم الا اذا كتب الشهادة على اقرار المتعاقدين.

ترجمہ:-امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی نے ایک گھر بیچا، اور ایک شخص نے اس بیچنے والے کی طرف سے درک کی کفالت کر لی تو یہ قبول ہو گی۔ (ف) یعنی کفیل نے یہ کہتے ہوئے اپنے اوپر ذمہ داری قبول کی کہ اس گھر کا مالک واقعۃً یہی شخص ہے، اس

میں کسی دوسرے کا استحقاق نہیں ہے۔ لیکن آئندہ کسی دوسرے شخص نے اپنے عادل گواہ پیش کر کے اس گھر پر اپناہی حق ثابت کر دیا تو کفیل کا کہنا غلط اور باطل ہو جائے گا۔ اور اگر اس کفیل نے اس گھر پر اپنی ہی ملکیت کا دعوی کیا تو باطل ہے، کیونکہ خود اس کا کہنا اسی کے خلاف ہے، خواہ اس کی کفالت کا اس بیع میں شرط ہو تو اس بیع کا مکمل ہونا اسی کفیل کے قبول کرنے پر موقوف ہے۔ (ف) یہاں تک کہ جب کفیل نے درک (اس پر استحقاق سے بچنے) کی کفالت قبول کر لی تب بیع مکمل ہوئی، پھر اسی کفیل کا اس گھر پر اپنی ملکیت کا دعوی کر کے وہ اس معاملہ بیع کو توڑنا چاہتا ہے جو اسی کی طرف سے مکمل ہوا ہے۔ (ف) چنانچہ اس کے تناقض (دوری بات) سے اسکا دعوی قبول نہ ہو گا۔ وإن لم تكن الخ:-- اور اگر یہ درک کی کفالت اس بیع میں شرط نہ ہوئی ہو تب اس کفالت کا یہ مطلب ہو گا کہ بیع پختہ اور مستحکم ہو اور خریدار اس کی طرف پوری طرح سے رغبت کرے، کیونکہ ایسا نہ کرنے سے اس بات کا احتمال رہ جاتا ہے کہ خریدار اسے لینے کی رغبت نہ کرے۔ فنزل الخ:-- تو اس کفالت کو اس کے اس اقرار کے قائم مقام مان لیا جائے گا کہ یہ اسی کی ملکیت ہے۔ (ف) پھر کفیل کا یہ دعوی کہ یہ اس کی نہیں بلکہ میری ہی ملکیت ہے، نہیں سنا جائے گا (ف) یہ ساری تفصیل اسی صورت میں ہو گی جبکہ کفیل نے درک کی کفالت کی ہو۔ ولو شهد الخ:-- اور اگر اس نے صرف گواہی دی اور مہر لگائی لیکن درک کی کفالت نہیں کی تو یہ تسلیم نہیں ہے۔ (کہ یہ گھر اس کی ملکیت ہے، اس میں کسی دوسرے کا حق نہیں ہے) اس لئے وہ اپنے دعوی پر قائم رہ جائے گا۔ (ف) کیونکہ گواہی تو صرف اس بات کی ہوئی ہے کہ یہ بیع ہوئی ہے اگرچہ جائز اور برحق نہ ہو۔ اسی لئے اگر کسی دوسرے شخص نے اس گھر پر اپنی ملکیت کا دعوی کر لیا تو بھی اس کی طرف سے ملکیت کی گواہی دے سکتا ہے، چاہے خود اپنی ہی ملکیت کا دعوی بھی کر لے۔ لأن الشهادة الخ:-- کیونکہ گواہی ایسی چیز نہیں ہے جس کا بیع میں ہونا شرط ہو، (ف) کیونکہ یہ تو عقد بیع کے مناسب نہیں ہے، یعنی یہ ایجاب یا قبول میں کسی کی بھی جزء نہیں ہو سکتی ہے، بلکہ بیع ہو جانے پر ہمیشہ خارج سے شرط لگائی جاتی ہے۔ ولا هي الخ:-- اسی طرح گواہی سے ملکیت کا اقرار بھی نہیں ہوتا ہے۔ (ف) کیونکہ گواہی تو طرفین یعنی بائع و مشتری کے ایجاب و قبول کرنے پر ہوتی ہے، اس کے لئے مالک کے ہونے کی بھی خصوصیت یا ضرورت نہیں ہے۔ لأن البيع الخ:-- کیونکہ بیع کبھی مالک کے ہاتھوں سے ہوتی ہے۔ (ف) اسی طرح سے کہ مالک نے خود ہی اپنی چیز کسی کے پاس فروخت کی ہو، اور کبھی کسی دوسرے کے ہاتھ سے بھی ہو جاتی ہے۔ (ف) مثلاً: کسی وکیل نے یا کبھی مالک کی اجازت کے بغیر ہی فضولی نے فروخت کر دی جو مالک کی اجازت پر موقوف ہوتی ہے۔ ولعله كتب الخ:-- اور شاید اس نے گواہی اس غرض سے لکھی ہو کہ اس واقعہ کو وہ یاد رکھے۔ (ف) کہ اس مکان کے بارے میں ایسا واقعہ ہوا تھا۔ اس لئے ایسی گواہی سے ملکیت کا اقرار نہیں ہو سکتا ہے، بخلاف گذشتہ مسئلہ کے۔ (ف) کہ اس میں درک کی ضمانت کر لی تو اس میں بائع کی ملکیت کا اقرار ہوتا ہے۔ لیکن یہ بات معلوم ہونی چاہئے کہ جب گواہ نے بیع نامہ پر گواہی لکھی تو اس کے مضمون سے واقفیت ضرور حاصل کی ہو گی اور اس کا اقرار بھی ہو گا یا فقط ایجاب و قبول ہی ہے۔ اسی لئے مصنفؒ نے لکھا ہے وقالوا: إذا كتب الخ:-- ہمارے مشائخ نے فرمایا ہے کہ جب بیع نامہ میں یہ لکھا گیا کہ بائع نے اس گھر کو فروخت کیا، اور گواہ نے گواہی میں یہ لکھا کہ میں اس کا شاہد اور گواہ ہوں تو یہی گواہی اس کی طرف سے تسلیم ہو گی۔ (ف) یعنی یہ گھر بائع کی ملک ہے، کیونکہ بیع تو اسی وقت نافذ ہو گی جبکہ بائع واقعۃً اس کا مالک ہو۔ إلا إذا الخ:-- لیکن اگر گواہ نے صرف ان متعاقدین کے گواہ کے اقرار کی گواہی ہو۔ (ف) تو یہ تسلیم نہ ہو گی، یعنی ایسی گواہی لکھی کہ متعاقدین نے میرے ساتھ ہی اس بات کا اقرار کیا ہے تو یہ تسلیم نہ ہو گی اگرچہ اس بیع نامہ میں ملکیت وغیرہ کا پورا بیان موجود ہو، کیونکہ صرف عاقد کے اقرار سے حقیقی اور سچی ملکیت کا ہونا لازم نہیں آتا ہے۔ اور اگر گواہ نے صرف اتنا لکھا ہو کہ میں ایجاب و قبول کے اقرار کا گواہ ہوں تو یہ بدرجہ اولی تسلیم نہیں ہے (م)

توضیح:-- اگر کسی نے ایک گھر بیچا، اور ایک شخص نے بیچنے والے کی طرف سے درک کی

کفالت کرلی، پھر بھی کسی دوسرے شخص نے اس پر گواہوں کو پیش کر کے اس کی ملکیت کا حق ثابت کردیا، اور اگر درک کی کفالت اس میں شرط نہ ہو۔ اور اگر اس نے صرف گواہی دی اور مہر لگائی لیکن درک کی کفالت نہیں کی، مسائل کی تفصیل، حکم، اختلاف ائمہ دلائل۔

فصل في الضمان قال ومن باع لرجل ثوبا وضمن له الثمن اومضارب ضمن ثمن متاع رب المال فالضمان باطل لان الكفالة التزام المطالبة وهي اليهما فيصير كل واحد منهما ضامنا لنفسه ولان المال امانة في ايديهما والضمان تغيير لحكم الشرع فيرد عليه كاشتراطه على المودَع والمستعير.

ترجمہ:- یہ فصل ضمان کے بیان میں ہے۔ امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ اگر کسی نے دوسرے کے لئے فروخت کیا اور اس کے لئے دام کی ضمانت کرلی (ف) مثلاً: زید نے بکر کا تھان فروخت کیا اور اسی بکر ہی کے لئے فروخت کی اور بکر ہی کے لئے دام وصول ہو جانے کی ضمانت کرلی، یعنی میں تمہارے اس کپڑے کے دام کی وصولی کا ضامن ہوں۔ اَو مضارب ضمن الخ:- یا مضارب نے رب المال کے سامان کے دام کی ضمانت کرلی۔

(ف) مثلاً: بکر نے زید کو مضاربت پر سامان دیا اور زید نے اس ضمان کو فروخت کر کے اس کے دام کی ضمانت کرلی، تو یہ ضمانت باطل ہوگی۔ **لأن الكفالة الخ**:- کیونکہ کفالت یا ضمانت مطالبہ کو اپنے اوپر لازم کرنا ہے۔ (ف:- یعنی مطالبہ میں اپنا ذمہ ملانا ہے) اور مطالبہ کا حق تو انہیں دونوں کو ہوتا ہے۔ (ف) چنانچہ سامان میں سے تھان کو جس نے فروخت کیا ہے وہی مشتری سے اس کی رقم کا مطالبہ کرے اس میں مشتری مطلوب ہے، اور مضاربت میں مضارب مطالبہ کرے گا، اور خریدار مطلوب ہے۔ پھر اگر یہ ضمانت صحیح ہو تو مشتری کی طرف سے تھان بیچنے والا، اور مضارب اس اختیار سے کفیل ہو کہ بیچنے والے سے یا مضارب سے اس کی رقم کا مطالبہ کیا جائے، حالانکہ یہی ہر ایک مطالبہ کرنے والا تھا۔ **فيصير كل الخ**:- اس طرح ان دونوں میں سے ہر ایک اپنی ذات کے لئے ضامن ہو جائے۔ (ف) یعنی خود ہی مطالبہ کرے اور خود ہی مطالبہ کیا بھی جائے، جبکہ یہ کام باطل ہے۔ **لأن المال الخ**:- اور اس دلیل سے بھی کفالت باطل ہے کہ ان دونوں کے پاس امانت مال ہے اور دونوں ہی امین ہیں۔ (ف) یعنی ضامن نہیں ہے، اس لئے کہ شریعت نے ہر ایک کو امین کہا ہے، پھر بھی دونوں ضامن بنتے ہیں۔ **والتضمين الخ**:- اور ضامن بنانا شریعت کو بدلنا ہوگا۔ (ف) حالانکہ ان کے بدلنے سے شریعت کا حکم نہیں بدلتا ہے، اس لئے یہ تغییر اسی پر لوٹادی جائے گی۔ (ف) یعنی ہر ایک پر پھینک ماری جائے گی، لوٹادی جائے گویا وہ ضامن نہ ہو سکے گا۔ **كاشتراطه الخ**:- جیسے کہ کسی ایک ودیعت رکھنے والے اور عاریت پر لینے والے پر ضمان کی شرط لگانا مردود ہے۔ (ف) مثلاً: زید نے اپنا مال بکر کے پاس امانۃ رکھا، ساتھ ہی یہ شرط بھی لگادی کہ اگر یہ برباد ہو جائے گی تو تم پر ضمان لازم آئے گا، اور جس کے وہ امانت رکھی گئی یعنی بکر نے یہ بات منظور بھی کرلی، جب بھی شرط باطل ہوگی یا زید نے بکر سے کوئی چیز عاریۃ لی اور بکر نے اسے عاریۃ دی لیکن یہ شرط لگادی کہ اگر ضائع ہو جائے تو تم ضامن ہو گے، تو اس میں بھی ضامن کی شرط کا ہونا باطل ہے۔ اگر یہ دونوں قصدا اسے ضائع کردیں تو وہ غاصب ہو جائیں گے، اسی بناء پر ضامن ہوں گے۔ الحاصل امانت رکھ کر، اور عاریت پر لے کر ضامن نہیں ہو سکتا ہے، اس لئے ضامن ہونے کی شرط باطل ہوگی۔ البتہ اگر قصدا ضائع کردے تو غاصب ہونے کی بناء پر ضامن ہوگا۔ بہر صورت امانت رکھ کر اور عاریت پر لے کر ضامن نہیں ہوگا اگرچہ اس کی شرط بھی لگادے۔ اسی طرح دلال اور مضارب بھی امین ہوتے ہیں اس لئے ان کا ضامن ہونا باطل ہے۔

توضیح:- فصل فی الضمان، ضمانت اور کفالت کے معنی۔ کسی کا مال بیچ کر اس کے دام کی یا مضارب کا رب المال کے سامان کے دام وصول کر کے دیدینے کی ضمانت لینا۔ دیت اور عاریت پر لینے والے کے لئے ضمان کی شرط لگانا، تفصیل مسائل، حکم، دلائل۔

ضمان کا بیان:- ضمانت اور کفالت دونوں الفاظ ہم معنی ہیں یعنی ان کے ایک ہی معنی ہیں۔ لیکن جامع صغیر میں کچھ مسائل ایسے بیان کئے گئے ہیں کہ ان میں کفالت کی بجائے ضمان کا لفظ مذکور ہے۔ اسی لئے مصنف ہدایہؒ نے ان مسائل کو ایک مستقل اور علیحدہ فصل میں اسی لفظ ضمان کے ساتھ ذکر کیا ہے۔ فافہم واللہ تعالیٰ اعلم۔ ع۔م۔

وكذا رجلان باعا عبد صفقة واحدة وضمن احدهما لصاحبه حصته من الثمن لانه لوصح الضمان مع الشركة يصير ضامنا لنفسه ولو صح في نصيب صاحبه خاصة يؤدى الى قسمة الدين قبل قبضه ولايجوز ذلك بخلاف ما اذا باعا بصفقتين لانه لا شركة الاترى ان للمشترى ان يقبل نصيب احدهما ويقبض اذا نقدثمن حصته وإن قبل الكل الخ.

ترجمہ:- اور ایسے ہی اگر دو شخصوں نے ایک غلام کو ایک ہی صفقہ میں بیچا۔ (ف) یعنی دونوں نے ایک ساتھ ایک ہی معاملہ اور صفقہ میں بیچا، لیکن ان میں ہر ایک کی رقم علیحدہ علیحدہ نہیں بتائی بلکہ دونوں نے دام ایک ساتھ بیان کیا خواہ اس طرح کہا کہ ہم دونوں نے یہ غلام ہزار درہم سے بیچا، یا اس طرح ایک نے کہا کہ میں نے اپنا حصہ پانچ سو درہم سے اور دوسرے نے بھی کہا میں نے بھی اپنا حصہ پانچ سو درہم سے بیچا، پھر دونوں نے کہا کہ ہم دونوں نے ایک ہزار درہم سے اس غلام کو بیچا۔ الحاصل ایک ہی لفظ سے اسے بیچ دیا۔

وضمن أحدهما الخ:- اور ان دونوں بیچنے والوں میں سے ہر ایک نے اپنے شریک کے حصہ کے ثمن کی ضمانت کرلی تو یہ ضمانت باطل ہوگی۔ (ف:- جبکہ صفقہ ایک ہی ہو) کیونکہ مبیع میں شرکت کے رہتے ہوئے دوسرے کی ضمانت اگر صحیح مان لی جائے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ ہر ایک نے دوسرے کی نہیں بلکہ خود اپنی ذات کی ضمانت لی ہے۔ (ف) اور یہ ضمانت ہوتی ہے، کیونکہ مبیع کے ہر ایک جزء میں دونوں مشترک ہیں، اس لئے خود ہی اس کے مطالبہ کا مستحق ہوگا یعنی خود ہی مطالبہ کرے گا اور خود ہی اس کا مخاطب اور مطلوب ہوگا، حالانکہ ایسا معاملہ باطل ہے۔ **ولو صح الخ:**- اور اگر یہ فرض کیا جائے کہ اس کی ضمانت اپنے حصہ کے لئے بالکل نہیں ہے بلکہ صرف شریک کے حصہ کی ہے۔ (ف) حالانکہ صفقہ تو ایک ہی ہے، تو اس سے یہ لازم آئے گا کہ دین پر قبضہ سے پہلے ہی دونوں میں بٹوارہ ہو جائے۔ (ف) کیونکہ دین تو اب تک وصول بھی نہیں ہوا ہے، اور اسے تقسیم کر کے اس میں شریک کا خاص کرلیا ہے، حالانکہ دین پر قبضہ سے پہلے اس کی تقسیم باطل ہوتی ہے، اس لئے شریک کا کوئی حصہ خاص نہیں ہوتا ہے۔ ایسی تقسیم جائز نہیں ہوتی ہے (ف:- اس لئے کہ صفقہ ایک ہی ہے) **بخلاف ما الخ:**- بخلاف اس کے اگر دونوں نے دو صفقہ میں یعنی علیحدہ علیحدہ اپنا حصہ بیچا ہو۔ (ف) پھر ایک نے دوسرے کے حصہ کی حفاظت کی تو جائز ہے، کیونکہ اس صورت میں کسی قسم کی شرکت نہیں پائی گئی ہے۔

(ف) زید اور بکر دونوں ایک غلام کے مالک ہیں اور دونوں نے اپنے اپنے حصہ کو خالد کے ہاتھ اس طرح فروخت کیا کہ زید نے پہلے اپنے حصہ کو پانچ سو درہم سے بیچا، اس طرح بکر نے بھی بعد میں اپنا حصہ پانچ سو درہم میں اس کے ہاتھ بیچ دیا، تو اب یہ معاملہ دو صفقوں میں طے پایا۔ اس وقت اگر ایک نے دوسرے کی رقم کی ضمانت کرلی تو جائز ہے، اور یہ صورت پہلی صورت سے متفرق ہے۔ **ألا ترى الخ:**- حصہ کے علیحدہ ہونے کی وجہ سے کیا تم یہ نہیں دیکھتے ہو کہ مشتری کو اس بات کا اختیار ہوتا ہے کہ دونوں میں سے کسی ایک کے حصہ کو خریدے اور اس کی رقم دے کر اس کے حصے پر قبضہ کرلے، اگرچہ پورا غلام خریدنے پر

رضامندی ظاہر کرچکا ہو۔ (ف) میں مترجم کہتا ہوں کہ یہ ترجمہ شرح عینی کے موافق کیا گیا ہے، لیکن فتح القدیر میں اس کی وضاحت اس طرح ہے کہ اگر اسی طرح مشتری نے دونوں میں سے ایک کا حصہ قبول کیا اس صورت میں کہ دونوں نے ایک ساتھ ہی فروخت کیا، لیکن دوسرے شریک کا حصہ قبول نہیں کیا تو صحیح ہے۔ اور اگر اس نے پورے حصہ کو قبول کیا پھر صرف ایک کے حصہ کی رقم ادا کردی تو صرف اسی کے حصہ پر قبضہ کرنے کا مالک ہوگا۔ (انتہی) اس بحث کا تقاضا یہ ہوا کہ مسئلہ کی عبارت یوں ہو" نصیب أحدهما أو یقبض الخ"۔

قال: ومن ضمن عن آخر خراجه ونوائبه وقسمته فهو جائز، اما الخراج فقد ذكرناه، وهو يخالف الزكوٰة، لانها مجرد فعل، ولهذا لا تؤدى بعد موته من تركته الا بوصيته، واما النوائب فان اريد بها ما يكون بحق ككرى النهر المشترك واجر الحارس والموظف لتجهيز الجيش ونداء الاسارى وغيرها جازت الكفالة على الاتفاق، وان اريد بها ما ليس بحق كالجبايات فى زماننا ففيه اختلاف المشائخ وممن يميل الى الصحة الامام على البزدوى واما القسمة فقد قيل هى النوائب بعينها او حصة منها والرواية باو، وقيل هى النائبة الموظفة الراتبة والمراد بالنوائب ما ينوبه غير راتب والحكم ما بيناه.

ترجمہ:- امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی نے دوسرے کی طرف سے اس کے خراج اور اس کے نوائب اور اس کی قسمات کی ضمانت کرلی تو جائز ہے۔ أما الخراج الخ:- پس خراج کی کفالت کے جائز ہونے کے بارے میں ہم پہلے ہی بیان کرچکے ہیں۔ (ف) یہ کہ خراج میں رہن اور کفالت دونوں جائز ہیں، لیکن یہ معلوم ہونا چاہئے کہ خراج کی دو قسمیں ہیں، ایک خراج مقاسمہ یعنی ایسی چیز میں سے بٹوارہ جو پیدا ہو، یعنی زمین سے جو کچھ پیدا ہو اس میں سے متعین حصہ کو تقسیم کرلینا، اور چونکہ یہ چیز آدمی کے ذمہ واجب نہیں ہے اس لئے اس کی کفالت بھی نہیں ہوتی ہے۔ دوم خراج مؤظف اور یہ ایسا خراج ہوتا ہے جیسے: امام نے اپنا اندازہ کرکے کسی کے ذمہ مقرر کردیا، تو یہ ایسا قرضہ ہے کہ بندوں کی طرف سے اس کا مطالبہ صحیح ہے، اسی لئے اس کی کفالت جائز ہے، اسی لئے فتح القدیر وغیرہ میں لکھا ہے یہاں خراج سے خراج مؤظف ہی مراد ہے، لہٰذا خراج موظف کی ضمانت جائز ہے۔ وهو يخالف الخ:- یہ خراج زکوٰۃ کے مخالف ہے، کیونکہ زکوٰۃ تو فقط ایک فعل کا نام ہے (ف) یعنی خراج میں کفالت جائز ہے مگر زکوۃ میں جائز نہیں ہے، بلکہ زکوٰۃ میں مال کے ایک حصہ کو مخصوص صفات کے ساتھ دوسرے کو مالک بنادینا ہے، لہٰذا زکوٰۃ ایک فعل کا نام ہے، اور فعل کی کفالت دوسرا شخص نہیں کرتا ہے۔ ولهذا لاتؤدى الخ:- اسی فعل ہونے کی وجہ سے جس پر زکوۃ لازم ہوتی ہے اس کے مرجانے کے بعد اس کے ترکہ سے ادا نہیں کی جاتی ہے، البتہ اگر وصیت کردی ہو تو جائز ہوجاتی ہے۔ (ف) البتہ اگر کسی نے اپنی زکوٰۃ کی ادائیگی کے لئے کسی کو اپنا قائم مقام بنادیا ہو یعنی اسے اس طرح وصیت کردی ہو کہ میرے مال سے میری زکوٰۃ ادا کردی جائے، تو ضرور اس کے ترکہ سے ادا کی جائے گی، اس کے بغیر نہیں (م) نوائب، نائبۃ کی جمع ہے، ایسی حالت جو کسی شخص پر اچانک پیش آجائے یا بار بار آتی رہے اور اس کا برداشت کرنا اس پر گراں ہو۔ وأما النوائب الخ:- اب نوائب کا بیان آتا ہے۔ (ف) تو اس کی دو قسمیں ہیں۔ ایک کچھ تو وہ ہیں جو کسی قسم کا حق ہونے کی بناء پر لازم کردئیے گئے ہیں اور کچھ بادشاہوں یا حاکموں نے ناحق لازم کردیئے ہیں۔ پھر ان میں سے ہر ایک یا تو مستقبل ماہوار وغیرہ کی صورت میں مقرر کئے ہوئے ہیں یا اتفاقی اور چند دنوں کے لئے ہیں۔ فإن أريد الخ:- اب اگر نوائب سے، وہ مراد ہو جو برحق ہیں جیسے مشترک طور پر نہر کھودنا یا حفاظت کرنا۔ (ف:- جس سے کھیتوں میں سیرابی کا عام لوگوں کو حق ہو) اور چوکیدار کی اجرت، تنخواہ۔ اور وہ جو لشکر کو تیار کرنے اور قیدیوں کو چھڑانے کے لئے مقرر کردیئے گئے ہوں۔ (ف) یعنی بیت المال کے خالی ہونے کے وقت امام کی طرف سے مقرر کردیئے گئے ہوں اور ان جیسی دوسری باتیں۔ (ف) جو حق کے طور پر لازم کردیئے گئے ہوں۔ اس سے مراد یہ ہے کہ بیت المال میں روپے نہ ہونے کی وجہ سے امام نے عموماً مومنوں پر کچھ رقم ماہوار یا سالانہ کے حساب سے مقرر کردیئے تاکہ ان سے تمام مجاہدین کا

لشکر تیار کیا جائے اور کافروں کے قبضہ میں جو مسلمان ہوں ان کو چھڑانے اور فدیہ کے لئے انتظام کیا جائے۔ اور اس مجموعی رقم سے خرچ پورا کیا جائے۔ **جازت الكفالة الخ**:- تو ایسے نوائب کی کفالت بالاتفاق جائز ہے۔ (ف) کیونکہ اللہ تعالیٰ نے ایسے تمام معاملات میں جن میں مسلمانوں کی بہتری ہو امام کی اطاعت واجب کی ہے (ف) الحاصل جو نوائب جو حقوق سے متعلق ہیں ان کی کفالت بالاتفاق جائز ہے۔ اب اگر کتاب میں نوائب سے نوائب حقہ ہی مراد ہوں تو ان کی کفالت میں ائمہ کا اتفاق ہے۔ **وإن أريد بها الخ**:- اور اگر نوائب سے وہ نوائب مراد ہوں جو حق نہیں ہیں (ف) بلکہ حاکم نے ظلماً مقرر کئے ہیں جیسے ہمارے زمانہ میں جبایات ہیں۔ (ف) جیسا کہ انگریزی ملکوں میں درزیوں اور رنگریزوں و پیشہ وروں اور ملازمین پر ان کی کمائیوں اور آمدنیوں میں سے ماہواری یا سالانہ ٹیکس مقرر ہیں (بلکہ اب ہمارے ملکوں میں بھی ٹیکس کا قانون عام کر دیا گیا ہے) **ففيه اختلاف الخ**:- تو اس میں مشائخ کا اختلاف ہے۔ (ف) لیکن سب اس بات پر متفق ہیں کہ یہ سب ظلماً ہیں، لیکن جن پر یہ لازم کئے گئے ہیں ان سے اگر مطالبہ لازم اور ضروری ہو تو بعض علماء کے نزدیک ان میں کفالت کرنا جائز ہے اور بعض کے نزدیک جائز نہیں ہے۔

وممن يميل الخ:- اور ان مشائخ میں سے جو اس کفالت کے صحیح ہونے کی طرف مائل ہیں ان میں فخر الاسلام علی بزدوی ہیں۔ (ف) اس دلیل کے پیش نظر کفالت صحیح ہوتی ہے کہ جب کوئی موجود ہو خواہ وہ مطالبہ پر حق ہو یا باطل ہو، اور جن لوگوں نے کفالت میں قرضہ کے اندر ملانا سمجھا ہے ان کے نزدیک یہاں صحیح نہیں ہونا چاہئے، کیونکہ اصل میں یہ قرضہ نہیں ہے۔ **وأما القسمة الخ**:- اور لفظ "قسمت" کے متعلق بعضوں نے کہا ہے کہ اس سے بھی وہی نوائب مراد ہیں۔ (ف) اس لئے یہ کہنا ہوگا کہ عبارت میں نوائب اس کی قسمت سے عطف تفسیری مراد ہے یعنی اس کے نوائب کی کفالت۔ اور وہی ایسے ٹیکس ہیں جو کسی پر قسمت و بٹوارہ کے موافق ماہواری یا سالانہ وغیرہ ہیں۔ اس لئے عبارت میں واو یہاں تفسیر کے معنی میں ہیں، یا بعض نوائب مراد ہیں۔ (ف) اس طرح سے کہ نوائب سے مراد چوکیداری وغیرہ کی جیسی چیزیں جو لازم کی ہوئی ہیں، اور قسمت سے مراد وہ چیزیں ہیں جن کو امام نے کسی واقعہ کے لئے کسی خاص مصلحت کی بناء پر مسلمانوں کے مال میں کچھ لازم کر دیا ہے بشرطیکہ بیت المال خالی پڑا ہو۔ مثلاً: کوئی بڑا پل ٹوٹ گیا تب اس کے بنانے کا خرچہ سب پر ڈال دیا گیا۔ پس فی کس یا ہر ایک کے ذمہ جو کچھ خرچ لازم ہوا وہی اس کی قسمت ہے، تب اس کی کسی شخص نے کفالت کر لی، تو عبارت یہ ہوگی کہ کفالت کی نائبہ یا قسمت کی۔ **والرواية بأو** "اور اس مسئلہ میں منقول روایت حرف "أو" کے ساتھ ہے۔ (ف) حرف "واو" بمعنی "اور" نہیں ہے بلکہ "أو" بمعنی یا" ہے جیسے مترجم نے اس جگہ ترجمہ کیا ہے۔ **وقيل هي الخ**:- اور بعض علماء نے کہا ہے کہ قسمت سے مراد وہ نوائب ہیں جو وظیفہ راتبہ ہیں۔ (ف) یعنی نوائب کی دو قسمیں ہیں ایک وہ جو ذمہ میں لازم کر دیئے گئے ہیں اور ان کی وصولی کے لئے ایک خاص وقت مقرر کر دیا گیا ہے تو یہ قسمت کہلاتے ہیں۔ **والمراد بالنوائب الخ**:- اور نوائب سے وہ نوائب مراد ہیں جو کسی شخص پر دائمی مقرر نہ ہوں، اور گاہے گاہے وہ لازم ہو جایا کریں۔ (ف:- یعنی نوائب سے دوسری قسم مراد ہے کہ جو آدمی پر کبھی لازم ہو جائے اور دائمی نہ ہو اور وہ معمول میں داخل نہ ہو، مثلاً: اچانک کوئی پل ٹوٹ گیا) یا مسجد کی حفاظت کے لئے مرمت خاص کی ضرورت پیش آجائے، اس کا حکم وہی ہے جو ہم پہلے بیان کر چکے ہیں۔ (ف) کہ اگر بر حق ہوں تو ان کی کفالت بالاتفاق جائز ہے، اور اگر وہ ناحق ہوں تو ان کی کفالت کے صحیح ہونے میں مشائخ کا اختلاف ہے (ع، ک) پھر ہمارے فقہاء میں سے بعضوں نے کہا ہے کہ آدمی کے لئے افضل بات یہ ہے کہ نائبہ یا اپنے رقوم کی ادائیگی میں اپنے محلہ والوں کے ساتھ برابر کا شریک رہے، اور شمس الائمہ نے فرمایا ہے کہ یہ حکم اس زمانہ میں تھا، کیونکہ اس زمانہ میں مصیبت اور جہاد وغیرہ میں امداد کرنی پڑتی تھی۔ مگر ہمارے زمانے میں تو اکثر نوائب وہ ہیں جو ظلماً حاکموں کی طرف سے وصول کئے جاتے ہیں۔ پس جس شخص سے یہ ممکن ہو کہ اپنی ذات سے ظلم دور کرے تو اس کے لئے اسی میں بہتری ہے۔ کہ ادا کر دے (مف) اب آئندہ دو مسئلے اقرار دین اور اقرار کفالت کے بیان کئے جا رہے ہیں، چنانچہ لکھا ہے۔

توضیح:- کسی کا دوسرے کی طرف سے اس کی خراج اور نوائب کی ضمانت کرنا، خراج کی قسمیں۔ نوائب اور قسمت کی تحقیق۔ مسائل کی تفصیل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

ومن قال لآخر لك علي مائة الى شهر وقال المقرله هي حالة فالقول قول المدعي ومن قال ضمنت لك عن فلان مائة الى شهروقال المقرله هي حالة فالقول قول الضامن ووجه الفرق ان المقر اقربا لدين ثم ادعى حقا لنفسه وهوتا خير المطالبة الى اجل وفي الكفالة ما اقربالدين لانه لادين عليه في الصحيح انمابمجرد المطالبة بعد الشهر ولان الاجل في الديون عارض حتى لايثبت الابشرط فكان القول قول من انكر الشرط كما في الخيار اماالاجل في الكفالة فنوع منها حتى يثبت من غير شرط بان كان مؤجلا على الاصيل والشافعي الحق الثاني بالاول وابو يوسف فيما يروى عنه الحق الاول بالثاني والفرق قد أوضحناه.

ترجمہ:- اگر کسی نے دوسرے سے یہ کہا کہ تمہارے مجھ پر سو درہم باقی ہیں جن کی ادائیگی کے لئے ایک ماہ کی مدت ہے، لیکن دوسرے شخص (جس کے لئے رقم کا اقرار کیا گیا ہے) نے کہا ہے کہ مہلت نہیں ہے بلکہ فوری ادا کرنے ہیں، تو اسی دعوی کرنے والے یعنی مقر کی بات مقبول ہوگی (ف) اور مقر گواہ لائے گا، مثلاً: مقر یعنی زید نے مقرلہ بکر سے ایک مہینہ میعادی پر سو درہم کے قرضہ کا اقرار کیا، مگر بکر نے کہا کہ سو درہم ہیں اور وہ میعادی نہیں ہیں بلکہ فوری ادا کرنے کے ہیں، تو اس اختلاف میں بکر کا قول (فوری کا) مقبول ہوگا۔ اس ایک جزئیہ سے یہ ایک قاعدہ نکلا کہ جب کسی شخص نے دوسرے شخص کے میعادی ادھار قرضہ کا اقرار کیا، اور جس کے لئے قرضہ کا اقرار کیا گیا تو اس نے بھی قرضہ کی رقم کا اقرار کرتے ہوئے اس کے میعادی ہونے کا انکار کیا یعنی فوری ادائیگی کا دعوی کیا تو اسی شخص (مقرلہ) کا قول مقبول ہوگا بخلاف کفالت کے اقرار کے۔ **ومن قال: ضمنت الخ**:- اور اگر کسی نے اس طرح کہا کہ تم پر فلاں شخص کا جو قرضہ ہے اس کی بابت میں نے تمہاری طرف سے ایک ماہ مہلت کی کفالت کرلی ہے، اور مقرلہ یعنی جس کے بارے میں اقرار کیا گیا ہے اس نے کہا کہ یہ کفالت فی الحال ہے۔ (ف) یعنی اس میں کوئی مہلت نہیں ہے، تو اس میں ضامن کی بات مقبول ہوگی۔ (ف) یعنی پہلے اس سے قسم لی جائے گی۔ یہی ظاہر الروایہ ہے، پس دونوں مسائل میں فرق ہوگیا۔ **ووجه الفرق الخ**:- دونوں صورتوں میں فرق کی وجہ یہ ہے کہ قرضہ کی صورت میں اقرار کرنے والے نے قرضہ کا اقرار کرلیا ہے اس کے بعد اس نے اپنے لئے ایک حق کا دعوی کیا کہ ایک مہینہ تک تمہاری طرف سے مطالبہ کی تاخیر ہوگی۔ (ف) اس میں قرضہ کا اقرار کرنا اس کے خلاف دلیل ہے، پھر اپنے لئے ایک مہینہ کے لئے میعاد یا مہلت کا دعوی کرنا اسی وقت ثابت ہوگا جبکہ وہ مقرلہ بھی اس کا اقرار کرلے، یا اس دعوی پر اس کے گواہ موجود ہوں مگر دوسرے نے تو اس کا انکار کردیا اور اپنا کوئی گواہ بھی نہیں ہے، اس لئے مہلت نہ ہوگی۔ **وفي الكفالة الخ**:- اور کفالت کی صورت میں اقرار کرنے والے نے قرضہ کا اقرار نہیں کیا ہے، کیونکہ صحیح قول کے مطابق کفیل پر قرضہ نہیں ہوتا ہے۔ **إنما أقر الخ**:- کفیل نے تو صرف ایک ماہ کے بعد مطالبہ کا اقرار کیا ہے۔ (ف) اور یہ دو باتیں نہیں ہیں بلکہ ایک ہی اقرار ہے یہ کہ فلاں کو مجھ سے ایک ماہ بعد مطالبہ کا حق ہوگا، اس لئے یہ اقرار اسی طرح رہے گا۔ اور اگر مقرلہ نے اس سے انکار کیا اور چاہا کہ فوری مطالبہ کرے تو اس پر ضروری ہوگا کہ پہلے گواہ پیش کرے، اسی طرح انکار کرنے والے پر قسم کھانا لازم ہے۔ الحاصل اس دلیل سے دونوں مسئلوں میں فرق ظاہر ہوگیا۔ **ولأن الأجل الخ**:- اور اس وجہ سے بھی قرضہ میں مہلت اور میعاد کا ہونا ایک عارضی چیز ہے یہاں تک کہ شرط کئے بغیر مہلت اور میعاد نہیں ملا کرتی ہے، اس لئے قسم سے اسی شخص کا قول معتبر ہوگا جو اس شرط سے انکار کرے گا جیسا کہ خیار کے مسئلہ میں ہے۔ (ف) یعنی بیع میں اختیار کا ہونا بھی اصل کے خلاف ہے، اس لئے اگر بائع یا مشتری نے بیع میں خیار شرط کے ہونے کا دعوی کیا اور دوسرے نے اس سے انکار کیا تو منکر کے قول کا اعتبار ہوگا۔ اسی طرح قرضہ کے اقرار میں جب میعاد

اصل کے خلاف ہے تو جو کوئی بھی میعاد ہونے کا منکر ہو گا اسی کا قول قبول کیا جائے گا۔ أما الأجل الخ: -اور اب کفالت میں میعاد کا ہونا (ف: -کہ اس اس میں اصل کے کچھ خلاف نہیں ہے) بلکہ کفالت میں سے ایک قسم ہے، یہاں تک کہ شرط کئے بغیر بھی میعاد ثابت ہو جاتی ہے، اس طور سے کہ اصیل پر میعادی قرضہ ہو۔ پس جب میعادی قرضہ ہوتا ہے تو کفیل کے حق میں بھی ثابت ہو جاتی ہے۔ لہٰذا جب کفیل نے میعادی کفالت کا اقرار کیا تو اصل کے موافق اقرار ہی اس لئے کفیل کا قول قبول کیا جائے گا۔ والشافعیؒ الخ: -اور امام شافعیؒ نے دوسرے مسئلہ کو پہلے مسئلہ کے ساتھ ملایا ہے، اور امام ابو یوسفؒ نے نوادر کی روایت میں پہلے مسئلہ کو دوسرے مسئلہ کے ساتھ ملایا ہے۔ (ف) دراصل اس جگہ عبارت میں کاتب کی غلطی ہے، کیونکہ درست یہ ہے کہ امام شافعیؒ نے پہلے مسئلہ کو دوسرے کے ساتھ ملایا ہے یعنی جیسے: دوسرے مسئلہ میں کفیل کا قول معتبر ہوتا ہے اسی طرح پہلے میں بھی اقرار کرنیوالے کا قول مقبول ہو گا، اور ابو یوسفؒ نے ثانی کو اول سے ملایا تو جیسے پہلے میں جس کے لئے اقرار کیا گیا ہے یعنی مقر لہ کا قول معتبر ہے اسی طرح دوسرے میں بھی مقر لہ کا ہی قول معتبر ہے۔ والفرق الخ: -اور ہم نے دونوں مسئلوں کے درمیان فرق واضح کر دیا ہے۔ (ف) امام شافعیؒ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ قرضے دو قسم کے ہوتے ہیں۔ میعادی قرضہ جس میں وقت معین تک ادا کرنے کی مہلت ہو، فوری قرضہ یعنی جس کے لئے کوئی وقت مقرر نہ کیا گیا ہو یعنی کسی قسم کی مہلت نہ دی گئی ہو۔ پس میعادی قرضہ کا اقرار کرنا اس طرح ہوتا ہے گیہوں کے کھرے اور کھوٹے ہونے میں اقرار ہے، اور دوسری قسم لازم نہ ہو گی تو اقرار کرنے والے کا قول مقبول ہو گا جیسے کفیل کا قول مقبول ہوتا ہے۔ اور امام ابو یوسفؒ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ دونوں نے مال کے واجب ہونے پر اتفاق کیا ہے، پھر ان میں سے ایک نے میعاد ہونے کا دعوی کیا ہے اور دوسرے نے انکار کیا ہے، اس لئے دلیل کے بغیر اس کی تصدیق نہ ہو گی۔ لیکن تحقیق یہ ہے کہ پہلے مسئلہ میں جبکہ قرضہ کا اقرار کیا ہے تو اس میں میعاد کا دعوی غلط ہے، اور دوسرے میں جب میعادی قرضہ کا اقرار کیا تو اصل کے موافق ہوا، اس طرح دونوں میں فرق واضح ہو گیا۔ م۔ف۔

توضیح: -ایک شخص نے دوسرے سے کہا کہ تمہارے مجھ پر سو درہم باقی ہیں مگر وہ ایک مہینہ کے لئے میعادی ہیں، اور دوسرے نے میعادی ہونے کا انکار کیا تو کس کی بات قبول ہو گی؟ کسی نے اس طرح کہا کہ تم پر فلاں کا جو قرضہ ہے اس کے لئے میں نے تمہاری طرف سے ایک ماہ کی مہلت کے ساتھ کفالت کر لی ہے، لیکن مقر لہ نے فی الحال ادائیگی کی کفالت کا دعوی کیا۔ مسائل کی تفصیل، دونوں مسائل میں اگر فرق ہے تو وجہِ فرق، اختلاف ائمہ، دلائل۔

قال: ومن اشترى جارية فكفل له وجل بالدرك فاستحقت لم ياخذ الكفيل حتى يقضى له بالثمن على البائع لان بمجرد الاستحقاق لا ينتقض البيع على ظاهر الرواية مالم يقض له بالثمن على البائع فلم يجب له على الاصيل ردالثمن فلا يجب على الكفيل بخلاف القضاءبالحرية لان البيع يبطل بها لعدم المحلية فيرجع على البائع والكفيل وعن ابى يوسف انه يبطل البيع بالاستحقاق فعلى قياس قوله يرجع بمجرد الا ستحقاق وموضعه اوائل الزيادات في ترتيب الأصل.

ترجمہ: -امام محمدؒ نے لکھا ہے کہ ایک شخص نے ایک باندی خریدی اور دوسرے شخص نے اس خریدار سے باندی کے درک کی کفالت کی۔ (ف) یعنی اگر کسی نے اس باندی پر اپنا حق ثابت کر کے تم سے یہ لے لی تو میں تمہارے دام کا کفیل ہوں۔ بعد میں واقعۃً وہ باندی استحقاق کے طور پر لے لی گئی، تو یہ خریدار اس کفیل کو اس وقت تک نہیں پکڑ سکتا ہے یہاں تک کہ بائع کو یہ حکم دیدیا

جائے کہ تم مشتری کو اس کی رقم واپس کردو۔ (ف) اور جب قاضی نے بائع کو مشتری کی رقم واپس کرنے کا حکم دیدیا تب اس مشتری کو یہ اختیار ہوگا کہ اسی بائع سے مانگ لے یا اس کفیل سے وصول کرے۔ پھر اگر کفیل نے بائع کے حکم دینے پر کفالت کی ہو تو وہ بائع سے وصول کرے گا ورنہ نہیں کرسکتا ہے۔ الحاصل قاضی کے حکم کے بغیر کفیل سے مطالبہ نہیں کرسکتا ہے۔ **لأن بمجرد الخ**:- کیونکہ باندی پر دوسرے کا صرف استحقاق ثابت ہونے سے ہی بیع ختم نہیں ہوجاتی ہے۔ ظاہر الروایہ کی بناء پر کہ جب تک مشتری کو ادا کرنے کے لئے بائع پر حکم جاری نہ کیا جائے۔ (ف:- جبکہ مسئلہ میں یہی فرض کیا گیا ہے کہ صرف استحقاق ثابت ہوا ہے) اسی لئے اصیل پر یہ لازم نہیں ہوا ہے کہ مشتری کو اس کی رقم واپس کردے، لہٰذا کفیل سے بھی مطالبہ واجب نہ ہوگا۔ (ف) جب تک کہ اصیل پر ثمن ادا کرنے کا حکم نہ کیا گیا ہو۔ **بخلاف القضاء الخ**:- برخلاف آزادی کے حکم کے (ف) یعنی اگر باندی نے یہ دعوی کیا میں اصلی آزاد ہوں، اور گواہوں سے بھی اس کی آزادی ثابت ہوگئی اور قاضی نے اس کے آزاد ہوجانے کا حکم دیدیا تب کفیل سے مطالبہ کا حق ہوگیا، اگرچہ اس وقت تک بائع سے دام کی واپسی کا حکم نہ ہوا ہو، کیونکہ آزادی کا حکم دیتے ہی بیع باطل ہوجائے گی، اس لئے کہ اب بیع کرنے کے لائق ہی نہیں رہی یا محل بیع باقی نہ رہی۔ (ف) یعنی آزادی کا حکم ہونے سے یہ بات یقینی ہوگئی کہ بیع مذکور باطل تھی اس لئے یہ عورت محل بیع نہ رہی۔ **فیرجع الخ**:- اس لئے مشتری اپنے دام وصول کرنے کے لئے بائع اور کفیل سے رجوع کرے گا۔ (ف) خواہ بائع سے وصول کرلے یا کفیل سے وصول کرے۔ الحاصل استحقاق کی صورت میں فقط استحقاق سے ظاہر الروایہ میں بیع باطل نہیں ہوتی ہے۔ اور امالی میں امام ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ استحقاق ثابت ہونے سے بھی بیع باطل ہوجاتی ہے، اس لئے امام ابو یوسفؒ کے قول پر قیاس کرکے یہ ثابت ہوتا ہے کہ صرف استحقاق سے ہی مشتری اپنی رقم واپس لے سکتا ہے۔ (ف) اگرچہ قاضی نے ثمن کی واپسی کا حکم نہ کیا ہو۔ پس مشتری کو اختیار ہوگا کہ کفیل سے اپنے دام کا مطالبہ کرے۔ **وموضعه الخ**:- اور یہ مسئلہ زیادات کی ابتدائی حصہ میں اصلی ترتیب میں مذکور ہے۔ (ف) یعنی شیخ زعفرانیؒ نے زیادات کی ترتیب بدل دی، اور اصل ترتیب جو امام محمدؒ نے زیادات کی تصنیف کے وقت کتاب الماذون سے ابو یوسفؒ کی روایت سے شروع کی تھی، اس میں کتاب کی ابتداء میں مذکور ہے (مع، ک) اب یہ بھی معلوم ہونا چاہئے کہ لفظ عہدہ بھی ضمان کے معنی میں آتا ہے اگرچہ اس کے دوسرے معانی بھی ہیں۔

توضیح:- ایک شخص نے ایک باندی خریدی اور دوسرے شخص نے خریدار سے باندی کے درک کی کفالت کی، بعد میں وہ باندی استحقاق کے طور پر لے لی گئی، تو مشتری اپنی رقم کا کب اور کس سے مطالبہ کرسکتا ہے، اگر یہی صورت باندی کی آزادی کے معاملہ میں ہو۔ مسائل کی تفصیل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

ومن اشترى عبدا فضمن له رجل بالعهدة فالضمان باطل لان هذه اللفظة مشتبهة قد تقع على الصك القديم وهو ملك البائع فلا يصح ضمانه وتقع على العقد على حقوقه وعلى الدرك وعلى الخيار ولكل ذلك وجه فتعذر العمل بها بخلاف الدرك لانه استعمل فى ضمان الاستحقاق عرفا ولو ضمن الخلاص لا يصح عند ابى حنيفة لانه عبارة عن تخليص المبيع تسليمه لامحالة وهو غير قادر عليه وعندهما هو بمنزلة الدرك وهو تسليم المبيع أو قيمته فيصح.

ترجمہ:- اگر کسی نے ایک غلام خریدا پھر کسی نے مشتری کے لئے عہدہ کے ساتھ ضمانت کرلی۔ (ف) مثلاً: زید نے ایک غلام خریدا، اور بکر نے اس سے کہا کہ تم یہ غلام خرید لو، اور اس کا عہدہ مجھ پر ہے، تو یہ ضمان باطل ہوگا۔ (ف) یعنی بالاتفاق یہ باطل ہے، کیونکہ عہدہ کا لفظ مشتبہ ہے۔ (ف) اس لئے کہ یہ لفظ عہدہ کئی معنوں میں بولا جاتا ہے۔ **قد تقع الخ**:- اس لئے کہ یہ

لفظ کبھی پرانے بیعنامہ اور دستاویز پر بولا جاتا ہے، حالانکہ پرانے دستاویزات اور کاغذات تو بائع کی ملک ہیں، اس لئے ان کی ضمانت کرنا صحیح نہیں ہوگا۔ **وقد تقع على العقد الخ**:- اور کبھی یہ لفظ عہدہ عقد اور اس کے حقوق پر بھی بولا جاتا ہے، اور کبھی ضمان درک پر اور کبھی خیار پر بھی بولا جاتا ہے، اور یہاں ان میں سے ہر ایک معنی مراد لینے کی وجہ موجود ہے۔ (ف) اس لئے ہر ایک معنی لئے جاسکتے ہیں، حالانکہ یہاں یہ مقصود ہے کہ ضمان الدرک ہو۔ اس لئے اس لفظ پر عمل کرنا مشکل یا ناممکن ہے۔ (ف:- اس لئے ضمانت باطل ہے۔) **بخلاف الدرك الخ**:- برخلاف لفظ درک کے، کیونکہ درک کا لفظ عرف میں درک بمعنی ضمانت استحقاق مستعمل ہے، اس لئے اس لفظ سے ضمانت مراد لینا جائز ہے۔ **ولو ضمن الخ**:- اور اگر کسی نے خلاص کی ضمانت کی (ف) یعنی یہ کہا کہ میں تمہارے لئے خلاص کا ضامن ہوں یعنی مبیع کو تمہارے لئے خلاص کرنے کا ضامن ہوں، تو یہ ضمان امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک صحیح نہیں ہے، کیونکہ ضمانت خلاص سے مراد یہ ہے کہ بہر قیمت اور بہر صورت مبیع کو پورے طور پر قبضہ میں لے کر حوالہ کردے، حالانکہ کفیل اس بات پر کسی طرح قادر نہیں ہے۔ (ف) بلکہ اس بات کا احتمال ہے کہ شاید وہ مبیع کو حوالہ کرنے میں کامیاب ہو یا دام واپس لے لے۔ اور یہ بھی اسی صورت میں کہ خلاص سے لازمی طور سے مبیع ہی حوالہ کرنا مراد لیا جائے۔ **وعندهما الخ**:- اور صاحبینؒ کے نزدیک "خلاص" درک ہی کے معنی میں ہے، یعنی مبیع یا اس کی قیمت کو سپرد کرنا، اس لئے ضمان صحیح ہے۔ (ف) اس جگہ قیمت (بازاری بھاؤ) سے ثمن طے شدہ دام مراد ہے۔ یعنی مبیع کو وہ حوالہ کرے گا۔ اور اگر اس سے عاجز ہو گیا تو مشتری کی رقم واپس کردے گا۔ ع۔

توضیح:- لفظ عہدہ کے لغوی اور اصطلاحی معنی اور اس مبحث میں اس سے مراد، اگر کسی نے ایک غلام خریدا، پھر کسی نے مشتری کے لئے لفظ عہدہ کے ساتھ ضمانت کرلی، خلاص کی ضمانت کا مطلب، مسائل کی تفصیل، ان کا حکم، دلائل

باب كفالة الرجلين

واذا كان الدين على اثنين وكل واحدمنهما كفيل عن صاحبه كما اذا اشتريا عبد بالف درهم وكفل كل واحد منهماعن صاحبه فما ادى احدهما لم يرجع على شريكه حتى يزيد مايوديه على النصف فيرجع بالذيادة لان كل واحد منهما في النصف اصيل وفي النصف الأخر كفيل ولامعارضة بين ما عليه الحق الاصالة وبحق الكفالة لان الاول دين والثاني مطالبة ثم هو تابع للاول فيقع عن الاول وفي الزيادة لامعارضة فيقع عن الكفالة ولانه لووقع في النصف عن صاحبه فيرجع عليه فلصاحبه ان يرجع لان اداءنائبه كا دائه فيوءدي إلى الدور.

ترجمہ:- باب۔ دو شخصوں کی کفالت، یہاں تک ایک شخص کی کفالت کا بیان تھا۔ اور اب دو شخصوں کی کفالت اور اس کے احکام بیان کئے جارہے ہیں۔ اگر قرضہ دو آدمیوں پر ہو، اور دونوں میں سے ہر ایک دوسرے کی طرف سے کفیل ہو جائے جیسے دو آدمیوں نے مل کر ایک ہزار درہم کے عوض ایک غلام خریدا اور دونوں میں سے ہر ایک نے اپنے ساتھی کی طرف سے کفالت کرلی۔ (ف) تو ان میں سے ہر ایک اپنے حق میں اصیل اور اپنے ساتھی کی طرف سے کفیل ہے۔ اس لئے دونوں میں سے جس نے جو کچھ ادا کیا اسے اپنے شریک سے واپس نہیں لے سکتا ہے، یہاں تک کہ جو اس نے ادا کیا ہے وہ اتنا ہو جائے جو اس کی پوری قیمت کے نصف سے زیادہ ہو جائے۔ (ف) اس لئے وہ جب پانچ سو سے زیادہ دے گا تب یہ کہا جائے گا کہ اس نے یقیناً اب اپنے حصہ سے زیادہ دیا ہے اور زیادہ دے رہا ہے۔ اس لئے وہ اب اس زیادہ رقم کو واپس مانگ سکتا ہے۔ (ف) کیونکہ اب اس نے جتنی زیادہ رقم دی ہے وہ اپنے شریک کے حصہ کی دی ہے اس لئے شریک سے واپس لے سکتا ہے۔ **لأن كل واحد الخ**:- اس لئے کہ

دونوں میں سے ہر ایک آدمی ایک آدھے میں اصیل اور دوسرے آدھے میں کفیل ہے۔ (ف) اس طرح ہر شخص پر دو حقوق لازم ہوتے ہیں ایک اصیل ہونے کی حیثیت سے اور دوسرے کفیل ہونے کی حیثیت سے۔ **ولا معارضة الخ:** - اصیل اور کفیل ہونے کے علیحدہ علیحدہ حیثیت سے جو حقوق اس پر ہوتے ہیں ان دونوں میں کچھ معارضہ نہیں ہے، کیونکہ پہلا دین اس پر اصل ہے اور دوسرا بطور مطالبہ ہے۔ (ف) یعنی اصیل ہونے کی حیثیت سے اس پر جو حق ہے وہی اصل قرضہ ہے اور کفالت کی حیثیت سے جو حق ہے وہ مطالبہ کی حیثیت سے ہے، اس لئے ان دونوں میں کوئی منافات اور تعارض نہیں ہے، البتہ ترتیب اس طرح ہوگی کہ پہلے اصیل کی حیثیت سے ہو پھر کفیل کی حیثیت سے۔ **ثم هو تابع الخ:** - پھر کفالت اصالت کے تابع ہے، اس لئے جو کچھ بھی ادا کرے گا وہ پہلے اصالت کی حیثیت سے ہوگا۔ (ف) یعنی کوئی شریک جو کچھ ادا کرے گا وہ کفالت میں شمار نہیں کیا جائے گا بلکہ اصالت میں شمار ہوگا، کیونکہ کفالت تو اصالت کے تابع ہے، مگر یہ حکم اس وقت تک رہے گا کہ اصالت نصف حصہ تک رہے۔ اور جب نصف سے زیادہ ادائیگی ہوگی تب اصالت کے باقی نہ رہنے کی وجہ سے کفالت ہی کا حکم رہے گا، اور اسی کی ادائیگی ہوگی۔ **وفي الزيادة الخ:** - اور نصف سے زیادہ ہونے کے بعد کوئی معارضہ باقی نہیں رہے گا۔ (ف) یعنی اس وقت یہ بات ہوگی کہ یہ ادائیگی اصیل کی حیثیت سے ہے یا کفیل کی۔ کہ اس کے بعد اصالت کو ترجیح دے کر کفالت کی ادائیگی کو چھوڑ دیا جائے، بلکہ جب نصف سے زائد کی ادائیگی میں اصالت کا حصہ باقی ہی نہ رہا تو فقط کفالت ہی میں باقی رہے گا۔ **فيقع الخ:** - الحاصل اس وقت ادائیگی صرف کفالت سے ہوگی۔ اور اس وجہ سے بھی کہ اگر پہلے حصہ کی ادائیگی کو دوسرے شریک کی طرف سے بطور کفالت مان لیا جائے (ف) یعنی یہ کہا جائے کہ یہ ادائیگی کفالت کی بناء پر ہے اور اصالت کی بناء پر نہیں ہے تب وہ اپنے اس ساتھی سے اتنے کا مطالبہ کرے گا۔ (ف) حالانکہ وہ شریک بھی اس کی کفیل اور مطالبہ کا مستحق ہے، تو اس کے اس ساتھی کو بھی اس رقم سے واپس لینے کا حق ہوگا۔ **لأن أداء الخ:** - کیونکہ اس کے نائب کا ادا کرنا خود اس کے ادا کرنے کے قائم مقام ہے، اس کے نتیجہ میں دور اور چکر لازم آجائے گا (ف) اور کوئی فائدہ بھی حاصل نہ ہوگا، یعنی ایک ساتھی نے جو کچھ ادا کیا ہے اگر اس کو اپنے ساتھی کی طرف سے ادائیگی مان لے تو ساتھی بھی یہ کہہ سکتا ہے کہ تمہارا ادا کرنا میرے ادا کرنے کے مثل ہے۔ پس جب ہم نے ادا کی ہوئی رقم میں سے کچھ میری طرف سے مان لیا ہے اور مجھے واپس لے لیا ہے تو مجھے بھی اختیار ہے کہ میں بھی ادا کی ہوئی رقم کو تمہاری طرف سے مان لوں تب تم سے واپس لوں، اس طرح دور لازم آجائے گا۔ ک۔ لیکن غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ یہ نہیں کہہ سکتا ہے کیونکہ یہ الٹی بات ہے، اس لئے پہلی صورت ہی بہتر ہے، تفصیل فتح القدیر میں ہے۔ الحاصل نصف قیمت تک جو کچھ ادا کرے گا وہ اسکی اپنی طرف سے ہوگا، اس سے زائد میں اس کا کفیل ہوگا اس لئے اپنے ساتھی سے واپس لے سکتا ہے۔

توضیح: - باب کفالۃ الرجلین۔ اگر قرضہ دو آدمیوں پر ہو، اور دونوں میں سے ہر ایک دوسرے کی طرف سے کفیل ہو جائے، مسئلہ کی تفصیل، حکم، دلیل، باب، دو آدمیوں کی گواہی کا بیان، ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔

واذا كفل الرجلان عن رجل بمال على ان كل واحد منهما كفيل عن صاحبه فكل شيئ اداه احدهما رجع على صاحبه بنصفه قليلا كان او كثيرا ومعنى المسالة في الصحيح ان يكون الكفالة بالكل عن الاصيل وبالكل عن الشريك والمطالبة متعددة فيجتمع الكفالتان على مامر وموجبها التزام المطالبة فتصح الكفالة عن الكفيل كما تصح الكفالة عن الاصيل وكما تصح الحوالة من المحتال عليه واذا عرف هذا مما أداه احدهما وقع شائعا عنهما اذا لكل كفالة فلا ترجيح للبعض على البعض بخلاف ماتقدمه فيرجع على شريكه بنصفه ولا

يؤدي الى الدورلان قضيته الاستواء وقد حصل برجوع احدهما بنصف ماادى فلاينقض برجوع الأخر عليه بخلاف ماتقدم ثم يرجعان على الاصيل لانهما اديا عنه احدهما بنفسه والاخر بنائبه وان شاء رجع بالجميع على المكفول عنه لانه كفل بجميع المال عنه بأمره.

ترجمہ:-اگر دو آدمیوں نے ایک شخص کی طرف سے اس شرط پر مال کی کفالت کی کہ ہم دونوں کفیلوں میں سے بھی ہر ایک دوسرے کی طرف سے کفیل ہے، توان دونوں میں سے ہر ایک جو کچھ بھی ادا کرے گا وہ اس کا نصف اپنے شریک سے واپس لے سکتا ہے، اداشدہ مال خواہ تھوڑا ہو یا زیادہ۔ (ف) لیکن یہ معلوم ہونا چاہئے کہ اس مسئلہ کے معنی اگر یہ لئے جائیں کہ دونوں نے مثلاً ہزار درہم کی کفالت کی تو ہر شخص پانچ سودرہم کا ضامن ہوا اور ہر ایک جب دوسرے کا کفیل ہے تو لازم تھا کہ نصف یعنی پانچ سودرہم تک واپس نہ پائے، اس طرح یہ مسئلہ بھی پہلے مسئلہ کی طرح ہو جاتا اس لئے مسئلہ کے یہ معنی نہیں ہو سکتے ہیں کیونکہ یہ غلط ہیں۔ **ومعنى المسئلة الخ:**-اور قول صحیح میں اس مسئلہ کے معنی یہ ہیں کہ اصیل کی طرف سے کل مال کی کفالت کی اور ہر ایک نے دوسرے کی طرف سے بھی کل مال کی کفالت کی اور کل مال کے مطالبہ ہر ایک کے ذمہ علیحدہ علیحدہ ہے، اس طرح دونوں کفالتیں ایک ساتھ ہو جائیں گی، جیسا کہ اوپر گذر گیا ہے۔ (ف) یعنی ہر ایک کفیل پر ایک تو اصیل کی طرف سے ہزار درہم کا مطالبہ ہے اور دوم دوسرے ساتھی کی طرف سے بھی ہزار درہم کا مطالبہ ہے، اسی طرح مطالبات تو کئی ہیں جیسا کہ بیان ہوا کہ ہر ایک نے دوسرے نفس کی کفالت کی اور دوسرے نے بھی اس کی جانی ضمانت (بروقت حاضری کی ضمانت) کی اس لئے دونوں کفیل ہو جائیں گے، کیونکہ مطالبے کئی ہیں، اگرچہ یہاں ایک ہی مال ہے مگر مطالبے کئی ہیں۔ **لأن موجبها الخ:**- کیونکہ کفالت کی غرض تو یہ ہوتی ہے کہ مطالبہ کو لازم کیا جائے، اسی طرح ہر ایک کفیل نے اپنے اوپر ہر ایک کفالت سے مطالبہ لازم کرلیا ہے، اس لئے کفیل کی طرف سے بھی کفیل بنانا صحیح ہوا، جیسے کہ اصیل کی طرف سے کفالت صحیح ہوتی ہے۔ (ف) اس کے معنی یہ ہوں گے کہ اصیل پر جو قرضہ ہے اس کا مطالبہ مجھ سے کیا جائے کیونکہ میں نے خود یہ بات لازم کرلی ہے کہ اگر وہ کفیل کفالت کے مطابق کام نہ کرے یا اس کا حق ادا نہ کرے تو میں اس کا ذمہ دار ہوں گا۔ اگرچہ اس جگہ بندہ (مترجم) نے یہ کہہ کر شرط لگائی ہے مگر شرط سمجھانے کے لئے ہے، اس بناء پر بہر صورت ہر ایک سے مطالبہ جائز ہے۔ **كما تصح الخ:**- جیسے محتال علیہ سے حوالہ کرنا صحیح ہوتا ہے (ف) مثلاً زید نے اپنے قرض کا ذمہ دار بکر کو بنادیا، یا اپنا قرض بکر پر ڈال دیا تو بکر محتال علیہ ہوا، اور پھر اگر بکر نے بھی اپنا بار خالد پر ڈال کر اسے ذمہ دار بنایا تو صحیح ہوگا، اسی طرح کفیل نے اگر اپنی طرف سے کسی کو کفیل بنادیا تو بھی صحیح ہے۔ پس موجودہ مسئلہ میں قرضہ کے ہزار درہم میں ہر کفیل پر دوسری کفالت ہے ایک تو اصیل کی طرف سے اور دوسرے کفیل کی طرف سے۔ پھر اگر اصیل نے قرضہ ادا کیا تو سب کی کفالت ختم ہو گئی اور کفیل بری ہو گئے۔ اس بیان کا مقصود یہ ہوا کہ کفیلوں میں ادا کرنے اور واپس لینے کی کیا صورت ہوگی، کیونکہ کفیل کا ادا کرنا صرف اصیل کی طرف سے نہیں بلکہ دوسرے کفیل کی طرف سے بھی ہوگا۔ اسی لئے مصنفؒ نے پہلے تو یہ بیان فرمایا ہے کہ یہ کفالت دونوں جانب سے صحیح ہے۔ **وإذا عرف الخ:**- اور جب یہ بات معلوم ہو چکی تو جتنا حصہ بھی دونوں کفیلوں میں سے کسی نے ادا کیا وہ دونوں کی طرف سے شائع یعنی غیر منقسم ادا ہوگا، کیونکہ سب کی کفالت ہے۔ اس لئے کسی ایک حصہ کو دوسرے حصہ پر ترجیح نہیں ہے۔ **بخلاف ما تقدم الخ:**- گذشتہ مسئلہ کے برخلاف۔ (ف) کہ اس میں آدھی رقم ادا کرنے سے پہلے تک کچھ بھی ادا کی ہو رقم دوسرے سے نہیں مانگ سکتا، کیونکہ جو اصل ہے اس کے اصل ہونے کی وجہ سے اسی کے ساتھ خاص ہونا وجہ ترجیح ہے۔ جبکہ یہاں پر کوئی ترجیح نہیں ہے اس لئے سب کفالت اس بات کا اختیار ہوتا ہے کہ آدھی رقم واپس لے، اس لئے وہ اپنے شریک سے اپنی ادا کی ہوئی رقم کا نصف لے سکتا ہے، اور اس کے نتیجہ میں دور کا الزام بھی نہیں آتا ہے۔ (ف) کیونکہ جب اس نے اپنے ساتھی سے واپس لے لیا تو اب وہ ساتھی اس سے واپسی کا مطالبہ نہیں کر سکتا ہے، کیونکہ ترجیح کے بغیر پوری کفالت اس بات کا تقاضا کرتی ہے کہ دونوں کی حالت

برابر ہے، حالانکہ ایک کی ادا کی ہوئی رقم کا نصف واپس لینے سے برابری حاصل ہو چکی ہے۔ (ف) یعنی جب ایک شریک نے ادا کی ہوئی رقم کا نصف دوسرے شریک سے واپس لے لیا تو نصف نصف میں دونوں برابر ہو گئے، یہاں تک کہ اب اگر اس کا دوسرا شریک اس سے دوبارہ نصف واپس مانگے گا تو اس کے پاس تین چوتھائی رقم جمع ہو جائے گی اور دوسرے کے پاس صرف ایک چوتھائی رہ جائے گی جس کی وجہ سے دونوں میں برابری باقی نہیں رہے گی۔ فلاینقض الخ:- اس لئے دوسرے سے واپسی کا مطالبہ کر کے برابری کی نسبت ختم نہیں کی جائے گی بخلاف گذشتہ مسئلہ کے (ف) کیونکہ اس مسئلہ میں ہر ایک شریک نے کل مال کی کفالت نہیں کی ہے، بلکہ ہر شخص ایک نصف مال میں اصیل ہے اور دوسرے نصف میں کفیل ہے۔ اس لئے اس مسئلہ میں مساوات ہونے سے دور کا موقع ہے، پھر جب دونوں کفیل ادا کر دیں گے تو کفالت خود ہی ختم ہو جائے گی۔ ثم یرجعان الخ:- اس کے بعد دونوں کفیل اپنے اصیل سے واپس لے سکتے ہیں۔ (ف) اگرچہ قرض خواہ کو ایک ہی کفیل نے خود ہی ادا کیا ہو، کیونکہ دونوں ہی اصیل کی طرف سے ادا کرنے والے ہو گئے، اس طرح سے کہ ایک شریک نے خود اپنے ذمہ کا حصہ ادا کیا اور دوسرے کفیل نے اپنے نائب یعنی کفیل کے ذریعہ سے ادا کیا ہے۔ (ف) اور نائب کا ادا کرنا خود اپنے ادا کرنے کے حکم میں ہوتا ہے، اس لئے گویا ہر ایک نے اپنے اصیل کی طرف سے ادا کیا، اس لئے دونوں شریک کو اپنے اصیل سے واپس لینے کا اختیار ہوگا۔ یہ حکم اس صورت میں ہوگا کہ جس کفیل نے ادا کیا اس نے اپنے ساتھی کفیل سے نصف وصول کر لیا ہو، حالانکہ اس کو اصیل سے لینے کا بھی اختیار ہے، اس لئے اگر وہ چاہے تو اپنے ساتھی کفیل سے نصف واپس لے جیسا کہ بیان ہو چکا ہے۔ وإن شاء الخ:- اور اگر چاہے تو ادا کی ہوئی پوری رقم کو مکفول عنہ سے واپس لے، کیونکہ اس نے مکفول عنہ یعنی اصیل کی طرف سے اس کے حکم سے پورے مال کی کفالت کی ہے۔ (ف) اس لئے جو کچھ ادا کیا وہ سب اپنے اصیل سے واپس لے سکتا ہے۔ اس طرح پورے بیان کا خلاصہ یہ ہوا کہ ایسے دو کفیلوں میں سے ایک کفیل نے اگر مال ادا کیا تو اسے اختیار ہوگا کہ اگر چاہے تو مکفول عنہ سے سب واپس لے اور اگر چاہے تو ادا کی ہوئی رقم کا نصف کفیل سے واپس لے، پھر دونوں مل کر اصیل سے واپس لیں۔ چنانچہ اگر کفیل نے ہزار درہم ادا کئے اور وہ کفیل سے نصف یعنی پانچ سو درہم واپس لئے پھر دونوں نے اصیل سے ہزار درہم لے کر آپس میں نصف نصف کے حساب سے تقسیم کر لئے تو ہر ایک کو اس کا اپنا مال مل گیا۔

توضیح:- اگر دو آدمیوں نے ایک شخص کی طرف سے اس شرط پر مال کی کفالت کی کہ ہم دونوں کفیلوں میں سے ہر ایک دوسرے کی طرف سے کفیل ہے۔ قول صحیح میں اس مسئلہ کے معنی۔ محتال علیہ کا دوسرے پر ذمہ کو حوالہ کرنا۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ دلائل

قال: وإذا أبرأ رب المال احدهما اخذ الأخر بالجميع لان ابراء الكفيل لايوجب براءة الاصيل فبقى المال كله على الاصيل والأخر كفيل عنه بكله على مابيناه ولهذا ياخذه به قال واذا افترق المتفاوضان فلاصحاب الديون ان ياخذ واايهما شاؤا بجميع الدين لان كل واحد منهما كفيل عن صاحبه على ماعرف فى الشركة ولا يرجع احدهما على صاحبه حتى يؤدى اكثر من النصف لمامر من الوجهين فى كفالة الرجلين.

ترجمہ:- مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ اگر رب المال یعنی قرض خواہ مکفول لہ نے ایسے دو کفیلوں میں سے ہر ایک کو بری کر دیا (ف) تو دوسرا اس کفالت سے بری ہو گیا مگر اصیل کی کفالت سے بری نہ ہوگا، یہاں تک کہ قرض خواہ کو اس سے مطالبہ کا حق باقی ہے، اس لئے دوسرے کفیل کو پورے مال کے مطالبہ میں پکڑ سکتا ہے، کیونکہ کفیل کو بری کر دینے سے اصیل کو بری کرنا لازم نہیں آتا ہے۔ (ف) بلکہ اصیل تو اب بھی قرض دار باقی رہ گیا ہے۔ لہٰذا اصیل پر ابھی کل مال باقی رہ گیا ہے، اور دوسرا کفیل اس کی طرف سے کل مال کا کفیل موجود ہے، جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں۔ (ف) کہ مسئلہ میں یہ مراد ہے کہ ہر ایک کفیل اپنے اصیل

سے کل مال کا کفیل ہے۔ ولھذا الخ:- اور اس وجہ سے کہ وہ کل مال کا کفیل موجود ہے، اس لئے قرض خواہ اس پر کل مال کے لئے دباؤ ڈال سکتا ہے۔ (ف) معلوم ہونا چاہئے کہ کتاب الشرکۃ کی شرکت مفاوضہ کی بحث میں گذرا ہے کہ اس شرکت کے دونوں متفاوضین میں سے ہر ایک دوسرے کی طرف سے کفیل بھی ہوتا ہے۔ قال: وإذا الخ:- امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ جب متفاوضین اپنے عقد شرکت ختم کردیں تو بھی قرض خواہوں کو اختیار باقی رہتا ہے کہ دونوں میں سے جس کو چاہیں اپنے پورے قرضے کے لئے پکڑیں، کیونکہ متفاوضین میں سے ہر ایک اپنے شریک کی طرف سے کفیل ہوتا ہے، جیسا کہ کتاب الشرکہ میں معلوم ہو چکا ہے۔ (ف) اور وہ قرضہ اس زمانے کا ہے جبکہ عقد شرکت کیا تھا، اس لئے دونوں کی شرکت کے معاملہ کو ختم کر کے جدا ہو جانے سے وہ کفالت باطل نہ ہوگی، اس لئے قرض خواہ کو اختیار ہوگا کہ وہ جس سے چاہے کل قرضہ وصول کر لے، لیکن خود ان دونوں کے درمیان برابری کی شرکت تھی اس لئے ہر ایک اپنے حصہ میں اصل ہے لیکن اپنے شریک کے حصہ میں کفیل ہوگا۔ ولا یرجع الخ:- پس ان دونوں متفاوض شریکوں میں سے جس نے بھی قرض خواہ کو قرضہ ادا کیا ہو وہ بھی اپنے ساتھی سے اسے نہیں مانگ سکتا ہے یہاں تک کہ وہ نصف سے زائد ادا کردے۔ لمامر الخ:- اس دلیل سے جو ان دونوں صورتوں کے دو آدمیوں کے کفیل ہونے کی گذریں۔ (ف) اگر دونوں کفیلوں میں سے ہر ایک پورے مال کا کفیل ہو اور خود اصیل نہ ہو تو وہ جو کچھ بھی ادا کرے گا اس کا نصف واپس لے گا، خواہ رقم تھوڑی ہو یا زیادہ ہو۔ اور اگر دونوں میں سے ہر ایک نصف کے برابر اصیل بھی ہو تو جب تک نصف سے زیادہ ادا نہ کردے تب تک اپنے شریک سے واپس مانگنے کا حقدار نہیں ہو سکتا ہے، اور جب نصف سے زیادہ ادا کردے تو اس زائد تمام حصہ کو اپنے شریک سے واپس لے سکتا ہے۔ معلوم ہونا چاہئے کہ مولی جب اپنے کسی غلام کو ایسا پائے کہ وہ اپنا خرچ آسانی سے حاصل کر سکتا ہے تو بہتر یہ ہوگا کہ اسے مکاتب بنادے یعنی اسے لکھ کر یہ دیدے کہ جب تم مجھے اتنی رقم مثلاً ایک ہزار درہم ماہوار اتنی رقم مثلاً: سو درہم کے حساب سے ادا کروگے تم آزاد ہو جاؤ گے۔

توضیح:- اگر رب المال یعنی قرض خواہ مکفول لہ اپنے دو کفیلوں میں سے ایک کو بری کردے تو دوسرا کفیل اور اصیل بھی اس سے بری ہوگا یا نہیں؟ تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

قال: إذا کوتب العبد ان کتابة واحدة وکل واحد منھما کفیل عن صاحبه فکل شیئ اداہ احدھما رجع علی صاحبه بنصفه ووجھه ان ھذا العقد جائز استحسانا وطریقه ان یجعل کل واحد منھما اصیلا فی حق وجوب الالف علیه فیکون عتقھما معلقا بادائه ویجعل کفیلا بالالف فی حق صاحبه وسنذکرہ فی المکاتب ان شاء اللّٰہ تعالیٰ واذاعرف ذلك فما اداہ احدھما رجع بنصفه علی صاحبه لاستوائھما ولو رجع بالکل لاتتحقق المساواة

ترجمہ:- امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر دو غلام ایک ہی کتابت میں مکاتب بنائے گئے ہوں (ف) مثلاً: مولی نے دو غلاموں کو دو ہزار درہم کی ادائیگی کی شرط پر مکاتب کیا) اور ان دونوں میں سے ہر ایک غلام دوسرے کی طرف سے کفیل ہوا (ف) تو قیاس کا تقاضا یہ ہوتا ہے کہ اس میں کفالت جائز نہ ہو، کیونکہ یہ صحیح قرضہ نہیں ہے، لیکن مکاتب غلام میں ایک دوسرے کا کفیل ہونا استحسانا جائز ہے۔ فکل شیء الخ:- اس بناء پر دونوں مکاتبوں میں سے کوئی ایک بھی جو کچھ بھی کم ہو یا زیادہ ادا کرے گا اس کا نصف دوسرے سے مانگ سکتا ہے۔ (ف) حالانکہ اس میں قیاس کا تقاضا یہ تھا کہ جب تک اپنے ذمہ کے نصف سے زیادہ ادائیگی نہ ہو جائے تب تک واپس نہیں لے سکتا ہے، لیکن اس مسئلہ میں جائز ہے۔ وجھه الخ:- اس کی وجہ یہ ہے کہ ایسا عقد کفالت استحسانا جائز ہے۔ وطریقه الخ:- اور اس کے جائز ہونے کا طریقہ یہ ہے کہ ہر ایک کو عقد کتابت کا پورا مال مثلاً: ہزار درہم ہر

ایک پر اس کے اصیل ہونے کی حیثیت سے واجب کیا جائے۔(ف) یعنی دونوں کی کتابت کا کل مال مثلاً: ایک ہزار درہم ہر ایک پر اصیل ہونے کی حیثیت سے واجب کیا جائے، اور ایسا نہ کیا جائے کہ مثلاً: ہزار درہم کے ہر ایک نصف میں اصیل ہے اور نصف میں کفیل ہے، جس میں راز یہ ہے کہ اگر دونوں غلام ادا کردیں تو آزاد ہوں گے ورنہ پہلے کی طرح اب بھی غلام ہی رہ جائیں گے، اس لئے اس بات میں کوئی حرج نہیں ہے کہ پورا مال ہر ایک پر اصل کی حیثیت سے واجب کیا جائے تاکہ ان میں سے ہر ایک نصف واپس لے سکے، اور ہر ایک کے پاس اس کی آمدنی موجود رہے، پس ہر ایک پر اصل کی حیثیت سے پورا مال واجب کیا گیا۔ فیکون عتقهما الخ:-اس لئے دونوں کا آزاد ہونا اس مقدار کے ادا کرنے پر مشروط ہوا۔(ف) گویا مولی نے دونوں سے یہ کہا کہ تم میں سے جس نے بھی ہزار درہم ادا کردیئے تو تم دونوں آزاد ہو، اس طرح ایک ہزار درہم کے ادا کرنے میں دونوں ہی اصیل ٹھہرائے گئے۔ وكفيلا بالألف الخ:-اور ہر ایک کو دوسرے کے بارے میں کفیل بھی ٹھہرایا گیا۔(ف) اس طرح یہ مقصود حاصل ہو گیا۔ اس بحث کو انشاء اللہ تعالیٰ ہم کتاب المکاتب میں بیان کریں گے۔(ف) اور میں مترجم بھی وہاں: اس کی ضروری وضاحت کردوں گا، یہاں پر تو صرف کفالت کا طریقہ بتلایا گیا ہے۔ وإذا عرف الخ:-اور جب یہ بات معلوم ہو چکی تو جو کچھ ایک مکاتب نے ادا کیا ہوگا وہ اس کا نصف اپنے ساتھی سے وصول کرلے گا، کیونکہ حق میں دونوں برابر ہیں۔(ف) اور برابری اس طرح پوری ہوگی۔ اور اگر ایک نے جو کچھ ادا کیا وہ سب دوسرے سے وصول کرلے (ف) اور وہ دوسرا بعد میں اس سے کچھ بھی واپس نہ لے، تو اس طرح بھی برابری ثابت نہ ہوگی۔ (ف) بالآخر یہی بات مناسب ہوئی کہ اداشدہ رقم میں سے صرف نصف رقم واپس لے۔ اور یہ ساری تفصیل اس صورت میں ہوگی جبکہ کسی نے مال ادا کیا ہو۔

توضیح:-اگر دو غلام ایک ہی تحریر سے مکاتب بنائے گئے اور دونوں غلاموں میں سے ہر ایک نے دوسرے کی طرف سے کفالت کرلی، مسئلہ کی تفصیل، حکم، دلائل

ولو لم يؤديا شيئا حتى اعتق المولى احدهما جاز العتق لمصادفته ملكه وبرئ عن النصف لانه مارضي بالتزام المال الاليكون المال وسيلة الى العتق وما بقي وسيلة فيسقط ويبقى النصف على الأخر لان المال في الحقيقة مقابل برقبتهما وانما جعل على كل واحد منهما احتيا لا لتصحيح الزمان واذا جاء العتق استغنى عنه فاعتبر مقابلا برقبتهما فلهذا ينتصف وللمولى ان ياخذ بحصة الذى لم يعتق ايهما شاء المعتق بالكفالة وصاحبه بالاصالة فان اخذ الذى اعتق رجع على صاحبه بما يؤدى لانه مؤدعنه بامره وان اخذالأخرلم يرجع على المعتق بشيئ لانه ادى عن نفسه والله أعلم.

ترجمہ: اور دونوں مکاتبوں میں سے کسی نے بھی ابھی تک کچھ مال ادا نہیں کیا تھا کو مولی نے دونوں میں سے ایک کو آزاد کردیا تو اس کا آزاد کرنا جائز ہوگا، کیونکہ مولی کی طرف سے اسے آزاد کرنا اس کی اپنی ملکیت باقی رہنے کے زمانہ میں ہی ہوا ہے۔ (ف) اور آزاد کرنا اسی وقت اثر کرتا ہے جبکہ اپنے غلام کو آزاد کرے، حالانکہ مکاتب پر جب تک ایک درہم بھی باقی رہ جائے وہ غلام ہی رہتا ہے، اسی لئے مولی کی طرف سے اسے آزاد کرنا صحیح ہوگا، اور وہ مکاتب مالی کتابت کے نصف سے بری ہو جائے گا۔ (ف) اگرچہ کل مالی کتابت دونوں میں سے ہر ایک پر اصیل کے طور سے لازم کر کے ایک کو دوسرے کی طرف سے کفیل بنایا گیا تھا، لیکن اس صورت میں اس حیلہ کو ختم کردیا جائے گا، اور وہ حقیقت حال کے موافق نصف رقم سے بری ہو جائے گا۔ لأنه ما رضي الخ:- کیونکہ وہ غلام اپنے اوپر مال کو لازم کرنے پر صرف اس لئے راضی ہوا تھا کہ وہ مال اس کے آزاد ہونے کا وسیلہ ہو جائے۔(ف) حالانکہ وہ تو اب بغیر مال کے ہی آزاد ہو گیا ہے، اور اس کا مال اب اس کی آزادی کے لئے وسیلہ باقی نہیں رہا، اس لئے مال ساقط ہو گیا۔(ف) اس لئے پورے مال کتابت میں سے نصف ساقط ہو گیا، اور دوسرے مکاتب پر نصف مال باقی رہ گیا۔

لأن المال الخ:-اس لئے کہ حقیقت میں تو وہ مال مقررہ (بدل کتابت) ان دونوں کی گردن کے مقابل تھا۔ (ف:- لیکن صرف حیلہ کے طور پر علیحدہ علیحدہ ہر ایک کے مقابل کیا گیا تھا)، وإنما جعل الخ:-اور ہر ایک مکاتب پر مال صرف اس لئے لازم کیا گیا تھا کہ کفالت کے صحیح ہونے کا ایک حیلہ بن جائے،،اور اب جب کہ ایک فرد آزاد ہو چکا ہے تب حیلہ کی ضرورت باقی نہیں رہی۔ (ف) اس لئے حکم اپنی حقیقت حال پر لوٹا دیا گیا۔ اسی لئے اس بدل کتابت کو دونوں مکاتبوں کی ذات کے مقابل مانا گیا اور اسی لئے اسے نصف نصف تقسیم کیا گیا۔ (ف) پھر جو غلام آزاد کر دیا گیا اس کے حصہ کا نصف مال ساقط ہو گیا، اور دوسرے کے ذمہ کا ایک نصف باقی رہ گیا، لیکن جو آزاد ہوا یہ اس نصف کا کفیل باقی ہے۔ وللمولی أن یأخذ الخ:-اور مولی کو یہ اختیار ہوگا کہ جو مکاتب آزاد نہیں ہوا اس کے نصف حصہ کے لئے دونوں میں سے جسے بھی چاہے پکڑے اور مطالبہ کرے۔ ان میں سے آزاد شدہ کو چاہے تو اس لئے پکڑے کہ وہ کفیل تھا، اور چاہے تو دوسرے کو اس لئے پکڑے کہ وہ اصیل تھا۔ (ف) کیونکہ اصل میں یہ مال اسی کے ذمہ ہے۔ فإن أخذ الخ:-اگر مولی نے آزاد شدہ کو پکڑا (ف) اور اس نے وہ مال ادا کر دیا، تو وہ اس رقم کو اپنے دوسرے ساتھی سے واپس لے، کیونکہ اسی کے حکم سے ادا کرنے والا ہوا۔ وإن أخذ الآخر الخ:-اور اگر مولی نے دوسرے سے وصول کیا جو آزاد نہیں کیا گیا ہے تو وہ جو کچھ بھی ادا کرے گا اس کو آزاد کئے ہوئے سے وصول نہیں کر سکتا ہے، کیونکہ اس نے جو کچھ بھی ادا کیا ہے اپنی ذات کی طرف سے ادا کیا ہے۔ (کسی دوسرے پر احسان نہیں کیا ہے) واللہ تعالیٰ اعلم

توضیح:-اگر دونوں مکاتبوں میں سے ایک نے بھی ابھی تک کچھ مال ادا نہ کیا ہو کہ مولی نے ان دونوں میں سے ایک کو آزاد کر دیا، مسئلہ کی پوری تفصیل، حکم، دلیل

باب كفالة العبد وعنه

ومن ضمن عن عبده مالا لايجب عليه حتي يعتق ولم يسم حالاولا غيره فهو حال لان المال حال عليه لوجود السبب وقبول الذمة الاانه لا يطالب به لعسرة اذ جميع مافي يده ملك المولى ولم يرض بتعلقه به في المال والكفيل غير معسر فصار كما اذا كفل عن غائب اومفلس بخلاف الدين المؤجل لانه متاخر بمؤخر ثم اذا ادى رجع على العبد بعد العتق لان الطالب لا يرجع عليه الابعد العتق فكذا الكفيل لقيامه مقامه ومن ادعى على عبد مالا وكفل له رجل بنفسه فمات العبد برى الكفيل لبرائة الاصيل كما اذا كان المكفول بنفسه حرا.

ترجمہ:-باب۔ غلام کے کفیل ہونے یا اس کی طرف سے کفیل ہونے کا بیان۔ اگر ایک شخص نے کسی غلام کی طرف سے ایسے مال کی ضمانت کی جس کی ادائیگی اس پر واجب نہیں ہے یہاں تک کہ آزاد کیا جائے اور کفیل نے فی الحال یا کسی وقت کا ہونا بیان نہ کیا ہو تو ایسی ضمانت فی الحال سمجھی جائے گی، کیونکہ غلام پر مال فی الحال واجب الاداء ہے، اس لئے کہ سبب موجود ہے اور ذمہ کو قبول کرنے کی صلاحیت موجود ہے۔ (ف) یعنی ذمہ اس قابل ہے، اور اس کے لئے کوئی وقت معین بھی نہیں ہے، اس لئے غلام پر یہ مال فی الحال اور فوراً واجب ہوا۔ إلا أنه الخ:-البتہ اس غلام سے اس کی اپنی ناداری اور سخت مجبوری کی وجہ سے اس سے فی الحال ادا کرنے کے لئے مطالبہ نہیں کیا جائے گا۔ (ف:- یعنی وہ بالکل نادار اور نادہندہ ہے) کیونکہ اگر اس کے قبضہ میں کچھ ہے بھی تو وہ بھی اس کے مولی کی ملکیت ہے۔ اور مولیٰ نے فی الحال اس غلام کے ذمہ قرض کے تعلق کو پسند نہیں کیا ہے۔ (ف) یعنی مولی کی طرف سے اس بات کی رضامندی نہیں ہے کہ اس غلام سے فی الحال قرضہ کا مطالبہ ہو، اس لئے مولیٰ کے حق کی وجہ سے قرضہ کا مطالبہ فی الحال ٹال دیا جائے گا، یہاں تک کہ وہ آزاد ہو جائے۔ لیکن کفیل میں ایسی کوئی مجبوری نہیں ہے۔ نیز وہ کفیل تنگدست اور مجبور بھی نہیں ہے۔ (ف) یعنی کفیل کی ملکیت میں اتنا مال موجود ہے کہ جس سے کفالت کا مال ادا کر دے۔ پس حاصل کلام یہ ہوا کہ کفیل نے ایسے مال کی کفالت کی ہے جس کا ادا کرنا در اصل فی الحال واجب ہے اسی لئے کفیل سے فوری مطالبہ

ہو گا، بشر طیکہ اس قرض کی ادائیگی کے لئے مہلت کے طور پر وقت میں تاخیر نہ کی گئی ہو (میعادی نہ ہو)۔ **فصار کما الخ:-** پس یہ مسئلہ ایسا ہو گیا جیسے کسی غائب یا مفلس کی طرف سے کفالت کی گئی ہو۔ (ف) کہ ایسی صورت میں کفیل سے فوراً مطالبہ ہوتا ہے۔ اس کی صورت یہ ہو گی کہ زید نے بکر کی طرف سے فوری ہزار درہم کی کفالت کی اور اس جگہ بکر موجود بھی نہیں ہے بلکہ سفر میں دور نکل گیا ہے، اس لئے فی الحال مطالبہ ہو گا، کیونکہ اس نے خود اپنی زبان سے اقرار کیا ہے، اگرچہ فی الحال بکر سے وصول ہونا اس کی دوری کی وجہ سے مشکل ہے، اور جیسے زید نے مفلس بکر کی طرف سے کفالت کی، یعنی قاضی نے بکر کے مفلس ہونے کا اعلان کر دیا جس کی وجہ سے کسی بھی حقدار کو اس وقت اس سے مطالبہ کرنے کا اختیار نہیں رہا، پس جب زید نے اس کی طرف سے کفالت کی تو زید سے اسی وقت سے مطالبہ ہو گا اگرچہ بکر سے اس وقت مطالبہ نہیں ہو گا۔ اسی طرح زید پر مولیٰ کا حق ہونے کی مجبوری کی وجہ سے اس زید سے مطالبہ نہیں ہو سکتا ہے مگر کفیل سے، تو فوراً ہی اسی وقت سے مطالبہ ہو سکتا ہے، لیکن یہ احکام اسی صورت میں ہوں گے جبکہ کفالت میں یا قرضہ کی ادائیگی کے لئے کچھ وقت معین تک کے لئے مہلت نہ دی گئی ہو۔ **بخلاف الدین الخ:-** برخلاف میعادی قرضہ کے (ف) کہ کفیل سے بھی اس میعاد تک مواخذہ نہیں ہوتا ہے، کیونکہ مؤخر کرنے والے سب سے وہ متاخر ہے۔ (ف) یعنی اس میں میعاد ہونے یا مہلت دینے نے وقتی طور سے مطالبہ کو متاخر کر دیا ہے جبکہ ہمارے مذکورہ مسئلہ میں تاخیر کرنے والی کوئی بات موجود نہیں ہے، اسی لئے کفیل سے بالفعل یا بغیر مہلت کے فوراً وصول کیا جائے گا۔ **ثم إذا أدى الخ:-** پھر جب کفیل نے نقد یا فی الفور ادا کر دیا تو غلام آزاد ہونے کے بعد اپنے اصیل سے واپس لے گا۔ **لأن الطالب الخ:-** کیونکہ اصل طالب اس سے آزاد ہونے کے بعد ہی اس سے واپس لے سکتا ہے تو یہی حال کفیل کا بھی ہے، کیونکہ کفیل تو اس طالب کا نائب اور قائم مقام ہوتا ہے۔ (ف) جیسا کہ معلوم ہو چکا ہے، جب کفیل نے ادا کر دیا تو وہ خود طالب کے بجائے قرضہ کا مالک ہو گیا اگرچہ وہ کفیل طالب کو دوسری جنس ادا کر دے۔ **و من ادعى الخ:-** اور اگر ایک شخص نے ایک غلام پر مال کا دعویٰ کیا اور مدعی کے لئے کسی نے ذات غلام کو بروقت حاضر کرنے کی (حاضر ضامنی) کر لی تھی پھر یہ غلام مر گیا تو کفیل بری ہو گیا۔ (ف:- یعنی کفالت سے بری ہو گیا) کیونکہ اصیل بری ہو گیا ہے۔ (ف) اور اصیل کی براءت سے کفیل بھی بری ہو جاتا ہے، جیسے کہ اگر مکفول یا کوئی آزاد انسان ہو تو بھی یہی حکم ہے۔ (ف) اس سے معلوم ہوا کہ اس مسئلہ میں غلام اور آزاد حکم میں برابر ہوتے ہیں، اسی لئے اگر زید نے ایک آزاد کی اور ایک غلام کی ذات کو حاضر کرنے کی ضمانت (حاضر ضامنی) کر لی ہو پھر دونوں مکفول بہ یا کوئی ایک مر گیا تو جو مر گیا زید اس کی کفالت سے بری ہو گیا، خواہ مرنے والا آزاد ہو یا غلام ہو۔ یہ حکم اس صورت میں ہو گا جبکہ مدعی نے غلام پر مال کا دعویٰ کیا ہو۔

توضیح:- باب: غلام کے کفیل ہونے یا اس کی طرف سے کفیل ہونے کا بیان۔ اگر ایک شخص نے کسی غلام کی طرف سے ایسے مال کی ضمانت لی جس کی ادائیگی اس پر واجب نہیں ہے یہاں تک کہ آزاد کیا جائے، اور کفیل نے اس میں وقت کی تحدید کے ہونے یا نہ ہونے کا تذکرہ نہ کیا ہو، یا میعادی قرضہ ہو، تفصیلی مسائل، حکم، دلائل

و من ضمن عن عبد الخ:- اگر ایک شخص نے کسی غلام کی طرف سے ایسے مال کی ضمانت کی جو اس پر فی الحال واجب الادا نہیں ہے یہاں تک کہ وہ آزاد کیا جائے، اور کفیل نے اس میں فی الحال ادا کرنے یا دوسرے مقررہ وقت پر ادا کرنا بیان نہ کیا ہو تو ایسی ضمانت نقد اور فی الحال کی سمجھی جائے گی۔ (ف) یعنی کفیل سے اسی وقت مطالبہ ہو گا۔ معلوم ہونا چاہئے کہ غلام پر جو مال واجب ہو وہ دو حال سے خالی نہ ہو گا۔ اول یا تو اس کی ادائیگی فی الحال لازم ہو گی اور وہ اس کے لئے ماخوذ ہو گا جیسے مولیٰ کی اجازت سے اس نے کسی عورت سے نقد پر نکاح کر کے وطی بھی کر لی۔ یا ایسی لونڈی سے نکاح کیا جس کے مولیٰ نے اس کے ساتھ رات

گذارنے کا پورا موقع دیدیا، جس کی بناء پر اس عورت کا نان ونفقہ اس غلام کے ذمہ واجب بھی ہو گیا، تو وہ غلام اس مال کی وصولی کے لئے فی الحال فروخت کیا جاسکتا ہے۔ دوسری قسم وہ مال ہے جس کے لئے فی الحال اسے پکڑا نہیں جاتا ہے بلکہ اس کے آزاد ہو جانے کے بعد وہ پکڑا جاتا ہے، یعنی وہ جب کبھی بھی آزاد ہو گا اس سے مطالبہ کیا جائے گا۔ جیسے مولیٰ کی اجازت کے بغیر کسی لونڈی سے نکاح کر کے وطی بھی کرلی تو اس وطی کی وجہ سے اس پر مال واجب ہوا، مگر اس سلسلہ میں اسے فی الحال نہیں پکڑا جائے گا بلکہ اس کے آزاد ہونے کے بعد جب بھی ہو اسے پکڑا جائے گا اور جیسے کسی غلام نے کسی شخص کا مال ضائع کر دینے کا اقرار کیا حالانکہ خود مولی نے اسے جھوٹا کہا، یا کسی آدمی نے ایک غلام کو قرض دیا یا اس کے ہاتھ مال فروخت کیا حالانکہ اس غلام کو کاروبار کرنے سے روک دیا گیا ہے، تو بہر صورت مال اس کے ذمہ فی الفور لازم تو ہوا لیکن اس کے آزاد ہونے کے بعد (اگر قسمت میں ہو) اسے پکڑا جائے گا۔ جب یہ باتیں معلوم ہو گئیں تو مسئلہ کی صورت اس طرح سمجھیں کہ ایک غلام پر ایسا مال واجب ہے جس کے ادا کرنے کے لئے فوری مطالبہ یا پکڑ نہ ہو بلکہ اس وقت اس سے مطالبہ ہو کہ جب وہ آزاد ہو جائے۔ پس غلام کی طرف سے ایسے مال کی کسی شخص نے کفالت کرلی اور کفالت میں فی الحال مطالبہ کی یا تاخیر سے مطالبہ کی کوئی تفصیل نہیں کی تو اس کفیل پر فوری مطالبہ واجب الاداء ہو گا۔

قال. فان ادعى رقبة العبد و كفل به رجل فمات العبد فاقام المدعى البينة انه كان له ضمن الكفيل قيمته، لان على المولى ردها على وجه تخلفها قيمتها وقد التزم الكفيل ذلك وبعد الموت يبقى القيمة واجبة على الاصيل فكذا على الكفيل، بخلاف الاول، قال واذا كفل العبد عن مولاه بامره فعتق فاداه بعد العتق، لم يرجع واحد منهما على صاحبه، وقال زفر يرجع، ومعنى الوجه الاول ان لا يكون على العبد دين، حتى تصح كفالته بالمال عن المولى اذا كان بامره اما كفالته عن العبد فتصح على كل حال، له انه تحقق الموجب للرجوع وهو الكفالة بامره والمانع وهو الرق قد زال، ولنا انها وقعت غير موجبة للرجوع لان المولى لا يستوجب على عبده دينا وكذا العبد على مولاه، فلا تنقلب موجبة ابدا كمن كفل عن غيره بغير امره فاجازه.

ترجمہ:- امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی مدعی نے ایک غلام کی ذات اور اس پر ملکیت کا دعویٰ کیا اور ایک شخص غلام کا حاضر ضامن بن گیا پھر غلام مر گیا، اس کے بعد مدعی نے کفیل کے خلاف اس بات پر گواہ پیش کئے وہ غلام جو مر گیا ہے میرا مملوک تھا۔ ف۔ یعنی وہ میری ملکیت میں تھا جس کو یہ شخص اپنی کفالت میں لے کر اسے چھڑانے گیا تھا، تو کفیل اس کی قیمت کا ضامن ہو گا۔

لان على المولى الخ کیونکہ مولیٰ یعنی وہ شخص جو اس غلام پر قابض ہوا اس پر واجب ہے کہ اس غلام کی گردن یا اس کی ذات کو ایسی صورت سے واپس کرے کہ اس کی قیمت اس کی ذات کے قائم مقام ہو جائے۔ ف۔ یعنی اس پر واجب ہے کہ اصل غلام ہی کو واپس کر دے اور اگر کسی وقت اس کی واپسی سے عاجز ہو جائے تو اس کی قیمت واپس کر دے، اور کفیل نے بھی اسی طرح کی واپسی خود پر لازم کی ہے۔ ف۔ یعنی اس کی پوری ضمانت لے رکھی ہے۔ وبعد الموت الخ اور غلام کے مر جانے کے بعد (قابض) پر قیمت واجب رہ جاتی ہے تو اسی طرح کفیل پر بھی قیمت واجب رہ جائے گی۔ ف۔ کہ اس صورت میں مالیت کی کفالت نہیں ہے، یعنی ذات غلام کی کفالت نہیں ہے، بلکہ صرف زندہ غلام کو حاضر کر دینے کی کفالت ہے اور جب غلام کے مر جانے کی وجہ سے اسے حاضر ہونا ساقط ہو گیا تو کفیل سے اس کو حاضر کرنے کی ذمہ داری بھی ساقط ہو گئی، العنایہ۔

قال واذا كفل الخ امام محمد نے فرمایا ہے کہ اگر غلام نے اپنے مولیٰ کی طرف سے مولی کے حکم سے کفالت کرلی پھر وہ آزاد کر دیا گیا، اس کے بعد اس نے مال کفالت ادا کیا۔ ف۔ مثلاً: زید کے کہنے سے اس کے غلام نے اس کی کفالت کرلی اس کے بعد مالک یعنی زید نے اسے آزاد کر دیا اور اب اس نے اپنے مولیٰ کی طرف سے کفالت کا مال ادا کر دیا۔ یا مولی نے اپنے غلام کی طرف سے

کفالت کی پھر غلام کے آزاد ہو جانے کے بعد مولیٰ نے کفالت کا مال ادا کیا، تو ان دونوں مولیٰ یا اس کا غلام اپنی ادا کی ہوئی رقم میں سے دوسرے سے واپس نہیں لے سکتا ہے۔ف۔ خواہ غلام کے کفیل ہونے کی صورت ہو یا مولیٰ کی کفالت ہو)

وقال زفرؒ الخ لیکن امام زفرؒ نے فرمایا کہ ان میں سے ہر ایک کو اپنے اصیل سے واپس لینے کا اختیار ہے۔ف۔ معلوم ہو تا کہ اس جگہ غلام سے مراد ماذون ہے یعنی جسے مالک کی طرف سے کاروبار اور معاملات کرنے کی اجازت حاصل ہے، پھر اس جگہ دو صورتیں ہیں، اول یہ کہ غلام کی کفالت کی پہلی صورت میں معنی یہ ہوں گے کہ غلام پر کسی کا قرض باقی نہ ہو اسی بناء پر مولیٰ کی طرف سے غلام کا کفالت کرنا (مولیٰ کا کفیل بننا) صحیح ہوگا بشرطیکہ مولیٰ کے حکم سے ہو (ف۔ کیونکہ اگر تاجر غلام پر کسی کا قرض باقی ہو تو اس کی جان سے دوسرے قرض خواہوں کا حق متعلق ہو جاتا ہے اس لئے مولیٰ کا اسے اپنے لئے کفالت میں مکفول بنانا صحیح نہ ہوگا اس لئے یہ بات ضروری ہوئی کہ اس مسئلہ سے یہی مراد ہے کہ غلام کا کفیل بننا اسی صورت میں صحیح ہو کہ وہ کسی کا مقروض نہ ہو، اور چونکہ غلام کے کفیل بننے کے معنی یہی ہوتے ہیں کہ غلام کی جان اور اس کا بدن اس کفالت میں مکفول ہوا ہے اس لئے مولیٰ کی اجازت سے ایسا ہونا ضروری ہوا، کیونکہ اگر مولیٰ نے اسے کفیل بننے کی اجازت نہ دی ہو اور وہ از خود کفیل بن گیا ہو تو اس وقت اس غلام سے کسی قسم کا مطالبہ کرنا صحیح نہ ہوگا۔

اما كفالته الخ لیکن مولیٰ کا ہر حال میں اپنے غلام کی طرف سے کفیل بننا صحیح ہے۔ف۔ خواہ غلام پر کسی کا قرض ہو یا نہ ہو، پھر ہمارے نزدیک ان دونوں میں سے کوئی بھی دوسرے سے اپنی ادا کردہ رقم کا مطالبہ نہیں کر سکتا لیکن امام زفرؒ کے نزدیک دوسرے سے مطالبے کے لئے رجوع کر سکتا ہے۔ **له انه الخ** امام زفرؒ کی دلیل یہ ہے کہ واپس لینے کی اصل وجہ پائی گئی ہے یعنی مکفول عنہ کے حکم سے کفالت کی ہے۔ف۔ اور جو کفالت مکفول عنہ کے حکم سے ہو تو کفیل اس کا مطالبہ کر سکتا ہے بشرطیکہ غلامی وغیرہ مانع نہ ہو۔ **والمانع الخ** اور اس مسئلہ میں جو چیز رکاوٹ تھی یعنی غلام ہونا تو وہ ختم ہو چکی ہے۔ف۔ کیونکہ وہ غلام اب آزاد ہو چکا ہے اس لئے وہ اپنی جان اور مال سب کا مالک ہو گیا اس وجہ سے اس سے کفالت کا مال لیا جا سکتا ہے اور وہ خود بھی دوسرے سے مال واپس لے سکتا ہے) اور ہماری دلیل یہ ہے کہ مذکورہ کفالت واپسی کا سبب نہیں ہوئی ہے۔ف۔ یعنی جس وقت میں یہ کفالت ہوئی ہے اس وقت اس نے اس بات کو لازم نہیں کیا ہے کہ کفیل قرض ادا کر کے اصیل سے واپس بھی لے گا۔

(**لان المولیٰ الخ** کیونکہ مولیٰ اپنے غلام پر قرضہ کا مستحق نہیں ہوتا ہے یعنی غلام پر اس کے مولیٰ کا کوئی قرض نہیں ہوتا ہے۔ف: اس لئے غلام کی جان اور اس کا مال سب مولیٰ کی ملکیت اور مملوک ہے لہٰذا مولیٰ کا اس کے غلام پر کوئی قرضہ واجب نہیں رہ سکتا ہے، تو جب ابتداء ہی میں یہ حکم ہے پھر غلام آزاد ہو گیا تو جب بھی وہ مقدر نہیں بدلے گا۔ **وكذا العبد الخ** اسی طرح غلام اپنے مولیٰ پر۔ف۔ قرضہ کا مستحق نہیں ہوتا ہے بشرطیکہ غلام پر اتنا قرض نہ ہو گیا ہو جس سے اس کی پوری جان قرض میں ڈوب جائے جس کی وجہ سے غلام اپنے مولیٰ کی ملکیت سے نکل کر دوسروں کا ہو گیا اور مولیٰ کے لئے اجنبی ہو گیا، اب اگر ایسی حالت میں اس نے مولیٰ کی کفالت کی تو جائز ہوگی، اور جب وہ ادا کر دے گا تو مولیٰ سے قرضہ کے مطالبہ کا حق دار ہوگا، جیسا کہ تمام اجنبیوں کے بارے میں حکم ہے، اور یہاں مسئلہ یہ فرض کیا گیا ہے کہ غلام بہت زیادہ قرض دار نہیں ہے، بلکہ مقروض ہے، اس لئے یہ کفالت شروع سے ہی ایسی نہ ہوئی کہ اسے واپسی لینے کا حق ہوتا ہو۔

فلا تنقلب الخ اس لئے یہ کفالت کبھی بھی ایسی نہ ہوگی کہ واپسی کا موجب ہو سکے۔ف۔ ابتداء ہی میں اس کفالت سے یہ واجب نہیں ہوا تھا کہ کوئی بھی کفیل وہ خواہ مولیٰ ہو یا غلام ہو ادا کر دینے کے بعد اپنے اصیل سے واپس لینے کا مستحق ہے، پس جب ابتداء کا حکم یہ تھا تو انتہاء میں بھی کبھی واجب کرنے والی نہ ہوگی۔ **كمن كفل الخ** جیسے کسی نے دوسرے کی طرف سے اس کے حکم کے بغیر کفالت کر لی۔ف۔ تو کفیل کو مال ادا کر دینے کے بعد اس کی واپسی کا اختیار نہ ہوگا، اسی طرح جب اس نے مکفول عنہ کے حکم کے بغیر کفالت قبول کر لی اس کے بعد مکفول عنہ نے اس کی کفالت کی اجازت دیدی۔ف۔ تو بھی وہی حکم رہے گا کہ ادا

کر دینے کے بعد وہ مکفول عنہ سے واپس نہیں لے سکتا ہے، کیونکہ جب ابتداء میں واپس لینے کا سبب نہ تھا تو وہ حکم بدل کر واپس لینے کا سبب نہ ہو گا، معلوم ہونا چاہئے کہ جب دو مکاتبوں میں ایک ہی کتابی ہو تو استحسانا ایک دوسرے کا کفیل ہونا جائز ہے، جیسا کہ پہلے گذر گیا ہے، اور اس کے ماسوا پر قیاسا جائز نہیں ہے، اسے مصنفؒ نے آئندہ ذکر فرمایا ہے۔

توضیح:۔ اگر کسی نے ایک غلام پر اپنی ملکیت کا دعویٰ کیا اور ایک شخص اس غلام کا حاضر ضامن بنا، غلام کا اپنے مولیٰ سے اسی طرح مولیٰ کا اپنے غلام کے لئے وکیل بننا، تفصیل مسائل، حکم، دلیل

ولا يجوز الكفالة بمال الكتابة حر تكفل به او عبد لانه دين ثبت مع المنافي فلا يظهر في حق صحة الكفالة ولانه لو عجز نفسه سقط ولا يمكن اثباته على هذا الوجه في ذمة الكفيل و اثباته مطلقاً ينافي معنى الضم لان من شرطه الاتحاد و بدل السعاية كمال الكتابة في قول ابي حنيفة رحمة الله عليه لانه كالمكاتب عنده.

ترجمہ:۔ اور مال کتابت کی کفالت جائز نہیں ہے، خواہ اس مال کی کفالت کوئی غلام قبول کرے یا کوئی آزاد قبول کرے۔ف۔ کیونکہ یہ حقیقت میں صحیح قرضہ نہیں ہے، لانه دين الخ اس لئے کہ یہ ایسا قرضہ ہے جو منافی کے باوجود ثابت ہوا ہے۔ف۔ اس طرح سے کہ وہ غلام بھی ہے اور اس پر مالک کا قرض بھی باقی ہے جبکہ ان دونوں میں منافات ہے، اور غلام پر جبتک کہ ایک درہم بھی باقی رہ گیا ہو وہ غلام ہی رہتا ہے، اس طرح اس کے غلام ہونے کے باوجود اس پر مولیٰ کا قرضہ یعنی مال کتابت کو باقی رکھا گیا ہے) اس بناء پر کفالت کے صحیح ہونے کے حق میں ظاہر نہ ہو گا۔ف۔ یعنی اس دین کو صحیح نہیں مانا جائے گا کہ کفیل کی کفالت صحیح ہو، حالانکہ اس مولیٰ اور اس کے مکاتب دونوں کا مل کر ہو گا لیکن دوسرے کے حق میں ثابت نہ ہو گا۔

ولانه لو الخ اور اس دلیل سے بھی کہ اگر مکاتب اپنے آپ کو اس مال کتابت کے ادا کرنے سے عاجز کر دے تو یہ قرضہ ختم ہو جائے۔ف۔ لہٰذا یہ قرض ایسا ہوا کہ قرض دار کے اختیار میں ہے کہ جب چاہے اسے ساقط، ختم ہو جائے، ولا يمكن الخ لیکن کفیل کے اس طرح قرضہ کو ساقط کرنا ممکن نہیں ہوتا ہے۔ف۔ یعنی یہ کہ جب چاہے اپنے ذمہ سے قرضہ کو ساقط کر دے، اور خود عاجز ہو جائے کیونکہ کفیل کسی کا مملوک نہیں ہے اور مملوک ہو تو عین کتابت اس پر نہیں ہے، اگر کوئی یہ کہے کہ کفیل پر اس طور سے اگر قرضہ نہ ہو تو اس پر قرضہ ثابت ہو سکتا ہے جواب یہ دیا گیا ہے کہ اس وقت کفالت باقی نہیں رہے گی۔

و اثباته الخ قرضہ کو مطلقاً ثابت کرنے کے معنی منافی ہے۔ف۔ کیونکہ کفالت کے معنی میں مطالبہ ذمہ داری کو بھی شامل کر لیتا ہے لیکن یہاں مکاتب پر جس طرح سے مطالبہ ہے ویسا مطالبہ کفیل پر نہیں ہو رہا ہے اس لئے اس میں کفالت اور ملانا نہیں پایا گیا۔

لان من شرطه الخ کیونکہ ذمہ ملانے میں متحد ہونا شرط ہے۔ف۔ یعنی اوصاف متحد ہوں تب اس میں ملانے کے معنی ثابت ہوں گے کیا یہ نہیں دیکھتے ہو کہ اگر اصیل پر قرضہ میعادی ہو اور اس کے کفیل نے قرضہ کی مطلقاً کفالت کر لی اور میعاد کی بات نہ کی تو کفیل پر بھی وہ قرضہ میعادی لازم ہو گا، اسی طرح اگر اصیل پر کھوٹے درہم لازم ہوں اور اس کے کفیل نے مطلقاً درہموں کی کفالت کی، لیکن قرضخواہ نے کھرے درہم کا مطالبہ کیا تو کفیل پر کھرے لازم نہ ہوں گے، یا کھرے درہم لازم تھے مگر کفیل کھوٹے درہم دینا چاہے تو قرض خواہوں پر اسے قبول کرنا لازم نہ ہو گا یعنی کھرے درہم کا مطالبہ کر سکتا ہے، کیونکہ اصیل پر جیسے لازم ہوتے ہیں وکیل پر بھی اسی صفت کے لازم ہوں گے، اس سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ بدل کتابت کی کفالت ممکن نہیں ہے، معلوم ہونا چاہئے کہ اگر مولیٰ نے مثلاً: اپنے غلام یا باندی کے حصہ بدن میں سے کسی حصہ کو آزاد کیا تو اتنا حصہ اسی وقت آزاد ہو جائے گا، پھر وہ غلام اپنے بدن کے باقی حصوں کو آزاد کرانے کے لئے مال جمع کرنے اور ادا کرنے کی کوشش کرے گا، یہ قول امام

اعظمؒ کا ہے، لیکن صاحبینؒ کے نزدیک وہ آزاد ہو جائے گا پھر بھی باقی مال جمع کر کے ادا کر دینا لازم ہو گا، گویا وہ آزاد قرض دار ہے، لیکن بالاتفاق اسے اس بات کا اختیار نہ ہو گا کہ خود کو عاجز بنا کر اپنی آزادی کے لئے کوشش چھوڑ دے، کیونکہ وہ اب غلام نہیں بنایا جائے گا اتنا جان لینے کے بعد ایک بات اور بھی معلوم ہونی چاہئے کہ۔

بدل السعایة الخ سعایہ کا عوض کتابت کے عوض کے مانند ہوتا ہے، یہ قول امام ابو حنیفہؒ کا ہے، کیونکہ سعایت کرنے والا امام کے نزدیک مثل مکاتب کے ہے پس جس مولیٰ کا سعایت والے پر کچھ مال سعایت کا ہے اس کیلئے کسی نے کفالت کر لی تو یہ جائز نہیں ہو گی، کیونکہ اس میں قرضہ مستقر اور پختہ نہیں ہوا ہے اور جیسے مکاتب کی گواہی جائز نہیں ہے، اور بیک وقت وہ نکاح میں دو بیویوں سے زیادہ نہیں رکھ سکتا ہے، اسی طرح سعی کرنے والا بھی مکاتب کے مثل ہے، کیونکہ اس پر غلامی کا اثر اب تک باقی ہے، اور اس پر قرضہ ثابت کیا گیا تو کفالت صحیح ہونے کے حق میں ثابت نہ ہو گا، اور صاحبینؒ کے نزدیک سعایہ کرنے والے کی طرف سے سعایہ کے مال کی کفالت جائز ہے، اس لئے سعایہ کرنے والے سے معاوضہ بھی ساقط ہو سکے گا، اس لئے وہ آزاد قرض دار کے مثل ہے، اس لئے اس کی کفالت ہو گی۔ **و الله تعالیٰ أعلم.**

توضیح:۔ مالِ کتابت کی کفالت کا حکم، ایسا مال قرض ہوتا ہے یا نہیں، تفصیل مسائل حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

﴿کتاب الحوالة﴾

یہ کتاب حوالہ کے بیان میں ہے۔

توضیح: - کتاب الحوالہ، حوالہ اور اس سے متعلق اصطلاحی الفاظ اور ان کی تفصیل، اس کی شرطیں، تفصیل

اپنے ذمہ کو دوسرے پر ڈال دینا، محیل اترائی کرنے والا (اپنے ذمہ کو دوسرے پر ڈالنے والا) محتال علیہ جس پر اترائی کی گئی (جس پر ذمہ ڈالا گیا) محتال لہ جس کے لئے اترائی کی گئی (جس کے لئے ذمہ داری ڈالی گئی) مثلاً: زید نے بکر پر خالد کی ذمہ داری ڈالی اور اس نے یہ ذمہ داری قبول کر لی تو اس میں زید محیل اور خالد محتال علیہ ہے، اور بکر محتال لہ ہے، اسی کو صرف محتال بھی کہا جاتا ہے اور کہا گیا ہے کہ یہی درست ہے اب معلوم ہونا چاہئے کہ کفالت اور حوالہ دونوں میں وہی چیز لازم ہوتی ہے جو اصیل پر لازم ہوتی ہے یعنی اصیل پر جو کچھ قرضہ ہے کفیل نے اسی کو خود پر لازم کیا ہے، اسی طرح محتال علیہ نے بھی قبول کیا ہے، لیکن فرق یہ ہے کہ کفالت میں اصیل بری نہ ہو گا تو وہ حوالہ کے بجائے کفالت ہو جائے گی، اور اسے مجازاً حوالہ کہا جائے گا اور اگر کفالت میں یہ شرط ہو کہ اصیل بری ہو گا تو وہ حوالہ ہو گا اور اسے مجازاً حوالہ کہا جائے گا اور اصطلاحی تعریف پورے قرضہ کو ایک شخص کے ذمہ سے دوسرے کے ذمہ میں دیدینا، پھر بعض مشائخ کے نزدیک حوالہ ہو جانے کی صورت میں محیل جس طرح مطالبہ سے بری ہو جاتا ہے اسی طرح قرضہ سے بھی بری ہو جاتا ہے، اور بعض نے کہا ہے کہ فقط مطالبہ سے براءت ہوتی ہے، اور اصل قرضہ سے براءت نہیں ہوتی ہے۔ف: اور جب حوالہ نقل قرضہ کے معنی میں ہیں تو بالضرورۃ محیل بھی بری ہو جائے گیا، اور یہی قول صحیح ہے، جیسا کہ النہر سے ظاہر ہوتا ہے پھر یہ معلوم ہونا چاہئے کہ حوالہ کے لئے چند شرطیں ہیں، اور ہم اب ان ہی شرطوں کو پہلے بیان کر دیتے ہیں تاکہ کتاب سمجھنے میں آسانی ہو، چنانچہ حوالہ کا رکن ایجاب و قبول ہے، ان میں سے محیل کی طرف سے ایجاب (پیشکش) کا اور محتال علیہ اور محتال لہ دونوں کی طرف سے قبول ہونا چاہئے، مثلاً: محیل محتال لہ میں سے ہر ایک یوں کہے کہ میں نے اسے قبول کیا یا راضی ہوا، یہ قول ہمارے ائمہ کا ہے۔ البدائع۔

حوالہ کی شرطوں کی یہ چند قسمیں ہیں:۔ جن میں سے بعض شرطوں کا تعلق محیل سے اور کچھ کا محتال لہ سے اور کچھ کا محتال علیہ سے اور چند کا محتال بہ یعنی مال سے ہے، اور اب محیل سے تعلق رکھنے والی شرطیں، ان میں سے چند یہ ہیں۔

(۱) وہ عاقل ہو اس لئے دیوانہ اور ناسمجھ بچہ کا حوالہ کرنا صحیح نہ ہوگا۔

(۲) وہ بالغ بھی ہو، اور یہ شرط نافذ ہونے کی ہے، اس بناء پر سمجھ دار بچہ کا حوالہ کرنا منعقد تو ہو جائے گا لیکن اس کے کسی بالغ کی اجازت کے بعد نافذ ہو گا اور اس سے پہلے نہیں، اور غلام کا حوالہ کرنا صحیح ہوتا ہے، اس لئے اگر ماذون غلام ہو تو جیسے ہی محتال علیہ ادا کرے خود اگر واپس لے، بشرطیکہ اس حوالہ کے مثل ماذون کا قرضہ محتال علیہ کے ذمہ نہ ہو، اور یہ حق ماذون غلام کے رقبہ اور اس کی ذات سے متعلق ہو گا، اس بناء پر اگر وہ ادا نہ کر سکے گا تو اس کے لئے بیچا بھی جا سکتا ہے، اور اگر غلام کو اجازت نہ ہو بلکہ اسے مجبور یعنی منع کر دیا گیا ہو تو اس کے آزاد ہونے کے بعد اس سے وصول کیا جائے گا، مریض کا حوالہ کرنا صحیح ہوتا ہے۔ البدائع۔

اگر طالب (قرض خواہ) کی رضامندی سے مگر قرض خواہ کے حکم یا رضامندی کے بغیر ہی کسی نے حوالہ قبول کر لیا اور قرض خواہ کو ادا بھی کر دیا تو قرض دار بری ہو جائے گا، مگر بعد میں محتال علیہ اس سے واپس نہیں لے سکتا ہے۔ النہایہ۔ اور اب: محتال لہ سے متعلق شرطیں، (۱) عاقل ہونا۔ (۲) اس کے نافذ ہونے کے لئے بالغ ہونا، اس لئے اگر سمجھدار بچہ کو حوالہ کیا جائے تو اس کے کسی بالغ ولی کی اجازت سے حوالہ نافذ ہو جائے گا البتہ اس شرط کے ساتھ کہ جس پر حوالہ قبول گیا ہے وہ قرض دار اصیل سے زیادہ مالدار ہو۔ البدائع۔ اسی لئے اگر باپ یا وصی قبول کرے تو بھی زیادہ مالدار ہونے کی شرط کا اعتبار باقی رہے گا، اور اگر محتال علیہ بھی محیل کے جیسا ہی مالدار ہو تو اس میں دو قول ہیں۔ البحر۔ (۳) رضامندی کا ہونا، اس لئے کسی سے زبردستی حوالہ قبول کرانے سے حوالہ صحیح نہ ہوگا۔ (۴) مجلس کا متحد ہونا، یہ شرط امام ابو حنیفہؒ و امام محمدؒ کے نزدیک انعقاد کی ہے، اس لئے اگر محتال لہ مجلس گفتگو سے دور ہو لیکن خبر پاتے ہی اس نے اجازت دیدی تو حوالہ جائز نہ ہو گا، اور یہی قول صحیح ہے۔ البدائع۔

لیکن اگر اسی مجلس میں محتال لہ کی طرف سے کسی فضولی نے قبول کر لیا اس کے بعد اس غائب شخص نے بھی اجازت دیدی تو حوالہ جائز ہو جائے گا۔ القاضی خان۔ اور اب، محتال علیہ سے متعلق شرطیں۔ عاقل ہونا۔ (۲) بالغ ہونا اور یہ شرط بھی انعقاد کی ہے، اسی بناء پر کسی سمجھدار بچہ کا خود پر حوالہ کو قبول کر لینے سے حوالہ منعقد نہیں ہوتا ہے، اگرچہ اسے کاروبار کی اجازت بھی ہو، اور اگرچہ اس کی طرف سے ولی قبول بھی کر لے۔ البدائع۔ (۳) حوالہ کی رضامندی اور قبول کا ہونا۔ اگرچہ اس پر محیل کا قرضہ نہ ہو۔ یہ قول ہمارے ائمہ کا ہے۔ المحیط۔ اس میں محتال علیہ کا مجلس میں موجود ہونا شرط نہیں ہے، اس لئے اگر قرض دار نے قرض خواہوں کو کوئی حوالہ کر دیا اور اس نے خبر پانے پر اسے قبول کر لیا تو حوالہ صحیح ہو جائے۔ القاضی خان۔

اور اب، محتال بہ سے متعلق شرطیں:۔

(۱) وہ قرض لازم ہو، اس نے عین یا غیر لازم قرض مثلاً: **بدل کتابت** نہ ہو، اس مسئلہ میں اصل بات یہ ہے کہ جس قرضہ کی کفالت صحیح نہیں ہے اس کا حوالہ بھی صحیح نہیں ہے۔ البدائع۔ اور اب حوالہ کے احکام (۱) محیل قرضہ سے بری ہو جاتا ہے۔ محیط السرخسی۔ اسی لئے اگر حوالہ کے بعد محتال لہ نے محیل کو قرضہ سے بری کر دیا یا اسے ہبہ کر دیا تو حوالہ صحیح نہ ہوگا، اسی پر فتوی بھی ہے، الظہیریہ۔ (۲) اگر حوالہ کے بعد محیل نے اسے رہن دیا تو صحیح نہیں ہے۔ الکافی۔ (۳) اگر راہن نے مرتہن کو قرضہ کا حوالہ دیدیا تو اپنا رہن واپس لے گا۔ محیط السرخسی۔ (۴) اگر شوہر نے عورت کو اس کے مہر کا ذمہ کسی دوسرے کو دیدیا تو عورت اب خود کو شوہر کے پاس جانے سے نہیں روک سکتی ہے۔ البحر۔ (۵) محتال لہ کو محیل پر رجوع کرنے کا اختیار نہیں ہوتا ہے مگر اس وقت جبکہ اس کا حق ڈوب گیا ہو، اور امام اعظمؒ کے نزدیک ڈوب جانا دو باتوں میں سے ایک بات سے مانا جاتا ہے (اول یہ) محتال علیہ نے حوالہ کرنے سے انکار کر دیا حالانکہ محتال لہ یا محیل میں سے کسی کے پاس گواہ موجود نہیں ہے، (دوم یہ) کہ محتال علیہ اتنا مفلس

ہو کر مرا کہ مال عین یا کسی پر دین یا کفیل تک نہ چھوڑا۔ التبیین۔ اس طرح ڈوب جانے پر محیل کے ذمہ قرض لوٹ آتاہے۔ الخزانۃ (۶) اگر محتال علیہ مر جائے اور محتال لہ دعوی کرے کہ مفلس ہو کر مرا لیکن محیل اس کا انکار کرے، تو امام شافعیؒ اور مبسوط میں ہے کہ محتال لہ سے اس کے غلام کے مطابق قسم لے کر اسی کا قول قبول کیا جائے گا۔ النہایہ۔ (۷) اگر محیل نے دیا اور محتال لہ نے اس کے قبول کرنے سے انکار کیا تو وہ قبول کرنے اور ماننے پر مجبور کیا جائے گا۔

خلاصہ کلام و مسائل یہ ہوا کہ حوالہ کی دو قسمیں ہیں ایک حوالہ مطلقہ دوم حوالہ مقیدہ، حوالہ مطلقہ یہ ہے کہ اس میں کوئی قید نہ ہو، اب اگر محیل کا محتال علیہ پر قرض یا اس کے پاس کوئی ودیعت وغیرہ ہو اور حوالہ مطلقہ ہو تو حوالہ محتال علیہ کے ذمہ سے متعلق ہو گا، اسی بناء پر محیل کو یہ بات جائز ہوگا کہ اپنا قرضہ یا ودیعت وغیرہ وصول کرے۔ الکافی۔ پھر حوالہ مطلقہ بھی دو قسم پر ہے۔ فی الحال و میعادی پس فی الحال یہ ہے کہ ہزار درہم کا حوالہ کر دیا تو وہ فوری طور سے جائز ہو گا، اور میعادی یہ ہے کہ مثلاً: ایک سال کی مہلت کے ساتھ ایک ہزار قرض کے تھے اور محتال لہ کو بھی ایک ہی سال کی میعاد پر حوالہ کر دیا تو محتال علیہ پر بھی میعاد کا کوئی ذکر نہ ہو تو مشائخ نے فرمایا کہ محتال علیہ کے حق میں بھی میعاد ثابت ہونا چاہئے۔ النہایہ۔ اور اگر محیل پر قرض ضروری ہو اور اس نے محتال علیہ پر ایک سال کی مہلت کے ساتھ حوالہ کیا تو جائز ہو گا، یا دوم حوالہ مقیدہ کی صورت یہ ہو گی کہ مثلاً زید کے بکر پر پانچ سو درہم قرض ہیں اور بکر کے خالد پر ہزار درہم ہیں پس بکر نے پانچ سو خالد کے حوالہ کر دیا یعنی اسے ذمہ دار بنادیا یہ کہہ کر میرے قرضہ میں سے اسے دیدو تو جائز ہو گا۔ الذخیرہ۔ ع۔ م۔

قال وهي جائزة بالديون قال عليه السلام من احيل على ملئي فليتبع ولانه التزم ما يقدر على تسليمه فتصح كالكفالة وانما اختصت بالديون لانها تنبئ عن النقل والتحويل والتحويل في الدين لا في العين قال و تصح الحوالة برضاء المحيل والمحتال والمحتال عليه اما المحتال فلان الدين حقه وهو الذى ينتقل بها والذمم متفاوتة فلا بد من رضاه واما المحتال عليه فلانه يلزمه الدين ولا لزوم بدون التزامه واما المحيل فالحوالة تصح بدون رضاه ذكره في الزيادات لان التزام الدين من المحتال عليه تصرف في حق نفسه وهو لا يتضرر به بل فيه نفعه لانه لا يرجع عليه اذا لم يكن بامره.

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ قرضوں میں حوالہ جائز ہے۔ ف۔ مصنفؒ نے حدیث اور قیاس سے اس کا استدلال کیا ہے) رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ جس مالدار شخص پر حوالہ کیا جائے وہ اسے مان لے۔ (یعنی اس حوالہ کو قبول کر کے وہ محتال علیہ سے مطالبہ مان لے، اس حدیث کو امام مالکؒ نے اپنی مؤطا میں اور شیخین نے اپنی صحیح میں اور احمدؒ نے اپنی مسند میں اور طبرانی نے اپنی اوسط میں اور ابن ماجہ نے اپنی کتاب سنن میں روایت کیا ہے یہ "فلیتبع" صیغہ امر کا ہے جس کا درجہ کم از کم جواز کا ہوتا ہے، اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ محتال علیہ اور محتال لہ دونوں کا قبول کرنا شرط ہے۔ ولانہ التزم الخ اور اس قیاس سے کہ اس نے ایسی چیز کو خود پر لازم کیا ہے جسے وہ ادا کرنے اور دینے کی قدرت بھی رکھتا ہے، اس لئے اس حوالہ کا التزام صحیح ہو گا جیسے کفالت صحیح ہوتی ہے۔ (ف۔ اس جگہ مصنفؒ نے دیون کو حوالہ کے لئے مخصوص کیا ہے)

وانما اختصت الخ اور حوالہ کو دیون کے ساتھ صرف اس لئے مخصوص کیا گیا ہے کہ لفظ حوالہ کہنے سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ حوالہ میں کسی چیز کو نقل اور دوسرے کے حوالہ کرنا معلوم ہوتا ہے۔ (ف۔ لہذا جس چیز میں حوالہ کرنا ممکن ہو گا اسی میں حوالہ صحیح ہو گا، ورنہ نہیں) اور یہ حوالہ کرنا، (تحویل) تو صرف دین اور قرض ہی میں ممکن ہے عین میں ممکن نہیں ہے۔ (ف۔ کیونکہ دین غیر متعین ہوتا ہے اس لئے محتال علیہ کے لئے اس کی ادائیگی ممکن ہو گی، اور عین چونکہ متعین ہوتا ہے اس لئے اسے وہی شخص دے سکتا ہے جس کے پاس وہ چیز موجود ہو گی۔ م۔

قال و تصح الخ اور قدوریؒ نے کہا ہے کہ محیل اور محتال لہ اور محتال علیہ سب کی رضامندی سے حوالہ (یا محتال یا قرض

خواہ) صحیح ہوتا ہے (ف۔ تو جس ذمہ داری پر حق منتقل ہوا ہے اس پر وہ نظر کرے) اور ذموں میں بہت فرق ہوتا ہے (ف۔ اس طرح سے کہ کچھ لوگ اپنے مطالبہ کے وقت سخت اور کھرے ہوتے ہیں تو کچھ چشم پوشی کرنے والے اور نرم ہوتے ہیں اس لئے اصل حق دار کی رضامندی ضروری ہوگی، **واما المحتال علیه الخ** اور محتال علیہ کی رضامندی اس لئے ضروری ہے کہ اب وہی قرض وصول کرنے کا ذمہ دار ہوگا، اور خود مانے بغیر کوئی چیز حق پر لازم نہیں ہوتا ہے۔ (ف۔ ورنہ ہر شخص دوسرے کے ذمہ جو چاہے لازم کردے، اس جملہ سے اس بات کی طرف اشارہ بھی ہے کہ یہ قرض محیل سے منتقل ہو کر محتال علیہ پر لازم ہو جاتا ہے)

واما المحیل الخ اور محیل کی رضامندی کے بغیر بھی حوالہ صحیح ہو جاتا ہے، اسے محمدؒ نے زیادات میں ذکر فرمایا ہے (اور محیل کی رضامندی جو قدوری کی عبارت سے ظاہر ہوتی ہے وہ شرط نہیں ہے) پس اس کی رضامندی کے بغیر حوالہ صحیح ہو جاتا ہے

لان التزام الدین الخ اس لئے کہ محتال علیہ کی طرف سے اپنے اوپر قرضہ لازم کر لینا اپنی ذات میں تصرف کرنا لازم آتا ہے۔ (ف۔ اور ہر شخص کو اپنے ایسے ذاتی تصرف کا اختیار ہوتا ہے، جس میں دوسرے کسی کا نقصان نہ ہو) اور اصیل قرض دار کے حق میں محتال علیہ کے قبول کرنے سے کچھ نقصان نہیں ہوتا ہے، بلکہ قرض دار کا تو اس میں نفع بھی ہے۔ **لانه لا یرجع الخ** کیونکہ جب قرض دار کے حکم سے حوالہ نہ ہو تو محتال علیہ ادا کر کے اس سے اپنی رقم واپس نہیں لے سکتا ہے (ف۔ لیکن یہ بات غور طلب ہے کہ حوالہ کے معنی ہیں اپنے ذمہ کو دوسرے پر ڈال دینا۔

اور جب قرض دار نے حوالہ نہیں کیا تو محتال علیہ کے قرضہ برداشت کرنے سے کیا قرض دار سے قرض اتر جائے گا، ورنہ دوسرے کے تصرف کا اثر اس کی رضامندی کے بغیر اس کی اپنی ذات پر ہوگا، اگرچہ محتال علیہ کے لازم کر لینے سے اس پر قرض لازم آگیا ہے، پھر اگر قرض دار سے ساقط نہ ہوا تو یہ حوالہ نہیں بلکہ کفالت ہوگی، اسی لئے قدوریؒ و عیسیٰ بن ابانؒ نے دلیل دیتے ہوئے کہا ہے کہ کچھ غیرت مند انسان ایسے بھی ہوتے ہیں جو اپنا بار دوسروں پر ڈالنا پسند نہیں کرتے ہیں، اور مصنفؒ کی دلیل سے صرف یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ محتال علیہ کے خود پر لازم کرنے میں نقصان نہیں ہے، اس لئے اس کا نتیجہ یہ کہ محتال علیہ پر قرضہ لازم آیا اور یہ لازم نہیں آیا کہ قرضدار سے اس کی رضامندی کے بغیر قرض ساقط ہو جائے، پس اگر زید کو بکر کے احسان سے عار ہو اور زید قرض دار ہو اور بکر نے قرض خواہ سے قرضہ کا حوالہ قبول کر لیا تو اس قول پر یہ لازم آتا ہے کہ زید کی رضامندی کے بغیر قرض ساقط ہو گیا، اور یہ نظر فقہ میں تامل ہے۔ فتامل فیه. م.

توضیح: حوالہ کو دیون کے ساتھ مخصوص کرنا،

حوالہ کے صحیح ہونے کی شرط، تفصیل مسائل، دلائل

قال واذا تمت الحوالة برئ المحیل من الدین بالقبول و قال زفرؒ لا یبرأ اعتباراً بالکفالة اذ کل واحد منهما عقد توثق ولنا ان الحوالة النقل لغة ومنه حوالة الغراس والدین متی انتقل عن الذمة لا یبقی فیها اما الکفالة فللضم والاحکام الشرعیة علی وفاق المعانی اللغویة والتوثق باختیار الاملا والاحسن فی القضأ وانما یجبر علی القبول اذا نقد المحیل لانه یحتمل عود المطالبة الیه بالتوی فلم یکن متبرعاً.

ترجمہ:- قدوریؒ نے کہا ہے کہ جب حوالہ پورا ہو گیا تو اس کے قبول ہوتے ہی محیل قرضہ سے بری ہو گیا (ف۔ یعنی محیل کا بری ہونا طالب (قرض خواہوں) کے وصول کرنے پر موقوف نہیں ہے، بلکہ محتال علیہ اور محتال لہ کے قبول کر لینے کے ساتھ ہی محیل سے قرض منتقل ہوا اور وہ خود بری ہو گیا، البتہ اگر حق ڈوب جائے تو حق لوٹ آئے گا) **و قال زفرؒ الخ** اور امام زفرؒ نے کہا

ہے کہ کفالت پر قیاس کرتے ہوئے محیل بھی بری نہ ہوگا۔ (ف۔ یعنی جیسے کفالت میں بری نہیں ہوتا ہے حوالہ میں بھی بری نہ ہوگا، اور قیاس صحیح ہونے کے لئے علت مشترکہ موجود ہے، کیونکہ کفالہ اور حوالہ دونوں میں سے ہر ایک عقد توثق ہے۔ ف۔ یعنی وثاقت اور مضبوطی کے لئے کفالت کی طرح حوالہ بھی کیا جاتا ہے کہ اس میں اور بھی زیادہ پختگی آجاتی، اس طرح کہ محیل اور محتال علیہ دونوں سے مطالبہ باقی رہے جیسے کفالت میں ہے، لیکن معلوم ہونا چاہئے کہ اس بناء پر دونوں کے معنی ایک ہی ہو جائیں گے اور فرق بے فائدہ ہوگا۔

ولنا ان الخ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ لغت میں حوالہ کے معنی نقل کرنے کے ہیں (ف۔ یعنی کسی بھی چیز کو ایک جگہ سے دوسری جگہ پر منتقل کرنا) اسی لغوی معنی میں حوالہ الغراس بولا جاتا ہے۔ (ف۔ یعنی بیادڑ (چاروں اور پودوں) کو ایک جگہ سے اکھیڑ کر دوسری مناسب جگہ پر لگانا حوالۃ الغراس کہلاتا ہے، چنانچہ دین کو حوالہ کرنا بھی اسی معنی میں کہا جاتا ہے کہ محیل سے منتقل ہو کر محتال علیہ پر آگیا۔

والدین متیٰ الخ اور جبکہ قرض ایک ذمہ سے منتقل ہو گیا تو وہاں باقی نہ رہا۔ (ف۔ اور یہ بات کفالت میں نہیں ہے) واما الکفالۃ الخ: اور کفالت تو لغت میں ملانے کے واسطے ہی موضوع ہے (ف۔ اس لئے جس ذمہ پر دین کا مطالبہ ہے اس کے ساتھ اپنا ذمہ ملانے سے یہ لازم نہیں آتا کہ پہلے ذمہ سے وہ منتقل ہو جائے، کیونکہ وہ خود اپنی جگہ پر رہتا ہے، صرف پختگی اور مناسب کے لئے دوسرا ذمہ بھی اس میں ملادیا گیا، یعنی اب دونوں سے مطالبہ ہو سکتا ہے، قول اصح یہ ہے کہ کفالت میں کفیل کے ذمہ صرف مطالبہ کرنے کا حق ہوتا ہے، اور اصل قرض مکفول عنہ کے ذمہ باقی رہتا ہے اور اصول میں ہمارے نزدیک یہ بات طے پاچکی ہے کہ الاحکام الشرعیۃ الخ شرعی احکام اپنے لغوی معنی کے موافق ہی ہوتے ہیں (ف۔ یعنی لغوی معنی کے لحاظ سے اس کی صورتوں پر جائز و صحیح اور باطل ہونے کا حکم ہوا کرتا ہے، پس اگر کفالت میں کوئی یہ کہے کہ اصیل کے ذمہ سے قرضہ ساقط ہوا تو وہ کفالت نہیں ہے، اور اگر حوالہ میں یوں کہا کہ اصیل کے ذمہ سے قرضہ منتقل نہیں ہوا تو وہ حوالہ نہیں ہے، اور اب یہ کہنا کہ توثیق اور پختگی میں حوالہ اور کفالہ مشترک ہیں تو یہ صحیح ہے، لیکن ہر ایک میں اپنے مناسب معنی کے لحاظ سے توثیق ہے)۔

والتوثق الخ اور توثق یا اعتماد کی پختگی کی صورت یہ ہے کہ اس نے ایک زیادہ اچھے کردار ادا کرنے والے ذمہ دار اور مالدار شخص کو اختیار کیا ہے (ف۔ یعنی حقدار نے یہ اندازہ لگالیا کہ قرض دار سے زیادہ مالدار محتال علیہ ہے، اس لئے اسی کو اختیار کر لینے میں بھرپور اعتماد ہے، یا محتال علیہ کا ادا کرنے میں اچھا برتاؤ ہوگا، اسی لئے اسے پسند کیا ہے اور ایک حدیث میں ہے: مطل الغنی ظلم: یعنی جو شخص صاحب حیثیت ہو کر اور ادائیگی کی صلاحیت رکھ کر بھی حقوق ادا کرنے میں ٹال مٹول کرے اور ڈھیل دے تو وہ بدترین ظالم ہے، جیسا کہ صحاح میں ہے، پھر اگر یہ کہا جائے کہ آپ تو یہ کہتے ہیں کہ محیل سے قرضہ منتقل ہو کر محتال علیہ پر چلا جاتا ہے، حالانکہ یہاں پر مسئلہ یہ ہے کہ اگر محیل نے قرض خواہ کو مال ادا کر دیا تو قرض خواہ کو اس کے قبول کرنے پر مجبور کیا جائے، تو منتقل ہونا کہاں پایا گیا تو مصنفؒ نے اسی کا جواب یہ دیا ہے)۔

وانما یجبر الخ کہ جب محیل نے ادا کر دیا تو محتال لہ کو قبول کرنے پر صرف اس لئے مجبور کیا جاتا ہے کہ شاید مال ڈوب جانے کی وجہ سے محیل سے ہی مطالبہ کا حق لوٹ آئے، (ف۔ اور اس وقت تو اس کے لئے ادائیگی آسان اور ممکن ہے جو بعد میں ممکن نہ رہ سکے، اس لئے مطالبہ کے خوف سے ادا کر دیتا ہے) اس طرح محیل ادا کرنے میں کوئی احسان کرنے والا نہیں ہے (ف۔ تاکہ محتال لہ کو یہ کہنے کا موقع ملے کہ میں کسی کا احسان پسند نہیں کرتا ہوں، اسی سے یہ بات بھی معلوم ہو گئی کہ اگر محتال علیہ پر مال ڈوب جائے تو محیل پر مطالبہ لوٹ آئے گا، ڈوب جانے کے معنی پہلے بیان کر دیئے گئے ہیں۔

توضیح: حوالہ کا کام پورا ہو جانے سے اور اس کے قبول کر لینے سے محیل قرضہ سے بری

ہو جاتا ہے، تفصیل مسئلہ، حکم اختلاف ائمہ، دلائل

قال ولا یرجع المحتال علی المحیل الا ان یتوی حقه و قال الشافعی لا یرجع وان توی لان البراءۃ قد حصلت مطلق فلا یعود الا سبب جدید ولنا انہا مقیدۃ بسلامۃ حقه له اذ هو المقصود او تفسخ الحوالة لفواته لانه قابل للفسخ فصار کوصف السلامة فی المبیع.

ترجمہ:- قدوریؒ نے کہا ہے کہ قرضخواہ یعنی محتال لہ کو محیل سے دوبارہ مانگنے کا حق نہیں رہتا ہے، البتہ اس صورت میں جبکہ حقدار کا حق ڈوب جائے (ف۔ کیونکہ ڈوب جانے کی صورت میں محتال لہ کا مطالبہ اصل قرض دار پر ہی لوٹ آئے گا، لیکن امام شافعیؒ نے کہا ہے کہ محتال لہ کبھی بھی محیل کی طرف رجوع نہیں کر سکتا ہے، اگرچہ اس کا حق ڈوب ہی جائے، کیونکہ محیل کی برأت مطلقاً ثابت ہو چکی ہے (ف۔ کہ اس کی برأت ثابت ہوتی تھی) اس لئے کسی نئے سبب پیدا ہو جانے کے بغیر محیل سے قرضہ کے مطالبہ کا حق نہیں لوٹے گا (ف: مثلاً: محیل نے بیع یا حوالہ کے ذریعہ اسی مال کو لے لیا، اس طرح نئے مطالبہ کا اس پر محتال لہ کا حق لوٹ آیا، اس دلیل کی اصل بنیاد اس بات پر تھی کہ وہ برأت کسی قید کے بغیر مطلقاً تھی، اور یہ بات اب اگرچہ ظاہر ہے لیکن قید کبھی حالت کے مناسب اور مطابق بھی ہوا کرتی ہے، اسی لئے مصنفؒ نے کہا ہے کہ): ولنا انها الخ: اور ہماری دلیل یہ ہے کہ مذکورہ برائت میں اس کا قید کا ہونا معتبر ہے کہ حق دار کو اس کا حق مل جائے، کیونکہ یہی چیز تو حوالہ سے مقصود ہے (ف۔ کہ قرض خواہ کو اس کا حق مل جائے اگرچہ ظاہر لفظ میں براءت میں ایسی کوئی قید نہیں ہے بلکہ مطلق ہے، یا فوت ہونے سے مقصود حوالہ کا فسخ ہونا ہے (ف۔ یعنی ہم نے مان لیا کہ حوالہ میں براءت مطلقہ ہے، لیکن جب حوالہ کا مقصود یعنی اپنے حق کا وصول ہونا ختم ہو گیا اس طور پر کہ مال ڈوب گیا ہے تو یہ حوالہ خود بخود فسخ ہو گیا۔

لانه قابل الخ کیونکہ، حوالہ فسخ ہونے کے قابل ہوتا ہے (ف۔ اس لئے مقصود فوت ہو جانے پر فسخ کر دیا گیا، تو یہ ایسا ہو گیا جیسے مبیع میں سالم ہونے کا وصف ہے (ف۔ کہ کسی چیز کی خریداری کے وقت کوئی سلامت کی کوئی قید نہ لگائی گئی ہو بلکہ مطلق ہو پھر بھی جب اس مبیع میں کوئی عیب نکل آتا ہے تو وہ بیع منسوخ ہو سکتی ہے، اس لئے کہ اس کا مقصود یہ تھا کہ مبیع سالم ہو، اس لئے مقصود پر نظر کرتے ہوئے اس قید کا اعتبار تھا کہ سالم بیع حاصل ہو اور اسی مقصود کی بناء پر مبیع فسخ ہوئی، یا مطلق بیع میں مقصود کے پیش نظر یہ قید معتبر تھی لیکن بندہ مترجم کے نزدیک یہ مسئلہ مشکل ہے۔ واللہ تعالیٰ أعلم.

توضیح:- قرض خواہ (محتال لہ) کو محیل سے دوبارہ مطالبہ کا حق رہتا ہے یا نہیں، تفصیل مسائل، اختلاف ائمہ، دلائل

قال والتوی عند ابی حنیفةؒ احد الامرین وهو اما ان یجحد الحوالة و یحلف ولا بینة له علیه او یموت مفلساً لان العجز عن الوصول یتحقق بکل واحد منهما وهو التوی فی الحقیقة و قالا هذا ان الوجهان ووجه ثالث وهو ان یحکم الحاکم بافلاسه حال حیاته وهذا بناء علی ان الافلاس لا یتحقق بحکم القاضی عنده خلافا لهما لان المال غاد ورائح.

ترجمہ:- قدوریؒ نے کہا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک قرض ڈوب جانے کی یہ دو صورتیں ہوتی ہیں۔

(۱) یا تو یہ ہو کہ محتال علیہ حوالہ کا انکار کر دے ساتھ ہی قسم بھی کھا لے اور محتال علیہ کے خلاف محیل کے گواہ بھی نہ ہوں (ف۔ نہ محیل کے گواہ اور نہ محتال لہ کے اس کے خلاف گواہ ہوں) تب حق ڈوب جانا سمجھا جائے گا۔ اویموت مفلسا الخ.

(۲)) یا یہ ہو کہ محتال علیہ مفلسی کی حالت میں مر جائے (ف۔ یعنی اس حالت میں مر گیا کہ نہ تو نقد کچھ مال چھوڑا نہ کسی پر اپنا قرض چھوڑا اور نہ کسی کو اپنا کفیل چھوڑا، تب قرض ڈوب جانا سمجھا جائے گا، پس جب ان دو باتوں میں سے کوئی بات پائی جائے تو

محتال لہ کو اختیار ہوگا کہ محیل سے دوبارہ اپنا مطالبہ کرے۔ لان العجز الخ کیونکہ ان دو باتوں میں سے کسی ایک کے پائے جانے سے حقیقی مجبوری پائی جائے گی اور حقیقت میں ڈوب جانا یہی ہے کہ حق وصول ہونے سے عاجزی ہو جائے۔ف۔
خلاصہ یہ ہوا کہ حق ڈوب جانے کے معنی یہ ہیں کہ وصول ہونے سے عاجزی ہو اور وہ ان دو باتوں سے ہی پائی جاتی ہے۔
وقالا الخ اور صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ حق ڈوب جانے کی یقیناً یہ دو جہتیں ہیں ان کے علاوہ ایک اور تیسری وجہ بھی ہے جو یہ ہے کہ محتال علیہ کی زندگی میں حاکم اس کے مفلس ہونے کا اعلان کردے۔ف۔ یعنی اس طرح اعلان کرادے کہ فلاں شخص اب مفلس ثابت ہو چکا ہے، اس لئے اب اس پر کسی کے قرض اور باقی کا دعویٰ قابل قبول نہ ہوگا، تو اس صورت میں بھی حقیقت میں حق وصول ہونے سے عاجزی ثابت ہے۔
وھذا بناء الخ یہ اختلاف اس بناء پر ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک قاضی کے حکم دینے سے مفلسی ثابت نہیں ہو جاتی ہے۔ف۔ یعنی اس تیسری وجہ کو امام اعظمؒ نے اس لئے اعتبار نہیں کیا کہ قاضی کے حکم دینے اور اعلان کرنے سے حقیقت میں کسی کی مفلسی ثابت نہیں ہو جاتی ہے، البتہ صرف فرق آجاتا ہے کہ ایسے شخص کے خلاف قاضی کے پاس مطالبہ اور تقاضا نہیں سنا جاسکتا ہے) برخلاف صاحبینؒ کے قول کے (ف۔ کہ صاحبینؒ کے نزدیک قاضی کے حکم دینے سے ایسے شخص کی مفلسی متحقق ہو جاتی ہے، اس لئے کہ اب اس سے اپنا حق وصول کرنے سے قانونی طور سے عاجزی ثابت ہو گئی، اور امام اعظمؒ فرماتے ہیں کہ قاضی کے فیصلہ کے بعد یہ بات ضرور ثابت ہو گئی کہ وہ اس وقت مفلس ہے مگر حق کے وصول کرنے سے عاجزی دیانۃً نہیں ہے اور اس پر اخلاص لازم ہو سکتا ہے، کیونکہ مال تو ایسی چیز اور ایسا چھاؤں یا سایہ ہے جو کہ آتا جاتا اور چھوٹا بڑا ہوتا رہتا ہے (ف۔ کیونکہ رزق تو اللہ تعالیٰ کے طرف سے آتا ہے پس ایک آدمی صبح کو فقیر اور اسی شام کو مالدار بھی ہو جاتا ہے، اور اس کے برعکس بھی ہو سکتا ہے، اس لئے یہ بات بہت ممکن ہے کہ جبتک وہ زندہ ہے اس وقت تک آخر دم تک مالدار ہو جائے، یہی قول تو زیادہ بہتر اور مدلل ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

توضیح:۔ قرض کے ڈوب جانے اور اس سے بالکل ناامیدی کا حکم کب لگایا جاسکتا ہے، تفصیل، اختلاف ائمہ، دلائل

قال واذا طالب المحتال علیه المحیل بمثل مال الحوالة فقال المحیل احلت بدین الی علیك لم یقبل قوله الا بحجة وكان علیه مثل الدین لان سبب الرجوع قد تحقق وهو قضاء دینه بامره الا ان المحیل یدعی علیه دینا وهو منكر والقول للمنكر ولا یكون الحوالة اقراراً منه بالدین علیه لانها قد تكون بدونه.

ترجمہ: قدوریؒ نے کہا ہے کہ اگر محتال علیہ نے مال حوالہ کے مثل محیل سے مطالبہ کیا (ف۔ مثلاً: محیل نے محتال علیہ پر ہزار کھرے درہم کا حوالہ کیا تھا اور یہ حوالہ مطلقہ یا مقیدہ تھا، تب محتال علیہ نے ادا کر کے اسی کے برابر اور اسی جیسا مطالبہ کیا اور حوالہ اس کے حکم سے تھا، فقال المحیل الخ تب محیل نے کہا میں نے اپنے اس قرضہ کے عوض تم پر حوالہ کیا تھا جو میرا باقی تھا۔ف۔ یعنی محیل نے کہا تھا اور یہ کہا تھا کہ میں نے اپنے اس قرض خواہ کو تمہارے حوالہ کیا اس تفصیل کے ساتھ میرے ہزار درہم جو تم پر باقی ہیں وہ تم ان کو دیدو، تو اس محیل کا قول بغیر حجت مقبول نہ ہوگا۔ف۔ یعنی حجت کے بغیر صرف دعوی کر دینے سے قابل قبول نہ ہوگا اور حجت کے معنی یہ ہوں گے کہ محتال علیہ اسی بات کا اقرار کرے یا محیل اپنے دعوی پر گواہ پیش کرے اور جبتک گواہ نہ ملے اس وقت تک اس کا دعویٰ قبول نہیں ہوگا۔
وكان علیه الخ اور محیل پر قرضہ کے مثل واجب ہوگا۔ف۔ یعنی محتال علیہ نے جو قرضہ ادا کیا ہے اسی کے جیسا اس محیل پر بھی ادا کرنا واجب ہوگا، کیونکہ واپسی کا سبب ثابت ہو چکا ہے یعنی محیل کا اس کے حکم سے قرضہ ادا کرنا۔ف۔ یعنی جب کفیل یا

محتال علیہ نے اصیل کے حکم سے اس کا قرض ادا کیا تو اسے اس بات کا حق ہو جاتا ہے کہ اصیل سے واپس لے، اس طرح واپس پانے کا سبب اس صورت میں پایا گیا، اس لئے محیل پر قرض کے جیسا لازم آیا۔

الا ان المحیل الخ البتہ محیل اپنے محتال علیہ سے قرضہ کا دعویٰ کرتا ہے۔ف: اس طرح سے کہ تم پر میرے ہزار درہم باقی ہیں، لیکن محتال علیہ اس کا انکار کرتا ہے والقول بمنزلہ الخ اور قاعدہ ہے کہ منکر کی اپنی بات قسم کے ساتھ مقبول ہوتی ہے۔ف۔ اور مدعی پر گواہ پیش کرنا ضروری ہے، اس لئے مدعی پر گواہ پیش کرنا ضروری ہوگا، اسی طرح محیل پر لازم ہوگا کہ اپنے دعوی کے مطابق گواہ پیش کردے، ورنہ قسم سے منکر کا قول قبول ہو جائے گا، لیکن اس جگہ قسم لازم کرنے میں یہ کھٹکارہ جاتا ہے کہ مثلاً: محتال علیہ پر حقیقت میں قرضہ باقی ہو، لیکن حوالہ کے وقت کوئی قید نہ تھی یعنی حوالہ مطلق تھا، اتنا کہ محیل نے اس سے اپنا قرض وصول کرلیا، پھر محتال علیہ نے مال حوالہ کردیا تو اسے محیل سے واپس لینے کا حق ہوگا۔

اس لئے وہ ایسی قسم نہیں کھا سکتا ہے کہ مجھ پر محیل کا قرضہ باقی نہیں ہے، پس شاید کہ قسم نہ ہو، یہ ہو کہ یہ شخص جس طرح سے قرضہ کے حوالہ کا دعویٰ کرتا ہے، اسی طرح نہ ہو۔ فافہم۔م۔

اب اگر یہ کہا جائے کہ جب محتال علیہ نے حوالہ کا اقرار کرلیا تو گویا یہ بھی اقرار کرلیا کہ مجھ پر محیل کا قرض تھا، تو جواب یہ کہ ایسی کوئی بات نہیں ہے یعنی ایسا لازم نہیں آتا، ولا یکون الخ اور حوالہ اس کی طرف سے اپنے اوپر قرض کے رہنے کا اقرار نہ ہوگا۔ف۔ کیونکہ حوالہ کے لئے قرض ہونا لازم نہیں ہے) اس لئے کہ حوالہ تو قرض کے بغیر بھی ہوتا ہے۔ف۔ یعنی محتال علیہ پر کچھ قرض نہیں ہوتا ہے اور وہ حوالہ قبول کرلیتا ہے، اس لئے حوالہ سے یہ لازم نہیں آتا ہے کہ قرضہ ہو۔

توضیح:۔ اگر محتال علیہ نے مال حوالہ کے مثل محیل سے مطالبہ کیا، تب محیل نے کہا کہ میں نے اپنے اس قرض کے عوض تم پر حوالہ کیا تھا جو تم پر میرا باقی تھا، تفصیل مسئلہ، حکم، اشتباہ، جواب، دلائل

قال واذا طالب المحیل المحتال بما احالہ بہ فقال انما احلتک لتقبضہ لی و قال المحتال لابل احلتنی بدین کان لی علیک فالقول قول المحیل لان المحتال یدعی علیہ الدین وھو ینکر ولفظۃ الحوالۃ مستعملۃ فی الوکالۃ فیکون القول قولہ مع یمینہ.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے کہا ہے کہ اگر محیل نے محتال لہ سے اس مال کا مطالبہ کیا جو اس نے اس کے حوالہ کیا تھا۔ف۔ اس کی صورت یہ ہوگی کہ زید نے بکر کو خالد پر ہزار درہم کا حوالہ کیا پھر زید نے بکر سے یہ ہزار درہم مانگے) اور یوں کہا کہ میں نے تمہیں حوالہ اس لئے کیا تھا کہ تم اس کو وصول کر کے مجھے دو۔ف۔ یعنی یہ حوالہ تمہارے قرضہ کی ادائیگی کے لئے نہیں تھا کیونکہ تمہارا کچھ بھی میرے ذمہ باقی نہیں ہے، بلکہ میں نے اس لئے تمہارے حوالہ کیا تھا کہ تم خالد سے یہ مال وصول کر کے مجھے دیدو۔

وقال المحتال الخ اور بکر محتال نے کہا کہ نہیں بلکہ تم نے میرا قرض جو تمہارے ذمہ تھا اسی کی ادائیگی کے لئے وہ قرض میرے حوالہ کیا تھا، تو یہاں زید محیل کا قول معتبر ہوگا۔ف۔ لہٰذا محتال لہ (بکر) پر لازم ہوگا کہ جو مال وصول کیا ہے وہ محیل (زید) کو دیدے اور اگر محتال لہ دے کر اپنے دعوی کے مطابق گواہ پیش کردے تب اسی کا دعوی ثابت ہوگا اور محیل کا قول رد کردیا جائے گا۔

الحاصل محیل کا قول اور محتال لہ کے گواہ کا اعتبار ہوگا۔ لان المحتال الخ کیونکہ محتال لہ (بکر) محیل (زید) پر قرضہ کا دعوی کرتا ہے، لیکن محیل (زید) اس کا انکار کرتا ہے (ف۔ اس لئے منکر کا قول اور مدعی کے گواہ لازم ہیں) پس اس جگہ اگر یہ احتمال پیش کیا جائے کہ جو کچھ کہا گیا یہ کس طرح درست ہوگا کیونکہ دونوں نے اس جگہ حوالہ کے واقع ہونے پر اتفاق کیا ہے اور حوالہ کی

صورت یہ ہوئی کہ محیل پر جو قرض ہے اس کے وصول کرنے کے لئے طالب پر حوالہ کردیا اس طرح خود قرض ثابت ہے، تو اس کا جواب یہ ہے کہ حوالہ اگر مذکورہ معنی میں ہو تو یقیناً یہی مراد ہے ویسے اس بات کا بھی احتمال ہے کہ یہ معنی مراد ہی نہ ہو۔
ولفظة الحوالة الخ اور حوالہ کا لفظ تو وکالت کے معنی میں بھی مستعمل ہے لہٰذا قسم کے ساتھ محیل کا قول معتبر ہوگا۔ف۔ یہ کہ حوالہ کہنے سے میری مراد وکالت کی تھی اور میں نے اسے صرف اپنا قرض وصول کرنے کے لئے وکیل کیا تھا، الحاصل محیل کے دعویٰ میں صرف لفظ کو اس کے ظاہر حقیقت سے اس کے مجازی معنی میں مراد لینا موجود ہے، اور محتال لہ کے دعویٰ میں قرضہ کے مال پر دوسرے کا دعویٰ ہے، اس لئے اس کے گواہ کا ہونا لازم ہے، اور محیل کے لئے صرف اپنی مراد بیان کردینا ہی کافی ہے، جس کے لئے صرف قسم کھالینے سے تصدیق کرلی جائے گی۔ فافهم. م.

توضیح:۔ اگر محیل نے محتال لہ سے اس مال کا مطالبہ کیا جو اس نے اس کے حوالہ کیا تھا اور محتال لہ نے کہا کہ نہیں بلکہ میرا قرض تمہارے ذمہ باقی تھا اس کی وصولی کے لئے میرے حوالہ کیا تھا، تفصیل مسئلہ، حکم، دلائل

قال ومن اودع رجلاً الف درهم واحال بها عليه اخر فهو جائز لانه اقدر على القضاء فان هلكت برئى لتقيدها بها فانه ما التزم الاداء إلا منها بخلاف ما اذا كانت مقيدة بالمغصوب لان الفوات الى خلف كلا فوات وقد تكون الحوالة مقيدة بالدين ايضاً وحكم المقيدة في هذه الجملة ان لايملك المحيل مطالبة المحتال عليه لانه تعلق به حق المحتال على مثال الرهن وان كان اسوةً للغرماً بعد موت المحيل وهذا لانه لو بقيت له مطالبة به فياخذه منه لبطلت الحوالة وهي حق المحتال بخلاف المطلقة لانه لا تعلق لحقه به بذمته فلا تبطل الحوالة باخذ ما عليه او ما عنده.

ترجمہ:۔ امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ اگر ایک شخص نے دوسرے کے پاس ہزار درہم بطور ودیعت رکھے۔(ف۔ یعنی مثلاً: زید نے بکر کے پاس ہزار درہم امانۃً رکھے) اور ان درہموں کے ساتھ دوسرے شخص کو اس کے حوالہ کیا(ف۔ مثلاً: بکر کے پاس جو ہزار درہم ودیعۃً رکھے تھے ان کو خالد کے حوالہ کردیا یہ کہتے ہوئے کہ میرے ہزار درہم جو تمہارے پاس امانۃً ہیں وہ تم اس خالد کو دیدو) تو یہ جائز ہے(ف۔ اور یہ حوالہ مقیدہ ہے یعنی وہ ہزار درہم دو جو تمہارے پاس ودیعت ہیں) لانه اقدر الخ۔ کیونکہ اسی طرح کرنے میں زیادہ قدرت حاصل ہوتی ہے۔ف۔ کیونکہ محیل کی طرف سے خود اپنا مال ادا کرنے کے لئے موجود ہے، بخلاف اس صورت کے جبکہ اس کے پاس اتنا مال نہ ہو اور محتال علیہ پر مطلقاً حوالہ کردیا ہو تو وہ ودیعت نہیں دے سکتا ہے اور یہ بھی ممکن ہے کہ ہزار درہم حاصل کرنے میں اسے تکلیف اٹھانی پڑے، اس سے ثابت ہوا کہ جب محتال علیہ کے حوالہ ایسا مال کیا گیا ہو جو کسی کے ساتھ مقید ہو تو وہ حوالہ جائز ہوتا ہے)۔

فان هلكت الخ اب اگر یہ امانت ہلاک ہوجائے تو محتال علیہ بری ہوجائے گا۔ف۔ کیونکہ امانت کا کوئی ضامن نہیں ہوتا ہے اس لئے جب محتال علیہ کے پاس امانت کا مال نہیں رہا تو وہ حوالہ سے بری ہوگیا) کیونکہ وہ حوالہ تو اسی امانت کے ساتھ مقید تھا۔ف۔ پس جب وہ مال موجود نہیں رہا تو اس پر ادائیگی بھی لازم نہیں رہی) کیونکہ محتال علیہ نے خود پر مال کی ادائیگی اسی صورت سے لازم کی تھی کہ اسی امانت سے ادا کردے گا۔ف۔ اس لئے اس پر کسی دوسرے طریقہ سے ادائیگی لازم نہیں رہی اور یہ حکم اسی وقت ہوگا جبکہ ودیعت کی قید لگائی گئی ہو کہ اس کے ضائع ہوجانے پر اس کا کوئی بدل لازم نہیں ہوتا ہے)

بخلاف ما الخ اور ودیعت کے خلاف اگر حوالہ غصب کے مال سے مقید ہو(ف۔ مثلاً: اگر اس طرح کہا کہ تم نے جتنا مال میرا غصب کیا ہے اس سے اتنا مال اس کو میرے حوالہ سے ادا کردو، یا یوں کہے کہ اس کو میرے اپنے مغصوب مال میں سے اتنا مال

اس کو میرے حوالہ سے ادا کر دو، یا یوں کہے کہ میں نے اس کو میرے اپنے مغصوب مال میں سے اتنا ادا کرنے پر تم پر حوالہ کیا تو یہ حوالہ جائز ہوگا اور اگر غصب کا مال ضائع ہو گیا تو حوالہ باطل نہ ہوگا، کیونکہ محتال علیہ پر اگر مغصوب مال موجود ہے تو وہی ورنہ اس کا ضمان واجب ہو تا ہے، یعنی حوالہ بالکل فوت نہیں ہوگا، لان الفوات الخ کیونکہ کسی چیز کا اس طرح فوت ہونا کہ اس کا خلیفہ اور بدل موجود ہو وہ نہ فوت ہونے کے حکم میں ہو تا ہے۔ف۔ یعنی اگر مال مغصوب باقی نہیں رہا تو اس کا خلیفہ یعنی تاوان موجود ہے، اس لئے وہ حوالہ کو قیمت سے پورا کرے، یہ تفصیل اس صورت میں ہوگی کہ حوالہ مقیدہ کسی مال عین مثلاً: ودیعت یا غصب کے ساتھ مقید ہو، وقد یکون الخ اور کبھی حوالہ مال دین کے ساتھ مقید بھی ہو تا ہے۔(ف۔ یعنی میرے تم پر جتنے درہم بطور قرض باقی ہیں ان میں سے اس مخصوص مقدار کے لئے فلاں شخص کو تم پر حوالہ کیا ہے، تو یہ حوالہ جائز ہے)۔

حکم المقیدہ الخ اور تمام صورتوں میں حوالہ مقیدہ کا حکم یہ ہے کہ محیل کو محتال علیہ سے مطالبہ کا اختیار نہیں ہو تا ہے۔ ف۔ یعنی محیل جس مال ودیعت یا غصب یا قرض کا حوالہ میں معاملہ کیا ہے اس کے حوالہ کر دینے کے بعد محتال علیہ سے مطالبہ نہیں کر سکتا ہے) کیونکہ مال مذکورہ سے محتال لہ کا حق متعلق ہو گیا ہے، جیسا کہ رہن میں ہے۔ف۔ کیونکہ جب مال مرہون سے مرتہن کا حق متعلق ہو گیا تو اس قرض کے ادا کر دینے سے پہلے راہن کو اس کے مطالبہ کا حق نہیں ہو تا ہے۔ع۔ اسی طرح محیل کو بھی محتال علیہ سے مطالبہ کا حق نہیں رہتا ہے، کیونکہ اس وقت محتال لہ کا حق متعلق ہو گیا ہے۔

وان کان اسوۃ الخ اگرچہ محیل کی موت کے بعد محتال لہ اس کے قرض خواہوں کے ساتھ برابر کا حق دار ہو (ف۔ بخلاف مرتہن کے کہ وہ راہن کے قرضخواہوں سے رہن کا زیادہ حقدار اور مقدم ہو تا ہے، اس مسئلہ کی صورت یہ ہوگی کہ جب حوالہ کسی مال عین یا دین کے ساتھ مقید ہو اور محیل پر بہت سے قرضے ہوں اور وہ مر جائے اور سوائے اس مال کے جو محتال علیہ کے پاس ہو یا جو محتال علیہ پر قرض ہو وہ کوئی ترکہ نہ چھوڑے تو اس صورت میں اس کے جتنے قرض خواہ ہوں ان کا اور اس محتال علیہ کا حال برابر ہوگا، یعنی یہ تمام افراد اس مال میں برابر کے حق دار ہوں گے کہ کسی کو بھی دوسرے پر ترجیح نہ ہوگی اور مرتہن کی صورت میں اگر راہن اس حال میں مر جائے کہ اس کے مال مرہون کے سوا دوسری کوئی چیز نہیں چھوڑی اور اس کے دوسرے بھی قرض خواہ ہیں، تو اس مسئلہ میں مرتہن کا حق اس کے مالِ مرہون میں تمام قرض خواہوں سے مقدم ہوگا، یہاں تک کہ مال مرہون سے مرتہن اپنا حق وصول کرلے اس کے وصل کر لینے کے بعد بھی مال مرہون کی رقم سے کچھ بچ جائے تو وہ باقی قرض خواہوں کا حق ہوگا۔ع۔

الحاصل اس کا مطلب یہ ہوا کہ محیل نے جس چیز کے ساتھ اپنا حوالہ مقید کیا ہے، محتال علیہ اس سے خود اپنا مطالبہ نہیں کر سکتا ہے۔ وھذا لانہ الخ اور یہ حکم اس لئے ہے کہ اگر اس مال کے ساتھ مطالبہ باقی رہتا ہے۔ف۔ یعنی وہ مطالبہ کر سکتا) اور محتال علیہ سے واپس لیتا، تو وہ حوالہ ہی باطل ہو جاتا۔ف۔ کیونکہ جس چیز کے حوالہ کا معاملہ کیا تھا وہی چیز باقی نہیں رہی، لہٰذا عقد حوالہ ختم ہو گیا۔ وھی الخ حالانکہ حوالہ محتال لہ کا حق ہو گیا تھا۔ف۔ جبکہ محیل کو محتال لہ کے حق کو باطل کرنے کا اختیار نہیں ہو تا ہے، اسی لئے اسے اس مال مذکورہ کے مطالبہ کا بھی اختیار نہیں ہے، یہ ساری تفصیل حوالہ مقید میں ہے)۔

بخلاف المطلقۃ الخ برخلاف حوالہ مطلقہ کے۔ف۔ یعنی وہ حوالہ جس میں محیل نہیں محتال علیہ پر ہزار درہم کا حوالہ کیا اور اس میں یہ قید نہیں لگائی کہ یہ میری ودیعت یا غصب یا قرضہ سے حوالہ کیا ہے، تو اس صورت میں محیل کو محتال علیہ سے اپنا مال دین یا ودیعت وغیرہ مطالبہ کرنے کا اختیار ہو تا ہے) کیونکہ محتال لہ کا اس مال سے کوئی حق نہیں ہو تا ہے، بلکہ محتال علیہ کے ذمہ سے متعلق ہو تا ہے۔ف۔ یعنی جب حوالہ میں کسی مال کی قید نہ ہو تو محتال علیہ کے ذمہ حوالہ ہے) اس لئے حوالہ باطل نہ ہوگا، اس مال کے وصول کرنے کی وجہ سے جو محتال علیہ پر ہے (ف۔ یعنی قرضہ یا غصب، یا جو اس کے پاس ہے۔ف۔ یعنی امانت کے طور پر)۔

توضیح :- ایک شخص نے دوسرے کے پاس ہزار درہم بطور ودیعت رکھے ان کو خالد کے حوالہ یہ کہتے ہوئے کہ میرے وہ درہم جو تمہارے پاس امانۃ ہیں خالد کے حوالہ کر دو، اور اگر یہ امانت ہلاک ہو جائے اور اگر مال غصب یا مالِ دین یا مالِ رہن ہو، مسائل کی تفصیل، حکم، دلائل

قال ویکرہ السفاتج وھی قرض استفاد بہ المقرض سقوط خطر الطریق ولھذا نوع نفع استفید بہ و قد نھی الرسول علیہ السلام عن قرض جر نفعاً۔

ترجمہ :- قدوریؒ نے کہا ہے کہ سفاتج مکروہ ہیں۔ف۔ سفاتج، سفتجہ کی جمع ہے) سفتجہ ایسے قرض کو کہتے ہیں جس کے ذریعہ سے قرض دینے والے نے راستہ کا خطرہ (چوری، ڈکیتی وغیرہ قسم کا) کیا ہو (ف۔ یعنی اپنی منزلِ مقصود تک مال پہنچانے میں راستہ کا خطرہ اس طرح دور کیا کہ کسی ایسے سفتجہ شرط پر تو یہ حرام ہے اور اس شرط سے قرض لینا دینا بھی فاسد ہے اور اگر سفتجہ کی شرط نہ ہو تو قرض جائز ہے۔ف۔ یہی حکم واقعات و کفایۃ المنتھی اور بزازیہ میں ہے، اوپر مصنفؒ نے جو مطلقاً مکروہ کہا ہے اس سے اس بات کا فائدہ پہنچانا مقصود ہے کہ اس کے مکروہ ہونے کی بنیاد نفع حاصل کرنے پر ہے خواہ اس نفع حاصل کرنے کی شرط کی گئی ہو یا نہ کی گئی ہو۔ کمافی النھر۔ لیکن فتح القدیر میں بظاہر فتاویٰ صغریٰ و واقعات کے اقوال پر اعتماد کیا ہے۔ ش۔

واقعات میں صورت اس طرح ہے کہ زید نے بکر کو اس شرط پر قرض کا کچھ مال دیا کہ وہ بکر اسے ایک تحریر فلاں شہر میں (کسی شخص کو اس کی ادائیگی کے لئے) لکھ دے، جیسے: کہ آج کل ہنڈی ہوا کرتی ہے اور اگر دینے والے نے اس کی شرط تو نہیں کی پھر بھی قرض دار نے خود ہی اسے ایک تحریر لکھ دی تو یہ جائز ہے، اسی طرح اگر زید نے بکر سے کہا کہ تم میرے لئے ایک سفتجہ فلاں شہر کے کسی شخص کو لکھ کر مجھے دو، جس میں یہ تحریر ہو کہ میں تم کو یہاں مال دے رہا ہوں اور وہاں ان سے میں وصول کر لونگا تو اس میں بہتری نہیں ہے (یعنی جائز نہیں ہے) اور حضرت ابن عباسؓ سے بھی یہی مروی ہے، کیا یہ نہیں دیکھتے کہ اگر قرض دار نے اپنے قرض کی ادائیگی میں جو اس پر لازم ہوتا تھا اس سے بہتر ادا کیا تو یہ مکروہ نہیں ہوتا ہے، بشرطیکہ اس بات کی شرط نہ کی۔

مصنف نے لکھا ہے کہ مشروط نہ ہونے کی صورت میں یہ بات اسی وقت جائز ہو گی ایسا کرنا جائز نہیں ہے۔ الفتح۔ یعنی لوگوں نے جب یہ دیکھا کہ شرط کر دینے سے معاملہ نہیں ہوتا ہے اور بغیر شرط کے جائز ہوتا ہے تو انہوں نے ایسا ہی کرنا شروع کر دیا کہ ایک آدمی نے لے جا کر دوسرے کو مال دیدیا اور یہ کہدیا کہ یہ قرض ہے، پھر اس نے اسے ایک تحریر فلاں شہر میں فلاں کے نام کی اسے دیدی اور وہاں اس کا رواج ہو تو یہ عمل جائز نہ ہو، اس لئے اس کے جائز ہونے کی صورت یہ ہو گی کہ اس نے قرض دیا پھر معلوم ہوا کہ خود قرض دینے والا فلاں شہر کو جا رہا ہے اور قرض دار کا اس شہر میں تعلق ہے، اس لئے اس نے یہ کہا کہ تم میری اس تحریر کے ذریعہ اپنا قرضہ وہاں لے لینا، یا خود قرض خواہ نے کہا کہ اگر ممکن ہو تو مجھے میرا قرضہ فلاں شہر میں ادا کرا دو، تو یہ جائز ہے، اور ایسا کوئی رواج بھی نہیں ہے، بلکہ اتفاق ہے جس کا قرض دینے کے وقت کوئی خیال بھی نہ تھا، لیکن قرض کے ذریعہ سے بے شک حاصل ہوا، پس اس صورت میں تردد ہونے کی بناء پر جبکہ کتاب میں عبارت مطلق رکھی گئی ہے اس کا فائدہ یہ ہو گا کہ جب قرض میں سفتجہ کی شرط ہو تو وہ حرام ہے۔

وھذا نوع الخ اور یہ ایک قسم کا نفع ہے جو قرض کے ذریعہ حاصل کیا گیا ہو، حالانکہ رسول اللہ ﷺ نے ایسے قرض سے منع فرمایا ہے، جس کے ذریعہ نفع حاصل ہو۔ (ف لیکن مرفوع کی حیثیت سے اس کا ثبوت نہیں ملتا ہے، بلکہ ابن ابی شیبہؒ نے اپنی مصنفؒ میں کہا ہے کہ حدثنا ابو خالد الاحمر عن حجاج عن عطاء قال کانوا یکرھون کل قرض جر منفعۃ، یعنی عطاءؒ نے کہا ہے کہ صحابہ کرامؓ ہر ایسے قرض کو مکروہ جانتے جس سے کچھ نفع بھی حاصل ہو، وروی محمد عن ابراھیم النخعی، کہ ہر ایسا

قرض جس سے نفع حاصل ہو اس میں کوئی بھلائی نہیں ہے، محمدؒ نے فرمایا ہے کہ ہم اسی روایت کو قبول کرتے ہیں اور امام ابو حنیفہؒ کا بھی یہی قول ہے۔ الحاصل صحیح روایت سے ثابت ہے۔

توضیح:۔ سفاتج کی تحقیق اور اس کا حکم، دلائل

چند ضروری مسائل

(۱) زید نے بکر کو اپنے قرض دار خالد پر حوالہ کیا حالانکہ بکر کا زید پر کچھ حق نہیں ہے، تو یہ صورت حوالہ کی نہیں بلکہ وکالت کی ہے، الخلاصہ یعنی قرضہ وصول کرنے کے لئے اپنی طرف سے حوالہ کے لفظ سے وکیل کیا ہے۔م۔

(۲) کوئی دیہاتی اپنا مال مثلاً: غلہ پھل وغیرہ کو بازار میں بیچنے کے لئے لایا اور دلال نے ان سب کو کسی خریدار کے ہاتھ بیچ ڈالا، پھر دیہاتی کو واپس جانے کی جلدی ہونے کی وجہ سے دلال نے اپنی طرف سے اس شرط پر رقم فروخت دیدی کہ میں اس دیہاتی سے وصول کرلوں گا، لیکن عجیب اتفاق ہوا کہ دیہاتی کے عاجز اور مفلس ہو جانے کی وجہ سے اس رقم کا وصول ہونا دلال کے لئے ناممکن ہو گیا، تو استحسان یہ ہو گا کہ دلال اپنے مال کو اس دیہاتی سے واپس لے، القنیہ۔

(۳) جس صورت میں حوالہ فاسدہ واقع ہوا اور محتال علیہ نے مال ادا کیا تو محتال علیہ کو اختیار ہو گا کہ اگر چاہے تو وصول کرنے والے یعنی محتال لہ سے واپس لے یا محیل سے واپس لے۔ الخلاصہ۔

(۴) اور اگر زید نے بکر کو خالد اس شرط سے حوالہ کیا کہ محتال لہ یعنی بکر کو اختیار ہے تو یہ جائز ہے اور بکر کو یہ اختیار ہو گا کہ چاہے تو اس حوالہ پر پورا پورا عمل کرے اور اگر چاہے تو محیل سے رجوع کرلے۔

(۵) اسی طرح اگر اس پر اس شرط کے ساتھ حوالہ کیا کہ محتال لہ جب چاہے اس محیل سے رجوع کرے تو بھی جائز ہے، اور محتال لہ کو اس بات کا اختیار ہو گا کہ محیل یا محتال علیہ میں سے جس کی جانب چاہے رجوع کرلے۔ المحیط۔

(۶) زید نے بکر کے ہاتھ کوئی چیز اس شرط کے ساتھ فروخت کی کہ بائع مشتری پر اپنے قرض خواہ کو حوالہ کردے تو یہ بیع باطل ہو گی، کیونکہ یہ شرط مقتضائے عقد کے خلاف ہے۔

(۷) اور اگر اس شرط پر بیع کی ہو کہ بائع اپنے ثمن اور رقم کے لئے حوالہ قبول کرے تو صحیح ہے، کیونکہ ایسا کرنے سے مقصد عقد کی تاکید ہوتی ہے۔ الکافی۔

(۸) بائع نے اگر اپنے قرض خواہ کو مشتری پر حوالہ مقیدہ بہ ثمن کردیا تو بائع کو مبیع روکنے کا حق باقی نہ رہے گا۔

(۹) اور اگر مشتری نے بائع کو اپنے قرض دار پر ثمن حوالہ کردیا تو ظاہر الروایۃ میں بائع کو روکنے کا حق باقی رہے گا۔

(۱۰) زید نے بکر سے سو درہم کے عوض ایک جانور خریدا اور اس پر قبضہ بھی کرلیا اور بکر کو ثمن کے لئے خالد کے حوالہ کردیا، پھر مشتری نے جانور میں عیب پاکر قاضی کے حکم سے واپس کردیا تو اس مشتری کو یہ اختیار نہ ہو گا کہ بائع سے درہم وصول کرے، لیکن بائع ان کے لئے مشتری کو محتال علیہ پر حوالہ کرے گا خواہ وہ حاضر ہو یا غائب ہو اور اس معاملہ میں بائع کا قول قبول ہو گا کیونکہ اس نے سو درہم وصول نہیں کئے ہیں، اسی طرح اگر واپسی قاضی کے حکم کے بغیر ہو تو بھی وہ بائع سے مال نہیں لے سکتا ہے۔

(۱۱) اور اگر یہ بیع فاسد ہو اس لئے قاضی نے اس کو باطل کردیا اور جانور واپس کردیا تو مشتری کا جو کچھ مال اس محتال علیہ پر آتا تھا وہ محتال علیہ سے واپس لے گا۔ القاضی خان۔

(۱۲) محتال علیہ کو ادا کردینے کے قبل یہ اختیار نہیں ہے کہ محیل سے واپس لے۔ المحیط۔

(۱۳) اور جب اس نے محتال لہ کو ادا کردیا، یا محتال لہ نے اس کو یہ مال ہبہ کردیا یا اس کو صدقہ میں دیا، یا محتال لہ مر گیا اور محتال

علیہ نے یہ مال میراث میں پایا تو ان تمام صورتوں میں محیل سے واپس لے سکتا ہے اور اگر محتال لہ نے محتال علیہ کو بری کر دیا تو وہ بری ہو گیا، لیکن محیل سے واپس نہیں لے سکتا ہے۔ الخلاصہ۔

کتاب ادب القاضی

ترجمہ :- کتاب ادب قاضی کے بیان میں ہے۔

توضیح :- کتاب ادب القاضی۔ ادب کے معنی، ادب القاضی سے مراد

چونکہ بیوع اور کفالت وغیرہ معاملات میں اکثر جھگڑے پیدا ہوتے ہیں اس لئے مصنفؒ ان امور کے بعد ایسا امر بیان کر رہے ہیں جو منازعات اور اختلافات وغیرہ کو ختم کرنے والا ہے، یعنی فیصلہ قاضی۔ ف۔ ادب کے معنی ہیں اخلاق جمیلہ اور خصائل حمیدہ (اچھے اخلاق اور پسندیدہ خصلتوں) سے مزین اور آراستہ ہونا خود اپنی ذات میں اور لوگوں کے ساتھ معاملات میں "ادب القاضی" سے مراد ایسے امور ہیں جو شریعت میں بھلائی اور عمدگی کے بیان کئے گئے ہیں قاضی ان پر خود عمل کرے اور دوسروں سے ان پر عمل کرائے، مثلاً: عدل پھیلانا، ظلم مٹانا اور حدود شرع اور سنت پر قائم رکھنا اور قضاء کے لغوی معنی ہیں لازم کرنا واجبار وغیرہ ہے ، اور شریعت میں قضاء وہ فیصلہ کن قول ہے جو دلالتِ عامہ سے صادر ہو۔ خزانۃ المفتیین۔ یعنی جس شخص کو ولایتِ عامہ (تمام لوگوں پر اختیار) حاصل ہے اس سے صادر ہو کر جو اس قول کا مطلب ہے لازم ہو۔

یہ معلوم ہونا چاہئے کہ ہر ایک آدمی اپنی ذات پر تصرفات کرنے کا اختیار رکھتا ہے اور دوسرے کو اس کی ذات پر قدرت نہیں ہوتی ہے، جبتک کہ حکومت یا سرپرستی حاصل نہ ہو، مثلاً: باپ کو اپنے چھوٹے بچوں پر شرعی ولایت یا سرپرستی حاصل ہے، مگر بالغ اولاد پر نہیں ہے، پھر جب ہر ایک کو اختیار تصرف حاصل ہے تو کبھی دو آدمیوں کے تصرفات میں اعتراض واختلاف ہوتا ہے، اس اعتبار سے کہ اگر سب لوگ شریعت کے قانون پر چلتے اور اس کے حکم پر عمل کرتے تو کوئی جھگڑا ہی نہ ہوتا مگر کسی نے اس کے خلاف حد سے بڑھنے کی کوشش کی تو اس وقت ان میں مصالحت پسندیدہ اور مندوب عمل ہے اور جب صلح نہ ہو سکے تو دیکھنا چاہئے کہ اگر ان کو ان کے اختیارات اور ان کی پسند پر چھوڑ دیا جائے تو شاید کہ وہ بڑھ کر بالآخر قتل وقتال تک معاملات کو بڑھا دیں، اسی لئے اللہ تعالیٰ نے شریعت میں ایک عام حکم اور قانون نافذ فرمادیا کہ لوگ اپنی زندگی کے تصرفات اور معاملات اسی طرح کریں کہ اپنی جان اور مال میں جسے اپنے رب عزوجل کے ہاتھ بہت پہلے ہی فروخت کر دیا ہے، اپنی مرضی سے کچھ تصرف نہیں کر سکتے ہیں، برابر عمل کریں، جب دو آدمیوں نے جھگڑا کھڑا کیا تو وہ ان کے نفس وخواہش کا فریب ہے اس لئے اللہ تعالیٰ نے ان کے اختیارات ختم کر دیئے اور اپنا ایک نمائندہ وخلیفہ مقرر کر دیا کہ ان سب لوگوں کے اختیارات سلب ہو کر اس کے قبضہ میں چلے گئے، اس حد تک کہ وہ نمائندہ شرع کے موافق حکم نافذ کرے وہ ہر ایک شخص پر اپنے ذاتی فعل کے مثل ہوگا اور اب جبکہ یہ بات معلوم ہوگئی کہ قاضی کو ولایتِ عامہ حاصل ہوتی ہے تو خود ایسے معزز ومکرم قاضی کے لئے کچھ اوصاف شرط کئے گئے ہیں وہی آداب کہلاتے ہیں۔ م۔

قال ولا تصح ولاية القاضي حتى يجتمع في المولى شرائط الشهادة ويكون من اهل الاجتهاد اما الاول فلان حكم القضا يستبقى من حكم الشهادة لان كل واحد منهما من باب الولاية فكل من كان اهلا للشهادة يكون اهلاً للقضاء وما يشترط لا هلية الشهادة يشترط لاهلية القضاء والفاسق اهل للقضاء حتى لو قلد يصح الا انه لاينبغي ان يقلد كما في حكم الشهادة فانه لا ينبغي ان يقبل القاضي شهادة ولو قبل جاز عندنا ولو كان

القاضی عد لا ففسق باخذ الرشوۃ او غیرہ لا ینعزل ویستحق العزل وھذا ھو ظاھر المذھب وعلیہ مشائخنا رحمھم اللہ.

ترجمہ:- قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ قاضی کو متولی کرنا صحیح نہیں ہوتا ہے، یہانتک کہ جس کو متولی کیا جائے اس میں گواہی کی مشہور شرطیں موجود ہوں۔ (ف۔ عاقل بالغ، مسلمان عادل اور آنکھوں والا وغیرہ کا ہونا) اور وہ اہل اجتہاد میں سے بھی ہو۔ (ف۔اس طرح وہ اول تو اہل شہادت سے ہو دوم اہل اجتہاد سے ہو) پھر اول یعنی اہل شہادت سے ہونے کی شرط اس لئے لگائی گئی ہے کہ حکم قضاء بھی حکم شہادت سے سیراب کیا جاتا ہے۔ (ف۔ یعنی اسی سے حاصل کیا جاتا ہے۔ ع۔ لان کل واحد الخ اس لئے کہ قضاء و شہادت میں سے ہر ایک ولایت کی قسم سے ہے، اس لئے جو شخص کہ گواہی کے لائق ہو گا وہ قضاء کے لائق بھی ہو گا۔ (ف۔ یعنی گواہی یہ کہ اس کا قول دوسروں پر نافذ ہو خواہ دوسرا راضی ہو یا نہ ہو اور قضاء کا بھی یہی حکم ہے، اس سے یہ بات معلوم ہوئی ہے کہ قاضی وہی شخص ہو سکتا ہے جس میں گواہی دینے کی صلاحیت ہو۔ وما یشترط الخ اور جو چیز کہ گواہی کی صلاحیت ہونے کے لئے شرط ہے وہ قاضی بننے کی صلاحیت ہونے کے لئے بھی شرط ہے۔ ف۔ اور وہ چیزیں یہ ہیں۔

(۱) اسلام (۲) عقل (۳) بلوغ (۴) آزادی کا ہونا، اور اندھا اور محدود فی القذف (کسی عورت پر زنا کی تہمت لگانے پر سزا یافتہ ہو) و گونگا اور بہرا نہ ہونا اور اگر وہ اونچا (کم) سنتا ہو تو علی القول الاصح اس کے قاضی ہونے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ النہر۔ اس بناء پر یہ مسئلہ سامنے آیا کہ فاسق شخص قاضی ہو سکتا ہے یا نہیں۔

مصنفؒ نے جواب دیا کہ والفاسق اھل الخ فاسق میں قاضی ہونے کی لیاقت ہوتی ہے، اس لئے اگر اسے اس کا متولی (ذمہ دار) بنالیا گیا تو صحیح ہے، البتہ اسے (فاسق کو) قاضی نہیں بنانا چاہئے، جیسے کہ گواہی کے بارہ میں حکم ہے کہ قاضی کو فاسق کی گواہی قبول نہیں کرنی چاہئے اس کے باوجود اگر قاضی نے کسی فاسق کی گواہی قبول کر لی تو ہمارے نزدیک جائز ہے۔ ف۔ اور امام مالکؒ و شافعیؒ و احمدؒ کے نزدیک فاسق کا قاضی ہونا جائز نہیں ہے اور ہمارے بعض مشائخؒ کا بھی یہی قول ہے اور میں مترجم کہتا ہوں کہ یہی بات صواب ہے، اور امام غزالیؒ کے وسیط میں ہے کہ اجتہاد و عدالت وغیرہ کی شرطوں کو جمع ہونا اس زمانہ میں تقریباً ناممکن ہے، کیونکہ ہمارا زمانہ مجتہد سے خالی ہے، اب فیصلہ یہ رہا کہ طاقت و اختیار کا مالک جس شخص کو مقرر کر دے اگرچہ وہ جاہل ہو اس کا فیصلہ نافذ ہو گا۔ کلام ختم ہوا۔

اور خلاصہ میں ہے کہ قول اصح یہ ہے کہ فاسق کو قاضی بنانا جائز ہے، کذافی العینی. ولو کان القاضی الخ اور اگر قاضی ابتداء میں عادل ہو مگر بعد میں رشوت لینے یا کسی دوسری وجہ سے وہ فاسق ہو گیا ہو (ف۔ مثلاً: شراب پی یا زناء کیا) تو وہ معزول نہ ہو گا (ف۔ یعنی فسق کی وجہ سے وہ از خود معزول نہ ہو گا، اس صورت میں کہ سلطان نے اس کی تقرری کے وقت یہ شرط نہ لگائی ہو کہ اگر تم رشوت وغیرہ حرام کام کے مرتکب ہوں گے تو معزول ہو جاؤ گے۔ ع۔ ویستحق العزل اور وہ معزول ہونے کا مستحق ہو جائے گا۔ ف۔ لیکن جب تک وہ معزول نہ کیا گیا تب تک رشوت خوری وغیرہ کے باوجود جو حکم وہ جاری کرے گا وہ نافذ ہو جائے گا اور فخر الاسلامؒ نے بھی اسی طرف ارادہ کیا ہے۔ ع۔

الحاصل: فاسق ہو جانے سے صرف معزول ہونے کا مستحق ہوتا ہے اور معزول نہیں ہو جاتا، یہی ظاہر المذہب ہے اور ہمارے مشائخ کا اسی پر اعتماد ہے (ف۔ اور یہی عامۂ مشائخ کا قول ہے، لیکن سلطان پر اسے معزول کر دینا واجب ہے۔ الفصول۔ اور اگر سلطان نے اس کی تقرری کے وقت یہ شرط لگادی ہو کہ تم اگر فسق کرو گے تو تم معزول ہو جاؤ گے، تو اس کے فسق کرتے ہی وہ از خود معزول ہو جائے گا۔ البزازیہ۔ اور فاسق کے قضاء کے زمانہ کے احکام نافذ ہوں گے جب تک ان میں حد سے تجاوز نہ کیا ہو۔ البدائع۔

توضیح:- قاضی بننے کے لئے کن شرطوں کا ہونا ضروری ہے، فاسق قاضی بن سکتا ہے یا نہیں، قاضی بن جانے کے بعد اگر فسق کرلے، تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

وقال الشافعیؒ الفاسق لا یجوز قضاؤه کما لا یقبل شهادته عنده وعن علمائنا الثلثة رحمهم الله فی النوادرانه لا یجوز قضاؤه و قال بعض المشائخ اذا قلد الفاسق ابتداءً یصح ولو قلد وهو عدل ینعزل بالفسق لان المقلد اعتمد عدالته فلم یکن راضیاً بتقلیده دونها وهل یصلح الفاسق مفتیاً قیل لا لانه من امور الدین وخبره غیر مقبول فی الدیانات و قیل یصلح لانه یجتهد الفاسق حذراً عن النسبة الی الخطأ واما الثانی فالصحیح ان اهلیة الاجتهاد شرط الاولویة فاما تقلید الجاهل فصحیح عندنا خلافاً للشافعی رحمة الله علیه وهو یقول ان الامر بالقضاء یستدعی القدرة علیه ولا قدرة دون العلم ولنا انه یمکنه ان یقضی بفتوی غیره مقصود القضاء یحصل به وهو ایصال الحق الی مستحقه.

ترجمہ:-اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ فاسق کا حکم قضاء جائز نہیں ہے جیسا کہ اس کی گواہی جائز نہیں ہوتی ہے اور نوادر میں ہمارے تینوں ائمہ احناف سے مروی ہے کہ فاسق قاضی کا فیصلہ قضاء جائز نہیں ہے۔ف۔ جیسے کہ امام مالک وشافعیؒ واحمدؒ کا قول ہے)اور بعض مشائخ کا ہے اس طرح کی تفصیل فرمائی ہے کہ اگر ابتداء ہی کسی فاسق کو قاضی کا عہدہ دیا گیا تو اس کا حکم صحیح ہوگا(ف۔اگر چہ بعد میں اسے عہدہ سے برخواست کرنا واجب ہے)اور اگر عہدہ قضاء دیتے وقت تو وہ عادل تھا مگر بعد میں وہ فاسق ہو گیا تو وہ اپنے فسق کی وجہ سے معزول ہو جائے گا، کیونکہ قاضی بنانے والے حاکم نے یا ذمہ دار نے اس وقت اس کے عادل ہونے کی وجہ سے اس پر اطمینان کیا تھا اس لئے بعد میں اس کے عادل نہ رہنے کی وجہ سے اس کے قاضی بنانے پر ان کی رضامندی ثابت نہیں ہوئی۔ف۔ یعنی جبتک وہ صفت عدل پر باقی یعنی عادل ہے اس وقت تک اس کی تقرری کا فیصلہ اپنی حالت پر باقی اور نافذ رہے گا اور جیسے ہی وہ اس صفت عدل سے پھر جائے گا یعنی فاسق ہو جائے گا اس کے اس حالت پر آجانے کی وجہ سے قاضی بنانے والے سلطان ہو یا حاکم وقت ہو اس کی رضامندی ثابت نہ رہنے کی وجہ سے وہ معزول ہو جائے گا۔

وهل یصلح الخ اور کیا فاسق آدمی مفتی بننے کی صلاحیت رکھتا ہے؟(ف۔ قاضی کے فاسق ہونے یا رہنے میں تو کلام ہو چکا، اب اس کے مفتی ہونے میں سوال ہے کہ فاسق آدمی کا مفتی ہونا جائز ہے یا نہیں ہے تو اس میں اختلاف اس طرح ہے کہ بعضوں نے کہا ہے کہ فاسق کا مفتی ہونا جائز نہیں ہے، کیونکہ فتویٰ دینا تو دین کے معاملات میں سے ایک معاملہ ہے جبکہ دینی معاملات میں فاسق کی خبر مقبول نہیں ہوتی ہے، اسی لئے اگر چند فاسقوں نے کہا کہ ہم نے عید کا چاند دیکھا ہے تو ان کے کہنے پر اعتماد نہیں کیا جائے گا اور بعض علماء نے کہا ہے کہ فاسق کا مفتی ہونا بھی صحیح ہے، کیونکہ وہ خود اپنی غلطی کی طرف منسوب رہنے کے ڈر سے صحیح فتویٰ دینے کی کوشش میں رہے گا(ف۔یعنی فتویٰ لکھتے وقت بڑی محنت وکوشش کے ساتھ تحقیق مسئلہ کرے گا، کیونکہ اپنے اس شرم فسق کی وجہ سے اسے یہ ڈر بھی رہے گا کہ کہیں غلطی نہ رہ جائے تو لوگ مزید طعنے دیں گے اور مجھے عالم بھی نہیں سمجھیں گے، اب یہ سوال کہ قاضی ومفتی میں کیا فرق ہے؟ تو جواب یہ ہے کہ قاضی تو واقعہ کو اپنی صوابدید پر دریافت کرتا ہے۔ مثلاً مدعی نے دعویٰ کیا اور مدعا علیہ حاضر ہے تو قاضی طریقہ (کے مطابق جو بعد میں ذکر کیا جارہا ہے)، اقرار اور بیان اور گواہوں سے بحث وتفتیش کر کے جو کچھ ثابت کرے گا اور اب استفتاء اور فتویٰ کی شکل ہوگی، اب اگر قاضی خود مجتہد ہے تو خود ہی اس کا جواب تلاش کرے گا ورنہ کتابوں کے حوالہ سے جواب دے گا اور ان کی تقلید کرے گا، ورنہ دوسرے کسی مفتی کو لکھ بھیجے گا کہ واقعہ کی تحقیقات کے بعد میں اس نتیجہ پر پہنچا ہوں تو اب اس سوال کا شرعی جواب کیا ہوگا، پس مفتی نقل کرے گا جس پر فتویٰ ہے تو قاضی اسی کے مطابق حکم لکھ دے گا۔م۔

اور قدوری نے تو قاضی کی شرطوں میں ایک مجتہد ہونے کی بھی شرط لگائی ہے، اسی لئے مصنفؒ نے کہا ہے، اما الثانی یعنی

دوسری شرط کا بیان کہ اجتہاد بھی ایک شرط ہے، الصحیح الخ اس میں قول صحیح یہی ہے کہ بہتر اولی ہونے کی شرط تو یہ ضرور ہے کہ قاضی میں اجتہاد کرنے کی بھی صلاحیت ہو (ف۔ لیکن اس کے جائز ہونے کی شرط نہیں ہے، اور اب کسی جاہل کو قاضی بنانا تو ہمارے نزدیک جاہل یعنی غیر مجتهد کو قاضی بنانا صحیح ہے (ف۔ یعنی جو شخص مجتهد نہ ہو اسے قاضی بنانا ہمارے نزدیک جائز ہے، اس جگہ جاہل سے مراد وہ شخص ہے جو مجتهد نہ ہو) اس مسئلہ میں امام شافعیؒ کا اختلاف ہے (ف۔ یعنی ان کے نزدیک غیر مجتهد کو قاضی بنانا جائز نہیں ہے) وہ دلیل میں فرماتے ہیں، کہ قاضی کے عہدہ کا تقاضا یہ ہے کہ اسے اس کام پر پوری قدرت ہو اور علم کے بغیر اس پر کچھ قدرت نہیں ہو سکتی ہے (ف۔ اس لئے اجتہادی علم وصلاحیت کے بغیر کوئی قاضی نہیں ہو سکتا ہے کہ اسے تو حق و باطل کے درمیان کوئی تمیز نہیں ہو سکتی ہے)۔

ولنا انه الخ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ غیر مجتهد قاضی بھی یہ کام کر سکتا ہے اس طرح سے کہ وہ ایسے کسی شخص سے فتوی لے کر جو مجتهد ہو اس کے مطابق فیصلہ سنا سکتا ہے اور قاضی بنانے کا جو مقصد ہے وہ اس طرح پورا کر سکتا ہے، وھو ایصال الخ یعنی اس کا مقصود یہ ہے کہ کسی حقدار کو اس کا حق پہنچادینا (ف۔ تو دعویٰ اور جواب دعویٰ سننے اور اس کے لوازمات پورے کرنے یعنی گواہوں سے گواہی وغیرہ لینے کے بعد جس نتیجہ پر وہ خود پہنچا اس کا شرعی حکم غیر جو باصلاحیت ہے اس سے لے کر فیصلہ سنا سکتا ہے اور یہ اس وقت اس شخص کے جیسا ہو گا جو خود اجتہاد کر کے استنباط کرتا ہو، کیونکہ خود مجتهد سے بھی یہی نتیجہ نکل سکتا ہے، معلوم ہونا چاہئے کہ خود شافعیہ کے ہاں بھی اسی قول پر فتویٰ ہے، جیسا کہ پہلے وسیط الغزالی کے حوالہ سے گذر گیا ہے، اس وجہ سے کہ یہ زمانہ مجتهدوں کے وجود سے خالی ہے، اس مفہوم کے اعتبار سے باقی رہنے والے سب جاہل رہ گئے ہیں، یعنی مجتهد مطلق نہ ہوں، اس طرح یہاں جاہل یعنی اجتہاد سے جاہل دو طرح کے ہیں، اول وہ جن کو ائمہ مجتهدین کے کلمات و دلائل، اور اصول و فروع میں غور وفکر کی صلاحیت موجود ہو جس کے نتیجہ میں یا تو وہ خود ہی نئے پیدا شدہ مسائل میں اپنی نظر اصولی سے اجتہادی حکم استنباط کر سکتا ہے، اور یا اسے گذشتہ احکام میں تمیز دینے کی صلاحیت ہے تا کہ وہ قوی وضعیف کو سمجھ سکتا ہے، پس ایسے شخص کو لازمی طور سے اتنی کوشش کرنی ہو گی۔

دوم وہ جن کو فتاوٰی میں لیاقت و تمیز نہ ہو، وہ اپنے وقت کے اہل تمیز یعنی جن کو اس بات کی صلاحیت ہو ان سے دریافت کریں گے اور استفتاء کریں گے، اور اگر ایسے لوگ بھی اسے نہ ملیں تو گذشتہ فتاوٰی اور اقوال میں سے جسے صحیح اور اصح کہا گیا ہو اور جس پر اس زمانہ میں عمل در آمد ہو رہا ہو اور جو زیادہ عملی لحاظ سے مفید اور آسان ہو اسی کو اختیار کرے، کیونکہ ایسا کرنا اس کے لئے لازم ہے، اگر چہ یکساں اقوال میں سے جسے بھی وہ قبول کرے گا جائز ہو جائے گا، جب یہ تفصیل معلوم ہو گئی تو میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ اس زمانہ میں جس کسی نے بھی اپنے متعلق مجتهد ہونے کا دعوی کیا وہ جمہور محققین علماء و فقہاء کے مخالف ہے، اب میرے نزدیک صحیح بات یقیناً یہی ہے کہ وہ موجود ہیں بلکہ ان کا موجود رہنا لازم ہے تا کہ نت نئے واقعات و حوادثات وحالات میں شرعی حکم سے نادانی کی بناء پر گمراہی نہ ہو، بہر صورت یہ بات لازم ہو گی کہ ہمارے اسلاف علماء مجتهدین کے اصول و فروع اور ان کے استنباطات (بیان کردہ مسائل) جمع کئے جائیں، تا کہ اہل نظر کو اپنے فیصلوں کے صحیح و غلط کہنے اور سمجھنے میں مدد ملے اور بہت سے مسائل قابل اعتماد و جواب میسر ہو سکیں، ہاں یہ ممکن ہے کہ موجودہ احکام میں اس کے پیش نظر تصحیح مختلف بھی ہو جائے، اور اہل علم کا عمل اسی کے مطابق ہو تا رہا ہے، جب کہ بحر الرائق نے تصحیح و تقویت میں بعض مسائل میں اختلاف کیا ہے، اور پہلے سے ایسا ہی عمل جاری ہے لہذا جس نے اس زمانہ میں یہ خیال کیا کہ فتاویٰ اور مسائل کو جمع کرنا غلط ہے اور ہر شخص خود ہی مجتهد ہے تو وہ غلط در غلط اور راہمن سے احمق یعنی جہل مرکب میں مبتلا ہے، پس صحیح راستہ یہی ہے کہ اسباب اجتہاد واعیان علوم قران وحدیث و آثار فتاوی اور فیصلے و اجتہادات و اصول و فروع کو جمع کر کے ہر جزوی مسئلہ اور اس کے باب میں اپنی تصحیح و ترجیح کو داخل کرے اور اگر لوگ اسے ضائع کریں یعنی قبول نہ کریں تو موجودہ زمانہ کے لوگوں کے ہاتھوں میں سوائے اپنی حماقت کے سوا کچھ بھی نہ ہو گا،

اوران کے استفتاء سب جہالت پر مبنی ہو کر گمراہی کے سبب بنیں گے، فافہم وتدبر۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب والیہ المرجع والمآب -م-

توضیح:- فاسق کو قاضی بنانا اور ایسے قاضی کا فیصلہ صادر کرنا، فاسق کا مفتی ہونا، قاضی و مفتی کے درمیان فرق، قاضی کے لئے اجتہاد کی شرط، غیر مجتہد کو قاضی بنانا، تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

وينبغي للمقلد ان يختار من هو الاقدر والاولى لقوله عليه السلام من قلد انساناً عملاً و في رعيته من هو اولى منه فقد خان الله ورسوله و جماعة المسلمين و في حد الاجتهاد كلام عرف في اصول الفقه حاصله ان يكون صاحب حديث له معرفة بالفقه ليعرف معاني الاثار او صاحب فقه له معرفة بالحديث لئلا يشتغل بالقياس في المنصوص عليه و قيل ان يكون صاحب قريحة مع ذلك يعرف بها عادات الناس لان من الاحكام ما يبتنى عليها.

ترجمہ: اور مقلد (ف۔ یعنی قاضی کے عہدہ کا ہار پہنانے والے یا عہدہ دینے والے سلطان وحاکم) کو چاہئے کہ ایسے شخص کو عہدہ قضاء کے لئے جو زیادہ قدرت والا اور بہتر ہو (ف۔ یعنی اس عہدہ کے لئے جن باتوں مثلاً: اجتہاد وغیرہ کی ضرورت ہے ان میں اس علاقہ میں جو سب سے زیادہ اس پر قادر اور بہتر ہو) لقوله عليه السلام الخ رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ جس حاکم نے کسی ایسے آدمی کو کوئی کام حوالہ کیا (اس کا ذمہ دار بنایا) کہ اس کی رعایا میں ایسا شخص بھی ہو جو اس سے بہتر ہو تو اس نے اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول ﷺ اور مسلمانوں کی جماعت سے خیانت کی (ف۔ کیونکہ امام اور حاکم وقت تمام مسلمانوں کی طرف سے ذمہ دار اور متولی ہے اور سبھوں نے اس کے ہاتھ پر بیعت کی ہے کہ ہم فرمانبرداری کریں گے تو اس کی شریعت کی طرف سے ذمہ داری ہو گئی کہ وہ تمام مسلمانوں کی بھلائی کا خیال رکھے، پس جب بیعت کرنے والوں یعنی رعایا میں ایک عہدہ کے لائق دو شخص ہوں لیکن ان میں سے ایک دوسرے سے اولیٰ ہو اس کے باوجود دوسرے غیر اولیٰ کو اس پر مقرر کر دیا تو اس نے ایسا کر کے اللہ تعالیٰ اور رسول اللہ ﷺ اور جماعت مسلمین سب کی خیانت کی اور ان میں اولیٰ و افضل ہونے کا معیار قرآن پاک اور سنت رسول علیہ السلام کے علم کے اعتبار سے ہوگا، جیسا کہ طبرانی کی روایت میں اس کی تصریح ہے، لیکن یہ حدیث جسے طبرانی و حاکم و عقیلی نے کہا ہے کہ یہ روایت حضرت عمرؓ کے کلام سے مشہور ہے۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ ایسے معاملہ میں حضرت عمرؓ کا کلام بھی کافی ہے۔م۔ اب مجتہد ہونے کے سلسلہ میں مصنفؒ نے فرمایا ہے وفي حد الاجتهاد الخ اور اجتہاد کی تعریف میں وہی کلام اور تفصیل ہے جو اصول فقہ میں مذکور ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ دو باتوں میں سے ایک بات چاہیے یا تو وہ ایسا صاحب حدیث یعنی محدث ہو جسے علم فقہ کی بھی واقفیت ہو، تاکہ آثار کے معانی پہچان سکے (ف۔ یعنی اصل میں تو محدث ہو مگر ایسا ہو کہ اسے فقہ کا بھی علم ہو، تاکہ وہ حدیث سے مسائل نکالتا اور استنباط کرتا جائے، یا ایسا فقیہ ہو جس کو حدیث کی بھی معرفت حاصل ہو، تاکہ ان احکام کو جو کہ نص میں موجود ہوں اپنے قیاس سے ثابت کرنے کی کوشش میں نہ لگ جائے، (ف۔ کیونکہ جس مسئلہ میں نص موجود ہو اس میں قیاس کرنا ممنوع ہے، اور بندہ مترجم نے اپنے مقدمہ کتاب میں کافی حد تک اس کی وضاحت کر دی ہے اور بعضوں نے ان دونوں باتوں میں سے ایک کے باوجود طبعی لیاقت وصلاحیت کے ہونے کو زیادہ کیا ہے، اسی بناء پر مصنفؒ نے فرمایا ہے۔

وقیل ان یکون الخ یعنی کہا گیا ہے کہ ان دونوں باتوں میں ایک کے باوجود اس کو صاحب قرینہ بھی ہونا چاہئے (ف۔ یعنی صاف ذہن کا مالک بھی ہو، کہ مدارک شرعی یعنی دینی ہمانیت و مسائل کو اپنے روشن ضمیری اور فہم و فراست سے جانے اور اپنی لطافت بعیت سے لوگوں کے طور و طریق و عادات کو پہچانے، کیونکہ کچھ احکام شریعت کی بنیاد ان ہی باتوں پر ہے (ف۔ مثلاً کاریگروں سے چیزیں بنوانا اور حمام میں اجرت دے کر جانا، لوگوں کے عرف پر مبنی ہے، کیونکہ عقد بیع میں فریقین کی رضامندی کے ساتھ مالی مبادلہ کا ہونا ضروری ہے، اسی لئے شریعت میں ایسی صورتیں ممنوع قرار دی گئی ہیں جن سے اختلاف پیدا ہو اور جب کاریگری میں لوگوں میں کوئی کام اور طریقہ رواج پایا ہوا ہو تو وہ جائز ہوتا ہے۔

توضیح:- عہدہ قضاء کے لئے کیسے شخص کو منتخب کرنا چاہئے، اس کی پوری تفصیل، مع دلائل

قال ولا بأس بالدخول فی القضاء لمن یثق بنفسه انه یؤدی فرضه لان الصحابة تقلدوه وکفی بهم قدوة ولانه فرض کفایة لکونه امراً بالمعروف.

ترجمہ:- اور قدوریؒ نے کہا ہے کہ عہدہ قضاء کے قبول کر لینے میں ایسے شخص کے لئے کوئی مضائقہ نہیں ہے جو اپنی ذات پر بھروسہ رکھتا ہو کہ وہ حق فرض پورے کرے گا (ف۔ یعنی جس شخص کو اپنی ذات پر اتنا اعتماد اور غالب گمان ہو کہ اگر میں قاضی بنادیا جاؤں تو اس کا حق پورے طور پر ادا کروں گا، تو ایسے شخص کو اس عہدہ کے قبول کر لینے میں کوئی حرج نہیں ہے، اس لئے بعض علماء نے اس کے قبول کر لینے کو جو مطلقاً ممنوع سمجھ لیا ہے وہ صحیح نہیں ہے، لان الصحابة الخ کیونکہ صحابہ کرامؓ نے بھی تو اس عہدہ قضاء کو قبول کیا ہے، ان کی پیشوائی ہی ہمارے لئے کافی ہے۔ م۔ اور اس وجہ سے بھی کہ قاضی بننا بھی ایک فرض کفایہ ہے، کیونکہ یہ بھی ایک امر بالمعروف ہے اور امر بالمعروف فرض کفایہ ہوتا ہے، اس لئے قاضی بننا بھی فرض کفایہ ہوا، یعنی مسلمانوں کے معاملات کی اصلاح سے اگر سارے ہی مسلمان کنارہ کش اور اپنا اپنا دامن سمیٹ لیں تو سب گناہگار ہوں گے، اور جو چیز فرض کفایہ ہوتی ہے اسے قبول کرنا کم از کم مستحب ہوتا ہے، البتہ یہ کام امر بالمعروف کا چونکہ بہت بڑا بوجھ ہوتا ہے کہ ہر شخص اسے پورے طور پر برداشت نہیں کر سکتا ہے اور اس میں بڑے خطرات ہیں (کہ یہ ایک آگ کا دریا ہے اور اس میں ڈوب کر جانا ہوتا ہے) اسی لئے مصنفؒ نے اسے صرف جائز کہا ہے، اگر یہ سوال کیا جائے کہ لفظ "مضائقہ نہیں ہے" تو ایسی جگہ میں بولا جاتا ہے کہ اسے نہ کرنا ہی بہتر ہو، تو جواب یہ ہوگا کہ ان آنے والے بڑے بڑے خطرات کی وجہ ہی اس سے پرہیز کرنا اولیٰ ہے، اور حدیث میں حضرت بریدہؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ قاضی تین قسم کے ہوجاتے ہیں، ایک جنت میں اور دو دوزخ میں ہوں گے، ایک وہ کہ جس نے حق اور اسی کے مطابق حکم کیا تو وہ جنت میں ہوگا اور دوم وہ کہ جس نے حق جانا مگر اس کے موافق حکم نہیں کیا بلکہ ظلم کا حکم کیا تو وہ جہنم میں ہوگا، اور سوم وہ کہ جس نے حق کو پہچانا بھی نہیں پھر جہالت پر لوگوں کے لئے حکم کیا تو وہ بھی جہنم میں ہوگا، رواہ ابوداؤد علماء نے کہا ہے کہ یہ حدیث ایسے جاہل قاضی پر محمول ہے کہ جس نے اپنی جہالت کے مطابق حکم دیا اور علماء سے اس کا فتویٰ نہیں چاہا، لیکن امام مالک و شافعی و احمدؒ کے نزدیک جاہل قاضی کی تقلید صحیح نہیں ہے بلکہ اس روایت کی مراد یہ ہے کہ وہ خود مجتہد ہو جو شریعت سے حکم کو معلوم کرلے تو وہ جاہل باقی نہیں رہا، معلوم ہونا چاہئے کہ ائمہ ثلثہ کے نزدیک یہ بات واجب ہے کہ ہر زمانہ میں مجتہد موجود ہو جسے قاضی بنایا جاسکے، کیونکہ ہر زمانہ میں قاضی کا ہونا ضروری ہے، اور ہمارے نزدیک بھی اتفاق امت اور علماء کے پیش نظر یہ فتویٰ مناسب ہے، اس بناء پر یہ خیال کرنا کہ اجتہاد کا دروازہ ہر اعتبار سے بلند ہو گیا ہے بہت بعید بات ہے بلکہ صحیح بھی نہیں ہے، اور اس کے نقصان بے شمار ہیں۔ فافہم۔

پھر قاضی ہونے کے پانچ احکام ہیں۔

اول: اسے قبول کرنا واجب ہے اس صورت میں کہ کوئی دوسرا شخص اس کام کے لئے اہل نہ ہو

تو ایسی حالت میں اسے قبول کر لینا واجب ہے۔
دوم: مستحب ہے اس صورت میں کہ دوسرا شخص بھی موجود ہو لیکن یہ ایک شخص دوسرے شخص کی نسبت سے زیادہ لائق وفائق ہو۔
سوم: جائز ہے اس صورت میں جبکہ دوسرا شخص بھی ہو اور دونوں صلاحیت میں مساوی ہوں تو ان میں سے ایک کو اختیار ہے وہ یہ کہ اگر چاہے تو اسے قبول کر لے یا اس سے انکار کر دے۔
چہارم: مکروہ ہے اس صورت میں کہ دوسرا بہتر آدمی موجود ہو۔
پنجم: قاضی بننا حرام ہے اس صورت میں کہ آدمی کو خود اپنے بارے میں یہ معلوم ہو کہ میں انصاف کا کام نہیں کر سکتا ہوں بلکہ ظلم کا گمان غالب ہے، حالانکہ لوگوں کو اس کی اندرونی حالت اور راز معلوم نہ ہو، مگر وہ خود میں نفس پرستی کی کمزوری پر واقف ہو، خزانۃ المفتیین، اسی لئے مصنفؒ نے آگے فرمایا ہے:

توضیح:- کیسے شخص کو عہدہ قضاء قبول کر لینا چاہئے، قاضی کتنے قسم کے ہوتے ہیں، قاضی ہونے کے کتنے احکام ہیں، تفصیل، اختلاف ائمہ، دلائل

قال و یکره الدخول فیه لمن یخاف العجز عنه ولایأمن علی نفسه الحیف فیه کیلا یصیر شرطا لمباشرته القبیح وکره بعضهم الدخول فیه مختار القولهٖ علیه السلام من جعل علی القضاء فکانما ذبح بغیر سکین والصحیح ان الدخول فیه رخصة طمعاً فی اقامة العدل والترک عزیمة فلعله یخطئ ظنه ولایوفق له اولا یعینه علیه غیره ولا بد من الاعانة الا اذا کان هو الاهل للقضا دون غیره فحینئذ یفترض علیه التقلد صیانة لحقوق العباد واخلاءً للعالم عن الفساد.

ترجمہ:- قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ جس شخص کو اپنی ذات پر عہدۂ قضاء کے فرائض سے عاجزی کا خوف ہو اور اپنی ذات پر حکم قضاء میں ظلم سے محفوظ رہنے کا خیال نہ کرتا ہو اسے اس عہدہ کو قبول کرنا مکروہ ہے (ف۔ یعنی مکروہ تحریمی ہے جو حرام کے درجہ میں ہوتا ہے) تاکہ یہ عہدہ اس کے ناجائز اور حرام کاموں کے کرنے اور اس میں مبتلاء ہونے کا وسیلہ نہ ہو (ف۔ یعنی عہدہ قضاء قبول کرنا اس کے ظلم وزیادتی کا ذریعہ نہ ہو جائے، اور بعض علماء نے اس عہدہ کے قبول کرنے کو مطلقاً ہر شخص کے لئے مکروہ خیال کیا ہے رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ من جعل الخ جو شخص عہدہ قضاء پر مقرر کیا گیا گویا وہ چھری کے بغیر ہی ذبح کر دیا گیا (ف۔ اس جملہ سے انتہائی مشکل اور جان کنی کی طرف ہونے کا اشارہ فرمایا ہے اس حدیث کو سنن اربعہ نے ذکر کیا ہے اور ترمذیؒ نے کہا ہے کہ یہ حدیث حسن ہے اور حاکم نے کہا ہے کہ یہ صحیح ہے، اسے امام احمدؒ، وابو یعلی ودار قطنی اور ابن ابی شیبہؒ نے بھی روایت کیا ہے) والصحیح الخ لیکن قول صحیح یہی ہے کہ قضاء کے عہدہ کو اس نیت سے قبول کرنا کہ عدل اور صحیح انصاف ہو جائے اس کی اجازت ہے (ف۔ ایسا شخص اگر قاضی ہو گیا تو گناہ نہ ہو گا اور اسے قبول نہ کرنے ہی میں بہتری ہے (ف: اس کی نظیر موزوں پر مسح کرنا اور سفر میں روزہ ہے یعنی موزوں پر مسح کرنے کی اجازت ہے لیکن پاؤں کو دھو لینا بہتر ہے) اسی طرح سفر میں افطار کرنا اگرچہ جائز ہے لیکن رکھ لینا ہی بہتر ہے اسی طرح عہدہ قضاء کو قبول کر لینا جائز ہے مگر اس سے بچنا بہتر ہے) اس خوف سے کہ شاید اس کے اجتہاد وگمان میں کچھ چوک اور لغزش ہو جائے اور صحیح بات تک نہ پہنچ سکے (ف۔ اگرچہ مجتہد بھی ہو) اولا یعینه الخ یا اس کے دوسرے مددگار صحیح طریقہ سے اس کی مدد نہ کریں حالانکہ مدد ضروری ہو رہی ہو (ف۔ جبکہ قاضی مجتہد نہ ہو اسی لئے قبول نہ کرنا ہی بہتر ہے) لیکن جبکہ قاضی بننے کے لائق اسی ایک شخص کے سوا دوسرا کوئی اور نہ ملے، تو ایسی حالت میں اسے اس عہدہ کا قبول کر لینا فرض ہو جائے گا، تاکہ دوسرے بندگان خدا کے حقوق کی حفاظت کرے اور ملک کو ظلم اور

فساد سے بچا سکے (ف. اور شیخ کرخی و خصاف اور علمائے عراق نے کہا ہے کہ جب تک قاضی بننے پر مجبور نہ کیا جائے اس وقت تک اسے قبول کرنا جائز نہیں ہے، اور امام ابو حنیفہؒ کا مذہب مختار بھی یہی ہے۔ الوجیز للکردری۔ م۔

توضیح:- عہدہ قضاء قبول کرنے کی اجازت یا ممانعت اور اس کے حالات تفصیل کے ساتھ، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

قال وينبغي ان لا يطلب الولاية ولا يسألها لقوله عليه السلام من طلب القضأوكل الى نفسه ومن اجبر عليه نزل عليه ملك يسدده ولان من طلبه يعتمد على نفسه فيحرم ومن اجبر عليه يتوكل على ربه فيلهم ثم يجوز التقلد من السلطان الجائر كما يجوز من العادل لان الصحابة تقلد وامن معاويةؓ والحق كان بيدعليؓ في نوبته والتابعين تقلد وامن الحجاج وهو كان جائزاً الا اذا كان لا يمكنه من القضأ بحق لان المقصود لا يحصل بالتقلد بخلاف ما اذا كان يمكنه.

ترجمہ:- قدوریؒ نے فرمایا کہ آدمی کے لئے مناسب بات یہی ہے کہ قاضی کے عہدہ کو نہ تلاش کرے اور نہ اس کی درخواست کرے۔ ف۔ یعنی دل سے اس کی خواہش نہ کرے کہ میں قاضی یا حاکم ہو جاؤں اور نہ زبان سے اس کی درخواست کرے کہ مجھے قاضی بنادیا جائے، رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ جس نے عہدہ قضاء کا مطالبہ کیا (اور اسے دیدیا گیا) تو اسے اس کے نفس کے بھروسہ پر چھوڑ دیا جاتا ہے اور جس شخص کو قاضی بننے پر مجبور کیا گیا تو اس پر ایک فرشتہ نازل کیا جاتا ہے جو اسے سیدھی راہ پر چلنے کی تلقین اور مدد کرتا رہتا ہے (ف۔ ترمذی نے اس کی روایت کی پھر یہ بھی کہا کہ یہ حدیث حسن غریب ہے۔ مف) کیونکہ فرمان باری تعالیٰ ہے: ﴿ان النفس لامارة بالسوء﴾ اور آدمی کا نفس اسے سیدھی راہ پر چلنے بھی نہیں دیتا ہے، اور برعکس جس شخص کو متولی بننے پر مجبور کیا جاتا ہے وہ اپنے رب پر بھروسہ کرتا ہے، اس لئے اسے الہام کیا جاتا (ف۔ تو وہ فرشتہ کے الہام کی وجہ سے سیدھی راہ پر چلتا رہتا ہے)

ثم يجوز التقلد الخ پھر ظالم بادشاہ کی طرف مجبور کئے جانے پر بھی عہدہ قضاء قبول کرنا جائز ہے جس طرح عادل بادشاہ کی طرف سے جائز ہے (ف۔ یعنی اگر کوئی شخص غلط طریقہ سے بادشاہ بن گیا، مثلاً: بغاوت کر کے غالب آگیا اور وہ کسی کو قاضی بننے پر مجبور کرے تو اسے بھی قبول کرنا جائز ہے، جیسے کہ سلطان عادل کی طرف سے قاضی بننا جائز ہے، اس لئے کہ صحابہ کرامؓ نے معاویہ بن ابی سفیانؓ کی طرف سے اس عہدہ کو قبول کر لیا تھا (ف۔ حالانکہ یہ بات معلوم ہے کہ حضرت علیؓ کے عہدہ خلافت میں حضرت امیر معاویہؓ بغاوت میں حاکم شام تھے **والحق كان بيد علىؓ فى نوبته** اور حضرت علیؓ کے بارے میں حق خلافت حضرت علیؓ کے ہاتھ میں تھا (ف۔ اور معاویہؓ کی نسبت بغاوت تھی اگرچہ معاویہؓ اس شبہ سے کہ حضرت علیؓ کی طرف سے قاتلان عثمانؓ سے قصاص لینے میں تاخیر ہوئی حضرت علیؓ کی خلافت کو ماننے سے انکار کر دیا تھا، ور اسی شبہ کی وجہ سے ان کی یہ خطاء معاف بھی ہے، لیکن یہ بات تو معلوم ہو گئی کہ حق حضرت علیؓ کے ساتھ تھا، پھر جب حضرت حسن بن علیؓ نے حضرت معاویہؓ سے صلح کرلی تو وہ بغاوت ختم ہو گئی۔

پس حضرت علیؓ کے عہد خلافت میں جبکہ معاویہ سے بغاوت ثابت تھی اور صحابہ کرامؓ نے ان کی طرف سے مسلمانوں کے امور کے فیصلہ کے لئے اس عہدہ کو قبول کیا تو معلوم ہوا کہ ظالم حاکم کی طرف سے دیئے ہوئے عہدہ کو قبول کرلینا بھی جائز ہے۔

والتابعين تقلدوا الخ اور تابعینؒ نے حجاج بن یوسف مشہور ظالم کی طرف سے عہدہ قضاء قبول کیا تھا، حالانکہ حجاج مشہور ظالم تھا (ف۔ اور جب حسن بصریؒ نے حجاج کا مرنا سنا تو اللہ تعالیٰ کا سجدہ شکر ادا کیا اور دعا کی کہ الٰہی! جب تو نے اسے موت دی تو اس کا

طریقہ بھی ہم سے ختم کردے، اور حسن بصریؒ سے روایت ہے کہ اگر ہر امت اپنے اپنے ظالم کو پیش کرے اور ہم اس حجاج کو لائیں تو ہم ہی سب پر غالب ہوں گے۔ ع۔ ابو اسحٰقؒ سے روایت ہے کہ کوفہ پر ابوبردہ بن ابی موسیٰ قاضی تھے ان کو حجاج نے معزول کر کے ان کے بھائی کو ان کی جگہ پر مقرر کیا، اسے بخاریؒ نے اپنی تاریخ اوسط میں روایت کیا ہے، اور دوسری جگہ میں بخاری نے تاریخ میں روایت کی ہے کہ حجاج نے ابوبردہ بن موسی کو قاضی بنایا اور ان کے ساتھ میں سعید بن جبیر کو بٹھلایا پھر سعید بن جبیر کو قتل کروادیا اور اس کے چھ ماہ بعد حجاج مر گیا اور پھر کسی کو قتل نہیں کیا اور ابو نعیم نے تاریخ اصبہان میں روایت کی ہے کہ عبداللہ بن ابی مریم نے قضائے اصبہان کو حجاج کی طرف سے قبول کیا پھر حجاج نے ان کو معزول کر کے اوسط میں قید کیا پھر جب حجاج مر گیا تو عبداللہ بن ابی مریم اصبہان میں واپس آگئے اور وہیں انتقال کیا۔ مفع۔ واضح ہو کہ مصنفؒ کے ظاہر کلام سے وہم ہوتا ہے کہ حجاج اور معاویہؓ دونوں ہی ظلم کرنے میں برابر تھے، حالانکہ مصنفؒ کی مراد صرف اتنی ہے کہ جو شخص ظلماً بغیر حق سلطان ہو گیا یعنی غالب ہو گیا اس کی طرف سے عہدہ قضاء کو قبول کرنا جائز ہے اور حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے زمانہ خلافت میں جس نے آپ کے خلاف کیا وہ حق پر نہیں تھا، اسی بناء پر حضرت معاویہؓ بھی حق پر نہیں تھے، اگرچہ ان کے مجتہد ہونے کی وجہ سے ان کی یہ خطا معاف ہے، اور تمام اہل سنت والجماعت کا یہی اعتقاد صحیح اور حق ہے اور حجاج اپنی ذات میں بھی ظالم تھا، اس لئے دونوں کے درمیان فرق بالکل ظاہر ہے کہ امیر معاویہؓ اپنے فیصلہ واحکام قضاء میں حق و سنت کے خلاف حکم نہیں دیتے تھے اور نہ قصداً کسی پر ظلم کرتے تھے، لیکن ہمیں نصوص سے یہ بات معلوم ہوئی ہے کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے مخالفت کرنا ان کی غلطی تھی اور مجتہد کی خطاء معاف ہے، پھر جب حضرت حسن بن علیؓ نے حضرت معاویہؓ سے صلح کر لی تو بالاجماع معاویہؓ کے لئے حکومت حق کے طور پر ثابت ہو گئی اور ان کی خلافت خلافت نبوت نہیں تھی بلکہ خلافت اسلام تھی، برخلاف حجاج مذکور کے کہ وہ بالکل ناحق مسلط ہوا اور ہزاروں بندگان حق بلکہ بندگان حق میں بڑے بڑے نیک کاروں اور بزرگوں مثل صحابہ و تابعین کو ناحق ظلماً قتل کیا، اور اس کا ظلم دنیا میں مشہور ہے، پھر بھی اس کی طرف سے کچھ نیک بندوں نے عہدہ قضاء کو صرف اس لئے قبول کیا کہ انصاف کے ساتھ فیصلہ کر سکیں۔

اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ جس کا غلبہ اور جس کی حکومت ناجائز طور پر ہو اس کی طرف سے بھی انصاف اور عدل کے ساتھ فیصلہ کرنے کی نیت سے قضاء قبول کر لینا جائز ہے الا اذا کان الخ مگر اس صورت میں کہ قاضی کو حق کے ساتھ فیصلہ کرنا ممکن نہ ہو (ف۔ تو قاضی ہونا بھی جائز نہیں ہے، اس عبارت میں اگر لفظ یمکنہ تمکین مصدر سے مشتق ہو تو یہ معنی ہوں گے کہ مگر اس صورت میں کہ وہ ظالم حاکم قاضی کو حق اور عدل کے ساتھ فیصلہ کرنے کی طاقت اور موقع نہ دے تو اس عہدہ کو قبول کرنا بھی جائز نہ ہوگا، کیونکہ اس کو قبول کرنے کا جو مقصود تھا وہ حاصل نہ ہوگا (ف: یعنی اس عہدہ کو قبول کرنے کی غرض تو یہ ہوگی کہ ملک میں انصاف قائم کرے اور ظلم و ناانصافی سے حفاظت کرے تو جب یہ بات اسی ظالم و حاکم کی طرف سے ممکن نہیں رہی تو اس کی طرف سے عہدہ کو قبول کرنا بھی جائز نہ ہوگا) برخلاف اس صورت کے جبکہ قاضی سے یہ بات ممکن ہو (ف۔ یعنی حق کے ساتھ فیصلہ کر سکتا ہو تو عہدہ قبول کرنا جائز ہے، یا لفظ یمکنہ تمکین سے لیا جائے تو معنی یہ ہوں گے کہ برخلاف ایسی صورت کے کہ سلطان ظالم ہونے کے باوجود قاضی کو صحیح اور فیصلہ کرنے دے تو اس قاضی کو یہ عہدہ قبول کرنا جائز ہوگا۔

توضیح:- عہدہ قضاء کو طلب کرنا یا اس کی درخواست کرنا، ظالم حاکم کی طرف سے عہدہ قضاء کے قبول کرنے پر مجبور کرنے کی صورت میں قبول کرنا، تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل، چند مفید باتیں اور ضروری مسائل

(۱) اصولیوں کی رائے اس بات پر متفق ہو گئی ہے کہ مفتی وہی ہوتا ہے جو مجتہد ہو اس لئے جو مجتہد نہ ہو وہ حقیقی مفتی نہیں

ہے، بلکہ وہ مجتہدوں کے اقوال یاد رکھتا ہے اور جب اس سے کوئی فتویٰ پوچھا جائے تو اس پر یہ واجب ہے کہ کسی مجتہد کا قول نقل کر دے، جیسے حضرت ابوہریرہؓ کا نام لے لیا جائے، اس سے یہ بات معلوم ہوئی ہے کہ ہمارے زمانہ میں موجودہ علماء کا جو فتویٰ ہوتا ہے وہ حقیقتاً فتویٰ نہیں ہوتا ہے بلکہ کسی مفتی سابق کے کلام کی نقل ہے، تاکہ فتویٰ پوچھنے والا اسے قبول کر کے اس پر عمل کرے۔

(۲) کسی مجتہد سے اسے نقل کرنے کا طریقہ ان دو باتوں میں سے ایک بات ہے، اول یہ کہ اس مجتہد تک اس کی کوئی سند ہو، اور دوم یہ کہ کسی مشہور و معروف کتاب سے نقل کرے جو ہاتھوں ہاتھ ہی ہو، جیسے امام محمدؒ بن الحسن کی کتابیں اور دوسرے مجتہدین کی مشہور تصنیفات کیونکہ یہ سب خبر متواتر یا مشہور کے درجہ میں ہیں، شیخ جصاص رازیؒ نے ایسا ہی ذکر کیا ہے، اس بناء پر ہمارے زمانہ میں جو نوادر کے کچھ نسخ پائے جاتے ہیں تو ان میں جو حکم مذکور ہو اس کو امام محمدؒ یا ابو یوسفؒ کی طرف نسبت کرنا جائز نہیں ہے کیونکہ وہ ہمارے زمانہ اور ہمارے ملکوں میں مشہور نہیں ہیں، البتہ اگر نوادر میں سے کسی مشہور کتاب میں مثل ہدایہ و مبسوط وغیرہ کے کسی معتبر کتاب سے نقل پائی جائے تو اس سے اس کتاب پر اعتماد ظاہر ہوگا، پس اگر فتویٰ دینے والا مجتہدین کے اقوال مختلفہ کا حافظ ہو اور حجت نہیں جانتا ہو اور اس کو ان مین سے کسی قول کو ترجیح دینے کی بھی قدرت نہ ہو تو وہ خود ان اقوال میں سے کسی بھی قول پر یقین یا قطعی فیصلہ نہ کرے بلکہ ان تمام اقوال کو سوال کرنے والے کے لئے نقل کر دے تاکہ وہ ایسے قول کو اختیار کر لے جو اس کے دل میں جمے، بعض جوامع میں ایسا ہی مذکور ہے، لیکن میرے نزدیک فتویٰ لکھنے والے پر تمام اقوال کو جمع کر دینا واجب نہیں ہے، کیونکہ ان میں سے کسی ایک قول کو بھی نقل کر دینا بھی کافی ہے، کیونکہ مقلد کو اختیار ہے کہ جس مجتہد کی چاہے تقلید کرلے پس جب کسی ایک قول کو نقل کر دیا تو مقصود حاصل ہو گیا، البتہ یقینی طور پر بیان نہ کرے بلکہ یوں کہے کہ امام ابو حنیفہؒ نے فرمایا: ہاں اگر تمام اقوال نقل کر دے تو ان میں سے جو پسند آئے اسی کو قبول کرنا اولیٰ ہوگا اور عوام کے دل میں صحیح اور غلط کے خیال آنے کا کوئی اعتبار نہ ہوگا۔

(۳) اور اگر کسی نے دو مجتہدوں سے فتویٰ لیا جنہوں نے مختلف حکم دیئے ہوں تو ان میں جس پر دلی میلان ہو اسی کو قبول کر لینا اولیٰ ہے اور میرے نزدیک اگر اس نے دوسرے قول کو قبول کر لیا تب بھی جائز ہے کیونکہ اپنی رائے کا کوئی اعتبار نہیں ہے، بلکہ اس پر کسی بھی مجتہد کی تقلید واجب ہے، اگرچہ مجتہد سے چوک ہو گئی ہو۔

(۴) علماء نے کہا ہے کہ جو شخص ایک مذہب سے دوسرے مذہب کی طرف اجتہاد اور دلیل کے ساتھ منتقل ہو وہ گنہگار ہے اور اس کی تعزیر ہوگی۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ اس اجتہاد سے مراد دلیل کوشش ہی ہے، کیونکہ شرعی اجتہاد عوام کو کہاں سے حاصل ہوگا، پھر منتقل ہونا کسی خاص مسئلہ میں ہو سکتا ہے جس میں تقلید کر کے عمل کیا ہو، مذہب کے تمام مسائل میں ممکن نہیں ہے، کیونکہ اگر کسی نے کہا کہ امام ابو حنیفہؒ نے جن مسائل میں فتویٰ دیا ہے میں نے ان میں امام ابو حنیفہؒ کی تقلید کی، اور ان ہی کے مطابق عمل کرنے کا اپنے اوپر التزام کر لیا تو یہ حقیقی تقلید نہیں ہوگی بلکہ ایک وعدہ ہوگا، اور اگر علماء نے التزام سے یہی مراد لیا ہے تو ایسی کوئی شرعی دلیل نہیں ہے کہ کہنے سے یا نیت کرنے سے کسی کی ذات پر کسی معین مجتہد کی اتباع لازم آتی ہے، بلکہ شرعی دلیل کا صرف یہی تقاضا ہے کہ ضرورت کے کاموں میں ایک مجتہد کی اتباع کرے، خواہ کوئی مجتہد ہو، اور وہ شرعی دلیل یہ فرمان باری تعالیٰ: ﴿فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون﴾ ہے "یعنی اگر تم نہیں جانتے ہو تو اہل الذکر سے پوچھ لو، اور پوچھنا اسی وقت ہوتا ہے جب کوئی واقعہ یا حادثہ پیش آجائے اور جب یہ بات ثابت ہو گئی کہ یہ کسی مجتہد کا قول ہے تو اس پر عمل واجب ہو گیا، میرا غالب گمان یہ ہے کہ علماءؒ نے جو ایسی باتیں لازم کی ہیں ان کی غرض یہ ہے کہ عوام رخصت یا سہل پسندی کی تلاش میں لگے نہ رہیں، یعنی جو مسئلہ کسی مجتہد کے قول میں آسان ہو اسی کو اختیار کریں اور ایک عام شخص بھی اپنے ہر مسئلہ میں مجتہد کے اسی قول کو

قبول کرے جو اس پر بہت آسان ہو، اور میں یہ نہیں جانتا ہوں کہ اس بات کے قبول کرنے سے کوئی بھی عقلی یا نقلی دلیل مانع ہے، اس لئے جو کوئی مجتہدوں کے اقوال میں سے وہ قول اختیار کرلے جو اس پر آسان ہے تو مجھے شریعت کی طرف سے اس کی برائی نہیں ملتی ہے، اور خود رسول اللہ ﷺ کو یہ بات پسند تھی کہ آپ کی امت کے ساتھ نرمی کا معاملہ کیا جائے۔ فتح القدیر کا خلاصہ ختم ہوا۔

اب میں مترجم کہتا ہوں کہ اس پوری بحث میں شیخ ابن الہمامؒ نے تحقیق کی طرف توجہ فرمائی ہے اور غالباً قول حق بھی ہے، لیکن اب بھی اس میں تحقیق طلب باتیں باقی ہیں، اور حق یہ ہے کہ ایک مجتہد جس کا مذہب مانند ابو حنیفہؒ و شافعیؒ وغیرہ کے منضبط معروف ہے اسے ہی اختیار کرنا اولیٰ واحسن ہے، البتہ اگر کسی خاص مسئلہ میں دلائل شرعیہ سے دوسرا قول قوی ہو تو اولیٰ واحسن یہ ہے کہ اسی کو اختیار کرے اور بہتر یہ ہے کہ اختلافات اجتہاد سے بچ جائے، مزید تحقیق کی یہاں گنجائش نہیں ہے۔ واللہ تعالیٰ أعلم. الحاصل یہ چاہئے کہ جہاں تک ممکن ہو ایسے شخص کو قاضی مقرر کیا جائے جو مجتہد ہو، ورنہ اپنی رعایا میں سے جو شخص علم وعمل میں بہتر نظر آئے اسی کو قاضی مقرر کردیا جائے۔

قال ومن قُلِّد القضاء یسال عن دیوان القاضی الذی کان قبله وهو الخرائط التی فیها السجلات وغیرها لانها وضعت فیها لتکون حجة عند الحاجة فتعجل فی یدمن له ولایة القضاء ثم ان کان البیاض من بیت المال فظاهر وکذا اذا کان من مال الخصوم فی الصحیح لانهم وضعوها فی یده لعمله وقد انتقل الی المولیٰ وکذا اذا کان من مال القاضی هو الصحیح لانه اتخذه تدینالا تمولا ویبعث امینین لیقبضاها بحضرة المعزول وامینه ویساء لانه شیئا فشیئا ویجعلان کل نوع منها فی خریطة کیلا یشتبه علی المولی وهذا السوال لکشف الحال لا للالزام.

ترجمہ:- اور جس شخص کو قاضی مقرر کردیا گیا (اب اسے ابتداء جو کام کرنے ہیں وہ یہ ہیں کہ) اس سے پہلے کے قاضی کا دفتر منگوائے (ف۔ یعنی جو اس سے پہلے قاضی تھا اس کا دفتر ایک نظر میں سب دیکھ لے، اس جگہ دفتر سے کیا مراد ہے؟ تو مصنفؒ نے فرمایا وهو الخرائط الخ دفتر سے مراد وہ خریطے ہیں جن میں سجلات وغیرہ ہوتے (ف۔ خریطہ چمڑے وغیرہ کا وہ تھیلا جس میں کچھ رکھ کر اوپر سے اس کا منہ بند کردیا جاتا ہے، اور اگلے زمانہ میں حفاظت کے خیال سے اسی طرح رکھنے کی عادت تھی، سجل سین اور جیم کے کسرہ اور لام کی تشدید کے ساتھ کے، معنی ہیں وہ جس پر مہر لگادی گئی ہو، اس جگہ ایسے احکام مراد ہیں جو قاضی نے اپنے فیصلے نافذ کرتے وقت جاری کئے ہیں، مثلاً: زید و بکر میں جھگڑا کھڑا ہوا اور گواہی وغیرہ کے بعد فیصلہ کے طور پر جو بیان قلم بند ہوا اور بیانات کی روشنی میں قاضی نے اس موقع پر شریعت کا آخری فیصلہ لکھا، پھر اس پر مہر لگا کر گواہوں کی گواہی بھی لکھوادی گئی ہو، اسی کو سجل کہا جاتا ہے، اور یہ دفتر میں رہتا ہے، اس کی نقل مع مہر و دستخط کے جس کے حق میں فیصلہ ہوا ہو دی جاتی ہے، مثلاً زید مدعی کا دعویٰ ثابت ہوا تو یہ زید کو ملے گی اور اگر بکر مدعی علیہ کے خلاف معاملہ ثابت نہ ہوسکا تو وہ نقل لے سکتا ہے۔

الحاصل: سجل قاضی کے دفتر میں رہتا ہے، اور خریطہ کے اندر سجل اور دوسری دستاویزات اور وقف کے اوپر جو متولی اور مہتمم نگران مقرر کئے گئے اور جن لوگوں کے نفقے ان کے شوہروں یا وارثوں وغیرہ کے مقرر کئے ہیں، ان کی تحریریں سب محفوظ رکھی جاتی ہیں، اسی لئے قاضی کو چاہئے کہ اپنی تقرری کے فوراً بعد یہ خریطہ منگوائے جس میں ساری سجلات ہوں، لانها وضعت الخ اس لئے کہ یہ سجلات (نقول و شواہد) ان خریطوں میں اسی غرض سے رکھے گئے ہیں کہ ضرورت کے وقت حجت ہوں اور کام آئیں، اس لئے یہ سب چیزیں ایسے شخص کی ذمہ داری میں رکھی جائیں گی کو عہدہ قضاء دیا جائے (ف۔ یعنی قاضی کے ہاتھ میں رہیں، اگر یہ کہا جائے کہ دراصل یہ کاغذ جس پر تحریریں موجود و منقول ہیں جس شخص کی ملکیت ہو وہی مالک ہوگا، تو جواب یہ ہے کہ یہ دو حال سے خالی نہیں، یا تو یہ سب بیت المال کی طرف سے قاضی کو دیا جاتا ہے، یا معاملہ کرنے والے مدعی یا مدعی علیہ یا قاضی میں

سے کسی کو دیا گیا ہے۔

ثم ان کان الخ پھر اگر یہ سادہ کاغذ (فائلیں اور فیصلے) بیت المال کا ہو تو ظاہر ہے (ف۔ کہ جو قاضی مقرر ہوگا وہی اس پر قابض رہے گا، اسی طرح جبکہ یہ سادہ کاغذ معاملہ کنندگان میں سے کسی کی طرف سے ہو تو بھی قول صحیح میں یہی حکم ہے (ف۔ کہ وہ سارے کاغذات مقرر شدہ قاضی کے پاس رہیں) کیونکہ معاملہ کرنے والوں نے ان کاغذات کو گذشتہ قاضی کے پاس اسی لئے رکھا تھا کہ وہ ان کے احوال سے اچھی طرح واقف ہے (اور اب تو وہ عہدۂ قضاء اس شخص کو مل گیا ہے جو اس کی جگہ پر مقرر ہوا ہے (ف۔ اس لئے وہ سب کاغذات اسی نئے قاضی کے پاس رہیں گے۔

وکذا اذا کان الخ اسی طرح اگر معزول قاضی کے مال سے ہوں (ف۔ تو بھی اسی نئے قاضی کے پاس رہنا واجب ہے) یہی قول صحیح ہے، کیونکہ معزول قاضی نے ان کاغذات کو دینداری کے طور پر جمع کیا تھا، اور ان سے مال کا ذخیرہ کرنا مقصود نہ تھا (ف۔ اسی بناء پر اگر معزول قاضی ان کاغذات کو جمع کرنے اور نئے قاضی کو دینے سے انکار بھی کردے تو اسے اس بات پر مجبور کیا جائے گا کہ وہ نئے قاضی کو سارے کاغذ دیدے۔

ویبعث امینین الخ اور نیا قاضی اپنے دو ایماندار آدمیوں کو اس کے پاس بھیجے جو اس معزول قاضی یا اس کے امین و نائب کی موجودگی میں ان تمام کاغذات پر قبضہ کرلیں، اور سارے کاغذات کے بارے میں ایک ایک کر کے دریافت کرلیں، اور وہ دونوں امین ہر قسم کے کاغذات کو علیحدہ علیحدہ خریطوں بیگوں میں ڈالتے جائیں تاکہ نئے قاضی کو معاملہ سمجھنے میں کوئی اشتباہ نہ ہو، وھذا السوال الخ اور یعنی اصل حالات پر نئے قاضی کو واقفیت حاصل ہو جائے، اور اس لئے نہیں ہے کہ انہیں تحریرات کے مطابق نئے قاضی پر عمل کرنا بھی واجب ہے، کیونکہ یہ نیا قاضی ان نئے احکام کو شریعت کے مطابق تحقیق (عمل کی کوشش کرے گا یعنی جو احکام موافق شریعت ہوں گے ان ہی پر عمل) کرے گا۔

توضیح:- نئے قاضی کو اپنا عہدہ قضاء سنبھال لینے کے بعد کیا کیا کام کرنے چاہئے، کیا نیا قاضی پرانے قاضی کے فیصلوں کو ماننے اور جاری کرنے پر مجبور ہے، خریطہ اور سجلات کے معنی تفصیل، دلائل

الخریطہ ملک کا نقشہ، اٹلس اس جگہ اس سے مراد ہے ضروری کاغذات اور فائلیں رکھنے کا تھیلا یا بیگ، سجل، واحد جمع سجلات، معاہدات کا رجسٹر، احکام کا رجسٹر، قاضی کا رجسٹر جس میں دعویٰ اور فیصلے وغیرہ لکھے جاتے ہیں تاکہ قاضی کے پاس محفوظ رہے۔

قال وینظر فی حال المحبوسین لانه نصب ناظراً فمن اعترف بحق الزمه ایاه لان الاقرار ملزم ومن انکر لم یقبل قول المعزول علیه الا ببینة لانه بالعزل التحق بالرعایا و شهادة الفرد لیست بحجة لاسیما اذا کانت علی فعل نفسه فان لم تقم لم یعجل بتخلیته حتی ینادی علیه وینظر فی امره لان فعل القاضی المعزول حق ظاهرا فلا یعجل کیلا یؤدی الی ابطال حق الغیر وینظر فی الودائع وارتفاع الوقوف فیعمل فیه علی ما تقوم به البینة او یعترف به من هو فی یده لان کل ذلك حجة ولا یقبل قول المعزول لما بیناه الا ان یعترف الذی هی فی یده ان المعزول سلمها الیه فیبقل قوله فیها لانه ثبت باقراره ان الید کانت للقاضی فیصح اقرار القاضی کانه فی یده فی الحال الا اذا بدأ بالاقرار لغیره ثم اقر بتسلیم القاضی فیسلم ما فی یده الی المقرله الاول لسبق حقه و یضمن قیمته للقاضی باقراره الثانی و یسلم الی المقرله من جهة القاضی.

ترجمہ:- قدوریؒ نے فرمایا ہے اور نیا قاضی قیدیوں کے حال پر نظر ڈالے، کیونکہ اس کی تقرری تمام چیزوں پر نظر رکھنے کی غرض سے ہی ہوئی ہے، پس جس قیدی نے خود پر کسی حق کا اقرار کرلیا تو اس پر لازم اور باقی رہے گا، کیونکہ آدمی اقرار کا ہی تو اسے

ملزم بناتا ہے (ف۔ یعنی آدمی کا اقرار اس کی ذات کے خلاف ایسی پختہ دلیل ہے جو لازم کرنے والی ہوتی ہے، ایسی صورت میں اگر اس کے مخالف نے اس کے خلاف یہ درخواست دی کہ اسے جیل خانہ میں ڈال دیا جائے تو اسے جیل خانہ میں ڈال دیا جائے گا) اور جس قیدی نے خود پر الزام کا انکار کیا تو اس پر معزول قاضی کا فیصلہ قابل قبول نہ ہوگا، جبتک کہ اس کے خلاف گواہی نہ پائی جائے۔ف۔ یعنی اگر کسی قیدی نے خود پر جرم کا انکار کر دیا اور یہ کہا کہ مجھے ظلماً قید میں ڈالا گیا ہے، لیکن معزول یا سابق قاضی نے کہا کہ جرم کی بناء اسے قید میں ڈالا گیا ہے ظلماً نہیں ہے، تو اس قاضی کا قول مقبول نہ ہوگا) کیونکہ وہ قاضی معزول ہو کر اب عوام میں سے ہو گیا ہے (ف۔ تو اس کا قول بھی دوسرے ایک گواہ کے برابر ہو گیا۔

وشهادة الفرد الخ اور ایک شخص کی گواہی کا کوئی اعتبار نہیں ہوتا ہے یعنی وہ دلیل نہیں ہوتی ہے۔ بالخصوص اس صورت میں جبکہ اپنے ذاتی فعل پر ہو۔ (ف۔ اس لئے بدرجہ اولی اس کی گواہی دلیل نہیں ہو سکتی ہے، اسی لئے اس معزول قاضی کا یہ کہنا ہے کہ میں نے اسے قانونی اور حق کے مطابق مقید کیا ہے کوئی دلیل نہ ہوگی، بنابریں نئے قاضی کو چاہئے اس قیدی اور اس کے مدعی اور اس کے تمام گواہوں کو پھر سے جمع کر کے تحقیق کرے) اگر اب گواہی مکمل نہ ہو سکے اور جرم ثابت نہ ہو سکے تو فوراً ہی اس کی آزادی اور رہائی کا اعلان نہ کر دے بلکہ اس کے خلاف دوبارہ اعلان کرائے، اس لئے اس قیدی کو چھوڑ دینے میں جلد بازی سے کام نہ لے، ایسا نہ ہو کہ دوسرے کا حق ختم ہو جائے (ف۔ یعنی جس مدعی نے اسے قید خانہ میں مقید کیا ہے اس کا حق ضائع ہو جائے، اس لئے اس اعلان کا طریقہ یہ ہوگا کہ جب قاضی فیصلہ کی کرسی پر بیٹھ جائے تو کسی اعلان کرنے والے کو یہ حکم کرے کہ "جو کوئی بھی فلاں بن فلاں قیدی سے کسی حق کا طلب گار ہو وہ قاضی کی مجلس میں حاضر ہو" کئی دنوں تک اسی طرح کا اعلان کراتا رہے، اب اگر کوئی مدعی بن کر آ جائے اور وہ قیدی برابر انکار کرتا ہی رہے تو قاضی بالکل نئے طور پر معاملہ کو ترتیب دے اور اگر کوئی مدعی نہ آئے تو اس قیدی سے کسی کو ضامن بنا کر ضمانت پر اسے رہا کر دے اور اگر اس قیدی نے اب ضامن دینے سے انکار کر دیا یا مجبوری کا اظہار کیا تو اور کسی قسم کی احتیاطی تدبیر کرے، مثلاً: ایک مہینہ تک وہی پہلا اعلان کراتا رہے، اگر اب بھی کوئی حاضر نہ ہو تو اسے رہا کر دے، اس صورت میں کفیل کا مطالبہ کرنا متفق علیہ قول ہے۔مف۔

وينظر فى الخ پھر نئے قاضی کو یہ بھی چاہئے کہ ودیعتوں اور اوقاف کی آمدنیوں میں نظر ڈالے (ف۔ یعنی یہ دیکھے کہ لوگوں کی وقف شدہ جائداد کی آمدنیاں ان کی طے شدہ شرطوں کے موافق تقسیم کی جاتی ہیں یا نہیں، اور پہلے قاضی نے اپنے امینوں کے پاس جو امانتیں رکھی ہیں انہیں بھی دیکھے، پھر جیسے گواہ گواہی دیں ان کے موافق ان آمدنیوں کو تقسیم کرے، یا وہ جائیداد جس کے قبضہ میں ہو وہ اس کا اقرار کرے (ف۔ کہ میرے پاس یہ امانت ہے یا یہ وقف ہے اور اس طریقہ سے اسے خرچ کیا جاتا ہے) کیونکہ گواہ کا ہونا یا قابض کا خود اقرار کرنا برابر شرعی حجت ہے (ف۔ کیونکہ امین کا قول بھی قبول کیا جاتا ہے) اور اب معزول قاضی کا قول مقبول نہ ہوگا، اس دلیل کی وجہ سے جو ہم نے پہلے بیان کر دی ہے (ف۔ یعنی وہ قاضی اب عوام میں سے ایک فرد ہے اور تنہا اس کا قول حجت نہیں ہوگا بالخصوص ایسے کام میں جسے اس نے خود ہی کیا ہو، ہاں اس صورت میں اسی کا قول مقبول ہو جائے گا جبکہ وہ امانتیں جن کے قبضہ میں ہوں وہ خود اقرار کر لیں کہ اسی قاضی نے مجھے یہ امانتیں دی تھی، تو ان امانتوں کے بارے میں اس معزول قاضی کا ہی قول قبول کیا جائے گا۔

لانه ثبت الخ کیونکہ اس قابض کے اقرار سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ حقیقی قبضہ اسی معزول قاضی کا تھا، اس لئے معزول قاضی کا اقرار صحیح ہوگا، گویا یہ امانتیں اب بھی اسی کے قبضہ میں موجود ہیں (ف۔ یعنی جب حقیقی قبضہ اس معزول قاضی کا ثابت ہو گیا تو وہی قاضی اس مال کا بطور امانت قابض ثابت ہوا، اور امین کا قول قبول ہوا کرتا ہے اس لئے معزول قاضی کا قول مقبول ہوگا۔ **الا اذا بدأ الخ** مگر اس صورت میں جبکہ معزول قاضی امین نے پہلے کسی دوسرے شخص کا اقرار کیا تھا (ف۔ مثلاً یہ کہا تھا کہ یہ مال میرے پاس فلاں شخص کا ہے) پھر قابض نے یہ اقرار کیا کہ مجھے مال معزول قاضی نے حوالہ کیا تھا (ف۔ تو اس صورت

میں قاضی کا قول قبول نہ ہوگا) فیسلم ما فی الخ اس لئے اس اقرار کرنے والے کے پاس جو کچھ ہے وہ اس شخص کے حوالہ کر دیا جائے گا جس کے بارے میں پہلے اقرار کیا تھا، اور اقرار کرنے والا اس مال کی قیمت اپنے دوسرے اقرار کی بناء پر قاضی معزول کو تاوان کے طور پر دے (ف۔ اگر وہ قیمت والی چیز ہو، اور اگر وہ مثلی چیز ہو تو اس کی مثل تاوان دے، ویسلم الخ اور یہ قیمت اس شخص کو دیدی جائے جس کے لئے معزول قاضی کی جانب سے اقرار ہوا ہو (ف۔ یعنی معزول قاضی نے جس شخص کی امانت ہونے کا اقرار کیا ہو اس کو یہ قیمت دی جائے۔

توضیح:- نئے قاضی کو قیدیوں کے ساتھ اور عوام کی امانتوں اور ملکی آمدنیوں میں کس طرح کا سلوک کرنا چاہئے، تفصیل، حکم دلائل

قال ویجلس للحکم جلوساً ظاھراً فی المسجد کیلا یشتبہ مکانہ علی الغرباء بعض المقیمین والمسجد الجامع اولی لانہ اشھر و قال الشافعی یکرہ الجلوس فی المسجد للقضاء لانہ یحضرہ المشرک وھو نجس بالنص والحائض وھی ممنوعۃ عن دخولہ ولنا قولہ علیہ السلام انما بنیت المساجد لذکر اللہ تعالیٰ والحکم وکان رسول اللہ ﷺ یفصل الخصومۃ فی معتکفہ وکذا الخلفاء الراشدون کانوا یجلسون فی المساجد لفصل الخصومات ولان القضاء عبادۃ فیجوز اقامتھا فی المسجد کالصلوٰۃ و نجاسۃ المشرک فی اعتقادہ لا فی ظاھرہ فلا یمنع من دخولہ والحائض تخبر بحالھا فیخرج القاضی الیھا او الی باب المسجد او یبعث من یفصل بینھما و بین خصمھا کما اذا کانت الخصومۃ فی الدابۃ ولو جلس فی دارہ لا بأس بہ و یأذن للناس بالدخول فیھا و یجلس معہ من کان یجلس قبل ذلک لان فی جلوسہ وحدہ تھمۃً۔

ترجمہ:- قدوریؒ نے کہا ہے کہ قاضی کو چاہئے کہ فیصلہ کرنے کے لئے مسجد میں (عام اور کھلی جگہ پر) بیٹھے (ف۔ اس کام کے لئے جامع مسجد اولیٰ ہے شہر کے کسی درمیان جگہ میں کسی مسجد کو منتخب کرلے، اگرچہ اسے اپنے گھر میں بیٹھ کر فیصلہ کرنا جائز ہوگا، امام مالکؒ اور احمدؒ کا یہی قول ہے، بہر صورت جہاں بیٹھے عام اور کھلی جگہ میں بیٹھے۔ مف) تاکہ آنے والے مسافروں اور دور دراز محلوں کے مقیموں کے لئے قاضی کے اجلاس کی جگہ پوشیدہ نہ رہے۔

والمسجد الجامع الخ فیصلے کے کاموں کے لئے جامع مسجد کو منتخب کرنا ہی اولیٰ ہے کیونکہ وہ مشہور جگہ ہوتی ہے (ف۔ لیکن مسجد میں حدود قائم نہیں کئے جائیں گے، جیسا کہ حضرت حکیم بن حزام کی حدیث میں احمد وابوداؤد اور دار قطنی رحمہم اللہ کی روایتوں سے صراحت کے ساتھ موجود ہے، اور ابن حجرؒ نے اس کے بارے میں فرمایا ہے کہ یہ حدیث حسن ہے، اور حضرت عمرؓ نے ایک شخص کے بارے میں حکم فرمایا کہ اسے مسجد سے نکالو پھر اس پر حد لگاؤ، سند صحیح کے ساتھ ابن ابی شیبہؒ نے اس کی روایت کی ہے، اور حضرت علیؓ سے بھی ایسا ہی مروی ہے۔

وقال الشافعیؒ الخ اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ فیصلوں کے واسطے مسجد میں بیٹھنا مکروہ ہے، کیونکہ فیصلہ کے لئے ایک مشرک ضرورت مند بھی آسکتا ہے حالانکہ نص قرآنی سے اس کا نجس ہونا ثابت ہے، اسی طرح ایک حائضہ عورت بھی آسکتی ہے حالانکہ اسے بھی مسجد میں آنے سے منع کیا گیا ہے۔ (ف۔ جیسا کہ فرمان باری تعالیٰ ہے: ﴿إنما المشرکون نجس﴾ اور اس وجہ سے بھی کہ مسجدیں تو نماز وذکر کے واسطے بنائی گئی ہیں، اور ایسے مقدمات میں اکثر جھوٹی قسمیں اور جھوٹے دعوی بھی ہوتے ہیں، اس لئے مسجد میں قاضی کی نشست نہیں ہونی چاہئے۔ مف۔

ولنا قولہ علیہ السلام الخ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ مسجدیں تو اللہ تعالیٰ کے ذکر کے واسطے بنائی گئی ہیں۔ (ف۔ لیکن یہ حدیث پائی نہیں گئی ہے۔ ف۔ ع۔ ت) اور رسول اللہ ﷺ تو اپنے اعتکاف کے مقام یعنی مسجد

ہی میں معاملات جو پیش کرتے ان کا فیصلہ فرماتے تھے۔ (ف۔ معلوم ہونا چاہئے کہ جھوٹی اور غلط قسمیں اس میں مانع نہیں ہوتی ہیں، چنانچہ جس مرد عورت میں لعان واقع ہوا تھا، اس میں ان دونوں میں سے ضرور ایک شخص اپنی قسم میں جھوٹا تھا، حالانکہ حضرت سہل بن سعدؓ کی حدیث میں ہے کہ ان دونوں نے مسجد میں لعان کیا، جیسا کہ صحیحین میں ہے، اور حضرت کعب بن مالکؓ نے ابن ابی سے مسجد میں اپنے قرضہ کا تقاضا کیا تو دونوں کی آوازیں بلند ہونے لگیں، اس وقت رسول اللہ ﷺ اپنے گھر میں تشریف فرماتے تھے وہیں سے ان کی بلند آوازیں سنیں اس لئے دروازہ پر آکر اپنے حجرہ کا آپ ﷺ نے پردہ اٹھا کر کعبؓ ابن مالک کو آواز دی اور فرمایا اپنے قرضہ میں سے ایک حصہ قریب نصف کے چھوڑ دو۔ پس کعب رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فرمایا بسر و چشم میں نے معاف کیا، اس کے بعد آپ نے ابو حدردؓ کو فرمایا کہ تم اٹھو اور بقیہ حصہ ادا کر دو، جیسا کہ صحیحین میں ہے، اور حضرت ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ جمعہ کا خطبہ دے رہے تھے کہ ایک شخص آیا اور لوگوں کی گردنیں پھاندتا ہوا آپ کے پاس پہنچا اور عرض کیا یا رسول اللہ! آپ مجھ پر حد قائم فرمائیے، آپ نے پھر فرمایا تم بیٹھ جاؤ وہ بیٹھ گیا، پھر کھڑا ہوا اور کہنے لگا یا رسول اللہ مجھ پر حد قائم کیجئے۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ بیٹھ۔ پس وہ بیٹھ گیا پھر تیسری بار پھر کہنے لگا یا رسول اللہ! آپ مجھ پر حد قائم فرمائیے، تب آپ نے فرمایا تم پر کیا حد ہوگی اس نے کہا یا رسول اللہ میں نے ایک عورت سے حرام کام کیا ہے۔

بس رسول اللہ ﷺ نے حضرت علیؓ و عثمان و ابن عباسؓ اور زید بن حارثہؓ کو حکم دیا کہ تم اسے مسجد سے باہر لے جاکر درے مارو، وہ شخص اس وقت تک کنوارہ غیر شادی شدہ تھا، پس عرض کیا گیا کہ یا رسول اللہ! کیا اس عورت کو حد نہیں ماری جائے گی کہ جس کے ساتھ اس نے حرام کام کیا ہے، تب رسول اللہ ﷺ نے اس شخص سے پوچھا تم نے کس عورت کے ساتھ برا کام کیا ہے، اس نے کہا فلاں عورت سے، اس پر رسول اللہ ﷺ نے اسے بلوا کر پوچھا تو اس عورت نے کہا یا رسول اللہ! اس نے مجھ پر جھوٹا الزام لگایا ہے، واللہ میں اس مرد کو پہچانتی بھی نہیں ہوں، پس آپ نے اس مرد سے کہا تمہارا کون گواہ ہے، اس نے کہا یا رسول اللہ! میرا کوئی گواہ نہیں ہے، تب رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ اس کو جھوٹی تہمت لگانے کی حد میں اسی کوڑے مار دو، چنانچہ مارے گئے، طبرانی نے اس کی روایت کی ہے۔ مف۔

خلاصہ یہ ہوا کہ اس قسم کے مقدمات و معاملات مسجد میں واقع ہوئے، وکذا الخلفاء الخ رسول اللہ ﷺ کے بعد خلفاء راشدینؓ بھی خصومات کے فیصلوں کے لئے مسجدوں میں بیٹھتے تھے۔ ف۔ چنانچہ بخاری میں حضرت عمرؓ سے اور کتب سیر و اخلاف وعادات رسول اللہ ﷺ سے متعین کتابوں) میں کثرت سے موجود ہے، اور ابن سعد نے اپنی کتاب طبقات میں قاضی ابو بکر ابن محمد بن عمرو بن حزم سے اور سعد بن ابراہیم بن عبدالرحمان بن عوف اور ابو طوالہ اور شریح اور شعبی سے مسجد میں فیصلہ کرنے کی روایت کی ہے: مف۔

ولان القضاء الخ اور اس لئے بھی کہ قاضی کا فیصلہ کرنا ایک عبادت ہے اس لئے نماز کی طرح اسے بھی مسجد میں قائم کرنا جائز ہے۔ ف۔ اور اسلاف میں سے کسی سے بھی اس کا انکار مروی نہیں ہے، اور مشرک و حائضہ کا عذر اس طرح ختم ہوتا ہے کہ وہ نجاست تو اس کے اعتقاد میں ہوتی ہے اس لئے یہ نجاست اسے مسجد میں آنے سے نہیں روکے گی۔ ف۔ چنانچہ خود رسول اللہ ﷺ نے بھی ثمامہ بن اثال کو مسجد کے ستون میں باندھا تھا، جیسا کہ صحیح میں ہے۔ والحائض تخبر الخ اور حائضہ خود اپنی حالت سے خبر کردے گی یعنی اپنا حائضہ ہونا بتادے گی، تاکہ قاضی خود ہی نکل کر اس کے پاس یا مسجد کے دروازہ پر چلا جائے گا، یا ایسے شخص کو بھیجدے گا جو اس حائضہ اور اس کے مخالف کے درمیان فیصلہ کردے گا، جیسے کہ کسی جانور کے بارے میں جھگڑا ہونے کی صورت میں کیا جاتا ہے۔ (ف۔ کیونکہ جانور مسجد کے اندر نہیں لایا جاسکتا ہے) ولو جلس الخ اور اگر قاضی خود اپنے گھر میں ہی بیٹھ کر فیصلہ کرنے لگے تو کوئی حرج نہیں ہے، ایسی صورت میں لوگوں کو اس مکان میں آنے کی اجازت دینی ہوگی۔ ف۔ بعض قاضی کے لئے اپنے مکان میں بیٹھ کر انصاف کرنا اس شرط سے جائز ہوگا کہ وہاں لوگوں کو آنے جانے کی عام اجازت دیدے، اور کسی کو آنے سے منع نہ کرے، کیونکہ رعایا میں سے ہر کافر و مسلمان کو اس قاضی کی عدالت میں آنے کا پورا حق ہے اور

اگر یہ گھر شہر کے درمیان میں ہو تو بہتر بات ہے۔مف۔

و یجلس الخ اور قاضی ہونے سے پہلے جو لوگ اس کے ساتھ بیٹھا کرتے تھے وہ اب بھی اس کے ساتھ بیٹھیں، کیونکہ اس کے تنہا بیٹھنے میں تہمت کا احتمال ہے۔(ف۔یعنی بالکل تنہا بیٹھنے میں اسے کسی سے رشوت لینے یا کسی پر عمداً ظلم کرنے کی تہمت لگائی جاسکتی ہے،اور روایت ہے کہ حضرت عثمانؓ جبتک کہ چار صحابہ ان کے پاس موجود نہ ہو جاتے کوئی فیصلہ نہیں سناتے تھے،اور مستحب بات یہ ہے کہ اس کی مجلس میں فقہاء کی ایک جماعت بھی موجود رہے،اور حضرت ابو بکرؓ ہمیشہ حضرات عمرؓ و عثمانؓ و علیؓ کو اپنے ساتھ ہی بیٹھا کرتے تھے، مبسوط میں ہے کہ اگر فقہاء کی موجودگی سے قاضی پر رعب آتا ہو یا مسلمانوں کے کاموں کے انجام دینے میں خلل پیدا ہوتا ہو جیسے کہ بعض لوگوں پر ہوتا ہے تو تنہا ہی بیٹھے،اور مبسوط میں یہ بھی مذکور ہے کہ فیصلہ کرتے وقت ہر طرح کا اعتدال رکھے، یہانتک کہ سواری پر چلتے ہوئے کسی قسم کا فیصلہ نہ سنائے اور نہ کوئی حکم دے، کیونکہ یہ حالت اعتدال کی نہیں ہوتی ہے،فیصلہ کے وقت تکیہ پر ٹیک کر بیٹھنے میں کوئی حرج نہیں ہے، نیز کہ ان اوقات میں کوئی حکم نہ دے جبکہ غصہ ہو یا خوشی ہو یا پیاسا ہو، یا غمگین ہو یا اونگ آرہی ہو، یا سخت سردی ہو یا سخت گرمی ہو، یا اسے پائخانہ یا پیشاب کرنے کی حاجت ہو، یا بیوی کی طرف رغبت بڑھی ہوئی ہو۔

الحاصل جب کبھی اس کا دل کسی جانب لگا ہوا ہو تو کسی قسم کا فیصلہ نہ کرے،اسی لئے حدیث میں ہے کہ قاضی ایسی حالت میں کوئی حکم نہ کرے جبکہ وہ غصہ میں بھرا ہوا ہو،اس کا سبب بھی دل کا کسی جانب مشغول ہونا ہے، فیصلہ کے لئے بیٹھنے کے دن نفل روزہ رکھ لینے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے،اور قاضی کو چاہئے کہ جس شخص کے خلاف فیصلہ کرے اس سے یہ بات کہدے کہ میں تمہاری بات اور تمہارے دلائل سب سمجھ گیا ہوں لیکن اس کے بارہ میں جو شرعی فیصلہ ہے وہی فیصلہ میں کر رہا ہوں، کیونکہ اس فیصلہ کے سوا دوسرا فیصلہ کرنا ممکن نہیں ہے، تاکہ جو شخص ہار گیا ہے وہ کسی دوسرے شخص سے اس کی شکایت نہ کرے،اور اسے اپنے اوپر کسی ظلم کا خیال نہ ہو۔مف۔

توضیح:- قاضی کو فیصلہ کے لئے کہاں اور کس حالت میں بیٹھنا چاہئے، کیا قاضی اپنے گھر ہی میں فیصلہ کا دربار لگا سکتا ہے، تفصیلات اور شرائط، اختلاف ائمہ، دلائل

قال و یجلس الخ :ترجمہ سے مطلب واضح رہے۔

قال ولا یقبل هدیة الا من ذی رحم محرم او ممن جرت عادته قبل القضاء بمهاداته لان الاول صلة الرحم والثانی لیس للقضاء بل جری علی العادة و فیما وراء ذلك یصیر اكلا بقضائه حتی لو كانت للقریب خصومة لایقبل هدیة وكذا اذا زاد المهدی علی المعتاد او كانت له خصومة لانه لاجل القضاء فیتحاماه ولا یحضر دعوة الا ان تكون عامة لان الخاصة لاجل القضاء فیتهم بالاجابة بخلاف العامة و یدخل فی هذا الجواب قریبه وهو قولهما وعن محمدؒ انه یجیبه وان كانت خاصة كالهدیة والخاصة مالو علم المضیف ان القاضی لا یحضرها لایتخذها.

ترجمہ:-قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ قاضی کسی کا ہدیہ قبول نہ کرے سوائے اپنے ذی رحم محرم رشتہ داروں کے یا اس شخص سے جس کے ساتھ ہدیہ لینے دینے کی عادت قاضی بننے سے پہلے سے جاری ہو،اس لئے کہ ذی رحم محرم کا ہدیہ لینا صلہ رحمی ہے،اور جس سے لین دین کے تعلقات تھے اس کا ہدیہ قبول کرنا قاضی ہونے کی وجہ سے نہیں ہے بلکہ عادت کے طور پر ہے،اور ان کے سوا کسی اور کا ہدیہ لینا قاضی ہونے کی وجہ سے کھانا ہوگا، یہانتک کہ اگر ذی رحم میں سے بھی کسی سے تعلقات اچھے نہ ہونے کی وجہ سے لین دین کا تعلق نہ ہو تو اس کا ہدیہ بھی قاضی قبول نہ کرے۔

وکذا اذا زاد الخ اسی طرح عادت کے خلاف ہدیہ دینے والے نے کچھ زیادہ دیایا اس کا کوئی معاملہ اس کے دربار میں چل رہا ہو تو ایسے شخص کے ہدیہ کو بھی قبول نہ کرے، کیونکہ یہ قاضی ہونے کی وجہ سے سمجھا جائے گا جس سے پرہیز کرنا لازم ہوگا۔ (ف۔ اگر کوئی ذی رحم محرم اس کے قاضی ہونے سے پہلے ہدیہ نہ دیتا ہو حالانکہ وہ پہلے غریب نہ تھا، ہدیہ دے سکتا تھا تو بھی بہتر یہی ہے کہ اس کا ہدیہ قبول نہ کرے، اور اگر ایسا دوست جو پہلے سے دیا کرتا تھا اب زیادہ مالدار ہو گیا اور اس نے عادت سے زیادہ یا اچھا بھیجا تو اس کے قبول کر لینے میں کوئی حرج نہیں ہے، پھر جس صورت میں قاضی کو ہدیہ لینا نہیں چاہئے تھا پھر بھی اس نے قبول کر لیا تو عام مشائخ کے نزدیک جس کے یہاں سے وہ آیا ہو اسی کے ہاں واپس کر دینا چاہئے، اور اگر اسے نہ پہچانتا ہو یا دور ہونے کی بناء پر اسے واپس کرنا متعذر ہو تو اسے بیت المال میں رکھ دے، اور اس کا حکم لقطہ کا ہوگا، یعنی اگر اس کا مالک آجائے تو اسی کو دیدیا جائے، اسی طرح قاضی کے مانند جس کسی نے اسلامی سلطنت کا کوئی کام کیا تو ہدیہ وغیرہ میں اس کا حکم بھی قاضی ہی کے جیسا ہوگا۔

واضح ہو کہ رشوت اور ہدیہ میں فرق یہ ہے کہ رشوت اس شرط کے ساتھ دی جاتی ہے کہ لینے والا اس کی کچھ مدد کرے، لیکن ہدیہ میں اس کی شرط نہیں ہوتی ہے، اس مسئلہ میں اصل حضرت ابو حمید ساعدی کی حدیث ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ایک آزاد شخص کو صدقہ وصول کرنے پر مقرر کیا، جب وہ واپس آیا اور مال دینے لگا تو کہا کہ یہ آپ کا مال ہے (جو صدقہ وصول کرنے پر مقرر کیا، اور یہ مجھے ہدیہ میں ملا ہے، یہ سن کر رسول اللہ ﷺ نے خطبہ میں اس کا ذکر کر کے فرمایا کہ وہ کیوں اپنی ماں کے گھر میں بیٹھ کر نہیں دیکھتا ہے کہ اسے ہدیہ دیا جاتا ہے یا نہیں، رواہ البخاری۔

حضرت عمرؓ بن عبدالعزیزؒ نے کہا ہے کہ رسول اللہ ﷺ کے زمانہ میں تو ہدیہ ہوتا تھا اور آج کل وہ رشوت ہے، ذکرہ البخاری۔

اور حضرت عمرؓ نے حضرت ابوہریرہؓ کو عامل مقرر کیا، پھر ابوہریرہؓ اپنے ساتھ مال لائے تو حضرت عمرؓ نے ان سے پوچھا کہ تم یہ مال کہاں سے لائے ہو، حضرت ابوہریرہؓ نے جواب دیا کہ مجھے ہدایا ملے ہیں، تب فرمایا کہ او دشمن نفس! تم اپنے گھر میں بیٹھ کر کیوں نہیں دیکھتے کہ تم کو ہدایا ملتے ہیں یا نہیں، پھر ابوہریرہؓ سے وہ سب مال لے کر مسلمانوں کے بیت المال میں جمع کرا دیا۔ مف۔

ولا یحضر دعوۃ الخ اور قاضی کسی دعوت میں شریک نہ ہو مگر اس صورت میں جبکہ وہ دعوت عام ہو، کیونکہ دعوت خاص تو اس کے قاضی ہونے کی وجہ سے ہوگی، اس لئے اس کے قبول کر لینے میں مختلف تہمتیں لگیں گی، بخلاف دعوت عامہ کے (ف۔ کہ اس کے قبول کرنے میں کوئی تہمت نہیں لگا سکتا ہے)۔

ویدخل فی الخ اور اسی حکم میں قاضی کا قریبی رشتہ دار بھی داخل ہے اور امام ابو حنیفہؒ وابو یوسفؒ کا بھی یہی قول ہے۔ (ف۔ یعنی اگر ذی رحم محرم بھی صرف قاضی کی ہی دعوت کرے تو وہ اسے بھی قبول نہ کرے) اور امام محمدؒ سے ایک روایت یہ بھی ہے کہ ذی رحم محرم کی دعوت قبول کر لے اگرچہ صرف اسی کی مخصوص دعوت ہو، جیسے: ہدیہ قبول کرتا ہے (ف۔ یہ قول امام طحاویؒ سے منقول ہے، اور امام خصافؒ کے نزدیک قبول کرنا بلا خلاف جائز ہے، اور اب یہ بیان کہ دعوت اور دعوت عام کے درمیان کیا فرق ہے تو مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ) والخاصۃ الخ دعوت خاص وہ دعوت کہلائے گی کہ اگر دعوت کرنے والا یہ جان لے کہ قاضی شریک دعوت نہیں ہوگا تو وہ اس دعوت کا اہتمام نہ کرے: ف۔ اور دعوت عام اس کے برخلاف ہے یعنی اس کے باوجود حسب معمول دعوت کا اہتمام کرتا رہے، خواہ قاضی اس میں شریک ہو یا شریک نہ ہو اور بعض مشائخ نے کہا ہے کہ دس آدمیوں سے کم کی دعوت خاص دعوت ہوگی، اور اس سے زائد کی عام دعوت ہوگی، اور میرے نزدیک وہ قول بہت بہتر ہے جو قاضی ابو علی نسفیؒ سے منقول ہے کہ وہ دعوت عامہ کہلائے گی جو نکاح یا ختنہ سے متعلق ہو، اور اس کے علاوہ دوسری تمام دعوتیں خاصہ کہلائیں گی اور لوگوں کی یہی عادت بھی ہے: مف۔

لیکن اس بندہ مترجم کے نزدیک وہی تعریف زیادہ مناسب ہے جو مصنفؒ نے بیان کی ہے، کیونکہ تقریبات کی دعوتیں عامہ

ہوتی ہیں ان میں خصوصیت نہ ہونا عام لوگوں میں مشہور ہے، اس لئے ہمارے علاقہ میں بھی یہی تعریف زیادہ مناسب ہے۔ واللہ تعالیٰ أعلم.

اور امام شافعیؒ واحمدؒ کے نزدیک ولیموں میں حاضر ہونا جائز ہے، کیونکہ رسول اللہ ﷺ ہر دعوت میں تشریف لائے تھے، مگر اس کا جواب یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ کی عصمت سب کو معلوم ہے، مگر دوسروں کی بات ایسی نہیں ہے۔ مف۔

توضیح:- قاضی کن لوگوں کے ہدایا قبول کر سکتا ہے اور کیسی دعوتوں میں شریک ہو سکتا ہے، ہدیہ اور رشوت کا فرق، دعوتِ خاصہ اور دعوتِ عامہ کی تعریف اور فرق اور حکم، اختلاف ائمہ کے دلائل

قال ویشهد الجنازة و یعود المریض لان ذالك من حقوق المسلمین قال علیه السلام للمسلم علی المسلم ستة حقوق و عدمنها هذین ولا یضیف احد الخصمین دون خصمه لان النبی ﷺ نهی عن ذلك ولان فیه تهمة.

ترجمہ:- قدوریؒ نے فرمایا کہ قاضی کو جنازہ میں شریک ہونا اور مریض کی عیادت کو جانا جائز ہے، کیونکہ ایسے کام مسلمانوں کے حقوقوں میں سے ہیں (ف۔ اس لئے قاضی کو بھی حق ادا کرنا چاہئے اس میں ادب بھی بہت ہے) کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ ایک مسلمان کے دوسرے مسلمان پر چھ حقوق ہیں، ان میں سے آپ نے مریض کی بیمار پرسی یا عیادت اور جنازہ میں شرکت کو بھی شمار فرمایا ہے (ف۔ حضرت ابوہریرہؓ نے مرفوعاً روایت کی ہے کہ مسلمان کے دوسرے مسلمان پر پانچ حقوق ہیں۔

(۱) سلام کا جواب دینا۔ (۲) چھینک کا جواب دینا (۳) دعوت قبول کرنا (۴) مریض کی عیادت کرنا (۵) جنازہ کے پیچھے چلنا (شرکت کرنا) اور جب وہ تم سے کوئی نصیحت کرنے کو کہے تو اسے نصیحت کرنا۔ رواہ مسلم۔

اس میں آخری جملہ ہی چھٹا حق ہے اسی لئے ابن حبانؒ نے اپنی صحیح میں بخاریؒ نے اپنی کتاب ادب المفرد میں چھ خصلتیں روایت کی ہیں، لیکن اس میں روایت اس طرح ہے کہ جب مسلمان سے ملے تو اس کو سلام کرے، اور یہ بھی مذکور ہے کہ یہ چھ خصلتیں واجبہ ہیں، کہ اگر ان میں سے کوئی ایک ادا نہ کرے تو اپنے اوپر ایک حق کی ادائیگی کو باقی رکھا۔ ف۔ ت۔

الحاصل یہ تمام باتیں دیانت کے طور پر قاضی کے ذمہ بھی واجب ہیں جن کے چھوڑنے کے لئے قاضی ہونے کی بناء پر مجبور نہیں ہو سکتا ہے)

ولا یضیف الخ اور قاضی معاملہ کرنے والے فریقین میں سے صرف ایک فریق کی دعوت نہ کرے (ف۔ یعنی مدعی اور مدعی علیہ سے صرف ایک کی دعوت کرے اور دوسرے کی دعوت نہ کرے قاضی کے لئے ایسا کرنا جائز نہیں ہے، کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے ایسا کرنے سے منع فرمایا ہے (ف۔ چنانچہ حسن بصریؒ نے روایت کی ہے کہ حضرت علیؓ کے یہاں ایک مہمان آیا، آپ نے اس کی مہمان داری کی پھر اس نے کہا کہ میں آپ کے پاس فلاں شخص کے خلاف معاملہ کرنا چاہتا ہوں تو آپ نے فرمایا کہ تم یہاں سے نکل کر دوسری جگہ چلے جاؤ، کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے ہمیں اس بات سے منع فرمایا ہے کہ ہم ایک فریق کی دعوت کریں البتہ اس وقت کر سکتے ہیں کہ دوسرا فریق بھی شریک ہو، اسحٰقؒ نے اپنی مسند میں اس کی روایت کی ہے، حسن بن علیؓ کی روایت منقطع ہے، اور اس حدیث کو عبدالرزاق و دار قطنی اور طبرانی نے بھی روایت کیا ہے، اور اس کی اسناد میں کوئی کمزوری نہیں ہے، اور محمد ابن عبدالعزیز کے واسطے کو ابن حبان نے ثقات میں لکھا ہے، اور عجلی نے کہا ہے کہ ثقہ ہے۔ ت۔ ف۔ ع۔) اور اس وجہ سے بھی دعوت نہ کرے کہ ایسا کرنے میں تہمت کا موقع ہے (ف یعنی قاضی پر اس بات کی تہمت لگ سکتی ہے کہ قاضی کو ایک شخص سے خاص لگاؤ ہے۔

توضیح:- قاضی کو مسلمان کے جنازہ میں شرکت، مریض کی عیادت، مہمان کی ضیافت اور مدعی ومدعی علیہ فریقین میں سے ایک کی دعوت کی اجازت ہے یا نہیں، تفصیل، حکم، دلیل

قال واذا حضرا سوى بينهما فى الجلوس والاقبال لقوله عليه السلام اذا ابتلى احدكم بالقضاء فليسو بينهم فى المجلس والاشارة والنظر ولا يسار احدهما ولا يشير اليه ولا يلقنه حجة للتهمة ولأن فيه مكسرة لقلب الاخر فيترك حقه ولا يضحك فى وجه احدهما لانه يجترى على خصمه ولايمازجهم ولا واحد ا منهم لانه يذهب بمهانة القضاء قال و يكره تلقين الشاهد ومعناه ان يقول له اتشهد بكذا وكذا وهذا لانه اعانة لاحد الخصمين فيكره كتلقين الخصم واستحسنه ابويوسفؒ فى غير موضع التهمة لان الشاهد قد يحصر لمهابة المجلس فكان تلقينه احياء للحق منزلة الاشخاص والتكفيل.

ترجمہ:- قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ فریقین یعنی مدعی ومدعی علیہ جب حاضر ہو جائیں تو ان دونوں کے درمیان بیٹھنے اور توجہ کرنے میں برابری کرے (ف۔ یعنی دونوں میں سے ایک کو دوسرے پر بٹھانے میں ترجیح نہ دے، بلکہ دونوں کی نشست میں برابر کرے یہانتک کہ اگر ایک کو مسند پر بٹھلانا مناسب سمجھے تو دوسرے کو بھی اسی طرح بٹھلائے، اور دائیں وبائیں میں ترجیح نہ دے) رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ تم میں سے کوئی جب قاضی بنادیا جائے تو اسے چاہئے کہ معاملہ کرنے والے فریقین کے درمیان بٹھائے، اشارہ کرنے اور دیکھنے میں بھی برابری کرے (ف۔ اور ایک فریق سے دوسرے کے مقابلہ میں زیادہ آواز بلند نہ کرے، اس کی روایت اسحٰق بن راہویہ نے کی ہے یہ کہتے ہوئے کہ اخبر نا بقیۃ بن الولید عن اسمٰعیل بن عیاش ثنی ابو بکر التیمی عن عطاء بن یسار عن ام سلمۃؓ مرفوعاً، اور اس کی راوی صدوق ہیں، سوائے اس کے بقیہ راوی میں تدلیس کرنے کا عیب ہے، اور اسماعیل بن عیاش کی متابعت عباد بن کثیر سے دار قطنی میں مذکور ہے، اگرچہ ضعیف ہے، لیکن علماء اس بات پر متفق ہیں کہ برابری مستحب ہے۔ اور فتح القدیر کے نسخہ میں ہے کہ حضرت ابن عمرؓ نے حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ کو لکھا کہ لوگوں کے درمیان اپنی توجہ وعدل اور بیٹھک میں برابری کیجئے تاکہ کسی شریف کو آپ کی طرف سے اس کے مقابل پر ظلم کرنے کی خواہش پیدا نہ ہو، اسی طرح کسی کمزور کو آپ کے انصاف سے مایوسی نہ ہو۔ف۔

اور عینی میں یہ ارشاد حضرت عمرؓ کی طرف منسوب ہے، ولایسار الخ اور ایک سے اس کے کان میں خاموشی سے کوئی بات نہ کرے، اور نہ ایک کی طرف اشارہ کرے اور نہ ایک کو اس کے جواب اور دلیل کی طرف اشارہ یا کسی طرح کی مدد اور تلقین کرے (ف۔ یعنی ان باتوں میں بھی کسی ایک کی تخصیص نہ کرے) کیونکہ تہمت لگے گی (ف۔ کہ ایسا کرنے سے قاضی کی طرف سے ظلم اور رشوت کا گمان ہوگا۔ ولان فیہ الخ اور اس وجہ سے بھی کہ ایسا کرنے سے دوسرے فریق کی دل شکنی ہوگی اور اس کا حق اسے نہیں ملے گا، اسی طرح قاضی فریقین میں سے کسی کے سامنے بھی نہ ہنسے (ف۔ نہ مسکرائے) کیونکہ وہ اپنے فریق کے خلاف ہو جائے گا و لا یمازجھم الخ اور ان سے دل لگی کی باتیں نہ کرے اور نہ صرف ایک فریق سے بھی دل لگی نہ کرے کیونکہ ایسا کرنے سے دوسرے کی بے ادبی ہو جائے گی۔ (ف۔ اسی لئے مشائخ نے کہا ہے کہ قاضی کو چاہئے کہ وقار کے ساتھ رہے اگرچہ اپنے افعال اور کردار میں تواضع سے پیش آئے) و یکرہ الخ اور گواہ کو تلقین کرنا جواب کی طرف اشارہ کرنا مکروہ ہے (ف۔ جیسے مدعی اور مدعی علیہ کو اس طرح کا اشارہ کرنا مکروہ ہے) اس کے معنی یہ ہیں کہ گواہ سے کہے کہ کیا تم ایسی ایسی باتوں کے گواہ ہو۔

(ف۔ مثلاً تم اس بات کی گواہی دے سکتے ہو کہ اس مدعی کے اس مدعی علیہ پر دس ہزار درہم باقی ہیں، یا اس مدعی علیہ نے اس مدعی کو ادا کر دیئے ہیں یا مدعی نے اپنی رقم پانے کا اقرار کر لیا ہے) وھذا لانہ الخ اور یہ کراہت اس وجہ سے ہے کہ ایسا کرنے فریقین میں سے ایک کی مدد لازم آتی ہے جو ایسا ہی مکروہ ہے جیسا کہ خود مدعی یا مدعی علیہ کی مدد اور تلقین کرنے کی طرح مکروہ

ہے، واستحسنه الخ اور امام ابو یوسفؒ نے ایسی تلقین کو اچھا سمجھا ہے مگر ایسی صورت میں کہ وہاں تہمت لگانے کا احتمال ہو، کیونکہ کبھی گواہ عدالت کی ہیبت سے سکتہ کی حالت میں آجاتا ہے مگر اسے تلقین کرنے سے پھر وہ سنبھل جاتا ہے اور اس طرح اس کا حق قائم رہ جاتا ہے، جیسے اشخاص اور تکفیل (ف-اشخاص کے معنی میں کسی شخص کو اس غرض سے مدعی علیہ کے پاس بھیجنا تاکہ وہ اسے بلاکر دربار میں لے آئے، اور تکفیل کی صورت یہ ہے کہ معاملہ کرنے والے فریقین میں سے ایک دوسرے کے لئے کفیل بنائے، پس جس طرح اس قسم کی اعانت پسندیدہ کام ہے اسی طرح جو گواہ ہیبت کی وجہ سے کچھ نہ بول سکے اسے بھی تلقین کردینا پسندیدہ کام ہوگا، مگر جب کہ تہمت کا موقع ہو، مثلاً: مدعی نے ایک ہزار پانچ سو درہم کا دعوی کیا اور مدعی علیہ نے پانچ سو کا انکار کرتے ہوئے صرف ایک ہزار کا اقرار کیا، پس اگر قاضی نے کہا کہ شاید مدعی نے پانچ سو درہم معاف کردیئے ہوں تو گواہ یہ سن کر اپنی گواہی درست کرے گا لہذا ایسی تلقین بالاتفاق جائز نہ ہوگی، اور مصنفؒ نے آخر میں ابو یوسفؒ کا قول بیان کرکے اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ یہی قول مختار ہے۔ع۔

توضیح: مدعی اور مدعی علیہ کے ساتھ قاضی کا کیا سلوک ہونا چاہئے، فریقین یا ان کے گواہ کو قاضی کی طرف سے کچھ تلقین کرنا، تفصیل، حکم، دلائل

فصل في الحبس. قال و اذا ثبت الحق عند القاضي وطلب صاحب الحق حبس غريمه لم يعجل بحبسه وامره بدفع ما عليه لان الحبس جزاء المماطلة فلا بد من ظهورها و هذا اذا ثبت الحق باقراره لانه لم يعرف كونه مماطلاً في اول الوهلة فلعله طمع في الامهال فلم يستصحب المال فاذا امتنع بعد ذلك حبسه لظهور مطله اما اذا ثبت بالبينة حبسه كما ثبت لظهور المطل بانكاره قال فان امتنع حبسه في كل دين لزمه بدلا عن مال حصل في يده كثمن المبيع او التزمه بعقدٍ كالمهر والكفالة لانه اذا حصل المال في يده ثبت غناؤه به و اقدامه على التزامه باختياره دليل يساره اذ هو لا يلتزم الا ما يقدر على ادائه والمراد بالمهر معجله دون مؤجله.

ترجمہ:- فصل، قید خانہ میں مقید کرنے کا بیان

قدوریؒ نے کہا ہے کہ جب قاضی کے پاس کوئی حق ثابت ہوجائے، اور اس کا حق دار اپنے قرض دار کو قید خانہ میں ڈالنے کے لئے کہے تو قاضی اس کے قید کرنے میں جلدی نہ کرے، اور قرض دار کو حکم کرے کہ اس کا جو کچھ تم پر باقی ہے وہ اسے ادا کردو، کیونکہ قید خانہ میں ڈالنا ادائیگی کی تاخیر اور ٹال مٹول کی سزا ہوتی ہے، تو اس کی طرف سے تاخیر کرنا ثابت ہوجانا چاہئے (ف- کیونکہ حدیث میں ہے کہ مطل الغني ظلم، مالدار کا تاخیر کرنا ظلم ہے، یعنی جو شخص کہ قرض ادا کردے سکتا ہو پھر بھی نہ دے اور ٹال مٹول سے کام لے تو یہ ظلم ہے، اور ایسے قرض دار کے بارے میں جس کے خلاف فوری فیصلہ سنایا گیا ہے، ادا کرنے میں دیر کرنے کی وجہ یہ بھی ہوسکتی ہے کہ شاید وہ ابھی اپنے ساتھ رقم لے کر نہ آیا ہو تو اسے پہلے ادا کرنے کا حکم سنادے وهذا اذا ثبت الخ یہ حکم اس صورت میں ہے جبکہ مدعی علیہ کے اقرار سے مدعی کا حق ثابت ہوا ہے (ف- اس طرح سے کہ اس نے خود ہی اپنے اوپر حق کا اقرار کرلیا ہے لہذا وہ تاخیر کرنے والا ثابت نہ ہوسکا) اور اس وجہ سے کہ اس نے شاید یہ گمان کررکھا کہ مجھے کچھ مہلت بھی مل جائے گی اسی لئے وہ اپنے ساتھ رقم لے کر نہیں آیا ہو (ف- اب جبکہ اس نے حق کا اقرار کرلیا تو اس نے ہی گمان کیا کہ میں اپنے قرض خواہ سے یہ کہوں گا کہ تم میرے ساتھ چل کر اپنا حق لے لو میں گھر پر ادا کروں گا، اس طرح ابھی تک یہ معلوم نہ ہوسکا کہ اس نے قصداً تاخیر کی ہے، اسی لئے قاضی اسے یہ حکم دے کہ اس کا حق ادا کردو)

فاذا امتنع الخ اس حکم کے بعد بھی اگر وہ ادائیگی سے انکار کرے تب قاضی اسے قید میں ڈال دے کیونکہ اب اس کا تاخیر کرنا ثابت ہوگیا (ف- یہ حکم اس وقت ہے کہ قرضدار نے اپنے اوپر حق کا اقرار کرلیا ہو (اما اذا ثبت الخ لیکن اگر اس کا ثبوت

گواہوں کے ذریعہ ہوا ہو تو اسے فوراً قید کر لیا جائے، کیونکہ اس کے انکار کرنے سے اس کا تاخیر کرنا ظاہر ہو گیا۔ف۔
واضح ہو کہ اس وقت اسے قید میں ڈالنا اس غرض سے ہوتا ہے کہ اسے دلی پریشان اور بے چینی ہو اور وہ جلد ادا کر دے، اسی لئے اسے رمضان کے روزے رکھنے یا عید یا جمعہ یا باجماعت نماز ادا کرنے یا حج فرض یا اقارب کے جنازہ میں بھی شرکت کے لئے قید خانہ سے باہر نہیں لایا جائے گا اگرچہ کوئی شخص اس کی طرف سے ضامن بھی ہو جائے، لیکن بعض علماء نے کہا ہے کہ والدین و اولاد و اجداد وغیرہ کے جنازہ کے لئے کسی کی کفالت کے بعد اسے نکالا جا سکتا ہے، اور اسی پر فتویٰ ہے، مگر شیخ ابن الہمامؒ نے اس پر اعتراض کر کے کہا ہے کہ ایسا اس وقت ہو سکتا ہے کہ جب اس کے سوا دوسرا کوئی بھی مردہ کی تجہیز و تکفین کرنے والا نہ ہو، واللہ تعالیٰ أعلم۔

قال فان امتنع الخ پھر اگر قاضی کے حکم کے بعد اس نے ادا کرنے سے انکار کیا تو اسے ہر ایسے قرضہ کے بارہ میں قید کرے جو ایسے مال کا عوض ہو جس کو اس نے اپنے قبضہ میں کر لیا ہو جیسے قبضہ میں لی ہوئی مبیع کا ثمن، یا ایسا قرضہ ہو جس کا معاملہ اور عقد کر کے اس نے خود پر لازم کر لیا ہو یا کسی کی کفالت کا مال، کیونکہ جب مال اس کے قبضہ میں آگیا تو اس مال کے ذریعہ اس کی مالداری ثابت ہو گئی۔ف۔ یعنی مثلاً: مبیع اس کے قبضہ میں ہے تو اسے اتنا مالی اختیار ہو گیا کہ اسی مبیع کو بیچ کر بائع کے دام ادا کرے و اقدامه علی الخ اور اختیار سے مال کو اپنے اوپر لازم کر لینا اس کے مالدار ہونے کی دلیل ہے کیونکہ وہ ایسے ہی مال کو اپنے اوپر لازم کرے گا جسے وہ خود پورا کر سکتا ہو (ف۔ مثلاً مہر اور کفالت کا مال جب ہی اس نے اپنے ذمہ لیا کہ وہ اسے ادا کر سکتا ہو) اس جگہ مہر سے وہ مہر مراد ہے جسے فی الفور ادا کرنا لازم کیا گیا ہو اور وہ مہر مراد نہ ہو جس کی ادائیگی مہلت کی شرط کی گئی ہو (ف۔ یعنی مجلاً کے لئے قید کیا جائے گا اور موجل کے لئے قید نہیں کیا جائیگا۔

توضیح :- حق ثابت ہو جانے کے بعد حقدار کی درخواست پر قاضی اس مقروض کو فوری طور سے قید خانہ میں ڈالے گا یا نہیں

قال ولا يحبسه فيما سوى ذلك اذا قال انى فقير الاان يثبت عزيمة ان له مالا فيحبسه لانه لم يوجد دلالة اليسار فيكون القول قول من عليه الدين وعلى المدعى اثبات غناه ويروى ان القول لمن عليه الدين فى جميع ذلك لان الاصل هو العسرة و يروى ان القول له الا فيما بدله مال و فى النفقة القول قول الزوج انه معسر و فى اعتاق العبد المشترك القول للمعتق والمسألتان تؤيد ان القولين الاخرين والتخريج على ما قال فى الكتاب انه ليس بدين مطلق بل هو صلة حتى تسقط النفقة بالموت على الاتفاق وكذا عند ابى حنيفةؒ ضمان الاعتاق ثم فيما كان القول قول المدعى ان له مالاً او ثبت ذلك بالبينة فيما كان القول قول من عليه يحبسه شهرين او ثلثة ثم يسال عنه فالحبس لظهور ظلمه فى الحال و انما يحبسه مدة ليظهر ماله لو كان يخفيه فلا بد من ان تمتد المدة ليفيد هذه الفائدة فقدر بما ذكره ويروى غير ذلك من التقدير بشهر او اربعة الى ستة اشهر والصحيح ان التقدير مفوض الى رأى القاضى لاختلاف احوال الاشخاص فيه.

ترجمہ :- قدوریؒ نے کہا ہے کہ بیان کئے ہوئے قرضوں کے علاوہ کسی دوسرے حق میں کسی کو اس صورت میں قید نہیں کیا جائے گا، جبکہ وہ یہ دعویٰ کرے کہ میں فقیر ہوں اور ادا کرنے سے عاجز ہوں، البتہ اس کہنے کے بعد بھی اگر اس کے قرض خواہ یہ ثابت کر دیں کہ اس کے پاس ادائیگی کے لائق مال موجود ہے تب قاضی اسے قید میں ڈال دے گا، لانه لم يوجد الخ موجودہ صورت میں مقروض کو قید خانہ میں اس لئے نہیں ڈالا جائے گا کہ اس کے خلاف مالدار ہونے کا کوئی ثبوت نہیں پایا گیا ہے، اس لئے جو مقروض ہے اسی کی بات قبول کی جائے گی، البتہ مدعی پر لازم ہو گا کہ اس مقروض کے پاس مال رہنے کے لئے دلیل اور

گواہ پیش کر دے (ف۔ مثلاً: کسی نے کسی کا مال ضائع کر دیا یا غصب کر کے ضائع کر دیا اس پر جرمانہ واجب ہوا پھر اس نے دعوی کیا کہ میں ایک غریب اور تنگدست آدمی ہوں اور ادائیگی سے قاصر ہوں، تو اس کی بات قابل قبول ہوگی، اور اگر مدعی یہ کہے کہ یہ غریب نہیں ہے بلکہ ادائیگی کے لائق اس کے پاس مال موجود ہے تو اس پر لازم ہوگا کہ گواہوں سے اپنا مدعی ثابت کرے)۔

ویروی ان القول الخ اور ایک روایت میں ہے کہ ان تمام صورتوں میں قرض دار ہی کی بات قبول کی جائے گی (ف۔ یعنی خواہ مبیع کی قیمت ہو یا مال مہر ہو یا کفالت ہو یا کوئی اور مال ہو۔ اور ذخیرہ میں ہے کہ اگر مدعی نے اس کے مالدار ہونے پر گواہ پیش کر دیئے ساتھ ہی قرض دار نے اپنی غربت پر گواہ پیش کئے تو مدعی کے گواہ مقبول ہوں گے۔ ع۔

ویروی الخ اور یہ بھی ایک روایت ہے کہ ہر حال میں قرض دار کا قول قبول ہوگا، سوائے اس صورت کے جس میں مال کے عوض قرض ہو (ف۔ قبضہ میں لی ہوئی مبیع کی قیمت ہے، اس قول کی بناء پر مہر کی وکالت میں بھی قرض دار کا قول معتبر ہوگا۔ وفي النفقة الخ اور بیوی کے نفقہ کے بارہ میں شوہر کا یہ قول قبول ہوگا کہ میں تنگدست ہوں (ف۔ یعنی بیوی نے اپنے شوہر کے خلاف یہ دعویٰ کیا کہ یہ خوش حال ہے اس لئے اس پر میرے نفقہ کی بابت اتنا نفقہ لازم کیا جائے جو خوش حال لوگوں پر ہوا کرتا ہے، اور شوہر نے کہا کہ اس کا کہنا غلط ہے کیونکہ میں ایک تنگدست آدمی ہوں اسی لئے مجھ پر نفقہ کی وہی مقدار لازم ہو اور وہ اپنے دعویٰ کو گواہوں سے ثابت کرے۔

وفي اعتاق الخ اور مشترک غلام کے آزاد کرنے کی صورت میں آزاد کرنے والے کے قول کا اعتبار ہوگا۔ (ف۔ یعنی اگر زید اور بکر کے درمیان ایک مشترک غلام ہو اور زید اپنا حصہ آزاد کر دے، اور بکر یہ دعوی کرے کہ یہ ساتھی مالدار شخص ہے اس لئے میرے حق کے ضائع ہونے پر مجھے تاوان دلوایا جائے، اور زید نے دعویٰ کیا کہ میں تو غریب ہوں تاوان نہیں دے سکتا ہوں تو اس صورت میں زید کا قول قبول ہوگا، اور بکر پر لازم ہوگا کہ اپنا دعوی گواہوں سے ثابت کرے۔

والمسئلتان الخ اور یہ دونوں مسئلے یعنی نفقہ اور مشترک غلام کی آزادی کے دونوں مسئلے اس بات کی تائید کرتے ہیں کہ اخیر کے دونوں قول قابل قبول اور وزن دار ہیں یعنی تمام صورتوں میں قرض دار کا قول مقبول ہو یا صرف مالی معاوضہ کا استثناء ہو، نفقہ اور اعتاق دونوں مسئلے قدوریؒ کے اس قول سے مستنبط کئے گئے ہیں کہ نفقہ دینا کچھ مطلقاً قرضہ نہیں ہوتا ہے، یعنی ایسا قرضہ نہیں ہوتا ہے جو بغیر دیئے ہوئے یا بغیر ادا کئے ہوئے ساقط نہیں ہوتا ہو بلکہ وہ صلہ ہوتا ہے، اسی بناء پر بالاتفاق مر جانے کی صورت میں یہ حق ختم ہو جاتا ہے، اسی طرح مشترک غلام کو آزاد کرنے کا تاوان بھی امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک مطلق قرضہ نہیں ہے۔ (ف۔ اسی بناء پر اگر مریض نے اپنے مرض الموت میں مشترک غلام آزاد کیا تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس پر تاوان واجب نہیں ہوگا۔ ع۔

الحاصل جب قرض دار کا قول قبول ہو تو مدعی اپنا دعویٰ کس طرح ثابت کرے، اور بعض صورتوں میں خود مدعی کا قول قبول ہوتا ہے کہ یہ شخص مالدار ہے، ثم فیما کان الخ پھر اس صورت میں کہ خود مدعی کا قول قبول ہو کہ اس مدعی علیہ کے پاس مال موجود ہے یا قرض دار کا قول قبول ہونے کی صورت میں گواہوں سے یہ ثابت ہو جائے کہ اس کے پاس مال موجود ہے، قاضی اسے دو یا تین مہینے قید میں رکھے، پھر اس کا حال اپنے طور پر دریافت کرے، کیونکہ اسے قید میں ڈالنے کی غرض تو یہ تھی کہ فی الحال اس کی طرف سے تاخیر و ظلم کرنا واضح ہو جائے، یعنی وہ قدرت کے باوجود ادا نہیں کرتا ہے، اور ایک مخصوص مدت تک اسے قید میں رکھے تاکہ اگر اس کے پاس کچھ مال ہو جسے وہ چھپاتا ہو تو وہ ظاہر ہو جائے، اس لئے یہ بات ضروری ہوئی کہ وہ مدت کچھ زیادہ دنوں کی ہو تاکہ یہ مقصد حاصل ہو جائے تو وہ مقدار اتنی ہی مناسب ہوگی جو ابھی اوپر بیان کی جا چکی ہے یعنی دو یا تین ماہ کی مدت۔

ویروی غیر ذالك الخ اور اس کے علاوہ دوسری مدت بھی بیان کی گئی ہے، چنانچہ طحاویؒ کی روایت کے مطابق ایک ماہ یا چار ماہ سے چھ ماہ تک مذکور ہے (ف۔ اور شمس الائمہ حلوائیؒ نے کہا ہے کہ طحاویؒ نے ایک ماہ کی مدت اختیار کی ہے یہی سب سے

بہتر ہے۔ع۔ والصحیح الخ اور صحیح قول یہ ہے کہ مدت کی مقدار کا اندازہ قاضی کی رائے پر ہونا چاہئے کیونکہ اس بارے میں لوگوں کے حالات مختلف ہوتے ہیں۔ (ف۔ کیونکہ اس مسئلہ میں اصل مقصد یہ ہے کہ اگر ملزم کا کچھ مال مخفی ہو تو وہ قید کی سختی سے گھبرا کر باہر نکال لے اور قرض ادا کردے، مگر کچھ لوگ تو ایسے ہوتے ہیں جو جلد ہی سخت گھبرا جاتے ہیں یہاںتک کہ قاضی کو یہ اندازہ ہو جاتا ہے کہ اگر اس کے پاس کچھ بھی مال ہوتا تو اب تک نکال دیتا، اور کچھ دوسرے لوگ ایسے سخت دل بھی ہوتے ہیں کہ ان کے بارے میں قاضی کو زیادہ مدت گذر جانے کے باوجود ایسا گمان نہیں ہوتا ہے اس لئے ہر شخص کے بارے میں علیحدہ علیحدہ قاضی ہی کی رائے کا اعتبار ہوگا۔

واضح ہو کہ قید کرنے سے پہلے اس کی تنگدستی ثابت کرنے پر گواہ مقبول نہ ہوں گے، امام مالکؒ اور اکثر علماءؒ کا قول بھی یہی ہے اور یہی قول اصح بھی ہے۔ مف۔

توضیح:۔ کن کن حقوق اور قرضوں کی ادائیگی کے لئے مقروض کو قید میں ڈالا جاسکتا ہے، اور کتنی مدت تک قید میں ڈالنا چاہئے، تفصیل، حکم، دلیل،

فان لم یظهر له مال خلی سبیله یعنی بعد مضی المدة لانه استحق النظرة الی المیسرة فیکون حبسه بعد ذالك ظلماً ولو قامت البینة علی افلاسه قبل المدة تقبل فی روایة و فی روایة لا تقبل وعلی الثانیة عامة المشائخؒ قال فی الکتاب خلی سبیله ولا یحول بینه و بین غرمائه وهذا کلام فی الملازمة و سنذکره فی کتاب الحجر ان شاء الله تعالیٰ و فی الجامع الصغیر رجل اقر عند القاضی بدین فانه یحبسه ثم یسأل عنه فان کان موسرا ابد حبسه وان کان معسرا خلی سبیله ومراده اذا اقر عند غیر القاضی او عنده مرة فظهرت مما طلته والحبس اولاً ومدته قد بیناه فلا نعیده قال ویحبس الرجل فی نفقة زوجته لانه ظالم بالامتناع ولا یحبس الوالد فی دین ولده لانه نوع عقوبة فلا یستحقه الولد علی الوالد کالحدود القصاص الا اذا امتنع عن الانفاق علیه لان علیه احیاء الولده ولانه لا یتدارك لسقوطها بمضی الزمان والله اعلم

ترجمہ:۔ اگر قید میں ڈالے جانے کے باوجود اس کے پاس سے کچھ مال ظاہر نہ ہوسکے تو پھر اسے قید سے نکال دیا جائے، یعنی اگر مدت قید گذر جانے کے بعد مال ظاہر نہ ہو تو قاضی اسے چھوڑ دے تاکہ ہاتھ میں مال آنے تک وہ مہلت کا مستحق ہو اس کے بعد اسے قید میں رکھنا اس پر ظلم ہو جائے گا (ف۔ اور مدت گذرنے کے بعد احتیاطاً قاضی اس کے پڑوسیوں اور جاننے والوں سے اس کی مالی حالت کے متعلق دریافت کرتا رہے، اس وقت اگر ایک بھی عادل شخص اس کے بارے میں یہ کہہ دے کہ یہ واقعۃً تنگدست ہے تو گواہی کافی ہوگی، اور اگر ایسے دو ہو جائیں تو بہتر اور احتیاط پر مبنی ہوگا، اس گواہی میں شہادت کے لفظ سے کہنا شرط نہیں ہے۔ مف۔ ولو قامت الخ اور اگر مدت گزرنے سے پہلے ہی اس کی مفلسی پر گواہ سامنے آجائیں تو ایک روایت کے مطابق وہ قبول کر لئے جائیں گے، لیکن دوسری روایت میں قبول نہیں ہوں گے، اسی دوسری روایت پر عام مشائخ کا رجحان ہے (ف۔ اور یہی قول اصح ہے۔ مف)۔

قال فی الکتاب الخ کتاب میں جو یہ فرمایا گیا ہے کہ اس کا راستہ صاف کر دیا جائے یا چھوڑ دیا جائے یعنی اسے قید سے رہا کر دیا جائے، پھر اس کے اور اس کے قرض خواہوں کے درمیان قاضی حائل نہ بنے، دراصل یہ گفتگو اس کے ساتھ قرض خواہوں کے لگے رہنے سے متعلق ہے، جسے ہم عنقریب انشاء اللہ کتاب الحجر کی بحث میں ذکر کریں گے (ف۔ ملازمت کے معنی ہیں ساتھ لگے رہنا، اس جگہ اس سے مراد یہ ہے کہ وہ جب قید خانہ سے رہا کیا جائے تو اس کے قرض خواہوں کو اختیار ہوگا کہ اس کے ساتھ لگے رہیں اور اس کی کمائی سے ضروری اخراجات کے بعد جو کچھ اس کے پاس بچ جائے اس سے وصول کرتے جائیں،

اس جگہ یہ مراد نہیں ہے کہ اس سے مطالبہ کرتے رہیں، معلوم ہونا چاہئے کہ قید کرنے کے ابتدائی مسئلہ میں یہ بیان کیا گیا تھا کہ جب خود مقروض کے اپنے اقرار سے حق ہونا ثابت ہو تو اس کے ثابت ہوتے ہی اسے قید میں نہ ڈالا جائے یہانتک کہ اس کی نادہندگی ظاہر ہو جائے، اس لئے فرمایا ہے۔

وفی الجامع الصغیر الخ اور جامع صغیر میں ہے کہ ایک شخص نے قاضی کے پاس کچھ قرضہ کا اقرار کیا تو قاضی اسے قید میں ڈالدے پھر اس کا حال دریافت کرے، پس اگر وہ مال دار ثابت ہو تو اسے قید خانہ ہی میں رہنے دے اور اگر تنگدست ہونا ظاہر ہو جائے تو اسے نکال دے (ف۔ اس عبارت سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ قرضہ کا اقرار کرتے ہی اسے قید کر دیا جائے، حالانکہ یہ حکم پہلے بیان کئے ہوئے حکم کے مخالف ہے، اس لئے جو ظاہراً سمجھا جاتا ہے وہ مراد نہیں ہے۔

و مرادہ اذا اقر الخ کیونکہ اس لئے جامع صغیر میں یہ ہے کہ مقروض نے قاضی کے دربار میں کسی دوسرے سے اقرار کیا، یا اس نے خود قاضی سے ایک بار اقرار کر لیا تھا، پھر ادانہ کرنے سے اس کی نادہندگی ظاہر ہو گئی (ف۔ پھر قرض خواہ اس کی قاضی کے پاس لے گیا وہاں پہنچ کر جیسے ہی اس نے قاضی سے اقرار کیا کہ میں نے ابھی تک اس کا مال نہیں دیا ہے اسی وقت قاضی اسے قید کر دے، **والحبس الخ** اور قید میں ڈالنے کی ابتداء اور قید کی مدت کے بارے میں ہم پہلے بھی بیان کر چکے ہیں اب ہم دوبارہ اسے نہیں بیان کریں گے، (ف۔ یعنی فصل کے شروع میں بیان کر چکے ہیں۔

و قال و یحبس الخ اور شوہر کو اس کی بیوی کے نفقہ کے سلسلہ میں قید کیا جائے گا (ف۔ اگرچہ ایک درہم یا اس کا چھٹا حصہ یعنی ایک دانگ باقی ہو۔ ع۔) کیونکہ وہ اپنے انکار کرنے کی وجہ سے ظالم ہے (ف۔ اور جو شخص بلاوجہ ادائیگی نہ کرے وہ قید کیا جاتا ہے) **ولا لا ولادہ الخ** اور والد اپنی اولاد کے قرضہ کی وجہ سے قید نہیں ہو گا، کیونکہ قید میں ہونا بھی عقوبت اور سزا ہے، اس لئے اولاد کو اپنے والد پر ایسی سزا دینے کا حق نہیں ہے۔ جیسے اس پر حدود اور قصاص جاری کرنے کا حق نہیں ہے (ف۔ یہانتک کہ اپنے بیٹے کو عمداً قتل کرنے میں بھی اس کے باپ سے قصاص نہیں لیا جاتا ہے، اور اگر لڑکے کو باپ نے زنا کی تہمت لگائی تو باپ پر حد قذف جاری نہ ہو گی، اسی طرح اگر باپ نے قرض نہ دیا تو لڑکے کو یہ حق نہیں ہو گا کہ وہ اسے قید کروائے **الا اذا الخ** لیکن اس صورت میں باپ کو قید کیا جائے جب کہ وہ لڑکے کو نفقہ دینے سے انکار کر دے، کیونکہ ایسا کرنے میں اس کے لڑکے کی زندگی اور پرورش ہے اور اس واسطے سے کہ اس کا تدارک نہیں ہو سکتا ہے، کیونکہ زمانہ گزرنے کی وجہ سے نفقہ کا حق ختم ہو جاتا ہے (ف۔ اسی طرح ہر وہ شخص جس پر کسی کا نفقہ واجب ہوا اور اس نے انکار کر دیا تو وہ قید کیا جائے گا۔ مف۔ اگر مولیٰ نے اپنے غلام کو نفقہ دینے سے انکار کر دیا تو کتاب النفقات میں اس کی تفصیل گذر گئی ہے۔

توضیح اگر مقروض کو قید میں ڈالے جانے کے باوجود اس کے پاس سے کچھ مال ظاہر نہ ہو سکے، اگر مدت گذرنے سے پہلے ہی اس کی مفلسی پر گواہ سامنے آجائیں، آدمی کو اس کی بیوی، اولاد، والدین کے خرچہ کے سلسلہ میں مقید کرنا، تفصیل، حکم، دلائل

باب کتاب القاضی الی القاضی

قال ویقبل کتاب القاضی الی القاضی فی الحقوق اذا شھد بہ عندہ للحاجۃ علی ما نبیّن.

ترجمہ:- باب۔ قاضی کا خط قاضی کے نام

قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ قاضی کا خط دوسرے قاضی کے نام حقوق میں مقبول ہے جبکہ دوسرے قاضی کے نزدیک اس خط کی شہادت دی جائے (یعنی دو گواہ گواہی دیں کہ یہ فلاں قاضی کا خط ہے، اور یہ مہر اسی کی ہے، اس خط کا جائز اور قابل عمل ہونا ایک خاص ضرورت کی بناء پر ہے جیسا کہ ہم آئندہ بیان کریں گے۔

توضیح:- باب، قاضی کا خط قاضی کے نام، کیا ایسا خط قابل عمل ہوگا جبکہ اس کی بالمشافہ (زبانی) گفتگو جو دوسرے شہر کے قاضی سے ہو قابل عمل نہیں ہوتی ہے، اس جگہ حقوق سے کیا مراد ہے، تفصیل، دلائل

سوال ہوتا ہے کہ معاملات میں ایک قاضی کا خط دوسرے قاضی کے نام شرعاً مفید ہوتا ہے یا نہیں؟ جواب تجنیس میں ہے کہ ایک قاضی کے خط پر دوسرے قاضی کو عمل کرنا خلاف قیاس ہے، کیونکہ قاضی کا خط اس سے زیادہ اہمیت نہیں رکھتا ہے کہ قاضی خود ہی زبانی دوسرے کو خبر دے، حالانکہ اگر ایک شہر کے قاضی نے خود دوسرے شہر کے قاضی کو زبانی خبر دی کہ آپ کے شہر میں جو فلاں شخص رہتا ہے اس کے واسطے یا اس کے ذمہ ایسے گواہوں کے ذریعہ یہ حق ثابت ہوا ہے، جنہوں نے میرے سامنے گواہی دی اور میں نے ان کی گواہی کو قبول بھی کیا ہے، تو اس خبر پر دوسرے قاضی کو عمل کرنا جائز نہیں ہے، کیونکہ قاضی کا خبر دینا اپنی ولایت یا اپنے مخصوص حلقہ کے سوا دوسری جگہ پر قابل عمل اور قابل حجت نہیں ہوتا ہے تو اس کا خط دوسرے کے نام بذریعہ اولیٰ حجت نہیں ہونا چاہئے۔

لیکن باجماع صحابہ و تابعین خط قابل حجت اور جائز ہے اور لوگوں کو اس کی ضرورت ہے، کیونکہ آدمی کو کبھی یہ قدرت نہیں ہوتی ہے کہ اپنے تمام گواہوں اور مدعی علیہ کو ایک ساتھ اکٹھا کر دے مثلاً: گواہ ایک شہر میں ہیں اور مدعی علیہ دوسرے شہر میں ہے اور مدعی کے لئے ان دونوں کو جمع کرنا ممکن نہ ہوا تو اس نے قاضی کے سامنے گواہوں سے گواہی دلوا دی، اور قاضی کا خط لے کر دوسرے قاضی کے پاس گیا جہاں مدعی علیہ ہے، تو اس خط کو جائز کیا گیا ہے تاکہ حق دار کو اس کا حق مل جائے، اگر یہ کہا جائے کہ ایک خط دوسرے خط کے مشابہ ہوتا ہے اور ہر ایک دوسرے سے مشابہ ہوتی ہے تو اس خط میں فریب کا شبہ باقی رہ جاتا ہے، تو جواب یہ ہے کہ یہ شبہ اس طرح دور ہوتا ہے کہ قاضی کے خط کے ساتھ یہ شرط بھی ہوتی ہے کہ اس کے ساتھ دو گواہ بھی موجود ہوں جو اس بات کی گواہی دیں کہ جو کچھ اس خط کے اندر ہے وہ اسی قاضی کا ہے جس نے یہ خط بھیجا ہے، اور اسی نے یہ مہر لائی ہے، اور حدیث سے اس کے ثبوت میں جو دلیلیں ہیں ان میں سے ایک دلیل حضرت ضحاک بن سفیانؓ کی حدیث ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ان کو لکھا کہ تم اشیم الضبابی کی بیوی کو اس کے شوہر کی دیت سے میراث دلا دو، ابوداؤد اور ترمذی نے اس کی روایت کی ہے، اسی پر فقہاء کا اجماع ہے، ایسا خط حدود اور قصاص کے معاملات میں جائز نہیں ہوتا ہے کیونکہ وہ تو شبہوں کی وجہ سے ساقط ہو جاتے ہیں، بلکہ ایسے حقوق میں جائز ہے جو شبہ کے باوجود باقی رہتے ہیں۔ مف۔ (ف- اس جگہ حقوق سے مراد وہ حقوق ہیں جو حدود و قصاص کے سوا ہوں اور شبہات کے باوجود ثابت رہتے ہوں)۔

معلوم ہونا چاہئے کہ قاضی کے خطوط دو قسم کے ہوتے ہیں ایک سجل اور دوم حکمی، سجل حکم کے ساتھ ہوتا ہے اس بناء پر جب وہ خط اس قاضی کے پاس یا عام قاضی کو ملے جس کے نام لکھا گیا ہو تو وہ صرف اس حکم کو جاری کر دے گا خواہ وہ حکم اس کے علم کے موافق ہو یا نہ ہو، اور دوم یعنی خط حکمی کی صورت میں اگر وہ خط کی رائے کے موافق ہو جس کے پاس خط لکھا گیا ہے تو وہ اسے نافذ کرے گا ورنہ نہیں کیونکہ اس میں قاضی کا حکم موجود نہیں ہوتا ہے، پھر سجل کی صورت میں یہ بات ضروری ہوتی ہے کہ لکھنے والے قاضی کی موجودگی میں مدعی کے گواہوں نے مقابل مدعی علیہ کے سامنے گواہی دی ہو یہاں تک کہ ثبوت کے بعد قاضی نے وہ سجل لکھ کر مدعی کو دیا اور وہ اسے صرف عمل درآمد کرانے کے لئے یعنی اس کے حکم کو جاری کرانے کے لئے دوسرے قاضی کے پاس خط کے طور پر لایا، اور دوسری قسم یعنی خط حکمی میں صرف مدعی کے گواہوں کی شہادت لکھ کر قاضی نے خط لکھا ہے، اسی لئے مصنفؒ نے آئندہ عبارت میں لکھا ہے۔

فان شهدوا على خصم حاضرٍ حكم بالشهادة لوجود الحجة وكتب بحكمه وهو المدعو سجلاً وان

شهدوا بغير حضرة الخصم لم يحكم لان القضاء على الغائب لا يجوز و كتب بالشهادة ليحكم المكتوب اليه بها وهذا هو الكتاب الحكمي وهو نقل الشهادة في الحقيقة و يختص بشرائط نذكرها ان شاء الله .

ترجمہ:- پس اگر گواہوں نے خصم حاضر کے خلاف گواہی دی، (ف۔ یعنی اس خط میں قاضی نے جو گواہی اپنے ہاتھ سے تحریر کی ہے وہ مدعی علیہ کے روبرو اور اس کی موجودگی میں کی ہے) تو قاضی اس شہادت کے مطابق حکم دیدے گا، کیونکہ شرعی حجت پائی گئی ہے، پھر اس حکم کو وہ بھی لکھ دے گا (ف ان الفاظ سے کہ میں نے اس گواہی کے مطابق موجود مدعی علیہ کے خلاف حکم دیدیا ہے، اس وقت یہ بھی ممکن ہے کہ وہ مدعی علیہ اس شہر سے کسی دوسرے شہر میں چلا گیا ہو، لہذا اس حکم پر عمل کرانے کے لئے اس قاضی کو اب نئے شہر کے قاضی کے پاس بھی خط لکھنا پڑے لہذا اب خاص اس شہر کے قاضی کے نام یا عمومی طور سے جس جگہ شہر میں بھی وہ مدعی علیہ پایا جائے اس کے نام لکھدے، اور یہ خط قاضی کے حکم کے ساتھ ہوگا، اسی خط کو سجل بھی کہتے ہیں۔ (ف الحاصل، اس صورت حال میں دوسرے قاضیوں کو صرف یہ کام ہوگا کہ اس سجل کے حکم کے مطابق جاری کردے وان شهدوا الخ اور اگر گواہوں نے خصم مدعی علیہ کی موجودگی کے بغیر گواہی دی ہو تو پہلا قاضی جس نے خط لکھا ہے وہ اپنے خط میں حکم جاری نہیں کرے گا، کیونکہ مدعی علیہ غائب ہے **لان القضاء الخ** کیونکہ غائب شخص کے خلاف کوئی فیصلہ کرنا جائز نہیں ہے (ف۔ اور یہ خط دوسرے قاضی کے نام ہوگا جس کے حلقہ میں وہ مدعی علیہ موجود ہو) **ليحكم الخ** تاکہ مکتوب الیہ قاضی کو گواہی کے مطابق حکم دے، (یعنی مدعی علیہ کو حاضر کر کے اس کے سامنے شہادت کو سنائے، اس پر اگر وہ شخص اقرار کرے یا اگر کوئی جواب اس کے پاس نہ ہو تو اس کے خلاف حکم سنادے، اسی طرح اگر مدعی علیہ کا کوئی مخصوص ٹھکانہ نہ ہو کہیں مستقل قیام نہ ہو، اس لئے مدعی یہ چاہتا ہو کہ وہ جہاں کہیں ملے وہیں کے قاضی سے فوری طور پر مدد حاصل کرے تو لکھنے والا اپنے خط کے عنوان میں کسی مخصوص قاضی کی بجائے ذرا اس طرح کے الفاظ لکھ دے کہ وہ مدعی علیہ جہاں بھی ہو وہیں کے قاضی کے نام یا اسلام کے ہر قاضی و حاکم کے نام لکھ دے، اور یہی خط حکمی کہلاتا ہے (ف۔ یعنی یہ خط اسی مقصد سے لکھا جاتا ہے کہ جس کے نام یہ خط لکھا جاتا ہے وہ اسی کے مضمون کے موافق حکم نافذ کر سکتا ہے) اور در حقیقت خط در حقیقت گواہی کی نقل ہے۔

ويختص بشرائط الخ اور یہ ایسے شرائط کے ساتھ مخصوص ہوتا ہے جن کو ہم انشاء اللہ عنقریب بیان کریں گے۔

توضیح:- اگر گواہوں نے خصم حاضر کے خلاف گواہی دی، اگر خصم مدعی علیہ کی حاضری کے بغیر گواہی دی تو قاضی کو کیا کرنا چاہئے، کتاب حکمی سے مراد، اس کی مخصوص شرطیں، تفصیل، دلائل

ويختص بشرائط الخ خط حکمی کو خط حکمی اس لئے کہا جاتا ہے کہ قاضی مکتوب الیہ اسی خط کے موافق حکم قضاء جاری کر سکتا ہے، اس کی حقیقت گواہی کو نقل کر دینا، لیکن اس کام کے لئے کچھ مخصوص شرطیں ہیں جن کی تفصیل بعد میں آئے گی، ان میں سے چند یہ ہیں کہ اس خط میں یہ پانچ معلومات ہوں یعنی (۱) شخص معلوم کی طرف سے (۲) شخص معلوم کے نام (۳) شخص معلوم کے حوالہ سے (۴) مقصد معلوم کے لئے، (۵) طریقہ معلوم کے ساتھ (شخص معلوم کے خلاف) ع۔

امام محمدؒ سے روایت ہے کہ ایسا خط تمام منقولات مثلاً: جانوروں اور کپڑوں وغیرہ کے معاملات میں مقبول ہوتا ہے، متاخرین مشائخ بھی اسی کے قائل ہیں، اور اسبیجابیؒ نے کہا ہے کہ اسی پر فتوی بھی ہے، اور امام مالکؒ و امام شافعیؒ اور امام محمدؒ کا بھی یہی قول ہے، اگر کسی نے اس سے اختلاف کیا ہے تو اس کی بنیادی بات یہ ہے کہ ایسی اعیان جن پر دعوی ہو رہا ہو ان کی گواہی کے لئے اس چیز کی طرف اشارہ کرنا ضروری ہوتا ہے، جبکہ موجودہ مسئلہ میں مکتوب الیہ قاضی کے سامنے یہ چیزیں موجود نہیں ہوتی ہیں، اس کا جواب یہ ہے کہ ایسے خط کے جائز ہونے کی بنیاد اس کی ضرورت کا ہونا ہے، اور اس میں بھی شک نہیں ہے کہ دین ہونے سے مدیون کی طرف اشارہ ضرور ہوتا ہے، حالانکہ بالاتفاق دیون میں ایسے خطوط لکھنے کو جائز رکھا گیا ہے، تو اعیان میں بھی جائز ہوگا،

مذکورہ پانچ معلوم کو اکٹھے کرنے کی مثال اس مفروضہ سے واضح کی جاتی ہے تاکہ اسی ایک صورت پر باقی دوسری صورتوں کو بھی قیاس کیا جاسکے، اب قرضہ کے بارہ میں ایک صورت پیش کی جارہی ہے، یہ خط فلاں بن فلاں کی طرف سے ہے جو اس حلقہ اور اس ضلع اور اس شہر کا قاضی ہے اس شخص کے نام جو فلاں بن فلاں اور فلاں حلقہ، ضلع اور شہر کا قاضی ہے، السلام علیکم احمد الله الذی لا اله الا هو و علی رسوله سیدنا محمد وآله و صحبه وسلم (بعد حمد او صلوة رسول علیه السلام) آپ کو یہ معلوم ہونا چاہئے کہ فلاں بن فلاں کی پشاوری قوم خٹک کا ایک فرد میرے پاس آیا اور اس نے یہ بیان کیا کہ فلاں بن فلاں جو انہی کا باشندہ ہے اس پر میرا ایک حق لازم اور باقی ہے اور مجھے اس نے یہ درخواست کی کہ آپ اس سلسلہ کے جو گواہ میں لے کر آیا ہوں اس کے بیانات اور گواہی سن کر جو آپ مناسب سمجھیں اسے آپ تحریر کردیں چنانچہ میں نے اسی کے مطابق اس کے گواہوں کو سامنے بلواکر میں نے ان کے بیانات قلم بند کر لئے، اس طرح سے کہ اس کے گواہ فلاں بن فلاں اور فلاں بن فلاں ہیں (جتنے بھی ہوں، ان سب کے پورے نام و نسب مع حلیہ اور قوم اور سکونت کے بیان کرے) ان گواہوں نے میرے سامنے اس بات کی گواہی دی کہ فلاں بن فلاں مدعی کا فلان بن فلاں مدعی علیہ (جس کا تذکرہ اوپر کیا جاچکا ہے اتنا روپیہ اور مال (پوری تفصیل اور صفت کے ساتھ) وہ اب تک واجب الاداء قرضہ ہے اور اس نے مجھ سے کسی نے وکیل بن کر کچھ بھی وصول نہیں کیا ہے اور نہ میں نے کچھ یا سب قرضہ پر کسی حوالہ کو قبول کیا ہے اور نہ میری طرف سے کسی نے اسے وصول کیا ہے۔

پھر یہ کہ میں نے اسی درخواست کے مطابق ان سے قسم لی ہے بیان کرے پھر یہ لکھے) اور اس کے قسم کھانے کے بعد سے اب تک مدعی کا یہ حق اس پر مدعی علیہ پر باقی ہے، پھر اس نے یہ بھی درخواست کی ہے کہ میرے نزدیک اس کے دعوی سے جو بھی حق ثابت ہوتا ہو وہ میں آپ کو لکھ دوں، اسی لئے میں نے آپ کو یہ خط لکھا ہے اور اس پر میں نے گواہ مقرر کردیئے ہیں کہ یہ میرا ہی خط ہے اور اس پر مہر لگی ہوئی میری ہی مہر ہے، اور اس مضمون کو میں نے ان گواہوں کے سامنے پڑھ کر سنادیا ہے پھر اسے لپیٹ کر اس پر اپنی مہر لگادی ہے (اگر اس خط پر گواہوں کے بھی دستخط اور مہریں لگادیں جائیں تو بہتر ہوگا، پھر لفافہ پر یہ عنوان یا پتہ لکھا جائے کہ یہ خط فلاں شہر اور حلقہ کے فلاں بن فلاں قاضی کی طرف سے فلاں شہر اور حلقہ کے فلاں بن فلاں قاضی کے نام ہے، اور وہ خط اس مدعی کے حوالہ کردے، جب مدعی اس خط کو مکتوب الیہ قاضی کے پاس جاکر یہ بیان کرے کہ یہ فلاں بن فلاں قاضی کا خط ہے تو وہ مکتوب الیہ قاضی اس دعوی کے ثبوت میں گواہ طلب کرے لیکن جب تک وہ مدعی علیہ وہاں سے بلوانہ لیا جائے اس وقت تک ان گواہوں سے گواہی نہ لے، اس میں حاضر مدعی علیہ کی طرف سے بھی اس اقرار کا لینا ضروری ہے کہ یہی وہ مدعی علیہ ہے اور جب وہ اس بات کی پوری تصدیق کرلے تو ان کی گواہی قبول کرے ان کی سماعت کرے، اور اگر وہ شخص خود کو مدعی علیہ فلاں شخص ہونے سے براءت کرے تو مدعی اپنے گواہوں سے یہ ثابت کرے کہ یہی شخص ہمارا مدعی علیہ اور ہمارا مطلوب ہے، اس کے مدعی علیہ ثابت ہوجانے کے بعد، پھر مدعی کے گواہوں سے اس اقرار اور ثبوت کے بعد کہ یہ خط اسی قاضی کا ہے جس کا ذکر کیا جارہا ہے، قاضی ان گواہوں سے یہ پوچھے کہ قاضی نے اس خط میں جو کچھ لکھا ہے وہ تم کو پڑھ کر سنایا بھی تھا اور اس پر گواہ بھی بنایا تھا کہ یہ خط اسی قاضی کا ہے یہ مہر اسی قاضی کی لگی ہوئی ہے، پھر قاضی ان کے عادل ہونے سے متعلق دریافت حال کرے اور جب قاضی کے سامنے ان سب کا عادل ہونا بھی ثابت ہوجائے، تب جبتک مدعی علیہ اس کے سامنے حاضر نہ ہو اس خط کی مہر نہ کھولے، پھر اسی مدعی علیہ کے سامنے اس کی مہر توڑے پھر خط کھول کر اسے پڑھ کر سنائے پھر مدعی علیہ سے اس کی مضمون کا اقرار لے، اگر خط کے مضمون اور اسی کے مطابق بقایا کا وہ اقرار کرے تب اس پر قرض کو لازم کرے، اور اگر وہ اس سے انکار کرے تو اس سے قاضی پوچھے کہ تمہارے پاس اس سے انکار کی کوئی دلیل ہے، اگر دلیل ہے تو اسے پیش کرو، ورنہ میں تمہارے خلاف فیصلہ لکھ دوں گا، اس کے بعد بھی وہ کوئی دلیل معقول پیش نہ کرسکے تو قاضی اس کے خلاف فیصلہ سنادے اور لکھ دے اور اگر قابل قبول کوئی دلیل ہو تو اسے قبول کرلے، اس کی پوری تفصیل فتح القدیر اور فتاویٰ عالمگیریہ میں ہے۔ م۔ الحاصل ایک قاضی کا حکمی خط

دوسرے قاضی کے نام ہونا جائز ہے۔

وجوازه لمساس الحاجة لان المدعى قد يتعذر عليه الجمع بين شهود و خصمه فاشبه الشهادة على الشهادة و قوله فی الحقوق یندرج تحته الدين والنكاح والنسب والمغصوب والامامة المحجودة والمضاربة المحجودة لان كل ذلك بمنزلة الدين وهو يعرف بالوصف لا يحتاج فيه الى الاشارة و يقبل العقار ايضاً لان التعريف فيه بالتحديد و لا يقبل فى الاعيان المنقولة للحاجة الى الاشارة وعن ابى يوسفؒ انه يقبل فى العبد دون الامة لغلبة الاباق الاباق فيه دونها وعنه انه يقبل فيهما بشرائط تعرف فى موضعه وعن محمدؒ انه يقبل فى جميع ما ينقل و يحول وعليه المتاخرون رحمهم الله.

ترجمہ :-اور ایسے خط کا جائز ہونا مجبوری اور ضرورت کی وجہ سے ہے، کیونکہ کبھی ایسا ہوتا ہے کہ مدعی پر اپنے گواہوں اور مدعی علیہ سب کو ایک جگہ میں جمع کر لینا مشکل ہو جاتا ہے، اس لئے اس خط کا لکھنا جائز ہوا، جیسے گواہی پر گواہی جائز ہوتی ہے۔ (ف۔ مثلاً: کسی معاملہ میں دو شخص گواہ ہیں لیکن ان گواہوں کا دوسرے شہر میں جا کر گواہی دینا انتہائی مشکل ہے، اس لئے انہوں نے اپنی گواہی پر دوسروں کو گواہ بنا دیا، جنہوں نے اس جگہ جا کر اصل گواہوں کی گواہی پر گواہی دی تو یہ جائز ہوتا ہے، اور آئندہ ان شاءاللہ اس کی تفصیل بیان کی جائے گی۔

وقوله فى الحقوق الخ اوپر مصنفؒ نے جو یہ فرمایا ہے کہ حقوق میں قبول ہے، تو ان حقوق میں قرضہ و نکاح و نسب و مغصوب اور جس امانت اور حل مضاربت سے انکار کیا گیا ہو سب داخل ہیں کیونکہ ان میں سے ہر ایک قرضہ کے حکم میں ہے اور وصف بیان کر دینے سے ان کی شناخت ہو سکتی ہے، یعنی ان کی طرف خاص اشارہ کرنے کی ضرورت نہیں ہے، ويقبل الخ اور قاضی کا یہ خط عقار (غیر منقولہ جائیداد) میں بھی مقبول ہوتا ہے، کیونکہ ایسی جائیداد کی چوحدی یا حدود اربعہ بیان کر دینے سے اس کی پہچان ہو جاتی ہے اور منقولہ سامان میں یہ خطوط مقبول نہیں ہوتے ہیں کیونکہ ان کی طرف اشارہ کی ضرورت ہوتی ہے (ف۔ اور غلام و باندی بھی اعیان منقولہ میں داخل ہیں) امام ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ غلام کے بارے میں یہ خط مقبول ہوگا لیکن باندی کے بارے میں مقبول نہ ہوگا، کیونکہ اکثر غلام بھاگتا ہے مگر باندی نہیں بھاگتی ہے (ف۔ اس بناء پر غلام کے معاملہ میں ضرورت پائی گئی) وعنه انه يقبل الخ اور امام ابو یوسفؒ سے دوسری روایت یہ بھی ہے کہ غلام و باندی دونوں کے بارے میں قاضی کا خط مقبول ہوگا، لیکن چند شرطوں کے ساتھ جو اپنی جگہ پر بالتفصیل مذکور ہیں (ف۔ یعنی مبسوط کی کتاب الاباق میں مذکور ہیں)۔

وعن محمدؒ الخ اور امام محمدؒ سے روایت ہے کہ قاضی کا خط ان تمام چیزوں میں بھی مقبول ہوگا جو ادھر سے ادھر منتقل کی جا سکتی ہوں اور متاخرین مشائخ بھی اسی خیال سے متفق ہیں (ف۔ امام شافعیؒ و مالک واحمدؒ کا یہی مذہب ہے اور اسی پر فتویٰ ہے: ع۔ اور اگر قاضی نے کسی معین قاضی کے نام خط نہیں لکھا بلکہ اس طرح لکھا کہ مسلمانوں کے قاضیوں اور حاکموں میں سے جسے بھی میرا یہ خط ملے تو ظاہر الروایۃ کے مطابق میں یہ جائز نہیں ہے، لیکن امام ابو یوسفؒ نے اسے بھی جائز کہا ہے، اور اس زمانہ میں لوگوں کا اسی قول پر عمل ہے۔

الخلاصہ :-خط میں تاریخ لکھنی بھی ضروری ہے ورنہ وہ خط مقبول نہ ہوگا، شہر کے قاضی کی طرف سے قصبہ کے قاضی کو تو لکھنا جائز ہے مگر اس کے برعکس جائز نہیں ہے۔ خزانۃ الفقہ۔ ع۔

توضیح :-خط کے ذریعہ دوسرے قاضی کے پاس معاملہ حقوق کو منتقل کرنا کس طرح جائز ہوا، گواہی پر گواہی دینے کی صورت، الحقوق سے کیا مراد ہے، تفصیل مسائل، حکم

اختلاف ائمہ، دلائل

قال ولا يقبل الكتاب الابشهادة رجلين او رجل وامرأتين لان الكتاب يشبه الكتاب فلا يثبت الابحجة تامة وهذا لا نه ملزم فلا بدمن الحجة بخلاف كتاب الاستيمان من اهل الحرب لانه ليس بملزم و بخلاف رسول القاضي الى المزكي و رسوله الى القاضي لان الالزام بالشهادة لا بالتزكية .

ترجمہ:- خط لکھنے والے قاضی کا خط جس کے نام وہ خط لکھا گیا ہو وہ اسے قبول نہیں کرے گا، مگر اس صورت میں کہ دو مردوں کی گواہی یا ایک مرد اور دو عورتوں کی گواہی کے ساتھ ہو (ف۔ یعنی اگر مدعی اپنے قاضی کے پاس سے صرف اس کا خط اس کی مہر لگوا کر بھی لائے گا جب بھی دوسرا قاضی اسے قبول نہیں کرے گا ہاں اس وقت قبول کرے گا جب کہ اس کے ساتھ دو عادل گواہ بھی لائے خواہ وہ دونوں مرد ہوں یا ایک مرد اور دو عورتیں ہوں جو اس کی بات کی گواہی دیں کہ اسی لکھنے والے قاضی کا خط ہے اور اس پر اسی کی یہ مہر لگی ہوئی ہے، اور اسی نے ہمیں گواہ بنا کر بھیجا ہے لان الكتاب الخ کیونکہ خط سے خط مشابہ ہوا کرتا ہے، اس لئے اس پوری حجت کے بغیر کہ یہ خط اسی قاضی کا ہے قابل قبول نہ ہوگا، یہ حکم اس لئے ہے کہ خط ہی چیز وا کو لازم کرنے والا ہے، اس لئے اس کے ثبوت میں شرعی حجت کا ہونا ضروری ہے (ف۔ جمہور فقہاء کا یہی قول ہے، بخلاف اس خط کے جو اہل حرب میں سے کسی نے امان چاہنے کے لئے لکھا ہو کہ اس کے ساتھ گواہی ضروری نہیں ہوتی ہے، کیونکہ وہ لازم کرنے والی چیز نہیں ہے (ف۔ کیونکہ گواہی کی وجہ سے قاضی کا حکم لازم ہوگا تزکیہ کی وجہ سے لازم نہ ہوگا (ف۔ یعنی اس موقع اگر یہ کہا کہ جب قاضی نے گواہ کو عادل ثابت کرنے والے یعنی مزکی کے پاس اپنا آدمی بھیجا تو وہ گواہوں کے بغیر یہ قبول کر لیتا ہے کہ یہ قاضی کا آدمی ہے، حالانکہ اس کے عادل کہہ دینے سے ہی گواہ عادل ہو کر حق لازم ہو جاتا ہے، اسی طرح اگر مزکی نے اپنا آدمی قاضی کے پاس بھیجا کہ وہ فلاں گواہ عادل ہے تو قاضی بھی گواہوں کے بغیر اسے قبول کر لیتا ہے، حالانکہ اس سے بھی حجت لازم ہو جاتی ہے، پس اسی شبہہ کا مصنفؒ نے جواب دیا ہے کہ اس کا حجت ہونا اس ایلچی کے ذریعہ سے نہیں ہے، بلکہ اس گواہی کی وجہ سے ہے جو ایلچی کے ذریعہ سے عادل مانے گئے۔

توضیح:- ایک قاضی کے خط کو جو دوسرے قاضی کے نام لکھا گیا ہو دوسرا قاضی اس خط کو فوراً قبول کرلے گا، تفصیل، حکم، دلائل

قال ويجب ان يقرأ الكتاب عليهم ليعرفوا ما فيه او يعلمهم به لانه لا شهادة بدون العلم ثم يختمه بحضرتهم و يسلمه اليهم كيلا يتوهم التغيير وهذا عند ابي حنيفة ومحمدؒ لان علم ما في الكتاب والختم بحضرتهم شرط وكذا حفظ ما في الكتاب عندهما ولهذا يدفع اليهم كتاباً آخر غير مختوم ليكون معهم معاونة على حفظهم و قال ابويوسفؒ آخراً شيئ من ذلك ليس بشرط والشرط ان يشهدهم ان هذا كتابه و خاتمه وعن ابي يوسف ان الختم ليس بشرط ايضاً فسهل في ذلك لما ابتلى بالقضأ و ليس الخبر كالمعاينة و اختار شمس الائمة السرخسيؒ قول ابي يوسفؒ.

ترجمہ:- قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ قاضی (اول) کو چاہئے کہ اپنا لکھا ہوا خط گواہوں کو پڑھ کر سنا دے تاکہ وہ لوگ بھی اس خط مضمون سے واقف ہو جائیں، یا خود (زبانی) ان کو اس کے مضمون سے واقف کر دے کیونکہ جبتک اصل مضمون سے واقفیت نہ ہو اس کی گواہی کس طرح دے سکتا ہے، پھر ان لوگوں کے سامنے ہی اس پر مہر لگا کر ان کے حوالہ کر دے، تاکہ اس میں تغیر کا کوئی وہم نہ ہو، یہ قول امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کا ہے، کیونکہ خط کے مضمون کو جاننا اور گواہوں کے سامنے مہر لگانا شرط ہے، اسی طرح ان دونوں یعنی طرفین کے نزدیک خط کے مضمون کا یاد ہونا بھی شرط ہے، اسی لئے قاضی کاتب (یعنی اول قاضی) ان گواہوں کو بغیر

مہر کے ایک تحریر حوالہ کردے تاکہ ان کو اس تحریر سے مضمون ذہن نشین رکھنے میں مدد ملے، و قال ابو یوسفؒ امام ابو یوسفؒ نے فرمایا ہے کہ ان باتوں میں سے کوئی بات شرط نہیں ہے، بلکہ صرف یہ شرط ہے کہ قاضی ان کو اس بات پر گواہ بنالے کہ یہ خط میرا ہے اور اس پر مہر بھی میری ہے (ف۔ اور امام مالکؒ سے بھی یہی روایت ہے)۔

وعند ابی یوسف الخ اور امام ابو یوسفؒ سے یہ بھی روایت ہے کہ قاضی کاتب (اول قاضی) کی مہر کی بھی شرط نہیں ہے، اس طرح امام ابو یوسفؒ نے یہ آسانی اس وقت نکالی جب خود قاضی القضاء بنے اور خبر کا درجہ آنکھوں سے دیکھنے کے برابر نہیں ہوتا ہے، اور شمس الائمہ سرخسیؒ نے بھی امام ابو یوسفؒ کے قول کو اختیار کیا ہے (ف۔ یعنی امام ابو یوسفؒ قاضی القضاء ہوئے تو یہ محسوس کیا کہ ایسی شرطیں لگانے سے لوگوں کو سخت تکلیف ہوتی ہے جبکہ شریعت اسلامی صرف آسانی کے واسطے آئی تھی، پس یہ محسوس کر کے یہ فیصلہ کردیا کہ قاضی کی طرف سے مہر لگانے کی بھی شرط نہیں ہے، اور بظاہر مصنف ہدایہؒ کے نزدیک بھی یہی قول مختار ہے، معلوم ہونا چاہئے کہ دستاویزات میں بالاجماع اس بات کی شرط ہوتی ہے کہ گواہ اس دستاویز کے مضمون سے باخبر ہو۔ ع۔

توضیح:- کیا یہ ضروری ہے کہ قاضی اول اپنا لکھا ہوا خط گواہوں کو (زبانی) اس کے مضمون سے واقف کردے، کیا اس قاضی کا اپنے گواہوں کے سامنے ہی اس خط پر مہر لگا کر حوالہ کردینا شرط ہے، تفصیل، اختلاف ائمہ، دلائل

قال فاذا و صل الی القاضی لم یقبله الا بحضرة الخصم لانه بمنزلة اداء الشهادة فلا بد من حضور بخلاف سماع القاضی الکاتب لانه للنقل لا للحکم قال فاذا سلمه الشهود الیه نظر الی ختمه فاذا شهدوا انه کتاب فلان القاضی سلمه الینا فی مجلس حکمه و قضائه و قرأه علینا وختمه فتحه القاضی وقرأه علی الخصم والزمه ما فیه و هذا عند ابی حنیفة ومحمدؒ و قال ابویوسفؒ اذا شهدوا انه کتابه و خاتمه قبله علی مامر ولم یشترط فی الکتاب ظهور العدالة للفتح والصحیح انه یفض الکتاب بعد ثبوت العدالة کذا ذکره الخصافؒ لانه ربما یحتاج الی زیادة المشهود وانما یمکنهم اداء الشهادة بعد قیام الختم وانما یقبله المکتوب الیه اذا کان الکاتب علی القضاء حتی لومات اوعزل او لم یبق اهلاً للقضاء قبل وصول الکتاب لا یقبله لانه التحق بواحد من الرعایا ولهذا لا یقبل اخباره قاضیاً أخر فی غیر عمله او فی غیر عملهما وکذلك لومات المکتوب الیه الا اذا کتب الی فلان بن فلان قاضی بلد کذا والیٰ کل من یصل الیه من قضاة المسلمین لان غیره صار تبعاً له وهو معرف بخلاف ما اذا کتب ابتداءً الی کل من یصل الیه علی ما علیه مشائخناؒ لانه غیر معرف ولو کان مات الخصم ینفذ الکتاب علی وارثه لقیامه مقامه ولا یقبل کتاب القاضی الی القاضی فی الحدود والقصاص لان فیه شبهة البدلیة فصار کالشهادة علی الشهادة ولان مبناهما علی الاسقاط و فی قبوله سعی فی اثباتهما.

ترجمہ:- قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ جب اول قاضی کا خط مکتوب الیہ یعنی دوسرے قاضی کو ملے تو وہ اسے فوراً قبول نہ کرے مگر خصم کے سامنے ہی اسے قبول کرلے (ف۔ یعنی مدعی علیہ کے وہاں پہنچ جانے پر اس کے سامنے اس خط کو خود مدعی یا اس کے گواہوں سے لے) کیونکہ یہ خط ادائیگی گواہی کے حکم میں ہے، اس لئے مدعی علیہ کا حاضر رہنا بھی ضروری ہوا (ف۔ کیونکہ گواہی اسی وقت قبول کی جاتی ہے جبکہ مدمقابل یا خصم سامنے میں ہو) بخلاف سماع الخ برخلاف قاضی کاتب یعنی پہلے قاضی کی گواہی سننے کے، کیونکہ اس وقت کی گواہی صرف سننے کے بعد دوسروں تک اسے پہنچادینے کے لئے ہوتی ہے، اس پر فوری حکم نافذ کرنے کے لئے نہیں ہوتی ہے (ف۔ یعنی دوسرا قاضی یا وہ جس کے نام خط آیا ہے وہ تو اس گواہی کو اس لئے قبول کرتا ہے

تاکہ اس کے موافق حکم کرے اس لئے مدعی علیہ کا وہاں پر موجود رہنا ضروری ہوتا ہے اور پہلے قاضی نے یعنی جس نے خط لکھ کر بھیجا ہے ان کی گواہی صرف اس لئے سنی تھی کہ خط لکھنے میں اسے بھی لکھ دے اور نقل کردے اور اس لئے نہیں سنی تھی کہ اس مدعی علیہ پر جو کہ وہاں پر موجود نہیں ہے، یعنی اس کے غائبانہ ہی میں اس پر حکم لگادے، اس لئے وہاں پر مدعی علیہ کی حاضری کے بغیر بھی اس کا سننا جائز تھا، اور قدوری کی شرح اقطع میں ابویوسفؒ کے نزدیک اس مدعی علیہ (خصم) کا وہاں پر حاضر رہنا شرط نہیں ہے۔ع۔ اور شاید ایسا اس لئے ہے کہ یہی آسان صورت ہے)۔م۔

قال فاذا الخ قدوریؒ نے پھر یہ بھی فرمایا ہے کہ جب گواہوں نے (فریق ثانی خصم کی موجودگی میں) دوسرے قاضی کو پہلے قاضی کا خط پہنچادیا تو یہ قاضی سب سے پہلے اس خط کے اوپر کی مہر کو دیکھے گا، پھر جب گواہ سب یہ گواہی دیں کہ یہ خط فلاں قاضی کا ہے، اسی نے ہمیں یہ خط اپنے دربار (مجلس حکم وقضاء) میں دیا تھا اور اسی نے ہمیں یہ پڑھ کر سنایا بھی تھا اور اس پر اپنی مہر بھی لگادی تھی تب یہ دوسرا قاضی جس کے نام وہ خط ہے اس کو کھول کر مدعی علیہ یعنی خصم کو پڑھ کر سنادے، اور اس کے خلاف اس خط میں جو لکھا ہوا ہے اس پر لازم کردے (ف۔ بشرطیکہ قاضی کی رائے میں وہ شریعت کے حکم کے موافق بھی ہو اور وہ مدعی علیہ اس کے خلاف قوی دلیل نہ دے سکتا ہو) یہ حکم امام ابوحنیفہؒ و محمدؒ کے نزدیک ہے، **وقال ابویوسفؒ الخ** اور امام ابویوسفؒ نے فرمایا ہے کہ جب گواہ سب اس بات کی گواہی دیدیں کہ یہ خط اسی قاضی کا ہے اور یہ مہر بھی اسی کی ہے تو یہ دوسرا قاضی اسے قبول کرلے جیسا کہ پہلے بیان کیا جاچکا ہے، اس میں خط کھولتے وقت گواہوں کے عادل ہونے کو بھی جاننا اور تحقیق کرنا شرط نہیں کیا جاچکا ہے، اس میں خط کھولتے وقت گواہوں سے عادل ہونے کے ثابت ہونے کے بارے میں بھی تحقیقات کرلے تب خصافؒ نے بھی ایسا ہی ذکر کیا ہے، کیونکہ کبھی زیادہ گواہوں کی بھی ضرورت ہوجاتی ہے حالانکہ یہ زائد اور نئے گواہ یہی گواہی دیں گے کہ یہ خط فلاں قاضی کا ہے اور یہ مہر بھی اسی کی ہے، اور یہ بات اسی وقت ممکن ہوگی جبکہ یہ اس پر مہر لگی ہوئی اور موجود ہو، اس جگہ مصنفؒ نے اب تک یہ نہیں فرمایا کہ اس خط کے کاتب یعنی پہلے قاضی کا اس وقت تک اپنے عہدہ پر موجود رہنا بھی شرط ہے یا نہیں، اس لئے اب یہ فرمارہے ہیں)۔

وانما یقبلہ الخ اور دوسرا قاضی یعنی مکتوب الیہ اس خط کو اسی وقت قبول کرے گا جب کہ اس کاتب یعنی پہلا قاضی اب بھی اپنے عہدۂ قضاء پر باقی ہو، اس بناء پر اگر خط پہنچنے سے پہلے وہ قاضی مرگیا یا معزول کردیا گیا، یا قاضی رہنے کے قابل نہیں رہا (مثلاً: وہ اندھا ہوگیا) یعنی اس دوسرے قاضی یا مکتوب الیہ تک خط پہنچنے سے پہلے ہی پہلا قاضی مرگیا یا اس عہدہ سے اسے علیحدہ کردیا گیا یا قاضی رہنے کے لائق نہ رہا) تو یہ دوسرا قاضی اس کے خط کو قبول نہیں کرے گا، کیونکہ وہ اب عوام میں سے ایک فرد ہوگیا۔ف۔ اور اس کی خبر قبول نہیں ہوسکتی ہے) اسی وجہ سے اگر ایک قاضی کو کچھ خبر سناتا ہے تو اس خبر کو قبول کرنا دوسرے ایسے قاضی پر لازم نہیں ہوتا جو اس کے حلقہ اور عملداری نہ ہو یا دونوں کے عمل میں نہ ہو (ف۔ مثلاً قاضی نے اپنی ولایت اور حلقہ سے باہر دوسرے قاضی کو خبر دی تو وہ قبول نہ کرے گا، اسی طرح اگر دونوں قاضی کسی ایسی جگہ میں ہوں جو دونوں میں سے کسی کا بھی حلقہ اور علاقہ نہ ہو اور ایک نے دوسرے کو خبر دی کہ میرے نزدیک فلاں شخص کا حق فلاں شخص پر ثابت ہے تو وہ اس پر عمل نہیں کرسکتا ہے۔

وکذلک لومات الخ اسی طرح اگر مکتوب الیہ مرگیا ہو (ف۔ تو بھی پہلے قاضی کا خط بے فائدہ ہوجائے گا کیونکہ جس مخصوص شخص کو اس میں خطاب کیا گیا تھا وہ اب باقی نہ رہا **الا اذا کتب الخ** لیکن اگر قاضی اول (کاتب) نے اس میں اس طرح خطاب کیا ہو کہ یہ خط فلاں بن فلاں کے نام ہے جو فلاں ضلع اور علاقہ کا قاضی ہے اور ہر اسی قاضی کے نام ہے جو مسلمانوں کے قاضیوں میں سے ہے اور اسے یہ خط ملے، (تو وہ خط ضائع نہ ہوگا، بلکہ جس قاضی کو بھی وہ خط ملے گا اور وہ مدعی علیہ اس کی ولایت اور حلقہ میں ہو تو وہ اس پر عمل کرے گا، کیونکہ جو شخص مکتوب الیہ کا غیر ہو یعنی خاص اس کے نام کا خط نہ ہو وہ مکتوب الیہ کے تابع

ہو جائے گا، اگرچہ وہ غیر شخص بھی معلوم ہو (ف۔ کیونکہ وہ مکتوب الیہ کا قائم مقام ہے یا مسلمانوں کے قاضیوں میں سے ایک قاضی ہے، بہر حال وہ بالکل نا معلوم یا مجہول شخص نہیں ہے، اور تابع بن کر بہت سی چیزیں ثابت ہو جاتی ہیں۔

بخلاف ما الخ بر خلاف ایسی صورت کے کہ شروع ہی میں ان کا الفاظ سے خطاب کیا ہو کہ ہر ایسے قاضی کے نام جسے یہ خط ملے (ف۔ کیونکہ یہ مکتوب الیہ مستقل ہو گا ضمناً نہ ہو گا، مگر اس کی تعیین نہیں ہے، اس لئے یہ اس قول کی بناء پر جائز نہ ہو گا جو مشائخ کا مذہب ہے، کیونکہ یہ شخص معروف نہیں ہے (ف یعنی ہمارے مشائخ کے نزدیک اگر خط کا عنوان یا مکتوب الیہ مستقل یہی ہو کہ جس قاضی کو بھی یہ خط ملے وہی اس کے مطابق عمل کرے تو جائز نہ ہو گا، کیونکہ وہ مخاطب مجہول ہے، اور اگر کسی خاص قاضی کو تو لکھا مگر اس کے تابع کر کے مسلمانوں کے ہر قاضی کو مخاطب بنالیا تو جائز ہو گا، اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک یہی صورت بھی جائز ہو گی، **ولو كان مات الخ** اور اگر قاضی نہیں بلکہ وہ خصم یعنی مدعی علیہ مر گیا ہو تو مکتوب الیہ قاضی اس خط کے مضمون کو اس کے وارث پر نافذ کرے گا، کیونکہ اب اس کا وارث ہی اس کا قائم مقام ہے۔ **ولا يقبل الخ** اور حدود و قصاص میں ایک قاضی کا خط دوسرے قاضی کے نام مقبول نہ ہو گا، کیونکہ اس میں بدل جانے کا شبہ ہے یعنی قاضی کاتب کے بدلے مکتوب الیہ ہو گیا تو ایسا ہو گیا جیسے گواہی پر گواہی ہوتی ہے، حالانکہ وہ حدود اور قصاص میں مقبول نہیں ہے، اس لئے کہ حدود و قصاص کی بنیاد ہی اسقاط پر ہے یعنی یہ چیزیں ساقط کر دی جاتی ہیں، جبکہ قاضی کا خط دوسرے قاضی کو لکھنے سے حدود و قصاص ثابت کرنے کی کوشش ہوتی ہے۔ ف۔ لہٰذا اس سلسلہ میں قاضی کا خط قبول نہیں ہونا چاہئے، لیکن امام مالک و احمدؒ کے نزدیک قبول ہے)۔ ع۔

توضیح:- کیا ایک قاضی کا خط دوسرے قاضی کے پاس پہنچتے ہی وہ اسے قبول کرلے،
دوسرے قاضی کے پاس خط پہنچنے تک اگر پہلا قاضی عہدہ سے نکال دیا جائے یا مر جائے،
مسائل کی تفصیل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

فصل اخر ويجوز قضاء المرأة في كل شيئ الا في الحدود والقصاص اعتبارا بشهادتها فيهما و قد مر الوجه وليس للقاضي ان يستخلف على القضاء الا ان يفوض اليه ذلك لانه قلد القضاء دون التقليد به فصار كتوكيل الوكيل بخلاف المامور باقامة الجمعة حيث يستخلف لانه على شرف الفوات لتوقته فكان الامر به اذنا في الاستخلاف دلالةً ولا كذلك القضاء ولو قضى الثاني بمحضر من الاول او قضى الثاني فاجاز الاول جاز كما في الوكالة وهذا لا نه حضره راى الاول وهو الشرط واذا فوض اليه يملكه فيصير الثاني نائبا عن الاصل حتى لا يملك الاول عزله الا اذا فوض اليه العزل هو الصحيح۔

ترجمہ:- دوسری فصل:- عورت کا حکم قضاء ہر چیز میں جائز ہے سوائے حدود و قصاص کے کیونکہ عورت کی گواہی حدود و قصاص میں جائز نہیں ہے جس کی وجہ سے پہلے گذر چکی ہے (ف۔ وہ یہ کہ قضاء سے متعلق احکام گواہی سے ہی حاصل ہوتے ہیں اور عورت کی گواہی چونکہ حدود و قصاص جائز نہیں ہوتی ہے اس لئے ان دونوں میں اس کا حکم قضاء بھی جائز نہیں ہے، اور حکم قصاص کے سوا دوسرے حقوق میں اس کی گواہی جائز ہے تو حکم قضاء بھی جائز ہے، **وليس للقاضي الخ** اور قاضی کو یہ اختیار نہیں ہے کہ قضاء کے لئے کسی دوسرے شخص کو اپنا قائم مقام بنائے البتہ اس صورت میں کر سکتا ہے جبکہ اسے یہ اختیار دیدیا گیا ہو، امام شافعیؒ و مالک و احمدؒ کا بھی یہی قول ہے، اور اگر سلطان نے اس کو اپنا خلیفہ بنانے کا اختیار دیا ہو تو بالاجماع جائز ہے، اور اگر خاموشی اختیار کی گئی ہو تو بالاجماع جائز نہیں ہے، اور اگر اس سے انکار کر دیا گیا ہو تو بھی بالاجماع جائز ہے۔

لانه قلد الخ کیونکہ صرف اسے قاضی بنادیا گیا ہے اور اس کو قاضی بنانے کا اختیار نہیں دیا گیا ہے تو اس کی مثال ایسی ہو گی جیسے کسی وکیل کا کسی دوسرے کو وکیل بنانا کہ اسے اس بات کا اختیار نہیں ہوتا ہے کہ اپنی جگہ پر دوسرے کسی کو وکیل مقرر

کردے، بخلاف اس شخص کے جسے جمعہ کی نماز پڑھانے کا ذمہ دار بنایا گیا ہو کہ وہ اپنی جگہ پر کسی دوسرے کو اپنا خلیفہ مقرر کردے کیونکہ جمعہ کا وقت تو فوراً ہی ختم ہو جاتا ہے، اس لئے جمعہ کا وقت مختصر اور محدود ہوتا ہے، پس جمعہ کی نماز کے لئے ذمہ دار بنانے کا مطلب دلالۃً یہی ہوتا ہے کہ وقت ضرورت اپنی جگہ پر دوسرے کو بھی اپنا نائب بنا سکتے ہیں، لیکن قاضی کے عہدہ میں یہ بات نہیں ہے، اور اگر خلیفہ نے پہلے قاضی کی موجودگی میں حکم دیا یا خلیفہ نے حکم دیا اور اصل قاضی نے بھی اس کی اجازت دی تو جائز ہے۔ (ف۔ یعنی جمعہ کی نماز کے لئے مجبوری کی صورت میں جبتک سلطان کو خبر دے کر دوسرے امام کے لئے خبر دی جائیگی، اس وقت تک نماز کا وقت ہی ختم ہو جائے گا، حالانکہ اسے اس کام کی ذمہ داری سونپی گئی ہے تو گویا یہ ماننا ہوگا کہ اسے اس بات کی بھی اجازت کی ضرورت ہوگی لیکن اگر قاضی نے اجازت حاصل کئے بغیر از خود کسی کو اپنا خلیفہ بنادیا اور اس نے اسی قاضی کی موجودگی میں کسی معاملہ کا فیصلہ سنادیا، یا قاضی کے غائبانہ میں حکم دیا اور اس قاضی کو اس کی اطلاع ہونے پر اس نے بھی اسی کو باقی رکھا تو اب جائز ہو گیا، جیسے وکیل نے مؤکل کی اجازت کے بغیر اپنی طرف سے کسی کو وکیل مقرر کر دیا اور اس وکیل نے پہلے وکیل کی موجودگی میں یا اس کی اجازت سے کام کیا تو جائز ہوگا۔

وهذا لانه الخ اس کے جائز ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اس حکم میں پہلے دوسرے کو اپنا خلیفہ بھی بنا سکتے ہو تو اس وقت دوسرا شخص اپنے اصل قاضی کا نائب اور خلیفہ ہو جائے گا، اسی بناء پر قاضی اب اسے معزول نہیں کر سکتا ہے البتہ اگر سلطان نے قاضی سے یہ کہدیا ہو کہ تم کو اس بات کا بھی اختیار ہے کہ تم جسے چاہو اسے اپنا نائب مقرر کرلو، تب وہ خلیفہ بنا سکتا ہے اور اب وہ خلیفہ گویا براہ راست سلطان کی طرف سے نائب قاضی ہو گیا، پھر اگر اسے یہ بھی کہدیا ہو کہ جب چاہو اسے معزول بھی کر سکتے ہو تب قاضی کے معزول کرنے سے وہ نائب معزول بھی ہو جائے گا ورنہ سلطان ہی کے حکم سے معزول ہوگا۔

توضیح:- فصل اخر، حدود و قصاص میں عورت کا حکم قضاء جائز ہے یا نہیں، کیا قاضی دوسرے کو اپنا نائب قاضی بنا سکتا ہے، جمعہ کی نماز پڑھانے اور انتظام کے لئے جسے ذمہ دار بنایا گیا وہ دوسرے کو اپنا نائب بنا سکتا ہے یا نہیں، تفصیل مسائل، احکام، دلائل

قال واذا رُفع الى القاضي حكم حاكم امضاه الا ان يخالف الكتاب او السنة او الاجماع بان يكون قولاً لا دليل عليه و في الجامع الصغير وما اختلف فيه الفقهاء فقضى به القاضي ثم جاء قاض اخر يرى غير ذلك امضاه والاصل ان القضاء متى لاقى فصلاً مجتهداً فيه ينفذو لايرد غيره لان اجتهاد الثاني كاجتهاد الاول و قد ترجح الاول باتصال القضاء به فلا ينقض بما هو دونه.

ترجمہ:- قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ جب کسی حاکم کا حکم قاضی کے سامنے لایا جائے تو قاضی اس حکم کو نافذ کرے گا مگر اس صورت میں نافذ نہیں کرے گا کہ وہ حکم قرآن مجید یا سنت مشہورہ یا اجماع کے مخالف ہو اس بناء پر کہ یہ ایسا قول ہے جس کے لئے کوئی دلیل نہیں ہے (ف۔ حاکم نے یہ حکم دیا ہے کہ فلاں شخص نے بارہ سال سے اپنے قرضہ کا مطالبہ نہیں کیا ہے اس لئے مطالبہ میں تاخیر ہو گئی ہے لہٰذا ایسا قرضہ ساقط کر دیا جائے، تو یہ قول بلا دلیل ہونے کی وجہ سے اس پر عمل نہیں کیا جائے گا۔ ع۔

اور اگر کوئی مسئلہ اجتہادی ہو اور کسی قاضی نے اس میں ایک حکم دیدیا ہو تو یہ حکم نافذ ہو جائے گا، پھر اگر دوسرے قاضی نے اسے باطل کر دیا تو جائز نہیں ہے، اور اگر قاضی اعلیٰ یا بڑے اور اصل قاضی کے پاس معاملہ پیش کیا گیا تو وہ پہلے قاضی کے فیصلہ کو نافذ کردے اور دوسرے قاضی کے فیصلہ کو باطل کردے۔

وفي الجامع الصغير الخ اور جامع صغیر میں مذکور ہے کہ جس مسئلہ میں مجتہدوں نے اختلاف کیا پھر کسی قاضی نے اس میں ایک فیصلہ دیدیا اس کے بعد کوئی دوسرا قاضی آیا اور آنے والے کی رائے اس کے مخالف ہو تو پہلے فیصلہ کو ہی نافذ کرے: ف۔

یعنی پہلے قاضی نے جو حکم دیا اگرچہ وہ دوسرے قاضی کے اجتہاد سے مخالف ہو تو پہلے قاضی ہی کے فیصلہ کو نافذ کرے۔ **والاصل ان الخ** اس مسئلہ میں قاعدہ کلیہ یہ ہے کہ جب کسی اجتہادی صورت کے ساتھ قاضی کا فیصلہ بھی مل جاتا ہے تو وہ نافذ ہو جاتا ہے اور دوسرا حاکم اسے باطل نہیں کر سکتا ہے، اس لئے کہ اس دوسرے قاضی کا بھی اجتہاد پہلے قاضی کے اجتہاد کے برابر ہوتا ہے، اور پہلے اجتہاد کے ساتھ جب قاضی کا فیصلہ بھی مل جاتا ہے تو اسی کو ترجیح ہوتی ہے، اور وہ صرف دوسرے کے اجتہاد سے باطل نہیں ہوتا ہے، کیونکہ یہ دوسرا اجتہاد پہلے کے مقابلہ میں کمزور ہو گیا ہے (ف۔ یعنی جب یہ مسئلہ ایسا ہے جس میں اجتہاد سے کام لیا گیا ہے، یعنی یہ اجماعی مسئلہ نہیں ہے بلکہ مجتہدوں نے اس میں اختلاف کیا ہے، اور اجتہاد میں خطا ہونے کا بھی احتمال رہ جاتا ہے تو جس طرح پہلے مجتہد کے اجتہاد میں خطا کا احتمال ہے اسی طرح دوسرے مجتہد کے اجتہاد میں بھی خطا کا احتمال باقی رہتا ہے، کیونکہ کوئی بھی مجتہد صرف اپنے ہی اجتہاد کو یقینی طور سے صحیح اور دوسرے کو خطا نہیں کہہ سکتا ہے، اس بناء پر پہلے قاضی اور دوسرے قاضی دونوں کا اجتہاد برابر ہوا، لیکن پہلے قاضی کے اجتہاد کے ساتھ ابھی تک کسی قاضی کا حکم شامل ہو گیا ہے اس لئے اسی کو ترجیح ہو گئی، اور دوسرے قاضی کے ساتھ ابھی تک کسی قاضی کا حکم شامل نہیں ہوا ہے، اس لئے اس اجتہاد کا درجہ پہلے سے کمتر ہوا اسی لئے پہلے قاضی کے حکم کو باطل نہیں کر سکتا ہے۔ ع۔ م۔

توضیح:۔ کسی حاکم کا کوئی حکم کسی قاضی کے سامنے لایا جائے تو وہ کیا کرے، اگر کوئی مسئلہ اجتہادی ہو اور کسی قاضی نے اس کے بارے میں ایک فیصلہ کر لیا تو ایسا فیصلہ لازم العمل ہو گا یا نہیں، وہ فیصلہ دوسرے قاضی کے فیصلہ سے متفق ہو یا مختلف ہو، تفصیل مسائل حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

ولو قضى فى المجتهد فيه مخالفاً لرأيه ناسياً لمذهبه نفذ عند ابى حنيفة وان كان عامدا ففيه روايتان ووجه النفاذ انه ليس بخطأ بيقين وعندهما لا ينفذ فى الوجهين لانه قضى بما هو خطأ عنده وعليه الفتوىٰ ثم المجتهد فيه ان لايكون مخالفا لما ذكرنا و المراد بالسنة المشهورة منها و فيما اجتمع عليه الجمهور لا يعتبر مخالفة البعض و ذلك خلاف وليس باختلاف والمعتبر الاختلاف فى الصدر الاول.

ترجمہ:۔ اور قاضی نے مجتہد فیہ صورت میں اپنا مذہب بھول کر اپنی رائے کے مخالف حکم دیدیا تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک وہ حکم نافذ ہو جائے گا اور اگر اس نے ایسا قصداً کیا ہو تو اس میں دو روایتیں ہیں (ف۔ یعنی ایک روایت میں اس کا حکم نافذ نہ ہوگا اور اسی پر شمس الائمہ اور جندی فتوی دیتے تھے۔ اور دوسری روایت میں وہ حکم نافذ ہو جائے گا، اس پر صدر الشہید اور شیخ ظہیر الدینؒ فتوی دیتے تھے، **ووجه النفاذ الخ** حکم نافذ ہو جانے کی وجہ یہ ہے کہ قاضی کے نزدیک یہ حکم یقینی طور سے خطا نہیں ہے، لیکن صاحبینؒ کے نزدیک خواہ بھول کر ہو یا قصداً ہو دونوں صورتوں میں قاضی کا حکم نافذ نہ ہوگا، کیونکہ اس نے ایک ایسا حکم نافذ کیا ہے جو خود اس کے نزدیک خطا ہے اسی پر فتویٰ بھی ہے (ف۔ اور یہی قول امام مالکؒ و شافعیؒ اور احمدؒ کا ہے۔ ع۔ اور شاید یہ حکم اس لئے ہے کہ اس زمانہ میں قاضیوں کی نیتیں بدل گئی ہیں، اس لئے ان کو کسی ظلم کا موقع حاصل نہ ہو اگرچہ دلیل سے یہی بات معلوم ہوتی ہے کہ قاضی کا حکم یہی نافذ ہونا چاہئے، کیونکہ قاضی نے اپنے خیال کے مطابق خطا کا حکم نہیں دیا ہے، بلکہ اس کے نزدیک احتمال ہے کہ یہی حکم صحیح ہو، اگرچہ اس کا اپنا میلان اپنی رائے کی طرف زیادہ ہو، پھر بھی یہ احتمال رہتا ہے کہ شاید حکم دیتے وقت اسے تردد ہوا ہو اور اب جب کہ اس کے ساتھ قاضی کا فیصلہ بھی مل گیا تو قاضی کے حکم صحیح مان لینے میں صرف قاضی کے خیال پر عمل کرنے سے زیادہ بہتر ہوگا، اسی لئے قاضی کا فیصلہ نافذ ہونا چاہئے، اسی بناء پر فتاوی الصغریٰ میں ہے کہ مذہب کے خلاف قاضی کا فیصلہ نافذ ہونے میں امام ابو حنیفہؒ کے قول پر فتویٰ ہوگا۔ ع۔ م۔

ثم المجتهد فيه الخ پھر مجتہد فیہ سے ایسا مسئلہ مراد ہے جو مذکورہ بالا کے یعنی قرآن مجید و سنت و اجماع کے مخالف نہ ہو، اور سنت سے بھی مراد وہ سنت ہے جو مشہور ہو۔ف۔ یعنی جو سنت کے صدر اور سلف صحابہ و تابعینؒ ہی میں شہرت کے درجہ پر پہنچ گئی ہو، جیسا کہ اصول فقہ میں مذکور ہے اور اس کی نقل ہم تک اسناد صحیح مشہور کے ساتھ پہنچی ہو، اور قرآن مجید کی نص سے مراد وہ آیات ہیں جن کی تاویل میں سلف نے اس بات پر اتفاق کیا ہے کہ باپ کی ہمبستر خواہ بیوی ہو یا باندی ہو اس کے بیٹے کا نکاح جائز نہیں ہے، اس بناء پر اگر کسی قاضی نے اس کے جواز کا حکم دیا تو جس قاضی کے پاس یہ خط پہنچے وہ فوراً اسے پھاڑ دے۔ع۔

وفيما اجتمع الخ اور جس بات پر جمہور سلف نے اتفاق کیا ہو یعنی اکثر اور بڑے علماء نے اس پر اتفاق کیا ہو، تو اس میں بعض کی مخالفت کا کوئی اعتبار نہ ہوگا، اور اسے اختلاف نہیں بلکہ خلاف کہا جائے گا (ف۔ یعنی جس مسئلہ پر اکثر اور چوٹی کے علماء نے اتفاق کر لیا ہو لیکن قاضی نے اس کے خلاف حکم دیا تو جس قاضی کے پاس اس خط کو پیش کیا جائے وہ اسے وہیں پر پھاڑ دے، کیونکہ یہ اجماع کے مخالف ہے اور اختلاف کرنا اسی کو کہتے ہیں کہ کسی کام کا طریقہ بھی مختلف ہو اور اس کا مقصود بھی مختلف ہو، اور اختلاف کرنا اسے کہتے ہیں کہ مقصود تو سب کا ایک ہو مگر اس کے طریقے جدا ہوں، اس وقت مصنفؒ کے کلام سے یہ مراد لی جا رہی ہے کہ کچھ علماء نے جمہور علماء سے اختلاف کیا مگر اس کے اجتہاد کو لوگوں میں نہیں مانا، مثلاً: ابن عباسؓ نے فضل ربوا کی بعض صورتوں کو جائز رکھا ہے لیکن کسی نے ان کی اتباع نہ کی بلکہ اس کے خلاف ہی کہا، جیسے کہ یہ ابتداء میں متعہ کو جائز کہتے تھے مگر دوسرے سب نے اس کی مخالفت کی اور اسے جائز نہیں رکھا، اکابر صحابہ کرام نے اس سے انکار کیا یہاں تک کہ ایسا کرنے والے کو مارنے کی دھمکی بھی دی، اب اگر کوئی قاضی ایسے اجتہاد پر حکم دے تو وہ قابل قبول نہ ہوگا، اور اگر جمہور کے خلاف بعض اجتہاد ایسا ہو جسے اتباع رکھا گیا ہو تو وہ منعقد نہ ہوگا مثلاً: حضرت ابن عباسؓ نے فرمایا ہے کہ میراث میں میاں اور اس کی بیوی میں سے جو بھی مرا ہو اس کے ترکہ میں سے دوسرے کا حصہ نکالنے کے بعد باقی کل کا تہائی اس کی والدہ کو ملے گا اور یہ اجتہاد ان کا ان کے نزدیک ہے، اس لئے اب اگر قاضی اس کے مطابق حکم کرے تو اسے مخالف اجماع نہیں کہا جائے گا کیونکہ عامہ علماء کے نزدیک اجماع صادق ہونے کے لئے سب کا اتفاق ہونا ضروری ہے۔م۔ع۔

معلوم ہونا چاہئے ہمارے اور امام شافعیؒ کے درمیان جگہ جگہ جو ناواقفیت پائی جاتی ہے، وہ حقیقت میں اجتہادی اختلاف ہے، اسے خلاف یا مخالف کا ہونا نہیں کہا جا سکتا ہے، جیسا کہ عینی میں ہے۔ **والمعتبر الاختلاف الخ** اور مجتہد فیہ ہونے کے لئے وہ اختلاف معتبر ہوتا ہے جو ابتداء اسلام یا قرن اول میں ہو، یعنی صحابہ کرامؓ کے زمانہ میں پایا گیا ہو، اور امام خصافؒ نے اس میں صحابہ کرام کے ساتھ تابعین فقہاء کو بھی شامل کیا ہے، اور وہ اختلاف معتبر نہ ہوگا جو مثلاً: حنفیہ اور شافعیہ کے درمیان ہو، جیسا کہ ذخیرہ میں ہے، اسی بناء پر اگر کسی نے صدر اول کے فیصلہ کے خلاف حکم دیا تو وہ جس قاضی کے پاس جائے وہ اسے پھاڑ دے۔م۔ع۔

توضیح اگر قاضی نے مجتہد فیہ صورت میں اپنا مذہب بھول کر اپنی رائے کے مخالف حکم دیدیا، تو وہ نافذ ہوگا یا نہیں، مجتہد فیہ سے مراد کیا ہے، خلاف اور اختلاف کے درمیان فرق، احناف ودیگر ائمہ کے درمیان ناموافقت سے کیا مراد ہے، تفصیل دلائل

قال وكل شيئ قضى بة القاضى في الظاهر بتحريمة فهو فى الباطن كذلك عند ابى حنيفة وكذا اذا قضى باحلال وهذا اذا كانت الدعوى بسبب معين وهى مسألة قضاء القاضى فى العقود والفسوخ بشهادة الزور وقد مرت فى النكاح.

ترجمہ :- اور امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے، کہ ہر وہ چیز جس کے بارے میں قاضی نے ظاہر میں حرام ہونے کا حکم دیا ہو تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک وہ چیز باطن یعنی عند اللہ بھی حرام ہوگی۔ (ف۔ مثلاً: عورت نے اپنے شوہر کے خلاف تین طلاق دینے کے جھوٹے گواہ پیش کر دیئے، اور قاضی کو ان کا جھوٹا ہونا معلوم نہ ہو سکا اس لئے اس نے ان دونوں کے درمیان جدائیگی کر دی، پھر اس کی عدت سے فارغ ہونے کے بعد عورت سے دوسرے مرد نے شادی کر لی تو اس کے لئے اس عورت کے ساتھ ہمبستری کرنا اور بیوی کے دوسرے منافع حاصل کرنا ظاہر و باطن ہر طرح سے حلال ہوگا، اسی طرح پہلے شوہر کو بھی ظاہر کی طرح باطن میں بھی ہمبستری حلال نہ ہوگی۔ ع۔

و کذا اذا الخ اسی طرح اگر قاضی نے کسی چیز کے حلال ہونے کا حکم دیا ہو۔ ف۔ تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک وہ چیز ظاہر کی باطن یعنی عند اللہ بھی حلال ہو جائے گی، مثلاً: ایک مرد نے ایک عورت سے نکاح کرنے پر دو جھوٹے گواہ پیش کر دیئے اور وہ اس کا انکار بھی کرتی رہی لیکن قاضی نے ان دونوں کی گواہی کو قبول کرتے ہوئے نکاح ہونے کا فیصلہ سنا دیا تو مرد کو اس عورت کے ساتھ ہمبستری اور عورت کو اس سے راضی رہنا یا اسے قابو دینا حلال ہوگا، یہ بھی معلوم ہونا چاہئے کہ حرام کرنے کی صورت میں دوسرے شوہر کو حقیقت حال معلوم ہو یا نہ ہو اس سے کوئی فرق نہیں آتا ہے، یعنی امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک بہر حال جائز ہے، اور صاحبینؒ و امام مالکؒ و شافعیؒ و احمد و زفرؒ کے نزدیک باطن یعنی عند اللہ اثر واقع نہیں ہوتا ہے یعنی حلت یا حرمت نہیں ہوتی ہے۔ م۔ ع۔ وھذا اذا کانت الخ اور یہ حکم جو ہم نے ذکر کیا ہے اس صورت میں ہے جبکہ دعویٰ کسی معین سبب کے ساتھ ہو (ف۔ مثلاً بیع یا طلاق یا عتاق کی وجہ سے ہو، اس بناء پر اگر مثلاً ملکیت کا دعویٰ سبب بیان کئے بغیر ہو تو بالاجماع قاضی کا حکم باطنی طور پر یعنی عند اللہ نافذ نہیں ہوگا، اور یہ اختلاف کسی معین سبب میں ہے۔

وھی مسئلۃ الخ اور یہی جھوٹی گواہی پر عقود و فسوخ میں قضاء قاضی کا مسئلہ ہے، جو کتاب النکاح میں گذر چکا ہے (ف۔ عقود سے مراد بیع و نکاح وغیرہ ہیں اور فسوخ سے مراد طلاق و عتاق وغیرہ کا فسخ ہونا ہے) اس بحث کی بنیادی بات یہ ہے کہ شریعت نے ہر قابل اور ذمہ دار شخص کو اپنے خاص تصرفات اور آپس میں معاملات کرنے کی اجازت دے رکھی ہے، لیکن جب لوگ آپس میں کسی بات پر سخت اختلاف کر بیٹھیں تو شریعت نے ان کے ہاتھوں کو تصرفات کے عمل کرنے سے روک کر قاضی کی طرف رجوع کرنے کا حکم دیا ہے تاکہ قاضی کا فیصلہ جو کچھ بھی ہو وہ ان لوگوں کا فیصلہ مانا جائے، اس فرمان باری تعالیٰ کی بناء پر کہ (فان تنازعتم فی شیئ فردوہ الی اللہ) الایۃ، اس لئے جو کچھ شریعت کی طرف سے فیصلہ ہوگا وہی ان کا اپنا فیصلہ ہوگا، جب تمہید بیان ہو گئی تو معلوم ہونا چاہئے کہ جب کسی نے جھوٹے گواہوں کے ساتھ مثلاً: مرد نے عورت سے نکاح کا یا کسی چیز پر خریداری کا دعویٰ کیا کہ سب سبب معین میں سے ہیں تو اگر واقعۃً عورت نے نکاح قبول کیا ہو تا یا بائع نے وہ چیز فروخت کی ہوتی تو یہ سب مدعی کے لئے اور اس کے ملکیت میں آجاتیں، لیکن یہ آپس میں اختلاف ہوا تو شریعت نے ان کو دیئے ہوئے اختیار میں کمی اور روک ڈال کر قاضی کے پاس جانے کا حکم دیا جہاں گواہ لانے کی ضرورت ہوئی اور جھوٹی گواہی اس طرح پیش کی کہ قاضی نے ان کو تسلیم کرتے ہوئے فیصلہ سنا دیا یوں کہا جائے گا کہ قاضی نے نکاح کر دیا یا بیع کر دی، اس لئے عورت مرد کے لئے حلال ہو گئی اور مال پر ملکیت ثابت ہو گئی جیسے ظاہر میں ہوتا ہے ایسے ہی باطن میں بھی ہوگا، اس کے بر خلاف جب سبب متعین نہ ہو تو اس صورت میں قاضی کا حکم ظاہر میں یعنی عند الناس نافذ ہوگا لیکن باطل یعنی عند اللہ نافذ نہ ہوگا، کیونکہ اسباب میں اختلاف اور مزاحمت ہو گئی تو کسی خاص سبب سے قاضی نے حکم نہیں کیا، اور جب باطن میں سبب نہیں پایا گیا تو وہ چیز حلال بھی نہ ہوگی، اس مسئلہ کو بندہ مترجم نے کتاب النکاح میں وضاحت کے ساتھ بیان کر دیا ہے اور وہ حدیث جس سے ثابت ہوتا ہے کہ قاضی کا فیصلہ باطن میں نافذ نہیں ہوتا ہے وہ اس بات میں صریح ہے کہ ملکیت کے مطلق دعوی میں سبب معین کے بغیر ظاہر میں قاضی کا حکم نافذ ہوتا ہے، اور جب حقیقت میں ملکیت نہ ہو تو باطن میں نافذ نہیں ہوتا ہے یہی قول امام ابو حنیفہؒ کا ہے، اور جس صورت میں

قاضی کی طرف سے سبب معین کا انعقاد ہو گیا تو اس میں باطن میں بھی نافذ نہ ہونے کی کوئی وجہ نہیں ہوتی ہے۔ واللہ أعلم بالصواب.

توضیح:- وہ چیز جس کے بارے میں قاضی نے ظاہر میں اس کے حرام ہونے یا حلال ہونے کا حکم دیا ہو تو کیا وہ چیز واقعۃً حرام یا حلال ہو جائے گی، تفصیل مسائل، احکام، اختلاف ائمہ، دلائل

قال ولا يقضي القاضي على غائب الا ان يحضر من يقوم مقامه وقال الشافعيؒ يجوز لوجود الحجة وهي البينة فظهر الحق ولنا ان العمل بالشهادة لقطع المنازعة ولا منازعة بدون الانكار ولم يوجد ولانه يحتمل الاقرار والانكار من الخصم فيشتبه وجه القضاء لان احكامهما مختلفة ولو انكر ثم غاب فكذلك الجواب لان الشرط قيام الانكار وقت القضاء و فيه خلاف ابي يوسفؒ ومن يقوم مقامه قد يكون نائباً بانابته كالوكيل او بانابة الشرع كالوصيّ من جهة القاضي و قد يكون حكما بان كان ما يدعي على الغائب سبباً لما يدعيه على الحاضر وهذا في غير صورة في الكتب اما اذا كان شرطاً لحقه فلا يعتبر به في جعله خصماً عن الغائب و قد عرف تمامه في الجامع.

ترجمہ:- اور قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ قاضی کسی بھی غائب شخص پر حکم نہیں کرے گا مگر اس وقت جبکہ اس کی طرف سے دوسرا شخص (قائم مقام) حاضر ہو (ف۔ خواہ وہ شخص شہر سے دور ہو یا شہر ہی میں کہیں پر پوشیدہ ہو، اور امام شافعیؒ کے نزدیک اگر وہ شخص شہر میں کہیں پوشیدہ ہو) تو اس پر قاضی کا حکم جاری کرنا جائز ہے، یہی قول امام مالکؒ اور احمدؒ کا بھی ہے، اور اگر وہ شہر سے بھی غائب ہو تو امام مالکؒ واحمدؒ کے نزدیک اس پر حکم کرنا جائز نہیں ہے، اور امام شافعیؒ سے اس صورت میں دو روایتیں ہیں، ایک یہ کہ اس کے خلاف حکم دینا جائز نہیں ہے اور یہی قول اصح ہے، اور دوسری روایت خود مصنفؒ نے ذکر فرمائی ہے کہ وقال الشافعیؒ الخ اور شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ غائب شخص پر حکم جاری کرنا جائز ہے، کیونکہ دلائل موجود ہیں یعنی گواہ موجود ہیں اس طرح حق بات ظاہر ہو گئی۔ (ف۔ اس لئے قاضی کو حق کے مطابق حکم دینا جائز ہے، لیکن یہ بات قابل غور ہے کہ گواہوں نے مثلاً: اصل قرضہ کے لینے کی تو گواہی دیدی جس سے صرف اتنی بات اس نے وہ قرض بعد میں مدعی کو ادا کر دیا ہو اور ادا کرتے وقت اس نے دوسرے لوگوں کو گواہ بنالیا ہو، یا اور کوئی ایسی صورت ہو گئی ہے جس سے وہ قرض دار بری ہو سکتا ہو، اور یہ بات مدعی علیہ کی حاضری کے بغیر معلوم نہیں ہو سکتی ہے، اور مصنفؒ نے فرمایا ہے ولنا ان العمل الخ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ غائب کے خلاف حکم جاری کرنا اس لئے جائز نہیں ہے کہ گواہی پر عمل محض آپس کے جھگڑے کو ختم کرنے کے لئے جائز ہے اور مدعی کے دعویٰ کے بعد مدعی علیہ کے انکار کے بغیر جھگڑا نہیں ہوتا ہے، اور وہ انکار یہاں نہیں پایا گیا۔

ولانه يحتمل الخ اور اس وجہ سے بھی کہ غائب کے متعلق اس بات کا امکان باقی رہتا ہے کہ وہ خود ہی قبول کر لے، اور یہ بھی احتمال رہتا ہے کہ وہ انکار کر دے اور ان دونوں صورتوں میں قاضی مشتبہ ہو جاتا ہے کیونکہ دونوں صورتوں کے احکام مختلف ہیں (ف۔ مثلاً: اگر مدعی علیہ کے اقرار کے اعتبار سے فیصلہ ہو تو اس کے بعد مدعی علیہ کو اپنا بچاؤ یا برات کے لئے گواہ پیش کرنے کا حق باقی نہیں رہتا ہے، اور اگر اس کے انکار کرنے کے اعتبار سے فیصلہ ہو تو آئندہ مدعی علیہ کو اپنی براءت کے لئے گواہ پیش کرنے کا اختیار رہتا ہے۔ ولو انكر ثم الخ اور اگر مدعی علیہ نے دعویٰ کا انکار کیا پھر قاضی کا فیصلہ نافذ ہونے سے پہلے ہی وہ غائب ہو گیا تو بھی یہی حکم ہو گا کہ قاضی حکم جاری نہیں کر سکتا ہے، کیونکہ قاضی کے فیصلہ کے وقت انکار کا باقی رہنا شرط ہے۔

و فيه خلاف الخ، اس مسئلہ میں امام ابو یوسفؒ کا اختلاف ہے (ف۔ وہ فرماتے ہیں کہ قاضی کا فیصلہ ہونے تک مدعی علیہ کا

انکار پر اصرار کرتے رہنا شرط ہے، اور اس کے غائب ہونے کے بعد یہ انکار برابر باقی ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ اس کے انکار کا حق باقی رہنا بھی دلیل کے بغیر معلوم نہیں ہو سکتا ہے، اگر یہ کہا جائے کہ حضرت ابوسفیانؓ کی بیوی ہندہؓ بنت عتبہ نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ میرا شوہر ابوسفیان ایک بخیل آدمی ہے، وہ مجھے اتنا خرچ نہیں دیتا ہے جو میرے اور میری اولاد کے لئے کافی ہو، تو آپ ﷺ! نے فرمایا کہ تم ان کے مال سے اتنا لے لیا کرو جو تم کو اور تمہاری اولاد کے لئے کافی معروف طریقہ سے خرچ کے لئے کافی ہو، جیسا کہ بخاری میں ہے، اس روایت کے مطابق رسول اللہ ﷺ نے حضرت ابوسفیان کے غائبانہ میں ان کے خلاف فیصلہ سنادیا، جواب یہ ہے کہ یہ ایک فتویٰ تھا قاضی کا فیصلہ نہ تھا، اسی بناءپر ابوسفیانؓ پر اتنا مال دینا لازم نہیں ہوا، اور اگر یہ ایک قاضی کے فیصلہ کی حیثیت سے ہوتا تو اتنا مال دینا لازم ہو جاتا اور چونکہ رسول اللہ ﷺ ذاتی طور سے یہ جانتے تھے کہ ابوسفیان پر اتنے نفقہ کا استحقاق ہونا چاہئے اس لئے آپ نے حضرت ہندہ کو اپنا حق لے لینے کا فتویٰ دیدیا، اور گواہ بھی ان کے خلاف نہیں فرمایا، اور ہماری دلیل وحجت یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے جب حضرت علی کو یمن بھیجا تو ارشاد فرمایا کہ تم مدعی اور مدعی علیہ میں سے کسی ایک کے بارے میں بھی کوئی فیصلہ نہ سناؤ یہاں تک کہ دوسرے کی بات بھی سن لو، کیونکہ تم کو اس کے بغیر یہ معلوم نہ ہوگا کہ تم کیسا فیصلہ کر رہے ہو، رواہ الترمذی۔ پھر یہ بھی کہا ہے کہ یہ حدیث حسن ہے۔ م۔ع۔

ومن يقوم مقامه الخ اور جو شخص مدعی علیہ کا نائب بن کر سامنے آتا ہے وہ کبھی حقیقۃً اسی کے مقرر کرنے سے وکیل کے جیسا ہو کر آتا ہے اور کبھی قاضی کے مقرر کرنے سے مثل وصی کے ہوتا ہے، اور کبھی وہ حکماً نائب ہوتا ہے اس طور سے کہ مدعی اس غائب شخص پر جس کا دعویٰ کرتا ہے وہ اس چیز کا سبب ہو جس کا حاضر شخص پر دعویٰ کرتا ہے **وهذا في غير صورة الخ** اور یہ کتابوں میں بہت سی صورتوں میں مذکور ہے (کتابوں میں اس کی بہت سی نظیریں پائی جاتی ہیں۔ (ف۔ مثلاً زید نے بکر پر یہ دعویٰ کیا ہے کہ بکر جس مکان پر قابض ہے حقیقۃً میں اس کا مالک ہوں، کیونکہ میں نے اس مکان کو خالد سے ان دنوں میں خریدا تھا جبکہ وہ اس کا مالک تھا، حالانکہ خالد اس وقت وہاں پر نہیں بلکہ غائب ہے اور اس بکر نے مجھ سے یہ مکان غصب کر لیا ہے، لیکن یہ اس دعویٰ کا انکار کرتا ہے، اس لئے زید کیلئے جو حکم ہوگا وہ جس طرح بکر پر نافذ ہوگا اس طرح اس غائب شخص یعنی خالد پر بھی نافذ ہوگا، کیونکہ بکر پر دعویٰ کا سبب یہی ہے کہ اس نے خالد سے خریدا ہے، اس لئے خالد کی طرف سے بکر ایک حکمی قائم مقام ہو جائے گا، اور مثلاً: زید نے بکر کے خلاف دعویٰ کیا کہ یہ شخص خالد کی طرف سے ان حقوق کا وکیل ہے جو خالد پر میرے واجب ہیں، پھر بکر نے کفالت کا اقرار کیا پھر زید نے گواہ پیش کئے کہ خالد پر میرے ہزار درہم باقی ہیں، تو ان کی گواہی قبول کی جائے گی اور بکر کے خلاف حکم نافذ ہو جائے گا، اور وہی حکم خالد پر بھی نافذ ہو جائے گا، اور مثلاً: زید نے بکر کے خلاف اس کے ایک مکان کے بارے میں شفعہ کا دعویٰ کیا، تب بکر نے کہا یہ مکان میرا خاندانی ہے اور میں نے اسے کسی سے نہیں خریدا ہے، لہٰذا زید نے اپنے دعویٰ کو ثابت کرنے کے لئے اپنے گواہ پیش کئے کہ میں نے اس مکان کو فلاں غائب شخص سے خریدا ہے کیونکہ وہی شخص اس کا حقیقی مالک تھا، اور اپنے اس مکان کے مالک ہونے کی وجہ سے اس سے متصل مکان پر میرا حق شفعہ ثابت ہوا اور میں نے اپنے شفعہ کا مطالبہ کیا ہے، تو بکر کے حق میں خریدنے کا اور فلاں غائب کے بارے میں بیچنے کا فیصلہ کیا جائے گا، اور بکر اس کا حکماً نائب ہوگا۔ ع۔

یہ حکم اس صورت میں ہوگا کہ غائب پر جو دعویٰ کیا گیا ہے وہ موجود شخص پر دعویٰ کا ہر حال میں سبب ہوتا ہو، یعنی ایسا نہ ہو کہ کسی وقت سبب ہو اور کسی وقت نہ ہو **اذا كان الخ** اور اگر ایسی صورت ہو کہ شخص غائب پر جو کچھ دعویٰ ہو وہ شخص حاضر پر ثبوت حق کی شرط ہو یعنی سبب نہ ہو تو غائب کی طرف سے حاضر کو نائب حکمی کہنے میں اس شرط کا اعتبار نہ ہوگا، اس کی پوری تفصیل جامع صغیر میں ہے (ف۔ عامہ مشائخ کا یہی قول ہے، مثلاً کسی نے اپنی بیوی سے کہا کہ اگر فلاں مرد نے اپنی بیوی کو طلاق دی تو تم کو بھی طلاق ہے، تب اس کی بیوی نے دعویٰ کیا کہ فلاں مرد نے اپنی بیوی کو طلاق دے دی ہے، اور اس پر گواہ بھی پیش

کئے، تو یہ گواہ قبول نہیں کئے جائیں گے، اس پر اگر اسی طرح اشکال پیش کیا جائے کہ ایسی جیسی دوسری صورت میں گواہ کیوں قبول کر لئے جاتے ہیں، کہ مثلاً: کسی نے اپنی بیوی سے کہا کہ اگر فلاں شخص گھر میں داخل ہو تو تم کو طلاق ہے پھر اس کی بیوی گواہ پیش کردے کہ فلاں شخص اسی گھر میں داخل ہوگیا ہے تو اس میں گواہ قبول کر لئے جاتے ہیں، جواب یہ ہے کہ اس میں گواہی اس لئے قبول کرلی جاتی ہے کہ اس میں شخص غائب کا کوئی بھی حق باطل نہیں کیا جاتا ہے، اس لئے اس میں غائب پر کوئی فیصلہ لازم نہیں کیا جاتا ہے، اور معلوم ہونا چاہئے کہ سبب کی صورت میں بھی اگر کسی وقت سبب ہو اور دوسرے وقت میں سبب نہ ہو تو بھی ایسا سبب معتبر نہ ہوگا، مثلاً: ایک شخص نے ایک عورت سے کہا کہ تمہارے شوہر نے مجھے اس بات پر وکیل بنایا ہے کہ میں تم کو یہاں سے لے جاکر اس کے پاس پہنچادوں، تب عورت نے کہا کہ اس نے مجھے تین طلاقیں دیدی ہیں، اور اس بات پر اس نے گواہ بھی کھڑے کردیئے، تو یہ گواہ صرف اس بات میں قبول کئے جائیں گے کہ وہ وکیل اسے نہیں لے جاسکتا ہے، لیکن اس بات میں وہ قابل قبول نہ ہوں گے کہ شوہر نے اس کو تین طلاقیں دی ہیں، یہاں تک کہ اگر شوہر نے آکر طلاقوں سے انکار کردیا تو اس عورت پر لازم ہوگا کہ اپنے گواہ اس شوہر کے سامنے دوبارہ پیش کردے۔ مع۔

توضیح:- کیا کسی قاضی کو یہ حق ہے کہ کسی غائب شخص پر کوئی فیصلہ نافذ کرے، اگر مدعی علیہ نے دعویٰ کا انکار کیا پھر قاضی کا فیصلہ نافذ ہونے سے پہلے وہ غائب ہوگیا، تو اس صورت میں وہ فیصلہ نافذ کرسکتا ہے یا نہیں، جو شخص مدعی علیہ کا نائب بن کر سامنے آتا ہے وہ کتنی صورتوں میں وکیل بنتا ہے، مسائل کی تفصیل، احکام، اختلاف ائمہ، دلائل

قال ويقرض القاضي اموال اليتامى ويكتب ذكر الحق لان في الاقراض مصلحتهم لبقاء الاموال محفوظة مضمونةً والقاضي يقدر على الاستخراج والكتابة لتحفظه وان اقرض الوصي ضمن لانه لا يقدر على الاستخراج والاب بمنزلة الوصي في اصح الروايتين لعجزه عن الاستخراج.

ترجمہ:- امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ قاضی کو اس بات کا اختیار ہوتا ہے کہ اگر چاہے تو یتیموں کے مالوں کو لوگوں میں بطور قرض دے (ف۔ یعنی قابل اعتبار لوگوں کو قرض دے تاج الشریعہ) اور اس قرض کے حساب کو اپنے پاس لکھ کر رکھ لے (ف۔ یعنی اس تفصیل کے ساتھ کہ فلاں یتیم کا اتنا مال فلاں شخص کو) قرض دینے ہی میں فی الحال یتیموں کے مال میں مصلحت ہے، کیونکہ اس طرح ان کے مال کی حفاظت ہوگی اور قرض دار ان کا ذمہ دار رہے گا، پھر قاضی کو اتنا اختیار ہوتا ہے کہ وقت ضرورت پر ان سے رقم وصول کرلے اور یہ تحریر اس کی یادداشت اور یاددہانی کے لئے ہوگی (ف۔ اس طرح قرض دینے میں بڑی مصلحت ہے بخلاف کسی کے پاس امانت رکھنے کے کہ اگر امانت رکھنے والے نے یہ کہہ دیا کہ وہ مال ضائع ہوگیا تو وہ اس کا ضامن نہیں ہوتا ہے، لیکن قرض لینے والا تو بہر صورت ضامن ہوتا ہے، وان اقرض الخ اور اگر وصی نے یتیم کے مال کو بطور قرض کسی کو دیا تو یہی وصی ضامن ہوگا (ف۔ یعنی اگر قرض دار نے واپس کردیا تو خیر ورنہ وصی اپنے پاس سے تاوان ادا کرے گا، کیونکہ اس نے یتیم کے مال کو بغیر کسی اعتماد کے برباد کردیا ہے، لانه لا يقدر الخ کیونکہ وصی اس مال کو قرض دار سے دوبارہ وصول کرنے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے (ف۔ لیکن قاضی کو اس کی قدرت ہوتی ہے، کہ اس سے حق وصول کرلے، والاب الخ اور اگر باپ نے اپنے چھوٹے بچہ کا مال کسی کو قرض دیا تو اس میں دو روایتوں میں سے اصح روایت یہ ہے کہ وہ وصی کے حکم میں ہے (ف۔ یعنی مثلاً: چھوٹے بچہ نے اپنی ماں وغیرہ کے میراث سے کچھ ترکہ پایا، اور اس کے باپ نے یہ مال لے کر کسی کو قرض دیدیا تو اصح روایت کے مطابق وہ اس مال کا ضامن ہوگا، کیونکہ وہ اس کے وصول کرنے سے عاجز ہوگا۔ (ف۔ پس جب اس نے ایسا تصرف کیا جو ضائع کرنے کے حکم میں ہے تو وہ اس مال کا ضامن ہوگا، اسی قول کو فخر الاسلام اور صدر شہید و عتابیؒ نے ترجیح دی

ہے، اگر باپ اپنے چھوٹے بیٹے کے مال کو خود قرض کے طور پر لے تو مشائخ نے کہا ہے کہ جائز ہوگا۔ مع۔

توضیح:۔ کیا قاضی کے لئے یہ جائز ہے کہ یتیم کے مالِ امانت کو کسی دوسرے کو قرضہ کے طور پر دے، تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

باب التحکیم

واذا حکم رجلان رجلاً فحکم بینهما ورضیا بحکم جاز لان لهما ولایة علی انفسهما فصح تحکیمهما وینفذ حکمه علیهما وهذا اذا کان المحکم بصفة الحاکم لانه بمنزلة القاضی فیما بینهما فیشترط اهلیة القضاء ولا یجوز تحکیم الکافر والعبد والذمی والمحدود فی القذف والفاسق والصبی لانعدام اهلیة القضاء اعتباراً باهلیة الشهادة والفاسق اذا حکم یجب ان یجوز عندنا کمامر فی المولیٰ.

ترجمہ:۔ یہ باب تحکیم کے بیان میں ہے۔

اور جب کسی بات پر اختلاف کرنے والے دو شخصوں (متخاصمین) نے کسی ایک شخص کو اپنا محکم بنادیا اور اس نے ان دونوں کے درمیان کوئی فیصلہ کردیا جسے ان دونوں نے رضاء ور غبت سے قبول کرلیا یعنی اس کے فیصلہ پر دونوں راضی ہو گئے تو ایسا کرنا جائز ہوا، کیونکہ ان دونوں کو اپنی اپنی ذات پر مکمل اختیار اور روایت حاصل ہے اس لئے ان دونوں کا اسے اپنا محکم بنانا بھی جائز ہوا، اور اس محکم کا حکم کے ان دونوں کی رضامندی سے ہی نافذ ہوگا۔ **وهذا اذا کان الخ** یہ حکم اسی صورت میں ہے جبکہ اس محکم کی صفت ایسی ہو جو ایک حاکم کے اندر ہونی چاہئے کیونکہ وہ شخص ان دونوں شخصوں کے درمیان قاضی کے حکم میں ہے، اسی لئے اس میں فیصلہ کرنے کی صلاحیت کا ہونا شرط ہے (ف۔ یعنی اس شخص میں گواہی دینے کی اہلیت اور قاضی بننے کی صلاحیت موجود ہونی چاہئے، پھر جب تک وہ حکم دے اس وقت تک ایسی صلاحیت بھی موجود رہے، جیسا کہ محیط میں ہے۔ع)

ولا یجوز الخ اور محکم (ثالث) بنانا ایسے شخص کو جائز نہیں ہے جو کافر یا غلام یا ذمی یا محدود فی القذف یا فاسق یا نابالغ لڑکا ہو کیونکہ ان لوگوں میں قاضی بننے کی صلاحیت نہیں ہے اس لئے ان میں سے کوئی بھی قاضی نہیں ہو سکتا ہے، اور قاضی نہیں ہو سکتا ہے تو وہ محکم بھی نہیں ہو سکتا ہے، اور قدوریؒ کے اس قول میں فاسق بھی انہیں لوگوں میں شمار ہوگا، شاید اس کے معنی یہ ہوں کہ کافر اور غلام وغیرہ ایسے لوگ کہ ان کو محکم نہیں بنانا چاہئے، پھر مصنفؒ نے فرمایا۔

والفاسق الخ اور گر فاسق کو محکم بنادیا جائے تو ہمارے نزدیک جائز ہونا چاہئے جیسے کہ اوپر بیان کیا جاچکا ہے کہ اگر فاسق کو قاضی بنادیا جائے تو اس کا حکم قضایا قاضی بنادینا جائز ہوگا، اسی طرح اگر فاسق کو محکم یا ثالث بنادیا جائے تو بھی جائز ہونا چاہئے، میں مترجم کہتا ہوں کہ فقاہت سے زیادہ مشابہہ اور قریب تر بات یہی ہے کہ اسی قول پر فتویٰ ہونا چاہئے، جیسے اس زمانہ میں مسلمانوں کو اپنے معاملات کا فیصلہ کرنا شرعی تحکیم پر بلکہ اس پر راضی ہونا، بڑے ہی ثواب کی بات ہے۔ انشاء اللہ تعالیٰ۔

توضیح:۔ باب التحکیم، تحکیم کے معنی، حکم، تفصیل، دلائل

التحکیم الخ تحکیم کے معنی حکم یعنی ثالث بنانا، یعنی کسی بات میں جب آدمیوں میں اختلاف ہو کر وہ جھگڑے کرنے لگیں تو کسی بھی ذمہ دار اور مناسب شخص کو وہ ثالث بنالیں کہ وہ جو بھی فیصلہ کرے اسے قبول کرلیں گے اور اس پر یہ دونوں راضی ہو جائیں گے، اس شخص کو محکم کہا جاتا ہے، اگر اس کے فیصلہ کے دونوں فریق راضی ہوں تو اس کا فیصلہ کو قبول کرلینا لازم ہو جاتا ہے، ورنہ نہیں، کیونکہ اسے عام حکومت اور ولایت نہیں ہوتی ہے کہ وہ کچھ مجبور کرسکے، پھر بھی اس کے اوپر کے قاضی وغیرہ کے پاس معاملہ کو لے جانا یعنی مرافعہ کرنے کا اختیار ہوتا ہے کیونکہ قاضی کا حکم عام ہوتا ہے اگرچہ کوئی فریق اس سے ناراض کیوں نہ ہو، پھر اگر اس ثالث کے فیصلہ کا قاضی کے پاس مرافعہ کیا جائے اور اس کے پاس وہ

فیصلہ مناسب معلوم کہ بلکہ غلط معلوم ہو تاہو تو وہ اس فیصلہ کو باطل کردے، حدود و قصاص وغیرہ میں تحکیم جائز نہیں ہے، معلوم ہونا چاہئے کہ اس کے جائز ہونے کا ثبوت قرآن پاک وحدیث اور اجماع ہر طرح سے ہے، چنانچہ فرمان باری تعالیٰ ہے **فابعثوا حكماً من اهله وحكماً من اهلها، الاية** یعنی شوہر اور اس کی بیوی میں اگر اختلاف ہو جائے تو ایک حکم شوہر کے لوگوں میں سے اور ایک حکم عورت کے لوگوں میں سے بھیجو، پس یہ آیت اس بات کی دلیل ہے کہ خصومات میں تحکیم یعنی ثالث بنانا جائز ہے اور حدیث میں ہے کہ ایک صحابی نے آکر کہا یا رسول اللہ! میری قوم والے جب کسی معاملہ میں اختلاف کرتے ہیں تو وہ میرے پاس آتے ہیں، اور میں ان کے درمیان فیصلہ کر دیتا ہوں جس سے دونوں فریق کے آدمی راضی ہو جاتے ہیں، یہ سن کر رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ بہتر بات ہے، اس کی روایت نسائی نے کی ہے، اسی طرح عام صحابہؓ کا اس بات پر اجماع تھا کہ تحکیم جائز ہے۔ مع۔

ولكل واحد من المحكمين ان يرجع مالم يحكم عليهما لانه مقلد من جهتهما فلا يحكم الا برضاهما جميعاً واذا حكم لزمهما لصدور حكمه عن ولاية عليهما واذا رفع حكمه الى القاضي فوافق مذهبه امضاه لانه لا فائدة في نقضه ثم في ابرامه على ذلك الوجه و ان خالفه ابطله لان حكمه لا يلزمه لعدم التحكيم منه.

ترجمہ:-اور دونوں متخاصمین (فریقین) میں سے ہر ایک کو اس بات کا اختیار رہتا ہے کہ اس کو ثالث کی حیثیت سے اس وقت تک انکار کردے جب تک کہ اس نے ان دونوں پر حکم نہ کیا ہو، کیونکہ وہ محکم یعنی ثالث تو ان ہی دونوں کے بنانے سے ہوا ہے، اس لئے جبتک دونوں راضی نہ رہیں گے وہ ثالث کی حیثیت سے حکم جاری نہیں کر سکتا ہے (ف۔ اس۔لئے جبتک اس محکم نے فیصلہ سنایا ہو تب تک ہر فریق اس کو محکم باقی رکھنے سے پھر سکتا ہے۔

واذا حكم الخ اور جب اس ثالث نے ان پر اپنا فیصلہ سنادیا یا حکم جاری کر دیا تو وہ حکم ان دونوں پر لازم ہو جائے گا، کیونکہ ان کے کہنے سے ہی اسے ولایت اور ثالثی کا حق حاصل ہوا اور اسی حق کی وجہ سے اسنے فیصلہ سنایا ہے (ف۔ یہی قول امام مالکؒ واحمدؒ کا بھی ہے اور امام شافعیؒ سے یہ بھی ایک روایت ہے۔ ع۔ اس جگہ لازم ہونے کے معنی یہ ہیں کہ ان دونوں کو اس کے فیصلہ کو باطل کرنے کا اختیار نہ ہوگا بلکہ حاکم اعلیٰ کے پاس معاملہ لے جانے کا حق ہوگا۔ **واذا رفع الخ** اور اگر اس محکم (ثالث) کے حکم کو کوئی قاضی کے پاس لے گیا (مرافعہ کیا) اور ثالث کا یہ فیصلہ قاضی کے اپنے اجتہاد اور مذہب کے مطابق ہوا تو قاضی اسی کو نافذ کردے گا، کیونکہ اس پہلے فیصلہ کو باطل کر کے پھر اسی قسم کا حکم نافذ کرنے کا کوئی فائدہ نہ ہوگا (ف۔ اور اس مرافعہ سے فائدہ یہ ہوگا کہ اس کے بعد جب قاضی اسے نافذ کردے گا پھر وہ کسی دوسرے ایسے قاضی کے پاس مرافعہ ہوا جس کے اجتہاد سے اس کی موافقت نہ ہو تو وہ اسے باطل نہیں کر سکے گا، کیونکہ ایک اجتہادی مسئلہ (مجتہد فیہ) کو ایک قاضی نے نافذ کر دیا ہے۔

وان خالفه الخ اور اگر اس محکم (ثالث) کا فیصلہ اس کے قاضی کے فیصلہ کے مخالف ہو یعنی قاضی کے نزدیک وہ فیصلہ غلط ثابت ہوا تو وہ اسے باطل کردے گا، کیونکہ اس محکم (ثالث) کا فیصلہ اس قاضی پر کسی طرح لازم نہیں ہوگا، کیونکہ قاضی کی طرف سے فیصلہ کرنا نہیں پایا گیا ہے۔ (ف۔ بخلاف قاضی کے فیصلہ کے کیونکہ وہ تو شریعت کی طرف سے اپنے حلقہ کے ہر فرد پر حاکم ہے، اور اس کی ولایت سب پر عام ہے، اس لئے جبتک کہ اس کا فیصلہ بالکل غلط نہ ہو تب تک کوئی دوسرا قاضی اس کے فیصلہ کو باطل نہیں کر سکتا ہے، اور اجتہادی مسئلہ میں کوئی قاضی دوسرے کے اجتہاد اور فیصلہ کو یقینی طور پر غلط نہیں کر سکتا ہے، اسی لئے ایسے مسئلہ کو باطل نہیں کر سکتا ہے، اور یہ بھی معلوم ہونا چاہئے کہ امام مالکؒ اور ابن ابی لیلیٰؒ کے نزدیک اجتہادی مسئلوں میں جس طرح ایک قاضی کا فیصلہ نافذ ہو جاتا ہے اسی طرح ایک محکم یعنی ثالث کا فیصلہ بھی نافذ ہو جاتا ہے۔ م۔ ع۔

توضیح:- کیا ایک مرتبہ کسی کو محکم مان لینے کے بعد فریقین آخر تک اس کے فیصلہ کو ماننے

پر مجبور ہو جاتے ہیں، اور ثالث نے جب اپنا فیصلہ سنادیا تو فریقین کو اس کے انکار اور نہ ماننے کا حق رہتا ہے یا نہیں، اگر اس کے فیصلہ کو کسی قاضی کے پاس مرافعہ کیا تو قاضی کو کیا کرنا چاہئے، محکم اور قاضی کے فیصلہ کے درمیان کوئی فرق ہوتا ہے یا نہیں، تفصیل مسائل، حکم اختلاف ائمہ، دلائل

ولا يجوز التحكم في الحدود والقصاص لانه لاولاية لهما على دمهما ولهذا لا يملكان الا باحة فلا يستباح برضاهما قالوا و تخصيص الحدود والقصاص يدل على جواز التحكيم في سائر المجتهدات كالطلاق والنكاح وغيرهما وهو صحيح الا انه لا يفتى به و يقال يحتاج الى حكم المولى دفعاً لتجاسر العوام فيه وان حكماه في دم خطأ فقضى بالدية على العاقلة لم ينفذ حكمه لانه لا ولاية له عليهم اذ لا تحكيم من جهتهم ولو حكم على القاتل بالدية في ماله رده القاضي و يقضى بالدية على العاقلة لانه مخالف لرأية ومخالف للنص ايضاً الا اذا ثبت القتل باقراره لان العاقلة لا تعقله.

ترجمہ:- اور حدود و قصاص کے مسائل میں محکم اور ثالث بنانا جائز نہیں ہے، کیونکہ ان دونوں فریقوں کو اپنے خون پر ولایت حاصل نہیں ہے، اسی لئے ان میں سے کسی کے لئے بھی یہ جائز نہیں ہے کہ اپنا خون بہانے کے لئے کسی کو اجازت دے، اسی لئے ان کو یہ بھی قدرت نہیں ہوگی کہ دونوں اپنی اجازت اور رضامندی سے اپنے خون کو مباح کردیں، قالوا وتخصيص الخ مصنف نے فرمایا کہ حدود قصاص کو خاص طریقہ سے ناجائز کہنے یا ان کو مستثنیٰ کرنے سے یہ بات دلیل بنتی ہے کہ بقیہ دوسری چیزوں مثلاً: نکاح وطلاق وغیرہ بنانا جائز ہے وهو صحيح الخ اور یہی بات صحیح ہے، لیکن اس کے لئے عام فتویٰ نہ دیا جائے، بلکہ یہ کہہ دیا جائے کہ اس میں قاضی کے حکم کی ضرورت ہے، تاکہ عوام کو طلاق وغیرہ کے مسائل میں دلیری اور آزادی حاصل نہ ہو۔ (ف۔ یعنی ظاہر مذہب تو یہی ہے کہ حدود اور قصاص کے سوا تمام معاملات میں کسی کو ثالث بنا کر حکم جائز ہے، لیکن اگر عوام کو اس کا فتویٰ دیا جائے تو وہ شرعی احکام کی پابندی سے خود کو باہر کرنے میں دلیری کریں گے، مثلاً: کسی نے ایک ساتھ تین طلاقیں اپنی بیوی کو دیدیں تو اس کی بیوی اس کے لئے بغیر حلالہ اب کبھی جائز نہ ہوگی لیکن ثالث اور تحکیم جائز ہونے کا فتویٰ معلوم ہو جائے تو وہ دونوں مل کر ایک شافعی المذہب یا غیر مقلد کو اس معاملہ میں اپنا ثالث بنادیں گے پھر وہ ثالث ان میں یہ فیصلہ سنادے گا کہ اس طرح صرف ایک ہی طلاق واقع ہوئی ہے، اسی طرح جس شخص کو جس مسئلہ میں ضرورت پیش آئے گی وہ ایسے شخص کو تلاش کرلے گا جس کے نزدیک وہ بات جائز ہو اس لئے اسے ثالث بنا کر جواز کا فتویٰ حاصل کرے گا اگرچہ کچھ پہلے وہ لوگ اسے ناجائز اور حرام سمجھتے ہوں، اسی لئے مشائخ نے فرمایا اس کا فتویٰ نہ دیا جائے۔

وان حكماه الخ اور اگر دونوں فریق نے مل کر قتل خطاء کے معاملہ میں کسی محکم کو ثالث بنایا اور اس نے قاتل کے خاندان کے مددگار برادری پر دیت کا حکم نافذ کردیا تو اس کا یہ حکم نافذ نہ ہوگا، کیونکہ اگرچہ ان دونوں نے اسے حکم بنایا ہے مگر مددگار برادری والوں نے تو اسے اپنا ثالث اور محکم نہیں بنایا ہے اس لئے ان لوگوں پر اس کی نہ ولایت ہوگی اور نہ کوئی حکم ان کے خلاف نافذ ہوگا، ولو حكم على القاتل الخ اور اگر اس ثالث نے فقط قاتل پر اس کے ذاتی مال سے دیت دینے کا حکم دیا تو قاضی اس حکم کو باطل قرار دے گا پھر اس کے مددگار برادری پر دیت کا حکم نافذ کرے گا، کیونکہ یہ قاضی کے اجتہاد کے مخالف بلکہ نص حدیث کے بھی مخالف ہے، لیکن اگر قاتل کے اقرار سے قتل ثابت ہوا ہو تو مخالف نہ ہوگی کیونکہ مددگار برادری اس دیت کو برداشت نہیں کرے گی (ف۔ جیسا کہ انشاء اللہ آئندہ معاقل کی بحث میں آئے گا۔

توضیح:- حدود و قصاص کے مسائل میں تحکیم کا حکم، حدود و قصاص کے سوا دوسری چیزوں میں تحکیم، اگر فریقین نے مل کر قتل خطاء کے معاملہ میں کسی کو ثالث بنایا اور اس نے قاتل کے مددگار برادری پر دیت کا حکم نافذ کر دیا، تفصیل مسائل، حکم، دلائل

ويجوز ان يسمع البينة ويقضى بالنكول وكذا بالاقرار لانه حكم موافق للشرع ولو اخبر باقرار احد الخصمين أو بعدالة الشهود وهما على تحكيمهما يقبل قوله لان الولاية قائمة ولو اخبربالحكم لا يقبل قوله لانقضاء الولاية كقول المولى بعد العزل وحكم الحاكم لا بويه و زوجته و ولده باطل والمولى والمحكم فيه سواء وهذا لانه لا تقبل شهادته لهؤلاء لمكان التهمة فكذلك لا يصح القضاء لهم بخلاف ما اذا حكم عليهم لانه تقبل شهادة عليهم لانتفاء التهمة فكذا القضاء ولو حكما رجلين لا بد من اجتماعهما لانه امر يحتاج فيه الى الرأى والله اعلم بالصواب مسائل شتى من كتاب القضاء قال واذا كان علو لرجل و سفل لآخر فليس لصاحب السفل ان يتد فيه و تداولا ينقب فيه كوة عندابى حنفية معناه بغير رضاء صاحب العلووقالا يصنع ما لا يضر بالعلو وعلى هذا الخلاف اذا اراد صاحب العلوان يبنى على علوه قيل ما حكى عنهما تفسير لقول ابى حنيفة فلا خلاف و قيل الاصل عندهما الاباحة لانه تصرف فى ملكه والملك يقتضى الاطلاق والحرمة بعارض الضرر فاذا اشكال لم يجز المنع والاصل عنده الحظر لانه تصرف فى محل تعلق به حق محترم للغير كحق المرتهن والمستاجر والاطلاق بعارض فاذا اشكل لا يزول المنع على انه لا يعرى عن نوع ضرر بالعلومن توهين بناء او نقضه فيمنع عنه.

ترجمہ:-اور اس محکم (ثالث) کے لئے یہ بات جائز ہے کہ گواہوں کی گواہی سنے اور جسے قسم دلائے اگر وہ قسم کھانے سے انکار کرے تو اس کے خلاف فیصلہ دے، اسی طرح اگر کوئی کسی بات کا اقرار کرے تو اس اقرار کی بناء پر بھی فیصلہ سنائے کیونکہ اس نے ان تمام صورتوں میں شریعت کے مطابق حکم دیا، ولو اخبر الخ اور اگر اس ثالث محکم نے ہی بتلایا کہ مدعی یا مدعی علیہ میں سے کسی نے فلاں بات کا اقرار کر لیا ہے یا اس نے کسی گواہ کے متعلق بتلایا کہ وہ عادل ہے اور اس وقت تک دونوں فریق اس کے ثالث ہونے پر قائم ہیں، تو اس کا قول قبول ہوگا، کیونکہ اس وقت تک اس کی ولایت اور ثالثی باقی ہے، اور اگر اس ثالث محکم نے یہ کہا کہ میں نے یہ حکم دیا تھا تو اس کا قول قبول نہ ہوگا، کیونکہ اس کی ولایت ختم ہو گئی ہے جیسے: کوئی قاضی اپنے معزول ہونے کے بعد خبر دے تو اس کا قول بھی قبول نہیں ہوگا۔

وحكم الحاكم الخ اور حاکم کا اپنے والدین اپنی اولاد اور بیوی کے لئے کوئی حکم کرنا باطل ہوتا ہے، اس میں حکم قاضی اور محکم دونوں برابر ہیں، کیونکہ ان کے لئے حاکم کی گواہی بھی مقبول نہیں ہوتی ہے، تہمت کا موقع رہنے کی وجہ سے، اسی طرح ان لوگوں کے لئے اس کا حکم قضاء صحیح نہیں ہے بخلاف اس کے اگر ان لوگوں پر حکم لگا دے تو جائز ہے۔ اس لئے کہ ان لوگوں پر اس کی گواہی قبول ہے کیونکہ کوئی تہمت نہیں ہے تو یونہی ان لوگوں پر حکم قضاء بھی جائز ہے۔

خلاصہ یہ ہوا کہ اگر حاکم نے ان لوگوں کے حق میں حکم کیا یعنی فیصلہ ان کے لئے مفید ہو تو تہمت کی وجہ سے جائز نہ ہوگا اور اگر ان کے خلاف فیصلہ ہو تو یعنی ان کے حق میں مضر ہو تو اس کا فیصلہ جائز مانا جائے گا ولو حكما رجلين الخ اور اگر متخاصمین نے دو شخصوں کو محکم (ثالث) بنایا تو ان دونوں کا ایک ہی بات پر متفق ہونا ضروری ہے، کیونکہ حکم دینا (فیصلہ کرنا) ایسا کام ہے جس میں اجتہادی رائے کی ضرورت ہے، واللہ اعلم بالصواب۔

مسائل شتی

الخ کتاب القضاء میں سے یہاں متفرق مسائل کا بیان ہوگا۔ قال و اذا الخ اگر دو منزلہ مکان میں اوپر کی منزل ایک شخص کی اور نیچے کی منزل دوسرے شخص کی ہو تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک نیچے والے کو یہ اختیار نہیں ہے کہ اس میں کیلیں گاڑے یا روشندان بنائے، اس کا مطلب یہ ہے کہ اوپر کی منزل والے کی مرضی کے بغیر ایسا نہیں کر سکتا ہے و قالا یصنع الخ اور صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ ہر وہ کام جس سے اوپر کی منزل والے کو نقصان نہ ہو اسے وہ کر سکتا ہے، وعلی ھذا الخ اسی طرح اگر بالاخانہ والے نے یہ چاہا کہ اپنے بالاخانہ کے اوپر کچھ عمارت اور بھی بنائے تو اس میں بھی ایسا ہی اختلاف ہے۔ (ف۔ یعنی امام اعظمؒ کے نزدیک نیچے والوں کی رضامندی کے بغیر وہ نہیں بنا سکتا ہے، اور صاحبینؒ کے نزدیک اگر وہ تعمیر نقصان دہ نہ ہو نیچے کی منزل والے کی اجازت کے بغیر بھی بنا سکتا ہے، قیل ما حکی عنھا الخ بعض مشائخ نے فرمایا ہے کہ صاحبینؒ سے جو روایت ہے وہ تو امام اعظمؒ کے قول کی تفسیر ہے لہٰذا ان کا آپس میں کوئی اختلاف باقی نہیں رہا، لیکن بعض مشائخؒ) نے یہ بھی فرمایا ہے کہ صاحبینؒ کے نزدیک اصل میں تعمیر وغیرہ مباح اور جائز ہے کیونکہ وہ جو کچھ کرتا ہے اپنی ملک میں تصرف کرتا ہے اور ملک کا تقاضا ہے کہ اس کا تصرف مطلقاً جائز ہو، اور ممانعت جو کچھ ہوتی ہے وہ نقصان پیدا ہونے سے ہے اس لئے تعمیر کو ناجائز نہیں کہنا چاہئے، ف۔ یعنی ممانعت صرف دوسروں کو نقصان پہنچانے کی وجہ سے ہو سکتی ہے) والاصل عندہ الخ اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اصل میں ممانعت ہے کیونکہ وہ ایسی جگہ میں تصرف کر رہا ہے جس کے ساتھ دوسرے کا محترم حق کا تعلق ہے جیسے کہ مرتہن اور مستاجر کے حق کا تعلق ہوتا ہے، اس میں اگر تصرف کی اجازت ہے تو وہ عارضی ہے، پس یہاں پر جب بات مشتبہ ہو گئی تو اس کی ممانعت ظاہر نہ ہوگی۔

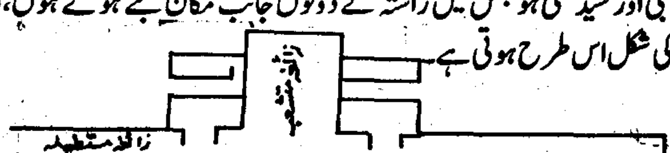
علی انہ الخ اس کے علاوہ ایسا کرنا بالاخانہ کی عمارت کو کمزور کرنے یا توڑ پھوڑ وغیرہ کا کام کسی نہ کسی طرح نقصان دہ ضرور ہو جاتا ہے، اس لئے اسے منع کیا جائے گا۔ ف۔ یعنی دیواروں میں کھونٹے گاڑنے اور توڑ پھوڑ کرنے سے ہمیشہ مکان کو کچھ نہ کچھ نقصان ضرور ہوتا ہے۔

> توضیح:۔ اگر ثالث، محکم متخاصمین کے بیانات سننے کے بعد کسی سے قسم کھانے کو کہے اور وہ انکار کردے اگر وہ مدعی یا مدعی علیہ کے بارے میں کہے کہ فلاں شخص نے اس بات کا اقرار کیا ہے، یا محکم اپنے معزول ہونے کے بعد یہ کہے کہ میں نے اپنے اختیار کے وقت اسے یہ حکم سنایا، اگر دو منزلہ مکان کے دو باشندے اپنی اپنی منزل میں کچھ رد و بدل کرنا چاہیں، تفصیل حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

قال واذا کانت زائغة مستطیلة تنشعب منھا زائغة مستطیلة وھی غیرنا فذة فلیس لاھل الزائغة الاولی ان یفتحوا بابا فی الزائغة القصوی لان فتحه للمرور ولاحق لھم فی المروراذ ھو لا ھلھا خصوصاً حتی لایکون لاھل الاولی فیما بیع فیھا حق الشفعة بخلاف النافذة لان المرور فیھا حق العامة قیل المنع من المرور لا من فتح الباب لانه رفع جدارہ والاصح المنع من الفتح لأن بعد الفتح لا یمکنه المنع من المرور فی کل ساعة ولانه عساہ یدعی الحق فی القصوی بترکیب الباب وان کانت مستدبرة قد لزق طرفاھا فلھم ان یفتحوا بابا لان لکل واحد منھم حق المرور فی کلھا اذھی ساحة مشترکة ولھٰذا یشترکون فی الشفعة اذا بیعت دارمنھا۔

ترجمہ:۔ امام محمدؒ نے فرمایا کہ اگر ایک زائغہ مستطیلہ (لانبی گلی) ایسی ہو جس سے دوسری بھی لانبی گلی نکلتی ہو مگر یہ کسی

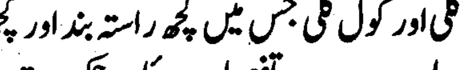
کنارے میں کھلی ہوئی نہ ہو بلکہ بند ہو تو پہلی گلی کے رہنے والے میں سے کسی کو یہ حق نہ ہوگا کہ دوسری گلی کی طرف اپنا دروازہ نکالے، (ف۔ یعنی) ایسی گلی جو لانبی اور سیدھی ہو جس میں راستہ کے دونوں جانب مکان بنے ہوئے ہوں، اور اس گلی سے بھی ایک دوسری لانبی گلی نکلتی ہو جس کی شکل اس طرح ہوتی ہے۔



اس میں سے تیسری گلی والے دوسری گلی سے ہوتے ہوئے اور دونوں گلی والے پہلی گلی کے راستہ سے باہر کی طرف آمد و رفت کر سکتے ہیں، لیکن اس کے برعکس یہاں لانبی گلی والوں کا کوئی حق نہ ہوگا کہ وہ دوسری گلی کی طرف کوئی راستہ نکال لیں، لان فتحه الخ کیونکہ دروازہ کھولنا راستہ بنانے کے لئے ہے، جبکہ پہلی بڑی گلی والوں کو اس سے گذرنے کا حق نہیں ہے، کیونکہ دوسری گلی خاص ان کے اپنے ہی لوگوں کے لئے ہے (ف۔ یعنی اس دوسری گلی پر پہلی گلی والوں کا کوئی حق نہیں ہے، حتی لا یکون الخ یہانتک وہ زمین یا مکان جو دوسری اور تیسری گلی میں فروخت ہو اس میں اس پہلی گلی میں رہنے والوں کا کوئی حق مشفعہ نہ ہوگا، بخلاف اس گلی کے جو کھلی ہوئی ہو یعنی اس کے آخر میں کھلا ہوا راستہ ہو جس سے ہر شخص آتا جاتا ہو کیونکہ اس میں ہر شخص کو آمد و رفت کا حق ہوتا ہے کوئی کسی کو آنے جانے سے نہیں روک سکتا ہے۔

قیل المنع الخ بعض مشائخ نے کہا کہ اس گلی سے دروازہ نکالنے کی ممانعت نہیں ہے بلکہ اس دروازہ کو آمد و رفت کا راستہ بنا لینے سے ممانعت ہے، کیونکہ دروازہ نکالنے کا مطلب تو صرف اتنا ہوتا ہے کہ اس جگہ اپنے گھر کی کچھ دیوار توڑ دی جائے یا چھوڑ دی جائے،، لیکن قول اصح یہی ہے کہ دراوزہ کے کھولنے سے ہی ممانعت ہے، کیونکہ ایک بار دروازہ کھل جانے کے بعد دوسری گلی والوں کے لئے یہ ممکن نہ ہوگا کہ ہر اس گھرانے کو اس جگہ آنے جانے سے روکتا رہے، اس سے تو ایک بڑا فتنہ کھڑا ہو جائے گا، اسی طرح دروازہ کھول کر وہ شخص اس دوسری گلی میں اپنے کسی حق کا دعویٰ بھی کر سکے گا۔

وان کانت مستدیره الخ اور اگر دوسری گلی متدیرہ یعنی گولائی میں ہو، جس کے دونوں کنارہ پہلی گلی سے ملے ہوئے ہوں، تو اس میں پہلی گلی کو بھی یہ اختیار ہوگا کہ اس میں دروازہ کھول دیں، کیونکہ پہلی اور دوسری گلی دونوں میں سے ہر ایک کے فرد کو اس میں آمد و رفت کا حق حاصل ہوگا، اس لئے کہ درمیانی جگہ سب کے لئے ایک مشترک صحن یا آنگن کی حیثیت سے ہے چنانچہ اگر اس میں سے کوئی . فروخت ہونے لگے تو ہر ایک اس کے شفعہ کا حق دار ہو سکتا ہے۔ (ف۔ اس کی صورت یہ ہو گی۔



ان گھروں اور ان کے دروازوں کے آگے جتنا کچھ آنگن ہے وہ کچھ لانبا اور باقی گول ہے، اس پورے آنگن میں تمام خاندان کو آمد و رفت کا پورا حق ہوگا، اس لئے گول آنگن بھی صرف ان ہی لوگوں کے لئے مخصوص نہ ہوگا، بلکہ سارے افراد اس میں آمد و رفت کر سکتے ہیں۔

توضیح:۔ سیدھی گلی اور گول گلی جس میں کچھ راستہ بند اور کچھ کھلا ہوا ہو اس میں شفعہ کا حق دار کون اور کس طرح ہوتا ہے، تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل،

قال ومن ادعى في دار دعوى وانكرها الذي هي في يده ثم صالحه منها فهو جائز وهي مسألة الصلح على الانكار وسنذكرها في الصلح لان شاء الله تعالىٰ والمدعى وان كان مجهولاً فالصلح على معلوم عن مجهول جائز عندنا لانه جهالةٌ في الساقط فلا يُفضي الى المنازعة على ماعرف قال ومن ادعى داراً في يد رجل انه وهبها

زائغہ سکہ، بمعنی گلی یا راستہ، استطیلہ، سیدھا، لانبا، تنشعب، شاخ نکلنے والا راستہ، نافذہ، کھلا ہوا، آگے نکل جانے والا، ، غیر نافذہ، بند گلی، جس کے آگے راستہ نہ ہو

له في وقتٍ فسئل البينة فقال جحد في الهبة فاشريتها واقام المدعى البينة على الشراء قبل الوقت الذى يدعى فيه الهبة لاتقبل بينة لظهور التناقض اذ هو يدعى الشراء بعد الهبة وهم يشهدون به قبلها ولو شهدوا به بعدها تقبل لوضوح التوفيق ولو كان ادعى الهبة ثم اقام البينة على الشراء قبلها ولم يقل جحدنى الهبة فاشتريتها لم تقبل ايضاً ذكره في بعض النسخ لان دعوى الهبة اقرار منه بالملك للواهب ودعوى الشراء رجوعٌ منه فعد مناقضاً بخلاف ما اذاادعى الشرأ بعد الهبة لانه تقرير ملكه عندها.

ترجمہ:-امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی شخص نے ایک مکان پر اپنا دعوی کیا مگر اس میں رہنے والے نے اس سے انکار کیا، لیکن اس میں رہنے والے نے اس پر دعویٰ کرنے سے کسی طرح صلح کرلی تو اس کا اس سے صلح کرلینا جائز ہوگا، یہ مسئلہ حقیقت میں انکار پر صلح کرنے کا ہے، جسے ہم مستقلاً انشاءاللہ کتاب الصلح میں بیان کریں گے (ف۔اس جگہ اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ اس مدعی نے جتنے حصہ پر بھی دعوی کیا ہو، مثلاً: تہائی یا چوتھائی یا نصف جسے اس نے اس وقت تک ثابت نہیں کیا، پھر قابض نے بھی جب اس کے دعویٰ کا انکار کردیا تو کچھ بھی ——————

—————— ثابت نہ ہوسکا، اس لئے اس کا دعوی کا حق مجہول پر ہوا اور صلح بھی اسی مجہول حق پر ہوئی، تو ایسی صلح مجہول حق سے کیسے صحیح ہوگی، اس کا جواب اس طرح دیا۔

والدعی وان کان الخ کہ اس شخص نے جو کچھ دعوی کیا ہے وہ اگرچہ مجہول ہے، لیکن مجہول سے معلوم پر صلح کرنا ہمارے نزدیک جائز ہے، کیونکہ یہ جہالت ایسی چیز میں ہے جس کا خاص اعتبار نہیں ہے، جیسا کہ کتاب الصلح میں مذکور ہے۔قال من ادعی الخ اور امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر ایک شخص مثلاً: زید نے دوسرے شخص مثلاً: بکر پر یہ دعوی کیا کہ یہ شخص فی الحال جس گھر میں رہتا ہے اور اس کے قبضہ میں ہے اس نے مجھے وہ پہلے ایک وقت میں ہبہ کیا تھا (ف۔جس کے تاریخ اور اس کا وقت بھی بیان کردیا) اس دعویٰ پر اس سے جب گواہ طلب کئے گئے تو اس نے کہا کہ اس شخص نے چونکہ ہبہ کرنے کا انکار کردیا تھا اس لئے بعد میں میں نے اس سے اس مکان کو خرید لیا پھر اس کے گواہ نے ایسے وقت میں خریداری پر گواہی دی جو وقت اس کے بتائے ہوئے ہبہ کے وقت سے پہلے کا ہے (ف۔مثلاً: یہ کہا کہ اس سال کے ماہ صفر میں ہبہ کیا تھا اور خریداری کے گواہ نے کہا کہ اس نے ماہ محرم میں خریدا تھا، تو یہ گواہ مقبول نہ ہوں گے، کیونکہ دونوں باتوں کا اختلاف ظاہر ہے (ف۔کیونکہ پہلے خرید کر بعد میں ہبہ کرنے کا کیا فائدہ ہوگا، کیونکہ مدعی تو ہبہ ہوجانے کے بعد خریدنے کا دعویٰ کرتا ہے، حالانکہ گواہ ہبہ سے پہلے کی خریداری کی گواہی دیتے ہیں (ف۔اس لئے مدعی کا دعوی درست ہوسکتا تھا اس کی گواہی دعویٰ کے مخالف اور ہو رہی ہے)۔

ولو شهدوا به الخ اور اگر گواہ ہبہ کے بعد خریداری کی گواہی دیتے تو ان کی گواہی قبول ہوسکتی تھی کیونکہ دونوں باتوں میں توفیق ظاہر ہے۔(ف۔اس طرح سے جو مدعی نے شروع میں جو بیان کیا ہے کہ اس نے مجھے پہلے ہبہ کیا تھا مگر بعد میں وہ اپنی بات سے پھر گیا اس لئے بعد میں نے اس سے مکان خرید لیا) ولو کان ادعی الخ اور اگر اس نے پہلے ہبہ کا دعوی کیا پھر ہبہ سے پہلے خریدنے کے گواہ پیش کئے اور اس نے یہ بیان نہیں دیا کہ ہبہ کرکے اس نے ہبہ سے انکار کردیا تھا تو بھی گواہ قبول نہیں کئے جائیں گے، بعض نسخوں میں ایسا ہی لکھا ہے، کیونکہ ہبہ کا دعویٰ کرنے کا مطلب ہی یہ ہے کہ اس وقت ہبہ کرنے والے کی ملکیت اس پر موجود ہو، پھر خریداری کا دعوی کرنے کا مطلب اس پہلے اقرار سے رجوع کرنا ہے، اس طرح گویا اس نے دو متضاد اور مخالف باتوں کا دعویٰ کیا، اس کے برخلاف اگر پہلے خریداری کا دعویٰ کیا تو اس میں تضاد لازم نہیں آتا ہے کیونکہ ہبہ کے وقت ہبہ کرنے والے کی ملکیت ثابت ہے (ف۔اور یہ بات اصل مقصد کے لئے مفید تو ہے مگر کسی بھی نقصان دہ نہیں ہے۔

توضیح: کسی دعوای کو تسلیم سے انکار کے باوجود اس دعویٰ پر مصالحت کرلینا، مجہول حق پر مجہول صلح کی صورت ایک چیز کے متعلق یہ دعویٰ کرنا کہ بطور ہبہ وہ میری ہے پھر یہ

دعویٰ کرنا کہ بطور خرید میری ملکیت ہے، خواہ ہبہ کا دعوی پہلے ہو یا خرید کا دعویٰ پہلے ہو،
تفصیل مسائل، حکم، دلائل

ومن قال لاخر اشتريت منى هذه الجارية فانكر الاخر ان اجمع البائع على ترك الخصومة وسعه ان يطأها لان المشترى لما حجد كان فسخا من جهته اذا الفسخ يثبت به كما اذا تجاحدا فاذا عزم البائع على ترك الخصومة ثم الفسخ و بمجرد العزم وان كان لا يثبت الفسخ فقداقترن بالفعل وهو امساك الجارية ونقلها وما يضاهيه ولانه لما تعذر استيفأ الثمن من المشترى فات رضاء البائع فيستبد بفسخه قال ومن اقرانه قبض من فلان عشرة دراهم ثم ادعى انه زيوف صدق و فى بعض النسخ اقتضى وهو عبارة عن القبض ايضاً ووجهه ان الزيوف من جنس الدراهم الا انها معيبة ولهذا لو تجوز بها في الصرف والسلم جاز والقبض لا يختص بالجياد فيصدق لانه انكر قبض حقه بخلاف ما اذا اقرانه قبض الجياد أو حقه أو الثمن أو استوفى لاقراره بقبض الجياد صريحاً اودلالة فلا يصدق والنبهرجة كالزيوف و فى الستوقة لا يصدق لانه ليس من جنس الدراهم حتى لو تجوز بها فيما ذكرنا لايجوز والزيف مازيفه بيت المال والنبهرجة ما يرده التجار والستوقة ما يغلب عليها الغش.

ترجمہ:-اگر ایک شخص نے دوسرے سے کہا کہ تم نے یہ باندی مجھ سے خریدی تھی لیکن دوسرے نے اس کا انکار کر دیا، اس وقت اگر بائع نے اس کے ساتھ نالش اور مقدمہ نہ کرنے اور خاموش رہ جانے کا فیصلہ کر لیا تو اس بائع کو اس باندی سے ہمبستری کرنی حلال ہو گی۔ (ف۔ یہی ایک روایت امام شافعیؒ اور ایک روایت احمدؒ کی بھی ہے) لان المشترى الخ کیونکہ دوسرے شخص (مشتری) نے جب انکار کر دیا تو اس کی طرف سے (اگر خرید ا بھی ہو تو وہ) فسخ ہو جاتا ہے، اب جبکہ بائع نے بھی خاموش رہ جانے کا فیصلہ کر لیا تو فسخ پورا ہو گیا۔

و بمجرد العزم الخ اگرچہ صرف فسخ کر لینے کے ارادہ سے فسخ نہیں ہوتا ہے، لیکن یہاں ارادہ فسخ ایک عمل کے ساتھ ملا ہوا ہے، یعنی باندی کو خاموشی کے ساتھ اپنے پاس رکھ لینا اور اپنے گھر لے آنا، یا اس کے مشابہہ دوسرا کوئی کام کرنا مثلاً: اسے دوسری مرتبہ کسی کے پاس فروخت کرنے کا ارادہ کرنا، وغیرہ، اور اب جبکہ اس مشتری سے اس کی رقم ملنے کی امید نہ رہی تو بائع کی رضامندی بھی ختم ہو گئی، اس لئے بیع کے فسخ کرنے میں اب وہ خود مختار ہو گیا۔ (ف۔ اس لئے اس کا صرف ارادہ کرنا ہی فسخ کرنا مان لیا جائے گا) قال ومن اقر الخ اگر کسی نے اس بات کا اقرار کیا میں نے فلاں شخص سے دس درہم قبضہ میں لئے ہیں، بعد میں یہ کہا کہ وہ تو کھوٹے تھے تو اس کی تصدیق کی جائے گی، و فى بعض الخ اور بعض نسخوں میں (ادعی کی بجائے) اقتضى یعنی اقتضاء کا لفظ ہے، اس سے بھی قبضہ کرنے کے ہی معنی سمجھے جاتے ہیں، کیونکہ زیوف یعنی کھوٹے سکے بھی تو درہم ہی کی جنس سے ہوتے ہیں البتہ وہ عیب دار ہوتے ہیں ولهذا الخ اسی لئے عقد صرف اور عقد سلم میں زیوف کھوٹے درہم بھی لئے جائیں اور اچھے نہ لینے میں چشم پوشی کی جائے جب بھی جائز ہوتا ہے (ف۔ یعنی مثلاً: ایک اشرفی بھنانے میں دینے والے نے اچھے درہموں کے ساتھ کھوٹے درہم بھی دیئے اور لینے والے نے بھی کھوٹے درہم لینے میں چشم پوشی کی اور ناراضگی کا اظہار نہیں کیا تو یہ عقد صرف پورا ہو گیا اور عقد سلم کی صورت میں مثلاً: پچاس درہم کے بدلے پچاس من گیہوں کا معاملہ طے کیا پھر درہم دیتے وقت اچھے درہم نہ دے کر کھوٹے درہم دیدیئے، اور دوسرے شخص یعنی مسلم الیہ نے چشم پوشی کرتے ہوئے وہ قبول کر لئے تو بھی یہ بیع سلم جائز ہو گی، پس اس مثال سے بھی یہ بات معلوم ہوئی کہ کھوٹے درہم بھی درہم ہی ہوتے ہیں، اور اس نے درہم پر قبضہ کرنے کا اقرار کیا ہے۔

و القبض الخ اور قبضہ کرنا صرف اچھے درہموں کے ساتھ ہی مخصوص نہیں ہے، کیونکہ کھوٹے درہموں پر بھی اختیار پانے سے قبضہ بولا جاتا ہے لہٰذا اس کی بات کی تصدیق کرلی جائے گی، کیونکہ اس نے اپنا اصل حق یعنی کھرے اور اچھے درہموں کے پانے کی نفی کی ہے (ف)

خلاصہ یہ ہوا کہ جب اس نے یہ کہا کہ میں نے دس درہموں پر قبضہ کیا ہے کھوٹے درہموں پر قبضہ کیا ہے تو اس کی تصدیق ہو سکتی ہے بخلاف ما اذا الخ برخلاف اس کے اگر اس نے کہا کہ میرا جو ثمن تھا وہ وصول کرلیا، یا یہ کہ میں نے پورا پالیا استیفاء کرلیا (ف۔ یعنی میں نے بھرپور حاصل کرلیا پھر یہ دعوی کرتا کہ میں نے کھوٹے وصول کئے قبول نہ ہوگا) کیونکہ اس نے یا تو صراحۃً کھرے درہم پانے کا اقرار کیا، تو اب اس کے قول کی تصدیق نہ ہوگی، والنبہرجۃ کالزیوف الخ اور نبہرجہ درہم کھوٹے درہم کے حکم میں ہوتے ہیں، اور ستوقہ کی صورت میں تصدیق نہ ہوگی کیونکہ یہ درہم کی جنس سے ہی نہیں ہوتے ہیں، یہانتک کہ عقد صرف وسلم میں چشم پوشی کرتے ہوئے ستوقہ درہم لے لے تو وہ عقد جائز نہ ہوگی۔ والزیف الخ زیف ایسے درہم کو کہا جاتا ہے جن کو بیت المال یا بینک قبول نہ کرے اور واپس کردے لیکن شہری کاروباری اسے قبول کرلیتے ہوں اور نبہرجہ ایسے درہم کو کہتے ہیں جن کو کاروباری بھی قبول نہ کرتے ہوں اور ستوقہ اس درہم کو کہتے ہیں جن میں کھوٹ زیادہ ہو (ف۔ تو اصل میں یہ درہم ہی نہیں ہوتے ہیں۔

توضیح:۔ایک شخص نے دوسرے سے کہا کہ تم نے مجھ سے میری باندی خریدی تھی، اور دوسرے نے اس کا انکار کیا، اس پر پہلے شخص نے خاموشی برتی یا معاملہ قاضی کے پاس پیش کردیا، زیوف نبہرجہ ستوقہ کی تعریف اور آپس کا فرق، تفصیل مسائل، حکم، دلائل

قال ومن قال لأخرلك علی الف درهم فقال ليس لی عليك شيئ ثم قال فی مكانه بل لی عليك الف درهم فليس عليه شيئ لان اقراره هو الاول و قد ارتد برد المقر له والثانی دعوی فلا بد من الحجة او تصديق خصمه بخلاف ما اذا قال لغيره اشتريت وانكر الأخر له ان يصدقه لان احد المتعاقدين لا يتفرد بالفسخ كما لا يتفرد بالعقد والمعنی فيه انه حقهما فبقی العقد فيعمل التصديق اما المقر له يتفرد برد الاقرار فافترقا قال ومن ادعی علی اخر مالا فقال ماكان لك علی شيئ قط فاقا المدعی البينة علی الف واقام هو البينة علی القضا قبلت بينة وكذلك علی الابرا و قال زفرؒ لا تقبل لان القضا يتلوا لوجوب و قد انكره فيكون مناقضاً ولنا ان التوفيق ممكن لان غير الحق قد يقضی ويبرأ منه دفعا للخصومة الاتری انه يقال قضی بباطل وقد يصالح علی شيئ فيثبت ثم يقضی كذا اذا قال ليس لك علی شيئ قط لان التوفيق اظهر.

ترجمہ:۔امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر مثلاً زید نے بکر سے کہا کہ تمہارے مجھ پر ہزار درہم باقی ہیں، اس پر بکر نے کہا کہ نہیں میرا تم پر کچھ بھی باقی نہیں ہے پھر فوراً ہی زید نے کہا بلکہ میرے ہی ہزار درہم تم پر باقی ہیں، تو زید پر کچھ بھی قرض بکر کا باقی نہ رہے گا، کیونکہ اس پوری گفتگو میں زید کا اقرار صرف پہلی مرتبہ میں پایا گیا جسے بکر نے رد کردیا، پھر دوسرے جملہ میں زید نے بکر پر اپنا حق باقی رہنے کا دعوی کیا جس کے ثبوت کے لئے یا تو بکر کا اقرار چاہئے یا پھر خود زید کے پاس کچھ گواہ چاہئے کہ گواہوں کے اقرار سے قرضہ کا ثبوت ہو سکتا ہے، اس کے برخلاف اگر ایک شخص نے دوسرے سے کہا کہ فلاں چیز میں نے تم سے خریدی ہے اور دوسرے نے اس کا انکار کردیا تب بھی اس دوسرے کو یہ اختیار ہوگا کہ پہلے شخص یعنی مشتری کی بات کی تصدیق کردے، کیونکہ عاقدین یعنی ان دونوں میں سے کسی ایک کو یہ اختیار نہیں ہوتا ہے کہ صرف ایک ہی شخص اپنے اس معاملہ کو تنہا فسخ کودے جیسے کہ کوئی ایک ہی تنہا عقد بھی نہیں کرسکتا ہے (ف۔ اس طرح اقرار اور اس معاملہ عقد میں فرق ہوگیا) والمعنی فيه الخ اس مسئلہ کی

بنیادی بات یہ ہے کہ عقد بیع تو دونوں کا حق ہے اس لئے ایک شخص کے رد اور ختم کر دینے سے بھی عقد باقی رہ جائے گا، اس وقت کسی دوسرے شخص کا کرنا بھی مفید اور کارآمد ہو جائے گا، مگر جس کے لئے (مقرلہ) اقرار کیا گیا ہے وہ تو اپنے بارے میں اقرار کو تنہا ہی رد کر سکتا ہے، اس طرح دونوں مسئلوں میں فرق ظاہر ہو گیا۔

قال ومن ادعی الخ اور امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر ایک شخص مثلاً زید نے بکر پر مال کا دعوی کیا تب بکر نے کہا کہ تمہارا مال کبھی بھی مجھ پر نہ تھا، اس پر مدعی زید نے اس پر ہزار درہم باقی رہنے کے گواہ پیش کر دیئے، پھر خود اس مدعی علیہ بکر نے بھی ان کے ادا کر دینے پر گواہ پیش کر دیئے تو اسی مدعی علیہ یعنی بکر کے گواہ مقبول ہوں گے، اسی طرح اگر اس نے مدعی کے بری کر دینے کے گواہ پیش کر دیئے تو بھی اسی کے گواہ مقبول ہوں گے۔

وقال زفرؒ الخ اور امام زفرؒ نے فرمایا ہے کہ بکر کے گواہ قبول نہیں کئے جائیں گے، کیونکہ واجب ہونے کے بعد ہی تو اداء کرنا لازم ہوا کرتا ہے، پھر اس کا یہ کہنا کہ تمہارا مجھ پر کبھی کچھ لازم نہیں ہوا تھا خود اس کے دعوی کے مخالف ہو رہا ہے، اور ہماری دلیل یہ ہے کہ کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ کسی کا حق لازم نہ ہونے کے باوجود ادا کر کے اس حق سے براءت حاصل کر لی جاتی ہے تاکہ آپس کی خصومت اور چپقلش دور ہو جائے، اسی لئے تو اکثر یہ بولتے ہوئے سنا جاتا ہے کہ اس نے ناحق ادا کیا ہے، اور کبھی کسی چیز پر صلح کی جاتی ہے، پھر جب وہ لازم ہو جاتی ہے تو ادا بھی کی جاتی ہے، اسی طرح اگر مدعی علیہ بکر نے اس طرح کہا کہ تمہارا کوئی حق مجھ پر بالکل نہیں ہے یا ہرگز نہیں ہے تو بھی ایسی صورت میں بکر کے گواہ مقبول ہوں گے، کیونکہ دعوی کی صداقت کے احتمال کے ساتھ ہی گواہی کا بھی ہونا زیادہ ظاہر ہے (ف۔ اس جگہ امام زفرؒ کے جواب کا خلاصہ یہ ہوا کہ آپ کا یہ کہنا کہ وجوب کے بعد ہی تو ادا کرنا ہوتا ہے، کیونکہ اس موقع میں اصل حق کا واجب ہونا ہی ضروری نہیں ہے، کیونکہ کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ کوئی فسادی انسان خواہ مخواہ بھی کسی کو تنگ کرنے کے لئے کسی حق کا دعوی کر بیٹھتا ہے اس سے جھگڑا کرنے لگتا ہے اس لئے مدعی علیہ صالح اور نیک طبع ہونے کی بناء پر اس کے شر سے بچنے کے لئے دعویٰ کے مطابق اسے ادا کر دیتا ہے، حالانکہ حقیقت میں اس کا کوئی حق نہیں ہوتا ہے یا مثلاً: جھگڑنے کے بعد دفع شر کے لئے سو درہم کی ادائیگی پر صلح کر لیتا ہے، چنانچہ اب اس پر یہ سو درہم لازم ہو گئے اور اس نے ادا بھی کر دیئے، پس ان باتوں سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ کچھ ادا کر دینے سے واقعۃً اصل حق کا واجب ہونا ضروری نہیں ہوتا ہے، اس لئے اس کا یہ کہنا کہ تمہارا مجھ پر کبھی کوئی حق لازم نہیں ہوا پھر بھی اس نے وہ حق ادا کر دیا یا اس پر صلح کر لی تو ایسا کرنے سے یہ شخص حقیقت میں جھوٹا نہیں ہو سکتا ہے، کیونکہ یہ ممکن ہے کہ اس نے ناحق دفع شر کے لئے مدعی کو ادا کر دیا ہو یا انکار کے باوجود صلح کر لی ہو، پھر اگر اس نے یہ کہا ہو کہ تمہارا مجھ پر ہرگز کچھ حق نہیں تو اس جملہ سے بدرجہ اولیٰ اس کا جھوٹا ہونا لازم نہیں ہے اور یہی بات زیادہ ظاہر بھی ہے۔ م۔

توضیح:۔ زید نے ایک مرتبہ خود پر دوسرے کے حق باقی رہنے کا دعویٰ کیا مگر دوسرے شخص نے خود اس کا انکار کیا جس کے فوراً بعد اسی نے پلٹ کر کہا کہ میرا ہی حق تم پر باقی ہے، مذکورہ صورت سے متعلق تفصیل اور اس کی پوری بحث مع اختلاف ائمہ، اور دلائل

ولو قال ماکان لک علی شیئ ولا اعرفک لم یقبل بینته علی القضأ وکذا علی الابرأ لتعذر التوفیق لانه لایکون بین اثنین اخذ و اعطأ و قضاء واقتضاء و معاملة و مصالحة بدون المعرفة وذکر القدوریؒ انه تقبل ایضاً لان المحتجب او المخدرة قد یؤذی بالشغب علی بابه فیأمر بعض وکلائه بارضائه ولا یعرفه ثم یعرفه بعد ذلک فامکن التوفیق قال ومن ادعی علی اخر انه باعه جاریته فقال لم ابعها منک قط فاقام البیّنة علی الشراء فوجد بها اصبعا زائدة فاقام البائع البینة انه برئی الیه من کل عیب لم تقبل بینة البائع وعن ابی یوسفؒ انه تقبل اعتباراً بما

ذکرنا وجه الظاهر ان شرط البراءة تغيير للعقد من اقتضأ وصف السلامة الى غيره فيستدعي وجود البيع وقد انكره فكان مناقضاً بخلاف الدين لانه قد يقضي وان كان باطلا على مامر۔

ترجمہ:-اگر اسی نے دوسرے سے اس طرح کہا کہ تمہارا مجھ پر کبھی کچھ باقی نہیں ہوا اور میں تو تم کو پہچانتا بھی نہیں ہوں تو ادا کرنے پر اس کے گواہ مقبول نہ ہوں گے، اسی طرح بری کرنے پر بھی گواہ قبول نہ ہوں گے، (ف۔ یعنی اگر گواہوں نے اس طرح گواہی دی کہ اس مدعی نے تو اس شخص کو پہلے ہی بری کر دیا تھا تو بھی وہ مقبول نہ ہوں گے، کیونکہ اس جواب میں مدعی صاف جھوٹ بول گیا ہے، کیونکہ مدعی کی دونوں باتوں میں موافقت دینا ممکن نہیں ہے، لانه لایکون الخ کیونکہ دو آدمیوں کے درمیان لین دین، ادا کرنا اور وصول پانا، اور کوئی معاملہ مصالحہ کرنا کسی قسم کی ان دونوں میں کسی قسم کی پہچان کے بغیر ممکن نہیں ہے (ف۔ (اب چونکہ مدعی علیہ نے اپنے جواب یہ کہا کہ میں تو تم کو پہچانتا بھی نہیں ہوں) ذکر القدوری الخ اور قدوریؒ نے بیان کیا ہے کہ اس صورت میں بھی مدعی علیہ کے ہی گواہ قبول ہوں گے (ف۔ کیونکہ ان دونوں یعنی مدعی علیہ اور اس کے گواہوں کے بیان میں اب بھی ایک صورت سے توفیق دینا ممکن ہے، کہ شاید یہ مدعی علیہ پردہ دار باحیا عورت ہو، تو ان صورتوں میں یہ ممکن ہے کہ حقیقت میں مدعی کا کوئی حق نہ ہو پھر بھی اپنی عزت کی حفاظت کے خیال سے صورت دیکھے بغیر ہی مطالبہ پورا کر دیا ہو۔ ان المحتجب الخ کیونکہ روپوش شخص اور پردہ دار خاتون کو اپنے دروازہ پر شور وغل سے تکلیف ہوتی ہے، اس لئے ایسے لوگ اپنے وکیلوں یا کارندوں کو حکم دیتے ہیں کہ جس طرح ہو لے دے کر ہنگامہ اور فتنہ دور کرو، حالانکہ وہ خود ایسے شور مچانے والوں کو پہچانتے بھی نہیں ہیں، مگر اس کے بعد پہچاننے لگتے ہیں اس لئے مدعی علیہ اور اس کے وکیل کے جواب میں توفیق دینا ممکن ہوتا ہے (ف۔ یعنی جب بھی وہ شخص نالش کرے اور خود کو اس طرح شناخت کروائے کہ میں فلاں شخص ہوں جس نے شور وغل کیا تھا تب وہ پہچان لیا جاتا ہے، اسی وقت ادائیگی کے گواہ پیش کئے جاتے ہیں۔

قاضی خان نے کہا ہے کہ اس قاعدہ کی بناء پر اگر وہ روپوش یا پردہ دار نہ ہو بلکہ اپنا کام خود ہی کرتا ہو تو اس کی بات قبول نہیں ہونی چاہئے، اور بعض فقہاء نے کہا ہے کہ اس صورت میں بالاتفاق مدعی علیہ کے گواہ قبول ہوتے ہیں۔ع۔

قال ومن ادعى على آخر الخ امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ اگر ایک شخص نے دوسرے پر یہ دعوی کیا کہ اس نے اپنی باندی میرے ہاتھ فروخت کی ہے (ف۔ مثلاً: زید نے بکر پر دعویٰ کیا کہ اس نے اپنی باندی میرے ہاتھ فروخت کی) پس مدعی علیہ یعنی بکر نے کہا کہ میں نے تو ہرگز تمہارے ہاتھ نہیں بیچی ہے، تب مدعی زید نے اس کی خریداری پر اپنے گواہ پیش کر دیئے (ف۔ یہانتک کہ خریداری ثابت ہوئی اس لئے زید نے بکر کو باندی کی قیمت دے کر اس باندی پر قبضہ کر لیا، اس کے بعد اس باندی میں ایک زائد انگلی پائی (جو کہ عیب ہے)۔

فاقام البائع الخ اس وقت بائع نے گواہ پیش کئے کہ اس بائع نے اس مدعی کے سامنے اس باندی کے بارے میں ہر قسم کے عیب سے براءت کر لی تھی، تو بائع کے گواہ قبول نہ ہوں گے (ف۔ یہی ظاہر الروایۃ ہے) اور امام ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ مذکورہ بالا مسائل پر قیاس کرتے ہوئے اس مسئلہ میں بھی بائع کے گواہ قبول ہوں گے۔ (ف۔ چنانچہ مالک نے خود فروخت نہیں کی ہے بلکہ اس کی طرف سے دوسرے مثلاً: وکیل نے فروخت کی ہے) اس ظاہر الروایۃ کی وجہ یہ ہے کہ کسی بھی عقد میں یہ شرط رکھنا کہ اس میں ہر قسم کی خرابی یا عیب سے میں بری ہوں یعنی مجھ پر کوئی ذمہ داری نہیں ہوگی یہ بات تقاضائے عقد کے خلاف ہے کیونکہ تقاضا تو یہ ہوتا ہے کہ عقد ہر قسم کے عیب سے سالم ہو، پس ایسی شرط کے لگانے سے سلامتی کے عوض غیر سلامتی کی طرف موڑ دینا یا متغیر کر دینا لازم آتا ہے، اس لئے اس کا تقاضا یہ ہوتا ہے کہ اصل مبیع موجود رہے، حالانکہ اس نے اصل بیع کرنے سے ہی انکار کر دیا ہے۔ ف۔ یعنی نفس بیع کا تقاضا تو یہ ہوتا ہے کہ مشتری کو اس کا خریدا ہوا مال صحیح وسالم ملے، حالانکہ بائع نے اپنے مال میں ہر قسم کے عیب سے براءت یعنی اس کی ذمہ داری لینے سے انکار کر دیا ہے پس اس مبیع کا صحیح وسالم ہونے کی

ہ داری ختم ہو گئی، اور اس کا ماحصل یہ نکلا کہ یہ مال فی الحال جیسی بھی اچھی یا بری حالت میں ہے مشتری کو ملے گا، لیکن اس میں ایک بات ضرور پائی گئی کہ اصل مبیع باقی رہے تا کہ اس سے براءت کی شرط ہو سکے، حالانکہ مدعی علیہ نے بیع کرنے سے ہی انکار کیا ہے، اس طرح وہ اپنے اصل دعویٰ کے مخالف اور متناقض ہو گیا بخلاف قرضہ کے (ف۔ کہ جب مدعی علیہ نے یہ کہا کہ تمہارا مجھ پر کچھ بھی قرض باقی نہیں ہے ساتھ ہی اس قرض کے ادا کرنے کا دعویٰ بھی کر دیا، اس لئے اس کے گواہ مقبول ہوں گے اور دونوں باتوں میں کوئی تناقض باقی نہیں رہا، کیونکہ ادا کر دینا اس بات کا تقاضا نہیں کرتا ہے کہ واقعۃً یہ شخص مقروض بھی تھا، کیونکہ ایسا ہو جایا کرتا ہے کہ ایک شخص دوسرے کے مطالبہ پر اس کے مطالبہ کو پورا کرتا ہے اگرچہ حقیقت میں اس کا مطالبہ بالکل غلط اور باطل ہو۔

توضیح:۔زید نے بکر سے یہ کہا کہ تم میرے بقایا ادا کر دو، بکر نے کہا کہ تمہارا حق مجھ پر کبھی بھی باقی نہیں ہوا اور میں تم کو پہچانتا بھی نہیں ہوں، اس کے ساتھ ہی اس کی طرف سے یہ گواہی پیش ہوئی کہ مدعی نے تو اسے پہلے ہی بری کر دیا تھا، تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

قال ذكر حق كتب في اسفله ومن قام بهذا الذكر فهو ولي ما فيه ان شاء الله تعالىٰ او كتب في الشرا فعلي فلان خلاص ذلك وتسليمه ان شاء الله تعالىٰ ابطل الذكر كلمه وهذا عند ابي حنيفة وقال ان شاء الله تعالىٰ هو على الخلاص وعلى من قام بذكر الحق وقولهما استحسان ذكره في الاقرار لان الاستثناء ينصرف الى مايليه لان الذكر للاستيثاق وكذا الاصل في الكلام الاستبداد وله ان الكل شئ واحد بحكم العطف فيصرف الى الكل كما في الكلمات المعطوفة مثل قوله عبده حر وامراته طالق وعليه المشي الى بيت الله تعالىٰ ان شاء الله ولو ترك فرجة قالوا لا يلتحق به ويصير كفاصل السكوت.

ترجمہ:۔امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ ایک حق کی ایک ایسی تحریر تھی جس کے آخر میں یہ لکھا ہوا تھا جو شخص اس تحریر کا مالک ہو جائے وہ اس کے مندرجات اور مضمون میں جو کچھ ہے وہ اس کا مالک ہے انشاء اللہ (ف۔ یعنی اگر کسی شخص نے اپنی ذات پر قرضہ کی دستاویز (اقرار نامہ) لکھی اور بالکل آخر میں انشاء اللہ تعالیٰ لکھ دیا، یعنی جس شخص کے پاس یہ تحریر یا اقرار نامہ ہو وہ اس کا ولی اور مستحق ہے انشاء اللہ تعالیٰ، اس مسئلہ کی اصل بنیاد لفظ انشاء اللہ پر ہے، چنانچہ جامع صغیر میں صرف اسی پر اکتفاء کیا ہے، کہ ایک شخص نے اپنی ذات پر حق اور قرض کی دستاویز لکھ کر اس کے آخر میں لفظ انشاء اللہ لکھ دیا یا بیعنامہ لکھ کر اس کے آخر میں یہ لکھا کہ اس خریداری میں فلاں خریدار کو جو کچھ درپیش آئے (کسی کا حق مطالبہ خرابی وغیرہ) پیش آئے تو فلاں شخص یعنی مجھ کاتب پر اس کی ذمہ داری اور خلاف ہے انشاء اللہ الخ، چنانچہ مصنفؒ نے بھی یہ لکھا۔

اذا كتب في الشراء الخ یا خریداری کی معاملہ میں لکھا کہ فلاں شخص پر اسے خلاف کرنا (حوالہ کرنا) اور مشتری کے حوالہ کرنا لازم ہے انشاء اللہ۔ (ف۔ خلاصہ یہ ہوا کہ لکھنے والے نے اپنی تحریر کے آخر میں لفظ انشاء اللہ بھی لکھی دیا تو یہ پوری دستاویز باطل ہو گی، یہ حکم امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ہے۔ (ف۔ وجہ یہ ہے کہ آخر میں جو انشاء اللہ مذکور ہے وہ پوری دستاویز سے متعلق ہے انشاء اللہ تعالیٰ ایسا کلمہ ہے جس سے کوئی بات لازم نہیں آتی ہے، کیونکہ یہ اللہ تعالیٰ کی مرضی اور مشیت کی شرط ہے، اسی لئے اگر یہ کہا کہ میں نے تم کو طلاق دی انشاء اللہ تعالیٰ یا میں نے تم سے خریدی انشاء اللہ تعالیٰ، اب اگر اس جملہ کو ماقبل کے ساتھ ملا کر کہے تو طلاق یا بیع وغیرہ کچھ نہیں ہو گی، اسی طرح یہاں بھی قرضہ یا خرید کا اقرار کچھ لازم نہ ہو گا، کیونکہ اس سے پہلے جو کچھ بھی بیان کیا گیا وہ انشاء اللہ تعالیٰ کہنے سے لازم نہیں رہا۔

وقالا ان شاء الله تعالیٰ الخ اور صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ انشاء اللہ تعالیٰ کا لفظ فقط خلاف کرنے سے متعلق ہے یا اس ذکر میں جس شخص کا نام ہے، اس سے متعلق ہے (ف۔ اس لئے خلاص کرنا لازم نہ رہا، یا جو شخص اس ذکر سے متعلق ہو اس کا ولی ہونا لازم نہیں ہے، لیکن خریداری یا اقرار کو صحیح ہے۔

وقولهما استحسان الخ اور صاحبینؒ کا کہنا استحسان ہے، جیسا کہ اس مسئلہ کو امام محمدؒ نے اپنی کتاب مبسوط کی کتاب الاقرار میں بیان کر دیا ہے (ف۔ الحاصل صاحبینؒ کے نزدیک خریدنا استحساناً صحیح ہے اور اقراری مال لازم ہے، کیونکہ استثناء کا تعلق اس کی قریب ترین شئی سے ہوتا ہے، کیونکہ دستاویز اور تحریر تو ایسی چیز کے لئے جو پہلے سے موجود ہو اسی کی پختگی کے لئے ہوتی ہے، اسی طرح کلام میں بھی اصل حکم یہی ہے کہ وہ مستقل ہو (یعنی دستاویز تو اسی لئے لکھی گئی تھی کہ اس سے معاملہ میں پختگی حاصل ہو، اس لئے لفظ انشاء اللہ تعالیٰ کو کل مضمون کی طرف پھیر کر اس فائدہ کو ختم کر دینا خلاف اصل ہے، اسی طرح ہر جملہ بھی مستقل ہوتا ہے اس لئے اخیر کے مستقل جملہ سے انشاء اللہ تعالیٰ کا تعلق ہو سکتا ہے تو باقی جملہ کی طرف اسے پھیرنا اصل کے خلاف ہے

وله ان الكل الخ اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ ساری تحریر عطف کی وجہ سے مکمل ایک چیز کے حکم میں ہے اس لئے کلمہ انشاء اللہ کا تعلق پوری تحریر سے ہو جائے گا، جیسے: کہ معطوفہ کلموں میں ہوتا ہے، مثلاً: کسی نے پورا جملہ اس طرح ادا کیا کہ میرا غلام آزاد ہے اور میری بیوی کو طلاق ہے اور مجھ پر خانہ کعبہ کا حج کرنا لازم ہے انشاء اللہ تعالیٰ۔ (ف۔ تو غلام کی آزادی اور بیوی کو طلاق یا خود پر حج تینوں چیزوں میں سے ایک چیز بھی لازم نہ ہو گی، اسی طرح مسئلہ مذکورہ میں بھی تحریر کا کوئی مضمون لازم نہ ہو گا۔

یہ پوری تفصیل اس صورت میں ہو گی جبکہ لکھنے والے نے انشاء اللہ تعالیٰ کو ملا کر لکھا ہو، جیسے کہ ملا کر بولا جاتا ہے) ولو ترك الخ اور اگر لکھنے والے نے درمیان میں کچھ فاصلہ کیا تو ملا ہوا نہیں سمجھا جائے گا، اور یہ جملہ ایسا ہو جائے گا جیسے بولتے وقت درمیان میں کچھ سکوت کر لینے سے فاصلہ کر دیا جاتا ہے۔ (ف۔ مثلاً: کسی نے کہا میرا غلام آزاد ہے، اس کے بعد خاموش ہو گیا پھر کہا انشاء اللہ تعالیٰ تو غلام آزاد ہو جائے گا، کیونکہ انشاء اللہ کا جملہ پہلے سے ملا ہوا نہیں ہے، اسی طرح یہاں بھی لکھنے میں یہ جملہ پہلے مضمون سے ملا ہوا نہیں ہے۔

توضیح: -ایک شخص نے اپنی ذات پر قرضہ کی ایک دستاویز لکھی، اور بالکل آخر میں انشاء اللہ تعالیٰ متصلاً یا منفصلاً لکھا، تفصیل مسائل، حکم، اختلاف دلائل

فصل في القضاء بالمواريث قال و اذا مات نصراني فجأت امرأته مسلمة و قالت اسلمت بعد موته و قالت الورثة اسلمت قبل موته فالقول قول الورثة و قال زفرؒ القول قولها لان الاسلام حادث فيضاف الى اقرب الاوقات ولنا ان سبب الحرمان ثابت في الحال فيثبت فيما مضى تحكيماً للحال كما في جريان ما ألطاحونة وهذا ظاهر نعتبره للدفع وهو يعتبره للاستحقاق.

فصل، میراثوں میں قاضی کے فیصلوں کا بیان

ترجمہ: -اگر کوئی نصرانی مر گیا، اس کے بعد اس کی بیوی نے قاضی کے پاس آکر کہا کہ میں نے اپنے شوہر کے مرنے کے بعد اسلام قبول کیا ہے یعنی مجھے اس کی میراث ملنی چاہئے، اور اس کے وارثوں نے کہا کہ نہیں بلکہ تم اس کی زندگی ہی میں مسلمان ہو چکی تھی، تو وارثوں کی بات مقبول ہو گی (ف۔ لہذا وہ میراث نہیں پائے گی، کیونکہ وارثوں کے قول کے مطابق وہ عورت اپنے نصرانی شوہر کی موت کے وقت ہی مسلمان ہو چکی تھی، اس لئے وہ وارث نہیں ہو سکتی ہے، اور وارثوں ہی کا قول قبول ہو گا، وقال زفر الخ اور امام زفرؒ نے فرمایا ہے کہ عورت ہی کی بات قبول ہو گی کیونکہ اس میں نیا اسلام پیدا ہوا ہے اس لئے قریب ترین وقت میں اس کی نسبت ہو گی۔ (ف۔ اور سب سے نزدیک وقت نصرانی کی موت ہے نہ اس کی زندگی۔ کیونکہ زندگی دور ہو گئی ہے، امام

شافعیؒ کا بھی یہی قول ہے۔
ولنا ان الخ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ میراث سے محروم ہونے کا سبب ابھی پایا جارہا ہے (ف۔ وہ یہ کہ عورت مسلمان ہے اور جس کی وہ میراث چاہتی ہے وہ نصرانی تھا اس لئے اگر وہ ابھی مرتا تو یہ میراث سے محروم ہوتی کیونکہ دونوں کے دین میں اختلاف ہے، اس لئے موجودہ حالت کو بنیاد بناتے ہوئے گذشتہ زمانہ میں بھی محرومی کا سبب ثابت ہوگا (ف۔ یعنی گذشتہ زمانہ میں اس کا حال معلوم نہیں ہو رہا ہے کہ نہ جانے وہ مسلمہ تھی یا نصرانیہ تھی مگر فی الحال اس کی جو حالت ہے اسی پر فیصلہ ہوگا کہ وہ پہلے بھی مسلمہ ہی تھی، حاصل بحث یہ ہے کہ اگر عورت اور ورثہ دونوں فریق میں سے جو کوئی بھی گواہ پیش کردے تو اس کے گواہ قبول کر لئے جائیں گے اور جب کسی کے پاس گواہ نہیں ہیں تو ہر ایک کی بات قبول ہو سکتی ہے، پس عورت کی موجودہ حالت کسی طرح سے بھی اس کی پہلی حالت پر گواہ نہیں ہو سکتی ہے، کیونکہ وہ فی الحال مسلمہ اور خود کو پہلے نصرانیہ بتلاتی ہے اور وارثوں کے دعوی پر موجودہ حالت گواہ ہے کہ جیسے: وہ ابھی مسلمہ ہے اسی طرح سے اس سے پہلے بھی وہ مسلمہ ہی تھی، اس لئے ان وارثوں کی باتیں قبول کی جائے گی، کما فی جریان الخ جیسے پن چکی کے پانی جاری ہونے میں موجودہ حالت حاکم ہوتی ہے۔ ف۔
مثلاً کسی نے پن چکی کرایہ پر لی، پھر اس کی مدت گذر جانے پر جب مالک نے اس سے کرایہ کا مطالبہ کیا تو کرایہ دار نے کہا کہ اس جگہ پانی نہیں آرہا تھا اس لئے چکی بند تھی لہذا اس کا کرایہ مجھ پر لازم نہیں آتا ہے، اور فریقین میں سے کسی کے پاس بھی گواہ نہیں ہے، اب یہ دیکھنا ہوگا کہ ابھی اس کی کیا حالت ہے کہ اگر پانی کا بہاؤ نہ ہو تو کرایہ دار کی بات صحیح ہوگی یعنی کرایہ نہیں ہوگا، اور اگر فی الحال پانی بہہ رہا ہو تو مالک یعنی کرایہ پر دینے والے کی بات قبول کی جائے گی۔
وھذا ظاھر الخ اس ظاہر حال کی بات ایسی ہے جس سے ہم مدعی کے دعوی کو دفع کرتے ہیں اور وہ یعنی زفرؒ اس کو استحقاق کے واسطے اعتبار کرتے ہیں

(ف۔ یعنی یہاں ایک قاعدہ ہے جس کی وجہ سے فقہاء میں اختلاف ہے کہ موجودہ ظاہری حالت سے جو شہادت لی جاتی ہے کیا وہ کسی کے حق کو ثابت کرتی ہے یا صرف مدعی کے دعوی کو دفع کرتی ہے، تو امام زفرؒ کے نزدیک وہ حق کو ثابت کرتی ہے اسی بناء پر وہ عورت وراثت کی دعوی دار ہے مگر نو مسلمہ ہے اس لئے حالت یہ کہتی ہے کہ وہ شوہر کے مرنے کے بعد اسلام لائی ہے اس لئے میراث کی حقدار ہے اور ہمارے نزدیک موجودہ حالت سے صرف مدعی کا دعویٰ دور ہوتا ہے اور یہ حالت استحقاق کو ثابت نہیں کرتی ہے، اس لئے موجودہ حالت وارثوں کے حق میں مفید ہے اس طرح سے کہ موجودہ حالت اسلام کی ہے اس لئے نصرانیت کا ترکہ نہیں پائے گی۔

توضیح:- ایک عورت نے قاضی کے پاس آکر یہ دعوی کیا کہ میرا شوہر نصرانی تھا وہ مر گیا ہے اور اب میں مسلمان ہوں اس لئے نصرانیہ عورت کے اعتبار سے مجھے اس کا ترکہ ملنا چاہئے، مگر شوہر کے وارثوں نے اس کو ترکہ دینے سے انکار کر دیا، مسئلہ کی پوری تفصیل حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

ولو مات المسلم وله امرأة نصرانية فجاءت مسلمة بعد موته و قالت اسلمت قبل موته و قالت الورثة اسلمت بعد موته فالقول قولهم ايضاً ولا يحكم الحال لان الظاهر لا يصلح حجة للاستحقاق وهي محتاجة اليه اما الورثة فهم الدافعون ويشهدلهم ظاهر الحدوث ايضاً قال ومن مات وله في يدرجل اربعة الاف درهم وديعةً فقال المستودع هذا ابن الميت لاوارث له غيره فانه يدفع المال اليه لانه اقران ما في يده حق الوارث

خلافة فصار كما اذا اقرانه حق المورث وهو حى اصالة بخلاف ما اذا اقر لرجل انه وكيل المودع بالقبض اوانه اشتراه منه حيث لا يؤمر بالدفع اليه لانه اقر بقيام حق المودع اذ هو حى فيكون اقرار على مال الغير و لا كذلك بعد موته بخلاف المديون اذا اقر بتوكيل غيره بالقبض لان الديون تقضى بامثالها فيكون اقراراً على مال الغير نفسه فيؤمها بالدفع اليه.

ترجمہ:-اور اگر کوئی مسلم مرا اس حال میں کہ اس کی ایک نصرانیہ بیوی تھی جو اس مسلم شوہر کے مرنے کے بعد مسلمان ہو کر قاضی کے پاس آئی اور یہ دعویٰ کیا کہ میں اپنے مسلمان شوہر کی موت سے پہلے ہی مسلمان ہو چکی تھی (ف۔ اور میں اس کی موت کے وقت مسلمان تھی لہٰذا اس کی میراث سے مجھے بھی حق ملنا چاہئے، و قالت الورثة الخ لیکن اس کے وارثوں نے کہا کہ تم اپنے شوہر کے مرنے کے بعد اسلام لائی ہو تو اس صورت میں بھی ان وارثوں کی ہی بات قبول کی جائے گی (ف۔ اور عورت پر دعوی کے ثبوت میں گواہ لانا ضروری ہوگا) اور موجودہ حالت کو شاید اور حاکم نہیں بنایا جائے گا۔ ف۔ یعنی موجودہ حالت اس کی بات کی گواہی دے رہی ہے کہ جو لازم آتا ہے وہ دور ہو جائے اور اس سے کسی چیز کو لازم کرنے کی دلیل حاصل نہیں ہوتی ہے) لان الظاهر الخ اس لئے کہ ظاہری حالت اس لائق نہیں ہوئی کہ وہ حق ثابت کرنے میں دلیل بن سکے حالانکہ اسی عورت کو ایسی ہی دلیل کی ضرورت ہوگی۔

اما الورثة الخ اور اس کے ورثہ تو صرف اس کے حق کو روکنے اور دفع کرنے والے ہوتے ہیں (یعنی وہ ورثہ اس حق کو دور کرتے ہیں کہ مال وراثت میں عورت کو حق مل جائے، اور اس کام کے لئے ان کا انکار کر دینا ہی کافی ہے) اور ظاہری حالت بھی ان کے لئے ہی گواہی دے رہی ہے (ف۔ یعنی یہ بات ظاہر ہے کہ عورت حال ہی میں مسلمان ہوئی ہے اور نکاح سے پہلے وہ مسلمان نہیں تھی اور جو چیز تازہ اور فوری ہوئی ہو اسے قریب ترین وقت کی طرف منسوب ہونا چاہئے، اس لئے ظاہر ایہی کہا جائے گا کہ یہ عورت بھی ابھی یعنی شوہر کے مرنے کے بعد اسلام لائی ہے، اس بناء پر جب تک کہ وہ اس ظاہر کے خلاف گواہ پیش نہیں کرے گی اس وقت تک اس کا دعوی ثابت نہ ہوگا۔

قال ومن مات الخ اور امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ مثلاً: زید مر گیا اور اس کے چار ہزار درہم بکر کے پاس امانت کے طور پر رکھے ہوئے ہیں اور مستودع یعنی جس کے پاس امانت موجود ہے یعنی بکر نے یہ کہا کہ یہ شخص جس کا نام خالد ہے مرنے والے زید کا بیٹا ہے، اس کے سوا مرنے والے زاہد کا دوسرا اور کوئی بھی وارث نہیں ہے (ف۔ مطلب یہ ہوا کہ اس امین نے خالد کو مردہ زید کا بیٹا اور تنہا وارث ہونا بیان کیا حالانکہ تنہا نیت کی ادائیگی کا خود ہی ذمہ دار ہے اس لئے اسے یہ چاہئے کہ یہ امانت مردہ کے تنہا وارث یعنی خالد کو ادا کر دے، کیونکہ اس امانت دار نے اس بات کا کھل کر اقرار کر لیا ہے کہ میرے پاس جو کچھ بھی مردہ کی امانت ہے اس کا حق دار اس کے نائب ہونے کی حیثیت سے یہی وارث ہے، تو اس کی مثال ایسی ہو گئی اس مردہ یعنی مورث کی زندگی ہی میں یہ اقرار کرلے کہ یہ مال حقیقت میں اسی شخص کا ہے۔

بخلاف ما اذا اقر الخ بخلاف اس صورت کے جبکہ اس امین کے پاس ایک آنے والے شخص نے اس بات کا دعویٰ اور اقرار کیا کہ میں اس امانت پر قبضہ کرنے کے لئے اس کے امانت رکھنے والے کی طرف سے وکیل بن کر آیا ہوں، یا یہ اقرار کیا کہ میں نے یہ امانت مثلاً: بکری یا گائے اس کے مالک یا امانت رکھنے والے سے خرید لی ہے تو اس امانت دار کو یہ حکم نہیں دیا جائے گا کہ یہ امانت آنے والے شخص کے حوالہ کر دے کیونکہ اس آنے والے نے یہ اقرار کیا ہے کہ میں اسی مالک کا قائم مقام ہوں اور اس پر اسی مالک کا حق ہے اور وہ ہنوز زندہ بھی ہے، اس طرح یہ غیر کے مال پر اقرار لازم آیا اور یہ حالت امانت رکھنے والے کے مرنے کے بعد کی نہیں ہے (ف۔ کیونکہ مرنے کی صورت میں اس کا یہ مال اب اس کی ملکیت سے نکل کر اس کے وارث کی ملکیت میں منتقل ہو گیا ہے) بخلاف المدیون الخ بر خلاف قرض دار کے کہ جب وہ یہ اقرار کرے کہ قرض خواہ نے آنے والے کو مال

قرضہ پر قبضہ کرنے کے لئے وکیل بناکر اس کے پاس بھیجا ہے، کیونکہ قرضوں کے وصول کرنے میں دستور ہے کہ آنے والے کو اختیار دیدیا جاتا ہے، اس لئے اس مقروض کا اقرار خود اپنی ذات پر لازم آیا، چنانچہ قرض دار کو یہ حکم دیا جائے گا کہ وہ اس وکیل کو دیدے۔

توضیح:-اگر ایک نصرانیہ عورت اپنے مسلمان شوہر کے مرنے کے بعد قاضی کے پاس آئی اور یہ دعوی کیا کہ میں اپنے مسلمان شوہر کے مرنے سے پہلے مسلمان ہو چکی ہوں لہذا مجھے اس سے میراث ملنی چاہئے مگر ورثہ نے اس کا انکار کر دیا، تفصیل مسئلہ، حکم، دلائل

ولو قال المودع لآخر لهذا ابنه ايضا وقال الاول ليس له ابن غيرى قضى بالمال للاول لانه لما صح اقراره للاول انقطع يده عن المال فيكون هذا اقراراً على الاول فلا يصح اقراره للثانى كما لو كان الاول ابنا معروفاً ولانه حين اقر للاول لا مكذب له فصح و حين اقر للثانى له مكذب فلم يصح قال و اذا اقسم الميراث بين الغرماء والورثة فانه لا يؤخذ منهم كفيل ولا من وارث وهذا شئ احتاط به بعض القضاة وهو ظلم وهذا عند ابى حنيفةؒ و قالا ياخذ

الكفيل والمسألة فيما اذا ثبت الدين والارث بالشهادة ولم يقل الشهود لا نعلم له وارثاً غيره لهما ان القاضى ناظر للغيب والظاهر ان فى التركة وارثاً او غريماً غائبا لان الموت قد يقع بغتة فيحتاط بالكفالة كما اذا دفع الأبق واللقطة الى صاحبه او اعطى امرأة الغائب النفقة من ماله ولابى حنيفةؒ ان حق الحاضر ثابت قطعاً او ظاهراً فلا يؤخر لحق موهوم الى زمان التكفيل كمن أثبت الشراء ممن فى يده او اثبت الدين على العبد حتى بيع فى دينه لا يكفل ولان المكفول له مجهول فصار كما اذا كفل لاحد الغرماء بخلاف النفقة لان حق الزوج ثابت وهو معلوم واما الأبق واللقطة ففيه روايتان والاصح انه على الخلاف و قيل ان دفع بعلامة اللقطة او اقرار العبد يكفل بالاجماع لان الحق غير ثابت ولهذا كان له ان يمنع و قوله وهو ظلم اى ميل عن سواء السبيل وهذا يكشف عن مذهبه رحمه الله ان المجتهد يخطىء و يصيب لا كما ظنه البعض.

ترجمہ:-اور اگر مستودع یعنی امانت دار نے ایک شخص کے بارے میں کہا کہ یہ شخص بھی مردہ کا دوسرا بیٹا ہے، یعنی پہلے ایک اور بیٹے کے علاوہ اس دوسرے شخص کے متعلق بھی مردہ کے ایک اور بیٹے ہونے کا اقرار کیا، اور پہلے لڑکے نے کہا مردہ کا مجھ ایک بیٹے کے سوا دوسرا کوئی بیٹا نہیں ہے، اس لئے صرف اسی پہلے بیٹے کو اس کی وراثت کا مال دیا جائے گا۔ف۔ یعنی امین شخص نے پہلے زید کے بارے میں یہ اقرار کیا کہ یہ اس مردہ کا بیٹا ہے اس کے سوا دوسرا کوئی بیٹا نہیں ہے، اس کے بعد ایک اور شخص یعنی بکر کے متعلق بھی اقرار کیا ہے کہ یہ بھی اسی مردہ کا بیٹا ہے، لیکن پہلے بیٹے زید نے اس کا انکار کرتے ہوئے کہا کہ میرے سوا اس مردہ کا دوسرا کوئی بیٹا نہیں ہے، تو اس امانت کا پورا مال پہلے بیٹے یعنی زید کے لئے حکم دیا جائے گا۔ لانه لما صح الخ کیونکہ اس امین شخص کا ایک لڑکا یعنی زید کے بارے میں یہ اقرار صحیح مان لیا گیا کہ یہ زید فلاں مردہ کا بیٹا ہے، تو اس مردہ کے مال سے اس کا قبضہ ختم ہو گیا، اس کے بعد اس امین کا دوسرا اقرار پہلے لڑکے کے بارے میں ہوا حالانکہ غیر پر اقرار کرنا صحیح نہیں ہوتا ہے جیسے کہ اگر زید یعنی پہلے شخص کا بیٹا ہونا لوگوں میں مشہور و معلوم ہوتا تو اس کی موجودگی میں اس امین کا دوسرے لڑکے کا بکر کے متعلق اس کا بیٹا ہونے کا دعوی کرنا صحیح نہیں ہوتا، اور اس دلیل سے بھی کہ اس امین نے جب پہلے لڑکے کے بارے میں بیٹا ہونے کا اقرار کیا تو کوئی اسے اس وقت جھٹلانے والا نہیں تھا اس لئے اقرار صحیح ہو گیا، مگر جب اس نے دوسرے کے متعلق بھی بیٹے ہونے کا اقرار کیا تو اسے جھٹلانے والا اس کا ایک لڑکا موجود ہے اس لئے دوسرے کا اقرار صحیح نہ ہوگا۔

قال واذا قسم الخ اور امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ قاضی نے جب میت کی میراث کے قرضخواہوں اور وارثوں میں تقسیم کی تو قرض خواہوں یا کسی وارث سے کفیل نہیں لیا جائے گا، اگرچہ بعض قاضیوں نے احتیاطاً کفیل لیا بھی ہے، حالانکہ ایسا کرنا ظلم ہے، یہ حکم امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ہے، اور صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ کفیل لے سکتا ہے۔ والمسئلة فيما الخ یہ اختلافی مسئلہ ایسی صورت میں ہے کہ گواہی سے قرضہ اور میراث ثابت ہوئی ہو اور گواہوں نے یہ نہیں کہا کہ ہم اس کے سوا میت کے کسی وارث کو نہیں جانتے ہیں۔ (ف۔ اس لئے یہ احتمال باقی رہ جاتا ہے کہ شاید اس مردہ کا اور کوئی بھی وارث موجود ہو)

لهما ان القاضي الخ صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے کہ قاضی از خود اس بات کا خیال رکھنے والا ہو گا کہ اس مردہ کے کون کون ورثہ ہیں اور کہاں ہیں، اور ورثہ میں سے ایسے وارث کا غائب رہنا جو ترکہ میں حصہ دار ہو، یا کسی قرض خواہ کا حق رہنا بھی ممکن ہے، اس لئے کہ کبھی کسی کی اچانک بھی موت واقع ہو جاتی ہے، اس لئے قاضی خود ہی کسی کفیل کو قبول کرنے میں احتیاط برتے گا، جیسے کہ کسی کے بھاگے ہوئے غلام کو پا کر اس کے آقا کے حوالہ کرنے میں یا پڑا ہوا مال یعنی لقطہ پا کر اس کے مالک کے حوالہ کرنے یا غائب مرد کے مال سے اس کی بیوی کو دینے میں بالاتفاق احتیاط پر عمل کرتے ہوئے قاضی کسی کو کفیل بنالیتا ہے۔

ولابي حنيفةؒ الخ اور امام ابو حنیفہؒ کی پہلی دلیل یہ ہے کہ وہ قرض خواہ جو موجود ہے یا وہ وارث جو حاضر ہے اس کا تو حق یقینی طور سے ثابت ہے اسے کسی احتمال اور وہمی حق پیدا ہو جانے کے خیال سے کفیل لانے تک روکا نہیں جائے گا، جیسے کہ اگر ایک شخص نے اسی چیز پر جو دوسرے کے قبضہ میں ہو گواہوں سے اس کی خریداپنے کو ثابت کر دیا ہو تو قاضی فوراً ہی اس مال کو اس کے حوالہ کر دینے کا حکم دیتا ہے اور کسی کفیل کے حاضر ہونے تک مال روک نہیں رکھتا ہے، اسی طرح کسی شخص نے ایک ایسے غلام پر جسے کاروبار کی اجازت ہو (عبد ماذون لہ) پر اپنا قرض ثابت کیا اور اس کے نتیجہ میں اسے فروخت بھی کیا گیا ہو اس سے قرض خواہ کو اس کا قرض واپس دلوانے میں قاضی کفیل کا مطالبہ نہیں کرتا (ف۔ کہ اسی طرح موجودہ مسئلہ میں بھی قرض خواہ یا وارث سے قاضی کفیل پیش کرنے کا مطالبہ نہیں کرے گا، بلکہ جس کے لئے کفیل لیا جائے وہ بھی معلوم نہیں ہیں۔

ولان المكفول له الخ اور دوسری دلیل یہ ہے کہ جس شخص کے لئے کسی کو کفیل مقرر کیا جائے گا وہ شخص خود ہی مجہول ہے اور ایسی صورت میں کہ مکفول لہ (جس کے لئے کفیل بنایا گیا ہے مجہول ہو تو کفالت صحیح نہیں ہوتی ہے، تو یہ صورت ایسی ہو گئی جیسے کسی ایک قرض خواہ کے لئے کفیل بنایا ہو (ف۔ کہ ایسی کفالت صحیح نہیں ہوتی ہے، اسی طرح یہاں بھی مجہول قرض خواہ وغیرہ کے لئے کفیل لینا صحیح نہیں ہے، اگر اس جگہ یہ کہا جائے کہ بیوی کے نفقہ اور بھاگے ہوئے غلام اور لقطہ کی صورت میں بھی کفیل نہیں لینا چاہئے کیونکہ اس کی صورت بھی ایسی ہی ہے۔

جواب یہ دیا گیا ہے کہ وارث یا قرض خواہ سے کفیل کا مطالبہ اس لئے نہیں ہوتا ہے کہ وہ مجہول اور غیر متعین ہے، بخلاف النفقه الخ بخلاف بیوی کے نفقہ کے کیونکہ اس میں شوہر کا حق ثابت ہے اور وہ معین مرد ہے (ف۔ اس لئے اس کے واسطے کفیل لینا صحیح ہے، اور بھاگے ہوئے غلام اور لقطہ میں اگر کفیل لیا جائے تو بیشک مجہول کے لئے کفالت ہو گی کیونکہ اس کا کوئی مدعی معلوم نہیں ہے، حالانکہ امام ابو حنیفہؒ کی دوسری روایت میں کفیل نہیں لیا جائے گا تو اس مسئلہ میں کفیل لینے میں اتفاق نہیں پایا گیا، اسی لئے مصنفؒ نے فرمایا ہے واما الآبق الخ یعنی بھاگے ہوئے غلام اور لقطہ کے بارے میں کفیل لینے میں دو روایتیں ہیں، ان میں سے اصح روایت یہ ہے کہ اس میں امام ابو حنیفہؒ اور صاحبینؒ کے درمیان اختلاف ہے (ف۔ یعنی امام اعظمؒ کے نزدیک کفیل نہیں لیا جائے گا) اور دوسرے فقہاء نے فرمایا ہے کہ اگر قاضی نے لقطہ کے مالک سے اس کی پہچان بتانے پر اس کے حوالہ کر دیا ہو یا غلام کو اس کے اقرار کر لینے کی بناء پر دیا ہو تو بالاجماع مالک سے کفیل نہیں لیا جائے گا، کیونکہ یہاں استحقاق ثابت نہیں کیا گیا ہے، اسی لئے قاضی کو اختیار ہے کہ دینے سے روکے (ف۔ الحاصل ہمارے نزدیک مسئلہ میں وارث یا قرض خواہ کو کفیل لانے تک اس کا

حق دینے میں تاخیر کرنا ظلم ہے۔

وقولہ ظلم الخ اور امام ابوحنیفہؒ کا یہ فرمانا کہ ایسا کرنا ظلم ہے اس کا مطلب یہ ہے سیدھی راہ سے ہٹ جاتا ہے، اس فرمان سے یہ بات ظاہر ہوتی ہے کہ امام اعظمؒ کا مذہب یہ ہے کہ مجتہد بھی کبھی چوک جاتا ہے اور کبھی صحیح فیصلہ بھی دیتا ہے، اس طرح، اس طرح کچھ لوگوں نے یہ گمان کیا ہے کہ امام صاحب کے نزدیک ہر مجتہد کا قول صحیح ہے، لیکن ایسا گمان کرنا غلط ہے۔

توضیح:- ایک امانت ایک شخص کو اس مال کے مردہ مالک کا بیٹا اقرار کر لینے کے بعد ایک دوسرے شخص کے بارے میں بھی یہی اقرار کیا لیکن پہلے شخص نے اس کا انکار کر دیا، اس لئے اس امانت کا حق دار کون ہوگا، قاضی جب میت کی میراث اس کے قرض خواہوں یا وارثوں میں تقسیم کرے تو کسی کفیل کو بھی ملوائے یا نہیں، تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

قال واذا كانت الدار في يد رجل و اقام الأخر البينة ان اباه مات و تركها ميراثا بينه و بين اخيه فلان الغائب قضى له بالنصف وترك النصف الأخر في يد الذى في يده ولا يستوثق منه بكفيل و هذا عند ابى حنيفة و قالا ان كان الذى في يده جاحداً اخذ منه و جعل في يد امين وان لم يجحد ترك في يده لهما ان الجاهد خائن فلا يترك المال في يده بخلاف المقر لانه امين و له ان القضاء وقع للميت مقصوداً واحتمال كونه مختاراً اللميت ثابت فلا ينقض يده كما اذا كان مقرا وحجوده قدارتفع بقضأ القاضى والظاهر عدم الحجود فى المستقبل لصيرورة الحادثة معلومة له للقاضى ولو كانت الدعوى فى منقول فقد قيل يوخذ منه بالاتفاق لانه يحتاج فيه الى الحفظ والنزع ابلغ فيه بخلاف العقار لانها محصنة بنفسها ولهذا يملك الوصى بيع المنقول على الكبير الغائب دون العقار وكذا حكم و صى الام والاخ والعم على الصغير و قيل المنقول على الخلاف ايضاً و قول ابى حنيفة فيه اظهر لحاجته الى الحفظ وانما لايؤخذ الكفيل لانه انشأ الخصومة والقاضى انما نصف لقطعها لا لا نشائها و اذا حضر الغائب لا يحتاج الى اعادة البينة ويسلم اليه النصف بذلك القضأ لان احد الورثة ينتصب خصماً عن الباقين فيما يستحق له وعليه ديناً كان اوعيناً لان المقضى له وعليه انما هو الميت فى الحقيقة واحد من الوارثه يصلح خليفةً عنه فى ذلك بخلاف الاستيفأ لنفسه لانه عامل فيه لنفسه فلا يصلح نائباً عن غيره ولهذا لا يستوفى الانصيبه وصار كما اذا اقامت البينة بدين الميت الا انه انما يثبت استحقاق الكل على احد الورثة اذا كان الكل فى يده ذكره فى الجامع لانه لايكون خصماً بدون اليد فيقتصر القضاء على ما فى يده.

ترجمہ:- امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر ایک گھر مثلاً: زید کے قبضہ میں ہو اور دوسرے شخص مثلاً: بکر نے چند گواہ پیش کرتے ہوئے کہ میرا باپ گھر کو میراث کے طور پر چھوڑ کر مرا ہے اور ہم دو بھائیوں کو اس کا وارث چھوڑا ہے جن میں سے میرا ایک بھائی خالد ہے جو فی الحال غائب ہے، تو اس گھر میں سے نصف اسی مدعی کو دینے کا حکم دیا جائے گا جس نے گواہ پیش کئے ہیں، اور باقی نصف فی الحال جس کے قبضہ میں گھر ہے اسی کے قبضہ میں رہنے دیا جائے گا، اور اس سے کوئی کفیل بھی نہیں لیا جائے گا، یہ قول امام ابوحنیفہؒ کا ہے، اور صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ دعویٰ کے وقت جس کے قبضہ میں وہ مکان ہے اگر وہ اس بیٹے کے دعویٰ کا منکر ہو تو باقی نصف بھی اس سے واپس لے کر کسی دوسرے امین کے پاس رکھ دیا جائے گا، اور اگر اس وقت اس کا منکر نہ ہو تو وہ حصہ اسی کے پاس

رہنے دیا جائے گا۔
لهما ان الجاحد الخ صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے کہ حق سے انکار کرنے والا ضامن ہوتا ہے اس لئے اس کے قبضہ میں مال نہیں چھوڑا جائے گا، بخلاف اس شخص کے جو حق کا اقرار کرتا ہو کیونکہ وہ امین ہوتا ہے، وله ان الخ اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ اس وقت جو فیصلہ ہوا ہے اس سے اصل مقصد مردہ کے حصہ کے بارے میں فیصلہ کرنا ہے، اور فی الحال وہ گھر جس کے قبضہ میں ہے اس کے متعلق یہ احتمال باقی رہ جاتا ہے کہ شاید اس میت کی طرف سے اس کو گھر کا مختار بنادیا گیا ہو اس لئے اس کے موجودہ قبضہ کو اس سے چھینا نہیں جائے گا، جیسا کہ اس کے اقرار کرنے کی صورت میں اس کا قبضہ ختم نہیں کیا جاتا ہے، اور بعد میں اس کے انکار کا خطرہ بھی نہیں رہا اس لئے کہ یہ فیصلہ قاضی کی طرف سے ہو رہا ہے، اس لئے ظاہراً یہی امید ہے کہ وہ آئندہ انکار نہیں کرے گا، کیونکہ اس واقعہ کا حال خود اس کو اور ساتھ ہی قاضی کو بھی معلوم ہو چکا ہے (ف۔ اس لئے وہ آئندہ کبھی انکار کر کے رسوا ہونا پسند نہیں کرے گا اس لئے اسی کے قبضہ میں چھوڑ دینے میں کوئی نقصان نہیں ہوگا، بخلاف اس کے قبضہ سے چھین لینے کے اس لئے کہ شاید وہ میت کی طرف سے اس کا مختار بنادیا گیا ہو تو اس پر ظلم ہو جائے گا، یہ احکام ایسی چیز کے بارے میں ہے جو گھر یا زمین جیسی غیر منقولہ ہو وان کانت الخ اور اگر ایسا دعویٰ منقول مال میں ہو (ف۔ مثلاً صندوق و تخت وغیرہ اور باقی باتیں وہی ہوں جو اوپر بیان کی گئی ہیں، تو بعض مشائخ نے فرمایا ہے کہ باقی منقول مال بالاتفاق قابض کے قبضہ سے نکال لیا جائے گا، کیونکہ منقول مال کی حفاظت کرنی ہوتی ہے، اور اس سے واپس لینے میں اس سے زیادہ حفاظت ہوگی (ف۔ حالانکہ بالاتفاق سب کے نزدیک اس میں غصب ثابت ہو جاتا ہے) بخلاف العقار الخ برخلاف عقار (غیر منقول مال) کے کیونکہ وہ از خود محفوظ رہتا ہے (ف۔ اور امام اعظمؒ کے نزدیک عقار میں غصب کرنا ثابت نہیں ہوتا ہے، اسی بناء پر مال منقول میں بہت زیادہ حفاظت کی ضرورت ہوتی ہے اور عقار میں اس کی ضرورت نہیں ہوتی ہے ولهذا الخ اسی وجہ سے میت کے وصی کو یہ اختیار ہوتا ہے کہ اس کے بالغ وارث کے حصہ کو جو منقول مال سے ہو فروخت کر دے، جو کہ بالغ پر نافذ ہوگی، لیکن غیر منقول یا عقار میں یہ اختیار نہیں ہوتا ہے (ف۔ جیسے کہ نابالغ وارث کے مال غیر منقول (عقار) اور غیر منقول کسی میں اختیار نہیں ہوتا ہے)۔
وكذا وصي الام الخ اور یہی حکم ماں یا بھائی یا وصی کا نابالغ وارث کے حق میں ہے (ف۔ کیونکہ ان لوگوں کے وصی کو تصرف کرنے کا حق نہیں ہوتا ہے، بلکہ صرف حفاظت کی ذمہ داری ہوتی ہے، جبکہ منقول مال کو فروخت کر دینا بھی حفاظت کا ایک طریقہ ہے، کیونکہ اگر ماں خود زندہ ہو تو اس کو بھی اختیار نہیں ہوتا ہے کہ اس بچہ کے اس مال کو جو اسے کہیں سے میراث میں ملا ہو فروخت کر کے اس پر خرچ کرے، خواہ وہ مال منقول سے ہو یا غیر منقول سے ہو، لیکن اس مال کی حفاظت کے خیال سے اسے فروخت کر سکتی ہے، یہ ایک قول ہے، وقيل المنقول الخ اور بعض مشائخ نے اسے کہا ہے کہ غیر منقول مال کی طرح مال منقول میں بھی اختلاف ہے (ف۔ یعنی صاحبینؒ کے نزدیک مدعی کے دعویٰ کے ثبوت کے بعد مثلاً منقول مال کا نصف مدعی کو دینے کے بعد باقی نصف اس قابض کے ہاتھ سے نکال کر کسی امین شخص کے پاس رکھ دیا جائے، اس صورت میں جبکہ قابض نے مال کے بارے میں پہلے انکار کر دیا ہو، لیکن امام اعظمؒ کے نزدیک منقول میں بھی باقی نصف قابض ہی کے قبضہ میں چھوڑ دیا جائے۔
وقول ابي حنيفةؒ الخ اور امام ابو حنیفہ کا قول زیادہ ظاہر ہے کیونکہ منقول میں حفاظت کی ضرورت ہے (ف: شیخ ابن الہمامؒ کی تقریر سے اس کے معنی یہ سمجھے جاتے ہیں کہ صاحبینؒ کے قول سے امام اعظمؒ کا قول زیادہ واضح ہے کیونکہ امین کے ہاتھ میں رکھنے کی صورت میں اگر اس کے پاس سے مال ضائع ہو جائے تو اس کی ضمانت اور عوض نہیں ملتا، اور اس کے ضائع ہونے کا احتمال صرف منقول مال میں سے ہوتا ہے، اور قابض کا معاملہ جبکہ قاضی کے سامنے آچکا ہے تو وہ اب انکار کرنے کی وجہ سے ضامن اور ذمہ دار ہو چکا ہے، اس لئے اگر مال ضائع ہوگا تب بھی وہ ضامن ہوگا، اس لئے اسی قابض کے پاس چھوڑ دیئے میں مال کی زیادہ حفاظت ہوگی، اسی طرح جب صاحبینؒ کے نزدیک غیر منقول میں غصب ہو سکتا ہے تو وہ غیر منقول بھی قابض کے قبضہ ہی میں زیادہ محفوظ ہے کیونکہ وہ

پہلے سے ہی ضامن ہے، لیکن امام اعظمؒ کے نزدیک عقار میں غصب نہ ہونے سے توجیہ بیان نہیں کی جاسکتی ہے، اسی لئے مصنفؒ نے کہاہے کہ منقول مال میں ابوحنیفہؒ کا قول ظاہر ہے، اس سے یہ سمجھا گیا کہ بعض شارحین کے قول کے مطابق امام اعظمؒ کے قول کو صاحبینؒ کے قول پر ترجیح نہیں دی، اور شیخ ابن الہمام کی تقریر سے یہ سمجھا گیا کہ صاحبینؒ کے قول پر مطلقاً ترجیح ہے، اور میرے نزدیک بھی یہی معنی ظاہر ہیں۔ واللہ تعالیٰ أعلم.

تواس سے کفیل کیوں نہ لیا جائے، حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک کفیل نہیں لیا جائے گا، تو اس کا جواب یہ دیا ہے **وانما لا یوخذ الخ** کہ کفیل صرف اس لئے نہیں لیا کہ کفیل لینے میں خصومیت پیدا کرنا ہوگا، (ف: اس طرح سے کہ شاید یہ قابض کفیل لانے سے انکار کردے اور مدعی اس سے مطالبہ کرتا رہے بالآخر جھگڑا ہو جائے گا) **والقاضی الخ** حالانکہ قاضی کو جھگڑا اور اختلاف ختم کرنے کے لئے مقرر کیا گیا اور اس کے برعکس جھگڑا پیدا کرنے کے لئے نہیں کیا گیا ہے (ف۔ بلکہ قاضی تو شریعت کا قائم مقام ہے، اسی لئے جب معاملہ والے دونوں فریق جھگڑنے لگیں تو شریعت نے ان دونوں کے اختیار اور تصرف کو ختم کرتے ہوئے دونوں کو قاضی کے فیصلہ کے حوالہ کردیا ہے، اور یہی شریعت کا تصرف کہلاتا ہے، جبکہ موجودہ صورت میں قابض نے کوئی جھگڑا نہیں کیا بلکہ اس نے صرف کفیل لانے سے انکار کیا ہے، اس لئے یہ زبردستی نہیں ہو سکتی ہے اس لئے اس سے کفیل کا مطالبہ نہیں کرے گا، کیونکہ اس مکان پر قابض کا کچھ حق نہیں ہے جبکہ گواہوں سے واقعہ کا ثبوت مل گیا ہے، پس اسے اس کے پہلے فعل کی وجہ سے اب بھی قابض رکھا گیا ہے۔

فاذا حضر الخ پھر جب بھی وہ وارث آجائے جو فی الحال غائب ہے تو اسے دوبارہ گواہ پیش کرنے کی ضرورت نہیں ہوگی، اور باقی نصف مکان قاضی کے پہلے حکم کے مطابق اس کے حوالہ کردیا جائے گا (ف۔ اگر یہ کہا جائے کہ اس کی طرف سے دعویٰ نہیں ہوا اور اس کا فریق خصم موجود نہیں ہے تو قاضی کا فیصلہ اس کے لئے کس طرح مفید ہوگا۔ جواب یہ ہے کہ خصم موجود ہے اسی لئے قاضی کا فیصلہ نافع ہوگا۔

لان احد الورثة الخ: کیونکہ وارثوں میں سے کوئی ایک وارث بھی اپنے باقی ورثہ کی طرف سے ہر معاملہ میں فریق یا خصم بن سکتا ہے خواہ وہ معاملہ اس کے حق میں ہو یا اس کے مخالف ہو اسی طرح وہ معاملہ قرض کا ہو یا شئی معین کا ہو۔ ف: مطلب یہ ہے کہ مردہ پر جو کچھ بھی حق ہو خواہ وہ دین ہو یا عین ہو جس کا ثبوت اس کے کسی ایک بھی وارث سے ہو اسی طرح اس مردہ کا کوئی قرض یا مال معین اس کے کسی ایک وارث کے واسطہ سے ثابت ہو اس تمام کا تعلق اس کے تمام وارثوں سے ہو جائے گا اور یوں سمجھا جائے گا کہ سارے ورثہ اس وقت حاضر تھے، اس طرح کوئی ایک بھی موجود وارث دوسرے تمام ورثہ کا قائم مقام ہو جائے گا، پس ہمارے موجودہ مسئلہ میں جب ایک بھی وارث نے اس قابض شخص کے خلاف اپنا حق ثابت کردیا تو یہی فیصلہ دوسرے وارثوں کے حق میں بھی از خود نافذ ہو گیا، کیونکہ ان میں سے جس کسی کے حق میں یا اس کے خلاف کوئی فیصلہ نافذ ہوگا در حقیقت وہ اسی مردہ سے تعلق رکھے گا یعنی وہی اس کا ذمہ دار یا حقدار ہوگا، اور اس معاملہ میں کوئی ایک وارث بھی دوسرے تمام وارثوں کا نائب ہو سکے گا (ف۔ پس مذکورہ مسئلہ میں حقیقت میں مردہ کے ایک وارث کے واسطہ سے اسی مردہ پر قاضی کے فیصلہ کے مطابق حکم ثابت ہو گیا، اور جب خود اصل مالک یا مورث پر حکم نافذ ہو گیا خواہ جیسا بھی حکم ہو تو وہی حکم اس کے دوسرے ورثہ کے حق میں بھی کافی ہو جائے گا۔

بخلاف الاستیفاء الخ بخلاف صرف اپنی ذات کے لئے حق حاصل کرنے کے (ف۔ یعنی اس جگہ ایک ایک ہونے کا جواب دینا ہے وہم یہ ہوتا ہے کہ جب ایک وارث کے توسط سے مردہ کے لئے قاضی کا فیصلہ نافذ ہوا تو اس کا ذمہ دار بھی صرف وہی وارث ہوگا چنانچہ اس مکان کا حقدار بھی صرف اسی ایک وارث کو ہو جانا چاہئے، جواب کی تفصیل یہ ہے کہ وارث ہونے کا دعویٰ کرنے والے اس شخص نے جو حاصل کیا صرف اپنی ذات کے لئے کیا ہے (مردہ کے لئے نہیں کیا ہے) کیونکہ وہ تو اسی معاملہ

میں صرف اپنی ذات کے لئے کرتا ہے، اس لئے وہ دوسرے شخص کا نائب نہیں ہو سکتا ہے، اسی بناء پر جو مدعی حاضر ہے وہ صرف اپنے ہی حصہ پر قبضہ کر سکتا ہے۔

وصار کما اذا الخ اور مسئلہ ایسا ہو گیا کہ مردہ کے قرضہ کے گواہ قائم ہوئے ہوں (ف۔ مثلاً ایک وارث نے کسی شخص پر مردہ کا قرضہ باقی رہنے کا دعویٰ کیا اور قاضی نے بھی اس کا فیصلہ دیدیا تو مدعی علیہ پر اس مرد کا قرضہ ثابت ہو گیا مگر اس کا حق ثابت ہونے میں صرف ایک وارث کا دعوی کرنا ہی کافی ہوتا ہے، اسی طرح میت پر کسی کا حق ثابت کرنے کے لئے اگر کوئی میت کے ایک وارث کو بھی سامنے لے آئے تو وہ ایک کافی ہو جائے گا اسی لئے مدعی پر استحقاق ثابت ہو گا الا انہ الخ البتہ میت کے اوپر قرضہ ثابت ہونے سے موجود صرف ایک وارث سے ہی اسی وقت مطالبہ کا حق ہو گا جبکہ اس میت کا کل ترکہ بھی اسی وارث کے قبضہ میں ہو، یہ تفصیل جامع کبیر میں ہے۔

لانہ لایکون الخ کیونکہ مردہ پر جس حق کا دعویٰ ہوا ہے اس میں اس کا وارث خصم اور مقابل نہیں ہو سکتا ہے (ف۔ لہٰذا وارث کے قبضہ میں ترکہ کا ہونا ضروری ہے، تاکہ وہ اپنے مورث یا مردہ کی طرف سے دعویٰ دار ہو سکے اس لئے جتنا بھی ترکہ اس کے قبضہ میں ہو گا اتنا ہی اس پر حق یا قرضہ ثابت ہو گا، لہٰذا قاضی کا حکم بھی اتنے ہی مال پر مخصوص ہو گا جتنا ترکہ وارث کے قبضہ میں موجود ہو گا (ف۔ اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ جب مردہ پر قرض کا دعویٰ ہو تو ایک ہی وارث مردہ کی طرف سے کل کے لئے مقابل ہو جائے گا اگرچہ اس وارث کے پاس کچھ بھی نہ ہو۔ ک۔ اور میں مترجم کہتا ہوں کہ قرضہ کی ادائیگی کے لئے اس وارث سے کچھ بھی مطالبہ نہ ہو گا۔ م۔ ھ۔

توضیح:۔ زید مر گیا اور وہ منقول یا غیر منقول جائداد چھوڑ کر جس پر خالد کا قبضہ ہے اور بکر نے قاضی کے پاس آکر گواہی سے ثابت ہو گیا کہ زید میرا باپ تھا اس کے وارث ہم دو بھائی ہیں، اگرچہ میرا بھائی فی الحال لاپتہ ہے اس لئے مجھے اس کی وراثت ملنی چاہئے، بعد میں دوسرا بھائی بھی آگیا

ومن قال مالی فی المساکین صدقة فهو علی مافیه الزكٰوة وان اوصی بثلث ماله فهو علی ثلثكل شيئ والقياس ان يلزمه التصدق بالكل و به قال زفرؒ لعموم اسم المال كما فی الوصية وجه الاستحسان ان ايجاب العبد يعتبر بايجاب الله تعالىٰ فينصرف ايجابه الی ما اوجب الشارع فيه الصدقة من المال اما الوصية فأخت الميراث لانها خلافة كهی فلا يختص بمال دون مال ولان الظاهر التزام الصدقة من فاضل ماله و هو مال الزكٰوة اما الوصية فتقع فی حال الاستغناء فينصرف الی الكل و تدخل فيه الارض العشرية عند ابی يوسفؒ لانها سبب الصدقة اذجهة الصدقة فی العشرية راجحة عنده وعند محمدؒ لا تدخل لانه سبب المؤنة اذ جهة المؤنة راجحة عنده ولا يدخل ارض الخراج بالاجماع لانه يتمحض مؤنة.

ترجمہ:۔ اگر کسی نے اس طرح کہا کہ میرا تمام مال مساکین پر صدقہ ہے تو اس مال کا لفظ ہر ایسے مال پر صادق آئے گا جس میں زکوٰۃ واجب ہوتی ہو (مثلاً نقد سونا چاندی جنگل میں چرائی کے جانور اور تجارت کے مال، اور ان کے علاوہ غیر منقول جائداد، خدمت گذاری کے غلام، گھر کے استعمالی سامان پر صادق نہیں آئے گا، لہٰذا ان میں سے کسی کو بھی صدقہ کرنا ضروری نہ ہو گا وان اوصی الخ اور اگر اپنے تہائی مال کی وصیت کی تو یہ وصیت ہر چیز کی تہائی پر واقع ہو گی۔ ف۔ خواہ وہ زکوٰۃ کا مال ہو یا دوسرا کوئی مال ہو بخلاف صدقہ کے کہ وہ صرف مال زکوٰۃ پر ہے اور یہ استحسان ہے۔

والقیاس الخ اور قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ صدقہ کی صورت میں بھی کل مال کا صدقہ کرنا لازم ہو، امام زفرؒ کا قول بھی یہی

ہے، کیونکہ مال کا لفظ عام ہے یعنی خواہ اس مال میں زکوۃ لازم آئی ہو یا نہ آئی ہو، جیسے وصیت کی صورت میں کل مال کو شامل ہے، استحسان کی وجہ یہ ہے کہ بندہ کا اپنے اوپر نذر کرنا اسی موقع میں معتبر ہوتا ہے جہاں پر اللہ تعالیٰ نے واجب کیا ہو، اس کا مطلب یہ ہے کہ بندہ خود پر کچھ واجب نہیں کر سکتا ہے، بلکہ شریعت پر قیاس کرنے سے واجب ہوتا ہے لہذا جس مال میں شریعت نے صدقہ کو واجب کیا ہے اسی کی طرف بندہ کے واجب کرنے کو راجع کرنا ہوگا اور وصیت چونکہ میراث کی طرح ہے یا اس کی بہن ہے، کیونکہ وصیت بھی میراث کی طرح خلاف ہے یعنی وصیت کرنے والے کے مرنے کے بعد ہی واجب ہوتی ہے اور میراث کا حکم بھی مورث کے مرنے کے بعد ہی جاری ہوتا ہے، لہذا اس کی خصوصیت اسی مال سے نہ ہوگی، اور دوسری دلیل یہ ہے کہ بظاہر اس نے اپنی ضرورت سے زیادہ مال میں صدقہ کرنا اپنے ذمہ لازم کیا ہے اور وہ زکوۃ کا مال ہے۔

اما الوصیة الخ اور وصیت کی بات یہ ہے کہ اس کی نوبت تو نگری کی حالت میں آتی ہے، اس لئے اس کا تعلق پورے مال سے ہوجاتا ہے، اور اما ملیہ ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک نذر میں عشری بھی داخل ہوجائے گی اس لئے کہ وہ بھی صدقہ کا سبب ہے، کیونکہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک عشر میں صدقہ کی جانب رجحان ہے، اور امام محمد کے نزدیک عشر داخل نہ ہوگی، امام ابو حنیفہ کا بھی یہی قول ہے، کیونکہ وہ خرچہ کا سبب ہے، اس لئے کہ عشر میں مؤنث کا پلہ بھاری ہے (ف۔ مؤنث سے مراد وہ چیز یا اخراجات ہیں جو کسی آدمی پر دوسرے کے لئے لازم ہوتے ہوں، اور اس کے باقی رہنے کا سبب ہو جیسے حیوان کے لئے نفقہ چارہ وغیرہ ہوتا ہے اور غلہ ہر ایسی چیز کو کہتے ہیں جو حاصلات اور آمدنی سے ہو جیسے کھیت کا اناج یا تجارت سے نقد روپیہ وغیرہ اور مکان سے اس کا کرایہ اور غلام کی کمائی اور زمین کا لگان وغیرہ، اور خراجی زمین بالاتفاق داخل نہیں ہوگی، کیونکہ وہ محض مؤنت ہے۔

توضیح:- اگر کسی نے اس طرح کہا کہ میرا تمام مال مساکین پر صدقہ ہے، اگر اپنے تہائی مال کی وصیت کی، تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

ولو قال ما املکه صدقة في المساکین فقد قيل يتناول كل مال لانه اعم من لفظ المال والمقيد ايجاب الشرع وهو مختص بلفظ المال ولا مخصص في لفظ الملك فبقي على العموم والصحيح انهما سواء لان الملتزم باللفظين الفاضل عن الحاجة على مامر ثم اذا لم يكن له مال سوى ما دخل تحت الايجاب يمسك من ذلك قوته ثم اذا اصاب شيئا تصدق بما امسك لان حاجة هذه مقدمة ولم يقدر بشيئ لاختلاف احوال الناس فيه وقيل المحترف يمسك قوته ليوم و صاحب الغلة لشهر و صاحب الضياع لسنة على حسب التفاوت و في مدة وصولهم الى المال وعلى هذا صاحب التجارة يمسك بقدر ما يرجع اليه ماله.

ترجمہ:- اور اگر کسی نے اس طرح کہا کہ جس چیز کا میں مالک ہوں وہ صدقہ ہے، تو بعض مشائخ نے کہا ہے کہ یہ جملہ ہر قسم کے مال کو شامل ہوگا، کیونکہ لفظ ملک تو لفظ مال سے بھی زیادہ عام ہے، اور (خذ من اموالهم صدقة الاية...... فرمان باری تعالیٰ میں) صدقہ کو مال زکوۃ سے خاص کرنے والا شرعی ایجاب ہے، یعنی شریعت کے واجب کرنے پر قیاس کر کے زکوۃ کے مال کو خاص کیا گیا ہے، اور یہ لفظ ملک لفظ مال سے مختص ہے، حالانکہ لفظ میں کوئی تخصیص کرنے والا نہیں ہے، لہذا ملک ہر قسم کے مال کو شامل رہی (ف۔ لیکن اس میں یہ اعتراض ہوتا ہے کہ بندہ کا واجب کرنا شرعی ایجاب پر قیاس نہیں رہا۔ ع۔

والصحیح الخ اور صحیح بات یہ ہے کہ دونوں طرح (لفظ ملک ہو یا لفظ مال ہو) کہنا برابر ہے کیونکہ کہنے والے نے اسی مال کو اپنے ذمہ لازم کیا ہے جو اس کی ضرورت سے زائد ہے، جیسا کہ اوپر گذر گیا ہے، ثم اذا لم یکن الخ پھر جس صورت میں کہ اتنا مال جو اس کی نذر میں شامل ہو گیا ہو اس کے علاوہ اس کے پاس کچھ نہ بچا ہو، تو اسی مال سے وہ اپنا یومیہ خرچ لیتا رہے، جب کبھی اسے کسی طرح مال حاصل ہو جائے اس میں سے اتنا مال صدقہ کردے جتنا اس عرصہ میں اس نے اپنی ذات پر خرچ کیا ہو، یعنی اس کے مثل یا اس کی قیمت صدقہ کردے، کیونکہ اس کی اپنی موجودہ ذاتی حالت (تنگدستی کا ہو جانا) اس صدقہ سے مقدم اور قابل ترجیح

ہے (ف۔ اب اگر یہ کہا جائے کہ وہ اپنی ضروریات کے لئے کتنا مال رکھ لے یا خرچ کرے تو جواب میں دو اقوال ہیں اسی لئے فرمایا ہے۔

ولم یقدر الخ پہلا قول یہ ہے کہ اس کے لئے کوئی مقدار اور زائد معین نہیں ہے، کیونکہ لوگوں کی ضرورتیں مختلف ہوتی ہیں، اور دوسرا قول یہ ہے کہ کسی قسم کا پیشہ کرنے والا اپنے ایک دن کا خرچ رکھ لے، اور حاصلات والا ایک مہینہ کا خرچ رکھ لے، اور کھیتی آباد کرنے والا ایک سال کا خرچ رکھ لے، یہ تفصیل ہر ایک کی اپنی ذاتی آمدنی اور مال حاصل ہونے کے فرق کے مطابق ہے، اور اس قول کے مطابق کاروباری انسان اتنے دنوں کا رکھ لے کہ جتنے دنوں میں اسے یہ مال واپس آسکے (ف۔ معلوم ہونا چاہئے، کہ اگر زندگی میں کوئی شخص کسی کو اپنا قائم مقام بناتا ہے اسے وکیل کہا جاتا ہے، اور جس کسی کو اپنی موت کے بعد اپنے مال میں تصرف کا اختیار دیتا ہے، اسے وصی کہا جاتا۔

توضیح:-نذر کرنے کی صورت میں لفظ مال یا ملکیت کہنے سے کیا فرق آتا ہے، وکیل اور وصی کا فرق، تفصیل مسئلہ، اختلاف ائمہ، دلائل

قال ومن اوصی الیه ولم یعلم بالوصایة حتی باع شیئاً من الترکة فهو وصی والبیع جائز ولا یجوز بیع الوکیل حتی یعلم وعن ابی یوسفؒ انه لا یجوز فی الفصل الاول ایضاً لان الوصایة انابة بعد الموت فتعتبر بالانابة قبله و هی الوکالة وجه الفرق علی الظاهران الوصایة خلافة لاضافتها الی زمان بطلان الانابة فلا یتوقف علی العلم کما فی تصرف الوارث اما الوکالة فانابة لقیام ولایة المنوب عنه فیتوقف علی العلم وهذا لانه توقف علی العلم لا یفوت النظر لقدرة الموکل و فی الاول یفوت لعجز الموصی ومن اعلمه من الناس بالوکالة یجوز تصرفه لانه اثبات حق الالزام امر.

ترجمہ:-امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی کو وصی بنایا گیا لیکن اسے اپنے وصی بن جانے کا علم نہ ہوا یہاںتک کہ اس نے موصی (وصیت کرنے والے) کی موت کے بعد اس کے ترکہ میں سے کوئی چیز فروخت کر دی تب بھی وہ وصی باقی رہ جائے گا، اور وہ بیع بھی جائز ہوگی، لیکن وکیل کو جبتک اپنے وکیل ہونے کا علم نہ ہو اس کی بیع جائز نہیں ہوتی ہے (ف۔ اور یہی ظاہر الروایۃ ہے)

وعن ابی یوسفؒ الخ اور نوادر میں امام ابویوسفؒ سے روایت ہے کہ وصیت میں بھی بیع جائز نہیں ہے کیونکہ وصی ہونے کا مطلب وصیت کرنے والے کی موت کے بعد اس کا قائم مقام بن جانا ہے، تو اس کو بھی مرنے سے پہلے قائم مقام یعنی وکیل بننے پر قیاس کیا جائے گا (ف۔ اس لئے جس طرح وکالت کی صورت میں بیع جائز نہیں ہے اسی طرح وصیت میں بھی بیع جائز نہ ہوگی)۔

وجه الفرق الخ ظاہر الروایۃ کے مطابق دونوں میں فرق کی وجہ یہ ہے کہ وصیت کے معنی ہیں کسی کو اپنا خلیفہ اور قائم مقام بنانا، کیونکہ اس وصیت کا تعلق ایسے زمانہ سے ہوتا ہے جس میں کسی کو نائب بنانا باطل ہوتا ہے، (کیونکہ نائب اپنے منیب (نائب بنانے والے) کا ہی اختیار رکھتا ہے حالانکہ اس کے مرجانے کے بعد خود اس کا اپنا اختیار باقی نہیں رہتا ہے اس بناء پر اس کی نیابت نہیں ہوسکتی ہے) اسی لئے وصی ہونا موصی کے جاننے پر موقوف نہیں ہوتا ہے، جیسے وارث کا تصرف کر ڈالنا (کہ اگر اس نے اپنے مورث کے مرجانے کے بعد حالانکہ اس کے مرنے کی اسے اطلاع نہ ملی ہو پھر بھی اس کے مال کو فروخت کر دیا کہ اس کی یہ فروخت جائز ہو جاتی ہے) لیکن وکیل تو اپنے مؤکل کا نائب ہوتا ہے، کیونکہ جس کا وہ نائب ہے وہ زندہ باختیار اور موجود بھی ہے اس لئے نائب بننے کی صورت میں وکیل کا واقف ہونا بھی ضروری ہے، یہ حکم اس لئے ہے کہ اگر وکالت وکیل کے جاننے پر موقوف ہوگی تو کوئی مصلحت ضائع نہ ہوگی، کیونکہ خود مؤکل ہی کو قدرت حاصل ہے، اور موصی کی صورت میں اگر اس کے واقف ہونے تک بیع موقوف رہے تو اس کی مصلحت ضائع ہو جائے گی، کیونکہ موصی جو مردہ ہو چکا ہے خود تصرف کرنے سے عاجز ہو گیا ہے۔

ومن اعلمه الخ اور اگر کسی شخص نے ایک شخص کو یہ خبر پہنچائی کہ فلاں شخص نے تم کو اس کام کے لئے اپنا وکیل بنایا ہے، تو اس کے لئے اس چیز میں تصرف کرنا جائز ہو جائے گا، (ف۔ یعنی ایک وکیل کو کسی ایسے شخص نے جو عاقل بالغ ہے خواہ وہ مسلمان ہو یا نہ ہو یا تمیز دار شخص نے یہ خبر دی کہ فلاں شخص نے تم کو اپنا وکیل بنایا ہے، اس کے بعد اس نے اپنے مؤکل کے لئے خرید و فروخت وغیرہ کا کوئی کام کر دیا تو یہ جائز ہو گا۔

لانه اثبات الخ (اس جگہ صرف ایک شخص کا خبر دینا کافی ہوتا ہے) کیونکہ اس خبر سے صرف ایک حق ثابت کرنا ہوتا ہے کسی امر کو لازم کرنا نہیں ہوتا ہے (ف۔ یعنی جب خبر دینے والے نے یہ کہا کہ تم کو وکیل بنایا ہے تو اس خبر سے وکیل پر کچھ بھی لازم نہیں ہوتا ہے، اسی لئے اس کو یہ اختیار ہوتا ہے کہ اگر چاہے تو اسے قبول کر لے اور نہ چاہے تو قبول نہ کرے، اس پر کوئی بات لازم نہیں ہوتی ہے بلکہ صرف اسے یہ اجازت ہو جاتی ہے کہ اگر چاہے تو اس میں تصرف کرے۔

اور ایسے معاملہ میں ایک شخص کا خبر دینا بھی کافی سمجھا جاتا ہے۔ع۔

توضیح:- کسی نے کسی کو اپنا وصی یا وکیل بنایا مگر اسے اس کی اطلاع نہیں دی گئی، اس کے باوجود اس کے ترکہ کے مال میں اس نے تصرف کر لیا، تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

قال ولا يكون النهي عن الوكالة حتى يشهد عنده شاهد ان اورجل عدل وهذا عند ابي حنيفةؒ و قالا هو والاول سواء لانه من المعاملات و بخبر الواحد فيها كفاية وله انه خبر ملزم فيكون شهادة من وجه فيشترط احد شطريها وهو العدد او العدالة بخلاف الاول وبخلاف رسول الموكل لان عبارته كعبارة المرسل للحاجة الى الارسال و على هذا الخلاف اذا اخبر المولى بجناية عبده والشفيع والبكر والمسلم الذى لم يهاجر الينا.

ترجمہ:- اور فرمایا ہے کہ وکالت سے منع کر دینا صحیح نہیں ہو گا یہاں تک کہ دو آدمی یا ایک ہی عادل شخص اس منع کر دینے پر گواہی دیں (یا خبر دیں) یہ حکم امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ہے، مگر صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ یہ حکم یعنی وکالت سے معزول کر دینا وکالت پر مقرر کرنا دونوں کا ایک ہی حکم ہے، کیونکہ یہ دونوں معاملات میں سے ہیں، اور معالات کے بارے میں ایک ہی شخص کی خبر کافی ہوتی ہے۔

وله انه الخ امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ یہ خبر دوسرے پر کسی بات کو لازم کرنے والی ہے اس لئے ایک اعتبار سے یہ شہادت ہے، اسی لئے شہادت کے دونوں اجزاء یعنی عدد یا عادل ہونے میں سے ایک کا ہونا بھی شرط ہے، بخلاف پہلی خبر کے کہ وہ کسی اعتبار سے لازم کرنے والی نہیں ہے، اور بخلاف مؤکل کی طرف سے کسی مخبر یا ایلچی آنے کے، یعنی اگر کسی نے اپنا آدمی وکیل کے پاس اس کو معزول ہو جانے کی خبر دینے کے لئے بھیجا تو اس میں نہ عدد کی شرط ہے اور نہ ہی عدالت کا ہونا شرط ہے، کیونکہ پیغام لانے کا کام خود مؤکل کے کہنے کی طرح ہے، یعنی یوں سمجھا جائے گا کہ مؤکل نے خود آکر اپنی زبان سے اسے معزول کیا ہے، کیونکہ ایلچی بھیجنا ایک ضرورت ہوتی ہے (ف۔ اس لئے کہ مؤکل کو ہر وقت ایسا عادل بالغ آدمی نہیں ملتا ہے کہ وہاں اس کا پیغام پہنچائے اور اس کی ضرورت پوری کر دے اسی مجبوری کی وجہ سے عدد یعنی ایک سے زائد ہونے یا ایک ہی مگر عادل ہونے کی شرط ساقط کر دی گئی ہے۔

وعلى هذا الخ ایسا ہی اختلاف ان صورتوں میں بھی ہے کہ مولیٰ کو اپنے غلام کے جرم کرنے کی خبر دی گئی ہو، یا شفیع یا بکر کو خبر دی گئی ہو یا ایسا مسلمان جو ہجرت کر کے دار الحرب سے دار الاسلام نہیں آیا اس کو خبر دی گئی (ف۔ یعنی ایک غلام نے خطا کسی کو قتل کر دیا یا کسی کے اتنے مال کو ضائع کر دیا کہ اس کے عوض اس کے مولیٰ پر یہ لازم آگیا کہ وہ خود اس غلام کو ہی حوالہ کر دے یا اس کا فدیہ ادا کر دے، پھر دو شخصوں نے یا ایک ہی مگر عادل شخص نے مولیٰ کو اس کے غلام کے جرم کرنے کی خبر دی اس کے بعد

اس کے اس مولیٰ نے غلام کو آزاد کر دیا یا اسے بیچ دیا، تو یہ مولیٰ کی طرف سے فدیہ اختیار کرنا ہوگا، اسی طرح اگر کسی فاسق نے خبر دی اور مولیٰ نے اس کے قول کی تصدیق کر لی تب بھی یہی حکم ہے، اور اگر مولیٰ نے اس کے قول کی تصدیق نہیں کی، تو اس میں اس طرح اختلاف ہے کہ امام اعظمؒ کے نزدیک اختیار فدیہ کا حکم نہیں ہوگا، لیکن صاحبینؒ کے نزدیک اختیار فدیہ ہوگا، اور اگر شفیع کو دو شخصوں نے یا ایک ہی مگر عادل شخص نے مکان کے فروخت کی خبر دی اس پر وہ خاموش رہ گیا تو اس کا حق شفعہ ساقط ہو گیا، لیکن اگر فاسق نے خبر دی ہو تو اس صورت میں تفصیل اور اختلاف ہے، اسی طرح بکر نامی ایک شخص کو یہ خبر پہنچی کہ اس کے ولی نے اس کا نکاح کر دیا تو خبر دینے والے دو ہوں یا ایک مگر عادل ہو تو اس وقت خاموش رہ جانا بالاتفاق اس کی رضامندی سمجھی جائے گی، اور اگر وہ فاسق ہو تو اس میں اختلاف پایا گیا ہے، اسی طرح جو شخص دار الحرب میں مسلمان ہوا اور وہاں اس کو بناء پر عمل نہ کرنے سے قضاء لازم ہو گی، اور اگر فاسق بتائے اور اس نے انہیں قبول کر لیا تو بھی یہی حکم ہوگا اور اگر انہیں قبول نہیں کیا تو صاحبینؒ کے نزدیک عمل کرنا لازم ہوگا، لیکن امام اعظمؒ کے نزدیک لازم نہ ہوگا، شمس الائمہ سرخسیؒ نے کہا ہے کہ میرے نزدیک قول اصح یہ ہے کہ یہاں قضاء لازم ہو گی، کیونکہ خبر دینے والا اور صحیح مسائل بتانے والا جو بھی ہو وہ رسول اللہ ﷺ کی طرف سے پیغام پہنچانے والا ہے۔ ک۔ ع۔

توضیح:۔ کسی کو وکیل مقرر کرنے یا معزول کرنے کی خبر دینے کے معاملہ میں کتنے اور کیسے گواہ کا ہونا شرط ہے، تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

قال واذا باع القاضي او امينه عبداً للغرماء و اخذ المال فضاع و استحق العبد ولم يضمن لان امين القاضي قائم مقام القاضي والقاضي قائم مقام الامام و كل واحدٍ منهم لا يلحقه ضمان كيلا يتقاعد الناس عن قبول هذه الامانة فتضيع الحقوق و يرجع المشتري على الغرماء لان البيع واقع لهم فيرجع عليهم عند تعذر الرجوع على العاقد كما اذا كان العاقد مجهوراً عليه ولهذا يباع بطلبهم وان امر القاضي الوصي ببيعه للغرماء ثم استحق اومات قبل القبض و ضاع المال رجع المشتري على الوصي لانه عاقد نيابة عن الميت وان كان باقامة القاضي عنه فصار كما اذا باعه بنفسه قال و يرجع الوصي على الغرماء لانه عامل لهم وان ظهر للميت مال يرجع الغريم فيه بدينه قالوا و يجوز ان يقال يرجع بالمائة التي غرمها أيضاً لانه لحقه في امر الميت والوارث اذا بيع بمنزلة الغريم لانه اذا لم يكن في التركة دين كان العاقد عاملا له.

ترجمہ:۔ امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر قاضی یا اس کے امین نے کسی مقروض کے غلام کو اس کے قرض خواہوں کے قرض کو ادا کر دینے کے لئے فروخت کر دیا اور اس کی رقم پر قبضہ بھی کر لیا لیکن وہ رقم کسی طرح ضائع ہو گئی، اس کے بعد وہ غلام استحقاق میں لے لیا گیا (ف۔ یعنی کسی نے مشتری کے پاس سے اس پر اپنا حق ثابت کر کے لے لیا، اب چونکہ مشتری نے قاضی کا حکم اور فیصلہ ہو جانے کی وجہ سے دیا تھا اس لئے وہ اپنا ثمن واپس لینے کا حق دار ہو گیا، حالانکہ اس صورت میں اس غلام کو بیچنے والا خود قاضی ہے یا اس کا امین ہے (تو اس کے ثمن کا کون ذمہ دار ہوگا اس لئے اس کا جواب یہ رہا کہ)۔

لم یضمن الخ کوئی بھی ثمن کا ضامن نہ ہوگا، کیونکہ قاضی کا امین قاضی کا خلیفہ ہے اور خود قاضی بھی امام کے قائم مقام یعنی خلیفہ ہے، حالانکہ امین اور قاضی اور امام میں سے کسی پر ضمانت لازم نہیں ہوتی ہے، تاکہ لوگ اس امانت کے بار اور عہدہ کے قبول کرنے سے بالکل انکار کر دیں پھر تو لوگوں کے حقوق ضائع ہو جائیں گے (ف حالانکہ حقوق کا ضائع ہونا ممنوع ہے تو ان میں سے کوئی ضامن نہ ہوگا اور مشتری اپنی دی ہوئی رقم ان قرضخواہوں سے واپس لے گا، کیونکہ قاضی یا اس کے امین کا اس غلام کو فروخت کرنا ان ہی لوگوں کا حق ادا کرنے کے لئے ہوا تھا، اس لئے وہ مشتری ان ہی لوگوں سے اپنی رقم واپس لے گا، اس لئے کہ اصل عاقد یعنی قاضی یا امین سے واپس لینا ناممکن ہے،

جیسا کہ اس صورت میں کہ اگر اس کا معاملہ کرنے والا ایسا شخص ہو تا جس کو تصرفات کرنے کی قاضی کی طرف سے ممانعت کر دی گئی ہو۔ف۔ کسی ایسے بچہ نے یا غلام نے اسے فروخت کر دیا جسے قاضی نے بیع و شراء کرنے سے منع کر دیا ہو تو مشتری ایسے غیر ذمہ داروں سے واپس نہیں لے سکتا ہے بلکہ ان کے موکل سے واپس لے گا، اسی وجہ سے قرض خواہوں کی درخواست پر قاضی یا اس کا امین فروخت کر دیتا ہے، وان امر القاضی الخ اور اگر قاضی نے خود مقروض میت کے وصی کو حکم دیا کہ میت کے غلام کو قرض خواہوں کا قرض ادا کرنے کے لئے فروخت کر دو، پھر مشتری سے وہ غلام استحقاق ثابت کر کے لے لیا گیا یا اس غلام پر مشتری کے قبضہ کر لینے سے پہلے ہی وہ مر گیا اور مال ضائع ہو گیا تو وہ مشتری اپنا ثمن وصی سے واپس لے گا لانه عاقد الخ کیونکہ یہ وصی میت کی طرف سے اس کے نائب کے طور پر عقد کرنے والا ہے، اگرچہ قاضی نے اسے میت کی طرف سے وصی بنا کر کھڑا کیا ہے، اس لئے یہ معاملہ ایسا ہو گیا کہ گویا میت نے اسے خود ہی فروخت کیا ہو (ف۔ یعنی اس نے اپنی زندگی میں خود ہی فروخت کیا ہو، اسی لئے اس کے سارے حقوق اسی سے متعلق ہوتے تھے، اسی طرح فروخت میں اس کے نائب اور قائم مقام کا بھی یہی حکم ہو گا۔

قال و یرجع الوصی الخ امام محمدؒ نے (یا خود مصنفؒ نے) فرمایا ہے کہ بعد میں وہ وصی ان قرض خواہوں سے اپنی رقم واپس لے لے گا، کیونکہ وصی نے ان لوگوں کے لئے کام کیا ہے۔

وان ظهر الخ اور اگر میت کا دوسرا کوئی ظاہر ہو گیا (پتہ چل گیا) تو قرضخواہ اسی مال سے اپنا قرضہ وصول کر لے گا، اور مشائخ نے فرمایا ہے کہ یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ وہ سو درہم بھی واپس لے گا جو اس نے بطور تاوان وصی یا مشتری کو دیئے ہیں، کیونکہ یہ بھی تو اسی میت کے ہی معاملہ میں اس پر لازم ہوئے ہیں۔

والوارث الخ اور اگر کسی وارث کے لئے ترکہ میں سے کوئی غلام فروخت کیا گیا تو اس کا حکم قرض خواہ کے حکم کے جیسا ہے، کیونکہ جب ترکہ میں کوئی قرضہ نہ ہو تو جو غلام فروخت کرے گا وہ وارث کے لئے کام کرنے والا ہو گا۔

توضیح:-اگر قاضی یا اس کے امین نے مقروض کا قرض ادا کرنے کے لئے اس کے غلام کو بیچ دیا اور رقم پر قبضہ بھی کر لیا مگر رقم ضائع ہو گئی، اور غلام بھی استحقاق کی بناء پر لے گیا، تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ۔ دلائل

فصل اخر و اذا قال القاضی قد قضیت علی هذا بالرجم فارجمه أو بالقطع فاقطعه او بالضرب فاضربه وسعك ان تفعل وعن محمدؒ انه رجع عن هذا و قال لا تأخذ بقوله حتی تعاین الحجة لان قوله یحتمل الغلط والخطأ والتدارکُ غیر ممکن وعلی لهذه الروایة لا یقبل کتابه واستحسن المشائخ هذه الروایة لفساد حال اکثر القضاة فی زماننا الا فی کتاب القاضی للحاجة الیه وجه ظاهر الروایة انه اخبر عن امر یملك انشاء فیقبل الخلوه عن التهمة ولان طاعة اولی الامر واجبة و فی تصدیقه طاعة و قال الامام ابو منصورؒ ان کان عدلاعا لما یقبل قوله لانعدام تهمة الخطأ والخیانةوان کان عدلاً جاهلا یستفسر فان احسن التفسیر وجب تصدیقه والافلاوان کان جاهلاً فاسقاً او عالماً فاسقاً لا یقبل الا ان یعاین سبب الحکم لتهمة الخطأ والخیانة.

ترجمہ:-ایک دوسری فصل: (ف۔ یہاں اس قاعدہ کا بیان ہے کہ قاضی کے معزول ہونے سے پہلے یا اس کے معزول ہو جانے کے بعد تنہا قاضی کو کوئی قول قابل قبول ہوتا ہے یا نہیں) اگر قاضی نے کہا کہ میں نے اس شخص پر رجم کرنے کا حکم دیا ہے پس تو اس کو رجم کر دے۔ یا میں نے اس کے ہاتھ قطع کر دینے کا حکم دیا پس تو اس کے ہاتھ کاٹ دے یا میں نے اس پر درے مارنے کا حکم دیا۔ پس تو اس کو درے مار دے تو جس شخص کو قاضی نے یہ حکم دیا ہے اس شخص کو ایسا کرنا روا ہے۔ و عن

محمد الخ اور امام محمدؒ سے نوادر میں روایت ہے کہ انہوں نے اس قول سے رجوع کر لیا ہے اور یوں فرمایا ہے کہ تم کو قاضی کا قول قبول کر لینا جائز نہ ہوگا یہانتک کہ تم خود اس واقعہ کے گواہوں کا معائنہ کر لو (ف۔ یعنی تمہارے سامنے ان کی گواہی پیش ہو) اس لئے کہ قاضی کے کہنے پر اگر اس ملزم کو قتل کر دیا یا اسے حد لگادی بعد میں قاضی کی قصداً غلطی یا اس کی خطا ظاہر ہوئی تو اس کا تدارک یا تلافی ممکن نہ ہوگی، لہٰذا قاضی نے سزا دینے کے لئے جس کو مقرر کیا ہو وہ خود گواہی کا معائنہ کئے بغیر کچھ سزا نہ دے؛ اور اس روایت کی بناء پر قاضی کا خط قبول نہیں ہونا چاہئے (ف۔ کیونکہ معائنہ نہ ہونے تک جب قاضی کا قول معتبر نہیں ہوتا ہے تو اس کی تحریر بھی بدرجہ اولیٰ مقبول نہیں ہونی چاہئے)۔

واستحسن المشائخ الخ مشائخؒ نے اس روایت کو پسند فرمایا ہے کیونکہ ہمارے زمانہ میں اکثر قاضیوں کی حالت بگڑی ہوئی ہے (ف۔ اس لئے جب قاضی کسی کو کسی پر رجم کرنے یا حد جاری کرنے کا حکم دے تو جب تک گواہوں کا بیان وحرج نہ سن لے اور نہ دیکھ لے اس وقت تک اس پر حد جاری نہ کرے، البتہ قاضی کا خط ضرورت کی وجہ سے قبول کیا جائے گا۔

وجہ ظاهر الرواية الخ ظاہر الروایت کی وجہ یہ ہے کہ اس نے ایک ایسے معاملہ سے باخبر کیا ہے جس کے کرنے کا اسے اختیار تھا، یعنی کوئی بھی قاضی ایسا حکم دے سکتا تھا، پس تہمت لگانے کا احتمال نہ ہونے کی وجہ سے یہ خط مقبول ہوگا، اور اس وجہ سے بھی کہ حاکموں کی فرمان برداری کرنا طاعت میں داخل ہے، اور اس بات کی تصدیق فرماں برداری ہے۔

و قال الامام الخ اور امام ابو منصور ماتریدیؒ نے فرمایا ہے کہ اگر قاضی عادل عالم یعنی مجتہد ہو تو اس کا قول قبول کرلے، کیونکہ اس میں خطا اور خیانت کا احتمال باقی نہیں رہتا ہے، اور اگر قاضی عادل تو ہو مگر جاہل ہو یعنی مجتہد نہ ہو تو اس سے تفصیل کے ساتھ بات پوچھ لے، اس کے بعد اگر اس نے اچھائی اور عمدگی کے ساتھ بات بیان کر دی تو اس کی تصدیق واجب ہوگی ورنہ نہیں، مگر یہ کہ سبب حکم کو سمجھ لے، کیونکہ اس کے بغیر قبول کر لینے میں خطاء اور خیانت کی تہمت لگ جائے گی (ف۔ کہ شاید اس قاضی نے اپنی جہالت کی وجہ سے حکم کرنے میں غلطی کر دی ہو، یا کسی ثبوت کے بغیر ہی خیانت کرتے ہوئے یہ حکم دے دیا ہو۔

توضیح:۔ فصل، اس قاعدہ کی تفصیل کہ قاضی کے معزول ہونے سے پہلے اس کے بعد تنہا قاضی کا قول یا خط قابل قبول ہوتا ہے یا نہیں، تفصیل، اختلاف ائمہ، دلائل

قال واذا عزل القاضي فقال لرجل اخذت منك الفاً ودفعتها الى فلان قد قضيت بهاله عليك فقال الرجل اخذتها ظلماً فالقول قول القاضي و كذلك لو قال قضيت بقطع يدك في حق هذا اذا كان الذى قطعت يده والذى اخذمنه المال مقرين انه فعل ذلك وهو قاض ووجهه انهما لما توافقا انه فعل ذلك في قضائه كان الظاهر شاهداً له اذا القاضي لايقضي بالجور ظاهراً ولا يمين عليه لانه ثبت فعله في قضائه بالتصادق ولا يمين على القاضي ولو اقر القاطع والأخذ بما اقربه القاضي لا يضمن ايضلاً لانه فعله في حال القضاء و دفع القاضي صحيح كما اذا كان معايناً ولو زعم المقطوع يده او الماخوذ ماله انه فعل ذلك قبل التقليد او بعد العزل فالقول للقاضي ايضاً وهو الصحيح لانه اسند فعله الى حالة معهودة منافية للضمان فصار كما اذا قال طلقت او اعتقت وانا مجنون والجنون منه كان معهوداً ولو اقر القاطع او الأخذ في هذا الفصل بما اقربه القاضي يضمنان. لانهما اقرا بسبب الضمان و قول القاضي مقبول في دفع الضمان عن نفسه لا في ابطال سبب الضمان على غيره بخلاف الاول لانه ثبت فعله في قضائه بالتصادق ولوكان المال في يد الأخذ قائما وقد اقر بما اقربه القاضي والماخوذ منه المال صدق القاضي في انه فعله في قضائه او أدعى انه فعله في غير قضائه يوخذ منه لانه اقران اليد كانت له فلا يصدق في دعوى تملكه الابحجة وقول المعزول فيه ليس بحجة.

ترجمہ:-امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ قاضی کو جب معزول کر دیا گیا اس وقت اس نے ایک شخص سے مثلاً زید سے کہا کہ میں نے تم سے ہزار روپے لے کر فلاں شخص مثلاً: بکر کو دیدیئے تھے جس کے لئے میں نے تم پر ان ہزار روپے کے دینے کا فیصلہ سنایا تھا (ف۔ میں نے تم پر یہ فیصلہ لازم کیا تھا کہ تم پر بکر کے ہزار روپے باقی ہیں پھر ان روپے کو تم سے وصول کر کے بکر کو دیدیئے تھے) تب اس شخص یعنی زید نے کہا کہ آپ نے وہ روپے مجھ سے ناحق اور ظلماً لئے تھے (ف۔ یعنی آپ پر اب بھی یہ لازم ہے کہ وہ روپے مجھے واپس کر دیں) تو اس اختلاف کی صورت میں قاضی ہی کا قول قبول ہوگا (ف۔ لیکن اس مدعی کے لئے اپنے دعویٰ کو ثابت کرنے کا حق حاصل ہوگا۔

کذلك لو قال الخ اسی طرح جب قاضی نے یہ کہا کہ میں نے ایک امر حق میں تمہارے ہاتھ کے کاٹنے کا حکم دیا تھا (ف۔ اور جواب میں اس شخص نے کہا کہ آپ نے ظلماً میرا ہاتھ کٹوایا تھا لہٰذا اب آپ نقصان کی تلافی کریں اور جرمانہ ادا کریں، تو اس صورت میں بھی قاضی ہی کی بات قبول ہوگی۔

ھذا اذا کان الخ یہ تفصیل اسی صورت میں ہوگی جبکہ جس شخص کا ہاتھ کاٹا گیا اور جس سے مال لیا گیا وہ دونوں یہ اقرار کر رہے ہوں کہ قاضی نے یہ حکم ایسے وقت میں کیا تھا جبکہ وہی قاضی تھا، اس کی وجہ یہ ہے کہ جب ان دونوں شخصوں نے قاضی کی اس بات سے اتفاق کیا کہ قاضی نے اپنے زمانہ قضاء ہی میں یہ حکم نافذ کیا تھا، اس لئے کہ یہ ظاہری حالت قاضی کے حق میں شاہد ہے، اس لئے کہ عموماً اور ظاہراً قاضی عمداً ظلم کا حکم نہیں کرتا ہے، اور قاضی پر قسم بھی لازم نہیں ہوتی ہے، کیونکہ ان سبھوں نے اس بات کی تصدیق کی ہے کہ قاضی رہتے ہوئے یہ سب کام انجام دیئے ہیں، اور یہ بات طے شدہ ہے کہ قاضی پر قسم بھی لازم نہیں ہوتی ہے۔

ولو اقر الخ اور اگر قاضی کے حکم سے ہاتھ کاٹنے والے نے یا قاضی نے مال لے کر جسے دیا ہے اس لینے والے نے اس بات کا اقرار کیا ہے جس کا اقرار خود قاضی نے کیا ہے تو وہ بھی ضامن نہ ہوگا، اور قاضی کا اس کو دینا بھی صحیح ہوگا (ف۔ یعنی اگر قاضی نے مقروض سے یا جس پر کوئی فیصلہ سنایا ہے اور حکم لازم کیا ہے اس سے اس کے مطابق مال وصول کر کے قرض خواہ یا مستحق کو خود دیدیا تو یہ صحیح ہوگا، کیونکہ بظاہر اس نے جائز طریقہ سے ہی مال وصول کر کے اس کے حقدار کو دیا ہوگا۔

کما اذا کان الخ جیسے اس صورت میں کہ نظروں کے سامنے ہو (ف۔ یعنی جس پر فیصلہ نافذ کیا ہے خود ہی اس سے وصول کر کے اس کے سامنے میں اس کے مدعی کو دیدیا تو صحیح ہوتا ہے اور لینے والا ضامن نہیں ہوتا ہے۔ ن۔

ولو زعم الخ اور اگر اس شخص نے جسکا ہاتھ کاٹا گیا جس سے مال وصول کیا گیا ہے اس طرح کہا کہ انہوں نے یعنی قاضی صاحب نے عہدہ قضاء پانے سے پہلے یا معزول ہو جانے کے بعد ایسا کیا ہے تو بھی قاضی ہی کی بات قبول کی جائے گی، اور یہی قول صحیح ہے، کیونکہ قاضی نے اپنے فعل کو ایسی حالت کی طرف مضاف کیا ہے جو معہود اور متعین ہے نیز ضمان لازم کرنے والا نہیں (ف۔ یعنی اب ہو یا جب کبھی بھی ہو اس کا ایک وقت میں قاضی ہونا متعین ہے جس میں کوئی شبہہ نہیں ہے، اور اس حالت میں ضمان لازم نہیں آتا ہے۔

فصار کما الخ تو اس کی مثال ایسی ہو گئی جیسے کسی نے کہا کہ میں نے طلاق دی، یا میں نے آزاد کیا، ایسی حالت میں کہ مجنون تھا، اور اس کے بارے میں جنون کا ہونا معلوم اور متعین تھا (ف۔ یعنی اس کے بارے میں پہلے سے یہ بات معلوم تھی کہ وہ فلاں زمانہ میں مجنون تھا، تو اس صورت میں اس کی بات معتبر ہوگی اور اس کی طرف سے طلاق یا آزادی واقع نہ ہوگی، کیونکہ اس کی دیوانگی لوگوں میں مشہور و معلوم تھی اور اس نے اسی حالت کی طرف اپنی طرف سے دی ہوئی طلاق یا آزادی کی نسبت کی تو وہ اس عمل کے مخالف و منافی ہوئی، اور جب قاضی ہونا اس کا معلوم اور متعین ہو چکا تو اس وقت کے کسی عمل پر ضمان لازم نہیں آئے گا، اور یہ عمل بظاہر اسی زمانہ کا تھا اس لئے قاضی کا قول معتبر ہوگا۔

ولو اقر الخ اور اگر اس صورت میں ہاتھ کاٹنے والے جلاد نے یا جسے قاضی نے مال وصول کر کے دیا ہے اس کے لینے والے نے وہی اقرار کیا جو قاضی نے اقرار کیا ہے تو یہ دونوں ضامن ہوں گے، کیونکہ ان دونوں نے سبب ضمانت کا اقرار کر لیا ہے (ف۔ یعنی جس نے ہاتھ کاٹا یا مال لیا ہے، اور قاضی کا تصدیق کر لینا ان کے حق میں مفید نہ ہوگا۔ وقول القاضی الخ اور قاضی کا قول خود اس کی اپنی ذات سے ضمانت کے دور کرنے میں قبول ہوتا ہے لیکن دوسروں سے سبب ضمان کو ختم کرنے میں قبول نہیں ہوتا ہے، بخلاف الاول الخ برخلاف پہلی صورت کے کیونکہ ان سبھوں کے آپس کی تصدیق سے یہ بات ثابت ہو گئی ہے کہ قاضی نے جو بھی کام کیا ہے وہ اس نے قاضی رہنے کے زمانہ میں کیا ہے (ف۔ یہ تفصیل اس صورت میں ہوگی کہ جب لینے والے کے پاس مال موجود نہ ہو) ولو کان المال الخ کیونکہ اگر لینے والے کے پاس اصلی مال (بعینہ) موجود ہو اور اس نے بھی وہی اقرار کیا جو قاضی نے کیا ہے (ف۔ کہ میں نے فیصلہ کا حکم دے کر اس سے مال لے کر اس شخص کو دیا ہے اور لینے والے نے بھی کہا کہ ہاں قاضی نے میرے حق میں اس کے خلاف فیصلہ دے کر اس سے مال لے کر مجھے دیدیا ہے، پھر جس شخص سے مال لیا گیا ہے اس کی یہ دو حالتیں ہو سکتی ہیں۔

(۱) یہ کہ اس نے قاضی کی اس طرح تصدیق کی کہ اس نے اپنے قاضی رہنے کی زمانہ میں یہ کام کیا ہے۔

(۲) یا اس نے دعویٰ کیا کہ اس نے یہ کام قاضی رہتے ہوئے نہیں کیا ہے، بہر صورت وہ مال جس کسی کے پاس موجود ہوگا اس سے وہ لے لیا جائے گا۔

لانه اقر الخ کیونکہ اس نے اقرار کر لیا ہے کہ اسی کا قبضہ تھا جس کے پاس مال تھا، اس لئے اپنی ملکیت کے دعویٰ میں اس کے قول کی تصدیق صرف دلیل سے ہوگی، (ف۔ اور گواہ سے بھی، اس کے بغیر نہیں) اور اس میں معزول قاضی کا قول کسی طرح دلیل نہیں ہو سکتا ہے (ف۔ کیونکہ وہ تنہا گواہ ہے ، اور اگر مال ضائع ہو جاتا تو اس لئے حجت ہوتا کہ قاضی اس کا تاوان واجب ہونے سے انکار کرتا ہے اور انکار کرنے والے ہی کا قول قبول کیا جاتا ہے۔ ع۔

توضیح:۔ اگر قاضی کے معزول ہو جانے کے بعد کسی نے اس سے کہا کہ آپ نے قاضی رہتے ہوئے ظلماً مجھ سے روپے لے کر فلاں کو دیئے یا میرا ہاتھ ظلماً کٹوایا تھا اس لئے اب اس حق کی تلافی کریں، لیکن قاضی نے ظلماً ہونے سے حق کی تلافی کرنے سے انکار کیا، تفصیل مسائل، حکم، دلائل

﴿کتاب الشهادة﴾

قال الشهادة فرض تلزم الشهود ولا يسعهم كتمانها اذا طالبهم المدعى لقوله تعالىٰ ولا يابى الشهدآ اذا مادعوا وقوله تعالىٰ ولا تكتموا الشهادة ومن يكتمها فانه اٰثم قلبه وانما يشترط طلب المدعى لانها حقه فيتوقف على طلبه كسائر الحقوق والشهادة فى الحدود يخير فيها الشاهد بين الستر والاظهار لانه بين حسبتين اقامة الحدو التوقى عن الهتك والستر افضل لقوله عليه السلام للذى شهد عنده لو سترته بثوبك لكان خير الك و قال عليه السلام من ستر على مسلم ستر الله عليه فى الدنيا والأخرة و فيما نقل من تلقين الدرء عن النبى عليه السلام واصحابه دلالة ظاهرة على فضيلة الستر الا انه يجب له ان يشهد بالمال فى السرقة فيقول اخذ احياء لحق المسروق منه ولا يقول سرق محافظة على الستر ولأنه لو ظهرت السرقة لوجب القطع والضمان لا يجامع القطع فلا يحصل احياء حقه

ترجمہ :- کتاب، گواہی کے بیان میں ہے، قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ گواہی ایسا فرض ہے جو گواہوں پر لازم ہے، اور جب مدعی اس کا مطالبہ کرے تو گواہوں کو چھپانے کی گنجائش نہیں ہے، کیونکہ اللہ تعالیٰ نے قرآن مجید میں حکم فرمایا ہے کہ جب گواہوں کو گواہی کے لئے بلایا جائے تو وہ گواہی دینے سے انکار نہ کریں، اور یہ بھی ارشاد فرمایا ہے کہ تم گواہی نہ چھپاؤ، اور جس نے گواہی چھپائی اس کا دل گنہگار ہوا، ایسے وقت میں مدعی کا طلب کرنا اس لئے شرط ہے کہ گواہی اس کا حق ہے تو دوسرے حقوق کی طرح اس کا طلب کرنا شرط ہے (ف۔ اور اگر مدعی کو یہ بات معلوم نہ ہو کہ فلاں شخص ہمارا گواہ ہے، لیکن گواہ کو یہ بات معلوم ہو کہ اگر میں گواہی نہ دوں تو مدعی کا حق ضائع ہو جائے گا تو ایسی صورت میں اس پر گواہی دینا لازم ہے، اور یہ معلوم ہونا چاہئے کہ ایک تو گواہی حسبۃ (نیکی کے خیال سے) ہوتی ہے، جیسے: زنا وغیرہ کی گواہی جس میں شرعی ہتک حرمت (شرعی احکام کی بے حرمتی) ہو تو اس میں گواہ کو ثواب حاصل کرنے کے خیال سے گواہی دینا جائز ہے، دوم حقوق انسانی میں جب مدعی اس کا مطالبہ کرے تو اس کا حق ادا کرنا جائز ہے۔

والشهادة في الحدود الخ اور حدود الٰہی میں جو گواہی ہو اس میں گواہ کو دونوں باتوں کا اختیار ہوتا ہے کہ وہ اگر چاہے تو اسے ظاہر نہ کرے بلکہ چھپا دے، اور اگر چاہے تو (گواہی دے کر) حد قائم کرادے اور اگر چاہے تو خاموش رہ کر عیب پر پردہ ڈال کر) اسے چھپا دے، اسے پورا اختیار ہے، لیکن اسے چھپانا ہی افضل ہے **لقوله عليه السلام الخ** رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے جو آپ نے ایک گواہی دینے والے شخص کو فرمایا تھا کہ اگر تم اسے اپنے کپڑے سے چھپا لیتے تو تمہارے حق میں بہتر ہوتا (ف۔ یہ الفاظ رسول اللہ ﷺ نے حضرت ہزالؓ سے فرماتے تھے، لیکن انہوں نے خود گواہی نہیں دی تھی بلکہ حضرت ماعزؓ کو ابھارا تھا تاکہ وہ اپنے زنا کا اقرار کرلیں، جیسا کہ اس کی روایت ابو داؤد و نسائی و عبد الرزاق والحاکم والبزار واحمد اور الطبرانیؒ نے کی ہے۔

وقال عليه السلام الخ اور رسول اللہ ﷺ نے یہ بھی فرمایا ہے کہ جس شخص نے کسی مسلمان کے کسی عیب پر پردہ ڈالا اللہ تعالیٰ دنیا و آخرت میں اس کے عیوب پر پردہ ڈالیں گے (ف۔ اس کی روایت بخاری اور مسلم نے کی ہے، اور خود رسول اللہ ﷺ نے بھی حضرت ماعزؓ کو ایسی تلقین فرمائی ہے جس سے حدود ساقط ہو جاتے ہیں)

وفي ما نقل الخ اور رسول اللہ ﷺ اور آپ کے صحابہ کرام کی طرف سے ایسی روایت موجود ہے جس سے انسان پر حدود جاری نہ ہوں بلکہ وہ ختم ہو جائیں اور ایسی روایت اس بات کی کھلی دلیل ہے کہ پردہ پوشی ہی افضل ہے (ف۔ جیسا کہ حضرت ماعزؓ کے قصہ میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے حضرت ماعزؓ کو فرمایا کہ تم نے بوسہ لیا ہو گا یا تم نے غور سے دیکھا ہو گا (حقیقۃً مجامعت نہ کی ہو گی) جیسا کہ بخاری میں ہے، اور چوری کے اقرار کرنے والے ایک شخص سے آپ نے فرمایا کہ مجھے تو اس کا گمان بھی نہیں ہوتا ہے کہ تم نے چوری کی ہے، کما رواہ ابو داؤد والنسائی وابن ماجہ، اسی طرح بہت سے صحابہ کرامؓ سے بھی ایسی تلقین ثابت ہے جن میں سے حضرت ابو بکرؓ و عمرؓ و علیؓ حسن بن علیؓ وابو ہریرہؓ وابو مسعود و عمرو بن العاص وابو واقد لیثیؓ ہیں، چنانچہ مسند احمد وابن ابی شیبہ میں یہ آثار مروی ہیں **الا انه يجب له الخ** یعنی اگرچہ حدود میں پردہ پوشی افضل عمل ہے پھر بھی اس بات کا خیال رکھنا ضروری ہے کہ چوری کے معاملہ میں گواہ پر واجب ہے کہ مال کی گواہی دے اور اسے نہ چھپائے، اس لئے یہ صاف کہدے کہ اس نے مال لیا ہے تاکہ جس مال کا چوری ہوا ہو اس کا حق ضائع نہ ہو، اور اس طرح نہ کہے کہ اس نے چرایا ہے تاکہ کچھ پردہ پوشی بھی باقی رہ جائے، اور اس دلیل سے کہ اگر چوری ظاہر ہو جائے گی تو ہاتھ کاٹنا واجب ہو گا، اور ہاتھ کاٹنے کے ساتھ مال کی ضمانت جمع نہیں ہوتی ہے تو جس کا مال چرایا ہے اس کا حق بھی باقی نہ رہے گا۔

توضیح :- کتاب الشہادۃ، شہادۃ کے لغوی اور اصطلاحی معنی، اس کا سبب، شروط حکم، تفصیل، دلائل

قال الشهادة الخ ، ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔
نوٹ :- لغت میں شہادت کے معنی ہیں کسی چیز کے صحیح ہونے کی خبر دینامشاہدہ وعیاں سے، اور فقہ کی اصطلاح میں خبر صادق دینا حکم اور قاضی کی مجلس میں لفظ گواہی کے ساتھ، اس طرح خبر صادق کہنے سے اس سے جھوٹی خبر نکل گئی، مجلس حکم کہنے سے قاضی کی مجلس کا اعتبار ہوگا، اور لفظ شہادۃ سے ایسی خبریں اس سے نکل گئیں جو لفظ شہادۃ کے بغیر کہی گئی ہوں، گواہی کا سبب ہے گواہ کا معائنہ کرنا، لہذا ایسی چیز جو صرف مشاہدہ سے معلوم ہو اس میں مشاہدہ کرنا ہی شرط ہے، اسی طرح ایسی چیز جس کا تعلق آنکھوں کے دیکھنے سے ہو اس کے لئے دیکھنا ہی شرط ہے، اور سننے کی چیز میں سننا ہی شرط ہے، اس کا سبب اَدَا یا تو مدعی کی طرف سے درخواست کرنا ہے، یا اگر مدعی نہ جانتا ہو تو اس لئے کہ اس کے حق کے ضائع ہو جانے کا خطرہ ہو، اور جب مدعی علیہ مسلمان ہو تو اس کے لئے گواہ کا بھی مسلمان ہونا شرط ہے، اور جب گواہی شرعاً معتبر ہو جائے تو اس کے موافق حکم دینا واجب ہے۔

قال والشهادة على مراتب منها الشهادة فى الزنا يعتبر فيها اربعة من الرجال لقوله تعالىٰ واللاتى ياتين الفاحشة من نسائكم فاستشهدوا عليهن اربعة منكم ولقوله تعالىٰ ثم لم ياتوا باربعة شهداء ولا يقبل فيها شهادة النساء لحديث الزهرى مضت السنة من لدن رسول الله ﷺ والخليفتين من بعده ان لا شهادة للنساء فى الحدود والقصاص ولان فيها شبهة البدلية لقيامها مقام شهادة الرجال فلا تقبل فيما يندرئى بالشبهات ومنها الشهادة ببقية الحدود والقصاص تقبل فيها شهادة رجلين لقوله تعالىٰ واستشهدوا شهيدين من رجالكم ولا يقبل فيها شهادة النساء لما ذكرنا.

ترجمہ :- قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ گواہی کے چند مرتبے (یا مواقع ہیں، ان میں سے ایک زنا میں گواہی دینا ہے، چنانچہ زنا کی گواہی میں چار مردوں کا ہونا ضروری ہے، کیونکہ اللہ تبارک وتعالیٰ نے فرمایا: ﴿اللاتى يا تين الخ.....﴾ یعنی تم میں سے جو عورتیں فحش اور بدکاری یعنی زنا کریں تو ان پر اپنوں میں سے یعنی مومنوں میں سے چار مرد گواہ لاؤ، اس لئے اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے: ﴿ ثم لم ياتوا الخ.....﴾ یعنی جن لوگوں نے زناکاری کی تہمت لگائی، اور اس بات پر چار مرد گواہ پیش نہ کئے تو ان کو اسی کوڑے مارو۔ الخ۔ اور زناکاری کے معاملہ میں عورتوں کی گواہی قبول نہ ہوگی، اس دلیل سے کہ زہریؒ کی حدیث میں مذکور ہے کہ عہد رسول اللہ ﷺ میں عورتوں کی گواہی معتبر نہیں ہے اس کی روایت ابن ابی شیبہ نے کی ہے البتہ اس میں لفظ قصاص نہیں ہے اور اس دلیل سے کہ عورت کی گواہی میں بدلیت کا شبہہ ہے، کیونکہ عورتوں کی گواہی مردوں کی گواہی کے عوض ہے، اس لئے ایسے معاملہ میں عورتوں کی گواہی مقبول نہ ہوگی، جو شبہہ سے ساقط کیا جاتا ہے، (ف۔ یعنی اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے: ﴿ فان لم يكونا رجلين۔فرجل وامرأتان﴾ یعنی اگر وہ مرد نہ ہوں تو ایک مرد اور دو عورتیں گواہ ہوں، اس آیت سے ظاہر ہوتا ہے کہ ایک مرد کے بدلہ دو عورتیں ہوں تو عورتوں کی گواہی میں بدلیت کا شبہ ہوا اور جو حدود شبہ سے ساقط کئے جاتے ہیں ان میں عورتوں کی گواہی قبول نہ ہوگی۔

ومنها الشهادة الخ اور حد زنا کے سوا باقی حدود وقصاص میں گواہی ہی کافی ہے اسی بناء پر باقی حدود وقصاص میں صرف دو مردوں کی گواہی کا ہی اعتبار کر لیا جاتا ہے، کیونکہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے کہ اپنے مردوں یعنی مومنوں میں سے دو مردوں کو گواہ بنالو، ولا يقبل فيها الخ اور ان حدود وقصاص میں عورتوں کی گواہی قبول نہیں ہوتی ہے، اسی دلیل کی بناء پر جو اوپر بیان کی جاچکی ہے۔ف۔ یعنی زہریؒ کی حدیث کو دلیل بنا کر، اور بدلیت کے شبہ کی دلیل کی وجہ سے۔

توضیح :- گواہی دینے کے کتنے مرتبے یا مواقع ہیں، اور کیا کیا، تفصیل، حکم، دلائل

قال وما سوی ذلك من الحقوق يقبل فيها شهادة رجلين او رجل وامراتين سواء كان الحق مالا او غير مال مثل النكاح والطلاق والوكالة والوصية ونحو ذلك و قال الشافعیؒ لا يقبل شهادة النساء مع الرجال الا فی الاموال وتوابعها لان الاصل فيها عدم القبول لنقصان العقل واختلال الضبط وقصور الولاية فانها لا تصلح للامارة ولهذا لا تقبل في الحدود ولا تقبل شهادة الاربع منهن وحدهن الا انها قبلت فی الاموال ضرورة والنكاح اعظم خطراً واقل وقوعاً فلا يلتحق بما هو ادنى خطرا واكثر وجوداً ولنا ان الاصل فيها القبول لوجود ما يبتنی عليه اهلية الشهادة وهو المشاهدة والضبط والاداء اذبالاول يحصل العلم للشاهد و بالثانی يبقى و بالثالث يحصل العلم للقاضی ولهذا يقبل اخبارها فی الاخبار و نقصان الضبط بزيادة النسيان انجبر بضم الاخرى اليها فلم يبق بعد ذلك الا الشبهة فلهذا لاتقبل فيما يندرئ بالشبهات وهذه الحقوق تثبت مع الشبهات وعدم قبول الاربع على خلاف القياس كيلا يكثر خروجهن.

ترجمہ:- قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ حدود و قصاص کے سوا دوسرے حقوق میں دو مردوں یا ایک مرد اور دو عورتوں کی گواہی مقبول ہوتی ہے خواہ یہ حقوق مال سے متعلق ہوں یا کچھ اور ہوں جیسے: نکاح اور طلاق اور وکالت اور وصیت وغیرہ۔

وقال الشافعیؒ الخ اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ یہی قول امام مالکؒ کا بھی ہے کہ کسی بھی معاملہ میں مردوں کے ساتھ عورتوں کی گواہی مقبول نہ ہوگی، سوائے اموال اور ان کے تابع چیزوں مانند عاریت واجارہ و کفالت وغیرہ کے، کیونکہ عورتوں کی گواہی کے بارے میں اصل بات یہی ہے کہ وہ قبول نہ کی جائے کیونکہ ان کی عقل میں کمی اور خبط یعنی یادداشت میں خلل ہے کہ وہ اچھی طرح یاد نہیں رکھ سکتی ہیں اسی طرح ان کی ولایت اور حکومت میں بھی کمی ہے اسی لئے وہ بادشاہ یا امیر نہیں بن سکتی ہیں، اسی وجہ سے حدود میں ان کی گواہی قبول نہیں ہوتی ہے، اور صرف چار عورتوں کی گواہی بھی قبول نہیں ہوتی ہے اور عورتوں کی گواہی میں اصل یہ ہے کہ قبول نہ ہو، لیکن اموال میں ضرورت کی وجہ سے قبول ہو جاتی ہے، اور چونکہ نکاح کی اہمیت اور عظمت بہت زیادہ ہے ساتھ ہی اس کا وقوع کم ہی ہوتا ہے، اس لئے نکاح کو مال سے نہیں ملایا جائے گا، کیونکہ مال کی اہمیت اور مرتبہ اس کے مقابلہ میں بہت ہی کم ہے، ساتھ ہی ہر وقت اس کی ضرورت ہوتی رہتی ہے (ف۔ اور نکاح کی طرح طلاق ورجعت اور مسلمان ہونا مرتد ہونا وبالغ ہونا وعدت جرح و تعدیل اور قصاص کو معاف کرنا ہیں۔ ع۔

ولنا ان الاصل الخ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ عورتوں کی گواہی میں اصل یہ ہے کہ اسے قبول کرنا ہونا چاہئے، کیونکہ ان میں بھی وہ تمام باتیں پائی جاتی ہیں، جب پر گواہی کی صلاحیت ولیاقت کا مدار ہے، یعنی مشاہدہ اور محسوس کرنا، ضبط کرنا، اور معاملہ کو بیان کرنا، ان چیزوں پر گواہی کا مدار ہونے کی وجہ یہ ہے کہ مشاہدہ ہی کی وجہ سے گواہ کو واقعہ کا علم ہوتا ہے، اور ضبط اور یاد رکھنے سے ہی وہ علم باقی رہتا ہے، اور ادا کرنے یا بیان کر دینے سے قاضی کو بھی علم ہو جاتا ہے، اسی وجہ سے احادیث میں عورتوں کا خبر دینا مقبول ہوتا ہے، اور ان میں بھولنے کا مادہ زیادہ ہونے کی وجہ سے جو نقصان ہوتا ہے وہ دوسری ایک اور کو ساتھ ملا لینے سے پورا ہو جاتا ہے، اس کے بعد کوئی کمی باقی نہیں رہتی ہے، سوائے اس ایک شبہہ کے کہ ایک مرد کے بدلہ دو عورتوں کی گواہی ہوتی ہے، اسی لئے حدود جو شبہوں کے ہو جانے سے ختم کر دیئے جاتے ہیں ان میں عورتوں کی گواہی مقبول نہیں ہوتی ہے، لیکن حدود کے علاوہ دوسرے حقوق ہوں تو وہ شبہ کے باوجود ثابت ہو جاتے ہیں، الحاصل دوسرے کے حقوق میں خواہ مرد ہوں یا نہ ہوں ان میں عورتوں کی گواہی قبول ہوتی ہے، اور صرف چار عورتوں کی گواہی اس لئے قبول نہیں ہوتی ہے کہ یہ خلاف قیاس ہے تاکہ عورتیں زیادہ باہر نہ نکلیں (ف۔ اگرچہ قیاس یہی چاہتا ہے کہ ایسی گواہی بھی جائز ہو)۔

توضیح:- حدود و قصاص کے علاوہ دوسرے معاملات میں گواہی کے لئے کتنے

اور کیسے افراد کا ہونا ضروری ہے، تفصیل مسئلہ، اختلاف ائمہ، دلائل

قال ويقبل في الولادة والبكارة والعيوب بالنساء في موضع لا يطلع عليه الرجال شهادة امرأة واحدة لقوله عليه السلام شهادة النساء جائزة فيما لا يستطيع الرجال النظر اليه والجمع المحلى بالالف واللام يراد به الجنس الى الجنس فيتناول الاقل وهو حجة على الشافعيؒ في اشتراط الاربع ولانه انما سقطت الذكورة ليخف النظر لان نظر الجنس الى الجنس اخف فكذا يسقط اعتبار العدد الا ان المثنى والثلث احوط لما فيه من معنى الالزام ثم حكمها في الولادة شرحناه في الطلاق فاماحكم البكارة فان شهدن انها بكر يؤجل في العنين سنة و يفرق بعده لانها تأيدت بمؤيد اذا البكارة اصل وكذا في رد المبيعة اذا اشتراها بشرط البكارة فان قلن انها ثيب يحلف البائع لينضم نكوله الى قولهن والعيب يثبت بقولهن فيحلف البائع واما شهادتهن على استهلال الصبي لا تقبل عند ابي حنيفةؒ في حق الارث لانه مما يطلع عليه الرجال الا في حق الصلوٰة لانها من امور الدين وعندهما تقبل في حق الارث ايضاً لانه صوت عندالولادة ولا يحضرها الرجال عادة فصار كشهادتهن على نفس الولادة.

ترجمہ:-اور پیدائش کے موقع میں یعنی اس بات کے کہنے میں کہ عورت کو ولادت ہو چکی ہے اور اس کے باکرہ یعنی کنواری رہنے میں کہ یہ ابھی تک کسی مرد سے ہمبستری نہیں ہوئی ہے، اسی طرح عورتوں کے ان عیوب کے بارے میں جوان کے بدن کی ایسی جگہوں میں ہوں جہاں غیر مرد نہیں دیکھ سکتے ہیں ان تمام صورتوں میں صرف ایک عورت کی گواہی کافی ہوتی ہے۔لقوله عليه السلام الخ کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ جہاں مرد نہیں دیکھ سکتے ہوں اس میں عورتوں کی گواہی جائز ہوگی، اس کی روایت ابن ابی شیبہ نے کی ہے مگر یہ ضعیف ہے، اور اس کی روایت عبدالرزاق نے ابن المسیب سے مرسلا کی ہے، اور عبدالرزاق نے ابن شہاب الزہری سے روایت کی کہ سنت یوں جاری ہوئی ہے کہ عورتوں کی گواہی ایسی صورتوں میں جائز ہے جن کو عورتوں کے علاوہ کوئی مرد نہیں دیکھ سکتا ہو جیسے: کہ عورتوں کی ولادت ہونے میں اور ان کے عیوب میں۔الزیلعی۔م۔ت۔

اس حدیث میں النساء کہا گیا ہے یعنی جمع کے صیغہ پر الف ولام ہے جس سے جنس مراد ہو جاتی ہے اس لئے کم سے کم فرد کو بھی یہ حکم شامل ہو جائے گا یعنی جنس عورت میں سے ایک عورت کی بھی گواہی جائز ہوگی، یہی حدیث ہمارے لئے امام شافعیؒ کے خلاف حجت ہے، کیونکہ انہوں نے چار عورتوں کی گواہی شرط کی ہے، اس کے علاوہ ہماری دلیل یہ بھی ہے کہ مذکر کی قید اس سے اس لئے ختم کی گئی ہے کہ پردہ کی جگہ دیکھنے میں نرمی ہو، کیونکہ اپنی جنس کے آزادی کا اسی جنس کو دیکھنا بہ نسبت دوسری جنس کے آسان اور خفیف ہوتا ہے، اسی طرح گواہی کے معاملہ میں دو عدد کے ہونے کی شرط بھی ختم ہوئی ہے لہٰذا صرف ایک گواہی کی بھی کافی اور جائز ہوتی ہے، لیکن اگر دو یا تین ہو جائیں تو بہتر ہے کہ اس میں زیادہ احتیاط ہے کیونکہ اس گواہی میں لازم کرنے کے معنی پائے جاتے ہیں، اور ولادت کے مسئلہ میں عورت کی گواہی کا حکم ہم نے کتاب الطلاق میں وضاحت کے ساتھ بیان کر دیا ہے، اور اس کے کنواری یا باکرہ رہنے کے بارہ میں اگر عورتوں نے گواہی دی کہ یہ عورت اب تک باکرہ ہے، تو اس کے عنین یعنی نامرد شوہر کو ایک سال کی مہلت دی جائے گی اور اس کے بعد ان میں تفریق کر دی جائے گی، کیونکہ گواہی کی بھی تائید ہوگئی، یعنی اس کا باکرہ رہ جانا کیونکہ باکرہ ہونا ہی عورت کے لئے اصل ہے۔

وكذا في رد المبيعة الخ اسی طرح مبیعہ باندی کے واپس کرنے کا حکم ہے اس وقت جبکہ خریدار نے خریدتے وقت ہی اس کے باکرہ ہونے کی شرط لگائی ہو، یعنی اگر ایک عورت نے اس باندی کو دیکھ کر یہ کہا کہ یہ تو باکرہ نہیں ہے بلکہ ثیبہ ہو چکی ہے یا کئی عورتوں نے کہا کہ یہ اب کنواری باقی نہیں رہی ہے تو بیچنے والے سے قسم لی جائے گی یعنی عورتوں کے کہنے کے بعد اس کے

مالک نے ان کے کہنے کا انکار کرتے ہوئے کہا کہ یہ اب کنواری ہی ہے تو اس سے قسم لی جائے گی اور اگر قسم کھانے سے بھی انکار کیا تو اسی کے پاس وہ واپس کر دی جائے گی تاکہ بائع کا قسم سے انکار کرنا عورتوں کے کہنے کے مطابق ہو جائے اور اس کی تائید کر دے، اس کا عیب دار ہونا یعنی باکرہ نہ رہنا تو عورتوں کے کہنے سے ہی ثابت ہو جائے گا، اسی لئے اس سے قسم لی جائے گی، اس طرح سے کہ بائع قسم کھا کر یہ کہے یہ عیب میرے پاس نہیں تھا، اور پیدائش کے وقت بچہ کے رونے پر عورتوں کی گواہی اس کے وارث بننے کے بارے میں امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک قبول نہیں ہوگی، کیونکہ اس وقت بچہ کا رونا ایسی چیز ہے جس کو مرد بھی سن کر جان سکتا ہے (پس اگر عورت نے گواہی دی کہ یہ بچہ زندہ ہی پیدا ہوا تھا، اور اس کا باپ اسے حمل میں چھوڑ کر مر گیا تھا، لہٰذا یہ بچہ اپنے باپ کی میراث کا مستحق ہوگا، تو میراث کے بارہ میں اس کی گواہی مقبول نہ ہوگی، لیکن اس کی نماز پڑھنے کے بارے میں مقبول ہوگی، کیونکہ نماز تو دینی معاملات میں سے ہے (اسی بناء پر اگر کسی آزاد عورت نے یہ گواہی دی کہ یہ بچہ پیدا ہونے کے بعد رویا تھا پھر مر گیا، تو اس کی نماز پڑھی جائے گی) اور صاحبینؒ کے نزدیک میراث کے معاملہ میں بھی اس کی گواہی قبول کی جائے گی، کیونکہ ولادت کے وقت کی آواز ایسے موقع میں ہوتی ہے کہ عموماً اور عادۃً اس وقت وہاں مرد موجود نہیں ہوتا ہے، اس لئے اس آواز کی گواہی ایسی ہوگئی جیسے کسی عورت نے فقط بچہ کے پیدا ہونے کی گواہی دی ہو (ف۔ حالانکہ پیدائش کے بارے میں عورت کی گواہی مقبول ہوتی ہے، تو اسی طرح بچہ کے رونے میں بھی اگر وہاں پر مرد نہ ہوں تو عورت کی بھی گواہی قبول ہونی چاہئے۔

توضیح:- کن مواقع میں صرف ایک عورت کی گواہی بھی کافی ہو جاتی ہے، تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

قال ولا بد في ذلك كله من العدالة ولفظة الشهادة فان لم يذكر الشاهد لفظة الشهادة و قال اعلم اواتيقن لم تقبل شهادة اما العدالة فلقوله تعالىٰ ممن ترضون من الشهداء والمرضى من الشاهد هو العدل ولقوله تعالىٰ و اشهد واذوى عدل منكم ولان العدالة هي المعينة للصدق لان من يتعاطى غير الكذب قد يتعاطاه وعن ابى يوسف ان الفاسق اذا كان وجيها في الناس ذا مروة تقبل شهادته لانه لا يستاجر لوجاهته ويمتنع عن الكذب لمروته والاول اصح الا ان القاضي لو قضى بشهادة الفاسق يصح عندنا والمسألة معروفة واما لفظة الشهادة فلأن النصوص نطقت باشتراطها اذا الامر فيها بهذه اللفظة ولان فيها زيادة توكيد فان قوله اشهد من الفاظ اليمين فكان الامتناع عن الكذب بهذه اللفظ اشد و قوله في ذلك كله اشارة الى جميع ما تقدم حتى يشترط العدالة و لفظة الشهادة في شهادة النساء في الولادة وغيرها هو الصحيح لانه شهادة لما فيه من معنى الالزام حتى اختص بمجلس القضاء و يشترط فيه الحرية و الاسلام.

ترجمہ:- قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ گواہی کی ان تمام صورتوں میں عادل ہونا اور لفظ شہادت یعنی گواہی شرط ہے، اگر گواہ نے لفظ شہادت (یا گواہی) ذکر نہیں کیا بلکہ یوں کہا کہ میں جانتا ہوں یا میں اس بات کا یقین رکھتا ہوں تو اس کی گواہی مقبول نہ ہوگی، اما العدالة الخ اس میں عدالت کا ہونا اس دلیل سے شرط ہے کہ اللہ تبارک و تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ: ﴿ممن ترضون من الشهداء﴾ یعنی جن گواہوں کو تم پسند کرو، اور پسندیدہ گواہ وہی ہوتا ہے جو عادل ہو، اور اس دلیل سے بھی کہ فرمان باری تعالیٰ ہے: ﴿واشهدوا ذوى عدل منكم﴾ یعنی تم اپنوں (مسلمانوں) میں سے عادلوں کو گواہ بنالو، اور اس دلیل سے کہ یہی عدالت صدق اور صادقوں کو معین کرنے والی ہوتی ہے، کیونکہ جو شخص ممنوع کام کرتا ہو اگرچہ جھوٹ نہ ہو وہ کبھی جھوٹ بھی بول سکتا ہے، اور بول جاتا ہے (ف۔ کیونکہ جب اسے احتیاط پرہیز نہیں ہے تو اسے جھوٹ بولنے میں بھی کوئی خوف نہ ہوگا، نڈر ہوگا، لہٰذا اسی تہمت کی وجہ سے اس کی گواہی قبول نہ ہوگی۔

وعن ابی یوسفؒ الخ اور امام ابویوسفؒ سے مروی ہے کہ اگر کوئی فاسق لوگوں میں باعزت اور محترم سمجھا جاتا ہو تو اس کی گواہی قبول کی جائے گی، کیونکہ وہ اپنی عزت کے باقی رکھنے کے خیال سے لالچ میں نہیں آئے گا اور جھوٹی گواہی نہیں دے گا (ف۔ یعنی وہ ایسا نہ ہوگا کہ لوگوں میں محترم ہونے کی وجہ سے کچھ مال کے لالچ میں آکر جھوٹی گواہی دیدے یا اس سے جھوٹی گواہی دلوائی جاسکے) ویمتنع الخ اور اپنے معزز اور محترم ہونے کی وجہ سے وہ جھوٹ بولنے سے انکار کردے گا (ف۔ اور باز رہے گا، گواہی میں اسی کی ضرورت ہے کہ سچی بات کہے اور جھوٹ نہ بولے، الحاصل پہلی روایت کے مطابق فاسق کی گواہی مطلقاً جائز نہ ہوگی، مگر اس دوسری روایت کے مطابق فاسق کی گواہی جائز ہوگی۔ والاول اصح الخ اور پہلا قول اصح ہے، اگر قاضی نے فاسق کی گواہی پر حکم دیدیا تو ہمارے نزدیک حکم صحیح ہوگا، یہ مسئلہ مشہور ہے۔

اما لفظة الشهادة الخ اور اب لفظ شہادت کا مشروط ہونا تو اس کی دلیل یہ ہے کہ تمام نصوص میں وضاحت کے ساتھ اس لفظ شہادت کو شرط کے طور پر بیان کیا گیا ہے، کیونکہ تمام نصوص قرآن وحدیث میں اسی لفظ شہادت کے ساتھ حکم دیا گیا ہے، اور اس وجہ سے بھی کہ لفظ شہادت میں زیادہ مضبوطی اور زیادہ زور ہوتا ہے، کیونکہ لفظ اشهد یعنی "میں گواہی دیتا ہوں" قسم کے الفاظ میں سے ہے اس لئے اس لفظ کی وجہ سے جھوٹ سے دور رہنے میں بہت زیادہ زور ہے، وقولهم في ذلك اور مصنفؒ کا کہنا کہ "ان سبھوں میں" اس سے گذشتہ تمام قسموں کی طرف اشارہ ہے، یہانتک کہ بچہ کی پیدائش کے بارے میں عورتوں کی گواہی کے سلسلہ میں دوسری تمام قسموں میں بھی عادل ہونا اور لفظ گواہی کا ہونا بھی شرط ہیں، کیونکہ یہ بھی ایک گواہی ہے اس لئے کہ اس میں لازم کرنے کے معنی پائے جاتے ہیں (ف۔ چنانچہ اسی گواہی کی بناء پر نسب اور میراث وغیرہ لازم آتا ہے) اسی وجہ سے عورتوں کی اس گواہی کا بھی خاص طریقہ سے قاضی کی مجلس میں ہونا ضروری ہے اور اس میں آزادی اور اسلام کا ہونا بھی شرط ہے (ف۔ یعنی یہ عورت آزاد اور مسلمہ ہو جیسے کہ عاقلہ اور بالغہ ہو۔

توضیح:- گواہی دینے کے لئے کن باتوں کا ہونا شرط ہے، فاسق کی گواہی مقبول ہوتی ہے یا نہیں، اور اگر قاضی اس کی گواہی قبول کرلے، تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

قال ابو حنيفةؒ يقتصر الحاكم على ظاهر العدالة في المسلم ولا يسأل عن حال الشهود حتى يطعن الخصم لقوله عليه السلام المسلمون عدول بعضهم على بعض الامحدوداً في قذف ومثل ذلك مروى عن عمرؓ لان الظاهر هو الانزجار عما هو محرم دينه و بالظاهر كفاية اذ لاوصول الى القطع الا في الحدود والقصاص فانه يسال عن الشهود لانه يحتال لا سقاطها فيشترط الاستقصاء فيها ولان الشبهة فيها دارئة وان طعن الخصم فيهم يسال عنهم في السر والعلانية لانه تقابل الظاهر ان فيسال طلباً للترجيح.

ترجمہ:- امام ابوحنیفہؒ نے فرمایا ہے کہ مسلمان گواہ ہونے کی صورت میں قاضی کو چاہئے کہ اس کی ظاہری عدالت پر اکتفاء کرے (ف۔ یعنی اسے عادل مان لے) اور گواہوں کی عدالت کے بارے میں تحقیق نہ کرے جبتک کہ دوسرا فریق اس پر الزام نہ لگائے یا اس کا مطالبہ نہ کرے (یعنی یہ کہے کہ یہ گواہ جھوٹے ہیں یا غلام ہیں یا ان پر جھوٹی تہمت لگانے کے سلسلہ میں حد لگائی جاچکی ہے، کہ ایسی صورت میں مجبوراً قاضی ان کے عادل ہونے کے بارے میں اپنے طور پر دریافت کرے۔

لقوله عليه السلام الخ رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ مسلمان سب عادل ہیں، ایک دوسرے کے لئے گواہ اور حجت ہیں، سوائے اس شخص کے جس کو حد قذف لگائی جاچکی ہو (ف۔ اس کی روایت ابن ابی شیبہ نے عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ سے مرفوعاً کی ہے، اور اس کی اسناد میں حجاج بن ارطاۃ نے معنعن روایت کی ہے، جو شافعیہ کے نزدیک مقبول نہیں ہے، لیکن حنفیہ کے نزدیک مقبول ہے۔

و مثل ذلك الخ اور اسی جیسی روایت حضرت عمرؓ سے بھی مروی ہے۔ ف۔ دار قطنیؒ اور بیہقیؒ نے اس کی روایت کی ہے، اور ابن عبد البرؒ نے کہا ہے کہ عمرؓ نے اپنے عاملوں ابو موسیٰ اشعریؓ وغیرہم کو یہ لکھا تھا، لیکن امام مالکؒ نے اپنی مؤطا میں ربیعہ بن عبد الرحمنؒ سے منقطع روایت کی ہے کہ حضرت عمرؓ کے پاس ایک عراقی نے آکر کہا کہ ہمارے ملک میں جھوٹی گواہی کا رواج پھیل گیا ہے، تو حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ کیا واقعۃً ایسا ہوا ہے، اس نے کہا جی ہاں تب آپ نے فرمایا کہ واللہ اب اسلام میں عادل لوگوں کے بغیر حجت نہ ہوگی، اس روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عمرؓ نے اپنے پہلے قول سے رجوع کیا ہے۔ کلام ختم ہوا۔ ابن عبد البرؒ کے اس قول سے یہ بات اچھی طرح سمجھ میں آتی ہے کہ حضرت عمرؓ کا قول ثابت ہے، اچھی طرح سمجھ لیں۔

و لان الظاهر الخ اور اس دلیل سے بھی کہ ظاہر حال تو یہ ہے کہ مسلمان ایسے کام سے جو اس کے دین میں حرام ہے یعنی جھوٹ بولنے سے ضرور بچتا ہوگا اور اسی ظاہر حالت پر کفایت ہوتی ہے، کیونکہ اصل اور قطعی بات کو معلوم کرنے کی دوسری کوئی صورت نہیں ہے (ف۔ چنانچہ اگر قاضی نے ان لوگوں سے جو لوگوں کے متعلق عادل وغیرہ ہونے کے حالات بتلاتے ہیں کسی کا حال دریافت کیا، اور ان لوگوں نے اسے عادل بتلایا تو بھی اس کے عادل ہونے پر یقین نہیں کہا ہوگا، اسی طرح اس کے گواہ کے بارے میں بھی یہی گمان کرنا چاہئے کہ وہ جھوٹ نہیں بولے گا، کیونکہ یہ مسلمان ہے تو بھی کافی ہونا چاہئے، اسی لئے امام ابو حنیفہؒ نے فرمایا ہے کہ ظاہری عدالت پر اکتفاء کر لینا کافی ہے الا فی الحدود الخ سوائے حدود و قصاص کے کہ ان میں گواہوں کا حال معلوم کرنا ضروری ہے (ف۔ یہ اس لئے نہیں کہ اس میں ظاہری طور سے عدالت کا ہونا کافی نہیں ہے، بلکہ اس وجہ سے کہ شاید ان میں سے کسی بھی گواہ کا ضعیف ہونا ثابت ہو جائے اور حد ساقط ہو جائے۔

یحتال الخ اس لئے کہ قاضی ان پر حدود ساقط کرنے کے لئے بہانہ تلاش کرتا ہے، اس لئے آخر تک اس کی عدالت کے بارے میں تلاش کرنا شرط ہے تاکہ ایسی کوئی بات نکل آئے جس سے حد ساقط ہو جائے، اور اس لئے کہ حدود میں شبہ ایسی چیز ہے جو حد کو ساقط کر دیتا ہے، یعنی ظاہری عدالت میں شبہ ہے، حالانکہ شبہ سے حد ساقط ہو جاتی ہے، اور اگر فریق ثانی (خصم) نے گواہوں پر کوئی عیب نکالا یا اعتراض کیا تو قاضی کو چاہئے کہ ظاہری اور باطنی ہر طرح سے ان گواہوں کے عادل ہونے یا نہ ہونے کے بارے میں تحقیق کرے کیونکہ یہاں دو باتیں ظاہری طور سے ایک دوسرے کے مقابل ہوئیں، اس لئے ترجیح دینے کے لئے گواہوں کا حال معلوم کرے (ف۔ یعنی بظاہر گواہ جھوٹ نہیں بولے گا، اور یہ بھی ظاہر ہے کہ فریق ثانی (خصم جھوٹا عیب نہیں لگائے گا، پس ان دونوں ظاہر باتوں میں سے ایک کو ترجیح دینے کے لئے ان گواہوں کا حال معلوم کرے، الحاصل حدود و قصاص کے مسئلہ میں ظاہری عدالت کافی نہیں ہے، لیکن باقی حدود میں وہی کافی ہے۔

توضیح:- امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک گواہوں میں کون کون سی شرطیں پائی جانی چاہئے، تفصیل مسائل، دلائل

و قال ابو یوسفؒ و محمدؒ لا بد ان یسأل عنهم فی السرو العلانیة فی سائر الحقوق لان القضاء مبناه علی الحجة وهی شهادة العدول فیتعرف عن العدالة و فیه صون قضائة عن البطلان و قیل هذا اختلاف عصر و زمان والفتوی علی قولهما فی هذا الزمان ثم التزکیة فی السران یبعث المستورة الی المعدل فیها النسب والحلی والمصلی و یردها المعدل و کل ذلك فی السرکیلا یظهر فیخدع او یقصدو فی العلانیة لا بد ان یجمع بین المعدل والشاهد لینتفی شبهة تعدیل غیره و قد کانت العلانیة وحدها فی الصدر الاول ووقع الاکتفاً فی السر فی زماننا تحرزا عن الفتنة و یروی عن محمدؒ تزکیة العلانیة بلاؤ فتنة ثم قیل لا بدان یقول المعدل هو حر عدل جائز الشهادة لان العبد قد یعدل و قیل یکتفی بقوله هو عدل لان الحریة ثابتة بالدار و هذا اصح.

ترجمہ:- اور صاحبینؒ یعنی امام ابو یوسفؒ اور محمدؒ نے فرمایا ہے کہ تمام گواہوں کے عادل ہونے کے بارے میں خفیہ اور علانیہ ہر طرح سے ان کے حالات کا جاننا شرط ہے، اسی طرح کی تحقیق سے گواہوں کے عادل ہونے کے بارے میں معلوم ہوگا، لہٰذا قاضی ان کے عادل ہونے کے بارے میں اچھی طرح معلومات حاصل کرے، ایسا کرنے سے خود قاضی کا فیصلہ باطل ہونے سے محفوظ بھی ہوتا ہے (کہ جلد بازی میں ایک بار فیصلہ کرنے کے بعد تحقیق کے بعد وہی فیصلہ غلط ثابت ہو سکتا ہے) اور حقدار بھی باطل ہونے سے محفوظ ہو جاتا ہے، اور بعض مشائخ نے فرمایا ہے کہ یہ اپنے اپنے زمانہ کا اختلاف ہے، یعنی امام اعظمؒ کے زمانہ میں لوگوں میں نیکی زیادہ تھی اس لئے وہ ظاہر اور باطن ہر طرح سے سچے ہوتے تھے، اور کچھ ہی دنوں کے بعد یعنی صاحبینؒ کے زمانہ میں لوگوں میں جھوٹ پھیل گیا تھا، مگر آج کل صاحبینؒ کے قول پر ہی فتوی ہے (ف۔ یعنی ظاہری عدالت کافی نہیں ہے بلکہ گواہوں کی عدالت کے بارے میں معلوم کرنا بھی شرط ہے یعنی وہ لوگ جو لوگوں کی اندرونی حالت کے جاننے کے ذمہ دار ہوں جن کو مزکی اور معدلی بھی کہا جاتا ہے ان کو خفیہ طور سے خط سے یا اور کسی طرح سے خبر بھیج کر ان کے عادل ہونے کو معلوم کر لیا جائے۔

ثم التزکیة فی السر الخ پھر چھپا کر ان کے تزکیہ کی صورت یہ ہوگی کہ معدلوں اور تزکیوں یعنی لوگوں کو جو لوگوں کے بارے میں حقائق معلوم کر کے حکومت کو بتاتے ہوں (خفیہ محکمہ کے افراد) چھپا کر قاضی کو پرچے بھیجے جن میں گواہوں کے نام و نسب اور ان کا رنگ روپ نقشہ، حلیہ اور جہاں وہ نماز پڑھتے ہوں یعنی مسجد تفصیل کے ساتھ لکھے اور وہ معدل اسی پرچہ میں ان کے خانوں کو پر کرے اور اس طرح تفصیل جواب لکھ کر واپس کر دے، یہ ساری کاروائی انتہائی خاموشی اور خفیہ ہونی چاہئے تاکہ یہ بات اگر ظاہر ہو جائے تو اس لکھنے والے کو کوئی نقصان نہ ہو جائے، یا فریق مخالف اس کے نقصان کے درپے نہ ہو جائے، یا کسی طرح اسے رشوت نہ دی جائے (ف۔ یا دھوکہ دے کر یا ظاہری طور سے اسے کوئی نقصان نہ پہنچایا جائے، اور محیط و قاضی خان میں لکھا ہے کہ اس کام کے لئے تلاش کے بعد ایسے شخص کو منتخب کیا جائے جو اس وقت لوگوں میں زیادہ قابل اعتماد پرہیز گار زیادہ امانت دار ہوش و گوش والا سمجھ دار اور صاحب علم بھی ہو، پھر اس معدل کو چاہئے کہ قاضی کے کسی آدمی، امین سے اس مہر شدہ رقعہ لے کر گواہ کے محلہ سے یا پڑوسیوں سے یا اس کے پیشہ والوں سے یا بازار والوں سے عقلمندی کے ساتھ اس کا عادل یا فاسق ہونا معلوم کرے، پھر یہ لکھے کہ وہ شخص میرے نزدیک تحقیق کے بعد عادل پسندیدہ قابل قبول ہے، اس کی گواہی جائز ہے، اور اگر وہ فاسق ہو تو صرف اتنا لکھ دے کہ اس کے حال سے اللہ تعالیٰ خوب واقف ہے تاکہ اس کا پردہ فاش نہ ہو، اور اگر اس کا حال ظاہر نہ ہو تو لکھ دے کہ پوشیدہ ہے، یعنی لوگوں میں اس کا فاسق ہونا ظاہر نہیں ہے، معلوم ہونا چاہئے، کہ ایسے شخص کو معدل نہ بنایا جائے جو گوشہ نشین یا بھولا بھالا آدمی ہو، کہ اپنی نیک بختی کی وجہ سے ہر شخص کو نیک ہی سمجھتا ہو یا ہر ایک کے کہنے پر اعتماد کر لیتا ہو۔ م۔ ع۔ یہ صورت خفیہ تعدیل کی ہے، اور اس زمانہ کے مناسب یہی طریقہ مناسب ہے، اور دوسری صورت کھلم کھلا اور علانیہ کی ہے، اس میں یہ بات ضروری ہے کہ اس معدل اور گواہ سب کو اکٹھا کیا جائے، یعنی قاضی سبھوں کو اپنے دربار میں جمع کر کے ان کے حالات دریافت کرے تاکہ یہ شبہ ختم ہو جائے کہ اس نے اگر گواہ کے سوا کسی دوسرے کے بارے میں حالات دریافت کئے ہوں۔

وقد کانت الخ اور صدر اول یعنی صحابہ کرامؓ کے زمانہ میں کھلم کھلا تعدیل کا طریقہ رائج تھا، یہاں تک کہ اگر گواہوں میں سے کسی شخص میں عیب ہوتا تو وہ معدل اسے صاف صاف بیان کر دیتا تھا اس لئے کہ تابعین میں سے کوئی بھی ایسے شخص کو کسی طرح نقصان نہیں پہنچا سکتا تھا، لیکن ہمارے موجودہ زمانہ میں لوگ تکلیف پہنچانے اور دشمنی کرنے اور لڑنے مرنے پر تیار ہو جاتے ہیں، اسی لئے ہمارے زمانہ میں خاموشی اور خفیہ طریقہ سے تعدیل کر لینے پر ہی اکتفاء کر لیا جاتا ہے، تاکہ کوئی فتنہ نہ کھڑا ہو جائے، اور امام محمدؒ سے روایت ہے کہ علانیہ تعدیل ایک بڑا فتنہ ہے۔

ثم قیل الخ پھر یہ بھی کہا گیا ہے معدل کو یہ کہنا ضروری ہے کہ یہ گواہ آزاد عادل ہے اور اس کی شہادت قابل قبول اور جائز ہے، کیونکہ غلام بھی تو عادل ہو سکتا ہے (ف۔ یعنی فاسق نہیں ہوتا ہے، اس لئے صرف عادل کہنے سے اس کی آزادی معلوم نہ

ہو گی۔ وقیل الخ اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ فقط وہ عادل ہے کہنا بھی کافی ہوتا ہے، کیونکہ دارالاسلام میں ہونے سے ہی یہ بات ظاہر ہے کہ وہ آزاد ہے، یہی قول اصح ہے (ف۔ اصحاب شافعیؒ واحمدؒ کا بھی یہی قول ہے، اور جواہر مالکیہ میں ہے کہ امام مالکؒ کے نزدیک "عادل مرضی" کہنا ضروری ہے۔ ع۔ واضح ہو کہ بعض علماء کے نزدیک گواہوں کا حال دریافت کرنا ضروری شرط ہے، یہانتک کہ مدعی علیہ اگر گواہوں پر طعن نہ کرے بلکہ یہ کہدے کہ یہ گواہ عادل ہیں پھر بھی ان کا حال دریافت کرنا ضروری ہے۔

توضیح:- گواہوں کے عادل ہونے کے بارے میں صاحبینؒ کی رائے اور مسلک، تفصیل، اختلاف ائمہ، دلیل

قال وفي قول من راى ان يسأل عن الشهود لم يقبل قول الخصم انه عدل معناه قول المدعى عليه وعن ابى يوسفؒ و محمدؒ انه يجوز تزكيته لكن عند محمد يضم تزكية الأخر تزكيته لان العدد عنده شرط ووجه الظاهر ان في زعم المدعي وشهوده ان الخصم كاذب في انكاره مبطل في اصراره فلا يصلح معدلاً وموضوع المسألة اذا قال هم عدول الا انهم اخطأ و اونسوااما اذا قال صدقوا اوهم عدول صدقة فقد اعترف بالحق قال واذا كان رسول القاضي الذى يسال عن الشهود واحد اجاز والاثنان افضل وهذا عند ابى حنيفةؒ و ابى يوسفؒ و قال محمدؒ لا يجوز الاثنان والمراد منه المزكي وعلى هذا الخلاف رسول القاضي الى المزكي والمترجم عن الشاهد له ان التزكية في معنى الشهادة لان ولاية القضاء تبتني على ظهور العدالة وهو بالتزكية فيشترط فيه العدد كما يشترط العدالة فيه و تشترط الذكورة في المذكي في الحدود والقصاص ولهما انه ليس في معنى الشهادة ولهذا لايشترط فيه لفظة الشهادة و مجلس القضاء واشتراط العدد امر حكمي في الشهادة فلا يتعداها ولا يشترط اهلية الشهادة في المزكي في تزكية السر حتى صلح العبد مزكيا فاما في تزكية العلانية فهو شرط وكذا العدد بالاجماع على ماقاله الخصافؒ لاختصاصها بمجلس القضاء قالوا يشترط الاربعة في تزكية شهود الزناء عند محمدؒ.

ترجمہ:- فرمایا کہ جس عالم کے اجتہاد میں گواہوں کا حال دریافت کرنا ضروری ہے اس کے قول کے مطابق اگر خصم نے یہ کہا کہ یہ گواہ عادل ہے تو یہ قول مقبول نہ ہوگا، تو اس کہنے کا مطلب یہ ہوگا کہ مدعا علیہ کا یہ قول مقبول نہ ہوگا اور نوادر میں امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ سے روایت ہے کہ صرف مدعا علیہ کا یہ کہنا کافی ہے کہ یہ گواہ عادل ہیں لیکن امام محمدؒ کے نزدیک مدعا علیہ کے کہنے کے ساتھ ایک اور شخص کا بھی یہ جملہ کہنا ضروری ہے کیونکہ ان کے نزدیک دو شخص کا معدل ہونا شرط ہے، (ف۔ یہ اس صورت میں ہے کہ مدعی علیہ خود بھی عادل ہو کیونکہ معدل کا خود عادل ہونا سب کے نزدیک شرط ہے، یہاں تک کہ اگر وہ مستور الحال ہو، یعنی اس کا حال مخفی ہو کہ اس کے متعلق نیک یا برا کچھ نہ کہا جاسکتا ہو تو اس کی تعدیل کافی نہ ہوگی (القاضی)۔

وجه الظاهر الخ یعنی ظاہر الروایۃ کی وجہ یہ ہے کہ مدعی اور اس کے گواہوں کے خیال کے مطابق یہ مدعی اپنے انکار کرنے میں جھوٹا ہے، اور اپنی ضد کرنے میں غلطی پر ہے تو وہ معدل ہونے کے لائق نہ ہوا۔ وموضوع المسئلة الخ اس مسئلہ کی صورت یہ ہو گی کہ جب مدعی علیہ نے کہا یہ گواہ عادل تو ہیں مگر ان سے چوک ہو گئی یا وہ بھول گئے ہیں (ف، تو اس طرح کی تعدیل اور اسے صحیح بتانا کافی نہیں ہو گا۔ اما اذا قال الخ اور اگر مدعی علیہ نے اس طرح کہا کہ ان گواہوں نے سچ کہا یا یہ کہا کہ یہ گواہ عادل اور سچے ہیں تو اس نے ایک حق کا اقرار کر دیا (ف۔ یعنی مدعی کے دعویٰ کا اقرار کر دیا اس لئے قاضی اس کے اقرار کی وجہ سے اس پر حکم جاری کر دے گا اگر چہ مدعی علیہ کی تعدیل صحیح نہ ہو، قال واذا كان الخ اور اگر قاضی کی طرف سے گواہوں کے حالات جاننے کے لئے آنے والا شخص یعنی معدل اکیلا اور تنہا ہو تو بھی صحیح ہو گا اور اگر ایک سے زائد دو چار تو افضل اور بہتر ہو گا، یہ حکم

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ہے، مگر امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ دو آدمیوں سے کم یعنی ایک اکیلا معدل ہونا جائز نہیں ہے۔

والمراد منه الخ اس مسئلہ میں ایلچی سے مراد مزکی ہے (ف۔ اس طرح حاصل مسئلہ یہ ہوا کہ قاضی نے جس شخص کو گواہوں کی تعدیل وتزکیہ (حالات عدل وغیرہ جاننے کے لئے بھیجا ہے اسے امام محمدؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک دو سے کم نہیں ہونا چاہئے، اور امام ابو حنیفہؒ وامام ابو یوسفؒ کے نزدیک اگر وہ دو ہو جائیں تو بہتر ہے ورنہ ایک بھی کافی ہے، اور امام مالکؒ کا بھی یہی قول ہے وعلی هذا الخلاف الخ اور یہی اختلاف قاضی کے ایلچی میں ہے جسے معدل کے پاس بھیجا جائے، شاہد کا بیان ترجمہ کرنے والے میں ہے (ف۔ مثلاً گواہ کی زبان کو مقامی اور متعلقہ افراد جاننے والے نہ ہوں اس لئے کسی کو مترجم کی حیثیت سے رکھا جائے تو امام محمدؒ کے نزدیک ان کا بھی کم از کم دو ہونا ضروری ہے یعنی ایک کافی نہ ہوگا، اور امام مالکؒ کے نزدیک ایک بھی کافی ہے، جیسے قاضی نے معدل کے پاس اپنا آدمی بھیجا تو اس کا بھی ایک ہونا کافی ہوگا، اور امام محمدؒ کے نزدیک وہ بھی دو سے کم نہ ہوں له ان الخ امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ تعدیل سے یہی عدالت ظاہر ہوتی ہے لہٰذا تعدیل میں بھی کم از کم دو کا ہونا شرط ہوگا، جیسے: عادل ہونا شرط ہے اور جیسے حدود قصاص میں مذکر ہونا شرط ہے (ف۔ الحاصل چاروں ائمہ مجتہدین کے نزدیک جو شخص حدود کے گواہوں کے بارے میں عادل ہونے کو ظاہر کرے خود اسے بھی مذکر اور عادل ہونا لازم ہوگا۔

ولهما انه الخ اور ابو حنیفہؒ وامام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ تعدیل کرنا گواہی کے معنی میں نہیں ہے، اسی لئے تعدیل میں لفظ گواہی اور قاضی کی مجلس کا ہونا بھی شرط نہیں ہے، اور گواہی میں عدد کا شرط ہونا ایک حکم الٰہی ہے، قیاسی نہیں ہے تو جس مسئلہ میں اس کی تصریح ہے اسی میں یہ باقی رہے گا دوسرے مسئلہ کی طرف متجاوز نہ ہوگا (ف۔ یعنی گواہی میں کم از کم دو عدد کا ہونا قیاس کے خلاف نص سے ثابت ہونے کی وجہ سے ہے، اس لئے اس میں قیاس کر کے دوسری صورتوں کی طرف نہیں لے جائیں گے۔

ولا یشترط الخ اور خفیہ تعدیل میں مزکی کی ذات میں گواہی کی صلاحیتوں کا ہونا شرط نہیں ہے (ف۔ اگرچہ اس میں بھی عادل ہونا شرط ہے) اسی بناء پر غلام کا معدل ہونا جائز ہے، لیکن علانیہ تعدیل میں اس معدل کا شہادت کے لائق ہونا شرط ہے، اسی طرح عدد یعنی کم از کم دو عدد کا ہونا بھی امام خصافؒ کے قول کے مطابق بالاجماع شرط ہے، کیونکہ علانیہ تعدیل کا ہونا تو قاضی کی مجلس کے ساتھ مخصوص ہے (ف۔ یعنی اگر قاضی کی مجلس میں کسی گواہ کی تعدیل کی جائے تو اس میں کم از کم دو معدل کا ہونا شرط ہے اور یہ بھی کہ وہ دونوں گواہی دینے کے لائق بھی ہوں یعنی یہ کہ وہ آزاد، عاقل، بالغ اور مسلمان بھی ہوں اور انہیں زنا کے بہتان کی حد نہ ماری گئی ہو، قالوا یشترط الخ مشائخ نے فرمایا ہے کہ امام محمدؒ کے نزدیک زنا کے گواہوں کی تعدیل کرنے میں چار مرد معدل کا ہونا شرط ہے (ف۔ یعنی ایسے چار مرد جو شہادت کے لائق ہوں ان گواہوں کی تعدیل کریں جو زنا کی گواہی دیتے ہوں، اور اب یہ بحث کہ گواہ کس طرح گواہی دیں یعنی گواہ بنیں اور کس طرح اسے بیان کریں، اور گواہ کا اس بات کے بارے میں کس حد تک جاننا کافی ہے، یہی باتیں مستقل ایک فصل میں ابھی ذکر کی جارہی ہیں۔

توضیح:۔ گواہوں کا حال معلوم کرتے ہوئے کیا مدعی علیہ کا یہ کہنا مقبول ہوگا کہ یہ گواہ عادل ہے، مسئلہ کی پوری تفصیل، بحث، ائمہ کرام کا اختلاف، ان کے دلائل

فصل وما یتحمله الشاهد علی ضربین احدهما ما یثبت حکمه بنفسه مثل البیع والاقرار والغصب والقتل وحکم الحاکم فاذا سمع ذلك الشاهد اوراه وسعه ان یشهدوان لم یشهد علیه لانه علم ما هو الموجب بنفسه وهو الرکن فی اطلاق الاداء قال الله تعالیٰ الا من شهد بالحق وهم یعلمون و قال النبی ﷺ اذا علمت مثل الشمس فاشهدوا لا فدع قال و یقول اشهد انه باع ولا یقول اشهد فی لانه کذب ولو سمع من وراء الحجاب لا یجوز له ان شهد ولو فسر للقاضی لا یقبله لان النغمة تشبه النغمة فلم یحصل العلم الا اذا کان دخل البیت

وعلم انه ليس فيه احد سواء ثم جلس على الباب وليس فى البيت مسلك غيره فسمع اقرار الداخل ولا يراه له ان يشهد لانه حصل العلم فى هذه الصورة ومنه مالا يثبت حكمه بنفسه مثل الشهادة على الشهادة فاذا سمع شاهداً بشيئ لم يجزله ان يشهد على شهادته الا ان يشهده عليها لان الشهادة غير موجبة بنفسها وانما تصير موجبة بالنقل الى مجلس القضاء فلا بد من الانابة والتحميل ولم يوجد وكذا لو سمعه يشهد الشاهد على شهادته لم يسع للسامع ان يشهد لانه ما حمله وانما حمل غيره.

ترجمہ :۔ فصل، گواہی اور ادائے گواہی کا بیان، گواہ جس بات کی گواہی دیتا ہے، اس کی دو قسمیں ہیں اول وہ جس کا حکم از خود ثابت ہو جاتا ہے اس کے لئے گواہ بنانے کی ضرورت نہیں ہوتی ہے جیسے بیع، اقرار، غصب، قتل اور قاضی کا حکم دینا، کہ ان میں سے جس کسی کو گواہ دیکھ لے یا سن لے تو اسے یہ حق ہوتا اور یہ بات جائز ہو جاتی ہے کہ اس کی از خود گواہی دے، اگرچہ اس معاملہ پر اسے گواہ نہ بنایا گیا ہو۔

لانه علم الخ کیونکہ اس گواہ نے وہ بات جان لی جو خود ہی موجب ہے، اور گواہی کے جائز ہونے میں جاننا رکن ہے، جیسا کہ فرمان باری تعالیٰ ہے: ﴿**الا من شهد بالحق وهم يعلمون**﴾ یعنی سوائے اس کے کہ جو لوگ حق کی بات کی گواہی دیں اور وہ جانتے بھی ہوں، اس میں جاننے کو شرط قرار دیا ہے، اور رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ جب تم آفتاب کے جاننے کی طرح جان لو (پورے یقین کے ساتھ) تب گواہی دو ورنہ نہ دو، (ف۔ اس آیت پاک میں اللہ تعالیٰ نے اصل بات اور سبب کے جاننے کا یقین ہونے کی صورت میں گواہی دینے کو جائز فرمایا ہے، اور موجودہ صورت میں گواہ کو بیع ہو جانے یا اقرار و غصب اور قتل ہو جانے کا علم اس طرح ہوا کہ خود دیکھا پھر قاضی کا فیصلہ سنانا خود بھی سنا تو اصل بات کا علم ہو گیا اس لئے گواہی دینا جائز ہوا، حدیث مذکور کو حاکم اور بیہقی نے روایت کیا ہے، اور حاکم نے اسے اگرچہ اس کی اسناد کو صحیح کہا ہے، لیکن ذہبیؒ نے اس کے راوی محمد بن سلیمان بن مشمول میں کلام کیا ہے کیونکہ بہت سے لوگوں نے ان کو ضعیف کہا ہے، اور یہ کہ یہ روایت بے اعتبار اور واہی ہے۔

الحاصل یہ بات معلوم ہوئی کہ گواہی دینے کے لئے خود دیکھنا اور واقعہ کو جاننا شرط ہے جس کی یہ دو صورتیں ہو سکتی ہیں، ایک یہ کہ اگرچہ اسے گواہ نہیں بنایا گیا ہے مگر وہ کسی طرح موجود ہو گیا اور واقعہ کو خود دیکھ لیا یا سن لیا اس بات کی گواہی دیتا ہوں کہ اس نے فروخت کیا ہے (ف۔ یا اس نے خریدا ہے) اور اس طرح نہیں کہے (کہ اس نے مجھے گواہ بنایا ہے) کیونکہ یہ جھوٹ ہے (ف۔ کیونکہ اس نے گواہ نہیں بنایا ہے بلکہ اس نے خود ہی موقع پر حاضر ہو کر واقعہ کا مشاہدہ کیا ہے۔

ولو سمع الخ اور اگر اس نے پردہ کے پیچھے سے سنا ہو تو اس کو گواہی دینا جائز نہیں ہے (ف۔ مثلاً: اسے ایک آواز آئی کہ مکان کے اندر سے کسی نے کہا ہے کہ میں نے بیچا اور دوسرے شخص نے کہا کہ میں نے خریدا تو اس گواہ کو کسی شخص کے بارے میں بیچنے یا خریدنے کی گواہی دینی جائز نہ ہوگی، اور اگر اس نے گواہی دیدی تو برا کام کیا، اگرچہ قاضی کو اس کی برائی معلوم نہ ہو گی، **ولو فسر الخ** اور اگر اس نے پورے واقعہ کو بیان کر دیا (ف۔ کہ میں نے پردہ کے پیچھے سے سن کر گواہی دی ہے تو قاضی اسے قبول نہیں کرے گا، کیونکہ ایک کی آواز سے دوسرے کی آواز مشابہہ ہوا کرتی ہے (ف۔ اور اگر ایسا مکان ہو جس میں صرف ایک ہی دروازہ ہو اور اس کے اندر بائع و مشتری کے سوا تیسرا کوئی شخص نہ ہو کہ ان میں لین دین کی بات ہوئی ہے، لیکن یہ معلوم نہ ہو گا کہ ان میں بیچنے والا کون اور خریدنے والا کون ہے، اور اگر ایک اندر ہو اور ایک باہر ہو تو اس وقت یہ معلوم ہو جائے گا کہ ان میں بیچنے والا کون ہے۔

الحاصل صرف آواز سننے سے اتنا علم نہیں ہو جاتا ہے کہ اس کی بناء پر گواہی جائز ہو۔ **الا اذا كان الخ** مگر اس صورت میں کہ گواہ اس مکان میں گیا، اور اسے یہ معلوم ہو گیا کہ اس چھوٹے سے مکان میں اس مدعی علیہ کے سوا دوسرا کوئی اور نہیں تھا پھر وہ خود دروازہ پر بیٹھ گیا، اس دروازہ کے سوا اس گھر کا دوسرا کوئی دروازہ نہیں تھا، اس وقت اس گواہ نے اندر والے آدمی کا اقرار سنا

حالانکہ اسے نہیں دیکھ رہا ہو، (ف۔ مثلاً اس نے اندر سے کسی کو یہ اقرار کرتے ہوئے سنا کہ میں نے اپنا فلاں غلام زید بن بکر کے ہاتھ فروخت کر دیا یا اس نے یہ اقرار سنا کہ مجھ پر فلاں آدمی کا ہزار (درہم کا قرض باقی ہے) تو اب صورت میں گواہ کو اس بارے میں گواہی دینا جائز ہے، کیونکہ اس صورت میں اسے اس کے متعلق علم ہو گیا ہے (ف۔ یہاں تک کہ واقعۃ کی گواہی کی دو قسموں میں سے پہلی قسم کا بیان ہو چکا اور اب منہ مالا یثبت الخ اور اس میں سے دوسری قسم وہ ہے جس کا حکم خود بخود ثابت نہ ہوتا ہو (ف۔ یعنی وہ چیز ایسی نہیں ہے کہ گواہ کو اس کے دیکھنے یا سننے سے موجب (اصل بات یا سبب) کا علم ہو جائے اسی لئے اس کو گواہ مقرر کئے بغیر اس کے لئے گواہی دینا جائز نہیں ہوتا ہے) جیسے گواہی پر گواہی دینا۔

فاذا اسمع الخ چنانچہ اگر کسی نے ایک گواہ کو کسی بات پر گواہی دیتے ہوئے سنا تو اس سننے والے کے لئے اس گواہی پر گواہی دینا جائز نہ ہوگا، البتہ اگر وہ گواہ خود اسے اپنی گواہی پر گواہ بنا دے (ف۔ مثلاً: زید نے یہ سنا کہ بکر یہ گواہی دیتا ہے کہ خالد کے شعیب پر ہزار درہم باقی ہیں، تو زید کے لئے یہ جائز نہ ہوگا کہ اس بات کی گواہی دے کہ خالد کے شعیب پر ہزار درہم باقی ہیں لیکن اگر بکر نے زید کو اپنی گواہی پر گواہ بنا لیا تب اس کی گواہی دے، اس کے بغیر جائز نہ ہوگا۔

لان الشهادة الخ کیونکہ گواہی خود موجب نہیں ہوتی ہے (ف۔ اسی بناء پر اس بکر کے گواہ ہو جانے سے شعیب پر قرضہ واجب نہیں ہوتا ہے، بخلاف بیع کے کہ ایسی گواہی سے ملکیت حاصل ہو جاتی ہے، گواہی تو صرف اسی وقت موجب ہوتی ہے جبکہ قاضی کی مجلس میں بیان کر دی جائے (ف۔ اسی لئے جب قاضی کی مجلس میں جاکر گواہ نے گواہی دیدی تو اب اس پر نتیجہ مرتب ہو جائے گا یعنی موجب حکم ہوگا، بلکہ اس وقت بھی اس گواہی کے صحیح ہونے اور دو گواہ ہونے کا انتظار باقی رہے گا، اس سے معلوم ہوا کہ گواہی خود بخود موجب حکم نہیں ہوتی ہے۔

فلا بد الخ اسی لئے ثبات ضروری ہو گئی کہ جس کے پاس گواہی (یعنی جو اصل گواہ ہے) وہ ایسے دوسرے شخص کو اپنا نائب بنا دے، اور اس بات پر بھی کسی کو گواہ بنا دے، جو کہ نہیں پایا گیا، یعنی موجودہ صورت میں کسی کو نائب بنانا یا گواہ مقرر کرنا کچھ بھی نہیں پایا گیا۔ ف۔ اس لئے صرف کسی کی گواہی سن کر خود گواہی دینا جائز نہ ہوگا۔ وکذا لو سمعه الخ اسی طرح اگر زید نے یہ سنا کہ حقیقی گواہ اپنی گواہی پر بکر کو گواہ بناتا ہو تو بھی سننے والے زید کو یہ اختیار نہ ہوگا کہ حقیقی گواہ کی گواہی دے، کیونکہ حقیقی گواہ نے اپنی گواہی اس سننے والے زید پر نہیں رکھی بلکہ غیر یعنی بکر پر رکھی ہے (ف۔ اس لئے بکر اس کی گواہی پر البتہ گواہ بن سکتا ہے، مگر زید نہیں ہو سکتا ہے۔

توضیح:۔ فصل گواہی اور ادائے گواہی کا بیان، گواہ جس بات کی گواہی دیتا ہے اس کی قسمیں اور تفصیل، کیا ایسا شخص گواہی دے سکتا ہے جو واقعہ کے وقت موجود تو تھا مگر اسے گواہ نہیں بنایا گیا، تفصیل

قال ولا یحل للشاهد اذا رای خطه ان یشهد الا ان یتذکر الشهادة لان الخط یشبه الخط فلم یحصل العلم قیل هذا علی قول ابی حنیفة وعند هما یحل له ان یشهد و قیل هذا بالاتفاق وانما الخلاف فیما اذا وجد القاضی شهادة فی دیوانه او قضیته لان مایکون فی قمطره فهو تحت ختمه یؤمن علیه من الزیادة والنقصان فحصل له العلم بذلك ولا كذلك الشهادة فی الصك لانه فی ید غیره وعلی هذا اذا تذكر المجلس الذی كان فیه الشهادة او اخبره قوم ممن یثق به انا شهدنا نحن وانت قال ولا یجوز للشاهدان یشهد بشیئ لم یعاینه الا النسب والموت والنكاح والدخول وولایة القاضی فانه یسعه ان یشهد بهذه الاشیاء اذا اخبره بها من یثق به وهذا استحسان والقیاس ان لا تجوز لان الشهادة مشتقة من المشاهدة و ذلك بالعلم ولم یحصل فصار كالبیع

وجه الاستحسان ان هذه الامور تختص بمعاينة اسبابها خواص من الناس و يتعلق بها احكام تبقى على انقضاء القرون فلو لم يقبل فيها الشهادة بالتسامع ادى الى الحرج و تعطيل الاحكام بخلاف البيع لانه يسمع كل واحد وانما يجوز للشاهد ان يشهد بالاشهارة و ذلك بالتواتر اوباخبار من يثق به كما قال في الكتاب ويشترط ان يخبره رجلان عدلان او رجل وامرأتان ليحصل له نوع علم و قيل في الموت يكتفى باخبار واحد اوواحدة لانه قلما يشاهد حاله غير الواحد اذالانسان يهابه و يكرهه فيكون في اشتراط العدد بعض الخروج ولا كذلك النسب والنكاح.

ترجمہ:- قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ کسی شخص کے لئے یہ بات جائز نہیں ہے کہ اپنی تحریر دیکھ کر اس کے مضمون کی گواہی دیدے، مگر اس صورت میں جبکہ اسے اپنی گواہی یاد آجاتی ہے (ف۔ یعنی اگر تحریر دیکھ کر اپنی گواہی یاد آجائے تب گواہی دے سکتا ہے، کیونکہ ایک تحریر دوسری تحریر کے مشابہ ہوا کرتی ہے جس کی وجہ سے یقین نہ ہوگا، کہا گیا ہے کہ یہ امام ابو حنیفہؒ کا مسلک ہے، لیکن صاحبینؒ کے نزدیک اسے گواہی دینا جائز ہے، اور بعض لوگوں نے فرمایا ہے کہ بالاتفاق جائز نہیں ہے، اور ان کا اختلاف صرف ایسی صورت میں ہے کہ قاضی نے اس کی گواہی اپنے دفتر میں یا خریطہ میں پائی ہو، کیونکہ جو چیز اس کے خریطہ میں پائی گئی وہ اس کی مہر کے حکم میں ہے اسی لئے اس میں کسی زیادتی یا نقصان کے آجانے سے اطمینان ہوتا ہے اس لئے اس سے علم حاصل ہو جائے گا۔

ولا کذلک الشهادة الخ اور یہ بات اس گواہی کے بارے میں نہیں ہے جو دستاویز میں لکھی ہوئی ہے، کیونکہ وہ تو دوسرے شخص کے قبضہ میں ہے، اسی طرح اگر وہ مجلس یاد آئی جسمیں گواہی دی تھی، یا ایسے لوگوں نے اسے خبر دی جن پر اسے اعتماد ہے کہ ہم نے اور تم نے بھی یہاں پر گواہی دی تھی (ف۔ توان صورتوں میں بعض کے نزدیک بالاتفاق گواہی نہیں دے سکتا ہے، اور کچھ لوگوں کے نزدیک اس مسئلہ میں اختلاف ہے۔

قال ولا یجوز الخ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ گواہ کے لئے یہ جائز نہیں ہے کہ ایسی بات کی گواہی دے جس کا خود مشاہدہ و معائنہ نہ کیا ہو، سوائے ان چیزوں کے یعنی نسب، موت، نکاح، دخول اور قاضی کی ولادت کے، کہ اگر کسی ثقہ آدمی نے ان میں سے کسی چیز کے بارے میں خبر دی ہو تو اسے ان کے بارے میں گواہی دینا جائز ہوگا۔ ف۔ یہی قول امام احمدؒ اور ایک قول امام شافعیؒ اور ایک روایت میں امام مالک کا بھی ہے یہاں پر نسب سے مراد یہ ہے کہ لوگوں سے سنا ہے کہ یہ شخص فلاں کا بیٹا یا فلاں کا باپ ہے، اس میں امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ایسی سماعت ہونی چاہئے جن کے بارے میں یہ احتمال نہ ہو کہ سب نے جھوٹ بولنے پر اتفاق کر لیا ہو، لیکن صاحبینؒ کے نزدیک دو عادل کا ہونا کافی ہے، اس طرح اگر نسب کے بارے میں یہ سنا ہو تو اسے ایسی گواہی دینی جائز ہے کہ یہ فلاں کا بیٹا ہے، موت کی خبر سے مراد یہ ہے کہ گواہ نے لوگوں سے یہ سنا کہ فلاں شخص مر گیا ہے اور لوگوں کو دیکھا کہ اس کی تجہیز و تکفین وغیرہ کے کام جو مردہ کے ساتھ کئے جاتے ہیں وہ کئے جا رہے ہیں تو اس کے دیکھنے والے کے لئے یہ جائز ہوگا کہ اس کی موت کی گواہی، اگرچہ مردہ کو اپنی آنکھوں سے نہ دیکھا ہو، دخول کی صورت یہ ہوگی کہ فلاں عورت فلاں مرد کی بیوی ہے اور اس مرد کو دیکھا کہ اس عورت کے پاس آسانی سے آتا جاتا ہے تو دیکھنے والے کے لئے یہ جائز ہوگا کہ گواہی دے کہ یہ عورت فلاں مرد کی بیوی ہے، اگرچہ دونوں کے درمیان نکاح ہونے کو نہیں دیکھا ہو۔

لیکن میں مترجم کہتا ہوں کہ اس زمانہ میں ہمارے علاقہ میں ایسی گواہی جائز نہ ہوگی، اور اسی پر فتویٰ بھی ہوگا، اور قضاء کی صورت یہ ہوگی کہ لوگوں سے سنا کہ یہ شخص اس شہر کا قاضی ہے، پھر یہ بھی دیکھا کہ وہ لوگوں میں قضاء کے احکام بھی جاری کرتا ہے تو دیکھنے والے کے لئے یہ جائز ہوگا کہ یہ گواہی کہ فلاں شخص اس شہر کا قاضی ہے، مگر یہ سب دلیل استحسان سے ہے، والقیاس الخ اگرچہ قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ ایسی گواہی جائز نہ ہو کیونکہ شہادت سے مشتق ہے جبکہ مشاہدہ کے معنی آنکھوں کے

دیکھنے یا معائنہ کرنے کے ہیں اور یہ بات ان صورتوں میں سے کسی میں بھی نہیں پائی گئی اس لئے یہ بیع کے مثل ہو گیا (ف۔ حالانکہ بیع میں بالاتفاق سننے پر گواہی دینی جائز نہیں ہے مثلاً یہ سنا کہ فلاں نے فلاں کے ہاتھ فلاں چیز فروخت کی ہے، تو اس معاملہ میں جبتک خود معاملہ کو نہ دیکھا ہو اس کو فروخت کرنے کی گواہی دینی جائز نہیں ہے، لیکن یہ قیاس ان مذکورہ باتوں میں یعنی نسب اور موت وغیرہ میں ترک کر دیا گیا ہے، اور استحسان پر عمل کیا گیا ہے۔

وجه الاستحسان الخ اس جگہ استحسان پر عمل کرنے کی وجہ یہ ہے کہ مذکورہ باتیں یعنی نسب اور موت وغیرہ ایسی باتیں ہیں کہ کچھ خاص خاص لوگ ہی ان کے اسباب اور حقانیت جاننے کے لئے مقرر ہوتے ہیں (ف۔ اس لئے ان ہی لوگوں کے معائنہ کرنے کا بھی اعتبار ہو گا، **و یتعلق بها الخ** حالانکہ ان باتوں سے ایسے احکام کا بھی تعلق ہوتا ہے جو بڑی طویل مدت تک باقی رہتے ہیں (ف۔ مثلاً واقعہ کے پچاس سال گزرنے جانے کے بعد ایک شخص یہ دعویٰ کرتا ہے کہ یہ مکان تو میرے والد کی میراث ہے، یا عورت نے طویل عرصہ کے بعد اپنے مہر کے اصلی گواہ میں سے سب مر چکے ہوتے ہیں۔

فلو لم یقبل الخ اب اگر ان جیسی باتوں میں صرف سننے پر گواہی قبول نہ کی جائے تو نتیجہ میں بڑا حرج پیدا ہو گا، اور دنیاوی بہت سے معاملات بے کار اور معطل ہو کر رہ جائیں گے، (ف۔ کیونکہ جب گواہ موجود نہ ہوں گے تو ثبوت بھی ممکن نہ ہو گا) برخلاف بیع کے (ف۔ اس لئے کہ اس کا سبب معائنہ کرنا ہی مخصوص نہیں ہے، کیونکہ ایسے واقعہ کو ہر شخص سن لیتا ہے (ف۔ یعنی خرید و فروخت کے ایجاب و قبول کو ہر شخص معائنہ کر لیتا ہے، اس میں کسی شخص کی خصوصیت نہیں ہے، اسی بناء پر نکاح وغیرہ جن میں معائنہ کرنے والے خاص خاص افراد ہوتے ہیں انکے سننے پر ہی کفایت ہو جائے گی، تاکہ کسی کو کوئی دشواری پیش نہ آئے) **وانما یجوز الخ** اور گواہ کو صرف سن کر ہی گواہی دینا اسی وقت جائز ہو گا کہ سننا اشتہار کے ساتھ ہو (ف۔ یعنی وہ بات لوگوں میں مشہور ہو چکی ہو، اور کسی تدبیر سے صرف اسی گواہ نے سنی ہو، **وذلك بالتواتر الخ** اور یہ اشتہار تواتر کے طور پر ہو یا ایسے شخص کی خبر دینے سے ہو جس پر پورا اعتماد اور بھروسہ ہو جیسا کہ کتاب قدوری میں ہے (ف۔ اگر خبر متواتر ہو تو حقیقی اشتہار ہو گا، اور اگر کسی کے خبر دینے سے ہو تو وہ حکمی اشتہار ہو گا، اس کے لئے شرط یہ ہے کہ خبر دینے والے دو عادل مرد ہوں یا ایک مرد اور دو عادل عورتیں ہوں تاکہ اسے پورا علم حاصل ہو (۔ لیکن یہ حکم صاحبینؒ کے نزدیک ہے، اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک صرف حقیقی اشتہار کا اعتبار ہے۔ ع۔

وقیل فی الموت الخ اور کہا گیا ہے موت کے لئے گواہی میں صرف ایک عادل مرد یا ایک عادلہ عورت کی شہادت کافی ہے، عامہ مشائخ کا یہی قول ہے، اس لئے کہ مردہ کا حال معلوم کرنے اور موت کا مشاہدہ کرنے والا اکثر ایک ہی فرد ہوتا ہے، کیونکہ عموماً لوگ مرنے سے گھبراتے اور اسے ناپسند کرتے ہیں، اس لئے اس میں ایک سے زائد عدد ہونے کی شرط لگا دینے سے کچھ حرج لازم آتا ہے، مگر نکاح اور نسب میں یہ بات نہیں ہوتی ہے (ف۔ الحاصل نسب اور نکاح کی گواہی میں دو عادل مرد کا ہونا ضروری ہے، اور بعضوں نے کہا ہے کہ موت میں بھی دو عدد کا ہونا ضروری ہے، اور مفتی ظہیر الدینؒ نے اسی قول کو اپنے فتاویٰ میں لکھا ہے، امام شافعیؒ و مالکؒ و احمدؒ کا بھی یہی قول ہے۔

توضیح:- اپنی تحریر دیکھ کر اس کے مضمون کی گواہی دینا، جس چیز کا کسی نے خود مشاہدہ نہ کیا ہو اس کے بارے میں گواہی دینا، تفصیل احکام، اختلاف ائمہ، دلائل

وینبغی ان یطلق اداء الشهادة ولا یفسر اما اذا فسر للقاضی انه یشهد بالتسامع لم یقبل شهادة كما ان معاینة الید فی الاملاك مطلق للشهادة ثم اذا فسر لا یقبل كذا هذا وكذا لورای انسانا جلس مجلس القضاء یدخل علیه الخصوم حل له ان یشهد علی كونه قاضیا وكذا اذا رای رجلا وامرأة یسكنان بیتا و ینبسط كل

واحد منها الی الاخر انبساط الازواج كما اذا رأى عينا في يد غيره ومن شهدانه شهدد فن فلان او صلى على جنازته فهو معاينه حتى لوفسر للقاضي قبله ثم قصر الاستثناء في الكتاب على هذه الاشياء الخمسة ينفي اعتبار التسامع في الولاء والوقف وعن ابی یوسف آخرا انه يجوز فالو لاء لانه بمنزله النسب لقوله عليه السلام الولاء لحمة كلمة النسب وعن محمد انه يجوز في الوقف لانه يبقى على مر الاعصار الا انا نقول الولاء يبتنى على زوال الملك ولا بد فيه من المعاينة فكذا فيما يبتنى عليه و اما الوقف فالصحيح انه يقبل الشهادة بالتسامع في اصله دون شرائطه لان اصله هو الذي يشتهر.

ترجمہ:۔اور مناسب ہے کہ گواہی دیتے ہوئے اپنے بیان کو مطلق رکھے یعنی اس کی کوئی تفسیر نہ کرے، اس لئے کہ اگر اس نے قاضی سے اپنے بیان کی تفسیر بھی کر دی کہ میں یہ سن کر اس بات کی گواہی دیتا ہوں تو قاضی اس کی گواہی قبول نہیں کرے گا، جیسے مملوکہ چیزوں پر قبضہ کا ہونا ہی گواہی کی اجازت دیتا ہے، اس بناء پر اگر گواہ نے واقعہ کو تفسیر کر کے بتلایا تو اس کی گواہی قبول نہ ہوگی اسی طرح یہاں بھی ہوگا (ف۔ مثلاً یوں کہا کہ یہ شخص فلاں مکان پر قابض ہے اور میں نے سنا ہے کہ یہی اس کا مالک ہے اس لئے میں اس کی ملکیت کی گواہی دیتا ہوں تو یہ قبول نہ ہوگی۔

وكذا لو ار أى الخ اسی طرح اگر ایک مرد اور ایک عورت کو دیکھا کہ دونوں ایک گھر میں رہتے ہیں اور دونوں میں سے ہر ایک کا دوسرے کے ساتھ بے تکلفانہ برتاؤ ہے ایسا جیسا کہ میاں بیوی کے درمیان ہوتا ہے تو ان دونوں کے بارے میں گواہی دینا جائز ہے کہ دونوں میاں اور بیوی ہیں اور جیسے کسی کے قبضہ میں کوئی عین مال دیکھا (ف۔ تو یہ گواہی دی جاسکتی ہے کہ یہ چیز اس کی ملکیت ہے) اور اگر کسی شخص نے گواہی دی کہ میں فلاں شخص کے دفن میں موجود تھا یا میں اس کے جنازہ کی نماز پڑھی ہے تو یہ بھی معائنہ کے حکم میں ہوگا، اسی بناء پر اگر قاضی سے اس نے تفسیر اور تفصیل بیان کر دی تب بھی وہ قاضی اسے قبول کرے گا (ف۔ الحاصل اشتہار پر گواہی کے بارے میں کتاب میں ان پانچ چیزوں کو بیان کیا گیا ہے یعنی، نسب، وموت، و نکاح، دخول، اور ولایت قاضی۔

ثم قصر الاستثناء الخ پھر کتاب میں انہیں پانچ چیزوں کو مستثنیٰ کی فہرست میں رکھنے سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ مسئلہ ولاء اور وقف میں سننے کا کوئی اعتبار نہیں ہے (ف۔ بلکہ غلام آزاد کرتے یا چیز کو وقف کرتے ہوئے خود ہی دیکھا بھی ہو، اسی لئے اشتہار سے سن کر گواہی دی تو جائز نہیں ہوگی) وعن ابی یوسف الخ اور ابو یوسفؒ سے آخر میں یہ قول مروی ہے کہ ولاء میں بھی سننے پر گواہی جائز ہے، کیونکہ ولاء حکم میں نسب کے جیسا ہے، کیونکہ امام رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ ولاء کی قرابت جیسی ہے، (ف۔ حاکم نے مستدرک میں حضرت شافعیؒ کی سند سے روایت کی ہے، کہ امام شافعیؒ) نے امام محمد بن الحسن سے عن ابو یوسفؒ باسنادہ عن ابن عمر مرفوعاً روایت کی، اور تخریج میں مذکور ہے کہ اسے صحیح کہا ہے، اور ابو نعیم نے مختلف سندوں سے روایت کی ہے، اور عبد الرزاق نے حضرت علیؓ سے بھی اسی جیسی روایت کی ہے، اور ابن عباس و ابن عمرؓ و جابرؓ سے ولاء کی بیع و ہبہ پر انکار کی روایت کی ہے۔ ت۔ ق۔ اور حاکم کی روایت سے ظاہر ہوا کہ امام شافعیؒ نے امام محمدؒ سے حدیث سنی ہے، اور صحیح کہنے سے یہ معلوم ہوا کہ یہ سارے راوی ثقہ ہیں یہی اصح ہے۔ م۔

الحاصل جب نسب میں سن کر گواہی دینی جائز ہے، کیونکہ یہ بھی زمانہ دراز گزر جانے کے باوجود باقی رہتا ہے (ف۔ اب اگر اس میں دیکھنے کی شرط پر گواہی جائز رکھی جائے تو اس کے دیکھنے والوں کے مرجانے پر تو کسی طرح گواہی نہیں دی جاسکے گی، اور ان کے مرجانے سے وقف باطل ہو جائے گا، الا انا الخ لیکن ہم ابو یوسفؒ کے جواب میں یہ کہتے ہیں کہ ولاء کی بنیاد ملکیت کے ختم ہونے پر ہے، حالانکہ ملکیت کے ختم ہونے کی گواہی میں بالاجماع آنکھوں دیکھا ہونا شرط ہے، تو جو چیز اس پر مبنی ہو اس میں بھی معائنہ شرط ہے (ف۔ اس لئے امام ابو یوسفؒ نے جو یہ فرمایا ہے کہ اس میں سننا کافی ہے وہ صحیح نہ ہوا، واما الوقف الخ اور وقف

(یا مال موقوف) کے بارہ میں صحیح قول یہ ہے کہ اصل وقف کئے جانے کی گواہی کے لئے سننا بھی صحیح ہے، لیکن اس کی دوسری شرطوں کا سن کر گواہی دینا صحیح نہیں ہے، کیونکہ اشتہار تو صرف اصل وقف کا ہوتا ہے اور اس کی متعلقہ شرطوں کا اشتہار نہیں ہوتا ہے۔

توضیح:- گواہی دیتے وقت اسے مطلقاً کہنا مناسب ہے یا تفسیر کے ساتھ، کتنی اور کون سی چیزوں کے بارے میں صرف سن کر گواہی دینا جائز ہے، تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

قال. ومن كان في يده شيء سوى العبد والامة وسعك ان تشهد انه له، لان اليد اقصى ما يستدل به على الملك اذ هي مرجع الدلالة في الاسباب كلها فيكتفي بها، وعن ابي يوسف انه يشترط مع ذلك ان يقع في قلبه انه له، قالوا ويحتمل ان يكون هذا تفسيرا لاطلاق محمد في الرواية، فيكون شرطا على الاتفاق، وقال الشافعي دليل الملك اليد مع التصرف وبه قال بعض مشائخنا، لان اليد متنوعة الى امانة وملك، قلنا والتصرف يتنوع ايضا الى نيابة واصالة، ثم المسألة على وجوه ان عاين المالك والملك حل له ان يشهد، وكذا اذا عاين الملك بحدوده دون المالك استحسانا لان النسب يثبت بالتسامع فيحصل معرفته وان لم يعاينهما او عاين المالك دون الملك لا يحل له، واما العبد والامة فان كان يعرف انهما رقيقان فكذلك لان الرقيق لا يكون يد نفسه، وان كان لا يعرف انهما رقيقان الا انهما صغيران لا يعبّران عن نفسهما فكذلك لانه لايد لهما، وان كانا كبيرين فذلك مصرف الاستثناء،لان لهما يدا على انفسهما فيدفع يد الغير عنهما فانعدم دليل الملك، وعن ابي حنيفة انه يحل له ان يشهد فيهما ايضا اعتبارا بالثياب، والفرق ما بيناه، والله اعلم.

ترجمہ:- امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ کسی شخص کے قبضہ میں باندی اور غلام کے سوا کسی بھی دوسری چیز کو دیکھ کر اسے یہ گواہی دینا صحیح ہے کہ یہ چیز اسی شخص کی ملکیت ہے کیونکہ کسی چیز پر قبضہ ہونا ہی آخری ایک ایسی چیز ہے جس سے یہ استدلال کیا جاتا ہے کہ اس پر جس کا قبضہ ہے وہی اس کا مالک ہے کیونکہ تمام اسباب میں قبضہ ہی آخری دلالت ہوتی ہے اس لئے اس پر اکتفاء کیا جائے گا، (الف: یعنی کسی چیز پر ملکیت کے جتنے اسباب ہیں مثلاً خرید ہبہ صدقہ وغیرہ کے سب میں قبضہ سے ہی ملکیت ہوتی ہے اس لئے جب قبضہ موجود ہو تو اس کے مالک ہونے کی دلیل پائی گئی کہ وہ کسی صورت اور سبب سے بھی ہو وہ شخص اس چیز کا مالک ہو گیا ہے اگرچہ یہ معلوم نہ ہو کہ کس متعین سبب سے وہ مالک ہوا ہے اس لئے سبب متعین کرنا جائز نہیں ہے بلکہ صرف ملکیت کی گواہی دینا جائز ہے، وعن ابی یوسفؒ اور امام ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ قبضہ پر ملکیت کی گواہی دینے میں یہ بھی شرط ہے کہ اس کے دل میں اس کا یقین ہو کہ یہ چیز اس کی ملکیت ہے: **قالوا ویحتمل الخ**: مشائخ نے فرمایا ہے کہ امام محمدؒ نے جو روایت میں مطلق رکھا ہے شاید اس کی یہ تفسیر ہو اس بناء پر بالاجماع یہ شرط ہو گی (ف یعنی امام محمدؒ نے صرف یہ روایت کی ہے کہ قبضہ ہو تو ملکیت کی گواہی دینا جائز ہے اس لئے شاید اس کے معنی یہ ہوں کہ اس کے دل میں بھی یہ بات جم جائے کہ اس کا قبضہ بھی مالکوں کے قبضہ کے طور پر ہے اس لئے گواہی دینا جائز ہے لہٰذا دل میں اس کا یقین ہو جانا سب کے نزدیک شرط ہوا۔

وقال الشافعیؒ الخ: اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ ملکیت کی دلیل وہ قبضہ ہے جس میں تصرف کا بھی حق ہو ہمارے بعض مشائخ کا بھی یہی قول ہے کہ اسلئے کہ قبضہ دو طرح کا ہوتا ہے ایک امانت کا قبضہ دوسرا مالک کا قبضہ: **قلنا والتصرف الخ**: اس کے جواب میں ہم کہتے ہیں کہ تصرف بھی تو دو قسم کا ہوتا ہے ایک اصل ہونے کی بناء پر دوسرا قائم مقام ہونے کی بناء پر (ف کیونکہ شاید کہ یہ چیز جس میں اسے فروخت کرنے کا تصرف کرنے میں قابض کو اپنا نائب بنایا ہو اب اگر اس احتمال کا اعتبار نہیں ہے تو صرف قبضہ بھی کافی ہے اور اس کی ملکیت کی دلیل نہ ہو گی اور جب اس احتمال کا اعتبار نہیں ہے تو صرف قبضہ بھی کافی ہے اور اس میں

نائب کے قبضہ کا اعتبار نہیں ہے: ثم المسئلة الخ: پھر مسئلہ کی کئی صورتیں ہیں اگر اس نے مالک اور ملکیت دونوں کو دیکھ لیا ہو تو اس کو گواہی دینا جائز ہے (ف یعنی اس مسئلہ کی چار صورتیں ہو سکتی ہے نمبر ا یہ کہ گواہ نے مالک کی صورت دیکھی اور اس کے نسب اور خاندان کو پہچانا اور اس کی مملوک و ملکیت کو دیکھا اسے اچھی طرح حدود کے ساتھ پہچان لیا تو اس چیز کی پوری پہچان حاصل ہو گئی اس طرح کہ اس نے قابض اور مقبوض دونوں کو دیکھ لیا تب اس چیز کے بارے میں یہ کہنا اور گواہی دینے والا ہو گا کہ اس کا مالک فلاں شخص ہو گا: ولذا اذا عاین الخ: اس طرح اگر مالک کو تو نہیں دیکھا مگر اس چیز کو پورے طور پر یعنی اس کے حدود کے ساتھ دیکھا تو اس دیکھنے والے کو بھی گواہی دینا حلال ہو گا مگر یہ استحسان کے طور پر ہو گا کیونکہ مالک کا نسب اور خاندان تو اس کی شہرت کی وجہ سے معلوم ہو جاتا ہے، نمبر ۳) یہ کہ اس نے نہ مالک کو دیکھا ہے اور نہ ہی اس چیز یا مملوک کو دیکھا نمبر ۴ یہ کہ اس نے صرف مالک کو دیکھا لیکن اس چیز یا ملک کو نہیں دیکھا تو ان صورتوں میں گواہی دینا حلال نہ ہو گا (ف یہ تفصیل باندی اور غلام کے سوا دوسری مملوکہ چیزوں کے بارے میں ہے: و اما العبد الخ: اور غلام اور باندی کے بارے میں تفصیل یہ ہے کہ اگر ان دونوں کے بارے میں گواہ کو کسی طرح معلوم ہو چکا ہو کہ واقعۃ یہ دونوں غلام ہی ہیں یعنی آزاد نہیں ہیں تو ان کے بارے میں بھی وہی حکم ہو گا جو ابھی بیان ہوا جس کے قبضہ میں وہ ہوں اس کے متعلق یہ گواہی دینی صحیح ہو گی کہ اسی کے غلام یا باندی ہیں کیونکہ اصل غلام اپنی قدرت اور اختیار میں نہیں ہوتا ہے نمبر ۲ اور اگر ان کے غلام ہونے کا اسے علم نہ ہو یعنی وہ اپنے یقین کے ساتھ اس کے متعلق غلام یا آزاد ہونے کے بارے میں کچھ نہ کہہ سکتا ہو اور وہ دونوں ابھی چھوٹے ہوں یعنی اپنے متعلق وہ آزاد ہونے یا غلام ہونے کے بارے میں کچھ نہ کہہ سکتے ہوں تو بھی یہی حکم ہے کیونکہ ان کو اپنا ذاتی کوئی اختیار نہیں ہے اور تیسری صورت یہ ہے کہ وہ دونوں بڑے یا بالغ ہوں تو مصنفؒ نے اسی صورت کو اس جگہ مستثنیٰ کیا ہے کیونکہ دونوں کو اپنی ذات پر قابو ہے اسلئے غیر کا قبضہ ان دونوں پر سے دور کیا جائے گا لہذا جو چیز دلیل ملکیت تھی وہ باقی نہیں رہی: وعن ابی حنیفةؒ الخ: اور امام ابو حنیفہؒ سے روایت ہے کہ بالغ غلام و باندی میں بھی دیکھنے والے کو مالک کا مملوک ہونے کے متعلق گواہی دینا حلال ہے کپڑوں پر قیاس کرتے ہوئے یعنی کسی کے بدن پر یا قبضہ میں کپڑے دیکھ کر یہ گواہی دینا جائز ہوتا ہے کہ یہ اس کے مملوکہ ہیں اس طرح غلام اور باندی کے بارے میں بھی گواہی دینا حلال ہے لیکن ان میں ایک ایسا فرق ہے جو ہم بیان کر چکے ہیں واللہ تعالیٰ اعلم (ف یعنی وہ فرق ہے کہ کپڑوں کو اپنے اوپر ذاتی کچھ بھی اختیار نہیں ہوتا ہے اس لئے بہر حال ان پر کسی کے بھی قبضہ کا اعتبار کر لیا جائے گا جیسے بالکل ناسمجھ غلام جو اپنے متعلق کچھ نہ بتا سکتا ہو بخلاف بالغ کے اسے اپنی ذات پر اس حد تک اختیار ہوتا ہے اس لئے جبتک کوئی پختہ دلیل نہ پائی جائے اس پر سے اس کے ذاتی اختیار کو چھینا نہیں جا سکتا اور اب امام ابو حنیفہؒ سے ظاہر جو دوسری روایت ہے وہ چھوٹے غلام اور باندی کے حق میں ہے اور اگر بالغ کی اس جگہ تصریح موجود ہو تو راوی کا وہم سمجھا جائے گا واللہ تعالےٰ اعلم۔

توضیح: کیا کسی چیز کو کسی شخص کے قبضہ میں دیکھ کر یہ کہنا صحیح ہو گا کہ یہی شخص اس کا مالک ہے، مسئلہ کی پوری تفصیل اور صورتیں، حکم، دلائل۔

باب من يقبل شهادته ومن لا يقبل

ولا تقبل شهادة الاعمى وقال زفر وهو رواية عن ابى حنيفة تقبل فيما يجرى فيه التسامع لان الحاجة فيه الى السماع ولا خلل فيه، وقال ابو يوسف والشافعى يجوز اذا كان بصيرا وقت التحمّل لحصول العلم بالمعاينة والاداء يختص بالقول ولسانه غير مؤف والتعريف يحصل بالنسبة كما فى الشهادة على الميت، ولنا ان الاداء يفتقر الى التميز بالاشارة بين المشهود له والمشهود عليه ولا يميز الاعمى الا بالنغمة وفيه شبهة يمكن التحرز عنها بجنس الشهود والنسبة لتعريف الغائب دون الحاضر فصار كالحدود والقصاص ولو عمى

بعد الاداء یمتنع القضاء عند ابی حنیفة ومحمد، فان قیام الاھلیة للشهادة شرط وقت القضاء لصیرورتها حجة عنده وقد بطلت، وصار کما اذا خرس او جنّ او فسق، بخلاف ما اذا ماتوا او غابوا لان الاھلیة بالموت قد انتهت وبالغیبة ما بطلت.

ترجمہ:۔ باب کن لوگوں کی گواہی مقبول ہوتی ہے اور کن لوگوں کی مقبول نہیں ہوتی ہے امام محمدؒ نے فرمایا کہ اندھے کی گواہی مقبول نہیں ہوتی ہے اور ایک روایت میں امام ابو حنیفہؒ سے اور وہی امام زفرؒ کا بھی قول ہے کہ ایسی چیز میں اندھے کی گواہی مقبول ہوتی ہے جس میں شہرت کے طور پر کچھ سن کر گواہی دینا جائز ہو کیونکہ ایسی گواہی میں صرف سننے کی ضرورت ہوتی ہے اور اندھے کی سماعت یعنی سننے کی صلاحیت پوری باقی رہتی ہے (ف اس تفصیل کی بناء پر اگر وہ اندھا ہونے کے ساتھ بہرہ بھی ہو تو بالاتفاق اس کی گواہی مقبول نہ ہوگی: **وقال ابو یوسفؒ الخ:** اور امام ابو یوسف وشافعی رحمھما اللہ نے فرمایا ہے کہ اندھے کی گواہی اس صورت میں جائز ہوگی کہ گواہ ہوتے وقت یعنی واقعہ کے وقت وہ آنکھوں والا ہو اور اپنی آنکھوں سے اس نے اسے دیکھ لیا ہو مگر گواہی دیتے وقت وہ اندھا ہو گیا ہو کہ اس وقت تو صرف زبان سے بیان کرنا یا کلام کرنا ہوتا ہے جسے وہ اب بھی بیان کر سکتا ہے اس لئے کہ اس کی زبان میں کوئی عیب نہیں ہے اور اس شخص کو پہچاننا تو اس کے نام اور نسب کو بیان کر دینے سے بھی ہوتا ہے جیسے کسی کے نسب کے بارے میں گواہی دینے میں ہوتا ہے (ف اس لئے جب اندھے سے یہ کہا جائے کہ تم فلاں بن فلاں کے حق میں فلاں مدعی علیہ یعنی فلاں بن فلاں کے خلاف گواہی دو تو وہ اتنا بھی کہتے ہی پہچان جائے گا جیسے کسی میت کے خلاف گواہی دینے میں ہوتا ہے مثلاً مردہ کے قرض خواہوں نے دعویٰ کیا اور گواہ پیش کئے تو گواہی کو اب مردہ کی طرف اشارہ کرنا ممکن نہیں ہے اس لئے وہ اس طرح گواہی دیتا ہے کہ اس مدعی کا فلاں بن فلاں مردہ پر ہزار درہم باقی ہیں اور یہ گواہی بالاتفاق مقبول بھی ہے اس طرح یہاں بھی مقبول ہونا چاہئے لیکن یہ بات یاد رکھنے کے لائق ہے کہ ان دونوں مسئلوں میں یکسانیت نہیں ہے اس طرح جب کہ مردہ سے بیان لینے یا اس سے کچھ کہلوانے میں عذر ہے مگر اس جگہ مدعی علیہ میں یہ عذر نہیں ہے کیونکہ وہ تو زندہ موجود ہے: **ولنا ان الاداء الخ:** اور ہماری دلیل یہ ہے کہ گواہی کے ادا کرنے یا گواہی دینے میں اشارہ کے ساتھ مدعی اور مدعی علیہ میں فرق کرنے کی ضرورت ہے حالانکہ اندھے آدمی کی آواز کے علاوہ دونوں کے درمیان کسی طرح فرق نہیں کر سکتا ہے لیکن آواز میں ایک حد تک اشتباہ پایا جاتا ہے جس سے بچنا اور احتیاط کرنا ممکن بھی ہے (ف کیونکہ آنکھوں والے گواہ بھی مل سکتے ہیں تو ان کے رہتے ہوئے اندھے کی گواہی کیوں قبول کی جائے اس لئے صرف آواز میں انحصار نہ ہوا تو اس کا جواب دیا کہ **والنسبة لتعریف الغائب الخ** اور نسبت یا نسب بیان کرنا ہو تو غائب شخص کی پہچان کے لئے ہوتا ہے حاضر کی پہچان کے لئے نہیں ہوتا ہے اس لئے حدود اور قصاص کے مانند ہو گیا چنانچہ ان میں اندھے کی گواہی قبول نہیں ہوتی ہے: **ولو عمی الخ:** اور اگر گواہی دینے کے بعد وہ اندھا ہو جائے تو امام ابو حنیفہ ومحمد رحمھما اللہ کے نزدیک قاضی کا حکم دینا ممتنع ہو گیا یعنی جائز نہیں ہے کیونکہ صرف گواہی دیتے وقت ہی نہیں بلکہ قاضی کا فیصلہ سنانے کے وقت بھی اہلیت کا باقی رہنا حکم کے لئے شرط ہے کیونکہ گواہی تو حکم کے وقت حجت ہوتی ہے حالانکہ اب فیصلہ کے وقت اندھا ہونے کی وجہ سے اس کی گواہی باطل ہو گئی (ف اور قاضی بغیر دلیل اور گواہ کے حکم نہیں دے سکتا ہے: **وصار کما الخ** :اور مسئلہ ایسا ہو جائے گا جیسا کہ گواہی دیدینے کے بعد گواہ گونگا یا فاسق یا دیوانہ ہو گیا (ف یعنی اس میں وہ بیماری جس کی وجہ اسے وہ گواہی دینے یا ادا کرنے سے معذور ہو گیا ہو اگر گواہی دینے کے بعد پیدا ہو تو وہ حکم قضاء سے روکی گئی ورنہ نہیں اس لئے اندھا یا گونگا وغیرہ ہونا مانع ہے: **بخلاف ما الخ**: بخلاف اس صورت کے اگر گواہی دینے کے بعد گواہ مر جائیں یا وہ لاپتہ ہو جائیں تو قاضی کے فیصلہ میں کوئی مانع نہ ہوگا کیونکہ گواہی دینے کی صلاحیت اور لیاقت گواہ کے مر جانے سے پوری ہو گئی اور گواہ کے غائب ہو جانے سے اس کی گواہی باطل نہیں ہوتی ہے۔

توضیح:۔ باب کن لوگوں کی گواہی مقبول ہوتی ہے اور کن کی مقبول نہیں ہوتی ہے، اندھے اور گونگے کی گواہی اگر گواہی، دینے کے بعد اور قاضی کے فیصلہ سے پہلے گواہ اندھا ہو جائے، تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

قال ولا المملوك لان الشهادة من باب الولاية وهو لا يلي نفسه فاولى ان لا يثبت له الولاية على غيره ولا المحدود في القذف وان تاب، لقوله تعالى ﴿ولا تقبلوا لهم شهادةً ابداً﴾ ولانه من تمام الحد لكونه مانعا فيبقى بعد التوبة كاصله بخلاف المحدود في غير القذف لان الرد للفسق وقد ارتفع بالتوبة، وقال الشافعي تقبل اذا تاب لقوله تعالى ﴿الا الذين تابوا﴾ استثنى التائب، قلنا الاستثناء ينصرف الى ما يليه وهو قوله تعالى ﴿فاولئك هم الفاسقون﴾ او هو استثناء منقطع بمعنى لكنّ، ولو حدّ الكافر في قذف ثم اسلم يقبل شهادته، لان للكافر شهادة فكان ردها من تمام الحد، وبالاسلام حدثت له شهادة اخرى بخلاف العبد اذا حدّ ثم اعتق لانه لا شهادة للعبد اصلا فتمام حده برد شهادته بعد العتق.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ مملوک کی گواہی بھی جائز نہیں ہے کیونکہ گواہی اختیار اور حکومت کی قسم سے ہے کیونکہ غلام تو اپنی ذات کا بھی ولی نہیں ہے اس لئے بدرجہ اولیٰ دوسرے شخص پر ولی ہونا اس کے لئے ثابت نہ ہوگا۔ (ف امام خصافؒ نے فرمایا ہے حدثنا عبداللہ بن محمد قال حدثنا حفص بن غیاث عن الحجاج عن عطاء ان ابن عباس قال لا تجوز شہادۃ العبد یعنی حضرت ابن عباسؓ نے فرمایا ہے کہ غلام کی گواہی جائز نہیں ہے اور یہ اسناد صحیح ہے **ولا المحدود الخ** اور محدود فی القذف کی گواہی بھی جائز نہیں ہے اگرچہ اس نے توبہ بھی کرلی ہو اس فرمان باری تعالیٰ کی وجہ سے **وَلاَ تَقْبَلُوْا لَهُمْ شَهَادَةً اَبَدًا** یعنی جن لوگوں نے جھوٹی تہمت لگائی ہو ان کی گواہی بھی قبول نہ کرو اور اس دلیل سے بھی کہ ان کی گواہی قبول نہ کرنا بھی ان کی حد کا تتمہ اور آخری حصہ ہے یعنی بہتان لگانے والے کی حد یہ ہے کہ ان کو کوڑے مارے جائیں اور گواہی سے ان کو روکا جائے کیونکہ یہ بھی ان کو تنبیہ کرنے والی بات ہے اس لئے یہ سزا توبہ کے بعد بھی باقی رہیگی جیسے اصل حد باقی رہتی ہے بخلاف حد قذف کے علاوہ دوسری سزاؤں کے کیونکہ ان میں ان کی گواہی قبول نہ کرنا فسق کی وجہ سے تھا اور فسق توبہ کرنے سے دور ہو جاتا ہے (ف لہٰذا باقی حدود میں توبہ کے بعد گواہی مقبول ہوگی اور محدود فی القذف میں یہ حد کی سزا میں سے ہے اس لئے یہ توبہ سے بھی ختم نہ ہوگی۔

وقال الشافعیؒ الخ اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ محدود فی القذف جب توبہ کرلے تو اس کی گواہی قبول کی جائیگی کیونکہ باری تعالیٰ نے فرمایا اِلاَّ الَّذِیْنَ تَابُوْا اس میں توبہ کرنے والے کو مستثنیٰ کیا ہے (ف اس طرح شافعیؒ کے نزدیک یہ استثناء گواہی رد کرنے سے متعلق ہے یعنی ان کی گواہی کبھی قبول نہ کرو سوائے اس شخص کے جس نے اس سے توبہ کرلی ہو: **قلنا الاستثناء الخ:** اس کے جواب میں ہم احناف کہتے ہیں کہ استثناء کا مرجع وہ جملہ ہے جو اس کے پہلے ہے یعنی فرمان باری تعالیٰ: فَاُوْلٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُوْنَ: (ف اس لیئے اس فرمان کے معنی یہ ہوئے کہ جو توبہ کرلے وہ فاسق باقی نہیں رہے گا لیکن اس کی گواہی کو قبول نہ کرنا چونکہ اس کی بیان کی ہوئی سزا کا ایک حصہ ہے اس لئے وہ توبہ سے گواہی کے قابل نہیں ہوگا: **اوھو الاستیفاء الخ** :یا ہم یہ کہتے ہیں کہ یہ استثناء منقطع ہے جو لیکن کے معنی میں ہے (ف لہٰذا اس کے معنی یہ ہوں گے کہ ان کی گواہی کبھی قبول نہ کرو اور وہ فاسق ہیں لیکن جس نے توبہ کرلی وہ فاسق باقی نہ رہا اور آخرت کے عذاب سے بچ گیا اور جس نے توبہ نہیں کی وہ فاسق باقی رہیگا۔

ولو حد الکافر الخ اور اگر کافر کو تہمت لگانے کی سزا میں حد ماری گئی پھر وہ مسلمان ہو گیا تو اس کی گواہی قبول ہو گی کیونکہ کافر کو بھی گواہی دینے کا حق تھا اس لئے اس تہمت کی حد کا انجام یہ ہوا کہ اس کی وہ گواہی رد کر دی گئی اور اب مسلمان ہو جانے سے اسے

گواہی دینے کا دوسرا حق مل گیا (ف اور اب وہ اسی نئے حق کی بناء پر اسے گواہی دینا جائز ہو گیا: بخلاف العبد الخ: بخلاف غلام کے جسے حد ماری گئی اس کے بعد وہ آزاد کر دیا گیا تو اس کی گواہی کا حق ختم ہونا بھی اس کی حد کا تمہ اور آخری حصہ ہوا ہے (ف کیونکہ حد قذف میں اس کی پوری سزا یہ ٹھہری کہ اسے اتنے کوڑے مارے جائیں اور اس سے گواہی کا حق چھین لیا جائے اس طرح گواہی رد کر دینا بھی اس کی سزا کا ایک حصہ ہوا پھر آزاد ہونے کے بعد جب غلام کو گواہی دینے کا حق ملا تو اس کی سزا پوری کرنے کیلئے اس کی گواہی رد کر دی گئی۔

توضیح :۔غلام ۔ محدود فی القذف ۔ اور کافر جسے حد قذف لگا دی گئی ہو اس کے بعد وہ مسلمان ہو گیا ان کی گواہی، تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

قال ولا شهادة الوالد لولده وولد ولده ولا شهادة الولد لابويه ولاجداده، والاصل فيه قوله عليه السلام: لا يقبل شهادة الولد لوالده ولا الوالد لولده ولا المرأة لزوجها ولا الزوج لامرأته ولا العبد لسيده ولا المولى لعبده ولا الاجير لمن استاجره ولان المنافع بين الاولاد والآباء متصلة، ولهذا لا يجوز اداء الزكوة اليهم فتكون شهادة لنفسه من وجه او تتمكن فيه التهمة، قال والمراد بالاجير على ما قالوا التلميذ الخاص الذى يعدّ ضرر استاذه ضرر نفسه ونفعه نفع نفسه وهو معنى قوله عليه السلام لا شهادة للقانع باهل البيت لهم، وقيل المراد به الاجير مسانهة او مشاهرةً او مياومة فيستوجب الاجر بمنافعه عند اداء الشهادة فيصير كالمستاجر عليها.

قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ والد کی گواہی اپنی اولاد کے حق میں یا اولاد کی گواہی والد کے لئے قبول نہیں ہے اور اولاد کی گواہی اپنے والدین یا اجداد کے لئے قبول نہیں ہے (ف اور غایۃ البیان میں اس بات پر اجماع بیان کیا ہے لیکن عینیؒ نے بعض علماء کا اختلاف بھی نقل کیا ہے: والا صل فیہ الخ اس مسئلہ کی بنیاد اس فرمان رسولؐ پر ہے: لا یُقبَلُ شَہادۃُ الولد الخ: یعنی والد کی گواہی اپنی اولاد کے لئے اور اولاد کی گواہی اپنے والد کے حق میں قبول نہیں ہو گی اس طرح بیوی کی گواہی اس کے شوہر کے حق میں اور شوہر کی گواہی اس کی بیوی کے حق میں اسی طرح غلام کی گواہی اس کے آقا کے حق میں اور آقا کی گواہی اس کے غلام کے حق میں اسی طرح نوکر یا مزدور کی گواہی اپنے سردار کے حق میں یا مزدوری اور ملازمت پر رکھنے والے کے حق میں قبول نہ ہو گی (ف یہ حدیث غریب ہے لیکن امام خصافؒ نے ادب القاضی میں کہا ہے کہ ہم سے صالح بن زریق نے حدیث بیان کی ہے اور وہ ثقہ تھے اور انہوں نے کہا ہے کہ ہم سے مروان بن معاویہ فزاری نے یزید بن زیاد شامی سے حدیث بیان فرمائی ہے انہوں نے زہری سے اور انہوں نے عروہ سے اور انہوں نے حضرت عائشہؓ سے اور انہوں نے رسول اللہ ﷺ سے کہ آپ نے فرمایا ہے۔

لا یجوز شہادۃ الولد لوالدہ الخ میں مصنفؒ نے جو روایت ذکر کی ہے اسی طرح کی روایت فرمائی اور اس اسناد میں کوئی مضائقہ بھی نہیں ہے: ولان المنافع الخ: اور اس دلیل سے بھی کہ اولاد اور ان کے آباء کے درمیان منافع ایک دوسرے کے ملے ہوتے ہیں اسی لئے ان لوگوں کو زکوۃ دینا جائز نہیں ہے اور گواہی ہونے سے ایک اعتبار سے خود اپنی ذات کے لئے ہو جائیگی۔ یا کم از کم اس میں تہمت ہو جائیگی (ف یعنی یہ شبہ ہو گا کہ اس نے نفع کے خیال سے گواہی دی ہو گی اور وجہ مزدور اور کرایہ دار کا بھی ہو گی) قالؒ الخ مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ مشائخ کے قول کی بناء پر اجیر اور کرایہ دار سے مراد اس جگہ ایسا خاص شخص مراد ہے کہ جو مالکوں کے نقصان کو اپنا ہی نقصان سمجھتا ہو اسی طرح اس کے نفع کو بھی اپنا ہی نفع نقصان سمجھتا ہو اور رسول اللہ ﷺ کی حدیث کے بھی یہی معنی ہیں کہ جو شخص دوسرے کے گھر میں بھی اپنے ہی غلاموں کی طرح اور ان کا ایک فرد ہو کر رہتا ہو اس کی گواہی اس کے غلاموں کے حق میں مقبول نہ ہو گی (ف یہ پوری حدیث اس طرح ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے خیانت کرنے والے مرد اور خیانت کرنے والی عورت کی گواہی رد فرمائی ہے اور اس شخص کی بھی رد فرمائی جو دوسرے سے دشمنی رکھتا ہو اور اس شخص کی

بھی جو کسی خاندان کا تابع ہو اس کی گواہی اس خاندان والوں کے واسطے رد فرمائی ہے لیکن دوسروں کو اجازت دی ہے کہ ابوداؤد اور ترمذی نے اس کی روایت کی ہے): **وقیل المراد الخ** اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ اس جگہ کرایہ دار اور ملازم سے مراد وہ ہے جو سالانہ یا ماہواری یا روزانہ پر مقرر ہے کہ گواہی دیتے وقت اپنے اس کام پر اس کے منافع میں اجرت کا وہ مستحق ہو تو اس کی مثال ایسی ہو گئی جیسے کسی کو کچھ مال دے کر گواہی کے لئے مقرر کیا گیا ہو (ف یعنی اس ملازم کے کاموں میں سے یہ طے ہو کہ گواہی دینے کی وجہ سے جو منافع زیادہ حاصل ہوں گے ان میں سے بھی تنخواہ یا انعام کے طور پر کچھ زیادہ ہی دیا جائیگا اس سے وہ شخص اجرت پر گواہ مقرر ہوا ہے۔

توضیح:۔ اپنی اولاد یا آباء واجداد کی گواہی ایک دوسرے کے حق میں اسی طرح کرایہ دار یا ملازم کی گواہی مالک کے حق میں یا میاں بیوی کی ایک دوسرے کے حق میں قبول ہو گی یا نہیں تفصیل مسائل۔ حکم۔ اختلاف ائمہ۔ دلائل

ولا يقبل شهادة احد الزوجين للآخر وقال الشافعي تقبل لان الاملاك بينهما متميزة والايدى متحيزة ولهذا يجرى القصاص والحبس بالدين بينهما ولا معتبر بما فيه من النفع لثبوته ضمنا كما فى الغريم اذا شهد لديونه المفلس. ولنا ما رويناه ولان الانتفاع متصل عادة وهو المقصود فيصير شاهداً لنفسه من وجه او يصير متهما بخلاف شهادة الغريم لانه لا ولاية له على المشهود به. ولا شهادة المولى لعبده لانه شهادة لنفسه من كل وجه اذا لم يكن على العبد دين او من وجه ان كان عليه دين لان الحال موقوف مراعى ولا لمكاتبه لما قلنا ولا شهادة الشريك لشريكه فيما هو من شركتهما لانه شهادة لنفسه من وجه لاشتراكهما، ولو شهد بما ليس من شركتهما تقبل لانتفاء التهمة، وتقبل شهادة الرجل لاخيه وعمه لانعدام التهمة لان الاملاك ومنافعهما متباينة ولا بسوطة لبعضهم فى مال البعض.

ترجمہ:۔ اور زوجین میں سے ایک کی دوسرے کے حق میں گواہی قبول نہیں ہوتی ہے مگر امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ قبول ہوتی ہے کیونکہ دونوں کی ملکیتیں اور سامان سب ایک دوسرے سے ممتاز ہوتے ہیں اور ان میں سے ہر ایک اپنے طور پر خود اپنے سامان میں تصرف کرتا ہے اس بناء پر اگر ایک دوسرے کو ناحق قتل کردے تو قتل کرنے والے سے قصاص لیا جاتا ہے خواہ وہ شوہر ہو یا اس کی بیوی ہو اسی طرح ایک کے قرضہ کی وجہ سے دوسرا قید کیا جاتا ہے اب اگر گواہی قبول ہو جانے سے دوسرے کا فائدہ ہو جاتا ہے تو اس کا کچھ اعتبار نہیں ہوتا ہے کیونکہ یہ نفع تو اصالۃً نہیں بلکہ ضمناً ثابت ہوتا ہے یعنی گواہی کا اصل مقصد دوسرے کو فائدہ پہنچانا نہیں بلکہ ضمناً نفع ہو جاتا ہے جیسے اس صورت میں ہوتا ہے کہ کوئی قرضخواہ اپنے مفلس قرضدار کے حق میں گواہی دیتا ہے کہ یہ گواہی قبول ہوتی ہے (حالانکہ اگر اس کی گواہی کی وجہ سے مفلس قرضدار کے حق میں فیصلہ ہو جائے تو شاید اس قرض خواہ کا بھی کچھ حق وصول ہو جاتا ہے) اور ہم احناف کی دلیل وہ حدیث ہے جو ہم نے پہلے روایت کردی ہے جو ادب القاضی میں مذکور ہوئی ہے وہ دلیل یہ ہے کہ عموماً اور عادۃً میاں بیوی کے منافع ایک دوسرے سے متعلق اور وابستہ ہوتے ہیں اور یہی نفع اصل مقصود ہوتا ہے پس ان دونوں میں سے جو شخص دوسرے کا گواہ ہو گا وہ ایک اعتبار سے خود اپنے ہی لئے ہو گا۔ یا اس کی تہمت تو ضرور ہو گی بخلاف قرض خواہ کی گواہی کے کہ اسے اپنے قرضدار پر ولایت اور حق نہیں ہوتا ہے (ف خلاصہ یہ ہوا کہ میاں بیوی کے اموال اگرچہ اصل میں علیحدہ علیحدہ تھے مگر عرفاً اور عادۃً سب مشترک ہو گئے ہیں بالخصوص ان سے نفع اٹھانے میں وہ بالکل برابر کے ہوتے ہیں اور شریعت میں بھی اس تعلق کا اعتبار کیا جاتا ہے کیونکہ ایسے سارے معاملات ان کی رضامندی سے طے پاتے ہیں اسی لئے رسول اللہ ﷺ اگرچہ اپنے طور پر مالی اعتبار سے کمزور تھے مگر حضرت خدیجہؓ سے شادی ہو جانے کے بعد وہ کمزوری ختم ہو

گئی تھی اسی مفہوم کو قرآن پاک میں اس طرح بیان کیا ہے وَوَجَدَكَ عائلاً فاغنى كه (اگرچہ آپ مالی کمزور تھے مگر ہم نے آپ کو غنی بنادیا جس کے بارے میں مفسرین نے فرمایا ہے خدیجہؓ کا مال آپ کو دے کر غنی بنادیا م۔ع۔

ولا شهادة المولىٰ الخ اور آقا کی گواہی بھی اس کے اپنے غلام کے حق میں مقبول نہیں ہے کیونکہ یہ گواہی ہر اعتبار سے اپنی ذات کے لئے مفید ہے بشرطیکہ وہ کسی کا مقروض نہ ہو یا ایک اعتبار سے خود اپنی ذات کے لئے گواہی ہے جبکہ وہ کسی کا مقروض ہو کیونکہ قرضدار غلام کی حالت انجام کے دیکھنے پر موقوف ہے (ف اس طرح سے کہ شاید وہ غلام قرضوں کی ادائیگی کے لئے فروخت کر دیا جائے یا مولیٰ اس کا فدیہ دے کر اسے اپنے لئے محفوظ کر لے اس لئے ایک اعتبار سے یہ گواہی اس کے مولیٰ ہی کے لئے ہے: ولا لمكاتبه الخ: اور مولیٰ کی گواہی کہ اپنے مکاتب کے لئے بھی جائز نہیں ہے بیان کردہ دلائل کی وجہ سے اسی طرح ایک شریک کی گواہی اس کے دوسرے شریک کے لئے ایسے مال میں جو دونوں کی شرکت میں ہو جائز نہیں ہے (ف یعنی اگر شرکت کے مال میں ایک شریک نے دوسرے کسی پر کچھ دعویٰ کیا۔ اور اس کے دوسرے شریک نے اپنے شریک کے حق میں گواہی دی تو یہ گواہی قبول نہ ہوگی کیونکہ ایک اعتبار سے یہ گواہی خود اپنی ذات کے لئے ہوگی اس لئے کہ اصل معاملہ میں دونوں ہی شریک ہیں اور اگر ایک شریک نے دوسرے شریک کے کسی ایسے مال کے بارے میں گواہی دی جس میں ان دونوں کی شرکت نہیں ہے تو یہ گواہی قبول ہو جائے گی کیونکہ اس گواہی میں کسی تہمت کا بھی احتمال نہیں ہے: وتقبل شهادة الخ: اور آدمی کی گواہی اپنے بھائی چچا کے حق میں مقبول ہوگی کیونکہ اس میں کوئی تہمت کا موقع نہیں ہے اس لئے کہ ان کی جائیدادیں اور ملکیتیں علیحدہ علیحدہ ہوتی ہیں اور ان کے منافع بھی ہر ایک کے علیحدہ ہوتے ہیں اور ایک دوسرے کے مال سے کچھ خاص دلچسپی بھی نہیں رہتی ہے (ف یعنی ان میں بلا تکلف تصرف کرنے کا کسی کو اختیار نہیں ہوتا ہے لہذا گواہی دینے سے اس کی تہمت نہیں لگائی جاسکتی ہے کہ اس طرح اپنا فائدہ حاصل کیا ہے۔

توضیح:۔ زوجین میں سے ایک کی گواہی دوسرے کے حق میں، آقا کی گواہی اپنے غلام کے حق میں، مولیٰ کی گواہی اس کے مکاتب کے حق میں یا ایک شریک کی گواہی دوسرے شریک کے حق میں، تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

قال ولا تقبل شهادة مخنث ومراده المخنث في الردى من الافعال لانه فاسق فاما الذى فى كلامه لين وفى اعضائه تكسر فهو مقبول الشهادة، ولا نائحة ولا مغنية، لانهما ترتكبان محرما فانه عليه السلام نهى عن الصوتين الاحمقين النائحة والمغنّية. قال ولا مد من الشرب على اللهو، لانه ارتكب محرم دينه ولا من يلعب بالطيور، لانه يورث غفلة، ولانه قد يقف على عورات النساء بصعود سطحه ليطيّر طيره وفى بعض النسخ ولا من يلعب بالطنبور وهو المُغني. قال ولا من يغنّى للناس، لانه يجمع الناس على ارتكاب كبيرة. قال ولا من يأتى بابا من الكبائر التى يتعلق بها الحد للفسق.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ مخنث کی گواہی مقبول نہیں ہے اس مخنث سے مراد بد فعلی کرنے والا ہے کیونکہ وہ فاسق ہے مگر اس مخنث کی گواہی مقبول ہوتی ہے جس کی باتوں میں نرمی اور اعضاء میں پیدائشی کمزوری ہے: ولا نائحته الخ: اور رونے والی اور گانے والی عورت کی گواہی مقبول نہیں ہے کیونکہ یہ دونوں عورتیں حرام کام کرتی ہے اس لئے فاسقہ ہیں رسول اللہ ﷺ نے دو احمق آوازوں سے منع فرمایا ہے جو نائحتہ اور مغنیہ ہیں (ف ترمذی نے اس کی روایت کی ہے اور ادب القاضی میں ہے کہ ڈاکوؤں زناکاریوں، رنڈی بازوں (بازاروں میں بیٹھنے والیوں) لونڈے بازوں (لڑکی سے برے تعلق رکھنے والوں اور گانا سننے والوں اور نوحہ وماتم کرنے والوں کی گواہی مقبول نہیں ہے الاجناس۔ع): ولا مدمن الخ تفریح طبع لہو کے طور پر بہت شراب پینے والوں کی

گواہی بھی مقبول نہیں ہے کیونکہ یہ ایسی حرکتیں کرتے ہیں جو دین میں حرام ہیں (ف یہ حکم مستقل شراب پینے والوں کے ماسوا کے لئے ہے کیونکہ مستقل شراب پینے والوں سے تو عدالت کی صفت ختم ہو جاتی ہے اور اس شخص کی گواہی بھی مقبول نہیں ہے جو پرندوں سے کھیل کرتے ہیں (ف کبوتر اڑانا، بٹیر بازی اور مرغ بازی وغیرہ کیونکہ پرندوں کے کھیل اور ان سے شغل رکھنے سے دلوں پر غفلت طاری ہوتی ہے کیونکہ پرندے اڑانے والے اس کے لئے اپنے کوٹھوں اور اونچی جگہوں پر چڑھتے ہیں جس کے بلا ضرورت شرعی پڑوسیوں پر نظر پڑتی ہے (ف اور اس سے دوسرے بہت سے حرام کام اکھٹے ہو جاتے ہیں۔

وفي بعض النسخ الخ اس موقع پر بعض نسخوں میں لفظ طیور کی جگہ لفظ طنبور مذکور ہے طیور معنی پرندے اور طنبور گانے بجانے کا مخصوص سامان اور آلہ ایسی حرکت کرنے والی عورت ہو یا کوئی مرد ہو مطلب یہ ہوا کہ ایسے سامان تعیش اور گانے بجانے والے سامان کے ساتھ خود شریک ہونے والا۔ **ولا من يغني الخ** اور اس شخص کی گواہی مقبول نہ ہوگی جو غیروں کو گانے سنائے (ف جیسے کہ سننے والوں کی گواہی مقبول نہیں ہے اسی طرح سنانے والے کی بھی مقبول نہیں ہے کیونکہ ایسا شخص دوسروں کو بھی کبیرہ گناہوں کے کرنے پر جمع کرتا ہے (ف اگر کوئی شخص تنہائی میں اپنی ذاتی دلچسپی کے لئے گاتا ہے تو امام سرخسیؒ کے نزدیک مکروہ نہیں ہے لیکن شیخ الاسلامؒ کے نزدیک یہ بھی مکروہ ہے اور اگر کوئی شخص حکمت و نصیحت کے اشعار خوش الحان اور عمدگی کیساتھ پڑھتا ہے تو اس میں کراہت نہیں ہے۔ اور اگر اس میں کسی خاص عورت کی تعریف ہو اور وہ زندہ بھی ہو تو مکروہ ہے ورنہ نہیں الذخیرہ۔ اور اگر عورت معین نہ ہو بلکہ عام ہو تو اس میں کراہت نہیں ہونی چاہئے مگر اس سے ناپسندیدہ خیالات مجتمع ہوتے ہیں اس لئے اس کی کراہت پر بھی فتوی ہونا چاہیے۔ م۔ ع۔ ناچنے والے اور شعبدہ کرنے والے کی گواہی مقبول نہیں ہے اس طرح ریچھ اور بندر نچانے والے کی گواہی مقبول نہیں ہے: **قال ولا من يأتي الخ**: اور اس شخص کی گواہی بھی مقبول نہیں ہے جو بڑے گناہوں میں سے ایسے فعل کا مرتکب ہو جس پر حد کی سزا دی جاتی ہو کیونکہ وہ فاسق ہے (ف جیسے زنا ولواطت، چوری ڈکیتی اور تہمت وغیرہ میں مترجم نے فرمان باری تعالیٰ **اِن تجتنبوا کبآئر** الایہ کی تعریف میں کبائر کو تفصیل سے بیان کر دیا ہے۔

توضیح:۔ مخنث۔ رونے والیوں گانے بجانے والیوں۔ شراب پینے والوں۔ پرندے لڑانے والوں اور اڑانے والوں کی گواہی کا حکم، تفصیل، دلائل

قال ولا من يدخل الحمام من غير ازار لان كشف العورة حرام او ياكل الربوا او يقامر بالنرد والشطرنج لان كل ذلك من الكبائر وكذلك مَن تفوته الصلاة للاشتغال بهما فاما مجرد اللعب بالشطرنج فليس بفسق مانع من الشهادة لان للاجتهاد فيها مساغا، وشرط في الاصل ان يكون آكل الربوا مشهورا به لان الانسان قلما ينجو عن مباشرة العقود الفاسدة وكل ذلك ربوا. وقال ولا من يفعل الافعال المستحقرة كالبول على الطريق والاكل على الطريق لانه تارك للمروة واذا كان لا يستحيي عن مثل ذلك لا يمتنع عن الكذب فيتهم، ولا تقبل شهادة من يُظهر سب السلف لظهور فسقه بخلاف من يكتمه.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ جو شخص حمام میں ننگا ہو کر داخل ہو یعنی شرم گاہ کھولے ہوئے داخل ہو اس کی گواہی مقبول نہ ہوگی کیونکہ سب کے سامنے شرم گاہ کھولنا حرام ہے اس طرح جو شخص سود کھاتا ہو یا نردیا شطرنج کیساتھ جوا کھیلتا ہو اس کی گواہی بھی مقبول نہ ہوگی: **لان كل ذلك الخ** کیونکہ سود خوری یا قمار بازی میں ہر ایک کبیرہ گناہوں میں سے ہے اس طرح نردیا شطرنج میں مشغول ہونے سے اس کی نماز چھوٹ جاتی ہو تو اگرچہ جوا بازی کے بغیر ہو تب بھی اس کی گواہی مقبول نہیں ہوگی بس صرف شطرنج کھیلنا اتنا برا فعل اور فسق کا کام نہیں ہے جس سے گواہی باطل ہو جاتی ہو کیونکہ اس مسئلہ میں اجتہاد اور دو قول کی گنجائش باقی ہے (ف یعنی اگر قمار کے بغیر اور نماز سے غافل ہوئے بغیر بھی کوئی صرف شطرنج کھیلے تو اس کی وجہ سے اس کی گواہی

ختم نہ ہوگی کیونکہ اس میں اجتہاد کی گنجائش باقی ہے چنانچہ اماؒ شافعی ومالکؒ سے روایت ہے کہ یہ مباح مگر مکروہ ہے اور ہمارے اور امام احمدؒ کے نزدیک مکروہ تحریمی ہے البتہ بعض مشائخ نے فرمایا ہے کہ اگر ذہن کی تیزی کی نیت سے کھیلے تو مباح ہوگا یہ اختلاف صرف شطرنج کے بارے میں ہے کیونکہ بالاجماع نرد شیر حرام ہے جب کہ مسلم اور ابوداؤد کی حدیث سے صراحۃً معلوم ہوتا ہے نیز کتاب الکراہیۃ میں ہم بھی انشاء اللہ مزید بیان کرینگے م۔ع۔

و شرط فی الاصل الخ اور سود خوار کی گواہی رد ہوجانے کے سلسلے میں مبسوط میں یہ شرط بیان فرمائی ہے کہ سود کھانے والا اپنے اس کاروبار میں مشہور ہوگیا ہو کیونکہ عام آدمی بھی خرید و فروخت کرتے ہوئے فاسد کاروبار کر بیٹھتا ہے جس سے سود کا احتمال ہوجاتا ہے حالانکہ ان میں سے ہر ایک کام سود کا ہوجاتا ہے: قال ولا من الخ اور قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ جو شخص گری ہوئی حرکتیں اور نامناسب باتیں کرتا ہو اس کی گواہی بھی مقبول نہ ہوگی جیسے راستہ پر پیشاب کرنا یا راستہ پر کھانا کیونکہ ان حرکتوں سے انسان کی مروت اور شرم و حیا ختم ہوجاتی ہے اور جب ایسے کاموں کے کرنے سے کسی کو شرم نہیں آتی ہے تو وہ جھوٹ بولنے میں بھی نہیں شرمائے گا اس طرح اپنی گواہی دینے میں اس پر تہمت لگ جائیگی (ف اس مسئلہ میں چاروں ائمہ متفق ہیں اسی طرح ان کی گواہی بھی مقبول نہ ہوگی جو صرف لنگی پہنے بازاروں میں یا لوگوں کے مجمع میں لاپرواہی کے ساتھ گھومتے پھرتے ہوں اور جو لوگ رذیل پیشے اختیار کئے ہوئے ہوں مثلاً چمڑا بنانا پچھنے لگانا بھنگی اور جولاہے وغیرہ تو عامہ علماء کے نزدیک ان لوگوں کی گواہی اس صورت میں جائز ہوجائے گی جبکہ وہ خود عادل ہوں یہی قول امام مالک و شافعی واحمدؒ کا بھی ہے کیونکہ ہمارے بہت سے بزرگوں اور صالحین نے بھی ایسے پیشے اختیار کر رکھے تھے اور دستاویز وغیرہ لکھنے والوں کی گواہی قول صحیح کے مطابق اس صورت میں مقبول ہوگی جبکہ وہ عادل ہوں اور گنواروں کی گواہی بھی عامہ علماء کے نزدیک اس صورت میں مقبول ہوگی جبکہ وہ عادل ہوں اور گواہی کو قبول کرنے اور بیان کرنے کے طور طریق سے واقف ہوں امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک بخیل کی گواہی مقبول نہیں ہے امام مالکؒ نے فرمایا ہے کہ اگر حد درجہ کا بخیل ہو تو اس کی گواہی مقبول نہ ہوگی اور جو شخص بن بلائے دعوتوں میں چلا جاتا ہو اور شعبدہ بازی کرنے والوں ناچنے والوں اور مسخرے یا بھانڈوں وغیرہ کی گواہی بلاخلاف مقبول نہیں ہے۔ اور جو شخص لغو اور بیہودہ باتیں کرتا رہتا ہو جن کا کچھ اعتبار نہ ہو بلکہ صرف بکواس ہوں اس کی گواہی بھی مقبول نہیں ہے اس مسئلہ میں بھی کسی کا اختلاف نہیں ہے م۔ع۔

ولاتقبل شهادة الخ اسی طرح اس شخص کی گواہی بھی مقبول نہ ہوگی جو ہمارے بزرگان دین صحابہ رضوان اللہ علیہم اجمعین اور تابعین کرام کی برائیاں کرتا ہو کیونکہ اس طرح اس کا فاسق ہونا ظاہر ہے بخلاف اس شخص کے جو اپنے عقائد کو چھپاتا ہو (ف یعنی اگرچہ وہ بداعتقاد ہو مگر اسے ظاہر نہ کرتا ہو تو اس کا فاسق ہونا ظاہر نہ ہوگا اور فاسق کی گواہی مقبول نہیں ہے۔

توضیح:۔ حمام میں ننگے ہوکر نہانے کے لئے داخل ہونے والے، سود خور، قمار بازی شطرنج کھیلنے والے اور گری ہوئی حرکتیں کرنے والے کی گواہی مقبول ہوگی یا نہیں، اہل الاہواء سے کون لوگ مراد ہیں، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل۔

بخلاف من يكتمه بزرگان دین کو گالی دینے والوں اور فاسقوں کی گواہی مقبول نہیں ہوگی البتہ اس شخص کی گواہی مقبول ہوجائیگی جو اپنی بداعتقادی کو چھپاتا ہو (ف یعنی اگرچہ بداعتقاد ہو لیکن اپنی بداعتقادی کو ظاہر نہ کرتا ہو تو اس کا فاسق ہونا ظاہر نہ ہوگا اور فاسق کو گواہی مقبول نہیں ہوتی ہے معلوم ہونا چاہئے کہ اہل الاہواء سے وہ لوگ سے مراد ہوتے ہیں جو ہوائے نفس یعنی اپنی نفسانی خواہش پر اپنا اعتقاد قائم کر لیتے ہیں ان سے یہاں یہ چھ فرقے مراد ہیں خارجی رافضی۔ جبریہ قدریہ مشبہہ معطلہ ان کا مختصر بیان یہ ہے کہ خوارج وہ لوگ ہیں جو حضرت ابوبکر و عثمان غنیؓ کو برا نہیں کہتے ہیں اور روافض وہ ہیں جو صرف حضرت علیؓ کو مانتے ہیں اور باقی حضرات یعنی ابوبکر، عمر و عثمانؓ کی برائیاں کرتے رہتے ہیں انہیں میں سے ایک فرقہ خطابیہ کا ہے جو ایک شخص

ابو الخطاب کے معتقد ہیں یہ ابو الخطاب ایک مرتد شخص تھا جو کوفہ رہتے ہوئے کہتا کہ حضرت علی تو اللہ اکبر (بڑے خدا) تھے اور جعفر صادق اللہ اصغر (چھوٹے خدا تھے) جعفر صادقؒ کی زندگی میں اس کا ظہور ہوا تھا اس کا اپنا نام محمد بن ابی زبیب بن اجدع تھا اور ان ہی کی طرف اپنی بندگی کی نسبت کی اس لئے حضرت جعفرؒ نے اس سے اپنی برائت کا اظہار کیا اور اسے کافر قرار دیا۔ اور اس پر الوہیت کے دعوی کا بہتان لگایا پھر عیسیٰ بن موسیٰ بن علی بن عبداللہ بن العباس عباسی نے اس کے ساتھ مقاتلہ کیا اور حضرت جعفر اور آپ کے اصحاب نے یہی دعویٰ کیا اور عیسیٰ کے ساتھ مل کر ابو الخطاب کو سب نے قتل کیا اور عیسیٰ بن موسیٰ نے کناکس میں اسے پھانسی دیدی۔ ع۔

وتقبل شهادة اهل الاهواء الا الخطابية، وقال الشافعي لا تقبل لانه اغلظ وجوه الفسق، ولنا انه فسق من حيث الاعتقاد وما اوقعه فيه الا تدينه فيمتنع عن الكذب، وصار كمن يشرب المثلث او يأكل متروك التسمية عامدا مستبيحا لذلك بخلاف الفسق من حيث التعاطى اما الخطابية فهم قوم من غلاة الروافض يعتقدون الشهادة لكل مَن حلف عندهم وقيل يرون الشهادة لشيعتهم واجبة فتمكنت التهمة فى شهادة لظهور فسقهم.

ترجمہ:۔ خطابیہ جماعت کے سوا تمام اہل اہواء کی گواہی قابل قبول ہوگی (ف۔ یعنی پہلے بیان کردہ اہل اہواء کے چھ فرقوں میں اور ان کے اندر پیدا ہونے والے فرقوں میں سے ایک جماعت خطابیہ کے ماسوا تمام فرقوں کی گواہی ہمارے نزدیک قابلِ قبول ہوتی ہے وہی فرقہ خطابیہ جس نے حضرت علیؓ کی شان میں معبود ہونے کا بہتان لگایا جیسا کہ نصرانی حضرت عیسیٰ کی طرف اور ہندو اپنے بتوں کی طرف اس قسم کی نسبت کرنے سے کافر قرار دیئے جاتے ہیں اور انہیں صراحۃً مشرک کہا جاتا ہے اس ایک فرقہ کے ماسواء دوسرے فرقوں کی گواہی اس شرط پر قبول ہوتی ہے کہ وہ ایسا اعتقاد نہ رکھتے ہوں جن سے انسان صراحۃً مشرک قرار دیا جاتا ہے اور ناحق دوسروں کو نقصان پہنچانا ان کے نزدیک جائز نہ سمجھا جاتا ہو اسی طرح وہ اپنے معاملات میں راست باز ہوں یہی قول صحیح ہے الذخیرہ لیکن بقول اصح حدیث کی روایت ان میں سے کسی کی بھی قبول نہیں کی جائیگی المبسوط۔ ع: وقال الشافعي الخ اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ بلا استثناء ان میں سے کسی کی بھی گواہی قابلِ قبول نہیں ہوتی ہے کیونکہ فسق کی تمام صورتوں میں سے یہ طریقہ سب سے برا اور بدتر ہے (ف کیونکہ فسق کی دوسری صورتوں میں تو عملی طور پر فسق ہوتا ہے جبکہ ان لوگوں کا فسق اعتقادی طور پر ہوتا ہے۔

ولنا انه الخ اور ہم احناف کی دلیل یہ ہے کہ ان کا فاسق ہونا اعتقادی طور سے ہے کہ ان کے اس اعتقاد کی بناء پر اپنے آپ کو حق پر سمجھ کر قائم رہتے ہیں اس کے علاوہ وہ ان میں دوسروں کی کوئی بات نہیں ہوئی ہے اور اسی اعتقاد کی بناء پر وہ عملاً جھوٹ بولنے سے باز رہینگے جیسا کہ کوئی شخص شربت مثلث کو حلال سمجھ کر استعمال کرتا ہو یا ایسے ذبیحہ کو کھاتا ہو جس پر ذبح کے وقت اللہ تعالیٰ کا نام عمداً نہ لیا گیا ہو البتہ اس کا ذبح کرنے والا کوئی مسلمان ہو بخلاف ایسے فسق کے جو افعال میں ہو (ف یعنی اس کی گواہی مقبول نہ ہوگی کیونکہ وہ ایسے کام کو مباح سمجھ کر نہیں کرتا ہے اس لئے اس کے جھوٹ بولنے کا احتمال رہ جاتا ہے امام مالکؒ کا قول امام شافعیؒ کے قول کے مثل ہے اسی قول کے قریب امام احمدؒ کا قول بھی ہے جیسے کہ ہمارے نزدیک فرقہ خطابیہ کی گواہی قبول نہیں ہوتی ہے۔

اما الخطابيه الخ یہ خطابیہ فرقہ غالی اور متشدد رافضیوں میں سے ایک فرقہ ہے ان کے نزدیک (گواہ پیش کرنے والے کی نہیں بلکہ) قسم کھالینے والے کی گواہی صحیح سمجھی جاتی ہے خواہ وہ کوئی فریق ہو (مثلاً اصل میں مدعی کو تو گواہ پیش کرنا چاہے اب اگر وہ قسم کھالے تو ان کے نزدیک اسکی گواہی سچی مانی جائیگی) اور کچھ لوگوں نے کہا ہے کہ وہ اپنے فرقہ کے لوگوں کے حق میں گواہی دینے کو واجب کہتے ہیں اگرچہ ان کے گروہ کا آدمی بالکل جھوٹا مدعی ہو) اس طرح ان کی گواہی میں شک پیدا ہو گیا کیونکہ ان کا فسق ظاہر ہے (ف اس لئے ان کی گواہی مقبول نہ ہوگی اور اسی بناء پر میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ اس فرقہ پر قیاس کرتے ہوئے اس علاقے کے

شیعہ امامیہ وغیرہ جن کا اعتقاد ہی یہ ہوتا ہے کہ جس طرح ممکن ہو اہل السنتہ کو نقصان اور تکلیف پہنچانا کار ثواب ہے ان سب کی گواہی بھی مردود ہونی چاہیئے اس طرح ان فرقوں سے عجب بات یہ ہوتی ہے کہ اسلام کی بنیاد کو برباد اور منہد کر کے بھی ذلیل ہونا ثواب کا کام ہے حالانکہ اہل السنتہ ان میں سے کسی فرقہ کو کافر نہیں کہتے ہیں صرف ان ہی لوگوں کو کافر سمجھا جاتا ہے جن کا کفر کھلم کھلا ہو جیسے کہ یہ خطابیہ کہ حضرت علیؓ کو الہ اور معبود برحق مانتے ہیں اس بناء پر فرمان باری تعالیٰ: ولقد کفر الذین قالو ان اللّٰہ ھو المسیح ابن مزیم یعنی فرقہ نصرانیہ اپنے اس قول کی بناء پر کہ اللہ اور معبود برحق تو مسیح بن مریم ہی ہیں فرقہ خطابیہ کو کافر ماننے کی نصرانیوں کی طرح صراحت ہو گئی ہے الحاصل مسلمانوں کے خلاف خطابیہ کی گواہی ان کے شرک و کفر کی وجہ سے جائز نہ ہو گی اور مصنفؒ کی اس دلیل کی بناء پر کہ وہ تو اپنے ہم مذہب کیلئے جھوٹی گواہی دینے کو بھی جائز جانتے ہیں کافروں کے خلاف بھی ان کی گواہی جائز نہ ہو گی کیونکہ وہ تو کافروں کے خلاف محض اپنے مذہب ہونے کی بناء پر اپنے فرقہ کے لوگوں کے حق میں گواہی دینگے۔

توضیح:۔اہل اہواء۔ فرقہ خطابیہ کی گواہی قابل قبول ہوتی ہے یا نہیں تفصیل مسئلہ۔ حکم۔ اختلاف ائمہ۔دلائل۔

قال و تقبل شهادة اهل الذمة بعضهم على بعض وان اختلفت مللهم، وقال مالك والشافعي لا تقبل لانه فاسق قال الله تعالى ﴿والكافرون هم الفاسقون﴾ فيجب التوقف في خبره، ولهذا لا تقبل شهادته على المسلم فصار كالمرتد، ولنا ان النبي عليه السلام اجاز شهادة النصارى بعضهم على بعض، ولانه من اهل الولاية على نفسه وعلى اولاده الصغار فيكون من اهل الشهادة على جنسه والفسق من حيث الاعتقاد غير مانع لانه يجتنب ما يعتقده محرم دينه والكذب محظور الاديان كلها، بخلاف المرتد لانه لا ولاية له وبخلاف شهادة الذمي على المسلم لانه لا ولاية له بالاضافة اليه، ولانه يتقول عليه لانه يغيظه قهره اياه وملل الكفر وان اختلفت فلا قهر فلا يحملهم الغيظ على التقول. قال ولا تقبل شهادة الحربي على الذمي، اراد به والله اعلم المستامن لانه لا ولاية له عليه لان الذمي من اهل دارنا وهو اعلى حالا منه.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ ذمیوں کی گواہی ان کے آپس میں ایک دوسرے کے لئے قبول کی جائیگی اگرچہ ان کی ملتیں مختلف ہوں (ف یعنی دار الاسلام میں جو اہل شرک رہتے ہیں ان کی آپس میں گواہی قبول ہوتی ہے جیسے یہود کی گواہی نصاری کے حق میں اور نصاریٰ کی یہود کے حق میں اور ان جیسے دوسروں کی قبول ہوتی ہے: وقال مالك الخ اور مالک و شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ ذمیوں میں ان کے آپس کی گواہی قبول نہ ہو گی کیونکہ وہ فاسق ہوتے ہیں اسی بناء پر اللہ تعالیٰ نے کافروں کو بھی فاسق بتایا ہے اس لیئے ان کے غیر کے معاملہ میں توقف کرنا ہی واجب ہوگا اور اس لئے کافر کی گواہی مسلمان کے خلاف قبول نہیں ہوتی ہے لہٰذا وہ مرتد کے حکم میں ہو گیا (ف حالانکہ بالاتفاق موت کی گواہی مسلمان یا کافر کے حق میں قبول نہیں ہوتی ہے: ولنا ان النبي الخ ہماری دلیل یہ ہے کہ رسول اللہؐ نے نصرانیوں کی گواہی ایک دوسرے کے حق میں جائز رکھی ہے۔

(ف لیکن یہ حدیث ابھی تک نہیں ملی ہے اور ابن ماجہ نے مجالدؒ کی سند سے اس روایت کو بیان کیا ہے مگر اس میں لفظ النصاریٰ کی بجائے اہل کتاب کا لفظ موجود ہے جو یہود و نصاریٰ دونوں کو شامل ہوتا ہے اور ابوداؤد نے ان ہی مجالدؒ سے روایت کی ہے کہ یہود اپنے آدمیوں میں سے ایک مرد اور ایک عورت کو لے کر آئے جنہوں نے آپس میں زنا کیا تھا تب رسول اللہؐ نے فرمایا کہ تم اپنے عالموں میں سب سے بڑے دو عالم کو لے کر آؤ۔ لوگ صوریا کے دونوں بیٹوں کو لے کر آئے بس آپ نے ان دونوں سے پوچھا کہ تم نے ان آدمیوں کے بارے میں توریت میں کیا حکم پایا ہے جواب دیا کہ ہم نے توریت میں یہ پڑھا ہے کہ جب چار مرد

اس بات کی گواہی دیں کہ ہم نے اس مرد کے ذکر کو اس عورت کی شرم گاہ میں اس طرح دیکھا جیسے سرمہ دانی میں سلائی ہوتی ہے تو دونوں کو رجم کر دیا جائے تب آپ نے فرمایا کہ پھر تم ان دونوں کو رجم کیوں نہیں کرتے ہو تو ان لوگوں نے جواب دیا کہ ہماری حکومت ختم ہو گئی ہے اس لئے اس حکم پر عمل کرنے میں ہمیں فتنہ کھڑے ہونے کا خوف ہوتا ہے اس وقت رسول اللہؐ نے گواہ بلوائے ایسے جنہوں نے گواہی دی کہ ہم نے مرد کے ذکر کو اس عورت کی شرم گاہ میں اس طرح دیکھا ہے جیسے کہ سرمہ دانی میں سلائی ہوتی ہے چنانچہ رسول اللہؐ نے ان دونوں کو رجم کرنے کا حکم فرمایا اس کی مزید روایت اسحٰق بن راہویہ اور ابو یعلی اور بزار اور دار قطنی نے کی ہے لیکن اس کی اسناد میں مجالد کے بارے میں کلام ہے اگر اس کا ثبوت ہو جاتا ہے تو اس سے اس بات کی دلیل ہوتی ہے کہ اہل کتاب کی گواہی ایک دوسرے کے بارے میں جائز ہے۔

ولانه من أهل الولاية الخ اور اس دلیل سے بھی کہ ذمی اپنی ذات پر اور اپنی چھوٹی اولاد پر ولادت رکھتا ہے اس لئے اپنی جنس پر گواہی اپنے کی صلاحیت بھی رکھتا ہے **والفسق الخ** اور اعتقاد میں فسق ہونا اس کی گواہی کے قبول کرنے میں مانع نہیں ہوتا ہے کیونکہ جس چیز کو وہ اپنے دین میں حرام سمجھتا ہے اس سے خود ہی پرہیز کرے گا اس لئے کہ جھوٹ بولنا تو تمام دینوں میں حرام ہے **بخلاف المرتد الخ** بخلاف مرتد کے یعنی اس کی گواہی اس وجہ سے مقبول نہیں ہوتی ہے کہ اس کو کسی پر بھی ولایت حاصل نہیں ہوتی ہے **وبخلاف شهادة الخ** اور برخلاف مسلمان کے خلاف کسی ذمی کی گواہی کے کیونکہ مسلمان کے خلاف ذمی کی گواہی مقبول نہیں ہوتی ہے اس لئے کہ کسی ذمی کو کسی مسلمان پر ولایت حاصل نہیں ہے اور اس لئے بھی کہ وہ تو مسلمان کے خلاف بہتان بھی لگائے گا اس لئے کہ مسلمان کے نابخت ہونے سے وہ تو یوں ہی خوار کھاتا ہے اور رنجیدہ خاطر رہتا ہے: **وملل الكفر الخ** اور کفریہ جتنے اور جیسے بھی مذاہب ہیں ان میں کسی نے دوسرے کو معبود نہیں کیا ہے اس لئے ان کے آپس میں الزام تراشی کے لئے کوئی رنجش ان کو آمادہ نہیں کرے گی: **قال ولا تقبل الخ** اور حربی کی گواہی ذمی کے خلاف قبول نہ ہو گی یہاں حربی سے مراد (واللہ اعلم) وہ حربی ہے جو امان اور اجازت لے کر دار الاسلام آیا ہو تو اس کی گواہی بھی ذمی کے خلاف قبول نہ ہو گی کیونکہ اسے بھی ذمی پر کوئی ولایت نہیں ہوتی ہے اس لئے کہ ذمی دار الاسلام کا باشندہ ہونے کی وجہ سے حربیوں کے مقابلہ میں اس کی حالت اچھی سمجھی جاتی ہے (ف لہٰذا اس کے خلاف حربی کی گواہی قبول نہ ہو گی۔

توضیح: ۔ ذمی۔ حربی۔ فاسق اور مرتد کی گواہی کا حکم ، اختلاف ائمہ۔ دلائل

و تقبل شهادة الذمي عليه كشهادة المسلم عليه وعلى الذمي، وتقبل شهادة المستامنين بعضهم على بعض اذا كانوا من اهل دار واحدة، وان كانوا من دارين كالروم والترك لا تقبل: لان اختلاف الدارين يقطع الولاية، ولهذا يمنع التوارث، بخلاف الذمي لانه من اهل دارنا ولا كذلك المستامن وان كانت الحسنات اغلب من السيئات والرجل يجتنب الكبائر قبلت شهادته وان الَمَّ بمعصية هذا هو الصحيح في حد العدالة المعتبرة اذ لابد له من توقي الكبائر كلها وبعد ذلك يعتبر الغالب كما ذكرنا فاما الالمام بمعصية لا ينقدح به العدالة المشروطة فلا يرد به الشهادة المشروعة لان في اعتبار اجتنابه الكل سد بابه وهو مفتوح احياءً للحقوق.

ترجمہ: ۔ اور حربی کے خلاف ذمی کی گواہی مقبول ہوتی ہے جس طرح ایک مسلمان کی گواہی حربی کے خلاف قبول ہوتی ہے اور مسلمان کی گواہی مسلمان کے خلاف بھی قبول ہوتی ہے اور جو حربی امان لے کر دار الاسلام آئیں ان میں سے بعض کی دوسرے پر قبول ہوتی ہے بشرطیکہ دونوں کا ملک ایک ہی ہو یعنی ان دونوں کا بادشاہ یا حاکم اعلیٰ ایک ہی ہو کیونکہ اگر دونوں دو ملکوں کے ہوں گے جیسے یورپ کے نصاریٰ اور تاتاری ہیں تو ان کی ایک دوسرے کے خلاف گواہی قبول نہ ہو گی۔ کیونکہ ملک اور بادشاہ کا بدلنا

ایک دوسرے کی ولایت کو ختم کر دیتا ہے۔ اس وجہ سے ان کے درمیان میراث کا حق بھی ختم ہو جاتا ہے: بخلاف الذمی الخ بخلاف ذمی کے کہ وہ فی الحال دارالاسلام کا باشندہ ہے لیکن جو حربی صرف امان لے کر فی الحال آیا ہے اس کا یہ حال نہیں ہوتا ہے۔ و ان کانت الحسنات الخ اور اگر کسی شخص کی نیکیاں اس کی برائیوں کی بہ نسبت زیادہ ہوں اور وہ کبیرہ گناہوں سے پرہیز بھی کرتا ہو تو اس کی گواہی قبول ہوگی اگرچہ وہ کسی صغیرہ گناہ کا مرتکب ہوتا ہو (ف اس لئے کہ گناہ کبیرہ کرنے سے ایسے انسان کی عدالت کی صفت ختم ہو جاتی ہے لیکن صغیرہ گناہ کے کرنے سے اس کی عدالت کی صفت ختم نہیں ہوتی ہے البتہ صغیرہ گناہ کے کرتے رہنے سے بھی عدالت ختم ہو جاتی ہے جیسا کہ ذخیرہ میں ہے۔

هذا هو الصحيح الخ اور شرعی عدالت وغیرہ کی بھی یہی تعریف ہے کیونکہ بہر صورت تمام کبیرہ گناہوں سے بچتے رہنا ضروری ہے پھر صغیرہ گناہ اور نیکیوں کے صحیح کرتے رہنے اور ملے جلے ہونے کی صورت میں نیکیوں کی تعداد زیادہ ہونے کا اعتبار ہوگا جیسا کہ ابھی ذکر کیا جا چکا ہے صغیرہ گناہ میں مبتلا ہو جانے سے آدمی میں جس عدالت کا ہونا مشروط و مطلوب ہوتا ہے اس میں نقص نہیں آتا ہے لہٰذا اس کی وجہ سے شرعی شہادت ختم نہیں ہوگی کیونکہ اگر یہ شرط باقی رکھی جائے کہ تمام کبیرہ اور صغیرہ گناہوں سے محفوظ ہو تو گواہی دینے والا شاید ایک آدمی بھی نہ ملے اور شہادت کا دروازہ ہی بند ہو جائے حالانکہ یہ دروازہ کھلا ہوا ہے (ف کیونکہ انبیاءؑ کے سوا کوئی بھی صغیرہ گناہ کے کرنے سے معصوم نہیں ہوتا ہے ادب القاضی میں ہے کہ اگر کسی نے نماز باجماعت کو حقیر سمجھ کر چھوڑ دیا یا جمعہ کو حقیر سمجھ کر کسی تاویل کے بغیر چھوڑ دیا تو اس کی گواہی بھی جائز نہ ہوگی اور اگر اس نے چھوڑنے کی یہ تاویل کی کہ نماز جمعہ پڑھانے والا امام ایک فاسق انسان ہے یا وہ ظالم ہے یا بہت دیر سے نماز پڑھاتا ہے یا جامع مسجد بہت دور ہے یا خود مریض ہے تو اس تاویل کی وجہ سے اس کی عدالت ختم نہ ہوگی اسبیجابی میں ہے کہ جس نے خواہش اور سیری سے زیادہ کھانا کھایا تو اکثر علماء کے نزدیک اس کی عدالت ختم ہو جاتی ہے اگر کسی فاسق نے توبہ کر لی تو اس کے ایک سال بعد امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اس کی عدالت قبول ہوگی م۔ع۔

توضیح:۔ حربی کے بالمقابل ذمی کی۔ مسلمان کی۔ امان پاکر آنے والے حربیوں میں سے ایک کی دوسرے کے بالمقابل گواہی مقبول ہونے کے بارے میں اسی طرح اگر کسی مسلمان میں گناہ صغیرہ اور دونوں پائے جاتے ہوں یا صرف ایک قسم کے پائے جاتے ہوں مسائل۔ کی تفصیل۔ حکم۔ دلائل

قال وتقبل شهادة الاقلف لانه لا يخل بالعدالة الا اذا تركه استخفافا بالدين لانه لم يبق بهذا الصنيع عدلا. قال والخصي فان عمر رضي الله عنه قبل شهادة علقمة الخصي ولانه قُطع عضو منه ظلما فصار كما اذا قطعت يده. قال وولد الزناء لان فسق الابوين لا يوجب فسق الولد ككفرهما وهو مسلم، وقال مالك لا تقبل في الزناء لانه يجب ان يكون غيره كمثله فيتهم قلنا العدل لا يختار ذلك ولا يستحبه والكلام في العدل. قال وشهادة الخنثى جائزة لانه رجل اوامرأة وشهادة الجنسين مقبولة بالنص. قال وشهادة العمّال جائزة والمراد عُمّال السلطان عند عامة المشائخ لان نفس العمل ليس بفسق الا اذا كانوا اعوانا على الظلم، وقيل العامل اذا كان وجيها في الناس ذا مروّة لا يجازف في كلامه تقبل شهادته كما مرّ عن ابي يوسف في الفاسق لانه لو جاهته لا يُقدم على الكذب حفظا للمروة ولمهابته لا يستاجر على الشهادة الكاذبة.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اقلف یعنی جس کا ختنہ نہ ہوا ہو اس کی گواہی بھی قبول ہو سکتی ہے کیونکہ اس کے ختنہ نہ ہونے سے اس کے عادل ہونے کے بارے میں کوئی خلل یا عیب نہیں آتا ہے البتہ اگر اس نے ختنہ کے کام کو حقیر سمجھ کر چھوڑ دیا

ہو تب اس کی عدالت ختم ہو جائیگی کیونکہ اس کے حقیر اور مہمل سمجھنے کے بعد وہ عادل باقی نہیں رہا قال و الخصی الخ اور قدوریؒ نے یہ بھی فرمایا ہے کہ خصی کی گواہی بھی قبول ہو سکتی ہے جیسا کہ حضرت عمرؓ نے علقمہؒ کی جو کہ خصی تھے گواہی قبول کی تھی اور اس وجہ سے بھی کہ ایسے شخص کا وہ عضو تو اس سے ظلما کاٹا گیا ہے اس لئے اس کی مثال ایسی ہو گی جیسے کہ کسی کا ہاتھ کاٹا گیا ہو (ف ابن ابی شیبہؒ نے فرمایا ہے حدثنا ابن علیه عن ابن عون عن ابن سیرین ان عمرؓ اجاز شهادة علقمة الخصی علی بن مظعون اور یہ اسناد صحیح ہے یعنی ابن سیرینؒ نے فرمایا ہے کہ حضرت عمرؓ نے علقمہ کی جو خصی تھے کی گواہی حضرت قدامہ ابن مظعونؓ کے مقابلہ میں جائز رکھی ہے عینیؒ نے لکھا ہے کہ قدامہ بن مظعون بن حبیب القرشی الجمحی شرفاء قریش میں سے عبداللہ بن عمرؓ کے ماموں تھے جن کو حضرت عمرؓ نے بحرین پر عامل مقرر کیا تھا پھر عبدالقیس کے سردار جارود نے آکر جب یہ گواہی دی کہ یہ قدامہ شراب پیتے ہیں تو یہ سن کر حضرتؓ عمر نے فرمایا ہے کہ تمہارے ساتھ کوئی دوسرا بھی گواہ ہے اس وقت علقمہ الخصی نے کہا کہ میں گواہی دیتا ہوں کہ میں نے ان کو پیتے ہوئے دیکھا ہے تب حضرت عمرؓ نے انکی گواہی قبول کرتے ہوئے قدامہ کو شراب خوری کی حد لگائی اور بحرین کے عامل کے عہدہ سے برطرف کر دیا م۔ع۔

قال و ولد الزناء الخ اور ولد الزناء کی بھی گواہی قبول ہو گی (ف اگر وہ عادل ہو) لان فسق الخ کیونکہ والدین کے فاسق ہونے سے ان کے لڑکوں کا فاسق ہونا لازم نہیں آتا جیسا کہ برعکس کبھی والدین کافر ہوتے ہیں حالانکہ ان کے لڑکے مسلمان ہوتے ہیں (ف اس لئے ہر مقدمہ میں ہمارے نزدیک اس کی گواہی قبول ہو گی و قال مالك الخ اور امام مالکؒ نے کہا ہے کہ زنا کے مقدمہ میں ولد الزنا کی گواہی قبول نہ ہو گی کیونکہ وہ بھی دوسرے کو اپنے مثل ہی ہونا پسند کرے گا اس لئے اس کی گواہی میں اس پر اتہام لازم آئے گا قلنا العدل الخ ہم احناف یہ جواب دیتے ہیں کہ کوئی بھی عادل شخص اس مقصد سے (کہ وہ بھی ہماری طرح ہو جائے) جھوٹی گواہی دینا پسند نہیں کرے گا اور نہ دوسرے کے لئے ایسا کرنا پسند کرے گا جبکہ ہم ایسے ہی ولد الزنا کے بارے میں گفتگو کر رہے ہیں کہ وہ عادل ہو قال و شهادة الخ قدوریؒ نے کہا ہے کہ خنثیٰ کی گواہی بھی جائز ہے، (ف: خنثیٰ سے مراد وہ شخص ہے جس میں عورت اور مرد دونوں کی علامتیں پیدائشی طور پر ہوں اگر وہ عادل ہو تو اس کی گواہی بھی مقبول ہو گی) کیونکہ وہ شخص دو حال سے خالی نہ ہو گا یعنی وہ مرد ہو گا یا عورت ہو گی اور نص سے عورت اور مرد دونوں کی گواہی ثابت ہے (ف یعنی یہ فرمان باری تعالیٰ ہے فان لم یکونا رجلین فرجل و امر تان الایة کہ اگر دونوں گواہ مرد نہ ہوں تو ایک مرد اور دو عورتیں ہوں پھر اس مسئلہ میں ایک احتیاطی بات یہ کرنی چاہیئے کہ حدود و قصاص کی صورت میں اس کی گواہی قبول نہ کی جائے کیونکہ حقیقت میں وہ شاید عورت ہی ہو اس لئے وہ ایک مرد کے ساتھ گواہی دے تو عورت ہونے کے احتمال کی بناء پر ایک دوسری عورت بھی اس کے ساتھ ملائی جائے ع۔

قال و شهادة العمال الخ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ عاملوں کی گواہی بھی جائز ہے اس جگہ عمّال سے مراد ائمہ مشائخ کے نزدیک سلطانی عمال مراد ہیں (ف یعنی جو لوگ حکومت اور سلطان کی طرف سے عہدہ پائے ہوئے ہوں ان کی گواہی قبول ہو گی امام ابو حنیفہؒ کا یہی قول تھا کیونکہ ان کے وقت میں عمال اکثر صالح لوگ ہی ہوتے تھے کیونکہ فی نفسہ عامل ہونا یا اس کا عمل کوئی فسق کا عمل نہیں ہوتا ہے البتہ اگر یہی لوگ ظلم کرنے میں مددگار ثابت ہو جائیں جب ان کی گواہی قبول نہ ہو گی (ف جیسے کہ ہمارے زمانہ کے جو لوگ سلطانی یا حکومتی عامل ہو جاتے ہیں ان میں ظلم کا مادہ پیدا ہو کر غالب ہو جاتا ہے اس لیے ایک نظر بھی سلطان مصر کی طرف ڈالنے سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ان سے بڑا ظالم کوئی نہ ہو گا پھر اس ظلم کے ساتھ ہی ان میں سے اکثر فاسق بھی ہوتے ہیں عینی میں ایسا ہی ہے: وقیل العامل الخ اور بعض علماء نے کہا ہے کہ اگر کرئی ایسا عامل ہو جو لوگوں میں وجیہ یا محترم ہو اور صاحب مروت ہو یعنی اپنی گفتگو میں بیہودہ باتیں نہ کہتا ہو تو اس کی گواہی قبول ہو گی جیسا کہ اس سے پہلے فاسق کے بارے میں امام ابو یوسفؒ کا قول گذرا ہے کیونکہ وہ اپنی وجاہت اور بڑائی کے خیال سے جھوٹ بولنے پر آمادہ نہیں ہو گا تا کہ س کی عزت پر دھبہ نہ

آجائے اور اسی اپنی بڑائی کے خیال سے جھوٹی گواہی پر اجرت لینا قبول نہیں کرے گا (ف یعنی اس کو کچھ مال دے کر جھوٹی گواہی دینے پر مقرر نہیں کیا جاسکتا ہے۔

توضیح :۔ اقلف۔ خصی۔ ولد الزناء۔ خنثیٰ۔ عمال، سے مراد، اور معاملات میں ان کی گواہی کا حکم، اختلاف ائمہ، دلائل۔

قال. واذا شهد الرجلان ان اباهما اوصى الى فلان والوصي يدعي ذلك فهو جائز استحسانا، وان انكر الوصي لم يجز، وفي القياس لا يجوز وان ادعى وعلى هذا اذا شهد الموصى لهما بذلك، او غريمان لهما على الميت دين او للميت عليهما دين وشهد الوصيان انه اوصى الى هذا الرجل معهما، وجه القياس انها شهادة للشاهد لعود المنفعة اليه، وجه الاستحسان للقاضي ولاية نصب الوصي اذا كان طالبا، والموت معروفا، فيكفي القاضي بهذه الشهادة مؤنة التعيين لا ان يثبت بها شيء فصار كالقرعة والوصيان اذا اقرا ان معهما ثالثا يملك القاضي نصب ثالث معهما لعجزهما عن التصرف باعترافهما بخلاف ما اذا انكر او لم يُعرف الموت لانه ليس له ولاية نصب الوصي فتكون الشهادة هي الموجبة، وفي الغريمين للميت عليهما دين تقبل الشهادة وان لم يكن الموت معروفا لانهما يقران على انفسهما فيثبت الموت باعترافهما في حقهما. وان شهدا ان اباهما الغائب وكله بقبض ديونه بالكوفة فادعى الوكيل او انكر لم تقبل شهادتهما، لان القاضي لا يملك نصب الوكيل عن الغائب فلو ثبت انما يثبت بشهادتهما وهي غير موجبة لمكان التهمة.

ترجمہ :۔ امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ اگر دو آدمیوں نے قاضی کے پاس آکر یہ دعویٰ کیا کہ ہمارے والد نے اس شخص کو ہمارا وصی مقرر کیا ہے اور وہ شخص (وصی) بھی اس بات کی تائید کرتا ہو تو استحساناً اسے جائز اور صحیح ماننا ہوگا البتہ اگر وہ وصی اس کا انکار کر رہا ہو تو جائز نہ ہوگا مگر قیاساً کسی حال میں یہ گواہی جائز نہ ہوگی اگر چہ وصی خود بھی اس کا مدعی ہو: وعلی هذا الخ اسی طرح اگر دو شخصوں نے جن کے لئے کچھ مال کی وصیت کی گئی ہو ایسی ہی گواہی دی یا دو قرض خواہوں نے جن کا کچھ قرض میت باقی ہو یا ایسے دو قرضداروں نے جن پر میت کا کچھ قرض باقی ہو یا دو وصیوں نے یہ گواہی دی کہ میت نے اس شخص مثلاً زید کو ہمارے ساتھ اپنا وصی بنایا ہے تو یہ گواہی جائز ہوگی (ف حاصل یہ ہوا کہ یہاں پر پانچ ایسے مسائل بتائے گئے ہیں جن میں سے ہر ایک میں دو شخصوں نے ایک شخص مثلاً زید کے حق میں گواہی دی کہ فلاں مردہ نے اسے اپنا وصی بنایا تھا چنانچہ اس مردہ کے دو قرض خواہوں یا قرض داروں یا دو وصیوں یا دو وارثوں یا دو موصٰحالہ نے ایسی گواہی دی اب اگر وہ زید اس بات کا انکار کرتا ہو اس کے بارے میں گواہی قیاساً اور استحساناً جائز نہ ہوگی، اور اگر وہ زید خود بھی اس کا مدعی ہو تو استحساناً جائز ہو، مگر قیاساً جائز نہ ہوں۔

وجه القياس الخ قیاس کی وجہ یہ ہے کہ یہ گواہی خود اس گواہ کے حق میں ہے کیونکہ اس کی گواہی کا فائدہ بھی اسی کو ہوگا (ف کیونکہ دونوں وارثوں کا فائدہ اسی میں ہے کہ ان دونوں کے لئے کام کرنے والے سامنے آگئے اور قرض خواہوں کا اس سے فائدہ یہ ہوگا کہ اس کے ذریعہ سے وہ اپنا قرضہ وصول کر لیں اور قرض داروں کا چھٹکارا ہو جائے اور وصیوں کو ان کا مددگار ملے اور جن کے واسطے مال کی وصیت کی گئی ہے وہ وصیت کا مال پالیں اس لئے قیاس کے تقاضے کے مطابق یہ گواہی قبول نہیں ہوگی امام شافعی ومالکؒ اور احمدؒ کا یہی قول ہے لیکن ہم نے قیاس کو چھوڑ کر استحسان پر عمل کیا، وجه الاستحسان الخ استحسان کی وجہ یہ ہے کہ خود قاضی کو بھی وصی مقرر کرنے کا اختیار ہے جبکہ وصی اپنے وصی ہونے کا مطالبہ کرتا ہو اور مرنے والے کا مر جانا لوگوں میں مشہور ہو تو اس گواہی کی وجہ سے وصی مقرر کرنے کی تکلیف سے کفایت ہوگئی اور یہاں ایسی بات نہیں ہے کہ اس گواہی کی وجہ سے کوئی چیز ثابت کی گئی ہو۔ لہٰذا یہ معاملہ قرعہ کے مثل ہوگیا (ف۔ یعنی جیسے قاضی نے کسی جگہ کا بٹوارہ کیا اور اس کے مالکان

میں سے ہر ایک کو اس کا حصہ دینا چاہے تو وہ ہر ایک کو قرعہ اندازی کر کے اس کا حصہ دینے سے بچ گیا کہ کون سی چیز کیسے دی جائے اس سے بچنے کے لئے ان لوگوں نے قرعہ سے خود یہ کام کر لیا اسی طرح جب قاضی کو مردہ کیلئے کسی کو وصی مقرر کرنا پڑتا تو اس کو غور وفکر کرنا پڑتا کہ اس شخص میں امانت اور دینداری اور ہوشیاری اور کارگذاری کی صلاحیت ہے یا نہیں جبکہ اس گواہی سے اس کی محنت بچ گئی جبکہ خود زید بھی مدعی ہو پس قاضی نے زید کو اپنے اختیار سے وصی مقرر کر لیا اور اس گواہی سے ثابت نہیں کیا بلکہ گواہی سے صرف جانچنے کی محنت سے بچاؤ ہے اگر یہ کہا جائے کہ جب اس مردہ کے آدمیوں نے خود گواہی دیدی تو ایسی صورت میں پھر قاضی کو وصی مقرر کرنے کی کیا ضرورت ہے اور وصیوں کی گواہی بھی کس طرح قبول کی جائے جواب یہ ہے کہ اس کی ضرورت باقی رہ جاتی ہے والوصیان اذااقرا الخ اور جب وصیوں نے یہ قرار کر لیا کہ ہم دونوں کے علاوہ ایک تیسرا شخص بھی وصی ہے تب قاضی کو یہ اختیار ہوگا کہ ان دونوں کے علاوہ وہ کسی تیسرے شخص کو بھی اپنی طرف سے وصی مقرر کرلے کیونکہ ان دونوں نے اس بات کا اقرار کر لیا ہے کہ مقصد پورا کرنے کے لئے صرف ہم دونوں کا ہونا کافی نہیں ہے بلکہ کسی اور شخص کو بھی ہونا چاہئے (ف یہ ہماری تفصیل اسی صورت میں ممکن ہوگی جبکہ وصی جو اس بات کا مدعی ہو کہ اس نے مجھے اپنا وصی مقرر کیا تھا تاکہ اس کے اقرار کی بناء پر حکم نافذ کیا جاسکے۔

بخلاف ما اذاانکر الخ بخلاف اس صورت کے جبکہ وصی نے انکار کر دیا ہو یا اس مردہ کا مرجانا عام لوگوں میں ظاہر نہ ہوا ہو کہ اس وقت موجودہ حکم نافذ نہ ہوگا کیونکہ قاضی کو وصی مقرر کرنے کا اختیار نہیں ہے پس یہی گواہی سبب بنے گی (ف یعنی کسی کو مقرر کرنا اسی گواہی کی بناء پر ہوگا۔ حالانکہ ہم نے اوپر میں یہ بتادیا ہے کہ یہ گواہی کوئی بات ثابت نہیں کر سکتی ہے اسی بناء پر اس گواہی کی وجہ سے قاضی اپنا وصی مقرر نہیں کر سکتا ہے واضح ہو کہ اگر قرضداروں نے خود ہی اپنے مقروض ہونے کی گواہی دی ہو تب مردہ کی موت کا ظاہر اور مشہور ہونا ضروری نہیں ہے اس لئے مصنف ؒ نے فرمایا ہے وفی الغریمین الخ اور ان دونوں قرضداروں کی گواہی قبول کی جائیگی جن پر مردہ کا قرض باقی ہو اگر اس مردہ کا مرنا لوگوں میں مشہور نہ ہو کیونکہ یہ دونوں گواہ خود اپنے اوپر قرضہ کا اقرار کر رہے ہیں لہٰذا ان کے حق میں ان کے اقرار سے اس مردے کی موت کا ہونا ثابت ہو جائے گا (ف نتیجہ میں اسی اقرار کی بناء پر قاضی ادائیگی کا حکم جاری کرے گا) و ان شهدا الخ اور اگر کسی کے دو بیٹوں نے اس بات کی گواہی دی کہ ہمارے لاپتہ باپ نے اس شخص یعنی زید کو مثلاً کوفہ شہر میں اپنے قرضہ کے وصول کرنے کا وکیل بنایا ہے تو ان دونوں کی گواہی کسی حال میں مقبول نہ ہوگی اس وکیل نے خود اس کا اقرار کیا ہو یا انکار کیا ہو لان القاضی الخ کیونکہ قاضی کو کسی غائب شخص کی طرف سے کسی کو وکیل بنانے کا حق نہیں ہوتا ہے اب اگر وکالت ثابت بھی ہو جائے تو ان دونوں لڑکوں کی گواہی سے ثابت ہوگی حالانکہ ان دونوں کی گواہی اس لائق نہیں ہے کہ قبول کی جائے کیونکہ اس میں تہمت کا احتمال ہے۔

توضیح:۔ اگر دو آدمیوں نے اس بات کی گواہی دی کہ ہمارے باپ نے فلاں کو اپنا وصی مقرر کیا۔ ہے اگر دو شخصوں نے خواہ قرضخواہ ہوں یا قرضدار یا وصی ہوں، ایک شخص کے بارے میں یہ گواہی دی کہ فلاں میت نے اس کو اپنا وصی مقرر کیا ہے مسائل کی تفصیل۔ حکم اختلاف ائمہ۔ دلائل

قال. ولا يسمع القاضي الشهادة على جرح مجرد ولا يحكم بذلك، لان الفسق مما لا يدخل تحت الحكم لان له الرفع بالتوبة فلا يتحقق الالزام، ولان فيه هتك الستر والستر واجب، والاشاعة حرام، وانما يرخص ضرورة احياء الحقوق، وذلك فيما يدخل تحت الحكم الا اذا شهدوا على اقرار المدعي بذلك، لان الاقرار مما يدخل تحت الحكم. قال. ولو اقام المدعى عليه البينة ان المدعي استاجر الشهود لم تقبل، لانه

شهادة علي جرح مجرد، والاستيجار وان كان امرا زائدا عليه فلا خصم في اثباته، لان المدعى عليه فيه ذلك اجنبي عنه حتى لو اقام المدعى عليه البينة ان المدعى استاجر الشهود بعشرة دراهم ليؤدوا الشهادة واعطاهم العشرة من مال الذى كان في يده تقبل لانه خصم في ذلك ثم يثبت الجرح بناء عليه، وكذا اذا اقامها على انى صالحت هؤلاء الشهود على كذا من المال، ودفعته اليهم على ان لا يشهدوا على بهذا الباطل، وقد شهدوا وطالبهم برد ذلك المال، ولهذا قلنا انه لو اقام البينة ان الشاهد عبد او محدود في قذف او شارب خمر او قاذف او شريك المدعي تقبل.

ترجمہ:۔ فرمایا ہے کہ قاضی صرف جرح یا الزام پر نہ تو کسی کی گواہی قبول کرے گا اور نہ اس کے مطابق کوئی حکم کرے گا کیونکہ فاسق ہونے کا عیب ان چیزوں میں سے نہیں ہے جو قاضی کے فیصلہ میں داخل ہو کیونکہ فسق کا گناہ تو سچی توبہ سے ہی دور ہو جاتا ہے اور اس میں الزام کے معنی ثابت نہیں ہوتے ہیں کیونکہ ایسا کرنے سے ایک شخص کے عیب اور برائی کو ظاہر کرنا لازم ہوتا ہے جبکہ دوسرے کے محض عیب کو چھپانا اور اس کی پردہ داری نہ کرنا واجب ہوتا ہے اور پردہ دری (عیب کو ظاہر کر دینا) حرام ہے یہ تو صرف ضرورت خاص کے موقع میں جائز ہوتا ہے تاکہ حق زندہ اور باقی رہ جائے اور یہ ایسی چیز کے دعوی میں ہے جو حکم میں خود ہی داخل ہو جاتا ہے الا اذا الخ لیکن اگر گواہوں نے اس طرح گواہی دی کہ اس مدعی نے ایسا اقرار کیا ہے مطلب یہ ہے کہ مدعی علیہ کے گواہوں نے گواہی دی کہ مدعی نے اقرار کیا ہے کہ میرے گواہ فاسق ہیں تب قاضی حکم دے گا کیونکہ اقرار ایسی چیز ہے جو قاضی کے حکم میں داخل ہوتی ہے اور اگر مدعی علیہ نے گواہ پیش کئے کہ مدعی نے گواہوں کو اجرت پر گواہی دینے کے لئے بلایا ہے تب مدعی علیہ کے یہ گواہ مقبول نہ ہوں گے کیونکہ یہ گواہی صرف جرح اور الزام پر ہے۔

والا ستیجار الخ پھر گواہوں کو کرایہ پر بلانا اگرچہ صرف جرح پر ایک زائد کام ہے لیکن مدعی علیہ اس کے ثابت کرنے میں خصم نہیں ہے کیونکہ مدعی علیہ اس معاملہ میں اس کے لئے اجنبی ہے اس بناء پر اگر مدعی علیہ نے اس بات پر گواہ پیش کر دیئے کہ مدعی نے اس گواہوں کو دس درہم دینے کے وعدہ پر گواہی دینے کے لئے بلایا ہے اور وہ دس درہم میرے اس مال سے دیتے ہیں جو مدعی کے قبضہ میں تھے تب مدعی علیہ کے یہ گواہ مقبول ہوں گے کیونکہ اب یہ مدعی علیہ بھی اس معاملہ میں ایک فریق ہو گیا ہے اور اسی بناء پر جرح ثابت ہوگی وکذااذا الخ اسی طرح اگر مدعی علیہ نے اس بات پر گواہ پیش کئے کہ میں نے ان گواہوں سے اتنے مال کے عوض اس بات پر صلح کی تھی کہ میرے خلاف اس غلط بات میں گواہی نہ دیں اس کے باوجود ان لوگوں نے میرے خلاف گواہی دے دی مدعی علیہ کے اس طرح کہنے کا اصلی مقصد یہ تھا کہ مجھ سے وصول کی ہوئی رقم یہ گواہ مجھے واپس کر دیں تو بھی اس مدعی علیہ کے گواہ مقبول ہوں گے ولھذاقلنا الخ اسی لئے ہم نے یہ کہا کہ اگر مدعی علیہ نے گواہ پیش کیئے کہ مدعی کا یہ گواہ اس کا غلام ہے یا اس بات پر تہمت لگانے کے سلسلہ میں حد لگائی جا چکی ہے (محدود القذف) ہے یا وہ شرابی یا بہتان لگانے والا ہے یا یہ مال دعوے میں مدعی کا شریک ہے تو مدعی علیہ کے گواہ قبول ہو جائینگے۔

توضیح: صرف جرح پر قاضی گواہی کو قبول کرے گا یا نہیں اگر مدعی علیہ نے اس بات پر گواہ پیش کیے کہ میں نے گواہوں کو اتنا مال دے کر اس بات پر صلح کی تھی کہ میرے خلاف غلط بات کی گواہی نہ دینا پھر بھی ان لوگوں نے غلط گواہی دیدی لہذا میری وہ رقم مجھے واپس دلائی جائے تفصیل مسائل۔ حکم۔ اختلاف ائمہ۔ دلائل

قال ولا یسمع القاضی الخ ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ جرح مجرد الخ جرم کی یا الزام کی دو قسمیں ہیں مجرد۔ غیر مجرد جرح مجرد یعنی صرف الزام یا عیب ہو اور اس کے ماتحت قاضی کا کوئی فیصلہ نہ پایا جا رہا ہو مثلاً کسی کا یہ کہنا کہ یہ لوگ فاسق ہیں

اور دوسری قسم غیر مجرد یعنی ایسا الزام جس میں حقوق اللہ میں سے کوئی حق بھی ملا ہوا ہو اس طرح سے کہ مدعی علیہ نے اس بات پر گواہ پیش کئے کہ دوسرے فریق کے گواہ شرابی یا سود خور ہیں جس کا مقصد یہ ہو کہ ان پر حدود جاری کئے جائیں اور یہ وہ باتیں ہیں جو قاضی کے فیصلہ میں داخل ہوتی ہیں یا وہ ایسے حقوق میں سے ہو جس میں حقوق العباد بھی ملے ہوئے ہیں جیسے یہ کہنا کہ میں نے ان گواہوں کو کچھ مال دے کر اس طرح صلح کی تھی کہ اس گواہی میں وہ شریک نہ ہوں پھر بھی انہوں نے وعدہ خلافی کی لہذا میں اپنی دی ہوئی رقم واپس مانگنا چاہتا ہوں۔

قال. ومن شهد ولم يبرح حتى قال اوهمت بعض شهادتي فان كان عدلا جازت شهادته، ومعنى قوله اوهمت اى اخطأت بنسيان ما كان بحق عليّ ذكره، او بزيادة كانت باطلة ووجهه ان الشاهد قد يبتلى بمثله لمهابة مجلس القضاء فكان العذر واضحا، فتقبل اذا تداركه في اوانه وهو عدل، بخلاف ما اذا قام عن المجلس ثم عاد وقال اوهمت لانه يوهم الزيادة من المدعي بتلبيس وخيانة، فوجب الاحتياط ولان المجلس اذا اتحد لحق الملحق باصل الشهادة فصار ككلام واحد ولا كذلك اذا اختلف، وعلى هذا اذا وقع الغلط في بعض الحدود او في بعض النسب، وهذا اذا كان موضع شبهته فاما اذا لم يكن فلا باس باعادة الكلام مثل ان يدع لفظة الشهادة وما يجرى مجرى ذلك، وان قام عن المجلس بعد ان يكون عدلا وعن ابي حنيفة وابي يوسف انه يقبل قوله في غير المجلس اذا كان عدلا والظاهر ما ذكرنا.

ترجمہ:۔ امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی نے کچھ گواہی دی بعد میں اسی جگہ میں کھڑے ہو کے اس نے کہا کہ مجھے اپنے بیان میں کچھ وہم ہو گیا ہے اس کی تصحیح کرنا چاہتا ہوں تو اگر وہ شخص عادل ہو تو اس کی گواہی صحیح اور اس کی تصحیح جائز ہو گی اس کے اس کہنے کا مطلب کہ مجھے وہم ہو گیا ہے کہ دراصل میں جو کچھ کہنا چاہتا تھا وہ بیان نہ کر سکا اس میں مجھے چوک ہو گئی ہے یا جو بات مجھے زائد نہیں کہنی تھی وہ کہہ گیا ہوں: **ووجهه الخ**: اس کی وجہ یہ ہے کہ اس مجلس قضاء کی ہیبت اور رعب دلوں میں کبھی ایسا زبردست ہو جاتا ہے کہ آدمی اپنے بیان میں لڑکھڑا جاتا ہے اس لئے اس شخص کا عذر واضح ہے چنانچہ اس نے اگر اپنے وقت ہی میں اس کی اصلاح کر لی اور تدارک کر لیا اور وہ شخص عادل بھی ہو تو گواہی قبول کر لی جائیگی **بخلاف ما الخ** بخلاف اس صورت کے اگر وہ اپنی مجلس سے کھڑا ہو گیا ہو یا مجلس بدل دی ہو تو پھر واپس آکر اس نے کہا کہ میں وہم میں مبتلا ہو گیا ہوں تو گواہی قبول نہ ہو گی کیونکہ اس میں اس بات کا شبہ ہوتا ہے کہ وہ مدعی کی طرف سے بطور ملاوٹ یا خیانت کچھ ردوبدل کرنا چاہتا ہے اس لئے اس سے احتیاط کرنا واجب ہے **ولان المجلس الخ** اور اس دلیل سے بھی کہ اگر ایک ہی مجلس ہو تو اس میں جو چیز یا بات ملائی جائے اگر وہ اس کی گواہی کے مناسب ہو اور اس سے مل جاتی ہو تو وہ پورا کلام ہی سمجھا جاتا ہے لیکن جب مجلس مختلف ہو تو حکم بدل جاتا ہے۔

وعلى هذا الخ اسی بناء پر اگر کسی مخصوص زمین یا تعین مکان کا دعویٰ کرتے ہوئے اس کی جو حدود میں سے کسی حد میں غلطی کر دی یا کسی کا نسب بیان کرنے میں مثلاً زید بن خالد کہنے کی بجائے زید بن بکر کہہ دیا تو بھی اسے صحیح کرنا گواہ کی طرف سے مقبول نہ ہو گا ایسا اس صورت میں ہے کہ وہ مقام شبہ کا ہو اور اگر شبہ کا مقام وہ نہ ہو تو گواہی دوبارہ دینے میں کوئی حرج نہ ہو گا مثلاً کہتے وقت اس نے شہادت یا اس جیسا کوئی دوسرا لفظ چھوڑ دیا ہو پس اگر وہ عادل ہو تو اس کا اعادہ جائز ہو تا اگرچہ مجلس سے کھڑا ہو چکا ہو **وعن ابي حنيفة** الخ اور امام ابو حنیفہ وامام ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ دوسری مجلس میں بھی اس کا قول قبول ہو جائے گا بشرطیکہ وہ عادل ہو لیکن ظاہر الروایۃ وہی ہے جو ہم پہلے بیان کر چکے ہیں (ف یعنی پہلی ہی مجلس میں اس نے یہ کہدیا کہ مجھ سے غلط بیانی ہو گئی یا مجھے وہم ہو گیا ہے پس اگر وہ عادل ہو تو اس کا کہا مانا ہو گا اور وہاں سے جگہ بدل دینے کے بعد چونکہ تہمت کا موقع ہوتا ہے اس لئے قبول نہ ہو گا اور اگر تہمت کا موقع نہ ہو تو دوسری مجلس میں بھی اس کا کہا صحیح مانا جائے گا اور نوادر کی روایت ہے کہ

مطلقاً قبول ہوگا مفع۔

توضیح:۔ اگر کسی نے کچھ گواہی دی اور بعد میں اس نے کہا کہ بیان میں مجھ سے غلطی ہو گئی اپنا مال بدلنا چاہتا ہوں، مسئلہ کی تفصیل۔ حکم۔ دلائل

باب الاختلاف فی الشهادة

قال الشهادة اذا وافقت الدعوى قبلت وان خالفتها لم تقبل، لان تقدم الدعوى في حقوق العباد شرط قبول الشهادة وقد وجدت فيما يوافقها وانعدمت فيما يخالفها، قال ويعتبر اتفاق الشاهدين في اللفظ والمعنى عند ابي حنيفة، فان شهد احدهما بالف والآخر بالفين لم تقبل الشهادة عنده وعندهما تقبل على الالف اذا كان المدعي يدعي الالفين، وعلى هذا المائة والمائتان والطلقة والطلقتان والطلقة والثلث، لهما انهما اتفقا على الالف او الطلقة وتفرد احدهما بالزيادة فيثبت ما اجتمعا عليه دون ما تفرد به احدهما، فصار كالالف والالف والخمس مائة، ولابي حنيفة انهما اختلفا لفظا وذلك يدل على اختلاف المعنى، لانه يستفاد باللفظ وهذا لان الالف لا يعبر به عن الالفين بل هما جملتان متباينتان فحصل على كل واحد منهما شاهد واحد، فصار كما اذا اختلف جنس المال.

ترجمہ:۔ گواہی میں اختلاف کرنے کا بیان

قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر گواہی دعویٰ کے موافق ہو تو قبول ہوگی اور اگر دعویٰ کے موافق نہ ہو تو قبول نہ ہوگی۔ کیونکہ گواہی کے قبول ہونے میں بندوں کے حقوق کے بارے میں اصل دعویٰ کا پہلے بیان کرنا شرط ہے اور یہ بات صرف ایسی ہی گواہی میں پائی جائیگی جو اصل دعویٰ کے موافق ہوگی اور مخالفت کی صورت میں یہ شرائط نہیں پائی جاتی ہیں **قال ویعتبر الخ** اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک دونوں گواہوں کا لفظ معنی میں متفق ہونا ضروری ہے اس بناء پر اگر ایک شخص نے ایک ہزار درہم کے معاملہ کی گواہی دی لیکن دوسرے نے دوہزار کے معاملے کی گواہی دی تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک گواہی قبول نہ ہوگی لیکن صاحبینؒ کے نزدیک ایک ہزار کی گواہی قبول کرلی جائیگی بشرطیکہ مدعی دوہزار کا دعویٰ کرتا ہو اسی طرح دونوں گواہوں میں اگر ایک سو اور دو سو کا اختلاف ہو یعنی ایک نے ایک سو درہم اور دوسرے نے دوسو درہم کی گواہی دی یا ایک نے ایک طلاق کی اور دوسرے نے دو طلاقوں کی یا ایک نے ایک کی اور دوسرے نے تین طلاقوں کی گواہی دی تو امام اعظمؒ کے نزدیک دونوں کی گواہی باطل ہوگی لیکن صاحبینؒ کے نزدیک دونوں میں جس میں کم کی گواہی ہو وہ قبول ہوگی بشرطیکہ خود مدعی نے بھی زیادہ کا دعویٰ کیا ہو **لهما ان الخ** صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے کہ دونوں گواہوں نے ایک ہزار درہم یا ایک طلاق پر اتفاق کرلیا ہے اور صرف ایک گواہ نے کچھ زیادہ بیان کیا ہے اس لئے جتنی مقدار پر دونوں متفق ہیں وہ ثابت ہو جائیگی اور جتنی مقدار میں اختلاف ہے وہ مقبول نہ ہوں تو یہ اتفاق ایسا ہو گیا جیسا کہ ایک ہزار ڈیڑھ ہزار ہونے میں اختلاف ہوتا ہے (یعنی ایک نے کہا کہ ایک ہزار باقی ہے اور دوسرے نے کہا کہ ایک ہزار اور پانچ سو باقی ہیں) چنانچہ اس صورت میں ایک ہزار درہم بالاتفاق ثابت ہو جاتے ہیں اور پانچ سو لغو ہو جاتے ہیں بشرطیکہ زائد کا ہی دعویٰ کرتا ہو: **ولابی حنیفة** الخ اور امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ دونوں گواہوں نے لفظ میں اختلاف کیا ہے جس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ ان کے معنوں میں بھی اختلاف ہے کیونکہ لفظ سے ہی معنی لئے جاتے ہیں یہ بات ہم نے اس لئے کہی ہے کہ ایک ہزار کا لفظ بول کر دوہزار مراد نہیں ہوتا ہے بلکہ دونوں جملے ہی آپس میں مختلف ہیں اس طرح ہر جملہ پر صرف ایک ہی گواہ قائم رہا اور یہ ایسا ہو گیا جیسے کسی نے جنس مال میں اختلاف کیا ہو (ف مثلاً ایک گواہ نے ہزار درہم کی اور دوسرے نے سو دینار کی گواہی دی ہو تو بالاتفاق یہ مقبول نہ ہوگی۔

توضیح:۔ باب۔ گواہی میں اختلاف کرنے کا بیان اگر اصل دعویٰ کے بعد دو گواہوں کے اپنے اپنے بیان میں اختلاف ہو۔ تفصیل مسئلہ۔ حکم۔ دلائل۔

قال وان شهد احدهما بالف والآخر بالف وخمس مائة والمدعی یدعی الفا وخمس مائة، قبلت الشهادة علی الالف لاتفاق الشاهدین علیها لفظا ومعنی، لان الالف والخمس مائة جملتان عُطف احداهما علی الاخری، والعطف یقرر الاول، ونظیره الطلقة والطلقة والنصف والمائة والمائة والخمسون، بخلاف العشرة والخمسة عشر، لانه لیس بینهما حرف العطف، فهو نظیر الالف والالفین، وان قال المدعی لم یکن لی علیه الالف فشهادة الذی شهد بالالف والخمس مائة باطلة، لانه کذبه المدعی فی المشهود به، وکذا اذا سکت الا عن دعوی الالف لان التکذیب ظاهر فلابد من التوفیق ولو قال کان اصل حقی الفا وخمس مائة ولکنی استوفیت خمس مائة او ابراته عنها قُبلت لتوفیقه.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر دو گواہوں میں سے ایک نے ایک ہزار درہم اور دوسرے نے ایک ہزار اور پانچ سو درہموں کی گواہی دی اور اصل مدعی ایک ہزار اور پانچ سو یعنی ڈیڑھ ہزار کا مدعی ہو تو ہزار روپے کی گواہی قبول ہوگی کیونکہ اس مقدار میں دونوں گواہوں نے اتفاق کر لیا ہے اس دوسرے گواہ کے دعویٰ کے دو جملے ہیں یعنی ایک ہزار اور پانچ سو اور ان میں ایک کا دوسرے پر عطف کیا گیا ہے اور عطف کرنے سے پہلے جملہ کو مذکورہ ثابت کرنا لازم آتا ہے (ف یعنی جب ایک گواہ نے کہا ہے کہ ہزار درہم لازم ہیں اور دوسرے نے کہا ہے کہ ہزار اور پانچ سو درہم لازم ہیں تو اسمیں پہلے ٹکڑے یعنی ہزار کو مقرر اور موکد کر دیا گیا ہے)

و نظیره الخ اس کی نظیر یہ ہے کہ ایک گواہ نے ایک طلاق دینے کی گواہی دی اور دوسرے نے ایک طلاق اور آدھی طلاق کی گواہی دی یا ایک شخص نے ایک سو درہم کی اور دوسرے شخص نے ایک سو پچاس درہموں کی گواہی دی تو پہلی صورت میں ایک طلاق اور دوسری صورت میں سو درہم لازم ہوں گے بخلاف العشرة الخ بخلاف اسکے اگر ایک گواہ نے دس درہم کی اور دوسرے گواہ نے پندرہ درہموں کی گواہی دی تو دوسرے گواہ کے جملہ میں حروف عطف نہ ہونے کی وجہ سے یہ مثال ہزار اور دو ہزار کی نظیر ہو گئی (ف میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ ایک ہزار اور ایک ہزار پانچ سو کہنے کا مسئلہ اسی وقت صحیح ہو گا کہ جب عربی زبان میں عبارت ہو یا اردو میں حروف عطف دونوں کے درمیان لائے اور اگر اس نے محاورہ کے مطابق اس نے ایک ہزار پانچ سو (پندرہ سو) کہے یا ڈیڑھ ہزار کہے تو گواہی قبول نہیں ہونی چاہئے جیسا کہ ایک سو پچاس یا ڈیڑھ سو کہنے میں یہی حکم ہے: فافهم وان قال الخ اور اگر مدعی نے یہ دعویٰ کیا ہے کہ سوائے ایک ہزار درہم کے مدعی علیہ پر میرا کچھ بھی باقی نہ تھا تو جس گواہ نے ایک ہزار پانچ سو درہم کی گواہی دی اس کی گواہی باطل ہوگی کیونکہ خود مدعی نے اس مقدار کو جھٹلا دیا ہے جس مقدار کی اس نے گواہی دی تھی وکذا اذا سکت الخ اسی طرح اگر مدعی نے سوائے ایک ہزار کا دعویٰ کرنے سے خاموشی برتی ہو تو بھی یہی حکم ہو گا کیونکہ مدعی کا جھٹلانا اس گواہ کو ظاہر ہے اس لئے مدعی اور اس کے گواہ کے درمیان موافقت کا ہونا یا توفیق پیدا کرنا ضروری ہے اس لئے اگر مدعی نے اس طرح کہا کہ میرا اصل حق ایک ہزار پانچ سو درہم تھے مگر ان روپوں میں سے پانچ سو درہم وصول کر لئے یا یہ کہ میں نے معاف کر دئیے تو اب دونوں میں توفیق دینے سے گواہی قبول ہو جائیگی (ف مدعی کے اصل دعوی اور اس کے گواہ کی گواہی میں اس طرح موافقت پائی گئی کہ گواہ نے اصل معاملہ یعنی ڈیڑھ ہزار کی گواہی دی اور مدعی نے درمیان واقعہ کو بیان کیا یعنی کہ میں نے ان تمام درہموں کے پانچ سو وصول کر لئے ہیں مگر گواہ کو اس بات کی خبر نہ ہو سکی تھی اس لئے اب صرف ایک ہزار ہی کا دعوی کیا ہے اس طرح اصل دعوی اور اس کی گواہی میں موافقت پائی گئی ہے۔

توضیح: اگر کسی مدعی کے دو گواہوں میں سے ایک نے ایک ہزار درہم اور دوسرے نے ایک ہزار اور پانچ سو درہموں کی گواہی دی اور خود مدعی ڈیڑھ ہزار کا مدعی ہو یا یوں کہا کہ سوائے ایک ہزار کے اور کچھ باقی نہیں ہے یا مدعی نے اس جملہ کے کہنے سے بھی خاموشی برتی تفصیل مسائل۔ حکم۔ دلائل

قال واذا شهدا بالف وقال احدهما قضاه خمسمائة قبلت شهادتهما بالالف لاتفاقهما عليه، ولم يسمع قوله انه قضاه خمس مائة لانه شهادة فرد، الا ان يشهد معه آخر، وعن ابی يوسف انه يُقضی بخمسمائة لان شاهد القضاء مضمون شهادته ان لا دين الا خمس مائة وجوابه ما قلنا. قال. وينبغي للشاهد اذا علم بذلك ان لا يشهد بالف حتي يقر المدعی انه قبض خمس مائة كيلا يصير معينا علی الظلم، وقال في الجامع الصغير رجلان شهدا علی رجل بقرض الف درهم فشهد احدهما انه قد قضاها فالشهادة جائزة علی القرض لاتفاقهما عليه وتفرد احدهما بالقضاء علی ما بينا، وذكر الطحاوی عن اصحابنا انه لا تقبل وهو قول زفر لان المدعی اكذب شاهد القضاء قلنا هذا اكذب في غير المشهود به الاول وهو القرض ومثله لا يمنع القبول.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر دو گواہوں نے ایک ہزار پر معاملہ کرنے کی گواہی دی پھر ان میں سے ایک نے یہ بھی کہا کہ ہزار میں سے پانچ سو ادا کر دیئے ہیں تو ایک ہزار پر معاملہ ہونے میں دونوں کی گواہی قبول کی جائے گی کیونکہ اس مقدار پر دونوں متفق ہیں ایک گواہ کے اس کہنے پر کچھ توجہ نہیں دی جائیگی کہ اس نے پانچ سو ادا کر دیئے ہیں کیونکہ اس کے دعوی پر صرف ایک ہی شخص گواہ ہے اب اگر دوسرا گواہ اس کی گواہی دیدے تب یہ گواہی قبول کی جائیگی اور امام ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ صرف پانچ سو درہم کا حکم دیا جائے گا کیونکہ جس گواہ نے پانچ سو درہم ادا کر دینے کی گواہی دی ہے اس کی گواہی کا ماحصل یہ ہے کہ اس کا قرض فقط پانچ سو درہم ہے مگر ہم نے اس کا جواب دیدیا ہے (یعنی یہ تو صرف ایک شخص کی گواہی ہوئی اس لئے یہ سننے کے بھی لائق نہیں ہے (کیونکہ دو گواہوں کا ہونا ضروری ہوتا ہے) قال وینبغی الخ اور گواہ کے لئے مناسب بات یہ ہے کہ جب اسے یہ بات معلوم ہو جائے کہ اس مدعی علیہ نے ہزار میں سے پانچ سو درہم ادا کر دیئے ہیں تب وہ ہزار درہم ہونے کی گواہی نہ دے جب تک کہ مدعی خود یہ اقرار نہ کرلے کہ میں پانچ سو وصول کر لئے ہیں تاکہ مدعی کے ظلم پر یہ گواہ مددگار نہ بنے وقال فی الجامع الخ اور جامع صغیر میں ہے کہ اگر دو شخص نے ایک شخص پر ہزار درہم قرضہ رہنے کی گواہی دی پھر دونوں میں سے ایک گواہ نے کہا کہ مدعی علیہ نے یہ قرضہ ادا کر دیا ہے تو قرض پر گواہی جائز ہے کیونکہ اس بات پر دونوں متفق ہو گئے ہیں اگرچہ ادا کرنے کی گواہی میں ایک شخص تنہا اور منفرد ہے جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں۔

و ذکر الطحاوی الخ اور طحاویؒ نے ہمارے فقہاء سے یہ روایت کی ہے کہ یہ گواہی مقبول نہیں ہو گی اور امام زفرؒ کا بھی یہی قول ہے کیونکہ مدعی نے گواہ کو جھوٹا بنا دیا ہے کیونکہ اس نے ادائیگی کی گواہی دی ہے قلنا ھذا الخ اس کے جواب میں ہم یہ کہتے ہیں کہ اس گواہ نے پہلے گواہ کو اصل گواہی یعنی مدعی علیہ کے قرضدار مدعی علیہ کے ہونے کو نہیں جھٹلایا بلکہ ادائیگی کے بارے میں جھوٹا کہا ہے جبکہ اس طرح کے جھٹلانے سے گواہی کے قبول ہونے میں کوئی رکاوٹ نہیں ہوتی ہے۔

توضیح: اگر دو گواہوں نے کسی کے بارے میں ایک ہزار قرض لینے کی گواہی دی پھر ایک نے ان میں سے پانچ سو ادا کرنے کی بھی گواہی دی مسئلہ کی تفصیل۔ گواہی قابل قبول ہو گی یا نہیں، اختلاف ائمہ۔ دلائل

قال. واذا شهد شاهدان انه قتل زيدا يوم النحر بمكة، وشهد آخران انه قتله يوم النحر بالكوفة، واجتمعوا عند الحاكم لم يقبل الشهادتين، لان احداهما كاذبة بيقين وليست احداهما باولى من الاخرى فان سبقت احداهما وقضى بها ثم حضرت الاخرى لم تقبل، لان الاولى قد ترجحت باتصال القضاء بها فلا تنتقض بالثانية.قال واذا شهدا على رجل انه سرق بقرة واختلفا فى لونها قطع وان قال احدهما بقرة والآخر ثورا لم يقطع وهذا عند ابى حنيفة، وقالا لا يقطع فى الوجهين جميعا، وقيل الاختلاف فى لونين يتشابهان كالسواد والحمرة لا فى السواد والبياض، وقيل هو فى جميع الالوان، لهما ان السرقة فى السوداء غيرها فى البيضاء. فلم يتم على كل فعل نصاب الشهادة وصار كالغصب بل اولى لان امر الحد اهم وصار كالذكورة والانوثة، وله ان التوفيق ممكن لان التحمل فى الليالى من بعيد واللونان يتشابهان او يجتمعان فى واحد فيكون السواد من جانب وهذا يبصره والبياض من جانب آخر وهذا يشاهده، بخلاف الغصب لان التحمل فيه بالنهار على قرب منه والذكورة والانوثة لا يجتمعان فى واحدة، وكذا الوقوف على ذلك بالتقرب منه فلا يشتبه.

قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر دو شخصوں نے ایک شخص کے خلاف یہ گواہی دی کہ اس نے زید کو دسویں ذی الحجہ کے دن مکہ میں قتل کیا ہے اور دوسرے دو گواہوں نے گواہی دی کہ اسنے زید کو دسویں ذی الحجہ کے دن کوفہ میں قتل کیا ہے اور دونوں ہی فریق ایک ساتھ قاضی کے دربار میں جمع ہو گئے تو ان میں سے کسی کی بھی گواہی قبول نہیں کرے گا **لان احدهما الخ** کیونکہ ان دونوں فریقوں میں سے ایک فریق یقیناً جھوٹا ہے اور کوئی بھی فریق دوسرے سے بہتر نہیں ہے کہ اس کو ترجیح دے دی جائے: **فان سبقت الخ** اور اگر ان دونوں فریقوں میں سے صرف ایک فریق نے پہلے آکر گواہی دی اور اس کے مطابق قاضی نے فیصلہ بھی کر دیا ہے اس کے بعد دوسرے فریق نے گواہی دی تو قبول نہیں ہو گی کیونکہ پہلے آجانے کی وجہ سے اس کی گواہی کے قبول کرنے میں ترجیح پائی گئی ہے اور اس کے ساتھ ہی قاضی کا فیصلہ بھی مل گیا ہے اس لئے اب دوسری گواہی دینے سے پہلی گواہی باطل نہیں ہو گی **قال واذاشهدا الخ** امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر دو شخصوں نے کسی کے خلاف یہ گواہی دی کہ اس نے ایک گائے چرائی ہے پھر دونوں نے اس کے رنگ کے بارے میں اختلاف کیا پھر بھی اس چور کا ہاتھ کاٹا جائے گا یعنی دونوں کی گواہی قبول ہو گی اور اگر ان دونوں میں سے ایک نے کہا کہ وہ گائے تھی اور دوسرے نے کہا کہ وہ بیل تھا تو اسے چور نہیں مانا جائے گا اس لئے اس کا ہاتھ بھی نہیں کاٹا جائے گا (ف اس اختلاف کا خلاصہ یہ ہوا کہ رنگ کے اختلاف کے باوجود گواہی قبول کی جائیگی لیکن بعض فقہاؒ نے فرمایا ہے کہ اگر دونوں کے رنگوں میں سفید اور سیاہ ہونے کا اختلاف ہو تو بالاجماع گواہی قبول نہیں ہو گی اور اگر نر اور مادہ ہونے کے بارے میں اختلاف ہو جب تو بالاجماع قبول نہیں ہو گی۔

وهذا عندابى حنيفة الخ یہ حکم امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ہے اور صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ دونوں صورتوں میں ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا **وقيل الخ** اور بعض مشائخؒ نے فرمایا ہے کہ ایسا اختلاف ایسے دو رنگوں کے بارے میں ہے جو ایک دوسرے کے مشابہ ہوں جیسے سیاہی اور سرخی اور سیاہ اور سفید ہونے میں اختلاف نہ ہو (ف یعنی اگر ایک شخص نے کہا کہ وہ سیاہ گائے تھی اور دوسرے نے کہا کہ وہ سفید گائے تھی تو بلا خلاف کسی کی بھی گواہی قبول نہ ہو گی) **وقيل هو الخ** اور بعض فقہاء نے یہ بھی کہا ہے کہ یہ اختلاف تمام رنگوں کے بارے میں ہے (ف یہی قول اصل ہے المبسوط): **لهماان الخ** صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے کہ سیاہ گائے کی چوری اور سفید گائے کی چوری مختلف ہوتی ہے چنانچہ چوری کے کام میں گواہی کی تعداد پوری یعنی دو نہیں ہوتی اس کی مثال تو غصب کی سی ہو گئی یعنی جیسے کہ غصب کرنے کی صورت میں ایک شخص نے کہا کہ سیاہ غصب کیا ہے اس صورت میں غصب کرنا ثابت نہ ہو گا اس طرح چوری بھی ثابت نہ ہو گی بلکہ چوری تو بدرجہ اولی ثابت نہیں ہونی چاہیئے کیونکہ چوری جو انتہائی سخت معاملہ ہوتا ہے اور یہ اختلاف ایسا ہو گیا ہے جیسے نر اور مادہ کا اختلاف ہوتا ہے۔ (ف یعنی جیسے نر اور مادہ میں اختلاف کے ساتھ گواہی قبول نہیں کی

جاتی ہے۔اس طرح سفید اور سیاہ کے اختلاف کی صورت میں بھی کسی کی گواہی قبول نہیں ہوگی امام شافعیؒ وامام مالکؒ امام احمد رحمہم اللہ کا بھی یہی قول ہے۔

وله ان الخ اس مسئلہ میں امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ موجودہ مسئلہ میں مطابق اور موافقت دینا ممکن ہے اس طرح سے کہ اس قسم کی گواہیاں عموماً رات کے وقت یا اندھیرے میں اور دور سے دیکھ کر ہوتی ہیں ایسی صورت میں جانوروں کے رنگ یا تو مشتبہ اور ملتے جلتے ہوں گے مثلاً: سیاہی اور سرخی یا ایک ہی میں دونوں رنگ جمع ہوں گے بس اس میں یہ بات ممکن ہو سکتی ہے کہ اس کے حصہ کا رنگ سرخ اور دوسرے حصہ کا رنگ سفید ہو اور ہر ایک رنگ کو ایک ایک گواہ نے دیکھ کر اپنے مشاہدہ کو بیان کیا ہو(ف یعنی ہر ایک نے اپنے دیکھے ہوئے کے موافق گواہی دی بخلاف الغصب الخ بر خلاف غصب کر لینے کے کہ اس میں زبردستی اور طاقت کا مظاہرہ ہوتا ہے جو عموماً دن کے وقت روشنی کی حالت میں ہوتا ہے اس لئے دیکھنے والوں کا اختلاف مقبول نہ ہوگا نیز ایک ہی جانور بیک وقت نر اور مادہ نہیں ہوتا ہے اس لئے اس کے قریب سے اسے دیکھ کر پوری اور صحیح واقفیت حاصل ہوتی ہے جس سے کسی قسم کا اس میں اشتباہ باقی نہیں رہتا ہے۔

توضیح: اگر قتل کے معاملہ میں گواہی دیتے ہوئے دو گواہوں نے متفق ہو کر یا مختلف ہو کر واقعہ اور اس کے قتل اور وقت کو ایک ہی بتائے ہوئے جگہ اور علاقہ کے بارے میں اختلاف کر دیا یا جانور کے چرانے پر گواہی دیتے ہوئے ایک نے نر اور دوسرے نے اسے مادہ بتایا یا رنگ کے بارے میں اختلاف کر دیا

قال. ومن شهد لرجل انه اشترى عبدا من فلان بالف وشهد آخر انه اشترى بالف وخمس مائة فالشهادة باطلة، لان المقصود اثبات السبب وهو العقد ويختلف باختلاف الثمن، فاختلف المشهود به ولم يتم العدد على كل واحد، ولان المدعى يكذّب احد شاهديه، وكذلك اذا كان المدعى هو البائع، ولا فرق بين ان يدعى المدعى اقل المالين او اكثرهما لما بينا. وكذلك الكتابة لان المقصود هو العقد ان كان المدعى هو العبد فظاهر، وكذا اذا كان هو المولى لان العتق لا يثبت قبل الاداء فكان المقصود اثبات السبب، وكذا الخلع والاعتاق على مال والصلح عن دم العمد اذا كان المدعى هو المرأة والعبد والقاتل، لان المقصود اثبات العقد، والحاجة ماسة اليه، وان كانت الدعوى من جانب آخر فهو بمنزلة دعوى الدين فيما ذكرنا من الوجوه لانه يثبت العفو والعتق والطلاق باعتراف صاحب الحق، فبقى الدعوى فى الدين، وفى الرهن ان كان المدعى هو الراهن لا يقبل لانه لا حظ له فى الرهن فعريت الشهادة عن الدعوى، وان كان هو المرتهن فهو بمنزلة دعوى الدين وفى الاجارة ان كان ذلك فى اول المدة فهو نظير البيع، وان كان بعد مضى المدة والمدعى هو الآخر فهو دعوى الدين.

امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر مثلاً زید نے بکر کے حق میں گواہی دی کہ اس نے خالد سے ایک غلام ایک ہزار درہم کے عوض خریدا ہے پھر دوسرے گواہ عیسیٰ نے اسی معاملہ میں گواہی دی کہ اس نے ایک ہزار اور پانچ سو کے عوض خریدا ہے تو یہ دونوں گواہیاں باطل ہوں گی **لان المقصود الخ** کیونکہ اس جگہ اصل مقصود سبب یعنی عقد بیع کو ثابت کرنا ہے اور ایسا عقد ثمن (عوض) کے مختلف ہونے سے مختلف ہو جاتا ہے اس طرح جس بات کی گواہی دی گئی ہے وہی مختلف ہو گئی اور کسی بھی عقد کی گواہی مکمل یعنی کم از کم دو بھی نہیں ہے۔ اور دوسری دلیل یہ بھی ہے کہ مدعی خود بھی ان دونوں میں سے ایک گواہ کو ضرور جھوٹا بتا رہا ہے (ف الحاصل گواہی مقبول نہ ہوگی) **وكذلك اذا الخ** اسی طرح اگر بجائے مشتری کے خود بائع مدعی ہو رہا ہو تو بھی یہی حکم

ہوگا واضح رہے کہ اس اختلاف کی صورت میں مدعی خواہ ان دونوں عوضوں میں سے کم کا مطالبہ کر رہا ہو یا اکثر کا مطالبہ کر رہا ہو کچھ فرق نہیں اسی دلیل سے جو پہلے بیان کی جا چکی ہے (ف یعنی دو گواہ پورے نہ ہونے کی وجہ سے کوئی عقد بھی ثابت نہیں ہوتا ہے۔

و کذالک الکتابة الخ اسی طرح کتابت میں بھی یہی حکم ہے یعنی اگر ایک گواہ نے کہا کہ اس کا بدل کتابت ہزار درہم ہے اور دوسرے گواہ نے کہا کہ اس کا عوض (بدل کتابت) ایک ہزار پانچ سو ہے تو یہ گواہی قبول نہ ہوگی کیونکہ اس مسئلہ میں بھی مقصود اصل عقد کتابت کو ثابت کرنا ہے اب اگر غلام خود ہی مدعی ہو جب تو یہ بات ظاہر ہے اور اگر اس کا مولیٰ مدعی ہو تو بھی یہی حکم ہوگا کیونکہ بدل کتابت ادا کرنے سے پہلے غلام کی آزادی ثابت نہ ہوگی اس لئے سبب کو ثابت کرنا ہی مقصود اصل ہوا **و کذا الخلع الخ** یہی حکم خلع اور مال کے عوض آزاد کرنے اور عمداً خون کر کے صلح کرنے کا بھی ہے بشرطیکہ اس میں مدعی عورت یا غلام یا قاتل ہو تو اس میں اگر مال کے بارے میں گواہوں کے درمیان اختلاف ہو تو گواہی قبول نہ ہوگی کیونکہ یہاں بھی مقصود اصل عقد خلع یا آزادیا صلح کو ثابت کرنا ہے اور اس کی ضرورت ہے اور اگر دعوی دوسری جانب یعنی شوہر یا مولی یا مقبول کے ولی کی طرف سے ہو تو مذکورہ تمام صورتوں میں قرضہ کے دعوی کے حکم میں ہے کیونکہ عفو اور آزادی اور طلاق حقدار کے اقرار سے ثابت ہو جائے گا اس طرح قرضہ کا دعوی رہ جائے گا (ف یعنی اگر کل ڈیڑھ ہزار کا دعوی ہو تو بالاتفاق ایک ہزار کی گواہی قبول ہوگی اور اگر دو ہزار کا دعوی ہو تو صاحبینؒ کے نزدیک قبول ہوگی اور امام اعظمؒ کے نزدیک گواہی مقبول نہ ہوگی اور اگر مدعی نے خود کم قیمت یا کم مال کا دعوی کیا پھر بھی کہا کہ اصل میں اتنا ہی میرا حق ہے تو بالاتفاق زائد مقدار کی گواہی باطل اور نا قابل قبول ہوگی اور اگر مدعی خاموش رہے یا اور موافقت کی کوئی بات کہی تو قبول ہو جائیگی ع **وفی الرهن الخ** اور رہن کی صورت میں اگر راہن مدعی ہو تو گواہی قبول نہ ہوگی کیونکہ جس مال کو راہن نے اپنے پاس رہن رکھا ہے اس میں اس کا کچھ بھی حق نہیں ہے اس لئے اس کا کچھ دعوی مقبول نہ ہوگا اس لئے اس معاملہ میں کسی کی گواہی بھی مقبول نہ ہوگی اور اگر بجائے راہن کے خود مرتہن (مالک مال) مدعی ہو تو اس کے اس دعوی کا حکم قرضہ کے حکم جیسا ہوگا **وفی الاجارة الخ** اور اگر اجارہ کی صورت میں ہو اور فوراً ہی یہ اختلاف ہو جائے اس کا حکم بیع کے اندر اختلاف جیسا ہوگا اور اگر کچھ مدت گزرنے کے بعد ہو اور اجارہ پر دینے والا (اصل مالک) مدعی ہو تو یہ قرضہ کا دعوی سمجھا جائے گا اور اسی کا حکم نافذ ہوگا (ف اور اگر نکاح میں ایک گواہ نے کہا کہ ہزار درہم مہر کے طے ہوئے تھے اور دوسرے نے کہا کہ ایک ہزار اور پانچ سو درہم طے ہوئے تھے تو اس کا جواب آئندہ آتا ہے۔

توضیح: اگر کسی غلام کی خریداری پر ایک گواہ نے ایک ہزار اور دوسرے گواہ نے ڈیڑھ ہزار قیمت کی گواہی دی خواہ اس کا مدعی بائع ہو یا مشتری۔ اگر یہی صورتیں بدل کتابت۔ بدل خلع اور رہن و اجارہ میں ہوں، تفصیل مسائل، حکم، دلائل

قال. فاما النكاح فانه يجوز بالف استحسانا، وقالا هذا باطل فى النكاح ايضاً. ذكر فى الامالى قول ابى يوسف مع قول ابى حنيفة، ولهما ان هذا اختلاف فى العقد، لان المقصود من الجانبين السبب فاشبه البيع، ولابى حنيفة ان المال فى النكاح تابع والاصل فيه الحل والازدواج والملك ولا اختلاف فيما هو الاصل فيثبت ثم اذا وقع الاختلاف فى التبع يُقضى بالاقل لاتفاقهما عليه، ويستوى دعوى اقل المالين او اكثرهما فى الصحيح، ثم قيل الاختلاف فيما اذا كانت المرأة هى المدعية، وفيما اذا كان المدعى هو الزوج اجماع على انه لا تقبل لان مقصودها قد يكون المال ومقصوده ليس الا العقد، وقيل الخلاف فى الفصلين وهذا اصح والوجه ما ذكرناه.

ترجمہ:۔ امام ابو حنیفہؒ نے فرمایا ہے کہ نکاح کی صورت میں اگر مہر کے بارے میں گواہوں کا اختلاف ہو تو استحساناً اقل مقدار

یعنی ہزار درہم پر وہ جائز ہو جائے گا اور صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ ایسی گواہی نکاح میں بھی باطل ہو گی (ف اور یہی ظاہر الروایت ہے کہ صاحبین کے نزدیک نکاح جائز نہ ہو گا۔) وذکر فی الامالی الخ اور امالی میں ابو یوسفؒ کے قول کو امام ابو حنیفہؒ کے ساتھ ملا کر ذکر کیا ہے (ف) یعنی استحساناً ابو یوسفؒ کے نزدیک بھی نکاح جائز ہو گا لیکن قابل اعتماد قول ظاہر الروایت کا ہے اس میں صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے کہ اختلاف دراصل عقد ہی میں ہے کیونکہ جانبین کی طرف سے اصل مقصود سبب یعنی عقد ہے لہٰذا یہ صورت بیع کے مشابہہ ہو گئی یعنی یہ کہا جائے گا کہ ایک نکاح مستقلاً ایک ہزار درہم پر دوسرا نکاح مستقلاً ڈیڑھ ہزار پر ہوا ہے اس طرح دونوں نکاحوں کے لئے صرف ایک ایک نکاح ہی پایا گیا ہے جیسے کہ ایک گواہ سے بیع بھی ثابت نہیں ہوتی ہے اور امام محمدؒ ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ نکاح کی اصل یہ ہے کہ مرد و زن کا ایک دوسرے کے لئے حلال ہو جانا اور دونوں کی شرم گاہوں کا ایک دوسرے کے لئے حلال ہونا اس میں مال دینا اور لینا یہ تو ایک ضمنی چیز ہے تابع ہے پھر جو کام اس میں اصل ہے اسی میں کسی طرح کا کوئی اختلاف نہیں ہو رہا ہے کیونکہ جانبین کے دونوں گواہ اس بات پر متفق ہیں کہ ان کے درمیان نکاح ہوا ہے لہٰذا یہ ثابت ہو جائے گا لیکن صرف مقدار مہر میں اختلاف ہے اب جبکہ ایسی چیز میں اختلاف ہوا جو کہ تابع ہے تو ان دونوں مالوں میں سے جو کم ہے اور جس پر دونوں متفق بھی ہیں وہی ثابت ہو جائے گا۔

ویستوی الخ اس مسئلہ میں مدعی نے خواہ کم مال کا مطالبہ کیا ہو یا زیادہ کا کیا ہو صحیح قول کے مطابق دونوں حکم میں برابر ہیں (ف یعنی ہر حال میں کم مال ہی دیا جائے گا اور اس طرح مدعی کا اپنے دعوی کو جھٹلانا بھی لازم نہیں آئے گا۔ کیونکہ گواہی کی اصل تو نکاح کو ثابت کرنا ہے جو ثابت ہو گیا ہے واضح ہو کہ اگر شوہر مدعی ہو تو یہ بات ظاہر ہو گی کہ اس کا مقصود مہر کو ثابت کرنا نہ ہو گا البتہ اگر عورت مدعیہ ہو تو بظاہر وہی مہر کو ثابت کرنا چاہتی ہے ثم قیل الخ پھر یہ کہا گیا ہے کہ امام اعظمؒ صاحب اور صاحبین کے درمیان یہ اختلاف اسی صورت میں ہے جبکہ عورت ہی مدعیہ ہو (ف اس لئے امام اعظمؒ کے نزدیک گواہ استحساناً مقبول ہوں گے لیکن صاحبینؒ کے نزدیک قبول نہیں ہوں گے لیکن اس صورت میں جبکہ مدعی خود شوہر ہو تو امام صاحب اور صاحبینؒ کا اس بات پر اتفاق ہے کہ گواہ قبول نہ ہوں گے کیونکہ عورت کا مقصود کبھی مال یعنی اپنا مہر بھی ہوتا ہے لیکن شوہر کا مقصود نکاح کے سوا کچھ نہیں ہوتا ہے (ف لہٰذا جب شوہر کے مدعی ہونے میں اس کا مقصود اصلی فقط عقد نکاح کو ثابت کرنا ہے تو گواہی کے مختلف ہونے میں عقد نکاح ثابت نہیں ہو گا لہٰذا بالاجماع گواہی قبول نہیں ہو گی لیکن بیوی کے مدعیہ ہونے کی صورت میں جب اس کا مقصود مال ہے تو گواہی سے اصل نکاح ثابت ہوا اور مال ضمناً پایا گیا ہے اس لئے کم مقدار ہی دینے کا حکم دیا جائے گا یہ قول بعض مشائخ کا ہے وقیل الخلاف الخ اور بعض مشائخ نے فرمایا ہے کہ دونوں صورتوں میں ہی اختلاف ثابت ہے یعنی خواہ عورت مدعیہ ہو اور خواہ مرد مدعی ہو یہی قول اصح بھی ہے اس کی وجہ وہی ہے جو ہم پہلے بیان کر چکے ہیں (ف وہ یہ ہے کہ مقصود جوڑے میں ایک کا دوسرے کیلئے حلال ہونا ہے اور مال تو اس کے تابع اور ضمناً ہے اس لئے مدعی کوئی بھی ہو یعنی خواہ مرد ہو یا عورت ہو ہر حال میں یہی بات پائی جائیگی۔

توضیح: اگر نکاح کی صورت میں مقدار مہر کے بارے میں گواہوں کا اختلاف ہو جائے تفصیلی مسائل۔ حکم۔ اختلاف ائمہ۔ دلائل

فصل فی الشهادة علی الارث. قال ومن اقام بينة على دار انها كانت لابيه اعارها او اودعها الذى هى فى يده فانه ياخذها ولا يكلف البينة انه مات وتركها ميراثا له، واصله انه متى ثبت الملك للمورث لا يُقضى به للوارث حتى يشهد الشهود انه مات وتركها ميراثا له عند ابى حنيفة ومحمد خلافا لابى يوسف، هو يقول ان

ملك الوارث ملك المورث، فصارت الشهادة بالملك للمورث شهادة به للوارث، وهما يقولان ان ملك الوارث متجدد فى حق العين حتى يجب عليه الاستبراء فى الجارية الموروثة ويحل للوارث الغنى ما كان صدقة على المورث الفقير فلابد من النقل الا انه يكتفى بالشهادة على قيام ملك المورث وقت الموت لثبوت الانتقال ضرورة، وكذا على قيام يده على ما نذكره ان شاء الله تعالى، وقد وجدت الشهادة على اليد فى مسألة الكتاب، لان يد المستعير والمودَع والمستاجر قائمة مقام يده فاغنى ذلك عن الجر والنقل. وان شهدوا انها كانت فى يد فلان مات وهى فى يديه جازت الشهادة، لان الايدى عند الموت تنقلب يد ملك بواسطة الضمان والامانة تصير مضمونة بالتجهيل فصار بمنزلة الشهادة على قيام ملكه وقت الموت.

ترجمہ:۔ فصل وراثت کے بارے میں گواہی دینے کا بیان۔

امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر ایک شخص نے ایک مکان کے بارے میں اس بات پر گواہ پیش کئے کہ یہ مکان میرے باپ کا تھا اور اس نے اس شخص کے پاس جس کے قبضہ میں فی الحال یہ مکان موجود ہے امانت کے طور پر رکھا تھایا اسے کہ استعمال کے لئے عاریۃً دیا تھا تو اس کی گواہی پر مدعی اس مکان کو اس سے لے لیگا یعنی قاضی اسے دینے کے لئے حکم دے گا اور اب اس بات کی بھی اسے تکلیف نہیں دے گا کہ اس کے باپ کے مرجانے پر اور یہ کہ اس نے اس مکان کو اس کے لئے میراث کے طور پر چھوڑا ہے کوئی گواہ پیش کرے (ف اس مسئلہ میں سب کا اجماع ہے لیکن بعض صورتوں میں ایسی گواہی پیش کرنی ضروری ہو جاتی ہے کہ اس کا مورث مثلاً باپ مر گیا ہے اور اس جائیداد کو اپنے وارث کے لئے بطور میراث چھوڑا بھی ہے ان حالات میں ایک ایسے قاعدہ کلیہ کی ضرورت ہے جس سے تفصیل معلوم ہو سکے اس لئے مصنفؒ نے فرمایا ہے **والصلة انه الخ** اس مسئلہ وراثت کی گواہی طلب کرنے اور نہ کرنے کے بارے میں قاعدہ کلیہ یہ ہے کہ جب مورث کی ملکیت کسی جائیداد پر ثابت ہو جائے تو اس مورث کے وارث کی ملکیت کا حکم اس چیز پر اسی صورت میں دیا جاتا ہے کہ جب گواہوں کے ذریعہ یہ ثابت ہو جائے کہ اس کا مورث مر چکا ہے اور اس چیز کو بطور میراث وارثوں کے لئے چھوڑ دیا ہے یہ قول امام ابو حنیفہ اور امام محمدؒ کا ہے لیکن امام ابو یوسفؒ نے اس میں اختلاف کیا ہے (ف یعنی ایسی گواہی کی کوئی ضرورت نہیں ہے: **هو يقول الخ** یہ یعنی امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ (ایک وقت میں) جو چیز مورث کی ملکیت تھی وہی اب وارث کی ملکیت ہے اس لئے مورث کی ملکیت کی گواہی دینا ہی اس کے وارث کی ملکیت کی گواہی ہو جاتی ہے۔

وهما يقولان الخ اور وہ دونوں یعنی امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ جو مال میراث ہو کر وارث کی ملکیت میں آتا ہے اس میں وارث کی ملکیت بالکل نئی ہوتی ہے یہی وجہ ہے کہ جو باندی وارث کی ملکیت میں آتی ہے اسے استبراء حمل (بچہ دانی حمل کے احتمال سے پاک کر لینا) ضروری ہوتا ہے (جیسے کہ ایک خریدار پر اس کی خریدی ہوئی باندی کا استبراء کرنا ضروری ہوتا ہے) اور جو چیز اس مرنے والے فقیر وارث کو صدقہ وزکوٰۃ میں دی گئی ہے وہ اب اس کے مالدار وارثوں کو لینا اور استعمال کرنا جائز اور حلال ہو جاتی ہے اس سے ثابت ہوا کہ وارث کی موجودہ ملکیت پرانی نہیں ہے بلکہ نئی اور اس کے مورث سے گواہوں کے ذریعہ منتقل ہو کر آتی ہے البتہ اتنی بات ضروری ہے کہ صرف مورث کی موت کے وقت مورث کی ملکیت باقی اور قائم رہنے کی گواہی پر ہی اکتفاء کیا جائے گا کیونکہ یہ بات بھی یقینی ہے کہ یہ ملکیت مورث سے وارث کی طرف از خود ثابت ہے اسی طرح موت کے وقت مورث کا قبضہ قائم ہونے کی گواہی ہی کافی سمجھی جاتی ہے چنانچہ انشاء اللہ اس مسئلہ کو آئندہ بیان کرینگے اور اس کتاب کے فرضی مسئلہ میں مورث کے قبضہ کی گواہی پائی گئی ہے۔ کیونکہ عاریت یا اجرت لینے والے یعنی مستعیر یا مستاجر یا جس کے پاس امانت کا مال رکھا ہوا ہے یعنی مستودع کا قبضہ مالک کے قبضہ کے قائم مقام ہے لہٰذا اب وارث کے پاس منتقل ہونے کے لئے بھی گواہی کی ضرورت باقی نہیں رہتی ہے۔

وان شهد وا انها الخ اور اگر گواہوں نے اس طرح گواہی دی کہ یہ مکان فلاں شخص کے قبضہ میں تھا اور وہ مکان اس کی موت کے وقت بھی اس کے قبضہ میں تھا تو یہ گواہی بھی جائز ہوگی لان الایدی الخ کیونکہ مورث کی موت تک اس مکان پر جس کا قبضہ ہے وہی قبضہ ضمانت کے واسطے سے بدل کر ملکیت کا قبضہ ہو جاتا ہے اور بطور امانت بھی چھوڑنے سے ضمانت میں چیز آجاتی ہے اس لئے یہ مسئلہ ایسا ہو گیا کہ جیسے گواہوں نے اس بات کی گواہی دی کے مدعی کے باپ کی ملکیت اس کی موت کے وقت بھی قائم تھی (ف اس مسئلہ کی تفصیل اس طرح ہے کہ گواہوں نے جب اس بات کی گواہی دی کہ اس مدعی کے باپ کا قبضہ اس مکان پر اس کی موت تک باقی تھا تو اس قبضہ کی تین صورتیں ہو سکتی ہیں ایک یہ کہ اس کا قبضہ بحیثیت مالک کے تھا اس صورت میں اس بات میں کوئی شک وشبہ کی گنجائش نہیں ہے وہی قبضہ باپ سے منتقل ہو کر اس کے بیٹے کی طرف آجائیگا پھر یہ بیٹا یا وارث اس کا مالک ہو جائے گا دوسری صورت یہ ہو سکتی ہے کہ مورث باپ اس جائیداد پر غاصب ہو کر قابض تھا اس لئے اب اس کے مرجانے کے بعد اس پر اس جائیداد کی قیمت کے برابر ضمان یا تاوان ہوگا اور قاعدہ ہے کہ کسی غاصب پر جب غصب کرنے کی وجہ سے چیز کا ضمان لازم آجاتا ہے تو وہ غصب کی ہوئی چیز اس غاصب کی ملکیت ہو جاتی ہے اور جب مورث کی ملکیت ثابت ہو گئی تو اس کے مورث کی بھی ملکیت ثابت ہو گئی یعنی یہ وارث کا مالک ہو گیا اور تیسری صورت یہ ہو سکتی ہے کہ وہ مورث اس مکان پر امین کی حیثیت سے قابض تھا اس لئے اس امین کا یہ فرض تھا کہ اپنے آخری وقت میں اس امانت کے بارے میں واضح بیان دیتا ہے کہ اس کا مالک کون تھا کہ اسے واپس کر دیا جائے اس طرح اس نے امانت میں جہالت پیدا کر دی اور اب جو کچھ بھی ہو یہ اس جائیداد کی قیمت کا ضامن سمجھا جائے گا کہ جب بھی اس کا مالک آئے وہ ضمان اس کے حوالے کر دیا جائے آخر میں اس پر ضمان لازم آجانے کی وجہ سے اس کا مالک ہو کر اپنی ملکیت چھوڑ کر مرا تو لامحالہ اس کا وارث ہی اس کا مالک ہو جائے گا الحاصل ان تینوں صورتوں میں مورث کی موت کے وقت اس مکان پر اس کی ملکیت ثابت ہو جانے سے اس مورث کا وارث ہی مکان کا مالک ہو جائے گا لہذا اس بات کی ضرورت باقی نہیں رہتی ہے کہ اس بات کی گواہی پیش کی جائے کہ مورث کی ملکیت باقی تھی یہ ساری صورتیں اس وقت ہوں گی جبکہ مدعی کا وارث ہونا معلوم ہو۔

توضیح: فصل، وراثت کے بارے میں گواہی دینا، جب مورث کی ملکیت کسی جائیداد پر ثابت ہو جائے تو کن صورتوں میں اس کے وارث کی ملکیت اس چیز پر ثابت ہوتی ہے، تفصیل مسائل، حکم۔ اختلاف ائمہ۔ دلائل

وان قالوا لرجل حی نشهد انها كانت في يد المدعى منذ اشهر لم تقبل وعن ابى يوسف انها تقبل لان اليد مقصودة كالملك ولو شهدوا انها كانت ملكه تقبل فكذا هذا، وصار كما اذا شهدوا بالاخذ من المدعى، وجه الظاهر وهو قولهما ان الشهادة قامت بمجهول، لان اليد منقضية وهي متنوعة الى ملك وامانة وضمان فتعذر القضاء باعادة المجهول بخلاف الملك لانه معلوم غير مختلف وبخلاف الاخذ لانه معلوم وحكمه معلوم وهو وجوب الردّ، ولان يد ذى اليد معاين ويد المدعى مشهود به وليس الخبر كالمعاينة، وان اقر بذلك المدعى عليه دفعت الى المدعى، لان الجهالة في المقر به لا تمنع صحة الاقرار وان شهد شاهدان انه اقر انها كانت فى يد المدعى دفعت اليه لان المشهود به ههنا الاقرار وهو معلوم.

ترجمہ:۔ اگر گواہوں نے کسی زندہ آدمی سے کہا کہ ہم گواہی دیتے ہیں کہ فی الحال جس گھر تمہارا قبضہ ہے یہ فلاں وقت سے فلاں مدعی کے قبضہ میں تھا تو ایسی گواہی مقبول نہ ہوگی: وعن ابی یوسفؒ الخ اور امام ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ یہ گواہی مقبول ہے کیونکہ ملکیت کی طرح جائیداد پر قبضہ بھی مقصود ہوتا ہے اور اگر وہ گواہ اس طرح گواہی دیتا ہے کہ اس مکان کا وہ مالک تھا

توان کی گواہی قبول ہو جاتی ہے پس جبکہ انہوں نے صرف قبضہ میں ہونے کی گواہی دی تو بھی قبول ہو گی اور یہ ایسا ہو گیا جیسا گواہوں نے یہ گواہی دی کہ اس نے مدعی سے لے لیا تھا (ف توان کی گواہی قبول کر کے اسے واپس کرنے کا حکم دیا جاتا ہے اور اگر وہ اس طرح کہیں کہ یہ مکان مدعی ہی کا تھا تو بھی بالاجماع گواہی مقبول ہو گی جیسے کہ اگر اس بات کی گواہی دیں کہ یہ مکان فلاں میت کے قبضہ میں اس کی موت کے وقت تھا تو یہ گواہی بالاجماع قبول ہو گی اسی طرح ہے جب انہوں نے یہ گواہی دی کہ یہ مکان فلاں زندہ کے قبضہ میں تھا تو بھی قبول ہونی چاہیے وجه الظاهر الخ اور ظاہر الروایہ کی دلیل جو امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کا قول ہے یہ ہے کہ اس جگہ جو گواہی دی گئی ہے وہ ایک مجہول قبضہ کی ہے کیونکہ مدعی کا قبضہ اس پر سے ختم ہو چکا ہے حالانکہ قبضہ کی تین صورتیں ہوتی ہیں ایک ملکیت کا قبضہ دوسرا امانت کا قبضہ تیسرا ضمانت کا قبضہ اور اب اس مجہول قبضہ کو لوٹا دینے کا حکم دینا ناممکن ہے بخلاف ملک کے وہ معلوم بھی ہے اور اس میں کوئی اختلاف بھی نہیں ہے اور بخلاف لے لینے کے کہ اس کے بارے میں معلوم ہے کہ وہ غصب کر کے لیا گیا ہے اور اس کا یہ حکم بھی معلوم ہے کہ اپنے حصوں کو واپس کرنا واجب ہوتا ہے (ف معلوم ہونا چاہیے کہ ان تین قبضوں کے علاوہ دو قسم کے قبضے اور بھی ہوتے ہیں ایک مدعی علیہ کا قبضہ جس کا فی الحال قبضہ قائم ہے دوسرا مدعی کا قبضہ مگر ترجیح قابض کے قبضہ ہی کو ہوتی ہے)۔

ولان يد ذى اليد الخ؟ اور اس دلیل سے بھی کہ قابض کا قبضہ تو ایسا ہوتا ہے جو ہر شخص کو نظر بھی آتا ہے لیکن مدعی کا قبضہ تو صرف گواہوں کی گواہی سے ثابت ہوتا ہے مگر عام لوگوں کو نظر نہیں آتا حالانکہ شنیدہ کہ بود مانند دیدہ یعنی سنی ہوئی بات دیکھی ہوئی بات کے برابر یقینی نہیں ہوتی ہے (ف اسی لئے نظروں میں آنے والے قبضہ کو ترجیح دی جاتی ہے اور اس کے مقابلے میں گواہی رد کر دی جاتی ہے اور یہ ساری تفصیل اسی صورت میں ہو گی جبکہ دعویٰ کے بعد مدعی علیہ اس کا انکاری ہو): وان اقر الخ اور اگر خود مدعی علیہ بھی مدعی کے دعوی کو تسلیم کرتا ہو تو وہ مکان مدعی کے قبضہ میں دیدیا جائے گا کیونکہ جس چیز کا اس نے اقرار کیا ہے اگر وہ مجہول ہو یعنی مثلاً یہ معلوم نہ ہو کہ مدعی کو کیا قبضہ حاصل تھا جب بھی اس کے اقرار کے صحیح ہونے میں کوئی ممانعت نہیں ہے (ف لہٰذا مدعی علیہ کے اقرار کے مطابق وہ مکان مدعی کو واپس دیا جائے گا اگر چہ اس سے حقیقۃً مدعی کی ملکیت ثابت نہ ہو گی: وان شهد الخ اور اگر دو گواہوں نے اس طرح گواہی دی کہ اس مدعی علیہ نے یہ اقرار کیا ہے کہ یہ مکان اسی مدعی کے قبضہ میں تھا تب مکان مدعی کو دلا دیا جائے گا (ف یعنی اس مدعی کے قبضہ میں وہ مکان واپس لوٹا دیا جائے گا لان المشهود به الخ کیونکہ اس مسئلہ میں اس گواہ نے صرف اقرار کرنے کی گواہی دی ہے جبکہ اقرار مجہول شئی نہیں ہے بلکہ ایک معلوم چیز ہے اس لئے قبضہ کر دیا جائے گا۔ اور واپسی کا حکم ہو جائے گا اگر چہ یہ بات معلوم نہ ہوئی ہو کہ مکان اس مدعی کے فیصلہ میں کس طرح اور کب سے آیا تھا کہ اس سے کچھ نقصان بھی نہیں ہوتا ہے

توضیح: اگر گواہوں نے کسی زندہ آدمی کے سامنے یہ گواہی دی کہ جس گھر پر ابھی تمہارا قبضہ ہے یہ فلاں آدمی کے پاس اتنے وقت سے تھا، قبضہ معلوم اور مجہول کی تفصیل۔ قبضہ کی قسمیں، اور حکم، تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

باب الشهادة على الشهادة

قال الشهادة على الشهادة جائزة فى كل حق لا يسقط بالشبهة، وهذا استحسان، لشدة الحاجة اليها، اذ شاهد الاصل قد يعجز عن اداء الشهادة لبعض العوارض، فلو لم يجز الشهادة على الشهادة ادى الى اتواء الحقوق ولهذا جوزنا الشهادة على الشهادة وان كثرت الا ان فيها شبهة من حيث البدلية او من حيث ان فيها زيادة احتمال، وقد امكن الاحتراز عنه بجنس الشهود فلا تقبل فيما يندرىء بالشبهات كالحدود والقصاص.

ويجوز شهادة شاهدين على شهادة شاهدين وقال الشافعي لا يجوز الا الاربع على كل اصل اثنان، لان كل شاهدين قائمان مقام شاهد واحد، فصار كالمرأتين ولنا قول على رضى الله عنه لا يجوز على شهادة رجل الا شهادة رجلين، ولان نقل شهادة الاصل من الحقوق فهما شهدا بحق ثم شهدا بحق آخر فتقبل ولا تقبل شهادة واحد على شهادة واحد، لما روينا وهو حجة على مالك ولانه حق من الحقوق فلابد من نصاب الشهادة.

ترجمہ:۔ باب۔ گواہی پر گواہی کا بیان

قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ ہر ایسے حق میں جو شبہہ سے ساقط نہیں ہوتا ہے اس میں گواہی پر گواہی دینا جائز ہے اس کی انتہائی ضرورت ہونے کی وجہ سے استحساناً اسے جائز رکھا گیا ہے کیونکہ اصل گواہ اپنی مختلف مجبوریوں کی وجہ سے خود حاضر ہو کر گواہی دینے سے مجبور ہو جاتا ہے ایسی صورت میں اگر گواہی پر گواہی دینے کو قبول نہ کیا جائے تو ان کے حقوق کے ضائع ہونے کا خطرہ ہو جاتا ہے مثلاً اصل گواہ مر گیا یا سفر میں چلا گیا ہے یا ایسا بیمار ہے کہ جانے سے معذور ہے انہیں مجبوریوں کی بناء پر ہم نے گواہی پر گواہی دینے کو جائز رکھا ہے اگر چہ بعد والے گواہ زیادہ ہو گئے ہوں (مثلاً ہر ایک اصل گواہ نے اپنی گواہی پر دو دو گواہ رکھے ہوں پھر ان نچلے والے گواہوں نے بھی گواہی پر دوسروں کو گواہ بنالیا ہو اس طرح نیچے جانے سے ان کی تعداد بڑھتی جاتی ہے لہٰذا اسے جائز مانا گیا ہے) البتہ ایسا کرنے میں ایک شبہہ پیدا ہو جاتا ہے خواہ اس بناء پر کہ اصل کے بدلے فرع یا نچلے گواہ سامنے آتے ہیں یا اس بناء پر کہ اصل گواہوں کے بارے میں ہی یہ ایک احتمال پایا جاتا ہے کہ شاید وہ جھوٹ بول رہے ہوں ان کے بعد کے گواہوں میں تو اور بھی زیادہ احتمال ہو جاتا ہے حالانکہ اس احتمال سے بچنا اس طرح ممکن تھا کہ کئی جنس اور قسم کے گواہ بن گئے ہوں اس لئے ایسی باتوں میں یہ گواہی پر گواہی مقبول نہیں ہوتی ہے جو شبہہ سے ختم ہو جاتی ہیں جیسے حدود اور قصاص: **و يجوز شهادة الخ** اور دو گواہوں کی گواہی پر بھی دو گواہوں کی گواہی جائز ہے (ف مثلاً زید و بکر دو اصل گواہ ہیں پھر ان میں سے ہر ایک کی گواہی پر بھی دو گواہ ہو جائیں تو یہ بھی جائز ہے۔

وقال الشافعيؒ الخ اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ چار گواہوں سے کم جائز نہ ہوں گے کیونکہ اصل کے ہر ایک گواہ کے لئے دو گواہ ہونے چاہئے اس لئے کہ اصل گواہ کے قائم مقام دو گواہ ہوں گے لہٰذا یہ گواہی دو عورتوں کی گواہی کے مانند ہو گی (ف کہ دو عورتیں ایک مرد کے قائم ہوتی ہیں) **ولنا الخ** اور ہماری دلیل یہ ہے کہ حضرت علیؓ نے فرمایا ہے کہ ایک مرد کی گواہی کیلئے دو مردوں کی گواہی سے کم جائز نہیں ہوتی ہے (ف اور عبد الرزاق کی روایت میں لفظ ایک مرد کی بجائے لفظ میت یعنی مردہ ہے یعنی میت کی گواہی میں دو مردوں سے کم کی گواہی جائز نہیں ہوتی ہے اس سے معلوم ہوا کہ ہر ایک اصل گواہ پر دو گواہوں کا ہونا ضروری ہے خواہ علیحدہ علیحدہ ہوں یا ایک ہی ہوں) **ولان الخ** اور اس دلیل سے بھی کہ اصل کی گواہی دوسرے تک پہنچانی تو عام حقوق میں سے ایک حق ہے) اس لئے جب ان دونوں گواہوں نے پہلے ایک حق کی گواہی دیدی یعنی ایک اصل کی گواہی نقل کر دی اس کے بعد دوسرے حق کی گواہی دی تو وہ قبول ہو گی: **ولا تقبل الخ** اور صرف اصل کی گواہی پر ایک فرع کی گواہی مقبول نہ ہو گی حضرت علیؓ کی اس حدیث کی بناء پر جو پہلے بیان کی جاچکی ہے اور یہی دلیل امام مالکؒ کے خلاف ان کے اس دعوی میں حجت ہے کہ ایک فرع کی گواہی بھی جائز ہوتی ہے اور اس دلیل سے بھی کہ گواہی دینا دوسرے عام حقوق میں سے ایک حق ہے اس لئے گواہی کا نصاب یعنی دو شخصوں کا ہونا ضروری ہے۔

توضیح: باب گواہی پر گواہی کا بیان، گواہی پر گواہی دینا، دو گواہوں کے اوپر بھی دو گواہوں کا ہونا یا ایک گواہ پر ایک گواہ ہونا، تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ دلائل۔

الشهادة على الشهادة الخ: کی بحث میں اصل فرع سے مراد اس صورت سے واضح ہوتی ہے مثلاً ایک معاملہ پر دو

شخص گواہ بنے پھر انہوں نے اپنی گواہی پر دوسروں کو گواہ بنایا یہ کہکر کہ تم دونوں اس بات پر گواہ رہو کہ ہم اس معاملہ میں گواہ ہیں تو پہلے گواہ اصل کہلائینگے اور بعد کے گواہ فروع کہلائینگے۔

وصفة الاشهاد ان يقول شاهد الاصل لشاهد الفرع اشهد على شهادتي انى اشهد ان فلان ابن فلان اقر عندى بكذا او اشهدنى على نفسه لان الفرع كالنائب عنه فلابد من التحميل والتوكيل على ما مر، ولابد ان يشهد كما يشهد عند القاضى لينقله الى مجلس القضاء وان لم يقل اشهدنى على نفسه جاز، لان من سمع اقرار غيره حل له الشهادة وان لم يقل له اشهد ويقول شاهد الفرع عند الاداء اشهد ان فلانا اشهدنى على شهادته ان فلانا اقر عنده بكذا وقال لى اشهد على شهادتي بذلك، لانه لابد من شهادته وذكره شهادة الاصل وذكره التحميل ولها لفظ اطول من هذا واقصر منه وخير الامور اوسطها. ومن قال اشهدنى فلان على نفسه لم يشهد السامع على شهادته حتى يقول اِشهد على شهادتي لانه لابد من التحميل وهذا ظاهر عند محمد لان القضاء عنده بشهادة الفروع والاصول جميعا حتى اشتركوا فى الضمان عند الرجوع وكذا عندهما لانه لابد من نقل شهادة الاصول لتصير حجة فيظهر تحميل ما هو حجة.

ترجمہ:۔ اور اپنی گواہی پر گواہ بنانے کی صورت یہ ہوتی ہے کہ اصل گواہی فرع گواہ سے اس طرح کہے کہ تم میرے گواہ ہونے پر اس طرح گواہی دو کہ میں شہادت دیتا ہوں کہ فلاں ابن فلاں شخص نے میرے نزدیک ایسا ایسا اقرار کیا ہے اور مجھے اپنی ذات پر شاہد بنالیا ہے لان الفرع الخ کیونکہ فرع گواہ اصل گواہ کا نائب ہوتا ہے لہٰذا گواہی دلوانا اور وکیل بنانا ضروری ہے جیسا کہ اس سے پہلے گذر چکا ہے اس طرح یہ بھی ضروری ہے کہ گواہی اس طرح دینی چاہئے جس طرح قاضی کے سامنے گواہی دی جاتی ہے تاکہ فرع یعنی اس گواہ کا گواہ اس بات کو قاضی کی مجلس میں ہو بہو نقل کر سکے یعنی جس طرح یہ گواہ بیان کرے گا اسی طرح اس کا گواہ بھی قاضی کے سامنے بیان کرے گا اور اگر اصل گواہ نے فرع یعنی اپنے گواہ سے یہ نہیں کہا کہ فلاں مقر (اقرار کرنے والا) یا مدعی علیہ نے مجھے اپنے اوپر گواہ بنایا تھا تو بھی جائز ہوگا کیونکہ دو شخص کا اقرار کرنا سن لے اس کے لئے یہ بات جائز ہو جاتی ہے کہ اس بارے میں گواہی دے اگرچہ اس اقرار کرنے والے نے یا اس مدعی علیہ نے اس سے یہ نہ کہا ہو کہ تم اس بات کی گواہی دو ویقول شاهد الخ اور گواہی دیتے وقت فرع گواہ (گواہ کا گواہ) یوں کہے کہ میں اس بات کی گواہی دیتا ہوں کہ فلاں شخص نے مجھے اپنی گواہی پر گواہ مقرر کیا ہے کہ فلاں اقرار کرنے والے نے اصل گواہ کے سامنے اس حق کا اقرار کیا اور اصل گواہ نے مجھ سے کہا کہ تم میری اس گواہی پر گواہ رہو۔

لانه لابدالخ اس لئے کہ فرع کی گواہی ضروری ہے اور اصل گواہ کی گواہی بھی ذکر کرنا ضروری ہے اس قسم کی گواہی دینے کے لئے ابھی جتنے الفاظ ذکر کئے گئے ہیں یہ درمیانی درجہ کے ہیں اگرچہ ان سے زیادہ الفاظ سے یا مفہوم کی ادائیگی کے ساتھ مختصر الفاظ سے کہنا بھی درست ہے کیونکہ ہم نے جو الفاظ بتائے ہیں وہ اوسط درجہ کے ہیں اور تمام کاموں میں اوسط درجہ ہی بہتر ہوتا ہے (ف اور اگر فرع نے اس طرح کہا کہ میں اس شخص کی ایسی گواہی پر گواہی دیتا ہوں تو جائز ہوگا اسی طریقہ کو فقیہ ابو اللیث اور ان کے استاد ابو جعفر ہندوانیؒ نے اختیار کیا ہے امام سرخسیؒ کا اسی پر فتوی بھی منقول ہے امام محمدؒ نے بھی اسی کو اپنی سیر کبیر میں ذکر کیا ہے امام مالک و شافعیؒ و احمدؒ کا بھی یہی قول ہے ومن قال الخ اگر کسی گواہ نے کہا کہ فلاں شخص نے کہا کہ فلاں شخص نے مجھے اپنی ذات پر گواہ بنایا ہے یعنی اسطرح کہا کہ فلاں اقرار کرنے والے نے مجھے اپنے اقرار کرنے پر گواہ بنایا ہے اس طرح گواہ سے سننے والے کو یہ جائز نہیں ہے اس کی گواہی پر گواہی دے۔ جب تک کہ گواہ اس طرح نہ کہے کہ تم میری گواہی پر گواہ بنو۔

لانه لا بد الخ: کیونکہ گواہی کو قبول کرنا ضروری ہے یہ بات امام محمدؒ کے نزدیک ظاہر ہے کیونکہ امام محمدؒ کے نزدیک قاضی کا فیصلہ اصل گواہ اور اس کے گواہ (فرع) دونوں فریقوں کی گواہی پر ہوتا ہے یہانتک کہ اگر دونوں میں سے ایک بھی اپنی گواہی سے

انکار کردے تو دونوں پر ہی اس کا تاوان لازم آتا ہے اور دونوں ہی اس تاوان میں شریک ہوتے ہیں اس لئے یہ بات لازم ہوئی کہ اصول نے خود دوسرے کو گواہ مقرر کیا ہو اسی طرح امام ابو حنیفہ وابو یوسفؒ کے نزدیک ظاہر ہے کیونکہ اصول کی شہادت کو نقل کرنا ضروری ہے تاکہ وہ ایک حجت ہو سکے اس لئے حجت کو قبول کروانا ظاہر ہوگا (ف کیونکہ اگر گواہی قبول نہ کی ہو تو بھی قاضی کے سامنے اسے منتقل کرنا نہیں پایا جائے گا اس لئے یقیناً اس گواہی کو قاضی کی مجلس میں منتقل کرنا ہوگا۔

توضیح:۔ کسی کو گواہ مقرر کرنے کی صورت اور اس کی تفصیل، گواہی دیتے وقت فرع گواہ کس طرح گواہی دے، گواہی کے الفاظ کیسے ہوں کسی کا کسی کے سامنے اپنی گواہی کا صرف تذکرہ کرنے سے اس کی گواہی جائز ہوگی یا نہیں، تفصیلی مسائل، اختلاف ائمہ، دلائل

قال. ولا تقبل شهادة شهود الفروع الا ان يموت شهود الاصل او يغيبوا مسيرة ثلاثة ايام فصاعدا او يمرضوا مرضا لا يستطيعون معه حضور مجلس الحاكم، لان جوازها للحاجة وانما تمس عند عجز الاصل، وبهذه الاشياء يتحقق العجز، وانما اعتبرنا السفر لان المعجز بُعد المسافة، ومدة السفر بعيدة حكما حتى ادير عليها عدة من الاحكام فكذا سبيل هذا الحكم، وعن ابى يوسف انه كان فى مكان لو غدا لأداء الشهادة لا يستطيع ان يبيت فى اهله صح الاشهاد احياء لحقوق الناس، قالوا الاول احسن والثانى اوفق وبه اخذ الفقيه ابو الليث. قال فان عدّل شهود الاصل شهود الفرع جاز لانهم من اهل التزكية، وكذا اذا شهد شاهدان فعدّل احدهما الآخر صح، لما قلنا غاية الامر ان فيه منفعة له من حيث القضاء بشهادته لكن العدل لا يتهم بمثله كما لا يتهم فى شهادة نفسه كيف وان قوله مقبول فى حق نفسه وان ردت شهادة صاحبه فلا تهمة.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ فروع کی گواہی صرف ایسی صورت میں قبول ہوگی کہ یا تو اصل گواہ مر گئے ہوں یا تین دن یا اس سے بھی زیادہ دن کی مسافت پر غائب ہوں یا ایسی بیماری میں مبتلاء ہوں کہ اس کے رہتے ہوئے حاکم کی کچہری تک نہ پہنچ سکتے ہوں کیونکہ گواہی پر گواہی کا جائز ہونا ضرورت کی بناء پر ہے اور ضرورت اس وقت محسوس ہوتی ہے جبکہ اصل حاضر ہونے سے عاجز ہو اور عاجزی انہیں مذکورہ باتوں سے پائی جاتی ہے (ف یعنی موت یا سفر یا مرض سے) **وانما اعتبرنا الخ** اور ہم نے مدت سفر کا اعتبار اس لئے کیا ہے کہ راستہ کی دوری ہی گواہ کو جانے سے عاجز کرنے والی ہوتی ہے جبکہ مدت سفر ہی بہت سے احکام میں بعید سمجھی جاتی ہے اس سے کم کو قریب سمجھا جاتا ہے) اسی طرح اس گواہی میں بھی اسی مدت سفر پر حکم لگایا گیا ہے (ف مثلاً نماز قصر کرنا روزے کو افطار کرنا وغیرہ کئی احکام اسی بناء پر ہیں کہ سفر کی دوری میں آدمی ادائیگی سے عاجز ہو جاتا ہے لہٰذا اس عاجزی کی وجہ سے گواہی پر گواہی بھی جائز ہے) یہی ظاہر الروایۃ ہے۔

وعن ابو یوسفؒ الخ:اور امام ابو یوسفؒ نے روایت ہے کہ اگر اصل گواہ ایسی جگہ پر ہو کہ اگر وہاں سے گواہی دینے کے لئے صبح کے وقت چلے تو رات کے وقت اپنے گھر میں آکر رہنا ممکن نہ ہو ایسے شخص کے لئے یہ جائز ہوگا کہ کسی دوسرے کو اپنی گواہی پر گواہ بنادے تاکہ لوگوں کے حقوق ضائع نہ ہوں (ف یعنی نائب بنانے کی سہولت لوگوں کے حقوق کو ضائع ہونے سے بچانے کے لئے دی گئی ہے) مشائخ نے کہا ہے کہ پہلا قول یعنی ظاہر الروایۃ بہت بہتر ہے مگر دوسرا قول آسان ہے یعنی امام ابو یوسفؒ کے قول میں بہت آسانی ہے اسی قول کو فقیہ ابو اللیثؒ نے بھی پسند کیا ہے (ف اسی قول کو بہت سے مشائخ نے بھی قبول کیا ہے ادب القاضی کی شرح میں ہے کہ صاحبینؒ کے قول پر گواہی پر گواہی ایسی صورت میں جائز ہے کہ فروع کے ساتھ اصول بھی (یعنی اصل گواہ کے ساتھ اس کے گواہ بھی) ایک ہی شہر میں موجود ہوں مع): **قال فان عدل الخ** قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر اصل گواہوں کے گواہوں نے ان اصل گواہوں کے عادل ہونے کا اقرار کر لیا ہے یعنی ان کو عادل مان لیا تو ان کو ایسا کہنا جائز ہوگا کیونکہ

وہ فرع اس کہنے کا حق اور اس کی صلاحیت رکھتے ہیں (ف اسی بات پر چاروں اماموں کا اجماع ہے۔
و کذا اذاشهد الخ اسی طرح اگر دو گواہوں نے گواہی دی اور ان میں سے ہر ایک نے دوسرے کو عادل کہا تو یہ بھی جائز ہو گا کہ کیونکہ ان کو یہ صلاحیت حاصل ہے کہ دوسرے کو عادل کہیں لما قلنا الخ اس کی دلیل وہی ہے جو ہم نے پہلے بیان کر دی ہے ایک گواہ کو عادل کہنے میں اس بات کی اس پر تہمت نہیں لگائی جا سکتی ہے کہ اس طرح کہنے سے قاضی اس کے کہنے کے مطابق فیصلہ کر دے گا کیونکہ کوئی عادل شخص اس طرح کا کام نہیں کرتا ہے کہ غلط بیانی سے اپنا کام نکالے عادل گواہ تو خود اپنی گواہی میں بھی قابل تہمت نہیں ہوتا ہے اس پر تہمت کیسے لگائی جاسکتی ہے کیونکہ اس کا قول تو خود اس کی اپنی ذات کے لئے بھی قابل قبول ہوتا ہے اسی طرح اگر اس کے ساتھی گواہ کی گواہی کس طرح کر دی جائے جب بھی دوسرے کی گواہی پر کوئی برا اثر مرتب نہیں ہوتا ہے اور اس پر کوئی تہمت نہیں لگائی جاتی ہے۔

توضیح: فروع کی گواہی کن صورتوں میں قابل قبول ہوتی ہے، اگر فروع نے اپنے اصول کو عادل کہا اگر دو گواہوں میں سے ایک نے دوسرے کو عادل کہا تفصیل مسائل۔ اقوال مشائخ۔ دلائل

قال. وان سكتوا عن تعديلهم جاز، وينظر القاضى فى حالهم، وهذا عند ابى يوسف وقال محمد لا تقبل لانه لا شهادة الا بالعدالة فان لم يعرفوها لم ينقلوا الشهادة فلا تقبل ولابى يوسف ان الماخوذ عليهم النقل دون التعديل، لانه قد يخفى عليهم واذا نقلوا يتعرف القاضى العدالة كما اذا حضروا بانفسهم وشهدوا. قال وان انكر شهود الاصل الشهادة لم تقبل شهادة شهود الفرع، لان التحميل لم يثبت للتعارض بين الخبرين وهو شرط. واذا شهد رجلان على شهادة رجلين على فلانة بنت فلان الفلانية بالف درهم وقالا اخبرانا انهما يعرفانها فجاء بامرأة وقالا لا ندرى اهى هذه ام لا، فانه يقال للمدعى هات شاهدين يشهدان انها فلانة، لان الشهادة على المعرفة بالنسبة قد تحققت والمدعى يدعى الحق على الحاضرة ولعلها غيرها فلابد من تعريفها بتلك النسبة ونظير هذا اذا تحملوا الشهادة ببيع محدودة يذكر حدودها وشهدوا على المشترى لابد من آخرين يشهدان على ان المحدود بها فى يد المدعى عليه، وكذا اذا انكر المدعى عليه ان الحدود المذكورة فى الشهادة حدود ما فى يديه:

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر فروع اپنے اصول کو عادل کہنے اور نہ کہنے کے بارے میں خاموشی اختیار کئے رہیں ہو تو بھی جائز ہے مگر قاضی خود ہی ان اصل گواہوں کے حال میں غور کرے گا یہ قول امام ابو یوسفؒ کا ہے اور امام محمدؒ نے کہا ہے کہ اس کی گواہی قبول نہیں کی جائیگی کیونکہ گواہوں کو عادل جانے بغیر ان کی گواہی قبول نہیں ہوتی ہے اس بناء پر اگر ان فروع کو اصل گواہوں کا عادل ہونا معلوم نہ ہو سکا ان کی گواہی دوسروں تک منتقل نہیں کی اس لئے وہ گواہی مقبول نہیں ہوگی: ولابی یوسف الخ اور امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ فروع گواہوں کی ذمہ داری صرف گواہی کو منتقل کر دینا یا بیان کر دینا ہے اور اپنے اوپر کے گواہوں (اصول) کو عادل ثابت کرنا لازم نہیں ہے کیونکہ کبھی فروع پر اصول کی حالت مخفی ہوتی ہے اور جب وہ اپنے اصول کی گواہی نقل کر دیں تب قاضی کچھ تکلیف کر کے ان کے عادل ہونے یا نہ ہونے کے بارے میں اپنے ذرائع سے دریافت کرے گا جیسے کہ اس صورت میں کہ وہ اصول خود ہی اس قاضی کے پاس آ کر گواہی ادا کریں تو بھی قاضی کو خود ہی ان کے حالات معلوم کرنے ہونگے (ف یعنی اگر فروع نے قاضی سے یہ کہا کہ ہم اپنے اصول (گواہوں) کے عادل ہونے یا نہ ہونے کے بارے میں کچھ نہیں جانتے ہیں پس قاضی ان کی گواہی قبول کرنے سے انکار نہیں کرے گا بلکہ ان گواہوں کے بارے میں اپنے طور پر دوسروں

سے تحقیق کرلے گا۔ اور یہی قول صحیح ہے مع)۔

قال وان انکر الخ قدوریؒ نے کہاہے کہ اگر اصل گواہوں نے گواہی سے انکار کردیا تو فروع کی گواہی قبول نہ ہوگی کیونکہ اصول کا اپنی گواہی پر ان کو گواہ بنانا صحیح ثابت نہ ہوا کیونکہ دونوں خبریں متعارض ہیں حالانکہ گواہ بنالیناشرط ہے واذا شهد الخ اگر اصل دو مردوں کی گواہی پر دو مردوں نے اس طرح گواہی دی کہ فلاں قریشیہ جو کے فلاں مرد کی بیٹی ہے اس پر ہزار درہم باقی ہے اور یہ بھی کہا کہ دونوں کو ہمارے اصل گواہوں نے یہ بتلایاہے کہ وہ لوگ اس عورت کو پہچانتے ہیں اس کے بعد مدعی نے ایک عورت کو پیش کیا مگر ان فروع نے ان کے پہچاننے سے انکار کرتے ہوئے یہ کہا کہ ہم نہیں جانتے ہیں کہ یہ عورت وہی ہے یا نہیں ہے اس لئے اس مدعی سے کہا جائے گا کہ تم ایسے دو گواہ لاؤ جو اس بات کی گواہی دیں کہ یہ عورت وہی مطلوبہ قریشیہ ہے: لان الشهادة الخ کیونکہ نسب پہچاننے کی گواہی کی بات تو پہلے ہی ہو چکی ہے کہ اصل گواہ اس عورت کو جس پر قرض تھا پہچانتے تھے اور مدعی بھی اسی عورت پر دعویٰ کررہاہے جو موجود ہے مگر اس میں اس بات کا احتمال پایا جاتا ہے کہ شاید یہ عورت وہ مطلوبہ نہ ہو بلکہ دوسری ہو اس لئے ایسے گواہوں کو پیش کرنا ضروری ہوگا جو یہ گواہی دیں کہ بے شک یہ عورت وہی مطلوبہ قریشیہ ہے۔

ونظير هذا الخ: اس مسئلہ کی نظیر یہ ہے کہ اگر کچھ گواہ کسی محدود چیز کے بیچنے پر گواہ ہوئے جس کی حدود اربعہ (چوحدی) بتادئے گئے ہوں اور انہوں نے خریداری پر گواہی دی تو یہاں بھی لازمی طور سے دوسرے دو گواہ پیش کرنے ہوں گے جو اس بات کی گواہی دیں کہ اس مدعی علیہ کے قبضہ میں محدود شئی ہے جس کے حدود اربعہ بیان کئے گئے ہیں اس طرح اگر مدعی علیہ نے یہ کہا کہ جو محدود شئی میرے قبضہ میں ہے اس کی حدود وہ نہیں ہے جو گواہی کے وقت بیان کی گئی ہے (ف تو صحیح یہ ہے کہ اگر ایک شخص نے دوسرے پر کسی ایسے مکان یا زمین وغیرہ کی حدبندی کرتے ہوئے جو مدعی علیہ کے قبضہ میں ہے دعویٰ کیا کہ یہ میری ملک ہے پھر اس کی حدیں بھی بیان کردیں اور عادل گواہ پیش کردیے جنہوں نے گواہی دی کہ وہ مکان یا جائیداد کی حدیں یہ ہیں اس مدعی کی ملکیت ہے مگر فی الحال اس مدعی علیہ کا اس پر ناحق قبضہ ہے تو اس وقت مدعی کو قاضی کی طرف سے یہ حکم دیا جائے گا کہ وہ ایسے دو گواہ لائے جو اس بات کی گواہی دیں کہ جو چیز اس چوحدی کے درمیان ہے وہ اسی مدعی علیہ کے قبضہ میں ہے اسی طرح اگر مدعی علیہ نے کہا کہ جو غیر منقولہ جائیداد میرے قبضہ میں ہے اس کی چوحدی وہ نہیں ہے جو اس گواہی کے درمیان بیان کی گئی ہے جب بھی مدعی کو حکم دیا جائے گا کہ تم ایسے دو گواہ لاؤ جو اس بات کی گواہی دیں کہ اس مدعی علیہ کے قبضہ میں جو جائیداد ہے اس کی چوحدی یہی ہے م ع۔

توضیح۔ اگر مطالبہ کے باوجود فروع نے اپنے اصول کو عادل کہنے سے بالکل خاموشی برتی اگر اصل گواہوں نے گواہی سے انکار کردیا تو فروع کی گواہی کا حکم۔۔ تفصیل مسائل۔ حکم۔ اقوال مشائخ۔ دلائل

ثم تفسير التشهير منقول عن شريح فانه كان يبعثه الى سوقه ان كان سوقيا والى قومه ان كان غير سوقي بعد العصر اجمع ما كانوا ويقولون ان شريحا يقرأ عليكم السلام ويقول: انا وجدنا هذا شاهد زور فاحذروه وحذروا الناس منه، وذكر شمس الايمة السرخسي انه يُشهر عندهما ايضا، والتعزير والحبس على قدر ما يراه القاضي عندهما، وكيفية التعزير ما ذكرناه في الحدود، وفي الجامع الصغير شاهدان اقرا انهما شهدا بزور لم يضربا وقالا يعزران وفائدته ان شاهد الزور في حق ما ذكرنا من الحكم هو المقر على نفسه بذلك فاما لا طريق الى اثبات ذلك بالبينة لانه نفي الشهادة والبينات للاثبات، والله اعلم.

ترجمہ:۔ پھر جھوٹے کی تشہیر کا طریقہ جو حضرت شریحؒ سے منقول ہے یہ ہے کہ آپ جھوٹے گواہ کو اس کے بازار میں

بھیجتے تھے جبکہ وہ اکثر بازار میں آمدورفت کرتا رہتا ہو اور اگر وہ بازاری نہ ہو تو اسے اس کی قوم کے پاس بھیج دیتے پھر کیونکہ عصر کے بعد ہی لوگوں کا مجمع اس جگہ زیادہ ہوتا ہے اس لئے ایسے ہی وقت میں بھیجتے تھے اور اسے لیجانے والے یہ کہتے رہتے کہ قاضی شریح صاحب تم کو سلام کہتے ہیں اور یہ فرماتے ہیں کہ ہم نے اس شخص کو جھوٹا گواہ پایا ہے اس لئے تم سب اس سے بچتے رہو اور دوسروں کو بھی اس سے بچاؤ (ف اس کی روایت امام محمد وابن ابی شیبہؒ نے کی ہے مف) وذکر شمس الائمہ الخ اور شمس الائمہ سرخسیؒ نے ذکر فرمایا ہے کہ صاحبینؒ کے نزدیک بھی جھوٹے گواہ کی تشہیر کرائی جائی اور صاحبینؒ کے نزدیک تعزیر کرنا اور قید خانہ میں رکھنا قاضی کی رائے کے مطابق ہوگا (یعنی وہ جتنا بھی مناسب سمجھے) (ف اور یہی بات صحیح ہے ع)۔ وکیفیۃ الخ اور تعزیز کرنے کی صورت وہی ہے جو ہم کتاب الحدود میں بیان کر چکے ہیں (ف یعنی کتاب الحدود کے باب التعزیر میں مذکور ہے کہ اگر جھوٹے گواہ نے توبہ کرلی تو امام ابویوسفؒ سے روایت ہے کہ اس کی گواہی قبول ہوگی اور اسی پر فتویٰ ہے ع اور جامع صغیر میں مذکور ہے کہ اگر دو گواہوں نے یہ اقرار کیا کہ ہم نے قصداً جھوٹی گواہی دی تھی تو انہیں مار پیٹ نہیں کی جائیگی۔

وفائدته الخ اور اس اقرار کا فائدہ یہ ہے کہ جس سزا کا ابھی ذکر ہوا اس میں جھوٹا گواہ صرف یہی شخص مانا جائے گا جس نے اپنی ذات پر خود ہی جھوٹی گواہی دینے کا اقرار کیا ہو یعنی شہادۃ الزور ہونا صرف اسی طرح ثابت ہوگا کہ گواہ خود ہی اقرار کرلے۔ اس لئے کہ اگر کسی دوسری طرح سے یا دوسرے لوگوں کی گواہی سے کسی کو جھوٹا گواہ ثابت کیا گیا ہو تو وہ یہاں جھوٹے گواہ میں شامل نہ ہوگا اور اسے سزا نہیں دی جائیگی کیونکہ ایسا ہونے سے گواہی کی نفی ہوگی حالانکہ گواہیوں کا مقصد کسی بات کو ثابت کرنا ہوتا ہے (ف الہدایہ اس لئے گواہی نہ ہوگی کہ اس شخص کی گواہی نہ تھی کیونکہ جس شخص کی گواہی نہ ہو اور وہ قصداً کوئی گواہی جھوٹ بنا کر اور گڑھ کردے تو ایسے ہی شخص کو شاہد الزور کہا جاتا ہے اس لئے اسے دوسروں کی گواہی سے ثابت نہیں کیا جائے گا بلکہ اسی صورت میں ہوگا کہ وہ گواہ خود اقرار کرلے واللہ تعالیٰ اعلم۔

توضیح: شاہد الزور کی تعریف اور اس کا حکم اس کی تشہیر کا طریقہ، اقوال مشائخ، دلائل۔

قال و كذلك كتاب القاضي الى القاضي لانه في معنى الشهادة على الشهادة الا ان القاضي لكمال ديانته ووفور ولايته يتفرد بالنقل. ولو قالوا في هذين البابين التميمية لم يجز حتى ينسبوها الى فخذها وهي القبيلة الخاصة، وهذا لان التعريف لابد منه في هذا ولا يتحصل بالنسبة العامة، وهي عامة بالنسبة الى بني تميم، لانهم قوم لا يحصون ويحصل بالنسبة الى الفخذ، لانها خاصة، وقيل الفرغانية نسبة عامة والاوزجندية نسبة خاصة، وقيل السمرقندية والبخارية عامة وقيل الى السكة الصغيرة خاصة والى المحلة الكبيرة والمصر عامة، ثم التعريف وان كان يتم بذكر الجد عند ابي حنيفة ومحمد خلافا لابي يوسف على ظاهر الروايات، فذكر الفخذ يقوم مقام الجد، لانه اسم الجد الاعلى، فنزل منزلة الجد الادنى.

ترجمہ:۔ فرمایا ہے کہ یہی حکم اس خط کا بھی ہے جو قاضی نے دوسرے قاضی کو لکھا ہو (ف) اس حکم کی تفصیلی صورت یہ ہے کہ مثلاً ایک قاضی نے دوسرے قاضی کو لکھا کہ میرے سامنے دو عادل گواہوں نے اس بات کی گواہی دی ہے کہ زید بن بکر قرشی کے ایک ہزار درہم کا دوسرے شخص کے ذمہ واقعتہ قرض باقی ہے جس کی فی الحال ادائیگی ہندہ بنت عتبہ قرشیہ کے ذمہ واجب ہے اس لئے آپ اس عورت کے نام یہ حکم صادر فرمادیں پھر جب خط اس قاضی کو ملا تو مدعی ایک عورت کو لے کر اس قاضی کے پاس حاضر ہو گیا مگر اس عورت نے اپنے مقروض ہونے بلکہ اپنا نام ہندہ قرشیہ ہونے سے ہی انکار کر دیا تب اس مدعی کو قاضی اس بات کا حکم دیگا کہ تم ایسے دو گواہ لے کر آؤ جو گواہی دیں کہ یہ عورت وہی ہے جس کا نام اس خط میں ہندہ قرشیہ لکھا گیا ہے ع): لانه في الخ کیونکہ یہ صورت بھی گواہی پر گواہی کے معنی میں ہے (ف گویا قاضی نے خود فرع (گواہوں کا گواہ) بن کر

اصل گواہوں کی گواہی دوسرے قاضی کے سامنے پہنچائی ہے لیکن اس پر کوئی یہ کہہ سکتا ہے یہ قاضی فرع نہیں ہو سکتا ہے کیونکہ اگر ایسا ہوتا تو کم از کم دو شخصوں کا ہونا ضروری ہوتا ہے اس کا جواب یہ ہے کہ اگر چہ وہ فرع نہیں ہے مگر فرع کے حکم میں ہو سکتا ہے الا ان الخ مگر یہ (اس لئے) کہ قاضی انتہائی دیانت دار مان لئے جانے اور پورے اختیارات کے مالک ہو جانے کی وجہ سے گواہی کے نقل کرنے میں انتہائی کافی ہوتا ہے۔

ولو قالوا الخ اور ان گواہوں نے مذکورہ دونوں صورتوں میں یعنی جبکہ گواہی پر گواہی کی صورت میں ہو یا قاضی کا خط دوسرے قاضی کے پاس لانے کی صورت میں ہو یہ کہہ دیا ہے کہ وہ عورت جس کا معاملہ ہے وہ قبیلہ تمیمیہ سے تمیمہ ہے یعنی ہند قرشیہ کے سوا ہے تو ایسی گواہی جائز نہ ہو گی جبتک اس عورت کو اس کے قریبی خاندان (فخذ) کی طرف منسوب نہ کردیں (ف یہ معلوم ہونا چاہئے جبکہ عرب میں خاندان اور نسب کے سلسلہ میں پہلے شعب کا لفظ آتا ہے جس میں بہت سے قبیلے داخل ہوتے ہیں پھر لفظ قبیلہ پھر قبیلہ اس کے نیچے عمارہ ہے پھر اس کے نیچے بطن ہے اور اس کے نیچے فخذ ہے اس طرح یہ لفظ فخذ آدمی کا خاص کنبہ اور اس کے سب سے اوپر شعب ہوتا ہے اس بناء پر اگر کسی کی عام نسبت بیان کردی جائے تو اس سے اس شخص کی نسبی پہچان حاصل نہیں ہوتی ہے اس لئے گواہی میں عام نسبت جائز نہیں ہوتی ہے **وهذا لان الخ** اور جائز نہیں ہونے کی وجہ یہ ہے یہ نسبت بیان کر کے اس کی خاص شناخت کرنی ہوتی ہے جو حاصل نہیں ہوتی ہے (ف جیسے تمیمیہ (جو قرشیہ کے اوپر کا قبیلہ ہے)۔

وهي عامة الخ: کہ یہ تمیمیہ نبو تمیم کی طرف منسوب کرتے ہوئے ایک عام نسبت ہے کیونکہ بنو تمیم میں اتنے سارے خاندان شامل ہیں کہ وہ شمار بھی نہیں کیے جاسکتے (اس بناء پر اس میں ہند بنت عتبہ تمیمیہ بہت سی عورتیں پائی جاسکتی ہے اس بناء پر ان کی شناخت ممکن نہیں ہو گی **ويحصل الخ** اور یہ شناخت اس وقت آسانی سے ہو سکتی ہے جبکہ اس کی نسبت فخذ (بالکل ہی قریبی رشتہ دار) کی طرف ہو رہی ہو کیونکہ یہ خاص نسبت ہوتی ہے (ف یعنی اس کنبہ کے لوگ آسانی سے شمار ہو سکتے ہیں اور شناخت کیے جاسکتے ہیں اس لئے ان میں کوئی التباس یا اشتباہ باقی نہیں رہتا ہے یہ حکم عرب کے لوگوں کے بارے میں ہے مگر غیر عرب یعنی عجمیوں میں اکثر لوگوں کی نسبت علاقوں اور شہروں کی طرف ہوتی ہے اس لئے ان میں عام اور خاص نسبتوں میں ان سے اختلاف ہو گا **وقيل الفرغانية الخ** بعض علماء نے کہا کہ صوبہ فرغانہ کی طرف کی نسبت عام ہوتی ہے اور اس کے ماتحت ایک شہر اوزجند کی طرف کی نسبت خاص ہوتی ہے (ف پھر بھی اس شہر کی طرف کی نسبت سے شناخت حاصل ہونے میں تأمل ہے اگر چہ اس شہر کے مقابلے میں فرغانہ کی طرف نسبت عام ہوتی ہے کیونکہ یہ اوزجند شہر بھی اپنی جگہ ایک بڑا شہر ہے اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ سمرقند یا بخارا کی طرف نسبت کرنا نسبت عامہ ہوتی ہے (ف لیکن اس کے کسی محلہ کی طرف نسبت کرنا نسبت خاصہ ہے **وقيل الى السكة الخ** اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ محلہ کی طرف نسبت بھی عامہ ہوتی ہے البتہ اس کی گلیوں کی طرف نسبت خاص ہوتی ہے اور بڑے محلہ یا شہر کی طرف نسبت نسبت عامہ ہوتی ہے (ف اور اگر گلیوں کے ساتھ شہر اور اس کے محلہ کو بھی بیان کردیا جائے تو زیادہ بہتر بات ہوتی ہے **ثم التعريف الخ** پھر ظاہر روایت کے مطابق امام ابو حنیفہ و محمدؒ کے نزدیک امام ابو یوسفؒ کے قول کے خلاف انسان کی مکمل شناخت دادا کا نام باپ کے ساتھ لینے سے ہو جاتی ہے مثلاً زید بن بکر بن خالد لیکن فخذ کا ذکر کرنا دادا کے قائم مقام ہو جاتا ہے کیونکہ فخذ میں دادا کے اوپر بڑے دادا کا نام لیا جاتا ہے اس لئے اسے قریب کے دادا کے قائم مقام رکھا گیا ہے (ف یعنی زید بن بکر بن خالد کی بجائے اسی اوپر کے دادا کا نام لے لینا کافی ہو جاتا ہے)

توضیح: کیا قاضی خود گواہ کا گواہ (فرع) بن کر دوسرے قاضی کے پاس اپنا سفارشی خط لکھ سکتا ہے کہ تنہا قاضی دو گواہوں کے قائم مقام ہو سکتا ہے، شعب قبیلہ، فخذ، صوبہ، شہر،

محلّہ، گلی وغیرہ کی طرف نسبت کرنے میں فرق، تفصیل مسائل، اختلاف ائمہ، دلائل

فصل. قال ابو حنیفۃؒ: شاھد الزور أشھّرہ فی السوق ولا اعزّرہ، وقالا نوجعہ ضربا ونحبسہ، وھو قول الشافعی، لھما ما روی عن عمر رضی اللہ عنہ انہ ضرب شاھد الزور اربعین سوطا وسخّم وجھہ ولان ھذہ کبیرۃ یتعدی ضررھا الی العباد، ولیس فیھا حد مقرر فیُعزّر، ولہ ان شریحا کان یُشھّرہ ولا یضرب، ولان الانزجار یحصل بالتشھیر فیکتفی بہ، والضرب وان کان مبالغۃ فی الزجر ولکنہ یقع مانعا عن الرجوع فوجب التخفیف نظرا الی ھذا الوجہ، وحدیث عمر رضی اللہ عنہ محمول علی السیاسۃ بدلالۃ التبلیغ الی الاربعین والتسخیم.

ترجمہ: فصل جھوٹی گواہی کا بیان، ابو حنیفہؒ نے فرمایا ہے کہ جھوٹی گواہی دینے والے کو میں بازار میں مشہور تو کروں گا لیکن میں اسے تعزیر کی سزا نہیں دونگا مگر صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ ہم اسے مارینگے اور قید خانے میں ڈال دینگے امام شافعیؒ کا بھی یہی قول ہے (ف اور امام مالک اور امام احمد اور عام علماء کا بھی یہی قول ہے) صاحبینؒ کی دلیل وہ اثر ہے جو حضرت عمرؓ سے مروی ہے کہ آپ نے جھوٹے گواہ کو چالیس کوڑے مارے پھر اس کا منہ کالا کیا (ف چنانچہ عبد الرزاقؒ نے فرمایا ہے اخبرنا ابن جریج قال حدثت عن مکحول ان عمر بن الخطابؓ الخ یعنی حضرت عمرؓ نے جھوٹے گواہ کو چالیس درے مارے وقال اخبرنا یحیٰ بن العملاء اخبرنی الاحوص بن حکیم عن ابیہ عن عمر بن الخطابؓ الخ یعنی حضرت عمرؓ نے جھوٹے گواہ کے بارے میں حکم دیا ہے اس لئے اس کا منہ کالا کیا گیا ہے اور اس کا عمامہ اس کی گردن میں ڈال کر قبیلوں میں پھرایا گیا ہے۔

اور ابن ابی شیبہ نے کہا کہ حدثنا ابو خالد الاحمر عن حجاج عن مکحول عن الولید بن ابی مالک ان عمرؓ کتب الی عمالہ بالشام فی شاھد الزور یضرب اربعین سوطا ویسخم وجھہ ویحلق راسہ ویقال حبسہ یعنی حضرت عمرؓ نے اپنے عاملان شام کو جھوٹے گواہ کے بارے میں حکم لکھا کہ اسے چالیس درے مارے جائیں اور اس کا منہ کالا کیا جائے اور اس کا سر منڈوایا جائے اور کافی دنوں تک قید خانہ میں مقید رکھا جائے ف ع اس سے معلوم ہوا ہے کہ حضرت عمرؓ نے جھوٹے گواہ کو سخت سزا (سزائے تعزیر) دی ہمارے لئے آپ کا عمل حجت ہے اس پر عمل ضروری ہے ولان ھذہ الخ اور اس دلیل سے بھی کہ جھوٹی گواہی دینا بڑا گناہ ہے جس کا برا اثر دوسروں تک پہونچتا ہے اس کے لئے منجانب شرع کوئی سزا مقرر نہیں ہے اس لئے حسب ضرورت سزا دینی چاہیئے (ف تا کہ اس کا نقصان وہ اثر دوسروں تک نہ پہونچے صحیح حدیث میں ہے کہ رسول اللہؐ نے فرمایا ہے کہ کیا میں تم لوگوں کو نہ بتادوں کہ سب سے بڑا گناہ کیا ہے تب صحابہ کرامؓ نے عرض کیا یا رسول اللہ کیوں نہیں بتلائینگے بلکہ ضرور فرمائیں اس پر رسول اللہؐ نے فرمایا ہے کہ اللہ تبارک وتعالےٰ کے ساتھ شرک کرنا اور والدین کی نافرمانی کرنا آپ اس وقت ٹیک لگا کر بیٹھے ہوئے تھے اچانک بیٹھ گئے اور فرمایا ہے خبردار تم یہ بھی جانو کہ جھوٹی گواہی یا جھوٹی بات یا جھوٹی گواہی بھی بڑا گناہ ہے پھر آپ اس جملہ کو بار بار مکرر سہ کرر فرماتے رہے یہانتک کہ (آپ کی تکلیف کو محسوس کرتے ہوئے) ہم نے یہ تمنا کی کہ اب آپ خاموش ہو جائے (رواہ البخاری) اسی طرح خود اللہ تعالیٰ نے بھی جھوٹی بات کو شرک کے ساتھ ملایا ہے فرمایا ہے کہ فاجتنبوا الرجس من الاوثان واجتنبوا قول الزور یعنی تم لوگ بتوں کی گندگیوں اور ناپاکیوں سے دور رہو اور قول زور سے بھی دور رہو اس سے معلوم ہوا کہ قصداً جھوٹی گواہی دینا کبیرہ گناہ ہے ولہ ان الخ اور ان کی یعنی امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ قاضی شریح بن ہانی تابعی جھوٹے گواہ کو مشہور کرتے تمام لوگوں میں شہرت دیتے مگر مارتے نہیں تھے۔

ولان الانزجار الخ اور اس دلیل سے بھی کہ تشہیر کرادینے سے سرزنش اور زجر کا مقصد حاصل ہو جاتا ہے اس لئے اس پر اکتفاء کیا جائے گا والضرب وان کان الخ اور مار پیٹ کی سزا اگرچہ تشہیر سے زیادہ تکلیف دہ ہوتی ہے لیکن اس کا نقصان یہ ہوتا

ہے کہ وہ آئندہ اس خوف سے کہ ایک مرتبہ جس بات کی گواہی دیدی ہے اگرچہ وہ غلط ہے اب اگر اس سے انکار کر کے صحیح بات کہدوں تو پھر اسی طرح کی مار پڑیگی اس لئے وہ اپنی غلط بات پر ہی جما رہے گا، اپنی گواہی سے وہ بھی نہیں پھرے گا اس لئے اس نتیجہ کا خیال کر کے سزا میں کچھ کمی کر دینا واجب ہے (ف لیکن عبدالرزاق نے سفیان ثوریؒ سے روایت کی ہے کہ جعد بن زکوان نے کہا ہے کہ قاضی شریحؒ کے پاس ایک جھوٹا گواہ لایا گیا تو آپ نے اس کے سر کا عمامہ اتروا کر اس پر کئی درے مارے پھر اسی مسجد میں اسے بھیجدیا گیا جہاں لوگ اسے پہچانتے تھے جیسا کہ فتح القدیر میں ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ شریحؒ نے ملزم کو سزا بھی دی ہے: وحدیث عمرؓ الخ اور حضرت عمرؓ کی حدیث سیاست پر محمول کی جائیگی اس دلیل سے کہ آپ نے پورے چالیس درے مارے (اگر تعزیر اہوتا ہے تو آخری حد تک نہ مارتے پھر منہ بھی کالا کیا (ف شیخ ابن الہمامؒ نے فرمایا ہے کہ قاضی شریحؒ سے بھی یہ ثابت ہے کہ آپ نے تعزیر کی تھی نیز ابو حنیفہؒ بھی ایسے مجرم کی تشہیر کے قائل تھے اور شیخ ابن الہمامؒ نے بظاہر صاحبینؒ کے قول کو ترجیح دی ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔

توضیح:۔ جھوٹی گواہی دینے والے کے ساتھ کیا سلوک کیا جائے، تفصیل مسئلہ، اقوال مشائخ دلائل

كتاب الرجوع عن الشهادات

قال. واذا رجع الشهود عن شهادتهم قبل الحكم بها سقطت، لان الحق انما يثبت بالقضاء والقاضى لا يقضى بكلام متناقض ولا ضمان عليهما لانهما ما اتلفا شيئا لا على المدعى ولا على المدعى عليه، فان حكم بشهادتهم ثم رجعوا لم يفسخ الحكم، لان آخر كلامهم يناقض اوله، فلا ينقض الحكم بالتناقض ولانه فى الدلالة على الصدق مثل الاول وقد ترجح الاول باتصال القضاء به، وعليهم ضمان ما تلفوه بشهادتهم لاقرارهم على انفسهم بسبب الضمان والتناقض لا يمنع صحة الاقرار وسنقرره من بعد، ولا يصح الرجوع الا بحضرة الحاكم، لانه فسخ الشهادة فيختص بما تختص به الشهادة من المجلس وهو مجلس القاضى اى قاض كان ولان الرجوع توبة والتوبة على حسب الجناية فالسر بالسر والاعلان بالاعلان، واذا لم يصح الرجوع فى غير مجلس القاضى فلو ادعى المشهود عليه رجوعهما واراد يمينهما لا يحلفان، وكذا لا تقبل بينته عليهما، لانه ادعى رجوعا باطلا حتى لو اقام البينة انه رجع عند قاض كذا وضمّنه المال تقبل لان السبب صحيح.

گواہیوں سے پھر جانے کا بیان یعنی ایک مرتبہ کوئی گواہی دے اس سے پھر جانا اور اس کی کئی صورتیں ہیں اس لئے کہ جن معاملات میں گواہیوں کی تعداد شریعت کی طرف سے تعین ہے مثلاً زنا ثابت کرنے کے لئے چار گواہوں کا ہونا اس میں اتنے ہی گواہوں نے گواہی دی مگر بعد میں ایک شخص اپنے بیان سے پھر گیا یا چار سے زائد تھے اور جتنے زائد تھے وہ سب پھر گئے پھر ان کا انکار کرنا خواہ قاضی کے فیصلہ سے پہلے ہو یا اس کے بعد ہو اسی طرح حد جاری ہونے سے پہلے ہو یا اس کے بھی بعد میں ہو اور نظائر اموال میں لکھے ہوئے ہیں اس لئے یہاں فرمایا ہے قال واذا رجع الخ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر گواہوں نے اس سے پہلے کہ قاضی اس کے مطابق کوئی فیصلہ کرے اپنی گواہی سے رجوع کر لیا تو وہ گواہی ساقط اور بے اعتبار ہو جائیگی ف اور اس مسئلہ میں کسی کا کوئی اختلاف نہیں ہے مگر شرط یہ ہے کہ اس کا رجوع کرنا قاضی کے سامنے ہوا ایسا ہونے سے اس کی گواہی ختم ہو جائیگی پھر مدعی ثابت نہ ہوگا۔

لان الحق الخ کیونکہ حق تو قاضی ہی کہ ذریعے ثابت ہوتا ہے اور قاضی ایسی بات کے موافق فیصلہ نہیں کر سکتا ہے جس

میں اختلاف اور تناقض پایا جاتا ہے (ف یعنی کسی گواہ نے پہلے گواہی دی پھر اس کی تردید کر دی اس طرح اس کے دعوی میں تناقض پایا جاتا ہے اس کے موافق فیصلہ نہیں کر سکتا ہے) ولا ضمان الخ اور انکار کی وجہ سے گواہوں پر تاوان بھی واجب نہ ہوگا کیونکہ اپنے انکار سے انہوں نے مدعی یا مدعی علیہ میں سے کسی کا کچھ بھی نقصان نہیں کیا ہے (ف یہ حکم اس وقت ہوگا کہ اس وقت تک قاضی نے انکی گواہی پر کوئی حکم نہ دیا ہو فان حکم الخ کیونکہ اگر قاضی نے انکی گواہی کے بعد حکم دیا اس کے بعد وہ اپنی گواہی سے پھر گئے تو قاضی کا حکم منسوخ نہ ہوگا (کیونکہ گواہوں کا آخری کلام ان کے پہلے کلام کے مخالف ہے مگر اس اختلاف کی وجہ سے قاضی کا فیصلہ منسوخ نہ ہوگا کیونکہ سچائی ثابت کرنے میں اس پہلے کلام کی طرح دوسرا کلام بھی ہے (یعنی انکار کرنے سے پہلے جس طرح کا کلام سچا سمجھا گیا تھا یہ دوسرا کلام بھی سچ ثابت سمجھا جا رہا ہے مگر پہلے کلام میں قاضی کا فیصلہ مل جانے کی وجہ سے اس میں زبردست قوت پیدا ہو گئی اس لئے اس کو ترجیح ہوگی (ف لہٰذا پہلا کلام اور فیصلہ باقی رہ جائے گا)۔

وعلیھم ضمان الخ مگر گواہوں نے اپنی گواہی سے دوسرے کا جو کچھ نقصان کیا ہے ان لوگوں پر اس نقصان کا تاوان لازم آئے گا کیونکہ انہوں نے ایک ایسی بات کا اقرار کیا ہے جو ضمانت کا سبب ہے (اور ان کے اقرار کو صحیح مانا جائے گا) اور ان کے کلام میں تناقض کا ہونا انکے اقرار کے صحیح ہونے کو منع نہیں کرے گا۔ چنانچہ ہم آئندہ اس کی وضاحت کرینگے ولا یصح الخ اور گواہ کا اپنے اقرار سے رجوع کرنا اسی صورت میں صحیح ہوگا جبکہ قاضی کے سامنے رجوع کیا ہو (ف خواہ اسی قاضی کے سامنے ہو جس کے سامنے اقرار کیا ہو یا اس کے علاوہ کوئی دوسرا قاضی ہو۔

لانه فسخ الخ کیونکہ قول سے رجوع کرنے کا مطلب اپنی گواہی کو ختم کرنا ہے اس لئے جہاں کہیں گواہی کا ہونا ضروری ہے وہیں پر فسخ کرنا بھی ضروری ہوگا یعنی وہ قاضی کی مجلس ہے کہ جیسے گواہی کا قاضی کی مجلس میں ہونا ضروری ہے اسی طرح اس کے فسخ کے لئے بھی قاضی کی مجلس کا ہونا ضروری ہے خواہ نیا یا پرانا یعنی کوئی بھی قاضی ہو اور اس وجہ سے بھی کہ گواہی سے رجوع کر لینا توبہ کرنا ہے یعنی پہلے غلط گواہی دے کر ایک بڑا گناہ کر لیا ہے اور اب اپنے عمل بد سے توبہ کرتا ہے تو گناہ زیادہ ہو گا یا جیسا ہوگا توبہ بھی اسی انداز کی ہونی چاہیے یعنی اگر گناہ تنہائی میں ہو تو توبہ کا بھی تنہائی میں ہونا کافی ہوگا اور اگر علانیہ گناہ ہو تو توبہ بھی علانیہ ہونا ضروری ہوگا۔

(پس جس طرح گواہوں نے قاضی کے سامنے علانیہ جھوٹی گواہی دے کر گناہ کیا ہے اس طرح توبہ بھی اس کے سامنے علانیہ ہونی چاہیے) اب جبکہ یہ بات معلوم ہو گئی کہ قاضی کی مجلس کے سوا دوسری جگہ رجوع کرنے کا اعتبار نہیں ہوتا ہے تو ہم یہ کہتے ہیں کہ اگر مدعی علیہ نے یہ دعوی کیا کہ ان گواہوں نے اپنے بیان سے رجوع کر لیا ہے پھر یہ چاہا کہ ان گواہوں سے قسم لے تو ان گواہوں سے قسم نہیں لی جائیگی اسی طرح اگر مدعی علیہ گواہ مقرر کرنا چاہے تو بھی قاضی کی مجلس کے علاوہ دوسری جگہ دعوی سے رجوع کرنا بھی باطل ہوگا یہانتک کہ اگر مدعی علیہ نے دعوی کیا پھر گواہ بھی پیش کیا کہ اس شخص نے فلاں قاضی کے سامنے رجوع کر کے مال کا تاوان ادا کر دیا ہے تو وہ گواہ قبول نہیں ہونگے کیونکہ سبب صحیح ہے۔

توضیح: گواہی سے رجوع کرنا، اس کی صورتیں، رجوع کرنا کب تک مقبول ہو سکتا ہے قبولیت کی شرط، انکار کی وجہ سے تاوان لازم ہونا یا نہ ہونا۔ تفصیل مسائل۔ دلائل

قال. واذا شهد شاهدان بمال فحكم الحاكم به ثم رجعا ضمنا المال للمشهود عليه لان التسبيب على وجه التعدى سبب الضمان كحافر البير وقد سببا للاتلاف تعديا، وقال الشافعي لا يضمنان لانه لا عبرة للتسبيب عند وجود المباشرة، قلنا تعذر ايجاب الضمان على المباشر وهو القاضى لانه كالملجأ الى القضاء وفى ايجابه صرف الناس عن تقلده وتعذر استيفاؤه من المدعى، لان الحكم ماض فاعتبر التسبيب، وانما

یضمنان اذا قبض المدعی المال دینا کان او عینا، لان الاتلاف به یتحقق ولانه لا مماثلة بین اخذ العین والزام الدین.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر دو گواہوں نے مال کی گواہی دی اس لئے حاکم نے اس گواہی کے موافق حکم سنایا پھر ان دونوں گواہوں نے اپنی بات سے رجوع کر لیا تو وہ مدعی علیہ کے لئے مال کے ضامن ہوں گے (ف یہی قول امام مالک واحمدؒ کا بھی ہے اور بقول اصح امام شافعیؒ کا بھی یہی قول ہے ع: **لان التسبیب الخ** کیونکہ ایسا سبب بنانا جس کا اثر دوسروں تک پہنچتا ہو وہ جرمانہ اور تاوان کا سبب ہوتا ہے جیسے کسی نے دوسرے کی زمین یا راستہ میں بغیر اجازت کنواں کھودا اور اس میں کوئی مسافر یا جانور گر کر مر گیا تو اس نقصان کا ذمہ دار کنواں کھودنے والا ہوگا اس طرح یہاں بھی گواہوں نے غلط گواہی دے کر مدعی علیہ کے مال کو ضائع کیا ہے (ف لہٰذا وہ دونوں گواہ اس مال کے ضامن ہوں گے) اور امام شافعی سے منقول ایک ضعیف روایت میں اس کے خلاف ہے جسے مصنفؒ نے ذکر کیا ہے۔

وقال الشافعیؒ الخ اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ کوئی گواہ بھی ضامن نہیں ہوگا کیونکہ از خود جب دوسرا کوئی کرنے والا موجود ہو اس وقت اس کام کا سبب پیدا کرنے والے کا کوئی اعتبار نہیں ہوتا ہے (ف یعنی حقیقت میں مدعی علیہ کا مال ضائع کرنے والا قاضی ہے کیونکہ اسی نے حکم دیا ہے اور دونوں گواہ اس حکم کے لئے صرف سبب بنے ہیں اس لئے اس سبب بننے کا کچھ اعتبار نہیں ہوگا جبکہ ضائع کرنے والا خود بھی موجود ہے جیسے للو نے کلو سے کہا کہ تم بدھو کا ہاتھ کاٹ دو اس آمادہ کرنے پر کلو نے ہاتھ کاٹ دیا تو وہ کلو ہی پکڑا جائے گا اور للو کا کچھ اعتبار نہ ہوگا حاصل یہ ہوا کہ اصل کام انجام دینے والے کی موجودگی میں اس کام پر آمادہ کرنے والے کا کچھ اعتبار نہیں ہوتا ہے اس لئے موجودہ مسئلہ میں قاضی کے رہتے ہوئے گواہ پر تاوان لازم نہیں آئے گا۔

قلنا تعذر الخ اس کے جواب میں ہم یہ کہتے ہیں کہ اصل کام کرنے والے یعنی قاضی پر تو تاوان واجب کرنا ممکن نہیں ہے کیونکہ قاضی گواہی سننے کے بعد اس پر فیصلہ کرنے میں مجبور تھا یعنی قاضی کی ذمہ داری ہوگئی تھی کہ وہ فیصلہ سنائے پھر اگر ایسے معاملات میں قاضی پر تاوان واجب ہو جائے تو گویا تمام لوگوں کو عہدہ قضاء کے قبول کرنے سے روک دینا لازم آئے گا کیونکہ جب ہر شخص یہ دیکھے گا کہ گواہی کے بعد بھی فیصلہ دینے کے بعد قاضی کو اس کا تاوان دینا لازم ہوتا ہے تو کوئی بھی اس کو بالکل قبول نہیں کرے گا پھر مدعی (جسے قاضی کے فیصلہ سے مالی فائدہ ہو گیا ہے) سے بھی اس تاوان کو وصول کرنا ممکن نہ ہوگا یعنی قاضی نے جس وقت فیصلہ سنایا تھا اس وقت اس کا فیصلہ صحیح صادر ہوا تھا اس بناء پر سبب پیدا کرنے والے کا ہی اعتبار کیا جائے گا (ف یعنی اس حکم کے دینے کا جو شخص سبب بنا ہے یعنی گواہ وہی ضامن ہوگا: **وانما یضمنان الخ** پھر یہ دونوں گواہ اس وقت ضامن ہوں گے جبکہ مدعی نے اپنے مال پر قبضہ کر لیا ہو خواہ عین مال سامان وغیرہ ہو جو اس کا تھا یا دین سے ہو یعنی روپیہ اور اشرفی وغیرہ کیونکہ مدعی کے وصول کر لینے سے ہی مدعی علیہ کا حق برباد کرنا ثابت ہوتا ہے اور اس لئے بھی کہ عین کے لینے میں اور دین کے لازم کرنے میں کوئی مماثلت نہیں ہے (ف گواہوں نے جس کی گواہی دی اگر وہ مال سونا اور چاندی کی قسم سے ہو اور مدعی نے اس وقت تک اسے وصول نہیں کیا ہو تو گواہوں پر ضمان لازم نہ ہوگا کیونکہ یہ بات جائز نہیں ہے کہ گواہوں سے مال دین کے مقابلہ میں مال عین وصول کیا جائے گا کیونکہ عین اور دین میں کسی قسم کی مماثلت نہیں ہے

توضیح: دو آدمیوں کی گواہی دینے کی وجہ سے حاکم نے فیصلہ سنا دیا مگر گواہوں نے بعد میں انکار کر دیا، تفصیل مسئلہ۔ اقوال ائمہ۔ دلائل

قال. فان رجع احدهما ضمن النصف والاصل ان المعتبر فی هذا بقاء من بقی لا رجوع من رجع وقد بقی من یبقی بشهادته نصف الحق، وان شهد بالمال ثلاثة فرجع احدهم فلا ضمان علیه لانه بقی من یبقی بشهادته

كل الحق، وهذا لان الاستحقاق باق بالحجة والمتلف متى استحق سقط الضمان فاولى ان يمتنع، فان رجع آخر ضمن الراجعان نصف الحق، لان ببقاء احدهم يبقى نصف الحق، وان شهد رجل وامرأتان فرجعت امرأة ضمنت ربع الحق لبقاء ثلثة الارباع ببقاء من بقي، وان رجعتا ضمنتا نصف الحق لان بشهادة الرجل بقي نصف الحق، وان شهد رجل وعشر نسوة ثم رجع ثمان فلا ضمان عليهن، لانه بقي من يبقى بشهادته كل الحق، فان رجعت اخرى كان عليهن ربع الحق لانه بقي النصف بشهادة الرجل والربع بشهادة الباقية فبقي ثلثة الارباع، وان رجع الرجل والنساء فعلى الرجل سدس الحق وعلى النسوة خمسة اسداسه عند ابى حنيفة وقالا على الرجل النصف وعلى النسوة النصف، لانهن وان كثرن يقمن مقام رجل واحد، ولهذا لا يقبل شهادتهم الا بانضمام رجل، ولابى حنيفة ان كل امرأتين قامتا مقام رجل واحد، قال عليه السلام فى نقصان عقلهن عُدلت شهادة اثنين منهن بشهادة رجل واحد، فصار كما اذا شهد بذلك ستة رجال ثم رجعوا فان رجع النسوة العشرة دون الرجل كان عليهن نصف الحق على القولين لما قلنا، ولو شهد رجلان وامرأة بمال ثم رجعوا فالضمان عليهما دون المرأة، لان الواحدة ليست بشاهدة بل هي بعض الشاهد فلا يضاف اليه الحكم.

قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اب اگر دو گواہوں میں جس کسی نے بھی اپنی گواہی سے رجوع کر لیا ہے وہ آدھے مال کا ضامن ہوگا اس مسئلہ میں قاعدہ یہ ہے کہ گواہوں میں سے جو بھی اپنی گواہی پر باقی رہے گا اسی کا باقی رہنا معتبر ہوگا اور جس نے رجوع کر لیا ہے اس کا رجوع کرنا معتبر نہ ہوگا اس لئے جو شخص اپنی گواہی پر قائم ہے اس کا اعتبار کیا جائے گا اور موجودہ مسئلہ میں جو شخص اپنی گواہی پر قائم ہے اس کی گواہی کے ساتھ نصف حق باقی رہ گیا (ف کیونکہ دونوں گواہوں سے پورا حق ثابت ہوتا ہے اس لئے ہر ایک کے مقابلہ میں نصف حق ہوا پس جب دونوں گواہ رجوع کر لینگے تو ان میں سے ہر ایک نصف حق کا ضامن ہوگا اور جب صرف ایک نے رجوع کیا تو صرف ایک گواہ باقی رہا اب اگر یہ شروع میں ہی تنہا ہوتا تو اس سے حق ثابت نہیں ہو سکتا تھا اور جب نصف حق اس کے ساتھ باقی رہا اور جس نے رجوع کیا وہ نصف حق کا ضامن ہوگا اس لئے اگر دونوں اپنے دعوی پر قائم رہتے تو پورا حق ثابت رہتا۔

وان شهد الخ اور اگر تین گواہوں نے مل کر گواہی دی اور ان میں سے کسی ایک نے رجوع کر لیا تو اس پر تاوان نہیں ہوگا کیونکہ اس کے علاوہ ابھی اتنے گواہ باقی ہیں جن کی گواہی سے پورا حق ثابت ہو جاتا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ اس مال پر مدعی کا استحقاق حجت کے ساتھ باقی ہے حالانکہ جو چیز ضائع کی جائے جب اس ضائع کرنے والے کا حق ثابت ہو جائے تو اس مال کا تاوان اس پر سے ختم ہو جاتا ہے پس بدرجہ اولیٰ تاوان لازم نہ ہوگا (ف مثلاً زید کا مال کسی نے ضائع کر دیا اور ضائع کرنے والے پر زید کے حق میں تاوان ادا کرنے کا حکم ہوا مگر اس مال کا اصل حقدار بجائے زید کے بکر ثابت ہو گیا اور اس نے ضائع کرنے والے سے تاوان لے لیا تو اب زید کے لئے وہ تاوان ختم ہو جائے گا اسی طرح جب باقی دو گواہوں سے مدعی کا حق ثابت رہا تو گواہی سے پھر جانے والے گواہ پر تاوان لازم نہ ہوگا کیونکہ ابھی تک پورے دو گواہ باقی رہ گئے۔

فان رجع الخ پھر اگر ان دونوں میں سے بھی ایک گواہ پھر جائے تو ان دونوں پھر جانے والے گواہوں پر نصف حق کا تاوان لازم ہوگا کیونکہ دونوں میں سے ایک گواہ باقی رہنے کیساتھ آدھا حق باقی رہجائے گا (ف الحاصل دونوں پھر جانے والوں نے صرف نصف حق ضائع کیا ہے اس لئے اسی نصف کے وہ دونوں ضامن ہوں گے وان شهد رجل الخ اور اگر مال کے بارے میں ایک مرد اور دو عورتوں نے گواہی دی پھر ایک عورت گواہی سے پھر گئی تو وہ اس مال کے چوتھائی حق کی ذمہ دار ہوگی کیونکہ ایک مرد اور ایک عورت کے باقی رہنے سے تین چوتھائی حق باقی رہ گیا ہے (ف کیونکہ دو عورتیں ایک مرد کے قائم مقام ہوتی ہیں گویا دو عورتوں کے مقابلہ میں نصف حق ہوا اس لئے ایک عورت کے پھر جانے سے چوتھائی حق ضائع ہوا اس طرح تین چوتھائی حق باقی رہگیا۔

وان رجعتا الخ اور اگر دونوں ہی عورتیں گواہی سے پھر گئیں تو دونوں اس مال کے آدھے حق کی ذمہ دار ہوں گی کیونکہ باقی آدھا حق مرد کی گواہی سے باقی رہگیا (ف کیونکہ دو عورتیں ایک مرد کے قائم مقام ہیں یعنی ان دونوں کے حصہ میں نصف حق ہے اور باقی نصف حق مرد کے حصہ کا ہے: وان شهد الخ اور اگر ایک مرد اور دس عورتوں نے گواہی دی ان میں سے آٹھ نے رجوع کر لیا تو ان میں سے کسی پر بھی تاوان لازم نہیں آئے گا کیونکہ ان کے بعد بھی اتنے گواہ باقی رہ گئے جن سے پورا حق ثابت کیا جا سکتا ہے (یعنی ایک مرد اور دو عورتیں امام مالکؒ کا یہی قول ہے اور اصح قول کے مطابق امام شافعیؒ کا بھی یہی قول ہے ع)۔

فان رجعت الخ پھر اگر باقی دو عورتوں میں سے بھی ایک عورت پھر گئی تو ان تمام پھر جانے والیوں یعنی نو عورتوں پر مجموعہ ایک چوتھائی ضمان لازم آئیگا کیونکہ مرد کی گواہی باقی رہنے سے نصف اور ایک عورت سے چوتھائی مجموعہ تین چوتھائی حق باقی رہگیا، وان رجع الرجل الخ اور اگر مرد اور سب عورتیں بھی گواہی سے پھر جائیں تو مرد پر کل حق کا چھٹا حصہ واجب ہوگا اور عورتوں پر چھ حصوں سے باقی پانچ حصے ہونگے یہ قول امام ابو حنیفہؒ کا ہے (ف اور امام مالک شافعی واحمدؒ کا بھی یہی قول ہے ع)، وقالا علی الرجل الخ اور صاحبینؒ نے کہا ہے کہ مرد پر نصف اور سب عورتوں پر نصف حق لازم ہوگا کیونکہ عورتیں اگرچہ بہت ہو جائیں سب ایک ہی مرد کے قائم مقام ہوتی ہے اسی بناء پر صرف عورتوں کی گواہی قبول نہیں ہوتی جبتک کہ ان کے ساتھ ایک مرد بھی نہ ہو (ف کیونکہ ایک مرد نصف ہوا اور باقی تمام عورتیں مل کر ایک مرد کے قائم مقام ہوئیں اس لئے وہ سب نصف حق کی ضامن ہوں گی۔

ولابی حنیفةؒ الخ امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے دو عورتیں ایک مرد کے برابر ہیں (ف اس طرح مسئلہ میں دس عورتیں پانچ مردوں کے برابر ہوئی قال علیہ السلام الخ کیونکہ رسول اللہؐ نے عورتوں کی عقل کے بارے میں فرمایا ہے کہ عورتوں کی عقل ناقص ہوتی ہے اور ان میں سے دو عورتوں کی گواہی ایک مرد کی گواہی کے برابر ہوتی ہے (ف اس جیسی روایت بخاریؒ نے حضرت ابو سعیدؓ سے کی ہے پس اس حساب سے دس عورتیں پانچ مردوں کے برابر ہوئیں، فصار کما الخ، اس کی مثال ایسی ہو گئی جیسے کہ چھ مردوں نے گواہی دی پھر سب نے اس سے رجوع کر لیا (ف تو بلا خلاف ہر گواہ پر چھ حصوں میں سے ایک حصہ لازم ہوتا ہے فان رجع الخ پھر اگر تمام یعنی دس کی دس عورتیں پھر گئیں لیکن مرد نہیں پھرا تو دونوں قولوں کے مطابق بالاتفاق ان تمام عورتوں پر نصف واجب ہوگا اسی دلیل کی بناء پر جو ہم نے بیان کر دی ہے (ف یعنی جو باقی رہے ان ہی کا اعتبار ہوگا اور جب مرد باقی رہا تو نصف حق رہگیا اور صرف نصف حق باطل ہو گیا جو ان تمام عورتوں پر برابر لازم ہوگا اس میں امام اعظم اور صاحبینؒ کا اتفاق ہے۔

ولو شهد رجلان الخ اور اگر دو مرد اور ایک عورت نے مال کی گواہی دی پھر سب اس گواہی سے پھر گئے تو اس مال کا پورا تاوان ان دو مرد گواہوں پر لازم ہوگا اور عورت پر نہیں ہوگا کیونکہ موجودہ صورت میں ایک عورت مستقل گواہ نہیں ہے بلکہ ایک گواہ کا جزو ہے (ف کیونکہ دو عورتیں مل کر ایک گواہ ہوتا ہے اور صرف ایک عورت کچھ بھی گواہ نہیں ہے کیونکہ گواہوں کی تعداد دو مردوں سے ہی پوری ہو گئی اور یہ عورت زائد قرینہ کے حکم میں ہوئی فلایضاف الخ اس لئے قاضی نے جو کچھ فیصلہ سنایا ہے کہ اس کی نسبت اس عورت کی طرف نہ ہوگی (یعنی اس عورت کے کہنے کی وجہ سے قاضی نے فیصلہ نہیں سنایا ہے (بلکہ صرف ان دو مردوں کی طرف ہوگی یعنی قاضی کے حکم کا سبب یہ عورت نہیں ہوتی بلکہ دونوں مرد ہوئے اس لئے تاوان کے ذمہ دار یہ دونوں مرد ہی ہوئے۔

توضیح: اگر دو یا ان سے زائد خواہ وہ مرد ہوں یا عورتیں ہوں کسی مال کے متعلق گواہی دیں اور قاضی نے ان کے مطابق فیصلہ سنا دیا اور مدعی نے اس پر قبضہ بھی کر لیا مگر بعد میں ان میں

سے چند یا سب کے سب اپنی گواہی سے پھر گئے، تفصیل مسائل، احتمالی صورتیں۔ ان کے احکامات، اقوال ائمہ۔ دلائل

قال وان شهد شاهدان على امرأة بالنكاح بمقدار مهر مثلها ثم رجعا فلا ضمان عليهما، وكذلك اذا شهدا باقل من مهر مثلها لان منافع البضع غير متقومة عند الاتلاف لان التضمين يستدعى المماثلة على ما عرف وانما تُضمن وتتقوم بالتملك لانها تصير متقومة ضرورة الملك ابانة لخطر المحل، وكذلك اذا شهدا على رجل بتزويج امرأة بمقدار مهر مثلها، لانه اتلاف بعوض لما ان البضع متقوم حال الدخول فى الملك والاتلاف بعوض كلا اتلاف وهذا لان مبنى الضمان على المماثلة ولا مماثلة بين الاتلاف وبينه بغير عوض، وان شهدا باكثر من مهر المثل ثم رجعا ضمنا الزيادة، لانهما اتلفاها من غير عوض.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر دو گواہوں نے ایک عورت کے بارے میں اس کے مہر مثل کے عوض اس کے نکاح ہو جانے کی گواہی دی (ف مثلاً اس عورت نے اتنے مہر کے عوض جو اس کے مہر مثل کے برابر ہے اس مرد کے ساتھ نکاح کیا ہے اور اس گواہی کی بناء پر قاضی نے ان دونوں کے درمیان نکاح قائم ہو جانے کا حکم دیدیا مگر بعد میں دونوں نے اپنے بیان سے رجوع کر لیا تو ان گواہوں پر کچھ بھی تاوان لازم نہ ہوگا (ف کیونکہ مرد نے عورت سے نفع اٹھایا اور عورت نے اس کے عوض مہر مثل پالیا تو کسی کا کچھ نقصان نہ ہوا و **كذالك اذا شهد** الخ اسی طرح اگر گواہوں نے اس عورت کے مہر مثل سے کم پر نکاح کرنے کی گواہی دی ہو جب بھی وہ کسی مال کے ضامن نہ ہوں گے کیونکہ کم مہر کی گواہی دینے سے عورت کو بظاہر نقصان پہنچایا ہے مگر اسے نقصان پہنچاتے وقت اس کے بضع (شرمگاہ) کی کوئی متعین قیمت نہیں ہوتی ہے۔

لان التضمين الخ کیونکہ ضمان لازم کرنے کے لئے تو نقصان کے جیسا ہی لازم کرنا چاہیے جیسا کہ اپنی بحث (اصول فقہ) میں بتایا جا چکا ہے (ف خلاصہ یہ ہوا کہ گواہوں نے نکاح کی گواہی دے کر عورت کی شرمگاہ کے منافع کو ضایع کیا ہے مگر اس کے منافع ایسی چیز نہیں ہے جس کی قیمت متعین ہو اس لئے مہر کم اور زیادہ ہر قیمت کا ہو سکتا ہے اب اگر یہ سوال کیا جائے کہ اگر کسی نکاح میں مہر کا تذکرہ نہ ہو تو آخر کار اس کا مہر متعین کرنے میں مہر مثل اندازہ کیا جاتا ہے تو جواب یہ ہے کہ اس صورت میں بھی اپنی ذاتی طور پر کوئی قیمت نہیں ہوتی ہے **وانما تضمن** الخ البتہ ملکیت کی وجہ سے وہ قیمتی اور لائق ضمان ہو جاتی ہے کیونکہ شوہر کی ملکیت میں اس محل کی شرافت ظاہر کرنے کے لئے ضرورۃ وہ قیمتی ہو جاتی ہے (ف یعنی وہ جب ملک نکاح میں داخل ہوئی تو اسکی شرافت ظاہر کرنے کو اس کے عوض مال لازم کرنا اس مجبوری کی وجہ سے ہوتا ہے ورنہ درحقیقت اپنے طور پر اور اپنی ذات میں وہ قیمتی نہیں ہے۔

و كذا اذا شهد الخ اسی طرح اگر دو گواہوں نے ایک شخص کے بارے میں یہ گواہی دی کہ اس نے ایک عورت کا اس کے مہر مثل کے عوض اس مدعی سے نکاح کر دیا ہے (ف دونوں گواہوں نے اس سے رجوع کر لیا تو بھی کسی چیز کا ان پر ضمان لازم نہ ہوگا کیونکہ انہوں نے شرمگاہ کے منافع کو ان کے پورے مہر مثل کے عوض ضائع کیا ہے اس لئے اس عورت یا اس کے شوہر میں سے کسی کا نقصان نہیں کیا ہے: **لانه اتلاف** الخ کیونکہ اگرچہ یہ بربادی ہے مگر مفت میں نہیں ہے اس کے مہر مثل کے عوض ہے کیونکہ اگر شرمگاہ اپنی ملکیت میں ہو تو اس میں دخول سے وہ شرمگاہ ایک قیمتی چیز ہو جاتی ہے یعنی اس کے عوض مال بھی لازم آتا ہے اور جس بربادی میں اس کے عوض پایا جائے تو وہ نہ ہونے کے برابر ہوتی ہے گویا کوئی بربادی نہیں کی ہے یہ حکم اس وجہ سے ہے کہ تاوان اسی جیسا ہوتا ہے جیسی کہ وہ چیز جو برباد ہوئی ہو حالانکہ بدلہ کے ساتھ بربادی اور بغیر بدلہ کی بربادی میں کوئی برابری اور مماثلت نہیں ہوتی ہے **وان شهد** الخ اور اگر دونوں گواہوں نے مہر مثل سے زیادہ کے عوض نکاح کر دینے کی گواہی

دی پھر دونوں نے اس گواہی سے رجوع کر لیا تو اس زیادتی کے وہ دونوں ضامن ہوں گے (ف یعنی شوہر نے اس کے مہر مثل سے جتنا بھی زیادہ بیوی کو دیا ہے وہ انکی گواہی دینے کی وجہ سے دینا پڑا ہے لہٰذا اس زیادتی کے ضامن ہوں گے **لانهما اتلفاها الخ** کیونکہ ان گواہوں نے اس زائد مقدار کو مفت یعنی کسی عوض کے بغیر ضائع کیا ہے (ف کیونکہ انہیں کی گواہی کی وجہ سے قاضی نے حکم دیا ہے تو یہی سبب ہونے کی وجہ سے ضامن ہوں گے۔

توضیح: اگر دو گواہوں نے ایک عورت کے بارے میں کسی شخص متعین سے نکاح کرنے کی گواہی دی مہر مثل یا اس سے کم یا اس سے زائد میں اور قاضی نے اس کی وجہ سے ان دونوں میں نکاح قائم کر دیا بعد میں وہ دونوں اس سے پھر گئے، تفصیل مسئلہ۔ حکم۔ دلائل

قال وان شهدا ببيع شيء بمثل القيمة او اكثر ثم رجعا لم يضمنا لانه ليس باتلاف معنى نظرا الى العوض، وان كان باقل من القيمة ضمنا النقصان لانهما اتلفا هذا الجزء بلا عوض، ولا فرق بين ان يكون البيع باتا او فيه خيار البائع لان السبب هو البيع السابق فيضاف الحكم عند سقوط الخيار اليه فيضاف التلف اليهم، وان شهدا على رجل انه طلق امرأته قبل الدخول بها ثم رجعا ضمنا نصف المهر لانهما اكدا ضمانا على شرف السقوط الا ترى انها لو طاوعت ابن الزوج او ارتدت سقط المهر اصلا، ولان الفرقة قبل الدخول في معنى الفسخ فيوجب سقوط جميع المهر كما مر في النكاح ثم يجب نصف المهر ابتداء بطريق المتعة فكان واجبا بشهادتهما.

قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر دو گواہوں نے کسی چیز کو اس کی مثل قیمت یا اس سے زیادہ قیمت پر فروخت کرنے کی گواہی دی پھر دونوں ہی پھر گئے تو وہ ضامن نہ ہوں گے کیونکہ ان دونوں نے کچھ نقصان نہیں پہونچایا ہے اس بناء پر کہ اس کا عوض موجود ہے اس لئے معنی اس کا نقصان پہنچانا نہیں پایا گیا، (ف یعنی مثلاً دو گواہوں نے مشتری کی طرف سے بائع کے خلاف یہ گواہی دی کہ بائع نے یہ گھوڑا جس کی قیمت ہزار روپے ہیں اسے اس نے ہزار روپے یا ڈیڑھ ہزار روپے میں مشتری کے ہاتھ فروخت کیا پھر دونوں اپنی گواہی سے پھر گئے تو وہ کچھ بھی بائع کے لئے ضامن نہ ہوں گے کیونکہ اس کو کوئی نقصان نہیں پہنچایا ہے بلکہ اسے پورا یا اس سے زیادہ بھی بدلہ مل گیا ہے **وان كان باقل الخ** اور اگر گواہوں نے قیمت سے کم داموں سے بیچنے کی گواہی دی ہو تو بائع کی قیمت میں جتنی مقدار کی کمی ہوئی ہو اتنی کے وہ دونوں ضامن ہوں گے (ف بشرطیکہ مشتری اس کا مدعی ہو۔

لانهما اتلفا الخ کیونکہ ان دونوں نے اس حصہ کو عوض کے بغیر ضائع کر دیا ہے **ولا فرق الخ** اور اس بات میں کوئی فرق نہیں ہے کہ یہ بیع قطعی اور مکمل ہو یا اس میں بائع کو کچھ اختیار بھی دیا گیا ہو یعنی بہر صورت اس میں گواہ نقصان کے ضامن ہوں گے کیونکہ اس کا سبب تو وہی پہلی بیع ہے اس لئے اختیار ختم ہوتے وقت حکم کی نسبت اسی بیع کی طرف ہو گی اس لئے یہ کہنا ہوگا کہ جو کچھ بربادی ہوئی ہے وہ ان ہی گواہوں کی وجہ سے ہوئی ہے (ف یعنی گواہوں نے جس بیع کی گواہی دی خواہ ابتداء ہی میں اس بیع کے قطعی اور مکمل ہو جانے کی گواہی دی ہو یا یہ کہا ہو کہ بیع خیار حاصل تھا جس طرح بھی کہا ہو کیونکہ دونوں صورتوں میں حکماً کچھ فرق نہیں ہے اس لئے کہ جس وقت اس کا خیار ختم ہوا اسی وقت کم داموں کے عوض بائع کے قبضہ سے مبیع نکلی ہے اس لئے یہ ابتدائی بیع کی وجہ سے خارج ہوئی جس کی انہوں نے گواہی دی اور جب اپنی گواہی سے رجوع کیا تو اس وقت بائع کے مال کو کچھ کمی کے ساتھ برباد کیا اس لئے دونوں ضامن ہوں گے۔

وان شهد اعلى رجل الخ اور اگر دو گواہوں نے کسی مرد کے بارے میں گواہی دی کہ اس نے اپنی بیوی کو دخول سے پہلے طلاق دیدی ہے (جس کی وجہ سے اس پر آدھا مہر یا متعہ واجب ہوا) پھر دونوں نے اپنی گواہی سے رجوع کر لیا تو وہ آدھے مہر کے

ضامن ہوں گے (ف امام احمدؒ کا یہی قول ہے اور امام مالکؒ وشافعیؒ کا بھی ایک قول ہے: لانهما اكدا الخ کیونکہ ان دونوں نے ایسی ضمانت کو جو ختم ہونے کے قریب تھی اب مضبوط کر دیا ہے (ف یعنی دخول سے پہلے عورت مہر کی حقدار نہیں ہوتی ہے بلکہ بعض صورتوں میں تو وہ بالکل ساقط ہو جاتا ہے لیکن طلاق کا حکم ہو جانے کے بعد نصف مہر واجب ہوتا ہے جسے انہوں نے طلاق کی گواہی دے کر شوہر کے ذمہ موکد اور لازم کر دیا ہے جبکہ بہت ممکن تھا کہ وہ ختم ہی ہو جاتا ہے۔

الاترى الخ کیا نہیں دیکھتے ہو کہ اگر عورت خدانخواستہ اپنے شوہر کے بیٹے سے مجامعت میں راضی ہو جائے یا وہ مرتد ہو جائے تو اس کا مہر بالکل ختم ہو جاتا ہے (ف مگر جب یہ گواہ یہ جھوٹی گواہی دیں کہ اس کے شوہر نے اسے طلاق دیدی ہے تو اس شوہر پر آدھا مہر لازم آئے گا اور جب اپنی گواہی سے پھر جائینگے تو اس وقت مہر کے ضامن ہوں گے ولان الفرقة الخ اور اس دلیل سے بھی کہ دخول سے پہلے جو جدائی ہوئی ہے وہ نکاح فسخ کرنے کے حکم میں ہوتی ہے جس سے یہ بات لازم آتی ہیکہ پورا مہر ختم ہو جائے جیسا کہ کتاب النکاح میں گذر گیا ہے کہ اس صورت میں ابتداء ہی متعہ واجب ہوا ہے لہٰذا یہ متعہ انہی دونوں کی گواہی کی وجہ سے واجب ہوا (ف اور اب جبکہ انہوں نے اپنی گواہی سے رجوع کیا تو وہی اس کے ذمہ دار ہونگے)۔

توضیح: اگر دو شخصوں نے ایک شخص کے بارے میں یہ گواہی دی کہ اس نے اپنی ایک چیز مثل قیمت یا زیادہ یا کم پر قطعی طور سے یا خیار شرط کے ساتھ فروخت کی ہے مگر بعد میں یہ دونوں اپنی گواہی سے پھر گئے، اگر دو مردوں نے یہ گواہی دی کہ اس نے اپنی بیوی کو دخول سے پہلے طلاق دیدی ہے مگر بعد میں رجوع کر لیا، تفصیل مسائل، حکم، دلائل

قال وان شهدا على انه اعتق عبده ثم رجعا ضمنا قيمته، لانهما اتلفا مالية العبد عليه من غير عوض والولاء للمعتق، لان العتق لا يتحوّل اليهما بهذا الضمان فلا يتحول الولاء اليهما. وان شهدوا بقصاص ثم رجعوا بعد القتل ضمنوا الدية ولا يقتص منهم، وقال الشافعي يقتص منهم لوجود القتل منهم تسببيا فاشبه المكره بل اولى لان الولي يُعان والمكره يمنع، ولنا ان القتل مباشرة لم يوجد، وكذا تسببيا لان السبب ما يفضى اليه غالبا وههنا لا يفضى، لان العفو مندوب بخلاف المكره لانه يؤثر حياته ظاهرا ولان الفعل الاختيارى مما يقطع النسبة ثم لا اقل من الشبهة وهى دارئة للقصاص بخلاف المال لانه يثبت مع الشبهات والباقى يعرف فى المختلف.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر دو آدمیوں نے کسی کے متعلق اس بات کی گواہی دی کہ اس نے اپنے غلام کو آزاد کر دیا ہے پھر دونوں اپنی گواہی سے پھر گئے ان کی گواہی کی وجہ سے غلام آزاد ہو گیا ہے پھر رجوع کرنے کی وجہ سے دونوں اس غلام کی قیمت کے ضامن ہوں گے یعنی اس کے مالک کو تاوان ادا کرینگے: لانهما اتلفا الخ کیونکہ ان دونوں گواہوں نے زید کی ملکیت سے اس کے غلام کی ملکیت کو مفت میں ضائع کر دیا ہے (اس لئے اس کا تاوان دینا ہوگا اور اس تاوان کے دینے کے باوجود وہ دونوں اس غلام کے مالک نہیں ہوں گے اور اس غلام کی ولاء کے بھی مستحق نہ ہوں گے یہ ولاء اسی شخص کا ہوگا جس نے اسے آزاد کیا ہے یعنی ولاء مالک (زید) کا ہوگا اس لئے کہ تاوان دینے کیوجہ سے اس کی آزادی ان گواہوں کی طرف منسوب نہیں ہوگی (ف: اگر دو گواہوں نے زید کے خلاف گواہی دی کہ اس نے ناحق قصداً بکر کو قتل کر دیا ہے اس کی بناء پر بکر کے ولی کے حق میں زید سے قصاص لینے کا فیصلہ ہوا اور زید قصاصاً قتل کروا دیا گیا مگر بعد میں وہ اپنی گواہی سے پھر گئے اس صورت میں وہ گواہ زید کی دیت ادا کرینگے اور اگر ان سے قصاص کا مطالبہ کیا گیا ہو تو وہ قصاص میں قتل نہیں کیے جائینگے۔

وقال الشافعیؒ الخ اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ گواہوں سے قصاص لیا جائے گا کیونکہ گواہوں کی طرف سے سبب بن کر قتل واقع ہو رہا ہے (یعنی وہ دونوں گواہ ہی اس قتل کے سبب بنے ہیں) لہٰذا یہ گواہی زبردستی کرنے والے کے مشابہ ہو گئی بلکہ اس

سے بھی زیادہ ہوئی کیونکہ مقتول ولی کے حق میں لوگوں کی طرف سے مدد کی جاتی ہے مگر مجبور کو منع کیا جاتا ہے (ف مثلاً زید نے بکر پر زبردستی کی کہ تم خالد کو قتل کر دو اس صورت میں بکر اس کو قتل کر دے تو اس کا سبب زید ہوگا یہانتک کہ زید کو قصاص میں قتل کیا جائے گا کیونکہ اس کے سبب سے یہ قتل واقع ہوا ہے اسی طرح موجودہ مسئلہ میں گواہوں کو بھی قتل کیا جائے گا کیونکہ وہ بھی گواہی دے کر قتل کا سبب بنے ہیں بلکہ گواہ تو بدرجہ اولیٰ قتل کیے جائینگے کیونکہ جس پر زبردستی کی گئی ہے وہ کبھی تو ڈر کر قتل کر دیتا ہے اور کبھی لوگوں کی بات نہیں مانتا بخلاف گواہوں کے کہ انکی گواہی کی وجہ سے قاضی بھی مجبوراً فیصلہ کر دیتا ہے کہ مقتول کا ولی اپنے قاتل سے قصاص لے بلکہ قصاص کے حکم پر عمل کروانے میں ولی کی مدد کرنا بھی مستحب کام ہے لیکن جس پر زبردستی کی گئی ہے اس کے لئے یہ ضروری نہیں ہے کہ وہ قتل کرنے کا برا کام پورا کر لے اس طرح سے کہ وہ خود قتل ہو جانا بھی قبول کر لے گا مگر دوسرے کو ناحق قتل نہ کرے اس لئے گواہ جو اس قبیح حرکت کے لئے سبب بنتے ہیں وہ تو بدرجہ اولی قتل کیے جائیں۔

ولنا ان القتل الخ: اور ہماری دلیل یہ ہے کہ قتل تو ایک مخصوص عمل ہوتا ہے جو موجودہ مسئلہ میں گواہ سے نہیں پایا گیا ہے اور اسی طرح قتل کا سبب بھی نہیں ہوا ہے کیونکہ کسی عمل کا سبب تو وہی کہلاتا ہے جس کے ایک کام کرنے سے دوسرا کام غالباً پایا جاتا ہے یا غالباً اس کام تک نوبت پہنچ جاتی ہے اور یہاں گواہ کی گواہی پر قتل کا ارتکاب کرنا ضروری نہیں ہے کیونکہ قاتل کو معاف کر دینا بھی مستحب ہے بخلاف اس شخص کے جسے قتل کرنے پر مجبور کیا گیا ہو اس طرح ہے کہ اگر تم نے فلاں کو قتل نہیں کیا تو میں تم کو قتل کر دوں گا اس دباؤ کی وجہ سے اکثر قتل کرنا پایا جاتا ہے کیونکہ فطرۃً ایسا مجبور انسان اپنی جان بچانے کو ترجیح دیتا ہے ،لہٰذا مجبور کرنے والا قتل کرنے کا سبب بنا اسی لئے وہ قصاص میں قتل کیا جائے گا لیکن گواہ سبب نہیں ہوگا بالفرض اگر یہ مان بھی لیں کہ گواہی بھی سبب ہے تو بھی اس پر قتل لازم نہیں آتا ہے)۔

لان القتل الخ اس لئے کہ کوئی اختیاری کام دوسرے کی طرف منسوب ہونے کو ختم کر دیتا ہے (منسوب نہیں ہوتا ہے)

ف یعنی ایسا کوئی کام جو کسی کے اپنے ذاتی اختیار سے پایا جاتا ہے وہ اسی طرف منسوب ہوتا ہے اور دوسرے کسی کی طرف منسوب نہیں کیا جاتا ہے پس جبکہ یہاں ولی نے اپنے اختیار سے قصاص میں قاتل کو قتل کر دیا تو قصاص لینے والا ولی ہوا اور یہ فعل گواہوں کی طرف منسوب نہیں ہو سکتا ہے، یا کہا جائے کہ ہم نے مانا کہ جس شخص فلاں پر گواہی دی تھی اسے قتل کرنے والا تو ولی ہے مگر قتل کا سبب گواہ ہیں اسطرح ایک اعتبار سے گواہ قاتل ہیں مگر دوسرے اعتبار سے خود ولی قاتل ہے پھر اس سے تو کم نہیں ہے کہ اس میں ایک شبہ پیدا ہو گیا اور شبہ قصاص کا حکم ختم کر دیتا ہے بخلاف مال واجب ہونے کے کیونکہ شبہ ہو جانے کے بعد بھی مال ثابت ہو جاتا ہے یعنی مال دیت ان گواہوں پر ثابت ہو جائیگی۔ اس مسئلہ کی پوری بحث مختلف الروایہ میں مذکور ہے۔

توضیح: اگر دو گواہوں نے کسی کے متعلق اس بات کی گواہی دی کہ اس نے اپنے غلام کو آزاد کر دیا پھر دونوں اپنی گواہی سے پھر گئے اگر گواہوں نے کسی کے بارے میں قصاص لازم کرنیکی گواہی دی اور اس سے قصاص لے لیا گیا، بعد میں انہوں نے رجوع کیا تفصیل، مسائل حکم، اقوال ائمہ۔ دلائل۔

قال واذا رجع شهود الفرع ضمنوا لان الشهادة في مجلس القضاء صدرت منهم فكان التلف مضافاً اليهم ولو رجع شهود الاصل وقالوا لم نشهد شهود الفرع على شهادتنا فلا ضمان عليهم، لانهم انكروا السبب وهو الاشهاد، ولا يبطل القضاء، لانه خبر محتمل فصار كرجوع الشاهد بخلاف ما قبل القضاء. وان قالوا اشهدناهم وغلطنا ضمنوا وهذا عند محمد وعند ابى حنيفة وابى يوسف لا ضمان عليهم، لان القضاء وقع بشهادة الفروع، لان القاضي يقضي بما يعاين من الحجة، وهى شهادتهم، وله ان الفروع نقلوا شهادة الاصول فصار

كانهم حضروا، ولو رجع الاصول والفروع جميعا يجب الضمان عندهما على الفروع لا غير، لان القضاء وقع بشهادتهم، وعند محمد المشهود عليه بالخيار ان شاء ضمن الاصول، وان شاء ضمّن الفروع، لان القضاء وقع بشهادة الفروع من الوجه الذى ذكرا وبشهادة الاصول من الوجه الذى ذكر، فيتخير بينهما، والجهتان متغايرتان فلا يجمع بينهم فى التضمين.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر فرع کے گواہوں نے اپنی گواہی سے رجوع کر لیا تو وہ ضامن ہوں گے (ف یعنی اگر اصل گواہوں نے اپنی گواہی پر دوسروں کو گواہ مقرر کر لیا پھر ان فرع نے اپنی اصل گواہی پر گواہی دی پھر اپنی گواہی سے پھر گئے تو ضامن ہوں گے) کیونکہ موجود قاضی کی کچہری میں انہیں لوگوں نے گواہی دی جس کے نتیجہ میں فیصلہ سنایا گیا اور بربادی لازم آئی اس لئے اس بربادی کی نسبت انہیں لوگوں کی طرف کی جائیگی: **ولو رجع الخ**: اور اگر اصل گواہوں نے رجوع کیا ساتھ ہی یہ بھی کہا کہ ہم نے ان فرع گواہوں کو اپنی گواہی پر گواہ مقرر نہیں کیا تھا تو اصل گواہوں پر ضمان نہیں ہو گا کیونکہ ان لوگوں نے اپنے سبب ہونے (یعنی گواہ بنانے) سے بھی انکار کیا ہے اور قاضی کا فیصلہ بھی بحال رہے گا باطل نہ ہو گا کیونکہ گواہ نہ بنانے کی اس خبر میں احتمال باقی رہتا ہے اس لئے یہ صورت ایسی ہوتی ہے جیسے گواہ نے خود رجوع کیا ہو بخلاف اس کے اگر قاضی کے حکم سے پہلے ایسا ہوا ہو (ف یعنی فروع کی گواہی دینے کے بعد مگر قاضی کے حکم سے پہلے اصل گواہوں نے اس معاملے سے انکار کر دیا ہو کہ ہم نے ان فروع کو اپنی گواہی پر گواہ مقرر نہیں کیا تھا لہذا قاضی ان کی گواہی پر حکم نہیں دے گا اور اگر قاضی کے فیصلہ کے بعد انہوں نے کہا ہے کہ ہم نے ان فروع کو گواہ نہیں بنایا تھا تو وہ ضامن نہ ہوں گے۔

وان قالو اشهد نا الخ: اور اگر اصل گواہوں نے کہا کہ ہم نے اپنے فروع کو گواہ مقرر کیا تھا لیکن ہم نے غلطی کی تھی تو یہ لوگ ضامن نہ ہوں گے یہ قول امام محمدؒ کا ہے اور امام ابو حنیفہؒ و امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اصل گواہوں پر ضمان لازم نہیں آئیگا کیونکہ قاضی نے جو حکم دیا ہے وہ فروع کی گواہی سننے کے بعد دیا ہے اور امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ بعد کے گواہوں یعنی فروع نے اصول کی گواہی نقل کی ہے تو یہ ایسی صورت ہو گئی کہ گویا اصول خود بھی اس وقت موجود تھے: **ولو رجع الاصول الخ** اور اگر اصول و فروع دونوں گواہوں نے رجوع کیا تو امام ابو حنیفہ و ابو یوسفؒ کے نزدیک فروع گواہوں پر ضمان واجب ہو گا اصول پر واجب نہیں ہو گا کیونکہ قاضی کا حکم فقط فروع کی گواہی پر ہو گا۔

وعندمحمد المشهود عليه الخ: اور امام محمدؒ کے نزدیک اس شخص کو جس کے خلاف گواہی دی گئی ہے اختیار ہو گا کہ وہ اگر چاہے تو اصل گواہوں سے ضمان لے اور اگر چاہے تو فروع گواہوں سے ضمان لے کیونکہ قاضی نے جو حکم دیا ہے وہ یا تو فروع کی گواہی پر دیا ہے جو ہم بیان کر چکے ہیں، یا اصل گواہوں کی گواہی پر دیا ہے، اس طرح جسے ہم بیان کر چکے ہیں اس لئے اسے یہ اختیار ہو گا اصول و فروع گواہوں میں سے جس قسم سے چاہے ضمان وصول کر لے **والجهتان الخ**: اور چونکہ ان دونوں قسموں (اصول و فروع کی حیثیتیں مختلف ہیں اس لئے ضمان لیتے وقت دونوں قسموں کو جمع نہیں کیا جائیگا (یعنی ایک اصول سے اور ایک فروع سے نہیں لیا جائے گا) بلکہ صرف کسی ایک قسم سے لیا جائے گا۔

توضیح: اگر فرع گواہوں نے اپنی گواہی سے رجوع کر لیا اور اگر اصل گواہوں نے رجوع کیا ساتھ یہ بھی کہا کہ ہم نے ان فرع گواہوں کو اپنی گواہی پر مقرر نہیں کیا تھا خواہ قاضی کے فیصلہ سے پہلے کہا یا بعد میں اور اگر اصول و فروع سب نے رجوع کیا، تفصیل مسائل، حکم، اقوال مشائخ، دلائل

وان قال شهود الفرع كذب شهود الاصل او غلطوا فى ذلك لم يُلتفت الى ذلك، لان ما اُمضى من القضاء

لا ينتقض بقولهم، ولا يجب الضمان عليهم لانهم ما رجعوا عن شهادتهم انما شهدوا على غيرهم بالرجوع. قال وان رجع المزكون عن التزكية ضمنوا وهذا عند ابى حنيفة وقالا لا يضمنون لانهم اثنوا على الشهود خيرا فصاروا كشهود الاحصان، وله ان التزكية اعمال للشهادة اذ القاضى لا يعمل بها الا بالتزكية، فصارت بمعنى علة العلة بخلاف شهود الاحصان لانه شرط محض.

ترجمہ :۔ اور اگر فرع گواہوں نے کہا کہ اصل گواہوں نے جھوٹ کہا ہے یا اس بارے میں غلطی کی ہے تو اس بات کی طرف توجہ نہیں دی جائیگی کیونکہ قاضی کی طرف سے جو فیصلہ کر دیا ہے وہ اب نہیں ٹوٹے گا اور ان فرع گواہوں پر ضمان بھی واجب نہیں ہو گا کیونکہ انہوں نے اپنی گواہی سے رجوع نہیں کیا (وہ تو ابتک اپنی گواہی پر قائم ہیں) انہوں نے دوسروں پر اپنی گواہی سے پھر جانے کی گواہی دی ہے (ف یعنی فروع نے اپنی گواہی سے رجوع نہیں کیا ہے بلکہ صرف اس بات کی گواہی دی ہے کہ اصول نے اپنی گواہی سے رجوع کر لیا ہے اس لئے خود یہ فروع ضامن نہ ہوں گے، یہ تفصیل اس صورت میں ہو گی کہ اصل گواہوں نے رجوع کیا ہو اور اگر گواہ کے ساتھ والے یعنی ان گواہوں کو عادل بتانے والے مزکی نے رجوع کیا قدوریؒ نے کہا کہ اگر گواہوں کو اچھے پاک اور عادل کہنے والے مزکیوں نے اپنی بات سے رجوع کر لیا ہے تو وہ ضامن ہوں گے یہ قول امام حنیفہؒ کا ہے اور صاحبینؒ نے کہا ہے کہ تزکیہ کرنے والے ضامن نہ ہوں گے۔

لانهم اثنوا الخ: کیونکہ ان مزکیوں اور عادل بتانے والوں نے کہہ کر گواہوں کی صرف تعریف کی ہے کہ (یعنی گواہی نہیں دی ہے) اس لئے یہ لوگ ایسے ہو گئے جیسے: زنا کے معاملے میں احصان کے گواہ ہوتے ہیں (ف یعنی اگر گواہوں نے زید کے زنا کرنے کی گواہی دی پھر کچھ گواہوں نے اس زانی کے محصن یعنی شادی شدہ ہونے کی گواہی دی اس بناء پر اس شخص کے عوض میں زیادتی لازم نہ ہو گی ع: **وله ان التزكية الخ** اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک تعدیل کرنے کی وجہ سے اس کی گواہی قابل قبول ہو جاتی ہے کیونکہ کسی کی گواہی قاضی کے سامنے اسی صورت میں قابل قبول ہوتی ہے جبکہ گواہوں کو عادل ثابت کر دیا جائے (یعنی قاضی اس گواہی کے موافق اس وقت عمل کرتا ہے جبکہ اس کی تعدیل کر دی گئی ہو) اس لئے کہ گواہوں کی تعدیل کے بعد ہی قاضی کے فیصلہ کرنے کی وجہ اور علت گواہ کی گواہی ہوتی ہے لیکن وہ گواہی اس وقت قابل قبول ہوتی ہے جبکہ گواہ کی کسی نے تعدیل کر دی ہو (یعنی یہ کہہ دیا ہو کہ یہ گواہ اس لائق ہے کہ اس کی گواہی قبول کر لی جائے) ورنہ نہیں، اس طرح تعدیل کرنا قاضی کے حکم کے لئے علۃ العلۃ ہے بخلاف ان گواہوں کے جنہوں نے زانی کے متعلق یہ گواہی دیدی ہو کہ یہ شادی شدہ ہے (ف کیونکہ سنگسار کرنے کے لئے احصان شرط ہے لیکن رجم کے لئے احصان کچھ علت نہیں ہے۔

توضیح: اگر فروع گواہوں نے کہا کہ اصل گواہوں نے جھوٹ کہا یا اس بارے میں غلطی کی اور اگر گواہوں کے مزکیوں نے اپنے تزکیہ سے رجوع کر لیا تفصیل مسائل، حکم، اقوال ائمہ، دلائل

قال واذا شهد شاهدان باليمين وشاهدان بوجود الشرط ثم رجعوا فالضمان على شهود اليمين خاصة، لانه هو السبب والتلف يضاف الى مثبتي السبب دون الشرط المحض، الا ترى ان القاضى يقضى بشهادة اليمين دون شهود الشرط، ولو رجع شهود الشرط وحدهم اختلف المشايخ فيه ومعنى المسألة يمين العتاق والطلاق قبل الدخول.

ترجمہ :۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر دو گواہوں نے قسم کھانے کی گواہی دی (ف یعنی اگر دو گواہوں نے اس بات کی گواہی دی کہ اس نے قسم کھائی ہے کہ اگر میں اس مکان میں جاؤں تو میرا یہ غلام آزاد ہے) پھر دوسرے دو گواہوں نے گواہی دی کہ وہ

شرط پائی بھی گئی ہے (ف یعنی یہ زید اس مکان میں داخل ہو چکا ہے اس سبب یہ لازم آیا ہے کہ اس کا غلام آزاد ہو گیا بعد میں دونوں قسموں کے گواہوں نے اپنی اپنی گواہی سے رجوع کر لیا ہے (ف اس سے یہ ظاہر ہوا کہ زید کا غلام مفت میں آزاد ہو گیا اور زید کا نقصان ہو گیا) والضمان الخ: تو یہ ضامن صرف ان گواہوں پر لازم آئے گا جنہوں نے قسم کھانے کی گواہی دی ہے (ف یعنی یہ لازم آئے گا کہ وہ دونوں گواہ غلام کی قیمت زید کو ادا کریں اور اس غلام کی والدہ بھی زید ہی کی ہو گی نیز یہ کہ ضمان ان گواہوں پر نہ ہو گا جنہوں نے شرط پائے جانے کی گواہی دی ہے کیونکہ ضمان لازم آنے کے سبب کے گواہ ہیں جن سے زید کا قسم کھانا ثابت ہوا کیونکہ غلام کی آزادی کا سبب یہی قسم ہے۔

والتلف یضاف الخ: اور غلام کے برباد جانے کی نسبت انہیں گواہوں کی طرف ہو گی جنہوں نے سبب کو ثابت کیا ہے اور ان لوگوں کی طرف نسبت نہ ہو گی جنہوں نے محض شرط ثابت کی ہے الاتری الخ: کیا تم یہ نہیں دیکھتے کہ قاضی تو قسم کے گواہوں کی گواہی پر حکم دیتا ہے اور شرط پائی جانے کے گواہوں کی گواہی پر حکم نہیں دیتا ہے (ف اس لئے قسم کے گواہ ہی اصل سبب ہوئے اسی لئے وہی ضامن بھی ہوں گے (ولو رجع الخ) اور اگر فقط شرط پائے جانے کے گواہوں نے رجوع کیا تو اس صورت میں مشائخ نے اختلاف کیا ہے (ف یعنی کچھ مشائخ نے کہا ہے کہ اس صورت میں شرط کے گواہ ضامن ہوں گے اور کچھ دوسرے مشائخ نے کہا ہے کہ شرط کے گواہ کسی حال میں بھی ضامن نہ ہوں گے اور یہی قول صحیح بھی ہے جیسا کہ زیادات میں ہے (ع ک)

معنی المسئلہ الخ: معلوم ہونا چاہئے، کہ اس مسئلہ کی بنیاد وہ مسائل ہیں جو آزادی کی اور دخول سے پہلے طلاق پانے میں قسم کھانے کے ہیں (ف یعنی یہ مسئلہ ایسی صورت میں کہ زید نے یہ قسم کھائی کہ اگر میں اس گھر میں داخل ہو جاؤں تو میرا غلام آزاد ہے یا زید نے قسم کھائی کہ اگر میں اس گھر میں جاؤں تو میری اس عورت کو طلاق ہے، حالانکہ ابھی تک اس سے وطی نہیں کی ہے یہ قید اس لئے لگائی گئی ہے کہ اگر زید نے اس عورت سے پہلے وطی کر لی ہو تو اس عورت کا مہر زید پر لازم رہے گا کیونکہ گواہوں نے اس کا کچھ نقصان نہیں کیا ہے صرف اتنا کیا ہے اس طرح اس کی بیوی سے لطف اندوزی کرنے میں رکاوٹ کر دی یا کمی کر دی ہے جس کا کچھ بھی عوض نہیں ہوتا ہے، اب جبکہ اس نے پہلے وطی نہیں کی ہو تو اس وقت طلاق ثابت ہو جانے سے مفت میں اس کا نصف مہر یا متعہ دینا پڑے گا جیسے: کہ غلام کی آزادی مفت میں ہوئی ہے م۔

توضیح: اگر گواہوں نے قسم کھانے کی گواہی دی اور دوسرے دو گواہوں نے شرط پائے جانے کی گواہی دی بعد میں دونوں قسموں کے گواہوں نے اپنی اپنی گواہی سے رجوع کی تو ضمان کس پر لازم آئے گا؟ اور اگر فقط شرط پائی جانے کے گواہوں نے رجوع کیا، تفصیل مسائل، حکم، اقوال المشائخ، دلائل

کتاب الوکالة

قال کل عقد جاز ان یعقده الانسان بنفسه جاز ان یوکل به غیره، لان الانسان قد یعجز عن المباشرة بنفسه علی اعتبار بعض الاحوال فیحتاج الی ان یوکل به غیره فیکون بسبیل منه دفعا للحاجة، وقد صح ان النبی علیه السلام وکّل بالشراء حکیم بن حزام وبالتزویج عمر بن ام سلمة .

ترجمہ:۔ کتاب وکالت کا بیان ہر وہ عقد یا معاملہ جسے کوئی خود کر سکتا ہو اس میں کیونکہ یہ جائز ہوتا ہے کہ اس کے کرنے کے لئے کسی دوسرے انسان کو اپنا وکیل یا قائم مقام بنادے کیونکہ انسان کے لئے کبھی ایسی حالت یا مجبوری سامنے آجاتی ہے جس کی وجہ سے وہ اپنا کوئی کام کرنے سے عاجز ہوتا ہے ایسی حالت میں وہ اس بات پر مجبور ہو جاتا ہے کہ دوسرے شخص کو اس کام کے پورا

کرنے کے لئے اپناوکیل مقرر کردے لہٰذا اسی ضرورت کی بناء پر اسے وکیل بنانے کی گنجائش ہو جاتی ہے (وقد صح الخ) اور اس کا ثبوت صحیح حدیث سے بھی پایا جاتا ہے جیسا کہ ایک مرتبہ رسول اللہؐ نے حضرت حکیم بن حزامؓ کو اپنے لئے ایک غلام خریدنے کے لئے وکیل بنایا تھا، اسی طرح عمر بن ابی سلمہ کو نکاح کرنے کے لئے وکیل بنایا تھا (ف یعنی عمر بن ابی سلمہؓ نے اپنی والدہ حضرت ام المومنین ام سلمہؓ کا نکاح بطور وکیل رسول اللہؐ سے کیا تھا لیکن یہ بات ظاہر ہے کہ ان کو اس کام کا ولی بنادیا گیا تھا اس کی توضیح کتاب النکاح میں گذر گئی ہے (م) یہ حدیث حضرت حکیم بن حزامؓ کی ابوداؤد میں عمر بن ام سلمہ کی حدیث نسائی میں ہے۔

توضیح: کتاب الوکالۃ، وکالت کی تحقیق رکن، شرط، حکم، صفت، ثبوت، دلائل۔

الوکالۃ واو کو فتح اور کسرہ دونوں جائز ہے، توکیل مصدر کا اسم ہے توکیل کے معنی کسی کو کسی کام کے انجام کے لئے ذمہ دار بنا دینا فقہا کے نزدیک وکالت کی صورت یہ ہوتی ہے کی آدمی اپنی ذات کے قائم مقام کسی خاص مقصد کے پیش نظر کوئی کام کرنے کے لئے دوسرے کو مقرر کردے (ع) اس کا رکن لفظ وکالت اور اس کے معنی ہیں یعنی میں نے وکیل بنایا شرط یہ ہے کہ موکل (یعنی جس نے دوسرے کو وکیل بنایا ہے) جس کام کے لئے وکیل بنایا تھا خود کو بھی اس کام کے کرنے کا پورا اختیار ہو حکم یہ ہے کہ وکیل کو جس کام کے کرنے کا پورا اختیار دیا گیا ہو تو اس کام کے پورا کرنے کا پورا حق ہو جاتا ہے صفت یہ ہے کہ وکالت ایک ایسا جائز حق ہے جس میں موکل اور وکیل میں سے ہر ایک کو دوسرے کی رضامندی کے بغیر بھی معزول اور علیحدہ کرنے کا اختیار ہوتا ہے ثبوت یہ عقد قرآن وحدیث واجماع وقیاس ہر طرح سے ثابت اور جائز ہے چنانچہ قرآن مجید میں فرمایا ہے کہ ف (ابعثوا احَدَ کُمْ بورَ قِکُم هٰذِهٖ اِلیَ المَدِينَةِ الآية) یعنی اصحاب کہف کے قصہ میں ہے کہ وہ لوگ جیسے ہی سو کر اٹھے آپس میں کہنے لگے کہ اپنوں میں سے ایک آدمی کو یہ روپیہ دیکر بازار بھیجو تاکہ وہ بازار سے ہم لوگوں کے لئے حلال کھانا لے آئے یہ وکالت کے معنی ہیں اور حدیث رسول اللہؐ میں ہے حضرت حکیم بن حزام وعروہ البارقیؓ کو قربانی کا جانور خریدنے کے لئے وکیل بنایا گیا ہے جیسا کہ ترمذی وغیرہ میں مذکور ہے اور عمرو بن امیہؓ کو حضرت ام حبیبہ بنت ابی سفیان سے نکاح کے لئے وکیل بنایا اور حضرت رویفعؓ کو حضرت میمونہؓ کے نکاح میں وکیل مقرر کیا ان کے علاوہ دوسرے بھی آثار ہیں نیز۔ رسول اللہؐ کے زمانے سے آج تک ساری امت نے اس کے جائز ہونے پر اجماع کیا ہے

قال ويجوز الوكالة بالخصومة فى سائر الحقوق لما قدمنا من الحاجة اذ ليس كل احد يهتدى الى وجوه الخصومات وقد صح ان عليا وكّل فيها عقيلا وبعد ما اسنّ وكل عبد الله بن جعفر، وكذا بايفائها واستيفائها الا فى الحدود والقصاص فان الوكالة لا تصح باستيفائهما مع غيبة الموكل عن المجلس، لانهما تندرىء بالشبهات، وشبهة العفو ثابتة حال غيبة الموكل بل هو الظاهر للندب الشرعى بخلاف غيبة الشاهد لان الظاهر عدم الرجوع، وبخلاف حالة الحضرة لانتفاء هذه الشبهة، وليس كل احد يحسن الاستيفاء فلو منع عنه ينسد باب الاستيفاء اصلا، وهذا الذى ذكرناه قول ابى حنيفة، وقال ابويوسف لا يجوز الوكالة باثبات الحدود والقصاص باقامة الشهود ايضا، وقول محمد مع ابى حنيفة وقيل مع ابى يوسف، قيل هذا الاختلاف فى غيبته دون حضرته، لان كلام الوكيل ينتقل الى الموكل عند حضوره، فصار كانه متكلم بنفسه له ان التوكيل انابة وشبهة النيابة يتحرز عنها فى هذا الباب كما فى الشهادة على الشهادة وكما فى الاستيفاء ولابى حنيفة ان الخصومة شرط محض لان الوجوب مضاف الى الجناية والظهور الى الشهادة، فيجرى فيه التوكيل كما فى سائر الحقوق وعلى هذا الخلاف التوكيل بالجواب من جانب مَن عليه الحد والقصاص وكلام ابى حنيفة فيه اظهر، لان الشبهة لا تمنع الدفع غير ان اقرار الوكيل غير مقبول عليه لما فيه من شبهة عدم الامر به.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ تمام حقوق میں وکالت بالخصومۃ جائز ہے(ف یعنی نالش کرنے اور حقوق ثابت کرنے کے لئے وکیل مقرر کرنا جائز ہے اس وجہ سے جو ہم نے پہلے بیان کر دی ہے کہ اس کی ضرورت ہے کیونکہ ہر شخص کو معاملات طے کرنے کا سلیقہ نہیں ہوتا ہے(اس لئے وقت آنے پر اپنا معاملہ طے کرنے کیلئے کسی مناسب شخص کو ذمہ دار وکیل بنادیا تھا وقد صح الخ صحیح روایت میں ہے کہ حضرت علیؓ نے اپنا معاملہ طے کرنے کے لئے اپنے بھائی عقیل کو وکیل بنادیا تھا(ف جس کی روایت بیہقی نے کی ہے ت(اور جب عقیلؓ کی عمر کچھ زیادہ ہوگئی تب حضرت علیؓ نے حضرت عبداللہ بن جعفر کو وکیل بنادیا اور یہی حکم تمام حقوق کوادا کرنے اور حاصل کرنے کا ہے(ف یعنی حقوق کوادا کرنے یا حاصل کرنے کیلئے وکیل بنانا بھی جائز ہے۔

الافی الحد والخ سوائے حدود و قصاص کے اسی لئے مقدمات میں مجلس میں وکیل کے ساتھ موکل کا موجود ہونا بھی ضروری ہے اصل موکل کی غیبوبت میں صرف وکیل سے معاملہ طے نہیں ہوسکتا ہے(ف یعنی اگر قاضی کی مجلس میں موکل موجود نہ ہو تو وکیل کو قصاص یا حدود حاصل کرنے کا اختیار نہ ہوگا)اس کی وجہ یہ ہے کہ حدود وقصاص ایسے دو معاملات ہیں جو شبہ سے ختم ہو جاتے ہیں(**وشبہ العفو الخ**)اور موکل کی غیر حاضری میں قاتل کو معاف کرنے کا شبہ ہو جاتا ہے کہ شاید وہ موجود ہوتا تو معاف کر دیتا)بلکہ شرعا معاف کرنا ہی مستحب ہوتا ہے اس سے یہی ظاہر ہوتا ہے کہ برخلاف گواہ کے غائب ہونے کے کیونکہ بظاہر گواہ اگرچہ موجود نہیں ہے مگر وہ گواہی سے نہیں پھرا ہے(ف کیونکہ ایسے معاملے میں گواہی سے پھر جانا اس کے فاسق ہونے پر دلالت کرتا ہے حالانکہ ایک مسلمان کی شان سے یہ بات خلاف توقع ہے کہ وہ بروقت گواہی دینے سے انکار کردے۔

وبخلاف حالۃ الخ: اور بخلاف اس کے جبکہ موکل خود بھی موجود ہو تو قصاص کا حق حاصل کرنے کے لئے دوسرے کو وکیل بنادینا استحسانا جائز ہے کیونکہ اس حالت میں اس کے معاف کر دینے کا شبہ بھی نہیں ہوتا ہے اور ہر شخص میں اتنی صلاحیت نہیں ہوتی ہے کہ قصاص کا اپنا حق ثابت کر کے حق وصول کر سکے اس لئے اگر وکالت سے ایسے شخص کو روک دیا جائے تو قصاص حاصل کرنے کا دروازہ ہی بند ہو جائے گا (**وھذاالذی الخ**) یہانتک جو ہم نے بیان کیا وہ امام ابو حنیفہؒ کا قول تھا(ف اور امام مالک و امام شافعیؒ امام احمدؒ کا بھی یہی قول ہے(ع)اور امام ابو یوسفؒ نے فرمایا ہے کہ حدود و قصاص کو ثابت کرنے کے لئے وکیل بنانا بھی جائز نہیں ہے اور امام محمدؒ کا قول بھی مثل امام ابو حنیفہؒ کا ہے بعض حضرات نے کہا ہے کہ امام محمدؒ ابو یوسف کے ساتھ ہیں **وقیل الخ** اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ ان کا یہ اختلاف اس صورت میں ہے جبکہ اس مجلس میں موجود نہ ہو لیکن اس کی موجودگی میں نہیں ہے کیونکہ موکل کی موجودگی میں وکیل کی جو بات بھی ہوگی وہ اسی موکل ہی کی کہی جائیگی اس لئے اس وقت یہی کہا جائے گا کہ گویا خود موکل ہی نے وہ بات کی جو بات بھی ہوگی وہ اسی موکل ہی کی کہی جائیگی اس لئے اس وقت یہی کہا جائے گا کہ گویا خود موکل ہی نے وہ بات کہی ہے۔

له ان التوكيل الخ: اور امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ ایسی صورت میں کسی کو اپنا وکیل بنانے کا مطلب اپنا قائمقام مقرر کرنا ہوتا ہے حالانکہ اس مسئلہ میں قائم مقام ہونے کے شبہ سے بھی پرہیز کیا جاتا ہے جیسے کہ گواہی پر گواہی کی صورت میں اور جیسے قصاص حاصل کرنے میں۔ (ف یعنی بدلیت کا شبہ ہونے سے گواہی پر گواہی مقبول نہیں ہوتی ہے اور معاف کر دینے کے شبہ کی وجہ سے قصاص حاصل کرنے کے لئے کسی کو وکیل بنانا جائز نہیں ہے اسی طرح یہاں بھی شبہ کی وجہ سے جائز نہیں ہے **ولابی حنیفہؒ الخ**: اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ خصومت کرنا اس جگہ صرف شرط محض ہے (قید احترازی نہیں ہے) کیونکہ حد یا قصاص کا واجب ہونا تو جرم ہونے کی طرف منسوب ہوتا ہے (ایک جرم کیا ہے تو اس کا بدلہ ہونا ہی چاہیے البتہ جرم کے ظاہر ہونے کے لئے گواہی کا ہونا ضروری ہے اس بناء پر اس میں بھی دوسرے کو وکیل بنانا جائز ہونا چاہیے جیسے کہ دوسرے حقوق میں جائز ہے (**وعلیٰ ھٰذا الخ**) اسی طرح جس شخص پر حد یا قصاص کا دعویٰ ہے اس کی طرف سے جواب دینے کے لئے وکیل مقرر کرنے میں بھی ایسا ہی اختلاف ہے (ف یعنی امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک جائز اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک جائز نہیں ہے وکلام ابی حنیفہؒ

الخ: اس بحث میں امام ابو حنیفہؒ کا کلام زیادہ ظاہر ہے کیونکہ اس میں شبہ جواب دفعیہ کو نہیں روکتا ہے صرف اتنی سی بات ہے کہ موکل پر وکیل کا اقرار قابل قبول نہیں ہوتا ہے کیونکہ اس میں یہ شبہ ہوتا ہے کہ شاید موکل نے سے یہ حکم نہ دیا ہو۔

توضیح:۔ وکالت بالخصومہ کن کن صورتوں میں جائز ہے تفصیل، اقوال، مشائخ، دلائل

وقال ابو حنيفة لا يجوز التوكيل بالخصومة من غير رضاء الخصم الا ان يكون الموكل مريضا او غائبا مسيرة ثلاثة ايام فصاعدا، وقالا يجوز التوكيل بغير رضاء الخصم، وهو قول الشافعي، ولا خلاف في الجواز انما الخلاف في اللزوم، لهما ان التوكيل تصرف في خالص حقه فلا يتوقف على رضاء غيره كالتوكيل بتقاضي الديون، وله ان الجواب مستحق على الخصم ولهذا يستحضره والناس متفاوتون في الخصومة فلو قلنا بلزومه يتضرر به فيتوقف على رضاء كالعبد المشترك اذا كاتبه احدهما يتخير الآخر بخلاف المريض والمسافر، لان الجواب غير مستحق عليهما هنالك، ثم كما يلزم التوكيل عنده من المسافر يلزم اذا اراد السفر لتحقق الضرورة، ولو كانت المرأة مخدرة لم تجر عادتها بالبروز وحضور مجلس الحاكم، قال الرازي يلزم التوكيل لانها لو حضرت لا يمكنها ان تنطق بحقها لحيائها فيلزم توكيلها، قال وهذا شيء استحسنه المتأخرون.

ترجمہ: اور امام ابو حنیفہؒ نے فرمایا ہے کہ خصم (فریق ثانی) کی رضامندی کے بغیر خصومات کے لئے وکیل مقرر کرنا جائز نہیں ہے مگر اس صورت میں جبکہ موکل بیمار ہو یا تین دن یا اس سے زیادہ فاصلہ پر غائب ہو تو جائز ہے لیکن صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ خصم کی رضامندی کے بغیر بھی وکیل مقرر کرنا جائز ہے امام شافعیؒ کا بھی یہی قول ہے اور جائز ہونے میں کچھ اختلاف نہیں ہے البتہ لازم ہونے میں اختلاف ہے (لهما ان الخ) صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے کہ کسی کو اپنا وکیل مقرر کرنا اپنے ذاتی حق کو استعمال کرنا ہے اس لئے یہ کام دوسرے کی رضامندی پر موقوف نہیں ہو سکتا ہے جیسے کہ اپنا قرض وصول کرنے کے لئے کسی کو وکیل بنانا بالاتفاق جائز ہے۔

وله ان الجواب الخ: اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ مخاصم پر جواب دینا واجب ہے اس لئے ہر ایک فریق دوسرے کو کچہری میں حاضر کرتا ہے اور معاملات و مخاصمت میں لوگوں کی حالتیں مختلف ہوتی ہے اس وقت اگر ہم یہ کہیں کہ وکالت ہو گئی ہے تو دوسرے کو اس سے نقصان ہو جائے گا اسی لئے وکیل بنانے میں دوسرے کی رضامندی بھی ضروری ہوتی ہے جیسے کہ ایک مشترک غلام کو اگر اس کے شریک مالک نے مکاتب بنادیا تو دوسرے شریک مالک پر بھی اسے مکاتب بنادینا ضروری نہیں ہو جاتا ہے بلکہ اس کا اپنا اختیار باقی ہی رہتا ہے (مذکور حکم تندرست شخص کے حق میں ہے) **بخلاف المريض الخ:** برخلاف بیمار اور مسافر کے یعنی خصم (مدعی علیہ) بیمار یا مسافر ہو تو اس کی طرف سے کسی کو وکیل بنانا لازم ہو جاتا ہے کیونکہ ایسی حالت میں خود ان دونوں پر جواب دینا واجب نہیں ہوتا ہے (ف مگر صحیح قول یہی ہے کہ اگر مدعی سرکش ہو تو قاضی اس کی مرضی کے بغیر ہی وکالت قبول کرے ع **ثم كمايلزم الخ:** پھر ابو حنیفہؒ کے نزدیک جس طرح مسافر کی طرف سے توکیل لازم ہوتی ہے اسی طرح اگر وہ سفر کا ارادہ کرے تو لازم آتی ہے کیونکہ یہ بھی خاص مجبوری اور ضرورت ہے (ف لیکن قاضی صرف اس کے سفر کا ارادہ ہونے سے ہی سفر کی تصدیق نہیں کرے گا بلکہ اس کے ساتھیوں سے پوچھے گا، یا اس کے وعدہ کا انتظار کرے گا (القاضی خان) یعنی اگر قاضی کو اس بات کا اطمینان ہو جائے کہ واقعی اس کے سفر کا ارادہ ہے تو اس کی طرف سے دوسرے کی وکالت کو قبول کرے گا:

ولو كانت الخ اور اگر کوئی عورت پردہ میں رہنے والی ہو یعنی اس کی عادت باہر نکلنے یا قاضی کی کچہریوں میں جانے کی عادت نہ ہو تو شیخ ابو بکر رازیؒ نے فرمایا ہے کہ اس کے لئے بھی وکیل بنانا لازم ہوگا کیونکہ اگر وہ کچہری میں حاضر کر دی جائے جب بھی وہ شرم کی وجہ سے اس کے منہ سے صحیح الفاظ نہیں نکل سکیں گے اور اپنا مقصد ظاہر بھی نہیں کر سکے گی اس لئے اس پر اپنا وکیل مقرر کرنا

لازم ہو جائے گا، مصنفؒ نے فرمایا اس قول کو متاخرین فقہاء نے پسند کیا ہے۔

توضیح: خصم کی رضامندی کے بغیر خصومات کے لئے وکیل مقرر کرنا، صورت مسئلہ، تفصیل، حکم، اقوال ائمہ، دلائل

قال. ومن شرط الوكالة ان يكون الموكل ممن يملك التصرف ويلزمه الاحكام، لان الوكيل يملك التصرف من جهة الموكل فلابد من ان يكون الموكل مالكا ليملكه من غيره، ويشترط ان يكون الوكيل ممن يعقل العقد ويقصده، لانه يقوم مقام الموكل فى العبارة فيشترط ان يكون من اهل العبارة حتى لو كان صبيا لا يعقل او مجنونا كان التوكيل باطلا، واذا وكل الحر العاقل البالغ او الماذون مثلهما جاز، لان الموكل مالك للتصرف والوكيل من اهل العبارة، وان وكل صبيا محجورا يعقل البيع والشراء او عبدا محجورا جاز، ولا يتعلق بهما الحقوق وتتعلق بموكلهما، لان الصبى من اهل العبارة الا ترى انه ينفذ تصرفه باذن وليه والعبد من اهل التصرف على نفسه مالك له وانما لا يملكه فى حق المولى والتوكيل ليس تصرفا فى حقه الا انه لا يصح منهما التزام العهدة اما الصبى لقصور اهليته والعبد لحق سيده فتلزم الموكل وعن ابى يوسف ان المشترى اذا لم يعلم بحال البائع ثم علم انه صبى او مجنون او محجور له خيار الفسخ لانه دخل فى العقد على ظن ان حقوقه تتعلق بالعاقد فاذا ظهر خلافه يتخير كما اذا عثر على عيب.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ وکالت کی شرطوں میں سے ایک یہ ہے کہ موکل ان لوگوں میں سے ہو جو تصرف کا مالک ہو اور اس کا احکام لازم ہوں اس لئے کہ وکیل اپنے موکل کی طرف سے تصرف کرنے کا مالک ہوتا ہے اسی لئے یہ ضروری ہوا کہ موکل خود بھی تصرف کرنے کا مالک ہو تاکہ دوسروں کو اس کا مالک بنا سکے اور ایک شرط یہ بھی ہے کہ وکیل ایسا شخص ہو جو معاملات اور عقود کو سمجھتا ہو اور اس کے کرنے کا ارادہ بھی ہو کیونکہ وہ مقصد اور عبارت بیان کرنے میں موکل کا قائم مقام ہوتا ہے اس لئے یہ شرط ہے کہ موکل میں بولنے اور سمجھانے کی صلاحیت ہو یہانتک کہ اگر موکل ایسا نابالغ بچہ ہو جو اچھے برے کو نہ سمجھتا ہو یا وہ دیوانہ ہو تو اس کو وکیل بنانا باطل ہوگا: واذا وکل الحر الخ اگر آزاد عاقل بالغ نے یا ایسے غلام نے جسے کاروبار کی اجازت ہو، عبد ماذون نے، اپنے ہی جیسے کو وکیل بنایا تو جائز ہوگا، (ف یعنی آزاد عاقل بالغ نے آزاد عاقل بالغ کو وکیل بنادیا تو جائز ہے اس طرح اگر عبد ماذون نے اپنے ہی جیسے ماذون کو وکیل بنادیا تو بھی جائز ہے اسی طرح اگر ان دونوں میں سے ایک نے دوسرے کو وکیل بنایا تو بھی جائز ہوگا کیونکہ موکل تصرف کا مالک ہے اور وکیل کو معاملہ بتانے کی صلاحیت موجود ہے: وان وکل الخ اور اگر موکل نے ایسے بالغ کو وکیل بنایا جو معاملات کو سمجھتا ہو مگر معاملات سے اسے روکدیا گیا ہو اس طرح ایسے مجبور غلام کو جسے کاروبار کرنے سے روک دیا گیا ہو وکیل بنایا تو جائز ہوگا مگر خرید وفروخت اور معاملات کے حقوق ایسے آزاد نابالغ یا غلام مجہور سے متعلق نہیں ہوتے بلکہ انکے موکل سے متعلق ہوتے ہیں۔

لان الصبیؒ الخ: کیونکہ سمجھدار نابالغ کو بھی اپنا مفہوم اور غرض بیان کرنے کی صلاحیت ہوتی ہے کیا تم یہ نہیں دیکھتے ہو کہ عقلمند نابالغ بچوں کے معاملات اور تصرفات ان کے ولی کی اجازت سے نافذ ہو جاتے ہیں اور غلام اپنے ذاتی معاملات میں تصرف کر سکتا ہے اور اسے اس کا اختیار بھی ہوتا ہے البتہ اسے صرف اپنے مولیٰ کے معاملات میں تصرف کا حق نہیں ہوتا ہے اسی لئے اس کا اعتبار بھی نہیں ہوتا ہے (اسی بناء پر اگر وہ غلام اپنے اوپر کسی کے قرضہ کا اقرار کرے تو اس کے مولیٰ کے حق میں اس کا اعتبار نہ ہوگا یعنی مولیٰ ذمہ دار نہ ہوگا لہذا اگر وہ کبھی آزاد ہو جائے تب اسے پکڑنا ہوگا) اور مولیٰ کو وکیل بنانا غلام کے لئے اگرچہ جائز ہے مگر یہ توکیل اسکے مولیٰ کے حق میں تصرف کرنا نہیں ہوتا ہے

لیکن اتنی بات ہے غلام اور نابالغ کی طرف سے اپنے اوپر

داری لازم کرنا صحیح نہیں ہوتا ہے، کہ اس کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ نابالغ میں تو اس کی اپنی ذات میں کچھ کوتاہی اور کمی پائی جاتی ہے (یعنی وہ ابتک بالغ نہیں ہوا ہے) اور غلام میں اس وجہ سے کہ وہ اس میں ان کے مولیٰ کا حق متعلق ہوتا ہے اس لئے یہ حقوق موکل کے ذمہ لازم ہوں گے اور ابویوسفؒ سے روایت ہے کہ اگر مشتری کو بالغ کی حالت معلوم نہ ہو پھر معلوم ہوا کہ وہ نابالغ یا دیوانہ یا ایسا غلام ہو کہ اسے کاروباری اجازت نہ ہو تو مشتری کو بیع فسخ کرنے کا اختیار حاصل ہوگا کیونکہ معاملہ عقد کرتے وقت اسے یہ خیال تھا کہ اس عقد کے حقوق سب کے سب عاقد سے متعلق ہوں گے لیکن اسکے برخلاف ہوا کہ غیر سے متعلق ہو گئے اس لئے اسے اختیار ہوگا ایسے ہی جیسے کہ اگر بیع عقد کے بعد بیع میں کوئی عیب نظر آجاتا ہے تو اختیار ہوتا ہے۔

توضیح: وکالت کی شرطیں اگر آزاد عاقل بالغ نے عبد ماذون یا اپنے ہی جیسے یا عبد ماذون نے اپنے ہی جیسے کو وکیل بنایا اگر موکل نے کسی عاقل بالغ آزاد مگر مھجور کو یا عبد مھجور کو وکیل بنایا، تفصیل مسائل، حکم، دلائل۔

قال والعقد الذی یعقده الوکلاء علی ضربین کل عقد یضیفه الوکیل الی نفسه کالبیع والاجارة فحقوقه تتعلق بالوکیل دون الموکل، وقال الشافعیؒ تتعلق بالموکل، لان الحقوق تابعة لحکم التصرف والحکم وهو الملك یتعلق بالموکل فکذا توابعه وصار کالرسول والوکیل فی النکاح، ولنا ان الوکیل هو العاقد حقیقة لان العقد یقوم بالکلام وصحة عبارته لکونه آدمیا وکذا حکما لانه یستغنی عن اضافة العقد الی الموکل ولو کان سفیرا عنه لما استغنی عن ذلك کالرسول واذا کان کذلك کان اصیلا فی الحقوق فیتعلق حقوق العقد به ولهذا قال فی الکتاب یسلم المبیع ویقبض الثمن ویطالب بالثمن اذا اشتری ویقبض المبیع ویخاصم فی العیب ویخاصم فیه، لان کل ذلك من الحقوق والملك یثبت للموکل خلافة عنه اعتبارا للتوکیل السابق کالعبد یتهب ویصطاد ویحتطب هو الصحیح قال وفی مسألة العیب تفصیل نذکره ان شاء الله تعالی.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ وکلا جتنے بھی عقد کرتے ہیں ان کی دو قسمیں ہوتی ہیں ایک ایسا عقد جسے وکیل نے خود اپنی طرف منسوب کیا ہو دوسرا وہ عقد جس کی نسبت اس کے مولیٰ کی طرف کی گئی ہے جس کا بیان اس کے بعد میں آرہا ہے جیسے بیع اور اجارہ تو اس کے حقوق وکیل سے ہی متعلق ہوتے ہیں اور موکل سے متعلق نہیں ہوتے ہیں (ف مثلاً وکیل نے کہا کہ یہ چیز میں نے فروخت لی ہے تو اس صورت میں اس مبیع کو اسکے مشتری ہی کے سپرد کرنا اور کسی دوسرے کے اس پر دعویٰ سے خالی ہونا (کسی کا اس مال پر دعویٰ نہ ہونا وکیل ہی کے ذمہ ہوگا یا وکالت کے طور پر کوئی چیز خریدی تو اس کی قیمت بائع کو آزاد کر دینے کی ذمہ داری وکیل پر ہوگی **وقال الشافعیؒ الخ** اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ ایسے سارے حقوق اس کے موکل سے ہی متعلق ہوں گے کیونکہ حقوق حکم تصرف کے تابع ہونگے اور حکم تصرف یعنی ملکیت کا تعلق موکل سے ہے لہٰذا جو چیزیں حکم کے تابع ہونگی وہ بھی موکل سے متعلق ہونگی، اس وکیل کا حکم ایلچی یا پیام رساں اور نکاح کے وکیل جیسا ہے (ف حالانکہ خبر پہنچانے والے ایلچی اور نکاح کا وکیل بالاتفاق معاملے کا ذمہ دار نہیں ہوتا مثلاً زید نے ایک شخص کو یہ پیغام دے کر بھیجا کہ میں (زید) نے تمہارا گھوڑا سو روپے سے خرید اور بکر نے بھی اسے منظور کر لیا تو اس میں یہ ایلچی سی طرف سے کسی بات کا ذمہ دار نہیں ہوتا ہے جیسے کہ نکاح کا وکیل بعد نکاح بلکہ اس کا موکل ہی ذمہ دار ہوتا ہے۔

ولنا ان الوکیل الخ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ عقد کرنے والا حقیقت میں وکیل ہے کیونکہ ایسے معاملات کا تعلق کلام سے

ہوتا ہے اور وکیل کی عبارت کا صحیح ہونا اسلئے نہیں ہے کہ وہ وکیل بنایا گیا ہے بلکہ صرف آدمی ہونے کی وجہ سے اس لئے وہی عاقد اور معاملہ کرنے والا ہوا اسی طرح حکما بھی وہی عاقد ہے کیونکہ عاقد کو موکل کی طرف منسوب کرنے کی کچھ ضرورت نہیں ہے اور وکیل موکل کی طرف سے صرف سفیر ہوتا ہے، موکل کی طرف نسبت کرنے کی ضرورت ہوتی ہے جیسے سفیر میں ہوتی ہے پس ایسی صورت میں اس عقد کے بارے میں وکیل ہی اصل ٹھہرا اس لئے سارے حقوق اسی سے متعلق ہوں گے اس لئے کتاب قدوریؒ میں فرمایا ہے کہ یسلم المبیع الخ کہ اگر بیع کرنیکا وکیل ہوا ہو تو وہی اس بیع کو مشتری کے حوالہ کرے گا اور اس کے عوض یعنی ثمن وصول کرے گا اور اگر خریداری کا وکیل بنایا گیا ہو تو اسی وکیل سے ثمن کا مطالبہ کیا جائے گا اور بیع پر وہی قبضہ کرے گا اور اگر اس بیع میں کوئی عیب پایا جائے تو وہی اس کے بائع سے اس سلسلہ میں گفتگو کرے گا اور بائع سے خصومت کرے گا کیونکہ یہ ساری باتیں حقوق میں سے ہیں۔

والملك يثبت الخ اور موکل کو اس چیز کی جو ملکیت حاصل ہوتی ہے وہ وکیل کی نیابت سے حاصل ہوتی ہے پہلے تو وکیل کی بنا پر جیسے اگر غلام نے کوئی ہبہ قبول کر لیا یا کوئی جانور شکار کر کے لایا یا لکڑیاں جمع کیں اور وہی قول صحیح ہے (ف جیسے کہ غلام نے کسی سے ہبہ قبول کیا تو غلام کو نائب سمجھتے ہوئے اس کے مولیٰ کو اس مال موہوب کی ملکیت حاصل ہو جائیگی

اسی طرح وکیل کا نائب ہوتے ہوئے

موکل کو ملکیت حاصل ہو جاتی ہے کہ اس کا مولیٰ ہی اس شکار اور ان لکڑیوں کا مالک ہوتا ہے۔

قال وفي مسئلة العيب الخ مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ عیب کے مسئلہ میں ایک تفصیل ہے جسے ہم آئندہ انشاء اللہ تعالیٰ نے بیان کر دینگے (ف یہ ہے کہ جب وکیل نے بیع میں عیب پایا تو وہ بیع جب تک اس کے قبضہ میں ہو تو اس کو واپس کرنے کا اختیار ہوگا اور جب وہ موکل کے حوالہ اسے کر دیگا تو اب موکل کی اجازت کے بغیر واپس نہیں کر سکتا ہے۔

توضیح:۔ وکلاء جتنے عقد کرتے ہیں ان کی قسمیں تفصیل احکام اقوال مشائخ و دلائل

قال وكل عقد يضيفه الى موكله كالنكاح والخلع والصلح عن دم العمد فان حقوقه تتعلق بالمؤكل دون الوكيل فلا يطالب وكيل الزوج بالمهر ولا يلزم وكيل المرأة تسليمها، لان الوكيل فيها سفير محض، الا ترى انه لا يستغنى عن اضافة العقد الى الموكل ولو اضافه الى نفسه كان النكاح له، فصار كالرسول، وهذا لان الحكم فيها لا يقبل الفصل عن السبب لانه اسقاط فيتلاشى فلا يتصور صدوره من شخص وثبوت حكمه لغيره، فكان سفيرا، والضرب الثاني من اخواته العتق على مال والكتابة والصلح عن الانكار فاما الصلح الذى هو جار مجرى البيع فهو من الضرب الاول، و الوكيل بالهبة والتصدق والاعارة والايداع والرهن والاقراض سفير ايضا لان الحكم فيها يثبت بالقبض وانه يلاقى محلا مملوكا للغير فلا يجعل اصيلا، وكذا اذا كان الوكيل من جانب الملتمس وكذا الشركة والمضاربة الا ان التوكيل بالاستقراض باطل حتى لا يثبت الملك للموكل بخلاف الرسالة فيه.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ دوسری صورت یہ ہے کہ وہ عقد جسے وکیل موکل کی طرف منسوب کرتا ہے جیسے کہ نکاح خلع اور ارادہ کے ساتھ قتل کے معاملے میں صلح کرانا تو اس عقد کے حقوق سب مؤکل (اصل ذمہ دار) سے متعلق ہوتے ہیں وکیل سے نہیں ہوتے ہیں اسی لئے جو شوہر کی طرف سے وکیل ہو اس سے مہر کا مطالبہ نہیں کیا جا سکتا ہے نیز عورت کے وکیل پر یہ لازم نہیں آتا کہ وہ اس عورت کو اس کے شوہر تک پہنچا بھی دے، لان الوكيل الخ کیونکہ ان معاملات میں وکیل محض ایک سفیر اور قاصد کے جیسا ہوتا ہے یعنی مؤکل کی طرف سے صرف بات پہنچا دینے والا ہوتا ہے، اسی لئے تم دیکھتے ہو کہ وکیل کیلئے

اس بات کے سوا دوسرا چارا نہیں ہوتا ہے، کہ عقد معاملہ کو مؤکل ہی کی طرف منسوب کرے۔
مثلاً اس طرح کہے کہ میرے موکل نے تمہارے ساتھ نکاح کیا کیونکہ اگر وکیل اس جملہ کو اپنی طرف منسوب کردے اسطرح سے کہ میں نے تمہارے ساتھ نکاح کیا تو یہ نکاح اس وکیل سے ہی ہو جائے گا اور موکل سے نہ ہوگا، الحاصل ان تمام معاملات میں وکیل صرف ایک قاصد اور ایلچی ہوا کرتا ہے۔

وهذا الان الخ: اور یہ بات یعنی وکیل کا ایک قاصد کے مانند ہونا اس وجہ سے ہے کہ ان معاملات میں جو حکم ہوتا ہے وہ سبب سے جدا ہونے کے قابل نہیں ہوتا ہے یعنی عقد سے ہی منسلک اور لازم ہوتا ہے کیونکہ جدا ہوتا ہے تو حکم کو ساقط کرنا ہوتا ہے اس لئے اس میں کمزوری آجاتی ہے اس لئے یہ بات ممکن نہیں ہوتی ہے کہ عقد ایک شخص کرے اور اس کا حکم دوسرے کے لئے ثابت ہو، اس لئے یہ وکیل محض ایک سفیر ثابت ہوا (ف الحاصل وکیل کے نائب کی حیثیت سے موکل سے ہی وہ عقد صادر ہوا ہے اور وہ حکم موکل ہی کے لئے ہوا ہے اور یہ نہیں کہا جاسکتا ہے کہ حکم پہلے وکیل کے لئے ثابت ہوا پھر اس کی طرف سے وہ حکم موکل کی طرف منتقل ہو گیا پس وکیل نے سفارت کے طور پر موکل کی بات پہنچا دی اس لئے وہ قاصد کے مانند ہو گیا۔

والضرب الثاني الخ: اور اس دوسری قسم کے قبیل سے یہ مسائل بھی ہیں، نمبر ۱، اپنے غلام کو مال کے عوض آزاد کرنے کے لئے کسی کو وکیل بنایا، نمبر ۲، اپنے غلام کو مکاتب بنانے کے لئے وکیل بنایا، نمبر ۳، انکار کرنے سے صلح کرنے پر وکیل کیا، یعنی مدعی نے کسی بات کا دعویٰ کیا جس سے مدعی علیہ نے انکار کیا پھر بھی کسی طرح مدعی سے صلح کرلی اور اب یہ بات کہ وہ صلح جو بیع کے قائم مقام ہو تو وہ پہلی قسم سے ہے، اور ہبہ کے لئے وکیل مقرر کرنا اس طرح سے کہ مثلاً: کہ تم میرے لئے اس غلام کو زید کو ہبہ کردو اور تصدق یعنی صدقہ کرنے کے لئے وکیل بنانا مثلاً: تم میرے اس غلام کو زید کو صدقہ میں دیدو، یا عاریت پر دینے کے لئے وکیل بنانا مثلاً: تم یہ کتاب زید کو عاریت پر دیدو اور رہن کے لئے یا امانت کے لئے یا قرض کیلئے وکیل بنانا مثلاً یہ کتاب یا یہ روپیہ فلاں شخص کے پاس رہن رکھو یا امانت کے طور پر رکھدو یا بطور قرض دیدو تو یہ وکیل بھی صرف سفیر کی حیثیت کا ہوگا، کیونکہ ان مسئلوں میں بھی قبضہ سے ہی حکم ثابت ہوتا ہے مگر قبضہ ایسی چیز پر ہوتا ہے جو دوسرے کی ملکیت ہے جس سے کسی غیر کا تصرف صحیح نہیں ہوتا ہے اسی لئے ان میں وکیل کو اصل نہیں کہا جاسکتا ہے۔

وكذا اذا كان الخ اسی طرح اگر ان چیزوں کے چاہنے والوں کی طرف سے کوئی وکیل ہو تو بھی وہ سفیر ہی ہوگا یعنی ہبہ یا صدقہ یا عاریت مانگنے والے یا مرتہن یا قرض مانگنے والے کی طرف سے وکیل ہو تو بھی سفیر ہوگا اسی طرح اگر شرکت یا مضاربت کا معاملہ طے کرنے کے لئے وکیل بنایا تو بھی وہ سفیر ہوگا، البتہ قرض لینے کے لئے وکیل بنانا باطل ہے اسی لئے اس پر موکل کی ملکیت ثابت نہیں ہوتی ہے اس کے برخلاف اگر کسی کو قرض لینے کے لئے کسی کے پاس بھیجا جائے تو وہ صحیح ہوتا ہے (ف مثلاً زید نے کسی کے پاس جاکر کہا کہ بکر نے مجھے تمہارے پاس اس لئے بھیجا کہ تم اسے اتنے روپے قرض دیدو، تو ایسا کرنا صحیح ہوتا ہے اور اگر اس نے قرض دیدیا تو بکر ہی ان کا مالک ہو جائے گا۔

توضیح:۔ عقد کی دوسری قسم اور اس کی تفصیل، اس دوسری قسم کی دوسری صورتیں اور مثالیں

قال واذا طالب الموكل المشترى بالثمن فله ان يمنعه اياه، لانه اجنبي عن العقد وحقوقه، لما ان الحقوق الى العاقد، فان دفعه اليه جاز ولم يكن للوكيل ان يطالبه به ثانيا، لان نفس الثمن المقبوض حقه وقد وصل اليه ولا فائدة في الاخذ منه ثم الدفع اليه، ولهذا لو كان للمشترى على الموكل دين يقع المقاصة، ولو كان له عليهما دين يقع المقاصة بدين الموكل ايضا دون دين الوكيل، وبدين الوكيل اذا كان وحده يقع المقاصة عند ابى حنيفة ومحمد لما انه يملك الابراء عنه عندهما ولكنه يضمنه للمؤكل فى الفصلين.

قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر وکیل سے کسی نے کوئی چیز خریدی بعد میں اس کے موکل (اصل مالک نے خریدار سے ثمن مانگا تو اس خریدار کو اختیار ہوگا کہ اس موکل کو رقم دینے سے انکار کردے (ف لیکن امام مالک وشافعیؒ واحمدؒ کے نزدیک خریدار اسے رقم دینے سے انکار نہیں کر سکتا ہے: لا نہ اجنبی الخ کیونکہ یہ موکل اس معاملہ اور اس کے تمام حقوق سے اجنبی ہے اس لئے کہ یہ سارے حقوق اصل عقد کرنے والے وکیل کی طرف راجع ہیں: فان دفعه پھر بھی اگر خریدار نے موکل اصل مالک کو اس کی رقم دیدی تو جائز ہوگا (ف یعنی دینے سے رقم ادا ہو جائیگی) اس کے بعد اس کے وکیل کو یہ اختیار نہ ہوگا کہ اس خریدار سے رقم کا دوبارہ مطالبہ کرے۔

لان نفس الثمن الخ: کیونکہ اس موکل نے جو رقم وصول کی ہے اصل میں اسی کا حق ہے جو اس کے مالک کو مل گیا ہے اور مشتری اس لئے کہ جو عقد تھا وہ حاصل ہو گیا وہ یہ کہ موکل کو اس کی رقم مل گئی اور وہ اپنا حق پا چکا ہے: ولهذا لو كان الخ اس لئے اگر اس مشتری کا اس موکل پر کچھ قرض پہلے سے باقی ہو اور چاہے تو اس رقم سے وصول ہو جائے گا: ولو كان له الخ اور اگر خریدار کا وکیل اور موکل دونوں پر قرض باقی ہو تو بھی موکل کے قرضہ سے مبادلہ واقع ہو جائے گا وکیل کے قرضہ سے نہیں وبدين الوكيل الخ اور اگر صرف وکیل کا قرضہ ہو تو امام ابو حنیفہ ومحمدؒ کے نزدیک اس سے مبادلہ صحیح ہو جائے گا کیونکہ ان دونوں کے نزدیک وکیل کو اختیار ہے کہ خریدار کو اس کی قیمت سے بری کردے ولكنه الخ لیکن بری کردینے کے بعد دونوں صورتوں میں وکیل اپنے موکل کی رقم کا ضامن ہوگا (ف یعنی اگر وکیل نے مشتری سے ثمن معاف کر دیا یا وکیل کے ذمہ کے قرضہ کا بدلہ ہو گیا تو ان دونوں صورتوں میں وکیل پر لازم ہوگا کہ موکل کو اتنی رقم ادا کردے۔

توضیح:۔ وکیل کے ذریعہ اپنا مال فروخت کرنے کے بعد براہ راست خریدار سے قیمت وصول کرنا، تفصیل مسائل، حکم، دلائل۔

باب الوكالة بالبيع والشراء

فصل فى الشراء. قال ومن وكّل رجلا بشراء شيء فلابد من تسمية جنسه وصفته او جنسه ومبلغ ثمنه ليصير الفعل الموكل به معلوما فيمكنه الايتمار الا ان يوكله وكالة عامة فيقول ابتع لى ما رأيت لانه فوض الامر الى رأيه فاى شيء يشتريه يكون ممتثلا والاصل فيه ان الجهالة اليسيرة تتحمل فى الوكالة كجهالة الوصف استحسانا، لان مبنى التوكيل على التوسعة لانه استعانة، وفى اعتبار هذا الشرط بعض الحرج وهو مدفوع، ثم ان كان اللفظ يجمع اجناسا او ما هو فى معنى الاجناس لا يصح التوكيل وان بين الثمن، لان بذلك الثمن يوجد من كل جنس فلا يدرى مراد الآمر لتفاحش الجهالة وان كان جنسا يجمع انواعا لا يصح الا ببيان الثمن او النوع لانه بتقدير الثمن يصير النوع معلوما وبذكر النوع تقل الجهالة، فلا يمنع الامتثال، مثاله اذا وكله بشراء عبد او جارية لا يصح لانه يشمل انواعا فان بين النوع او الثمن كالتركى او الحبشى او الهندى او السندى او المولد جاز، وكذا اذا بين الثمن لما ذكرناه ولو بين النوع او الثمن ولم يبين صفة الجودة والردائة والسطة جاز، لانه جهالة مستدركة ومراده من الصفة المذكورة فى الكتاب النوع وفى الجامع الصغير من قال لآخر اشتر لى ثوبا او دابة او دارا فالوكالة باطلة للجهالة الفاحشة فان الدابة فى حقيقة اللغة اسم لما يدب على وجه الارض وفى العرف يطلق على الخيل والحمار والبغل، فقد جمع اجناسا وكذا الثوب لانه يتناول الملبوس من الاطلس الى الكساء ولهذا لا يصح تسميته مهرا، وكذا الدار تشمل ما هو فى معنى الاجناس لانها تختلف اختلافا فاحشا باختلاف الاغراض والجيران والمرافق والمحال والبلدان فيتعذر الامتثال. قال وان سمى ثمن

الدار ووصف جنس الدار والثوب جاز، معناه نوعه وكذا اذا سمى نوع الدابة بان قال حمار او نحوه.

ترجمہ:۔ باب خرید و فروخت کی وکالت کا بیان۔

فصل خریدنے کا بیان۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی شخص نے دوسرے کو کوئی چیز خریدنے کے لئے وکیل مقرر کیا تو ضروری ہے کہ اس چیز کی جنس صفت بیان کرے یا اس کی زیادہ قیمت کی حد اسے بتادے تا کہ جس کام کے لئے اسے وکیل کیا گیا ہے وہ معلوم ہو جائے اور اس حکم کی فرمان برداری لا سکے (ف اگر چہ حضرت عروہ البارقیؓ کی حدیث میں رسول اللہؐ نے صرف جنس اور مقدار ثمن بیان فرمائی ہے اور اس میں صفت کا ذکر نہیں فرمایا ہے اسی لئے استحساناً جائز ہے، اس جگہ صفت سے مراد یہ ہے کہ اسکی نوع بیان کرے مثلاً وہ ترکی یا ہندی وغیرہ ہو، حاصل یہ ہوا کہ وہ جنس وصفت بیان کریں یا جنس اور مقدار ثمن بیان کرے (م ع)۔

الا ان یوكله الخ: البتہ اگر وکیل کو وکالت عامہ کیا ہو یعنی اسے پورا پورا اور عام اختیار دیدیا ہو تو اس تفصیل کے بیان کرنے کی ضرورت نہیں ہے، یعنی اس طرح کہے کہ جو تمہارے دل میں آئے یا پسند آئے میرے لئے خرید لو **(لانه فوض الخ)** کیونکہ موکل نے اسکی رائے کے سپرد کر دیا ہے اس لئے وہ جو چیز بھی خریدے گا اس کے حکم کے مطابق ہوگا **(والا صل فيه الخ)** اس بحث میں اصل بات یہ ہے کہ وکالت کے مسئلہ میں تھوڑی سی جہالت قابل برداشت ہوتی ہے یعنی اگر کوئی معمولی بات نہ ہو تو وکالت صحیح ہو جاتی ہے جیسے کہ اس میں وصف مجہول ہو یہ استحسان ہے کیونکہ وکیل بنانا گنجائش پر موقوف ہے یعنی وکالت جائز کر کے لوگوں کے لئے سہولت پیدا کر دی گئی ہے کیونکہ وکالت میں اپنے کام میں دوسروں سے مدد حاصل کرنی ہوتی ہے اس وقت اگر وصف بیان کرنے کی شرط لازم کر دی جائے تو اس میں لوگوں کو تنگی اور پریشانی ہو جائیگی حالانکہ شریعت نے ایسی تنگی دور فرمادی ہے (ف لہٰذا وصف بیان کیے بغیر بھی وکالت جائز ہے۔

ثم ان كان الخ پھر اگر موکل نے ایسا لفظ ذکر کیا جس میں کئی جنس شامل ہوں (جیسے چوپایا وہ کپڑا) یا ایسی چیزوں کو شامل ہو جو جنس کے معنی میں ہوں جیسے دار و گھر اور رقیق (مطلقاً غلام) تو وکیل بنانا صحیح نہ ہوگا اگر چہ رقم بیان کر دے کیونکہ ان داموں اور رقموں کے بدلے ہر جنس میں سے کوئی چیز پائی جائیگی اور موکل کی اصل مراد معلوم نہ ہوگی کیونکہ اس میں بھرپور جہالت موجود ہے اور اگر ایسی جنس بیان کرے جس کے ماتحت کئی انواع مختلف الاقسام چیزیں پائی جاسکتی ہوں تو یہ وکالت اس وقت صحیح ہوگی جبکہ اس کا ثمن (رقم) یا نوع بیان کر دے کیونکہ اس رقم کے اندازے سے نوع بھی معلوم ہو جائیگی اور نوع بیان کرنے سے جہالت کم ہو جائیگی جس سے حکم پر عمل کرنے میں کوئی رکاوٹ نہیں رہیگی **(مثاله اذا الخ)** اس کی مثال یہ ہے کہ اگر غلام یا باندی کے خریدنے کے لئے کسی کو وکیل بنایا تو صحیح نہ ہوگا کیونکہ لفظ غلام یا باندی میں کئی قسمیں شامل ہوتی ہیں اب اگر قسم بھی بیان کر دی مثلاً: ترکی یا حبشی یا ہندی یا سندھی یا جائے پیدائش بیان کر دی تو جائز ہوگا، اس طرح اگر رقم کی حد بیان کر دی تو بھی اوپر ذکر ہوئی دلیل کی بناء پر جائز ہو جائے گا۔

ولوبين النوع الخ: اور اگر نوع کی صفت یا رقم بیان کر دی اور اس کا اعلیٰ ادنیٰ یا درمیانی درجہ کا ہونا کچھ بیان نہیں کیا تو بھی جائز ہوگا کیونکہ اس کا بیان کرنا ضروری نہ تھا اس لئے اسے معلوم کرنے کی کوشش ایسے کام میں سمجھی جائیگی جو غیر ضروری تھی **وبمراده من الصفة الخ** اور اس کتاب میں جو لفظ صفت مذکور ہے اس سے مراد نوع ہے **(وفي الجامع الخ)** اور جامع صغیر میں ہے کہ اگر کسی نے دوسرے سے کہا کہ میرے لئے ایک کپڑا یا چوپایہ (جانور) یا مکان خرید لو تو اس جملہ میں چونکہ بہت سی جہالتیں پائی جاتی ہیں اس لئے یہ وکالت ہی باطل ہو گی کیونکہ لفظ دابہ کے حقیقی معنی لغت میں ایسی چیز کو کہتے ہیں جو زمین پر حرکت کر سکتی ہو اور عرف میں گھوڑے گدھے وخچر کو کہتے ہیں س طرح اس لفظ میں کئی جنسیں پائی جاتی ہیں **(وكذا الثوب الخ)** یہی حال کپڑے کا ہے کیونکہ وہ اطلس سے لے کر کملی تک ہر ایسی چیز کو کہتے ہیں جو بدن پر ڈالی جائے یا پہنی جائے اسی بناء پر کپڑے کا لفظ کہہ کر مہر میں بیان کرنا صحیح نہیں ہے (ف ایسی صورت میں مہر المثل لازم آتا ہے جبکہ مہر لازم ہو جائے گا **(وكذا الدر الخ)** اور

اس طرح لفظ دار بھی ایسی چیزوں کو شامل ہے جس میں بہت سی جنسوں کے معنی ہیں کیونکہ مختلف غرض پڑوسیوں کے اعتبار سے آرام کی چیزوں کے خیال محلے اور شہروں کے لحاظ سے گھروں کا حال مختلف ہوتا ہے اس لئے موکل کے حکم کی تعمیل وکیل کے لئے ممکن نہ ہوگی (ف چنانچہ کچھ محلوں اور علاقوں میں ایک گھر قیمتی ملتا ہے تو اسی قسم کا ایک گھر دوسرے علاقے اور محلہ میں بہت کم قیمت میں بھی مل جاتا ہے اور ایک مکان میں آرام کی چیزوں کے لحاظ سے کم فائدہ کا اور دوسرے گھر میں بہت فائدوں کا بھی ہوتا ہے، الحاصل مکان اپنے اندرونی اور بیرونی سامان اور حالات کے لحاظ سے مختلف قیمتوں کا ہوا کرتا ہے۔

توضیح:۔ باب خرید و فروخت کی وکالت، فصل خریدنے کا بیان کسی کو اپنے لئے کوئی چیز خریدتے وقت کن باتوں کو بتانا چاہیے؟ کسی کو مطلقاً گھر یا جانور یا غلام یا باندی کے الفاظ کہہ کر خریداری کے لئے وکیل بنانا، مسائل کی تفصیل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل۔

جہالتہ متدارکتہ کہتے ہیں ایسی جہالت کو جو بعد میں معلوم ہو جا سکتی ہے السطة بروزن العظته یا العدۃ درمیانہ مصدر مثل وسطۃً وعداً، عِدَۃَ وعظاً، عِظۃً۔

امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ اگر" موکل نے دار کہہ کر اس کی رقم بھی بیان کر دی اور جنس دار کا وصف مثلاً فلاں محلہ میں ہے اور کپڑے کی رقم تخمینی رقم بھی بیان کر دی تو جائز ہوگا، وصف سے مراد نوع ہے، اسی طرح اگر دابہ کہہ کر اس کی نوع بیان کر دی مثلاً کہا کہ گدھا یا گھوڑا ہے تو جائز ہے۔

قال: ومن دفع الى آخر دراهم وقال اشتر لى بها طعاما فهو على الحنطة ودقيقها استحسانا والقياس ان يكون على كل مطعوم اعتبارا للحقيقة كما في اليمين على الاكل اذ الطعام اسم لما يطعم، وجه الاستحسان ان العرف املك وهو على ما ذكرناه اذا ذكر مقرونا بالبيع والشراء ولا عرف في الاكل فبقى على الوضع، وقيل ان كثرت الدراهم فعلى الحنطة وان قلت فعلى الخبز وان كان فيما بين ذلك فعلي الدقيق. قال: واذا اشترى الوكيل وقبض ثم اطلع على عيب فله ان يرده بالعيب مادام المبيع في يده لانه من حقوق العقد وهي كلها اليه فان سلمه الى الموكل لم يرده الا باذنه لانه انتهى حكم الوكالة ولان فيه ابطال يده الحقيقة فلا يتمكن منه الا باذنه ولهذا كان خصما لمن يدعي في المشترى دعوىً كالشفيع وغيره قبل التسليم الى الموكل لا بعده.

ترجمہ:۔قال: ومن دفع الخ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی نے کسی کو کچھ درہم دیتے ہوئے یہ کہا کہ تم میرے لئے ان درہموں سے طعام خرید کر لے آؤ تو اس سے اس کی مراد گیہوں یا اس کا آٹا سمجھی جائیگی یہ سمجھنا استحساناً ہوگا اس میں قیاس تو یہ تھا کہ ہر ایسی چیز کو کہا جائے جو بلحاظ حقیقت کھائی جاتی ہو جیسے قسم کھانے میں لفظ طعام کہنے سے مراد ایسی چیز لی جاتی ہے جو بطور غذا کھائی جاتی ہے (ف لیکن اس میں قیاس چیز کو استحساناً قبول کیا گیا ہے یعنی مسئلہ وکالت میں طعام بولنے کی صورت میں گیہوں یا اس کا آٹا ہی مراد ہوگا، وجہ الاستحسان الخ استحسان مراد لینے کی وجہ یہ ہے کہ جو معنی لوگوں کے عرف میں مشہور ہو وہی زیادہ قوی اور راجح ہوتے ہیں اور اس لفظ میں بھی عرف یہی ہے کہ اس سے گیہوں یا اس کا آٹا سمجھا جاتا ہے جس صورت میں جبکہ خرید و فروخت کے ساتھ ملا کر بولا جائے اور لفظ کھانے میں کوئی عرف نہیں ہے اس لئے وہ لفظ طعام اپنی اصل وضع پر باقی رہا وقیل ان کثرت الخ اور بعض مشائخ نے فرمایا ہے کہ اگر موکل نے زیادہ سے زیادہ مقدار میں درہم یا رقم دی ہو تو اس سے گیہوں کی وکالت مراد ہوگی اور اگر تھوڑی مقدار میں دیئے ہوں تو طعام سے پکی ہوئی روٹی مراد ہوگی اور اگر نہ زیادہ نہ کم بلکہ درمیانی مقدار میں ہوں تب طعام سے آٹا مراد ہوگا) ف: اور ہمارے عرف عام میں طعام سے ایسی چیز سمجھی جاتی ہے جو فی الفوز غذا کے طور پر کھانے کے لائق ہو اور اسی پر فتوی ہے ع ھ)۔

قال واذاشتری الخ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر وکیل نے اپنے موکل کی بتائی ہوئی چیز خرید کر اپنے قبضہ میں لے لی اس کے بعد اس میں اسے کوئی عیب نظر آیا تو جب تک وہ بیع اس کے قبضہ میں ہے اسے یہ اختیار ہوگا کہ اس بیع کو بائع کے پاس واپس کردے لانه من الخ کیونکہ اسکے سارے حقوق وکیل سے ہی متعلق ہے فان سلمه الخ اور اگر اس وکیل نے بیع کو اپنے موکل کے حوالہ کردیا تو اس موکل کی اجازت کے بغیر وہ واپس نہیں کرسکتا ہے کیونکہ وکالت کا حکم اور اس کا اثر ختم ہو چکا ہے اور اس وجہ سے بھی کہ اب نئی اجازت کے بغیر واپس کرنے سے موکل کا حقیقی قبضہ ختم کرنا لازم آتا ہے حالانکہ وکیل کو اس کا اختیار نہیں ہے جب تک کہ خود موکل اس کی اجازت نہ دیدے لہٰذا وکیل کو صرف اپنے قبضہ میں اپنے تک ہی واپس کرنے کا اختیار ہوگا اسی لئے موکل کو بیع سپرد کرنے سے پہلے اس بیع میں جو شخص شفیع وغیرہ کے مانند اگر مدعی ہو تو وکیل اس کا مدعی علیہ ہوتا ہے یعنی وکیل ہی اس کا جواب دہ ہوتا ہے لیکن موکل کے پاس حوالہ کردینے کے بعد اختیار نہیں رہتا ہے۔

توضیح: اگر موکل نے اپنے وکیل کو دار یا ثوب یا دابہ کہہ کر اس کے خریدنے کے لئے رقم دیدی اور اس کی نوع بھی بیان کردی، اگر کسی کو کچھ روپے دیتے ہوئے اس سے یہ کہا کہ تم طعام خرید کرلے آؤ تو طعام سے کیا چیز مراد لی جائیگی، تفصیل مسائل، حکم، دلائل۔

قال ويجوز التوكيل بعقد الصرف والسلم لانه عقد يملكه بنفسه فيملك التوكيل به دفعا للحاجة على مامر ومراده التوكيل بعقد السلم دون قبول السلم لان ذلك لا يجوز، فان الوكيل يبيع طعاما في ذمته على ان يكون الثمن لغيره ولهذا لا يجوز فان فارق الوكيل صاحبه قبل القبض بطل العقد لوجود الافتراق من غير قبض ولا يعتبر مفارقة الموكل لانه ليس بعاقد والمستحق بالعقد قبض العاقد وهو الوكيل فيصح قبضه وان كان لا يتعلق به الحقوق كالصبي والعبد المحجور عليه، بخلاف الرسولين لان الرسالة في العقد لا في القبض وينتقل كلامه الى المرسل فصار قبض الرسول قبض غير العاقد فلم يصح.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ عقد صرف اور عقد سلم کے لئے وکیل بنانا جائز ہے کیونکہ یہ بھی ایسے اعمال ہیں جنہیں موکل خود بھی کرسکتا ہے س لئے ضرورۃً دوسرے کو بھی اپنا وکیل بنا سکتا ہے اور مراد ہ الخ اس جگہ مصنف کتاب کی مراد یہ ہے کہ عقد سلم کرنے کا معاملہ طے کرنے کے لئے وکیل بنانا جائز ہے اور یہ مراد نہیں ہے کہ سلم قبول کرنے کے لئے وکیل بنانا جائز ہے کیونکہ یہ وکیل بنانا جائز نہیں ہے اس لئے کہ اس صورت میں وکیل ایسا بیچنے والا ہوگا کہ اس کے ذمہ ادھار ہو اس شرط پر کہ اس کا ثمن دوسرے شخص یعنی موکل کے لئے ہو حالانکہ یہ بات جائز نہیں ہے فان فارق الخ اب اگر عقد صرف یا سلم میں قبضہ سے پہلے وکیل اور اس کے ساتھ معاملہ کرنے والا ایک دوسرے سے جدا ہو گئے تو عقد باطل ہو جائے گا کیونکہ قبضہ کے بغیر ہی جدائی پائی گئی ولا یعتبر الخ اس مسئلہ میں موکل کے جدا ہونے کا اعتبار نہیں ہوتا ہے کیونکہ وہ خود عقد نہیں کرتا اور عقد ہونے کی وجہ سے اس شخص کا قبضہ واجب ہوتا ہے جو عقد کرنے والا ہوتا ہے اور موجودہ مسئلہ میں عاقد وکیل ہے اس لئے وکیل کا ہی قبضہ صحیح ہوگا اگرچہ وکیل ایسا شخص ہو جس سے حقوق متعلق نہیں ہوتے ہیں مثلاً نابالغ یا ایسا غلام جسے کاروبار کی اجازت نہ ہو بخلاف الرسولین الخ بخلاف قاصدوں کے کیونکہ قاصد تو صرف عقد سلم یا عقد صرف کرنے کے لئے بھیجا جاتا ہے نیز اس قاصد کا کلام اس کے بھیجنے والے سے متعلق ہوتا ہے اس طرح یعنی بھیجنے والا خود باتیں کررہا ہے اس لئے اسے عاقد نہیں کہا جا سکتا ہے لہٰذا قاصد کا قبضہ کرنا اس شخص کیطرح ہوا جو عاقد نہ ہو اس لئے اس کا قبضہ صحیح نہ ہوا

توضیح: عقد صرف اور عقد سلم کرنے یا اسے قبول کرنے کے لئے وکیل مقرر کرنے کا حکم

عقد سلم یا صرف کے وکیل اور موکل اس کے ساتھ معاملہ کرنے والے دونوں ان کے موکل اس پر قبضہ کرنے سے پہلے جدا ہوگئے، تفصیل مسائل، حکم، دلائل

قال: واذا دفع الوكيل بالشراء الثمن من ماله وقبض المبيع فله ان يرجع به على الموكل لانه انعقدت بينهما مبادلة حكمية ولهذا اذا اختلفا في الثمن يتحالفان ويرد الموكل بالعيب على الوكيل وقد سُلّم المشترى للموكل من جهة الوكيل فيرجع عليه ولان الحقوق لما كانت اليه وقد علمه الموكل فيكون راضيا بدفعه من ماله، فان هلك المبيع في يده قبل حبسه هلك من مال الموكل ولم يسقط الثمن لان يده كيد الموكل فاذا لم يحبسه يصير الموكل قابضا بيده، وله ان يحبسه حتى يستوفى الثمن لما بينا انه بمنزلة البائع من الموكل، وقال زفر ليس له ذلك لان الموكل صار قابضا بيده فكانه سلمه اليه فيسقط حق الحبس قلنا هذا مما لا يمكن التحرز عنه فلا يكون راضيا بسقوط حقه في الحبس على ان قبضه موقوف فيقع للموكل ان لم يحبسه ولنفسه عند حبسه، فان حبسه فهلك كان مضمونا ضمان الرهن عند ابى يوسف وضمان البيع عند محمد وهو قول ابى حنيفة وضمان الغصب عند زفر لانه منع بغير حق لهما انه بمنزلة البائع منه فكان حبسه لاستيفاء الثمن فيسقط بهلاكه ولابى يوسف انه مضمون بالحبس للاستيفاء بعد ان لم يكن وهو الرهن بعينه بخلاف المبيع لان البيع ينفسخ بهلاكه وههنا لا ينفسخ اصل العقد، قلنا ينفسخ في حق الموكل والوكيل كما اذا رده الموكل بعيب ورضى الوكيل به.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی چیز کے خریدنے کے لئے وکیل نے یعنی جس شخص کو کوئی چیز خریدنے کے لئے مقرر کیا گیا ہے اس نے جیب سے اس کی رقم ادا کردی پھر مبیع اور قبضہ کر لیا تو اسے اس بات کا اختیار ہوگا کہ وہ رقم اپنے موکل سے وصول کرلے (ف اور اس وقت یہ خیال نہیں کیا جائے گا کہ اس وکیل نے بطور احسان اپنی طرف سے رقم ادا کردی ہے۔

لانه انعقدت الخ کیونکہ ان دونوں یعنی وکیل اور موکل کے درمیان حکماً لین دین کا معاملہ طے پا چکا ہے اسی واسطے اگر وکیل اور موکل کے درمیان اس کی رقم کے بارے میں اختلاف ہو جاتا ہے تو ان دونوں سے اسی طرح قسم لی جاتی ہے جس طرح ایک بائع اور مشتری سے قسم لی جاتی ہے اور اگر مبیع میں کوئی عیب نکل آئے تو موکل اس مال کو اپنے وکیل کو پاس واپس کردیتا ہے اور موجودہ مسئلہ میں وکیل کی طرف سے مبیع اس کے موکل کے حوالہ کردی گئی ہے یہ وکیل اپنی رقم موکل سے واپس مانگ لے گا اور ایک دلیل یہ بھی ہے کہ جب مبیع کے سارے حقوق وکیل کے ذمہ تھے اور موکل اس بات کو جانتا تھا اور راضی بھی ہوگیا تھا کہ وکیل اپنی طرف سے پہلے رقم ادا کردے (ف اور موکل یہ بات جانتا تھا کہ بیع کے معاملہ کرنے کے بعد ایک خریدار پر یہ لازم آجاتا ہے کہ مال کی رقم بائع کو ادا کردے اور یہاں مشتری کا وکیل اس کا ذمہ دار ہے اس لئے موکل اس پر راضی تھا کہ اس کا وکیل اپنی جیب سے رقم پہلے ادا کردے اب جبکہ وکیل نے اپنے موکل کی رضامندی سے رقم ادا کر کے اس پر احسان کردیا تو بعد میں یقیناً اپنے موکل سے ادھار رقم واپس مانگ سکتا ہے اور جبتک کہ اس کے موکل سے اس کی اپنی رقم وصول نہ ہو جائے اس وقت تک اس وکیل کو اس بیع کو اپنے پاس روک کر کہ اس کے موکل سے اس کی اپنی رقم وصول نہ ہو جائے اس وقت تک اس وکیل کو اس بیع کو اپنے پاس روک کر رکھنے کا پورا اختیار ہوگا۔

فان هلك الخ اب اگر خریدا ہوا مال وکیل کے قبضہ میں رہتے ہوئے ہلاک ہو جائے حالانکہ اس وکیل نے اپنے موکل کے مطالبہ پر اس مال کو روک کر نہیں رکھا تھا یعنی موکل کو دینے سے انکار نہیں کیا تھا تو وہ مال موکل سے برباد ہونا سمجھا جائے گا اور موکل کے ذمہ سے وکیل کی رقم ساقط نہ ہوگی **لان يده الخ** کیونکہ اس وقت وکیل کا ہاتھ اور اس کا قبضہ اس کے موکل کے ہاتھ

اور قبضہ کے حکم میں ہے اور جب وکیل نے وہ مال اپنے موکل کے حوالے کرنے سے انکار نہیں کیا لہذا وہ موکل اپنے اس وکیل کے قبضہ کے توسط سے اس پر قابض سمجھا جائے گا (ف اس طرح یہ کہا جائے گا کہ وہ مال موکل ہی کے قبضہ میں برباد ہوا اور اسی موکل کا مال ضائع ہوا لہذا اس کی پوری رقم اس پر لازم آجائیگی اسی طرح وکیل کو یہ اختیار ہو گا کہ جب تک وہ موکل اس مال کی رقم اسے ادا نہ کر دے اس وقت تک وہ کل مال اپنے پاس روک کر رکھے کیونکہ ہم نے یہ بات پہلے بھی بتادی ہے کہ وکیل اب اپنے موکل کے پاس اس مال کو فروخت کرنے والا ہے)۔

وقال زفرؒ الخ اور امام زفرؒ نے فرمایا ہے کہ وکیل کو یہ حق نہ ہو گا کہ اس مال کو اپنے پاس روک کر رکھے کیونکہ وکیل کے قبضہ کے توسط سے اس کا موکل اس مال پر پہلے ہی قابض ہو چکا ہے یعنی وکیل نے وہ مال موکل کے حوالہ کر دیا ہے لہذا اب دوبارہ وکیل کو اس مال کو روکے رکھنے کا حق باقی نہ رہا (ف امام شافعیؒ اور امام مالکؒ واحمدؒ کا بھی یہی قول ہے قلنا هذا الخ جواب میں ہم یہ کہتے ہیں کہ یہ ایسی بات ہے کہ اس سے بچنا ممکن ہی نہیں ہے اس لئے وکیل اپنے روکنے کا حق ختم کرنے پر بھی راضی نہ ہو گا اس کے علاوہ وکیل کا قبضہ ہنوز موقوف ہے اس لئے اگر اس وکیل نے اپنے موکل کو وہ مال دینے سے انکار نہیں کیا اور روک کر نہیں رکھا تب موکل کا ہو جائے گا اور اگر روک کر رکھ لیا تو وہ خود اس کا ہو جائے گا فان حبسه الخ پس اگر وکیل نے اس مال کو اپنے پاس روک لیا اور اپنے موکل کو نہیں دیا پھر وہ مال اس کے پاس ہی ضائع ہو گیا تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک وہ مال (مبیع) رہن رکھے ہوئے مال کی طرح ضمانت میں ہو گا اور امام محمدؒ کے نزدیک بیع کے لئے رکھے ہوئے مال کی طرح ضمانت میں ہو گا امام ابو حنیفہؒ کا بھی یہی قول ہے اور امام زفرؒ کے نزدیک غصب کیے ہوئے مال کی طرح ضمانت میں ہو گا کیونکہ امام زفرؒ کے نزدیک ناحق روکا ہوا مال ہے (ف: جواب یہ ہے کہ اسے روکنے کا حق ہے)۔

لهما انه الخ امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ اس وقت وکیل ایسا ہے گویا اس نے موکل کو وہ مال فروخت کر دیا ہے اس لئے اس وکیل کو بائع کی حیثیت سے اپنی رقم وصول کرنے کے لئے اپنا مال روکنے کا پورا حق حاصل ہے اس بناء پر اس مال کے ضائع ہو جانے سے اس کی رقم بھی ضائع ہو جائیگی ولابی یوسفؒ الخ اور امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ وہ اپنا مال روکے رکھنے کی وجہ سے وہ مبیع اب ضمانت میں داخل ہو گئی ہے حالانکہ پہلے ضمانت میں نہ تھی اور رہن رکھنے کے معنی بھی بالکل یہی ہوتے ہیں

بخلاف المبيع الخ بخلاف مبیع کے کہ اس کے ضائع ہونے سے بیع ختم ہو جاتی ہے حالانکہ یہاں اصل عقد فسخ نہیں ہوتا ہے (ف خلاصہ یہ ہوا کہ جیسے کہ مرتہن اپنا قرضہ وصول کرنے کے لئے مال مرہون کو روکتا ہے پھر اس مال کے ضائع ہو جانے پر اس کا وہ قرض ختم یا منہا ہو جاتا ہے اسی طرح اس مسئلہ میں بھی وکیل نے اپنی رقم وصول کرنے کے لئے مبیع کو روکا تو یہ مبیع بھی اس مال مرہون کے مانند ہو گئی اور مبیع کے مانند نہیں ہے کیونکہ اگر بائع نے اپنی رقم وصول کرنے کے لئے بیع کو روک لیا اور وہ ضائع ہو گئی تو اس بائع کا مال ضائع ہو گیا اور عقد بیع ختم ہو گئی مگر یہاں اصل بیع ختم نہیں ہوتی ہے قلنا ينفسخ الخ ہم اس کا جواب اس طرح دیتے ہیں کہ موکل اور وکیل کے حق میں بیع ختم ہوتی ہے جیسے موکل نے عیب کی وجہ سے بیع واپس کی اور وکیل راضی ہو گیا۔

توضیح: اگر وکیل نے اپنے موکل کے کہنے کے مطابق اس کی بتائی ہوئی چیز خرید کر اپنے قبضہ میں لے لی تو کیا وہ اپنی لگائی رقم وصول کرنے کے لئے اس مال کو اپنے پاس روک کر رکھ سکتا ہے، پھر اگر اسکے قبضہ میں رہتے ہوئے وہ مال ضائع ہو جائے تو وہ مال وکیل یا موکل میں سے کس کا ضائع ہو گا؟

قال: واذا وكله بشراء عشرة ارطال لحم بدرهم فاشترى عشرين رطلا بدرهم من لحم يباع منه عشرة ارطال بدرهم لزم الموكل منه عشرة بنصف درهم عند ابی حنيفة وقالا يلزمه العشرون بدرهم، وذكر في بعض النسخ قول محمد مع قول ابی حنيفة ومحمد لم يذكر الخلاف في الاصل لابی يوسف انه امره بصرف الدرهم في اللحم وظن ان سعره عشرة ارطال فاذا اشترى به عشرين فقد زاده خيرا، وصار كما اذا وكله ببيع عبده بالف فباعه بالفين، ولابی حنيفة انه امره بشراء عشرة ولم يأمره بشراء الزيادة فنفذ شراؤها عليه، وشراء العشرة على الموكل بخلاف ما اذا استشهد به لان الزيادة هذه بدل ملك الموكل فتكون له بخلاف ما اذا اشترى ما يساوی عشرين رطلا بدرهم حيث يصير مشتريا لنفسه بالاجماع لان الامر يتناول السمين وهذا مهزول فلم يحصل مقصود الآمر.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ ایک شخص نے دوسرے کو یہ کہتے ہوئے اپنا وکیل بنایا کہ تم اس کے عوض دس رطل گوشت خرید کر لادو، پس اس وکیل نے ایک ہی درہم سے ایسے بیس رطل گوشت خرید کر لایا جو عموماً دس ہی رطل ملا کرتا ہے تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس میں سے موکل کے ذمہ دس رطل نصف درہم کے عوض ہوگا اور باقی نصف درہم واپس کرنا اور صاحبینؒ کے نزدیک اس ایک درہم کے عوض پورے بیس رطل موکل کے ہو جائینگے وذكر في الخ بعض نسخوں میں امام محمدؒ کا قول امام ابو حنیفہؒ کے ساتھ بیان کیا گیا ہے لیکن خود امام محمدؒ نے اپنی کتاب الاصل میں یہ اختلاف ذکر نہیں کیا ہے۔

لابی یوسف الخ امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ موکل نے یہ ایک درہم اس وکیل کو دے کر گوشت خریدنے میں خرچ کردینے کا حکم دیا ہے اور اپنی سمجھ اور اندازہ کے مطابق یہ کہا کہ دس رطل ہی اس سے گوشت مل سکتا ہے وہ تم خرید لینا مگر وکیل نے جب اس درہم کے عوض بیس رطل خرید لیا تو اسنے موکل کے ساتھ بہتری اور خیر خواہی کا کام کر دیا وصار كما الخ اس کی صورت ایسی ہو جائیگی جیسے وکیل کو اپنا غلام دیتے ہوئے یہ کہا کہ میرے اس غلام کو ایک ہزار کے عوض بیچ دو مگر اس نے غلام کو دو ہزار میں بیچ دیا (ف تو بالاتفاق ایسا کرنا موکل کے حق میں جائز ہوگا)۔

ولابی حنیفةؒ اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ موکل نے اس کو صرف دس رطل خریدنے کا حکم دیا ہے اور زائد خریدنے کا حکم نہیں دیا ہے اس لئے زائد کی خریداری اسکے ذمہ نہیں بلکہ خود وکیل کے ذمہ ہوگی بخلاف ما الخ بخلاف اس مسئلہ کے جسے امام ابو یوسفؒ نے اپنی گواہی میں پیش کیا ہے (ف کہ اس نے ہزار درہم کے بدلہ بیچنے کا حکم دیا تھا مگر اس نے دو ہزار درہم میں فروخت کر دیا کہ یہ صحیح ہو کر موکل ہی کے ذمہ میں ہوتا ہے) لان الزيادة الخ کیونکہ یہاں جو کچھ زیادہ مال ہے وہ موکل کے ملک کا عوض ہے اسلئے جو زیادتی ہوئی وہ بھی موکل کی ملکیت ہوگی (ف یعنی وہ غلام موکل کا مملوک تھا اس کے بدلہ دو ہزار درہم ملے ہیں اس لئے یہ بھی موکل ہی کے ہوئے یہ تفصیل اس صورت میں ہوگی جبکہ وہ گوشت جسے ایک درہم میں بیس رطل خریدا ہے وہ عام طور پر ایک درہم میں دس ہی رطل ملتا ہے۔

بخلاف ما الخ برخلاف اس کے اگر ایک درہم میں ایسا گوشت خریدا جو ایک درہم میں بیس رطل ہی ملتا ہے (ف یعنی وہ خراب اور بالکل دبلے یا بوڑھے جانور کا ہو تو بالاتفاق اس وقت دس رطل اسی وکیل کا خود اپنی ذات کے لئے خریدا ہوا کہا جائے گا اور موکل اسکا ذمہ دار نہ ہوگا کیونکہ موکل کے کہنے کا مطلب تو یہ تھا کہ وہ اچھے اور موٹے جانور کا اچھا گوشت لائے جبکہ اس کا لایا ہوا گوشت بالکل ہی خراب اور بدمزہ ہے جس سے اس موکل کا مقصد حاصل نہ ہوا ہے (ف اس طرح وکیل نے اپنے موکل کے حکم کی مخالفت کی)۔

توضیح:۔ ایک شخص نے اپنے وکیل کو ایک درہم دے کر یہ کہا کہ تم اس کے عوض دس

رطل گوشت لے آؤ مگر وکیل نے اس کے عوض بیس رطل گوشت لایا تو اس زیادتی کا مالک کون ہوگا، تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

قال ولو وكله بشراء شيء بعينه فليس له ان يشتريه لنفسه، لانه يؤدى الى تعزير الآمر حيث اعتمد عليه، ولان فيه عزل نفسه ولا يملكه على ما قيل الا بمحضر من الموكل، فلو كان الثمن مسمى فاشترى بخلاف جنسه او لم يكن مسمى فاشترى بغير النقود او وكل وكيلا بشرائه فاشترى الثاني وهو غائب يثبت الملك للوكيل الاول في هذه الوجوه، لانه خالف امر الآمر فنفذ عليه، ولو اشترى الثاني بحضرة الوكيل الاول نفذ على الموكل الاول لانه حضره رأيه فلم يكن مخالفا. قال :وان وكله بشراء عبد بغير عينه فاشترى عبدا فهو للوكيل الا ان يقول نويت الشراء للموكل او يشتريه بمال الموكل، قال: رضى الله عنه هذه المسألة على وجوه، ان اضاف العقد الى دراهم الآمر كان للآمر وهو المراد عندى بقوله او يشتريه بمال الموكل دون النقد من ماله، لان فيه تفصيلا وخلافا وهذا بالاجماع وهو مطلق، وان اضافه الى دراهم نفسه كان لنفسه حملا لحاله على ما يحل له شرعا او يفعله عادة اذ الشراء لنفسه باضافة العقد الى دراهم غيره مستنكر شرعا وعرفا، وان اضافه الى دراهم مطلقة فان نواها للآمر فهو للآمر، وان نواها لنفسه فلنفسه لان له ان يعمل لنفسه ويعمل للآمر في هذا التوكيل. وان تكاذبا في النية يحكم النقد بالاجماع لانه دلالة ظاهرة على ما ذكرنا وان توافقا على انه لم تحضره النية قال محمد هو للعاقد لان الاصل ان كل واحد يعمل لنفسه الا اذا ثبت جعله لغيره ولم يثبت وعند ابى يوسف يُحكَّم النقد فيه لان ما اوقعه مطلقا يحتمل الوجهين، فيبقى موقوفا فمن اى المالين نقد فقد فعل ذلك المحتمل لصاحبه ولان مع تصادقهما يحتمل النية للآمر وفيما قلناه حمل حاله على الصلاح كما في حالة التكاذب والتوكيل بالسلم في الطعام على هذه الوجوه.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کوئی شخص کسی کو کوئی متعین چیز خریدنے کا وکیل بنائے تو وہ وکیل اس چیز کو اپنی ذات کے لئے نہیں خرید سکتا ہے کیونکہ اگر اسے اس کی اجازت ہو تو اس موکل کو دھوکا میں رکھنا ہوگا کیونکہ اسے وکیل بنا کر موکل نے اس پر اطمینان کر لیا ہے، اگر وکیل کو خود خریدنا ہو تو اسے چاہئے کہ خود کو اس کی وکالت سے معزول کرلے حالانکہ بعض علماء کے نزدیک از خود معزول ہو جانے کی وکیل کو اجازت نہیں ہے ہاں اگر موکل کو اس بات سے باخبر کر دیا ہو پھر معلوم ہونا چاہیے کہ اگر موکل نے خریداری کے لئے قیمت کی حد مقرر کر دی لیکن وکیل نے اس کے خلاف دوسری جنس خرید لی یا ثمن بیان نہیں کیا یا اس وکیل نے نقد رقم دینے کی بجائے کوئی دوسری چیز دے کر وہ چیز خرید لی یا وکیل نے خود نہ خرید کر دوسرے شخص کو اس کام کا وکیل بنا دیا اور اس دوسرے وکیل نے پہلے وکیل کے غائبانہ میں وہ چیز خرید لی تو ان تمام صورتوں میں وہ چیز پہلے وکیل کی ملکیت ہو گی یعنی موکل کا اس سے تعلق نہ ہوگا کیونکہ اس نے موکل کے حکم کی مخالفت کی ہے اس لئے اس خریداری کا حکم پہلے وکیل پر نافذ ہوگا، البتہ اگر دوسرے وکیل نے پہلے وکیل کی موجودگی میں خریداری کی ہو تو اس خریداری کا تعلق پہلے موکل سے ہوگا کیونکہ اس صورت میں پہلے وکیل کی رائے بھی پائی گئی اسی بناء پر پہلا وکیل اپنے وکیل کے حکم کا مخالف نہ ہوا (ف اور وکیل جب اپنے موکل کے حکم کے خلاف کام کرتا ہے تو خرید و فروخت وغیرہ کا جو بھی تصرف ہو اس کا ذمہ دار اسی وکیل کو کہا جاتا ہے موکل سے اس کا تعلق نہیں ہوتا ہے۔

قال :وان وكله الخ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر موکل نے کسی غیر معین غلام کے خریدنے کے لئے کسی کو اپنا وکیل بنایا اس کے بعد وکیل نے ایک غلام خریدا تو وہ غلام اسی وکیل کا ہوگا البتہ اگر وہ یہ کہے کہ اس کے خریدتے وقت میں نے اپنے موکل

کے لئے خریدنے کی نیت کی تھی، یا وکیل اسی موکل کے مال سے ہی خریدلے (یعنی وہ اس طرح کہے کہ میں نے فلاں شخص کے روپے سے خریدا ہے تو یہ اسی موکل کا ہوگا۔

قال: الخ مصنف ہدایہؒ نے فرمایا ہے کہ اس مسئلہ کی کئی صورتیں ہو سکتی ہیں پہلی صورت یہ ہے کہ اگر کسی نے عقد بیع کو موکل کے درہموں کی طرف منسوب کیا ہو تو وہ بیع اسی موکل کی ہو جائیگی، اس جگہ مصنف نے جو فرمایا ہے کہ یا تو مبیع موکل کے مال سے خریدی اس سے میرے نزدیک یہ مراد ہے کہ صرف موکل کے مال کی طرف منسوب کیا اور یہ مراد نہیں ہے کہ واقعۃ موکل کے مال سے خریدا بھی گیا ہو، کیونکہ اس صورت میں تفصیل بھی ہے اور اختلاف بھی ہے لیکن اس حکم پر تمام علماء کا اتفاق ہے حالانکہ قدوریؒ میں اسے مطلق رکھا ہے، اور اگر وکیل نے اپنے ذاتی درہموں کی طرف اس کی نسبت کی ہو تو یہ خریداری اس کی اپنی ذات کے لئے ہوگی تاکہ اس کے حال کو ایسی چیز کی طرف منسوب کریں جو اس کے لئے شرعاً بھی حلال ہو اور عادۃً بھی حلال ہو، کیونکہ اپنی ذات کے لئے اس طرح خریدنا کہ خریداری کی نسبت دوسرے شخص کے درہموں کی طرف ہو وہ شرعاً اور عرفاً ہر طرح ناپسندیدہ اور مستنکر یعنی بہت بری حرکت ہے، دوسری صورت یہ ہے کہ وکیل نے معاملہ کو مطلق درہم کی طرف منسوب کیا ہو تو اس طرح سے کہ میں نے یہ غلام سو درہم میں خریدا مگر یہ نہیں کہا کہ اپنے سو درہم یا موکل کے سو درہموں سے خریدا ہے اس صورت میں اگر اس نے موکل کو دینے کی نیت سے خریدا ہے، تو یہ غلام موکل کے لئے ہوگا اور اگر اس نے اس غلام کو اپنے پاس رکھنے کی نیت سے خریدا ہو تو وہ اسی کا ہوگا، کیونکہ ایسی وکالت میں یعنی کسی غیر معین چیز کی خریداری کے لئے وکیل بنایا گیا ہو اس وکیل کو یہ اختیار ہوتا ہے کہ کسی چیز کو اپنے ہی لئے خریدے یا اپنے موکل کے لئے خریدلے اگر اس صورت میں وکیل و موکل نے ایک دوسرے کو جھٹلایا یعنی مثلاً وکیل نے کہا کہ میں نے یہ غلام اپنے لئے خریدا ہے اور موکل نے کہا کہ نہیں بلکہ تم نے میرے لئے خریدا ہے تو اس صورت میں بالاتفاق جس درہم سے خریدا گیا ہے اسی کو حکم یعنی فیصلہ کن ٹھہرایا جائے گا اگر وہ وکیل کے ذاتی درہم سے خریدا گیا ہے تو وکیل کا ہوگا اور اگر موکل کے دیئے ہوئے درہم سے خریدا گیا ہو تو موکل کا ہو جائے گا کیونکہ یہ مال ہی ظاہری طور پر دلیل ہے کہ وہ مبیع جس کے لئے تھی اس کے درہم سے خریدی گئی ہے، اور اگر وکیل و موکل دونوں اس بات پر متفق ہوں کہ خریدتے کے وقت کوئی خاص نیت نہیں تھی مگر غلام کے بارے میں اختلاف باقی ہو اس لئے امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ وہ غلام اس وکیل یعنی معاملہ کرنے والے کا ہوگا، کیونکہ ایسے معاملہ میں ایک قاعدہ یہ ہے کہ ہر شخص جو کوئی کام کرتا ہے سب سے پہلے اپنے ہی لئے کرتا ہے سوائے اس صورت کے کہ وہ خود یہ کہدے کہ یہ کام فلاں کے لئے کیا ہے، یہاں ایسی بات نہیں پائی گئی ہے جس سے یہ ثابت ہو سکے کہ اس نے اپنے موکل کے لئے خریدا ہے تو اصل قاعدہ کے مطابق یہ کام یعنی غلام کی خریداری خود اسی وکیل کے لئے ہوئی ہے اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اس صورت میں بھی جس کے مال سے خریدا گیا ہے اسی کا وہ ہوگا اگرچہ کوئی نیت نہ کی ہو، یعنی اس نقد کو حاکم بنایا جائے گا کیونکہ وکیل نے جو کام مطلق کیا ہے اس میں دو باتوں کا احتمال ہے کہ اپنے ہی لئے کیا ہے یا دوسرے کے لئے اس وقت تک یہ کام موقوف رہا، پس جس شخص کے مال سے اس نے عوض ادا کر دیا ہو تو موقوف کام کو اسی شخص کے لئے کر دیا یعنی اگر اپنے مال سے ادا کیا ہے تو خود اپنے لئے خریدا اور اگر موکل کے مال سے عوض دیا ہے تو موکل ہی کے لئے خریدا ہے، اس میں احتیاط بھی ہے کیونکہ جب ان دونوں نے اس بات پر اتفاق کر لیا ہے کہ خریداری کے وقت کوئی نیت نہیں تھی تو اس میں یہ احتمال باقی رہ جاتا ہے کہ شاید اپنے موکل کے لئے نیت کر لی ہو اور شاید اسی کے درہم سے خریدا بھی ہو (بعد میں نیت بدل گئی اور اپنے لئے اسے پسند کر لیا ہو) مال کو حاکم اور فیصلہ بنانے کے بارے میں ہم نے جو کچھ کہا کہ اس میں یہ ایک بات بھی ضروری ہے کہ وکیل کی مالی حیثیت کا بھی خیال رکھنا ضروری ہوگا۔ (کہ شاید موکل کی نیت ہو اگر ایسا ہو کہ موکل کا مال خرچ کر دینے کے بعد اپنی نیت کر لینے سے وکیل غاصب ہو جائے گا اسی لئے اس کی شرط لگائی گئی ہے کہ جس کا مال ہو غلام بھی اسی کا ہوگا اس سے وکیل کے حق میں بھلائی ہوگی) جیسے: کہ اس صورت میں کہ دونوں کے درمیان اختلاف ہونے کی

صورت میں یہی حکم دیا گیا کہ جس کا مال خرچ کیا گیا ہو غلام بھی اسی کا ہو گا، معلوم ہونا چاہیے کہ غلہ کی بیع سلم کرنے میں وکیل مقرر کرنے میں بھی یہی صورتیں ہیں (ف کیونکہ سلم میں غلہ معین نہیں ہے پس جب وکیل نے بیع سلم کا معاملہ طے کر لیا تو دیکھا جائے کہ عقد کو اپنے مال کی طرف منسوب کیا ہے یا موکل کے مال کی طرف منسوب کیا ہے یا مطلق رکھا ہے، پھر مال مطلق ہونے کی صورت میں اس کی کچھ نیت تھی یا نہیں، اگر نیت تھی تو اپنے لئے تھی یا موکل کے لئے یا دونوں نے نیت کے بارے میں اختلاف کیا، اور اگر نیت ہونے پر دونوں ہی متفق ہوں تو آخری اختلاف اجتہادی ہے م ع۔

توضیح: اگر کسی نے دوسرے کو کوئی معین یا غیر معین غلام خریدنے کا وکیل بنایا تو کیا وہ اس غلام کو اپنے لئے خرید سکتا ہے کن صورتوں میں ایسا خریدا ہوا غلام وکیل ہی کے لئے ہونے کا حکم دیا جاتا ہے، اگر وکیل اور موکل کے درمیان خریدے ہوئے غلام کے بارے میں نیت کا اختلاف ہو گیا ہو، غلہ کی بیع سلم کرنے، میں وکیل کرنے میں کتنی صورتیں ہوتی ہیں، تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

قال: ومن امر رجلا بشراء عبد بالف فقال قد فعلت ومات عندى وقال الآمر اشتريته لنفسك فالقول قول الآمر، فان كان دفع اليه الالف فالقول قول المأمور، لان فى الوجه الاول اخبر عما لا يملك استينافه وهو الرجوع بالثمن على الآمر وهو ينكر والقول للمنكر وفى الوجه الثانى هو امين يريد الخروج عن عهدة الامانة فيُقبل قوله، ولو كان العبد حيا حين اختلفا ان كان الثمن منقودا فالقول للمامور لانه امين وان لم يكن منقودا فكذلك عند ابى يوسفؒ ومحمدؒ، لانه يملك استيناف الشراء، فلا يتهم فى الاخبار عنه وعند ابى حنيفةؒ القول للآمر لانه موضع تهمة بان اشتراه لنفسه فاذا رأى الصفقة خاسرة الزمها الآمر، بخلاف ما اذا كان الثمن منقودا لانه امين فيه فيُقبل قوله تبعا لذلك ولا ثمن فى يده ههنا، وان كان امره بشراء عبد بعينه ثم اختلفا والعبد حى فالقول للمامور سواء كان الثمن منقوداً او غير منقود، وهذا بالاجماع لانه اخبر عما يملك استينافه ولا تهمة فيه لان الوكيل بشراء شىء بعينه لا يملك شراء ه لنفسه بمثل ذلك الثمن فى حال غيبته على ما مر بخلاف غير المعين على ما ذكرناه لابى حنيفةؒ.

ترجمہ:۔ امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ ایک شخص نے دوسرے شخص کو ایک ہزار کے عوض ایک غلام خریدنے کا حکم دیا، (ف: مثلاً زید نے بکر سے کہا کہ ایک ہزار درہم سے ایک غلام خرید لو یعنی اس کو اپنا وکیل بنایا) اس کے بعد وکیل نے کہا کہ میں نے وہ غلام تمہارے لئے خریدا تھا مگر میرے پاس مر گیا اور موکل نے کہا کہ نہیں بلکہ تم نے اپنے لئے خریدا تھا اس وقت موکل کی بات قبول کی جائیگی، اور اگر موکل نے اس کی رقم اسے واپس دے دی ہو تو وکیل کی بات مانی جائے گی کیونکہ پہلی صورت میں اس نے ایسی بات کہی ہے کہ جس کو اب دوبارہ نہیں کیا جا سکتا ہے یعنی مؤکل سے رقم واپس لینا حالانکہ مؤکل اس کا منکر ہے اس قاعدہ کی وجہ سے جو منکر ہو اسی کی بات کا اعتبار ہوتا ہے، اور دوسری صورت میں وکیل امین ہے اور وہ اپنی امانت کی ذمہ داری سے فارغ ہونا چاہتا ہے اس لئے اس کی بات کا اعتبار ہو گا۔

ولو کان العبد الخ: اور اگر ایسی صورت ہو کہ جس وقت دونوں نے ایک دوسرے سے اختلاف کیا تھا اس وقت وہ غلام زندہ تھا اور اس کی رقم دے دی گئی ہو تو وکیل کی بات قبول کی جائیگی، کیونکہ اس صورت میں وہ امین ہے اور اگر رقم ابھی نہ دی گئی ہو تو صاحبینؒ کے نزدیک بھی یہی حکم ہے کیونکہ وہ مستقل طور پر ایک دوسرا غلام خرید سکتا ہے اسی بناء پر اس کی خبر دینے کے سلسلے

میں اس پر تہمت نہیں لگے گی اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک موکل کی بات قبول کی جائے گی کیونکہ یہ تہمت کا موقع ہے اس طرح سے کہ شاید اس نے پہلے غلام کو اپنے لئے خریدا لیکن جب اسے یہ احساس ہوا کہ خریدنے میں مجھے نقصان ہوا ہے یعنی میں نے زیادہ قیمت دے دی ہے اب اسے موکل کے نام ڈال دیا بخلاف اس کے کہ جب اس کی رقم نقد دے دی گئی ہو تو کچھ تہمت کا موقع نہیں ہے کیونکہ اس صورت میں وکیل امین ہوگا اسی لئے اسی وکیل کا قول قابل قبول ہوگا اور جس صورت میں رقم نہ دی ہو تو وکیل کی امانت میں کوئی رقم نہ ہوگی اس لئے وہ امین نہیں ہوگا۔

وان کان امرہ الخ اور اگر موکل نے اپنے وکیل کو کسی معین غلام کو خریدنے کا حکم دیا ہو تو ایسی حالت میں کہ غلام زندہ موجود ہو دونوں نے آپس میں اختلاف کیا تو وکیل کی بات قبول کی جائیگی خواہ اس نے نقد رقم ادا کر دی ہو یا نہ کی ہو یہ حکم بالاتفاق ہے کیونکہ اس نے ایسی بات کہی ہے جس کو دوبارہ کرنا ممکن ہے اور اس میں کسی قسم کی تہمت کا بھی احتمال نہیں ہے کیونکہ ہم پہلے بتا چکے ہیں کہ جس وکیل کو کسی معین چیز کی خریداری کے لئے وکیل بنایا گیا ہو وہ موکل کے غائبانہ میں اسی رقم کے اندازے کے عوض خود اپنے لئے اسے نہیں خرید سکتا برخلاف غیر معین چیز کے جیسا کہ ہم نے امام محمدؒ کی دلیل بیان کرتے ہوئے بتا دیا ہے۔

توضیح: اگر ایک شخص نے دوسرے کو کسی معین غلام کے خریدنے کے لئے وکیل مقرر کیا پھر وکیل نے موکل سے کہا کہ میں نے وہ غلام خرید لیا تھا مگر میرے پاس آکر وہ مر گیا ہے اور موکل نے کہا کہ وہ تو تم نے اپنے لئے خریدا تھا اور اگر موکل نے وکیل کو معین غلام خریدنے کا حکم دیا اور غلام کی موجودگی میں ان دونوں کے درمیان اختلاف ہو گیا، تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

ومن قال: لآخر بعنی هذا العبد لفلان فباعه ثم انكر ان يكون فلان امره ثم جاء فلان وقال انا امرته بذلك فان فلانا يأخذه، لان قوله السابق اقرار منه بالوكالة عنه فلا ينفعه الانكار اللاحق فان قال: فلان لم آمره لم يكن ذلك له، لان الاقرار ارتد برده، قال الا ان يسلمه المشترى له فيكون بيعا عنه وعليه العهدة لانه صار مشتريا بالتعاطي كمن اشترى لغيره بغير امره حتى لزمه ثم سلمه المشترى له، ودلت المسألة على ان التسليم على وجه البيع يكفي للتعاطي وان لم يوجد نقد الثمن وهو يتحقق في النفيس والخسيس لاستتمام التراضي وهو المعتبر في الباب.

ترجمہ:۔ امام محمد نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ اگر کسی شخص نے دوسرے سے کہا کہ فلاں شخص کے لئے میرے اس غلام کو بیچ دو اور اس نے بیچ دیا پھر اس بات سے انکار کیا کہ فلاں شخص نے اس کو حکم کیا تھا پھر وہی شخص آیا اور کہا کہ میں نے اس کو اس کام کا حکم دیا تھا تو وہ شخص اس غلام کو لے لے گا کیونکہ اس کی پہلی بات سے اس کے وکیل بنانے کا اقرار ثابت ہوتا ہے اس لئے اب انکار سے اس کو کوئی فائدہ نہ ہوگا (ف: یعنی مثلاً زید نے بکر سے کہا کہ اس غلام کو خالد کے ہاتھ بیچ دو مطلب یہ ہے کہ خالد نے مجھے اس بات کا حکم دیا ہے کہ میں یہ غلام اس (خالد) کے لئے خرید لوں اس گفتگو کے بعد بکر نے اپنا غلام اس کے ہاتھ بیچ دیا پھر زید نے خرید لینے کے بعد اس بات سے انکار کر دیا یعنی مجھے خالد نے کسی بات کا کوئی حکم نہیں دیا تھا وہ تو میں نے اس کو اپنے لئے خریدا ہے اب اگر خالد نے آکر اس کی تصدیق کر دی کہ ہاں میں نے اسے کہا تھا تو اس کو اختیار ہوگا کہ خریدا ہوا غلام اس سے لے لے اور زید کے انکار سے اس کو کوئی فائدہ نہیں ہوگا۔

فان قال فلان الخ اور اگر فلاں شخص نے آکر یہ کہدیا ہے کہ میں نے اس کو خرید لینے کا حکم نہیں دیا تھا تو وہ خریدے ہوئے

غلام کو نہیں لے سکتا کیونکہ اس کے انکار کر دینے سے اس کے اقرار کارد ہو گیا تھا: قال الاان الخ امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ البتہ اگر اقرار کرنے والا خریدار خود اسکے حوالے کر دے تو حوالہ ہو سکتا ہے اس صورت میں یہ حوالہ خریدار کی طرف سے بیع کرنے کا ہو گا اور وہی ذمہ دار ہو گا۔

لانه صار الخ کیونکہ یہ بیع تعاطی ہوئی ہے یعنی ہاتھوں ہاتھ لینے کے طور پر خریدی ہوئی جیسے: کسی نے دوسرے کے حکم کے بغیر اس کے لئے کوئی چیز خریدی اور وہ خریدار کے ذمے لازم ہوئی یعنی خریدار کی ہو گئی پھر جس شخص کے لئے خریدی تھی اس کے حوالے کر دی تو یہ ایک نئی بیع ہو گی اس سے یہ سمجھا جاتا ہے کہ بیع تعاطی کی صورت میں اگر فروخت کے طور پر حوالے کیا ہو تو یہ بیع تعاطی ہونے کے لئے کافی ہے اگر چہ اس کی قیمت اور رقم نہ پائی جائے یہ حکم قیمتی چیز اور معمولی چیز دونوں کے لئے ثابت ہو سکتا ہے کیونکہ دونوں فریق کی طرف سے پورے طور پر رضامندی پائی گئی اور معاملہ بیع میں اسی رضامندی کا اعتبار ہے۔

توضیح: کسی شخص نے دوسرے سے کہا کہ تم میرے اس غلام کو فلاں شخص کے لئے بیچ دو اور اس نے بیچ دیا بعد میں اس شخص نے آکر اس کے کہنے کی تصدیق کی یا تکذیب کی پھر زید نے کہا کہ میں نے وہ غلام اپنے لئے خریدا ہے، تفصیل مسائل، حکم، دلائل

قال: ومن امر رجلا بان يشترى له عبدين باعيانهما ولم يسم له ثمنا فاشترى له احدهما جاز، لان التوكيل مطلق فيجرى على اطلاقه وقد لايتفق الجمع بينهما فى البيع الا فيما لا يتغابن الناس فيه لانه توكيل بالشراء وهذا كله بالإجماع ولو امره بان يشتريهما بالالف وقيمتهما سواءً فعند ابى حنيفةؒ ان اشترى احدهما بخمس مائة او اقل جاز فان اشترى باكثر لم يلزم الآمر، لانه قابل الالف بهما وقيمتهما سواء بينهما نصفين دلالة فكان آمراً بشرئ كل واحد منهما بخمسمائة ثم الشراء بها موافقة باقل منها مخالفة الى خير وبالزيادة الى شر قلت الزيادة او كثرت فلا يجوز الا ان يشترى الباقى ببقية الالف قبل ان يختصما استحسانالان شرى الاول قائم وقد حصل غرضه المصرّح به وهو تحصيل العبدين بالالف وما ثبت الانقسام الا دلالة والصريح يفوقها. وقال ابويوسفؒ ومحمدؒ ان اشترى احدهما باكثر من نصف الالف بما يتغابن الناس فيه وقد بقى من الالف ما يشترى بمثله الباقى جاز، لان التوكيل مطلق لكنه يتقيد بالمتعارف وهو فيما قلنا ولكن لابد ان يبقى من الالف باقية يشترى بمثلها الباقى ليمكنه تحصيل غرض الآمر.

ترجمہ:۔ امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے، کہ اگر ایک شخص نے دوسرے کو یہ حکم دیا کہ ان متعین دو غلاموں کو میرے لئے خرید کر لے آؤ مگر ان میں سے ایک کا بھی ثمن بیان نہیں کیا تب وکیل نے ان دونوں میں سے ایک غلام خرید لیا تو یہ خریدنا جائز ہو گا کیونکہ یہ وکالت مطلق ہے (اس سے یہ بات سمجھی جاتی ہے کہ خریدار جس طرح چاہے یعنی دونوں کو ایک ساتھ خریدے یا علیحدہ علیحدہ خریدے) لہٰذا اس کی وکالت اپنے حال پر یعنی مطلق جاری ہو گی اور اس وجہ سے بھی کہ کبھی ایسا ہوتا ہے کہ دونوں کو ایک ساتھ خریدنا ممکن نہیں ہوتا ہے، (ف: اس لئے وکیل کے لئے یہ جائز ہو گا کہ دونوں کو علیحدہ علیحدہ خریدے)۔

الافيما لا يتغابن الخ سوائے اس صورت کے کہ اس میں اتنا گھاٹا کیا گیا ہو جو عموماً قابل برداشت نہ ہو (ف تو جائز نہ ہو گا مثلاً ایک غلام کی عام قیمت دو سو روپے سے ڈھائی سو روپے تک ہو اور وکیل اسے ساڑھے تین سو میں خرید لے اور قہستانی میں ہے کہ ہر دس روپے میں ایک روپے کے حساب سے زیادتی بھی اس غبن فاحش میں شمار ہو گی، حاصل یہ ہوا کہ غبن فاحش زبردست خسارہ کو سودا کرنا اس کے لئے جائز نہ ہو گا کیونکہ یہ خریدنے کے لئے وکالت ہے (ف اس کے معنی بالاتفاق یہی ہیں کہ اتنے دام سے خریدے جو عام اندازہ کے اندر ہو اور جو اس سے زیادہ دام سے خریدے گا وہ خسارۂ فاحش کہلائے گا، اس لئے وہ مؤکل کے ذمہ

لازم نہ ہوگا، یہ مسائل بالاتفاق ہیں، (ف: اس میں امام اعظمؒ یا صاحبینؒ میں سے کسی نے بھی اختلاف نہیں کیا ہے، اب اگر وکیل نے بتائے ہوئے دونوں غلاموں کو عام بازاری قیمت پر خرید لیا تو بالاتفاق جائز ہوگا اور اگر بتائی ہوئی قیمت مثلاً: ہزار روپے تو اس سے زیادتی جائز نہ ہوگی، ہاں اگر بیچنے کے لئے کسی کو وکیل بنایا اور اس نے بہت زیادہ قیمت مثلاً: ایک ہزار کی بجائے دو ہزار میں بیچدیا تو بھی جائز ہوگا۔

ولو امرہ الخ اور اگر وکیل سے ایسے دو غلاموں کے بارے میں کہا جن کی بازاری قیمت برابر ہے کہ ان دونوں کو ایک ہزار کے عوض خرید لو (ف: مثلاً دونوں میں سے ہر ایک کی بازاری قیمت چھ چھ سو روپے ہے پھر بھی اس موکل نے دونوں کی مجموعی قیمت ایک ہزار بتائی پس اس صورت میں امام ابو حنیفہ کے نزدیک اگر وکیل نے ایک غلام کو پانچ سو یا اس سے کم میں خریدا تو جائز ہوگا اور اگر پانچ سو سے زیادہ کے عوض خریدا تو موکل اسکا ذمہ دار نہ ہوگا (ف یعنی اگر چاہے تو اسے قبول کرے اور نہ چاہنے کی صورت میں انکار کردے اور وکیل کے ذمہ ڈالدے۔

لانہ قابل الخ کیونکہ اس مؤکل نے دونوں کے مقابلے میں ایک ہزار روپے بتائے تھے اور دونوں کی بازاری قیمت برابر ہے اس لئے ہزار دونوں میں برابر تقسیم ہوں گے گویا اس نے ہر ایک غلام کو صرف پانچ سو روپے کے عوض خریدنے کا حکم دیا ہے اس لئے ہر ایک کو پانچ پانچ سو کے عوض خریدنے سے ہی اسکے حکم کی موافقت ہوگی لیکن ان سے بھی کم میں خریدنے سے اگرچہ اس مؤکل کے حکم کے مخالفت ہوتی ہے پھر بھی اس کے حق میں بہتری ہے (ف اس لئے یہ بھی جائز ہوگا کیونکہ اگرچہ وکیل نے مؤکل کے حکم کی مخالفت کی ہے مگر اس سے اس کا فائدہ ہی ہوا ہے اور ایسی مخالفت بھی جائز ہوتی ہے وبالزیادۃ الخ اور پانچ سو سے زیادہ کے عوض خریدنے سے مؤکل کی مخالفت ہوگی اور اس کے لئے نقصان دہ بھی ہے خواہ وہ زیادتی تھوڑی ہو یا بہت زیادہ ہو ہر صورت میں ایسی زیادتی کے ساتھ اسکی مخالفت جائز نہ ہوگی البتہ اس صورت میں زیادتی ہوگی جبکہ زیادتی کے بعد باقی بچے ہوئے سے وہ دوسرا غلام بھی خریدے اس سے پہلے کہ ان دونوں مؤکل اور وکیل کے درمیان اختلاف پیدا ہو چکا ہو (ف کیونکہ پہلے غلام کو پانچ سو روپے سے زیادہ کے عوض خریدنے کا معاملہ ابھی تک موجود ہے یعنی ان میں جھگڑا نہیں ہو رہا اسلئے مصنفؒ نے فرمایا ہے لان شری الخ کیونکہ پہلے غلام کے خریدنے کا معاملہ ابھی تک ختم نہیں ہوا ہے بلکہ باقی ہے اور موکل نے جو اپنی غرض صراحت کے ساتھ بیان کی تھی کہ ایک ہی ہزار میں دونوں کو خرید لو وہ بھی حاصل ہو گئی، (ف: یعنی اس نے کھل کر یہ بات کہدی تھی کہ ایک ہزار ہی میں دونوں غلام خرید لو مگر ہر ایک کی قیمت کی تصریح کر کے پانچ پانچ سو نہیں کہی تھی، البتہ ان دونوں کے درمیان رقم تقسیم کرنے کی وجہ سے فی کس پانچ سو کی رقم ثابت ہوئی۔

والصریح الخ اور صریح کا حکم دلادت سے زیادہ واضح اور ثابت ہوتا ہے، (ف: اس بناء پر پہلے غلام کو پانچ سو سے زیادہ قیمت خریدنے سے بھی کوئی نقصان نہ ہوگا، حاصل یہ ہوا کہ اسی مؤکل نے اپنے کلام میں یہ تصریح کر دی کہ مراد یہ ہے کہ دونوں غلام جس طور بھی ہو زیادہ سے زیادہ ایک ہزار میں میرے لئے خرید لو اور وکیل نے بھی اسی کے مطابق کر دکھایا یعنی دونوں غلام اسے ایک ہی ہزار میں مل گئے، اور موکل کے کلام سے دلالتہ یہ بات معلوم ہوئی کہ اس نے ہر غلام کے عوض پانچ سو روپے مقرر کئے ہیں لیکن صریح کلام سے چونکہ مراد معلوم ہوئی وہ حاصل ہو گئی اس لئے دلالت کا اعتبار نہیں رہا کیونکہ دلالت کے مقابلے میں صریح کا حکم زیادہ واضح ہوتا ہے۔

وقال: ابو یوسفؒ الخ اور امام ابو یوسفؒ و محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر اس نے ایک غلام کو پانچ سو سے اتنے زیادہ روپے سے خریدا کہ اس کی زیادتی کو عوام قبول کر لیتے ہیں یعنی اندازہ کرنے والے لوگوں میں سے کسی کے خیال میں یہ مقدار بھی ہو سکتی ہے لیکن اس کے خریدنے کے بعد بھی اتنے روپے باقی رہ جائیں کہ ان سے دوسرا غلام بھی خریدا جا سکتا ہو تو اس وکیل کا خریدنا جائز

ہو گا، (ف یعنی وکیل نے پہلے جس غلام کو خریدا ہے اس کی خریداری بھی اس صورت میں جائز ہو گی کہ اس نے مقررہ قیمت (پانچ سو) سے اتنے زائد روپے دئے ہوں جو عموماً دیدئے جاتے ہوں اس کے بعد بچے ہوئے روپے جتنے بھی ہوں ان سے دوسرا غلام بھی مل سکتا ہو: لان التوکیل الخ کیونکہ اسے وکیل بناتے وقت مطلق کہا گیا ہے لیکن عام رواج کے مطابق اسے مقید بھی کر دیا جائے گا، اور اس رواج کے مطابق وکیل بنانے کی وہی صورت ہوتی ہے جو ہم نے ابھی بتادی ہے یعنی خریدنے میں اگر کچھ نقصان بھی ہو تو صرف اتنا جسے لوگ برداشت کر لیتے ہوں لیکن اس کے ساتھ اس شرط کا بھی خیال رکھنا ضروری ہے کہ باقی رقم اتنی رہگئی ہو جس سے دوسرا غلام خریدنا ممکن بھی ہو تاکہ موکل کا اصل مقصد حاصل ہو سکے۔

توضیح: اگر ایک شخص نے دوسرے کو حکم دیا کہ تم ان دونوں متعین غلاموں کو میرے لئے خرید کر لے آؤ مگر کسی کی بھی قیمت متعین نہیں کی، لیکن اس وکیل نے ان دو میں سے صرف ایک کو خریدا عام قیمت یا غبن فاحش کے ساتھ، اگر وکیل نے موکل کے مال کو غبن فاحش کیساتھ فروخت کیا اگر ایسے دو غلاموں کے بارے میں جو قیمت میں برابر ہوں کہ تم ان دونوں کو میرے لئے ایک ہزار میں خرید لو اور وکیل نے صرف ایک کو پانچ سو یا اس سے کم یا اس سے زیادہ میں خرید لیا۔

قال: ومن له على آخر الف درهم فامره بان يشترى بها هذا العبد فاشتراه جاز، لان فى تعيين المبيع تعيين البائع ولو عين البائع يجوز على ما نذكره ان شاء الله تعالى. وان امره ان يشترى بها عبدا بغير عينه فاشتراه فمات فى يده قبل ان يقبضه الآمر مات من مال المشترى، وان قبضه الآمر فهو له، وهذا عند ابى حنيفة رضى الله تعالى عنه، وقالا هو لازم للآمر اذا قبضه المامور وعلى هذا اذا امره ان يسلم ما عليه او يصرف ما عليه لهما ان الدراهم والدنانير لا تتعينان فى المعاوضات دينا كانت او عينا، الا ترى انه لو تبايعا عينا بدين ثم تصادقا ان لا دين لا يبطل العقد، فصار الاطلاق والتقييد فيه سواء، فيصح التوكيل ويلزم الآمر لان يد الوكيل كيده، ولابى حنيفة رضى الله عنه انها تتعين فى الوكالات الا ترى انه لو قيد الوكالة بالعين منها او بالدين منها ثم استهلك العين او اسقط الدين بطلت الوكالة، فاذا تعينت كان هذا تمليك الدين من غير من عليه الدين من غير ان يوكله بقبضه وذلك لا يجوز، كما اذا اشترى بدين على غير المشترى، او يكون امرا بصرف ما لا يملكه الا بالقبض قبله وذلك باطل كما اذا قال اعط مالى عليك من شئت بخلاف ما اذا عين البائع لانه يصير وكيلا عنه فى القبض ثم يتملكه، وبخلاف ما اذا امره بالتصدق لانه جعل المال لله تعالى وهو معلوم واذا لم يصح التوكيل نفذ الشرى على المامور فيهلك من ماله الا اذا قبضه الآمر منه لانعقاد البيع تعاطيا.

ترجمہ: امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ اگر کسی شخص کے دوسرے شخص پر ہزار روپے باقی ہوں اسے یہ حکم دیا کہ تم ان باقی روپوں سے اس غلام کو خرید و چنانچہ اس نے اس غلام کو خرید لیا تو یہ جائز ہو گا کیونکہ مبیع (غلام) کو معین کر دینے سے لامحالہ اس کا بائع (مالک) بھی متعین ہو جاتا ہے اس طرح اگر بائع کو متعین کر دیں تو وکالت جائز ہو گی یہاں بھی وکالت جائز ہو گی چنانچہ بائع کے معین کرنے کے مسئلہ کو انشاء اللہ تعالیٰ بعد میں بیان کرینگے، وان امره ان يشترى الخ اور اگر قرض دار کو یہ حکم دیا کہ اس قرضہ کے عوض کوئی بھی غلام خرید کر لے آؤ چنانچہ وہ غلام خرید کر لایا مگر موکل کے قبضہ کرنے سے پہلے اسی قرض دار وکیل کے پاس وہ مر گیا تو قرض دار کا مال یعنی غلام ضائع ہو گا اور اگر قرض خواہ یعنی موکل نے اس پر قبضہ کر لیا ہو تو وہ مال موکل کا ضائع

ہوا یہ حکم امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ہے اور صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ اگر قرض دار وکیل نے اس پر قبضہ کر لیا ہو تو غلام مؤکل کے لئے لازم ہوگا یعنی اس کا مال ضائع ہوگا۔

وعلی ھذا الخ اس طرح اگر مؤکل نے قرض دار کو یہ حکم دیا کہ میرا جو کچھ تم پر باقی ہے اس سے بیع سلم کر لو یا بیع صرف قرار دے دو، (ف: مثلاً یہ کہا کہ میرا جو کچھ تم پر باقی ہے، اس سے دس من گیہوں کے سلم کا معاملہ کر لو یا ان روپے کی اشرفیاں خرید کر عقد صرف کر لو مگر جس سے سلم یا صرف کا معاملہ کیا جائے اسے معین نہیں کیا، اور اگر اسے معین کر دیا تو بالاتفاق جائز ہوگا **لھما ان الخ** صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے کہ درہم و دینار آپس کے لین دین میں متعین نہیں ہوتے ہیں خواہ وہ عین ہو یا دین ہو، کیا تم یہ نہیں دیکھتے ہو کہ اگر دو شخصوں نے ایک معین مال کو قرضہ کے عوض بیچا یعنی ایک شخص نے قرض دار بن کر اپنے معین مال کو قرض خواہ کے ہاتھ میں قرضہ کے عوض بیچ دیا پھر دونوں نے سنجیدگی اور سچائی کیساتھ یہ کہا کہ قرضہ تو کچھ بھی نہیں تھا تو اس سے وہ عقد باطل نہیں ہوگا اس مثال سے یہ معلوم ہوا کہ معاملے کو مطلق رکھنا اور مقید کرنا دونوں برابر ہونگے یعنی چاہے قرض کے عوض کے خریدنے کا وکیل بنائے چاہے مطلقاً خریدنے کا وکیل بنائے دونوں صورتوں میں حکم برابر ہے اس لئے وکیل بنانا صحیح ہوگا اسی بناء پر جو کچھ وکیل نے خریدا وہ موکل کے ذمہ لازم ہوگا، کیونکہ وکیل کا قبضہ موکل کے قبضہ کے حکم میں ہے۔

ولابی حنیفۃؒ الخ اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ وکالتوں کے مسئلہ میں درہم و دینار کے قبضے کے بعد متعین ہو جاتے ہیں کیا تم یہ نہیں دیکھتے ہو کہ اگر اس میں نقود میں سے متعین کے ساتھ وکالت کو خاص کر دیا یا دین یعنی قرضہ کے ساتھ وکالت خاص کی پھر یہ نقد یعنی یہ متعین مال ضائع ہو گیا یا قرضہ ختم ہو گیا تو وکالت باطل ہو جاتی ہے پس جب نقود متعین ہو گئے تو اس مسئلے میں یا تو یہ بات ہوگی کہ جس پر قرضہ نہیں ہے اس کو قرضہ کا مالک بنایا حالانکہ یہ بات جائز نہیں ہے جیسے: کہ ایسے قرضہ کے بدلے مال خریدا جو بائع پر لازم نہیں ہے یعنی جیسے: زید کا بکر پر قرضہ ہو اور زید نے اس قرضہ کے بدلے خالد سے کوئی چیز خریدی تو یہ جائز نہیں ہوگا یا یہ ایسا معاملہ ہوگا کہ اس نے ایسے مال کے خرچ کرنے کا حکم دیا ہے کہ جس کا مالک خود نہیں ہے، مگر اس صورت میں حکم سے پہلے قبضہ کر لے حالانکہ یہاں ایسا نہیں ہوا اور یہ بات بالکل غلط ہے جیسے: کسی شخص سے کہا کہ تم جس کو چاہو میرا مال دے دو، **بخلاف ما الخ** بخلاف اس کے جب موکل نے بائع کو معین کر لیا یعنی کہدیا کہ خاص فلاں شخص کو دیدو تو موکل ضامن نہ ہوگا کیونکہ پہلے وہ بائع کی طرف سے قبضہ کرنے کا وکیل ہوگا پھر اپنے واسطے اس کی ملکیت حاصل کرے گا۔

وبخلاف ما الخ برخلاف اس کے اگر موکل نے قرض دار کو اس مال کے صدقہ کرنے کا حکم دیا اس واسطے کہ اس نے مال کو اللہ تعالیٰ کے لئے خاص کر دیا اور یہ بات معلوم ہے لیکن جب یہ ثابت ہوا کہ وکیل بنانا صحیح نہیں ہے تو اس کے ذمے باقی رہے گا اس لئے جب ضائع ہو گیا تو اسی کا مال ضائع ہوا بخلاف اس کے کہ جب موکل نے قبضہ کر لیا ہو تو وہ موکل ہی کا مال ہے کیونکہ وکیل اور موکل کے درمیان تعاطی کے طریقے سے ہاتھوں ہاتھ بیع منعقد ہو گئی۔

توضیح:۔ اگر زید کے بکر پر ہزار روپے باقی ہوں اور وہ بکر سے کہے کہ تم ان روپے سے اس متعین غلام یا کسی بھی غیر متعین غلام کو میرے لئے خرید دو، چنانچہ اس نے خرید دیا مگر موکل کے قبضہ کرنے سے پہلے ہی وکیل کے پاس مر گیا یا زید نے بکر سے کہا کہ میرا جو کچھ تم پر باقی ہے اس سے بیع سلم یا بیع صرف کا معاملہ کر لو، تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

قال ومن دفع الی آخر الفا وامرہ ان یشتری بھا جاریۃ فاشتراھا فقال الآمر اشتریتھا بخمسمائۃ وقال

المامور اشتريتها بالف فالقول قول المامور، ومراده اذا كانت تساوى الفا لانه امين فيه وقد ادعى الخروج عن عهدة الامانة والآمر يدعى عليه ضمان خمسمائة وهو ينكر فان كانت تساوى خمسمائة فالقول قول الآمر لانه خالف حيث اشترى جارية تساوى خمسمائة والامر تناول ما يساوى الفا فيضمن. قال: وان لم يكن دفع اليه الالف فالقول قول الآمر اما اذا كانت قيمتها خمسمائة فللمخالفة، وان كانت قيمتها الفا، فمعناه انهما يتحالفان لان الموكل والوكيل في هذا ينزلان منزلة البائع والمشترى وقد وقع الاختلاف فى الثمن وموجبه التحالف ثم يفسخ العقد الذى جرى بينهما فيلزم الجارية المامور.

ترجمہ:۔ امام محمدؒ نے جامع صغیر میں ذکر کیا ہے کہ اگر زید نے بکر کو ہزار روپے دے کر کہا کہ تم ان روپے سے میرے لئے ایک باندی خرید دو چنانچہ اس نے ایک باندی خریدی، بعد میں زید نے اس سے کہا کہ تم نے تو اسے صرف پانچ سو سے خریدا ہے اور بکر نے کہا کہ میں نے اسے پورے ہزار سے خریدا ہے اس صورت میں وکیل یعنی بکر کی بات قبول کی جائیگی و مراده الخ اس کلام میں امام محمدؒ کی مراد یہ ہے کہ وہ باندی ہزار روپے کی قیمت کی ہو تو وکیل کا قول قبول ہوگا، اس کی دلیل یہ ہے کہ وکیل اس بارے میں امین ہے اور وہ اپنی امانت کی ذمہ داری سے نکل جانے کا دعوی کرتا ہے (یعنی اس کا دعویٰ یہ ہے کہ پورے طور پر اپنی امانت داری کا حق ادا کر رہا ہے) جبکہ موکل یہ کہتا ہے کہ تم نے صرف پانچ سو خرچ کئے ہیں اس لئے باقی پانچ سو روپے کے تم ذمہ دار ہو لیکن وکیل اس کا منکر ہے (ف اس لئے منکر کا قول قبول ہوگا۔

فان كان الخ: اور اگر وہ باندی بازاری قیمت کے لحاظ سے صرف پانچ سو روپے کی ہو تو موکل کی بات قبول ہوگی کیونکہ وکیل نے اپنے موکل کے حکم کی مخالفت کی ہے اس طرح سے کہ اس نے ہزار روپے کی قیمت کی باندی کا حکم دیا ہے مگر وہ تو پانچ سو روپے کی تھی اسلئے وکیل ضامن ہوگا، قال وان لم یکن الخ: امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ اگر اس مسئلہ میں موکل نے وکیل کو ہزار روپے نقد نہ دیے ہوں تو بہر حال موکل کا قول قبول ہوگا (ف امام مالک واحمد وشافعیؒ کا بھی یہی قول ہے۔

اما اذا كانت الخ: اور اس صورت میں جبکہ باندی کی قیمت صرف پانچ سو روپے ہو تو وکیل کے ذمہ اسکی قیمت اس لئے لازم ہوگی کہ اس نے اپنے موکل کی بات کی مخالفت کی ہے اور جس صورت میں اس کی قیمت پورے ہزار روپے ہو اس میں بھی موکل کی بات ماننے کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ ان دونوں وکیل و موکل سے قسم لی جائیگی کیونکہ اس صورت میں یہ دونوں بائع اور مشتری کے حکم میں ہیں اور اصل قیمت کے درمیان دونوں میں اختلاف ہو رہا ہے ایسی صورت میں حکم یہی ہوتا ہے کہ دونوں آدمیوں سے قسم لی جائیگی، اگر دونوں اپنی اپنی بات کے مطابق قسم کھالیں تو اس عقد کو فسخ کر دیا جائے گا جو ان دونوں کے درمیان ہو کر اختلاف کا سبب بن گیا، پس ایسا کرنے کے بعد وہ باندی اسی وکیل کے ذمہ لازم کر دی جائیگی (ف ان دونوں کے درمیان ان کے دعووں کے مطابق قسم لی جائیگی اور جو قسم کھانے سے انکار کر دے گا اس پر دوسرے کا دعویٰ ثابت ہو جائے گا اور اگر دونوں ہی نے قسم بھی کھالی تو اس عقد کو فسخ کر دیا جائیگا۔

توضیح:۔ اگر زید نے بکر کو ہزار روپے دے کر اس کو ایک باندی خریدنے کے لئے وکیل بنایا اور اس نے ایک باندی خرید بھی لی بعد میں دونوں کے درمیان قیمت کے بارے میں اختلاف ہو گیا، مثلاً: موکل نے کہا کہ وہ تو صرف پانچ سو کی ہے اور وکیل نے کہا کہ پورے ہزار روپے کی ہے، تفصیل مسائل، اختلاف ائمہ، دلائل

قال ولو امره ان يشترى له هذا العبد ولم يسم له ثمنا فاشتراه فقال الآمر اشتريته بخمسمائة وقال المامور بالف وصدق البائع المامور، فالقول قول المامور مع يمينه، قيل لا تحالف ههنا لانه ارتفع الخلاف بتصديق

البائع اذ هو حاضر وفي المسالة الاولى هو غائب فاعتبر الاختلاف وقيل يتحالفان لما ذكرنا، وقد ذكر معظم يمين التحالف وهو يمين البائع والبائع بعد استيفاء الثمن اجنبي عنهما وقبله اجنبي عن الموكل اذ لم يجر بينهما بيع، فلا يصدق عليه فبقي الخلاف وهذا قول الامام ابي منصور، وهو اظهر، والله اعلم بالصواب.

ترجمہ:۔ امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر مؤکل نے وکیل سے کہا کہ تم میرے لئے اس غلام کو خرید لو اور اس کی قیمت کے بارے میں کوئی تذکرہ نہیں کیا اس کے بعد وکیل نے اسے خرید لیا تب موکل نے کہا کہ تم نے اسے پانچ سو روپے سے خریدا ہے، اور اس وکیل نے کہا کہ میں نے ہزار روپے سے خریدا ہے (ف اس کے بعد خود بائع سے پوچھا گیا) اور بائع نے وکیل کی بات کی تصدیق کر دی تو اسی وکیل کی بات مانی جائیگی مگر اس سے قسم بھی لی جائیگی۔

وقيل لا تحالف ا لخ: لیکن کچھ مشائخؒ نے فرمایا ہے کہ اس مسئلہ میں ان لوگوں سے قسم نہیں لی جائیگی کیونکہ بائع کی تصدیق کر دینے کے بعد ان کا اختلاف ختم ہو گیا اس لئے کہ بائع خود موجود ہے اور اس سے پہلے کے مسئلے میں وہ غائب تھا، اس لئے اس مسئلہ میں ان کے اختلاف کا اعتبار کیا گیا اور بعض مشائخ نے فرمایا ہے کہ یہاں بھی ان دونوں سے قسم لی جائیگی گذشتہ مسئلہ میں بیان کی ہوئی دلیل کے مطابق (ف یعنی وکیل اور مؤکل اس مسئلہ میں ایسے بائع اور مشتری کے حکم میں ہیں جن کے درمیان قیمت کے بارے میں اختلاف ہو گیا، اس لئے ان دونوں سے قسم لی جاتی ہے، اب اگر یہ کہا جائے کہ ان دونوں سے قسم لینے کا حکم ہو تو امام محمدؒ خود ہی اپنی کتاب میں اسے ذکر فرما دیتے اس کا جواب یہ ہے کہ یہ کھلی ہوئی بات تھی کہ اسی لئے ذکر نہیں فرمایا۔

وقد ذكر الخ امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ قسم کھلانے کے معاملہ میں سب سے بڑی اور اہم قسم بائع کی ہے کیونکہ اپنے مال کا عوض پا لینے کے بعد بائع ان دونوں کے لئے اجنبی ہو جاتا ہے یعنی مؤکل اور وکیل کیونکہ مؤکل اور بائع کے درمیان نہ کوئی معاملہ ہوا اور نہ گفتگو ہوئی اس لئے اس موکل کے قول کی بائع سے تصدیق نہیں ہو سکتی ہے، نتیجۃً وکیل اور موکل کے درمیان قیمت کے بارے میں جب سابق اختلاف باقی رہیگا، یہ قول امام ابو منصور ماتریدیؒ کا ہے اور یہی قول اظہر ہے (ف مگر قاضی خان نے کہا ہے کہ پہلا قول یعنی ابو جعفرؒ کا قول اصح ہے اور کافی میں کہا ہے کہ یہی صحیح ہے، (ع)۔

> توضیح:۔ اگر موکل نے اپنے وکیل سے کہا کہ تم اس متعین غلام کو میرے لئے خرید دو اور اس کی قیمت کے بارے میں کوئی تذکرہ نہیں کیا، مگر اس کی خریداری کے بعد وکیل اور موکل کے درمیان قیمت کے بارے میں اختلاف ہو گیا، پھر بائع سے سوال کرنے پر اس نے وکیل کی بات کی تائید کی، تفصیل مسئلہ، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

فصل في التوكيل بشراء نفس العبد

قال. واذا قال العبد لرجل اشتر لي نفسي من مولاي بالف ودفعها اليه فان قال الرجل للمولى اشتريته لنفسه فباعه على هذا فهو حر والولاء للمولى، لان بيع نفس العبد منه اعتاق وشراء العبد نفسه قبول الاعتاق ببدل والمامور سفير عنه اذ لا يرجع عليه الحقوق فصار كانه اشترى بنفسه واذا كان اعتاقا اعقب الولاء وان لم يبين للمولى فهو عبد للمشتري، لان اللفظ حقيقة للمعاوضة وامكن العمل بها اذا لم يبين فيحافظ عليها بخلاف شرى العبد نفسه لان المجاز فيه متعين، واذا كان معاوضة يثبت الملك له والالف للمولى، لانه كسب عبده وعلى المشتري الف مثله ثمنا للعبد فانه في ذمته حيث لم يصح الاداء، بخلاف الوكيل بشرى العبد من غيره حيث لا يشترط بيانه لان العقدين هنالك على نمط واحد وفي الحالين المطالبة يتوجه نحو العاقد اما ههنا

فاحدهما اعتاق معقب للولاء ولا مطالبة على الوكيل والمولى عساه لا يرضاه ويرغب فى المعاوضة المحضة فلابد من البيان.

ترجمہ :۔ دوسری فصل غلام کی خریداری کا بیان

امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ اگر غلام نے کسی اجنبی شخص کو وکیل بناتے ہوئے دس ہزار روپے دے کر کہا کہ تم ان روپے سے مجھ کو میرے مالک سے خرید لو، اب اگر اس وکیل نے اس کے مولیٰ سے کہا کہ میں نے اس غلام کو اسی کی ذات کے لئے خریدا، اس پر مولیٰ نے اسی بات پر اس کو بیچ دیا تو وہ آزاد ہو گیا اور اس کی ولاء اسی مالک کے لئے ہو گی (**لان بیع الخ**) کیونکہ غلام کی ذات کو اسی کے ہاتھ بیچنا آزاد کرنے کے حکم میں ہے اور غلام کا خود اپنے آپ کو خریدنا اس آزادی کو اس معاوضہ کے ساتھ قبول کرنے کے معنی میں ہے: **والمامور سفیر** اور غلام نے جس شخص کو اپنا وکیل بنایا وہ محض ایک سفیر ہے کیونکہ اس سے کوئی بھی حق متعلق نہیں ہوتا ہے تو یہ معاملہ ایسا ہوا کہ گویا اس غلام نے خود اپنے آپ کو خریدا ہے اور جب یہ خریداری آزاد کرنے کے حکم میں ہے، اور جب آزاد کرنا پایا گیا تو اسی کی وجہ سے اس کو ولاء بھی مل جائیگی (ف کیونکہ ولاء اس شخص کی ہوتی ہے جو آزاد کرتا ہے اور وہ مالک بھی ہو)۔

وان لم یبین الخ: اور اگر وکیل نے مالک سے یہ نہیں کہا کہ تم غلام ہی کے لئے اسے فروخت کر دو بلکہ یہ کہا کہ تم ہزار روپے کے عوض غلام کو فروخت کر دو تو اس صورت میں یہ غلام اسی خریدار یعنی وکیل کا غلام ہو گا (**لان اللفظ الخ**) کیونکہ لفظ فروخت کرنے کے حقیقی معنی بدلہ اور معاوضہ کے ہیں، (ص) اور یہاں اس حقیقی معنی پر عمل کرنا ممکن ہو گا جبکہ اس خریدار نے بیان نہیں کیا یعنی اس وکیل مذکور کو بدلنا ممکن ہے اور آزاد کرنا لازم نہیں ہے لہٰذا اس حقیقی معنی کا ہی اعتبار کیا جائے گا جب تک اس پر عمل کرنا ممکن ہے بخلاف اس صورت کے جبکہ غلام نے خود کو خریدا ہو تو وہ لامحالہ آزادی کے معنی میں ہے، کیونکہ اس جگہ معنی حقیقی کا نہ ہونا اور معنی مجازی کا مراد لینا یقینی اور لازم ہے کیونکہ مالک اور اس کے غلام کے درمیان معاوضہ کے معاملے نہیں ہو سکتا ہے۔

واذا کان الخ: اور اس صورت میں یہ عقد معاوضہ ہو گا یعنی اس میں یہ بات نہیں کہی گئی ہو کہ مشتری کے ہاتھ میں اسے بیچا جائے تو غلام میں اس مشتری کی ملکیت ثابت ہو گی اور وہ ہزار روپے جو کہ اس خریدار نے اس غلام سے لے کر اس کے مولیٰ کو دیئے ہوئے ہیں مولیٰ ان کا مالک ہو جائے گا کیونکہ یہ روپے تو اس کے غلام کے ہی کمائے ہوئے ہیں پھر اس خریدار پر ان ہزار روپے کے عوض اتنے روپے اس غلام کے لازم رہینگے کیونکہ اس خریدار کے ذمہ یہ رقم باقی رہ گئی اس لئے کہ اس نے جو کچھ بھی ادا کیا اس کا ادا کرنا ہی صحیح نہ ہوا۔

بخلاف الوکیل الخ: بخلاف ایسے شخص کے جو کسی دوسرے شخص سے غلام خریدنے کے لئے وکیل مقرر کیا گیا ہے یعنی مثلاً: زید نے بکر کو اس کام کے لئے اپنا وکیل بنایا کہ تم خالد کے پاس جا کر اس کے غلام کو میرے لئے خرید کر لے آؤ کہ اس صورت میں اس وکیل کے سامنے اس کو تفصیل کے ساتھ بیان کرنا ضروری نہیں ہے کیونکہ یہاں پر وہ عقد بیع خواہ خود وکیل کے لئے ہو یا اس کے مؤکل کے لئے ہو دونوں کی ایک ہی صورت ہے یعنی بہر حال یہ عقد بیع ہے اور ان دونوں ہی صورتوں میں ان کے حقوق کا مطالبہ اسی شخص سے ہو گا جس نے یہ معاملہ طے کیا ہے جبکہ بیان کردہ مسئلہ میں معاملہ کی دو صورتوں میں سے ایک تو آزاد کرنے کے معنی میں ہے جس کے نتیجہ میں غلام کی ولاء بھی ہاتھ آتی ہے اور وکیل سے کسی قسم کا کچھ مطالبہ نہیں رہتا ہے اور شاید اس کا مولیٰ اس پر راضی نہ ہو اور وہ صرف معاوضہ دینے پر راضی ہو تو اسے بیان کر دینا ضروری ہے (ف خلاصہ یہ ہوا کہ جب غلام نے دوسرے کو وکیل بنایا تو وکیل کا تفصیل سے بتا دینا آزاد کر دینے کے معنی میں ہے اور کچھ بتائے بغیر خریدنا خود وکیل کے لئے بیع کرنے کا حکم میں ہے اس طرح آزاد کر دینے اور بیع کرنے میں فرق ہے اس لئے اس صورت میں بتائے بغیر کرنا نہیں ہو گا

اور اگر زید نے بکر کو خالد کے غلام کو خریدنے کے لئے وکیل بنایا تو بکر خواہ بیان کر کے خریدے یا بغیر بیان کے خریدے دونوں حالت میں بیع ہی ہوگی اور کسی بھی صورت میں آزاد کرنے کے معنی نہیں ہوں گے اس بیان کرنے کی ضرورت بھی باقی نہیں رہی۔

توضیح: دوسری فصل غلام کی خریداری کا بیان اگر غلام نے دوسرے اجنبی شخص کو وکیل بناتے ہوئے دس ہزار روپے دیتے ہوئے کہا کہ تم ان روپے سے مجھ کو میرے مولیٰ سے خرید لو اور اس نے مولی سے خرید لیا یہ پوری تفصیل بتا کر یا بغیر بتائے ہوئے۔ اور اگر زید کو روپے دے کر کہا کہ تم کسی غلام کو خریدنے کے لئے میرے لئے وکیل ہو جاؤ اور اس نے خرید دیا تفصیل مسائل حکم دلائل

ومن قال لعبدٍ اشترلی نفسك من مولاك فقال لمولاه بعنی نفسی لفلان بكذا ففعل فهو للامر لان العبد يصلح وكيلاً عن غيره فی شراء نفسه لانه اجنبی عن ماليته والبيع يرد عليه من حيث انه مال الا ان ماليته فی يده حتی لا يملك البائع الجنس بعد البيع لاستيفاً الثمن فاذا اضافه الی الامر صلح فعله امتثا لاً فيقع العقد للامر وان عقد لنفسه فهو حرلانه اعتاق و قد رضی به المولی دون المعاوضة والعبد وان كان وكيلا بشراء معين ولكنه اتی بجنس تصرف اخر و فی مثله ينفذ علی الوكيل وكذا الوقال بعنی نفسی ولم يقبل لفلان فهو حر لان المطلق يحتمل الوجهين فلا يقع امتثالا بالشك فيبقی التصرف واقعاً لنفسه.

ترجمہ :-اور اگر کسی آزاد نے ایک غلام سے کہا کہ تم اپنے آپ کو اپنے مولی سے میرے لئے خرید لو، چنانچہ اپنے مالک سے کہا کہ تم مجھے میرے ہاتھ فلاں شخص کے لئے اتنی قیمت سے بیچ دو، اور مالک نے ان شرطوں کے ساتھ فروخت کر دیا تو وہ غلام اپنے مؤکل کا مملوک ہوگا، لان العبد الخ کیونکہ غلام اپنی ذات کے خریدوانے کا دوسرے کی طرف سے وکیل ہو سکتا ہے، کیونکہ اپنی مالیت میں وہ اجنبی ہے (ف۔ یعنی وہ اپنی ذات کا خود مالک نہیں ہے، وہ تو اپنی ذات کے لحاظ سے ایک آدمی ہے، اور وہ خود جو مال کی حیثیت رکھتا ہے وہ اپنے لئے نہیں بلکہ اپنے مالک کے لئے ہے، والبیع یرد الخ اور غلام کی جو خرید و فروخت ہوتی ہے وہ اس بناء پر کہ وہ مال بھی ہے، اسی بناء پر غلام کی مالیت خود اس کے قبضہ میں ہے۔

حتی لا یملك الخ یہانتک کہ بائع یعنی اس کا مالک اسے فروخت کرنے کے بعد اس کی رقوم وصول کرنے کے لئے اسے روک کر نہیں رکھ سکتا ہے (ف۔ کیونکہ جب اپنی چیز اس کے خریدار کو قبضہ میں دیدے تو اب اس کا عوض وصول کرنے کے لئے اسے نہیں روک سکتا ہے۔

الحاصل غلام خود اس لائق ہے کہ دوسرے کے کسی مال کو خریدے چنانچہ اس معاملہ میں دوسرے شخص یعنی اپنے مولیٰ کی ملکیت یعنی خود اس کی ذات اس سے خرید سکتا ہے، فاذا اضافة الخ پس جب غلام نے اپنے اس معاملہ بیع کو اپنے حکم دینے والے یعنی مؤکل کی طرف منسوب کیا یعنی یہ کہا کہ فلاں شخص کے لئے مجھے میرے ہاتھ فروخت کر دو تو غلام کا یہ کہنا اس کے لئے اپنے موکل (فلاں شخص) کے حکم پر عمل کرنے کے لئے ہو سکتا ہے، اس لئے اس کا یہ معاملہ (عقد بیع) مؤکل کے لئے واقع ہوگا۔

وان عقد لنفسه الخ اور اگر غلام نے اس عقد بیع کو اپنی ذات کے لئے کیا ہو تو وہ آزاد ہو جائے گا (ف۔ مثلاً غلام نے کہا کہ تم مجھے میرے ہاتھ میں فروخت کرو (ف۔ کیونکہ آزاد تو اسی شخص کو کہا جاتا ہے جو اپنی ذات کا مالک ہو، جبکہ یہ مولیٰ بغیر معاوضہ کے بھی اس بات پر راضی ہو گیا ہے ٭ف۔ اس لئے وہ غلام آزاد ہو گیا، اگرچہ غلام نے اس کا معاوضہ بھی بیان کر دیا ہو، کیونکہ یہ

غلام جب کسی مال کا مالک ہی نہیں ہے تو اس سے معاوضہ چاہنے کے کیا معنی ہیں (کہ وہ کہاں سے دے گا) اب اگر یہ کہا جائے کہ غلام تو معین ہے، تو جواب دیا کہ والعبد وان کان الخ یہ غلام اگرچہ مؤکل کی طرف سے اس کو مال کے بدلہ مملوک بننے کا عمل کر دکھایا، اور اس نے مال کے بغیر ہی آزادی حاصل کرلی۔

وفی مثله الخ اور ایسی صورت میں کسی قسم کے تصرف سے وکیل پر ہی اثر پڑتا ہے (ف۔ اور جب ایک معین غلام خریدنے کے لئے وکیل بنایا گیا اور اس وکیل نے مقرر قیمت ہی میں اسے خرید لیا ہو تو وہ بیع مؤکل کے لیئے ہو جاتی ہے، حالانکہ حکم کی مخالفت ظاہر ہے، وکذا لو قال الخ اسی طرح اگر غلام نے اپنے مولیٰ سے کہا کہ تم میرے پاس میری ذات فروخت کردو، اور دوسرے کے لئے فروخت کرنے کی بات نہیں کی ہو تو وہ آزاد ہو جائے گا کیونکہ اس جگہ مطلق کلام کی دو صورتیں ہو سکتی ہیں (وہ یہ کہ غلام نے خود اپنے لئے خریدا ہے یا اس دوسرے شخص کے لئے خریدا ہے جس نے مؤکل کی صورت میں حکم دیا ہے۔

فلا یقع الخ پس اس جگہ شک ہو جانے کی وجہ سے اس مؤکل کی فرمانبرداری میں آزادی نہیں ہو گی، اس کا اثر خود اس کی ذات پر ہو گا (ف۔ یعنی وہ آزاد ہو جائے گا، اس لئے کہ اصل بات تو یہی ہے کہ آدمی تو سب سے پہلے اپنے فائدہ اور اپنی ذات کے لئے کام کرتا ہے۔

توضیح:۔ ایک آدمی نے ایک غلام سے کہا کہ تم خود میرے لئے اپنے مالک سے خرید لو، اور غلام نے اسی کے مطابق اپنے مالک سے کہا اور اس نے اسے فروخت کر دیا، اور اس نے خریداری کو خود اپنی ذات کی طرف منسوب کیا، مسائل کی تفصیل، حکم، دلائل

فصل فی البیع قال والوکیل بالبیع والشراء لا یجوز له ان یعقد مع ابیه وجده ومن لا یقبل شهادته له عند ابی حنیفةؒ و قالا یجوز بیعه منهم بمثل القیمة الامن عبده او مکاتبه لان التوکیل مطلق ولا تهمة اذ الاملاك متباینة والمنافع منقطعة بخلاف العبد لانه بیع من نفسه لان ما فی ید العبد للمولیٰ وکذا للمولی حق فیکسب المکاتب و ینقلب حقیقة بالعجز وله ان مواضع التهمة مستثناة عن الوکالات وهذا موضع التهمة بدلیل عدم قبول الشهادة ولان المنافع بینهم متصلة فصار بیعاً من نفسه من وجه والاجارة والصرف علی هذا الخلاف.

ترجمہ:۔ تیسری فصل بیع کی وکالت کے بیان میں اگر کوئی شخص کسی چیز کو بیچنے یا خریدنے کے لئے وکیل بنایا گیا ہو تو اس کے لئے یہ جائز نہ ہو گا کہ اس کا معاملہ اپنے باپ، دادا یا ایسے شخص کے ساتھ کرے جس کی گواہی وکیل کے حق میں جائز نہ ہو، یہ قول امام ابو حنیفہؒ کا ہے۔

وقالا الخ اور صاحبینؒ نے کہا ہے کہ وکیل کے لئے ایسے لوگوں کے پاس کسی چیز کو اس کی پوری قیمت کے ساتھ بیچنا جائز ہے، لیکن اپنے غلام یا مکاتب کے ہاتھ بیچنا جائز نہیں ہیں کیونکہ وکالت مطلق اور عام ہے (ف۔ یعنی ہر شخص کے ساتھ وکالت کی اجازت ہے اس لئے کہ وکالت مطلق ہے، خواہ وہ وکیل کا اپنا باپ دادا وغیرہ ہو یا کوئی اور ہو، اور ایسا کرنے میں کسی قسم کی تہمت بھی نہیں لگے گی، کیونکہ وکیل کے اور ان لوگوں کے سامان اور مال و جائیداد کے منافع علیحدہ علیحدہ ہوتے ہیں (ف۔ یعنی اس بات کی تہمت اس پر نہیں لگے گی کہ ان لوگوں کے ساتھ معاملہ کر کے اپنا فائدہ حاصل کیا ہے، کیونکہ ان میں سے ہر ایک کا مال علیحدہ ہے اور شرعی طریقہ کے بغیر کسی کو بھی دوسرے کے مال سے فائدہ اٹھانے کا حق نہیں ہے، اس لئے باپ دادا وغیرہ سے معاملہ کرنا جائز ہے۔

بخلاف العبد الخ بر خلاف غلام کے ساتھ معاملہ کرنے کے اس میں تہمت کا موقع ہے، کیونکہ حقیقت میں اپنا ہی معاملہ ہوتا ہے کیونکہ اس کی ساری چیز تو اس کے مولیٰ کی ہوتی ہے، اسی طرح مکاتب کے ساتھ معاملہ کرنے میں بھی ہے کیونکہ مکاتب

کی کمائی میں بھی مولیٰ کا حق ہوتا ہے (ف۔ یہانتک کہ وہ اپنے مکاتب سے بدل کتابت لیتا ہے اور اب بھی بطور احسان کے مطالبہ چھوڑ دیا ہے) و ینقلب الخ اور اس کے عاجز ہو جانے کی صورت میں حقیقت میں اس کا مال مولیٰ کے مال سے بدل جاتا ہے (ف۔ اگر کسی وقت مکاتب بدل کتابت کے ادا کرنے سے عاجز ہو جائے تو وہ حسب سابق اپنے مولیٰ کا غلام بنادیا جاتا ہے، اور جو کچھ اس کے پاس مال ہوتا ہے وہ حقیقت میں اس کے مولیٰ کا ہو جاتا ہے، اور اس وقت اس کو حقیقی حق مل جاتا ہے۔

و له انه الخ اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ جن جگہوں میں تہمت کا احتمال ہوتا ہے وہ جگہیں وکالت سے مستثنیٰ ہوتی ہے، چونکہ یہ بھی تہمت کا ایک موقع ہے اس وجہ سے کہ ان لوگوں کی گواہی قبول نہیں ہوتی ہے، اور اس دلیل سے کہ مالی منافع ایک دوسرے سے ملے جلے ہوتے ہیں، اس لئے ایک وجہ سے یہ بیع اپنے ہی ہاتھ میں ہوگئی اور عقد اجارہ اور عقد صرف میں بھی ایسا ہی اختلاف ہے، یعنی اگر اجارہ حاصل کرنے یا دینے کے لئے وکیل بنایا، یا بیع صرف کے لئے وکیل بنایا اور اس وکیل نے اپنے باپ دادا وغیرہ یعنی ایسے شخص کے ساتھ اجارہ یا عقد صرف کیا جس کی گواہی اس کے لئے جائز نہ ہو تو صاحبینؒ کے نزدیک ایسی وکالت جائز ہوگی لیکن امام اعظمؒ کے نزدیک جائز نہ ہوگی، اسی طرح اگر اس وکیل نے ان مذکورہ لوگوں سے کوئی معین مال کسی قیمت معلومہ کے عوض خرید کر اس کو بیع مرابحہ کے طور پر بیچنا چاہا تو صاحبینؒ کے نزدیک بیان کئے بغیر بھی جائز ہے، لیکن امام اعظمؒ کے نزدیک بیان کئے بغیر جائز نہیں ہے، الکافی۔ ع۔

توضیح:- تیسری فصل، بیع کی وکالت کا بیان، اگر زید نے بکر کو کسی چیز کے بیچنے کے لئے وکیل بنایا تو کیا وہ ہر شخص کے ساتھ معاملہ کر سکتا ہے، مسائل کی تفصیل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

قال والوكيل بالبيع يجوز بيعه بالقليل والكثير والعرض عند ابى حفيفة و قالا لا يجوز بيعه بنقصان لا يتغابن الناس فيه ولا يجوز الا بالدراهم والدنانير لان مطلق الامر يتقيد بالمتعارف لان التصرفات لدفع الحاجات فيتقيد بمواقعها والمتعارف البيع بثمن المثل وبالنقود ولهذا يتقيد التوكيل بشراء الفحم والجمد والاضحية بزمان الحاجة ولان البيع بغبن فاحش بيع من وجه وهبة من وجه و كذا المقايضة بيع من وجه و شراء من وجه فلا يتناوله مطلق اسم البيع ولهذا لا يملكه الاب والوصى وله ان التوكيل بالبيع مطلق فيجرى على الاطلاق فى غير موضع التهمة والبيع بالغبن اور بالعين متعارف عند شدة الحاجة الى الثمن والتبرم من العين والمسائل ممنوعة على قول ابى حنيفة) على ماهو المروى وعنه انه بيع من كل وجه حتى ان من حلف لا يبيع يحنث به غير ان الاب والوصى لا يملكا مع انه بيع لان ولا يتهما نظرية ولا نظر فيه والمقايضة شراء من كل وجه و بيع من كل وجه لوجود حد كل واحد منهما.

ترجمہ:- قدوری نے فرمایا کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک بیع کے وکیل کو یہ اختیار ہوتا ہے کہ اس مال کو تھوڑی قیمت یا زیادہ قیمت یا مال و اسباب کے عوض فروخت کردے، اور صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ اتنی کم قیمت یا نقصان کے ساتھ اسے بیچنے کی اجازت نہ ہوگی جسے لوگ عموماً برداشت نہ کرتے ہوں یا اتنے کم پر نہ بیچتے ہوں، اسی طرح نقد رقم کے علاوہ دوسرے مال و سامان کے عوض بھی بیچنے کی اجازت نہ ہوگی۔

لان مطلق الامر الخ صاحبینؒ کی پہلی دلیل یہ ہے کہ وکالت کے لئے مطلق حکم ایسی وکالت کے ساتھ مقید اور مشروط ہوتی ہے جس پر عمل متعارف ہو اور عوام میں اس پر عمل ہوتا ہے، کیونکہ تصرفات اور معاملات کی غرض یہ ہوتی ہے کہ لوگوں کی اپنی اپنی ضرورتیں پوری ہوتیں رہیں، لہٰذا جتنی بھر بھی جس موقع میں ضرورت ہوگی وہیں تک وکالت بھی محدود اور مشروط کردی جائے گی، اور عوام میں یہی مروج ہے کہ بیچتے وقت اس کی قیمت بازاری قیمت کے مناسب ہو، اسی طرح قیمت نقد

ہو، اور اس وجہ سے کہ وکالت ضرورت اور زمانہ کے ساتھ مشروط و مخصوص ہوتی ہے اگر کسی کو کسی نے کوئلہ، یا برف یا قربانی کا جانور خرید کرلانے کا وکیل بنایا تو اس وکالت کا اثر ان چیزوں کے استعمال کی ضرورت کے زمانہ کے ساتھ مخصوص ہوگا، یعنی کوئلہ کی ضرورت جاڑوں کے زمانہ تک (انگیٹھی وغیرہ کے استعمال کے لئے) اور برف کی وکالت گرمی کے موسم تک کے لئے، اور قربانی کا جانور ایام تشریق (۱۲/۱۳/ذی الحجہ تک کے لئے ہی مقید اور مخصوص ہوتی ہے، اور دوسری دلیل یہ ہے کہ جس بیع میں بہت زیادہ گھاٹا یعنی اتنا کم (بیچنے میں) اور اتنا زیادہ (خریدنے میں) ہو کہ دوسرا کاروباری اس کا اندازہ نہ کرسکے تو اس میں ایک طرح یعنی بظاہر بیع اور دوسری طرح ہبہ اور احسان ہے، اسی طرح سے اسباب کے عوض بیچنا بھی ایک طرح بیچنا ہے اور ایک طرح سے خریدنا ہے، اس لئے مطلق بیع میں عمل دخل نہ ہوگا، اسی لئے باپ یا وصی کو غبن فاحش یعنی بہت کمی کے ساتھ بیچنے کا اختیار نہیں ہوتا ہے۔ف۔

اس کا خلاصہ یہ ہوا کہ جو وکالت مطلق ہوگی اس میں یہ حکم لازم ہوگا کہ اسے معروف اور مروجہ طریقہ سے استعمال کیا جائے، اس جگہ معروف طریقہ یہی ہے کہ اس کی رقم برابر ہو یعنی بازاری قیمت سے نہ بہت کم ہو اور نہ بہت زیادہ ہو یعنی جسے دوسرے بھی برداشت کرسکتے ہوں، اور دوسرے اندازہ لگانے والے اتنی لگا سکتے ہوں، گویا مؤکل نے اسے اس شرط پر وکیل بنایا تھا کہ لوگوں کے اندازہ کے موافق معاملہ کرتا ہے، اور اس دلیل سے بھی جب وکیل نے بیچتے وقت اتنے کم دام یا خسارہ سے بیچا ہو جو کسی کے اندازہ میں نہ ہو تو اس کے بارے میں گویا یہ کہا جائے گا کہ یہ ایک اعتبار سے بیع کا معاملہ ہوا، حالانکہ اس کے مؤکل نے تو اسے صرف بیچنے ہی کی اجازت دی تھی، یعنی ہبہ کرنے اور مفت میں دینے کی اجازت نہیں دی تھی، اسی بناء پر اگر ایک شخص کے کمسن بچہ نے اپنی ماں وغیرہ کے ترکہ میں کچھ مال پایا اور اس کا باپ ہی اس کا متولی ہو، یا باپ کا بھی انتقال ہو گیا اور اس نے کسی کو اپنا وصی اور نائب بنادیا ہو بہر صورت ایسے باپ یا وصی کو یہ اختیار نہ ہوگا کہ اس کمسن بچہ کے اس مال کو اس کی کم قیمت یعنی انتہائی گھاٹے اور غبن فاحش کے ساتھ اسے فروخت کردے، کیونکہ اس کو صرف بیع کرنے کی اجازت ہے اور ہبہ کرنے کی اجازت نہیں ہے، اور اسباب و سامان کے عوض بھی بیچنا متعارف اور عام دستور نہیں ہے، بلکہ ایک طرح سے اس اسباب کی خریداری ہے۔

الحاصل وکیل کو نقد روپے پیسے کے ساتھ اور انتہائی گھاٹا برداشت کئے بغیر اسے بیچنا جائز ہے ورنہ جائز نہیں ہے۔ولہ ان التوکیل الخ اور امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ اس جگہ بیع کے لئے جو کسی کو وکیل بنایا گیا ہے وہ مطلق ہے، اس لئے یہ اجازت مطلق ہی رہے گی، یعنی ہر طرح اور ہر جگہ جائز ہوگی، سوائے ان کے مواقع کے جہاں تہمت لگانے کا موقع ہو یعنی اوپر جو کچھ گذر گیا، اور غبن فاحش کے ساتھ بیع کرنا یا کسی اسباب و سامان کے بدلہ بھی ایسے وقت میں بیچنے کی عادت ہے، جبکہ کوئی خاص ضرورت پڑ گئی ہو یا اس مال سے آدمی گھبرا اور اکتا گیا ہو اور صاحبینؒ نے جو اوپر میں کوئلہ، برف اور قربانی کے مسائل بیان کئے گئے ہیں وہ بھی امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ناقابل تسلیم ہیں، یعنی ان میں بھی وقت اور زمانہ کی قید نہیں ہے بلکہ وکالت مطلق ہے، جیسا کہ امام محمدؒ سے مروی ہے، اور خسارہ فاحش (زبردست خسارہ) کے ساتھ بیع کرنا بھی ہر اعتبار سے بیع ہے، اسی بناء پر اگر ایک شخص نے اس بات کی قسم کھائی کہ میں بیع نہیں کروں گا، مگر اس نے بیع فاحش کے ساتھ بیع کرلی تو اپنی قسم میں وہ حانث ہو جاتا ہے، یعنی یہ بیع فاحش کسی اعتبار سے بھی ہبہ نہیں ہے، اور اس کے بیع ہونے کے باوجود باپ اور وصی کو بھی جو ایسی بیع کا اختیار نہیں ہے اس کی وجہ صرف یہ ہے کہ باپ اور وصی کو شفقت اور نظری ولایت حاصل ہوتی ہے، یعنی وہ یہ ایسا تصرف کرسکتے ہیں جس میں بچہ کے حق میں (موجودہ یا آئندہ کی) بھلائی نہیں ہوسکتی ہے، اس لئے باپ یا وصی کو اس کا بھی اختیار نہیں ہے، لیکن اسباب سے اسباب کے عوض بیچنے میں ہر اعتبار سے بیع اور ہر اعتبار سے خریدنے کی بھی تعریف پائی جاتی ہے اس لئے اس کے تبادلہ کو بیع شراء کہا جائے گا (ف۔ یعنی جب اپنا سامان دے کر دوسرے کا سامان لیا جائے تو اپنے اسباب کا خیال کرنے کی وجہ سے یہ بیع ہوئی، اور

دوسرے کا سامان ثمن ہے، لیکن جب دوسرے کا سامان لینا خیال کرے تو اپنا سامان ثمن اور دوسرے کا اسباب مبیع ہے، یہی بات دوسرے کی طرف سے بھی ہو سکتی ہے، اس لئے سامان بیع اور ثمن دونوں ہو سکتا ہے، پس جب ہر اعتبار سے یہ معاملہ بیع ہوا تو بیع کی وکالت میں اس کی اجازت کا ہونا ظاہر ہے۔

توضیح:- کیا بیع کے وکیل کو یہ اختیار ہوتا ہے کہ اس مال کو کم قیمت یا زیادہ قیمت یا مال واسباب کے عوض فروخت کردے، تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل.

قال والوكيل بالشراء يجوز عقده بمثل القيمة و زيادة يتغابن الناس فى مثلها ولا يجوز بما لا يتغابن الناس فى مثله لان التهمة فيه متحققة فلعله اشتراه لنفسه فاذا لم يوافقه الحقه بغيره على مامر حتى لو كان وكيلا بشراء شئى بعينه قالوا ينفذ على الامر لانه لا يملك شراؤه لنفسه وكذا الوكيل بالنكاح اذا زوجه امرأة باكثر من مهر مثلها جاز عنده لانه لا بد من الاضافة الى الموكل فى العقد فلا تتمكن هذه التهمة ولا كذلك الوكيل بالشراء لانه يطلق العقد قال والذى لا يتغابن الناس فيه ما لايدخل تحت تقويم المقومين و قيل فى العروض ده نيم و فى الحيوانات ده يازده و فى العقارات ده دواز ده لان التصرف يكثر وجوده فى الاول و يقل فى الاخير و يتوسط فى الاوسط وكثرة الغبن لقلة التصرف.

ترجمہ:- قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ خریداری کے لئے وکیل کے لئے یہ بات جائز ہے کہ اس سامان کو اپنے دام سے خریدے جو اس کی بازار قیمت کر سکتی ہے، اور اس میں اتنی زیادتی بھی کر سکتا ہے جتنی دوسرے برداشت کر سکتے ہوں لیکن، اتنی زیادہ قیمت پر نہیں خرید سکتا ہے جو دوسرے کے اندازہ میں نہ ہو (ف۔ حاصل یہ ہوا کہ خریداری کا وکیل اگر بازاری قیمت پر ہی خریدتا ہے تو جائز ہے، اور اگر زیادتی کی تو اگر اتنی ہو جو دوسرے بھی اتنی دے سکتے ہوں اور ان کے اندازہ میں ہو جائز ہے، اور اگر بہت زیادتی کردی یعنی غبن فاحش سے خریداری کی یا دوسرے اتنی قیمت پر راضی نہ ہوتے ہوں تو جائز نہیں ہے۔

لان التهمة الخ کیونکہ بہت زیادہ قیمت یا غبن فاحش سے خریدنے میں تہمت محقق اور یقینی ہے اس طرح سے کہ اس نے ناسمجھ میں پہلے اپنی نیت سے خرید لیا تھا اور غبن معلوم ہونے کے بعد دوسرے شخص یعنی مؤکل کے سر تھوپ دیا (اس کے نام کردیا) اسی لئے اگر کوئی کسی معین چیز کے خریدنے کے لئے وکیل بنایا گیا ہو گیا ہو تو مشائخ نے فرمایا ہے کہ غبن فاحش کے ساتھ خریدنا بھی مؤکل کے ذمہ ہو جائے گا، کیونکہ وکیل اتنی زیادہ قیمت سے اسے اپنے لئے نہیں خرید سکتا ہے (ف۔ چونکہ اس صورت میں اس تہمت کوئی نہیں لگائے گا اس لئے وہ چیز مؤکل ہی کے لئے ہو جائے گی۔

وكذا الوكيل الخ یہی حکم نکاح کے وکیل کا بھی ہے کہ جب اس نے اپنے مؤکل کا اس معینہ عورت سے اس کے مہر مثل سے زائد کے عوض نکاح کرادیا تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک وہ جائز ہو جائے گا، کیونکہ عقد نکاح میں تو مؤکل ہی کی طرف نکاح کو منسوب کرنا ضروری ہے، اس بناء پر نکاح میں تہمت کا کوئی موقع نہ رہا، بخلاف خریداری کے وکیل کے کہ اس میں وکیل خریداری کو اپنی ہی طرف منسوب کرتا ہے (ف۔ یعنی نکاح کے وکیل کے لئے اس کے سوا کوئی دوسری صورت نہیں ہوتی ہے کہ بوقت نکاح یوں کہے کہ میں نے فلاں کے ساتھ فلاں مؤکل کا اتنے مہر کے عوض یہاں نکاح کیا، لیکن خریداری کا وکیل تو اس طرح بھی کہہ سکتا ہے کہ میں نے یہ چیز ہزار روپے سے خریدی، کیونکہ اس کا مؤکل کے لئے خریدار ہو تو اس طرح خریدنا بھی جائز ہوتا ہے۔

قال والذى الخ قدوریؒ نے فرمایا ہے (معلوم ہونا چاہئے) کہ خسارہ اور گھاٹا سے مراد ایسا معاملہ کرلینا کہ لوگ اور کاروباری حضرات عموماً اتنے میں وہ معاملہ نہ کرتے ہوں یعنی ماہرین اور اس کا کاروبار کرتے رہنے والے اس کا دام اتنا نہ لگاتے ہوں، اور یہ

بھی کہا گیا ہے کہ اسباب میں خریداری کے وقت دس روپے کی چیز ساڑھے دس روپے میں اور حیوانات کی خریداری میں دس روپے کا جانور گیارہ روپے میں، اور غیر منقولہ جائیداد مثلاً کھیت، مکان وغیرہ میں دس ہزار روپے کا مکان بارہ ہزار روپے میں ہونے سے۔

(ف) نہایہ وغیرہ میں لکھا ہے کہ اگر اتنا خسارہ ہو تو اسے معمول خسارہ کہا جائے گا، کیونکہ عموماً اتنا تک لوگ برداشت کر لیتے ہیں، اور جب اس سے بھی زیادہ ہو تو وہ زبردست گھاٹا اور غبن فاحش کی مثال ہوگی، اور قہستانی میں بھی اسی طرح لکھا ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم. بہرحال مال واسباب اور جائیداد کے درمیان کافی فرق ہوتا ہے۔ لان التصرف الخ کیونکہ مال واسباب کا لین دین خرید وفروخت تو ہر وقت ہوتا رہتا ہے بخلاف جائیداد کے کہ اس کا معاملہ شاذ و نادر اور کبھی کبھی ہوتا ہے، اور حیوانات میں اوسط درمیانہ درج کا معاملہ ہوتا ہے، اور غبن کا زیادہ ہونا ایسی ہی چیز میں ہوتا ہے جس کا لین دین کم ہوتا ہے۔

(ف۔ کیونکہ اس کا بھاؤ اور اصل دام لوگوں کو معلوم نہیں ہوتا ہے۔

توضیح:- کسی چیز کی خواہ وہ معین ہو یا غیر معین اس کی خریداری کا وکیل اس کی کتنی قیمت تک لگا سکتا ہے، کتنی حد تک کم اور کس قدر زیادہ لگائے ہوئے دام کو قبول یا انکار کیا جاتا ہے، غبن فاحش کی تعریف

قال واذا وكله ببيع عبد له فباع نصفه جاز عند ابى حنيفةؒ لان اللفظ مطلق من قيد الافتراق والاجتماع الاترى انه لوباع الكل بثمن النصف يجوز عنده فاذا باع النصف به اولىٰ و قالا لايجوز لانه غير متعارف ولما فيه من ضرر الشركة الا ان يبيع النصف الاخر قبل ان يختصما لان بيع النصف قد يقع وسيلةً الى الامتثال بان لا يجد من يشتريه جملة فيحتاج الى ان يفرق فاذا باع الباقى قبل نقض البيع الاول تبين انه وقع وسيلة واذا لم يبع ظهر انه لم يقع وسيلة فلا يجوز وهذا استحسان عندهما.

ترجمہ:- فرمایا کہ اگر کسی نے اپنا غلام بیچنے کے لئے کسی کو وکیل بنایا اور اس نے اس کا نصف غلام فروخت کیا، تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک یہ عمل جائز ہوگا، کیونکہ اس جگہ وکیل بنانے میں کل یا بعض کی کوئی قید نہ لگا کر مطلق حکم دیا ہے جو دونوں کو شامل ہوتا ہے، یہی وجہ ہے کہ اگر وکیل نے کل غلام کو صرف نصف قیمت پر فروخت کر دیا تو بھی امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک جائز ہو جاتا ہے، پس جب اس کی پوری قیمت پر صرف نصف ہی بیچا تو بدرجہ اولیٰ جائز ہوگا، و قال لايجوز الخ اور صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ نصف بیچنا جائز نہ ہوگا کیونکہ ایسا عام دستور اور متعارف نہیں ہے، اس لئے کہ اس میں دو آمی کی شرکت کا نقصان پیدا ہو جاتا ہے۔

الا ان يبيع الخ البتہ اگر باقی نصف کو بھی وکیل اور مؤکل کے درمیان جھگڑا پیدا ہونے سے پہلے ہی وکیل فروخت کر دے تو کل جائز ہو جائے گا، کیونکہ کبھی نصف فروخت کرنے سے بھی مؤکل کے حکم پر عمل ہو جاتا ہے، مثلاً اگر وکیل کو ایسا خریدار نہ ملے جو اس کے پورے غلام کو خرید سکے تو مجبوراً علیحدہ علیحدہ دو تین رتبوں کر کے بھی فروخت کر دیتا ہے، لہٰذا جب پہلے نصف کی بیع ختم ہونے سے پہلے ہی وکیل دوسرے نصف کو بھی فروخت کر دے تو اس سے یہ ظاہر ہوگا کہ پہلے نصف کو فروخت کرنا بھی اس کے حکم پر عمل کا ذریعہ تھا اس لئے جائز ہوگا، اور اگر وکیل دوسرے حصہ کو نہ بیچ سکا تو یہ ظاہر ہوا کہ پہلے حصہ کو بیچنا اس مؤکل کے حکم پر عمل کا ذریعہ نہ ہوا، یہ فیصلہ صاحبینؒ کا بطور استحسان ہے (ف۔ یعنی مؤکل کا اصل مقصود تو یہ تھا کہ پورا غلام فروخت کر دیا جائے، اور اس حکم پر عمل کرنے کی دو صورتیں ہو سکتی ہیں۔

(۱) ایک یہ کہ اگر کوئی اس پورے غلام کو ایک ساتھ لینے والا مل گیا تو خیر ایک ساتھ ہی کل کو بیچ دے جس سے مؤکل کا مقصود بآسانی حاصل ہو جائے گا۔

(۲) دوسری صورت یہ کہ ایک نصف کو پہلے بیچ دیا، مگر اس کی بیع ختم ہو گئی اس کے بعد پھر نصف بیچا تو جائز نہ ہوگا۔

توضیح:-اگر کسی نے اپنا غلام بیچنے کے لئے کسی کو وکیل مقرر کیا اور اس نے ایک ساتھ فروخت نہ کر کے قسطوں میں یعنی تھوڑا تھوڑا فروخت کیا، حکم، اختلاف، دلیل

وان وكله بشراء عبد فاشترى نصفه فالشراء موقوف فان اشترى باقيه لزم الموكل لان شراء البعض قد يقعً وسلية الى الامتثال بان كان موروثابين جماعة فيحتاج الى شرائه شقصا شقصا فاذا اشترى الباقي قبل رد الامر البيع تبين انه وقع وسيلة فينفذ على الامر وهذا بالاتفاق والفرق لابي حنيفة ان في الشرى يتحقق التهمة على مامر واخر ان الامر بالبيع يصادف ملكه فيصح فيعتبر فيه اطلاقه والامر بالشراء صادف ملك الغير فلم يصح فلم يعتبر فيه التقييد والاطلاق قال ومن امر رجلا ببيع عبده فباعه و قبض الثمن اولم يقبض فرده المشترى عليه بعيب لا يحدث مثله بقضاء القاضي ببينة اوبإباء يمين او باقراره فانه يرده على الامر لان القاضي يتيقن بحدوث العيب في يد البائع فلم يكن قضاؤه مستنداً الى هذه الحجج و تاويل اشتراطها في الكتاب ان القاضي يعلم انه لايحدث مثله في مدة شهر مثلاً لكنه اشتبه عليه تاريخ البيع فيحتاج الى هذه الحجج لظهور التاريخ او كان عيباً لا يعرفه الا النساء او الاطباء وقولهن و قول الطبيب حجة في توجه الخصومة لاني الرد فيفتقر اليها في الرد حتى لوكان القاضي عاين البيع والعيب ظاهر لا يحتاج الى شئى منها وهو رد على الموكل فلا يحتاج الوكيل الى رد وخصومة.

اور اگر ایک غلام خریدنے کے لئے کسی کو وکیل بنایا تب وکیل نے آدھا غلام خریدا تو یہ خریداری موقوف رہے گی یعنی بالاتفاق اس پر حکم جاری نہیں ہوگا، اس کے بعد اگر وکیل نے باقی غلام بھی خرید لیا تو وہ مؤکل کے ذمہ لازم ہو جائے گا، (یعنی مؤکل اس کے قبول کرنے سے انکار نہیں کر سکتا ہے) کیونکہ غلام کا ایک حصہ بھی خریدنا کبھی مؤکل کے حکم پر عمل کرنے کا ایک ذریعہ ہو جاتا ہے، مثلاً: یہ غلام کسی جماعت کے میراث میں پایا اور اسے حصہ حصہ کر کے بیچنے کی ضرورت پڑگئی ہو پھر آہستہ آہستہ جب اس نے اس کا باقی غلام بھی خرید لیا اس سے پہلے کہ مؤکل اس پہلے حصہ کے لینے سے انکار کردے تو تو اس سے یہ ظاہر ہو گیا کہ پہلے حصہ کا خریدنا بقیہ حصہ کے خریدنے کا ذریعہ ہو گیا، اس لئے یہ بیع مؤکل کے ذمہ لازم ہوگی، یہاںتک امام ابو حنیفہؒ اور صاحبینؒ کا اتفاق ہے، امام اعظمؒ نے ایسی خریداری اور فروخت کے مسئلوں میں فرق کیا ہے اس وجہ سے کہ خریداری کی صورت میں تہمت کا احتمال ہے، جیسا کہ پہلے بیان کیا جاچکا ہے، اور دوسرا فرق یہ ہے کہ فروخت کرنے کا حکم مؤکل کی ملک سے متفق ہوا، اس لئے حکم صحیح ہوگا تو اس میں حکم اطلاقی معتبر ہوگا اور خریدنے کا حکم دوسرے کی ملک سے متصل ہوا ہے اس لئے صحیح نہ ہوگا، یعنی ضرورت کے ساتھ جائز ہے اور اس میں مطلق یا مقید ہونے کا کوئی اعتبار نہ ہوگا۔

قال ومن امر رجلاً الخ امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ اگر کسی نے کسی کو اپنا غلام فروخت کرنے کا حکم دیا، اور اس نے اسے فروخت کر کے، اس کی قیمت پر ابھی قبضہ کیا تھا یا نہیں کیا تھا کہ خریدار نے اس غلام کو اس وکیل کے پاس کسی ایسی عیب کے پانے کی وجہ سے واپس کر دیا جو پیدا نہیں ہو سکتا ہے، اور یہ واپسی بھی قاضی کے فیصلہ سے ہوئی، خواہ قاضی نے اس عیب پر گواہوں سے بیان لے کر حکم دیا ہو، یا وکیل کے قسم کھانے سے انکار کرنے کی وجہ حکم دیا ہو، یا خود وکیل نے اس عیب کا اقرار کر لیا ہو اس لئے حکم دیا ہو، تو بہر صورت اس وکیل کو یہ اختیار ہوگا کہ اس غلام کو اس کے مالک مؤکل کے پاس واپس کردے۔

لان القاضی الخ اس لئے کہ ان تمام صورتوں میں قاضی کو اس کا حکم یقین ہو گیا کہ بائع کے پاس رہتے ہوئے ہی غلام اس عیب سے عیب دار تھا، اس لئے قاضی کا حکم صرف ان حجتوں پر اعتماد کرنے سے نہیں ہوا ہے، اور کتاب میں جو ان شرطوں کی قید لگائی ہے، اس کا مطلب یہ ہوگا کہ قاضی کو خود اس بات کا یقین ہے کہ ایسا عیب گذشتہ چند دنوں یا ماہ ہوئے اس لئے اس تاریخ کے معلوم کرنے کے لئے ان دلیلوں کی ضرورت پڑی یا اس کا مطلب یہ بھی ہو سکتا ہے کہ اس میں ایک ایسا عیب تھا جسے ماہرین مثلاً

عورتوں یا حکیموں اور ڈاکٹروں کے سوا دوسرا کوئی نہ پہچان سکتا ہو، ایسی صورت میں عورتوں یا ان حکیموں کا قول بائع اور مشتری کے اختلاف میں دلیل ہو سکتا ہے، اور بائع پر واپس کرنے میں حجت نہیں ہو سکتا ہے، اس لئے غلام واپس کرنے میں قاضی کو ان حجتوں کی ضرورت ہے، یہاں تک کہ اگر قاضی نے خود اس بیع کو دیکھا ہو اور اس وقت وہ عیب بالکل واضح ہو تو ان حجتوں کی کوئی ضرورت نہ ہو گی، بلکہ قاضی اس بائع یعنی وکیل کو واپس کردے گا، یہی مؤکل کے پاس واپسی کہا جائے گی، اس طرح مؤکل کو واپس کرنے میں وکیل کو دعویٰ واپسی کا دعویٰ اور جھگڑے کرنے کی ضرورت باقی نہ رہے گی۔

توضیح۔-اگر کسی نے کسی کو ایک غلام خریدنے کا وکیل بنایا، اس نے پہلے اس کا آدھا خریدا، پھر کسی وقت بقیہ بھی خرید لیا، ایک شخص نے دوسرے کو اپنا غلام فروخت کرنے کا حکم دیا، اس نے اسے واپس کر دیا، مگر خریدار نے کسی عیب کی بناء پر اسے واپس کر دیا، تفصیل مسائل، احکام، اختلاف ائمہ دلائل

قال و كذلك ان رده عليه بعيب يحدث مثله ببينة او بابآء يمين لان البينة حجة مطلقة والوكيل مضطر فى النكول لبعد العيب عن علمه باعتبار عدم ممارسة المبيع فلزم الامر قال فان كان ذلك باقرار لزم المامور لان الاقرار حجة قاصرة وهو غير مضطر اليه لا مكانه السكوت والنكول الا ان له ان يخاصم الموكل فيلزمه ببينة او بنكوله بخلاف ما اذا كان الرد بغير قضاء باقرار والعيب يحدث مثله حيث لا يكون له ان يخاصم بائعه لانه بيع جديد فى حق ثالث والبائع ثالثهما والرد بالقضاء نسخ لعموم ولاية القاضى غير ان الحجة قاصرة وهى الاقرار فمن حيث الفسخ ان له ان يخاصمه ومن حيث القصور فى الحجة لا يلزم الموكل الابحجة ولو كان العيب لايحدث مثله والرد بغير قضاء باقراره يلزم الموكل من غير خصومة فى رواية لان الرد متعين وفى عامة الروايات ليس له ان يخاصمه لما ذكرنا والحق فى وصف السلام ثم ينتقل الى الرد ثم الى الرجوع بالنقصان فلم يتعين الرد و قد بيناه فى الكفاية باطول من هذا.

ترجمہ:- کہا کہ اسی طرح اگر وکیل سے خریدنے والے نے وکیل کو ایسے عیب کی وجہ سے واپس کیا کہ اس جیسا عیب پیدا ہو سکتا ہے، یہ واپسی خواہ گواہوں کے ذریعہ۔ یا وکیل کے قسم کھانے پر انکار کرنے کی وجہ سے تو بھی ایسی واپسی مؤکل ہی کے ذمہ لازم ہو گی کیونکہ گواہی حجت مطلقہ (سبھی کے لئے حجت) ہے، اور وکیل مجبور ہے کہ براءت عیب کے سلسلہ میں قسم کھانے سے انکار کردے، کیونکہ اس وکیل کا اس بیع سے کوئی پرانا تعلق نہ تھا اس لئے اسے ایسی بیع کے اندر عیب کا علم نہیں ہو سکتا ہے، اسی لئے وہ قسم کھانے سے انکار کرے گا، اس لئے اس غلام کی واپسی مؤکل ہی کے ذمہ لازم ہو گی (ف۔ چنانچہ ایسے عیب کے بارے میں کہ اس جیسا عیب دوبارہ نہیں ہو سکتا ہے جیسے ہاتھ میں چھ انگلیوں کا ہونا وغیرہ کہ اس میں تو وکیل اقرار کر لینے سے بھی کوئی نقصان لازم نہیں ہو سکتا ہے، اور اگر وہ عیب ایسا ہو جو دوبارہ بھی ہے ہو سکتا ہو مثلاً: زخم، پھوڑا وغیرہ تو اس میں گواہی کی طرح وکیل کا قسم سے انکار کرنا بھی ہو گا، اور وکیل پر کچھ لازم نہ ہو گا۔

قال فان كان الخ امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر بیع کی واپسی وکیل کے اقرار کے ساتھ ہو یعنی اس صورت میں کہ مشتری نے ایسے عیب کا دعویٰ کیا کہ اس جیسا عیب اس چیز کی فروخت کے بعد سے اس وقت کے عرصہ میں دوبارہ پیدا ہو سکتا ہو، پس جب وکیل نے عیب کا اقرار کر لیا، جس کی وجہ سے واپس کی گئی ہے تو وہ بیع وکیل کے ذمہ لازم ہو گی یعنی مؤکل اس کا ذمہ دار نہیں ٹھہرایا جائے گا، کیونکہ اقرار کرنا کم درجہ کی حجت (قاصرہ) ہے یعنی اس حجت کا اثر دوسرے پر نہیں پڑتا ہے، اور دوسروں کے خلاف حجت نہیں ہے، اس لئے بیع کی واپسی کے بعد اسکا ذمہ دار صرف وکیل ہو گا، کیونکہ وکیل اس کے اقرار پر انتہائی

مجبور نہیں تھا، اس لئے اس کے لئے خاموش رہ جانا بھی ممکن تھا، یا قسم کھانے سے انکار بھی کر سکتا تھا، یعنی اس نے جب یہ کام نہیں کئے اور اقرار کرلیا تو یہ اقرار اس کے ذمہ رہے گا، البتہ بعد میں وکیل کو اپنے موکل سے مخاصمہ کرنے کا اختیار ہوگا، اس طرح سے کہ وہ اپنے گواہوں سے موکل کے خلاف یہ ثابت کردے کہ یہ عیب موکل ہی اس کا ذمہ دار ہو جائے گا، یہ تفصیل اس صورت میں ہوگی جبکہ قاضی نے واپس کرنے کا حکم دیا ہو، برخلاف اس کے اگر قاضی کے حکم کے بغیر ہی صرف وکیل کے اقرار سے ایسے عیب کے بارے میں کہ اس جیسا عیب دوبارہ بھی ہو سکتا ہو تو وکیل کو ان کا اختیار بھی نہ ہوگا کہ اپنے بائع یا موکل سے کچھ جھگڑا کر سکے یا معاملہ کر سکے، کیونکہ اس واپسی کو اقالہ کہا جائے گا جو تیسرے شخص کے حق میں نئی بیع کے حکم میں ہوتا ہے، یعنی معاملہ کرنے والے دونوں شخصوں نے تو اپنے حق میں بیع فسخ کی ہے، تیسرے شخص کے نزدیک ان دونوں کے حق میں گویا دوبارہ نئی بیع ہوئی ہے، یہاں پر وہ تیسرا شخص اصل بائع ہے، تو موکل یا بائع کے حق میں گویا دوبارہ نئی بیع ہوئی ہے، یہاں پر وہ تیسرا شخص اصل بائع ہے، جو موکل بھی ہے، یعنی موکل یا بائع کے حق میں یہ نئی بیع ہے، اور اگر قاضی کے حکم کی وجہ سے واپسی ہوئی ہو تو اس میں یہ بات نہ ہوگی، کیونکہ قاضی کے حکم سے واپس کو فسخ کرنا کہا جاتا ہے، اس لئے کہ قاضی کا اختیار اور ولایت سب پر عام ہے، اس بات کے سوا کہ وکیل کا اقرار کرنا ایک حجت قاصرہ (کم درجہ کی حجت) ہے، بہر صورت حجت ہونے کی وجہ سے اس وکیل کو اس بات کا اختیار ہوتا ہے کہ اپنے نقصان کی تلافی کا اپنے موکل سے مطالبہ کرے، مگر اس حجت کے قاصرہ ہونے کی وجہ سے اس کی واپسی موکل کے ذمہ لازم نہ ہوگی، جبتک کہ یہ وکیل کوئی دوسری حجت پیش نہ کرے، مثلاً: پہلے سے عیب دار ہونے پر چند گواہ پیش کردے اس طرح سے کہ موکل نے ہمارے سامنے اقرار کیا تھا کہ عیب اس غلام میں اسی وقت سے ہے جبکہ وہ میرے پاس تھا، یا وہ مؤکل سے قسم کھانے کو کہے اور وہ قسم کھانے سے انکار کردے، اور اس مبیع میں ایسا عیب ہو کہ اس جیسا عیب دوبارہ نہ ہوتا ہو، جیسے چھنگا (چھ انگلیوں والا ہونا) اور بھنگا (ٹیڑھی آنکھ سے دیکھنے والا ہونا) اور قاضی کے حکم کے بغیر واپسی ہو یعنی وکیل نے خود اقرار کر کے مبیع واپس لی ہو تو اس میں علماء کا اختلاف ہے جیسا کہ مبسوط کی کتاب البیوع میں ایک روایت ہے کہ واپسی کسی بغیر مخاصمہ کے ہونے سے مؤکل کے ذمہ ہوگی، کیونکہ اس کا واپس کیا جانا متعین ہے، لیکن مبسوط ہی کی عام روایتوں میں ہے کہ وکیل کو موکل سے مخاصمہ کرنے کا اختیار نہیں ہے، کیونکہ گویا اس نے ایک نئی بیع کی ہے، اور یہ کہنا صحیح نہیں ہے کہ اس کی واپسی متعین ہے، کیونکہ اصل حق تو یہی تھا کہ مشتری کو خریدا ہوا مال بالکل صحیح وسالم ملے، بعد میں یہی حق اس کی واپسی کے وقت بھی منتقل ہو گیا، پھر اس کمی کو دور کرنے کے لئے حق واپس لینے کی طرف منتقل ہو گیا، اس سے معلوم ہوا کہ مبیع کو واپس کرنا لازمی بات نہیں ہے، اس مسئلہ کو زیادہ وضاحت کے ساتھ ہم نے اپنی کتاب کفایۃ المنتہی میں بیان کیا ہے۔

توضیح:- اگر مشتری اپنے خریدے ہوئے مال کو کسی ایسے عیب کی وجہ سے کہ اس جیسا عیب دوبارہ ہو سکتا ہو یا دوبارہ نہ ہوتا وکیل کے پاس واپس کردیا خواہ قاضی کے فیصلہ کی بناء پر یا اس کے بغیر ہی، تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

قال ومن قال لاخر امرتك ببيع عبدى بنقد فبعته بنسيئه وقال المامور امرتنى ببيعه ولم تقل شيئاً فالقول قول الامر لان الامر يستفاد من جهته ولادلالة على الاطلاق قال وان اختلف فى ذلك المضاربُ وربُ المال فالقول قول المضارب لان الاصل فى المضاربة العموم الا ترى انه يملك التصرف بذكر لفظة المضاربة فقامت دلالة الاطلاق بخلاف ما اذا ادعى ربُ المال المضاربة فى نوع والمضاربُ فى نوع آخر حيث يكون القول لرب المال لانه سقط الاطلاق فيه بتصادقهما فنزل الى الوكالة المحضة ثم مطلق الامر بالبيع ينتظمه نقداً و نسيئةً الى اى اجل كان عند ابى حنيفةؒ وعندهما يتقيد باجل متعارف والوجه قد تقدم قال ومن امر رجلا ببيع عبده

فباعه و اخذ بالثمن رهنا فضاع في يده او اخذبه كفيلا فتوى المال عليه فلا ضمان عليه لان الوكيل اصيل في الحقوق و قبض الثمن منهاوالكفالة توثق به والارتهان وثيقة لجانب الاستيفا فيملكهما بخلاف الوكيل بقبض الدين لانه يفعل نيابةً وقد انابه في قبض الدين دون الكفالة واخذ الرهن والوكيل بالبيع يقبض اصالة ولهذا لا يملك الموكل حجره عنده.

ترجمہ:-امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ ایک شخص نے دوسرے سے یہ کہا کہ میں نے تم سے کہا تھا کہ میرے غلام کو نقد قیمت پر بیچ دو مگر تم نے اسے ادھار بیچدیا و **قال المامور الخ** اور مامور یعنی وکیل نے کہا کہ تم نے مجھے صرف (مطلقاً) بیچنے کے لئے کہا ہے (نقد کی قید نہیں لگائی تھی) تو اس جگہ مؤکل ہی کی بات قبول ہوگی، کیونکہ اسی نے حکم دیا تھا (ف۔اس لئے اسی کو یہ اچھی طرح معلوم ہے کہ اس نے کیا کہا تھا، **لا دلالة الخ** اور اس مؤکل کے جملہ سے ایسی کوئی بات نہیں پائی جاتی ہے کہ وہ کلام مطلق ہے (ف۔کیونکہ اس نے خاص کر نقد بیچنے کا حکم دیا تھا اور بیع کبھی نقد اور کبھی ادھار ہوا کرتی ہے، اس لئے بیع کا وکیل بنانے کے لئے مطلق ہونے کی کوئی ضرورت نہیں ہے، بخلاف مضاربت کے، البتہ اگر مؤکل یہ صرف کہتا ہے کہ تم اسے فروخت کردو (یعنی نقد فروخت کرو نہ کہتا) تو مطلق ہوتا ہے کہ اس جملہ میں نقد اور ادھار دونوں ہو سکتا ہے۔

قال وان اختلف الخ اور امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ اگر مضاربت کرتے ہوئے مضارب اور رب المال اور نقد یا ادھار میں اختلاف ہوا تو مضارب کا قول قبول ہوگا، کیونکہ جب دونوں کے اقرار سے مضاربت کی کسی خاص قسم کی مضاربت عام نہیں رکھی گئی ہے بلکہ کسی قسم کی مخصوص ہے تو اس کے مطلق ہونے کا احتمال ختم ہوگیا، اور یہ مضاربت صرف وکالت کے درجہ میں باقی رہ گئی پھر یہ بات بھی معلوم ہونی چاہئے کہ بیع کے لئے وکالت کی صورت میں جب بیع کا حکم مطلق ہو تو وہ بیع نقد اور ادھار دونوں کو شامل ہے، خواہ اس کے لئے وقت مخصوص کیا گیا یعنی عموماً جیسا کہ متعارف ہوتا ہے یا مخصوص نہ کیا گیا ہو یہ قول امام ابو حنیفہؒ کا ہے، اور صاحبینؒ کے نزدیک ادھار ہونے کی صورت میں اس وقت کی قید کے ساتھ مقید ہوگی جو اس وقت متعارف اور معمول ہو، اس کی وجہ پہلے گذر چکی ہے۔

(ف۔یعنی امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک مطلق ہونا معتبر ہے، اور صاحبینؒ کے نزدیک اگرچہ لفظ مطلق ہو، مگر اس سے وہی مراد ہو جو لوگوں میں مروج اور متعارف ہو، اس کے لئے موجودہ صورت میں ادھار میں بھی وہی میعاد معتبر ہوگی جو عموماً لوگوں میں معتبر ہوتا ہے، اسی لئے سو برس کا وقت دینا اور اس وقت کے ساتھ مقید کرنا صاحبینؒ کے نزدیک باطل اور غلط ہے۔ **قال ومن امر رجلا الخ** امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ اگر کسی نے دوسرے کو اپنا غلام فروخت کرنے کے لئے کہا، اس نے کہنے کے مطابق اسے فروخت کردیا پھر حاصل شدہ رقم کے عوض اس کا مال خود رہن رکھ لیا اور وہ مال اس وکیل کے پاس سے ضائع ہوگیا، یا وکیل نے اس غلام کی قیمت وصول کرنے کے لئے کسی کی ضمانت قبول کرلی، مگر اس کفیل کے پاس سے رقم کسی طرح ضائع ہوگئی تو اس وکیل پر کوئی تاوان لازم نہ ہوگا (ف۔ضائع ہونیکی صورت یہ ہو سکتی ہے کہ مثلاً مفلس قرار دیدیا گیا پھر وہ مرگیا، اور وہ مکفول عنہ بھی لاپتہ ہوگیا، یا وقت کا قاضی مالکی مذہب ہونے کی وجہ سے اس کے اجتہاد میں کفالت ہوجانے کے بعد اصیل یعنی موجودہ وکیل بری الذمہ ہوگیا، بہر صورت ان صورتوں میں کسی بھی وجہ سے غلام کی رقم ڈوب گئی تو وہ وکیل کسی طرح ضامن بھی نہ ہوگا، **لان الوكيل الخ** کیونکہ وکیل بیع کے حقوق کے لین دین میں خود اصیل ہوتا ہے (یعنی عقد بیع کرلینے کے بعد اس کے سارے حقوق کا تعلق اصل میں وکیل سے ہی ہوجاتا ہے)۔

وقبض الثمن الخ اور غلام کے فروخت کردینے کے بعد اس کی رقم وصول کرنا اسی وکیل کی بڑی ذمہ داری ہے (ف۔اس قاعدہ کے مطابق شرعی حق کے مطابق وکیل نے اس کی رقم وصول کرنے کا حق پایا، پھر اس رقم کو وصول کرنے کے لئے کسی کو ضامن بنالیا گیا گویا وصول کو یقینی بنانے کی ایک صورت ہے، اسی طرح اس کے عوض کسی چیز کو رہن کے طور پر اپنے پاس رکھ لینا

بھی رقم وصول کرنے کو یقین بنانے کی دوسری صورت ہے۔
خلاصہ یہ ہوا کہ وکیل مذکور کو کسی کو ضامن بنالینے اور رہن رکھنے کا پورا حق اور اختیار حاصل مال کی رقم وصول کرنے کے لئے ہوتا ہے، **بخلاف الوکیل الخ** برخلاف ایسے وکیل کے جسے صرف قرض کے روپے وصول کرنے کے لئے کہا گیا ہو، کیونکہ وہ اس وقت اصل ہو کر نہیں بلکہ نائب ہو کر کام کرتا ہے (ف۔ کیونکہ وہ خود اصیل نہیں ہوتا ہے، **وقد انابہ الخ** اور حال یہ ہے کہ اس وکیل کو اس کے مؤکل نے قرضہ پر قرضہ کرنے کا وکیل بنایا ہے، اور کفیل بننے اور رہن لینے کے لئے نہیں کہا ہے (ف۔ لہٰذا اسے کفالت لینے یا رہن لینے کا اختیار ہی حاصل نہیں ہے، برخلاف وکیل بالبیع) **والوکیل الخ** اور بیع کے لئے جو شخص وکیل ہوتا ہے وہ اصل ہونے کے طور پر وصول کرتا ہے (ف۔ کیونکہ وہ کسی کا نائب نہیں ہوتا ہے، اس لئے کہ اس نے عقد بیع کر کے اس کے سارے حقوق اور ذمہ داری خود قبول کر لی ہے، بلکہ وہ مؤکل کو اپنی طرف سے وصول کرنے کا نائب بنا سکتا ہے۔
و لھذا لایملك الخ اور اصیل ہونے کی وجہ سے ہی مؤکل کو یہ اختیار نہیں ہوتا ہے کہ اپنے وکیل بالبیع کو تصرف کرنے سے روک دے (ف۔ یعنی معاملات کرنے اور لین دین سے منع کردے کیونکہ اسے شرعاً تصرف کرنے کا حق حاصل ہوا ہے، مگر موکل نے یہ حق نہیں دیا ہے، کہ پھر اس سے روک سکے۔

توضیح:- ایک شخص نے دوسرے سے کہا کہ تم میرے غلام کو نقد قیمت پر بیچ دو مگر تم نے اسے ادھار بیچ دیا ہے، وکیل نے جواب دیا کہ تم نے نقد بیچنے کی قید نہیں لگائی تھی، اگر مضارب اور رب المال کے درمیان نقد اور ادھار کے درمیان اختلاف ہو جائے، ایک شخص نے دوسرے کو اپنا غلام فروخت کر دیا مگر اس رقم کے عوض اس کا مال رہن رکھ لیا، تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

فصل، و اذا وكل وكيلين فليس لاحدهما ان يتصرف فيما وكلا به دون الاخر وهذا فى تصرف يحتاج فيه الى الراى كالبيع والخلع وغير ذلك لان الموكل رضى برأيهما لا براى احدهما والبدل وان كان مقدرًا ولكن التقدير لا يمنع استعمال الرأى فى الزيادة واختيار المشترى قال الا ان يوكلهما بالخصومة لان الاجتماع فيها متعذر للافضاء الى الشغب فى مجلس القضاء والراى يحتاج اليه سابقاً لتقويم الخصومة قال أو بطلاق زوجته بغير عوض او بعتق عبده بغير عوض او برد وديعة عنده اوقضاء دين عليه لان هذه الاشياء لا يحتاج فيها الى الرأى بل هو تعبير محض وعبارة المثنى والواحد سواء وهذا بخلاف ما اذا قال لهما طلقاها ان شئتما او قال امرها بايديكما لانه تفويض الى رأيهما الاترى انه تمليك مقتصر على المجلس ولانه علق الطلاق بفعلهما فاعتبره بدخولهما.

ترجمہ:- چوتھی فصل، ایک سے زیادہ کو وکیل بنانے کا بیان
قدوری میں ہے کہ اگر کسی نے دو شخصوں کو وکیل بنایا ہو تو ان میں سے کسی ایک کو بھی اختیار نہیں ہوگا کہ جس چیز میں دونوں کو وکیل بنایا گیا ہے اس میں دوسرے وکیل کے بغیر تصرف کرے (ف۔ یعنی صرف ایک کے تصرف سے کام پورا نہیں ہوگا، کیونکہ دوسرے وکیل کی رائے نہ ہونے کی وجہ سے اس ایک کی رائے میں پختگی نہیں ہوتی ہے۔ **وھذا فی تصرف الخ** یہ حکم ایسے تصرف کے بارے میں ہے جس میں رائے کی ضرورت ہوتی ہے جیسے بیع اور خلع وغیرہ (ف۔ تا کہ ایک سے زائد میں اتفاق ہونے سے مشورے میں پختگی آجائے، اس لئے صرف ایک کی رائے کو جائز نہیں کہا جائے گا۔

لان المؤکل الخ کیونکہ موکل تو صرف اس صورت میں راضی ہوا ہے کہ دونوں کی رائے مشترکہ ہو، اور صرف ایک کے مشورہ کو اس نے کافی نہیں سمجھا تھا (ف۔ اس لئے موکل کی رضامندی نہیں ہوگی، اب اگر یہ کہا جائے کہ جب معاوضہ کی مقدار متعین ہو تو بظاہر اس میں دوسرے شخص کی رائے کی پھر کوئی ضرورت نہ ہو، بلکہ اتنی رقم ہی پر صرف ایک شخص اسکو پورا کر دے تو دوسرے کی محتاجی نہیں ہونی چاہئے، جواب یہ ہے کہ اس صورت میں بھی دوسرے وکیل کی رضامندی ضروری ہوگی) والبدل وان کان الخ معاوضہ اگرچہ معین ہو پھر بھی زیادہ عوض دینے اور پسند و ناپسند ہونے میں مشتری کی رائے پر عمل کرنے میں کوئی رکاوٹ نہیں ہے (ف۔ یعنی اس نے جو مقدار معین کر دی تھی اس سے کم تو نہیں ہونی چاہئے، لیکن اس سے زیادہ ہونے میں منع نہیں ہے، پھر ایسا خریدار تلاش کرنے میں مناسب ہوگا جو پوری رقم آسانی کے ساتھ ادا کر سکتا ہو، تو اس کے پسند کرنے میں بھی دوسرے کی رائے کی ضرورت ہوگی، ان مسئلوں یہ بات معلوم ہو گئی کہ جب وکیل بنائے گئے ہوں تو ان صورتوں میں جہاں بہتر اور صحیح مشورے کی واقعی ضرورت ہو ان میں ایک وکیل کا مشورہ اور تصرف صحیح نہ ہوگا، اگرچہ اس کا معاوضہ ہی ہو جو مقرر کیا گیا ہو، سوائے ایسے وکیل کے جو خصومت (مقدمہ بازی) اور مفت میں طلاق دینے اور مفت میں غلام آزاد کرنے یا امانت رکھی ہوئی چیز کو واپس لانے یا قرض ادا کرنے کے لئے مقرر کیا گیا ہو کہ یہ صورتیں اس حکم سے مستثنیٰ ہیں، چنانچہ قدوریؒ نے فرمایا ہے۔

قال الا ان الخ یعنی تنہا ایک وکیل کا تصرف جائز نہیں ہے، سوائے ان چند صورتوں کے، ایک تو یہ ہے کہ کوئی شخص دو وکیلوں کو حاکم کے پاس معاملہ پیش کرنے اور اس کی پیروی کرنے کے لئے مقرر کرے، کیونکہ بعض صورتوں میں دونوں کو ایک ساتھ جمع ہو کر معاملہ پیش کرنے میں مجبوری ہو جاتی ہے، اس وجہ سے بھی کہ اگر دونوں ہی بیک وقت پیش ہو جائیں تو نتیجہ کے طور پر قاضی کے دربار میں مشہور و شغب ہو سکتا ہے، البتہ دونوں کا مشورہ کر کے کسی بات پر متفق ہو جانا تو وہ پہلے سے بھی کیا جا سکتا ہے (ف۔ لہٰذا خاص قاضی کی مجلس میں بھی دونوں کی حاضری ضروری نہ ہوئی)۔

قال و بطلاق زوجته الخ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ دوسری صورت یہ بھی ہے کہ کسی نے دو شخصوں کو کسی عوض کے بغیر اپنی بیویوں کو طلاق دینے کے لئے مقرر کیا ہو تو ان میں سے ایک شخص بھی جا کر طلاق دے سکتا ہے (دوسرے کی ضرورت نہ ہوگی) تیسری صورت یہ ہے کہ اسی طرح اگر دو شخصوں کو مفت میں اپنے غلام آزاد کر دینے کا وکیل بنا دے تو ان میں سے ایک کے بھی آزاد کر دینے سے وہ آزاد ہو جائے گا، چوتھی صورت یہ ہے کہ اس شخص کے پاس کسی کی امانت رکھی ہوئی تھی اس کو اس کے مالک کے پاس واپس کرنے کے لئے دو آدمیوں کو اپنا وکیل بنا دے کہ اگر ان میں سے ایک شخص بھی یہ کام کر دے تو امانت ادا ہو جائے گی، پانچویں صورت یہ ہوگی کہ کوئی شخص کسی کا مقروض ہو اور اس کا قرض واپس کرنے کے لئے دو شخصوں کو وکیل بنائے اور ان میں سے صرف ایک شخص ہی یہ کام کر دے تو واپسی صحیح ہو جائے گی۔

لان هذه الاشياء الخ اس لئے کہ یہ سب کام ایسے ہیں کہ ان میں رائے کی ضرورت نہیں ہے ان میں صرف اس کے موکل کی بات اور رائے کو وہاں تک پہنچا دینا ہوتا ہے، اور موکل کی بات کو خواہ ایک آدمی بیان کرے یا دو بیان کریں برابر ہے یہ تفصیلی مسائل اس صورت میں ہوں گے جبکہ موکل نے اپنے معاملہ میں اپنے طور پر کوئی رائے قائم کر لی ہو، بخلاف ان صورتوں کے کہ مثلاً دونوں وکیلوں سے کہا کہ اگر تم چاہو تو میری بیوی کو طلاق دیدو، یعنی تم دونوں کی رائے پر موقوف ہے، یا اس طرح کہا کہ اس عورت کو طلاق دینے کا حق تمہارے ہاتھ ہے، یعنی تمہاری مرضی پر موقوف ہے، پس ان صورتوں میں فیصلہ کے لئے دونوں کی موجودگی ضروری ہے اس لئے کہ یہاں کام دونوں کی رائے پر منحصر ہے، کیا تم یہ نہیں دیکھتے ہو کہ ایسا اختیار ان دونوں کا اسی مجلس تک باقی رہتا ہے، اور اس دلیل سے بھی کہ اس نے اپنی طلاق دینے کے کام کو ان دونوں وکیلوں کے کام پر معلق کر دیا ہے، تو اس بات پر قیاس کیا جا سکتا ہے کہ جیسے اپنی بیوی کی طلاق کو ان دونوں کے گھر جانے پر معلق کیا ہو (ف۔ مثلاً اس طرح کہا کہ اگر تم

دونوں اس گھر میں داخل ہوئے تو میری بیوی کو طلاق ہے، اس وقت اگر ان میں سے صرف ایک ہی شخص گھر میں گیا تو طلاق نہ ہوگی، جبتک کہ دونوں داخل نہ ہو جائیں، اسی طرح جبتک اس کی رائے پر دونوں متفق نہ ہوں اور دونوں ہی اسے طلاق نہ دیں تب تک عورت کو طلاق نہ ہوگی۔

توضیح چوتھی فصل، ایک سے زیادہ کو وکیل بنانا، اگر کوئی شخص دو آدمیوں کو اپنا وکیل بنائے تو کیا ان میں سے کسی ایک کو تنہا اس میں تصرف کا حق ہوگا، کن صورتوں میں دو وکیلوں میں سے صرف ایک کا بھی تصرف جائز ہوگا، تفصیل مسائل، حکم اقوال ائمہ، دلائل

قال وليس للوكيل ان يوكل فيما وكل به لانه فوض اليه التصرف دون التوكيل به وهذا لانه رضى برايه والناس متفاوتون فى الاراء قال الا ان ياذن له الموكل لوجود الرضأ او يقول له اعمل برأيك لاطلاق التفويض الى رايه واذا جاز فى هذا الوجه يكون الثانى وكيلا عن الموكل حتى لا يملك الاول عزله ولا ينعزل بموته وينعزلان بموت الاول وقد مر نظيره في ادب القاضي قال فان وكل بغير اذن موكله فعقد وكيله بحضرته جاز لان المقصود حضور رأى الاول وقد حضر وتكلموا فى حقوقه وان عقد فى حال غيبته لم يجزلانه فات رايه الا ان يبلغه فيجزيه وكذا الوباع غير الوكيل فبلغه فاجازه لانه حضر رأيه ولو قدر الاول الثمن للثاني فعقد بغيبته يجوز لان الرأى يحتاج اليه فيه لتقدير الثمن ظاهراً وقد حصل وهذا بخلاف ما اذا وكل وكيلين وقدر الثمن لانه لما فوض اليهما مع تقدير الثمن ظهران غرضه اجتماع رأيهما فى الزيادة واختيار المشترى على ما بيناه اما اذا لم يقدر الثمن وفوض الى الاول كان غرضه رايه فى معظم الامر وهو التقدير فى الثمن۔

ترجمہ:۔قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ وکیل کو اس بات کا حق نہیں ہے کہ جس کام کے لئے اسے وکیل بنایا گیا اس کے لئے خود بھی دوسرے کو وکیل بنا دے، کیونکہ اس کے موکل نے اسے صرف کام کرنے کے لئے وکیل بنایا ہے دوسرے کو وکیل بنانے کے لئے نہیں کہا ہے، جس کی وجہ یہ ہے کہ موکل کی نظر میں بھی وہ شخص پسندیدہ ہو جبکہ ہر شخص رائے مشورہ کا اہل نہیں ہوتا ہے، نہ ہر شخص کے کام سے دل بھرتا ہے (ف۔اس لئے اس سے یہ بات ثابت نہ ہوگی کہ موکل دوسرے شخص کی رائے سے متفق ہو گیا ہے، یہ ساری باتیں اس صورت میں ہیں کہ موکل نے وکیل کو دوسرے وکیل بنانے کی اجازت نہ دی ہو قال الا ان یاذن۔ الخ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ، البتہ اگر وکیل نے اپنے موکل کی طرف سے اس کی اجازت پائی ہو، یا موکل اسے ان لفظوں میں کہدے کہ تم اپنی رائے اور سمجھ کے مطابق کام کرو، تب وہ دوسرا وکیل بنا سکتا ہے کیونکہ اس صورت میں پورے طور پر کام کو اس کی رائے اور سمجھ پر چھوڑ دیا ہے، چنانچہ جب اس وکیل نے مناسب سمجھا کہ دوسرا وکیل بھی بنا لیا جائے تو اس صورت میں یہ دوسرا وکیل بھی گویا اسی موکل کا ہی وکیل ہوا یہانتک کہ اب پہلا وکیل اس دوسرے کو معزول نہیں کر سکتا ہے نیز پہلے وکیل کے مر جانے سے وہ معزول نہ ہوگا، ہاں اگر موکل ہی مر جائے تب دونوں وکیل معزول ہو جائیں گے، ادب القاضی میں اس کی نظیر گذر چکی ہے۔

فان وكل بغير الخ اب اگر پہلے وکیل نے اپنے موکل کی اجازت کے بغیر ہی دوسرے کو وکیل بنالیا اور اس نے اس پہلے وکیل کی موجودگی میں معاملہ طے کر لیا تو وہ معاملہ جائز ہو جائے گا، کیونکہ موکل اپنے وکیل کی رائے اور مشورہ سے مطمئن تھا جبکہ اسی وکیل کی موجودگی میں دوسرے نے وہ کام کر دیا تو اس پہلے وکیل کی بھی اس میں رضامندی پائی گئی، لیکن علماء نے اس دوسرے وکیل کے حقوق کے بارے میں اختلاف کیا ہے (ف۔یعنی بعض فقہاء کے نزدیک اس معاملہ کے حقوق کا ذمہ دار پہلا وکیل ہوگا، اور دوسروں نے فرمایا

ہے کہ یہی دوسرا وکیل ان حقوق کا ذمہ دار ہوگا۔

وان عقد الخ پس اگر پہلے وکیل کی غیر حاضری میں دوسرے نے معاملہ کرلیا تو وہ جائز نہ ہوگا، کیونکہ اس صورت میں پہلے وکیل کی رائے نہیں پائی گئی، البتہ اس کے کام کی خبر پہلے وکیل کو ہونے پر اس نے اس کی اجازت دیدی، تو جائز ہو جائے گا، اسی طرح اگر دوسرے وکیل کے علاوہ بھی کسی تیسرے شخص نے اپنے طور پر اس کے مال کو بیچ دیا پھر پہلے وکیل کو اس کی خبر ملی اور اس نے اس کی اجازت دیدی تو جائز ہو جائے گا، کیونکہ اس وقت بھی پہلے وکیل کی رائے پائی گئی۔ ولو قدر الاول الخ اگر پہلے وکیل نے دوسرے وکیل سے اس چیز کی خریداری یا بیچنے کے لئے قیمت کا اندازہ معین کردیا پھر پہلے وکیل کے غائبانہ میں دوسرے نے اس قیمت کے مطابق معاملہ طے کرلیا تو اسے جائز کہا جائے گا، کیونکہ وکیل مقرر کرنے اور مشورہ لینے کا مقصد زیادہ تر اس کی قیمت طے کرنا ہے جو اس صورت میں پائی گئی ہے، یہ حکم اس صورت میں ہوگا جبکہ پہلے وکیل نے دوسرے کو وکیل بنالیا ہو، بخلاف اس کے اگر خود موکل نے دو وکیل بنائے ہوں اور اس کی قیمت کا اندازہ بتادیا ہو تو صرف ایک وکیل کا معاملہ کرنا جائز نہ ہوگا، کیونکہ جب موکل نے خود قیمت معین کرنے کے بعد دو وکیل بنایا ہو تو معلوم ہوا کہ موکل کا اصل مقصد یہ تھا کہ اس قیمت سے بڑھانے یا خریدار کو پسند اور متعین کرنے میں دونوں متفق ہوں، جیسا کہ ہم پہلے بیان کرچکے ہیں، اور جب موکل نے اس چیز کی قیمت کا اندازہ لگائے بغیر ہی پہلے وکیل کے حوالہ کیا تو اس وقت یہ سمجھا جائے گا کہ اس کا اصل مقصد یہ ہے کہ اس طرح وکیل بنانے اور معاملہ کرنے میں اس چیز کی قیمت کا صحیح اندازہ لگانا ہے اور اس وکیل کی رائے پر عمل کرنا ہے۔

توضیح:- کیا وکیل کو یہ حق ہے کہ وہ کسی دوسرے کو اسی کام کے لئے وکیل بنادے یا کسی تیسرے شخص سے معاملہ کرسکتا ہے، اگر موکل نے دو وکیل بنادئے تو ان تمام صورتوں میں حقوق کس سے متعلق ہوں گے، تفصیل مسائل حکم، اختلاف ائمہ، دلائل۔

قال واذا زوج المكاتب او العبد او الذمي ابنته وهي صغيرة حرة مسلمة او باع او اشترى لها لم يجز معناه التصرف في مالها لان الرق والكفر يقطعان الولاية الا يرى ان المرقوق لا يملك انكاح نفسه فكيف يملك انكاح غيره وكذا الكافر لا ولاية له على المسلم حتى لا تقبل شهادته عليه ولان هذه ولاية نظرية فلابد من التفويض الى القادر المشفق ليتحقق معنى النظر والرق يزيل القدرة والكفر يقطع الشفقة على المسلم فلا تفويض اليهما و قال ابويوسف ومحمد المرتد اذا قتل على ردته والحربي كذلك لان الحربي ابعد من الذمي فاولى بسلب الولاية واما المرتد فتصرفه في ماله ان كان نافذاً عندهما لكنه موقوف على ولده ومال ولده بالاجماع لانها ولاية نظرية و ذلك باتفاق الملة وهي مترددة ثم تستقر جهة الانقطاع اذا قتل على الردة فيبطل وبالاسلام يجعل كانه لم يزل كان مسلما فيصح.

ترجمہ:- اگر کسی مکاتب یا غلام یا ذمی نے اپنی چھوٹی نابالغہ لڑکی کا جو کہ آزاد اور مسلمان ہے نکاح کردیا یا اس کے لئے کوئی چیز فروخت کی یا خریدی تو جائز نہ ہوگا، اس کا مطلب یہ ہوا کہ ان لوگوں کو اپنی لڑکی کے مال میں تصرف کرنے کا حق نہیں ہے، کیونکہ غلام ہونا کافر ہونا اس کے حق ولایت کو ختم کردیتا ہے، اسی لئے یہ دیکھتے ہو کہ غلام اپنا نکاح نہیں کرسکتا ہے تو وہ دوسرے کا کس طرح نکاح کرسکے گا، اسی طرح کسی کافر کو کسی مسلمان پر حق ولایت نہیں ہوتا ہے اسی بناء پر کسی مسلمان کے خلاف کسی کافر کی گواہی قبول نہیں ہوتی ہے، اور اس وجہ سے بھی کہ ایسا حق شفقت وعنایت پر مبنی ہوتا ہے، اس لئے یہ حق ایسے ہی شخص کو دینا چاہئے جو اس کام کرنے کی صلاحیت رکھتا ہو اور شفقت والا بھی ہو، تاکہ وہ پورے طور پر اس پر نگہداشت اور نظر رکھ سکے، جبکہ غلام ہو جانے کی وجہ سے اس سے یہ قدرت ختم ہو جاتی ہے، اور کافر ہونے کی وجہ سے اس کی شفقت مسلمان سے ختم ہو جاتی ہے،

ان تمام باتوں کی وجہ سے کسی غلام اور کافر کو ولایت کا حق نہیں دیا جائے گا۔

و قال ابویوسفؒ الخ اور امام ابویوسفؒ وامام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر مرتد اپنی ردت کی حالت میں (آخرکار) قتل کر دیا گیا ہو، یہی حال حربی کا بھی ہے یعنی ان دونوں کو یہ حق نہیں ہے کہ مسلمان پر کچھ تصرف کر سکے، کیونکہ حربی تو ذمی کے مقابلہ میں بہت دور رہتا ہے (ذمی تو دارالاسلام ہی میں رہتا ہے پس ذمی کا تصرف ناجائز ہے تو) بدرجہ اولیٰ اس کو ولایت حاصل نہیں ہوگی (امام ابوحنیفہؒ کا بھی یہی قول ہے)۔ع۔

اور صاحبینؒ کے نزدیک مرتد کا اس کے اپنے مال سے تصرف نافذ اور جائز ہوتا ہے، لیکن اس کا تصرف اپنی اولاد اور ان کے مالی کے بارے میں بالاتفاق موقوف رہتا ہے (یعنی اگر بالآخر وہ کسی وقت مسلمان ہو جائے تو وہ صحیح اور نافذ ہو جاتا ہے اور اگر اسی ارتداد کی حالت میں مر جائے تو پھر نافذ نہیں ہوتا ہے) کیونکہ اس کی ولایت فطری مانی گئی ہے یعنی اس کی ولایت میں شفقت اور رحمت کا پہلو ہوتا ہے، اور یہ بات اسی وقت ہو سکتی ہے جبکہ دونوں ہی (باپ اور اس کے بچے) دین اور مذہب میں متفق ہوں، حالانکہ موجودہ صورت میں مرتد کے مذہب کے بارے میں ابھی شک ہے، اسی لئے اگر وہ ردت کی حالت میں قتل کر دیا جائے تو اس سے اسلام کی توقع ختم ہو گئی اور اس سے شفقت پانے کی امید منقطع ہو گئی اسی لئے کہ وہ اپنے بچوں کے مذہب سے پھر گیا ہے، لہٰذا اس کا تصرف باطل ہو گیا اور اگر وہ آخر کا مسلمان ہو گیا تو یہ کہا جائے گا کہ وہ شروع سے اب تک مسلمان ہی ہے، اسی لئے اس کا تصرف صحیح مان لیا جائے گا۔

توضیح:- اگر کسی مکاتب یا غلام یا ذمی یا حربی نے اپنی نابالغہ مسلمان اور آزاد لڑکی کا نکاح کر دیا، یا اس کے مال میں بڑا تصرف کر دیا، تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ

باب الوكالة بالخصومة والقبض

قال الوكيل بالخصومة وكيل بالقبض عندنا خلافا لزفر هو يقول انه رضى بخصومة والقبض غير الخصومة ولم يرض به ولنا ان من ملك شيئا ملك اتمامه وتمام الخصومة وانتهاؤها بالقبض والفتوىٰ اليوم على قول زفرؒ لظهور الخيانة في الوكلاء وقد يؤتمن على الخصومة من لايؤتمن على المال و نظيره الوكيل بالتقاضي يملك القبض على اصل الرواية لانه في معناه وضعاً الا ان العرف بخلاف وهو قاض على الوضع فالفتوى على ان لا يملك قال فان كانا وكيلين بالخصومة لا يقبضان الامعالانه رضى باما نتهما لا بامانة احدهما واجتماعهما ممكن بخلاف الخصومة علىٰ مامر.

ترجمہ:- باب، خصومت کرنے اور قبضہ کرنے کی وکالت کا بیان

قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ جو شخص خصومت اور معاملہ کرنے کے لئے وکیل بنایا گیا ہو، وہی اس چیز پر قبضہ کرنے کا وکیل ہوتا ہے، یہ ہمارا مذہب ہے، لیکن امام زفرؒ کے نزدیک قبضہ کا وکیل نہیں ہوتا ہے، امام زفرؒ اس کی دلیل میں فرماتے ہیں کہ موکل تو ایسے شخص کی صرف خصومت یعنی نالش اور پیروی کرنے پر راضی ہوا ہے، لیکن اس کے بعد ایسے مال پر قبضہ بھی کرنا اس خصومت کے علاوہ ایک علیحدہ چیز ہے، جس کے لئے موکل راضی نہیں ہوا ہے، (ف۔ لہٰذا وکیل کو اس چیز پر قبضہ کرنے کا اختیار نہیں ہوگا اسی حکم کو بلخ کے مشائخ اور فقیہ ابواللیثؒ نے آج کل کے زمانہ کے لحاظ سے پسند کیا ہے۔ع۔

ولنا ان الخ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ جب کسی کا کوئی کام انجام دینے کا ذمہ دار بنا دیا جاتا ہے وہ اس کام کو پورے طور پر انجام دینے کا ذمہ دار ہو جاتا ہے، اور معاملہ کرتے میں کام کو پورا کرنا اس چیز پر قبضہ کرنے کے بعد ہوتا ہے (ف۔ اس لئے معاملہ کرنے کے لئے جو وکیل ہوتا ہے اسے اختیار ہے کہ قاضی کے حکم کے بعد دعویٰ کے مال پر قبضہ کرے)۔

والفتویٰ الخ اور اس زمانہ میں امام زفرؒ کے قول پر فتویٰ ہے کیونکہ وکیلوں میں بھی اب امانت داری ختم ہو کر خیانت کا مادہ آگیا ہے، اسی لئے کسی بعض وکیل پر اس کی خصومت کرنے میں تو موکل کو اطمینان ہو جاتا ہے اگرچہ اس کے بارے میں اس بات پر اطمینان نہیں ہوتا ہے کہ بعد میں وہ مال وصول کر کے لے آئے گا، لہٰذا ایسے شخص کو صرف معاملہ کرنے کا وکیل بنایا جا سکتا ہے لیکن کسی دوسرے مناسب شخص کو اس مال پر قبضہ کرنے کا بھی وکیل بنادیا جاتا ہے۔

ونظیرہ الخ اس مسئلہ کی نظیر وہ مسئلہ ہے جس میں کسی شخص کو کسی سے قرض کے وصول کرنے کا اختیار ہوتا ہے، کیونکہ لغوی معنی کے لحاظ سے لفظ تقاضا قرض پر قبضہ کرنے کے معنی ہیں، لیکن عرف میں اس کے خلاف ہے، اور وضع لغوی پر وضع عرفی حاکم اور مؤثر ہوتی ہے، یعنی عرف کو غالب رکھا جاتا ہے، اسی لئے مشائخ کا فتویٰ یہ ہے کہ جو شخص تقاضا کا وکیل ہوتا ہے، اسے وصول کرنے کا اختیار نہیں ہوتا ہے (ف۔ لیکن مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ اصل روایت پر فتویٰ نہیں ہے، اس سلسلہ میں جزئی مسئلہ بیان فرمایا ہے قال فان کانا الخ یعنی اگر خصومت کے لئے دو وکیل مقرر کئے گئے ہوں تو مال خصومت پر دونوں اسی وقت قبضہ کر سکتے ہیں جبکہ دونوں متفق ہو جائیں (ف۔ یعنی دونوں ایک ساتھ اس پر قبضہ بھی کر لیں۔

لانہ رضی الخ کیونکہ موکل نے دونوں کے اتفاق کے ساتھ دونوں کو وکیل بنایا ہے اور صرف کسی ایک کی امانت اور وکالت پر راضی نہیں ہوا ہے، اور یہ بات کا متفق ہو کر کام کرنا ممکن بھی ہے بخلاف الخصومة الخ بخلاف خصومت پر متفق ہونا ممکن نہیں ہے، ورنہ وہاں پر ایک ہنگامہ اور شور و غوغا ہونے لگے گا جبتک کہ ان میں سے ایک خاموش نہ ہو جائے، پس معاملہ دائر کرنے اور اس سلسلہ میں سوال و جواب کے لئے کسی ایک کا ہی ہونا ممکن ہے، البتہ اس مال پر قبضہ کرنے کے لئے دونوں کا متفق ہو جانا ممکن ہے، البتہ موجودہ زمانہ میں امانت غیر معتبر ہو کر رہ گئی ہے اس لئے اب فتویٰ یہ ہو گا کہ دونوں قبضہ نہیں کر سکتے ہیں۔

توضیح:- باب، خصومت اور مال پر قبضہ کرنا اگر کسی شخص کو معاملہ کرنے کے لئے وکیل بنایا گیا ہو تو کیا اس پر قبضہ کرنا اسی کی ذمہ داری ہو گی، اگر اس کام کے لئے دو وکیل مقرر کئے گئے ہوں تو ایک وکیل کا کام کافی ہو جائے گا، مسائل کی تفصیل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

الخصومة، کے معنی جھگڑا کرنا ہے، اور شریعت میں لوگوں میں آپس کا اختلاف اور جھگڑا کرنا منع ہے، اور اگر کسی شخص نے خلاف حق کسی کے مال عین یا دین میں اپنا حق ثابت کرنے کی کوشش کی تو اس کا جائز حقدار ضرور اپنے حق کے لئے مخاصمة کرتا ہے، اس لئے دونوں میں سے جو شخص بھی ناحق ہو گا وہی گنہگار ہو گا، کیونکہ حق دار تو اپنا حق مانگتا ہے، پھر اگر مدعی نے اپنا حق ثابت کیا تو وہ کبھی دوسرے کو اپنا حق وصول کرنے کا وکیل بنادیتا ہے، ایسے شخص کو اصطلاح میں وکیل قبضہ کہا جاتا ہے، جیسے کبھی خصومت کے لئے بھی وکیل بناتا ہے، اور ایسے شخص وکیل خصومت کہا جاتا ہے، ایسے وکیل کو وکیل خصومت کہا جاتا ہے اور یہ شخص وکیل قبضہ سے اچھے مرتبہ کا ہوتا ہے۔

قال والوكيل بقبض الدين يكون وكيلا بالخصومة عند ابی حنيفةؒ حتى لو اقيمت عليه البينة على استيفأ الموكل او ابرائه تقبل عنده وقالا لا يكون خصماً وهو رواية الحسن عن ابی حنيفةؒ لان القبض غير الخصومة وليس كل من يؤتمن على المال يهتدى فی الخصومات فلم يكن الرضاء بالقبض رضأبها ولا بی حنيفة انه وكله بالتملك لان الديون تقضى بامثالها اذ قبض الدين نفسه لا يتصور الا انه جعل استيفاء لعين حقه من وجه فاشبه الوكيل بأخذ الشفعة والرجوع فی الهبة والوكيل بالشراء والقسمة والرد بالعيب وهذه اشبه باخذ الشفعة حتى يكون خصماً قبل القبض كما يكون خصماً قبل الاخذ هنا لك والوكيل بالشراء لايكون خصماً قبل مباشرة

بالشراء هذا لان المبادلة تقتضي حقوقا وهو اصيل فيها فيكون خصمافيها.

ترجمہ:- قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ جس شخص کو قرض پر قبضہ کرنے کا وکیل بنایا گیا ہو وہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک خصومت کا بھی وکیل ہوگا (اسی لئے اگر قرض دار قرض ادا کرنے سے انکار کردے تو وکیل کو اختیار ہوگا کہ نالش کر کے اسے ثابت کرنے لئے بعد اس سے وصول کرلے، کیونکہ وہ وکیل اسی طرح سے وصول کر سکتا ہے، اور وہ مدعی موکل کی طرف سے قائم مقام ہے، حتی لو اقیمت الخ یہانتک کہ اگر اس وکیل کے مقابلہ میں اس بات پر گواہ پیش کئے گئے کہ خود موکل نے یہ قرض وصول کرلیا ہے یا اس قرض دار نے قرض معاف کر دیا ہے تو امام اعظمؒ کے نزدیک یہ گواہ قبول ہوں گے (ف۔ اور وہ وکیل مذکور اپنے موکل کا قائم مقام مانا جائے گا۔

و قال لا یکون الخ اور صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ وہ وکیل اس گواہی میں مدعا علیہ نہیں ہو سکتا ہے، اور حسنؒ نے امام ابو حنیفہؒ سے یہی روایت کی ہے، کیونکہ قبضہ کرنا اور خصومت کرنا دونوں علیحدہ علیحدہ کام ہیں (ف۔ اسی لئے قبضہ کرنے کی وکالت سے خصومت کی وکالت حاصل نہیں ہوسکتی ہے، ولیس کل الخ یہ بات ضروری نہیں ہے کہ جس شخص کے متعلق امانت دار ہونے کا یقین ہو وہ مقدمہ کی پیروی بھی کر سکتا ہو، اس لئے مال وصول کرنے پر راضی ہو جانے سے خصومت پر راضی ہونا لازم نہیں آتا ہے (ف۔ یعنی جس شخص کو امین سمجھ کر مال وصول کرنے کا امین بنایا گیا ہو اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ موکل نے اس شخص کو صرف مال وصول کرنے کے لئے امین اور اہل سمجھا ہے، لیکن قرض دار سے معاملہ اور خصومت کرنے کے لئے موکل کی اجرت کے بغیر اس کام کا اختیار نہیں ہوگا، کیونکہ یہ بات ضروری نہیں ہے کہ ایک ہی شخص کو ان دونوں کاموں کے کرنے کا اہل سمجھ لیا جائے اور اس سے راضی ہو جائے، کیونکہ شاید اسے معاملہ کرنے کا ڈھنگ نہ آتا ہو اور موکل اس سے معاملہ دائر کرانے پر راضی نہ ہو، اس لئے قرضہ وصول کرنے کی وکالت سے یہ لازم نہیں آتا ہے کہ موکل سے معاملہ کرانے اور خصومت کرانے پر بھی راضی ہو۔

ولا بی حنیفة الخ اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ موکل نے اس کو ملکیت حاصل کرنے کا وکیل بنایا ہے، کیونکہ ہر قسم کا قرض اس چیز کی مثل ہی دے کر ادا کیا جاتا ہے جو قرض میں لی گئی ہو، وجہ یہ ہے کہ قرض لی ہوئی چیز تو ختم ہو جاتی ہے، پھر اسے مالک کے پاس لوٹا دینا، تو ممکن ہی نہیں ہوتا ہے، پھر بھی ایسے وصول کو عین حق کی وصولی اس لئے مانا گیا ہے کہ یہ ایک اعتبار سے عین حق ہے، اس بناء پر قبضہ کے وکیل کی ایسے وکیل سے مشابہت ہوگئی جو حق شفعہ لینے یا ہبہ سے رجوع کرنے، یا خریداری کے لئے یا مال مشترک کی تقسیم کے لئے یا مبیع میں عیب پائے جانے کی وجہ سے واپس کرنے کا وکیل بنایا گیا ہو (ف۔ مذکورہ دلیل کا خلاصہ یہ ہوا کہ مثلاً زید کو کسی نے قرض کی واپسی کے وقت اسی رقم کو واپس نہ کرسکے تو، اب مجبوراً اسی قسم کی دوسری رقم یا چیز واپس کر کے ہی سبکدوش ہوگا، اس سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ وکیل بھی قرض میں دی ہوئی اصل چیز کی بجائے اس کی جیسی چیز پر ہی ملکیت حاصل کرے گا، اس لئے یوں کہا جائے گا کہ اس کے موکل نے اسے ملک حاصل کرنے ہی کے لئے وکیل بنایا ہے۔

اب اگر یہ کہا جائے کہ اس نے اپنا اصل دیا ہوا قرض وصول نہیں کیا تو یہ بات کیوں کہی جاتی ہے کہ اس نے اپنا قرض پورا پالیا جواب یہ ہوگا کہ قرض میں دی ہوئی چیز کے مثل جو چیز دی گئی ہے وہ مثل ہونے کی بناء پر اصل حق کے برابر ہے، اسی کے لے یہ بات کہی جاتی ہے کہ اس نے اپنا پورا پورا حق پالیا ہے اور جب یہ بات معلوم ہوگئی کہ قرضہ وصول کرنے کے وکیل کو اصل قرض کی جیسی چیز پر مالک ہونے کا حق حاصل ہو جاتا ہے تب اسے معاملہ دائر کرنے یعنی خصومت کا بھی حق حاصل ہوگیا، اس لئے وہ قرض دار کے مقابلہ میں خصم یا ایک فریق ہو سکتا ہے جیسے حق شفعہ لینے کا وکیل خریدار کے مقابلہ میں خصم ہو سکتا ہے، اسی طرح سے اس کے وصول کرنے کا وکیل بھی خصم ہو سکتا ہے، اور جیسے کہ ہبہ واپس لینے وغیرہ کا وکیل بھی خصم ہو سکتا ہے مثلاً موکل نے کسی کو کچھ ہبہ کیا، پھر ایک وکیل کو بھیجا تاکہ جسے ہبہ کیا گیا ہے مثلاً زید اس سے واپس لے، اس وقت اس زید نے وکیل کے

سامنے ایسے گواہ پیش کردئے جنہوں نے یہ گواہی دی کہ ہبہ کرنے والے نے اس چیز کا بدلہ مجھ سے لے لیا ہے، اس بناء پر یہ گواہ مقبول ہوں گے، یا ایک مشترک مال میں اس کی تقسیم کرنے کے لئے کسی کو وکیل بنا کر بھیجا، تب شریک نے اس بات پر گواہ پیش کردئے کہ اس کے موکل نے اپنا حصہ وصول کر لیا ہے، تو یہ گواہ بھی قبول ہوں گے، یا کسی مال کے خریدار نے کسی عیب کی وجہ سے اس مال (مبیع) کے واپس کرنے کے لئے وکیل مقرر کیا، اور بائع نے اس بات پر گواہ پیش کردئے کہ اس کا موکل اس عیب پر راضی ہو چکا ہے، یا مطلقاً کسی بھی عیب پر راضی ہو چکا ہے، تو یہ گواہ بھی قبول ہوں گے، پس وکیل قبضہ کا بھی یہی حال ہے۔

وھذا اشبہ الخ اور اس مسئلہ یعنی وکالت قبضہ کو شفعہ لینے کی وکالت سے زیادہ مشابہت ہے، اس بناء پر وہ قرضہ وصول کرنے سے پہلے بھی قرض دار کے مقابلہ میں ایک فریق اور خصم ہوتا ہے، جیسے کہ شفعہ لینے کے وکیل کو شفعہ حاصل کرنے سے پہلے بھی خصم قرار دیا جاتا ہے، لیکن جو شخص کسی طرح کی خریداری کے لئے وکیل بنایا گیا ہو وہ خریداری سے پہلے فریق نہیں ہوتا ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ مبادلہ کا عمل کچھ حقوق کا مطالبہ کرتا ہے، چونکہ حقوق کے بارے میں وکیل ہی اصیل ہوتا ہے، لہٰذا ان حقوق کے بارے میں بھی وہی وکیل اصیل کے حکم میں ہوگا۔

توضیح:- وہ شخص جسے قرض پر قبضہ کرنے کا وکیل بنایا گیا ہو کیا وہ خصومت کا بھی وکیل ہو جاتا ہے، جب کوئی اپنا اصل دیا ہوا قرض وصول نہیں کرتا ہے تو یہ کیوں کہا جاتا ہے کہ اس نے اپنا قرض پورا پا لیا ہے، تفصیل مسائل، حکم، دلائل

قال والوكيل بقبض العين لا يكون وكيلا بالخصومة لانه امين محض والقبض ليس بمبادلة فاشبه الرسول حتى ان من وكل وكيلا بقبض عبدله فاقام الذى هو فى يديه البينة على ان الموكل باعه اياه وقف الامر حتى يحضر الغائب فى هذا استحسان والقياس ان يدفع الى الوكيل لان البينة قامت لاعلى خصم فلم تعتبر وجه الاستحسان انه خصم فى قصر يده لقيام الموكل فى القبض فيقتصر يده وان لم يثبت البيع حتى لو حضر الغائب تعاد البينة على البيع فصار كما اذا اقام البينة على ان الموكل عزله عن ذلك فانها تقبل فى قصر يده وكذا رهنا قال وكذلك العتاق والطلاق وغير ذلك معناه اذا اقامت المرأة البينة على الطلاق والعبد والأمة على العتاق على الوكيل بنقلهم تقبل فى قصريده حتى يحضر الغائب استحساناً دون العتق والطلاق.

ترجمہ:- امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ وہ شخص جسے مال عین پر قبضہ کرنے کے لئے وکیل بنایا گیا ہو وہ خصومت کا وکیل نہیں ہو سکتا ہے، کیونکہ اس کی حیثیت صرف ایک امین کی ہے، اور کسی پر قبضہ کرنا مبادلہ نہیں کہلاتا ہے، اس بناء پر ایسا شخص محض ایک قاصد کے مشابہہ ہو گیا، حتی ان الخ یہانتک کہ اگر ایک شخص نے دوسرے کو ایک شخص (مثلاً زید) سے اپنا غلام وصول کرنے کا وکیل بنایا، پس اس شخص (زید) نے (جس کے قبضہ میں غلام ہے اس بات پر گواہ پیش کردئے کہ اس کے موکل نے اس غلام کو تو میرے ہاتھ فروخت کر دیا ہے، تب یہ معاملہ موقوف رہے گا، یہانتک کہ وہ شخص (زید) خود حاضر ہو جائے، یہ حکم استحسانی ہے، کیونکہ قیاس یہ کہتا ہے کہ وہ غلام اسی شخص سے لے کر اس وکیل کو دیدیا جائے، کیونکہ یہ گواہی جو دی گئی ہے کسی خصم یا فریق کے خلاف نہیں ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ جو شخص امانت کے وصول کرنے کا وکیل بنایا جاتا ہے وہ خصم اور فریق نہیں ہوتا ہے، لہٰذا ایسی گواہی کا کوئی اعتبار نہ ہوگا، پھر استحسان کی دلیل یہ ہے کہ وکیل اپنا ہاتھ کوتاہ ہونے میں خصم ہے، یعنی وہ غلام پر قبضہ کرنے کا دعوی کرتا ہے، اس لئے اسے گواہی دینے سے روک دیا جائے گا، تو وہ اس حیثیت (کوتاہ ہاتھ ہونے) میں خصم ثابت ہوا، کیونکہ اس وقت وہ قبضہ کرنے میں اپنے موکل کا قائم مقام ہوا، اس لئے اس کے ہاتھ کو روکا جائے گا، اگرچہ اس گواہی سے بیع ثابت نہیں ہوگی، لہٰذا وہ موکل جو غائب تھا جب بھی آجائے گا تب بیع ہونے پر دوبارہ گواہی پیش کرے کہ موکل

نے اس وکیل کو اس پر قبضہ کرنے سے منع کر دیا ہے، اس طرح یہ گواہی صرف اس بات میں قبول ہوتی ہے کہ وکیل کے اختیار کو کم کر دیا جائے، اسی طرح اس جگہ بھی گواہی قبول ہو جائے گی۔

(ف۔ اس پوری دلیل کا خلاصہ یہ ہوا کہ وکیل قبضہ کے خلاف جو گواہی ہوئی ہے کہ وکیل فی الفور اس پر قبضہ نہ کرے، اسی طرح اگر قابض نے کہا کہ موکل نے اسے وکالت سے علیحدہ کر دیا ہے تو بھی اس گواہی سے اس کا علیحدہ ہونا ثابت نہ ہوگا، بلکہ صرف موکل کا ہاتھ کو تاہ کرنے میں مقید ہوگا اسی لئے وہ قبضہ نہیں کر سکتا ہے، یہانتک کہ جب موکل خود حاضر ہوگا تو اس پر بیع نہ ہونے پر اس کی گواہی کو دوبارہ پیش کرنا لازم ہوگا۔

قال و کذلك العتاق الخ امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ یہی حکم عتق اور طلاق کا بھی ہے، یعنی اگر عورت نے اپنی طلاق پانے پر کوئی گواہ پیش کر دیئے، یا غلام یا باندی نے وکیل کے سامنے اپنی آزادی پر گواہ پیش کئے، اور یہ وکیل ان گواہوں کو لینے آیا تھا، صورت مسئلہ یہ ہوگی کہ ایک شوہر نے اپنی بیوی کو لانے کے لئے اپنا وکیل بھیجا، یا مولیٰ نے اپنا غلام یا باندی لانے کے لئے وکیل بھیجا تب بیوی نے وکیل کے سامنے گواہ حاضر کر دیئے، جنہوں نے یہ گواہی دی کہ اس عورت کے شوہر نے اسے طلاق دیدی ہے یا غلام یا باندی نے گواہ پیش کئے کہ مولیٰ نے اسے آزاد کر دیا ہے، تو استحساناً یہ گواہی صرف اس مقصد میں قبول ہوگی کہ وکیل کچھ نہ کر سکے، یہانتک کہ وہ غائب موکل خود حاضر ہو جائے اسی طرح غلام کی آزادی اور عورت کی طلاق پانے کے معاملہ میں مقبول نہ ہوگی (ف۔ یہانتک کہ موکل جب بھی حاضر ہوگا تو عتق یا طلاق ثابت کرنے کے واسطے دوبارہ گواہ پیش کرنا اس وقت واجب ہوگا جب وہ انکار کر بیٹھے۔

توضیح:- وہ شخص جسے مال عین پر قبضہ کرنے کے لئے وکیل بنایا گیا ہو وہ خصومت کا وکیل بن سکتا ہے یا نہیں، تفصیل مسئلہ، حکم، دلائل

قال واذا اقر الوکیل بالخصومة علی موکله عند القاضی جاز اقراره علیه ولا یجوز عند غیر القاضی عند ابی حنیفةؒ ومحمدؒ استحساناً الا انه یخرج من الوکالة و قال ابویوسفؒ یجوز اقراره علیه وان اقر فی غیر مجلس القضاء و قال زفر والشافعیؒ لایجوز فی الوجهین وهو قول ابی یوسفؒ اولاً وهو القیاس لانه مامور بالخصومة وهی منازعة والاقرار یضاده لانه مسالمة والامر بالشئی لایتناول ضده ولهذا لا یملك الصلح والابراء و یصح اذا استثنی الاقرار وکذا لو وکله بالجواب مطلقاً یتقید بجواب هو خصومة لجریان العادة بذلك ولهذا یختار فیه الا هدی فالاهدی وجه الاستحسان ان التوکیل صحیح قطعا و صحته یتناوله ما یملکه قطعاً وذلك مطلق الجواب دون احدهما عیناً وطریق المجاز موجود علی مابنینه ان شاء الله تعالیٰ فیصرف الیه تحریاً للصحة قطعاً ولو استثنی الاقرار فعن ابی یوسف انه لایصح لانه لا یملکه وعن محمدؒ انه یصح لان للتنصیص زیادة الدلالة علی ملکه وعند الاطلاق یحمل علی الاولیٰ وعنه انه فصل بین الطالب والمطلوب ولم یصححه فی الثانی لکونه مجبوراً علیه ویخیر الطالب فیه فبعد ذلك یقول ابویوسفؒ ان الوکیل قائم مقام الموکل واقراره لا یختص بمجلس القضاء فکذا اقرار نائبه وهما یقولان ان التوکیل یتناول جواباً یسمی خصومة حقیقة او مجاز او الاقرار فی مجلس القضاء خصومة مجازاً أما لانه خرج فی مقابلة الخصومة اولانه سبب له لان الظاهر اتیانه بالمستحق عند طلب المستحق وهو الجواب فی مجلس القضاء فیختص به لکن اذا اقیمت البینة علی اقراره فی غیر مجلس القضاء یخرج من الوکالة حتی لا یؤمر بدفع المال الیه لانه کالاب او الوصی اذا اقر فی مجلس القضاء لایصح ولا یدفع المال الیه.

ترجمہ:- قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر وکیل خصومت نے قاضی کے سامنے اپنے مؤکل کے ذمہ کچھ لازم ہونے کا اقرار کیا تو اس وکیل کا اقرار مؤکل پر اس چیز کو لازم کر دے گا، اور اس اقرار جائز ہوگا، لیکن قاضی کے سوا دوسری کسی جگہ بھی اقرار کرنے موکل پر لازم نہ ہوگا، یہ حکم استحساناً ہے ور امام ابو حنیفہؒ و امام محمدؒ کا بھی یہی قول ہے، مگر اس کے بعد سے وہ وکیل اپنے موکل کا وکیل باقی نہ رہے گا۔

وقال ابو یوسفؒ الخ اور امام ابو یوسفؒ نے فرمایا ہے کہ موکل کے بارے میں اس وکیل کا اقرار مطلقاً جائز ہوگا، اگرچہ اس وکیل نے قاضی کی مجلس کے سوا کسی اور جگہ میں اقرار کیا ہو، اور امام زفرؒ و شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ دونوں صورتوں (قاضی کے سامنے یا پیچھے) میں اقرار جائز نہ ہوگا، امام ابو یوسفؒ کا پہلا قول بھی یہی تھا، قیاس بھی یہی چاہتا ہے، کیونکہ یہ وکیل خصومت ہی کے لئے مقرر کیا گیا ہے اور خصومت کے معنی منازعت کے ہیں جس کے معنی ہیں اپنے فریق مخالف (خصم) سے مخالفت پر حجت کرنا جبکہ اقرار کر لینا اس کی ضد ہے، کیونکہ اقرار کا مطلب مصالحت یعنی دوسرے کے قول کے موافقت اور اس کے ساتھ صلح کر لینا ہے، اور جب کسی کام کا حکم دیا جائے تو یہ حکم اس مطلب کی ضد کو شامل نہیں ہوتا ہے، اس لئے منازعت کے لئے کسی کو ذمہ دار بنانا اس کو مصالحت کرنے کی اجازت یا حکم نہیں ہو سکتا ہے) اسی لئے وکیل کو صلح کرنے یا بری کر دینے کا اختیار نہیں ہوتا ہے، اور اگر اس مؤکل نے اقرار کر لینے کو مستثنیٰ کر لیا تو توکیل الخصومت صحیح ہوتی ہے (ف۔ یعنی معاملہ دائر کرنے (توکیل الخصومت) کے حقوق میں سے اگر وکیل سے کسی نے کہا کہ میں نے تم کو خصومت کرنے کا وکیل بنایا سوائے انکار کرنیکے کہ تمہارا انکار کر لینا مجھے ناگوار ہے، پس ایسی وکالت باطل ہوگی، کیونکہ خصومت کے اندر انکار بھی شامل ہوتا ہے، اس لئے اس استثناء مذکور کے بعد جائز نہ ہوگا، اور اگر برعکس یہ کہدیا کہ تمہارا اقرار مجھے منظور نہیں ہے تو وکالت صحیح ہوگی، کیونکہ اقرار کرنا خصومت میں داخل نہیں ہوتا ہے، اسی لئے اگر خصومت کے وکیل نے موکل کے خلاف کسی بات کا اقرار کر لیا تو یہ اقرار صحیح اور جائز نہ ہوگا۔

وکذا لو وکله الخ اسی طرح اگر موکل نے وکیل کو مطلق جواب دینے پر مقرر کیا تو اس صورت میں اسے اقرار اور انکار دونوں کا اختیار ہوگا لیکن عادت جاری ہونے کی دلیل سے یہ مطلق وکالت اس بات کے ساتھ مقید ہوگی کہ یہ خصومت صرف جواب دہی کے ساتھ مخصوص ہے، یعنی یہ وکالت اس بات کے ساتھ مقید ہوگی، کیونکہ اسی قسم کی عادت ہے، اسی وجہ سے ہر ایسے شخص کو اختیار کرے گا جو معاملہ بازی میں سب سے زیادہ ہوشیار ہو، پھر جو اس سے کم ہوشیار ہو (ف۔ علی ہذا القیاس سب سے اعلیٰ درجہ پھر اس سے کم پھر اس سے کم، اسی طرح چھانٹ چھانٹ کر مقرر کرتا ہے یہ ساری باتیں قیاسی دلیل کی بناء پر ہیں۔

وجه الاستحسان الخ اور استحسان دلیل یہ ہے کہ یہ وکالت قطعاً اور یقیناً صحیح ہے۔ (ف۔ دلیل استحسانی کی تقریر اس طرح ہے ہم نے جب اس وکالت میں غور کیا تو وہ صحیح ثابت ہوئی، اور اس میں کسی کا کوئی اختلاف نہیں ہے، **وصحة یتناوله الخ** اور چونکہ اس جگہ وکالت اجماعاً صحیح ہے اس لئے موکل جن چیزوں کا یقینی طور سے مالک ہے ان تمام چیزوں کو صحت کا حکم شامل ہوگا (ف۔ یعنی اگر موکل کو کسی کام کا اختیار نہ ہو تو اس کام کے لئے وکالت بھی صحیح نہیں ہوتی ہے، اس لئے یہاں اس مذکورہ وکالت میں صرف ایسا ہی فعل داخل ہوگا جس کے کرنے کا خود موکل کو بھی اختیار ہوگا، پس اس وکالت میں ہر فعل داخل ہوگا جس کا موکل مجاز ہے **وذلك مطلق الجواب الخ** اور اس موکل کو جس چیز کا اختیار ہے وہ مطلقاً جواب دینا ہے یعنی کسی بات کے صرف اقرار یا صرف انکار کا حق نہیں ہوتا ہے ف۔ یعنی موکل کے لئے کوئی تخصیص نہیں ہے کہ وہ فقط انکار ہی کر سکتا ہے یا حرف اقرار ہی کر سکتا ہے، بلکہ اگر چاہے تو اقرار کر لے یا چاہے تو انکار کر لے، تو اسی طرح اس کے نائب یعنی وکیل کو بھی ان دونوں میں سے ہر ایک بات کا اختیار ہوگا۔

وطریق المجاز الخ اور یہاں مجازی معنی لینے کا طریقہ بھی موجود ہے، کیونکہ موکل نے اسے لفظ خصومت کہہ کر مطلقاً جواب کا اختیار دیا ہے، چنانچہ اس بحث کو ان شاء اللہ آئندہ دوبارہ بیان کر دیں گے، اس لئے اس کی وکالت کو صحیح بنانے کے لئے اس کی وکالت کو اس کے معنی مجازی کی طرف پھیر دیا جائے گا، اگر موکل نے وکیل کو حق وکالت دیتے ہوئے وکیل سے اقرار کے حق کو مستثنیٰ کر لیا تو امام ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ ایسا کرنا صحیح نہ ہوگا کیونکہ وکیل کو استثناء کا اختیار نہیں ہے، یعنی کبھی وکیل کو صرف انکار حلال نہیں ہوتا ہے، مگر امام محمدؒ سے روایت ہے کہ اقرار کا استثناء صحیح ہے کیونکہ صریح اقرار کا استثناء کرنے میں اس بات کی زیادہ دلیل پائی گئی کہ موکل ہی اس کا مالک ہے۔ یعنی وکیل بھی اس کا مالک ہو جائے گا، اور جب موکل نے وکالت کو مطلق رکھا ہے تو اس کی وکالت ایسی صورت پر محمول ہوگی جو اولیٰ ہو یعنی مطلقاً جواب دینا اس طرح کہ چاہے تو اقرار کرلے اور نہ چاہے تو انکار کردے، اور امام محمدؒ سے یہ بھی روایت ہے کہ انہوں نے مدعی اور مدعی علیہ کے درمیان اس طرح فرق کیا ہے کہ اگر مدعی علیہ کا وکیل بنایا گیا ہو تو اس صورت میں اس کی وکالت سے اقرار کے استثناء کو صحیح نہیں جانا ہے، کیونکہ مدعی علیہ تو ترک انکار پر مجبور ہوتا ہے، لیکن مدعی کو اس کے انکار یا اقرار کرنے کا اختیار ہوتا ہے (یعنی مدعی کو جب اقرار و انکار کرنے میں ہے ایک اختیار تھا تو استثناء کا فائدہ ہو سکتا ہے، لیکن مدعی علیہ کی وکالت سے اقرار کا استثناء صحیح نہیں ہے، کیونکہ جب مدعی نے اپنا دعویٰ صحیح کر لیا یا دعویٰ منوالیا تو مدعی علیہ اس کے اقرار کرنے پر مجبور ہوگا، کیونکہ انکار کرنے کی وجہ سے اس پر قسم لازم آجاتی ہے۔م۔ع۔

(اس کے بعد امام ابو یوسف) فرماتے ہیں کہ وکیل اپنے موکل کا قائم مقام ہوتا ہے، اور یہ بات ضروری نہیں ہے کہ موکل کا اقرار صرف قاضی کی مجلس ہی میں ہونا مخصوص نہیں ہے، امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ وکیل بنانے کا مطلب ہی یہ ہوتا ہے کہ جو کچھ بھی خصومت ہوئی خواہ حقیقۃً ہو یا مجازاً ہو اس کی وہ جواب دہی کرے، قاضی کی مجلس میں اقرار کرنا تو حقیقۃً نہیں بلکہ مجازاً خصومت ہوتی ہے، خواہ اس وجہ سے کہ یہ جواب خصومت کے مقابلہ میں ہوا ہے، یا یہ خصومت ہی اس اقرار کا سبب واقع ہوئی ہے، کیونکہ اس جگہ یہی بات ظاہر ہے کہ جب کبھی کسی حق دار نے اپنے حق کا مطالبہ کیا تو اسے ویسا ہی جواب دیا جائے گا کہ جس کا وہ مستحق ہو، اور جواب دہی ہوگا جو قاضی کی مجلس میں ہو، اس لئے قاضی کی مجلس سے اس کی خصوصیت ہوگئی، لیکن اگر اس وکیل کے سامنے چند گواہوں نے آکر یہ گواہی دی کہ اس شخص نے قاضی کی مجلس کی علاوہ کسی دوسری جگہ میں اپنے موکل کے خلاف اقرار کر لیا ہے تو وہ وکیل اپنی وکالت سے نکل جائے گا، یہاں تک کہ اب اسے مال دینے کا حکم نہیں کیا جائے گا، کیونکہ اس نے بات میں دو متضاد باتیں کہی ہیں، (کیونکہ اگر وہ وکیل کی حیثیت سے ہے تو وہ صرف اقراری وکیل رہے گا، حالانکہ اسے مطلقاً وکیل بنایا گیا ہے۔الکافی۔ع۔

اور اس اقرار وکیل کی مثال ایسی ہوگئی جیسے کہ کسی کے باپ یا وصی نے قاضی کی مجلس میں اقرار کیا تو یہ صحیح نہ ہوگا اور اسے مال نہیں دیا جائے گا۔(ف۔ مثلاً باپ یا وصی نے نابالغ بچہ کے لئے کسی چیز کا دعویٰ کیا اور اس مدعی علیہ نے اس حق کا انکار کر دیا اور اس کے بعد ہی باپ یا وصی نے اس کی تصدیق کر دی، تو یہ تصدیق اس بچہ کے حق میں صحیح نہ ہوگا اس کے باوجود اگر اس بچہ کے حق میں کسی طرح وہ مال ثابت ہو جائے تو وہ اس کے باپ یا اس وصی کو نہیں دیا جائے گا، کیونکہ ان کے حق میں اس مال کو لینا باطل ہوگا، اور اقرار اس لئے صحیح نہ ہوگا کہ اس باپ یا وصی کو یہ حق ولایت ان کی خاص محبت اور شفقت کے پیش نظر ہے، مگر اس نابالغ بچہ کے مقابلہ میں اس کے مدعی علیہ کی تصدیق کرنے میں تو کوئی نظر شفقت نہیں ہوتی ہے، اسی طرح اگر وکیل سے خارج اور ساقط ہو گیا، پھر اگر موکل کا کوئی مال مدعی علیہ پر ثابت ہو جائے تو وہ وکیل اس مال کو وصول نہ کر سکتا ہے، کیونکہ وہ تو پہلے ہی اس بات کا اقرار کر چکا ہے کہ موکل نے یہ مال پالیا ہے یا اب موکل کا کوئی حق باقی نہیں ہے، اس لئے اب اس کے دعوی کی وجہ سے موکل کا مال نہیں مل سکتا ہے۔

توضیح:- اگر کسی کے وکیل خصومت نے قاضی کے سامنے یا اس کی غیبوبت میں اپنے موکل کے ذمہ کچھ باقی رہنے کا اقرار کرلیا، اگر موکل نے وکیل کو مطلق جواب دینے پر مقرر کیا، تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

قال ومن كفل بمال عن رجل فوكله صاحب المال بقبضه عن الغريم لم يكن وكيلافي ذلك ابدا لان الوكيل من يعمل لغيره ولو صححناها صار عاملا لنفسه في ابراء ذمته فانعدم الركن ولان قبول قوله ملازم للوكالة لكونه امينا ولو صححناها لا يقبل لكونه مبرئاً نفسه فينعدم بانعدام لازمه وهو نظير عبد ماذون مديون اعتقه مولاه حتى ضمن قيمته للغرماء ويطالب العبد بجميع الدين فلو وكله الطالب بقبض المال عن العبد كان باطلاً لما بيناه.

ترجمہ:- امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ اگر کسی نے زید کی طرف سے کچھ مال کی کفالت کی پھر مال والے یعنی مکفول لہ نے کفیل کو وہ مال زید سے وصول کرنے کا وکیل بنایا تو وہ اس معاملہ میں کبھی بھی وکیل نہ ہوگا۔

لان الوکیل الخ کیونکہ وکیل تو وہ شخص ہوتا ہے جو دوسرے کے لئے کام کرتا ہے، یعنی وکالت کے لئے ایک رکن یہ ہے کہ وہ شخص دوسرے کے لئے کام کرے، اس بناء پر اگر ہم موجودہ مسئلہ میں وکالت کو صحیح مان لیں تو وہ اپنی ذات کے لئے کام کرنے والا ہو جائے گا، کیونکہ اس سے وہ بری الذمہ ہو جاتا ہے، اس لحاظ سے وکالت کا رکن باقی نہ رہا، اور اس وجہ سے بھی کہ وکالت کے لئے یہ بھی لازم ہے کہ دوسرے کی توکیل اور اس کی بات کو قبول بھی کرے، کیونکہ وہ امین ہوتا ہے، اس بناء پر اگر موجودہ مسئلہ میں وکالت صحیح ہو تو یہاں اس کا قول مقبول نہ ہوگا (مثلاً زید نے کہا کہ میں نے تو وصول کر کے دیدیا ہے تو یہ قول قبول نہ ہوگا) کیونکہ وہ زید اس قول سے اپنی ذات کو بری کرنے والا ہوگا، پس جو چیز وکالت کے لئے لازم نہ ہو تو ملزوم بھی باقی نہیں رہتا ہے، اور ہم نے یہ دیکھا ہے کہ وکیل کی بات قبول کی جاتی ہے جو کہ وکالت کے لئے لازم بات ہے یہاں نہیں پائی جارہی ہے، تو اس سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ خود وکالت بھی باقی نہ رہی)۔

وھو نظیر الخ اور یہ مسئلہ ماذون غلام کے مسئلہ کی نظیر ہے، اس طرح سے کہ اگر کسی مولیٰ نے اپنے ایک ایسے قرض دار غلام کو جس کو پہلے تجارت کی اجازت دے رکھی تھی آزاد کر دیا یہاں تک کہ اس کے قرض خواہوں کے لئے اس کی قیمت کا ضامن بنا، اب وہ اپنے اس غلام سے پورے قرضہ کا مطالبہ کرے گا، اس صورت میں اگر اس کو غلام سے مال وصول کرنے کا وکیل بنایا تو اوپر کی بیان کی ہوئی دلیل کی بناء پر ایسی وکالت باطل ہوگی (ف۔ کیونکہ یہ مولیٰ اپنی قیمت کے اندازہ کے مطابق بری ہونے کا وکیل ہے، اور شرح طحاوی میں لکھا ہے کہ اگر مولیٰ نے اپنے مقروض غلام کو آزاد کیا تو جائز ہوگا، البتہ اس کے قرض خواہوں کو یہ اختیار ہوگا کہ اگر وہ چاہیں تو براہ راست اسی غلام سے اپنے قرضہ کا مطالبہ کریں، اور اگر چاہیں تو اس کے مولیٰ سے قرضہ یا اس کی قیمت میں سے جو کم ہو اس کے مطابق مطالبہ کریں، اس طرح حاصل کلام یہ ہوا کہ اگر قرض خواہوں نے اس غلام کے آقا ہی کو اس لئے وکیل بنایا کہ وہ اس سے ان لوگوں کا قرض وصول کرے تو جائز نہ ہوگا، کیونکہ وہ مولیٰ خود بھی اس کی قیمت کے برابر اس کا ضامن ہے، اس لئے وہ تو اپنی بچاؤ اور براءت کے لئے حتی الامکان کوشش کرے گا، جبکہ یہ جائز نہیں ہے۔ م۔ ع۔

توضیح:- اگر کسی نے زید کی طرف سے مال کی کفالت کی پھر مکفول لہ یعنی مال والے نے کفیل کو اپنی طرف سے یہ مال زید سے وصول کرنے کا وکیل بنایا، مسئلہ کی تفصیل، حکم، دلیل

قال ومن ادعى انه وكيل الغائب في قبض دينه فصدقه الغريم امر بتسليم الدين اليه لانه اقرار على نفسه

لان ما يقضيه خالص ماله فان حضر الغائب فصدقه والادفع اليه الغريم الدين ثانيا لانه لم يثبت الاستيفاء حيث انكر الوكالة والقولُ فى ذلك قوله مع يمينه فيفسد الاداء ويرجع به على الوكيل ان كان باقياً فى يده لان غرضه من الدفع برأة ذمته ولم يحصل فله ان ينقض قبضه وإن كان ضاع فى يده لم يرجع عليه لانه بتصديقه اعترف انه محق فى القبض وهو مظلوم فى هذا الاخذ والمظلوم لا يظلم غيره قال الا ان يكون ضمنه عند الدفع لان الماخوذ ثانياً مضمون عليه فى زعمها وهذا كفالة اضيفت الى حالة القبض فيصح بمنزلة الكفالة بما ذاب له على فلان ولو كان الغريم لم يصدقه على الوكالة اودفعه اليه على ادعائه فان رجع صاحب المال على الغريم رجع الغريم على الوكيل لانه لم يصدقه فى الوكالة وانما دفعه اليه على رجاء الاجازة فاذا انقطع رجاؤه رجع عليه وكذا اذا دفعه اليه على تكذيبه اياه فى الوكالة وهذا اظهر لما قلنا و فى الوجوه كلها ليس له ان يسترد المدفوع حتى يحضر الغائب لان المؤدي صار حقا للغائب اما ظاهرا او محتملاً فصار كما اذا دفعه الى فضولى على رجاء إلا جازة لم يملك الاسترد ادلاحتمال الاجازة ولان من باشر التصرف لغرض ليس له ان ينقضه مالم ييأس عن غرضه.

ترجمہ:- قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر زید نے یہ دعویٰ کیا کہ میں فلاں غائب شخص کی طرف سے اس کے قرض کو وصول کرنے کا وکیل ہوں پھر اس قرض دار نے بھی اس کی اس بات کی تصدیق کردی تو قرض دار سے کہا جائے گا کہ تم وہ قرض اس کے حوالہ کردو، کیونکہ قرض دار نے خود ہی اپنے اوپر قرض کا اقرار کرلیا ہے، اس لئے اس کا کہنا مؤثر ہوگا، کیونکہ اس وقت وہ جو کچھ بھی دے گا اپنی ذاتی مال دے گا۔

فان حضر الغائب الخ اس کے بعد وہ غائب موکل آگیا اور اس نے اس وکیل کی بات کی تصدیق کردی تو اچھی بات ہے (قرض ادا ہوگیا) ورنہ وہ قرض دار دوبارہ وہ رقم قرض خواہ کو ادا کرے گا، کیونکہ جب اس شخص نے اسے اپنا وکیل ماننے سے انکار کردیا تو اس کا دعویٰ ثابت نہ ہوگا اور اختلاف کی وجہ سے قسم کے ساتھ موکل ہی کا قول قبول ہوگا لہٰذا اس کا ادا کرنا فاسد اور غلط ہوگیا (ف۔ اور اب وہ رقم دوبارہ قرض خواہ کو ادا کردے گا) **ویرجع الخ** اور اگر دیا ہوا مال اس وکیل کے پاس اب تک موجود ہو تو اس سے واپس مانگ لے، کیونکہ اس وکیل کو دینے کی غرض اس مقروض کی یہ تھی کہ میں قرض کے بارے ہلکا اور فارغ ہو جاؤں، مگر اس کی یہ غرض پوری نہیں ہوئی، اس لئے اسے اس بات کا اختیار ہوگا کہ قابض کا قبضہ ختم کردے۔

وان کان ضاع الخ اور اگر وہ مال جو اس وکیل نے اپنے قبضہ میں لیا تھا ضائع ہوگیا ہو تو یہ قرض دار اس سے کچھ واپس نہیں لے سکتا ہے، کیونکہ قرض دار کے وکیل کی بات کی اس نے خود ہی تصدیق کی تھی، یہ کہہ کر کہ وہ وصول کرنے میں حق پر ہے، اور اس کا یہ سمجھنا کہ قرض خواہ کو دوبارہ دینے کی صورت میں مجھ پر ظلم ہو رہا ہے (میں مظلوم ہوں درست نہیں ہے) کیونکہ مظلوم کو یہ حق نہیں ہوتا ہے کہ اپنی سمجھ میں وہ جسے حق پر سمجھتا ہو اس پر ظلم کرکے اس سے تاوان وصول کرلے (ف۔ لہٰذا وہ وکیل سے تاوان نہیں لے سکتا ہے کیونکہ اس وکیل نے اس کے مال کو اپنے پاس رکھ کر عمداً ضائع نہیں کیا ہے، بلکہ اس کے ارادہ اور حرکت کے بغیر ہی وہ ضائع ہوگیا ہے۔ لہٰذا وہ معذور ہوا۔

قال الا ان یکون الخ مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ البتہ اگر قرض دار نے وکیل کو اپنا مال دیتے وقت کسی سے ضمانت لی ہو تب اسے واپس لینے کا حق ہوگا، مثلاً اس قرض دار نے اس وکیل سے کہا کہ میں اگرچہ اس بات سے واقف ہوں کہ تم اس کے وکیل ہو پھر بھی مجھے اس بات کا خطرہ ہے کہ شاید وہ قرض خواہ اس وکالت سے انکار کرکے دوبارہ مجھ سے قرض وصول کرنا چاہے اس لئے تم اپنا کوئی ایک ضامن لاؤ، کہ اس صورت میں وہ قرض دار اس وکیل سے اپنا ادا کیا ہوا مال واپس لے سکتا ہے، کیونکہ قرض خواہ نے دوبارہ جو کچھ بھی وصول کیا وہ قرض دار اور وکیل دونوں کے خیال میں اس پر تاوان ہے اس لئے اس کا پھیر دینا واجب ہوگا، اس

لئے یہ کفالت بھی جائز ہوگی، اور یہ ایسی کفالت ہے جو قبضہ کی طرف منسوب ہوئی ہے یعنی اگر قرض خواہ وصول کرے تو وہ ضامن ہوگا، اس لئے یہ کفالت بھی صحیح ہے، جیسے کہ یوں کہا کہ تمہارا اس شخص پر جو کچھ باقی نکلے میں اس کا ضامن ہوں (ف پس ان دونوں کے درمیان حساب و کتاب کے بعد جو کچھ اس شخص پر باقی نکلے گا، کفیل اس باقی کا ضامن ہوگا، اگرچہ فی الحال اس پر کچھ بھی لازم نہ ہو۔

ولو کان الغریم الخ اور اگر قرض دار نے وکالت کے مسئلہ میں وکیل کی بات کی تصدیق نہیں کی، اور صرف اس کے وکالت کے دعویٰ پر ہی اس کا قرض دیدیا، اور بعد میں قرض خواہ نے قرض دار سے اپنا قرض وصول کیا تو قرض دار وکیل سے وصول کرلے گا، کیونکہ اس نے اس وکیل کے دعویٰ وکالت کی تصدیق نہیں کی تھی،، بلکہ صرف اجازت پانے کی امید پر اس کا قرض اسے دیدیا اور بعد میں قرض خواہ نے قرض دار سے اپنا قرض وصول کیا تو قرض دار اس وکیل سے وصول کرلے گا، کیونکہ اس نے اس وکیل کے دعویٰ وکالت کی تصدیق نہیں کی تھی، بلکہ صرف اجازت پانے کی امید پر اس کا قرض اسے دیدیا، اب جبکہ اس کی وہ امید ختم ہوگئی اس لئے اپنا قرض وصول کرلے گا، وکذا اذا دفعه الخ ، اسی طرح اگر وکیل کو وکالت میں جھوٹا کہتے ہوئے بھی قرض ادا کر دیا ہو تو بھی اپنا قرض واپس مانگ لے گا، یہ حکم اس صورت میں ہماری مذکورہ دلیل کے لئے زیادہ ظاہر ہے۔

وفی الوجوہ الخ ان مذکورہ صورتوں میں جو کہ چار ہوتی ہیں۔

(۱) وکالت کی تصدیق کے ساتھ ضامن بنائے بغیر (۲) وکالت کی تصدیق کے ساتھ ضامن بنانے کے بعد (۳) خاموشی سے دے کر جھوٹا یا سچا بتائے بغیر (۴) جھوٹا کہتے ہوئے دے کر تو) قرض دار کو یہ اختیار نہیں ہوتا ہے کہ جو کچھ دیا ہوا سے واپس کر لے، یہانتک کہ قرض خواہ جو ابھی وہاں نہیں ہے وہ حاضر ہو جائے، کیونکہ قرض دار نے جو کچھ دیا ہے وہ قرض خواہ کا حق ہو گیا ہے، خواہ ظاہری طور پر ہو یا احتمالی ہو، تو یہ ایسا ہو گیا جیسے کسی قرض دار نے کسی فضولی یا اجنبی کو اس امید پر دے دیا ہو کہ شاید قرضخواہ اس کی اجازت دیدے، اس لئے اس سے واپس نہیں لے سکتا ہے، کیونکہ شاید وہ اجازت دیدے اور اس دلیل سے بھی کہ کوئی شخص جب کوئی کام اپنی کسی غرض سے کرتا ہے اس کو اس کام کے ختم کرنے کا اختیار نہیں ہوتا ہے یہانتک کہ خود اسی شخص کا دل اس سے بھر جائے اور اس سے مایوسی ہو جائے۔

توضیح :- اگر زید نے یہ دعویٰ کیا کہ میں فلاں شخص کی طرف سے جو کہ فی الحال غائب ہے تم سے اس کے قرض کے وصول کرنے کا وکیل ہوں، اور بعد میں خود وہ شخص بھی اجازت دیدے، اس کی احتمالی تمام صورتوں کے ساتھ وکیل کے مطالبہ پر قرض دار نے جو کچھ دیا، اس کا دینا غلط ثابت ہوا، مگر وہ مال اب تک وکیل کے پاس موجود ہو، یا ضائع ہو گیا ہو، تفصیل مسائل، حکم، دلائل

ومن قال انی وکیل بقبض الودیعة فصدقه المودع لم یؤمر بالتسلیم الیه لانه اقرار بمال الغیر بخلاف الدین ومن ادعی انه مات ابوه وترك الودیعة میراثا له لاوارث له غیره و صدقه المودع یؤمر بالدفع الیه لانه لا یبقی ماله بعد موته فقد اتفقا علی انه مال الوارث ولو ادعی انه اشتری الودیعة من صاحبها فصدقه المودع لم یؤمر بالدفع الیه لانه مادام حیاً کان اقراراً بملك الغیر لانه من اهله فلا یصدقان فی دعوی البیع علیه قال فان وکل وکیلاً بقبض ماله فادعی الغریم ان صاحب المال قد استوفاه فانه یدفع المال الیه لان الوکالة قد یثبت بالتصادق والاستیفاء لم یثبت بمجرد دعواه فلا یؤخر الحق قال و یتبع رب المال فیستحلفه رعایة لجانبه ولا

يستحلف الوكيل لانه نائبه.

ترجمہ:-(قدوریؒ نے فرمایا ہے) اگر ایک شخص نے کہا کہ میں اس شخص کی طرف سے جس نے تمہارے پاس اپنا مال بطور امانت رکھا ہے وہ امانت تم سے واپس لینے کے لئے آیا ہو، اور اس امین شخص نے بھی اس کی بات کی تصدیق کر دی، پھر بھی اس امین کو یہ نہیں کہا جائے گا کہ تم اس کی امانت اس مدعی امین کو دیدو، کیونکہ اس امین نے صرف اس بات کا اقرار کیا ہے (کہ ہاں یہ مال حقیقت میں اسی کا میرے پاس بطور امانت ہے) لیکن اس پر خود اپنا مال ہونے کا دعویٰ نہیں کیا ہے، بخلاف قرض کے (کہ قرض کی ادائیگی لئے ہوئے عین مال سے نہیں ہوتی ہے بلکہ اس جیسا مال دینے سے ادا ہوتی ہے) تو گویا اس وقت وہ اسے اپنا ہی مال دیتا ہے اسطرح اس قرض دار کے اقرار کا اعتبار ہوتا ہے، بخلاف اس صورت کے کہ اگر ایک شخص نے یہ دعویٰ کیا کہ میرا باپ مر گیا ہے اور اس رکھی ہوئی امانت کو میرے لئے میراث کے طور پر چھوڑ گیا ہے میرے سوا دوسرا اس کا کوئی وارث بھی نہیں ہے، اور اس مال کے مستودع نے اس کی بات کی تصدیق بھی کر دی تو اس امانت والے مستودع کو یہ حکم دیا جائے گا کہ تم اس مدعی کو یہ امانت حوالہ کر دو، کیونکہ مودع امانت رکھنے والے کی موت کے بعد وہ مال اس کا باقی نہیں رہا، اور فی الحال اس مدعی اور مستودع دونوں کا اس بات پر اتفاق ہے کہ یہ وارث کا مال ہے اور اگر ایک شخص نے دعویٰ کیا کہ میں نے امانت رکھنے والے مودع سے یہ امانت خرید لی ہے پھر اس مستودع نے اس کی بات کی تصدیق کی تو اس کو یہ نہیں کہا جائے گا کہ یہ امانت اس خریدار کے حوالہ کر دو، کیونکہ یہ مودع (اصل مالک امانت رکھنے والا) زندہ ہے اس وقت تک اس امانت رکھنے کا اس کی تصدیق کرنا غیر کے مال کا اقرار کرنا ہوگا، کیونکہ وہ غیر یعنی مودع ابھی تک اس کا مالک ہونے کی صلاحیت رکھتا ہے لہٰذا اس مدعی اور مستودع کی تصدیق اس مودع پر نہیں ہوگی۔

قال فان وكل الخ امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ اگر کسی کو اپنا مال وصول کرنے کا وکیل بنایا پھر مدعی علیہ قرض دار نے کہا کہ مال کے مالک نے اپنا سارا مال وصول کر لیا ہے، تو اس مستودع کو یہ حکم ہوگا کہ یہ مال اس مذکور وکیل کے حوالہ کر دے۔ لان الوكالة الخ کیونکہ دونوں کی متفقہ تصدیق سے ہی وکالت ثابت ہو گئی ہے اور مال کو پورا وصول کرنا صرف وکیل مدعی کے قول سے ثابت ہوتا ہے، اس لئے حق کے دلوانے میں تاخیر نہیں کی جائے گی۔

قال و يتبع الخ اور امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ قرض خواہ اپنے قرض دار کا دامن پکڑے گا یا اس کا پیچھا کر کے اس سے قسم لے گا تاکہ قرض دار کی طرف بھی خیال رہے لیکن وہ وکیل سے قسم نہیں لے سکتا ہے کیونکہ وکیل اپنے موکل کا نائب ہوتا ہے (ف۔ جبکہ نائب پر قسم لازم نہیں آتی ہے)۔

توضیح:-ایک شخص نے دوسرے شخص کے پاس آکر کہا کہ فلاں شخص کا مال امانت جو تمہارے پاس ہے اسے لینے کے لئے میں اس کی طرف سے آیا ہو، پھر اس دوسرے شخص نے اس کی تصدیق بھی کر دی، اور اگر ایک شخص نے دعویٰ کیا کہ تمہارے پاس امانت رکھنے والے اس کی امانت خرید لی ہے، وہ دوسرے شخص نے اس کی بھی تصدیق کر دی، تفصیل مسائل، حکم، دلائل

قال ومن وكله بعيب في جارية فادعى البائع رضا المشترى لم يرد عليه حتى يحلف المشترى بخلاف مسألة الدين لان التدارك ممكن هنالك باسترداد ما قبضه الوكيل اذا ظهر الخطأ عند نكوله وفي الثانية غير ممكن لان القضأ بالفسخ ماض على الصحة وان ظهر الخطأ عند ابى حنيفةؒ كما هو مذهبه ولا يستحلف المشترى عنده بعد ذلك لانه لا يفيد واما عندهما قالوا يجب ان يتحد الجواب على هذا في الفصلين ولا يؤخر

لان التدارك ممكن عندهما لبطلان القضأ و قيل الاصح عند ابى يوسف ان يؤخر فى الفصلين لانه يعتبر النظر حتى يستحلف المشترى لو كان حاضراً من غير دعوى البائع فينتظر للنظر قال ومن دفع الى رجل عشرة دراهم لينفقها على اهله فانفق عشرة عليهم من عنده فالعشرة بالعشرة لان الوكيل بالاتفاق وكيل بالشراء والحكم فيه ما ذكرناه وقد قدرناه فهذا كذلك وقيل هذا استحسان و فى القياس ليس له ذلك و يصير متبرعاً و قيل القياس والاستحسان فى قضاء الدين لانه ليس بشراءٍ واما الانفاق يتضمن الشراء فلا يدخلانه والله اعلم.

ترجمہ:-امام محمدؒ نے فرمایا ہے اگر کسی نے اپنی خریدی ہوئی باندی میں عیب پاکر ایک شخص کو اس کے واپس کرنے کے لئے وکیل بنا کر بھیجا، اس وقت بائع نے کہا کہ اس کا خریدار تو اس عیب پر بھی راضی ہو چکا تھا، اس جواب پر وکیل بائع کے پاس باندی کو واپس نہیں کر سکتا ہے، البتہ اگر مشتری اپنے انکار پر قسم کھالے بخلاف قرض کے مسئلہ کے (ف) جو کہ اوپر گذر چکا ہے، کہ اس میں قرض دار کو حکم دیا گیا تھا کہ قرض خواہ سے قسم لئے بغیر ہی اس کا قرضہ وکیل کو دیدے) اس بات کی قسم کہ میں نے قرض وصول نہیں کیا ہے، اس طرح ان دونوں مسئلوں میں فرق ظاہر ہو گیا۔

لان التدارك الخ کیونکہ قرضہ کے مسئلہ میں اس کا علاج اور تدارک ممکن ہے اس طرح سے کہ جب قرض خواہ کی قسم سے انکار کرنے پر غلطی پکڑلی جائے تو اس سے پہلے جو کچھ بھی وکیل نے وصول کیا ہو اس کو وکیل سے واپس لے سکتا ہے، مگر بیع کے مسئلہ میں وہ تدارک اور دفعیہ ممکن نہ ہوگا، کیونکہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اگر بیع کو قاضی ایک بار فسخ کردے تو وہ ہمیشہ کے لئے فسخ ہی رہے گی، اگرچہ خطاء ظاہر بھی ہو جائے، جیسا کہ امام ابو حنیفہؒ کا مذہب ہے، اور اس کے بعد امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک خریدار سے قسم نہیں لی جائے گی، کیونکہ اس کا کچھ بھی فائدہ نہیں ہے (ف۔ یعنی جب قاضی کے حکم سے ظاہر و باطن ہر اعتبار سے بیع فسخ ہو گئی تو پھر اس کے مشتری سے قسم لینے کا کوئی فائدہ نہ ہوگا، کیونکہ اس کے بعد قاضی اپنے فسخ کو فسخ نہیں کر سکتا ہے، اگرچہ اسے معلوم ہو جائے کہ مشتری نے قسم کھانے سے انکار کر دیا ہے، اور یہ معلوم ہو جائے کہ مشتری اس عیب پر راضی ہو چکا تھا، یہ فرق امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ہے۔

واما عندهما الخ اور مشائخؒ نے فرمایا ہے کہ صاحبینؒ کے نزدیک قرضہ کی صورت اور بیع میں عیب پائے جانے کی ان دونوں صورتوں میں ایک ہی جیسا جواب ہونا چاہئے یعنی حکم میں تاخیر نہیں کی جائے، یعنی وکیل کو قرضہ دلوایا جائے اور بائع کو مبیع واپس ملنی چاہئے، کیونکہ صاحبینؒ کے نزدیک تدراک ان دونوں صورتوں ہی میں ممکن ہے، اس لئے کہ جب خطا ظاہر ہو جائے تو حکم قضا باطل ہو جاتا ہے (ف۔ لہٰذا اگر قرض خواہ نے آکر وکالت سے انکار کر دیا تو اس مقروض نے جو کچھ دیا ہے وہ وکیل سے واپس مانگ لے گا، اسی طرح جب وکیل کے دعوی سے بائع کو مبیع واپس دی گئی پھر مشتری کے آجانے سے یہ معلوم ہوا کہ وہ عیب ظاہر ہو جانے پر بھی راضی ہو گیا تھا تو اس سے یہ معلوم ہوا کہ قاضی نے جو فیصلہ سنایا تھا وہ باطل تھا، لہٰذا بیع ثابت اور بحال ہو گئی، اور واپسی کا حکم باطل کر دیا جائے گا۔ و قيل الاصح الخ اور بعض مشائخ نے کہا ہے کہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اصح یہی ہے کہ دونوں صورتوں میں تاخیر کی جائے کیونکہ ان کے نزدیک تاخیر کا اعتبار کیا جاتا ہے، یہانتک کہ اس مشتری سے قسم لے لی جائے بشر طیکہ بائع کے دعوی کے بغیر ہی وہ آجائے، تو نتیجہ اور دینے پر غور و فکر کے لئے انتظار کیا جائے گا (ف۔ اس کا خلاصہ یہ ہوا کہ قرضہ کی وکالت کی صورت میں یہ احتمال ہو سکتا ہے کہ شاید قرض خواہ نے انکار کر دیا یا بیع کی صورت میں شاید مشتری سے عیب پر رضامندی ثابت ہو گئی ہو تو قاضی کا حکم باطل ہو جائے گا، جیسے کہ مدعی اور مدعی علیہ کے لئے تاخیر ہوتی ہے، تاکہ قاضی کا فیصلہ باطل سے محفوظ رہے۔

و قال ومن دفع الخ امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ اگر زید نے بکر کو دس روپے اس لئے دئے کہ وہ میرے (زید کے) بال بچوں پر خرچ کرے، لیکن اس نے ان روپے کی بجائے اپنے روپے ان پر خرچ کردے تو یہ دس ان دس روپے بدلہ کے

صحیح مان لئے جائیں گے۔ لان الوکیل الخ کیونکہ بالاتفاق یہ وکیل خرید کا وکیل ہے، اور دس کا حکم وہی ہے جو ہم نے پہلے بیان کردیا ہے اور اس کی اچھی طرح وضاحت بھی کردی ہے، لہٰذا اس کا حکم بھی وہی ہے جو کتاب میں پہلے کیا جا چکا ہے۔ وقیل ھذا استحسان الخ اور بعض مشائخ نے کہا ہے کہ یہ استحسانی حکم ہے، کیونکہ قیاس کا تقاضا تو یہ ہے کہ اس کو بدلنا جائز نہیں ہونا چاہئے، پھر اپنی طرف سے جتنے روپے بھی خرچ کئے ہیں ان کے خرچ میں وہ بچوں پر احسان کرنے والا ہوگا (ف۔ چنانچہ اس وکیل نے اپنے موکل سے جتنے روپے بھی لئے تھے وہ باقی رہ گئے اور آخر میں اپنے موکل کو واپس کردئے)۔

وقیل القیاس الخ اور بعض مشائخ نے فرمایا ہے کہ قیاس واستحسان کا یہ حکم صرف قرض کی اداء کی صورت میں ہے، کیونکہ وہ خرید کے معنی میں نہیں ہوتا ہے، البتہ ان بچوں پر خرچ کے جو معنی پائے گئے ہیں وہ خرید تو نہیں ہے البتہ اس کے ایک ضمنی معنی یعنی متضمن خرید ہے، اس لئے اس میں قیاس واستحسان کا حکم داخل نہیں ہوگا (ف۔ یعنی اگر قرض دار نے ایک ہزار روپے اپنے وکیل کو دئے تاکہ اس کے قرض چکادے یعنی ادا کردے، لیکن وکیل نے ان روپے کی بجائے اپنے پاس سے روپے قرض ادا کردئے تو قیاس کے تقاضا کے مطابق یہ کہنا ہوگا کہ وکیل نے احسان کیا ہے اور اپنے موکل کو بار قرض سے ہلکا کردیا ہے، کیونکہ قرض ادا کرنے کے معنی کسی چیز کی خریداری کے نہیں ہوتے ہیں، اسی لئے یہی روپے دینے ہوں گے، اور اگر خرید کے معنی اس میں پائے جاتے تو اس کا عوض یا رقم اسی وکیل کے ذمہ لازم ہوتے، تو اس وکیل کو یہ اختیار ہوتا کہ ان روپے کو اگر چاہے تو ان روپے جیسے دوسرے روپے ادا کردے کیونکہ وہ وکیل ہی کے ذمہ لازم ہوتے، اب جبکہ وہ روپے وکیل کے ذمہ ہونا ثابت ہوگیا تو لامحالہ یہ وکیل اپنے مال سے تبرع اور احسان کرنے والا ہوگیا، کیونکہ ہم اس کے ذمہ کسی طرح بھی قرض لازم نہیں کرسکتے ہیں، برخلاف اس کے اگر کسی نے وکیل کو اپنے بچوں پر خرچ کرنے کے لئے دس روپے دئے تو اس صورت میں خرچ کرنا خریداری کے معنی کو بھی شامل ہے اس طرح سے کہ ان روپے سے سامان خرید کر ان بچوں پر صرف کرے گا، پھر خریداری سے جو رقم اس کے ذمہ واجب ہوگی وہ وہی روپے نہیں ہوں گے جو اسے ملے ہیں بلکہ ان کے جیسے ہیں، اس لئے اگر چاہے تو وہ اپنے مال سے ادا کردے اور اس کام میں وہ احسان کرنے والا نہ ہوگا، کیونکہ وکیل کو یہ اختیار ہوتا ہے کہ وہ جو کچھ بھی رقم ادا کرے وہ اپنے موکل سے وصول کرلے۔ واللہ تعالیٰ أعلم بالصواب.

توضیح:- اگر کسی نے اپنی خریدی ہوئی باندی میں عیب پاکر اس کے بائع کے پاس اپنے ایک شخص کو وکیل بنا کر بھیجا، جانے کے بعد بائع نے اس سے کہا کہ اس کا خریدار تو عیب پر راضی ہوچکا تھا، اگر زید نے بکر کو دس روپے دئے کہ یہ روپے بچوں پر خرچ کردو، اس نے ان روپے کے عوض دوسرے روپے اس کے قرض دار کو دیدئے، تفصیل مسائل، حکم، اختلاف مشائخ، دلائل

باب عزل الوکیل

قال وللموکل ان یعزل الوکیل عن الوکالة لان الوکالة حقه فله ان یبطله الا اذا تعلق به حق الغیر بان کان وکیلاً بالخصومة بطلب من جهة الطالب لما فیه من ابطال حق الغیر و صار کالوکالة التی تضمنها عقد الرهن قال فان لم یبلغه العزل فهو علی وکالته و تصرفه جائز حتی یعلم لان فی العزل اضراراً به من حیث ابطال ولایته او من حیث رجوع الحقوق الیه فینقد من مال الموکل و یسلم المبیع فیضمنه فیتضرر به ویستوی الوکیل بالنکاح و غیره للوجه الاول و قد ذکرنا اشتراط العدد او العدالة فی المخبر فلا نعیده.

ترجمہ :-باب، وکیل کو معزول کرنے کا بیان

قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ مؤکل کو اختیار ہوتا ہے کہ اپنے وکیل کو وکالت سے معزول کردے، کیونکہ وکالت تو موکل کا حق ہے، اس لئے اسے اختیار ہوگا کہ اپنے حق کو باقی رکھے یا ختم کردے، البتہ اگر اس وکالت کے بعد اس سے کسی دوسرے کا حق مل گیا ہو تو اس دوسرے کی رضامندی کے بغیر اسے ختم نہیں کرسکتا ہے، مثلاً طالب مدعی کی درخواست سے کسی نالش اور خصومت میں وکیل بنایا ہو تو اس کی رضامندی کے بغیر اس وکیل کو ختم اور معزول نہیں کرسکتا ہے، کیونکہ ایسا کرنے سے دوسرے کا حق ضائع کرنا لازم آتا ہے، اس کی مثال اس وکالت کی ہوگئی جس میں عقد رہن پایا جارہا ہو (ف۔ مثال کے طور پر، زید نے بکر سے ہزار روپے قرض لے کر اپنا باغ اس بکر کے پاس رہن رکھ دیا، پھر ان دونوں کی متفقہ رائے سے ایک شخص عادل کے پاس جس کی امانت پر یہ دونوں متفق ہیں اس باغ کو بطور امانت رکھا گیا اس شرط کے ساتھ کہ اگر زید اس کے ہزار روپے دو سال کے اندر واپس نہ کردے تو بخوشی وہ عادل وکیل اسے فروخت کرکے اس کی قیمت سے اس بکر مرتہن کے روپے ادا کردے، اس جگہ وکالت اس سے ملی ہوئی ہے جس سے مرتہن کا حق ملا ہوا ہے، اس کے درمیان اگر وہ زید راہن یہ چاہے کہ اس درمیانی عادل شخص کو وکالت سے علیحدہ کردے تو وہ ایسا نہیں کرسکے گا اور اگر وہ اپنے طور پر اسے معزول کر بھی دے تو وہ وکیل معزول نہ ہوگا، اسی طرح قاضی کے دربار میں مدعی کی درخواست پر مدعی علیہ نے ایک شخص کو وکیل خصومت بنایا تو مدعی کی رضامندی کے بغیر وہ وکیل کو علیحدہ نہیں کرسکتا ہے، یہ حکم اس صورت میں ہوگا جبکہ مدعی کی درخواست پر وکیل بنایا گیا ہو، کیونکہ اگر اس کی درخواست کے بغیر از خود وکیل بنایا ہو تو جب چاہے اسے معزول کرسکتا ہے البتہ اس وقت یہ بات ضروری ہوگی کہ اس وکیل کو معزول ہونے کی خبر پہلے مل جائے۔

قال فان لم الخ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر وکیل کو اس کے معزول کی خبر نہیں پہنچی (جو کہ ضروری ہے) تو وہ معزول نہ ہوگا یعنی حسب دستور وکیل باقی رہے گا، اسی لئے اس کا تصرف بھی صحیح ہوگا، مگر جب اسے معزول ہونا معلوم ہوجائے (تب معزول ہوجائے گا) لان فی العزل الخ کیونکہ اسے معزول کردینے میں اس وکیل کا نقصان ہے خواہ اس وجہ سے کہ بغیر اطلاع اس کی ولایت باطل کردی گئی ہے، یا اس وجہ سے کہ اس کے معاملات کے سارے حقوق اسی سے متعلق ہوتے ہیں، اب اگر وکیل نے کچھ خرید لیا ہو تو اس کی قیمت اپنے موکل سے لے کر ہی ادا کرے گا اور بیع کی صورت میں مبیع کو بائع سے لے کر مشتری کے حوالہ کرے گا، یعنی دونوں صورتوں میں وہ یا تو قیمت کا یا اس مال مبیع کا ضامن ہوکر اس سے نقصان اٹھائے گا (ف۔ حالانکہ شرعاً وہ کسی نقصان کا ذمہ دار نہیں ہوتا ہے، جس کی صورت یہی ہوگی کہ اسے معزول کرنے سے پہلے اطلاع دیدی جائے۔

ویستوی الوکیل الخ مذکورہ دو وجہوں میں سے پہلی وجہ کی دلیل سے خواہ وہ نکاح کا وکیل ہو یا کوئی دوسری قسم کا وکیل ہو حکم میں سب برابر ہیں، اور خبر دینے والے کے عدد گواہ یا عدالت گواہ کے شرط ہونے کے بارے میں ہم نے پہلے ہی بیان کردیا ہے لہٰذا اب ان باتوں کو ہم دوبارہ بیان نہیں کریں گے (ف۔ یعنی جب بغیر اطلاع وکیل کی وکالت و ولایت کو باطل کرنا جائز نہیں ہے تو اس میں وکیل نکاح وغیر نکاح سب برابر ہوں گے، لہٰذا بغیر اطلاح کے نکاح کا وکیل بھی معزول نہ ہوگا، اور وکیل کو مطلع کرنے کی صورت یہ ہوگی کہ اس وکیل کو خبر دی جائے، پھر خبر دینے والا اگر ایک ہی شخص ہو تو ہمارے نزدیک اس کا عادل ہونا شرط ہے، اور اگر دو گواہ ہوں تو صرف ان کی خبر ہی کافی ہوگی، اس میں عدالت شرط نہیں ہے، یہاں تک وکیل کو معزول کرنے کا بیان تھا، اب بعض صورتوں میں وکیل خود ہی معزول ہوجاتا ہے جبکہ وکالت باطل ہوجائے، اس کی کئی صورتیں ہیں جنہیں اب مصنفؒ بیان فرمائیں گے۔

توضیح:-باب وکیل کو معزول کرنے کا بیان، کیا کسی کو وکیل بنا لینے کے بعد مؤکل کو یہ حق ہوتا ہے کہ اسے معزول کردے، تو کن شرطوں کے ساتھ، اگر وکیل کو اپنے معزول ہونے کی خبر نہ ملی اور کچھ تصرف کردیا، تفصیل مسائل، حکم، دلائل

قال: ويبطل الوكالة بموت الموكل وجنونه جنونا مطبقا ولحاقه بدار الحرب مرتدا لان التوكيل تصرف غير لازم فيكون لدوامه حكم ابتدائه فلابد من قيام الامر وقد بطل بهذه العوارض وشرط ان يكون الجنون مطبقا لان قليله بمنزله الاغماء وحد المطبق شرط عند ابى يوسف اعتبارا بما تسقط به الصوم وعنه اكثر من يوم و ليلة لان يسقط به الصلواة الخمس فصار كالميت وقال محمدؒ حول كامل لانه تصرفات المرتد موقوفة عنده فكذا وكالته فان اسلم نفذ وان قتل اولحق بدار الحرب بطلت الوكالة فاما عندهما تصرفاته نافذة فلا يبطل وكالته الاان يموت او يقتل على ردته او يحكم بلحاقه وقد مر فى السير وان كان الموكل امرآة فارتدت فالوكيل على وكالته حتى تموت او تلحق بدار الحرب لان ردتها لا تؤثر فى عقودها على ما عرف.

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ ان صورتوں سے وکالت باطل ہو جاتی ہے (۱) جبکہ مؤکل مر جائے (۲) یا اسے جنون لاحق ہو جائے (۳) یا وہ مرتد ہو کر دار الحرب چلا جائے۔ لان التوكيل الخ کیونکہ ایسا تصرف ہے جو لازمی نہیں ہے اس لئے اس کے باقی رہنے کا حکم بھی وہی ہو گا جو اس کی ابتداء کا ہے۔ پس حکم کا قائم رہنا ضروری ہے۔ حالانکہ ان مذکورہ باتوں (عوارض) سے ختم ہو گیا ہے۔ (ف۔ اس کی توضیح یہ ہے کہ کسی کو وکیل بنانا ایسا کوئی عمل اور تصرف نہیں ہے جو لازم ہو جاتا ہو۔ بلکہ مؤکل اور وکیل میں سے ہر ایک کو اس کے باطل کرنے کا اختیار ہوتا ہے۔ پس جبکہ توکیل ایسا عمل ٹھہرا تو اس کام (توکیل) کی ابتداء میں جو بات ہونی چاہئے وہی بات اس کے باقی رہنے تک کے لئے بھی ہونی چاہئے۔ چنانچہ ابتداء میں مؤکل کا حکم ہونا چاہئے تو اسی حکم کو اس کے باقی رہنے تک کے لئے بھی ہونا چاہئے اسی صورت میں توکیل باقی رہے گی۔ حالانکہ جب مؤکل مر گیا تو اس کا حکم بھی ختم ہو گیا۔ یہی حکم باقی رہنے والی دیوانگی کا بھی ہے (گاہے گاہے دیوانگی ہو جانے کا یہ حکم نہ ہو گا) اسی طرح مرتد ہو کر دار الحرب پہنچ جانے میں بھی یہی حکم ہو گا (کہ اگرچہ وہ دنیا میں موجود ہے مگر نہ ہونے کے برابر ہے) الحاصل ان تمام صورتوں میں توکیل ختم ہو جائے گی۔ وشرط ان يكون الخ اس جگہ کتاب قدوری میں جنون کی صورت میں یہ شرط لگائی گئی ہے کہ وہ گھیرے رہنے والا یا باقی رہنے والا ہو اس لئے کہ تھوڑا سا جنون تو بیہوش ہو جانے کے حکم میں ہوتا ہے۔ (ف۔ یعنی جیسے بلغم دماغ میں زیادہ ہو جائے تو اس سے حواس بیکار ہو کر انسان بیہوش ہو جاتا ہے۔ اسی طرح تھوڑی دیر کے لئے دیوانگی کا ہو جانا بھی کوئی خاص بات نہیں ہے یعنی اس کا کوئی اعتبار نہیں۔ اعتبار اسی صورت میں ہوتا ہے جبکہ وہ گھیرے ہوئے یا دیرپا ہو۔ وحدالمطبق الخ اور جنون مطبق یعنی دیرپا کی حد امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ایک ماہ ہے انہوں نے اسے اس مسئلہ پر قیاس کیا ہے کہ اتنے ہی دنوں تک دیوانگی رہ جانے سے رمضان کا فرض روزہ ذمہ سے ساقط ہو جاتا ہے۔ (ف۔ یعنی اگر کوئی شخص رمضان کا پورا مہینہ دیوانہ رہ جائے تو اس پر اس کی قضاء لازم نہیں آتی ہے۔ اسی طرح اس کی توکیل بھی ختم ہو جاتی ہے۔ کیونکہ وہ اس مدت میں عبادت کرنے کے لئے عبادت الٰہی کا مخاطب ہی نہیں رہتا ہے تو دینی معاملہ کی طرح دنیاوی معاملہ بھی اس سے ساقط ہو جاتا ہے۔ یہی بات شیخ جصاص الرازیؒ نے امام ابو حنیفہؒ سے بھی روایت کی ہے۔ وعنه اكثر من الخ اور امام ابو یوسفؒ سے دوسری روایت یہ بھی ہے کہ جنون مطبق اس وقت کہا جائے گا جب کہ ایک دن رات سے بھی زیادہ رہ جائے۔ کیونکہ اتنی دیر رہ جانے سے پانچوں فرض نمازیں ساقط ہو جاتی ہیں اس طرح وہ مجنون مردے کے حکم میں ہو جاتا ہے۔ (ف۔ اسی بناء پر اس کا دنیاوی تصرف یعنی وکیل بنانا وغیرہ بھی ساقط ہو جائے گا۔ وقال محمدؒ الخ اور امام محمدؒ نے فرمایا ہے جنون مطبق ہونے کے لئے پورے ایک سال تک مجنون رہنا شرط ہے۔ کیونکہ سال بھر

مجنون رہ جانے سے بھی اس کے ذمہ سے ساری عبادتیں ساقط ہو جاتی ہیں یعنی زکوٰۃ وحج بھی ساقط ہو جاتی ہیں۔ لہٰذا اسی مدت سے احتیاطاً اندازہ کیا گیا ہے مشائخ نے فرمایا ہے کہ کتاب قدوری میں مرتد ہو کر دار الحرب میں چلے جانے کا حکم بیان کیا گیا ہے وہ امام ابو حنیفہؒ کے قول کے مطابق ہے۔ یعنی دار الحرب پہنچ جانے کی شرط امام ابو حنیفہ کے قول پر ہے۔ کیونکہ ان کے نزدیک مرتد کے تصرفات اور معاملات موقوف رہتے ہیں تو اسی میں اس کی طرف سے کسی کو وکیل بنانے کا حکم بھی موقوف ہی رہ جائے گا۔ یعنی اگر وہ دوبارہ مسلمان ہو جائے تو اس کا تمام تصرف نافذ ہو جائے گا۔ اور اگر وہ قتل کر دیا جائے یا دار الحرب پہنچ جائے تو اس کی وکالت باطل ہو جائے گی (اسی سے یہ بات معلوم ہوئی کہ توکیل باطل ہونے کے لئے (دار الحرب پہنچ جانا شرط ہے) اور صاحبینؒ کے نزدیک اصل تو یہ ہے کہ مرتد کے بھی تصرفات نافذ اور جاری رہتے ہیں اس بناء پر اس کی توکیل باطل نہیں ہوتی ہے۔ صرف اسی صورت میں باطل ہوتی ہے کہ وہ مر جائے یا مرتد رہتے ہوئے قتل کر دیا جائے۔ یا اس کے بارے میں قاضی کا یہ حکم ہو جائے کہ وہ دار الحرب پہنچ گیا ہے۔ یہ اختلاف اور بحث کتاب السیر میں گذر چکی ہے۔ (یعنی یہ کہ امام اعظمؒ کے نزدیک مرتد کے تصرفات موقوف اور صاحبینؒ کے نزدیک نافذ ہوتے ہیں) یہ تفصیل اس صورت میں ہے کہ مؤکل یعنی جس نے وکیل بنایا ہے وہ مرد ہو۔ کیونکہ اگر بجائے مرد کے عورت ہو اور وہ مرتد ہو گئی تو اس کا وکیل اپنی وکالت پر باقی رہ جائے گا البتہ اگر وہ مر جائے یا دار الحرب پہنچ جائے تب اس کی وکالت باطل ہو گی۔ کیونکہ عورت کے مرتد ہو جانے سے اس کے معاملات میں کوئی فرق نہیں آتا ہے۔ جیسا کہ کتاب السیر میں اپنی جگہ پر بیان کیا جا چکا ہے (ف۔ کیونکہ عورت مرتد ہو جانے پر قتل نہیں کی جاتی ہے۔ خلاصہ یہ ہوا کہ موت وغیرہ جو عوارض بیان کئے گئے ہیں ان سے وکالت باطل ہو جاتی ہے۔

توضیح:۔ وکالت کن باتوں سے باطل ہوتی ہے۔ جنون مطبق کسے کہتے ہیں۔ مؤکل کے مرتد ہو جانے کی صورت میں اس عورت یا مرد ہونے میں فرق ہے یا نہیں۔ تفصیل مسائل۔ حکم۔ اختلاف ائمہ۔ دلائل

قال واذا وكل المكاتب ثم عجز او الماذون له ثم حجر عليه او الشريكان فافترقا فهذه الوجوه تبطل الوكالة على الوكيل علم او لم يعلم لما ذكرنا ان بقاء الوكالة يعتمد قيام الامر وقد بطل بالحجر والعجز والافتراق ولا فرق بين العلم وعدمه لان هذا عزل حكمي فلايتوقف على العلم كالوكيل بالبيع اذا باعه الموكل.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر مکاتب نے کسی کو اپنا وکیل بنایا پھر بدل کتابت ادا کرنے سے عاجز ہو گیا۔ (ف۔ مطلب یہ ہے کہ وہ مکاتب اپنے بدل کتابت کی رقم کی ادائیگی اور اس کی قسطوں کی ادائیگی سے عاجز ہو گیا اس بناء پر اسے پھر سے غلام رہنے کا حکم دیدیا گیا۔ یا ایسے غلام نے جسے کاروباری اجازت دی گئی ہو کسی کو اپنا وکیل بنایا بعد میں اس غلام کو معاملات کرنے سے روک دیا گیا۔ (ف۔ یعنی ایک غلام کو اس کے مولیٰ نے کاروبار کی اجازت دی تھی اسی زمانہ میں اس نے کسی کو خرید و فروخت کے لئے اپنا وکیل بنایا۔ پھر اس کے مولیٰ نے اس غلام کو تجارت کرنے سے منع کر دیا اس لئے اب اس کا تصرف ناجائز ہو گیا)۔ او الشریکان الخ یا دو شریک کاروباریوں نے کسی کو اپنا وکیل بنایا پھر دونوں نے شرکت ختم کر دی، (ف: یعنی دو آدمیوں نے آپس میں شرکت معاوضہ یا شرکت عنان کا معاملہ کیا اسی وقت ان دونوں نے کسی کو اپنا وکیل بنایا، پھر انہوں نے اس شرکت کو ختم کر دیا اور علیحدہ ہو گئے) فھذہ الوجوہ الخ تو یہ صورتیں ایسی ہیں جن سے وکیل کی وکالت باطل ہو جاتی ہے۔ خواہ اس کی خبر ہو یا نہ ہو۔ (ف۔ یعنی مکاتبؒ یا ماذون یا شریک کا وکیل اپنی وکالت سے معزول ہو جائے گا خواہ اس کو مکاتب کی عاجزی یا ماذون کی مجبوری یعنی کاروبار سے ممانعت یا شرکاء کی جدائیگی کا علم ہو یا نہ ہو۔

لماذکرنا الخ اسی وجہ سے جو ہم نے پہلے بیان کر دی ہے کہ وکالت کا باقی رہنا خود حکم دینے والے کے قائم رہنے کے اعتماد پر ہے۔ حالانکہ موکل کا حکم عاجزی یا ممانعت یا جدا ہو جانے کی وجہ سے ختم ہو گیا ہے۔ (ف اور جب حکم ہی نہ رہا تو اس کی وکالت بھی ختم ہو گئی۔ کیونکہ مکاتب عاجز ہو گیا اور ماذون کو منع کر دیا گیا اور شریکین نے شرکت ختم کر دی۔ لیکن قدوری کی شرح میں اقطعؒ نے کہا ہے کہ عقد مفاوضہ کرنے والے دونوں نے یا کسی ایک شریک نے وکیل مقرر کیا پھر اس معاملہ شرکت کو ختم کر دیا۔ پھر وکیل نے جان بوجھ کر وکالت پر عمل کیا تو اس کا اثر دونوں پر لاگو ہوگا۔ جیسا کہ الاصل میں ہے۔ اور مبسوط میں ہے کہ وکالت اسی صورت میں باطل ہو گی جبکہ خرید و فروخت کی وکالت ہو۔ کیونکہ قرضہ کی ادائیگی یا قرضہ کے تقاضا کی وکالت باطل نہیں ہو گی۔ مع۔ اس مسئلہ میں وکیل کو معلوم ہونا بھی ضروری نہیں ہے)۔ ولا فرق بین الخ۔ اور وکیل کے باخبر ہونے یا نہ ہونے میں اس وجہ سے فرق نہیں ہے کہ اس طرح کی وکالت کا ختم ہو جانا حکمی ہے یعنی اسے کسی نے معزول نہیں کیا ہے۔ پھر بھی معزول ہو گیا ہے اس لئے یہ حکم وکیل کے جاننے پر موقوف نہ ہوگا۔ (ف۔ جیسے موت وغیرہ کی صورت میں ہوتا ہے۔ کالوکیل بالبیع الخ جیسے کسی چیز کو بیچنے کا وکیل کہ بعد میں خود مؤکل نے وہ چیز بیچ دی ہو۔ (ف مثلاً زید نے بکر کو اپنا غلام بیچنے کے لئے وکیل بنایا پھر زید نے خود ہی اس غلام کو فروخت کر دیا تو یہ بکر معزول ہو جائے گا خواہ اسے اس کی خبر ہو یا نہ ہو۔ کیونکہ وہ تو حکماً معزول ہوا ہے۔ اس لئے کہ وکیل کے لئے اس کے تصرف کی کوئی جگہ باقی نہ رہی۔ یہ تفصیل اس صورت میں ہو گی جب کہ خود مؤکل کی طرف سے عوارض پیدا ہوئے ہوں۔

توضیح:۔ کون سی صورتیں ایسی ہیں جو وکیل کی وکالت کو باطل کر دیتی ہیں۔ تفصیل۔ حکم۔ اختلاف۔ مشائخ۔ دلائل۔

قال واذا مات الوكيل او جن جنونا مطبقا بطلت الوكالة لانه لايصح امره بعد جنونه وموته وان لحق بدار الحرب مرتدا لم يجز التصرف الا ان يعود مسلما قال وهذا عند محمد فاما عند ابى يوسف لايعود الوكالة لمحمدؒ ان الوكالة اطلاق لانه رفع المانع اما الوكيل يتصرف بمعان قائمة به وانما عجز بعارض اللحاق لتباين الدارين فاذا زال العجز والاطلاق باق عاد وكيلا ولابى يوسفؒ انه اثبات ولاية التنفيذ لانه ولاية اصل التصرف باهلية وولاية التنفيذ بالملك (و) باللحاق لحق بالاموات وبطلت الولاية فلا تعود كملكه فى ام الولد والمدبر ولو عاد الموكل مسلما وقد لحق بدار الحرب مرتدا لا تعود الوكالة فى الظاهر وعن محمدؒ انها تعود كما قال فى الوكيل والفرق له على الظاهر ان مبنى الوكالة فى حق الموكل على الملك وقدزال فى حق الوكيل على معنى قائم به ولم يزل باللحاق.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ وکیل مر جائے یا اسے مستقل دیوانگی ہو جائے۔ تو اس کی وکالت باطل ہو جائیگی۔ لانہ لایصح الخ کیونکہ وکیل کے مجنوں ہو جانے یا اس کے مر جانے کے بعد اس کو مامور کرنا صحیح نہیں ہے۔ (ف کیونکہ ہم یہ بات پہلے بتا چکے ہیں کہ وکالت اسی وقت تک باقی رہتی ہے جب تک کہ مؤکل میں حکم دینے کی اور وکیل میں حکم قبول کرنے کی صلاحیت باقی ہو۔ اس لئے جب مؤکل کا حکم صحیح نہ رہے خواہ اس وجہ سے کہ مؤکل میں اس کی صلاحیت نہ رہی یا اس وجہ سے کہ وکیل میں صلاحیت باقی نہ رہی اس لئے وکالت باطل ہو گئی۔ اسی وجہ سے وکیل کے مرنے یا مجنوں ہونے سے اس کی وکالت اس وقت ختم ہو جاتی ہے جب کہ اس کا جنوں مطبق یا دیرپا ہو۔ کیونکہ تھوڑی دیر کی دیوانگی تو نیند آ جانے کے حکم میں ہے۔ وان لحق الخ اور اگر وکیل مرتد ہو کر دار الحرب بھی پہنچ گیا تو اس کا تصرف جائز نہ ہوگا ہاں اگر وہ مسلمان ہو کر دوبارہ واپس آ جائے۔ (ف۔ یعنی دار الحرب سے پھر دار الاسلام چلا آئے۔ تو اس کی وکالت باقی رہ جائے گی۔)۔

قال ھذا الخ مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ یہ امام محمدؒ کے نزدیک ہے۔ مگر امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اس کی وکالت نہیں لوٹے گی۔ (ف۔ یعنی صاحبینؒ کے نزدیک مرتد کے تصرفات نافذ ہوتے ہیں البتہ اس صورت میں کہ وہ دارالحرب پہنچ جائے تو وکالت باطل ہو جاتی ہے۔ اور اگر اس کے بعد بھی دوبارہ دارالاسلام لوٹ آئے تب امام ابو یوسفؒ کے نزدیک وکالت نہیں لوٹے گی۔ لیکن امام محمدؒ کے نزدیک جب بھی لوٹ آئے گی)۔ لمحمدؒ الخ امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ وکالت نام ہے اطلاق کا یعنی ممانعت کو دور کرنا (ف۔ یعنی وکیل کو مؤکل کے معاملہ میں تصرف کرنے سے (اس کے دارالحرب چلے جانے کی بناء پر) ممانعت ہو گئی تھی۔ جب اس نے دارالاسلام واپس آکر وہ ممانعت دور کر دی تو پرانی اجازت اس کی پھر سے حاصل ہو گئی۔ اب اس کے لئے کوئی رکاوٹ اور مخالفت باقی نہ رہی۔ اور اس میں اطلاق آگیا۔ یعنی اس کا ہاتھ کھل گیا کہ اب اگر چاہے تو تصرف کر سکتا ہے)۔

اما الوکیل الخ اور وکیل تو اوصاف و معانی کی وجہ سے تصرف کرتا ہے جو اس میں موجود ہیں (ف یعنی اس کا آزاد و عاقل اور بالغ ہونا اور انہیں اوصاف کو پا کر مؤکل نے اس پر اعتماد کرتے ہوئے اسے اجازت دیدی ہے)۔ وانما عجز الخ اور وکیل صرف اس وجہ سے وکالت سے عاجز ہو گیا ہے کہ وہ دارالحرب میں پہنچ کر ان لوگوں سے مل گیا ہے۔ کیونکہ دارالاسلام اور دار الحرب میں تباین ہے۔ (ف خلاصہ کلام یہ ہوا کہ وکیل کو پہلے تو پوری اجازت تھی اور مؤکل کی طرف سے اب بھی اسے اجازت ہے لیکن اس وکیل سے ایک حرکت صادر ہو گئی یعنی وہ دارالحرب کے لوگوں سے مل گیا ہے اسی وجہ سے اسے وہ تصرف کرنے سے عاجز ہو گیا تھا۔ فاذا زال الخ پھر جب اس کی عاجزی اس سے ختم ہو گئی۔ اور مؤکل کی طرف سے اسے جو مطلقا اجازت دی گئی تھی وہ باقی رہ گئی اس لئے اب پھر سے وہ وکیل ہو گیا۔ جیسے کہ پہلے تھا۔ (ف اسی لئے ہم نے کہا ہے کہ اگر وکیل مسلمان ہو کر واپس آجائے تو وہ اپنی وکالت پر قائم رہے گا۔ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک وکالت کے یہ معنی ٹھیک نہیں ہیں۔

ولابی یوسفؒ الخ امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ وکالت کے معنی ہیں نافذ کرنے اور اثر ڈالنے کی ولایت حاصل کرنا۔ (ف یعنی تصرف کا نام وکالت نہیں ہے بلکہ تصرف نافذ کرنے کی ولایت کا نام وکالت ہے۔ یعنی مؤکل نے وکیل کو تصرف نافذ کرنے کا مالک بنایا ہے۔ اور اصل تصرف کا مالک نہیں بنایا ہے۔ لان ولایۃ الخ کیونکہ وکیل کو نفس تصرف کی قدرت تو اس کی اپنی لیاقت سے حاصل ہے (ف یعنی وکیل چونکہ عاقل آزاد اور بالغ بھی ہے اسی لئے اسے تصرف کی لیاقت حاصل ہے۔ اور وہ مؤکل کے مال میں بھی تصرف کی لیاقت رکھتا ہے لیکن اس کو یہ تصرف جائز نہیں ہے۔ یہاں تک کہ غیر کے مال میں تصرف کرنا نافذ نہیں ہوتا ہے) اور نافذ کرنے کی ولایت ملک سے ہے۔ (ف یعنی جب خود تصرف کا مالک ہو تو نافذ بھی کر سکتا ہے۔ پس جب مؤکل نے اسے وکیل بنا دیا تو وہ اسے نافذ کرنے کا مالک ہو گیا۔ وباللحاق الخ اور وکیل جب دارالحرب میں جا کر لوگوں میں گھل مل گیا تو اب اسے یہ کہا جائے گا کہ وہ مُردوں میں جا کر خود بھی مُردہ کے حکم میں ہو گیا۔ اس کی وجہ سے اب اس کی ولایت باطل ہو گئی۔ یعنی اب اس میں نافذ کرنے کی صلاحیت نہیں رہی۔ اسی لئے اس میں دوبارہ ولایت کی صلاحیت نہیں آئے گی۔

کملکہ فی الخ جیسے ام ولد اور مدبر ہونے کی صورت میں اس کی ملکیت نہیں لوٹتی ہے۔ (ف۔ یہاں تک کہ اگر وہ وکیل مرتد ہو کر دارالحرب میں پہنچ جائے یعنی اس کے بارے میں قاضی نے دارالحرب پہنچ کر مردہ ہو جانے کا حکم لگا دیا۔ تو اس کی باندی اور ام ولد آزاد ہو گئی۔ اور اس کا مدبر غلام بھی آزاد ہو گیا۔ اگر اس کے بعد پھر وہ مرتد دارالحرب سے مسلمان ہو کر واپس آجائے تو ام ولد یا مدبر اس کی ملکیت میں واپس نہیں آئینگے۔ اسی طرح اس کی وکالت بھی واپس نہیں آئیگی۔ یعنی اسے اب دوبارہ تصرف نافذ کرنے کی ولایت حاصل نہ ہو گی۔ اور اگر خود مؤکل ہی دارالحرب میں پہنچ جائے تو اس کی طرف سے وکالت باطل ہو جائے گی۔ جیسا کہ پہلے بیان کر دیا گیا ہے۔

ولو عاد المؤکل الخ اور اگر مؤکل مرتد ہو کر دارالحرب پہنچ جانے کے بعد دوبارہ مسلمان ہو کر دارالاسلام واپس آجائے تو اب اس کی وکالت یعنی توکیل نہیں لوٹے گی۔ ظاہر الروایۃ یہی ہے۔ وعن محمدؒ الخ اور امام محمدؒ سے روایت ہے کہ مؤکل کی

توکیل کا حق بھی لوٹ آئے گا۔ جیسے کہ وکیل کے بارے میں ان کا قول ہے۔ (ف۔ یعنی نوادر میں امام محمدؒ سے روایت مذکور ہے کہ اگر مؤکل دار الحرب سے مسلمان ہو کر واپس آجائے تو اس سے پہلے اس نے جسے وکیل بنایا ہوگا اس کی وکالت لوٹ آئے گی۔ یعنی وہ حسب دستور وکیل رہ جائے گیا۔ جیسے اگر وکیل مرتد ہو کر دار الحرب پہنچ جائے۔ پھر مسلمان ہو کر واپس آجائے تو امام محمدؒ کے نزدیک وہ بدستور اپنی وکالت پر بحال ہو جائے گا۔ اس طرح امام محمدؒ سے مؤکل کے بارہ میں دو روایتیں پائی گئیں۔ ان میں سے ایک روایت نوادر کی ہے اس روایت کے مطابق وکیل اور مؤکل کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے۔ یہاں تک کے دونوں کے دار الاسلام میں واپس آجانے پر دونوں کی وکالت اور توکیل لوٹ آتی ہے۔ اور دوسری روایت ظاہر الروایہ ہے یعنی اس میں وکیل اور مؤکل دونوں کے درمیان فرق ہے۔ چنانچہ امام محمدؒ کے نزدیک اگر وکیل مرتد ہو کر دار الحرب پہنچ جانے کے بعد واپس آجائے تو اس کی وکالت لوٹ آتی ہے اور اگر مؤکل واپس آجائے تو اس کی وکالت نہیں لوٹتی ہے۔ والفرق له الخ یعنی ظاہر الروایۃ کے مطابق امام محمدؒ کے نزدیک فرق یہ ہے کہ مؤکل کے بارہ میں بنیاد ملکیت پر ہے جو کہ ختم ہو چکی ہے۔ اسی وقت جب کہ وہ مرتد ہو کر دار الحرب پہنچ گیا تھا۔ اور وکیل ہونے کے بارے میں ایسے معنی پر وکالت مبنی ہے جو وکیل کی ذات میں موجود ہیں یعنی عقل اور بلوغ کے ساتھ ہوشیاری کے ساتھ کام کرنا ہے۔ اور یہ باتیں دار الحرب میں چلے جانے سے بھی ختم نہیں ہوتی ہیں۔ (ف لہٰذا وہ جب دار الحرب سے دار الاسلام واپس آگیا تو وکالت کے تقاضہ کے مطابق کام کر سکتا ہے

توضیح:۔ جب وکیل مر جائے یا اسے مستقل دیوانگی رہنے لگے۔ اگر وکیل یا مؤکل مرتد ہو کر دار الحرب چلا جائے پھر وہاں سے مسلمان ہو کر واپس آجائے مؤکل کے بارے میں امام محمدؒ سے دو روایتیں، تفصیل مسائل، حکم، اختلافِ ائمہ، دلائل

قال ومن وكل اخر بشئي ثم تصرف بنفسه فيما وكل به بطلت الوكالة وهذا اللفظ ينتظم وجوها مثل ان يوكله باعتاق عبده اوبكتابته فاعتقه او كاتبه المؤكل بنفسه او يوكله بتزويج امرأته او بشراء شئي ففعله بنفسه او يوكل بطلاق فطلقها الزوج ثلثا او واحدة وانقضت عدتها او بالخلع فخالعها بنفسه لانه لما تصرف بنفسه تعزر على الوكيل التصرف فبطلت الوكالة حتى لو تزوجها بنفسه وبانها لم يكن للوكيل ان يزوجها منه لان الحاجة قد انقضت بخلاف ما اذاتزوجها الوكيل وابانها له ان يزوج المؤكل لبقاء الحاجة وكذا لو وكله ببيع عبده فباعه بنفسه فلو رد عليه بعيب بقضاء القاضي فعن ابى يوسف انه ليس للوكيل ان يبيعه مرة اخرى لان بيعه بنفسه منع له من التصرف فصار كالعزل وقال محمد له ان يبيعه مرة اخرى لان الوكالة باقية لانه اطلاق والعجز قد زال بخلاف مااذا وكله بالهبة فوهب بنفسه ثم رجع لم يكن للوكيل ان يهب ثانيا لانه مختار في الرجوع فكان دليل عدم الحاجة اما الرد بقضاء بغير اختياره فلم يكن دليل زوال الحاجة فاذا عاد اليه قديم ملكه كان له ان يبيعه والله أعلم.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر زید نے کسی کو اپنے ایک کام کے لئے وکیل بنایا لیکن خود ہی وہ کام کر لیا تو وکیل کی وکالت باطل ہو گئی، اس مسئلہ کی بہت سی صورتیں ہو سکتی ہیں۔ مثلاً نمبر ایک یہ کہ اپنا غلام آزاد کرنے کے لئے کسی کو وکیل کیا۔ دوم یہ کہ اپنا غلام مکاتب بنانے کے لئے کسی کو وکیل بنایا پھر مؤکل نے خود ہی اس غلام کو آزاد کر دیا یا مکاتب بنادیا۔ سوم یہ کہ اپنا نکاح کسی مخصوص عورت مثلاً ھندہ سے کرنے کے لئے یا کسی بھی مخصوص چیز کے خریدنے کے لئے وکیل بنایا پھر اس کام کو خود ہی کر لیا۔ چہارم یہ کہ اپنی بیوی کو طلاق دینے کے لئے کسی کو اپنا وکیل بنایا اس کے بعد شوہر نے اسے خود ہی تین طلاقیں دیدیں۔ یا ایک ہی طلاق دی مگر اس پر عدت بھی گذر گئی۔ پنجم یہ کہ اپنی بیوی کو خلع دینے کے لئے وکیل مقرر کیا بعد میں مؤکل نے خود ہی

اسے خلع دیدیا۔ توان تمام صورتوں میں اس کی وکالت باطل ہوگئی۔ اس لئے کہ جب مؤکل نے بذات خود معاملہ میں تصرف کرلیا تب اس کے وکیل کے لئے اس معاملہ میں تصرف کرنا ناممکن ہو گیا اس لئے اس کی وکالت ہی باطل ہو گئی۔ یعنی اگر اس کے بعد مؤکل نے دوبارہ اسی عورت کو طلاق بائن دیدی تو وکیل کو یہ اختیار ہو گا کہ مؤکل سے اس عورت کا دوبارہ نکاح کر دے۔ کیونکہ ضرورت پوری ہو چکی ہے۔

بخلاف ما اذا الخ بخلاف اس کے اگر وکیل نے اس عورت سے خود ہی نکاح کر کے اسے بائنہ کر دیا تب اس وکیل کو یہ اختیار ہو گا کہ اس عورت کا اپنے مؤکل (سابق شوہر) سے نکاح کر دے۔ کیونکہ ابھی مؤکل کی ضرورت باقی ہے۔ **وکذالو وکلہ الخ** اسی طرح اگر کسی کو اپنا غلام بیچنے کے لئے وکیل بنایا پھر اسے خود ہی بیچدیا تو بھی اس کی وکالت باطل ہو گئی۔ **فلورد علیہ الخ**۔ پھر اگر وہ غلام کسی عیب کی وجہ سے قاضی کے حکم کی وجہ سے واپس کر دیا گیا تو امام ابو یوسفؒ سے یہ روایت ہے کہ وکیل کو اس بات کا اختیار نہ ہوگا کہ اسے دوبارہ بیچ دے۔ کیونکہ مؤکل (مالک) کا خود ہی اسے بیچ دینے کا مطلب یہ ہوا کہ اس نے اپنے وکیل کو اس غلام میں اب تصرف کرنے سے روک دیا ہے۔ اس کی صورت یہ ہو گئی کہ گویا مؤکل نے اپنے وکیل کو اس میں تصرف کرنے سے صاف صاف منع کر دیا ہے۔ **وقال محمدؒ الخ** اور امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ وکیل کو دوبارہ بھی فروخت کرنے کا اختیار ہو گا۔ کیونکہ وکالت کے معنی میں اطلاق ہے یعنی اس کام کے کرنے کی پوری اجازت ہے۔ اور اس کی وکیل کی اپنے کام کے کرنے سے جو مجبوری ہو گئی تھی وہ دور ہو گئی ہے۔ لیکن مؤکل نے جب خود ہی اسے پہلے بیچ دیا تو اب اس میں دوبارہ بیچنے کی گنجائش باقی نہ رہی۔

بخلاف اس کے اگر وکیل سے کہا کہ میرے یہ غلام فلاں کو تم ہبہ کر دو۔ پھر کسی وقت خود ہی اسی شخص کو ہبہ کر دیا اور اس سے واپس بھی لے لیا تو اب وکیل کو یہ اختیار نہیں ہو گا کہ اسے دوبارہ ہبہ کر دے۔ کیونکہ مؤکل نے اس سے ہبہ واپس لے کر اپنی رائے ظاہر کر دی کہ اسے ہبہ کرنا منظور نہیں ہے۔ یہ عمل اس بات کی دلیل ہے کہ مؤکل کو اب ہبہ کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔ اور بیع میں قاضی کے حکم سے اگر واپس لینا پڑ جائے تو اس میں اس بات کی دلالت نہیں ہوتی ہے کہ مؤکل کو اسے فروخت کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔ اس لئے جب مؤکل کے پاس اس کی پہلی اور پرانی ملکیت کی وجہ سے وہ غلام واپس آگیا تو وکیل کو اختیار ہو گیا کہ اسے بیچ ڈالے۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔

توضیح:۔ اگر ایک شخص نے دوسرے کو اپنا کوئی کام کرنے کے لئے وکیل بنایا۔ پھر وہ کام خود ہی کر لیا۔ اس کی چند نظیریں۔ اگر کسی کو اپنا غلام بیچنے کے لئے وکیل بنایا پھر خود ہی اسے بیچ دیا، تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

کتاب الدعوٰی

قال المدعی من لا یجبر علی الخصومة اذا ترکھا والمدعی علیه من یجبر علی الخصومة ومعرفة الفرق بینھما من اھم ما یبتنی علیه مسائل الدعوی وقد اختلف عبارات المشائخ فیه فمنھا ما قال فی الکتاب وھو حد عام صحیح وقیل المدعی من لا یستحق الابحجة کالخارج والمدعی علیه من یکون مستحقا بقوله من غیر حجة کذی الید وقیل المدعی من یتمسك بغیر الظاھر والمدعی علیه من یتمسك بالظاھر وقال محمدؒ فی الاصل المدعی علیه ھو المنکر وھذا صحیح لکن الشان فی معرفته والترجیح بالفقه عند الحذاق من اصحابنا لان الاعتبار للمعانی دون الصور فان المودع اذا قال رددت الودیعة فالقول قوله مع الیمین وان کان مدعیا

للرد صورة لانه ينكر الضمان معنًى .

دعویٰ کے بیان میں

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ مدعی ایسے شخص کو اصطلاح میں کہا جاتا ہے کہ اگر وہ دعویٰ نہ کرے تو اسے معاملہ دائر کرنے (خصومت) پر مجبور نہ کیا جائے۔ (ف۔ یعنی اگر ایک مرتبہ خصومت اور نالش کر کے چھوڑ دے اور دوبارہ مطالبہ نہ کرے تو شرعاً اسے دعویٰ کرنے پر مجبور نہ کیا جائے۔ بلکہ اسے یہ اختیار ہو کہ اگر چاہے تو وہ اپنے پہلے دعویٰ پر قائم رہے اور نہ چاہے تو اپنا دعویٰ واپس لے یا دعویٰ چھوڑ دے۔ کیونکہ اس نے اپنی مرضی اور اختیار سے دعویٰ کیا تھا۔ والمدعى عليه الخ اور مدعی علیہ ایسے شخص کو کہا جاتا ہے کہ جب اس پر کسی کا دعویٰ قائم ہو جائے تو وہ مخاصمت چھوڑ نہ سکے یعنی اس پر یہ لازم ہو جائے کہ اس دعویٰ کا جواب دے و معرفة الفرق الخ معلوم ہونا چاہئے کہ جن باتوں میں دعویٰ کے مسائل کی بنیاد ہے ان میں سے مدعی و مدعی علیہ کے درمیان فرق کرنا دوسرے اہم اور بیان کئے ہوئے امور میں بہت ہی ضروری ہے۔ وقد اختلفت الخ اور مدعی کی تعریف کرنے میں مشائخ کی عبارات مختلف ہیں۔ ان میں سے ایک عبارت یہی ہے جو کتاب قدوری میں بیان کی گئی ہے۔ اور یہ تفصیل و تقریر ہر طرح کے مدعی پر شامل صحیح ہوتی ہے۔

وقيل المدعى الخ اور بعضوں نے کہا ہے کہ مدعی ایسے شخص کو کہا جاتا ہے جو صرف حجت کے بعد یعنی گواہوں کو پیش کر کے یا دوسرے کے اقرار کر لینے سے ہی مستحق ہو۔ جیسے کہ وہ شخص جو اس عین پر قابض نہ ہو جس کا کہ اس نے دعویٰ کر رکھا ہو۔ اور مدعی علیہ وہ شخص ہوتا ہے جو صرف اپنے کہنے یا دعویٰ سے کسی حجت کے بغیر ہی مستحق ہو۔ جیسے کہ وہ شخص جو فی الحال مال پر قابض ہو۔ اور کچھ فقہاء نے کہا ہے کہ مدعی وہ شخص ہے جو خلاف ظاہر دعوی کرے۔ اور مدعی علیہ وہ شخص ہے جو ظاہر کے مطابق دعویٰ کرے۔ (الحاصل جو شخص کسی عین مال پر قابض ہو وہ ظاہر حال سے اپنے مالک ہونے کا مدعی ہے۔ اور جو شخص اس مال پر دعویٰ کرتا ہے وہ خلاف ظاہر دعویٰ کرتا ہے) اور امام محمدؒ نے مبسوط میں فرمایا ہے کہ مدعی علیہ وہ شخص جو انکاری ہو۔ مگر یہ قول اگرچہ صحیح ہے۔ لیکن ہماری گفتگو اس شخص کی شناخت میں ہے (کیونکہ بعض ایسی صورتیں بھی ہو جاتی ہیں جن میں ایک شخص بظاہر مدعی معلوم ہوتا ہے مگر معنیً وہ منکر ہوتا ہے۔ نیز بظاہر ایک شخص منکر معلوم ہوتا ہے مگر معنیً وہ مدعی ہوتا ہے۔ کیونکہ ایک ہی شخص ایک اعتبار سے مدعی مگر دوسرے اعتبار سے وہی مدعی علیہ ہوتا ہے۔ یعنی اس میں دونوں باتیں ایک ساتھ جمع معلوم ہوتی ہیں)۔ اور دعویٰ و انکار میں سے ایک کو فقہی طور سے ترجیح دینے کا ملکہ ہمارے ان فقہاء کرام کو ہوتا ہے جو اپنے فن میں خوب ماہر ہوں۔ کیونکہ حقیقت میں معنی ہی کا اعتبار ہوتا ہے اور ظاہری صورت اور لفظ کا اعتبار نہیں ہوتا ہے۔ اسی بناء پر اگر کسی امانت دار نے یوں کہا کہ میں آپکی امانت واپس کر چکا ہوں اور وہ قسم بھی کھالے تو اسی کی بات کا اعتبار ہوگا۔ اگرچہ وہ بظاہر امانت کی واپسی کا دعویٰ دار ہے۔ لیکن حقیقت میں وہ منکر ہے۔ کیونکہ وہ معنی کے اعتبار سے اپنے اوپر کسی بھی قسم کا تاوان لازم ہونے سے انکار کرتا ہے۔

توضیح:۔ کتاب الدعویٰ۔ اس کتاب میں مدعی و مدعی علیہ اور مال یا حق جس کا دعویٰ ہو اور مدعی و مدعی علیہ کی پہچان۔ اور دعویٰ کے صحیح ہونے کا بیان ہے۔ مدعی پر گواہ اور منکر پر قسم لازم آتا ہے۔ اور قسم سے انکار کرنے کا مطلب دعویٰ کو تسلیم کر لینا ہوتا ہے۔ اور جب قاضی کی مجلس میں دعویٰ صحیح ہو تو مدعی علیہ پر اس کا جواب دینا لازم آتا ہے۔ اور گواہوں کی پیشی اور عدالت وغیرہ سب قاضی کی مجلس ہی میں ہوگی، اسی لئے اس بحث میں

اسی قسم کے مسائل بیان کئے گئے ہیں۔ مدعی اور مدعیٰ علیہ کی تعریف، ان دونوں کے پہچاننے کا طریقہ، مدعی کی تعریف جاننے میں مشائخؒ کی عبارات، تفصیل مسائل، حکم، اختلاف اقوال مشائخ، دلائل

قال ولایقبل الدعوی حتی یذکر شیئا معلوما فی جنسه وقدره لان فائدة الدعوی الالزام بواسطة اقامة الحجة والالزام فی المجهول لایتحقق فان کان عینا فی ید المدعیٰ علیه کلف احضار ها لیشیر الیها بالدعوی وکذا فی الشهادة والاستحلاف لان الاعلام باقصی مایمکن شرط وذالك بالاشارة فی المنقول لان النقل ممکن والاشارة ابلغ فی التعریف ویتعلق بالدعوی وجوب الحضور وعلی هذا القضاة من آخرهم فی کل عصر ووجوب الجواب اذاحضر لیفید حضوره ولزوم احضاره العین المدعاة لما قلنا والیمین اذا انکره وسنذکره ان شاء الله تعالی.قال وان لم تکن حاضرة ذکر قیمتها لیصیر المدعی معلوما لان العین لاتعرف بالوصف والقیمةتعرف به وقد تعذر مشاهدة العین وقال الفقیه ابو اللیث یشترط مع بیان القیمة ذکر الذکورةوالانوثة.

ترجمہ:۔قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ کوئی دعویٰ اسی وقت قابل قبول ہوتا ہے جب کہ مدعی کسی ایسی معلوم چیز کو بیان کرے جس کی جنس اور قدر دونوں معلوم ہوں۔ کیونکہ دعویٰ کرنے کا فائدہ یہی ہوتا ہے کہ حجت قائم کر کے اس کو مدعیٰ علیہ پر لازم کر دیا جائے۔ کیونکہ کسی مجہول چیز کو لازم کرنا ممکن نہیں ہوتا۔(ف۔اس لئے یہ بات ضروری ہوگئی کہ جس چیز کا دعویٰ کیا جائے اس کی جنس اور مقدار بیان کردی جائے۔ فان کان الخ پس اگر مدعیٰ علیہ کے قبضہ میں کوئی عین مال ہو یعنی مال منقول اور معین ہو تو اسے اس بات پر مجبور کیا جائے گا کہ اس مال کو کچہری میں لے کر حاضر ہو۔ تاکہ دعوی کرتے ہوئے اس کی طرف واضح اشارہ ہوسکے۔اسی طرح گواہی میں اور قسم لینے میں بھی اس کی طرف اشارہ ہوسکے۔لان الاعلام الخ کیونکہ جہاں تک لوگوں کو بتانا ممکن ہو اسے پوری حد تک بتانا شرط ہے۔اور اس طرح سے مال منقول کا بتانا اشارہ کرنے سے ہی ممکن ہوتا ہے۔ کیونکہ منتقل ہونے والی چیز کو قاضی کی کچہری میں منتقل کرنا ممکن بھی ہوتا، اس کی طرف اشارہ کر دینے سے ہی اس کی پوری پوری پہچان ہو جاتی ہے۔

و یتعلق بالدعویٰ الخ اور دعویٰ کے صحیح ہونے کے ساتھ ہی مزید چند ضروری باتوں کا ہونا بھی ضروری ہے یعنی (۱) مدعیٰ علیہ پر حاضر ہونا واجب ہے۔اسی وجہ سے شروع سے ابتک ہر زمانہ کے قاضی اسی قول پر عمل کرتے آئے ہیں (۲) یہ کہ مدعیٰ علیہ جب بھی حاضر ہو جائے اس پر مدعی کے دعوی کا جواب دینا واجب ہے تاکہ اس کا حاضر ہونا مفید ہو (۳) ایسا مال جس کے بارے میں دعویٰ ہے کہ ایک جگہ سے دوسری جگہ لے جانا ممکن ہو تو اسے بیان کردہ دلیل کے مطابق وہاں پر لانا بھی لازم ہے (۴) اگر وہ دعویٰ کو تسلیم نہ کرے اور اسی بناء پر اس سے قسم کھانے کو کہا جائے تو اس پر قسم لازم ہوگی۔اس بحث کو انشاء اللہ ہم عن قریب مزید بیان کریں گے۔قال وان لم تکن الخ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر وہ مال باقی نہ رہا ہو یعنی خواہ وہ ضائع ہو گیا ہو یا اسے وہاں پر لانا ممکن نہ ہو تو اس کی قیمت بیان کردے تاکہ جو کچھ دعویٰ ہو وہ معلوم ہو سکے۔ کیونکہ کسی بھی مال عین کی پہچان صرف اس کا وصف بیان کر دینے سے نہیں ہوتی ہے یعنی اس کی اتنی پہچان ہو سکے جتنی شرط ہے یا ہونی چاہئے۔البتہ قیمت کا اندازہ بتلا دینے سے پہچان ہو سکتی ہے۔ جب کہ موجودہ صورت میں مال عین کا مشاہدہ کرنا ناممکن ہے۔(ف مثلاً غلہ کی بڑی ڈھیر کے بارے میں دعویٰ ہو تو پوری ڈھیر کو کچہری میں لے کر جانا مشکل ہوتا ہے اس لئے بجائے ڈھیر لے جانے کے اور وصف بیان کرنے کے اس کی قیمت کا اندازہ بیان کر دینے کے ساتھ ہی اس کے مذکر یا مؤنث ہونے کو بھی بتا دینا ضروری ہے۔(ف یہ ساری تفصیل مال منقول کے بارے میں ہے۔م)

توضیح:۔دعویٰ کے قابل قبول ہونے کی شرط۔دعویٰ کے صحیح ہونے کے بعد بھی ضروری باتیں، اگر دعویٰ کا مال باقی ہو یا ضائع ہو گیا ہو۔ تو کیا باتیں ضروری ہیں۔ تفصیل مسائل۔ حکم۔اختلاف ائمہ۔دلائل

قال فان ادعى عقارا حدده وذكر انه فى يد المدعى عليه وانه يطالبه به لانه تعذر التعريف بالاشارة لتعذر النقل فيصار الى التحديد فان العقار يعرف به ويذكر الحدود الاربعة ويذكر اسماء أصحاب الحدود وانسابهم ولابد من ذكر الجد لان تمام التعريف به عند ابى حنيفةؒ على ما عرف هو الصحيح ولو كان الرجل مشهورا يكتفى بذكره فان ذكر ثلثة من الحدود يكتفى بها عندنا خلافا لزفرؒ لوجود الاكثر بخلاف ما اذا غلط فى الرابعة لانه يختلف به المدعىٰ ولا كذالك بتركها وكما يشترط التحديد فى الدعوى يشترط فى الشهادة وقوله فى الكتاب وذكر انه فى يد المدعى عليه لابد منه لانه انما ينتصب خصما اذاكان فى يده وفى العقار لايكتفى بذكر المدعى وتصديق المدعى عليه انه فى يده بل لا يثبت اليد فيه الا بالبينة او علم القاضى هو الصحيح نفيا لتهمة المواضعة اذالعقار عساه فى يد غيرهما بخلاف المنقول لان اليد فيه مشاهدة وقوله وانه يطالبه به لان المطالبة حقه فلا بد من طلبه ولانه يحتمل ان يكون مرهونا فى يده او محبوسا بالثمن فى يده وبالمطالبة يزول هذا الاحتمال وعن هذا قالوافى المنقول يجب ان يقول فى يده بغير حق .

ترجمہ:۔قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر مدعی نے کسی غیر منقولہ جائیداد (عقار) کا دعوی کیا تو اس پر لازم آتا ہے کہ اس کی چوحدی (حدود) بیان کردے۔اور یہ بھی بتلائے کہ وہ اس کے قبضہ میں ہے۔ اور یہ کہ اس مدعی نے اس سے اپنی اس عقار (جائیداد) کا مطالبہ کیا ہے۔لانہ تعزر الخ کیونکہ اس جائیداد کے منتقل نہ ہونے کی وجہ سے جب اشارہ سے اس کی پہچان ممکن نہیں ہوئی تو اس کی چوحدی بیان کردینے کی ضرورت ہوئی۔ کیونکہ عقار (جائیداد غیر منقولہ) کی پہچان اسی طرح سے ہوتی ہے۔ پھر حدود اربعہ بیان کرے۔اور ان لوگوں کے نام ونسب کو بھی بیان کرے جن کی جائیداد چاروں اطراف میں ہے۔ مثلاً یہ کہے کہ زید بن بکر بن خالد۔اس میں باپ کے ساتھ ہی دادا کا نام بھی بیان کرنا ضروری ہے۔ کیونکہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک دادا کا نام بیان کردینے سے ہی اس کی شناخت مکمل ہوتی ہے۔ جیسا کہ پہلے اپنے موقع پر بیان کیا جاچکا ہے۔ اور یہی صحیح روایت ہے۔(ف۔یہ حکم اس صورت میں ہے جب کہ وہ شخص مشہور نہ ہو۔ یعنی جو شخص اس کی چوحدی میں سے کسی بھی حد کا مالک ایسا ہو کہ لوگ عموماً اسے جانتے پہچانتے نہ ہوں۔

ولو کان الرجل الخ اور اگر وہ شخص خود ہی مشہور ہو تو صرف اس کا نام ہی ذکر کردینا کافی ہوگا۔(ف۔یعنی اس کا باپ اور دادا کے نام بیان کئے بغیر صرف اسی کا نام ذکر کردینا کافی ہوگا۔ مثلاً اس جائیداد کی شرقی (پوربی) جانب کا مالک فلاں شخص ہے جو اپنے طور پر مشہور شخص ہے۔فان ذکر الخ اب اگر بجائے چاروں حد بیان کرنے کے صرف تین ہی حدود بیان کئے تو امام زفرؒ کے قول کے برخلاف ہمارے نزدیک اکتفاء کیا جائے گا۔ کیونکہ اکثر حدود کا ذکر ہوگیا ہے۔(ف۔ مگر صرف دو حدود ذکر کرنا کافی نہ ہوگا۔ کیونکہ اکثر کا حکم کل کے برابر ہوتا ہے۔بخلاف ما الخ اس کے برخلاف اگر چوتھی حد بیان کرنے میں غلطی کردی تو دعویٰ غلط ہو جائے گا۔ کیونکہ جس چیز کے بارے میں دعویٰ ہے وہی چیز مختلف ہوگئی۔اور چوتھی حد کا بیان چھوڑ دینے سے یہ بات نہیں ہوتی ہے۔(ف کیونکہ وہ چوتھی حد تو اپنی جگہ پر ہی رہی اگرچہ بیان نہیں کی گئی ہے۔وکمایشترط الخ اور جیسے دعویٰ کرتے وقت حدود کا بیان کرنا شرط ہے اسی طرح گواہی دیتے وقت بھی حدود کا بیان کرنا شرط ہے۔(ف یعنی جو لوگ ایسے دعویٰ کے سلسلہ میں گواہی دینے آئیں ان پر بھی لازم ہوگا کہ اس جائیداد کے حدود بیان کریں۔ جیسا کہ اوپر بیان کیا گیا ہے۔وقولہ فی الکتاب

الخ اور کتاب قدوری کے حوالہ سے جو یہ لکھا گیا ہے کہ مدعی یہ بیان کرے کہ یہ عقار اس مدعی علیہ کے قبضہ میں ہے، کیونکہ ایسا کرنا ضروری ہے، جس کی وجہ یہ ہے کہ مدعی علیہ کو خصم یا فریق ثانی اسی وقت کہا جائے گا جب کہ وہ جائیداد اس کے قبضہ میں بھی ہو۔

وفي العقار الخ اور عقار (جائیداد غیر منقولہ) میں مدعی کے بیان کرنے اور مدعی علیہ کی اس طرح تصدیق کرنے پر کہ یہ عقار اسی شخص (مدعی علیہ) کے قبضہ میں ہے اکتفاء نہیں کیا جائے گا۔ (ف۔ یعنی اگر کسی عقار کا دعویٰ کیا اور اس میں یہ کہا کہ وہ عقار مذکور مدعی علیہ کے قبضہ میں ہے۔ اور اس مدعی علیہ نے اس بات کی تصدیق بھی کر دی کہ جس عقار پر مدعی کا دعویٰ ہے وہ اس مدعی علیہ کے قبضہ میں ہے۔ بل لایثبت الخ بلکہ عقار میں قبضہ ثابت نہیں ہوگا۔ البتہ اسی وقت ثابت ہوگا جب کہ اس دعویٰ پر گواہ پیش کردے یا قاضی کو اس کی خبر ہو چکی ہو۔ (ف مثلاً گواہ نے یوں کہا کہ ہم نے اس مکان کو اس مدعی علیہ کے قبضہ میں ناحق پایا ہے تو یہ کہنا کافی نہ ہوگا۔ یہی قول صحیح ہے۔ کیونکہ اس طرح سے مواضعہ کی تہمت کی نفی کرنے کے لئے۔ (یعنی اس احتمال کو دور کرنے کے لئے کہ دونوں گواہوں نے آپس میں یہ طے کر لیا ہو کہ کسی طرح مدعی علیہ اس مدعی کے قول کی تائید کردے تاکہ اس کے بعد قاضی مدعی ہی کے قبضہ میں رہنے کے بارے میں فیصلہ کردے۔ اس کے بعد مدعی اپنی مرضی کے مطابق اس میں تصرف کر سکے)۔ اذا العقار الخ کیونکہ یہ بات ممکن ہے کہ شاید وہ جائیداد ان دونوں میں سے کسی کا بھی اس پر قبضہ نہ ہو بلکہ اور کسی تیسرے کا اس پر قبضہ ہو۔

بخلاف المنقول الخ برخلاف مال منقول کے کہ منقول مال میں قابض کا قبضہ خود ہی ظاہر اور گواہ بھی ہو رہا ہے۔ (ف۔ اور کسی چیز کا کسی کے قبضہ میں ہونا ہی اس پر ملکیت کی دلیل ہے اس لئے ظاہر حال سے دعویٰ صحیح ہو گیا۔ وقولہ انہ الخ اور قدوریؒ نے جو یہ فرمایا ہے کہ یہ بیان کرے کہ مدعی اس کو اس مدعی علیہ سے مطالبہ کرے گا۔ کیونکہ وہ مال عقار تو مدعی کا حق ہے اس لئے یہ بات شرط لازم ہوگی کہ مدعی اس مدعی علیہ سے مطالبہ کرے۔ اور اس وجہ سے بھی کہ اس میں اس بات کا احتمال ہوتا ہے کہ وہ جائیداد اگرچہ اس مدعی علیہ کے قبضہ میں ہے مگر رہن کے طور پر ہو یا قرض کی ادائیگی نہ ہونے کی وجہ سے اس کے پاس رُکا ہوا ہو۔ (ف۔ یعنی شاید کہ مدعی نے مدعی علیہ سے قرض لے کر یہ جائیداد اس کے پاس رہن رکھی ہوئی ہو۔ یا مدعی نے اس سے خریدا تھا مگر اس کی قیمت ادا نہ کرنے کی وجہ سے مدعی علیہ نے اسے حوالہ نہ کیا بلکہ روک رکھا ہو۔ تو مال کا اس کے پاس صرف موجود ہونا دعویٰ کے صحیح ہونے کی دلیل نہیں ہوئی۔ کیونکہ یہ احتمال موجود ہے۔ وبالمطالبۃ الخ اور مطالبہ کے بعد یہ احتمال ختم ہو جاتا ہے۔ (ف۔ کیونکہ جو چیز بطور رہن ہو یا قیمت کی ادائیگی نہ ہونے کی وجہ سے روکی گئی ہو وہ قابض کے قبضہ سے نہیں لی جا سکتی ہے۔ اب جب کہ اس نے مطالبہ کیا تو ملکیت کے دعویٰ میں یہ احتمال باقی نہیں رہا۔ وعن ھذا الخ اور ان ہی احتمالات سے بچنے کے لئے مشائخ نے فرمایا ہے کہ مال منقول کے دعویٰ میں یہ کہنا ضروری ہے کہ اس مدعی علیہ کے قبضہ میں ناحق ہے۔ (ف اس جملہ کے کہدینے کی وجہ سے یہ احتمال ختم ہو گیا کہ وہ مرہون شئے یا قیمت کی ادائیگی نہ ہونے کی وجہ سے رُکی ہوئی ہے۔ کیونکہ تہمن یا بائع کا یہ قبضہ حق بجانب ہے یہ ساری تفصیل اس صورت میں ہے جب کہ مال عین میں ہو۔

توضیح:۔ اگر مدعی کا دعویٰ غیر منقولہ جائیداد پر ہو تو اسے کیا کرنا چاہئے۔ جائیداد کی چوحدی بیان کرتے وقت صرف اس کی دو یا تین حدیں بیان کیں۔ مال منقول کے دعویٰ میں کن باتوں کا ذکر کرنا ضروری ہے، تفصیل مسائل، حکم، اقوال مشائخ، دلائل

قال وان کان حقا فی الذمۃ ذکر انہ یطالبہ بہ لما قلنا وھذا لان صاحب الذمۃ قد حضر فلم یبق الا المطالبۃ لکن لا بد من تعریفہ بالوصف لانہ یعرف بہ .

قال واذا صحت الدعوى سأل القاضي المدعى عليه عنها لينكشف وجه الحكم فان اعترف قضى عليه بها لان الاقرار موجب بنفسه فيأمر بالخروج عنه وان انكر سأل المدعى البينة لقوله عليه السلام الك بينة فقال لا فقال لك يمينه سأل ورتب اليمين على فقد البينة فلا بد من السؤال ليمكنه الاستحلاف .

قال وان أحضرها قضى بها لانتفاء التهمة عنها وان عجز عن ذالك وطلب يمين خصمه استحلفه عليها لما روينا ولابد من طلبه لان اليمين حقه الا ترى انه كيف اضيف اليه بحرف اللام فلابد من طلبه .

ترجمہ :۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر وہ چیز جس کا دعویٰ ہے کوئی ایسا حق ہو جو مدعی علیہ کے ذمہ ہو تو مدعی یہ بیان کرے کہ فلاں شخص پر میرا دعویٰ ہے اس سے میں اپنے حق کا مطالبہ کرتا ہوں۔ اسی دلیل کی بناء پر جو گزر گئی ہے۔(ف۔ یعنی یہ کہ مطالبہ کرنا اس مدعی کا حق ہے جس کا مطالبہ کرنا ضروری ہوتا ہے)۔ وھٰذا لان الخ یہ اس لئے کہ جس کے ذمہ باقی ہے وہ تو موجود ہے۔ اس لئے اس سے مطالبہ کرنے کے سوائے کوئی کام یعنی مطالبہ کرنے کے دوسری کوئی چیز باقی نہیں رہی ہے(ف۔ کیونکہ وہ حق مال عین نہیں ہے کہ اس کی طرف اشارہ ہو سکے)۔ لکن لابد الخ لیکن اس حق کو اس کے وصف کے ساتھ بیان کرنا ضروری ہے۔ کیونکہ جو حق کہ ذمہ میں واجب ہو اور غیر معین ہو اس کی پہچان اسی وصف کے بیان سے ہوتی ہے۔(ف۔ مثلاً یوں کہے کہ پانچ سو کھرے درہم یا اوسط درجہ کے جن کا وزن اتنا اور اتنا فلاں سکہ کا ہوتا ہے۔ خلاصہ یہ کہ اپنا دعویٰ صحیح کرنے کے لئے جو باتیں لازم ہوں وہ سب بیان کردے)۔

قال واذا صحت الخ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اس طرح جب دعویٰ صحیح ہو جائے تب قاضی مدعی علیہ سے اس دعویٰ کے متعلق دریافت کرے۔(ف۔ کہ تم اس دعویٰ کے بارے میں کیا کہتے ہو۔ کیا تم اس کا اقرار کرتے ہو یا انکار کرتے ہو۔ پوچھنے کا مقصد یہ ہوگا کہ اس کے بعد ہی مناسب فیصلہ کر سکے۔(ف۔ کہ قاضی نے مدعی علیہ کے اقرار کرنے پر اس پر حکم جاری کیا ہے۔ یا وہ اس کا انکار کر چکا تھا۔ پھر گواہوں سے بیان لے کر دعویٰ ثابت ہونے کے بعد حکم جاری کیا ہے۔ فان اعترف الخ اب اگر مدعی علیہ نے دعویٰ کا اقرار کر لیا تو قاضی اس دعویٰ کا اس پر حکم لگائے۔ لان الاقرار الخ کیونکہ خود اس کے اپنے اقرار سے ہی حق لازم ہوا ہے۔ اس وقت قاضی اس لئے حکم دے گا تاکہ وہ اپنے اقرار کے مطابق مدعی کو اس کا حق ادا کر کے بری الذمہ ہو جائے۔(ف یعنی آدمی کو اس کی اپنی ذات پر اختیار ہے کہ جو چاہے اقرار کرے تاکہ وہی اس پر نافذ ہو جائے۔ پس جب کہ مدعی علیہ نے اپنی ذات پر اس حق کا اقرار کر لیا تو دوسری کسی حجت کے بغیر ہی وہ حق اس پر لازم ہو گیا۔ لہٰذا قاضی اس پر یہ حکم جاری کرے گا کہ اس کا حق ادا کر کے بری الذمہ ہو جائے۔

وان انکر الخ اور اگر مدعی علیہ اس کے دعویٰ کا انکار کر دے تب قاضی اس مدعی سے گواہ کا مطالبہ کرے گا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فرمان کی وجہ سے جو آپؐ نے ایک مدعی سے فرمایا تھا کہ کیا تمہارے دعویٰ پر تمہارے پاس گواہ ہیں۔ انہوں نے انکار میں جواب دیا۔ اس پر آپ نے فرمایا کہ اب تمہارے لئے اس مدعی علیہ کی قسم ہے۔(ف اس کی روایت بخاری و مسلم اور سنن اربع نے کی ہے)۔ سأل و رتب الخ اس حدیث میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مدعی سے گواہ چاہے۔ پھر گواہ نہ ہونے کی صورت میں قسم لازم کی۔ اس لئے یہ لازم ہوا کہ قاضی پہلے سوال کرے تاکہ اسے مدعی علیہ سے قسم لینا ممکن ہو۔ (ف۔ پس سب سے پہلے قاضی مدعی سے گواہ طلب کرے)۔ قال وان احضرھا الخ قدوریؒ نے کہا ہے کہ اگر مدعی گواہوں کو بلا کر لے آئے یعنی اگر ان کا عادل ہونا بھی ثابت ہو جائے تب قاضی ان کی گواہی کے مطابق حکم دے۔ کیونکہ اس دعویٰ سے تہمت دور ہو گئی۔

وان عجز الخ اور اگر مدعی اپنے گواہوں کو لانے سے عاجز ہو کر مدعی علیہ سے قسم کھانے کو کہے۔ تو قاضی اس دعویٰ کے مطابق مدعی علیہ سے قسم لے گا۔ اس کی دلیل بھی وہی حدیث ہے جو ہم نے پہلے بیان کر دی۔(ف یعنی وہ یہ ہے کہ حضرت اشعث

بن قیس رضی اللہ عنہ نے کہا کہ میرے اور ایک یہودی کے درمیان ایک زمین کے بارے میں جھگڑا تھا۔ اس لئے میں اسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے لے آیا۔ اس وقت رسول اللہ ﷺ نے مجھ سے فرمایا کہ کیا تمہارے پاس اپنے گواہ ہیں۔ میں نے عرض کیا کہ نہیں۔ تب آپ ؐ نے اسی یہودی سے فرمایا کہ تم قسم کھالو۔ تو میں نے عرض کیا کہ یارسول اللہ ﷺ یہ تو قسم کھاجائے گا۔ اور میرا مال لے جائے گا۔ اور یہ شخص بے خوف اور نڈر ہے۔ تب آپ ؐ نے فرمایا کہ جو شخص ایسی قسم کھالے جس کی وجہ سے وہ مال کا حقدار بن جائے حالانکہ وہ حقیقت میں اپنی قسم کھانے میں جھوٹا ہو تو وہ اللہ تعالیٰ سے اس حال میں ملے گا کہ اللہ تعالیٰ اس پر سخت غصہ میں ہوں گے۔ اس کی روایت مسلم نے کی ہے۔ اور تمام صحاح ستہ نے بھی اس کی روایت کی ہے۔ اسی موقع پر یہ آیت نازل کی گئی ﴿انَّ الَّذینَ یَشترُونَ بعهدِاللهِ وَ اَیمَانهِم ثمناً قلیلاً اُولٰئکَ لَهُم عذاب عَظِیم﴾۔ تک۔ جیسا کہ صحاح ستہ میں ہے۔ ولابدمن طلبه الخ اور مدعی کے لئے اس موقع پر قسم کھانے کا مطالبہ کرنا ضروری ہے۔ کیونکہ قسم کھلانے کا اُسی کا حق ہے۔ الاترى الخ کیا تم یہ نہیں دیکھتے ہو کہ رسول اللہ ﷺ نے (الک بینة فقال لا فقال لک یمینه فرماکر) کیونکہ لک میں لام مدعی کی طرف مجرور اور مضاف ہوئی۔ اس سے معلوم ہوا کہ مدعی کے لئے ضروری ہے قسم کا مطالبہ کرنا۔ (ف یعنی حدیث میں لک یمینه فرمایا گیا ہے۔ تمہارے لئے مدعی علیہ کی قسم ہے۔ اس سے ظاہر ہوا کہ یہ قسم مدعی کا حق ہے۔ پس وہ جب اپنا حق طلب کرے گا حاکم اس کو مدعی علیہ سے دلادے گا۔

توضیح:۔ مدعی نے جس چیز کا دعویٰ کیا ہے اگر وہ ایسا حق ہو جو مدعی علیہ کے ذمہ ہو تو مدعی کس طرح دعویٰ کرے گا۔ دعویٰ صحیح ثابت ہو جانے کے بعد قاضی کیا کرے گا۔ اگر مدعی علیہ نے مدعی کے دعویٰ کو تسلیم کرلیا۔ یا دعویٰ کا انکار کردیا۔ اگر مدعی اپنے گواہوں کو لانے سے عاجز ہو کر مدعی علیہ سے قسم کھانے کو کہے، تفصیل مسائل، حکم، دلائل

﴿باب الیمین﴾

واذاقال المدعی لی بینة حاضرة وطلب الیمین لم یستحلف عند ابی حنیفةؒ معناه حاضرة فی المصر وقال ابویوسفؒ یستحلف لان الیمین حقه بالحدیث المعروف فاذا طالبه به یجیبه ولابی حنیفةؒ ان ثبوت الحق فی الیمین مرتب علی العجز عن اقامة البینة لما روینا فلا یکون حقه دونه کما اذاکانت البینة حاضرة فی المجلس ومحمد مع ابی یوسفؒ فیما ذکره الخصاف ومع ابی حنیفةؒ فیما ذکر الطحاوی .قال ولا ترد الیمین علی المدعی لقوله علیه السلام البینة علی المدعی والیمین علی من انکر قسم والقسمة تنافی الشرکة وجعل جنس الایمان علی المنکرین ولیس وراء الجنس شئی وفیه خلاف الشافعیؒ.

باب قسم کا بیان

ترجمہ:۔ اگر مدعی نے کہا کہ میرے گواہ حاضر ہیں اور اس نے مدعی علیہ سے قسم کھانے کا مطالبہ کیا تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک مدعی علیہ سے قسم نہیں لی جائے گی۔ معناہ الخ۔ مدعی کے اس بات کے کہنے کا مطلب کہ گواہ حاضر ہیں یہ ہے کہ میرے گواہ اسی شہر میں ہیں۔ (ف اور اس کی مراد یہ نہیں ہے کہ وہ قاضی کی کچہری میں آگئے ہیں۔ کیونکہ وہ کچہری میں آچکے ہوں تو بالاتفاق مدعی علیہ سے قسم نہیں لی جائے گی۔ اور اگر یوں کہا کہ میرے گواہ شہر میں ہیں تو اس صورت میں قسم کھانے کے بارے میں اختلاف ہے۔ اس طرح سے کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک قسم نہیں لی جائے گی۔ وقال ابو یوسفؒ الخ اور امام ابو یوسفؒ نے فرمایا ہے کہ مدعی علیہ سے قسم لی جائے گی۔ کیونکہ قسم مدعی کا حق ہے۔ مشہور حدیث کی بناء پر پس جب مدعی نے مدعی علیہ سے قسم کا

مطالبہ کیا تو وہ اسے قبول کرلے۔امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ قسم میں مدعی کا حق اس وقت ثابت ہوتا ہے جب کہ وہ گواہ حاضر کرنے سے عاجز ہو جائے۔ جس کی دلیل وہی حدیث ہے جو ہم نے پہلے روایت کر دی ہے۔اس لئے گواہی سے عاجز ہوئے بغیر قسم لینا مدعی کا حق نہ ہوگا۔ جیسے کہ اگر قاضی کی مجلس میں گواہ موجود ہوں تو اس وقت بالاتفاق قسم لینا مدعی کا حق نہیں ہوتا ہے۔اور امام محمدؒ سے دو مختلف روایتیں ہیں۔ جیسا کہ خصافؒ کی روایت میں ہے کہ وہ امام ابو یوسفؒ کے ساتھ ہیں۔اور طحاویؒ کی روایت میں ہے کہ وہ امام ابو حنیفہؒ کے ساتھ ہیں۔(ف انزاریؒ نے غایۃ البیان میں اعتراض کیا ہے کہ خصافؒ نے امام محمدؒ کا قول بالکل نقل نہیں کیا ہے۔اسی طرح طحاویؒ نے بھی مختصر میں ذکر نہیں کیا ہے۔واللہ تعالیٰ اعلم۔ع۔

قال ولا ترد الخ قدوریؒ نے لکھا ہے کہ مدعی پر قسم نہیں لوٹائی جائے گی۔امام احمدؒ سے یہی ظاہر الروایہ ہے۔ع۔(ف یعنی کسی حال میں بھی ایسا نہیں ہوگا کہ مدعی کے قسم کھانے پر جت دعویٰ کے بغیر حکم دیا جائے گا۔رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ مدعی پر گواہ لازم ہوتے ہیں۔اور جو انکار کرے اس پر قسم لازم ہوتی ہے۔(ف شیخین وغیرہما نے اس کی روایت کی ہے)اس فرمان میں حکم کو بانٹ دیا گیا ہے۔اور تقسیم یا بٹوارہ شرکت کے مخالف ہوتا ہے۔(ف یعنی گواہی نمبر (۱) اور قسم نمبر (۲) دونوں کو رسول اللہ ﷺ نے مدعی اور مدعی علیہ کے درمیان تقسیم کر دیا ہے۔اور تقسیم ہو جانے کے بعد کسی چیز میں شرکت باقی نہیں رہتی ہے۔ورنہ تقسیم کا کوئی فائدہ اور مقصد نہ ہوگا۔اس میں رسول اللہ ﷺ نے جنس قسم کو انکار کرنے والوں کے لئے مخصوص کر دیا ہے۔(ف اس طرح سے کہ الیمین کو الف اور لام جنس کے ساتھ فرمایا ہے۔کیونکہ یہاں پر بالاتفاق کوئی معہود قسم نہیں ہے۔اس لئے جنس قسم منکر کے لئے ہوئی)۔اور جنس کے علاوہ دوسری کوئی چیز باقی نہیں ہے۔(ف یعنی جب جنس قسم مدعی علیہ کے ساتھ مخصوص ہو گئی تب کوئی قسم ایسی باقی نہیں رہی جو مدعی کے لئے ہو سکے۔

وفیہ خلاف الشافعیؒ قسم کے اس حکم کے بارے میں امام شافعیؒ کا اجتہاد سب کے مخالف ہے،(ف: چنانچہ امام شافعیؒ کے نزدیک جب مدعی کا کوئی گواہ نہ ہو۔اس لئے قاضی نے مدعی علیہ کو قسم کھانے کے لئے کہا اور اس نے بھی قسم کھانے سے انکار کر دیا تو وہ قسم اب خود مدعی پر لوٹ آئے گی۔ چنانچہ اگر مدعی قسم کھالے تو اسی کی قسم کی بناء پر قاضی فیصلہ سنادے گا۔اسی طرح اگر مدعی صرف ایک گواہ حاضر کر کے دوسرے گواہ کو حاضر کرنے سے عاجزی کا اقرار کرلے تب بھی اس پر قسم لازم آجائے گی۔پھر اگر ایک گواہ ہونے کے علاوہ وہ قسم بھی کھالے تب قاضی اسی کے دعویٰ کے مطابق حکم دیدے گا۔اور اگر وہ قسم کھانے سے انکار کر جائے تو کوئی حکم نہیں دے گا۔ک۔یہی قول امام مالکؒ کا ہے۔اور یہی ایک روایت امام احمدؒ کی بھی ہے۔مگر بعض علماء شافعیہؒ نے فرمایا ہے کہ امام احمد اور جمہور فقہاء کا یہی مذہب ہے۔اور امام مالکؒ نے اپنی مؤطا میں حضرت باقر رضی اللہ عنہ سے مرسل روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ایک گواہ اور مدعی کی قسم پر فیصلہ سنادیا۔ابن عبد البرؒ نے کہا ہے کہ اس حدیث کو مالکؒ سے ایک جماعت نے موصولاً بیان کیا ہے۔جنؒ میں سے حضرت عثمان ابن خالد العثمانی واسمٰعیل بن موسیٰ الکوفی بھی ہیں۔اور باقرؒ نے حضرت جابرؓ سے موصولاً روایت کی ہے جسے حفاظ کی ایک جماعت نے اسناد کیا ہے۔

اور یہ حدیث حضرات ابن عباسؓ و جابرؓ و ابو ہریرہؓ و زید بن ثابتؓ و عمرؓ و ابن عمرو علیؓ و سعدؓ بن عبادہ و عبد اللہؓ بن عمرو بن العاص و مغیرہؓ بن شعبہ اور مسروقؒ نے رسول اللہ ﷺ سے روایت کی ہے۔اور یہ حدیث ابن عباسؓ کو مسلم و ابو داؤد و نسائی و ابن ماجہ و دار قطنی اور بیہقی رحمہم اللہ نے روایت کیا ہے۔اور امام شافعیؒ نے کہا ہے کہ حدیث صحیح ہے۔اور ابن عبد البرؒ نے کہا ہے کہ صحیح ہے۔اس میں کسی کو طعن کرنے کی مجال نہیں ہے۔اور علماء نے کہا ہے کہ اس باب میں تقریباً بیس صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے رسول اللہ ﷺ سے روایت کیا ہے۔جس میں حسن و صحیح روایتیں بہت ہیں۔ابن عبد البرؒ نے کہا ہے کہ متواترات ہیں۔طحاویؒ نے اعتراض کیا ہے کہ اس کے اسناد میں قیس بن سعد راوی کی کوئی روایت عمرو بن دینار سے ثابت نہیں ہوئی ہے۔اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ دونوں مکی و ثقہ تابعی ہیں۔اور قیس بن سعدؒ سے بخاری و مسلمؒ نے روایت کی ہے۔اور ابن المدینی نے کہا

ہے کہ وہ ثقہ ہیں۔ اور قیس کی متابعت کی ہے محمد بن مسلم الطائفی نے اور شافعیؒ نے اس کو دوسری سند سے ابن عباسؓ سے روایت کیا ہے۔ سوائے اس کے کہ ترمذیؒ نے علل کبیر میں بخاریؒ سے نقل کیا ہے کہ عمرو بن دینار نے اس حدیث کو ابن عباسؓ سے نہیں سنا ہے۔ اس کا جواب دیا گیا ہے کہ عمرو بن دینار نے ابن عباسؓ سے احادیث کی روایت کی ہے اور ان سے ملاقات بھی ممکن ہے۔ یہاں تک کہ مسلمؒ نے تصحیح کی ہے۔ اس کے علاوہ حنفیہ کے نزدیک یہ کوئی جرح اور عیب نہیں ہے جب کہ راوی ثقہ ہے۔ اور دار قطنیؒ نے کبھی عمرو بن دینار عن طاؤس عن ابن عباس روایت کی ہے۔ اور کبھی عمرو بن دینار عن جابر بن زید عن ابن عباس روایت کی۔ اس طرح ثقہ طریقہ سے وصل ثابت ہے۔ اس کے علاوہ یہی حدیث حضرت ابوہریرہؓ سے سنن اربعہ میں مرفوعاً مروی ہے۔ اور ترمذیؒ نے کہا ہے کہ حدیث حسن ہے۔ اور اس کے سارے راوی مدنی اور ثقہ ہیں۔

اور حضرت جابرؓ سے ترمذی وابن ماجہ نے روایت کی ہے۔ اور ابن خزیمہ وابو عوانہؒ نے اس کو صحیح میں شمار کیا ہے۔ اور حق بات یہ ہے کہ حدیث یقیناً ثابت ہے۔ اس کے جواب میں کبھی یہ کہا جاتا ہے کہ حدیث منسوخ ہے۔ لیکن اسے بھی اس طرح رد کیا جاتا ہے کہ نسخ کا دعویٰ صرف احتمال سے ساقط نہیں ہوتا ہے۔ اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ اس حدیث میں قرآن پاک سے کوئی مخالفت لازم نہیں آتی ہے۔ کیونکہ نص میں یہ بات واضح نہیں ہے کہ اس سے کم جائز نہیں ہے۔ دار قطنیؒ نے حضرت علیؓ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ وابوبکر وعمر وعثمان رضی اللہ عنہم سب کے سب ایک گواہ کی گواہی کے ساتھ مدعی کی قسم پر حکم دیا کرتے تھے۔ اور امام مالکؒ نے اپنی مؤطا میں ابوالزناد سے روایت کی ہے کہ عمر بن عبدالعزیزؒ نے اپنے کوفہ کے عامل کو جن کا نام عبدالحمید بن عبدالرحمٰن بن زید بن الخطاب تھا فرمان لکھا کہ ایک گواہ کے ساتھ مدعی کی قسم ہونے پر فیصلہ سنادیا کرو۔ اور مالکؒ نے بلاغاً یہ فتویٰ ابو سلمہ بن عبدالرحمٰن وسلیمان بن یسار سے نقل کیا۔ اور مالکؒ نے کہا ہے کہ سنت جاری ہو چکی ہے کہ ایک گواہ اور مدعی کی قسم پر حکم دیا جائے۔ خلاصہ بحث یہ ہوا کہ خلفائے راشدین رضی اللہ عنہم کے علاوہ صحابہ اور تابعین کرام کی ایک بڑی جماعت اس بات پر متفق ہے کہ ایک گواہ کے ساتھ مدعی کی قسم ہو جانے کے بعد حکم دیا جائے۔ اور ہمیں یہ حکم ہے کہ ہم خلفائے راشدینؓ کی اتباع کریں۔ دوم یہ کہ رسول اللہ ﷺ سے قضاء کا یہ حکم بطریق تواتر نقل ہوا ہے۔ اور یہ حدیث مشہور کے درجہ سے کم نہیں ہے۔ جب کہ بالاتفاق حدیث مشہور کے ذریعہ سے کتاب اللہ پر زیادتی جائز ہے۔ نیز کتاب اللہ میں اگر کوئی حکم مطلق یا عام ہو تو وہ مشہور حدیث سے منسوخ ہو سکتا ہے۔ پس اصول الحنفیہ کی بناء پر بھی لازم آیا کہ اسی حدیث کے موافق حکم ہو۔ اور خود حنفیہ نے اس زیادتی کے موافق چند مسائل میں کیا بھی ہے۔ چنانچہ کسی عورت کا نکاح اس کی پھوپھی یا خالہ کے نکاح میں رہتے ہوئے جائز نہیں ہے۔ حالانکہ قرآن پاک میں ہے و أُحِلَّ لَكُم مَا وَرَاءَ ذٰلِكُم الآیہ موجود ہے۔ اور جیسے موزوں پر مسح کرنا جائز اور پالتو گدھے کا گوشت کھانا حرام ہونا وغیرہ دوسرے مسائل ہیں۔

پھر اصول حدیث میں یہ بات مسلم ہو چکی ہے کہ کسی نص میں اگر کسی عدد کا ذکر موجود ہو مگر مقصود نہ ہو تو اس سے کم یا زیادہ کرنا بھی ثبوت کے بعد جائز ہے۔ اور یہاں خود حدیث و آثار میں بیان موجود ہے۔ اس سے یہ ظاہر ہوا کہ حدیث پر عمل کرنا واجب ہے۔ اب میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ بظاہر حنفیہ کے اجتہاد کی اصل یہ ہے کہ ہم نے قرآن پاک کے اندر معاملات کے سلسلہ کی نصوص میں دو مرد یا ایک مرد اور دو عورتوں کی گواہی کا حکم پایا ہے۔ اس لئے اس سے کم کی گواہی کی اجازت نہ ہوگی۔ کیونکہ زیادہ گواہ ہونے کی صورت میں بالاتفاق کوئی ممانعت اور مخالفت نہیں ہے۔ اس لئے اگر مذکورہ تعداد سے کم کرنے میں بھی ممانعت مقصود نہ ہو تو اس آیت سے کوئی حکم ہی ثابت نہ ہوگا۔ اور یہ بات خلاف اجماع ہے۔ پس ظاہر قرآن سے یہ سمجھ میں آیا کہ اس سے کم جائز نہیں ہے۔ پھر ہمیں حدیث سے یہ بات معلوم ہوئی۔ ایک تو یہ کہ آپ ﷺ نے ایک گواہ کی گواہی کے بعد مدعی سے قسم لینے کے بعد حکم دیا۔ دوم یہ کہ آپ نے مدعی پر گواہ اور مدعی علیہ پر قسم کھانے کے عمل کو تقسیم کر دیا ہے۔ اور یہ بات بھی معلوم ہوئی کہ اس تقسیم عمل میں قسم کی جنس مدعی علیہ کی جانب رکھی گئی ہے۔ اس لئے کوئی اور کسی قسم کی قسم مدعی پر لازم نہیں

ہوئی۔ تو بظاہر اس حدیث اور پہلی حدیث کے مفہوم میں تعارض پیدا ہوتا ہے۔ لیکن یہ تعارض ظاہری طور پر استنباط کرنے سے پیدا ہوتا ہے۔ کیونکہ اگر ہم اس کی تاویل اس طرح کریں کہ مدعی علیہ کے ذمہ قسم ہے مگر اس صورت میں جب کہ مدعی علیہ قسم کھائے اور مدعی کے پاس دو گواہ ہوں، اور جب مدعی کے پاس صرف ایک گواہ ہو اور دو گواہ نہ ہوں تو اس صورت میں قسم کو مدعی کے لئے لازم کرنے میں پہلی حدیث کے مطابق مضایقہ نہیں ہے۔ ایسی تاویل کرنے سے دونوں حدیثوں کے درمیان تعارض باقی نہ رہے گا۔ لیکن اس سے یہ بات لازم آجائے گی کہ اصل میں مدعی کے ذمہ دو گواہوں کا ہونا ضروری ہے۔ تاکہ ایک گواہ ہونے اور دوسرا گواہ نہ ہونے کی صورت میں اس دوسرے کے عوض مدعی کی قسم کافی ہو جائے۔ کیونکہ اگر مدعی کے ذمہ قسم ہی کافی ہوتی۔ اور کم سے کم دو گواہ ہونا ضروری نہ ہوتا تو ایک گواہ کے بغیر بھی صرف مدعی کی قسم سے ہی فیصلہ ہو جاتا۔ حالانکہ اس کا قائل کوئی بھی نہیں ہے۔ اب جب کہ ہم اس نتیجہ پر پہنچے کہ آیت پاک میں بلاشبہ حقیقت میں مدعی کے لئے کم از کم دو گواہوں کا ہونا ہی مقصود ہے۔ پھر حدیث سے یہ بات بھی معلوم ہوئی کہ ایک گواہ کے عوض مدعی کی قسم ہی کافی ہوتی ہے تو ہمارے لئے آیت میں کوئی تعارض باقی نہ رہا۔ البتہ حدیث میں تعارض رہا۔ ساتھ ہی ان دونوں میں توفیق دینا بھی ممکن ہے۔ لیکن یہ توفیق بھی قرآن سے معارض ہو جاتی ہے۔ اس کے علاوہ ایک اور احتمال رہ گیا ہے کہ شاید وہ ایک گواہ کوئی خاص شخص ہو۔ (عام طور پر حکم نہ ہو)۔ اس لئے قرآن مجید کی دی ہوئی ترجیح اور حدیث سے موافقت لے لی گئی۔ اور ایک گواہ اور مدعی کی قسم کی حدیث کو کسی خاص واقعہ پر محمول کیا گیا اور دوسرے علماء نے کہا کہ واقعہ کو خاص اس لئے نہیں کہا جائے گا کہ خلفاء راشدین نے بھی اسی کے موافق فیصلہ کیا ہے۔ اور حدیث مشہور سے زیادتی بھی جائز ہے۔ پس وجہ استدلال کو ترجیح کے بغیر قائم ہونا چاہئے۔ کیونکہ حدیث مشہور بھی ساقط نہیں ہوتی ہے۔ فافہم۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ م۔

توضیح:۔ باب قسم لینے کا بیان۔ اگر مدعی کے گواہ موجود ہوں خواہ قاضی کی مجلس میں یا اس شہر میں پھر بھی مدعی علیہ سے قسم کھانے کا وہ مطالبہ کرے۔ کیا کسی صورت میں مدعی سے بھی قسم لی جاسکتی ہے، تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

قال ولاتقبل بينة صاحب اليد في الملك المطلق وبينة الخارج اولى وقال الشافعيؒ يقضي ببينة ذى اليد لاعتضادها باليد فيقوى الظهور وصار كالنتاج والنكاح ودعوى الملك مع الاعتاق اوالاستيلاد او التدبير ولنا ان بينة الخارج اكثر اثباتا او اظهارا لان قدر ما اثبته اليد لا يثبته بينة ذى اليد اذا اليد دليل مطلق الملك بخلاف النتاج لان اليد لا تدل عليه وكذا على الاعتاق واختيه وعلى الولاء الثابت بها .

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ ملک مطلق کے دعوی میں قابض کے گواہ قبول نہ ہوں گے۔ اور غیر قابض کے گواہ قبولیت میں اولیٰ ہیں۔ (ف۔ اس کی توضیح یہ ہے کہ اگر کسی مال عین پر ایک شخص کا قبضہ ہے اسی مال کے بارے میں کسی اور شخص نے یعنی جس کا اس پر قبضہ نہیں ہے اپنا مال ہونے کا دعویٰ کیا۔ تو اس وقت دعویٰ کی دو صورتیں ہو سکتی ہیں یا تو دعویٰ میں اس کی وجہ بھی بیان کی ہو مثلاً یہ غلام جس پر اس شخص کا قبضہ ہے اس کا مالک دراصل میں ہی ہوں کیونکہ یہ میری ملکیت میں رہتے ہوئے میری باندی سے پیدا ہوا ہے۔ یا یہ بیل میری مملوکہ گائے سے میری ملکیت میں پیدا ہوا ہے۔ خلاصہ یہ کہ اس کی ملکیت کا کوئی خاص سبب بھی بیان کر دیا ہو۔ یا یہ کہ اس پر صرف مطلق ملکیت کا دعویٰ ہو۔ مثلاً یہ چیز میری مملوکہ ہے۔ اور اس شخص کا اس پر غاصبانہ قبضہ ہے۔ پس اگر قابض نے اس چیز پر اپنی ملکیت کے گواہ پیش کر دئے۔ اور غیر قابض مدعی نے بھی اپنی ملکیت کے گواہ پیش کر دئے تو ہمارے نزدیک غیر قابض کے گواہ زیادہ بہتر اور قابل قبول ہوں گے۔ اور قابض شخص کے گواہ قبول نہ ہوں گے۔ **وقال الشافعیؒ** الخ اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے قابض کے گواہوں کے مطابق حکم ہوگا۔ کیونکہ اس قابض کی گواہی زیادہ قابل

قبول ہوگی اس لئے کہ اس پر اس کا قبضہ بھی ہے۔ اس لئے ظہور قوی ہوا۔ (ف۔ اور جس سے حق زیادہ واضح ہو اسی پر حکم دینا واجب ہے۔

وصار کالنتاج الخ اور یہ معاملہ ایسا ہو گیا جیسے نتاج اور نکاح کا۔ (ف۔ مثلاً زید کے قبضہ میں ایک چوپایہ حیوان ہے اس پر بکر نے دعویٰ کیا اور ہر ایک نے گواہ پیش کردئے اس بات پر کہ میں ہی اس کا مالک ہوں۔ اور میرے جانور کے پیٹ سے یہ پیدا ہوا ہے۔ تو اس پر قابض کے گواہ قبول ہوں گے۔ اسی طرح ایک عورت پر دو مردوں نے نکاح کا دعویٰ کیا اور وہ عورت ان میں سے ایک کے قبضہ میں بھی ہے تو اسی قابض کے گواہ قبول ہوں گے۔ ع۔) و دعوی الملك الخ اور جیسے کسی غلام کو آزاد کرنے یا ام ولد یا مدبر بنانے کے دعوی کے ساتھ ملکیت کا دعویٰ کرنا بھی۔ (ف۔ مثلاً زید کے قبضہ میں ایک غلام ہے اس پر بکر نے دعویٰ کیا کہ یہ میرا غلام ہے اور میں نے اسے آزاد کردیا ہے۔ اور ان باتوں پر گواہ بھی پیش کردئے۔ اسی طرح اسی پر زید نے بھی دعویٰ کیا کہ میں نے اس کو اپنی مملوکیت کی حالت میں آزاد کیا ہے اور اسی کے ساتھ گواہ بھی پیش کردئے تو قابض کے گواہ زیادہ قابل قبول ہوں گے۔ اسی طرح ایک باندی پر ایک ایسے شخص نے جس کا اس پر قبضہ نہیں ہے یہ دعویٰ کیا اور گواہ بھی پیش کردئے کہ میں نے اس کو اپنے قبضہ میں لاکر ام ولد بنایا ہے۔ اسی طرح اس پر جس کا قبضہ ہے اس نے بھی اسے اپنی ام ولد بنانے پر گواہ پیش کردئے تو وہ جس کے قبضہ میں ہوگی اسی کی بات قبول کی جائے گی۔ اسی طرح ایک غلام کے مدبر بنانے پر قابض اور غیر قابض مدعی میں سے ہر ایک نے اپنے اپنے گواہ پیش کردئے کہ میں نے اسے اپنا مدبر بنایا ہے۔ تو وہ جس کے قبضہ میں ہوگا اسی کے گواہ قبول ہوں گے۔ اسی طرح اگر ملک مطلق کا دعویٰ کیا ہو تو بھی قابض کے ہی گواہ بہتر اور مقبول ہوں گے۔ کیونکہ قبضہ کی وجہ سے زیادہ ظہور اور ثبوت ہوا)۔

ولنا ان الخ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ غیر قابض کے گواہوں سے قابض کے گواہوں کے مقابلہ میں ملکیت کا زیادہ اثبات یا اظہار ہے۔ کیونکہ ملکیت کو جتنا قبضہ نے ثابت کیا تھا اتنا قابض کے گواہوں نے ثابت نہیں کیا ہے۔ کیونکہ قبضہ سے تو صرف مطلق ملکیت ثابت ہوتی ہے۔ بخلاف نتاج (بچہ پیدا ہونے) کے کیونکہ نتاج پر قبضہ دلالت نہیں کرتا ہے (نتاج یا بچہ ہونے کا لازمی مطلب یہ نہیں ہوتا ہے کہ اس پر اس کا قبضہ بھی ہے) اسی طرح اعتاق پر یا استیلاد (ام ولد بنانے) یا مدبر بنانے یا ولاء پر جوان سے ثابت ہوتی ہے قبضہ دلالت نہیں کرتا ہے۔ (ف۔ حاصل یہ ہوا کہ کسی چیز پر کسی کا قبضہ ہونے سے صرف یہ معلوم ہوتا ہے وہ اس کا مالک ہے۔ اور اس کے گواہوں نے جو کچھ گواہی دی اس کی وجہ سے مدعی پر کچھ برتری یا استحقاق ثابت نہیں ہوا زیادہ سے زیادہ یہ ہوا کہ اس کی ملکیت کی تائید ہوگئی۔ کیونکہ جس شخص کا اس پر قبضہ نہ تھا اس کی اس پر کچھ بھی ملکیت نہ تھی۔ اور اس غیر قابض کے گواہوں نے اس کی ملکیت ثابت کردی۔ اس طرح قابض شخص کی ظاہری ملکیت پر غیر قابض شخص کے گواہوں کو ترجیح ہوئی اس طرح سے کہ انہوں نے قابض کی ظاہری ملکیت کو ختم کرکے یا اس کا مقابلہ کرکے غیر قابض کی ملکیت ثابت کردی۔ بخلاف نتاج وغیرہ کے کہ جیسے غیر قابض کے گواہوں نے نتاج یا اعتاق وغیرہ ثابت کیا اسی طرح اس قابض شخص کے گواہوں نے بھی ان باتوں کو ثابت کردیا۔ کیونکہ قبضہ سے صرف ملکیت ثابت ہوتی ہے۔ اور نتاج وغیرہ ثابت نہیں ہوتا ہے۔ پس جب قابض اور غیر قابض دونوں کے گواہوں نے نتاج وغیرہ کو یکساں اور ایک طرح ثابت کیا اس لئے ترجیح کی ضرورت ہوئی چنانچہ ہم نے قابض کو ترجیح دی۔

توضیح:۔ ملک مطلق کے دعویٰ میں قابض کے گواہ قبول ہوں گے یا غیر قابض کے اگر دونوں ہی اس کی ملکیت کے مدعی ہوں، مسائل کی تفصیل، حکم، اختلاف ائمہ، دلیل

قال واذا نکل المدعی علیه عن الیمین قضی علیه بالنکول والزمه ما ادعی علیه وقال الشافعی لا یقضی به

بل يرد اليمين على المدعى فاذا حلف يقضى به لان النكول يحتمل التورع عن اليمين الكاذبة والترفع عن الصادقة واشتباه الحال فلا ينتصب حجة مع الاحتمال ويمين المدعى دليل الظهور فيصار اليه ولنا ان النكول دل على كونه باذلا او مقرا اذ لو لا ذالك لاقدم على اليمين اقامة للواجب ودفعا للضرر عن نفسه فيترجح هذا الجانب ولا وجه لرد اليمين على المدعى لما قدمناه .قال وينبغى للقاضى ان يقول له انى اعرض عليك اليمين ثلثا فان حلفت والاقضيت عليك بما ادعاه وهذا لانذار لاعلامه بالحكم اذ هو موضع الخفاء .قال فاذا كرر العرض عليه ثلث مرات قضى عليه بالنكول ولهذا التكرار ذكره الخصاف لزيادة الاحتياط والمبالغةفى ابلاء العذر فاما المذهب انه لو قضى بالنكول بعد العرض مرة جاز لما قدمناه هو الصحيح والاول اولى ثم النكول قد يكون حقيقا كقوله لااحلف وقد يكون حكميا بان يسكت وحكمه حكم الاول اذا علم انه لاافة به من طرش او خرس هو الصحيح .

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ مدعی علیہ کو قسم کھانے کے لئے کہنے کے باوجود اگر وہ قسم کھانے سے انکار کردے تو قاضی اس کے اس انکار کی وجہ سے اس پر دعویٰ کو نافذ کردے گا۔ جس کا دعویٰ مدعی نے کیا ہو۔ لیکن امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ صرف انکار کرنے کی وجہ سے اس مدعی علیہ پر کچھ حکم نہیں کرے گا۔ بلکہ اسی قسم کو خود مدعی پر لازم کردے گا۔ پس اس کے قسم کھالینے کے بعد قاضی مدعی کے حق میں اور اس کے موافق فیصلہ سنادے گا۔ کیونکہ مدعی علیہ کا قسم کھانے سے انکار کی وجہ شاید یہ احتمال ہو کہ وہ جھوٹی قسم کھانے سے پرہیز یا سچی قسم کھانے سے احتیاط کرتا ہو۔ تو اس میں احتمال واشتباہ حال ہو گیا۔ پس اس احتمال کے باوجود قسم سے انکار کرنا کوئی حجت نہیں ہو سکتی ہے۔ نیز مدعی کا اپنے دعویٰ پر قسم کھانا ظہور حق کی دلیل ہے۔ تو اسی کی طرف قاضی کا فیصلہ لوٹے گا۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ مدعی علیہ کا قسم سے انکار کرنا اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ مدعی علیہ مدعی کے مال کے دعویٰ کو فراخ دلی کے ساتھ ادا کرنا چاہتا ہے۔ یا یہ کہ وہ مدعی کے حق کا اقرار کرنے والا ہے۔ کیونکہ اگر ان میں سے کوئی بات نہ ہوتی تو وہ ضرور آگے بڑھ کر قسم کھالیتا۔ تاکہ شریعت نے جو کچھ اس پر واجب کیا ہے اسے بجالائے۔ نیز اپنی ذات سے نقصان کو جو اس پر عائد ہو سکتا ہے اسے دور کردے۔ پس اس جانب کو ترجیح ہوگی۔ اور مدعی پر قسم لازم کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے جیسا کہ ہم نے پہلے بیان کر دیا ہے۔ ف یعنی اس مدعیعلیہ کے قسم کھانے سے انکار کی وجہ میں ایک احتمال تو وہ ہے جو امام شافعیؒ نے بیان کیا ہے کہ شاید جھوٹ ہو۔ یا یہ کہ اس نے پرہیز گاری کے طور پر قسم نہ کھائی ہو۔ لیکن اس کے جواب میں ہم یہ کہتے ہیں کہ اس پر یہ بات لازم تھی کہ وہ شریعت کے حکم یعنی قسم کھانے کو بجالائے (کہ ایسے کام کو کرنے سے بھی بچنا پرہیزگاری نہیں ہے) اسی طرح اپنی ذات پر لازم ہونے والی برائی سے بچنا اور اسے دور کرنا بھی ایک ضروری کام ہے۔ پس اسی احتمال کو ترجیح ہوگی کہ اس نے یا تو مدعی کے دعویٰ کو مان لینا ہے۔ یا قسم کو چھوڑ کر دلیری کے ساتھ مال ادا کرنے کو ہی قبول کیا ہے۔ لہٰذا اسی حکم کو لازم کیا گیا ہے۔

قال وَ ينبغى الخ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ مناسب یہ ہے کہ جب قاضی مدعی علیہ پر قسم کھانے کو لازم کرنا چاہے تو اس طرح کہے کہ میں تمہارے سامنے تین بار قسم کھانے کے لئے کہوں گا۔ اگر تم نے اس کے مطابق قسم کھالی تو تمہارے ہی حق میں بہتر ہوگا اور قسم نہ کھانے کی صورت میں میں اس چیز کو تم پر لازم کردوں گا جس کا مدعی نے تم پر دعویٰ کیا ہے۔ اس کہنے کا مقصد اسے قسم سے انکار کا حکم بتادینا ہے کیونکہ یہ بھی ممکن ہے کہ اسے قسم سے انکار کا حکم پہلے سے معلوم نہ ہو (ف۔ یعنی ممکن ہے کہ اسے صرف امام شافعیؒ کا اجتہاد معلوم ہو سکا ہو کہ قسم کے انکار سے مدعی علیہ پر کوئی حکم لازم نہیں ہوتا ہے۔ بلکہ وہی قسم مدعی پر لازم ہو جاتی ہے اس لئے یہ قاضی اسے اپنے اجتہاد سے بھی واقف کردے کہ بہر صورت یا تو تم پر قسم لازم آئے گی ورنہ اس کا مطالبہ منظور کرنا ہوگا)۔ قال فاذا كرر الخ پھر جب قاضی بار بار یعنی تین بار مدعی علیہ کو قسم کھانے کے لئے کہدے اور وہ انکار

کردے تو اس کے انکار کی وجہ سے مدعی کا مطالبہ کو اس پر لازم کردے۔ اس موقع پر تین بار قسم کے لئے کہنے کو خصافؒ نے ذکر کیا ہے۔ کیونکہ اس طرح کہنے سے احتیاط کی زیادتی اور عذر کو ظاہر کردینے میں مبالغہ ہے۔ ویسے مذہب تو یہی ہے کہ اگر ایک ہی بار قسم کھانے کو کہا جائے اور مدعی علیہ انکار کردے پھر اس کے انکار کی وجہ سے قاضی اپنا فیصلہ سنادے تو جائز ہوگا۔ کیونکہ ہم نے پہلے بیان کردیا ہے کہ قسم سے انکار کرنے کی وجہ یہ بھی ہوسکتی ہے کہ وہ صحیح ہو یا غلط مطالبہ کا مال ادا کرنے میں راضی ہے۔ یا کہ مدعی کے دعویٰ کو وہ تسلیم کرتا ہے۔ اور یہی مذہب صحیح ہے۔ اور امام خصافؒ نے جو ذکر کیا ہے اس کے مطابق عمل کرنا بہتر ہے۔ پھر قسم سے انکار کرنا کبھی حقیقی ہوتا ہے۔ مثلاً یوں کہا کہ میں قسم نہیں کھاتا ہوں۔ اور کبھی انکار حکمی ہوتا ہے اس طرح سے کہ وہ بالکل خاموشی اختیار کرلے۔ لیکن اس حکمی انکار کا حکم بھی حقیقی انکار کے جیسا ہی ہوتا ہے۔ بشرطیکہ پہلے سے یہ معلوم ہو کہ یہ مدعی علیہ نہ بہرا ہے اور نہ گونگا ہے۔ یہی قول صحیح ہے۔

توضیح:۔ اگر مدعی علیہ کو قاضی قسم کھانے کے لئے کہے پھر بھی وہ انکار کردے تو قاضی کیا کرے گا جب قاضی مدعی علیہ پر قسم کو لازم کرنا چاہے تو کس طرح کہے، اور کیوں، تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

قال وان کانت الدعوی نکاحا لم یستحلف المنکر عند ابی حنیفةؒ ولا یستحلف عنده فی النکاح والرجعة والفیء فی الایلاء والرق والاستیلاد والنسب والولاء والحدود واللعان وقال ابو یوسفؒ ومحمدؒ یستحلف فی ذالك كله الا فی الحدود واللعان وصورة الاستیلاد ان تقول الجاریة انا أم ولد مولای وهذا ابنی منه وانكر المولی لانه لوادعی المولی ثبت الاستیلاد باقراره ولایلتفت الی انكارها لهما ان النكول اقرار لانه یدل علی كونه كاذبا فی الانكار علی ما قدمناه فكان اقرارا وبدلا عنه والاقرار یجری فی هذه الاشیاء لكنه اقرار فیه شبهة والحدود تندریء بالشبهات واللعان فی معنی الحد ولابی حنیفةؒ انه بذل لان معه لایبقی الیمین واجبة لحصول المقصود وانزاله باذلا اولی كیلا یصیر كاذبا فی الانكار والبذل لایجری فی هذه الاشیاء وفائدة الاستحلاف القضاء بالنكول فلایستحلف الاان هذا بذل لدفع الخصومة فیملكه المكاتب والعبد الماذون بمنزلة الضیافة الیسیرة وصحته فی الدین بناء علی زعم المدعی وهو یقبضه حقا لنفسه والبذل معناه هناترك المنع وامر المال هین.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر مرد یا عورت کی طرف سے نکاح کا دعویٰ ہو تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک منکر سے قسم نہیں لی جائے گی۔ ولایستحلف الخ اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک منکر سے ان معاملات میں قسم نہیں لی جاتی ہے (۱) نکاح (۲) رجعت (۳) ایلاء کے رجوع کرنے میں (۴) غلامی (۵) استیلاد (۶) نسب (۷) ولاء (۸) حدود (۹) اور لعان میں بھی قسم نہیں لی جائے گی۔ لیکن امام ابو یوسفؒ اور محمد رحمہما اللہ نے کہا ہے کہ ان حدود و لعان کے ماسوا بقیہ تمام صورتوں میں قسم لی جائے گی۔ (اور صاحبینؒ ہی کے قول پر فتویٰ ہے۔ القاضی خان۔ ک) استیلاد کی صورت یہ ہوگی کہ اگر ایک باندی یہ کہے کہ میں اپنے مولیٰ کی ام ولد ہوں کیونکہ میرا یہ بیٹا اسی مولیٰ سے پیدا ہوا ہے۔ لیکن مولیٰ اس کا منکر ہو۔ بہر حال یہ صورت باندی کے دعویٰ کرنے کی ہی صورت میں ہونا ممکن ہے۔ کیونکہ اگر مولیٰ خود ہی اس کے بیٹے کو اپنا بیٹا کہنے کا مدعی ہو تو انکار کی کوئی صورت نہیں ہوسکتی ہے۔ اس لئے استیلاد ثابت ہو جائے گا۔ اور اس باندی کے انکار کا کوئی اعتبار نہیں کیا جائے گا۔ صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے کہ قسم سے انکار کرنے کا مطلب ایک قسم کا اقرار کرنا ہوتا ہے۔ کیونکہ یہ انکار اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ اس منکر نے اس سے پہلے مدعی کے جس دعویٰ کا انکار کیا ہے اس میں یہ جھوٹا ہے (یعنی میں نے غلط اور جھوٹ انکار کیا تھا) جیسا کہ ہم نے پہلے بیان کردیا

ہے۔ لہٰذا قسم کھانے سے انکار کرنا خود ہی ایک بات کا اقرار کرنا ہے یا اقرار کا بدل ہے۔ اور ان چیزوں میں اقرار کرنا صحیح ہوتا ہے۔ لیکن قسم سے انکار یا سکوت کرنا ایسا اقرار ہوتا ہے جس میں کچھ شبہہ بھی رہ جاتا ہے اسی لئے حدود کی صورت میں مفید نہیں ہوتا ہے۔ پھر حدود کے معاملات ایسے ہوتے ہیں جو شبہہ پیدا ہو جانے سے ختم ہو جاتے ہیں۔ اور لعان حد کے معنی میں ہوتا ہے۔ (ف۔ حاصل یہ ہوا کہ حدود اور لعان کے سوا باقی مسائل میں جیسے اقرار صریح کافی ہوتا ہے اسی طرح قسم سے انکار یا اقرار کا قائم مقام بھی کافی ہوتا ہے۔

ولابی حنیفۃ اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ قسم سے انکار کرنا ایک طرح سے بذل ہے (یعنی معاملہ اور اختلاف کو رفع دفع کرنے کی نیت سے دعویٰ کے مطابق ادا کر دینے کا ارادہ کرنا) اس بذل کے ساتھ قسم واجب نہیں ہوتی ہے کیونکہ اصل مقصود حاصل ہو جاتا ہے۔ (اس طرح قسم سے انکار کرنے میں دو معانی ہو سکتے ہیں ایک یہ کہ اقرار کر لیا جائے یعنی تم جو کچھ بھی کہتے ہو میں بھی مان لیتا ہوں۔ دوسرے یہ کہ بذل کیا جائے یعنی جو تم کہتے ہو میں اگر چہ تسلیم نہیں کرتا پھر بھی رفع معاملہ کے لئے میں ادا کر دیتا ہوں۔ اس لئے انکار قسم کو اسی معنی میں کہا جائے جیسا کہ ہم کہتے ہیں) اور اسے باذل قرار دینا ہی بہتر ہے تاکہ یہ نہ کہا جا سکے کہ اس نے پہلے جھوٹ کہا تھا۔ (ف۔ اس طرح یہ بات ثابت ہو گئی کہ انکار قسم اقرار کرنا نہیں ہوتا ہے۔ بلکہ بذل ہے۔ اس لئے جہاں کہیں بذل کا معاملہ ہو گا وہاں قسم لینا بھی ہو گا۔ اور جن چیزوں میں بذل نہیں ہوتا ہے وہاں قسم کے انکار کا کوئی فائدہ بھی نہیں ہوتا ہے)۔

والبذل لایجری الخ اور اوپر بیان کی ہوئی چند چیزوں میں بذل کا معاملہ نہیں ہوتا ہے یعنی ان میں بذل کے معنی نہیں پائے جاتے ہیں اس لئے ان میں قسم لینے کا بھی کوئی فائدہ نہیں ہے کیونکہ قسم لینے کا اصل فائدہ یہ تھا کہ قسم نہ کھانے یا اس کا انکار کر دینے کی صورت میں اس مدعی علیہ پر دعویٰ ادا کرنا لازم کر دیا جائے۔ اسی لئے قسم نہیں لی جائے گی۔ (پھر اس طرح بذل کرنے میں بڑی دلیری اور ہمت کے ساتھ اپنی طرف سے احسان کرنا ہوتا ہے۔ اس لئے یہاں یہ شبہہ ہو سکتا ہے کہ شاید غلام مکاتب یا ماذون بذل کا کام نہ کر سکے بلکہ جو شخص آزاد اور خود مختار ہو وہی قسم سے انکار کر کے بذل کر سکے)۔ لیکن یہ بات ہے کہ یہ ایسا بذل ہے جو آپس کے جھگڑوں کو ختم کرنے کے لئے کیا جاتا ہے۔ اس بناء پر ایک مکاتب اور عبد ماذون بھی کر سکتا ہے۔ جیسا کہ یہ لوگ بھی گاہے گاہے معمولی مہمانداری اور ضیافت کرنے کا حق رکھتے ہیں۔ (ف۔ معلوم ہونا چاہئے کہ جو توجیہ بیان کی گئی ہے اس میں تردد ہے۔ کیونکہ قسم کے انکار کی وجہ سے جو بذل ہوتا ہے وہ مدعی کے پورے دعوی سے متعلق ہوتا ہے حالانکہ مدعی کا دعویٰ اگر کبھی کم مثلاً سو دو سو کا ہوتا ہے تو کبھی ہزاروں اور لاکھوں کا بھی ہوتا ہے۔ اس طرح بذل میں قلیل مقدار کا ہونا ہی ضروری نہیں ہے۔ پھر اس پر یہ اعتراض بھی ہوتا تھا کہ اگر قسم کے انکار کو بذل ہی مان لیا جائے۔ تو ایسی چیزوں میں ہونا چاہئے جو اعیان ہوں یعنی درہم و دینار وغیرہ سے نہ ہوں کیونکہ دینار و درہم میں جو دین ہوتے ہیں ان میں بذل نہیں ہونا چاہئے کیونکہ وہ تو ذمہ میں ثابت ہوتے ہیں۔ اور ان میں بذل و عطاء کا معاملہ نہیں ہوتا ہے۔ تو اس کا جواب دیا کہ جس طرح اعیان میں بذل ہوتا ہے اسی طرح دُیون میں بھی یہ معنی صحیح ہیں۔

و صحتہ فی الدین الخ اور دین میں اس کا صحیح ہونا مدعی کے اپنے خیال کے مطابق ہے۔ وہ تو اس مال کو اپنے ذاتی حق کے طور پر قبضہ کرتا ہے۔ اور بذل کے اس جگہ یہ معنی ہیں کہ رکاوٹ کو دور کر دے۔ اور مال کا معاملہ آسان ہوتا ہے۔ (در حقیقت یہ عبارت ایک سوال کا جواب ہے۔ سوال یہ ہوتا ہے کہ اگر قسم سے انکار ہی بذل ہوتا تو دین کی صورت میں بذل نہیں ہوتا۔ کیونکہ اس کا محل اعیان ہوتے ہیں اور دُیون نہیں ہوتے۔ کیونکہ بذل اور اعطاء یہ اوصاف سے متعلق نہیں ہوتے ہیں۔ جب کہ دین بھی ذمہ میں وصف ہوتا ہے تو اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ اس جگہ بذل انکار کو چھوڑ دینے کے معنی میں ہے۔ گویا کہ مدعی مدعی علیہ سے جو کچھ وصول کرتا ہے اس کے اپنے خیال میں یہ ہے کہ وہ اپنا حق وصول کر رہا ہے۔ اور اس سے کوئی مانع اور رکاوٹ نہیں ہے اور

مال کا معاملہ ایک معمولی بات ہے۔

توضیح:۔ اگر مرد یا عورت کی طرف سے نکاح کا دعویٰ ہو تو منکر سے قسم کھانے کا مطالبہ کیا جائے گا یا نہیں۔ کن کن معاملات میں قسم نہیں لی جاتی ہے۔ استیلاد ثابت ہونے کی صورت۔ بذل کے معنی، تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

قال ويستحلف السارق فان نكل ضمن ولم يقطع لان المنوط بفعله شيئان الضمان ويعمل فيه النكول والقطع ولا يثبت به فصار كما اذا شهد عليه رجل وامرأتان .قال واذا ادعت المرأة طلاقا قبل الدخول استحلف الزوج فان نكل ضمن نصف المهر في قولهم جميعا لان الاستحلا ف يجرى في الطلاق عندهم لاسيما اذاكان المقصود هو المال وكذا في النكاح اذا دعت هي الصداق لان ذالك دعوى المال ثم يثبت المال بنكوله ولا يثبت النكاح وكذافي النسب اذا ادعى حقا كالارث والحجر في اللقيط والنفقة وامتناع الرجوع في الهبة لان المقصود هذه الحقوق وانما يستحلف في النسب المجرد عندهما اذاكان يثبت باقراره كالاب والابن في حق الرجل والاب في حق المرأة لان في دعواها الابن تحميل النسب على الغير والمولى والزوج في حقهما.

ترجمہ:۔امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ چور سے قسم لی جائے گی۔ اگر وہ قسم کھانے سے انکار کردے تو وہ ضامن ہوگا۔ لیکن اس کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا۔ کیونکہ چور کے عمل سے دو باتوں کا تعلق ہوتا ہے۔ یعنی ایک تو مال کی ضمانت (کہ وہ ضائع نہ ہونے پائے) اور اس میں قسم سے انکار کرنا مفید ہوتا ہے۔ اور دوسرے اس کا ہاتھ کاٹا جانا۔ اور یہ بات قسم کے انکار سے ثابت نہیں ہوتی ہے۔ اس لئے یہ معاملہ ایسا ہو گیا جیسے کسی کو چوری پر ایک مرد اور دو عورتوں نے گواہی دی ہو۔ (ف: حالانکہ ایک مرد اور دو عورتوں کی گواہی سے چور کا ہاتھ تو نہیں کاٹا جاتا ہے۔ البتہ وہ مال ثابت ہو جاتا ہے۔ اسی طرح انکار قسم کی صورت میں بھی یہی حکم ہوگا۔ قال واذا دعت الخ امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر عورت نے طلاق قبل دخول کا دعویٰ کیا (یعنی شوہر نے دخول سے پہلے ہی مجھے طلاق دی ہے) تو اس کے شوہر سے قسم لی جائے گی اگر اس نے قسم کھانے سے انکار کردیا تو بالاتفاق تمام ائمہ کے نزدیک اس پر نصف مہر لازم ہوگا۔ (ف اسی طرح دخول کے بعد بھی طلاق کا دعویٰ کیا تو بھی یہی حکم ہوگا۔ن) کیونکہ تمام ائمہ کے نزدیک طلاق کے مسئلہ میں قسم لینے کا حکم جاری ہے۔ بالخصوص اس صورت میں جب کہ اس طلاق سے مال ہی مقصود ہو)۔ وكذافي النكاح الخ اور اسی طرح نکاح کے مسئلہ میں بھی قسم لی جاتی ہے اس وقت جب کہ عورت کو مہر کا دعویٰ ہو۔ کیونکہ یہ مال کا دعویٰ ہے۔ اس صورت میں شوہر اگر قسم سے انکار کردے تو مال ثابت ہو جائے گا۔ لیکن نکاح ثابت نہیں ہوگا۔

وكذافي النسب الخ اسی طرح نسب میں بھی قسم لی جائے گی جب کہ اس سے وہ کسی حق کا دعویٰ کرتا ہو۔ جیسے میراث کا دعویٰ۔ اور لقیط (راستہ میں پڑے ہوئے بچہ کے ملنے) میں گود لینے اور اس کے خرچ کا اور ہبہ میں قرابت کی وجہ سے رجوع کے منع ہونے کا۔ کیونکہ اس دعویٰ سے بھی حقوق ہی مقصود ہوتے ہیں۔ (ف۔ مثلاً ایک شخص نے دوسرے کے بارے میں دعویٰ کیا کہ وہ میرا بیٹا ہے۔ اور اس کا اس دعویٰ سے مقصود یہ ہے کہ میں اس کے مال کا وارث ہوں۔ میراث مجھے ملنی چاہئے۔ پس جو شخص منکر ہے اس سے قسم لی جائے گی۔ یا اس نے اس غرض سے نسب کا دعویٰ کیا کہ اس نے کوئی چیز ہبہ کر کے واپس لینی چاہی ہے۔ اس لئے اس نے اس سے نسب کا دعویٰ کر کے یہ ارادہ کیا ہے کہ اس طرح اسے ہبہ سے رجوع کرنے کا اختیار نہ ہوگا۔ چونکہ ایسا کرنے سے صرف مال حاصل کرنا مقصود ہے اس لئے منکر سے قسم لی جائے گی۔ اس طرح ان صورتوں میں مال ثابت ہوگا۔ مثلاً زید نے بکر پر یہ دعویٰ کیا کہ یہ میرا بھائی ہے۔ اور ہم دونوں کے باپ کا انتقال ہو گیا ہے۔ فی الحال اس شخص کے قبضہ میں میراث کا

مال چھوڑ دیا ہے۔ اس طرح قاضی سے یہ درخواست کی کہ اس میراث سے مجھے بھی حصہ میراث ملنا چاہئے۔ اور میرا نفقہ اس مال میں لازم کرنا چاہئے۔ لہٰذا اس مدعیٰ علیہ سے قسم لی جائے گی اب اگر اس نے قسم کھالی تو وہ بری ہو گیا۔ اور اگر قسم سے انکار کر دیا تو اس پر مال لازم ہو جائے گا۔ لیکن نسب ثابت نہ ہوگا۔ اسی طرح اگر زید کو ایک لاوارث پڑا ہوا بچہ ملا اور اس نے اسے اٹھا کر اس کی پرورش شروع کر دی۔ لیکن وہ اتنا چھوٹا ہے کہ وہ اپنا نام اور نسب وغیرہ نہ جانتا ہو۔

اس کے بارے میں کسی عورت نے یہ دعویٰ کیا کہ یہ میرا بھائی ہے۔ اور اس کی غرض اس سے یہ ہے کہ لاوارث بچہ (لقیط) کو اس پانے والے شخص سے لے کر خود ہی اس کی پرورش کرے۔ تو اس صورت میں اس ملتقط (پانے والے شخص) سے قسم لی جائے گی۔ اگر وہ قسم کھانے سے انکار کر دے تو پرورش کے لئے اسی عورت کو دیدیا جائے گا۔ اگرچہ اس بچہ سے اس کا نسب ثابت نہ ہو گا۔ اور نفقہ کی صورت یہ ہو گی کے لنجے اور اپاہج شخص (زید) نے دوسرے شخص بکر پر یہ دعویٰ کیا کہ یہ میرا بھائی ہے اور میں انتہائی مجبور ہوں اس لئے اس پر نفقہ لازم کیا جائے۔ لیکن اس مدعیٰ علیہ (بکر) نے اسے ماننے سے انکار کیا۔ اس وقت اس سے قسم لی جائے گی۔ اگر اس نے قسم کھانے سے بھی انکار کیا تو اس پر اس کا نفقہ لازم ہو جائے گا البتہ اس سے نسب ثابت نہ ہو گا۔ اسی طرح ہبہ کے دعویٰ میں اگر ہبہ کرنے والے نے اپنا ہبہ واپس لینا چاہا مگر موہوب لہ یعنی جسے ہبہ کیا گیا تھا اس نے واپس کرنے سے انکار کرنے کے ساتھ یہ کہا کہ یہ تو میرا بھائی ہے تو اسے بھی قسم کھانے کے لئے کہا جائے گا۔ اگر انکار کر دے تو اس سے نسب ثابت نہ ہو گا البتہ اپنا ہبہ واپس بھی نہیں لے سکتا ہے۔ یہ سارے مسائل اس صورت میں ہوں گے جب کہ دعووں سے صرف نسب ثابت کرنا مقصود نہ ہو بلکہ اصل میں مال مقصود ہو۔ لیکن صاحبینؒ کے نزدیک صرف نسب کے دعویٰ میں اس صورت میں قسم لی جائے گی۔

وانما یستحلف الخ اور صاحبینؒ کے نزدیک صرف نسب کے دعویٰ میں اسی صورت میں قسم لی جائے گی جب کہ وہ نسب ایسا ہو کہ اس کے تنہا اقرار سے اس نسب کا ثبوت ہو سکتا ہو جیسے مرد ہونے کی صورت میں باپ اور بیٹے کا رشتہ۔ (ف۔ یعنی جب قسم سے انکار کرنا ہی صاحبین کے نزدیک اقرار کرنا مان لیا جاتا ہے تو ایسی صورت میں مدعیٰ علیہ سے قسم لینی چاہئے جب کہ اقرار سے نسب ثابت ہوتا ہو۔ مثلاً زید نے بکر پر دعویٰ کیا کہ یہ میرا باپ ہے یا بیٹا ہے۔ اس کے علاوہ اس نے مال کا کچھ بھی دعویٰ نہیں کیا۔ تو صاحبینؒ کے نزدیک مدعیٰ علیہ سے قسم لی جائے گی۔ اگر وہ انکار کر دے تو نسب ثابت ہو جائے گا۔ کیونکہ اگر زید شروع سے اس بات کا اقرار کرتا کہ یہ میرا بیٹا ہے اور وہ بھی کہتا کہ یہ میرا باپ ہے تو نسب ثابت ہو جاتا۔ کیونکہ یہ دعویٰ ایسے نسب کا ہے جو اقرار کرنے سے ثابت ہو جاتا ہے۔ اس کے برخلاف اگر وہ یہ دعویٰ کرتا کہ یہ میرا بھائی ہے یا چچا وغیرہ ہے تو مدعیٰ علیہ سے قسم نہیں لی جائے گی کیونکہ یہ دعویٰ ایسے نسب کا ہے جو قسم کے انکار یا صریح اقرار سے بھی ثابت نہیں ہوتا ہے۔ کیونکہ اس نسب میں دوسرے شخص پر بھی نسب کو لازم کرنا ہوتا ہے اس کے بعد ہی وہ اس کے بھائی کا بیٹا ہو گا اور یہ بات جائز نہیں ہے۔ جیسا کہ الکافی میں ہے۔ پس جس جگہ دوسرے پر نسب کو لازم کرنا ہو وہاں تو صرف نسب کے دعویٰ میں مدعیٰ علیہ سے قسم لی جائے گی ورنہ نہیں۔ پس مرد ہونے کی صورت میں باپ اور بیٹا ہونے کا دعویٰ ایسا ہی ہے۔

والاب فی الخ اور باپ کا دعویٰ عورت کے معاملہ میں ہے۔ (ف اسی بناء پر اگر کسی عورت پر زید نے یہ دعویٰ کیا کہ میں اس کا باپ ہوں تو اس عورت سے اس کے انکار کی صورت میں قسم لی جائے گی۔ کیونکہ اگر عورت نے زید کو اپنا باپ مان لیا یا اس کا اقرار کر لیا تو یہ اقرار صحیح ہو گا۔ اور صرف اسی کے اقرار سے زید کا باپ ہونا ثابت ہو جائے گا۔ اور باپ کی قید اس لئے کی گئی ہے کہ بیٹے کے لئے عورت (ماں) کا اقرار کرنا صحیح نہیں ہے۔ کیونکہ عورت کے ایسے اقرار کرنے سے کسی ایک مرد کی طرف نسب کرنا ضروری ہوتا ہے۔ (ف مثلاً عورت نے زید کی طرف اشارہ کر کے کہا کہ یہ میرا بیٹا ہے۔ تو اس سے یقینی طور پر یہ بھی لازم ہوتا ہے کہ زید اس عورت کے شوہر کا لڑکا ہے۔ اب اگر یہ دعویٰ صحیح ہو جائے تو اس کے نسب کا ذمہ دار وہی شوہر ہو جائے گا۔ اور

دوسرے پر ایسا الزام صحیح نہیں ہوتا ہے۔ اسی بناء پر اگر کسی عورت کے بارے میں یہ دعویٰ کیا گیا کہ یہ میری ماں ہے۔ اور اس دعویٰ کا مقصود صرف نسب کو بیان کرنا ہو اور نفقہ وغیرہ مقصود نہ ہو تو انکار کی صورت میں اس عورت سے قسم نہیں لی جائے گی۔ اس لئے کہ اگر عورت صراحۃً یہ اقرار کرلے کہ یہ شخص میرا بیٹا ہے پھر بھی اس کا اقرار صحیح نہیں ہوتا ہے اسی طرح اس کے قسم کے انکار سے بھی کچھ ثابت نہ ہوگا)۔ والولی والزوج الخ اور مولیٰ وشوہر کا اقرار کرنا مرد و عورت دونوں کے حق میں صحیح ہو جاتا ہے۔ (ف کیونکہ اس صورت میں کسی دوسرے پر نسب لازم نہیں آتا ہے۔ الحاصل آدمی کا اقرار اپنی ذات پر حجت ہوتا ہے۔ مثلاً عورت نے کہا کہ یہ میرا مولیٰ ہے یا یہ میرا شوہر ہے۔ اور اس شخص نے اس بات سے انکار کر دیا اس سلسلہ میں قسم لازم ہونے سے قسم کھانے سے بھی انکار کیا تو اسے اقرار مان کر کہنا جائز ہوگا۔ جیسے کہ مرد نے کہا کہ یہ میرا مولیٰ یا یہ میری بیوی ہے۔ اور مدعی علیہ نے اس کا اقرار کر لیا تو اقرار صحیح ہوگا۔

توضیح:۔ چوری کے سلسلہ میں چور سے قسم لی جائے گی یا نہیں۔ اگر وہ قسم کھانے سے انکار کر دے۔ اگر ایک عورت نے اپنے حق میں طلاق قبل الدخول یا بعد الدخول کا اقرار کیا۔ نکاح اور نسب کے اقرار کے سلسلہ میں قسم نہ کھانے کا حکم۔ ہبہ کرنے کے بعد اس سے رجوع کا حکم، مسائل کی تفصیل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

قال ومن ادعى قصاصا على غيره فجحده استحلف بالاجماع ثم ان نكل عن اليمين فيما دون النفس يلزمه القصاص وان نكل في النفس حبس حتى يحلف او يقر و هذا عند ابي حنيفةؒ وقالا لزمه الا رش فيهما لان النكول اقرار فيه شبهة عندهما فلا يثبت به القصاص ويجب به المال خصوصا اذاكان امتناع القصاص لمعنى من جهة من عليه كماذا اقر بالخطاء والولي يدعي العمد ولابي حنيفةؒ ان الاطراف يسلك بها مسلك الاموال فيجرى فيها البذل بخلاف الانفس فانه لو قال اقطع يدى فقطعه لا يجب الضمان وهذا اعمال للبذل الا انه لايباح لعدم الفائدة وهذا البذل مفيد لاندفاع الخصومةبه فصار كقطع اليد للأكلة[1] وقلع السن للوجع فاذا امتنع القصاص في النفس واليمين حق مستحق عليه يحبس به كما في القسامة.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ ایک شخص نے دوسرے پر قصاص کا دعویٰ کیا۔ اور مدعی علیہ نے اس کا انکار کیا (ف۔ اور مدعی کے پاس گواہ نہیں ہے اس لئے مدعی نے اس سے قسم کا مطالبہ کیا) تو بالاتفاق مدعی علیہ سے قسم لی جائے گی۔ (ف۔ خواہ قصاص نفس کا دعویٰ ہو یا اس سے کم کا دعویٰ ہو) اس صورت میں اگر مدعی علیہ نے دعویٰ نفس سے کم میں قسم کھانے سے انکار کیا ہو تو اس پر قصاص لازم ہوگا۔ (ف۔ جبکہ عمداً جرم کیا ہو) وان نکل الخ اور اگر قصاص نفس کے دعوی میں قسم کھانے سے انکار کیا تو اس مدعی علیہ کو قید خانہ میں ڈال دیا جائے گا۔ یہاں تک کہ وہ یا تو قسم کھالے یا اس جرم کا اقرار کرلے۔ یہ حکم امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ہے۔ وقالا لزمہ الخ اور صاحبینؒ نے کہا ہے کہ پوری جان یا اس سے کم یعنی کسی حصہ کے بارے میں ہو بہر صورت اس پر ضمان دیت لازم آئے گی۔ (ف یعنی خواہ عمداً قتل وخون کا دعویٰ ہو تو بھی انکار قسم سے دیت لازم آئے گی۔ اور اس سے کم میں بھی دیت اور جرمانہ لازم ہوگا۔

لان النکول الخ کیونکہ قسم سے انکار کرنا ایسا اقرار کرنا ہوتا ہے جس میں شبہہ ہوتا ہے تو قسم سے انکار کرنے پر قصاص ثابت نہ ہوا۔ البتہ اس سے مالِ لازم آجائے گا۔ (ف۔ یعنی عموماً شبہہ ہونے سے جو حدود ختم ہو جاتے ہیں وہ ثابت نہ ہوں گے۔

---

(۱) آکلہ بروزن فاعلہ بدن میں کوئی ایسا گہرا زخم جس کے اوپر بہت سے منہ بن کر مادہ باہر ہوتا ہو، (قاسمی)

لہٰذا قصاص بھی ثابت نہ ہوگا۔ خصوصاً اذا کان الخ بالخصوص اس صورت میں جبکہ قصاص کا واجب نہ ہونا اور اسے ممتنع قرار دینا اس سبب سے ہو جو اس شخص کی طرف پایا جارہا ہو کہ جس پر بظاہر قصاص لازم ہوتا ہو۔ (ف۔ جیسے کہ یہاں پر مدعی علیہ کے قسم کھالینے سے اقرار ضعیف ہو جاتا ہے۔ اس جگہ تفصیل یہ ہے کہ قصاص کے ممنوع ہو جانے کی دو ہی صورتیں ہو سکتی ہیں ایک یہ کہ ممنوع ہونے کا سبب مدعی کے ولی کی طرف سے پایا جارہا ہو۔ مثلاً ولی نے گواہی میں بجائے دو مرد کے ایک مرد اور دو عورتیں پیش کیں۔ یا یہ کہ اس کے گواہ اصل نہ ہوں بلکہ گواہ کے گواہ پیش کئے گئے ہوں۔ یا یہ کہ قاتل نے تو اپنی طرف سے عمداً قتل کا اقرار کیا۔ مگر مقتول کے ولی نے غلطی سے قتل کر دینے کا دعویٰ کیا۔ بہر صورت ان تمام صورتوں میں سے کسی میں دیت یا قصاص کچھ بھی قاتل پر لازم نہ آئے گا۔ دوسرے یہ کہ ممنوع ہونے کا سبب قاتل یعنی مدعیٰ علیہ سے پیدا ہوا ہو تو اس صورت میں قصاص لازم نہ ہوگا البتہ صرف مال واجب ہوگا۔

کما اذا اقرّ الخ جیسے کہ قاتل نے قتل خطاء کا اقرار کیا لیکن مقتول کا ولی قتل عمد کا مدعی ہو۔ (ف۔ کہ اس صورت میں دیت واجب ہوگی۔ اسی طرح موجودہ مسئلہ میں بھی قصاص لازم نہیں ہوگا۔ بلکہ مال لازم ہوگا)۔ ولابی حنیفةؒ الخ اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ اطراف یا اعضاء بدن کے کٹنے یا زخمی ہونے کی صورت میں مال کے معاملہ کا برتاؤ ہوتا ہے۔ (ف۔ یعنی اگر گردن نہ کاٹی گئی ہو یا قتل نفس نہ ہو بلکہ اس سے کم ہو مثلاً بدن کے کسی عضو کو کاٹ دیا ہو یا بے کار کر دیا ہو تو اس کے اطراف اور اعضاء کے معاملہ میں مال خرچ کرنے جیسا برتاؤ ہوتا ہے یہاں تک کہ اگر مدعیٰ علیہ نے قسم کھانے سے انکار کر دیا تو اقراری قصاص لازم آئے گا۔ اس طرح اطراف بدن میں بذل جاری ہوتا ہے۔ (ف۔ اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک قسم سے انکار کرنا بذل کے معنی میں ہے۔ تو گویا مدعیٰ علیہ نے بذل کیا۔ لہٰذا اطراف و اعضاء بدن کے بارہ میں قصاص ثابت ہوگا۔ بخلاف الانفس الخ برخلاف نفس (پوری جان) کے (ف۔ یعنی جان ختم کرنے کے الزام میں مال کے حکم میں نہیں ہے۔

فانہ لو قال الخ کیونکہ اگر کسی نے دوسرے شخص سے کہا کہ تم میرا ہاتھ کاٹ دو اور اس نے وہ ہاتھ کاٹ دیا تو اس کا تاوان اس پر لازم نہ ہوگا۔ یہ بھی ایک قسم کا بذل ہے لیکن اسے اس لئے جائز قرار نہیں دیا جاتا ہے کہ اس میں کوئی فائدہ نہیں ہے۔ اور یہاں قسم سے انکار کی وجہ سے جو بذل ہے وہ اس طرح مفید ہو جاتی ہے کہ گاہے اس کی وجہ سے آپس کی سخت دشمنی اور خصومت بھی ختم ہو جاتی ہے تو اس کی مثال ایسی ہوگئی کہ جیسے کسی کے بدن میں آکلہ زخم ہو جائے اور اس کے خطرہ کی وجہ سے ڈاکٹر اس کے بدن کا وہ حصہ ہی کاٹ دے۔ یا کسی کے دانت میں درد ہو جائے اور اس کی وجہ سے ڈاکٹر اس کے وہ دانت اکھیڑ دے۔ پس قسم سے انکار کی وجہ سے جب جان کا قصاص لینا ممنوع ہوگیا۔ حالانکہ مدعی علیہ پر لازم ہے کہ مطالبہ پر وہ قسم کھائے۔ مجبوراً اسے اس حق کی وجہ سے قید خانہ میں ڈال دیا جائے گا۔ جیسے قسامت میں ہوتا ہے۔ (ف قسامت کی صورت یہ ہوتی ہے کہ کسی محلہ میں کوئی شخص قتل کیا ہوا پایا گیا اور اس کے قاتل کا کچھ پتہ نہ چلتا ہو تو مقتول کے ولی کو یہ حق ہوتا ہے کہ جس محلّہ میں وہ شخص مردہ پایا گیا ہے اس میں سے ایسے پچاس شخصوں سے جن پر اس کے قتل کا شبہ ہو سکتا ہو اس طرح قسم لے سکتا ہے کہ واللہ میں نے اسے نہ قتل کیا ہے اور نہ میں کسی طرح بھی اس کے قاتل کو جانتا ہوں۔ اگر وہ قسم کھانے سے انکار کر دیں تو انہیں قید خانہ میں ڈال دیا جائے گا۔ یہاں تک کہ وہ یا تو قسم کھالیں یا اقرار کرلیں کیونکہ ان پر اس موقع میں قسم کھانا ایک حق واجبی ہے۔ اسی طرح موجودہ مسئلہ میں جب مدعی نے جان کے قتل کے سلسلہ میں قصاص کا دعویٰ کیا اور مدعیٰ علیہ نے قسم سے انکار کر دیا تو اس کے انکار سے اگرچہ قصاص ثابت نہ ہوا۔ کیونکہ اس کے لئے صراحۃً اقرار کرنا چاہئے۔ لیکن قسم سے انکار کرنا بھی اس کے لئے چونکہ جائز نہیں ہے اس لئے اسے قید خانہ میں ڈال دیا جائے۔ تاکہ وہ یا تو قسم کھالے یا صاف اقرار کرلے۔

توضیح:۔ اگر کوئی شخص قصاص کے دعویٰ میں قتل سے انکار کر دے اور اسے قسم کھانے

کے لئے کہنے سے وہ قسم کھانے سے بھی انکار کردے۔ یہ دعویٰ پوری جان کے ختم کرنے پر ہو یا اس کے اعضاء بدن میں سے کسی عضو کو ضائع کرنے پر ہو۔ قصاص کے ممنوع ہونے کی صورتیں۔ قسامت کی صورت، تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

قال واذا قال المدعی لی بینة حاضرة قیل لخصمه اعطه کفیلا بنفسك ثلاثة ایام کیلا یغیب نفسه فیضیع حقه والکفالة بالنفس جائزة عندنا وقد مر من قبل واخذ الکفیل بمجرد الدعوی استحسان عندنا لان فیه نظراً للمدعی ولیس فیه کثیر ضرر بالمدعی علیه وهذا لان الحضور مستحق علیه بمجرد الدعوی حتی یعدی علیه ویحال بینه وبین اشغاله فیصح التکفیل باحضاره والتقدیز بثلثة ایام مروی عن ابی حنیفةؒ وهو الصحیح ولافرق فی الظاهر بین الخامل والوجیه والحقیر من المال والخطیر ثم لا بد من قوله لی بینة حاضرة للتکفیل ومعناه فی المصر حتی لو قال المدعی لابینة لی او شهودی غُیَّبٌ لایکفل لعدم ا لفائدة .قال فان فعل والا امر بملازمته کیلا یذهب حقه الا ان یکون غریبا فیلا زم مقدار مجلس القاضی وکذا لایکفل الا الیٰ اخر المجلس فالاستثناء منصرف الیهما لان فی اخذ الکفیل والملازمة زیادة علی ذالك اضرارا به یمنعه عن السفر ولا ضرر فی هذا المقدار ظاهرا وکیفیة الملازمة نذکرها فی کتاب الحجر ان شاء الله تعالی.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر مدعی نے کہا کہ میرے گواہ شہر میں موجود ہیں تو اس کے مدعی علیہ سے کہا جائے گا کہ تم تین دنوں کے لئے کسی کو اپنی ذات کا کفیل بنا کر اس کے سامنے پیش کردو تا کہ اگر اس عرصہ میں وہ مدعی علیہ لاپتہ بھی ہو جائے تو اس مدعی کا حق ضائع نہ ہو۔(ف۔ یعنی اس مدعی علیہ کو عند المطالبہ حاضر کردینے کا کوئی ضامن ہو جائے) والکفالة بالنفس الخ اور صرف دعویٰ پر بھی کفیل مقرر کردینا ہمارے نزدیک استحسانا جائز ہے۔ کیونکہ ایسا کرنے سے مدعی کو پورا اطمینان ہو گا اور مدعی علیہ کا کوئی نقصان بھی نہ ہو گا۔اس کی اصل وجہ یہ بھی ہے کہ صرف دعویٰ کرنے سے ہی مدعی علیہ پر یہ حق لازم ہو جاتا ہے کہ وہ فوراً سامنے آجائے پھر معاملہ پر حاکم سے مدد حاصل کی جائے۔اس حالت میں اگر اسے مستقل حاضر رہنے کے لئے کہا جائے گا تو اسے اپنے ضروری کاموں کے کرنے سے مجبور ہونا ہو گا۔اس لئے اس میں بہتری ہو گی کہ اس کی حاضری کے لئے کسی کی ضمانت لے لے۔

والتقدیر بثلثة الخ اور ضمانت کے لئے تین دن کا اندازہ کرنا امام ابو حنیفہؒ سے مروی ہے۔ یہی قول صحیح ہے۔ ولافرق الخ اور ظاہر الروایۃ کے مطابق۔ اور گم نام اور غیر مشہور کے درمیان اور مشہور شریف آدمی کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے۔ اس طرح وہ مال کم ہو یا زیادہ ہو کوئی فرق نہیں ہے۔ یعنی ہر صورت میں تین ہی دنوں کی ضمانت برائے حاضری ہو سکتی ہے۔ لیکن ایسی کفالت کے لئے مدعی کا یہ کہنا ضروری ہے کہ میرے گواہ حاضر ہیں یعنی شہر میں موجود ہیں۔ کیونکہ اگر مدعی نے یہ کہا کہ میرا کوئی گواہ نہیں ہے یا میرے گواہ سفر میں گئے ہوئے ہیں تو اس وقت کفیل کا مطالبہ نہیں کیا جائے گا کیونکہ اس سے کوئی فائدہ نہیں ہے۔قال فان فعل الخ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر اس صورت میں بھی از خود مدعی علیہ نے کفیل پیش کردیا تو اچھی بات ہو گی ورنہ مدعی سے کہا جائے گا کہ تم مدعی علیہ کے پیچھے لگے رہو تا کہ تمہارا حق ضائع نہ ہو۔(ف۔ اس لئے وہ مدعی علیہ کے ساتھ ساتھ لگا رہے گا۔ اور مدعی علیہ اس مدعی کی اجازت کے بغیر غائب نہ ہو گا۔

الا ان یکون الخ البتہ اگر مدعی علیہ پردیسی یا دوسرے علاقہ کا باشندہ ہو تو مدعی اس کے ساتھ اس وقت تک لگا رہے گا جب تک کہ اپنی کچہری میں ہو۔ اسی طرح اس مسافر سے کفیل بھی نہیں مانگا جائے گا۔ مگر اتنی ہی دیر کے لئے کہ جب تک قاضی اپنی کچہری میں ہو۔ اس جگہ الا ان سے جو استثناء کیا گیا ہے اس کا تعلق دامن گیر ہونے اور کفیل مقرر کرنے دونوں سے ہے کیونکہ

قاضی کی مجلس سے زیادہ کے لئے کفیل مقرر کرنا یا ساتھ ساتھ رہنے کی اجازت دینا مسافر کے لئے ایک نقصان دہ اور دقت طلب کام ہے یہاں تک کہ اس کی وجہ سے مسافر کا سفر بھی رک جاتا ہے۔ لیکن قاضی کی مجلس میں بیٹھنے تک کے لئے کفیل مقرر کرنا یا ساتھ ساتھ رہنا بظاہر زیادہ تکلیف دہ یا نقصان دہ نہیں ہے۔ پھر ساتھ ساتھ رہنے کی کیفیت کو ہم انشاء اللہ کتاب الحجر میں وضاحت سے بیان کریں گے۔

توضیح:۔اگر کسی موقع سے مدعی یہ کہے کہ میرے گواہ شہر میں ہیں۔یا میرے گواہ سفر میں ہیں تو مدعی علیہ کے ساتھ کیا سلوک کیا جائے۔اور مدعی علیہ کے شریف اور غیر شریف یا مشہور اور غیر مشہور ہونے کی صورت میں فرق ہوتا ہے یا نہیں، تفصیل مسائل، حکم، دلائل

فصل فی کیفیة الیمین والاستحلاف

قال والیمین باللہ دون غیرہ لقولہ علیہ السلام من کان منکم حالفا فلیحلف باللہ او لیذر وقال علیہ السلام من حلف بغیر اللہ فقد اشرک وقد یوکد بذکر اوصافہ وھو التغلیظ وذالک مثل قولہ قل واللہ الذی لاالہ الا ھو عالم اللغیب والشھادة ھو الرحمٰن الرحیم الذی یعلم من السر والخفاء مایعلم من العلانیة ما لفلان ھذا علیك ولا قبلك ھذا المال الذی ادعاہ وھو کذاوکذا ولاشیء منہ ولہ ان یزید فی التغلیظ علی ھذا ولہ ان ینقص منہ الا انہ یحتاط کیلا یتکرر علیہ الیمین لان المستحق یمین واحدة والقاضی بالخیار ان شاء غلّظ وان شاء لم یغلظ فیقول قل باللہ او واللہ وقیل لایغلظ علی المعروف بالصلاح ویغلظ علی غیرہ وقیل یغلظ فی الخطیر من المال دون الحقیر۔

فصل۔ قسم لینے کی کیفیت اور قسم لینے کا بیان

ترجمہ:۔قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ قسم تو اللہ تعالےٰ ہی کے نام کے ساتھ ہوتی ہے۔اور کسی دوسرے کے نام کے ساتھ نہیں ہوتی ہے۔رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ تم میں سے جو کوئی قسم کھائے تو اللہ تعالےٰ کا نام کی قسم کھائے یا اسے چھوڑ دے۔رواہ البخاری و مسلم۔اور یہ بھی فرمایا ہے جس نے اللہ کے سوا کسی دوسرے کے نام کی قسم کھائی تو اس نے شرک کیا۔(ف اس کی روایت احمد اور ترمذی نے کی ہے)۔وقدیو کد الخ اور لوگ کبھی اللہ تعالےٰ کے اسم ذات کے ساتھ اسم صفات بھی بیان کر دیتے ہیں۔تا کہ قسم میں زیادہ تاکید ہو جائے۔وھو التغلیظ الخ اور اوصاف باری تعالےٰ ذکر کرنے میں سختی زیادہ ہو جاتی ہے۔ جیسے کہ کوئی یوں کہے واللہ الذی لا الہ الاھو الخ یعنی اس اللہ کے نام کی قسم جس کے سوا کوئی معبود نہیں ہے۔وہی حاضر اور غائب سب کا عالم ہے وہی رحمٰن اور رحیم ہے جو کہ چھپی ہوئی اور باطن شئی کو علانیہ اور ظاہر شئی کے مثل جانتا ہے۔کہ فلاں شخص کا کوئی حق تم پر یا تمہاری طرف اس مال میں سے جس کا مدعی نے دعویٰ کیا ہے اور وہ مال اتنا اتنا ہے جس کی ایسی ایسی صفت ہے کہ وہ نہیں ہے اور اس میں سے کچھ بھی نہیں ہے۔(ف۔ قاضی مدعی علیہ کو اس طرح کی قسم کھلائے گا۔اور وہ شخص قسم کھاتے وقت یہ کہے گا کہ وہ چیز مجھ پر یا میری طرف نہیں ہے)۔

ولہ ان یزید الخ اور قاضی کو یہ اختیار بھی ہوتا ہے کہ مدعی علیہ سے قسم لیتے وقت مذکورہ عبارت میں کچھ اور عبارت بڑھا کر مضمون میں اور بھی سختی پیدا کر دے۔اسی طرح اگر چاہے تو اس عبارت میں کچھ کمی بھی کر دے۔(ف۔ الحاصل اصل قسم مقصود ہے اور صفات باری تعالےٰ کی زیادتی صرف اس کے دل میں سختی اور خوف کو بڑھانے کے لئے کی جاتی ہے۔اس لئے حسب

موقع اور ضرورت قاضی اس میں کمی اور زیادتی سب کر سکتا ہے۔الا انه یحتاط الخ لیکن قاضی اس بات کا خیال رکھے اور احتیاط کرے کہ مدعی علیہ پر قسم کا تکرار نہ ہونے پائے۔(ف۔ مثلاً قسم اللہ تعالےٰ والرحمن والرحیم کی الخ کیونکہ واو عطف کے ساتھ اسماء و صفات جمع کرنے سے یہ مختلف اور متعدد قسمیں ہو جائینگی۔اس لئے ایسی قسم سے احتیاط کرے۔لان المستحق الخ کیونکہ مدعی علیہ پر تو صرف ایک ہی قسم لازم ہوتی ہے۔اور قاضی کو قسم لینے میں اس بات کا اختیار ہوتا ہے کہ چاہے تو وہ قسم میں سختی زیادہ کردے یا نہ کرے۔اس لئے صرف اس طرح کہدے کہ کہو باللہ یا واللہ کہہ کر۔(ف۔کہ مجھ پر یا میری جانب مدعی کے اس مال سے جس کا اس نے دعویٰ کیا ہے کل یا تھوڑا کچھ بھی باقی نہیں ہے)۔

وقیل لا یغلظ الخ اور بعض مشائخ نے کہا کہ ایسے مدعی علیہ سے جو بزرگی اور تقوی کے اعتبار سے لوگوں میں مشہور ہوں ان سے قسم لیتے وقت سخت الفاظ نہ کہلوائے۔لیکن دوسروں پر سختی کرے۔اور بعض مشائخ نے یہ کہا ہے کہ قیمتی اور زیادہ مال ہونے کی صورت میں سختی کرے اور معمولی یا تھوڑے مال میں سختی نہ کرے۔(ف۔اور رسول اللہ ﷺ نے جو کچھ یہودیوں کو قسم دلانے میں سختی فرمائی تھی اس طرح سے کہ تم اس اللہ تعالےٰ کی قسم کھاؤ جس نے موسیٰ علیہ السلام پر توریت نازل فرمائی تھی۔الخ جیسا کہ مسلم شریف اور ابوداؤد وغیرہ کی حدیث میں ہے۔تو اس سے یہ بات مقصود تھی کہ اس طرح اللہ تعالےٰ کے احسانات کو یاد کرتے ہوئے سیدھی راہ پر آجائیں۔پس قسم میں بھی اسی قسم کی کچھ سختی مقصود ہونا چاہئے۔واللہ تعالےٰ اعلم۔م۔

توضیح:۔ فصل۔ قسم لینے اور اس کی کیفیت کا بیان۔مدعی علیہ سے قاضی کس طرح اور کن الفاظ سے قسم کھانے کو کہے۔اور کن باتوں سے قسم کے وقت احتیاط کرنی چاہئے، تفصیل، دلائل

قال ولا یستحلف بالطلاق والعتاق لما روینا وقیل فی زماننا اذا الحّ الخصم ساغ للقاضی ان یحلف بذالك لقلة المبالاة بالیمین بالله وكثرة الامتناع بسبب الحلف بالطلاق .قال ویستحلف الیهودی بالله الذی انزل التوراة علی موسی علیه السلام والنصرانی بالله الذی انزل الانجیل علی عیسی علیه السلام لقوله صلی الله علیه واله وسلم لابن صوریا الاعور انشدك الله الذی انزل التوراة علی موسی ان حكم الزنا فی كتابكم هذا ولان الیهودی یعتقد نبوة موسی والنصرانی نبوة عیسی علیه السلام فیغلظ علی كل واحد منهما بذكر المنزل علی نبیه ویحلف المجوسی بالله الذی خلق النار وهكذا ذكر محمدؒ فی الاصل ویروی عن ابی حنیفةؒ انه لایستحلف احد الابالله خالصا وذكر الخصافؒ انه لایستحلف غیر الیهودی والنصرانی الابالله وهو اختیار بعض مشائخنا لان فی ذكر النار مع اسم الله تعالیٰ تعظیمها وماینبغی ان تعظم بخلاف الكتابین لان كتب الله معظمة والوثنی لا یحلف الا بالله لان الكفرة باسرهم یعتقدون الله تعالیٰ، قال الله تعالیٰ ولئن سالتهم من خلق السمٰوات والارض لیقولن الله .قال ولایحلفون فی بیوت عبادتهم لان القاضی لایحضرها بل هو ممنوع عن ذالك .

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے کہا ہے۔اور مدعی علیہ سے بیوی کو طلاق یا غلام کو آزاد کرنے کی قسم نہ لے۔(ف یعنی مدعی علیہ سے اس طرح سے قسم نہ لے کہ اگر مدعی کا وہ مال جس کا اس نے دعوی کیا ہے کل یا بعض بھی اس کے پاس ہو تو اس کی بیوی کو طلاق ہو جائے گی یا اس کا غلام آزاد ہو جائے گا۔اس حدیث کی بناء پر جو ہم نے پہلے ہی بیان کر دی ہے۔(ف۔یعنی اللہ تعالےٰ کے سوا غیر کی قسم کھانے سے خاموش رہے۔وقیل فی زماننا الخ اور بعض مشائخ نے فرمایا ہے کہ ہمارے زمانہ میں اگر مدعی علیہ (لاپرواہی کے ساتھ جواب دینے میں) الحاح یعنی مبالغہ کرنے لگے اور جھگڑالو ظاہر ہو تو قاضی کے لئے جائز ہوگا کہ اس سے طلاق یا عتاق کی

قسم لے۔ کیونکہ لوگ اب اللہ تعالیٰ کی قسم کھانے سے بہت کم ڈرتے اور احتیاط کرتے ہیں لیکن طلاق اور عتاق کی قسم کھانے سے ڈرتے ہیں اور قسم کھانے سے بچتے ہیں۔ (ف یعنی اس زمانہ میں اکثر آدمی اپنے فسق وفجور میں مبتلا رہنے کی وجہ سے اللہ تعالیٰ کی قسم کھانے سے کم ہی ڈرتے ہیں۔ لیکن بیوی کو طلاق ہو جانے سے گھبرا کر جھوٹی قسم نہیں کھاتے ہیں۔ اس لئے جب قاضی یہ محسوس کرے کہ مدعیٰ علیہ جھگڑالو یادین سے نڈر ہے تو اس سے طلاق یا عتاق کی قسم لے۔ اور حقیقت میں یہ قسم تعظیمی نہیں ہوتی ہے بلکہ فقہاء کی اصطلاح میں قسم کے طور پر ہے۔ تو یہ قسم اس مقام پر قسم نہیں بلکہ قسم کے قائم مقام ہے۔ لیکن قائم مقام کہنے کے لئے کسی دلیل کا ہونا بھی ضروری ہے۔ حالانکہ اس کی دی ہوئی دلیل میں تامل ہے۔ اگرچہ ایسی قسم کا مفید ہونا بھی ظاہر ہے۔ اس مقام میں اس سے زیادہ وضاحت کی گنجائش نہیں ہے۔ فافہم۔ م)۔

قال ویستحلف الخ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ قاضی یہودی سے ان الفاظ میں قسم کھلائے کہ قسم ہے اس اللہ تعالیٰ کی کہ جس نے حضرت موسیٰ علیہ السلام پر توریت نازل فرمائی ہے اور نصرانی سے اس طرح سے قسم کھلائے کہ قسم ہے اس اللہ تعالیٰ کی جس نے حضرت عیسیٰ علیہ السلام پر انجیل نازل فرمائی ہے۔ اس دلیل سے کہ رسول اللہ ﷺ نے ابن صوریا اعور کو قسم دلائی تھی کہ میں تجھے قسم دلاتا ہوں اس اللہ تعالیٰ کی جس نے موسیٰؑ پر توریت نازل فرمائی کہ تمہاری توریت کتاب میں زناء کا یہی حکم ہے۔ اور اس دوسری دلیل سے بھی کہ یہودی تو حضرت موسیٰ علیہ السلام کی نبوت کا اعتقاد رکھتے ہیں اور نصرانی حضرت عیسیٰ علیہ السلام کا اعتقاد رکھتے ہیں اس لئے مسلمانوں کے قاضی کو چاہئے کہ ہر ایک مذہب والے سے اس کی کتاب کا نام اور حوالہ دے کر قسم کو اہم بنائے جو اس کے نبی اور پیغمبر پر نازل کی گئی ہو۔

(ف۔ مصنفؒ نے یہودی کے بارے میں جس حدیث کی طرف اشارہ فرمایا ہے اس کا قصہ یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ کے پاس سے ایک ایسا یہودی گذرا جس کے چہرہ پر سیاہی مل دی گئی تھی۔ یعنی منہ کالا کر کے اسے ذلیل کیا گیا تھا۔ تب آپؐ نے یہودیوں کو بلوا کر پوچھا کہ کیا تم اپنی کتاب میں زنا کرنے والے کی یہی حد پاتے ہو۔ یعنی ایسے زانی کی جس کی شادی بھی ہو چکی ہو تو وہ کہنے لگے کہ ہاں ہم ایسی ہی سزا کتاب میں لکھی ہوئی پاتے ہیں۔ تب آپ ﷺ نے ان کے کسی عالم کو ایک طرف بلوا کر فرمایا کہ میں تم کو اس اللہ کی قسم دے کر پوچھتا ہوں کی جس نے موسیٰ علیہ السلام پر توریت نازل فرمائی ہے کہ تم اپنی کتاب میں زانی کی حد کی سزا اسی طرح کی پاتے ہو۔ تو وہ اپنے ساتھیوں سمیت بولا کہ نہیں سزا ایسی نہیں ہے۔ اور اگر آپ ہمیں اس طرح کی قسم دے کر نہ پوچھتے تو میں یہ بات ہرگز نہیں بتاتا۔ کیونکہ ہماری کتاب میں تو زانی کی حد رجم ہے یعنی سنگسار کر دینا۔ لیکن اب جب کہ ہمارے اشراف اور بڑے لوگوں میں زنا کی زیادتی ہو گئی تو ہم لوگ جب کسی شریف کو پکڑتے تو اسے چھوڑ دیتے اور جب کسی غریب اور کمزور کو پکڑتے تو اس پر حد جاری کرتے اس لئے اب ہم سبھوں نے اس بات پر اتفاق کر لیا کہ ایسی کوئی حد مقرر کی جائے جو شریف اور غیر شریف یا امیر وغریب سب پر جاری ہو سکے۔ چنانچہ ہم سب نے اس بات پر اتفاق کر لیا ہے کہ اب ہم درے ماریں اور منہ کالے کر دیا کریں۔ اور رجم کرنے کے طریقہ کو ختم کر دیا ہے۔ رواہ مسلم۔ ابوداؤد کی روایت میں اس عالم کا نام ابن صوریا ہونے کی تصریح ہے۔ اس باب میں اور بھی روایتیں ہیں جو میں مترجم نے اپنی تفسیر میں ان اُوتیتم ھٰذا فَخُذُوہ کی آیت کے ذیل میں بیان کر دی ہیں۔ الحاصل رسول اللہ ﷺ نے کلام میں بہت زور دے کر قسم کھلائی تھی تا کہ لوگ جھوٹی قسم نہ کھائیں۔

ویحلف المجوسی الخ اور اگر مجوسی ہو تو اس سے اس طرح قسم لی جائے کہ اس اللہ تعالیٰ کی قسم کھا کر کہتا ہوں کہ جس نے آگ پیدا کی ہے۔ امام محمدؒ نے مبسوط میں ایسا ہی ذکر فرمایا ہے۔ اور امام ابو حنیفہؒ سے مروی ہے کہ قاضی کسی شخص سے بھی خالص اللہ تعالیٰ کے نام کے سوا کسی اور کی قسم نہیں لے گا۔ (ف۔ یعنی قاضی جس کسی سے بھی قسم لے صرف اللہ تعالیٰ کے نام کی قسم لے اور صفات کا بیان نہ کرے۔ وہ شخص خواہ مسلم ہو یا یہودی ہو یا نصرانی وغیرہ ہو۔ **وذکر الخصاف الخ** اور خصافؒ نے ذکر کیا ہے کہ یہودی اور نصرانی کے سوا کسی اور سے اللہ تعالیٰ کے نام کے سوا کسی اور چیز کی قسم نہیں لے گا۔ (ف۔ یعنی صرف

یہودی اور نصرانی سے قسم لینے میں سختی اور تغلیظ کرے گا۔ اور ان کے علاوہ باقی فرقوں مثلاً مجوسی وغیرہ سے صرف اللہ تعالیٰ کے نام کی قسم لے گا۔ اسی قول کو ہمارے کچھ مشائخ نے بھی پسند فرمایا ہے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ کے نام مبارک کے ساتھ ہی آگ کا بھی ذکر کرنے سے آگ کی تعظیم ہوتی ہے۔ (ف۔ اور خود مجوسی یعنی آگ پوجنے والے بھی آگ کی تعظیم کرتے ہیں۔ اس طرح ان کے شرک میں مدد ہوگی۔ اس میں تعظیم اس طرح سے ہو جاتی ہے کہ جب وہ یہ کہے گا کہ اللہ تعالیٰ کی قسم جس نے آگ پیدا کی ہے۔ اس کا مطلب یہ نکلے گا کہ آگ بھی ایک محترم اور معظم چیز ہے۔ حالانکہ آگ کی تعظیم نہیں کرنی چاہئے۔

بخلاف الکتابین۔۔۔ الخ برخلاف ان دونوں کتابوں یعنی توریت اور انجیل کے کیونکہ بہر صورت یہ دونوں بھی اللہ تعالیٰ کی بھیجی ہوئی کتابیں ہیں۔ اسی بناء پر وہ عظمت والی ہیں۔ (ف یعنی یہودی اور نصرانی کی قسم میں بھی اللہ تعالیٰ کے نام کے ساتھ توریت اور انجیل کا ذکر کرنے سے ان کی تعظیم ہوتی ہے۔ مگر اس میں کوئی حرج نہیں ہے کیونکہ اللہ عزوجل کی طرف سے نازل کردہ کتابوں کی تعظیم ہونی ہی چاہئے۔ والوثنی لایحلف الخ اور بت پرست کو اللہ تعالیٰ کے نام کے سوا کسی اور چیز کی قسم نہیں دلائی جائے گی۔ کیونکہ سارے کافر بھی اللہ تعالیٰ کے وجود اور بڑائی کا اعتقاد رکھتے ہیں۔ جیسا کہ خود اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ وَلَئِن سَأَلْتَهُم الآیۃ یعنی اگر تم ان بت پرستوں سے بھی یہ پوچھو گے کہ آسمانوں اور زمینوں کو کس نے پیدا کیا ہے تو وہ ضرور کہیں گے اللہ تعالیٰ نے پیدا کیا ہے۔ (ف یعنی وہ بھی اللہ تعالیٰ کو مانتے ہیں البتہ اپنی جہالت کی وجہ سے بتوں کو بھی عبادت کا لائق سمجھے ہوئے ہیں۔ اگرچہ ان کو وہ اپنا پیدا کرنے والا نہیں مانتے ہیں بلکہ ان کو تو صرف سفارشی اور مددگار مانتے ہیں۔ قال ولا یحلفون الخ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ ان ناپاکوں اور مشرکوں یعنی یہود و نصاریٰ اور مجوسیوں اور ہنود کو ان کے عبادت خانوں میں لے جا کر ان سے قسم نہیں لی جائے گی۔ (ف بلکہ قاضی کی کچہری میں اُن سے قسم لی جائے گی) کیونکہ قسم لینے والا یعنی قاضی تو ان کے عبادت خانوں میں نہیں جائے گا بلکہ قاضی کو وہاں جانے کی ممانعت ہے۔ (ف کیونکہ ان جگہوں میں صرف شرک کے ہی کام ہوتے ہیں۔ نیز وہاں قاضی کے جانے سے ان لوگوں اور جگہوں کی عظمت بھی بڑھتی ہے۔ اس لئے قاضی کو وہاں جانا منع ہے۔

توضیح:۔ کیا مدعی علیہ سے اس کے غلام کو آزاد کرنے یا بیوی کو طلاق دینے کی قسم لی جا سکتی ہے۔ قاضی قسم میں زور دینے کے لئے کس سے کس طرح کے الفاظ ادا کرنے کو کہے، تفصیلی جواب، اقوال مشائخ، دلائل۔

قال ولا یجب تغلیظ الیمین علی المسلم بزمان ولامکان لان المقصود تعظیم المقسم به وهو حاصل بدون ذالك وفی ایجاب ذالك حرج علی القاضی حیث یکلف حضورها وهو مدفوع. قال ومن ادعی انه ابتاع من هذا عبده بالف فجحد استحلف بالله مابینکما بیع قائم فیه ولا یستحلف بالله ما بعت لانه قد یباع العین ثم یقال فیه ویستحلف فی الغصب بالله مایستحق علیك رده ولایحلف بالله ماغصبت لا نه قد یغصب ثم یفسخ بالهبة والبیع وفی النکاح بالله مابینکما نکاح قائم فی الحال لانه قد یطرء علیه الخلع وفی دعوی الطلاق بالله ماهی بائن منك الساعة بما ذکرت ولایستحلف بالله ماطلقها لان النکاح قد یجدد بعد الابانة فیحلف علی الحاصل فی هذه الوجوه لانه لو حلف علی السبب یتضرر المدعی علیه وهذا قول ابی حنیفةؒ ومحمدؒ اما علی قول ابی یوسفؒ یحلف فی جمیع ذالك علی السبب الا اذا عرّض المدعی علیه بما ذکرنا فحینئذ یحلف علی الحاصل وقیل ینظر الی انکار المدعی علیه ان انکر السبب یحلف علیه وان انکر الحکم یحلف الحاصل فالحاصل هو الاصل عندهما اذا کان سببا یرتفع برافع الااذا کان فیه ترك النظر فی جانب المدعی فحینئذ یحلف علی السبب بالاجماع وذالك مثل ان تدعی مبتوتة نفقة العدة والزوج ممن لایراها او ادعی شفعة

بالجوار والمشتری لایراھا لانہ لو حلف علی الحاصل یصدق فی یمینہ فی معتقدہ فیفوت النظر فی حق المدعی وان کان سببا لایرتفع برافع فالتحلیف علی السبب بالاجماع کالعبد المسلم اذا ادعی العتق علی مولاہ بخلاف الامۃ والعبد الکافر لانہ یتکرر الرق علیھا بالرد واللحاق وعلیہ بنقض العہد واللحاق ولایکرر علی العبد المسلم

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ کسی مسلمان پر قسم کو زور دینے کے لئے زمانہ یا جگہ کے ساتھ زور دینا واجب نہیں ہے۔(ف یعنی یہ بات ضروری نہیں ہے کہ کسی وقت تبرکیا جگہ تبرک میں اس سے قسم لی جائے)۔ کیونکہ قسم کھلانے سے اس معبود کی تعظیم مقصود ہوتی ہے جس کے نام کی قسم کھائی جارہی ہے۔جب کہ وہ تعظیم اس وقت اور جگہ از خود حاصل ہے۔وفی ایجاب ذٰلك الخ حالانکہ اس طرح وقت اور زمانہ کے ساتھ قسم کھانے کو واجب کرنے سے قاضی کے لئے حرج اور دقت ہے۔کیونکہ اسے اس جگہ پر خاص ارادہ کے ساتھ جانا ہوگا۔حالانکہ شریعت نے حرج میں ڈالنے کو ختم کردیا ہے۔(ف لہٰذا یہ بات قاضی پر واجب نہیں ہے بلکہ قاضی خود مختار ہے۔اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ اگر قتل یالعان یا بیس مثقال سونا یا اس سے زائد مال کے سلسلہ میں قسم لینا ہو تو مکہ میں رکن اور مقام ابراہیمؑ کے درمیان قسم لی جائے۔اور مدینہ منورہ میں رہتے ہوئے خبر رسول اللہ ﷺ کے پاس۔اور ان کے علاوہ دوسرے شہروں میں جامع مسجد کا اندر اور اگر وہاں جامع مسجد نام کی مسجد نہ ہو تو دوسری کسی بھی مسجد میں قسم لی جائے۔اور وقت کا اعتبار کرتے ہوئے عصر کے بعد قسم لی جائے۔ شوافعؒ سے ایک قول میں ایسا کرنا مستحب ہے۔اس بارے میں شافعیہ کچھ احادیث بھی نقل کرتے ہیں۔ لیکن عینیؒ نے ان احادیث کو ماننے سے انکار کیا ہے۔اور یہ فرمایا ہے کہ مشہور احادیث میں انکار کرنے والے پر قسم کھانے کا ذکر ہے۔اور اس میں کسی زمانہ یا مکان کو لازم نہیں کیا گیا ہے۔لہٰذا کسی ایسی روایت سے جس کا صحیح ہونا ثابت نہ ہو ان چیزوں کو لازم کرنا دور کی بات ہے بلکہ بالکل جائز ہی نہیں ہے۔

قال ومن ادعیٰ الخ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی نے یہ دعویٰ کیا کہ میں نے اس سے اس کے اس غلام کو ایک ہزار درہم کے عوض خریدا تھا لیکن مدعی علیہ نے اس بات سے انکار کردیا تو اس منکر سے اس طرح قسم لی جائے گی کہ واللہ میرے اور اس کے درمیان اس غلام کے سلسلہ میں بیع کا کوئی معاملہ اور عقد موجود نہیں ہے۔ولایستحلف الخ اور اس طرح سے قسم نہیں لی جائے گی کہ واللہ میں نے فروخت نہیں کیا ہے۔(ف کیونکہ اس طرح کہنے سے اس مدعی علیہ کا نقصان ہے۔اس طرح سے کہ کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ کوئی مال بیچ کر اس کا اقالہ (واپس) کرلیا جاتا ہے۔

ویستحلف فی الغصب الخ اور اگر مدعیٰ علیہ پر غصب کا دعویٰ ہو تو اس سے اس طرح قسم لی جائے کہ واللہ یہ شخص تجھ پر کسی غصب کی ہوئی چیز کے واپس لینے کا حق نہیں رکھتا ہے۔(ف کیونکہ کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ غاصب اس مغصوب شئی کو اپنے پاس رکھ کر اس کے مالک کو اس کا عوض ادا کرکے اس کا مالک ہوجاتا ہے۔اور ان الفاظ سے قسم نہیں لی جائیگی کہ واللہ میں نے اس مغصوب مال کو غصب نہیں کیا ہے۔کیونکہ کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ آدمی کوئی چیز کسی کی غصب کرتا ہے مگر بعد میں اسے ہبہ کرکے یا اس سے بیع کا معاملہ کرکے اس غصب کے معاملہ کو ختم کردیا جاتا ہے۔(ف۔ یعنی غاصب کے غصب کے بعد مال کے مالک نے وہ مال اسی غاصب کو ہبہ کردیا۔یا اسی کے پاس بیچ دیا۔اس طرح اسی غصب کا حکم ختم ہوکر وہ معاملہ بیع یا ہبہ کردینے سے بدل جاتا ہے۔حالانکہ یہ معاملہ شروع میں غصب ہی تھا۔اس لئے وہ اس بات کی قسم نہیں کھاسکتا ہے کہ میں نے غصب نہیں کیا تھا۔لہٰذا اس طرح سے قسم لی جائے کہ یہ مدعی شخص غصب کے مال کی واپسی کا حق نہیں رکھتا ہے۔کیونکہ اگر غصب کا معاملہ اب بھی باقی ہو تو یقیناً اس سے واپس لینے کا حق مدعی کو حاصل ہوگا۔

وفی النکاح الخ اور نکاح کے دعویٰ میں اس طرح قسم لے کہ ہم دونوں کے درمیان فی الحال نکاح کا تعلق باقی نہیں ہے۔(ف مثلاً عورت نے مرد پر یا مرد نے عورت پر نکاح کا دعویٰ کیا۔ مگر دوسرے شخص نے اس کا انکار کردیا اس لئے مدعی نے

دوسرے سے قسم کا مطالبہ کیا تو اس سے اس طرح قسم لی جائے گی کہ ہم دونوں کے درمیان فی الحال نکاح کا کوئی تعلق نہیں ہے کیونکہ کبھی نکاح ہو جانے کے بعد ہی ان کے درمیان خلع بھی ہو جاتا ہے۔ جس سے تعلق بالکل ختم ہو جاتا ہے۔ **وفی دعوی الطلاق الخ** اور طلاق کے دعویٰ میں یعنی کسی عورت نے اپنے شوہر کے خلاف طلاق کا دعویٰ کیا لیکن اس نے انکار کر دیا تو اس شوہر سے اس طرح کی قسم لی جائے گی کہ یہ عورت اب بھی طلاق بائن پائی ہوئی یا بائنہ نہیں ہے

اور ان الفاظ سے اس سے قسم نہیں لی جائے گی کہ واللہ میں نے اس کو طلاق نہیں دی ہے۔ کیونکہ کبھی طلاق بائن دینے کے بعد بھی دوبارہ نکاح کرلیا جاتا ہے۔ خلاصہ یہ ہوا کہ مذکورہ تمام صورتوں میں یعنی دعویٰ بیع کا ہو یا غصب یا نکاح یا طلاق کا ہو سب میں اصل مقصد اور حاصل مراد پر قسم لی جائے گی۔ کیونکہ اگر سبب پر قسم لی جائے یعنی نفس بیع یا غصب یا نکاح یا طلاق پر قسم لی جائے تو مدعی علیہ کو نقصان ہو سکتا ہے۔ یہ قول امام ابو حنیفہ وامام محمد رحمہما اللہ کا ہے۔

اور امام ابو یوسفؒ کے قول کے مطابق مذکورہ تمام صورتوں میں سبب پر ہی قسم لی جائے گی۔ مگر اس صورت میں جب کہ مدعی علیہ ان باتوں کے ساتھ تعریض کرے جن کا ذکر کیا ہے۔ یعنی مثلاً یوں کہے کہ کبھی بیع کے بعد اقالہ بھی ہو جاتا ہے۔ تو ایسی حالت میں اصل مقصود پر قسم لی جائے گی۔ بعض مشائخ نے فرمایا ہے کہ ایسے وقت میں مدعی علیہ کو دیکھا جائے کہ اگر اس نے سبب سے انکار کیا ہو تو سبب پر ہی قسم لی جائے۔ اور اگر اس نے حکم سے انکار کیا ہو تو اصل مقصود پر قسم لی جائے گی۔ اسی بناء پر امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک اصل یہی ہے کہ مراد مقصود پر قسم لی جائیگی۔ بشرطیکہ سبب ایسا ہو جو دوسرے کے دور کرنے سے دور ہو سکتا ہو۔ لیکن اگر مراد مقصود پر قسم لینے میں مدعی کا لحاظ نہ ہو رہا ہو یا اس کا نقصان ہوتا ہو تو بالاتفاق اس مدعی علیہ سے سبب پر قسم لی جائے گی۔ مثلاً جس عورت کو تین طلاقیں دی گئیں اس نے اپنی عدت کے نفقہ کا دعویٰ کیا۔ مگر شوہر کے خیال کے مطابق تین طلاق پائی ہوئی عورت نفقہ نہیں پاتی ہو (جیسا کہ امام شافعیؒ کا ایک قول ہے) یا مدعی نے پڑوسی ہونے کی بناء پر حق شفعہ کا مطالبہ کیا۔ حالانکہ اس مشتری کے اعتقاد کے مطابق پڑوسی شفعہ کا حق دار نہیں ہوتا ہے (جیسا کہ امام شافعیؒ کا قول بھی ہے) تو اس میں مقصود پر قسم نہیں لی جائے گی بلکہ سبب پر قسم لی جائے گی۔ کیونکہ ایسی صورت میں اگر اس سے مقصود پر قسم دلائی جائے۔ مثلاً واللہ تم پر اس کی عدت کا نفقہ واجب نہیں ہے۔ یا تم پر اس کا حق شفعہ لازم نہیں ہے۔ اس صورت میں وہ حاصل مقصد پر قسم کھا جائے گا۔ جس میں وہ اپنے اعتقاد کے موافق اپنی قسم میں سچا ہوگا۔ لیکن اس میں مدعی کا نقصان ہوگا اور اس کا پورا حق ادا نہ ہوگا۔ اور اگر ایسا سبب ہو جو کسی دور کرنے والے سے دور نہیں ہوتا ہو تو بالاجماع سبب پر قسم لی جائے گی۔ اس کی مثال یہ ہوگی کہ کسی مسلمان غلام نے یہ دعویٰ کیا کہ میرے مولیٰ نے مجھے آزاد کر دیا ہے تو بالاتفاق مولیٰ سے قسم لی جائے گی اس طرح سے کہ واللہ میں نے اسے آزاد نہیں کیا ہے۔

بخلاف الامة الخ بخلاف کافر باندی اور غلام کے۔ (ف۔ کہ ان دونوں میں حاصل مطلب پر قسم دلانی چاہئے۔ کیونکہ ان دونوں میں دوبارہ غلامی کی طرف لوٹ آنے کا احتمال باقی رہتا ہے اس طرح سے کہ باندی کسی وقت بھی نعوذ باللہ مرتد ہو کر دار الحرب چلی جائے۔ اسی طرح کافر غلام بھی اپنا عہد ختم کر کے دار الحرب پہنچ جائے جس کی وجہ سے ان میں دوبارہ غلامی لوٹ سکتی ہے۔ لیکن مسلمان غلام پر دوبارہ غلامی نہیں آسکتی ہے۔ (کیونکہ دوبارہ غلامی میں آنے کا احتمال اس طرح سے ہوتا ہے کہ نعوذ باللہ اب مرتد ہو کر دار الحرب چلا جائے اور اس پر دوبارہ غلبہ حاصل کر لیا جائے۔ کیونکہ ایک مسلمان سے اس بات کا تصور نہیں کیا جا سکتا ہے۔ کیونکہ اس کے مرتد ہو جانے سے اسے قتل بھی نہیں کیا جاتا ہے) خلاصہ مطلب یہ ہوا کہ جو غلام مسلمان ہونے کے بعد مرتد نہیں ہوا یا ہوا۔ کیونکہ اس پر اسلام کا ہونا مجبوری کی بناء پر لازم ہے ورنہ وہ قتل کر دیا جائے گا۔ تو جب وہ مسلمان کی حالت میں موجود ہے تو اس بات پر دلیل ہے کہ اس کی آزادی اپنی حالت پر باقی ہوگی۔ اسی لئے اگر اس کے مولیٰ نے اس کو آزاد کر دیا تو اس کی آزادی کسی طرح بھی ختم نہ ہوگی۔ مگر باندی اگرچہ مسلمان ہو گئی ہے لیکن اگر وہ مرتد ہو جاتی تو بھی قتل

نہیں کی جاتی ہے۔ اس لئے اس میں اس بات کا احتمال پایا جاتا ہے کہ مولیٰ نے اسے پہلے آزاد کر دیا ہو مگر وہ دوبارہ دار الحرب سے پکڑ کر لائی گئی ہو۔ پھر باندی بنائی گئی ہو۔ اس حالت میں اگر اس کے مولیٰ سے اس طرح کی قسم لی جائے کہ واللہ میں نے اسے آزاد نہیں کیا ہے تو اس سے اس کے مولیٰ کو نقصان ہوگا۔ لہٰذا اس سے اس طرح کی قسم لی جائے گی کہ واللہ یہ اس وقت میرے آزاد کرنے سے آزاد نہیں ہے۔ یا اسی قسم کے دوسرے الفاظ سے قسم لی جائے جس سے کہ اس کے مولیٰ کو کوئی نقصان نہ ہو۔

توضیح:۔ کیا کسی مسلمان سے قسم لیتے وقت قسم میں زور دینے کے لئے کسی زمانہ یا جگہ کے ساتھ قسم لینا ضروری ہے۔ اگر مدعیٰ علیہ سے اس کے غلام کی خریداری کا۔ یا مدعیٰ علیہ پر کسی غصب کا یا نکاح کا۔ یا طلاق کا دعویٰ کیا اور دوسرے نے اس کا انکار کیا تو منکر سے کن الفاظ سے قسم لی جائے۔ مذکورہ مسائل میں قسم دلانے کی بنیاد کیا ہے۔ تفصیل مسائل۔ اختلافِ اقوالِ مشائخ۔ دلائل

قال ومن ورث عبدا وادّعاه اخر يستحلف على علمه لانه لاعلم له بما صنع المورث فلا يحلف على البتات وان وهب له اواشتراه يحلف على البتات لوجود المطلق لليمين اذا الشراء سبب لثبوت الملك وضعا وكذا الهبة. قال ومن ادعى على الأخر مالا فافتدى يمينه او صالحه منها على عشرة دراهم فهو جائز وهو ماثور عن عثمانؓ وليس له ان يستحلف على تلك اليمين ابدا لانه اسقط حقه.

ترجمہ:۔ امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر ایک شخص نے میراث میں ایک غلام پایا۔ اور دوسرے شخص نے اس پر اپنے مالک ہونے کا دعویٰ کیا تو اس وارث سے اس کے علم پر قسم لی جائے گی۔ (ف۔ اس طرح سے کہ واللہ میں نہیں جانتا کہ یہ غلام یا یہ چیز جو میرے قبضہ میں ہے اس کا یہ شخص مالک ہے۔ یعنی اس سے انکار پر یقینی قسم نہیں لی جائیگی۔ کیونکہ اس وارث کو حقیقی علم نہیں ہے کہ اس کا مورث حقیقت میں اس کا مالک تھا یا نہیں اسی لئے اس وارث سے قطعی قسم نہیں لی جائے گی۔ (ف۔ کہ واللہ یہ چیز یا غلام اس مدعی کی ملکیت نہیں ہے۔ وان وهب الخ اور اگر اس شخص نے یہ غلام ہبہ کے طور پر پایا ہو یا اس نے خود خریدا ہو تو اس سے قطعی اور یقینی قسم لی جائے گی۔ (ف۔ اس طرح سے کہ واللہ یہ مدعی اس غلام کا مالک نہیں ہے)۔ کیونکہ اس شخص کو قسم کھانے کی اجازت دینے والی مطلق دلیل موجود ہے۔ (ف۔ یعنی اس شخص کے پاس ایسی دلیل موجود ہے جس کی وجہ سے وہ شرعی طور پر بھی اپنی ملکیت کی قسم کھا سکتا ہے۔ اس لئے لازماً اس پر مدعی کی ملکیت نہ ہونے کی بھی قسم کھا سکتا ہے اور وہ دلیل ہے خود خریدنا یا اسے ہبہ کے طور پر ملنا۔

اذا الشراء الخ کیونکہ خریداری ایک ایسا عمل ہے جو شریعت میں ملکیت ثابت کرنے ہی کے لئے وضع کیا گیا ہے۔ اور ہبہ کا بھی یہی حال ہے۔ (ف۔ یعنی جس نے کوئی چیز خریدی تو وہ اس خریدی ہوئی چیز کا مالک ہو گیا۔ اسی طرح اگر کوئی چیز کسی کو ہبہ کے طور پر ملی تو وہ شخص بھی قطعی طریقہ سے اس چیز کا مالک ہو گیا۔ اور وہ معنی یہ ہیں کہ خریداری کرنے یا ہبہ پانے میں اس کو خود اپنے طور پر یہ بات معلوم ہے کہ ان باتوں سے ملکیت حاصل ہو جاتی ہے۔ بخلاف مال میراث کے کہ اس میں وارث کو ایک یہ بات تو یقینی طور سے معلوم ہے کہ مجھے اپنے مورث کے توسط سے یہ چیز وراثت میں ملی ہے۔ مگر اسے یہ دوسری بات نہیں معلوم ہے کہ خود مورث کو یہ مال کہاں سے کس طرح ملا تھا۔ اس میں یہ احتمال رہ جاتا ہے کہ شاید اسی مورث نے کسی کا مال غصب کر لیا ہے۔ یا اس کے پاس امانت کے طور پر ہو اور اپنے گھر والوں کو اس کی اطلاع نہ دی ہو۔ قال ومن ادعیٰ الخ امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر ایک شخص نے دوسرے پر مال کا دعویٰ کیا۔ جس کے انکار پر مدعیٰ علیہ پر قسم لازم آئی۔ اس وقت اس نے مثلاً دس درہم دے کر قسم

کا فدیہ ٹھہرایا یعنی اس طرح خود کو قسم کھانے سے بچالیا یا اس مطالبہ کے بعد اسے کچھ دے کر صلح کر لی اور معاملہ ختم کرالیا۔ تو یہ دونوں صورتیں جائز ہوں گی۔ اور حضرت عثمانؓ سے یہ منقول بھی ہے۔ لیکن ایسا کر لینے کے بعد مدعی اب اس مدعی علیہ سے دوبارہ کبھی بھی اس مقصد سے قسم نہیں لے سکے گا۔ کیونکہ خود مدعی نے اپنا حق ختم کر دیا ہے۔

(ف۔ بیہقیؒ نے کتاب المعرفت میں امام شافعیؒ سے روایت کی ہے کہ مجھے یہ خبر ملی ہے کہ ایک شخص نے حضرت عثمانؓ سے اس قسم کے کھانے سے جو ان پر لازم ہوئی تھی کچھ مال دے کر قسم سے جان بچالی (فدیہ کر لیا) اور شعبیؒ سے اسناد صحیح سے روایت ہے کہ ایک شخص نے حضرت عثمانؓ سے سات ہزار درہم قرض لئے۔ پھر جب اس سے مطالبہ کیا تو اس نے کہا کہ وہ سات نہیں بلکہ صرف چار ہزار درہم تھے۔ اس بناء پر حضرت عمرؓ کے پاس معاملہ پیش کیا گیا۔ تب مدعی علیہ نے ان سے کہا کہ آپ قسم کھالیں کہ وہ سات ہزار ہی تھے۔ تو حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ اس نے انصاف اور قاعدہ کی بات کہی ہے۔ لیکن حضرت عثمانؓ نے اس وقت قسم کھانے سے انکار کر دیا تب حضرت عمرؓ نے فرمایا ایسی صورت میں وہ جو کچھ بھی دیتا ہے اسی کو لے لو۔ اور قسم کا فدیہ دینے کا ثبوت عبد الرزاق اور دار قطنی میں حضرت حذیفہؓ سے اور دار قطنی اور طبرانی میں حضرت جبیر ابن مطعم سے۔ اور طبرانی میں حضرت اشعث بن قیس رضی اللہ عنہم کی روایت سے ہے۔ اور صحیحین میں ایک قصہ میں ذکر کیا گیا ہے کہ ایک شخص شام سے آیا تو لوگوں نے اس سے بھی قسم کو کہا۔ اس نے ہزار درہم دے کر خود کو قسم کھانے سے بچالیا۔ پس لوگوں نے اس کی جگہ پر دوسرے شخص کا نام داخل کر دیا۔ اور یہ واقعہ حضرت عمرؓ کی خلافت کے زمانہ کا ہے۔ ح۔ ت۔ ن۔

توضیح:۔ ایک شخص کو ایک غلام (یا کوئی چیز) وراثت میں یا ہبہ میں ملا یا کسی سے خریدا۔ بعد میں کسی نے آکر اس پر دعوی کیا کہ یہ میرا غلام ہے۔ تو اس سے کس طرح کی قسم لی جائے گی۔ اگر مدعی علیہ پر قسم لازم آئی مگر اس نے قسم کھانے کی بجائے کچھ رقم دے کر قسم کھانے سے خود کو بچالیا۔ یا کسی طرح اس سے مصالحت کر لی۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اختلاف ائمہ۔ دلائل

باب التحالف

قال واذا اختلف المتبایعان فی البیع فادعی احدهما ثمنا وادعی البائع اکثر منه او اعترف البائع بقدر من المبیع وادعی المشتری اکثر منه واقام احدهما البینة قضی له بها لان فی الجانب الأخر مجرد الدعوی والبینة اقوی منها وان اقام کل واحدمنهما بینة کانت البینة المثبة للزیادة اولی لان البینات للاثبات ولا تعارض فی الزیادة ولو کان الاختلاف فی الثمن والمبیع جمیعا فبینة البائع اولی فی الثمن وبینة المشتری فی المبیع نظرا الی زیادة الاثبات وان لم یکن لکل واحد منهما بینة قیل للمشتری اما ان ترضی بالثمن الذی ادعاه البائع والافسخنا البیع وقیل للبائع اما ان تسلم ما ادعاه المشتری من المبیع والافسخنا البیع لان المقصود قطع المنازعة وهذا جهة فیه لانه ربما لایرضیان بالفسخ فاذاعلما به یتراضیان فان لم یتراضیا استحلف الحاکم کل واحد منهما علی دعوی الاخر وهذاالتحالف قبل القبض علی وفاق القیاس لان البائع یدعی زیادة الثمن والمشتری ینکرها والمشتری یدّعی وجوب تسلیم المبیع بما نقد والبائع ینکره فکل واحد منهما منکر فیحلف فاما بعد القبض فمخالف للقیاس لان المشتری لایدعی شیئا لان المبیع سالم له فبقی دعوی البائع فی زیادة الثمن والمشتری ینکرها فیکتفی بحلفه لکنا عرفناه بالنصّوهو قوله علیه السلام اذا اختلف المتبایعان والسلعة

قائمة بعينها تحالفا و ترادا.

باب التحالف۔ دونوں میں سے ہر ایک سے دوسرے کے دعویٰ پر قسم لینے کا بیان

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر بائع و مشتری نے بیع میں اختلاف کیا۔ خواہ ثمن کے بارے میں ہو یا بیع کے بارے میں ہو۔ جس کی صورت یہ ہوگی کہ مشتری نے مثلاً سو درہم بیان کئے اور بائع نے اس سے زیادہ کا دعویٰ کیا۔ یا بائع نے مثلاً بیع ایک من گیہوں بیان کیا اور مشتری نے اس سے زیادہ کا دعویٰ کیا۔ پھر دونوں میں سے کسی ایک نے اپنے گواہ بیان کئے تو اسی کے گواہوں کے بیان کے مطابق حکم دیدیا جائے گا۔ کیونکہ ایک کی طرف سے فقط دعویٰ ہے اور دوسرے کی طرف سے گواہی ہے اس لئے وہ قوی ہو گیا۔ **وان اقام الخ** اور اگر دونوں ہی نے اپنے اپنے گواہ پیش کئے تو جس کے گواہ زیادتی کا دعویٰ کرتے ہوں گے وہی اولیٰ سمجھے جائیں گے اور وہی قبول کئے جائیں گے۔ کیونکہ دونوں طرف کے گواہ اپنے اپنے دعویٰ کو ثابت کرنے میں برابر ہیں اس لئے کہ گواہی تو مدعیٰ کو ثابت کرنے کے لئے ہی ہوتی ہے۔ البتہ جس نے زیادتی ثابت کی ہے اس کے ثابت کرنے میں دوسرے کی طرف سے تعارض نہیں ہے۔ (ف۔ لہٰذا جن گواہوں نے زیادتی ثابت کی ان ہی کی گواہی قبول کی جائے گی۔

ولو كان الخ اور اگر ثمن اور بیع دونوں کی مقدار میں اختلاف ہوا ہو اور ہر ایک نے اپنے اپنے دعویٰ پر گواہ پیش کئے تو ثمن کے بارہ میں بائع کے گواہ اولیٰ ہوں گے۔ اور مبیع کے بارہ میں مشتری کے گواہ اولیٰ ہوں گے کیونکہ یہاں اپنے اپنے دعویٰ کو زیادتی کے ساتھ ثابت کر رہے ہیں۔ **وان لم يكن الخ** اور اگر دونوں میں سے کسی کے پاس گواہ نہ ہوں تو مشتری سے کہا جائے گا کہ بائع نے جتنی رقم بیان کی ہے یا تو تم اسی پر راضی ہو جاؤ ورنہ قاضی کی طرف سے بیع فسخ کر دی جائے گی۔ اسی طرح بائع سے کہا جائے گا کہ مشتری نے جتنی مقدار بیان کی ہے یا تم اسی کو قبول کر لو ورنہ قاضی کی طرف سے اس کی بیع ہی فسخ کر دی جائے گی۔ کیونکہ فیصلہ کرنے کا اصل مقصد ان دونوں کے درمیان واقع ہونے والے اختلاف کو ختم کر دینا ہے۔ اور جو صورت فیصلہ کی ابھی بیان کی گئی ہے یہ بھی جھگڑے کو ختم کرنے کا ایک طریقہ ہے۔ کیونکہ اکثر حالات میں ایسا ہی ہوتا ہے کہ فسخ کر دینے کی دھمکی سے فسخ کرنے پر راضی نہیں ہوتے ہیں اور معاملہ کو باقی رکھنے کے لئے بیان کی ہوئی رقم یا مقدار پر راضی ہو جاتے ہیں۔ (ف یعنی بائع کے دعویٰ کے مطابق مشتری ثمن ادا کر دے گا۔ اور مشتری کے دعویٰ کے مطابق بائع مشتری کو مبیع دیدے گا۔

فان لم يتراضيا الخ اب اگر بائع اور مشتری اس طرح بھی آپس میں راضی نہ ہوئے تو قاضی ان دونوں میں سے ہر ایک سے دوسرے کے دعویٰ پر قسم لے گا۔ (ف۔ پھر اگر دونوں نے قسم کھالی تو قاضی بیع کو فسخ کر دے گا۔ اس وقت مشتری نے بیع پر قبضہ کیا ہو یا نہ کیا ہو دونوں ہی صورتوں میں ایک ہی حکم ہو گا یعنی دونوں میں فرق نہ ہو گا۔ لیکن قیاس کا تقاضا تو یہ ہو گا کہ اس طرح دونوں سے قسم لینے کا حکم مشتری کے قبضہ سے پہلے ہو۔ **لان البائع الخ** کیونکہ بائع تو یقیناً زیادتی رقم کا دعویٰ کرتا ہو گا۔ اور مشتری اس کا انکار کرتا ہو گا۔ (ف۔ اس لئے اس مشتری پر قسم لازم ہو گی۔ **والمشتری الخ** اور مشتری نے جو رقم بائع کو دی ہے اسی کے بدلہ مشتری بائع سے مبیع کے لینے کا دعویٰ کرتا ہے۔ لیکن یہ بائع اس کے دینے سے انکار کرتا ہے۔ (ف۔ اسی لئے بائع پر قسم لازم آتی ہے)۔ **فكل واحد الخ** پس بائع اور مشتری دونوں میں سے ہر ایک انکاری ہوا۔ اسی لئے ہر ایک سے قسم لی جائے گی۔ (ف۔ یعنی دونوں میں سے ہر ایک کے دعویٰ پر قسم لی جائے گی۔ اور ان میں سے جو کوئی بھی قسم کھانے سے انکار کرے گا اس پر دوسرے کا دعویٰ ثابت ہو جائے گا۔

فاما بعدا لقبض الخ لیکن مشتری کے قبضہ کر لینے کے بعد کی صورت میں تو دونوں سے قسم لینا خلاف قیاس ہے۔ کیونکہ مدعی تو اب کچھ بھی دعویٰ نہیں کرتا ہے اس وجہ سے کہ اس کے قبضہ میں مبیع آچکی ہے۔ (ف اس بناء پر اس کا بائع پر اب یہ دعویٰ باقی نہیں رہا کہ وہ اس مشتری کو مبیع حوالہ کر دے۔ **فبقى دعوى الخ** اسی لئے ثمن کی زیادتی کا بائع کا دعویٰ باقی رہ گیا۔ اور مشتری

اس کا منکر ہے اس لئے قیاس تو یہی تھا کہ صرف مشتری کی قسم پر ہی اکتفاء کیا جائے۔ (ف۔ یعنی اب بائع سے قسم نہ لی جائے) لکن عرفناہ الخ لیکن بائع کو قسم دلانے کا قانون نص سے معلوم کیا ہے۔ (ف اسی لئے قیاس پر عمل کو ہم نے یہاں چھوڑ دیا ہے۔ کیونکہ نص کے ہوتے ہوئے قیاس پر عمل کو چھوڑ ہی دیا جاتا ہے) اور وہ نص یہ ہے یعنی رسول اللہ ﷺ کا یہ فرمان ہے کہ جب بیع کرنے والے دونوں یعنی بائع اور مشتری آپس میں اختلاف کریں اور بیع (مال) اس وقت تک اپنی حالت پر باقی ہو تو دونوں ہی آپس میں قسم کھائیں اور معاملہ بیع کو ختم کر دیں۔ (ف۔ یہ حدیث ابوداؤد و ترمذی و نسائی اور ابن ماجہ رحمھم اللہ نے روایت کی ہے۔ ابوداؤد کے الفاظ یہ ہیں کہ اذا اختلف الخ یعنی متبایعان یعنی بائع و مشتری آپس میں اختلاف کریں حالانکہ ان میں سے کسی کے پاس بھی گواہ نہ ہو وہی بات مقبول ہوگی جو بیع کا مالک بیان کرے یعنی بائع کا قول معتبر ہوگا۔ یا پھر دونوں ہی اپنی رضامندی سے معاملہ بیع کو فسخ کر دیں۔ ابن القطانؒ نے فرمایا ہے کہ اس کی اسناد میں محمد بن الاشعثؒ نے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے روایت کی ہے۔

حالانکہ یہ منقطع ہے۔ اور عبدالرحمن بن قیس مع اپنے والد کے دونوں مقبول راوی ہیں۔ جیسا کہ التقریب میں ہے۔ اور اوپر کی حدیث دوسری اسناد سے ابن ماجہ واحمد و دارمی و بزار وغیرہ نے روایت کی ہے۔ اور اس میں محمد بن ابی لیلی القاضی ہیں۔ اور راجح یہ ہے کہ یہ صدوق ہیں مگر ان میں وہم کا مادہ بھی ہے۔ اور عبدالرحمن نے اپنے والد ابن مسعودؓ سے روایت کی ہے۔ اور نسائیؒ نے صراحت کے ساتھ کہا ہے کہ عبدالرحمن نے اپنے باپ سے نہیں سنا ہے۔ پھر بھی قول راجح یہی ہے کہ ان کا سننا ثابت ہے۔ اور دوسری سندوں سے بھی یہی روایت ہے۔ اور باوجودیکہ ان میں لوگوں نے کلام کیا ہے پھر بھی راجح یہی ہے کہ حدیث حسن ہے۔ جیسا کہ تنقیح التھذیب میں اعتراف کیا ہے۔ اور امام مالکؒ نے اس کو بلاغاً اپنی کتاب موطا میں ذکر کیا ہے۔ لہذا ہمارے ہاں بہر حال اس حدیث کو قیاس کے مقابل میں تقدیم اور برتری ہے۔ اور ابن ماجہ کی روایت میں اتنا زیادہ کیا ہے کہ سلعہ (یعنی بیع) بعینہ اپنی حالت پر موجود ہو۔ جیسے کہ خود مصنفؒ نے ذکر کیا ہے۔ م۔ ف۔ ت۔ ن۔ ح۔ اب یہ سوال ہوتا ہے کہ جب کہ کسی کے پاس گواہ نہ ہوں اور بائع و مشتری دونوں سے ایک دوسرے کے دعوی پر قسم لینا نص سے ثابت ہو گیا تو ان دونوں میں سے کس سے پہلے قسم لینی چاہئے۔ اسی کا جواب آئندہ عبارت میں دیا ہے۔

توضیح:۔ باب التحالف۔ اگر بائع اور مشتری بیع کے معاملہ کے بعد آپس میں اختلاف کرنے لگیں خواہ ثمن کا ہو یا بیع کا۔ پھر ان میں سے کسی کے پاس گواہ ہوں یا نہ ہوں۔ پھر بیع پر قبضہ سے پہلے ہو یا قبضہ کے بعد ہو۔ اس کی ممکنہ صورتیں۔ حکم۔ اختلاف مشائخ۔ دلائل

قال ویبتدی بیمین المشری وھذا قول محمدؒ وابی یوسفؒ اخرًا وروایۃ عن ابی حنیفۃؒ وھو الصحیح لان المشتری اشدھما انکارا لانہ یطالب اولا بالثمن او لانہ یتعجل فائدۃ النکول وھو الزام الثمن ولو بدأ بیمین البائع تتأخر المطالبۃ بتسلیم المبیع الی زمان استیفائہ الثمن وکان ابویوسفؒ یقول اولا یبدأ بیمین البائع لقولہ علیہ السلام اذ اختلف المتبایعان فالقول ماقالہ البائع خصہ بالذکر واقل فائدتہ التقدیم وان کان بیع عین بعین او ثمن بثمن بدأ القاضی بیمین ایھما شاء لاستوائھما وصفۃ الیمین ان یحلف البائع باللہ ما باعہ بالف ویحلف المشتری باللہ مااشتراہ بالفین قال فی الزیادات یحلف باللہ ما باعہ بالف ولقد باعہ بالفین ویحلف المشتری باللہ ماشتراہ بالفین ولقد اشتراہ بالف بضم الاثبات الی النفی تاکیدا والاصح الاقتصار علی النفی لان الایمان علی ذالک وضعت دل علیہ حدیث القسامۃ باللہ ماقتلتم ولا علمتم لہ قاتلا.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے کہا ہے کہ (بائع اور مشتری دونوں سے قسم لینے کی صورت میں) قاضی مشتری سے قسم لینے کی ابتداء کرے۔ یہ قول امام محمدؒ کا ہے اسی طرح امام ابویوسفؒ کا بھی آخری قول ہے۔ اور امام ابو حنیفہؒ کی بھی یہ ایک روایت ہے۔ یہی قول

صحیح بھی ہے (ف کہ پہلے مشتری سے ہی قسم لے۔ گویا بائع اور مشتری میں سے جس کی طرف سے انکار زیادہ معلوم ہو اسی سے قسم شروع کی جائے۔ الحاصل مشتری سے ہی قسم شروع کی جائے۔ لان المشتری الخ کیونکہ ان دونوں میں سے مشتری کا انکار بہت زیادہ ہے۔ (یعنی یہی شخص پہلے انکار کرتا ہے)۔ لانه یطالب الخ یا اس وجہ سے کہ (مبیع دینے سے) پہلے مشتری سے ہی ثمن ادا کرنے کا مطالبہ کیا جاتا ہے۔ یا اس وجہ سے کہ قسم سے انکار کا فائدہ فوراً ظاہر ہوتا ہے اور وہ فائدہ یہ ہے کہ پہلے مشتری پر ثمن ادا کرنا لازم کیا جائے گا۔ (ف کیونکہ بائع و مشتری میں سے پہلے مشتری سے کہا جاتا ہے کہ تم پہلے ثمن ادا کر دو۔ جیسا کہ بیع کی بحث میں پہلے بیان کیا جا چکا ہے۔ اس لئے جیسے ہی مشتری قسم کھانے سے انکار کرے گا فوراً اسے حکم دیا جائے گا کہ بائع کے قول کے موافق ثمن ادا کر دو۔ ولو بداء الخ اور اگر قاضی پہلے ہی بائع سے قسم لینے لگے تو اس وقت تک اس سے مبیع حوالہ کرنے کا مطالبہ نہیں کیا جائے گا۔ جب تک کہ بائع اس مبیع کا پورا ثمن وصول نہ کرلے۔ (ف۔ یعنی بائع کو قسم کے انکار کا فائدہ فی الحال حاصل نہیں ہو سکتا ہے۔ یعنی فی الحال اسے یہ حکم نہیں دیا جا سکتا ہے کہ مشتری کے دعوی کے مطابق مبیع اس مشتری کو دیدی جائے۔ کیونکہ بائع کا حق یہ ہے کہ وہ پہلے ثمن پر قبضہ کرلے۔ اسی لئے پہلے مشتری سے ہی قسم لی جائے گی۔

وکان ابو یوسفؒ الخ امام ابو یوسفؒ پہلے فرمایا کرتے تھے کہ قاضی پہلے بائع کی قسم سے شروع کرے گا کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ جب بائع اور مشتری اختلاف کریں تو بات وہی قبول ہوگی جو بائع کی ہوگی۔ جیسا کہ سنن اربعہ نے اس کی روایت کی ہے۔ یعنی بائع ہی کی بات کا اعتبار ہوگا۔ اس میں آپ ﷺ نے خاص کر بائع کو ذکر فرمایا ہے۔ اس تخصیص کا کم سے کم فائدہ یہی ہے کہ بائع پر مقدم کیا جائے۔ (ف۔ اس لئے قسم میں بھی اسی کو مقدم کیا جائے گا۔ یعنی جب بائع کا قول معتبر ہوا تو اسی کی قسم پر اکتفاء ہونا چاہئے۔ اس سے کم نہیں کہ پہلے اُسی سے قسم لی جائے۔ جواب یہ ہے کہ نتیجہ اس طرح حاصل کرنا مناسب نہیں ہے۔ مشتری کی قسم کا فائدہ تو وہی ہے جو پہلے بیان کیا جا چکا ہے۔ یہ ساری تفصیل اسی صورت میں ہوگی جب کہ معاملہ بیع میں مبیع ثمن کے عوض اور مقابل ہو۔

وان کان بیع عین الخ کیونکہ اگر مال عین مال عین کے عوض فروخت کیا گیا ہو یا ثمن ثمن کے عوض فروخت کیا گیا ہو۔ یعنی بیع صرف ہو تو قاضی کو یہ اختیار ہوگا کہ دونوں فریق (بائع اور مشتری) میں سے جس سے چاہے قسم لینا شروع کرے۔ کیونکہ اس صورت میں دونوں ہی برابر ہیں۔ یعنی کسی پر پہلے ادا کرنا واجب نہ ہونے سے قسم کا فائدہ دونوں کے لئے برابر ہے۔ اور مبسوط میں قسم کی یہ صفت بیان کی ہے کہ بائع سے اس طرح قسم لے کہ واللہ میں نے یہ مال اس کے ہاتھ ایک ہزار درہم میں فروخت نہیں کیا ہے۔ اور مشتری سے اس طرح کی قسم لے کہ واللہ میں نے اس کو دو ہزار درہم میں نہیں خریدا ہے۔ اور زیادات میں اس طرح ذکر کیا ہے کہ بائع سے اس طرح قسم لے کہ واللہ میں نے یہ مال اس کے ہاتھ ایک ہزار درہم کے عوض فروخت نہیں کیا ہے بلکہ اسے دو ہزار درہم کے عوض فروخت کیا ہے۔ اور مشتری سے اس طرح قسم لے کہ واللہ میں نے یہ مال دو ہزار درہم سے نہیں خریدا ہے۔ بلکہ میں نے اسے ایک ہزار درہم سے خریدا ہے یعنی نفی کے بعد ہی اثبات کے ساتھ بھی تاکید پیدا کرنے کے لئے کہے۔ اور اصح یہ ہے کہ صرف نفی پر ہی انحصار کرنا چاہئے۔ یعنی جس طرح سے مبسوط میں بیان کیا گیا ہے۔ کیونکہ قسم کھانے کا یہی طریقہ مقرر اور وضع کیا گیا ہے۔ جیسا کہ القسامتہ کی حدیث اس پر دلالت کرتی ہے۔ کہ ان لوگوں سے اس طرح کی قسم لینی چاہئے کہ واللہ نہ تم نے قتل کیا ہے اور نہ ہی تم اس کے کسی قاتل کو جانتے ہو۔ (ف۔ چنانچہ قسامت کی حدیث اپنے باب میں انشاء اللہ بیان کی جائے گی۔ الحاصل بائع اور مشتری سے اسی طرح قسم لی جائے گی۔

توضیح:۔ اگر بائع اور مشتری دونوں سے ہی قسم لینی ہو تو کس سے پہل کی جائے۔ اور کس طرح۔ اور کیوں۔ اگر قاضی پہلے ہی بائع سے قسم لینا چاہے تو کیا کرے۔ اور بیع صرف

ہونے کی صورت میں قاضی کیا کرے۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اختلاف مشائخ۔ دلائل

قال فان حلفا فسخ القاضي البيع بينهما وهذا يدل على انه لاينفسخ بنفس التحالف لانه لم يثبت مادعاه كل واحد منهما فيبقى بيع مجهول فيفسخه القاضي قطعا للمنازعة او يقال اذا لم يثبت البدل يبقى بيعا بلا بدل وهو فاسد ولا بد من الفسخ في البيع الفاسد .قال وان نكل احدهما عن اليمين لزمه دعوى الأخر لانه جعل باذلا فلم يبق دعواه معارضا لدعوى الأخر فلزم القول بثبوته .قال وان اختلفا في الاجل او في شرط الخيار او في استيفاء بعض الثمن فلا تحالف بينهما لان هذا اختلاف في غير المعقود عليه والمعقود به فاشبه الاختلاف في الحط والابراء وهذا لان بانعدامه لايختل ما به قوام العقد بخلاف الاختلاف في وصف الثمن او جنسه حيث يكون بمنزلة الاختلاف في القدر في جريان التحالف لان ذالك يرجع الى نفس الثمن فان الثمن دين وهو يعرف بالوصف ولا كذالك الاجل لانه ليس بوصف الاترى ان الثمن موجود بعد مضيه.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایاہے کہ اگر فریقین (متبایعین) نے ایک ساتھ قسم کھالی تو قاضی ان دونوں کے درمیان بیع کو فسخ کردے گا۔ یہ حکم اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ صرف دونوں کے قسم کھالینے سے ہی بیع فسخ نہ ہو گی۔ جب تک کہ قاضی فسخ نہ کردے۔ کیونکہ دونوں ہی نے جو کچھ دعویٰ کیا تھاوہ ان کے آپس کی قسم سے ثابت نہیں ہو سکا۔ اس لئے پہلی بیع مجہول ہو کر باقی رہی یعنی جس طرح ثمن مجہول رہا اسی طرح کا مبیع بھی مجہول رہا۔ (نتیجہ ان کے درمیان جھگڑا باقی رہے گا) اسی جھگڑے کو ختم کردینے کے لئے قاضی اس بیع کو فسخ کردے گا۔ یا یہ کہا جائے کہ وہ بیع چونکہ فاسد رہی کیونکہ جب بیع میں عوض ثابت نہ ہو اس لئے کہ مبیع یا ثمن معلوم نہیں ہے تو بیع ایسی رہی جس کا کوئی عوض نہیں ہے۔ اور ایسی بیع فاسد ہوتی ہے۔ اور بیع فاسد ہونے کی صورت میں اسے فسخ کرنا ضروری ہوتا ہے۔ (ف۔ یہ حکم اس صورت میں ہے کہ دونوں ہی نے قسم کھالی ہو۔

قال وان نكل الخ اور اگر دونوں میں سے کسی ایک نے قسم کھانے سے انکار کیا تو اس پر دوسرے کا دعویٰ لازم ہو گا۔ کیونکہ امام ابو حنیفہؒ کے فرمان کے مطابق جس شخص نے قسم سے انکار کیا وہ اس مال کو بذل کرنے والا ٹھہرایا گیا تو اس کا دعویٰ اس کے مخاصم (فریق ثانی) کے دعویٰ سے معارض نہیں رہا۔ یعنی دوسرے کا دعویٰ معارضہ کے بغیر رہ گیا۔ اس سے یہ بات لازم آئی کہ دوسرے لفظوں میں یوں کہا جائے کہ اس کا دعویٰ ثابت ہو گیا۔ (ف۔ اور صاحبینؒ کے نزدیک قسم سے انکار کرنا اقرار کرلینے کے برابر ہوا۔ اس لئے یہ کہا جائے گا کہ گویا اس نے دوسرے کے دعویٰ کو مان لیا۔ اور اموال کی بحث میں اتنا ہی اور ایسا ہی اقرار کافی ہوتا ہے۔ بخلاف حدود اور قصاص کے کہ وہ ایسی دلیل سے ثابت نہیں ہوتے البتہ اموال کے وہ ایسی دلیل سے بھی ثابت ہو جاتے ہیں جس میں کچھ شبہہ بھی رہ گیا ہو۔ لہٰذا دوسرے کا دعویٰ ثابت ہو گیا۔ یہ تفصیل اس صورت میں ہو گی کہ بیع کی مقدار یا اس کے ثمن یا دونوں ہی میں اختلاف پایا جاتا ہو۔

قال وان اختلفا الخ اور اگر بائع و مشتری نے وقت کے بارے میں اختلاف کیا اس طرح سے کہ ثمن کی ادائیگی کے لئے کوئی وقت مقرر کیا گیا تھا یا نہیں۔ یا اس کی مقدار میں اختلاف کیا ہو یا شرط خیار کے ہونے میں اختلاف کیا ہو یا ثمن سے کچھ وصول کرلیا ہے یا نہیں اسی بارے میں اختلاف کرلیا ہو۔ ان صورتوں میں ان کے درمیان دو طرفہ قسم نہیں ہو گی۔ یعنی شرعاً یہ حکم نہیں ہے کہ یکے بعد دیگرے دونوں سے قسم لی جائے۔ کیونکہ یہ اختلاف بیع و ثمن کے سوا دوسری چیز میں ہے۔ اس لئے یہ سمجھا جائے گا کہ گویا ثمن گھٹانے یا معاف کرنے میں اختلاف کیا کہ اس صورت میں بالاتفاق باہمی قسم نہیں ہو گی۔ یہ بات ہم نے اس لئے کہی ہے کہ ان چیزوں کے نہونے سے بھی عقد بیع کا قوام جس بات پر ہے اس میں کوئی نقصان نہیں آتا ہے۔ (ف۔ یعنی اگر کسی معاملہ بیع میں حقیقت میں بھی کوئی وقت مقرر نہ کیا گیا ہو یا کچھ ثمن وصول نہ کرلیا ہو تو بھی عقد بیع میں کوئی خلل نہیں ہو سکتا ہے۔

بخلاف الاختلاف الخ اس کے برخلاف اگر ثمن کے کھرے اور کھوٹے ہونے میں یا درہم یا دینار کے مقرر کرنے میں اختلاف ہو۔ (کہ مثلاً کھرے ہوں یا کھوٹے۔ اسی طرح درہم متعین ہوئے تھے یا دینار)۔ تو یہ اختلاف مقدار کے اختلاف کے حکم میں ہوگا کہ دونوں سے ہی قسم لی جائے گی۔ کیونکہ اس اختلاف کی اصل بنیاد خود ثمن ہی ہے۔ کیونکہ ثمن کو مال دین کہا جاتا ہے۔ اور اس کی پہچان وصف کے ذریعہ سے ہوتی ہے۔ کہ وہ کھرا ثمن ہے یا کھوٹا ہے۔ لیکن وقت مقرر۔ (میعاد یعنی میعاد کے اختلاف کی یہ صورت نہیں ہے۔ کیونکہ میعاد ثمن کا وصف نہیں ہوتا ہے یہی وجہ ہے کہ میعاد کے گذر جانے سے بھی ثمن باقی رہتا ہے۔ (ف۔ یعنی اگر میعاد وصف ہوتی تو ثمن میں خلل پیدا ہو جاتا۔ لہٰذا حاصل بحث یہ بات ہوئی کہ جب مبیع یا ثمن یا وصف ثمن کے سوا کسی اور چیز میں اختلاف ہو جائے۔ مثلاً ثمن ادا کرنے کی میعاد یا شرط خیار میں تو ہمارے امام اور امام احمد رحمہما اللہ کے نزدیک فریقین کے درمیان قسم کھلانے کا حکم نہیں ہے۔ اور امام مالک و شافعی و زفر رحمہم اللہ کے نزدیک ان کے آپس میں قسم کھلانے کا حکم ہے۔ اور اگر دونوں اصل بیع ہی میں اختلاف اس طرح کریں کہ بیع واقع ہوئی بھی ہے یا نہیں۔ تو بالاتفاق ان کے آپس میں قسم کا حکم نہیں ہے۔ (ع۔م)۔

توضیح:۔ اگر قاضی کے کہنے کے بعد فریقین نے قسم کھالی۔ کیا فریقین کے قسم کھالینے سے ہی بیع فسخ ہو جاتی ہے۔ اگر کسی ایک فریق نے قسم کھانے سے انکار کر دیا۔ اگر فریقین نے میعاد مقدار شرط خیار اور ثمن کے کھرے کھوٹے ہونے کے بارے میں اختلاف کیا۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اختلاف اقوال۔ دلائل

قال والقول قول من ينكر الخيار والاجل مع يمينه لانهما يثبتان بعارض الشرط والقول لمنكر العوارض .قال فان هلك المبيع ثم اختلفا لم يتحالفا عند ا ابى حنيفةؒ وابى يوسفؒ والقول قول المشترى وقال محمد يتحالفان ويفسخ البيع على قيمة الهالك وهو قول الشافعىؒ وعلى هذا اذا خرج المبيع عن ملكه او صار بحال لا يقدر على رده بعيب لهما ان كل واحد منهما يدعى غير العقد الذى يدعيه صاحبه والاخر ينكره وانه يفيد دفع زيادة الثمن يتحالفان كما اذا اختلفا فى جنس الثمن بعد هلاك السلعة ولابى حنيفةؒ وابى يوسفؒ ان التحالف بعد القبض على خلاف القياس لما انه سلم للمشترى ما يدعيه وقد ورد الشرع به فى حال قيام السلعة والتحالف فيه يفضى الى الفسخ ولا كذالك بعدهلاكها لارتفاع العقد فلم يكن فى معناه ولانه لايبالى بالاختلاف فى السبب بعد حصول المقصود وانما يراعى من الفائدة مايوجبه العقد وفائدة دفع زيادة الثمن ليست من موجباته وهذا اذا كان الثمن دينا فان كان عينا يتحالفان لان المبيع فى احد الجانبين قائم فيوفر فائدة الفسخ ثم يرد مثل الهالك ان كان له مثل او قيمته ان لم يكن له مثل.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ۔ اگر طرفین نے قسم کھانے سے انکار کر دیا تو جو شخص خیار شرط اور میعاد کے مقرر ہونے سے انکار کرے گا اسی کا قول قسم کھالینے کے بعد قبول ہوگا۔ کیونکہ یہ دونوں چیزیں عارضی شرط ہونے کے طور پر ہوا کرتی ہیں۔ اور اسی کا قول قبول ہوتا ہے جو عوارض کا انکار کرنے والا ہوتا ہے۔ (ف یعنی بیع میں اصل تو یہ ہے کہ وہ ایجاب قبول پائے جانے کے بعد لازم ہو یعنی مبیع اور ثمن اس کے حقدار کو دیدینا واجب ہو جائے۔ لیکن اس اصل کے خلاف کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ کبھی اختیار کی شرط (خیار شرط) لگادی جاتی ہے۔ یا ثمن ادا کرنے کے لئے فوری نہیں بلکہ کوئی وقت مقرر کر دیا جاتا ہے۔ اور چونکہ ایسا کرنا خلاف اصل ہے اس لئے جو شخص اس کا دعویٰ کرلے اس پر یہ بات لازم آتی ہے کہ وہ اپنے دعووں کو گواہوں کے ذریعہ ثابت کر دے۔ کہ یہ باتیں اصل کے خلاف یہاں پائی گئی ہیں۔ ورنہ جو شخص بھی ان خلاف اصل (عوارض) کا انکار کرے گا اسی

سے قسم لے کر اس کی بات قبول کر لی جائے گی۔

قال فان هلك الخ۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر بیع کے ضائع ہو جانے کے بعد دونوں نے ثمن کی مقدار کے بارے میں اختلاف کیا تو امام ابو حنیفہ وامام ابو یوسف رحمہما اللہ کے نزدیک ان میں کسی سے قسم نہیں لی جائے گی۔ اور مشتری ہی کی بات قبول کر لی جائے گی۔ اور امام محمدؒ کے نزدیک دونوں سے قسم لی جائے گی۔ اور اگر دونوں ہی قسم کھالیں گے تو وہ بیع فسخ کر دی جائے گی۔ اور بیع جو ضائع ہو گئی ہو اس کی قیمت دلوائی جائے گی۔ یہی قول امام شافعیؒ کا بھی ہے۔ اسی طرح اگر وہ مبیع مشتری کی ملکیت سے نکل گئی ہو یعنی کوئی دوسرا اس کا مالک ہو گیا ہو۔ یا وہ مبیع ایسی عیب دار ہو گئی ہو کہ اسے عیب کی وجہ سے واپس کرنا ممکن نہ ہو۔ اور دونوں نے اسی کے ثمن کے بارے میں اختلاف کر لیا تو بھی ائمہ کے درمیان ایسا ہی اختلاف ہے۔ لهما ان الخ ان دونوں یعنی امام محمد امام شافعی رحمہما اللہ کی دلیل یہ ہے کہ بائع اور مشتری میں سے ہر ایک ایک ایسے عقد کا دعویٰ کرتا ہے جو اس عقد کا مخالف ہے جس کا دوسرا شخص مدعی ہے اور اس کا مخالف شخص اس کے دعویٰ کا انکار کرتا ہے۔ یعنی ان میں سے ہر ایک شخص ایک ایسے عقد کا دعویٰ کرتا ہے جس کا دوسرا انکار کرتا ہے۔ اس لئے دونوں سے قسم لی جائے گی۔ اس کا فائدہ یہ ہوگا کہ مشتری پر ثمن کی جس زیادتی کا دعویٰ کرتا ہے وہ نہ ہو سکے۔ جیسے کہ مبیع کے ضائع ہو جانے کی صورت میں دونوں نے اس طرح اختلاف کیا ہو کہ ثمن کی جنس کیا تھی۔

(ف یعنی ایک نے یوں کہا کہ ثمن میں درہم تھے اور دوسرے نے کہا کہ نہیں بلکہ وہ تو دینار تھے تو ایسے موقع میں دونوں سے ہی قسم لے کر یہ حکم دیا جاتا ہے کہ مشتری اس کی (بازاری) قیمت ادا کر دے۔ اسی طرح اس صورت میں بھی جب مشتری نے دعویٰ کیا ہو کہ اس کا ثمن ایک ہزار درہم تھا۔ اور بائع نے ڈیڑھ ہزار کا دعویٰ کیا ہو۔ تو یہ دونوں دو معاملات ہو گئے کیونکہ ایک ہزار سے معاملہ علیحدہ ہوا اور ڈیڑھ ہزار سے معاملہ دوسرا ہو گیا۔ گویا ثمن میں دونوں نے اختلاف کر دیا ہے۔ اسی لئے دونوں سے قسم لی جائے گی تاکہ اگر بائع نے قسم سے انکار کیا تو مشتری کے ذمہ سے زیادتی دور ہو جائے۔ اور اگر دونوں نے ہی قسم کھالی تو مشتری کو اس مبیع کی پوری (بازاری) قیمت دینی پڑے تب بھی ثمن پر زیادتی دور ہو جائے گی۔ پس اسی فائدہ کے لئے دونوں سے قسم لی جائے گی۔

ولابی حنیفةؒ الخ اور امام ابو حنیفہ وابو یوسف رحمہما اللہ کی دلیل یہ ہے کہ مشتری کا مال پر قبضہ کر لینے کے بعد بھی دونوں سے قسم لینا قیاس کے بالکل خلاف ہے۔ کیونکہ بائع نے تو مشتری کو وہ مال دیدیا ہے جس کا وہ مدعی ہے۔ لیکن شریعت میں اس طرح کی دو طرفہ قسم بھی پائی گئی ہے۔ اس لئے جس جگہ اس کا ثبوت ہوا ہے اسی جگہ پر وہ حکم جاری ہوگا۔ یعنی ایسے موقع میں قسم کھانے کا حکم دیا گیا ہے جبکہ مال مبیع اپنی اصلی حالت پر موجود ہو۔ ایسی حالت میں دونوں سے قسم لینے کا نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ بیع فسخ کر دی جائے۔ یعنی دونوں ہی اپنا اپنا مال واپس لے لیں۔ مگر جب کہ مبیع موجود نہ ہو بلکہ ضائع ہو گئی ہو تو اس میں ایسی واپسی کا موقع نہیں ہوتا ہے۔ کیونکہ مبیع کے ضائع ہوتے ہی وہ عقد ختم ہو جاتا ہے۔ اس طرح بیع کا جو محل تھا وہی باقی نہیں رہا۔ اس لئے کہ موقع وہ نہیں رہا جس میں شریعت کا حکم پایا گیا ہے۔ (اور تمہارا یہ دعویٰ کہ عقد بیع مختلف ہے ہمیں تسلیم نہیں ہے)۔ کیونکہ مقصود حاصل ہو جانے کے بعد سبب کے مختلف ہو جانے کا کوئی اعتبار نہیں ہوتا ہے۔ (اور تم نے دونوں کو قسم کھلانے کا جو فائدہ بیان کیا ہے اس کا بھی کوئی اعتبار نہ ہوگا)۔ بلکہ اسی فائدہ کا اعتبار ہوگا جو تقاضائے عقد سے واجب ہوا ہو۔

یعنی جس کے بغیر عقد ثابت اور واجب نہ ہو۔ اور یہ فائدہ کہ مشتری کے ذمہ سے ثمن میں زیادتی لازم نہ آئے تو یہ بات تقاضائے عقد کی وجہ سے نہیں ہے۔ بلکہ صرف اس بناء پر ہے کہ بائع نے قسم کھانے سے انکار کر دیا ہے۔ یہ اختلاف ایسی صورت میں ہے کہ اس میں ثمن ایسی چیز ہو جو دین ہو یعنی درہم و دینار کی طرح ذمہ میں ثابت ہوتی ہو۔ کیونکہ اگر وہ ثمن دین نہ ہو بلکہ عین ہو یعنی بیع کے دونوں عوض مال عین ہوں۔ اس میں ایک جانب کا مال ضائع ہو جانے کے بعد اگر دونوں نے اختلاف کر لیا تو

بالاتفاق دونوں سے باہم قسم لی جائے گی۔ کیونکہ ایک طرف کا مال اگرچہ ضائع ہوا ہے مگر دوسری طرف کا مال موجود ہے۔ اس وجہ سے اصل معاملہ یعنی عقد بیع باقی رہ گیا۔ ختم نہ ہوا۔ اس طرح فسخ کا فائدہ ظاہر ہوا۔ یعنی جو مال مبیع باقی ہے وہ واپس کر دی جائے گی۔ اور جو ضائع ہو گئی ہے اس کی مثل واپس کرنی ہو گی جب کہ وہ چیز مثلی ہو۔ اور اگر مثل نہ ہو گی تو اس کی قیمت واپس کرنی ہو گی۔

توضیح:۔ اگر بائع و مشتری دونوں ہی نے قسم کھانے سے انکار کر دیا۔ اگر مبیع کے ضائع ہونے کے بعد دونوں نے مقدار ثمن کے بارے میں اختلاف کیا۔ یا بیع یا ہبہ کرنے یا عیب آ جانے کی وجہ سے مبیع واپس کئے جانے کا لائق باقی نہ رہی ہو۔ یا ثمن دین ہو یا عین ہو۔ ان مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اختلاف اقوال ائمہ۔ دلائل

قال وان هلك احد العبدين ثم اختلفا في الثمن لم يتحالفا عند ابى حنيفةؒ الا ان يرضى البائع ان يترك حصته الهالك وفى الجامع الصغير القول قول المشترى مع يمينه عند ابى حنيفةؒ الا ان يشاء البائع ان يأخذ العبد الحى ولا شئى له من قيمة الهالك وقال ابويوسفؒ يتحالفان فى الحى ويفسخ العقد فى الحى والقول قول المشترى فى قيمةالهالك وقال محمدؒ يتحالفان عليهما ويرد الحى وقيمة الهالك لان هلاك كل السلعة لايمنع التحالف عنده فهلاك البعض اولى ولابى يوسفؒ امتناع التحالف للهلاك فيقتدر بقدره ولابى حنيفةؒ ان التحالف على خلاف القياس فى حال قيام السلعة وهى اسم لجميع اجزائها فلاتبقى السلعة بفوات بعضها ولانه لايمكن التحالف فى القائم الاعلى اعتبار حصته من الثمن فلابد من القسمة على القيمة وهو تعرف بالحزر والظن فيؤدى الى التحالف مع الجهل وذالك لايجوز الاان يرضى البائع ان يترك حصة الهالك اصلا لانه حينئذ يكون الثمن كله بمقابلة القائم ويخرج الهالك عن العقد فيتحالفان وهذا تخريج بعض المشائخ ويصرف الاستثناء عندهم الى التحالف كما ذكرنا وقالوا ان المراد من قوله فى الجامع الصغير يأخذ الحىء ولا شئى له معناه لايأخذ من ثمن الهالك شيئا اصلا وقال بعض المشائخ يأخذ من ثمن الهالك بقدر ما اقربه المشترى وانما لا يأخذ الزيادة وعلى قول هؤ لاء ينصرف الاستثناء الى يمين المشترى لا الى التحالف لانه لما اخذ البائع بقول المشترى فقد صدقه فلا يحلف المشترى ثم تفسير التحالف على قول محمدؒ ما بيناه فى القائم واذا حلف ولم يتفقا على شئى فادعى احدهما الفسخ او كلاهما يفسخ العقد بينهما ويأمر القاضى المشترى برد الباقى وقيمة الهالك واختلفوا فى تفسيره على قول ابى يوسفؒ والصحيح انه يحلف المشترى بالله مااشتريتهما بما يدعيه البائع فان نكل لزمه دعوى البائع وان حلف يحلف البائع بالله ما بعتهما بالثمن الذى يدعيه المشترى فان نكل لزمه دعوى المشترى وان حلف يفسخان البيع فى القائم ويسقط حصته من الثمن ويلزم المشترى حصة الهالك ويعتبر قيمتها فى الانقسام يوم القبض وان اختلفا فى قيمة الهالك يوم القبض فالقول قول البائع وايهما اقام البينة يقبل بينته وان اقاما فبينة البائع اولى وهو قياس ما ذكر فى بيوع الاصل اشترى عبدين وقبضهما ثم رد احدهما بالعيب وهلك الاخر عنده يجب عليه ثمن ما هلك عنده ويسقط عنه ثمن ما رده وينقسم الثمن على قيمتهما فان اختلفا فى قيمة الهالك فالقول قول البائع لان الثمن قد وجب با تفاقهما ثم المشترى يدعى زيادة السقوط بنقصان قيمة الهالك والبائع ينكره والقول للمنكر وان اقاما البينة فبينة البائع اولى لانها اكثر اثباتا ظاهرا لاثباتها الزيادة فى قيمة الهالك وهذا الفقة وهو ان فى الايمان يعتبر الحقيقة لانها تتوجه على احد

العاقدين وهما يعرفان حقيقة الحال فبنى الامر عليها والبائع منكر حقيقة فلهذا كان القول قوله وفي البينات يعتبر الظاهر لان الشاهدين لا يعلمان حقيقة الحال فاعتبر الظاهر في حقهما والبائع مدع ظاهرا فلهذا تقبل بينته ايضا وتترجح بالزيادة الظاهرة على ما مر وهذا يبين لك معنى ما ذكرناه من قول ابي يوسفؒ.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر ایک ساتھ دو غلام بیچے گئے اور ان میں سے ایک کسی طرح ضائع ہو گیا۔ اس کے بعد بائع و مشتری کے درمیان اس باقی ماندہ غلام کی قیمت کے بارے میں اختلاف ہو گیا تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک دونوں سے مشترکہ قسم نہیں لی جائے گی مگر اس صورت میں لی جائے گی جب کہ بائع اس بات پر راضی ہو جائے کہ ضائع شدہ غلام کا حصہ چھوڑ دے گا۔ (ف۔ یعنی اس ہلاک شدہ غلام کے ثمن کے حصہ کا دعویٰ بالکل نہیں کرے گا۔ یہ قدوری کی عبارت ہے) **وفي الجامع الصغير الخ** اور جامع صغیر میں مذکور ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک قسم کھا لینے سے مشتری کا قول قبول ہو گا۔ البتہ اس صورت میں کہ اگر بائع خود ہی زندہ غلام کو واپس لینے پر راضی ہو جائے۔ اور جو غلام مر گیا ہے اس کی قیمت اسے کچھ نہ ملے گی۔

وقال ابو يوسفؒ الخ اور امام ابو یوسفؒ نے فرمایا ہے کہ زندہ غلام کے بارے میں دونوں قسم کھائیں۔ اور زندہ غلام کا جو عقد بیع ہوا ہے وہ فسخ کر دیا جائے گا۔ اور جو غلام ہلاک ہو چکا ہے اس کی قیمت طے کرنے کے بارے میں مشتری کا قول قبول ہو گا۔ یعنی اس ہلاک شدہ غلام کے ثمن کی تعیین اور اندازہ میں مشتری کے قول کا اعتبار ہو گا۔ اور امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ غلام جو زندہ ہو یا ہلاک ہو گیا ہو دونوں سے متعلق دونوں فریق سے قسم لی جائے گی۔ پھر مشتری اس غلام کو واپس کر دے گا جو زندہ باقی ہے اور جو ہلاک ہو گیا ہے اس کی بازاری قیمت واپس کر دے گا۔ کیونکہ امام محمدؒ کے نزدیک اس صورت میں جب کہ کل مبیع ہلاک ہو گئی ہو اس کے بارے میں بھی باہمی قسم کھانے میں ممانعت نہیں ہے تو مبیع میں سے کچھ حصہ ضائع ہونے سے ہی قسم کھانے میں بدرجہ اولیٰ کوئی ممانعت نہ ہو گی۔ (ف۔ اب اگر باہمی قسم کھاتے وقت فریقین میں سے جس کسی نے بھی قسم سے انکار کر دیا تو اس پر دوسرے شخص کا دعویٰ ثابت ہوا۔ اور اگر دونوں ہی قسم کھا لیں تو اس زندہ غلام اور جو ہلاک ہو چکا ہے ان کی (بازاری) قیمت واپس کر کے اگر پہلے ان کی رقم (ثمن) ادا کر چکا ہو تو وہ واپس مانگ لے گا۔

ولابي يوسفؒ الخ اور امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ دونوں سے قسم لینے کو منع کرنے کی وجہ یہی ہے کہ مبیع ضائع ہو چکی ہے۔ لہٰذا جتنی مبیع ضائع ہوئی ہے صرف اتنی ہی بیع کے بارے میں قسم ممنوع ہو گی۔ اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل دو طرح کی ہے۔ ایک تو یہ کہ مبیع پر قبضہ کر لینے کے بعد خلاف قیاس قسم لینا جو دلیل نص سے ثابت ہے وہ اس حالت میں ہے کہ جب مبیع اپنی اصل حالت میں موجود ہو۔ اور مبیع چونکہ اس کے پورے اجزاء کا نام ہے یعنی اس کے صرف کسی خاص حصہ کو نہیں کہہ سکتے ہیں۔ اس بناء پر ضائع ہونے سے مبیع کا جو حصہ باقی رہ گیا ہے در حقیقت وہ حصہ اب مبیع نہیں ہے۔ (ف لہٰذا جس جگہ پر نص وارد ہوئی ہے اب وہ جگہ ہی باقی نہیں رہی ہے۔ اور چونکہ ایسے مسئلہ میں قیاس سے کام نہیں لیا جا سکتا ہے اس لئے اس مسئلہ میں بھی قیاس سے کام نہیں لیا جائے گا۔ لہٰذا دو طرفہ قسم نہیں لی جائے گی۔ **ولانها لا يمكن الخ** اور دوسری دلیل یہ ہے کہ موجودہ غلام میں صرف اسی صورت میں قسم لینا ممکن ہو گا جب کہ مجموعی ثمن میں سے اس غلام کا حصہ تعین کر لیا جائے اس لئے دونوں غلاموں کی (بازاری مجموعی قیمت پر تعین ثمن کا حصہ تقسیم کر دیا جائے)۔ حالانکہ قیمت کا معلوم ہونا تو صرف تخمینہ اور اندازہ سے ہی ہوتا ہے۔ یعنی بالکل یقینی طور پر وہ معلوم نہیں ہوتی ہے۔ اس لئے نتیجہ یہ ہو گا کہ ثمن کا حصہ مجہول ہونے کے باوجود دو طرفہ قسم کھا لی جائے اور یہ بات جائز نہیں ہے۔

الا ان يرضى الخ البتہ اگر بائع اس بات پر راضی ہو جائے کہ جو غلام ہلاک ہو چکا ہے اس کے حصہ کی قیمت کو بالکل چھوڑ دے یعنی اصل قیمت سے ہی اسے علیحدہ کر دے۔ تو اس وقت ثمن معلوم کے ساتھ دو طرفہ قسم ممکن ہے۔ کیونکہ ایسی صورت

میں جو قیمت پہلے طے ہو چکی ہے وہ پوری کی پوری اسی موجود غلام کے مقابلہ میں ہو جائے گی۔ اور یوں سمجھا جائے گا کہ صرف اسی ایک غلام کی بات ہوئی تھی۔ اور جو غلام مر چکا ہے اس کے متعلق کوئی بات ہی نہیں ہوئی تھی اور یعنی وہ عقد سے خارج تھا پس اسی صورت میں دونوں باہمی قسم کھا سکتے ہیں۔ (ف۔ معلوم ہونا چاہئے کہ امام ابو حنیفہؒ کے قول "الا ان یشاء البائع" میں جو استثناء مذکور ہے اس میں دو احتمال ہو سکتے ہیں ایک یہ کہ یہ باہمی قسم سے ہی استثناء ہے یعنی دو طرفہ قسم نہیں ہو سکتی ہے سوائے اس صورت کے کہ اس میں قسم ہو سکتی ہے۔ اور دوم یہ کہ مشتری کی قسم سے استثناء ہے یعنی ہر صورت میں مشتری کا قول قسم کے بعد ہی قبول ہو گا مگر اس صورت میں دو طرفہ قسم لی جائے گی کہ جو غلام مر چکا ہے بائع کی قیمت سے پورے طور سے دست بردار ہو جائے۔ یعنی دو غلام کا خیال ذہن سے نکال کر صرف موجودہ غلام کی قیمت کا اعتبار کرے۔ اس جگہ مصنفؒ نے پہلی صورت کے متعلق تفصیل بیان کی ہے۔ یعنی دو طرفہ قسم نہ ہو گی مگر اس صورت میں جب کہ بائع اس بات کو اختیار کرے کہ ضائع شدہ غلام کی نہ بات ہوئی تھی اور نہ اس سے متعلق کوئی ثمن طے ہوا تھا۔

وھٰذا تخریج الخ یہ تفصیل بعض مشائخ کی تخریج و تحقیق ہے ان کے نزدیک استثناء مذکور کا تعلق باہمی قسم سے ہے۔ جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کر دیا ہے۔ اور یہ مشائخ یہ فرماتے ہیں کہ جامع صغیر میں جو یہ فرمایا ہے کہ صرف زندہ غلام کو لے لے اور اس کے واسطے کچھ نہیں ہے۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ جو غلام ضائع ہو گیا ہے اس کے ثمن کے حصہ میں سے کچھ بھی نہیں پائے گا۔ اور کچھ دوسرے مشائخ نے فرمایا ہے کہ جو غلام ضائع ہو چکا ہے اس کے ثمن میں سے بائع صرف اتنا ہی پائے گا جس کا کہ مشتری نے خود ہی اقرار کر لیا ہو۔ اور اس سے زیادہ کا جو کچھ بائع کا دعویٰ ہو گا اسے وہ نہیں لے سکتا ہے۔ اور ان مشائخ کے قول کے مطابق مذکورہ استثناء کا تعلق مشتری کے قول سے ہوتا ہے اور باہمی قسم سے اس کا کوئی تعلق نہیں ہوتا ہے۔ کیونکہ جب بائع نے مشتری کے قول کے مطابق ثمن لے لیا تو خود ہی اس نے اس مشتری کے دعویٰ کی تصدیق کر دی اب مزید مشتری سے قسم نہیں لی جائے گی اور اس کی ضرورت بھی نہ رہی۔

(پس حاصل کلام یہ ہوا کہ جو غلام ہلاک ہو چکا ہے اس کے ثمن کے بارے میں مشتری کے اپنے دعویٰ سے زیادہ بائع کو دعویٰ نہ ہو یعنی مشتری کے ہی قول کی تصدیق ہو۔ لیکن وہ غلام کے ثمن میں مشتری کے قول کے مقابلہ میں بائع کو زیادتی کا دعویٰ ہو تو ان کے درمیان باہم قسم لی جائے گی)۔ پھر امام محمدؒ کے قول کی بناء پر باہمی قسم کی تفسیر وہی ہو گی جو ہم نے پہلے بیان کر دی ہے۔ اس لئے موجودہ غلام میں بھی اسی طرح ان دونوں کے درمیان باہمی قسم لی جائے گی۔ اور جب ان دونوں فریق یعنی بائع و مشتری نے باہم قسم بھی کھالی اور کسی طرح بھی دونوں مقدار ثمن کے بارے میں متفق نہ ہو سکے اور دونوں نے یا ان میں سے کسی ایک نے اس معاملہ بیع کے فسخ کرنے کی قاضی کے پاس درخواست کی ان کے درمیان اب جس حد تک بھی معاملہ باقی رہ گیا ہے قاضی اسے فسخ کر دے گا۔ اور مشتری کو وہ حکم دے گا جو غلام زندہ رہ گیا ہے اسے اور جو ضائع ہو چکا ہے اس کی قیمت تم اپنے ہی قول کے مطابق اس بائع کو واپس کر دو۔ یہ پوری تفصیل امام محمدؒ کے قول کی بناء پر ہے۔ لیکن امام ابو یوسفؒ کے قول کی بناء پر باہمی قسم لینے کی تفسیر میں مشائخ نے اختلاف کیا ہے۔ یعنی ان کے کئی اقوال میں سے صحیح قول یہ ہے کہ مشتری کو اس طرح سے قسم دلائی جائے کہ واللہ تم نے اتنے ثمن کے عوض نہیں خریدا ہے جس کا بائع دعویٰ کر رہا ہے۔ اس کے بعد اگر مشتری نے قسم کھانے سے انکار کر دیا تو اس پر بائع کا دعویٰ لازم ہو جائے گا۔ اور اگر اس نے قسم کھالی تو بائع سے ان الفاظ سے قسم لی جائے گی کہ واللہ تم نے اتنے ثمن کے عوض نہیں بیچا ہے جس کا مشتری دعویٰ کر رہا ہے۔ پس اگر بائع نے قسم کھانے سے انکار کر دیا تو اس پر مشتری کا دعویٰ لازم ہو جائے گا۔

اور اگر اس نے قسم کھالی تو جو غلام موجود ہے اس کی بیع و شراء کو دونوں فریق فسخ کر دیں۔ اور اس کے حصہ کا جو (ثمن) عوض ہو گا وہ مشتری کے ذمہ سے ساقط ہو جائے گا۔ اور جو غلام ضائع ہو چکا ہے صرف اسی کا حصہ مشتری کے ذمہ لازم آئے گا۔ اور ان

کے عوض (ثمن) کو طے کرنے کے لئے دونوں کی اس قیمت کا اعتبار کیا جائے گا۔ جو ان پر قبضہ کے دن تھی تو اس میں بائع کے قول کا اعتبار ہو گا۔ اور دونوں میں سے جس کسی نے اپنے گواہ بھی پیش کر دیئے تو اسی کے گواہوں کی بات قبول کی جائے گی۔ اور اگر دونوں نے اپنے اپنے گواہ پیش کر دئے تو بائع کے گواہوں کو ترجیح دی جائے گی۔ یعنی بائع کے گواہ مقبول ہوں گے۔ اور یہ تفصیل امام ابو یوسفؒ کے قول کی اس مسئلہ پر قیاس کے مطابق ہے جو مبسوط کی کتاب البیوع میں بیان کیا گیا ہے کہ اگر ایک شخص نے دو غلام خرید کر دونوں پر قبضہ کر لیا پھر دونوں میں سے ایک کو کسی عیب کی وجہ سے واپس کر دیا اور دوسرا اسی کے پاس ہلاک ہو گیا۔ تو اس ہلاک شدہ غلام کا جو عوض (ثمن) ہو گا وہ اس مشتری پر لازم ہو گا۔ اور جس غلام کو واپس کر دیا ہے اس کے حصہ کا جو طے شدہ ثمن ہو گا وہ اس مشتری کے ذمہ سے ختم ہو جائے گا۔ اور ان دونوں غلاموں کا طے شدہ عوض (ثمن) ان دونوں غلاموں کی اس بازاری قیمت کے مطابق لگایا جائے گا جو ان دونوں پر قبضہ کے دن تھی۔

اب اگر اس ہلاک شدہ غلام کی بازاری قیمت کے بارے میں دونوں فریق (متبایعان) اختلاف کرنے لگیں۔ یعنی مشتری اس آخری دن کی قیمت کم بتلائے مثلاً پندرہ سو۔ (اور بائع زائد مثلاً دو ہزار بتلائے) تو بائع کے قول کا اعتبار ہو گا۔ کیونکہ ثمن یعنی طے شدہ قیمت تو ظاہر ہے کہ ان دونوں کی اتفاق رائے سے ہی طے ہوئی ہے۔ لیکن مشتری اب یہ دعویٰ کرتا ہے کہ جو غلام ہلاک ہو چکا ہے اس کی بازاری قیمت قبضہ کے وقت جتنی تھی اس حساب سے طے شدہ قیمت سے کچھ مزید کم ہونا چاہئے۔ لیکن بائع اس کی بات قبول کرنے سے انکار کرتا ہے یعنی مزید کم کرنے کے لئے راضی نہیں ہے۔ تو قاعدہ کے مطابق اسی شخص کا قول قبول ہوتا ہے جو منکر ہوتا ہے۔ (جیسا کہ یہاں پر بائع ہے)۔ اور اگر دونوں نے ہی اپنے اپنے دعووں کے مطابق گواہ بھی پیش کر دئے۔ تو بائع کے گواہ کو قبولیت میں ترجیح دی جائے گی۔ کیونکہ اس کے گواہوں سے بظاہر زیادہ قیمت ثابت کی جارہی ہے۔ کیونکہ وہ گواہ ہلاک شدہ غلام کی قیمت زیادہ ثابت کرتے ہیں۔ اس جگہ ایک فقہی نکتہ کی بات یہ ہے کہ قسم کے کھانے کی صورتوں میں حقیقت حال تک پہنچنے کا اعتبار کیا جاتا ہے کیونکہ قسم تو فریقین میں سے کسی ایک سے ہی تعلق رکھتی ہے۔ اور دونوں اصل حقیقت سے اچھی طرح واقف ہوتے ہیں کہ معاملہ کی اصل حقیقت کیا ہے۔ لہٰذا اس جگہ بھی قسم کے معاملہ کا حقیقت حال سے تعلق ہوا اور حقیقت میں بائع ہی منکر ہے۔ اسی لئے قسم کھانے کے ساتھ اس کے قول کا اعتبار ہوتا ہے۔

لیکن گواہوں کے پیش کرنے اور گواہوں کے دینے میں حقیقت حال کا نہیں بلکہ ظاہر حال کا اعتبار ہوتا ہے۔ (کہ گواہوں نے جیسا دیکھا یا سنا کہدیا) اور حقیقت حال کی خبر نہیں ہوتی ہے۔ اس لئے گواہوں کے حق کا ہی اعتبار ہوتا ہے۔ اور بظاہر بائع ہی مدعی ہے اس لئے اس کے گواہ بھی مقبول ہوتے ہیں اور مدعی کے گواہوں کے مقابلہ میں اس مدعی علیہ کے گواہوں کے ترجیح دی جاتی ہے۔ کیونکہ یہ گواہ بائع کے لئے زیادتی کو ثابت کرتے ہیں۔ اس تفصیل سے امام ابو یوسفؒ کے قول کے وہ معنی ہمیں معلوم ہو جاتے ہیں جو ہم نے اوپر ذکر کر دئے ہیں۔ ف۔ خلاصہ کلام یہ ہوا کہ اصل بات تو یہی ہے کہ منکر ہی کا قول قبول ہوتا ہے۔ اور مدعی کے گواہ قبول ہوتے ہیں۔ مگر مبسوط کے مسئلہ میں جب بائع کا قول قسم کے ساتھ قبول کرنا کہا گیا تو اس سے معلوم ہوا کہ یہی بائع منکر ہے۔ اس لئے یہ واجب ہوا کہ مشتری کے گواہ مقبول ہوں۔ حالانکہ امام ابو یوسفؒ نے گواہوں میں سے بھی بائع کے گواہوں کو ترجیح دی۔ اسی بناء پر مصنفؒ نے بھی اس کا بھید یہ بیان کیا ہے کہ بائع ایک اعتبار سے منکر تو دوسرے اعتبار سے وہ مدعی بھی ہے۔ چونکہ خود عاقد ہونے کی وجہ سے وہ حقیقت حال بھی جاننے والا ہے اسی لئے وہ منکر ہوا اور قسم کھانے سے جو انکار کرتا ہے اس کا قول قبول ہوا۔

کیونکہ قسم تو حقیقت اور اصلیت کے جاننے پر مبنی ہوتی ہے۔ اور بائع چونکہ حقیقت حال سے واقف ہے اسی لئے اس نے ثمن میں سے زیادہ حصہ کے ساقط ہونے سے انکار کر دیا ہے اسی لئے قسم کے بعد اسی کا قول معتبر ہو گا۔ اور گواہی کے اعتبار سے بائع مدعی ہے اس وجہ سے کہ مشتری تھوڑا ثمن دینا چاہتا ہے۔ لیکن بائع تو اس سے زیادہ (یا زیادہ سے زیادہ) کا مطالبہ کرنا چاہتا ہے۔ اب

جب کہ ان دونوں متبایعین نے اپنے اپنے گواہ پیش کردیئے تو بائع کے ہی گواہ مقبول ہوں گے۔ کیونکہ وہی زیادہ سے زیادہ ثمن کا مدعی ہوتا ہے۔ اور یہ بات معلوم ہوچکی ہے کہ گواہی تو ظاہر حال کے اعتبار سے ہوا کرتی ہے لہٰذا جب بائع ظاہر حال کے اعتبار سے مدعی ثابت ہوا تو اسی کے گواہ بھی قبول ہوں گے۔ اسی لئے بائع کا ہی قول قبول ہوگا قسم کا اعتبار کرتے ہوئے کیونکہ قسم کا تعلق حقیقت حال سے ہوتا ہے۔ اور گواہ بھی بائع کے ہی قبول ہوں گے ظاہر حال کے اس اعتبار سے کہ وہ مدعی ہے۔ اس تفصیل پر امام ابو یوسفؒ کے قول کی بنیاد ہے۔ جیسا کہ مبسوط میں ذکر کیا گیا ہے۔ اور مبسوط کے مسئلہ پر ہی اس مسئلہ کو بھی قیاس کرو جو یہاں بیان کیا گیا ہے۔

توضیح:۔ اگر ایک ساتھ دو غلام بیچے گئے اور کسی طرح ان میں سے ایک ہلاک ہوگیا پھر باقی ماندہ غلام کی قیمت کے بارے میں متبایعین کے درمیان اختلاف ہوگیا، تو کیا فریقین سے مشترکہ قسم لی جائے گی، یا کسی ایک سے اور کس سے اور قیمت لازم ہونے کی صورت میں کس دن کی قیمت کا اور کس طرح اعتبار کیا جائے گا، تفصیل، مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل۔

قال ومن اشترى جارية وقبضها ثم تقايلا ثم اختلفا فى الثمن فانهما يتحالفان ويعود البيع الاول ونحن ما اثبتنا التحالف فيه بالنص لانه ورد فى البيع المطلق والاقالة فسخ فى حق المتعاقدين وانما اثبتناه بالقياس لان المسئلة مفروضة قبل القبض والقياس يوافقه على مامر ولهذا نقيس الاجارة على البيع قبل القبض والوارث على العاقد والقيمة على العين فيما اذا استهلكه فى يد البائع غير المشترى ولو قبض البائع المبيع بعد الاقالة فلا تحالف عند ابى حنيفةؒ وابى يوسفؒ خلافا لمحمدؒ لانه يرى النص معلولا بعد القبض ايضا.

ترجمہ:۔ محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر ایک شخص نے ایک باندی خرید کر اس پر قبضہ کرلیا پھر دونوں نے اس بیع کا اقالہ کرلیا۔ اس کے بعد ان دونوں نے اس کی متعینہ قیمت کے بارے میں اختلاف کیا تو دونوں سے ایک ساتھ قسم لی جائے گی۔ اور پھر قسم کے بعد اقالہ ختم ہوکر پہلی ہی بیع لوٹ آئے گی۔ ہم نے ان دونوں کے درمیان باہمی قسم کھلانے کو کسی نص کے ذریعہ ثابت نہیں کیا ہے۔ کیونکہ نص سے قسم کھلانے کا ثبوت تو مطلق بیع کی صورت میں ہے۔ جب کہ اقالہ تو ان دونوں عاقدین کے حق میں فسخ کرنے کا حکم رکھتا ہے۔ مگر یہ بات مطلق بیع میں نہیں ہوتی ہے۔ بلکہ ہم نے قیاس کے ذریعہ سے اقالہ میں باہمی قسم کھانے کو ثابت کیا ہے۔ کیونکہ یہ مسئلہ تو ایسی صورت میں فرض کیا گیا ہے کہ بائع نے اقالہ کے بعد اس وقت بیع پر قبضہ نہ کیا ہو۔ اور قبضہ سے پہلے باہمی قسم سے ہونا تو قیاس کے مطابق ہے۔ جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کردیا ہے۔ اسی بناء پر ہم قبضہ سے پہلے اجارہ کو بیع کے معاملہ پر قیاس کرتے ہیں۔ اور وارث کو اصل عاقد پر قیاس کرتے ہیں۔ اور اس صورت میں جب کہ مشتری کے علاوہ کسی نے بھی مال بیع کو بائع کے قبضہ میں ضائع کردیا ہو۔ تو اس کی قیمت کو مال عین پر قیاس کرتے ہیں۔

(ف۔ مسئلہ کی تفصیل اس طرح ہے کہ باندی کے اقالہ کے مسئلہ میں امام محمدؒ نے جامع صغیر میں امام ابو حنیفہؒ سے باہمی قسم کے ہونے کے حکم کی روایت کی ہے۔ جس میں امام ابو حنیفہؒ نے اقالہ کی صورت میں بھی باہمی قسم کھانے کو جائز فرمایا ہے۔ حالانکہ آپ نے ابھی اوپر کے مسئلہ میں امام ابو حنیفہؒ کا مذہب یہ بتایا ہے کہ حدیث میں جس جس جگہ بھی قسم کھانے کا حکم آیا ہے وہیں اس حکم کو خاص اسی جگہ کے لئے مخصوص رکھا جاتا ہے۔ اسے دوسری کسی صورت پر قیاس نہیں کیا جاتا ہے۔ حالانکہ نص حدیث میں باہمی قسم کا حکم بیع مطلق کے بارے میں منقول ہے۔ پس امام ابو حنیفہؒ نے اس حکم کو اس جگہ کس طرح جاری کردیا

ہے۔ کیونکہ وہ تو اس حکم کو خلاف قیاس کہتے ہیں۔ اس کا جواب یہ دیا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ اس وقت خلاف قیاس کہتے ہیں جب کہ قبضہ کر لینے کے بعد ایک دوسرے سے قسم لی جائے۔ جیسا کہ صریح حدیث میں موجود ہے۔ اس لئے اس کا خلاف قیاس ہونا اس کی اپنی ہی جگہ پر موقوف رہے گا۔ لیکن قبضہ سے پہلے اسے خلاف قیاس نہیں کہا جائے گا۔ یہاں پر اقالہ کی صورت میں یہی ہوا ہے۔ کہ بائع نے ابھی تک بیع پر قبضہ نہیں کیا تھا کہ دونوں متبایعین کے درمیان ثمن کے بارے میں اختلاف ہو گیا۔ لہٰذا قیاس کا تقاضا تو یہ ہے کہ فریقین آپس میں قسم کھالیں۔ پس معلوم ہوا کہ اس کا ثبوت نص حدیث سے نہیں ہے بلکہ قیاس سے ہی اس کا ثبوت ہے۔ اسی لئے ایک مثالی صورت میں ہم یہ کہتے ہیں کہ اگر زید نے بکر سے اس کا مکان کرایہ پر لیا۔ اور ابھی تک اس مکان میں رہائش اختیار نہیں کی تھی کہ ان دونوں کے درمیان اس کے کرایہ کے بارے میں اختلاف ہو گیا کہ اس صورت میں بھی قبضہ سے پہلے اختلاف پیدا ہو گیا۔ لہٰذا معاملہ بیع کی طرح اس کرایہ کے مسئلہ میں دونوں ہی قسمیں کھائیں گے۔ اسی طرح اگر زید و بکر نے آپس میں کسی چیز کی خرید و فروخت کا معاملہ کیا اور قبضہ کرنے سے پہلے دونوں ہی مر گئے۔ اس کے بعد ان دونوں کے وارثوں کے درمیان اس چیز کے ثمن یعنی عوض کے بارے میں اختلاف ہو گیا۔

تو چونکہ ان لوگوں میں بھی اپنے اپنے مال پر قبضہ کرنے سے پہلے ہی اختلاف ہو گیا ہے۔ اس لئے ان کے اصلی معاملہ کرنے والوں (عاقدین) پر قیاس کرتے ہوئے ہم یہ کہینگے کہ دونوں ہی قسمیں کھالیں۔ پھر اس معاملہ کو ختم کر دیں۔ اسی طرح اگر زید نے بکر سے گھوڑا خریدا اور زید کے اس پر قبضہ کرنے سے پہلے ایک تیسرے شخص مثلاً خالد نے اس گھوڑے کو مار ڈالا اور اس کے تاوان کی قیمت ادا کر دی تو اس وقت یہی قیمت اس گھوڑے کی جان کی قائم مقام سمجھی جائے گی۔ اب اگر قبضہ سے پہلے زید اور بکر کے درمیان اس کے عوض کے بارے میں اختلاف ہو گیا تو جس طرح گھوڑے کے زندہ رہتے ہوئے دونوں سے ہی قسم کھلائی جاتی اسی طرح اب بھی اس کی قیمت وصول کر لینے کے بعد بھی دونوں سے ہی اس قسمیں کھانے کو کہا جائے گا۔ پس اس صورت میں بھی ہم نے اس قیمت اور عوض کو اصل زندہ گھوڑے پر قیاس کیا۔ الحاصل قبضہ سے پہلے ہمارے نزدیک فریقین کے درمیان قسموں کے کھلانے کا حکم عمل جاری ہوتا ہے اور اسے قیاس کے مطابق ہی کہا جاتا ہے۔ البتہ عوض پر قبضہ کر لینے کے بعد یہ بات خلاف قیاس سمجھی جاتی ہے کہ ان کے درمیان اختلاف پیدا ہو جانے کی صورت میں بھی آپس میں قسم کھانے کو کہا جائے۔ لیکن حدیث میں چونکہ صراحۃً قسم کھلانے کا حکم مذکور ہے پس عام سی بیع یعنی بیع مطلق میں جب کہ وہ مبیع موجود ہو اور باقی ہو تو قسم کھلانے کا حکم موجود ہے۔ پس جس صورت میں کہ بیع مطلق ہو اور مبیع بھی موجود نہ ہو تو قسم کھلانے کی تصریح موجود ہونے کی وجہ سے قسم کھلانے کا عمل جاری ہوگا۔ اور دوسری صورتوں کو اس پر قیاس نہیں کیا جائے گا۔ کیونکہ قیاس اس کا تقاضا نہیں کرتا ہے۔ البتہ صرف قبضہ کر لینے سے پہلے تک آپس میں قسم کھلانے کا حکم قیاس کے موافق ہے۔ جیسا کہ اقالہ کے مذکورہ مسئلہ میں دونوں کے درمیان قبضہ سے پہلے تحالف کا حکم جاری ہوا۔

ولو قبض البائع الخ اور اگر اقالہ کے بعد بائع نے بیع پر قبضہ کر لیا ہو تو امام ابو حنیفہؒ اور ابو یوسفؒ کے نزدیک دونوں کے درمیان قسم کھلانے کا حکم نہیں ہو گا۔ امام محمدؒ کا اس صورت میں اختلاف ہے۔ کیونکہ یہ امام محمدؒ تو امام شافعیؒ وغیرہ کی طرح مبیع پر قبضہ کر لینے کے بعد بھی قسم کھلانے والی حدیث کو معلول کہتے ہیں۔ (ف یعنی اگر اقالہ کے بعد بائع نے مبیع پر قبضہ کر لیا اس کے بعد ان دونوں کے درمیان اس شئی کے عوض اور ثمن کے بارے میں اختلاف ہو گیا تو شیخین رحمہما اللہ کے نزدیک قسم کا حکم جاری نہیں ہو سکتا ہے۔ پھر امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس کی وجہ یہ ہو گی کہ نص حدیث تو مطلق بیع کے بارے میں پائی گئی ہے چونکہ موجودہ مسئلہ اقالہ کا ہے۔ اس بناء پر یہ صورت حدیث کی نہیں ہوئی۔ لیکن امام ابو یوسفؒ کے قول کے مطابق مشکل ہے۔ اس لئے کہ ان کے نزدیک اقالہ بھی تو ان دونوں معاملہ کرنے والوں کے درمیان بیع کا ہی حکم ہوتا ہے۔ اور امام محمدؒ کے نزدیک تحالف کی حدیث خلاف قیاس نہیں ہے۔ بلکہ مفید ہے۔ اس لئے اسے نص پر قیاس کرنا صحیح ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

توضیح:۔ایک شخص نے ایک باندی خرید کر اس پر قبضہ کر لیا۔اس کے بعد ان کے درمیان بیع کا اقالہ ہوگیا پھر ان کے درمیان اس کی قیمت اور رقم کے بارے میں اختلاف ہوگیا۔قبضہ سے پہلے یا بعد میں اختلاف کا نتیجہ۔اگر اقالہ کے بعد بائع نے بیع پر قبضہ کر لیا پھر اس کے عوض کے سلسلہ میں فریقین میں اختلاف ہوگیا۔تفصیل مسائل۔اختلاف ائمہ۔حکم۔دلائل

قال ومن اسلم عشرة دراهم فی کر حنطة ثم تقایلا ثم اختلفا فی الثمن فالقول قول المسلم الیه ولا یعود السلم لان الاقالة فی باب السلم لاتحتمل النقض لانه اسقاط فلا یعود السلم بخلاف الاقالة فی البیع الا یری ان رأس مال السلم لو کان عرضا فرده بالعیب وهلك قبل التسلیم الی رب السلم لا یعود السلم ولوکان ذالك فی بیع العین یعود البیع دل علی الفرق بینهما.قال واذا اختلف الزوجان فی المهر فادعی الزوج انه تزوجها بالف وقالت تزوجتنی بالفین فایهما اقام البینة تقبل بینته لانه نور دعواه بالحجة فان اقام البینة فالبینه بینة المرأة لانها تثبت الزیادة معناه اذا کان مهر مثلها أقل مما ادعته وان لم تکن لهما بینة تحالف عند ابی حنیفةؒ ولایفسخ النکاح لان اثر التحالف فی انعدام التسمیة وانه لایخل بصحة النکاح لان المهر تابع فیه بخلاف البیع لان عدم التسمیة یفسد علی مامر فیفسخ ولکن یحکم مهر المثل فان کان مثل ما اعترف به الزوج او اقل قضی بما قال الزوج لان الظاهر شاهد له وان کان مثل ما ادعته المرأة او اکثر قضی بما ادعته المرأة وان کان مهر المثل اکثر مما اعترف به الزوج واقل مما ادعته المرأة قضی لها بمهر المثل لانهما لما تحالفا لم یثبت الزیادة علی مهر المثل ولا الحط عنه قال ذکر التحالف اولا ثم التحکیم وهذا قول الکرخیؒ لان مهر المثل لا اعتبار له مع وجود التسمیة وسقوط اعتبارها بالتحالف فلهذا یقدم فی الوجود کلها ویبدأ بیمین الزوج عند ابی حنیفةؒ ومحمد تعجیلا لفائدة النکول کما فی المشتری وتخریج الرازی بخلافه وقد استقصیناه فی النکاح وذکرنا خلاف ابی یوسفؒ فلا نعیده ولو ادعی الزوج النکاح علی هذا العبد والمرأة تدعیه علی هذه الجاریة فهو کالمسألة المتقدمة الا ان قیمة الجاریة اذا کانت مثل مهر المثل یکون لها قیمتها دون عینها لان تملکها لا یکون الا بالتراضی ولم یوجد فوجبت القیمة.

ترجمہ:۔امام محمدؒ نے اقالہ سلم اور اقالہ بیع کے حکم میں فرق کو ظاہر کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ اگر ایک شخص نے ایک کُرد گیہوں کی بیع سلم میں دس درہم دئے پھر دونوں نے اس سلم کا اقالہ کر لیا۔اس کے بعد راس المال (کل پونجی) کی تعین میں دونوں کا اختلاف ہوگیا تو مسلم الیہ کا قول مقبول ہوگا۔اور بیع سلم عود نہیں کرے گی۔لان الاقالة الخ کیونکہ سلم کے معاملہ میں اقالہ ہونے سے یہ سلم ختم نہیں ہو سکتا ہے۔کیونکہ اس مسئلہ میں اقالہ کرنا اسقاط کرنے کے معنی میں ہوتا ہے۔یعنی اس کام کے لئے جو رقم دی گئی ہے جسے مال مسلم فیہ کہا جاتا ہے ابھی تک قرض ہی کے حکم میں ہے اسے ختم کر دیا ہے اس لئے سلم کا حکم دوبارہ نہیں دیا جائے گا۔بخلاف ایسے اقالہ کے جو بیع مطلق میں واقع ہوا ہو کیونکہ اس مسئلہ میں بیع عین ہوتی ہے اور دین نہیں ہوتی ہے۔یہی وجہ ہے کہ اگر سلم کا راس المال کسی ایسے مال اور اسباب کو بنایا گیا ہو کہ اس کو عیب کی وجہ سے اس پر قبضہ پالینے کے باوجود واپس کیا گیا ہو لیکن رب السلم کے حوالہ کرنے سے پہلے ہی مسلم الیہ کے قبضہ میں ضائع ہوگیا ہو تو سلم کا حکم دوبارہ نہیں دیا جائے گا۔اس کے برخلاف اگر ایسا ہی معاملہ بیع عین میں ہوتا ہے تو بیع کا حکم دوبارہ لوٹ آتا ہے۔الحاصل دونوں مسئلوں میں فرق کرنے کی یہی دلیل

بیان کی گئی ہے۔(ف۔ یعنی بیع سلم اور بیع عین میں یہی فرق ہوا)۔

قال و اذا اختلف الخ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی شوہر اور اس کی بیوی کے درمیان مہر کی مقدار کے بارے میں اس طرح اختلاف ہوا کہ مثلاً شوہر نے یہ دعویٰ کیا کہ میں نے اس عورت سے ہزار درہم کے عوض نکاح کیا تھا۔اور اس عورت نے دعویٰ کیا کہ دو ہزار درہم کے عوض نکاح کیا تھا۔ پس ان دونوں میں سے جو کوئی بھی اپنے دعویٰ پر گواہ پیش کرے گا اسی کی گواہی قبول کرلی جائے گی۔ کیونکہ اس نے اپنے دعویٰ کو دلیل سے مدلل کرلیا ہے۔وان اقاما الخ اور اگر دونوں نے ہی اپنے اپنے دعویٰ پر گواہ پیش کردئے تو عورت کے گواہ مقبول ہوں گے۔ کیونکہ اس کے گواہوں سے بجائے ایک ہزار کے دو ہزار یعنی زیادتی ثابت ہوتی ہے۔ یہ حکم اس صورت میں ہوگا جب کہ عورت کا مہر مثل اس کے دعویٰ سے کم ہو۔وان لم تکن لھما الخ اور اگر دونوں میں سے کسی کے پاس بھی کوئی گواہ نہ ہو تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک یکے بعد دیگرے دونوں سے قسم لی جائے گی۔اور ان کا نکاح فسخ نہیں کیا جائے گا۔ کیونکہ ان دونوں سے قسم لینے کا صرف یہ اثر ہوگا اور یہ سمجھا جائے گا کہ بوقت نکاح مہر کا تذکرہ نہیں ہوا تھا۔اور مہر کا تذکرہ نہ ہونے سے نکاح ہونے کے بارے میں کوئی خلل نہیں آتا ہے۔ کیونکہ نکاح کے معاملہ میں مہر تابع نکاح ہوتا ہے۔ بخلاف بیع کے کہ اس میں عوض اور ثمن کا تذکرہ نہ ہونے سے بیع فاسد ہوجاتی ہے۔ جیسا کہ کتاب البیوع میں یہ مسئلہ بیان کیا جاچکا ہے۔ لہٰذا عوض کے بارے میں دونوں سے قسم لئے جانے کے بعد لامحالہ وہ بیع فسخ کردی جائے گی۔(ف۔ لیکن مہر کے لئے دوطرفہ قسم لینے کے بعد یہ ظاہر ہوگا کہ بوقت نکاح مہر کا تذکرہ نہیں ہوا تھا۔جب کہ نکاح میں بیان مہر کے بغیر بھی نکاح صحیح ہوجاتا ہے۔ اسی لئے اس نکاح کو فسخ نہیں کیا جائے گا۔

ولکن یحکم الخ لیکن اس کے مہر مثل کو حکم بنایا جائے گا۔اس طرح سے کہ اگر مہر مثل اتنا ہی ہو جتنا کہ شوہر نے اقرار کیا ہے یا اس سے بھی کم ہو تو اس شوہر نے جتنے مہر کا اقرار کیا ہے اتنا ہی مہر ہونے کا حکم دیا جائے گا۔ کیونکہ بظاہر وہ شوہر کے دعویٰ پر گواہ ہے۔اس صورت میں جب کہ دونوں کے پاس گواہ بھی نہ ہوں اور دونوں نے ہی قسم بھی کھالی ہو تو اس صورت میں کسی کا بھی دعویٰ ثابت نہیں ہوسکتا ہے۔ لیکن جس کا دعویٰ بھی مہر مثل کے قریب ہوگا اس کا قول قبول ہونا چاہیے۔ اسی لئے اگر مہر مثل اتنا ہی ہو جتنا کہ شوہر نے اقرار کیا ہو یا اس سے بھی کم ہو تو شوہر کا قول قبول ہوگا۔ کیونکہ اس شوہر کا ہی قول ظاہر ہے۔اور اگر عورت کا مہر مثل اتنا ہی ہو جتنا کہ شوہر نے اقرار کیا ہے یا اس سے کم ہو تو شوہر نے جتنے کا اقرار کیا ہے اسی کا فیصلہ سنایا جائے گا۔ کیونکہ ظاہر حال اسی کا گواہ ہے۔اس صورت میں کہ دونوں میں سے کسی کے پاس گواہ بھی نہیں ہے اور دونوں ہی نے قسم بھی کھائی ہے اس لئے کسی کا بھی اپنا دعویٰ ثابت نہیں ہوسکتا ہے۔ پھر بھی مہر المثل کے قریب قریب جس کسی کا بھی قول ہو اسی کو قبول کرلینا چاہئے۔

اور اگر مہر مثل شوہر کے اقرار کے برابر ہو یا اس سے کم ہو تو شوہر کا ہی قول قبول ہوگا۔ کیونکہ اسی کا قول ظاہر ہے۔اور اگر عورت کا مہر المثل بھی اس کے دعویٰ کے برابر ہو یا اس سے بھی زیادہ ہو تو عورت نے جتنا دعویٰ کیا ہے اتنا ہی کا فیصلہ کیا جائے گا۔ کیونکہ اگر مہر المثل دعویٰ سے زیادہ ہو تو اس عورت کے دعویٰ مہر سے خود ظاہر ہوا کہ وہ اتنا (کم ہی مہر) لینے پر پہلے سے راضی ہوجاتی ہے اور اگر مہر المثل درمیانی ہو یعنی شوہر کے دعویٰ سے زیادہ مگر عورت کے دعویٰ پر سے کم ہو تو اس کے لئے اسی مہر المثل کا حکم دیا جائے گا۔ کیونکہ فریقین میں سے ہر ایک نے اپنے اپنے دعویٰ پر قسم کھائی ہے۔اس لئے مہر المثل سے زیادہ یا اس سے کم کچھ بھی ثابت نہیں ہوسکا اسی لئے مہر المثل ہی کا حکم ہوگا۔ مصنف ہدایہؒ نے ذکر کیا ہے کہ پہلے دونوں مل کر اپنے اپنے دعویٰ پر قسم کھالیں اس کے بعد مہر المثل کے اعتبار سے فیصلہ کیا جائے (یعنی مہر المثل کو حکم بنایا جائے گا۔ یہی قول امام کرخیؒ کا بھی ہے۔ کیونکہ ایک بار مہر متعین ہوجانے کے بعد پھر مہر المثل کا کوئی اعتبار نہیں کیا جاتا ہے اسی لئے ایسی صورت میں متعین شدہ مہر کا ہی اعتبار کیا جاتا ہے۔اور اس کا اعتبار اسی وقت ختم ہوتا ہے جب کہ دونوں قسم کھالیں۔ کیونکہ بہر حال دونوں کی کھائی ہوئی قسم کو سب پر

مقدم رکھا جائے گا۔ یعنی خواہ مہر المثل کم ہو یا زیادہ ہو یا درمیانہ ہو تو تینوں ہی صورتوں میں پہلے دونوں سے ان کے اپنے اپنے دعویٰ پر قسم لی جائے گی اس کے بعد ہی مہر المثل کو حکم بنایا جائے گا۔ پھر امام ابو حنیفہ وامام محمد رحمہما اللہ کے نزدیک قسم لیتے وقت شوہر سے ابتداء کی جائے گی تاکہ اگر وہ قسم کھانے سے انکار کردے تو فی الفور یعنی کسی تاخیر کے بغیر ہی اس کا فائدہ ظاہر بھی ہو جائے۔ جیسے کہ بائع اور مشتری کے اختلاف کی صورت میں پہلے مشتری سے ہی قسم لی جاتی ہے۔

پھر یہ معلوم ہونا چاہئے کہ شیخ ابو بکر الرازیؒ نے اپنے استاد یعنی شیخ کرخیؒ کے خلاف اپنی رائے قائم کی ہے۔ یہ بات ہم نے تفصیل کے ساتھ باب نکاح میں بیان کردی ہے۔ وہیں امام ابو یوسفؒ کے اختلاف کا بھی ذکر کردیا ہے۔ اسی لئے اب ہم دوبارہ اس کی تفصیل میں نہیں جائیں گے۔ لیکن میں کہتا ہوں کہ امام رازیؒ کے نزدیک جب مہر المثل شوہر کے اقرار کے موافق یا اس سے کم ہو تو دوطرفہ قسم لئے بغیر صرف شوہر کے قسم سے ہی اس کا قول قبول کرلیا جائے گا۔ اور اگر عورت کے دعویٰ کی مقدار کے موافق ہو یا زیادہ ہو تو دوطرفہ قسم لئے بغیر صرف عورت ہی کا قول اس کی قسم کے ساتھ قبول ہوگا۔ اور اگر مہر المثل دونوں کے دعوؤں کے درمیان ہو البتہ دوطرفہ قسم لے کر مہر المثل دینے کا حکم ہوگا۔ یہی قول اصح ہے۔ ک۔ ولو ادعیٰ الزوج الخ اور اگر شوہر نے دعویٰ کیا کہ بوقت نکاح مہر میں اس غلام کو بیان کیا گیا تھا۔ لیکن عورت نے دعویٰ کیا کہ اس غلام کی بجائے اس باندی کو مہر میں مقرر کیا گیا تھا۔ تو اس مسئلہ کا حکم بھی اوپر کے بیان کردہ مسئلہ کے موافق ہوگا۔ لیکن اس میں اتنا فرق ہوگا کہ اگر باندی کی قیمت اس کے مہر المثل کے برابر ہو تو عورت کو وہ باندی نہیں ملے گی بلکہ اس کی قیمت ملے گی کیونکہ دونوں میاں بیوی کی رضامندی کے بغیر اس باندی کا مالک ہونا ممکن نہ ہوگا۔ جب کہ ان میں یہاں اختلاف ہونے کی وجہ سے رضامندی نہیں پائی گئی اس لئے اس کی قیمت ہی واجب ہوگی۔

توضیح:۔ اگر بیع سلم ہو جانے کے بعد اس کا اقالہ ہو جائے اور بعد میں اس کے راس المال کی مقدار میں فریقین میں اختلاف ہو جائے۔ اگر زوجین کے درمیان مقدار مہر کے بارے میں اختلاف ہو جائے۔ اس کے ممکنہ احتمالات۔ مسائل کی تفصیل۔ اقوال ائمہ۔ حکم۔ دلائل

وان اختلفا فی الاجارة قبل استیفاء المعقود علیه تحالفا وترادا معناه اختلفا فی البدل او فی المبدل لان التحالف فی البیع قبل القبض علی وفاق القیاس علی مامر والاجارة قبل قبض المنفعة نظیر البیع قبل قبض المبیع وکلامنا قبل استیفاء المنفعة فان وقع الاختلاف فی الاجرة یبدأ بیمین المستأجر لانه منکر لوجوب الاجرة وان وقع فی المنفعة یبدأ بیمین المؤجر فایهما نکل لزمه دعوی صاحبه وایهما اقام البینة قبلت ولو اقاماها فبینة الموجر اولی ان کان الاختلاف فی الاجرة وان کان فی منافع فبینة المستأجر اولی وان کان فیهما قبلت بینة کل واحد منهما فیما یدعیه من الفضل نحو ان یدعی هذا شهرا بعشرة والمستأجر شهرین بخمسة یقضی بشهرین بعشرة .قال وان اختلفا بعد الاستیفاء لم یتحالفا وکان القول قول المستأجر وهذا عند ابی حنیفةؒ وابی یوسفؒ ظاهر لان هلاك المعقود علیه یمنع التحالف عندهما وکذا علی اصل محمدؒ لان الهلاک انما لایمنع عنده فی المبیع لما ان له قیمة تقوم مقامه فیتحالفان علیها ولو جری التحالف ههنا وفسخ العقد فلا قیمة لان المنافع لاتقوم بنفسها بل بالعقد وتبین انه لاعقد واذا امتنع فالقول للمستأجر مع یمینه لانه هو المستحق علیه وان اختلفا بعد استیفاء بعض المعقود علیه تحالفا وفسخ العقد فیما بقی وکان القول فی الماضی قول المستأجر لان العقد ینعقد ساعة فساعة فیصیر فی کل جزء من المنفعة کان ابتداء العقد علیها بخلاف البیع لان العقد فیه

دفعة واحدة فاذا تعذر في البعض تعذر في الكل

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر اجارہ کے مسئلہ میں موجر اور مستاجر (کرایہ پر دینے والے اور لینے والے کے درمیان معقود علیہ (منافع) کے حاصل کرنے سے پہلے اختلاف ہو جائے تو دونوں اپنے اپنے دعوے پر قسم کھائیں پھر اس معاملہ اجارہ ہی کو ختم کر دیں۔ اس اختلاف کا مطلب یہ ہو گا کہ دونوں کے درمیان (بدل) کرایہ یا (مبدل) کرایہ کی چیز کی بابت اختلاف ہو جائے لیکن مدت اجارہ کے بارے میں اختلاف نہ ہو تب دونوں پر ہی قسم لازم ہو گی۔ اجارہ کو بیع پر قیاس کرتے ہوئے۔ کیونکہ عقد بیع میں مبیع پر قبضہ کرنے سے پہلے دونوں کا قسم کھانا قیاس کے موافق ہی ہوتا ہے۔ جیسا کہ اس سے پہلے بتایا جا چکا ہے۔ اور عقد اجارہ میں اس سے نفع حاصل کر لینے سے پہلے کا حکم بھی ویسا ہی ہوتا ہے جیسا کہ عقد بیع میں مبیع پر قبضہ کرنے سے پہلے ہوتا ہے۔ جب کہ موجودہ مسئلہ میں بھی یہی فرض کیا ہوا ہے کہ ایسا عقد اجارہ ہو کہ اس سے حاصل شدہ نفع پر قبضہ کرنے سے پہلے اس میں اختلاف ہو گیا ہو۔ (ف پھر اس جگہ دو قسم کے اختلاف ہونے کا احتمال ہو سکتا ہے ایک تو یہ کہ یہ اختلاف اجارہ کے مال میں ہو گیا یا اس چیز میں جس چیز سے نفع حاصل کرنا مقصود ہو)۔ **فان وقع الاختلاف الخ** اب اگر اجرت اور کرایہ کی مقدار میں اختلاف ہو تو اس میں کرایہ پر لینے والے یعنی مستاجر سے قسم کی ابتدا کی جائے گی کیونکہ وہی زیادہ کرایہ دینے سے انکاری ہوا۔

وان وقع في المنفعة الخ اور اگر دونوں نے منفعت میں اختلاف کیا ہو تو اس میں کرایہ پر دینے والے (یعنی موجر) سے قسم کی ابتدا کی جائے گی۔ اس صورت میں دونوں میں سے جو بھی قسم کھانے سے انکار کرے گا اس پر دوسرے کا دعویٰ ثابت ہو جائے گا۔ اسی طرح دونوں میں سے جو بھی اپنے دعویٰ پر گواہ پیش کر دے گا اسی کے گواہ قبول ہوں گے۔ اور اگر دونوں ہی گواہ پیش کر دیں اور اجرت کی مقدار کے بارے میں اختلاف ہو تو موجر (اجرت پر دینے والے) کے گواہ زیادہ قابل قبول ہوں گے۔ یعنی وہی قبول ہوں گے کیونکہ اس کے گواہوں سے اجرت کی زیادتی ثابت ہو گی۔ اور اگر منافع کے بارے میں اختلاف ہو تو مستاجر (یعنی اجرت پر لینے والے) کے گواہ اولیٰ ہوں گے۔ کیونکہ ان سے منافع کی زیادتی ثابت ہوتی ہے۔ اور اگر منافع اور اجرت دونوں باتوں میں اختلاف ہو تو دونوں میں سے ہر ایک سے وہ جس چیز کی زیادتی کا دعویٰ کرتا ہو اس بارے میں اسی کے گواہ مقبول ہوں گے مثلاً دینے والے (یعنی موجر) کا یہ دعویٰ ہو کہ میں نے دس درہم ماہوار کے حساب سے اسے کرایہ پر دیا ہے۔ اور اس کے کرایہ پر لینے والے مستاجر) کا دعویٰ ہو کہ صرف پانچ درہم ماہوار کے حساب سے دو ماہ کے لئے کرایہ پر لیا ہے۔ اور دونوں ہی نے اپنے اپنے دعویٰ پر گواہ بھی پیش کئے تو یہ حکم دیا جائے گا کہ دس درہم ماہوار کے حساب سے دو مہینوں کا کرایہ طے ہوا ہے۔ (ف۔ یہ ساری تفصیل اسی صورت میں ہو گی کہ منافع حاصل کرنے سے پہلے ہی ان دونوں میں اختلاف ہو گیا ہو)۔

قال وان اختلفا بعد الاستيفاء الخ اور قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر معقود علیہ یعنی منافع حاصل کر لینے کے بعد دونوں نے اختلاف کیا ہو تو بالاجماع ان دونوں میں سے کسی سے بھی قسم نہیں لی جائے گی۔ اور مستاجر یعنی کرایہ دار کا قول قبول ہو گا۔ یہ حکم امام ابو حنیفہؒ وامام ابو یوسفؒ کے مسلک کی بناء پر ظاہر ہے۔ کیونکہ معقود علیہ یعنی منافع (چونکہ محض عارضی ہوتے ہیں اور باقی رہنے والے نہیں ہوتے ہیں اس لئے کہ یہ اعراض یعنی منافع) ایک زمانہ میں پائے جانے کے بعد ختم ہو جاتے ہیں اور دوسرے زمانہ میں نہیں رہتے اس لئے ان کے بارے میں جانبین سے قسم نہیں لی جاسکتی ہے۔ لہٰذا امام ابو حنیفہ اور ابو یوسف رحمہما اللہ کے نزدیک دونوں سے قسم لینا ممنوع ہو جاتا ہے۔ اسی طرح امام محمدؒ کی اصل کی بناء پر بھی باہمی قسم لینے کا حکم نہیں ہوتا ہے۔ کیونکہ معقود علیہ یعنی منافع کے باقی نہ رہنے کی صورت میں امام محمدؒ کے نزدیک صرف بیع میں تحالف کا غیر ممتنع ہونا اس بناء پر ہوتا ہے کہ اصل بیع کے قائم مقام اس کی قیمت ہو جاتی ہے۔ اس طرح وہ دونوں اسی قیمت کے بارے میں قسم کھاتے ہیں۔ یعنی امام محمدؒ کے نزدیک اس صورت میں جب کہ معقود علیہ یعنی منافع کے باقی نہ رہنے پر اس کا قائم مقام بھی موجود نہ ہو تو دونوں سے قسم لینا بالکل ناممکن ہو جاتا ہے۔ لیکن بیع میں چونکہ اس کی قیمت قائم مقام رہتی ہے اس لئے باہمی قسم کا ہونا ناممکن نہیں ہوتا

ہے۔ لیکن موجودہ مسئلہ میں ناممکن ہوگا۔ اور اگر یہاں بھی قسم کا حکم باقی ہو اور عقد کو فسخ کر دیا جائے تو اس وقت کوئی قیمت نہیں رہتی ہے۔ کیونکہ صرف منافع کی اپنے طور پر کوئی قیمت نہیں ہوا کرتی ہے۔ بلکہ معاملہ طے کر لینے کے بعد وہ قیمت والی اور قیمتی ہو جاتی ہے۔ جبکہ عقد کے فسخ ہو جانے سے یہ بات واضح ہو گئی کہ اب عقد باقی نہیں رہا۔ اور جب باہمی قسم کا ہونا ناممکن ہو گیا تب مستاجر یعنی کرایہ دار سے بھی قسم لے کر اس کا قول قبول کر لیا جائے۔ کیونکہ وہی تو اصل میں مدعی علیہ ہے۔ (ف یعنی اسی پر اجرت کی زیادتی کا دعویٰ ہوا۔ اور قاعدہ ہے کہ جب استحقاق کے بارے میں فریقین میں اختلاف ہو تو اسی کا قول قبول کیا جاتا ہے جس پر استحقاق کو ثابت کیا جاتا ہو۔

وان اختلفا الخ اور اگر کم و بیش کچھ بھی معقود علیہ کو حاصل کر لینے کے بعد دونوں نے اس کی اجرت کے بارے میں اختلاف کیا تو دونوں سے یکے بعد دیگرے قسم لے کر باقی مقدار کے بارے میں اس عقد کو فسخ کر دیا جائے گا۔ اور گذشتہ دنوں کے بارے میں کرایہ دار کا قول قبول کیا جائے گا۔ کیونکہ کرایہ داری یا اجارہ کی صورت میں پورے عقد کا نہیں بلکہ ہر ہر آنے والے وقت کا علیحدہ علیحدہ اعتبار ہوتا ہے۔ اس بناء پر اس کی اجرت یا کرایہ کا بھی یہ حساب سمجھا جائے گا کہ جوں جوں وقت گذرتا جارہا ہے اس کا کرایہ بھی تھوڑا تھوڑا لازم ہوتا جارہا ہے۔ اور اس کے ہر جزء کا نیا نیا عقد ہو رہا ہے۔ بخلاف عقد بیع کے اس کا معاملہ مکمل طور سے ایک ساتھ ہی ہو جاتا ہے۔ اس بناء پر اگر اس بیع کے کسی بھی حصہ کے ضائع ہونے سے اس کو فسخ کرنا ممکن ہو جائے تو اس کے پورے ہی حصہ کا فسخ کرنا ممکن ہو جائے گا۔ (ف۔ جبکہ اجارہ ہونے کی صورت میں معقود علیہ کے کسی بھی حصہ کے حاصل ہو جانے کے بعد باقی حصہ میں فسخ کرنا ممکن نہیں رہتا ہے۔

توضیح:۔ اگر اجارہ کے مسئلہ میں موجر اور مستاجر کے درمیان معقود علیہ کو حاصل کرنے سے پہلے ہی اختلاف ہو جائے۔ اگر اختلاف اجرت اور کرایہ کی مقدار میں ہو یا اس کی منفعت میں یا دونوں ہی میں ہو۔ تو قسم میں کس سے ابتداء کی جائے گی۔ اگر منافع حاصل کر لینے کے بعد دونوں میں اختلاف ہوا ہو۔ تمام مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اختلاف ائمہ کرام۔ دلائل

قال واذا اختلف المولی والمکاتب فی مال الکتابة لم یتحالفا عند ابی حنیفةؒ وقالا یتحالفان وتفسخ الکتابة وهو قول الشافعیؒ لانه عقد معاوضة یقبل الفسخ فاشبه البیع والجامع ان المولی یدعی بدلا زائدا ینکره العبد والعبد یدعی استحقاق العتق علیه عند اداء القدر الذی یدعیه والمولی ینکره فیتحالفان کما اذا اختلفا فی الثمن ولابی حنیفة ان المبدل مقابل بفك الحجر فی حق الید والتصرف للحال وهو سالم للعبد وانما ینقلب مقابلا للعتق عند الاداء فقبله لا مقابلة فبقی اختلافا فی قدر البدل لا غیر فلا یتحالفان.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر مولیٰ اور اس کے مکاتب غلام کے درمیان بدل کتابت کی مقدار کے بارے میں اختلاف ہو گیا تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک دونوں میں باہمی قسم نہیں لی جائے گی۔ (اور غلام ہی کی بات اس کی قسم کے بعد مقبول ہو گی)۔ اور صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ دونوں باہمی قسم کھائیں گے۔ اور عقد کتابت فسخ ہو جائے گا۔ امام شافعیؒ کا بھی یہی مذہب ہے۔ کیونکہ یہ عقد مکاتبت بھی ایک لین دین یا مالی معاوضہ کا عقد ہے۔ جو مالی عقد فسخ کیا جا سکتا ہے۔ لہذا یہ عقد بھی عام بیع کے مشابہہ ہو گیا۔ یعنی مطلق بیع پر اسے قیاس کرنا صحیح ہوگا۔ ان دونوں عقود (عقد بیع اور عقد اجارہ) میں علت مشترکہ یہ ہے کہ مولیٰ اپنے غلام سے زیادہ معاوضہ چاہتا ہے مگر غلام اس زیادتی کا انکار کرتا ہے۔ اور غلام اپنے مالک پر یہ دعویٰ کرتا ہے کہ مجھے اب

آزادی کا حق مل چکا ہے جس کے عوض مجھے صرف اتنا ہی ادا کرنا تھا جو معاملہ کتابت کرتے وقت طے ہوا تھا۔ یعنی اتنا ہی مال مجھ پر لازم تھا جو میں دے کر آزاد ہو چکا ہوں۔ لیکن اس کا مولیٰ اس کا منکر ہے۔ جیسے کہ عقد بیع میں بائع و مشتری کے درمیان کبھی ثمن (رقم) کے درمیان کمی و بیشی کا اختلاف ہو جایا کرتا ہے۔ لہٰذا یہ دونوں (مولیٰ اور اس کا غلام) دونوں ہی اس پر قسم کھائینگے۔ امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ اس مکاتب کو عقد مکاتبت کے طے ہوتے ہی اس پر تصرفات کی جو پہلے سے بندش تھی وہ اسی بدل کتابت کے عوض ختم ہوتی ہے کیونکہ وہ پہلے سے اپنے مولیٰ کے قبضہ میں بھی تھا اور اس کی ملکیت میں بھی تھا اس پر قبضہ اسی عوض کے مقابلہ میں ختم ہوا ہے یعنی غلام کو معاوضہ کے مقابلہ میں جو تصرف اور دست قدرت دیا ہے وہ معاوضہ فی الحال اسی احسان کا مقابل ہے۔ اور یہ بات اس غلام کو خود ہی حاصل ہے۔ لیکن آزادی کے مقابلہ میں اس وقت یہ معاوضہ بنے گا جب وہ اس کو ادا کر دے گا۔

اس لئے اس کی ادائیگی سے پہلے تک آزادی کا مقابلہ نہیں ہو سکتا ہے۔ یعنی فی الحال غلام کا اپنے مولیٰ پر آزادی کا دعویٰ کرنا اس بدل کتابت کے مقابلہ میں نہیں ہے۔ لہٰذا ان دونوں کے درمیان جو اختلاف ہے وہ صرف معاوضہ کی مقدار کے بارے میں ہے۔ اس طرح دونوں کے درمیان باہمی قسم نہیں لی جائے گی۔ (ف۔ یعنی مولیٰ عوض کی زیادتی کا دعویٰ کرتا ہے لیکن یہ غلام اس کا انکار کرتا ہے۔ اور منکر سے قسم لی جاتی ہے جو مقبول ہوتی ہے۔ البتہ اگر مولیٰ کے دعویٰ کی تائید میں گواہ موجود ہوں تو وہ مقبول ہوں گے۔ اور اگر صرف غلام ہی گواہ پیش کرے تو اسی کے گواہ مقبول ہوں گے۔ اور اگر دونوں یعنی غلام اور اس کا مولیٰ گواہ پیش کر دیں تو مولیٰ کی طرف سے معاوضہ کی زیادتی کا دعویٰ ہونے کی وجہ سے اسی مولیٰ کے گواہ مقبول ہوں گے۔ اور آزادی حاصل ہونے کے بارے میں غلام کے گواہ قبول ہوں گے۔ یعنی جتنے عوض کا ادا ہونے کے بعد وہ آزاد ہونے کا دعویٰ کرتا ہے اتنا ادا کر کے وہ آزاد ہو جائے گا۔ البتہ گواہوں نے جتنے زائد مال کو اس پر ثابت اور لازم کیا ہے وہ اس غلام پر قرضہ کے طور پر باقی رہے گا۔

توضیح:۔ اگر مولیٰ اور اس کے مکاتب کے درمیان بدل کتابت کے بارے میں اختلاف ہو جائے۔ مسئلہ کی تفصیل۔ حکم۔ اختلاف ائمہ۔ دلائل

واذا اختلف الزوجان فی متاع البیت فما یصلح للرجال فھو له كالعمامة لان الظاهر شاهد له وما يصلح للنساء فهو للمرأة كالوقاية لشهادة الظاهر لها وما يصلح لهما كالآنية فهو للرجل لان المرأة وما في يدها في يد الزوج والقول في الدعاوى لصاحب اليد بخلاف ما يختص بها لانه يعارضه ظاهر قوى منه ولا فرق بين ما اذا كان الاختلاف في حال قيام النكاح او بعد ما وقعت الفرقة فان مات احدهما واختلفت ورثته مع الآخر فما يصلح للرجال والنساء فهو للباقي منهما لان اليد للحي دون الميت وهذا الذي ذكرناه قول ابي حنيفةؒ وقال ابويوسف يدفع الى المرأة مايجهز به مثلها والباقي للزوج مع يمينه لان الظاهر ان المرأة تأتي بالجهاز وهذا اقوى فيبطل به ظاهر يد الزوج ثم في الباقي لامعارض لظاهره فيعتبر والطلاق والموت سواء لقيام الورثة مقام مورثهم وقال محمد ما كان للرجال فهو للرجل وما كان للنساء فهو للمرأة وما يكون لهما فهو للرجل او لورثته لما قلنا لابي حنيفةؒ والطلاق والموت سواء لقيام الوارث مقام المورث وان كان احدهما مملوكا فالمتاع للحر في حالة الحياة لان يد الحر اقوى وللحي بعد الممات لانه لا يد للميت فخلت يدالحي عن المعارض وهذا عند ابي حنيفةؒ وقالا العبد الماذون له في التجارة والمكاتب بمنزلة الحر لان لهما يداً معتبرة في الخصومات.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر گھر کے اسباب کے بارے میں زوجین کے درمیان اختلاف ہو کہ وہ کس کا ہے۔ تو اس

میں سے ہر وہ سامان جو مردوں کے استعمال کا ہو وہ اسی شوہر کا ہوگا۔ جیسے عمامہ، کلاہ، قبا، ہتھیار، اور تلوار کا پرتلہ وغیرہ۔ کیونکہ ان چیزوں میں ظاہر حال شوہر کے لئے گواہ ہے لہٰذا اس سے قسم لے کر اسی کا قول قبول ہو جائے گا۔ البتہ اگر وہ عورت ان چیزوں کا کاروبار کرتی ہو تو اسی کا ہوگا (اسی طرح ہر وہ اسباب جو عورتوں ہی کے استعمال کا ہو وہ اسی عورت کا ہوگا جیسے دوپٹہ، اوڑھنی، کرتی، زیور وغیرہ کیونکہ ان چیزوں میں ظاہر حال اسی عورت کا گواہ ہے (اس لئے عورت سے قسم لینے کے بعد وہ چیزیں اسی عورت کی ہو جائی گی۔ البتہ اگر اس کا شوہر ان چیزوں کا تاجر ہو تو شوہر کی ہوں گی۔ ک)۔ اور جو چیزیں زوجین کے استعمال کے لائق ہوں جیسے برتن اور فرش وغیرہ تو ان میں شوہر کی بات قبول کی جائے گی۔ کیونکہ وہ عورت خود بھی فی الحال اپنے شوہر کے قبضہ میں ہے۔ جب کہ قاعدہ یہ ہے کہ دعووں میں اسی شخص کا قول مقبول ہوتا ہے جس کے قبضہ میں وہ چیز موجود ہو۔ یعنی ظاہری قبضہ ہی ملکیت کی دلیل ہوتی ہے۔ بخلاف ان چیزوں کے جو عورتوں ہی کے استعمال کے لئے مخصوص ہوں۔ کیونکہ ان چیزوں میں شوہر کا قبضہ بظاہر معارض اور مخالف دعوی ہوتا ہے۔ دوسرا ظاہر یعنی عورت کے استعمال ہی کے لئے ہونا قوی دلیل موجود ہے۔ واضح ہونا چاہیئے کہ زوجین کے درمیان اس قسم کا اختلاف خواہ نکاح باقی رہنے کی حالت میں ہو یا طلاق وغیرہ کے ذریعہ جدائی ہو جانے کے بعد ہو دونوں کے حکم میں کوئی فرق نہیں ہوتا ہے۔ پھر ان صورتوں میں ایک شرط یہ ہے کہ زوجین زندہ بھی ہوں۔

فان مات احدهما الخ کیونکہ اگر دونوں زوجین میں سے کوئی ایک مرگیا اور دوسرا زندہ باقی ہو۔ اور ان کے وارثوں کے درمیان ان چیزوں کے بارے میں اختلاف ہوا ہو تو چیزیں جیسی بھی ہوں یعنی وہ مردوں کے استعمال کی ہوں یا عورتوں کے استعمال کی ہوں سب اسی زندہ اور باقی شخص کی ہوں گی۔ کیونکہ فی الحال قبضہ تو صرف زندہ کا ہی معتبر ہوگا اور مردہ کے قبضہ کا کوئی احتمال نہیں ہوتا ہے۔ وهذا الذی ذکرنا الخ یہ حکم جو ہم نے بیان کیا وہ امام ابو حنیفہؒ کا قول ہے۔ اور امام ابو یوسفؒ نے فرمایا ہے کہ اس تمام اسباب میں وہ چیزیں جو عموماً عورتیں اپنے ساتھ جہیز میں لایا کرتی ہیں وہ اسی عورت کو دیدی جائیں۔ یعنی ایسے اسباب میں جس کے استعمال کرنے میں مرد یا عورت کی تخصیص نہیں ہوتی ہے ان چیزوں میں سے عورت کو اتنا مال دیدیا جائے جتنا وہ اپنے ساتھ لاتی ہیں۔ اور باقی مال میں اس شوہر کا قول قسم کے بعد قبول ہوگا۔ کیونکہ ظاہر حال یہی ہے کہ عموماً اپنے ساتھ عورت جہیز لایا کرتی ہے۔ اور یہ ظاہر اتنا قوی ہے جو ظاہراً شوہر کے قبضہ میں ہونے سے زیادہ قوی ہے۔ لہٰذا اس عورت کے ظاہر حال کے قوی ہونے کی بناء پر شوہر کے قبضہ کا ظاہری حال کمزور ہو جائے بلکہ ختم کر دیا جائے اسی لئے اس باقی ماندہ مال میں ظاہری طور پر شوہر کے قبضہ کا کوئی معارض اور مقابل نہیں رہا۔ اور اسی شوہر کا ظاہری قبضہ ہی معتبر ہوگا۔

اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک دونوں کے درمیان جدائیگی طلاق سے ہو یا موت سے دونوں کا ایک ہی حکم ہوگا۔ کیونکہ مال وراثت کے بارے میں وارث اپنے مورث کا قائم مقام ہوتا ہے۔ اور امام محمدؒ کا قول یہ ہے کہ ایسا تمام مال و اسباب جو مردوں کے لائق ہو وہ سب شوہر کا ہوگا اور جو عورتوں کے استعمال میں آتا ہو وہ عورت کا ہوگا۔ اور وہ تمام سامان جو دونوں کے استعمال میں آتا ہو وہ سب شوہر کا ہوگا اگر وہ زندہ ہو ورنہ اس کے ورثہ کا ہوگا۔ اسی دلیل کی بناء پر جو ہم نے اوپر میں ابو حنیفہؒ کے قول کے بارے میں بیان کی ہے۔ یعنی عورت خود بھی اور اس کا مال بھی سب شوہر کے قبضہ میں ہوتا ہے۔ اس لئے ایسے مال و اسباب کے سوا جو عورتوں کے ساتھ ہی مخصوص ہو سب شوہر ہی کا ہوگا۔ اور اسی کا قبضہ معتبر ہوگا۔ اور امام محمدؒ کے نزدیک بھی چونکہ موت و طلاق دونوں میں سے کسی طرح بھی جدائی ہو دونوں کا حکم یکساں ہوتا ہے۔ کیونکہ وارث اپنے مورث کی جگہ اور اسی کا قائم مقام ہوتا ہے

وان کان احدهما مملوکا الخ اور اگر زوجین میں سے کوئی ایک کسی کا مملوک ہو تو جو کچھ بھی اسباب ہوگا وہ ان کی زندگی اور حیات کے زمانہ میں جو آزاد ہوگا اسی کا مال سمجھا جائے گا۔ کیونکہ مملوک اور غلام کے قبضہ کے مقابلہ میں آزاد کا قبضہ زیادہ قوی ہوتا ہے۔ اور اس کے مرجانے کے بعد دونوں میں سے جو بھی زندہ رہ گیا ہو وہ اسی کی ملکیت سمجھی جائے گی۔ خواہ وہ کسی کا غلام ہی

کیوں نہ ہو۔ کیونکہ مرنے والے کا خواہ وہ آزاد ہی کیوں نہ ہو کوئی بھی اختیار نہیں رہا۔ اس لئے اب زندہ شخص کا کوئی بھی مدمقابل باقی نہ رہا۔ یہ قول امام ابو حنیفہؒ کا ہے۔ یعنی وہ غلام جیسا بھی یعنی کسی بھی قسم کے کاروبار کی اسے اجازت ہو یا نہ ہو۔ لیکن صاحبینؒ نے فرمایا ہے جس غلام کو کاروبار کرنے کی اجازت دی گئی ہو اسی طرح مکاتب سب آزاد آدمی کے برابر سمجھے جائیں گے۔ کیونکہ ایسے مقدمات اور خصومات میں ان کے قبضہ کا اعتبار ہوا کرتا ہے۔ (ف یہی وجہ ہے کہ اگر کسی قاضی کے پاس ایک آزاد اور ایک مکاتب کسی ایسی چیز کے بارے میں اپنی اپنی ملکیت کا دعویٰ کریں جس پر دونوں کا قبضہ ہو اور کسی کے پاس بھی گواہ نہ ہو تو وہ چیز دونوں کے درمیان نصف نصف تقسیم کر دینے کا حکم دیا جائے گا۔ اور اگر کسی تیسرے شخص کے قبضہ میں ہو اور دونوں ہی اس پر اپنے اپنے گواہ پیش کریں تو بھی اسی طرح دونوں میں وہ نصف نصف تقسیم کی جائے گی۔ اس سے معلوم ہوا کہ خصومات اور معاملات میں مکاتب اور ماذون دونوں کے قبضہ کا اعتبار ہوتا ہے تو گھر کے مال و اسباب میں بھی دونوں کا برابر اعتبار ہوگا۔ ع۔

توضیح:۔ اگر گھر کے سامان کے بارے میں زوجین کی ملکیت کے بارے میں اختلاف ہو اور اختلاف نکاح باقی رہنے کی حالت میں ہو یا طلاق ہو جانے یا مر جانے کے بعد ہو۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اختلاف ائمہ۔ دلائل

فصل فیمن لا یکون خصما. واذا قال المدعی علیه هذا الشیء اودعنیه فلان الغائب او رهنه عندی او غصبته منه واقام بینة علی ذلك فلا خصومة بینه وبین المدعی، وكذا اذا قال آجرنیه واقام البینة لانه اثبت بالبینة ان یده لیست بید خصومة وقال ابن شبرمة لا تندفع لانه تعذر اثبات الملك للغائب لعدم الخصم عنه ودفع الخصومة بناء علیه قلنا مقتضی البینة شیئآن، ثبوت الملك للغاصب ولا خصم فیه فلم یثبت ودفع خصومة المدعی وهو خصم فیه فیثبت وهو كالوكیل بنقل المرأة واقامتها البینة علی الطلاق كما بینا من قبل، ولا تندفع بدون اقامة البینة كما قال ابن ابی لیلی لانه صار خصما بظاهر یده فهو باقراره یرید ان یحول حقا مستحقا علی نفسه فلا یصدق الا بحجة كما اذا ادعی تحویل الدین عن ذمته الی ذمة غیره.

فصل۔ ایسے لوگوں کے بیان میں جو خصم نہیں ہوتے ہیں

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر زید نے ایسی چیز کے بارے میں دعویٰ کیا جو بکر کے قبضہ میں ہو کہ یہ میری ہے۔ لیکن اس مدعی علیہ (بکر) نے کہا کہ یہ چیز میرے پاس فلاں شخص نے امانت کے طور پر رکھی ہے جو فی الحال یہاں سے غائب ہے یعنی میں اس کا مالک نہیں بلکہ اس کا امین ہوں۔ اور جس نے امانت رکھی ہے وہ کسی دوسرے شہر یا ملک میں گیا ہوا ہے۔ یا یہ کہا کہ فلاں شخص نے میرے پاس رہن کے طور پر رکھی ہوئی ہے یا یہ کہا کہ میں نے فلاں شخص سے غصب کر کے لی ہے۔ اور اپنے دعویٰ پر اس نے گواہ بھی پیش کر دئے تو اس قابض اور اس مدعی کے درمیان کوئی مقدمہ یا خصومت نہ ہوگی۔ وكذا اذا قال الخ اسی طرح اگر قبضہ رکھنے والے نے کہا کہ مجھے یہ چیز فلاں شخص نے اجارہ پر دی ہے ساتھ ہی اس پر گواہ بھی پیش کر دے تو بھی یہ شخص خصم (مدعی علیہ) نہیں ہو سکتا ہے۔ کیونکہ اس نے اپنے گواہوں کے ذریعہ یہ ثابت کر دیا کہ اس کا اس چیز پر قبضہ خصومت کا نہیں ہے۔

قال ابن شبرمه الخ عبداللہ بن شبرمہ (قاضی کوفہ) نے فرمایا ہے کہ اگرچہ قابض اپنے دعویٰ پر گواہ بھی پیش کر دے پھر بھی اس سے خصومت ختم نہ ہوگی (یعنی وہ خصم ہو سکے) کیونکہ اس غائب کی طرف سے کوئی بھی خصم نہ ہونے کی وجہ سے اس غائب کی ملکیت کبھی بھی ثابت نہیں ہو سکے گی۔ اور اس سے پہلے کے مسئلہ میں صرف قابض کو خصم اس لئے نہیں کہا گیا تھا کہ جو

قابض ہو اس کی ملکیت ثابت ہو سکے۔ اس کے جواب میں ہم احناف یہ کہتے ہیں کہ قابض نے جو گواہی پیش کی ہے اس میں دو باتوں کا تقاضا ہوتا ہے ایک یہ کہ جو غائب ہو اس کی بھی ملکیت ثابت ہو جائے۔ مگر مدعی اور خصم نہ ہونے کی وجہ سے ایسی ملکیت ثابت نہ ہو سکے گی۔ اور دوم یہ کہ مدعی علیہ کے ذمہ سے مدعی کی خصومت اور معاملہ ختم ہو جائے جب کہ اس بات میں وہ خصم کی حیثیت سے موجود ہے اس لئے ایسی خصومت کا ختم ہونا ثابت ہو جائے گا۔ اس کی نظیر یہ ہے کہ جیسے ایک عورت کے شوہر کی طرف سے عورت کے پاس ایک آدمی اس کا وکیل بن کر اس مقصد سے آیا تا کہ اس عورت کو یہاں سے اس کے شوہر کے پاس پہنچادے۔ مگر عورت نے اس بات کے گواہ پیش کر دیئے کہ میرے شوہر نے تو پہلے ہی مجھے طلاق دیدی ہے۔ اس گواہی سے اگرچہ اس کی طلاق ثابت نہ ہو سکے گی پھر بھی اس وکیل کے ساتھ جانے میں رکاوٹ ثابت ہو جائے گی یعنی وہ اس کے ساتھ نہیں جائے گی۔ جیسا کہ ہم اس مسئلہ کو وکالت اور خصومت کے مسئلہ میں پہلے بیان کر چکے ہیں۔

ولا تندفع بدون الخ اس موقع پر قاضی ابن ابی لیلیٰ نے اپنے اجتہاد سے جو یہ فرمایا کہ صرف مدعی کے دعوی سے یعنی اس کے گواہ پیش کئے بغیر ہی مدعی علیہ خصومت کرنے سے بچ جائے گا اسے جواب اور ثبوت کی ضرورت نہ ہوگی۔ کیونکہ یہ مدعی علیہ خود قابض ہے اور غائب کے لئے اس کی ملکیت کا مدعی ہے۔ اور ایسے اقرار میں چونکہ کوئی تہمت نہیں لگائی جا سکتی ہے لہٰذا صرف اقرار سے ہی دوسرے کا حق لازم ہو جائے گا۔ مگر ہمارے نزدیک وہ مدعی علیہ اس خصومت سے محفوظ نہ ہوگا۔ اور اسے اس کا جواب دینا ہی ہوگا۔ کیونکہ اگرچہ وہ حقیقی خصم نہ ہو مگر ظاہر قبضہ کی وجہ سے اس کے جواب کا ذمہ دار ہو چکا ہے۔ اور وہ غیر کے لئے زبانی ملکیت کا دعوی کر کے خود کو اس کی جواب دہی سے محفوظ کرنا چاہتا ہے یعنی جو حق بظاہر اس پر لازم ہے اس کو خود سے ختم کر کے اس غائب شخص پر ڈالنا چاہتا ہے۔ اس طرح وہ شخص تہمت سے محفوظ نہیں رہے گا۔ لہٰذا صرف زبانی بیان سے کسی گواہی کے بغیر اس کی بات کی تصدیق نہیں کی جا سکے گی۔ جیسے کہ کسی شخص نے کہا کہ فلاں شخص کا جو قرض میرے ذمہ تھا اسے میں نے فلاں شخص کے ذمہ میں دیدیا تھا۔ کہ وہ یہ کہہ کر اپنے قرض کو دوسرے کے ذمہ میں ڈال کر خود بچنا چاہتا ہے مگر یہ بات کسی گواہی کے بغیر قابل قبول نہیں ہوتی ہے۔ (ف۔ اسی طرح یہاں بھی بغیر گواہی کے قابض کی بھی تصدیق نہیں ہو گی)۔

توضیح:۔ فصل۔ وہ لوگ جو خصم (مدعی علیہ) نہیں بنائے جا سکتے ہیں۔ ان کی تفصیل۔ حکم۔ اختلاف ائمہ۔ دلائل

وقال ابويوسف آخرًا ان كان الرجل صالحا فالجواب كما قلنا وان كان معروفا بالحيل لا تندفع عنه الخصومة لان المحتال من الناس قد يدفع ماله الى مسافر يودعه اياه ويشهد عليه الشهود فيحتال لابطال حق غيره فاذا اتهمه القاضى به لا يقبله. ولو قال الشهود اودعه رجل لا نعرفه لاتندفع عنه الخصومة لاحتمال ان يكون المودع هو هذا المدعى، ولانه ما احاله الى معين ليمكن المدعى من اتباعه فلو اندفعت لتضرر به المدعى، ولو قالوا نعرفه بوجهه ولا نعرفه باسمه ونسبه فكذا الجواب عند محمدؒ للوجه الثانى، وعند ابى حنيفة تندفع لانه اثبت ببينته ان العين وصل اليه من جهة غيره حيث عرفه الشهود بوجهه بخلاف الفصل الاول فلم يكن يده يد خصومة وهو المقصود والمدعى هو الذى اضر بنفسه حيث نسى خصمه او اضره شهوده دون المدعى عليه، وهذه المسألة مخمسة كتاب الدعوى، وذكرنا الاقوال الخمسة.

ترجمہ:۔ اور امام ابو یوسفؒ نے آخر میں فرمایا ہے کہ اگر یہ قابض شخص کوئی نیک اور دیندار آدمی ہو تو اس کا حکم وہی ہے جو ہم نے اوپر بیان کر دیا ہے کہ گواہ پیش کر دینے سے اس کے ذمہ سے خصومت ختم ہو جائے گی۔ (یعنی وہ جواب دہ نہ رہے گا) اور اگر وہ شخص ٹال مٹول اور حیلہ بازی کرنے میں لوگوں میں مشہور ہو تو اس سے خصومت ختم نہیں کی جائے گی۔ کیونکہ جو شخص حیلہ باز

ہو وہ کبھی ایسا بھی کرتا ہے کہ اپنا مال سب کے سامنے امانت رکھ کر لوگوں کو گواہ بنادیتا ہے۔اور وہ ایسی حرکت اس لئے کرتا ہے تاکہ دوسرے کا حق ختم ہو جائے۔اس لئے قاضی جب ایسے شخص کو اس کے حیلہ بازی کی وجہ سے بے اعتبار اور قابل تہمت سمجھے گا تو اس کے ایسے گواہوں کو قبول نہیں کرے گا۔(ف۔اس کی مزید تفصیل یہ کہ مثلاً زید حیلہ بازی میں لوگوں میں مشہور ہو اور اس پر دوسرے لوگوں کے حقوق اور قرضے باقی ہوں اور یہ قرضخواہ اور حقدار اس کے مال پر دعویٰ کر کے اپنا حق حاصل کرنا چاہتے ہوں اس لئے وہ ایسی تدبیریں اور حیلے کرتا ہو کہ کسی مسافر سے مخفی طور پر اپنا معاملہ طے کر کے اپنا مال اس کے حوالہ کردے۔اور وہ مسافر لوگوں کو بلا کر سب کے سامنے یہ مال اس مکار کے پاس بطور امانت یا بطور رہن رکھدے۔اس غرض سے کہ اس مسافر کے چلے جانے کے بعد وہ حق دار اور قرض خواہ اس سے اپنے اپنے حق کا دعویٰ کریں تو وہ مکار حیلہ باز ان ہی لوگوں کو گواہی کے طور پر پیش کردے یہ کہتے ہوئے کہ یہ مال میرا نہیں ہے بلکہ فلاں شخص نے جو دوسری جگہ گیا ہوا ہے میرے پاس بطور امانت یا بطور رہن رکھا ہے۔اور اس طرح وہ ان حقداروں کے مخاصمہ سے بچ جائے گا۔اسی لئے امام ابو یوسفؒ نے فرمایا ہے کہ جب کوئی شخص ایسی حیلہ بازیوں میں مشہور ہو تو قاضی اس تہمت کی وجہ سے اس سے خصومت کو ختم نہیں کرے گا اگرچہ وہ گواہ بھی پیش کردے۔اور امام ابو حنیفہ وامام محمد رحمہما اللہ کے نزدیک گواہ پیش کردینے کی صورت میں اس سے خصومت نہیں کی جائے گی۔لیکن اس کے لئے یہ شرط ہے کہ ان گواہوں نے اس مسافر کی شناخت بیان کردی ہو۔

ولو قال الشهود الخ اور اگر گواہوں نے یہ کہا کہ اس قابض کے پاس ایک ایسے شخص نے امانت رکھی ہے جس کو ہم نہ تو نام ونسب سے جانتے ہیں اور نہ ہی اس کو صورت سے پہچانتے ہیں تو بالاجماع اس قابض سے خصومت ختم نہ ہوگی۔کیونکہ اس صورت میں یہ احتمال باقی رہ جاتا ہے کہ وہ امانت رکھنے والا شاید خود یہی مدعی ہو۔اور اس وجہ سے بھی کہ اس قابض نے اس مدعی کو اس طرح اطمینان بھی نہیں دلایا ہے کہ اس کی تحقیق تم فلاں شخص سے کرلو اور وہ اس قابض سے خصومت بھی ختم کردی جائے تو اس مدعی کو سراسر نقصان ہوگا۔

ولو قالو انعرفه الخ اور اگر ان گواہوں نے اس امانت رکھنے والے شخص کے بارے میں یہ کہا کہ ہم اسے دیکھ کر پہچان سکتے ہیں مگر اس کے نام اور نسب کو بالکل نہیں جانتے ہیں تب بھی امام محمدؒ کے نزدیک دوسری علت کی وجہ سے یہی حکم ہوگا۔یعنی یہ کہ اس سے خصومت ختم نہ ہوگی۔کیونکہ اس نے کسی ایسے شخص کی ذمہ داری پیش نہیں کی ہے کہ یہ مدعی بوقت ضرورت اس کا دامن پکڑ سکے یا اس کا پیچھا کر سکے۔لیکن امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس قابض سے اس صورت میں خصومت ختم ہو جائے گی کیونکہ ان گواہوں کے ذریعہ اتنی بات بالیقین معلوم ہوگئی ہے کہ یہ مال اس قابض کا اپنا نہیں ہے بلکہ کسی دوسرے شخص کے ہاتھوں سے اسے پہنچا ہے۔کیونکہ یہ گواہ اس کی صورت سے اسے پہچانتے ہیں۔برخلاف پہلی صورت کے کہ اس میں اسے کسی غیر شخص کے ہاتھوں سے ملنا ثابت نہیں ہو سکا تھا۔اسی لئے اس بعد کی صورت میں اس کا قبضہ ایسا نہ ہوا جس سے خصومت کی جاسکے۔حالانکہ یہی بات مقصود تھی۔اور اس مدعی نے اپنی غفلت سے خود کو نقصان پہنچایا ہے اس طرح سے کہ وہ اپنے اصل مدعی علیہ کو بھول گیا ہے۔یا مدعی کے گواہوں نے اس کو نقصان پہنچایا ہے۔بہر صورت مدعیٰ علیہ نے نقصان نہیں پہنچایا ہے۔اور یہ مسئلہ کتاب الدعویٰ میں مخمسہ سے مشہور ہے ہم نے وہاں اس کے پانچوں قول بیان کرائے ہیں۔(ف۔یعنی اس مسئلہ میں پانچ اقوال ہیں اسی لئے یہ مخمسہ سے مشہور ہے جن میں سے ایک قول ابن شبرمہؒ کا ہے دوسرا ابن ابی لیلیٰؒ کا تیسرا امام ابو یوسفؒ کا چوتھا امام محمدؒ کا اور پانچواں قول امام ابو حنیفہؒ کا ہے۔یہ سب اقوال پہلے بیان کئے جاچکے ہیں)۔یہ ساری صورتیں اس وقت کی ہوں گی جبکہ خصم یعنی مدعیٰ علیہ نے یہ کہا ہو کہ میں نے اس مال کو فلاں غائب شخص کی طرف سے امانت کے طور پر یا رہن کے طور پر لینا ہے۔

توضیح:۔اگر مدعی نے کسی شخص سے کہا کہ مال جو تمہارے پاس ہے وہ میرا ہے۔اور مدعی

علیہ نے کہا کہ میرے قبضہ میں ہے مگر میرا نہیں بلکہ فلاں شخص کا ہے جو غائب ہے۔
میرے پاس بطور امانت یا رہن کے ہے پھر اس دعویٰ پر گواہ بھی پیش کردئے۔ مسئلہ کی پوری تفصیل۔ اقوال ائمہ۔ مسئلہ مخمسہ۔ دلائل

وان قال ابتعته من الغائب فهو خصم لانه لما زعم ان يده يد ملك اعترف بكونه خصما، وان قال المدعى غصبتَه مني او سرقته مني لاتندفع الخصومة وان اقام ذو اليد البينة على الوديعة، لانه انما صار خصما بدعوى الفعل عليه لا بيده بخلاف دعوى الملك المطلق لانه خصم فيه باعتبار يده حتى لا يصح دعواه على غير ذى اليد ويصح دعوى الفعل، وان قال المدعى سرق مني، وقال صاحب اليد: اودعنيه فلان واقام البينة لم تندفع الخصومة، وهذا قول ابى حنيفةؒ وابى يوسفؒ، وهذا استحسان وقال محمدؒ تندفع لانه لم يدّع الفعل عليه فصار كما اذا قال غُصب مِني على مالم يسم فاعله، و لهما ان ذكر الفعل يستدعى الفاعل لا محالة، والظاهر انه هو الذى في يده الا انه لم يعيّنه درءً للحد شفقة عليه، واقامة لحسبة الستر فصار كما اذا قال سرقتَ بخلاف الغصب لانه لاحد فيه ولا يحترز عن كشفه واذا قال المدعى ابتعته من فلان، وقال صاحب اليد اودعنيه فلان ذلك سقطت الخصومة بغير بينة لانهما لما توافقا على ان اصل الملك فيه لغيره فيكون وصولها الى ذى اليد من جهته فلم يكن يده يد خصومة الا ان يقيم البيّنة ان فلانا وكله بقبضه لانه اثبت ببينته كونه احق بامساكها.

ترجمہ:۔اور اگر مدعیٰ علیہ نے کہا کہ میں نے یہ چیز فلاں شخص سے خریدی ہے جو غائب ہے۔ تو یہ شخص اس مدعی کا خصم یا مقابل ہو جائے گا کیونکہ اس نے اپنے بیان سے یہ اقرار کرلیا ہے کہ اس چیز پر اس شخص کا قبضہ مالک کی حیثیت سے ہے اس طرح اس نے اپنے بارے میں خصم ہونے کا اقرار کرلیا ہے۔ وان قال المدعی الخ اور اگر مدعی نے قابض کے خلاف یہ دعویٰ کیا کہ تم نے اس چیز کو میرے پاس سے غصب کیا ہے۔ یا میرے پاس سے چُرایا ہے تو اس قابض شخص کے ذمہ سے خصومت ختم نہ ہوگی۔ (یعنی وہ خصم باقی رہے گا) اگرچہ وہ شخص اس بات پر گواہ پیش کردے کہ اس شخص نے میرے پاس اپنی چیز بطور امانت رکھی ہے۔

لانه انما صار خصما الخ کیونکہ یہ قابض اسی وجہ سے مدعیٰ علیہ بنا ہے کہ اس پر غصب کرنے یا چوری کرنے کا دعویٰ کیا گیا ہے۔ اور صرف قبضہ رہنے کی وجہ سے وہ خصم نہیں ہوا ہے۔ برخلاف مطلق ملک کے دعویٰ کے کہ اس میں جو شخص قابض ہوتا ہے وہ صرف اسی قبضہ رکھنے کی بناء پر خصم ہو جاتا ہے اسی بناء پر اگر کوئی شخص کسی چیز پر قابض نہ ہو اس کے لئے یہ دعوی کرنا کہ میں اس کا مالک ہوں صحیح نہیں ہوتا ہے۔ اور فعل کا دعویٰ غیر قابض پر بھی صحیح ہے۔ (ف۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ جب کسی چیز کے بارے میں اپنی ملکیت میں ہونے کا دعوی تو کرے مگر اس کے لئے کسی سبب کو ظاہر نہ کرے۔ (اس طرح سے کہ میں ہی اس چیز کا مالک ہوں)۔ اور یہ نہ بتائے کہ کس طرح میں اس کا مالک ہوا ہوں۔ تو یہ دعوی ایسے ہی مدعیٰ علیہ پر صحیح ہوگا جس کے قبضہ میں وہ عین مال موجود ہو۔ لیکن ایسے شخص پر دعویٰ صحیح نہ ہوگا جس کے قبضہ میں مال موجود نہ ہو۔ البتہ اگر چوری کرنے یا غصب جیسے کسی کام کا دعویٰ ہو تو اس شخص پر بھی صحیح ہو جائے گا۔ جس کے قبضہ میں مال نہ ہو۔ اسی بناء پر اگر کسی چور نے چوری کرنے کے بعد اس مال کو اپنے قبضہ میں رہتے ہوئے ضائع کردیا تب بھی اس پر چوری کا دعوی کرنا صحیح ہوگا وان قال المدعی الخ اور اگر مدعی نے کہا کہ یہ مال میرے پاس سے چوری کیا گیا ہے۔ اور مدعیٰ علیہ نے کہا کہ فلاں شخص نے اس مال کو میرے پاس امانت رکھا ہے۔ اور اس دعویٰ پر اس نے گواہ بھی پیش کردئے تو اس سے خصومت ختم نہ ہوگی۔

وهذا قول ابى حنيفةؒ الخ اور یہ قول امام ابوحنیفہؒ اور امام ابویوسفؒ کا بھی ہے۔ مگر بطور استحسان ہے۔ اور امام محمدؒ نے فرمایا

ہے کہ اس سے خصومت ختم ہو جائے گی۔ کیونکہ مدعی نے اس پر کسی کام کے کرنے (مثلاً چوری یا غصب وغیرہ کے کرنے) کا دعویٰ نہیں کیا ہے۔ تو اس کی مثال ایسی ہو گئی جیسے کہ مدعی نے یہ کہا ہو کہ میرے پاس سے یہ چیز غصب کی گئی ہے۔ یعنی غاصب کا نام بیان نہیں کیا۔ (ف۔ کہ اس صورت میں بالاتفاق اس مدعی کا خصم وہ غاصب نہیں ہو سکے گا۔ ایسے ہی چوری کی حالت میں بھی قابض مدعی علیہ نہ ہو گا)۔ ولھما ان الخ اور ان دونوں یعنی شیخین رحمھما اللہ کی دلیل یہ ہے کہ چوری کرنا ایک کام ہے جو کسی کرنے والے کو چاہتا ہے۔ یعنی سارق لیکن اس مدعی نے مصلحتہً اس کا نام نہیں لے کر اسے متعین نہیں کیا ہے۔ کیونکہ اس کی شفقت نے اس خیال سے کہ نام لینے اور چور کو متعین کر دینے سے ہی اس کا ہاتھ کاٹا جائے گا اسے بچادیا۔ دوسرے اس کے عیب پر پردہ ڈال کر اسے بدنام ہونے سے بھی بچالیا۔ ورنہ اس کا الزام اس طرح ہو جاتا کہ تم ہی نے میرا یہ مال چُرایا ہے لیکن غصب کرنے میں ایسی باتیں نہیں ہوتی ہیں۔ کیونکہ غصب کرنے کی سزا میں کوئی حد متعین نہیں ہے۔ اس لئے اس کے اظہار سے نہیں بچے گا۔ (ف۔ الحاصل چوری کے دعویٰ میں غصب پر قیاس نہیں کیا جا سکتا ہے۔

واذا قال المدعی الخ اور اگر مدعی نے کہا کہ میں نے یہ چیز فلاں شخص سے خریدی ہے اور جس کے قبضہ میں وہ چیز ہے اس نے کہا کہ یہ چیز میرے پاس امانت کے طور پر رکھی ہوئی ہے تو کسی گواہ کے پیش کئے بغیر ہی خصومت ختم ہو جائے گی۔ (ف۔ یعنی مدعیٰ علیہ سے اس کے پاس امانت کے طور پر اس مال کے رکھے جانے کے لئے کسی گواہ کو پیش کرنے کی ضرورت ہی باقی نہ رہے گی۔ **لانھما لما توافقا** الخ کیونکہ جب وہ دونوں یعنی مدعی اور مدعیٰ علیہ نے اس دعویٰ پر اتفاق کر لیا کہ اس چیز کا مالک اس مدعیٰ علیہ کے علاوہ کوئی دوسرا شخص ہے تو اس وقت مدعیٰ علیہ کے پاس یہ مال اسی دوسرے کی طرف سے ہوا۔ اس لئے اس قابض کا قبضہ ایسا نہیں ہوا کہ اس کی بناء پر اس سے خصومت کی جاسکے۔ البتہ اگر مدعی اس بات پر گواہ پیش کر دے کہ اسی دوسرے شخص نے اس مال پر قبضہ کرنے کا مجھے اپنا وکیل بنا کر بھیجا ہے تب اس مال پر وہ مدعی قبضہ کر سکتا ہے۔ کیونکہ اس نے اپنے گواہوں کے توسط سے یہ بات ثابت کر دی ہے کہ میں ہی اس کو اپنے قبضہ میں رکھنے کا زیادہ حقدار ہوں۔

توضیح:۔ اگر مدعیٰ علیہ نے کہا کہ میں نے یہ چیز ایسے شخص سے خریدی ہے جو غائب ہے۔ اگر مدعی نے قابض کے خلاف یہ دعویٰ کیا کہ تم نے یہ چیز مجھ سے غصب کر لی ہے۔ یا مجھ سے چُرالی ہے۔ اگر مدعی نے کہا کہ یہ مال میرے پاس سے چوری کیا گیا ہے یا غصب کیا گیا ہے۔ تو ایسے مدعیٰ علیہ کو خصم کرنا صحیح ہوگا۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اختلاف ائمہ۔ دلائل۔

باب ما یدعیه الرجلان

قال واذا ادعی اثنان عینا فی ید آخر کل واحد منهما یزعم انها له واقاما البینة قُضی بها بینهما، وقال الشافعیؒ فی قول تهاترتا وفی قول یقرع بینهما لان احدی البینتین کاذبة بیقین لاستحالة اجتماع الملکین فی الکل فی حالة واحدة، وقد تعذر التمییز فیتهاتران او یصار الی القرعة لان النبی علیه السلام اقرع فیه وقال اللهم انت الحکم بینهما ولنا حدیث تمیم بن طرفة ان رجلین اختصما الی رسول الله صلی الله علیه وسلم فی ناقة واقام کل واحد منهما بینة فقضی بینهما بها نصفین، وحدیث القرعة کان فی ابتداء الاسلام ثم نسخ ولان المطلق للشهادة فی حق کل واحد منهما محتمل الوجود بان یعتمد احدهما سبب الملک، والآخر الید فصحّت الشهادتان فیجب العمل بهما ما امکن وقد امکن بالتنصیف اذ المحل یقبله وانما ینصف لاستوائهما فی سبب

الاستحقاق..

باب۔ جب کہ دو دعویٰ دار جمع ہو جائیں

ترجمہ:۔قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اس وقت جب کہ ایک مال ایک شخص کے قبضہ میں ہو اور اس کے مالک ہونے کے بارے میں دو شخص یہ دعوے کریں کہ اس مال کا میں مالک ہوں۔اور دونوں نے ہی اپنے اپنے گواہ بھی پیش کر دئے تو اس وقت وہ چیز ان دونوں کے درمیان برابری کے ساتھ تقسیم کر دی جائے گی۔ لیکن امام شافعیؒ نے اپنے ایک قول میں فرمایا ہے کہ دونوں کے گواہ باطل اور بے اعتبار مانے جائیں گے۔اور دوسرے قول میں ہے کہ ان دونوں مدعیوں کے درمیان قرعہ اندازی کی جائے گی۔ کیونکہ ان دونوں میں سے ایک شخص یقیناً جھوٹا ہے۔ کیونکہ یہ بات محال ہے کہ ایک چیز ایک ہی حالت میں اپنے تمام اجزاء کے ساتھ دونوں کی ملکیت میں جمع ہو جائے۔ پھر حالت کچھ ایسی ہو گئی ہے کہ ان دونوں گواہیوں کے درمیان یہ تمیز دینا محال ہے کہ ان میں سے کون سی سچی ہے اور کون جھوٹی ہے۔ لہٰذا دونوں ہی چھوڑ دی جائیں گی۔(اذا تعارضا تساقطا) یا یہ کہ دونوں کے درمیان قرعہ اندازی کر کے جس کا نام نکلے اسے ترجیح دی جائے۔ کیونکہ خود رسول اللہ ﷺ نے ایسے معاملہ میں قرعہ ڈالا پھر فرمایا کہ الٰہی تو ہی ان دونوں کے درمیان صحیح فیصلہ سنانے والا ہے۔

(طبرانیؒ نے اپنی مسند میں اسناد حسن کے ساتھ اس کی روایت کی ہے۔اور ابو داؤد نے مرسلا اور عبد الرزاق نے بھی اس کی روایت کی ہے۔ت۔ف۔م۔اور ہم احناف کی دلیل حضرت تمیم بن طرفہ سے منقول یہ حدیث ہے کہ رسول اللہ ﷺ کے پاس آکر دو شخصوں نے ایک اونٹنی کے بارے میں دعویٰ کرتے ہوئے کہا کہ یہ میری ہے ساتھ ہی ہر ایک نے اپنے اپنے گواہ بھی پیش کر دئے۔ تب آپ ؐ نے دونوں کو اس کے آدھے آدھے کے مالک ہونے کا حکم فرمایا اور قرعہ اندازی کے بارے میں جو حدیث بیان کی گئی ہے وہ ابتداء اسلام کے وقت کا حکم تھا۔ جو بعد میں منسوخ ہو گیا ہے۔ یعنی اس وقت جب کہ قمار حرام کیا گیا۔ جیسا کہ طحاویؒ نے ذکر کیا ہے۔اور اس وجہ سے بھی کہ ہر ایک کے پاس ایسی دلیل موجود ہے جو اس کی گواہی کو جائز بتانے والی ہے۔ یعنی ایک فریق کے گواہوں نے ملکیت کے سبب پر اعتماد کر کے گواہی دی ہے۔اور دوسرے فریق کے گواہوں نے ظاہری طور سے قبضہ میں پائے جانے کی وجہ سے گواہی دی ہے۔اس بناء پر دونوں ہی گواہیاں صحیح ہوئیں۔ لہٰذا جہاں تک ممکن ہو گا دونوں گواہیاں صحیح مانی جائیں گی۔اور ان پر عمل کرنا واجب ہو گا اور اس جگہ اس حکم پر اسی طرح عمل کرنا ممکن ہو گا کہ مال دونوں مدعیوں کے درمیان نصف نصف تقسیم کرنے کا حکم دیا جائے۔ کیونکہ یہ محل یعنی اونٹنی تقسیم کو قبول کر سکتی ہے۔ دونوں کو برابر برابر اس لئے دیا جائے گا کہ اس پر حق پائے جانے کا سبب دونوں کے پاس بالکل برابر ہے۔(ف۔ معلوم ہونا چاہئے کہ حضرت تمیم بن طرفہ کی حدیث کو ابن ابی شیبہؒ نے جید سندوں سے روایت کیا ہے۔ لیکن یہ تمیم بن طرفہ تابعی ہیں اس وجہ سے یہ روایت مرسل ہوئی۔ اسی طرح عبد الرزاق اور بیہقی نے بھی اس کی روایت کی ہے۔ لیکن طبرانی نے تمیم بن طرفہ سے حضرت جابر بن سمرہؓ کے واسطہ سے روایت کی ہے کہ دو شخصوں نے رسول اللہ ﷺ کے پاس ایک اونٹ کے بارے میں اپنا معاملہ پیش کیا اور ہر ایک نے اس کے مالک ہونے کے گواہ بھی پیش کر دئے۔ اس لئے آپ ﷺ نے ان دونوں کے درمیان نصف نصف ہونے کا حکم دیا۔ لیکن اس کی سند ضعیف ہے۔ البتہ امام احمد و ابو داؤد حاکم نے بھی اسی مفہوم کی حدیث حضرت ابو موسیٰؓ سے مرفوعا روایت کی ہے۔ منذریؒ نے اس کے بارے میں فرمایا ہے اس اسناد کے سارے راوی ثقہ ہیں۔اور یہی معنی حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث میں مرفوعا بھی مروی ہیں۔ جیسے اسحٰق اور ابن حبان نے اپنی صحیح میں بیان کیا ہے۔

توضیح:۔باب:۔اگر کسی مال کے بارے میں دو شخص مالک ہونے کا دعویٰ کریں اور گواہ بھی پیش کر دیں۔ لیکن وہ مال اس وقت تیسرے شخص کے قبضہ میں ہو۔ مسائل کی

تفصیل۔ حکم۔ اختلاف ائمہ۔ دلائل

قال فان ادعى كل واحد منهما نكاح امرأة واقاما بينة لم يقض بواحدة من البينتين لتعذر العمل بهما لان المحل لا يقبل الاشتراك، قال ويرجع الى تصديق المرأة لاحدهما لان النكاح مما يحكم به بتصادق الزوجين، وهذا اذا لم يوقت البينتان، فاما اذا وقتا فصاحب الوقت الاول اولى وان اقرت لاحدهما قبل اقامة البينة فهي امرأته لتصادقهما وان اقام الآخر البينة قضي بها لان البينة اقوى من الاقرار، ولو تفرد احدهما بالدعوى والمرأة تجحد فاقام البينة وقضى بها القاضي ثم ادعى آخر واقام البينة على مثل ذلك لا يحكم بها لان القضاء الاول قد صح فلا ينقض بما هو مثله بل هو دونه الا ان يوقت شهود الثاني سابقا، لانه ظهر الخطأ في الاول بيقين وكذا اذا كانت المراة في يد الزوج ونكاحه ظاهر لا يقبل بينة الخارج الا على وجه السبق.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر دو مردوں نے ایک متعین عورت سے نکاح کرنے کا دعوی کیا پھر ہر ایک نے اپنے دعوی پر گواہ بھی پیش کر دئے تو کسی گواہی پر بھی فیصلہ نہیں کیا جائے گا کیونکہ (جانوروں کی طرح) ایک عورت دو مردوں کی بیوی نہیں ہو سکتی ہے اور نہ ہی تقسیم کی جا سکتی ہے۔ (یعنی ایک عورت دو کی بیوی نہیں ہو سکتی ہے۔قال ویرجع الخ اور قدوریؒ نے یہ بھی فرمایا ہے کہ ایسی صورت میں اسی عورت سے تصدیق کے لئے رجوع کیا جائے گا۔ یعنی یہ عورت ان دونوں مدعیوں میں سے جس کے قول کی تائید کرے گی۔ اسی سے نکاح کا فیصلہ ہوگا۔ کیونکہ نکاح ایک ایسا معاملہ ہے جس کے لئے عورت اور مرد دونوں کی تصدیق ضروری ہوتی ہے۔ یہ تفصیل اس وقت ہوگی جب کہ دونوں گواہوں میں سے کسی نے بھی وقت نکاح بیان نہ کیا ہو۔ کیونکہ اگر دونوں طرف کے گواہوں نے اپنی اپنی گواہی میں زمانہ اور وقت بتادیا ہو تو جس کا وقت پہلے بیان کیا گیا ہو اسی کو ترجیح ہوگی۔ (ف یہ حکم بھی اس وقت ہوگا جب کہ دونوں نے آگے پیچھے دو دن یا دو وقت بیان کئے ہوں)۔ وان اقرت الخ اور اگر عورت نے ان کی گواہی پیش کرنے سے پہلے ہی کسی ایک سے اپنے نکاح کا اقرار کر لیا ہو تو یہ اسی کی بیوی ہو جائے گی کیونکہ دونوں نے ایک دوسرے کی تصدیق کر دی ہے۔ اور اگر دوسرے مدعی نے اس وقت گواہ بھی پیش کر دئے تو اس کے حق میں فیصلہ ہوگا کیونکہ ایسے اقرار کے مقابلہ میں گواہی زیادہ قوی ہوتی ہے۔

ولو تفرد احدهما الخ اور اگر صرف ایک مرد نے دعوی نکاح کیا۔ لیکن اس عورت نے بالکل انکار کر دیا اس لئے اس مدعی نے گواہ بھی پیش کر دئے اس بناء پر قاضی نے اس کے حق میں فیصلہ بھی دیدیا۔ اس کے بعد دوسرے شخص نے دعوی کیا اور اپنے دعوی پر گواہ بھی پیش کر دئے تو اب اس مدعی کے لئے کسی طرح بھی حکم نہیں دیا جائے گا۔ کیونکہ قاضی نے پہلے جو فیصلہ سنا دیا وہی صحیح ہو گیا۔ لہٰذا اسی طرح کی گواہی سے پہلا فیصلہ باطل نہیں کیا جائے گا۔ بلکہ یہ گواہی پہلے سے کمتر ہی ہے۔ (ف۔ کیونکہ پہلی گواہی کے ساتھ قاضی کا فیصلہ بھی مل گیا اس لئے اس دوسری گواہی کے مقابلہ میں پہلی گواہی قوی تر ہو گئی۔ اور دوسری پہلی کے مقابلہ میں ضعیف ہو گئی۔ لہٰذا پہلا حکم قوی اب باطل نہیں کیا جائے گا۔ **الا ان یوقت** الخ البتہ اگر اس دوسرے مدعی کے گواہوں نے پہلے گواہوں کی بتائی ہوئی تاریخ سے پہلے کی تاریخ بیان کی ہو مثلاً دو چار دن یا دو چار ہفتے پہلے کا وقت بیان کیا ہو تو اس پہلے حکم کو باطل قرار دیا جائے گا۔ کیونکہ اب معلوم ہوا کہ پہلا حکم صریحاً غلط تھا۔ اسی طرح اگر عورت پہلے سے کسی شوہر کے ساتھ رہتی ہو۔ اور اس کا نکاح لوگوں میں مشہور ہو تو دوسرے شخص کے گواہوں کی گواہی کا بھی کوئی اعتبار نہ ہوگا۔ البتہ اگر یہاں بھی اس دوسرے شخص کے گواہوں نے پہلے شخص کے نکاح سے پہلے ہی اس کا نکاح ہو جانے کی گواہی دی ہو۔

توضیح:۔ اگر دو مردوں نے ایک ہی متعینہ عورت سے اپنے اپنے نکاح کا دعوی کیا، تفصیل، مسائل۔ حکم۔ اختلاف ائمہ۔ دلائل

قال ولوادعی اثنان کل واحد منهما انه اشتری منه هذا العبد معناه من صاحب الید، واقاما بینة فکل واحد منهما بالخیار ان شاء اخذ نصف العبد بنصف الثمن وان شاء ترکه لان القاضی یقضی بینهما نصفین لاستوائهما فی السبب فصار کالفضولیین اذا باع کل واحد منهمامن رجل واجاز المالك البیعین یخیر کل واحد منهما لانه تغیر علیه شرط عقده فلعل رغبته فی تملك الکل فیرده ویأخذ کل الثمن لو اراد، وان قضی القاضی به بینهما فقال احدهما لا اختار النصف لم یکن للآخر ان یأخذ جملته، لانه صار مقضیا علیه فی النصف فانفسخ البیع فیه وهذا لانه خصم فیه لظهور استحقاقه بالبینة لو لا بینة صاحبه بخلاف ما لو قال ذلك قبل تخییر القاضی حیث یکون له ان یأخذ الجمیع، لانه یدعی الکل ولم یفسخ سببه والعود الی النصف للمزاحمة ولم یوجد، ونظیره احد الشفیعین قبل القضاء، ونظیر الاول تسلیمه بعد القضاء.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر اس غلام کے بارے میں جو کسی کے قبضہ میں ہو دو آدمیوں نے بیک وقت یہ دعویٰ کیا کہ میں نے اس شخص سے یہ غلام خرید لیا ہے۔ اور دونوں میں سے ہر ایک نے گواہ پیش کئے مگر اس میں خریداری کی تاریخ بیان نہیں کی۔ تو ان دونوں میں سے ہر ایک کو یہ اختیار ہوگا کہ اگر چاہے تو اس کی آدھی قیمت دے کر آدھے غلام کا مالک ہو جائے۔ اور یہ نہ چاہے تو اپنے حق سے باز آجائے۔ کیونکہ قاضی ان دونوں کے درمیان نصف نصف ہی خریدنے کا حکم دے گا۔ اس لئے کہ یہ دونوں ہی سبب میں برابر ہیں۔ تو اس کی نظیر یہ ہوگی کہ ایک شخص کے غلام کو دو اجنبی آدمیوں نے علیحدہ علیحدہ دو آدمیوں کے پاس بیچ ڈالا۔ اور مالک کو خبر ہونے پر اس نے دونوں کے بیچنے کی اجازت دیدی۔ تو اس وقت ظاہر ہے کہ معاملہ قاضی کے پاس جانے سے وہ اس غلام کو دونوں خریداروں کے درمیان برابر کے حساب سے ہی رہنے کا حکم دے گا۔ ایسی صورت میں ہر خریدار کو یہ اختیار دیا جائے گا کہ اگر وہ چاہے تو اسی حالت پر آدھے غلام کا آدھا مالک بن کر رہ جائے یا چاہے اس سے انکار کر کے بائع سے اپنی پوری رقم واپس مانگ لے کیونکہ ہر ایک نے خریدتے وقت یہ سمجھ رکھا تھا کہ میں اس پورے غلام کا مالک بنوں گا۔ مگر اب اس کی وہ بات ختم ہو گئی اور اس کی رضامندی ختم ہو گئی۔

وان قضی القاضی الخ اور اگر قاضی نے یہ فیصلہ سنا دیا کہ یہ غلام تم دونوں کے درمیان آدھوں آدھ پر مشترک ہے اس کے بعد ان میں سے ایک اپنی خریداری سے باز آگیا یعنی عقد بیع ختم کر دی اور یہ کہا کہ اب میں صرف آدھا خریدنا پسند نہیں کرتا ہوں تو اس کے دوسرے ساتھی کو یہ اختیار نہ ہوگا کہ پورا غلام لے لے۔ کیونکہ اس کے بارے میں آدھے غلام کے مالک ہونے کا فیصلہ ہو چکا ہے۔ اور باقی آدھے حصہ میں اس کی بیع ختم ہو چکی ہے کیونکہ گواہوں کے ذریعہ یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ دوسرے حصہ کا مالک وہ دوسرا شخص ہی ہے۔ اور اس کا ثبوت اس حد تک ہو چکا ہے کہ اگر اس کے گواہ نہ ہوتے تو وہی شخص پورے غلام کا مالک ثابت ہو جاتا۔ یہ حکم اس صورت میں ہوگا کہ دونوں خریداروں میں سے ایک نے قاضی کا فیصلہ نافذ ہو جانے کے بعد اپنی خریداری سے انکار کیا ہو، اس کے برخلاف اگر قاضی کا فیصلہ ہونے سے پہلے ہی کوئی ایک اپنی ناراضگی کا اظہار کر دیتا تو دوسرے شریک کو یہ اختیار ہوتا کہ اس پورے غلام کو تنہا رکھ لے۔ کیونکہ یہ تو ابتداء سے ہی پورے غلام کا مالک بننے کا خواہشمند تھا۔ اور ابھی تک اس کے دعوی کا سبب یعنی خریدنا فسخ نہیں کیا گیا ہے۔ یعنی قاضی نے آدھے غلام میں اس کی خریداری کو فسخ نہیں کیا ہے۔ اور اسے صرف نصف غلام اس لئے ملتا کہ دوسرا خریدار اس کا مدعی موجود تھا۔ لیکن ایک کے رد کر دینے سے وہ مقابل کی حیثیت سے باقی نہ رہا۔ لہٰذا ابھی ایک شخص پورا غلام لے سکتا ہے۔ اس مسئلہ کی نظیر یہ ہوگی کہ ایک مکان کے دو شفیع میں سے ایک نے قاضی کے حکم سے پہلے ہی اپنا حق شفعہ لینے سے انکار کر دیا ہو تو دوسرے کو پورا مکان تنہا شفیع کی حیثیت سے لینے کا حق ہو جائے گا۔ اور پہلی صورت کی نظیر یہ ہوگی کہ قاضی کے فیصلہ کے بعد دونوں میں سے ایک اپنے حق سے دستبردار ہوا ہو کہ اس صورت میں دوسرے شفیع کو باقی حصہ بھی شفیع کی حیثیت سے لینے کا اب حق نہ رہے گا۔

توضیح:۔ اگر ایسا غلام جو کسی کے قبضہ میں ہو اس کے بارے میں دو آدمیوں نے بیک وقت خرید لینے کا دعوی کیا ساتھ ہی گواہ بھی پیش کردئے۔ اور اگر اسی مسئلہ میں قاضی نے ہر ایک کو نصف نصف لینے کا حکم دیدیا۔ اس کے بعد ایک نے اس سے دستبرداری کرلی۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ دلائل

ولو ذكر كل واحد منهما تاريخا فهو للاول منهما، لانه اثبت الشراء فى زمان لا ينازعه فيه احد فاندفع الآخر به ولو وقّتت احدهما ولم توقّت الاخرى فهو لصاحب الوقت لثبوت الملك فى ذلك الوقت، واحتمل الآخر ان يكون قبله او بعده فلا يقضى له بالشك، وان لم يذكرا تاريخا ومع احدهما قبض فهو اولى ومعناه انه فى يده لان تمكنه من قبضه يدل على سبق شرائه ولانهما استويا فى الاثبات فلا ينقض اليد الثابتة بالشك وكذا لو ذكر الآخر وقتا لما بينا الا ان يشهدوا ان شراءه كان قبل شراء صاحب اليد لان الصريح يفوق الدلالة. قال وان ادعى احدهما شراءً والآخر هبة وقبضا معناه من واحد، واقاما بينة ولا تاريخ معهما فالشراء اولى، لان الشراء اقوى لكونه معاوضة من الجانبين، ولانه يثبت الملك بنفسه والملك فى الهبة يتوقف على القبض وكذا الشراء والصدقة مع القبض لما بينا، و الهبة والقبض والصدقة مع القبض سواء حتى يقضى بينهما لاستوائهما فى وجه التبرع ولا ترجيح باللزوم لانه يرجع الى المال والترجيح لمعنى قائم فى الحال وهذا فيما لا يحتمل القسمة صحيح، وكذا فيما يحتملها عند البعض لان الشيوع طار وعند البعض لا يصح لانه تنفيذ الهبة فى الشائع.

ترجمہ:۔ اور قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر ایک غلام کی خریداری کے دو مدعیوں کے گواہوں میں سے ہر ایک نے خریداری کی تاریخ بھی بیان کردی ہو تو یہ غلام اسی شخص کا ہوگا جس کی خریداری کی تاریخ پہلے بیان کی گئی ہو۔ کیونکہ اس نے اپنی خریداری اس دن کی ثابت کردی ہے جس دن اس کا کوئی مزاحم اور مقابل نہ تھا۔ اس بناء پر دوسرے دن کی خریداری کی گواہی باطل ہو جائے گی۔ ولو وقتت الخ اور اگر دو گواہوں میں سے ایک میں تاریخ بیان کی گئی مگر دوسرے میں تاریخ بیان نہیں کی گئی ہو تو اس کی گواہی مقبول ہوگی جس میں تاریخ بھی بیان کردی گئی ہو اور غلام اسی کا ہو جائے گا کیونکہ جس کی گواہی میں تاریخ نہیں بیان کی گئی ہے یہ دونوں احتمال ہو جاتے ہیں کہ اس مذکورہ تاریخ سے بھی پہلے اس کی خریداری ہوئی ہو اسی طرح یہ بھی احتمال رہ جاتا ہے کہ شاید اس کی تاریخ کے بعد اس غلام کی خریداری ہوئی ہو۔

وان لم یذکرا الخ اور اگر کسی ایک نے بھی تاریخ بیان نہیں کی مگر ایک شخص کا اس پر پہلے سے قبضہ موجود ہو تو یہی شخص زیادہ حقدار ہوگا۔ کیونکہ قبضہ میں ہونا یا اس پر قدرت رکھنا اس بات کی دلیل ہے کہ اسی نے پہلے خریدا ہے۔ اور اس وجہ سے بھی کہ جب مدعی اپنا اپنا دعویٰ ثابت کرنے میں برابر ہوگئے۔ تو فی الحال جس کا قبضہ غلام پر ثابت ہے اسے کسی شک کی وجہ سے باطل نہیں کیا جاسکے گا۔ اسی طرح بالفرض اگر اس دوسرے نے اپنی خریداری کی تاریخ بھی بیان کردی ہو یعنی گواہوں سے ثابت کردی ہو جب بھی قبضہ والے کے قبضہ کو باطل نہیں کیا جاسکے گا۔ البتہ اس صورت میں جب کہ گواہ یہ بھی ثابت کردیں کہ اس شخص کا قبضہ اگرچہ اس پر ہے مگر اس نے بعد میں خریدا ہے اور جس کا قبضہ نہیں ہے اس نے پہلے ہی خرید لیا تھا۔ کیونکہ اس جگہ خریداری اور ملکیت کے پہلے ہونے کی تصریح پائی جارہی ہے جبکہ قابض کی ملکیت دلالۃً ثابت ہو رہی ہے اور دلالت کے مقابلہ میں صراحت کو زیادہ قوت اور اولیت ہوتی ہے۔

قال وان ادعی احد هما الخ اور اگر دونوں میں سے ایک نے خریدنے کا دعویٰ کیا اور دوسرے نے قبضہ کے ساتھ ہبہ کا

دعوی کیا یعنی جس سے خریدا اسی کی طرف سے اس پر قبضہ کا بھی دعوی کیا اور دونوں نے اپنے دعویٰ پر گواہ بھی پیش کئے مگر کسی نے بھی تاریخ بیان نہیں کی تو خریداری کے دعویٰ کو ترجیح ہو گی کیونکہ خریداری میں عوض دینے کے بعد قبضہ ہوتا ہے اور یہ ہبہ کے مقابلہ میں زیادہ قوی ہوتی کہ ہبہ میں عوض نہیں ہوتا ہے۔ یعنی خریداری میں دونوں طرف سے لین دین اور عوض ہوتا ہے۔ جبکہ ہبہ میں معاوضہ نہیں ہوتا ہے۔ اور اس وجہ سے بھی کہ خریداری ایسا معاملہ ہے جو خود ہی ملکیت کو ثابت کرتی ہے۔ اور ہبہ میں مالک بننے کے لئے پہلے اس پر قبضہ کر لینا بھی ضروری ہوتا ہے۔ کیونکہ ہبہ قبضہ پر موقوف ہوتا ہے۔ اسی طرح خریداری میں اور قبضہ کے ساتھ ہبہ کرنے میں اختلاف ہو تو مذکورہ بالا دلیل کی بناء پر وہی حکم ہو گا۔ (ف یعنی صدقہ کے مقابلہ میں خریداری زیادہ قوی ہوتی ہے کیونکہ خریداری میں دو طرف معاوضہ ہوتا ہے۔ اور اس وجہ سے بھی کہ خریداری از خود ملکیت کے لئے مفید ہوتی ہے۔ لیکن صدقہ میں ملکیت حاصل کرنے کے لئے اس پر قبضہ کرنا بھی ضروری ہے۔

والھبة و القبض الخ اور ہبہ قبضہ کے ساتھ اور صدقہ قبضہ کے ساتھ ہونے میں دونوں برابر ہوتے ہیں یعنی اگر ایک شخص نے ایک چیز پر ہبہ قبضہ کے ساتھ اور دوسرے نے اسی پر صدقہ قبضہ کے ساتھ ہونے کا دعویٰ کیا تو یہ دونوں حکما برابر سمجھے جائیں گے۔ اس لئے بغیر تاریخ کی گواہی ہونے میں بھی یہی حکم ہو گا۔ یعنی وہ چیز دونوں مدعیوں میں برابر کی ملکیت میں ہو گی۔ کیونکہ انعام اور احسان کے طریقہ میں دونوں برابر ہیں۔ اور صدقہ کو محض اس وجہ سے ترجیح نہیں ہوتی ہے کہ اس میں قبضہ کی شرط نہیں ہے کیونکہ دیتے ہی وہ لازم ہو جاتا ہے۔ کیونکہ لازم ہو جانا ابتداء نہیں ہوتا ہے بلکہ انجام میں ہوتا ہے۔ یعنی یہ عقد آخر کو لازم ہو گیا۔ جب کہ ترجیح تو ایسے معنی سے ہوتی ہے جو فی الحال موجود ہوں۔ یعنی ابتداء صدقہ بھی ہبہ کی طرح لازم نہیں ہوتا ہے۔ اور یہ ایسی چیز میں صحیح ہے جو تقسیم کے قابل نہ ہو۔ لیکن ایسی چیز میں جو تقسیم ہونے کے قابل ہو تو بھی بعض علماء کے نزدیک یہ حکم صحیح ہے۔ کیونکہ ہبہ میں شرکت تو بعد میں آئی ہے۔ یعنی وہ شخص پہلے کل عین مال کا مستحق ہوا تھا مگر دوسرے مدعی کی مزاحمت اور سامنے آجانے کی وجہ سے صرف آدھے حصے میں ہبہ باقی رہ گیا۔ اور بعض مشائخ کے نزدیک صحیح نہ ہو گا۔ کیونکہ اس صورت میں مشترک ہبہ کو نافذ کرنا لازم آتا ہے۔ (ف حالانکہ مال مشاع یعنی مشترک یا غیر مقوم کا ہبہ صحیح نہیں ہوتا ہے)۔

توضیح:۔ اگر ایک غلام کی خریداری کے دو مدعیوں کے گواہوں میں سے ہر ایک نے یا صرف ایک فریق کے گواہ نے خریداری کی تاریخ بیان کر دی ہو۔ یا کسی نے بھی تاریخ بیان نہیں کی البتہ ان میں سے کسی ایک کا اس غلام پر پہلے سے قبضہ ہو۔ یا دونوں میں سے ایک نے خریدنے کا اور دوسرے نے قبضہ کے ساتھ ہبہ کا دعویٰ کیا۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اختلاف ائمہ۔ دلائل

قال واذا ادعى احدهما الشراء وادعت امرأة انه تزوجها عليه فهما سواء، لاستوائهما في القوة فان كل واحد منهما معاوضة يثبت الملك بنفسه، وهذا عند ابي يوسف، وقال محمدؒ الشراء اولى ولها على الزوج القيمة لانه امكن العمل بالبينتين بتقديم الشراء اذ التزوج على عين مملوك للغير صحيح، ويجب قيمته عند تعذر تسليمه، وان ادعى احدهما رهنا وقبضا والآخر هبة وقبضا واقاما بينة فالرهن اولى، وهذا استحسان وفي القياس الهبة اولى لانها تثبت الملك، والرهن لا يثبته، وجه الاستحسان ان المقبوض بحكم الرهن مضمون وبحكم الهبة غير مضمون وعقد الضمان اقوى، بخلاف الهبة بشرط العوض لانه بيع انتهاء والبيع اولى من الرهن لانه عقد ضمان يثبت الملك صورة ومعنى والرهن لا يثبته الا عند الهلاك معنى لا صورة، فكذا الهبة

بشرط العوض، وان اقام الخارجان البينة على الملك والتاريخ، فصاحب التاريخ الاقدم اولى، لانه اثبت انه اول المالكين فلا يُتلقى الملك الا من جهته ولم يتلق الآخر منه.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے کہاہے کہ اگر دو مدعیوں میں سے ایک نے خریداری کا دعویٰ کیا یعنی جس شخص کے قبضہ میں یہ غلام ہے اسی سے میں نے اس غلام کو خریدا ہے۔اور ایک عورت نے یہ دعویٰ کیا کہ یہ شخص (غلام) میرا غلام ہے کیونکہ جس کے قبضہ میں یہ غلام ہے اسی نے مجھ سے اپنا نکاح کیا ہے اور اسی غلام کو میرے لئے مہر مقرر کیا ہے۔اس طرح یہ دونوں مدعی بالکل برابر ہوئے۔ کیونکہ دونوں کا دعوی یکساں قوی ہے۔ کیونکہ خریداری کا معاملہ ہو یا نکاح کا دونوں میں دوطرفہ معاوضہ ہےاور بذات خود ملکیت کو بھی ثابت کرتا ہے۔یہ قول امام ابو یوسفؒ کا ہے۔لیکن امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ خریداری اولیٰ ہے یعنی خریداری ہی کا حکم دیا جائے گا۔اور اس عورت کا وہ غلام نہ رہے گا اس کے عوض اس کے شوہر پر اس غلام کی قیمت لازم آئے گی۔کیونکہ دونوں گواہوں کے ثابت ہو جانے کے بعد اسی صورت سے دونوں پر عمل کرنا ممکن ہو سکتا ہے کہ خریداری کو نکاح سے مقدم سمجھا جائے۔کیونکہ دوسرے شخص کے مملوک مال عین پر بھی نکاح کرنا جائز ہوتا ہے۔پھر جب اس چیز کو مہر میں ادا کرنا یا حوالہ کرنا ممکن نہ ہو تو اس کی قیمت لازم آجاتی ہے۔(ف الحاصل دونوں معاملوں (خریداری و نکاح) پر بیک وقت عمل کرنا اسی طرح ممکن ہو گا کہ خریداری کو پہلے فرض کر کے یہ غلام خریدار کو دیدیا جائے۔پھر عورت کے نکاح کے مہر کے عوض اس غلام کی قیمت اس کے شوہر (قابض) پر لازم کر دی جائے۔

وان ادعی احد هما رهنا الخ اور اگر دونوں مدعیوں میں سے ایک نے قبضہ کے ساتھ رہن کا دعوی کیا اور دوسرے نے قبضہ کے ساتھ ہبہ کرنے کا دعویٰ کیا۔اور دونوں نے اپنے اپنے گواہ پیش کر دئے تو رہن کی گواہی اولیٰ ہو گی یعنی رہن ہونے کا حکم دیا جائے گا۔یہ حکم استحسانی ہے۔کیونکہ قیاس کا تقاضا یہ تھا کہ ہبہ کرنے کو مقدم رکھا جائے کیونکہ ہبہ سے ملکیت ثابت ہو جاتی ہے لیکن رہن سے ملکیت ثابت نہیں ہوتی ہے۔اور استحسان کی وجہ یہ ہے کہ رہن کے حکم کی بناء پر جو چیز قبضہ میں لائی جاتی ہے وہ مضمون ہوتی ہے۔یعنی اس کی ضمانت واجب ہوتی ہے مطلب یہ ہوا کہ اگر وہ ضائع ہو جائے تو اس کی اپنی بازاری قیمت اور مرتہن کے قرضہ سے جو کم ہو اس کے بدلہ وہ ضائع سمجھی جائے گی۔حالانکہ جو چیز ہبہ کی صورت میں قبضہ میں آتی ہے اس کے ہلاک ہونے پر وہ قابل ضمان نہیں ہوتی ہے۔اور جس معاملہ میں ضمان واجب ہو وہ اس معاملہ کے مقابلہ میں جس میں ضمان نہ ہو اقویٰ ہوتا ہے۔لہٰذا یہاں رہن بھی ہبہ کی نسبت سے اقویٰ ہوا اس لئے اسی کے گواہ قبول کئے جائیں گے۔یہ مقابلہ ایسے ہبہ سے ہے جو غیر مشروط اور خالی ہو کیونکہ ایسا ہبہ جو کسی عوض کی شرط کے ساتھ ہو کہ وہ خالی ہبہ نہیں ہوتا ہے بلکہ شروع میں اس کا نام ہبہ اور آخر میں بیع ہے۔اور بیع رہن کی بہ نسبت اولیٰ ہوتی ہے۔کیونکہ بیع ایسا عقد ہے جس میں ضمان بھی واجب ہوتی ہے۔اور اس سے ظاہر و باطن ہر طرح سے ملکیت بھی حاصل ہوتی ہے۔یعنی فی الفور بھی اس سے ملکیت حاصل ہوتی ہے اور انجام کار میں بھی ملکیت حاصل ہوتی ہے۔لیکن رہن ایک ایسا عمل ہے جس سے ملکیت ثابت نہیں ہوتی ہے۔البتہ اس صورت میں حاصل ہو سکتی ہے جب کہ رہن رکھا ہوا مال ضائع ہو جائے جب کہ بظاہر عقد سے ملکیت حاصل نہیں ہو گی بلکہ معنی کے اعتبار سے حاصل ہو جائے گی۔چنانچہ ہبہ میں بھی جب کہ اس میں کچھ عوض دینے کی شرط لگائی گئی ہو تو وہ بھی رہن کے حکم میں ہو گا۔

(ف۔اس کی وضاحت اس طرح سے کی جاتی ہے کہ بیع کا ظاہری عقد یعنی لین دین سے ملکیت کا فائدہ حاصل ہو جاتا ہے۔اس کا مقصد اور معنوی اثر بھی تو یہی ہوتا ہے کہ ایسا کرنے سے ملکیت حاصل ہو۔اسی طرح ایسے ہبہ سے بھی کہ اس کے بدلے میں کچھ دینے کی شرط کرلی گئی ہو۔(مثلاً میں تمہیں یہ قلم ہبہ کرتا ہوں اس شرط کے ساتھ کہ تم مجھے یہ گھڑی دو گے) کہ اس میں بھی عوض اور ملکیت کا فائدہ حاصل ہو جاتا ہے۔بخلاف رہن کے کہ بظاہر اس میں کسی طرح کی ملکیت نہیں ہوتی ہے۔یعنی یہ معاملہ اس غرض سے نہیں کیا جاتا ہے کہ اس کا مالک بن جائے البتہ اگر مال مرہون کسی طرح ضائع ہو جائے تو مرتہن اس

مقدار کا ضامن ہو جاتا ہے جو اس مرہون کی قیمت اور اپنے قرضہ میں سے کم ہو گیا پھر اس مقدار کے ادا کر دینے کے بعد معنوی طریقہ سے اس ہلاک شدہ چیز کا مالک ہو جاتا ہے۔ اگرچہ حقیقت میں رہن ملکیت کے لئے کچھ بھی مفید نہیں ہوتا ہے۔ اسی وجہ سے بیع بہ نسبت رہن کے زیادہ قوی ہوتی ہے۔ لہٰذا ایسا ہبہ جس کے بدلہ میں کچھ دینے کی بھی شرط کی گئی ہو زیادہ قوی ہوتی ہے۔ الحاصل اگر ایک شخص نے رہن کا دعویٰ کیا اور دوسرے نے عوض کی شرط کے ساتھ ہبہ کرنے کا دعویٰ کیا اور ہر ایک نے اپنے اپنے دعویٰ پر گواہ بھی پیش کر دیا تو اس پر عوض کی شرط کے ساتھ ہبہ کا حکم دیا جائے گیا۔

وان اقام الخار جان الخ اگر کسی چیز کے بارے میں ایسے دو آدمی جن میں کسی کے قبضہ میں وہ چیز نہ ہو یہ دعویٰ کریں کہ میں اس کا مالک ہوں اور اس پر گواہ بھی پیش کر دیں ساتھ ہی دونوں نے وہ تاریخ بھی بیان کر دیں جب سے وہ اس کے مالک بنے ہوں تو جس کی تاریخ پہلے کی ہوگی (مثلاً دوسری رمضان اور بیسویں رمضان میں سے دوسری رمضان کی تاریخ بیان کرنے والا) مالک ہونے میں اولیٰ اور مقدم ہوگا۔ کیونکہ اس نے یہ بات بھی ثابت کر دی کہ ہم دونوں میں سے میں ہی مقدم ہوں اس طرح یہ دوسرا شخص اگر مالک ہو سکتا ہے اور اپنے اس فریق کے سوا کسی تیسرے کے ہاتھ سے مالک نہیں ہو سکتا ہے حالانکہ وہ کسی غیر کے ہاتھ سے مالک بننے کا دعویٰ کر رہا ہے۔ (ف۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ ایک مال کسی شخص کے قبضہ میں تھا۔ اس پر دو آدمیوں نے کوئی سبب بتائے بغیر اپنی ملکیت کا دعویٰ کیا یعنی یہ کہا کہ اس مال کا اصل میں میں ہی مالک ہوں اور یہ نہیں بتایا کہ اس کو میں نے خریدا ہے یا مجھے میراث میں ملا ہے یا کوئی وجہ ہے۔ البتہ ملکیت کی تاریخ بتادی کہ فلاں دن سے میں مالک ہوں۔ اور اسی کے مطابق ان کے گواہوں نے گواہی بھی دے دی۔ تو ان تاریخوں میں سے جس کی تاریخ پہلے کی بیان کی گئی ہوگی اسی کے حق میں فیصلہ سنایا جائے گا۔ کیونکہ یہ بات ثابت ہو گئی کہ یہی شخص پہلے سے مالک ہے۔ اب اگر یہ دوسرا شخص اسی مال کا مالک ہوا ہے تو لا محالہ اسی پہلے مالک کے ہاتھ یا اجازت سے مالک ہوا ہوگا۔ حالانکہ اس دوسرے شخص نے یہ بات نہیں کہی کہ میں اس کی طرف سے خریدنے یا ہبہ کرنے وغیرہ کسی بھی طریقہ سے مالک ہوا ہوں۔ تو اس کا دعویٰ بے اعتبار ہو کر اس پر کوئی دھیان نہیں دیا جائے گا۔ اور مقدمہ ختم کر دیا جائے گا۔

توضیح:۔ اگر ایک غلام کے بارے میں ایک شخص نے یہ دعویٰ کیا کہ یہ غلام میرا ہے کیونکہ جس کے قبضہ میں یہ غلام ہے اسی سے میں نے اسے خریدا ہے۔ اور ایک عورت نے یہ کہا کہ یہ غلام میرا ہے کیونکہ اسی قابض شخص نے مجھ سے نکاح کر کے مہر میں یہی غلام مجھے دیا ہے۔ اور اگر دو مدعیوں میں سے ایک نے یہ دعویٰ کیا کہ یہ میرے پاس بطور رہن ہے اور میرا اس پر قبضہ بھی ہے۔ اور دوسرے نے کہا کہ یہ غلام مجھے ہبہ کے طور پر ملا ہے اور فوراً ہی اس پر میرا قبضہ بھی ہو گیا ہے۔ اور دونوں مدعیوں نے اپنے دعویٰ پر گواہ بھی پیش کر دیئے۔ تفصیل مسائل۔ حکم۔ دلائل

قال ولو ادعيا الشرى من واحد معناه من غير صاحب اليد واقاما البينة على تاريخين، فالاول اولى لما بينا انه اثبته في وقت لا منازع له فيه، وان اقام كل واحد منهما البينة على الشراء من آخر وذكرا تاريخا فهما سواء، لانهما يثبتان الملك لبائعهما فيصير كانهما حضرا ثم يخير كل واحد منهما كما ذكرنا من قبل، ولو وقتت احدى البينتين وقتا ولم توقت الاخرى قضى بينهما نصفين لان توقيت احدهما لا يدل على تقدم الملك لجواز ان يكون الآخر اقدم بخلاف ما اذا كان البائع واحدا لانهما اتفقا على ان الملك لا يُتلقى الا من جهته فاذا اثبت

احدهما تاريخا يحكم به حتى يتبين انه تقدمه شراء غيره، ولو ادعى احدهما الشراء من رجل والآخر الهبة والقبض من غيره والثالث الميراث من ابيه والرابع الصدقة والقبض من آخر قضى بينهم ارباعا لانهم يتلقون الملك من باعتهم فيجعل كانهم حضروا واقاموا البينة على الملك المطلق.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ دو مدعیوں میں سے ہر ایک نے ایک شخص کے خلاف دعویٰ کیا کہ یہ چیز تو میری ہے کیونکہ میں نے یہ چیز فلاں شخص سے خریدی جو اس قابض کے علاوہ ہے۔ اور ان دونوں نے ہی اس کی تاریخ اور اس کے گواہ بھی پیش کر دیئے۔ تو ان میں سے جس کی تاریخ مقدم ہوگی اسی کے حق میں حکم سنایا جائے گا۔ کیونکہ یہ بات ہم نے پہلے بھی بیان کر دی ہے کہ اس نے اپنی خریداری ایسے دن کی ثابت کی ہے جس دن کوئی اور شخص اس کا مالک نہ تھا۔ اور اگر دو مدعیوں میں سے ہر ایک نے قابض کے علاوہ علیحدہ علیحدہ دو شخصوں سے ایک ہی تاریخ میں خریداری کا دعویٰ کیا تو دونوں کا ایک ہی حال ہوگا۔ کیونکہ دونوں اپنے اپنے بائع کی ملکیت ثابت کرتے ہیں تو ایسا ہو گیا کہ گویا دونوں بائع ایک ساتھ حاضر ہو گئے پھر دونوں مدعیوں میں سے ہر ایک کو اپنا نصف حصہ خریدنے کا اختیار دیا جائے گا۔ جیسا کہ ہم نے پہلے بھی بیان کر دیا ہے۔

ولو وقتت احدى البينتين الخ اور اگر دونوں گواہوں میں سے صرف ایک ہی نے خریداری کی تاریخ بیان کی اور دوسرے نے بیان نہیں کی تو بھی وہ بیع ان دونوں میں نصف نصف کرنے کا حکم دیا جائے گا۔ کیونکہ ایک فریق کے تاریخ بیان کر دینے کا مطلب یہ نہیں ہے کہ وہ چیز پہلے سے اسی کی ملکیت میں تھی کیونکہ یہ بات ممکن ہے کہ دوسرا شخص اس سے بھی پہلے ہی مالک ہو چکا ہو۔ بخلاف اس کے جب کہ دونوں آدمیوں نے ایک ہی شخص سے خریداری کی ہو۔ یعنی ان کا بائع ایک ہی شخص ہو تو اس میں یہ احتمال پیدا نہیں ہو سکتا ہے۔ کیونکہ دونوں مدعیوں نے اپنے دعوی سے اس بات پر اتفاق کر لیا ہے کہ ہم دونوں کو اسی ایک بائع سے ملکیت حاصل ہوئی ہے اور جب ان میں سے ایک نے خریداری کی تاریخ بھی بیان کر دی ہے تو اسی کے حق میں فیصلہ کیا جائے گا۔ البتہ اگر کسی ذریعہ سے یہ بات ثابت ہو جائے کہ واقعۃً دوسرا مدعی اس مال پر بیان کی ہوئی تاریخ سے پہلے سے مالک ہے۔ اور اگر دونوں مدعیوں میں سے ایک نے بائع سے خریدنے کا دعویٰ کیا اور دوسرے مدعی نے دوسرے مالک سے قبضہ کے ساتھ ہبہ میں پانے کا دعوی کیا اور تیسرے نے اس مال کو اپنے باپ سے میراث میں پانے کا دعویٰ کیا۔ اور چوتھے شخص نے کسی اور سے قبضہ کے ساتھ صدقہ میں ملنے کا دعویٰ کیا تو وہ مال ان چاروں کے درمیان چار حصوں میں تقسیم ہو کر چاروں کو ایک ایک حصہ دیا جائے گا۔ کیونکہ ان میں سے ہر ایک اس مال کے مالک کی طرف سے اپنی ملکیت حاصل کرنے کا مدعی ہے تو یہ مسئلہ ایسا ہو گیا گویا کہ ان چاروں مالکوں نے خود حاضر ہو کر اس چیز پر اپنی اپنی مطلق ملکیت کے دعویٰ کے گواہ پیش کر دیئے۔ (ف چنانچہ سب کے لئے وہ مال چار حصوں میں بٹ کر ہر ایک کے چوتھائی مال کا حکم دیا جاتا ہے۔ اسی طرح یہاں بھی ایک ایک حصہ کا حکم دیا جائے گا۔

توضیح:۔ اگر دو مدعیوں میں سے ہر ایک نے ایک قابض شخص کے خلاف یہ دعویٰ کیا کہ یہ چیز میری ہے کیونکہ میں نے یہ چیز اس شخص سے خریدی ہے جو اس کے علاوہ ہے۔ اور دونوں نے خریداری کی تاریخ اور اس کے گواہ بھی پیش کر دیئے۔ اور اگر اسی طرح دونوں نے دو شخصوں سے ایک ہی تاریخ میں خریداری کا دعویٰ کیا۔ اور اگر دونوں میں صرف ایک شخص نے تاریخ خریداری بیان کیا۔ اگر ایک چیز پر چار شخصوں نے چار مستقل طریقوں سے مالک بننے کا دعویٰ کی۔ تفصیل مسائل۔ حکم۔ دلائل

قال فان اقام الخارج البينة على ملك مؤرخ وصاحب اليد بينة على ملك اقدم تاريخا كان اولى، وهذا عند ابی حنيفةؒ وابی یوسفؒ وهو رواية عن محمدؒ وعنه انه لا يقبل بينة ذی الید رجع الیه لان البينتين قامتا على مطلق الملك ولم يتعرضا لجهة الملك فكان التقدم والتاخر سواء، ولهما ان البينة مع التاريخ متضمنة معنى الدفع فان الملك اذا ثبت لشخص فی وقت فثبوته لغيره بعده لا یکون الا بالتلقی من جهته وبينة ذی الید على الدفع مقبولة، وعلى هذا الاختلاف لو كانت الدار في ايديهما والمعنى ما بينا، ولو اقام الخارج وذو اليد البينة على ملك مطلق ووقّت احداهما دون الاخرى فعلى قول ابی حنيفةؒ ومحمدؒ الخارج اولی وقال ابویوسفؒ وهو رواية عن ابی حنيفةؒ صاحب الوقت اولى لانه اقدم وصار كما فی دعوى الشراء اذا ارخت احداهما كان صاحب التاريخ اولى ولهما ان بينة ذی الید انما تقبل لتضمنها معنى الدفع ولا دفع ههنا حيث وقع الشك فی التلقی من جهته، وعلى هذا اذا كانت الدار فی ايديهما ولو كانت فی يد ثالث والمسألة بحالها فهما سواء عند ابی حنيفةؒ وقال ابويوسفؒ الذی وقت اولى وقال محمدؒ الذی اطلق اولى، لانه ادعى اولية الملك بدليل استحقاق الزوائد ورجوع الباعة بعضهم على البعض، ولابی یوسفؒ ان التاريخ یوجب الملك فی ذلك الوقت بيقين والاطلاق يحتمل غير الاولية والترجيح باليقين كما لو ادعيا الشراء، ولابی حنيفةؒ ان التاريخ يضامه احتمال عدم التقدم فسقط اعتباره فصار كما اذا اقاما البينة على ملك مطلق بخلاف الشراء لانه امر حادث فيضاف الى اقرب الاوقات فيترجح جانب صاحب التاريخ.

ترجمہ :۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر ایک شخص نے جس کے قبضہ میں مال نہ ہونے کے باوجود اس کے مالک ہونے کا دعویٰ کیا اور اس کی تاریخ بیان کر کے اپنے دعویٰ پر گواہ بھی پیش کر دیئے۔ اور جس کے قبضہ میں وہ مال ہے اس نے اس سے پہلے کی تاریخ سے اپنی ملکیت کا دعویٰ کیا اور گواہ بھی پیش کر دیئے تو یہی قابض اولیٰ ہوگا یعنی اسی کے حق میں فیصلہ ہوگا۔ یہ قول امام ابو حنیفہؒ وامام ابو یوسفؒ کا ہے۔ اور امام محمدؒ سے بھی ایک روایت یہی ہے۔ لیکن امام محمدؒ سے دوسری روایت یہ ہے کہ قابض کے گواہ قبول نہیں کئے جائیں گے۔ پھر امام محمدؒ نے اسی قول کی طرف رجوع بھی کر لیا ہے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ دونوں گواہیاں صرف اس بات پر قائم ہوئی ہیں کہ یہ مطلقاً مالک ہے۔ لیکن کسی نے یہ نہیں بتایا ہے کہ کس سبب سے یہ شخص مالک ہوا ہے۔ یعنی سبب ملک سے کسی نے بھی تعرض نہیں کیا ہے۔ بلکہ ہر ایک نے صرف اپنی ملکیت کا دعویٰ کیا ہے لہٰذا اس میں تاریخ کے آگے اور پیچھے ہونے سے کوئی فرق نہ ہوگا یعنی دونوں تاریخیں برابر ہوئیں۔

ولهما ان البينته الخ۔ اور شیخین رحمہما اللہ کی دلیل یہ ہوئی کہ جس گواہی میں تاریخ بھی بیان کر دی گئی ہو اس میں دوسرے کے دعویٰ کو دفع کرنا یا رد کرنا بھی ہوتا ہے یعنی اس میں کسی دوسرے یعنی غیر قابض کی ملکیت صحیح نہیں ہو سکتی ہے۔ جب تک کہ یہ میری اجازت یا میری طرف سے نہ ہو۔ کیونکہ جب ایک وقت میں ایک شخص کی ملکیت ثابت ہو گئی تو اس کے بعد کسی دوسرے کی ملکیت اس پر اسی وقت قائم ہو سکتی ہے جب کہ یہ خود اس کی اجازت دے یا مالک بنا دے۔ جب کہ موجودہ صورت میں اس کے قابض نے اجازت نہیں دی ہے بلکہ رد کر دیا ہے اور ایسے رد پر اس کے گواہ قبول کئے جاتے ہیں۔ وعلیٰ هٰذا الاختلاف الخ۔ اسی طرح اگر یہ مکان ان دونوں کے قبضہ میں ہو تب بھی ایسا ہی اختلاف ہے۔ اس کی وجہ بھی وہی ہے جو ہم نے پہلے بیان کر دی ہے۔ یعنی اگر ایک شخص کی کسی چیز پر پہلے سے ملکیت ثابت ہو جائے تو صرف اسی کی اجازت سے دوسرے کو بھی ملکیت حاصل ہو سکتی ہے۔

ولو اقام الخارج الخ اور اگر کسی چیز پر ایسے دو مدعیوں نے اپنی اپنی ملکیت کا دعویٰ کیا کہ ان میں سے ایک کا اس پر قبضہ نہ ہو اور دوسرے کا اس پر قبضہ ہو اور دونوں نے اپنی مطلق ملک پر ان کے گواہوں نے گواہی بھی دیدی یعنی یہ گواہی دی کہ یہ اس کی

ملک ہے مگر اس کا کوئی سبب نہ بتایا ہو۔ پھر ان میں سے ایک کے گواہوں نے تاریخ ملکیت بیان کر دی لیکن دوسرے نے بیان نہیں کی تو امام ابو حنیفہ اور امام محمد رحمہما اللہ کے نزدیک خارج یعنی جس کا قبضہ نہیں ہے وہی اولیٰ سمجھا جائے گا اور اسی کے حق میں فیصلہ سنایا جائے گا۔ اور امام اعظم ابو حنیفہؒ سے دوسری روایت میں ہے جو کہ امام ابو یوسفؒ کا قول بھی ہے کہ جس کی ملکیت تاریخ کے اعتبار سے پرانی ہو گی وہی اولیٰ ہو گا۔ اور یہ معاملہ ایسا ہو گیا کہ خرید کا دعویٰ کر کے ایک نے تاریخ بیان کی کہ اس میں جس کی تاریخ مذکور ہوتی ہے وہی اولیٰ ہوتا ہے۔ اور طرفین یعنی امام محمد اور امام اعظم رحمہما اللہ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ قابض کے گواہ تو صرف اس لئے قبول کئے جاتے ہیں کہ اس کی گواہی میں یہ بات مخفی اور لازم ہوتی ہے کہ وہ اس کے علاوہ کسی بھی دوسرے شخص کی ملکیت کے دعویٰ کا رد ہوتا ہے۔ حالانکہ اس صورت میں کسی کا بھی رد نہیں ہو رہا ہے۔ کیونکہ جو شخص تاریخ کے اعتبار سے پہلے سے مالک ثابت ہو رہا ہے۔ اس کے مطلق اس بات کے سمجھنے میں شک باقی رہ جاتا ہے کہ اسی نے اس دوسرے شخص کو مالک بنایا ہے جس کا اس پر قبضہ نہیں ہے۔ کیونکہ شاید اس نے اس قابض آدمی سے ہی ملکیت حاصل کر لی ہو۔ اسی طرح اگر یہ مکان ان دونوں کے قبضہ میں ہو تو بھی ایسا ہی اختلاف ہے۔

ولو کانت فی ید ثالث الخ اور اگر یہ مکان کسی تیسرے شخص کے قبضہ میں ہو لیکن باقی صورت حال ویسی ہی ہو جیسی کہ ابھی بیان کی گئی ہے تو بھی امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک دونوں مدعی برابر ہوں گے۔ اور امام ابو یوسفؒ نے فرمایا ہے کہ جس کے گواہوں نے تاریخ بیان کر دی ہو وہی اولیٰ ہو گا۔ اور امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ جس نے مالک ہونے کو مطلق بیان کیا ہو یعنی سبب بیان نہ کیا ہو وہ اولیٰ ہو گا۔ کیونکہ جس نے تاریخ بیان نہیں کی ہے وہ سب سے پہلے اپنے مالک ہونے کا دعویٰ کرتا ہے۔ اس دلیل سے کہ جو شخص مطلق ملک کا دعویٰ کرتا ہے وہی ان زائد چیزوں کا بھی مستحق ہوتا ہے جو اس مال سے زائد پیدا ہوتی ہیں۔ اور اس وجہ سے بھی کہ اگر کسی نے یہ چیز اپنا حق جتا کر حاصل کر لی ہو تو اس سے پہلے جتنے آدمیوں نے اس کی خرید و فروخت کی ہو گی ان میں کا ہر خریدار یہ مال اس کے بیچنے والوں کے پاس اسے لوٹا کر اپنی رقم واپس لے لے گا۔ تو اس حکم سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ مطلق ملکیت زیادہ قوی ہوتی ہے۔

ولابی یوسفؒ الخ اور امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ تاریخ بیان کر دینے سے بالیقین اسی وقت سے ملکیت ثابت ہو جاتی ہے۔ لیکن ملک مطلق کے دعویٰ کی صورت میں یہ احتمال باقی رہ جاتا ہے کہ شاید وہ اولیٰ نہ ہو۔ اس لئے جس صورت میں یقین ہو اسی کو شک پر ترجیح ہو گی۔ جیسے کہ اگر دو مدعیوں میں سے ہر ایک نے کسی چیز کی خریداری کا دعویٰ کیا پھر اپنی گواہی دیتے ہوئے اس میں تاریخ ملکیت بھی بیان کر دی ہو تو ان میں سے جس کی تاریخ مقدم ہو گی وہی اولیٰ اور احق سمجھا جائے گا۔ ولابی حنیفۃ الخ اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ یہاں تاریخ کے مقابل اور مزاحم ہونے سے اس بات کا احتمال باقی رہ جاتا ہے کہ جس میں تاریخ بیان کی گئی ہے وہ دوسرے کے مقابلہ میں مقدم نہ ہو۔ یعنی جو تاریخ بتائی گئی ہے اس وقت سے ملکیت کا پایا جانا اگرچہ یقینی ہوتا ہے پھر بھی جس میں تاریخ بیان نہ کی گئی ہو اور ملک مطلق ہو اس سے مقدم ہو جانا یقینی نہیں ہوتا ہے اس بناء پر کہ شاید وہی مقدم اور تاریخ والا مؤخر ہو۔ اس طرح تاریخ میں یہ مزاحمت پائی گئی اور مقدم اور مؤخر دونوں ہونے کا احتمال قوی ہو گیا۔ اس بناء پر یہ سمجھا جائے گا کہ کسی میں بھی تاریخ کا ذکر نہیں ہوا ہے۔ اور مطلق ملک پر دونوں گواہ پیش ہو گئے ہیں۔ اور ایسی صورت میں دونوں کا حکم برابر سمجھا جاتا ہے۔ لہذا موجودہ صورت میں بھی یہی حکم دیا جائے گا۔ بخلاف خریداری کے دعویٰ کے یعنی ایک شخص نے مطلق ملک کا تاریخ کے ساتھ دعویٰ کیا اور دوسرے نے بغیر تاریخ کے ہی خریدنے کا دعویٰ کیا تو اس مسئلہ میں تاریخ کے ساتھ مدعی کو مقدم کیا جاتا ہے کیونکہ اس میں خریداری کا کام ایک نیا کام یا فعل جدید ہوتا ہے اس لئے اس میں تاریخ کا ذکر نہ کرنے سے قریب ترین وقت کی طرف فعل منسوب ہو گا۔ اسی لئے اس فعل کو ترجیح ہو گی یعنی مقدم مانا جائے گا جس میں تاریخ بیان کر دی گئی ہو۔

(ف مثلاً یہ فرض کیا جائے کہ ایک شخص کو ایک گاڑی ۱۴۰۰ھ میں اس کے باپ سے وراثت میں ملی پھر ۱۴۱۰ھ میں ایک شخص نے اسے بکر اکر زید کے ہاتھ فروخت کردی۔ اس سے یہ بات صاف ظاہر ہو رہی ہے کہ اصل مالک کی ملکیت کے بعد اس کی خرید ہو رہی ہے۔ اس لئے اگر اصل مالک یہ دعویٰ کرے کہ یہ گاڑی ۱۴۰۰ھ مجھے وراثت میں ملی ہے اور زید کوئی تاریخ خرید بتائے بغیر کہے کہ میں نے یہ خریدی ہے تو فیصلہ اس تاریخ بتانے والے کے حق میں ہوگا کیونکہ بیع تو اس کے ایک ہی دن بعد بھی ہو سکتی ہے۔ اور چونکہ خریدنے والا اسی شخص سے خریدنے کا دعویٰ نہیں کر رہا ہے تو ظاہر ہے کہ شاید اس نے کسی چور یا غاصب سے ناجائز طریقہ سے خریدی ہے۔ اس لئے جس نے تاریخ بیان کی ہے اس کے حق میں حکم دیا جائے گا۔ اور خریدنے والا جس نے دعویٰ کر رکھا ہے وہ ساقط اور بے اعتبار ہو جائے گا۔ فافہم۔

توضیح:۔ اگر مدعی غیر قابض نے اپنی ملکیت کے گواہ تاریخ کے ساتھ پیش کئے۔ اور دوسرا جو اس پر قابض ہے اس سے پہلے کی تاریخ سے ملکیت کے گواہ پیش کئے۔ مسئلہ کی تفصیل اس کی تمام صورتوں کے ساتھ۔ حکم۔ اختلاف ائمہ۔ دلائل

قال وان اقام الخارج وصاحب اليد كل واحد منهما بينة على النتاج فصاحب اليد اولى لان البينة قامت على ما تدل عليه اليد فاستويا وترجحت بينة ذى اليد باليد فيقضى له، وهذا هو الصحيح خلافا لما يقوله عيسى بن ابانؒ انه تتهاتر البينتان ويترك فى يده لا على طريق القضاء، ولو تلقى كل واحد منهما الملك من رجل واقام البينة على النتاج عنده، فهو بمنزلة اقامتها على النتاج فى يد نفسه، ولو اقام احدهما البينة على الملك والآخر على النتاج فصاحب النتاج اولى ايهما كان، لان بينته قامت على اولية الملك، فلا يثبت الملك للآخر الا بالتلقى من جهته، وكذلك اذا كان الدعوى بين خارجين فبينة النتاج اولى لما ذكرنا.

ولو قضى بالنتاج لصاحب اليد ثم اقام ثالث البينة على النتاج يقضى له الا ان يعيدها ذو اليد لان الثالث لم يصر مقضيا عليه بتلك القضية، وكذا المقضى عليه بالملك المطلق اذا اقام البينة على النتاج تقبل وينقض القضاء به لانه بمنزلة النص والاول بمنزلة الاجتهاد.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر خارج یعنی غیر قابض اور قابض دونوں نے نتاج پر گواہ مقرر کئے۔ یعنی ہر ایک نے دعویٰ کیا کہ یہ بچہ میری مملوکہ چیز سے اور میری ہی ملک میں پیدا ہوا ہے۔ تو قابض کے گواہ اولیٰ ہوں گے۔ یعنی اسی کے حق میں فیصلہ ہوگا۔ کیونکہ گواہی ایسی چیز پر ہو رہی ہے جس پر قبضہ دلالت نہیں کرتا ہے۔ اس لئے گواہی کے معاملہ میں دونوں برابر ہو گئے۔ اور چونکہ قابض کا قبضہ بھی ہے اس لئے اس کی گواہی کو ترجیح ہوگی۔ اسی لئے اس کے حق میں فیصلہ دیا جائے گا۔ اور یہی قول صحیح بھی ہے۔ اور عیسیٰ ابن ابانؒ نے اس کے برخلاف یوں کہا ہے کہ یہ دونوں گواہیاں ہی ناقابل قبول اور باطل ہوں گی۔ لہٰذا جس چیز کے بارے میں اختلاف ہے بدستور قابض ہی کے قبضہ میں چھوڑ دی جائے گی۔ یعنی اس میں حاکم کے حکم کی ضرورت نہ ہوگی۔

ولو تلقى كل واحد الخ اور اگر قابض کے ساتھ کسی غیر قابض نے بھی ایک ہی شخص سے اس بچہ کے مالک ہونے کا دعویٰ کیا اور دونوں نے ہی گواہ بھی پیش کردئے کہ یہ بچہ میرے ہی پاس اور میری ہی مملوکہ چیز سے پیدا ہوا ہے۔ تو یہ مسئلہ ایسا ہو جائے گا جیسا کہ اپنے قبضہ میں اپنی مملوکہ چیز سے پیدا ہونے پر گواہ پیش کئے ہوں۔ (ف یعنی اس صورت میں بھی قابض ہی کو ترجیح ہوگی اور اسی کے حق میں فیصلہ ہوگا۔ اس مسئلہ کی صورت یہ ہوگی کہ زید کے قبضہ ایک غلام ہے اس پر بکر نے بھی یہ دعویٰ کیا کہ میں نے یہ غلام خالد سے خریدا ہے۔ اور خالد کی ملکیت میں یہ غلام اسی کی مملوکہ باندی سے پیدا ہوا ہے۔ اور قابض نے اس

بات پر گواہ پیش کئے کہ میں نے یہ غلام شعیب سے خریدا ہے۔ اور یہ شعیب کی ملک میں شعیب کی مملوکہ باندی سے پیدا ہوا ہے۔ اور ان دونوں مدعیوں کے پاس عادل گواہ بھی ہیں اس لئے قابض کے حق میں فیصلہ سنایا جائے گا۔

ولو اقام احدهما الخ اور اگر دونوں مدعیوں میں سے ایک نے اس بات پر گواہ پیش کئے کہ یہ میری ہی چیز ہے۔ اور دوسرے نے اس بات پر کہ اس سے حاصل شدہ یعنی بچے میری ملکیت میں اور میری مملوکہ سے پیدا ہوئے ہیں تو جس نے بچوں کے بارے میں گواہ پیش کئے وہی اولیٰ ہوگا۔ خواہ وہ قابض ہو یا غیر قابض ہو۔ کیونکہ اسی کے گواہوں نے اس کی ملکیت کی گواہی دی ہے۔ اس لئے دوسرے مدعی کو اسی کی جہت سے ملکیت حاصل ہو سکتی ہے۔ حالانکہ اس نے اس بات کا دعویٰ نہیں کیا ہے۔ اسی طرح اس بات کا دعویٰ کرنے والوں میں سے کسی کا بھی اس پر قبضہ نہ ہو تو اس بیان کی دلیل سے وہی شخص اولیٰ ہوگا جس نے نتاج کی گواہی دی ہو۔ ولو قضی بالنتاج الخ اور اگر نتاج کے سبب سے قابض کے حق میں فیصلہ کر دیا گیا اس کے بعد اور کسی تیسرے شخص نے بھی ان نتاج کے لئے دعویٰ کیا اور گواہ بھی پیش کر دئے اس طور سے کہ یہ نتاج میری ملکیت ہے اور میری مملوکہ سے پیدا ہوا ہے تو اسی تیسرے کے حق میں فیصلہ کیا جائے گا۔ ہاں اگر وہ شخص جس کے قبضہ میں فی الحال ہے اگر دوبارہ اپنے گواہ پیش کر دے۔ کیونکہ پہلی مرتبہ جب قابض کے حق میں فیصلہ کیا گیا اس وقت یہ تیسرا شخص قاضی کے فیصلہ میں داخل نہیں ہوا یعنی اس پر کوئی حکم نہیں کیا گیا کہ اس کا دعویٰ باطل اور خارج کیا گیا ہے۔

وكذا المقضى عليه الخ اسی طرح جس پر مطلق ملک کا حکم ہو چکا۔ یعنی مطلق ملک کے دعویٰ میں مقضی علیہ ہو گیا یعنی اسے اس معاملہ سے خارج کر دیا گیا اور مدعی کے لئے حکم ہو گیا پس جب اس نے نتاج کے بارے میں گواہ پیش کر دئے تو وہ قبول ہوں گے۔ اور اسی کے ذریعہ سے پہلا حکم باطل کر دیا جائے گا۔ کیونکہ نتاج کا حکم بمنزلہ نص کے ہے اور اول بمنزلہ اجتہاد کے ہے۔ (ف۔ اور ہمیں یہ بات معلوم ہے کہ جب مجتہد کوئی اجتہاد کر لے اور اس کے خلاف کوئی حکم نص سے مل جائے تو اس وقت اسی نص کے موافق عمل کرنا ہوگا اور اس کا اپنا قیاس باطل ہوگا۔ پھر یہ بھی معلوم ہونا چاہیئے کہ نتاج اور حاصلات کے بارے میں اختلاف ہو تو جس کا ان پر قبضہ موجود ہو اسی کو ترجیح ہوتی ہے۔ پس مسئلہ مذکورہ میں ایک مرتبہ فیصلہ کے بعد تیسرے شخص نے نتاج کا اپنے ہونے کا دعویٰ کیا اور گواہ بھی پیش کر دئے اور اس کے قابض نے بھی دوبارہ ان نتاج کے گواہ پیش کر دئے تو پھر اسی قابض کو ترجیح ہوگی اور اسی کے حق میں فیصلہ ہوگا۔ اس جگہ مقضی علیہ بملک مطلق کی مثال یہ ہوگی کہ ایک شخص (بکر) کے قبضہ میں مثلاً ایک گائے ہے اس پر زید نے دعویٰ کیا کہ یہ میری ملکیت ہے یعنی مطلق ملک کا دعویٰ کیا اور گواہ بھی پیش کر دئے جس کی وجہ سے قابض جو مدعی علیہ ہے کے خلاف فیصلہ ہو کر زید کو وہ گائے دیدی گئی۔ اور زید اب مقضی لہ بن گیا۔

اس کے بعد اس پہلے قابض نے گواہ پیش کر دئے کہ یہ گائے میری اپنی مملوک ہے اور میری مملوک گائے سے پیدا ہوئی ہے تو اسی بکر قابض کے حق میں فیصلہ بدل دیا جائے گا۔ اس طرح زید کے حق میں جو ایک مرتبہ فیصلہ ہوا تھا اسے باطل کر دیا جائے گا۔ جیسے کہ مجتہد نے اجتہاد کر کے ایک مسئلہ کا استنباط کیا لیکن بعد میں اس کے خلاف کوئی نص حدیث مل گئی تو اس کا اپنا اجتہادی حکم باطل ہو جائے گا۔ اور یوں سمجھا جائے گا کہ اس مسئلہ میں یہ گائے (نتاج) نص کے حکم میں ہے کہ اصل مالک وہی ہوا۔ اس پر زید کا مطلق دعویٰ بغیر سبب بتائے چونکہ پہلے کی طرح نہیں ہے۔ اس لئے اسے خارج و باطل قرار دیا جائے۔ یہ حکم استحسانی ہے۔ یہی قول مختار ہے۔ گویا قاضی نے پہلے نص کے خلاف حکم اپنے اجتہاد سے دیا تھا اب وہ باطل ہو گیا۔ فافہم۔ ک۔ ن۔)

توضیح:۔ اگر کسی نتاج چیز کے بارے میں اس کے قابض اور غیر قابض دو مدعیوں نے دعویٰ کیا اور گواہ بھی پیش کر دئے کہ یہ میری مملوکہ ہے اور میری ہی ملک میں پیدا ہوئی ہے۔ اور اگر دونوں نے کسی ایک شخص سے اس بچہ کے مالک بننے پر گواہ پیش کئے۔ اگر ان

میں سے ایک نے مطلق دعویٰ کیا کہ یہ میری مملوکہ ہے اور دوسرے نے کہا کہ میری مملوکہ اور میری مملوکہ سے پیدا ہوئی ہے۔ اور صرف کسی ایک نے اپنے دعویٰ پر گواہ بھی پیش کئے۔ تمام مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ۔ دلائل

قال وكذلك النسج في الثياب التي لا تنسج الا مرة كغزل القطن وكذلك كل سبب في الملك لا يتكرر لانه في معنى النتاج كحلب اللبن واتخاذ الجبن واللبد والمرعزى وجز الصوف، وان كان يتكرر قضى للخارج بمنزلة الملك المطلق، وهو مثل الخز والبناء والغرس وزراعة الحنطة والحبوب، فان اشكل يرجع الى اهل الخبرة لانهم اعرف به فان اشكل عليهم قضى به للخارج لان القضاء ببينته هو الاصل والعدول عنه بخبر النتاج فاذا لم يعلم يرجع الى الاصل. قال وان اقام الخارج البينة على الملك المطلق وصاحب اليد البينة على الشراء منه كان صاحب اليد اولى، لان الاول وان كان يثبت اولية الملك فهذا تلقى منه وفي هذا لا تنافي فصار كما اذا اقر بالملك له ثم ادعى الشراء منه.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ نتاج ہی کے حکم کے مانند وہ کام بھی ہے جو صرف ایک بار ہی ہوتا ہے اس لئے ان کپڑوں کے بُننے کا حکم بھی یہی ہوگا جو صرف ایک بار ہی بنے جاتے ہوں۔ جیسے روئی سے بُنے ہوئے کپڑے۔ یعنی مذکورہ مسئلہ نتاج میں جو حکم بیان کیا گیا ہے وہی حکم کپڑے بُننے میں اور ہر ایسے کام میں بھی ہے جو بار بار نہیں ہوتا ہے۔ مثلاً ایک شخص کے قبضہ میں کپڑا ہے اس پر کسی غیر قابض نے یہ دعویٰ کیا کہ میں نے اسے اپنی ملکیت میں بُنا ہے۔ اور خود قابض نے بھی کہا کہ میں نے اسے اپنی ملکیت میں بُنا ہے اور اس کے یہ گواہ بھی موجود ہیں تو اسی قابض کے حق میں فیصلہ ہوگا (اور اگر ایک نے ملک مطلق کا دعویٰ کیا اور دوسرے نے اپنی ملکیت میں بُننے کا دعویٰ کیا تو اسی کے گواہ اولیٰ ہوں گے خواہ وہ قابض ہو یا نہ ہو۔ اور اگر مدعی نے کپڑے پر ملک مطلق یعنی صرف یہ کہہ کر کہ یہ میرا ہی کپڑا ہے کا دعویٰ کر کے گواہ بھی پیش کر دئے اس لئے قابض کے خلاف اس کے حق میں فیصلہ بھی ہو گیا۔ اس کے بعد قابض نے بھی اپنی ملکیت میں بُننے کے گواہ پیش کر دئے تو وہ پہلا حکم باطل ہو جائے گا یعنی اب قابض کے حق میں حکم ہو جائے گا کیونکہ جس طرح ایک بچہ صرف ایک بار ہی پیدا ہوتا ہے اسی طرح ایک کپڑا بھی ایک ہی بار بُنا جاتا ہے۔ اس لئے جس نے بُنا ہے وہی پہلا مالک ہوگا۔ م۔ن)۔ اسی طرح ملک میں ہر ایسے سبب کا حکم ہوگا جو بار بار نہ ہوتا ہو کیونکہ ایسا سبب بھی اسی نتاج کے حکم میں ہوتا ہے جیسے دودھ دوہنا۔ پنیر بنانا۔ نمدہ بنانا۔ اُون کاتنا۔ بھیڑی کے بال کاٹنا وغیرہ۔ کہ جو شخص یہ ثابت کر دے کہ یہ کام میں نے اپنی ملکیت ہی میں کیا ہے تو وہی اس کا مالک ہوگا۔

وان كان يتكرر الخ اور اگر وہ سبب بار بار ہو سکتا ہو تو جس مدعی کا قبضہ نہ ہوگا اسی کے حق میں فیصلہ ہوگا۔ جیسا کہ ملک مطلق کے دعویٰ میں ہوتا ہے۔ مثلاً عمارت بنوانا۔ پودے لگانا' گیہوں یا غلوں کی کھیتی کرنا۔ کیونکہ عمارت توڑ کر یا ٹوٹ جانے پر دوبارہ بنوائی جاتی ہے۔ جیسے زراعت وغیرہ ہے کہ کاٹ کر دوبارہ لگائی اور کاٹی جاتی ہے۔ اور اگر وہ کام مشتبہ ہو یعنی اس کے متعلق اس بات کی تحقیق نہ ہو کہ وہ ایک ہی بار ہوتا ہے یا دوبارہ بھی ہو جاتا ہے تو اس کے بارے میں ان لوگوں سے دریافت کرنا ہوگا جو اس کام میں ماہر اور ہوشیار ہوں اب اگر وہ بھی صاف جواب نہ دے سکیں' مشتبہ رہیں تو اس مدعی کے حق میں فیصلہ سنا دیا جائے گا جو قابض نہ ہوگا۔ کیونکہ اصل قانون یہی ہے کہ غیر قابض کے گواہوں کا اعتبار ہوتا ہے۔ صرف ان صورتوں میں اس کے خلاف ہوتا ہے جو نتاج وغیرہ سے ہو یعنی بار بار نہ ہوتا ہو۔ اور جب یہ بات معلوم نہ ہو سکی کہ فلاں سبب بار بار واقع ہوتا ہے یا نہیں تو اصل قانون پر عمل کرتے ہوئے حکم دیا جائے گا۔ (ف یعنی غیر قابض کے گواہوں کے بیان پر حکم ہوگا)۔ قال وان اقام الخ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر ایسے مدعی نے جس کا قبضہ نہیں ہے ملک مطلق پر (سبب بتائے بغیر) اپنے گواہ پیش کر دئے یعنی یہ

کہا کہ میں ہی اس چیز کا مالک ہوں جو اس قابض کے پاس ہے۔ پھر قابض نے یہ دعویٰ کیا کہ میں نے اسی مدعی سے یہ چیز خریدی ہے۔ اور اس بات پر اپنے گواہ بھی پیش کردئے تو اسی قابض کے حق میں فیصلہ دیا جائے گا۔ کیونکہ اگرچہ اس غیر قابض نے پہلے اپنی ملکیت کا ہونا ثابت کردیا ہے۔ مگر اس قابض نے تو اُسی کی طرف سے ملکیت حاصل ہونا بھی ثابت کردیا ہے۔ پھر ان دونوں میں کوئی منافات اور تباین نہیں ہے۔ تو یہ مسئلہ ایسا ہو گیا جیسے قابض نے غیر کی ملکیت کا اقرار کر کے اسی سے خرید لینے کا بھی دعویٰ کیا ہو۔

توضیح۔ اگر کسی کپڑے پر کسی کا قبضہ ہے اس کے بارے میں اس قابض اور ایک غیر قابض دونوں نے یہ دعویٰ کیا کہ میں نے اسے اپنی ملکیت میں بُنا ہے۔ اور قابض نے گواہ بھی پیش کردئے۔ اور اگر ایسا کوئی سبب جو بار بار ہوتا ہو اس پر ایک قابض اور ایک غیر قابض نے خود بنانے کی وجہ سے اپنی ملکیت کا دعویٰ کیا۔ اگر کسی چیز کے بارے میں اشتباہ ہو کہ وہ بار بار ہوتی ہے یا نہیں اور اس کے بارے میں بھی اس طرح کا اختلاف ہو۔ تفصیل مسائل۔ حکم۔ دلائل

قال وان اقام كل واحد منهما البينة على الشراء من الآخر ولا تاريخ معهما تهاترت البينتان، ويترك الدار في يد ذى اليد، قال وهذا عند ابى حنيفة وابى يوسف وعلى قول محمدؒ يقضى بالبينتين ويكون للخارج لان العمل بهما ممكن فيجعل كانه اشترى ذو اليد من الآخر وقبض ثم باع ولم يسلم، لان القبض دلالة السبق على مامر، ولا يعكس الامر لان البيع قبل القبض لا يجوز وان كان فى العقار عنده، ولهما ان الاقدام على الشراء اقرار منه بالملك للبائع، فصار كانهما قامتا على الاقرارين وفيه التهاتر بالاجماع كذا ههنا، ولان السبب يراد لحكمه وهو الملك وههنا لا يمكن القضاء لذى اليد الا بملك مستحق فبقى القضاء له بمجرد السبب وانه لا يفيده، ثم لو شهدت البينتان على نقد الثمن فالالف بالالف قصاص عندهما اذا استويا لوجود قبض مضمون من كل جانب وان لم يشهدوا على نقد الثمن فالقصاص مذهب محمدؒ للوجوب عنده، ولو شهد الفريقان بالبيع والقبض تهاترتا بالاجماع لان الجمع غير ممكن عند محمدؒ لجواز كل واحد من البيعين بخلاف الاول، وان وقتت البينتان فى العقار ولم يثبتا قبضا ووقت الخارج اسبق يقضى لصاحب اليد عندهما فيجعل كان الخارج اشترى اولا ثم باع قبل القبض من صاحب اليد وهو جائز فى العقار عندهما، وعند محمد يقضى للخارج لانه لا يصح بيعه قبل القبض فبقى على ملكه، وان اثبتا قبضا يقضى لصاحب اليد لان البيعين جائزان على القولين، واذا كان وقت صاحب اليد اسبق يقضى للخارج فى الوجهين، فيجعل كانه اشتراه ذو اليد وقبض ثم باع ولم يسلم او سلم ثم وصل اليه بسبب آخر.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر دو مدعیوں میں سے ہر ایک نے دوسرے سے خریدنے کا دعویٰ کیا یعنی یہ کہتا ہے کہ میں نے اس سے خریدی اور وہ کہتا ہے کہ میں نے اس سے خریدی ہے۔ پھر ہر ایک نے تاریخ بتائے بغیر گواہ بھی پیش کردئے تو گواہیاں باطل ہو جائیں گی۔ اور وہ مال قاضی کے فیصلہ کے بغیر ہی حسب سابق اسی قابض کے پاس رہ جائے گا۔ قال وهذا عندابى حنيفةؒ الخ مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ یہ قول امام ابوحنیفہؒ وامام ابویوسفؒ کا ہے۔ لیکن امام محمدؒ کے نزدیک دونوں گواہوں پر حکم ہوگا۔ اور وہ مال جس پر دونوں نے دعویٰ کیا ہے اس کے بارے میں غیر قابض کے لئے فیصلہ ہوگا۔ کیونکہ دونوں پر عمل کرنا

ممکن ہے۔ اس لئے یہ کہا جائے گا کہ شاید قابض نے دوسرے شخص سے خرید کر اس پر قبضہ بھی کر لیا۔ پھر اسی کے پاس اسے بیچ دی لیکن اس کے حوالہ نہیں کیا کیونکہ قبضہ سبقت کی دلیل ہے۔ جیسا کہ اوپر بیان کیا جاچکا ہے اور اس کے برعکس نہیں کہا جائے گا۔ کیونکہ قبضہ سے پہلے کسی چیز کو فروخت کرنا جائز نہیں ہوتا ہے۔ خواہ وہ مال عقار یعنی غیر منقولہ جائداد ہی ہو۔ امام محمدؒ کا یہی مذہب ہے۔

ولهما ان الاقدام الخ اور شیخینؒ کی دلیل یہ ہے کہ جس نے بھی اس بائع سے خریداری کا دعویٰ کیا ہے گویا اس نے یہ بات تسلیم کر لی ہے کہ حقیقت میں یہی بائع اس چیز کا اصل مالک ہے اس طرح دونوں کی گواہیاں دونوں کے اقرار پر ہوئیں۔ یعنی ہر مدعی کے گواہ نے یہ گواہی دی کہ جس کے خلاف گواہی دی گئی ہے (مشہود علیہ) نے یہ اقرار کر لیا کہ یہ چیز اسی مشہود (جس کے حق میں گواہی دی ہے) کی ملکیت ہے۔ جب کہ ایسی صورت میں بالاجماع دونوں گواہیاں باطل قرار دی جاتی ہیں۔ اسی لئے یہاں بھی دونوں گواہیاں باطل ہو جائیں گی۔ ولان السبب الخ اور اس دلیل سے بھی کہ ایسے ہی سبب کا اعتبار کیا جاتا ہے جس سے کسی حکم میں فائدہ بھی ہوتا ہے۔ یعنی اس جگہ سبب خرید کا اعتبار اسی صورت میں ہوگا کہ اس سے حکم یعنی ملکیت کا فائدہ بھی ہو جب کہ یہاں قابض کے حق میں ملکیت کا حکم دینا ممکن نہیں ہے مگر اسی صورت میں کہ قابض سے وہ نکل کر غیر قابض کی ملکیت میں آجائے۔ اس لئے سبب کا کوئی اعتبار نہیں ہوا۔ یعنی قابض کے لئے ملکیت کے حکم کے بغیر ہی صرف سبب کے ساتھ حکم ہوا اور اس سے کچھ بھی فائدہ نہیں ہوا یعنی دونوں میں سے ایک کے لئے بھی حکم نہیں ہو سکتا ہے۔

ثم لو شهدت البيّنتان الخ۔ پھر اگر دونوں فریق کے گواہوں نے اس شئی کی قیمت (ثمن) کی ادائیگی کی گواہی دی ہو۔ یعنی یہ کہا ہو کہ ہر ایک نے ایک ہزار روپے ادا کر دئے ہیں اور دونوں ثمن ایک ہی جنس اور صفت کے بھی ہوں تو امام ابو حنیفہؒ وامام ابو یوسفؒ کے مذہب میں ایک کا دوسرے سے بدلا ہو جائے گا۔ کیونکہ ہر ایک کی طرف سے ضمانتی قبضہ پایا گیا ہے۔ اور اگر ان گواہوں نے اس بات کی گواہی نہیں دی کہ اس کا ثمن ادا کیا جاچکا ہے۔ تب صرف امام محمدؒ کے مذہب میں دوطرفہ بدلا ہو جائے گا۔ کیونکہ جب دونوں گواہوں سے ثمن ثابت ہو گیا ہے تو امام محمدؒ کے نزدیک بدلا ہونا واجب ہوگا۔ ولو شهد الفريقان الخ اور اگر دونوں فریق کے گواہوں نے بیع اور اس کے ساتھ اس پر قبضہ کی بھی گواہی دی تو بالاتفاق یہ دونوں ہی گواہیاں باطل ہو جائیں گی۔ کیونکہ امام محمدؒ کے نزدیک بھی دونوں گواہیوں کو جمع کرنا ممکن نہیں ہے۔ کیونکہ یہ دونوں بیع صحیح ہو گئی ہیں۔ اس طرح سے دونوں میں قبضہ بھی پایا گیا ہے۔ بخلاف پہلے مسئلہ کے اس میں بیع کی تو گواہی دی تھی مگر اس پر قبضہ کر لینے کی گواہی نہیں دی تھی۔ (ف۔ الحاصل اسی کے حق میں فیصلہ ہوگا جس کا قبضہ نہ ہوگا۔ اور مبسوط وجامع کبیر وغیرہ میں مذکور ہے کہ امام محمدؒ کے نزدیک دونوں گواہیاں جائز ہیں اور فیصلہ اسی کے حق میں ہوگا جس کا قبضہ ہوگا۔ اس صورت سے کہ گویا قابض نے یوں ہی نہیں بلکہ بیع کر کے مبیع سپرد کی ہے۔ الکافی۔ ع۔)

وان وقتت البيّنتان فى العقار الخ اور اگر دونوں فریق کے گواہوں نے غیر منقولہ جائداد کی بیع کی تاریخ بیان کی لیکن اس پر قبضہ کرنے کو ثابت نہیں کیا۔ لیکن جس کا قبضہ نہیں ہے اس کے بیع کی تاریخ مقدم ہے تو امام ابو حنیفہ وامام ابو یوسف رحمہما اللہ کے نزدیک قابض کے حق میں فیصلہ کیا جائے گا اور یہ صورت فرض کی جائے گی کہ گویا کہ جس کا قبضہ نہیں ہے اسی نے اسے پہلے خرید لیا پھر اس پر قبضہ کرنے سے پہلے اسی کے ہاتھ پھر بیچ دیا جس کے قبضہ میں موجود ہے۔ کیونکہ امام ابو حنیفہ وابو یوسف رحمہما اللہ کے نزدیک عقار (غیر منقولہ جائداد) کی بیع اس پر قبضہ کرنے سے پہلے بھی جائز ہو جاتی ہے۔ لیکن امام محمدؒ کے نزدیک (غیر عقار کی طرح) عقار کی بیع بھی قبضہ کرنے سے پہلے جائز نہیں ہوتی ہے۔ اس لئے وہ بیع غیر قابض کی ملکیت ہی میں حسب سابق باقی رہ گئی۔ وان اثبتا قبضا الخ اور اگر دونوں فریق کے گواہوں نے عقار میں قبضہ بھی ثابت کیا ہو تو بالاجماع قابض کے حق میں حکم ہوگا۔ کیونکہ دونوں قول کے مطابق یہ دونوں بیوع جائز ہوں گی۔ واذا كان الخ اور اگر گواہیوں کی بتائی ہوئی تاریخ میں قابض

کی تاریخ دوسرے کی تاریخ سے پرانی ہو تو اس کے حق میں فیصلہ ہوگا جو قابض نہ ہو خواہ ان گواہوں نے قبضہ ثابت کیا ہو یا نہ کیا ہو۔ کیونکہ اس صورت میں سمجھا جائے گا کہ گویا قابض نے اس کو خریدنے کے بعد اس پر قبضہ بھی کر لیا تھا۔ پھر اسے غیر قابض کے پاس بیچ دیا۔ مگر اسے قبضہ نہیں دیا۔ یا یہ قبضہ میں ایک بار دیدینے کے بعد دوبارہ عاریۃً یا اجارۃً یا اور کسی طرح سے اس کے پاس واپس آگیا۔

توضیح:۔ اگر دو مدعیوں میں سے ہر ایک نے دوسرے سے کسی مال کی خریداری کا دعویٰ کیا۔ اور ہر ایک نے گواہ بھی پیش کر دیئے مگر تاریخ کا کسی نے ذکر نہیں کیا۔ پھر اگر دونوں فریق کے گواہوں نے اس چیز کے ثمن کی ادائیگی کی بھی گواہی دی۔ اگر دونوں فریق کے گواہوں غیر منقولہ جائداد کے اس کی تاریخ کے ساتھ بیع کی گواہی دی۔ لیکن اس پر قبضہ کو ثابت نہیں کیا۔ اور غیر قابض کی تاریخ مقدم ہو۔ اسی کے ساتھ قبضہ بھی ثابت کر دیا ہو۔ تفصیل مسائل۔ حکم۔ اقوال ائمہ۔ دلائل

قال وان اقام احد المدعيين شاهدين والآخر اربعة فهما سواء، لان شهادة كل شاهدين علة تامة كما فى حالة الانفراد والترجيح لا يقع بكثرة العلل بل بقوة فيها على ما عرف. قال واذا كانت دار فى يد رجل ادعاها اثنان احدهما جميعها والآخر نصفها واقاما البينة فلصاحب الجميع ثلاثة ارباعها ولصاحب النصف ربعها عند ابى حنيفةؒ اعتبارا لطريق المنازعة فان صاحب النصف لا ينازع الآخر فى النصف فسلم له بلا منازع واستوت منازعتهما فى النصف الآخر فينصف بينهما، وقالا هى بينهما اثلاثا فاعتبرا طريق العول والمضاربة فصاحب الجميع يضرب بكل حقه سهمين وصاحب النصف بسهم واحد فيقسم اثلاثا، ولهذه المسألة نظائر واضداد لا يحتملها هذا المختصر، وقد ذكرناها فى الزيادات.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر دو مدعیوں میں سے ایک نے دو گواہ پیش کئے اور دوسرے نے چار گواہ پیش کر دیئے۔ تو بھی دونوں برابر ہوں گے۔ کیونکہ دونوں جانب کے دو دو گواہوں کی گواہی ہی حق ثابت کرنے کے لئے پوری علت ہے۔ جیسے کہ چار گواہوں میں سے صرف دو ہی کافی ہوتے ہیں۔ اور اصول فقہ میں یہ بات طے شدہ ہے کہ علت کی زیادتی کی وجہ سے کسی کو ترجیح نہیں دی جاتی ہے۔ بلکہ جس جگہ علت میں قوت زیادہ ہوگی اسی کو ترجیح ہوگی۔ جیسا کہ اپنی جگہ یہ بات بتا دی گئی ہے۔ قال و اذا کانت دار الخ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر ایک مکان ایک شخص کے قبضہ میں ہو۔ اور دو آدمیوں نے اس کے بارے میں دعویٰ کیا اس طرح سے کہ ایک نے پورے مکان کا اور دوسرے نے اس کے آدھے کا مالک ہونے کا دعویٰ کیا۔ اور ہر ایک نے اپنے اپنے دعویٰ پر گواہ بھی پیش کر دیئے تو پورے مکان کے مدعی کو تین چوتھائی اور آدھے مکان کے مدعی کو کل مکان کا چوتھا حصہ دلایا جائے گا۔ یہ قول امام ابو حنیفہؒ کا ہے۔ یہ مسئلہ اس منازعت کے قانون کے مطابق بیان کیا گیا ہے کہ کیونکہ جس نے پورے مکان کا دعویٰ کیا ہے۔ اس کے آدھے مکان کے حصہ میں دوسرا کوئی مقابل اور مخالف نہیں ہے البتہ صرف آدھے حصہ میں دوسرا بھی شرکت کا مدعی ہے۔

لہٰذا ایک نصف کا یہ شخص بلا مقابلہ اور بلا اختلاف مالک ہو گیا۔ اور صرف آدھے میں اختلاف باقی رہ گیا کہ اس آدھے میں دو شخص برابر کے مدعی ہوئے۔ اس لئے یہ آدھا ان دونوں کے درمیان برابر کے حساب سے کل کا ایک ایک چوتھائی کے حساب سے دیدیا جائے گا۔ اس طرح مجموعہ ایک کو تین چوتھائی اور دوسرے کو صرف ایک حصہ ملے گا۔ قالا ھی الخ اور صاحبینؒ نے فرمایا ہے

کہ یہ مکان ان دونوں میں دو تہائی اور تہائی کے طور پر دیا جائے گا۔ کیونکہ صاحبینؒ نے اس مسئلہ میں عول اور عفاریت کے قانون پر عمل کیا ہے۔ اس طرح سے کہ کل حق کے مدعی کو دو تہائی حصوں میں شریک کیا جائے۔ اور نصف کے مدعی کو ایک تہائی حصہ دیا جائے۔ اس مسئلہ کے نظائر اور اضداد بہت ہیں جو اس جگہ مختصر عبارت میں بیان نہیں کئے جا سکتے ہیں۔ ہم (صاحب ھدایہ) نے اپنی کتاب الزیادات میں وہ سب نظائر وغیرہ بیان کر دئے ہیں۔

توضیح:۔ اگر ایک چیز کے بارے میں دو مدعی ہوں اور ایک کے پاس دو گواہ ہوں اور دوسرے کے پاس چار گواہ ہوں۔ اگر ایک مکان کے مالک ہونے کے بارے میں دو مدعی ہوں۔ اس طرح سے کہ ایک کا پورے مکان پر اور دوسرے کا اس کے آدھے پر دعویٰ ہو۔ اور دونوں نے اپنے اپنے دعویٰ کے گواہ بھی پیش کر دئے۔ تفصیل مسائل۔ حکم۔ اختلاف ائمہ۔ دلائل

قال ولو كانت في ايديهما سلم لصاحب الجميع نصفها على وجه القضاء ونصفها لا على وجه القضاء، لانه خارج في النصف فيقضى ببينته والنصف الذى في يديه صاحبه لا يدعيه لان مدعاه النصف وهو في يده سالم له ولو لم ينصرف اليه دعواه كان ظالما بامساكه ولا قضاء بدون الدعوى فيترك في يده. قال واذا تنازعا في دابة واقام كل واحد منهما بينة انها نتجت عنده وذكرا تاريخا وسن الدابة يوافق احد التاريخين فهو اولى، لان الحال تشهد له فيترجح وان اشكل ذلك كانت بينهما، لانه سقط التوقيت فصار كانهما لم يذكرا تاريخا وان خالف سن الدابة الوقتين بطلت البينتان كذا ذكره الحاكم الشهيدؒ لانه ظهر كذب الفريقين فتترك في يد من كانت في يده. قال واذا كان العبد في يد رجل اقام رجلان عليه البينة احدهما بغصب والآخر بوديعة فهو بينهما لاستوائهما.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ۔ اگر ایک مکان پر دو مدعیوں کا دعویٰ ہو اور وہ ان دونوں کے قبضہ میں بھی ہو۔ ان میں سے ایک اس کے کل کا اور دوسرا اس کے نصف کا مدعی ہو۔ تو کل کے مدعی کو اس مکان کا نصف حکم قضاء کے طور پر اور دوسرا نصف حکم قضاء کے بغیر ہی دیا جائے گا۔ یعنی پورے مکان پر اسی کا نام جاری ہوگا۔ کیونکہ اس نصف پر جو دوسرے کے قبضہ میں ہے اس کا قبضہ نہیں ہے اس لئے اسی کے گواہوں پر حکم ہوگا۔ اور دوسرا وہ نصف جو خود اس کے قبضہ میں ہے اس پر دوسرے کا کوئی دعویٰ نہیں ہے۔ کیونکہ اس کا دعویٰ تو صرف ایک نصف پر ہے جو اس کے قبضہ ہی میں ہے۔ اب اگر کل مکان کے مدعی کا دعویٰ اس سے متعلق کر دیا جائے جو دوسرے کے قبضہ میں ہے تو پھر اسے اپنے اس حصہ پر جس پر وہ قابض ہے قبضہ کئے رکھنا ظلم ہوگا۔ حالانکہ اس کے اپنے کسی عمل کے بغیر اسے ظالم ثابت کرنا باطل ہے۔ پھر کسی چیز کا دعویٰ کئے بغیر از خود قاضی کا کوئی فیصلہ بھی نہیں ہوتا ہے اس لئے وہ حصہ جو اس کے قبضہ میں ہے کسی اختلاف اور اشتراک کے بغیر اسی کے قبضہ میں چھوڑ دیا جائے گا۔

قال واذاتنازعا الخ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ۔ اگر ایک شخص کے مقبوض جانور پر دو شخصوں نے جھگڑا کر کے ہر ایک نے اپنے گواہ اس بات پر پیش کر دئے کہ یہ تو میرے پاس میری مملوک جانور سے پیدا ہوا ہے۔ اور دونوں طرف کے گواہوں نے اس کی تاریخ بھی بیان کر دی۔ اور اس جانور کی عمر بھی تخمینہ کے لحاظ سے ان دونوں کی بتائی ہوئی تاریخوں میں سے ایک کی تاریخ کے موافق بھی ہے تو اسی کے حق میں فیصلہ ہوگا۔ کیونکہ ظاہر حال اسی کے موافق اور گواہ ہے لہٰذا اسی کو ترجیح دی جائے گی۔ وان اشکل الخ اور اگر جانور کی عمر ان دونوں تاریخوں میں مشتبہ ہو تو اس جانور کی ان دونوں مدعیوں کے درمیان مشترک ملکیت میں

رکھنے کا حکم ہوگا۔ کیونکہ ان کی عمر میں اشکال آجانے کی وجہ سے تاریخ بیان کرنا بے فائدہ ہو گیا اور اس کی وجہ سے ترجیح نہیں ہو سکتی ہے۔ اس لئے اب یہی کہا جائے گا کہ گویا اس کی کوئی عمر اور تاریخ بیان ہی نہیں کی گئی ہے۔ اور اگر جانور کی عمر دونوں کی بیان کردہ عمر کے بالکل مخالف ہو تو دونوں گواہیاں باطل ہو جائیں گی۔ حاکم شہیدؒ نے ایسا ہی ذکر فرمایا ہے۔ کیونکہ دونوں گواہیوں کا جھوٹا ہونا ثابت ہو گیا ہے۔ لہٰذا وہ جانور جس کے قبضہ میں ہوگا اسی کے قبضہ میں چھوڑ دیا جائے گا۔ قال واذا كان الخ اگر ایسا غلام جو ایک شخص کے قبضہ میں ہو اور اس پر دو آدمیوں نے اپنی اپنی ملکیت کا دعویٰ کیا ہو ان میں سے ایک نے دعویٰ کیا کہ اس نے مجھ سے غصب کر لیا ہے اور دوسرے نے کہا کہ میں نے اس کے پاس اس کو بطور امانت رکھا تھا اور دونوں نے اپنے اپنے دعویٰ پر گواہ بھی پیش کر دیئے تو اس غلام کو ان دونوں کے درمیان مشترک رہنے کا حکم دیا جائے گا۔ کیونکہ دونوں کی حالت بالکل برابر ہے۔

توضیح:۔ اگر ایک مکان پر دو آدمیوں کا قبضہ ہو اور ان میں سے ایک کا کل مکان کی ملکیت کا دعویٰ ہو۔ اور دوسرے کا اس کے نصف کی ملکیت کا دعویٰ ہو۔ اگر ایک شخص کے قبضہ میں ایک جانور ہو۔ اس پر دو شخصوں نے اپنی اپنی ملکیت کا دعویٰ کیا کہ یہ جانور میری مملوک جانور سے پیدا ہوا ہے۔ اور دونوں نے اپنے اپنے گواہ بھی پیش کر دیئے جنہوں نے ان کی ملکیت کی تاریخ کے ساتھ گواہی دیدی۔ ایک شخص کے قبضہ میں ایک غلام دوسرے دو آدمیوں نے اپنی اپنی ملکیت کا دعویٰ کیا۔ ایک نے کہا کہ اس نے اسے مجھ سے غصب کر لیا ہے اور دوسرے نے کہا کہ میں نے اسے اس کے پاس بطور امانت رکھا تھا۔ تفصیل مسائل۔ حکم۔ دلائل

فصل في التنازع بالايدي. قال واذا تنازعا في دابة احدهما راكبها والآخر متعلق بلجامها فالراكب اولى لان تصرفه اظهر فانه يختص بالملك وكذا اذا كان احدهما راكبا في السرج والآخر رديفه فالراكب في السرج اولى بخلاف ما اذا كانا راكبين حيث تكون بينهما لاستوائهما في التصرف، وكذا اذا تنازعا في بعير وعليه حمل لاحدهما وللآخر كوز معلق فصاحب الحمل اولى، لانه هو المتصرف وكذا اذا تنازعا في قميص احدهما لابسه والآخر متعلق بكمّه فاللابس اولى لانه اظهرهما تصرفا ولو تنازعا في بساط احدهما جالس عليه والآخر متعلق به فهو بينهما معناه لا على طريق القضاء لان القعود ليس بيد عليه فاستويا. قال واذا كان ثوب في يد رجل وطرف منه في يد آخر فهو بينهما نصفان، لان الزيادة من جنس الحجة فلا يوجب زيادة في الاستحقاق.

فصل قبضہ کے ذریعہ سے اختلاف کرنا

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی جانور کی ملکیت کے بارے میں ایسے دو آدمیوں نے اس حالت میں اختلاف کیا کہ ایک ان میں سے اس پر سوار اور دوسرا اس کی باگ (لگام) پکڑے ہوئے ہو۔ مگر اس پر گواہ نہ ہو تو جو اس پر سوار ہو گا وہ زیادہ مستحق ہوگا۔ یعنی اس کے حق میں ملکیت کا فیصلہ ہوگا۔ کیونکہ اس کا اس جانور پر تصرف زیادہ ہے اس لئے ایسی حالت میں سوار ہونا ملکیت کے ساتھ ہی مخصوص ہوتی ہے۔ اسی طرح اگر ان دو میں سے ایک اس کی زین پر بیٹھا ہو اور دوسرا ازین کے باہر صرف پشت پر ہو تو جو زین پر ہوگا وہ زیادہ مستحق ہوگا۔ اور اگر دونوں ہی زین پر ہوں تو جانور کو دونوں کی ملکیت میں برابر کا شریک سمجھا جائے گا۔ کیونکہ

اس وقت تصرف میں دونوں برابر ہیں۔ و کذا اذاتنازعافی بعیر الخ اسی طرح اگر دو آدمیوں نے ایک اونٹ کے بارے میں اس حال میں اختلاف کیا کہ ان میں سے ایک کا اس پر بوجھ لدا ہوا ہے اور دوسرے کا اس پر پانی کا کوزہ ہے تو بوجھ والا اس کا زیادہ مستحق ہوگا۔ کیونکہ اسی کا اس پر تصرف ہے۔ اسی طرح اگر دونوں نے ایک قمیص کے بارے میں اختلاف کیا اس حال میں کہ ایک شخص اسے پہنے ہوئے ہے اور دوسرا شخص اس کی آستین پکڑے ہوئے ہے۔ تو وہی زیادہ مستحق ہوا جو اسے پہنے ہوئے ہوگا۔ کیونکہ دوسرے کے مقابلہ میں اس کا تصرف زیادہ ہے۔

ولو تنازعا الخ اور اگر دونوں نے کسی ایسے فرش کے بارے میں اختلاف کیا کہ اُن میں سے ایک اس پر بیٹھا ہوا اور دوسرا اس کو پکڑے ہوئے ہو تو وہ فرش ان دونوں میں مشترک ہوگا۔ یعنی ان ہی دونوں کے قبضہ میں وہ فرش چھوڑ دیا جائے گا۔ اس کا یہ مطلب نہیں ہوگا کہ قاضی ان دونوں کے درمیان اس کے مشترک ہونے کا حکم دے گا کیونکہ کسی فرش پر بیٹھنا یا اس کو پکڑے رہنے سے اس پر قبضہ نہیں ہو جاتا ہے۔ اس لئے دونوں کا حال یکساں ہوا۔ (ف پس جب کہ ان دونوں میں سے کسی کا بھی اس فرش پر قبضہ ثابت نہیں ہوا تو قاضی کسی کی بھی ملکیت کا فیصلہ نہیں کرے گا۔ بلکہ ایسا فیصلہ کرے گا کہ وہ دونوں کے مصرف میں رہے)۔

قال و اذا کان الخ اور امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر دو آدمیوں کا اختلاف ایسے کپڑے کی ملکیت کے بارے میں ہو کہ وہ ایک شخص کے قبضہ میں ہو مگر اس کا ایک کنارہ دوسرے کے ہاتھ میں ہو تو وہ اُن دونوں کے درمیان نصف نصف کے حساب سے دیا جائے گا۔ کیونکہ جس کے ہاتھ میں چادر کا ایک حصہ ہے تو اتنا ہونا بھی ملکیت کی ایک دلیل ہوتی ہے۔ لہٰذا ان دونوں میں سے اس پر کسی کا بھی حق زیادہ نہ ہوا۔ (ف معلوم ہونا چاہیئے کہ اس پوری فصل کے تمام مسائل میں یہی فرض کیا گیا ہے کہ کسی کے پاس گواہ نہ ہوں۔ اس لئے ظاہری گرفت میں کمی و بیشی کے فرق کا کوئی اعتبار نہ ہوا۔ کیونکہ یہ بات پہلے بتائی جا چکی ہے کہ علت کی زیادتی سے ترجیح نہیں ہوتی ہے۔ اسی لئے تو وہ شخص جس کے دو گواہ ہوں اور وہ شخص جس کے چار گواہ ہوں دونوں ہی دعویٰ کے ثابت کرنے میں برابر ہوں گے۔ بلکہ دلیل کی قوت سے ترجیح ہوگی۔ یہی وجہ ہے کہ اگر ایک کے ایسے چار گواہ ہوں جن کو لوگ نہ جانتے ہوں یعنی ان کے عادل ہونے یا نہ ہونے کے بارے میں لوگ واقف نہ ہوں اور دوسرے کے صرف دو ہی گواہ ہوں مگر وہ عادل ہونے میں مشہور ہوں تو ان دونوں کو ہی ان چاروں کے مقابلہ میں ترجیح دی جائے گی۔

توضیح:۔ فصل۔ قبضہ کے ذریعہ اختلاف کرنا۔ اگر ایک سواری پر ایک شخص سوار ہو اور دوسرا اس کی لگام پکڑے ہوئے ہو اور دونوں ہی اس کی مالکیت کے مدعی ہوں۔ اور کسی کے پاس گواہ بھی نہ ہو۔ اگر ان میں سے ایک اس کی زین پر بیٹھا ہوا ہو اور دوسرا صرف پیٹھ پر ہو۔ یا دونوں ہی زین پر ہوں۔ اسی طرح اگر ایک شخص کا سامان ایک اونٹ پر لدا ہوا ہو اور دوسرے کا صرف پانی کا پیالہ ہو۔ اسی طرح اگر ایک شخص ایک فرش پر بیٹھا ہوا ہو اور دوسرا اسے پکڑے ہوئے ہو۔ اگر ایک شخص ایک قمیص پہنے ہوئے ہو اور دوسرا اس کی آستین پکڑے ہوئے۔ اگر ایک کپڑا ایک شخص کے قبضہ میں ہو اور اس کا ایک کنارہ دوسرے کے ہاتھ میں ہو۔ تفصیل مسائل۔ حکم۔ دلائل

قال واذا کان الصبی فی ید رجل وھو یعبر عن نفسہ فقال انا حر فالقول قولہ لانہ فی ید نفسہ، ولو قال انا عبد لفلان فھو عبد للذی فی یدہ لانہ اقر بانہ لا یدَ لہ حیث اقر بالرق وان کان لا یعبر عن نفسہ فھو عبد للذی

هو في يده لانه لا يد له على نفسه لما كان لا يعبر عنها وهو بمنزلة متاع بخلاف ما اذا كان يعبر فلو كبر وادعى الحرية لا يكون القول قوله لانه ظهر الرق عليه في حال صغره. قال واذا كان الحائط لرجل عليه جذوع او متصل ببنائه وللآخر عليه هراوى فهو لصاحب الجذوع والاتصال والهراوى ليست بشيء لان صاحب الجذوع صاحب استعمال والآخر صاحب تعلق فصار كدابة تنازعا فيها ولاحدهما عليها حمل وللآخر كوز معلق والمراد بالاتصال مداخلة لبن جداره فيه ولبن هذا في جداره، وقد يسمى اتصال تربيع، وهذا شاهد ظاهر لصاحبه لان بعض بنائه على بعض هذا الحائط، وقوله الهراوى ليست بشيء يدل على انه لا اعتبار للهراوى اصلا، وكذا البوارى لان الحائط لا يبنى لهما اصلا حتى لو تنازعا في حائط ولاحدهما عليه هراوى وليس للآخر عليه شيء فهو بينهما.

ترجمہ:۔امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ۔اگر کوئی بچہ کسی کے قبضہ میں ہو جو اپنے متعلق باتیں بتا سکتا ہو۔اس بچہ نے لوگوں کے درمیان کہا کہ میں تو آزاد ہوں (کسی کا غلام نہیں ہوں) تو اسی کی بات کا اعتبار ہوگا۔(آزاد ہوگا) کیونکہ وہ خود اپنا مالک اور اپنی ذات کے قبضہ میں ہے۔اس لئے اس قابض کے قبضہ کا اعتبار نہ ہوگا۔ولو قال الخ اور اگر اس نے یہ کہا کہ میں (اس قابض کا نہیں بلکہ) فلاں شخص کا غلام ہوں تو وہ اسی قابض کا غلام مانا جائے گا۔کیونکہ اس وقت اس نے یہ اقرار کرلیا ہے کہ اس کا ذاتی قبضہ کچھ بھی نہیں ہے۔اس لئے کہ اس نے اپنی غلامی کا اقرار کرلیا ہے۔وان کان لایعتبر الخ اور اگر وہ بچہ اتنا چھوٹا ہو جو اپنے متعلق باتیں نہ بتا سکتا ہو تو وہ اسی قابض کا غلام کہلائے گا۔کیونکہ اس بچہ کا ذاتی قبضہ کچھ بھی نہیں ہے اس لئے کہ وہ اپنے متعلق کچھ بھی نہیں کہہ سکتا ہے۔لہٰذا وہ مال واسباب کے حکم میں ہوا۔بخلاف ایسے بچہ کے جو اپنے متعلق کچھ بتا سکتا ہو۔کہ وہ اپنے قبضہ میں ہوتا ہے۔اب اس وقت کا بالکل ناسمجھ بچہ جسے غلام مان لیا گیا ہے اگر اپنے بڑے ہونے کے بعد اپنی آزادی کا دعویٰ کر بیٹھے تب بھی اس کی اس بات کا کوئی اعتبار نہیں ہوگا۔کیونکہ اس کی کم عمری میں ایک مرتبہ اس پر غلامی طاری ہو چکی ہے۔

قال و اذا کان الحائط الخ امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر مثلاً زید کی ایک دیوار ہو جس پر دھنیاں یا شہتیر رکھی ہوں۔یا وہ دیوار اس زید کی عمارت سے متصل قائم ہو اور بکر کی اس پر لکڑیاں رکھی ہوئی ہوں یعنی ایسے تختے جن کو رکھنے کے بعد مٹی ڈالی جاتی ہے۔تو وہ دیوار اسی شخص کی ہوگی جس کی شہتیر اس پر رکھی ہوئی ہے۔یا اس کی عمارت اس دیوار سے متصل ہے کیونکہ لکڑیاں اور تختے وغیرہ کچھ بھی نہیں ہے۔مطلب یہ ہے کہ ان چیزوں سے حق ثابت نہیں ہوتا ہے۔لان صاحب الجذوع الخ کیونکہ اس دیوار کا مالک جس پر شہتیر موجود ہے اس کا استعمال کرنے والا ہی ہے۔اس کے علاوہ دوسرا شخص جس کے تختے وغیرہ ہیں اس کا اس دیوار سے صرف ایک قسم کا تعلق ہے تو اس کی مثال ایسی ہوگئی جیسے ایک سواری کے جانور کے بارے میں ایسے دو شخصوں نے دعویٰ کیا کہ ان میں سے ایک کا اس پر پورا سامان لدا ہوا ہے اور دوسرے کا صرف ایک پیالہ اس سے لٹکا ہوا ہے۔کہ یہ جانور اسی کے نام کا قرار دیا جاتا ہے جس کا اس پر بوجھ ہے۔اور متن میں جو یہ فرمایا ہے کہ یہ دیوار اس کی عمارت سے ملی ہوئی ہے۔اس میں ملنے سے مراد یہ ہے کہ اس دیوار کی اینٹیں اس عمارت میں چنی اور جڑی ہوئی ہوں اسی طرح اس عمارت کی اینٹیں بھی اس دیوار میں چنی اور جڑی ہوئی ہوں۔اس طرح سے ملی ہوئی ہونے کو اتصال تربیع بھی کہا جاتا ہے۔ایسا اتصال عمارت کے مالک کے حق میں ظاہری گواہ ہوتا ہے۔کیونکہ اس مالک کی کچھ عمارت اس دیوار کے جزو میں داخل ہے۔پھر یہ جو فرمایا کہ تختوں کا کچھ بھی تعلق نہیں ہے تو اس کہنے کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ تختہ کے ہونے کا کچھ اعتبار نہیں ہوتا ہے۔یہی حکم بوریہ اور چٹائی کا بھی ہوتا ہے۔یعنی اگر دیوار پر کسی کا بوریہ رکھا ہوا ہو تو اس کا بھی کچھ اعتبار نہ ہوگا۔کیونکہ وہ دیوار تختہ یا بوریہ کے لئے نہیں بنائی گئی ہے۔اسی بناء پر اگر ایک دیوار کی ملکیت کے بارے میں ایسے دو شخصوں نے اختلاف کیا کہ ان میں سے ایک کے تختے اس پر رکھے ہوئے ہوں اور دوسرے کا کچھ نہ ہو تو بھی یہ دیوار ان دونوں میں مشترک ہوگی۔

توضیح:۔اگر ایسا بچہ جو کسی کے قبضہ میں ہو۔اور اپنے متعلق باتیں بتاسکتا ہو۔وہ کہتا ہو کہ میں آزاد ہوں۔یا یہ کہ میں اس شخص کا نہیں بلکہ فلاں دوسرے شخص کا غلام ہوں۔یا باتیں نہ بتاسکتا ہو۔اگر یہ بچہ بڑے ہونے کے بعد اپنی آزادی کا دعویٰ کرے۔اگر زید کی ایک ایسی دیوار پر جس پر شہتیر رکھی ہوئی ہو۔اور بکر کے اس پر ایسے تختے رکھے ہوں جن کو رکھنے کے بعد مٹی ڈالی جاتی ہے۔مسائل کی تفصیل۔حکم۔دلائل ائمہ

الھراوی، جمع الھرویہ، ہاء کے ضمہ اور یاء کی تشدید کے ساتھ اس کے بارے میں شرح وقایہ نے بتایا ہے کہ وہ تختے اور لکڑیاں جو عمارت کے ستونوں پر یا شہتیروں پر رکھی جاتی ہیں۔

ولو کان لکل واحد منهما علیه جذوع ثلاثة فهو بینهما لاستوائهما ولا معتبر بالاکثر منها بعد الثلاثة، وان کان جذوع احدهما اقل من ثلاثة فهو لصاحب الثلاثة وللآخر موضع جذعه فی روایة، وفی روایة لکل واحد منهما ما تحت خشبه ثم قیل ما بین الخشب الی الخشب بینهما وقیل علی قدر خشبهما، والقیاس ان یکون بینهما نصفین، لانه لا معتبر بالکثرة فی نفس الحجة، ووجه الثانی ان الاستعمال من کل واحد بقدر خشبته، وجه الاول ان الحائط یبنی لوضع کثیر الجذوع دون الواحد والمثنی فکان الظاهر شاهدا لصاحب الکثیر الا انه یبقی له حق الوضع لان الظاهر لیس بحجة فی استحقاق یده.

ترجمہ:۔اور اگر مذکورہ صورت میں دو مدعیوں میں سے ہر ایک کی اس دیوار پر تین تین شہتیریں ہوں تو وہ دیوار ان دونوں میں برابر اور مشترک ہوگی۔کیونکہ اس وقت دونوں کا عمل اور تصرف اس پر برابر ہے۔پھر تین سے اور بھی کسی کی جتنی بھی شہتیریں زیادہ ہو جائیں تو اس کی زیادتی کا کوئی اعتبار نہ ہوگا۔(ف۔یعنی تین شہتیریں ہو جانے سے مکمل قبضہ کا مستحق ہو جاتا ہے۔اس بناء پر اگر ایک کی تین اور دوسرے کی پانچ چھ یا زیادہ بھی ہو جائیں تو بھی استحقاق اور دعویٰ میں دونوں مدعی برابر کے سمجھے جائیں گے۔وان اکان جذوع احدهما الخ اور اگر ان مدعیوں میں سے ایک کی شہتیریں تین سے کم (ایک یا دو) ہوں اور دوسرے کی تین ہوں تو وہ دیوار اسی شخص کی ہوگی جس کی تین شہتیریں ہوں گی۔اور دوسرے کو صرف اتنی جگہ ملے گی جس میں وہ شہتیریں رکھی جاسکیں۔یہ روایت مبسوط کی کتاب الاقرار کی ہے۔اور کتاب الدعویٰ کی روایت میں دونوں ہی مدعیوں کے لئے ان کی لکڑیوں کے رکھنے کی جگہ ہوگی۔پھر اس روایت کے موافق یہ بات کہی گئی ہے کہ دو شہتیروں کے درمیان جتنی بھی جگہ ہوگی وہ دونوں مدعیوں کے درمیان مشترک ہوگی۔اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ ایسا نہیں بلکہ ہر ایک کو اس کی شہتیر کے مقدار کے برابر ملے گی۔یہ حکم استحسانی ہے۔

والقیاس ان یکون الخ کیونکہ قیاس یہ چاہتا ہے کہ ایسی دیوار دونوں مدعیوں کے درمیان برابر کی ملکیت بتائی جائے۔کیونکہ جو چیز اصل میں حجت ہو رہی ہو اس کے زیادہ ہونے کا کوئی اعتبار نہیں ہوتا ہے اور دوسری روایت کی وجہ یہ ہے کہ اس دیوار سے ان میں سے ہر ایک شخص صرف اتنا ہی استعمال میں لاتا ہے جو اس کی شہتیروں کے نیچے آتی ہے۔اور پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ ایک دیوار تو بوقت ضرورت بہت سی شہتیروں کے رکھنے کے لئے بنائی جاتی ہے۔صرف دو چار ہی کے لئے نہیں بنائی جاتی ہے۔اس طرح ظاہری حالت اسی بات کی گواہ ہو رہی ہے کہ جس کی شہتیریں زیادہ ہوں گی دیوار اسی کی ہوگی۔البتہ جس کی شہتیریں صرف ایک دو ہی ہوں اس کو بھی اس دیوار پر ان کے رکھنے کا پورا پورا حق ہوگا۔کیونکہ ظاہری حالت ایسی حجت اور دلیل نہیں ہے جس سے مالکانہ قبضہ کا حق حاصل ہو جائے۔(ف۔یعنی زیادہ کے مالک کو یہ حق نہ ہوگا کہ جس کی صرف ایک یا دو ہی شہتیریں ہوں ان کو

وہاں سے نکال دے)۔

توضیح:۔اگر کسی دیوار پر دو مدعی ہوں اور اس دیوار پر ان دونوں کی تین تین یا کچھ زیادہ شہتیریں ہوں۔اگر ان دو میں سے ایک کی صرف ایک یا دو اور دوسرے کی تین یا ان سے زائد شہتیریں ہوں۔ تفصیل مسائل۔ حکم۔اقوال ائمہ۔دلائل۔

ولو كان لاحدهما جذوع وللآخر اتصال فالاول اولى ويروى ان الثاني اولى، وجه الاول ان لصاحب الجذوع التصرف ولصاحب الاتصال اليد والتصرف اقوى، ووجه الثاني ان الحائطين بالاتصال يصيران كبناء واحد ومن ضرورة القضاء له ببعضه القضاء بكله، ثم يبقى للآخر حق وضع جذوعه، لما قلنا، وهذه رواية الطحاوي وصححها الجرجاني، قال واذا كانت دار منها في يد رجل عشرة ابيات وفي يد آخر بيت فالساحة بينهما نصفان، لاستوائهما في استعمالها وهو المرور فيها، قال واذا ادعى الرجلان ارضا يعني يدعي كل واحد منهما انها في يده لم يقض انها في يد واحد منهما حتى يقيما البينة انها في ايديهما لان اليد فيها غير مشاهدة لتعذر احضارها وما غاب عن علم القاضي فالبينة تثبته، وان اقام احدهما البينة جعلت في يده لقيام الحجة، لان اليد حق مقصود وان اقاما البينة جعلت في ايديهما لما بينا فلا تُستحق لاحدهما بغير حجة، وان كان احدهما قد لَبَّن في الارض او بنى او حفر فهي في يده، لوجود التصرف والاستعمال فيها.

ترجمہ:۔اور اگر دونوں میں سے صرف ایک ہی کی شہتیریں دیوار پر رکھی ہوئی ہوں۔اور دوسرے کی عمارت سے اس دیوار کو اتصال تربیع ہو (اس کی اینٹیں دوسرے کی دیوار میں پھنسی ہوئی ہوں) تو شہتیروں والا استحقاق میں اولیٰ ہوگا یعنی اسی کے حق میں ملکیت کا حکم ہوگا۔اور دوسری روایت یہ ہے کہ جس کی عمارت سے دیوار زیادہ متصل ہوگی وہی زیادہ مستحق ہوگا۔وجہ الاول الخ۔ان میں سے پہلی روایت کی دلیل یہ ہے کہ شہتیروں والے کو اس دیوار میں تصرف کا پورا حق حاصل ہے۔اور جس کی عمارت متصل ہے اس کو صرف قبضہ حاصل ہے۔حالانکہ تصرف کرنے والا زیادہ قوی ہوتا ہے نسبت اس شخص کے جس کا اس پر صرف قبضہ ہو۔ووجہ الثانی الخ اور دوسری روایت کی وجہ یہ ہے کہ دونوں دیواروں کے متصل ہونے کی وجہ سے وہ دو ہو کر بھی ایک ہوگئی ہیں۔اور اس حصہ کو دوسری دیوار کا حصہ قرار دینے کا مطلب یقیناً یہ ہوتا ہے کہ پوری عمارت ہی اسی کی ہوگئی ہے۔یعنی جب دونوں دیواریں ایک عمارت کے حکم میں ہوگئیں تو جب ایک دیوار اس کی مملوک ہوئی تو اس عمارت کا دوسرا حصہ بھی بلاشبہ اسی کی ملکیت ہوئی۔البتہ شہتیر والے کو اپنے شہتیر اس پر رکھنے کا پورا حق ہوگا۔کیونکہ ظاہری قبضہ ایسی دلیل نہیں ہے کہ اس کی وجہ سے اسے ایسی ملکیت کا حق حاصل ہو جائے کہ دوسرے کی شہتیروں کو نکال پھینکے۔اور طحاویؒ نے اسی دوسری روایت کو ترجیح دی ہے۔اور فقیہ جرجانیؒ نے فرمایا ہے کہ یہی روایت صحیح ہے۔

قال و اذا كانت دار الخ۔امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر ایک بڑے مکان میں گیارہ کمرے ہوں۔ان میں سے دس ایک شخص کے قبضہ میں اور صرف ایک دوسرے کے قبضہ میں ہو تو ان کے درمیان کا صحن دونوں کے درمیان برابری کے ساتھ مشترک ہوگا۔کیونکہ وہی صحن ان دونوں کی آمد و رفت کا راستہ ہے۔لہٰذا دونوں کو اس کے استعمال کا پورا حق ہوگا۔قال و اذا ادعى الخ امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر ایک زمین کے بارے میں دو شخصوں نے اس طرح دعویٰ کیا کہ وہ میرے قبضہ میں ہے تو ان میں سے کسی ایک کے بھی قبضہ میں ہونے کا حکم نہیں دیا جائے گا۔یہاں تک کہ دونوں ہی اپنے دعویٰ پر گواہ پیش کر دیں۔کہ وہ ہمارے قبضہ میں ہے۔کیونکہ زمین کی صورت میں قبضہ ہونا ظاہری طور پر معلوم نہیں ہوتا ہے۔کیونکہ اسی صورت میں اسے کمرہ یا بیٹھک کے کام میں لانا ممکن نہیں ہوتا ہے۔اور جو چیز ایسی ہو کہ وہ قاضی کے علم سے غائب ہو اسے لوگوں کی گواہی ہی ثابت

کرتی ہے۔

وان اقام احدهما الخ اب اگر ان دونوں میں صرف ایک شخص اس بات پر گواہ پیش کردے کہ وہ میرے قبضہ میں ہے۔ تو اسی کے قبضہ کا حکم دیدیا جائے گا۔ کیونکہ اس کی دلیل قائم ہو گئی ہے۔ اس لئے چیز پر قبضہ پانا بھی ایک حق مقصود ہے۔ اور اگر دونوں نے گواہ پیش کردئے تو اس پر دونوں کے قبضہ کا حکم دیدیا جائے گا۔ کیونکہ اس وقت بھی دلیل قائم ہو گئی ہے۔ اس لئے دونوں میں صرف کسی ایک کے لئے ملکیت کا حق نہیں دیا جائے گا۔ وان کان احدهما الخ اور اگر ان دونوں میں سے ایک نے اس زمین میں کچھ اینٹوں کی چنائی کردی یا اس میں عمارت بنالی یا کنواں کھدوادیا تو اسی کا قبضہ مانا جائے گا۔ کیونکہ ایسا کردینے سے استعمال کا تصرف (یعنی اسی کے زیر استعمال ہوتا ہے) پایا جاتا ہے۔ (ف اس لئے لازمی طور پر اسی کا قبضہ ثابت ہو گیا۔ جیسے جانور میں اس سواری کا پایا جانا یا کپڑے میں پہننا تصرف ہوا کرتا ہے۔ ک۔)

توضیح:۔ اگر دو مدعیوں میں سے صرف ایک کی شہتیریں دیوار پر ہوں۔ اور دوسرے کی عمارت سے اس دیوار کو اتصال تربیع ہو۔ اگر ایک بڑے مکان میں گیارہ کمرے ہوں جن میں سے دس کمرے ایک شخص کے قبضہ میں اور صرف ایک کمرہ دوسرے کے قبضہ میں ہو۔ اور صرف ایک شخص نے گواہ پیش کئے۔ یا ایک نے کچھ اینٹوں کی وہاں چنائی کردی۔ تفصیل مسائل۔ حکم۔ دلائل

باب دعوى النسب

قال واذا باع جارية فجاءت بولد فادعاه البائع فان جاءت به لاقل من ستة اشهر من يوم باع فهو ابن للبائع وامه ام ولد له، وفي القياس وهو قول زفرؒ والشافعيؒ دعوته باطلة لان البيع اعتراف منه بانه عبد فكان في دعواه مناقضا ولا نسب بدون الدعوى، وجه الاستحسان ان اتصال العلوق بملكه شهادة ظاهرة على كونه منه لان الظاهر عدم الزناء ومبنى النسب على الخفاء فيعفى فيه التناقض واذا صحت الدعوة استندت الى وقت العلوق فتبين انه باع ام ولده فيفسخ البيع لان بيع ام الولد لا يجوز ويرد الثمن لانه قبضه بغير حق وان ادعاه المشترى مع دعوة البائع او بعده فدعوة البائع اولى لانها اسبق لاستنادها الى وقت العلوق وهذه دعوة استيلاد، وان جاءت به لاكثر من سنتين من وقت البيع لم يصح دعوة البائع لانه لم يوجد اتصال العلوق بملكه تيقنا وهو الشاهد والحجة الا اذا صدقه المشترى فيثبت النسب ويحمل على الاستيلاد بالنكاح ولا يبطل البيع لانا تيقنا ان العلوق لم يكن في ملكه فلا يثبت حقيقة العتق ولا حقه وهذه دعوة تحرير وغير المالك ليس من اهله، وان جاءت به لاكثر من ستة اشهر من وقت البيع ولاقل من سنتين لم تقبل دعوة البائع فيه الا ان يصدقه المشترى، لانه احتمل ان لا يكون العلوق في ملكه فلم توجد الحجة فلابد من تصديقه واذا صدقه يثبت النسب ويبطل البيع والولد حر والام ام ولد له كما في المسألة الاولى لتصادقهما واحتمال العلوق في الملك.

باب۔ دعویٰ نسب کا بیان

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ۔ اگر کسی نے اپنی ایک باندی فروخت کی پھر اسے وہاں بچہ پیدا ہو گیا۔ جس کے بارے میں اس بائع نے یہ دعویٰ کیا کہ یہ بچہ میرے نسب سے ہے۔ تو دیکھا جائے گا کہ اگر فروخت کے دن سے بچہ کی پیدائش تک چھ ماہ سے بھی کم میں ہی یہ بچہ پیدا ہو گیا ہے تو بچہ اسی بائع کا بیٹا ہوا۔ اور اس کی ماں یعنی یہ باندی اسی بائع کی ام ولد ہو گئی۔ اس طرح یہ بیع

باطل ہو گئی۔ حالانکہ قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ بائع کا دعویٰ کرنا ہی باطل ہو۔ چنانچہ امام زفر و شافعی رحمہما اللہ کا یہی قول ہے۔ باطل کہنے کی وجہ یہ ہے کہ بائع کا اس باندی کو بیچنے کا ارادہ کرنا ہی اس بات کا اقرار ہے کہ یہ بچہ اس کا بیٹا نہیں بلکہ اس کا غلام ہے۔ اسی لئے تو بیچنا جائز ہوا۔ (ورنہ حرام ہوتا)۔ اس کے بعد وہ اس سے اپنے نسب کا دعویٰ کرنے میں مناقض ہو گیا۔ اور مناقض کا دعویٰ باطل ہوتا ہے۔ حالانکہ دعویٰ کے بغیر نسب ثابت نہیں ہوتا ہے۔ (لیکن ہمارے نزدیک اس قیاس کو چھوڑ کر استحسان ہی کو مقبول کہا جاتا ہے۔ استحسان کو قبول کرنے کی وجہ یہ ہے کہ ظاہری اور قوی دلیل یہ ہے کہ یہ بچہ اپنی ماں کے رحم میں اسی وقت سے ہے جب کہ وہ اپنے مالک (بائع) کی ملکیت میں اسی کے پاس تھی۔ اس لئے کہ ایک مسلمان کی شان سے خواہ وہ مرد ہو یا عورت سے اسی بات کی توقع کی جاتی ہے کہ اس نے زنا نہیں کیا ہوگا۔ اور جائز طریقہ سے نسب کی بنیاد رکھنا یعنی حمل قرار پانا پوشیدہ معاملہ ہوتا ہے۔ اس لئے اس مسئلہ میں اختلاف اور تناقض ہو سکتا ہے اسی لئے یہ تناقض معاف ہوتا ہے۔ یعنی بائع کو اس کی بیع کے وقت یہ معلوم نہ ہو سکا تھا کہ اس کے پیٹ میں حمل قرار پا چکا ہے۔ اسی لئے اس نے اس باندی کو فروخت کر دیا۔ اور اب اس کا دعویٰ کرتا ہے تو اس کا دعویٰ کرنا صحیح ہوا۔ اور جب دعویٰ کرنا صحیح ہو گیا تو یہ دعویٰ اس وقت سے ماننا ہوگا جس وقت سے کہ حمل قرار پایا ہے۔ اس بناء پر یہ بات یقینی ہو گئی کہ اس نے غلطی سے اپنی ام ولد فروخت کر دی تھی۔ لہٰذا یہ بیع فسخ کر دی جائے گی۔ کیونکہ ام ولد کی بیع باطل ہوتی ہے۔ اس عرصہ میں اگر بائع نے مشتری سے اس کا ثمن لیا ہو تو اسے واپس کرنا ہوگا۔ کیونکہ اس نے ناحق ثمن وصول کیا ہے۔

وان ادعاہ الخ اور اگر خریدار نے بھی اس بیچنے والے کے دعویٰ کے ساتھ یا اس کے بعد اس بچہ کے نسب کا اپنی طرف ہونے کا دعویٰ کیا کہ وہ میرا بچہ ہے۔ تو بائع کا دعویٰ اولیٰ ہوگا۔ کیونکہ اسی کا دعویٰ مقدم ہے۔ کیونکہ اگرچہ بظاہر دعویٰ ابھی کا ہے مگر حقیقت میں اس کی نسبت قرار حمل کے وقت سے ہوگی۔ اور یہ دعویٰ استیلاد ہے۔ (ف اگرچہ یہ دعویٰ استیلاد پہلے ہی ہونا چاہئے تھا۔ مگر دعویٰ میں قوت ہونے کی وجہ سے اس کے لئے اس وقت یعنی فی الحال بھی مالک ہونا ضروری نہیں ہے۔ وان جاءت بہ الخ اور اگر بیع کے وقت سے دو سال گذر جانے پر اس نے اس بچہ کا اپنے لئے دعویٰ کیا تو اس کا یہ دعویٰ نسب صحیح نہ ہوگا۔ کیونکہ اتنا طویل زمانہ گذر جانے کی وجہ سے یقین کے ساتھ یہ بات نہیں کہی جا سکتی ہے کہ یہ قرار حمل اسی وقت ہوا تھا جب کہ یہ اس باندی کا مالک تھا۔ حالانکہ اس کے لئے ثبوت نسب کی یہی بات شہادت اور دلیل تھی۔ (ف یعنی ہمیں جب اس بات کا یقین نہیں رہا کہ قرار حمل اتنے زمانہ سے ہے تو اس کے حق میں حجت نہیں رہی اور اسی لئے اس کا دعویٰ نسب صحیح نہ ہوا)۔

الا اذا صدقہ الخ البتہ اگر اس کا خریدار خود ہی بائع کے دعویٰ نسب کی تصدیق کر دے تو اس بائع سے یہ نسب ثابت ہو جائے گا۔ اور یہ کہا جائے گا کہ بائع کا اس عورت سے نکاح کر لینے سے قرار حمل ہوا ہے تاکہ اس کو زنا اور حرام کاری کا الزام نہ لگے۔ اور بیع بھی اپنی جگہ باقی رہ جائے یعنی باطل نہ ہو۔ کیونکہ ہمیں اس بات کا یقین ہو چکا ہے اس بچہ کا قرار حمل اس وقت کا نہیں ہے جب کہ یہ عورت اس کی باندی تھی۔ ایسا کہنے سے یہ بچہ یقینی طور پر پیدائشی آزاد نہ ہوگا۔ اور اس کی ماں (ام ولد ہو کر) آزادی کی مستحق نہ ہو گی۔ یعنی حقیقت میں یہ بچہ اس خریدار کا غلام ہوگا۔ اور اس کی ماں اس بائع کی ام ولد نہ ہو گی۔ اس دعویٰ کا نام دعویٰ تحریر (آزادی دلانے کا دعویٰ) ہوگا۔ پھر مالک کے سوا کسی دوسرے کو ایسا دعویٰ کرنے کا حق نہیں ہوتا ہے۔ (ف اسی بناء پر اس خریدار یعنی نئے مالک کی تصدیق کی ضرورت ہوئی۔ اور بعد میں وہ بائع اس خریدار کو اس بچہ کی قیمت دیدے گا۔ اس طرح یہ بچہ قیمتہً آزاد ہو جائے گا۔

وان جاءت بہ لاکثر الخ اور اگر بیع کے وقت سے چھ ماہ سے زیادہ لیکن دو برس سے کم کی مدت میں اسے بچہ پیدا ہوا تو بائع کا اس بچہ کے بارے میں نسب کا دعویٰ مقبول نہ ہوگا۔ ہاں اس صورت میں بھی اگر اس کا خریدار اس کی تصدیق کر دے کہ یہ بچہ اسی کا ہے۔ کیونکہ اس صورت میں بھی یہ احتمال باقی رہتا ہے کہ شاید اس کا قرار حمل بائع کی ملکیت میں نہ ہوا ہو۔ تو اس احتمال کے پائے

جانے کی وجہ سے حجت پوری نہ ہو گی۔ اسی بناء پر اس خریدار کی تصدیق بھی ضروری ہو گی۔ اب اگر مشتری نے اس کی تصدیق کر دی تب اس کا نسب صحیح ہو جائے گا۔ اور بیع باطل ہو جائے گی۔ اور یہ بچہ آزاد ہو گا۔ اور اس کی ماں اس بائع کی ام ولد ہو گی جیسے پہلے مسئلہ میں گذرا ہے۔ کیونکہ بائع اور مشتری دونوں نے ایک دوسرے کی تصدیق کر دی ہے۔ اور اس بات کا احتمال موجود تھا کہ بائع کی ملکیت میں رہتے ہوئے ہی اس کا قرار حمل ہوا ہو۔

توضیح:۔ باب۔ دعوی نسب۔ اگر کسی نے اپنی باندی فروخت کی۔ پھر چھ مہینے گزرنے کے بعد۔ یا اس سے پہلے۔ یا اس کے چھ ماہ بعد اور دو برس کے درمیان۔ یا دو برس کے بعد۔ یا بائع کے دعویٰ کے ساتھ خریدار نے بھی دعویٰ نسب کر دیا۔ تفصیل مسائل۔ حکم۔ اقوال ائمہ۔ دلائل

قال فان مات الولد فادعاه البائع وقد جاء ت به لاقل من ستة اشهر لم يثبت الاستيلاد فى الام لانها تابعة للولد ولم يثبت نسبه بعد الموت لعدم حاجته الى ذلك فلا يتبعه استيلاد الام، وان ماتت الام فادعاه البائع وقد جاء ت به لاقل من ستة اشهر يثبت النسب فى الولد واخذه البائع، لان الولد هو الاصل فى النسب فلا يضره فوات التبع وانما كان الولد اصلا لانها تضاف اليه يقال ام الولد ويستفيد الحرية من جهته لقوله عليه السلام اعتقها ولدها والثابت لها حق الحرية وله حقيقتها والادنى يتبع الاعلى ويرد الثمن فى قول ابى حنيفةؒ وقالا يرد حصة الولد ولا يرد حصة الام لانه تبين انه باع ام ولده وماليتها غير متقومة عنده فى العقد والغصب فلا يضمنها المشترى وعنده متقومة فيضمنها.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ۔ اگر خریدار کے پاس چھ ماہ کے اندر باندی کو بچہ پیدا ہوا اور وہ مر گیا اس کے بعد بائع نے اس بچہ کے نسب کا دعویٰ کیا تو یہ باندی ام ولد نہیں ہو سکے گی۔ کیونکہ ماں کا ام ولد ہونا اس کے بچہ کی آزادی کے تابع ہے۔ اور بچہ کا نسب اس کے مر جانے سے ثابت نہیں ہوا۔ کیونکہ اب اس کے نسب ثابت ہونے کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ اسی وجہ سے اس کے بعد اس کی ماں بھی ام ولد ثابت نہ ہو گی۔ (ف کیونکہ اس مسئلہ میں بچہ اصل اور ماں تابع ہوتی ہے۔ پس جب اصل (بچہ) میں نسب ثابت نہ ہوا تو تابع (ماں) میں بھی ثابت نہ ہو گا)۔ وان ماتت الام الخ اور اگر بچہ کی ماں کے مر جانے کے بعد بائع نے اس بچہ پر اپنے نسب کا دعویٰ کیا اس صورت میں کہ بیع کے بعد سے چھ مہینے کے اندر ہی وہ بچہ پیدا ہو گیا تھا۔ تب اس بچہ میں بائع کا نسب ثابت ہو جائے گا۔ اور وہ بائع اس بچہ کو مشتری سے لے لے گا۔ کیونکہ نسب کے بارے میں بچہ ہی اصل ہوتا ہے۔ اس لئے تابع (ماں) کے مر جانے سے اس کا کوئی نقصان نہ ہو گا۔ (اور اس پر کوئی اثر نہ ہو گا)۔ معلوم ہونا چاہئے کہ بچہ کو اصل کہنے کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ ماں کی نسبت بچہ ہی کی طرف کی جاتی ہے اسی لئے اسے ام الولد یعنی بچہ کی ماں کہا جاتا ہے۔ اور ولد الام یعنی ماں کا بچہ نہیں کہا جاتا ہے۔ پس معلوم ہوا کہ باندی کو جو شرافت مل رہی ہے وہ اسی بچہ کی وجہ سے ہے۔ یہاں تک کہ ماں اس بچہ کی وجہ سے آزاد ہو جاتی ہے۔

نیز رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے اعتقها ولدها یعنی باندی کو اس کے بچہ ہی نے آزاد کیا ہے۔ معلوم ہونا چاہیئے کہ ماں کو آزادی کا حق ملتا ہے۔ لیکن بچہ کے لئے حقیقۃً آزادی ہے۔ یعنی بچہ اپنی ماں سے اعلیٰ ہے۔ اور قاعدہ ہے کہ ادنیٰ اپنے اعلیٰ کے تابع ہوتا ہے۔ (ف۔ خلاصہ کلام یہ ہوا کہ باندی کا جو بچہ اس کے مولیٰ کے نطفہ سے ہو وہ اپنے باپ کی طرح اصلی آزاد ہوتا ہے۔ اور اسی کے طفیل میں اس کی ماں کو آزادی کا حق حاصل ہو جاتا ہے۔ اس حد تک کہ وہ باندی اب فروخت بھی نہیں کی جا سکتی ہے۔ کیونکہ فروخت کرنے کے لائق نہیں رہتی ہے۔ پھر وہ اپنے مولیٰ کے مرتے ہی آزاد ہو جاتی۔ یعنی اپنے مالک کے مرنے پر

اس کی آزادی موقوف نہیں رہتی ہے بلکہ وہ تو فوراً ہی آزاد ہو جاتی ہے۔البتہ اس کو فوراً آزادی نہیں دی جاتی ہے تاکہ مولیٰ کے حق میں مملوک ہونے کی وجہ سے وہ حلال رہے۔اس طرح بچہ کا تعلق قائم رہا۔اور اگر فی الفور اسے آزادی حاصل ہو جاتی تو مولیٰ کو اس سے پورا نکاح کرنا پڑتا۔ پھر ممکن ہے کہ وہ اس سے نکاح کرنے کو پسند نہ کرتی یا اس کے مولیٰ کے پاس اس کو مہر ادا کرنے کے لئے کچھ سامان نہ ہو۔ایسی صورتوں میں اس بچہ کی پرورش میں پریشانیاں ہوتیں۔اسی لئے شریعت نے صرف مولیٰ کی حیات تک بدستور اس کے مولیٰ کے لئے اسے حلال رکھا۔پس معلوم ہوا کہ وہ اپنے بچہ کی حقیقی آزادی کے تابع ہے۔اور اس نے اپنی آزادی اسی بچہ کی طرف سے پائی ہے۔یہاں تک کے رسول اللہ ﷺ نے صاف الفاظ میں بچہ کو آزاد کرنے والا فرمادیا ہے۔کیونکہ وہی اس کی آزادی کا سبب اور ذریعہ بنا ہے۔ حضرت ابن عباسؓ نے فرمایا ہے کہ رسول اللہ ﷺ کی مجلس میں آپ کے صاحبزادہ ابراہیمؓ کی والدہ یعنی حضرت ماریہ قبطیہؓ کا جو آپ ﷺ کی مملوکہ باندی تھیں تذکرہ کیا گیا تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ اُن کے لڑکے یعنی ابراہیم نے ان کو آزاد کر دیا ہے۔ یعنی ابراہیم کی پیدائش سے وہ آزاد ہو گئی ہیں۔رواہ ابن ماجہ والحاکم۔الحاصل جب بچہ کی ماں کی وفات کے بعد اس بچہ کا نسب ثابت ہو گیا تو بائع اسے اپنے مشتری سے لے لیگا۔

ویرد الثمن الخ اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک بائع پر یہ لازم ہو گیا ہے کہ اس باندی کے عوض جو کچھ بھی رقم لی تھی وہ سب واپس کر دے۔اور صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ اس بچہ کی جو کچھ رقم ہو سکتی ہو وہ واپس کر دے۔اور ماں کے حصہ کی رقم جو کچھ بھی ہو واپس نہ کرے۔اس مسئلہ کی دلیل یہ ہے کہ اب یہ بات بالکل واضح ہو گئی کہ بائع نے اپنی ام ولد کو فروخت کیا تھا۔حالانکہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ام ولد کی کوئی قیمت نہیں ہو سکتی ہے۔کہ وہ غیر متقوم ہے۔نہ بیع کرنے کی صورت میں اور نہ غصب کرنے کی صورت میں۔لہٰذا مشتری اس کا ضامن نہیں ہوگا۔یعنی یہ مشتری اس بائع سے اپنی دی ہوئی پوری رقم وصول کرے گا۔لیکن صاحبینؒ کے نزدیک چونکہ ام ولد کی مالیت قیمتی ہے اس لئے اس کے مرجانے کی صورت میں یہ مشتری اس کا ضامن ہوگا۔(ف۔ یعنی ام ولد کو باندی فرض کر کے اس کی قیمت کا اندازہ کیا جائے۔لیکن جو رقم اس کی لگائی گئی تھی وہ اب اس باندی اور اس کے بچہ دونوں کے مقابلہ میں ہوگی مثلاً دس دینار کو اس نے باندی خریدی اور اب اس کی بازاری قیمت کا اندازہ کرنے سے پندرہ دینار ہو سکتے ہیں۔ پھر اس بچہ کو ایک غلام فرض کرنے سے دس دینار کا اندازہ کیا گیا تو یہ دس دینار ان دونوں کے مقابلہ اس طرح تقسیم ہوں گے کہ چھ دینار باندی کے مقابلہ میں اور چار دینار بچہ کے مقابلہ میں پڑے۔پر چونکہ مشتری نے وہ بچہ بائع کو واپس کر دیا ہے اس لئے بائع وہ چار دینار اس مشتری کو واپس کر دے۔اور چونکہ ام ولد مشتری کے پاس مر چکی ہے اس لئے اب بائع سے وہ چھ دینار ختم کر دئے گئے۔ لیکن امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک باندی کے مرنے سے ایک آزاد کی طرح کچھ بھی ختم نہیں ہوگا۔یعنی بائع پر لازم ہوگا کہ وصول کی ہوئی پوری رقم واپس کر دے۔م۔ش۔)۔

توضیح:۔اگر چھ مہینے کے اندر خریدار کے پاس باندی کو بچہ پیدا ہوا پھر وہ مر گیا۔اس کے بعد بائع نے اس بچہ کے نسب کا دعویٰ کیا۔اگر بچہ کی ماں کے مرجانے کے بعد بائع نے اس بچہ پر اپنے نسب کا دعویٰ کیا اس صورت میں کہ وقت بیع کے بعد سے چھ مہینے کے اندر ہی بچہ پیدا ہوا تھا۔ تفصیل مسائل۔حکم۔اقوال ائمہ۔دلائل

قال وفی الجامع الصغیر واذا حبلت الجاریة فی ملك رجل فباعها فولدت فی ید المشتری فادعی البائع الولد وقد اعتق المشتری الام فهو ابنه ویرد علیه بحصته من الثمن ولو كان المشتری اعتق الولد فدعوته باطلة وجه الفرق ان الاصل فی هذا الباب الولد والام تابعة له علی مامر وفی الوجه الاول قام المانع من الدعوة والاستیلاد وهو العتق فی التبع وهو الام فلا یمتنع ثبوته فی الاصل وهو الولد ولیس من ضروراته كما فی ولد

المغرور فانه حر وامه امة لمولاها وكما في المستولدة بالنكاح وفي الفصل الثاني قام المانع بالاصل وهو الولد فيمتنع ثبوته فيه وفي التبع وانما كان الاعتاق مانعا لانه لا يحتمل النقض كحق استحقاق النسب وحق الاستيلاد فاستويا من هذا الوجه والثابت من المشتري حقيقة الاعتاق، والثابت في الام حق الحرية وفي الولد للبائع حق الدعوة والحق لا يعارض الحقيقة، والتدبير بمنزلة الاعتاق لانه لا يحتمل النقض وقد ثبت به بعض آثار الحرية، وقوله في الفصل الاول يرد عليه بحصته من الثمن قولهما وعنده بكل الثمن هو الصحيح كما ذكرنا في فصل الموت.

ترجمہ:۔ مصنف ہدایہؒ نے فرمایا ہے کہ جامع صغیر میں ہے کہ اگر ایک مرد کی ملکیت میں اس کی باندی کو قرار حمل ہوا پھر اس نے اس باندی کو فروخت کر دیا۔ اور مشتری کے پاس جانے کے بعد اسے بچہ پیدا ہو گیا۔ (یعنی بیع کے وقت سے چھ مہینے کے اندر ہی وہ بچہ پیدا ہوا) پھر بائع نے اس بچہ کا دعویٰ کیا اور اسی عرصہ میں اس مشتری نے اس باندی کو آزاد بھی کر دیا تو وہ بائع کا بیٹا ہو گا۔ اور بائع مجموعی رقم میں سے اس کا حصہ واپس کرے گا۔ اور اگر مشتری نے اس بچہ کو آزاد کر دیا ہو تو بائع کے نسب کا دعویٰ باطل ہو گا۔ **وجه الفرق الخ**۔ فرق کی وجہ یہ ہے کہ جیسا کہ پہلے بتایا جا چکا ہے کہ نسب کے دعویٰ کے مسئلہ میں بچہ اصل اور اس کی ماں اس کے تابع ہوتی ہے۔ تو پہلی صورت میں نسب اور استیلاد کے دعویٰ سے جو چیز روکنے والی ہے یعنی آزادی وہ اس کی ماں میں پائی گئی ہے جو کہ تابع ہے اس لئے یہ اصل یعنی بچہ میں مؤثر نہ ہو گی۔ اس لئے بچہ میں نسب ثابت ہو جائے گا۔ پھر یہ بات ضروری نہیں ہے کہ اگر بچہ کی آزادی کسی طرح ثابت ہو تو اس کی ماں میں بھی ام الولد ہونے والی آزادی ثابت ہو جائے۔

كما في ولد المغرور الخ جیسا کہ وہ مرد جس کو دھوکہ دیا گیا ہو۔ اس کا بچہ آزاد ہوتا ہے حالانکہ اس کی ماں اپنے مولیٰ کی باندی باقی رہتی ہے **كمافي المستولدة الخ** اور جیسے کہ کسی باندی سے نکاح کے بعد اولاد ہوتی ہو۔ (ف اس کی تفصیل یہ ہے کہ اگر کسی باندی نے کسی آزاد مرد سے جا کر کہا کہ میں آزاد عورت ہوں تم مجھ سے نکاح کر لو اس بناء پر اس مرد نے اس سے نکاح کر لیا اور اولاد بھی ہو گئی۔ اس کے بعد باندی کے مالک نے قاضی کے پاس آکر ثابت کر دیا کہ یہ میری باندی ہے۔ اس لئے وہ باندی اس کے مولیٰ کو لوٹا دی جائے گی۔ اور اس کے بچے کی قیمت کی ادائیگی کے بعد آزاد ہوں گے۔ اسی طرح اولاد کا نسب تو ثابت ہوا اگرچہ اس کی ماں ام الولد نہ ہو سکی۔ اسی طرح اگر کسی نے دوسرے شخص کی باندی سے نکاح کیا پھر اس سے اولاد ہوئی تو اولاد کا نسب اس کے باپ سے ثابت ہو گا۔ اگرچہ اس کی ماں ام الولد نہ ہو گی بلکہ اپنے مولیٰ کی باندی باقی رہے گی۔ یہاں تک کہ اگر نکاح کے وقت یہ شرط بھی لگا دی گئی ہو کہ جو اولاد ہو گی وہ آزاد ہو گی۔ تو یہ شرط بھی صحیح ہو گی اور اولاد آزاد بھی ہو گی۔ الحاصل یہ بات ثابت ہو گئی کہ بچہ کے نسب کے ثابت ہونے یا آزاد ہونے سے یہ لازم نہیں آتا ہے کہ اس کی ماں بھی ام الولد یا آزاد ہو جائے۔ اس لئے اگر ماں کو بھی آزاد کر دیا ہو یہاں تک کہ وہ ام الولد نہ ہو سکے تو بھی بچہ میں نسب ثابت ہو سکتا ہے۔ یہ تو پہلی صورت تھی کہ ماں کے آزاد ہونے کے بعد بچہ کا نسب ثابت کیا گیا۔ م۔ اور دوسری صورت میں جبکہ بچہ آزاد کر دیا گیا ہو تو آزادی جو ثبوت نسب سے مانع ہے وہ بچہ میں موجود ہے جو اصل ہے تو اس سے نسب ثابت ہونا اصل یعنی بچہ میں ممنوع ہو گیا۔ اور تابع یعنی اس کی ماں میں بھی ممنوع ہو گیا۔ یعنی جب بچہ سے نسب ثابت نہ ہوا تو اس کی ماں بھی ام ولد نہ ہو گی۔

وانما كان الاعتاق مانعا الخ معلوم ہونا چاہئے کہ آزاد کرنا ثبوت نسب کو اس لئے روکتا ہے کہ آزادی ایسی صفت ہے جو باطل نہیں کی جا سکتی ہے اور نہ باطل ہوتی ہے جیسے کہ نسب کا استحقاق اور استیلاد کا حق ہے تو مشتری کی طرف سے آزاد کیا جانا اور بائع کی طرف سے استحقاق اور استیلاد کا حق ہونا اس مسئلہ میں برابر ہیں یعنی کوئی بھی باطل نہیں ہو سکتا ہے پھر اس جگہ اعتاق کو حق اعتاق پر ترجیح ہو گی کیونکہ مشتری کی طرف سے حقیقی اعتاق موجود ہے۔ مگر بائع کی طرف سے باندی میں صرف حق اعتاق ہے۔ اور بچہ میں نسب کے دعویٰ کا حق ثابت ہوا۔ حالانکہ آزادی اور نسب کے حق کو حقیقی آزادی کے ساتھ معارضہ نہیں

ہو سکتا ہے کیونکہ وہ حقیقی آزادی جو حاصل ہو وہ حق آزادی کے مقابلہ میں زیادہ قوی ہے۔اس لئے مشتری کا تصرف باقی رہا۔
بخلاف الاعتاق الخ معلوم ہوا کہ مشتری کا اس غلام کو مدبر بنا دینا اس کے آزاد کر دینے کے حکم میں ہے کیونکہ یہ بھی باطل کرنے کے قابل نہیں ہوتا ہے۔اور مدبر بنا دینے سے بھی آزادی کے کچھ آثار ظاہر ہو جاتے ہیں۔وہ اس طرح سے کہ اگر مشتری نے بچہ کو مدبر بنا دیا تو بھی بائع کے نسب کا دعویٰ ثابت نہ ہوگا۔اور امام محمدؒ نے پہلی صورت میں جب کہ مشتری نے ماں کو آزاد کر دیا اس کے بعد بائع نے بچہ کے نسب کا دعویٰ کیا تو اس کے متعلق یہ فرمایا ہے کہ بائع اس بچہ کی جو قیمت لگ سکتی ہو مشتری کو واپس کر دے تو اس حصہ کے واپس کرنے کا قول صاحبینؒ کا ہے۔اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک پوری اصل رقم واپس کرے گا۔یہی قول صحیح ہے جیسا کہ ہم نے باندی کے مرنے کی صورت میں بیان کیا ہے۔(ف۔یہ حکم جو ذکر کیا گیا ایسے تصرف کے بارے میں ہے جو باطل نہیں ہو سکتا ہو۔جیسے کسی کو آزاد کرنا یا مدبر بنانا وغیرہ۔اور اگر ایسا کوئی تصرف ہو جو باطل اور فسخ ہونے کے قابل ہو تو اس کا حکم آئندہ ذکر کیا جارہا ہے)۔

توضیح:۔اگر ایک شخص کی ملکیت میں اس کی باندی حاملہ ہوئی۔اور اسے فروخت کر دیا اور مشتری کے پاس جا کر بیچنے سے چھ ماہ کے اندر اسے بچہ پیدا ہو گیا۔اس کے بعد اس بائع نے اس بچہ کا دعویٰ کیا۔اس عرصہ میں مشتری نے اس باندی کو آزاد کر دیا۔یا اس بچہ کو آزاد کر دیا۔تفصیل مسئلہ۔حکم۔اقوال ائمہ۔دلائل

قال ومن باع عبدا ولد عنده وباعه المشترى من آخر ثم ادعاه البائع الاول فهو ابنه ويبطل البيع، لان البيع يحتمل النقض وماله من حق الدعوة لا يحتمله فينتقض البيع لاجله، وكذا اذا كاتب الولد او رهنه او آجره او كاتب الام او رهنها او زوجها ثم كانت الدعوة لان هذه العوارض تحتمل النقض فينتقض ذلك كله وتصح الدعوة بخلاف الاعتاق والتدبير على مامر وبخلاف ما اذا ادعاه المشترى اولا ثم ادعاه البائع حيث لا يثبت النسب من البائع لان النسب الثابت من المشترى لا يحتمل النقض فصار كاعتاقه. قال ومن ادعى نسب احد التوأمين ثبت نسبهما منه، لانهما من ماء واحد فمن ضرورة ثبوت نسب احدهما ثبوت نسب الآخر، وهذا لان التوأمين ولدان بين ولادتهما اقل من ستة اشهر فلا يتصور علوق الثانى حادثا لانه لا حبل لاقل من ستة اشهر، وفى الجامع الصغير اذا كان فى يده غلامان توأمان وُلدا عنده فباع احدهما واعتقه المشترى ثم ادعى البائع الذى فى يده فهما ابناه وبطل عتق المشترى لانه لما ثبت نسب الولد الذى عنده لمصادفة العلوق والدعوة ملكه اذ المسألة مفروضة فيه ثبت به حرية الاصل فيثبت نسب الآخر وحرية الاصل فيه ضرورة لانهما توأمان فتبين ان عتق المشترى وشراءه لاقى حر الاصل فبطل بخلاف ما اذا كان الولد واحدا لان هناك يبطل العتق فيه مقصوداً لحق دعوة البائع وههنا ثبت تبعا لحريته فيه حرية الاصل فافترقا، ولو لم يكن اصل العلوق فى ملكه ثبت نسب الولد الذى عنده ولا ينقض البيع فيما باع لان هذه دعوة تحرير لانعدام شاهد الاتصال فيقتصر على محل ولايته.

ترجمہ:۔امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی شخص نے ایسا غلام فروخت کیا جو اسی کے پاس پیدا ہوا۔پھر مشتری نے اسے دوسرے شخص کے پاس بیچدیا۔اس کے بعد پہلے بائع نے اُس کے نسب کا دعویٰ کیا تو وہ بچہ اس کا بیٹا ہو جائے گا۔اور بیع ختم ہو جائے گی۔لان البیع یحتمل الخ کیونکہ بیع ایسا معاملہ ہے جو باطل اور ختم ہو سکتا ہے۔لیکن بائع کو دعویٰ نسب کا جو حق ہوتا ہے وہ ختم نہیں ہو سکتا ہے۔اس لئے حق دعویٰ کی وجہ سے بیع ختم اور باطل کر دی جائے گی۔اسی طرح اگر مشتری نے بچہ کو مکاتب

بنادیا ہو یا کسی کے پاس بطور رہن رکھ دیا ہو یا اسے کسی کے پاس بطور اجارہ اور کرایہ کے رکھ دیا ہو۔ یا اس کی ماں کو مکاتب بنایا یا اسے رہن کے طور پر رکھا یا اس کے ساتھ کسی دوسرے کی شادی کر دی ہو۔ جس سے اسے بچہ پیدا ہوا اس کے بعد بائع نے اس بچہ پر نسب کا دعویٰ کیا تو بھی یہی حکم ہو گا یعنی ایسے سارے تصرفات باطل کر دئے جائیں۔ کیونکہ یہ سب ایسے عوارض ہیں جو ختم کئے جاسکتے ہیں۔ اس لئے سب ختم کر دئے جائیں گے۔ پھر بائع کے نسب کا دعویٰ صحیح ہو جائے گا۔

بخلاف الاعتاق الخ برخلاف آزاد کرنے اور مکاتب بنانے کے کہ یہ باطل نہیں ہیں۔ جیسا کہ اوپر بیان کیا جا چکا ہے۔ اور بخلاف اس کے اگر مدعی نے پہلے اس کے نسب کا دعویٰ کیا اس کے بعد بائع نے دعویٰ کیا تو اس بائع سے نسب ثابت نہ ہو گا۔ کیونکہ مشتری سے ایک بار جو نسب ثابت ہو چکا ہے وہ ختم ہونے والا نہیں ہے تو یہ صورت ایسی ہو گئی جیسے اس نے خود اسے آزاد کر دیا ہو۔ **قال ومن ادعی نسب الخ** قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر ایک شخص نے جڑواں دو بچوں میں سے ایک کے نسب کا اپنی طرف دعویٰ کیا تو لامحالہ دوسرے بچہ کا نسب بھی اسی سے ثابت ہو جائے گا۔

لانهما من الخ کیونکہ دونوں ایک ہی نطفہ سے پیدا ہوئے ہیں پس جب ان میں سے ایک کے نسب کو مان لیا تو لامحالہ دوسرا بھی اسی کے نسب سے ماننا ہو گا۔ یہ دعویٰ ہم نے اس لئے کیا کہ جڑواں بچے تو وہی کہلاتے ہیں جو ایک ساتھ دو پیدا ہوتے ہوں یعنی دونوں کی پیدائش میں چھ ماہ سے کم کا فرق ہو۔ اس میں یہ بات ممکن نہیں ہوتی ہے کہ پہلے بچہ کے پیدا ہو جانے کے بعد دوسرے بچہ کا قرار حمل ہوا ہو۔ کیونکہ ایک حمل کا وقت چھ ماہ سے کم نہیں ہوتا ہے۔ اس لئے لامحالہ یہ ماننا ہو گا کہ دونوں کا قرار حمل ایک ہی نطفہ سے ہوا ہے۔ اور جامع صغیر میں مذکور ہے کہ اگر ایک شخص کے قبضہ میں جڑواں دو غلام ہوں جو اسی کی ملکیت میں رہتے ہوئے پیدا ہوئے ہوں۔ اور ان میں سے ایک کو اس نے بیچ دیا اور خریدار نے بعد میں اسے آزاد کر دیا پھر اس بائع نے اس غلام کے بارے میں جو اس کی ملکیت میں ابھی بھی موجود ہے اپنی ملکیت کا دعویٰ کیا کہ یہ میرا بیٹا ہے تو وہ دوسرا ابھی اسی کا بیٹا ہو گا یعنی دونوں اسی کے بیٹے ہو جائیں گے۔ اور خریدار کا اسے خریدنا پھر اسے آزاد کرنا باطل ہو گا کیونکہ جب دونوں میں سے اس ایک غلام کا نسب ثابت ہو گیا جو مالک کے پاس اب بھی موجود ہے محض اس وجہ سے کہ وہ اسی کی ملکیت میں پیدا ہوا ہے اور نسب کا دعویٰ بھی اسی کی ملکیت میں ہوا ہے۔ کیونکہ یہ مسئلہ اس طرح فرض کیا گیا ہے کہ قرار حمل اور ولادت دونوں کام اس کی ملکیت میں ہوئے ہیں۔ پھر جب اس نے اپنے نطفہ سے ہونے کا اقرار کیا تو اس سے بچہ میں اصلی آزادی ثابت ہو گئی پس یقیناً دوسرے بچہ کا بھی اسی سے نسب اور اصلی آزادی ثابت ہو گئی۔ کیونکہ وہ دونوں جڑواں ہیں اس طرح حاصل یہ ہوا کہ اس مشتری نے اصلی آزاد شخص کو خریدا پھر آزاد کیا۔ حالانکہ اصلی آزاد کو خریدنا ممکن نہیں ہوتا ہے۔ اسی طرح اسے آزاد کرنا بھی باطل ہے۔ یعنی حقیقت میں اس مشتری کی طرف سے آزادی نہیں دی گئی۔

بخلاف ما اذا کان الخ بخلاف اس صورت کے جب کہ ایک ہی بچہ ہوتا تو اس مشتری کا اسے آزاد کرنا باطل نہ ہوتا کیونکہ اس میں بائع کی طرف سے نسب کے دعویٰ کی وجہ سے قصداً عتق باطل ہوتا اور یہ جائز نہیں ہے۔ اور موجودہ مسئلہ میں جڑواں ہونے کی صورت میں اصل آزادی کی وجہ سے مشتری کی طرف آزاد کرنے کو باطل کہنا تبعاً ثابت ہوا ہے۔ پس دونوں مسئلوں میں فرق ظاہر ہو گیا۔ **ولو لم یکن الخ** اور اگر اس مسئلہ میں قرار حمل ہونا اصل میں بائع کی ملکیت میں رہتے ہوئے نہ ہو تو جو غلام بائع کے پاس رہ گیا ہے اس کا نسب ثابت ہو جائے گا۔ اور جسے اس نے فروخت کر دیا ہے اس کی بیع باطل نہیں ہو گی۔ کیونکہ اس دعویٰ کا نام دعویٰ استیلاد نہیں ہے بلکہ دعویٰ تحریر ہے۔ کیونکہ قرار حمل ہونا اور نسب کا دعویٰ کرنا ایک ساتھ دونوں اس کی ملکیت میں نہیں ہوئے۔ بلکہ صرف نسب کا دعویٰ اس کی ملکیت میں ہے اس لئے اس کا دعویٰ بھی اس کی ملکیت ہی تک رہے گا۔ (ف خلاصہ یہ ہوا کہ جو غلام اس کی ملکیت میں اب بھی موجود ہے اُسی کا نسب ثابت ہو گا مگر دوسرے کا نسب ثابت نہیں ہو گا۔ کیونکہ وہ مشتری کی ملکیت میں چلا گیا ہے۔

توضیح:۔اگر کسی شخص نے ایسا غلام فروخت کیا جو اسی کے پاس پیدا ہوا۔ پھر مشتری نے دوسرے کے پاس فروخت کر دیا یا مشتری نے اسے مکاتب بنادیا یا کسی کے پاس رہن رکھ دیا۔ اس کے بعد پہلے بائع نے اس کے نسب کا دعویٰ کیا۔ اگر ایک شخص نے جڑواں بچوں میں سے صرف ایک کے نسب کا اپنی طرف دعویٰ کیا تفصیل مسائل۔ حکم۔ اقوال ائمہ۔ دلائل

قال واذا كان الصبى فى يد رجل فقال هو ابن عبدى فلان الغائب ثم قال هو ابنى لم يكن ابنه ابدا وان جحد العبد ان يكون ابنه، وهذا عند ابى حنيفةؒ وقالا اذا جحد العبد فهو ابن المولى وعلى هذا الخلاف اذا قال هو ابن فلان ولد على فراشه ثم ادعاه لنفسه لهما ان الاقرار يرتد برد العبد فصار كان لم يكن الاقرار والاقرار بالنسب يرتد بالرد وان كان لا يحتمل النقض، الا ترى انه يعمل فيه الاكراه والهزل، فصار كما اذا اقر المشترى على البائع باعتاق المشترى فكذبه البائع ثم قال انا اعتقه يتحول الولاء اليه بخلاف ما اذا صدقه لانه يدعى بعد ذلك نسبا ثابتا من الغير، وبخلاف ما اذا لم يصدقه ولم يكذبه لانه تعلق به حق المقر له على اعتبار تصديقه فيصير كولد الملاعنة لا يثبت نسبه من غير الملاعن لان له ان يكذب نفسه، ولابى حنيفةؒ ان النسب لا يحتمل النقض بعد ثبوته والاقرار بمثله لا يرتد بالرد فبقى فيمتنع دعوته كمن شهد على رجل بنسب صغير فردت شهادته لتهمة ثم ادعاه لنفسه وهذا لانه تعلق به حق المقر له على اعتبار تصديقه حتى لو صدقه بعد التكذيب يثبت النسب منه وكذا تعلق به حق الولد فلا يرتد برد المقر له، ومسألة الولاء على هذا الخلاف ولو سلم فالولاء قد يبطل باعتراض الاقوى كجرّ الولاء من جانب الام الى قوم الاب وقد اعترض على الولاء الموقوف ما هو اقوى وهو دعوى المشترى فبطل به بخلاف النسب على مامر وهذا يصلح مخرجا على اصله فيمن يبيع الولد ويخاف عليه الدعوة بعد ذلك فيقطع دعواه باقراره بالنسب لغيره.

ترجمہ:۔امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر ایک مرد کے قبضہ میں ایک بچہ ہو اس کے متعلق اس نے کہا کہ یہ میرے فلاں غلام کا بیٹا ہے جو غائب ہے۔ یعنی سفر کو گیا ہوا ہے پھر اس کے بعد اس قابض نے دعویٰ کیا کہ یہ میرا بیٹا ہے تو وہ کسی طرح بھی اس کا بیٹا نہیں ہو سکتا ہے۔ اگر چہ اس کا وہ غلام اس بچہ کو اپنا بیٹا ہونے سے انکار کر دے۔ یہ قول امام ابو حنیفہؒ کا ہے۔وقالا اذا جحد الخ اور صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ اگر غلام انکار کر دے تو وہ بچہ اپنے مولیٰ کا بیٹا ہو گا۔وعلی ھذا الخلاف الخ اسی طرح اگر قابض نے کہا کہ یہ لڑکا فلاں شخص کا بیٹا ہے کہ اسی سے پیدا ہوا ہے۔ پھر دعویٰ کیا کہ یہ میرا بیٹا ہے تو اس میں بھی ائمہ کا اسی طرح اختلاف ہو گا۔ یعنی امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک کبھی اس کا بیٹا نہ ہو گا۔ مگر صاحبینؒ کے نزدیک اگر فلاں شخص انکار کر دے تو وہ قابض ہی کا بیٹا ہو گا۔ صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے کہ غلام کے رد کرنے سے اقرار رد ہو جائے گا۔ تو یہ سمجھا جائے گا کہ گویا اقرار نہیں ہوا تھا۔

والاقرار بالنسب الخ اور نسب کے اقرار کا انکار کر دینے سے انکار ہو جاتا ہے۔ اگر چہ ایسی چیز نہیں ہے جو باطل ہو سکتی ہو۔ کیا تم یہ نہیں دیکھتے ہو کہ اس میں جبر اور ہنسی مذاق اپنا عمل کرتا ہے۔(ف اسی بناء پر اگر ایک شخص پر اس بات کے لئے زبردستی کی گئی کہ وہ اپنے غلام کے بارے میں اپنا بیٹا مان لینے کا اقرار کر لے۔ تو اس کا اقرار جائز نہ ہو گا۔ اسی طرح اگر کسی نے ہنسی مذاق میں یہ کہدیا کہ یہ میرا بیٹا ہے تو اس سے نسب ثابت نہیں ہو گا۔فصار کما الخ تو ایسا ہو گیا جیسے مشتری نے بائع کے خلاف یہ اقرار کیا کہ اس نے مبیع کو بیع سے پہلے آزاد کر دیا تھا مگر بائع نے کہا کہ یہ تو جھوٹا ہے۔ اس کے بعد مشتری نے کہا کہ میں نے اسے

آزاد کیا ہے تو اس کا آزاد کرنا جائز ہو گا اور اس غلام کی ولاء اسی مشتری کو ملے گی۔

بخلاف ما الخ بخلاف اس کے اگر بچہ کے قابض کے غلام نے مولیٰ کے قول کی تصدیق کر دی یعنی یہ کہدیا کہ ہاں یہ میرا بیٹا ہے۔ تو پھر مولیٰ کا دعویٰ ثابت نہ ہو گا۔ کیونکہ غلام کے اقرار کے بعد اس کا مولیٰ ایسے نسب کا دعویٰ کرتا ہے جو اس کے غیر سے ثابت ہے یعنی خود بھی اس کا اقرار کر چکا ہے۔ اور بخلاف اس کے اگر مولیٰ کے غلام نے اپنے مولیٰ کے قول کی نہ تصدیق کی اور نہ ہی تکذیب کی تو اس صورت میں بھی مولیٰ کے دعویٰ سے نسب ثابت نہیں ہو گا کیونکہ غلام کی تصدیق کرنے کی بناء پر اس بچہ کے نسب سے غلام کا حق متعلق ہو چکا ہے یعنی اگر غلام اس کی تصدیق کرے تو اس کا نسب ثابت ہو جائے گا۔ تو یہ بچہ ایسا ہو گیا جیسے لعان کرنے والی عورت کا بچہ ہوتا ہے کہ اس کا نسب لعان کرنے والے مرد کے سوا کسی دوسرے سے ثابت نہیں ہوتا ہے۔ کیونکہ اس لعان کرنے والے مرد کو یہ اختیار ہے کہ وہ خود ہی کو جھوٹا بتلا دے اور یہ کہدے کہ میں نے پہلے بالکل جھوٹ کہا تھا۔ (ف۔ یعنی جب لعان کرنے والے نے خود سے جھوٹ بولنے کا اقرار کر لیا یعنی یہ کہدیا کہ میں نے اپنی اہلیہ کو زنا کرنے کی تہمت لگانے میں جھوٹ کہا تھا یا غلطی کی تھی تو اس بچہ سے لعان کرنے والے کا نسب ثابت ہو جائے گا۔

ولابی حنیفة الخ اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ نسب ایسا معاملہ ہے کہ ثابت ہونے کے بعد ختم نہیں ہوتا ہے۔ اور جو اقرار اس جیسا ہو وہ بھی رد کرنے سے رد نہیں ہوتا ہے اس لئے وہ باقی رہ جاتا ہے۔ اس لئے اقرار کرنے والے کا نسب کا دعویٰ کرنا ممنوع ہو گیا۔ جیسے کہ کسی شخص نے دوسرے شخص کے متعلق ایک چھوٹے بچہ کے نسب کی گواہی دی مگر کسی تہمت کی وجہ سے اس کی یہ گواہی رد کر دی گئی اس کے بعد اس نے خود ہی اس بچہ کے نسب کا دعویٰ کر دیا تو اس کا دعویٰ قبول نہیں کیا جائے گا۔ (ف۔ اس کی وجہ یہی ہے کہ غیر شخص سے اس کے نسب کا اقرار اس کے رد کر دینے کے باوجود رد نہیں ہوا ہے)۔ **وھذا لانه تعلق الخ** اس میں اقرار کے مردود نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اس کے اقرار کی وجہ سے جس کے لئے اقرار کیا ہے (مقرلہ) کے حق کا اس لحاظ سے تعلق ہو گیا ہے کہ شاید وہ اقرار کرنے والے کے قول کی تصدیق کر دے۔ یہاں تک کہ اگر جھٹلانے کے بعد تصدیق کر لے تو جس کے بارے میں اقرار کیا گیا ہے اس کا (مقرلہ) سے نسب ثابت ہو جاتا ہے۔ اور اسی طرح ایسے اقرار کر لینے کی وجہ سے بچہ کا حق بھی اس سے متعلق ہو جاتا ہے۔ لہٰذا صرف مقرلہ کے رد کرنے کی وجہ سے رد نہ ہو گا۔

ومسئلة الولاء الخ اور ولاء کے مسئلہ میں بھی ایسا ہی اختلاف ہے۔ یعنی مشتری نے بائع کی طرف سے آزاد کر دینے کا دعویٰ کرنے کے بعد اسے خود ہی آزاد کر دیا تو صاحبینؒ کے قول کے مطابق اس کی ولاء مشتری کے حصہ میں منتقل ہو جائے گی۔ لیکن مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ ولاء کے مسئلہ میں بھی اختلاف ہے۔ یعنی امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک مشتری کو ولاء نہیں ملے گی۔ اور اگر ہم یہ بات مان بھی لیں کہ یہ مسئلہ متفق علیہ ہے اور اس میں ان فقہاء کا آپس میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ پھر بھی ہم یہ کہتے ہیں کہ ولاء اور نسب کے مسائل میں فرق ہوتا ہے۔ کیونکہ ولاء ایسی چیز ہے جو زیادہ قوی صورت پیش آنے سے ایک کے ولاء کا حق دوسرے کی طرف منتقل ہو جاتا ہے اور پہلا حق باطل ہو جاتا ہے جیسے ماں کی طرف سے ولاء کا حق باپ ہونے والا کی طرف منتقل ہو جاتا ہے۔ حالانکہ موجودہ مسئلہ میں ولاء موقوف یعنی وہ ولاء جو بائع کی طرف سے تھی اس سے زیادہ قوی یعنی مشتری کا دعویٰ ہو جانے کی وجہ سے وہ موقوف ولاء باطل ہو گئی۔ بخلاف نسب کے مسئلہ کے کہ وہ تو کبھی بھی باطل نہیں ہوتا ہے۔

وھذا یصلح الخ معلوم ہونا چاہئے کہ یہ مسئلہ امام اعظمؒ کے مذہب کے مطابق اس بات میں اصل ہے کہ اگر کسی نے کسی غلام بچہ کو بیچنا چاہا مگر اسے اس بات کا خوف بھی ہے کہ فروخت کے بعد دوسرا کوئی شخص اس بچہ سے اپنے نسب کا دعویٰ کر دے تو وہ اس سے بچنے کے لئے کسی دوسرے سے اس بچہ کے نسب کا اقرار کر کے اس کے امکانی دعویٰ کو ختم کر دے۔ (ف حق ولاء کو کھینچ لینے کی صورت یہ ہو سکتی ہے کہ مثلاً کسی شخص نے اپنی باندی آزاد کر دی۔ اس کے بعد اس عورت نے زید کے غلام سے اپنا

نکاح کرلیا جس سے اولاد بھی ہوگئی۔ تو اس وقت تک اولاد کی ولاء کا حق اس کی ماں کے تابع ہو کر اس کے آزاد کرنے والے کو ملتا ہے۔ لیکن اگر اس کا باپ یعنی زید کا غلام بھی آزاد کردیا جائے تو اب بچہ کی ولاء کا حق اس سے منتقل ہو کر باپ کے آزاد کرنے والے کو مل جائے گا۔ اس سے معلوم ہوا کہ کمزور حق ولاء پر قوی حق ولاء آجائے تو وہ اس کمزور حق کو باطل کر کے اپنی طرف لے جاتا ہے۔ اس سے پہلا حق ولاء باطل ہو جاتا ہے۔ لیکن نسب کا تعلق کبھی بھی باطل نہیں ہو سکتا ہے۔ (ولاء موقوف):۔ سے مراد وہ ہے جو بائع کی جانب سے ہو اور ولاء موقوف کہنے کی وجہ یہ ہے کہ وہ توقف میں رہتا ہے۔

یہاں تک کہ اگر ایک بار اس نے انکار کردینے کے بعد اقرار کرلیا تب توقف ختم ہو کر یقینی حالت آجاتی ہے۔ یعنی مشتری کے دعویٰ سے ختم ہو جائے گی۔ اسی بناء پر امام ابو حنیفہؒ نے یہ قاعدہ بیان فرمادیا کہ نسب کا اقرار کرلینے کے بعد یہ ختم نہیں ہوتا ہے۔ اسی وجہ سے ان کے نزدیک مسئلہ کی صورت یہ ہوگی کہ اگر ایک شخص نے ایک غلام بچہ بیچا مگر اسے یہ خوف ہوا کہ شاید مشتری اس پر اپنے نسب کا دعویٰ کر بیٹھے تو اسے آزاد مان لینے کی وجہ سے اس کی بیع کے باطل ہونے کا الزام آجائے گا تو اس احتمال اور خوف کو ختم کرلینے کے لئے یہ طریقہ اختیار کرنا چاہئے کہ اس بائع نے بچہ کا نسب غیر کی طرف کردیا جس سے بیع کا معاہدہ باطل نہیں ہوگا۔ کیونکہ دوسرا شخص اس نسبت کو قبول کرلے یا نہ کرے۔ یا اس سے بالکل انکار کردے یا خاموش رہ جائے بہر حال اس اقرار کرنے والے کا دعویٰ صحیح نہ ہوگا۔ اور شمس الائمہ سرخسیؒ نے فرمایا ہے کہ اس سے بھی بڑھ کر حیلہ جو تمام اقوال پر حاوی ہو سکتا ہے کہ بائع یہ اقرار کرلے کہ یہ غلام بچہ فلاں مردہ کا ہے تو کبھی بھی اس کی طرف سے اس کے جھٹلانے کا خوف نہیں ہوگا۔ لہٰذا امام اعظمؒ کے قول کے علاوہ صاحبینؒ کے قول کے مطابق بھی ان کے بعد اقرار کرنے والے کا دعویٰ صحیح نہ ہوگا۔

توضیح:۔ اگر ایک مرد کے قبضہ میں ایک بچہ ہو جس کے متعلق اس نے کہا کہ یہ میرے فلاں غلام کا بچہ ہے جو غائب ہے۔ اس کے بعد اس نے کہا کہ یہ میرا ہی بیٹا ہے۔ یا کسی بچہ کے قابض نے کہا کہ یہ فلاں شخص کا بیٹا ہے پھر کہا کہ نہیں بلکہ وہ تو میرا ہی بیٹا ہے۔ نسب کا ایک بار اقرار کرلینے کے بعد اس کا انکار کردینا۔ ولاء اور نسب کے مسائل میں اختلاف کی صورت۔ حق ولاء کو اپنی طرف کھینچ لینے کی صورت۔ ولاء موقوف کی صورت۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم اختلاف ائمہ۔ دلائل

قال واذا كان الصبى فى يد مسلم ونصرانى فقال النصرانى هو ابنى وقال المسلم هو عبدى فهو ابن النصرانى وهو حر لان الاسلام مرجح فيستدعى تعارضا ولا تعارض لان نظر الصبى فى هذا اوفر له، لانه ينال شرف الحرية حالا وشرف الاسلام مآلا، اذ دلائل الوحدانية ظاهرة وفى عكسه الحكم بالاسلام تبعا وحرمانه عن الحرية لانه ليس فى وسعه اكتسابها ولو كانت دعوتهما دعوة البنوة فالمسلم اولى ترجيحا للاسلام وهو اوفر النظرين. قال واذا ادعت امرأة صبيا انه ابنها لم يجز دعواها حتى تشهد امرأة على الولادة ومعنى المسألة ان يكون المرأة ذات زوج لانها تدعى تحميل النسب على الغير فلا تصدق الا بحجة بخلاف الرجل لانه يحمل نفسه النسب ثم شهادة القابلة كافية فيها لان الحاجة الى تعيين الولد اما النسب يثبت بالفراش القائم وقد صح ان النبى عليه السلام قبل شهادة القابلة على الولادة ولو كانت معتدة فلابد من حجة تامة عند ابى حنيفة وقد مر فى الطلاق وان لم تكن منكوحة ولا معتدة قالوا يثبت النسب منها بقولها لان فيه الزاما على نفسها دون غيرها، وان كان لها زوج وزعمت انه ابنها منه وصدقها الزوج فهو ابنهما وان لم تشهد امرأة لانه التزم نسبه فاغنى

ذلك عن الحجة، وان كان الصبى فى ايديهما و زعم الزوج انه ابنه من غيرها وزعمت انه ابنها من غيره فهو ابنهما لان الظاهر ان الولد منهما لقيام ايديهما او لقيام الفراش بينهما ثم كل واحد منهما يريد ابطال حق صاحبه فلا يصدق عليه، وهو نظير ثوب فى يد رجلين يقول كل واحد منهما هو بينى وبين رجل آخر غير صاحبه يكون الثوب بينهما الا ان هناك يدخل المقر له فى نصيب المقر لان المحل يحتمل الشركة وههنا لا يدخل لان النسب لا يحتملها.

ترجمہ :۔امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر ایک بچہ ایک مسلمان اور ایک نصرانی کے قبضہ میں ہو۔اور اس کے بارے میں نصرانی نے کہا کہ یہ میرا بیٹا ہے اور مسلم نے کہا کہ یہ میرا غلام ہے تو وہ نصرانی کا بیٹا کہا جائے گا۔اور آزاد ہو گا۔ کیونکہ ہر موقع میں اسلام کو ترجیح دی جاتی ہے۔ لیکن مرجح کہنے کے لئے کسی قسم کا دو چیزوں میں تعارض ہونا چاہئے جب کہ موجودہ مسئلہ میں کوئی تعارض نہیں ہے کیونکہ اس بچہ کو نصرانی کا بیٹا اور آزاد بنادینے میں بچہ کے حق میں نظر شفقت ہے اس طرح سے کہ وہ فی الحال اور فی الفور آزادی کی شرافت پالے گا۔اور انجام کار اسلام کی شرافت سے مشرف ہو جائے گا۔ کیونکہ اللہ کی وحدانیت کے دلائل بے شمار اور واضح ہیں۔اور اگر بچہ کو اس کے برعکس فرض کر لیا جائے یعنی ایک مسلمان کا غلام کہا جائے تو فی الحال وہ اپنے مولیٰ کے تابع ہو کر اسلام کے حکم میں داخل ہو گا۔ مگر آزادی کی نعمت سے محروم رہے گا۔اور بعد میں بھی آزادی حاصل کرنا اس کے اپنے اختیار میں بھی نہیں ہو گا۔ ولو كانت دعوتهما الخ اور اگر مسلمان اور نصرانی دونوں نے اس کے بیٹے ہونے کا دعویٰ کیا تو مسلمان کو ترجیح ہو گا۔ کیونکہ اس میں اسلام کو ترجیح دی جارہی ہے۔اور اسی صورت میں بچہ کے حق میں بھی نظر شفقت زیادہ ہے۔

قال و اذا ادعت امرأة الخ اور اگر ایک عورت نے یہ دعویٰ کیا کہ یہ بچہ میرا ہے تو اس کا دعویٰ اسی وقت صحیح ہو گا جب کہ ایک عورت اس کی ولادت پر گواہی دے کہ اسی نے اسے جنا ہے۔ مگر اس مسئلہ کی صورت یہ ہو گی کہ دعویٰ کرنے والی عورت شوہر والی ہو اور وہ شوہر اس بچہ کے نسب کا انکار کرتا ہو۔ کیونکہ اس وقت اس کے دعویٰ کا مطلب یہ ہو گا کہ وہ اس بچہ کے نسب کو اپنے شوہر کی طرف منسوب کرلے۔اس لئے دلیل کے بغیر عورت کے حق میں اس کی تصدیق نہ ہو گی بخلاف مرد کے کیونکہ وہ تو اس کے نسب کو اپنی طرف منسوب کرتا ہے۔ پھر یہ معلوم ہونا چاہیئے کہ عورت کے معاملہ میں ایک دائی جنائی کی گواہی ہی کافی ہو جائے گی۔ کیونکہ اس وقت گواہی کی ضرورت صرف اسی بچہ کو متعین کرنے کی ہے یعنی یہ بتائے گی کہ اسی عورت سے یہ بچہ پیدا ہوا ہے۔اور بچہ کا نسب تو اس کے فراش (زوجیت) میں ہونے سے ہی ثابت ہو جائے گا۔ جو ابھی موجود ہے۔اور یہی واقعہ رسول اللہ ﷺ سے ثابت اور صحیح ہے کہ آپ ﷺ نے صرف دائی جنائی کی گواہی قبول فرمائی ہے۔(ف۔ جیسا کہ حضرت حذیفہؓ نے روایت کی ہے۔ الزیلعی)۔

ولو كانت معتدة الخ اور اگر وہ عورت معتدہ ہو یعنی طلاق یا وفات کی عدت گذار رہی ہو تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک عورت کے لئے یہ بات ضروری ہو گی کہ اپنی پوری حجت پیش کردے۔ یہ مسئلہ کتاب الطلاق کے ثبوت النسب کی بحث میں گذر چکا ہے۔اور اگر یہ عورت کوئی عدت نہ گذار رہی ہو یا وہ نکاح کی حالت میں نہ ہو تو مشائخ نے فرمایا ہے کہ عورت سے بچہ کا نسب صرف اسی عورت کے کہنے سے ثابت ہو جائے گا کیونکہ اس صورت میں عورت نے صرف خود پر کچھ لازم کیا ہے۔ کسی دوسرے پر نہیں۔(ف: اس لئے اس مسئلہ میں صرف اسی عورت کا قول کافی ہو جائے گا۔ کیونکہ اس نے نسب کو شوہر پر لازم نہیں کیا ہے)۔وان كان لها الخ۔اور اگر اس عورت کا شوہر ہو اور اس نے دعویٰ کیا کہ میرا یہ لڑکا اسی شوہر سے ہے۔اور شوہر نے بھی اس کے اس دعویٰ کی تصدیق کردی تو وہ بچہ ان دونوں کا بیٹا ہو جائے گا۔ اگرچہ دوسری کوئی بھی عورت اس پر گواہ نہ ہو۔ کیونکہ شوہر نے خود بھی اسے تسلیم کر لیا ہے اس لئے مزید دلیل کی ضرورت باقی نہیں رہتی۔

وان كان الصبى الخ اور اگر وہ بچہ میاں اور بیوی دونوں کے قبضہ میں ہو اور شوہر دعویٰ کرتا ہو کہ یہ بچہ میرا بیٹا ہے مگر

اس بیوی سے نہیں بلکہ میری دوسری بیوی سے ہے اور عورت یہ دعویٰ کرتی ہو کہ یہ بچہ میرا بیٹا ہے مگر اس شوہر سے نہیں بلکہ دوسرے شوہر سے ہے تو وہ لڑکا ان دونوں کا بیٹا قرار دیا جائے گا۔ کیونکہ ظاہر حال یہی ہے کہ یہ بچہ ان دونوں کا ہے۔ اس لئے کہ ان دونوں کا ہی اس پر قبضہ موجود ہے۔ یا اس وجہ سے کہ ان دونوں میں نکاحی تعلقات باقی ہیں۔ اس کے علاوہ ان میں سے ہر ایک یہی چاہتا کہ صرف میرا حق باقی رہے اور دوسرے کے حق کو مٹادے۔ اس لئے کسی کے قول کی دوسرے کے قول کے مقابلہ میں تصدیق نہ ہوگی۔ اس مسئلہ کی نظیر کی صورت یہ ہوگی کہ ایک تھان دو آدمیوں کے قبضہ میں ہو اور ان میں سے ہر ایک شخص یہی کہتا ہو کہ اس کپڑے میں میرے ساتھ ایک دوسرا بھی شریک ہے مگر وہ اس حاضر و موجود کے سوا ہے۔ تو اس میں بھی یہی حکم ہوتا ہے کہ یہ تھان ان ہی دونوں موجود شخصوں میں مشترک ہوگا۔ البتہ ان دونوں مسئلوں میں صرف اتنا فرق ہے کہ تھان کے مسئلہ میں جس شخص کے بارے میں جس نے شرکت کا دعویٰ کیا ہے وہ اسی کے قبضہ مخصوص میں شریک ہو جائے گا۔ کیونکہ کپڑا ایسی چیز ہے جس میں کئی افراد کی شرکت ہو سکتی ہے۔ مگر دعویٰ نسب کے بارے میں جس مرد کے بارے میں عورت نے دعویٰ کیا یا جس عورت کے بارے میں مرد نے شرکت کا دعویٰ کیا ہے وہ شریک نسب نہ ہو سکے گا۔ اس لئے کہ نسب ایسی چیز نہیں ہے جس میں دوسرے کی شرکت کی گنجائش ہو۔

توضیح:۔ اگر ایک بچہ ایک مسلمان اور ایک نصرانی کے قبضہ میں ہو لیکن نصرانی کا دعویٰ ہو کہ وہ میرا بیٹا ہے۔ اور مسلمان کا دعویٰ ہو کہ وہ میرا غلام ہے۔ اور اگر دونوں نے ہی اس کے بیٹے ہونے کا دعویٰ کیا۔ یا ایک عورت نے دعویٰ کیا کہ یہ میرا بیٹا ہے۔ اگر دعویٰ کرنے والی معتدہ ہو۔ اگر عورت شوہر والی ہو اس نے دعویٰ کیا کہ یہ بچہ میرا ہے مگر اس شوہر کے علاوہ دوسرے شخص سے۔ اور شوہر کا بھی دعویٰ ہو کہ یہ میرا بیٹا ہے۔ مگر دوسری بیوی سے۔ تفصیل مسائل۔ حکم۔ دلائل

قال ومن اشترى جارية فولدت ولدا عنده فاستحقها رجل غرم الاب قيمة الولد يوم يخاصم، لانه ولد المغرور فان المغرور من يطأ امرأة معتمدا على ملك يمين او نكاح فتلد منه ثم تستحق وولد المغرور حر بالقيمة باجماع الصحابة ولان النظر من الجانبين واجب فيجعل الولد حر الاصل فى حق ابيه رقيقا فى حق مدعيه نظرا لهما، ثم الولد حاصل فى يده من غير صنعه فلا يضمنه الا بالمنع كما فى ولد المغصوبة فلهذا تعتبر قيمة الولد يوم الخصومة لانه يوم المنع، ولو مات الولد لا شىء على الاب لانعدام المنع، وكذا لو ترك مالا لان الارث ليس ببدل عنه والمال لابيه لانه حر الاصل فى حقه فيرثه ولو قتله الاب يغرم قيمته لوجود المنع وكذا لو قتله غيره فاخذ ديته لان سلامة بدله كسلامته له ومنع بدله كمنعه فيغرم قيمته كما اذا كان حيا ويرجع بقيمة الولد على بائعه لانه ضمن له سلامته كما يرجع بثمنه بخلاف العقر لانه لزمه لاستيفاء منافعها فلا يرجع به على البائع والله اعلم بالصواب.

ترجمہ:۔ امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر ایک شخص نے ایک باندی خریدی پھر اسی خریدار سے اسی کے پاس رہتے ہوئے باندی کو بچہ پیدا ہوا۔ اس کے بعد کسی نے آکر اس باندی پر اپنی ملکیت اور اپنا حق ثابت کر دیا تو یہ مشتری (بچہ کا باپ) اس حقدار کو بچہ کی وہ قیمت تاوان دے گا جو اس سے معاملہ کے دن بازار میں تھی۔ لانہ ولد المغرور الخ پس مشتری اپنے بچہ کی قیمت بطور تاوان اس لئے دے گا کہ یہ ولد المغرور ہے (یعنی یہ ایسے شخص کا بچہ ہے جس نے خریداری میں دھوکہ کھایا ہے) اور قاعدہ یہ ہے کہ جس

شخص نے ایسا دھوکہ کھایا ہو اس کا بچہ آزاد ہوتا ہے لیکن اس کی قیمت ادا کرنی پڑتی ہے۔ اور یہ مشتری بھی مغرور یعنی دھوکہ کھایا ہوا ہے اس طرح سے کہ مغرور اصطلاحی ایسے شخص کو کہا جاتا ہے جو کسی عورت کو اپنی باندی یا منکوحہ سمجھتے ہوئے اس سے ہمبستری کرے پھر اس ہمبستری سے اس کو بچہ پیدا ہو جائے۔ اس کے بعد کوئی شخص آکر اس عورت پر اپنا حق ثابت کر کے اپنے ساتھ لے جائے۔ اور ایسے مغرور شخص کا بچہ آزاد ہوتا ہے مگر اس کی قیمت دے کر۔ کیونکہ صحابہ کرامؓ نے اسی پر اجماع کیا ہے اور یہ حکم اس وجہ سے بھی ہے کہ اس بچہ میں عورت کے مالک اور بچہ کے باپ دونوں کا لحاظ کرنا واجب ہے۔ اس میں بچہ کے باپ کا لحاظ اس طرح سے ہے کہ اس بچہ کو پیدائشی اور اصل آزاد مان لیا جاتا ہے۔ اور ماں کے مالک کا لحاظ اس طرح سے ہے کہ اس بچہ کو غلام بھی مانا جاتا ہے تاکہ دونوں فریق کا پورا لحاظ ہو جائے۔ یعنی بچہ کو اس کی قیمت دے کر آزاد مان لیا جاتا ہے۔

ثم الولد حاصل الخ پھر معلوم ہونا چاہیئے کہ یہ بچہ اپنے باپ کے پاس کسی ظلم وزیادتی کے بغیر ہی آیا ہے پھر بھی اس بچہ کی قیمت کا یہ باپ اس لئے ضامن بنایا جاتا ہے کہ اپنے بچہ کی اس قیمت کا اعتبار ہو گا جو خصومت کے دن ہو گی۔ کیونکہ اسی دن اس باپ نے مستحق کے پاس جانے سے روکا ہے۔ **ولومات الولد الخ**۔ اور اگر خصومت کی نوبت آنے سے پہلے ہی بچہ مر گیا تو اس کے باپ (مشتری) پر کچھ بھی تاوان واجب نہ ہو گا۔ کیونکہ اس کی طرف سے ابھی روکنا نہیں پایا گیا ہے۔ (اس لئے کہ مطالبہ نہیں پایا گیا ہے)۔ **وکذا لو ترك الخ** اسی طرح اگر اس بچہ نے کچھ مال چھوڑا ہو تو بھی باپ ضامن نہیں ہو گا۔ کیونکہ بچہ کی میراث بچہ کا عوض نہیں ہے۔ اور میراث کا یہ مال اس کے باپ کو ملے گا۔ کیونکہ اس کے باپ کے حق میں یہ بچہ اصلی اور پیدائشی آزاد ہے۔ اس لئے باپ اس مال کا وارث ہو گا۔ اور اگر باپ نے اسے قتل کر دیا تو وہ اس کی قیمت کا ضامن ہو گا۔ کیونکہ بیٹے کو اس کے مستحق کے پاس بھیجنے میں روکنا پایا گیا۔ اسی طرح اگر اس کے باپ کے سوا کسی دوسرے نے اسے قتل کر دیا ہو۔ اور باپ نے اس کی دیت لے لی تو بھی ضامن ہو گا۔ کیونکہ باپ کو اس کا عوض ملجانا خود بچہ ملنے کے برابر ہے۔ اور باپ کا دیت کو روکنا بچہ کے روکنے کے برابر ہے۔ لہٰذا یہ اس کی قیمت کا ضامن ہو گا۔ جیسے کہ بچہ کے زندہ رہنے کی صورت میں باپ ضامن ہوتا تھا۔

ویرجع بقیمۃ الولد الخ اور بچہ کی جتنی بھی قیمت اس نے اس کے مستحق کو بطور تاوان دی ہے وہ اپنے بائع سے واپس مانگ لے گا۔ یعنی جس نے اس کے ہاتھ یہ باندی فروخت کر کے اس کو تصرف پر مسلط کیا تھا۔ کیونکہ بائع نے اس مشتری کے لئے اس بیع کے عیب سے سالم رہنے کی ضمانت کر لی تھی۔ پس بچہ کا تاوان اس سے واپس مانگ لے گا۔ جیسے کہ اس کی ماں کا ثمن واپس لے گا۔ بخلاف عقر کے یعنی اس باندی سے جو اس نے ہمبستری کی ہے اس کے عوض اس کے مستحق کو دیا ہو واپس نہیں لے سکتا ہے، کیونکہ باندی سے جو اس نے ہمبستری کی ہے اس کے عوض اس کے مستحق کو دیا ہوا اسے واپس نہیں لے سکتا ہے، کیونکہ باندی سے منافع حاصل کر لینے کی وجہ سے اسے جو مال دینا پڑا تھا اسے بائع سے واپس نہیں لے سکتا ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔

توضیح:۔ اگر ایک شخص نے ایک باندی خریدی۔ پھر اسی خریدار کے پاس رہتے ہوئے اسی سے بچہ پیدا ہوا۔ اس کے بعد کسی نے اس باندی پر اپنی ملکیت ثابت کر کے اس پر اپنا حق ثابت کر دیا۔ ولد المغرور کی تعریف اور اس کا حکم۔ تفصیل۔ حکم۔ دلائل

﴿کتاب الاقرار﴾

قال واذا اقر الحر العاقل البالغ بحق لزمه اقراره مجهولا كان ما اقر به او معلوما، اعلم ان الاقرار اخبار عن ثبوت الحق، وانه ملزمٌ لوقوعه دلالة، الاترى كيف الزم رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ماعزا الرجم باقراره وتلك المراة باعترافها، وهو حجة قاصرة لقصور ولاية المقر عن غيره فيقتصر عليه، وشرط الحرية

ليصح اقراره مطلقا فان العبد الماذون له وان كان ملحقا بالحر في حق الاقرار لكن المحجور عليه لا يصح اقراره بالمال ويصح بالحدود والقصاص لان اقراره عهد موجبا لتيعلق الدين برقبته وهي مال المولى فلا يصدق عليه بخلاف الماذون له لانه مسلّط عليه من جهته وبخلاف الحد والدم لانه يبقى على اصل الحرية في ذلك حتى لا يصح اقرار المولى على العبد فيه، ولابد من البلوغ والعقل لان اقرار الصبي والمجنون غير لازم لانعدام اهلية الالتزام الا اذا كان الصبي ماذونا له لانه ملحق بالبالغ بحكم الاذن، وجهالة المقر به لا يمنع صحة الاقرار لان الحق قد يلزمه مجهولا بان اتلف ما لا يدرى قيمته او يجرح جراحة لا يعلم ارشها او تبقى عليه باقية حساب لا يحيط به علمه والاقرار اخبار عن ثبوت الحق فيصح به بخلاف الجهالة في المقرله لان المجهول لا يصلح مستحقاً ويقال له بين المجهول لان التجهيل من جهته فصار كما اذا اعتق احد عبديه فان لم يبين اجبره القاضي على البيان لانه لزمه الخروج عما لزمه بصحيح اقراره وذلك بالبيان.

کتاب :۔ اقرار کرنے کا بیان

ترجمہ :۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ۔ اگر کسی آزاد عاقل اور بالغ نے اپنے اوپر کسی حق کا اقرار کر لیا تو وہ حق اس شخص پر لازم ہو جاتا ہے۔ خواہ وہ حق مجہول ہو یا معلوم ہو۔ معلوم ہونا چاہئے کے اقرار کے معنی ہیں۔ کسی حق کو اپنے اوپر ثابت ہونے کی خبر دینا۔ اور یہ اقرار آدمی پر لازم کر دیا جاتا ہے۔ کیونکہ اقرار اس بات کی دلیل ہے کہ جس چیز کی خبر دی گئی وہ واقع ہو چکی ہے۔ کیا تم یہ نہیں دیکھتے ہو کہ رسول اللہ علیہ نے حضرت ماعزؓ کے اپنے بارے میں زنا کا اقرار کر لینے کی وجہ سے ان پر رجم (سنگسار کرنے کو) لازم کر دیا تھا۔ اور اس زانیہ عورت پر بھی اس کے اقرار زنا کی وجہ سے رجم لازم کر دیا تھا۔ جیسا کہ بخاری و مسلم رحمہما اللہ نے اس کی روایت کی ہے۔ وهو قاصرة الخ پھر یہ بھی معلوم ہونا چاہئے کہ اقرار ایک حجت قاصرہ ہے یعنی ایسا اقرار صرف اس کے کرنے والے ہی تک منحصر رہتا ہے اور دوسرے پر لازم نہیں ہوتا ہے۔ کیونکہ اقرار کرنے والے کا اختیار دوسرے سے قاصر رہتا ہے لہٰذا اسکا اقرار صرف اسی کی ذات تک رہتا ہے۔ اور آزادی کی شرط اس لئے لگائی گئی ہے تاکہ اس کا اقرار مطلقاً صحیح ہو یعنی مال ہو یا غیر مال ہو سب کو شامل ہو۔ کیونکہ غلاموں میں سے اگرچہ ماذون غلام اقرار کے مسئلہ میں آزاد لوگوں میں شامل ہوتا ہے مگر مجور غلام (جس کے کاروبار کرنے پر دوبارہ پابندی عائد کر دی گئی ہو) کا مالی اقرار صحیح نہیں ہوتا ہے اور حدود و قصاص کا اقرار صحیح ہوتا ہے اس لئے کہ اس مجور غلام کا اقرار بھی لازم کرنے والا معلوم ہوا۔ اس حالت میں اگر اس کا مالی اقرار بھی صحیح مان لیا جائے تو اس پر قرضہ لازم رہے گا۔ حالانکہ وہ خود ہی اپنے مالک کا مال ہے اس طرح اس کے اقرار سے اس کے مولیٰ پر قرض کی زیادتی ہو گی۔ لہٰذا اس کے اقرار کی تصدیق نہ ہو گی۔ بخلاف ماذون غلام کے کہ اس کا اقرار اس لئے صحیح مان لیا جاتا ہے کہ وہ تو اپنے مولیٰ کی طرف سے اس کے مال کے تصرف میں لگا ہوا ہے۔

و بخلاف الحدو الدم الخ۔ اور بخلاف حدود و قصاص کے کہ ان باتوں میں اس کا اقرار صحیح ہوتا ہے کیونکہ مجور غلام کو بھی ان باتوں میں اصلی آزادی باقی رہتی ہے۔ یہاں تک کہ ان حدود و قصاص میں مولیٰ کا اقرار بھی اس کے غلام پر لازم اور صحیح نہیں ہوتا ہے۔ معلوم ہونا چاہیئے کہ مذکورہ شرطوں میں عاقل و بالغ ہونا ضروری شرط ہے کیونکہ بچہ اور دیوانہ کا اقرار لازمی نہیں ہوتا ہے کیونکہ ان لوگوں میں اقرار کرنے کی صلاحیت ہی نہیں ہوتی ہے کہ اپنے اوپر کسی چیز کو لازم کر سکیں۔ لیکن اگر نابالغ کو اس کے ذمہ داروں نے تجارت کی اجازت دی ہو تب اس کا اقرار صحیح ہوگا۔ کیونکہ جس نابالغ کو تجارت کی اجازت ہو جاتی ہے وہ بالغوں کے حکم میں داخل کر لیا جاتا ہے۔ وجهالة المقربه الخ معلوم ہونا چاہیئے کہ مقر نے جس چیز کا اقرار کیا ہے اگر وہ مجہول ہو تو بھی اس اقرار کے صحیح ہونے میں کوئی نقصان نہیں ہوتا ہے کیونکہ آدمی کبھی مجہول اور نا معلوم حق کا بھی اقرار کر لیتا

ہے۔ مثلاً کسی کے ایسے مال کو ضائع کردیا جس کی قیمت معلوم نہ ہو۔ یا کسی کو ایسا زخمی کردیا جس کے زخم کا جرمانہ معلوم نہ ہو یا کسی پر اس کے معاملات کے حساب میں کچھ باقی رہ گیا ہو جسے وہ نہیں جانتا ہو پس جیسے کہ مجہول حق کا بیان لازم ہو جاتا ہے اسی طرح مجہول حق کا اقرار بھی جائز ہوتا ہے۔ اور حق کے ثابت ہونے کی خبر دینے ہی کو اقرار کرنا کہا جاتا ہے۔ اس لئے یہ اقرار مجہول چیز کے ساتھ بھی صحیح ہوتا ہے۔

بخلاف الجهالة في المقرله الخ بخلاف اس کے اگر وہ شخص جس کے لئے اقرار کیا گیا ہو خود مجہول ہو تو اقرار صحیح نہ ہوگا۔ کیونکہ جو شخص مجہول یعنی نا معلوم ہو وہ مستحق نہیں ہو سکتا ہے۔ (ف یعنی اگر کسی کے لئے مجہول یا غیر متعین چیز کا اقرار کیا تو یہ صحیح ہوگا۔ **ويقال له الخ** اور اس اقرار کرنے والے سے یہ کہا جائے گا کہ تم اب اس چیز کو واضح اور متعین کردو کیونکہ اسی نے مجہول کیا ہے تو یہ صورت ایسی ہو جائے گی جیسے ایک شخص نے اپنے دو غلاموں کے متعلق کہا کہ ان میں سے ایک آزاد ہے۔ (ف کہ اس وقت اس سے کہا جائے گا کہ تم ہی اس ایک شخص کو متعین بھی کردو کہ جسے تم آزاد کرنا چاہتے ہو۔ **فان لم يبين الخ** اب اگر اقرار کرنے والے نے بیان نہیں کیا تو قاضی اس کو بیان کرنے پر مجبور کرے گا۔ کیونکہ اس کے صحیح اقرار کرنے کی وجہ سے جو چیز اس پر لازم آئی ہے اس کی ذمہ داری سے نکل جانا بھی اسی پر لازم آتا ہے۔ اور اس کا ذریعہ یہی ہے کہ وہ بیان کردے۔ (ف۔ چنانچہ قاضی اسی حق لازم کی وجہ سے اس پر جبر کرے گا)۔

توضیح:۔ کتاب الاقرار

ایسے شخص کے حق کا اقرار اس پر لازم ہو جاتا ہے۔ اقرار کے معنی۔ اس کی تفصیل۔ حکم، حدود و قصاص کے اقرار کا حکم۔ مقربہ اور مقرلہ میں جہالت کا حکم۔ تفصیل۔ دلائل

قال فان قال لفلان علي شيء لزمه ان يبين ماله قيمة لانه اخبر عن الوجوب في ذمته وما لا قيمة له لا يجب فيها فاذا بين غير ذلك يكون رجوعا، قال والقول قوله مع يمينه ان ادعى المقر له اكثر من ذلك لانه هو المنكر فيه وكذااذا قال لفلان علي حق لما بينا، وكذا لو قال غصبت منه شيئا ويجب ان يبين ما هو مال يجرى فيه التمانع تعويلا على العادة، ولو قال لفلان علي مال فالمرجع اليه في بيانه لانه هو مجمل ويقبل قوله في القليل والكثير، لان كل ذلك مال فانه اسم لما يتمول به الا انه لا يصدق في اقل من درهم لانه لايعد مالا عرفا، ولو قال مال عظيم لم يصدق في اقل من مائتي درهم، لانه اقر بمال موصوف فلا يجوز الغاء الوصف والنصاب مال عظيم حتي اعتبر صاحبه غنيا به والغني عظيم عند الناس، وعند ابي حنيفةؒ انه لا يصدق في اقل من عشرة دراهم وهي نصاب السرقة، لانه عظيم حيث يقطع به اليد المحترمة وعنه مثل جواب الكتاب، وهذا اذا قال من الدراهم اما اذا قال من الدنانير فالتقدير فيها بالعشرين وفي الابل بخمس وعشرين لانه ادنى نصاب يجب فيه من جنسه وفي غير مال الزكوة بقيمة النصاب

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ۔ اگر کسی نے کہا کہ فلاں شخص کا مجھ پر کچھ باقی ہے۔ تو اس پر لازم ہوگا کہ ایسی چیز سے اپنی بات کی وضاحت کرے جس کی کچھ مالیت اور قیمت ہو۔ کیونکہ اس نے اس بات کا اقرار کیا ہے کہ مجھ پر کچھ باقی ہے یعنی اپنے ذمہ واجب ہونے کی خبر دی ہے۔ اور ایسی چیز جس کی کچھ قیمت نہ ہو وہ آدمی کے ذمہ واجب نہیں ہوتی ہے۔ چنانچہ اس وقت اگر وہ ایسی چیز کا اقرار کرے جس کی کچھ بھی قیمت نہیں ہے تو اس سے اس کا اپنے اقرار سے پھر جانا لازم آئے گا۔ (ف مثلاً اس نے کہا کہ میں نے ایک مٹھی مٹی کا یا سلام کرنے کا حق مراد لیا تھا تو قبول نہ ہوگا۔ اور اگر اس نے کہا کہ میری مراد مردہ یا سور یا شراب تھی تو ماوراء النہر کے مشائخ کے نزدیک یہ جواب قبول نہ ہوگا۔ کیونکہ ان چیزوں کی کچھ قیمت نہیں ہوتی ہے۔ اور اگر اس نے کہا کہ ایک

پیسہ مراد ہے تو قبول نہ ہوگا۔ قال و القول قوله الخ اور اقرار کرنے والے نے جس کے حق کا اقرار کیا (مقرلہ) اس نے اس مقدار سے زیادہ کا دعویٰ کر دیا جتنا کا مقر نے اقرار کیا تھا تو مقر ہی کا قول معتبر ہوگا لیکن قسم کھانے کے بعد کیونکہ یہی مقرلہ کی مقدار کا انکار کرنے والا ہے۔

و کذا اذا قال الخ اور اسی طرح اگر اس نے یہ کہا کہ فلاں شخص کا مجھ پر حق لازم ہے تو بھی ایسی ہی چیز کو بیان کرنا لازم ہوگا جس کی کچھ قیمت بھی ہو۔ و کذا لو قال غصبته الخ اسی طرح اگر یہ کہا کہ میں نے فلاں شخص سے کچھ چیز غصب کر لی ہے تو بھی بیان کرنا واجب ہے۔ تو اس صورت میں بھی کوئی ایسی چیز بیان کرنی اس پر ضروری ہوگی جو مالیت والی ہو۔ اور اس کے لین دین میں روک ٹوک ہوتی ہو۔ جو عادت سے معلوم ہوتی ہے۔ (ف کیونکہ عادت اور معاملات میں غصب کرنا ایسی ہی چیز کے کرنے کو کہا جاتا ہے جو قیمتی مال ہو اور اس کے دینے میں کچھ رکاوٹ ہوتی ہو)۔ ولو قال لفلان علی مال الخ اور اگر یوں کہا کہ مجھ پر فلاں شخص کا مال ہے تو اس اجمال کو دور کرنے کی ذمہ داری بھی اسی کی ہوگی کیونکہ اسی نے مجمل جملہ کہا ہے۔ پھر وہ تھوڑا مال بتائے یا زیادہ بتائے بہر صورت اسی کی بات قبول کی جائے گی۔ کیونکہ کم ہو یا زیادہ سبھی مال کہلاتا ہے۔ کیونکہ مال ایسی ہی چیز کو کہا جاتا ہے جس سے انسان دولتمندی حاصل کرتا ہے۔ لیکن ایک درہم سے کم بتانے سے اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی کیونکہ عوام میں اسے مال نہیں کہا جاتا ہے۔

ولو قال مال عظیم الخ اور اگر اس نے کہا کہ فلاں شخص کا مجھ پر عظیم مال باقی ہے تو دو سو درہم سے کم کہنے کی صورت میں اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی۔ کیونکہ اس نے ایسے مال کا خود اقرار کیا ہے جو عظیم صفت والا ہو۔ اس لئے اس وصف کو بے اعتبار نہیں کیا جائے گا۔ اور چونکہ دو سو درہم پر زکوٰۃ لازم آجاتی ہے یعنی وہ نصاب زکوٰۃ ہے اس لئے یہ عظیم مال کہا جائے گا۔ یہاں تک کہ جس شخص کے پاس دو سو درہم کا مال ہو وہ غنی شمار کیا جاتا ہے۔ اور ایسا شخص لوگوں میں غنی اور عظیم سمجھا جاتا ہے۔ وعن ابی حنیفۃؒ الخ اور امام ابو حنیفہؒ سے ایک روایت منقول ہے کہ دس درہم سے کم میں اس کی تصدیق نہ ہوگی۔ کیونکہ یہ مقدار نصاب سرقہ ہے۔ اس بناء پر یہ عظیم ہے کہ اتنے مال کی چوری کرنے پر چور کا محترم ہاتھ کاٹا جاتا ہے (اس سے کم میں نہیں) اور امام اعظمؒ سے دوسری روایت اسی کتاب کے جواب کے مطابق ہے۔ یعنی دو سو درہم سے کم ہونے میں اس کی تصدیق نہ ہوگی۔ یہ تفصیل اس صورت میں ہوگی جب کہ اس نے لفظ دراہم منہ سے نکالا ہو۔ اما اذا قال الخ کیونکہ اگر اس نے الدنانیر کا لفظ کہا یعنی دیناروں میں سے مال عظیم ہے تو اس میں کم از کم بیس دیناروں کا اندازہ کیا جائے گا۔ وفی الابل الخ اور اگر اس نے من الابل یعنی اونٹوں میں سے مال عظیم کہا تو پچیس اونٹ بیان کرنے سے اس کی تصدیق ہوگی۔ کیونکہ یہی تعداد کم از کم نصاب کا ہے جس پر اسی جنس یعنی اونٹ کا بچہ ہی لازم آتا ہے۔ اور اگر اس نے زکوٰۃ کے مالوں کے سوا کوئی دوسرا مال بیان کیا ہو تو اس میں ایک نصاب کی قیمت کا اعتبار ہوگا۔

توضیح:۔ اگر کسی نے کہا کہ فلاں کا مجھ پر کچھ باقی ہے۔ یا کچھ حق باقی ہے۔ یا اس کی کچھ چیز غصب کر لی ہے۔ یا فلاں شخص کا مال ہے۔ یا مال عظیم ہے۔ یا دنانیر ہیں۔ یا اونٹ ہیں۔ تفصیل مسائل۔ حکم۔ اختلاف ائمہ۔ دلائل

ولو قال اموال عظام فالتقدیر بثلاثة نصب من جنس ما سماه اعتبار الادنی الجمع، ولو قال دراهم کثیرة لم یصدق فی اقل من عشرة، وهذا عند ابی حنیفةؒ وعندهما لم یصدق فی اقل من مائتین لان صاحب النصاب مکثر حتی وجب علیه مواساة غیره بخلاف ما دونه، وله ان العشرة اقصی ما ینتهی الیه اسم الجمع یقال عشرة دراهم ثم یقال احد عشر درهما فیکون هو الاکثر من حیث اللفظ فینصرف الیه، ولو قال دراهم فهی ثلاثة لانها اقل

الجمع الصحیح الا ان یبین اکثر منها لان اللفظ یحتمله وینصرف الی الوزن المعتاد، ولو قال کذا کذا درهما لم یصدق فی اقل من احد عشر درهما، لانه ذکر عددین مبهمین لیس بینهما حرف العطف واقل ذلک من المفسر احد عشر ولو قال کذا وکذا لم یصدق فی اقل من احد وعشرین لانه ذکر عددین مبهمین بینهما حرف العطف واقل ذالک من المفسر احد وعشرون فیحمل کل وجه علی نظیره ولو قال کذا درهما فهو درهم لانه تفسیر للمبهم، ولو ثلث کذا بغیر واو فاحد عشر لانه لا نظیر له سواه، وان ثلث بالواو فمائة واحد وعشرون، وان ربع یزاد علیها الف لان ذلک نظیره.

ترجمہ :۔اور اگر اس طرح کہا کہ فلاں شخص کے مجھ پر اموال عظیم ہیں تو اس نے جس جنس کے اموال بیان کئے ہوں مثلاً درہم و دینار یا اونٹ وغیرہ تو اسی جنس کے تین نصاب کا اندازہ کیا جائے گا کیونکہ کم از کم جمع سے تین مراد لیا جاتا ہے۔اور اگر اردو میں یوں کہا ہو کہ بڑے مال ہوں تو وہی نصاب لازم ہوں گے اور فارسی میں کہنے کا بھی یہی حکم ہوگا۔ کیونکہ اس میں دو کا عدد بھی جمع کا ہوتا ہے۔م۔ **ولو قال دراهم کثیرة الخ** اور اگر اس نے کہا کہ مجھ پر دراہم کثیرہ ہیں تو دس درہم سے کم میں اس کی بات نہیں مانی جائیگی۔امام ابو حنیفہؒ کا یہی مسلک ہے۔لیکن صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک دوسو درہم سے کم میں تصدیق نہیں ہوگی۔کیونکہ جس کے پاس نصاب کے برابر مال ہو اس کے پاس مال کثیر ہوتا ہے۔اسی بناء پر اس پر لازم آجاتا ہے کہ اپنے دوسرے حقداروں کی بھی خبر گیری کرے۔ بخلاف اس کے اگر نصاب سے کم ہو تو وہ مال زیادہ نہیں کہلاتا ہے۔اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ اسم جمع کا سب سے زیادہ عدد دس ہی ہوتا ہے۔اسی لئے دس درہم کہا جاتا ہے اور اس کے بعد گیارہ کے عدد کو احد عشر کہا جاتا ہے۔اس سے معلوم ہوا کہ لفظ کے اعتبار سے آخری حد دس ہی ہے۔لہٰذا مسئلہ میں اسی کا اعتبار کیا جائے گا۔(ف۔ لیکن اردو زبان میں اس دلیل کو پیش کرنا مشکل بات ہے۔کیونکہ دس کے بعد دس اور ایک نہیں بولتے ہیں بلکہ دس کے بعد گیارہ اور بارہ کہا جاتا ہے اس سے معلوم ہوا کہ دس کا عدد آخری نہیں ہے اس بناء پر بظاہر صاحبینؒ کے قول پر ہی فتویٰ ہونا چاہیئے

ولو قال دراهم الخ اور اگر یوں کہا کہ مجھ پر دراہم لازم ہیں تو اس سے تین درہم مراد ہوں گے۔کیونکہ جمع صحیح کا کم سے کم عدد تین ہی ہے۔لیکن اگر وہ تین سے زیادہ کا لفظ بھی بڑھادے تو صحیح مانا جائے گا۔کیونکہ لفظ تو اس سے بھی زیادہ کا احتمال رکھتا ہے۔اور درہموں میں وہی وزن مراد ہوگا جو اس علاقہ میں رائج ہو۔(ف۔ تفصیل اس وقت ہوگی جب کہ عربی زبان میں کہا ہو۔کیونکہ اردو یا فارسی میں تو وہی درہم اور رائج سکہ کا اعتبار ہوگا۔**ولو قال کذا کذا الخ** اور اگر اقرار کرنے والے نے عربی زبان میں کہا: **له علیّ کذا کذادرهما** یعنی اس کے مجھ پر اتنے اتنے درہم ہیں تو گیارہ درہم سے کم میں اس کی تصدیق نہیں ہوگی۔کیونکہ اس اقرار کرنے والے نے دو مبہم ایسے عدد بیان کئے ہیں جن کے درمیان حرف عطف نہیں ہے۔اور ایسے عددوں میں کم سے کم گیارہ کا عدد ہے۔(ف کیونکہ جو اعداد مرکب اور حرف عطف کے بغیر ہوں تو ان میں کم سے کم احد عشر یعنی گیارہ کا عدد ہے۔

ولو قال کذاو کذ الخ اور اگر کسی نے یوں کہا کہ فلاں کے مجھ پر اتنے اور اتنے درہم ہیں یا کوئی اور چیز بیان کی تو اکیس سے کم میں تصدیق نہ ہوگی کیونکہ اس نے ایسے دو مبہم عدد ذکر کئے جن کا درمیان حرف عطف بھی ہے اور جن عددوں سے اس کی تفسیر بیان کی جائے ان میں کم سے کم عدد اکیس ہے تو ہر وجہ کو اس کی اپنی نظیر پر محمول کریں گے۔اور اگر اس نے عربی زبان میں کہا کہ **علیّ کذا درهما** یعنی مجھ پر اتنا درہم ہے تو وہ صرف ایک ہی درہم ہوگا۔کیونکہ یہ عدد اس مبہم عدد کی تفسیر ہے۔اور اگر اس نے تین مرتبہ کذا . کذا . کذا بغیر واو کے بیان کیا تو صرف گیارہ درہم واجب ہوں گے۔کیونکہ احد عشر کے سوا اس کی کوئی نظیر نہیں ہے۔اور اگر اس نے تین مرتبہ **کذا و کذا و کذا درهما** واو کے ساتھ کہا تو ایک سو اکیس درہم واجب ہوں گے۔بشرطیکہ عربی زبان میں کہا ہو۔اور اگر اس نے چار مرتبہ **کذا و کذا و کذا و کذا درهما** واو کے ساتھ کہا تو ایک ہزار و

ایک سو اکیس درہم واجب ہوں گے کیونکہ یہی عدد اس کی نظیر ہے۔

توضیح:۔اگر کسی نے اقرار کرتے ہوئے کہا کہ فلاں کے مجھ پر اموال عظیم ہیں (عربی یا اردو میں)۔اور اگر کہا کہ مجھ پر دراہم کثیرہ ہیں۔اور اگر یوں کہا کہ مجھ پر دراہم ہیں۔اور اگر عربی میں یوں کہا له علیّ كذا. كذا درهما۔یا یوں کہا کذا و کذا درهمًا (واو عطف کے ساتھ)۔اور اگر کذا کذا کذا درہما تین بار کہا یا چار بار کہا۔واو عطف کے ساتھ۔تفصیل مسائل۔حکم۔اختلاف ائمہ۔دلائل۔

قال وان قال له علي او قبلي فقد اقر بالدين لان علي صيغة ايجاب وقبلي ينبيء عن الضمان علي مامر في الكفالة، ولو قال المقر هو وديعة ووصل صُدق لان اللفظ يحتمله مجازا حيث يكون المضمون حفظه والمال محله فيصدق موصولا لا مفصولا قال وفي بعض نسخ المختصر في قوله قِبَلي انه اقرار بالامانة لان اللفظ ينتظمها حتى صار قوله لاحق لي قبل فلان ابراءً عن الدين والامانة جميعا والامانة اقلها، والاول اصح، ولو قال عندي او معي او في بيتي او كيسي او في صندوقي فهو اقرار بامانة في يده لان كل ذلك اقرار بكون الشيء في يده وذلك يتنوع الى مضمون وامانة فيثبت اقلهما.

ترجمہ:۔امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ۔اگر کسی مقر نے یوں کہا له عليَّ یا له قِبَلي۔یعنی اس کا مجھ پر ہے یا اس کا میری جانب ہے تو اس طرح کہہ کر اس نے قرضہ کا اپنے اوپر اقرار کر لیا۔یعنی اگر اقرار کرنے والے نے کہا کہ مجھ پر زید کے سو درہم ہیں یا یوں کہا کہ میری جانب ہیں تو لفظ "مجھ پر" یا "میری جانب" کہنے سے اپنے قرض دار ہونے کا اقرار ہوتا ہے۔کیونکہ (مجھ پر) کا لفظ اپنے اوپر کسی کو واجب کرنے ہی کے لئے بولا جاتا ہے۔اسی طرح (میری جانب) بھی ایسا لفظ ہے کہ کسی کا اس سے ضامن ہونا معلوم ہوتا ہے۔جیسا کہ کفالت کے باب میں شروع میں بیان کیا جاچکا ہے۔اور اگر اقرار کرنے والے نے کہا کہ وہ میرے پاس ودیعت ہے اور اس لفظ کو اپنے کلام میں ملادیا جب بھی اس کی بات کی تصدیق کی جائے گی۔یعنی مثلاً کہا کہ زید کے مجھ پر سو درہم یا میری جانب ہیں اور وہ ودیعت کے طور پر ہیں تو بھی اس کے قول کی تصدیق کی جائے گی۔کیونکہ پہلا کلام اس کا بھی مجازاً احتمال رکھتا ہے۔کیونکہ حفاظت ودیعت کا ضامن ہوتا ہے۔اور مال حفاظت کا محل ہوتا ہے۔پس جب دونوں کو ملا کر ودیعت کہدے تو اس کی تصدیق ہوگی۔اور اگر علیحدہ علیحدہ بیان کرے تو اس کی تصدیق نہ ہوگی۔

اور مختصر قدوری کے بعض نسخوں میں یوں لکھا ہے کہ اگر اس نے یوں کہا کہ میری جانب ہے تو اس سے امانت کا اقرار ہوگا۔کیونکہ یہ لفظ امانت اور قرضہ دونوں میں مستعمل ہے۔یہاں تک کہ اگر کسی نے کہا کہ فلاں شخص کی جانب میرا کچھ حق نہیں ہے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ یہ شخص قرضہ اور امانت دونوں سے بَری ہے۔پس جب کہ لفظ میری جانب کہنے میں قرضہ اور امانت دونوں کا احتمال ہوا حالانکہ ان دونوں میں سے امانت کمتر ہے تو اسی یقینی بات پر اقرار محمول ہوگا۔لیکن پہلا قول صحیح ہے۔یعنی میری جانب کہنے سے قرضہ ہی مراد ہوگا۔اور اگر اقرار کرنے والے نے کہا کہ فلاں کے سو روپے میرے پاس ہیں یا میرے ساتھ ہیں یا میرے گھر میں یا میرے بیگ اور تھیلی میں یا میرے صندوق میں ہیں تو اس سے اس کے قبضہ میں ہونے کا اقرار ہوگا۔کیونکہ ان میں سے ہر ایک لفظ سے فلاں کے روپے میرے ذمہ ہونے کا اقرار ہے۔اس کی دو صورتیں ہو سکتی ہیں یعنی ضمانت کے طور پر ہو یا امانت کے طور پر پس ان دونوں میں سے جس میں کمتر ذمہ داری ہوگی وہ ثابت ہوگی۔کیونکہ وہی یقینی صورت ہوگی۔کہ اس سے کم نہیں ہو سکتی ہے۔جو کہ امانت ہے۔اسی لئے امانت کا حکم ہوگا۔

توضیح:۔اگر کسی نے کہا له علیَّ یا له قِبَلی۔ اگر اس کے بعد اس نے کہا کہ وہ ودیعت کے طور پر ہیں۔ اگر کسی نے کہا کہ فلاں کی جانب میرا کچھ نہیں ہے۔ اگر کہا کہ فلاں کے سو روپے میرے گھر میں یا میرے صندوق میں ہیں۔ تفصیل مسائل۔ حکم۔ دلائل

ولو قال له رجل لی علیك الف فقال اتَّزنها او انتقدها او اجّلنی بها او قضیتکها فهو اقرار لان الهاء فی الاول والثانی کنایة عن المذکور فی الدعوی فکانه قال اتزن الالف التی لك علی حتی لو لم یذکر حرف الکنایة لا یکون اقرارًا لعدم انصرافه الی المذکور والتاجیل انما یکون فی حق واجب والقضاء یتلو الوجوب ودعوی الابراء کالقضاء لما بینا وکذا دعوی الصدقة والهبة لان التملیك یقضی سابقة الوجوب وکذا لو قال احلتك بها علی فلان لانه تحویل الدین قال ومن اقر بدین مؤجل فصدقه المقر له فی الدین وکذبه فی التاجیل لزمه الدین حالا لانه اقر علی نفسه بمال وادعی حقا لنفسه فیه فصار کما اذا اقر بعبد فی یده وادعی الاجارة بخلاف الاقرار بالدراهم السود، لانه صفة فیه، وقد مرت المسالة فی الکفالة. قال ویستحلف المقر له علی الاجل لانه منکر حقا علیه والیمین علی المنکر.

ترجمہ:۔اور قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ۔اگر زید نے بکر سے کہا کہ تم پر میرے ہزار درہم ہیں۔ جواب میں بکر نے کہا کہ تم ان کو تول لو۔ یا نقد پر کرلو۔ یا مجھے ذرا مہلت دو۔ یا میں نے ان کو ادا کر دیا ہے۔ تو اس سے قرضہ کا اقرار سمجھا جائے گا۔ کیونکہ ان میں سے ہر جملہ میں جو ضمیر ہے اس کا مرجع وہی ہزار درہم ہیں جن کا دعویٰ میں ذکر ہوا ہے۔ اس طرح گویا اس نے یوں کہا کہ تمہارے وہ ہزار درہم جو مجھ پر باقی ہیں ان کو تول لو۔ یہاں تک کہ اگر اس نے وہ ضمیر ذکر نہیں کی تو یہ اقرار نہ ہوگا۔ کیونکہ اس دعویٰ میں جو مال مذکور ہے اس کی طرف مرجع نہ ہوگا۔ لیکن مہلت دینا تو ایسے ہی حق میں ہو سکتا ہے جو واجب ہوتا ہے۔ اور ادا کر دینا تو یہ واجب ہونے کے بعد ہی ہوتا ہے۔ اور اگر بکر نے بَری کرنے کا دعویٰ کیا تو ایسا ہوگا جیسے کہ ادا کرنے کا دعویٰ کیا۔ کیونکہ واجب ہونے کے بعد ہی بری کیا جاتا ہے۔ اسی طرح اگر بکر نے دعویٰ کیا کہ تم نے مجھے صدقہ میں دئے یا ہبہ کیے ہیں تو بھی واجب ہونے کا اقرار ہے۔ کیونکہ وہ پہلے واجب ہوئے تب اس نے قرض دار کو مالک بنایا۔ اسی طرح اگر بکر نے کہا کہ میں نے اس تمہارے مال کو فلاں شخص مثلاً زید کے حوالہ کر دیا یا اس کے ذمہ کر دیا ہے۔ تو بھی اس سے قرضہ کا اقرار ہوگا۔ کیونکہ یہ تو ایک ذمہ سے دوسرے کے ذمہ منتقل کرنے کے معنی میں ہے۔

قال ومن اقرّ الخ اگر کسی نے اپنے اوپر کسی کے میعادی قرضہ ہونے کا اقرار کیا تب جس کے نام کا اقرار کیا ہے اس نے قرضہ کے بارے میں اس کی بات کی تصدیق کی لیکن اس کی میعاد کے بارے میں اس کی تکذیب کر دی تو اس اقرار کرنے والے پر وہ قرضہ فی الحال لازم ہوگا۔ کیونکہ اس نے اپنے اوپر مال واجب ہونے کا اقرار کیا ہے۔ پھر اس میں اپنی ذات کے لئے ایک حق کا دعویٰ کیا یعنی یہ کہ قرضہ تو ایسا ہے جو میعادی ہے یعنی کسی خاص وقت پر ادائیگی لازم ہوگی۔ لہٰذا اس دعویٰ میں اس کی تصدیق نہیں ہوگی۔ تو صورت ایسی ہوگئی جیسے کہ کسی نے یوں کہا ہو کہ یہ غلام جو میرے قبضہ میں ہے فلاں شخص کی ملکیت ہے۔ اور اگر یہ دعویٰ کیا کہ یہ غلام میرے پاس اجارہ کے طور پر ہے۔ تو یہ اقرار اس پر لازم ہو جائے گا لیکن اجارہ کے دعویٰ کی تصدیق نہ ہوگی۔ بخلاف اس کے اگر کسی شخص کے بارے میں اقرار کیا کہ میرے ذمہ فلاں شخص کے سیاہ درہم ہیں۔ یعنی مجھ پر فلاں شخص کے سو درہم لازم ہیں مگر وہ سفید نہیں ہیں بلکہ سیاہ ہیں تو اس کی تصدیق کی جائے گی۔ کیونکہ سیاہ ہونا درہموں کی ایک قسم یا ایک صفت ہے۔ یہ مسئلہ باب الکفالۃ میں گذر چکا ہے۔ قال ویستحلف الخ اور جس کے بارے میں اقرار کیا گیا ہے (مقرلہ) کے انکار کرنے پر اس سے قسم لی جائے گی۔ کیونکہ وہ خود پر ایک حق سے انکار کرتا ہے۔ اور جو انکار کرتا ہے اس پر قسم لازم آتی ہے۔

توضیح:۔اگر زید نے بکر سے کہا کہ تم پر میرے ہزار درہم ہیں۔ جواب میں بکر نے کہا انہیں گن لو یا ذرا مہلت دو۔ یا میں نے ادا کر دئے ہیں۔ یا اس نے بَری ہونے کا دعویٰ کیا۔ یا یوں کہا کہ تم نے مجھے وہ صدقہ کے طور پر دئے یا ہبہ کئے تھے۔ اگر کسی نے خود پر میعادی قرضہ ہونے کا اقرار کیا۔ مگر اس مقرلہ نے اس کے قرضہ کی تو تصدیق کر دی مگر میعادی ہونے کا انکار کیا۔ تفصیل مسائل۔ حکم۔ دلائل

وان قال له علی مائة ودرهم لزمه كلها دراهم ولو قال مائة وثوب لزمه ثوب واحد والمرجع فی تفسير المائة اليه، وهو القياس فی الاول وبه قال الشافعیؒ لان المائة مبهمة والدرهم معطوف عليها بالواو العاطفة لا تفسير لها فبقيت المائة علی ابهامها كما فی الفصل الثانی وجه الاستحسان وهو الفرق انهم استثقلوا تكرار الدرهم فی كل عدد واكتفوا بذكره عقيب العددين وهذا فيما يكثر استعماله وذلك عند كثرة الوجوب بكثرة اسبابه وذلك فی الدراهم والدنانير والمكيل والموزون واما الثياب فلا يكال ولا يوزن فلا يكثر وجوبها فبقی علی الحقيقة، وكذا اذا قال مائة وثوبان لما بينا، بخلاف ما اذا قال مائة وثلاثة اثواب لانه ذكر عددين مبهمين واعقبهما تفسيرا اذ الاثواب لو تذكر بحرف العطف فانصرف اليهما لاستوائهما فی الحاجة الی تفسير فكان كلها ثيابا.

ترجمہ:۔اور اگر یوں کہا کہ مجھ پر فلاں شخص کے سو اور ایک درہم ہے۔ تو اس پر یہ پورے کے پورے درہم یعنی ایک سو ایک درہم لازم ہوں گے۔ اور اگر اس نے کہا کہ ایک سو اور ایک کپڑا ہے تو اس پر صرف ایک کپڑا لازم آئے گا۔ پھر سو کے عدد کی تفسیر اسے کرنے کو کہا جائے گا کہ کون سی چیز ایک سو لازم ہے۔ چنانچہ امام شافعیؒ کا قول بھی یہی ہے۔ کیونکہ یہاں پر ایک سو کا عدد مبہم ہے اس کے بعد واو عطف ہونے سے وہ معطوف علیہ ہے۔ اور اس کی تفسیر نہیں ہے۔ لہٰذا سو کا عدد اپنے ابہام پر باقی رہ جائے گا۔ جیسے کہ دوسری صورت میں ہے۔ (ف۔ لیکن ہم نے اس قیاس کو چھوڑ کر استحسان پر عمل کیا ہے۔ م۔ اس جگہ استحسان پر عمل کرنے کی وجہ جس سے کہ ان دونوں صورتوں میں فرق بھی معلوم ہوتا ہے یہ ہے کہ لوگوں نے ہر عدد کے بعد لفظ درہم کے بولنے کو ثقیل سمجھا ہے۔ اور دونوں عددوں کے بعد صرف ایک بار ذکر کرنے کو کافی سمجھا ہے۔ اور یہ صرف اسی صورت میں ہے جس کا استعمال بہت ہو۔ اور استعمال بہت ہونے کی صورت اسی وقت میں ہوتی ہے کہ اسباب کثیرہ ہونے کی وجہ سے واجب ہونا بہ کثرت ہو۔ اور یہ بات درہم و دینار اور کیلی و وزنی چیزوں میں ہوتی ہے۔ لیکن کپڑے اور ایسی چیزیں جو کیل یا وزن نہیں کی جاتی ہیں تو یہ چیزیں لوگوں کے ذمہ میں زیادہ واجب نہیں ہوتی ہیں۔

اس لئے ان مواقع میں یہ چیزیں عام اور حقیقی بول چال پر ہی محمول ہوتی رہینگی۔ اسی طرح اگر یوں کہا کہ سو اور دو کپڑے ہیں تو بھی مذکورہ دلیل کی بناء پر یہی حکم باقی رہے گا۔ اس کے برخلاف اگر یوں کہا ایک سو اور تین کپڑے ہیں کیونکہ کہنے والے نے ان الفاظ سے پہلے دو مبہم عدد بیان کئے اس کے بعد ان کی تفسیر بھی بیان کر دی۔ کیونکہ لفظ جمع کے ساتھ کپڑے کا ذکر حرف عطف کے ساتھ نہیں ہے اس تفسیر کو دونوں عددوں کے ساتھ متعلق کیا جائے گا۔ کیونکہ ان دونوں عددوں کو ہی ایک تفسیر کی ضرورت ہے۔ لہٰذا وہ سارے کے سارے ہی کپڑے مانے جائینگے۔ (ف۔ معلوم ہونا چاہئے کہ ان مسائل کی تفصیل اس طرح ہوگی کہ اگر کہنے والے نے اپنا جملہ عربی زبان میں ادا کیا ہے مثلاً ماۃ و درھم تو اس میں یہ احتمال رہ جاتا ہے کہ اس میں ماۃ کی تفسیر درہم کے سوا کوئی دوسری چیز ہو۔ لیکن ہم یہ دیکھتے ہیں کہ بول چال میں کبھی ایسی چیزیں بھی آجاتی ہیں جن کی ضرورت اکثر

وبیشتر ہوتی رہتی ہے اس لئے ان میں ماۃ کے ساتھ بار بار درہم کا لفظ استعمال نہیں کیا جاتا ہے بلکہ اس سے احتراز ہی کیا جاتا ہے اور مثلاً ایک ہی مرتبہ ماۃ ودرھم بول دیا جاتا ہے۔اور چونکہ لفظ درہم کا استعمال بہت زیادہ ہوتا ہے اس لئے یہی حکم ہے کہ سب درہم ہیں۔ بخلاف ماۃ اور ثوب کہنے کے اس میں ثوب یعنی کپڑا ایسی چیز نہیں ہے کہ اس کا استعمال زبان پر بہت زیادہ ہوتا ہو۔

پس اگر سو کپڑے ہوئے تو ماۃ ثوب و ثوب کہدیا جاتا ہے۔ لہٰذا ماۃ سے اس کی مراد کچھ اور چیز ہے۔ یہ اس وقت کہ جو مذکور ہے وہ سب کی تفسیر ہونے میں اصل زبان کے خلاف ہو۔ اور اگر ایسا ہو مثلاً یوں کہا کہ ماۃ و ثلثة اثواب۔ یعنی اثواب لفظ جمع ہو تو یہ ثلثۃ کے لئے مع ماۃ کے تفسیر ہو سکتی ہے۔ پس یہ سب کی تفسیر ہوگی۔ اب میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ یہ تفصیل عربی زبان کے مطابق ہے کہ اس میں اسی طرح کا استعمال ہوتا ہے۔ بخلاف اردو زبان میں بول چال کے کہ اگر کسی نے کہا کہ فلاں شخص کے مجھ پر ایک سو ایک روپیہ ہے تو اس سے مراد ہوگی کہ وہ تمام کے تمام روپے ہی ہیں۔ اور اگر یوں کہا کہ ایک سو ہے اور ایک روپیہ ہے تو اس وقت اس سو کی اسے تفسیر بیان کرنی ہوگی۔ اور ایک سو تین کپڑے کہنے میں بھی یہی حکم ہے۔ الحاصل اگر صرف عطف ہے تو علیحدہ شئی ہے۔ اور اگر عطف کے بغیر ہے تو اس سے عین اول ہی سمجھا جائے گا۔ فافہم واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ م۔

توضیح:۔ اگر کسی نے کہا کہ مجھ پر فلاں کے سو اور ایک درہم ہے۔ یا یوں کہا کہ مجھ پر ایک سو اور ایک کپڑا ہے۔ یا ایک سو اور دو کپڑے ہیں یا ایک سو اور تین کپڑے ہیں اور اگر یہی باتیں عربی زبان میں کہی گئی ہوں۔ تفصیل مسائل۔ حکم۔ اختلاف ائمہ۔ دلائل

قال ومن اقر بتمر فی قوصرة لزمه التمر والقوصرة وفسره فی الاصل بقوله غصبت تمرا فی قوصرة ووجهه ان القوصرة وعاء وظرف له وغصب الشیء وهو مظروف لا یتحقق بدون الظرف فیلزمانه، وکذا الطعام فی السفینة والحنطة فی الجُوالق بخلاف ما اذا قال غصبت من قوصرة لان کلمة من للانتزاع فیکون اقرار بغصب المنزوع. قال ومن اقر بدابة فی اصطبل لزمه الدابة خاصة لان الاصطبل غیر مضمون بالغصب عند ابی حنیفةؒ وابی یوسفؒ وعلی قیاس قول محمدؒ یضمنهما، ومثله الطعام فی البیت. قال ومن اقر لغیره بخاتم لزمه الحلقة والفص لان اسم الخاتم یشمل الکل ومن اقر له بسیف فله النصل والجفن والحمائل لان الاسم ینطوی علی الکل ومن اقر بحجلة فله العیدان والکسوة لاطلاق الاسم علی الکل عرفا.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی نے اپنے ذمہ کسی کے چھواروں کا ایک تھیلے میں ہونے کا اقرار کیا تو اس پر اس کے تھیلے کے ساتھ چھوہارے بھی لازم ہوں گے۔ اور امام محمدؒ نے اصل یعنی مبسوط میں اس کی تفصیل اس طرح بیان کی ہے کہ اقرار کرنے والے نے کہا ہے کہ میں نے زنبیل میں رکھے ہوئے غصب کئے ہیں۔ اس طرح تفسیر کرنے کی وجہ یہ ہے کہ زنبیل ان چھواروں کے لئے ظرف ہو رہا ہے۔ اور جو چیز کسی ظرف میں ہو اس کو اس کے ظرف کے بغیر غصب نہیں کیا جاسکتا ہے۔ لہٰذا وہ چھوارے اس زنبیل کے ساتھ ہی لازم ہوں گے۔ اسی طرح اگر کشتی میں غلہ اور گون یا خیر جین میں گیہوں کا اقرار کیا تو بھی یہی حکم ہوگا۔ بخلاف اس کے اگر اس نے کہا کہ میں نے زنبیل میں سے خرمہ غصب کئے تو اس کی زنبیل لازم نہ ہوگی۔ کیونکہ زنبیل مِیں سے کہنے کے معنی یہ ہیں کہ اس میں سے نکالا ہے۔ اس لئے اس میں سے جو چیز نکالی گئی ہے صرف اسی کے غصب کرنے کا اقرار ہوگا۔

قال ومن اقر بدابة الخ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ۔ اگر کسی نے اصطبل میں سے گھوڑا وغیرہ کے نکالنے کا اقرار کیا تو فقط وہی جانور یا گھوڑا اس پر لازم ہوگا۔ کیونکہ امام اعظمؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اصطبل کو غصب کر لینے سے اس کا ضمان لازم نہیں ہوتا ہے یعنی اس کا غصب ہی ممکن نہیں ہوتا ہے۔ مگر امام محمدؒ کے قول پر قیاس کرنے سے لازم آتا ہے کہ غاصب ان

گھوڑوں کے ساتھ اصطبل کا بھی ضامن ہو جائے۔ اسی طرح اگر کوٹھری یا کمرہ میں غلہ غصب کرنے کا اقرار کیا تو بھی یہی حکم ہوگا۔ قال ومن اقرّ لغیرہ الخ اور قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی نے دوسرے کے لئے اپنے ذمہ ایک انگوٹھی کا اقرار کیا تو اس کے ذمہ انگوٹھی کا حلقہ اور اسکا نگینہ دونوں چیزیں لازم آجائینگی۔ کیونکہ انگوٹھی بولنے سے یہ دونوں چیزیں شامل ہوتی ہیں۔ ومن اقر له بسیف الخ اور اگر دوسرے کے لئے اپنے ذمہ ایک تلوار کا اقرار کیا تو اس اقرار کرنے والے پر اصل تلوار (پھل) اس کی نیام اور اس کا پرتلہ (حمائل) سب لازم آجائے گا۔ کیونکہ یہ نام یعنی لفظ سیف میں یہ سب چیزیں داخل ہوتی ہیں۔ ومن اقر بحجلة الخ اور اگر کسی نے کسی کے چھپر کھٹ کا اقرار کیا تو اس کے ذمہ اس کے مالک کی مسہری کی لکڑی اور اس کا پردہ وغیرہ سب لازم آئے گا۔ کیونکہ عرف عام میں لفظ حجلۃ میں یہ ساری چیزیں شامل ہوتی ہیں۔

توضیح:۔ اگر کسی نے اپنے ذمہ کسی کے چھواروں کا مع اس کے تھیلے میں ہونے کا ذکر کیا۔ اگر کسی نے کسی کے اصطبل میں سے گھوڑا نکال لینے کا اقرار کیا۔ یا گھوڑے کو اس کی کوٹھری میں غصب کرنے کا اقرار کیا۔ اگر اپنے ذمہ کسی کی انگوٹھی ہونے کا اقرار کیا۔ یا تلوار ہونے کا یا چھپر کھٹ ہونے کا اقرار کیا۔ تفصیل مسائل۔ احکام۔ اقوال ائمہ۔ دلائل

ع۔ گون خرجین۔ گدھوں یا بیلوں وغیرہ پر غلہ وغیرہ بھرنے کا تھیلا۔ جو ٹاٹ یا بکری وغیرہ کے بالوں کو یا رسیوں سے بنا ہوا ہوتا ہے (فیروز اللغات) انوار الحق قاسمی۔

وان قال غصبت ثوبا فی مندیل لزماہ جمیعا، لانه ظرف لان الثوب یلف فیه وکذا لو قال علیّ ثوب فی ثوب لانه ظرف بخلاف قوله درهم فی درهم حیث یلزمه واحد لانه ضرب لا ظرف. وان قال ثوب فی عشرة اثواب لم یلزمه الا ثوب واحد عند ابی یوسفؒ وقال محمدؒ لزمه احد عشر ثوبا، لان النفیس من الثیاب قد یلف فی عشرة اثواب فامکن حمله علی الظرف، ولابی یوسفؒ ان حرف فی یستعمل فی البین والوسط ایضا، قال الله تعالی ﴿فادخلی فی عبادی﴾ ای بین عبادی فوقع الشك والاصل براء ة الذمم علی ان کل ثوب موعیً، ولیس بوعاء فتعذر حمله علی الظرف فتعین الاول محملا.. ولو قال لفلان علی خمسة فی خمسة یرید الضرب والحساب لزمه خمسة، لان الضرب لا یکثر المال، وقال الحسنؒ یلزمه خمسة وعشرون وقد ذکرناہ فی الطلاق، ولو قال اردت خمسة مع خمسة لزمه عشرة لان اللفظ یحتمله، ولو قال له علی من درهم الی عشرة او قال ما بین درهم الی عشرة لزمه تسعة عند ابی حنیفةؒ فیلزمه الابتداء وما بعدہ وتسقط الغایة، وقالا یلزمه العشرة کلها فیدخل الغایتان، وقال زفر یلزمه ثمانیة ولا یدخل الغایتان ولو قال له من داری ما بین هذا الحائط الی هذا الحائط فله ما بینهما ولیس له من الحائطین شیء وقد مرت الدلائل فی الطلاق..

ترجمہ:۔ اور اگر اقرار کرنے والے نے کہا کہ میں نے کپڑے کا تھان رومال میں غصب کیا ہے تو دونوں چیزیں اس پر لازم ہوں گی۔ کیونکہ فی الحال یہ رومال ہی اس کا ظرف ہو رہا ہے۔ کیونکہ اس میں کپڑا لپیٹا جاتا ہے۔ اسی طرح اگر اس نے یوں کہا کہ میرے اوپر ایک کپڑے میں لپیٹا ہوا تھان ہے۔ تو بھی وہ تھان مع کپڑے کے لازم ہوگا۔ بخلاف اس کے اگر یوں کہا کہ درہم در درہم ہے تو ایک ہی درہم لازم ہوگا۔ کیونکہ یہ تو ضرب کا حساب ہے اور ایک درہم دوسرے درہم کا کبھی ظرف نہیں ہوتا ہے۔ وان قال ثوب فی عشرة الخ اور اگر اس نے کہا کہ فلاں کا مجھ پر ایک کپڑا دس کپڑوں میں ہے تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اس کے ذمہ صرف ایک ہی کپڑا لازم آئے گا۔ اور یہی قول امام ابو حنیفہؒ کا بھی ہے۔ الکافی)۔ اور امام محمدؒ کے نزدیک اس پر گیارہ کپڑے لازم آئینگے۔ کیونکہ کبھی بہت متبرک یا عمدہ قیمتی کپڑے کو اس کپڑوں میں لپیٹا جاتا ہے۔ اس طرح ان دس کپڑوں کو اس ایک کپڑے کے

لئے ظرف کہنا ممکن ہے۔ اور امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ (لفظ میں) کا استعمال درمیان اور بیچ کے معنی میں بھی آتا ہے جیسا کہ فرمان باری تعالٰے میں ہے۔

فاد خلی فی عبادی یعنی میرے بندوں میں داخل ہو جاؤ۔ اس طرح ایک شک پیدا ہو گیا ہے کہ شاید یہاں مراد یہ ہو کہ ایک ایسا کپڑا دس کپڑوں میں ہے۔ اس کی اصل یہ ہے کہ ذمہ سے بری رہے۔ لہٰذا جب تک کسی خاص دلیل سے ثابت نہ ہو جائے تب تک وہ دس کپڑوں کے لازم ہونے سے بَری رہے گا۔ اس کے علاوہ یہ کپڑا ظرف نہ ہو کر مظروف ہی ہو گا۔ اس لئے ظرف پر محمول کرنا محال ہو گا۔ لہٰذا صرف معنی اول (یعنی فی درمیان کے معنی میں ہونا) ہی متعین ہو گئے۔ (ف۔ یعنی دس کپڑوں میں سے ایک ہی کپڑا نکالا ہے)۔ ولو قال لفلان علیّ خمسة الخ اور اگر اس نے کہا کہ فلاں شخص کے مجھ پر پنج در پنج ہیں اس طرح سے اس کے کہنے کا مطلب ضرب اور حساب کا ہو تو صرف پانچ ہی لازم ہوں گے۔ کیونکہ حساب میں ضرب کرنے سے مال کی زیادتی ہرگز نہیں ہوتی ہے بلکہ اس کے اجزاء کی زیادتی ہو جاتی ہے۔ یعنی مال کے اتنے ٹکڑے ہو جائینگے۔ لیکن اصل میں زیادتی نہ ہو گی۔ اور حسن بن زیادؒ نے فرمایا ہے کہ اس پر پچیس لازم آئینگے۔ اس بحث کو ہم کتاب الطلاق میں پہلے بھی بیان کر چکے ہیں۔

ولو قال اردت خمسة الخ اور اگر اس نے کہا کہ میری مراد یہ تھی کہ پانچ مع پانچ کے ہیں تو اس پر دس لازم ہوں گے۔ کیونکہ لفظ میں اس کا بھی احتمال ہے۔ ولو قال له علی من درهم الخ اور اگر اس نے کہا کہ فلاں شخص کے مجھ پر ایک سے دس تک ہیں۔ یا یوں کہا کہ ایک سے دس درہم کے درمیان ہیں تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس پر نو درہم لازم ہوں گے یعنی پہلا اور اس کے بعد کے سوائے آخری کے سب یعنی نو لازم ہوں گے۔ آخری لازم نہ ہو گا۔ اور صاحبینؒ نے کہا ہے کہ اس پر پورے دس درہم لازم ہوں گے اس طرح اس میں ابتدا اور انتہاء دونوں داخل ہوں گے۔ اور زفرؒ نے فرمایا ہے کہ اس پر آٹھ درہم لازم ہوں گے۔ یعنی ابتداء اور انتہاء دونوں خارج ہوں گے۔ ولو قال له من داری الخ اور اگر اس نے کہا کہ فلاں شخص کے میرے ذمہ میرے گھر میں اس دیوار سے اس دیوار تک ہے۔ تو ان دونوں دیواروں کے درمیان جو کچھ ہے وہ سب اس شخص کا ہو گا۔ لیکن ان دونوں دیواروں میں سے کچھ نہیں ملے گا۔ اس کے دلائل کتاب الطلاق کے باب ایقاع الطلاق میں گذر چکے ہیں۔

توضیح: اگر کسی نے کہا کہ میں نے کپڑے کا تھان رومال میں غصب کیا ہے۔ یا میرے اوپر کپڑے میں لپٹا ہوا تھان ہے۔ یا مجھ پر درہم در درہم ہے۔ یا ایک کپڑا دس کپڑوں میں ہے۔ یا مجھ پر پنج در پنج ہیں اگر اس سے اس کی مراد پانچ مع پانچ کے ہیں۔ یا یہ کہ مجھ پر ایک سے دس تک ہیں۔ یا ایک سے دس درہم کے درمیان ہیں۔ یا میرے ذمہ میرے گھر میں اس دیوار سے اس دیوار تک ہے۔ تفصیل مسائل۔ حکم۔ اقوال ائمہ۔ دلائل

فصل. قال ومن قال لحمل فلانة علی الف درهم فان قال اوصی له فلان او مات ابوه فورثه فالاقرار صحیح، لانه اقر بسبب صالح لثبوت الملك له، ثم اذا جاء ت به حیا فی مدة یعلم انه کان قائما وقت الاقرار لزمه، وان جاء ت به میتا فالمال للموصی والمورث حتی یقسم بین ورثته، لانه اقرار فی الحقیقة لهما وانما ینتقل الی الجنین بعد الولادة ولم ینتقل ولو جائت بولدین حیین فالمال بینهما ولو قال المقر باعنی او اقرضنی لم یلزمه شیء، لانه بین سببا مستحیلا. قال فان ابهم الاقرار لم یصح عند ابی یوسفؒ وقال محمدؒ یصح، لان الاقرار من الحجج، فیجب اعماله وقد امکن بالحمل علی السبب الصالح ولابی یوسفؒ ان الاقرار مطلقه ینصرف الی الاقرار بسبب التجارة ولهذا حمل اقرار العبد الماذون واحد المتفاوضین علیه فیصیر کملا اذا

صرح به. قال ومن اقر بحمل جارية او حمل شاة لرجل صح اقراره ولزمه لان له وجها صحيحا وهو الوصية به من جهة غيره فحمل عليه. قال ومن اقر بشرط الخيار بطل الشرط لان الخيار للفسخ والاخبار لا يحتمله ولزمه المال لوجود الصيغة الملزمة ولم ينعدم بهذا الشرط الباطل وما في معناه

ترجمہ:۔ فصل۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی نے کہا فلاں عورت کے پیٹ میں جو بچہ ہے اس کے ہزار درہم مجھ پر لازم ہیں۔ اب اگر اس نے یوں کہا کہ فلاں شخص نے اس حمل کے واسطے وصیت کی ہے یا اس شخص کا باپ مر گیا تھا جس کا حصہ میراث اس نے پایا ہے۔ تو اس اقرار کو صحیح کہا جائے گا۔ کیونکہ اس نے اس حمل کے لئے ملکیت ثابت ہونے کا ایک صالح اور صحیح سبب بیان کیا ہے۔ ثم اذا جائت الخ پھر اگر اس اقرار کے بعد اسی عورت نے اس بچہ کو اتنی مدت کے بعد زندہ جنا جس سے یہ بات معلوم ہو کہ اس اقرار کے وقت یہ بچہ پیٹ میں موجود تھا۔ تو اس مقر نے جو کچھ بھی اقرار کیا ہے وہ اس پر لازم ہو جائے گا۔ اور اگر وہ بچہ اس کے پیٹ سے مردہ پیدا ہوا تو یہ مال وصیت کرنے والے کا یا مورث کا ہو جائے گا۔ اس بناء پر وہ مال اس کے وارثوں میں تقسیم کر دیا جائے گا۔ کیونکہ اس اقرار کرنے والے کا یہ اقرار حقیقت میں وصیت کرنے والے یا مورث کے لئے ہے۔ البتہ اس کی وصیت اس بچہ اور حمل کی طرف اس کی پیدائش کے ساتھ ہی منتقل ہو جائے گی۔ لیکن اسی صورت میں کہ وہ زندہ پیدا ہوا اور اگر مردہ ہی پیدا ہوا تو اس کی طرف وصیت منتقل نہ ہو گی۔

ولو جائت بولدين الخ اور اگر اس عورت کو زندہ دو بچے پیدا ہو جائیں تو وہ مال ان دونوں بچوں میں مشترک ہو گا کیونکہ حمل کا لفظ ان دونوں کو شامل ہے۔ اور اگر اقرار کرنے والے نے اس مال کو خود اپنے لئے ہونے کا دعویٰ کرتے ہوئے اس کا یہ سبب بیان کیا ہو کہ اس حمل (پیٹ کے بچہ) نے میرے ہاتھ کوئی چیز بیچی ہے۔ یا مجھے کچھ قرض کے طور پر دیا ہے تو اقرار کرنے والے پر کچھ بھی لازم نہ ہو گا کیونکہ اس نے ایسا سبب بیان کیا ہے جو محال ہے۔ (ف۔ یعنی یہ بات محال ہے کہ پیٹ کا ایسا بچہ کسی کے ہاتھ کوئی چیز بیچ دے یا اسے کچھ قرض میں دے۔ قال فان ابهم الاقرار الخ اب اگر اس حمل (پیٹ کے بچہ) کے اقرار کو مہمل رکھا یعنی کوئی صحیح یا محال اور ناممکن سبب بیان نہیں کیا تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک یہ اقرار صحیح نہ ہو گا۔ لیکن امام محمدؒ کے نزدیک اقرار صحیح ہو گا۔ کیونکہ اقرار کرنا خود بھی ایک صحیح حجت ہے اس لئے اس پر عمل کرانا واجب ہو گا۔ جب کہ اس جگہ عمل کرانے کی ممکن صورت یہی ہے کہ اسے کسی صحیح سبب پر محمول کر دیا جائے۔ یعنی یہ کہہ دیا جائے کہ میراث یا وصیت کے طور پر لازم ہوا ہے۔ اور امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ جو اقرار سبب بیان کئے بغیر ہو اسے ایسے اقرار کے مانند سمجھ لیا جاتا ہے جو تجارت کی وجہ سے کیا گیا ہو۔ یعنی اس کے معنی یہ ہوں گے کہ اس حمل کا یہ حق کاروباری وجہ سے مجھ پر لازم ہوا ہے۔ اسی بناء پر اگر ایسے غلام نے جسے کاروباری اجازت ہو (عبد ماذون) اقرار کیا۔ یا متفاوضین میں سے کسی نے یہ اقرار کیا ہو تو ان کا مطلق اقرار اسی بات پر محمول کیا جاتا ہے کہ کسی کاروباری سبب سے واجب ہوا ہے۔ تو ایسے مبہم اقرار کرنے کا مطلب یہ لیا جائے گا کہ اس نے از خود اس بات کی تصریح کر دی ہے کہ اس حمل کا یہ مال مجھ پر کسی کاروباری وجہ سے لازم ہوا ہے۔ (ف۔ اور چونکہ اس قسم کا صراحتہً اقرار کرنا بالکل باطل ہے لہٰذا یہ مبہم اقرار بھی باطل ہو گا۔

قال ومن اقر بحمل الخ۔ اگر کسی نے اپنے باندی یا بکری کے پیٹ کے بچہ کے بارے میں کسی دوسرے کو دینے کی وصیت کی اور اس وصیت کے ہونے کا مثلاً اس کے وارث نے اقرار کر لیا تو اس کا یہ اقرار صحیح ہو گا پھر اس اقرار کرنے والے پر اس پر عمل کرنا لازم ہو گا۔ کیونکہ اس اقرار کی صحیح وجہ موجود ہے۔ یعنی یہ کہ غیر کی طرف سے اس حمل کی وصیت ہے تو اس اقرار کو صحیح وجہ پر محمول کیا جائے گا۔ (ف۔ مثلاً اقرار کرنے والے کو زید نے اپنی باندی دی جو دوسرے شخص سے حاملہ ہو اور اس سے کہا کہ اس کا بچہ فلاں کے لئے ہے۔ جس کے لئے اس نے اقرار کیا ہے تو یہ اقرار جائز ہو گا۔ اسی طرح اگر زید کو گابھن بکری دی۔ اور اس بچہ کی اس شخص کے لئے وصیت کر دی جس کے لئے زید نے اقرار کیا ہے تو اس کا یہ اقرار صحیح ہو گا۔ پس جب زید نے اس کے بعد اس

شخص کے لئے اقرار کیا کہ فلاں شخص کے لئے میرے پاس باندی کا یا بکری کا بچہ ہے تو اس کا یہ اقرار صحیح ہوگا۔ اور جس بچہ کا اقرار کیا ہے اس شخص کو اسے دینا لازم ہوگا۔ اس مسئلہ سے یہ بات معلوم ہوئی کہ سبب بیان کئے بغیر اقرار میں بھی صحیح وجہ نکل سکتی ہو تو بھی اقرار صحیح ہوتا ہے۔ جیسا کہ امام محمدؒ کا مذہب ہے۔

قال ومن اقرّ بشرط الخیار الخ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی نے شرط خیار کا اقرار کیا تو وہ شرط باطل ہوگی۔ (ف۔ اس کی صورت یہ ہے کہ زید نے بکر کے لئے قرضہ یا غصب یا ایسی امانت کا اقرار کیا جسے اس نے ضائع کردیا ہے اس شرط پر کہ مجھے اپنے اقرار میں تین دنوں تک اختیار ہے تو یہ اقرار جائز ہے لیکن یہ شرط باطل ہوگی۔ کیونکہ اس نے یہ کہا ہے کہ میرے اوپر فلاں شخص کا قرضہ یا غصب ہے۔ یا میں نے اس کی رکھی ہوئی امانت ضائع کردی ہے۔ تو وہ چیز اس شخص پر لازم ہو جائیگی۔ لان الخیار الخ کیونکہ شرط خیار لگانے کی غرض یہ ہوتی ہے کہ جب چاہے اسے فسخ کردے۔ **اور اقرار اس قابل** نہیں ہوتا ہے کہ اسے فسخ کیا جاسکے۔ اور مال اس وجہ سے لازم ہوگا کہ جس لفظ سے اس نے اقرار کیا ہے اس کا صیغہ لازم کرنے والا ہے۔ اور جو شرط لگائی ہے اس باطل شرط کی وجہ سے الزام باطل نہیں ہوگا۔

توضیح:۔ فصل۔ اگر کسی نے کہا کہ فلاں عورت کے پیٹ میں جو بچہ ہے اس کا ہزار درہم مجھ پر لازم ہیں کیونکہ فلاں شخص نے اس حمل کے لئے وصیت کی ہے۔ یا اس شخص کا باپ مر گیا تھا اس کا حصہ میراث اس نے پایا ہے۔ اس کے بعد اس عورت کو کچھ دنوں بعد ایک یا دو زندہ بچے پیدا ہوگئے۔ یا مردہ بچہ پیدا ہوا۔ اگر کسی نے اپنی باندی یا بکری کے حمل کو مہمل رکھا۔ اگر کسی نے باندی یا بکری کے حمل کو کسی دوسرے کو دینے کی وصیت کی اور اس پر قابض شخص نے اس وصیت کا اقرار کرلیا۔ تفصیل مسائل۔ حکم۔ اختلاف ائمہ۔ دلائل

باب الاستثناء

قال ومن استثنى متصلا باقراره صح الاستثناء ولزمه الباقي لان الاستثناء مع الجماعة عبارة عن الباقي ولكن لابد من الاتصال وسواء استثنى الاقل او الاكثر فان استثنى الجميع لزمه الاقرار وبطل الاستثناء لانه تكلم بالحاصل بعد الثنياء ولا حاصل بعده فيكون رجوعا وقد مر الوجه في الطلاق.

ترجمہ:۔ باب۔ استثناء اور اس کے معنی کے بیان میں ہے۔ قال ومن استثنیٰ الخ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ جس شخص نے اپنے اقرار کے ساتھ استثناء کرلیا تو اس کا ایسا استثناء صحیح ہوگا۔ اور اس کے ذمہ اس مستثنیٰ چیز کے علاوہ چیزیں باقی رہ جائیں گی۔ لان الاستثناء الخ کیونکہ استثناء بھی باقی جملہ کا حصہ ہو گیا یعنی استثناء سے مراد ہے اس پورے جملہ میں سے جو حصہ باقی رہ گیا ہے۔ (ف۔ یعنی جب کلام میں استثناء ملا دیا گیا تو اب مل کر جو کچھ باقی رہا وہی اس عبارت کا مقصود اور مفاد ہے)۔ ولکن لابد الخ لیکن اسے پہلے حصہ سے ملا کر بیان کرنا ضروری ہوگا۔ (ف ورنہ اس سے علیحدہ کر کے استثناء صحیح نہ ہوگا۔ اس کا حاصل یہ ہوا کہ کسی سے جب یوں کہا کہ مجھ پر فلاں کے دس درہم ہیں سوائے پانچ درہم کے۔ تو اس کہنے کے دو احتمال ہو سکتے ہیں اوّل یہ کہ اس پر دس درہم لازم ہو جائیں پھر ان میں سے پانچ درہم مستثنیٰ ہو جائیں۔ اور دوم احتمال یہ ہے کہ دس میں سے پانچ نکال کر صرف باقی پانچ پر حکم کا ثبوت ہو۔ اور یہی احتمال صحیح ہے کیونکہ جس نے اپنی بیوی سے کہا کہ تم کو سوائے دو طلاق کے تین طلاقیں ہیں تو اس کا مطلب یہ نہیں ہوتا ہے کہ تم پر پہلے تین طلاقیں ہوگئیں بعد میں ان میں سے دو طلاقیں نکل گئیں۔ کیونکہ جیسے ہی تین طلاقین عورت کو دیدی گئیں وہ اب مغلظہ اور بائنہ ہوگئی۔ ہر قسم کا تعلق بالکل ختم ہو گیا۔ اب ان میں سے دو کو نکالنے کا کوئی فائدہ نہیں

ہو تا ہے۔اس لئے مذکورہ جملہ کا مطلب شروع سے یہ ہو گا کہ تین طلاقوں میں سے دو طلاقوں کو نکال کر جتنی رہ گئی یعنی ایک طلاق وہی تم کو دی گئی ہے۔ لہٰذا اسے صرف ایک ہی طلاق ہو گی۔اس طرح دس درہم سوائے پانچ درہم کہنے کا مطلب یہ ہو گا کہ دس درہم میں سے پانچ درہم نکال لینے کے بعد جو باقی رہے یعنی مجھ پر اب صرف پانچ درہم ہی باقی رہے۔اسی لئے مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ سب ملا کر جو باقی بچا اس سے حکم کا تعلق ہو تا ہے۔

وسواء استثنیٰ الخ اور استثناء تھوڑے کا ہو یا زیادہ کا حکم میں سب برابر ہے۔اب اگر کسی نے تمام کا استثناء کر دیا تو اس کا مطلب سب کا اقرار کرنا ہو گا۔اور جو کچھ استثناء کیا ہے سب باطل ہو جائے گا۔(ف مثلاً یوں کہا کہ مجھ پر سوائے دس کے دس لازم ہیں تو دس میں دس استثناء کرنے کے بعد کچھ باقی نہیں رہتا ہے حالانکہ اس کا مطلب ہرگز یہ نہیں ہو تا ہے۔**لانه تكلم الخ** کیونکہ استثناء نام ہے مستثنیٰ کے بعد جو باقی رہ جائے اسے بولنا۔(ف۔ یعنی کچھ نہ کچھ باقی رہنا ضروری ہے)اور یہاں کل کا استثناء کر دینے کے بعد کچھ باقی نہیں رہتا ہے۔(ف۔ لہٰذا یہ استثناء نہیں ہوا۔ بلکہ اپنے اقرار سے رجوع کرنا ہو جائے گا۔(ف اور کسی طرح استثناء نہیں ہو گا)۔**وقد مر الوجه الخ** اور طلاق کے بیان میں اس کی وجہ بیان ہو چکی ہے۔(ف۔الحاصل جب کل سے کل کا استثناء کیا گیا ہو تو استثناء صحیح نہیں ہوا لہٰذا اقرار باقی رہ گیا۔کیونکہ استثناء صحیح ہونے سے ہی اقرار سے پھرنے کے معنی ہوں گے۔جب کہ اس شخص کا اقرار سے پھرنا جائز نہیں ہے تو اس لئے اقرار صحیح ہوا اسی وجہ سے اس سے انکار کرنا باطل ہو گیا۔اس لئے یہ حکم دیا ہے کہ اس کا اقرار صحیح اور استثناء باطل ہو گا۔پھر یہ معلوم ہونا چاہئے کہ اگر سو درہم سے دس درہم یا پچاس من گیہوں سے بیس من گیہوں یا دس دینار سے پانچ دینار استثناء کئے تو ان سب میں یہ استثناء اس کے مستثنیٰ منہ کی جنس سے ہوا اس لئے اس کا حکم ظاہر ہے۔جو بیان ہوا۔اور اگر مذکور جنس کے ماسوا دوسری جنس سے استثناء کرے تو اسے بیان کرنا چاہئے اسی کو آئندہ مصنفؒ نے فرمایا ہے۔

توضیح:۔ باب۔ استثناء اور اس کے ہم معنی کا بیان۔اگر کسی نے کسی کا اقرار کر کے اس سے کچھ استثناء بھی کر لیا۔اگر کسی نے کہا مجھ پر فلاں کے دس درہم ہیں سوائے پانچ درہموں کے یا دس درہموں کے۔یا تم کو سوائے دو طلاقوں کے تین طلاقیں ہیں۔اگر کسی نے اپنے اقرار سے کل کا استثنیٰ کر دیا۔ تفصیل استثناء۔ حکم۔ اختلاف ائمہ۔ دلائل

(ف اگر کسی نے کسی کا کچھ اپنے ذمہ اقرار کیا۔پھر اس میں سے کچھ استثناء کر لیا۔پس اگر اس نے اپنے اقرار کے ساتھ متصلاً اس استثناء کو بیان کیا تو ایسا استثناء بالاتفاق جائز ہو گا۔اور اگر علیحدہ کر کے۔یا ٹھہر کر استثناء کیا تو ماسوا حضرت ابن عباسؓ کے سب کے نزدیک باطل ہو تا ہے۔کیونکہ استثناء سے سارا کلام بدل جاتا ہے۔اب اگر علیحدہ کر کے استثناء کرنا جائز ہو تو ہر شخص کو اس بات کا اختیار ہو جائے گا کہ اس وقت تک اس نے جس سے جو کچھ بھی معاہدہ کیا ہو جب چاہے اسے بدل ڈالے۔حالانکہ ایسا کرنا جائز نہیں ہے۔پھر اس استثناء کے علاوہ شرط وغیرہ پر ایسی چیز جو کلام کو بدل دے وہ سب بھی اسی استثناء کے معنی میں ہے۔فی الحال اس باب میں استثناء کا بیان ہے۔اور ایسی چیز کا بھی بیان ہے جو استثناء کی طرح کلام کو متغیر کر دیتی ہے۔م۔)

ولو قال له على مائة درهم الا دينارا او الا قفيز حنطة لزمه مائة درهم الا قيمة الدينار او القفيز وهذا عند ابى حنيفة وابى يوسف ولو قال له على مائة درهم الا ثوبا لم يصح الاستثناء، وقال محمد لا يصح فيهما وقال الشافعى يصح فيهما لمحمد ان الاستثناء مالولاه لدخل تحت اللفظ، وهذا لا يتحقق فى خلاف الجنس وللشافعى انهما اتحدا جنسا من حيث المالية، ولهما ان المجانسة فى الاول ثابتة من حيث الثمنية وهذا فى الدينار ظاهر والمكيل والموزون اوصافهما اثمان اما الثوب فليس بثمن اصلا، ولهذا لا يجب بمطلق عقد

المعاوضة وما يكون ثمنا صلح مقدرا للدراهم فصار بقدره مستثنى من الدراهم وما لا يكون ثمنا لا يصلح مقدرا فبقي المستثنى من الدراهم مجهولا فلا يصح.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کہنے والے نے کہا کہ مجھ پر تمہارے سو درہم ہیں ایک دینار کے سوا یا سو درہم میں ایک قفیز گیہوں کے سوا۔ (ف۔ اس لئے سو درہم سے ایک دینار نکال لینے کے بعد جو باقی رہا وہ لازم ہونا چاہئے۔ یا سو درہم سے ایک قفیز گیہوں نکالنے کے بعد جو رہا وہ باقی رہنا چاہئے۔ اسی لئے فرمایا لزمه مأة درهم الخ کہ اب اس کے ذمہ ایک دینار کی قیمت یا ایک قفیز گیہوں کی قیمت کے سوا سو درہم سے جو باقی رہا وہ اس کے ذمہ باقی رہنا چاہئے۔ (ف۔ یعنی ایک دینار کی یا ایک قفیز گیہوں کی قیمت درہموں سے لگا کر سو درہم سے نکال کر جتنے رہ جائیں مثلاً یوں فرض کیا جائے کہ ایک دینار کی قیمت دس درہم ہوں تو سو میں سے دس درہم نکالنے کے بعد نوے درہم باقی رہ جائیں گے۔ اسی طرح اگر ایک قفیز گیہوں کی قیمت بیس درہم ہوں تو سو درہموں سے بیس نکال دینے کے بعد اسی درہم رہ جائیں گے تو یہی اسی درہم اس کے ذمہ باقی رہ جائیں گے۔ وهٰذا عندابی حنیفةؒ الخ یہ قول امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسف رحمہما اللہ کا ہے۔ (ف۔ یعنی دینار و قفیز کے استثناء میں استثناء سے مراد قیمت کا ہونا صحیح ہے۔ اور امام محمدؒ کے نزدیک یہ صحیح نہیں ہے۔

ولو قال الخ اور اگر اس نے کہا کہ فلاں شخص کے مجھ پر سو درہم ایک تھان کے سوا ہیں تو یہ استثناء صحیح نہ ہوگا۔ اور امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ ان دونوں صورتوں میں استثناء صحیح نہیں ہے۔ (یعنی خواہ دینار و قفیز کا استثناء ہو یا کپڑے کا استثناء ہو کسی بھی صورت میں استثناء صحیح نہیں ہے۔ بلکہ سو درہم کا اقرار ہی صحیح ہے۔ اور کسی استثناء کے بغیر پورے سو درہم ہی اس پر لازم ہوں گے)۔ وقال الشافعيؒ الخ اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ دونوں صورتوں میں استثناء صحیح ہے۔ (ف یعنی سو درہم سے تھان کی قیمت استثناء کر کے باقی لازم رہتا ہے جیسے سو درہم سے ایک دینار اور ایک قفیز گیہوں کی قیمت نکال کر کے باقی لازم ہے۔ لمحمدؒ الخ امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ استثناء ایک ایسا عمل ہے کہ اگر یہ نہ کیا جاتا تو اس کا مابعد اس کے ماقبل میں داخل ہوتا۔ (ف مثلاً سو درہم سوائے دس درہم کے کہ اگر سوائے دس درہم کا لفظ نہ ہوتا تو یہ دس درہم بھی سو میں داخل ہوتے۔ اس لئے استثناء کا کام صرف ایک جنس میں صحیح ہوگا۔ وهٰذا الخ لیکن کسی دوسرے جنس میں داخل نہیں ہو سکتے ہیں۔ (ف کیونکہ جب سوائے ایک دینار کے سو درہم کہا گیا تو اگر استثناء نہ ہوتا تو یہ دینار ان سو درہموں کے لفظ میں شامل نہ ہوتا۔ اس طرح قفیز یا کپڑا بھی داخل نہیں ہو سکتا تھا اس لئے استثناء بھی صحیح نہ ہوا۔

وللشافعيؒ الخ اور امام شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ اس میں مستثنیٰ منہ اور مستثنیٰ دونوں مالیت کے اعتبار ایک ہی جنس کے ہیں۔ (ف لہٰذا سو درہم سے ایک دینار کو نکال لینا اس بناء پر صحیح ہے کہ سو درہم کی مالیت سے ایک دینار کی مالیت مستثنیٰ کی گئی ہے۔ اسی طرح ایک قفیز گیہوں کی مالیت یا ایک تھان کی مالیت مستثنیٰ ہے۔ یعنی مالیت کے اعتبار سے اس کا استثناء صحیح ہے۔ ولهما ان الخ اور امام ابو حنیفہ و امام ابو یوسف رحمہما اللہ کی دلیل یہ ہے کہ پہلی صورت میں دونوں یعنی مستثنیٰ اور مستثنیٰ منہ کا ثمنیت کے اعتبار سے ایک جنس ہونا ثابت ہے۔ (ف یعنی سو درہم کے ساتھ ایک دینار یا ایک قفیز گندم (گیہوں) اس اعتبار سے ہم جنس ہیں کہ دونوں ثمن ہو سکتے ہیں۔ اور یہ حکم دینار کے بارے میں ظاہر ہے۔ والمكيل الخ اور ناپ کر یا تول کر دی جانے والی چیزوں (مکیلی اور موزونی) میں ان کے اوصاف میں ثمنیت ہے۔ (ف۔ مثلاً گیہوں یا تو وصف بیان کرنے سے معلوم ہوں گے یا معین ہوں گے۔ پس جب معین ہوں گے تو وہ مبیع ہوں گے۔ اور جب ان کا وصف بیان کر کے اپنے ذمہ لیا تو وہ غیر معین ذمہ میں واجب ہوں گے۔ جیسے دینار کہ جب ذمہ میں واجب ہوتے ہیں تو غیر معین ذمہ میں واجب ہوتے ہیں۔ اور درہم اور دینار کی طرح مکیل اور موزون ہیں۔ اس طرح ثمن ہونے میں ایک جنس ہوتے ہیں)۔

اما الثوب الخ لیکن کپڑے کے تھان میں تو کسی طرح سے بھی ثمنیت نہیں ہے۔ (ف۔ کیونکہ کپڑا جس طرح ظاہر میں

ثمن نہیں ہے اسی طرح جب وہ ذمہ میں واجب ہوتا ہے تو بھی اس میں ثمنیت نہیں ہوگی۔ ولھٰذا الخ اسی لئے مطلق عقد معاوضہ (ایسے لین دین والے عقد معاوضہ میں جو مطلق ہو رہا ہو) میں واجب نہیں ہوتا ہے۔(ف۔ یعنی اگر تھان کا عوض مطلق ہو تو وہ واجب نہیں ہوتا ہے۔ البتہ بیع سلم ہونے کی صورت میں مخصوص طور سے ذمہ میں واجب ہوتا ہے۔ اس طرح یہ بات معلوم ہو گئی کہ اس میں ثمنیت نہیں ہے۔ وما یکون الخ اور جو چیز ثمن بن سکتی ہو اس کا درہموں سے اندازہ کیا جاسکتا ہے کہ یہ مال اتنے درہم یا روپیہ کا ہے) لہٰذا کل درہموں سے اتنے ہی درہم مستثنیٰ کئے جاسکتے ہیں۔(ف۔ مثلاً دینار کا درہموں سے جیسے دس درہموں کا ایک دینار سے اندازہ کیا گیا یا ایک قفیز گیہوں کا درہموں سے اندازہ کیا گیا پھر سو درہموں سے اس اندازہ کو مستثنیٰ کر دیا گیا)۔ وما لا یکون الخ اور جو چیز ثمن نہیں ہو سکتی ہے جیسے تھان تو اس کا اندازہ درہموں سے نہیں کیا جاسکتا ہے۔ یعنی اس کو درہموں کے اندازہ وحساب میں نہیں لاسکتے ہیں اس لئے مستثنیٰ منہ یعنی درہموں سے جو چیز مستثنیٰ ہے وہ مجہول ہے۔ استثناء بھی صحیح نہیں ہے۔

توضیح:۔ اگر کسی نے کہا کہ تمہارے مجھ پر سو درہم واجب ہیں سوائے ایک دینار۔ یا ایک قفیز گیہوں کے یا ایک تھان کپڑے کے۔ تفصیل مسائل۔ مسائل میں وجہ فرق۔ حکم اقوال ائمہ۔ دلائل

قال ومن اقر بحق وقال ان شاء الله متصلا باقراره لا یلزمه الاقرار، لان الاستثناء بمشیة الله اما ابطال او تعلیق فان کان الاول فقد ابطل وان کان الثانی فکذلك اما لان الاقرار لا یحتمل التعلیق بالشرط، او لانه شرط لا یوقف علیه کما ذکرنا فی الطلاق بخلاف ما اذا قال لفلان علی مائة درهم اذا مت او اذا جاء رأس الشهر، او اذا افطر الناس، لانه فی معنی بیان المدة فیکون تاجیلا لا تعلیقا حتی لو کذبه المقر له فی الاجل یکون المال حالا.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے۔ اگر کسی نے کسی حق کا اقرار کیا اور اقرار سے متصل انشاء اللہ تعالیٰ کہدیا۔ تو وہ اقرار اس پر لازم نہ ہوگا۔(ف مثلاً اس طرح کہا کہ فلاں شخص کے مجھ پر ہزار درہم انشاء اللہ تعالیٰ ہیں۔ تو اس اقرار سے کچھ بھی لازم نہ ہوگا۔ لان الاستثناء الخ کیونکہ اللہ تعالیٰ کی مشیت ومرضی کے لفظ سے استثناء کرنا دو حال سے خالی نہ ہوگا یا تو اس استثناء سے ما قبل کو باطل کر دینا ہی مقصود ہو یا اس سے تعلیق کرنا مقصود ہوگا۔ اب اگر پہلی صورت ہو یعنی اپنی بات کو باطل کر دینا ہو تو فیصلہ ظاہر ہے کہ اس نے خود ہی اپنی بات کہہ کر ختم کر دی۔ اور اگر اس مشیت سے تعلیق مقصود ہو تو بھی اس کا پہلا اقرار ختم ہو جائے گا۔(ف۔ یعنی اگر اقرار کے بعد انشاء اللہ کہدیا تو اس کے معنی یہ ہوں گے کہ اگر اللہ تعالیٰ چاہتا تو یہ حق مجھ پر لازم ہوتا یعنی یہ مجھ پر لازم نہیں ہوا کیونکہ اللہ تعالیٰ نے نہیں چاہا ہے۔ اس طرح کہنے سے یہ معلوم ہوا کہ اس نے اپنے کہے ہوئے کو خود ہی مٹا دیا ہے۔ یا وہ خود مٹ گیا ہے۔ یہ قول امام ابو یوسفؒ کا ہے۔ مگر امام محمدؒ کا قول یہ ہے کہ یہ جملہ تعلیق کا ہے یعنی اگر اللہ تعالیٰ چاہے تو مجھ پر یہ حق لازم ہے۔ جیسے کہ اگر تم گھر میں جاؤ تو تم کو طلاق ہے۔ اب اگر اس جملہ سے تعلیق ہی مقصود ہو تو بھی وہ اقرار انشاء اللہ سے معلق کر دینے سے باطل ہے۔ اما لان الاقرار الخ خواہ اس وجہ سے کہ اقرار ایسی چیز نہیں ہے کہ وہ تعلیق بالشرط کا احتمال رکھتا ہو۔(ف یعنی وہ کسی شرط پر معلق ہو کر موجود نہیں ہو سکتا ہے۔

او لانه شرط الخ یا اس وجہ سے کہ مرضی مولیٰ اور مشیت الٰہی عزوجل کی شرط لگانا ایسی شرط ہے کہ جو ہمیں معلوم نہیں ہو سکتی ہے۔ لہٰذا یہ بھی باطل ہوئی جیسا کہ ہم نے طلاق کی بحث میں یہ بات وضاحت کے ساتھ بیان کر دی ہے۔ بخلاف ما الخ اس کے برخلاف اگر تعلیق کا ہونا معلوم ہو مثلاً یوں کہے کہ فلاں شخص کے مجھ پر واجب ہوں گے جب میں مر جاؤں۔ یا یوں کہا کہ

جب چاند رات آئے گی۔یا یہ کہا کہ جب سارے مسلمان روزہ سے فارغ ہو جائیں۔یعنی عید کے دن۔(ف تو ایسی مدت کو بیان کرنا صحیح ہوگا)۔کیونکہ یہ تو واقعۃً مدت کے بیان کرنے کے معنی میں ہے۔اس لئے حقیقت میں تاجیل یعنی صرف وقت بیان کرنا ہے اور یہ تعلیق نہیں ہے۔(ف۔یعنی گویا جس کے لئے اقرار کیا گیا ہے(مقرلہ) کی طرف سے اس مال کے ادا کرنے کی اتنی مہلت پانے کا دعویٰ کرنا ہے۔حتی لو کذبہ الخ چنانچہ اگر اس مقرلہ نے اس میعاد یا مہلت پانے کے بارے میں اس کو جھٹلا دیا کہ ایسی کوئی شرط یا وعدہ نہیں ہے تو اقرار شدہ مال فی الحال اس پر لازم ہو جائے گا۔(ف اور وہ مہلت اسے نہیں ملے گی۔یعنی اگر اس مقرلہ نے کہہ دیا کہ اتنا مال تم پر واجب ہے۔مگر جس وعدہ یا مہلت کا تم نے ذکر کیا ہے وہ جھوٹ ہے۔اس وجہ سے اس نے اپنے طور پر جن چیزوں اور جتنی لازم ہونے کا اقرار کر لیا ہے فی الفور اور نقد اتنا اس پر ادا کرنا لازم ہوگا۔اور مدت اور مہلت کا دعویٰ غلط ہوگا۔معلوم ہونا چاہئے کہ عربی زبان میں لفظ دار زمین کے صرف ٹکڑے کو ہی کہا جاتا ہے خواہ اس میں کوئی تعمیر موجود ہو یا نہ ہو۔

توضیح:۔اگر کسی نے اپنے اوپر کسی کے کچھ حق کا اقرار کیا پھر اس کے فوراً بعد ہی انشاء اللہ کہہ دیا۔یا یہ کہہ دیا کہ جب میں مر جاؤں۔یا جب چاند رات آئے گی۔لفظ دار کے معنیٰ۔تفصیل مسائل۔اقوال ائمہ۔دلائل

قال ومن اقر بدار واستثنى بناء ها لنفسه فللمقر له الدار والبناء لان البناء داخل فى هذا الاقرار معنى لا لفظا، والاستثناء تصرف فى الملفوظ، والفص فى الخاتم والنخلة فى البستان نظير البناء فى الدار لانه يدخل فيه تبعا لا لفظا بخلاف ما اذا قال الا ثلثها او الا بيتا منها لانه داخل فيه لفظا ولو قال بناء هذه الدار لى والعَرصة لفلان فهو كما قال لان العرصة عبارة عن البقعة دون البناء فكانه قال بياض هذه الارض لفلان دون البناء بخلاف ما اذا قال مكان العرصة ارضا حيث يكون البناء للمقرله لان الاقرار بالارض اقرار بالبناء كالاقرار بالدار۔

ترجمہ:۔قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی نے اپنے ذمہ دوسرے کے دار کا اقرار کیا۔اور اس کے ساتھ ہی اس کی عمارت کو اپنے لئے مستثنیٰ کر دیا تو جس کے لئے اقرار کیا ہے اسی کے حق میں اس کی زمین اور اس کی پوری عمارت کا حکم ہوگا۔(ف مثلاً یوں کہا کہ یہ دار فلاں شخص کا ہے البتہ اس کی عمارت میری ہے تو یہ زمین اور اس پر بنی ہوئی عمارت سب اس شخص(مقرلہ) کی ہوگی۔لان البناء الخ کیونکہ اس نے اس زمین کا دوسرے کے لئے اقرار کر لیا تو معنی کے اعتبار سے از خود اس کی تمام بنی ہوئی عمارتیں اس میں داخل ہو گئیں اگرچہ لفظی اعتبار سے اس میں داخل نہیں تھیں۔(ف۔کیونکہ لفظ دار اپنے ظاہری معنی کے اعتبار سے زمین اور اس میں بنی ہوئی عمارتوں کا نام نہیں ہے بلکہ صرف زمین کو دار کہا جاتا ہے البتہ اگر اس میں بنی ہوئی عمارت بھی ہو تو وہ بھی اس میں شامل ہو جاتی ہے۔اس لئے لفظ دار اپنے لفظ کے اعتبار سے اس عمارت کو شامل نہیں ہے اسی لئے اسے مستثنیٰ کرنا بھی صحیح نہ ہوگا۔

والاستثناء الخ حالانکہ استثناء سے صرف ظاہری لفظوں میں تصرف ہوتا ہے۔(ف اس بناء پر جب لفظ دار اپنے ظاہر کے اعتبار سے عمارت کو شامل نہیں ہے تو اس میں بنی عمارت کا استثناء بھی صحیح نہ ہوگا۔پس حاصل کلام یہ ہوا کہ جو لفظ مستثنیٰ نہ ہو رہا ہو وہ اپنے ظاہری لفظ کے اعتبار سے جن چیزوں کو شامل ہو رہا ہوگا اگر ان ہی میں سے کسی چیز کا استثناء کیا جائے تو یہ مستثنیٰ صحیح ہوگا۔لیکن اگر کوئی چیز صرف معنی کے اعتبار سے اس میں شامل ہو رہی ہو تو وہ چیز استثناء کے وقت اس سے مستثنیٰ نہ ہوگی۔والفص فی الخاتم الخ اور لفظ دار میں سے عمارت کو استثناء کرتے کی نظیر ایک انگوٹھی میں سے اس کے نگینہ کو مستثنیٰ کرنا ہے۔یا لفظ بستان میں سے اس میں کھڑے ہوئے درختوں کو استثناء کرنا ہے کہ انگوٹھی میں جڑے ہوئے نگینہ کو اور بستان میں اس کے لگے ہوئے

درختوں کو مستثنیٰ کرنا صحیح نہیں ہوتا ہے۔ کیونکہ جس چیز کا یہاں پر استثناء کیا جارہا ہے وہ تو مستثنیٰ منہ میں از خود تبعاداخل ہے۔ مگر لفظاً داخل نہیں ہے۔(ف مثلاً کسی نے یہ کہا کہ فلاں شخص کی ایک انگوٹھی میرے ذمہ ہے۔ سوائے اس کے نگینہ کے کہ وہ میرا ہے تو ایسا استثناء کرنا صحیح نہ ہوگا۔ کیونکہ نگینہ تو اس انگوٹھی میں شامل ہے ورنہ لفظ کے اعتبار سے تو صرف اس کا حلقہ ہے۔ اسی طرح اگر یہ کہا کہ یہ بُستان (باغ) فلاں شخص کا ہے سوائے اس کے درختوں کے کہ وہ میرے ہیں تو یہ استثناء بھی صحیح نہ ہوگا کیونکہ اس کے درخت اس میں تبعاً داخل ہیں تو جس طرح لفظ دار میں سے اس کی عمارت کو مستثنیٰ کرنا صحیح نہیں ہے۔ کیونکہ دار کا لفظ ظاہر کے اعتبار سے صرف زمین کا نام ہے مگر اس کی عمارت اس میں تبعاداخل ہے۔

بخلاف مااذا قال الخ اس کے برخلاف اگر اس طرح کہا کہ اس دار کی تہائی کے یا ایک کمرہ کے سوا۔(ف۔ یعنی مثلاً یوں کہا کہ یہ دار زمین کا ٹکڑا) فلاں شخص کا ہے اس کی تہائی کے سوا یا اس میں سے ایک کمرہ کے سوا کہ یہ میری ملکیت ہے کہ ان صورتوں میں اس کا استثناء صحیح ہے۔ کیونکہ جس کا استثناء کیا ہے وہ اس مستثنیٰ منہ (دار) کے لفظ میں داخل ہے۔(ف۔ یعنی یہ لفظ دار ان تمام چیزوں کو شامل ہے۔ پس جب اس دار میں سے ہی تہائی یا ایک کمرہ کو مستثنیٰ کیا تو ایسا کرنے سے ایسی چیز کو مستثنیٰ کیا جو اس مستثنیٰ منہ (دار) میں داخل ہے لہٰذا ایسا استثناء صحیح ہے۔ م۔ **ولو قال الخ** اور اگر اس نے کہا کہ اس دار کی عمارت میری ہے لیکن اس کا صحن فلاں شخص کا ہے تو یہ اس کے کہنے کے موافق ہوگا کیونکہ صحن (عرصہ) ایسی خالی زمین کو کہتے ہیں جس میں کوئی تعمیر نہ ہو۔ تو گویا اس طرح اس کے کہنے کا مطلب یہ ہوا کہ فلاں شخص کی یہ زمین تعمیر کے بغیر ہے۔ بخلاف اس کے اگر اس نے بجائے عرصہ کے صرف زمین کا لفظ کہا یعنی یہ زمین فلاں شخص کی ہے تو اس میں بنی ہوئی عمارت بھی اسی کی ہوگی جس کے لئے اقرار کیا ہے۔ کیونکہ زمین کے اقرار کرنے کا مطلب اس میں بنی ہوئی عمارت کا بھی اقرار کرنا ہوتا ہے۔ جیسا کہ لفظ دار سے اقرار کرنے میں اس کی عمارت بھی داخل ہوتی ہے۔

توضیح:۔ اگر کسی نے اپنے ذمہ کسی کے دار ہونے کا اقرار کیا۔ ایک مستثنیٰ منہ سے کسی چیز کا استثناء صحیح ہوتا ہے۔ کسی کے لئے خاتم کا اقرار کر کے اس میں سے اس کے فص (نگینہ) کو مستثنیٰ کرنا۔ اور بُستان میں سے اس کے درخت کو مستثنیٰ کرنا۔ کسی کے لئے ایک دار کا اقرار کر کے اس میں سے ایک بیت کو یا اس میں سے ایک ثلث کو مستثنیٰ کرنا۔ تفصیل مسائل۔ حکم۔ دلائل۔

ولو قال له علی الف درهم من ثمن عبد اشتريته منه ولم اقبضه فان ذكر عبدا بعينه قيل للمقر له ان شئت فسلّم العبد وخُذ الالف، والا فلا شیء لك، قال هذا علی وجوه احدها هذا، وهو ان يصدقه ويسلم العبد، وجوابه ما ذكرنا، لان الثابت بتصادقهما كالثابت معاينة، والثانی ان يقول المقر له العبد عبدك ما بعتكه وانما بعتك عبدا غير هذا، وفيه المال لازم علی المقر، لاقراره عند سلامة العبد له، وقد سلم فلا يبالی باختلاف السبب بعد حصول المقصود، والثالث ان يقول العبد عبدی ما بعتك، وحكمه ان لا يلزم المقر شیء، لانه ما اقرّ بالمال الا عوضا عن العبد، فلا يلزمه دونه، ولو قال مع ذلك انما بعتك غيره يتحالفان لان المقر يدعی تسليم من عيّنه والآخر ينكر، والمقر له يدعی عليه الالف ببيع غيره، والآخر ينكر، فاذا تحالفا بطل المال، وهذا اذا ذكر عبدا بعينه، وان قال من ثمن عبد ولم يعينه لزمه الالف ولا يصدق فی قوله ما قبضت عند ابی حنيفة وصل ام فصل، لانه رجوع فانه اقر بوجوب المال رجوعا الی كلمة علیّ، وانكاره القبضَ فی غير المعين ينافی

الوجوب اصلا، لان الجهالة مقارنة كانت او طارئة بان اشترى عبدا ثم نسياه عند الاختلاط بامثاله توجب هلاك المبيع، فيمتنع وجوب نقد الثمن، واذا كان كذلك كان رجوعا فلا يصح وان كان موصولا، وقال ابويوسف ومحمد ان وصل صدق ولم يلزمه شيء وان فصل لم يصدق اذا انكر المقر له ان يكون ذلك من ثمن عبد، وان اقر انه باعه متاعا فالقول قول المقر، ووجه ذلك انه اقر بوجوب المال عليه وبين سببا وهو البيع فان وافقه الطالب في السبب وبه لا يتاكد الوجوب الا بالقبض والمقر ينكره فيكون القول قوله، وان كذبه في السبب كان هذا من المقر بيانا مغيرا لان صدر كلامه للوجوب مطلقا، وآجره يحتمل انتفاءه على اعتبار عدم القبض والمغير يصح موصولا لا مفصولا، ولو قال اتبعت منه عينا الا انى لم اقبضه فالقول قوله بالاجماع، لانه ليس من ضرورة البيع القبض بخلاف الاقرار بوجوب الثمن.

ترجمہ :۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی نے کسی کے بارے میں اقرار کرتے ہوئے یہ کہا کہ اس کے مجھ پر ہزار درہم باقی ہیں اس بناء پر کہ میں نے اس سے ایک غلام خریدا تھا۔ لیکن میں نے اس غلام پر قبضہ نہیں کیا تھا۔ اور اگر اس نے کسی غلام کو معین کر کے کہا ہو تو اس مقرلہ (جس کے بارے میں اقرار کیا گیا ہو) سے کہا جائے گا کہ اگر تمہارا جی چاہے تو یہ غلام اس کو دید و اور اس کے عوض اس سے ہزار درہم لے لو۔ اور غلام حوالہ نہ کرنے کی صورت میں تمہارا اس پر کوئی حق باقی نہ رہے گا۔ مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ اس مسئلہ کی کئی صورتیں ہیں۔ احدھا الخ۔ ان میں سے پہلی صورت تو یہی ہے جو یہاں پر متن میں بیان کی گئی ہے۔ وہ یہ ہے کہ مقرلہ (جس کے لئے اقرار کیا گیا ہے) خود اس کے قول کو سچ اور صحیح بتلاتے ہوئے اس غلام کو اس کے حوالہ کر دے۔ تو اس کا حکم وہی ہے جو اوپر بیان کیا گیا ہے۔ یعنی اس سے ہزار روپے وصول کر لے گا۔ کیونکہ ان کی آپس کی رضامندی سے جو بات ثابت ہوئی ہے وہ گویا ان کے معاینہ سے ثابت ہوتی ہے۔

والثانی الخ اور دوسری صورت یہ ہے کہ مقرلہ جواب میں یہ کہے کہ یہ غلام میرا نہیں ہے بلکہ تمہارا ہی ہے۔ کیونکہ میں نے تمہارے ہاتھ اس غلام کو نہیں بلکہ اس کے علاوہ دوسرے غلام کو بیچا ہے پھر اسے تمہارے حوالہ بھی کر دیا ہے۔ تو اس صورت میں اقرار کرنے والے پر مال لازم آجائے گا۔ کیونکہ اقرار کرنے والے نے ایک ایسے غلام کو خود ہی اس مقرلہ کے لئے اقرار کیا ہے جو بالکل تندرست اور سالم ہو اور اسے حوالہ بھی کر چکا ہو۔ تو اس جگہ مقصود کے حاصل ہو جانے کے بعد سبب کے مختلف ہونے کا کوئی اعتبار نہیں ہے۔ یعنی وہ خواہ اسی سبب سے اس کے حوالہ کیا جا چکا ہے جس کا اقرار کرنے والے نے دعویٰ کیا یا کسی دوسرے سبب سے حوالہ کیا گیا ہو۔ بہر صورت دونوں صورتیں برابر ہو گئیں۔

والثالث الخ اور تیسری صورت یہ ہے کہ مقرلہ (جس کے لئے اقرار کیا گیا ہے) کہے کہ یہ غلام تو میرا غلام ہے میں نے اسے تمہارے پاس نہیں بیچا ہے۔ پس اس کا حکم یہ ہو گا کہ مقر (اقرار کرنے والے) کے ذمہ کچھ بھی مال لازم نہ ہو گا۔ کیونکہ اس مقر نے اس بناء پر اپنے ذمہ مال کا اقرار کیا تھا کہ اس مال کے عوض وہ غلام اسے مل جائے۔ اس غلام کے ملنے کے بغیر اس پر کچھ بھی لازم نہ ہو گا۔ البتہ اگر مقر نے اس کے باوجود یہ کہدیا کہ بلکہ میں نے تو تمہارے ہاتھ دوسرا غلام فروخت کیا تھا تو دونوں میں ہر ایک سے دوسرے کے دعویٰ پر قسم لی جائے گی۔ کیونکہ اقرار کرنے والا اس بات کا دعویٰ کرتا ہے کہ اس دوسرے شخص (مقرلہ) پر یہ لازم ہے کہ وہ اس معین غلام کو میرے حوالہ کر دے۔ حالانکہ وہ دوسرا شخص اس کا انکار کرتا ہے۔ دوسری طرف مقرلہ اس شخص پر یہ دعویٰ کرتا ہے کہ دوسرے غلام کے فروخت کرنے کی وجہ سے اس مقر کے ذمہ میرے ہزار درہم لازم ہیں۔ لیکن یہ مقر (دوسرا شخص) اس کا انکار کرتا ہے۔ لہٰذا اگر دونوں ہی قسم کھالیں تو مال باطل ہو جائے گا۔ (کسی کا کسی پر کچھ مال باقی نہ رہے گا) یہ پوری تفصیل اس صورت میں ہو گی جب کہ اس نے کسی معین غلام کے بارے میں کہا ہو۔

وان قال من ثمن عبد الخ اور اگر اقرار کرنے والے نے اس طرح اقرار کیا کہ یہ مال ایک غلام کا عوض یا ثمن ہے۔ یعنی

کسی غلام کو معین نہیں کیا تو اُس پر ہزار درہم لازم ہوں گے۔ اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس کے اس قول کی تصدیق نہیں کی جائے گی کہ میں نے اس مبیع غلام پر قبضہ نہیں کیا تھا۔ خواہ اس پر قبضہ نہ کرنے کی بات کو وہ ساتھ ساتھ کہدے یا علیحدہ کر کے کہے۔ کیونکہ اقرار کا یہ جملہ شروع سے ہی رجوع کا ہے۔ کیونکہ اس نے مال کے واجب ہونے کا اقرار کیا تھا کہ وہ مجھ پر ہے۔ اور غیر معین غلام میں قبضہ سے انکار کا مطلب اس کے واجب ہونے کے منافی ہے۔ یعنی اگر غیر معین مبیع پر قبضہ نہ ہو تو اس کا عوض واجب ہی نہیں ہوتا ہے۔ کیونکہ مبیع کا مجہول ہونا خواہ جہالت عقد کے متصل ہوئی ہو یا اس کے بعد اس پر آگئی ہو۔ مثلاً کسی نے ایک غیر معین (مجہول) غلام خریدا۔ یا ایک غلام خرید کر اسے غلاموں میں لیجایا گیا جہاں وہ دوسرے غلاموں میں اس طرح مل گیا کہ دونوں ہی اس کے پہچاننے سے عاجز ہو گئے۔ تو اس کا مطلب یہ ہو سکتا ہے کہ جو غلام بیچا گیا تھا وہ ضائع ہو گیا۔ اس بناء پر اس کے ثمن کے واجب ہونے میں رکاوٹ ہو گئی۔ اس لئے اس کا ثمن واجب نہ ہوا۔ حالانکہ مقر نے اس سے پہلے خود اپنے اوپر ثمن کے واجب ہونے کا اقرار کیا تھا۔ اب جب کہ اس نے کہا کہ میں نے قبضہ نہیں کیا تھا تو اس کہنے سے اس نے اپنے اقرار سے رجوع کر لیا ہے۔ لہٰذا یہ رجوع صحیح نہ ہوگا اگرچہ اس نے پہلے جملہ کے ساتھ ہی اس جملہ کو بھی ملا کر کہا ہو۔ **وقال ابو یوسف و محمد الخ** اور امام ابو یوسف و محمد رحمہما اللہ نے فرمایا ہے کہ اگر اس نے دوسرا جملہ ملا کر کہا ہو تو اس کی بات کی تصدیق کی جائے گی۔ اور اس پر کچھ بھی لازم نہ ہوگا۔ اور اگر اس نے علیحدہ سے یا بعد میں کہا ہو تب اس کی بات نہیں مانی جائے گی۔ بشرطیکہ وہ شخص جس کے لئے اقرار کیا گیا ہو (مقرلہ) اس بات سے انکار کر دے کہ یہ مال کسی غلام کی قیمت ہے۔ اور اگر وہ مقرلہ یہ کہدے کہ میں نے اس کے ہاتھ دوسرا کوئی سامان فروخت کیا تھا تب اس مقر کی بات قبول کر لی جائے گی۔

ووجه ذلك انه اقرّ الخ۔ صاحبینؒ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ اس نے اپنے اوپر مال لازم ہونے کا اقرار کیا ہے اور اس لزوم کا ایک سبب بیع ہونا بیان کیا ہے۔ اس لئے اگر اس مقرلہ نے بھی اس سبب کو مانتے ہوئے مقر کی موافقت کی حالانکہ صرف بیع ہونے سے ہی بیع مکمل اور مؤکد نہیں ہوتی ہے جب تک کہ مبیع پر قبضہ نہ ہو جائے۔ حالانکہ اس مسئلہ میں مقر اس قبضہ کا منکر ہے۔ اس لئے اس مقر کا یہ قول مقبول ہوگا۔ کہ میں نے قبضہ نہیں کیا ہے۔ **وان كذبه في السبب الخ** اور اگر مقرلہ نے سبب کے ماننے میں مقر کی تکذیب کر دی اور یہ کہدیا کہ جو رقم (یا ثمن) لازم ہوئی ہے وہ غلام کی نہیں ہے بلکہ کسی دوسرے سامان کی ہے تو مقر کی طرف سے اس کا یہ بیان ایسا ہو جائے گا کہ جس سے گویا اس نے اپنے کلام کو بدل دیا ہے۔ کیونکہ اس کلام کے پہلے حصہ سے تو یہی بات سمجھ میں آتی تھی کہ اس کا مطالبہ اس پر یقیناً لازم ہے لیکن اسی کلام کے آخری حصہ سے اس میں یہ احتمال پیدا ہو گیا کہ قبضہ نہ ہونے کی صورت میں واجب نہیں ہے۔ اور جو کلام ایسا ہو کہ اس میں کئی احتمال پیدا ہونے لگے جس سے حکم بدل جاتا ہو اسے ملا کر کہنے سے صحیح اور علیحدہ کر کے بیان کرنے سے صحیح نہیں ہوتا ہے۔ **ولو قال ابتعت الخ** اور اگر مقر نے یہ کہا کہ میں نے اس مقرلہ سے ایک متعین مال خریدا ہے مگر اس پر میں نے قبضہ نہیں کیا ہے۔ تو بالاجماع اسی کا قول قبول ہوگا۔ کیونکہ بیع ہو جانے سے اس پر قبضہ کا بھی ہو جانا ضروری نہیں ہے۔ برخلاف اس کے اگر وہ اپنے اوپر ثمن کے واجب ہونے کا اقرار کر لے۔ (ف اس میں یہ بات ضروری ہو جاتی ہے کہ اس پر قبضہ بھی ہو چکا ہو کیونکہ مبیع کا ثمن اس پر بغیر قبضہ دئے واجب نہیں ہوتا ہے۔

توضیح:۔ اگر کسی کے بارے میں اقرار کرتے ہوئے یہ کہا کہ مجھ پر اس کے ہزار درہم باقی ہیں کیونکہ میں نے اس سے ایک غلام خریدا تھا۔ البتہ اس پر میں نے قبضہ نہیں کیا تھا۔ اس مسئلہ کی امکانی صورتیں۔ تفصیل مسائل۔ حکم۔ اقوال ائمہ۔ دلائل

قال وكذا لو قال من ثمن خمر او خنزير، ومعنى المسألة اذا قال لفلان علي الف درهم من ثمن الخمر او

الخنزير لزمه الالف ولم يقبل تفسيره عند ابی حنيفة وصل ام فصل لانه رجوع لان ثمن الخمر والخنزير لا يكون واجبا واول كلامه للوجوب، وقالا اذا وصل لا يلزمه شیء لانه بيّن بآخر كلامه انه ما اراد به الايجاب وصار كما اذا قال فی آخره ان شاء الله، قلنا ذلك تعليق وهذا ابطال، ولو قال له علی الف درهم من ثمن متاع او قال اقرضتنی الف درهم ثم قال هی زيوف او بنهرجة وقال المقر له جياد لزمه الجياد فی قول ابی حنيفة وقالا ان قال موصولا يصدق وان قال مفصولا لا يصدق وعلی هذا الخلاف اذا قال هی ستوقة او رصاص، وعلی هذا اذا قال الا انها زيوف، وعلی هذا اذا قال لفلان علی الف درهم زيوف من ثمن متاع لهما انه بيان مغير فيصح بشرط الوصل كالشرط والاستثناء، وهذا لان اسم الدراهم يحتمل الزيوف بحقيقتہ والستوقة بمجازه الا ان مطلقه ينصرف الی الجياد فكان بيانا مغيرا من هذا الوجه، وصار كما اذا قال الا انها وزن خمسة ولابی حنيفة ان هذا رجوع لان مطلق العقد يقتضی وصف السلامة عن العيب والزيافة عيب، ودعوی العيب رجوع عن بعض موجبه وصار كما اذا قال بعتكه معيبا وقال المشتری بعتنيه سليما فالقول للمشتری لما بينا، والستوقة ليست من الاثمان والبيع يرد علی الثمن فكان رجوعا، وقوله الا انها وزن خمسة يصح استثناء لانه مقدار بخلاف الجودة لان استثناء الوصف لا يجوز كاستثناء البناء فی الدار بخلاف ما اذا قال علیّ كر حنطة من ثمن عبد الا انها ردية لان الرداءة نوع لا عيب فمطلق العقد لا يقتضی السلامة عنها وعن ابی حنيفة فی غير رواية الاصول انه يصدق فی الزيوف اذا وصل لان القرض يوجب رد مثل المقبوض وقد يكون زيفا كما فی الغصب ووجه الظاهر ان التعامل بالجياد فانصرف مطلقه اليها، ولو قال لفلان علی الف درهم زيوف ولم يذكر البيع والقرض قيل يصدق بالاجماع لان اسم الدراهم يتناولها وقيل لا يصدق لان مطلق الاقرار ينصرف الی العقود لتعينها مشروعة لا الی الاستهلاك المحرم.

ترجمہ :۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر اقرار کرنے والے نے یہ کہا کہ وہ ثمن شراب یا سور کا ہے۔ مطلب یہ ہے کہ اگر مقر نے اس طرح اقرار کیا کہ مجھ پر فلاں شخص کے شراب یا سور کے ثمن کے ہزار درہم باقی ہیں۔ تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس پر ہزار درہم لازم ہو جائیں گے۔ اور اس کا بیان یا سبب بتانا قابل قبول نہ ہوگا۔ خواہ اس بیان کو پہلے کلام کے ساتھ ملا کر کہے یا علیحدہ کر کے کہے۔ کیونکہ اس کے کہنے سے اپنے اقرار سے رجوع کرنا لازم آتا ہے۔ کیونکہ شراب یا سور کے درہم (ثمن) واجب نہیں ہوتے ہیں۔ حالانکہ کلام کے پہلے حصہ میں اس نے اپنے اوپر درہموں کے لازم ہونے کو بیان کیا ہے۔ وقالا اذا وصل الخ اور صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ اگر دونوں جملے ایک ساتھ کہدے تو اس کے ذمہ کچھ بھی لازم نہ ہوگا۔ کیونکہ اس نے اپنے کلام کے آخری حصہ سے یہ ظاہر کردیا ہے کہ اس سے میری مراد ثمن کا مجھ پر باقی رہنا نہیں ہے۔ لہٰذا یہ کلام ایسا ہو گیا جیسے اس نے آخر میں انشاء اللہ ملا کر کہدیا ہو۔ اس کے جواب میں ہم یہ کہتے ہیں کہ انشاء اللہ تعالیٰ ملا کر کہنے کا مطلب کلام کو معلق کر دینا ہے۔ حالانکہ اقرار کرتے ہوئے شراب یا سور کے ثمن کا اقرار کرنا اپنے پہلے اقرار کو ختم کر دینا ہے۔ (ف لہٰذا اس میں قیاس نہیں ہو سکتا ہے)۔

ولوقال له علی الف الخ اور جامع صغیر میں ہے کہ اگر اس نے اس طرح اقرار کیا کہ فلاں شخص کے مجھ پر ہزار درہم اسباب کی خریداری کے باقی ہیں۔ یا یوں کہا کہ تم نے مجھے ہزار درہم قرض دئے تھے۔ اس کے بعد یہ بھی کہا کہ ان میں کچھ کھوٹے درہم بھی ہیں۔ یا اب وہ بازار میں مقبول نہیں ہوتے ہیں۔ تب مقرلہ نے کہا یہ بات نہیں ہے کیونکہ میں نے اچھے اور کھرے درہم دئے تھے۔ الحاصل مقر پر کھرے درہم ہی لازم ہوں گے۔ اور یہ قول امام ابو حنیفہؒ کا ہے۔ وقال ان قال موصولا الخ اور صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ اگر اقرار کرنے والے نے درہموں کے کھوٹے یا بے چلن ہونے کو اپنے اقرار کے ساتھ ساتھ کہدیا ہو تو

اس کی تصدیق کی جائے گی۔ اور اگر علیحدہ کر کے کہا ہو تو تصدیق نہیں کی جائے گی۔ اسی طرح اگر وہ تاجروں میں جو مقبول نہیں ہوتے ہیں ان سے بھی بدتر ہیں۔ مثلاً یہ کہا کہ وہ ستوقہ ہیں یا رصاص ہیں تو بھی ائمہ کے درمیان ایسا ہی اختلاف ہے۔ اسی طرح اگر یوں کہا کہ مگر وہ کھوٹے ہیں۔ اسی طرح اگر اس نے کہا کہ فلاں شخص کے مجھ پر کچھ سامان کی قیمت کے ہزار درہم کھوٹے ہیں۔

لھما انه بیان مغیر الخ۔ صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے کہ اس نے بعد میں جو جملہ تفسیر کے طور پر بیان کیا ہے وہ پہلے جملہ کے مفہوم کو بدل دینے والی تفسیر ہے۔ اس لئے اگر بعد کے جملہ کو پہلے جملہ کے ساتھ ملا کر کہے تو یہ مقبول تفسیر ہوگی جیسے کہ شرط و استثناء میں حکم ہے۔ ہم نے اسے بدل دینے والی تفسیر اس لئے کہا ہے کہ لفظ دراہم اپنے معنی حقیقی میں بھی کھوٹوں کو شامل ہوتا ہے۔ البتہ لفظ ستوقہ اس میں بطور مجاز شامل ہے۔ البتہ مطلق درہم بولنے سے کامل درہم یعنی اصل درہم جو مروج ہوں مراد ہوں گے۔ اب جبکہ اس نے مطلق درہم کہہ کر اس سے کھوٹے درہم بیان کر دئے تو اس اعتبار سے اس کا یہ بیان اس کے پہلے کلام کو بدل دینے والا ہو گیا۔ اور اب اس کی مثال ایسی ہو گئی جیسے کہ اس نے کہا کہ یہ دراہم وزن سبعہ کے نہیں ہیں بلکہ وزن خمسہ کے ہیں یعنی مطلق درہم بولنے سے تو وزن سبعہ مراد ہوا کرتے ہیں مگر جب اس نے صراحتاً کہدیا کہ یہ درہم وزن خمسہ کے ہیں تو اس نے یہ کہکر اپنے پہلے قول کو بدل دیا۔ اور قول کو بدل دینے کی ایک لازمی شرط یہ ہے کہ وہ جملہ اپنے پہلے جملہ کے ساتھ ملا ہوا ہو۔ ورنہ اس کا بدلنا مقبول نہیں ہوتا ہے۔

ولا بی حنیفةؒ الخ اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ یہ کلام اپنے پہلے کے کلام سے رجوع کرنے والا ہوا۔ یعنی یہ کہہ کر اپنے پہلے کلام سے پھرنا چاہتا ہے۔ کیونکہ مطلق عقد بیع کا تقاضا تو یہ ہے کہ اس کا ثمن ہر قسم کے عیب سے بالکل پاک اور صحیح و سالم ہو۔ اور زیوف درہم یعنی کھوٹے سکے تو عیب دار ہوتے ہیں اور عیب کا دعویٰ کرنا یعنی یہ کہنا کہ عقد کرنے کی وجہ سے ہی مجھ پر کھوٹا سکہ واجب ہوا ہے۔ گویا یہ کہہ کر اپنے عقد کے اصل تقاضے سے پھرنا ہوتا ہے۔ کیونکہ تقاضائے عقد تو یہ ہے کہ ثمن کے دراہم بالکل سالم اور ہر عیب سے پاک ہوں۔ اور اب اس کی مثال ایسی ہو گئی کہ جیسے کسی نے یہ کہا میں نے اپنا مال مبیع تمہارے ہاتھ میں عیب دار ہی فروخت کیا ہے۔ اور اس کے جواب میں مشتری یہ کہنے لگے کہ نہیں ایسی بات نہیں ہے کیونکہ تم نے تو بالکل سالم اور بے عیب مال فروخت کیا ہے۔ تو ایسی صورت میں مشتری ہی کا قول قبول ہوتا ہے۔ کیونکہ مطلق عقد کا تقاضا بھی یہی ہے کہ مبیع ہمیشہ بے عیب ہوا کرے۔ اور ستوقہ درہم اصل میں ثمن کی جنس سے نہیں ہوتے ہیں۔ انہیں مجازاً درہم کہا جاتا ہے۔ حالانکہ مبیع تو ثمن ہی کے عوض ہوتی ہے۔ اس بناء پر یہاں ستوقہ کا دعویٰ کرنا اپنے اقرار بیع سے پھرنا ہے۔ پھر یہ کہنا کہ یہ دراہم وزن سبعہ سے نہیں بلکہ وزن خمسہ سے ہیں تو یہ استثناء کے طور پر کہنا صحیح ہوگا۔ کیونکہ یہ بھی درہم کی ایک خاص مقدار ہے۔ جیسے وزن سبعہ ایک مقدار ہے بخلاف کھرے (اچھے) ہونے کے کیونکہ کھرا ہونا ایک وصف تابع ہے حالانکہ ایسے وصف سے استثناء صحیح نہیں ہوتا ہے جو کہ اس کے تابع ہوتا ہو۔ جیسے گھر میں اس کی بناء کا استثناء کرنا صحیح نہیں ہوتا ہے۔

بخلاف ما قال الخ بخلاف اس کے اگر کسی نے کہا کہ مجھ پر ایک کر گیہوں باقی ہے جو کہ ایک غلام کا عوض یا ثمن ہے۔ مگر یہ باقی گیہوں عمدہ نہیں بلکہ ردی اور گھٹیا قسم کے لازم ہیں۔ کہ ان کا استثناء صحیح ہوتا ہے۔ کیونکہ ردی ہونا بھی گیہوں کی ایک قسم ہے جو عیب نہیں ہے۔ اس لئے مطلق عقد اس بات کا تقاضا نہیں کرتا ہے کہ اس کا عوض ردی نہ ہو (یعنی مطلق عقد میں ردی بھی عوض بن سکتا ہے)۔ اور ظاہر الروایۃ کے علاوہ امام ابو حنیفہؒ سے ایک روایت یہ بھی ہے کہ اگر کھوٹے درہم کو کہتے وقت اپنے پہلے کلام کے ساتھ ملا کر کہا ہو تو اس کی تصدیق ہوگی۔ کیونکہ قرض ہونے کا تقاضا یہ ہے کہ جیسا وصول کیا ہو ویسا ہی واپس کیا جائے۔ حالانکہ وصول کرتے وقت کبھی کھوٹا بھی وصول کیا جاتا ہے جیسا کہ غصب کی صورت میں ہوتا ہے یعنی غصب کی صورت میں بھی جیسا لیا ہو ویسا ہی ادا کرنا واجب ہوتا ہے۔ اس ظاہر الروایۃ کی وجہ یہ ہے کہ آدمی جب باضابطہ معاملہ کرتا ہے تو اس وقت کھرے درہموں سے ہوتا ہے اس لئے مطلق معاملہ قرض وغیرہ کا نہیں کھرے درہموں سے بھی ہوگا۔ یعنی اگر معاملہ کو کھوٹے

درہموں کے ساتھ ملا کر طے نہ کیا گیا ہو بلکہ صرف درہموں کا نام لیا گیا ہو تو وہ کھرے درہم سے ہی سمجھے جائیں گے۔

ولو قال لفلان عليّ الف درهم الخ اور اگر اس طرح کہا کہ فلاں شخص کے مجھ پر ہزار کھوٹے درہم لازم ہیں اور اس کے ساتھ بیع یا قرض وغیرہ کا ذکر نہیں کیا تو بعض فقہاء نے کہا ہے کہ بالاجماع اس کی بات قبول کرلی جائے گی۔ یعنی جب پہلے جملہ کے ساتھ ملا کر کہے کہ یہ کھوٹے درہم تھے تو اس کی بات مانی جائیگی کیونکہ لفظ درہم کھرے اور کھوٹے سب کو شامل ہوتا ہے۔ اور بعضوں نے کہا ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس کی بات قبول نہیں کی جائے گی۔ کیونکہ مطلق عقد کا تعلق تو عقود سے ہوتا ہے۔ یعنی کسی عقد بیع وغیرہ کی وجہ سے ہی نقود واجب ہوتے ہیں۔ گویا اس نے سبب بیان کر دیا ہے۔ اور اس کی وجہ یہ ہے کہ عقود شریعت میں ثابت اور مشروع ہیں اس لئے بلاوجہ خواہ مخواہ کسی حرام کام کی طرف اسے منسوب کرنا صحیح نہ ہوگا۔ یعنی یہ نہیں سمجھا جائے گا کہ اس نے اپنا مال حرام طریقہ سے ضائع کر دیا ہے جس کی وجہ سے اس پر یہ مال لازم آیا ہے۔

توضیح:۔ اگر مقر نے یہ کہا کہ مجھ پر تمہارے ہزار درہم شراب یا سور کی قیمت کے ہیں۔ یا اسباب کی خریداری کے سلسلہ کے ہیں۔ یا مجھے قرض دئے تھے۔ لیکن ان میں سے کچھ کھوٹے ہیں یا یہ مروج نہیں ہیں۔ اور مقرلہ نے اس کا انکار کیا۔ تفصیل مسائل۔ حکم۔ اختلاف ائمہ۔ دلائل

ع۔ زیوف، زیف کی جمع۔ وہ سکے جن کو کاروباری قبول کر لیتے ہوں مگر بینک میں مقبول نہ ہوں۔ ستوقہ، سین کے فتحہ کے ساتھ بنہرج سے بدتر سکہ۔ یا وہ سکہ جس میں پیتل یا تانبہ کی مقدار زیادہ ہو۔

ولو قال اغتصبت منه الفا او قال اودعني ثم قال هي زيوف او بنهرجة صدق وصل ام فصل لان الانسان يغصب ما يجد ويودع ما يملك فلا مقتضى له في الجياد ولا تعامل فيكون بيان النوع فيصح وان فصل ولهذا لو جاء رادّ المغصوب والوديعة بالمعيب كان القول قوله وعن ابي يوسف انه لا يصدق فيه مفصولا اعتبارا بالقرض اذ القبض فيهما هو الموجب للضمان، ولو قال هي ستوقة او رصاص بعدما اقر بالغصب والوديعة ووصل صدّق وان فصل لم يصدق لان الستوقة ليست من جنس الدراهم لكن الاسم يتناولها مجازا فكان بيانا مغيّرا فلابد من الوصل، وان قال في هذا كله الفا ثم قال الا انه ينقص كذا لم يصدق وان وصل صدّق لان هذا استثناء المقدار، والاستثناء يصح موصولا بخلاف الزيافة لانها وصف واستثناء الاوصاف لا يصح، واللفظ يتناول المقدار دون الوصف وهو تصرف لفظي كما بينا، ولو كان الفصل ضرورة انقطاع الكلام بانقطاع نفسه فهو واصل لعدم امكان الاحتراز عنه۔

ترجمہ:۔ امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر مقر نے کہا کہ میں نے فلاں شخص کے ایک ہزار درہم غصب کئے یا یہ کہا کہ اس نے میرے پاس امانت رکھوائے ہیں۔ پھر کہا کہ وہ کھوٹے بنہرجہ تھے۔ یعنی تاجروں میں بے چلن تھے۔ تو اس کے قول کی تصدیق کی جائے گی۔ خواہ اس استثناء کو وہ پہلے جملہ کے ساتھ ملا کر کہے یا علیحدہ بیان کرے۔ کیونکہ انسان جو پاتا ہے اسے وہ غصب کر لیتا ہے۔ اور جو کچھ بھی اس کے پاس ہو اسے امانت رکھ دیتا ہے۔ اس لئے امانت ہو یا غصب اس میں یہ ضروری نہیں ہے کہ وہ اچھے اور مروج سکے ہوں۔ اور نہ لوگوں میں ہمیشہ ہی کھرے سکوں سے ہی لین دین کا ہونا ضروری ہے۔ اس لئے اس نے جو کچھ بھی بیان کیا یعنی یہ کہ وہ بنہرجہ تھے یا کھوٹے تھے تو یہ درہم ہی کی قسم کا بیان تھا۔ اس لئے اسے صحیح ماننا ہوگا۔ اور اس کا یہ بیان اپنے ماقبل کے بیان کو بدلنے کے لئے نہیں ہے بلکہ از قسم بیان یا اظہار حقیقت ہے۔ چنانچہ اسے قبول کرنا ہوگا خواہ وہ اسے علیحدہ کر کے ہی بیان کرے۔ اسی لئے اگر غصب کرنے والا یا امانت رکھنے والا مالک کے پاس مال واپس کرنے کو لے جائے خواہ وہ کھوٹا ہی ہو اسی کی بات

قبول کی جائے گی۔

وعن ابی یوسف الخ اور امام ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ غصب اور امانت میں بھی جدا کر کے بیان کرنے سے اس کی بات قبول نہیں کی جائے گی۔ جیسے کہ قرض کی صورت میں قبول نہیں ہوتی ہے۔ کیونکہ غصب ہو یا قرض دونوں میں قبضہ کرنے سے ہی ضمان لازم آجاتا ہے۔ یعنی دونوں میں ہی قبضہ برابر پایا جاتا ہے۔ ولو قال ھی ستوقۃ الخ اور اگر اس نے ہزار درہم کے غصب کرنے یا امانت رکھنے کا اقرار کیا پھر کہا کہ وہ ستوق (کھوٹا درہم جس پر چاندی کا پانی ہو) یا رصاص (سیسہ کا بنا ہوا درہم، سکہ) تھے۔ پس اگر اس نے پہلے سے ملا کر کہا تو قبول ہوگا۔ اور اگر جدا کر کے بیان کیا ہو تو قبول نہیں ہوگا۔ کیونکہ دراصل یہ ستوقہ درہم کی جنس سے ہی نہیں ہے۔ لیکن مجازاً اسے کہدیا جاتا ہے۔ لہٰذا درہم کو ستوقہ سے تعبیر کرنے سے اپنے پہلے بیان (درہم) کو بدل دینا لازم آتا ہے۔ اس لئے یہ بات ضروری ہوئی کہ یہ بعد کا بیان پہلے بیان سے بالکل ملا ہوا ہو۔ تب اس کی تصدیق کی جا سکے گی۔

وان قال فی ھٰذا الخ اور جامع صغیر میں ہے کہ اگر اقرار کرنے والے نے ان تمام صورتوں میں پہلے اتنا کہا کہ ہزار ہیں پھر یہ کہا کہ مگر ان میں سے کچھ کم ہیں تو اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی۔ البتہ اگر اس کے ساتھ ہی ملا کر کہدے تو تصدیق کر لی جائے گی۔ کیونکہ اس سے مقدار کا استثناء کرنا ہوگا۔ اور ایسا استثناء جب پہلے سے ملا کر کیا جاتا ہے تو استثناء صحیح ہو جاتا ہے۔ بخلاف لفظ کھوٹا کہنے کہ یہ درہم کا ایک وصف ہے اور استثناء کرنا صحیح نہیں ہوتا ہے مگر لفظ ہزار مقدار کو بتاتا ہے اور اس پر شامل ہے اور وصف کو شامل نہیں ہے۔ کیونکہ استثناء لفظ کا ایک تصرف ہوتا ہے تو جہاں تک وہ لفظ شامل ہوگا وہیں تک اس سے استثناء صحیح ہوگا۔ اور اگر کسی ضرورت سے پہلے کلام سے جدائی ہو جائے یعنی استثنائی جملہ کا الگ ہونا اس مجبوری سے ہوا کہ بات کرتے ہوئے اس کی سانس ٹوٹ گئی اس لئے اس وقفہ سے علیحدہ جملہ نہیں ہو جائے گا بلکہ بعد کا جملہ پہلے سے ملا ہوا ہی سمجھا جائے گا۔ کیونکہ ایسی مجبوری سے بھی بچنا انسان کے لئے ممکن نہیں ہے۔

> توضیح:۔ اگر مقر نے کہا کہ میں نے فلاں کے ہزار درہم غصب کئے یا یہ اس نے میرے پاس امانت رکھوائے۔ پھر کہا کہ مگر وہ تو بنہرجہ یعنی (بالکل کھوٹے سکے) تھے۔ اگر غصب یا اقرار کرتے ہوئے مقدار مال بیان کرنے میں کہا کہ وہ ہزار ہیں پھر کہا ان سے کچھ کم ہیں۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ دلائل

ومن اقر بغصب ثوب ثم جاء بثوب معیب فالقول قوله لان الغصب لا یختص بالسلیم، ومن قال لآخر اخذت منك الف درهم ودیعة فهلكت فقال لا بل اخذتها غصبا فهو ضامن وان قال اعطیتها ودیعة فقال لا بل غصبتها لم یضمن والفرق ان فی الفصل الاول اقر بسبب الضمان وهو الاخذ ثم ادعی ما یبرئه وهو الاذن والآخر ینكره فیكون القول له مع الیمین، وفی الثانی اضاف الفعل الی غیره وذلك یدعی علیه سبب الضمان وهو الغصب فكان القول لمنكره مع الیمین، والقبض فی هذا كالاخذ والدفع كالاعطاء، فان قال قائل الاعطاء والدفع الیه لا یكون الا بقبضه فنقول قد یكون بالتخلیة والوضع بین یدیه ولو اقتضی ذلك فالمقتضی ثابت ضرورة فلا یظهر فی انعقاده سبب الضمان، وهذا بخلاف ما اذا قال اخذتها منك ودیعة وقال الآخر بل قرضا حیث یكون القول للمقرّ وان اقر بالاخذ لانهما توافقا هناك علی ان الاخذ كان بالاذن الا ان المقر له یدعی سبب الضمان وهو القرض والآخر ینكره فافترقا.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا کہ اگر ایک شخص نے دوسرے سے کہا کہ میں نے تم سے بطور امانت ہزار درہم لئے تھے مگر وہ

ہلاک ہوگئے۔ تو دوسرے نے کہا کہ نہیں وہ تو تم نے غصب کر کے لئے تھے۔ تو اقرار کرنے والا ضامن ہوگا۔ اور اگر مقر نے اس طرح کہا کہ تم نے مجھے ہزار درہم ودیعت دئے تھے جو ضائع ہوگئے۔ پس اس نے کہا کہ ایسا نہیں ہے بلکہ تم نے غصب کر لئے تھے تو وہ مقر ضامن نہ ہوگا۔ دونوں صورتوں میں وجہ فرق یہ ہے کہ پہلی صورت میں مقر نے ضمان کے سبب کا اقرار کر لیا ہے یعنی خود لینا۔ پھر ایک ایسی بات کا دعویٰ کیا جو اس پر ضمانت لازم ہونے سے اسے بری کردے۔ یعنی دوسرے کی اجازت۔ یعنی تم نے خود مجھے رکھنے کی اجازت دی ہے مگر دوسرا اس سے انکار کرتا ہے۔ تو قسم کھالینے کے بعد دوسرے کا قول قبول ہوگا۔ وفی الثانی اضاف الخ اور دوسری صورت میں مقر نے فعل کو دوسرے شخص کی طرف منسوب کیا یعنی یہ کہا کہ تم نے دیئے تھے۔ اور دوسرا شخص اس پر ضمان کے سبب کا دعویٰ کرتا ہے یعنی غصب کرنے کا۔ حالانکہ یہ مقر اس سے انکار کر رہا ہے۔ اس لئے قسم کے بعد اس منکر کا قول قبول ہوگا۔

والقبض فی ھٰذا الخ اور اگر مقر نے کہا کہ میں نے ان پر قبضہ کر لیا تو اس کا مطلب ہوگا کہ میں نے لے لیا ہے۔ اور اگر یہ کہا کہ تم نے عطاء کئے ہیں تو اس کا مطلب ہوگا کہ تم نے دیا ہے۔ فان قال الخ اب اگر کوئی شخص یہ کہے کہ مقر کو دینا اور عطاء کرنا اس پر اس کے قبضہ کئے بغیر نہیں ہو سکتا ہے۔ تو اس کے جواب میں یہ کہینگے کہ کبھی ایسا بھی ہو سکتا ہے اس طرح سے کہ اس کے لینے میں پہلے جو رکاوٹ تھی وہ دور کردی جائے۔ یا مال اس کے سامنے رکھدیا جائے پھر اگر یہ کہا جائے کہ دینا اور عطاء کرنے کے لئے تو قبضہ کا ہونا بھی ضروری ہے تو ہم جواب دینگے کہ جو چیز ضمناً اور اقتضاء ثابت ہوتی ہے۔ وہ اس کی ضرورت تک ہی ہوتی ہے۔ اس لئے اس کے ذمہ ضمان کا سبب پیدا ہونے میں اثر نہیں کرے گی۔

وھٰذا بخلاف الخ یہ تفصیل جو بیان ہوئی ایسی صورت کے برخلاف ہے کہ مقر نے تو لینے کا لفظ کہا اس طرح سے کہ میں نے تم سے ہزار درہم امانت کے طور پر لئے ہیں۔ اس پر دوسرے نے کہا کہ امانت نہیں بلکہ تم نے مجھ سے قرض لئے ہیں۔ تو اس صورت میں اقرار کرنے والے کا ہی قول قبول ہوگا۔ اگرچہ اس نے لینے کا اقرار کیا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ان دونوں نے اس بات پر اتفاق کیا ہے کہ یہ لینا دوسرے کی اجازت سے ہوا ہے۔ مگر اختلاف اس بات میں ہوا کہ یہ دوسرا شخص یعنی مقر لہ مقر پر ضمان کے سبب کا دعویٰ کرتا ہے۔ یعنی قرض کا جبکہ وہ مقر اس کا انکار کر رہا ہے۔ لہٰذا قسم کھانے کے بعد منکر کا قول قبول ہوگا۔ اس تفصیل سے دونوں مسئلوں کے درمیان فرق ظاہر ہوگا۔ (ف یعنی مقر نے دونوں صورتوں میں لینے کا اقرار کیا لیکن دوسرے نے اس پر غصب کرنے کا دعویٰ کیا یعنی اپنی اجازت سے لینے کا انکار کیا لہٰذا مقر ضامن ہوگیا۔ پھر جب دوسرے نے اس پر قرض کا دعویٰ کیا تو گویا اپنی اجازت سے لینے کا اقرار کیا اس بناء پر یہ مقر ضامن نہ ہوا۔ اس طرح دونوں صورتوں کے درمیان فرق ظاہر ہوگیا۔

توضیح:۔ اگر ایک شخص نے دوسرے سے کہا کہ میں نے تم سے بطور امانت ہزار درہم لئے تھے مگر وہ ہلاک ہوگئے۔ اور دوسرے نے کہا امانت نہیں بلکہ تم نے غصب کر کے لئے تھے۔ یا مقر نے کہا کہ تم نے مجھے ہزار درہم امانت کے طور پر دئے تھے جو ضائع ہوگئے۔ اور دوسرے نے کہا کہ امانت نہیں رکھے بلکہ تم نے غصب کر کے لئے تھے۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ دونوں مسائل کے درمیان وجہ فرق۔ دلائل

فان قال ھذہ الالف کانت ودیعة لی عند فلان فاخذتھا منہ فقال فلان ھی لی فانہ یاخذھا لانہ اقر بالید لہ وادعی استحقاقھا علیہ وھو ینکر فالقول للمنکر، ولو قال آجرت دابتی ھذہ فلانا فرکبھا وردھا او قال آجرت

ثوبی هذا فلانا فلبسه ورده وقال فلان كذبتَ وهما لی فالقول قوله وهذا عند ابی حنيفة، وقال ابويوسف ومحمد القول قول الذی أخذ منه الدابة والثوب، وهو القياس، وعلى هذا الخلاف الاعارة والاسكان ولو قال خاط فلان ثوبی هذا بنصف درهم ثم قبضته وقال فلان الثوب ثوبی فهو علی هذا الخلاف فی الصحيح، وجه القياس ما بيناه فی الوديعة، وجه الاستحسان وهو الفرق ان اليد فی الاجارة والاعارة ضرورية تثبت ضرورةَ استيفاء المعقود عليه وهو المنافع فيكون عدما فيما وراء الضرورة فلا يكون اقرارا له باليد مطلقا بخلاف الوديعة لان اليد فيها مقصودة والايداع اثبات اليد قصدا فيكون الاقرار به اعترافا باليد للمودع، ووجه آخر ان فی الاجارة والاعارة والاسكان اقر بيد ثابتة من جهته فيكون القول قوله فی كيفيته ولا كذلك فی مسألة الوديعة لانه قال فيها كانت وديعة وقد تكون من غير صنعه حتى لو قال اودعتها كان على هذا الخلاف.

ترجمہ:۔ جامع صغیر میں ہے کہ۔ اگر زید نے کہا کہ یہ ہزار درہم بکر کے پاس میرے امانت کے طور پر تھے جو میں نے اس سے لے لئے۔ اور بکر نے کہا کہ نہیں یہ تو میرے ہی درہم ہیں۔ اس لئے بکر ان کو زید سے لے لیگا۔ کیونکہ زید نے اپنے پاس ان کے ہونے کا اور قبضہ کا انکار کیا ہے۔ پھر ان پر اپنے حق کا دعویٰ کیا ہے۔ اور یہ بکر ان باتوں کا منکر ہے اس لئے اگر بکر قسم کھالے تو اس کی بات قبول کی جائے گی۔ ولو قال آجرت الخ (اور جامع صغیر کی شروح میں ہے کہ) اگر زید نے کہا کہ میں نے اپنا یہ گھوڑا بکر کو کرایہ پر دیا تھا وہ اس پر سوار ہوا۔ پھر مجھے واپس دے گیا ہے۔ یا یہ کہا کہ میں نے اپنے اس لباس کو بکر کو کرایہ پر دیا تھا۔ اور اس نے اسے پہن کر مجھے واپس کر دیا اور بکر نے کہا کہ تم جھوٹے ہو۔ یہ گھوڑا اور یہ کپڑا سب میرا اپنا ذاتی ہے تو اس اقرار کرنے والے (زید) کا قول ہی معتبر ہوگا۔ لیکن صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ بکر کا قول قبول ہوگا جس سے گھوڑا اور کپڑا لیا گیا ہے۔ اور قیاس بھی یہی ہے۔ اور عاریت پر دینے اور مکان میں بسانے کی صورت میں بھی ایسا ہی اختلاف ہے۔

ولو قال خاط فلان ثوبی الخ اور اگر زید نے کہا کہ بکر نے میرا یہ کپڑا نصف درہم کے عوض سیا ہے۔ پھر میں نے اس کو اپنے قبضہ میں لے لیا ہے۔ اور بکر نے کہا کہ یہ کپڑا تو میرا ہے۔ پس قول صحیح کے مطابق اس میں بھی ایسا ہی اختلاف ہے کہ قیاساً بکر کا قول قبول ہوگا۔ لیکن استحساناً زید کا قول قبول ہوگا)۔ قیاس کی وجہ تو وہی ہے جو ہم نے ودیعت کے مسئلہ میں ابھی بیان کر دی ہے۔ کہ بکر کے قبضہ کا اقرار کر کے اس پر اپنے حقدار ہونے کا دعویٰ کیا ہے۔ اور استحسان کی دلیل جس سے ودیعت اور ان صورتوں میں فرق واضح ہوتا ہے یہ ہے کہ کرایہ اور عاریت لینے کی صورت میں جو قبضہ ہوتا ہے وہ ایک ضرورت کے ماتحت ہوتا ہے وہ یہ کہ اس طرح کے قبضہ کے بعد اس چیز سے منافع حاصل کئے جا سکیں۔ تو اس ضرورت اور مجبوری کے مقام کے سوا باقی دوسرے امور کے حق میں اس کا قبضہ بے کار اور نہ ہونے کے حکم میں ہوگا۔ اس لئے مقر کا یہ اقرار بکر کے ہر طرح اور مکمل قبضہ کی طرح نہیں ہوگا۔ بر خلاف ودیعت کے کیونکہ ودیعت میں بالقصد اور خاص کر قبضہ کیا جاتا ہے۔ اور ودیعت میں دینے کا مطلب یہ ہے کہ اس طرح اس سامان پر دوسرے کا قبضہ ثابت کیا جائے۔ پس ودیعت کا اقرار کرنا اس بات کا اقرار ہوتا ہے کہ جس کے پاس ودیعت ہے اس کا قبضہ ثابت ہے۔ اس طرح ودیعت اور دوسری صورتوں کے درمیان فرق ظاہر ہو گیا۔

ووجه آخر الخ اور فرق کرنے کی دوسری وجہ یہ ہے کہ کرایہ پر یا عاریۃً دینے اور مکان میں بسانے ان تمام صورتوں میں مقر نے ایسے قبضہ کا اقرار کیا ہے کہ بکر کو میری طرف سے عاریت یا کرایہ یا رہائش دینے کے طور پر قبضہ حاصل ہوا ہے لہٰذا اس قبضہ کی کیفیت کے بارے میں اسی کا قول قبول ہوگا۔ جب کہ یہ بات ودیعت کے مسئلہ میں نہیں ہے۔ کیونکہ ودیعت کی صورت میں مقر نے کہا تھا کہ یہ اس کے پاس ودیعت کے طور پر تھے۔ اس سے یہ بات ثابت نہیں ہوتی ہے کہ مقر کی جانب سے اسے قبضہ ملا تھا۔ کیونکہ کبھی اس کے اپنے فعل کے بغیر بھی ودیعت ہو جاتی ہے۔ جیسے کہ لقطہ وغیرہ میں پانے والے کے پاس وہ مال ودیعت کے طور پر ہوتا ہے۔ چنانچہ اگر مقر نے یہ کہدیا ہو کہ میں نے اسے ودیعت کے طور پر دیا تھا تو اس میں بھی ایسا ہی اختلاف

ہوگا۔(ف۔اس سے معلوم ہوا کہ ودیعت میں اور باقی صورتوں میں فرق کرنے کی اصل بنیاد یہ ہے کہ ودیعت میں اصل مقر کی طرف سے دوسرے کے لئے پورے قبضہ کا اقرار ہوتا ہے۔اگرچہ وہ مقر کے دینے سے نہ پایا گیا ہو۔اور دوسری صورتوں میں ایک وجہ تو یہ ہے کہ اس میں جتنی بھی ضرورت ہو اتنا ہی قبضہ کا اقرار ہوتا ہے اور دوسرے یہ کہ خود ہی قبضہ بھی دینے کا اقرار ہوتا ہے۔پس یہی اصل فرق ہے۔

توضیح:۔اگر زید نے کہا کہ بکر کے پاس ہزار درہم امانت رکھے ہوئے تھے جو میں نے وصول کر لئے۔اور بکر نے کہا کہ یہ درہم زید کے نہیں تھے بلکہ میرے اپنے تھے۔زید نے کہا کہ میں نے اپنا یہ گھوڑا بکر کو کرایہ پر دیا تھا۔وہ اس پر سوار ہوا۔پھر اس نے میرے پاس واپس کر دیا۔یا یہ کپڑا میں نے اسے کرایہ پر دیا تھا اس نے پہن کر واپس کر دیا۔بکر نے کہا نہیں بلکہ گھوڑا بھی میرا تھا اور کپڑا بھی میرا اپنا تھا۔یا زید نے کہا بکر نے میرا یہ کپڑا نصف درہم کے عوض سیا ہے۔پھر میں نے اسے واپس لے لیا ہے۔اور بکر نے کہا کہ یہ کپڑا میرا اپنا ہے۔
تفصیل مسائل۔حکم۔اختلاف ائمہ۔دلائل

وليس مدار الفرق على ذكر الاخذ في طرف الوديعة وعدمه في الطرف الآخر وهو الاجارة واختاها لانه ذكر الاخذ في وضع الطرف الآخر وهو الاجارة في كتاب الاقرار ايضا، وهذا بخلاف ما اذا قال اقتضيت من فلان الف درهم كانت لي عليه او اقرضته الفا ثم اخذتها منه وانكر المقر له حيث يكون القول قوله لان الديون تقضى بامثالها وذلك انما يكون بقبض مضمون فاذا اقر بالاقتضاء فقد اقر بسبب الضمان ثم ادعى تملكه عليه بما يدعيه عليه من الدين مقاصّة والآخر ينكره اما ههنا المقبوض عين ما ادعى فيه الاجارة وما اشبهها فافترقا. ولو اقر ان فلانا زرع هذه الارض او بنى هذه الدار او غرس هذا الكرم وذلك كله في يد المقر فادعاها فلان وقال المقر لا بل ذلك كله لي استعنت بك ففعلت او فعلتَه باجر فالقول للمقر لانه ما اقر له باليد وانما اقر بمجرد فعل منه وقد يكون ذلك في ملك في يد المقر، وصار كما اذا قال خاط لي الخياط قميصي هذا بنصف درهم ولم يقل قبضته منه لم يكن اقرار باليد ويكون القول للمقر لانه اقر بفعل منه وقد يخيط ثوبا في يد المقر كذا هذا.

ترجمہ:۔مذکورہ مسائل(اجرت۔عاریۃ۔اور رہنے کے لئے دینے)میں فرق کا مدار اس بات پر نہیں ہے کہ امانت کی صورت میں اس نے لے لینے کا اقرار کیا ہے۔اور دوسری صورتوں یعنی کرایہ' رہائش اور عاریت پر دینے میں لینے کا لفظ نہیں کہا ہے۔یعنی لینے کے لفظ سے یہ فرق نہیں ہے۔کیونکہ امام محمدؒ نے کتاب الاقرار میں اجارہ کی صورت میں بھی لینے کا لفظ ذکر کیا ہے۔(حالانکہ اس میں بھی یہی حکم ذکر فرمایا ہے۔اس سے معلوم ہوا کہ لینے کے لفظ سے ہی حکم میں فرق نہیں آتا ہے۔بلکہ اس کا مدار قبضہ کرنے پر ہے۔جیسے کہ ہم نے ذکر کیا ہے)۔پھر اجارہ اور عاریت وسکونت میں یہاں جو فرق بیان فرمایا ہے وہ قرضہ میں بیان نہیں فرمایا ہے مثلاً یوں کہا کہ میرے ہزار درہم جو فلاں شخص پر تھے اس سے وصول کر لئے یا یہ کہا کہ میں نے اسے ہزار درہم قرض دئے تھے پھر لے لئے اور فلاں شخص نے اس سے انکار کیا تو منکر کا قول یہاں معتبر ہوگا۔کیونکہ قرضہ بھی تو دوسرے معاملہ کی طرح ادا کئے جاتے ہیں۔اور یہ صورت اسی وقت ہو سکتی ہے جب کہ اس کا قبضہ ایسا ہو کہ اس پر ضمان آتا ہو۔یعنی اس مال پر اس کا پورا قبضہ ہو چکا ہو۔اب جب کہ اس سے وصول کر لینے کا اقرار کر لیا تو اپنے اوپر ضمان لازم آنے کے سبب کا اقرار کر لیا۔پھر خود ہی

اس مال کے مالک ہونے کا اس وجہ سے دعویٰ کیا کہ میں نے اس کو قرضہ دیا تھا اس کا بدلہ وصول ہو گیا۔ حالانکہ دوسرا شخص اس دعویٰ سے منکر ہے۔ اس لئے اسی کا قول قبول ہوگا۔ اور اجارہ وغیرہ کی صورت میں جس چیز پر قبضہ کیا ہے وہ اس کے مثل نہیں ہے بلکہ بالکل وہی چیز ہے جس میں اجارہ وغیرہ کا دعویٰ کیا ہے۔ اس طرح قبضہ میں اور اس میں فرق ظاہر ہو گیا۔

ولو اقر ان فلانا الخ اگر کسی نے اس بات کا اقرار کیا کہ فلاں شخص نے اس زمین میں کھیتی کی۔ یا زمین کے اس ٹکڑے میں عمارت کھڑی۔ یا اس باغ میں انگور کے چارے یا بیلیں لگائیں حالانکہ فی الحال یہ ساری چیزیں اس مقر ہی کے قبضہ میں ہیں۔ پھر فلاں شخص یعنی مقرلہ (جس کے بارے میں اقرار کیا۔ پھر اس کا دعویٰ کیا اور مقر نے کہا کہ نہیں بلکہ یہ سب میری ہیں کیونکہ میں نے تم سے ان میں صرف مدد حاصل کی تھی۔ اس لئے تم نے میرا کام پورا کر دیا۔ یا یہ کہا کہ میں نے تم کو اس سلسلہ میں اُجرت پر رکھا تھا اس لئے اس مقر کا قول قبول ہوگا۔ کیونکہ اس نے فلاں شخص کے قبضہ میں ہونے کا اقرار نہیں کیا ہے بلکہ اس کی طرف سے صرف ایک کام کا اقرار کیا ہے۔ حالانکہ کام کبھی تو مقر کی ملکیت میں رہتے ہوئے واقع ہوتا ہے جو اسی کے قبضہ میں بھی ہو یہ ایسا ہو گیا جیسے اس نے کہا کہ فلاں درزی نے میری یہ قمیص نصف درہم کے عوض سی کر دی ہے۔ اور یہ نہیں کہا کہ میں نے اس سے لے کر اپنے قبضہ میں لے لی ہے۔ تو اس کے کہنے سے اُس کی طرف سے ایک فعل کا اقرار کیا ہے یعنی سلائی کا کام کبھی خود اس (مقر) کے گھر میں بیٹھ کر بھی ہو سکتا ہے۔ اس میں پورے طور سے مقر کا قبضہ باقی رہ جاتا ہے۔ یہی صورت عمارت بنانے یا باغ لگانے کے مسئلہ میں بھی ہو سکتی ہے۔

توضیح:۔ اجرت پر دینے۔ عاریۃً دینے اور رہائش کے لئے دینے میں حکم کے اعتبار سے فرق کی وجہ، اگر کسی نے اس بات کا اقرار کیا کہ فلاں شخص نے اس زمین میں کھیتی کی۔ یا عمارت تیار کی، جبکہ یہ زمین اسی مقر کے قبضہ ہی میں ہے۔ اس کے بعد اس مقرلہ نے اس چیز کا اپنے لئے ہونے کا دعویٰ کیا، اور مقر نے کہا کہ یہ چیز میری اپنی ہیں، تفصیل مسائل، حکم، دلائل۔

باب اقرار المريض

واذا اقر الرجل في مرض موته بديون وعليه ديون في صحته وديون لزمته في مرضه باسباب معلومة فدين الصحة والدين المعروفة الاسباب مقدم وقال الشافعي دين المرض ودين الصحة يستويان لاستواء سببهما وهو الاقرار الصادر عن عقل ودين ومحل الوجوب الذمة القابلة للحقوق فصار كانشاء التصرف مبايعة ومناكحة، ولنا ان الاقرار لا يعتبر دليلا اذا كان فيه ابطال حق الغير وفي اقرار المريض ذلك لان حق غرماء الصحة تعلق بهذا المال استيفاء، ولهذا منع من التبرع والمحاباة الا بقدر الثلث، بخلاف النكاح لانه من الحوائج الاصلية وهو بمهر المثل، وبخلاف المبايعة بمثل القيمة لان حق الغرماء تعلق بالمالية لا بالصورة وفي حالة الصحة لم يتعلق حقهم بالمال لقدرته على الاكتساب فيتحقق التثمير وهذه حالة العجز، وحالتا المرض حالة واحدة لانه حالة الحجر بخلاف حالتي الصحة والمرض، لان الاولى حالة اطلاق وهذه حالة عجز فافترقا، وانما تقدم المعروفة الاسباب لانه لا تهمة في ثبوتها اذ المعاين لا مَردَّ له وذلك مثل بدل مال ملكه او استهلكه وعلم وجوبه بغير اقراره او تزوج امرأة بمهر مثلها وهذا الدين مثل دين الصحة لا يقدم احدهما على الآخر لما بينا، ولو اقر بعين في يده لآخر لم يصح في حق غرماء الصحة لتعلق حقهم به، ولا يجوز للمريض ان يقضي دين

بعض الغرماء دون البعض لان فی ایثار البعض ابطال حق الباقین وغرماء الصحة والمرض فی ذلك سواء الا اذا قضی ما استقرض فی مرضه او نقد ثمن ما اشتری فی مرضه وقد علم بالبينة.

باب۔ مریض کے اقرار کے بیان میں

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر آدمی نے اپنے مرض الموت میں کئی قرضوں کا اقرار کیا۔اس طرح کہ اس کے زبانی اقرار کے سوا ان کے اسباب نہ بیان کئے اور نہ کسی طرح معلوم ہو سکے،اور اس پر اس کی صحت کے زمانہ کے بھی کچھ قرضے ہیں اور اس پر اس کی بیماری کے زمانہ کے کچھ ایسے قرضے ہیں جن کے ظاہری اسباب بھی معلوم ہیں۔ تو اس کے وہ قرضے جو اس کی صحت کے زمانہ کے ہیں اور وہ قرضے جو اس کی بیماری کے زمانہ کے ہیں مگر اس کے اسباب ظاہری بھی معلوم ہیں تو ان کی ادائیگی ان قرضوں سے مقدم سمجھی جائے گی جن کا اس نے اپنی بیماری کے زمانہ میں صرف زبانی اقرار کیا ہو۔(وقال الشافعیؒ الخ)اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ دو بیماری اور تندرستی کے سارے قرضے ایک ہی حکم کے ماتحت اور ایک ہی سمجھے جائیں گے۔یعنی خواہ ان کے ظاہری سبب معلوم ہوں یا نہ ہوں کیونکہ ان سبھوں کا سب برابر ہے۔یعنی ایسا اقرار کرنا جس کے مقر کے اندر عقل اور دین دونوں ہو۔اور قرضہ کے واجب ہونے کا جو محل ہے وہ اسی شخص کا ذمہ ہے جو حقوق کے وجوب ہونے کے لائق (یعنی وہ آزاد و عاقل اور بالغ) ہو تو اس کی حالت ایسی ہو گئی جیسے اس نے اپنی بیماری کی حالت میں بیع یا نکاح جیسا کوئی تصرف آپس کی رضامندی کے ساتھ کیا ہو۔(اسی بناء پر اگر اپنی تندرستی میں یا اپنی بیماری کی حالت میں کسی نے نکاح کیا تو حکم کے اعتبار سے دونوں نکاح کا ایک ہی حکم ہوتا ہے تو جس طرح نکاح کا یہ عمل اور انشاء حکماً برابر ہے۔اسی طرح اگر اس کے ماضی کے عمل کی اب خبر دی جا رہی ہو تو دونوں برابر ہوں گے۔(یعنی جس طرح اقرار کا انشاء برابر ہوتا ہے ایسے ہی اقرار کا اخبار بھی برابر ہے)۔

ولنا ان الاقرار الخ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ حقیقت میں ایسا اقرار کوئی معتبر دلیل نہیں ہے جس کی وجہ سے دوسرے کا حق باطل ہوتا ہو۔جب کہ بیمار کے اقرار میں بھی یہی بات ہے یعنی اس سے دوسروں کا حق باطل ہوتا ہے۔کیونکہ حالت صحت کے قرض خواہوں کا حق اس مریض کے مال سے اس طرح مل گیا ہے کہ وہ اس کی وجہ سے اپنے سارے قرضوں کے پانے کے پورے مستحق ہوتے ہیں۔اور ان ہی کے حقوق متعلق ہو جانے کی وجہ سے ایک بیمار کو بھرپور احسان اور لین دین کرنے سے ممانعت ہوتی ہے۔البتہ صرف اپنے ایک تہائی مال میں اجازت ہوتی ہے اور اس سے زیادہ میں وصیت وغیرہ ایسے کام جو واجب نہیں ہوتے ہیں وہ نہیں کر سکتا ہے۔اور محاباۃ یعنی گھاٹے اور خسارہ کے ساتھ کاروبار کرنے کی بھی اجازت نہیں ہوتی ہے۔ کیونکہ ایسا کام کوئی اصلی ضرورت میں شمار نہیں ہوتا ہے بخلاف نکاح کے عمل کے کہ اسے مہر المثل کے عوض کرنا اصلی ضرورت میں سے ہے۔اور بخلاف آپس کی بیع کے جب کہ مساوی قیمت پر ہو کہ وہ بھی جائز ہے۔کیونکہ مال کا عوض برابر مل گیا ہے۔اس لئے کہ قرض خواہوں کا حق تو صرف مالیت سے متعلق ہوتا ہے۔اور کسی خاص مال سے ان کا حق متعلق نہیں ہوتا ہے۔اور یہ بات حالت صحت میں پورے طور پر صادق آتی ہے کہ اس حالت صحت میں قرضخواہوں کا حق اس کے مال سے ذرہ برابر متعلق نہیں ہوتا ہے کیونکہ اس زمانہ میں وہ مختلف صورتوں سے نئی کمائی حاصل کر سکتا ہے اور اس کی محنت سے اس کے مال میں زیادتی بھی ممکن ہوتی ہے۔ مگر اب بیماری کی حالت عاجزی کی ہوتی ہے۔کیونکہ موت کی بیماری میں وہ عاجز ہو جاتا ہے۔

لہٰذا اب ان قرض خواہوں کا حق اس کے مال سے متعلق ہو گیا ہے۔اور اس مرض کی ابتدائی حالت ہو یا انتہائی دونوں حالتیں تقریباً ایک ہی حالت ہوتی ہیں۔کیونکہ اس حالت میں وہ معزور ہو چکا ہے۔بخلاف حالت صحت اور حالت مرض کے کہ ان دونوں حالتوں میں فرق ہوتا ہے۔کیونکہ صحت کی حالت میں اسے مکمل اختیار اور پوری اجازت ہوتی ہے کہ جس طرح اور جس سے چاہے معاملہ کرے۔مگر حالت مرض میں مجبور ہو چکا ہے۔اسلئے ان دونوں حالتوں کا فرق بالکل واضح ہو جاتا ہے۔پھر حالت

مرض کے ایسے قرضے جن کے اسباب معلوم ہیں مثلاً: اس حالت میں اس مریض نے کچھ خرید و فروخت کی ہو۔ یا کسی بیوی کا اس سے نکاح کا مہر ہو۔ تو ان کی ادائیگی مقدم کرنے کی وجہ یہی ہے کہ ان کے ثابت اور باقی کے ہونے میں کسی کی طرف سے کوئی تہمت نہیں لگ سکتی ہے۔ کیونکہ یہ حقوق تو سب کی نظروں سے دیکھے جاتے ہیں اس لئے اس کے رد کرنے میں گنجائش نہیں ہوتی ہے۔ اور دوسرے قرض کی مثال یہ ہے کہ کوئی قرضہ ایسے مال کی وجہ سے واجب ہوا ہو جو اس نے اپنے ملک میں لیا ہے یا اس نے کسی کا مال ضائع کر دیا ہے مگر اس کے واجب ہونے کی وجہ اس کے اقرار کرنے کے علاوہ کسی دوسری دلیل سے معلوم ہوئی ہو۔ یعنی صرف یہ وجہ نہ ہو کہ اس نے اقرار کیا ہو کہ میں نے فلاں شخص کا مال ضائع کر دیا ہے بلکہ لوگوں نے دیکھا ہو یا کچھ لوگوں نے گواہی دی ہو۔ یا اس نے کسی عورت سے صرف اتنے ہی مہر پر نکاح کیا ہو جتنا کہ ایسی عورتوں کا مہر ہو سکتا ہو تو ایسے قرضے کا بھی حکم وہی ہو گا جو حالت صحت کے قرضہ کا ہو گا یا ایسے قرضے ادائیگی کے اعتبار سے برابر ہوں گے یعنی ان میں سے کسی ایک کو دوسرے پر ادائیگی میں ترجیح نہیں دی جائے گی۔

ولو اقرّ بعین فی یدہ الخ اور اگر بیمار نے کسی ایسی چیز کے بارے میں جو اس کے قبضہ میں ہے یہ اقرار کیا کہ یہ مال فلاں شخص کا ہے۔ تو اس کی صحت کے زمانہ کے جو قرض خواہ ہوں گے ان کے حق میں یہ کہنا صحیح نہ ہو گا۔ کیونکہ ان قرض خواہوں کا حق اس مال سے پہلے ہی متعلق ہو چکا ہے۔ اور یہ معلوم ہونا چاہیئے کہ ایسے مریض کے لئے یہ بات بھی جائز نہیں ہے کہ اپنے قرضخواہوں میں سے کچھ کے قرضے ادا کرتا رہے اور باقی دوسروں کے قرضے ادا نہ کرے بلکہ باقی ہی رہنے دے۔ کیونکہ کچھ لوگوں کے قرضے ادا کرنے سے دوسروں کی حقوق تلفی ہوتی ہے۔ خواہ وہ صحت کے دنوں کے قرض خواہ ہوں یا مرض کی حالت کے ہوں۔ لیکن اگر اس نے اپنی بیماری کے دنوں میں کوئی ایسا قرض ادا کیا جو بیماری کے دنوں ہی میں لیا تھا۔ یا کسی ایسی خریدی ہوئی بیع کے دام ادا کئے جو بیماری ہی کے دنوں میں لی تھی۔ اور گواہوں سے یہ بات اچھی طرح ثابت ہو چکی ہو تو یہ جائز ہو گا۔

توضیح:۔ باب، مریض کا اقرار، اگر آدمی نے اپنے مرض الموت میں اپنے ذمہ کئی قرضوں کا اقرار کیا، اس طرح کہ اس کے اقرار کے علاوہ ان قرضوں کے اسباب معلوم نہ ہوں، اور اس پر اس کی صحت کے زمانہ کے بھی قرضے باقی ہوں، پھر اس کی بیماری کے زمانہ کے بھی ایسے قرضے ہو گئے ہوں، جن کے اسباب معلوم ہوں، تفصیلی مسائل، حکم، اقوال ائمہ، دلائل

مریض اس جگہ مریض سے اصطلاحی مریض مراد ہے یعنی ایسا شخص جو تندرستی کے کاموں سے معزور ہو چکا ہو اور بالآخر اسی مرض میں اسے موت بھی آگئی ہو۔

قال واذا قضیت یعنی الدیون المتقدمة وفضل شیء یصرف الی ما اقر به فی حالة المرض، لان الاقرار فی ذاته صحیح وانما رد فی حق غرماء الصحة فاذا لم یبق حقهم ظهرت صحته، قال: فاذا لم یکن علیه دیون فی صحته جاز اقراره لانه لم یتضمن ابطال حق الغیر وکان المقر له اولی من الورثة لقول عمر اذا اقر المریض بدین جاز ذلك علیه فی جمیع ترکته ولان قضاء الدین من الحوائج الاصلیة وحق الورثة یتعلق بالترکة بشرط الفراغ ولهذا یقدّم حاجته فی التکفین.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ جب مریض کے ایسے قرضے ادا کر دئے گئے جن کا ادا کرنا پہلے ضروری تھا پھر بھی اس کا کچھ مال بچ گیا تو اس سے ایسے قرضے ادا کئے جائیں جن کا اس نے اپنی اس بیماری کی حالت میں اقرار کیا ہو۔ کیونکہ بیماری کی حالت

میں جن قرضوں کا اقرار کیا تھا حقیقت میں وہ بھی جائز اور صحیح تھے البتہ تندرستی کے زمانہ کے قرض خواہوں کے حق کے مقدم ہونے کی وجہ سے دوسرے قرضے روک لئے گئے تھے۔ لیکن ان سبھوں کے قرضے ادا کر دیئے گئے تو اب مرض کے زمانہ کے اقرار کے قرضے ادا کئے جائیں گے۔(قال فاذالم یکن الخ) قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ جب کسی مریض پر اس کی صحت کے زمانہ کا کوئی قرضہ باقی نہ ہو تو اس کی بیماری کے دنوں کے قرضہ کے بارے میں سارے قرضے تسلیم کئے جائیں گے اور جائز سمجھے جائیں گے۔ اگرچہ اس کا سارا مال اس کے قرضہ میں ختم ہو جائے کیونکہ یہ اقرار ایسے نہیں ہیں جس سے کسی کا حق باطل ہوتا ہو۔ اور ہونے والے وارثوں کے حق کے مقابلہ میں جس کا اس نے اقرار کیا ہے ان لوگوں کا حق زیادہ اولیٰ اور قوی ہوگا۔ کیونکہ حضرت عمرؓ نے فرمایا ہے کہ جب مریض نے کسی قرضہ کا اقرار کیا تو اس کا یہ اقرار اس کے تمام ترکہ سے متعلق ہوگا (لیکن یہ روایت نہیں ملی ہے۔ البتہ مبسوط میں حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے اس جیسی روایت مذکور ہے (ت)۔ اور اس کی ایک دلیل یہ بھی ہے کہ اپنے ذمہ کے قرضے ادا کرنا اپنی اصلی ضرورتوں میں سے ہے۔ جب کہ وارثوں کا حق ترکہ سے ہوتا ہے جو کہ اس کی زندگی کی آمدنی سے بچا ہوا مال ہوتا ہے۔ اس کے لئے یہ شرط بھی ہے کہ وہ ترکہ اس میت کے اصلی ضرورتوں سے زائد اور فارغ ہو۔ اسی بناء پر میت کے تکفین اور دفن کی ضرورت کو بھی ورثہ کے حق سے مقدم رکھا جاتا ہے (م)۔

توضیح:۔ مریض کے ایسے قرضوں جن کی ادائیگی پہلے ضروری ہو۔ کی ادائیگی کے بعد بھی مال بچ جائے، اگر مریض پر اس کی تندرستی کے زمانہ کا کوئی قرضہ باقی نہ رہا، وارثوں کو ترکہ دینے سے پہلے تکفین اور تدفین کا حکم، تفصیل مسائل، حکم، دلائل

قال ولو اقر المريض لوارثه لا يصح الا ان يصدقه فيه بقية ورثته وقال الشافعي في احد قوليه يصح لانه اظهار حق ثابت لترجح جانب الصدق وصار كالاقرار لاجنبي وبوارث آخر وبوديعة مستهلكة للوارث، ولنا قوله عليه السلام لا وصية لوارث ولا اقرار له بالدين، ولانه تعلق حق الورثة بماله في مرضه ولهذا يمنع من التبرع على الوارث اصلا ففي تخصيص البعض به ابطال حق الباقين، ولان حالة المرض حالة الاستغناء والقرابة سبب التعلق الا ان هذا التعلق لم يظهر في حق الاجنبي لحاجته الى المعاملة في الصحة لانه لو انحجر عن الاقرار بالمرض يمتنع الناس عن المعاملة معه وقلما يقع المعاملة مع الوارث ولم يظهر في حق الاقرار بوارث آخر لحاجته ايضا، ثم هذا التعلق حق بقية الورثة فاذا صدقوه فقد ابطلوه فيصح اقراره، وان اقر لاجنبي جاز وان احاط بماله لما بينا، والقياس ان لا يجوز الا في الثلث لان الشرع قصر تصرفه عليه الا انا نقول لما صح اقراره في الثلث كان له التصرف في ثلث الباقي لانه الثلث بعد الدين ثم وثم حتى ياتي على الكل

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے، اگر مریض نے اپنے کسی وارث کے کسی حق کا اپنے اوپر باقی رہنے کا اقرار کیا تو اس کا یہ اقرار صحیح نہیں مانا جائے گا، البتہ اگر اس کے دوسرے ورثہ بھی اس پر راضی ہوں تو صحیح ہوگا۔ اور امام شافعیؒ نے اپنے دو اقوال میں سے ایک قول میں اسے صحیح فرمایا ہے۔ کیونکہ یہ اقرار ایک واقعی حق کا اظہار ہے۔ اس اقرار میں ایک سچائی کی ترجیح ہوتی ہے۔ یعنی اپنی زندگی کی اس آخری حالت میں مریض بظاہر جھوٹ نہیں بولے گا، تو یہ ایسا ہو گیا جیسے اس نے بجائے اپنے وارث کے کسی اجنبی کے لئے قرضہ کا اقرار کیا ہو۔ یا جیسے اس نے کسی شخص کے بارے میں اپنا وارث ہونے کا اقرار کیا ہو۔ یا جیسے اس نے کسی وارث کی امانت کے ضائع کرنے کا اقرار کیا ہو۔ (ف) اور امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ دوسرے ورثہ کے اقرار کے بغیر کسی خاص وارث کے لئے حق کا اقرار کرنا صحیح نہ ہوگا۔ جیسا کہ ہمارا قول ہے، اور امام مالکؒ نے فرمایا ہے کہ: اگر اس کے اقرار میں تہمت کا موقع ہو تو صحیح

نہیں ہے۔ ورنہ صحیح ہے۔ (ولناقوله عليه السلام الخ) اور ہماری دلیل یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ کسی وارث کے واسطے وصیت نہیں ہے اور نہ اس کے واسطے قرضہ کا اقرار ہے۔ (ف اس حدیث کو دار قطنی وغیرہ نے روایت کیا ہے۔ لیکن مرسل اور ضعیف ہے۔ لیکن قیاس کی تائید اور مساعدت کے واسطے یہ روایت کافی ہے۔

ولانه تعلق حق الورثة الخ اور اس دلیل سے کہ اس کی بیماری کے زمانہ میں اس کے وارثوں کا حق اس کے مال سے متعلق ہو گیا ہے۔ اسی وجہ سے وارث کے ساتھ ہبہ یا وصیت وغیرہ کا احسان کرنے سے اسے سختی کے ساتھ ممانعت ہے۔ اسی وجہ سے اسے ہبہ یا وصیت وغیرہ کر کے اپنے کسی بھی وارث کے ساتھ احسان کرنے سے پورے طور پر ممانعت کی جاتی ہے۔ اسی طرح کچھ لوگوں کی تخصیص کر کے اقرار کرنے میں باقی دوسروں کا حق باطل ہوتا ہے۔ ولان حالة المرض الخ اور اس دلیل سے بھی کہ بیماری کا حال بے پروائی کا حال ہوتا ہے۔ یعنی مال و جائداد سے بے پروائی ہو جاتی ہے، جب کہ مال سے تعلق ہونے کا سبب قرابت اور رشتہ داری ہوتی ہے۔ مگر یہ تعلق ایک تو اجنبی کے حق میں ظاہر نہ ہوا۔ کیونکہ اجنبی کے واسطے اقرار کرنا صحیح ہوتا ہے۔ اس لئے کہ صحت کی حالت میں اُسے اجنبی کے ساتھ معاملہ کرنے کی مجبوری تھی اس وجہ سے اگر وہ اپنی بیماری کی وجہ سے اپنے معاملہ اور مال میں اقرار کرنے سے مجبور ہو جائے تو یہ اغیار اس کے ساتھ اس کی تندرستی کے زمانہ میں بھی کسی قسم کا معاملہ نہ کریں گے۔ اور معاملہ تو اغیار سے یہ اپنے ورثاء کے مقابلہ میں زیادہ ہوتا ہے۔ یعنی ورثا کے ساتھ ایسی کاروباری حالت بہت ہی کم پیش آتی ہے۔ اور دوسری بات یہ کہ استغناء غیر کو وارث بنانے کے لئے اقرار کرنے میں بھی ظاہر نہ ہوئی کیونکہ اس کو اس کی ضرورت باقی رہتی ہے۔ اس ضرورت کی وجہ سے کہ اس کی نسل کے سارے وارث باقی رہیں۔ اب اگر دوسرے ورثاء بھی اس تعلق کو باقی رکھنا چاہیں تو وارث کا اقرار کر لینے میں تصدیق صحیح ہو گی کیونکہ ان ورثاء نے خود ہی اپنا حق باطل کر دیا ہے۔ اس لئے اگر مریض نے کسی کے حق کا اقرار کر لیا ہے تو صحیح ہو جائے گا۔

وان اقر لاجنبي الخ: اور اگر اس نے کسی اجنبی کے لئے اقرار کیا تو اقرار جائز ہو گا۔ اگرچہ اس نے اپنے سارے مال کے لئے اقرار کر لیا ہو۔ کیونکہ قرض کی ادائیگی بھی اس کی اپنی ایک خاص ضرورت ہے۔ اس وقت قیاس کا تقاضا تو یہ ہوتا ہے کہ قرض کا اقرار بھی ایک تہائی سے زیادہ کا جائز نہ ہو۔ کیونکہ اس آخری وقت میں شریعت نے اس کے اپنے مال میں تصرف کے لئے صرف ایک تہائی مال کا حق رکھا ہے۔ لیکن یہ بات ہم استحسانا کہتے ہیں کہ جب تہائی مال میں اس کا اقرار صحیح مان لیا گیا تو اب باقی مال کی تہائی میں بھی اس کا تصرف جائز ہو کیونکہ قرضہ کے بعد بھی تہائی مال ہے۔ پھر جو مال بچا اس میں بھی ایک تہائی میں۔ اور اس کے بعد پھر بچے ہوئے میں ایک تہائی۔ آخر آخر تک اسی طرح ہو کر سارے مال میں اس کا اقرار درست ہو جائے گا۔

توضیح:۔ اگر کسی نے اپنے مرض الموت میں اپنے کسی اجنبی کے یا کسی وارث کے اپنے اوپر حق باقی کا اقرار کر لیا، تھوڑے مال کا یا کل مال کا اقرار کیا، مسائل کی تفصیل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

قال ومن اقر لاجنبي ثم قال هو ابني ثبت نسبه منه وبطل اقراره له فان اقر لاجنبية ثم تزوجها لم يبطل اقراره لها، وجه الفرق ان دعوة النسب تستند الى وقت العلوق فتبين انه اقر لابنه فلا يصح ولا كذلك الزوجية لانها تقتصر على زمان التزوج فبقي اقراره لاجنبية. قال: ومن طلق زوجته في مرضه ثلاثا ثم اقر لها بدين ومات فلها الاقل من الدين ومن ميراثها منه، لانهما متهمان فيه لقيام العدة وباب الاقرار مسدود للورثة فلعله اقدم على هذا الطلاق ليصح اقراره لها زيادة على ميراثها ولا تهمة في اقل الامرين فيثبت.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر مریض نے کسی کے لئے کچھ حق کے باقی رہنے کا اقرار کیا پھر کہا کہ وہ تو میرا بیٹا ہے، تو

اس اقرار سے اس کا نسب ثابت ہو جائے گا اور مال کا اقرار اس سے باطل ہو جائے گا۔ اور اگر اجنبیہ عورت کا اپنے ذمہ کچھ مال باقی رہنے کا اقرار کیا پھر اس سے نکاح کر لیا تو اس کے لئے مال کا جو کچھ اقرار کیا تھا وہ باقی رہجائے گا اور باطل نہ ہوگا۔ ان دونوں مسئلوں میں فرق ہونے کی وجہ یہ ہے کہ نسب کا دعویٰ اگرچہ ابھی کیا گیا ہو مگر حقیقت میں اس کا اعتبار اسی وقت سے ہو جاتا ہے جبکہ اس بچہ کا نطفہ رحم میں قرار پایا تھا اور اس کا اثر اس وقت سے ظاہر ہوگا جب سے کہ اس نے اس بیٹے کا اقرار کر لیا ہے۔ اس لئے اس کے حق میں مال کا اقرار صحیح نہ ہوگا۔ لیکن بیوی ہونے کا یہ حال نہیں ہے۔ کیونکہ یہ رشتہ تو اسی وقت سے ہوگا۔ جس وقت سے نکاح کیا ہے۔ پس اس سے پہلے اس عورت کے لئے جو کچھ بھی مال کا اقرار کیا وہ حقیقت میں ایک اجنبیہ کی حیثیت سے کیا ہے۔

قال و من طلق زوجته الخ قدوریؒ نے فرمایا ہے: کہ اگر کسی نے اپنے مرض الموت کی حالت میں اپنی بیوی کو تین طلاقیں دیں پھر اس کے لئے اپنے اوپر کسی قرضہ کا اقرار کیا۔ اور اس کی عدت کے زمانہ ہی میں مر گیا تو اس کے لئے قرضہ کی مقدار مثلاً تین ہزار اور حصہ میراث مثلاً دو ہزار میں سے جو کم ہوگا وہی ملے گا۔ کیونکہ اس وقت کے اقرار کرنے میں میاں اور اس کی بیوی دونوں کے درمیان تہمت کا موقع ہے اس لئے کہ ابھی تک عورت اپنی عدت کی حالت میں ہے اور اس وقت شوہر اپنے وارثوں کے حق میں کوئی اقرار نہیں کر سکتا ہے اس لئے بہت ممکن ہے کہ اپنی بیوی کو طلاق دینے کی غرض ہی یہ ہو کہ اسے اجنبیہ بنا کر اس کے لئے کچھ نقدی مال بڑھا کر میراث سے زائد دے سکے یعنی (اس کے حق میں اقرار صحیح ہو سکے) اور جب دونوں میں سے کم ملا تو کوئی تہمت نہیں لگ سکے گی۔ اس لئے قرض اور میراث دونوں میں سے جو کم ہوگا اسے وہی ملے گا۔ (ف) اور اگر عورت کی عدت گذر جانے اور بالکل اجنبیہ بن جانے کے بعد اقرار کیا ہو تو اسے اقرار کے مطابق پورا ملے گا۔

توضیح:۔ اگر مریض نے کسی کے کچھ حق کا اقرار کیا پھر کہا وہ میرا بیٹا ہے۔ اور کسی اجنبیہ کا اپنے ذمہ کچھ قرضہ رہنے کا اقرار کیا بعد میں کہا کہ وہ تو میری بیوی ہے۔ کسی نے اپنی بیوی کو تین طلاقیں دیں پھر عدت کے اندر یا بعد عدت اس کا اپنے ذمہ قرضہ باقی رہنے کا اقرار کیا، تفصیل مسائل، حکم، دلائل

فصل ومن اقر بغلام يولد مثله لمثله وليس له نسب معروف انه ابنه وصدقه الغلام ثبت نسبه منه وان كان مريضا، لان النسب مما يلزمه خاصة فيصح اقراره به وشرط ان يولد مثله لمثله كيلا يكون مكذبا فى الظاهر، وشرط ان لا يكون له نسب معروف ولانه يمنع ثبوته من غيره، وانما شرط تصديقه لانه فى يد نفسه اذ المسألة وضعها فى غلام يعبر عن نفسه بخلاف الصغير على مامر من قبل، ولا يمتنع بالمرض لان النسب من الحوائج الاصلية ويشارك الورثة فى الميراث لانه لما ثبت نسبه منه صار كالوارث المعروف فيشارك ورثته.

فصل اقرار نسب کا بیان

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے: کہ اگر کسی شخص نے ایک ایسے لڑکے کے بارے میں کہ ایسے شخص کو اس عمر کا لڑکا ہو سکتا ہو اور اس بچہ کا کوئی نسب بھی کسی کو کچھ معلوم نہ ہو یہ دعویٰ کیا کہ یہ میرا بیٹا ہے، اور اس بچہ نے بھی اسے اپنا باپ ہونے کا اقرار کیا تو اس بچہ کا نسب اس شخص سے مان لیا جائے گا۔ اگرچہ اس نے اپنے مرض الموت میں ایسا اقرار کیا ہو۔ کیونکہ نسب ایسا تعلق ہوتا ہے جو صرف اقرار کرنے پر لازم ہوتا ہے۔ پس اس نسب کے ساتھ اس مقر کا اقرار بھی صحیح ہوگا۔ اس میں ایک شرط یہ لگائی گئی ہے کہ اس شخص کو ایسا لڑکا ہو سکتا ہو تاکہ ظاہر میں دوسرے اسے نہ جھٹلائیں۔ پھر اس میں دوسری شرط یہ لگائی گئی ہے کہ اس کا نسب پہلے سے لوگوں میں مشہور و معلوم نہ ہو۔ اس لئے کہ جس شخص کا نسب پہلے سے ایک بار معلوم ہوا اس کا نسب دوسرے سے کس

طرح ہو سکتا ہے اس لئے ماننے میں رکاوٹ ہوتی ہے۔ اور بچہ کی طرف سے تصدیق کرنے کی شرط اس لئے لگائی گئی ہے کہ یہ لڑکا فی الحال خود اپنا ذمہ دار اور اپنے ذاتی قبضہ میں ہے۔ کیونکہ یہ مسئلہ ایسے لڑکے کے بارے میں فرض کیا گیا ہے جو اپنے متعلق بیان دے سکتا ہے۔ بخلاف اتنے چھوٹے بچہ کے جو اپنے متعلق کچھ بھی نہ بتا سکتا ہو۔ کہ ایسی صورت میں وہ اپنے قابض کے قبضہ میں ہوتا ہے۔ جیسا کہ اس سے پہلے بھی کتاب الدعویٰ میں گذر گیا ہے۔ اور بیماری کی حالت نسب کے لئے اس اقرار سے مانع نہ ہوگی کیونکہ نسب کا ہونا انسان کی اصل ضرورتوں میں سے ایک ہے۔ ویشارك الورثة الخ اور وہ بچہ بھی میراث کے معاملہ میں دوسرے وارثوں کے ساتھ شریک ہوگا۔ کیونکہ جب اس کا نسب اس مرض الموت کے مریض سے ثابت ہو گیا تو یہ بھی دوسرے مشہور وارثوں کے برابر ہو گیا۔ لہٰذا وہ اس مورث میت کے دوسرے وارثوں میں سے ایک ہو جائے گا۔

توضیح:۔ فصل، اقرار نسب، ایک شخص نے اپنے مرض الموت میں کسی لڑکے کے بارے میں دعویٰ کیا کہ وہ میرا بیٹا ہے، تسلیم نسب کی شرطیں، حکم، دلیل

قال ويجوز اقرار الرجل بالوالدين والولد والزوجة والمولى لانه اقر بما يلزمه وليس فيه تحميل النسب على الغير، ويقبل اقرار المرأة بالوالدين والزوج والمولى لما بينا ولا يقبل بالولد لان فيه تحميل النسب على الغير وهو الزوج، لان النسب منه الا ان يصدقها الزوج لان الحق له او تشهد بولادته قابلةٌ لان قول القابلة في هذا مقبول وقد مر في الطلاق، وقد ذكرنا في اقرار المرأة تفصيلا في كتاب الدعوى، ولابد من تصديق هؤلاء، ويصح التصديق في النسب بعد موت المقر لان النسب يبقى بعد الموت وكذا يصح تصديق الزوج لان حكم النكاح باق، وكذا يصح تصديق الزوج بعد موتها لان الارث من احكامه، وعند ابي حنيفة لا يصح لان النكاح انقطع بالموت، ولهذا لا يحل له غسلها عندنا ولا يصح التصديق على اعتبار الارث لانه معدوم حالة الاقرار وانما يثبت بعد الموت والتصديق يستند الى اول الاقرار.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا کہ، کسی مرد نے اگر اپنی حالت صحت میں ہو یا حالت مرض میں ہو کسی کے بارے میں یہ کہا کہ وہ میرا باپ ہے یا میری ماں ہے یا وہ میرا بیٹا یا بیٹی ہے یا میری بیوی ہے یا وہ میرے لئے کوئی عتاقہ ہے تو اقرار جائز ہوگا" کیونکہ اس نے ایسی چیز کا اقرار کیا ہے جس کا اثر خود اسی کی ذات پر لازم ہوتا ہے، اور اس میں سے کسی میں بھی دوسرے پر نسب کا اثر ڈالنا لازم نہیں آتا ہے۔ ویقبل اقرار المرآة الخ:۔ اسی طرح ایک عورت کا کسی کے بارے میں ماں یا باپ یا شوہر یا مولیٰ ہونے کا اقرار کرنا بھی جائز ہوگا (یعنی اگر عورت نے کسی مرد کے بارے میں باپ ہونے یا عورت کے بارے میں ماں ہونے کا اقرار کیا یا کسی مرد کے بارے میں اپنا شوہر ہونے کا یا اپنا مولیٰ ہونے کا اقرار کیا تو جائز ہوگا) کیونکہ ایسے اقرار کا اثر صرف اسی عورت پر لازم ہوتا ہے یعنی کسی دوسرے پر نسب کا اقرر کرنا لازم نہیں آتا ہے۔ اور عورت کا اقرار کسی بچہ کے بارے میں اپنے بیٹے ہونے کا صحیح نہیں ہوگا۔ کیونکہ بیٹے ہونے میں دوسرے مرد پر اس کا نسب منسوب کرنا لازم آتا ہے (یعنی اپنے شوہر کی طرف اسے منسوب کرنا ہوتا ہے کیونکہ نسب تو شوہر سے ہی ہوتا ہے) البتہ اگر اس کے اقرار کے ساتھ اس کا شوہر بھی اس کی تائید کر دے تب جائز ہو جائے گا، کیونکہ یہ حق تو اسی کا ہے۔ (بس جب اس نے عورت کے اقرار کی تائید کر دی تو گویا اس نے خود ہی دعویٰ کیا ہے اسی طرح اگر عورت کے دعویٰ کے بعد کوئی دایہ) جو بچہ کے پیدائش میں اپنی موجودگی اور اس کی علم کی گواہی دیتی ہو تب بھی اس عورت کا دعویٰ جائز ہوگا)۔ اگرچہ اس کا شوہر اس کا انکار کرتا ہو۔ کیونکہ اس معاملہ میں ایک ہی دایہ جنائی کی گواہی مقبول ہے۔ یہ مسئلہ باب الطلاق میں گذر گیا ہے۔ اور عورت کے اقرار کے بارے میں ہم نے کچھ تفصیل کتاب الدعویٰ باب النسب میں بیان کر دی ہے۔

ولابد من تصديق هؤلاء. الخ:۔ معلوم ہونا چاہئے کہ ابھی جو یہ بیان کیا گیا ہے کہ مرد یا عورت اپنے لئے جس کے نسب کا

دعویٰ کرے (یعنی والدین، شوہر، بیوی، مولیٰ، اولاد جن کے بارے میں ان میں سے ایک نے دعویٰ کیا ہو) یہ بات ضروری ہے کہ خود یہ لوگ بھی اس مقر کے قول کی تصدیق کریں۔ ویصح التصدیق الخ: نسب کے اقرار میں مقر کے مر جانے کے بعد بھی تصدیق صحیح ہو جاتی ہے۔ کیونکہ نسب تو مرنے کے بعد بھی باقی رہتا ہے، اسی طرح مقر شوہر کے مرنے کے بعد بھی اس کی بیوی کا تصدیق کرنا جائز ہے کیونکہ نکاح کا حکم باقی ہے۔ اسی بناء پر وہ عدت گذارتی ہے اور شوہر کے بیٹے پر وہ حرام ہوتی ہے وغیرہ اور اسی طرح بیوی کے مرنے کے بھی اس کے شوہر کا تصدیق کرنا صحیح ہے۔ جبکہ اس عورت نے اس کے شوہر ہونے کا اقرار کر لیا ہو۔ کیونکہ میراث کا پانا نکاح کے احکام میں سے ہے۔

وعند ابی حنیفۃ الخ اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک بیوی کے مرنے کے بعد شوہر کا اقرار صحیح نہ ہوگا۔ کیونکہ موت سے اس کے نکاح کا تعلق ختم ہو جاتا ہے اور ہمارے نزدیک اسی وجہ سے شوہر کے لئے یہ جائز نہیں ہے کہ اپنی بیوی (مردہ) کو نہلائے اور میراث کے اعتبار سے شوہر کی تصدیق صحیح نہیں ہے۔ کیونکہ اس کی زندگی میں جس وقت اقرار کیا تھا اس وقت میراث پانے کی کوئی بات نہ تھی۔ اور اس میراث کی بات تو اس عورت کے مرنے کے بعد ہی ہوئی ہے۔ حالانکہ تصدیق کا تعلق تو اقرار کی ابتداء سے ہوتا ہے۔ (ف۔ یعنی جب بیوی ہونے کی تصدیق کی تو اس کی تصدیق کا تعلق اسی وقت سے سمجھا جائے گا جب اس نے اقرار کیا ہے۔ اس لئے کہ تصدیق کے وقت سے اقرار کا اعتبار نہیں ہو سکتا ہے کیونکہ اس وقت تو وہ عورت (مردہ) بیوی بننے کا محل باقی نہیں رہی ہے۔ پس جب تصدیق کا تعلق ابتدائی اقرار سے ہوا تو میراث کے اعتبار سے وہ تصدیق صحیح نہیں ہو سکتی ہے۔ کیونکہ اس وقت میراث موجود نہیں تھی۔ لیکن اس بیان پر عورت کی طرف سے تصدیق کے بارے میں یہ معارضہ کیا جا سکتا ہے کہ اس صورت میں جبکہ مرد نے کسی عورت کے بارے میں اپنی بیوی ہونے کا اقرار کیا۔ پھر وہ مر گیا اس کے بعد اسی عورت نے اس کی بیوی ہونے کی تصدیق کی (یعنی یہ کہا کہ مرد نے صحیح دعویٰ کیا تھا میں اسی کی بیوی تھی) تو تصدیق بالاتفاق جائز مانی جاتی ہے۔

اس بنیاد پر کہ عورت اس وقت عدت کی حالت میں ہے۔ اس پر یہ اعتراض ہو سکتا ہے کہ عدت کے اعتبار سے تصدیق صحیح نہیں ہے کیونکہ جس وقت مرد نے اقرار کیا تھا اس وقت وہ عدت میں نہیں تھی کیونکہ عدت تو شوہر کے مر جانے کے بعد ہی لازم ہوتی ہے۔ حالانکہ تصدیق کا تعلق تو اسی وقت سے ہوتا ہے جب اقرار ابتداءً کیا گیا ہے اس کا جواب یہ ہو سکتا ہے کہ عدت اور میراث میں اس طرح فرق ہوتا ہے۔ کہ کسی کے نکاح میں رہتے ہوئے شوہر کے مر جانے سے عورت پر عدت ایک لازمی حکم ہے۔ اور اس مسئلہ میں کسی کو اختلاف بھی نہیں ہے۔ اس لئے یہ بات جائز ہے کہ عدت کے اعتبار سے نکاح کے باقی رہنے کا اعتبار کر لیا جائے (یعنی گواہوں نے جس نکاح کے ہونے کی گواہی دی تھی وہ عدت کے اعتبار سے معتبر ہوا) تو ایسا نکاح جس کا صرف اقرار کیا ہے وہ بھی عدت کے اعتبار سے معتبر ہو۔ لیکن میراث کا حکم اس عدت سے مختلف ہے کیونکہ نکاح ہونے کے بعد میراث کا حقدار ہونا بھی لازمی بات نہیں ہے۔ کیونکہ بعض نکاح میں احتمال ہوتا ہے کہ وہ عورت کتابیہ ہو۔ لہٰذا میراث کے اعتبار سے نکاح کی تصدیق معتبر نہ ہوگی (ع) مگر یہ بات معلوم ہونی ضروری ہے کہ اگر عورت مسلمان ہی ہو اور اسی کے بارے میں مسئلہ فرض کیا گیا ہو تو دونوں باتوں میں فرق کرنا بے فائدہ ہوگا۔ فتأمل فیہ (اچھی طرح غور کر لیں۔ م۔)۔

توضیح:۔ کیا کسی مرد یا عورت کا یہ اقرار کہ فلاں میرا باپ، ماں، بھائی، بیٹا، بیوی، شوہر وغیرہ ہے صحیح ہوتا ہے، تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

قال ومن اقر بنسب من غير الوالدين والولد نحو الاخ والعم لا يقبل اقراره فى النسب لان فيه حمل النسب على الغير فان كان له وارث معروف قريب او بعيد فهو اولى بالميراث من المقر له لانه لما لم يثبت نسبه منه لا يزاحم الوارث المعروف وان لم يكن له وارث استحق المقر له ميراثه لان له ولاية التصرف فى مال

نفسه عند عدم الوارث، الا ترى ان له ان يوصى جميعه عند عدم الوارث فيستحق جميع المال وان لم يثبت نسبه منه لما فيه من حمل النسب على الغير، وليست هذه وصية حقيقة حتى ان من اقر باخ ثم اوصى لآخر بجميع ماله كان للموصى له ثلث جميع المال، ولو كان الاول وصية لاشتركا نصفين لكنه بمنزلته حتى لو اقر في مرضه باخ وصدقه المقر له ثم انكر المقر قرابته ثم اوصى بماله كله لانسان كان المال للموصى له، ولو لم يوص لاحد كان لبيت المال، لان رجوعه صحيح لان النسب لم يثبت فبطل الاقرار.

ترجمہ :۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی نے اپنے والدین اور اولاد کے علاوہ کسی دوسرے سے نسب کا اقرار کیا مثلاً: چچا یا بھائی ہونے کا اقرار کیا تو ایسے نسب میں اس کا اقرار مقبول نہ ہوگا۔ (ف) کیونکہ بھائی تو وہی ہوتا ہے جو باپ کا بیٹا ہوتا ہے۔ اسی طرح چچا وہی ہوتا ہے جو دادا کا بیٹا ہوتا ہے پس ان دونوں کے اقرار کے بغیر نہ بھائی ہو سکتا ہے اور نہ چچا۔ کیونکہ اس کے بغیر غیر پر نسب کو لازم کرنا ہوتا ہے۔ (ف) لہٰذا ایسا نسب ثابت نہ ہوگا اگرچہ یہ اقرار خود اقرار کرنے والے پر حجت ہوتا ہے۔ **فان كان له وارث الخ**: اب اگر اس اقرار کرنے والے کا ایسا وارث ہو جس کا نسب لوگوں میں معلوم ہو خواہ بالکل قریب کا ہو جیسے: عصبہ اور اصحاب فرائض) یا دور کا ہو۔ جیسے: ذوی الارحام تو یہ پرانے اور مشہور رشتہ دار کو اس شخص سے وراثت میں مقدم سمجھا جائے گا جس کا اس نے آخر میں اقرار کیا ہے۔ (ف) یعنی: وہ ورثہ جو معلوم اور معروف ہوں گے ان کو وراثت ملے گی اور جس کے نسب کا ابھی اس نے اقرار کیا ہے اسے وراثت نہیں ملے گی۔ اور وہ شخص کسی قسم کا ان سے معارضہ نہیں کر سکے گا۔ کیونکہ جب اس مقر لہ کا نسب اس مورث (مردہ) سے ثابت نہ ہو سکا تو وہ ان معلوم اور جانے پہچانے وارثوں کا مقابل نہ ہوگا۔

وان لم يكن له الخ :۔ اور اگر اس اقرار کرنے والے مورث کا کوئی معلوم وارث نہ ہو تب وہ مقر لہ اس کی میراث کا وارث ہو جائے گا۔ اس طرح اس مقر لہ کا حق بیت المال کے حق سے زیادہ ہوگا۔ **لان له الخ**: کیونکہ وہ مورث جو مُقر ہے اسے اپنے وارث کے نہ ہونے کی صورت میں اپنے ذاتی مال میں تصرف اور تقسیم کرنے کا پورا پورا حق حاصل ہے۔ (ف) اس طرح اس مورث نے اگر کسی کے بارے میں اپنے نسب کا اقرار کیا تو گویا اس نے اپنے مال کا اسے اس حال میں مالک بنا دیا کہ دوسرا کوئی بھی اس کا مزاحم اور معترض نہیں ہے اس لئے اس کا اقرار نسب جائز ہو گیا)۔ **الا ترى ان له الخ**: کیا تم یہ نہیں جانتے ہو کہ وارث نہ ہونے کی صورت میں مقر کو یہ اختیار ہوتا ہے کہ اپنے پورے مال کے بارے میں مناسب وصیت کر دے جس کے بعد وہ مقر لہ (جس کے بارے میں وصیت کی ہے) اس کے پورے مال کا حق دار ہو جائے گا۔ اگرچہ اس مقر سے اس مقر لہ کا نسب اس وجہ سے ثابت نہ ہو سکا ہو کہ اس اقرار سے دوسرے شخص پر نسب کا التزام کرنا ہوتا ہو۔ (ف۔ پس گویا یہ مقر لہ کے لئے اس مقر نے وصیت کی اور وہ مستحق مال ہوگا۔

وليست هذه الوصية الخ اور یہ حقیقت میں وصیت نہ ہوئی اس بناء پر اگر اس مقر نے کسی کے بارے میں اپنا بھائی ہونے کا اقرار کیا پھر کسی دوسرے کے حق میں پورے مال کی وصیت کر دی تو اسی موصی لہ کو پورا مال نہیں ملے گا بلکہ صرف ایک تہائی مال ملے گا اور باقی مال اس کے بھائی کو مل جائے گا۔ اور اگر اس شخص کے لئے بھی وصیت کی ہو اور اس نسب کا اقرار نہ کیا ہو تو دو موصی لہ ہو جانے کی وجہ سے دونوں نصف نصف کے حق دار ہوں گے۔ اس سے معلوم ہوا کہ پہلے شخص کے لئے حقیقی وصیت نہیں تھی البتہ وصیت کے حکم میں ہوئی۔ اسی بناء پر اگر مقر نے اپنے مرض الموت میں کسی کے بارے میں اپنا بھائی ہونے کا اقرار کیا، اور اس دوسرے شخص (مقر لہ) نے بھی اس کی تصدیق کر دی۔ مگر بعد میں اس مقر نے اس کے بھائی ہونے کا انکار کر دیا، اور اگر انکار کے بعد کسی کے لئے وصیت نہیں کی اور مر گیا تو وہ سارا مال بیت المال میں جمع کر دیا جائے گا، کیونکہ ایسے نسب کے اقرار کے بعد بھی اس سے رجوع کر لینا جائز ہے، جیسے: وصیت کے بعد اس سے رجوع کر لینا صحیح ہوتا ہے۔ کیونکہ جب اس کا نسب ثابت نہیں ہوا تو اس کا اقرار بھی باطل ہوگا۔

توضیح:۔ اگر کسی نے اپنے والدین اور اولاد کے علاوہ کسی دوسرے سے نسب کا اقرار کیا۔ اگر کسی سے نسب کا اقرار کیا حالانکہ اس کے پرانے رشتہ قریب کے دور کے کچھ موجود ہوں، یا کوئی بھی نہ ہو، اگر کسی کے بارے میں بھائی ہونے کا اقرار کیا، پھر کسی دوسرے کے لئے اپنے پورے مال کی وصیت کر دی۔ اگر اپنے مرض الموت میں کسی کے بھائی ہونے کا اقرار کیا اور اس نے بھی اس اقرار کو تسلیم کر لیا، مگر مقر نے اس سے انکار کر کے دوسرے کے لئے پورے مال کی وصیت کر دی، تفصیل مسائل، حکم، دلائل

قال ومن مات ابوه فاقر باخ لم يثبت نسب اخيه لما بينا ويشاركه في الميراث، لان اقراره تضمن شيئين حمل النسب على الغير ولا ولاية له عليه والاشتراك في المال وله فيه ولاية فيثبت كالمشتري اذا اقر على البائع بالعتق لم يقبل اقراره عليه حتى لا يرجع عليه بالثمن ولكنه يقبل في حق العتق. قال: ومن مات وترك ابنين وله على آخر مائة درهم فاقر احدهما ان اباه قبض منها خمسين لا شيء للمقر وللآخر خمسون، لان هذا اقرار بالدين على الميت لان الاستيفاء انما يكون بقبض مضمون فاذا كذّبه اخوه استغرق الدين نصيبه كما هو المذهب عندنا غاية الامر انهما تصادقا على كون المقبوض مشتركا بينهما لكن المقر لو رجع على القابض بشيء لرجع القابض على الغريم ورجع الغريم على المقر فيودي الى الدور

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ "اگر کسی ایسے شخص نے کہ جس کا باپ مر گیا ہو کسی شخص کے بارے میں اپنا بھائی ہونے کا اقرار کیا یعنی یہ کہا کہ یہ میرا بھائی ہے تو اس سے اس کے بھائی ہونے کا نسب تو ثابت نہ ہوگا، کیونکہ اس کی وجہ سے اپنے مردہ باپ کی طرف منسوب کرنا لازم آتا ہے۔ مگر جس کے بھائی ہونے کا اس نے اقرار کیا ہے وہ اس مقر کے ساتھ اس کے باپ کی میراث میں شریک ہو جائے گا۔ کیونکہ اس کے ایک اقرار کرنے میں دو باتوں کا اقرار لازم آتا ہے، ایک تو یہ کہ دوسرے شخص (یعنی اپنے باپ سے نسب ملانا ہے۔ حالانکہ اس مقر کو اس بات کا اختیار نہیں ہے) دوسرے باپ کے ترکہ میں بھائی کی حیثیت سے اسے شریک کرنا ہے اور اس بات کا اسے اختیار بھی ہے تو اس طرح اسے مالی شریک بنانا ثابت ہو جائے گا، جیسے کہ کسی شخص نے ایک غلام کے خریدتے وقت کہا ہے کہ اس بائع نے تو اس غلام کو پہلے ہی آزاد کر دیا تھا۔ تو اس خریدار کے اقرار کا اثر بائع پر مقبول نہ ہوگا۔ (یعنی بائع کے حق میں وہ غلام آزاد نہ ہوگا) البتہ یہ مشتری اپنا ثمن اس سے واپس نہیں لے سکے گا کیونکہ اس غلام کی آزادی کے حق میں اس کا اقرار مقبول ہو جائے گا۔ (ف اسی بناء پر وہ غلام اس خریدار کی طرف سے آزاد ہو جائے گا۔ اسی طرح نسب کے اقرار میں یہ اقرار اس کی میراث کے مال کی شرکت کے بارے میں قبول ہوگا۔ اور اگر اس مقر کے ساتھ دوسرے ورثہ بھی ہوں جو اس کے اقرار کو تسلیم نہ کرتے ہوں تو یہ مقر ان لوگوں کے ساتھ رہتے ہوئے جتنا بھی حصہ میراث پائے گا اس میں سے اس کا یہ اقراری بھائی اس کے ساتھ برابر کا شریک ہوگا۔

قال ومن مات و ترك الخ امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ، ایک شخص نے اپنے مرتے وقت دو بیٹے چھوڑے۔ اور ایک سو درہم کسی پر اپنا قرض چھوڑا اور ان بیٹوں میں سے ایک نے یہ اقرار کیا کہ ہمارے باپ نے اس قرض میں سے پچاس درہم وصول کر لئے ہیں، اس لئے اس اقرار کرنے والے بیٹے کا اس ترکہ (سو درہم قرض) میں سے کچھ بھی حصہ نہ ہوگا۔ اور دوسرے بیٹے کے لئے باقی پچاس درہم ہو جائیں گے۔ کیونکہ قرضہ کے وصول ہونے کی یہی صورت ہوتی ہے کہ ایسے مال پر قبضہ کرے جس کا ضمان ہو۔ یعنی جو قرض باقی ہو اسی جیسا مال لے لیا جائے۔ گویا اسی طرح بدلا ہو جاتا ہے۔ پھر جب اس کے بھائی نے اس کی وصولی کا انکار

کر کے اس بھائی کو جھوٹا بنادیا تو اس نے جتنے قرضہ (یعنی نصف) کا اقرار کیا ہے وہ سب اسی کے ذمہ آگیا۔ جیسا کہ ہمارا طے شدہ مذہب اور مسلک ہے۔ اب زیادہ سے زیادہ بات یہ رہی کہ جو کچھ وصول ہو گا وہ ان دونوں کا برابر حصہ ہو گا۔ اور اگر اقرار کرنے والا اس قابض سے کچھ واپس لے تو یہ قابض اپنے قرض دار سے واپس لے گا۔ پھر قرض دار اپنے اقرار کرنے والے سے واپس لے گا۔ انجام کار دور لازم آجائے گا۔

(ف۔ حالانکہ ایسا دور کرنے سے کوئی فائدہ نہ ہوا۔ کیونکہ اس مقر نے قابض سے جو کچھ لیا تھا وہی واپس کر دیا۔ لہٰذا کوئی بھی فائدہ نہ ہوا۔ مسئلہ کی تفصیل یہ ہے کہ قرض میں اصل بات تو یہی ہونی چاہیئے کہ قرض دار جو کچھ بھی مال کسی سے قرض لے بعینہ وہی واپس کرے، مگر ایسا کرنے سے ظاہر ہے اس قرضدار کو قرض سے کوئی بھی فائدہ نہ ہو گا، اس کا فائدہ تو اسی صورت سے ہو سکتا ہے کہ جو کچھ بھی قرض کا مال لے اسے اپنی خاص ضرورت میں صرف کر دے پھر اسی جیسا مال اسے واپس کر دے۔ اس سے یہ بات طے پائی کہ قرض کی ادائیگی بعینہ لئے ہوئے مال کو لوٹا کر نہ ہو گی بلکہ اسی جیسا مال دے کر ہو گی، اس طرح ادا ہونے کا مطلب یہ ہو گا کہ قرض دینے والے نے مثلاً پچاس درہم قرض دئے، پھر اس قرض دار نے انہی جیسے پچاس درہم اس قرض خواہ کو دیئے، اس طرح ان میں سے ہر ایک دوسرے کا قرض دار اور دوسرے سے قرض خواہ ہو گیا۔ اور چونکہ دونوں ہی طرف مال برابر لین دین ہو گیا ہے تو پورا بدلا ادا ہو گیا۔ اب جب اتنی بات معلوم ہو گئی تو ہم یہ کہتے ہیں کہ موجودہ مسئلہ میں جب میت کے ایک بیٹے نے کہا کہ ہمارے باپ نے پچاس درہم قرض دار سے وصول کر لئے تھے تو یہ کہہ کر گویا اس نے اقرار کیا کہ قرضدار نے بھی ہمارے باپ کو پچاس درہم اس قرض کے جیسے واپس کر دیئے ہیں تاکہ یہ بھی مقروض ہو جائے اور دونوں ہی ایک دوسرے کے برابر برابر مقروض رہیں، لیکن اس کے دوسرے بیٹے نے اپنے بھائی کے اقرار کو ماننے سے انکار کر دیا تو وہ پورے پچاس درہم اسی اقرار کرنے والے بیٹے کے حصہ میں باقی رہ گئے۔

کیونکہ ہمارے نزدیک یہ بات طے شدہ اور قاعدہ مقرر ہو چکا ہے کہ وارثوں میں سے جو کوئی بھی اپنے مورث کے ذمہ کچھ باقی رہ جانے کا اقرار کرے گا اور دوسرے رشتہ دار اس کے منکر ہو گئے ہوں تو وہ اقراری قرضہ صرف اس اقرار کرنے والے کے ذمہ رہ جائے گا، لیکن اس جگہ یہ اعتراض ہوتا ہے کہ جس بیٹے نے پچاس درہم وصول کر لینے کا اقرار کیا ہے وہ تو اس بات کا اقرار کرتا ہے کہ اس کے ذمہ جو پچاس درہم باقی رہ گئے ہیں ان میں ہم دونوں بھائی شریک ہیں، اور جس بیٹے نے وصول کرنے سے انکار کیا ہے وہ اس بات میں اتفاق کرتا ہے کہ پورے سو درہموں میں دونوں بھائی شریک ہیں، اس طرح دونوں شرکت ہونے میں متفق ہو رہے ہیں، اور یہ لازم آیا کہ جس نے پچاس درہم وصول کرنے کا اقرار کیا ہے وہ وصول کرنے والے سے اپنی شرکت کا حصہ واپس لے سکتا ہے، اس کا جواب مصنفؒ نے اس طرح دیا ہے کہ قبضہ میں لئے ہوئے حصہ کے لینے میں اگرچہ دونوں بھائی اتفاق کرتے ہیں۔ لیکن اگر باقی پچاس بھی وصول ہو جائیں تو اقرار کرنے والا بھائی اس میں سے کچھ بھی واپس نہیں لے سکتا ہے۔

کیونکہ اقرار کرنے والے کو پورے پچاس درہم کے وصول کرنے کا اقرار ہے، اور باقی پچاس درہم دوسرے نے وصول کئے ہیں۔ اب اگر اُن پچاس درہموں میں سے پچیس وصول کر لے تو جو منکر ہے وہ قرض دار سے پھر پچیس وصول کرے گا، تاکہ اس کا حصہ پورا ہو جائے، ایسا ہونے سے قرض دار کو پچھتر درہم دینے ہوں گے، حالانکہ مقر کے اقرار سے اس پر صرف پچاس درہم ہی اب باقی رہ گئے ہیں۔ لہٰذا وہ اس مقر سے پچیس درہم واپس لے گا۔ نتیجہ یہ ہو گا کہ مقر نے جو کچھ وصول کیا تھا وہ سب قرض دار کو واپس دینا پڑے گا، اور اس طرح کے لین دین سے اسے کوئی فائدہ نہ ہو گا، کیونکہ وہ اپنے دوسرے بھائی سے جتنا بھی لے گا، آخر کار اتنا ہی اس کو قرض دار کو دینا ہو گا۔ ہم نے یہ حکم دیا ہے کہ مقر کچھ بھی واپس نہیں لے گا، اچھی طرح سمجھ لیں، واللہ تعالیٰ اعلم (م)۔

توضیح:۔اگر ایسے شخص نے جس کا باپ مر گیا ہے ایک شخص کے بارے میں کہا کہ یہ میرا بھائی ہے۔ایک شخص نے اپنے مرتے وقت دوسرے پر سو درہم قرض چھوڑے، اور دو بیٹے۔ لیکن ان میں سے ایک نے کہا کہ میرے باپ نے پچاس روپے ان سے وصول کر لئے تھے، اور دوسرے بھائی نے اس کا انکار کیا، مسائل کی تفصیل، حکم، دلائل

کتاب الصلح

قال الصلح على ثلاثة اضرب صلح مع اقرار وصلح مع سكوت وهو ان لا يقر المدعى عليه ولا ينكر وصلح مع انكار، وكل ذلك جائز لاطلاق قوله تعالى ﴿والصلح خير﴾ ولقوله عليه السلام كل صلح جائز فيما بين المسلمين الا صلحا احل حراما او حرم حلالا، وقال الشافعي لا يجوز مع انكار او سكوت لما روينا، وهذا بهذه الصفة لان البدل كان حلالا على الدافع حراما على الآخر فينقلب الامر، ولان المدعى عليه يدفع المال لقطع الخصومة عن نفسه وهذا رشوة، ولنا ما تلونا واول ما روينا وتاويل آخره احل حراما لعينه كالخمر او حرّم حلالا لعينه كالصلح على ان لايطأ الضرة، ولان هذا صلح بعد دعوى صحيحة فيقضي بجوازه لان المدعي ياخذه عوضا عن حقه في زعمه وهذا مشروع والمدعى عليه يدفعه لدفع الخصومة عن نفسه وهذا مشروع ايضا اذ المال وقاية الانفس ودفع الرشوة لدفع الظلم امر جائز.

ترجمہ:۔ صلح کا بیان۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ "صلح کی تین قسمیں ہیں۔ پہلا یہ کہ وہ صلح جو اقرار کے ساتھ ہو۔ دوسرا وہ صلح جو سکوت کے ساتھ ہو (یعنی اس کے لئے مدعیٰ علیہ نہ اقرار کرے اور نہ انکار کرے) تیسرا وہ صلح جو انکار کے ساتھ ہو (یعنی مدعیٰ علیہ دعویٰ کا انکار کرتے ہوئے بھی صلح کرلے) ان میں سے ہر ایک صلح جائز ہے۔ (ف تفصیل، صلح مع اقرار کی صورت یہ ہوگی کہ مدعیٰ علیہ مدعی کے دعویٰ کا اقرار کر کے اس کو کچھ مال دے کر راضی کر لے یا صلح کر لے (یعنی اب وہ مزید کا دعویٰ کرنا چھوڑ دے) اس کی مثال ایسی ہوگی کہ خریداری کے وقت طے شدہ مال سے بھی کم لینے پر راضی ہو جائے، اور صلح مع انکار یہ ہے کہ مدعیٰ علیہ دعویٰ سے انکار کرتے ہوئے بھی صلح کرنے پر آمادہ ہو جائے۔ اس کی مثال ایسی ہوگی کہ کسی موقع پر دعویٰ کے انکار کی صورت میں قسم کھانے کے لئے کہا جائے اور وہ شخص قسم کھا کر دعویٰ سے بچ جانے کی بجائے مال ہی دینے پر راضی ہو جائے۔ کیونکہ سچی بات پر قسم کھالینی اگرچہ جائز ہے لیکن اکثر تقویٰ والے قسم کھانے کو خلاف ادب سمجھ کر اس سے بچتے ہیں۔ اور صلح مع سکوت کی تفسیر خود مصنفؒ نے ہی بیان کر دی ہے، اور صلح کی یہ تینوں صورتیں ہی جائز ہیں۔

لاطلاق قوله تعالى الاية: اس دلیل سے کہ یہ فرمان باری تعالیٰ "وَالصُّلحُ خیر" مطلق ہے۔ (ف۔ یعنی صلح کر لینا ہی بہتر کام ہے، کہ اس فرمان میں صلح کر لینے کو مطلق فرمایا ہے کہ اس میں تینوں قسمیں ہی شامل ہیں)۔ اور رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ مسلمانوں کے درمیان ہر قسم کی صلح جائز ہے سوائے اس صلح کے جو کسی حرام کو حلال یا حلال کو حرام کر دے۔ (ف: اس کی روایت ابوداؤد اور ابن حبان نے اپنی صحیح میں اور حاکم نے بھی کی ہے لیکن ان کی وہ اسناد جو کثیر بن زید راوی سے ہے اس میں کلام ہے، مگر امام احمدؒ وابن معین وابن عمار وابوزرعہ وبخاری وترمذی رحمہم اللہ نے اس کی توثیق کی ہے، اور ابن حبان نے اس کو ثقہ کہا ہے۔ اور ابن عدیؒ نے کہا ہے اس میں کچھ حرج نہیں ہے۔ لہٰذا یہ حدیث حسن ہوئی، اس سے یہ لازم آیا کہ صلح کی تمام قسمیں جائز ہیں، البتہ اگر کوئی چیز شریعت میں حرام ہو یعنی بظاہر وہ حرام ہو آپس میں صلح کر کے اسے حلال کر لینا جائز نہیں ہے۔ یا شریعت میں اس کا حلال ہونا معلوم ہو لیکن دونوں مل کر اسے حرام بنا دیں تو یہ جائز نہیں ہے۔ خلاصہ کلام یہ ہوا کہ

جس چیز کے بارے میں کوئی حکم شرعی یعنی اس کا حلال ہونا یا حرام ہونا ظاہر ہو اس کے بارے میں اپنے طور پر کوئی فیصلہ کر لینا یعنی اگر وہ حرام ہو تو اب حلال کہدینا یا اگر حرام ہو تو اسے حلال کہدینا جائز نہیں ہے۔ مثلاً: شراب کے بارے میں دو آدمیوں کے درمیان اختلاف ہو گیا۔ بعد میں دونوں اس کی قیمت لینے پر صلح کر لیں تو یہ جائز نہ ہوگا۔ کیونکہ شرعاً شراب اور اس کی قیمت دونوں حرام ہیں۔

علیٰ هٰذا القياس. وقال الشافعی الخ اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ وہ انکار کے ساتھ صلح کرنا، اسی طرح خاموش رہ کر صلح کرنا جائز نہیں ہے۔ اس کی دلیل اسی حدیث کا جو پہلے بیان کی جا چکی ہے آخری حصہ ہے (یعنی الا صُلحًا الخ) کیونکہ یہ صلح بھی اسی صفت کی ہے جو حلال کو حرام اور حرام کو حلال کرتی ہے۔ کیونکہ صلح کا عوض دینا اگرچہ دینے والے پر حلال تھا مگر لینے والے پر حرام تھا۔ اس طرح یہ مسئلہ الٹا ہو گیا۔ (ف یعنی دینے والے پر حرام اور لینے والے پر حلال ہو گیا یا یوں کہا جائے کہ اگر مدعی اپنے دعویٰ میں سچا ہے تو صلح کرنے سے پہلے اسے اپنے دعویٰ کا مال لینا حلال تھا لیکن صلح کر لینے کی وجہ سے حرام ہو گیا اور اگر وہ اپنے دعویٰ میں جھوٹا تھا تو صلح کرنے سے پہلے اسے دعویٰ کا مال لینا حرام تھا لیکن صلح کر لینے کے بعد لینا حلال ہو گیا۔ اس طرح صلح نے حرام کو حلال اور حلال کو حرام کر دیا (الزیلعی) اور اس دوسری دلیل سے بھی کہ مدعی علیہ یعنی صلح کر لینے والا اس غرض سے مال دیتا ہے کہ اس طرح اس کی ذات سے جھگڑا ختم ہو۔ (چھٹکارہ ملے) حالانکہ یہی صورت رشوت کی ہے جب کہ رشوت لینا اور دینا دونوں حرام ہیں۔

ولنا ماتلونا الخ: ۔ اور ہم احناف کی دلیل وہی فرمان باری تعالیٰ ہے جس کی تلاوت ہم نے پہلے کی ہے (یعنی: والصلح خير)۔ اسی طرح حدیث مذکور کا پہلا حصہ (یعنی كل صلح جائز الخ) بھی ہماری دلیل ہے اور اسی حدیث کے آخری جملہ (الاصلحا الخ) کی تاویل یہ ہے کہ حرام کو حلال کرنے سے مراد یہ ہے کہ اس کی حرمت اس کی ذات میں ہو جیسے شراب یا سور یا حلال کو حرام کرنے سے مراد یہ ہے کہ وہ اپنی ذات کے اعتبار سے حلال ہو جیسے کسی کی بیوی نے اس بات پر صلح طے کی کہ اس کا شوہر اس کی سوتن سے وطی نہ کرے تو یہ صلح جائز نہ ہوگی۔ اور اس دوسری دلیل سے بھی کہ یہ صلح ایک صحیح دعویٰ کے بعد ہوئی ہے یعنی ایسی صلح جو انکار کرنے کے بعد ہو یا خاموش رہ جانے کی وجہ سے ہو۔ وہ دعویٰ صحیحہ کے بعد ہے۔ اسی بناء پر تو مدعی علیہ سے انکار پر قسم لی جاتی ہے۔ اسی لئے اس کے جائز ہونے کا حکم دیا جائے گا۔ کیونکہ مدعی اپنے اعتقاد کے مطابق اس مال کو اپنے حق کا عوض سمجھ کر لے گا اور ایسا کرنا شرعاً جائز بھی ہے۔ اسی طرح مدعی علیہ اپنے اعتقاد میں خود کو برحق جانتے ہوئے بھی اس جھگڑے اور فساد سے بچنے کے لئے مال دے کر مطمئن ہو جائے گا۔ کیونکہ مال تو جان کی حفاظت ہی کے لئے ہوتا ہے، پھر ظلم ختم کرنے اور اس سے بچنے کے لئے رشوت دینی بھی جائز ہے۔

توضیح: ۔ صلح کا بیان: صلح کی قسمیں، ان کی تعریف، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

صلح کا رکن ایجاب و قبول ہے۔ شرط یہ ہے کہ جس مال پر صلح واقع ہو رہی ہو اگر اس پر قبضہ کرنے کی ضرورت ہو تو اس کا معلوم ہونا بھی ضروری ہے اور حکم یہ ہے کہ مدعی کے دعویٰ سے نجات حاصل ہو جائے (ک)

قال وان وقع الصلح عن اقرار اعتبر فيه ما يعتبر فی البياعات ان وقع عن مال بمال لوجود معنى البيع وهو مبادلة المال بالمال فی حق المتعاقدين بتراضيهما، فيجرى فيه الشفعة اذا كان عقارا ويرد بالعيب ويثبت فيه خيار الشرط والرؤية ويفسده جهالة البدل لانها هی المفضية الى المنازعة دون جهالة المصالح عنه لانه يسقط ويشترط القدرة على تسليم البدل، وان وقع عن مال بمنافع يعتبر بالاجارات لوجود معنى الاجارة، وهو تمليك المنافع بمال والاعتبار فی العقود لمعانيها فيشترط التوقيت فيها ويبطل الصلح بموت احدهما فی المدة لانه

اجارۃ.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ "اگر اقرار کے ساتھ صلح ہوئی ہو تو اس میں وہی باتیں معتبر ہوں گی جو بیوع میں معتبر ہوتی ہیں، مگر اس شرط کے ساتھ کہ یہ صلح مال کے عوض مال سے ہوئی ہو، یعنی اگر مال کا دعویٰ ہو اور اس کے عوض مال دے کر ہی صلح ہوئی ہو تو کسی بیع کے صحیح ہونے کی جو شرطیں معتبر ہوتی ہیں وہی اس میں بھی معتبر ہوں گی۔ کیونکہ ایک طرح سے صلح بھی بیع ہی ہوتی ہے یعنی مال کا مال سے تبادلہ کرنا دونوں معاملہ کرنے والوں کے درمیان ان کی رضامندی سے اس طرح سے کہ دونوں صلح کرنے والے آپس کی رضامندی کے ساتھ مال کو مال سے تبادلہ کریں اور بیع میں بھی یہی معنی ہوتے ہیں۔ چنانچہ اگر ایسی چیز جس کا دعویٰ کیا گیا ہو وہ عقار (یعنی غیر منقولہ جائداد) ہو تو اس میں شفعہ کا حکم نافذ ہوگا، اسی طرح اگر مدعی نے اس میں عیب پایا تو اس کو واپس بھی کر سکتا ہے اور اس میں خیار رؤیت اور خیار شرط بھی ثابت ہوگا۔ جس مال پر صلح واقع ہوئی (یعنی عوض وہ اگر مجہول ہو تو ایسی صلح فاسد ہو جائے گی) کیونکہ ایسی جہالت کی وجہ سے کسی بھی وقت دونوں کے درمیان فساد کی نوبت آسکتی ہے۔ مگر جس چیز کی بناء پر صلح کی ضرورت ہوتی ہے، مثلاً: اس گھر میں میرا بھی حصہ ہے) اگرچہ وہ مجہول ہو (کہ گھر میں کتنا حصہ یا کون سا حصہ) تو اس پر صلح کر لینے میں فساد نہیں ہوگا۔ کیونکہ اس صلح کا مقصد تو معاملہ اور دعویٰ کو ختم یا اس سے خاموش کر دینا ہوتا ہے۔ اس صلح میں شرط یہ ہے کہ اس چیز کو دینے اور سپرد کرنے پر قدرت بھی ہو۔ (ف۔ مثلاً دعویٰ کے بعد اس بات پر صلح کی کہ میں تمہیں فلاں غلام دے دوں گا۔

حالانکہ وہ غلام کسی دوسرے شخص کی ملکیت میں ہے اور وہ اسے دینے پر راضی بھی نہیں ہے۔ اس لئے یہ صلح ایسی چیز پر ہوئی جسے وعدہ کے مطابق وہ حوالہ نہیں کر سکتا ہے، اس لئے یہ صلح فاسد ہوگی۔ اور اگر اس نے یہ کہا کہ میں نے چند دیناروں پر صلح کی ہے مگر اس کی مقدار نہیں بتائی اس لئے یہ مقدار مجہول ہوئی، لہٰذا یہ صلح فاسد ہوگی کیونکہ بعد میں دونوں کے درمیان مقدار کے بارے میں جھگڑا ہوگا لیکن جس چیز کی بناء پر صلح کی جارہی ہے اس کے مجہول ہونے سے کوئی نقصان نہیں ہے۔ مثلاً: مدعی نے یہ کہا کہ اس گھر میں میرا بھی حق ہے اور میں بھی اس کا حقدار ہوں اس لئے میرا حق مجھے ملنا چاہئے۔ اور اس کے بار بار مطالبہ پر معاملہ کو ختم کر دینے کے لئے مدعیٰ علیہ نے اسے کچھ رقم دیدی پھر وہ اپنے حق سے دستبردار ہو گیا۔ تو یہ جائز ہوگا۔ اگرچہ اس کا حق اس میں مجہول تھا کیونکہ ایسی چیز پر قبضہ کرنے کی ضرورت نہیں ہوتی ہے۔ بلکہ وہ حق ختم کر دیا گیا ہے۔ الحاصل اس کا مجہول ہونا نقصان دہ نہ ہوگا۔

وان وقع عن مال الخ: ۔ اور اگر کسی چیز کے منافع کے دعویٰ پر مال دے کر صلح کی گئی ہو تو اس میں وہ تمام شرطیں معتبر ہوں گی جو اجارہ کا معاملہ ہونے میں لازم ہوتی ہیں، کیونکہ یہ صورت اجارہ کی ہی ہوتی ہے (یعنی مال کے عوض کسی چیز کے منافع کا مالک ہونا) اگرچہ بظاہر یہ اجارہ کا عقد نہیں ہے لیکن عقود میں معانی ہی کا اعتبار ہوتا ہے۔ چنانچہ اس میں مدت مثلاً ایک سال کو بیان کرنا شرط ہے۔ اور اس مدت میں فریقین میں سے کسی ایک کے مرنے سے صلح باطل ہو جائے گی۔ کیونکہ یہ اجارہ ہے۔ (ف یعنی اگر مدعی نے کسی مکان میں رہنے کا دعویٰ کیا اور قابض نے اس سے صلح کر لی تو اس شرط پر جائز ہوگی کہ اس کی مدت معلوم ہو ورنہ یہ صلح جائز نہ ہوگی۔

توضیح:۔ اگر صلح اقرار کے ساتھ ہوئی تو اس کی شرطیں، جس مال پر صلح واقع ہوئی، اور جس مال کی بناء پر صلح ہوئی، مسائل مذکورہ کی تفصیل، مع شروط، دلائل

قال والصلح عن السکوت والانکار فی حق المدعی علیہ لافتداء الیمین وقطع الخصومۃ وفی حق المدعی لمعنی المعاوضۃ لما بینا ویجوز ان یختلف حکم العقد فی حقھما کما یختلف حکم الاقالۃ فی حق المتعاقدین

وغيرهما، وهذا في الانكار ظاهر، وكذا في السكوت لانه يحتمل الاقرار والجحود فلا يثبت كونه عوضا في حقه بالشك. قال واذا صالح عن دار لم يجب فيها الشفعة قال معناه اذا كان عن انكار او سكوت لانه ياخذها على اصل حقه ويدفع المال دفعا لخصومة المدعي وزعم المدعي لا يلزمه بخلاف ما اذا صالح على دار حيث يجب فيها الشفعة لان المدعي ياخذها عوضا عن المال فكان معاوضة في حقه فيلزمه الشفعة باقراره وان كان المدعى عليه يكذبه.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ "ایسی صلح جو خاموشی یا انکار کے باوجود طے پائی ہو وہ مدعی علیہ کے حق میں قسم کھانے اور آپس کے اختلافات کو ختم کرنے کے عوض ہوتی ہے، لیکن مدعی کے حق میں معاوضہ کے معنی میں ہوتی ہے۔ (یعنی مدعی تو اپنے اعتقاد کے مطابق اپنا حق سمجھ کر لیتا ہے لیکن مدعی علیہ خود سے ظلم اور قسم کھانے سے بچنے کے لئے دیتا ہے)۔ اور یہ بات ممکن ہے کہ اس صلح کا حکم دونوں میں سے ہر ایک کے حق میں مختلف ہو۔ اس طرح سے کہ مثلاً: صلح مدعی کے حق میں بیع یا اجارہ کے معنی میں ہے۔ لیکن دوسرے کے حق میں نہ ہو جیسا کہ اقالہ کی صورت میں ہوتا ہے کہ دونوں معاملہ کرنے والوں کے حق میں اقالہ کرنا اسے فسخ کرنا ہوتا ہے لیکن دوسروں کے حق میں وہ ایک نئی بیع ہوتی ہے۔ پھر اس صورت میں صلح انکار کے ساتھ ہو تو مدعی علیہ کی طرف سے قسم کھانے اور جھگڑے کو ختم کرنے کا عوض ہو جانا تو ظاہر ہے۔ اسی طرح اگر انکار کے موقع میں خاموشی برتی تو بھی بات ظاہر ہے۔ کیونکہ خاموش رہ جانے کی صورت میں جس طرح اس کے اقرار کا احتمال ہوتا ہے۔ اور عوض تو اسی وقت ہوتا ہے کہ جب اقرار ہوتا کہ جب اقرار ہوتا تو اس کے حق میں عوض ہو جاتا۔ جو شک کی وجہ سے ثابت نہ ہوگا۔

قال و اذا صالح الخ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی نے ایک دار یا بڑے مکان میں اختلاف کی بناء پر صلح کی تو کسی کو بھی اس میں شفعہ کرنے کا حق ثابت نہ ہوگا۔ اس عبارت کا مطلب یہ ہے کہ اگر مدعی علیہ نے مدعی کے دعویٰ کے تسلیم کرنے سے انکار یا خاموش رہ جانے کے بعد صلح کی تو اس میں شفعہ کا حق نہ ہوگا۔ کیونکہ مدعی علیہ اس مدعی کے حق کو تسلیم نہیں کرتا ہے بلکہ اس میں اپنے حق کا ہی دعویٰ کرتا ہے پھر بھی جو مال دیتا ہے وہ مدعی کو صرف خاموش کر دینے کے لئے دیتا ہے اگرچہ مدعی اپنے طور پر اس مال کو اپنے حق کا معاوضہ سمجھتا ہے لیکن مدعی کا اپنا یہ اعتقاد اس مدعی علیہ پر لازم نہیں ہو سکتا ہے۔ اس کے برخلاف اگر حویلی یا مکان پر انکار کے باوجود صلح کی تو اس میں شفعہ کا حق ثابت ہو جائے گا۔ کیونکہ مدعی اس صورت میں اس کو اپنے مال کا عوض سمجھتا ہے اس لئے اس کے حق میں معاوضہ ہی ہوگا۔ چنانچہ اس کے اپنے اقرار سے اس پر شفعہ لازم ہوگا۔ اگرچہ مدعی علیہ اسے جھوٹا کہتا ہو۔

توضیح:۔ ایسی صلح جو خاموشی یا انکار کے باوجود ہوتی ہو اس کے بارے میں مدعی اور مدعی علیہ کے درمیان کا فرق، اگر کسی مکان میں اختلاف کی بناء پر صلح کی گئی ہو تو اس میں کسی کو شفعہ کا حق ہوگا یا نہیں، مسائل کی تفصیل، دلائل

قال واذا كان الصلح عن اقرار واستحق بعض المصالح عنه رجع المدعى عليه بحصة ذلك من العوض، لانه معاوضة مطلقة كالبيع وحكم الاستحقاق في البيع هذا وان وقع الصلح عن سكوت او انكار فاستحق المتنازع فيه رجع المدعي بالخصومة ورد العوض لان المدعى عليه ما بدل العوض الا ليدفع الخصومة عن نفسه فاذا ظهر الاستحقاق تبين ان لا خصومة له فيبقى العوض في يده غير مشتمل على غرضه فيسترده، وان استحق بعض ذلك رد حصته ورجع بالخصومة فيه لانه خلا العوض في هذا القدر عن الغرض، ولو استحق المصالح عليه عن اقرار رجع بكل المصالح عنه لانه مبادلة، وان استحق بعضه رجع بحصته، وان كان الصلح

عن انکار او سکوت رجع الی الدعوی فی کله او بقدر المستحق اذا استحق بعضه لان المبدل فیه هو الدعوی، وهذا بخلاف ما اذا باع منه علی الانکار شیئا حیث یرجع بالمدعی لان الاقدام علی البیع اقرار منه بالحق له ولا کذلک الصلح لانه قد یقع لدفع الخصومة، ولو هلک بدل الصلح قبل التسلیم فالجواب فیه کالجواب فی الاستحقاق فی الفصلین.

ترجمہ :۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر مدعی علیہ نے مدعی کے دعوی کا اقرار کرتے ہوئے اس مدعی سے صلح کرلی، یعنی بوقت صلح اس کے مطالبہ کا مال دیدیا۔ پھر جس چیز کی بناء پر صلح کی تھی اس میں سے کسی حصہ پر دوسرے شخص نے اپنے حق کا دعوی کرکے ثابت بھی کردیا اور اسے مدعی علیہ سے لے لیا تو وہ مدعی علیہ اس حصہ کے عوض کے برابر رقم مدعی سے واپس لے گا۔ کیونکہ ایسی صلح جو اقرار کے ساتھ ہو وہ بیع کی طرح مطلق معاوضہ ہوتی ہے۔ بیع میں استحقاق کا یہی حکم ہوتا ہے کہ استحقاق کے حصہ (جتنے مال کا کسی نے اپنا حق ثابت کیا ہو اس کی جو رقم بنتی ہو اس) کو اپنے ادا کی ہوئی رقم سے واپس مانگ لے۔ **وان وقع الصلح الخ:**۔ اور اگر بجائے اقرار کے ساتھ صلح کرنے کے خاموشی یا انکار کے باوجود صلح ہوئی پھر جس چیز میں دونوں کے درمیان اختلاف تھا اس پر کسی نے اپنا حق جتا کر لے لیا تو مدعی جس نے صلح کی تھی وہ اب اپنا معاملہ خصومت اسی مستحق کے ساتھ کرے اور اس سے پہلے جو بدل صلح مدعی علیہ سے وصول کیا ہے وہ اسے واپس کردے۔ کیونکہ اس مدعی علیہ نے اس مدعی کو رقم دے کر صرف اس لئے صلح کی تھی کہ اس سے مخاصمت (ہنگامہ خیزی) ختم ہو جائے۔ اب جب کہ دوسرا شخص اس حصہ کا حقدار بن گیا تو یہ بات واضح ہو گئی کہ مدعی کا اس مدعی علیہ سے اصل میں کوئی اختلاف نہیں تھا۔ اس وجہ سے مدعی علیہ نے اس مدعی کو جو کچھ صلح کی نیت سے عوض دیا تھا وہ کسی معاملہ اختلاف اور صلح کے بغیر ہی تھا اس لئے یہ مدعی علیہ اپنا بدل صلح اس مدعی سے واپس مانگ لے گا اور مدعی اسے واپس دیدے گا۔

وان استحق بعض ذلک الخ:۔ اور اگر انکار یا خاموشی کے ساتھ صلح کرنے میں جس چیز میں ان دونوں کے درمیان تنازع تھا اس کے کل حصہ پر نہیں بلکہ اس کے کسی حصہ پر کسی نے اپنا حق ہونے کا دعوی کیا اور اس کو لے لیا تو مدعی صرف اسی حصہ کے عوض اپنی لی ہوئی رقم میں سے واپس دے۔ اور مدعی بھی صرف اسی حصہ کے بارے میں اب نئے حقدار (مستحق) سے مخاصمت کرے۔ کیونکہ جس مال پر صلح ہوئی ہے اس میں سے اتنا ہی حصہ اس کے مطلب سے خالی ہے (یعنی مدعی علیہ سے اس حصہ کی رقم کے مطالبہ کا حق نہیں ہے۔ **ولو استحق المصالح علیه الخ:**۔ اور اگر اقرار کے ساتھ صلح کرنے کی صورت میں جس چیز پر صلح واقع ہوئی وہ مدعی علیہ سے لے لی گئی تو وہ مدعی سے اپنا دیا ہوا کل عوض واپس مانگ لے کہ یہ تو بدلہ اور معاوضہ تھا۔ اور اگر مختلف فیہ اور متنازع فیہ مال میں سے کل نہیں بلکہ تھوڑا مال استحقاق کے طور پر لیا گیا ہو تو اس کے عوض میں سے اتنا ہی حصہ واپس لے۔ **وان کان الصلح عن انکار الخ** اور انکار یا سکوت کے باوجود صلح ہوئی اور اختلافی مال میں سے کل یا کچھ حصہ کسی نے استحقاق کے طور پر لے لیا تو کل مال لئے جانے کی صورت میں اپنی پوری رقم یا پورے دعوی کا مطالبہ کرے۔ اور کچھ مال لئے جانے کی صورت میں اتنے ہی مال کی رقم یا دعوی کا مطالبہ کرے کیونکہ جس چیز کا عوض لیا ہے تو اس میں عوض کے ساتھ دعوی کیا ہے۔ کیونکہ مدعی نے اپنا دعوی اسی صورت میں ختم کیا تھا کہ اسے اس کا کل عوض دیدیا جائے۔ اور جب وہ عوض نہیں ملا تو وہ پھر اپنے اصل دعوی کا مطالبہ کرسکتا ہے۔

وهذا بخلاف ما الخ:۔ حکم مذکور اس صورت کے خلاف ہے جب کہ مدعی نے مدعی علیہ کے انکار کے باوجود اس کے ہاتھ کوئی چیز فروخت کی تو ایسی صورت میں وہ چیز واپس لے جس پر دعوی تھا۔ اس کی صورت یہ ہو سکتی ہے کہ زید نے بکر پر مثلاً اس کے ایک گھر پر اپنے ہونے کا دعوی کیا لیکن بکر نے اس کا انکار کردیا۔ اس کے باوجود اس کے ہاتھ اپنا ایک غلام اس تنازع سے صلح کرنے کے لئے فروخت کے لفظ کے ساتھ فروخت کردیا ان الفاظ کے ساتھ کہ مدعی علیہ اس مدعی سے یہ کہے کہ میں نے

تمہارے ہاتھ اس مکان کے عوض جس کا تم نے دعویٰ کیا ہے اور میں نے اسے مصالحت کرنے کے لئے اپنے اس غلام کو فروخت کر دیا تو ایسی صورت میں یہ صلح صحیح ہو جائے گی۔ اور اس مدعی کے گھر کے بارے میں اس مدعی علیہ کی طرف سے اقرار ہو گا۔ اور وہ چیز جس پر دعوی تھا واپس نے لے گا۔ یعنی اپنے اصل دعویٰ کی طرف رجوع نہیں کر سکتا ہے۔ کیونکہ جب مدعی علیہ نے غلام کے فروخت کرنے کا ارادہ کر لیا تو اس سے معلوم ہوا کہ وہ دعویٰ کا انکار نہیں کرتا ہے بلکہ اس بات کا اقرار کرتا ہے کہ مدعی کا اس گھر میں حق ہے۔ جب کہ صرف صلح کی صورت میں یہ بات نہیں ہوتی ہے۔ کیونکہ کبھی محض ہنگامہ خیزی کو ختم کرنے کے لئے بھی صلح کی جاتی ہے۔

ولوهلك بدل الصلح الخ اور اگر بدل صلح مدعی کے پاس حوالہ کرنے سے پہلے ہی ہلاک ہو گیا۔ تو اس کا حکم دونوں صورتوں میں استحقاق کے حکم کے جیسا ہے۔ (ف۔ یعنی خواہ اقرار کے ساتھ صلح ہوئی ہو یا انکار یا خاموشی کے ساتھ ہوئی ہو۔ اس کے بعد اس چیز کو کسی نے اپنا مال ثابت کر کے یا اس پر استحقاق کر کے لیا ہو تو جو حکم ابھی یہاں بیان کیا گیا ہے وہی حکم اس مال کے مالک ہونے کی صورت میں بھی ہو گا۔ یعنی اگر اقرار کے ساتھ صلح ہو تو چیز کا دعویٰ ہے مدعی اس کی طرف رجوع کرے گا۔ اور اگر انکار کے باوجود صلح ہو تو وہ اپنے دعوی کی طرف رجوع کرے گا (ع)۔

توضیح:۔ اگر مدعی کے دعویٰ کے بعد مدعی علیہ نے اقرار یا انکار یا سکوت کے ساتھ صلح کر لی پھر اس کے کل یا بعض میں دوسرے نے اپنا حق ثابت کر دیا تو اس کی ممکنہ تمام آٹھ صورتیں، اور ان کا حکم، اور ان کے دلائل

قال وان ادعى حقا في دار ولم يبينه فصولح من ذلك ثم استحق بعض الدار لم يرد شيئا من العوض لان دعواه يجوز ان يكون فيما بقي بخلاف ما اذا استحق كله لانه يعرى العوض عند ذلك عن شيء يقابله فرجع بكله على ما قدمناه في البيوع، ولو ادعى دارا فصالح على قطعة منها لم يصح الصلح لان ما قبضه من عين حقه وهو على دعواه في الباقي، والوجه فيه احد الامرين اما ان يزيد درهما في بدل الصلح فيصير ذلك عوضا عن حقه فيما بقي او يلحق به ذكر البراءة عن دعوى الباقي.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر مدعی نے کسی دار (حویلی) پر اپنے حق کا دعویٰ کیا لیکن اس کی تفصیل بیان نہیں کی۔ پھر اس دعویٰ سے صلح کر لی گئی پھر اس حویلی کے کسی خاص حصہ پر تیسرے شخص نے اپنا حق ثابت کر کے اسے لے لیا تو وہ مدعی صلح کے عوض میں سے کچھ بھی واپس نہیں کرے گا۔ (ف کیونکہ اس نے اپنا حق یا اس دار یا حویلی میں سے کوئی جگہ بھی متعین نہیں کی ہے۔ اس لئے ابھی بھی اس کا دعویٰ باقی رہ سکتا ہے۔ **لان دعوٰه الخ**:۔ اس لئے کہ شاید اس کا دعوی اس مکان کے باقی دوسرے کسی حصہ میں ہو۔ بخلاف اس کے اگر کسی نے پورے علاقہ (حویلی) پر اپنا حق ثابت کر کے لے لیا تب مدعی نے اس کے عوض جو کچھ بھی لیا ہو گا وہ سب واپس کر دے گا۔ کیونکہ اس صورت میں صلح کرنے کے بدلہ میں اس نے جو کچھ بھی لیا ہے حقیقت میں وہ کسی بھی چیز کے بدلہ میں نہیں ہو گا۔ اسی وجہ سے مدعی علیہ اپنا پورا بدلہ واپس لے گا۔ جیسا کہ ہم نے کتاب البیوع کے آخری حصہ استحقاق کے باب میں بیان کر دیا ہے۔

ولو ادّعیٰ دارا الخ اور اگر مدعی نے ایک دار (حویلی) کا دعویٰ کیا اور مدعی علیہ نے اس کے جواب میں اس سے اس گھر کے ایک حصہ پر صلح کر لی تو یہ صلح صحیح نہ ہو گی۔ کیونکہ اس مدعی نے ابھی جس حصہ پر قبضہ کیا ہے وہ بھی اس کے دعویٰ کا ایک حصہ ہے۔ اس لئے وہ ابھی تک اپنے باقی حصہ کے دعویٰ پر قائم ہے۔ اب اس صلح کے جائز ہو جانے اور مخاصمت ختم کرنے کے یہ دو حیلے ہو سکتے ہیں۔ (ا) یا تو بدل صلح کے علاوہ یہ کہتے ہوئے کچھ اور بھی زیادہ مثلاً: ایک درہم دیدے کہ یہ زائد اس باقی حصہ کے

عوض ہے۔(۲) یا یہ کہ اس بدل صلح کے دینے کے بعد اس دار (یا حویلی) کے باقی دعویٰ سے برأت کا اظہار کردے تو باقی حصہ سے برأت ہو جائے گی۔ فافہم:۔

توضیح:۔ اگر کسی نے کسی حویلی پر کسی قسم کی تفصیل بیان کئے بغیر اپنے استحقاق کا دعویٰ کیا پھر مدعی علیہ سے صلح کرلی، پھر تیسرے شخص نے اس حویلی کے کسی خاص حصہ پر حق ثابت کرکے اسے لے لیا۔ اگر مدعی نے ایک حویلی کا دعویٰ کیا اور مدعی علیہ نے اس سے اسی حویلی کے ایک حصہ پر صلح کرلی، تفصیل مسائل، حکم

فصل، والصلح جائز عن دعوى الاموال لانه في معنى البيع على مامر والمنافع لانها تُملك بعقد الاجارة فكذا بالصلح والاصل ان الصلح يجب حمله على اقرب العقود اليه واشبهها به احتيالا لتصحيح تصرف العاقد ما امكن. قال و يصح عن جناية العمد والخطأ اما الاول فلقوله تعالى ﴿فمن عفى له من اخيه شيء فاتباع﴾ الآية قال: ابن عباس انها نزلت في الصلح، وهو بمنزلة النكاح حتى ان ما صلح مسمى فيه صلح بدلا ههنا اذ كل واحد منهما مبادلة المال بغير المال الا ان عند فساد التسمية ههنا يصار الى الدية لانها موجب الدم، ولو صالح على خمر لا يجب شيء لانه لا يجب بمطلق العفو وفي النكاح يجب مهر المثل في الفصلين لانه الموجب الاصلي ويجب مع السكوت عنه حكما ويدخل في اطلاق جواب الكتاب الجناية في النفس وما دونها وهذا بخلاف الصلح عن حق الشفعة على مال حيث لا يصح لانه حق التملك ولا حق في المحل قبل التملك اما القصاص فملك المحل في حق الفعل فيصح الاعتياض عنه واذا لم يصح الصلح تبطل الشفعة لانه تبطل بالاعراض والسكوت.

ترجمہ:۔ فصل:۔ جن چیزوں سے صلح جائز ہے اور جن سے صلح جائز نہیں ہے۔ مال کے دعویٰ سے صلح کرنا جائز ہے کیونکہ یہ بھی بیع کرنے کے مانند ہے جیسا کہ پہلے بھی گزر گیا ہے۔ اسی طرح اس کے منافع کے دعویٰ سے بھی صلح جائز ہے، کیونکہ اجارہ اور کرایہ سے بھی منافع کی ملکیت حاصل ہوتی ہے اسی طرح ان سے صلح کر لینے سے ملکیت حاصل ہو جائیگی۔ اس بحث اور بیان میں یہ ایک اصل مقرر ہے کہ صلح ہو جانے کے بعد زیادہ مشابہ بھی ہو۔ تاکہ جہاں تک ممکن ہو سکے کسی بھی عاقل کے عقد (اس فعل صلح) کو کسی بھی حیلہ اور بہانا سے بھی اس کے فعل کو صحیح ثابت کیا جاسکے۔ (ف۔ یعنی اگر ممکن ہو تو صلح کو بیع کے معنی میں لینا چاہئے اور اگر یہ ممکن نہ ہو تو پھر عفو و درگزر یا برات کے معنی میں لیا جائے۔ اگر کسی نے کسی چیز میں اس کے منافع کا دعویٰ کیا مثلاً: یوں کہا کہ مجھے اس مکان میں ایک سال تک رہنے کا حق حاصل ہے کیونکہ اس مکان کے مالک نے اس میں رہنے کی وصیت کی تھی۔ مگر اس کے وارث نے اس حق کا انکار کیا یا اقرار تو کیا مگر اس دعویٰ سے صلح کرلی تو اجارہ کی طرح یہ بھی جائز ہے۔

قال و یصح عن جنایۃ الخ اور قتل عمد یا قتل خطا کے جرم سے بھی صلح جائز ہے۔ (ف۔ اس طرح سے کہ اگر کسی کو قصداً قتل کردیا تو اس میں قصاص یعنی قتل کے بعد قاتل کو قتل کیا جائے گا۔ البتہ اگر قاتل کے ولیوں نے مقتول کے کسی وارث سے مال کی لالچ دے کر اور خوشامد کر کے اس سے صلح کرلی تو اس کے حصہ کا قصاص معاف ہو جانے سے باقی دوسرے ورثا کو اب قصاص لینے کا اختیار نہ ہوگا۔ اس لئے یہ صلح بھی جائز ہوگی اور اگر قتل خطاء ہو تو اس میں دیت دینے سے ہی صلح ہو جاتی ہے۔ اما الاول الخ: قتل عمد میں صلح کرنے کے جائز ہونے کی دلیل باری تعالیٰ کا یہ فرمان ہے کہ، **فمن عفی له من اخیه شی فاتباع بالمعروف الایة** اس آیت کے بارے میں حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کا قول ہے کہ یہ آیت صلح کے بارے میں نازل ہوئی ہے۔ (ف: اور جماعت اسلاف سے روایت ہے کہ اس آیت میں کچھ اولیائے مقتول کا معاف کرنا مراد ہے۔ اس کے معنی یہ ہوتے

ہیں کہ جس قاتل کو اپنے دینی بھائی یعنی مقتول کے حق قصاص میں سے کچھ بھی معاف کر دیا گیا ہو یعنی مثلاً: اس کے اولیاء میں سے ایک شخص نے معاف کر دیا تو دوسرے ورثا کے لئے یہ دیت میراث کے حصہ کے مطابق ہو جائیگی۔ اس لئے ان لوگوں کو حکم دیا گیا ہے کہ معروف طریقہ اور دستور کے مطابق قاتل کے دامن گیر ہوں (یعنی اس پر ناجائز اور غلط دباؤ اور زیادتی نہ کریں) اسی طرح قاتل کو یہ حکم دیا گیا ہے کہ جو کچھ تم پر لازم ہو چکا ہے وہ تم ان کو اچھی طرح سے ادا کر دو یعنی اس کی ادائیگی میں نہ تو تاخیر کرو اور نہ ہی کمی کرو (ک۔د)۔

وھو بمنزلته النکاح الخ اور قتل عمد کے بعد صلح کرنے کا حکم نکاح کرنے کے حکم میں ہے یعنی جو چیز بھی نکاح میں مہر ٹھہرائی جاسکتی ہے وہی چیز اس قتل میں بدل صلح ہو سکتی ہے کیونکہ نکاح اور صلح دونوں میں مال کا بدلہ غیر مال سے ہوتا ہے۔ البتہ ان دونوں میں اتنا فرق ہے کہ صلح کی صورت میں جو مال متعین کیا جاتا ہے اگر بعد میں اس میں کوئی فساد نظر آجائے تو پھر دیت لازم آجائے گی یعنی دیت دینی ہوگی۔ کیونکہ اصل میں قتل کا عوض دیت ہی ہوتی ہے اور اگر قتل عمد کی صورت میں شراب پر صلح کی گئی ہو تو کچھ بھی لازم نہ ہوگا۔ کیونکہ مطلقاً عفو کرنے میں کچھ بھی لازم نہیں ہوتا ہے مطلب یہ ہے کہ شراب چونکہ مال متقوم نہیں ہے یعنی اس کی کوئی قیمت ہی نہیں پائی جاتی ہے تو عوض میں شراب کو ذکر کرنا اور نہ کرنا یکساں ہوتا ہے۔ لہٰذا یہ صورت صرف معاف کر دینے کی ہو گئی اور صرف معاف کر دینے میں کچھ بھی مال واجب نہیں ہوتا ہے۔ بخلاف نکاح کے کیونکہ نکاح میں اگر متعین مہر فاسد نکل آئے یا مہر میں شراب طے کی گئی ہو تو دونوں صورتوں میں مہر المثل واجب ہوگا۔ کیونکہ نکاح میں اصل یہی حکم ہے کہ مہر المثل لازم ہو۔ اسی طرح اگر مہر کے بارے میں خاموشی اختیار کی گئی ہو یعنی اس کا کوئی تذکرہ نہ کیا گیا ہو تو بھی مہر المثل ہی لازم کیا جاتا ہے۔

ویدخل فی الخ: اور متن کتاب میں جو حکم کو مطلق لکھا ہے وہ عام ہے کہ پوری جان کے قتل کا معاملہ ہو یا اس سے کم یعنی صرف اعضاء بدن کا ہو۔ اور یہ بھی معلوم ہونا چاہئے کہ قتل عمد وغیرہ کی تمام صورتوں میں ہی صلح کرنا جائز ہے۔ بخلاف حق شفعہ کے کہ اس حق کے عوض مال وغیرہ دے کر صلح کرنا جائز نہیں ہے۔ یعنی اگر کسی شفعہ کے حق دار کو کچھ رقم دے کر اس بات پر صلح کرلی کہ وہ اپنے حق شفعہ سے دست بردار ہو جائے تو جائز نہ ہوگا۔ چنانچہ وہ مال دینا لازم نہ ہوگا۔ کیونکہ حق شفعہ خود کوئی بیع نہیں ہوتی ہے بلکہ کسی دوسری چیز مبیع میں ملکیت حاصل کرنے کا حق ہوتا ہے۔ یہ اس وقت تک رہتا ہے جب تک کہ ملکیت حاصل نہ ہو جائے۔ اور قصاص میں عوض صلح اس لئے جائز ہے کہ قاتل کی جان اور بدن سے مقتول کے ورثا کو قصاص کی ملکیت حاصل ہوتی ہے۔ اور مال لے کر اسی ملکیت سے صلح کرنا ہوتی ہے اور جب شفعہ میں صلح کرنا صحیح نہ ہوا تو اس کا حق شفعہ بھی ختم ہوا اور اگر عوض دے دیا تو وہ بھی واپس کرنا ہوگا۔ کیونکہ یہ حق اتنا ہی کمزور ہوتا ہے کہ اس کی خبر پانے کے بعد مطالبہ کرنے میں معمولی تاخیر کرنے یا منہ پھیر لینے سے بھی باطل ہو تا ہے۔

توضیح:۔ فصل: جن چیزوں سے صلح جائز ہے یا جائز نہیں ہے۔ کن کن چیزوں سے صلح جائز ہے؟ صلح کی بحث میں قاعدہ کلیہ کیا ہے؟ قتل عمد یا قتل خطا کے جرم سے صلح جائز ہے یا نہیں؟ شفعہ کے حق کے عوض مال پر صلح کرنا، تفصیل مسائل، حکم، دلائل

والکفالة بالنفس بمنزلة حق الشفعة حتی لا یجب المال بالصلح عنه غیر ان فی بطلان الکفالة روایتین علی ما عرف فی موضعه واما الثانی وھو جنایة الخطأ فلان موجبھا المال فیصیر بمنزلة البیع الا انه لا یصح الزیادة علی قدر الدیة لانه مقدر شرعاً فلا یجوز ابطاله فیرد الزیادة بخلاف الصلح عن القصاص حیث یجوز بالزیادة علی قدر الدیة لان القصاص لیس بمال وانما یتقوم بالعقد، وھذا اذا صالح علی احد مقادیر الدیة اما

اذا صالح علی غیر ذلک جاز، لانه مبادلة بها الا انه یشترط القبض فی المجلس کیلا یکون افتراقا عن دین بدین، ولو قضی القاضی باحد مقادیرها فصالح علی جنس آخر منها بالزیادة جاز لانه تعین الحق بالقضاء فکان مبادلة بخلاف الصلح ابتداء لان تراضیهما علی بعض المقادیر بمنزلة القضاء فی حق التعیین فلا یجوز الزیادة علی ما تعین.

ترجمہ:۔اور کفالت بالنفس یعنی حاضر ضامنی حق شفعہ کے حکم میں ہے۔اسی بناء پر اس حاضر ضامنی میں صلح کرنے سے مال واجب نہیں ہوتا ہے۔البتہ ان دونوں باتوں یعنی حق شفعہ اور حاضر ضامنی کے درمیان اتنا فرق بھی ہے کہ کفالت کے باطل ہونے میں دو روایتیں ہیں (اختلاف ہے) جیسا کہ اپنی جگہ میں بتایا گیا ہے (ف۔یعنی مبسوط میں مذکور ہے۔لہٰذا حق شفعہ بھی باطل ہو جائے گا۔اور اگر حاضر ضامنی مدعی علیہ کو بروقت پیشی کی تاریخ میں حاضر کر دینے کی ذمہ داری سے برات پر مال دینے کے وعدہ پر صلح کر لی تو یہ بھی ادا کرنا لازم نہ ہوگا۔اور اس کفالت کے باطل ہونے کے بارے میں دو روایتیں ہیں۔یعنی ابو سلیمانؒ کی روایت میں وہ کفالت باطل نہ ہوگی۔اور دوسری روایت جو کتاب الشفعہ والحوالہ والکفالہ میں ابو حفصؒ سے مذکور ہے کفالت باطل ہو جائے گی اور اس پر فتویٰ بھی ہوگا۔کیونکہ اس کا ساقط ہونا عوض ہونے پر ہی موقوف نہیں ہوتا ہے۔لہٰذا ایک مرتبہ کسی بھی طرح سے کفالت ختم کر دی تو وہ دوبارہ لازم نہ ہوگی۔جیسا کہ الایضاح اور الذخیرہ وغیرہ کتابوں میں ہے (ن)۔

واما الثانی الخ: ۔اور اب قتل کی دوسری قسم یعنی قتل عمد نہیں بلکہ قتل خطاء ہو تو اس سے بھی صلح کے جائز ہونے کی وجہ یہ ہے کہ قتل خطاء کی صورت میں جو چیز واجب ہوتی ہے وہ مال یعنی دیت لازم ہوتی ہے۔لہٰذا یہ صلح بھی بیع کے حکم میں ہو جائے گی۔البتہ دیت میں شرعاً مقدار مال مقرر شدہ ہوتی ہے اس لئے اس سے زیادہ کا لینا دینا جائز نہ ہوگا۔چنانچہ اگر اس مقدار سے زیادہ پر صلح کی گئی ہو تو وہ واپس کی جائے گی۔اس کے برخلاف اگر قصاص واجب ہوا اور اس سے مال پر صلح کی تو اس میں مقدار دیت سے زیادہ مقرر کرنا بھی جائز ہوگا۔کیونکہ قصاص میں مال ادا نہیں ہوتا یا قصاص مال کا نام نہیں ہے۔اب اگر اس سلسلہ میں کبھی کچھ مال دینا ہوتا ہے تو محض اس وجہ سے کہ اس مال پر دونوں فریق کے درمیان معاملہ صلح طے پاتا ہے۔(ف۔اور قتل خطاء میں جو مال لازم آتا ہے وہ شریعت کی طرف سے متعین کیا ہوا ہوتا ہے۔اس میں آپ کی رضامندی یا طے کر لینے کی بات نہیں ہوتی ہے۔اس لئے اس سے زیادہ کر کے مقدار متعین کو بدلنا یا الٹنا جائز نہ ہوگا۔

وهذا اذا صالح الخ: ۔اور حکم مذکور اس صورت میں ہوگا جبکہ شریعت کی طرف سے دیت کی مقررہ مقدار میں سے کسی مقدار پر صلح واقع ہوئی ہو جو یہ ہے ایک ہزار دینار یا دس ہزار درہم یا ایک سو اونٹ دیئے جائیں۔اب اگر اس سے کسی زیادہ مقدار پر مصالحت کی تو وہ زیادتی صحیح نہ ہوگی۔اور اگر مذکورہ تینوں چیزوں کے علاوہ کسی اور چیز مثلاً ناپ کر یا تول کر دی جانے والی (کیلی یا وزنی) چیز پر صلح کی تو اس میں زیادہ دینا بھی جائز ہوگا۔کیونکہ حکم کے لحاظ سے یہ دیت سے مبادلہ ہے۔البتہ اس کے لئے یہ شرط ہوگی کہ اس مال پر اسی مجلس میں قبضہ بھی کر لیا جائے تاکہ جدائی مال دین سے مال دین پر نہ ہو کیونکہ دیت بھی ایک دین تھا جب اس کے معاوضہ پر قبضہ نہ ہو سکا تو وہ دین اپنی جگہ باقی رہ گیا۔حالانکہ دین کو دین کے عوض میں دینا حدیث کے رو سے جائز نہیں ہوتا ہے اور اگر کسی قاضی نے دیت کی متعین کردہ کسی شرعی مقدار کا حکم دیدیا پھر اس نے اس مقدار کے علاوہ کسی دوسری شرعی مقدار پر زیادتی کے ساتھ صلح کی تو یہ جائز ہوگا۔کیونکہ قاضی نے جب کسی ایک شرعی مقدار کا حکم دیدیا تو اس کے حق میں وہی متعین ہو گیا۔اس کے بعد کسی دوسری مقدار پر صلح کرنا اس سے تبادلہ کرنا ہوا۔اس کے برخلاف اگر ابتداء ہی میں اسی مقدار پر صلح واقع ہو تو جائز نہ ہوگا۔کیونکہ مقدار معین ہو جانے کے بارے میں دونوں فریق کا کسی مقدار پر راضی ہو جانا بھی ایسا ہی معتبر ہے جیسا کہ قاضی کے حکم کے بعد ہو جانے کا اعتبار ہوتا ہے۔لہٰذا شریعت نے جو کچھ متعین کر دیا ہے اس پر اپنی مرضی سے زیادہ کرنا جائز نہ ہوگا۔

توضیح:۔ کفالت بالنفس پر صلح کا حکم، قتل خطا میں صلح کے جائز ہونے کی وجہ، مسائل کی تفصیل، حکم، دلائل

قال ولا یجوز الصلح من دعوی حد لانه حق الله تعالی لا حقه ولا یجوز الاعتیاض من حق غیره ولهذا لا یجوز الاعتیاض اذا ادعت المرأة نسب ولدها لانه حق الولد لا حقها، وکذا لا یجوز الصلح عما اشرعه الی طریق العامة، لانه حق العامة فلا یجوز ان یصالح واحد علی الانفراد عنه، ویدخل فی اطلاق الجواب حد القذف لان المغلب فیه حق الشرع. قال واذ ادعی رجل علی امرأة نکاحا وهی تجحد فصالحته علی مال بذلته حتی یترك الدعوی جاز، وکان فی معنی الخلع، لانه امکن تصحیحه خلعا فی جانبه بناء علی زعمه وفی جانبها بذلا للمال لدفع الخصومة قالوا ولا یحل له ان یاخذ فیما بینه وبین الله تعالی اذا کان مبطلا فی دعواه.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے: کہ اگر کسی نے دوسرے شخص پر شرعی حد کے جاری ہونے کا دعویٰ کیا تو اس سے مال کے عوض صلح کرنا جائز نہ ہوگا۔ مثلاً: لوگوں نے کسی زانی یا شراب خور یا چور کو پکڑ لیا، اور اس نے ان لوگوں سے حاکم کے پاس نہ لے جانے کے بارے میں مال دے کر صلح کرنا چاہی، یا اس پر حد قذف کا دعویٰ کیا اور اس نے معاف کر دینے پر اس سے صلح کرلی تو ایسی تمام صلح باطل ہوگی۔ کیونکہ شرعی حد کو جاری کرنا تو اللہ تعالیٰ کا حق ہے حق العبد نہیں ہے۔ اس لئے غیر کے حق کے سلسلہ میں بدلہ پر صلح کرنا جائز نہ ہوگا۔ اسی بناء پر اگر کسی عورت نے اپنے طلاق دینے والے شوہر پر اپنے بچہ کے نسب کا دعویٰ کیا اور اس نے مال دے کر اس عورت سے صلح کرلی تو اس میں بدلہ لینا باطل ہوگا۔ کیونکہ اس نسب میں اس عورت کا کوئی حق نہیں ہے۔ بلکہ اس کے بچہ کا حق ہے۔ وکذالایجوز الصلح الخ: اسی طرح اگر کسی نے کوئی چیز عام راستہ پر بنائی تو اس سے صلح کرنا جائز نہیں ہے، کیونکہ ایسے راستے پر تو عام لوگوں کا حق ہوتا ہے اس لئے کوئی شخص تنہا اس بنانے والے شخص سے مصالحت نہیں کر سکتا ہے۔ اور :مِنْ دَعْوىٰ حَدٍ: یعنی کسی بھی حد شرعی کا دعویٰ کیا مطلق کہہ کر حد قذف کو بھی اس میں داخل کر لیا ہے۔ یعنی:۔ حد قذف سے بھی صلح جائز نہیں ہے۔ کیونکہ اس میں شریعت کا حق غالب ہوتا ہے۔

قال: واذاادّعٰی الخ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی مرد نے کسی عورت پر اپنی بیوی ہونے کا دعویٰ کیا مگر وہ اس کا انکار کرتی ہو، اس کے باوجود اس نے اسے کچھ رقم دے کر ایسے دعویٰ سے روک دیا اور مصالحت کرلی تو ایسی صلح جائز ہوگی اور یہ صلح خلع کرنے کے معنی میں ہوگی۔ کیونکہ مرد کے اپنے خیال میں اس عورت سے اس کا نکاح صحیح ہوا تھا جس عورت سے مال لے کر اپنا حق ختم کرنا پایا جاتا ہے۔ البتہ عورت کی طرف سے اس مال کی ادائیگی کی غرض خود سے ہنگامہ خیزی کو ختم کرنا ہے۔ اس صورت میں مشائخ نے فرمایا ہے کہ اگر مرد حقیقت میں اپنے دعویٰ میں جھوٹا ہو تو اسے دیانۃً یہ مال لینا حلال نہ ہوگا۔ (ف۔ اسی طرح تمام صورتوں میں جب بھی مدعی حقیقت میں جھوٹا ہو اسے مال لینا جائز نہ ہوگا۔

توضیح:۔ کسی پر شرعی حد جاری کرنے کا دعویٰ کر کے اس سے مال لے کر صلح کرلی، عام راستہ پر کسی نے کچھ بنایا، کسی نے اس کی مخالفت کی بالآخر کچھ مال دے کر اس سے مصالحت کرلی، کسی نے ایک عورت پر اپنی بیوی ہونے کا دعویٰ کیا مگر اس نے انکار کیا۔ بالآخر کچھ مال دے کر مرد کو خاموش کر دیا، تفصیل مسائل، حکم، دلائل۔

قال وان ادعت امرأة نکاحا علی رجل فصالحها علی مال بذله لها جاز، قال هکذا ذکره فی بعض نسخ المختصر، وفی بعضها قال لم یجز، وجه الاول ان یجعل زیادة فی مهرها، وجه الثانی انه بذل لها المال لتترك

الدعوى فان جعل ترك الدعوى منها فرقة فالزوج لا يعطى العوض فى الفرقة وان لم يجعل فالحال على ما كان عليه قبل الدعوى فلا شيء يقابله العوض فلم يصح. قال وان ادعى على رجل انه عبده فصالحه على مال اعطاه جاز، وكان فى حق المدعى بمنزلة الاعتاق على مال، لانه امكن تصحيحه على هذا الوجه فى حقه لزعمه ولهذا يصح على حيوان فى الذمة الى اجل وفى حق المدعى عليه يكون لدفع الخصومة لانه يزعم انه حر الاصل فجاز الا انه لا ولاء له لانكار العبد الا ان يقيم البينة فتقبل ويثبت الولاء، قال: واذا قتل العبد الماذون له رجلا عمدا لم يجز له ان يصالح عن نفسه وان قتل عبد له رجلا عمدا فصالح عنه جاز، ووجه الفرق ان رقبته ليست من تجارته ولهذا لا يملك التصرف فيها بيعا فكذا استخلاصا بمال المولى، وصار كالاجنبى اما عبده فمن تجارته وتصرفه نافذ فيه بيعا فكذا استخلاصا، وهذا لان المستحق كالزائل عن ملكه وهذا شراؤه فيملكه.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی عورت نے کسی مرد سے اپنا نکاح ہونے کا دعویٰ کیا۔ اور مرد نے اس کا انکار کرتے ہوئے عورت کو کچھ مال دے کر خاموش ہو جانے پر اس سے مصالحت کرلی۔ تو یہ صلح جائز ہوگی۔ مصنف ہدایہؒ نے فرمایا ہے کہ مختصر قدوری کے بعض نسخوں میں ایسا ہی مذکور ہے۔ لیکن کچھ دوسرے نسخوں میں ہے کہ ایسی صلح جائز نہ ہوگی۔ اب پہلی صورت یعنی جائز ہونے کی وجہ یہ ہے کہ جو مال اسے دیا ہے گویا اس سے اس کے مہر میں زیادتی کردی ہے۔ یعنی یہ سمجھا جائے گا کہ جو مال ابھی دیا ہے وہ اس کے مہر میں بڑھا کر اصلی مہر پر خلع کیا ہے۔ اس طرح اس کا اصلی مہر تو اس کے ذمہ سے ختم ہو جائے گا البتہ ابھی جتنے کا اضافہ کیا ہے وہ باقی رہ جائے گا۔ (الکافی)۔ اور دوسری صورت یعنی ناجائز ہونے کی وجہ یہ ہے کہ مرد نے عورت کو جو مال دیا ہے اس کا مقصد خود سے اس کا پیچھا چھڑا اور فتنہ انگیزی کو دفع کرنا ہے۔ اب اگر عورت کا مال کے قبول کرنے کو اس کی طرف سے جدائیگی اور فرقت مانا جائے تو اس کے عوض شوہر کو کچھ نہیں ملتا ہے۔ اس لئے یہ صلح جائز نہ ہوگی۔ اور اگر ہم اس قبول کرنے کو عورت کی طرف سے فراق قبول کرنا نہ مانیں تو مال دینے کا کوئی فائدہ اس لئے نہ ہوگا کہ عورت کا دعویٰ پہلے کی طرح اب بھی باقی رہ جائے گا اور مال دینے کا اس مرد کو کوئی بدلہ نہ ملے گا یا اسے کوئی فائدہ حاصل نہ ہوگا۔ لہٰذا یہ صلح صحیح نہ ہوگی۔ (ف۔ چنانچہ عورت پر یہ لازم آئے گا کہ جو کچھ اس مرد سے اس موقع پر وصول کیا ہے سب واپس کردے۔ اور وہ عورت اپنے دعویٰ پر باقی رہ جائے۔

قال وان ادّعیٰ الخ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر ایک شخص نے ایک شخص کے بارے میں یہ دعویٰ کیا کہ یہ میرا غلام ہے اور اس شخص نے اس کا انکار کیا اور اس شخص کی اصلیت بھی کسی طرح معلوم نہیں ہوتی ہے۔ بالآخر دوسرے شخص نے اس مدعی کو کچھ رقم دے کر مصالحت کرلی تو اس عمل کو مدعی کی طرف سے یہ سمجھا جائے گا کہ اس مدعی نے اس شخص (غلام) سے مال وصول کر کے اسے آزاد کردیا ہے۔ کیونکہ اس مدعی کے اپنے ذاتی گمان کے مطابق وہ اپنے حق (ملکیت) کو مال کے عوض ختم کر کے صلح کرلیتا ہے۔ یعنی:۔ اس طرح جانبین سے مالی مبادلہ نہیں ہے۔ اسی بناء پر اگر اس غلام نے یہ کہہ کر صلح کی کہ میں تم کو ایک وقت مقرر کے اندر اس کے عوض ایک ایسا حیوان دوں گا جس کے یہ اوصاف ہوں گے اور وہ صلح قبول کرلے تو صلح صحیح ہوگی۔ اور اگر اس فعل کو جانبین سے مبادلہ سمجھا جاتا تو یہ صلح صحیح نہ ہوتی۔ اور اس مدعیٰ علیہ (یعنی غلام) کے حق میں اس عمل کو صرف ہنگامہ آرائی سے بچنے کے لئے مصالحت سمجھی جائے گی۔ کیونکہ وہ مدعیٰ علیہ اپنے متعلق تو عقیدہ رکھتا ہے کہ میں کسی کا غلام نہیں بلکہ اصلی آزاد ہوں۔ اس بناء پر یہ صلح جائز ہوگی لیکن اس مدعی کو اس مدعی علیہ کے مرنے کے بعد اس کا ترکہ (ولاء) نہیں ملے گا۔ کیونکہ مدعیٰ علیہ خود کو اس کا غلام ہونا تسلیم نہیں کرتا ہے۔ البتہ اگر صلح ہو جانے کے بعد بھی مدعی اس بات پر گواہ پیش کردے کہ وہ شخص واقعی اس مدعی کا غلام ہی ہے تو مدعی کی بات قبول کرلی جائے گی۔ نیز اس مدعی علیہ کی ولاء اسی کو ملے گی۔

قال واذاقتل الخ امام محمدؒ نے فرمایا ہے: کہ اگر امجد کے ماذون غلام مثلاً: زید نے کسی شخص مثلاً: بکر کو قصداً مار ڈالا تو اس زید

کے لئے یہ جائز (حق) نہ ہوگا کہ اس بکر کے قتل کے عوض اپنی جان سے صلح کرلے۔ یعنی اپنی ذات کو قصاصا قتل ہونے سے مال دے کر بچالے۔ البتہ اگر اس ماذون غلام (زید) کے کسی غلام (خالد) نے کسی کے غلام (اصغر) کو قصداً قتل کر دیا تو ماذون غلام (زید) کے لئے یہ جائز ہوگا کہ اصغر کے قتل کے عوض اپنے غلام خالد کی طرف سے مال دے کر صلح کرلے اور اس کی زندگی بچالے۔ ان دونوں صورتوں میں فرق کرنے کی وجہ یہ ہے کہ عبد ماذون یعنی زید کو اس کے آقا نے کاروبار کرنے کی جو اجازت دی ہے وہ اس کے مال میں ہے اس کی جان اور اس کی ذات میں تجارت کو کوئی دخل نہیں ہے۔ لہذا وہ ماذون (زید) اپنی گردن یا ذات کے بارے میں عقد بیع نہیں کر سکتا ہے۔ یعنی:۔ خود کو دوسرے کے ہاتھ فروخت نہیں کر سکتا ہے۔ اسی طرح اپنے آقا کے مال کے عوض اپنی جان بچانے کا کام نہیں کر سکتا ہے۔ اس طرح یہ عبد ماذون اپنی ذات کے حق میں ایک اجنبی کی طرح ہے۔ یعنی اس کے مولیٰ کو یہ حق ہوتا ہے کہ اگر چاہے تو اس غلام کو چھڑالے اور نہ چاہے تو نہ چھڑائے۔ البتہ وہ غلام جو خود اس ماذون غلام کے قبضہ میں ہو تو وہ غلام اس ماذون کا مال ہوتا ہے اس لئے اس غلام کو وہ ماذون جس طرح چاہے بیچے یا اس میں کوئی بھی تصرف کرے۔ اسی طرح قتل کے جرم میں اس غلام کے گرفتار ہو جانے کے بعد مالک کی حیثیت سے اسے چھڑا سکتا ہے۔ اس فیصلہ میں بنیادی حکم یہ ہے کہ قتل کرنے والے غلام کو جب مقتول کے ولی نے گرفتار کر لیا تو وہ غلام اپنے اصل آقا کے قبضہ سے نکل گیا اور جب اس کے آقا نے اس کی جان چھڑانے کے لئے مقتول کے ولی سے معاملہ کر لیا اور اس کی رقم دیدی تو گویا اس ولی نے اس غلام کو مقتول کے ولی سے خرید لیا اور ماذون کو کسی غلام کے خریدنے کا اختیار ہوتا ہے۔

توضیح:۔ اگر کسی عورت نے کسی مرد سے اپنے نکاح ہونے کا دعویٰ کیا اور اس مرد نے اس نکاح سے انکار کرنے کے باوجود اسے کچھ رقم دے کر خاموش کر دیا۔ کسی شخص نے ایک غیر معروف شخص کے بارے میں یہ دعویٰ کیا کہ یہ میرا غلام ہے، مگر اس دوسرے شخص نے اپنے غلام ہونے کا انکار کیا، پھر بھی اس مدعیٰ علیہ نے مدعی کو کچھ رقم دے کر اس سے مصالحت کرلی یعنی دعویٰ سے براءت کرالی۔ اگر عبد ماذون نے کسی کو قصداً قتل کر دیا پھر اسے کچھ رقم دے کر قصاصاً قتل ہونے سے خود کو بچالیا۔ مسائل کی تفصیل، حکم، دلائل۔

قال ومن غصب ثوبا يهوديا قيمته دون المائة فاستهلكه فصالحه منها على مائة درهم جاز عند ابى حنيفة، وقالا يبطل الفضل على قيمته بما لا يتغابن الناس لان الواجب هى القيمة وهى مقدرة فالزيادة عليها تكون ربوا بخلاف ما اذا صالح على عرض لان الزيادة لا تظهر عند اختلاف الجنس وبخلاف ما يتغابن الناس فيه لانه يدخل تحت تقويم المقومين فلا يظهر الزيادة، ولابى حنيفة ان حقه فى الهالك باق حتى لو كان عبدا وترك المولى اخذ القيمة يكون الكفن عليه او حقه فى مثله صورة ومعنى لان ضمان العدوان بالمثل، وانما ينتقل الى القيمة بالقضاء فقبله اذا تراضيا على الاكثر كان اعتياضا فلا يكون ربوا بخلاف الصلح بعد القضاء لان الحق قد انتقل الى القيمة.

قال واذا كان العبد بين رجلين اعتقه احدهما وهو موسر فصالحه الآخر على اكثر من نصف قيمته فالفضل باطل، وهذا بالاتفاق اما عندهما فلما بينا، والفرق لابى حنيفة ان القيمة فى العتق منصوص عليها وتقدير الشرع لا يكون دون تقدير القاضى فلا يجوز الزيادة عليه بخلاف ما تقدم لانها غير منصوص عليها وان صالحه على عروض جاز لما بينا انه لا يظهر الفضل.

ترجمہ:۔ امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ۔ اگر ایک شخص نے کسی کا ایک ایسا یہودی تھان جس کی قیمت سو روپے سے کم ہے غصب کر کے ضائع کر دیا۔ پھر اس کی قیمت سے سو روپے پر صلح کر لی تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک صلح جائز ہو گی اور صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ اس کی قیمت جو بازار میں دی جاسکتی ہو اس سے بھی اگر کوئی مقدار زیادہ دی گئی ہو تو وہ زیادتی باطل ہو گی۔ کیونکہ اس شخص پر صرف اتنی ہی رقم لازم ہوئی تھی جو قیمت بتائی گئی تھی۔ اب اس سے بھی زیادہ لازم کر دینے سے وہ زیادتی اس کے حق میں سود شمار ہو گی۔ البتہ اگر بجائے اس کی قیمت کے متعین کرنے کے کسی قسم کے دوسرے سامان کے دینے پر صلح کی گئی ہو تو وہی سامان اس پر لازم ہو گا اور یہ صلح جائز ہو گی۔ کیونکہ سامان دینے کی صورت میں جنس بدل جائے گی اور سامان بدل کر زیادتی و کمی سے معاملہ کرنا جائز ہوتا ہے اور سود میں شمار نہیں ہوتا ہے۔ **وبخلاف ما الخ**:۔ اور بخلاف اس صورت کے جبکہ اس کی اصل قیمت سے اگر کچھ تھوڑی سی رقم جتنی بازاری معاملہ برداشت کر لی جاتی ہو زیادہ دی تو وہ بھی صحیح ہو گی۔ کیونکہ لوگ اتنی زیادتی تک بھی گاہے گاہے اندازہ میں بتا سکتے ہیں۔ اس لئے یہ زیادتی بھی اس کی قیمت ہی میں سے شمار کی جائیگی اور یہ زیادتی واضح طور پر زیادتی نہیں ہو گی۔

ولابي حنيفة:۔ اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ موجودہ صورت میں جو تھان ضائع ہو گیا ہے اس میں اصل مالک کا حق ابھی تک باقی ہے ضائع نہیں ہوا ہے۔ اسی وجہ سے اس صورت میں تھان کی بجائے اگر کوئی غلام ہوتا اور اس کی قیمت وصول کرنے سے پہلے وہ مر جاتا تو اس کے کفن اور دفن کرنے کا خرچ اسی مالک پر ہی لازم ہوتا۔ یا یوں کہا جائے کہ ایسے واقعہ میں مولیٰ کا حق ایسی چیز سے متعلق ہو جاتا ہے جو اسی ہلاک شدہ چیز کی صورت اور معنی کے ظاہر و باطن ہر طرح سے اس کے حکم میں یا انہی جیسی ہو۔ کیونکہ کسی چیز کو ضائع کرنے کی صورت میں اس کا تاوان وہ چیز دلائی جاتی ہے جو ہلاک شدہ کے مثل ہوتی ہے۔ اور اس کے بجائے مثل دینے کے قیمت دینے کا حکم تو صرف اسی صورت میں دیا جاتا ہے جبکہ قاضی نے قیمت دینے کا حکم سنا دیا ہو۔ اس بناء پر اگر قاضی کا فیصلہ ہونے سے پہلے ہی دونوں فریق اس تھان سے زیادہ لینے اور دینے پر راضی ہو گئے ہوں تو یہ صحیح ہو گا اور اس لینے کو حق وصول کرنا ہی کہا جائے گا۔ لہٰذا اس صورت میں زیادہ ادا کی ہوئی رقم سود میں شمار نہ ہو گی۔ اس لئے کہ قاضی نے فیصلہ سنا دیا اس کے باوجود کچھ زیادہ رقم دینے پر دونوں راضی ہو گئے تب بھی وہ زیادتی جائز نہ ہو گی بلکہ سود شمار ہو گی۔ کیونکہ اب اس کا حق بجائے ثمن یعنی متعینہ قیمت کے بازاری قیمت کی طرف منتقل ہو گیا ہے۔

(ف۔ اس لئے زیادہ لینا سود ہو گا۔ اور یہ معلوم ہونا چاہئے کہ ہمارے مذکورہ مسئلہ میں غصب کرنے کی قید لگائی گئی ہے۔ کیونکہ اکثر اسی میں صلح کرنے کی ضرورت آتی ہے۔ پھر ثوب یعنی تھان ذکر کیا جس کا بدل قیمت ہے۔ یہ اس لئے کہ مثلی (جس کا عوض اسی کے مثل ہو) سے احتراز ہو جائے۔ کیونکہ اگر وہ مثلی ہو مثلاً گیہوں غصب کر کے اس کے عوض درہم یا دینار پر صلح کی تو یہ صلح بالاجماع جائز ہو گی۔ اگرچہ اس کی قیمت سے زیادہ ہی ہو بشرطیکہ اس پر اسی وقت قبضہ ہو جائے۔ پھر ماتنؒ نے قیمت کے معلوم ہونے کی قید لگائی، تاکہ یہ معلوم ہو سکے کہ اصل قیمت سے زیادتی یا کمی کس حد تک ہوئی اور وہ عوام میں قابل برداشت ہوتی ہے یا نہیں۔ پھر اس کو غصب کے بعد ضائع کر دینے کی بھی قید لگائی ہے اس لئے کہ اگر وہ مال مغصوب اس وقت تک موجود اور محفوظ ہو تو اس کی اصل قیمت سے زیادہ پر بھی صلح کرنا بالاجماع جائز ہے۔ ع۔

قال واذا كان العبد الخ:۔ امام محمدؒ نے فرمایا ہے: کہ اگر ایک غلام کے دو مالک ہوں ان میں سے ایک مالک نے جو مالدار بھی ہے اسے آزاد کر دیا تو اس کے دوسرے شریک کو اختیار ہو گا کہ وہ آزاد کرنے والے سے اپنے حصہ کا تاوان مانگے اس لئے شریک نے غلام کی کل قیمت کے نصف سے زیادہ پر صلح کی تو یہ زیادتی باطل ہو گی اور یہ حکم صاحبین اور امام اعظمؒ سب کے نزدیک بالاتفاق ہے۔ اس میں صاحبینؒ کے نزدیک ناجائز ہونے کی وجہ تو وہی ہے جو ہم نے پہلے بیان کر دی ہے کہ جب ایک جنس میں حد سے زیادہ یا غبن فاحش ہو تو وہ سود ہو جائے گا۔ یعنی:۔ موجودہ اور پہلی دونوں صورتوں کی وجہ ایک ہی ہے۔ اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ان دونوں مسئلوں میں فرق کرنے کی (کہ پہلی صورت میں زیادتی کے جائز اور موجودہ صورت میں ناجائز ہونے کی) وجہ یہ

ہے کہ موجودہ صورت یعنی:۔ غلام کے آزاد کرنے کے حکم کے بارے میں حدیث میں تصریح ہے کہ نصف قیمت لازم ہو گی۔ اور شریعت کا مقرر فیصلہ مشترک کسی قاضی کے فیصلہ سے کم نہیں ہو سکتا ہے۔ لہذا یہاں پر نصف قیمت سے زیادہ کا فیصلہ کرنا جائز نہ ہو گا۔ بخلاف پہلے مسئلہ کے جبکہ یہودی کپڑا غصب کیا ہے کیونکہ وہاں قیمت کی تصریح نہیں ہے، یعنی کمی و بیشی جائز ہو گی۔ پھر اگر مشترک غلام کو آزاد کرنے والے نے سامان اور اسباب پر صلح کی ہو تو صلح جائز ہو گی کیونکہ اس صورت میں زیادتی ثابت نہیں ہو سکتی ہے۔

توضیح:۔ اگر ایک شخص نے دوسرے کا قیمتی تھان (کپڑا) غصب کر کے ضائع کر دیا، جس کی قیمت سو روپے سے کم تھی، مگر بعد میں سو روپے پر مصالحت کر لی۔ اگر دو مالکوں کے ایک مشترک غلام کو ایک مالدار مالک نے آزاد کر دیا۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اختلاف آئمہ۔ دلائل۔

ثوبا یہودیا:۔ یہود ایک قوم ایک جگہ کا نام ہے جہاں کے بنے ہوئے کپڑے ایک دام کے ہوتے تھے۔

باب التبرع بالصلح والتوكيل به

قال ومن وكل رجلا بالصلح عنه فصالح لم يلزم الوكيل ما صالح عنه الا ان يضمنه والمال لازم للموكل، وتاويل هذه المسألة اذا كان الصلح عن دم العمد، او كان الصلح على بعض ما يدعيه من الدين، لانه اسقاط محض، فكان الوكيل فيه سفيرا ومعبرا فلا ضمان عليه كالوكيل بالنكاح الا ان يضمنه لانه حينئذ هو مؤاخذ بعقد الضمان لا بعقد الصلح اما اذا كان الصلح عن مال بمال فهو بمنزلة البيع فيرجع الحقوق الى الوكيل فيكون المطالب بالمال هو الوكيل دون الموكل. قال وان صالح عنه رجل بغير امره فهو على اربعة اوجه ان صالح بمال وضمنه تم الصلح لان الحاصل للمدعى عليه ليس الا البراءة وفي حقها الاجنبي والمدعى عليه سواء، فصلح اصيلا فيه اذا ضمنه كالفضولي بالخلع اذا ضمن البدل ويكون متبرعا على المدعى عليه كما لو تبرع بقضاء الدين بخلاف ما اذا كان بامره ولا يكون لهذا المصالح شيء من المدعى وانما ذلك للذي في يده لان تصحيحه بطريق الاسقاط، ولا فرق في هذا بين ما اذا كان مقرا او منكرا.

باب۔ صلح کے ساتھ تبرع کرنے اور وکیل بنانے کا بیان

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر ایک شخص نے دوسرے کو اپنی طرف سے کسی معاملہ میں صلح کرا دینے کا وکیل بنایا اور وکیل نے صلح کرا دی تو جس مال پر اس نے صلح کرائی ہو گی وہ وکیل کے ذمہ لازم نہ ہو گا البتہ اگر وکیل نے صلح کے وقت مال دلانے کی ذمہ داری قبول کر لی ہو تب وکیل ذمہ دار ہو گا۔ اور صلح کا مال موکل کے ذمہ لازم ہو گا۔ اس مسئلہ کی تاویل یہ ہے کہ وکیل پر مال لازم نہ ہونے کا حکم اس وقت ہو گا جبکہ وہ صلح قتل عمد کے بعد کی گئی ہو یا جس قرضہ کا دعویٰ کیا گیا ہو اس کے کچھ حصہ پر صلح ہوئی ہو۔ اس جگہ وکیل پر مال اس لئے لازم نہیں آتا ہے کہ اس میں صرف ذمہ سے کسی چیز کو ساقط کرنا ہے۔ یعنی قصاص لینے کے حق کو یا قرضہ کے کسی حصہ کو ساقط کرنا۔ اس بناء پر اس مسئلہ میں وکیل کی حیثیت صرف ایک سفیر کی ہوتی ہے۔ یعنی صلح سے جو حقوق عائد ہوں گے وہ اس وکیل پر لازم نہیں ہوں گے۔ اسی لئے اس پر کوئی ضمان بھی لازم نہیں ہوتا ہے۔ البتہ اگر وکیل خود ہی اس کا ضامن بن جائے تو وہ اس ضمانت کو اپنے ذمہ لازم کرنے سے ذمہ دار ہو جائے گا یعنی اسی کو پکڑا جائے گا اور صرف عقد صلح کرنے کی وجہ سے اس پر کوئی ذمہ داری نہیں آئے گی اور مال کے عوض مال دے کر صلح کی گئی ہو تو اس کا حکم بیع کا ہو گا۔ یعنی

وکیل کے ذمہ حقوق لازم ہوں گے۔ لہٰذا مال کا مطالبہ مؤکل سے نہ ہوگا صرف وکیل سے ہوگا۔

(ف۔اس بحث کا خلاصہ یہ ہوا کہ اگر ایسے حق سے صلح ہوئی جو مال نہ ہو مثلاً: قصاص وغیرہ یا ایسے معاملہ میں جس میں مال کے ساقط کرنے پر صلح ہوئی وکیل نے صلح کی تو ان صورتوں میں اس وکیل کی حیثیت محض ایک سفیر یا پیغام رساں کی ہوگی۔اسی لئے جو مال لازم ہوگا موکل ہی اس کا ذمہ دار ہوگا اور اگر مال کے عوض مال پر صلح ہوئی تو اسے مبادلہ مالی کہا جائے گا۔اس بناء پر وکیل ہی اس مال اور اس کے حقوق کا ذمہ دار ہوگا۔ چنانچہ جس مال پر صلح کی گئی ہو (مال صلح) اس کا بھی ضامن ہوگا۔اور اس مال کا مطالبہ بھی اسی وکیل سے ہوگا۔اور مؤکل سے نہ ہوگا۔یہ مسائل اس صورت میں ہوں گے جبکہ وکیل مقرر کیا گیا ہو۔

قال وان صالح عنه الخ: اور اگر ایک شخص کی طرف سے اس کے حکم کے بغیر از خود دوسرے شخص نے صلح کرادی تو اس کی چار صورتیں ہوں گی۔ان میں سے پہلی صورت یہ ہوگی کہ مال کے بدلہ صلح کرائی ہو۔اور اس شرط کے ساتھ کہ وہ خود ہی اس مال کی ادائیگی کا ضامن بھی ہوگا تو یہ صلح پوری ہوگی کیونکہ اس مصالحت میں اس مدعی علیہ کا تعلق صرف اس ایک بات سے ہوا کہ اس کے ذمہ جو کچھ بھی لازم ہوا تھا وہ اس سے بری ہو گیا۔اس کے علاوہ معاملہ میں پڑنے یا کچھ دینے یا وعدہ کرنے وغیرہ کی کسی چیز سے اس کا کچھ تعلق نہ ہوا۔اور براءت کے ہونے میں مدعی علیہ ہو یا اجنبی ہو دونوں ایک جیسے ہوتے ہیں دونوں میں کوئی فرق نہیں ہوتا اس طرح اگر کوئی اجنبی ہو کر بھی مال کی ادائیگی کا ضامن ہو گیا تو وہ اجنبی اصل ہو سکتا ہے جیسے کہ کسی عورت کو خلع دلانے میں ایک اجنبی نے اس کے شوہر سے کہا کہ تم اس سے خلع کرلو اس کے عوض مال کی ادائیگی مجھ پر ہوگی اس عورت سے تمہارا کوئی تعلق نہ ہوگا تو یہ صورت بھی جائز ہوتی ہے۔اس اجنبی کا یہ کہنا اس مدعی علیہ کے حق میں تبرع اور احسان کرنا ہوتا ہے ایسا ہی جیسا کہ کسی مقروض کا قرض کوئی اس پر احسان کرتے ہوئے ادا کردے تو جائز ہوتا ہے۔اس کے برخلاف اگر کسی عورت کے کہنے پر کوئی شخص اس کے شوہر سے خلع لے اور اس کے بدل خلع کا خود ضامن بھی ہو جائے پھر بھی اس عورت سے واپس مانگ لے گا اور جس چیز کے عوض مدعی سے مال پر صلح کی ہے اس چیز میں سے اس صلح کرنے والے کو کچھ نہیں ملے گا۔ بلکہ وہ چیز جس شخص کے قبضہ میں ہوگی اسی کے پاس رہ جائے گی۔ کیونکہ اس صلح کو صحیح ماننا محض اسقاط کے طور پر ہے۔یعنی مدعی نے اپنا حق ساقط کر کے مدعی علیہ کو بری کر دیا ہے۔اس لئے اسے مبادلہ نہیں کہا جا سکتا ہے۔پھر مدعی علیہ اقرار کرنے والا ہو یا انکار کرنے والا ہو یہاں پر دونوں کے حکم میں کوئی فرق نہیں آتا ہے۔

توضیح:۔باب: تبرع کرتے ہوئے صلح کرنا اگر ایک شخص نے دوسرے کو اپنی طرف سے کسی معاملہ میں صلح کر دینے کا وکیل بنایا اور اس نے صلح کرادی، تو جس مال پر اس نے صلاح کرائی اس کا ذمہ دار کون ہوگا، اگر ایسے حق پر صلح کرائی جو مال نہ ہو یا مال ہو، یا مال کے عوض مال پر صلح ہوئی۔ اگر کوئی از خود دو آدمیوں میں صلح کرائے۔ اس کی احتمالی صورتیں۔ مسائل کی تفصیل، حکم، دلائل۔

وكذلك اذا قال صالحتك على الفى هذه او على عبدى هذا صح الصلح ولزمه تسليمه لانه لما اضافه الى مال نفسه فقد التزم تسليمه فصح الصلح، وكذلك لو قال على الف وسلمها، لان التسليم اليه يوجب سلامة العوض له فيتم العقد لحصول مقصوده، ولو قال صالحتك على الف فالعقد موقوف فان اجازه المدعى عليه جاز ولزمه الالف وان لم يجزه بطل لان الاصل فى العقد انما هو المدعى عليه لان دفع الخصومة حاصل له الا ان الفضولى يصير اصيلا بواسطة اضافة الضمان الى نفسه فاذا لم يضف بقى عاقدا من جهة المطلوب فيتوقف

على اجازته قال ووجه آخر ان يقول صالحتك على هذه الالف او على هذا العبد ولم ينسبه الى نفسه لانه لما عينه للتسليم صار شارطا سلامته له فيتم بقوله ولو استحق العبد او وجد به عيبا فرده فلا سبيل له على المصالح لانه التزم الايفاء من محل بعينه ولم يلتزم شيئا سواه فان سلم المحل له تم الصلح وان لم يسلم لم يرجع عليه بشيء بخلاف ما اذا صالح على دراهم مسماة وضمنها ودفعها ثم استحقت او وجدها زيوفا حيث يرجع عليه لانه جعل نفسه اصيلا في حق الضمان ولهذا يجبر على التسليم فاذا لم يسلم له ما سلمه يرجع عليه ببدله.

ترجمہ :۔ (چار صورتوں میں سے دوسری صورت میں بھی یہی حکم ہے کہ) اگر کسی اجنبی یا فضولی نے کہا کہ میں نے تم دونوں کے درمیان اختلاف کو دور کرنے کے لئے تم سے اپنے اس ہزار درہم یا اپنے اس غلام کے عوض صلح کی تو یہ صلح صحیح ہو گی۔ اور اس فضولی شخص پر یہ لازم ہو گا کہ اپنی طرف سے ہزار درہم یا اپنا غلام اسے دیدے۔ کیونکہ جب اس نے اپنے ذاتی مال کی طرف صلح کی نسبت کی تو گویا اس نے خود پر یہ لازم کر لیا کہ میں مال یا غلام اسے ضرور دوں گا، لہٰذا یہ صلح صحیح ہو گئی۔ **وكذلك لو قال الخ** :. ایسی ہی (تیسری صورت میں بھی یہی حکم ہے کہ) جب فضولی نے کہا کہ میں نے تم سے ہزار درہم پر صلح کی اور وہ درہم بھی اسے دیدے کیونکہ مدعی کو اس وقت دینے کا مطلب یہ ہے کہ یہ عوض میں اسے دیئے گئے ہیں لہٰذا صلح کا معاملہ پورا طے پا گیا۔ کیونکہ اس سے مدعی کا اصلی مقصد حاصل ہو گیا۔ (ف کیونکہ اس مدعی کا اصل مقصد یہ تھا کہ اس کا عوض اسے مل جائے۔

ولو قال صالحتك الخ (اور چوتھی صورت یہ ہو گی کہ) اگر فضولی نے کہا کہ میں نے تم سے ہزار درہم پر صلح کی تو اس کہنے سے عقد موقوف رہے گا۔ اس کے بعد اگر مدعی علیہ نے اس کی اجازت دیدی تب صلح مکمل ہو جائے گی اور اس پر ہزار درہم لازم ہو جائیں گے۔ اور اگر اس نے اجازت نہ دی تو صلح باطل ہو جائے گی۔ **لان الاصل الخ** :. کیونکہ اس صلح کے معاملہ میں اصل ذمہ دار مدعی علیہ ہے۔ یعنی :۔ اس صلح کا اصل فائدہ اسی مدعی علیہ کا ہے، کیونکہ اس صلح کے ہو جانے سے اس سے ہنگامہ آرائی اور خصومت ختم ہو جائے گی۔ لیکن اس تیسرے شخص (فضولی) کی بھی اس معاملہ میں ایک اصیل کی حیثیت ہوتی ہے۔ کیونکہ وہ از خود اس کی ضمانت کو اپنے اوپر لازم کر رہا ہے یعنی ضمانت کے مال کو اپنے اوپر لازم کیا ہے۔ اب جبکہ اس نے اپنے اوپر اس زر ضمانت کو منسوب نہیں کیا تو وہ اس معاملہ کا فی الحال اصیل نہیں ہوا، بلکہ وہ صرف صلح کرانے کے لئے مدعی علیہ کی طرف سے پیش ہوا ہے۔ لہٰذا اس عقد کو مکمل ہونے کے لئے اسی مدعی علیہ کی اجازت ضروری ہو گی۔ (ف۔ اسی لئے اگر وہ اجازت دیدے گا تو صلح کا کام مکمل ہو جائے گا اور اس کے عوض اس پر ہزار درہم لازم آجائیں گے ورنہ یہ صلح باطل ہو جائیگی۔

قالؒ ووجه اخر الخ :۔ منصفؒ نے فرمایا ہے کہ اس مسئلہ کی مذکورہ چار صورتوں کے علاوہ ایک اور پانچویں صورت بھی ہو سکتی ہے وہ یہ ہے یوں کہئے کہ میں نے تم سے اس ہزار درہم یا اس غلام کے عوض صلح کی اور اسے اپنی طرف منسوب نہیں کیا۔ (یعنی یہ نہیں کہا کہ میرے درہم یا میرے اس غلام کے عوض) تو بھی ایسی صلح صحیح ہو گی۔ کیونکہ جب اس نے ہزار درہم یا ایک غلام کو بدل صلح کے لئے متعین کر دیا تو اس کہنے کا مطلب یہی ہوا کہ گویا اس نے یہ شرط کے طور پر کہی ہے کہ اگر صلح ہو گئی تو میں اسے اس مدعی کے حوالہ کر دوں گا۔ اس لئے اسی فضولی کے کہنے سے صلح مکمل ہو جائے گی۔

ولو استحق العبد الخ :. پھر جس غلام کو اس نے متعین کیا تھا اگر کوئی اور شخص اس غلام پر اپنا حق ثابت کرتے ہوئے اسے لے لے۔ یا یہ کہ خود مدعی ہی اس غلام میں کوئی عیب پا کر اسے واپس کر دے تو اب وہ فضولی کسی قسم کا ذمہ دار باقی نہیں رہے گا۔ کیونکہ اس نے صلح کرنے کے لئے یہی ایک ہی پیشکش کی تھی۔ یا اپنے اوپر لازم کیا تھا بعض بدل صلح میں وہ غلام متعین ہو چکا تھا۔ اس کے علاوہ اس نے اپنے اوپر کوئی اور چیز لازم نہیں کی تھی۔ اب اگر حسب وعدہ یہی چیز اسے دیدی گئی تو صلح مکمل ہو گئی۔ اور اگر اسے وہی چیز نہیں دی گئی تو یہ مدعی صلح کرنے والے سے کچھ نہیں لے سکتا ہے۔ (لیکن وہ اپنے دعویٰ پر قائم رہ جائے گا (الکافی)

بخلاف ما اذا صالح الخ :. بخلاف اس کے اگر اس نے کچھ متعین درہم کے عوض صلح کی اور خود ہی ان کا ضامن بن کر وہ مدعی

کو دیدئے پھر کسی نے ان پر اپنا دعویٰ کر کے سب لے لئے۔ یا مدعی نے ان میں کھوٹ پا کر واپس کر دیئے۔ تب مدعی کو اختیار ہوگا کہ چاہے تو ان کے بدلہ اسی صلح کرنے والے سے دوسرے اچھے وصول کرلے۔ کیونکہ اس صلح کرنے والے نے ضمانت کے بارے میں خود کو اصیل بنالیا ہے۔ اسی وجہ سے اس پر اس بات کے لئے جبر بھی کیا جاتا ہے کہ وہ صلح کا مال واپس کر دے۔ پھر جب صلح کرنے والے نے وہ مال حوالہ کیا تھا اور مدعی کے قبضہ میں نہ رہ سکا تو مدعی اس سے عوض واپس لے گا۔

توضیح:۔ فضولی کی طرف سے صلح کرانے میں ممکنہ چار صورتوں میں سے دوسری، تیسری، چوتھی اور مزید پانچویں صورتوں کی تفصیل اور ان کا حکم، اگر مدعی نے صلح کے عوض کچھ درہم متعین کئے اور خود ہی ان کا ضامن بن کر وہ مدعی کو دیدیئے، پھر کسی نے انہیں اپنا استحقاق کر کے وہ لے لئے تمام مسائل کی تفصیل، حکم، دلائل

(تنبیہ)۔ تبرع سے یہاں یہ مراد ہے کہ ایک مخاصم کی طرف سے اس کے کہے بغیر تیسرا اجنبی شخص دونوں مخاصمین میں صلح کرادے۔ اور توکیل سے یہ مراد ہے کہ اس کے کہنے کے بعد فریقین میں کوئی صلح کرادے۔ حاصل یہ ہوا کہ غیر کی طرف سے بغیر وکیل بنائے ہوئے یا وکیل بنا کر کوئی دونوں میں صلح کرادے۔

باب الصلح فی الدین

قال وكل شيء وقع عليه الصلح وهو مستحق بعقد المداينة لم يحمل على المعاوضة وانما يحمل على انه استوفى بعض حقه واسقط باقيه كمن له على آخر الف درهم، فصالحه على خمسمائة وكمن له على آخر الف جياد فصالحه على خمسمائة زيوف جاز فكانه ابرأه عن بعض حقه، وهذا لان تصرف العاقل يُتحرى تصحيحه ما امكن ولا وجه لتصحيحه معاوضة لافضائه الى الربوا، فجعل اسقاطا للبعض فى المسألة الاولى، وللبعض فى والصفة فى الثانية، ولو صالح على الف مؤجلة جاز وكانه اجل نفس الحق، لانه لا يمكن جعله معاوضة لان بيع الدراهم بمثلها نسيئة لا يجوز فحملناه على التاخير، ولو صالحه على دنانير الى شهر لم يجز لان الدنانير غير مستحقة بعقد المداينة فلا يمكن حمله على التاخير ولا وجه له سوى المعاوضة وبيع الدراهم بالدنانير نساءً لا يجوز فلم يصح الصلح.

باب۔ قرض میں صلح کرانے کا بیان

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ کسی پر قرض ہونے کے سلسلہ میں اگر قرض دار نے ایسی چیز پر یا ایسے اجزاء پر صلح کی جو اس کے قرض کا کوئی جزء یا حصہ ہو تو اس صلح کو قرض کے عوض دینے پر محمول نہیں کیا جائے گا (یعنی یہ نہیں کہا جائے گا کہ اس نے اتنا دیدیا ہے) بلکہ اسے اس بات پر محمول کیا جائے گا کہ اس قرض خواہ نے اپنا کچھ حصہ چھوڑ دیا ہے اور باقی وصول کیا ہے۔ مثلاً: ایک شخص کے دوسرے شخص پر ہزار درہم باقی ہوں اور وہ اس سے صرف پانچ سولے کر ہی مصالحت کرے (یعنی باقی کا تقاضا چھوڑ دے)۔ یا مثلاً: کسی کے دوسرے پر ہزار اچھے درہم باقی ہوں اور وہ اس مقروض سے کھوٹے درہم ہزار لینے پر راضی ہو جائے تو یہ دونوں صورتیں جائز ہوں گی تو اس کے بارے میں یہ کہا جائے گا کہ وہ جتنا لے سکا اس نے لیا اور باقی حصہ کو معاف کر دیا یا بری کر دیا۔ ایسا کہنے کی وجہ یہ ہے کہ ایک عاقل بالغ آدمی کوئی کام یا بات کرے تو حتی الامکان اسے صحیح کر دکھانا چاہئے۔ اور اس بات کے لئے اس سے معاوضہ لے کر اس کی تصحیح ممکن نہیں ہوتی ہے کیونکہ اس طرح اس کے سودی کاروبار تک ہونے کی صورت پیدا ہو جاتی ہے۔ اس سے بچنے کے لئے اس کمی کو معاف کر دینے پر محمول کیا جائے گا۔ یعنی:۔ اس جگہ پہلے مسئلہ میں اس قرضدار

نے اپنا کچھ حق معاف کیا اور دوسرے مسئلہ میں اپنے کچھ حق اور کچھ صفت کو معاف کیا ہے۔ (ف۔ یعنی جب ہزار درہم میں سے پانچ سو پر صلح کی تو گویا اس نے نصف حق معاف کر دیا۔ اور جب اچھے اور کھرے درہموں کے عوض پانچ سو کھوٹے درہموں پر صلح کی تو اس نے اپنے نصف حق کے ساتھ اس کے کھرے ہونے کی صفت کو بھی معاف کر دیا ہے۔

ولو صالح علی الف الخ: اور اگر کسی کے دوسرے پر ہزار درہم نقد (یا غیر معیاری) باقی تھے لیکن اس نے اتنے ہی درہم (معیاری) مثلاً: سو درہم ماہوار پر صلح کر لی تو جائز ہے۔ تو گویا اس نے اپنے اصل قرض میں وقت کی مہلت دیدی ہے۔ کیونکہ ایسے کرنے کو عوض قرار دینا ممکن بھی نہیں ہے اس لئے درہم کو اسی جیسے درہم کے بدلہ ادھار بیچنا جائز نہیں ہے لہٰذا تاخیر کرنے اور مہلت دینے پر محمول کیا جائے گا۔ **ولو صالحه علی دنانیر الخ**: اور اگر کسی نے اپنے بقایا ہزار درہم کے عوض سو دینار مگر ایک ماہ کی مہلت کے ساتھ صلح کی تو یہ جائز نہ ہوگا، کیونکہ درہم کے قرض میں درہم ہی دینے تھے اور ان کی بجائے دینار دینے کا کوئی مستحق نہیں تھا، اس لئے اس کو اصل قرضہ میں میعاد دینے پر محمول نہیں کیا جا سکتا ہے اور اس کو معاوضہ ہونے کے سوا دوسری کوئی صورت نہیں بتائی جا سکتی ہے اور درہم کو دینار کے عوض میں ادھار بیچنا جائز نہیں ہوتا ہے اس لئے صلح صحیح نہ ہوگی۔

توضیح:۔ باب قرض میں صلح کرنے کا بیان۔ اگر ایک شخص کے دوسرے پر ہزار درہم باقی ہیں اور اس نے صرف پانچ سو درہم پر صلح کی یا ہزار درہم کھرے لازم تھے مگر کھوٹے ہی لینے پر راضی ہو گیا، یا معجّل یعنی غیر میعادی تھے اور موجل یعنی میعاد کے ساتھ لینے پر راضی ہو کر صلح کی، مسائل کی تفصیل، حکم، دلائل

نوٹ: اکثر قرضہ میں صلح کرنے کی صورت اس طرح ہوتی ہے کہ مثلاً: قرض خواہ نے سو روپے کے قرض میں سے نوے روپے لینے اور باقی دس روپے اس شرط کے ساتھ چھوڑ دیئے کہ وہ نوے روپے ابھی ادا کر دے تو اس طرح قرض کی ادائیگی بدلہ کے طور پر نہیں ہو سکتی ہے بلکہ اسے معاف کر دینا یا اسقاط کرنا کہا جاتا ہے۔ اسی لحاظ سے ماتن نے پہلے ایک صورت بطور قاعدہ کلیہ کے بیان کی ہے۔

قال ولو کانت له الف مؤجلة فصالحه علی خمسمائة حالة لم یجز لان المعجل خیر من المؤجل وهو غیر مستحق بالعقد فیکون بازاء ما حطه عنه وذلك اعتیاض عن الاجل وهو حرام، وان کان له الف سود فصالحه علی خمسمائة بیض لم یجز لان البیض غیر مستحقة بعقد المداینة و هی زیادة وصف فیکون معاوضة الالف بخمسمائة وزیادة وصف وهو ربوا، بخلاف ما اذا صالح عن الالف البیض علی خمسمائة سود، لانه اسقاط بعض حقه قدرا ووصفا، وبخلاف ما اذا صالح علی قدر الدین وهو اجود لانه معاوضة المثل بالمثل ولا معتبر بالصفة الا انه یشترط القبض فی المجلس، ولو کان علیه الف درهم ومائة دینار فصالح علی مائة درهم حالة او الی شهر صح الصلح لانه امکن ان یجعل اسقاطا للدنانیر کلها والدراهم الا مائة وتاجیلا للباقی فلا یجعل معاوضة تصحیحا للعقد ولان معنی الاسقاط فیه الزم.

ترجمہ:۔ باب۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر ایک شخص کے دوسرے پر ہزار درہم میعادی قرض کے طور پر واجب تھے کہ مثلاً سو روپے ماہوار دینا اس کے عوض نقد پانچ سو درہم پر مصالحت کر لی تو یہ صورت جائز نہ ہوگی۔ کیونکہ ادھار کے مقابلہ میں نقد ہونا بہتر اور مفید ہوتا ہے۔ حالانکہ مدعی اس بہتری کے پانے کا اصل میں حقدار نہ تھا۔ اب جتنا بھی اس نے اپنے حق میں سے (مثلاً پانچ سو) کم کیا ہے اس کے عوض اس ماہوار وصول کرنے کی بجائے یکمشت نقد لینا ہی طے پایا ہے حالانکہ ادھار کے بدلہ نقد لینا حرام ہوتا ہے۔ **وان کان له الف الخ**: اور اگر قرض خواہ کے ایک ہزار سیاہ درہم دوسرے پر باقی ہوں اور اس نے ان کے عوض

پانچ سو دو دھیے درہم لینے پر بھی مصالحت کرلی تو یہ بھی جائز نہیں ہے۔ کیونکہ یہ قرض خواہ اپنے اصل معاملہ قرض میں اچھے دودھیے (خالص) درہم پانے کا حق دار نہ تھا۔ اور ان اچھے وصف کے پانے کے مقابلے میں اس نے سیاہ (کھوٹے) پائے یعنی پانچ سو درہم اور کچھ زائد وصف پانے کا مستحق ہوا اور ایسا ہونا سود میں شمار ہو جاتا ہے اس لئے ناجائز ہوا۔

بخلاف ما اذا الخ: اس کے برعکس اچھے ہزار درہم کے عوض پانچ سو کھوٹ ملے ہوئے درہم لینے پر مصالحت کرلی تو جائز ہوگا۔ کیونکہ اس صورت میں یہ کہا جائے گا کہ اس قرض خواہ نے اپنے پورے حق میں سے کچھ مقدار میں اور کچھ وصف میں سے کم کروائے ہیں۔ اور بخلاف اس صورت کے کہ قرضہ کی جتنی مقدار ہو اسی پر کمی و بیشی کے بغیر صلح کی البتہ قرضہ میں اصل سے زیادہ کھری ہونے کی شرط رکھی تو یہ بھی جائز ہوگی کیونکہ اس میں دونوں طرف کی مقدار برابر ہے۔ البتہ کھرے ہونے کی صفت ایک میں زیادہ ہے تو اس صفت کی زیادتی کا اعتبار نہیں ہوگا۔ البتہ اسی مجلس میں دونوں کا قبضہ ہو جانا شرط ہوگا۔

ولو کان علیه الخ: اور اگر مقروض پر ایک ہزار درہم اور ایک سو دینار باقی ہوں اور قرض خواہ نے صرف ایک سو درہم فی الفور یا ایک ماہ کی مدت میں دینے پر مقروض سے مصالحت کرلی تو یہ مصالحت صحیح ہوگی۔ کیونکہ اس مصالحت کا یہ مطلب نکالا جانا درست ہو جائے گا کہ اس نے سارے دینار بھی معاف کردیئے اور درہموں میں سے بھی ایک سو کے سوا سارے درہم معاف کردیئے ہیں۔ اور ان سو درہموں کی ادائیگی میں کچھ دنوں کی مہلت بھی دیدی ہے۔ الحاصل اس مصالحت کو صحیح کرنے کی بھی صورت صحیح ہو سکتی ہے کہ تھوڑے سے درہموں کی وصولی کو بقیہ مطالبہ کا عوض قرار نہ دے کر باقی کو ساقط یا معاف کرنا کہہ دیا جائے اور اس دلیل بھی اسے صحیح کہنا ہوتا ہے کہ اس میں ساقط کرنے کے معنی زیادہ بہتر صادق ہوتے ہیں۔ (ف۔ کیونکہ اس جگہ صلح کے معنی گھٹا دینا اور کم کردینے کے معنی ہی زیادہ پائے جاتے ہیں۔

توضیح: ۔ اگر ایک شخص کے ذمہ ایک ہزار درہم باقی ہوں کہ وہ ان میں سے سو درہم ماہوار کرے گا اور بعد میں اس نے صرف پانچ سو روپے نقد دینے کی شرط پر اس نے صلح کرلی۔ اگر ایک شخص کے دوسرے پر ایک ہزار کھوٹ ملے ہوئے درہم باقی ہوں اور ان کی بجائے صرف پانچ سو مگر خالص لینے پر راضی ہو جائے۔ ایک شخص کے دوسرے پر ہزار درہم خالص باقی ہوں لیکن وہ صرف پانچ سو کھوٹے لینے پر راضی ہو جائے، مسائل کی تفصیل، حکم، دلائل

قال ومن له علی آخر الف درهم فقال ادّ الی غدا منها خمسمائة علی انك بریء من الفضل فهو بریء فان لم یدفع الیه خمسمائة غدا عاد علیه الالف وهو قول ابی حنیفة ومحمد وقال ابویوسف لا یعود علیه، لانه ابراء مطلق الا تری انه جعل اداء خمسمائة عوضا حیث ذکره بکلمة علی وهی للمعاوضة والاداء لا یصلح عوضا لکونه مستحقا علیه فجری وجوده مجری عدمه فبقی الابراء مطلقا فلا یعود کما اذا بدأ بالابراء، ولهما ان هذا ابراء مقید بالشرط فیفوت بفواته لانه بدأ باداء خمسمائة فی الغد وانه یصلح غرضا حِذار افلاسه او توسلا الی تجارة اربح منه، وکلمة علی ان کانت للمعاوضة فهی محتملة للشرط لوجود معنی المقابلة فیه فیحمل علیه عند تعذر الحمل علی المعاوضة تصحیحًا لتصرفه او لانه متعارف والابراء مما یتقید بالشرط وان کان لایتعلق به کالحوالة، وسنخرج البدایة بالابراء ان شاء الله تعالی.

ترجمہ: ۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ ایک شخص کے دوسرے پر ہزار درہم باقی تھے اس قرض خواہ نے مقروض سے کہا کہ تم

مجھے کل صرف پانچ سو درہم دے دو تو باقی سے تم بری ہو۔ چنانچہ اس نے اگر دوسرے دن پانچ سو دیدیئے تو بقیہ سے وہ بری ہو جائے گا ورنہ وہ حسب سابق ایک ہزار کا مقروض رہ جائے گا۔ یہ قول امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کا ہے وقال ابو یوسفؒ الخ: . اور امام ابو یوسفؒ نے فرمایا ہے کہ دوسرے دن نہ دینے سے بھی صرف پانچ سو ہی باقی رہیں گے یعنی ہزار باقی نہ ہوں گے۔ امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ قرض خواہ کی طرف سے بری کرنا مطلق ہے۔ اسی لئے کیا تم یہ نہیں دیکھتے ہو کہ اس نے پانچ سو دیدینے کو باقی سے بری کرنے کا عوض ٹھہرایا ہے۔ جیسا کہ اس نے کہا ہے کہ اتنا دیدینے سے تم زیادہ مقدار کے دینے سے بری ہو۔ حالانکہ ادا کرنا کبھی عوض ہونے کے لائق نہیں ہوتا ہے۔ کیونکہ ہر صورت قرض دار پر اس مقدار کو ادا کرنا واجب تھا۔ اس بناء پر اس کا یہ جملہ کہنا یانہ کہنا دونوں برابر ہو گیا۔ الحاصل اس کا بری کرنا مطلقاً کسی عوض کے بغیر رہ گیا۔ اس لئے ہزار درہم کا قرض جو ابتداء میں تھا اب بھی نہیں لوٹے گا۔ اس کی مثال اس صورت کی ہو گئی کہ وہ اپنے کہنے میں بری کرنے کے الفاظ کو پہلے ہی کہہ کر بعد میں بقیہ جمع کہتا۔ مثلاً: یوں کہتا کہ میں نے تم کو ہزار درہموں میں سے پانچ سو درہم سے بری کر دیا اس بات پر کہ تم مجھے کل ہی پانچ سو ادا کر دو کہ ایسا کہنے سے وہ بالاتفاق تمام ائمہ کے نزدیک سارے قرض سے بری ہو جاتا ہے۔ یعنی خواہ وہ اتنا ادا کرے یا نہ کرے۔

ولهما ان هٰذا ابراء الخ: . اور امام محمد وابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ اس کا بری کرنا مطلق نہیں ہے۔ بلکہ وہ ایک شرط کے ساتھ مقید ہے۔ اس لئے اگر شرط نہیں پائی جائیگی۔ تو بری ہونے کی بات بھی باقی نہ رہے گی۔ کیونکہ اس نے کہتے وقت اپنے جملہ کو کل کے دن پانچ سو درہم ادا کرنے سے شروع کیا تو اس کا یہ کہنا بھی صحیح ہو سکتا ہے کہ اس نے اس مدعی علیہ کی محتاجی اور بدحالی کا خیال رکھ کر مزید نقصان پہنچانے سے پرہیز کیا ہے اور یہ بھی تو ممکن ہے کہ وہ فی الحال اپنے اتنے نقصان کو اس لئے خود ہی برداشت کرانا چاہتا ہے کہ دوسرے موقع سے وہ اس سے زیادہ نفع حاصل کرلے گا۔ اور جس لفظ سے اس نے بیان کیا ہے وہ ایسا ہے کہ جس طرح وہ معاوضہ کے معنی کو ادا کرتا ہے اسی طرح وہ شرط کے معنی کا بھی احتمال رکھتا ہے کیونکہ شرط وجزاء میں بھی مقابلہ کے معنی پائے جاتے ہیں لہٰذا اسے شرط پر ہی محمول کرنا چاہئے۔ کیونکہ اس سے معاوضہ کے معنی لینا اس وجہ سے ممکن نہ ہوں کہ اس سے ایک عاقل اور بالغ شخص کا فعل غلط ہو جاتا ہے۔ یا اس وجہ سے کہ عرف میں یہاں شرط ہی کے معنی لئے جاتے ہیں۔ اور ابراء یعنی بری الذمہ کرنا ایک ایسا عمل ہے جو شرط کے ساتھ مقید کیا جا سکتا ہے۔ اگرچہ شرط کے ساتھ متعلق نہیں ہو سکتا ہے۔ جیسے کہ حوالہ کا حال ہے اور اگر کہتے وقت اپنے جملہ کو اس نے ابراء سے ہی شروع کیا تو انشاءاللہ اس کا بیان ہم آگے تفصیل کیساتھ لکھیں گے۔

توضیح: ۔ ایک شخص کے دوسرے پر ہزار درہم باقی تھے۔ اس قرض خواہ نے مقروض سے کہا کہ تم مجھے کل صرف پانچ سو دے دو تو باقی سے تم بری ہو، تفصیل مسئلہ، حکم، اقوال ائمہ کرام، دلائل۔

معلوم ہونا چاہئے کہ کہ ابراء کو شرط کے ساتھ مقید کرنے کی صورت تو یہ ہے کہ ابراء کر دیا اور وہ موجود ہو گیا مگر مطلقاً نہیں بلکہ اس شرط کے ساتھ ہے اور ابراء جو شرط کے ساتھ متعلق ہو اس کی صورت یہ ہے کہ جب یہ شرط پائی جائے گی تب مطلقاً ابراء حاصل ہو۔ مثلاً اگر تم گھر میں داخل ہو تب میں نے تم کو بری کر دیا۔ مگر یہ صورت جائز نہیں ہے۔

قال وهذه المسألة على وجوه، احدها ما ذكرناه، والثاني اذا قال صالحتك من الالف على خمسمائة تدفعها الى غدا وانت برىء من الفضل على انك ان لم تدفعها الى غدا فالالف عليك على حاله، وجوابه ان الامر على ما قال لانه اتى بصريح التقييد فيعمل به، والثالث اذا قال ابرأتك من خمسمائة من الالف على ان تعطينى خمسمائة غدا، فالابراء فيه واقع اعطى خمسمائة او لم يعط لانه اطلق الابراء اولا واداء خمسمائة لا يصلح

عوضا مطلقا ولكنه يصلح شرطا فوقع الشك في تقييده بالشرط فلا يتقيد به بخلاف ما اذا بدأ باداء خمسمائة لان الابراء حصل مقرونا به فمن حيث انه لا يصلح عوضا يقع مطلقا ومن حيث انه يصلح شرطا لا يقع مطلقا فلا يثبت الاطلاق بالشك فافترقا، والرابع اذا قال اد الى خمسمائة على انك برىء من الفضل ولم يوقّت للاداء وقتا، وجوابه انه يصح الابراء ولا يعود الدين لان هذا ابراء مطلق لأنه لما لم يوقت للاداء وقتا لا يكون الاداء غرضا صحيحا لانه واجب عليه في مطلق الازمان فلم يتقيد بل يحتمل على المعاوضة ولا يصلح عوضا بخلاف ما تقدم، لان الاداء في الغد غرض صحيح، والخامس اذا قال ان اديت الى خمسمائة او قال اذا اديت او متى اديت فالجواب فيه انه لا يصح الابراء لانه علقه بالشرط صريحا وتعليق البراءة بالشروط باطل لما فيها من معنى التمليك حتى ترتد بالرد بخلاف ما تقدم لانه ما اتى بصريح الشرط فحمل على التقييد به. قال ومن قال لآخر لا أُقر لك بمالك حتى توخره عني او تحط عني ففعل جاز عليه، لانه ليس بمكره ومعنى المسألة اذا قال ذلك سرا، اما اذا قال علانية يوخذ به.

ترجمہ:۔ مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ اس قرض سے بری کرنے کی احتمالی پانچ صورتیں نکلتی ہیں۔ جن میں سے ایک صورت تو وہی ہے جو متن یا کتاب میں بیان کی گئی ہے اور دوسری صورت کے الفاظ یہ ہوں گے کہ قرض دار مقروض سے یوں کہے کہ میں نے تمہارے ساتھ ہزار درہم کے قرض کے سلسلہ میں پانچ سو درہم پر اس شرط کے ساتھ صلح کی کہ تم مجھے کل ہی پانچ سو درہم ادا کردو تو تم باقی سے بری ہو۔ اس اقرار کے بعد اگر تم نے کل مجھے پانچ سو ادا نہ کئے تو پورے درہم پہلے کی طرح باقی رہ جائیں گے تو اس کا حکم یہ ہوگا کہ اس کہنے کے مطابق ہی اس پر عمل ہوگا۔ (یعنی اگر دوسرے دن پانچ سو دیدیئے تو وہ باقی مقدار سے بری ہو جائے گا ورنہ پورے ہزار اس کے ذمہ رہ جائیں گے) اور تیسری صورت میں یہ ہے کہ قرض خواہ نے ہزار میں سے پانچ سو درہم سے اس شرط پر بری کیا کہ تم مجھے کل پانچ سو درہم دیدو۔ تو اس صورت میں وہ اگلے دن پانچ سو درہم دے یا نہ دے بہر صورت اس سے ابراء ہو جائے گا۔ کیونکہ اس نے اس صورت میں بری کرنے کو ہی مقدم رکھا ہے اور پانچ سو ادا کرنا اس لائق نہیں ہے کہ وہ مطلق عوض ہو جائے۔ لیکن وہ شرط بن سکتا ہے البتہ اس جگہ ایک شبہ رہ جاتا ہے کہ اس نے کہتے وقت ابراء کو شرط کیساتھ مقید کیا ہے یا نہیں تو اسی شک کی وجہ سے یہ ابراء مقید نہ ہوگا۔ اس کے برخلاف اگر اس نے پانچ سو درہم ادا کرنے کو پہلے بیان کیا ہو یعنی جیسے پہلی صورت میں ہے تو یہ ابراء مقید ہو جائے گا۔ کیونکہ ابراء کامل کے لئے پانچ سو درہم ادا ہونا ضروری ہے۔ بس اس اعتبار سے کہ ابراء میں عوض بننے کی صلاحیت نہیں ہے وہ ابراء مطلق ہوگا اور اس اعتبار سے کہ وہ شرط ہو سکتا ہے وہ ابراء مطلق واقع نہ ہوگا۔

پس اس میں شک واقع ہو جانے کی وجہ سے مطلق ہونا ثابت نہ ہوگا۔ اس طرح ان دونوں صورتوں کے درمیان فرق ظاہر ہو جائے گا اور چوتھی صورت یہ ہے کہ قرض خواہ نے کہا کہ تم مجھے اس شرط پر ادا کردو کہ تم باقی حصہ سے بری ہو اور اس کی ادائیگی کے لئے کوئی وقت بھی متعین نہیں کیا تو اس کا حکم یہ ہوگا کہ یہ ابراء صحیح ہوگا اور وہ قرض کی ادائیگی کے لئے کوئی وقت بھی متعین نہیں کیا تو اس کا حکم یہ ہوگا کہ یہ ابراء صحیح ہوگا اور وہ قرض دوبارہ اس کے ذمہ میں نہیں آئے گا۔ کیونکہ یہ مطلق ابراء ہوگا کیونکہ جب اس قرض خواہ نے اس رقم کی ادائیگی کے لئے کوئی وقت متعین نہیں کیا تو یہ ادا کوئی غرض صحیح نہ ہوئی۔ کیونکہ کسی بھی زمانہ میں مطلقاً ادا کرنا تو اس پر پہلے سے از خود واجب تھا۔ اس لئے اسے یہ ابراء مقید نہ ہوا بلکہ اس ادائیگی کو معاوضہ پر محمول کیا جائے گا۔ حالانکہ ابراء میں اس کے عوض ہونے کی صلاحیت نہیں ہوتی ہے۔ لہٰذا اس کو ادا کا عوض کہنا صحیح نہ ہوگا۔ اس کے برخلاف اگر کبھی ادا کے لئے کوئی وقت بیان کردیا جائے تب وہ ابراء مقید ہو سکتا ہے کیونکہ مثلاً: کل کا دن کہنے میں کوئی خاص مصلحت ہو سکتی ہے۔ اور اب پانچویں صورت یہ ہوگی کہ قرض خواہ صراحت کے ساتھ اس طور پر شرط بیان کردے کہ اگر تم مجھے پانچ سو درہم دے دو۔ یا یہ کہ جب مجھے ادا کردو یا جب کبھی بھی تم مجھے ادا کردو تو اس قسم کا حکم یہ ہوگا کہ یہ ابراء صحیح نہ ہوگا کیونکہ اس میں

صراحت کے ساتھ شرط سے معلق کیا ہے حالانکہ ابراء کو شرط کیساتھ معلق کرنا باطل ہوتا ہے کیونکہ کسی چیز سے بری کر دینے کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ ہم نے اس کو فلاں چیز کا مالک بنادیا ہے یہاں تک کہ اگر وہ شخص اسے قبول نہ کرے بلکہ رد کر دے تو ایسی براءت باطل ہو جاتی۔ بخلاف اس سے پہلی صورتوں کے ان میں بری کرنے والے نے صراحت کیساتھ مشروط بیان نہیں کیا ہے۔ اس لئے اس کام کو اس بات پر محمول کیا جائے گا کہ یہ ابراء شرط کے ساتھ مقید ہے۔

قال و من قال لاخر الخ: اگر ایک شخص نے دوسرے شخص سے کہا کہ میں اپنے اوپر تمہارے مال کا اسی وقت اقرار کروں گا کہ تم اس کی ادائیگی کے لئے مجھے مہلت دو یا یہ کہا کہ اپنی رقم میں سے کچھ کم کر دو یا ساقط کر دو تب میں اقرار کروں گا اور اس مقرلہ قرض خواہ نے ایسا ہی اقرار کر لیا تو یہ فعل صلح اس کے لئے جائز ہو جائے گا۔ کیونکہ یہ قرض خواہ کوئی اتنا بھی مجبور نہیں ہوا ہے کہ آخر کار اقرار کر لے۔ اس مسئلہ کے یہ معنی ہیں کہ قرض دار نے اپنا دعویٰ اس کے سامنے تنہائی میں پیش کیا گواہوں کے سامنے نہیں کیا کیونکہ اگر لوگوں کے سامنے علانیۃً کہے گا تو آخر وہ پکڑ لیا جائے گا۔ (ف۔ کیونکہ یہ بات سن کر دوسرے گواہی دیں گے کہ یہ شخص واقعۃً اس کے اتنے مال کا مقروض ہے اور اس پر فی الحال واجب الادا ہے۔ اس لئے وہ اپنے اقرار کے مطابق فی الفور ادا کرنے پر مجبور کر دیا جائے گا۔

توضیح:۔ قرض سے بری کرنے کی احتمالی صورتیں۔ اگر کسی مقروض نے قرض خواہ سے تنہائی میں کہا کہ تم اپنے مطالبہ اور حق میں سے اتنی رقم معاف کر دو یا کم کر دو یا ادائیگی میں اتنے دنوں کی مہلت دو جب تو میں اتنے مقروض ہونے کا اقرار کرلوں گا ورنہ نہیں، مسائل کی تفصیل، حکم، دلائل

فصل فی الدین المشترك واذا كان الدين بين شريكين فصالح احدهما من نصيبه على ثوب فشريكه بالخيار ان شاء اتبع الذى عليه الدين بنصفه وان شاء اخذ نصف الثوب الا ان يضمن له شريكه ربع الدين واصل هذا ان الدين المشترك بين اثنين اذا قبض احدهما شيئا منه فلصاحبه ان يشاركه في المقبوض لانه ازداد بالقبض اذ مالية الدين باعتبار عاقبة القبض وهذه الزيادة راجعة الى اصل الحق فيصير كزيادة الولد والثمرة فله حق المشاركة ولكنه قبل المشاركة باق على ملك القابض لان المعين غير الدين حقيقة وقد قبضه بدلا عن حقه، فيملكه حتى ينفذ تصرفه فيه ويضمن لشريكه حصته، والدين المشترك ان يكون واجبا بسبب متحد كثمن المبيع اذا كان صفقة واحدة، وثمن المال المشترك والموروث بينهما وقيمة المستهلك المشترك فاذا عرفت هذا نقول فى مسألة الكتاب له ان يتبع الذى عليه الاصل لان نصيبه باق فى ذمته لان القابض قبض نصيبه لكن له حق المشاركة، وان شاء اخذ نصف الثوب لان له حق المشاركة الا ان يضمن له شريكه ربع الدين لان حقه في ذلك. قال ولو استوفى احدهما نصف نصيبه من الدين كان لشريكه ان يشاركه فيما قبض لما قلنا، ثم يرجعان على الغريم بالباقي، لانهما لما اشتركا فى المقبوض لابد ان يبقى الباقي على الشرط.

فصل:۔ مشترک قرض کا بیان

کتاب قدوری میں ہے کہ اگر دو آدمیوں نے مشترک طور پر کچھ رقم ایک شخص کو بطور قرض دی۔ پھر ان میں سے ایک نے اپنے حصہ قرض کے عوض قرض دار سے ایک کپڑا لے کر صلح کر لی تو اس کے دوسرے شریک کو اختیار ہوگا کہ اگر چاہے تو اپنا حصہ یعنی باقی نصف قرضہ کی وصولی کے لئے قرض دار کے پیچھے لگ جائے یا یہ کہ اسی وصول شدہ کپڑے میں سے آدھا خود لے۔ البتہ

اس صورت میں کہ اس کا شریک اس کے چوتھائی قرضہ کی وصولی کا ضامن ہو جائے۔ (یعنی اس کے نصف قرضہ میں سے ایک چوتھائی کی وصولی کا وہ ضامن ہو جائے اور دوسری چوتھائی جس طرح سے ہو خود وصول کر لے' اس صورت میں اپنے شریک کے وصول شدہ کپڑے کو اسی کے لئے چھوڑ دے) اس مسئلہ میں ایک اصل یہ ہے کہ دو شریکوں میں جو قرضہ مشترک ہو تو ان دونوں میں سے جو کوئی بھی جتنا کچھ بھی وصول کرے اس کے دوسرے شریک کو یہ اختیار ہوگا کہ اس وصول شدہ میں خود بھی شریک ہو جائے۔ یعنی جو کچھ بھی اس نے وصول کیا ہے اس میں سے اپنے حصہ کے مطابق بانٹ لے کہ اس دوسرے نے وصول کر کے زیادہ حق لے لیا ہے اس طرح سے کہ نقد حق کو ادھار حق پر فضیلت ہوتی ہے۔

کیونکہ قرضہ کی وصولی کے بعد ہی اس کی مالیت کا صحیح حال معلوم ہوتا ہے۔ یعنی جس نے ابھی تک وصول نہیں کیا ہے گویا وہ خالی ہاتھ ہے۔ (بے یقینی کی سی کیفیت رہتی ہے) اور جس نے وصول کر لیا اس کو فی الفور قرضہ کی مالیت حاصل ہو گئی ہے اور وہ مطمئن ہو چکا ہے۔) تب یہ کہنا ہوگا کہ قرض کی مالیت میں شرکت کے باوجود اپنے حق سے زیادہ پالیا ہے۔ اور یہ زیادتی اصل حق سے متعلق ہوتی ہے۔ اس لئے اس کی مثال ایسی ہوگی جیسے کسی کی مشترک باندی سے بچہ پیدا ہوا۔ یا مشترک درخت سے کچھ پھل ہاتھ لگا تو اس کے ہر ایک شریک کو اس کے حصہ کے مطابق اس میں شریک بننے کا حق حاصل ہوگا۔ البتہ یہ بات معلوم ہونی چاہئے کہ ایک شریک نے جو کچھ بھی اپنے مقروض سے حاصل کیا ہے دوسرے شریک کی شرکت اختیار کرنے سے پہلے وہ اسی شریک کی ملکیت سمجھی جائیگی جس نے اسے وصول کیا ہے کیونکہ اس نے جو کچھ وصول کر لیا ہے اب دین نہیں بلکہ عین ہو گیا ہے۔ جبکہ مال دین اور مال عین میں مغایرت ہوتی ہے یعنی دونوں علیحدہ علیحدہ چیزیں ہوتی ہیں۔ پھر اس عین کو اپنے حق کے بدلہ میں لیا ہے اس لئے وہی اس کا مالک ہوگا۔ اسی بناء پر اس مال میں اب جو کچھ بھی وہ تصرف کرے گا مثلاً: اسے بیچ دینا یا دوسرے کو ھبہ کر دینا، آزاد کر دینا وغیرہ وہ صحیح ہو جائے گا اور عمل نافذ ہوگا۔ مگر اپنے دوسرے شریک کا اس کے حصہ کے مطابق ضامن ہوگا۔ اسی وجہ سے مسئلہ کی وضاحت کرتے ہوئے کہا گیا ہے مگر اس صورت میں کہ اپنے شریک کے چوتھائی قرضہ کا ضامن ہو اور جب قرضہ کا ضامن ہوگا تو اس کے قبضہ میں لی ہوئی چیز میں شریک نہیں ہو سکتا ہے۔

پھر یہ بھی معلوم ہونا چاہئے کہ قرضہ مشترک سے یہ مراد ہے کہ دونوں شریک کے قرضہ کے واجب ہونے کا کوئی ایک ہی سبب ہو۔ جیسے کہ دونوں شخصوں نے متحد ہو کر کوئی چیز ایک ہی بولی یا ایک ہی صفقہ سے دوسرے کے پاس فروخت کی ہو مثلاً: دو آدمیوں نے اپنے مشترکہ مال یا اپنی مشترک میراث کو ایک ہی صفقہ میں دو ہزار کے عوض فروخت کیا تو یہ رقم (دو ہزار روپے) دونوں کے درمیان مشترک ہوگی۔ اور ان کی وصولی سے پہلے تک خریدار ان کا مقروض ہوگا۔ اور دوسری مثال، مثلاً: دونوں کے مشترک مال کو کسی نے ضائع کر دیا تو اس کے عوض جو رقم بھی حاصل ہوگی وہ ان دونوں کے درمیان مشترک ہوگی۔ اتنی باتیں معلوم ہو جانے کے بعد اب ہم یہ کہتے ہیں کہ کتاب کے مسئلہ میں جس شریک نے صلح نہیں کی ہے اسے اس بات کا اختیار ہوگا کہ وہ اصل قرض دار کا دامن پکڑے کیونکہ اس کا حصہ تو اصل میں اسی مقروض پر باقی ہے کیونکہ وصول کر لینے والے ساتھی نے تو صرف اپنا جائز حق وصول کیا ہے۔ لیکن جس نے مصالحت نہیں کی ہے اس کا اپنا شریک رہنے کا حق باقی ہے۔ اسی طرح اسے یہ بھی حق ہوگا کہ جس کپڑے پر اس کے دوسرے ساتھی نے مصالحت کی ہے اس میں سے اپنا نصف حق وصول کر لے۔ کیونکہ اس کپڑے میں اس شریک کا حق بھی باقی رہ گیا ہے۔ البتہ اگر اس صورت میں دوسرا ساتھی ہی کہہ دے کہ میں تمہارے چوتھائی قرضہ کا ضامن ہوں تب وہ اس کپڑے سے حصہ نہیں پائے گا کیونکہ اس کا اصل حق تو قرضہ میں ہے اور اس کپڑے میں نہیں ہے۔

قال ولو استوفی الخ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر دو شریک میں سے ایک نے اپنا نصف حصہ قرض کا مقروض سے وصول کر لیا تو اس کے دوسرے شریک کو یہ اختیار ہوگا کہ اس کے ساتھی نے جو کچھ بھی وصول کیا اس میں خود بھی شریک بن جائے۔ کیونکہ ہم نے ابھی اوپر بیان کر دیا ہے کہ مشترک قرضہ میں سے ایک کے کچھ وصول کرنے سے اس کا دوسرا شریک بھی

اس وصول شدہ کا حصہ دار ہونیکا اختیار رکھتا ہے۔ پھر یہ دونوں شریک مل کر اس مقروض سے اپنا باقی قرض وصول کریں گے۔ کیونکہ جب شریک اس وصول شدہ مال میں بھی شریک ہوگئے تو جو کچھ باقی رہ گیا ہے لامحالہ اس میں بھی دونوں برابر کے شریک ہوں گے۔

توضیح:۔ فصل: مشترک قرض کا بیان اگر دو آدمیوں کا تیسرے پر مشترک قرض باقی ہو اور ان میں سے ایک اپنا پورا حصہ یا کچھ حصہ مقروض سے وصول کرلے تو دوسرے کا حق کس سے کس طرح وصول ہوگا؟ مشترک قرض ہونے کی مراد، مسائل کی تفصیل، حکم، دلائل۔

قال ولو اشترى احدهما بنصيبه من الدين سلعة كان لشريكه ان يضمنه ربع الدين لانه صار قابضا حقه بالمقاصة كملا لان مبنى البيع على المماكسة بخلاف الصلح لان مبناه على الاغماض والحطيط فلو الزمناه دفع ربع الدين يتضرر به فيتخير القابض كما ذكرناه ولا سبيل للشريك على الثوب في البيع لانه ملكه بعقده والاستيفاء بالمقاصة بين ثمنه، وبين الدين، وللشريك ان يتبع الغريم في جميع ما ذكرنا لان حقه في ذمته باق لان القابض استوفى نصيبه حقيقة لكن له حق المشاركة فله ان لا يشاركه فلو سلم له ما قبض ثم توى ما على الغريم له ان يشارك القابض لانه انما رضي بالتسليم ليسلم له ما في ذمة الغريم ولم يسلم، ولو وقعت المقاصة بدين كان عليه من قبل لم يرجع عليه الشريك لانه قاض بنصيبه لا مقتض ولو ابرأه عن نصيبه فكذلك لانه اتلاف، وليس بقبض، ولو ابرأه عن البعض كانت قسمة الباقي على ما بقي من السهام، ولو اخر احدهما عن نصيبه صح عند ابي يوسف اعتبارا بالابراء المطلق ولا يصح عندهما لانه يؤدي الى قسمة الدين قبل القبض، ولو غصب احدهما عينا منه او اشتراه شراء فاسدا وهلك في يده فهو قبض والاستيجار بنصيبه قبض وكذا الاحراق عند محمد خلافا لابي يوسف، والتزوج به اتلاف في ظاهر الرواية وكذا الصلح عليه عن جناية العمد.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر قرض دینے والے دو شریکوں میں سے ایک نے اپنے دیئے ہوئے قرض کے حصہ کے عوض مقروض سے کچھ سامان خرید لیا تو اس کے شریک دوسرے قرض دار کو یہ اختیار ہوگا کہ اپنے اس شریک قرض دار سے اپنے چوتھائی قرض کا تاوان وصول کرلے۔ (ف۔ چوتھائی اس صورت میں وصول کرے جبکہ دونوں قرض دینے میں برابر کے شریک ہوں۔ یعنی دونوں نے دیتے وقت کم و بیش کر کے قرض نہ دیا ہو بلکہ برابر دیا ہو۔)۔ لانہ صار قابضا الخ:۔ کیونکہ جس شریک خریدار نے اپنے حصہ کے قرض کے عوض مال خریدا ہے اس نے تو اپنا حق پورا پورا ہی خریدا ہے (اس میں کوئی رعایت نہیں کی ہے یعنی جتنی رقم قرض کی تھی اس کا پورا مال خرید لیا ہے) کیونکہ بیع اور کاروبار کی بنیاد ہی مماکسہ ہے یعنی کہ بیچنے والا اپنے مال کا پورا پورا عوض جتنا ممکن ہو سکے دوسرے سے وصول کرے جبکہ خریدار اس مال کو اپنی کم سے کم رقم سے حاصل کرے۔ بخلاف صلح کرنے کے کیونکہ صلح کرنے میں اپنے حق سے چشم پوشی اور رعایت کرنی ہوتی ہے۔ اس حالت میں اگر ہم صلح کرنے والے کے ذمہ چوتھائی قرض کو لازم کردیں تو اس صلح کرنے والے کو انجام کار نقصان برداشت کرنا ہوگا۔ اسی لئے اس پر چوتھائی قرض کو لازم نہ کر کے اسے اختیار دیا گیا ہے جیسا کہ ابھی اوپر میں گزر گیا ہے۔

(ف۔ یعنی اس نے صلح کرتے وقت غالباً چشم پوشی اور رعایت سے کام لیا ہوگا مثلاً: قرض خواہ نے دونوں سے مجموعۃً سو روپے قرض کے طور پر لئے جس میں ہر ایک کا حصہ آدھا تھا یعنی پچاس پچاس روپے دونوں کے تھے۔ اب ان میں سے ایک اپنے حصے کے پچاس روپے سے اپنی ضرورت پر چالیس روپے ہی وصول کرنے پر راضی ہوگیا اور صلح کرلی۔ جس کا نصف ۲۰ روپے ہی

ہوتے ہیں اسی صورت میں اگر اس پر یہ لازم کر دیا جائے کہ وہ اپنے حصہ کی پوری رقم کا نصف دوسرے کو ادا کر دے تو اسے پچاس روپے کے آدھے پچیس روپے دوسرے کو ادا کرنے لازم ہوں گے جبکہ اس نے صرف چالیس روپے ہی پائے ہیں اس طرح اس نصف پچیس روپے دینے سے پانچ روپے اپنی جیب سے ادا کرنے ہوں گے۔ اسی لئے ہم نے اسے یہ اختیار دیا ہے کہ چاہے تو چوتھائی قرض ادا کر دے اور نہ چاہے تو نہ دے۔ اور اس مسئلہ میں دوسرے ساتھی نے اپنے قرض کے عوض سامان خریدتے وقت کسی کمی وبیشی اور رعایت کے بغیر اپنا پورا حق وصول کر لیا ہوگا اور اس نے اپنا پورا حق پالیا تو اسے نصف کا نصف یعنی اپنے قرض کا نصف اور پورے قرضہ کی چوتھائی اسپر لازم کرنے میں کچھ نقصان نہ ہوگا۔

ولاسبیل للشریك الخ: اور غیر قابض شریک کو کپڑا خریدنے والے شریک سے اس کے خریدے ہوئے کپڑے میں شریک کرنے (یا شرکت کا حق دار بننے) کی کوئی وجہ نہیں ہے۔ کیونکہ وہ ایک جائز طریقہ سے یعنی اپنے عقد بیع سے اس کپڑے کا مالک ہوا ہے۔ اور اس کپڑے کی قیمت اور اس کے باقی قرضہ کے درمیان مقاصہ (برابر سرابر) یعنی بدلہ واقع ہو جانے سے یہ لازم آیا کہ اس نے اپنے قرضہ کا پورا حصہ پالیا ہے۔ (ف۔ یعنی صراحۃً اس نے اپنا قرضہ وصول نہیں کیا ہے اور جب اس نے اپنا قرضہ صراحۃً یا براہ راست وصول نہیں کیا ہے تو دوسرا شریک اس کا پورا ساجھی اور شریک نہیں ہو سکتا ہے کیونکہ ایک کی خریدی ہوئی چیز میں دوسرے کے شریک ہونیکا کوئی اختیار نہیں ہے) **وللشریك ان یتبع الخ**: اور غیر قابض شریک کو مذکورہ تمام صورتوں میں یہ اختیار ہوتا ہے کہ اپنے اس قرض دار کا دامن پکڑے رہے اور اپنے حق کی وصولی کے لئے اس سے تقاضا کرتا رہے کیونکہ ابھی تک قرض دار کے ذمہ اس کا حق باقی رہ گیا ہے۔ کیونکہ اس کے دوسرے شریک نے جو کچھ وصول کیا ہے وہ دراصل صرف اس کا ذاتی حق ہے۔ البتہ اسے اتنا حق یہ رہ جاتا ہے کہ اپنے دوسرے شریک کو بھی اس حاصل شدہ میں شریک کر لے۔ لہٰذا اس کو بھی اختیار ہوگا کہ اپنے شریک کے اس حاصل شدہ میں شریک بن جانا قبول کرے یا نہ کرے۔

فلو سلم له الخ پھر جب وصول کرنے والے شریک نے اپنے شریک کو وصول شدہ مال مثلاً کپڑا میں شریک ہونے کے لئے حوالہ کیا مگر دوسرے نے اسے ابھی تک قبضہ میں لے کر تقسیم نہیں کیا یا اپنا حصہ وصول نہیں کیا۔ بلکہ اسی کے پاس رہنے دیا اتنے میں اس قرض دار پر جو کچھ باقی تھا وہ سب کا سب کسی طرح ضائع ہو گیا مثلاً: مقروض مفلسی کی حالت میں مر گیا تو اب اس شریک کو یہ اختیار ہو گیا کہ اس کے دوسرے شریک نے جو کچھ بھی وصول کر لیا ہے اس میں شریک ہو جائے۔ کیونکہ وہ تو اس شرط پر اپنا حصہ شریک کو دینے پر راضی ہوا تھا کہ قرض دار پر جو کچھ بھی باقی ہے وہ اسے مل جائے اور جب باقی حصہ کے ملنے کی امید بھی نہ رہی تب اسے شریک بن جانے کا پورا اختیار ہوگا۔ **ولو وقعت المقاصة الخ**: اور اگر اس مقروض کا کچھ مال ان دونوں قرض خواہوں میں سے کسی ایک پر پہلے سے باقی ہو اور اسی باقی کے عوض اپنے اس قرض خواہ کے قرض سے مقاصہ کر لیا یعنی دونوں نے اپنا اپنا حصہ دوسرے سے بے باق کر دیا یا وصول مان لیا تو اس کا دوسرا شریک اپنے اس شریک سے کچھ واپس نہیں مانگ سکتا ہے۔ کیونکہ ایسا کر کے ہر ایک نے اپنے حصہ سے قرض دار کا حصہ لیا ہے اور اپنا حصہ دوسرے نے کچھ وصول نہیں کیا ہے۔

ولوابرأہ عن نصیبه الخ: اور اگر دونوں قرض خواہوں میں سے ایک نے اس مقروض کو اپنے حصہ قرض سے بری کر دیا تو بھی اس کے دوسرے شریک کو یہ حق نہ ہوگا کہ اب اس بری کرنے والے سے کچھ مطالبہ کرے کیونکہ اس نے اسے اپنے مقروض کو بری کر کے اس سے کچھ وصول نہیں کیا ہے بلکہ کچھ اپنا ہی ضائع کیا ہے۔ **ولو ابراہ عن البعض الخ**: اور اگر اس قرض خواہ نے اپنا پورا حصہ بری کرنے یا معاف کرنے کی بجائے کچھ حصہ معاف کیا ہو تو باقی قرضہ کی تقسیم باقی حق کے حصہ رسدی کے موافق ہوگی۔ (ف۔ مقرومن پر مجموعۃً سو روپے دو آدمیوں کے باقی تھے۔ ان دونوں میں سے ایک نے اپنا نصف حصہ (پچاس روپے میں سے پچیس روپے معاف کر دیئے تو کل قرضہ میں سے چوتھائی معاف ہو جانے کے بعد اب پچھتر روپے باقی رہے ان میں سے معاف کرنے والے کے پچیس یعنی ایک حصہ اور دوسرے کے دو حصے یعنی پچاس مشترک باقی رہے۔ اس کے علاوہ اگر کچھ اور بھی وصول

کرلیا ہو تو وہ بھی ان دونوں میں ان کے حصہ کے موافق مشترک ہوگا۔

ولو اخر احد هما الخ: اور اگر دونوں قرض داروں میں سے ایک نے اپنا حصہ قرض ادا کرنے کے لئے کچھ وقت مثلاً ایک سال کی مہلت دی تو امام ابو یوسفؒ نے مطلقا معاف کر دینے پر قیاس کرتے ہوئے اس مہلت دینے کو صحیح بتایا ہے۔ یعنی یہ تاخیر ویسی ہی صحیح ہوگی جیسی کہ مطلقا کلیتہ معاف کر دینا صحیح ہوتا ہے۔ لیکن امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک یہ تاخیر صحیح نہ ہوگی۔ کیونکہ اس کا اثر یہ ہوگا کہ قرضہ پر قبضہ کرنے سے پہلے ہی اس کا بٹوارہ ہو جائے۔ (اس لئے کہ ان میں ایک جس نے معاف نہیں کیا ہے اس کا قرض غیر میعادی ہو یعنی اس کی ادائیگی کے لئے کسی وقت کی مہلت نہیں دی گئی ہے اسی بناء پر اس سے وہ فی الفور بھی مطالبہ کر سکتا ہے۔ مگر جس نے مہلت دیدی ہے اس کا قرض میعادی ہو گیا لہٰذا اس وقت کے آنے تک مقروض سے اس کا مطالبہ نہیں ہو سکتا ہے۔

ولو غصب احدهما الخ: اور اگر ان دونوں قرض داروں میں سے ایک نے اس قرض دار کی کوئی چیز غصب کر لی (یعنی ایسی چیز جس کی قیمت اس کے قرض کے حصہ کے برابر ہے) یا اس نے اس قرض دار سے کوئی چیز فاسد طریقہ (بیع فاسد) سے خریدی پھر خریدار کے قبضہ میں آنے کے بعد وہ چیز ضائع ہو گئی تو اسے اپنے حصہ کے قرضہ کا قبضہ کہا جائے گا۔ اسی طرح اگر اس نے حصہ کے عوض اس سے کوئی چیز کرایہ کے طور پر لی تو اسے بھی قبضہ ہی کہا جائے گا۔ اسی طرح اس کی چیز کو جلا دینا بھی امام محمدؒ کے نزدیک قبضہ ہی سمجھا جائے گا۔ لیکن امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اسے قبضہ نہیں مانا جائے گا۔ (اس کی صورت یہ ہوگی کہ دو میں سے ایک قرض خواہ نے اس مقروض کا کپڑا جو اس کے قرضہ کی قیمت کا ہو جلا دیا ہو۔ بعض فقہاء نے کہا ہے کہ ان دونوں ائمہ کا اختلاف اس صورت میں ہے۔ جبکہ اس نے آگ کا انگارہ پھینکا جس سے اتفاقاً مقروض کا کپڑا جل گیا کیونکہ اگر اس نے کپڑا لے کر قصداً جلایا ہو تو وہ بالاتفاق اس کا ضامن ہوگا۔ (ک)۔

والتزوج به الخ: اور اگر قرض دار کوئی عورت ہو اور دونوں نے اس عورت سے اپنے اپنے حصہ قرض کے عوض نکاح کر لیا تو ظاہر الروایہ میں اس نکاح سے اس پر قبضہ نہیں بلکہ رقم کو ضائع کرنا کہا جائے گا۔ اسی طرح مقروض سے اپنے قصداً زخمی کر دینے کے بعد اپنے قرض کے حصہ کے عوض صلح کر لی تو بھی اسے قبضہ نہیں بلکہ ضائع کرنا کہا جائے گا۔ (ف۔ یعنی اگر ایک قرض دار نے اپنے مقروض کو قصداً زخمی کر کے اپنے قرض کے حصہ کے عوض اس سے صلح کر لی تو گویا اس نے اپنا مال ضائع کر دیا اور اسے اپنا حصہ وصول کرنا نہیں کہا جائے گا۔ اسی بناء پر اس کے دوسرے قرض دار (شریک) کو یہ اختیار نہ ہوگا کہ اسے وصول کر لینا کہہ کر اپنے حصہ کی مقدار اس سے وصول کر لے۔

> توضیح: اگر دو قرض داروں میں سے ایک نے اپنے دیئے ہوئے قرض کے عوض مقروض سے کچھ سامان خرید لیا، کن کن صورتوں میں چند قرضداروں میں سے ایک کا اپنے مقروض سے کچھ حصہ وصول کر لینے سے اس کا شریک بھی اس میں حصہ دار ہو سکتا ہے؟ مسائل کی تفصیل، مثال، حکم، اختلاف ائمہ۔

قال واذا كان السلم بين شريكين فصالح احدهما عن نصيبه على راس المال لم يجز عند ابى حنيفة ومحمد وقال ابويوسف يجوز الصلح اعتبارا بسائر الديون وبما اذا اشتريا عبدا فاقال احدهما فى نصيبه، ولهما انه لو جاز فى نصيبه خاصة يكون قسمة الدين فى الذمة، ولو جاز فى نصيبهما لابد من اجازة الآخر بخلاف شرى العين، وهذا لان المسلم فيه صار واجبا بالعقد والعقد قام بهما فلا يتفرد احدهما برفعه، ولانه لو جاز لشاركه فى المقبوض فاذا شاركه فيه رجع المصالح على من عليه بذلك فيؤدى الى عود السلم بعد سقوطه،

قالوا هذا اذا خلطا رأس المال فام لم يكونا قد خلطاه فعلى الوجه الاول هو على الخلاف وعلى وجه الثاني هو على الاتفاق.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر بیع سلم کا مال یعنی مسلم فیہ دو شخصوں میں مشترک ہو اور ان میں سے ایک نے اپنے حصہ سے راس المال (اصل پونجی) پر صلح کرلی۔ یعنی راس المال میں سے اپنا حصہ لے کر سلم کا معاملہ ختم کرلیا تو یہ امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک یہ صلح جائز نہ ہوگی۔ **وقال ابو یوسفؒ الخ:** اور امام ابویوسفؒ نے فرمایا ہے کہ دوسرے قرضوں پر قیاس کرتے ہوئے یہ صلح بھی جائز ہوگی۔ یعنی جیسے دوسرے قرضوں میں صلح جائز ہے ویسے ہی یہاں بھی جائز ہے۔ اور اس مسئلہ پر بھی قیاس کرتے ہوئے جائز ہے کہ جیسے مشترک غلام خریدنا جائز ہوتا ہے بعض اگر ایسے دو مشترک قرض خواہوں نے مل کر ایک غلام خریدا پھر ان میں سے ایک نے اس سے اپنا حصہ واپس لے لیا یعنی شرکت ختم کردی تو جائز ہے۔ (ف بس دین کی صورت ہو یا نقد اور عین کی صورت میں دونوں پر قیاس کرنا صحیح ہے۔ اسی طرح بیع سلم میں بھی مسلم فیہ مال دین ہوتا ہے یعنی وہ نقد نہیں دیا جاتا ہے بلکہ اسے وقت آنے تک کے لئے باقی ہی رکھا جاتا ہے چنانچہ اگر دو شریکوں کا ایک شخص پر قرضہ باقی ہو پھر ان میں سے ایک شخص اپنے مقروض سے اپنے قرض کے حصہ کے برابر صلح کرے تو جائز ہوگی۔ اور اس کے دوسرے شریک کو یہ اختیار ہوتا ہے کہ اپنے شریک کے وصول شدہ مال میں شرکت کرلے۔ اور یہ بھی اختیار ہوتا ہے کہ اس مقروض شخص سے اپنا حصہ مانگ لے۔ اسی طرح تسلیم کے قرض میں بھی ایسا ہی حکم ہے۔ (ک)۔ پس یہ قیاس مال دین پر ہوا۔ اسی طرح اگر مال عین ہو مثلاً: اگر دونوں نے ایک غلام خریدا اب اگر ان میں سے ایک شخص اپنے حصہ کو لینے سے انکار کرکے اقالہ کرلے تو اپنے حصہ میں جائز ہوتا ہے۔ اسی طرح عقد سلم میں بھی ایک شریک اپنے حصہ میں اقالہ کرلے تو یہ بھی جائز ہوگا۔

ولهما انه لو جاز الخ: اور طرفین یعنی امام ابو حنیفہ وامام محمد رحمہما اللہ کی دلیل یہ ہے کہ اگر ایسی صلح جو صرف ایک شخص کے اس کے اپنے حصہ میں جائز مان لی جائے تو اس سے ایسے قرضہ کو تقسیم کرنا لازم آئے گا جو صرف ذمہ میں ثابت ہے یعنی ابھی تک اس پر قبضہ نہیں ہوا ہے۔ اور اگر اس سے دونوں شریک کے حصہ میں صلح جائز مانی جائے تو اس کے لئے دوسرے شریک کی اجازت کی ضرورت ہوگی جو نہیں پائی گئی ہے (ف۔ حاصل یہ ہوا کہ وہ قرضہ جو کسی کو ایک سے زائد آدمیوں نے دیا ہو وہ اس وقت تک مشترک ہی رہتا ہے جب تک کہ وصول نہ ہو جائے پھر وصول ہونے کے بعد جب اس کو قرض خواہوں میں تقسیم کردیا جائے تب وہ ہر ایک کا علیحدہ علیحدہ مملوک ہو جاتا ہے۔ اس قاعدہ سے یہ بات معلوم ہوئی کہ وہ قرض جب تک قرض دار کے ذمہ باقی ہو تب تک اس میں کسی ایک کی خاص ملکیت نہیں آتی ہے۔ پس جب کہ وہ کسی کا مخصوص حصہ نہیں ہوا تو مخصوص صلح سے وہ قرض کسی کے حصہ میں نہیں آسکتا ہے۔ کیونکہ ایسے مشترک مال میں کسی کا بھی حصہ مخصوص اور متعین نہیں ہوتا ہے اور اگر یہ صلح دونوں کے حصہ میں جائز ہو جائے یعنی مشترک مسلم فیہ میں جائز ہو تو اس میں دوسرے شریک کی اجازت کا ہونا ضروری ہوتا ہے۔ حالانکہ وہ اجازت مسئلہ مذکورہ میں نہیں پائی گئی ہے۔ لہٰذا ایسی صلح کسی طرح بھی جائز نہ ہوگی۔

بخلاف شرى العين الخ: بخلاف مال عین خریدنے کے بعد اگر دونوں قرض خواہوں نے ایک غلام خریدا تو اس میں کسی ایک شریک کا اقالہ جائز ہوگا کیونکہ اس صورت میں بیع موجود ہونے کی صورت میں عقد مکمل ہو جانے کے بعد اقالہ یا تصرف ہو رہا ہے اور ایک بار عقد مکمل ہو جانے کے بعد عاقدین میں سے ایک شخص اسے فسخ کرنا چاہتا ہے۔ جبکہ ایسی حالت میں دونوں کی حاضری ضروری نہیں ہوتی ہے۔ بخلاف قرض والے معاملہ کے کیونکہ قرض جب تک قبضہ میں نہ آجائے تب تک وہ ابتدائی حالت میں ہوتا ہے۔ اس لئے ایسے عقد کے لئے ابتداء دونوں کی حاضری ضروری ہوتی ہے۔ اس طرح دونوں مسئلوں کے درمیان فرق اسطرح ہوا کہ اگر مال عین ہو یعنی قرض کا معاملہ نہ ہو تو اس میں عقد ہو جانے کے بعد اقالہ ہوتا ہے اور قرض کے معاملہ میں عقد اپنی ابتدائی حالت میں ہوتا ہے اس لئے عاقدین کا ہونا ضروری ہوتا ہے اور جو مسلم فیہ ہوتا ہے وہ بھی نقد نہیں بلکہ قرض ہوتا

ہے اس لئے عاقدین کی موجودگی کے بغیر معاملہ فسخ نہیں ہو سکتا ہے۔

وهذا لان المسلم فيه الخ: اور اس کی دلیل یہ ہے کہ عقد سلم کرنے کی وجہ سے چونکہ دو شخصوں نے مل کر عقد کیا ہے اور اس کی وجہ سے مسلم فیہ (یعنی جس مال کے دینے پر بات ہوئی ہے) اس کا دینا لازم ہو چکا ہے۔ اور معاملہ ان دونوں کی رضامندی سے ہوا ہے اس لئے ان میں کسی ایک شخص کو اس عقد کے فسخ کر دینے کا اختیار نہ ہوگا۔ اور اسکی دوسری وجہ یہ بھی ہے کہ کسی ایک کے فسخ کرنے اور صلح کرنے کو اگر جائز مان لیا جائے تو اس صلح کرنے والے نے راس المال (اصل پونجی) میں سے جو کچھ بھی وصول کر لیا ہے اس میں از خود اس کا دوسرا فریق بھی برابر کا شریک ہو جائے گا۔ کیونکہ عقد طے کرنے میں وہ دونوں ہی شریک ہیں۔ اس بناء پر جب دوسرا شخص بھی شرکت کے دعویٰ سے اپنا حصہ اس سے لے لے گا تو دوسرا شخص یعنی صلح کرنے والا اس مقدار کو اس مسلم الیہ سے واپس لے گا۔ جس پر قرضہ موجود ہے۔ جس کا آخر نتیجہ یہ ہوگا عقد سلم ہو جانے کے بعد صلح کر لینے سے باطل ہو کر بھی اسے پھر سے صحیح مان لیا جائے (ف۔ کیونکہ جب ایک شریک نے عقد سلم سے حصہ لے لیا تو اس نے لیا ہے اتنا ہی مسلم فیہ جس مال پر معاملہ کیا ہے کو مسلم الیہ سے لے گا۔ کیونکہ اب بھی مسلم الیہ پر مسلم فیہ نصف باقی ہے۔ حالانکہ اس نے شریک سے صلح کر کے عقد سلم کو باطل کر دیا تھا اس وجہ سے یہ لازم آئے گا کہ جس عقد کو ایک بار فسخ کر دیا ہے وہی دوبارہ پھر صحیح ہو جائے۔ حالانکہ ایسا معاملہ باطل ہوتا ہے۔

قالوا هذا الخ: مشائخ نے فرمایا ہے کہ یہ حکم اس صورت میں ہوگا جبکہ دونوں شرکاء نے راس المال یعنی اپنا اپنا اصل مال ایک دوسرے کے ساتھ ملا دیا ہو۔ کیونکہ اگر دونوں کا مال علیحدہ علیحدہ رکھا ہوا ہو تو پہلا حکم ہوگا اور اس میں اختلاف آئمہ ہوگا۔ اور دوسری صورت مسئلہ میں تمام ائمہ کا اتفاق ہوگا۔ (ف۔ یعنی اگر دونوں شرکاء نے اپنا اپنا مال ایک دوسرے کے ساتھ نہ ملایا ہو بلکہ ہر ایک نے اپنے اپنے مال کو علیحدہ کر کے رکھا ہو تو بھی ایک شریک کی صلح جائز نہ ہوگی مگر ناجائز ہونے کی وجہ یہ نہ ہوگی کہ صلح کرنیوالا جو کچھ بھی وصول کرے گا اس میں دوسرے شریک کا بھی حصہ ہو گا یا اسے شرکت کا حق حاصل ہوگا۔ کیونکہ یہ حاصل شدہ مال صرف اس صلح کرنے والے کا ہوگا اس لئے دوسرا شریک اس میں شریک نہیں ہوگا بلکہ اس صورت میں تو صلح بالاتفاق جائز ہونی چاہئے۔ لیکن صلح ناجائز ہونا صرف پہلی صورت میں ہے۔ جس میں ائمہ کا اختلاف ہوتا ہے۔ اسی بناء پر امام ابو حنیفہؒ وامام محمدؒ کے نزدیک اگر یہ صلح فقط صلح کرنے والے کے حق میں جائز ہو تو مسلم الیہ کے ذمہ جو قرضہ ہے اس کی تقسیم اس پر قبضہ سے پہلے ہی ہونی چاہئے خواہ دونوں شرکاء نے اپنا مال ملا کر رکھا ہو یا علیحدہ کر کے رکھا ہو۔ مگر امام ابو یوسفؒ کے نزدیک جائز ہے اور کفایہ میں مذکور ہے کہ اگر سلم کرتے وقت ایک ہی عقد میں شریک نے اپنا اپنا راس المال جمع کر کے دیا ہو یا علیحدہ علیحدہ دیا ہو ان دونوں ہی صورتوں کے درمیان ائمہ کا اختلاف ثابت ہے۔ لیکن ملا کر دینے کی صورت میں طرفین کے نزدیک اس صلح کے باطل ہونے کی دو وجہیں ہوتی ہیں۔ لیکن ملا کر نہ دینے کی صورت میں ایک ہی وجہ سے صلح باطل ہوگی۔ یعنی نہ ملانے کی صورت میں جو کچھ وصول کیا ہے اس میں اس کے دوسرے شریک کو وصول کرنے کا کوئی اختیار نہیں ہوتا ہے۔ لیکن قبضہ سے پہلے ہی اس کی تقسیم لازم آجاتی ہے حالانکہ ایسا کرنا باطل ہوتا ہے۔ اسی لئے صلح کا کام بھی باطل ہوتا ہے۔ فافہم۔ واللہ تعالٰے اعلم۔

توضیح: اگر دو آدمیوں نے مل کر عقد سلم کر کے رقم ادا کر دی پھر ان میں سے ایک نے اپنا حصہ مال واپس لے کر اس سے صلح کر لی یعنی اس عقد کو ختم کر دیا۔ مال اور مال دین کے حکم کے درمیان فرق، مسائل کی تفصیل، حکم، ائمہ کرام کا اختلاف، دلائل

فصل فی التخارج. قال واذا كانت التركة بين ورثة فاخرجوا احدهم منها بمال اعطوه اياه والتركة عقار او عروض جاز قليلا كان ما اعطوه اياه او كثيرا، لانه امكن تصحيحه بيعا، وفيه اثر عثمان فانه صالح تماضر

الاشجعية امرأة عبد الرحمن بن عوف عن ربع ثمنها على ثمانين الف دينار.

فصل۔ تخارج کا بیان

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر ترکہ کے مال کے کئی وارث ہوں اور وہ تمام اپنی رضا اور رغبت کے ساتھ ان میں سے کسی کو کچھ نقد مال دیکر خواہ ان کے اپنے ملنے والے حصہ سے وہ مال کم ہو یا زائد دے کر مطمئن کر دیں اور وہ مال غیر منقولہ جائیداد ہو یا اسباب میں سے ہو تو جائز ہوگا۔ اگرچہ وہ مال جو اسے دیا جارہا ہو تھوڑا ہو یا زیادہ ہو۔ کیونکہ اس طرح کی صلح کو بیع کی صورت میں صحیح کر لینا ممکن ہے (یعنی یہ کہا جاسکتا ہے کہ اس کے ملنے والے حصہ کو اس نقد مال کے عوض خرید لیا گیا ہے) اور اس کے اس طرح جائز کہنے میں حضرت عثمان غنیؓ خلیفہ وقت کا اثر ہے۔ کیونکہ آپ رضی اللہ عنہ نے حضرت عبدالرحمٰن ابن عوف رضی اللہ عنہ کی اہلیہ تماضر بنت اصبغ اشجعیہ کے ساتھ مصالحت کر کے ان کے شوہر کے ترکہ میں سے آٹھویں حصہ میں سے چوتھائی کے اسی ہزار دینار دے کر ان کو راضی کر دیا تھا۔ (ف۔ معلوم ہونا چاہئے کہ حضرت تماضر بنت اصبغ ایک شاعرہ تھیں اور وہ رسول اللہ ﷺ پر ایمان لے آئی تھیں۔ ان کے بارے میں یہ روایت ہے کہ یہ بادشاہ عرب امرء القیس کی نسل سے تھیں۔ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عبدالرحمٰن بن عوف رضی اللہ عنہ کے ساتھ ان کے نکاح کی اجازت فرمائی تھی۔ لیکن یہ اپنی فطرت اور مزاج کے اعتبار سے نازک مزاج اور کچھ بد خلق تھیں اور وہ اس وقت اپنے شوہر سے دو طلاقیں پا کر رجعت کی حالت میں آگئی تھیں۔ پھر جب شوہر یعنی عبدالرحمٰن رضی اللہ عنہ بیمار پڑ گئے تو تیسری طلاق بھی ان کو دیدی۔ اور اس کی عدت ختم ہو جانے کے بعد شوہر نے انتقال کیا تھا۔

اور بظاہر عدت ختم ہو جانے کی وجہ سے یہ اجنبیہ ہو جانے کی بناء پر زوجیت کی میراث پانے کی حقدار باقی نہیں رہیں تھیں۔ مگر خلیفہ وقت حضرت عثمانؓ نے اس طلاق دینے کو میراث سے محروم کر دینے کے لئے راہ فرار بتا کر میراث دلائی تھی۔ جیسا کہ ابن سعدؒ نے اپنی کتاب طبقات میں ذکر فرمایا ہے اور یہ بھی ممکن ہے کہ شاید ان کی عدت میں رہتے ہوئے انہوں نے انتقال کیا ہو۔ لیکن حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کا فیصلہ عدت گزر جانے کے بعد صادر ہوا ہو۔ کیونکہ روایت کے الفاظ یہ ہیں کہ جب عبدالرحمٰن بیمار ہوئے تو (اپنی بیوی) تماضر کو تیسری طلاق بھی دیدی تب حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے عبدالرحمٰن ابن عوف سے عدت ختم ہو جانے کے بعد تماضر کو میراث دلائی۔ بس اس روایت کا مطلب ہمارے نزدیک یہی ہے کہ تماضر کی عدت طلاق ختم ہونے کے بعد ہی ان کے لئے میراث پانے کا حکم صادر فرمایا تھا اگرچہ حضرت عبدالرحمٰن بن عوفؓ کا انتقال ان کی عدت ہی کے زمانہ میں ہوا ہو۔ پھر یہ سوال ہوتا ہے کہ حضرت عوف رضی اللہ عنہ کی کل اہلیہ کتنی تھیں یعنی تماضر کے علاوہ دو تھیں یا تین تھیں یعنی مجموعہ تین تھیں یا چار۔ چنانچہ مصنف ہدایہؒ کے کلام سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ کل چار ازواج تھیں۔ یوں عام مسئلہ کے لحاظ سے کہ صاحب اولاد شوہر کی اہلیہ کا کل مال میں آٹھواں حصہ ہوتا ہے اور وہ ایک ہو یا چار تک ہوں ان میں تقسیم کر دیا جاتا ہے۔

بس جبکہ روایت سے یہ معلوم ہوا کہ حضرت تماضر نے مجموعۃ آٹھویں حصہ میں سے چوتھائی حصہ پایا تھا تو اس سے معلوم ہوا کہ اس وقت کل چار ازواج تھیں جس میں سے میراث کا حصہ ان کو اسی ہزار دینار ملا تھا۔ لیکن کسی روایت سے وضاحت کے ساتھ یہ بات ثابت نہیں ہوتی ہے کہ ازواج ان کے علاوہ دو تھیں یا تین تھیں۔ کیونکہ عبدالرزاقؒ نے عمرو بن دینار سے یہ روایت کی ہے کہ ایک بیوی کو آٹھویں کی تہائی میں سے اسی ہزار درہم ملے اور یہ روایت مرسل صحیح ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ وہ کل تین ازواج تھیں۔ اور اسی ہزار درہم ملے تھے۔ لیکن طبقات میں حضرت بن سعد کی روایت میں حضرت عبدالرحمٰن بن عوف رضی اللہ عنہ کے صاحبزادہ محمد بن عبدالرحمٰن سے روایت ہے کہ جب حضرت عبدالرحمٰن بن عوفؓ نے وفات پائی تو ترکہ کی دوسری بہت

سی چیزوں کے علاوہ اتنا سونا چھوڑا تھا کہ اسے کلہاڑیوں سے بھی کاٹنا پڑا تھا۔ جس سے لوگوں کے ہاتھ چھلنے لگے تھے۔ اور چار ازواج چھوڑی تھیں جن میں سے ایک کو اسی ہزار دے کر اس کے حق وراثت سے علیحدہ کر دیا گیا تھا۔ اس کی اسناد بھی جید ہے۔ اور بظاہر اس اسی ہزار سے دینار ہی مراد ہیں۔ اس وجہ سے یہ روایت مصنفؒ کے قول کے موافق ہوگی۔ اور واقدی وابن سعدؒ کی روایت میں چوتھی عورت کا حصہ ایک لاکھ لکھا ہے۔ ان میں تطبیق و توفیق دینے کی بظاہر ایک صورت ہوتی ہے کہ تماضر کو ان عورتوں میں شامل کر کے چار اور ان سے علیحدہ کر کے شمار کرنے سے بعد کے ترکہ میں جو شامل رہیں وہ تین ہی تھیں۔ فافہم، واللہ تعالیٰ اعلم۔ (م۔ت) پھر یہ بھی معلوم ہونا چاہئے کہ مذکورہ تفصیل اسی صورت میں ہے جبکہ ترکہ نقد سونا چاندی کے سوا زمین، مکان اور دوسرے اسباب ہوں تو اس وقت صلح کے عوض میں کم دیا جائے یا زیادہ دیا جائے سب جائز ہوتا ہے۔ کیونکہ اگر ترکہ صرف سونا اور چاندی ہو یا اس کے ساتھ دوسری چیزیں بھی ہوں تو اس کا حکم مصنفؒ اس کے بعد ہی ذکر فرما رہے ہیں۔

توضیح:۔ فصل: تخارج کا بیان تخارج کی اصطلاحی تعریف، حکم، اس کی شرطیں، اگر آدمی کے مرجانے کے بعد یا اس کے قریب ہی اس کے ترکہ کے وارثوں میں سے کسی کو باضابطہ ترکہ نہ دے کر منجملہ مال کم ہو یا زیادہ دے کر اس کی رضامندی کے ساتھ صلح کر لی جائے، حکم، تفصیل، دلائل

التخارج۔ شریعت میں تخارج کی صورت یہ ہے کہ وارثوں کا جو حق شرعی مال ترکہ میں ہوتا ہے۔ ان وارثوں کے درمیان ان کی رضامندی اور خوشی کے ساتھ کسی وجہ سے کسی وارث کو کچھ مال دے کر ان لوگوں سے علیحدہ کر دینا۔ اگر واقعۃً سب کی رضامندی سے ہو تو جائز ہے۔ لیکن اس کے لئے پہلی شرط یہ ہے کہ کل یا کچھ ترکہ کا مال قرضہ میں پھنسا ہوا نہ ہو۔ اور دوسری شرط یہ ہے کہ جو کچھ اسے دیا جا رہا ہو وہ اس کے اس ترکہ کی جنس سے زائد ہو اور بعضوں کے نزدیک ایک شرط یہ ہے کہ صلح کے وقت یہ بات معلوم ہو کہ ترکہ میں جو عین مال ہیں وہ کس جنس کے ہیں۔ (ع)۔

قال وان كانت التركة فضة فاعطوه ذهبا او كان ذهبا فاعطوه فضة فكذلك لانه بيع الجنس بخلاف الجنس فلا يعتبر التساوى ويعتبر التقابض فى المجلس لانه صرف غير ان الذى فى يده بقية التركة ان كان جاحدا يكتفى بذلك القبض لانه قبض ضمان فينوب عن قبض الصلح وان كان مقرا لابد من تجديد القبض لانه قبض امانة فلا ينوب عن قبض الصلح، وان كانت التركة ذهبا وفضة وغير ذلك فصالحوه على فضة او ذهب فلابد ان يكون ما اعطوه اكثر من نصيبه من ذلك الجنس حتى يكون نصيبه بمثله والزيادة لحقه من بقية التركة، احترازا عن الربوا، ولابد من التقابض فيما يقابل نصيبه من الذهب والفضة لانه صرف فى هذا القدر ولو كان بدل الصلح عرضا جاز مطلقا لعدم الربوا، ولو كان فى التركة الدراهم والدنانير وبدل الصلح دراهم ودنانير ايضا جاز الصلح كيف ما كان صرفا للجنس الى خلاف الجنس، كما فى البيع لكن يشترط التقابض للصرف.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر ترکہ چاندی ہو اور لوگوں نے اسے سونا دیا یا ترکہ سونا ہو اور لوگوں نے اس کے عوض چاندی دی تو بھی یہی حکم ہے۔ تھوڑے پر راضی کر لیا جائے یا زیادہ پر ہر طرح جائز ہے۔ کیونکہ اس طرح ایک جنس کو اس کے برخلاف جنس کے عوض بیچنا پایا جاتا ہے اس لئے ان میں برابری کا ہونا ضروری نہیں ہے۔ البتہ یہ شرط ضروری ہے کہ اسی ایک مجلس ہی میں دونوں پر قبضہ ہو جانا چاہئے۔ کیونکہ یہ اصطلاحاً بیع صرف کی صورت ہوتی ہے۔ پھر یہ بھی جاننا ضروری ہے کہ جس وارث کے قبضہ میں باقی ترکہ موجود ہو اگر وہ اپنے قبضہ میں اس ترکہ کے ہونے کا منکر ہو یعنی وہ یہ کہتا ہو کہ میرے قبضہ میں ترکہ کا کوئی مال موجود نہیں ہے تو اس کے لئے کسی نئے قبضہ کے ہونے کی ضرورت نہیں ہو بلکہ اسی قبضہ پر ہی اکتفاء کر لیا جائے گا۔

کیونکہ اس کے اپنے قبضہ میں ترکہ کے انکار کی وجہ سے اس کا قبضہ ضمانتی قبضہ ہو گا یعنی وہ اس انکار کی وجہ سے اس مال کا ضامن ہو گیا ہے۔ لہٰذا اس کا موجودہ قبضہ صلح کا نائب ہو گا۔ یعنی صلح کی وجہ سے جو قبضہ لازم آئے گا اس کے لئے اس کا موجودہ قبضہ ہی (اگرچہ وہ اس کا منکر بھی ہے پھر بھی) کافی ہو گا۔

اور اس کے برعکس وہ وارث جس کے قبضہ میں باقی ترکہ موجود ہو وہ اس کے رہنے کا اقرار بھی کرتا ہو یعنی وہ کہتا ہو کہ ہاں ترکہ کا باقی مال میرے پاس ہے تو صلح کا معاملہ ہو جانے کے بعد اس پر پھر سے بالکل نیا قبضہ پایا جانا ضروری ہے۔ کیونکہ فی الحال اس کے قبضہ میں جو مال ہے وہ بطور امانت ہے اسی لئے یہ قبضہ صلح کا نائب نہ ہو گا۔ (ف۔ خلاصہ کلام یہ ہوا کہ جب کسی وارث کو اس کے نقد ترکہ کے عوض ترکہ کا مال دے کر اس کے پانے والے حصہ سے صلح کی گئی اور اس کو ترکہ میں شرکت سے علیحدہ کر دیا گیا اور اسے دیا جانے والا اس کے موجودہ ترکہ کے مال سے جنس میں مختلف ہو مثلاً: سونے کے بدلے چاندی یا چاندی کے بدلہ اسے سونا دیا گیا تو اس جنس کے مختلف ہو جانے کی وجہ سے یہاں بیاج یعنی سودی معاملہ ہونے کا احتمال نہیں رہے گا اور اگر یہ نقدی بیع صرف کی ہو تو یہ ضروری ہو گا کہ جس وارث کو آئندہ ترکہ کا مال پانے سے علیحدہ کر دیا گیا ہے وہ عوض صلح پر قبضہ کر لے اور ترکہ پر قابض شخص یعنی جس کے قبضہ میں ترکہ امانت کے طور پر ہے وہ بھی اسی مجلس میں مبادلہ کے ہونے کی وجہ سے جدید قبضہ کرے کیونکہ ایسا قبضہ ضمانتی ہوتا ہے یعنی اس کا ضمان دینا لازم ہوتا ہے۔ اس لئے اس کا پہلا امانتی قبضہ اس قبضہ کے قائم مقام نہ ہو گا۔ البتہ اگر ترکہ پر قبضہ رکھنے والا وارث اس امانت سے انکار کر دے تب وہ ضامن ہو جائے گا اور اس کا قبضہ ضمانتی قبضہ کہلائے گا۔ اسی لئے وہ اس ضمانتی قبضہ کا نائب ہو سکتا ہے۔

وان کانت الترکۃ الخ اور اگر ترکہ میں سونا چاندی اور اس کے علاوہ دوسری چیزیں بھی ملی جلی ہوں اور وارثوں نے ان میں سے ایک کو صرف سونے چاندی دے کر صلح کر لی تو اس صورت میں یہ بات ضروری ہو گی کہ ان لوگوں نے اسے صلح کے عوض جو کچھ دیا ہے وہ اس وارث کے اس جنس کے حصہ سے زیادہ ہو۔ یہاں تک کہ اس کے حصہ کے مقابلہ میں برابر نقد واقع ہو اور زیادتی اس کے ترکہ کے باقی حصہ کے مقابلہ میں ہو تاکہ وہاں بیاج اور سودی معاملہ سے محفوظ رہ جائے۔ یعنی اس وارث کے حصہ ترکہ میں بھی سونا و چاندی دوسری چیزوں کے ساتھ موجود ہو۔ اور جب اس کے حصہ سے سونا یا چاندی پر صلح کی تو اس کی مقدار اس کے نقد حصہ سے زیادہ ہونا چاہئے تاکہ اس میں سے اس حصہ کے سونا چاندی کے برابر اپنی جنس میں برابر ہو اور باقی اس کے ترکہ کے باقی حصہ کے برابر ہو۔ اس طرح بیاج نہ ہو سکے گا۔ پھر اس کے حصہ میں جو کچھ سونا اور چاندی ہو اس کے مقابل جتنا عوض نقد ہو اس پر اسی مجلس میں قبضہ کر لینا ضروری ہے۔ کیونکہ سونے اور چاندی کی اس مقدار میں یہ صلح بیع صرف کرنے کے معنی میں ہے۔ اور اگر اس صلح میں اس کا عوض کچھ اسباب ہو تو پھر اس پر قبضہ ہو یا نہ ہو ہر صورت یہ جائز ہے۔ کیونکہ اس میں کسی طرح بھی بیاج کی صورت پیدا نہیں ہوتی ہے۔

ولو کان فی الترکۃ الخ: اور اگر ترکہ میں درہم و دینار دونوں چیزیں ہوں اور صلح کے عوض میں بھی دینار و درہم دونوں ہوں تو ہر طرح صلح جائز ہو گی یعنی مقدار میں کسی طرف سے کم ہو یا زیادہ۔ اس صورت سے کہ ایک جنس کو دوسری جنس کے مقابلہ میں فرض کیا جائے گا یعنی ایک کے دینار کو دوسرے کے درہم کے مقابلہ اور ایک کے درہم کو دوسرے کے دینار کے مقابلہ میں فرض کیا جائے گا۔ جیسے کہ بیع میں ہوتا ہے لیکن ایک ہی مجلس میں دونوں کا اپنے مال پر قبضہ کر لینا شرط ہے۔ کیونکہ یہ بیع صرف ہے۔

توضیح: تخارج کی صورت میں اگر باقی ترکہ سونا یا چاندی یا اسباب وغیرہ ہو پھر مال ترکہ جس کے قبضہ میں ہو وہ اس کا اقرار کر رہا ہو یا انکار کر رہا ہو، مسائل کی تفصیل، حکم، دلائل

قال وان كان في التركة دين على الناس فادخلوه في الصلح على ان يخرجوا المصالح عنه ويكون الدين لهم فالصلح باطل، لان فيه تمليك الدين من غير من عليه وهو حصة المصالح، وان شرطوا ان يُبرىء الغرماء منه ولا يرجع عليهم بنصيب المصالح فالصلح جائز، لانه اسقاط او هو تمليك الدين ممن عليه الدين وهو جائز، وهذه حيلة الجواز واخرى ان يُعجّلوا قضاء نصيبه متبرعين وفي الوجهين ضرر لبقية الورثة، والاوجه ان يقرضوا المصالح مقدار نصيبه ويصالحوا عما وراء الدين ويحيلهم على استيفاء نصيبه من الغرماء.

ترجمہ۔قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر ترکہ میں کچھ ایسا مال بھی ہو جو دوسرے پر قرض کے طور پر باقی ہو۔اور وارثوں نے اس قرضہ کو بھی صلح کے مال میں اس شرط پر داخل کیا ہو جس وارث سے صلح ہو اس کو وارثوں کی شرکت سے علیحدہ کر دیا جائے اور یہ سارا قرضہ انہیں وارثوں کے لئے رہ جائے تو یہ صلح باطل ہو جائے گی۔کیونکہ ایسا کرنے میں ایسے شخص کو اس قرضہ کا مالک بنانا لازم آتا ہے جس پر وہ قرضہ نہیں ہے اور وہ صلح کرنے والے کا حصہ ہے (ف۔حالانکہ اگر اسی شخص کو اس قرضہ کا مالک بنادیا جاتا جس کے قبضہ میں وہ ابھی ہے تو جائز ہو جاتا۔لیکن دوسرے کو مالک بنانا باطل ہے۔اور موجودہ مسئلہ میں جس شخص سے مصالحت کر کے وراثت کے حق سے خارج کر دیا ہے اس نے اپنے قرضہ کے حصہ کا قرض داروں کو مالک نہیں بنایا ہے۔بلکہ ان وارثوں کو بنادیا ہے۔حالانکہ یہ کام باطل ہے۔اسی لئے اس کی صلح بھی باطل ہو گی۔

وان شرطوا الخ:۔اور اگر وارثوں نے یہ شرط کی ہو کہ صلح کرنے والا قرض داروں کو اس سے بری کر دے اور صلح کرنے والے کے حصہ کے لئے کوئی بھی وارث ان قرض داروں سے مطالبہ نہیں کرے گا تو یہ صلح جائز ہو گی۔کیونکہ ایسی صلح کا مطلب ہوتا ہے قرض دار کے ذمہ سے قرضہ کو ختم کر دینا۔یا جس پر پہلے سے قرضہ ہے اسی کو اس قرضہ کا مالک بنانا۔اور یہ کام جائز ہے (ف۔اس کا خلاصہ یہ ہوا کہ ان لوگوں نے قرضہ کے اس جھگڑے کو اس طرح ختم کیا کہ صلح کرنے والے وارث سے اپنا حصہ قرضہ داروں کو معاف کرادیا۔وهذه حيلة الجواز الخ:۔یہ طریقہ دراصل صلح کے جائز ہونے کا ایک حیلہ ہے۔واخرى ان يعجلوا الخ۔اور صلح کو جائز کرنے کا دوسرے حیلہ یہ ہے کہ بقیہ ورثہ اس صلح کرنے والے وارث کے قرضہ کے حصہ کو بطور تبرع اور احسان اپنے پاس سے ادا کر دیں (ف تو بھی صلح جائز ہو جائے گی۔یہاں پر تبرع کے معنی یہ ہیں کہ اس کا بدلہ قرضداروں سے واپس نہیں لے سکتے ہیں کیونکہ ان کے حکم کے بغیر ادا کیا ہے۔)

وفي الوجهين الخ:۔لیکن ان دونوں صورتوں میں باقی وارثوں کا نقصان ہے (ف۔اس طرح سے کہ اگر صلح کرنے والے سے قرضہ معاف کرادیا تو باقی وارث ان قرض داروں سے کچھ وصول نہیں کر سکتے ہیں۔اور دوسری صورت میں جب باقی وارثوں نے اپنے پاس سے نقد دیدیا اور اس کے مقابلہ میں ادھار لیا تو اس کا نقصان ظاہر ہے۔) والاوجه ان يقرضوا الخ:۔پس بہترین حیلہ یہ ہو گا کہ صلح کرنے والے کو اس کے حصہ کے برابر قرض دیدیا جائے۔اور وہ شخص قرض کے حصہ کے سوائے ترکہ کے باقی حصہ پر ان کے ساتھ مصالحت کرلے۔پھر قرضہ کا اپنے حصہ وصول کرنے کے لئے باقی وارثوں کے قرضداروں کو ذمہ دار بنا دے۔

توضیح۔اگر ترکہ کے مال میں کچھ ایسا مال بھی ہو جو دوسرے پر قرض کے طور پر باقی ہو اور وارثوں نے اس قرضہ کو بھی صلح کے مال میں اس شرط پر داخل کیا ہو کہ جس وارث سے صلح ہو اس کو وارثوں کی شرکت سے علیحدہ کر دیا جائے اور سارا قرضہ انہیں وارثوں کے لئے رہ جائے، مسئلہ کی تفصیل، حکم، جائز ہونے کی صورت، ناجائز ہونے کی وجہ۔جواز کے لئے

حیلے، بہترین حیلہ

ولو لم يكن فى التركة دين واعيانها غير معلومة والصلح على المكيل والموزون قيل لا يجوز لاحتمال الربوا، وقيل يجوز لانه شبهة الشبهة، ولو كانت التركة غير المكيل والموزون لكنها اعيان غير معلومة قيل لا يجوز لكونه بيعا اذ المصالح عنه عين والاصح انه يجوز لانها لا تفضى الى المنازعة لقيام المصالح عنه فى يد البقية من الورثة، وان كان على الميت دين مستغرق لا يجوز الصلح ولا القسمة لان التركة لم يتملكها الوارث، وان لم يكن مستغرقا لا ينبغى ان يصالحوا ما لم يقضوا دينه لتقدم جهة الميت ولو فعلوا قالوا يجوز، وذكر الكرخى فى القسمة انها لا تجوز استحسانا وتجوز قياسا.

ترجمہ: اور اگر ترکہ میں کسی پر کوئی باقی مال نہ ہو بلکہ سب کا سب عین ہو مگر ان کے اعیان یعنی وہ کیا کیا چیزیں ہیں معلوم نہ ہوں پھر کسی کو کوئی وزنی یا کیلی چیز دے کر صلح کی جارہی ہو تو بعض فقہاء نے فرمایا ہے کہ ایسی صلح جائز نہ ہوگی کیونکہ اس صلح میں بیاج اور سود ہونے کا احتمال رہ جاتا ہے۔ اور کچھ فقہاء نے اسے بھی جائز فرمایا ہے۔ کیونکہ اس میں حقیقت میں احتمال نہیں بلکہ احتمال کا احتمال ہوتا ہے (ف۔ اور یہی قول صحیح ہے۔ (القاضی خان) ۔اس کا مطلب یہ ہوا کہ جب ترکہ کے عین مال کا صحیح حال معلوم نہیں ہے تو اس میں اس بات کا احتمال رہ جاتا ہے کہ ناپ کردینے والی چیزیں (کیل) گیہوں یا جو وغیرہ یا وزن کر کے دینے والی چیزیں (وزنی) مثلاً: لوہے اور تانبے وغیرہ ہوں جن میں سے اس صلح کرنے والے کا بھی حصہ ہو پھر صلح کے عوض میں بھی کیلی یا وزنی ہو۔ اب اگر یہ فرض کرلیا جائے کہ ترکہ میں بھی گیہوں ہو اور صلح کے عوض میں بھی گیہوں ہی دئے جائیں تو یہ بات ضروری ہوگی کہ صلح میں دیا جانے والا گیہوں اس کے اپنے ترکہ کے حصہ سے زیادہ ہو۔ کیونکہ اس میں جانبین سے برابری کا ہونا شرط ہے۔ اور اس میں چونکہ یہ ایک احتمال رہ جاتا ہے کہ یہ ایک طرف کا گیہوں دوسرے حصہ کے گیہوں سے کم ہو جائے تو اس تبادلہ سے بیاج لازم آجائے گا۔ اور اسی احتمال کی وجہ سے صلح جائز نہ ہوگی۔ مگر فقیہ ابو جعفرؒ نے اس قول کو رد

کردیا ہے اس طرح سے کہ اول تو یہ احتمال ہی ہے کہ عوض میں جو چیز دی جارہی ہے اس جنس کی کیلی یا وزنی چیز ترکہ میں بھی ہو۔ پھر یہ بھی احتمال ہے کہ وہ چیز بدلہ میں دینے کی مقدار سے زیادہ یا اس کے برابر ہو پس ان دونوں احتمالوں کے پائے جانے کے بعد بیاج ہوگا۔ اس سے یہ معلوم ہوا کہ احتمال کے احتمال پر بھی بیاج لازم آجائے حالانکہ ایسے احتمال کا کوئی اعتبار نہیں ہوتا ہے۔ بلکہ بیاج کا شبہہ ہونے کا اعتبار ہوتا ہے۔ اور وہ بات یہاں لازم نہیں آرہی ہے۔ لہٰذا اس سے صلح جائز ہوگی۔

ولو كانت التركة الخ:۔ اور اگر ترکہ کیلی یا وزنی کے سوا کوئی دوسرے چیز ہو یعنی اتنا معلوم ہو کہ ترکہ میں کوئی چیز کیلی بھی نہیں ہے اور وزنی بھی نہیں ہے۔ لیکن جو چیزیں موجود ہیں ان کی تفصیل معلوم نہ ہو تو بھی یہ کہا گیا ہے کہ صلح جائز نہ ہوگی۔ کیونکہ جس سے صلح کی جارہی ہے وہ نا معلوم ہے۔ اور چونکہ یہ صلح بھی ایک قسم کی بیع ہے اور مجہول چیز کی بیع جائز نہیں ہوتی ہے لہٰذا یہاں صلح بھی جائز نہ ہوگی۔ لیکن اس صورت میں قول اصح یہ ہے کہ یہ صلح جائز ہے۔ کیونکہ کسی چیز کا اتنا مجہول ہونا نقصان دہ ہوتا ہے جس کی وجہ سے جھگڑا پیدا ہو جانے کی نوبت آسکتی ہو۔ جب کہ یہاں ایسی بات نہیں ہے۔ کیونکہ جن چیزوں سے صلح واقع ہوئی ہے وہ باقی وارثوں کے قبضہ میں موجود ہیں۔

وان كان على الميت الخ اور اگر میت پر اتنا قرضہ ہو جو اس کے ترکہ کے برابر ہو تو اس کے کسی کے ساتھ بھی اس کے ملنے والے حصہ سے صلح جائز نہ ہوگی۔ اسی طرح اس کے وارثوں میں اس کا بٹوارہ بھی جائز نہ ہوگا۔ کیونکہ وہ ترکہ اس وقت تک وارث کی ملکیت میں نہیں آیا ہے۔ اور اگر قرضہ اتنا زیادہ نہ ہو جو اس کے پورے پورے ترکہ کے برابر ہو یعنی ترکہ سے کم ہو تو وارثوں کو کسی وارث کے ساتھ صلح نہیں کرنا چاہئے جب تک اس میت کا پورا قرضہ ادا نہ کردیا جائے۔ کیونکہ میت کی اپنی حاجت

دوسروں کی حاجت پر مقدم ہوا کرتی ہے۔اس کے باوجود وہ ورثہ صلح کر لیں تو متاخرین مشائخ رحمہ نے فرمایا ہے کہ صلح جائز ہو جائے گی۔اور بٹوارہ کے بارے میں کرخیؒ نے ذکر کیا ہے کہ یہ قیاسا تو جائز ہے۔مگر استحسانا جائز نہیں ہے۔

توضیح:۔اگر ترکہ میں کچھ بھی دین نہ ہو بلکہ سب کا سب مال عین ہو مگر یہ معلوم نہ ہو کہ یہ اعیان کیا چیزیں ہیں پھر عوض میں کوئی کیلی یا وزنی چیز دی جارہی ہو اور اگر ترکہ میں کیلی یا وزنی چیز کا نہ ہونا معلوم ہو لیکن جو چیزیں موجود ہیں ان کی تفصیل معلوم نہیں ہے اور اگر میت پر اتنا قرض باقی ہو جو اس کے پورے ترکہ کے برابر ہو۔یا ترکہ سے کم قرض ہو، مسائل کی تفصیل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

☆☆☆

تشریحات، تسہیل اور اضافہ عنوانات کے ساتھ ایک بے مثال تشریح

زبان وبیان کے نئے اسلوب میں

عین الہدایہ جدید

افادات: مولانا سید امیر علی رحمۃ اللہ علیہ

تشریحات، تسہیل وترتیب جدید

مولانا محمد انوار الحق قاسمی مدظلہم
استاد ہدایہ مدرسہ عالیہ ڈھاکہ

مقدمہ

استاذ الاساتذہ حضرت مولانا سلیم اللہ خان صاحب
صدر وفاق المدارس العربیہ پاکستان

پیش لفظ: مولانا مفتی نظام الدین شامزئی مدظلہم

تقریظات: مولانا احسان اللہ شائق استاد ہدایہ جامعہ حمادیہ کراچی و مولانا عبد اللہ شوکت صاحب دار الافتاء جامعہ بنوریہ کراچی

دار الاشاعت
اردو بازار ایم اے جناح روڈ
کراچی پاکستان 2213768

عین الہدایہ جدید

تشریحات، تسہیل اور اضافۂ عنوانات کے ساتھ ایک بے مثال تشریح

عین الہدایہ جدید

زبان وبیان کے نئے اسلوب میں

جلد ہفتم

کتاب المضاربہ
تا
کتاب الکراہیۃ

افادات: مولانا سید امیر علی رحمۃ اللہ علیہ

تشریحات، تسہیل وترتیب جدید

مولانا محمد انوار الحق قاسمی مدظلہم
استاد ہدایہ مدرسہ عالیہ ڈھاکہ

مقدمہ

استاذ الاساتذہ حضرت مولانا سلیم اللہ خان صاحب
صدر وفاق المدارس العربیہ پاکستان

پیش لفظ: مولانا مفتی نظام الدین شامزئی مدظلہم

تقریظات: مولانا احسان اللہ شائق استاد ہدایہ جامعہ حمادیہ کراچی و مولانا عبداللہ شوکت صاحب دار الافتاء جامعہ بنوریہ کراچی

دار الاشاعت
اردو بازار ایم اے جناح روڈ
کراچی پاکستان 2213768

باہتمام : خلیل اشرف عثمانی دارالاشاعت کراچی
کمپوزنگ : مولانا طاہر صدیق صاحب
طباعت : ۲۰۰۳ء احمد پرنٹنگ پریس، کراچی۔
ضخامت : ۹۰۲ صفحات

ملنے کے پتے

بیت القرآن اردو بازار کراچی
بیت العلوم 20 نابھہ روڈ لاہور
کشمیر بکڈپو۔ چنیوٹ بازار فیصل آباد
کتب خانہ رشیدیہ۔ مدینہ مارکیٹ راجہ بازار راولپنڈی
یونیورسٹی بک ایجنسی خیبر بازار پشاور
بیت الکتب بالمقابل اشرف المدارس گلشن اقبال کراچی

ادارۃ المعارف جامعہ دارالعلوم کراچی
ادارہ اسلامیات ۱۹۰۔ انارکلی لاہور
مکتبہ سید احمد شہیدؒ اردو بازار لاہور
مکتبہ امدادیہ ٹی بی ہسپتال روڈ ملتان
ادارۃ اسلامیات موہن چوک اردو بازار کراچی
ادارۃ القرآن والعلوم الاسلامیہ B-437 دیب روڈ لسبیلہ کراچی

فہرست مضامین

عین الہدایہ جدید، جلد ہفتم

از کتاب المضاربہ تا کتاب احیاء الموات

﴿کتاب المضاربة﴾

المضاربة مشتقة من الضرب في الارض، سمي به لان المضارب يستحق الربح بسعيه وعمله وهي مشروعة للحاجة اليها، فان الناس بين غني بالمال غبي عن التصرف فيه، وبين مهتد في التصرف صفر اليد عنه، فمست الحاجة الى شرع هذا النوع من التصرف لينتظم مصلحة الغبي والذكي والفقير والغني، وبعث النبي صلى الله عليه وسلم والناس يباشرونه فقررهم عليه، وتعاملت به الصحابة، ثم المدفوع الى المضارب امانة في يده لانه قبضه بامر مالكه لا على وجه البدل والوثيقة، وهو وكيل فيه لانه يتصرف فيه بامر مالكه، واذا ربح فهو شريك فيه لتملكه جزءً من المال بعمله، فاذا فسدت ظهرت الاجارة حتى استوجب العامل اجر مثله، واذا خالف كان غاصبا لوجود التعدي منه على مال غيره.

مضاربہ کا بیان

ترجمہ :۔ لفظ مضاربت، ضرب سے مشتق ہے جس کے معنی زمین پر چلنے اور سفر کرنے کے ہیں اسی بناء پر اس کے معاملہ کرنے والے کو مضارب کہا جاتا ہے کیونکہ وہ اپنے کاروباری مقصد سے شہروں اور ملکوں میں سفر کرتا ہے اور اسی سے اس عمل کا نام مضاربتہ رکھا گیا ہے کیونکہ وہ مضارب اپنی محنت اور کوشش سے ہی نفع حاصل کرنے کا مستحق ہوتا ہے اور یہ عمل ایک جائز اور مشروع عقد ہے کیونکہ لوگوں کو اپنا روزگار حاصل کرنے کے لئے سفر کرنا ہوتا ہے۔ اس بناء پر کہ انسانوں میں کچھ لوگ مال کے لحاظ سے غنی ہوتے ہیں بلکہ مال کو مناسب طریقہ سے استعمال کر کے کچھ کمانے کا ان میں ڈھنگ نہیں ہوتا ہے اور کچھ لوگ اچھی طرح مال کو ادھر ادھر کر کے اس سے نفع کما سکتے ہیں مگر ان کے پاس رقم نہیں ہوتی یا مالی صلاحیت نہیں ہوتی ہے اسی بناء پر ایسے عمل کی ضرورت ہوئی کہ ایک کے مال کو دوسرا شخص استعمال کر کے کچھ نفع حاصل کرے اور اس سے دونوں کو فائدہ حاصل ہو اس طرح عقلمند اور بے وقوف کی مصلحتیں اور دولتمند اور فقیر کی مصلحتیں انتظام کے ساتھ قائم ہوں۔

وبعث النبی صلی اللّٰہ علیہ و سلم الخ: اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو جب رسالت سے نوازا گیا اس وقت بھی آپؐ مضاربت کا معاملہ کیا کرتے تھے۔ اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی اس عمل کو جاری رکھا اور تمام صحابہ کرام رضی اللہ عنہم بھی یہ کرتے رہے۔ (ف: یعنی صحابہ کرام رضی اللہ عنہم میں یہ عمل مضاربت بغیر کسی انکار یا اختلاف کے جاری رہا اس طرح اس کے جائز ہونے پر سب کا اجماع اور اتفاق ثابت ہو گیا۔ اس مضاربت کی صورت یہ ہو گی کہ مثلاً: زید نے بکر کو ہزار روپے دیئے کہ تم اس سے تجارت کرو اس شرط پر کہ اس میں اللہ تعالیٰ کی طرف سے جو کچھ بھی نفع حاصل ہو اس میں کوئی مقدار

مثلاً نصف یا ایک تہائی میرا دو تہمارا یا اس کے برعکس دو تہائی میرا ایک تمہارا ہوگا۔ اس کے نفع میں دونوں کا شریک ہونا ضروری ہے۔

ثم المدفوع الخ:۔ پھر اس مضارب کو کاروبار کے لئے جو کچھ مال دیا جائے گا وہ مال اس کے قبضہ میں بطور امانت ہوگا۔ کیونکہ وہ مضارب اس مال پر اس مال کے مالک کے حکم سے قبضہ کرے گا اور یہ قبضہ بھی کسی عوض یا رہن کے بغیر ہوگا۔ اس طرح وہ مضارب اس مال میں وکیل ہوگا کیونکہ وہ مضارب اس مال میں اس کے مالک کے حکم سے تصرف کرے گا اور جب مضارب کو اس کاروبار میں کچھ نفع ہوگا تب وہ مضارب اس مال میں شریک ہو جائے گا کیونکہ وہ اپنی محنت کی وجہ سے اس مال کے کسی حصہ کا مالک ہوگا۔ اور اگر کسی طرح یہ عمل مضاربت فاسد ہو جائے تب وہ اجارہ ہو جائے گا کیونکہ یہ کام کرنے والا شخص اس عمل میں اپنی محنت کا بدلہ پانے کا مستحق ہوگا اور اجر مثل پائے گا اور اگر وہ اس عمل میں مال کے مالک کی مرضی کے خلاف کام کرے گا تب اس وقت غاصب کہلائے گا کیونکہ وہ مخالفت کر کے غیر کے مال میں زیادتی کرنے والا ہو جائے گا۔

توضیح:۔ کتاب: مضاربت کا بیان۔ لغوی اور اصطلاحی معنی، حکم، دلائل، عمل کرنے والے اور مال کے مالک کے درمیان تعلق کی تفصیل اور حکم

قال المضاربة عقد يقع على الشركة بمال من احد الجانبين ومراده الشركة في الربح وهو يُستحق بالمال من احد الجانبين والعمل من الجانب الآخر، ولا مضاربة بدونها الا ترى ان الربح لو شرط كله لرب المال كان بضاعة ولو شرط جميعه للمضارب كان قرضا. قال: ولا تصح الا بالمال الذى تصح به الشركة وقد تقدم بيانه من قبل ولو دفع اليه عرضا وقال بعه واعمل مضاربة فى ثمنه جاز، لانه يقبل الاضافة من حيث انه توكيل واجارة فلا مانع من الصحة، وكذا اذا قال له اقبض ما لى على فلان واعمل به مضاربة جاز، لما قلنا، بخلاف ما اذا قال: اعمل بالدين الذى فى ذمتك حيث لا يصح المضاربة لان عند ابى حنيفة لا يصح هذا التوكيل على مامر فى البيوع وعندهما يصح لكن يقع الملك فى المشترىٰ للآمر فتصير مضاربة بالعرض. قال: ومن شرطها ان يكون الربح بينهما مشاعا لا يستحق احدهما دراهم مسماة من الربح، لان شرط ذلك يقطع الشركة بينهما ولابد منها كما فى عقد الشركة.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ مضاربت ایک ایسا عمل ہے جس میں ایک طرف سے مال دے کر اس عمل میں شرکت پائی جاتی ہو (یعنی اس مال سے معاملہ کر کے جو کچھ نفع حاصل ہو اس میں دونوں شریک ہو رہے ہوں) اس میں ایک جانب سے محنت اور تدبیر اور دوسرے کی طرف سے مال کی شرکت ہوتی ہے، اس شرکت کے بغیر یہ عمل مضاربت نہیں ہو سکتا ہے۔ الاترى الخ: کیا تم اس عمل میں یہ بات نہیں پاتے ہو کہ اگر مال کے مالک نے مال دیتے وقت اس کے سارے نفع کو اپنے ہی لئے رکھنے کی شرط کر لی ہو تو اسے بجائے مضاربت کہنے کے عمل بضاعت کہا جاتا ہے اور اگر اس میں شرط کر لی گئی ہو کہ اس عمل سے حاصل ہونے والا سارا نفع اس محنت کرنے والے شخص کا ہی ہوگا تو پھر اس عمل کو قرض کا عمل کہا جائے گا۔ (یعنی ایک شخص نے دوسرے شخص سے مال قرض لے کر اس سے کاروبار کیا اور نفع حاصل کر لیا)۔

قال ولاتصح الخ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ مضاربت کا عمل ایسے ہی مال سے صحیح ہوتا ہے۔ جس میں شرکت صحیح ہوتی ہے جس کا بیان باب الشرکۃ میں گزر چکا ہے۔ اسی بناء پر مثلاً اگر کسی نے ایک شخص کو ایک سامان دے کر کہا کہ تم اسے بیچ کر اس کی قیمت سے مضاربت کا کام کرو تو ایسا کرنا جائز ہوگا۔ کیونکہ اس میں آئندہ زمانہ کی طرف اضافت کو اس لئے قبول کرتا ہے کہ فی الحال یہ توکیل یعنی وکیل بنانا اور ساتھ ہی اجارہ پر دینا بھی ہے اس لئے اس کے ناجائز ہونے کی کوئی وجہ نہیں ہو سکتی ہے۔ لہٰذا یہ

عمل صحیح ہوگا۔ و کذا اذاقال الخ: . اگر مال کے مالک نے دوسرے سے کہا کہ مال جو دوسرے شخص پر باقی تھا اسے وصول کر کے اس سے کاروبار کرو تو گزشتہ مسئلہ اور دلیل کی طرح یہ بھی جائز ہوگا۔ یعنی یہ کہ اس میں توکیل ہونے کے اعتبار سے یہ اس لائق ہے کہ دوسرے کی طرف اس کی اضافت کی جائے۔ اس کے برخلاف اگر ایک مقروض شخص سے مال کے مالک نے کہا کہ میرا جتنا مال تمہارے ذمہ باقی ہے تو اس سے کاروبار کرو تو یہ ایسی مضاربت صحیح نہ ہوگی۔ کیونکہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس طرح وکیل بنانا صحیح نہیں ہوتا ہے۔ جیسا کہ اس سے پہلے کتاب البیوع میں بیان کیا جا چکا ہے۔ لیکن صاحبین رحمہم اللہ کے نزدیک یہ توکیل صحیح ہوتی ہے لیکن اس مال سے جو چیز خریدی جائے گی پہلا مالک ہی اس کا بھی مالک ہو جائے گا۔ اس طرح ان دونوں شخصوں کے درمیان مضاربت کا عمل تو ہوگا مگر عرض اور سامان کے ذریعہ ہوگا۔

قال و من شرطها الخ: . قدوریؒ نے یہ بھی فرمایا ہے کہ عقد مضاربت کی شرطوں میں سے ایک یہ بھی ہے کہ اس عمل سے جو نفع حاصل ہو وہ ان دونوں میں مشترک ہو۔ یعنی یہ بات نہ ہو کہ اس نفع سے کچھ مقدار مثلاً: چالیس یا پچاس درہم متعین اور معلوم نہ کر دیئے گئے ہوں۔ کیونکہ شرکت میں ایسی شرط لگا دینے سے ان کے درمیان عقد شرکت ختم ہو جاتا ہے حالانکہ مضاربت کے لئے نفع میں شرکت ہونا ضروری ہوتا ہے جیسا کہ عقد شرکت میں ہوتا ہے۔

توضیح: ۔ مضاربت کی تعریف اور عمل مضاربت، عمل بضاعت اور قرض کے درمیان حکم کا فرق، کیسے مال سے عمل مضاربت صحیح ہوتا ہے؟ مضاربت کی مزید شرطیں۔

قال. فان شرط زيادة عشرة فله اجر مثله لفساده فلعله لا يربح الا هذا القدر فيقطع الشركة فى الربح وهذا لانه ابتغى عن منافعه عوضا ولم ينل لفساده والربح لرب المال لانه نماء ملكه، وهذا هو الحكم فى كل موضع لم يصح المضاربة ولا يجاوز بالاجر القدر المشروط عند ابى يوسف خلافا لمحمد كما بينا فى الشركة، ويجب الاجر وان لم يربح فى رواية الاصل لان اجر الاجير بتسليم المنافع او العمل، وقد وجد وعن ابى يوسف انه لا يجب اعتبارا بالمضاربة الصحيحة مع انها فوقها، والمال فى المضاربة الفاسدة غير مضمون بالهلاك اعتبارا بالصحيحة ولانه عين مستاجرة فى يده، وكل شرط يوجب جهالة فى الربح يفسده لاختلال مقصوده وغير ذلك من الشروط الفاسدة لا يفسدها ويبطل الشرط كاشتراط الوضيعة على المضارب.

ترجمہ: ۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر عقد مضاربت میں (فی صدی) حصہ سے کچھ مثلاً دس درہم زیادہ دینے کی شرط لگا دی تو مضارب کو اس کا اجر مثل ملے گا۔ (یعنی اس کی اس محنت کی عوام میں جتنی مزدوری مل سکتی ہے وہ ملے گی) کیونکہ اس کا عقد مضاربت فاسد ہو گیا ہے۔ اس لئے کہ شاید اس عمل سے صرف اسی مقدار یعنی اس درہم ہی کا فائدہ ہوا ہو۔ اس طرح اس نفع میں دونوں فریق کی شرکت نہیں ہو سکے گی۔ پھر یہ اجر المثل واجب ہونے کا حکم اس وجہ سے ہے کہ اس مضارب نے اپنے نفع کا بدلہ چاہا ہے لیکن عقد کے فاسد ہو جانے کی وجہ سے اسے نہیں پاسکا ہے۔ اور اس کا پورا حاصل نفع مال کے مالک کا ہوگا۔ کیونکہ یہ نفع مالک کے ملکیت کا پھل ہے۔ اس طرح اجر المثل کے واجب ہونے کا حکم ہر ایسی جگہ پر نافذ ہوگا جہاں مضاربت کا عقد صحیح نہ ہوا ہو۔ ولا یجاوزھا الخ: . اور امام ابویوسفؒ کے نزدیک عقد مضاربت کرتے وقت جس مقدار کی شرط ان دونوں کے درمیان طے پائی تھی اس مقدار سے زیادہ اجر مثل نہیں ملے گا (مثلاً اجر المثل ہزار درہم ہیں مگر شرط مضاربت کے مطابق اس کو آٹھ سو ملنے چاہئے تو اسے فقط آٹھ سو ہی ملیں گے) لیکن امام محمدؒ کا اس مسئلہ میں اختلاف ہے جیسا کہ ہم نے کتاب الشرکتہ میں پہلے ہی بیان کر دیا ہے۔

ویجب الاجر الخ: . معلوم ہونا چاہئے کہ مبسوط کی روایت کے مطابق مضاربت فاسدہ کی صورت میں مضارب نے اگرچہ

نفع نہ کمایا ہو پھر بھی اس کی اجرت واجب ہوگی کیونکہ ایک مزدور یا اجیر جب اپنی محنت سے نفع حاصل کرلے یا کم از کم اپنے ذمہ کا کام کردے تو اسکی اجرت واجب ہو جاتی ہے۔ چنانچہ اس جگہ بھی مضارب کی طرف سے جب کام پایا گیا تو اسکی اجرت واجب ہوگی لیکن امام ابویوسفؒ کی روایت کے مطابق مضاربت صحیحہ پر قیاس کرتے ہوئے یہاں بھی اجرت واجب نہ ہوگی۔ جبکہ مضاربت صحیحہ مضاربت فاسدہ کے مقابلے میں اہم ہوتی ہے۔ یعنی جیسے مضاربت صحیحہ میں کچھ نفع نہیں ملتا ہے ایسے ہی مضاربت فاسدہ میں بھی اجرت نہیں ملے گی۔ اور یہ بھی معلوم ہونا چاہئے کہ مضاربت فاسدہ میں مضارب کے قبضے میں اگر کوئی مال ضائع ہو جاتا ہے تو وہ اس کا ضامن نہیں ہوتا ہے کیونکہ مضاربت صحیحہ کا یہی حکم ہے اور اس وجہ سے بھی کہ اجارہ میں لیا ہوا مال یعنی جو چیز اس شخص کے قبضے میں ہوتی ہے وہ بطور امانت ہوتی ہے اور یہ بھی معلوم ہونا چاہئے کہ اس مضاربت میں اگر کوئی شرط ایسی لگائی گئی ہو جس سے اس کی مقدار نفع میں جہالت باقی رہ گئی ہو یعنی اس کے ملنے والے نفع کی وضاحت نہ ہو رہی ہو تو ایسی شرط اس عقد مضاربت کو فاسد کردیگی کیونکہ ایسا ہونے سے مقصد مضاربت میں خلل پڑ جاتا ہے۔

اگر اس کے سوا کوئی دوسری شرط فاسد لگائی گئی ہو تو وہ عقد مضاربت کو فاسد نہیں کرتی ہے بلکہ وہ شرط خود ہی باطل ہو جاتی ہے۔ جیسے مضارب کے لئے نقصان برداشت کرنے کی شرط لگانا۔ (ف: مثلاً: مال والے نے مضارب کو دوہزار روپے مضاربت کرنے کے لئے اس شرط پر کہ اگر اس کاروبار میں نفع ہو تو میرے تمہارے درمیان اس کا نفع نصف نصف ہوگا اور اگر کاروبار میں نقصان ہو جائے تو اس کا نصف نقصان بھی تم کو برداشت کرنا ہوگا تو ایسی شرط فاسد ہو جاتی ہے لیکن مضاربت صحیح ہوتی ہے۔

توضیح:۔ اگر عقد مضاربت میں حصہ سے کچھ درہم دینے کی شرط لگادی، اگر مضاربت میں ایسی کوئی شرط لگائی گئی ہو جس سے اس کے نفع کی مقدار میں جہالت باقی رہ گئی ہو، اگر اس شرط کے علاوہ کوئی دوسری شرط فاسد لگائی گئی، تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل۔

ولابد ان يكون المال مسلّما الى المضارب ولايد لرب المال فيه، لان المال امانة فى يده فلابد من التسليم اليه، وهذا بخلاف الشركة لان المال فى المضاربة من احد الجانبين، والعمل من الجانب الآخر فلابد من ان يخلص المال للعامل ليتمكن من التصرف فيه، اما العمل فى الشركة من الجانبين فلو شرط خلوص اليد لاحدهما لم ينعقد الشركة، وشرط العمل على رب المال مفسد للعقد لانه يمنع خلوص يد المضارب فلا يتمكن من التصرف فلا يتحقق المقصود سواء كان المالك عاقدا او غير عاقد كالصغير لان يد المالك ثابت له، وبقاء يده يمنع التسليم الى المضارب، وكذا احد المتفاوضين واحد شريكى العنان اذا دفع المال مضاربة وشرط عمل صاحبه لقيام الملك له وان لم يكن عاقدا، واشتراط العمل على العاقد مع المضارب وهو غير مالك يفسده ان لم يكن من اهل المضاربة فيه كالماذون بخلاف الاب والوصى لانهما من اهل ان ياخذا مال الصغير مضاربة بانفسهما فكذا اشتراطه عليهما بجزء من المال.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اور یہ بھی ضروری ہے کہ اس مضارب کو راس المال یعنی اصل پونجی پورے طور پر حوالے کردی گئی ہو یعنی مال کے مالک کا اس میں کسی قسم کی تصرف کرنے یا رکاوٹ ڈالنے کا احتمال نہ ہو۔ لان المال امانة الخ کیونکہ وہ مال اس مضارب کے قبضے میں بطور امانت ہوتا ہے لہٰذا مکمل طریقہ سے اس کے حوالے کردینا ضروری ہے اور یہ حکم عقد شرکت کے برخلاف ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ مضاربت میں مال کے مالک کی طرف سے شرکت کے لئے مال ہوتا ہے لیکن اس مضارب کی طرف سے اس کا اپنا کام ہوتا ہے اس لئے یہ بات ضروری ہوئی کہ مال اس کے قبضے میں اس طرح دے دیا جائے کہ کسی وقت

اپنے کاروبار کے لئے مال خرچ کرنے میں وہ دوسرے کا محتاج نہ رہ سکے اور حسب ضرورت خرچ کر سکے لیکن عقد شرکت میں دونوں فریق کو کام کرنے کا حق ہوتا ہے اس لئے اگر عقد شرکت کی صورت میں بھی نقد رقم پر ایک ہی شخص کا قبضہ ہو اور دوسرا شخص خرچ کے موقعہ پر اپنے شرکت کا محتاج ہو تو یہ شرکت نہ مکمل ہو گی اور نہ منعقد ہو گی یعنی جس کے قبضے میں مال نہیں ہو گا اس کے لئے شرکت کا کام کرنا ممکن ہی نہ ہو گا۔

اسی طرح اگر عقد مضاربت میں مال والے کے ذمہ میں بھی کام کرنے کی شرط لگائی گئی ہو تو وہ عقد فاسد ہو گا کیونکہ اس شرط کی وجہ سے اس مضارب کا اس مال پر مکمل قبضہ حاصل نہ ہو سکے گا اور اس میں یہ بات عام ہے کہ مال کے مالک نے خود عقد مضاربت کیا ہو یا وہ خود عاقد نہ ہو جیسے کہ مال کسی نا سمجھ بچے کا ہو یعنی اگر کسی چھوٹے بچے کا مال کسی کو مضاربت کے لئے دیا گیا ہو تو اس مال پر بھی دینے والے کا قبضہ بالکل ختم کر دینا ضروری ہے ورنہ مقصود حاصل نہ ہو گا کیونکہ مال پر مالک کا قبضہ باقی رہ جائے گا حالانکہ اس کا قبضہ باقی رہنا مضارب کے قبضے میں ہونے کو روکتا ہے اس لئے مضاربت فاسد ہو گی۔ اسی طرح اگر عقد مفاوضہ یا عنان کے شرکاء میں سے ایک نے کسی شخص کو مضاربت کے لئے مال دیا اور اس مضارب کے ساتھ خود بھی کام کرنے کی شرط لگادی یعنی یہ کہہ دیا کہ میں بھی تمہارے ساتھ کام کروں گا تو ایسی مضاربت فاسد ہو گی کیونکہ اس شریک کا قبضہ اس مال پر باقی رہ جاتا ہے اگرچہ اس نے عقد مضاربت نہ کیا ہو۔

واشتراط العمل الخ: اسی طرح اگر بجائے مالک کے کسی دوسرے شخص کے عمل کرنے کو مضارب کے ساتھ عمل کرنے کی شرط لگائی گئی ہو جبکہ وہ شخص عاقد ہو تو بھی یہ مضاربت فاسد ہو گی۔ بشرطیکہ عقد کرنے والا اس مال میں مضارب کی طرح مضارب نہ ہو۔ جیسے وہ غلام جسے اس کے مولیٰ نے کاروبار کرنے کی اجازت دے دی یعنی غلام ماذون نے اگر اپنا مال دوسرے کو مضاربت پر دے کر خود بھی اس پر کام کرنے کی شرط لگائی ہو تو شرط فاسد ہو گی۔ اس کے برخلاف اگر چھوٹے بچے کا مال بچے کے باپ نے یا اس کے وصی نے دوسرے کو مضاربت کرنے کے لئے دیتے ہوئے خود اپنے کام کرنے کی بھی شرط رکھی ہو تو یہ شرط صحیح ہو گی تاکہ یہ بھی حاصل شدہ نفع میں حصہ دار بن جائے کیونکہ باپ یا اس کا وصی خود بھی چھوٹے بچے کے مال کو مضاربت کے لئے لے سکتا ہے تو اس کے تھوڑے نفع کو بھی عوض کے طور پر لینے کی شرط کرنا صحیح ہے۔

توضیح:۔ مضارب کو راس المال حوالہ کرنے کی شرط، مضاربت اور شرکت کی صورت میں، عقد مضاربت میں مال والے کے ذمہ میں بھی کرنے کی شرط کا ہونا، عقد مفاوضہ یا عنان کے شرکاء میں سے ایک نے کسی شخص کو مضاربت کے لئے مال دیا اور خود بھی اس میں شریک رہا، مسائل کی تفصیل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل۔

قال واذا صحت المضاربة مطلقة جاز للمضارب ان يبيع ويشترى ويوكّل ويسافر ويبضع ويودع لاطلاق العقد والمقصود منه الاسترباح ولا يتحصل الا بالتجارة فينتظم العقد صنوف التجارة وما هو من صنيع التجار والتوكيل من صنيعهم كذا الايداع والابضاع والمسافرة الاترى ان للمودَع له ان يسافر فالمضارب اولى كيف وانّ اللفظ دليل عليه لانها مشتقة من الضرب فى الارض وهو السير، وعن ابى يوسف انه ليس له ان يسافر، وعنه عن ابى حنيفة انه ان دفع فى بلده ليس له ان يسافر به لانه تعريض على الهلاك من غير ضرورة وان دفع فى غير بلده له ان يسافر الى بلده لانه هو المراد فى الغالب، والظاهر ما ذكر فى الكتاب.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ۔ اور جب مضاربت مطلقہ صحیح ہو گئی یعنی اس مضاربت کے کام میں کسی جگہ، شہر یا بازار یا وقت یا اسباب وغیرہ کی خصوصیت نہ رکھی گئی ہو بلکہ ہر جگہ اور ہر وقت اور ہر قسم کے سامان میں مضاربت کرنے کی اجازت دی گئی

ہو تو مضارب کو اس بات کا پورا اختیار ہوتا ہے کہ وہ اپنا معاملہ نقد یا ادھار کے ساتھ لین دین کرے اور اس کام کے لئے دوسرے کو اپنا وکیل بنائے اور اپنا مال لے کر جہاں چاہے جائے۔ اسی طرح اپنے مال میں سے دوسرے کو کچھ دے کر نفع حاصل کرنے کے لئے کہے اور کسی کے پاس اپنا مال امانت کے طور پر رکھے کیونکہ مضاربت مطلق ہے اس میں پوری آزادی ہے جس کی غرض یہ ہے کہ جس طرح ہو اس سے نفع حاصل کیا جائے اور نفع تو اسی صورت میں ہوتا ہے جب کہ ان سے تجارت کی جا سکے۔ الحاصل مذکورہ سارے کام تجارت کی تمام قسم میں شامل ہوں گے۔ اسی طرح دوسرے تاجر جس طرح کا برتاؤ کیا کرتے ہیں اس سے بھی ان تمام کاموں کی اجازت ہوگی۔ اسی طرح خرید و فروخت کے لئے ایک کام تاجروں کا اپنی مدد کے لئے دوسروں کو وکیل بنانا بھی ہوتا ہے۔ اسی طرح اپنا مال دوسروں کے پاس امانت رکھنا بھی ہوتا ہے۔ کبھی دوسروں کو کارروائی کے لئے سامان مال بھی دینا ہوتا ہے نیز تجارت کی غرض سے مال کو سفر میں بھی لے جانا ہوتا ہے۔ کیا نہیں دیکھتے ہو کہ جس کے پاس امانت کا مال رکھا ہوتا ہے اسے اس بات پر اختیار ہوتا ہے کہ وہ سفر پر جاتے وقت اس مال امانت کو بھی اپنے ساتھ لے جائے۔ اسی بناء پر مضارب کو تو بدرجہ اولیٰ اپنے ساتھ سفر میں لے جانے کا اختیار ہوگا۔ اور مضارب کو اپنا مال سفر میں لے جانے کا اختیار کیوں نہیں دیا جائے حالانکہ لفظ مضاربت میں ہی خود اس بات کی دلیل ہے کہ وہ سفر میں لے جائے کیونکہ یہ لفظ مضاربت ضرب فی الارض سے مشتق ہے جس کے معنی ہیں زمین میں سیر و سفر کرنا۔

وعن ابی یوسف الخ یعنی امام ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ مضارب کو اپنا مال لے کر سفر میں جانا جائز نہیں ہے۔ اس سے مراد وہ مال ہے جس کو سفر میں لے جانے سے سواری اختیار کرنے اور اس کے لئے مال خرچ کرنے کی ضرورت ہوتی ہو۔ (المبسوط)۔ اور امام ابو یوسفؒ نے امام ابو حنیفہؒ سے ایک دوسری روایت نقل کی ہے کہ اگر مال کے مالک نے مضارب کو اس کے اپنے شہر میں مال دیا ہو تو اس مضارب کو مال لے کر سفر کرنے کا اختیار نہ ہوگا کیونکہ ایسا کرنے سے بلا ضرورت اس مال کو خطرے میں ڈالنا ہوگا۔ اور اگر مالک نے دوسرے شہر میں مال دیا ہو تب مضارب کو مال لے کر اپنے شہر جانے کی اور سفر کرنے کی اجازت ہوگی کیونکہ عموماً یہی مقصود ہوتا ہے کہ مضارب اپنے ہی شہر میں مضاربت کرے اس کے خلاف نہ کرے۔ لیکن اس جگہ ظاہر حکم وہی ہے جو بھی متن میں بیان کیا گیا ہے یعنی اسے سفر کرنے کی مکمل آزادی اور اجازت ہوگی۔

توضیح:۔ مضاربت مطلقہ مکمل طے ہو جانے کے بعد مضارب کو کیا کیا اختیارات حاصل ہو جاتے ہیں؟ کیا مضارب اپنا مال مضاربت لے کر سفر میں جا سکتا ہے؟ مسائل کی تفصیل، اقوال ائمہ، دلائل

قال. ولا یضارب الا ان یأذن له رب المال او یقول له اعمل برأیك لان الشیء لا یتضمن مثله لتساویهما فی القوة فلابد من التنصیص علیه او التفویض المطلق الیه، وکان کالتوکیل فان الوکیل لا یملك ان یوکّل غیره فیما وکّله به الا اذا قیل له اعمل برأیك بخلاف الایداع والابضاع لانه دونه فیتضمنه، وبخلاف الاقراض حیث لا یملکه وان قیل له اعمل برأیك لان المراد منه التعمیم فیما هو من صنیع التجار، ولیس الاقراض منه، وهو تبرع کالهبة والصدقة فلا یحصل به الغرض وهو الربح، لانه لا یجوز الزیادة علیه اما الدفع مضاربة فمن صنیعهم وکذا الشرکة والخلط بمال نفسه فیدخل تحت هذا القول.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ مضارب کو یہ اختیار نہیں ہوگا کہ وہ خود بھی کسی دوسرے کو اپنا مال مضاربت پر دے البتہ اس صورت میں دینا جائز ہوگا جب کہ اس مال کے مالک نے صراحۃً اس بات کی اجازت دے دی ہو یا یہ کہہ دیا ہو کہ تم اس مال سے اپنی پسند اور مرضی کے مطابق کام کرو کیونکہ کسی چیز میں ایسی کوئی چیز شامل نہیں ہوئی یا لازم نہیں ہوئی جو خود اسی جیسی ہو۔ یعنی

مضاربت کے معاملے میں اس بات کی مضارب کو اجازت نہ ہوگی کہ کسی دوسرے کو وہ بھی اپنی طرح مضاربت کے لئے مال دے کیونکہ دونوں مضارب قوت میں برابر ہو جاتے ہیں۔ یعنی ایک مضارب کو اتنا اختیار نہ ہوگا دوسرے مضارب کو اپنے ماتحت رکھے۔ لہذا یہ بات ضروری ہوئی کہ مال کا مالک صراحۃً اس بات کی اجازت دے یا مطلقاً اس کو اپنی پسند کے مطابق کام کرنے کی اجازت دے۔ مضاربت کا یہ معاملہ کسی کو وکیل بنانے کے مثل ہو جائے گا کیونکہ ایک وکیل کو جس کام کے کرنے کے لئے وکیل بنایا جاتا ہے اس میں اسے اس بات کا اختیار نہیں ہوتا کہ وہ اپنی طرف سے کسی اور کو وکیل بنایا جاتا ہے اس میں اسے اس بات کا اختیار نہیں ہوتا کہ وہ اپنی طرف سے کسی اور کو وکیل بنادے مگر اسی صورت میں بنا سکتا ہے جب کہ اس کا مؤکل اس سے یہ کہہ دے کہ تم اپنی مرضی سے کام کرو تب وہ دوسرے کو وکیل بنا سکتا ہے اور یہی بات مضاربت میں بھی ہے اس کے بخلاف کوئی مال کسی کے پاس امانت رکھنے یا نفع کے طور پر کاروبار کرنے کے لئے دینا۔ کیونکہ ان کاموں میں اس بات کی اجازت ہے۔

اس کی وجہ یہ ہے کہ اس قسم کے کام حکم اور اہمیت میں مضاربت سے کم درجے کے ہیں اس لئے مضاربت میں سب داخل ہو جاتے ہیں۔ حاصل مسئلہ یہ ہوا جو کام مضاربت سے کم درجہ کا ہو وہ مضاربت کے ضمن میں آجاتا ہے۔ بخلاف قرض دینے کے یعنی اگر مضارب مال مضاربت سے کسی دوسرے کو قرض کے طور پر دینا چاہے تو اسے اس کا اختیار نہ ہوگا۔ اگرچہ مال کے مالک نے اس مضارب کو اپنی پسند اور رائے سے کام کرنے کا اختیار دے رکھا ہو۔ کیونکہ مضاربت میں عام اختیار دینے کا مطلب صرف وہی اختیار ہوتا ہے جو ایسے کاموں میں تاجروں کے کاموں میں سے ہو۔ جبکہ اپنا مال قرض دینا تاجر کے کام میں ضروری نہیں ہے بلکہ یہ قرض حکماً ایسا ہی ہوتا ہے جیسے کسی کو کچھ ھبہ کر دینا یا صدقہ کر دینا کہ ان کاموں سے احسان کر دینا واجب ہو جاتا ہے تو قرض دینے سے بھی اس مضارب کا مقصد اس مال سے نفع حاصل کرنا نہ ہوگا بلکہ اس کے ساتھ احسان کرنا ہوگا کیونکہ قرض دے کر کچھ نفع حاصل کرنا یا بڑھانا جائز نہیں ہے البتہ اسے اتنا اختیار ہوگا کہ اگر اسے مالک نے اس کی صواب دید یا پسند کے مطابق رعایت دینے کی اجازت دے رکھی ہو تب وہ دوسرے کو بھی اپنا مال مضاربت پر دے سکے گا۔ کیونکہ عام تاجروں کے کاموں میں سے دوسرے کو مضارب پر دینا بھی ایک کام ہے۔ اسی طرح دوسرے کو اپنے کام میں شریک کر لینے کا اختیار اور اس مال کو اپنے مال میں ملا لینے کا بھی اختیار ہوگا کیونکہ یہ کام عام اجازت کے حکم میں شامل ہوگا۔ (ف)۔ یہاں تک مطلق مضاربت کا بیان تھا اور اب مخصوص مضاربت کا بیان آرہا ہے۔

توضیح:۔ ایک مضاربت کا مال کن کن لوگوں کو استعمال کے لئے دے سکتا ہے؟ اس کے لئے قاعدہ مقررہ، مسائل کی تفصیل، دلائل

قال. وان خص له رب المال التصرف في بلد بعينه او في سلعة بعينها لم يجز له ان يتجاوزها لانه توكيل وفي التخصيص فائدة فيتخصص وكذا ليس له ان يدفعه بضاعة الى من يخرجها من تلك البلدة لا يملك الاخراج بنفسه فلا يملك تفويضه الى غيره. قال: فان خرج الى غير تلك البلدة فاشترى ضمن وكان ذلك له وله ربحه لانه تصرف بغير امره وان لم يشتر حتى رده الى الكوفة وهي التي عينها برئي من الضمان كالمودع اذا خالف في الوديعة ثم ترك ورجع المال مضاربة على حاله لبقائه في يده بالعقد السابق، وكذا اذا رد بعضه واشترى ببعضه في المصر كان المردود والمشترىٰ في المصر على المضاربة لما قلنا، ثم شرط الشرى ههنا وهو رواية الجامع الصغير وفي كتاب المضاربة ضمنه بنفس الاخراج، والصحيح ان بالشراء يتقرر الضمان لزوال احتمال الرد الى المصر الذي عيّنه اما الضمان فوجوبه بنفس الاخراج وانما شرط الشراء للتقرر لا لاصل الوجوب، وهذا بخلاف ما اذا قال على ان تشترى في سوق الكوفة حيث لا يصح التقييد، لان المصر مع

تباين اطرافه كبقعة واحدة فلا يفيد التقييد الا اذا صرح بالنهى بان قال اعمل فى السوق ولا تعمل فى غير السوق، لانه صرح بالحجر والولاية اليه، ومعنى التخصيص ان يقول على ان تعمل كذا، او فى مكان كذا وكذا، اذا قال خذ هذا المال تعمل به فى الكوفة لانه تفسير له او قال فاعمل به فى الكوفة، لان الفاء للوصل او قال خذه بالنصف بالكوفة لان الباء للالصاق، اما اذا قال خذ هذا المال واعمل به بالكوفة فله ان يعمل فيها وفى غيرها، لان الواو للعطف فيصير بمنزلة المشورة، ولو قال على ان تشترى من فلان وتبيع منه صح التقييد لانه مفيد لزيادة الثقة به فى المعاملة بخلاف ما اذا قال على ان تشرى بها من اهل الكوفة او دفع مالا فى الصرف على ان تشترى به من الصيارفة وتبيع منهم فباع بالكوفة من غير اهلها او من غير الصيارفة جاز، لان فائدة الاول التقييد بالمكان وفائدة الثانى التقييد بالنوع هذا هو المراد عرفا لا فيما وراء ذلك.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر مال کے مالک نے اپنے مضارب کو کام کرنے کے لئے کسی مخصوص شہر یا مخصوص قسم کی تجارت کے لئے کہا ہو تو اس مضارب کو اس کے خلاف کرنے کی اجازت نہ ہوگی۔(ف۔اس لئے اگر اس کے خلاف کرے گا تو وہ خود اس کا ذمہ دار ہوگا)۔ کیونکہ مضارب کا عمل دوسرے کو وکیل بنانا ہوتا ہے اور جب مضاربت کو مخصوص کرنے میں فائدہ ہے تو اسے مخصوص ہی رکھا جائے گا۔(ف۔اس کے فائدوں میں سے ایک یہ بھی ہے۔ مضارب جب تک اپنے شہر میں رہتا ہے تب تک اس کو اپنے کھانے پینے کے لئے خرچ کے مطالبہ کا حق نہیں ہوتا جس سے مال کے مالک کا خرچ بچ جاتا ہے۔اسی طرح اس کے مالک کو مال کے ڈوبنے اور خطرہ سے بھی اطمینان ہوتا ہے۔ اسی طرح اپنے شہر میں چیزوں کا بھاؤ معلوم ہوتا ہے جس سے مضارب کو اس میں خیانت کرنے کا بھی موقع نہیں ملتا ہے لیکن دوسرے شہروں میں چیزوں کے بھاؤ مختلف ہونے کی وجہ سے خیانت کا احتمال رہتا ہے۔

پس جب مضاربت کو مخصوص کر دینے میں مال کے مالک کا فائدہ ہے تو اس کو خاص کرنا بھی جائز ہوگا۔اس جگہ شہر متعین کرنے کے لئے اس لئے کہا ہے کہ اگر شہر کے اندر کسی بازار کو وہ معین کرے تو اگر یہ معین کرنا اس کے کلام سے دلالۃً سمجھا جاتا ہو یعنی:۔اس نے کھل کر متعین نہ کیا ہو اسے مخصوص کرنا نہیں کہا جائے گا، کیونکہ ایسا کرنے میں کوئی فائدہ نہیں ہے۔اسی لئے وہ اس شہر کے جس کسی بازار میں تجارت کرنا چاہے کر سکے گا۔ لیکن اگر وہ شہر کے ساتھ کسی بازار کو بھی مخصوص کر دے یعنی اس طرح کہے کہ تم اسی بازار میں رہ کر کاروبار کرو اور دوسرے بازار میں کاروبار نہ کرو تو اس کے کہنے کے مطابق اس کے کاروبار کے لئے وہ بازار بھی مخصوص ہو جائے گا۔ یعنی:۔اس بازار کے علاوہ کسی دوسرے بازار میں اسے کاروبار کرنے کی اجازت نہ ہوگی۔ جیسا کہ (النہایہ) میں ہے۔اس کے علاوہ اور بھی بہت سی ایسی مصلحتیں چھپی ہوتی ہیں جو مخصوص کرنے سے ہی حاصل ہوتی ہیں۔

وكذاليس له الخ:۔ اسی طرح شہر کو مخصوص کر دینے کی صورت میں اس مضارب کو یہ بھی اختیار نہ ہوگا کہ اس مال میں سے کچھ مال دوسرے شخص کو دے تاکہ وہ دوسرے شہر جا کر کاروبار کر کے نفع حاصل کرے۔ کیونکہ جب وہ مضارب خود ہی اس مال کو باہر لے جانے کا مالک نہیں ہے تو وہ دوسرے کو بھی اس کا مالک نہیں بنا سکتا ہے۔(ف۔ کیونکہ یہ محال ہے کہ کسی آدمی کو اگر کسی چیز کی ملکیت حاصل نہ ہو پھر بھی کسی دوسرے کو اس کا مالک بنا دے)اس کے باوجود اگر مضارب اس مال کو لے کر اس متعین شہر کے سوا دوسرے شہر میں چلا جائے۔(ف۔ یعنی وہ شہر جس میں تجارت کرنے کے لئے مالک نے شرط لگا دی ہو مثلاً: مالک نے یہ کہہ دیا ہو کہ تم اس مال سے کوفہ شہر میں تجارت کرو لیکن وہ اس شہر سے نکل کر دوسرے شہر حیرہ چلا جائے تو پھر اس کی دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ وہ حیرہ چلا جائے)اور وہاں کچھ خرید و فروخت کر لے تو وہ مضارب اس اصل پونجی کا ضامن ہوگا اور وہاں رہ کر وہ جو کچھ بھی خرید و فروخت کرے گا سب اس کا ذاتی ہوگا اور اس کا ذمہ دار ہوگا اور اگر اس سے کچھ نفع ہو جائے تو اس نفع کا وہ

مالک بھی ہوگا۔ کیونکہ یہ سب کام مالک کے حکم کے بغیر ہوا ہے۔
(ف۔ بلکہ مالک کے حکم کے بالکل برخلاف کیا ہے۔ اس لئے یہ وکیل کے مانند ضامن ہوگا) اور دوسری صورت یہ ہے کہ مضارب مال لے کر دوسرے شہر میں چلا جائے اور کچھ خرید و فروخت کئے بغیر اپنا مال اپنے شہر کوفہ میں واپس لے آئے۔ اور یہ کوفہ ہی وہ شہر ہے جس میں مالک نے کاروبار کرنے کی شرط کی تھی اور اسے متعین کیا تھا تو مال واپس لے آنے کی وجہ سے وہ تاوان دینے سے بری ہو جائے گا۔ **کالمودع الخ:۔** تو وہ مضارب تاوان سے ایسے ہی بری ہوگا جیسے وہ امین جس کے پاس کچھ امانت رکھی گئی لیکن شرط امانت میں کچھ خیانت کی پھر اس نے خیانت ختم کردی۔ (ف۔ تو اس کی خیانت کرنے کی وجہ سے اس پر جو ضمان لازم آیا تھا اس مخالفت کے چھوڑ دینے سے وہ ختم ہو گیا۔) اسی طرح یہ مضارب بھی اس کی شرط کی مخالفت کر کے جس تاوان کا ذمہ دار ہوا تھا، اب اس کی مدافعت کرنے سے تاوان سے بری ہو گیا اور وہ مال بدستور سابق اپنی جگہ مضاربت پر آجائے گا، کیونکہ پہلے کی مضاربت کی وجہ سے اب تک مال اس مضارب کے قبضہ میں موجود ہے۔

وکذاذارد الخ:۔ اسی طرح اگر وہ مضارب دوسرے شہر سے اپنا تھوڑا مال واپس لے کر آیا حالانکہ باقی مال سے اس معین شہر سے خریداری کرلی تھی تو مال وہ واپس لایا اور جتنے مال سے اس نے اپنے معین شہر سے خریداری کی سب مضاربت کا مال ہوگا اسی دلیل سے جو ابھی بیان کی گئی ہے۔ (ف یعنی یہ مضارب مال کے مالک کی مخالفت کر کے اب اس کا موافق ہو گیا تو یہ سب مال پہلے مضاربت کی وجہ سے اس کے پہلے کی طرح قبضہ میں باقی رہ گیا اور جس باقی مال سے اس نے اپنے مال کے مالک کے بتائے ہوئے شہر سے خریداری کی تھی اب وہ سب کے سب اس کی موافقت کی وجہ سے مضارب ہی کا مال ہوگا۔) پھر معلوم ہونا چاہئے کہ مضارب مال کے مالک کے مقرر کئے ہوئے شہر سے مال کو باہر لے گیا اگر اس مال سے اس دوسرے شہر میں خریداری کرے گا تو وہ مضاربت سے نکل جائے گا اور اس مال کا ضامن ہوگا۔ اس کے بغیر یعنی بغیر خریداری کے وہ ضامن نہیں ہوگا۔

ثم شرط الشری الخ:۔ یعنی مصنفؒ نے اس جگہ جو شرط لگائی ہے کہ اگر اس نے دوسرے شہر میں لے جانے کے بعد خریداری کی ہو تب وہ ضامن ہوگا۔ یہ عبارت جامع صغیر کی ہے لیکن کتاب المضاربت میں لکھا ہے کہ مال شہر سے باہر لے جانے سے ہی ضامن ہو جائے گا۔ (ف یعنی مبسوط کی کتاب المضاربت میں ہے کہ مال باہر لے جا کر خریدنا شرط نہیں ہے بلکہ دوسرے شہر میں لے جانے سے ہی ضامن ہو جائے گا۔ خواہ وہاں خریداری کی ہو یا نہ کی ہو۔ جس سے یہ سمجھا جاتا ہے کہ دونوں روایتوں میں اختلاف ہے حالانکہ ایسی بات نہیں ہے۔) **والصحیح ان الخ:۔** صحیح اور تحقیقی بات یہ ہے کہ دوسرے شہر میں لے جا کر خریدنے سے اس پر ضمان کا ہونا پختہ ہو جاتا ہے کیونکہ مالک مال نے اس کے کاروبار کے لئے جس شہر کو متعین کیا تھا اب اس مال کو اسی شہر میں واپس لے آنے کا احتمال بھی ختم ہو گیا۔ (ف۔ کیونکہ خریداری کی وجہ سے پہلا مال باقی نہیں رہا۔) ویسے ضمان تو مال کو باہر لے جانے سے ہی لازم آجاتا ہے۔

وانماشرط الخ:۔ خریداری کی شرط تو صرف ضمان کو پختہ کرنے کے لئے ہے کیونکہ اصل ضمان کے واجب ہونے کے لئے یہ شرط نہیں ہے۔ (ف۔ مسئلے کا خلاصہ یہ ہوا کہ مال کے مالک نے مضاربت کا معاملہ طے کرتے وقت کاروبار کے لئے جس شہر کو متعین کیا تھا جیسے ہی اس مال کو مضارب اس شہر سے باہر لے جائے گا وہ اس مال کا ضامن ہو جائے گا جیسا کہ مبسوط کی روایت جو مضاربت کی بحث میں ہے۔ لیکن اس وقت تک اس پر ضمان پختہ نہیں ہوگا جب تک کہ اس دوسرے شہر میں اس مال سے خریداری نہ کرلے۔ اسی بناء پر اگر وہ شخص کسی قسم کی خریداری کے بغیر اس مال کو واپس لے جائے گا تو وہ اس کے ضمان سے بری ہو جائے گا اور اگر خریداری کرلے گا تو اس پر ضمان کا لازم آنا پختہ ہو جائے گا۔ جیسے کہ عورت سے نکاح کرنے سے ہی مرد پر اس کا مہر واجب ہو جاتا ہے لیکن پختہ نہیں ہوتا ہے۔ اسی بناء پر اگر ہمبستری سے پہلے اسے طلاق دے دے تو اس پر صرف متعہ واجب آئے گا اور وہ مہر واجب نہیں ہوگا اور اگر ہمبستری بھی ہو جائے تو وہ مہر پختہ ہو جائے گا۔ اسی طرح اس جگہ خریداری سے ضمان پختہ ہو جاتا ہے

جیسا کہ جامع صغیر کی روایت میں ہے۔) پھر معلوم ہونا چاہئے کہ یہ تفصیل کسی شہر کو معین کرنے میں مفید ہے۔

وھذا بخلاف الخ: . یہ مسئلہ اس کے بر خلاف ہے جب مال کے مالک نے یہ کہا ہو کہ میں نے تم کو مضاربت پر یہ مال اس شرط کے ساتھ دیا ہے کہ تم کوفہ کے بازار ہی میں خرید و کیونکہ یہ قید لگانا صحیح نہیں ہے۔(ف۔ یعنی خواہ کوفہ میں کسی ایک بازار یا کئی بازاروں میں سے کسی خاص بازار کی قید لگائی ہو۔ بہر صورت ایسی قید لگانے سے ہی نہ ہو گی۔) کیونکہ اگرچہ شہر میں مختلف بازار ہوتے ہیں لیکن وہ سب ایک ہی بازار کے حکم میں ہیں اس لئے ان میں سے کسی ایک کی قید لگانا مفید نہیں ہے۔(ف۔ لہٰذا یہ سمجھا جائے گا کہ مال کے مالک کا کسی خاص بازار کا نام لینا مشورہ کے طور پر ہے یا یوں ہی بول چال میں اتفاقی طور سے بازار کا لفظ کہہ دیا ہے اور اس کے علاوہ دوسرے بازاروں میں جانے سے منع نہیں کیا ہے۔) **الا اذا صرح الخ:** . مگر جب کہ صراحتاً ممانعت کر دی ہو۔ یہ کہہ کر تم بازار ہی میں کاروبار کرو بازار چھوڑ کر کہیں اور کاروبار نہ کرو۔(ف۔ چونکہ یہ صراحتہً ممانعت ہے اس لئے اس کا اعتبار ہو گا۔) کیونکہ اس نے قصداً اور اپنے اختیار سے ممانعت کی تصریح کی ہے۔(ف۔ یعنی بازار کے سواء تم کو کہیں اور کاروبار کرنے کا حق نہیں ہے۔) اور مضارب کو کاروبار کا جو کچھ حق ملا ہے اسی مال کے مالک سے ملا ہے۔(ف۔ لہٰذا جب اس نے بازار کے سوا کسی اور جگہ کاروبار کا حق نہیں دیا کیونکہ صراحتہً اس سے منع کر دیا ہے تو اب اس مضارب کو بازار کے سوا کہیں بھی اس کا اختیار نہ ہو گا۔ اسی طرح اگر شہر کے مختلف بازاروں میں سے اس نے کسی ایک بازار کو متعین کر دیا ہو اور باقی بازاروں میں کاروبار سے منع کر دیا ہو تو اس کا بھی یہی حکم ہے۔)۔

ومعنیٰ التخصیص الخ اس جگہ تخصیص کو خاص کرنے کے معنی یہ ہیں کہ مال کا مالک اس سے اس طرح کہے کہ میں تم کو اس شرط پر مال دے رہا ہوں کہ تم اس سے فلاں مال کا کاروبار کرو یا فلاں جگہ پر کاروبار کرو۔ اسی طرح اگر یوں کہا ہو کہ تم یہ مال لے لو اور اس سے کوفہ جا کر کاروبار کرو۔ کیونکہ اس مقولے میں دوسرا حصہ پہلے حصے کی تفسیر ہے۔(ف۔ لہٰذا کوفہ ہی میں مضاربت اور کاروبار کرنا متعین ہو گا)۔ **اوقال فعمل الخ:** . یا عربی زبان میں اس طرح کہا کہ (**خذ ھذا المال فاعمل به فی الکوفه**) یعنی تم یہ مال لے کر اس سے کوفہ میں کاروبار کرو کیونکہ اس جملے میں حرف فا دوسرے جملے کو پہلے سے ملانے کے لئے لایا گیا ہے۔ گویا اس کی تفسیر یہ ہو گی یا یوں کہا کہ **خذه بالنصف بالکوفه**) یعنی کوفہ میں جو کاروبار ہو اس کے نفع میں سے نصف تم لو۔ یعنی: ایسا کاروبار جس کا تعلق کوفہ سے ہو، کیونکہ اس میں جو حرف باء ہے وہ الصاق اور ملانے کے لئے ہے۔(ف۔ تو ان تمام صورتوں میں مضاربت کا کام کوفہ میں رہ کر کرنا ضروری ہو گیا اور کوفہ کی قید متعین ہو گئی۔

اما اذا قال الخ: . اگر مال کے مالک نے یوں کہا کہ تم یہ مال لو اور اس کے ذریعے سے کوفہ میں کاروبار کرو تو اس صورت میں اس مضارب کو اس بات کا اختیار ہو گا کہ وہ کوفہ ہی میں کاروبار کرے یا کسی بھی دوسرے شہر میں کاروبار کرے کیونکہ اس میں حرف واو عطف کے لئے ہے۔ جس کی وجہ سے یہ جملہ مشورہ دینے کے قائم مقام ہو گا۔(ف۔ گویا اس نے پہلے تو مضاربت کا معاملہ طے کیا اور مال دے دیا اور اس پر عطف کر کے یہ جملہ کہا کہ تم کوفہ میں کاروبار کرو تو اس کے معنی یہ ہوئے مضاربت طے کرنے کے بعد اس کو مشورہ دیا کہ تم کوفہ میں کاروبار کرو لیکن اصل معاملہ کرتے وقت کوفہ میں کاروبار کرنے کی قید نہیں لگائی۔)

ولو قال علیٰ ان یشتریٰ الخ: . یعنی اگر مالک نے یوں کہا کہ تم مضاربت کا یہ مال اس شرط پر لو کہ تم اس سے فلاں شخص کے ساتھ خرید و فروخت کرو کہ اس میں ایسی قید لگانا صحیح ہے کیونکہ جملہ اس مفہوم کے لئے فائدہ مند ہے کیونکہ مالک نے اس فلاں شخص کے ساتھ معاملہ کرنے میں بھروسہ کیا ہے اور پھر یہ حکم اس وقت ہے جبکہ اس نے کسی معین شخص کا نام لیا ہو۔ اس کے بر خلاف اگر یوں کہا کہ تم یہ مال اس شرط پر لو کہ تم اس مال کے ذریعہ کوفہ والوں کے ساتھ خرید و فروخت کرو، یا اس نے ایسا مال دیا ہو جس سے صرف یعنی سونا اور چاندی کا کاروبار ہو اس شرط کیساتھ کہ تم اس مال سے صرافوں کے ساتھ ہی صرف کا کاروبار کرو مگر اس مضارب نے کوفہ ہی میں کسی دوسرے شہر کے صراف سے کاروبار کیا یا صرافوں کے علاوہ دوسرے لوگوں سے کاروبار کر لیا

تو جائز ہوگا۔ کیونکہ اس مسئلے میں اہل کوفہ کی قید لگانے میں فائدہ یہ تھا کہ کوفہ ہی میں خرید و فروخت ہو اور صرافوں کی قید لگانے میں فائدہ یہ تھا کہ کاروبار کی قسم یعنی:۔ صرف کا کاروبار ہونا معلوم ہو اور عرف میں یہی مفہوم مراد ہوتا ہے۔ اس کے علاوہ کوئی دوسری چیز نہیں ہوتی ہے۔ (ف۔ یعنی جملہ میں ایک قید اہل کوفہ کا ہونا ہے یعنی کوفہ کے علاوہ کوئی دوسری جگہ اس کی مراد نہیں ہے اور دوسری قید صرافوں کے ساتھ معاملہ کرنا ہے اور اس سے صرف کاروبار کی قسم یعنی صرف کو متعین کرنا ہے اور کسی کو نہیں)۔

توضیح:۔ اگر رب المال نے اپنا مال مضارب کو کسی مخصوص شہر یا مخصوص قسم کی تجارت کے لئے دیا تو اس کی رعایت ضروری ہے یا نہیں، اور کس حد تک اور اگر بجائے خود کسی دوسرے کو دوسرے شہر میں کاروبار کے لئے دینا چاہئے۔ اگر مضارب مال مضاربت خلاف شرط دوسرے شہر لے جائے پھر وہاں سے کچھ خریدنے کے بعد اس کے بغیر ہی واپس آجائے۔ خلاف ورزی پر کن صورتوں میں مضارب پر ضمان لازم آتا ہے۔ جامع صغیر اور مبسوط کی روایتوں میں اختلاف اور اس کا حل۔ اگر ایک شہر کاروبار کے لئے متعین کیا تو اس کے تمام بازاروں میں کاروبار کا حق ہوتا ہے یا نہیں، مضاربت کے لئے مخصوص انسان یا مخصوص شہر کی شرط لگانا، تفصیل مسائل، اقوال ائمہ، دلائل۔

قال. وكذلك ان وقت للمضاربة وقتا بعينه يبطل العقد بمضيه، لانه توكيل فيتوقت بما وقّته والتوقيت مفيد فانه تقييد بالزمان فصار كالتقييد بالنوع والمكان. قال. وليس للمضارب ان يشترى من يعتق على رب المال لقرابة او غيرها، لان العقد وضع لتحصيل الربح، وذلك بالتصرف مرة بعد اخرى ولا يتحقق فيه لعتقه وهذا لا يدخل فى المضاربة شرى ما لا يملك بالقبض كشرى الخمر والشرى بالميتة بخلاف البيع الفاسد لانه يمكنه بيعه بعد قبضه فيتحقق المقصود. قال: ولو فعل صار مشتريا لنفسه دون المضاربة لان الشرى متى وجد نفاذا على المشترى نفذ عليه كالوكيل بالشرى اذا خالف.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر مال کے مالک نے مضارب کے لئے کوئی وقت متعین کر دیا ہو تو اس وقت کے ختم ہونے کے بعد ہی یہ معاہدہ خود ہی ختم ہو جائے گا۔ کیونکہ یہ مضاربت نام ہے کسی دوسرے کو وکیل بنانے کا۔ لہٰذا جس وقت تک کی قید لگائی گئی ہو اسی وقت تک اس پر عمل ہوگا۔ اسی لئے ایسے معاہدہ میں وقت کو مقرر کرنا بھی مفید ہوتا ہے اور مفید بات کی قید لگانا ہی صحیح ہے۔ کیونکہ وقت کی قید کا مطلب کسی وقت کو محدود اور متعین کرنا ہے یہ قید وقت اسی طرح صحیح ہوگا جیسے کاروبار کو قسم اور جگہ کی قید سے متعین کرنا صحیح ہے۔ قال **وليس للمضارب الخ**: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ مضارب کو یہ اختیار نہیں ہے کہ وہ کسی ایسے غلام کو خریدے جو مالک مال کے حق میں اس کے قریبی رشتہ داری یا کسی دوسری وجہ سے بعد میں آزاد ہو جائے۔ (ف مثلاً اس مال کے مالک کا باپ کسی دوسرے شخص کا غلام ہو اور اس کو یہ مضارب اس کے آقا سے خرید لے تو یہ غلام باپ مال کے مالک مضارب اس کے آقا سے خرید لے تو یہ غلام باپ مال کے مالک کے حق میں آزاد ہو جائے گا۔ مضارب ایسا کوئی غلام خرید لے جس کے متعلق مال کے مالک نے کبھی یہ قسم کھائی تھی کہ اگر میں کبھی تمہارا مالک بن جاؤں تو تم آزاد ہو اس بناء پر اگر یہ مضارب اب اسے خرید لے گا تو مال کے مالک کے حق میں آزاد ہو جائے گا۔ اسی لئے اس مضارب کو یہ اختیار نہیں ہے کہ وہ ایسے لوگوں کو خریدے جو مال کے مالک کے حق میں آزاد ہو جائیں خواہ وہ مالک خود اسے آزاد کرے یا نہ کرے)۔

لان العقد الخ: ۔ کیونکہ مضاربت کا معاملہ اسی لئے وضع کیا گیا ہے کہ مالک مال اس سے نفع حاصل کرے اور یہ نفع اسی صورت میں حاصل ہو سکتا ہے جب اس میں پے در پے تصرف ہو یا اس میں متواتر لین دین ہو تا رہے۔ جب کہ ایسے غلام کے آزاد ہو جانے کی صورت میں یہ بات ممکن نہیں ہوتی۔ (ف اسی لئے ایسا غلام مضاربت میں داخل ہی نہ ہو گا۔) ولهذا لايدخل: ۔ اور اسی وجہ سے کہ تصرف ناممکن ہے مضاربت میں ایسی چیز داخل نہیں ہوتی جو قبضہ کر لینے کے بعد بھی اس کی ملکیت میں نہ آئے۔ جیسے شراب کو خریدنا۔ (ف۔ کیونکہ شراب کو خرید لینے کے بعد بھی وہ کسی مسلمان کی ملکیت میں داخل نہیں ہو سکتی ہے۔) اور مردے کے عوض کسی چیز کو خریدنا۔ (ف۔ کیونکہ ایسی بیع باطل ہوتی ہے۔ لہٰذا کسی مرے ہوئے جانور کے عوض خرید لینے کے بعد اس پر قبضہ کر لینے کے باوجود وہ ملکیت میں داخل نہ ہو گی۔)۔

بخلاف البيع الفاسد الخ یعنی یہ مسئلہ بیع فاسد کے خلاف ہے۔ کیونکہ بیع فاسد مضاربت کے حکم میں داخل ہو جاتی ہے اس لئے کہ جو چیز بیع فاسد کے ذریعے خریدی جائے اس پر قبضہ کر لینے کے بعد وہ بیچی بھی جا سکتی ہے۔ لہٰذا مضاربت کا جو مقصد اصلی ہے یعنی نفع حاصل کرنا وہ حاصل ہو جائے گا۔ قال ولو فعل الخ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگرچہ غلام مذکور کو مضارب کے لئے خریدنا جائز نہیں ہے پھر بھی اگر کوئی مضارب ایسے غلام کو خرید لے جو مال کے مالک کے حق میں بعد میں آزاد ہو جائے گا تو اس وقت یہ حکم دیا جائے گا کہ اس غلام کی خریداری مضاربت کی بناء پر نہیں ہوئی ہے بلکہ اس مضارب نے فقط اپنی ذات کے لئے اسے خریدا ہے۔ کیونکہ ایسی جو چیز جس کو مشتری کے حق میں خریداری کے بعد نافذ ہونا ممکن ہو تو اس مشتری کے حق میں نافذ ہو جاتی ہے جیسے اگر کسی وکیل نے اپنے موکل کے حکم کے خلاف کوئی چیز خریدی ہو تو اس کی خریداری خود اسی خریدار وکیل کے حق میں نافذ ہو جاتی ہے۔

توضیح: ۔ اگر رب المال نے مضارب سے مضاربت کے لئے کوئی وقت معین کر دیا ہو، کیا کسی مضارب کو یہ حق ہوتا ہے کہ وہ مال مضاربت سے کسی ایسے شخص کو خریدے جس پر خریداری کے بعد بھی قبضہ نہ کیا جا سکتا ہو، اور اگر خرید لے، تفصیل مسائل، حکم، دلائل۔

قال فان كان فى المال ربح لم يجز له ان يشترى من يعتق عليه، لانه يعتق عليه نصيبه ويفسد نصيب رب المال او يعتق على الاختلاف المعروف فيمتنع التصرف فلا يحصل المقصود، وان اشتراهم ضمن مال المضاربة لانه يصير مشتريا للعبد فيضمن بالنقد من مال المضاربة وان لم يكن فى المال ربح جاز ان يشتريهم لانه لا مانع من التصرف اذ لا شركة له فيه ليعتق عليه، فان زادت قيمتهم بعد الشرى عتق نصيبه منهم لملكه بعض قريبه ولم يضمن لرب المال شيئا، لانه لا صنع من جهته فى زيادة القيمة ولا فى ملكه الزيادة لان هذا شىء يثبت من طريق الحكم، فصار كما اذا ورثه مع غيره ويسعى العبد فى قيمة نصيبه منه، لانه احتبست ماليته عنده فيسعى فيه كما فى الوراثة.

ترجمہ: ۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر مال مذکور میں خرید و فروخت کے بعد نفع حاصل ہو جائے تو اس مضارب کے لئے یہ جائز نہ ہو گا کہ وہ کسی ایسے شخص کو خرید لے جو خود اس مضارب کے حق میں آزاد ہو جائے۔ کیونکہ اس مضارب کے حق میں اس شخص کو خریدتے ہی اس کا اپنا حصہ آزاد ہو جائے گا لیکن مال کے مالک کا حصہ یا تو وہ فاسد ہو جائے گا یا وہ بھی آزاد ہو جائے گا اس اختلاف کی بناء پر جو معروف و مشہور ہے اس بناء پر اس مال میں اس مضارب کا تصرف کرنا ممکن نہ ہو گا اور جو اصل مقصود ہے یعنی نفع حاصل کرنا وہ نہ ہو سکے گا۔ (ف۔ حاصل مسئلہ یہ ہوا کہ جب مال مضاربت کے نفع میں بھی شرکت ہو تو مال کے نفع میں سے اس مضارب کا بھی حصہ ہوتا ہے۔ پس جب مضارب اپنے باپ یا بیٹے وغیرہ ذی رحم محرم کو خریدے گا تو وہ مضارب کی طرف سے آزاد ہو جائے گا لیکن اتنا ہی حصہ جس میں اس مضارب کا اپنا حصہ ہے اس بناء پر صاحبینؒ کے نزدیک اس غلام کا باقی حصہ بھی آزاد

ہو جائے گا۔ کیونکہ ان کے نزدیک آزادی کے حصے اور ٹکڑے نہیں ہوتے۔ لیکن امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک چونکہ آزادی کے بھی حصے ہوتے ہیں اس لئے مال کے مالک کو اس بات کا اختیار ہوگا کہ وہ اپنے حصے سے اس غلام کے باقی حصے کو یا تو آزاد کردے یا غلام سے آمدنی حاصل کرائے یا مضارب سے تاوان وصول کرے بشرطیکہ وہ مال دار ہو۔ بہر حال وہ غلام اس لائق نہ رہا کہ اب اسے بیچا جاسکے اسی وجہ سے مال کے مالک کا حصہ برباد ہوگا اس کی وجہ یہی ہوگی کہ مضارب نے اسے خرید لیا ہے اسی لئے یہ کہا جائے گا کہ ایسے غلام کو خریدنا جائز نہیں ہے۔

وان اشتراهم الخ: اور اگر مضارب نے مضاربت کے مال سے ایسے لوگوں کو خرید لیا تو وہ خود اس مال کا ضامن ہوگا کیونکہ اب یوں کہا جائے گا کہ اس نے یہ غلام خود اپنے لئے خریدا ہے اور اگر اسی مضاربت کے مال سے اس غلام کی قیمت ادا کرے گا تو وہ اس قیمت کا ضامن ہوگا۔ (ف یہ تفصیل اس صورت میں ہے جب کہ مضاربت کے مال میں نفع کی شرکت ہو۔) **وان لم یکن الخ**: اور اگر مال میں نفع نہ ہو تو مضارب کو یہ اختیار ہوگا کہ وہ کسی اپنے ذی رحم محرم کو خرید لے کیونکہ ان میں سے کسی میں تصرف کرنے سے اسے کوئی چیز روکنے والی نہیں ہے کیونکہ مال میں مضارب کی کسی قسم کی شرکت نہیں ہے۔ جس کی وجہ سے وہ لوگ اس مضارب کے حق میں آزاد ہو جائیں۔ (یہ حکم اس وقت ہے جب کہ زیادہ قیمت خریدنے کے وقت ہی ہو اور اگر خرید لینے کے بعد ان کی قیمت زیادہ ہو جائے تو یقینی طور سے یہ مضارب بھی ان میں شریک ہو جائے گا۔)

فان زادت الخ: یعنی اگر مضارب کے کسی اپنے ذو رحم محرم کو خرید لینے کے بعد اس غلام کی قیمت زیادہ ہوگئی تو اس غلام میں سے مضارب کے نفع کا جتنا حصہ اب ملے گا اتنا آزاد ہو جائے گا کیونکہ وہ اپنے ذو رحم محرم میں سے کچھ حصے کا مالک ہو گیا ہے۔ (ف اس لئے وہ جتنے حصے کا مالک ہوا اتنا ہی حصہ آزاد ہوگا اور ظاہر ہے کہ صاحبین کے قول کے مطابق اس غلام کا باقی حصہ جو رب المال یعنی مال کے مالک کا ہے آزاد ہو جائے گا۔ لیکن امام اعظمؒ کے نزدیک وہ اب بیچنے کے لائق نہیں رہا اور اب یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا مضارب اس صورت میں بھی مال کا ضامن ہوگا یا نہیں؟ مصنفؒ نے اس کا جواب یہ دیا کہ) **ولم یضمن الخ**: اور وہ مضارب مال کے مالک کا ضامن نہ ہوگا کیونکہ اس کی قیمت بڑھ جانے کی صورت میں اس مضارب کی طرف سے کوئی حرکت نہیں پائی گئی ہے، اور اس غلام کی قیمت زیادتی بھی اس کے کسی عمل سے نہیں ہوئی ہے۔ یعنی: جو کچھ زیادتی ہوئی اس میں اس مضارب کا کوئی اختیار نہیں ہے کیونکہ جو کچھ زیادتی ہوئی مضاربت کا معاملہ طے کر لینے کے بعد شرعاً ایک حکم ثابت ہوا ہے اسی وجہ سے اس کی ملکیت ثابت ہوگئی ہے۔ لہٰذا اس معاملے کی مثال ایسی ہوگئی ہے جیسے وہ کسی غیر کے ساتھ اپنے کسی ذو رحم محرم کا وارث ہو گیا ہو۔

(ف اور وراثت چونکہ اختیاری چیز نہیں ہوتی بلکہ براہ راست اللہ تبارک تعالیٰ کے حکم سے ثابت ہوتی ہے مثلاً: کسی عورت (مریم) نے اپنے شوہر (بکر) کا بیٹا سلیم خرید لیا ہو جس کی صورت یہ ہوگی کہ اس کے شوہر (بکر) نے کسی زمانے میں ایک مرد (زید) کی باندی سے نکاح کیا تھا جس سے ایک لڑکا (سلیم) پیدا ہوا اور وہ لڑکا مثل اپنی ماں کے زید کا غلام ہوا پھر اس شوہر بکر نے اپنی بیوی کو اس کے مالک سے خرید لیا اور اس سے نکاح کیا۔ اب اس عورت مریم نے زید سے اپنے شوہر کے بیٹے سلیم کو خرید لیا تو وہ اس کی مالکہ ہوگئی پھر اس عورت کا انتقال ہو گیا اور مرتے وقت اس نے اپنے شوہر اور ایک بھائی کو چھوڑا اس صورت میں عورت کے ترکہ کے دونوں برابر برابر کے یعنی: نصف نصف کے وارث ہوں گے اس طرح اس کے شوہر کا بیٹا آدھا اس کے بھائی کی ملکیت میں آیا اور آدھا اس کے شوہر کی ملکیت میں آیا۔ اور چونکہ یہ بیٹا اسی شوہر کا اپنا بیٹا ہے اس لئے اپنے باپ کی ملکیت میں آتے ہی از خود آزاد ہو گیا مگر باپ اس وقت اپنی بیوی کے اس بھائی کا ضامن نہ ہوگا۔ کیونکہ اس بیٹے کی آزادی میں اس کے اپنے کسی فعل کو دخل نہیں ہے۔ یعنی: اس نے اپنے اختیار سے آزاد نہیں کیا ہے بلکہ اللہ تعالیٰ نے میراث کا جو حکم فرمایا ہے اسی حکم کی بناء پر شوہر اپنے بیٹے کا مالک ہو گیا ہے اور ملکیت ثابت ہوتے ہی وہ حکماً آزاد ہو گیا ہے اس طرح یہ شخص دونوں باتوں میں بے قصور

ہے اسی طرح مذکورہ مسئلہ مضاربت میں ہے کہ اس نے اگرچہ اپنے قریبی رشتہ داروں کو خریدا تاکہ اس کے مال کا مالک ان لوگوں کو فروخت کرے مگر اتفاقیہ ان غلاموں کی قیمت بہت بڑھ گئی جس سے مال کے مالک کا بھی فائدہ ہوا اور اس مضارب کو بھی نفع میں حصہ ملا۔

یہ معلوم ہوا کہ اس قیمت کے بڑھنے میں مضارب کا کوئی اختیار نہیں ہے اور اس کی جتنی شرکت اس غلام میں پائی گئی اتنا ہی حصہ ان غلاموں کا آزاد ہوا اور یہ بھی بغیر اختیار کے ہوا چونکہ اس نے ایسی کوئی حرکت نہیں کی جس سے مال کے مالک کا نقصان ہو اسی لئے وہ اس نقصان کا ضامن بھی نہ ہوگا جیسے وراثت کی صورت میں ضامن نہیں ہوتا ہے۔ اس بناء پر امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک مال کے مالک کو یہ اختیار نہیں ہوگا کہ اس مضارب سے اپنے حصے کے نقصان کا تاوان اب دو ہی صورتیں باقی رہ گئیں کہ چاہے تو وہ بھی اپنے حصے کو آزاد کردے تاکہ وہ مکمل آزاد ہو جائے یا ان غلاموں سے کہے کہ کسی طرح مال حاصل کر کے ہمارا حق ادا کر کے آزاد ہو جاؤ اسی بناء پر مصنفؒ نے فرمایا) ویسعیٰ العبد الخ: یعنی مضارب کے قریبی رشتہ دار غلام مال کے مالک کے حصے کی قیمت ادا کرنے کے واسطے محنت مزدوری کریں کیونکہ مال کے مالک کی مالیت اور قیمت اسی غلام کے پاس رہ گئی ہے۔ اس لئے اس کی قیمت کما کر ادا کر دیا جیسا کہ وارثت کی صورت میں ہوتا ہے۔ (ف جیسا کہ گزشتہ مثال میں بیان کیا گیا جب کہ عورت کے شوہر کا حصہ اپنے بیٹے میں سے اس کا مالک ہو جانے کی وجہ سے وراثت کے طور پر آزاد ہو گیا اور وہ لڑکا جو کہ فی الحال اپنے مالک کا سالا بھی ہے اس کے مال کا ضامن بھی نہ ہوا چنانچہ وہ اپنے بہنوئی کے لڑکے سے اپنے حصے کی قیمت اس کی کمائی سے وصول کرے گا۔

توضیح:۔ مال مضاربت سے کاروبار کرنے کے بعد اگر کچھ نفع ہاتھ آجائے تو کیا اس نفع سے یا اصل مال ایسے شخص کو خرید سکتا ہے جو خریدتے ہی اس مضارب یا رب المال کے حق میں از خود آزاد ہو جائے؟ اور اگر ایسا ہو جائے تو کیا کرنا ہوگا؟ اگر اصل مال سے ذی رحم محرم کو خریدنے کے بعد اس کی قیمت اتنی بڑھ گئی جس کے نفع میں سے وہ خریدا جا سکتا ہو۔ تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

قال فان كان مع المضارب الف بالنصف فاشترى بها جارية قيمتها الف فوطيها فجاء ت بولد يساوى الفا فادعاه ثم بلغت قيمة الغلام الفا وخمسمائة والمدعى موسر فان شاء رب المال استسعى الغلامَ فى الف ومائتين وخمسين وان شاء اعتق، ووجه ذلك ان الدعوة صحيحة فى الظاهر حملا على فراش النكاح لكنه لم ينفذ لفقد شرطه وهو الملك لعدم ظهور الربح لان كل واحد منهما اعنى الام والولد مستحق برأس المال كمال المضاربة اذا صار اعيانا كلّ عين منها يساوى رأس المال لا يظهر الربح، كذا هذا فاذا زادت قيمة الغلام الآن ظهر الربح، فنفذت الدعوة السابقة بخلاف ما اذا اعتق الولد ثم ازدادت القيمة لان ذلك انشاء العتق فاذا بطل لعدم الملك لا ينفذ بعد ذلك بحدوث الملك اما هذا اخبار فجاز ان ينفذ عند حدوث الملك كما اذا اقر بحرية عبد غيره ثم اشتراه.

ترجمہ:۔ امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر مضارب کے پاس مضاربت کے ہزار درہم آدھے نفع کی شرط پر ہو اور اس نے ان ہزار درہم کے عوض ہزار درہم قیمت کی ایک باندی خریدی اور اس سے ہمبستری کرلی جس سے اس کو ایک بچہ پیدا ہوا اور کچھ دنوں کے بعد وہ بچہ بھی ہزار درہم قیمت کا ہو گیا پھر اسی مضارب نے خود کو اس بچے کے باپ ہونے کا دعویٰ کیا اتنے میں اس غلام کی قیمت بڑھ کر ڈیڑھ ہزار درہم ہو گئی۔ (اس وقت اس مضارب کے باپ ہونے کا دعویٰ بھی صحیح مان لیا گیا) اور یہ مضارب مال دار بھی

ہے تو اس مال کے مالک یعنی رب المال کو اس بات کا اختیار ہوگا کہ اگر چاہے تو اس غلام سے کہے کہ تم مجھے ایک ہزار دوسو پچاس روپے کہیں سے آمدن کر کے دے دو اور آزاد ہو جاؤ اور اگر ہو سکے یا چاہے تو اس غلام کو مفت ہی میں آزاد کر دے۔ (ف یعنی اس موقع پر وہ رب المال اپنے اس مضارب سے تاوان وصول نہیں کر سکتا ہے یہاں یہ معلوم ہونا چاہئے کہ اس مضارب نے مضاربت کے مال سے جو باندی خریدی تھی اس مضارب کو اس سے ہمبستری کرنا جائز نہ تھا کیونکہ اس وقت تک وہ باندی مال کے مالک کی ملکیت ہے پھر اس سے جو بچہ پیدا ہوا اس کی قیمت بھی ہزار درہم ہوئی وہ بھی اسی رب المال کی ملکیت ہے اور ابھی تک اس مضارب کے لئے اس بچے سے نسب کا دعویٰ کرنا باطل ہے کیونکہ یہ شخص نہ تو اس بچے کا مالک ہے اور نہ ہی اس کی ماں کا مالک ہے۔

لہٰذا اس سے دعویٰ نسب ثابت نہ ہوگا بلکہ اس ہمبستری کرنے کی وجہ سے عقر (ہمبستری کا جرمانہ) کا ضامن ہوگا البتہ اس پر زنا کی حد اس بناء پر ثابت نہ ہوگی کہ اس میں نفع کا شبہ ہے اسی لئے مضارب کو اس بات کا اختیار بھی ہے کہ وہ اس بچہ اور اس کی ماں دونوں کو فروخت کر دے کیونکہ ابھی تک یہ دونوں اس کے مال مضارب کے عوض ہیں یعنی یہ دونوں ہی اس کی مضاربت کی مال ہیں لیکن جب غلام کی قیمت بڑھ کر ڈیڑھ ہزار کی قیمت کے برابر ہوگئی تب اس غلام میں نفع کا حصہ ظاہر ہو گیا۔ اسی طرح اس مضارب کا اس سے نسب کا دعویٰ بھی ظاہر ہو گیا لہٰذا اب اس کے حصے میں سے غلام کا حصہ آزاد ہو جائے گا۔ لیکن صاحبینؒ کے نزدیک اس مال کے مالک کا حصہ بھی آزاد ہو جائے گا۔ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس رب المال کو تین طرح کے اختیارات میں سے صرف دو طرح کا اختیار ہوگا یعنی نمبر ایک اگر چاہے تو اس غلام کو آزاد کر دے اور نمبر دو اگر چاہے تو اصل مال کے ایک ہزار درہم اور نفع کے پانچ سو درہم میں سے نصف یعنی دو سو پچاس درہم یعنی مجموعۃً بارہ سو پچاس درہم آمدنی کرنے کے لئے اس غلام کو مجبور کرے۔ لیکن تیسری بات کہ یعنی وہ اس مضارب سے اصل نفع کا تاوان وصول کرنے کا اختیار نہیں رکھتا ہے اگرچہ مضارب مال دار ہی ہو)۔

ووجه ذالك الخ: اور اس مضارب پر اس کے مال دار ہونے کے باوجود ضمان لازم نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ ظاہر میں اس کے لئے بچے سے نسب کا دعویٰ کرنا صحیح ہے۔ اس طور پر کہ اس باندی سے تعلق کو اس سے پہلے نکاح پر مامور کر لیا جائے لیکن اس کی آزادی کے حق کا دعویٰ صحیح نہیں ہوا کیونکہ آزاد کرنے کی شرط یعنی اس کا مالک بننا ابھی تک نہیں پایا گیا کیونکہ نفع ظاہر نہ ہونے کی وجہ سے اس مضارب کی ملکیت ثابت نہ ہوئی کیونکہ یہ بچہ ابھی تک ماں کے ساتھ مال کے مالک کے استحقاق میں ہے جیسے: اس صورت میں کہ مضاربت کا مال یعنی: نقد خریداری وغیرہ، کی غرض سے مال عین ہو جائے حالانکہ ان میں سے ہر ایک قیمت کے اعتبار سے اصل مال کے برابر ہے۔ مثلاً: راس المال یعنی پونجی ایک ہزار کے عوض وہ دو غلام خرید لے جس میں سے ہر ایک کی قیمت ہزار درہم ہو جس سے نفع ظاہر نہیں ہوتا ہے۔ اسی طرح اس باندی اور اس کے بچے کی وجہ سے بھی نفع ظاہر نہ ہوگا لیکن جب اس غلام کی قیمت ایک ہزار درہم یعنی: ۔ اصل راس المال سے بڑھ کر ڈیڑھ ہزار درہم ہوگی تب اس کا نفع ظاہر ہوگا۔ اسی وجہ سے اس مضارب نے اس بچہ سے اپنے نسب کا جو پہلے دعویٰ کیا تھا اب نافذ ہو جائے گا لیکن یہ دعویٰ صرف نسب کے معاملہ میں صحیح ہوگا اور اس کی وجہ سے آزادی نہیں ملے گی۔

اسی بناء پر اگر اس مضارب نے اپنے نسب کا دعویٰ کرنے سے پہلے اسے آزاد کر دیا ہو تو اس کی قیمت بڑھ جانے کے بعد آزادی نافذ نہ ہوگی کیونکہ آزاد کرنے کے معنی ہوں گے (اپنے طور پر اس میں آزادی کو ظاہر کرنا) حالانکہ اس کا مالک نہ ہونے کی وجہ سے یہ بات باطل ہوگی اسی لئے اس غلام کے مالک ہو جانے کے بعد اس کا آزاد کرنا نافذ نہ ہوگا۔ یہ بات یعنی: ۔ نسب کا دعویٰ کرنے کے معنی یہ نہیں ہیں کہ اس نے ابھی ابھی اس سے نسب کا تعلق کیا ہے بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ اس سے میرا نسب ثابت ہے اسی لئے اس کا مالک ہوتے ہی اس کے نسب کا دعویٰ نافذ ہو سکتا ہے جیسے: اگر کسی نے دوسرے کے غلام کے بارے میں یہ اقرار کیا کہ یہ تو آزاد ہے لیکن اس کا مالک نہ ہونے کی وجہ سے اس کا یہ اقرار باطل ہے۔ البتہ اگر بعد میں اس غلام کو اس کے مالک سے

خرید لے تو اس پر ملکیت پائے جانے کی وجہ سے اس شخص کا پہلا اقرار نافذ ہو جائے گا۔ (ف کیونکہ یہاں پر اقرار کے معنی خبر دینے کے ہیں) یعنی گزشتہ زمانے میں جو بات ثابت ہو چکی ہے اسی کی خبر دینا گویا اس نے یہ کہا کہ یہ غلام پہلے ہی آزاد ہو چکا ہے اور اس میں عتق ثابت ہو چکا ہے لیکن چونکہ وہ غلام فی الحال غیر کی ملکیت میں ہے اسی لئے اس کا یہ اقرار نافذ نہ ہوا، لیکن جیسے ہی اس کہنے والے کی ملکیت میں وہ غلام آئے گا اس کا گزشتہ اقرار اس پر دلیل بن جائے گا اور وہ آزاد ہو جائے گا۔ اسی طرح جب مضارب نے یہ کہا کہ اس غلام کا نسب مجھ سے ثابت ہو چکا ہے یعنی حلال طریقے سے مجھ سے پیدا ہوا ہے پس جب تک اس مضارب کی ملکیت اس پر ثابت نہ تھی اس وقت تک اس کا اقرار لغو تھا لیکن جب نفع کی مقدار بڑھی تو یہ خود بھی اس نفع میں شریک ہو گیا اور کچھ حد تک اس لڑکے کا مالک ہوا اور اس کا پرانا دعویٰ نسب ثابت اور صحیح ہو گیا۔

توضیح:۔ ایک شخص کے پاس مضاربت کے ہزار درہم تھے اس نے ان سے باندی خرید کر صحبت کر لی اور اس سے ایک بچہ پیدا ہو گیا، پھر اسی وقت جبکہ بچہ کی قیمت بھی ہزار درہم تھی یا بعد میں جبکہ ڈیڑھ ہزار ہو گئی، اس کی طرف اپنی ابوت کی نسبت کی۔ مسئلہ کی پوری تفصیل، حکم، دلیل

فاذا صحت الدعوة وثبت النسب عتق الولد لقيام ملكه في بعضه ولا يضمن لرب المال شيئا من قيمة الولد لان عتقه ثبت بالنسب والملك والملك آخرهما فيضاف اليه، ولا صنع له فيه وهذا ضمان اعتاق فلابد من التعدى ولم يوجد، وله ان يستسعى الغلام لانه احتبست ماليته عنده وله ان يعتق المستسعى كالمكاتب عند ابي حنيفة ويستسعيه في الفِ ومائتين وخمسين لان الالف مستحق برأس المال والخمس مائة ربح والربح بينهما فلهذا يسعى له في هذا المقدار، ثم اذا قبض رب المال الالف له ان يضمّن المدعى نصف قيمة الام لان الالف الماخوذ لما استحق برأس المال لكونه مقدما في الاستيفاء ظهر ان الجارية كلها ربح فتكون بينهما وقد تقدمت دعوة صحيحة لاحتمال الفراش الثابت بالنكاح وتوقف نفاذها لفقد الملك فاذا ظهر الملك نفذت تلك الدعوة، وصارت الجارية ام ولد له ويضمن نصيب رب المال لان هذا ضمان تملّك وضمان التملك لا يستدعى صنعا كما اذا استولد جارية بالنكاح ثم ملكها هو وغيره وراثة يضمن نصيبَ شريكه كذا هذا بخلاف ضمان الولد على مامر.

ترجمہ:۔ پھر جب مضارب کا دعویٰ صحیح اور اس کا نسب ثابت ہو گیا تو وہ غلام جس کو اب تک اپنا بیٹا کہتا رہا آزاد ہو گیا کیونکہ یہ مضارب بھی اس غلام کے تھوڑے سے حصے کا مالک ہو گیا ہے۔ ساتھ ہی وہ اس غلام کی قیمت میں سے اپنے رب المال کا کچھ بھی ضامن نہ ہوگا کیونکہ اس کا آغاز ہونا نسب اور ملکیت کے ثابت ہونے کی وجہ سے ہوا ہے۔ یعنی:۔ اس کی آزادی کا سبب دو باتیں ہوئیں نمبر ایک نسب' نمبر دو ملکیت، ان میں سے آخری بات اور سبب ملکیت ہے۔ پس آزادی کا حکم اسی ملکیت کی طرف منسوب ہو گا یعنی یہ کہا جائے گا کہ گویا وہ اس کے مالک ہونے کی وجہ سے آزاد ہوا ہے پھر اس کے مالک بننے میں اس مضارب کا اپنا کوئی اختیاری فعل نہیں ہے کیونکہ اس غلام کی قیمت خود بخود اتنی بڑھ گئی جس کے نفع میں یہ بھی شریک ہو گیا جس کی وجہ سے اس پر اس کی ملکیت ہو گئی اور یہی آزادی کا تاوان ہے تو اس تاوان کے لئے اپنی طرف سے کچھ نقدی یا زیادتی کا ہونا ضروری ہے یعنی اپنے اختیار سے کوئی ناحق حرکت کرنا جو کہ یہاں نہیں پائی گئی، اس لئے یہ مضارب اس کی آزادی کے سلسلے میں کسی تاوان کا ضامن بھی نہ ہوا۔ (ف۔ بلکہ اس مال کے مالک کا دعویٰ صرف اسی غلام سے ہو گا جس کے متعلق بیٹے ہونے کا دعویٰ کیا گیا ہے اور چونکہ اس غلام کا کچھ حصہ اب فی الحال آزاد ہو گیا ہے اس لئے وہ فروخت ہونے کے قابل نہ رہا۔

واله ان يستعى الخ: . اور اب اس مال کے مالک کو یہ اختیار ہوگا کہ غلام سے اس کی قیمت کما کر لانے کو کہے کیونکہ اس کی مالیت غلام کے پاس اس سے آزاد ہو جانے کی وجہ سے پھنس کر (رک کر) رہ گئی ہے اور اس مال کے مالک کو یہ بھی اختیار ہوگا کہ وہ اپنا حصہ بھی آزاد کر دے کیونکہ ایسا غلام جس پر مالک کی قیمت ادا کرنے کے لئے آمدنی کرنا اور کوشش کرنا واجب ہو وہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک مکاتب کے حکم میں ہوتا ہے یعنی:۔ آزادی پانے کے قابل ہو جاتا ہے اس کے بعد اگر وہ اس سے محنت کرنے کے لئے کہے تو وہ مجموعۃً ایک ہزار دو سو پچاس درہم جمع کرنے کے لئے کہے گا کیونکہ اس میں سے ہزار درہم تو اصل مال کے مالک ہونے کی وجہ سے مستحق ہے اور بعد میں چونکہ اس میں پانچ سو درھم نفع کا زیادہ ہو گیا ہے جو کہ مال کے مالک اور مضارب کے درمیان نصف نصف طے ہو چکا ہے اس لئے اس طے شدہ معاہدہ کے مطابق ان میں سے نصف یعنی ڈھائی سو کی بھی محنت یا آمدنی کے لئے کہے گا اور کل آمدنی اتنی مقدار ہوئی۔

ثم اذا قبض الخ: . یعنی جب رب المال نے اس غلام سے ایک ہزار درھم وصول کر لئے تو اس کو یہ اختیار ہو گیا کہ وہ مضارب جو اس غلام کا باپ ہونے کا مدعی ہے اس سے اس غلام کی ماں یعنی اس باندی سے بھی نصف قیمت واپس کرنے کا مطالبہ کرے کیونکہ جب اصل پونجی یعنی ہزار درہم وصول کر لئے بلکہ اس سے زائد دو سو پچاس بھی نفع کے طور پر وصول کر لئے لیکن پونجی تو پہلے لگائی گئی تھی کیونکہ اسی کا پہلے ہونا لازم ہے تو اس ہزار کے وصول ہو جانے کے بعد یہ ظاہر ہوا کہ اب یہ پوری باندی ہی نفع میں حاصل ہوئی ہے لہٰذا یہ بھی دونوں کے معاہدہ اور شرط کے مطابق نصف نصف ہو گی مگر شرکت کے اعتبار کے بغیر آدھی قیمت اس لئے وصول کرلے گا کہ مضارب نے پہلے سے ہی نسب کا صحیح دعویٰ کیا تھا کیونکہ اس وقت بھی یہ احتمال باقی تھا کہ اس مضارب کا اس باندی سے نکاح رہنے کی وجہ سے اس سے ہمبستر ہوا یعنی:۔ جس باندی کو اس نے اپنے رب المال کے مال سے خریدا ہے شاید وہ پہلے سے ہی اس کے نکاح میں ہو جس کے بچہ کے متعلق باپ ہونے کا دعویٰ کرتا ہے اور وہ دعویٰ صحیح بھی ہے لیکن اس کے نافذ ہونے میں ابھی توقف ہے کیونکہ اس باندی پر اس کی ملکیت نہیں پائی جارہی ہے لیکن جیسے ہی اس پر مضارب کا مالک ہونا ظاہر ہو گیا اس طرح سے کہ بچے کی قیمت بازار میں زیادہ ہو جانے کی وجہ سے اس کے نفع میں وہ بھی حق دار ہو گیا تو باپ ہونے کا دعویٰ نافذ ہو جائے گا اور اس کی وجہ سے اس کی ماں یعنی وہ باندی اس کی ام الولد ہو جائے گی۔ اسی بناء پر وہ اپنے رب المال کا اس ام الولد کی آدھی قیمت کا ضامن ہوگا کیونکہ یہ ضمان اس پر مالک ہو جانے کی وجہ سے لازم آئی ہے اور یہ ضمانت اس کے کسی فعل کو نہیں چاہتی ہے یعنی:۔ جس کسی کو کسی مال عین کی ملکیت وراثت وغیرہ، کے بغیر مفت ہی میں حاصل ہو جائے تو وہ اصل مالک کا ضامن ہو جاتا ہے اگرچہ اس نے کوئی کام نہ کیا ہو جیسے اپنے باپ یا بیٹے وغیرہ کی باندی سے نکاح کر کے اس کو ام الولد بنا دیا (یعنی اس سے کوئی بچہ پیدا ہو گیا ہو اور پھر یہ شخص وراثت کے طور پر کسی دوسرے وارث کے ساتھ اس باندی کا مالک ہوا ہو تو وہ اپنے شریک کے حصے کا ضامن ہوگا) ایسے ہی یہاں بھی ہے بخلاف بیٹے کے ضامن ہونے کے جیسے کہ ابھی پہلے بیان ہو چکا ہے۔ (ف یعنی اپنے بیٹے کی قیمت میں سے کسی مقدار کا ضامن نہ ہوگا کیونکہ آزاد کرنے کا ضامن ہونے میں کسی اپنے فعل کا ہونا ضروری ہے جو نہ ہونا چاہئے یعنی کسی فعل ناحق کا ہونا لازمی ہے جو یہاں نہیں پایا گیا ہے۔

توضیح:۔ مضارب کا مال مضاربت کے ذریعہ ایک لڑکا ہو جانے کے بعد اگر اس پر اپنے نسب کا دعویٰ کرے تو نسب ثابت ہو گا یا نہیں؟ اور رب المال کے مال کا ذمہ دار کون ہوگا، اس کی ادائیگی کی کیا صورت ہوگی؟ اگر رب المال ایسے لڑکے سے پوری قیمت وصول کر لے تو کیا اس کی ماں کی قیمت کا بھی وہ مطالبہ کر سکتا ہے، مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال

ائمہ، دلائل

باب المضارب يضارب

قال. واذا دفع المضارب المال الى غيره مضاربة ولم يأذن له رب المال لم يضمن بالدفع ولا بتصرف المضارب الثانى حتي يربح فاذا ربح ضمن الاول لرب المال، وهذا رواية الحسن عن ابى حنيفة، وقالا اذا عمل به ضمن ربح او لم يربح، وهذا ظاهر الرواية وقال زفرؒ يضمن بالدفع عمل او لم يعمل وهو رواية عن ابى يوسف لان المملوك له الدفع على وجه الايداع وهذا الدفع على وجه المضاربة ولهما ان الدفع ابداع حقيقة، وانما يتقرر كونه للمضاربة بالعمل فكان الحال مراعى قبله ولابى حنيفة ان الدفع قبل العمل ايداع وبعده ابضاع، والفعلان يملكهما الضارب فلا يضمن بهما الا انه اذا ربح فقد ثبت له شركة فى المال فيضمن كما لو خلطه بغيره، وهذا اذا كانت المضاربة صحيحة فان كانت فاسدة لا يضمنه الاول، وان عمل الثانى لانه اجير فيه وله اجر مثله، فلا يثبت الشركة به ثم ذكر فى الكتاب يضمن الاول ولم يذكر الثاني، وقيل ينبغى ان لا يضمن الثانى عند ابى حنيفة وعندهما يضمن بناء على اختلافهم فى مودع المودع.

ترجمہ:۔قال واذادفع الخ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر ایک مضارب اپنے اس مال کو جو اسے مضاربت میں ملا ہے خود بھی وہ دوسرے شخص کو مضاربت پر دے حالانکہ رب المال نے اس کو اس بات کی اجازت نہیں دی تھی تو صرف دوسرے کو وہ مال دے دینے سے یا دوسرے مضارب کے تصرف سے وہ پہلا مضارب ضامن نہیں ہوگا یہاں تک کہ دوسرا شخص اس مال کو کاروبار میں لگائے اور پھر اس سے اس کو نفع بھی مل جائے۔ اس صورت میں جب دوسرا مضارب اس مال سے نفع حاصل کرلے گا تب پہلا مضارب مال کے اصلی مالک کا ضامن بن جائے گا۔ یہ روایت حسنؒ نے امام ابوحنیفہؒ سے بیان کی ہے۔ **وقالا اذاعمل الخ** صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ جیسے ہی دوسرا مضارب مالک کے مال پر قبضہ کر کے اپنا کاروبار شروع کرے گا تو پہلا مضارب اصل مال کے مالک کا ضامن ہو جائے گا خواہ دوسرے مضارب کو فائدہ ہو یا نہ ہو۔ اور یہ ظاہر الروایۃ ہے اور امام زفرؒ نے فرمایا ہے کہ دوسرے مضارب کو مال دیتے ہی پہلا مضارب ضامن ہو جائے گا خواہ دوسرے نے کچھ خرید و فروخت کی ہو یا نہ کی ہو اور یہ امام ابو یوسفؒ کی ایک روایت ہے (بلکہ امام ابو یوسفؒ نے اسی روایت کی طرف رجوع کیا ہے جیسا کہ عنایہ میں ہے) اس کی دلیل یہ ہے کہ اگر پہلے مضارب کو مال دینے کا اختیار ہے تو دوسرے کو ودیعت کے طور پر دینے کا اختیار ہے لیکن یہ دینا مضاربت کے طور پر ہے (اور اجازت کے بغیر دینے سے مخالفت لازم آتی ہے اس لئے ضامن ہوگا) اور صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے کہ دوسرے مضارب کو مال دینا حقیقت میں اس کے قبضے میں امانت رکھنا ہے البتہ یہ مضاربت کا کام اس وقت ہوگا جب کہ وہ اس مال سے مضاربت کا کام شروع کرے گا اور کام شروع کرنے سے پہلے صرف اس کی نگہداشت ہوگی۔

(اس لئے اگر کوئی کاروبار کرنے سے مال واپس نہ دیا تو اس پر کچھ لازم نہیں ہوگا لیکن کام کرنے کے بعد پہلا مضارب ضامن ہوگا) اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ کام شروع کرنے سے پہلے مال دینا امانت رکھنے کے معنی میں ہے لیکن کام کرنے کے بعد وہی مال کاروبار کی پونجی سمجھا جائے گا اور پہلے مضارب کو دونوں باتوں یعنی اس مال کو دوسرے کے پاس بطور امانت رکھنے یا بطور کاروبار دینے کا اختیار ہے۔ اس لئے ان دونوں صورتوں میں سے کسی میں ضامن نہ ہوگا۔ مگر جب دوسرے مضارب نے نفع کمالیا تو مال میں اس کی شرکت ثابت ہوگئی اور پہلا مضارب ضامن ہو گیا جیسے اگر پہلے مضارب نے اپنے مضاربت کے مال کو دوسرے کے مال سے ملا دیا تو وہ ضامن ہو جاتا ہے۔ یہ سب باتیں اس صورت میں ہیں کہ دوسری مضاربت صحیح ہو کیونکہ اگر دوسری مضاربت فاسد ہو تو پہلا مضارب مال کا ضامن نہ ہوگا اگرچہ دوسرا مضارب اس مال سے کام شروع کردے کیونکہ اس صورت میں اس دوسرے مضارب کی حیثیت ایک مزدور کی ہوگی اس لئے اس کو اپنے کام کی بازاری اجرت ملے گی اور اس سے کام شروع

کرنے سے یا نفع کمانے سے کوئی شرکت اور تعلق ثابت نہ ہوگا۔ پھر کتاب میں بیان کیا ہے کہ پہلا مضارب ضامن ہوگا لیکن دوسرے مضارب کا کوئی ذکر نہیں کیا کیونکہ اس میں اختلاف ہے۔

بعض فقہانے فرمایا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک دوسرے مضارب کو ضامن نہیں ہونا چاہئے اور صاحبینؒ کے نزدیک ضامن ہوگا کیونکہ دونوں کے درمیان امین کے بارے میں اختلاف ہے۔ (ف۔ یعنی اگر ایک شخص نے زید کے پاس کوئی چیز امانۃً رکھی لیکن زید نے وہی چیز بکر کے پاس امانت رکھدی پھر اس بکر نے اس مال امانت کو ضائع کر دیا تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک بکر ضامن نہ ہوگا اور صاحبینؒ کے نزدیک پہلے امانت رکھنے والے کو یہ اختیار ہوگا کہ چاہے تو اس مال کا تاوان اس پہلے شخص سے ہی لے اور چاہے تو اس دوسرے شخص سے لے۔ اسی حکم پر قیاس کرتے ہوئے مضارب کے معاملے میں مال کے مالک کو اختیار ہے اور امام اعظمؒ کے نزدیک دوسرا مضارب ضامن نہ ہوگا اور یہ قیاس بعض مشائخ کا ہے۔)

توضیح:۔ باب: مضارب کا دوسرے کو مضارب بنانا اگر رب المال نے دوسرے کو مضارب بنانے کی اجازت نہیں دی، پھر ایسا کرلے، تفصیل مسئلہ، اقوال ائمہ کرام، دلائل

مضارب کے مسائل بیان کرنے کے بعد اب مضارب المضارب کے احکام بیان کئے جارہے ہیں یعنی رب المال نے جس سے مضاربت کا معاملہ کیا وہ از خود دوسرے کو اپنا مضارب بنانے کے لئے رب المال سے رقم دیدے۔

وقيل رب المال بالخيار ان شاء ضمّن الاول وان شاء ضمن الثاني بالاجماع وهو المشهور وهذا عندهما ظاهر وكذا عنده، ووجه الفرق له بين هذه وبين مودَع المودَع ان المودَع الثاني يقبضه لمنفعة الاول، فلا يكون ضامنا اما المضارب الثاني يعمل فيه لنفع نفسه، فجاز ان يكون ضامنا، ثم ان ضمّن الاول صحت المضاربة بين الاول وبين الثاني، وكان الربح بينهما على ما شرطا لانه ظهر انه ملكه بالضمان من حيث خالف بالدفع الى غيره لا على الوجه الذي رضي به فصار كما اذا دفع مالَ نفسه وان ضمّن الثاني رجع على الاول بالعقد لانه عامل له كما في المودع، ولانه مغرور من جهته في ضمن العقد وتصح المضاربة والربح بينهما على ما شرطا، لان اقرار الضمان على الاول فكانه ضمّنه ابتداء ويطيب الربح للثاني، ولا يطيب للاعلى لان الاسفل يستحقه بعمله ولا خبث في العمل والاعلى يستحقه بملكه المستند باداء الضمان فلا يَعرى عن نوع خبث.

ترجمہ:۔ اور بعض مشائخ نے فرمایا ہے کہ تینوں ائمہ یعنی امام اعظمؒ اور صاحبینؒ کے نزدیک بالاجماع رب المال کو اختیار ہے کہ وہ چاہے تو پہلے ہی مضارب سے تاوان لے یا چاہے دوسرے مضارب سے تاوان لے یہی قول مشہور بھی ہے اور صاحبین کے نزدیک یہ حکم ظاہر ہے اسی طرح امام اعظمؒ کے نزدیک بھی ظاہر ہے۔ (ف۔ یعنی اس صورت میں کہ ایک شخص نے دوسرے شخص کے پاس کوئی چیز امانت رکھی تو صاحبینؒ اس امانت رکھنے والے کو دونوں شخصوں سے ضمان لینے کا اختیار دیتے ہیں اسی طرح مضاربت کی صورت میں بھی مال والے کو اختیار ہے۔ اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک امانت کی صورت میں امانت کے مالک کو دوسرے امین سے ضمان لینے کا اختیار نہیں ہے البتہ مضاربت کی صورت میں دوسرے مضارب سے ضمان لینے کا اختیار ہے۔

ووجہ الفرق الخ:۔ امام اعظمؒ کے نزدیک امین کے امین اور مضارب کے مضارب کے درمیان فرق کرنے کی وجہ یہ ہے کہ دوسرا امین اس مال کو پہلے امین کو فائدہ پہنچانے کے لئے لیتا ہے یعنی:۔ اس میں اسے اپنی ذات کو فائدہ پہنچانا مقصود نہیں ہوتا ہے لہذا دوسرا امین ضامن نہ ہوگا لیکن دوسرا مضارب تو اپنے ذاتی نفع کے واسطے کام کرتا ہے اس لئے وہ ضامن ہو سکتا ہے۔

ثم ان ضمن الاول الخ:۔ پھر اگر مال کے مالک نے پہلے مضارب سے تاوان وصول کر لیا تو اس کے بعد پہلے اور دوسرے دونوں مضاربوں میں جس طرح بھی مضاربت کا معاملہ طے پائے گا وہ صحیح ہوگا اور شرط کے مطابق ان دونوں کے درمیان نفع

مشترک ہوگا۔ کیونکہ یہ بات ظاہر ہوگئی کہ پہلے مضارب نے مال کے مالک کو جو تاوان دیا ہے اس کی وجہ سے یہ مضارب اس مال کا مالک ہو گیا ہے اور اس کو یہ ملکیت بھی اسی وقت سے حاصل ہوئی ہے کہ جس وقت سے پہلے مضارب نے دوسرے کو اس طرح مال دیا تھا کہ جس سے مال کا مالک راضی نہیں ہوا تھا یہاں تک کہ اس کی مخالفت کرنے کی وجہ سے مال کا مالک بھی ہو گیا۔ پس جب پہلے مضارب کی ملکیت اسی وقت سے حاصل ہوگئی تو گویا ایسا ہو گیا کہ اس نے دوسرے کو اپنا خاص ذاتی مال دیا تھا۔ اور اگر مال کے مالک نے دوسرے مضارب سے تاوان لے لیا ہو تو یہ دوسرا مضارب اس مال کو عقد کی بناء پر پہلے مضارب سے واپس لے لے گا کیونکہ دوسرا مضارب تو اسی کے واسطے کام کرتا ہے۔

جیسے کہ کسی مال کے غصب کرنے والے نے اس مغصوب مال کو کسی کے پاس امانت کے طور پر رکھا اور اصلی مالک نے اس امانت رکھنے والے سے ضمانت لے لی تو اب امانت رکھنے والا اس مال کو غاصب سے واپس لے لیتا ہے اور اس دلیل سے بھی کہ یہ دوسرا مضارب عقد مضاربت کی بناء پر پہلے مضارب کی طرف سے دھوکہ کھا گیا ہے لہٰذا وہ اس مال کو اپنے دھوکہ دینے والے یعنی پہلے مسارب سے واپس لے گا اور وہ عقد مضاربت صحیح رہے گا اور شرط کے مطابق نفع ان دونوں کے درمیان تقسیم ہوگا کیونکہ تاوان کا اقرار تو حقیقت میں پہلے مضارب پر ہے تو گویا مال کے مالک نے شروع ہی سے تاوان اسی سے لیا ہے اور اس سے حاصل شدہ مال دوسرے مضارب کے لئے حلال ہوگا لیکن پہلے مضارب کے لئے اس نفع کو لینا اچھا نہیں کہا جائے گا کیونکہ دوسرا مضارب اس نفع کا اپنی محنت کی وجہ سے مستحق ہوا ہے اور محنت میں کوئی خباثت نہیں ہوتی ہے۔ جبکہ پہلے مضارب کو اس کی اپنی ملکیت کی وجہ سے نفع کا حق حاصل ہوا تھا اور اس کے مالک ہونے کی نسبت تاوان ادا کرنے پر ہے تو یہ چیز ایک قسم کی برائی سے خالی نہیں ہے۔ (ف۔ کہ اس نے اس کا تاوان حقیقت میں ایک زمانہ کے بعد ادا کیا ہے اور ضمان دینے کا تقاضہ یہ ہے کہ اس کی ملکیت شروع ہی سے ثابت کی جائے اس طرح ایک اعتبار سے حقیقت میں اس کی ملکیت نہیں تھی لیکن تاوان کا تقاضہ کرنے سے ملکیت ثابت ہوتی ہے اور یہی بات ایک طرح کا خبث ہے۔)

توضیح:۔ ایک مضارب کا دوسرے شخص کو مضارب بنانا اور ایک امین کا دوسرے شخص کو امین بنانا، رب المال کی اجازت کے بعد ہو یا بغیر اجازت، دونوں کے حکم کے درمیان ائمہ فقہاء کے اقوال، تفصیل، دلائل

قال واذا دفع اليه رب المال مضاربة بالنصف واذن له بان يدفعه الى غيره فدفعه بالثلث وقد تصرف الثانى وربح فان كان رب المال قال له على ان ما رزق الله فهو بيننا نصفان فلرب المال النصف وللمضارب الثانى الثلث وللمضارب الاول السدس لان الدفع الى الثانى مضاربة قد صح لوجود الامر به من جهة المالك ورب المال شرط لنفسه نصف جميع ما رزق فلم يبق للاول الا النصف فينصرف تصرفه الى نصيبه وقد جعل من ذلك بقدر ثلث الجميع للثانى فيكون له فلم يبق للاول الا النصف فينصرف تصرفه الى نصيبه وقد جعل من ذلك بقدر ثلث الجميع للثانى، فيكون له فلم يبق الا السدس ويطيب لهما ذلك لان فعل الثانى واقع للاول كمن استوجر على خياطة ثوب بدرهم فاستاجر غيره عليه بنصف درهم.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر مال کے مالک نے مضارب کو آدھے نفع کی بات پر مضاربت کا مال دیا اور اسے اس بات کی اجازت دی کہ وہ جب چاہئے اس سے دوسرے کو بھی مضاربت پر مال دے سکتا ہے اور پھر اس مضارب نے دوسرے مضارب کو ایک تہائی نفع کی شرط پر مضاربت کا مال دیا یعنی دوسرے مضارب کو ایک تہائی نفع ملے گا پھر اس دوسرے مضارب نے کاروبار کر کے نفع کمایا اب اگر مال کے مالک نے پہلے مضارب سے اس طرح بات کر رکھی ہو کہ اللہ تعالیٰ اس کاروبار میں جو کچھ نفع دے گا وہ

ہم دونوں میں نصف نصف ہوگا تو اب اس مال کے مالک کو مثلاً: بارہ سو نفع میں سے نصف چھ سو اور دوسرے مضارب کو ایک تہائی چار سو اور پہلے مضارب کو چھٹا حصہ یعنی دو سو ملیں گے کیونکہ دوسرے مضارب کو ایک تہائی چار سو اور پہلے مضارب کو چھٹا حصہ یعنی دو سو ملیں گے کیونکہ دوسرے مضارب کو یہ مال مضاربت پر دینا اس لئے صحیح ہوا ہے کہ مال کے مالک کی طرف سے اس بات کی پوری اجازت پائی گئی ہے اور مال کے مالک نے اپنے ذات کے لئے کل حاصل نفع کا آدھا دینا طے کیا تھا تو اب باقی نصف پہلے مضارب کے لئے رہ گیا اور یہ پہلا مضارب جو کچھ بھی تصرف کرے گا وہ اس کے اپنے حصے میں سے ہوگا اور اس حصے میں سے دوسرے مضارب کے لئے کل نفع کی ایک تہائی مال کی شرط کی اس طرح اس دوسرے مضارب کے لئے نفع کی ایک تہائی باقی رہ گئی اور اس کو دینے کے بعد ایک چھٹے حصے کے علاوہ کچھ بھی باقی نہیں رہا اب مجموعی نفع میں سے ان دونوں مضاربوں کو جتنا کچھ ملا وہ ان کے واسطے حلال ہے کیونکہ دوسرے مضارب نے جو کچھ کام کیا وہ اس نے پہلے مضارب کے لئے کیا ہے پس اس کی صورت ایسی ہوگئی جیسے کسی نے ایک کپڑا ایک درھم کے عوض کسی درزی کو سینے کے لئے دیا اور اس درزی نے دوسرے درزی سے آدھے درہم کے عوض سلوایا تو ان دونوں درزیوں کی اپنی اپنی مزدوری حلال ہوگی۔

توضیح:۔ رب المال نے نصف نفع کی شرط پر ایک کو مضارب کا مال دیا پھر اس نے دوسرے شخص کو ایک تہائی نفع کی شرط پر وہ مال دیدیا، پھر اس مضاربت سے کل بارہ سو درہم نفع میں آئے تو ان کی تقسیم کس طرح ہوگی اور وہ منافع حلال ہوں گے یا نہیں، مسئلہ کی پانچ صورتوں میں سے پہلی صورت کی تفصیل، حکم، دلیل

وان كان قال له على ان ما رزقك الله فهو بيننا نصفان فللمضارب الثانى الثلث والباقى بين المضارب الاول ورب المال نصفان، لانه فوّض اليه التصرف وجعل لنفسه نصف ما رُزق الاول وقد رُزق الثلثين فيكون بينهما بخلاف الاول لانه جعل لنفسه نصف جميع الربح فافترقا. ولو كان قال له فما ربحت من شىء فبينى وبينك نصفا وقد دفع الى غيره بالنصف فللثانى النصف والباقى بين الاول ورب المال، لأن الاول شرط للثانى نصف الربح، وذلك مفوّض اليه من جهة رب المال فيستحقه وقد جعل رب المال لنفسه نصف ما ربح الاول ولم يربح الا النصف فيكون بينهما.

ترجمہ:۔ اور اگر مال کے مالک نے پہلے مضارب سے اس طرح معاملہ طے کیا ہو کہ اس کاروبار میں اللہ تعالیٰ تم کو جو کچھ نفع دے گا وہ ہم دونوں کے درمیان نصف نصف ہوگا تو اس دو تہائی یعنی آٹھ سو نفع کے پہلے مضارب اور مال کے مالک کے درمیان نصف نصف یعنی چار چار سو ہوں گے کیونکہ مال کے مالک نے پہلے مضارب کو پورا اختیار دے دیا تھا اور یہ کہ پہلے مضارب کو جو کچھ بھی آمدنی ہو اس میں سے آدھا اپنے لئے طے کیا تھا جب کہ پہلے مضارب کو نفع کے دو تہائی یعنی آٹھ سو ملے تو یہ نفع پہلے مضارب اور مال کے مالک کے درمیان نصف نصف یعنی چار چار سو کے حساب سے تقسیم ہوں گے۔ بخلاف پہلی صورت کے کہ اس میں مال کے مالک نے خود کے لئے کل نفع کے نصف کی شرط کی تھی اس طرح دونوں صورتوں میں فرق ہوگیا۔ (ف یعنی پہلی صورت میں مال کے مالک نے کل نفع کا اپنے لئے آدھے کی شرط کی تھی اور دوسری صورت میں پہلے مضارب کے حصے میں جو کچھ بھی آئے گا اس میں سے آدھے کی شرط کی تھی۔

ولو كان قال له الخ: . اور اگر مال کے مالک نے پہلے مضارب سے اس طرح کہا ہو کہ تم کاروبار کرو اس شرط پر کہ جو کچھ تم کو نفع ملے وہ ہمارے اور تمہارے درمیان نصف نصف ہوگا جب کہ پہلے مضارب نے دوسرے کو آدھے نفع کی شرط پر مال دیا تھا تو دوسرے مضارب کو آدھا نفع یعنی بارہ سو میں سے چھ سو ملیں گے اور باقی نصف یعنی چھ سو نفع کے پہلے مضارب نے دوسرے

مضارب کے لئے نصف نفع کی شرط کی تھی جب کہ مال کے مالک کی طرف سے پہلے مضارب کو ایسا کرنے کا اختیار بھی تھا اس لئے دوسرا مضارب اسی نصف نفع کا مستحق ہوگا اور مال کے مالک نے اپنے لئے اس نفع کے آدھے کی شرط لگائی تھی جو پہلے مضارب کو ملے گا جب کہ اس پہلے مضارب نے تو فقط نصف یعنی چھ سو کمائے اس لئے یہی چھ سو جو کہ کل کا نصف ہے ان دونوں کے درمیان برابر یعنی تین تین سو کے حساب سے تقسیم ہوگا۔

توضیح:۔ مسئلہ کی دوسری اور تیسری صورت، مسائل کی تفصیل، حکم، دلائل

ولو كان قال له على ان ما رزق الله تعالىٰ فلي نصفه او قال له فما كان من فضل فبيني وبينك نصفان، وقد دفع الى آخر مضاربة بالنصف فلرب المال النصف وللمضارب الثاني النصف ولا شيء للمضارب الاول، لانه جعل لنفسه نصف مطلق الفضل فينصرف شرط الاول النصف للثاني الى جميع نصيبه فيكون للثاني بالشرط ويخرج الاول بغير شي كمن استوجر ليخيط ثوبا بدرهم فاستاجر غيره ليخيطه بمثله.

ترجمہ:۔ اور اگر مال کے مالک نے پہلے مضارب سے اس طرح کہا ہو کہ اللہ تعالیٰ اس کاروبار میں جو کچھ بھی روزی دے اس کا نصف میرا ہوگا، یا یوں کہا کہ جو کچھ بڑھے وہ میرے اور تمہارے درمیان نصف نصف ہوگا۔ جب کہ پہلے مضارب کو آدھا نفع ملے گا اور پہلے مضارب کو کچھ بھی نہیں ملے گا کیونکہ مال کے مالک نے مطلقاً جو کچھ بڑھے اس کا نصف اپنے لئے طے کیا تھا تو پہلے مضارب کا دوسرے مضارب کے لئے آدھے کی شرط کرنے کا مطلب پہلے مضارب کا پورا حصہ مراد ہوگا لہٰذا دوسرے مضارب کو شرط کے مطابق آدھا نفع ملے گا اور پہلا مضارب خالی ہاتھ رہ جائے گا۔ جیسے کسی نے ایک درزی کو ایک کپڑا ایک درہم کے عوض سینے کے لئے دیا اور اس درزی نے بھی دوسرے درزی کو پورے ایک درہم کے عوض ہی سینے کے لئے دیا۔ (ف۔ تو اس میں پہلے درزی کی مزدوری پوری کی پوری دوسرے درزی کو مل جائے گی اور پہلا درزی درمیان سے خالی جائے گا یعنی خالی ہاتھ رہ جائے گا)۔

وان شرط للمضارب الخ:۔ اور اگر مال کے مالک نے اپنے لئے آدھے نفع کی شرط کی اور پہلے مضارب نے دوسرے مضارب کو نفع کی دو تہائی کی شرط پر دیا تو مال کے مالک کو آدھا نفع یعنی چھ سو ملیں گے اور دوسرے مضارب کو باقی آدھا مل جائے گا نیز پہلا مضارب دوسرے مضارب کو اپنے مال سے اس نفع کا ایک چھٹا حصہ دے گا کیونکہ اس نے دوسرے مضارب کے لئے ایسی چیز کی شرط کی جس کا مستحق مال کا مالک ہے لہٰذا اس مال کے مالک کے حق میں اس کی شرط نافذ نہ ہوئی کیونکہ ایسا کرنے سے مال کے مالک کے حق کو کم کرنا لازم آتا ہے حالانکہ اس کے لئے دو تہائی کے نفع کی شرط لگانا اپنی جگہ پر صحیح ہے کیونکہ ایک ایسے کاروبار میں جو معلوم ہے جس کا کہ وہ خود مالک ہے ایک متعین مقدار کی قید لگانا پایا جارہا ہے اور حال یہ ہے کہ پہلے مضارب نے دوسرے مضارب کے لئے اس بات کی ضمانت کرلی ہے کہ اس شرط کے مطابق اس کو دیا جائے گا لہٰذا اس ضمانت کو پورا کرنا اس پر لازم ہوگا۔ اور اس وجہ سے بھی کہ پہلے مضارب نے دوسرے مضارب کو معاملہ کرتے ہوئے ایک دھوکہ دیا ہے حالانکہ یہ مستحق ہونے کا سبب ہوتا ہے۔ لہٰذا دوسرا مضارب اس سے ایک چھٹا حصہ لے گا۔ یہ مسئلہ اس مسئلے کی نظیر ہے کہ ایک شخص نے ایک درزی سے ایک درہم کے عوض ایک کپڑا سینے کا معاملہ طے کیا اس نے دوسرے درزی کو وہی کپڑا ڈیڑھ درہم کے عوض سینے کے لئے دے دیا۔ (ف کہ اس صورت میں پہلے درزی کو اجرت کا صرف ایک درہم ملے گا لیکن وہ خود دوسرے درزی کو نصف درہم اپنی طرف سے ملا کر کل ڈیڑھ درہم دے گا۔)

توضیح:۔ مسئلہ کی چوتھی اور پانچویں صورت، تفصیل، حکم، دلیل

فصل. قال واذا شرط المضارب لرب المال ثلث الربح ولعبد رب المال ثلث الربح على ان يعمل معه،

ولنفسه ثلث الربح فهو جائز، لان للعبد يداً معتبرة خصوصا اذا كان ماذونا له واشتراط العمل اذنٌ له ولهذا لا يكون للمولى ولاية اخذ ما اودعه العبد وان كان محجورا عليه، ولهذا يجوز بيع المولى من عبده الماذون واذا كان كذلك لم يكن مانعا من التسليم والتخلية بين المال والمضارب بخلاف اشتراط العمل على رب المال لانه مانع من التسليم على مامر، واذا صحت المضاربة يكون الثلث للمضاربة بالشرط، والثلثان للمولى لان كسب العبد للمولى اذا لم يكن عليه دين وان كان عليه دين، فهو للغرماء هذا اذا كان العاقد هو المولى، ولو عقد العبد الماذون عقد المضاربة مع اجنبي وشرط العمل على المولى لا يصح ان لم يكن عليه دين، لان هذا اشتراط العمل على المالك وان كان على العبد دين صح عند ابى حنيفة، لان المولى بمنزلة الاجنبى عنده على ما عرف.

ترجمہ:۔ فصل اگر مضارب نے یہ شرط کی کہ مال کے مالک کے لئے نفع سے ایک تہائی ملے گا اور اس کے غلام کو بھی نفع سے ایک تہائی ملے گا اس شرط کے ساتھ کہ وہ میرے ساتھ کام کرے گا اور ایک تہائی نفع خود مجھے ملے گا تو اس طرح کا معاملہ طے کرنا جائز ہے خواہ اس کے غلام کو کاروبار کے لئے مالک کیطرف سے اجازت ہو یا نہ ہو اسی طرح یہ غلام کسی کا مقروض ہو یا نہ ہو کیونکہ غلام کا مال پر قبضہ کرنا معتبر ہوتا ہے بالخصوص اس صورت میں جب کہ مالک کی طرف سے اس کو اجازت ہو اور جب غلام کے کام کرنے کی شرط لگائی تو گویا اس کے مالک نے اس کو کاروبار کرنے کی اجازت دے دی اس طرح وہ غلام اجازت یافتہ (یعنی ماذون ہو گیا) اور چونکہ اس کے قبضہ کا اعتبار بھی کیا جاتا ہے اس لئے اس کے مولیٰ کو اس بات کا اختیار نہیں ہوتا کہ وہ غلام اگر کسی کے پاس کچھ امانت رکھے تو اس کا مولیٰ اس امانت کو اس سے لے لے اگرچہ وہ غلام مجبور ہو (یعنی اسے کاروبار سے منع کر دیا گیا ہو)۔ اسی لئے اگر مولیٰ نے اپنے کاروباری غلام کے ہاتھ کچھ سامان فروخت کیا تو اس کا یہ فروخت کرنا جائز ہوتا ہے جب یہ بات ثابت ہو گئی تو اس موجودہ صورت میں اس غلام کو اپنی مدد کے لئے لینے کی شرط لگانا مضارب کو مال حوالہ کرنے اور روک ٹوک دور ہونے سے منع کرنے والا نہ ہوگا۔ کیونکہ غلام کا علیحدہ قبضہ معتبر ہوتا ہے اس کے برخلاف اگر مضاربت کے معاملے میں مال کے مالک کو بھی کاروباری معاملے میں کام کرنے کی شرط لگادی گئی ہو تو یہ شرط فاسد ہوتی ہے کیونکہ پہلے ہی یہ بات بتائی جاچکی ہے کہ ایسا کرنے سے مال پر مضارب کا پورا پورا قبضہ نہیں پایا جائے گا اور بغیر رکاوٹ کے اس کے قبضے میں کوئی مال نہیں آئے گا۔

خلاصہ یہ ہوا کہ اس کے غلام کے لئے کام کرنے کی شرط لگانا صحیح ہے اور جب یہ مضاربت کا معاملہ صحیح ہو گیا تو اس شرط کے مطابق ایک تہائی نفع اس مضارب کا ہوگا اور اس کے مولیٰ کے لئے دو تہائی ہوگا کیونکہ غلام کی کمائی اس کے مولیٰ کی ہوتی ہے بشرطیکہ غلام پر کسی دوسرے کا کوئی قرض باقی نہ ہو اور اگر غلام کسی کا مقروض ہو تو یہ کمائی اس کے قرض خواہوں کے لئے ہوگی۔ یہ حکم اس صورت میں ہے جب کہ مضاربت کا معاملہ طے کرنے والا خود مولیٰ ہو۔

ولو عقد العبد الخ اور اگر کسی ایسے غلام نے جسے کاروبار کرنے کی اجازت ہو کسی اجنبی شخص کے ساتھ مضاربت کا معاملہ طے کیا اور اس نے اس معاملے میں یہ بھی شرط رکھی کہ میرا مولیٰ بھی اس کاروبار میں شریک ہوگا یعنی مضارب کے ساتھ اس کا مولیٰ بھی کام کرے گا تو اس وقت یہ دیکھنا چاہئے کہ اس ماذون غلام پر کسی کا قرضہ باقی ہے یا نہیں اگر باقی نہیں ہے تو اس کی یہ شرط صحیح نہیں ہوگی کیونکہ اس صورت میں خود اپنے مال کے مالک پر تجارت کے کام کرنے کو شرط کرنا لازم آتا ہے۔ اور اگر غلام مقروض ہو تو اس صورت میں امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک مولیٰ کو بھی شریک کرنا صحیح ہے کیونکہ اس سے قبل کتاب الماذون کی بحث میں یہ بات معلوم ہو چکی ہے کہ امام اعظمؒ کے نزدیک مقروض غلام سے اس کا مولیٰ اجنبی کے حکم میں ہے۔

توضیح:۔ فصل اگر مضارب نے یہ شرط کی ہو کہ مال کے مالک کو نفع میں سے ایک تہائی حصہ

ملے گا اور اس کے غلام کا بھی ایک تہائی حصہ ہو گا بشرطیکہ وہ بھی اس کاروبار میں شریک رہے، اور ایک تہائی حصہ میرا ہو گا۔ اگر عبد ماذون نے کسی اجنبی کے ساتھ مضاربت کا معاملہ کیا اور اس میں اپنے مولیٰ کے لئے عملی شرکت کو بھی لازم کیا، مسائل کی تفصیل، حکم، دلیل

فصل: في العزل والقسمة. قال واذا مات رب المال او المضارب بطلت المضاربة، لانه توكيل على ما تقدم وموت الموكل يبطل الوكالة وكذا موت الوكيل ولا تورث الوكالة وقد مرّ من قبل. وان ارتد رب المال عن الاسلام والعياذ بالله ولحق بدار الحرب بطلت المضاربة، لان اللحوق بمنزلة الموت الا ترى انه يقسم ماله بين ورثته وقبل لحوقه يتوقف تصرف مضاربه عند ابی حنيفةؒ، لانه يتصرف له فصار كتصرفه بنفسه، ولو كان المضارب هو المرتد فالمضاربة على حالها، لان له عبارة صحيحة، ولا توقف فی ملك رب المال فبقيت المضاربة.

ترجمہ:۔ فصل: رب المال یا مضارب کے معزول ہونے اور مال کی تقسیم کے بیان میں۔ قال واذامات الخ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر مال کا مالک یا مضارب مر جائے تو مضاربت باطل ہو گی کیونکہ مضاربت کا عمل دوسروں کو وکیل بنانے کے معنی میں ہے۔ جیسے کہ پہلے بیان کیا جاچکا ہے اور یہ بھی معلوم ہو چکا ہے کہ موکل کے مر جانے سے وکالت باطل ہو جاتی ہے۔ اسی طرح وکیل کے مر جانے سے بھی وکالت باطل ہو جاتی ہے اور وکالت ایسی چیز نہیں ہے جو موروثی حق ہو جیسا کہ پہلے بیان کیا جاچکا ہے۔ وان ارتد الخ:۔ اگر رب المال مذہب اسلام سے پھر جائے یا مرتد ہو جائے (نعوذ باللہ من ذالک) پھر بھاگ کر دارالحرب پہنچ جائے تو بھی اس کی مضاربت باطل ہو جاتی ہے کیونکہ دارالحرب پہنچ جانا موت کے حکم میں ہے۔ کیا تم یہ نہیں دیکھتے کہ وہاں پر اس کا مال اس کے اپنے وارثوں میں تقسیم کیا جاتا ہے؟ اور جب تک حاکم کی طرف سے اس کے بارے میں دارالحرب میں پہنچ جانے کے فرمان جاری نہیں ہوتا تب تک امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس کے مضارب کا تصرف موقوف رہے گا؟ جیسا کہ خود اس کا اپنا تصرف موقوف رہتا ہے کیونکہ مضارب جو کچھ کام کرتا ہے سب اسی رب المال کے لئے کرتا ہے لہٰذا مضارب کا کچھ تصرف کرنا ایسا ہو گا جیسے خود رب المال کا کچھ تصرف کرنا ہے۔

ولو کان المضارب الخ اور اگر صرف مضارب ہی مرتد ہو تو اس کا عمل مضاربت اپنے حال پر باقی رہے گا کیونکہ مضارب جو بات بیان کرتا ہے وہ صحیح ہوتی ہے اور مال کے مالک کی ملکیت میں کوئی توقف یا فرق نہیں ہوتا اس لئے مضاربت باقی رہ جاتی ہے۔ (ف حاصل مسئلہ یہ ہوا کہ مضارب مرتد ہونے کے بعد ایسا آدمی رہتا ہے جو اپنے ہوش و حواس سے کام کرتا ہے اسی بناء پر اگر وہ دوبارہ مسلمان ہو جائے تو اس کا اسلام صحیح مانا جاتا ہے۔ اسی لئے اس کی مضاربت بالاتفاق باقی رہے گی چنانچہ اس کے خرید و فروخت کے بعد نفع یا نقصان اٹھا کر پھر مرتد ہو جانے کی صورت میں وہ قتل کر دیا جائے یا دارالحرب پہنچ جائے تو جو کچھ اس نے کیا وہ سب جائز ہے اور اگر نفع اٹھایا ہو تو معاہدہ کے مطابق دونوں میں تقسیم ہو گا کیونکہ یہ شخص اس مضاربت کے مال میں نائب ہوتا ہے اور مال کے مالک کا تصرف امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک موقوف رہتا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ اس کے مال سے اس کے وارثوں کا حق متعلق ہو جاتا ہے لیکن یہ بات مضاربت میں مضارب کی طرف سے نہیں پائی جاتی ہے۔ (م ک۔)

توضیح:۔ فصل: مضارب کے معزول ہونے اور مال کی تقسیم کا بیان، اگر رب المال یا مضارب مر جائے، یا ان دونوں میں سے کوئی ایک مرتد ہو جائے، مسائل کی تفصیل، حکم،

دلائل

قال. فان عزل رب المال المضارب ولم یعلم بعزله حتی اشتری وباع فتصرفه جائز لانه وکیل من جهته، وعزل الوکیل قصدًا یتوقف علی علمه، وان علم بعزله والمال عروض فله ان یبیعها ولا یمنعه العزل من ذلک، لان حقه قد ثبت فی الربح وانما یظهر بالقسمة وهی تبتنی علی رأس المال، وانما ینضّ بالبیع. قال ثم لا یجوز ان یشتری بثمنها شیئا آخر، لان العزل انما لم یعمل ضرورة معرفة رأس المال، وقد اندفعت حیث صار نقدا فیعمل العزل، وان عزله ورأس المال دراهم او دنانیر قد نضّت لم یجز له ان یتصرف فیها، لانه لیس فی اعمال عزله ابطال حقه فی الربح فلا ضرورة قال رضی الله عنه وهذا الذی ذکره اذا کان من جنس رأس المال، فان لم یکن بان کان دراهم ورأس المال دنانیر او علی القلب له ان یبیعها بجنس رأس المال استحسانا لان الربح لا یظهر الا به وصار کالعروض وعلی هذا موت رب المال فی بیع العروض ونحوها.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر مال کا مالک اپنے مضارب کو علیحدہ برطرف کردے لیکن اس کو اپنے معزول ہونے کی خبر نہ ہو اس بناء پر وہ خرید وفروخت بھی کرلے تو اس کا تصرف جائز ہوگا کیونکہ یہ مضارب اپنے رب المال کی طرف سے وکیل ہوتا ہے اور وکیل کو قصداً علیحدہ کرنے کیلئے ضروری ہے کہ اسے اس بات کی خبر بھی ہوگئی ہو۔ (ف۔یعنی جب تک کہ اسے علیحدہ ہونے کی خبر نہیں ہوگی وہ حسب سابق وکیل اور مضارب ہی رہے گا یعنی معزول نہیں ہوگا۔ اس جگہ قصداً معزول ہونے کی قید اس لئے لگائی گئی ہے کہ اگر ایک شخص نے دوسرے کو اپنا غلام بیچنے کے لئے وکیل بنایا پھر مؤکل نے خود ہی اسے فروخت کر دیا تو وہ وکیل معزول ہو جائیگا خواہ اسے اس بات کی خبر دی گئی ہو یا نہیں۔ پھر جب مضارب کو قصداً معزول کر دیا اور اسے اس کی خبر ہوگئی تب دو حال سے خالی نہیں یا تو اس کے پاس مضاربت کا کاروباری سامان موجود ہوگا یا اس نے سب کو فروخت کر کے نقد درھم بنالیا ہوگا اسی لئے مصنفؒ اب دونوں صورتوں کی تفصیل بیان فرمارہے ہیں)۔

وان علم بعزله الخ:۔ یعنی اگر وکیل اپنے معزول ہونے سے باخبر ہو حالانکہ اس کے پاس کاروباری اسباب موجود ہو تو اس کو اختیار ہوگا کہ اسباب بیچ ڈالے اسکے معزول ہو جانے کی وجہ سے اسے فروخت کرنے میں کوئی رکاوٹ نہ ہوگی کیونکہ نفع میں وکیل کا حق ثابت ہو چکا ہے جو تقسیم کرنے کے بعد ہی معلوم ہوگا اور یہ تقسیم کا کام اس اصل مال کو علیحدہ کرنے پر موقوف ہے یعنی اس وقت جب کہ کل مال نقد بن جائے اور نقد بننا اسی وقت معلوم ہوگا جب اسباب فروخت کر دیئے جائیں۔ (ف اسی لئے اسے مال کو فروخت کر کے نقد حاصل کر لینے کا اختیار ہے۔) قال ثم لایجوز الخ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ سامان بیچ ڈالنے کے بعد اس کے داموں سے کوئی دوسری چیز خریدنا جائز نہیں ہے کیونکہ اس سے پہلے تک اس کو معزول کر دینے کے باوجود اس میں اس معزولی کا اثر اس لئے ہوا کہ اسباب کے بیچنے میں اصل مال کو پہنچانے کی ضرورت ہے اور اب بیچ دینے کے بعد نقد ہاتھ میں آجانے کے بعد یہ ضرورت بھی پوری ہوگئی ہے لہٰذا اب اسے معزول کرنا اپنا اثر دکھلائے گا۔ (ف یعنی آئندہ اس کے لئے مال دوبارہ خریدنا جائز نہ ہوگا)۔

وان عزله الخ:۔ اور اگر مال کے مالک نے اپنے مضارب کو اس وقت معزول کیا ہو کہ اسباب کو بیچ کر سب کو نقد بنالیا ہو یعنی اب اصل مال نقد ہے، سامان نہیں ہے تو اس وقت مضارب کو اس میں کسی قسم کے تصرف کا اختیار نہیں رہے گا کیونکہ معزول کر دینے سے اس کا اثر مضارب کو اس کا حاصل شدہ نفع میں باطل کرنا نہیں ہوتا ہے لہٰذا اس کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ مصنفؒ نے فرمایا ہے: کہ اب تک جو صورتیں بیان کی گئیں اسوقت کی ہیں جب کہ مال نقد کی صورت میں موجود ہو اور وہ اصل مال کی جنس سے ہو کیونکہ اگر ایسا نہ ہو مثلاً: اصل پونجی تو دینار تھے لیکن اب اس کی جگہ پر درہم موجود ہیں یا اس کے برعکس ہیں یعنی پہلے راس

المال درہم تھے اور اب ان کے عوض دینار موجود ہیں تو مضارب کو استحساناً اس بات کا اختیار ہے کہ وہ موجودہ نقد کو راس المال کے جنس کے عوض فروخت کرے۔ کیونکہ اسی صورت سے نفع ظاہر ہوگا اور اس حکم میں یہ نقد بھی اسباب کے قائم مقام ہو گیا۔ اسی طرح اگر اصل مالک مر جائے اور مضاربت کے مال میں اسباب اور اسی طرح کی کوئی دوسری چیز موجود ہو تو بھی یہی حکم ہوگا کہ مضارب کے معزول ہو جانے کے باوجود اسے اسباب کو نقد فروخت کرنے یا موجودہ نقد کو اصل پونجی کے جنس کے ساتھ بدلنے کا اختیار باقی رہے گا۔

توضیح:۔ اگر رب المال مر جائے یا اپنے مضارب کو بر طرف کردے، پھر اسے اس کی خبر ہوئی ہو۔ یا نہیں ہوئی ہو، اپنا تصرف باقی رکھنے کا حق ہے یا نہیں۔ اگر مضارب کو اس وقت بر طرف کیا ہو جبکہ راس المال اصل حالت میں موجود ہو یا اسے دوسری شکل میں بدل دیا ہو۔ مسائل کی تفصیل، حکم، دلائل

قال. واذا افترقا وفی المال دیون وقد ربح المضارب فیه اجبره الحاکم علی اقتضاء الدیون، لانه بمنزلة الاجیر والربح کالاجر له، وان لم یکن له ربح لم یلزمه الاقتضاء، لانه وکیل محض والمتبرع لا یُجبر علی ایفاء ما تبرع به ویقال له وکّل رب المال فی الاقتضاء لان حقوق العقد ترجع الی العاقد فلابد من توکیله وتوکّله کیلا یضیع حقه، قال فی الجامع الصغیر یقال له احل مکان قوله وکّل والمراد منه الوکالة، وعلی هذا سائر الوکالات، والبیاع والسمسار یُجبران علی التقاضی لانهما یعملان باجرة عادةً.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر مضارب اور مال کے مالک دونوں ہی اپنی مضاربت کے معاملہ کو ختم کر کے علیحدہ ہو گئے حالانکہ مضاربت کے زمانے کے لوگوں پر قرضے باقی ہیں اور مضارب نے اس میں نفع بھی کمایا ہے تو حاکم اس مضارب کو ان قرضوں کے تقاضے اور وصولی پر مجبور کرے گا۔ کیونکہ مضارب ایک مزدور کی مانند ہے اور اس سے حاصل شدہ نفع اس کی مزدوری کی مانند ہے۔ اور اگر مضارب کا اس مضاربت میں نفع نہ ہوا ہو تو اس پر لوگوں سے قرضہ کا تقاضا کرنا لازم نہیں ہے کیونکہ وہ اس صورت میں بغیر مزدوری اور اجرت کے صرف ایک وکیل کی حیثیت سے ہے اور قاعدہ ہے کہ (جو کوئی احسان کے طور پر کسی کا کوئی کام کرے تو اسے اس کام کو پورا کرنے کے لئے جبر نہیں کیا جاسکتا ہے)۔

ویقال له الخ البتہ اس مضارب کو حاکم کی طرف سے یہ حکم دیا جائے گا کہ مقروضوں سے تقاضا کے لئے اپنے رب المال کو وکیل بنادے کیونکہ جو شخص کوئی معاملہ کسی کے ساتھ کرتا ہے اس معاملے کے سارے حقوق اس معاملہ کرنے والے ہی کی طرف لوٹتے ہیں لہٰذا اسے وکیل بنانا یا وکالت قبول کرنا ضروری ہے تاکہ مالک کا حق ضائع نہ ہو۔ اور جامع صغیر میں (وکیل بنا دے) کہ لفظ کے بدلے لکھا ہے کہ (حوالہ کردے) حالانکہ حوالہ کرنے سے بھی یہی مراد ہے کہ اسے وکیل بنادے اور یہی حکم تمام دوسری وکالتوں میں ہے کہ جب بیع کا وکیل تقاضا کرنے سے انکار کردے تو اسے تقاضا کرنے پر مجبور نہ کیا جائے۔ البتہ وہ وکیل اپنے موکل کو اس بات کا وکیل بنادے کہ اس کے خریداروں سے تقاضے کرے یعنی اپنا حق وصول کر سکے۔ البتہ دلال اور سمسار دونوں کو اس بات پر مجبور کیا جائے گا کہ وہ مقروضوں سے تقاضے کریں کیونکہ عمومی عادت یہ ہے کہ یہ دونوں آدمی اجرت پر کام کرتے ہیں۔ (ف یہاں دلال سے وہ شخص مراد ہے جس کو کسی اسباب کے مالک نے اسباب فروخت کرنے کے لئے دے دیا ہو۔ اور سمسار سے وہ مراد ہے کہ جس کے پاس مال نہ دیا ہو مگر وہ زبانی طور پر اس کے لئے خریدار تلاش کر کے لائے۔ مثلاً: میرے اس مکان کی قیمت ایک لاکھ ہے تم اس کے لئے کوئی خریدار لاؤ۔ معاملہ طے ہو جانے پر تم کو دو ہزار روپے مل جائیں گے۔

توضیح:۔ اگر رب المال اور مضارب دونوں ہی مضاربت کے معاہدہ کو ختم کر دیں مسائل کی تفصیل، حکم، دلیل، دلال اور سمسار کے درمیان فرق؟

قال وما هلك من مال المضاربة فهو من الربح دون رأس المال، لان الربح تابع وصرف الهلاك الى ما هو التبع اولى كما يصرف الهلاك الى العفو فى الزكوة، فان زاد الهالك على الربح فلا ضمان على المضارب لانه امين، وان كانا يقتسمان الربح والمضاربة بحالها ثم هلك المال بعضه او كله ترادَّا الربح حتى يستوفى رب المال راس المال لان قسمة الربح لا تصح قبل استيفاء راس المال، لانه هو الاصل وهذا بناء عليه وتبع له، فاذا هلك ما فى يد المضارب امانة تبين ان ما استوفياه من راس المال فيضمن المضارب ما استوفاه لانه اخذه لنفسه وما اخذه رب المال محسوب من رأس ماله، واذا استوفى رأس المال فان فضل شىء كان بينهما لانه ربح وان نقص فلا ضمان على المضارب لما بينا فلو اقتسما الربح وفسخا المضاربة ثم عقداها فهلك المال لم يترادا الربح الاول، لان المضاربة الاولى قد انتهت والثانية عقد جديد فهلاك المال فى الثانى لا يوجب انتقاض الاول، كما اذا دفع اليه مالا آخر.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ مضاربت کے مال میں سے اگر کبھی کچھ ضائع ہو تو وہ نفع میں سے حساب کیا جائے گا یعنی اصل راس المال سے حساب نہ ہوگا کیونکہ نفع تابع اور راس المال اصل ہوتا ہے اس لئے ضائع ہونے کو ایسی چیز میں سے شمار کرنا بہتر ہے جو تابع ہو جیسا کہ زکوٰۃ کے نصاب میں بھی ضائع ہونے کو اس حصے میں سے شمار کیا جاتا ہے جو عفو ہو یعنی جس کا شمار نہیں ہوتا ہے۔ فان زاد الخ: اور اگر اتنا ضائع ہوا ہو جو حاصل شدہ نفع سے بھی زیادہ ہو تو زیادتی کے لئے مضارب پر کچھ تاوان بھی نہیں ہوگا اس کی حیثیت امانت دار کی تھی۔

وان کانا الخ: اور اگر رب المال اور مضارب دونوں کی یہ عادت ہو کہ جتنا بھی نفع ہو اس سے وہ آپس میں تقسیم کر لیا کرتے ہوں مگر اصل مضاربت اصلی حالت پر باقی رہتی ہو ایسی صورت میں موجودہ مال میں سے کچھ یا سب ضائع ہو گیا تو اس وقت تک واپس کرنا ہوگا یہاں تک کہ رب المال اپنی اصل پونجی اس میں سے وصول کرلے کیونکہ راس المال کو پورا ہاتھ میں آنے سے پہلے تک نفع کو تقسیم کرنا صحیح نہیں ہوتا ہے کیونکہ راس المال ہے اور نفع راس المال کی بنیاد پر اس کے تابع ہوتا ہے اس لئے جب وہ مال مضارب کے پاس امانت کے طور پر تھا اور وہ ضائع ہو گیا تو اس وقت یہ ظاہر ہوا کہ اب تک رب المال کے پاس امانت کے طور پر تھا اور وہ ضائع ہو گیا تو اس وقت یہ ظاہر ہوا کہ اب تک رب المال اور مضارب نے جو کچھ بھی وصول کیا ہے وہ اصل مال میں سے تھا لہٰذا مضارب نے جو کچھ بھی وصول کیا ہے وہ اب اس کا ذمہ دار اور ضامن ہوگا کیونکہ اس نے راس المال کا یہ حصہ اپنی ذات میں خرچ کیا ہے اور رب المال نے اب تک جو کچھ وصول کیا تھا وہ سب اس کے راس المال میں شمار ہوگا۔

واذا استوفى الخ اور جب رب المال اپنی پوری پونجی وصول کرلے پھر بھی کچھ بچ رہے تو وہ ان دونوں کا مشترکہ حصہ ہوگا کیونکہ یہ نفع میں سے ہوگا۔ اور اگر اس وقت پوری پونجی کے پورا ہونے میں کچھ کمی ہو جائے تو اس کا مضارب پر تاوان لازم نہ ہوگا کیونکہ وہ امین تھا۔ فلو اقتسما الخ اور اگر دونوں نے نفع بھی آپس میں بانٹ لیا اور مضاربت کے معاہدہ کو فسخ بھی کر دیا اس کے بعد دونوں نے دوبارہ مضاربت کا معاہدہ کیا پھر کاروبار کرتے ہوئے مال ضائع ہو گیا تو اب پہلے نفع کو واپس نہیں کیا جائے گا یعنی پہلے نفع سے موجودہ کمی پوری نہیں کی جائے گی کیونکہ پہلا معاہدہ پورا ہو چکا ہے اور دوسرا معاہدہ ایک نیا معاملہ ہے اس لئے اس دوسرے معاہدے میں مال کا ضائع ہونا اس بات کا تقاضا نہیں کرتا ہے کہ پہلے معاہدہ کے سلسلے میں جو کچھ مال تقسیم ہوا تھا اسے غلط کہا جائے جیسے اگر مضارب کو کوئی دوسرا مال دیا ہو۔ (ف۔ یعنی پہلے مال کے علاوہ کاروبار کے لئے کوئی دوسرا مال دیا ہو تو پہلے معاہدہ

کا بٹوارہ نہیں ٹوٹے گا۔

توضیح:۔ اگر مضاربت کے مال میں سے کچھ ضائع ہو جائے، اگر اتنا ضائع ہوا جو حاصل شدہ نفع سے بھی زیادہ ہو، اگر رب المال اور مضارب دونوں میں حاصل شدہ نفع ساتھ ساتھ تقسیم کر لیتے ہوں اس صورت میں موجودہ مال میں سے کچھ یا سب ضائع ہو گیا ہو، اگر رب المال اپنی پوری پونجی وصول کر لے پھر بھی کچھ بچ رہے، اگر دونوں مکمل طور سے اپنا معاہدہ ختم کر کے دوبارہ معاہدہ کریں، تفصیل مسائل، حکم، دلائل

فصل فیما یفعله المضارب. قال ویجوز للمضارب ان یبیع ویشتری بالنقد والنسیئة، لان کل ذلك من صنیع التجار، فینتظمه اطلاق العقد، الا اذا باع الی اجل لا یبیع التجار الیه، لان له الامر العام المعروف بین الناس، ولهذا کان له ان یشتری دابة للرکوب ولیس له ان یشتری سفینة للرکوب وله ان یستکریها اعتبارا لعادة التجار، وله ان یأذن لعبد المضاربة فی التجارة فی الروایة المشهورة لانه من صنیع التجار ولو باع بالنقد ثم اخّر الثمن جاز بالاجماع اما عندهما فلان الوکیل یملك ذلك فالمضارب اولی الا ان المضارب لا یضمن لان له ان یقایل ثم یبیع نسیئة ولا کذلك الوکیل لانه لا یملك ذلك واما عند ابی یوسف فلانه یملك الاقالة ثم البیع بالنَسأ بخلاف الوکیل لانه لا یملك الاقالة.

ترجمہ:۔ فصل۔ ایسا کام جو مضارب کو کرنا جائز ہے۔

قال ویجوز الخ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ مضارب کو ہر طرح نقد اور ادھار خریدنا اور بیچنا جائز ہے کیونکہ یہ سب تاجروں کی عادتوں میں سے ہیں اس لئے اگر عقد مطلق ہو تو اس میں یہ ساری باتیں داخل ہوں گی البتہ اگر مضارب نے کبھی ادھار کے کاروبار میں اتنی لمبی تاخیر قبول کر لی یا عموماً کاروباری لوگ اتنی تاخیر پر نہیں بیچتے ہوں تو اس کے لئے یہ جائز نہیں ہوگا کیونکہ مضارب کو ایسی باتوں کا اختیار ہوتا ہے جو لوگوں اور عام تاجروں میں مشہور و معروف ہوں اسی بناء پر مضارب کو اپنی سواری کا جانور خریدنا جائز ہوگا لیکن کشتی خریدنا جائز نہیں ہے۔ البتہ ضرورت پڑنے سے کشتی کو کرائے پر لینے کی اجازت ہوگی کیونکہ تاجروں کی عادت ہے کہ وہ بوقت ضرورت کشتی کرائے پر لیتے ہیں اور مشہور روایت کے مطابق مضارب کو یہ اختیار ہوتا ہے کہ مضاربت کے غلاموں میں سے کسی غلام کو تجارت کرنے کی اجازت دے دے کیونکہ یہ بھی تاجروں کا طریقہ اور معمول ہے اسی طرح اگر وہ کبھی مال کو بیچتے وقت نقد کا معاملہ کر کے خریدار کو اس کی ادائیگی کے لئے وقت دے دے تو بالاجماع جائز ہے۔

اس صورت میں طرفین (یعنی امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ) کے نزدیک اجازت ہونے کی وجہ یہ ہے کہ جب ایک وکیل کو یہ اختیار ہوتا ہے کہ مال نقد بیچ کر خریدار کو اس کی رقم کی ادائیگی میں مہلت دے تو مضارب کو بدرجہ اولیٰ جائز ہوگا۔ لیکن مضارب اور وکیل میں اتنا فرق ہوتا ہے کہ مضارب ضامن نہیں ہوتا کیونکہ مضارب کو یہ اختیار ہوتا ہے کہ اپنے بیع کا اقالہ کر کے خریدار کے ہاتھ ادھار بیچ دے لیکن بیع کے وکیل کو اس بات کا اختیار نہیں ہوتا ہے اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک مسئلے کے جائز ہونے کی وجہ یہ ہے کہ مضارب اقالہ کر سکتا ہے اور دوبارہ خریدار کے ہاتھ ادھار بیچ سکتا ہے اس بناء پر رقم کی ادائیگی میں مہلت دینا بھی جائز ہوگا بخلاف وکیل کے کہ وہ اقالہ نہیں کر سکتا ہے۔

توضیح:۔ فصل: مضارب کیا کام کر سکتا ہے؟ اور کیا نہیں کر سکتا ہے؟ تفصیل اقوال ائمہ، دلائل۔

ولو احتال بالثمن على الايسر او الاعسر جاز، لان الحوالة من عادة التجار، بخلاف الوصى يحتال بمال اليتيم حيث يعتبر فيه الانظر لان تصرفه مقيد بشرط النظر، والاصل ان ما يفعله المضارب ثلاثة انواع، نوع يملكه بمطلق المضاربة وهو ما يكون من باب المضاربة وتوابعها وهو ما ذكرنا ومن جملته التوكيل بالبيع والشراء للحاجة اليه والارتهان والرهن لانه ايفاء واستيفاء والاجارة والاستيجار والايداع والابضاع والمسافرة على ما ذكرناه من قبل، ونوع لا يملكه بمطلق العقد ويملكه اذا قيل له اعمل برأيك وهو ما يحتمل ان يلحق به فيلحق عند وجود الدلالة وذلك مثل دفع المال مضاربة او شركة الى غيره، وخلط مال المضاربة بماله او بمال غيره لان رب المال رضى بشركته لا بشركة غيره وهو امر عارض لا يتوقف عليه التجارة فلا يدخل تحت مطلق العقد، ولكنه جهة فى التثمير فمن هذا الوجه يوافقه فيدخل فيه عند وجود الدالة وقوله اعمل برأيك دلالة على ذلك، ونوع لا يملكه لا بمطلق العقد ولا بقوله اعمل برأيك الا ان ينصّ عليه رب المال وهو الاستدانة وهو ان يشترى بالدراهم والدنانير بعد ما اشترى برأس المال السلعة وما اشبه ذلك لانه يصير المال زائدا على ما انعقد عليه المضاربة فلا يرضى به ولا يشغل ذمته بالدين ولو اذن له رب المال بالاستدانة صار المشترى بينهما نصفين بمنزلة شركة الوجوه، واخذ السفاتج، لانه نوع من الاستدانة وكذا اعطاؤها لانه اقراض والعتق بمال وبغير مال والكتابة لانه ليس بتجارة والاقراض والهبة والصدقة لانه تبرع محض.

ترجمہ :۔اور اگر مضارب نے اپنے مال کے ثمن (دام) کو کسی غریب یا کسی مالدار کے ذمہ (حوالہ) کر دینے کو قبول کر لیا تو جائز ہوگا کیونکہ ایسے حوالہ کو قبول کرنا بھی کاروباریوں کی عادت میں سے ہے۔ بخلاف وصی کے کہ اگر کسی وصی نے کسی یتیم کے مال کے حوالہ کو قبول کیا ہو تو اس میں یہ دیکھا جائے گا کہ ایسا کرنا یتیم کے حق میں بہتر ہے کہ نہیں؟ یعنی :۔ وہ شخص جو مقروض ہو اس کے مقابلے میں وہ شخص زیادہ مال دار ہو جس کے ذمہ قرض حوالے کیا گیا ہو تو وہ جائز ہوگا کیونکہ وصی کی ولایت اور اختیار میں ایک شرط یہ ہے کہ وہ جو کچھ بھی کرے وہ بہتری کے ساتھ ہو۔ والاصل ان الخ : ۔اس جگہ ایک قاعدہ کلیہ ہے کہ مضارب جو کام کرتا ہے وہ تین قسم کے ہوتے ہیں نمبر ایک وہ کام جن کا مالک ہوتا ہے (مطلق مضاربت سے تعلق رکھنے سے) یہ کام ایسے ہوتے ہیں جو مضاربت کی قسم سے اور اس کے تابع ہوتے ہیں اور ہم ان کاموں کو پہلے بیان بھی کر چکے ہیں مثلاً نقد بیچنا یا ادھار بیچنا۔ اس طرح مضاربت کے غلام کو کاروبار کی اجازت دینا اور رقم کی وصولی میں مہلت دینا۔ رقم کی وصولی کو دوسرے کے حوالہ کر دینا اور انہی میں سے خرید و فروخت کے لئے کسی کو وکیل بنانا بھی ہے کیونکہ اس کی ضرورت ہوتی ہے۔ اسی طرح کسی مال کو رہن لینا یا رہن دینا کیونکہ یہ دونوں باتیں ادا کرنے اور وصول کرنے کے معنی میں ہیں اسی طرح کسی چیز کو اجارہ پہ لینا اور اجارہ پر دینا، امانت رکھنا، کاروبار کے لئے سامان دینا اور مال کے ساتھ سفر کرنا، یہ سب کام ایسے ہیں جن کی ضرورت ہوتی رہتی ہے اس تفصیل کے ساتھ جو ہم نے پہلے بیان کر دی ہے۔

ونوع لایملکه الخ : ۔اور دوسری قسم میں وہ افعال ہیں جن کا مطلق عقد سے مالک نہیں ہوتا ہے بلکہ اس وقت مالک ہوتا ہے کہ جب یہ کہہ دیا جائے کہ تم اپنی مرضی سے کام کرو اور اس قسم میں وہ افعال ہیں جو پہلی قسم کے ساتھ مل سکتے ہیں۔ لہٰذا اگر کوئی دلالت وہاں موجود ہو تو ان افعال کو پہلی قسم میں شامل کر دیا جائے گا۔ مثلاً : رب المال یوں کہے کہ تم اپنی مرضی سے کام کرو۔ ان افعال کی مثال یہ ہے کہ کسی دوسرے شخص کو مضاربت یا شرکت پر مال دینا یا مضاربت کے مال کو اپنے مال یا دوسرے کے مال سے ملانا کیونکہ مال کا مالک ایک کے ساتھ شرکت کرنے پر راضی ہو گیا تھا لیکن دوسرے کے ساتھ راضی نہیں ہوگا اور چونکہ یہ ایک زائد بات ہے اس طرح سے اس پر مضاربت کی تجارت موقوف نہیں ہوتی ہے اس لئے ایسے کام مطلق مضاربت کے ضمن میں داخل نہ ہوں گے۔ لیکن مال بڑھانے کے طریقوں میں سے ایک طریقہ یہ بھی ہے اس لئے یہ بھی عقد مضاربت کے موافق

ہے۔اس بناء پر اگر کوئی دلالت اس جگہ موجود ہو گی تو یہ کام بھی اس عقد میں داخل ہو جائیں گے۔اس دلالت کے لئے رب المال کا یہ کہنا کافی ہے کہ تم اپنی مرضی سے کام کرو۔

ونوع لایملکه الخ اور تیسری قسم میں ایسے افعال ہیں جن کا نہ تو مطلق عقد سے مالک ہوتا ہے اور نہ ہی رب المال کے اس کہنے سے کہ تم اپنی مرضی سے کام کرلو۔البتہ اس صورت میں مالک ہو جاتا ہے جب کہ رب المال ان کاموں کو صراحت کے ساتھ بیان کردے۔ان کاموں میں سے ایک کام ادھار لینا ہے۔جس کی صورت یہ ہو گی کہ اصل پونجی کے بدلے مال واسباب خرید لینے کے بعد مزید درہم ودینار یا ان کے جیسے کسی کیلی یا وزنی چیز کے عوض خریدے۔یعنی نقد نہیں بلکہ اُدھار اس قسم کی خریداری کا کام رب المال کی تصریح کے بغیر جائز نہیں ہے کیونکہ جتنے مال سے مضاربت کا معاملہ طے ہوا تھا اس سے اب زائد ہو رہا ہے اس لئے بہت ممکن ہے رب المال اس زیادتی پر راضی نہ ہو اور اپنے ذمے زائد قرض بڑھانے پر بھی راضی نہ ہو اور اگر رب المال نے اسے ادھار مال لینے کی اجازت دے دی ہو تو جو چیز اس وقت ادھار خریدی گئی وہ مضاربت کے مال سے نہیں بلکہ شرکت الوجوہ کے حکم میں ہے یعنی وہ مال یا اس کی آمدنی رب المال اور اس مضارب کے درمیان نصف نصف ہو گی۔اور ایک قسم ہے سفتجہ دینا لینا کیونکہ اس طرح سے بھی ایک طرح ادھار لینا ہوتا ہے اسی طرح سفتجہ دینا کیونکہ یہ بھی قرض دینے کی ایک صورت ہے۔تیسری چیز مال کے عوض یا بغیر مال کے غلام کو آزاد کرنا ہے یعنی مضاربت کے غلاموں میں سے کسی غلام کو اس سے مال لیکر یا بغیر مال کے مفت میں آزاد کردینا ہے۔چوتھی چیز غلام کو مکاتب بنانا ہے کیونکہ ایسے کام کاروبار کے کاموں میں شمار نہیں ہوتے ہیں۔نمبر پانچ قرض دینا نمبر چھ ہبہ کرنا نمبر سات صدقے کرنا کیونکہ یہ سارے کام نیکی کرنے کے ہیں۔(ف۔اس قسم کے سارے کام ایسے ہیں جن کا مضارب کو کرنا رب المال کی تصریح کے بغیر جائز نہیں ہے)۔

توضیح:۔اگر مضارب اپنے مال کے دام کو کسی دوسرے کے ذمہ لگادینے کو قبول کرلے۔ ایسے موقع کے وہ رہنما اصول جو یہاں بیان کئے گئے، ان کی تفصیل، مع مثال مسائل کی تفصیل، حکم، دلیل

(سفاتج۔ سفتجہ کی جمع ہے۔ایک خاص قسم کی بیع کا نام ہے۔جس کی صورت یہ ہے کہ زید و بکر جو دونوں ایک شہر میں موجود ہیں ان میں سے زید کا کوئی سامان کسی دوسرے شہر میں ہے۔زید اس سامان کو اپنی جگہ پر رہتے ہوئے بکر کے ہاتھ فروخت کرتا ہے اور بکر اس کے عوض اپنا سامان اسے نقد اسی وقت دیدیتا ہے۔اس طرح سے بکر کا فائدہ یہ ہوتا ہے کہ اسی شہر میں اس سامان کی اسے ضرورت تھی اور وہ اسکی دیکھی بھالی پسندیدہ تھی مل گئی اور اسے منتقل کرنے کی زحمت اور خرچ سے بھی بچ گیا۔جبکہ زید کو اس کی ضرورت کی چیز بروقت مل جاتی ہے (انوار الحق قاسمی)۔

قال ولا يزوج عبدا ولا امة من مال المضاربة وعن ابى يوسف انه يزوج الامة لانه من باب الاكتساب الا ترى انه يستفيد به المهر وسقوط النفقة. ولهما انه ليس بتجارة والعقد لا يتضمن الا التوكيل بالتجارة، وصار كالكتابة والاعتاق على مال لانه اكتساب وما لا يكون تجارة لا يدخل تحت المضاربة فكذا هذا. قال فان دفع شيئا من مال المضاربة الى رب المال بضاعة فاشترى رب المال فباع فهو على المضاربة وقال زفرؒ فسد المضاربة لان رب المال متصرف فى مال نفسه فلا يصلح وكيلا فيه فيصير مستردا ولهذا لايصح اذا شرط العمل عليه ابتداء، ولنا ان التخلية فيه قد تمت وصار التصرف حقا للمضارب، فيصلح رب المال وكيلا عنه فى التصرف والابضاع توكيل منه فلا يكون استرداد بخلاف شرط العمل عليه فى الابتداء لانه يمنع التخلية وبخلاف ما اذا دفع المال الى رب المال مضاربة حيث لا يصح لان المضاربة ينعقد شركة على مال رب المال

وعمل المضارب ولا مال ههنا للمضارب فلو جوّزناه يؤدى الى قلب الموضوع واذا لم يصح بقى عمل رب المال بامر المضارب فلا يبطل به المضاربة الاولى.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے: کہ اور مضارب کو یہ اختیار نہیں ہے کہ مضاربت کے مال سے خریدے ہوئے کسی غلام یا باندی کا نکاح کرائے۔ یعنی غلام کو نکاح کرنے کی اجازت دے اور اس باندی کو دوسرے کے نکاح میں دے۔ اور امام ابو یوسفؒ سے (نوادر) میں ایک روایت ہے کہ باندی کو مہر کے عوض دوسرے کے نکاح میں دے سکتا ہے کیونکہ یہ بھی آمدنی کی ایک صورت ہے۔ کیا تم یہ نہیں دیکھتے کہ ایسا کرنے سے مضارب کو اس سے مہر حاصل ہوگا؟ اور اس کو نفقہ دینے سے بچ جائے گا؟ اور امام ابو حنیفہؒ و محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ یہ سب حقیقت میں کاروبار نہیں ہے البتہ یہ چیزیں مان لی گئی ہیں اور مضاربت کا معاملہ کسی کو وکیل بنانے کے سوا کاروبار کے کسی بھی طریقے میں شامل نہیں ہے اس لئے کسی باندی کا نکاح کرنا ایسا ہوگا جیسے مضاربت کے کسی غلام کو مکاتب بنانا یا اس کو مال کے بدلے میں آزاد کرنا ہے کیونکہ اس طرح سے بھی تو مال حاصل ہوتا ہے لیکن یہ طریقے کاروبار میں سے نہیں تھے اس لئے ان کو مضاربت میں داخل نہیں کیا گیا۔ اسی طرح کسی باندی کا نکاح کرنا بھی مضاربت کے کام میں سے نہیں ہے۔

قال فان دفع الخ:۔ امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر مضاربت کے مال میں سے کچھ مال لیکر مضارب نے اپنے رب المال کو اس چیز کے کاروبار کے لئے دیا اور اس نے اس مال سے کچھ سامان کو خریدا اور فروخت کیا تو یہ بھی مضاربت کے حکم میں ہوگا۔ اور امام زفرؒ نے فرمایا ہے: کہ ایسا کرنے سے مضاربت فاسد ہو جائے گی اسی لئے اگر معاملے کے ابتداء ہی میں رب المال کے ذمے ایسے کام کرنے کی شرط لگادی جائے تو مضاربت صحیح نہیں ہوتی ہے۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ رب المال نے مکمل طریقے سے اپنا مال مضارب کے حوالے کر دیا ہے اس میں تصرف کرنے کا مضارب کو پورا حق حاصل ہو گیا ہے لہٰذا رب المال اپنے مضارب کی طرف سے اس مال میں تصرف کرنے کا وکیل ہو سکتا ہے اور اس طرح مال دینا بھی اس مضارب کی طرف سے وکیل بنانا ہوا اس لئے ایسے کاروبار کے لئے مال دینے سے یہ بات لازم نہیں آتی ہے کہ رب المال نے اپنے دیئے ہوئے مال میں سے کچھ مال واپس لے لیا ہو۔ اس کے برخلاف اگر مضارب نے شروع ہی میں رب المال کے ذمے کام کرنے کی شرط لگادی ہو تو وہ مفسد ہے کیونکہ اس طرح مال پورے طور پر مضارب کے اختیار میں نہیں آتا۔

• لیکن بعد میں کاروبار کے لئے دینا جائز ہے۔ اس کے برخلاف اگر کچھ مال رب المال کو مضاربت کے لئے دیا تو صحیح نہیں ہوگا کیونکہ اگر یہ مضاربت صحیح ہو جائے تو اس کی صورت شرکت کی ہوگی کہ مال والے کی طرف سے مال ہے اور مضارب کی طرف سے کام ہے حالانکہ موجودہ صورت میں مضارب بھی وہی ہے جو رب المال ہے جبکہ یہاں مضارب کی طرف سے مال کچھ بھی نہیں ہے۔ اب اگر ایسی مضاربت کو ہم جائز کہیں تو یہ لازم آئے گا کہ مضاربت کو جس معنی کے لئے وضع کیا گیا ہے وہ الٹ جائے حالانکہ ایسے کرنا صحیح نہیں ہے۔ اور جب یہ مضاربت صحیح نہیں ہوئی تو رب المال کا کچھ کام کرنا مضاربت کے طور پر نہیں ہوگا بلکہ مضارب کے حکم سے ہوگا اور اس طرح پہلی مضاربت باطل نہ ہوگی۔

توضیح:۔ کیا مضارب کو یہ حق ہے کہ مضاربت کے مال میں سے اپنے غلام یا باندی کا نکاح کر دے اگر مضارب کے مال سے کچھ مال اپنے رب المال کو بھی کاروبار کے لئے دے، مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال فقہائے کرام، دلائل

قال. واذا عمل المضارب فى المصر فليست نفقته فى المال، وان سافر فطعامه وشرابه وكسوته وركوبه ومعناه شراء وكراء فى المال. ووجه الفرق ان النفقة تجب بازاء الاحتباس كنفقة القاضى ونفقة المرأة

والمضارب في المصر ساكن بالسكنى الاصلي واذا سافر صار محبوسا بالمضاربة فيستحق النفقة فيه، وهذا بخلاف الاجير لانه يستحق البدل لا محالة فلا يتضرر بالانفاق من ماله، اما المضارب فليس له الا الربح وهو في حيز التردد فلو انفق من ماله يتضرر به وبخلاف المضاربة الفاسدة لانه اجير وبخلاف البضاعة لانه متبرع.

ترجمہ:۔ امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر مضارب نے اپنے شہر میں کام کیا تو اس کا (خرچ کھانے پینے وغیرہ کا) مضاربت کے مال میں سے نہیں ہوگا اور اگر اس نے رب المال کی اجازت سے سفر کیا تو اس کے ضروری لوازمات یعنی کھانا پینا' کپڑا اور سواری مضاربت کے مال سے ہوں گے خواہ خرید کر ہو یا کرائے سے ہو۔ ان دونوں میں فرق یہ ہے کہ آدمی کا خرچ نفقہ اس کے رو کے جانے کے عوض ہوتا ہے جیسے: کہ ایک قاضی چونکہ لوگوں کے کاموں میں مشغول ہوتا ہے اس لئے اس کا نفقہ بیت المال سے دیا جاتا ہے اور جیسے: بیوی اپنے شوہر کے گھر میں اور اس کے قبضہ میں ہوتی ہے تو اس کا خرچہ بھی اس کے شوہر کے ذمہ ہوتا ہے۔ اسی طرح مضارب جب تک اپنے شہر میں رہتا ہے تو وہ اصلی حالت اور سکونت کے ساتھ رہتا ہے اور سفر میں جانے سے مضارب کے کام میں مشغول رہتا ہے اسی لئے وہ مضارب کے مال سے نفقہ کا مستحق ہوگا اور یہ حکم اجیر (ملازم) کے خلاف ہے کیونکہ وہ ایسے نفقوں کا مستحق نہیں ہوتا ہے اگرچہ وہ سفر کرلے کیونکہ اجیر تو اپنی محنت کے عوض بھی تنخواہ کا مستحق ہوتا ہے اس لئے وہ اپنے مال سے خرچ کرنے میں نقصان میں نہیں رہتا ہے، لیکن مضارب کے لئے اس کے اپنے حاصل شدہ نفع کے سوا کچھ نہیں ہوتا اور کبھی ایسا بھی ہوسکتا ہے کہ نفع بالکل نہ ہو کیونکہ یہ ایک احتمالی چیز ہے اس لئے اگر وہ ذاتی مال سے خرچ کرے گا تو گھاٹے میں رہے گا یہ تفصیل مضاربت صحیحہ کے بارے میں ہے۔ بخلاف مضاربت فاسدہ کے کہ اس میں مضارب بھی صرف اجیر کے حکم میں ہوتا ہے یعنی وہ اپنی محنت کا بدلہ اتنا ہی پائے گا جتنا دوسرے لوگ اس جیسا پاسکتے ہیں یعنی اجر مثل، اس میں اسے نفع ہو یا نہ ہو اور بخلاف بضاعت کے کہ ایسا کرنیوالا احسان کرتا ہے۔

توضیح:۔ مضارب اگر اپنے شہر میں ہونے سے یا شہر سے باہر سفر میں جانے سے اس کے کیا کیا حقوق ہوتے ہیں، مضاربت صحیحہ اور فاسدہ کے حقوق میں کیا فرق ہوتا ہے، مسائل کی تفصیل، حکم، دلائل

قال: ولو بقي شيء في يده بعد ما قدم مصره رده في للضاربة لانتهاء الاستحقاق ولو كان خروجه دون السفر ان كان بحيث يغدو ثم يروح فيبيت باهله فهو بمنزلة السوقي في المصر وان كان بحيث لا يبيت باهله فنفقته في مال المضاربة، لان خروجه للمضاربة والنفقة هي ما يصرف الى الحاجة الراتبة وهو ما ذكرنا، ومن جملة ذلك غسل ثيابه واجرة اجير يخدمه وعلف دابة يركبها والدهن في موضع يحتاج اليه عادة كالحجاز وانما يُطلق في جميع ذلك بالمعروف حتى يضمن الفضل ان جاوزه اعتبارا للمتعارف فيما بين التجار، واما الدواء ففي ماله في ظاهر الرواية وعن ابي حنيفةؒ انه يدخل في النفقة لانه لاصلاح بدنه، ولا يتمكن من التجارة الا به فصار كالنفقة، وجه الظاهر ان الحاجة الى النفقة معلومة الوقوع والى الدواء بعارض المرض، ولهذا كانت نفقة المرأة على الزوج ودواؤها في مالها.

ترجمہ:۔ اور اگر اپنے شہر میں واپس آنے کے بعد مضارب کے ہاتھ میں کوئی چیز باقی رہ جائے مثلاً: خوراک تو اب اس کو استعمال میں نہ لائے بلکہ مضاربت کے مال میں شامل کرلے کیونکہ اب اس کا حق ختم ہوگیا ہے اور اگر یہ مضارب سفر سے کم مقدار کی مسافت پہ گیا ہو یعنی تین رات اور تین دن سے کم سفر ہو تو یہ دیکھا جائے گا کہ اگر وہ صبح کو نکل کر شام کو اپنے گھر میں واپس آکر رہتا ہے تو یہ سفر ایسا ہی سمجھا جائے گا جیسا: کہ اپنے شہر کے بازاروں میں ہوتا ہے اور اگر ایسا ہو کہ صبح کو نکل کر رات کے وقت

واپس آکر اپنے گھر میں نہیں رہ سکتا ہے تو اس کا نفقہ مضاربت کے مال سے ہوگا، کیونکہ اس کا یہ سفر اور باہر رہنا مضاربت کے واسطے ہے۔ اس جگہ نفقہ سے مراد وہ تمام چیزیں ہیں جو روزمرہ کی عام ضرورتوں میں استعمال کی جاتی ہیں اور یہی وہ چیزیں ہیں جو ہم نے اوپر بیان کر دی ہیں اور انہی چیزوں میں سے کپڑوں کی دھلائی اور خدمت کرنے والے ملازم کی مزدوری اور سواری کے جانور کا دانہ چارہ اور جن علاقوں میں تیل بدن میں لگانے کا استعمال کیا جاتا ہو وہاں کا تیل جیسے: ملک حجاز کہ وہاں سر اور بدن میں تیل لگانے کی ضرورت ہوتی ہے تو یہ سب چیزیں اس کے نفقہ میں داخل ہوں گی۔

پھر ان تمام چیزوں میں خرچ کے لئے مضارب کو اتنی ہی اجازت ہوگی جتنا عموماً استعمال کیا جاتا ہو، یعنی اسراف کے بغیر حسب ضرورت خرچ کر سکتا ہے، اسی بناء پر اگر تاجروں کی عمومی عادت سے بڑھ کر اور زیادہ خرچ کیا تو فاضل خرچ کا وہ ضامن ہوگا، اور علاج کے لئے دوا کا خرچ تو وہ ظاہر الروایۃ کے مطابق مضارب کے مال میں سے ہوگا، لیکن امام ابوحنیفہؒ سے روایت ہے کہ دواؤں کی قیمت بھی نفقہ میں سے شمار ہوگی کیونکہ یہ دوا اور علاج بدن کی حفاظت کے لئے ہے جب کہ بدن کی حفاظت اور اصلاح کے بغیر وہ تجارت نہیں کر سکتا ہے تو یہ دوا بھی نفقہ کے حکم میں ہوگی اس جگہ ظاہر الروایہ کی جگہ یہ ہے کہ نفقہ کی ضرورت کا ہونا تو عام اور معلوم بات ہے لیکن دوا کی ضرورت کا ہونا مرض لگنے کی وجہ سے ہے یعنی بیماری کبھی ہوتی ہے اور کبھی نہیں ہوتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ بیوی کا نفقہ اگرچہ اس کے شوہر کے ذمہ ہوتا ہے، لیکن اس کا علاج اور دوا کا خرچ اس کے اپنے مال میں سے ہوتا ہے۔

توضیح:۔ مضارب اپنے سفر کی مدت میں نفقہ اور ضروری سامان خرچ کرنے کے بعد بھی جب اپنے شہر میں واپس لے آیا تو اسے کیا کرنا چاہئے، اگر ایک شخص سفر میں اتنے دور جاتا ہو کہ وہ رات کے وقت اپنے گھر میں ہی قیام کر سکتا ہو یا نہ کر سکتا ہو تو مضارب کو کس انداز اور حساب سے نفقہ استعمال میں لانا چاہئے، تفصیل مسائل، حکم اختلاف ائمہ، دلیل

قال: واذا ربح اخذ رب المال ما انفق من رأس المال فان باع المتاع مرابحة حسب ما انفق على المتاع من الحملان ونحوه ولا يحتسب ما انفق علىٰ نفسه لان العرف جار بالحاق الاول دون الثاني ولان الاول يوجب زيادة في المالية بزيادة القيمة والثاني لا يوجبها. قال: فان كان معه الف فاشترى بها ثيابا فقصرها او حملها بمائة من عنده وقد قيل له اعمل برأيك فهو متطوع لانه استدانة على رب المال فلا ينتظمه هذا المقال على مامر، وان صبغها احمر فهو شريك بما زاد الصبغ فيها ولا يضمن لانه عين مال قائم به حتى اذا بيع كان له حصة الصبغ وحصة الثوب الابيض على المضاربة بخلاف القصارة والحمل لانه ليس بعين مال قائم به ولهذا اذا فعله الغاصب ضاع عمله ولا يضيع اذا صبغ المغصوب واذا صار شريكا بالصبغ انتظمه قوله اعمل برايك انتظامه الخلط فلا يضمنه.

ترجمہ:۔ امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ جب مضارب نے مال مضاربت میں نفع کما لیا تو اس نے راس المال میں سے اپنے نفقہ میں جو کچھ خرچ کیا ہے رب المال اس کو مضارب سے لے کر پہلے اپنے راس المال کو پورا کرے گا تب نفع کو تقسیم کرے گا۔ اگر مضارب نے اپنے نفقہ میں خرچ کرنے کے بعد سامان کو مرابحہ پر فروخت کرنا چاہا تو اس نے اس سامان کے نقل و حرکت اور ان جیسے ضروری کاموں میں جو بھی خرچ کیا ہو وہ اصل رقم میں شامل کر لے یعنی لوگوں سے یہ کہے کہ مجھے یہ چیز اتنے میں پڑی ہے لیکن جو کچھ اپنی ذات میں خرچ کیا ہے اس کو اس حساب میں شامل نہ کرے کیونکہ عام رواج ہی ہے کہ سامان پر جو کچھ خرچ کیا جاتا ہے وہ سب اصل خرچ کیا جاتا ہے لیکن جو کچھ اپنی ذات پر خرچ کیا جاتا ہے، وہ شامل نہیں کیا جاتا ہے اور ایک دلیل یہ بھی ہے کہ

سامان کا خرچ ملانے سے چیز کی مالیت بڑھ جاتی ہے لیکن اپنا ذاتی خرچ ملانے سے مالیت نہیں بڑھتی ہے۔

قال: فان كان الخ امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر مضارب کے پاس ہزار درہم ہوں ان درہموں سے اس نے کپڑے کا تھان خرید کر اپنے پاس سے سو درہم دے کر اس پر کڑھائی کا کام کیا اپنی طرف سے خرچ کر کے سامان کو اپنے ساتھ لے آیا جب کہ رب المال نے اس سے یہ کہہ دیا تھا کہ تم اپنی مرضی سے کام کرو تو وہ شخص اپنے سو درہم کے خرچ کرنے میں احسان کرنے والا ہے یعنی اس خرچ کو وہ رب المال سے واپس نہیں لے سکتا ہے، کیونکہ یہ ایک طرح سے رب المال پر ادھار کرنا لازم آتا ہے اس لئے اس سے پہلے رب المال نے جس قسم کی اجازت دی تھی اس میں یہ خرچ شامل نہ ہوگا اس کو ثابت کرنے کے لئے ضروری تھا کہ رب المال اس کی تصریح کر دیتا کہ تم یہ سب کام بھی کر سکتے ہو جیسا کہ پہلے بیان کیا گیا۔

وان صبغها احمر الخ اور اگر مضارب نے خریدے ہوئے تھانوں کو لال رنگ سے رنگ دیا تو اب ان تھانوں کی قیمت میں جتنی زیادتی ہوئی اس میں مضارب اپنے رب المال کا شریک ہوگا اور ضامن نہ ہوگا کیونکہ رنگ ایک مال عین ہے ایسا مال عین ہے جو کپڑے کے ساتھ موجود ہے اسی بناء پر ایسے رنگین کپڑے کو بیچنے سے مضارب کو رنگ کے حصے کی بھی رقم ملتی ہے اور سفید کپڑے کے دام کا حصہ بھی مضاربت پر ہوگا۔ بخلاف کڑھائی کے کام کرنے اور سامان کے ادھر ادھر لانے لے جانے کے خرچ کے کیونکہ یہ کپڑے کے ساتھ مستقل مال کی حیثیت سے نہیں رہتا اسی لئے اگر کوئی غاصب ایسا کام کرے تو اس کا کام برباد جائے گا، لیکن غصب کئے ہوئے کپڑے کو لال رنگ رنگنے سے اس کا یہ کام ضائع نہیں ہوگا اور جب مضارب نے اس کپڑے کو رنگواہی لیا تو اس رنگ کے ساتھ یہ مضارب اپنے رب المال کا شریک ہو گیا کیونکہ رب المال کا یہ جملہ کہ اب تم اپنی مرضی سے کام کرو اس کے ملانے کے انتظام کو شامل ہوگا، یعنی وہ مضاربت کے مال کو اپنے مال سے ملا سکتا ہے اسی لئے وہ ضامن نہیں ہوگا۔

توضیح:۔ مضارب اپنی مضاربت سے نفع کما لے تو کیا رب المال اس کے اثنائے سفر نفقہ وغیرہ کے اخراجات کو اصل رقم میں شمار کر سکتا ہے یا نہیں۔ اگر مضارب اپنے سامان کو مرابحۃ بیچنا چاہے تو اس میں سے کن کن اخراجات کو بھی شامل کر سکتا ہے؟ یہ اگر مضاربت کی کل رقم سے سامان خرید کر اس میں جیب سے بھی کچھ زائد خرچ کر ڈالے یا لال رنگ سے رنگ دے یا کپڑے پر زرروزی کا کام کرالے تو اصل رقم میں اسے شامل کر سکتا ہے یا نہیں؟ مسائل کی تفصیل، حکم، دلیل

فصل آخر: قال: فان كان معه الف بالنصف فاشترى بها بَزًّا فباعه بالفين واشترى بالالفين عبدا فلم ينقدهما حتى ضاعا يغرم رب المال الفا وخمسمائة والمضارب خمسمائة ويكون ربع العبد للمضارب وثلاثة ارباعه على المضاربة، قال هذا الذى ذكره حاصل الجواب، لان الثمن كله على المضارب اذ هو العاقد الا ان له حق الرجوع على رب المال بالف وخمسمائة على ما نبين فيكون عليه فى الآخرة، ووجهه انه لما نضَّ المال ظهر الربح، وهو خمسمائة فاذا اشترى بالالفين عبدا صار مشتريا ربعه لنفسه وثلاثة ارباعه للمضاربة على حسب انقسام الالفين واذا ضاعت الالفان وجب عليه الثمن لما بيناه وله الرجوع بثلاثة ارباع الثمن على رب المال لانه وكيل من جهته فيه ويخرج نصيب المضارب وهو الربع من المضاربة لانه مضمون عليه ومال المضاربة امانة وبينهما منافاة ويبقى ثلاثة اربع العبد على المضاربة لانه ليس فيه ما ينافى المضاربة، ويكون رأس المال الفين وخمسمائة لانه دفعه مرة الفا ومرة الفا وخمس مائة ولا يبيعه مرابحة الا على الالفين لانه

اشتراہ بالفین ویظھر ذلک فیما اذا بیع العبد باربعۃ آلاف فحصۃ المضاربۃ ثلاثۃ آلاف یُرفع رأس المال ویبقی خمسمائۃ ربحا بینھما.

دوسری فصل۔ مضاربت کے متفرق مسائل

ترجمہ:۔امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر مضارب کے پاس مضاربت کے لئے نصف نفع کی شرط پر ہزار درہم تھے اور اس نے پوری پونجی سے کپڑے کی کئی گٹھڑیاں خرید کر ان کو دو ہزار درھم میں فروخت کردیا۔(جس سے اسے ایک ہزار نفع ملا اور اس کا نصف یعنی پانچ سو درہم خاص اس مضارب کے حصے کے ہوئے) پھر اس نے پورے دو ہزار درہم سے ایک غلام خریدا لیکن ابھی تک یہ درہم انہیں نہیں دے سکا تھا کہ وہ سب ضائع ہوگئے۔اس لئے رب المال ڈیڑھ ہزار اور یہ خود مضارب اپنے پانچ سو ان میں ملا کر غلام کے مالک یعنی بائع کو ادا کرے گا اور وہ غلام ان دونوں میں مشترک ہوگا اس طرح سے کہ اس کے تین حصے کا رب المال اور ایک چوتھائی کا یہ مضارب مالک ہوگا۔ مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ امام محمدؒ نے جامع صغیر میں یہ حکم جو بیان فرمایا ہے وہ خلاصہ جواب ہے کیونکہ اس کی پوری رقم کا ذمہ دار حقیقت میں وہ مضارب ہی ہے کیونکہ وہی شخص معاملہ یعنی غلام کو خریدنے والا ہے لیکن مضارب کو اپنے رب المال سے ان ڈیڑھ ہزار درہم تک واپس لینے کا بھی حق ملتا ہے جسے ہم بیان کردیں گے لہٰذا آخر میں اس کی رقم رب المال ہی کے ذمہ تین چوتھائی واجب ہوگی۔

اس کی وجہ یہ ہے کہ جب پورا سامان بیچ دیئے جانے کے بعد نقد درہم سے بدل گیا تو اس کا نفع ظاہر ہوگیا اس طرح سے اس میں سے پانچ پانچ سو درہم دونوں کے ہیں پس جب اس نے دونوں ہزار کے عوض ایک غلام خریدا تو گویا اس نے غلام کا ایک چوتھائی حصہ تو خود اپنے لئے اور تین چوتھائی مضاربت کے لئے ہوا جیسا کہ دونوں کے درمیان تقسیم کرنے سے ظاہر ہوا اور جب دونوں ہزار درہم ضائع ہوگئے تو اس مضارب کے ذمہ اس کی رقم لازم آئی کیونکہ معاملہ کرنے والا تو یہی ہے لیکن اس کے رب المال سے اسے تین چوتھائی رقم واپس لینے کا بھی حق ہوا کیونکہ تین چوتھائی میں اب اپنے رب المال کی طرف سے وکیل ہے اور مضاربت کا حصہ جو اس کا اپنا ہوا یعنی چوتھائی غلام مضاربت کے معاملہ سے خارج ہوگا کیونکہ وہ اس مضاربت کے ذمہ ضمانت کے طور پر ہے اور مضاربت کا مال اس کے پاس امانت کے طور پر ہے جب کہ مال ضمانت اور امانت میں منافات ہے یعنی بہت بڑا فرق ہے اور تین چوتھائی غلام دونوں کے درمیان مضاربت کے طور پر رہ گیا کیونکہ ان تین چوتھائی رقم واپس لینے کا بھی حق ہوا کیونکہ تین چوتھائی میں اب اپنے رب المال کی طرف سے وکیل ہے اور مضاربت کا حصہ جو اس کا اپنا ہوا یعنی چوتھائی غلام مضاربت کے معاملہ سے خارج ہوگا کیونکہ وہ اس مضارب کے ذمہ ضمانت کے طور پر ہے اور مضاربت کا مال اس کے پاس امانت کے طور پر ہے جب کہ مال ضمانت اور امانت میں منافات ہے۔

یعنی بہت بڑا فرق ہے اور تین چوتھائی غلام دونوں کے درمیان مضاربت کے طور پر رہ گیا کیونکہ ان تین چوتھائی کے بارے میں مضاربت کے خلاف کوئی بات نہیں پائی گئی اور اب راس المال ایک ہزار کے بجائے ڈیڑھ ہزار ہوگیا کیونکہ رب المال نے اگرچہ پہلی مرتبہ ایک ہزار درہم دیئے مگر دوسری مرتبہ ڈیڑھ ہزار درہم دیئے۔ پھر اگر مضارب اس غلام کو مرابحہ یعنی نفع پر فروخت کرنا چاہے تو وہ دو ہزار درہم پر فروخت کرسکتا ہے کیونکہ اس نے دو ہزار سے ہی خریدا ہے۔اس تفصیل کے ساتھ بیان کرنے کا فائدہ اس وقت ظاہر ہوگا جب کہ یہ غلام بعد میں چار ہزار درہم سے فروخت کیا جائے تو اس کا چوتھائی حصہ یعنی ایک ہزار درہم اس مضارب کے اور باقی ہزار درہم مضاربت کے باقی رہیں گے جن میں سے دو ہزار پانچ سو درہم راس المال کے نکال کر باقی پانچ سو درہم ان دونوں میں نفع کے طور پر برابر شریک ہوگا۔

توضیح:۔اگر مضارب کے پاس مضاربت کے لئے نصف نفع کی شرط میں ہزار درہم تھے۔

اس نے ان سے کپڑے خرید کر دو ہزار میں ان کو فروخت کر دیا۔ مگر بائع کو رقم نہیں دے سکا تھا کہ سب چوری ہو گئے۔ مسئلہ کی پوری تفصیل، حکم، اقوال ائمہ، دلائل

قال: وان كان معه الف فاشترى رب المال عبدا بخمس مائة وباعه اياه بالف فانه يبيعه مرابحة على خمسمائة لان هذا البيع مقضى بجوازه لتغاير المقاصد دفعا للحاجة، وان كان بيع ملكه بملكه الا ان فيه شبهة العدم ومبنى المرابحة على الامانة والاحتراز عن شبهة الخيانة فاعتبر اقل الثمنين، ولو اشترى المضارب عبدا بالف وباعه من رب المال بالف ومائتين باعه مرابحة بالف ومائة لانه اعتبر عدما فى حق نصف الربح وهو نصيب رب المال وقد مرّ فى البيوع.

ترجمہ:۔ امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر مضارب کے پاس ہزار درہم ہوں اور رب المال نے دوسرے شخص سے پانچ سو درہم سے ایک غلام خرید کر اپنے مضارب کے ہاتھ ایک ہزار درہم سے فروخت کر دیا تو مضارب اس غلام کو مرابحہ پر بیچتے ہوئے فقط پانچ سو درہم میں فروخت کرے گا۔ (ف یعنی اس کی اصل قیمت تو ہزار درہم ہے کیونکہ اس نے ہزار درہم سے ہی خریدا ہے لیکن اگر فرض کیا جائے کہ سو میں دس درہم کا نفع ہوا تو یہ نفع اس پورے ہزار درہم پر حساب میں نہیں لایا جائے گا بلکہ صرف پانچ سو درہم پر حساب کیا جائے گا اس طرح دس فیصد کے حساب سے پانچ سو کے پچاس درہم نفع کے ہوئے، تو گویا وہ ایک ہزار اور پچاس درہم کے حساب سے فروخت ہوں) **لان هذا البيع الخ:** کیونکہ رب المال کا اپنا مضارب کے ہاتھ میں بیچنا اگرچہ اپنی ملکیت کو اپنے ہی مال کے عوض بیچنا لازم آتا ہے مگر مطلب کے مختلف ہو جانے کی وجہ سے یہ جائز رکھا گیا ہے تاکہ ضرورت پوری ہو جائے۔ لیکن اس میں یہی ایک شبہ ہوتا ہے کہ شاید اسے جائز نہ کہا جائے اور اسے مرابحہ کہنا امانت کی بناء پر ہے، کہ اس میں خیانت کا شبہ بھی نہ ہو اسی لئے پہلی رقم پانچ سو درہم اور دوسری رقم ہزار درہم میں سے جو سب سے کم ہے اسی کا مرابحہ کے لئے اعتبار کیا گیا ہے یعنی نفع کا حساب صرف پانچ سو درہم پر کیا جائے گا۔

ولو اشترىٰ الخ: اور اگر مضارب نے ایک غلام ایک ہزار کے عوض خرید کر رب المال کے ہاتھ بارہ سو درہم سے فروخت کیا تو رب المال اس غلام کو گیارہ سو درہم سے مرابحہ میں فروخت کرے کیونکہ نفع کے دو سو درہم میں سے نصف جو رب المال کا حصہ ہے اس میں یہ بیع شمار نہ ہو گی۔ اور یہ بیان کتاب البیوع میں ذکر کیا جا چکا ہے۔ (ف یعنی بارہ سو میں سے دو سو درہم نفع کے ہیں جس میں نصف یعنی ایک سو مضارب کے اور نصف یعنی ایک سو رب المال کے ہیں اسی لئے مرابحہ کے بارے میں رب المال اپنا حصہ مجموعہ میں سے نکال کر باقی گیارہ سو پر مرابحہ سے فروخت کرے)۔

توضیح:۔ اگر مضارب کے پاس ہزار درہم ہوں، اور رب المال پانچ سو کے عوض ایک غلام خرید کر اپنے اسی مضارب کے ہاتھ ہزار درہم سے فروخت کر دیا تو یہ مضارب اس غلام کو مرابحہ بیچتے ہوئے کتنے درہم سے فروخت کرے گا؟ اور اگر مضارب ایک ہزار سے ایک غلام خرید کر اپنے رب المال کے ہاتھ بارہ سو میں بیچے تو یہ رب المال اسے مرابحۃ بیچتے ہوئے کتنے میں فروخت کرے گا، تفصیل مسائل، حکم، دلیل۔

قال: فان كان معه الف بالنصف فاشترى بها عبدا قيمته الفان فقتل العبد رجلا خطأ فثلاثة ارباع الفداء على رب المال، وربعه على المضارب، لان الفداء مؤنة الملك فيتقدر بقدر الملك، وقد كان الملك بينهما ارباعا لانه لما صار المال عينا واحدا قيمته الفان ظهر الربح وهو الف بينهما والف لرب المال برأس ماله لان

قيمته الفان، واذا فديا خرج العبد عن المضاربة، اما نصيب المضارب فلما بيناه، واما نصيب رب المال لقضاء القاضي بانقسام الفداء عليهما لما انه يتضمن قسمة العبد بينهما والمضاربة تنتهي بالقسمة بخلاف ما تقدم لان جميع الثمن فيه على المضارب، وان كان له حق الرجوع فلا حاجة الى القسمة، ولان العبد كالزائل عن ملكهما بالجناية ودفع الفداء كابتداء الشراء فيكون العبد بينهما ارباعا لا على المضاربة يخدم المضارب يوما ورب المال ثلاثة ايام بخلاف ما تقدم.

ترجمہ ۔:امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر آدھے نفع کی شرط پر مضارب کے پاس ہزار درھم ہوں اور ان کے عوض اس مضارب نے ایسا غلام خریدا جس کی قیمت دوہزار درھم ہوں پھر اس غلام نے ایک شخص کو قتل کرڈالا تو اس غلام کے فدیہ کا تین چوتھائی حصہ رب المال پر لازم آجائے گا اور صرف ایک چوتھائی اس مضارب پر لازم ہوگا، **لان الفداء الخ**: کیونکہ فدیہ ملکیت کا خرچہ ہے اس لئے ملکیت کے انداز سے اس فدیہ کا حساب ہوگا اور ملکیت کا حساب ان دونوں میں چار حصے کر کے کیا گیا تھا اس طرح سے کہ مضارب کا حصہ ایک چوتھائی اور رب المال کا تین چوتھائی ہے کیونکہ جب سارا مال ایک عین کی حیثیت سے ہوگیا جس کی قیمت دوہزار ہے تو اس کا نفع ظاہر ہوگیا اور وہ ایک ہزار درھم دونوں میں برابر رہا اور باقی ایک ہزار صرف رب المال کا راس المال کا ہے، کیونکہ اس کی قیمت دوہزار درھم تھی۔

واذا فديا الخ: اور جب دونوں نے غلام کا فدیہ دے دیا تو یہ غلام آزاد ہوگیا تو اس میں سے مضارب کا حصہ اس وجہ سے نکال دیا گیا کہ وہ امانت میں نہیں ہے بلکہ ضمانت میں ہے اور رب المال کا حصہ اس بناء پر نکل جائے گا کہ قاضی نے ان دونوں پر فدیہ کے تقسیم ہونے کا حکم دے دیا ہے، کیونکہ اس حکم میں یہ بات پائی جاتی ہے کہ وہ غلام ان دونوں میں بانٹ دیا گیا ہے اور تقسیم کے ہوتے ہی مضاربت ختم ہوجائے گی، بخلاف دوسرے مسئلے کے کیونکہ اس صورت میں پوری رقم مضارب ہی کے ذمے واجب ہوئی تھی اگرچہ اس مضارب کو رب المال سے واپس لینے کا اختیار حاصل ہے اس لئے فی الفور بٹوارا کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔اور اس وجہ سے بھی کہ غلام گویا ان دونوں کی ملکیت سے مجرم ہونے کی بناء پر نکل گیا ہے یعنی جب اس نے غلطی سے ایک شخص کو قتل کردیا تو حکم ہوا کہ اس کے عوض اسی غلام کو دے دیا جائے یا اسے فدیہ دیا جائے اس طرح غلطی کرنے سے گویا وہ ان دونوں کی ملکیت سے نکل گیا۔

اور فدیہ دینے کا مطلب گویا اب از سر نو خریدنا ہے اس طرح یہ غلام ان دونوں کے درمیان چار حصے ہوکر مشترک ہوگا لیکن مضاربت کے طور پر نہیں ہوگا اسی لئے یہ غلام ایک دن مضارب کی خدمت کرے گا اور تین دن اس رب المال کی خدمت کرے گا بخلاف پہلے مسئلے کے (ف۔ تو پہلی صورت میں رب المال کا تین چوتھائی حصہ مضارب پر رہے گا اور ایک چوتھائی حصہ مضارب کا اس کا ذاتی تجارت کے حساب سے ہوگا ۔اور فوائد ظہیریہ میں ایک فرق یہ بھی بیان کیا گیا ہے کہ پہلے مسئلے میں تو تجارتی ضمانت لازم ہوئی تھی جو مضاربت کے خلاف نہیں ہے لیکن یہاں جو جرمانہ واجب ہوگیا ہے وہ تجارت میں سے نہیں ہے اس لئے مضاربت باقی نہیں رہے گی ۔(ک)

توضیح ۔:اگر نصف نفع کی شرط پر مضاربت کے پاس ایک ہزار درہم ہوں ،اور ان دونوں کے عوض مضارب نے ایک ایسا غلام خریدا جس کی قیمت دوہزار درہم ہوں، پھر غلام نے ایک شخص کو قتل کرڈالا، تو اس کا فدیہ کس طرح ادا کیا جائے گا؟ مسئلہ کی پوری تفصیل ،حکم، دلیل۔

قال: وان كان معه الف فاشترى بها عبدافلم ينقدها حتى هلكت الالف يدفع رب المال ذلك الثمن ثم وثم

ورأس المال جميع ما يدفع اليه رب المال، لان المال امانة في يده والاستيفاء انما يكون بقبض مضمون وحكم الامانة ينافيه فيرجع مرة بعد اخرى بخلاف الوكيل بالشراء اذا كان الثمن مدفوعا اليه قبل الشراء وهلك بعد الشراء حيث لا يرجع الا مرة، لانه امكن جعله مستوفيا لان الوكالة تجامع الضمان كالغاصب اذا توكل ببيع المغصوب، ثم في الوكالة في هذه الصورة يرجع مرة وفيما اذا اشترى ثم دفع الموكل اليه المال فهلك لا يرجع لانه ثبت له حق الرجوع بنفس الشرى، فجعل مستوفيا بالقبض بعده، اما المدفوع اليه قبل الشراء امانة في يده وهو قائم على الامانة بعده، فلم يصر مستوفيا فاذا هلك رجع عليه مرة ثم لا يرجع لوقوع الاستيفاء على مامر.

ترجمہ :۔امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر مضارب کے پاس ہزار درہم ہوں اور وہ ان کے عوض ایک غلام خرید لے لیکن رقم ادا کرنے سے پہلے مضارب کے پاس سارے درہم ضائع ہو گئے تو اس وقت رب المال یہ رقم ادا کرے گا، یعنی وہ اپنے مضارب کو دوبارہ ایک ہزار درھم دے گا، کہ وہ اس غلام کی رقم ادا کردے اس کے بعد بھی مضارب کے ادا کرنے سے پہلے پہلے وہ رقم بھی ضائع ہو جائے تو رب المال پھر ادا کرے گا یعنی رب المال مضارب کو اس طرح جتنی رقم دیتا رہے گا ساری ملا کر راس المال ہو جائیگا۔(ف۔ یعنی مثلاً اس طرح اگر مضارب کو رب المال چار مرتبہ دے تو ساری رقم مل کر راس المال کے چار ہزار درھم ہو جائیں گے مگر مضارب ایک درھم کا بھی ضامن نہ ہو گا اور جتنی مرتبہ وہ رب المال سے رقم لے گا وہ کسی مرتبہ بھی جرمانہ کے طور پر لازم نہیں ہو گا)۔

لان المال الخ: کیونکہ مضارب کے قبضے میں جو بھی مال ہو گا وہ امانت کا ہو گا اس لئے کہ اس کا قبضہ امانت کا ہوتا ہے اور جرمانہ دینا اسی وقت لازم ہوتا ہے جب کہ کسی چیز پر قبضہ ضمانت کا ہو جب کہ امانت کا حکم ضمانت کے خلاف ہے اس لئے جب بھی مضارب کے پاس سے مال ضائع ہو تا جائے گا تو فوراً وہ اپنے رب المال سے اس رقم کو واپس لیتا جائے گا ۔ بخلاف خریداری کے وکیل کے ،اگر خریداری سے پہلے اس کو رقم دے دی گئی ہو اور خریداری کے بعد وہ رقم ضائع ہو جائے تو وہ وکیل ایک مرتبہ کے علاوہ دوبارہ کبھی بھی اپنے مؤکل سے نہیں لے سکتا ہے کیونکہ یہ ممکن ہے کہ وکیل کو اس کا جرمانہ ادا کرنا پڑے کیونکہ وکالت کے ساتھ ضمانت بھی جمع ہو سکتی ہے جیسے کسی غاصب کو مال مغصوب کے مالک نے اس مغصوب کو بیچ ڈالنے کا وکیل بنا دیا ہو ،(ف اس لئے کہ اس مسئلے میں یہ غاصب مغصوب مال کا ضامن بھی ہے اور وکیل بھی ہے)۔

ثم في الوكالة الخ: پھر وکالت کی اس مذکورہ صورت میں یعنی جب کہ وکیل کو اس کی خریداری سے پہلے رقم دے دی گئی ہو لیکن خریداری کے بعد وہ رقم ضائع ہو گئی ہو تو وکیل اپنے مؤکل سے صرف ایک بار رقم واپس لے گا ۔اور اگر یہ صورت ہو کہ وکیل نے خریدا اس کے بعد مؤکل کے ثمن یعنی رقم کا مال اسے دیا اور وہ وکیل کے پاس ضائع ہو گیا تو وکیل اس رقم کو اپنے مؤکل سے واپس نہیں لے سکتا ہے کیونکہ اسے خرید لینے کی وجہ سے اپنے مؤکل سے واپس لینے کا حق حاصل ہوا تھا اس لئے خریداری کے بعد رقم پالینے سے اسے اپنا پورا حق پانے والا مان لیا گیا اور خریداری سے پہلے جو مال مؤکل نے اسے دیا تھا وہ اس کے پاس امانت کے طور پر ہے اور خریداری کے بعد بھی امانت ہی پر باقی ہے لہذا اس سے وہ اپنا پورا حق پانے والا نہ ہو گا چنانچہ اگر یہ مال وکیل کے پاس ضائع ہو جائے تو وہ اپنے مؤکل سے صرف ایک بار واپس لے گا اور دوبارہ واپس نہیں لے سکتا ہے کیونکہ اس نے پورا مال پالیا ہے جیسا: کہ پہلے بیان کیا جا چکا ہے۔

(ف۔ خلاصہ یہ ہوا کہ مثلاً مؤکل اپنے وکیل کو جو مال دیتا ہے وہ یا تو امانت ہوتا ہے یا وکیل کا حق ہوتا ہے، لیکن وکیل کا حق اسی وقت ہوتا ہے جب وہ مؤکل کے لئے خرید لے اس لئے خریدتے ہی وکیل کا حق لازم ہو جاتا ہے اور اس مال کا مالک ہو جانے کے بعد پھر یہ دیکھنا چاہئے کہ مؤکل نے وکیل کو جو مال دیا ہے وہ خریدنے سے پہلے دیا ہے یا خریدنے کے بعد دیا ہے اب اگر خریداری کے بعد دیا ہو تو کہا جائے گا کہ وکیل نے اپنا پورا حق پالیا ہے اسی بناء پر اگر وہ ضائع ہو جائے تو وکیل اپنے مؤکل سے اس مال کو دوبارہ

نہیں لے سکتا ہے، اور اگر مؤکل نے اسے خریداری سے پہلے دیا تو یہ مال امانت ہے کیونکہ ابھی وکیل کا حق اس مال سے متعلق نہیں ہوا ہے اسی لئے اگر یہ مال خریداری سے پہلے ضائع ہو جائے تو وہ امانت میں سے ضائع ہو گا اس لئے خریداری کے بعد وہ اپنا حق مؤکل سے لے گا اور اگر یہ مال خریداری کے بعد ضائع ہوا تو بھی امانت ہی میں ضائع ہوا، اس لئے وکیل کو اختیار ہو گا کہ وہ اپنا حق مؤکل سے وصول کر لے لیکن ایک بار وصول کر لینے سے وہ اپنا پورا حق پا لینے والا ہو گا، اس لئے اگر اب بھی یہ مال ضائع ہو جائے تو اسے دوبارہ نہیں لے سکتا ہے۔

توضیح:۔ اگر مضارب کے پاس ہزار درہم ہوں اور وہ ان سے ایک غلام خرید لے، لیکن قیمت کی ادائیگی سے پہلے ہی وہ درہم ضائع ہو گئے اس لئے رب المال نے وہ رقم ادا کر دی ہو، تین چار بار رقم ہوتی گئی، تو رب المال کا اور مضارب کا اس میں کس طرح حصہ ہو گا، اور اگر یہی صورت خریداری کے وکیل کے ساتھ پیش آئی ہو تو کیا ہو گا، مسائل کی تفصیل، حکم، دلائل

فصل فی الاختلاف. قال: واذا کان مع المضارب الفان فقال دفعتَ الی الفا وربحتُ الفا، وقال: رب المال لا بل دفعتُ الیك الفین فالقول قول المضارب، وکان ابو حنیفةؒ یقول اولا القول قول رب المال، وھو قول زفرؒ، لان المضارب یدعی علیه الشرکة فی الربح وھو ینکر والقول قول المنکر ثم رجع الی ما ذکره فی الکتاب، لان الاختلاف فی الحقیقة فی مقدار المقبوض، وفی مثله القول قول القابض ضمینا کان او امینا لانه اعرف بمقدار المقبوض، ولو اختلفا مع ذلك فی مقدار الربح فالقول فیه لرب المال، لان الربح یستحق بالشرط وھو یستفاد من جهته، وایهما اقام البینة علی ما ادعی من فضل قبلت لان البینات للاثبات. قالؒ ومن کان معه الف درھم فقال ھی مضاربة لفلان بالنصف وقد ربح الفا، وقال فلان ھی بضاعة فالقول قول رب المال، لان المضارب یدعی علیه تقویم عمله او شرطا من جهته او یدعی الشرکة وھو ینکر.

ترجمہ:۔ (رب المال اور مضارب کے درمیان اختلاف واقع ہونا)۔ امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر مضارب کے پاس دو ہزار درھم ہیں اور اس نے رب المال سے کہا کہ تم نے مجھے صرف ایک ہزار درھم دیئے تھے اور میں نے اس سے کاروبار کر کے ایک ہزار درھم نفع کما لیا ہے، اس طرح ایک ہزار تمہارے رأس المال کے اور ایک ہزار نفع کے ہیں۔ اور رب المال نے کہا کہ یہ نفع کے نہیں ہیں بلکہ میں نے تمہیں پورے دو ہزار بھی دے دیئے تھے اس صورت میں مضارب کی بات قبول کی جائے گی۔ امام ابو حنیفہؒ پہلے یہ فرمایا کرتے تھے کہ رب المال کی بات قبول ہو گی چنانچہ: امام زفر کا بھی یہی قول ہے، کیونکہ مضارب رب المال کے خلاف نفع میں شرکت کا دعوی کرتا ہے اور رب المال اس کا منکر ہے اور منکر ہی کی بات مانی جاتی ہے، لیکن ابو حنیفہؒ نے بعد میں اس قول سے رجوع کرتے ہوئے وہی فرمایا ہے جو ابھی متن میں ذکر کیا گیا ہے، کیونکہ یہ اختلاف حقیقت میں اس مال کی مقدار میں ہے جس پر مضارب کا قبضہ ہے جب کہ قبضے والے مال کی مقدار میں اختلاف کی صورت میں قابض کا قول ہی قبول کیا جاتا ہے۔

خواہ وہ غاصب کے طریقے سے ضمانت دینے والا ہو یا مضارب کے طریقے سے امانت دار ہو، کیونکہ یہی شخص اس بات سے بہت زیادہ باخبر ہوتا ہے کہ اس کے قبضے میں کتنا مال ہے، پھر اگر اصل مال کی مقدار کے اختلاف کے بعد دونوں نے نفع کی مقدار میں بھی اختلاف کیا یعنی نصف یا تین تہائی نفع کی بات طے ہوئی تھی تو نفع کی مقدار میں رب المال کی بات مانی جائے گی کیونکہ نفع کا حق دار ہونا شرط سے معاملہ طے ہو جانے کے بعد ہوتا ہے اور شرط کا بیان رب المال کی طرف سے ہوتا ہے اس لئے وہی نفع کی

مقدار کے بارے میں زیادہ واقف ہوتا ہے۔ پھر ان دونوں یعنی رب المال اور مضارب میں سے جو کوئی اپنی زیادتی کے دعویٰ پر اپنا گواہ پیش کرے گا اسی کے گواہ قبول ہوں گے کیونکہ گواہیاں دعویٰ کو ثابت کرنے کے لئے ہوتی ہیں۔

قال ومن کان معه الخ امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی کے پاس ہزار درھم ہوں اور وہ یہ کہے کہ یہ مال فلاں شخص کا آدھے نفع کی شرط کے ساتھ مضاربت کے لئے ہے لیکن اس دوسرے شخص نے کہا یہ مال کاروبار، یعنی (بضاعت کے لئے ہے) تو مال کے مالک کا قول قبول ہوگا کیونکہ مضارب اس کے خلاف دعویٰ کرتا ہے کہ میرا کام نفع کی مقدار کے اعتبار سے قیمتی ہے، یا اس کی طرف سے شرط کا دعویٰ کرتا ہے لیکن وہ دوسرا اس کا انکار کرتا ہے۔(ف۔ یعنی مضاربت فاسدہ ہونے میں اجر مثل کا دعویٰ کرتا ہے یا مضاربت صحیحہ میں نفع کا دعویٰ کرتا ہے یا مضاربت ختم ہونے پر باقی مال میں شرکت کا دعویٰ کرتا ہے جب کہ اس کا رب المال ہر حال میں اس کا انکار کرتا ہے اسی منکر کا یہ قول قبول ہوگا اور دوسرا شخص جو مضاربت کا دعویٰ کرتا ہے اس پر گواہ پیش کرنا لازم ہے۔

فصل اختلاف کا بیان

توضیح:۔اگر مضارب نے رب المال سے کہا کہ میرے ان دو ہزار درھموں میں سے رأس المال ایک ہزار اور اس سے حاصل شدہ نفع بھی ایک ہزار ہے، اور رب المال نے کہا کہ میرا یہ دونوں ہزار میں نے راس المال کے طور پر دیئے تھے۔اگر رب المال اور مضارب کے درمیان نفع کی مقدار کے بارے میں اختلاف ہو جائے کہ وہ نصف پر ہے یا ثلث پر ہے، اگر کسی کے پاس ہزار درہم ہوں اور وہ کہے کہ یہ مال فلاں کا ہے، اس نے نصف نفع کے ساتھ مضاربت کے لئے دیئے ہیں ۔اور دوسرے نے کہا کہ وہ تو بضاعت کے لئے ہیں، مسائل کی تفصیل، حکم، دلائل

ولو قال المضارب اقرضتني وقال رب المال هي بضاعة او وديعة او مضاربة فالقول لرب المال والبينة بينة المضارب، لان المضارب يدعي عليه التملك وهو ينكر ولو ادعى رب المال المضاربة في نوع وقال الآخر ما سميت لي تجارة بعينها فالقول للمضارب لان الاصل فيه العموم والاطلاق والتخصيص بعارض الشرط بخلاف الوكالة لان الاصل فيه الخصوص، ولو ادعى كل واحد منهما نوعا فالقول لرب المال، لانهما اتفقا على التخصيص والاذن يستفاد من جهته فيكون القول له، ولو اقاما البينة فالبينة بينة المضارب لحاجته الى نفي الضمان وعدم حاجة الآخر الى البينة ولو وقتت البينتان وقتا فصاحب الوقت الاخير اولى لان آخر الشرطين ينقض الاول.

ترجمہ۔:اور اگر اس شخص نے جو مضاربت کا دعویٰ کرتا ہو یہ کہا ہو کہ تم نے مجھے یہ مال قرض کے طور پر دیا تھا مگر رب المال نے کہا کہ نہیں میں نے تو یہ مال کاروبار (بضاعت) کے طور پر یا امانت کے طور پر یا مضاربت کے طور پر دیا تھا تو ان تمام صورتوں میں رب المال کے قول کا اعتبار ہوگا لیکن اگر مضارب گواہ پیش کردے تو اسی کے قول کو ترجیح ہوگی کیونکہ مضارب اس مال پر اپنے لئے نفع کی ملکیت کا دعویٰ کرتا ہے جب کہ مضارب اس کا انکار کرتا ہے،(ف۔ کیونکہ مضارب نے اس سے قرض لیا تو بعد میں اس سے جو کچھ وہ نفع کمائے گا اس کا مالک مضارب ہی ہوگا اس بناء پر جب مضارب نے یوں کہا کہ تم نے مجھے یہ مال قرض کے طور

پر دیا ہے تو گویا اس نے یہ دعویٰ کیا کہ اس مال کے سارے نفع کا میں ہی مالک ہوں) ولو اداعی الخ اور اگر رب المال نے یہ دعویٰ کیا کہ میں نے اس مال کے عوض ایک خاص قسم کے کاروبار کی بات طے کی تھی لیکن مضارب نے کہا کہ ایسی بات نہیں تم نے میرے لئے کسی کاروبار کو مخصوص نہیں کیا تھا تو مضارب سے قسم لینے کے بعد اس کا قول قبول ہوگا کیونکہ مضاربت کے مسئلہ میں اصل قانون یہ ہے۔ وہ عام اور مطلق ہو یعنی اس میں کسی قسم کی خصوصیت یا قید نہ ہو، البتہ خصوصیت کسی خاص وجہ سے ہو سکتی ہے یعنی عارضی شرط ہو کر مخصوص ہو جاتی ہے تو اس دعویٰ کو ثابت کرنا لازم ہو جاتا ہے بخلاف وکالت کے مسئلے کے، کیونکہ وکالت کے مسئلے میں اصل یہ ہے کہ وہ کام مخصوص ہو۔

ولو ادعی کل الخ: اور اگر مضارب اور رب المال میں سے ہر ایک نے ایک ایک اور نیا نیا دعویٰ کیا مثلاً مضارب نے کہا کہ کپڑے کی تجارت کی بات تھی اور رب المال نے کہا کہ نہیں بلکہ غلہ کی تجارت کی بات تھی تو ایسی صورت میں رب المال کی بات قبول ہوگی کیونکہ ان دونوں یعنی رب المال اور مضارب نے اس بات کا اقرار کیا ہے کہ وہ مضاربت مخصوص تھی پھر اجازت چونکہ رب المال کی طرف سے حاصل ہوئی ہے تو اسی کی بات کا اعتبار ہوگا۔ ولو اقاما الخ: اور اگر دونوں ہی نے اپنے اپنے دعویٰ پر گواہ بھی پیش کر دیئے تو مضارب کے گواہ قبول ہوں گے کیونکہ مضارب کو اپنی ذات سے ضمانت کے ختم کرنے کی ضرورت ہے جب کہ رب المال کو اس کی کوئی ضرورت اور پرواہ نہیں ہے۔ ولو وقتت الخ: اور اگر دونوں گواہوں نے اپنے اپنے بیان پر تاریخ بھی بیان کی ہو تو آخری تاریخ والے کی گواہی زیادہ قابل قبول ہوگی کیونکہ دو شرطوں میں سے جو آخری شرط ہوئی ہے وہی اولیٰ ہوتی ہے۔

توضیح :- اگر مضاربت پر مال کا دعویٰ کرنے والے نے رب المال سے کہا کہ تم نے مجھے یہ مال قرض کے طور پر دیا تھا مگر رب المال نے کہا کہ نہیں بلکہ میں نے یہ مال بضاعت یا امانت یا مضاربت کے لئے تم کو دیا تھا، اگر رب المال نے دعویٰ کیا کہ میں نے اس مال سے ایک مخصوص قسم کے کاروبار کرنے کو کہا تھا، لیکن مضارب اس کا انکار کرتا ہو۔ اگر رب المال نے دعویٰ کیا کہ میں نے کپڑے کے کاروبار کے لئے رقم دی تھی، جبکہ مضارب نے کہا کہ تم نے غلہ کے کاروبار کے لئے دی تھی، اگر دونوں ہی نے اپنے اپنے دعویٰ پر گواہ بھی پیش کر دیئے، اگر دونوں جانب کے گواہوں نے گواہی کے ساتھ معاملہ کی تاریخ بھی متعین کر دی ہو، تو اختلاف کس طرح رفع کیا جائے، مسائل کی تفصیل، دلیل۔

☆☆☆

﴿كتاب الوديعة﴾

قال: الوديعة امانة فى يد المودع اذا هلكت لم يضمنها لقوله عليه السلام(ليس على المستعير غير المُغِل ضمان ولا على المستودَع غير المُغِل ضمان) ولان بالناس حاجة الى الاستيداع فلو ضمّناه يمتنع الناس عن قبول الودائع فيتعطل مصالحهم. قال: وللمودَع ان يحفظها بنفسه وبمَن فى عياله لان الظاهر انه يلتزم حفظ مال غيره على الوجه الذى يحفظ مالَ نفسه ولانه لايجد بدأ من الدفع الى عياله لانه لا يمكنه ملازمة بيته ولا استصحاب الوديعة فى خروجه فكان المالك راضيا به.

کتاب ودیعت کا بیان

ترجمہ :. قال: الوديعة الخ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ ودیعت کا مال مستودع یعنی امانت لینے والے کے پاس ایک امانت ہوتی ہے، اس طرح سے کہ اگر وہ ضائع ہو جائے تو اس کو اپنے پاس رکھنے والا اس کا ضامن نہیں ہوتا ہے ۔ کیونکہ حدیث میں روایت ہے کہ عاریت پر لینے والا جب کہ وہ خیانت کرنے والا نہ ہو تو اس پر کوئی ضمان نہیں ہے اور امانت کو اپنے پاس رکھنے والا مستودع جو کہ خائن نہ ہو اس پر بھی ضمانت نہیں ہے اس کی روایت دار قطنی نے کی ہے، اور اسی جیسی روایت ابن ماجہ نے بھی کی ہے البتہ یہ دونوں ہی ضعیف ہیں اور اس دلیل سے بھی ضمانت لازم نہیں آتی ہے کہ لوگوں کو دوسرے کے پاس امانت رکھنے کی ضرورت پڑتی رہتی ہے، اب اگر ہم اسے مستودع کو اس کا ضامن اور ذمہ دار ٹھہرا دیں تو لوگ دوسرے کی امانتوں کو اپنے پاس رکھنے سے انکار کریں گے اور ان کی ضرورتیں اور ان کے کاروبار سب بند ہو جائیں گے (ف۔ حالانکہ اس کے بند ہونے سے لوگوں میں تنگی اور سخت پریشانی کی بات ہوگی جسے شریعت نے دور کر دیا ہے اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ امانت میں ضمانت نہیں ہے)۔

قال: ولا المودع الخ. قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ ایسی امانت رکھنے والے کو اس بات کا اختیار ہوتا ہے کہ وہ خود اپنی ذات سے اس مال کی حفاظت کرے یا ایسے شخص کے ذریعہ حفاظت کروائے جو اس کے اعمال اور اس کی نگہداشت میں ہے یعنی ایسا شخص جو اس کے ساتھ سکونت رکھتا ہو کیونکہ بظاہر اس نے غیر کے مال کی حفاظت کو اپنے اوپر اسی طرح لازم کیا ہے جس طرح اپنے ذاتی مال کی حفاظت کرتا ہے (یعنی اپنے مال کو بھی پوری حفاظت سے رکھنے کے لئے اپنے گھر والوں کے پاس رکھ دیتا ہے اسی لئے غیر کی امانت میں بھی یہ بات جائز ہوگی) دوسری دلیل یہ ہے کہ آدمی کو مال کی حفاظت کے لئے اپنے گھر والوں کی حفاظت میں رہنے کے بغیر کوئی چارہ بھی نہیں ہے کیونکہ کسی کے لئے یہ بات ممکن نہیں کہ اس قسم کے مال کو ہر وقت اپنے خاص کمرے میں رکھتا پھرے اسی طرح ہر وقت باہر جانے میں امانت کو ساتھ لے کر چلنا اور رکھنا ممکن نہیں ہے اس لئے مال کا مالک بھی گویا ایسی ہی حفاظت پر راضی بھی ہے ۔ف خلاصہ یہ ہوا کہ مال کے مالک کو یہ بات اچھی طرح معلوم ہوتی ہے کہ میں جس کے پاس امانت رکھ رہا ہوں اس کے لئے یہ بات ناممکن ہے کہ وہ ہر وقت اپنی ذات سے اس مال کی حفاظت کرے ،اس بات کے جاننے کے باوجود

جب اس نے کسی کے پاس امانت رکھی تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ وہ اس بات پر راضی ہو چکا ہے کہ اپنے گھر والوں کے ذریعہ سے جس طرح اپنے مالوں کی حفاظت کرتا ہے اس طرح میرے مال کی بھی حفاظت کرے اسی بناء پر اگر اپنے گھر والوں کی حفاظت میں بھی امانت کا مال ضائع ہو جائے تو وہ امانت رکھنے والا ضامن نہ ہوگا، کیونکہ اپنے طور پر اس نے اس مال کی حفاظت میں کچھ بھی کوتاہی نہیں کی ہے)۔

توضیح۔: کتاب ودیعت کا بیان۔ ودیعت، مودع، مستودع، مستودع المستودع، تعدی کی تعریف، حکم رکن ودیعت، ثبوت اور دلیل۔

مودع ودیعت رکھنے والے، مستودع جس کے پاس ودیعت رکھی گئی ہو، مستودع المستودع۔ مستودع نے جس کے پاس اپنی مرضی سے کسی دوسرے کی ودیعت رکھدی ہو، تعدی وہ فعل جو مستودع نے مال امانت میں ودیعت کے خلاف کیا ہو۔ معلوم ہونا چاہئے کہ شریعت میں ودیعت کے معنی یہ ہیں۔ غیر کو اپنے مال کی حفاظت پر مسلط کرنا، خواہ وہ کوئی بھی مال ہو۔ بشرطیکہ وہ مال اس قابل ہو کہ اس پر قبضہ ثابت ہو سکے، اسی بناء پر بھاگے ہوئے غلام کو یا جو چیز دریا میں گر گئی ہو، جو پرندہ ہوا میں اڑ رہا ہو۔ ودیعت رکھنا صحیح نہیں ہے۔ ودیعت کا رکن ایجاب و قبول ہے۔ خواہ صراحۃً ہو یا دلالۃً ہو، چنانچہ اگر کسی کے پاس کسی نے ایک کپڑا رکھ دیا اور منہ سے کچھ نہ کہا پھر وہ دونوں ہی چلے گئے اور وہ کپڑا ضائع ہو گیا تو وہ شخص اس کا ضامن ہوگا۔ اسی طرح رکھنا غیر ارادی بھی ہوتا ہے۔ چنانچہ: اگر کسی کا ایک کپڑا ہوا نے اڑا کر دوسرے کے گھر میں ڈال دیا اب اگر وہ اس کی حفاظت نہ کرے گا تو ضامن ہو جائے گا، اسی طرح اگر مال والے نے کہا کہ میں اپنا یہ کپڑا کہاں رکھوں اور دوسرے نے کہا کہ وہاں رکھ دو پھر وہ کپڑا وہاں سے چوری ہو گیا تو ضامن ہوگا۔ ع۔

فان حفظها بغيرهم او اودعها غيرهم ضمن، لان المالك رضى بيده لابيد غيره والايدى تختلف فى الامانة، ولان الشىء لا يتضمن مثله كالوكيل لا يؤكّل غيره والوضع فى حرز غيره ايداع الا اذا استأجر الحرز فيكون حافظا بحرز نفسه. قال: الا ان يقع فى داره حريق فيسلمها الى جاره او يكون فى سفينة فخاف الغرق فيلقيها الى سفينة اخرى، لانه تعين طريقا للحفظ فى هذه الحالة فيرتضيه المالك، ولا يصدق على ذلك الا ببينة لانه يدعى ضرورة مسقطة للضمان بعد تحقق السبب فصار كما اذا ادعى الاذن فى الايداع. قال: فان طلبها صاحبها فمنعها وهو يقدر على تسليمها ضمنها، لانه متعد بالمنع وهذا لانه لما طالبه لم يكن راضيا بامساكه بعده فيضمنها بحبسه عنه.

ترجمہ۔: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر مستودع نے اپنے گھر والوں کے علاوہ امانت کو دوسرے کی حفاظت میں یا دوسروں کے پاس رکھ دیا ہو تو وہ ضامن ہو جائے گا (ف۔ یعنی اگر اس طرح رکھنے کے بعد وہ مال ضائع ہو جائے تو امانت رکھنے والا ضامن ہوگا)

لان المالك الخ: کیونکہ مال امانت کا مالک تو اس بات پر راضی اور مطمئن تھا کہ یہ امانت اسی کے قبضے میں رہے گی دوسرے کے قبضے میں نہیں جائے گی۔ (ف اس لئے اس کو دوسرے کی حفاظت میں دینا مال کے مالک کی رضامندی کے بغیر ہوا، اب اگر یہ کہا جائے کہ ہاتھ جیسے اس کے خود اپنے ہیں اسی طرح دوسرے کا بھی تو ہاتھ ہوتا ہے یعنی کوئی ہو ہاتھ تو سب کے برابر ہیں اسی طرح حفاظت بھی ہر ایک کی برابر ہو گی، اس میں فرق نہیں ہونا چاہئے، اس کا جواب یہ ہے کہ ایسی بات نہیں ہے بلکہ لوگوں کی حفاظت کے طریقے میں بہت فرق ہے)۔ والایدی الخ اور امانت میں ہاتھ مختلف ہوتے ہیں اور اس وجہ سے بھی کہ ایک چیز اپنی ہی جیسی چیز کے سامنے ضامن نہیں ہوتی ہے (ف۔ یعنی کچھ لوگ تو امانت کی حفاظت میں بڑے ذمہ دار، نگہبان اور قوی ہوتے ہیں جب کہ کچھ دوسرے خیانت کر دیتے ہیں اس بناء پر امانت رکھنے کے معاملے میں لوگوں کے ہاتھوں میں فرق ہوتا ہے، دوسری

بات یہ ہے کہ امانت رکھنے والے کو دوسرے شخص کے پاس امانت رکھنے کا اختیار نہیں ہو سکتا ہے کیونکہ مالک نے اس کو ودیعت دی ہے اور ودیعت اپنے ہی جیسے حفاظت میں لوگوں کے سامنے ذمہ دار نہیں ہوتی ہے بلکہ اپنے سے کمتر کے سامنے ذمہ دار ہوتی ہے)۔

کالوکیل الخ: جیسے وکیل کو یہ اختیار نہیں ہوتا کہ دوسرے کو وکیل بنادے۔(ف۔ یعنی جیسے مضارب کو یہ اختیار نہیں ہے کہ رأس المال کسی دوسرے کو مضاربت پر دے دے۔ البتہ مضاربت سے کمتر معاملات یعنی بضاعت وغیرہ کے لئے دینے کا اختیار ہوتا ہے۔ اسی طرح امانت رکھنے والے یعنی مستودع کو یہ اختیار نہیں ہوتا کہ کسی دوسرے کو امانت رکھنے کو دے۔ اگر یہاں یہ سوال کیا جائے کہ وہ ودیعت یعنی امانت نہیں رکھے بلکہ دوسرے کے حفاظتی مکان یا محفوظ جگہ میں رکھ دے تو کیا حکم ہوگا اس کا جواب یہ ہے کہ) والوضع الخ۔ یعنی دوسری محفوظ جگہ میں رکھنا بھی امانت رکھنا ہوتا ہے (ف۔ اسی لئے جب دوسرے کی محفوظ جگہ میں اپنا مال امانتاً رکھ دیا تو گویا اسی کو امانت رکھنے کے لئے دے دیا پس جس طرح دوسرے کو صراحتاً امانت دینے سے ایک امین ضامن ہوتا ہے اسی طرح وہ امین دوسرے کی زمین میں خود سے رکھ دینے سے بھی ضامن ہوگا)۔

الا اذا الخ البتہ اگر دوسرے کے اس محفوظ مکان کو اس نے کرائے پر لے لیا ہو۔(ف۔ تو اس میں رکھنے سے دوسرے کے پاس امانت رکھنا نہیں پایا جائے گا) بلکہ اپنی حفاظت میں رکھنے والا ہوگا (ف کیونکہ اپنی حفاظت کی جگہ خواہ ذاتی ہو یا کرائے پر ہو حکماً برابر ہے، لہٰذا اگر کرائے کے مکان سے امانت ضائع ہو جائے تو وہ شخص اس کا ضامن نہیں ہوگا۔ پھر یہ معلوم ہونا چاہئے کہ اپنے گھر والوں کے سوا دوسرے شخص کی حفاظت میں دینا اس وقت جائز نہیں ہے جب اپنے ارادے اور اختیار سے کسی خاص ضرورت اور مجبوری کے بغیر ہو تو ایسی صورت میں ضامن ہوگا)۔ قال الا ان الخ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ مگر اس صورت میں جب کہ انتہائی مجبوری ہو مثلاً: اس کے اپنے گھر میں آگ لگ گئی اور اس کے جلنے کے ڈر سے اس نے اپنے امانت کے مال کو پڑوسی کے حوالے کر دیا ہو یا وہ امانت کا مال لے کر کشتی میں سوار تھا اور ایک وقت میں اسے کشتی میں ڈوب جانے کا خطرہ ہوا اور امانت کی حفاظت کے لئے اسے دوسری کشتی میں پھینک دیا (ف۔ تو ایسی صورت میں وہ ضامن نہ ہوگا)۔

لانہ تعین الخ کیونکہ ایسی مجبوری کی حالت میں حفاظت کا صرف یہی ایک طریقہ رہ گیا تھا لہٰذا اس کا مالک بھی اس بات پر راضی ہوگا۔(ف یعنی لامحالہ مالک کو اس بات پر راضی ہو جانا مان لیا جائے گا۔ پھر اگر امانت لینے والے نے کہا کہ میں نے اس مجبوری کی بناء پر یہ کام کیا تھا پھر بھی وہ امانت ضائع ہو گئی لیکن مال کے مالک نے اس سے انکار کیا تو مالک کا قول ظاہر ہے اور امانت پر لینے والے کا قول خلاف ظاہر ہے) ولا یصدق الخ اور امانت پر لینے والے کا قول قبول نہیں کیا جائے مگر گواہی کے ساتھ (ف۔ یعنی جب کہ وہ اپنے دعویٰ پر گواہ پیش کر دے) لانہ یدعی الخ کیونکہ وہ امانت پر لینے والا شخص ضمانت کا سبب پائے جانے کے بعد ایسی ضرورت کا دعویٰ کرتا ہے جو ضمانت کو ختم کر دینے والی ہے۔(ف۔ یعنی امانت پر لینے والے کی طرف سے کسی دوسرے کو امانت پر دینا پایا گیا اور ایسے عمل سے ضمان لازم آجاتی ہے اس کے بعد وہ دعویٰ کرتا ہے کہ میں نے مجبوری کی حالت میں یہ امانت دوسرے کو دی تھی لہٰذا ضمان نہیں ہونی چاہئے اسی لئے اس پر گواہ پیش کرنا ضروری ہوگا)۔ اور اس کی مثال ایسی ہو جائے گی جیسے: امانت پر لینے والے نے ایسی صورت میں دعویٰ کیا کہ مال کے مالک نے دوسرے کے پاس بھی امانت رکھنے کی اجازت دی تھی۔(ف۔ تو اس کا اس طرح کہنا کسی گواہی کے بغیر قبول نہ ہوگا کیونکہ جب اس نے غیر کو دینے کا اقرار کر لیا تو اس پر ضمان لازم آگیا اور وہ اس کو ختم کرنے کے لئے اپنے دعویٰ کو گواہی کے ساتھ ثابت کرنے پر مجبور ہوگا)۔

قال فان طلبھا الخ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر مال کے مالک نے اس امانت رکھنے والے سے اپنی امانت واپس لینے کا مطالبہ کیا لیکن اس نے اس کے دینے کی طاقت رکھنے کے باوجود دینے سے انکار کر دیا تو وہ اس کا ضامن ہوگا کیونکہ یہ امانت رکھنے والا اہر وقت نہ دینے اور روکنے کی وجہ سے زیادتی کرنے والا ہوا یعنی حد سے بڑھ جانے والا ہوا جو کہ ظلم ہے اس کا مطلب یہ ہوا کہ جب

مالک نے اپنی امانت کا اس سے مطالبہ کیا تو گویا آئندہ اس کے پاس امانت رکھنے پر راضی نہیں رہا، لہٰذا آئندہ روکنے سے اس کا ضامن ہو جائے گا۔

توضیح ۔: اگر مستودع نے مالِ امانت کو اپنے گھر والوں کے علاوہ دوسرے کے پاس رکھ دیا۔ کن صورتوں میں مالِ امانت کو دوسروں کے پاس بھی رکھ دینا صحیح ہوتا ہے، اگر مودع اور مستودع کے درمیان دوسرے کے پاس رکھنے کی صورت میں اجازت دینے میں اختلاف ہو گیا، اگر مودع نے اپنی امانت کی واپسی کا مطالبہ کیا مگر مستودع نے دینے سے انکار کر دیا، مسائل کی تفصیل، حکم، دلائل۔

قال: وان خلطها المودَع بماله حتى لا يتميز ضمنها ثم لا سبيل للمودع عليها عند ابى حنيفةؒ وقالا اذا خلطها بجنسها شركه ان شاء مثل ان يخلط الدراهم البيض بالبيض والسُّود بالسود والحنطة بالحنطة والشعير بالشعير، لهما انه لا يمكنه الوصول الى عين حقه صورة وامكنه معنىً بالقسمة معه فكان استهلاكا من وجه دون وجه، فيميل الى ايهما شاء، وله انه استهلاك من كل وجه لانه فعل يتعذر معه الوصول الى عين حقه ولا معتبر بالقسمة لانها من موجبات الشركة فلا تصلح موجبة لها، ولو أبرأ الخالط لا سبيل له على المخلوط عند ابى حنيفةؒ لانه لا حق له الا فى الدين، وقد سقط وعندهما بالابراء يسقط خِيَرة الضمان، فيتعين الشركة فى المخلوط، وخلط الخَلِّ بالزيت وكل مائع بغير جنسه يوجب انقطاع حق المالك الى الضمان وهذا بالاجماع لانه استهلاك صورة، وكذا معنى لتعذر القسمة باعتبار اختلاف الجنس، ومن هذا القبيل خلط الحنطة بالشعير فى الصحيح لان احدهما لا يخلو عن حبات الآخر، فتعذر التميز والقسمة ولو خلط المائع بجنسه فعند ابى حنيفةؒ ينقطع حق المالك الى الضمان لما ذكرنا، وعند ابى يوسفؒ يجعل الاقل تابعا للاكثر اعتبارا للغالب اجزاء، وعند محمد شركه بكل حال لان الجنس لا يغلب الجنس عنده على مامر فى الرضاع، ونظيره خلط الدراهم بمثلها اذابةً لانه يصير مائعا بالاذابة.

ترجمہ ۔: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر مستودع نے ودیعت کے مال کو اپنے مال میں اس طرح ملا دیا کہ دونوں میں تمیز نہ ہو سکے تو ضامن ہو گا، یعنی اس کا تاوان ادا کرے گا اس کے، یعنی تاوان ادا کرنے کے بعد امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ودیعت رکھنے والے شخص کو اپنی ودیعت کا اصل مال واپس لینے کا کوئی حق نہیں ہو گا، لیکن صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ اگر مال ودیعت کو اسی کی جنس میں ملا دیا گیا ہو تو مال کے مالک کو یعنی مودع کو دو باتوں میں سے ایک کا اختیار ہو گا کہ اگر وہ چاہے تو اپنے مال کا تاوان لے لے یا اگر چاہے اس ملے ہوئے مال میں شریک ہو جائے مثلاً: سفید درھموں کو سفید درھموں میں یا سیاہ درھموں کو سیاہ درہموں میں یا گیہوں کو گیہوں میں یا جو کو جو میں ملا دیا تھا۔ (ف۔ تو اس طرح سے ایک ہی جنس میں ملانا پایا گیا لہٰذا اس میں مال کے مالک کو اس بات کا اختیار ہو گا کہ وہ اس میں شریک ہو جائے اسی بناء پر اگر امانت کے گیہوں اور رکھنے والے گیہوں دونوں برابر ہوں تو دونوں برابر کے شریک ہو جائیں گے یا اگر وہ چاہے تو وہ مستودع یعنی امانت لینے والے سے تاوان وصول کر لے لیکن تاوان لے لینے کے بعد وہ کل مال اسی مستودع کا ہو جائے گا)۔ لهما انه الخ: صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے کہ جو صورت بیان کی گئی اس میں اس مال کے مالک یعنی مودع کو تو اپنا اصل مال ملنا ممکن نہیں رہا لیکن اس کی صورت یہ ممکن ہو سکتی ہے کہ اس کے یعنی مستودع کے ساتھ تقسیم کر لے اس کے بعد اس مال امانت کی حالت یہ ہو گی کہ وہ ایک اعتبار سے ضائع کر دیا گیا ہے لیکن دوسرے اعتبار سے ضائع نہیں ہوا بلکہ

موجود ہے اس لئے ان دونوں صورتوں میں سے جسے چاہے اختیار کر لے۔ ولہ انہ استھلاك الخ: امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ مال کو ملا دینے کا مطلب ضمانت کے مال کو پورے طور پر غائب کر دینا ہے کیونکہ مال کو ملا دینا ایک ایسا فعل ہے جس کی وجہ سے مودع کو اپنا اصل مال ملنا محال ہے پھر اس کی تقسیم کا کوئی اعتبار نہیں کیونکہ تقسیم تو شرکت کے احکام میں سے ہے اس لئے یہ اس لائق نہیں ہوگا کہ اس میں شرکت پائی جائے (ف۔ یعنی) شرکت ہونے کے بعد بھی یہ حکم ہوتا ہے کہ مال کو تقسیم کیا جائے لیکن تقسیم ایسی چیز نہیں ہے جس کی وجہ سے شرکت بھی لازم ہو جائے۔

(ولو ابراء الخالط الخ) اس جگہ ان تینوں اماموں یعنی امام اعظمؒ اور صاحبینؒ کے اختلاف کا نتیجہ یہ ہوگا کہ اگر مودع نے امانت کے ملا دینے والے کو بری الذمہ کر دیا تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس ملائے ہوئے مال کے تقسیم کی اب کوئی صورت نہیں ہے، کیونکہ امام اعظمؒ کے نزدیک اس مودع کو صرف تاوان لینے کا اختیار تھا، جو کہ مستودع کے ذمہ لازم ہوا تھا جو معاف اور بری کر دینے کی وجہ سے ختم ہو گیا ہے۔ لیکن صاحبینؒ کے نزدیک بری کرنے سے تاوان کا اختیار جاتا رہا اور اب اس مخلوط مال میں شرکت کرنا لازم ہو گیا۔ وخلط الحل بالزیت الخ: اور اگر تل کا تیل کسی نے امانت رکھا تھا جسے زیتون کے تیل میں ملا دیا گیا اسی طرح ہر سیال اور پتلی چیز کو کسی دوسرے جنس میں ملا دیا گیا ہو تو بالاتفاق اس سے مالک کا حق ختم ہو کر اس پر تاوان لازم ہو جاتا ہے کیونکہ دوسرے سے ملا دینے کے بعد جس طرح اس کی صورت ختم ہو جاتی ہے اسی طرح اس کے معنی بھی ختم ہو جاتے ہیں کیونکہ جنس کے مختلف ہو جانے کی وجہ سے اب اس کی تقسیم ممکن نہیں رہی (ف لہٰذا اب صرف ایک صورت یعنی تاوان لینا ہی باقی رہ گئی)۔

ومن ھذا القبیل الخ: اسی طرح اسی قسم میں گیہوں کو جو سے ملا دینا بھی ہے اور یہی صحیح قول ہے کیونکہ گیہوں اور جو میں سے ہر ایک میں دوسرے کے دانے ملے ہوتے ہیں لہٰذا اصل امانت کو غیر امانت سے علیحدہ کرنا ممکن نہیں ہے اور تقسیم بھی ممکن نہیں ہے، (ف۔ لہٰذا بالاتفاق اصل مالک کا حق ختم ہو جائے گا اور اس کے عوض تاوان لازم آئے گا کیونکہ اگر خالص جو یا خالص گیہوں بطور امانت ہو تو بھی ان کی تقسیم ممکن نہیں ہے۔ حالانکہ جو میں گیہوں کے دانے ملے ہوتے ہیں اسی طرح گیہوں میں جو کے دانے ملے ہوتے ہیں اس طرح اصل امانت کو دوسرے سے علیحدہ کرنا ممکن بھی نہیں ہے پھر دو جنس ہونے کی وجہ سے تقسیم بھی ممکن نہیں ہے اس لئے یقینی طور پر تاوان لازم ہوگا یعنی جیسی اس کی امانت ہوگی اسی قسم کا تاوان لے گا)۔

ولو خلط المائع الخ: اور اگر پتلی چیز کو اسی کے جنس میں ملا دیا مثلاً امانت میں زیتون کا تیل تھا اسے زیتون ہی کے تیل سے ملا دیا تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک مالک کا حق ختم ہو کر دوسرے پر تاوان لازم آجائے گا کیونکہ اس طرح ہر اعتبار سے اصل امانت کو گم کر دینا ہوتا ہے لیکن امام ابو یوسفؒ کے نزدیک کم کو زیادہ کے تابع کریں گے یعنی جس کا مال کم ہوگا وہ دوسرے کے مال کے تابع کر دیا جائے گا اس لئے کے اکثر اجزاء کا اعتبار کیا جاتا ہے اور امام محمدؒ کے نزدیک مودع ہر حال میں امانت لینے والے کا شریک ہوگا کیونکہ امام محمدؒ کے نزدیک ایک جنس اپنی ہی جنس پر غالب نہیں ہوتی جیسا کہ کتاب الرضاع میں گزر چکا ہے، (ف۔ یعنی اگر دو عورتوں کا دودھ ملا کر ایک بچے کو پلایا گیا تو اس بچے کی دونوں عورتوں سے رضاعت ثابت ہو جاتی ہے اور وہاں اس بات کا اعتبار نہیں کیا جاتا کہ جس کا دودھ زیادہ ہو اسی سے رضاعت ثابت ہو کیونکہ دونوں ایک ہی جنس ہے اور ہم جنس ہونے میں غالب یعنی اکثر کا اعتبار نہیں ہوتا ہے۔

اسی طرح امانت رکھی ہوئی کسی پتلی اور سیال چیز کو اسی کی جنس میں ملا دیا جائے تو اس کا اعتبار نہیں کیا جاتا کہ کس کی مقدار زیادہ ہے بلکہ ہر حال میں کم ہو یا زیادہ شرکت ہو جائے گی، اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک جس کی مقدار غالب ہے وہی اس تمام کو اپنے قبضے میں لے لے مثلاً: امانت کی مقدار زیادہ ہو تو اس ملے ہوئے مال کو وہ مودع یعنی امانت پر دینے والا اپنے پاس رکھ لے اور مستودع یعنی امانت لینے والے کو اس کا تاوان دے دے، اسی طرح اگر مستودع کا مال زیادہ ہو تو سارا مال خود رکھ لے اور مودع کو

تاوان دے دے۔ اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ہر حال میں تاوان ہے۔ ونظیرہ الخ: اس کی مثال یہ ہے کہ امانت کے درھموں کو اپنے درھموں کے ساتھ ملا کر پگھلا دیا تو بھی ان تینوں ائمہ کے نزدیک ایسا ہی اختلاف ہے جیسا کہ امانت میں رکھی ہوئی پتلی چیز کو اپنی ہی جنس میں ملا دینے میں اختلاف ہے کیونکہ درھم کو پگھلا دینے سے درھم بھی پتلی اور بہنے والی چیز ہو گئی (ف۔ یہاں سارے مسائل اس صورت میں ہیں جب کہ مستودع یعنی امانت لینے والے نے قصداً ملایا ہو)۔

توضیح:۔ اگر مستودع نے مال امانت کو اپنے مال میں اس طرح ملا دیا کہ دونوں میں تمیز ممکن نہ رہی، اگر مودع نے مستودع کو اس کے مال کو اپنے مال میں ملا دینے پر تاوان سے بری کر دیا ہو، تل کے تیل کو امانت رکھنے کے بعد مستودع نے اسے زیتون کے تیل میں ملا دیا، اگر پتلی اور مائع کو اسی کی جنس میں ملا دیا، تمام مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال ائمہ، دلائل۔

قال: وان اختلطت بماله من غير فعله فهو شريك لصاحبها، كما اذا انشق الكيسان فاختلطا لانه لا يضمنها لعدم الصنع فيشتركان وهذا بالاتفاق. قال: فان انفق المودَع بعضها ثم رد مثله فخلطه بالباقي ضمن الجميع لانه خلط مال غيره بماله فيكون استهلاكا على الوجه الذى تقدم. قال: واذا تعدى المودَع في الوديعة بان كانت دابة فركبها او ثوبا فلبسه او عبدا فاستخدمه او اودعها عند غيره ثم ازال التعدى فردها الى يده زال الضمان، وقال الشافعي لا يبرأ عن الضمان لان عقد الوديعة ارتفع حين صار ضامنا للمنافاة فلا يبرأ الا بالرد على المالك، ولنا ان الامر باق لاطلاقه وارتفاع حكم العقد ضرورة ثبوت نقيضه فاذا ارتفع عاد حكم العقد كما اذا استاجره للحفظ شهرا فترك الحفظ في بعضه ثم حفظ في الباقي فحصل الرد الى نائب المالك.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر مستودع (امانت کو لینے والے) کے اپنے کسی ذاتی فعل اور قصد یا ارادہ کے بغیر اس کا اپنا مال کسی طرح سے مال امانت میں مل جل گیا تو وہ مالک امانت میں شریک ہو گا جیسے: کہ ودیعت کی تھیلی کے درہم اور امانت لینے والے مستودع کے مال کی تھیلی دونوں ہی کسی طرح پھٹ کر سارے درہم ایک دوسرے میں مل گئے تو یہ مستودع اس وقت ضامن نہ ہو گا، کیونکہ اس کی طرف سے کوئی حرکت نہیں پائی گئی ہے بلکہ مودع اور مستودع دونوں ہی ملے جلے درہموں میں شریک ہوں گے۔ تمام ائمہ کرام کا اس پر اتفاق ہے۔

قال: فان انفق الخ اور یہ بھی قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر مودع نے امانت کے مال میں سے کچھ خرچ کر ڈالا۔ پھر اسی جیسے کچھ اس میں ملا دیئے اور سارا مال ملا جلا ہو گیا تو اب وہ سارے مال کا ضامن ہو گا کیونکہ اس وقت اس نے دوسرے کے مال کو اپنے مال سے ملا دیا ہے، اس بناء پر یہ سمجھا جائے گا کہ اس نے قصداً ضائع کیا ہے تفصیل کی بناء جو پہلے گذر چکی ہے، یعنی اس طرح ودیعت کو قصداً ہلاک کرنا لازم آیا ہے۔ (ف۔ اور اگر مستودع نے اس ودیعت کے مال میں سے کچھ مال خرچ کرنے کے لئے نکالا پھر خرچ کئے بغیر بقیہ مال میں اسے ملا دیا تو اب وہ ضامن نہ ہو گا (ع) اور یہ معلوم ہونا چاہئے کہ اگر اس مستودع نے ودیعت کے مال کو نکال کر اپنے کام میں خرچ کر دیا تب وہ ضامن ہو جائے گا۔

قال: واذا تعدیٰ الخ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر مستودع نے مالِ امانت میں حق امانت کے خلاف کوئی کام کیا مثلاً: اس نے اپنے کسی گھوڑے کو امانت رکھا اور پھر اس سے سواری کا کام لیا یا کوئی کپڑا امانت رکھا پھر اس کو پہن لیا یا کوئی غلام امانت رکھا اور اس سے خدمت لی یا اس مستودع نے دوسرے کی امانت کی چیز کسی اجنبی کے پاس امانت کے طور پر رکھ دی پھر جو کچھ امانت کے خلاف کام کیا تھا اس نے اس کام کے اثر کو ختم کر دیا اور وہ مال کو پہلے کی طرح امانت میں لے آیا تو اب اس پر کسی قسم کا کوئی ضمان لازم نہیں آئے گا، یعنی ضمانت ساقط ہو جائے گی اس لئے کہ اگر امانت میں کچھ خیانت کی پھر خیانت کو ختم کر کے حسب دستور اس

کو اپنی امانت میں رکھ لیا تو اس مال پر خیانت کرنے کی وجہ سے جو یہ ضامن بنا تھا وہ ضمانت اب ختم ہو جائے گی، اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ ایسا شخص ضمانت سے بری نہ ہوگا کیونکہ جس وقت وہ ضامن بن گیا تھا اسی وقت اس سے امانت کا معاملہ ختم ہو گیا تھا کیونکہ یہ شخص بیک وقت ضامن اور امین نہیں ہو سکتا ہے۔

لہٰذا ایسا شخص ضمانت سے اسی صورت میں بری ہوگا جب کہ مالِ ودیعت اس کے مالک کو واپس کر دے یعنی ایک مرتبہ واپس کر دینے کے بعد اگر پھر ودیعت لے لے تب ودیعت ہو سکتی ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ ودیعت کا حکم ابھی بھی باقی ہے کیونکہ حفاظت کرنے کا حکم مطلق تھا اس طرح سے کہ مخالفت سے پہلے ہو یا مخالفت کے بعد ہو اور اب مخالفت کی وجہ سے امانت کے حکم کا ختم ہو جانا اس مجبوری سے تھا کہ اس کے برعکس یعنی ضامن ہونا ثابت ہو گیا تھا اور جب وہ مجبوری اور نقیض دور ہو گئی تو پہلا حکم یعنی امانت کا حکم لوٹ آئے گا اس کی صورت ایسی ہوگی جیسے کسی شخص کو کسی نے اپنے پاس ایک مہینے تک محافظ بنا کر نوکر رکھا لیکن اس شخص نے اس مہینے میں کچھ دن حفاظت کا کام چھوڑ دیا پھر چند دنوں کے بعد حفاظت کرنے لگا تو یہ بھی حفاظت ہی شمار ہوتی ہے اس طرح مالک کے نائب کے پاس واپس کرنا پایا گیا، (ف یعنی مستودع یا امانت لینے والا خود مال ودیعت کے مالک کا نائب ہے اس لئے اس کے پاس واپس کر دینے کا مطلب ہی مالک کے پاس واپس کر دینا ہے۔ حاصل مسئلہ یہ ہوا کہ جب امین نے مخالفت کی تو وہ ضامن بن گیا اور ضامن بن جانے کی وجہ سے وہ امین باقی نہیں رہا بلکہ صرف ضامن رہا پھر اس کی ضمانت اسی صورت میں ختم ہو گی جب کہ وہ امانت کا مال اس کے اصل مالک یا مالک کے نائب کو واپس کر دے اور چونکہ یہاں امین خود ودیعت کے مالک کا نائب بھی ہے پس جب اس نے مخالفت ختم کر کے حفاظت کے خیال سے مالِ امانت یعنی کپڑا وغیرہ اپنے پاس رکھ لیا تو گویا اس نے مالک کے نائب کے پاس واپس کر دیا لہٰذا وہ امین بن جائے گا کیونکہ اس امانت کے مالک نے اس کو حفاظت کا جو حکم دیا تھا وہ مخصوص وقت کے لئے نہیں تھا بلکہ ہر وقت کے لئے تھا)۔

توضیح:۔ اگر مستودع کے پاس مال امانت اس کے اپنے ارادہ اور اختیار کے بغیر وہ اس کے ذاتی مال سے مل جُل جائے، اگر مستودع نے مال امانت میں سے کچھ خرچ کر لینے کے بعد اسی جیسا اتنا ہی مال اس میں ملا دیا پھر سارا مال امانت بالکل مل گیا، اگر مستودع نے مال امانت کی حفاظت میں خیانت سے کام لیا بعد میں اس خیانت کے آثار کو ختم کر کے پورے طور پر اس کی حفاظت کرنے لگا، تفصیل مسائل، حکم، اقوال ائمہ، دلائل

قال: فان طلبها صاحبها فجحدها ضمنها لانه لما طالبه بالرد فقد عزله عن الحفظ فبعد ذلك هو بالامساك غاصب مانع منه فيضمنها فان عاد الى الاعتراف لم يبرأ عن الضمان لارتفاع العقد اذ المطالبة بالرد رفع من جهته والجحود فسخ من جهة المودَع كجحود الوكيل الوكالة وجحود احد المتعاقدين البيعَ فتم الرفع او لان المودع يتفرد بعزل نفسه بمحضر من المستودع كالوكيل يملك عزل نفسه بحضرة الموكل واذا ارتفع لا يعود الا بالتجديد فلم يوجد الرد الى نائب المالك بخلاف الخلاف ثم العود الى الوفاق ولو جحدها عند غير صاحبها لا يضمنها عند ابى يوسفؒ خلافا لزفرؒ لان الجحود عند غيره من باب الحفظ، لان فيه قطع طمع الطامعين، ولانه لا يملك عزل نفسه بغير محضر منه او طلبه فبقى الامر بخلاف ما اذا كان بحضرته.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر مالک نے مستودع سے اپنی امانت طلب کی اور اس نے دینے سے صاف انکار کر دیا یعنی یہ کہہ دیا کہ میرے پاس کسی کی کوئی ودیعت نہیں ہے تو یہ مستودع اس کا ضامن ہوگا۔ (ف یعنی اگر اس انکار کے بعد وہ امانت ضائع

ہو جائے تو اس شخص یعنی مستودع پر اس امانت کا تاوان ادا کرنا لازم ہوگا لیکن شرط یہ ہے کہ بعد میں خود اس نے اقرار کر لیا ہو کہ میرے پاس امانت تھی مگر مطالبہ کے بعد وہ امانت ضائع ہو گئی یا گواہوں سے اس کا ہونا ثابت ہو جائے تب بھی وہ تاوان ادا کرے گا۔ م۔ کیونکہ جب مالک نے اس سے اپنی امانت کی واپسی کا مطالبہ کیا تو گویا اس کو اپنی امانت کی حفاظت کا جو اسے ذمہ دار بنایا تھا اس سے اس کو معزول کر دیا اس کے بعد مال کو روک کر رکھنے میں امانت کا وہ غاصب اور دینے سے انکار کرنے والا ہوگا اس بناء پر وہ ودیعت کا ضامن ہو گیا اس کے بعد اگر اس نے اقرار کر لیا تو جب تک اس کے حوالے نہ کر دے وہ ضمانت سے بری نہ ہوگا خواہ اس لئے کہ ودیعت کا معاملہ ختم ہو چکا ہے کیونکہ مالک کی طرف سے واپسی کا مطالبہ کرنا بھی اس عقد کو ختم کرنا ہوا اور اس مستودع کی طرف سے بھی اس کا انکار کرنا فسخ کرنا ہوا جیسے: کسی وکیل کا وکالت سے انکار کرنا وکالت کو فسخ کرنا ہوتا ہے، بائع یا مشتری کا بیع سے انکار کرنا بیع کو ختم کرنا ہوتا ہے، اسی طرح اس مستودع کا انکار کرنا بھی عقد ودیعت کو ختم کرنا ہوا پس عقد ودیعت کو ختم کرنا دونوں طرف سے پایا گیا یا اس دلیل سے کہ ودیعت میں مستودع کو یہ اختیار ہوتا ہے کہ مودع کی واقفیت میں جب چاہے اپنے آپ کو معزول کر دے جیسے: کہ وکیل کو مؤکل کی موجودگی میں اپنے آپ کو معزول کرنے کا اختیار ہوتا ہے اور جب ایک مرتبہ عقد ودیعت ختم ہو جائے تو از سر نو معاہدہ کئے بغیر نہیں لوٹے گا (ف اسکے بعد اگر اس نے امانت کا اقرار بھی کر لیا جب بھی امین نہ ہوگا۔ م) کیونکہ مالک کے مال کو حوالہ کرنا نہیں پایا گیا۔

(ف کیونکہ ودیعت کے ختم کر دینے کے بعد اب وہ نائب باقی نہیں رہا۔ م) بخلاف گزشتہ مسئلہ کے جہاں امانت رکھنے والے نے ایک مرتبہ مخالفت کی بعد میں موافقت بھی کر لی۔ (ف مثلاً کسی کا کپڑا حفاظت کے لئے رکھا تھا کہ جب تک وہ رکھنے والا اسے محفوظ رکھے گا تب تک موافقت ہو گی لیکن جب اسکو پہن لے یا کچھ اور تصرف کر لے جسکا حفاظت سے تعلق نہیں ہے تو یہ مخالفت ہو گی۔ لیکن مالک نے ابھی تک عقدِ ودیعت کو ختم نہیں کیا اور نہ ہی امانت رکھنے والے (مستودع) نے فسخ کیا۔ یہاں تک یہ مستودع ابھی تک اسکا نائب ہے اس لئے اگر وہ مخالفت ختم کر کے موافقت کر لے تو حسب دستور وہ امین اور مستودع ہو جائے گا اور یہاں انکار کرنے کی وجہ سے فسخ ہو کر وہ امین باقی نہیں رہا یہاں تک کہ اقرار کر لینے سے بھی وہ امین نہیں ہو جائے گا)۔

ولو جحدها الخ: اور اگر مستودع نے مالک کے سوا کسی دوسرے کے سامنے انکار کیا ہو تو امام زفرؒ کے نزدیک وہ ضامن ہو جائے گا، امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ضامن نہ ہوگا۔ اور امام ابو حنیفہؒ و امام محمدؒ کا بھی یہی قول ہے کیونکہ مالک کے علاوہ دوسرے کے سامنے انکار کرنا بھی حفاظت کرنے کا ایک طریقہ ہے کیونکہ اس انکار میں اس امانت کو لے لینے کی خواہش ختم ہو جاتی ہے۔ اسی لئے مالک کی موجودگی کے بغیر یا اسکے چاہنے کے بغیر وہ مستودع یا امین خود کو معزول نہیں کر سکتا ہے کیونکہ وہ ابھی تک مستودع باقی رہے گا، بخلاف اسکے اگر مالک کے سامنے انکار کر دے تو معاملہ فسخ ہو جائے گا۔

توضیح:۔ اگر مالک نے اپنے مستودع سے اپنی امانت واپس مانگی، مگر اس نے دینے سے صاف انکار کر دیا، اگر مستودع نے اپنے مودع (مالک امانت) کے علاوہ کسی دوسرے کے سامنے انکار کیا ہو، مسائل کی تفصیل، اختلاف ائمہ کرام، دلائل۔

قال: وللمودَع ان يسافر بالوديعة وان كان لها حِمل ومؤنة عند ابى حنيفةؒ وقالا ليس له ذلك اذا كان لها حمل ومؤنة وقال الشافعيؒ ليس له ذلك فى الوجهين، لابى حنيفةؒ اطلاق الامر والمفازة محل للحفظ اذا كان الطريق آمنا، ولهذا يملكه الاب والوصى فى مال الصبى، ولهما انه يلزمه مؤنة الرد فيما له حمل ومؤنة، فالظاهر انه لا يرضى به فيقيد به، والشافعيؒ يقيده بالحفظ المتعارف وهو الحفظ فى الامصار وصار كالاستحفاظ باجر، قلنا مؤنة الرد يلزمه فى ملكه ضرورة امتثال امره فلا يبالى به، والمعتاد كونهم فى المصر، لا حفظهم، ومَن

یکون فی المفازة یحفظ ماله فیها بخلاف الاسترحفاظ باجر لانه عقد معاوضة فیقتضی التسلیم فی مکان العقد، واذا نهاه المودع ان یخرج بالودیعة فخرج بها ضمن، لان التقیید مفید اذ الحفظ فی المصر ابلغ فکان صحیحا.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ امین کو اس بات کا اختیار ہوتا ہے کہ مال امانت کو لیکر سفر کرے اگرچہ امانت ایسی چیز ہو جس کو لے جانے کے لئے سواری اور خرچ کی ضرورت پڑتی ہو اور دقت ہوتی ہو۔ (ف۔ خواہ تین دن کا سفر ہو یا زیادہ کا ہو۔ع) یہ قول امام ابو حنیفہؒ کا ہے۔ صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ جب امانت ایسی چیز ہو جسکو ساتھ لے جانے میں سواری کی ضرورت ہو اور تکلیف ہوتی ہو تو ایسی امانت کو سفر میں ساتھ لے جانے کا اختیار نہیں ہے اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ اسکو دونوں صورتوں میں سے کسی میں بھی یہ اختیار نہیں ہے۔ (ف۔ یعنی خواہ وہ چیز ایسی ہو جسکو لے جانے کے لئے سواری کی ضرورت ہو جیسے گیہوں وغیرہ یا سواری کی ضرورت نہ ہو جیسے مشک اور کافور وغیرہ تو دونوں صورتوں میں اس شخص کو ایسی امانت اپنے ساتھ سفر میں لے جانے کا اختیار نہیں ہے۔)

لابی حنیفةؒ الخ: امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ اس نے حفاظت کا مطلقاً حکم دیا ہے یعنی کسی جگہ کو مخصوص نہیں کیا ہے، راستہ اور میدان بھی اگر محفوظ ہو تو وہ بھی حفاظت کی جگہ ہے اسی بناء پر چھوٹے بچے کا مال لیکر باپ کو یا وصی کو سفر کرنے کا اختیار حاصل ہوتا ہے، (ف۔ حالانکہ چھوٹے بچے کے مال میں باپ کو یا وصی کو اسی قسم کے تصرف کا اختیار ہے جو اسکے حق میں بہتر ہو یا اس میں کسی قسم کے نقصان کا خطرہ نہ ہو۔ اس بناء پر اگر سفر کے راستے میں خطرہ ہو تا تو باپ کو یا وصی کو بھی سفر میں لے جانے کا اختیار نہ ہوگا اور جب راستہ میں حفاظت ممکن ہے تو ایک امین کو بھی اپنے ساتھ امانت لے جانے کا اختیار ہے)۔

ولھما انه الخ: اور صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے کہ مالک کے ذمے واپسی کا خرچ لازمی ہوگا اس صورت میں جب کہ امانت ایسی چیز ہو جس کے لانے اور لے جانے کے لئے سواری اور خرچ کی ضرورت پڑتی ہے اور ظاہر یہ ہے کہ مالک اس بات پر راضی نہیں ہوگا اور وہ حفاظت مطلقاً نہیں ہے بلکہ اس میں ایک خاص قید کا اعتبار کیا گیا ہے، (ف۔ یعنی اس طور پر حفاظت کرے کہ مالک کے ذمہ اس کی واپسی کا خرچ لازم نہ آئے۔ معلوم ہونا چاہئے کہ اصل میں واپسی کا خرچ شرعاً مالک کے ذمہ لازم ہے اگرچہ وہ مستودع اپنی مہربانی اور شرافت کی بنیاد پر خرچ کا مطالبہ نہ کرے یا بغیر خرچ کے واپس لے آئے)۔ والشافعیؒ، ودیعت میں مطلقاً حفاظت کا حکم نہیں دیتے بلکہ ایسی حفاظت سے مقید کر دیتے ہیں جس کا رواج ہو اور وہ شہروں میں حفاظت ہے۔ (ف۔ یعنی رکھنے والے کی مراد یہ ہوتی ہے کہ جس طرح لوگوں میں اپنے مال کی حفاظت کا دستور ہے کہ وہ شہر میں حفاظت کرتے ہیں اسی طرح یہ بھی حفاظت کرے۔م) اس کی مثال ایسی ہو گئی جیسے کسی کو ملازم بنا کر حفاظت کے لئے رکھا ہو۔

(ف۔ لہٰذا وہ مستودع اس مال کو لے کر نہ سفر میں جائے گا اور نہ وہ ضامن ہوگا، حاصل مسئلہ یہ ہوا کہ صاحبینؒ تو سواری اور سفر خرچ والی چیز نہ لے جانے کی یہ دلیل دیتے ہیں کہ اس طرح مالک پر واپسی کا خرچ بڑھتا ہے لہٰذا اس کی اجازت میں یہ چیز شامل نہیں ہے۔م) اور ہم اس کا جواب یہ دیتے ہیں کہ اس کی ملکیت میں اس خرچ کی ضرورت اس وجہ سے لازم آئی کہ اس کی حفاظت کی فرمانبرداری کی گئی ہے۔ لہٰذا خرچ بڑھنے کی کوئی پرواہ نہیں ہوگی۔ (ف۔ امام شافعیؒ حفاظت کے یہی معنی لیتے ہیں کہ حفاظت ایسی ہو جس کا شہر میں رواج اور دستور ہو اس لئے اس مستودع کو مال شہر ہی میں حفاظت کے لئے رکھنے کا حکم ہے لیکن ہم اس کا جواب یہ دیتے ہیں کہ عموماً طریقہ تو یہی ہے کہ مودع اور مستودع دونوں ہی شہر میں رہتے ہیں لیکن عام دستور میں حفاظت کے لئے شہر میں رہنا ہی حفاظت کے لئے ضروری نہیں ہے اسی لئے جو شخص جنگل میں رہتا ہو یا جنگل میں موجود ہو وہ جنگل ہی میں اپنے مال کی حفاظت کرتا ہے لہٰذا یہ حفاظت حکم میں داخل ہے اس کے برخلاف اجرت کے ساتھ حفاظت پر کسی کو مامور کرنے کا تعلق اس قسم سے نہیں ہے کیونکہ وہ تو عقد معاوضہ ہو جاتا ہے لہٰذا جہاں معاملہ ہوگا وہیں سپرد کرنا ہوگا۔

واذانهاه الخ: اور اگر مودع نے مستودع کو مال امانت باہر لے جانے سے منع کر دیا اس کے باوجود باہر لے گیا تو وہ خود اس کا ذمہ دار ہوگا کیونکہ حفاظت میں باہر نہ لے جانے کی قید لگانا مفید ہے کیونکہ شہر کے اندر کی حفاظت اچھی اور پوری حفاظت ہے، اس لئے مودع کا باہر نہ لے جانے کی قید لگانا صحیح ہے۔(ف۔اس کے برخلاف اگر وہ یہ قید لگائے کہ تم میری امانت کی حفاظت کے لئے اس صندوق کو اختیار نہ کرو یعنی اس میں نہ رکھو تو یہ بے فائدہ قید ہے جیسا کہ فتوئی میں ہے۔

توضیح:۔ کیا مستودع مال امانت کو سفر میں جاتے وقت اپنے ساتھ لے جاسکتا ہے، سفر قریب کا ہو یا دور کا، اور مال ایسا ہو کہ اس کے نقل و حمل کیلئے سواری اور خرچ کی ضرورت ہوتی ہو یا نہ ہوتی ہو، اگر اس نے سفر میں ساتھ لے جانے کی صراحةً ممانعت کر دی ہو، بالخصوص صندوق میں رکھنے کیلئے تاکید کی یا منع کیا، مسائل کی تفصیل، حکم، دلیل۔

قال: واذا اودع رجلان عند رجل وديعة فحضر احدهما يطلب نصيبه لم يدفع اليه نصيبه حتى يحضر الآخر عند ابى حنيفةؒ، وقالا يدفع اليه نصيبه، وفى الجامع الصغير ثلاثة استودعوا رجلا الفا فغاب اثنان فليس للحاضر ان يأخذ نصيه عنده، وقالا له ذلك، والخلاف فى المكيل والموزون، وهو المراد بالمذكور فى المختصر، لهما انه طالبه بدفع نصيبه فيؤمر بالدفع اليه، كما فى الدين المشترك وهذا لا يطالبه بتسليم ما سلم اليه وهو النصف ولهذا كان له ان يأخذه فكذا يؤمر هو بالدفع اليه ولابى حنيفةؒ انه طالبه بدفع نصيب الغائب لانه يطالبه بالمفرز وحقه فى المشاع والمفرز المعين يشتمل على الحقين ولا يتميز حقه الا بالقسمة وليس للمودع ولاية القسمة ولهذا لا يقع دفعه قسمة بالاجماع بخلاف الدين المشترك لانه يطالبه بتسليم حقه، لان الديون تقتضى بامثالها، وقوله له ان ياخذه قلنا ليس من ضرورته ان يجبر المودَع على الدفع كما اذا كانت له الف درهم وديعة عند انسان وعليه الف لغيره فلغريمه ان يأخذه اذا ظفر به وليس للمودع ان يدفعه اليه.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر دو شخصوں نے ایک شخص کے پاس جا کر کوئی چیز امانت رکھی پھر ان دونوں میں سے ایک نے وہاں حاضر ہو کر اس میں سے اپنے حصے کا مطالبہ کیا تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک جب تک کہ وہ دوسرا شخص بھی حاضر نہ ہو اس کو اس کا حصہ نہیں دیا جائے گا اور صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ اس کو اس کا حصہ دے دیا جائے گا۔ جامع صغیر میں ہے کہ تین شخص مل کر ایک شخص کے پاس ہزار درہم کی تھیلی لے کر آئے اور اس کے پاس امانت کے طور پر رکھ دی پھر ان میں سے دو افراد غائب ہو گئے تو اس مسئلے میں ابو حنیفہؒ کے نزدیک وہ شخص جو موجود ہے اس کو یہ اختیار نہیں ہوگا کہ وہ اپنا حصہ مانگ لے لیکن صاحبینؒ کے نزدیک یہ حکم ہے کہ اس کو حصہ دے دیا جائے گا، یہ اختلاف ایسی امانت کے بارے میں ہے جو کیلی یا وزنی ہو یعنی جو تول کر یا ناپ کر دی جاتی ہو اور ابھی جو مسئلہ بیان کیا گیا اس کی بھی یہی مراد ہے۔ صاحبینؒ کے نزدیک دلیل یہ ہے کہ اس مودع نے اس مستودع سے صرف اپنا حصہ دینے کو کہا ہے لہٰذا قاضی کی طرف سے اسے یہ حکم دیا جائے گا کہ اس کو اس کا حصہ دے دیا جائے۔ جیسا: کہ مشترک قرضہ میں ہوتا ہے یعنی مثلاً: دو شخصوں نے اپنے مشترک غلام کو فروخت کیا پھر ان میں سے جو موجود ہے اس شخص سے جو مقروض ہے اپنے حصے کا مطالبہ کر سکتا ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ اس موجود شریک نے صرف اسی حصہ کا مطالبہ کیا ہے جو اس کے نزدیک یقینی ہے یعنی نصف حصہ، اسی لئے اس موجود شخص کو اپنا حصہ واپس لینے کا حق حاصل ہے۔ اسی طرح سے اس مستودع کو بھی کہا جائے گا کہ اس کا وہ حصہ دے دے۔

اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ اس شریک نے غائب کے حصہ کو دینے کا مطالبہ کیا ہے کیونکہ وہ اس حصے کا مطالبہ کرتا ہے جس کو تقسیم کیا گیا ہو

، یعنی امانت ابھی مشترک ہے، اس لئے اس کا حق ابھی اس مال امانت میں ہے جو تقسیم نہیں کیا گیا ہے جب کہ وہ ایسے حصے کا مطالبہ کرتا ہے جس کو تقسیم کر دیا گیا ہے اور ابھی تک وہ مال جو مشترک ہے جس سے حق حصہ تقسیم کیا جائے گا اس میں دونوں کا حق شامل ہے اور صرف مطالبہ کرنے والے کا حق اسی وقت ظاہر ہو گا جب کہ اسے تقسیم کر دیا جائے، حالانکہ امانت پر لینے والے یعنی مستودع کو تقسیم کا اختیار نہیں ہوتا ہے اسی بناء پر اس مستودع کا تقسیم کرنا بالاتفاق تقسیم کرنا نہیں کہلاتا ہے، برخلاف مشترک قرضہ کے اس میں قرض خواہ صرف اپنے حق کے دینے کا مطالبہ کرتا ہے کیونکہ قرضوں کی ادائیگی اصل مال سے نہیں ہوتی بلکہ اس جیسی چیز سے ہوا کرتی ہے جو اس نے پہلے لے لی ہے یعنی قرض دار پر جو قرضہ باقی ہے وہ اس مال کو نہیں دیتا ہے جو اس پر لازم ہوا تھا بلکہ اس قرضہ کے جیسا مال دیتا ہے پھر دونوں میں برابری کے ساتھ حصہ ہو جاتا ہے اور صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ وہ شخص جو کسی چیز کو امانت رکھنے والا ہو وہ جہاں یہ حصہ پائے لے سکتا ہے اور ہم یہ کہتے ہیں کہ یہ بات صحیح اور جائز ہے مگر اس کے ساتھ یہ بات لازم نہیں ہے کہ اس مستودع کو دینے پر مجبور کیا جائے چنانچہ: ایک شخص کے ہزار درہم زید کے پاس امانت کے طور پر موجود ہوں اور اس امانت رکھنے والے پر کسی دوسرے کے ہزار درہم باقی ہوں تو اس کے قرض خواہ کو اس بات کا اختیار ہے کہ اس کا مال جہاں پائے اس سے لے لے مگر مستودع یعنی امانت لینے والے کو یہ اختیار نہیں ہے کہ امانت اس کو دے دے۔ (ف۔ اور اس جگہ اس مسئلہ میں گفتگو ہے کہ مستودع کو دینا جائز ہے یا نہیں)۔

توضیح:۔ اگر دو شخصوں نے اکٹھے ہو کر ایک شخص کے پاس اپنی کوئی چیز امانت رکھی، بعد میں ان میں سے ایک شخص تنہا جا کر اس سے اپنا حصہ واپس مانگے، اگر دو شخصوں نے مل کر کچھ مال بطور قرض ایک شخص کو دیا، پھر کچھ دنوں بعد ان میں سے صرف ایک شخص مقروض کے پاس جا کر اپنے حصہ کا مطالبہ کرے، تفصیل مسائل، حکم، اقوال ائمہ، دلائل۔

قال: وان اودع رجل عند رجلين شيئا مما يقسم لم يجز ان يدفعه احدهما الى الآخر ولكنهما يقتسمانه فيحفظ كل واحد منهما نصفه وان كان مما لا يقسم جاز ان يحفظه احدهما باذن الآخر، وهذا عند ابی حنيفةؒ وكذلك الجواب عنده فی المرتهنين والوكيلين بالشراء اذا سلّم احدهما الى الآخر، وقالا لاحدهما ان يحفظ باذن الآخر فی الوجهين، لهما انه رضی بامانتهما فكان لكل واحدٍ منهما ان يسلّم الى الآخر ولا يضمنه كما فی ما لا يقسم، وله انه رضی بحفظهما ولم يرض بحفظ احدهما كله، لان الفعل متى اضيف الى ما يقبل الوصفَ بالتجزی يتناول البعضَ دون الكلِ فوقع التسليم الى الآخرِ من غير رضاء المالك فيضمن الدافع ولا يضمن القابض لان مودع المودَع عنده لا يضمن، وهذا بخلاف ما لا يقسم لانه لما اودعهما ولا يمكنهما الاجتماع عليه آناء الليل والنهار وامكنهما المهاياة كان المالك راضيا بدفع الكل الى احدهما فی بعض الاحوال.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر ایک شخص نے دو شخصوں کے سامنے ایک ایسی چیز امانت کے طور پر رکھی جو تقسیم کئے جانے کے قابل ہے تو ان دونوں میں سے کسی ایک کو یہ جائز نہیں ہے کہ وہ اپنے دوسرے شریک کو دے دے یعنی ایک ہی شخص کی حفاظت اور ذمہ داری میں دے دی جائے بلکہ ان دونوں پر یہ لازم ہے کہ پہلے اسے تقسیم کر لیں پھر اس میں سے ہر ایک آدھ آدھ کی حفاظت کرے، اور اگر وہ چیز ایسی ہو جو تقسیم نہ کی جا سکتی ہو تب یہ جائز ہو گا کہ کسی ایک کی اجازت سے اس پورے مال کی دوسرا شخص حفاظت کرے اور یہ قول امام ابو حنیفہؒ کا ہے۔ (ف مثلاً ایک شخص نے کچھ گیہوں دونوں کے سامنے ملا کر رکھے اور یہ کہا کہ یہ گیہوں تم دونوں کے درمیان امانت کے طور پر ہیں تو ان دونوں کو یہ چاہئے کہ وہ پہلے اس کو نصف نصف تقسیم کر لیں بعد میں اس کی حفاظت کریں۔ یہ ایک ایسی امانت تھی جو تقسیم کے قابل تھی، اور ایسی امانت جو تقسیم کے قابل نہ ہو وہ مثلاً: ایک غلام ہے کہ اگر

ایک غلام دو آدمیوں کے درمیان امانت کے طور پر رکھا گیا تو (چونکہ) یہ غلام تقسیم کے لائق نہیں ہے اس لئے ان دونوں میں سے کوئی ایک دوسرے کی اجازت سے اس کی حفاظت کرے۔)

وكذالك الجواب الخ: یہی حکم امام اعظمؒ کے نزدیک دو مرتہنوں اور خرید کے دو وکیلوں کے بارے میں ہے جب کہ دونوں میں سے ایک دوسرے کے ذمہ لگادے۔ (ف۔ رہن کی مثال یہ ہے کہ زید نے دو شخصوں کے درمیان ایسی چیز رہن رکھی جو تقسیم کے قابل ہے پھر ان دونوں میں سے ایک نے یہ چیز دوسرے کے حوالے کر دی تو امام اعظمؒ کے نزدیک وہ اس حصہ کا ضامن ہوگا اور خریداری کے وکیل کی مثال یہ ہے کہ زید نے ایک چیز کی خریداری کے لئے دو آدمیوں کو وکیل بنایا اور دونوں کے درمیان ایک ایسا مال رکھا جو تقسیم کے قابل تھا لیکن ایک وکیل نے کل مال دوسرے کی حفاظت میں دے دیا اور وہ ضائع ہو گیا تو وہ آدھے حصے کا ضامن ہوگا۔ع)۔

وقالا لاحد هما الخ: اور صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ وہ امانت تقسیم کے لائق ہو یا نہ ہو دونوں کو اس بات کا اختیار ہے کہ وہ دوسرے شخص کی اجازت سے اس مال کی حفاظت کرے ان حضرات کی دلیل یہ ہے کہ امانت رکھنے والا جب اس بات پر راضی تھا کہ دونوں اس کی حفاظت کریں اور امانت رکھیں اس لئے ان دونوں میں سے ہر ایک امانت میں لینے والے، یعنی مستودع کو یہ اختیار ہوا کہ دوسرے کے حوالے کر دے اور جس طرح ناقابل تقسیم مال میں ضامن نہیں ہوتا ہے اسی طرح قابل تقسیم مال میں بھی ضامن نہ ہوگا۔ (ف۔ یعنی جو چیز تقسیم کے لائق نہ ہو اس کو اگر اپنے ساتھی کے حوالے کر دے تو وہ بالاتفاق ضامن نہیں ہوتا ہے۔ خلاصہ یہ ہوا کہ صاحبینؒ نے تقسیم کے لائق مال کو ناقابل تقسیم مال پر قیاس کیا ہے اور اس قیاس کرنے کی بنیاد اور علتِ جامعہ یہ ہے کہ مودع نے ان دونوں شخصوں کی امانت داری پر اعتماد کیا ہے اس لئے اس بات پر دلالت پائی گئی کہ وہ ہر ایک کے حوالے کرنے پر راضی ہے۔ع)۔

وله انه رضى الخ امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ مال کا مالک یعنی مودع دونوں کی حفاظت میں امانت رکھنے پر راضی ہوا ہے اور وہ اس بات پر راضی نہیں ہوا ہے کہ دونوں میں سے ایک ہی شخص پوری امانت کی حفاظت کرے کیونکہ حفاظت کرنے کا کام جب کسی ایسی چیز کی طرف منسوب ہو جو قابل تقسیم ہو وہ اس کے حصے کو شامل ہوگا اور کل کو شامل نہ ہوگا اس لئے اپنے حصے کو بھی دوسرے کے حوالے کر دینا مالک کی رضامندی کے بغیر ہوگا لہذا حوالہ کرنے والا ضامن ہوگا لیکن قبضے میں لینے والا ضامن نہ ہوگا کیونکہ مستودع اپنی طرف سے جس کسی کے پاس امانت رکھ دے تو وہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ضامن نہ ہوگا۔ (ف۔ یہ قاعدہ صرف اس صورت کے لئے ہے جس میں حفاظت کرنے کا تعلق ایسے مال کی طرف ہو جو تقسیم کے قابل ہو)۔

وهذابخلاف الخ اور یہ حکم ایسی امانت کے برخلاف ہے جو قابل تقسیم نہ ہو کیونکہ اس میں ہر شخص کو مال دوسرے کے حوالے کر دینا جائز ہے اور حفاظت صرف ایک حصے تک مقید نہیں رہے گی کیونکہ جب اس نے دو آدمیوں کے درمیان امانت رکھی ہے اور یہ معلوم ہے کہ چوبیس گھنٹے یا دن اور رات میں ہر وقت ان دونوں کو جمع رہنا ممکن ہی نہیں ہے البتہ یہ بات ممکن ہے کہ ایک ایک کر کے یا باری باری دونوں اس کی حفاظت کریں تو اس بات پر دلیل ہے کہ مالک اس چیز پر راضی ہو گیا کہ بعض حالتوں میں ہو ایک مستودع کل امانت کو دوسرے کے حوالے کر دے۔

توضیح:۔ اگر ایک شخص نے اپنی ایک چیز دو آدمیوں کو امانت رکھنے کے لئے دی جو قابل تقسیم ہو یا نہ ہو، اگر دو مرتہنوں یا کسی چیز کی خریداری کے دو وکیلوں میں سے ایک نے اپنی ذمہ داری اپنے شریک کے سپرد کر دی، کسی ایسی چیز کے بارے میں جو قابل تقسیم تھی، یا نہ تھی، یا کوئی ایسی چیز جو قابل تقسیم ہو یا نہ ہو دو آدمیوں کے درمیان امانت کے طور پر

رکھدی، پھر ان میں سے ایک نے دوسرے کے حوالہ اسے کردیا، مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال ائمہ، دلائل۔

واذا قال صاحب الوديعة المودَع لا تسلمها الى زوجتك فسلّمها اليها لا يضمن وفى الجامع الصغير اذا نهاه ان يدفعها الى احد من عَياله فدفعها الى من لابد منه لا يضمن كما اذا كانت الوديعة دابة فنهاه عن الدفع الى غلامه وكما اذا كانت شيئا يحفظ على يد النساء فنهاه عن الدفع الى امرأته وهو محمل الاول لا يمكن اقامة العمل مع مراعاة هذا الشرط، وان كان مفيدا فيلغوا وان كان له منه بد ضمن لان الشرط مفيد فان من العيال من لا يؤتمن على المال، وقد امكن العمل به مع مراعاة هذا الشرط فاعتبر وان قال احفظها فى هذا البيت فحفظها فى بيت آخر من الدار لم يضمن لان الشرط غير مفيد فان البيتين فى دار واحدة لا يتفاوتان فى الحرز، وان حفظها فى دار اخرى ضمن، لان الدارين تتفاوتان فى الحرز فكان مقيدا فيصح التقييد ولو كان التفاوت بين البيتين ظاهرا بان كانت الدار التى فيها البيتان عظيمة والبيت الذى نهاه عن الحفظ فيه عورة ظاهرة صح الشرط.

ترجمہ:۔ اگر مال کے مالک یعنی مودع نے مستودع سے کہا کہ تم یہ امانت اپنی بیوی کے حوالے نہ کرنا لیکن اس نے وہ امانت اپنی بیوی کے حوالے کر دی تو وہ ضامن نہ ہوگا۔ جامع صغیر میں بیان کیا گیا ہے کہ اگر مودع نے مال امانت رکھتے ہوئے دوسرے شخص کو یہ کہہ دیا کہ اس کو اپنے گھر والوں میں سے کسی کی امانت میں نہ دینا اس کے باوجود اس نے ایسے شخص کو دے دی جس کو دیئے بغیر چارہ نہیں ہے یعنی اس نے حفاظت کے لئے اس مال کو ایسے شخص کے حوالے کر دیا جس کو دینے پر مجبور ہے تو وہ ضامن نہ ہوگا مثلاً: کوئی گھوڑا یا ایسا جانور ہے جو سواری کے لائق تھا اس کے متعلق اس کے مالک مودع نے یہ کہہ دیا تھا کہ اسے اپنے غلام کو نہ دینا۔ (حالانکہ وہ اس بات پر مجبور تھا کہ اس کے دانے اور پانی کے لئے غلام ہی کے حوالے کرے۔) یا مثلاً امانت ایسی چیز تھی جو عورتوں کے ہاتھ میں محفوظ رکھی جاتی ہے اور اس مودع نے اس سے یہ کہہ دیا کہ اسے اپنی بیوی کو نہ دینا، (حالانکہ اس کی حفاظت کے لئے وہ اپنی بیوی کو دینے پر مجبور ہے۔)۔

اس طرح جامع صغیر سے معلوم ہوتا ہے کہ اگر ان کے حوالے کرنا ضروری ہو تب مستودع ضامن نہ ہوگا اسی لئے متن کی عبارت بھی اسی پر محمول کی جائیگی کہ یعنی اگر بیوی کی حفاظت میں دینا ضروری ہو تو اس کو سپرد کرنے سے اس کا شوہر ضامن نہ ہوگا کیونکہ اگرچہ مودع نے اس بات کی شرط کی تھی اس کے باوجود چونکہ مستودع ازخود اس مال کی حفاظت نہیں کر سکتا ہے لہٰذا یہ شرط اگرچہ مودع کے خیال میں ضروری اور مفید ہو پھر بھی لغو ہو جائیگی، البتہ اگر مستودع کے لئے اس بات کی گنجائش ہو کہ جس شخص کو دینے سے مودع نے منع کر دیا ہے اس کو دیئے بغیر حفاظت کر سکے تب اس کے پاس دینے سے یہ مستودع ضامن ہو جائے گا کیونکہ یہ شرط ایسی ہے جو کہ مودع کے لئے مفید ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ آدمی کے اپنے لوگوں میں کچھ ایسے بھی افراد ہوتے ہیں کہ جن کے پاس حفاظت کے لئے مال امانۃً دینے میں اعتماد نہیں ہوپاتا جب کہ مستودع کے لئے اس مفید شرط کی موجودگی میں اس امانت کی حفاظت کرنا ممکن ہو تو شرط کا اعتبار کیا جائیگا۔ (ف۔ اس طرح مسئلے کا حاصل یہ ہوا کہ اگر مودع نے مستودع کو اپنی امانت بیوی یا گھر کے غلام وغیرہ کے سپرد کرنے سے منع کر دیا ہو اس کے باوجود مستودع نے امانت ایسے لوگوں کے حوالہ کر دی تو اس وقت یہ دیکھنا چاہئے کہ ان کو دیئے بغیر امانت کی حفاظت ممکن نہ ہو تو دینے سے وہ شخص ضامن نہ ہوگا اور اگر اس کے بغیر بھی حفاظت ممکن تھی تب ضامن ہو جائے گا۔)۔

وان قال احفظها الخ: اور اگر مودع نے مستودع سے کہا کہ تم میری اس امانت کی حفاظت اس کمرے میں رکھ کر کرو لیکن

مستودع نے اسی گھر کے کسی دوسرے کمرے میں رکھ کر اس کی حفاظت کی تب بھی اس امانت کے ضائع ہونے سے وہ مستودع ضامن نہ ہوگا کیونکہ مودع کے لیے کسی مخصوص کمرے کو حفاظت کے لئے معین کرنے کی شرط مفید نہیں ہے کیونکہ ایک ہی گھر کے دو کمروں میں کسی ایک میں حفاظت کے اعتبار سے فرق نہیں ہوتا ہے۔ (لیکن یہ حکم استحسان کے طور پر ہے کیونکہ قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ وہ ضامن ہو جائے کیونکہ ایک ہی گھر کے دو کمروں میں حفاظت کے خیال سے کبھی فرق ہو سکتا ہے مثلاً ایک کی دیوار گلی کی طرف ہے اور وہ کنارہ میں ہے جس کی وجہ سے چور کے لئے نقب ڈال کر کمرے میں داخل ہونا اور اس سے مال لے کر نکل جانا آسان ہوتا ہے جب کہ دوسرا کمرہ گھر کے بیچ میں ہونے کی وجہ سے کسی چور کے لئے اس میں داخل ہونا آسان نہیں ہوتا اس بناء پر اس میں حفاظت زیادہ ہو سکتی ہے اسی لئے ایسی مفید شرط کی مخالفت کرنے سے مستودع کو ضامن ہونا چاہئے پھر بھی استحساناً وہ ضامن نہ ہوگا چونکہ ایسے فرق کا اعتبار نہیں ہوتا جیسا کہ یوں کہا ہو کہ اس کمرے کے اس کونے پر مال کی حفاظت کرو یا اس صندوق میں رکھو تو یہ شرطیں مفید نہیں ہوتی ہیں۔

اور میں (مترجم) یہ کہتا ہوں کہ اس جگہ اسی قیاس پر عمل کرنا زیادہ بہتر ہے واللہ اعلم، کیونکہ ہمارے علاقوں میں مکانات لمبے چوڑے ہوتے ہیں اسی لئے شرط مفید ہوگی جیسا کہ اس کا بیان آتا ہے۔ **وان حفظها فی دار الخ**: اور اگر اس صورت میں مستودع نے اس گھر کے علاوہ دوسرے گھر کے کمرے میں اس کی حفاظت کی تو وہاں سے ضائع ہو جانے کی صورت میں یہ شخص ضامن ہو جائے گا کیونکہ حفاظت کے معاملے میں دو گھروں کے درمیان فرق ہوتا ہے اس لئے مودع کی لگائی ہوئی شرط مفید ہوگی اور امانت میں اس کی قید لگانا بھی صحیح ہے اور اگر ایک ہی گھر کے دو کمرے ایسے ہوں جن کے دو کمروں کے درمیان حفاظت کے لحاظ سے فرق واضح ہو مثلاً: وہ گھر جس میں دونوں کمرے ہیں بہت بڑا ہو اس مودع نے جس کمرے میں اپنا مال رکھنے سے منع کیا ہے ظاہری طور پر خرابی ہو مثلاً: اس کے دروازے اور کھڑکی بند نہ ہوتی ہو تو اس کے عیب کا ہونا ظاہر ہے اسی لئے شرط لگانا بھی صحیح ہوا۔

(ف جیسا کہ بندہ (مترجم) نے پہلے ہی بیان کر دیا ہے، اب یہ بات کہ اگر اس مستودع نے امانت کے مال کو اپنے مودع کی اجازت کے بغیر اپنے خاص گھر والوں کے علاوہ یعنی جن کے حوالے کرنے پر مالک مکان مجبور ہوتا ہے اپنی طرف سے انکے علاوہ کسی اور کے پاس اس مال کو امانۃً رکھ دیا اور وہ مال اس جگہ سے ضائع ہو گیا تو اس مستودع کا اس مال کا ضامن ہونا ظاہر ہے، اور اب اس مستودع نے جس شخص کے پاس مال امانۃً رکھا ہے جو مستودع المستودع ہوا تو کیا وہ بھی ضامن ہو سکتا ہے یا نہیں، یعنی اس ودیعت کے مالک کو کیا اس بات کا اختیار ہوتا ہے کہ اس سے ضمان لے لے یا نہیں ہوتا ہے تو اس مسئلے میں ائمہ کا اختلاف ہے، چنانچہ امام اعظمؒ کے نزدیک وہ ضامن نہ ہوگا لیکن صاحبینؒ کے نزدیک ضامن ہوگا۔ یہی بات آگے بیان کی جارہی ہے۔

توضیح:۔ اگر مالک نے اپنے مستودع سے کہا کہ تم میرے اس مال کو حفاظت کے لئے اپنی بیوی یا اپنے گھر کے افراد میں سے کسی کو یا فلاں شخص کو نہ دینا، یا اپنے گھر کے فلاں کمرہ میں رکھو اور فلاں کمرہ میں نہ رکھو، یا فلاں صندوق میں رکھو یا فلاں صندوق میں نہ رکھو۔ لیکن اس مستودع نے ان شرطوں کے خلاف کیا' پھر وہ ضائع ہو گیا، مسائل کی تفصیل، اقوال ائمہ، دلائل۔

قال: ومن اودع رجلا وديعة فاودعها آخر فهلكت فله ان يضمّن الاول وليس له ان يضمن الآخر وعند

(۱) اس لئے کسی شخص کے صحیح وزن کو پہچاننا ممکن نہیں ہے، اسی لئے سواروں کی تعداد کا اعتبار کیا جاتا ہے۔

ابی حنیفةؒ، وقالا له ان یضمّن ایهما شاء فان ضمّن الاول لا یرجع علی الآخر وان ضمّن الآخر رجع علی الاول، لهما انه قبض المال من ید ضمین فیضمنه کمودَع الغاصب وهذا لان المالك لم یرض بامانة غیره فیکون الاول متعدیا بالتسلیم والثانی بالقبض فیخیر بینهما غیر انه ان ضمّن الاول لم یرجع علی الثانی لانه ملکه بالضمان فظهر انه اودع ملك نفسه وان ضمّن الثانی رجع علی الاول لانه عامل له فیرجع علیه بما لحقه من العهدة، وله انه قبض المال من ید امین لانه بالدفع لا یضمن مالم یفارقه لحضور رائه فلا تعدی منهما فاذا فارقه فقد ترك الحفظ الملتزم فیضمنه بذلك واما الثانی فمستمر علی الحالة الاولی ولم یوجد منه صنع فلا یضمنه کالریح اذا القت فی حجره ثوبَ غیره.

ترجمہ:۔امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر ایک شخص نے اپنی ایک امانت حفاظت کے لئے ایک شخص کو دی اور اس شخص نے امانت کو دوسرے کے پاس رکھ دیا پھر وہ امانت اس دوسرے مستودع کے پاس سے ضائع ہو گئی تو امانت کے مالک کو اختیار ہو گا کہ وہ اپنے پہلے مستودع سے اس کا تاوان وصول کرے لیکن اس کو یہ اختیار نہیں ہے کہ دوسرے مستودع سے اس کا تاوان وصول کرے یہ قول امام ابو حنیفہؒ کا ہے۔(ف۔ مثلاً: زید نے بکر کے پاس کوئی امانت رکھی پھر بکر نے اس امانت کو خالد کے پاس امانۃً رکھ دیا حالانکہ مالک نے اس کی اجازت نہیں دی تھی اسی طرح یہ خالد اس کے گھر کے خاص افراد میں بھی نہیں ہے کہ جس کو دیئے بغیر بکر کو چارہ نہیں ہے پھر وہ امانت خالد کے پاس سے ضائع ہو گئی تو بالاتفاق بکر اس کا ضامن ہو گا لیکن امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس کے مالک کو صرف بکر سے ضمان لینے کا اختیار ہو گا اور وہ خالد سے ضمان نہیں لے سکتا ہے اور صاحبینؒ کے نزدیک مالک کو ہی اختیار ہو گا کہ چاہے بکر سے ضمان لے یا چاہے خالد سے ضمان لے یعنی کسی سے بھی ضمان لے سکتا ہے۔اسی لئے متن کی عبارت یوں ہے۔

وقالا له الخ: صاحبینؒ نے فرمایا ہے ودیعت کے مالک کو اس بات کا اختیار ہے کہ ان دونوں میں سے جس سے چاہے تاوان وصول کر لے اب اگر اس نے پہلے مستودع سے تاوان وصول کر لیا ہے تو وہ اس تاوان کو دوسرے مستودع سے وصول نہیں کر سکتا ہے اور اگر مودع نے دوسرے مستودع یعنی مستودع کے مستودع سے تاوان وصول کیا تو اس دوسرے مستودع کو اس بات کا اختیار ہو گا کہ پہلے مستودع سے یہ تاوان وصول کر لے۔

لهما انه قبض الخ: صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے کہ دوسرے مستودع نے اس مال کو ایسے شخص کے ہاتھ سے لیا ہے جو خود ضامن ہو چکا ہے لہٰذا یہ دوسرا بھی ضامن ہو گا۔ابھی ہم نے جو یہ بات کہی ہے کہ اس نے ضامن کے ہاتھ سے اپنے قبضے میں لیا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ مالک تو دوسرے شخص کو امانت دینے پر راضی نہیں ہوا ہے اس لئے یہ پہلا شخص دوسرے شخص کے پاس حوالے کرنے میں زیادتی کرنے والا ہوا اور دوسرا مستودع بھی اس مال کو اپنے پاس رکھنے میں زیادتی کرنے والا ہوا اسی لئے مالک کو اس بات کا اختیار ہے کہ دونوں سے ضمانت لے سکتا ہے،البتہ اتنی بات ہے کہ اگر اس مودع نے پہلے مستودع سے تاوان لے لیا تو وہ دوسرے مستودع سے واپس نہیں لے سکتا ہے کیونکہ وہ پہلا مستودع مال کا تاوان دے دینے کے بعد اس مال کا مالک ہو گیا اب یہ بات ظاہر ہو گئی کہ پہلے مستودع نے اپنے ذاتی اور نجی مال کو اپنی مرضی سے اپنے مستودع کے پاس امانت رکھوا دیا ہے لہٰذا وہ اس مستودع سے تاوان نہیں لے سکتا ہے اور اگر اس مودع نے پہلے مستودع سے تاوان لیا تو دوسرا شخص اس تاوان کو پہلے مستودع سے وصول کر لے گا، کیونکہ دوسرے مستودع نے پہلے مستودع کے لئے کام کیا ہے اسی لئے اس پر جو کچھ بھی تاوان لازم آیا ہے اسکو پہلے مستودع سے وصول کر لے گا۔

وله انه قبض الخ: امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ اس دوسرے مستودع نے امانت کا مال ایک ایسے شخص کے ہاتھ سے لیا ہے جو ابھی تک اصل مالک کا امین باقی ہے کیونکہ پہلا مستودع دوسرے مستودع کو صرف دینے سے ضامن نہیں ہو جائیگا جب تک کہ اس کے حوالے کر کے وہاں سے علیحدہ نہ ہو جائے کیونکہ جب تک وہاں سے علیحدہ نہیں ہوا تب تک پہلے مستودع کی

حفاظت اور ذمہ داری باقی ہے لہٰذا اس وقت تک ان دونوں میں سے کسی کی طرف سے زیادتی نہیں پائی گئی۔ پھر جب پہلا مستودع اسے وہاں پر رکھ کر دور ہو گیا تب اس نے اس کی حفاظت ختم کر دی جس کا اس نے انتظام کیا تھا۔ اسی وجہ سے اب پہلا مستودع ضامن ہو جائے گا۔ لیکن دوسرا مستودع اپنی اصلی حالت پر باقی ہے اور اس کی طرف سے ایسا کوئی کام نہیں پایا گیا جس سے اسے متعدی کہا جا سکے، اس لئے وہ ضامن بھی نہیں ہو گا جیسے: کہ ایک شخص کی گود میں دوسرا شخص کا کپڑا ہوا میں اڑ کر گیا ہو تو صرف اسی کے گود میں آجانے سے ہی وہ ضامن نہیں ہو جاتا ہے۔

توضیح:۔ایک شخص احمد نے اپنی چیز امانت رکھنے کو زید کو دی، پھر زید نے از خود وہ چیز خالد کو امانۃً دیدی اور اس کے پاس سے وہ امانت ضائع ہو گئی تو احمد اپنی امانت کے ضائع ہو جانے پر کس سے تاوان وصول کرے گا، مسائل کی تفصیل، اقوال ائمہ، دلائل

قال: ومَن كان في يده الف فادعاها رجلان كل واحد منهما انها له اودعها اياه وابى ان يحلف لهما فالالف بينهما وعليه الف اخرى بينهما، وشرح ذلك ان دعوى كل واحد صحيحة لاحتمالها الصدق فيستحق الحَلف على المنكر بالحديث ويُحلّف لكل واحد على الانفراد لتغاير الحقّين وبايهما بدأ القاضى جاز لتعذر الجمع بينهما وعدم الاولوية، ولو تشاحّا اقرع بينهما تطييبا لقلبهما ونفيا لتهمة الميل ثم ان حلف لاحدهما يحلّف للثانى فان حلف فلا شيء لهما لعدم الحجة وان نكل اعنى للثانى يقضى له لوجود الحجة وان نكل للاول يحلّف للثانى ولا يقضى بالنكول بخلاف ما اذا اقرّ لاحدهما لان الاقرار حجة موجبة بنفسه فيقضى به اما النكول انما يصير حجة عند القضاء فجاز ان يؤخّره ليحلف للثانى فينكشف وجه القضاء ولو نكل للثانى ايضا يقضى بينهما نصفين على ما ذكر فى الكتاب لاستوائهما فى الحجة كما اذا اقاما البينة ويغرم الفا اخرى بينهما لانه اوجب الحق لكل واحد منهما ببذله او باقراره وذلك حجة فى حقه وبالصرف اليهما صار قاضيا نصف حق كل واحد منهما بنصف الآخر فيغرمه.

ترجمہ:۔ جامع صغیر میں امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر ایک شخص کے قبضے میں ہزار درہم ہوں جن پر دو شخصوں نے دعویٰ کیا اس طرح سے کہ ان میں سے ہر ایک شخص کہتا ہے کہ ان تمام درہموں کا میں مالک ہوں، میں نے اس شخص کے پاس امانت کے طور پر رکھے تھے لیکن جس کے قبضے میں یہ مال ہے اس نے ان دونوں کے دعویٰ کے باوجود قسم کھانے سے انکار کر دیا لہٰذا یہ ہزار درہم دونوں میں مشترک ہوں گے اس کے علاوہ اس قابض پر ان دونوں کے مشترکہ طور پر ایک ہزار درہم اور بھی لازم ہوں گے۔ (ف۔اس طرح ہر مدعی کے ایک ایک درہم ہو جائیں گے)۔

وشرح ذلك الخ: اس حکم کی شرح یہ ہے کہ ان دونوں مدعی میں سے ہر ایک کا دعویٰ صحیح ہے اور سننے کے لائق ہے کیونکہ ہر ایک کے دعویٰ میں سچائی کا احتمال ہے۔ یعنی علیحدہ علیحدہ ہر ایک میں یہ احتمال ہے کہ سچ ہو اور مدعی علیہ منکر ہو لہٰذا مشہور حدیث کے حکم کے مطابق ہر ایک مدعی کو یہ حق حاصل ہوا کہ اپنے دوسرے فریق جو مدعی علیہ اور منکر ہے اس سے قسم لے اور چونکہ ہر ایک کا حق دوسرے کے مخالف ہے لہٰذا ہر ایک کے لئے مدعی الیہ سے علیحدہ قسم لی جائے گی اور قاضی کو اختیار ہو گا کہ دونوں میں سے جس سے چاہے قسم لینا شروع کرے کیونکہ دونوں سے بیک وقت قسم لینا درست نہیں ہے اور دونوں میں سے کوئی بھی بہتر اور قابل ترجیح نہیں ہے اسی بناء پر اگر دونوں مدعیوں میں سے ہر ایک پہلے قسم کھانا چاہے تو قاضی ان دونوں کے درمیان قرعہ اندازی کروا دے تاکہ وہ دونوں خوش رہیں اور قاضی کے خلاف اس بات کی تہمت نہ لگ سکے کہ وہ ان دونوں میں سے کسی ایک کی طرف مائل ہے۔ الحاصل جب مدعیوں کے پاس گواہ نہیں ہیں تو وہ مدعی علیہ سے قسم لے سکتے ہیں پھر اگر مدعی علیہ نے دونوں میں

سے ایک کے لئے قسم کھائی تو اس سے دوسرے کے لئے بھی قسم لی جائے گی اور اگر وہ دوسرے کے لئے بھی قسم کھا جائے تو دونوں مدعیوں کے لئے کچھ حصہ نہ ہوگا کیونکہ کسی بھی مدعی کے پاس اس کے دعویٰ پر کچھ بھی حجت نہیں ہے اور اگر اس نے دوسرے کے لئے قسم کھانے سے انکار کر دیا تو دوسرے کے نام فیصلہ سنا دیا جائے گا اور اگر اس نے پہلے مدعی کے لئے قسم کھانے سے انکار کیا تب فوری طور سے فیصلہ نہیں دیا جائے گا بلکہ دوسرے مدعی کے لئے قسم لی جائیگی۔

اس کے برخلاف اگر مدعی علیہ نے دونوں مدعیوں میں سے ہر ایک کے لئے اقرار کر لیا تو اس کے لئے حکم سنا دیا جائے گا کیونکہ اقرار ایسی حجت ہے جو خود ہی حکم کو واجب کرتا ہے، اس لئے اقرار کرنے کے ساتھ ہی یہ حکم بھی دے دیا جائے گا اور قسم سے انسان کا انکار کرنا ہی حکم کو واجب نہیں کرتا ہے، یعنی صرف اس جگہ انکار کر دینے سے بھی حکم ثابت نہیں ہوتا بلکہ اسی وقت انکار کرنا حجت بنتا ہے، جبکہ قاضی کی مجلس میں انکار کرے اس سے یہ بات ثابت ہوئی کہ پہلے فیصلے میں کچھ تاخیر کرے تاکہ دوسرے مدعی کے لئے قسم لے سکے اور قاضی کے فیصلے کا طریقہ ثابت ہو جائے، اور اگر اس نے دوسرے مدعی کے واسطے بھی قسم کھانے سے انکار کر دیا تو وہی ایک ہزار درہم نصف نصف درہم پانے کا فیصلہ سنا دیا جائے گا کیونکہ دلیل کے حساب سے دونوں ہی برابر ہیں جیسے: کہ اگر دونوں ہی گواہ پیش کر دیتے تو بھی یہی حکم ہوتا اور وہ مدعیٰ علیہ جس کے قبضے میں ایک ہزار درہم ہیں از خود ایک ہزار درہم اور بھی دے گا تاکہ یہ بھی ان دونوں میں برابر تقسیم کر دیئے جائیں کیونکہ مدعیٰ علیہ نے ان دونوں مدعیوں میں سے ہر ایک کے لئے نیکی کمانے اور مال کی خیرات دینے کے لئے اقرار کر لینے کا حق لازم کر لیا ہے کیونکہ خود اقرار کرنے والے کی ذات اس اقرار کی دلیل ہے اور جب اس نے وہ درہم دونوں میں تقسیم کر دیئے وہ ہر ایک کے نصف فرق کو گویا دوسرے کے نصف فرق کے بدلے ادا کرنے والا ہو گیا، لہٰذا وہ نصف فرق کا ضامن ہوگا۔

توضیح:۔ اگر ایک شخص کے پاس ہزار روپے ہیں جن کے بارے میں دو شخصوں نے اس طرح دعویٰ کیا کہ یہ تمام روپے صرف میرے ہیں، میں نے اس کے پاس انہیں امانۃً رکھے تھے، مسئلہ کی پوری تفصیل، اقوال ائمہ کرام، دلائل

ولو قضى القاضي للاول حين نكل ذكر الامام البزدويؒ في شرح الجامع الصغير انه يحلّف للثاني فاذا نكل يقضي بينهما لان القضاء للاول لا يبطل حق الثاني لانه يقدمه اما بنفسه او بالقرعة وكل ذلك لا يبطل حق الثاني وذكر الخصافؒ انه نفذ قضاؤه للاول ووضع المسألة في العبد وانما نفذ لمصادفته محل الاجتهاد لان من العلماء مَن قال يقضي للاول ولا ينتظر لكونه اقرار ادلالة ثم لا يحلف للثاني ما هذا العبد لي لان نكوله لا يفيد بعدما صار للاول، وهل يحلفه بالله ما لهذا عليك هذا العبد ولا قيمته وهو كذا وكذا ولا اقل منه قال ينبغي ان يحلفه عند محمدؒ خلافا لابي يوسفؒ بناءً على ان المودَع اذا اقر بالوديعة ودفع بالقضاء غيره يضمنه عند محمدؒ خلافا له وهذه فُريعة تلك المسألة وقد وقع فيه بعض الاطناب، والله اعلم.

ترجمہ:۔ اور جیسے ہی مدعیٰ علیہ نے پہلے مدعی کے لئے قسم کھانے سے انکار کر دیا اسی وقت قاضی نے پہلے مدعی کے حق میں حکم دے دیا تو شیخ بزدویؒ نے جامع صغیر کی شرح میں ذکر کیا ہے کہ دوسرے مدعی کے لئے بھی قسم لی جائیگی، اب اگر اس نے دوسرے کے واسطے بھی قسم کھانے سے انکار کر دیا تو وہ ہزار درہم جن کے بارے میں قاضی نے پہلے مدعی کے حق میں فیصلہ دے دیا تھا تو وہ حکم بدل جائے گا اور یہ کہا جائے گا کہ یہ ہزار درہم دونوں کے درمیان مشترک ہے، کیونکہ پہلے مدعی کے حق میں حکم دینے کی وجہ سے دوسرے مدعی کا حق باطل نہیں کیا جاتا ہے کیونکہ پہلے مدعی کو یا تو قاضی نے اپنے اختیار سے اول بنایا تھا یا قرعہ اندازی میں اس کا نام پہلے نکلا تھا، اگر ایسا ہوتا تو دوسرے کا حق باطل ہوتا حالانکہ یہاں پر ان دونوں باتوں میں سے ایسی کوئی بات

بھی نہیں ہوئی جو دوسرے کے حق کو باطل کردے، یعنی قسم سے انکار کی وجہ سے جیسے: پہلے مدعی کے لئے موجودہ پورے ہزار درہم کا حکم دیا تھا اسی طرح قسم سے انکار کی وجہ سے دوسرے مدعی کے حق میں بھی ان پورے ہزار درہموں کا حکم دے گا اس طرح یہ پورے ہزار درہم ان دونوں مدعیوں کے درمیان مشترک ہوں گے۔

وذکر الخصاف الخ: امام خصافؒ نے اس صورت میں فرمایا ہے کہ قاضی کا حکم پہلے مدعی کے حق میں نافذ ہو جائے گا یعنی موجودہ ہزار درہم دوسرے کی شرکت کے بغیر ہی پہلے کو مل جائیں گے لیکن خصافؒ نے اس مسئلے میں درہموں کی جگہ پر غلام کا مسئلہ فرض کیا ہے یعنی دو مدعیوں نے ایک ہی غلام اپنے پاس رکھنے کا دعویٰ کیا جب مدعی علیہ نے ایک مدعی کے حق میں قسم کھانے سے انکار کیا اور قاضی نے اس مدعی کے حق میں غلام کی ملکیت کا فیصلہ سنا دیا تو قاضی کا فیصلہ فوری نافذ ہو جائے گا اور دوسرے مدعی کے واسطے قسم لینے تک انتظار نہیں کیا جائے گا کیونکہ پہلے مدعی کے قسم سے مدعی علیہ کا انکار کرنا دلالۃً اقرار کرنا ہے یعنی گویا اس نے اس بات کا اقرار کر لیا کہ یہ غلام اس مدعی کی امانت ہے لہٰذا قاضی کسی انتظار کے بغیر فوراً فیصلہ نافذ کر دے گا اور اس جگہ قاضی کا حکم اس لئے نافذ ہو گیا ہے کہ اس نے ایسے موقع پر حکم دیا ہے جس میں اجتہاد ہو سکتا ہے کیونکہ یہ مسئلہ اجتہادی ہے اس لئے کہ کچھ علماء کا یہ قول ہے کہ پہلے مدعی کے لئے قاضی حکم نافذ کر دے اور دوسرے مدعی کے لئے قسم لینے تک انتظار نہ کرے کیونکہ پہلے مدعی کے لئے قسم سے انکار کرنا دلالۃً اقرار ہے اور جب قاضی نے پہلے مدعی کے لئے حکم دے دیا تو پھر دوسرے مدعی کے لئے مدعی علیہ سے قاضی اس طرح کی قسم نہیں لے گا کہ یہ غلام اس مدعی کا نہیں ہے کیونکہ قسم سے انکار کرنے سے کوئی فائدہ نہ ہوگا جب کہ یہ غلام پہلے مدعی کا ہو چکا ہے۔(ف۔ یعنی قسم کھانے میں اس بات کے کہنے کا کوئی فائدہ نہیں ہے کہ یہ غلام اس مدعی کا نہیں ہے بلکہ بالکل بے فائدہ ہے کیونکہ اگر وہ قسم کھانے سے انکار کردے تو یہ غلام دوسرے مدعی کو نہیں مل سکتا ہے کیونکہ وہ تو پہلے مدعی کا ہو چکا ہے بلکہ قسم میں اب قیمت بھی بیان کر دینی چاہئے لیکن اس مسئلے میں اختلاف ہے۔ اسی بناء پر بعد میں یوں فرمایا ہے۔

وھل یحلفه باللّٰه الخ اور کیا اس سے اس طرح قسم لی جائے گی؟ کہ واللہ اس دوسرے مدعی کا تمہارے ذمہ نہ تو یہ غلام باقی ہے اور نہ ہی اس کی اتنی قیمت ہے، اور نہ اس سے بھی کم قیمت ہے تو اس کے بارے میں خصافؒ نے فرمایا ہے کہ امام محمدؒ کے نزدیک قسم لینی چاہئے لیکن امام ابو یوسفؒ کا قول اس کے مخالف ہے جس کی بنیاد یہ ہے کہ مستودع نے جب کسی شخص کے بارے میں ودیعت کا اقرار کر لیا حالانکہ قاضی کے حکم سے وہ ودیعت دوسرے شخص کو دے دی گئی ہے تو امام محمدؒ کے نزدیک مستودع اپنے مقرلہ، یعنی جس کے حق میں اقرار کر لیا ہے، ضامن ہوتا ہے لیکن امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ضامن نہیں ہوتا ہے، یہ ساری تفصیل ودیعت کے ایسے معاملہ کے بارے میں ہے جس کے بارے میں کچھ تفصیل اور تطویل ہوئی، واللہ تعالیٰ اعلم (ف۔ مسئلہ کی وضاحت اس طرح ہے کہ جب اس مستودع سے جو مدعی علیہ ہے دوسرے مدعی کے لئے قسم لی گئی اور اس نے قسم کھانے سے انکار کیا تو گویا اس نے یہ اقرار کیا کہ یہ غلام اس مدعی کی امانت ہے حالانکہ قاضی نے پہلے ہی مدعی علیہ کے قسم سے انکار کی وجہ سے مدعی کے حق میں فیصلہ سنا دیا ہے تو اس وقت صورت ایسی ہو گئی کہ مستودع نے دوسرے مدعی کے لئے ودیعت کا اقرار کر لیا حالانکہ قاضی کے حکم سے وہ ودیعت پہلے مدعی کو دلائی گئی ہے اسی بناء پر امام محمدؒ کے نزدیک دوسرے مدعی کے لئے مستودع ضامن ہوگا، لہٰذا اس سے اس طرح سے قسم لینی چاہئے کہ تم پر نہ تو یہ غلام باقی ہے اور نہ ہی اس کی قیمت باقی ہے تاکہ وہ قیمت کا ضامن ہو جائے۔

توضیح:۔ اگر مدعی علیہ نے پہلے مدعی کے لئے جیسے ہی قسم کھانے سے انکار کیا فوراً قاضی نے پہلے مدعی کے حق میں حکم دے دیا، تو کیا بعد میں دوسرے مدعی کے لئے بھی قسم لی جائیگی، مسئلہ میں شیخ بزدوی اور امام خصافؒ کے اقوال، تفصیل مسائل، دلائل

﴿کتاب العاریة﴾

قال: العارية جائزة لانه نوع احسان وقد استعار النبى عليه السلام دروعا من صفوان وهى تمليك المنافع بغير عوض، وكان الكرخیؒ يقول هى اباحة الانتفاع بملك الغير لانها تنعقد بلفظة الاباحة ولا يشترط فيه ضرب المدة ومع الجهالة لا يصح التمليك وكذلك يعمل فيه النهى ولا يملك الاجارة من غيره، ونحن نقول انه ينبىء عن التمليك فان العارية من العريّة وهى العطية ولهذا ينعقد بلفظة التمليك والمنافع قابلة للملك كالاعيان والتمليك نوعان بعوض وبغير عوض، ثم الاعيان تقبل النوعين فكذا المنافع والجامع بينهما دفع الحاجة، ولفظة الاباحة استعيرت للتمليك كما فى الاجارة فانها تنعقد بلفظة الاباحة وهى تمليك، والجهالة لا تفضى الى المنازعة لعدم اللزوم فلا تكون ضائرة ولان الملك انما يثبت بالقبض وهو الانتفاع وعند ذلك لا جهالة، والنهى منع عن التحصيل فلا يتحصل المنافع على ملكه، ولا يملك الاجارة لدفع زيادة الضرر على ما نذكره ان شاء الله تعالى.

کتاب: عاریت کا بیان ۔

ترجمہ :۔ وقال: العارية الخ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ مال عاریت پر دینا جائز ہے۔(ف اور اس کا جائز ہونا معروف و مشہور ہے) کیونکہ یہ ایک قسم کا احسان ہے۔(ف کہ اس طرح دینے میں ثواب ہے اور اس کے لینے میں کوئی عیب بھی نہیں ہے۔) وقد استعار الخ کیونکہ خود حضور ﷺ نے بھی حضرت صفوانؓ سے عاریۃً زر ہیں لی تھیں۔(ف چنانچہ حضرت صفوان بن امیہؓ سے روایت ہے کہ　　حنین کی لڑائی کے دن رسول اللہؐ نے مجھ سے، یعنی صفوان بن امیہؓ سے عاریۃً زر ہیں چاہیں تو صفوانؓ نے کہا کہ جناب کیا آپؐ یہ زر ہیں مجھ سے بطور غصب یعنی جبر اور زبردستی کے ساتھ لینا چاہتے ہیں تو آپؐ نے فرمایا نہیں بلکہ اس طرح کی عاریت کے ساتھ جس پر ضمان بھی لازمی ہو، یعنی میں مانگ کر لینا چاہتا ہوں اس طرح سے کہ نہ دینے کی صورت میں مجھ پر ان کا تاوان لازم ہو۔ اس کی روایت ابوداؤد' احمد اور الحاکمؒ نے کی ہے، اور حضرت ابن عباسؓ کی حدیث میں ہے کہ رسول اللہؐ نے صفوانؓ بن امیہ سے غزوہ حنین کے لئے زر ہیں اور دوسرے ہتھیار لئے تو صفوانؓ نے کہا کیا آپؐ مجھ سے یہ سامان اس طرح عاریۃً لینا چاہتے ہیں جو بعد میں مجھے واپس کر دیا جائیگا تو آپؐ نے فرمایا کہ ہاں واپس کیا جائے گا۔ حاکم نے اس کی روایت کی ہے۔ کتاب تنقیح میں لکھا ہے کہ اس حدیث میں اس بات پر دلیل ہے کہ عاریت کی دو قسمیں ہیں نمبر ایک ایسی عاریت جس میں ضمان دینا لازم ہو دوسری وہ عاریت جس میں ضمان لازم نہ ہو اور حدیث میں یہ روایت بھی ہے کہ عاریت پر لینے والا ایسا جس نے عاریت کے مال میں کوئی خیانت نہ کی ہو اس پر کچھ بھی تاوان لازم نہیں آتا ہے۔ اور عبدالرزاقؒ نے انہی صفوان کی کسی اولاد سے روایت کی ہے کہ رسول اللہؐ نے صفوانؓ سے دو قسم کی عاریتیں لی ہیں ایک وہ جس میں تاوان لازم آیا ہے اور دوسری وہ جس میں تاوان لازم نہیں آیا ہے)۔

وهي تمليك الخ: عاریت کے معنی ہیں اپنی کسی چیز کے منافع کو کسی بدلے کے بغیر غیر کو مالک بنا دینا۔ امام کرخیؒ فرماتے تھے کہ دوسرے کی ملکیت سے نفع جائز ہونے کو عاریت کہتے ہیں کیونکہ لفظ اباحت سے عاریت منعقد ہوتی ہے جیسا: کہ عاریت دینے میں کسی نے یوں کہا میں نے تمہارے لئے یہ چیز مباح کی اس لئے تم ایک مہینے کے بعد مجھے واپس کر دینا تو یہ عاریت ہوتی ہے۔ عاریت میں مدت کو بیان کرنا شرط نہیں ہے حالانکہ مدت غیر معلوم ہونے کی صورت میں مالک بنانا صحیح نہیں ہوتا ہے، لہٰذا ایسے عمل کو تملیک نہیں بلکہ اباحت کہا جائے گا۔ اور اس طرح عاریت میں انکار اور منع کرنے کا اثر پایا جاتا ہے۔ (ف یعنی اگر عاریت کا معنی منافع کے مالک بنا دینے کے ہوتے تو پھر انکار کرنا یا منع کرنا صحیح نہیں ہوتا بلکہ وہ اباحت ہے، اسی بناء پر اگر کوئی عاریت پر دینے والا اس طرح منع کر دے کہ تم آئندہ عاریت کی چیز سے کام نہ لینا یعنی فائدہ نہ اٹھانا تو یہ کہنا رکنے کے لئے مفید ہوتا ہے اور عاریت پر لینے والے کو یہ اختیار نہیں ہوتا ہے کہ ایسی چیز کو وہ خود کسی دوسرے کو کرایہ یا اجارہ پر دے دے، یعنی اگر عاریت تملیک ہوتی تو وہ دوسرے کو اجارہ پر دے سکتا تھا۔

اس سے معلوم ہوا کہ عاریت کے معنی مباح بنا دینے کے ہیں اور ہم یہ کہتے ہیں کہ لفظ عاریت تملیک یعنی مالک بنا دینے کے ہیں کیونکہ لفظ عاریت عریہ سے مشتق ہے جس کے معنی عطیہ کے ہیں اسی لئے تملیک کے لفظ سے عاریت ہو جاتی ہے اور منافع ایسی چیزیں ہوتی ہیں جو اعیان یعنی شی معین اور اصل کی طرح ملکیت میں آنے کے قابل ہوتی ہیں پھر مالک بنا دینے کی دو صورتیں ہوتی ہیں ایک بدلے کے ساتھ دوسرے بغیر بدلے کے، پھر اصل مال یعنی عین میں دونوں قسموں کے ہونے کا احتمال ہے اور ان میں دونوں ہی طریقے صحیح بھی ہیں اسی لئے ان کے منافع بھی دونوں قسم کے قابل ہوتے ہیں یعنی کبھی کسی کو عوض کے ساتھ مالک بنانا اور کبھی کسی کو عوض کے بغیر مالک بنانا اور ضرورت پوری کرنا۔ ان دونوں صورتوں میں جامع یعنی دونوں کے جائز ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اس سے دوسرے کی ضرورت پوری ہو، اور لفظ اباحت سے عاریت مراد لینا اس بناء پر جائز ہوا کہ اباحت کو مجازاً تملیک کے معنی میں لیا ہے جیسے کہ اجارہ میں ہوتا ہے، اسی بناء پر لفظ اباحت سے اجارہ منعقد ہو جاتا ہے حالانکہ اجارہ میں منافع کا مالک بنانا ہوتا ہے اس میں مدت کے مجہول ہونے سے یا نامعلوم ہونے سے آپس میں کوئی جھگڑا نہیں ہو سکتا ہے کیونکہ عاریت کوئی لازمی چیز نہیں ہے اسی لئے وقت اور مدت کے مجہول ہونے سے کوئی نقصان نہیں ہے، اور اس کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ ملکیت اسی وقت ثابت ہوتی ہے جب کسی چیز پر قبضہ ہو جائے قبضہ ہو جانے کی صورت یہی ہے کہ اس سے نفع حاصل کیا جا سکے اور نفع اٹھاتے وقت کوئی جہالت باقی نہیں رہتی ہے اور یہ بات کہ اس میں ممانعت مفید ہوتی ہے وہ اس لئے کہ اس سے عاریت پر لئے ہوئے مال سے نفع لینے کی ممانعت ہوئی، اس طرح اس کے مجہول ہونے سے کوئی نقصان نہیں ہوا اور منافع اس کی ملکیت میں حاصل نہیں ہوئے۔ پھر مستعیر (عاریت پر لینے والا) اس لئے اجارہ پر نہیں دے سکتا ہے کہ دینے سے اصل مالک یعنی معیر کو ضرورت سے زائد نقصان ہوتا ہے۔ چنانچہ انشاء اللہ تعالیٰ ہم اس بات کی وضاحت بعد میں کر دیں گے۔ (ف اس کے علاوہ اجارہ پر دینا ایسا عقد ہوتا ہے جو لازم ہو جاتا ہے پھر معیر نے دوسرے کو کسی سے لازمی عقد کرنے کا اسے اختیار نہیں دیا ہے اور مالک نہیں بنایا ہے، بلکہ صرف اس چیز سے نفع حاصل کرنیکا اسے مالک بنایا ہے۔

توضیح:۔ کتاب: عاریت کا بیان، عاریت کی تعریف لغوی اور شرعی ثبوت، حکم، اقوال فقہاء کرام، اصطلاحی الفاظ۔

العاریۃ، الاعارۃ، عاریۃ دینا، مانگے دینا، کسی عوض کے بغیر دینا، استعارہ، عاریۃ مانگنا، معیر کسی عوض کے بغیر '(مانگے) دینے والا، مستعیر، مانگنے والا، جس نے مانگا ہو، مستعار، وہ چیز جو عاریۃ دی گئی ہو اور کبھی اسی کو عاریت بھی کہہ دیتے ہیں، جیسے: کہ محاورہ میں بولا جاتا ہے کہ میری عاریت واپس کرو، اور اس کے شرعی معنی ہیں، اپنا عین مال کو مانگے کے طور پر کسی کے سپرد کرنا تا کہ وہ

شخص اس سے فوائد حاصل کرے، بشرطیکہ اصل مال دینے والے کی ملکیت ہی میں باقی رہے، اسی بناء پر اگر لینے والا اس مال کے ساتھ زیادتی یا خلاف وعدہ کوئی کام کر کے اسے نقصان پہنچادے تو وہ اس مال کا ضامن ہوگا۔

قال: وتصح بقوله اعرتُك لانه صريح فيه واطعمتك هذه الارض لانه مستعمل فيه، ومنحتك لهذا الثوب وحملتك على هذه الدابة اذا لم يرد به الهبة لانهما لتمليك العين وعند عدم ارادته الهبة يحمل على تمليك المنافع تجوزا. قال: واخدمتك هذا العبد لانه اذن له فى استخدامه ودارى لك سُكنى لان معناه سكناها لك ودارى لك عُمرىٰ سكنى لانه جعل سكناها له مدة عمره وجعل قوله سكنى تفسيرا لقوله لك لانه يحتمل تمليك المنافع فحمل عليه بدلالة آخره. قال: وللمعير ان يرجع فى العارية متى شاء لقوله عليه السلام (المنحة مردودة والعارية مؤداة) ولان المنافع تملك شيئا فشيئا على حسب حدوثها فالتمليك فيما لم يوجد لم يتصل به القبض فصح الرجوع عنه.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر رعایت پر دینے والے نے عربی زبان میں یوں کہا کہ اعرتک (یعنی میں نے تمہیں عاریۃً دی ہے) تو یہ عاریت صحیح ہوگی کیونکہ عاریت پر دینے میں یہ لفظ صحیح ہے (یعنی صراحتاً اس کا ذکر ہے) **واطعمتك الخ:** اسی طرح اگر عربی میں کہا **اطعمتك هذه الارض:** (یعنی میں نے تم کو یہ زمین کھانے کو دی) تو بھی عاریت صحیح ہوگی کیونکہ یہ لفظ اسی معنی میں مستعمل ہے۔ **ومنحتك الخ:** یعنی اگر یہ کہا کہ میں نے تم کو یہ کپڑا پر منحہ دیا یا یوں کہا **وحملتك الخ:** میں نے تم کو جانور پر سوار کیا تو اس سے بھی عاریت مراد ہوگی بشرطیکہ اس سے ھبہ کرنا مراد نہ ہو کیونکہ حقیقت میں تو یہ لفظ عین شئے یعنی اصل شئے کے مالک بنادینے کے واسطے ہے لیکن جب ھبہ مراد نہ ہو تو مجازاً یہ شئے کے منافع کے مالک کرنے پر محمول ہوگا کیونکہ اس میں ایسا استعمال ہوتا رہتا ہے۔

قال: واخدمتك الخ: اور اگر یوں کہا کہ میں نے تم کو تمہاری خدمت کے لئے یہ غلام دیا تو یہ بھی عاریت ہے کیونکہ اس طرح اس غلام سے اسے خدمت لینے کی اجازت دی گئی۔ **ودارى الخ** اور اگر یوں کہا کہ میرا گھر تمہاری رہائش گاہ ہے یا تمہارے لئے سکنی ہے تو بھی یہ عاریت ہے کیونکہ اس کے معنی ہوں گے کہ میں نے تم کو یہ دار یا حویلی تمہاری سکونت کے لئے دی۔ اگر یوں کہا کہ میرا گھر تمہارے لئے عمری سکنی ہے تو بھی یہ عاریت ہے کیونکہ اس طرح اس نے اس کی مدت عمر تک کے لئے اسے اپنے گھر کی سکونت دی یعنی جب تک جیتا رہے تب تک اس میں سکونت اسی کے لئے ہے کیونکہ اس میں سکنی کہنا (تیرے واسطے) کی تفسیر ہے اس لئے کہ اس لفظ سے جس طرح ھبہ کرنے کا احتمال ہے اسی طرح منافع کا مالک کرنے کا بھی احتمال ہے اس لئے آخری کلمہ یعنی سکنی کی دلالت سے اسے اسی معنی پر محمول کیا گیا ہے، (ف۔ کیونکہ اگر اصل مال کا مالک بنانا مراد نہ ہو تو کم از کم اتنا تو ضرور ہوگا کہ اس کے منافع کا مالک بنایا جائے۔) **قال: وللمعير الخ:** قدوریؒ نے کہا کہ معیر یعنی عاریت پر دینے والے کو اختیار ہوتا ہے کہ وہ جب بھی چاہے اپنی عاریت سے رجوع کرلے یعنی اگرچہ کسی محدود وقت کے لئے عاریت پر دیا ہو کیونکہ رسول اللہﷺ نے فرمایا ہے کہ جو چیز منحہ دی جائے وہ واپس دی جاتی ہے اور جو چیز مانگے دی جائے وہ واپس پہنچائی جاتی ہے، اس کی روایت ابوداؤد، ترمذی اور ابن حبان اور طبرانی نے حضرت امامہؓ سے کی ہے اسی طرح اس کی روایت بزار نے حضرت ابن عمرؓ کی حدیث سے کی ہے، اور اس دلیل سے بھی کہ منافع جتنے زیادہ پیدا ہوتے جاتے ہیں اسی انداز سے تھوڑے تھوڑے اور آہستہ آہستہ ملکیت میں آتے ہیں لہٰذا جو منافع ابھی نہیں پائے گئے ان میں مالک بنانے کا قبضہ نہیں ہوتا ہے، پھر قبضہ ہونے سے پہلے تک اس سے رجوع کرنا صحیح ہے۔ (ف۔ اس طرح یہ معلوم ہوا کہ معیر کو اس بات کا اختیار ہوتا ہے کہ وہ جس دن چاہے اپنی بات سے یعنی دیئے ہوئے حق سے رجوع کرلے اگرچہ دیانتاً وعدے میں معین کئے ہوئے وقت سے پہلے رجوع کرنا مکروہ ہے کیونکہ اس طرح معاہدے کی وفا نہیں ہوتی)۔

توضیح:۔ کن کن الفاظ سے عاریت پر دینا صحیح ہوتا ہے، عاریت پر کوئی چیز دینے کے بعد اس سے واپس لیا جاتا ہے یا نہیں، مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال ائمہ، دلیل۔

قال: والعارية امانة ان هلكت من غير تعدٍّ لم يضمن وقال الشافعيؒ يضمن لانه قبض مال غيره لنفسه لا عن استحقاق فيضمنه والاذنُ ثبت ضرورة الانتفاع فلا يظهر فيما ورائه ولهذا كان واجب الرد وصار كالمقبوض على سوم الشراء، ولنا ان اللفظ لا ينبيء عن التزام الضمان لانه لتمليك المنافع بغير عوض او لاباحتها والقبض لم يقع تعديا لكونه ماذونا فيه والاذن وان ثبت لاجل الانتفاع فهو ما قبضه الا للانتفاع فلم يقع تعديا، وانما وجب الرد مؤنة كنفقة المستعار فانها على المستعير لا لنقض القبض، والقبض على سوم الشراء مضمون بالعقد لان الاخذ فى العقد له حكم العقد على ما عرف فى موضعه. قال: وليس للمستعير ان يواجر ما استعاره فان آجره فعطب ضمن لان الاعارة دون الاجارة والشيء لا يتضمن ما هو فوقه ولانا لو صححنا لا يصح الا لازما لانه حينئذ يكون بتسليط من المعير وفى وقوعه لازما زيادة ضرر بالمعير لسدّ باب الاسترداد الى انقضاء مدة الاجارة فابطلناه فان آجره ضمنه حين سلمه لانه اذا لم يتناوله العارية كان غصبا، وان شاء المعير ضمّن المستاجر لانه قبضه بغير اذن المالك لنفسه ثم ان ضمّن المستعير لا يرجع على المستاجر لانه ظهر انه آجر ملك نفسه وان ضمّن المستاجر يرجع على المواجر اذا لم يعلم انه كان عارية فى يده دفعا لضرر الغرور بخلاف ما اذا علم.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ ہمارے نزدیک عاریت امانت ہے، یعنی اگر ایسی چیز کسی تعدی اور زیادتی کے بغیر از خود برباد ہو جائے تو اس کی وجہ سے عاریت پر لینے والا ضامن نہ ہوگا۔ (ف یہی قول حضرات علی، ابن مسعود، حسن بصری، ابن نخعی اور شعبی اور ثوری اور عمر بن عبد العزیز اور شعبی اور اوزاعی رحمہم اللہ کے ہے)۔ وقال الشافعیؒ الخ لیکن امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ تعدی اور زیادتی کے بغیر بھی عاریت کی چیز ضائع ہونے سے وہ شخص ضامن ہوگا کیونکہ اس نے غیر کے مال کو کسی حق اور دعوی کے بغیر اپنے قبضہ میں لیا ہے لہذا وہ ضامن ہوگا اور مالک کی اجازت صرف ضرورت سے ثابت ہوئی ہے وہ یہ کہ یہ مستعیر اس سے نفع اٹھائے لہذا صرف ضرورت کے وقت اس کی اجازت باقی رہے گی اور بعد میں اس کی اجازت کا اثر ظاہر نہ ہوگا اسی بناء پر عاریت کے مال کو واپس دینا واجب ہوا؟ اور عاریت ایسی چیز کے مانند ہو گئی جس کو خرید کر اس کا حق ادا کر کے اپنے قبضہ میں لی گئی ہو۔ (ف یعنی خریدنے کے لئے اس کی رقم دے کر اور بائع کی اجازت سے اپنے قبضے میں لے لی ہو اسی لئے اس کے ضائع ہو جانے سے وہ خریدار اس کا ضامن ہوتا ہے)۔

ولنا ان الخ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ عاریت کے لفظ میں اپنے اوپر ضمانت لازم کرنے کا کوئی اشارہ یا علامت نہیں ہے کیونکہ عاریت کے معنی مفت میں منافع کا مالک بنانا یا منافع کو مباح کرنا ہے اور اس چیز کو قبضہ میں لینے میں کوئی زیادتی اور تعدی نہیں ہوئی کیونکہ قبضہ بھی تو اجازت ہی سے ہوتا ہے کیونکہ اگرچہ قبضہ نفع حاصل کرنے کی غرض سے ہی ہوا ہے لیکن اس مستعیر نے تو اسی لئے قبضہ کیا تھا کہ اس چیز سے نفع حاصل کرے پس معلوم ہوا کہ قبضہ کرنے میں کوئی زیادتی واقع نہیں ہوئی، اور اس مستعیر پر اس چیز کو واپس کرنا جو واجب کیا گیا ہے وہ اس وجہ سے ہے کہ واپس کرنے میں پریشانی بھی ہوتی ہے اور خرچ بھی ہوتا ہے جیسے عاریت پر لی ہوئی چیز یعنی مستعار کا نفقہ اس پر واجب ہوتا ہے) تو جیسے اس نے اسے قبضے میں لیا تھا ویسے ہی اسے واپس بھی کرے مگر یہ اس وجہ سے نہیں ہے کہ قبضہ کو ختم کر دیا جائے۔ اور وہ چیز جو خریدنے کیلئے اپنے قبضے میں لی گئی ہو اس کے ضائع ہونے سے ضمان اس لئے لازم آتا ہے کہ عقد کے شروع کرنے سے بھی عقد کا حکم ہو جاتا ہے یعنی کسی معاملے کی ابتداء میں بھی

اس معاملے کا حکم جاری ہو جاتا ہے جیسا کہ اس سے پہلے اپنی جگہ پر معلوم ہو چکا ہے۔ (ف یعنی جو چیز خریداری کے طور پر قبضہ میں لی گئی ہو اس کو صرف قبضے میں لینے کی وجہ سے ہی وہ چیز ضمان کے قابل نہیں ہو جاتی بلکہ قبضے کے ساتھ خریدنا بھی ہوتا ہے یعنی خریداری کے غرض سے اس پر قبضہ ہوا ہو اسی بناء پر اس چیز کا دام طے ہو جانا بھی ایک شرط ہے پس جب دام طے پا جانے کے بعد قبضہ کیا تو خریداری کا عقد اور اس کا کام شروع کر دیا جس کے معنی خریداری ہی کے ہیں اس لئے اس پر تاوان واجب ہوگا)۔

قال: ولیس للمستعیر الخ: قدوریؒ نے کہا ہے کہ مستعیر کو یہ اختیار نہیں ہے کہ جو چیز اس نے مستعار یعنی عاریۃً لی ہو اسے کرائے پر دے اسی لئے اگر اس نے وہ چیز کرائے پر دے دی اور وہ ضائع ہو گئی تو اس کا ضمان لازم آئے گا۔ لان الاعارۃ الخ: کیونکہ عاریت دینا حکماً اجازت پر دینے سے کم ہے اور قاعدہ ہے کہ کوئی بھی چیز اپنے سے اونچی یا بری چیز کو متضمن نہیں ہوتی اور دوسری دلیل یہ ہے کہ عاریت پر دی ہوئی چیز کو اجارہ پر دینا صحیح مان لیں تو یہ اجارہ بھی لازم ہو جائے گا کیونکہ اجارہ لازم ہی ہوا کرتا ہے کیونکہ یہ اجارہ بھی اسی عاریت پر دینے والے کی طرف سے مسلط اور لازم کرنے سے ہوگا حالانکہ اس کے لازم کرنے میں اس معیر پر زیادہ نقصان لازم کرنا ہوتا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ اجارہ میں وقت کی تعیین ضروری ہوتی ہے اور جب تک اجارۃ کی مدت ختم نہ ہو جائے گی اس وقت تک اس عاریت پر دی ہوئی چیز کو واپس لینے کا دروازہ بند ہو جائے گا اس لئے ہم نے ایسی مستعار چیز کو اجارہ پر دینا باطل کر دیا ہے۔

فان آجرہ الخ یعنی مستعیر کے لئے اس مال کو اجارہ پر دینا اگرچہ درست نہیں تھا پھر بھی اس نے اجارہ پر دے دیا تو اس کی وجہ سے جیسے ہی مال کو اجرت پر لینے والے کو حوالہ کرے گا اس وقت اس مال کا وہ ضامن ہو جائے گا۔ کیونکہ جب عاریت پر دینے میں اس کو اجارہ پر دینے کا اختیار نہیں ہوتا ہے اس کے باوجود اجازت پر دینا غصب کرنا ہوگا یعنی یہ سمجھا جائے گا کہ گویا اس مستعیر نے اس چیز کو غصب کر لیا ہے لہذا ضامن ہو جائے گا، اس کے بعد معیر یعنی عاریت پر دینے والے کو ان دو باتوں کا اختیار ہوگا کہ اگر وہ چاہے تو اس کا ضمان اس اجرت پر لینے والے سے لے کیونکہ اس نے مال کو اس کے اصل مالک کی اجازت کے بغیر اپنے لئے اپنے قبضے میں لیا ہے یا چاہے تو مستعیر سے تاوان لے اگر اس معیر نے اس مستعیر سے تاوان لے لیا تو اب وہ اس اجرت پر لینے والے یعنی مستعیر سے واپس نہیں لے سکتا ہے کیونکہ مستعیر کے تاوان دینے سے یہ بات ظاہر ہو گئی کہ اس نے اپنی خاص ملکیت کی چیز کو کرائے پر دیا تھا لیکن اگر مالک نے اس اجرت پر لینے والے سے تاوان لیا تو وہ اپنے مستعیر یعنی اجارہ پر دینے والے سے واپس لے گا۔ بشرطیکہ اجارہ پر لینے کے وقت اس اجارہ پر لینے والے کو یہ بات معلوم نہ ہو کہ ہر چیز اس کے پاس عاریت پر لی ہوئی ہے تاکہ اس کی طرف سے دھوکہ دہی کا الزام ختم ہو، بخلاف اس کے اگر مستاجر کو یہ معلوم ہو کہ وہ مال اس کے پاس عاریت پر ہے تو وہ واپس نہیں لے سکتا ہے کیونکہ اس صورت میں اس مستعیر نے اجرت پر لینے والے کو دھوکا نہیں دیا،

توضیح:۔ اگر عاریۃً لی ہوئی چیز ضائع ہو جائے، اگر مستعیر شئی مستعار کو اجارہ پر دینا چاہے، اگر اجارہ پر اسے دیدیا، مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال ائمہ، دلائل

قال. وله ان يعيره اذا كان لا يختلف باختلاف المستعمل، وقال الشافعيؒ ليس له ان يعيره لانه اباحة المنافع على ما بيناه من قبل، والمباح له لا يملك الاباحة، وهذا لان المنافع غير قابلة للملك لكونها معدومة، وانما جعلناها موجودة في الاجارة للضرورة وقد اندفعت بالاباحة ههنا، ونحن نقول هو تمليك المنافع على ما ذكرنا فيملك الاعارة كالموصى له بالخدمة، والمنافع اعتبرت قابلة للملك في الاجارة، فتجعل كذلك في الاعارة دفعا للحاجة، وانما لا يجوز فيما يختلف باختلاف المستعمل دفعا لمزيد الضرر عن المعير لانه رضي باستعماله لا باستعمال غيره، قال رضي الله عنه: وهذا اذا صدرت الاعارة مطلقة.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اس مستعیر کو اس بات کی اجازت ہوتی ہے کہ وہ دوسرے شخص کو عاریۃً دے دے لیکن اس شرط کے ساتھ کہ وہ چیز استعمال کرنے والے کے اختلاف سے اس کے استعمال میں فرق نہ آجائے۔ وقال الشافعیؒ الخ امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ مستعیر کو اس بات کی اجازت نہیں ہے کہ دوسرے سے لیا ہوا مال مستعار کسی دوسرے شخص کو عاریت پر دے کیونکہ عاریت کے معنی ہیں کسی چیز کے منافع کو دوسرے کے لئے جائز بنانا جیسا کہ ہم نے پہلے بیان کر دیا ہے اور جس شخص کے لئے کوئی چیز مباح کی ہو اسے یہ حق نہیں ہے کہ اس چیز کو وہ خود دوسروں کے لئے مباح بنادے یہ حکم اس لئے ہے کہ کسی چیز کے منافع فی الفور اور بالفعل ملکیت کے قابل نہیں ہوتے کیونکہ بالفعل وہ منافع نہیں پائے جائے۔ لیکن اجارۃ کے مسئلے میں جو ہم نے منافع کو موجود مانا ہے تو کسی ضرورت کی وجہ سے اور یہ ضرورت عاریت میں مباح کرنے کے ساتھ ہی ختم ہو جاتی ہے۔

ونحن نقول الخ: اور ہم یہ کہتے ہیں کہ عقد عاریت منافع کو مالک بنانے کا نام ہے جیسا کہ ہم نے اس کتاب العاریہ کی شروع بحث میں بیان کر دیا ہے، پس جب وہ شخص منافع کا مالک ہو گیا تو اس کو اختیار ہے کہ اگر چاہے تو وہ بھی وہ چیز دوسرے کو عاریت پر دیدے جیسے: کسی نے اپنے غلام کے بارے میں یہ وصیت کی کہ وہ زید کی خدمت کیا کرے تو اس زید کو اس بات کا بھی اختیار ہوگا کہ وہ یہ غلام کسی اور کو عاریت پر دے اور جیسے اجارۃ کے مسئلہ میں منافع ملکیت کے قابل مانے گئے ہیں اسی طرح عاریت کے مسئلے میں بھی منافع اس قابل مان لئے جائیں کہ وہ دوسرے کی ملکیت میں دینے کے قابل ہوتے ہیں تاکہ ضرورت ختم ہو۔ البتہ مستعیر ایسی صورت میں مانگی ہوئی چیز دوسرے کو عاریت پر نہیں دے سکتا ہے کہ دوسرے کے استعمال کرنے میں اختلاف ہو تاکہ اصل مالک یعنی معیر کو زیادہ نقصان نہ پہنچے اور ضرورت سے زائد نقصان اس سے دور ہو جائے کیونکہ وہ اگرچہ اس مستعیر کے استعمال پر راضی ہوا تھا لیکن اس کے علاوہ کسی دوسرے کے استعمال پر تو راضی نہیں ہوا ہے۔

(ف مثلاً اگر بکر نے عاریت پر لیا ہوا گھوڑا خالد کو عاریۃً دیا تو دیکھا جائے گا کہ اگر خالد کو اچھی طرح سے سواری آتی ہے تو اس کو عاریت پر دینا جائز ہوگا کیونکہ جس طرح بکر نے استعمال کیا ہے خالد بھی اسے اسی طرح استعمال کرے گا اور اگر خالد کو سواری میں مہارت نہ ہو تو پھر اس کو عاریۃً دینا جائز نہ ہوگا کیونکہ اس کی نادانی یا مہارت نہ ہونے کی وجہ سے گھوڑے کو ضرورت سے زائد تکلیف ہوگی حالانکہ اصل مالک زید اس پر راضی نہیں ہوا ہے)۔ قال رضی اللہ عنہ الخ مصنف ھدایہ نے فرمایا ہے کہ یہ حکم اس صورت میں ہے جب کہ عاریت مطلقاً دی گئی ہو۔ (ف یعنی عاریت پر لینے والے کو عاریت کے مال سے ہر قسم کا نفع حاصل کرنے کا اختیار اس صورت میں ہے جب کہ عاریت مطلقاً ہو یعنی کسی وقت کی اور کسی خاص طریقے سے اس سے نفع حاصل کرنے کی قید نہ ہو بلکہ جب تک چاہے اور جس طرح چاہے اس سے نفع حاصل کرے۔

توضیح:۔ کیا مستعیر بھی اپنا مال مستعار دوسرے کو عاریۃً دے سکتا ہے، اور اس کی شرط کیا ہے، مسئلہ کی تفصیل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

وهي على اربعة اوجه احدها ان يكون مطلقة في الوقت والانتفاع فللمستعير فيه ان ينتفع به اى نوع شاء في اى وقت شاء عملا بالاطلاق، والثانى ان تكون مقيدة فيهما فليس له ان يجاوز فيه ما سماه عملاً بالتقييد الا اذا كان خلافا الى مثل ذلك او خير منه والحنطة مثل الحنطة، والثالث ان تكون مقيدة في حق الوقت مطلقة في حق الانتفاع، والرابع عكسه ليس له ان يتعدى ما سماه، فلو استعار دابة ولم يسم شيئا له ان يحمل ويُعير غيره للحمل، لان الحمل لا يتفاوت وله ان يركب ويُركب غيره وان كان الركوب مختلفا، لانه لما اطلق فيه فله ان يُعيّن حتى لو ركب بنفسه ليس له ان يُركب غيره، لانه تعين ركوبه ولو اركب غيره ليس له ان يركبه حتى لو فعله ضمن لانه تعين الاركاب.

ترجمہ:۔ عاریت پر دینے کی چار صورتیں ہیں: اول یہ کہ اس کے لئے وقت کی پابندی نہ ہو اور اس سے نفع اٹھانے میں وہ مطلق ہو یعنی کسی وقت یا کسی قسم کا نفع اٹھانے کی قید نہ ہو تو اس صورت میں اس مستعیر کو اختیار ہو گا کہ اس کو مطلق اجازت ہونے کی وجہ سے اس سے جس قسم کا چاہے نفع اٹھائے اور جس وقت بھی چاہے نفع حاصل کرلے۔ والثانی الخ اور دوسری صورت یہ ہے کہ عاریت میں وقت اور نفع اٹھانے کے طریقے یعنی عاریت پر دینے والے سے جو وقت اور نفع حاصل کرنے کا طریقہ بیان کیا ہے اس کے خلاف کرے تاکہ اس کی قید لگانے پر عمل ہو سکے البتہ اگر مخالفت تو ہو لیکن اسی طرف جس کی اس نے اجازت دے رکھی ہے یا اس سے بھی بہتر ہو تو مخالفت جائز ہے اور گیہوں گیہوں کی مثل ہوتا ہے۔ (ف مثلاً ایک شخص نے کسی سے اس شرط کے ساتھ عاریۃً اس کا گھوڑا لیا کہ میں آج ہی اس پر دس من گیہوں لاد کر تین کوس (کلومیٹر) لیجاؤں گا اور کل ہی اسے خالی کر کے واپس لے آؤں گا تو وہ شخص اس پر سواری نہیں کر سکتا ہے لیکن اس کے لئے اس پر لادنا جائز ہے اور وہ بھی صرف آج ہی کے دن اسی بناء پر اگر بجائے آج کے آئندہ کل لادے گا تو وہ ضامن ہو گا جیسے: کے تین کلومیٹر سے زائد لے جانے میں ضامن ہو گا۔ اور اگر اس نے اپنے گیہوں کے علاوہ اتنے ہی گیہوں دوسرے شخص کے لادے تو بھی جائز ہو گا کیونکہ دونوں گیہوں برابر ہیں۔ اور اگر کا کن یعنی چھوٹا غلہ مثلاً: باجرہ وغیرہ لادے تو چونکہ گیہوں کے مقابلے میں اس میں نقصان کم ہے اس لئے اس کا لادنا بدرجہ اولیٰ بہتر ہو گا۔ اور اگر گیہوں کی بجائے اتنا ہی وزن کا لوہا لادا تو جائز نہیں ہو گا کیونکہ لوہے سے گھوڑے کی پیٹھ زخمی ہو سکتی ہے)۔

والثالث الخ اور تیسری صورت یہ ہے کہ وقت کے اعتبار سے مقید ہو لیکن نفع اٹھانے کے حق میں مطلق ہو۔ (ف مثلاً یوں کہا کہ تم اس گھوڑے سے پانچ دنوں تک نفع حاصل کرو یا یہ کہا کہ ہر طرح کا نفع حاصل کرو تو اس صورت میں اسے پانچ دنوں سے زیادہ رکھنا جائز نہیں ہو گا لیکن اسے سواری لینے اور ہر قسم کی چیزیں لادنے کا فائدہ حاصل کرنا جائز ہو گا اسی بناء پر اگر گھوڑا کسی قسم کی چیز لادنے سے ہلاک ہو جائے تو یہ مستعیر اس گھوڑے کا ضامن نہیں ہو گا البتہ اس شرط کے ساتھ کہ اس کے اوپر اتنا زیادہ لاد دیا ہو کہ اس سے مر جانے ہی کا گمان غالب ہو)۔ والرابع الخ اور چوتھی صورت اس کے برعکس ہے یعنی نفع اٹھانے کے بارے میں مقید ہو اور وقت کے بارے میں مطلق ہو اس صورت میں اس مستعیر کو اس بات کا اختیار نہیں ہو گا کہ معیر نے جو وقت یا قسم بیان کی ہو اس سے تجاوز کرے۔

فلو استعار الخ اب اگر ایک شخص نے ایک شخص سے ایک گھوڑا عاریۃً لیا لیکن (مالک) معیر کے سامنے کسی قسم کے نفع یا وقت کے بارے میں کچھ بیان نہیں کیا تو اس مستعیر کو یہ اختیار ہو گا کہ اس پر خود اپنی چیز لادے یا کسی دوسرے کو لادنے کے لئے عاریۃً دے دے کیونکہ لادنے کا کام ایسا ہے جس میں خود اس کے اپنے اور دوسرے کے درمیان کوئی فرق نہیں پایا جائے گا اسی طرح اس مستعیر کو اختیار ہو گا کہ اس پر خود سوار ہو یا سواری کے لئے کسی کو عاریۃً دے دے۔ اگرچہ سواری کرنے کے بارے میں لوگ مختلف انداز کے ہوتے ہیں۔ لیکن مالک نے چونکہ اسے مطلقاً اجازت دے دی ہے اس لئے عاریت پر لینے والے (مستعیر) کو یہ اختیار ہو گا کہ جس کو چاہے اس کے لئے متعین کردے مگر یہ خود جس کو متعین کردے گا وہ متعین ہو جائے گا اسی لئے اگر خود سوار ہوا تو دوسرے کو سواری کے واسطے نہیں دے سکتا ہے کیونکہ اس کے لئے سواری متعین ہو گئی ہے، اور اگر اس نے کسی دوسرے کو سوار کر دیا تو پھر خود اس پر سوار نہیں ہو سکتا ہے۔ چنانچہ ؟ اگر اس نے ایسا کر لیا تو یہ ضامن ہو جائے گا کیونکہ سوار کرنا ہی متعین ہو گیا ہے۔

توضیح:۔ کوئی چیز عاریت پر دینے کی کتنی صورتیں ہوتی ہیں، ان کی تفصیل اور ان کا حکم، اگر کسی نے کسی سے عاریۃً ایک گھوڑا لیا تو کیا وہ اس گھوڑے کو خود بھی عاریۃً دے سکتا ہے،

تفصیل، حکم، دلائل

قال: وعارية الدراهم والدنانير والمكيل والموزون والمعدود قرض، لان الاعارة تمليك المنافع، ولا يمكن الانتفاع بها الا باستهلاك عينها، فاقتضى تمليك العين ضرورة وذلك بالهبة او القرض والقرض ادناهما، فيثبت او لان من قضية الاعارة الانتفاع ورد العين فاقيم رد المثل مقامه، قالوا: هذا اذا اطلق الاعارة، اما اذا عين الجهة بان استعار الدراهم ليعير بها ميزانا او يزيّن بها دكانا لم تكن قرضا ولا يكون له الا المنفعة المسماة فصار كما اذا استعار آنية يتحمل بها او سيفا محلى يتقلدها.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ روپوں اشرفیوں اور دوسری کیلی وزنی وعددی چیزوں کو عاریۃً دینا بھی قرض ہی ہے کیونکہ عاریۃً دینے کے معنیٰ اُن کے نفع کا ان کو مالک بنانا ہوتا ہے یعنی اصل شئے ملکیت میں نہیں دی جاتی ہے حالانکہ ان اصلی چیزوں سے اُن کو استعمال میں لائے بغیر نفع حاصل کرنا ممکن ہی نہیں ہے یعنی اُن چیزوں کو ردّ و بدل اور اُن کو ضائع کرنے سے ہی ان سے نفع حاصل ہوتا ہے لہذا مجبوراً ایسی عاریت کا تقاضا ہے کہ یوں کہا جائے کہ ان چیزوں کو ان کے مالکوں نے دیتے وقت مستعیر کو اس کا مالک بنادیا ہے اور یہ بات دو طریقوں سے ممکن ہے ایک یہ کہ اسے ہبہ کردیا ہے یعنی بالکل دے دیا ہے دوسرے یہ کہ قرض کے طور پر دیا ہے ان دو طریقوں میں سے آسان اور کم درجہ قرض دینے ہی کا ہے لہذا اس موقع پر دینے سے قرض ہی سمجھا جائے گا اصل یہ ہے کہ اس موقع پر دینا اگر ہبہ کرنا نہ ہو تو کم از کم قرض ہی دینا ہوگا اور اس دلیل سے بھی کہ عاریت پر دینے کا تقاضا تو یہ ہے کہ دی ہوئی اصل شئے یعنی مستعار سے نفع اُٹھا کر وہ چیز اُس کے مالک کو واپس کردی جائے۔ اور چونکہ یہ ممکن نہیں اس لئے اس کی جیسی چیز واپس کرنے کو اصل شئے کے بجائے واپس دے دینا مان لیا ہے۔ (ف اور اسی طریقے کا نام قرض ہے)۔

قالوا ھذا الخ مشائخ نے فرمایا ہے کہ درہم اور دینار وغیرہ جو عاریت پر دی گئی ہو کو قرض ہو جانے کا حکم اُس وقت ہے جب کہ عاریت کی ایک قسم مطلق ہو کیونکہ اگر دینے والے نے دیتے وقت فائدہ حاصل کرنے کا کوئی طریقہ متعین کردیا ہو مثلاً: کہہ دیا ہو کہ تم اپنے ترازو کا وزن دُرست رکھو یا ان چیزوں کو اپنی دکانوں میں رکھ کر اپنی دکانوں کی زینت بڑھا دیا مال کی زیادتی دکھاؤ تو ان چیزوں کا دینا قرضہ نہیں ہوگا اور لینے والے کو اسی طریقے سے ان سے نفع حاصل کرنے کا حق حاصل ہوگا جو طریقہ بنایا گیا ہے۔ تو دوسری صورت ایسی ہوگی جیسے کچھ اچھے اور خوش نما برتن لے کر ان سے دکان کی سجاوٹ کرے یا جڑاؤ تلوار لے کر اُسے کمر سے لٹکائے پھرے۔ (ف۔ حاصل یہ ہوا کہ اگر اُس سے نفع حاصل کرنے کی صورت ایسی بیان کردی ہو جس میں اصل مال کو ختم کرنے کی ضرورت نہ ہو اور اصل چیز باقی رہ جائے تو اس طرح کا رہنا قرض نہیں ہوگا لہذا اسی چیز کو واپس کرنا بھی واجب ہوگا۔

توضیح:۔ روپے' اشرفیاں یا کیلی اور وزنی چیزیں کس طرح عاریت پر دی جائیں، تفصیل مسائل، حکم، دلیل۔

قال: واذا استعار ارضا ليبنى فيها، او ليغرس جاز، وللمعير ان يرجع فيها ويكلفه قلع البناء والغرس، اما الرجوع فلما بينا، واما الجواز فلانها منفعة معلومة تُملك بالاجارة، فكذا بالاعارة، واذا صح الرجوع بقى المستعير شاغلا ارض المعير، فيكلف تفريغها، ثم ان لم يكن وقّت العارية فلا ضمان عليه، لا المستعير مغتر غير مغرور حيث اعتمد اطلاق العقد من غير ان يسبق منه الوعد، وان كان وقّت العارية ورجع قبل الوقت صح رجوعه لما ذكرنا ولكنه يكره لما فيه من خلف الوعد، وضمن المعير ما نقص البناء والغرس بالقلع لانه مغرور من جهته حيث وقّت له، فالظاهر هو الوفاء بالعهد فيرجع عليه دفعا للضرر عن نفسه كذا ذكره القدورى فى

المختصر، وذكر الحاكم الشهيدؒ انه يضمن رب الارض للمستعير قيمة غرسه وبنائه ويكونان له الا ان يشاء المستعير ان يرفعهما، ولا يضمّنه قيمتها فيكون له ذلك لانه ملكه، قالوا اذا كان في القلع ضرر بالارض فالخيار الى رب الارض لانه صاحب الاصل والمستعير صاحب تبع، والترجيح بالاصل، ولو استعارها ليزرعها لم يؤخذ منه حتى يُحصد الزرع وقت او لم يوقت، لان له نهاية معلومة وفي الترك بالاجر مراعاة الحقين بخلاف الغرس، لانه ليس له نهاية معلومة فيقلع دفعا للضرر عن المالك.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کوئی شخص کوئی زمین کسی تعمیر کے لئے یا درخت لگانے کے لئے عاریۃً لے تو بھی جائز ہے لیکن معیر یعنی اصل مالک کو یہ اختیار ہوگا کہ وہ جب بھی چاہے اپنی زمین واپس مانگ لے اور اس مستعیر کو یہ کہہ دے کہ تم اپنی عمارت کھود کر لے جاؤ یا جڑ سے درخت کو اکھیڑ لو۔ اما الرجوع الخ: اس میں زمین کو واپس لینے کا حق اسی بنا پر ہے جو ہم پہلے بیان کر چکے ہیں کہ عاریت کا معاملہ لازمی نہیں ہوتا ہے، اور عاریت کو اس لئے جائز کہا گیا ہے کہ نفع حاصل کرنے کا یہ بھی ایک مشہور طریقہ ہے جو اجارہ کے ذریعہ ہوا کرتا ہے تو اسی طرح سے عاریت کے ذریعہ بھی ملکیت ہوگی، اور جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ مالک کو جس نے عاریت پر مال دے رکھا ہے اُس کو اپنی چیز بعد میں واپس لینا صحیح ہے اب مستعیر کو اُس کی زمین میں اپنی عمارت بنا کر یا اُس میں درخت لگا کر اُس کی زمین کو روکنے اور بسانے والا ہوا، لہذا اسے حکم دیا جائے گا کہ اُس کی چیز خالی کر کے اُس کو واپس کر دے۔

ثمّ ان لم یکن الخ: پھر اگر معیر یعنی مالک نے اس چیز کو عاریت کے طور پر رہنے کے لئے کوئی وقت مقرر نہ کیا ہو تو اس معیر پر اس نقصان کے بدلے تاوان لازم نہیں آئے گا کیونکہ اُس نے مستعیر کو کسی طرح سے بھی دھوکہ نہیں دیا ہے بلکہ اس مستعیر نے خود ہی دھوکا کھایا ہے کہ اس نے مالک معیر سے کوئی وقت لئے بغیر اس پر اعتماد کر لیا ہے، اور اگر معیر نے عاریۃً دیتے وقت کوئی وقت بیان کر دیا ہو تو اُس وقت سے پہلے بھی واپس لے لینا صحیح ہوگا کیونکہ مالک کو ہر وقت اس بات کا اختیار ہے کہ وہ جب چاہے اپنی چیز واپس لے لے۔ لیکن اس طرح اچانک لے لینا مکروہ ہے کیونکہ اس میں وعدہ خلافی لازم آتی ہے اور عمارت کو گرانے سے اور درختوں کا اکھیڑ لینے سے جو کچھ نقصان مستعیر کو ہوا اُس کے نقصان میں تاوان لازم آئے گا کیونکہ اس نے دیتے ہوئے وقت بیان کر کے لینے والے کو دھوکا دیا۔ کیونکہ بظاہر اس کو اپنا وعدہ پورا کرنا چاہئے تھا لہذا یہ مستعیر اپنے نقصان کا تاوان لے گا تا کہ اُس کے نقصان کی تلافی ہو اور تکلیف دور ہو۔ قدوریؒ نے اپنی کتاب مختصر قدوری میں ایسا ہی بیان کیا ہے۔

وذکر الحاکم الخ اور حاکم شہیدؒ نے ذکر کیا ہے کہ زمین کا مالک مستعیر کو زمین میں لگائے ہوئے درخت اور بنائی ہوئی عمارت کی قیمت تاوان کے طور پر ادا کر دے اور یہ چیزیں یعنی مکان اور عمارت زمین کے مالک کی ہو جائیں گی اور اگر وہ مستعیر یہ چاہے کہ زمین کے مالک سے تاوان وصول نہ کرے بلکہ اُس عمارت اور درخت کو زمین سے کھود کر لے جائے تب بھی اُسے اختیار ہوگا کیونکہ ان چیزوں کا وہی مالک ہے۔ قالوا: اذا کان الخ: مشائخؒ نے فرمایا ہے کہ اگر عمارت کھودنے یا درخت اُکھیڑنے میں زمین کا نقصان ہو تو زمین کے مالک کو اختیار ہوگا کہ اُس چیز کی قیمت دے کر خود ہی اس عمارت اور درخت کا مالک بن جائے کیونکہ اصل مالک یہی ہے اور عاریت پر لینے والا تاوان کا وقتی مالک ہے یعنی درخت اور عمارت کا مالک ہوا ہے حالانکہ ترجیح اصل یعنی زمین کے ذریعے دی جاتی ہے۔

ولو استعارها الخ: اور اگر زمین کو اس غرض سے عاریت پر لیا ہو کہ اس میں کھیتی کرے تو زمین کا مالک اپنی زمین کو واپس

کربھا کربَ الارضَ کرابًا۔ زمین میں ہل چلانا، اس کی مٹی کو الٹ پلٹ کرنا۔ یُثنّیھا:۔ تثنیہ۔ دوبارہ ہل چلانا۔ یا مٹی کو الٹ پلٹ کرنا۔ یُسرّقِنُھا:۔ السرقنۃ۔ سرقن زمین میں سرقین یعنی گوبر یا کھاد ڈالنا۔

نہیں لے سکتا ہے یہاں تک کہ اس کی کھیتی کاٹ لی جائے اگر چہ اس کے لئے وقت مقرر کیا ہو یا نہ کیا ہو کیونکہ کھیتی کے کاٹے جانے کا وقت لوگوں کو معلوم ہوتا ہے۔اس صورت میں معیر اور مستعیر یعنی فریقین کے حق میں بہتر یہ ہے کہ اس وقت اتنی مدت کے لئے ایسی زمین کا عموماً جو کرایہ ہو سکتا ہو وہ مستعیر اپنے معیر کو دے دے ایسا کرنے سے مستعیر کی کھیتی ضائع ہونے سے بچے گی اور معیر کو بھی اپنی زمین سے کچھ فائدہ حاصل ہو جائے گا،اور اگر بجائے کھیتی کے درخت لگائے گئے ہوں تو اس وقت حکم اس کے مخالف ہوگا کیونکہ درختوں کی عمروں کی انتہا نہیں ہے اس لئے ان کو اکھیڑنے کا حکم دیا جائے گا۔ تاکہ زمین کے مالک کو نقصان نہ ہو۔

توضیح:۔اگر کسی شخص نے کسی سے زمین کا ایک ٹکڑا درخت لگانے یا کھیتی کرنے یا اس میں تعمیر کے لئے عاریت پر لیا اور اس میں درخت لگایا یا کھیتی کر لی یا عمارت بنا ڈالی تو کیا اس زمین کا مالک اسے اپنی ضرورت پر فی الفور واپس لے سکتا ہے، مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال ائمہ، دلائل۔

واجرة رد العارية على المستعير، لان الرد واجب عليه لما انه قبضه لمنفعة نفسه، والاجرة مؤنة الرد، فتكون عليه، واجرة رد العين المستاجرة على المواجر، لان الواجب على المستاجر التمكين والتخلية دون الرد، فان منفعة قبضه سالمة للمواجر معنى، فلا يكون عليه مؤنة رده، واجرة رد العين للمغصوبة على الغاصب، لان الواجب عليه الرد والاعادة الى يد المالك دفعا للضرر عنه فيكون مؤنته عليه.قال: واذا استعار دابة فردها الى اصطبل مالكها فهلكت لم يضمن، وهذا استحسان، وفي القياس يضمن لانه ما ردها الى مالكها بل ضيّعها، وجه الاستحسان انه اتى بالتسليم المتعارف لأن رد العوارى الى دار المالك متعاد كآلة البيت تُعار ثم ترد الى الدار، ولو ردها الى المالك فالمالك يردها الى المربط، فصح رده وان استعار عبدا فرده الى دار المالك ولم يسلمه اليه لم يضمن لما بينا ولو رد المغصوب او الوديعة الى دار المالك ولم يسلم اليه ضمن، لان الواجب على الغاصب فسخ فعله وذلك بالرد الى المالك دون غيره والوديعة لا يرضى المالك بردها الى الدار ولا الى يد من في العيال لانه لو ارتضاه لما اودعها اياه بخلاف العوارى لان فيها عرفا حتى لو كانت العارية عقد جوهر لم يردها الا الى المعير لعدم ما ذكرنا من العرف فيه.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ مال عاریت کو اس کے مالک کے پاس واپس کرنے کی اجرت عاریت پر لینے والے کے ذمے ہوگی کیونکہ مال کو مالک کے حوالے کرنا اسی مستعیر کی ذمہ داری ہے کیونکہ اس نے اس مال پر ذاتی نفع حاصل کرنے کے لئے اپنا قبضہ کیا تھا اور واپسی کے خرچ کا نام اجرت ہے لہذا یہ اسی مستعیر پر لازم ہے اور جو چیز کرائے پر لی گئی ہو اس کی واپسی کا خرچ موجر یعنی اس چیز کے مالک کے ذمہ ہوتی ہے اس لئے کہ مستجیر یعنی کرائے دار پر صرف اتنا لازم ہوتا ہے کہ اسے خالی کر کے مالک کے قبضہ میں دے دے اور اس سے علیحدہ ہو جائے اور اس کی جگہ تک مال کو پہنچانا مستجیر پر لازم نہیں ہوتا ہے کیونکہ اس مستجیر کے قبضے میں مال کے جانے کا نفع حقیقت میں موجر یعنی چیز کے مالک کو ہوتا ہے کیونکہ مستجیر کے قبضہ کرنے کے وقت سے ہی اس موجر کا کرایہ اس پر لازم آجاتا ہے اسی لئے اس کا کرایہ موجر کے ذمہ نہیں ہوتا ہے،اور غصب کی ہوئی چیز کی واپسی کا خرچ غاصب کے ذمہ ہوتا ہے کیونکہ غاصب پر اس مال کو واپس کر دینا واجب ہوتا ہے تاکہ مالک کو کوئی تکلیف اور نقصان نہ ہو لہذا اس کی واپسی کا خرچ غاصب کے ذمہ ہوگا۔

قال: واذا استعار الخ:اور اگر کسی نے ایک گھوڑا عاریت پر لیا پھر اسے اس کے مالک کے اصطبل میں پہنچا دیا اور وہاں وہ ہلاک ہو گیا تو اب یہ ضامن نہ ہوگا لیکن یہ حکم استحساناً ہے اور قیاس کا تقاضا یہ تھا کہ وہ ضامن بن جائے کیونکہ اس نے مالک کو گھوڑا

واپس ابھی تک نہیں کیا بلکہ اسے ضائع اور ہلاک کر دیا۔ (ل) یہاں استحسان کی وجہ یہ ہے کہ اس نے عام دستور کے مطابق حوالہ کیا ہے کیونکہ عاریت کی چیزوں کو مالک کے مکان میں دینا ہی دستور ہے جیسا کہ گھریلو استعمال کی چیزیں عاریت پر لے کر ضرورت پوری ہو جانے کے بعد مالک کے گھر پہنچا دی جاتی ہیں۔ اور اگر اس نے اس گھوڑے کو مالک تک پہنچایا پھر مالک اس کو مربط یعنی اصطبل میں پہنچا دیگا تو مستعیر کا واپس دینا صحیح ہوا۔ اگر مستعیر نے گھوڑا مالک کے گھر پہنچا دیا اور مالک کے حوالے نہیں کیا تو بھی اوپر بیان کی ہوئی دلیل کے مطابق وہ ضامن نہ ہوا۔

ولو رد المغصوب الخ اور اگر مغصوب یا ودیعت کو اس کے مالک کے گھر واپس کر دیا لیکن مالک کے حوالے نہیں کیا تو وہ ضامن ہوگا کیونکہ ایسے ضامن پر یہ واجب ہے کہ اپنے کام کو ختم کر دے جس کی صورت یہی ہے کہ مالک کو واپس کر دے۔ ودیعت واپس کرنے میں مالک اس بات پر راضی نہ ہوگا کہ مال گھر تک پہنچا دیا جائے یا کسی ایسے شخص کے پاس پہنچا دیا جائے جس کا اس کے گھر والوں میں شمار ہو کیونکہ اگر مالک ایسا کرنے پر یعنی اپنے گھر کے کسی فرد کے حوالے کرنے پر راضی ہوتا تو امانت لینے والے کے پاس امانت نہ رکھتا بخلاف عاریت کی چیزوں کے کہ ایسی چیزوں میں یہ دستور جاری ہے اسی لئے اگر عاریت میں جواہرات کی کوئی لڑی ہو تو اس کو مالک کے سوا کہیں اور واپس کرنا صحیح نہیں ہے۔

توضیح:۔ عاریت یا کرایہ کے مال کو اس کے مالک تک پہنچانے کے خرچ کا کون ذمہ دار ہوگا؟ اگر عاریت پر لئے ہوئے گھوڑے کو یا غصب یا دوست کے مال کو مالک کے ہاتھ میں نہ دے کر براہ راست اس کے گھر پہنچا دیا؟ اور وہ وہاں ضائع ہو گیا تو تاوان لازم آئے گا یا نہیں؟ تفصیل مسائل، حکم، دلائل۔

قال: ومن استعار دابة فردها مع عبده او اجيره لم يضمن، والمراد بالاجير ان يكون مسانهة او مشاهرة لانها امانة فله ان يحفظها بيد مَن في عياله كما في الوديعة بخلاف الاجير مياومةً لانه ليس في عياله، وكذا اذا ردها مع عبد رب الدابة او اجيره، لان المالك يرضى به الا ترى انه لو رده اليه فهو يرده الى عبده، وقيل هذا في العبد الذي يقوم على الدواب، وقيل فيه وفي غيره، وهو الاصح لانه ان كان لا يدفع اليه دائما يدفع اليه احيانا، وان كان ردها مع اجنبي ضمن، ودلت المسالة على ان المستعير لا يملك الايداع قصدا كما قاله بعض المشائخ وقال بعضهم يملكه لانه دون الاعارة، واوّلوا هذه المسألة بانتهاء الاعارة لانقضاء المدة.

ترجمہ:۔ امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر ایک شخص نے کسی سے ایک گھوڑا عاریۃً لیا اور اس کے اپنے غلام یا ملازم کے ذریعے واپس کر دیا تو وہ ضامن نہ ہوگا یہاں پر اس نوکر سے مراد وہ شخص ہے جس کی مزدوری مہینے کے یا سال کے حساب سے ہو اس کی دلیل یہ ہے کہ یہ گھوڑا اس کے پاس امانت ہے اس لئے اس مستعیر کو اس بات کا اختیار ہوگا کہ اس کی حفاظت ایسے شخص کے ذریعے کرے جو اس کے گھر کے افراد میں شامل ہو۔ جیسے ودیعت کے مسئلے میں ہوتا ہے برخلاف ایسے مزدور کے جو روزانہ کی مزدوری میں ہو کیونکہ ایسا شخص گھر کے افراد میں شامل نہیں ہوتا ہے۔ **وکذا اذا ردها الخ:** اسی طرح اگر گھوڑے کو خود اس کے مالک کے غلام یا نوکر کے ذریعے واپس کیا تو بھی ضامن نہ ہوگا کیونکہ اس کا مالک اس بات سے راضی رہتا ہے۔ کیا یہ نہیں دیکھتے کہ اگر اس مستعیر نے یہ گھوڑا اس کے مالک کو واپس کیا تو اس کا مالک خود ہی اپنے اس غلام کو دے دے گا۔ اور بعض مشائخ نے فرمایا ہے کہ یہ حکم اس غلام کے بارے میں ہے جو گھوڑوں کی دیکھ بھال کرتا ہو لیکن دوسرے مشائخ نے فرمایا ہے کہ یہ حکم تمام غلاموں کے لئے عام ہے خواہ وہ صرف گھوڑے کی دیکھ بھال کرتا ہو یا نہیں۔ یہ قول اصح ہے کیونکہ اگرچہ مالک ایسے غلام کو ہمیشہ نہیں دیتا ہے جو اس کی دیکھ بھال نہیں کرتا ہو مگر کبھی کبھی تو دے دیتا ہے۔

وان کان ردها الخ: اور اگر مستعیر نے یہ گھوڑا کسی اجنبی کے ذریعے واپس کیا تو ضامن ہوگا۔ یہ مسئلہ اس بات پر دلیل ہے۔

کہ مستعیر کو یہ اختیار نہیں ہے کہ وہ قصداً دوسرے کے پاس امانت رکھے جیسا: کہ بعض مشائخ نے فرمایا ہے۔ لیکن دوسروں کے نزدیک اُسے یہ اختیار ہوتا ہے کہ وہ قصداً بھی دوسرے کے پاس امانت رکھ سکتا ہے کیونکہ حکماً عاریت دینے سے ودیعت کا مرتبہ کم ہے یعنی جب ایک شخص کو عاریت پر دینے کا اختیار ہے تو ودیعت دینے کا بھی اختیار ہوگا، (اور اسی پر فتویٰ بھی ہے۔ع۔) اس مسئلہ کی تاویل ان مشائخ کے نزدیک یہ ہے کہ ایسی صورت میں کہ اس میں عاریت دینے کا ایک وقت مقرر تھا اس لئے اس وقت کے ختم ہو جانے کی وجہ سے عاریت کا وقت ختم ہو چکا تھا۔ (ف۔ پورے کلام کا حاصل یہ ہے کہ اس مسئلے میں جب اجنبی کے ذریعہ واپس کرنے میں مستعیر کو ضامن بتایا گیا تو کچھ مشائخ نے یہ مسئلہ اخذ کیا کہ مستعیر کو یہ اختیار نہیں ہوتا کہ وہ قصداً اپنے پاس کسی کی امانت رکھی ہوئی چیز دوسرے شخص کی امانت میں دے دے۔

یعنی مستعیر مالی امانت کو دوسرے کے پاس عاریۃً دے سکتا ہے اسے ضمنی امانت کہا جاتا ہے لیکن قصداً امانت دینا ممنوع ہے۔ کیونکہ موجودہ مسئلے میں اس مستعیر نے مالی امانت اجنبی کو اس لئے اماناً دی ہے تاکہ وہ اس کے اصل مالک تک پہنچادے۔ پھر تلف ہوجانے پر اس مستعیر کو ذمہ دار ٹھہرادیا تو اس سے معلوم ہوا کہ اس کے ذریعے ودیعت دینا جائز نہیں تھا۔ اور دوسرے مشائخ نے فرمایا ہے کہ یہ حکم اس لئے ہوگا کہ جب عاریت کا وقت ختم ہو گیا تو اب اس مستعیر کو عاریت دینا یا ودیعت دینا کچھ بھی جائز نہیں رہا اسی لئے وہ ضامن ہوگا اگرچہ ودیعت دینا ہر طرح اس کے اختیار میں ہے کیونکہ جب وہ عاریت دے سکتا ہے حالانکہ عاریت امانت ہے ساتھ ہی اس سے نفع اٹھانے کی بھی اجازت ہے لہذا یہ جائز ہوا تو صرف امانت دینا بدرجہ اولیٰ جائز ہوگا کیونکہ یہ عاریت سے کم مرتبہ ہے۔ فافہم۔م)۔

توضیح:۔ کیا ایک شخص اپنے پاس امانت کے گھوڑے کو اپنے غلام یا ملازم یا خود مالک کے غلام یا نوکر یا کسی اجنبی کے ہاتھ مالک کے پاس واپس کرنے سے ضامن ہوتا ہے؟ تفصیل مسائل، حکم، دلائل

قال: ومن اعار ارضا بيضاء للزراعة يكتب انك اطعمتنى عند ابى حنيفةؒ وقالا يكتب انك اعرتنى، لان لفظة الاعارة موضوعة له والكتابة بالموضوع اولى كما فى اعارة الدار، وله ان لفظة الاطعام ادل على المراد، لانها تختص بالزراعة والاعارة ينتظمها وغيرها كالبناء ونحوه، فكانت الكتابة بها اولى بخلاف الدار لانها لا تُعار الا للسكنى، والله اعلم بالصواب.

ترجمہ:۔ اور یہ فرمایا ہے کہ اگر کسی شخص نے خالی زمین دوسرے کو کھیتی کرنے کے لئے دی تو مستعیر عاریت نامے میں عبارت اس طرح لکھے (کہ **انك اطعمتنى**) یعنی تو نے مجھے زمین کھانے کے لئے دی ہے۔ یہ امام ابو حنیفہؒ کا قول ہے۔ اور صاحبینؒ نے یوں فرمایا ہے کہ وہ اس طرح لکھے کہ تو نے مجھے یہ زمین عاریۃً دی ہے۔ (ف۔ یعنی اگر کوئی شخص دوسرے سے کوئی زمین عاریۃً لے تو اس کو چاہیئے کہ اس کی دستاویز لکھتے وقت اس طرح لکھے (**انك اطعمتنى**) یہ قول امام ابو حنیفہؒ کا ہے اور صاحبینؒ کے نزدیک وہ شخص ایسا مجازی لفظ نہ لکھے بلکہ صراحۃً عاریت کا لفظ لکھے) **لان لفظة الخ**: کیونکہ لفظ اعار اسی معنی کے لئے موضوع ہے اور لفظ موضوع کے ساتھ تحریر کرنا بہتر ہے جیسا: کہ کوئی مکان یا جگہ عاریتاً دینے میں ہوتا ہے۔ (ف۔ یعنی ایسی صورت میں تمام علماء کے نزدیک بالاتفاق یہی عبارت لکھی جاتی ہے کہ تم نے مجھے یہ مکان عاریۃً دیا ہے اور یہ جملہ نہیں لکھتے کہ تم نے مجھے بسایا ہے یا سکونت دی ہے۔ اسی طرح زمین کی عاریت میں بھی صراحۃً لکھنا چاہیئے)۔

وله ان لفظة الخ امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ لفظ اطعام اس مطلب پر زیادہ صراحت کے ساتھ دلالت کرتا ہے کیونکہ یہ کھیتی کے ساتھ مخصوص ہے اس لئے کہ طعام یعنی کھانا دینے کے یہی معنی ہیں کہ اس میں کھیتی کر کے غلہ حاصل کرے تو گویا اس

نے یہ غلہ اسے دے دیا ہے۔ اور عاریت اور نیاز اور ودیعت سب کچھ شامل ہے جیسے: کہ لفظ عمارت بنانا وغیرہ پس جو لفظ کہ زراعت کے ساتھ مخصوص ہے اسی کا لکھنا بہتر ہوگا، بخلاف مکان والی صورت کے اس میں عاریت لکھنا کافی ہے، کیونکہ مکان تو رہائش کے علاوہ کسی دوسرے کام کے لئے عاریۃً نہیں دیا جاتا ہے۔ واللہ اعلم بالصواب الخ (ف۔اسی طرح اگر وہ مستعیر یوں لکھے کہ تم نے مجھے یہ زمین زراعت کے لئے دی ہے بالاتفاق جائز ہوگا کیونکہ اس صورت میں زراعت کے لئے عاریت کی خصوصیات ظاہر ہو گئیں۔ اور عمارت بنانا یا درخت لگانے وغیرہ کا شبہ ختم ہو گیا)۔

توضیح:۔ اگر کوئی شخص اپنی خالی زمین کسی کو کھیتی کے لئے دے تو مستعیر اپنی دستاویز کن الفاظ سے لکھے، تفصیل مسائل، حکم، اقوال ائمہ، دلائل

﴿کتاب الھبة﴾

الھبة عقد مشروع لقوله عليه السلام: (تهادوا تحابّوا)، وعلى ذلك انعقد الاجماع، وتصح بالايجاب والقبول والقبض، اما الايجاب والقبول فلانه عقد والعقد ينعقد بالايجاب والقبول، والقبض لابد منه لثبوت الملك وقال مالكؒ يثبت الملك فيه قبل القبض اعتباراً بالبيع، وعلى هذا الخلاف الصدقة، ولنا قوله عليه السلام: (لا يجوز الھبة الا مقبوضة)، والمراد نفي الملك لان الجواز بدونه ثابت، ولانه عقد تبرع وفي اثبات الملك قبل القبض الزام المتبرع شيئا لم يتبرع به وهو التسليم، فلا يصح بخلاف الوصية، لان اوان ثبوت الملك فيها بعد الموت ولا الزام على المتبرع لعدم اهلية اللزوم وحق الوارث متاخر عن الوصية فلم يملكها.

ترجمہ:۔ کتاب ہبہ کے بیان میں۔

ہبہ ایک ایسا عقد ہے جو جائز اور مشروع ہے کیونکہ رسول اللہؐ نے فرمایا ہے کہ تم آپس میں ہدیہ لیا دیا کرو اس کی روایت بخاریؒ نے آداب میں اور نسائی اور ابو یعلیؒ نے بھی کی ہے یا اسی پر اجماع ہے۔ اور ہبہ ایجاب و قبول اور قبضہ سے صحیح ہوتا ہے۔ اما الایجاب الخ اس کے لئے ایجاب و قبول ہی سے منعقد ہوتا ہے، اور قبضہ اس لئے ضروری ہے کہ اس سے ملکیت کا ثبوت ہوتا ہے یعنی عقد تو قبضہ کے بغیر بھی ہو جائے گا لیکن جس کو وہ چیز دی جائے گی یعنی موہوب لہ اس کو ملکیت اسی وقت حاصل ہوگی جب کہ اس پر قبضہ ہو جائے۔ اور امام مالکؒ نے فرمایا ہے کہ قبضے سے پہلے بھی ملکیت ثابت ہو جاتی ہے، جیسے بیع میں مشتری کو قبضہ سے پہلے ہی بیع کی ملکیت حاصل ہو جاتی ہے۔

وعلیٰ هذا الخ: یہی اختلاف صدقے کے معاملہ میں بھی ہے۔ (ف۔ یعنی ہمارے نزدیک صدقہ پر قبضہ سے پہلے فقیر کی ملکیت ثابت نہیں ہوتی ہے لیکن امام مالکؒ کے نزدیک ملکیت ثابت ہو جاتی ہے۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ رسول اللہؐ نے فرمایا کہ ہبہ جائز نہیں ہے مگر اس صورت میں جب کہ اس پر قبضہ ہو گیا ہو اس حدیث سے مراد یہ ہے کہ ہبہ کی ملکیت ثابت نہیں ہوگی کیونکہ عقد ہبہ کا جائز ہونا قبضہ کے بغیر بھی ثابت ہے۔ (ف لیکن جو حدیث نقل کی گئی ہے وہ نہیں پائی گئی ہے بلکہ عبد الرزاق نے ابراہیم نخعی تابعی کا یہ قول نقل کیا ہے)۔

ولانه عقد الخ: اور اس دلیل سے بھی کہ ہبہ کرنا احسان کا معاملہ ہوتا ہے اور قبضے سے پہلے موہوب کی ملکیت ظاہر کرنے کے لئے احسان کرنے والے کے ذمہ ایسی چیز لازم کرنا ہوتا ہے جس کو اس نے اب تک خود پر لازم نہیں کیا ہے یعنی سپرد کرنا لہذا اس ملکیت کو ثابت کرنا صحیح نہیں۔ (ف۔ یعنی اگر ہم یہ کہیں کہ ہبہ کرنے والے کے ہبہ کرنے سے پہلے چیز جس کو ہبہ کی گئی ہے اس کی ملکیت دی ہوئی چیز میں ثابت ہو گی تو دینے والے پر لازم آئے گا کہ فوراً اس کے حوالے کر دے کیونکہ چیز جس کو دی گئی ہے وہ اسی کی ملکیت ہے حالانکہ دینے والے نے خود پر اس کو دینا اور حوالہ کرنا لازم نہیں کیا ہے اس طرح اس کے لازم کئے

بغیر یہ بات لازم کر دی گئی حالانکہ اس پر کوئی حق واجب نہیں ہے اور یہ بات اسی وجہ سے لازم آئی کہ قبضہ سے پہلے ہی جس کو وہ چیز دی گئی ہے اس کی ملکیت ثابت کر دی لہذا یہ کہنا باطل ہے)۔

بخلاف الوصیته الخ: اور یہ حکم وصیت کے خلاف ہے کیونکہ وصیت میں ملکیت کے ثبوت کا وقت وصیت کرنے والے کی موت کے بعد ہے یعنی جب اس نے وصیت قبول کر لی تو وصیت کرنے والے کے مرتے ہی اس کی وصیت ثابت ہو جائے گی اگرچہ اس کا قبضہ نہ ہوا ہو۔ اور یہاں پر احسان کرنے والی میت پر کوئی چیز لازم نہیں کی گئی ہے کیونکہ اس کے مر جانے سے اس میں یہ صلاحیت ہی نہیں رہی اور ابھی وارث کا حق اس سے متعلق نہیں ہوا کیونکہ وارث کا حق تو وصیت کے بعد ہے اس لئے وارث وصیت کے مال کا مالک نہیں ہوا۔

توضیح:۔ کتاب الھبہ ہبہ کی تعریف۔ ثبوت۔ رکن۔ شرط۔ حکم۔ دلیل۔ اصطلاحی الفاظ۔ واہب ہبہ کرنے والا موہوب لہ وہ شخص جس کو چیز ہبہ کی گئی۔ اس کا رکن ایجاب اور قبول ہے، شرط قبضہ ہے۔

فان قبضه الموهوب له في المجلس بغير امر الواهب جاز استحسانا، وان قبض الافتراق لم يجز الا ان يأذن له الواهب في القبض والقياس ان لا يجوز في الوجهين، وهو قول الشافعيؒ، لان القبض تصرف في ملك الواهب اذ ملكه قبل القبض باق فلا يصح بدون اذنه، ولنا ان القبض بمنزلة القبول في الهبة من حيث انه يتوقف عليه ثبوت حكمه وهو الملك والمقصود منه اثبات الملك فيكون الايجاب منه تسليطا له على القبض بخلاف ما اذا قبض بعد الافتراق لانا انما اثبتنا التسليط فيه الحاقا له بالقبول والقبول يتقيد بالمجلس فكذا ما يلحق به بخلاف ما اذا نهاه عن القبض في المجلس لان الدلالة لا تعمل في مقابلة الصريح.

ترجمہ:۔ پھر اگر موہوب، یعنی جسے ہبہ کیا گیا ہے اس نے ہبہ کی مجلس ہی میں ہبہ کئے ہوئے مال پر از خود یعنی ہبہ کرنے والے کے حکم کے بغیر قبضہ کر لیا تو استحسانا جائز ہوگا وان قبض الخ اور اگر مجلس سے جدا ہونے کے بعد مال جس کو ہبہ کیا گیا تھا (یعنی موهوب له) نے اس مال پر از خود قبضہ کر لیا تو یہ جائز نہیں ہوگا البتہ اگر دینے والا اس کو قبضہ کرنے کی اجازت دے دے تب جائز ہوگا۔ اور قیاس یہ چاہتا ہے کہ مذکورہ دونوں صورتوں میں قبضہ جائز نہ ہو یعنی خواہ مجلس میں اجازت کے بغیر قبضہ کیا ہو یا جدائی کے بعد اجازت کے بغیر قبضہ کیا ہو چنانچہ امام شافعیؒ کا یہی قول ہے، کیونکہ مال پر قبضہ کرنا مال والے یعنی واہب کی ملکیت میں تصرف کرنا ہے کیونکہ قبضے سے پہلے تک اس کی ملکیت باقی ہے لہذا واہب کی اجازت کے بغیر اس شخص کا قبضہ کرنا صحیح نہیں ہوگا۔ (ف۔ لیکن اس میں یہ اعتراض ہے کہ اجازت دو طرح کی ہوتی ہے ایک صراحتہ جو یہاں نہیں پائی گئی دوسری اجازت دلالتہ ہوتی ہے مثلاً دینے والے نے قبضہ کرنے سے نہیں روکا اور یہ بات یہاں پائی گئی اس لئے یہی اجازت جو دلالتہ ہے کافی ہونی چاہیئے)۔

ولنا ان القبض الخ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ جیسے بیع میں قبول کرنا پایا جاتا ہے اسی طرح ہبہ میں بھی قبضہ کرنا پایا جاتا ہے اس اعتبار سے کہ ہبہ کا حکم یعنی ملکیت کا ثابت ہونا قبضہ کرنے پر ہی موقوف ہے حالانکہ واہب کا مقصود بھی ہبہ سے یہی ہے کہ جس کو وہ چیز ہبہ کی گئی ہے اس کی ملکیت کو ثابت کر دے۔ لہذا واہب کی طرف سے ایجاب کرنا گویا اس موہوب کو اس چیز کے قبضے پر مسلط کرنا ہوا۔ بخلاف اس صورت کے مجلس سے جدا ہو جانے کے بعد موہوب لہ نے اس مال پر قبضہ کیا ہو تو یہ جائز نہیں ہوگا کیونکہ ہبہ کرنے میں قبضے کرنے پر مسلط کرنا جو ہم نے ثابت کیا ہے وہ قبضہ کو بیع کے قبول کرنے کے ساتھ ملانے کے طور پہ ہے حالانکہ بیع کو قبول کرنا مجلس ہی تک مقید ہے تو جو چیز اُس قبول کے ساتھ لگائی گئی ہے یعنی ہبہ پر قبضہ کرنا وہ بھی اپنی مجلس تک

ہی مقید ہے یعنی جس طرح بیع کی مجلس میں قبول کر لینے سے ملکیت ثابت ہو جاتی ہے اسی طرح ہبہ میں بھی قبضہ سے ملکیت ثابت ہو جاتی ہے۔ لیکن قبول کرنے کا اختیار چونکہ صرف مجلس ہی تک ہوتا ہے اس لئے ہبہ پر قبضہ کا اختیار بھی ہبہ کی مجلس تک ہی ہوگا اور اس سے جدائی کے بعد نہ ہوگا۔

لیکن اس قبضے کو قبولیت کے ساتھ ملانا دلالۃً ہے، یعنی واہب کے عمل سے یہ دلیل نکلتی ہے کہ اس نے قبضے کی اجازت دے دی ہے اس کے برخلاف اگر واہب نے ہبہ کی مجلس ہی میں جسے ہبہ کیا گیا ہے یعنی موہوب لہ کو قبضے سے صراحۃً منع کر دیا ہو اس کے باوجود وہ قبضہ کر لے تو قبضہ جائز نہیں ہوگا کیونکہ صراحت کے مقابلے میں دلالت کام نہیں کرتی۔ (ف معلوم ہونا چاہئے کہ لفظ غلہ لفظ ہبہ کے معنی میں آتا ہے چنانچہ حضرت نعمان بن بشیرؓ سے روایت ہے کہ میرے والد نے رسول اللہؐ کی خدمت میں حاضر ہو کر عرض کیا کہ میں نے اپنے اس بیٹے کو اپنا ایک غلام عطیہ دیا یعنی دیدیا اس بات پر آپ گواہ رہیں۔ تب رسول اللہؐ نے فرمایا کیا تم نے اس کی طرح ہر لڑکے کو عطیہ دیا ہے انہوں نے عرض کیا کہ نہیں تب آپؐ نے فرمایا کہ پھر مجھے ظلم پر گواہ مت بناؤ، اور بعض روایات میں ہے کہ آپؐ نے فرمایا کہ تم اسے واپس لے لو، اس کی روایت صحاح ستہ نے کی ہے)۔

توضیح:۔ اگر موہوب لہ نے واہب کے حکم کے بغیر ہی مال ہبہ پر مجلس ہبہ کے اندر یا مجلس کے ختم ہونے کے بعد قبضہ کر لیا، تفصیل مسائل، حکم، اقوال ائمہ کرام، دلائل

قال: وينعقد الهبة بقوله وهبتُ ونحلتُ واعطيت لان الاول صريح فيه والثانى مستعمل فيه قال عليه السلام: اكل أولادك نحلت مثل هذا وكذا الثالث يقال اعطاك الله ووهبك الله بمعنى واحد، وكذا ينعقد بقوله اطعمتك هذا الطعام وجعلت هذا الثوب لك واعمرتك هذا الشيء وحملتك على هذه الدابة اذا نوى بالحمل الهبة، اما الاول فلان الاطعام اذا اضيف الى ما يطعم عينه يراد به تمليك العين بخلاف ما اذا قال اطعمتك هذه الارض حيث يكون عارية لان عينها لا يطعم فيكون المراد اكل غلتها، واما الثانى فلان حرف اللام للتمليك واما الثالث فلقوله عليه السلام: (فمن اعمر عمرىٰ فهى للمُعْمَر له ولورثته من بعده)، وكذا اذا قال جعلت هذه الدار لك عمرىٰ لما قلنا، واما الرابع فلان الحمل هو الاركاب حقيقة فيكون عارية لكنه يحتمل الهبة يقال حمل الامير فلانا على فرس ويراد به التمليك فيحمل عليه عند نيته.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ جن الفاظ سے ہبہ منعقد ہوتا ہے وہ یہ ہیں، میں نے تجھے ہبہ کیا۔ میں نے تجھے نحلہ دیا۔ میں نے تجھے عطا کیا، کیونکہ پہلا لفظ ہبہ کے معنی میں صراحتاً ہے اور دوسرا لفظ اس معنی میں مجازاً مستعمل ہے چنانچہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ کیا اسی کی طرح دوسرے بچوں کو بھی نحلہ دیا ہے یعنی ہبہ کیا ہے۔ اسی طرح تیسرا لفظ بھی اسی معنی میں مستعمل ہے اس لئے **اعطاك الله ما وهبكه الله** دونوں الفاظ ایک معنی میں بولے جاتے ہیں۔ (ف مثلاً کسی کے بچہ ہونے پر اس کے دوست احباب کہتے ہیں کہ اللہ نے تجھے بچہ ہبہ کیا ہے۔ اور اسی معنی میں یہ بھی کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے تجھے اولاد عطا کی ہے اس سے معلوم ہوا کہ لفظ عطا اور ہبہ دونوں ہی ایک معنی میں بولے جاتے ہیں)۔

وكذا انعقد بقوله الخ: اسی طرح ان الفاظ سے بھی ہبہ منعقد ہو جاتا ہے اگر یوں کہا کہ میں نے تجھے یہ طعام کھلایا یا میں نے کپڑا تمہارے نام کر دیا یا عربی میں یوں کہا کہ **اعمرتك هذا الشى** یعنی میں نے تم کو یہ چیز تمہاری زندگی بھر کے لئے دی یا یوں کہا کہ میں نے تم کو اس گھوڑے پر بٹھایا یعنی سوار کیا بشرطیکہ لادنے یا سوار کرنے سے مقصود ہبہ کرنا ہو۔

اما الاول الخ: اس جگہ اور یعنی لفظ اطعام سے ہبہ مراد لینا اس لئے جائز ہے کہ اطعام یعنی کھلانے کی جب نسبت ایسی چیز کی طرف کی جارہی ہو جو خود کھائی جاتی ہو جیسے گیہوں وغیرہ تو اس سے مراد یہ ہوتی ہے کہ یہ عین شے (یہی چیز) تمہاری ملکیت میں

دی گئی۔ اس کے برخلاف اگر کسی نے کہا کہ میں نے تم کو یہ زمین اطعام کی تو اس سے مراد عاریت ہوگی کیونکہ عین زمین نہیں کھائی جاتی ہے تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ زمین سے جو کچھ حاصل ہو وہ میں نے تم کو کھلایا۔ (ف یعنی میں نے تم کو یہ زمین اس لئے دی کہ تم اس میں سے زراعت کر کے غلہ حاصل کرو جو تمہارے کھانے میں آئے اس کے یہ معنی نہیں ہیں کہ تم اس زمین کا لگان حاصل کرو کیونکہ مستعیر کو کرائے پر دینے کا اختیار نہیں ہے لہٰذا اس جملے سے صرف اتنا اختیار دیا گیا کہ اس میں خود کھیتی کر کے غلہ حاصل کرو۔ الحاصل جب یوں کہا کہ میں نے تم کو یہ زمین کھانے کے لئے دی تو زمین ایسی چیز نہیں ہے کہ خود کھائی جائے لہٰذا اس جگہ اطعام کے معنی عاریت کے ہیں اور اگر ایسی چیز کی طرف اطعام کی نسبت کی جو خود کھائی جاتی ہو جیسے یوں کہا کہ میں نے تمہیں یہ غلہ یا خرمہ یا روٹی وغیرہ اطعام یعنی کھانے کو دی یا کھلائی تو ظاہر ہے کہ کھانے سے یہ چیزیں خود ختم ہو جائیں گی لہٰذا اسے عاریت نہیں کہا جاسکتا ہے بلکہ اصل شے کو مالک بنانا ہے اور اسی کا نام ہبہ ہے۔

واما الثانی الخ اور اب دوسرا لفظ تو وہ اس لئے ہبہ ہے کہ اس میں حرف لام موجود ہے تو تملیک یعنی مالک بنانے کے لئے آتا ہے۔ (ف۔ یعنی جب عربی میں یوں کہا کہ **ھٰذَا الثوب لَکَ** اس سے ہبہ اس لئے مراد لیا جاتا ہے کہ اس میں لفظ لک میں جو لام ہے اس کے معنی تمہارے لئے یعنی تمہاری ملکیت میں ہیں اس لئے کپڑے کو اس کی ملکیت میں دینا ہی ہبہ ہے۔ **اما الثالث الخ** اور تیسرا لفظ یعنی میں نے تم کو یہ چیز عمریٰ دی ہے تو اس کو ہبہ کہنے کی یہ وجہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ جس شخص نے دوسرے کو کوئی چیز عمریٰ دی تو یہ عمریٰ اُس شخص کی زندگی بھر کے لئے ہے اور اُس کے بعد اُس کے وارثوں کے لئے ہے۔ (ف۔ اس کی روایت بخاری کے علاوہ مسلم اور سنن اربع نے کی ہے۔ اس حدیث میں بھی جب یہ عمریٰ اُس کے لئے ہونے کا فیصلہ دے دیا تو یہ لفظ بھی دوسرے لفظ کے معنی میں ہوا۔ یعنی اُس کی ملکیت میں ہے۔ اب جب اُس نے یہ کہا کہ میں نے یہ چیز تم کو عمریٰ دی تو اس کے معنی یہ ہوئے کہ یہ اُس کی مِلکیت ہوگئی اسی کو ہبہ کرنا کہا جاتا ہے۔

لو کذا اذا الخ: اسی طرح اگر یوں کہا کہ میں نے یہ گھر تمہارے لئے عمریٰ کر دیا تو بھی اوپر بیان کی ہوئی دلیل کی وجہ سے یہ ہبہ ہے۔ (ف۔ یعنی تمہارے لئے (یا عربی میں (لکَ) لام تملیک کے لئے ہے بلکہ عمریٰ خود ہی ہمیشہ کی ملکیت کے لئے ہے جیسا کہ حدیث سے ثابت ہوا)۔ **واما الرابعُ الخ**: اور اب چوتھا لفظ یعنی گھوڑے پر بٹھانا تو اس کے لغوی معنی سوار کرنے کے ہیں لہٰذا یہ عاریت ہوگا ساتھ ہی اس میں ہبہ کا بھی احتمال ہے چنانچہ محاورے میں بولتے ہیں کہ سردار نے فلاں شخص کو گھوڑے میں بٹھایا اس سے مقصد یہ ہوتا ہے کہ سردار نے اُس کو اُس گھوڑے کا مالک بنادیا تب اگر اس کے کہتے وقت ہبہ کی نیت ہو تو ہبہ کے معنی پر ہی اس کو محمول کیا جائے گا۔

توضیح:۔ ہبہ کن کن الفاظ سے منعقد ہوتا ہے، اور کیوں، مع مثال

ولو قال کسوتک ھذا الثوب یکون ھبة لانه یراد به التملیک قال اللّٰه تعالیٰ او کسوتھم ویقال کسی الامیر فلانا ثوبا ای ملّکه منه، ولو قال منحتُك ھذه الجاریة کانت عاریة لما روینا من قبل ولو قال داری لك ھبة سکنی او سکنی ھبة فھی عاریة لان العاریة محکمة فی تملیك المنفعة والھبة تحتملھا وتحتمل تملیك العین فیحمل المحتمل علی المحکم، وکذا اذا قال عُمرٰی سکنی اونحلی سکنی اوسکنی صدقة اوصدقة عاریة اوعاریة ھبة لما قدمناه ولو قال ھبة تسکنھا فھی ھبة لان قوله تسکنھا مشورة ولیس بتفسیر له وھو تنبیه علی المقصود بخلاف قوله ھبة سکنیٰ لانه تفسیر له.

ترجمہ:۔ اور اگر یوں کہا کہ میں نے تم کو یہ کپڑا پہنایا ہے تو یہ بھی ہبہ ہے کیونکہ اس سے مالک ہونا مراد لیا جاتا ہے جیسا کہ خود اللہ تبارک وتعالیٰ نے قسم کے کفارے کے بارے میں فرمایا ہے او کسوتھم یا دس فقیروں کا لباس اسی طرح محاورے میں بولا

جاتا ہے کہ سردار نے فلاں شخص کو خلعت پہنایا یعنی اُس کا مالک بنادیا۔ (ف۔ یعنی سردار حقیقت میں وہ کپڑا اس شخص کے بدن میں نہیں پہناتا بلکہ اُس وقت اُس کے حکم سے کوئی بھی اُسے پہنا دیتا ہے صرف وہ خلعت اس کے ساتھ کر دیا جاتا ہے یعنی یہ لباس اس کی ملکیت میں دے دیا جاتا ہے لیکن محاورے میں اسی طرح کہتے ہیں کہ خلعت پہنایا اس سے معلوم ہوا کہ کپڑا پہنانا یا خلعت پہنانا مالک بنانا اور ہبہ کرنے کے معنی میں ہوتا ہے اس وقت جب کوئی یوں کہے کہ میں نے تم کو یہ کپڑا پہنایا ہے۔

ولو قال منحتك الخ: اور اگر یوں کہا کہ میں نے تم کو یہ باندی منحہ دی تو اس کے معنی عاریت کے ہیں اس کی دلیل وہی حدیث ہے جو میں نے اس سے پہلے روایت کی ہے یعنی رسول اللہ کا یہ فرمان **المنحة مردودة** یعنی عاریت کو واپس کرنا ضروری ہے اگر یہ کہا جائے کہ منحہ بھی تو ہبہ کرنے کے معنی میں آتا ہے اس کا جواب یہ ہے کہ اول تو منحہ حقیقت میں عاریت کے معنی میں ہے اگرچہ مجازاً ہبہ کے معنی میں بھی ہے۔ لہذا مجاز نہیں لیا جائے گا دوسری چیز یہ کہ جس لفظ میں دونوں باتوں کا احتمال ہو تو اس میں ہبہ کا مرتبہ اعلیٰ ہے لہذا عاریت کا مرتبہ کم تر ہے اس لئے یہی یقینی معنی ہوں گے اور چونکہ ہبہ کے معنی میں شک ہوا لہذا اس پر اسے محمول نہیں کیا جائے گا۔

ولو قال داری الخ: اور اگر عربی زبان میں یوں کہا کہ (**داری لك هبة سكنیٰ**) یعنی میرا گھر تمہارے لئے سکنیٰ ہبہ ہے یعنی سکونت کے نفع کو مقدم کر کے یا مؤخر کر کے ملایا تو یہ ہبہ نہیں ہوگا بلکہ عاریت ہوگی کیونکہ نفع کا مالک کرنے میں عاریت یعنی سکنیٰ (رہائش) قطعی معنی میں ہے اور ہبہ میں دو باتوں کا احتمال ہے کہ شاید نفع کا مالک بنایا ہو یا اس نے شے کا مالک بنایا ہو اس لئے احتمالی معنی کو چھوڑ کر قطعی معنی لئے جائیں گے۔ (ف۔ یعنی اس قیام میں دو باتوں کا احتمال ہے ایک یہ کہ سکنیٰ یعنی رہائش کے نفع کا مالک بنایا ہو۔ کیونکہ لفظ سکنیٰ صرف نفع کی ملکیت کے لئے قطعی ہے اور اس سے اصل شے کی ملکیت کا احتمال نہیں ہے اور اس کے ساتھ جو لفظ (ہبہ) ملایا ہے اس کے یہ معنی بھی لئے جاسکتے ہیں کہ میں نے تم کو اس کا نفع ہبہ کیا ہے۔ اور اس بات کا بھی احتمال ہو سکتا ہے کہ میں نے تم کو یہ اصل مکان ہبہ کیا ہے۔ یعنی تم اس میں رہائش کا فائدہ بھی حاصل کرو پس اگر ہم لفظ (سکنیٰ) کا لحاظ کریں تو یہ صرف عاریت کے معنی میں ہے اور اگر لفظ (ہبہ) کا لحاظ کریں تو اس میں اس کا احتمال ہوتا ہے کہ یہ ہبہ ہے یا عاریت ہے اسی لئے ہم نے احتمالی معنی کو چھوڑ کر یقینی معنی پر محمول کیا۔ الحاصل جب ہبہ کرنے والے نے اپنے کلام میں ایسے دو لفظ ملادیئے جن میں سے ایک عاریت ہو اور دوسرے سے ہبہ کا احتمال ہو تو عاریت پر سے محمول کرنا لازمی ہوگا کیونکہ عاریت سے کم تر کوئی چیز نہیں ہے اب اگر اعلیٰ درجہ یعنی ہبہ مراد نہ ہو تو کم از کم یہ مراد تو ضرور ہوگی کہ عاریت ہے لہذا یہی یقینی ہو جائے گا۔

وكذا اذا قال الخ اور اسی طرح اگر اس نے کہا کہ میرا یہ گھر تمہارے لئے عُمریٰ سکنیٰ ہے یا نحلہ سکنیٰ ہے یا سکنیٰ صدقہ ہے یا صدقہ عاریۃ ہے یا عاریۃ ہبہ ہے تو ان تمام صورتوں میں مذکورہ بالا وجہ کی بناء پر عاریت مراد ہوگی۔ **ولو قال هبة الخ:** اور اگر یوں کہا کہ میرا یہ گھر تمہارے لئے ہبہ ہے تم اس میں رہائش کرو تو یہ ہبہ ہے کیونکہ اس میں یہ لفظ کہنا کہ تم اس میں رہائش اختیار کرو مشورے کے طور پر ہے اور یہ لفظ اس ہبہ کی تفسیر نہیں ہے بلکہ اصل مقصد پر تنبیہ کرنا ہے یعنی میری غرض ہبہ کرنے سے یہ ہے کہ تم اس میں رہنا شروع کرو تم اس کو ضائع مت کرو بلکہ اس سے فائدہ اُٹھاؤ اور رہنے لگو، بخلاف اس قول کے کہ ہبہ سکنیٰ ہے کیونکہ اس صورت میں لفظ سکنیٰ لفظ ہبہ کی تفسیر ہے۔

توضیح:۔ ان الفاظ سے کیا مراد لیا جاتا ہے

كسوتك هٰذا الثوب. منحتك هذه الجارية. داری لك هبة سكنی. سكنی هبة. عمری سكنی. نحلی سكنی. سكنی صدقة.

قال: ولا يجوز الهبة فيما يقسم الا مَحُوزَة مقسومة وهبة المشاع فيما لا يقسم جائز، وقال الشافعیؒ يجوز

ی الوجهین، لانه عقد تملیك فیصح فی المشاع وغیره كالبیع بانواعه وهذا لان المشاع قابل لحكمه وهو لملك فیكون محلا له، وكونه تبرعا لا یبطله الشیوع كالقرض والوصیة، ولنا ان القبض منصوص علیه فی لهبة فیشترط كماله والمشاع لا یقبله الا بضم غیره الیه وذلك غیر موهوب، ولان فی تجویزه الزامه شیئا لم لتزمه وهو القسمة ولهذا امتنع جوازه قبل القبض كیلا یلزمه التسلیم بخلاف ما لا یقسم لان القبض القاصر ہو الممكن فیكتفی به ولانه لا یلزمه مؤنة القسمة.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایاہے کہ جو چیز تقسیم کرنے کے قابل ہواس کو ہبہ کرنا جائز نہیں ہے مگر اسی صورت میں جب لہ تقسیم کر کے علیحدہ علیحدہ کر دی گئی ہو، اور جو چیز تقسیم کرنے کے قابل نہ ہو اُس کو تقسیم کئے بغیر ہبہ کرنا جائز ہے۔(ف۔ معلوم ہونا چاہئے کے جو چیز تقسیم کے قابل ہے اُس میں ہبہ جائز نہ ہونے کے معنی یہ ہیں کہ اس سے ملکیت ثابت نہیں ہوتی ہے گرچہ نفس ہبہ جائز ہوتا ہے اس میں ملکیت اسی وقت جائز ہو گی جب اس کو تقسیم کر کے الگ الگ کر دیا جائے اور محوز ہو گئی ہو یعنی ہبہ کرنے والے کا اس چیز کے ساتھ کوئی تعلق باقی نہ رہا ہو اس لئے اگر ہبہ کرنے والے نے ایسے مکان یا ایسی زمین جو تقسیم کے قابل ہے اُس میں سے آدھا حصہ ہبہ کیا تو یہ ہبہ کرنا تو صحیح ہو گیا مگر دوسرے کی ملکیت اس مین ثابت نہ ہو گی جب اس کو تقسیم کر کے اس کے حوالہ کر دے گا تب ہبہ پورا ہو جائے گا۔اور اگر وہ چیز تقسیم کے قابل نہ ہو جیسے: غلام یا ایک گھوڑا وغیرہ تو اس کے آدھے کا ہبہ کرنا جائز ہے کیونکہ اسے تقسیم نہیں کیا جاسکتا ہے، پھر یہ معلوم ہونا چاہئے کہ قابل تقسیم سے مراد یہ ہے کہ تقسیم کے بعد ویسا ہی فائدہ اس سے حاصل ہو سکے جیسا فائدہ اس کی تقسیم سے پہلے ہوتا تھا، کیونکہ اگر پہلی قسم کا فائدہ اس سے حاصل نہ ہو سکے جیسے ایک چھوٹا کمرہ یا چھوٹا حمام اور غلام اور چکی وغیرہ یا اس کی تقسیم ممکن ہی نہ ہو۔ جیسے: ایک غلام ایک گھوڑا تو یہ سب تقسیم کے قابل نہیں ہیں اس لئے ان چیزوں میں بغیر تقسیم کے بھی ہبہ جائز ہے۔

وقال الشافعیؒ الخ: اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ مال ہبہ تقسیم کے قابل ہو یا نہ ہو دونوں صورتوں میں ملکیت ثابت ہو جائے گی۔ کیونکہ ہبہ ایک مالک بنا دینے کا نام ہے اس لئے وہ مشترک اور غیر مشترک دونوں قسموں میں صحیح ہے جیسے: کہ بیع کی تمام قسمیں دونوں صورتوں میں صحیح ہوتی ہیں یعنی خواہ وہ تقسیم کو قبول کرے یا نہ کرے اس کو بیچنا صحیح ہوتا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ ہبہ میں غیر مقسوم یعنی ایسے مال کا بھی ہبہ ہو سکتا ہے جو تقسیم کے قابل نہ ہو اور قبول کرنے کے معنی مالک بننے کے ہیں لہذا غیر مقسوم مال بھی اس لائق ہوا کہ اس کو ہبہ کیا جاسکے اور ہبہ کرنا ایک ایسے احسان کی بات ہے کہ وہ شرکت کی وجہ سے ختم نہیں ہوتی جیسے قرض اور وصیت میں ہے۔(ف چنانچہ اگر کوئی شخص کسی کو ایک ہزار درہم اس شرط پر دے کہ اس میں سے نصف تمہارے ذمے قرض رہیں گے اور باقی نصف بضاعت کے لئے ہے۔ تو یہ قرض جو مشترک ہے جائز ہوتا ہے اور قرض میں ملکیت ثابت ہو جاتی ہے اگرچہ تقسیم کی شرط نہ ہو یہی صورت صدقے میں بھی ہے اور جس طرح قرض اور صدقہ ایک احسان کرنے کا معاملہ ہے حالانکہ مشترک ہونے سے اس کی ملکیت میں نقصان بھی نہیں ہوتا اسی طرح ہبہ میں بھی تقسیم سے پہلے ملکیت ثابت ہو جانی چاہئیے)۔

ولنا ان القبضة الخ: ہماری دلیل یہ ہے کہ ہبہ کی صورت میں قبضہ کا ہونا منصوص علیہ ہے، یعنی ہبہ میں قبضہ کا ہونا نص سے ثابت ہے۔اس لئے اس پر پورے قبضے کا ہونا شرط کے ساتھ ہو گا۔اور جو چیز تقسیم نہیں کی گئی ہے وہ پورے قبضے کو قبول نہیں کرتی ہے البتہ اس صورت میں صحیح ہے جب دوسری چیز بھی اس کے ساتھ ملائی جائے حالانکہ وہ چیز ہبہ نہیں کی گئی ہے۔(ف معلوم ہونا چاہئیے کہ اس جگہ منصوص علیہ سے مراد وہ روایت ہے جو اوپر حدیث کے لفظ سے گزری ہے کہ ہبہ صحیح نہیں ہے مگر اسی صورت میں صحیح ہے کہ اس پر قبضہ بھی ہو چکا ہو اس باب میں دوسرے آثار بھی موجود ہیں چنانچہ یہ روایت ہے **قال عبد الرزاق اخبرنا سفیان الثوری عن منصور عن ابراهیم النخعی قال لا تجوز الهبة حتیٰ تقبض والصدقة تجوز قبل**

ان تقبض یعنی ابراھیم نخعی تابعیؒ نے فرمایا ہے کے ہبہ جائز نہیں ہوتا ہے جب تک کہ اس پر قبضہ نہ کیا جائے لیکن قبضہ کرنے سے پہلے بھی صدقہ جائز ہو جاتا ہے امام مالکؒ نے مئوطا میں ام المومنین حضرت عائشہؓ سے ایک طویل اثر روایت کیا ہے جس میں حضرت ابو بکرؓ نے اپنی بیٹی عائشہؓ کو ایسے بیس وسق چھوہارے جو ابھی تک توڑے نہیں گئے تھے لیکن توڑے جانے والے تھے ہبہ کئے تھے اتنے میں حضرت ابو بکرؓ کی وفات کا وقت آگیا تو آپؓ نے فرمایا کہ اگر تم نے ان پر قبضہ کر لیا ہوتا تو وہ سب تمہارے ہو جاتے لیکن اب تو فرائض خداوندی کے قانون کے مطابق تمام وارثوں میں ان کو تقسیم کر دو۔ اور اسی کی روایت محمدؒ اور عبد الرزاقؒ نے بھی کی ہے۔ اسی طرح حضرت عمرؓ سے بھی قرضہ کی شرط کو عبد الرزاقؒ نے صحیح سند کے ساتھ روایت کی ہے اور عمر بن عبد العزیزؒ سے بھی جید سند کے ساتھ یہی روایت کیا ہے۔

پس یہ روایت اس دعوے میں کافی ہے کہ ہبہ میں قبضہ کرنا شرط ہے اور قبضے کے بغیر ملکیت حاصل نہیں ہوتی ہے، اور بیع میں اگر ملکیت حاصل ہو جاتی ہے تو اس لئے کہ وہ عقد مبادلہ ہے بخلاف ہبہ کے وہ صرف احسان کا نام ہے اس لئے اگر ہبہ کرنے والے نے غیر تقسیم شدہ مال ہبہ کیا اور ہم یہ کہیں جس کو مال ہبہ کیا گیا تھا تو اس کی ملکیت ثابت ہو گئی اس کی صورت یہ ہوگی کہ موہوب لہ کی ملکیت سے واہب کی ملکیت مشترک ہے لہذا ہبہ کرنے والے پر یہ چیز لازم آئی کہ تقسیم کر دے۔ اس طرح اس پر ہبہ کرنا تو واجب نہیں تھا لیکن اب تقسیم کرنا اس کے ذمے لازم ہو گیا اور یہ بات احسان کے خلاف ہے۔ اسی بناء پر مصنفؒ نے لکھا ہے کہ) ولان فی تجویزہ الخ: اور اس وجہ سے بھی کہ مشاع اور مشترک میں موہوب لہ کی ملکیت جائز کرنے میں واہب کے ذمہ ایسا کام لازم آجاتا ہے جسے اس نے خود پر لازم نہیں کیا ہے۔ (ف بلکہ اس نے صرف احسان کرنے کا ارادہ کیا تھا اور کوئی دوسری چیز اپنے اوپر لازم نہیں کی تھی)۔ وہی چیز بٹوارہ ہے۔ (ف یعنی تقسیم کرنا اس کے ذمہ لازم ہوگا حالانکہ اس نے تقسیم کے کام کو اپنے اوپر لازم نہیں کیا تھا)۔

ولھذا امتنع الخ: اسی وجہ سے قبضہ سے پہلے ہبہ جائز ہونے کو منع کر دیا گیا تاکہ ہبہ کرنے والے کے ذمہ سپرد کرنے کا کام لازم نہ آئے یعنی بغیر اس کی رضامندی کے لازم نہ ہو جائے بخلاف ایسی چیز کے جو تقسیم کے قابل نہیں ہے کیونکہ اس میں تقسیم کرنے کی شرط نہیں ہے کیونکہ اس میں تو ناقص قبضہ ہی ممکن ہے اس لئے اسی پر اکتفا کیا جائے گا اور اس وجہ سے بھی کہ واہب کے ذمہ تقسیم کا خرچ لازم نہیں آئے گا۔ (ف مگر نفع اٹھانے کے لئے مہایات لازم آئے گی مہایات کے معنی ہیں باری باری سے نفع اٹھانا۔

توضیح:۔ قابل تقسیم مال کو ہبہ کرنا کب صحیح ہوگا۔ مال مشاع کو ہبہ کرنے کا حکم، تفصیل مسائل، حکم، اقوال ائمہ کرام، دلائل۔

والمهاياة تلزمه فيما لم يتبرع به وهو المنفعة والهبة لاقت العين، والوصية ليس من شرطها القبض، وكذا البيع الصحيح والبيع الفاسد والصرف والسلم فالقبض فيها غير منصوص عليه، ولانها عقود ضمان فتناسب لزوم مؤنة القسمة، والقرض تبرع من وجه وعقد ضمان من وجه، فشرطنا القبض القاصر دون القسمة عملا بالشبهين على ان القبض غير منصوص عليه فيه، ولو وهب من شريكه لا يجوز، لان الحكم يدار على نفس الشيوع. قال: ومن وهب شقصا مشاعا فالهبة فاسدة لما ذكرنا فان قسّمه وسلّمه جاز، لان تمامه بالقبض وعنده لا شيوع. قال: ولو وهب دقيقا فى حنطة او دهنا فى سِمسِمٍ فالهبة فاسدة، فان طحن وسلمه لم يجز، وكذا السمن فى اللبن، لان الموهوب معدوم، ولهذا لو استخرجه الغاصب يملكه والمعدوم ليس بمحل للملك، فوقع العقد باطلا، فلا ينعقد الا بالتجديد بخلاف ما تقدم لان المشاع محل للتمليك، وهبة اللبن فى

الضرع والصوف على ظهر الغنم والزرع والنخل فى الارض والتمر فى النخيل بمنزلة المشاع، لان امتناع الجواز للاتصال وذلك يمنع القبض كالمشاع.

ترجمہ:۔ اور مہایات (یعنی ہبہ کی ہوئی چیز مثلاً غلام سے دو مالکوں کا باری باری کے ساتھ نفع اٹھانا) اور مُہایات ایسی چیز میں لازم آتی ہے جس کے ساتھ اُس نے تبرّع نہیں کیا یعنی (اس غلام سے) منفعت جب کہ ہبہ کا تعلق عین مال کے ساتھ ہوتا ہے۔ (ف۔ یعنی تبرع ہبہ ہے اور ہبہ کا تعلق اس مال عین یعنی مثلاً: غلام کے ساتھ ہوا ہے جب کہ اس میں کوئی تقسیم لازم نہیں آئی ہے اور اگر مہایات لازم آئی تو اس غلام کے نفع کے ساتھ لازم آئی جس میں تبرّع نہیں ہوا۔ اس مسئلے کا خلاصہ یہ ہوا کہ جس چیز میں کچھ لازم آیا وہ ہبہ نہیں ہے اور جو ہبہ ہے اس میں کچھ لازم نہیں آیا)۔ **والوصية الخ** اس جگہ وصیت کا اعتراض اس وجہ سے نہیں ہو سکتا ہے کہ وصیت کے لئے شرط قبضہ ہونا نہیں ہے۔ اسی طرح بیع صحیح و بیع فاسد و بیع صرف و بیع سلم کا بھی حال ہے یعنی اوّل تو ان میں سے کسی میں قبضہ شرط نہیں ہے اور دوسرے اس لئے کہ یہ سب ایسے عقود کی قسمیں ہیں جن میں ضمانت لازم آجاتی ہیں لہذا تقسیم کا خرچہ لازم ہونے کے لئے یہ عقود زیادہ مناسب ہیں۔ (ف۔ یعنی یہ سب محض احسان نہیں ہے بلکہ عقد بیع سے دونوں فریق کو عِوض اور نفع حاصل ہوا ہے لہذا اس کے خرچ کو بھی برداشت کرنا لازم ہوا)۔

والقرض تبرع الخ اور قرض کا حال یہ ہے کہ وہ ایک وجہ سے تبرّع ہے اسی بناء پر کسی کو قرض دینا لازم نہیں آتا ہے۔ مگر دوسرے اعتبار سے یہ عقدِ ضمان ہے یعنی جو کچھ دیا ہے اتنا ہی ضمان لازم آئے گا یعنی جو دیا ہے اسی کے مثل ضمان ہوگا۔ اس لئے قرضے میں ہم نے تقسیم کی شرط نہیں لگائی ہے بلکہ ناقص قبضہ ہونا شرط کیا ہے تاکہ دونوں اعتبار پر عمل ہو سکے اس کے علاوہ قرضہ میں قبضہ کے ہونے کی کوئی تصریح نہیں ہے۔ مف۔ اُس میں قبضے کی شرط بھی نہیں ہے)۔ **ولو وهب من شريكه الخ:** اور اگر تقسیم کے قابل چیز ایسی ہو جو دو شخصوں میں مشترک ہو اور ان میں سے ایک نے اپنے اس ٹکڑے کو جو ابھی تک تقسیم نہیں ہوا ہے دوسرے کو ہبہ کر دیا تو ہبہ جائز نہیں ہے کیونکہ اس حکم کی بنیاد تو صرف شرکت پر ہے۔ (ف یعنی مشترک اور غیر مقسوم ہونے سے ہبہ ناجائز ہوتا ہے)۔

قال: ومن وهب الخ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی نے غیر تقسیم شدہ ایک ٹکڑا ہبہ کیا تو ہبہ فاسد ہوگا اسی دلیل سے جو کہ اوپر بیان کی گئی ہے اس صورت میں جب کہ یہ چیز (ہبہ) تقسیم کے قابل ہو پھر اگر اس کو تقسیم کر کے حوالے کر دیا تو ہبہ جائز ہو جائے گا کیونکہ ہبہ تو قبضہ کے بعد ہی پورا ہوتا ہے حالانکہ اس قبضے کے وقت اس ٹکڑے میں کوئی شرکت باقی نہیں رہی تھی تو یوں کہا جا سکتا ہے کہ اس نے جب ہبہ کیا تھا اسی وقت اس میں شرکت نہیں تھی۔ **قال: ولو وهب دقيقا الخ:** اگر کسی نے اس آٹا کو جو ابھی گیہوں کی شکل میں ہے ہبہ کیا یا اس تیل کو جو ابھی تک تلوں اور دانوں میں ہے ہبہ کیا تو یہ ہبہ فاسد ہوگا اس کے بعد اگر اس گیہوں کو پیس کر آٹا بنا دیا یا اگر تلوں کو پیس کر یعنی مشین میں ڈال کر تیل نکال لیا تو بھی جائز نہ ہوگا۔ اسی طرح اگر دودھ کے اندر جو ابھی تک مکھن موجود ہے وہ ہبہ کیا تو اس کا بھی وہی حکم ہے۔

لان الموهوب الخ کیونکہ جو چیز ہبہ کی گئی ہے وہ ابھی تک ناپید ہے اسی لئے اگر کوئی شخص کسی کا گیہوں غصب کر کے اسے آٹا بنا ڈالے یا گیہوں غصب کر کے آٹا نکال لے یا تل غصب کر کے تیل نکال لے یا دودھ غصب کر کے مکھن نکال لے تو وہ غاصب ان غصب کی ہوئی چیزوں کا ضامن ہو کر ان چیزوں کا مالک ہو جاتا ہے لیکن جو چیز ناپید ہو اس پر ملکیت ثابت نہیں ہو سکتی ہے اس لئے ہبہ کا معاملہ یہاں باطل ہوگا۔ اور اگر اس نے ان چیزوں کو نکال دیا تو بھی ہبہ صحیح نہیں ہوگا جب تک کہ دوبارہ ان چیزوں کو ہبہ نہ کرے، بخلاف زمین وغیرہ کے ایک ٹکڑے کے ہبہ کرنے کے یعنی ایسے ٹکڑے کو جو تقسیم نہ کیا گیا ہو کیونکہ اس کا ہبہ درست ہوتا ہے البتہ اس پر ملکیت ثابت نہیں ہوتی ہے کیونکہ جو چیز مشترک اور موجود ہو وہ چیز مالک بنانے کے لائق ہے۔ (ف اسی لئے ایسی چیز میں صرف تقسیم کر دینے کی ضرورت ہوتی ہے)۔

وھبۃ اللبن الخ اور تھنوں میں دودھ کا ہبہ کرنا اور بکری کی پیٹھ پر اس کے اُون کو ہبہ کرنا اور زمین پر لگی ہوئی کھیتی یا زمین کے لگے ہوئے درخت کو ہبہ کرنا یا کھجور وغیرہ میں لگے ہوئے پھل کو ہبہ کرنا مشترک مال کے ہبہ کرنے کے حکم میں ہے یعنی اصل میں ہبہ تو صحیح ہو جائے گا لیکن اس کے جائز ہونے کا حکم نہیں ہوگا کیونکہ ان چیزوں میں اتصال کی وجہ سے جائز ہونا ممنوع ہے جیسے کہ مشترک مال میں ہوتا ہے اور اتصال کی وجہ سے اس پر قبضہ ہونا بھی ممنوع ہے جیسا کہ مشترک مال میں ہوا کرتا ہے۔

توضیح:۔ قابل تقسیم چیز ہبہ کرنے یا قرض دینے یا وصیت کرنے کی صورت میں تقسیم کرنے کے خرچ کا ذمہ دار کون ہوگا، مھایات کے معنی اور اس کی صورت، اگر کسی نے آٹا جو ابھی تک گیہوں کے اندر ہے یا تیل جو دانوں میں موجود ہے یا دودھ جو تھن میں ہے یا مکھن جو دودھ ہی ہے ہبہ کیا، تفصیل مسائل، حکم، دلائل

المھایاۃ لغۃ التھیأۃ سے مفاعلۃ کے وزن پر ہے۔ کسی شئی کی رضامندی کی حالت ظاہرہ۔ التھایو باب تفاعل سے ہے یعنی فریقین میں سے ایک فریق کسی بات پر راضی ہو جائے تو دوسرا بھی اسی پر راضی ہو جائے۔ یعنی ہر فرد ایک ہی حالت اور ایک ہی بات پر راضی ہو۔ اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ یہ لفظ التھیا سے مفاعلۃ کے وزن پر ہے۔ یعنی ایک فریق جب کسی چیز سے فارغ ہو جائے تو دوسرا اس سے انتفاع کرنے لگے۔ القسمت اور التھایو میں فرق یہ ہے قسمت کی صورت میں دونوں فریق ایک ہی وقت میں اپنے اپنے حصہ سے فائدہ اٹھاتا ہے۔ اور التھایو میں ایک فریق جب اپنے حصہ یا اپنی باری سے فائدہ اٹھا کر فارغ ہو جاتا ہے تب دوسرا اس سے فائدہ اٹھاتا ہے۔ اور اس کے شرعی معنی میں قسمۃ المنافع۔ (ہدایہ۔ از مجمع الانھر ا)۔

المھایاۃ. عبارۃ عن تقسیم المنافع کا عطاء القرار علی انتفاع احد الشریکین سنتہ ولأخر کذلك. قال السید "ھی قسمۃ المنافع علی التعاقب والتناوب" (قواعد الفقہ) انوار الحق قاسمی.

قال: واذا کانت العین فی ید الموھوب لہ ملکھا بالھبۃ وان یجدّد فیہ قبضا، لان العین فی قبضہ والقبض ھو الشرط بخلاف ما اذا باعہ منہ لانّ القبض فی البیع مضمون فلا ینوب عنہ قبض الامانۃ اما قبض الھبۃ غیر مضمون فینوب عنہ، واذا وھب الاب لابنہ الصغیر ھبۃ ملکھا الابن بالعقد لانہ فی قبض الاب فینوب عن قبض الھبۃ، ولا فرق بین ما اذا کان فی یدہ او فی ید مودعہ، لان یدہ کیدہ بخلاف ما اذا کان مرھونا او مغصوباً او مبیعا بیعا فاسدا، لانہ فی ید غیرہ او فی ملك غیرہ، والصدقۃ فی ھذا مثل الھبۃ، وکذا اذا وھبت لہ امہ وھو فی عیالھا والاب میت ولا وصی لہ، وکذلك کل من یعولہ وان وھب لہ اجنبی ھبۃ تمت بقبض الاب، لانہ یملك علیہ الدائر بین النافع والضار، فاولی ان یملك النافع.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر وہ نفسِ مال جسے ہبہ کیا ہے پہلے سے ہی اسی شخص کے قبضہ میں ہو جس کو ابھی ہبہ کیا ہے تو وہ شخص ہبہ ہوتے ہی اس چیز کا مالک بن جائے گا اگرچہ اس پر نیا قبضہ نہ کیا ہو۔ لان العین الخ: کیونکہ جو چیز ہبہ کی گئی ہے وہ اب بھی اس کے قبضہ میں موجود ہے اور قبضہ ہونا ہی ہبہ پر مالک ہونے کے لئے شرط تھا اس لئے اب وہ ہبہ پورا ہو گیا بخلاف اس کے اگر مالک نے وہ چیز اسی کے ہاتھ میں بیچ ڈالی ہو تو بغیر نئے قبضہ کے وہ شخص جو ابھی تک امین ہے اس پر قابض نہیں ہوگا کیونکہ بیع کا قبضہ قابل ضمانت ہوتا ہے لہذا امانت کا قبضہ اس کا نائب نہ بنے گا اور ہبہ کا قبضہ قابل ضمانت نہیں ہوتا ہے اس لئے امانت پر قبضہ اُس کا نائب نہ بنے گا اور ہبہ کا قبضہ قابل ضمانت نہیں ہوتا ہے اس لئے امانت پر قبضہ اُس کا نائب ہو جائے گا۔ (ف۔ اصل یہ ہے جب دو قبضے ایک جنس کے ہوں تو ہر ایک دوسرے کا نائب ہو سکتا ہے اور جب دونوں دو قسم کے ہوں تو ان میں سے اعلیٰ ادنیٰ کا نائب ہو جاتا ہے لیکن ادنیٰ قبضہ اعلیٰ قبضہ کا نائب نہیں ہوتا ہے، اور مذکورہ دونوں قبضوں میں ضمانت کا قبضہ اعلیٰ ہے یعنی

ایسا قبضہ ہے جس کی وجہ سے ضمانت لازم آجاتی ہے مگر امانت کا قبضہ ادنیٰ ہے۔

اس اصل کی تفصیل یہ ہے کہ اگر زید نے کسی کی کوئی چیز غصب کرلی یا عقد فاسد کے ذریعہ کوئی چیز قبضے میں لی پھر اُس چیز کے مالک نے صحیح طریقے سے اُسی کے ہاتھ وہ چیز فروخت کر دی تو اب اُس شخص (خریدار) کو اُس چیز پر دوبارہ قبضے کی ضرورت نہیں ہوگی کیونکہ اُن میں سے ہر ایک قبضہ ضمانت کے قابل ہے لہذا دونوں قبضے ایک جنس کے ہوئے۔ اسی طرح اگر مالک نے اُس غاصب کو اپنی خوشی سے اب وہ چیز ہبہ کر دی تو بھی اُس کے نئے قبضے کی ضرورت نہیں ہوگی۔ کیونکہ غصب کا قبضہ اعلیٰ ہے اس لئے یہی قبضہ ہبہ کے قبضے کا نائب ہو جائے گا۔ اسی طرح اگر وہ چیز اُس شخص کے پاس امانت کے طور پر یا عاریۃً ہو پھر اُس چیز کے اصل مالک نے اُسی کو وہ چیز ہبہ کر دی تو بھی اُس پر قبضہ صحیح ہو جائے گا کیونکہ اُس صورت میں بھی دونوں قبضے یعنی عاریت اور ہبہ کے ایک ہی جنس کے ہیں۔ اور اگر اُس چیز پر قبضہ پہلے امانت کے طور پر ہو یا عاریتاً ہو بعد میں اُس کے مالک نے وہ چیز اُسی کے ہاتھ فروخت کر دی تو وہ خریدار اُس چیز کا اُسی وقت مالک ہوگا جب کہ وہ اُس چیز پر نیا قبضہ کر لے کیونکہ بیع کا قبضہ قابل ضمانت ہوتا ہے اس لئے اس کا نائب امانت پر قبضہ نہیں ہو سکتا ہے)۔

واذا وھب الاب الخ اگر کسی باپ نے اپنے چھوٹے بچے کو کوئی چیز ہبہ کی تو ہبہ کرتے ہی وہ لڑکا اس چیز کا مالک ہو جائے گا کیونکہ اُس بچے کی طرف سے اُس کا باپ ہی اُس چیز پر قبضہ کرلے گا اور وہ چیز پہلے ہی سے اس باپ کے قبضے میں موجود ہے لہذا موجودہ قبضہ ہی ہبہ کے قبضے کا نائب ہو جائے گا خواہ وہ چیز واقعتہً ابھی بھی اُس باپ کے قبضے میں موجود ہو یا باپ نے کسی کے پاس امانت رکھوادی ہو اُس سے کوئی فرق نہیں ہوگا کیونکہ جس شخص کے پاس وہ چیز موجود ہے یعنی مستودع کا قبضہ باپ کے قبضے کے حکم میں ہے اس کے برخلاف اگر اُس کے باپ نے وہ چیز کسی کے پاس رہن رکھی ہو یا کسی نے اُس چیز کو غصب کر لیا ہو، یا باپ نے بیع فاسد کے طریقے سے وہ چیز بیچ کر کے خریدار کے حوالے بھی کر دی ہو تو اس صورت میں فقط ہبہ سے اُس چیز پر قبضہ نہ ہوگا کیونکہ وہ چیز فی الحال باپ کے قبضے کے علاوہ دوسرے شخص کے قبضے میں ہے یا کسی دوسرے کی ملکیت میں ہے اور صدقہ کا حکم ان تمام صورتوں میں ہبہ کے مثل ہے۔ (ف۔ یعنی اگر باپ نے اپنی کوئی چیز اپنے نابالغ بیٹے کو صدقہ کے طور پر دی تو فقط صدقہ کرتے ہی وہ نابالغ اُس مال کا مالک ہو جائے گا خواہ وہ چیز باپ کے قبضے میں ہو یا اُس کے امانت دار کے پاس ہو، برخلاف اس کے اگر وہ چیز کسی کے پاس رہن کے طور پر ہو یا کسی نے اُسے غصب کر رکھا ہو یا فاسد خریداری کے ساتھ خریدار کے قبضے میں ہو تو وہ نابالغ اُس مال کا مالک نہ ہوگا۔ ع)۔

و کذا اذا وھبت الخ اسی طرح اگر کسی بچے کو اُس کی ماں نے کوئی چیز ہبہ کی اور اُس وقت وہ بچہ اپنی اس ماں کے سرپرستی میں ہو اور اس کا باپ مرچکا ہو اور باپ کا کوئی وصی بھی نہ ہو تو بھی یہی حکم ہے، اسی طرح جو شخص اُس وقت اُس بچے کی سرپرستی کر رہا ہو اُس کا بھی یہی حکم ہے۔ اور اگر کسی اجنبی شخص نے بچے کو کوئی چیز ہبہ کی تو اس کے باپ کے قبضہ کر لینے سے وہ ہبہ پورا ہو جائے گا کیونکہ باپ کو جب اپنے چھوٹے بچے پر ایسے کام کی ولایت حاصل ہے جس میں اُس چھوٹے بچے کے حق میں نفع اور نقصان دونوں باتوں کا احتمال ہو سکتا ہے تو جس کام میں سراسر نفع ہی ہو جیسے ہبہ کا اختیار کرنا تو اُس کے باپ کو بدرجہ اولی حاصل ہوگا۔ (ف۔ اور جو شخص کسی بچے کی پرورش کرتا ہو اُس کو اُس کی پرورش کرنے کی وجہ سے بچے کی طرف سے اُسے اُس بچے کو ہبہ کی ہوئی چیز پر قبضہ کرنے کا حق حاصل ہو جاتا ہے)۔

توضیح:۔ اگر کسی کو ہبہ یا فروخت کی ہوئی چیز جو پہلے سے ہی اس کے قبضہ میں موجود ہو تو وہ اس چیز کا کب مالک ہوگا، اگر باپ نے یا ماں نے اپنے چھوٹے بچہ کو جو اس کے پاس ہے کوئی چیز ہبہ کی تو وہ بچہ کب اور کس طرح اس کا مالک ہوگا، مسائل کی تفصیل، حکم، دلیل۔

وان وهب لليتيم هبة فقبضها له وليه وهو وصي الاب او جد اليتيم او وصيه جاز، لان لهؤلاء ولاية عليه لقيامهم مقام الاب، وان كان في حجر امه فقبضها له جائز، لان لها الولاية فيما يرجع الى حفظه وحفظ ماله وهذا من بابه لانه لا يبقى الا بالمال فلابد من ولاية تحصيل النافع، وكذا اذا كان في حجر اجنبي يربّيه لان له عليه يدا معتبرة الا ترى انه لا يتمكن اجنبي آخر ان ينزعه من يده فيملك ما يتمحض نفعا في حقه، وان قبض الصبي الهبة بنفسه جاز، معناه اذا كان عاقلا لانه نافع في حقه وهو من اهله وفيما وُهب للصغيرة يجوز قبض زوجها لها بعد الزفاف لتفويض الاب امورها اليه دلالة، بخلاف ما قبل الزفاف ويملكه مع حضرة الاب بخلاف الام وكل من يعولها غيرها حيث لا يملكونها الا بعد موت الاب او غيبته غيبة منقطعة في الصحيح، لان تصرف هؤلاء للضرورة لا بتفويض الاب ومع حضوره لا ضرورة.

ترجمہ:۔ اگر نابالغ یتیم کو کوئی چیز ہبہ کی گئی اور اس یتیم کی طرف سے اس کے ولی نے اس چیز یعنی موہوب لہ پر قبضہ کر لیا اور وہ ولی اس بچے کے باپ کا وصی یا اس بچے یتیم کا دادا ہے یا دادا کا وصی ہے تو یہ قبضہ جائز ہوگا کیونکہ ان لوگوں کو یتیم پر ولایت حاصل ہے اس لئے کہ یہ لوگ اس کے باپ کے قائم مقام ہیں۔ وان كان في الخ: اور اگر وہ یتیم اپنی ماں کی پرورش میں ہو تو اس کے بچے کی طرف سے اس کی ماں کا قبضہ کرنا جائز ہے کیونکہ اس یتیم کی جانی حفاظت یا مالی حفاظت کے سلسلے میں اس کے لئے جو باتیں ضروری ہیں ان میں اس کی ماں کو ولایت حاصل ہوتی ہے اور ہبہ پر قبضہ کرنا بھی اس کی حفاظت کی ایک قسم ہے کیونکہ بغیر مال کے یتیم کی زندگی باقی نہیں رہ سکتی ہے اس لئے جو چیز بھی اس کے حق میں نفع بخش ہوگی اس کو حاصل کرنے کی ولایت بھی ضروری ہے۔

وكذا اذا كان الخ اسی طرح اگر یتیم کسی اجنبی کی گود میں پرورش پاتا ہو تو اس کا قبضہ بھی جائز ہے اس صورت میں اوپر کے بیان کئے گئے اولیاء میں سے کوئی موجود نہ ہو کیونکہ اجنبی کو بھی ایسے موقع میں یتیم پر قابل اعتبار ولایت حاصل ہے۔ کیا تم نہیں دیکھتے کہ کسی دوسرے اجنبی کو یہ اختیار حاصل نہیں ہوتا ہے کہ اس بچے کو اس کے قبضے سے نکال لے لہذا اس اجنبی کو ایسی تمام چیزوں کا اختیار ہوگا جو یتیم کے حق میں سراسر نفع بخش ہیں۔ وان قبض الصبي الخ: اور اگر چھوٹے بچے نے ہبہ پر خود قبضہ کر لیا تو بھی جائز ہوگا اس مسئلے کے معنی یہ ہیں کہ وہ بچہ اگرچہ بالغ نہیں ہو مگر اتنا سمجھتا ہو کہ ہبہ سے مال حاصل ہو جاتا ہے تو اس کا اپنا قبضہ بھی جائز ہے کیونکہ یہ بھی اس کے حق میں مفید ہے اور اسے چیزوں پر قبضہ کرنے کی صلاحیت حاصل ہے۔

وفي ماوهب الخ اور اگر کسی نابالغہ بیوی کو کچھ ہبہ کیا گیا اور وہ بیوی اس کے شوہر کے گھر بھیج دی گئی ہو تو اس کی طرف سے اس کے شوہر کا قبضہ کرنا بھی جائز ہے۔ کیونکہ اس نابالغہ کے باپ نے اس بچی کے کاموں کی ولایۃً اس بچی کو اس کے شوہر کے حوالہ کر دیا ہے۔ (ف یعنی اس نابالغہ کا متولی اگرچہ اس کا باپ ہے لیکن باپ کا شوہر کے پاس رخصت کر دینا اس بات کی دلیل ہے کہ اس نے اس نابالغہ کے کاموں کو اس کے شوہر کے حوالے کر دیا ہے)۔ بخلاف اس کے اگر وہ بچی اپنے شوہر کے گھر نہیں بھیجی گئی ہو تو اس صورت میں ایسے ہبہ پر شوہر کا قبضہ جائز نہیں ہوگا کیونکہ ابھی تک اس کے متولی ہونے کی دلیل موجود نہیں ہے لیکن پہلی صورت میں دلیل موجود تھی۔ اور یہ بھی معلوم ہونا چاہئے کہ باپ کے زندہ ہونے کا باوجود شوہر کو اپنی بیوی کی طرف سے اس کا مال پر قبضہ کرنے کا اختیار ہوتا ہے۔

بخلاف ماں کے اور ہر ایسے شخص کے جو نابالغوں کی پرورش کرتا ہو کہ ان کو ان بچوں کے ہبہ پر قبضے کا اختیار اسی وقت ہوتا ہے جب اس کا باپ مر گیا ہو یا ایسی طرح غائب ہو کہ اس کی غیوبت منقطع ہے یعنی وہ بالکل لاپتہ ہو کہ اس تک پہنچنا بہت دشوار ہو یہی قول صحیح ہے، کیونکہ ماں اور دوسرے پرورش کرنے والوں کا تصرف ضرورۃً جائز ہوتا ہے اور باپ جس کو ولایت حاصل ہے اس کے سپرد کرنے سے نہیں ہوتا ہے اور باپ کی موجودگی میں اس کی ضرورت بھی نہیں ہوتی۔ (ف یعنی باپ کی زندگی میں

بچے کی ولایت کا حق باپ ہی کو ہوتا ہے اب اگر باپ مر گیا تو اس کے وصی کو اگر وصی نہ ہو تو اس کی ماں وغیرہ جو اس کی پرورش کرنے والے ہیں ان کو ہوتا ہے لہذا باپ کی زندگی میں ماں یا کسی دوسرے پرورش کرنے والوں کا حق نہیں ہوتا ہے۔ اور اگر باپ نے اپنی زندگی ہی میں کسی کے حوالے کر دیا ہو تو اس کو قبضہ کی ولایت حاصل ہو جائے گی یہ حکم اس وقت ہے جب کہ باپ نے صراحۃً سپرد کیا ہو اور اگر دلالتاً سپرد کیا مثلاً بچی کو اس کے شوہر کے گھر بھیج دیا تو اس شوہر کو بھی اس کے مال پر قبضہ کا حق حاصل ہو جائے گا۔

توضیح:۔ اگر یتیم کو کوئی چیز ہبہ کی گئی اور اس یتیم کی طرف سے اس کے ولی یا اس کی ماں یا خود بچہ نے اس مال پر قبضہ کیا، یا نابالغہ بیوی کو کوئی چیز ہبہ کی گئی اور اس کی طرف سے اس کے شوہر نے قبضہ کر لیا، مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال ائمہ، دلائل۔

قال: واذا وهب اثنان من واحد دارا جاز، لانهما سلماها جملة وهو قد قبضها جملةً فلا شيوع، وان وهبها واحد من اثنين لا يجوز عند ابى حنيفةؒ وقالا يصح لان هذه هبة الجملة منهما اذ التمليك واحد فلا يتحقق الشيوع، كما اذا رهن من رجلين دارا وله ان هذه هبة النصف من كل واحد منهما، ولهذا لو كانت الهبة فيما لا يقسم فقبل احدهما صح، ولان الملك يثبت لكل واحد منهما فى النصف فيكون التمليك كذلك لانه حكمه، وعلى هذا الاعتبار يتحقق الشيوع بخلاف الرهن، لان حكمه الحبس ويثبت لكل منهما كَمَلاً فلا شيوع ولهذا لو قضى دين احدهما لا يسترد شيئا من الرهن، وفى الجامع الصغير اذا تصدق على محتاجين بعشرة دراهم او وهبها لهما جاز، ولو تصدق بها على غنيين او وهبها لهما لم يجز، وقالا يجوز للغنيين ايضاً جعل كل واحد منهما مجازا عن الآخر والصلاحية ثابتة لان كل واحد منهما تمليك بغير بدل وفرّق بين الهبة والصدقة فى الحكم فى الجامع وفى الاصل سوّى فقال، وكذلك الصدقة لان الشيوع مانع فى الفصلين لتوقفهما على القبض، ووجه الفرق على هذه الرواية ان الصدقة يراد بها وجه الله تعالى، وهو واحد والهبة يراد بها وجه الغنى وهما اثنان، وقيل هذا هو الصحيح والمراد بالمذكور فى الاصل الصدقة على غنيين.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر دو آدمیوں نے اپنا مشترکہ مکان ایک ہی شخص کو ہبہ کیا تو جائز ہو گا یعنی اس صورت میں مکان کو تقسیم کرنے کی ضرورت نہیں ہے کیونکہ ان دونوں نے اس مکان کو ایک ساتھ اس کے حوالے کیا ہے اور اس نے بھی ایک ساتھ ہی پورے مکان پر قبضہ کر لیا ہے اس لئے اس مکان میں شرکت کی بات باقی نہیں رہی ہے۔ وان وهبها واحد الخ اور اگر ایک مکان کو ایک ہی شخص نے دو شخصوں کے نام ہبہ کیا تو یہ کام امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک جائز نہیں ہے۔ لیکن صاحبینؒ نے کہا ہے کہ یہ صحیح ہے۔ لان هذه الخ: صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ یہاں بھی ان دونوں کو ایک ساتھ ہبہ کیا گیا ہے کیونکہ مالک بنانا بھی ایک ساتھ ہی ہے اس لئے اس میں شرکت پیدا نہیں ہو گی جیسے: کہ ایک مکان دو شخصوں کے پاس رہن رکھا تو اس رہن میں بھی کوئی شرکت نہیں ہے اسی طرح یہاں بھی ہے کیونکہ ہبہ کرنے والے نے ایک ساتھ ہی اس کو مالک بنایا ہے اور علیحدہ علیحدہ مالک بنانا نہیں پایا گیا ہے جس سے شرکت ہو جاتی ہے۔

وله ان الخ: اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ یہاں ان دونوں میں سے ہر ایک کو نصف مکان کا ہبہ ہے اسی لئے اگر یہ ہبہ ایسی چیز میں ہوتا جسے تقسیم نہیں کیا جا سکتا پھر دونوں میں سے ایک شخص اس کو قبول کرتا تو وہ ہبہ صحیح ہو جاتا یعنی اس مسئلے سے یہ معلوم ہوا کہ گویا ہر ایک کو نصف نصف ہبہ کیا ہے۔ اور اس دلیل سے بھی کہ ان دونوں میں سے ہر ایک کے لئے نصف میں ملکیت ثابت ہوتی ہے اس لئے مالک بنانا بھی اسی طرح نصف نصف کا ہو گا کیونکہ ملکیت تو تملیک ہی کا حکم ہے، یعنی اس تملیک کا اثر ہے اور

ہبہ کا اعتبار کر کے شرکت ثابت ہو جائے گی بخلاف رہن رکھنے کے۔ کیونکہ رہن کا حکم یہ ہے کہ جو چیز رہن رکھی گئی ہو وہ روک کر رکھی جائے اور روکنے کا حق دونوں رہن رکھنے والوں میں سے ہر ایک کو پورا پورا ہوتا ہے لہذا اس میں کوئی شرکت نہیں پائی گئی ہے۔ اسی وجہ سے اگر اس نے دونوں میں سے ایک کا قرضہ ادا کر دیا تو اس رہن کے مال میں سے کچھ بھی واپس نہیں لے سکتا ہے۔ (ف جب تک کہ دونوں کا پورا پورا قرضہ ادا نہ کر دے)۔

وفی الجامع الصغیر الخ: اور جامع صغیر میں مذکور ہے کہ اگر دس درہم دو محتاجوں کے درمیان صدقہ کئے یا ہبہ کئے تو جائز ہوگا اور اگر دو مالداروں کو دس درہم صدقے میں یا ہبہ میں دیئے تو جائز نہیں ہے اور صاحبین نے فرمایا کہ مالداروں میں بھی جائز ہے۔ جعل کل واحد الخ: امام ابو حنیفہؒ نے ہبہ اور صدقہ میں سے ہر ایک کو دوسرے کا مجاز قرار دیا ہے اور صلاحیت موجود ہے کیونکہ دونوں میں سے ہر ایک کسی عوض کے بغیر مالک بنایا جاتا ہے۔ (ف یعنی جب فقیر کو ہبہ کیا گیا تو وہ مجازاً صدقہ ہے اور صدقے میں تقسیم ہو کر قبضہ کرنا شرط نہیں ہے اس لئے دو فقیروں یا اس سے زیادہ کو مشترک ہبہ بھی جائز ہے، کیونکہ یہ صدقے کے معنی میں ہے اور جب مالداروں کو مشترک صدقہ دیا گیا تو بھی جائز نہیں ہے کیونکہ یہ صدقہ ہبہ کے معنی میں ہے)۔

وفرق بین الھبۃ والصدقہ الخ: اور جامع صغیر میں ہبہ اور صدقہ کے درمیان حکم میں فرق کیا ہے لیکن مبسوط میں دونوں کو یکساں رکھا ہے۔ اسی بناء پر ہبہ کے مسئلے کے بعد فرمایا ہے کہ اسی طرح صدقہ بھی جائز نہیں ہے کیونکہ ہبہ اور صدقہ دونوں میں مشترک ہونا معنی ہے کیونکہ دونوں کا پورا ہونا قبضے پر موقوف ہے۔ اور جامع صغیر کی روایت کیمطابق فرق کی وجہ یہ ہے کہ صدقے سے اللہ کی رضا مقصود ہوتی ہے اس لئے دو فقیروں کو دینے میں بھی اللہ تعالیٰ کی ایک ہی رضامندی ہوتی ہے لیکن دو مالداروں کو دینے میں ان دونو کی خوشی مقصود ہوتی ہے اور یہ دو اشخاص ہیں۔ بعض مشائخ نے فرمایا ہے کہ جامع صغیر کی یہی روایت صحیح ہے اور مبسوط میں جس صدقے کا ذکر ہے اس سے دو مالداروں پر صدقہ کرنا مراد ہے اور اس صدقے سے مراد مجازاً ہبہ ہے۔ (یعنی ان دو مالداروں کو ہبہ کرنا مقصود ہے)۔

توضیح:۔ اگر دو آدمیوں نے اپنا مشترکہ مکان ایک ساتھ ایک شخص کو ہبہ کیا، اور اگر وہی مکان ایک شخص نے دو آدمیوں کو ہبہ کیا، اگر دو فقیروں یا دو مالداروں کو دس درہم ہبہ یا صدقہ کے طور پر دیئے، تفصیل مسائل، حکم، اقوال ائمہ، دلائل۔

ولو وھب لرجلین دارا لاحدھما ثلثاھا وللآخر ثلثھا لم یجز عند ابی حنیفۃؒ وابی یوسفؒ، وقال محمدؒ یجوز، ولو قال لاحدھما نصفھا وللآخر نصفھا عن ابی یوسفؒ فیہ روایتان، فابوحنیفۃؒ مرّ علی اصلہ، وکذا محمدؒ، والفرق لابی یوسفؒ ان بالتنصیص علی الابعاض یظھر ان قصدہ ثبوت الملک فی البعض، فیتحقق الشیوع، ولھذا لا یجوز اذا رھن من رجلین ونص علی الابعاض.

ترجمہ:۔ اور اگر کسی نے ایک مکان دو شخصوں کے نام اس طرح ہبہ کیا کہ ایک کے لئے دو تہائی اور دوسرے کے لئے ایک تہائی ہے تو امام ابو حنیفہؒ و ابو یوسفؒ کے نزدیک یہ ہبہ جائز نہیں ہے، لیکن امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ یہ ہبہ جائز ہے اور اگر یوں کہا ہو کہ ایک کے لئے نصف اور دوسرے کے لئے بھی نصف ہے تو اس میں ابو یوسفؒ سے دو روایتیں ہیں اور امام ابو حنیفہؒ اپنے اصل پر قائم رہے اور امام محمدؒ بھی اپنے اصل پر قائم ہیں، یعنی ابو حنیفہؒ نے فرمایا ہے کہ اس صورت میں بھی ہبہ جائز نہیں ہے اور امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ جائز ہے اور امام ابو یوسفؒ کے قاعدے کے مطابق اسے جائز نہیں ہونا چاہئے۔ لیکن ان کی دوسری روایت میں ہے کہ یہ جائز ہے۔

والفرق لابی یوسف الخ اس جگہ دونوں صورتوں میں ابو یوسفؒ نے جو فرق کیا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ مکان کو ٹکڑوں

میں صراحۃً تقسیم کر دینے سے یہ بات ظاہر ہوئی کہ ٹکڑوں ہی میں ملکیت ثابت ہو اس طرح دونوں میں شرکت یقینی ہو جائے گی۔ اسی بناء پر کہ اگر کسی نے ایک چیز دو شخصوں کے پاس رہن رکھی مگر ہر ایک کے پاس ان کے حصوں کی تفصیل کر دی تو رہن جائز نہیں ہوتا۔ (ف مثلاً: یوں کہا کہ میں نے یہ چیز تم دونوں کے پاس اس تفصیل سے رہن رکھی ہے کہ نصف کو یہ رہن رکھی اور نصف کو وہ رہن رکھی۔ یا اس طرح کہا کہ دو تہائی کو یہ اور ایک تہائی کو وہ رہن رکھی لہٰذا اس میں شرکت کی وجہ سے رہن جائز نہیں ہوگا۔ اسی طرح ہبہ میں بھی جائز نہیں ہے خواہ ان دونوں خریداروں میں سے ہر ایک کے ہاتھ نصف نصف فروخت کرے یا کمی بیشی کے ساتھ فروخت کرے۔ مع)۔

توضیح:۔ اگر کسی نے ایک مکان دو شخصوں میں اس طرح ہبہ کیا کہ ایک کو دو تہائی اور دوسرے کو ایک تہائی ہے، اگر کسی نے ایک چیز دو آدمیوں کے پاس رکھی اور ہر ایک کو ان کے حصوں کی تفصیل بتادی، تفصیل مسائل، حکم، اقوال ائمہ، دلائل

باب ما یصح رجوعه وما لا یصح

قال واذا وهب هبة لاجنبى فله الرجوع فيها، وقال الشافعىؒ لا رجوع فيها، لقوله عليه السلام: لا يرجع الواهب فى هبة الا الوالد فيما يهب لولده، ولان الرجوع يضاد التمليك، والعقد لا يقتضى ما يضاده، بخلاف هبة الوالد لولده على اصله، لانه لم يتم التمليك لكونه جزءً له، ولنا قوله عليه السلام: الواهب احق بهبته مالم يُثَبْ منها، اى لم يعوض، ولان المقصود بالعقد هو التعويض للعادة فثبت ولاية الفسخ عند فواته اذ العقد يقبله، والمراد بما روى نفى استبداد الرجوع، واثباته للواحد فانه يتملكه للحاجة وذلك يسمى رجوعا، وقوله فى الكتاب فله الرجوع لبيان الحكم، اما الكراهة فلازمة لقوله عليه السلام: العائد فى هبته كالعائد فى قيئه، وهذا لاستقباحه.

ترجمہ:۔ باب۔ ایسے ہبہ کے بیان میں جس سے رجوع کرنا صحیح ہے اور جس سے صحیح نہیں ہے۔ قال: واذا وهب الخ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی نے کسی اجنبی کو کوئی چیز ہبہ کی تو اس کو اپنے ہبہ سے رجوع کر لینے کا اختیار ہے۔ (ف اس جگہ اجنبی سے ایسا شخص مراد ہے جس کے ساتھ حرمت والی قرابت نہ ہو اگرچہ غیر محرم قرابت ہو جیسے: چچازاد بھائی وغیرہ ہوتے ہیں یا قرابت تو نہ ہو مگر وہ محرم ہو جیسے رضاعی بھائی بہن لہٰذا یہ سب اجنبی کے حکم میں ہیں کہ ان سے دیئے ہوئے ہبہ کو واپس لینے کا اختیار ہے۔ ع۔ اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ ہبہ دے کر اس سے رجوع کرنا جائز نہیں ہے کیونکہ رسول اللہؐ نے فرمایا ہے کہ ہبہ کرنے والا اپنے ہبہ کی چیز میں رجوع نہیں کرے گا سوائے اس ہبہ کے جو کسی باپ نے اپنے بیٹے کو کیا ہو۔ اور دوسری دلیل یہ ہے کہ رجوع کرنا مالک بنا دینے کی ضد ہے جب کہ عقد ہبہ کے معنیٰ دوسرے کو مالک بنا دینے کے ہیں اور کوئی عقد بھی اپنی ضد کا تقاضا نہیں کرتا ہے)۔ بخلاف والد کے جو اس نے اپنے فرزند کو کوئی چیز ہبہ کی ہو کیونکہ امام شافعیؒ کی اصل کے مطابق یہ ہبہ ہی نہیں ہے کیونکہ اس میں پوری ملکیت نہیں رہتی ہے اس بناء پر کہ بیٹا اپنے باپ کا جزو ہوتا ہے۔ (ف جو حدیث امام شافعیؒ کے استدلال میں پیش کی گئی ہے اسے طبرانی و دار قطنی و حاکم و احمد و ابوداؤد و ابن ماجہ و نسائی و ترمذی اور ابن حبان رحمھم اللہ نے روایت کیا ہے۔ پھر ترمذیؒ نے کہا ہے کہ یہ حدیث حسن صحیح ہے اور اس کے الفاظ یہ ہیں۔

ترجمہ کسی شخص کے لئے یہ بات جائز نہیں ہے کہ کسی شخص کو کوئی چیز عطیہ دے یا ہبہ کرے پھر اس سے رجوع کرے سوائے ایسے والد کے ایسی چیز میں جو اپنے بیٹے کو عطا کرے اور جو شخص عطیہ دے کر پھر اس سے واپس لیتا ہے اس کی مثال یہ ہے کہ جیسے: کتا کھاتا ہے اور جب پیٹ بھر جاتا ہے تو قے کر دیتا ہے پھر وہ دوبارہ اسی قے کو اپنے پیٹ میں بھر لیتا ہے۔ اور صحیح و سنن کی

روایت میں ہے کہ ہبہ کر کے اس سے رجوع کرنے والا ایسا ہے جیسے کوئی کتا قے کر کے چاٹ لیتا ہے۔ اور قتادہؒ نے جو تابعی ہیں فرمایا ہے کہ ہم یہ بات نہیں جانتے کہ قے پر حرام کے علاوہ اور کوئی حکم لگایا گیا ہو۔ (یعنی قے سراسر حرام ہے)۔ پھر یہ معلوم ہونا چاہئے کہ ہبہ کر کے اس سے رجوع کرنے کے مسئلے میں اختلاف ہے لیکن دیانت کی بات یہ ہے کہ اس کے مکروہ تحریمی ہونے میں کوئی اختلاف نہیں ہے بلکہ دنیاوی حکم میں ہبہ کئے ہوئے مال میں رجوع کرنے سے رجوع ہو گایا نہیں۔ اس سلسلے میں امام شافعیؒ امام مالک واحمد اور جمہور علماء کے نزدیک ہبہ پر قبضہ ہو جانے کے بعد اس سے رجوع کرنا جائز ہے بشرطیکہ وہ شخص ذی رحم محرم نہ ہو اور اس کے علاوہ کوئی دوسری چیز رجوع سے مانع نہ ہو)۔

ولنا قوله علیه السلام الخ: اور ہماری دلیل میں رسول اللہ کا یہ فرمان مبارک ہے کہ ہبہ کرنے والا اپنے ہبہ کا زیادہ حقدار ہے جب تک کہ ہبہ لینے والے کی طرف سے اس کی طرف مثاب نہ ہو یعنی اس کا بدلہ پایا ہوا نہ ہو۔ اور اس دلیل سے بھی کہ عموماً عادۃً ہبہ کرنے کا مقصود یہ ہوتا ہے کہ اس کا بدلہ مجھے بھی ملے۔ اور جب اس کا بدلہ نہ ملا تو دینے والے کو اس ہبہ کے فسخ کا اختیار حاصل ہو گا کیونکہ ایسا عقد فسخ کے قابل ہوتا ہے۔ (ف یہ حدیث ان محدثین نے روایت کی ہے۔ ابن ماجہ ودار قطنی وابن ابی شیبہ اور اس حدیث کی سند میں ابراھیم ابن اسمٰعیل بن مجمع بن جاریہ ضعیف ہے لیکن امام بخاریؒ نے اس روایت سے استثنا کیا ہے اور طبرانیؒ نے اس کو ابن عباسؓ کی حدیث سے مرفوعاً روایت کیا ہے کہ جس نے کوئی چیز ہبہ کی تو وہ اپنے ہبہ کی ہوئی چیز کا زیادہ حقدار ہے پھر اگر اس نے رجوع کر لیا تو وہ ایسا ہے جیسے وہ شخص جو کوئی قے کر کے اسے دوبارہ کھالے۔ اس روایت کی اسناد میں بھی کلام ہے۔ اور اسی حدیث کو حاکم نے مستدرک میں اور دار قطنی نے اپنی سنن اور بیہقی نے معرفت میں روایت کیا ہے۔ لیکن بیہقیؒ نے کہا ہے کہ صحیح بات یہ ہے کہ یہ روایت حضرت عمرؓ کا ذاتی قول ہے اور انہی پر موقوف ہے اور اس کے مرفوع کرنے میں یعنی رسول اللہ ﷺ کی طرف منسوب کرنے میں عبید اللہ بن موسیٰ نے غلطی کی ہے۔ لیکن ابن حجرؒ نے کہا کہ عبید اللہ بن موسیٰ ثقہ ہیں اور ان کے تمام راوی ثقہ ہیں۔ پھر بھی اگر یہ حدیث صحیح بھی ہو تو جس حدیث سے جمہور نے استدلال کیا ہے۔ اس میں تاویل کرنی چاہیئے)۔

والمراد بماروی الخ اور جو حدیث امام شافعیؒ نے روایت کی اس سے مراد یہ ہے کہ اس کو صرف اپنی مرضی سے رجوع کرنے کا اختیار نہیں رہتا ہے لیکن والد کو اختیار رہتا ہے کیونکہ والد اپنی ضرورت کے وقت اس کا مالک ہو جاتا ہے اور اس کو بھی رجوع کہتے ہیں۔ (ف بلکہ اس حدیث میں خود اس بات پر دلالت ہے کہ رجوع کرنے سے مالک ہو جاتا ہے کیونکہ اس کو کتے سے مثال دی ہے جو دوبارہ اپنی قے کو کھا جاتا ہے اس لئے معلوم ہوا کہ رجوع صحیح ہوتا ہے ورنہ یہ مثال اس جگہ صحیح نہیں ہوتی۔ اگرچہ یہ رجوع مکروہ ہی ہو۔ اور ہماری گفتگو یہاں پر ایسی صورت میں ہے کہ اس نے رجوع کیا ہو اگرچہ یہ مکروہ ہے)۔

وقوله فی الکتاب الخ: اور کتاب میں جو فرمایا ہے کہ اس کو رجوع کرنے کا اختیار ہے اس سے حکم کا بیان ہے، باقی رہا اس میں کراہت کا ہونا تو اس میں وہ کراہت لازمی ہو گی کیونکہ رسول اللہؐ نے فرمایا ہے کہ ہبہ سے رجوع کرنے والا ایسا ہے جیسے: کوئی شخص قے کر کے دوبارہ اس کو چاٹ لے۔ یہ تشبیہ رجوع کے کام کی خرابی کو ظاہر کرنے میں ہے۔ (ف یہ اس صورت میں ہے کہ جس حدیث سے امام شافعیؒ نے استدلال کیا ہے اس کی تاویل کی جائے۔ کیونکہ اگر اس سے یہ معنی لئے جائیں کہ جب موہوب لہ یعنی جسے دیا گیا ہے اور اس پر لوگوں کے قرضے باقی ہوں اور اس دینے والے کو کچھ اس کا بدلہ بھی نہ ملا ہو تو اسے اختیار ہو گا کہ اپنے ہبہ کو ختم کر دے لیکن ایسا کرنے میں اپنے ہبہ سے اسے رجوع کرنا بھی لازم آتا ہے اگرچہ یہ مکروہ تحریمی ہے لیکن یہ تاویل بعید ہے۔

توضیح:۔ باب۔ ایسا ہبہ جس سے رجوع کرنا صحیح ہو یا صحیح نہ ہو، ہبہ کئے مال کو واپس لینے کا حکم، کیا کسی کے لئے اسے واپس لینا جائز ہے، تفصیل مسائل، حکم، اقوال ائمہ، دلائل۔

معلوم ہونا چاہئے کہ ہبہ سے رجوع کرنا یعنی واپس لے لینا دیانۃً مکروہ اور ممنوع ہے۔ البتہ قاضی کے حکم سے یہ جائز رکھا جاسکتا ہے۔ لیکن کبھی رجوع کرنا صحیح نہیں ہوتا ہے۔ خواہ وہ ممانعت اس موہوب لہ کی وجہ سے ہو جس کو ہبہ کیا گیا ہو مثلاً وہ واہب کی بیوی یا کوئی قریبی رشتہ دار ہو۔ جس کی تفصیل اوپر بیان کی جاچکی ہے۔ یا اس وجہ سے کہ موہوب لہ جو اجنبی بھی ہے اس مال ہبہ کا عوض ادا کر دیا ہو۔ یا خود موہوب (مال ہبہ) میں کچھ تبدیلی ہو گئی ہو جس کی وجہ سے اب اسے واپس کرنا ممکن نہ ہو۔ اور یہ بھی معلوم ہونا چاہئے کہ اگر ہبہ کے واپس کرنے کی وجہ سے اس مال میں شراکت آجائے تو وہ بالاتفاق مانع نہیں ہے۔ بلکہ وہی شراکت مانع ہے جو ابتداء ہی میں ہو اور ناقابل تقسیم ہو۔ اسی لئے اگر کسی نے ایک مکان ہبہ کیا پھر اس کے نصف سے رجوع کر لیا تو اگرچہ اس طرح اس مال میں اب شراکت آگئی مگر ابتداء میں نہ ہونے کی وجہ سے یہ ہبہ جائز رہے گا۔ فافہم۔ واللہ اعلم۔ م۔

ثم للرجوع موانع ذكر بعضها فقال: الا ان يعوّضه عنها لحصول المقصود او يزيد زيادة متصلة، لانه لا وجه الى الرجوع فيها دون الزيادة لعدم الامكان، ولا مع الزيادة لعدم دخولها تحت العقد. قال او يموت احد المتعاقدين لان بموت الموهوب له ينتقل الملك الى الورثة، فصار كما اذا انتقل فى حال حياته واذا مات الواهب فوارثه اجنبى عن العقد اذ هو ما اوجبه او يخرج الهبة عن ملك الموهوب له، لانه حصل بتسليطه فلا ينقضه ولانه يتجدد الملك بتجدد سببه. قال: وان وهب لآخر ارضا بيضاء فانبت فى ناحية منها نخلا او بنى بيتا او دكانا او آريّا وكان ذلك زيادة فيها فليس له ان يرجع فى شىء منها، لان هذه زيادة متصلة وقوله وكان ذلك زيادة فيها اشارة الى ان الدكان قد يكون صغيرا حقيرا لا يعدّ زيادة اصلا، وقد تكون الارض عظيمة يعد ذلك زيادة فى قطعة منها فلا يمتنع الرجوع فى غيرها؛

ترجمہ:۔ پھر ہبہ واپس لینے کی صورت میں چند باتیں رکاوٹ بنتی ہیں جن میں سے یہاں پر مصنف نے کچھ باتوں کا ذکر کیا ہے۔ چنانچہ فرمایا فقال الا ان الخ یعنی ہبہ کرنے کے بعد اس سے رجوع کرنا جائز ہے سوائے چند صورتوں کے۔ جن میں سے پہلی صورت یہ ہے کہ موہوب لہ نے واہب کو اس ہبہ کا عوض دے دیا ہو تب وہ واہب اپنے ہبہ سے رجوع نہیں کر سکتا ہے کیونکہ اس سے واہب کا مقصد حاصل ہو گیا۔ او یزید الخ: دوسری صورت یہ ہے کہ اس دی ہوئی چیز یعنی موہوب میں اصل ہبہ سے کوئی چیز زیادہ بھی لگ گئی ہو تب رجوع نہیں کر سکتا ہے کیونکہ ہبہ سے کچھ زیادہ مال دیئے بغیر اسے واپس لینے کی کوئی گنجائش نہیں رہتی کیونکہ یہ ممکن ہی نہیں ہے اور زیادتی کے ساتھ واپس لینے کی بھی گنجائش نہیں ہے کیونکہ ہبہ کرتے وقت اس معاملہ کے ماتحت یہ زیادتی داخل نہیں تھی۔

قال: اویموت الخ: اور یہ بھی فرمایا ہے کہ تیسری صورت یہ ہے کہ واہب اور موہوب لہ میں سے کوئی ایک مر جائے تو بھی رجوع نہیں ہو سکتا ہے کیونکہ موہوب لہ کے مر جانے سے ہبہ کی ہوئی چیز کی ملکیت اس سے منتقل ہو کر اس کے وارثوں کی طرف منتقل ہو چکی ہے۔ لہٰذا اب یہ کہا جائے گا گویا اس کی زندگی ہی میں اس کی ملکیت منتقل ہو گئی ہو لہٰذا اب رجوع کا حق باقی نہیں رہا۔ اسی طرح اگر واہب مر چکا ہو تو اس کے ورثہ کو اس معاملہ ہبہ اور مال موہوب سے کوئی تعلق باقی نہیں رہا۔ کیونکہ ان لوگوں نے معاملہ کیا ہی نہیں تھا۔

اویخرج الھبۃ الخ (۴) چوتھی صورت یہ ہے کہ وہ شئی موہوب' موہوب لہ کی ملکیت سے نکل جائے اس لئے واہب اس سے رجوع نہیں کر سکتا ہے۔ مثلاً زید (موہوب لہ) نے اس مال کو فروخت کر دیا۔ کیونکہ جب واہب نے اسے (زید کو) مال ہبہ کیا تو اس نے مطمئن ہو کر اپنا مال سمجھ کر فروخت کیا۔ کیونکہ جو واہب کے عمل کی وجہ سے ہی ہوا۔ اس لئے واہب اسے باطل نہیں کر سکتا ہے۔ کیونکہ جب ملکیت جدید ہوئی تو مملوک شئی بھی جدید ہو گئی۔ (ف یعنی جب موہوب لہ نے اسے فروخت کیا تو بیع کی وجہ سے اس خریدار کو نئی ملکیت حاصل ہو گئی جسے یہ واہب باطل نہیں کر سکتا ہے۔ قال وان وھب لاخر الخ امام محمدؒ

نے فرمایا ہے (پانچویں صورت یہ ہے) کہ کسی نے اپنی خالی زمین جو زراعت کے قابل تھی کسی کو ہبہ کی پھر اس شخص نے اس زمین کے کنارے کنارے خورمہ کے درخت لگادیئے یا کوئی گھر بنالیا یا کوئی دکان یا چبوترہ بنالیا یا جانوروں کے چارہ دینے کے لئے جگہ بنالی حالانکہ یہ سب باتیں اس زمین میں زیادتی کرنے کی ہیں تو ان صورتوں میں اس دینے والے کو اس زمین کے کسی حصے کو بھی واپس لینے کا اختیار نہیں ہے، کیونکہ یہ زیادتی اس زمین کے ساتھ متصل ہے۔ اور مصنفؒ نے جو یہ فرمایا ہے کہ "حالانکہ یہ سب اس زمین میں زیادتی ہے"۔ اس میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ یہ زیادتی عرف میں بھی شمار ہوتی ہے یہاں تک کہ دکان کبھی ایسی چھوٹی اور حقیر ہوتی ہے کہ اس کو کسی طرح بھی شمار نہیں کرتے اور کبھی زمین اتنی لمبی چوڑی ہوتی ہے کہ یہ زیادتی اس کے ایک ٹکڑے میں شمار ہوتی ہے تو باقی زمین سے ہبہ کو واپس لینا ممنوع نہ ہوگا۔ (ف اس کے بعد اگر موہوب لہ یعنی جسے زمین دی گئی ہے اس نے لگائے ہوئے درخت اکھاڑ ڈالے یا دکان یا گوسال ختم کر دیا اور زمین پہلی جیسی ہو گئی تو اس صورت میں ہبہ کرنے والے کو اس کے واپس لینے کا اختیار ہوگا کیونکہ جس زیادتی کی وجہ سے اسے واپس لینا منع تھا وہ زیادتی اب باقی نہ رہی۔ ک)۔

توضیح:۔ ہبہ سے رجوع کرنے کے موانع، اگر کسی نے اپنی قابل زراعت زمین کسی کو ہبہ کی اور اس نے اس کے کناروں میں درخت لگادیئے یا دوکان بنوادی یا کوئی چبوترہ بنالیا تو کیا ایسی زمین سے رجوع کا حق ہے، مسائل کی تفصیل، دلائل۔

قال: فان باع نصفها غير مقسوم رجع فى الباقى، لان الامتناع بقدر المانع، وان لم يبع شيئا منها له ان يرجع فى نصفها لان له ان يرجع فى كلها فكذا فى نصفها بالطريق الاولىٰ، وان وهب هبة لذى رحم محرم منه لم يرجع فيها لقوله عليه السلام: اذا كانت الهبة لذى رحم محرم لم يرجع فيها، ولان المقصود صلة الرحم وقد حصل وكذلك ما وهب احد الزوجين للآخر لان المقصود فيها الصلة كما فى القرابة وانما يُنظر الى هذا المقصود وقت العقد حتى لو تزوجها بعدما وهب لها فله الرجوع فيها ولو ابانها بعدما وهب فلا رجوع.

ترجمہ:۔ اور اگر اس شخص نے جسے زمین ہبہ کی گئی تھی اپنی اس زمین کے نصف حصے کو تقسیم کئے بغیر کسی اور کو ہبہ کر دی تو اس پہلے واہب کے لئے اس باقی زمین کو رجوع کرنے کا اختیار ہوگا کیونکہ یہاں پر رجوع سے جو بات مانع ہوئی ہے وہ ایسے حصے میں رہے گی جہاں تک مانع موجود ہو اور اگر اس موہوب لہ نے اپنی اس ہبہ کی ہوئی زمین میں سے کچھ فروخت نہ کی ہو تو اس دینے والے کو اس بات کا اختیار ہوگا کہ فقط آدھی زمین واپس لے لے کیونکہ جب اسے ہبہ کی ہوئی پوری زمین کو واپس لینے کا اختیار ہے تو نصف ہبہ کو بدرجہ اولیٰ واپس لے سکتا ہے۔ وان وهب هبته الخ: چھٹی صورت یہ ہے کہ اگر کسی نے اپنے ذی رحم محرم کو کچھ ہبہ کیا وہ اس سے رجوع نہیں کر سکتا ہے۔ اور اس وجہ سے بھی کہ ایسے ہبہ سے مقصود صلہ رحمی ہوتی ہے جو اس جگہ واہب کو حاصل ہو چکی ہے۔ (ف اور جس عقد کا مقصود حاصل ہو جاتا ہے اسے فسخ کرنا جائز نہیں ہوتا ہے۔ اس جگہ جو حدیث ذکر فرمائی ہے اسے حاکم و دار قطنی اور بیہقی نے سمرۃ ابن جندبؓ سے مرفوع روایت کی ہے۔ حاکم نے کہا ہے کہ امام بخاریؒ کی شرط پر ہے۔ ابن جوزی نے کہا ہے کہ اس کی اسناد میں عبداللہ بن جعفر ضعیف ہیں۔ صاحب تنقیح نے کہا ہے کہ وہ ضعیف نہیں بلکہ وہ تو صحیحین کے راویوں میں سے ثقہ ہیں۔ یہ دراصل عبداللہ بن جعفر الرقی ہیں اور جو ضعیف ہیں وہ علی بن المدینی کے والد عبداللہ بن جعفر مدینی ہیں جو الرقی سے پہلے ہی گزر چکے ہیں۔ اور اس حدیث کے جتنے راوی ہیں سب ثقہ ہیں لیکن یہ حدیث منکر ہے الخ۔ دار قطنی نے کہا ہے کہ عبداللہ بن جعفر اس کی روایت میں تنہا ہیں۔ جواب یہ ہے کہ تنہا ہونے کی وجہ سے روایت ضعیف نہیں ہو سکتی اور اسے منکر کہنے کی کوئی وجہ نہیں ہے کیونکہ یہ زیادہ ثقہ راویوں کے مخالف نہیں ہیں کیونکہ ہبہ سے رجوع کا حلال نہ ہونا بددیانتی

سے تعلق رکھتا ہے جیسا کہ ہم نے پہلے بیان کر دیا ہے۔ اور خود اس حدیث میں بھی اسی بات کی طرف اشارہ موجود ہے، اس طرح سے کہ ہبہ سے رجوع کرنے والے کو ایسے کتے سے مثال دی گئی ہے جو اپنی قے دوبارہ چاٹ لیتا ہے۔

اس سے یہ بات صاف ظاہر ہوتی ہے کہ رجوع کرنے کا حکم ثابت ہو جاتا ہے کیونکہ اگر رجوع ثابت ہی نہ ہوتا تو یہ مثال کسی طرح موافق نہ ہوتی۔ پس جب حدیث کے معنی صحیح طور پر یہ ہوئے کہ ہبہ سے رجوع کرنا دیانتاً حلال نہیں ہے پھر بالفرض اگر رجوع کرلے تو حکم ثابت ہو جائے گا یعنی رجعت ثابت ہو جائے گی۔ پھر بھی رجوع کرنے والے کی مثال ایسے کتے کی سی ہے جو اپنی قے چاٹ لیتا ہے۔ جب یہاں تک کی بات ثابت ہو گی تو حضرت سمرۃ بن جندب کی حدیث کی روایت ہونے کی کوئی وجہ نہیں ہے۔ اگر یہ کہا جائے کہ اس کی اسناد میں حضرت حسن بصریؒ نے سمرہ بن جندب سے روایت کی ہے حالانکہ اس میں کلام ہے کہ حضرت حسن بصریؒ نے سمرہ بن جندب کو پایا ہے یا نہیں پایا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ جمہور کے نزدیک ان کا اُن سے سننا ثابت ہے یہاں تک کہ بخاریؒ نے اس کو حجت قرار دیا ہے جیسا کہ بیہقیؒ نے سنن کی بیوع کے باب میں تصحیح کر دی ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب)۔

و کذا لك ماوهب الخ ساتویں صورت یہ ہے کہ میاں اور بیوی میں سے اگر ایک نے دوسرے کو کچھ ہبہ کیا تو اس سے رجوع نہیں کر سکتا ہے کیونکہ ایسے ہبہ کا مقصود صلح اور ہمدردی ہوتی ہے جیسے کہ قرابتداری میں ہوتی ہے یعنی ہبہ کرتے ہی مقصود حاصل ہو جاتا ہے۔ اس میں کچھ عوض وغیرہ کی ضرورت نہیں رہتی۔ پھر یہ مقصود اسی وقت کا دیکھا جائے گا جس وقت ہبہ کا معاملہ طے پایا ہے اسی بناء پر اگر مرد نے ایک عورت کو پہلے کچھ ہبہ کیا بعد میں اسی عورت سے نکاح بھی کر لیا تو اس کو اس ہبہ سے رجوع کا حق باقی رہے گا اور اگر نکاح کے بعد ہبہ کیا پھر اسے طلاق بائن دی تو اب اس سے رجوع نہیں کر سکتا ہے۔ (ف کیونکہ ہبہ کرتے وقت وہ عورت اسی کی بیوی تھی اس طرح نیک سلوک جو مقصود تھا حاصل ہو گیا اور اس مقصود کے حاصل ہو جانے کے بعد اگر دونوں میں جدائی واقع ہو گئی تو یہ کوئی نقصان کی بات نہیں ہے)۔

توضیح:۔ اگر ایک ایسے شخص نے جسے کوئی زمین ہبہ کی گئی تھی اپنی اس زمین کے نصف حصہ کو تقسیم کئے بغیر کسی اور کو ہبہ کر دی، اگر کسی نے اپنی زمین کسی اپنے ذی رحم محرم کو ہبہ کی، اگر زوجین میں سے کسی ایک نے دوسرے کو کچھ ہبہ کیا، مسائل کی تفصیل، حکم، دلائل

قال: واذا قال الموهوب له للواهب خذ هذا عوضا عن هبتك او بدلا عنها او فى مقابلتها فقبضه الواهب سقط الرجوع لحصول المقصود، وهذه العبارات تؤدى معنى واحدا، وان عوّضه اجنبى عن الموهوب له متبرعا فقبض الواهب العوض بطل الرجوع، لان العوض لاسقاط الحق فيصح من الاجنبى كبدل الخلع والصلح، واذا استُحق نصف الهبة رجع بنصف العوض، لانه لم يسلم له ما يقابل نصفه، وان استحق نصفُ العوض لم يرجع فى الهبة الا ان يرد ما بقى ثم يرجع وقال زفرؒ يرجع بالنصف اعتبارا بالعوض الآخر، ولنا انه يصلح عوضا للكل فى الابتداء وبالاستحقاق ظهر انه لا عوض الا هو الا انه يتخير لانه ما اسقط حقه فى الرجوع الا ليسلم له كل العوض فلم يسلم له فله ان يرده. قال وان وهب دارا فعوّضه من نصفها رجع الواهب فى النصف الذى لم يعوض لان المانع خص النصف.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر موہوب لہ نے اپنے واہب سے کہا کہ یہ مال اپنے ہبہ کے عوض میں لے لو یا اس کے بدلے لے لو یا اس کے مقابلے میں لو پھر واہب نے اس پر قبضہ کر لیا تو رجوع کا حق ساقط ہو گیا کیونکہ بدلہ دینا حق ساقط کرنے کے لئے ہوتا ہے۔ الحاصل واہب کا مقصود حاصل ہو گیا اور ان سب کا مطلب ایک ہی ہے۔ **وان عوضه اجنبي الخ:** اگر موہوب لہ

کی طرف سے اس پر احسان کرتے ہوئے کسی نے واہب کو اس کا عوض دے دیا تو اب واہب سے رجوع کرنے کا حق ختم ہو گیا کیونکہ عوض دینے کا مقصد ہی رجوع کے حق کو ختم کرنا ہوتا ہے جب کہ یہ عوض کسی غیر کی طرف سے بھی صحیح ہوتا ہے جیسے کہ خلع کے مسئلے میں عوض دینا فریقین کے درمیان صلح کا عوض ہوتا ہے۔(ف مثلاً کسی اجنبی کے ایک عورت کے شوہر نے کہا کہ تم اس عورت کو خلع دے دو اس شرط پر کہ اس کے عوض مجھ پر ہزار درہم لازم ہو گئے۔ تو یہ جائز ہے۔ اسی طرح اگر کسی اجنبی شخص نے مقتول کے ولی سے کہا کہ تم اس قاتل کو قصاصاً قتل نہ کرو بلکہ معاف کر دو اس شرط پر کہ اس کی دیت یا صلح کا مال جو بھی ہو مجھ پر لازم ہو گا۔ یہ صلح بھی جائز ہوتی ہے)۔

واذا استحق الخ: اور اگر کسی شخص نے دوسرے شخص سے اس کو ہبہ کئے ہوئے مال میں سے اس کے نصف حصے پر اپنا حق ثابت کر کے اس نصف کو قبضے میں لے لیا تو وہ پورا مال جو کسی کو ہبہ کیا گیا تھا اس کا عوض جو اس نے خود دیا تھا یا اس کے بدلے میں کسی اجنبی نے دیا تھا اس میں سے نصف حصے کو وہ شخص واہب سے واپس لے لے گا، کیونکہ اس آدھے عوض کے مقابلہ میں جو اس واہب نے نصف مال ہبہ کیا تھا وہ اب اس کے پاس محفوظ نہ رہا۔ وان استحق الخ: اور اگر ہبہ کے عوض میں جو مال دیا گیا تھا اس میں سے نصف حصہ پر کسی نے اپنا حق ثابت کر کے لے لیا تو اب واہب اپنے حصے میں سے کچھ واپس نہیں لے سکتا ہے البتہ اس صورت میں لے سکتا ہے کہ جو حصہ باقی رہ گیا ہے اس کو واپس کر دے تب اپنا ہبہ واپس لے سکتا ہے۔

وقال زُفر الخ: زفرؒ نے فرمایا ہے کہ جیسے موہوب لہ اپنے عوض کا نصف واپس لیتا ہے اسی طرح واہب بھی اپنے ہبہ میں سے نصف واپس لے سکتا ہے۔ اس میں ہماری دلیل یہ ہے کہ عوض میں سے جتنا باقی رہا وہ ابتدا میں بھی پورے ہبہ کا عوض بن سکتا ہے اور آدھے پر حق ثابت ہو کر لئے جانے کے بعد یہ بات معلوم ہوئی کہ اب جو کچھ باقی رہا یہی کل ہبہ کا عوض ہے۔ البتہ اتنا فرق ہو گا کہ واہب کو اختیار دیا جائے گا کہ اگر وہ چاہے تو باقی عوض واپس کر دے کیونکہ اس نے اپنے حق رجوع کو اسی امید پر ختم کیا تھا کہ یہ پورا عوض اسے مل جائے گا لیکن جب اسے نہیں ملا تو اس کو اختیار ہو گا کہ باقی کو واپس کر دے۔(ف اور جب باقی ماندہ واپس کر دیا تو وہ ہبہ کسی عوض کے بغیر ہو گیا اسی لئے وہ اپنا ہبہ واپس لے سکتا ہے)قال: وان وهب دارا الخ: اگر ایک شخص نے دوسرے شخص کو اپنا ایک گھر ہبہ کر دیا پھر اس موہوب لہ نے اس کے آدھے کا عوض دے دیا تو واہب اس نصف کو جس کا عوض نہیں دیا ہے واپس لے سکتا ہے کیونکہ رجوع سے رکاوٹ ڈالنے والی چیز خاص کر نصف کے ساتھ مخصوص ہے۔

توضیح:۔ اگر موہوب لہ نے اپنے واہب سے کہا کہ تم اپنے ہبہ کے عوض مجھ سے اتنا مال لے لو، اور واہب نے اس پر قبضہ کر لیا، اگر موہوب لہ کی طرف سے کسی اجنبی نے واہب کو اس کے ہبہ کے عوض کچھ مال دیدیا، اگر کسی شخص نے دوسرے شخص سے اس کو ہبہ لئے ہوئے مال میں سے نصف حصہ پر اپنا حق ثابت کر کے اس پر قبضہ کر لیا، اگر ہبہ کے عوض کے نصف پر کسی نے اپنا حق ثابت کر کے لے لیا، مسائل کی تفصیل، حکم، دلائل۔

قال: ولا يصح الرجوع الا بتراضيهما او بحكم الحاكم، لانه مختلف بين العلماء وفي اصله وهاء، وفي حصول المقصود وعدمه خفاء، فلابد من الفصل بالرضاء او بالقضاء حتى لو كانت الهبة عبدا فاعتقه قبل القضاء نفذ ولو منعه فهلك لا يضمن لقيام ملكه فيه، وكذا اذا هلك في يده بعد القضاء لان اول القبض غير مضمون وهذا دوام عليه الا ان يمنعه بعد طلبه لانه تعدّ، واذارجع بالقضاء او بالتراضي يكون فسخا من الاصل حتى لا يشترط قبض الواهب ويصح في الشائع لان العقد وقع جائزا موجبا حق الفسخ من الاصل فكان بالفسخ

مستوفيا حقا ثابتا له فيظهر على الاطلاق بخلاف الرد بالعيب بعد القبض لان الحق هناك في وصف السلامة لا في الفسخ فافترقا.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ ہبہ سے رجوع کرنا صحیح نہیں ہوتا ہے سوائے اس صورت کے کہ دونوں ہی آپس میں ایک دوسرے سے راضی ہوں یا حاکم فیصلہ کردے مطلب یہ ہے کہ صرف واہب کے رجوع کرنے سے کوئی فائدہ نہیں جب تک کہ جسے دیا گیا ہو وہ بھی راضی نہ ہو جائے یا واہب کے چاہنے پر قاضی اس کا حکم دے دے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ہبہ رجوع کے جائز ہونے میں علماء میں اختلاف ہے اور رجوع کی اصلیت ثابت ہونے میں ضعیف ہے اس کے باوجود یہ معلوم نہیں ہوتا کہ واہب کا مقصود اب تک حاصل ہوا یا نہیں۔ یعنی پہلی بات تو یہ ہے رجوع کے جائز ہونے ہی میں کمزوری ہے یہاں تک کہ جمہور کے نزدیک جائز نہیں ہے اگر ہمارے ہاں جائز ہو بھی گیا تو وہ اسی وقت جائز رہتا ہے جب تک کہ واہب کا ہبہ سے مقصود حاصل نہ ہو جائے جب کہ موجودہ صورت میں یہ بات ہی مخفی ہے کہ اس کا مقصود حاصل ہوا ہے یا نہیں یعنی شاید کہ اس کا مقصود حاصل ہو گیا ہو تو ایسی صورت میں رجوع جائز نہ ہو گا لہٰذا یہ بات ضروری ہوئی کہ دو باتوں میں سے ایک بات پر فیصلہ ہو یا دونوں ہی آپس میں راضی ہو جائیں یا قاضی ہی فیصلہ کردے یہاں تک کہ اگر کسی نے اپنا ایک غلام کسی کو ہبہ کیا اور اس کے بعد واہب نے اس سے رجوع کر لیا لیکن قاضی کے حکم سے پہلے ہی موہوب لہ نے اس غلام کو آزاد کر دیا تو اس کا آزاد کر دینا نافذ ہو جائے گا۔ اور اگر موہوب لہ نے واہب کے رجوع کرنے اور مانگنے کے بعد اس کو دینے سے انکار کیا تو وہ ضامن نہیں ہو گا کیونکہ ابھی تک موہوب لہ کی ملکیت اس پر قائم ہے۔ اسی طرح اگر قاضی کا حکم ہو جانے کے بعد واہب کو دینے سے پہلے ہبہ ضائع ہو گیا تو بھی موہوب لہ ضامن نہ ہو گا بشرطیکہ اس نے دینے سے انکار نہ کیا ہو۔ کیونکہ پہلا قبضہ اس کے ذمہ ضمانت کے سلسلے کا نہ تھا تو وہ بدل کر بھی ضمانت کا قبضہ نہیں ہو گا کیونکہ موجودہ قبضہ پہلا ہی قبضہ ہے البتہ اگر قاضی کے فیصلے کے بعد واہب مطالبہ کرے اور وہ دوسرا شخص دینے سے انکار کرے تب یقیناً ضامن ہو جائے گا کیونکہ اس وقت اس کی طرف سے زیادتی پائی گئی۔

واذا رجع بالقضاء الخ: اور جب کہ واہب نے قاضی کے حکم کے بعد یا آپس کی رضامندی سے رجوع کر لیا تو یہ پورے طور پر فسخ شمار ہو گا مطلب یہ ہے کہ ہبہ کا جو اصل معاملہ ہوا تھا وہی فسخ ہو گیا۔ اسی بناء پر واہب کا قبضہ کرنا شرط نہ ہو گا یعنی قبضے کے بغیر بھی واہب کی ملکیت ثابت ہو جائے گی۔ اور اس کا یہ رجوع کرنا مشترک ہبہ میں صحیح ہو گا مثلاً: موہب لہ نے موہوب کی زمین کو جو نصف ہے اس کو تقسیم کئے بغیر کسی کو ہبہ کر دیا ہو تو مشترک مال کے باقی نصف مال سے واہب کا رجوع کرنا صحیح ہو گا۔ کیونکہ پہلے معاہدے میں دو باتیں تھیں ایک تو یہ کہ وہ ہبہ جائز واقع ہوا تھا اور دوسری یہ کہ بالکل ابتداءً اور جڑ سے ہی حق فسخ کا سبب بنا تھا۔ یعنی واہب کو قانوناً یہ حق حاصل تھا کہ اپنے موہوب لہ کی رضامندی کے ساتھ یا قاضی سے حکم جاری کرا کر اپنے ہبہ کو فسخ کرا لے۔ اور جب کہ موجودہ صورت میں از خود فسخ ثابت ہو گیا تو اس نے اپنا حق پورا پا لیا جو اسے ثابت تھا لہٰذا یہ فسخ مطلقاً ہر صورت میں ظاہر ہو گیا۔ یعنی وہ ہبہ خواہ بدستور اب بھی موجود ہو یا اس میں شرکت آگئی ہو اسی طرح اس پر اپنا قبضہ کرے یا نہ کرے۔

بخلاف الرد الخ: بخلاف اس صورت کہ جب کہ بیع کی صورت میں مشتری نے اپنے مال پر قبضہ کر لیا بعد میں اس میں عیب نظر آجانے کی وجہ سے اسے واپس کر دیا ہو۔ کہ اگر اس میں قبضہ سے پہلے رجوع ہو تو بے شک یہ فسخ ہی ہو گا۔ اسی طرح اگر قبضہ کے بعد حاکم کے حکم کی وجہ سے تو بھی فسخ ہو گا۔ البتہ اگر آپس کی رضامندی سے رجوع ہوا تو یہ فسخ نہیں ہو گا بلکہ بیع جدید ہو گی۔ کیونکہ اس وقت مشتری کا حق صرف اتنا تھا کہ اسے بیع صحیح سالم مل جائے۔ جو اسے نہیں ملی۔ لیکن اسے یہ حق نہیں تھا کہ جب چاہے فسخ کردے۔ اس طرح مال ہبہ کو واپس کرنے اور عیب کی وجہ سے بیع کو واپس کرنے کے درمیان فرق ظاہر ہو گیا۔

توضیح:۔ ہبہ کے بعد اس سے کس طرح رجوع کیا جا سکتا ہے اور رجوع کرنا جائز بھی ہے یا نہیں، ہبہ سے رجوع کرنا کسی صورت میں فسخ شمار ہوگا، تفصیل مسائل، حکم، دلائل۔

قال: واذا تلفت العين الموهوبة فاستحقها مستحق وضمّن الموهوب له لم يرجع على الواهب بشيء لانه عقد تبرع فلا يستحق فيه السلامة وهو غير عامل له، والغرور فى ضمن عقد المعاوضة سبب للرجوع لا فى ضمن غيره. قال واذا وهب بشرط العوض اعتبر التقابض فى المجلس فى العوضين ويبطل بالشيوع، لانه هبة ابتداء فان تقابضا صح العقد وصار فى حكم البيع يرد بالعيب وخيار الرؤية ويستحق فيه الشفعة لانه بيع انتهاء، وقال زفرؒ والشافعیؒ هو بيع ابتداء وانتهاء، لان فيه معنى البيع وهو التمليك بعوض والعبرة فى العقود للمعانى ولهذا كان بيع العبد من نفسه اعتاقا، ولنا انه اشتمل على جهتين فيجمع بينهما ما امكن عملا بالشبهين، وقد امكن لان الهبة من حكمها تأخر الملك الى القبض، وقد يتراخى عن البيع الفاسد والبيع من حكمه اللزوم وقد تنقلب الهبة لازمة بالتعويض فجمعنا بينهما بخلاف بيع نفس العبد منه لانه لا يمكن اعتبار البيع فيه اذ هو لا يصلح مالكا لنفسه.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر ہبہ کیا ہوا مال ضائع ہو جائے اس کے بعد کوئی اس پر اپنا حق ثابت کردے یعنی یہ کہدے کہ وہ میری ہی ملکیت تھی اور موہوب لہ سے اس ہبہ کا تاوان لے لیا تو یہ موہوب لہ اپنے واہب سے کچھ واپس نہیں لے سکتا ہے کیونکہ کسی کو مال ہبہ کرنا اس پر ایک احسان کرنے کا معاملہ ہوتا ہے اس لئے اس میں اس بات کا حق نہیں رہ سکتا ہے کہ جو چیز اس کے پاس دی گئی ہے وہ اسی کے پاس ہمیشہ محفوظ رہے گی۔ پھر اس ہبہ کو قبول کرنے میں وہ موہوب لہ اس واہب کے لئے کوئی ایسا کام بھی نہیں کرتا کہ اس کی وجہ سے واہب اس کا ضامن بنے کیونکہ موہوب لہ نے جو کچھ بھی کیا ہے خود اپنی ذات کے لئے کیا ہے۔ اس جگہ اگر یہ کہا جائے کہ واہب نے کسی دوسرے کا مال اس موہوب لہ کو دے کر اسے دھوکہ دیا ہے اس لئے اسے ضامن ہونا چاہئے اس کا جواب یہ ہے کہ ایسا دھوکہ جو بدلے کے اندر ہو یعنی جس میں بدلہ پایا جارہا ہو وہ یقیناً واپس پانے کا سبب بنتا ہے لیکن ایسا ہبہ جس میں کسی قسم کے عوض کا اعتبار نہ کیا گیا ہو اس میں واپس پانے کا کوئی سبب نہیں ہوتا ہے۔

قال: و اذا وهب الخ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی شخص نے بدلہ دینے کی شرط کے ساتھ کسی کو کچھ ہبہ کیا مثلاً: یوں کہا کہ میں تم کو اپنا یہ غلام اس شرط پر ہبہ کرتا ہوں کہ تم مجھ کو اپنا وہ غلام ہبہ کردو ایسی صورت میں اسی مجلس میں دونوں عوض پر ہر ایک کا قبضہ ہو جانا شرط ہے اور اگر وہ مال مشترک ہو تو اس وجہ سے وہ ہبہ باطل ہوگا یعنی اگر وہ دی ہوئی چیز یا اس کے بدلہ دونوں میں سے کوئی بھی ایسا مشترک ہو جو اب تک تقسیم نہ کیا گیا ہو وہ ہبہ باطل ہوگا کیونکہ ایسا ہبہ شروع ہی میں ہبہ ہے اگرچہ آخر میں اس کی شکل بدل کر بیع ہو گئی ہو۔ اس کے بعد اگر دونوں نے اپنی رضامندی سے اس پر قبضہ کر لیا تو یہ معاملہ صحیح ہو جائے گا اور یہ ہبہ بیع کے حکم میں ہو جائے گا اس وجہ سے اس مال میں عیب اور خیار رؤیت یعنی دیکھنے کے حق کی وجہ سے اسے واپس کیا جا سکے گا اور اس میں حق شفعہ ثابت ہو جائے گا کیونکہ یہ ہبہ آخر میں بیع کی شکل اختیار کر لیتا ہے۔ اور امام زفرؒ و شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ یہ معاملہ تو ابتدا اور انتہا دونوں ہی صورتوں میں بیع ہے کیونکہ اس میں بیع کی تعریف پائی جاتی ہے یعنی کسی چیز کو عوض لے کر دوسرے کو مالک بنا دینا اور معاملات میں معنی ہی کا اعتبار ہوتا ہے اسی وجہ سے اپنے غلام کو اسی کے ہاتھ فروخت کرنا آزاد کرنے کے معنی میں ہوتا ہے۔

ولنا انه الخ: اس مسئلہ میں ہماری دلیل یہ ہے کہ ایسا ہبہ جس میں معاوضہ کی شرط ہو اس میں دو صورتیں پائی جاتی ہیں یعنی اس میں دو احتمال ظاہر ہوتے ہیں اور جہاں تک ممکن ہو دونوں ہی احتمالات پر عمل کرنا واجب ہوتا ہے یہاں بھی عمل کرنا ممکن ہے

اور ہم نے یہ بات اس لئے کہی کہ احکام میں سے ایک بات یہ ہے کہ ملکیت حاصل ہونے میں قبضہ پانے تک تاخیر ہوتی ہے یعنی جب قبضہ ہو تب اس پر ملکیت ہوتی اور کبھی بیع میں ایسا بھی ہو جاتا ہے اسی لئے بیع فاسد میں بھی قبضہ ہونے تک ملکیت میں تاخیر ہوتی ہے اور بیع صحیح کے حکم میں سے ایک یہ ہے کہ معاملہ کرتے ہی وہ لازم ہو جاتا ہے یہ بات کبھی ہبہ میں بھی پائی جاتی ہے اسی لئے ہبہ کے بعد اس کا بدلہ دے دینے سے وہ ہبہ بھی لازم ہو جاتا ہے اس لئے ہم نے ایسا ہبہ میں جو بدلے کی شرط کے ساتھ ہو دونوں باتوں کو جمع کر لیا ہے یعنی ہبہ کرتے وقت ابتداً اس میں ہبہ کا ہی حکم رکھا ہے۔ اور اسی مجلس میں دونوں فریق کا اپنے اپنے مال پر قبضہ پالینے کے بعد آخر میں اس معاملے کو بیع کہدیا ہے اور یہ بات ایسے ہی ہبہ میں ممکن ہے جس کے لئے عوض کا ہونا شرط ہو۔ بخلاف اس کے کہ ایک غلام کو اپنے ہی دوسرے غلام کے ہاتھ بیچنا کہ اس میں بیع کا اعتبار کرنا ممکن نہیں ہے کیونکہ اس کا اپنا غلام خود اپنی ذات کا مالک نہیں بن سکتا ہے۔ (ف کیونکہ آدمی خود اپنی ذات کا مالک نہیں ہوتا اب اگر ہم یہ کہیں کہ غلام کو خود غلام کے ہاتھ بیچنا بیع ہے۔ تو اس سے لازم آئے گا کہ مولیٰ نے بدلہ لے لیا ہے اور غلام کو غلام کی ملکیت میں دے دیا ہے حالانکہ یہ بات غلط ہے صرف یہی ہوا ہے کہ مولیٰ نے مال لے کر اس کو آزاد کر دیا ہے۔

توضیح:۔ اگر موہوب ضائع ہو جائے اس کے بعد کوئی اس پر اپنا حق ثابت کر دے، اور موہوب لہ سے اس کا تاوان بھی وصول کر لے، اگر کسی نے کسی کو بدلہ دینے کی شرط پر کچھ ہبہ کیا، مسائل کی تفصیل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

فصل: قال ومن وهب جارية الا حملها صحت الهبة وبطل الاستثناء، لان الاستثناء لا يعمل الا فی محل يعمل فيه العقد والهبة لا تعمل فی الحمل لكونه وصفا علی ما بيناه فی البيوع، فانقلب شرطا فاسدا، والهبة لا تبطل بالشروط الفاسدة، وهذا هو الحكم فی النكاح والخلع والصلح عن دم العمد، لانها لا تبطل بالشروط الفاسدة بخلاف البيع والاجارة والرهن لانها تبطل بها ولو اعتق ما فی بطنها ثم وهبها جاز، لانه لم يبق الجنين علی ملكه فاشبه الاستثناء، ولو دبر ما فی بطنها ثم وهبها لم يجز، لان الحمل بقی علی ملكه فلم يكن شبيه الاستثناء، ولا يمكن تنفيذ الهبة فيه لمكان التدبير فبقی هبة المشاع او هبة شیء هو مشغول بملك المالك، فان وهبها له علی ان يردها عليه او ان يعتقها او يتخذها ام ولد او وهب له دارا او تصدق عليه بدار علی ان يرد عليه شيئا منها او يعوّضه شيئا منها فالهبة جائزة، والشرط باطل، لان هذه الشروط تخالف مقتضی العقد فكانت فاسدة، والهبة لا تبطل بها الا تری ان النبی عليه السلام اجاز العمریٰ وابطَل شرطا لمُعْمِرِ بخلاف البيع لانه عليه السلام نهی عن بيع وشرط ولان الشرط الفاسد فی معنی الربوا، وهو يعمل فی المعاوضات دون التبرعات.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی نے ایک باندی کو اس کے حمل کے بغیر ہبہ کیا تو یہ ہبہ صحیح ہوگا لیکن یہ استثناء باطل ہوگا۔ (ف یعنی وہ باندی اپنے حمل کے ساتھ ہبہ ہو جائے گی)۔ لان الاستثناء الخ: کیونکہ استثناء اسی جگہ صحیح ہوتا ہے جہاں اصل عقد ہو سکتا ہو یعنی مثلاً: جس چیز کو ہبہ کرنا جائز ہو اس کو استثناء کرنا بھی جائز ہوگا حالانکہ موجودہ مسئلے میں حمل کو ہبہ کرنا مفید نہیں ہے کیونکہ حمل اس وقت اس حاملہ باندی کا ایک وصف ہے جیسا کہ ہم نے اس سے پہلے کتاب البیوع میں بیان کر دیا ہے یعنی جب تک کہ وہ بچہ پیدا ہو کر ماں سے جدا نہ ہو تب تک وہ اپنی ماں یعنی اس حاملہ کے دوسرے اعضاء ہاتھ پاؤں کے مانند ایک وصف ہے لہٰذا اس کا استثناء تو صحیح نہیں ہوگا البتہ اس کی جگہ شرط فاسد ہو جائے گی۔ لیکن ہبہ ایک ایسا معاملہ ہے جو فاسد شرطوں سے باطل نہیں ہوتا ہے لہٰذا یہ ہبہ صحیح ہے البتہ وہ شرط فاسد ہو گئی اور یہی حکم نکاح و خلع اور خون عمد سے صلح کرنے کا ہے

کیونکہ یہ معاملات بھی فاسد شرطوں سے باطل نہیں ہوتے ہیں بخلاف بیع واجارہ اور رہن کے کہ یہ معاملہ فاسد شرطوں سے خود ہی باطل ہو جاتے ہیں۔(ف لہٰذا موجودہ مسئلے میں جب کہ باندی کو ہبہ کیا اور اس کے حمل کا استثناء کیا تو اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ باندی اس واہب (مالک) کی ملکیت سے نکل گئی اور موہوب لہ کی ملکیت میں چلی گئی اور چونکہ حمل کا استثناء کرنا صحیح نہیں ہوا اس لئے وہ حمل بھی اس واہب کی ملکیت سے نکل کر موہوب لہ کی ملکیت میں داخل ہو گیا)۔

ولو اعتق الخ: اور اگر پیٹ میں جو ابھی تک حمل موجود ہے پہلے اسے آزاد کیا اس کے بعد باندی دوسرے کو دے دی تو یہ جائز ہوگا کیونکہ وہ حمل اب واہب کی ملکیت میں نہیں رہا لہٰذا یہ استثناء حمل کے مشابہ ہو گیا۔ ولو دبر الخ: اور اگر باندی کے پیٹ کے بچے کو پہلے مدبر بنایا پھر باندی کو ہبہ کیا تو یہ جائز نہیں ہوگا کیونکہ یہ بچہ ابھی تک اس واہب کی ملکیت میں موجود ہے لہٰذا یہ استثناء کے مشابہ نہیں ہوا اور یہ بات ممکن نہیں ہے کہ حمل پر بھی ہبہ کا حکم نافذ کیا جائے کیونکہ وہ بچہ فی الحال مدبر ہے یعنی اب وہ ملکیت میں رہنے کے قابل نہ رہا اس لئے ایسا ہبہ دو حال سے خالی نہیں ہوگا مشترک ہبہ ہے یا ایسی چیز کا ہبہ ہے جس سے مالک یعنی واہب کی ملکیت کا ابھی تک تعلق باقی ہے۔(ف اور ان دونوں صورتوں میں سے کسی کا بھی ہبہ جائز نہیں ہوتا ہے اسی بناء پر اگر کسی نے ایسی تھیلی ہبہ کی جس میں اس واہب کا غلہ بھرا ہوا ہو تو وہ ہبہ صحیح نہیں ہوتا ہے۔ اور امام ابو حنیفہؒ نے فرمایا ہے کہ اگر باپ نے اپنے چھوٹے بچے کو ایسی زمین ہبہ کی جس میں اس کے باپ کی فی الحال کھیتی لگی ہوئی ہے یا اس بچے کو ایسا مکان ہبہ کیا جس میں وہ خود رہتا ہے تو وہ ہبہ جائز نہیں ہوگا۔ لیکن حاوی نے اس صورت میں جائز ہونا لکھا ہے البتہ اگر اس میں کوئی کرایہ دار رہتا ہو تب ہبہ باطل ہوگا۔ع)۔

فان وهبه له الخ اگر کسی نے دوسرے کو اپنی باندی اس شرط پر ہبہ کی کہ وہ موہوب لہ اس واہب کو یہ باندی پھر واپس لوٹا دے گا یا اس شرط پر ہبہ کی کہ وہ موہوب لہ اس کو آزاد کر دے گا یا ام ولد بنا دے گا یا کسی کو اپنا گھر ہبہ کیا یا صدقے کے طور پر دیا اس شرط پر کہ وہ موہوب لہ اس گھر میں سے کوئی حصہ اس کو واپس کر دے گا یا اس میں سے کوئی حصہ عوض میں لوٹا دے گا تو یہ ہبہ جائز ہے لیکن شرط باطل ہو جائے گی۔ ل(ف یعنی باندی یا گھر جسے ہبہ یا صدقہ کیا گیا ہے وہ اس کا مالک بن جائے گا اور بعد میں واپس دینے یا آزاد کرنے یا ام ولد بنانے وغیرہ کی شرطیں باطل ہوں گی)۔ لان هذه الشروط الخ کیونکہ ایسی شرطیں اس معاملے کے تقاضے کے مخالف ہیں لہٰذا یہ شرطیں فاسد ہوں گی البتہ ہبہ ایسی شرطوں سے باطل نہیں ہوتا ہے۔ کیا نہیں دیکھتے ہو کہ رسول اللہؐ سے عمریٰ کی اجازت دی ہے اور عمریٰ دینے والے کی شرط کو باطل کہا ہے۔ بخلاف بیع کے کہ وہ فاسد شرطوں سے فاسد ہو جاتی ہے کیونکہ رسول اللہؐ نے بیع کے ساتھ شرط رکھنے سے منع فرمایا ہے اس کی روایت الطبرانی وغیرہ نے کی ہے۔ اور اس وجہ سے بھی کہ بیع میں فاسد شرطیں بیاج (سود) کے معنی میں ہیں لیکن اس کا اثر وہاں ہوتا ہے جہاں عوض بھی ہوتا ہو چونکہ بغیر عوض کے یعنی تبرعات میں نہیں ہے۔(ف یعنی ہبہ اور صدقہ وغیرہ جو محض احسان کے کام ہیں ان میں بیاج کے کچھ معنی نہیں ہیں چونکہ بیاج کی صورت تو یہ ہے کہ آپس کے لین دین میں کوئی جزو ایسا ہو جو اس کے مقابلے میں عوض نہ ہو اور چونکہ ہبہ اور صدقہ وغیرہ احسان کے کام ہیں ان میں عوض ہوتا ہی نہیں اسی لئے ان میں بیاج بھی نہیں ہو سکتا ہے)۔

توضیح:۔ اگر کسی نے اپنی باندی کسی کو ہبہ کی اور اس کے حمل کو اس سے مستثنیٰ کیا، اگر باندی کے حمل کو پہلے آزاد کیا یا پہلے مدبر بنایا بعد میں وہ باندی کسی کو ہبہ کی، اگر کسی نے اپنی باندی کسی کو ہبہ کی اس شرط پر کہ وہ اس واہب کو پھر یہ باندی لوٹا دے گا، یا آزاد کر دے گا یا ام ولد بنا لے گا، تفصیل مسائل، حکم، دلائل۔

قال ومن كان له على آخر الف درهم فقال اذا جاء غد فهى لك او انت برىء منها او قال اذا اديت الىّ

النصف فلك النصف او انت بریء من النصف الباقی فهو باطل، لان الابراء تملیك من وجه اسقاط من وجه، وهبة الدین ممن علیه ابراء وهذا لان الدین مال من وجه ومن هذا الوجه كان تملیكا ووصف من وجه ومن هذا الوجه كان اسقاطا ولهذا قلنا انه یرتد بالرد، ولا یتوقف علی القبول والتعلیق بالشرط یختص بالاسقاطات المحضة التی یحلف بها كالطلاق والعتاق فلا یتعداها.

ترجمہ:۔ امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر ایک شخص کے ہزار درہم دوسرے پر باقی (قرض) ہوں اور اس قرض خواہ نے دوسرے سے کہا کہ کل کا دن آنے سے یہ سب درہم تمہارے ہیں یا تم ان درہموں سے بری ہو یا یہ کہا کہ تم مجھے آدھے دے دو تو باقی آدھے تمہارے ہیں یا باقی آدھے سے تم بری ہو تو ان الفاظ سے دوسرے کو مالک بنانا یا بری کرنا باطل ہے۔ لان الابراء لك کیونکہ بری کرنا بھی ایک طرح سے دوسرے کو مالک بنانا ہوتا ہے لیکن دوسرے اعتبار سے دوسرے کے ذمے سے ساقط کرنا ہوتا ہے اور جس شخص پر قرض باقی ہو اسے قرضہ ہبہ کرنے کا مطلب اس کو بری کرنا ہوتا ہے یعنی ایک طرح سے مالک بنانا اور ایک طرح سے اس کے ذمے سے ساقط کرنا ہوتا ہے کیونکہ قرض ایک اعتبار سے مال ہے تو اس لحاظ سے اس کا ہبہ کرنے کا مطلب دوسرے کو مالک بنانا ہے اور دوسرے اعتبار سے وہ بالکل وصف ہے اس لحاظ سے اس کا ہبہ کرنا ساقط کرنا ہے یعنی قرضدار کے ذمے سے ساقط کر دینا اور ان ہی دونوں باتوں کا لحاظ کرتے ہوئے یہ کہا ہے کہ وہ قرضدار کے انکار کر دینے کی وجہ سے رڈ ہو جاتا ہے۔

یعنی اگر وہ یہ کہہ دے کہ میں آپ کی طرف سے بری کرنے کو قبول نہیں کرتا ہوں تو اس انکار کی وجہ سے اس قرض خواہ کی پیشکش رد ہو جائے گی اور یہ تملیک کی علامت ہے اور ہم نے یہ بھی کہا ہے کہ یہ بات قرض دار کے قبول کرنے پر موقوف نہیں ہے یعنی اسقاط ہونے کی وجہ سے جب قرض خواہ نے اپنا حق ختم کر دیا تو وہ حق ختم ہو جائے گا اس کے بعد مقروض کے قبول کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے جب یہ بات معلوم ہو گئی تو یہ بھی معلوم ہونا چاہئے کہ شرط پر معلق کرنا ایسی چیزوں کے ساتھ مخصوص ہے جو محض ساقط کرنے کی ہیں کہ جن کے ساتھ قسم کھائی جاتی ہے جیسے طلاق دینا اور آزاد کر دینا ان کے علاوہ یہ بات دوسری جگہ نہیں ہو گی۔ (ف خلاصہ یہ ہوا کہ گذشتہ مسئلہ میں ہبہ کرنا یا بری کرنا ایک خاص شرط پر موقوف ہے یعنی جب کل کا دن آئے یا اگر تم مجھے نصف ادا کر دو الخ۔ تو یہ ہبہ کرنا یا بری کرنا فی الفور نہیں ہے بلکہ اسی شرط پر موقوف ہے لیکن قرضہ کے ہبہ کرنے یا اس سے بری کر دینے کو اسی شرط پر معلق کرنا جائز نہیں ہے لہٰذا یہ ہبہ کرنا اور بری کرنا بھی جائز نہیں ہوا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ شرط پر معلق کرنا صرف ایسے معاملات میں جائز ہوتا ہے جن کو صرف ختم یا ساقط کر دینا ہو جیسے طلاق و عتاق کیونکہ طلاق کا مطلب صرف یہ ہوتا ہے کہ عورت کے ذمے سے اس کے شوہر نے حق ملکیت وزوجیت ساقط کر دی ہے اسی طرح آزاد کر دینے میں غلام کی گردن سے ملکیت کا حق ساقط کر دینا ہے ان چیزوں میں شرط معلق کرنا صحیح ہے اس طرح سے کہ اگر تم فلاں کام کرو تو تم کو طلاق ہے یا تم آزاد ہو اور محض ساقط کرنے کے سوا کسی دوسری جگہ اس طرح معلق کرنا جائز نہیں ہے اور اب ہم یہ ثابت کرتے ہیں کہ قرضہ کو ہبہ کرنا یا اس کو بری کر دینا بھی محض ساقط کر دینا نہیں ہے بلکہ ایک اعتبار سے اسے مالک بنانا بھی ہے اور دوسرے اعتبار سے حق کو ساقط کرنا بھی ہے جیسا کہ مصنفؒ نے اس کتاب میں واضح کیا ہے پس جب یہ محض ساقط کرنا نہیں ہوا تو اس کو شرط پر معلق کرنا بھی جائز نہیں ہوا اور چونکہ فی الفور نہ ہبہ ہے اور نہ بری کرنا ہے بلکہ جب وہ شرط پائی جائے گی تب وہ باتیں پائی جائیں گی اور یہ بات ثابت ہو گئی کہ شرط پر معلق کرنا صحیح نہیں ہے تو ہبہ کرنا یا بری کرنا بھی باطل ہو گیا۔ اچھی طرح سمجھ لیں)۔

توضیح:۔ اگر ایک شخص کے دوسرے پر ہزار درہم باقی ہوں۔ اور اس نے اپنے قرض دار

سے کہا کہ کل کا دن آنے سے یہ سب تمہارے ہیں یا تم ان سے بری ہو، یا ان کے نصف مجھے دے دو تو باقی نصف کے تم خود مالک ہو یا ان سے تم بری ہو، مسائل کی تفصیل، حکم، دلیل۔

والعُمری جائزة للمعمر له حال حياته ولورثته من بعده لما رويناه، ومعناه ان يجعل داره له مدة عمره واذا مات ترد عليه فيصح التمليك ويبطل الشرط لما روينا وقد بينا ان الهبة لا تبطل بالشروط الفاسدة، والرُّقبیٰ باطلة عند ابی حنيفة ومحمد وقال ابويوسفؒ جائزة، لان قوله داری لك تمليك وقوله رقبی شرط فاسد كالعمری، ولهما انه عليه السلام اجاز العمری وردّ الرقبی، ولان معنى الرقبى عندهما ان متُّ قبلك فهو لك واللفظ من المراقبة كانه يراقب موته، وهذا تعليق التمليك بالخطر فيبطل واذا لم تصح تكون عارية عندهما لانه يتضمن اطلاق الانتفاع به .

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ عمریٰ دینا جائز ہے یعنی چیز جس کو دی گئی وہ اس کی زندگی بھر کے لئے ہوگی اور اس کے مرنے کے بعد اس کے وارثوں کے لئے ہو جائے گی اس کی دلیل وہی حدیث ہے جو ہم نے پہلے بیان کر دی۔ اس کی روایت بخاری و مسلم وابوداؤدؒ والنسائی رحمہم اللہ نے کی ہے اس مسئلے کی تفصیل یہ ہے کہ عمریٰ دینے والے نے مثلاً: اپنا گھر دوسرے کو اس کی زندگی بھر کے لئے اس شرط پر دیا کہ وہ جب مر جائے تو یہ گھر مجھے واپس مل جائے گا اس طرح دینا تو اگرچہ صحیح ہے لیکن واپسی کی شرط حدیث کی دلیل سے باطل ہے۔ اور یہ بات ہم پہلے کہہ چکے ہیں کہ ایسا ہبہ احسان کا معاملہ ہوتا ہے جو فاسد شرطوں سے باطل نہیں ہوتا ہے۔

والرقبیٰ الخ: اور امام ابوحنیفہؒ وامام محمد رحمہما اللہ نے فرمایا ہے کہ رقبیٰ باطل ہے اور امام ابویوسفؒ کے نزدیک جائز ہے یعنی اگر یوں کہا کہ میرا گھر تمہارے لئے رقبیٰ ہے تو یہ جائز ہے کیونکہ اس عبارت میں تیرے واسطے کا لفظ کہنے سے ملکیت حاصل ہوگئی اس میں رقبیٰ کی شرط لگانا عمریٰ کی شرط کے مثل فاسد ہے اور امام ابوحنیفہؒ وامام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ رسول اللہؐ نے عمریٰ کو تو جائز رکھا ہے مگر رقبیٰ کو رد کر دیا ہے۔ (ف لیکن یہ حدیث نہیں پائی گئی ہے۔ ت۔ ع۔ اور اس کی دوسری دلیل یہ ہے کہ ابوحنیفہؒ و امام محمدؒ کے نزدیک رقبیٰ کے معنی یہ ہیں کہ میں (دینے والا) اگر تم سے پہلے مر گیا تو گھر تمہارا ہو جائے گا۔ مراقبت سے رقبیٰ مشتق ہے اس میں گویا لینے اور دینے والا ہر ایک دوسرے کی موت کا انتظار کرتا ہے (اس طرح سے کہ دوسرا مر جائے تو میں اس کا مالک بن جاؤں) اس میں مالک بنانا ایک شرط پر موقوف ہے حالانکہ موقوف رکھنا جائز نہیں ہوتا ہے لہذا باطل ہوا، اور جب رقبیٰ صحیح نہیں ہوا تو امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک جو مکان اس طرح رقبیٰ دیا گیا ہو وہ اس شخص کے پاس عاریت کے طور پر ہوگا یعنی ایسی عاریت جس میں کوئی قید نہ ہو کیونکہ رقبیٰ دینے کے معنی اس سے مطلقاً نفع حاصل کرنے کے ہیں۔

توضیح:۔ رقبیٰ اور عمریٰ کے لغوی اور شرعی معنی، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

فصل فی الصدقة

قال: والصدقة كالهبة لا تصح الا بالقبض، لانه تبرع كالهبة فلا تجوز فی مشاع يحتمل القسمة لما بينا فی الهبة، ولا رجوع فی الصدقة، لان المقصود هو الثواب وقد حصل وكذلك اذا تصدق على غنی استحسانا، لانه قد يقصد بالصدقة على الغنی الثواب وقد حصل، وكذا اذا وهب لفقير لان المقصود هو الثواب وقد حصل. قال: ومن نذر ان يتصدق بماله بجنس ما يجب فيه الزكوة ومن نذر ان يتصدق بملكه لزمه ان يتصدق

بالجميع ويروى انه والاول سواء وقد ذكرنا الفرق، ووجه الروايتين في مسائل القضاء ويقال له امسك ما تنفقه على نفسك وعيالك الى ان تكتسب مالا فاذا اكتسب يتصدق بمثل ما انفق وقد ذكرناه من قبل.

ترجمہ:۔ فصل۔ صدقہ کے بیان میں:۔

قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ صدقہ بھی ہبہ کی طرح قبضہ کے بغیر صحیح نہیں ہوتا ہے کیونکہ صدقہ بھی ہبہ کی طرح ایک احسان کا کام ہے اس بناء پر وہ مال مشترک جو قابل تقسیم ہو اس کا صدقہ کرنا جائز نہ ہوگا اس کی بھی وہی دلیل ہے جو ہم نے پہلے ہبہ کے مسئلے میں بیان کر دی ہے۔ (ف دلیل کا حاصل یہ ہے کہ اس شخص نے صدقہ دینے کا ارادہ تو کیا لیکن مال کی تقسیم خود پر لازم نہیں کی، حالانکہ اگر مشترک مال کے صدقہ کو اگر صحیح مان لیا جائے تو جس کو صدقہ دیا جائے گا وہ اس میں شریک ہو جائے گا اور قاعدہ ہے کہ جب ایک شریک مشترک مال کی تقسیم چاہے تو اس پر یہ لازم ہوتا ہے کہ اسے منظور کر لے اس طرح اس صدقہ کرنے والے پر ایک ایسی بات لازم آئی جس کا اس نے التزام نہیں کیا تھا اسی بناء پر مشترک مال کا صدقہ باطل ہے۔ پھر یہ معلوم ہونا چاہئے کہ ہبہ اور صدقہ میں کچھ فرق بھی ہے وہ یہ کہ ہبہ کرنے والا اپنے ہبہ سے رجوع کر سکتا ہے)۔ **ولا رجوع الخ:** لیکن صدقہ دینے کے بعد اس سے رجوع نہیں ہو سکتا ہے۔ کیونکہ صدقہ دینے کا مقصد صرف ثواب حاصل کرنا تھا جو حاصل ہو چکا۔

وکذا الك اذا الخ اسی طرح اگر کہیں مالدار کو صدقہ دے دیا تو استحساناً اس سے بھی رجوع نہیں کر سکتا ہے کیونکہ اس مال دار شخص کو بھی صدقہ دینے سے کبھی ثواب کی نیت ہوتی ہے جو اسے حاصل ہو چکا یعنی مالدار کو صدقہ دینے سے بھی ثواب مل چکا ہے اس لئے مقصد حاصل ہو چکا یعنی صدقہ کا ثواب پایا گیا۔ **قال ومن نذر الخ:** قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر ایک شخص نے اپنا مال صدقہ کرنے کی اس طرح نذر مانی کہ اللہ کی رضامندی کے لئے مجھ پر نذر ہے کہ اپنا مال فقیروں کو صدقہ کروں تو ایسی جنس کا مال صدقہ کرنا لازم ہے کہ جس میں زکوۃ واجب ہوتی ہے۔ اور اگر کسی شخص نے یہ نذر مانی کہ میری ملکیت صدقہ ہے تو اس پر اس کے کل مال کو صدقہ کرنا لازم ہے یعنی اس مسئلے میں صرف ایسے مال ہی کو صدقہ میں دینا مخصوص نہیں ہے جس میں زکوۃ لازم آتی ہو۔ اور ایک روایت یہ بھی ہے کہ ان دونوں صورتوں کا حکم برابر ہے۔ ہم نے قضاء کے مسائل میں ان دونوں مسئلے کے درمیان فرق کو اور ان دونوں روایتوں کی وجہ بیان کر دی ہے۔

(ف یعنی جہاں یہ مسئلہ بیان کیا ہے کہ میرا مال مسکینوں کے حق میں صدقہ ہے۔ اب جب کہ اس پر اپنے کل مال کو صدقہ کرنا لازم آ گیا تو وہ اپنی باقی ماندہ زندگی اب کس طرح گزارے گا۔ کیونکہ اب خالی ہاتھ ہو جانے کی وجہ سے شائد اس کو قرض بھی نہ مل سکے یا قرض مل جائے مگر اس کو ادا کئے بغیر مر جائے تو اس پر سخت وبال اور عذاب ہوگا۔ اسی لئے فقیہ اس کے بارے میں کیا حکم دے گا تو اس سوال کا جواب یوں لکھا ہے کہ) **ویقال له الخ:** تو اس کل مال کے نذر کرنے والے سے یہ کہا جائے گا کہ جب تک تم کو اور مال نہ مل جائے اس وقت تک کے لئے اپنے اس مال میں سے اتنا مال بچا کر اپنے پاس رکھ لو جو تم کو اپنی ذات اور اپنے بال بچے پر خرچ ہو سکے۔ پھر جب تم کو نیا مال مل جائے اس وقت جتنا مال اپنے پرانے مال سے روک کر رکھا تھا اتنا ہی اور اسی طرح صدقہ ادا کر دے اس مسئلے کو بھی ہم نے پہلے یعنی کتاب القضاء کے قضاء مواریث کے باب میں بیان کر دیا ہے۔ ع۔

توضیح:۔ فصل۔ صدقہ کا بیان، صدقہ کے لئے قبضہ ضروری ہے یا نہیں، مال مشترک کا صدقہ۔ صدقہ کے بعد رجوع، مالدار کو صدقہ دینا۔ نذر کی صورت، حکم، تفصیل، دلیل

﴿کتاب الاجارات﴾

الاجارة عقد يرد على المنافع بعوض، لان الاجارة فى اللغة بيع المنافع والقياس يابى جوازه لان المعقود عليه المنفعة وهى معدومة واضافة التمليك الى ما سيوجد لا يصح الا انا جوزناه لحاجة الناس اليه، وقد شهدت بصحتها الآثار وهى قوله عليه السلام:(اعطوا الاجير اجره قبل ان يجف عرقه)، وقوله عليه السلام من استاجر اجيرا فليُعلمه اجره.

ترجمہ:۔ الاجارة عقد الخ: اجارہ ایک ایسا عقد ہے جس کا تعلق کسی مال کے صرف منافع سے عوض کے ساتھ ہوتا ہے کیونکہ لغت میں منافع کے فروخت کرنے کو ہی اجارہ کہتے ہیں اس طرح اس مسئلہ میں شریعت بھی لغت کے موافق ہے۔ لیکن قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ عقد اجارہ جائز نہ ہو کیونکہ اس عقد میں جس چیز کا معاملہ کیا گیا ہے(معقود علیہ) نفع ہے اور وہ نفع فی الحال ناپید ہے اور جو چیز ایسی ہو جو ابھی نہیں بلکہ آئندہ پائی جائے اس کی طرف ملکیت کی نسبت کرنا صحیح نہیں ہوتا ہے لیکن ہم نے اس قیاس کو چھوڑ دیا اور استحساناً اس عقد اجارہ کو جائز کہا کیونکہ ہر شخص کو ایسے اجارہ کی سخت ضرورت ہوتی ہے یعنی اگر اس کو ناجائز کہا جاتا تو لوگوں پر سخت دقت اور پریشانی مسلط ہو جاتی حالانکہ اللہ تعالیٰ نے حرج اور مشقت کو دور اور ختم کر دیا ہے اس سے معلوم ہوا کہ اجارہ کا عقد ممنوع نہیں ہے بلکہ جائز ہے اور اس کے صحیح ہونے کے لئے آثار بھی موجود ہیں چنانچہ ان آثار میں سے رسول اللہؐ کا یہ فرمان ہے کہ مزدور کا پسینہ خشک ہونے سے پہلے ہی اس کی مزدوری دے دو۔ اس کی روایت ابن ماجہ نے کی ہے۔ اور رسول اللہؐ کا یہ فرمان بھی ہے کہ اگر کوئی شخص کسی کو اپنے ہاں اجیر (ملازم) رکھے تو اس کو اس کی مزدوری سے پہلے ہی خبر کر دو۔ اس کی روایت محمد ابن حسنؒ نے الآثار میں کی ہے۔

(ف اسی طرح قرآن مجید میں بھی اللہ تعالیٰ نے حضرت موسیٰؑ کا قصہ اس طرح بیان فرمایا ہے کہ شعیبؑ نے حضرت موسیٰ علیہ السلام کو اپنی بکریاں آٹھ برس تک چرانے کے لئے ملازم رکھ لیا۔ اور من جملہ احادیث میں سے حضرت ابوہریرہؓ نے مرفوعاً یہ روایت کی ہے کہ اللہ عزوجل نے فرمایا ہے کہ میں قیامت کے دن تین شخصوں سے مخاصم (جھگڑا کرنے والا) ہوں گا نمبر ایک وہ شخص کہ جس نے میرا نام دے کر وعدہ کیا لیکن اسے پورا نہ کیا اور دوسرا وہ شخص کہ جس نے کسی آزاد آدمی کو بیچ کر اس کے پیسے کھالئے اور تیسرا وہ شخص جس نے کسی کو اپنے ہاں مزدور رکھا اور اس سے پورا کام لے لیا لیکن اس کی پوری مزدوری نہیں دی۔ بخاری و مسلم نے اس کی روایت کی ہے۔ اور انہی احادیث میں ایک حدیث حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے مرفوعاً منقول ہے کہ جس چیز پر تم نے اجرت لی ان میں سب سے زیادہ حقدار اللہ کی کتاب ہے رواہ البخاری۔

اور انہی میں سے ایک حدیث حضرت ثابت بن الضحاکؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہؐ نے کھیتی باڑی کے کرنے سے منع فرمایا ہے اور مزدوری کے کام کا حکم دیا ہے۔ مسلم نے اس کی روایت کی ہے۔ اس جگہ کھیتی باڑی کے کام سے مراد بٹائی پر کھیتی کرنا ہے یعنی ایسی کھیتی کو منع کیا ہے لیکن مزدوری پر کھیتی کرنے کی اجازت دی ہے۔ اور جمہور علماء جو کھیتی کرنے کو جائز کہتے ہیں وہ اس حدیث کی اس طرح تاویل کرتے ہیں کہ زمانہ جہالت میں بٹائی کا یہ دستور تھا کہ زمین کا مالک دوسرے کو اپنی زمین کھیتی کے لئے دیتا جس میں وہ کاشتکار کھیتی کرتا اور اس کے عوض وہ زمین دار اس کاشتکار کے لئے اپنی زمین میں سے ایک ٹکڑا مخصوص کر دیتا کہ اس

میں جو کچھ پیدا ہوگا وہ اس کاشتکار کا ہوگا۔ حالانکہ اکثر اوقات اس ٹکڑے میں اس کاشتکار کے لئے کچھ بھی پیدا نہیں ہوا اور وہ سال خالی جاتا اور کبھی باقی زمین میں کچھ پیدا نہیں ہوتا لیکن کاشتکار کے ٹکڑے میں بہت زیادہ پیداوار ہو جاتی تھی۔ اسی لئے ایسی کھیتی سے حضورؐ نے منع فرمایا ہے۔ اور یہ فرمایا ہے کہ ایسے کاشتکار سے زمیندار اجرت پر کام لے کر اس کی مزدوری اس کو دے دے پھر جو کچھ بھی کھیتی تیار ہو وہ سب کی سب اس زمیندار کی ہوگی۔ امام ابو حنیفہؒ وامام شافعیؒ جو کھیتی کرنے کو جائز نہیں سمجھتے ہیں وہ اس حدیث کو اپنے عام لفظ ہی پر رکھتے ہیں یعنی اس لفظ سے مطلقاً کھیتی سے ممانعت ظاہر ہوتی ہے اور لفظ کا عام ہونا ہی معتبر ہوتا ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ م۔

اور ان احادیث میں سے ایک حضرت ابن عباسؓ سے مرفوعاً یہ حدیث ہے کہ رسول اللہؐ نے پچھنے لگوائے اور اس حجام کو اس کی مزدوری دے دی۔ اگر پچھنا لگانا حرام ہوتا تو آپؐ اس کی اجرت نہ دیتے اس کی روایت بخاری ومسلم واحمد رحمھم اللہ نے کی ہے۔

ایک اور حدیث جو حضرت ابو ہریرہؓ سے مرفوعاً منقول ہے کہ اللہ تعالیٰ نے جس کسی پیغمبر کو بھیجا اس نے بکریاں چرائیں یہ سن کر صحابہ کرامؓ نے آپؐ سے پوچھا کہ کیا آپؐ نے بھی بھیڑ بکریاں چرائی ہیں؟ تو آپؐ نے فرمایا کہ ہاں! میں نے بھی چند قیراطوں کے بدلے مکے والوں کی بکریاں چرائی ہیں رواہ البخاری۔ اور ان احادیث میں سے ایک حضرت ام المومنین عائشہؓ سے بھی منقول ہے کہ رسول اللہؐ اور حضرت ابو بکرؓ نے مکہ سے ہجرت کے وقت ایک شخص کو جو کفار قریش کے دین پر تھا اجرت پر ملازم رکھا۔ تاکہ دونوں حضرات کی سواریوں کو تین راتوں کے بعد غار ثور پر پہنچا دے جیسا کہ بخاری میں ہے اور ان میں سے ایک حدیث حضرت سوید بن قیسؓ کی ہے کہ میں اور مخرمہ العبدی ہجر سے کپڑے کی کھیپ لائے اس وقت رسول اللہؐ بھی ہمارے پاس تشریف لئے اور ایک سراویل یعنی پاجامہ کی قیمت ادا کی اور آپؐ کے پاس ایک تولنے والا بیٹھا تھا وہ مزدوری لے کر تولا کرتا تھا۔

آپؐ نے اس سے فرمایا کہ تم اس کی قیمت کے درہم تول لو اور جھکا کر تولو۔ اس کی روایت ابن حبانؒ نے اپنی صحیح میں کی ہے۔ انہی میں سے ایک حدیث حضرت علیؓ سے منقول ہے کہ ایک دفعہ میرے پاس کھانے کی کوئی چیز نہیں تھی اگر اس وقت رسول اللہؐ کے ہاں بھی کھانے کی کوئی چیز ہوتی تو میں کھالیتا۔ مجبوراً بھوک کی زیادتی کی وجہ سے میں گھر سے نکلا خود کو سردی سے بچانے کے لئے ایک کھال کو لے کر بیچ میں سے پھاڑ کر گلے میں ڈال دیا اور ایک بتی سے اس کے دونوں کونے ملا کر اپنی کمر کس لی اور یہودی کے باغ کی طرف چلا گیا جو اپنے باغ میں پانی ڈال رہا تھا اس نے دیوار میں سے جھانکا اور مجھے دیکھ کر کہا کہ اے اعرابی! کیا تم ایک خورمہ کے عوض ایک ڈول پانی نکالو گے؟ میں نے کہا ہاں۔ چنانچہ میں ایک ایک ڈول پانی نکالتا رہا اور وہ مجھے ایک ایک خورمہ دیتا رہا۔ جب میری مٹھیاں بھر گئیں تو میں نے کہا کہ بس میرے لئے اتنا ہی کافی ہے۔ پھر میں نے ان کو کھایا اور پانی پی لیا اور وہاں سے رسول اللہؐ کی خدمت میں حاضر ہوا۔ ترمذی وغیرہ نے اس کی روایت کی ہے۔ احادیث میں اس بات کی بہت سی حدیثیں منقول ہیں۔ اور اجارہ بالاجماع جائز ہے۔ اس لئے یہاں پر کچھ قیاس کرنے اور استحسان کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ مصنفؒ نے اس جگہ لفظ قیاس یہ بتانے کے لئے ذکر کیا ہے کہ ظاہر قیاس سے اس کا ناجائز ہونا معلوم ہوتا تھا اس بناء پر کہ اجارہ میں فی الفور منافع موجود نہیں ہوتے اس لئے ان کے معاوضہ کا معاملہ کیسے جائز ہوا؟ اسی لئے اس شبہ کو اس لفظ سے بیان کیا ہے۔ واللہ اعلم بالصواب۔

توضیح:۔ کتاب۔ اجارہ کا بیان، اجارات کے لفظی اور شرعی معنی، ثبوت، حکم، اختلاف ائمہ، حکم، اصطلاحی الفاظ، سبب، ارکان

الاجارات:۔ اجارہ کی جمع ہے اور چونکہ اجارہ کئی طرح کا ہوتا ہے اسی لئے یہاں جمع کا لفظ لایا گیا ہے۔ کیونکہ اس میں مکان۔ جانور۔ آدمی بھی نوکری اور مزدوری کے طور پر کرایہ میں داخل ہو جاتا ہے۔ اسی لئے دھوبی۔ پانی پلانے والا سقا (بہشتی) وغیرہ بھی داخل ہوتے ہیں۔ اسی طرح ان میں ایک قسم ایسی ہے کہ جس میں مدت کے اندازہ سے اس کا نفع معلوم ہوتا ہے۔ جیسے کرایہ میں

رہائش کے لئے کوئی گھر لینا۔ ایک قسم ایسی ہے جس میں نفع بیان کرنے سے معلومات ہوتی ہیں۔ جیسے کپڑوں کو رنگنے والا رنگریز۔ یا کپڑے سینے کے لئے درزی کو مزدوری پر رکھنا، ایک قسم ایسی بھی ہے جس کو متعین کر دینے یا اشارہ کر دینے سے ہی اس کا نفع معلوم ہوتا ہے۔ جیسے کسی مزدور یا قلی کو اس لئے رکھنا کہ وہ یہ غلہ اس جگہ سے فلاں جگہ تک پہنچادے۔ الحاصل اجارہ کے معنی یہ ہوئے کہ کسی چیز کے منافع کو کسی عوض پر دینا۔ اس میں دینے والے کو مُوجر کہا جاتا ہے۔ اگر اس نے اپنا مکان یا غلام وغیرہ کوئی چیز اجارہ پر دی ہو۔ اور اگر درزی وغیرہ نے کسی کام کے لئے خود کو اجارہ پر دیا تو وہ اجیر ہے۔ اور جس نے اسے اجارہ پر لیا وہ مُستاجر ہے۔ اور جو عوض طے پایا اسے اُجرت کہا جاتا ہے۔

پھر اگر متعین وقت کے لئے ہو تو وہ مدت اجارہ ہے۔ اور اگر کوئی نفع متعین ہو تو اسے معقود علیہ کہا جاتا ہے۔ اس کا رکن ایجاب وقبول ہے۔ اور چونکہ منافع اجارہ کی چیز ہے اور وہ بروقت ظاہر میں موجود نہیں ہوتی ہے اسی لئے یہ بات کہی جاتی ہے کہ جیسے جیسے منافع ظاہر ہوتے جائیں گے ان ہی کے حساب سے آہستہ آہستہ اجارہ بھی طے ہوتا رہتا ہے۔ مثلاً کسی غلام کو خدمت کرنے کے لئے کرایہ پر رکھا گیا تو اسے گویا یوں کہا گیا کہ ایک مہینہ تک اس غلام سے جیسے جیسے نفع حاصل ہوتا رہا یا اس غلام سے منفعت خدمت پیدا ہوتی رہی میں اس کو اجارہ پر لیتا رہا۔ اسی کو ایجاب وقبول جو ابتداء ہی میں طے پایا تھا اسے ایک مہینہ تک کے لئے کافی کیا گیا۔ کیونکہ ہر ہر لحظہ ایجاب وقبول کرتے رہنا محال بات ہے۔ پھر اجارہ جب صحیح ہو جائے تو وہ ایک لازمی عقد ہو جاتا ہے۔ اور اس عقد کی وجہ سے مُوجر کو اجرت کی ملکیت حاصل ہو جاتی ہے۔ اس کا رکن ایجاب وقبول ہے۔ اس کے شرائط انشاء اللہ تعالیٰ بعد میں بیان کئے جائیں گے۔ اور چونکہ ایک انسان کو اپنی رہائش کے لئے زندگی میں مثلاً ایک مکان کی ضرورت ہوتی ہے۔ اس کے باوجود مکان متعین کی ملکیت نہیں ہو پاتی ہے کہ اس میں بحیثیت مالک رہ کر اس سے منافع حاصل کر سکے اس لئے کم از کم اجارہ کے طور پر لے کر رہنے کو جائز قرار دیا گیا ہے۔ اس کا سبب یہ ہو کہ اس عقد اجارہ کے ذریعہ اپنی زندگی اپنی پسند کے مطابق گذار سکے۔ اس کا جائز ہونا قرآن مجید وحدیث واجماع امت سے ثابت ہے۔ جیسا کہ اس کی تفصیل اوپر گذر چکی ہے۔

وينعقد ساعة فساعة على حسب حدوث المنفعة والدار اقيمت مقام المنفعة فى حق اضافة العقد اليها ليرتبط الايجاب بالقبول، ثم عمله يظهر فى حق المنفعة تملكا واستحقاقا حال وجود المنفعة، ولا يصح حتى تكون المنافع معلومة والاجرة معلومة لما روينا ولان الجهالة فى المعقود عليه وفى بدله تُفضى الى المنازعة كجهالة الثمن والمثمن فى البيع، وما جاز ان يكون ثمنا فى البيع جاز ان يكون اجرة فى الاجارة، لان الاجرة ثمن المنفعة فيُعتبر بثمن المبيع وما لا يصلح ثمنا يصلح اجرة ايضا كالاعيان فهذا اللفظ لا ينفى صلاحية غيره لانه عوض مالى، والمنافع تارة تصير معلومة بالمدة كاستيجار الدور للسكنى والارضين للزراعة فيصح العقد على مدة معلومة اى مدة كانت، لان المدة اذا كانت معلومة كان قدر المنفعة فيها معلوما اذا كانت المنفعة لا تتفاوت، وقوله اى مدة كانت اشارة الى انه يجوز طالت المدة او قصرت لكونها معلومة ولتحقق الحاجة اليها عسى الا ان فى الاوقاف لا يجوز الاجارة الطويلة كيلا يدعى المستاجر ملكها وهى ما زاد على ثلاث سنين وهو المختار.

ترجمہ:۔ اجارہ آہستہ آہستہ منعقد ہوتا ہے۔ اسی انداز سے جیسے چیز کے منافع حاصل ہوتے رہتے ہیں۔ جس مکان کو اجارہ پر لیا جاتا ہے اس کے منافع اس کے قائم مقام ہوتے ہیں کیونکہ عقد اجارہ کی اسی مکان کی طرف نسبت ہوتی ہے تاکہ قبولیت کے ساتھ ایجاب بھی پایا جاتا رہے۔ پھر عقد اجارہ کا عمل منفعت کے حق میں مالک بننے اور حقدار ہونے کے اعتبار سے منافع کے پائے جانے کی صورت میں ظاہر ہوتا ہے۔ (ف یعنی جب نفع حاصل ہوگا تو اس وقت اجرت پر لینے والے یعنی مستاجر کو نفع کی ملکیت اور اس کا استحقاق حاصل ہوگا)۔ ولا یصح الخ: اجارہ اس وقت تک صحیح نہیں ہوتا یہاں تک کہ اس کے منافع اور اس کی اجرت بھی

معلوم ہو۔ اس کی دلیل وہی حدیث ہے جو ہم نے اوپر بیان کر دی ہے یعنی اجیر کو اس کی اجرت بتادو اور اس دلیل سے بھی کہ معقود علیہ یعنی منافع اور اس کے عوض یعنی اجرت میں جہالت ہونے سے اکثر دونوں میں جھگڑے کی نوبت آجاتی ہے جیسا کہ بیع میں قیمت اور مال یعنی (بیع) کے نامعلوم ہونے میں ہوتا ہے۔

وما جاز الخ: اور جو چیز بھی خرید و فروخت میں عوض بن سکتی ہے وہی چیز معاملہ اجارہ میں اجرت بھی بن سکتی ہے کیونکہ اجرت بھی نفع کی قیمت اور دام ہے جیسا کہ بیع میں ثمن ہوتا ہے۔ اس لئے اجارہ کی اجرت کو بیع کے ثمن پر قیاس کیا جائے گا۔

ومالایصلح الخ: لیکن جو چیز ثمن بننے کے لائق نہیں ہے کبھی وہ بھی اجرت بن سکتی ہے جیسے اعیان یعنی نقد کے سوا مثلاً: غلام اور کپڑا وغیرہ بھی اجرت بن ہے۔ لہٰذا مصنفؒ نے جو لفظ بیان کیا ہے اس سے غیر ثمن کا انکار نہیں ہوتا ہے کیونکہ وہ مالی عوض ہوتا ہے والمنافع الخ: پھر منافع کا معلوم ہونا بھی مدت بتادینے سے معلوم ہوتا ہے جیسے: گھروں کو رہائش کے لئے کرائے پر لینا یا کھیتوں کو کھیتی کے لئے کرائے پر لینا۔ ایسی صورت میں اجارہ کا معاملہ صحیح ہو جائے گا خواہ اس کے لئے جتنی بھی مدت ہو کیونکہ جب مدت معلوم ہو گئی تو اس مدت کے اندر اس کے نفع کی مقدار بھی معلوم ہو گئی بشرطیکہ اس کے نفع میں فرق نہ ہو۔ (ف کیونکہ اگر نفع میں فرق ہو جیسے زمین کو کھیتی کے لئے کرائے پر لینا۔ تو اس میں وقت معلوم ہونے کے ساتھ ساتھ یہ بھی بتانا ضروری ہو گا کہ ان کھیتوں میں کن کن چیزوں کی کھیتی کرے گا۔ وقولہ ای مدۃ الخ: مصنفؒ نے جو یہ فرمایا ہے کہ خواہ کوئی بھی مدت ہو اس میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ مدت طویل ہو یا کم ہو یہ صورت اجارہ جائز ہو گا کیونکہ دونوں صورتوں میں مدت معلوم ہو گئی۔ اور اس لئے بھی کہ کبھی طویل مدت کی ضرورت ہوتی ہے۔ اس لئے اسے بھی جائز ہونا چاہئے البتہ وقف کی چیزوں میں طویل مدت کا اجارہ جائز نہیں ہے۔ اس خیال سے کہ ایسا نہ ہو کہ کرایہ دار اس چیز پر اپنی ملکیت کا دعویٰ کرنے لگے۔ اس جگہ طویل مدت سے وہ مدت مراد ہے جو تین سال سے زیادہ ہو۔ یہی قول مختار ہے۔

توضیح:۔ انعقاد اجارہ کی صورت، اجارہ کے صحیح ہونے کی شرط، اور دلیل، کون کون سی چیز اجرت بن سکتی ہے، ایسی چیز جو ثمن بننے کے لائق نہ ہو کیا وہ بھی اجرت بن سکتی ہے۔ منافع کا علم کس طرح ہو سکتا ہے، اجارہ کتنی مدت تک کے لئے دیا جا سکتا ہے، تفصیل مسائل، دلائل۔

قال: وتارة تصير معلومة بنفسه كمن استاجر رجلا على صبغ ثوبه او خياطة او استاجر دابة ليحمل عليها مقدرا معلوما او يركبها مسافة سمّاها، لانه اذا بيّن الثوب، ولون الصبغ وقدره وجنس الخياطة، والقدر المحمول وجنسه والمسافة صارت المنفعة معلومة، فصح العقد، وربما يقال الاجارة قد يكون عقدا على العمل كاستيجار القصّار والخيّاط ولابد ان يكون العمل معلوما وذلك فى الاجير المشترك، وقد يكون عقدا على المتفعة كما فى اجير الوحد ولابد من بيان الوقت. قال: وتارة تصير المنفعة معلومة بالتعيين والاشارة كمن استاجر رجلا بان ينقل له هذا الطعام الى موضع معلوم، لانه اذا أراه ما ينقله والموضع الذى يحمل اليه كانت المنفعة معلومة فيصح العقد.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اور کبھی منافع کا معلوم ہونا از خود ہو جاتا ہے۔ جیسے: کسی نے دوسرے کو اپنا کپڑا رنگنے یا سینے کے لئے اجیر مقرر کیا یا کسی سے کوئی جانور اس لئے کرائے پر لیا کہ اس پر اس متعین وزن کا مال لادے گا یا کسی خاص فاصلے تک اس پر سوار ہو گا جیسے اس نے بیان کر دیا۔ کیونکہ جب اس نے اپنا کپڑا اور اس کا رنگ اور اس کی مقدار بیان کر دی یا سلائی کی جنس بیان کر دی کہ وہ فارسی ہے کہ ترکی ہے یا جو چیز اس پر لادے گا اس کی مقدار اور جنس اور لے جانے کے فاصلے کو بھی اجارہ کی تقسیم میں

یوں بھی کہا جاتا ہے کہ اجارہ کبھی کسی عمل پر واقع ہوتا ہے جیسے کسی دھوبی یا درزی کو اجارہ پر لینا، تو اس صورت میں کام کا معلوم ہونا ضروری ہے اور ایسا اجیر کسی ایک کا نہیں بلکہ عوام میں مشترک ہوا کرتا ہے اور کبھی اجارہ نفع پر ہوتا ہے جیسے: مخصوص اجیر یعنی خاص نوکر۔ اس میں وقت کا بیان کرنا ضروری ہے۔ قال و تارۃ الخ اور یہ بھی قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اجارہ میں کبھی نفع معین کرنے سے یا اشارہ کرنے سے معلوم ہو جاتا ہے مثلاً کسی شخص کو اس لئے مزدور بنایا کہ وہ اس غلے کو یہاں سے اٹھا کر فلاں جگہ تک پہنچادے۔ کیونکہ جب اس مزدور کو وہ بوجھ اور مال جسے منتقل کرنا ضروری تھا دکھلا دیا پھر جہاں تک پہنچانا چاہتا تھا وہ جگہ بھی بتادی تو اس طرح اس کا نفع معلوم ہو گیا اس لئے اجارہ کا یہ معاملہ صحیح ہو جائے گا۔

توضیح:۔ منافع معلوم ہونے کی صورت، اجارہ کی تقسیم، تفصیل

باب الاجر متی یُستحق

قال: الاجرۃ لا تجب بالعقد، وتُستحق باحدی معانی ثلاثۃ اما بشرط التعجیل او بالتعجیل من غیر شرط او باستیفاء المعقود علیہ، وقال الشافعیؒ تُملک بنفس العقد، لان المنافع المعدومۃ صارت موجودۃ حکما ضرورۃ تصحیح العقد، فثبت الحکم فیما یقابلہ من البدل، ولنا ان العقد ینعقد شیئا فشیئا علی حسب حدوث المنافع علی ما بینا، والعقد معاوضۃ ومن قضیتها المساواۃ فمن ضرورۃ التراخی فی جانب المنفعۃ التراخی فی البدل الآخر، واذا استوفی المنفعۃ یثبت الملک فی الاجرۃ لتحقق التسویۃ وکذا اذا شرط التعجیل او عجل من غیر شرط لان المساواۃ یثبت حقا لہ وقد ابطلہ.

ترجمہ:۔ باب۔ اجرت کا کب مستحق ہوتا ہے؟

قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ صرف اجارہ کا معاملہ کر لینے سے ہی اجرت واجب نہیں ہو جاتی ہے بلکہ تین باتوں میں سے ایک بات ہونے سے اجر کا استحقاق ہوتا ہے۔ (ف کیونکہ عقد اجارہ میں ابھی تک صرف ایجاب و قبول پایا گیا اور متاجر نے ابھی تک نفع نہیں حاصل کیا ہے لہٰذا اس کا عوض یعنی اجرت بھی اس پر واجب نہ ہوگی۔ اس کے بعد اگر تین باتوں میں سے کوئی ایک بات پائی جائے گی تب موجر اپنی اجرت کا مالک اور مستحق ہو جائے گا)۔ امابشرط التعجیل الخ: (۱) خواہ اجارت کو پہلے ادا کرنے کی شرط ہو یا (۲) بغیر شرط کے ہی از خود متاجر پیشگی ادا کر دے یا (۳) متاجر نے معقود علیہ (یعنی منافع) پورے حاصل کر لئے ہوں۔ یعنی ان تینوں باتوں میں سے جو بات بھی پائی جائے تب موجر کے لئے اجرت کی ملکیت کا حق حاصل ہو جائے گا۔ امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ صرف معاملہ کر لینے سے ہی وہ اجرت کا مالک ہو جاتا ہے کیونکہ وہ منافع جو ابھی تک ظاہر میں نہیں پائے گئے وہ حکماً فی الفور موجود مان لئے گئے ہیں کیونکہ اسی طرح معاملہ کو صحیح کہا جا سکتا ہے یعنی اجارہ صحیح ہو گیا ہے کہ گویا اس طرح حکماً فی الفور منافع موجود ہیں۔ اسی لئے اس کے مقابل عوض یعنی اجرت میں بھی ملکیت ثابت ہو گی۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ عقد اجارہ آہستہ آہستہ منافع حاصل کرنے کے مطابق منعقد ہوتا ہے یعنی اتنے منافع تھوڑے تھوڑے پیدا ہوتے جاتے ہیں جیسا کہ ہم نے اس سے پہلے بیان کر دیا ہے۔ پھر اجارہ ایک معاوضہ کا معاملہ ہوتا ہے اور معاوضہ کا عقد اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ دونوں طرف مساوات ہو۔ اس لئے منافع کے حاصل کرنے میں تاخیر ہونے سے ضرورت اس بات کی تقاضا کرتی ہے کہ اجرت میں بھی تاخیر ہو اور جب منفعت حاصل کر لی جائے گی تب اجرت میں بھی ملکیت حاصل ہو جائے گی تا کہ ان دونوں میں پورے طور پر برابری پائی جائے۔ اسی طرح اگر اجرت پیشگی لینے کی شرط کی گئی ہو یا شرط کئے بغیر ہی متاجر نے پیشگی ادا کر دی ہو تو بھی ملکیت حاصل ہو جائے گی اگر چہ منافع ابھی تک حاصل نہ ہوئے ہوں۔ کیونکہ دونوں طرف سے برابری کا ہونا اسی متاجر کے حق کی وجہ سے ثابت ہوا تھا اور اسی نے اپنا حق باطل کر دیا۔ (ف اس طرح بغیر مساوات کے بھی موجر کو اجرت پر ملکیت حاصل ہو جائے گی)۔

توضیح :۔ باب۔ انسان اجرت کا مستحق ہوتا ہے، تفصیل، دلائل

واذا قبض المستاجر الدار فعليه الاجر وان لم يسكنها، لان تسليم عين المنفعة لا يتصور فاقمنا تسليم المحل مقامه اذ التمكن من الانتفاع يثبت به، فان غصبها غاصب من يده سقطت الاجرة، لان تسليم المحل انما اقيم مقام تسليم المنفعة للتمكن من الانتفاع فاذا فات التمكن فات التسليم وانفسخ العقد فيسقط الاجر، وان وجد الغصب في بعض المدة سقط بقدره، اذ الانفساخ في بعضها ومن استاجر دارا فللمواجر ان يطالبه باجر كل يوم لانه استوفى منفعة مقصودة، الا ان يبين وقت الاستحقاق في العقد، لانه بمنزلة التاجيل، وكذلك اجارة الاراضي لما بينا.

ترجمہ :۔ اور جب مستاجر نے اجارہ کے طور پر کسی گھر پر قبضہ کر لیا تو اس پر اجرت واجب ہو گئی۔ اگرچہ اس نے اس گھر میں رہائش اختیار نہ کی ہو کیونکہ عین نفع کو مستاجر کے حوالے کرنا موجر کے لئے ممکن نہیں ہے۔ اسی لئے ہم نے نفع کی جگہ کے حوالے کرنے کو ہی نفع حوالہ کرنے کے قائم مقام مان لیا ہے۔ کیونکہ نفع کی جگہ کے حوالے کرنے سے ہی نفع حاصل کرنے کا اختیار ثابت ہو جاتا ہے۔ (ف یعنی جگہ کو حوالہ کرنا ہی گویا نفع حاصل کرنا ہوا)۔ فان غصبها الخ اب اگر اس اجارہ کی چیز کو مستاجر کے پاس سے کسی غاصب نے غصب کر لیا تو اس مستاجر کے ذمہ سے اس کی اجرت ختم ہو جائے گی۔ کیونکہ اس جگہ کو نفع کی بجائے حوالہ کرنے کو اسی وجہ سے قائم مقام کہا گیا تھا کہ وہ اس سے نفع حاصل کر سکے گا اور جب یہ جگہ اس کے قابو میں نہ رہی تو اس کے حوالہ کرنا بھی بیکار ثابت ہوا۔ اسی لئے عقد اجارہ فسخ ہو جائے گا اور اس کی اجرت بھی ختم ہو جائے گی۔ (ف البتہ اگر لوگوں کی مدد اور حمایت سے اس غاصب کے قبضہ سے اس جگہ کو نکال دینا اس کے لئے ممکن ہو تب اس کی اجرت ساقط نہ ہو گی اگرچہ خود مستاجر اس غاصب کو اس جگہ سے نہ نکالے کیونکہ فی الحال اس طرح مستاجر کو اس جگہ پر قبضہ حاصل ہے۔ ت)۔

وان وجد الخ اور اگر اجارہ کی مدت کے درمیان کسی وقت بھی غصب پایا گیا تو اس غصب کی مدت کے اندازہ سے اس کی اجرت ختم ہو جائے گی کیونکہ مدت کے کسی حصے میں بھی عقد کا فسخ ہونا پایا گیا ہے۔ (ف لہذا جتنی مدت تک غصب پایا گیا اتنی ہی مدت تک عقد فسخ ہو گا لہذا اسی اندازہ سے اس کی اجرت بھی ساقط ہو جائے گی)۔ ومن استاجر الخ: یعنی اگر کسی شخص نے ایک مکان کسی سے کرائے پر لیا تو اس موجر کو اس بات کا اختیار ہو گا کہ اس مستاجر سے ہر روز ایک ایک دن کی اجرت طلب کرتا رہے۔ کیونکہ اس دن مستاجر نے پورے دن کا نفع جو مقصود تھا حاصل کر لیا۔ الا ان يبين الخ: لیکن اگر مستاجر نے عقد اجارہ میں کوئی وقت استحقاق کا کرایہ دینے کا وقت بیان کر دیا ہو تو مطالبہ صرف اسی مقررہ وقت بیان کر دیا ہو تو مطالبہ صرف اسی مقررہ وقت پر کر سکے گا کیونکہ یہ وقت مقرر کرنے کے قائم مقام ہے۔ (ف یعنی جیسے قرضہ میں ہر وقت مطالبہ کا اختیار ہوتا ہے البتہ اگر کسی قرض خواہ نے قرض دار کو مہلت دے کر کوئی وقت مقرر کر دیا ہو تو اس وقت کے آنے سے پہلے اسے مطالبہ کا اختیار نہیں رہتا اسی طرح یہاں بھی ہے۔ وكذلك الخ یہی حکم کھیتوں کو کرائے پر دینا میں بھی ہے اسی بیان کی ہوئی دلیل کے مطابق۔

توضیح :۔ اگر مستاجر نے کرایہ کے مکان یا کھیت پر قبضہ کر لیا تو اس پر اجرت کب واجب ہو گی، اگر کسی غاصب نے کرایہ کے مکان پر قبضہ کر لیا، یا مدت اجارہ کے اندر کسی وقت بھی غصب پایا گیا، مالک مکان اپنے کرایہ کا کب مطالبہ کر سکتا ہے؟

ومن استاجر بعيرا الى مكة فللجمال ان يطالبه باجرة كل مرحلة، لان سير كل مرحلة مقصودة، وكان ابوحنيفةؒ يقول اولا لا يجب الاجرة الا بعد انقضاء المدة وانتهاء السفر وهو قول زفرؒ، لان المعقود عليه جملة

المنافع فی المدة، فلا یتوزع الاجر علی اجزائها کما اذا کان المعقود علیه العمل ووجه القول المرجوع الیه ان القیاس استحقاق الاجر ساعة فساعة لتحقق المساواة الا ان المطالبة فی کل ساعة یفضی الی ان لا یتفرغ لغیره فیتضرر به فقدرناه بما ذکرنا.

ترجمہ:۔ اگر کسی شخص نے مثلاً مکے تک کے لئے ایک اونٹ کرائے پر لیا تو اونٹ والے کو یہ اختیار ہوگا کہ راستے کے ہر مرحلہ اور ہر منزل پر اس کے حساب سے اجرت کا مطالبہ کرے۔ لان سیر کل الخ: کیونکہ ہر ایک منزل کی رفتار مقصود ہے۔ امام ابو حنیفہؒ پہلے فرماتے تھے کہ اجرت اسی وقت واجب ہوگی جب کہ موت اور سفر کی آخری حد تک پہنچ جائے یعنی جب سفر پورا ہو جائے اور کرائے کی مدت پوری ہو جائے تبھی اس کی اجرت پوری ہوگی اور امام زفرؒ کا بھی یہی قول ہے کیونکہ جو معاملہ طے ہوا ہے وہ اس مدت کے پورے کے پورے منافع ہیں۔ یعنی اس مدت کے اندر جانور سے سواری کا نفع جتنا حاصل ہو وہ اصل میں معقود علیہ ہے یعنی وہ اجارہ اسی پر قائم ہوا ہے لہٰذا اس کی اجرت مدت سفر کا اجزاء کو تقسیم کرنے پر نہ ہوگی۔ (لہٰذا ہر مرحلے یا فاصلے کے مقابلے میں اتنے مرحلے کی اجرت پانے کا وہ حق دار نہیں ہوگا)۔ جیسے اگر کسی شخص سے کام کا معاملہ طے پایا ہو۔ (ف مثلاً: کسی روٹی پکانے والے کو اس کام کے لئے اجرت پر رکھا کہ وہ دس من آٹے کی روٹیاں پکائے تو جب تک وہ اپنا یہ کام پورا ختم نہ کرے گا وہ اجرت کا مستحق نہ ہوگا کیونکہ یہ اجارہ اصل میں اس روٹی پکانے والے کے اسی کام پر واقع ہوا ہے۔ اسی طرح اگر درزی کو کوئی شیروانی یا قبا سینے پر مقرر کیا گیا تو وہ بھی اس کام کے پورا کرنے سے پہلے اپنی اجرت کا مستحق نہیں ہوتا کیونکہ اس اجارہ کا معاملہ اسی کام پر ہوا ہے اسی لئے وہ یہ درزی نہیں کہہ سکتا کہ شیروانی کی ایک کلی یا ایک آستین سی کر اس کے مناسب اپنی اجرت کا مطالبہ کرے۔ اسی طرح موجودہ مسئلے میں اجارہ کا معاملہ اس بات پر طے پایا ہے کہ وہ مکہ معظمہ تک پہنچادے گا اسی لئے وہ پیشگی طور پر ہر مرحلہ پر اپنی اجرت کا مستحق نہ ہوگا۔ لیکن امام اعظمؒ نے اپنے اس قول سے رجوع کر لیا اور یہ کہا کہ اس لے جانے والے کو ہر فاصلے پر اجرت کا مطالبہ کرنے کا اختیار ہے)۔

ووجه القول الخ: امام اعظمؒ نے جس قول کی طرف رجوع کیا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ اجرت کا حقدار ہونا وقفہ وقفہ سے اور لحہ بہ لحہ ہوگا کیونکہ مساوات کا یہی تقاضا ہے۔ (ف یعنی جیسے ہی اس نے اتنا نفع پہنچا دیا ویسے ہی وہ اس کے مقابلے میں اتنی اجرت کا مستحق ہو گیا اسی طرح نفع کو حوالے کرنا ہر لحہ ہوتا جاتا ہے۔ تو اسی کے مقابلے میں وہ آہستہ آہستہ اجرت کا بھی مستحق ہوتا جاتا ہے۔ پس جتنی اجرت پانے کا وہ حقدار ہوا اس کو اتنے کے مطالبہ کا اختیار بھی ہوا۔ اس طرح قیاس یہی چاہتا ہے کہ وہ ہر لحظہ تھوڑی تھوڑی اجرت کا مطالبہ بھی کرے)۔

الا ان المطالبة الخ مگر اتنی بات ہے کہ ہر وقت مطالبہ کرتے رہنے سے وہ مستاجر یعنی کرایہ دار پھر کوئی دوسرا کام نہ کر سکے گا اور اسے فرصت ہی نہ مل سکے گی جس کی وجہ سے بالآخر اسے نقصان ہو جائے گا۔ (ف کیونکہ وہ موجر یعنی مالک کے ہر وقت کے مطالبہ کو ادا کرتا رہے گا اور اس کے سوا کوئی دوسرا کام بھی وہ نہیں کر سکے گا جس سے سخت نقصان ہوگا اور تکلیف پہنچے گی)۔ اس لئے ہم نے اتنی مقدار کا اندازہ مقرر کر دیا ہے۔ (ف یعنی یہ کہہ دیا ہے کہ وہ ایک منزل پوری کرنے کے بعد اپنی اجرت کا مطالبہ کر سکتا ہے جیسا کہ کرایہ کے رہائشی مکان میں ایک ایک دن کے بعد اس دن کی اجرت کا مالک مکان مطالبہ کر سکتا ہے۔ پھر معلوم ہونا چاہیئے کہ اس زمانے میں اگر موجر نے کچھ منزل تک پہنچا کر چھوڑ دیا تو یقیناً حرج ہوگا۔ اگرچہ فقہاء نے یہ کہا ہے کہ موجر ایسے جنگل میں لے جا کر نہیں چھوڑ سکتا ہے جہاں اس کرایہ دار کو سارا کرایہ پر لینے کی قدرت نہ ہو لیکن اگر کسی ایسے شہر میں بھی جا کر چھوڑ دیا کہ جہاں کرایہ پر سواری لے سکتا ہے تو بھی لامحالہ اس مجبوری کی بناء پر اس کرایہ دار کو زیادہ کرایہ دے کر سواری ملے گی اور زیادہ کرایہ برداشت کرنا پڑے گا جس سے سخت تکلیف ہوگی۔ لہٰذا اس زمانہ میں زیادہ مناسب امام زفرؒ کی روایت کے مطابق فتویٰ ہوگا۔ بلکہ یہ فتویٰ اس طرح دیا جائے کہ امام اعظمؒ کے قول جدید کے مطابق موجر ہر منزل پر اپنی اجرت کا مطالبہ

کر سکتا ہے لیکن اس پر یہ بات لازم ہوگی کہ اپنے اقرار کے مطابق منزل مقصود تک پہنچادے اور درمیان میں نہ چھوڑے اگرچہ شہر یا قصبہ ہی ہو البتہ اس صورت میں چھوڑ سکتا ہے جب کہ مستاجر خود راضی ہو۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ م)۔

توضیح:۔ اگر کسی شخص نے ایک سواری مخصوص شہر تک جانے کے لئے کرایہ پر لی تو سواری والا اپنی اجرت کہاں اور کب مانگ سکتا ہے، مسئلہ کی پوری تفصیل، اقوال فقہاء کرام، فتویٰ، دلائل

قال: وليس للقصار والخياط ان يطالب بالاجرة حتى يتفرغ من العمل، لان العمل فى البعض غير منتفع به فلا يستوجب الاجر به، وكذا اذا عمل فى بيت المستاجر لا يستوجب الاجر قبل الفراغ لما بينا. قال: الا ان يشترط التعجيل لما مر ان الشرط فيه لازم، قال: ومن استاجر خبّازا ليخبز فى بيته قفيزا من دقيق بدرهم لم يستحق الاجر حتى يُخرج الخبز من التنّور، لان تمام العمل بالاخراج فلو احترق او سقط من يده قبل الاخراج فلا اجر له للهلاك قبل التسليم، فان اخرجه ثم احترق من غير فعله فله الاجرة، لانه صار مسلّما بالوضع فى بيته ولا ضمان عليه لانه لم يوجد منه الجناية قال(رضى الله عنه) ولهذا عند ابى حنيفةؒ لانه امانة فى يده وعندهما يضمّن مثل دقيقه ولا اجر له لانه مضمون عليه فلا يبرأ الا بعد حقيقة التسليم وان شاء ضمّن الخبز واعطاه الاجر.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ دھوبی اور درزی کو یہ اختیار نہیں ہے کہ اپنا کام مکمل کرنے سے پہلے اپنی اجرت کا مطالبہ کرے۔ (ف یعنی وہ جب اپنا کام پورا کردے گا تب اجرت کا مستحق ہوگا اور وہ یہ نہیں کر سکتا ہے کہ مثلاً قباء کی ایک کلی یا آستین سی کر یا دھو کر اپنی اجرت کا مطالبہ کرلے)۔ **لان العمل الخ**: کیونکہ کچھ حصے میں کام کردینے سے بھی وہ نفع اٹھانے کے لائق نہیں ہوا۔ اسی لئے وہ اپنی اجرت کا مستحق نہیں ہوگا۔ (ف کیونکہ قباء میں صرف دامن کی سلائی کردینے سے کوئی فائدہ نہیں ہے)۔

وكذا اذا عمل الخ اسی طرح اگر درزی یا دھوبی نے مستاجر کے گھر میں بیٹھ کر کام کردیا تب بھی کام مکمل کرنے سے پہلے وہ اجرت کا مستحق نہیں ہوگا گذشتہ دلیل کی بناء پر۔ (ف۔ کہ بعض حصے میں کام کردینے سے کچھ خاص فائدہ نہیں ہے۔ اور گھر میں بیٹھ کر کام کرنے کو مصنفؒ نے یہاں اس وجہ سے بیان کیا کہ جب مستاجر کے گھر میں بیٹھ کر کام کیا تو بظاہر یہ کام کرتے ہوئے اس مستاجر کے حوالہ بھی کرتا رہا اس میں اس بات کا احتمال تھا کہ جب وہ موجر اپنے مستاجر کے حوالہ کام کرتا رہا تو وہ اجیر اس کی اجرت کا مستحق بھی ہوتا رہا لیکن وہ اس وجہ سے اپنی اجرت کا مطالبہ نہیں کر سکتا ہے کہ کام مکمل ہونے سے پہلے تک کسی کام کا نہیں ہے۔ اسی لئے دھوبی اور درزی کو کام سے فارغ ہونے سے پہلے اپنی اجرت کے مطالبے کا اختیار نہیں ہے)۔

قال الا ان الخ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ مگر یہ کہ موجر نے اس کی پہلے ہی شرط کرلی ہو کیونکہ ابتداء ہی میں یہ بات بتادی گئی ہے کہ ایسے مسئلہ میں جو بھی شرط کی جائے گی وہ لازم ہوگی۔ **قال ومن استاجر الخ**: اگر کسی شخص نے ایک باورچی کو اس لئے اپنے گھر اجیر بنایا کہ میرے گھر میں بیٹھ کر ایک قفیز (یا مثلاً ایک من) آٹا ایک درہم کے بدلے روٹی پکادے تو وہ باورچی اپنی محنت کا اسی وقت مستحق ہوگا کہ جب تنور سے روٹیاں نکال کر حوالے کردے کیونکہ نکالنے کے بعد ہی کام پورا ہوگا۔ (ف یعنی صرف تنور میں روٹی لگادینے سے کام پورا ہو کر وہ اپنی اجرت کا مستحق نہیں ہوگا بلکہ جب نکال کردے گا تب پورا ہوا۔ پھر جب روٹیاں نکال دیں تب کام پورا ہوا اور اسی وقت مستاجر پر اجرت لازم ہوگئی۔ بشرطیکہ روٹیاں تنور سے صحیح سالم نکل آئی ہوں)۔

فلو احترق الخ اور اگر تنور میں روٹیاں جل گئیں یا نکالنے سے پہلے باورچی کے ہاتھ سے آگ میں گر پڑیں تو وہ باورچی اپنی اجرت کا مستحق نہ ہوگا کیونکہ حوالہ کرنے سے پہلے وہ ضائع ہوگئیں ہیں۔ (ف اس طرح اس کا کام برباد ہوگیا ہے۔ پھر مبسوط میں

ہے کہ باورچی اس مال کا ضامن ہوگا کیونکہ یہ جرم اسی کے ہاتھ سے ہوا ہے۔ ع۔) فان اخرجه الخ پھر اگر باورچی نے تنور سے روٹیاں نکال دیں لیکن باورچی کے اختیار کے بغیر کسی اور طرح سے روٹیاں جل گئیں تو وہ اپنی اجرت کا مستحق ہو جائے گا۔ لانه صار الخ کیونکہ اس نے اپنا کام اس مستاجر کے حوالہ کر دیا ہے۔ اس وجہ سے کہ اس نے اپنے مستاجر کے گھر میں بیٹھ کر کام کیا ہے۔ (ف اور پہلے بیان کیا جا چکا ہے کہ جب مستاجر کے گھر میں بیٹھ کر کام ہو تو جتنا جتنا کام ہوتا رہے گا وہ مستاجر کے حوالہ ہوتا رہے گا)۔

ولا ضمان الخ اور باورچی پر اس صورت میں تاوان بھی لازم نہیں ہوگا کیونکہ اس کی طرف سے کوئی جرم نہیں پایا گیا ہے۔ (ف کیونکہ باورچی کے کسی عمل کے بغیر روٹیاں ضائع ہوئی ہیں۔ اور چونکہ خود مستاجر کے گھر میں روٹیاں تھیں اسی لئے اس کے حوالہ ہونے کے بعد ہی ضائع ہوئیں۔ اس بناء پر وہ باورچی ضامن نہ ہوگا۔ قال رحمهم الله الخ مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ اجرت دینے اور ضمان لازم نہ کرنے کا حکم امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ہے۔ کیونکہ ساری روٹیاں فی الحال اس کے قبضے میں امانت کے طور پر ہیں۔ وعند هما الخ: اور صاحبینؒ کے نزدیک آٹے کا مالک اپنے آٹے کے برابر اس سے تاوان وصول کر لے اور باورچی کو اس کی محنت کی اجرت نہیں ملے گی کیونکہ باورچی اس کا آٹا کا ضامن ہے۔ لہٰذا صرف گھر میں ہونے سے تاوان سے بری نہ ہوگا جب تک کہ صحیح معنوں میں حوالہ نہ کر دے۔ (ف یعنی جب حقیقت میں پکائی ہوئی روٹی حوالہ کرے گا تبھی ضمان سے بری ہوگا۔ خلاصہ یہ ہوا کہ جس وقت مستاجر نے باورچی کے حوالہ آٹا کیا تو وہ اس کی ضمانت میں آ گیا۔ کیونکہ صاحبینؒ کے نزدیک ایسا اجیر بھی ضامن ہوا کرتا ہے پھر جب وہ روٹیاں پکا کر حقیقت میں مستاجر کے حوالے کرے گا تبھی وہ ضمانت سے بری ہوگا اور مستاجر کے گھر میں رہنے کی وجہ سے اس کے حوالے کرنے کا اعتبار نہ ہوگا حالانکہ یہاں تو باورچی نے تنور سے روٹیاں نکال لیں اگرچہ وہ ضائع ہو گئیں البتہ اس میں باورچی کے فعل کا کوئی دخل نہیں ہے۔ پھر بھی وہ ضمانت سے بری نہیں ہوا۔ اسی لئے مستاجر کو اختیار ہوگا کہ اپنے آٹے کے برابر تاوان میں وصول کر لے اور باورچی کو کوئی اجرت نہ ملے گی)۔

وان شاء ضمن الخ اور اگر وہ مستاجر چاہے تو اس اجیر سے تاوان میں روٹیاں لے لے اور باورچی کو اس کی پکوائی دے دے۔ (ف معلوم ہونا چاہئے کہ درزی اور دھوبی کے مسئلے میں جب کہ اسے اپنے مکان پر کام کے لئے بٹھایا گیا ہو۔ متن میں یہ حکم لکھا ہے جب تک وہ اپنے کام سے فارغ نہ ہو وہ اجرت کا مستحق نہیں ہے۔ جیسا کہ باورچی کے مسئلے میں ہے اور نہایہ میں لکھا ہے کہ یہ حکم جو یہاں بیان کیا گیا ہے وہ کتب معتبرہ مثلاً مبسوط و ذخیرہ و مغنی اور جامع صغیر کی شروحات۔ علامہ فخر السلام اور قاضی خان اور تمر تاشی کی عام روایتوں میں ہے۔ لیکن فوائد ظہیریہ کے مخالف واقع ہوا ہے۔ چنانچہ مبسوط کے باب اجیر میں اس شخص جسے گھر میں کام کے لئے مقرر کیا جائے کے بارے میں یوں لکھا ہے کہ اگر کسی نے ایک درزی کو اس لئے اپنے گھر مزدوری پر رکھا کہ وہ اپنے مستاجر کے گھر میں بیٹھ کر ہی کپڑا مثلاً قمیص سی کر دے، اور وہ شخص تھوڑی قمیص سینے پایا تھا کہ کپڑا چوری ہو گیا تو اس نے جتنی قمیص سی تھی اس کی اجرت کا مستحق ہوگا کیونکہ ہر ٹکڑے سے فارغ ہونے پر وہ کام اس کے مالک کے حوالے ہوتا گیا اور پورا کام اور پورا مقصود حاصل ہو جانے پر اس حصے کا کام مستاجر کے حوالے ہونا موقوف نہیں رہے گا۔ اور قاضی خان نے لکھا ہے کہ اسی طرح اگر کسی درزی کو کسی نے اس لئے اجیر مقرر کیا کہ وہ درزی اسی مستاجر کے گھر میں بیٹھ کر کپڑا سی کر دے تو درزی جتنا کچھ بھی کام کرے گا وہ اتنی ہی محنت کی اجرت کا مستحق ہوگا۔ لیکن تحریر میں اس مسئلے کا حکم اسی طرح بیان کیا ہے جیسا کہ میں ذکر کیا ہے اس لئے شاید کہ مصنفؒ نے اسی مسئلے کی اتباع کی ہے۔ انتہی۔ مختصر ترجمہ۔ اور بندہ مترجم کے نزدیک فتویٰ کے موافق ہمارے زمانہ میں وہی حکم ہوگا جو کہ متن میں مذکور ہوا۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ م۔

توضیح:۔ عام درزی، دھوبی یا باورچی یا خاص درزی یا باورچی جسے مستاجر نے اپنے گھر میں بلا

کر اس سے کام کرنے کا معاہدہ کیا۔ تو یہ لوگ اپنی اجرت کا کس وقت مطالبہ کر سکتے ہیں؟ اگر کسی طرح ان سے ایسا کپڑا یا کھانا ضائع ہو جائے یا جل جائے تو اس نقصان کا ذمہ دار کون اور کس طرح ہوگا، اقوال ائمہ کرام، تفصیل، فتویٰ، دلائل۔

قال ومن استاجر طبّاخا ليطبخ له طعاما للوليمةفالغرف عليه اعتبارا للعرف. قال ومن استاجر انسانا ليضرب له لَبِنا استحق الاجرة اذا اقامها عند ابی حنيفةؒ وقالا لا يستحقها حتی يشرّجها، لان التشريج من تمام عمله اذ لا يؤمن من الفساد قبله فصار كاخراج الخبز من التنور، ولان الاجير هو الذی يتولاه عرفا وهو المعتبر فيما لم ينص عليه، ولابی حنيفةؒ ان العمل قد تم بالاقامة والتشريج عمل زائد كالنقل الا تری انه ينتفع به قبل التشريج بالنقل الی موضع العمل بخلاف ما قبل الاقامة لانه طين منتشر وبخلاف الخبز لانه غير منتفع به قبل الاخراج.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی شخص نے کسی باورچی کو اجرت پر اس لئے رکھا کہ وہ باورچی اس کے گھر میں ولیمہ کا کھانا پکادے تو کھانے کو برتن میں نکالنا باورچی کی ذمہ داری ہوگی کیونکہ عرف یہی ہے۔ (ف لہٰذا اگر اس نے سالن پکایا ہو تو وہی اسے نکالے اور اگر پلاؤ وغیرہ پکایا تو باورچی ہی اسے نکالے۔ خلاصہ یہ ہے کہ ان کھانوں کو پیالے اور تھال میں نکالنا باورچی ہی کی ذمہ داری ہے کیونکہ عام عرف یا دستور میں ولیمہ میں کھانا پکانے والا باورچی کھانے کو برتنوں میں نکال کر دیا کرتا ہے اور جس کام کے لئے جو دستور ہو وہ گویا ایک حد تک اس کے لئے شرط بن جاتا ہے اس طرح گویا باورچی سے یہ شرط ہو گئی تھی کہ وہی پکائے اور برتنوں میں نکال کر دے۔ اور یہ بات بھی معلوم ہو چکی ہے کہ اجارہ کے مسئلے میں جو شرط طے ہو اس پر عمل لازم ہوتا ہے۔م۔ اور اگر کھانا خاص ہو مثلاً کوئی مخصوص دیگ پکوائی تب باورچی کے ذمے اس کو نکال کر دینا لازم نہ ہوگا۔ الایضاح۔ ک)

قال ومن استاجر الخ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی شخص نے کسی کمہار کو کچی اینٹ بنانے کے لئے اپنے پاس مزدوری پر رکھا تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اینٹوں کے کھڑی کر دینے سے مراد یہ ہے کہ اینٹوں کو سانچے سے نکال کر خشک کر دینے کے لئے کھڑی کر دے۔ المضمرات)۔

لان التشريج الخ کیونکہ اینٹوں کو برابر اوپر اور نیچے تہہ بہ تہہ رکھ دینا بھی کام پورا کرنے کے لئے ضروری ہے۔ کیونکہ ایسا کرنے سے پہلے ان کے خراب ہونے کا خطرہ رہتا ہے تو اس کی مثال ایسی ہوگی جیسے: تنور سے روٹی نکالنا۔ (ف یعنی جس طرح باورچی صرف روٹی بنا کر تنور میں لگا دینے سے اپنی اجرت کا مستحق نہیں ہوتا ہے جب تک کہ وہ ان روٹیوں کو تنور سے باہر نہ نکال دے۔ اسی طرح صرف کچی اینٹیں بنا کر کھڑی کرنے سے اجرت کا مستحق نہیں ہوگا کیونکہ اس وقت تک یہ احتمال ہوتا ہے کہ شاید یہ خراب ہو جائیں جیسے کہ روٹی میں یہ خطرہ ہوتا ہے کہ وہ تنور میں جل جائیں)۔ ولان الاجير الخ اور اس دلیل سے بھی کہ عام روایت کے مطابق اینٹوں کو اوپر تلے رکھ دینا بھی مزدور ہی کا کام ہوتا ہے اور جن باتوں میں شریعت کی طرف سے صراحتہً کسی بات کا حکم نہ پایا جائے ان میں دستور ہی کا اعتبار ہوتا ہے۔ (ف اس سے یہ بات لازم آئی کہ دستور کے موافق ہی مزدور ہی اس کام کو پورا کرے کیونکہ دستور شرط کے قائم مقام ہوتا ہے۔ الحاصل قیاس اور دستور کی دلیلوں سے یہی بات ثابت ہوئی کہ اینٹوں کو تشریج کرنا یعنی تہہ بہ تہہ رکھنا بھی مزدور ہی کی ذمہ داری ہے اور اس کے بعد ہی وہ اجرت کا مستحق ہوتا ہے)۔

ولابی حنيفةؒ الخ: امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ اینٹ کو سانچے میں ڈال کر اس کو کھڑی کر دینے سے ہی مزدور کا کام پورا ہو گیا ہے۔ (ف کیونکہ مستاجر نے مزدور کو صرف اینٹیں بنانے کے لئے مقرر کیا تھا) اور ان کو تہہ بہ تہہ کر کے رکھنا اصل کام سے ایک فاضل کام ہے جیسے: تالاب سے اینٹوں کو مکان تک پہنچا دینا۔ (ف کیونکہ اس مزدور کی یہ ذمہ داری نہیں تھی کہ اینٹوں کو

اٹھا کر مالک کے مکان تک پہنچادے۔ اسی طرح اینٹوں کو تہہ بہ تہہ کرنا بھی اس کی ذمہ داری نہیں ہے)۔ **الاتری الخ**: کیا تم نہیں دیکھتے ہو کہ اینٹوں کو چُن دینے سے پہلے بھی ان سے فائدہ اٹھانا ممکن ہے۔ اس طرح سے جس جگہ مکان وغیرہ بن رہا ہو ان اینٹوں کو اٹھوا کر وہاں پہنچادیا جائے۔ (ف اس طرح اگر تشریج کے بعد وہاں تک پہنچادی جائے یا اس سے پہلے ہی اٹھالی جائے اس طرح دونوں صورتیں برابر ہوں گی۔ اس سے معلوم ہو گیا کہ اینٹوں سے نفع اٹھانا جو اصل مقصود تھا وہ تشریج سے پہلے بھی حاصل ہو گیا۔ اس لئے مزدور کا کام پورا ہو گیا اور وہ اجرت کا مستحق ہو گیا)۔

بخلاف ما قبل الخ: یعنی اس مسئلے کے برخلاف اینٹ کھڑی کردینے سے پہلے یہ حکم نہیں ہے۔ کیونکہ اس وقت تک وہ پھیلی ہوئی گیلی مٹی ہے۔ (ف جس سے نفع اٹھانا ممکن نہیں ہے اسی لئے ان اینٹوں کو کھڑا کرنا ضروری ہوا)۔ **وبخلاف الخبز الخ** اور بخلاف روٹی پکانے کے کیونکہ روٹی بھی تنور سے پہلے نکال کردینا یقیناً باورچی کی ذمہ داری ہو گی اور اس مسئلے پر اینٹوں کا قیاس نہیں ہو سکتا ہے۔ کیونکہ اینٹیں تہہ بہ تہہ رکھنے سے پہلے بھی نفع حاصل کرنے کے قابل ہوتی ہیں۔ میں (مترجم) یہ کہتا ہوں کہ اس دلیل میں صاحبینؒ کی دوسری دلیل کا جواب نہیں دیا گیا۔ یعنی یہ کہ دستور میں تشریج کرنا یعنی تہہ بہ تہہ رکھنا بھی مزدور کی ذمہ داری ہوتی ہے۔ اور اظہر (واللہ تعالیٰ اعلم) یہ بات ہے کہ جس علاقہ میں یہ دستور ہو کہ وہی مزدور ان اینٹوں کو تہہ کرکے رکھ بھی دیا کرے وہاں وہ اسی کے بعد اپنی اجرت کا مستحق ہو گا۔ کیونکہ عام دستور بھی شرط کے قائم مقام ہوا کرتا ہے اور جس علاقہ میں ایسا دستور نہ ہو وہاں اینٹ سانچے میں ڈھال کر صرف کھڑی کردینے سے ہی اپنی اجرت کا مستحق ہو جائے گا۔ اگرچہ تشریج کرنے سے اس مستاجر کو اینٹوں کے منتقل کرانے میں فائدہ ہوتا ہو۔ اس لئے اچھی طرح غور کرلیں)۔ مسئلہ۔ کہ جس جگہ مزدور اپنا کام پورا کردے پھر بھی اس کی اجرت میں تاخیر ہو وہاں دیانۃً ایسا کرنا ظلم ہے۔ اس لئے یہ ضروری ہے کہ کام سے فارغ ہونے کے فوراً بعد اس کی مزدوری دے دی جائے تاکہ اس کا پسینہ خشک نہ ہونے پائے۔ اب ایک بات یہ ہے کہ جس چیز میں کوئی مزدور اپنی کاریگری کرے اور کام بنائے تو کیا وہ اپنی مزدوری وصول کرنے کے لئے اس چیز کو اپنے پاس روک کر رکھ سکتا ہے یا نہیں۔ تو اس کا جواب آتا ہے۔

توضیح:۔ ولیمہ کا کھانا پکانے کے لئے جس کو گھر پر بلایا گیا وہ اپنی اجرت کا کب مستحق ہو گا اور اس کی ذمہ داری کب ختم ہو گی، اور اینٹ بنانے یا تنوری روٹی پکانے کے لئے جس مزدوری پر رکھا گیا ہو۔ اس کی ذمہ داری کب ختم ہو گی، تفصیل، اقوال ائمہ، دلائل

قال: وكل صانع لعمله اثر في العين كالقصّار والصبّاغ فله ان يحبس العين بعد الفراغ من عمله حتى يستوفي الاجر، لان المعقود عليه وصف قائم في الثوب، فله حق الحبس لاستيفاء البدل كما في المبيع، ولو حبسه فضاع في يده لا ضمان عليه عند ابي حنيفةؒ لانه غير متعد في الحبس فبقي امانة كما كان عنده ولا اجر له لهلاك المعقود عليه قبل التسليم، وعند ابي يوسفؒ ومحمدؒ العين كانت مضمونة قبل الحبس فكذا بعده لكنه بالخيار ان شاء ضمّنه قيمته غير معمول ولا اجر له وان شاء ضمنه معمولا وله الاجر وسنبين من بعد ان شاء الله تعالى.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ ہر وہ شخص جو کوئی کام اجرت پر کرنے والا ہو اور اس کے کام کا کچھ اثر اور نشان اس چیز میں جس میں کام کیا گیا ہے' باقی رہتا ہو جیسے دھوبی کپڑے پر استری کرنے والا ہو اور جیسے رنگریز۔ تو اس کو یہ اختیار ہو گا کہ اپنے کام سے فارغ ہونے کے بعد اس مال کو اپنے پاس روک لے یہاں تک کہ وہ اپنی اجرت پوری وصول کرلے۔ (ف اور اگر وہ اجیر امین ہو اور اس نے مالک کے مطالبے کے باوجود اپنی اجرت وصول کرنے کے لئے روک لیا تو وہ ضامن نہ ہو گا یہاں تک کہ اگر اس کے

روکنے کے بعد وہ اصل مال ضائع ہو جائے تو بھی ضامن نہ ہوگا۔ لہٰذا وہ جب تک اپنی پوری اجرت نہ پالے۔ اس کو اپنے پاس روک کر رکھے)۔ **لان المعقود علیه الخ**: کیونکہ جس چیز پر عقد اجارہ ہوا تھا وہ اس مستاجر کے کپڑے میں ایک ایسا وصف ہے جو موجود ہے۔ اس لئے اس کا بدلہ پانے کے لئے اجیر کو وہ کپڑا اپنے پاس روک کر رکھنے کا اختیار ہوگا۔ (ف مثلاً رنگریز کا رنگ کپڑے میں وصف کے طور پر موجود ہے اور اس کو رنگ دینا ہی اصل مقصود تھا اس لئے اس رنگریز کو اس بات کا اختیار ہوگا کہ اپنی محنت کا عوض پانے کے لئے اپنے پاس کپڑے کو روک کر رکھے)۔ جیسا کہ مال بیع میں حکم ہے۔ (ف اسی لئے بائع کو یہ اختیار ہے کہ وہ اپنا عوض یعنی اس کی قیمت نقد وصول کرنے کے لئے اس بیع کو روک کر رکھے۔ یہاں تک کہ معاہدہ کے مطابق اپنی پوری رقم وصول کرلے)۔

فلو حبسه الخ: اب اگر ایسے اجیر پر اس کا ضمان لازم نہ ہوگا۔ کیونکہ اس نے مال روک کر کوئی زیادتی نہیں کی ہے۔ (حالانکہ ضمان اسی صورت میں لازم آتا ہے جب کہ کوئی زیادتی کی گئی ہو)۔ اس طرح حسب دستور یہ مال اس کے قبضے میں امانت کے طور پر تھا (اور امانت ضائع ہو جانے سے امین اس کا ضامن نہیں ہوتا ہے)۔ ساتھ ہی اس اجیر کو محنت کی اجرت بھی نہیں ملے گی کیونکہ مال کو حوالہ کرنے سے پہلے ہی مال ضائع ہو گیا۔ (ف اسی سے یہ بات معلوم ہوئی کہ اگر کسی درزی کو اپنے مکان میں بٹھا کر اپنا کپڑا سلوایا تو اس کپڑے کو روک کر اپنی مزدوری وصول نہیں کر سکتا ہے کیونکہ گھر میں بیٹھ کر جو کام ہوتا ہے وہ ساتھ ہی ساتھ مستاجر کے حوالہ ہوتا ہے تو اس کے بعد کسی طرح اسے نہیں روک سکتا ہے پھر مبسوط وغیرہ کی روایت کے مطابق اگر کام تمام ہونے سے پہلے مال ضائع ہوا تو اس کی مزدوری ساقط نہ ہوگی لیکن متن کی روایت کے مطابق مزدوری ساقط ہو جائے گی جیسا کہ اوپر گزر چکا ہے۔ فافہم۔ م اور یہ حکم امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ہے)۔

و عند ابی یوسفؒ الخ: اور صاحبینؒ کے نزدیک جس چیز میں کام بنانا طے پایا تھا اس کو روکنے سے پہلے وہ اجیر کے قبضے میں ضمانت کے طور پر تھی۔ (ف اسی لئے وہ اس کو مالک کے حقیقی قبضے میں پہنچانے کا ذمہ دار تھا)۔ **فکذا بعدهٗ الخ**: جس طرح وہ روکنے سے پہلے ضامن تھا اسی طرح روکنے کے بعد بھی ضامن رہے گا لیکن کپڑے کے مالک کو اختیار ہوگا کہ وہ چاہے تو بغیر رنگے ہوئے اور بغیر استری کئے ہوئے کپڑے کی قیمت تاوان کے طور پر وصول کرلے اور اس صورت میں اس کاریگر کو اس کی کوئی مزدوری نہیں ملے گی اور اگر چاہے تو اس سے رنگے ہوئے یا استری کئے ہوئے کپڑے کی قیمت تاوان میں لے لے لیکن اس کاریگر کو اس کی مزدوری مل جائے گی۔ انشاء اللہ تعالیٰ اس بحث کو آئندہ ہم پھر بیان کریں گے۔ (ف یہاں تک ایسے کاریگر کا بیان تھا جس کے کام کوئی اثر اصل مال میں باقی رہ جاتا ہے اور وہ اپنی اجرت وصول کرنے کے لئے اس مال کو روک سکتا ہے)۔

> توضیح:۔ کیا کسی کاریگر یا مزدور کو یہ حق پہنچتا ہے کہ اپنی مزدوری وصول کرنے کے لئے مال کو روک کر اپنے پاس رکھے، پھر اگر روک کر رکھنے کی صورت میں وہ مال ضائع ہو جائے تو اس کا ذمہ دار کون ہوگا، اور کسی صورت سے مال ادا کیا جائے گا، تفصیل مسائل، اقوال ائمہ، حکم، دلائل

قال. وکل صانع لیس لعمله اثر فی العین فلیس له ان یحبس العین للاجر کالحمّال والملّاح لان المعقود علیه نفس العمل وهو غیر قائم فی العین فلا یتصور حبسه فلیس له ولایة الحبس، وغسل الثوب نظیر الحمل، وهذا بخلاف الآبق حیث یکون للراد حق حبسه لاستیفاء الجُعل ولا اثر لعمله لانه کان علی شرف الهلاک وقد احیاه فکانه باعه منه فله حق الحبس وهذا الذی ذکرناه مذهب علمائنا الثلاثة، وقال زفرؒ لیس له حق الحبس فی الوجهین، لانه وقع التسلیم باتصال المبیع بملکه فیسقط حق الحبس، ولنا ان الاتصال بالمحل ضرورة اقامة

العمل فلم یکن هو راضیا به من حیث انه تسلیم فلا یسقط الحبس کما اذا قبض المشتری بغیر رضاء البائع. قال: واذا شرط علی الصانع ان یعمل بنفسه فلیس له ان یستعمل غیره، لان المعقود علیه اتصال العمل فی محل بعینه فیستحق عینه کالمنفعة فی محل بعینه، وان اطلق له العمل فله ان یستاجر من یعمله لان المستحق عمل فی ذمته ویمکن ایفائه بنفسه وبالاستعانة بغیره بمنزلة ایفاء الدین.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ ہر ایسا کاریگر جس کے کئے ہوئے کام کا کوئی اثر اصل مال میں باقی نہیں رہتا ہے تو اس کو اپنی اجرت مانگنے کے لئے اس مال کو روکنے کا کوئی حق نہیں رہتا ہے۔ جیسے بوجھ اٹھانے والا مزدور اور کشتی چلانے والا ملاح۔(ف کہ مثلاً :ا اس مزدور نے اپنی پیٹھ پر یا جانور پر لاد کر مال پہنچایا یا ملاح نے کشتی پر لاد کر مال پہنچایا تو ان کے پہنچانے کا کوئی اثر اس مال میں باقی نہیں رہتا ہے)۔

لان المعقود علیه الخ: کیونکہ جس چیز پر اجارہ کا معاملہ طے ہوا ہے وہ سراسر کام ہے اور اس کے کسی مال میں اس کا کام موجود نہیں رہتا ہے۔ اس لئے یہ بات تصور میں آنے کے لائق نہیں ہے کہ مستاجر نے اس کا کام اپنے پاس روک لیا لہٰذا اجیر کو بھی اصل مال روک لینے کا اختیار نہیں ہوگا اور کپڑے کو صرف دھونا بھی اسی حمال کی نظیر ہے۔(ف یعنی اگر دھوبی نے صرف کپڑے کو دھویا ہو تو وہ اپنی اجرت مانگنے کے لئے اس کپڑے کو روک کر نہیں رکھ سکتا ہے جیسے کہ بوجھ اٹھانے والا حمال مال کو اپنے پاس روک کر نہیں رکھ سکتا ہے۔ لیکن اگر دھوبی نے کپڑے کو دھو کر اس پر اگر کلف ڈالا پھر اس پر استری کی تو کپڑے کو روک سکتا ہے۔ کیونکہ کپڑے پر کلف اور استری کا اثر باقی رہتا ہے)۔

وهذا بخلاف الخ: اجارہ کے مسئلے میں یہ حکم بھاگے ہوئے غلام کے برخلاف ہے۔ کیونکہ اس طرح سے اس کو پکڑ کر مالک تک پہنچانے میں اگر اس لانے والے کا کچھ مال خرچ ہوا ہو تو اسے یہ حق ہوگا کہ غلام کو اپنے پاس اس وقت تک روک رکھے کہ اس کا حق وصول ہو جائے۔ حالانکہ غلام کو واپس پہنچانے میں بھی اس شخص کا غلام کے اندر کوئی اثر باقی نہیں رہتا ہے۔ اس فرق کی وجہ یہ ہے کہ ایسا غلام گویا ہلاک ہونے کے قریب پہنچ چکا تھا لیکن اس واپس لانے والے نے گویا اس کو زندہ کر دیا تو اب ایسی صورت ہوگئی کہ گویا وہ اس غلام کو اس کے اپنے مالک کے ہاتھ فروخت کر رہا ہے۔ اسی لئے اس غلام کو روکنے کا حق حاصل ہوگا۔(ف اور واپس لانے کا خرچ مثلاً: جو چالیس درہم کا ہو گویا اس کا عوض اور ثمن ہے۔ اس لئے جیسے بیچنے والے کو اپنے مال کا عوض وصول کرنے کے لئے بیع کو روکنے کا حق ہوتا ہے۔ اسی طرح واپس لانے والے کو بھی اس کے خرچ کئے ہوئے مال کو وصول کرنے کے لئے غلام کو روک کر رکھنے کا حق ہے)۔

وهذا الذی الخ یہ مسائل جو ہم نے ذکر کئے یہ ہمارے تینوں ائمہ کا مذہب ہے۔(ف یعنی یہ قائدہ کلیہ کہ اجارہ کی صورت میں جس کاریگر کے کام کا اثر اصل مال میں باقی ہو وہ اپنی اجرت وصول کرنے کے لئے مال کو روک سکتا ہے ورنہ نہیں اور یہ مسئلہ بالاتفاق امام ابو حنیفہؒ وابو یوسفؒ وامام محمدؒ کا قول ہے)۔ **وقال زفر الخ** اور امام زفرؒ نے فرمایا ہے کہ اس کام کرنے والے کو کسی حالت میں بھی مال کو روک کر رکھنے کا حق حاصل نہیں ہے کیونکہ اس کاریگر کی طرف سے اپنی محنت مستاجر کو حوالہ کرنے کی صورت ہی ہوتی ہے کہ جس چیز پر اجارہ طے ہوا تھا وہ مستاجر کی ملکیت سے لگتی گئی۔ لہٰذا اس کو روکنے کا حق ختم ہو گیا ہے۔(ف مثلاً: رنگریز کا رنگ مستاجر کے کپڑے میں لگتے ہی اس کے حوالے ہو گیا اور قاعدہ ہے کہ حوالہ ہو جانے کے بعد روکنے کا حق نہیں رہتا)۔

ولنا ان الخ: ہماری دلیل یہ ہے کہ محل کے ساتھ مل جانا۔ کام کو ٹھیک کرنے کی مجبوری تھی۔ لہٰذا یہ کاریگر اس اعتبار سے اپنے کام کو اس جگہ کے ساتھ ملانے پر اس اعتبار سے راضی نہیں ہوا تھا کہ اس طرح کام مستاجر کے حوالہ کیا جارہا ہے۔ لہٰذا اس کے روکنے کا حق ختم نہیں ہوگا جیسے کہ اگر کسی خریدار نے بیچنے والے کی رضامندی کے بغیر اس کے مال پر قبضہ کر لیا ہو۔(ف تو بائع

کو وہاں پر اس بات کا اختیار ہوتا ہے کہ اس خریدار سے اپنا مال واپس لے کر اپنی رقم وصول کرنے کے لئے مال روک لے۔ اسی طرح یہاں بھی کاریگر کو اس بات کا اختیار حاصل ہے کہ مثلاً: اگر رنگریز نے اپنے مستاجر کے کپڑے میں رنگ لگا دیا تو اس موجر نے اس ارادے سے رنگ نہیں لگایا کہ یہ رنگ کپڑے کے ذریعے سے اس مستاجر کے حوالے کردوں بلکہ اس وجہ سے لگایا ہے کہ میں اس کی اجرت کا مستحق ہوں گا۔ اس طرح اجرت کے بارے میں سپرد کرنا لازم نہیں آیا)۔

قال: واذا شرط الخ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر مستاجر نے کاریگر کے ساتھ یہ شرط لگائی ہو کہ یہ مطلوبہ کام وہ خود کرے گا اس کے بعد اس کاریگر کو اس بات کا اختیار نہیں ہوگا کہ یہ کام دوسرے سے لے۔ کیونکہ جس بات پر اجارہ کا معاملہ طے پایا وہ یہ ہے کہ یہ کام خاص ایک شخص سے متعلق ہوگا۔ اس لئے وہ اپنے وعدے کے پورے کرنے کا مستحق ہے۔ جیسے کسی خاص جگہ سے نفع حاصل کرنے کا اجارہ کیا ہو۔ (ف یعنی اگر مستاجر نے کسی خاص کاریگر کی ذات سے اس کام کے ملنے پر اجارہ کیا تو اس خصوصیت کا اس کو حق حاصل ہے جیسے کسی جانور کو خاص قسم کی سواری کے لئے اجارہ کے طور پر لیا اسی خاص نفع کی قسم سے اس کا تعلق ہوگا۔ چنانچہ اگر جانور کے مالک نے ایسا جانور دیا جو لادنے کے لئے کام آسکتا ہے۔ تو ایسے مستاجر پر کسی قسم کی کوئی چیز لازم نہ ہوگی کیونکہ وہ سواری کا مستحق ہوا تھا۔ اس لئے جس طرح نفع کو خاص کرنا صحیح ہوتا ہے اسی طرح اس علاقے یا محل سے یہ نفع حاصل ہوگا۔ اس کی تخصیص بھی صحیح ہے۔

وان اطلق له الخ اور اگر مستاجر نے اس کو کام کے لئے مطلقاً اجارہ پر لیا مثلاً: یوں کہا کہ میرا یہ کپڑا ایک درہم کے عوض سی کر دو یعنی اس نے کہتے وقت یہ نہیں کہا کہ تم خود اپنے ہاتھ سے سی کر دو تو اس کاریگر کو اس بات کا اختیار ہوگا کہ یہ کام کسی دوسرے شخص سے پورا کروالے کیونکہ اس کاریگر کے ذمے صرف کام کو پورا کرنا لازم کیا گیا ہے۔ اور اس کو پورا کرنے کی دو ہی صورتیں ممکن ہیں ایک یہ کہ یہ کام وہ شخص خود اپنے ہاتھ سے کرے اور دوسرے یہ کہ کسی دوسرے سے یہ کام لے تو اس صورت میں ایسے اجیر کو اس بات کا حق حاصل ہوگا کہ جس طرح چاہے کام پورا کروالے۔ تو ہر طرح جائز ہوگا جیسے: کہ کسی کا قرض ادا کرنا۔ (ف یعنی اگر وہ چاہے تو خود اپنے ہاتھوں سے ادا کردے یا اپنے کسی وکیل کے معرفت ادا کردے۔ اس کے لئے ہر طرح جائز ہے)۔

توضیح:۔ کیا حمال اور ملاح اور دھوبی جیسے اجیروں کو یہ حق ہے کہ اپنی اجرت وصول کرنے کے لئے اپنے مالوں کو اپنے پاس روک کر رکھ لیں؟ اگر کسی کے بھاگے ہوئے غلام کو کوئی پکڑ کے اس کے آقا کے پاس لیجا کر اس سلسلہ میں جو کچھ خرچ ہوا وہ اس سے زبردستی وصول کر سکتا ہے، اگر مستاجر نے اپنے اجیر سے ابتداء گفتگو میں یہ شرط کر لی ہو کہ وہ خود ہی ہمارا کام کرے گا تو اجیر دوسرے سے بھی اس کام کو کرا سکتا ہے، مسائل کی تفصیل، اقوال ائمہ کرام، حکم، دلائل۔

فصل: ومن استاجر رجلا ليذهب الى البصرة فيجيء بعياله فذهب ووجد بعضهم قد مات فجاء بمن بقي فله الاجر بحسابه، لانه اوفى بعض المعقود عليه فيستحق العوض بقدره، ومراده اذا كانوا معلومين وان استاجر ليذهب بكتابه الى فلان بالبصرة ويجيء بجوابه فذهب فوجد فلانا ميتا فرده فلا اجر له، وهذا عند ابى حنيفةؒ وابى يوسفؒ، وقال محمدؒ له الاجر فى الذهاب لانه اوفى بعض المعقود عليه وهو قطع المسافة وهذا لان الاجر مقابل به لما فيه من المشقة دون حمل الكتاب لخفة مؤنته، ولهما ان المعقود عليه نقل الكتاب لانه هو المقصود او وسيلة اليه وهو العلم بما فى الكتاب لكن الحكم معلّق به وقد نقضه فيسقط الاجر كما فى الطعام

وهى المسألة التى تلى هذه المسألة.

ترجمہ:۔ فصل۔ اگر کسی شخص نے کسی سے یہ معاملہ طے کیا کہ وہ فلاں شہر سے میرے اہل وعیال کو جو کہ آٹھ ہیں۔ آٹھ سو کی مزدوری میں یہاں لے آئے۔ اور وہ جب وہاں پہنچا تو اسے معلوم ہوا کہ افراد خانہ میں سے چند مثلاً دو(۲) وفات پاچکے ہیں اس لئے بقایہ افراد کو لے آیا۔ تو وہ صرف اسی حساب سے موجودہ چھ افراد کے صرف چھ سو روپے ہی کا مستحق ہوگا۔ کیونکہ جتنے افراد کو لانے کی بات طے پائی تھی سب کو نہیں لا سکا ہے لہٰذا اسی حساب سے وہ اجرت کا مستحق ہوگا۔ وان استاجر الخ: اور اگر کسی کو اس کام کے لئے اجیر بنایا کہ میرا یہ خط فلاں شہر کے فلاں شخص کو پہنچا کر اس سے اس کا جواب لے کر آؤ۔ وہ خط لے کر وہاں پہنچا مگر معلوم ہوا کہ وہ مکتوب الیہ تو پہلے ہی مرچکا ہے اس لئے وہ جواب کے بغیر واپس آگیا۔ تو اسے کچھ بھی اجرت نہیں ملے گی۔ یہ قول امام ابو حنیفہ وامام ابو یوسف رحمہما اللہ کا ہے۔

وقال محمدؒ الخ اور امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ خط لے جانے والے کو اس کی مزدوری ملے گی کیونکہ جس کام کی بات طے ہوئی تھی اس میں سے کچھ کام اس نے کرلیا ہے یعنی وہاں تک پہنچ جانا۔ یہ اس لئے کہا گیا کہ اس کی اجرت راستہ طے کرنے کے مقابلے میں ہے کیونکہ اصل محنت وہاں تک جانے ہی کی ہے خط لے جانے کے عوض اجرت نہیں ہے کیونکہ خط تو بہت ہلکا ہوتا ہے اس کو لے جانے میں کوئی محنت نہیں ہوتی ہے۔ ولهما ان الخ: اور شیخین کی دلیل یہ ہے کہ اس کو بھیجنے کی غرض خط لے کر جانا ہے اور یہی بات یا تو اصل مقصود ہے یا کم از کم خط کے اندر جو مضمون ہے اس کو اس شخص تک پہنچانے کا ذریعہ ہے لیکن اس کی اجرت وہاں تک پہنچا دینے پر موقوف تھی جب کہ اس نے وہاں تک نہیں پہنچایا تو اس کی اجرت بھی ختم ہوگئی جیسے کہ غلہ وہاں تک پہنچانے کے مسئلے میں ہے جو کہ ابھی تھوڑی دیر بعد ذکر کیا جائے گا۔ (ف اور اگر خط میں جواب لانے کی شرط نہ ہو اور مزدور اس خط کو وہیں چھوڑ کر چلا آیا تو اس صورت میں وہ اپنی پوری مزدوری کا مستحق ہو جائے گا جیسے کہ اگر اس کو خط کے بغیر ہی بھیجا گیا اور وہ وہاں پہنچا لیکن جس شخص کے پاس بھیجا گیا تھا اسے نہیں پایا اور کسی کے ذریعے پیغام بھی نہیں پہنچایا پھر لوٹ آیا تو بالاتفاق اس کو جانے کی مزدوری ملے گی۔ اور اگر جواب لانے کی بھی شرط ہو اور اس صورت میں وہاں پہنچ کر خط واپس لے آیا تو اس کا حکم ابھی اوپر متن میں بیان کیا جاچکا ہے کہ شیخین کے نزدیک وہ کچھ بھی مزدوری نہیں پائے گا)۔

توضیح:۔ فصل۔ اگر کسی نے کسی سے یہ طے کیا کہ وہ فلاں شہر سے میرے اہل وعیال کو جو کہ آٹھ ہیں آٹھ سو کے عوض لے آئے، پھر جب یہ اجیر وہاں پہنچا تو ان میں دو افراد وفات پاچکے تھے اس لئے بقیہ چھ افراد کو ہی لے کر آگیا، اگر کسی سے یہ معاملہ طے کیا کہ میرا یہ خط فلاں شہر کے فلاں شخص تک صرف پہنچادو، یا اس کا جواب لے آؤ۔ مگر اسے وہاں پہنچنے پر معلوم ہوا کہ مکتوب الیہ مرچکا ہے اس لئے خط کو لئے ہوئے واپس آگیا، مسائل کی تفصیل حکم، اقوال ائمہ، دلائل

وان ترك الكتاب فى ذلك المكان وعاد يستحق الاجر بالذهاب بالاجماع، لان الحمل لم ينتقض وان استاجره ليذهب بطعام الى فلان بالبصرة فذهب فوجد فلانا ميتا فردّه فلا اجر له فى قولهم جميعا، لانه نقضُ تسليم المعقود عليه وهو حمل الطعام بخلاف مسئلة الكتاب على قول محمدؒ لان المعقود عليه هناك قطع على مامر، والله اعلم بالصواب.

ترجمہ:۔ اور اگر یہ شخص خط لے جاکر مکتوب علیہ کے گھر پر چھوڑ کر واپس آگیا تب وہ بالاتفاق اپنی اجرت پائے گا۔

کیونکہ خط لے جانے کا کام اس نے نہیں چھوڑا بلکہ خط وہاں تک لے گیا۔ (ف اجرت پانے کی وجہ یہ ہے کہ امام محمدؒ کے نزدیک خط واپس لانے کی صورت میں بھی اپنی مزدوری کا مستحق ہوتا تھا اور موجودہ صورت میں تو خط بھی وہاں چھوڑ کر آیا ہے لہٰذا وہ بدرجہ اولیٰ اجرت کا مستحق ہوگا۔ اور شیخینؒ کے نزدیک چونکہ وہ خط نہیں لایا ہے اور خط پہنچانا ہی مقصود تھا اس لئے وہ اجرت کا مستحق ہو گیا)۔ وان استاجر الخ اور اگر کسی شخص کو کسی مخصوص شہر میں مخصوص شخص کے پاس غلہ لے جانے کے لئے مزدوری پر معاملہ طے کیا پھر وہ شخص مخصوص شہر میں تو گیا لیکن اس مخصوص شخص کو زندہ نہیں پایا کیونکہ وہ پہلے ہی مر چکا تھا اس لئے غلہ واپس لے آیا تو اس کو کچھ بھی مزدوری نہیں ملے گی۔

فی قولهم جمیعًا الخ: حکم مذکور تینوں ائمہ کے نزدیک بالاتفاق ہے کیونکہ اس سے جو بات طے پائی تھی اس پر اس نے عمل نہیں کیا۔ اور اس مسئلے میں غلہ لے جانا ہی اصل مقصود تھا۔ بخلاف خط والے مسئلے کے کہ اس میں اصل مقصود امام محمدؒ کے قول کے مطابق راستہ طے کرنا تھا جیسا کہ اوپر بیان کیا جا چکا ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ (ف مسئلے کا خلاصہ یہ ہوا کہ غلہ والی صورت میں بالاتفاق غلہ لے جانا ہی مقصود تھا اور جب وہ نہ ملا تو بالاتفاق وہ اجرت کا مستحق نہیں ہوگا۔ بخلاف خط والے مسئلے کے کہ اس میں اختلاف ہے اس طرح سے کہ شیخینؒ کے نزدیک وہاں بھی اصل مقصود خط لے جانا تھا اسی لئے وہ اجرت کا مستحق نہیں ہوا لیکن امام محمدؒ کے نزدیک اصل مقصود راستہ طے کرنا ہے اس لئے اگرچہ وہ خط واپس بھی لے آیا تو وہ جانے کی اجرت پائے گا۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب)۔

توضیح:۔ اگر مذکورہ صورت میں اجیر اس خط کو چھوڑ کر واپس آگیا۔ اگر کسی شخص سے اسی صورت میں بجائے خط لے جانے کے غلہ لے جانے پر معاملہ طے کیا، مگر جس کے پاس اسے بھیجا گیا تھا وہ پہلے ہی مر چکا تھا اس لئے اس غلہ کو وہ واپس لے آیا، مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال ائمہ، خط لے جانے اور غلہ کے لے جانے کے درمیان وجہ فرق، دلائل

باب ما یجوز من الاجارة وما یکون خلافا فیها.

قال: ویجوز استیجار الدور والحوانیت للسکنی وان لم یبین ما یعمل فیها، لان العمل المتعارف فیها السکنی فینصرف الیه وانه لا یتفاوت فصح العقد وله ان یعمل کل شیء للاطلاق الا انه لا یُسکن حدّادا ولا قصارا ولا طحّانا، لان فیه ضررا ظاهرا لانه یوهّن البناء فیتقید العقد بما ورائها دلالة، قال ویجوز استیجار الاراضی للزراعة لانها منفعة مقصودة معهودة فیها.

ترجمہ:۔ باب کون کون سے اجارے بالاتفاق جائز ہیں اور کن میں اختلاف ہے۔ قال: **ویجوز الخ:** قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ مکانوں اور دکانوں کو رہائش کی غرض سے کرائے پر لینا جائز ہے اگرچہ اس میں یہ نہ بتائے کہ اس میں رہ کر کیا کیا کام کرے گا کیونکہ عموماً اس میں رہائش ہی کا کام ہوتا ہے۔ اس لئے اس معاملہ کو رہائش کے نام پر طے کیا جائے گا۔ اور اس لئے بھی کہ رہائش میں عموماً لوگوں کے درمیان کوئی خاص فرق نہیں ہوتا ہے۔ اسی لئے یہ معاملہ صحیح ہو جائے گا۔ **وله ان یعمل الخ:** اور اس کرائے پر لینے والے کو اس بات کا پورا اختیار ہوگا کہ اس میں جس طرح کا کام چاہے کرے اور خود رہے یا کسی اور کو رکھے البتہ اس مکان یا دکان میں لوہار یا آٹے کی چکی یا دھوبی کپڑے دھونے کا پٹرا یا موگری وغیرہ رکھ کر کام نہیں کر سکتا ہے اور نہ بسا سکتا ہے کیونکہ ان کاموں سے بظاہر اصل عمارت کو نقصان ہوتا ہے کیونکہ یہ کام عمارت کی بنیاد کو کمزور کر دیتے ہیں۔ اس لئے معاملہ اگرچہ یہاں مطلق ہے مگر دلالت کے اعتبار سے یوں سمجھا جائے گا کہ ان کاموں کے ماسوا کے ساتھ مقید ہے۔ ل۔

(ف یعنی مالک مکان جب اس بات پر راضی نہ ہو کہ اس کی عمارت میں نقصان پہنچے تو ایسے اجارہ میں ان کاموں کی اجازت نہ

ہو گی کیونکہ لوہار اور کندہ گری کے کام سے نقصان پہنچنا تو ظاہر ہی ہے لیکن آٹا پیسنے کی چکی سے مراد یہ ہے کہ وہ کرایہ دار اپنے اس مکان میں بڑی بڑی چکیاں لگا کر عام لوگوں کے لئے آٹا پیستا رہے اور یہی کام کرتا رہے کیونکہ ایسی چکیوں سے عمارت کو بہت زیادہ نقصان پہنچتا ہے۔ اس جگہ سے یہ غرض نہیں ہے کہ وہ کرایہ دار اپنی ضرورت کے لئے بھی کوئی چکی نہ لگائے اور آٹا نہ پیسے۔ جیسا کہ اکثر گھروں میں ایسی چکیاں لگی ہوتی ہیں)۔ قال: و یجوز الخ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ کھیتی کرنے کے لئے کھیتوں کو اور زمینوں کو کرائے پر لینا جائز ہے کیونکہ ایسے منافع کو حاصل کرنا زمینوں سے مروج اور مقصود بھی ہے۔ (ف یعنی زمینوں سے عموماً اسی قسم کا فائدہ حاصل کرنے کا دستور ہے کہ اس میں کھیتی کی جائے اور یہ فائدہ خود ہی مقصود ہوتا ہے۔ بخلاف اس کے اگر کسی زمین کو اس کام کے لئے کرائے پر لیا کہ اس میں بیٹھ کر جنگل کے حالات کا نظارہ کروں تو اجارہ باطل ہوگا کیونکہ زمینوں سے اس قسم کا نفع حاصل کرنا مقصود نہیں ہوتا ہے۔ ان باتوں سے یہ مسئلہ معلوم ہوا کہ جو چیز کوئی نفع حاصل کرنے کے لئے کرایہ پر لی جائے نفع مقصود بھی ہو۔ جیسے زمین سے کھیتی کا نفع حاصل کرنا مقصود ہے)۔

توضیح:۔ باب۔ کن اجاروں کے جواز میں اتفاق ہے، اور کن میں اختلاف ہے۔ مکانوں اور زمینوں کو رہائش کے لئے لینا، پھر اس میں خود اپنا یا دوسرے کو رکھنا، اور کیسے کیسے کاموں کو کرنا یا نہ کرنا، کھیتی باڑی کرنا، مسائل کی تفصیل، حکم، دلائل

قصار:۔ دھوبی کندی گر۔ ریشمی اور عمدہ کپڑوں کو دھونے والا اور جلا دینے والا۔ یا چمکا دینے والا۔ کُندی: موگری جس سے دھوبی اپنے کپڑوں کو پیٹتے اور چمکاتے ہیں۔

وللمستاجر الشرب والطريق وان لم يشترط لان الاجارة تُعقد للانتفاع ولا انتفاع الا بهما فيدخلان فى مطلق العقد بخلاف البيع، لان المقصود منه ملك الرقبة لا الانتفاع فى الحال حتى يجوز بيع الجَحش والارض السَّبخة دون الاجارة فلا يدخلان فيه من غير ذكر الحقوق، وقد مر فى البيوع. ولا يصح العقد حتى يسمى ما يزرع فيها لانها قد تُستاجر للزراعة ولغيرها وما يُزرع فيها متفاوت فلابد من التعيين كيلا يقع المنازعة، او يقول على ان يزرع فيها ما شاء، لانه لما فوّض الخِيَرة اليه ارتفعت الجهالة المفضية الى المنازعة، ويجوز ان يستاجر الساحة ليبنى فيها او ليغرس فيها نخلا او شجرا، لانها منفعة تقصد بالاراضى، ثم اذا انقضت مدة الاجارة لزمه ان يقلع البناء والغرس ويسلمها فارغة، لانه لا نهاية لها ففى ابقائها اضرارٌ بصاحب الارض بخلاف ما اذا انقضته المدة والزرع بقل حيث تترك باجر المثل الى زمان الادراك لان لها نهاية معلومة فامكن رعاية الجانبين.

ترجمہ:۔ اور ایسے کرایہ دار کو ایسی زمین سیراب کرنے کے لئے پانی اور اس میں آمد و رفت کے لئے راستہ ملے گا اگرچہ معاملہ کے وقت اس بات کی شرط نہ کی گئی ہو کیونکہ کرایہ پر لینے کی غرض اس سے فائدہ حاصل کرنا ہوتا ہے جب کہ اس میں پانی نہ ہونے اور راستہ نہ ہونے سے اس سے نفع حاصل کرنا ممکن ہی نہیں ہے۔ لہٰذا مطلق معاملہ ہونے کے باوجود یہ دونوں باتیں داخل ہو جائیں گی۔ (ف بخلاف زمین فروخت کرنے کے کیونکہ فروخت کی صورت میں ان دونوں باتوں کو ذکر کئے بغیر یہ چیزیں داخل نہ ہوں گی کیونکہ خریداری سے مقصود اس چیز کا مالک بننا ہوتا ہے لیکن فی الفور اس سے نفع بھی اٹھانا مقصود نہیں ہوتا ہے اسی بناء پر گھوڑے کے چھوٹے بچے کو اور کھاری زمین کو بھی بیچنا جائز ہے لیکن ان کا اجارہ جائز نہیں ہے۔ اس لئے بیع کے معاملہ میں حقوق کے ذکر کئے بغیر پانی پانے کا حصہ اور آمد و رفت کا راستہ داخل نہ ہوگا۔ یہ بحث کتاب البیوع میں ذکر ہو چکی ہے)۔

ولا یصح العقد الخ اور کھیتی کرنے کے لئے زمین کو کرائے پر لینا اسی وقت جائز ہوگا جب کہ لیتے وقت اس بات کی

تصریح کردے کہ ہمیں اس پر کھیتی کرنی ہے کیونکہ خالی زمین کبھی کھیتی کے لئے اور کبھی دوسرے کام کے لئے بھی لی جاتی ہے۔ پھر جس چیز کی کھیتی کی جاتی ہے، اکثر اس میں ایک دوسرے سے بہت فرق ہوتا ہے لہٰذا بعد میں کوئی جھگڑا پیدا نہ ہو اس لئے ابتداہی میں اس کھیتی کو متعین کر دینا بھی ضروری ہے۔ اویقول الخ یا مالک زمین اس طرح کہدے کہ تمہارا جو دل چاہے اس زمین میں کھیتی کرو کیونکہ جب زمین کے مالک نے خود اپنا اختیار کرایہ دار کے حوالہ کر دیا تو بعد میں جس جھگڑے کے پیدا ہونے کا خطرہ تھا وہ دور ہو گیا۔

ویجوز ان یستاجر الخ: اور یہ بھی جائز ہے کہ کوئی شخص خالی زمین کو اس لئے کرائے پر لے تا کہ اس میں اپنی کوئی عمارت بنالے یا خرمہ یا کوئی اور پھلدار درخت لگائے۔ کیونکہ یہ بھی ایسا نفع ہے جو زمینوں سے حاصل کیا جاتا ہے۔ ثم اذا انقضت الخ پھر جب متعین شدہ مدت کرائے کی گزر گئی تو اس کرایہ دار پر یہ لازم ہوگا کہ اس زمین سے اپنی بنائی ہوئی عمارت اور لگائے ہوئے درخت کو نکال لے اور اس زمین کو ان تمام چیزوں سے خالی کر کے اس کے مالک کے حوالے کر دے کیونکہ عمارت اور درخت کے رہنے کی کوئی مدت اور انتہا معلوم نہیں ہے لہٰذا اس اجارہ کو باقی رکھنے کی صورت میں زمین کے مالک کا نقصان ہوگا۔ اس کے برخلاف اگر زمین میں کھیتی لگی ہوئی ہو اور اجارہ کی مدت گزر گئی ہو تو وہ زمین اسی طرح پھل کے پک جانے تک چھوڑ دی جائے گی لیکن اتنی فاضل مدت کے لئے جو عموماً کرایہ ہو سکتا ہے وہ اسے دیا جائے گا کیونکہ کھیتی کے پک جانے کی ایک انتہا ہے جو لوگوں کو معلوم ہوتی ہے اس طرح فریقین کے نفع کی رعایت ممکن ہے۔ (ف یعنی زمین کے مالک کو اتنے فاضل مدت کا کرایہ مل جائے گا اور اس کرایہ دار کو پکی ہوئی کھیتی مل جائے گی)۔

توضیح:۔ اگر زمین لیتے وقت پانی اور راستہ دینے کی بات نہ کی گئی ہو، کھیتی کے لئے زمین لیتے وقت کن باتوں کی تصریح ضروری ہے، زمین سے مدت اجارہ گذر جانے کے بعد بھی اگر اس میں عمارت کھڑی ہو، درخت لگے ہوں، سبزی لہلہارہی ہو، مسائل کی تفصیل، حکم، دلائل۔

قال: الا ان یختار صاحب الارض ان یغرم له قیمة ذلك مقلوعا ویتملکه فله ذلك وهذا برضاء صاحب الغرس والشجر الا ان ینقص الارض بقلعها فحینئذ یتملکها بغیر رضاه، قال: او یرضی بترکه علی حاله فیکون البناء لهذا والارض لهذا لان الحق له فله ان لا یستوفیه. قال: وفی الجامع الصغیر اذا انقضت مدة الاجارة وفی الارض رطبة فانها تقلع لان الرطاب لا نهایة لها فاشبه الشجر. قال: یجوز استیجار الدواب للرکوب والحمل، لانه منفعة معلومة معهودة، فان اطلق الرکوب جاز له ان یُرکب مَن شاء عملا بالاطلاق ولکن اذا رکب بنفسه او ارکب واحدا لیس له ان یُرکب غیره لانه تعین مرادا من الاصل والناس متفاوتون فی الرکوب، فصار کانه نصّ علی رکوبه، وکذلك اذا استاجر ثوبا للبس واطلق فیما ذکرنا لاطلاق اللفظ وتفاوت الناس فی اللبس، وان قال علی ان یرکبها فلان او یلبس الثوب فلان فارکبها غیره او البسه غیره فعطب کان ضامنا، لان الناس یتفاوتون فی الرکوب واللبس، فصح التعیین ولیس له ان یتعداه، وکذلك کل ما یختلف باختلاف المستعمل لما ذکرنا فاما العقار وما لا یختلف باختلاف المستعمل اذا شرط سکنی واحد فله ان یُسکن غیره لان التقیید غیر مفید لعدم التفاوت والذی یضر بالبناء خارج علی ما ذکرناه.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ زمین کا مالک اگر اس بات کو پسند کرے کہ عمارت کو توڑے اور درخت کو اکھیڑے بغیر اپنی حالت میں رہتے ہوئے لگانے والے کرایہ دار کو ٹوٹے ہوئے مکان یا اکھیڑے ہوئے درخت کی قیمت ادا کر دے اور ان چیزوں

کا خود مالک بن جائے اور کرایہ دار بھی اس پر راضی ہو جائے تو اس کو یہ اختیار ہوگا۔ لیکن اگر ان چیزوں کو اکھیڑنے سے زمین کو نقصان پہنچتا ہو تو اس کرایہ دار کی رضامندی کے بغیر بھی زمین کا مالک اس کی قیمت دے کر ان چیزوں کا مالک بن جائے گا۔ قال اویرضی الخ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ کرائے کی مدت ختم ہونے کے بعد بھی زمین کا مالک اس مکان یا درخت کو اسی حالت پر چھوڑ دینے پر راضی ہو جائے تو عمارت اس کرایہ دار کی ہوگی لیکن زمین اس کے مالک کی ہوگی کیونکہ اصل حق تو زمین کے مالک کا ہے اسی لئے اس مالک کو اس بات کا اختیار ہوگا کہ اس کرایہ دار سے اپنا حق کچھ بھی وصول کئے بغیر کرایہ دار کو اسی حالت میں رہنے دے۔ قال وفی الجامع الخ: جامع صغیر میں ہے کہ اگر اجارہ کی متعین مدت ختم ہو گئی پھر بھی زمین میں رطبہ ہے تو وہ اکھیڑ لیا جائے گا کیونکہ زمین میں لگے رہنے کی کوئی معین مدت نہیں ہے (اس لئے یہ بھی ایک درخت کے حکم میں ہو گیا اور جس طرح درخت کو اکھیڑ دینے کے لئے کہا جاتا ہے اسی طرح سے اسے بھی زمین سے اکھیڑ دینے پر مجبور کیا جائے گا)۔

قال ویجوز الخ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ سواری کے جانوروں کو سامان لانے کے لئے بھی اجارہ پر لینا جائز ہے کیونکہ یہ بھی نفع بخش اور مدت معلومہ کا کاروبار ہے۔ اسی بناء پر اگر سواری مطلقاً لی گئی تو اس کو کرائے پر لینے والے کو اختیار ہوگا کہ اس پر جس کسی کو چاہے سوار کرے کیونکہ مطلق ہونے کا تقاضا یہی ہے۔ پھر اگر اس پر ایک مرتبہ خود سوار ہو گیا یا اس نے کسی دوسرے کو سوار کر دیا تو اس کے بعد اور کسی دوسرے کو سوار نہیں کر سکتا ہے کیونکہ مطلق ہونے کا اصل مقصد یہی ہے کہ اس طرح اس کی مراد متعین ہو گئی۔ یعنی یہ لفظ مطلق ہے مگر عام نہیں ہے البتہ سوار ہونے کی کیفیت میں لوگوں کا حال مختلف ہوتا ہے اس لئے یہ کہا جائے گا گویا اس نے سواری کے معاملہ میں اسی سوار کو پہلے ہی صراحۃً بیان کیا تھا۔

و کذا لك اذا الخ اس طرح اگر کسی کرایہ دار نے کوئی کپڑا پہننے کے لئے کرایہ پر لیا لیکن یہ نہیں بتایا کہ یہ کون شخص پہنے گا یعنی لینے والے کو مطلق رکھا تو اس لفظ کے مطلق ہونے کی وجہ سے اس کو اختیار ہوگا کہ جسے چاہے پہنائے البتہ جب ایک مرتبہ خود پہن لیا یا کسی دوسرے کو پہنا دیا تو وہی پہننے والا اب اس کے لئے متعین ہو گیا کیونکہ استعمال کے طریقے میں لوگوں کا حال مختلف ہوتا ہے۔ وان قال علی الخ اور اگر جانور اس شرط پر کرایہ پر لیا کہ اس پر فلاں شخص سوار ہوگا یا یہ کپڑا فلاں شخص پہنے گا پھر اس شخص نے اس متعین شخص کے بجائے کسی اور کو اس جانور پر سوار کر لیا یا کسی دوسرے کو وہ کپڑا پہنا دیا۔ بعد میں جب وہ جانور مر گیا یا وہ کپڑا پھٹ گیا تب کرایہ پر لینے والا اس جانور کا ضامن بنے گا۔ کیونکہ سوار ہونے اور کپڑے کے پہننے میں لوگوں کے درمیان بہت فرق ہوتا ہے۔ اس لئے ابتداء میں اس کو متعین کر دینا صحیح ہو گیا اسی لئے اس کے بعد اس کرایہ دار کو اس سے تجاوز کرنے کا حق نہ ہوگا۔ اسی طرح ہر وہ چیز جو لوگوں کے استعمال کے اختلاف سے مختلف ہو جاتی ہو اس کا بھی یہی حکم ہوگا اسی بتائی ہوئی دلیل کی بناء پر۔ لیکن جائداد یعنی زمین و مکان اور ہر وہ چیز جو استعمال کرنے والے کے مختلف ہونے سے مختلف نہیں ہوتی ہے اس میں یہ حکم نہیں ہے اسی لئے اگر اس مکان میں کسی دوسرے کے رہائش کی شرط کر دی تو بھی اس کرایہ دار کو یہ حق ہوگا کہ اس کے بجائے اس میں کسی دوسرے کو رہائش دے دے کیونکہ کسی شخص کی قید لگانا یعنی کسی کو متعین کرنے سے کوئی فائدہ نہیں ہے اس لئے ایک کی جگہ پر دوسرے کو رکھنے میں کوئی فرق نہیں ہے اور ہر وہ کام جو کسی عمارت کے لئے نقصان دہ ہو وہ البتہ اس سے خارج ہے۔ جیسا کہ ہم نے پہلے بھی بیان کر دیا ہے۔ (ف یعنی ہم نے بیان کر دیا ہے کہ کندی گر (قیمتی کپڑوں کو دھونے والا) اور لوہار اور گیہوں پیسنے والی چکی سے گھر کے کام میں نقصان آتا ہے اس لئے ایسے لوگوں کو کسی مکان میں بسانا جس سے کہ عمارت کو نقصان پہنچے جائز نہ ہوگا)۔

توضیح:۔ مدت اجارہ ختم ہو جانے کے بعد زمین کا مالک لگے ہوئے درخت یا مکان کو اسی حالت پر رہنے دے مگر ٹوٹے یا اکھڑے ہوئے مکان یا درخت کی قیمت ادا کر دے اور خود

مالک بن جائے، یا یوں ہی اسے رہنے دے، سواری کے جانوروں کو کرایہ پر لینا، اور لے کر کسی دوسرے کے حوالہ کر دینا، کپڑا پہننے کے لئے کرایہ پر لے کر دوسرے کو پہنا دینا، کسی مخصوص شخص کے استعمال کے جانور کو کرایہ پر لے کر دوسرے کے استعمال میں دینا، مسائل کی تفصیل، حکم، دلائل

کُندی۔ موگری جس سے دھوبی کپڑوں کو کوٹ کر درست کرتے ہیں۔ کُندی کرنا۔ موگری سے دھوئے ہوئے کپڑوں کو کوٹ کر سلوٹیں نکالنا۔

وان سمى نوعا وقدرا معلوما يحمله على الدابة مثل ان يقول خمسة اقفزة حنطة فله ان يحمل ما هو مثل الحنطة في الضرر او اقل كالشعير والسمسم، لانه دخل تحت الاذن لعدم التفاوت او لكونه خيرا من الاول، وليس له ان يحمل ما هو اضر من الحنطة كالملح والحديد لانعدام الرضاء به، وان استاجرها ليحمل عليها قطنا سماه فليس له ان يحمل عليها مثل وزنه حديدا لانه ربما يكون اضر بالدابة فان الحديد يجتمع في موضع من ظهره والقطن ينبسط على ظهره، قال وان استاجرها ليركبها فاردف معه رجلا فعطبت ضمن نصف قيمتها ولا معتبر بالثقل، لان الدابة قد يعقرها جهل الراكب الخفيف ويخف عليها ركوب الثقيل لعلمه بالفروسية، ولان الآدمي غير موزون فلا يمكن معرفة الوزن فاعتبر عدد الراكب كعدد الجُناة في الجنايات.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اور اگر اس کرایہ دار نے معاملہ طے کرتے وقت لادنے کے لئے کوئی مخصوص چیز اور مخصوص مقدار بیان کر دی ہو مثلاً یوں کہا کہ پانچ قفیز (یا مثلاً من) گیہوں لاد کر لے جاؤں گا تو اس کو اختیار ہوگا کہ اتنے گیہوں کے برابر ایسا کوئی بھی سامان یا غلہ جو اس گیہوں کے ضرر یا بوجھ کے برابر ہو یا اس سے کم ہو جیسے جو یا تل وغیرہ' یہ سب اس پر لاد سکتا ہے کیونکہ اجارہ میں بھی داخل ہے۔ اس لئے کہ برابر ہونے کی صورت میں کوئی فرق نہیں ہے یا اس لئے کہ یہ خود کی بتائی ہوئی چیز سے وزن میں بہتر ہے اس لئے کہ اس کا نقصان کم ہے۔ البتہ اس کرایہ دار کو یہ اختیار نہیں ہوگا کہ ایسی کوئی چیز لادے جو زیادہ نقصان دہ یا تکلیف دہ ہو جیسے کہ نمک اور لوہا وغیرہ۔ کیونکہ ان چیزوں کی رضامندی مالک سے حاصل نہیں ہوئی ہے۔ (ف کیونکہ جس برتن میں گیہوں ناپے گئے اگر اس میں نمک یا لوہا رکھ کر ناپا جائے تو اس کا بوجھ گیہوں کے مقابلے میں بہت زیادہ ہوگا اسی لئے یہ کہا گیا ہے کہ اگر گیہوں کے پانچ پیمانے کی جگہ بجائے پیمانے کے اس کے وزن کے برابر جو لادی جائیں تو جائز نہیں ہوگا۔ کیونکہ اگرچہ وزن کے لحاظ سے گیہوں اور جو کا وزن برابر ہوگا لیکن جو اپنے پھیلاؤ میں گیہوں سے زیادہ ہو جائے گا اسی لئے یہ کہا گیا ہے کہ قیاس کے مطابق یہ جائز نہیں ہے لیکن شیخ الاسلامؒ نے کہا ہے کہ استحساناً جائز ہے اور یہی قول اصح ہے۔

وان استاجرها الخ اور اگر جانور اس لئے کرائے پر لیا کہ اس پر محدود وزن کی روئی لادے گا (مثلاً پانچ من) تو اس کو یہ اختیار نہیں ہوگا کہ اتنا ہی لوہا اس پر لادے کیونکہ بسا اوقات لوہا لادنے سے بہت زیادہ تکلیف پہنچتی ہے کیونکہ لوہا تو پیٹھ پر ایک ہی جگہ پر جما رہتا ہے اور چبھتا رہتا ہے۔ لیکن اس کے بجائے روئی پیٹھ پر پھیل جاتی ہے۔ (ف اور وزن لادنے کے علم (یعنی علم جر ثقیل) میں یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ اکٹھی چیز کا بوجھ پھیلنے والی چیز کے مقابلے میں زیادہ ہوتا ہے)۔ قال: وان استجرها الخ اور اگر جانور کو سواری کے لئے کرایہ پر لیا پھر اپنے ساتھ کسی اور شخص کو بھی بٹھا لیا بعد میں وہ جانور تھک کر مر گیا تو یہ کرایہ دار اس جانور کی آدھی قیمت کا ضامن ہوگا اس صورت میں وزن کا اعتبار نہیں ہوگا۔ کیونکہ کم بوجھ والے آدمی کی سواری بھی کبھی جانور کی پیٹھ کو زخمی کر دیتی ہے اس وقت جب کہ وہ سواری نہ جانتا ہو اس کے برعکس جو شخص سواری جانتا ہو اس کو جانور پر بیٹھنا اور جانور کا اسے اپنی پیٹھ پر لے جانا آسان ہوتا ہے اگرچہ وہ وزن میں زیادہ ہو۔ اس کی دوسری دلیل یہ بھی ہے کہ عموماً آدمی کا وزن

نہیں کیا جاتا ہے یعنی اس کا معاملہ اس کے وزن کے اعتبار سے نہیں کیا جاتا ہے، (۱) جیسے کہ کسی شخص کو زخمی یا قتل کر دینے کی صورت میں مجرموں کی تعداد کا اعتبار ہوتا ہے۔ (ف یعنی مجرم نے کتنی مرتبہ چوٹ لگائی یا تلوار لگائی اس کا اعتبار نہیں ہے۔ اسی طرح موجودہ مسئلہ میں بھی دو آدمیوں کی تعداد کا اعتبار کیا گیا ہے اور ہر ایک پر آدھی آدھی رقم لازم کی گئی۔ اور یہ معلوم ہونا چاہئے کہ اگر پیچھے بیٹھنے والا شخص پورا جوان نہ ہو بلکہ بچہ ہو تو اگر وہ خود سے نہیں بیٹھ سکتا ہے تو وہ ایک بوجھ کے حکم میں ہے۔ اسی لئے اس کے بوجھ کے اندازے سے جرمانہ کا ضامن ہوگا۔ اس جگہ بغل یا پیچھے بٹھانے کی قید اس لئے لگائی گئی ہے کہ اگر اس کرایہ دار نے اسے اپنے کندھے یا سر پر بٹھالیا ہو تو جانور کی پوری قیمت کا ضامن ہوگا، اگرچہ یہ جانور ان دونوں کے وزن کو اٹھا سکتا ہو کیونکہ دونوں کے ایک جگہ ہو جانے کی وجہ سے بوجھ کی زیادتی ہو جاتی ہے جس سے جانور تکلیف پا کر ہلاک ہو گیا ہے۔ جیسے کسی نے گیہوں کی جگہ لوہا لاد لیا ہو۔ م۔ع)۔

توضیح:۔ اگر کسی نے دوسرے کا جانور مثلاً پانچ من گیہوں لادنے کے لئے کرایہ پر لیا بعد میں اسی وزن کا جو یا نمک یا لوہا لاد کر لے گیا، یا کسی جانور کو سواری کے لئے لیا اور بعد میں اپنے ساتھ ایک اور شخص خواہ وہ دبلا ہو یا موٹا یا بچہ کو اوپر بٹھالیا یا خود اپنے کندھے یا سر پر بٹھا لیا۔ بعد میں وہ جانور مر گیا، مسائل کی تفصیل، حکم، دلائل

وان استاجرها ليحمل عليها مقدارا من الحنطة فحمل عليها اكثر منه فعطبت ضمن ما زاد الثقل، لانها عطبت بما هو ماذون فيه وبما هو غير ماذون فيه والسبب الثقل فانقسم عليهما الا اذا كان حملا لا يطيقه مثل تلك الدابة فحينئذ يضمن كل قيمتها لعدم الاذن فيها اصلا لخروجه عن العادة وان كبح الدابة بلجامها او ضربها فعطبت ضمن عند ابى حنيفةؒ وقالا لا يضمن اذا فعل فعلا متعارفا، لان المتعارف مما يدخل تحت مطلق العقد فكان حاصلا باذنه فلا يضمنه ولابى حنيفةؒ ان الاذن مقيد بشرط السلامة اذ يتحقق السوق بدونهما للمبالغة فيقيد بوصف السلامة كالمرور فى الطريق.

ترجمہ:۔ اور اگر کسی جانور کو اس لئے اجارہ پر لیا کہ اس پر گیہوں کی ایک متعین مقدار (مثلاً پانچ من) لادے گا بعد میں اس نے زیادہ لاد دیا اور وہ جانور ہلاک ہو گیا تو جتنا وزن بڑھایا ہے اسی حساب سے وہ ضامن ہوگا۔ (بشرطیکہ وہ اتنا وزن اٹھانے کی طاقت بھی رکھتا ہو)۔ کیونکہ یہ جانور ایسے اور اتنے بوجھ سے ہلاک ہوا جس میں کچھ کی اجازت تھی اور کچھ کی اجازت نہ تھی اور ہلاک ہونے کی وجہ بوجھ کی زیادتی ہی ہے لہٰذا اس کا ضمان دونوں قسموں کے بوجھ پر تقسیم ہوگا۔ (ف مثلاً پانچ من گیہوں کرائے پر لیا اور چھ من گیہوں لاد دیئے تو اس میں سے پانچ کی تو اجازت تھی اور ایک من کی اجازت نہ تھی لہٰذا اس جانور کی کل قیمت کے چھ حصے کئے جائیں گے جن میں سے وہ ایک حصے کا ضامن ہوگا اور باقی پانچ حصوں کا ضامن نہ ہوگا)۔ الا اذا کان الخ البتہ اگر اتنا بوجھ لاد دیا ہو کہ اس کو ایسا جانور بالکل نہیں اٹھا سکتا ہے تو ایسی صورت میں اس کی پوری قیمت کا ضامن ہوگا کیونکہ عادت سے فاضل ہونے کی وجہ سے ایسے بوجھ لادنے کی اجازت بالکل نہیں پائی گئی۔

وان کبح الخ: اور اگر کرایہ دار نے جانور کی لگام بہت زور سے کھینچی یا اسے مارا جس کی وجہ سے جانور مر گیا تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک یہ کرایہ دار اس جانور کی قیمت کا ضامن ہوگا اور صاحبینؒ نے کہا ہے کہ اگر اس نے عام دستور کے مطابق ایسا کام کیا ہو تو وہ جانور کا ضامن نہیں ہوگا کیونکہ کسی معاملہ کے مطلق ہونے کی صورت میں جو چیز عموماً ہوا کرتی ہے وہ اس معاملہ میں داخل ہوتی ہے لہٰذا ایسا کرنا یعنی لگام کھینچنا اور اس کو مارنا مالک کی اجازت سے پایا گیا۔ لہٰذا اس کا ضامن نہ ہوگا۔ یہاں امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ مالک کی طرف سے اجازت کا ہونا جانور کی سلامتی کے شرط کے ساتھ ہونا مقید ہے یعنی وہ جانور سے ایسا کام لے گا یا اس

کے ساتھ ایسا سلوک کرے گا جس سے جانور بھی محفوظ رہے۔ کیونکہ ایسی زبردست مار اور زبردست کھچاؤ کے بغیر بھی چلانا ممکن تھا اور اب اسے مارنا یا اس کی لگام کھینچنا تو تیز چلانے کی غرض سے ہوتا ہے۔ لہٰذا ان کاموں کی اجازت اس قید کے ساتھ مقید ہے کہ وہ محفوظ رہ جائے جیسے راستہ چلنے میں ہوتا ہے۔(ف یعنی تمام راستوں میں چلنا جائز ہے بشرطیکہ چلنا سلامتی کے ساتھ ہو اسی بناء پر کسی کا کچھ نقصان کرتے ہوئے چلے گا تو وہ ضامن ہو جائے گا)۔

توضیح:۔ کسی نے ایک جانور کرایہ پر لیا تاکہ اس پر مثلاً پانچ من گیہوں لادے، مگر اس پر چھ من گیہوں لاد لیا۔ اور وہ جانور مر گیا، یا سواری کے لئے جانور کرایہ پر لیا، اور اس پر سوار ہو کر اس کی لگام کھینچی یا مارا اور جانور مر گیا، مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال ائمہ، دلائل۔

وان استاجرها الى الحيرة فجاوز بها الى القادسية ثم ردها الى الحيرة ثم نفقت فهو ضامن وكذلك العارية، وقيل تاويل هذه المسألة اذا استاجرها ذاهبا لا جائيا لينتهي العقد بالوصول الى الحيرة، فلا يصير بالعود مردودا الى يد المالك معنى اما اذا استاجرها ذاهبا وجائيا يكون بمنزلة المودَع اذا خالف ثم عاد الى الوفاق وقيل الجواب مجرى على الاطلاق، والفرق ان المودع مامور بالحفظ مقصودا فبقي الامر بالحفظ بعد العود الى الوفاق، فحصل الرد الى يد نائب المالك، وفي الاجارة والعارية يصير الحفظ مامورا به تبعا للاستعمال لا مقصودا فاذا انقطع الاستعمال لم يبق هو نائبا فلا يبرأ بالعود، وهذا اصح.

ترجمہ:۔ اور اگر کسی نے کوفہ سے حیرہ تک جانے کے لئے کسی جانور کو کرائے پر لیا لیکن حیرہ سے آگے بڑھ کر قادسیہ تک چلا گیا اور پھر وہاں سے حیرہ واپس لے آیا اس کے بعد وہ جانور مر گیا تو وہ اس جانور کا ضامن ہوگا۔ یہی حکم عاریۃ کے مسئلہ میں بھی ہے۔(ف یعنی اگر کوفہ سے حیرہ تک جانے کے لئے جانور عاریت پر لیا لیکن وہ حیرہ سے بڑھ کر قادسیہ تک چلا گیا اور پھر وہاں سے حیرہ واپس آ گیا اور یہاں آکر مر گیا تو وہ شخص اس جانور کا ضامن ہوگا کیونکہ حیرہ تک لے جانے کے لئے وہ امین تھا لیکن جب وہاں سے آگے بڑھ گیا تو اس نے ایک دی ہوئی اجارہ یا عاریت کی مخالفت کی۔ اسی لئے وہ غاصب اور ضامن بن گیا لیکن جب حیرہ واپس چلا آیا تو اگرچہ مخالفت ختم ہو گئی لیکن وہ ضمانت سے باہر نہیں ہوا، جب تک کہ مالک کو جانور واپس نہ کر دے اور جب واپس کرنے سے پہلے جانور مر جائے تو وہ شخص اس کا ضامن ہوگا۔

وقیل تاویل الخ بعض فقہانے یہ فرمایا ہے کہ اس مسئلہ کی تاویل یہ ہے کہ اس کرایہ دار نے اس جانور کو صرف جانے تک کے لئے کرایہ پر لیا تھا اور آنے کے لئے نہیں لیا تھا اس طرح حیرہ تک پہنچ کر اس کے اجارہ کا معاملہ ختم ہو گیا لیکن قادسیہ سے حیرہ لوٹ آنے پر حکماً اور معنیً مالک کو جانور واپس کرنے والا نہ ہوا۔ لہٰذا وہ ضامن رہ گیا۔ اور اگر اس نے آنے اور جانے دونوں راستوں کے لئے جانور کرایہ پر لیا تو وہ ایک امانتدار کی حیثیت سے ہوگا کہ جب اس نے امانت رکھنے والے کے حکم کی مخالفت کی پھر اس کی موافقت پر آگیا تو اب وہ ضمانت سے بری ہو گیا۔

وقیل الجواب الخ اور بعض فقہاء نے کہا ہے کہ یہ حکم اطلاق پر باقی ہے۔ یعنی ہر حال میں یہی حکم باقی رہے گا۔ کہ خواہ صرف جانے کے لئے کرایہ پر لیا ہو یا آنے جانے دونوں کے لئے کرایہ پر لیا ہو۔ اور عاریت پر لینے والے کا اس پر قیاس کرنا صحیح نہیں ہے ان دونوں مسئلوں میں فرق کرنے کی وجہ یہ ہے کہ عاریت پر لینے والا قصداً اور صراحتاً اس جانور کی حفاظت کرنے پر مامور اور مجبور ہے۔ اس لئے اس جگہ تک آجانے کے بعد جہاں پر پہنچنے کی بات تھی اس کی حفاظت کا حکم باقی رہے گا۔ لہٰذا اس امانت کو اس کے مالک کے نائب کے پاس واپس لوٹا دینا پایا گیا اور اسی وجہ سے وہ ضمانت سے بری ہو جاتا ہے اور اجارہ اور عاریت کی صورت میں اس کی حفاظت کا حکم طبعاً استعمال کی وجہ سے باقی رہا لیکن قصداً نہیں رہا۔ لیکن جب اس کا استعمال ختم ہو گیا تو مالک کا

نائب نہ رہا۔ اسی لئے حیرہ واپس آنے کی صورت میں بھی ضمانت سے بری نہ ہوگا یہی قول اصح ہے۔

توضیح:۔ اگر ایک جانور کو مثلاً کوفہ سے دو منزل تک لے جانے کے لئے کرایہ پر یا عاریۃً لیا مگر اس پر تین منزل تک سوار ہو گیا، پھر وہاں سے دوسری منزل پر لوٹ آیا، اور یہاں وہ جانور مر گیا، مسائل کی تفصیل، اقوال ائمہ، حکم، دلائل۔

ومن اكترى حمارا بسرج فنزع ذلك السرج واسرجه بسرج يُسرج بمثله الحمر فلا ضمان عليه، لانه اذا كان يماثل الاول يتناوله اذن المالك، اذ لا فائدة فى التقييد بغيره الا اذا كان زائدا عليه فى الوزن فحينئذ يضمن الزيادة وان كان لا يسرج بمثله الحمر يضمن لانه لم يتناوله الاذن من جهته فصار مخالفا وان اوكفه بإكاف لا يوكف بمثله الحمر يضمن لما قلنا فى السرج، وهذا اولى، وان اوكفه بانكاف يوكف بمثله الحمر ضمن عند ابى حنيفةؒ وقالا يضمن بحسابه، لانه اذا كان يوكف بمثله الحمر كان هو والسرج سواء، فيكون المالك راضيا به الا اذا كان زائدا على السرج فى الوزن، فيضمن الزيادة لانه لم يرض بالزيادة، فصار كالزيادة فى الحمل المسمى اذا كانت من جنسه، ولابى حنيفةؒ ان الاكاف ليس من جنس السرج لانه للحمل والسرج للركوب وكذا ينبسط احدهما على ظهر الدابة ما لا ينبسط عليه الآخر، فيكون مخالفا كما اذا حمل الحديد وقد شرط له الحنطة.

ترجمہ:۔ اگر کسی شخص نے ایک گدھا زین سمیت کرائے پر لیا پھر اس زین کو نکال کر اس کی جگہ کوئی ایسی زین لگائی جیسے گدھوں پر لگائی جاتی ہے اور اس کے بعد وہ گدھا ہلاک ہو جائے تو اس تبدیلی کی وجہ سے اس پر ضمان لازم نہیں آئے گا کیونکہ دوسری زین بھی تو پہلی زین ہی کی طرح ہے۔ اس لئے یہ سمجھا جائے گا کہ اس تبدیلی کی اجازت مالک کی طرف سے حاصل ہے اس لئے کہ پہلی زین کے ساتھ مقید کرنے میں کوئی فائدہ نہیں ہے۔ البتہ اگر کوئی دوسری زین پہلی زین سے زیادہ وزنی ہو تب اس زیادتی کا ضامن ہوگا۔ اور اگر دوسری زین ایسی ہو کہ ایسی گدھوں پر نہیں لگائی جاتی ہے تب وہ کرایہ دار اس گدھے کی پوری قیمت کا ضامن ہوگا کیونکہ مالک کی طرف سے اسے جس بات کی اجازت تھی اس میں ایسی زین شامل نہیں ہے۔ اس لئے اس تبدیلی کی وجہ سے مالک کی اجازت کی مخالفت لازم آئے گی۔ وان اوکفه الخ اور اگر کرایہ دار نے پہلی زین اتار لینے کے بعد ایسا پالان لگایا جیسا گدھوں پر نہیں لگایا جاتا تو اس کے ہلاک ہو جانے کی صورت میں وہ کرایہ دار اس کی قیمت کا ضامن ہوگا۔ اسی دلیل کی بناء پر جو ہم پہلے بیان کر چکے ہیں وہ یہ ہے کہ اس زین کی تبدیلی کی مالک کی طرف سے اجازت نہ تھی اور اب پالان بدل دینے کی وجہ سے بدرجہ اولیٰ ضامن ہوگا کیونکہ پالان زین کے خلاف ایک دوسری جنس ہے۔

وان اوکفه الخ اور اگر اس نے پہلی زین اتار کر گدھے پر ایسا پالان لگایا جیسا کہ گدھوں پر لگایا جاتا ہے تو ابو حنیفہؒ کے نزدیک وہ گدھے کی پوری قیمت کا ضامن ہوگا۔ لیکن صاحبینؒ نے فرمایا کہ پالان جس مقدار میں زیادہ ہوا ہے اسی مقدار سے وہ ضامن ہوگا۔ (یعنی بعض فقہاء کے قول کے مطابق پالان کی چوڑائی جتنی زیادہ بڑھی ہے اسی چوڑائی کی زیادتی کے حساب سے ضامن ہوگا۔ اور کچھ دوسرے فقہاء کے قول کے مطابق پالان میں وزن جتنا زیادہ ہوا ہے اس اعتبار سے ضامن ہوگا۔ ع)۔ کیونکہ جب یہ پالان ایسا ہے جو گدھوں پر بھی لگایا جاتا ہے تو یہ پالان اور پہلی زین حکم میں دونوں برابر ہو گئے لہٰذا اس کے مالک کو اس تبدیلی پر بھی رضامندی ہوگی۔ البتہ اگر یہ پالان اس زین سے وزن میں زیادہ ہو تو جتنی زیادتی ہوگی اسی حساب سے ضامن ہوگا کیونکہ مالک اس زیادتی پر راضی نہیں ہوتا ہے۔ اس کی مثال ایسی ہوگی جیسے پہلے ایک مقرر وزن بیان کیا تھا لیکن بعد میں اسی جنس کا وزن پہلے سے زیادہ وزنی لاد دیا اب اگر وہ جانور ہلاک ہو جائے اور زیادتی کے اعتبار سے ضامن ہوگا کیونکہ یہ پالان اس زین کی جنس

کے خلاف ہے۔ اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ پالان کسی طرح بھی زین کی جنس کی چیز نہیں ہے کیونکہ پالان بوجھ لادنے کے لئے لگایا جاتا ہے لیکن زین آدمی کو سوار کرنے کے لئے ہوتا ہے۔ اس لئے جنس بدل جانے کی وجہ سے ضامن ہوگا۔ اسی طرح یہ وجہ بھی ہے کہ جانور کی پیٹھ پر پالان اتنا پھسلتا ہے کہ زین اتنی نہیں پھسلتی۔ لہٰذا یہ کرایہ دار زین بدل دینے کی وجہ سے مالک کی مخالفت کرنے والا ہو جائے گا جیسے کوئی گیہوں لادنے کی شرط کرنے کے بعد اس پر لوہا لاد دے۔ (ف اس طرح شرط کی مخالفت ہو گی۔ حالانکہ ایسی مخالفت نقصان دہ ہوتی ہے جس سے جانور کو تکلیف ہوتی ہے۔

توضیح:۔ اگر کسی نے ایک گدھا زین سمیت کرایہ پر لیا۔ بعد میں اس کی زین کی دوسری زین اس پر لگا کر سوار ہوا۔ یا زین کی جگہ پالان رکھ دیا جس کی وجہ سے جانور ہلاک ہو گیا۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ دلائل۔

وان استاجر حمّالا ليحمل له طعاما في طريق كذا فاخذ في طريق غيره يسلكه الناس فهلك المتاع فلا ضمان عليه وان بلغ فله الاجر، وهذا اذا لم يكن بين الطريقين تفاوت لان عند ذلك التقييد غير مفيد اما اذا كان تفاوت يضمن لصحة التقييد فانه تقييد مفيد الا ان الظاهر عدم التفاوت اذا كان طريقا يسلكه الناس فلم يفصل وان كان طريقا لا يسلكه الناس فهلك ضمن لانه صح التقييد فصار مخالفا وان بلغ فله الاجر لانه ارتفع الخلاف معنى وان بقي صورة وان حمله في البحر فيما يحمله الناس في البر ضمن لفحش التفاوت بين البر والبحر، وان بلغ فله الاجر لحصول المقصود وارتفاع الخلاف معنى.

ترجمہ:۔ اگر کسی نے ایک حمال یعنی بوجھ اٹھانے والے کو اس لئے مزدوری پر رکھا کہ وہ میرا یہ غلہ فلاں راستے سے فلاں مقام تک پہنچا دے لیکن یہ حمال اس متعین راستے کے سوا کسی دوسرے ایسے راستے پر لے گیا کہ اس راستے سے بھی لوگ آمد و رفت کرتے ہیں لیکن یہ غلہ ضائع ہو گیا تو راستہ کی تبدیلی کی وجہ سے اس پر ضمان لازم نہیں آئے گا۔ اور اگر مزدور نے سامان پہنچا دیا تو مزدور اپنی مزدوری کا مستحق ہو جائے گا۔ یہ حکم اس صورت میں ہے جب کہ بیان کئے ہوئے اور بدلے ہوئے دونوں راستوں کے درمیان آمد و رفت کے اعتبار سے کوئی فرق نہ ہو کیونکہ ایسی صورت میں راستہ کو متعین کر دینے سے کوئی فائدہ نہیں ہے البتہ اگر ایسی صورت ہو کہ ان دونوں راستوں میں فرق ہو مثلاً: جس راستے کی ہدایت کی گئی تھی وہ پُر امن ہو لیکن جس راستے سے وہ گیا وہ خطرناک ہو تو اس حالت میں مال ضائع ہو جانے سے وہ ضامن ہو جائے گا کیونکہ یہ سمجھا جائے گا کہ اس کا قید لگانا صحیح ہے۔ اس لئے کہ ایسی قید لگانے سے مستاجر کا فائدہ منظور ہے۔ البتہ اس صورت میں جب کہ راستہ سے لوگوں کی آمد جاری ہو تو ظاہر میں کوئی فرق نہیں ہے۔ اسی لئے حکم میں مصنفؒ نے کوئی تفصیل بیان نہیں فرمائی ہے۔ (ف تفصیل اس طریقے سے کہ راستہ خوفناک ہو یا خوفناک نہ ہو بلکہ صرف یہ بات کہی کہ ایسا راستہ ہے جس میں لوگوں کی آمد و رفت باقی ہے)۔

وان كان طريقا الخ اور جس راستے سے وہ مزدور لے گیا ہے وہ ایسا راستہ ہو جو لوگوں کے آمد و رفت کا راستہ نہ ہو تب وہ ضامن ہو جائے گا۔ کیونکہ ایسی صورت میں راستہ کو متعین کرنا صحیح معلوم ہوگا۔ اس طرح یہ مزدور حکم کے مخالف ہو گیا۔ (ف یعنی مزدور نے اپنے مستاجر کے حکم کے خلاف کام کیا لہٰذا وہ ضامن ہوگا۔ اسی لئے اگر مال ضائع ہو گیا ہو تو اس پر تاوان لازم آئے گا)۔ **وان بلغ** الخ اور اگر مزدور نے مخصوص اور متعین مقام تک مال پہنچا دیا یعنی وہ مال ضائع ہونے سے بچ گیا تب وہ اپنی اجرت کا بھی مستحق ہو گیا۔ کیونکہ اب معنی کوئی اختلاف باقی نہ رہا اگرچہ صورۃً اختلاف باقی ہے۔ (ف کیونکہ مقصد اصلی میں یہ تھا کہ یہ غلہ یا مال کرایہ دار جس جگہ تک پہنچانا چاہتا ہے وہاں تک پہنچ جائے اور یہ کام اس مزدور نے کر دیا یعنی مال پہنچا دیا۔ اگرچہ بظاہر اس نے اختلاف کیا کیونکہ اس کے بتائے ہوئے راستے سے نہیں لے کر گیا بلکہ دوسرے راستے سے لے کر گیا)۔ **وان حمله في البحر**

الخ اور اگر اس مال کو وہ سمندر یا دریا کے راستے سے لایا حالانکہ لوگ عموماً ایسی چیز کو خشکی ہی کے راستے سے لاتے ہیں تو اس کے ہلاک ہونے سے ضامن ہو جائے گا کیونکہ خشک اور تری کے دوراستوں میں بہت زیادہ فرق ہے۔ وان بلغ الخ اور اگر منزل تک پہنچادیا تو اس صورت میں بھی وہ مزدور اپنی اجرت کا مستحق ہو جائے گا کیونکہ وہ اپنے مقصد تک پہنچ گیا اور اصل مقصد میں کوئی اختلاف باقی نہیں رہا۔ (ف اگرچہ اس صورت میں بھی ظاہراً اختلاف باقی رہ گیا ہے کیونکہ مسئلہ یہ فرض کیا گیا تھا کہ مالک نے اس مال کو خشکی کے راستے سے جانے کا حکم دیا تھا لیکن اس نے اس کے خلاف کرتے ہوئے پانی کے راستے سے پہنچایا)۔

توضیح:۔ اگر کسی نے ایک مزدور اس لئے مزدوری پر لیا کہ وہ اس کا غلہ مخصوص راستہ سے مخصوص شہر میں پہنچادے مگر وہ مزدور اس مال کو دوسرے راستہ سے لے گیا، پھر وہ مال ہلاک ہو گیا، یا وہاں تک محفوظ پہنچادیا، یا بجائے خشکی کے راستہ کے پانی کے راستہ سے لے گیا، پھر یا تو مال ہلاک ہو گیا یا بسلامت پہنچادیا، مسائل کی تفصیل، حکم، دلائل۔

ومن استاجر ارضا ليزرعها حنطة فزرعها رطبة ضمن ما نقصها لان الرطاب اضر بالارض من الحنطة لانتشار عروقها فيها و كثرة الحاجة الى سقيها فكان خلافا الى شر فيضمن ما نقصها، ولا اجر له لانه غاصب للارض على ما قررناه.

ترجمہ:۔ اور اگر کسی نے زمین کرائے پر لیتے وقت یہ کہہ دیا تھا کہ اس میں گیہوں کی کھیتی کرے گا لیکن اس زمین میں گیہوں کی کھیتی کے بجائے کچھ چھوٹے چھوٹے درخت لگادیئے تب اس زمین کو جو کچھ نقصان پہنچے گا وہ اس کا ضامن ہوگا۔ (ف رطبہ گندنا۔ اور شامیؒ نے نقل کیا ہے کہ رطبہ سے مراد کھیرا۔ ککڑی۔ بیگن وغیر ہیں یعنی اس قسم کی ترکاریوں اور کھانے کی چیزوں کو رطبہ کہتے ہیں۔ اب اگر معاملہ کے وقت گیہوں کی شرط کر کے کوئی ان چیزوں کو بودے تو زمین کے نقصان کا ضامن ہوگا یعنی جو اجرت طے پائی تھی وہ ادا کرے گا لیکن اسی طرح اس کی کاشت سے جس نقصان کا اندازہ کیا جائے گا وہ اتنا ادا کرے گا)۔

لان الرطاب الخ کیونکہ جو چیزیں رطبہ کہلاتی ہیں وہ گیہوں سے زیادہ زمین کو نقصان پہنچاتی ہیں کیونکہ ان چیزوں کی جڑیں کچھ دور تک پھیل جاتی ہیں اور ان کو زیادہ سینچنے (سیراب) کرنے کی ضرورت ہوتی ہے۔ (ف اس لئے تری کی زیادتی کی وجہ سے زمین کی قوت کم ہو جاتی ہے اور ان کی جڑیں پھیل کر ہر طرف سے زمین کی قوت چوس لیتی ہیں پس جب اس نے گیہوں بونے کی شرط کی تھی۔ گیہوں کے ماسوا کوئی چیز بھی اس میں بونے سے اس کی مخالفت ہوگی۔ پھر یہ دیکھنا چاہیئے کہ بظاہر مخالفت ہونے کے باوجود اس سے زمین کو فائدہ ہے یا نقصان ہے کیونکہ دو حالتوں سے خالی نہیں۔ یا تو یہ چیز گیہوں کے مقابلے میں زمین کے لئے کم نقصان دہ ہوگی یا زیادہ نقصان دہ ہوگی۔ اب اگر ایسی چیز ہو جس سے گیہوں کے مقابلے میں مالک کی زمین کو کم نقصان ہو تو زمین کے مالک کو کوئی نقصان نہیں بلکہ فائدہ ہی ہے۔ اس لئے کاشتکار کسی چیز کا ضامن نہیں ہوگا۔ اور اگر ایسی چیز ہو جس سے گیہوں کے مقابلے میں زیادہ نقصان ہو۔ تو زمین کے مالک کی مخالفت کرنے سے وہ ضامن ہوگا۔ کیونکہ اس کی وجہ سے زمین کو زیادہ نقصان ہوا ہے)۔

فکان خلاف الخ لھٰذا اس مخالفت سے برائی اور نقصان پایا جارہا ہے۔ (ف یعنی ایسی مخالفت سے زمین کے مالک کا بُرا اور نقصان ہوا ہے۔ لہٰذا اس نے جتنا کچھ بھی زمین کو نقصان پہنچایا اس کا وہ ضامن ہوگا اور زمین کے مالک کو کچھ کرایہ نہیں ملے گا۔ لانہ غاصب الخ کیونکہ یہ کرایہ دار اس صورت میں زمین کا غاصب ہو گیا جیسے کہ ہم پہلے واضح کر چکے ہیں (ف یعنی ایسی سبزیوں اور رطبہ کی کھیتی سے نقصان دہ مخالفت کرنے سے اجارہ کے معاملہ پر کوئی اثر نہیں پڑا بلکہ یہ صرف غاصب ہو گیا کیونکہ معاملہ کے وقت گیہوں لگانے کی بات تھی۔ اور غاصب پر اجرت نہیں بلکہ تاوان لازم آتا ہے۔

توضیح:۔ اگر کسی نے ایک زمین کرایہ پر لیتے ہوئے یہ کہدیا تھا کہ اس میں گیہوں کی کھیتی کروں گا، مگر عین وقت پر بجائے گیہوں کے رطبہ (یعنی چھوٹے چارے یا پودے لگادیئے)، بعد میں زمین کو کچھ نقصان ہو گیا، مسائل کی پوری تفصیل، اقوال ائمہ کرام، دلائل، رطبہ کی تحقیق

ومن دفع الى خيّاط ثوبا ليخيطه قميصا بدرهم فخاطه قباء فان شاء ضمّنه قيمة الثوب وان شاء اخذ القباء واعطاه اجر مثله ولا يجاوز به درهما، قيل معناه القرطق الذى هو ذو طاق واحد لانه يستعمل استعمال القباء، وقيل هو مجرى على اطلاقه لانهما يتقاربان فى المنفعة وعن ابى حنيفة انه يضمّن من غير خيار ولان القباء خلاف جنس القميص ووجه الظاهر انه قميص من وجه لانه يشدّ وسطه وينتفع به انتفاع القميص، فجاء ت الموافقة والمخالفة فيميل الى اى الجهتين شاء الا انه يجب اجر المثل لقصور جهة الموافقة ولا يجاوز به الدرهم المسمى كما هو الحكم فى سائر الاجارات الفاسدة على ما نبينه فى بابه ان شاء اللّٰه تعالٰى. ولو خاطه سراويل وقد امر بالقباء قيل يضمن من غير خيار، للتفاوت فى المنفعة، والاصح انه يخير للاتحاد فى اصل المنفعة وصار كما اذا امر بضرب طست من شبه فضرب منه كوزا فانه يخير كذا هذا.

ترجمہ:۔ اگر کسی نے درزی کو ایک کپڑا دیا تا کہ وہ ایک درہم کے عوض ایک قمیض سی کر دے لیکن اس نے اس کپڑے کی قمیض کے بجائے قباء سی دی۔ تو مالک کو اختیار ہو گا کہ اگر وہ چاہے تو درزی سے اپنے کپڑے کی قیمت وصول کر لے۔(ف لیکن اس قیمت کی وصولی کے بعد درزی قباء کا مالک ہو جائے گا)۔ اور اگر چاہے تو درزی سے قباء لے لے اور اس کی قباء کی سلائی جو بازار میں ہو سکتی ہو، مگر ایک درہم سے زیادہ نہ ہو وہ اسے دے دے۔ بعض مشائخ نے فرمایا ہے کہ اس جگہ قباء سے مراد ایسا کرتہ ہے جو ایک تہہ کا ہوتا ہے کیونکہ یہی کرتہ قباء کی جگہ پر استعمال کیا جاتا ہے۔ اور بعض مشائخ نے فرمایا ہے کہ یہ لفظ قباء مطلق ہی رہے گا کیونکہ قباء اور قمیض نفع کے لحاظ سے دونوں ہی قری قریب ہیں۔ اور امام ابو حنیفہؒ سے روایت ہے کہ مالک کو تاوان لینے کے سوا اور کوئی دوسرا اختیار نہیں ہے کیونکہ قباء قمیض کی جنس کی مخالف جنس ہے۔(ف اور ایسی کھلی ہوئی مخالفت کی وجہ سے اسے غاصب کہا جائے گا لہذا مالک کو اس سے صرف تاوان ہی وصول کرنے کا اختیار ہو گا۔ معلوم ہونا چاہئے کہ عوام میں قباء دو تہہ کی ہوتی ہے اور کبھی ان دونوں کے درمیان کسی اور چیز کا بھراؤ بھی ہوتا ہے اور ظاہر میں وہ قمیض کے مخالف ہے۔ اسی لئے نوادر کی اس روایت میں قباء کو قمیض کے مخالف جنس قرار دیا ہے۔ اور کتاب میں جو ظاہر الروایۃ ذکر کی ہے اس میں خلاف جنس ہونا نہیں بتایا ہے ورنہ تاوان کے سوا سے کوئی دوسرا اختیار نہ ہوتا اسی لئے بعض مشائخ نے یہاں پر قباء سے کرتہ مراد لیا ہے کیونکہ اگر کرتہ کے سامنے کے حصے کو پورا چاک کر دیا جائے تو وہ پورا قباء ہو جاتا ہے۔ اور بعض فقہا نے کہا ہے کہ قمیض اور قباء نفع کے لحاظ سے دونوں ہی ایک جنس کے ہیں کیونکہ قباء اور قمیض دونوں ہی میں آستینیں اور کلی اور دامن ہوتا ہے۔ بحر حال ظاہر الروایۃ میں قمیض سے قباء مراد لینا بالکل خلاف جنس نہیں ہے)۔

ووجه ظاهر الخ اور ظاہر الروایہ کی وجہ یہ ہے کہ قباء ایک اعتبار سے قمیض کے مخالف بھی ہے لیکن دوسری وجہ سے وہ بھی قمیض ہی ہے کیونکہ اس کے درمیانی حصے کو باندھ کر اس سے قمیض کی طرح نفع اٹھاتے ہیں۔ اس لئے قباء بنادینے سے درزی سے مالک کی مرضی کی مدافعت اور مخالفت دونوں پائی گئی ہیں۔ اسی لئے کپڑے کے مالک کو یہ اختیار ہو گا کہ اس کی دونوں صورتوں میں سے جس صورت کو چاہے قبول کر لے۔ یعنی مخالفت سمجھے تو اس کی قیمت کا تاوان لے لے اور اگر اپنے حکم کے موافق سمجھے تو اس سے قباء لے کر اس کو اجرت دے دے۔ لیکن وہ اجر مثل کا مستحق ہو گا کیونکہ موافقت کے لحاظ سے اس کے حکم میں کوتاہی پائی

گئی یعنی اس کی پوری موافقت نہیں پائی گئی۔ اور یہ اجر مثل ایک درہم سے زیادہ نہ ہو جیسا کہ بیان کیا گیا ہے۔ اور جیسا کہ دوسرے فاسد اجاروں میں حکم بھی ہے۔ اسی لئے ہم انشاء اللہ اجارہ فاسدہ کے باب میں عنقریب بیان کریں گے۔ (ف اس کا حاصل یہ ہے کہ جو اجرت پہلے سے طے ہو چکی ہے اور وہ قباء کے اجر مثل سے کم ہو تو مقررہ اجرت سے بڑھا کر دیا جائے گا اور اگر مقررہ اجرت اور اجر مثل دونوں برابر ہوں یا اجر مثل مقررہ اجرت سے زیادہ ہو تو ان دونوں صورتوں میں زیادہ اجرت نہیں ملے گی بلکہ اتنی ہی اجرت ملے گی جو طے ہو چکی تھی کیونکہ وہ خود اس مقدار پر پہلے راضی ہو چکا تھا)۔

ولو خاطه الخ اور اگر درزی نے اس کپڑے کا پاجامہ سی دیا حالانکہ مالک نے اسے قباء سینے کے لئے کہا تھا تو کہا گیا ہے کہ مالک اس درزی سے تاوان لے سکتا ہے اور کپڑا لے کر مزدوری دینے کا اسے اختیار نہیں ہوگا کیونکہ قباء اور پاجامہ کے استعمال اور نفع میں بہت فرق ہے۔ والاصح الخ اور اصح میں حکم یہ ہے کہ مالک کو ان دونوں باتوں کا خیال ہوگا یعنی اگر چاہے تو درزی سے اپنے کپڑے کا تاوان لے لے یا اس سے کپڑا لے کر اس کی سلائی کا اس کو اجر مثل دے دے۔ کیونکہ اصلی نفع کے لحاظ سے دونوں چیزیں متحد ہیں یعنی دونوں ہی چیزیں لباس ہیں اور دونوں ہی سے ایک طرح سے ستر پوشی ہوتی ہے۔ اس کی مثال ایسی ہو جائے گی جیسا کہ کسی نے کاریگر کو اپنا تانبہ دے کر اسے طشت بنانے کا حکم دیا تھا لیکن اس کاریگر نے اس تانبے کو کوزہ (پیالہ) بنا دیا تو اس صورت میں مالک کو یہ اختیار ہوگا کہ وہ تاوان لے لے یا یہ کہ پیالہ لے کر اس کو اس کا اجر مثل دے دے۔ اسی طرح اس مسئلہ میں بھی مالک کو اختیار ہوگا۔ (ف اور اگر اجرت کچھ طے پا چکی ہو تو اس کو اس کے اجر مثل اس کے مقررہ سے زیادہ نہیں دیا جائے گا۔

توضیح:۔ اگر کسی نے درزی کو ایک کپڑا دیا تا کہ ایک درہم کے عوض اس کے لئے ایک قمیص تیار کر کے دے، لیکن اس نے بجائے قمیص کے قباء یا پاجامہ تیار کر کے دیا، مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال ائمہ، دلائل۔

القرطق:۔ یہ (ایک تہی) کرتہ کا معرب ہے۔ جسے ترکی قمیص کی جگہ پر پہنتے ہیں۔

باب الاجارة الفاسدة

قال الاجارة تفسدها الشروط كما تفسد البيع لانه بمنزلته الا ترى انه عقد يقال ويفسخ والواجب فى الاجارة الفاسدة اجرة المثل لا يجاوز به المسمى، وقال زفر والشافعي: يجب بالغا ما بلغ اعتبارا ببيع الاعيان، ولنا ان المنافع لا تتقوم بنفسها بل بالعقد لحاجة الناس، فيكتفى بالضرورة فى الصحيح منها الا ان الفاسد تبع له فيعتبر ما يجعل بدلا فى الصحيح عادة لكنهما اذا اتفقا على مقدار فى الفاسد فقد اسقطا الزيادة واذا نقص اجر المثل لم يجب زيادة المسمى لفساد التسمية بخلاف البيع لان العين متقوم فى نفسه وهو الموجب الاصلى فان صحت التسمية انتقل عنه والا فلا.

ترجمہ:۔ باب۔ اجارہ فاسدہ کا بیان

قال الاجارة الخ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اجارہ ایسا معاملہ ہے جس کو مفسد شرطیں فاسد کر دیتی ہیں۔ جیسے کہ بیع کو فاسد کرتی ہیں۔ کیونکہ اجارہ بھی بیع کے حکم میں ہے کیا تم یہ نہیں دیکھتے ہو کہ اجارہ کا بھی اقالہ اور فسخ کیا جاتا ہے۔ والواجب فى الاجارة الخ اجارہ فاسدہ میں اجر مثل ہی واجب ہوتا ہے جو بیان کی ہوئی مقدار سے زیادہ نہیں دیا جاتا ہے۔ امام شافعیؒ و زفرؒ نے فرمایا ہے کہ اجر مثل کے لئے کوئی حد نہیں ہے کیونکہ جتنا بھی اجر مثل ہو سکے وہ سب واجب ہو جاتا ہے۔ کسی بھی چیز کے بیع پر قیاس کرتے ہوئے۔ (ف یعنی جیسے کسی عین شے کے فروخت میں جو بھی اس کا دام ہو سکے وہ سب واجب ہوتا ہے مثلاً: اگر کسی

نے مکان فروخت کیا تو اس کی پوری قیمت واجب ہو گی، اگر چہ وہ بیع فاسد ہی ہو۔ اسی طرح اگر مکان کے منافع فروخت کئے جائیں یعنی کوئی مکان کرایہ پر دیا جائے تو اس کا پورا کرایہ واجب ہو گا اگر چہ وہ اجارہ فاسد ہی ہو)۔

ولنا ان منافع الخ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ منافع کا قیمتی ہونا خود منافع کے ذات میں نہیں ہے بلکہ عقد اجارہ کے ذریعے لوگوں کی ضرورت کی وجہ سے ہوتا ہے اس لئے عقد صحیح ہونے میں تو ضرورت پر اکتفاء کیا جائے گا لیکن عقد فاسد ہونے میں ایسا نہیں ہوتا ہے اور فاسد بھی صحیح کے تابع ہوتا ہے۔ اس لئے جو چیز صحیح اجارہ میں عموماً کسی چیز کے بدل مانی جاتی ہے۔ وہی اجارہ فاسدہ میں بھی معتبر ہو گی۔ البتہ اگر فریقین فاسد اجارہ میں کسی بات پر متفق ہو جائیں تو کہا جائے گا کہ انہوں نے اس مقدار سے زیادہ اجر کو ختم کر دیا ہے۔ اس لئے جو اجرت بیان کی جا چکی ہے اور وہ زائد ہو تو وہ واجب نہ ہو گی کیونکہ غلط بات طے ہوئی ہے۔ بخلاف بیع کے کہ وہ شے خود ہی اپنی ذات سے قیمتی ہوتی ہے اور جو چیز اصل میں واجب ہو وہ بھی قیمت ہے اب اگر دونوں کی متفقہ بات صحیح ہو تو اس صورت میں تب بازار و قیمت سے متعین کی ہوئی قیمت کی طرف منتقل ہو گا ورنہ نہیں۔

(ف خلاصہ یہ ہوا کہ بیع اور اجارہ کے درمیان فرق ہے۔ لہٰذا بیع پر اجارہ کو قیاس نہیں کیا جا سکتا ہے۔ فرق کی وجہ یہ ہے کہ بیع اصل مال مبیع ہوتا ہے اور اصل مال خود اپنے طور پر قیمتی ہوتا ہے لہٰذا اصل بیع کا تقاضا یہ ہے کہ یہی قیمت واجب ہو اور اگر دونوں نے بازار و قیمت کے علاوہ کسی اور مقدار پر اتفاق کر لیا تو وہ عقد صحیح ہونے کی صورت میں عوض قیمت سے منتقل ہو کر ثمن واجب ہو جائے گا اور اگر عقد صحیح نہ ہو یعنی بیع فاسد ہو تو وہی اصل قیمت واجب رہے گی۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اصل مال خود اپنی ذات سے قیمتی ہے اور اجارہ کے معاملہ میں فرق یہ ہے کہ اجارہ میں اصل شئے فروخت نہیں ہوتی بلکہ اس کے منافع فروخت ہوتے ہیں۔ جب کہ منافع کسی چیز کے ذات کے لحاظ سے قیمتی ہوتے ہیں بلکہ لوگوں کی ضرورت کے اعتبار سے شریعت نے منافع کو قیمتی مان لیا ہے لہٰذا اگر دونوں نے صحیح بات طے کی ہو تو جو کچھ طے ہو چکی ہو تو وہی چیز واجب ہو گی۔ اور اگر طے شدہ بات صحیح نہ ہو تو جو کچھ انہوں نے طے کر لیا ہو اس کا اعتبار نہیں ہے۔ بلکہ جو قیمت ہو گی وہی لازم ہو گی۔ لیکن جس مقدار پر دونوں متفق ہو چکے ہوں۔ اس پر رضامندی پہلے سے موجود ہے کہ اگر یہ عقد صحیح ہوتا تو اتنا ہی ملتا جس پر دونوں کی رضامندی پہلے سے ہے۔ اور چونکہ اجارہ فاسدہ کو صحیح اجارہ پر قیاس کیا جاتا ہے اس لئے اس صورت میں بھی ان کی طے شدہ مقدار سے زیادہ انھیں نہیں ملے گا۔ اس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ اگر اجر مثل کم ہو تو وہ کم ہی ملے گا۔ ورنہ طے شدہ سے زیادہ نہیں ملے گا۔

توضیح:۔ باب اجارہ فاسدہ کا بیان۔ اس کی تعریف، اقوال ائمہ، دلائل

ومن استاجر دارا كل شهر بدرهم فالعقد صحيح في شهر واحد فاسد في بقية الشهور الا ان يسمى جملة الشهور معلومة، لان الاصل ان كلمة كل اذا دخلت فيما لا نهاية له تتصرف الى الواحد لتعذر العمل باليوم وكان الشهر الواحد معلوما فصح العقد فيه واذا تم كان لكل واحد منهما ان ينقض الاجارة لانتهاء العقد الصحيح فلو سمى جملة شهور معلومة جاز لان المدة صارت معلومة قال فان سكن ساعة من الشهر الثانى صح العقد فيه وليس للمواجر ان يُخرجه الى ان ينقضي وكذلك كل شهر سكن في اوله، لانه تم العقد بتراضيهما بالسكنى في الشهر الثانى الا ان الذى ذكره في الكتاب هو القياس وقد مال اليه بعض المشائخ وظاهر الرواية ان يبقى الخيار لكل واحد منهما في الليلة الاولى من الشهر الثانى ويومها لان في اعتبار الاول بعض الحرج.

ترجمہ:۔ اگر کسی شخص نے ایک مکان ہر مہینے ایک درہم کے حساب سے کرایہ پر لیا تو یہ اجارہ صرف ایک مہینے کیلئے صحیح ہو گا اور باقی مہینوں کے لئے فاسد ہو گا۔ لیکن اگر باقی مہینے کو بھی معلوم طریقے سے بیان کر دے تو جائز ہو گا۔ لان الاصل الخ کیونکہ

لفظ (ہر) جس کی جگہ پر عربی میں لفظ (کُل) آتا ہے۔ یہ جب کسی ایسی چیز پر داخل ہو جس کی انتہا معلوم نہ ہو تو اس کو صرف ایک کے لئے متعین کیا جاتا ہے کیونکہ سب پر عمل کرنا ممکن نہیں ہے اس جگہ ایک مہینہ تو معلوم ہے اس لئے اس وقت کے لئے وہ معاملہ صحیح ہوگا۔ اس مہینے کے پورا ہو جانے کے بعد دونوں میں سے ہر ایک کو اختیار ہوگا کہ اجارہ کے معاملہ کو ختم کر دے۔ کیونکہ صحیح معاملہ (اجارہ) ختم ہو گیا۔ اس کے بعد پھر اگر وہ بقیہ مہینہ کو اس طرح بیان کر دے کہ بقیہ مہینے معلوم ہو جائیں تب وہ اجارہ جائز ہو جائے گا۔ کیونکہ اس طرح کل مدت معلوم ہو جائے گی۔

قال فان سکن الخ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر پہلے مسئلے میں ایک مہینہ گزرنے کے بعد دوسرے مہینے سے بھی ایک گھڑی اس مکان میں رہا تو دوسرے مہینے کے متعلق بھی اجارہ صحیح ہو گیا اور اجارہ دینے والے یعنی مالک مکان کو یہ اختیار نہیں ہوگا کہ اس مہینے کے ختم ہونے سے پہلے کرایہ دار کو اس مکان سے نکال دے۔ اسی طریقے سے آئندہ ہر اس مہینے میں جس کے شروع میں کرایہ دار نے سکونت کر لی یعنی تھوڑی دیر رہ گیا اس کا بھی یہی حکم ہے۔ کیونکہ دوسرے مہینے میں بھی تھوڑی دیر رہ جانے پر دونوں کی آپس کی رضامندی سے وہ عقد پورا ہو گیا۔ لیکن اس متن میں جو لفظ ایک گھڑی کا ذکر کیا گیا ہے وہی قیاس ہے اور بعض مشائخ کا اسی طرف رجحان ہے لیکن ظاہر الروایۃ یہ ہے کہ دوسرے مہینے کی پہلی رات اور پہلے دن میں دونوں میں سے ہر ایک کو اجارہ فسخ کر دینے کا اختیار ہوگا کیونکہ ایک گھڑی کا اعتبار کرنے سے کچھ صراحۃً حرج پایا جاتا ہے۔

توضیح:۔ اگر ایک شخص نے ایک مکان ہر مہینہ ایک درہم کے حساب سے کرایہ پر لیا، اگر اسی صورت میں ایک ماہ اس مکان میں رہ کر دوسرے مہینہ میں بھی کچھ دیر رہ گیا۔ مسائل مذکورہ کی تفصیل، کسی معاملہ میں لفظ ہر یا کُل ذکر کرنے کا قانون اور قاعدہ، کچھ گھڑی کی تفصیل، اقوال ائمہ، دلائل

وان استاجر داراً سنة بعشرة دراهم جاز وان لم يبين قسط كل شهر من الاجرة لان المدة معلومة بدون التقسيم فصار كاجارة شهر واحد فانه جائز وان لم يبين قسط كل يوم ثم يعتبر ابتداء المدة مما سمى وان لم يسم شيئا فهو من الوقت الذى استاجره لان الاوقات كلها فى حق الاجارة على السواء، فاشبه اليمين بخلاف الصوم لان الليالى ليست بمحل له، ثم ان كان العقد حين يُهل الهلال فشهور السنة كلها بالاهلة، لانها هى الاصل، وان كان فى اثناء الشهر فالكل بالايام عند ابى حنيفة وهو رواية عن ابى يوسف، وعند محمد وهو رواية عن ابى يوسف الاول بالايام والباقى بالاهلة لان الايام يصار اليها ضرورة وهى فى الاول منها، وله انه متى تم الاول بالايام ابتداء الثانى بالايام ضرورة فهكذا الى آخر السنة، ونظيره العدة، وقد مر فى الطلاق.

ترجمہ:۔ اور اگر کسی نے دس درہم کے عوض ایک مکان ایک سال کے لئے کرایہ پر لیا تو بھی جائز ہے۔ اگرچہ اس میں ہر مہینے کا کرایہ یا ہر مہینے کی قسط بیان نہ کی ہو۔ کیونکہ تقسیم کے بغیر بھی کُل مدت معلوم ہو رہی ہے تو یہ ایسا ہو گیا جیسے ہر دن کی اجرت بیان کئے بغیر ایک مہینے کے لئے اجرت پر لینا جائز ہے۔ ثم یعتبر الخ پھر اس مدت کی ابتدا اسی سے شمار ہوگی جس کی دونوں نے تصریح کر دی ہو۔ اگر انہوں نے کوئی وقت بیان نہ کیا ہو تو اس مدت کی ابتدا اسی وقت سے شمار ہوگی۔ جب سے اجارہ کا معاملہ کیا ہے کیونکہ کرایہ کے حق میں سارے اوقات برابر ہیں لہٰذا یہ حکم قسم کے مشابہ ہو گیا۔ بخلاف روزہ کے کیونکہ روزہ میں راتیں داخل نہیں ہوتی ہیں۔ (ف یعنی مثلاً اگر کسی نے قسم کھائی کہ میں فلاں شخص سے بات نہیں کروں گا تو مہینے کا شمار اسی وقت سے شروع ہو جائے گا جس وقت اس نے قسم کھائی ہے۔ کیونکہ قسم کے معاملہ میں سارے مہینے برابر ہیں۔ لہٰذا جس وقت اس نے قسم کھائی ہے اسی وقت سے مہینہ کا حساب شروع ہو جائے گا۔ اس کے برخلاف اگر اس نے نذر مانی کہ مجھ پر ایک مہینے کے روزے

واجب ہوں گے تو فوراً اسی وقت سے مہینہ کا شروع ہونا ضروری نہیں ہے۔ کیونکہ روزہ کے معاملہ میں سارے اوقات برابر نہیں ہوتے ہیں۔ اسی لئے رات میں روزہ نہیں رکھا جاتا ہے)۔

ثم ان کان الخ پھر اگر یہ اجارہ کا معاملہ اس وقت ہوا ہو جب کہ چاند نکلا ہو یعنی چاند رات کو معاملہ طے پایا ہو تو سال کے آئندہ تمام مہینوں کا حساب چاند ہی سے ہوگا۔ کیونکہ یہی اصل ہے۔ وان کان الخ یعنی اگر معاملہ مہینے کے درمیانے دنوں میں طے پایا ہو یعنی چاند رات سے نہیں بلکہ مہینہ کے درمیان کسی تاریخ سے ہوا ہو تو آئندہ تمام مہینوں کا حساب دنوں ہی کے حساب سے ہوگا۔ اور یہ حکم امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ہے۔ اور امام ابو یوسفؒ سے بھی یہی روایت ہے۔ لیکن امام محمدؒ کے نزدیک جو کہ امام ابو یوسفؒ کی دوسری روایت ہے کہ پہلا مہینہ تو دنوں سے شمار کیا جائے گا لیکن باقی مہینے چاند سے ہی شمار ہوں گے کیونکہ دنوں سے حساب کرنا ضرورۃً اور مجبوراً ہوتا ہے جو کہ صرف پہلے مہینے میں ختم ہو جاتی ہے۔

وله انه الخ اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ جب پہلا مہینہ دنوں کے حساب سے پورا ہو تو دوسرا مہینہ بھی لا محالہ دنوں سے ہی شروع ہوگا اور اسی طرح آخر سال تک چلتا رہے گا۔ (ف اور صاحبینؒ کے نزدیک پہلے مہینے کی کمی تیرہویں مہینے سے پوری جائے گی اور درمیانے مہینے چاند سے شمار کئے جائیں گے۔ و نظیرة العدة الخ اس مسئلہ کی نظیر عدت کا مسئلہ ہے جو کتاب الطلاق میں گزر چکا ہے (یعنی کتاب الطلاق کی ابتداء میں مذکور ہے کہ اگر طلاق چاند رات کو واقع ہوئی ہو تو مہینوں کی عدت کا شمار چاند سے ہوگا۔ اور اگر مہینہ کے درمیان کسی تاریخ میں طلاق واقع ہوئی تو مکمل جدائی ہونے کے بارے میں دنوں سے عدت کا شمار ہوگا۔ پھر عدت پوری ہونے کے بارے امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک یہی حکم ہے لیکن صاحبینؒ کے نزدیک پہلے مہینہ کی کمی کو آخر سے پورا کیا جائے گا۔ اور درمیانی مہینوں کو چاند سے شمار کیا جائے گا۔

توضیح:۔ اگر کسی نے دس درہم کے عوض ایک سال کے لئے ایک مکان کرایہ پر لیا یعنی ہر مہینہ کا حساب نہیں بتایا، پھر مہینہ کا شمار کس وقت سے اور کس دن یا تاریخ سے ہوگا، مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال ائمہ، دلائل

قال ويجوز اخذ اجرة الحمام والحجّام فاما الحمام فلتعارف الناس ولم يعتبر الجهالة لاجماع المسلمين، قال عليه السلام ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن، واما الحجام فلما روى انه عليه السلام احتجم واعطى الحجام الاجرة، ولانه استيجار على عمل معلوم باجر معلوم فيقع جائزا.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ حمام کی اجرت لینا اور پچھنا لگانے کی اجرت لینا جائز ہے۔ حمام کی اجرت تو لوگوں کے عام تعارف کی وجہ سے جائز ہے اور اس کے جاہل ہونے کا اعتبار نہیں ہے۔ کیونکہ اس پر مسلمانوں کا اجماع ہو گیا ہے۔ اور رسول اللہؐ نے فرمایا ہے کہ جس کام کو مسلمانوں نے اچھا سمجھا وہ اللہ کے نزدیک بھی اچھا ہوگا اور پچھنے لگانا تو اس دلیل سے جائز ہے کہ رسول اللہؐ سے مروی ہے کہ آپؐ نے خود پچھنا لگوایا اور حجام کو اس کی اجرت دی اور اس دلیل سے بھی کہ پچھنا لگانا ایک جانا پہچانا کام ہے اور اس کی اجرت بھی جانی پہچانی اور اجارہ ہے۔ لہٰذا یہ کام جائز ہوگا۔ (ف معلوم ہونا چاہئے کہ حمام کے بارے میں علماء کا اختلاف ہے۔ اس کی برائی میں چند حدیثیں موجود ہیں۔ اسی وجہ سے بعض علماء نے حمام کی اجرت حرام قرار دی ہے۔ اور امام احمدؒ سے بھی روایت ہے کہ حمام کی اجرت جائز نہیں ہے اور بعضوں نے مردانہ حمام اور زنانہ حمام کے درمیان فرق کیا ہے۔ لیکن عام علماء کے نزدیک صحیح بات یہ ہے کہ دونوں قسم کے حمام بنانے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے۔ کیونکہ عورتوں کو بھی حیض و نفاس وغیرہ سے نہانے کی ضرورت پڑتی ہے۔ اور اس کے حرام ہونے کی وجہ یہ ہے کہ سب کے سامنے ننگی ہو کر نہانا۔ اور اگر پردہ کر لیا یا کپڑا باندھ لیا تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے۔ اسی طرح سے کرایہ میں بھی دکان و مکان کی طرح کوئی حرج نہیں ہے۔

بعض علماء نے کہا ہے کہ نا جائز ہونے کی وجہ یہ ہے کہ حمام وغیرہ میں جتنا پانی خرچ کیا جاتا ہے اس کی مقدار مجہول ہے۔ اب اگر حمام بنانا جائز ہو تو اس میں مجہول ہونے کی وجہ سے اس کا اجارہ بھی جائز نہ ہوگا۔ مصنفؒ نے اس کا جواب دیا ہے کہ قیاس یہی چاہتا ہے لیکن چونکہ عام لوگوں کا اس سے تعارف اور اس پر عمل در آمد ہے اور اس پر کسی انکار اور چوں وچرا کے بغیر عمل جاری ہے لہٰذا قیاسی دلیل معتبر نہ ہوگی کیونکہ عوام کا تعامل اور عملدر آمد قیاس پر مقدم ہوتا ہے کیونکہ تعامل مسلمانوں پر اجماع ہو جاتا ہے۔ پھر مصنفؒ نے اس دعویٰ کی دلیل میں فرمایا ہے کہ فرمان رسولؐ ہے کہ مسلمانوں نے جس چیز کو بہتر جانا وہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک بھی بہتر ہے۔ لیکن یہاں پر دو طرح سے بحث ہے۔ اسلئے تحقیق کرنی چاہئے۔ اول حدیث دوم معنی حدیث (یعنی یہ حدیث ہے کہ نہیں۔ پھر اگر حدیث ہے تو اس کا مفہوم کیا ہے)۔ پھر پہلی بات کی تحقیق یہ ہے کہ زیلعیؒ اور کچھ دوسروں نے فرمایا ہے کہ ہمیں یہ حدیث نہیں ملی ہے بلکہ یہ تو حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ کا کلام ہے۔

ابن عبد الہادیؒ نے فرمایا ہے کہ یہ حدیث حضرت انسؓ سے مرفوعاً روایت کی گئی ہے لیکن اس کی اسناد نہیں ہے۔ اس بناء پر یہ حدیث موقوف ثابت ہوئی۔ الفاظ یہ ہیں **قال احمد' حدثنا ابوبکر بن عیاش' حدثنا عاصم' عن زر' عن عبداللہ قال ان اللہ نظر الخ۔** یعنی عبد اللہ بن مسعودؓ نے فرمایا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے محمدؐ کے قلب پر نظر کے بعد بندوں کے دلوں کی طرف نظر فرمائی تو رسول اللہؐ کے اصحاب کے دلوں کو بہتر پایا۔ اس لئے ان لوگوں کو اپنے پیغمبر کا وزیر بنایا۔ کیونکہ یہ لوگ ان کے دین پر جہاد کرتے ہیں۔ پس جس چیز کو مسلمانوں نے بہتر جانا' وہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک بھی بہتر ہے۔ اور جس چیز کو ان لوگوں نے برا جانا وہ اللہ کے نزدیک بھی بری ہے۔ (احمد)۔ اور صحابہ کرامؓ نے متفق ہو کر حضرت ابوبکرؓ کو خلیفہ بنانا بہتر جانا (الحاکم اور انہوں نے اس حدیث کو صحیح کہا ہے)۔ پھر اس حدیث کو امام ابو بکر البزارؒ نے مسند میں اور بیہقی نے مدخل میں اور ابو نعیمؒ نے حلیہ میں اور ابو داؤد الطیالسی نے مسند میں اور طبرانیؒ نے معجم میں روایت کیا ہے۔ اور اس کی اسناد حسن کے درجہ سے کم تر نہیں ہے۔ مع۔

پھر چونکہ یہ اثر ایسے معاملات میں ہے جس میں قیاس اور اجتہاد کو کوئی دخل نہیں ہے۔ کیونکہ یہ امر وحی کے بغیر معلوم نہیں ہو سکتا ہے۔ لہٰذا حکم میں یہ مرفوع کے ہے۔ اب اس میں معنی کے لحاظ سے دوسری بحث اس طرح ہے کہ حضور کا یہ فرمانا مار آہ المسلمون ہے۔ اور دوسری روایت میں ہے، مار آہ المومنون اس میں المسلمون یا المومنون سے عموماً تو جنس مراد ہے یا استغراق ہے یا معہود ہے۔ اور فن اصول فقہ میں یہ بات معلوم ہو چکی ہے کہ معہود بقیہ چیزوں پر مقدم ہوتا ہے۔ لہٰذا اس روایت سے خاص صحابہ کرامؓ مراد ہوئے اور حدیث کی عبارت کا سیاق بھی یہی ہے۔ اور دارمی وغیرہ کی کچھ روایتوں میں حضرت ابن مسعودؓ سے صراحۃً یہ روایت منقول ہے اور اسی طرح مسلمان یا مومن ہونے پر باطنی دلیل اللہ عزوجل کا قول ہے اور یہ بات رسول اللہؐ سے منصوص ہے۔ اس طرح حدیث سے استدلال فقط صحابہ کرامؓ کا اجماع ہونے پر تمام ہے اور دلیل میں یہ پیش کرنا تمام مسلمانوں کا اتفاق اور اجماع کر لینا حجت ہے پورا نہیں ہو سکتا ہے۔ اس کے علاوہ یہ کہنا کہ سبھوں کا اس پر اجماع ہے' ثابت نہیں ہے۔ کیونکہ کچھ اکابر سے اختلاف موجود ہے۔ اور یہ بات مخفی نہیں ہے کہ صحابہ کرامؓ کے درمیان اجماع کر لینا ممکن تھا۔ کیونکہ وہ تعداد میں کم اور معدود تھے۔

اور اب علم ہونا ممکن نہیں ہے۔ اس طرح مذکورہ ظاہر حدیث میں صرف صحابہ کرامؓ کا اجماع مراد ہے۔ جن کے متعلق قرآن مجید میں اولئک هم المومنون حقا اور اولئک هم الصادقون اور اولئک هم المفلحون آیا ہے۔ اور صراحۃً بہت سی آیتوں میں یہ بات پائی گئی ہے کہ وہ مومنین تھے۔ اس طرح مومنوں کا اجماع ہونا پایا گیا ہے۔ برخلاف ان کے بعد کے زمانہ کے کہ وہ اگرچہ مومنین ہوں۔ پھر بھی یہ کوئی قطعی دلیل نہیں ہے۔ کیونکہ ایمان کا تعلق تو دل سے ہے۔ جس کا علم سوائے اللہ تعالیٰ کے کسی اور کو نہیں ہے۔ البتہ آدمی اپنے اعتقاد کے مطابق یقین کرتا ہے کہ وہ مسلمان ہے۔ مگر وہ ہرگز یہ بات نہیں کہہ سکتا ہے کہ میرے دل میں جو ایمان ہے اسی کو اللہ تعالیٰ نے پسند فرمایا ہے۔ اسی بناء پر بسا اوقات اولاد و مال وغیرہ کی مصیبت پڑنے سے اس

کے دل کی بات ظاہر ہوتی ہے اور وہ جزع فزع کرنے لگتا ہے۔ یہ بحث اصول فقہ میں بہت ہی وضاحت کے ساتھ بیان کی گئی ہے۔ اب رہی حجام یعنی پچھنے لگانے والے کی بات۔ تو اس کی اجرت کے بارے میں بعض احادیث کے اندر کراہت موجود ہے۔ جیسا کہ رسول اللہ ﷺ کا یہ فرمان کسب الحجام خبیث۔ مسلم نے اس کی روایت کی ہے اور محیصہؓ کی حدیث میں ان کے حجام غلام کی کمائی کے بارے میں ہے کہ انہوں نے اپنے جانور کو کھلانے کی اجازت دی ہے۔ اور ایک روایت میں یہ ہے کہ آپؐ نے آخر میں یہ حکم دیا کہ اپنے پانی کھینچنے والے اونٹ کو اور اپنے غلاموں کو کھلا دے۔ اس کی روایت ابوداؤد و ترمذی و ابن ماجہ و احمد نے کی ہے۔ اور اس کی اسناد حسن ہے۔ جیسا کہ ترمذیؒ نے فرمایا ہے۔ اور تمام علماء نے فرمایا ہے کہ یہ اجرت کمینہ پن کی ہے اور مکروہ ہے ورنہ حرام نہیں ہے یا منسوخ ہے۔ حضرت ابن عباسؓ کی حدیث سے جس میں ہے کہ رسول اللہؐ نے پچھنے لگوائے اور لگوانے والے کو اس کی اجرت دی۔ اب اگر یہ اجرت حرام ہوتی تو آپؐ نہ دیتے۔ اس کی روایت بخاری و مسلم نے کی ہے اور اسی قسم کا مضمون حضرت انسؓ کی حدیث میں ہے جس کی روایت مسلم نے کی ہے۔ اسی لئے تمام علماء کے نزدیک پچھنے لگوانے کی اجرت جائز ہے۔ سوائے اس کے کہ منہ سے دوسرے کے خون کو چوس کر تھوکنا مکروہ ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب)۔

توضیح:۔ حمام میں نہانے کی اور حجام سے پچھنے لگوانے کی اجرت کا حکم، ثبوت، اقوال ائمہ کرام، دلائل بالتفصیل

قال ولایجوز اخذ اجرة عَسب التیس وھو ان یواجر فَحلا لینزو علی اناث لقولہ علیہ السلام ان من السُحت عسب التیس والمراد اخذ الاجرة علیہ.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ عسب التیس یعنی نر کو مادہ پر چڑھانے کی اجرت لینا جائز نہیں ہے۔ یعنی نسل بڑھانے کی غرض سے ایک نر جانور کو کرایہ پر لے کر اس کی مادہ پر چڑھانا یعنی جفتی کرانا حرام ہے۔ کیونکہ رسول اللہؐ نے فرمایا ہے کہ سحت یعنی خبیث اور حرام کام میں سے نر سے جفتی کرانا بھی ہے۔ اس کام کا مطلب یہ ہے کہ نر کی جفتی کی اجرت خبیث اور حرام ہے۔ (ف اس پر امام ابوحنیفہؒ۔ امام مالکؒ و شافعیؒ و احمدؒ یعنی چاروں ائمہ کا اتفاق ہے۔ ترجمہ الفاظ حدیث حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے مرفوعاً یہ ہے کہ رسول اللہؐ نے عسب الفحل سے منع فرمایا ہے۔ اس کی روایت بخاری و ابوداؤد و ترمذی و نسائی نے کی ہے۔ اور اس باب میں بہت سی روایتیں ہیں جن میں یہ بات ہے کہ کاھن کا نذرانہ خبیث ہے۔ یعنی رمال وغیرہ جن سے لوگ آئندہ کا حال پوچھتے ہیں اور ان کو اجرت دیتے ہیں۔ سب خبیث ہے اور پچھنے لگانے والے کی اجرت خبیث ہے۔ اسی طرح رنڈی کی اجرت خبیث ہے۔ کتے کی اجرت خبیث ہے اور نر سے جفتی کی اجرت خبیث ہے۔ لہٰذا اس بات میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ عسب التیس یعنی جفتی کی اجرت حرام ہے۔ لیکن امام مالکؒ کے نزدیک یہ حرمت اس صورت میں ہے کہ معاملہ طے کر کے اجرت دی گئی ہو اور اگر اجارہ یعنی اجرت طے کئے بغیر از خود دے دیا۔ پھر جس شخص کے گلے میں مادہ جانور بکریاں گائیں، بھینس موجود ہیں۔ ان سے جفتی کے بعد گابھن ہو جانے کے بعد (یعنی پیٹ میں بچہ رہ جانے کے بعد) نر کو واپس کر دیا اور اس کے ساتھ ہی تحفے کے طور پر کوئی چیز اس کے مالک کو دے دی تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے جس کی دلیل انسؓ کی حدیث ہے کہ بنو کلاب میں سے ایک شخص نے رسول اللہؐ سے عسب الفحل کے متعلق پوچھا تو آپؐ نے منع فرمایا۔ پھر اس شخص نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ ہم لوگ نر کو چھوڑ دیتے ہیں۔ جس کی وجہ سے ہمیں کچھ تحفے کے طور پر دیا جاتا ہے تو آپؐ نے اس تحفے کی اجازت دے دی۔ اس کی روایت ترمذی و نسائی نے کی ہے۔ پھر ترمذی نے کہا کہ یہ حدیث حسن غریب ہے۔ ہم اس روایت کو ابراہیم بن حمید کے سوا نہیں جانتے ہیں۔ صاحب تنقیح نے کہا ہے کہ ابراہیم بن حمید کو نسائی اور ابن معین اور ابوحاتم نے ثقہ کہا ہے۔ اور بخاری و مسلم نے ان سے روایت قبول کی ہے۔ ابن حجر نے کہا ہے کہ ان کے سارے راوی ثقہ ہیں۔ بعض نے اعتراض اس طرح سے کیا کہ ممانعت کی

حدیث قوی ہے اور ممانعت کی حدیث مقدم ہوتی ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں کوئی تعارض نہیں ہے۔ کیونکہ اجارہ کے طور پر برائے اختلاف اجرت حرام ہے۔ لیکن فقیہ کے لئے احتیاطاً یہ بات جائز ہے کہ وہ تحفہ لینے سے بھی منع کرے کیونکہ اس طرح حرام کام میں پڑ جانے کا خوف ہے)۔

توضیح:۔ عسب التیس کا مطلب، حکم، اقوال ائمہ کرام، دلیل

قال ولاالاستيجار على الاذان والحج وكذا الامامة وتعليم القرآن والفقه، والاصل ان كل طاعة يختص بها المسلم لا يجوز الاستيجار عليه عندنا، وعند الشافعي يصح في كل ما لا يتعين على الاجير لانه استيجار على عمل معلوم غير متعين عليه فيجوز، ولنا قوله عليه السلام: اقرء وا القرآن ولا تأكلوا به، وفي آخر ما عهد رسول الله عليه السلام الى عثمان بن ابي العاص وان اتُّخذت مؤذنا فلا تأخذ على الاذان اجرا، ولان القربة متى حصلت وقعت عن العامل، ولهٰذا تُعتبر اهليته فلا يجوز له اخذ الاجر من غيره كما في الصوم والصلاة، ولان التعليم مما لا يقدر المعلم عليه الا بمعنى من قبل المتعلم، فيكون ملتزما ما لا يقدر على تسليمه فلا يصح، وبعض مشائخنا استحسنوا الاستيجار على تعليم القرآن اليوم لانه ظهر التواني في الامور الدينية ففي الامتناع يضيع حفظ القرآن وعليه الفتوى.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اسی طرح اذان یا حج پر اجرت لینا جائز نہیں ہے۔ اسی طرح نماز کی امامت اور قرآن کی تعلیم اور وفقہ کی تعلیم پر بھی اجارہ جائز نہیں ہے۔ والاصل الخ اس باب میں ایک قاعدہ کلیہ یہ ہے کہ ہر ایسی عبادت جو مسلمانوں کے لئے مخصوص ہو اس پر اجرت لینا جائز نہیں ہے۔ (ف کیونکہ اذان یا امامت یا تعلیم نیکی کے ایسے کام ہیں جن کا بدلہ یا ثواب اللہ کے نزدیک ملتا ہے۔ اس لئے اس پر اجرت لینا جائز نہیں ہوا۔ جیسا کہ نماز اور روزے پر اجرت لینا بالاتفاق جائز نہیں ہے۔ اس طرح حاصل مسئلہ یہ ہوا کہ جو کام مذہب اسلام کے ساتھ مخصوص ہو۔ اس پر اجارہ لینا جائز نہیں ہے)۔ و عندالشافعیؒ الخ اور امام شافعیؒ کے نزدیک ہر ایسے کام میں اجرت لینا جائز ہے جو اس اجیر پر لازم نہ ہو کیونکہ اجرت لینا ایسے خاص عمل پر جس کا کرنا اس اجیر پر لازم نہیں ہو وہ جائز ہے۔ (ف یہی قول امام مالکؒ واحمدؒ کا بھی ہے۔ اور بعضوں نے کہا ہے کہ یہ جمہور علماء کے نزدیک ہے لیکن امام احمدؒ کی مشہور روایت اور ان کے مذہب والوں میں یہ بات ہے کہ جائز نہیں ہے۔ جیسا کہ ہمارا قول ہے۔ اور امام شافعیؒ اپنے دعویٰ میں حدیث سے ہی استدلال کرتے ہیں اس کی تحقیق انشاء اللہ جلد آئے گی۔ پھر امام شافعیؒ کے قول کے مطابق اگر کوئی کام کسی شخص پر متعین ہو مثلاً: کسی جگہ پر کوئی شخص نماز کی امامت کے لئے متعین ہو۔ اس طرح سے کہ وہاں اس کے علاوہ دوسرا کوئی شخص بھی امامت کے لائق نہ ہو تو اجرت لینا جائز نہیں ہے۔ اسی طرح اگر فتویٰ دینے اور قرآن وفقہ کی تعلیم کے لئے کوئی شخص متعین ہو تو بھی بالاتفاق اجرت لینا جائز نہیں ہے۔ ک۔ ع)۔

ولنا قولہٗ الخ اور ہماری دلیل رسولؐ کا یہ فرمان ہے کہ قرآن پڑھاؤ اور اس کا بدلہ نہ لو۔ اس کا عوض مت کھاؤ۔ (ف اس کی روایت امام احمدؒ وابن راہویہ وابن ابی شیبہ من حدیث عبدالرحمٰن بن شبل ورواہ ابو یعلی والطبرانی و عبدالرزاق۔ اس کی اسناد صحیح ہے۔ اور ابن عدی نے کامل میں اور بخاری نے ادب مفرد میں اس کو حضرت ابوہریرہؓ کی حدیث سے روایت کیا ہے لیکن اس کی اسناد میں ضعف ہے۔ اور شیخ ابو بکر البزار نے اس کو عبدالرحمٰن ابن عوف کی حدیث سے روایت کیا ہے۔ پھر یہ بھی کہا ہے کہ یہ خطا ہے اس میں صحیح عبدالرحمان ابن شبل ہے اور یہاں دوسری احادیث بھی ہیں۔ چنانچہ حضرت عبادہؓ بن الصامت کی حدیث میں ہے کہ میں نے صفہ والوں میں سے کچھ لوگوں کو قرآن پڑھایا اور ان میں سے ایک شخص نے ہدیتًا مجھے ایک کمان دی تو میں نے یہ کہا کہ یہ تو کوئی مال نہیں ہے لہٰذا میں اسے لے لوں اور اس سے تو میں جہاد میں تیر اندازی کروں گا۔ پھر میں نے رسول اللہؐ سے اس

کے متعلق دریافت کیا تو آپؐ نے فرمایا کہ اگر تم یہ چاہتے ہو کہ اللہ تعالیٰ تم کو آگ کا طوق پہنائے۔ تو اسے لے لو۔ اس کی روایت ابوداؤد و ابن ماجہ اور حاکم نے کی ہے)۔ وفی آخر ما عهد الخ یعنی رسول اللہؐ نے حضرت عثمان بن ابی العاصؓ سے جو عہد لیا تھا اس کے آخر میں یہ جملہ بھی ہے کہ تم ایسے مؤذن کو مقرر کرو جو اپنی اذان پر اجرت نہ لے۔ اس کی روایت ابوداؤد و ترمذی و نسائی اور ابن ماجہؒ کی ہے اور اس کی اسناد صحیح ہے اور اس دلیل سے بھی کہ جب کوئی نیکی کا کام کسی سے ہوگا تو وہ کام اسی کرنے والے کی طرف سے کار ثواب ہوگا۔ اسی لئے ان کاموں کے لینے میں اس بات کا اعتبار کرنا ہوتا ہے کہ اس شخص کو اس کام کے کرنے کی صلاحیت اور لیاقت بھی ہو یعنی مثلاً: وہ شخص اذان یا امامت کرنے کے لائق بھی ہو۔ اس لئے اس کو دوسرے سے اجرت لینا جائز نہ ہوگا جیسا کہ نماز اور روزہ میں ہے۔

ولان التعليم الخ: اور اس دلیل سے بھی کہ تعلیم ایسی چیز ہے جو معلم کی قدرت اور اختیار میں نہیں ہے اور تعلیم اسی وقت ہوتی ہے جب کہ شاگرد کی طرف سے بھی ایک لیاقت یا ایک بات پائی جائے یعنی وہ ذہین ہو اور وہ تعلیم کے قابل ہو تو تعلیم کرنے والے نے معاملہ کرتے وقت خود پر ایک ایسی بات لازم کی ہے جسے پورا کرنا اس کے اپنے اختیار میں نہیں ہے۔ اسی لئے اس کی اجرت لینا صحیح نہیں ہے۔ لیکن اس زمانے میں بعض مشایخ نے قرآن پڑھانے پر اجرت لینے کو استحساناً جائز بتایا ہے کیونکہ دینی کاموں میں سستی اور بے پرواہی ظاہر ہو چکی ہے۔ اس لئے اگر اجرت لینے کو منع کیا جائے تو قرآن کا حفظ کرنا اور اسے محفوظ رکھنا ختم ہو جائے گا اور اسی پر فتویٰ ہے۔ (ف تتمة الفتاویٰ میں امام سرخسیؒ سے قول نقل کیا گیا ہے کہ بلخ کے مشایخ نے مدینہ والوں کے قول کو پسند کیا ہے کہ قرآن کی تعلیم پر اجرت جائز ہے اس لئے ہم بھی اسی قول پر فتویٰ دیتے ہیں۔ انتہی

اور وضہ و ذخیرہ میں ہے کہ امام خیراخیزی نے کہا ہے کہ ہمارے زمانہ میں امام و مؤذن اور معلم کو اجرت لینا جائز ہے۔ ع۔ اسی طرح فقہ کی تعلیم پر بھی اجرت لینے کا فتویٰ دیا جائے گا۔ ک۔ اس لئے اگر اس کام کے لئے کوئی مدت مقرر کر لی ہو تو لڑکے کے باپ پر جبر کیا جائے گا وہ متعینہ اجرت معلم کو ادا کرے۔ اور اگر وہ مدت معلوم نہ ہو تو اجر مثل دینے پر مجبور کیا جائے گا۔ اسی طرح جو باتیں عام رواج میں ہوں مثلاً: عیدی وغیرہ ان کے دینے کے لئے بھی مجبور کیا جائے گا۔ ع۔ اگر کسی نے اپنے غلام یا اپنے لڑکے کو کسی استاد یا کاریگر کے حوالہ کیا کہ وہ اس کو کتابت یا شعر گوئی یا ادب یا سلائی وغیرہ کوئی ہنر سکھائے تو ان سب کا ایک ہی حکم ہے۔ یعنی اگر مدت بیان کر دی ہو اس طرح سے اجارہ کیا کہ وہ ایک مہینہ تک یہ ہنر سکھائے تو یہ اجارہ جائز ہوگا اور مدت پوری ہو جانے کے بعد وہ شخص اس اجرت کا مستحق ہو جائے گا۔ جب کہ استاد نے خود کو اس کام کے لئے متعین کر لیا ہو خواہ وہ لڑکا یا غلام کچھ سیکھ سکے یا نہ سیکھ سکے۔ اور اگر کوئی مدت بیان نہ کی ہو تو وہ اجارہ فاسد ہوگا۔ لہٰذا اگر وہ لڑکا سیکھ سکا تو اس کا استاد اجر مثل کا مستحق ہوگا ورنہ نہیں۔ ح۔ ع۔ اور اگر یہ شرط کی ہو کہ کوئی اس بچہ کو اس کام یا اس علم و ہنر میں ماہر بنا دے گا تو ایسا اجارہ فاسد ہے۔ کیونکہ ماہر بنا دینا اس کے اختیار میں نہیں ہے۔ ع۔

خلاصہ یہ ہوا کہ ایسے اجارہ میں یہ بات لازم ہے کہ ایک متعین مدت تک سکھلانے اور تعلیم دینے پر معاملہ طے کرے خواہ وہ سیکھے یا نہ سیکھے۔ اور سکھا دینا یا ماہر بنا دینے پر معاملہ نہ کرے۔ کیونکہ ماہر بنا دینا یا سکھلا دینا اس کے اختیار سے باہر ہے۔ اور اگر عوض میں ماہواری متعین رقم پر معاملہ طے کیا تو اجارات کے اصل مسئلے کی بنیاد پر یہ معاملہ صرف ایک مہینے کے لئے درست ہوگا لیکن جب دوسرے مہینے کا ایک دن گزر جائے تب دوسرے مہینے کا اجارہ ہو جائے گا اور اسی طرح سے آئندہ ہر مہینہ یہی حال ہوگا۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ اور عام دستور کے مطابق استاد یا کرایہ پر لینے والے کی طرف سے فسخ کرنے کا روزانہ اختیار ہوا کرتا ہے اور اسی پر عمل بھی ہے۔ البتہ اگر کوئی خاص شرط لگا دی گئی ہو تب اس شرط کے مطابق عمل ہوگا۔ م۔

معلوم ہونا چاہئے کہ اہل مدینہ کے قول جو امام شافعیؒ کا مذہب مختار ہے کہ اعمال خیر پر جب کہ وہ متعین نہ ہو، اجارہ جائز ہے۔ اسی لئے مصنفؒ نے صرف قیاسی دلیل بیان کی ہے۔ حالانکہ اس مسئلے کے دلائل نصوص میں موجود ہیں اور مصنفؒ نے جن

احادیث سے استدلال کیا ہے۔ ان میں کئی تاویلیں ہیں۔ چنانچہ حضرت عبدالرحمان ابن شبلؓ کی حدیث کی تاویل یہ ہے کہ جیسے یہودیوں نے کتاب الٰہی عز و جل کے عوض تھوڑا سا عوض لیا تھا اور اس طرح عوام کو کتاب الٰہی کے احکام سے پریشان اور بد اعتقاد کر دیا تھا' اس سے منع فرمایا ہے کہ قران مجید پڑھاؤ اور جتنے بھی حرام و حلال کے جتنے احکام ہیں ان کو حکم قرآنی کے مطابق ہی سناؤ۔ اور یہودیوں کی طرح صرف سنانے کا عوض نہ کھاؤ۔ اس فرمان سے یہ لازم نہیں آتا کہ تعلیم کی اجرت جائز ہی نہ ہو۔ اسی طرح حضرت عثمان بن العاصؓ کی حدیث کی تاویل یہ ہے کہ جو مؤذن اپنی اذان کی اجرت نہ لے' وہ اولیٰ ہے۔ ان کا استدلال اس حدیث سے ہے کہ رسول اللہؐ نے صرف قرآن کے اس علم کے بدلے جو ایک صحابی کے پاس تھا' ان کا نکاح ایک عورت سے کر دیا تھا۔ جس کی روایت بخاری و مسلم نے کی ہے۔ یعنی ان صحابی کو جو کچھ قرآن یاد تھا' اسی کے ساتھ نکاح کر دیا۔ نیز ایک اور حدیث میں ہے کہ جس چیز کی تم نے اجرت لی اس اجرت میں زیادہ مستحق اللہ کی کتاب ہے۔ اس کی روایت ترمذی نے کی ہے اور کہا ہے کہ یہ حسن صحیح ہے۔ اور اس دلیل سے بھی جو حضرت ابو سعید خدریؓ سے مروی حدیث ہے کہ رسول اللہؐ نے ہمیں ایک جہاد میں بھیجا' راستے میں ہم ایک ایسی قوم کے پاس سے گزرے جس کے سردار کی پیشانی پر ایک بچھو نے کاٹ لیا تھا' ان کے آدمیوں نے سردار کی ہر طرح کی دوا کی لیکن اسے کچھ فائدہ نہ ہوا۔

بالآخر سردار نے اپنے آدمیوں سے کہا کہ تم لوگ ان لوگوں کے پاس جاؤ جو تمہارے پاس ٹھہرے ہیں شاید ان کے پاس کوئی منتر یا جھاڑ پھونک ہو اس لئے وہ لوگ ہمارے پاس آئے اور کہا کہ ہمارے سردار کو بچھو نے کاٹ لیا ہے۔ اور ہم نے ہر طرح اس کی دوا کی لیکن کوئی فائدہ نہیں ہوا۔ تو کہا تمہارے پاس کوئی علاج ہے؟ تو ہم میں سے کسی نے کہا کہ ہاں! ہمارے پاس علاج ہے۔ لیکن واللہ میں اس کا کوئی جھاڑ پھونک نہیں کروں گا جب تک کہ تم میرے لئے اس جھاڑ پھونک کا کوئی عوض مقرر نہ کرو۔ کیونکہ ہم تمہارے پاس مہمان کی حیثیت سے آئے لیکن تم نے ہماری مہمانداری نہیں کی۔ بالآخر کئی بکریوں پر صلح ہوئی حالانکہ ہم لوگ یہ نہیں جانتے تھے کہ اس شخص کے پاس اس کا کوئی علاج ہے یا کوئی جھاڑ پھونک ہے۔ تب وہ شخص گیا اور اس نے الحمد للہ رب العالمین یعنی سورۃ فاتحہ پڑھ کر پھونکنا شروع کیا۔ یہاں تک کہ وہ اچھا ہو کر کھڑا ہو گیا۔ پھر انہوں نے وعدے کے مطابق ہمارا بدلہ دیا۔ تب ہم نے آپس میں یہ کہا کہ اس کو تقسیم کر لو۔ مگر جس نے اس پر دم کیا تھا کہا کہ جب تک کہ ہم رسول اللہؐ کی خدمت میں حاضر ہو کر آپؐ سے یہ سارا معاملہ بیان نہ کر دیں اس وقت تک تقسیم نہ کرو۔ پھر جب ہم نے آپؐ سے عرض کیا تو آپؐ نے فرمایا کہ تم نے جو کچھ عوض میں پایا ہے۔ اسے بانٹ لو اور اس میں میرا بھی ایک حصہ لگاؤ۔ جیسا کہ صحیح میں ہے۔ قرطبیؒ نے مسلم کی شرح میں کہا ہے کہ جھاڑ پھونک جائز ہونے کی وجہ سے ہم یہ بات تسلیم نہیں کرتے کہ قرآن کی تعلیم کی اجرت بھی جائز ہو کیونکہ حدیث میں تو صرف رقیہ یعنی جھاڑ پھونک کا لفظ ہے اور شائد کہ ان لوگوں نے کفار کا مال لیا ہو یا شاید کہ اپنی مہمانداری کا حق وصول کیا ہو۔

توضیح:۔ اذان۔ حج۔ نماز کی امامت۔ تعلیم قرآن مجید و فقہ اور رقیہ پر اجرت لینے کا حکم، کسی علم یا فن میں ماہر بنا دینے کی شرط کا حکم، اقوال ائمہ کرام، دلائل

قال ولایجوز الاستیجار علی الغناء والنوح وکذا سائر الملاهی لانه استیجار علی المعصیة والمعصیة لا تستحق بالعقد. قال ولا یجوز اجارة المشاء عند ابی حنیفة الا من الشریك وقالا اجارة المشاع جائزة، وصورته ان یوجر نصیبا من داره او نصیبه من دار مشترکة من غیر الشریك لهما، ان للمشاع منفعة ولهذا یجب اجر المثل، والتسلیم ممکن بالتخلیة او بالتهائی فصار کما اذا آجر من شریکه او من رجلین وصار کالبیع، ولابی حنیفة انه آجر ما لا یقدر علی تسلیمه فلا یجوز وهذا لان تسلیم المشاء وحده لا یتصور،

والتخلية اعتبرت تسليما لوقوعه تمكينا وهو الفعل الذى يحصل به التمكن ولا تمكن فى المشاع بخلاف البيع لحصول التمكن فيه، واما التهائى فانما يستحق حكما للعقد بواسطة الملك وحكم العقد يعقبه والقدرة على التسليم شرط العقد، وشرط الشيء يسبقه ولا يعتبر المتراخي سابقا، واما اذا آجر من شريكه فالكل يحدث على ملكه فلا شيوع والاختلاف فى النسبة لا يضره، على انه لا يصح فى رواية الحسن عنه، وبخلاف الشيوع الطارى لان القدرة على التسليم ليس بشرط للبقاء، وبخلاف ما اذا آجر من رجلين لان التسليم يقع جملة ثم الشيوع بتفرق الملك فيما بينهما طار.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ گانے اور نوحہ (مردے پر رونے) کے لئے اجرت لینا جائز نہیں ہے۔ اسی طرح دوسری لہو ولعب وغیرہ چیزوں مثلاً: طبلہ۔ طنبور اور باجا وغیرہ بنانے کے لئے بھی کرایہ پر لینا جائز نہیں ہے۔ کیونکہ یہ ایسا اجارہ ہے جو گناہ کے کام کے لئے استعمال ہوتا ہے۔ جب کہ گناہ کے کام ایسے نہیں ہوتے جن کو اجارہ وغیرہ کے کام سے باضابطہ حق دیا جائے۔ (لہٰذا اس کا اجارہ باطل ہوگا اور اس کی کچھ بھی اجرت لازم نہ ہوگی۔ امام شافعیؒ و مالکؒ کا یہی قول ہے۔ اسی طرح گانا یا مرثیہ یا نوحہ لکھنے کے لئے بھی اجرت لینا جائز نہیں ہے۔ بعضوں نے کہا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک جائز ہے۔ اور شیخ الاسلام اسبیجابیؒ نے شرح کافی میں لکھا ہے کہ کسی لہو ولعب اور شعر خوانی کا اجارہ جائز نہیں ہے۔ اور بالاتفاق اس کی کوئی اجرت واجب نہ ہوگی۔ ع۔م۔)۔

قال ولايجوز الخ اور قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ غیر تقسیم شدہ چیز کا اجارہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک جائز نہیں ہے۔ البتہ اس چیز کے اپنے شریک کو دینا جائز ہے۔ (ف امام زفرؒ اور احمدؒ کا یہی قول ہے کہ مشترک مال کا اجارہ جائز ہے خواہ تقسیم کے لائق ہو جیسے زمین یا تقسیم کے لائق نہ ہو جیسے غلام۔ ع)۔ اور صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ نا قابل تقسیم کا اجارہ جائز ہے۔ (ف) یہی قول امام مالکؒ و شافعیؒ کا بھی ہے۔ ع)۔ اس کی صورت یہ ہے کہ ایک مکان میں سے ایک حصہ ایسا جو اب تک تقسیم نہ ہوا ہو۔ اس کو اجارہ پر دیا جائے۔ یا مشترک مکان میں سے کوئی اپنا حصہ کسی کو اجارہ پر دے یعنی اپنے شریک کے سوا کسی دوسرے کو اجارہ دیا ہو تو جائز نہ ہوگا۔ (ف کیونکہ شریک کو اجارہ دینا بالاتفاق جائز ہے لیکن شریک کے سوا کسی دوسرے کو دینا صاحبینؒ وغیرہ کے نزدیک جائز ہے۔

ولهما ان للمشاع الخ: صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے کہ ایسی چیز جو مشترک ہو اور تقسیم نہ کی گئی ہو اس میں بھی نفع حاصل کرنے کا سامان ہے۔ اسی لئے اس کا اجر مثل واجب ہوتا ہے۔ لیکن وہ مال جو تقسیم نہ کیا گیا ہو۔ اس کو دوسرے شخص کے حوالے کرنے کی یہ صورت ممکن ہے کہ مالک اس سے اپنا سارا سامان نکال لے۔ پھر دوسرے شریک کو ذمہ دار بنادے۔ یا یہ کہ اسی موجودہ حالت میں باری باری مقرر کردے۔ تو اس کی مثال ایسی ہو جائے گی جیسے کسی نے اپنے شریک کو یا دو شخصوں کو اجارہ پر دیا۔ یہ بیع کے مانند ہوگا۔ **ولابی حنيفة** الخ اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ اجارہ دینے والے نے ایک ایسی چیز اجارہ پر دی۔ جس کو وہ حوالہ نہیں کر سکتا ہے۔ لہٰذا اس کا اجارہ جائز نہیں ہوگا۔ ہم نے یہ بات اس لئے کہی ہے کہ غیر تقسیم شدہ کو علیحدہ کر کے حوالہ کرنا ممکن نہیں ہے اور مال کو سامان سے خالی کر دینے کا اعتبار اسی وجہ سے ہوتا ہے کہ اس صورت میں قابو پانا ممکن ہو جاتا ہے یعنی خالی کر کے قابو دینے کی صورت میں اجارہ کی چیز کو کرایہ دار پورے طور پر اپنے استعمال میں لا سکتا ہے لیکن جو چیز غیر مقسوم ہے اس کو خالی کر کے دینے اور نفع حاصل کرنے سے رکاوٹ کو دور کرنے سے بھی وہ پورا نفع حاصل کرنے کے قابل نہیں ہوتا ہے۔ بخلاف بیع کے کہ اس میں قابو کرنا ممکن ہو جاتا ہے۔ حالانکہ عقد منعقد ہوتے ہی اس کا حکم ثابت ہو جاتا ہے۔ جب کہ حوالہ کردینے کی قدرت کا ہونا بھی معاملہ کرنے کی ایک شرط ہے۔ جب کہ شرط ہمیشہ اس سے پہلے ہوتی ہے۔ جس کی شرط لگائی گئی ہو۔ (یعنی جس چیز کے لئے کسی بات کی شرط کی گئی ہو اس شرط کے ہونے سے پہلے ہی اس چیز کا موجود ہونا ضروری ہوتا ہے)۔

لہذا اس میں باری مقرر کرنے سے کوئی فائدہ نہ ہوگا۔ کیونکہ باری مقرر کرنا تو بعد میں ہوتا ہے۔ اور جو چیز بعد میں حاصل ہوتی ہے اس کو پہلے ہونے کا حکم نہیں ہو سکتا ہے۔ اور یہ بات کہ اپنے شریک کو اجارہ دینا جائز ہے۔ اس وجہ سے کہ کل معاملہ اس کی ملکیت میں آنے کے بعد ہی ہوگا اسی لئے اس وقت مشترک نہیں کہا جاسکے گا یعنی اپنے شریک کو اجارہ دینا اس لئے جائز ہے کہ اس مال مشترک کے کچھ منافع کی ملکیت تو اسے پہلے سے ہی مالک ہونے کی حیثیت سے ہے اور کچھ منافع کرایہ دار ہونے کی حیثیت سے اسے حاصل ہو جائیں گے اور نسبت کے مختلف ہونے سے کوئی نقصان نہیں ہوتا ہے۔ (ف کیونکہ اصل میں نفع حاصل کرنے کے لئے قبضہ کا ہو جانا ضروری ہے اور یہ بات شریک کو حاصل ہوتی ہے۔ علی انه لا یصح الخ۔ اس کے علاوہ اگرچہ بعض روایت میں امام اعظمؒ کے نزدیک یہ کرایہ جائز ہے مگر امام اعظمؒ سے وہ روایت جو حسنؒ نے امام اعظم سے کی ہے۔ اس میں اسے بھی ناجائز کہا گیا ہے۔

وبخلاف الشیوع الخ بخلاف ایسے مال مشترک کے جائز ہونے کے جس میں شرکت بعد میں پائی گئی ہو۔ (ف جس کی صورت یہ ہو سکتی ہے کہ مثلاً: ایک شخص نے اپنا مکان دو آدمیوں کو ان کی رہائش کے لئے کرایہ پر دیا بعد میں ان میں سے ایک شخص مر گیا تو ظاہر الروایۃ میں یہ زندہ شخص اس مشترک مکان کا کرایہ دار باقی رہ جائے گا۔ ع۔) کیونکہ اجارہ کو اب باقی رکھنے کے لئے پھر سے حوالہ کی قدرت کا ہونا شرط نہیں ہے۔ وبخلاف ما اذا الخ اور برخلاف اس صورت کے جو صاحبینؒ نے بیان فرمائی ہے کہ ایک شخص نے اپنا ایک مکان دو آدمیوں کو کرایہ پر دیا کہ یہ جائز ہے کہ اس میں ایک ساتھ ہی پورا مکان ان کے حوالہ کرنا پایا گیا ہے۔ یعنی اس وقت اشتراک نہیں پایا گیا۔ لیکن بعد میں اجارہ کی ملکیت حاصل ہو جانے کے بعد اب حال میں شرکت پائی گئی ہے۔ (ف کہ ایسی شرکت تو بعد میں لاحق ہوگئی ہے۔ جو ابتداءً نہ تھی۔ اور ایسی بعد میں لاحق ہو جانے والی شرکت بالاتفاق جائز ہوتی ہے۔ اس پورے مسئلہ کا خلاصہ یہ ہوا کہ (۱) جس وقت اجارہ کا معاملہ طے پا گیا اور ایک شخص نے اپنا کل مکان دوسرے کو دیدیا تو یہ بالاتفاق جائز ہوا۔ (۲) اور اگر یہی مکان ایک بار ہی دو شخصوں کو کرایہ میں دیا تو یہ بھی جائز ہوا۔ (۳) اگر ایک شخص کو ایک مکان کا نصف اسے تقسیم کئے بغیر اجارہ پر دیا اور باقی نصف دوسرے شخص کو کرایہ پر دیا تو غیر تقسیم شدہ یعنی مشترک مکان ہونے کی وجہ سے یہ کرایہ جائز نہ ہوا۔ بخلاف صاحبینؒ کے قول کے (۴) اگر ایک شخص کو پورا مکان یا دو شخصوں کو ایک ساتھ اجارہ پر دیا اور بعد میں آدھے مکان کا اجارہ فسخ کر دیا یا دو شخصوں میں سے ایک مر گیا تو آدھے کا اجارہ باقی رہ جائے گا۔

توضیح:۔ گانے اور نوحہ کرنے یا لکھنے یا لہو ولعب وغیرہ کے ساز وسامان کو کرایہ پر لینا۔ غیر تقسیم شدہ مال، جائداد کو کرایہ پر دینا۔ وہ تقسیم کے لائق ہو یا نہ ہو۔ مسائل کی تفصیل، حکم۔ اقوال ائمہ کرام۔ دلائل

قال ویجوز استیجار الظئر باجرة معلومة، لقوله تعالیٰ ﴿فان ارضعن لکم فاٰتوهن اجورهن﴾ ولان التعامل به کان جاریا علی عهد رسول الله صلی الله علیه وآله وسلم وقبله واقرّهم علیه، ثم قیل ان العقد یقع علی المنافع وهی خدمتها للصبی والقیام به واللبن یُستحق علی طریق التبع بمنزلة الصبغ فی الثوب، وقیل ان العقد یقع علی اللبن والخدمة تابعة ولهٰذا لو ارضعته بلبن شاة لا یستحق الاجر، والاول اقرب الی الفقه، لان عقد الاجارة لا ینعقد علی اتلاف الاعیان مقصودا، کما اذا استاجر بقرة لیشرب لبنها وسنبین العذر عن الارضاع بلبن الشاة ان شاء الله تعالیٰ، واذا ثبت ما ذکرنا یصح اذا کانت الاجرة معلومة اعتبارا بالاستیجار علی الخدمة.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ دودھ پلانے والی عورت کو متعینہ اجرت کے ساتھ اجارہ پر لینا جائز ہے۔ اللہ عزوجل کے اس فرمان کی وجہ سے "ترجمہ" (اگر ان عورتوں نے یعنی تمہاری مطلقہ بیویوں نے تمہاری اولاد کو دودھ پلایا تو تم ان کو ان کی

اجرت دے دو)۔ اس سے معلوم ہوا کہ اجارہ جائز ہے۔ اور اس دلیل سے بھی کہ اس کا عمل در آمد رسول اللہؐ کے مبارک زمانہ میں اور اس سے پہلے بھی برابر چلا آرہا ہے اور رسول اللہؐ نے ان کو ایسا کرنے دیا۔ (ف اس سے معلوم ہوا کہ دودھ پلائی کی اجرت شرعاً جائز ہے۔ ورنہ آپؐ منع فرمادیتے۔ البتہ اگر عورت سے نکاح کا تعلق باقی ہو تو اس حالت میں بیوی کو ایسی اولاد کو دودھ پلانے کے لئے جو اسی کے پیٹ سے پیدا ہوا ہو۔ اجرت پر لینا جائز نہیں ہے۔ کیونکہ اس حالت میں دیانۃً اس پر دودھ پلانا واجب ہے۔ ثم قیل الخ پھر صاحب ایضاح وغیرہ نے کہا ہے کہ دودھ پلائی کے اجارہ میں معاملہ دراصل دودھ پر واقع نہیں ہوتا ہے۔ بلکہ اس دودھ پلائی دائی کے منافع پر ہوتا ہے۔ یعنی بچے کی خدمت کرنا اور بچہ کی ضرورتوں کا خیال رکھنا اور اس کو دودھ پلانے کا حق تو وہ ضمناً مستحق ہوتا ہے جیسے کپڑے میں رنگ ہونا۔

وقیل الخ اور شمس الائمہ سرخسی وغیرہ رحمھم اللہ نے کہا ہے کہ اجارہ کا معاملہ حقیقت میں دودھ پلانے ہی پر ہوتا ہے۔ پھر بچے کی خدمت کرنا وغیرہ وہ ضمناً ہے۔ اسی لئے کوئی دودھ پلائی دائی بچہ کو اپنا دودھ نہ پلائے بلکہ بکری کا دودھ پلا کر پالے تو وہ اس اجرت کی مستحق نہیں ہوگی۔ والاول اقرب الخ یعنی پہلا قول اصول فقہ کے قول کے قریب تر ہے۔ (ف۔ یعنی فقہ کے اعتبار سے ہی بات صحیح معلوم ہوتی ہے کہ اجارہ اصل میں خدمت پر ہوتا ہے اور دودھ پلانا اس کے تابع ہے۔ اسی لئے کافی میں لکھا ہے کہ یہی قول صحیح ہے)۔ لان عقد الاجارۃ الخ کیونکہ اجارہ کا معاملہ کسی خاص مال کے خرچ کرنے پر واقع نہیں ہوتا ہے۔ یعنی دودھ ایک معلوم اور متعین چیز ہے اس کے پلانے پر اجارہ واقع نہیں ہوتا ہے۔ جیسے مکان کو بیچ دینے پر اجارہ نہیں ہوتا ہے بلکہ اس سے نفع حاصل ہونے پر اجارہ ہوتا ہے۔ لہٰذا دودھ پلانے پر اجارہ نہیں ہوگا اور اس کی مثال ایسی ہو جائے گی جیسے کوئی شخص ایک گائے اس لئے اجارہ پر لے کر اس سے دودھ پیئے گا لیکن یہ جائز نہیں ہے۔ اسی طرح دودھ پلانے والی دائی کا بھی اجارہ نہیں ہوگا۔ پھر وہ دائی جب بکری کا دودھ پلائے تو اس کی اجرت کے مستحق نہ ہونے کی وجہ ایک عذر ہے جس کو انشاء اللہ ہم عنقریب بیان کریں گے۔ (ف معلوم ہونا چاہئے کہ صاحب نہایہؒ اور عینیؒ نے اس قول کو رد کردیا ہے اور دوسرے قول کو ہی صحیح کہا ہے۔ یعنی دودھ پلانے پر بھی اجارہ صحیح ہوتا ہے۔ اسی لئے نہایہ میں لکھا کہ شمس الائمہ سرخسیؒ نے مبسوط میں فرمایا ہے کہ بعض متاخرین نے یہ فرمایا ہے کہ دودھ پلانے کو اجارہ پر لینا جس بات پر ہوتا ہے وہ دراصل دائی کی طرف سے دیکھ بھال ہے اور اس کی طرف سے دودھ پلانے کا کام طبعاً ہے۔ کیونکہ دودھ ایک معین شئے ہے اور اجارہ کے معاملے سے معین شئے کا استحقاق نہیں ہوتا ہے بلکہ منافع کا استحقاق ہوتا ہے۔ لیکن اصح قول یہ ہے کہ معاملہ دودھ پلانے پر ہی ہوتا ہے۔ کیونکہ بچے کے حق میں یہی مقصود اصلی ہے اور اس کی بقیہ خدمت اور دیکھ بھال اس کے تابع ہے اور معاملہ جب بھی ہوتا ہے اسی کے مقصود اصلی پر ہوتا ہے۔ ایسا ہی ابن سماعہ نے امام محمدؒ سے روایت کیا ہے۔ انتہی۔

اس کے بعد صاحب نہایہ نے لکھا ہے کہ پھر جس نے امام محمدؒ سے ایسی صریح نص پانے اور شمس الائمہ سرخسیؒ کے تصحیح کرنے کے بعد اس واضح دلیل سے رجوع کیا ہے تو وہ تقلید محض کے سوا کوئی دوسری وجہ نہیں ہے۔ اور عینیؒ نے لکھا ہے کہ یہی قول فقہ کے قریب تر ہے۔ اور دودھ پلانے کا اجارہ نص قرآنی سے ثابت ہے۔ اس سے یہ بات لازم آئی کہ اسی کو اصل مان کر درختوں کے پھل کے لئے اجارہ لینا اور گائے کو اس سے دودھ پینے کے لئے اجارہ پر لینے کو قیاس کیا جائے یعنی یہ تمام کام بھی جائز ہے۔ اور یہ نہیں ہوسکتا ہے کہ اس طرح کہا جائے کہ گائے کو دودھ پینے کے لئے اجارہ پر لینا جائز نہیں ہے۔ اسی لئے دائی کو بھی دودھ پلانے کے لئے اجارہ پر لینا جائز نہیں ہے۔ جیسا کہ مصنفؒ نے کہا ہے۔ اور امام مالکؒ نے صراحۃً بیان کیا ہے کہ حیوان کو اس وقت تک کے لئے اجارہ پر لینا جائز ہے جب تک کہ وہ دودھ دیتا رہے۔ اور روایت سے یہ بات ثابت ہوچکی ہے کہ حضرت عمرؓ نے حضرت اسید بن حضیرؓ کا باغ تین سال تک پھل کھانے کے لئے اجارہ پر لیا حالانکہ اس وقت صحابہ کرامؓ کی بڑی مقدار موجود تھی اور کسی سے ان کا انکار ثابت نہیں ہوا ہے۔ اور دودھ پلانے والی دائی کے اجارہ کے معاملہ میں اس بات میں کوئی شک نہیں ہے کہ

اس سے مقصود اس کا دودھ پلانا ہی ہے اور بقیہ اس کے دیکھ بھال کے کام اسی کے تابع ہوتے ہیں ورنہ ان کاموں کے لئے دائی کی کوئی ضرورت نہیں سمجھی جاتی ہے۔

لہٰذا یہ کہنا کہ خدمت اصل مقصود ہے اور دودھ اس کے تابع ہے۔ الٹی بات ہے جیسے کہ بعض لوگوں نے حمام کے مسئلہ میں یہ کہاہے کہ اس کی اجرت حمام میں بیٹھنے کی ہوگی ہے اور اس سے پانی لے کر نہانا یہ بھی تابع ہے۔ حالانکہ یہ بھی الٹی بات ہے۔ اس لئے حق بات یہی ہے کہ دائی کو اجارہ پر لینے سے مقصود اصلی اس کا صرف دودھ پلانا ہے۔ اور بچے کو اٹھا کر چھاتی اس کے منہ میں دینا یا بٹھانا یا لٹانا وغیرہ۔ ساری باتیں اس کے تابع ہیں جو دودھ پلانے سے اصل مقصود نہیں ہیں۔ روایات میں ابن سماعہؒ بڑے اور نیک علماء کرام میں سے ہیں جنہوں نے امام محمدؒ اور امام یوسفؒ سے روایتیں بیان کی ہیں اور وہ ہر روز دو سو رکعتیں نماز پڑھا کرتے تھے۔ ان کی چالیس برس تک فجر کی نماز کی جماعت سے تکبیر اولیٰ فوت نہیں ہوئی اور روایت بیان کرنے میں ثقہ تھے۔ جیسے کہ محدثین نے تصریح کے ساتھ لکھا ہے۔ ان کی کرامتوں میں سے ایک کرامت یہ تھی کہ جب بیماری کی زیادتی کی وجہ سے ان کو اٹھنے کی طاقت نہ ہوتی تھی تو اپنے لوگوں سے کہتے کہ مجھے پکڑ کر نماز کے لئے کھڑا کر دو۔ اس کے بعد وہ پوری نماز تندرستوں کی طرح ادا کرتے۔ جس کی وجہ سے لوگوں کو بہت تعجب ہوتا تب وہ فرماتے کہ اللہ عزوجل کے دربار میں کوئی بیماری وغیرہ (حائل نہیں ہو سکتی ہے۔ م) واذاثبت الخ اور جو بات ہم نے بیان کی وہ معلوم ہو چکی تو اس سے یہ مسئلہ ثابت ہو چکا کہ جب دائی سے مقدار اجرت طے ہو جائے تو اس کو اجارہ پر لینا صحیح ہے۔ جیسے کہ دوسرے کاموں کی خدمت کے لئے اجارہ پر صحیح ہوتا ہے۔ (ف بلکہ سب سے بہتر جواب یہ ہے کہ خدمت پر قیاس کرنے کی یہاں کوئی ضرورت ہی نہیں ہے کیونکہ نص القرآنی کے ذریعہ اس پر عمل در آمد جائز اور صحیح ہے۔ م۔ ع۔

توضیح:۔ مرضعہ کو بچہ کو دودھ پلانے کے لئے خواہ وہ اپنی ماں ہو یا غیر ہو اجارہ پر لینا۔ تفصیلی بحث۔ حکم۔ اقوال ائمہ۔ دلائل

قال و يجوز بطعامها و كسوتها استحسانا عند ابى حنيفة وقالا لايجوز لان الاجرة مجهولة فصار كما اذا استاجرها للخبز والطبخ، وله ان الجهالة لا تفضى الى المنازعة لان فى العادة التوسعة على الاَظار شفقة على الاولاد فصار كبيع قفيز من صبرة بخلاف الخبز والطبخ، لان الجهالة فيه تفضى الى المنازعة، وفى الجامع الصغير فان سمى الطعام دراهم ووصف جنس الكسوة واجلها وذروعها فهو جائز يعنى بالاجماع، ومعنى تسمية الطعام دراهم ان يجعل الاجرة دراهم ثم يدفع الطعام مكانها وهذا لا جهالة فيه ولو سمى الطعام وبين قدره جاز ايضا لما قلنا، ولايشترط تاجيله، لان اوصافها اثمان، ويشترط بيان مكان الايفاء عند ابى حنيفة خلافا لهما وقد ذكرناه فى البيوع وفى الكسوة يشترط بيان الاجل ايضا مع بيان القدر والجنس لانه انما يصير دينا فى الذمة اذا صار مبيعا وانما يصير مبيعا عند الاجل كما فى السلم.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ دودھ پلائی دائی کو اس کے کھانے اور کپڑے کے عوض اجارہ پر لینا امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک استحسانا جائز ہے۔ اور صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ جائز نہیں ہے کیونکہ اس صورت میں اس کی اجرت مجہول رہتی ہے۔ اس کی مثال ایسی ہو جائے گی جیسے کسی عورت کو روٹی اور کھانا پکانے کے لئے اجرت پر لیا ہو۔ (ف مثلاً: اس سے یوں کہا جائے کہ ہر روز پانچ سیر آٹا اور پانچ سیر گوشت پکائے اور اس کے بدلے تم کو کھانا اور کپڑا ملے گا۔ تو یہ جائز نہیں ہوگا۔ اور امام شافعیؒ کا یہی قول ہے۔ لیکن امام مالکؒ اور احمدؒ کا قول امام ابو حنیفہؒ کے قول کے مثل ہے۔ پھر کھانا اور کپڑے کا حال بیان کر دیا ہو تو اسی کے مطابق اس کو دیا جائے گا۔ اور اگر تفصیل بیان نہ کی گئی ہو تو درمیانے درجے کا دینا واجب ہوگا۔ اور صاحبینؒ کے نزدیک اگر اس کپڑے کی لمبائی

چوڑائی اور اس کی جنس اور اس کا درجہ بیان کر دیا ہو یعنی یہ بتادیا ہو کہ اعلیٰ یا معمولی یا درمیانے درجے کا ملے گا اور اس کو ادا کرنے کا کوئی وقت مقرر کر دیا ہو تب جائز ہو گا۔ اور اسی طرح اگر کھانے کے معاملہ میں بھی تفصیل بیان کر دی ہو تو جائز ہے۔

ولہ ان الجھالۃ الخ: امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ کھانے کی وجہ سے دائی سے کوئی جھگڑا نہیں پیدا ہو سکتا ہے۔ کیونکہ عادت یہی ہے کہ انسان کو اپنی اولاد سے بہت زیادہ شفقت ہونے کی بناء پر بچوں کی دودھ پلائی ماؤں کو اس قسم کی کھانے پینے کی چیزیں بڑھا کر دیتے ہیں۔ اس لئے ان سے اختلاف نہیں ہو سکتا ہے۔ اس کی مثال ایسی ہو جائے گی۔ جیسے غلہ کی ایک ڈھیری میں سے ایک قفیز (مثلاً کلو) کو بیچنا کہ اس میں بھی کوئی اختلاف نہیں ہو گا۔ کیونکہ بائع اپنے مال میں سے ڈھیر کے کسی حصہ سے بھی چاہے خریدار کو دے سکتا ہے۔ بخلاف روٹی اور سالن پکانے والے مزدور کے۔ کہ اس میں اجرت مجہول ہونے سے جھگڑا ہو سکتا ہے۔ وفی الجامع الصغیر الخ اور جامع صغیر میں لکھا ہے کہ اگر کھانے کے بارے میں اس کی قیمت بیان کر دی اور کپڑے کی جنس اور ادا کرنے کا وقت اور گز کے حساب سے اس کی مقدار تو یہ بالاجماع جائز ہے۔

ومعنیٰ تسمیۃ الخ کھانے کی قیمت اور درہم کے بیان کرنے کے معنی یہ ہیں کہ دودھ پلائی کی اجرت درہم سے مقرر کرنے کے بعد بجائے درہم دینے کے غلہ یا کھانا دے دے۔ تو اس میں حقیقت میں کوئی جہالت نہیں ہے یعنی اس صورت میں اجرت مجہول نہیں رہتی ہے اور اگر غلہ بیان کر کے اس کی مقدار بھی بیان کر دی تو بھی جائز ہے کیونکہ اس میں بھی کوئی جہالت نہیں رہتی ہے۔ (ف یعنی جنس کے ساتھ وصف اور اس کی مقدار بھی بیان کر دی تو کسی طرح بھی جہالت باقی نہیں رہتی ہے۔ اور یہ معلوم ہونا چاہئے کہ بیع کے معاملے میں غلہ کبھی ثمن بن جاتا ہے اور کبھی مبیع بن جاتا ہے۔ لیکن کپڑا ہمیشہ مبیع ہوتا ہے ثمن نہیں ہوتا ہے)۔

ولا یشترط الخ اور غلہ ادا کرنے کے لئے کسی مدت کو بیان کرنا شرط نہیں ہے کیونکہ طعام کا اوصاف ثمن ہے۔ (ف یعنی وہ طعام جو معین نہ ہو یا اس کی طرف اشارہ نہ ہو رہا ہو بلکہ صرف اس کا وصف بیان کر کے اپنے ذمہ لے لیا ہو تو وہ ثمن ہو جاتا ہے۔ اور یہی بات ہر ایسی چیز میں پائی جائے گی جو ناپ کر اور تول کر دی جا رہی ہو۔ یعنی وہ کیلی اور وزنی ہو۔ کہ ایسی چیز مبیع نہیں ہے لہٰذا اس میں وقت معین کرنا ضروری نہیں ہے)۔ ویشترط الخ البتہ غلہ ادا کرنے کی جگہ کو بیان کرنا شرط ہے۔ لیکن یہ شرط امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ہے۔ کیونکہ صاحبین کا اس میں اختلاف ہے۔ اور یہ بات ہم کتاب البیوع میں پہلے بیان کر چکے ہیں۔ وفی الکسوۃ الخ اور کپڑے کے بارے میں جنس اور مقدار کے ساتھ اس کے وقت کو بھی بیان کرنا شرط ہے۔ کیونکہ کپڑا آدمی کے ذمہ اسی وقت لازم آتا ہے جب یہ مبیع بن جائے۔ اور مبیع وہ اسی وقت ہو گا کہ اس میں وقت مقرر کر دیا گیا ہو جیسا کہ بیع سلم میں ہوتا ہے۔

توضیح:۔ بچہ کی دودھ پلائی ماں کو اس کے کھانے اور کپڑے کے عوض اجارہ پر رکھنا۔ خواہ ان کے حالات بیان کئے گئے ہوں یا بیان نہیں کئے گئے ہوں۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ کرام۔ دلائل

قال ولیس للمستاجر ان یمنع زوجها من وطیها لان الوطی حق الزوج فلا یتمکن من ابطال حقه الا تری ان له ان یفسخ الاجارة اذا لم یعلم به صیانة لحقه الا ان المستاجر یمنعه عن غشیانها فی منزله لان المنزل حقه. فان حبلت کان لهم ان یفسخوا الاجارة اذا خافوا علی الصبی من لبنها، لان لبن الحامل یفسد الصبی فلهٰذا کان لهم الفسخ اذا مرضت ایضا، وعلیها ان تصلح طعام الصبی لان العمل علیها والحاصل انه یعتبر فیما لا نص علیه العرف فی مثل هذا الباب، فما جری به العرف من غسل ثیاب الصبی واصلاح الطعام وغیر ذلک

فهو على الظئر، اما الطعام فعلى والد الولد، وما ذكر محمد ان الدهن والريحان على الظئر فذلك من عادة اهل الكوفة وان ارضعته فى المدة بلبن شاة فلا اجر لها، لانها لم تات بعمل مستحق عليها وهو الارضاع فان هذا ايجار وليس بارضاع، فانما لم يجب الاجر لهٰذا المعنى انه اختلف العمل.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ مستاجر کو یہ اختیار نہیں ہے کہ دودھ پلائی ماں کے شوہر کو اس کے ساتھ ہمبستری کرنے سے منع کرے یعنی شوہر کو روکنے کا حق نہیں ہے کیونکہ اس سے ہمبستری کرنا اس کے شوہر کا حق ہے۔ لہٰذا اس مستاجر کو یہ اختیار نہیں ہوگا کہ شوہر کے حق کو باطل کرے۔ کیا تم یہ نہیں دیکھتے ہو کہ شوہر کو اتنا اختیار ہے کہ اگر اس کی بیوی نے اس سے چھپا کر یہ ذمہ داری اور نوکری قبول کی ہو تو وہ اپنے حق کی حفاظت کے لئے بیوی کے اجارہ اور ملازمت کو فسخ کر سکتا ہے۔ البتہ اس مستاجر کو یہ اختیار ہوگا کہ اس کے شوہر کو اپنے گھر میں آکر اس سے ہمبستری کرنے سے روکے کیونکہ اس کے مکان پر اسی کا حق ہے۔ فان حبلت الخ پھر اگر وہ دودھ ماں بچہ کو دودھ پلاتے ہوئے حاملہ ہو گئی تو بچے والوں کو یہ اختیار ہوگا کہ اس کے اجارہ کو فسخ کر دیں۔ اس صورت میں جب کہ اس کے دودھ سے بچے کے حق میں نقصان کا خوف ہو۔ کیونکہ حاملہ کے دودھ سے بچہ کو نقصان پہنچ سکتا ہے۔ اسی لئے اگر دودھ ماں بیمار ہو جائے تو بھی اس کو اس سے اجارہ کے فسخ کا اختیار ہوتا ہے۔

وعليها ان الخ اور اس دودھ ماں پر یہ لازم ہوگا کہ اس کو کھلانے پلانے کا پورا خیال رکھے کیونکہ جس کام سے بھی بچہ کو فائدہ حاصل ہو اس کا انتظام کرنا اور دینا اس ماں پر لازم ہوگا۔ حاصل یہ ہوا کہ جس کام کے لئے کوئی نص موجود نہ ہو۔ اس میں ایسے ہی معاملات کا اعتبار ہے 'جس میں عام عرف جاری ہو جیسے بچہ کے کپڑے ہونا اور اس کو کھلانے پلانے کا خیال رکھنا اور ان جیسے دوسرے تمام کام اس دودھ ماں پر لازم ہوں گے۔ البتہ اسے کھلانے کا خرچ تو بچہ کے والد پر لازم ہوگا۔ اور امام محمدؒ نے جو یہ فرمایا ہے کہ بچہ کے لئے تیل اور خوشبو کا انتظام کرنا۔ اسی دودھ ماں پر لازم ہوگا تو یہ کوفہ والوں کی عادت کے مطابق ہے۔ (ف مگر ہمارے ہاں ایسا عرف نہیں ہے بلکہ یہ چیزیں بچہ والوں پر لازم ہوتی ہیں۔ خلاصہ مسئلہ یہ ہوا کہ جب کسی کام کے لئے اجارہ طے پا جائے اور کچھ ایسے کام ہوں جو اس کے توابع اور لوازم میں سے ہوں۔ جن کی شرط اجارہ میں طے نہیں پائی ہو تو ان میں عام عرف کا اعتبار ہوتا ہے۔ اور یہی قول امام شافعیؒ و مالکؒ و احمدؒ کا ہے)۔ وان ارضعته الخ اور اگر دودھ ماں نے اس مدت کے اندر اپنے دودھ کے بجائے بکری کا دودھ پلایا تو اس کو کوئی اجرت نہیں ملے گی۔ کیونکہ اجارہ کے مطابق جو کام اس پر لازم ہوا تھا یعنی اسے اپنا دودھ پلانا تو اس نے وہ نہیں کیا۔ کیونکہ بچہ کے منہ میں بکری کا دودھ ڈال دینا دوا پلانے کے حکم میں ہے۔ ایسی دوا پلانے والی عورت دودھ پلائی ماں نہیں بنتی ہے۔ اسی لئے اس کا کام بدل گیا ہے اور اس کی کچھ اجرت نہیں ہوگی۔

توضیح:۔ کیا مستاجر مرضعہ (ماں) کو اس کے اپنے شوہر سے ہمبستری کرنے سے روک سکتا ہے۔ مرضعہ (دودھ ماں) پر بچہ کے کیا کیا حقوق لازم ہوتے ہیں؟ اگر مرضعہ نے اپنے دودھ کی بجائے بچہ کو بکری کا دودھ پلایا تو وہ مستحق اجرت ہوگی یا نہیں۔ تفصیل مسائل۔ اقوال ائمہ۔ دلائل

قال ومن دفع الى حائك غزلا لينسجه بالنصف فله اجر مثله وكذا اذا استاجر حمارا يحمل عليه طعاما بقفيز منه فالاجارة فاسدة لانه جعل الاجر بعض ما يخرج من عمله فيصير فى معنى قفيز الطحان وقد نهى النبى عليه السلام عنه وهو ان يستاجر ثورا ليطحن له حنطة بقفيز من دقيقه وهذا اصل كبير يعرف به فساد كثير من الاجارات لا سيما فى ديارنا، والمعنى فيه ان المستاجر عاجز عن تسليم الاجر وهو بعض المنسوج او المحمول او حصوله بفعل الاجير فلا يعدّ هو قادرا بقدرة غيره وهذا بخلاف ما اذا استاجره ليحمل نصف

طعامه بالنصف الآخر حیث لا یجب له الاجر لان المستاجر ملّك الاجر فی الحال بالتعجیل فصار مشترکا بینهما ومن استاجر رجلا لحمل طعام مشترك بینهما لا یجب الاجر لان ما من جزء یحمله الا وهو عامل لنفسه فیه فلا یتحقق تسلیم المعقود علیه، ولایجاوز بالاجر قفیزا لانه لما فسدت الاجارة فالواجب الاقل مما سمی ومن اجر المثل، لانه رضی بحط الزیادة وهذا بخلاف ما اذا اشترکا فی الاحتطاب حیث یجب الاجر بالغا ما بلغ عند محمد لان المسمی هناك غیر معلوم فلم یصح الحط.

ترجمہ:۔ امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی نے ایک جولاہے کو دھاگہ دیا تاکہ اس سے کپڑا بُنے اور بُن کر جو کپڑا تیار ہو اُس میں سے مزدوری کے طور پر آدھا لے لے۔ اس صورت میں اُس جولاہے کو آدھا کپڑا نہیں دیا جائے گا بلکہ اس بُنائی میں جو محنت لگی ہے اُس کی مزدوری اسے دی جائے گی یعنی اس کا اجر مثل ملے گا۔ اسی طرح اگر کسی سے ایک گدھا کرائے پر لیا تاکہ اُس پر غلہ لاد کر لائے اور اُس کو مزدوری میں اُسی غلے میں سے مثلاً دو کلو دے دے گا تو یہ اجارہ بھی فاسد ہوگا کیونکہ اس کے کام سے جو چیز حاصل ہوئی ہے اُسی میں سے ایک حصے کو اُس نے اُجرت کے طور پر ٹھہرایا ہے اس طرح اس کی مثال آٹا پیسنے والے کو اس پسے ہوئے آٹا میں سے ایک کلو آٹا مزدوری میں دینا ہے حالانکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسی مزدوری (قفیز الطحان) سے منع فرمایا ہے۔ اس کی صورت یہ ہے کہ کوئی شخص کسی سے ایک بیل کرائے پر لے تاکہ اس بیل کو آٹے کی چکی میں جوت کر اُس کے ذریعے سے گیہوں پیسے (یعنی اسی بیل کی مدد سے آٹے پیسنے کی چکی کو گھمائے) اور اس سے نکلے ہوئے آٹے سے ایک قفیز (مثلاً ایک کلو) آٹا اُسے دے گا۔ اس جگہ پر یہ قفیز الطحان ایک بڑی اصل ہے جس سے بہت سے اجاروں کا فاسد ہونا معلوم ہوتا ہے بالخصوص ہمارے علاقے فرغانہ وغیرہ میں کہ اس کے ذریعے سے بہت سے اجاروں کا فاسد ہونا معلوم ہوتا ہے۔ اس کے فاسد ہونے کا راز یہ ہے کہ وہ شخص جو کسی کو اجارہ پر لے رہا ہے یعنی مستاجر اس وقت اس اجارے کی اجرت دینے سے عاجز ہے کیونکہ اُس نے جو اُجرت طے کی ہے وہ بُنے ہوئے کپڑے میں سے ایک حصہ ہے یا جو کچھ لاد کر لایا ہے اُس کا ایک حصہ ہے۔ اور آخر میں یہ اُجرت اسی اجیر یعنی مزدور کے عمل سے حاصل ہوگی۔

لہٰذا اجیر کے قادر ہونے سے مستاجر قادر نہ ہوگا۔ لیکن یہ حکم اس صورت کے برخلاف ہے کہ اگر کسی نے کسی مزدور کو اس لیئے مزدوری پر رکھا کہ وہ رکھے ہوئے غلے کو اُٹھا کر کسی معین مقام تک پہنچادے اور پھر اُسی غلے میں سے اپنی مزدوری کے طور پر آدھا لے لے تو اس صورت میں اُسے کچھ بھی مزدوری نہ ملے گی کیونکہ اس مستاجر نے اُس اجیر کو اُس کی مزدوری پیشگی یعنی نقد حوالے کردی ہے۔ اسی طرح یہ غلہ دونوں میں مشترک ہو گیا یعنی دونوں ہی اُس غلے کے مشترک مالک ہوئے۔ پھر جو شخص اپنے شریک کو مشترک مال اُٹھانے کے لئے اسی مال میں سے مزدوری طے کرے تو اُس کی اُجرت اُس پر لازم نہیں ہوگی۔ کیونکہ جتنا حصہ وہ لاد کر لائے گا اُس میں وہ خود اپنی ذات کے لئے بھی لائے گا۔ اس طرح اس نے جو کچھ بھی معاملہ طے کیا ہے اس کو پورا کرنے میں خود کو اس مستاجر کے حوالہ نہیں کرے گا۔

(ف۔ اس جگہ مصنفؒ نے جس حدیث کا اشارہ کیا ہے وہ حدیث ابوسعید خدریؓ سے مروی ہے جس میں یہ بیان ہے کہ رسول اللہؐ نے عسب الفحل اور قفیز الطحان سے منع فرمایا ہے جس کی روایت دار قطنی اور بیہقی اور ابو یعلی الموصلی نے کی ہے علامہ ابن حجرؒ نے فرمایا ہے کہ اس حدیث کی اسناد میں ضعف ہے۔ شیخ ابن قطانؒ نے کہا ہے کہ میں نے دار قطنی کی تمام روایتوں میں اس طرح پایا ہے کہ عسب الفحل اور قفیز الطحان سے منع کیا گیا ہے۔ (یعنی منع کرنے والے کا نام نہیں ذکر کیا گیا ہے)۔ اور کسی روایت میں اس طرح نہیں پایا گیا ہے کہ رسول اللہؐ نے خود منع فرمایا ہے۔ لیکن شیخ عبدالحقؒ نے احکام میں اسی طرح مرفوعا نقل کیا ہے واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ خلاصہ مسئلہ یہ ہوا کہ کسی معاملہ اجارہ میں اس کی اُجرت وہ چیز طے کی جائے جو اس اجیر کی محنت سے حاصل ہو تو وہ اجارہ فاسد ہوگا۔ پھر مصنفؒ نے اس مسئلہ میں جو صورت بیان کی ہے کہ معین غلہ میں سے نصف کو اٹھا کر معین جگہ تک پہنچا

دے تو اس کی اجرت میں باقی ماندہ نصف غلہ اجیر کا ہو جائے گا۔ پس اس میں مصنفؒ نے نصف کی قید اس لئے لگائی ہے کہ اگر جملہ بدل کر یوں کہے کے نصف کے عوض کل ملے گا تو اسے اس غلہ سے کچھ نہیں بلکہ اجر المثل ملے گا۔ یعنی اس نے جو اجرت بیان کی ہے یہ بھی واجب نہ ہو گی اور اجر المثل بھی واجب نہ ہو گا۔

كذا قال الشافي۔ لیکن اس پر عینیؒ کا یہ اعتراض ہوتا ہے کہ اگر بیان کی ہوئی اجرت یعنی مجموعہ میں سے نصف غلہ واجب نہ ہو تو دلیل مذکور صحیح نہ ہو گی۔ کیونکہ موجودہ سارا غلہ ہی ان دونوں یعنی اجیر اور مستجیر کے درمیان مشترک ہو گیا ہے۔ اس لئے کہ وہ مزدور جب نصف غلہ کا مالک ہو گیا تو یقیناً شرکت ثابت ہو گئی۔ اور اگر مالک ہو گیا تو اجرت ثابت ہو گی۔ فافہم۔ اور اس صورت میں جبکہ گدھے کو غلہ لادنے کے لئے کرایہ پر لیا اس شرط کے ساتھ کہ اسی غلہ میں سے ایک قفیز غلہ اس کی اجرت ہو گی۔ تو یہ اجارہ اس لئے فاسد ہو گا کہ غلہ لادنے کے بعد ہی یہ مقدار یعنی قفیز حاصل ہو گی۔ لہٰذا اس کی صورت قفیز الطحان کی سی ہو گئی۔ لہٰذا یہ اجارہ فاسد ہو گا۔ اور اس کی اجرت اجر المثل ہو گی۔ (یعنی وہ غلہ نہ ہو گا)۔

ولايجاوز الاجر الخ مگر اس گدھے کی اجرت ایک قفیز سے زیادہ نہ ہو گی۔ یعنی اسے اجر المثل میں سے جو کچھ ملنا چاہئے وہ ایک قفیز سے کم ہو یا پورا ایک قفیز ہی ہو تو یہی دیا جائے گا اور اگر ایک قفیز سے بھی زیادہ اس کی اجرت ہوتی ہو تو زیادہ مقدار اسے نہیں دی جائے گی۔ کیونکہ جب اجارہ فاسد ہی ہو گیا تو بیان کی ہوئی اجرت اور اجر المثل میں سے جو کم ہو وہی واجب ہوتا ہے۔ کیونکہ گدھے کا مالک خود ہی اپنے گدھے کو ایک قفیز کی اجرت پر کرایہ میں دینے کے لئے راضی ہو چکا تھا۔ اور اس سے زیادہ کا خواہشمند نہ تھا۔ اور یہ حکم اس صورت کے برخلاف ہے جبکہ دو آدمیوں نے جنگل سے لکڑیاں جمع کر کے لانے پر شرکت کا معاہدہ کیا۔ پھر ان میں سے ایک نے لکڑیاں جمع کیں۔ اور دوسرے نے انہیں اکٹھی کر کے گٹھ باندھ لیا۔ تو جس نے لکڑیاں جمع کیں وہی ان تمام لکڑیوں کا مالک ہو گا۔ اور ان کو گٹھا باندھ دینے والا اجر المثل پائے گا۔ اور یہ اجر المثل جتنا بھی کل مل جائے گا۔ یہ قول امام محمدؒ کا ہے۔ کیونکہ ان کے درمیان پہلے سے کوئی اجرت طے نہیں پائی تھی۔ اس لئے اس کی اپنی مزدوری میں کچھ کمی نہیں کی جائے گی۔ (ف اس کا اجر المثل جس قدر ہو سب واجب ہو گا۔ مگر امام ابو یوسفؒ کے نزدیک دوسرا شخص شرکت قبول کر لینے کی وجہ سے نصف آمدنی پر راضی ہو گا لہٰذا پوری جمع شدہ لکڑیوں کی کل قیمت میں سے وہ نصف قیمت پانے پر راضی ہو گیا اس طرح اس سے زیادتی کا اس نے انکار کر دیا۔ لہٰذا ان کی نصف قیمت سے زیادہ کا وہ مستحق نہ ہو گا خواہ اس کا اجر مثل جتنا بھی ہو۔ پھر یہ حکم اس وقت ہو گا جب کہ ان دونوں میں سے ایک نے لکڑیاں جمع کیں اور دوسرے نے ان کو باندھا ہو۔ اگر دونوں نے ہی مل کر لکڑیاں جمع کیں اس طرح دونوں نے ہی انہیں باندھا ہو تو دونوں اس میں برابر کے شریک اور نفع میں برابر کے مستحق ہوں گے)۔

توضیح:۔ اگر ایک شخص نے ایک جولاہے کو کچھ دھاگہ دیا تاکہ وہ اس سے کپڑا بن کر دے اور اس کپڑے سے نصف کپڑا اپنی مزدوری کے طور پر رکھ لے۔ ایک شخص نے دوسرے کا ایک گدھا اس لئے کرایہ پر لیا کہ وہ اس پر مثلاً: دو من گیہوں لاد کر مقررہ جگہ پر لے جائے گا، اور اس گیہوں سے اسے ایک کلو اس کی مزدوری کے طور پر دے گا۔ قفیز الطحان کی تفصیلی صورت اور اس کا حکم۔ دو آدمیوں نے جنگل سے لکڑیاں حاصل کر کے بازار میں لانے پر شرکت کی۔ پھر ان میں سے ایک نے لکڑیاں جمع کیں اور دوسرے نے ان کو گٹھر بنایا۔ یا دونوں نے اسے جمع کیا، اور دونوں نے ہی ان کو باندھا، تمام مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال ائمہ کرام، دلائل۔

قال ومن استاجر رجلا ليخبز له هذه العشرة المخاتيم اليومَ بدرهم فهو فاسد وهذا عند ابی حنيفة وقال ابويوسف ومحمد فی الاجارات هو جائز لانه يجعل المعقود عملا ويجعل ذكر الوقت للاستعجال تصحيحا للعقد فترتفع الجهالة، وله ان المعقود عليه مجهول لان ذكر الوقت يوجب كون المنفعة معقودا عليها، وذكر العمل يوجب كونه معقودا عليه ولا ترجيح ونفع المستاجر فی الثانی ونفع الاجير فی الاول فيفضی الی المنازعة وعن ابی حنيفة انه يصح الاجارة اذا قال فی اليوم وقد سمّی عملا لانه للظرف فكان المعقود عليه العمل بخلاف قوله اليوم، وقد مر مثله فی الطلاق.

ترجمہ:۔ امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ اگر ایک شخص نے ایک (نانبائی) روٹی پکانے والے کو اس تفصیل اور شرط کے ساتھ اجرت پر رکھا کہ وہ اس کے لئے آج ہی کے دن دس سیر آٹا کی روٹی ایک درہم کے عوض پکا کر دے گا۔ تو امام ابو حنیفہؒ کا قول ہے کہ یہ اجارہ فاسد ہوگا۔ لیکن مبسوط کی کتاب الاجارات کی بحث میں ہے کہ امام ابو یوسف وامام محمدؒ کے نزدیک یہ اجارہ جائز ہوگا۔ (اور امام مالک وامام شافعی واحمد رحمھم اللہ کا بھی یہی قول ہے) اس بناء پر کہ اس کے صحیح ہونے کے لئے مسئلہ کو اس طرح فرض کیا جائے گا کہ اس میں آج کا دن کہنے کا مطلب یہ نہیں ہے کہ آج پورا دن بلکہ جلد از جلد پکا کر دے۔ یعنی اس معاملہ میں اصل بات روٹی پکا کر دینے کی ذمہ داری ہے۔ اور آج کا دن کہنا مقصود نہیں ہے بلکہ وہ تو صرف جلدی کرنے کے لئے کہا گیا ہے۔ لہٰذا اس معاملہ میں کوئی جہالت باقی نہ رہے گی اور معاملہ صاف ہوگا۔ (ف یعنی اس معاملہ میں یہ اشتباہ باقی نہیں رہے گا کہ معاملہ کا اصل مقصود روٹی پکانا یعنی یہ کام ہے۔ یا آج دن بھر پکاتے رہنا یعنی وقت مقصود ہے۔ کیونکہ ہم نے اس جگہ اصل مقصود کام کو یعنی روٹی پکانے کے کام کو ختم کرنا بنایا ہے۔ اور وقت بیان کرنا تو صرف جلدی کرنے کی غرض سے ہے۔ کہ وہ جلد از جلد ایک ہی دن میں کام مکمل کر دے)۔

وله ان المعقود عليه الخ اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ اس میں یہ بات مجہول اور غیر واضح ہے کہ معاملہ کی اصل شرط کیا ہے کیونکہ اس میں وقت بیان کرنے سے یہ لازم آتا ہے کہ یہ شخص آج کے دن پورا ہی اس کام میں لگا رہے۔ اور کام کو بیان کرنے سے اس کا یہ مقصود معلوم ہوتا ہے کہ وہ کام مکمل کر کے اجرت کا مستحق ہو جائے۔ اور ان دونوں یعنی کام اور وقت کو بیان کرنے سے کسی ایک کو دوسرے پر ترجیح نہیں دی جا سکتی ہے کہ اصل مقصود یہی ہے۔ اس میں کام کو اصل معقود علیہ ماننے میں مستاجر کا فائدہ ہے اور وقت کو اصل ماننے میں اس نانبائی کا فائدہ ہے اس طرح فریقین اپنی اپنی بات پر جم کر لڑ پڑینگے۔ (ف اس طرح سے دن ختم ہوتے ہی وہ نانبائی کہے گا کہ میرا معاملہ ایک دن کا طے ہوا تھا اس لئے مجھے میری اجرت ملنی چاہئے۔ جب کہ وہ مستاجر کہے گا کہ تمہارے ساتھ پوری روٹی پکا کر ختم کر دینے کی بات ہوئی تھی جو کہ ابھی تک باقی ہے اس لئے تم اپنی اجرت پانے کے مستحق نہیں ہو۔

معلوم ہونا چاہئے کہ اگر اس نانبائی سے ایک من آٹا پکانے کو اس شرط پر اجیر بنایا ہو کہ وہ آج ہی اس کام سے فارغ ہو جائے گا۔ تو ایسا اجارہ بالا جماع جائز ہے۔ کیونکہ اس شرط میں اصل وقت کی قید ہے۔ کام کی نہیں ہے۔ اور اگر کسی درزی کو اس شرط پر اجارہ پر رکھا کہ تم آج ہی اس کپڑے کو سی کر مجھے دیدو۔ تو تم کو ایک دینار ملے گا۔ اور کل سی کر دوگے تو نصف دینار مزدوری ملے گی تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس میں پہلی شرط یعنی کام مکمل کرنا صحیح ہے۔ اور اس میں وقت کو بیان کرنا کہ آج ہی کام ہو یہ تو صرف جلدی اور تاکید کرنے کے لئے ہے۔ دوسری شرط پہلے کے لئے قرینہ ہے۔ ع)۔ وعن ابی حنيفةؒ الخ اور امام ابو حنیفہؒ سے ایک روایت یہ ہے کہ اگر اس نے اس طرح کہا ہو کہ آج کے دن میں اس کام (مثلاً: کھانا پکانا یا کپڑا سی کر دینا) تو یہ اجارہ صحیح ہوگا۔ کیونکہ عربی میں فی الیوم اور اردو میں آج کے دن میں ظرف زمانی کے لئے ہو گیا ہے۔ اس لئے اصل معقود علیہ صرف کام باقی رہ گیا ہے۔ بخلاف اس کے اگر صرف (آج) کہا ہو۔ اسی جیسا مسئلہ کتاب الطلاق میں گذر گیا ہے۔ (ف جہاں یہ کہا ہے کہ تم

کل کے دن میں طلاق پانے والی ہو یا تم کو کل طلاق ہے۔ کہ ان دونوں صورتوں کا حکم وہاں تفصیل کے ساتھ گذر گیا ہے)۔

توضیح:۔ اگر ایک شخص نے ایک نانبائی سے اس طرح اجارہ کا معاملہ طے کیا کہ وہ آج ہی دس سیر آٹا کی روٹی ایک درہم کے عوض پکا کردے گا۔ تفصیل مسئلہ۔ حکم۔ اقوال ائمہ کرام۔ دلائل

قال ومن استاجر ارضا علی ان یکربها ویزرعها ویسقیها فهوجائز لان الزراعة مستحقة بالعقد، ولا یتاتی الزراعة الا بالسقی والکراب فکان کل واحد منهما مستحقا وکل شرط هذه صفته یکون من مقتضیات العقد فذکره لا یوجب الفساد، فان شرط ان یُثنّیها او یکری انهارها او یُسرقنها فهو فاسد لانه یبقی اثره بعد انقضاء المدة وانه لیس من مقتضیات العقد، وفیه منفعة لاحد المتعاقدین وما هذا حاله یوجب الفساد ولان مواجر الارض یصیر مستاجرا منافع الاجیر علی وجه یبقی بعد المدة فیصیر صفقتان فی صفقة وهو منهی عنه، ثم قیل المراد بالتثنیة ان یردها مکروبة ولا شبهة فی فساده، وقیل ان یکربها مرتین وهذا فی موضع یُخرج الارض الریع بالکراب مرة والمدة سنة واحدة وان کانت ثلث سنین لا یبقی منفعة، ولیس المراد بکری الانهار الجداول بل المراد منها الانهار العظام هو الصحیح لانه یبقی منفعة فی العام القابل.

ترجمہ:۔ امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی شخص نے ایک زمین (کھیتی کے لئے) اس شرط پر کرایہ پر لی کہ میں ہی اسے جوتوں گا (ہل چلاؤں گا) اس میں دانے ڈالوں گا اور اس میں پانی بھی میں ہی ڈالوں گا تو ایسا کرایہ لینا جائز ہے۔ کیونکہ اجارہ کا معاملہ کرنے سے اس زمین میں کھیتی کرنا جائز ہوا۔ اور کھیتی کرنے کے لئے کھیت کو جوتنا۔ دانہ ڈالنا اور پانی سے اسے سیراب کرنا بھی جائز بلکہ ضروری ہوا۔ کیونکہ اس کے بغیر کھیتی کرنا ممکن ہی نہیں ہے۔ پھر ہر ایسا معاملہ جس میں اس قسم کی شرطیں لگائی گئی ہوں یعنی ایسی شرطیں جو اس معاملہ کے مناسب اور لوازمات میں سے ہوں کہ معاملہ کرنا خود ہی ان شرطوں کا تقاضا کرتا ہو تو ان کے بیان کرنے سے معاملہ فاسد نہیں ہوتا ہے۔ فان شرط الخ اور اگر کرایہ لیتے وقت یہ شرط لگائی کہ زمین میں دوبارہ غلہ ڈالے یا اس کی نہریں گہری کرے یعنی جس نہر سے پانی آتا ہے اسے گہری کرے یا اس زمین میں گوبر اور کھاد ڈالے تو یہ شرط فاسد ہے۔ کیونکہ یہ شرطیں فاسد ہیں۔

لانه یبقی الخ عقد فاسد ہونے کی وجہ یہ ہے کہ ان کا اثر اجارہ کی مدت ختم ہو جانے کے بعد بھی باقی رہتا ہے اور یہ عقد کے لوازمات اور مقتضیات سے بھی نہیں ہیں۔ اور ان کی وجہ سے فریقین میں سے صرف ایک یعنی زمین کے مالک کو فائدہ ہونا ممکن ہے۔ اور ہر وہ شرط جس کا حال ایسا ہو وہ فساد کا سبب بنتی ہے۔ اور اس دلیل سے بھی زمین کا مالک ان باتوں سے مستاجر کے منافع کا اجارہ لینے والا ہو گیا۔ کیونکہ اجارہ کی مدت ختم ہو جانے کے بعد بھی اس کا نفع باقی رہتا ہے تو اس کی صورت ایسی ہو گئی کہ گویا اس نے ایک معاملہ میں دو معاملے کیا ہے حالانکہ ایسا کرنا ممنوع ہے۔ جیسا کہ امام احمدؒ نے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے مرفوعًا ایک روایت کی ہے۔ اس موقع پر عبارت کی تفصیل کرتے ہوئے اس کی ایک مراد یہ بتائی گئی ہے کہ کرایہ دار زمین کو اس کے مالک کے پاس واپس کرتے ہوئے زمین میں دوبارہ ہل چلا کر دے تو اس صورت میں اس شرط کے مفسد ہونے میں کوئی شک نہیں ہے کیونکہ اس میں صراحۃً زمین کے مالک ہی کا فائدہ ہے۔ اور کچھ لوگوں نے یہ کہا ہے کہ عبارت کا مطلب یہ ہے کہ وہ کرایہ دار اس کھیت میں دوبارہ ہل چلا کر غلہ ڈالے تو اس کے فاسد ہونے کا حکم اس صورت میں ہوگا جب کہ صرف ایک مرتبہ ہل چلانے کی عادت ہو یعنی اسی سے پیداوار حاصل ہو جاتی ہو۔

پھر وہ اجارہ بھی صرف ایک ہی سال کے لئے ہو اور اگر اجارہ کی مدت تین سال کی ہو تو کرایہ پر لینے والے کو اس محنت کا

فائدہ آئندہ سالوں میں ہوگا۔ اور مالک زمین کے لئے اس کا نفع باقی نہیں رہ سکتا اس لئے معاملہ فاسد نہ ہوگا۔ معلوم ہونا چاہئے کہ اس جگہ نہریں صاف کرنے اور گہری کرنے سے مراد وہ نالیاں ہیں جو چھوٹی نہیں ہیں بلکہ بڑی نہریں ہیں اور یہی مفہوم صحیح ہے۔ کیونکہ اس کا نفع کئی سال تک باقی رہتا ہے۔(ف صاحب محیط نے کہا ہے کہ مختار قول یہ ہے کہ اس سے چھوٹی نالیاں مراد ہیں لیکن ظاہراً ایسا ہونے میں فساد کی کوئی وجہ نہ تھی کیونکہ اس کا نفع اجارہ کی مدت کے بعد باقی نہیں رہ سکتا ہے۔ اسی لئے مصنفؒ نے اس کی تصحیح اس طرح کی ہے کہ اس سے بڑی نہر مراد ہے کیونکہ بڑی نہر ہونے سے اس کا نفع آئندہ سال تک باقی رہتا ہے۔ پھر بھی اس صورت میں اگر اجارہ دو تین سالوں کے لئے ہو تو اسے فاسد نہیں ہونا چاہئے۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب

توضیح:۔ اگر ایک شخص نے کھیتی کی زمین اس شرط پر اجرۃً لی کہ میں ہی اس میں ہل چلاؤں گا۔ اس میں پانی ڈالوں گا، اور اس میں بیج بھی میں ہی ڈالوں گا، اگر مالک زمین نے اس شرط پر زمین اجرۃً دی کہ کرایہ دار اس میں گوبر اور کھاد ڈالے گا پانی کی نالیاں صاف اور گہری کرے گا، اور وہی اس میں ہل بھی چلائے گا، خواہ صرف ایک سال کے لئے زمین لی ہو یا دو تین سالوں کے لئے لی ہو، مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال ائمہ، دلائل۔

قال وان استاجرها ليزرعها بزراعة ارض اخرى فلا خير فيه وقال الشافعي هو جائز وعلى هذا اجارة السكنى بالسكنى واللبس باللبس والركوب بالركوب له ان المنافع بمنزلة الاعيان حتى جازت الاجارة باجرة دين ولا يصير دينا بدين، ولنا ان الجنس بانفراده يحرم النساء عندنا فصار كبيع القوهي بالقوهي نسيئة، والى هذا اشار محمد، ولان الاجارة جوّزت بخلاف القياس للحاجة ولا حاجة عند اتحاد الجنس بخلاف ما اذا اختلف جنس المنفعة.

ترجمہ:۔ امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی شخص نے دوسرے کی کھیتی کی زمین ایک اور کھیتی کی زمین کے عوض اجارہ پر لی تو اس میں کوئی بہتری نہیں یعنی جائز نہیں ہے۔(ف مثلاً زید نے بکر کی زمین زراعت کے لئے اس شرط پر کرایہ پر لی کہ بکر اس کے عوض زید کی زمین میں زراعت کرے گا۔ تو اس میں بہتری نہیں ہے)۔ وقال الشافعی الخ اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ یہ جائز ہے۔ اسی طرح اگر کسی کا مکان رہائش کے لئے لیا اس شرط پر کہ اس کے عوض وہ شخص ایک اور مکان میں رہائش اختیار کرے گا یا اپنے پہننے کے لئے کسی کا کوئی کپڑا اجارہ پر لیا اس شرط پر کہ اس کے عوض وہ شخص دوسرا کپڑا اجارہ پر لے گا۔ یا ایک جانور کی سواری کو دوسرے کے جانور کی سواری کے عوض اجارہ پر لیا تو ان تمام صورتوں میں ایسا ہی اختلاف ہے۔ له ان المنافع الخ اس جگہ امام شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ ان تمام صورتوں میں منافع اعیان کے حکم میں ہیں اسی لئے اجارہ قرض کی اجرت پر لینا جائز ہے یعنی اگر منافع اعیان یعنی اصل شئے کے حکم میں نہ ہوتے بلکہ دین ہوتے تو قرض کا عوض دین ہو جاتا حالانکہ اجرت کے ادھار ہونے پر اجارہ صحیح ہوتا ہے لیکن دین کا عوض دین سے نہیں ہوتا ہے لہٰذا اس کے ناجائز ہونے کی کوئی وجہ نہیں ہے۔

ولنا ان الخ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ اگر دونوں چیزیں ہم جنس ہوں یعنی دونوں کی حیثیت ایک ہی ہو رہی ہو تو ہمارے نزدیک ایک کا ادھار ہونا حرام ہو جاتا ہے جیسے کہ کسی نے ڈھاکہ کے ڈوریا کپڑے کے عوض ڈھاکہ ہی کے ڈوریا کپڑے کو ادھار فروخت کیا تو وہ ناجائز ہوتا ہے۔ امام محمدؒ نے بھی اسی کی طرف اشارہ کیا ہے اور اس کی ایک دلیل یہ بھی ہے کہ اجارہ کو قیاس کے خلاف ضرورت کے پیش نظر جائز کہا گیا ہے جب کہ دونوں کے ہم جنس ہونے کی صورت میں اجارہ کی کوئی ضرورت نہیں پائی جاتی۔ اس کے برخلاف نفع کے جنس میں جب دونوں میں اختلاف ہو تو اس میں دونوں ہی کی ضرورت پائی جاتی ہے۔(ف پھر اگر

ایک جنس ہونے کی صورت میں کرایہ دار نے اس چیز سے نفع حاصل کرلیا تو ظاہر الروایۃ کے مطابق اس پر اجر مثل واجب ہوگا۔)

توضیح:۔ ایک شخص نے اجارہ پر دوسرے کی کھیتی ایک اور کھیتی کے عوض یا ایک مکان دوسرے کے مکان کے عوض رہائش کے لئے یا ایک سواری دوسری سواری کے عوض کرایہ پر لی، مسائل کی تفصیل، احکام، اقوال ائمہ، دلائل۔

قال و اذا كان الطعام بين رجلين فاستاجر احدهما صاحبه او حمار صاحبه على ان يحمل نصيبه فحمل الطعام كله فلا اجر له وقال الشافعي له المسمى لان المنفعة عين عنده وبيع العين شائعا جائز فصار كما اذا استاجر دارا مشتركة بينه وبين غيره ليضع فيها الطعام، او عبدا مشتركا ليخيط له الثياب، ولنا انه استاجره لعمل لا وجود له لان الحمل فعل حسي لا يتصور في الشائع بخلاف البيع لانه تصرف حكمي واذا لم يتصور تسليم المعقود عليه لا يجب الاجر، ولان ما من جزء يحمله الا وهو شريك فيه فيكون عاملا لنفسه فلا يتحقق التسليم بخلاف الدار المشتركة لان المعقود عليه هنالك المنافع ويتحقق تسليمها بدون وضع الطعام وبخلاف العبد لان المعقود عليه انما هو ملك نصيب صاحبه وانه امر حكمي يمكن ايقاعه في الشائع.

ترجمہ:۔ امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ اگر غلہ کا ڈھیر دو شخصوں میں مشترک ہو اور ان میں سے ایک شریک نے اپنے دوسرے شریک کو یا دوسرے شریک کے گدھے کو اس لئے کرایہ پر لیا کہ وہ شخص اس ڈھیر میں سے اس کا حصہ اٹھا کر وہاں سے دوسری جگہ پر پہنچادے مگر دوسرے شخص نے پورے ہی ڈھیر کو وہاں سے دوسری جگہ تک پہنچادیا تو اسے اس کی اجرت کچھ بھی نہیں ملے گی۔ یعنی اگر کوئی اجرت طے ہو چکی ہو تو وہ بھی نہیں اور اگر طے نہ ہوئی ہو تو اس کا اجر مثل بھی اسے نہیں ملے گا۔

وقال الشافعیؒ الخ اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ اس شخص کو وہ اجرت مل جائے گی جو پہلے طے ہو چکی ہو کیونکہ ان کے نزدیک نفع عین کے حکم میں ہے۔ جب کہ غیر تقسیم شدہ عین مال کو بیچنا جائز ہے جیسے کہ کسی شخص نے غلہ رکھنے کے لئے ایک ایسے مکان کو کرایہ پر لیا جو ان دونوں کے درمیان مشترک ہے یا اپنا ایک کپڑا سینے کے لئے ایسے غلام کو اجارہ پر رکھا جو خود اس کے اور دوسرے شخص کے درمیان مشترک ہو کہ اس میں اس غلام کی یا مکان کی اجرت واجب ہو جاتی ہے۔ (ف۔ اور امام محمدؒ کا قول بھی یہی ہے۔ع)۔

ولنا انه استاجره الخ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ اس شریک نے اپنے دوسرے شریک کو یا اس کے گدھے کو ایسے کام کے لئے اجارہ پر لیا جس میں دونوں شخصوں کے درمیان کوئی تمیز یا فاصلہ موجود نہیں ہے کیونکہ بوجھ اٹھانا ایک حسی فعل ہے جو صاف نظر آتا ہے اور جسے حکمی فعل نہیں کہا جاسکتا ہے لہٰذا ایسی غیر تقسیم شدہ چیز کو عین تصور نہیں کہا جاسکتا ہے۔ بخلاف بیع کے کیونکہ بیع ایک حکمی تصرف ہے اور جب اصل مقصود کو حوالہ کرنا بظاہر نظر نہ آتا ہو یعنی اس کا سپرد کرنے کا تصور نہ ہو سکتا ہو تو اس کی اجرت واجب نہ ہوگی۔ اور اس دلیل سے بھی کہ اس مال کے جس جزو کو جس کو وہ منتقل کرے اس میں یہ بات ضروری ہے کہ وہ خود بھی اس میں شریک ہو۔ اس طرح یہ شخص خود اپنا مال اپنے ہی لئے منتقل کرنے والا ہوگا اور اس طرح سپرد کرنا ثابت نہ ہوگا۔ اسی لئے اس کی اجرت بھی واجب نہیں ہوگی۔ بخلاف ایسے گھر کے جو خود اس کے اپنے اور دوسرے کے درمیان مشترک ہو تو اس میں اس لئے کرایہ واجب ہو جاتا ہے کہ اس میں اصل مقصود منافع ہوتے ہیں اور جب کہ صرف ان منافع کو غلہ کے بغیر حوالہ کرنا ممکن ہے تو غلہ کے ساتھ رکھنا بدرجہ اولیٰ ممکن ہوگا۔ اور بخلاف مشترک غلام کے اس میں اصل مقصود غلام کا وہ حصہ ہے جس کا دوسرا شخص مالک ہے۔ اور یہ ملکیت ایک حکمی معاملہ ہے یعنی حسی نہیں ہے۔ اور یہ ملکیت غیر مقسوم چیز میں پائی جاسکتی ہے۔ (کہ

شترک گھر یا مشترک غلام کا کرایہ واجب ہو جاتا ہے)۔

توضیح:۔ اگر ایک شخص نے غلہ کے ایسے ڈھیر کے بارے میں جو اس کے اور دوسرے شخص کا مشترک ہو وہ اپنے شریک کو یا اس کے گدھے کو اس لئے اجرت پر لیا کہ اس ڈھیر میں سے اس کے اپنے حصہ کو دوسرا شخص یا اس کا گدھا دوسری متعین جگہ پر پہنچادے۔ مگر دوسرا شخص پورے ڈھیر کو دوسری جگہ پر منتقل کردے، مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال ائمہ، ان کے دلائل

ومن استاجر ارضًا ولم يذكر انه يزرعها او اى شيء يزرعها فالاجارة فاسدة، لان الارض تستاجر للزراعة ولغيرها، وكذا ما يزرع فيها مختلف فمنه ما يضر بالارض وما لا يضربها غيره فلم يكن المعقود عليه معلوما فان زرعها ومضى الاجل فله المسمى، وهذا استحسان وفي القياس لا يجوز، وهو قول زفر، لانه وقع فاسدا فلا ينقلب جائزا، وجه الاستحسان ان الجهالة ارتفعت قبل تمام العقد فينقلب جائزا، كما اذا ارتفعت في حالة العقد، وصار كما اذا اسقط الاجل المجهول قبل مضيه والخيار الزائد في المدة. ومن استاجر حمارا الى بغداد بدرهم ولم يسم ما يحمل عليه فحمل ما يحمل الناس فنفق في بعض الطريق فلا ضمان عليه، لان العين المستاجرة امانة في يد المستاجر وان كانت الاجارة فاسدة، فان بلغ الى بغداد فله الاجر المسمى استحسانا على ما ذكرنا في المسألة الاولى، وان اختصما قبل ان يحمل عليه، وفي المسألة الاولى قبل ان يزرع نُقضت الاجارة دفعا للفساد اذ الفساد قائم بعد.

ترجمہ:۔ اگر کسی نے ایک زمین اجارہ پر لی اور اس وقت یہ نہیں بتایا کہ میں اس میں کھیتی کروں گا یا یہ کہ کھیتی کرنے کا ذکر کیا مگر یہ نہیں بتایا کہ کس چیز کی کھیتی کروں گا تو وہ اجارہ فاسد ہوگا۔ کیونکہ زمین کبھی کھیتی کیلئے لی جاتی ہے اور کبھی دوسرے کام کے لئے لی جاتی ہے مثلاً: درخت لگانا یا کوئی عمارت بنانا۔ پھر اس میں جو چیز بوئی جاتی ہے وہ بھی مختلف ہوتی ہے' ان میں سے کچھ چیزیں ایسی ہوتی ہیں جو زمین کے لئے نقصان وہ ہوتی ہیں مثلاً: سبزی ترکاریاں اور کچھ چیزیں اتنی زیادہ نقصان وہ نہیں ہوتیں۔ اس طرح ذکر نہ کرنے سے یہ معلوم نہ ہوگا کہ اجارہ کا اصل مقصد کیا ہے۔ (ف امام شافعیؒ واحمدؒ کا یہی قول ہے)۔

فان زرعها الخ پھر اس قسم کا اجارہ کر لینے کے بعد اگر کرایہ دار نے اس زمین میں کھیتی کرلی اور اس کے بعد اس اجارہ کی مدت بھی گزر گئی تو جو اجرت طے ہو چکی تھی۔ استحسانًا وہی واجب ہوگی اگرچہ قیاس کا تقاضا یہ تھا کہ یہ اجارہ بالکل جائز نہ ہو اور امام زفرؒ کا یہی قول ہے۔ کیونکہ یہ معاملہ فاسد ہوا ہے اور جو چیز فاسد ہو جاتی ہے بعد میں وہ جائز نہیں ہوتی ہے۔ یہی قول امام شافعیؒ واحمدؒ کا ہے مگر اسے استحسانًا جائز کہنے کی وجہ یہ ہے کہ اس معاملہ کی مدت پوری ہونے سے پہلے اصل مقصد کی جہالت ختم ہوگئی یعنی یہ بات ان کو معلوم ہوگئی کہ اس کرایہ دار نے یہ زمین کھیتی ہی کے لئے لی تھی اور یہ بات بھی معلوم ہوگئی کہ وہ کیا کھیتی کرے گا پھر ایسے معاملہ میں اس زمین کا مالک خاموش رہا۔ یہاں تک کہ اس کی مدت ختم ہوگئی لہٰذا وہ معاملہ بدل کر بالآخر جائز ہو گیا۔ ایسے ہی جیسے کہ معاملہ کرتے ہوئے ابتداءً کسی طرح جہالت ہوگئی ہو پھر وہ جہالت ختم ہو جائے تو بالاتفاق وہ معاملہ جائز ہو جاتا ہے۔ اب اس کی مثال ایسی ہوگئی جیسے کہ کسی چیز کی بیع کرتے وقت اس وقت کو مجہول رکھا گیا ہو اور بعد میں اسے واضح کر دیا ہو۔ اسی طرح جیسے کہ اگر کسی نے خیار شرط میں تین دن سے زیادہ کا اختیار رکھا ہو مگر تین دن کے اندر ہی اسے متعین کر کے زیادتی کو ختم کر دیا تو یہ دونوں مسئلے جائز ہو جاتے ہیں۔

ومن استاجر حمار الخ یعنی اگر ایک شخص نے کسی کا گدھا بغداد تک لے جانے کے لئے ایک درہم کے عوض کرایہ پر مگر یہ نہیں بتایا کہ اس پر کیالاد کر لے جائے گا اور بعد میں اس کرایہ دار نے گدھے پر ایسی ہی چیز لادی جسے لوگ عموماً لادا کرتے ہیں پھر اتفاقاً وہ گدھا راستے میں مر گیا تو یہ شخص یعنی کرایہ دار گدھے کا ضامن نہ ہوگا کیونکہ جو چیز کرایہ پر لی جاتی ہے وہ اس کرایہ دار کے پاس بطور امانت ہوتی ہے اگرچہ اس کا اجارہ فاسد ہی کیوں نہ ہو۔ (ف البتہ اگر کرایہ دار اپنے معاملہ کی بات کی مخالفت کرے تو وہ غاصب کہلا کر ضامن ہو جائے گا۔ پھر اس شخص نے گدھے پر ایسی ہی چیز لادی جسے لوگ عموماً لادا کرتے ہیں تو اس طرح اس نے گدھے کے مالک کی مرضی کے خلاف کوئی چیز نہیں لادی ہے۔ لہٰذا اسے غاصب نہیں کہا جا سکتا ہے۔ البتہ چونکہ معاملہ کی ابتداء سے لادنے کی چیز کے بارے میں اس نے کچھ ذکر نہیں کیا تھا اس لئے اجارہ فاسد ہوا تھا اس بناء پر کہ بوجھ جو لادا جانے والا تھا۔ اس کی وضاحت نہیں تھی اس لئے یہ اجارہ فاسد ہوا تھا پھر اس کے لادلینے کے بعد وہ جہالت ختم ہو گئی اور یہ بات معلوم ہو گئی کہ اس کے اجارہ لینے کا مقصد یہ ہے)۔ فان بلغ الخ پھر اگر اس شخص نے بغداد تک مال پہنچادیا تو استحساناً اس کو وہی اجرت ملے گی جو پہلے بیان کی جا چکی تھی۔ جیسا کہ ہم نے پہلے مسئلہ میں بیان کر دیا ہے۔ اور اگر موجودہ مسئلہ میں کرایہ دار نے بوجھ لادنے سے پہلے اور پہلے مسئلہ میں کھیتی کرنے سے پہلے آپس میں جھگڑ لیا تو اس فساد کو ختم کرنے کے لئے معاملہ ہی کو ختم کر دیا جائے گا کیونکہ ابھی تک فساد باقی ہے۔

توضیح:۔ کسی نے ایک زمین اجارہ پر لی مگر مقصد نہیں بتایا کہ اس میں کیا کام کرے گا مثلاً: کھیتی کرنا یا درخت لگانا یا کچھ تعمیر کرنا۔ اسی حالت میں اس نے زمین میں کھیتی کرلی ادھر اجارہ کی مدت بھی ختم ہو گئی، ایک شخص نے ایک گدھا کسی متعین جگہ تک کچھ سامان لے جانے کے لئے کرایہ پر لیا۔ پھر اس پر ایسا ہی سامان لادا جو عموماً لادا جاتا ہے اور اتفاقاً وہ گدھا راستہ میں ناگہانی موت سے مر گیا، یا مقام مقصود تک سامان لے گیا، تمام مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ کرام۔ دلائل

باب ضمان الاجیر

قال الاجراء علی ضربین اجیر مشترك واجیر خاص فالمشترك من لا یستحق الاجرة حتی یعمل کالصباغ والقصار لان المعقود علیه اذا کان هو العمل او اثره کان له ان یعمل للعامة، لان منافعه لم تصر مستحقة لواحد فمن هذا الوجه یسمی اجیرا مشترکا. قال والمتاع امانة فی یده فان هلك لم یضمن شیئا عند ابی حنیفة وهو قول زفر ویضمنه عندهما الامن شیء غالب کالحریق الغالب والعدو المکابر لهما ما روی عن عمر وعلی رضی الله عنهما انهما کانا یضمّنان الاجیر المشترك ولان الحفظ مستحق علیه اذ لا یمکنه العمل الا به فاذا هلك بسبب یمکن الاحتراز عنه کالغصب والسرقة کان التقصیر من جهته فیضمنه کالودیعة اذا کانت باجر بخلاف ما لا یمکن الاحتراز عنه کالموت حتف انفه والحریق الغالب وغیره، لانه لا تقصیر من جهته، ولابی حنیفة ان العین امانة فی یده، لان القبض حصل باذنه ولهٰذا لو هلك بسبب لا یمکن الاحتراز عنه لا یضمنه، ولو کان مضمونا یضمنه کما فی المغصوب والحفظ مستحق علیه تبعا لا مقصودا ولهٰذا لا یقابله الاجر بخلاف المودَع بالاجر لان الحفظ مستحق علیه مقصوداً حتی یقابله الاجر.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اجیر دو قسم کے ہوتے ہیں ایک مشترک دوسرا خاص۔ مشترک اجیر سے مراد وہ اجیر ہے

کہ جب تک اس کا کام پورا نہ ہو جائے وہ اجرت کا مستحق نہیں ہوتا ہے جیسے رنگریز اور استری کرنے والا کیونکہ اجارہ میں جس بات کا معاملہ طے ہوا ہو اگر اس چیز میں اس کام کا اثر رہتا ہو تو اس اجیر کو اس بات کا اختیار رہتا ہے کہ وہ ایک کام کے ساتھ دوسرے لوگوں کے بھی کام کرے کیونکہ ایسے اجیر کے منافع کا حقدار کوئی ایک شخص نہیں ہوتا ہے۔ اس اعتبار سے ایسے اجیر کو اجیر مشترک کہا جاتا ہے۔ **قال و المتاع امانة في يده الخ** اور قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ ایسے مشترک اجیر کے ہاتھ میں جو کچھ سامان یا مال ہوتا ہے وہ بطور امانت ہوتا ہے اسی بناء پر اگر وہ مال ضائع ہو جائے تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک وہ اجیر کسی بات کا ضامن نہیں ہوگا اور امام زفرؒ کا بھی یہی قول ہے۔ اور صاحبینؒ کے نزدیک وہ شخص ضامن ہوگا۔ البتہ اس صورت میں ضامن نہیں ہوگا۔ اچانک زبردست آفت آجانے کی وجہ سے ضائع ہو جائے جیسے زبردست آگ لگ گئی یا کچھ دشمنوں اور قاتلوں نے مل کر حملہ کر دیا ہو۔ **لهما ماروی الخ** صاحبینؒ کی دلیل حضرات عمرؓ و علیؓ کی روایت ہے کہ یہ دونوں حضرات مشترک اجیر کو ضامن بتاتے تھے۔ (ف

قال الشافعي. اخبرنا. ابراهيم بن ابی يحٰی .عن جعفر ابن محمد. عن ابيهِ محمد الباقر عن علی رضی الله عنه انه كان يضمن الصباغ والصائغ و قال لا يصلح للناس الاذالك.

یعنی حضرت علیؓ رنگریز اور سنار سے ضمان دلواتے تھے اور وہ فرماتے تھے کہ عوام کے لئے اس صورت کے علاوہ صلح کی کوئی دوسری صورت نہیں ہے۔ **رواه البيهقي باسناده عنه**۔ لیکن اس اسناد میں انقطاع ہے کیونکہ امام محمد باقرؒ نے حضرت علیؓ کا زمانہ نہیں پایا اور اپنے دادا حسین ابن علیؓ کو نہیں پایا۔ لیکن ہمارے نزدیک اس انقطاع میں کوئی حرج نہیں ہے کیونکہ امام محمد باقرؒ ثقہ ہیں اس لئے ان کا ارسال حجت ہے۔ ع۔م) **ولان الحفظه الخ** صاحبینؒ کی ایک دلیل یہ بھی ہے کہ اجیر کے ذمہ مال کی حفاظت کرنا واجب ہے۔ اس لئے کہ مال کی حفاظت کے بغیر کوئی کام نہیں کر سکتا ہے۔ لہٰذا اگر مال کسی ایسی وجہ سے ہلاک ہوا ہو جس سے بچنا ممکن ہو جیسے غصب کر لینا یا چوری کر لینا وغیرہ تو ایسے موقع میں یہ کہا جائے گا کہ اس اجیر نے مال کی حفاظت میں کوتاہی کی ہے۔ لہٰذا وہ اس مال کا ضامن ہوگا۔ جیسے اگر کوئی شخص کوئی مال اپنے پاس امانت کے طور پر رکھے لیکن اس کی اجرت پاتا ہو تو وہ شخص ایسے مال کے ہلاک ہو جانے کی صورت میں ضامن ہوتا ہے۔ برخلاف اس کے اگر مال ایسی وجہ سے ہلاک ہو جسے بچانا ممکن نہ ہو جیسے کسی چرواہے کے پاس امانت کی بکری از خود مر جائے یا جیسے زبردست آگ لگ گئی ہو یا زبردست ڈاکہ پڑ گیا ہو تو ان صورتوں میں مال ہلاک ہو جانے سے محافظ ضامن نہ ہوگا کیونکہ اس اجیر سے کوئی کوتاہی نہیں پائی گئی اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ اجیر کے پاس اصل مال بطور امانت کے تھا۔ کیونکہ اس مستاجر کی اجازت سے اس اجیر نے اس پر قبضہ کیا تھا۔ یہی وجہ ہے کہ اگر ایسا مال کسی ایسی وجہ سے ہلاک ہو گیا ہو جس سے بچنا بالکل ممکن نہ ہو تو اس صورت میں وہ بھی بالاتفاق ضامن نہیں ہوتا ہے اور اگر وہ مال اس کے پاس ضمانت کے طور پر ہوتا تو وہ اس کا ضرور ضامن ہوتا جیسے کہ غصب کئے ہوئے مال میں ہوتا ہے یعنی غصب کرنے والا ہر حال میں اس مال کا ضامن ہوتا ہے۔ اور پھر یہ کہنا کہ اجیر کے ذمہ مال کی حفاظت واجب ہے تو یہ وجوب اس پر قصداً نہیں کیا گیا ہے۔ اسی وجہ سے اس حفاظت کے مقابلے میں اس اجیر کو مستقلاً کوئی حفاظت کی اجرت نہیں ملتی ہے۔

توضیح:۔ اجیر کی تعریف۔ قسمیں۔ اور ان میں فرق۔ حکم۔ اقوال ائمہ کرام۔ دلائل

اجیر:۔ مراد وہ شخص ہے جس نے اپنے آپ کو کسی کام کے لئے اجارہ پر دیا ہو۔ خواہ ایسا خدمتگار جیسے نوکر ہوتے ہیں۔ یا کوئی کاریگری ہو جیسے روٹی پکانے والا نانبائی۔ باورچی۔ دھوبی۔ درزی۔ چرواہا وغیرہ

قال و ما تلف بعمله كتخريق الثوب من دقّه وزَلَق الحمّال وانقطاع الحبل الذی يشد به المكاری الحمل، وغرق السفينة من مده مضمون عليه، وقال زفر والشافعي لا ضمان عليه، لانه امره بالفعل مطلقا، فينتظمه

بنوعيه المعيب والسليم، وصار كاجير الوحد ومعين القصار، ولنا ان الداخل تحت الاذن ما هو الداخل تحت العقد، وهو العمل الصالح، لانه هو الوسيلة الى الاثر، وهو المعقود عليه حقيقة حتى لو حصل بفعل الغير يجب الاجر، فلم يكن المفسد مأذونا فيه بخلاف المعين، لانه متبرع فلا يمكن تقييده بالمصلح لانه يمتنع عن التبرع وفيما نحن فيه يعمل بالاجر، فامكن تقييده وبخلاف الاجير الوحد على ما نذكره ان شاء الله تعالى، وانقطاع الحبل من قلة اهتمامه، فكان من صنيعه.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر مشترک اجیر کی غلط حرکت یعنی بداحتیاطی سے اگر مال ہلاک ہوا ہو جیسے اس نے کپڑے دھونے کی چوٹ سے کپڑے کو پھاڑ دیایا مال لے جانے والا لوگوں کی بھیڑ یادھکا کھائے بغیر پھسل پڑا یا جانور کو کرایہ پر لینے والے نے جس رسی سے بوجھ کو باندھا تھا وہ رسی ٹوٹ گئی یا ملاح کے کھینچنے سے اس کی کشتی ڈوب گئی ان تمام صورتوں میں اجیر پر ضمان لازم ہوگا۔ یہ ہمارا قول ہے لیکن امام زفرؒ وشافعیؒ نے فرمایا ہے کہ ان صورتوں میں اس پر ضمان نہیں ہوگا کیونکہ ان چیزوں کے مالکوں نے اسے کسی قید کے بغیر مطلقا کام کرنے کا حکم دیا ہے لہذا یہ اجازت ہر طرح کے کام کے لئے ہوگی۔ اس کی مثال ایسی ہوگی جیسے مشترک اجیر کا کوئی خاص ملازم یا دھوبی کا کوئی خاص ملازم ہو۔ (ف یعنی ان لوگوں پر ضمان نہیں ہے اگرچہ کام خراب ہو جائے۔ حاصل مسئلہ یہ ہوا کہ کسی اجیر خاص پر اس لئے ضمان لازم نہیں آتا ہے کہ اس کو مکمل اور مطلقا اجازت ہوتی ہے۔ اسی طرح جب مشترک اجیر کو مطلقا کام کرنے کی اجازت دی گئی تو اس میں کام عیب دار ہو یا صحیح ہو حکم دونوں کے لئے برابر ہوگا اسی لئے وہ نقصان کا ضامن نہ ہوگا)۔

ولنا ان الداخل الخ ہماری دلیل یہ ہے کہ اسے جو اجازت دی گئی ہے اس کی اجازت میں وہی چیز شامل ہوگی جو عقد اجارہ کی بناء پر داخل ہوتی ہو۔ یعنی اچھی طرح سے کام کرنا۔ کیونکہ اسی طرح کام کرنے سے اس کا مقصد حاصل ہو سکتا ہے یعنی مثلاً: کپڑے میں گندگی لگی ہو یا رنگ لگا ہو یا بیل بوٹے کا کوئی اثر ہوا ہو اور یہی اثر حقیقت میں معقود علیہ یعنی مقصود ہوتا ہے۔ اسی بناء پر اگر وہ کام اس نے کسی دوسرے کے ذریعے حاصل کر لیا تب بھی اجرت واجب ہوگی۔ جیسا کہ کسی درزی نے یا رنگریز نے اپنی سلائی یا رنگائی کا کام دوسرے سے لے لیا تو بھی اس کی اجرت واجب ہوتی ہے۔ بشرطیکہ معاملہ کے وقت یہ بات طے نہ کی گئی ہو کہ وہ خود سے کام کرے گا۔ اس سے یہ معلوم ہوا کہ بگاڑ پیدا کرنے والا کام اجازت میں داخل نہیں ہوتا ہے بخلاف اس کے اگر کپڑے دھونے والے کا کوئی ملازم ہو کیونکہ وہ اس لئے ضامن نہیں ہے کہ اس نے کام بطور احسان کیا ہے لہذا اس کے بارے میں کام کو صحیح طریقے سے کرنے کی شرط نہیں ہے اس لئے کہ اگر ایسی کوئی شرط ہو تو پھر وہ احسان کے طور پر کام نہیں کرے گا۔ اور جو مسئلہ ہم بیان کر رہے ہیں وہ تو ایسا ہے جو اجرت پر کرنے کا ہے۔ ایسے کام میں ہماری یہ قید لگانا جو ممکن ہے کہ وہ خیال کرے اور حفاظت سے کام کرے۔ اور بخلاف خاص اجیر کے کہ وہ ضامن کیوں نہیں ہوتا ہے اس بحث کو ہم انشاء اللہ تعالی کہیں پر بیان کریں گے۔ معلوم ہونا چاہئے کہ مال لادنے کی صورت میں رسی کے ٹوٹ جانے سے جو خرابی پیدا ہوتی ہے اس خرابی کا یہ شخص اس لئے ذمہ دار ہوتا ہے کہ وہ اہتمام میں کوتاہی کرتا ہے۔ اس طرح بربادی کا وہ خود ذمہ دار ہے۔

توضیح:۔ مشترک اجیر سے کسی قسم کی خرابی ہو جانے کی صورت میں وہ اس کا ذمہ دار ہوتا ہے یا نہیں۔ تفصیل مسئلہ۔ حکم۔ اقوال ائمہ۔ دلائل

قال الا انه لا يضمن به بنى آدم ممن غرق فى السفينة او سقط من الدابة وان كان بسوقه وقوده، لان الواجب ضمان الآدمى وانه لا يجب بالعقد وانما يجب بالجناية ولهذا يجب على العاقلة، وضمان العقود لا تتحمله العاقلة.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ البتہ اگراجیر مشترک کی اپنی کوتاہی سے بھی کوئی انسان اس کی کشتی میں ڈوب جائے تو وہ اس کا ضامن نہیں ہوگا یعنی اگر کسی ملاح کی کشتی سے کوئی آدمی ڈوب جائے یا پوری کشتی ہی ڈوب جائے یا کرایہ کے جانور پر سے آدمی گر کر مرجائے تو وہ اجیر ضامن نہیں ہوگا اگرچہ یہ نقصان اور موت اس کی کشتی چلانے یا جانور کے ہانکنے کی وجہ سے ہو۔ (اگرچہ وہ بہت چھوٹا بچہ ہو جو خود بیٹھ نہ سکتا ہو۔ التمر تاشی۔ ع) کیونکہ اس صورت میں اس پر آدمی کی ضمانت واجب ہے۔ اور یہ ضمانت معاملہ طے کرنے کی بناء پر واجب نہیں ہوتی ہے بلکہ جرم کرنے کی وجہ سے واجب ہوتی ہے کہ مثلاً: وہ قتل کردے یا زخمی کردے تب ضامن ہوتا ہے۔ اسی بناء پر ایسی ضمانت صرف اسی پر نہیں بلکہ مددگار برادری پر واجب ہوتی ہے۔ اور جو ضمانت معاملہ طے کرنے کی بناء پر لازم ہوتی ہو وہ خود اسی مجرم پر لازم آتی ہے مددگار برادری پر لازم نہیں ہوتی ہے۔ (ف معلوم ہونا چاہئے کہ مشترک اجیر کے ضامن ہونے میں بڑے بڑے صحابہؓ اور مجتہدین کا آپس میں اختلاف ہے۔ یعنی ان میں سے کچھ کے نزدیک وہ ضامن ہوتا ہے اور کچھ دوسروں کے نزدیک ضامن نہیں ہوتا ہے۔ اسی لئے اس کے بعد کے فقہانے یہ فتویٰ دیا ہے کہ اجیر اور مستاجر دونوں ہی نقصان کی صورت میں آدھی آدھی قیمت کا نقصان برداشت کرلیں۔ اس پر یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ صحابہؓ کا اجماع کرنا یا تو ضمان دینے پر ہے یا ضمان نہ دینے پر ہے۔ صلح کرنے کی بحث اس سے خارج ہے۔ لہٰذا یہ صلح باطل ہوگی۔

اور بندہ مترجم یہ کہتا ہے کہ اعتراض کرنے والے کا یہ اعتراض باطل ہے کیونکہ کہنے والے کا مقصد یہ ہے کہ جب ایک مسئلہ میں صحابہ کرامؓ کے درمیان اختلاف پیدا ہوا بلکہ ایک ہی صحابیؓ سے مختلف روایتیں پائی گئیں۔ یہاں تک کہ حضرت علیؓ سے اجیر مشترک کو جس طرح ضامن بنانے کی روایت آئی ہے ویسے ہی ان سے ضامن نہ بنانے کی بھی روایت پائی گئی ہے۔ اگرچہ یہ روایت امام شافعیؒ کی صحیح اور دوسری بظاہر ضعیف ہے۔ مختصر یہ ہے کہ جب اس مسئلہ میں صحابہ کرامؓ کے اقوال مختلف قسم کے پائے گئے تو قاضی کے لئے یہ فیصلہ کرنا مشکل ہے کہ وہ کس قول پر فیصلہ کرے۔ اس لئے بہتر یہی صورت ہے کہ اجیر اور مستاجر ایسی صورتوں میں آپس میں خود ہی صلح کرلیں۔ پھر اس میں آدھی قیمت کا ہونا کوئی لازمی قید نہیں ہے بلکہ مقصود یہ ہے کہ جس طرح وہ چاہیں صلح کرلیں۔ اس کا حاصل یہ ہوا کہ اگر وہ اختلاف کرنے لگیں تو ان کے سامنے آپس میں صلح کرلینے کا فتویٰ دیا جائے گا۔ پھر اگر وہ اس صلح کے فتویٰ کے بعد بھی آپس میں صلح نہ کریں تو مجبوراً حاکم کو کوئی حکم دینا ہی ہوگا۔ م۔ بعض علماء نے یہاں پر صحابہؓ کے قول پر فتویٰ دیا ہے۔ الخلاصہ۔ اور یہی قول امام شافعیؒ و مالکؒ واحمدؒ کا بھی ہے۔ اور حضرات عمرو علی وغیرھم رضی اللہ عنھم سے ایسا ہی مروی ہے۔ ع۔ فقیہ ابواللیثؒ نے ذکر کیا ہے کہ حضرت امام ابوحنیفہؒ کے قول پر فتویٰ ہے۔ تاج الشریعہ۔ شیخ مرغینانی اور قاضی خان بھی اسی پر فتویٰ دیتے تھے۔ ع۔ اور اگر موج یا ہوا کی زیادتی یا پہاڑ کی ٹکر سے کشتی ڈوب گئی ہو یا لوگوں کی بھیڑ سے مزدور پھسل پڑا تو پھر بربادی میں ضمان لازم نہیں آئے گا)۔

توضیح:۔ اگر اجیر مشترک کی کوتاہی سے کوئی حادثہ ہو جائے۔ مثلاً: کشتی کا مسافر مر جائے یا کشتی کے ڈوب جانے سے مال ضائع ہو جائے۔ تو وہ نقصان کا ضامن ہوگا یا نہیں۔ تفصیل مسائل۔ حکم۔ اقوال ائمہ۔ دلائل۔

قال و اذا استاجرمن يحمل له دنّا من الفرات فوقع فى بعض الطريق فانكسر فان شاء ضمّنه قيمته فى المكان الذى حمله ولا اجر له وان شاء ضمنه قيمته فى الموضع الذى انكسر واعطاه اجره بحسابه، اما الضمان فلما قلنا، والسقوط بالعثار او بانقطاع الحبل، وكل ذلك من صنيعه، واما الخيار فلانه اذا انكسر فى الطريق والحمل شئى واحد تبين انه وقع تعديا من الابتداء من هذا الوجه، وله وجه آخر وهو ان ابتداء الحمل حصل باذنه فلم يكن من الابتداء تعديا وانما صار تعديا عند الكسر، فيميل الى اى الوجهين شاء، وفى الوجه

الثانی له الاجر بقدر ما استوفی وفی الوجه الاول لا اجر له، لانه ما استوفی اصلا .

ترجمہ :۔ امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر ایک شخص نے کسی کو اس کام کے لئے مزدوری پر رکھا کہ وہ دریائے فرات سے میرے شہد کا مٹکا فلاں جگہ تک پہنچادے اور لے جاتے ہوئے راستے میں کسی جگہ پر گر کر مٹکا ٹوٹ جائے تو اس مستاجر کو اس بات کا اختیار ہوگا کہ جس جگہ سے وہ مٹکا اٹھوایا ہے وہاں پر اس وقت اس شہد کی جو قیمت تھی وہ اس مزدور سے وصول کرلے اس صورت میں اس مزدور کو کچھ بھی مزدوری نہیں ملے گی یا یہ کہ جس جگہ پر وہ مٹکا ٹوٹا ہے وہاں پر اس شہد کی جو قیمت ہے وہ اس سے لے اور اس جگہ تک لانے کی پہلے حساب سے جو مزدوری ہو سکتی ہو وہ اسے دے دے۔ مثلاً: اگر آدھے راستے میں ٹوٹا ہے تو آدھی اجرت اور تین چوتھائی راستے میں ٹوٹا ہے تو تین چوتھائی اجرت دے دے۔

وعلی هذا القیاس اور یہ ضمانت اس مزدور پر اس وجہ سے لازم ہوگی کہ وہ مشترک اجیر تھا جس کی حرکت سے مال ضائع ہوا ہے۔ لہٰذا وہ ضامن ہوگا۔ پھر مٹکے کا گر پڑنا خواہ اس کے پھسلنے کی وجہ سے ہو یا رسی کے ٹوٹ جانے سے ہو یہ ساری باتیں اسی کی حرکت میں شمار ہوں گی کیونکہ اس نے مال یعنی شہد کی حفاظت میں پورے اہتمام اور احتیاط سے کام نہیں لیا ہے۔ اور اس مال والے یعنی مستاجر کو دو باتوں میں اس لئے اختیار دیا گیا ہے کہ وہ راستے میں ٹوٹا ہے۔ حالانکہ اس بوجھ کو پہنچانا ایک ہی کام ہے۔ اس سے ظاہر ہوا کہ گویا اس سے شروع ہی میں بے احتیاطی اور زیادتی ہوئی تھی اور گویا اس نے اٹھاتے ہی اسے توڑ دیا تھا۔ اس جگہ ایک دوسری وجہ بھی موجود ہے وہ یہ کہ مٹکے کو اٹھانا شروع میں اس مستاجر کی اجازت سے ہوا تھا تو گویا اس وقت اس کی طرف سے زیادتی نہ تھی بلکہ جس وقت وہ ٹوٹا ہے اس وقت زیادتی پائی گئی۔ اس سے معلوم ہوا کہ یہ جرمانہ دو باتوں کے درمیان میں ہونے کی وجہ سے ہے یعنی ابتداء میں زیادتی تھی یا کہ ٹوٹنے کے وقت زیادتی ہوئی۔ اس لئے اس مستاجر کو اختیار ہوگا کہ دونوں صورتوں میں سے جس صورت کو چاہے اختیار کرے مگر دوسری صورت میں اس مزدور کو اتنی اجرت ملے گی جتنی محنت اس مزدور سے اس مستاجر نے پائی ہے یعنی جس جگہ تک مزدور نے مٹکا پہنچادیا ہے۔ اور پہلی صورت میں اس کو کچھ بھی مزدوری نہیں ملے گی کیونکہ اس مستاجر نے اس مزدور کا کوئی بھی کام نہیں پایا ہے۔ (ف کیونکہ جہاں سے مٹکا اٹھوایا ہے وہیں کی قیمت لی ہے اور اس صورت میں اصل قیمت میں کچھ بھی زیادتی نہ ہوگی بخلاف اس کے اگر ٹوٹنے کے جگہ کی قیمت لی ہو تو یہ قیمت یقیناً پہلی جگہ کی قیمت سے کچھ زیادہ ہوگئی ہوگی اور یہ قیمت کی زیادتی اسی مزدور کے کام کی وجہ سے پائی گئی ہے اسی لئے اس کی اجرت دینا لازم ہوگی)۔

توضیح :۔ اگر ایک شخص نے ایک مزدور اس لئے رکھا تا کہ وہ اس کے شہد کے مٹکے کو ایک مخصوص جگہ سے دوسری مخصوص جگہ تک پہنچادے۔ پھر لے جاتے ہوئے راستہ میں اس مزدور سے مٹکا گر کر ٹوٹ جائے اور شہد ضائع ہو جائے۔ تفصیل مسئلہ۔ حکم۔ اقوال ائمہ۔ دلائل

قال و اذا فصدالفصّاد او بزغ البزاغ ولم یتجاوز الموضع المعتاد، فلا ضمان علیه فیما عطب من ذلك، وفی الجامع الصغیر بیطار بزغ دابة بدانق فنفقت او حجام حجم عبدا بامر مولاه فمات لا ضمان علیه، وفی کل واحد من العبارتین نوع بیان، ووجهه انه لا یمکنه التحرز عن السرایة لانه یبتنی علی قوة الطبائع وضعفها فی تحمل الالم، فلا یمکن التقیید بالمصلح من العمل، ولا کذلك دق الثوب ونحوه مما قد مناه، لان قوة الثوب ورقته تعرف بالاجتهاد، فامکن القول بالتقیید. قال: والاجیر الخاص الذی یستحق الاجرة بتسلیم نفسه فی المدة، وان لم یعمل کمن استوجر شهرا للخدمة او لرعی الغنم، وانما سمی اجیر وحد لانه لا یمکنه ان یعمل لغیره لان منافعه فی المدة صارت مستحقة له، والاجر مقابل بالمنافع، ولهٰذا یبقی الاجر مستحقا وان

نُقِضَ العمل.

ترجمہ :۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر جراح نے کسی کے زخم کو کاٹا یا جانوروں کے ڈاکٹر نے جانور کے رگ میں نشتر لگایا اور جہاں نشتر لگایا جاتا ہے، وہیں ٹھیک جگہ پر ہی لگایا یعنی زخم اس سے بڑھایا نہیں پھر بھی اگر جانور مر جائے یا آدمی کا کچھ نقصان ہو جائے تو وہ ڈاکٹر اس کا ضامن نہیں ہوگا اور جامع صغیر میں ہے کہ اگر جانور کے ڈاکٹر نے ایک دانگ کے عوض جانور کو نشتر لگایا اور وہ جانور ہلاک ہو گیا یا تو پچھنا لگانے والے نے ایک غلام کو اس کے مولا کے حکم کے مطابق پچھنا لگایا جس سے غلام مر گیا تو اس ڈاکٹر یا اس حجام پر ضمان لازم نہیں آئے گا۔ مذکورہ دو عبارتوں میں سے ہر ایک سے ایک ہی طرح کا بیان ظاہر ہوتا ہے یعنی مختصر کی عبارت میں مخصوص جگہ کا بیان ہے اور اجازت دینے سے خاموشی ہے لیکن جامع صغیر کی عبارت میں اجازت کا بیان ہے اور مخصوص جگہ سے خاموشی ہے اس جگہ ضامن نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ زخم کو اپنی جگہ سے دوسری جگہ تک جانے سے بچانا یعنی زخم کا سرایت کرنا اس ڈاکٹر کی قدرت سے باہر ہے۔ کیونکہ یہ بات تو مریض کی طبیعت کی قوت اور کمزوری پر مبنی ہے یعنی کچھ طبیعتیں گہرے زخم کی تکلیف کو بھی برداشت کر لیتی ہیں اور کچھ اس معاملے میں کمزور اور نرم دل ہوتی ہیں۔ لہٰذا درست اور صحیح کام کی قید لگانا ممکن نہیں ہے بخلاف کپڑے وغیرہ کی دھلائی اور سلائی وغیرہ کرنے کے معاملے میں جو بات پہلے بیان کی جاچکی ہے کہ اس میں ایسا حکم نہیں ہے۔ کیونکہ کپڑے کو پٹکنے اور کوٹنے میں کپڑے کی قوت اور اس کی باریکی یا کمزوری آدمی اپنی توجہ سے معلوم کر سکتا ہے۔ اسلئے ایسے کاموں میں صحیح کام کی قید لگانا ممکن ہے۔

(ف پھر اگر جامع صغیر کی عبارت میں متعین جگہ سے آگے بڑھ گیا ہو تب ضامن ہوگا اور مختصر کی عبارت میں ہے کہ اگر اجازت کے بغیر ہو تب ضامن ہوگا۔ ک۔ اس جگہ ایک عجیب مسئلہ پیدا ہوتا ہے کہ اگر ختنہ کرنے والے نے پیشاب گاہ کے اوپر کے حصے (حشفہ) کو کاٹ دیا، اس کے بعد اگر وہ بچہ (مختون) اچھا ہو گیا تو اس نائی یعنی ختنہ کرنے والے پر پوری جان کی دیت لازم آئے گی جیسا کہ زبان کاٹ ڈالنے میں لازم آتی ہے اور اگر وہ مختون مر گیا تو پوری نہیں بلکہ نصف دیت لازم ہوگی۔ (جو بظاہر خلاف قیاس ہے)۔

قال والاجیر الخاص الخ دوسری قسم اجیر خاص ہے اس سے مراد وہ اجیر ہے جو معین اور مقرر مدت کے لئے خود کو مستاجر کے حوالہ کر دے۔ اگر چہ اس مدت میں وہ کوئی کام نہ کرے جیسے کسی شخص نے ایک آدمی کو ایک مہینہ تک اپنی خدمت کے لئے یا بکریاں چرانے کے لئے نوکر رکھا ایسے مزدور کو اجیر وحد بھی کہا جاتا ہے کیونکہ یہ شخص اس مدت میں کسی دوسرے کا کام نہیں کر سکتا ہے اور اجیر وحد کے یہی معنی ہے کہ ایک شخص ایک ہی آدمی کا مزدور ہو کیونکہ اس مقررہ مدت کے اندر اس کے سارے منافع اس ایک شخص کے لئے مخصوص ہو گئے اور انہی منافع کے مقابل میں اس کی اجرت لازم ہوئی اور اسی لئے وہ شخص اجرت کا حقدار باقی رہتا ہے۔ اگر چہ کام ختم کرا دیئے جائیں۔ (ف بخلاف مشترک اجیر کے کہ اگر مستاجر کے قبضہ سے پہلے کام ختم کر دیا گیا تو وہ شخص اجرت کا مستحق نہیں ہوتا ہے۔ چنانچہ امام محمدؒ سے روایت ہے کہ اگر ایک درزی نے ایک شخص کا کپڑا ایک درہم کی مزدوری پر سیا پھر کپڑے کے مالک کا کپڑے پر قبضہ ہونے سے پہلے کسی نے اس کی سلائی کھول دی تو وہ درزی اس کی اجرت کا مستحق نہیں ہوگا اور اگر کسی درزی کو اپنا ملازم رکھ کر اپنے گھر پر کپڑا سلوایا، پھر کسی نے اس کپڑے کی سلائی کھول دی یا اس نے خود ہی اس کپڑے کو ادھیڑ ڈالا، تب بھی وہ ملازم درزی اپنی تنخواہ کا مستحق ہوگا۔ ک۔ ع۔ پھر اجیر خاص کو اس کام کے بغیر بھی اپنی اجرت کا اسی صورت میں مستحق ہوتا ہے جب کہ اس کے کام پر پورا اختیار حاصل ہو اور اگر کسی عذر کی وجہ سے اسے کام پر اختیار نہ ہو تو وہ تنخواہ یا اجرت پانے کا مستحق نہیں ہوگا جیسا کہ ذخیرہ میں مذکور ہے کہ اگر ایک شخص کو جنگل میں مٹی کا گارا بنانے کے لئے اجیر خاص رکھا، پھر وہ اجیر اسی کام کے لئے جنگل میں نکلا اور اتفاق سے اس دن مسلسل بارش ہوتی رہی اس لئے وہ کام نہ کر سکا تو وہ مزدور اجیر مزدوری کا مستحق نہ ہوگا۔ شیخ مرغینانی یہی فتویٰ دیا کرتے تھے۔ ع)۔

توضیح:۔ اگر کسی ڈاکٹر نے کسی انسان کی رگ میں یا جانوروں کے ڈاکٹر نے جانور کے رگ میں صحیح طریقہ سے نشتر لگایا۔ یا کسی غلام کو اس کے مولیٰ کے کہنے پر حجام نے پچھنا لگایا۔ جس سے وہ انسان یا جانور مر گیا یا ایک ختنہ کرنے والے نے بچہ کا ختنہ کرتے ہوئے اس کا حشفہ کاٹ دیا۔ بعد میں وہ لڑکا اچھا ہو گیا۔ یا مر گیا۔ اجیر خاص کی تعریف مع مثال و حکم۔ تمام مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ۔ دلائل۔

دانگ: چھ رتی کا وزن یا درہم کا چوتھائی حصہ۔

قال ولاضمان على الاجير الخاص فيما تلف في يده، ولا ما تلف من عمله، اما الاول فلان العين امانة في يده، لانه قبض باذنه، وهذا ظاهر عنده، وكذا عندهما، لان تضمين الاجير المشترك نوع استحسان عندهما لصيانة اموال الناس، واجير الوحد لا يتقبل الاعمال، فيكون السلامة غالبا فيؤخذ فيه بالقياس، واما الثاني فلان المنافع متى صارت مملوكة للمستاجر فاذا امره بالتصرف في ملكه صح ويصير نائبا منابه فصار فعله منقولا اليه كانه فعل بنفسه، فلهٰذا لا يضمنه، والله اعلم.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اجیر خاص کے قبضے میں رہتے ہوئے کوئی چیز ضائع ہو جائے یا اس سے کام کو نقصان ہو جائے تو اس پر کوئی تاوان لازم نہیں آتا ہے۔(ف مثلاً اس کے پاس سے کوئی چیز چوری ہو گئی یا گم ہو گئی یا اس سے کسی نے چیز غصب کر لی یا کام کرتے ہوئے اس کے ہاتھ سے بیلچہ یا پھوڑا (کدال) ٹوٹ گیا یا دھوبی سے دھوتے ہوئے کپڑا پھٹ گیا یا کھانا پکاتے ہوئے گوشت خراب ہو گیا یا روٹی جل گئی یا اسی طرح کوئی دوسرا کام خراب ہو گیا تو یہ اجیر خاص کسی بات کا ضامن نہیں ہو گا۔ یہی قول امام مالکؒ و شافعیؒ و احمدؒ کا ہے، لیکن یاد رہے کہ یہ حکم اسی وقت تک ہے جب تک کہ اس سے قصداً کوئی خرابی نہ ہوئی ہو۔ کیونکہ اگر اس نے قصداً ایسی خرابی کی تو وہ امانتدار کی طرح بلا خلاف ضامن ہوتا ہے۔ ع۔ حاصل یہ ہوا کہ اجیر خاص کسی چیز کو تباہ کرنے یا کام خراب کرنے میں بشرطیکہ عمداً کیا ہو تو بالاجماع ضامن ہوتا ہے۔ اور بغیر اختیار اور عمد کے اگر اس سے کوئی تباہی ہو جائے یا کام بگڑ جائے تو وہ بالاجماع ضامن نہیں ہوتا ہے خواہ وہ چیز برباد ہو یا کام سے خراب ہو۔

اما الاول الخ یعنی اس کے قبضے میں عین مال کے ضائع ہو جانے سے ضامن نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ مال عین اس کے قبضے میں بطور امانت ہوتا ہے کیونکہ وہ اپنے مستاجر کی اجازت سے اپنے قبضے میں لیتا ہے۔(ف اس لئے ایسے امین سے جس سے زیادتی نہ پائی گئی ہو، وہ ضامن نہیں ہوتا ہے)۔ امام ابو حنیفہؒ کے قول پر یہ ظاہر ہے۔(ف اس لئے کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک مشترک اجیر ضامن نہیں ہوتا ہے)۔ وکذاعندھما الخ اسی طرح صاحبینؒ کے نزدیک بھی یہی حکم ہے کیونکہ ان کے نزدیک اجیر مشترک کو ضامن بنانا ایک طرح کا استحسان ہے تاکہ اس کے ذریعے لوگوں کے سامان اور مال محفوظ رہیں۔(ف کیونکہ وہ مہینوں کی چیزیں لے کر زیادہ سے زیادہ اجرت حاصل کرتا ہے اور اکثر ان کے مال کی حفاظت میں کوتاہی کرتا ہے اسی لئے استحساناً ضامن بنایا گیا تاکہ اس کی حفاظت کرے)۔

واجیر الوحد الخ اور اجیر خاص یا اجیر وحد جو کسی دوسرے کا کام قبول نہیں کر سکتا ہے اسی لئے اس کے پاس سامان اور مال عموماً محفوظ اور سالم رہتا ہے اور اسی لئے اس کے بارے میں قیاس کے اصل حکم پر عمل ہوتا ہے۔(ف یعنی وہ ضامن نہیں ہوتا ہے)۔ واما الثانی الخ اور اب دوسری بات یعنی اس کے کام سے اگر کوئی چیز ضائع ہو گئی تو وہ اس کا ضامن نہیں ہو گا۔ فلان المنافع الخ کیونکہ منافع جب مستاجر کی ملکیت میں آگئے اور مستاجر نے ان کو اپنے تصرف میں لانے کا حکم دے دیا تو یہ حکم صحیح

ہوا اور وہ مستاجر کا قائم مقام بن گیا لہٰذا اجیر خاص کا کام مستاجر کی جانب منتقل ہو گیا تو اس وقت یہ کہا جائے گا کہ گویا مستاجر نے خود ہی یہ کام کیا ہے۔ اسی لئے وہ ایسے اجیر سے ضمانت نہیں لے سکتا ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔

توضیح:۔ اگر اجیر خاص کے قبضہ میں رہتے ہوئے کوئی چیز ضائع ہو جائے۔ یا کام کا نقصان ہو جائے تو وہ اس نقصان کا ذمہ دار ہو گا یا نہیں۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ۔ دلائل

باب الاجارة على احد الشرطين

واذا قال للخياط ان خطت هذا الثوب فارسيا فبدرهم، وان خطته روميا فبدرهمين جاز، واى عمل من هذين العملين عمل استحق الاجر به، وكذا اذا قال للصباغ ان صبغته بعصفر فبدرهم، وان صبغت بزعفران فبدهمين، وكذا اذا خيّره بين شيئاين بان قال: آجرتك هذه الدار شهرا بخمسة، او هذه الدار الاخرى بعشرة، وكذا اذا خيّره بين مسافتين مختلفتين بان قال: آجرتك هذه الدابة الى الكوفة بكذا او الى واسط بكذا، وكذا، اذا خيره بين ثلثة اشياء وان خيره بين اربعة لم يجز، والمعتبر فى جميع ذلك البيع، والجامع دفع الحاجة غير انه لابد من اشتراط الخيار فى البيع، وفى الاجارة لا يشترط ذلك لان الاجر انما يجب بالعمل، وعند ذلك يصير المعقود عليه معلوما وفى البيع يجب الثمن بنفس العقد، فيتحقق الجهالة على وجه لا يرتفع المنازعة الا باثبات الخيار۔

ترجمہ:۔ باب۔ دو یا زیادہ شرطوں میں سے ایک شرط پر اجارہ کرنے کا بیان۔

واذا قال الخ اگر کسی شخص نے درزی سے یہ کہا کہ اگر تم نے میرا یہ کپڑا فارسی انداز کا سیا تو تمہاری اجرت ایک درہم ہو گی اور اگر تم نے رومی انداز کا سیا تو تمہاری اجرت دو درہم ہو گی۔ تو وہ جس قسم کا سیے گا' وہ اس کی اجرت کا مستحق ہو گا۔ وكذا اذا قال للصباغ الخ اسی طرح اگر کسی نے ایک رنگریز سے کہا کہ اگر تم نے یہ کپڑا کسم سے رنگا تو تمہاری مزدوری ایک درہم ہو گی۔ اگر اس کو زعفران سے رنگا تو تمہاری مزدوری دو درہم ہو گی تو اس کا بھی وہی حکم ہو گا یعنی دونوں رنگوں میں سے جو رنگ رنگے گا۔ اس کی وہی بتائی ہوئی اجرت لازم ہو گی۔ وكذا اذا خيرهُ الخ اسی طرح اگر مستاجر کو دو باتوں کا اختیار دیا گیا مثلاً: یوں کہا کہ میں نے تم کو یہ گھر ماہوار پانچ درہم کے یا وہ دوسرا گھر ماہوار دس درہم کے عوض کرایہ پر دیا تو اس کا بھی یہی حکم ہے۔ یعنی وہ کرایہ دار جس مکان میں رہائش اختیار کرے گا۔ اسی کا کرایہ اس پر لازم ہو گا۔

وكذا اذا خيّره بين مسافتين الخ اسی طرح اگر مستاجر کو دو فاصلوں تک سامان لے جانے کا اختیار دیا مثلاً: یوں کہا کہ میں نے تم کو یہ جانور کوفہ تک لے جانے کے لئے دس درہم اور واسط شہر تک لے جانے کا پانچ درہم کے کرایہ پر دیا تو اس کا بھی یہی حکم ہے یعنی وہ شخص اس جانور پر سوار ہو کر جس جگہ تک لے جائے گا وہیں تک کا کرایہ اس پر لازم ہو گا۔ وكذا اذا خيره الخ اسی طرح اگر مستاجر کو تین چیزوں میں اختیار دیا گیا مثلاً: یوں کہا کہ اگر تم نے اس کپڑے سے فارسی انداز کی سلائی کی تو ایک درہم اور اگر رومی سلائی کی تو دو درہم اور اگر ترکی سلائی کی تو تین درہم مزدوری کے ملیں گے۔ اسی طرح رنگ اور سواری وغیرہ میں بھی اختیار ہو سکتا ہے' تو بھی جائز ہو گا۔ اور اگر اس نے مستاجر کو چار چیزوں میں اختیار دیا تو یہ جائز نہیں ہو گا یعنی ان تمام صورتوں میں بیع کے حکم پر قیاس کیا گیا ہے۔ اس میں قیاس کرنے کی وجہ ضرورت اور مجبوری کو دفع کرنا ہے اس لئے کہ یہ تین چیزوں کے ہونے سے وہ چیز ادنیٰ یا معمولی' درمیانی اور اعلیٰ درجے کی ہو سکتی ہے۔ جس سے لینے والے کی ضرورت پوری ہو جاتی ہے یعنی جیسی

چیز چاہے گا۔ لے سکے گا۔ اور اس کی ضرورت پوری ہو جائے گی۔ اسی لئے تین سے زیادہ کا اختیار دینا ضرورت سے زیادہ ہے اور جائز نہیں ہے۔ اسی طرح سے اجارہ میں بھی یہی حکم ہے۔ البتہ بیع میں شرط خیار کا ہونا ضروری ہے جیسا کہ بیع کی بحث میں گزر گیا ہے۔ لیکن اجارہ میں اس کی شرط نہیں ہے۔ کیونکہ اجارہ میں اجرت اسی وقت لازم آتی ہے جب وہ کام پورا ہو جائے یعنی صرف معاملہ طے ہونے سے اجرت واجب نہیں ہوتی اور کام پورا ہو جانے کے بعد خود ہی یہ بات معلوم ہو جاتی ہے کہ یہی مقصود اصلی ہے۔ جب کہ بیع میں بات طے ہوتے ہی اس کا عوض یا ثمن واجب ہو جاتا ہے۔ لہٰذا اس میں اصل مقصود کے مجہول ہونے کا احتمال ہوتا ہے اور اسی جہالت کی وجہ سے اگر اس میں خیار شرط نہ کیا ہوا ایک وقت میں دونوں فریق میں جھگڑا کھڑا ہو گا جو ختم نہ ہو گا۔

توضیح:۔ باب چند شرطوں میں سے ایک پر اجارہ کرنے کا بیان اگر درزی سے کہا گیا کہ اس کپڑے کی سلائی تم نے فارسی انداز کی کی تو ایک درہم اور رومی انداز کی کی تو دو درہم اور پاکستانی انداز کی کی تو تین درہم۔ یعنی چند چیزوں میں سے ایک کو اختیار کرنے پر ہر ایک کی اجرت مستقل بتائی تو وہ کس اجرت کا مستحق ہو گا۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ۔ دلائل

ولوقال ان خطته اليوم فبدرهم، وان خطته غدا فبنصف درهم، فان خاطه اليوم فله درهم، وان خاطه غدا فله اجر مثله عند ابى حنيفة لايجاوز به نصف درهم، وفى الجامع الصغير لا ينقص من نصف درهم، ولا يزاد على درهم، وقال ابويوسف ومحمد: الشرطان جائزان، وقال زفر الشرطان فاسدان، لان الخياطة شىء واحد ، وقد ذكرنا بمقابلته بدلان على البدل، فيكون مجهولا، وهذا لان ذكر اليوم للتعجيل، وذكر الغد للترفيه، فيجتمع فى كل يوم تسميتان. ولهما ان ذكر اليوم للتاقيت، وذكر الغد للتعليق، فلا يجتمع فى كل يوم تسميتان، ولان التعجيل والتاخير مقصودان، فنزل منزلة اختلاف النوعين، ولابى حنيفة ان ذكر الغد للتعليق حقيقة، ولا يمكن حمل اليوم على التاقيت، لان فيه فساد العقد لاجتماع الوقت والعمل، واذا كان كذلك يجتمع فى الغد تسميتان دون اليوم فيصح الاول ويجب المسمى ويفسد الثانى ويجب اجر المثل لا يجاوز به نصف درهم، لانه هو المسمى فى الثانى، وفى الجامع الصغير لا يزاد على درهم ولا ينقص من نصف درهم، لان التسمية الولى لا تنعدم فى اليوم الثانى، فيعتبر لمنع الزيادة وتعتبر التسمية الثانية لمنع النقصان، فان خاطه فى اليوم الثالث لا يجاوز به نصف درهم، عند ابى حنيفة هو الصحيح، لانه اذا لم يرض بالتاخير الى الغد فبالزيادة عليه الى ما بعد الغد اولى.

ترجمہ:۔ اور اگر وقت کے بارے میں اختیار دیا گیا ہو مثلاً: مستاجر نے درزی سے کہا کہ اگر تم نے اس کپڑے کو آج ہی سی کر دیا تو ایک درہم مزدوری ہو گی اور اگر بجائے آج کے کل سی کر دیا تو نصف درہم مزدوری ہو گی۔ اس لئے شرط کے مطابق اگر درزی نے کپڑا اسی دن سی کر دے دیا تو وہ ایک درہم کا مستحق ہو گا اور اگر دوسرے دن سی کر دیا تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس کی مزدوری اجر مثل ہو گی۔ مگر نصف درہم سے زیادہ نہیں۔ اور جامع صغیر کی عبارت اس طرح ہے کہ نہ تو نصف درہم سے کم ہو گی اور نہ ایک درہم سے زیادہ۔ (لیکن پہلی ہی روایت زیادہ اصح ہے)۔ اور امام ابو یوسفؒ و محمدؒ نے فرمایا ہے کہ دونوں ہی شرطیں جائز ہیں اور زفرؒ نے فرمایا ہے کہ دونوں ہی شرطیں فاسد ہیں۔ امام زفرؒ کی دلیل یہ ہے کہ سلائی کا کام تو ایک ہی ہے جو متعین ہے لیکن اس کی مزدوری دو قسم کی بیان کی گئیں ہیں یعنی پورا ایک درہم یا آدھا درہم اور ایسا ہونے سے یہ اجرت مجہول ہو گئی۔ یہ اس

صورت میں ہے جب کہ لفظ (آج) جلدی کے لئے اور لفظ (کل) سہولت اور آرام کے لئے بیان کیا گیا ہو۔ تو اس طرح ہر دن میں دو قسم کی اجرت بیان کردی گئیں ہیں یعنی (آج) اور (کل) کو جلدی اور آسانی کے لئے بیان کیا گیا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ جس معاملہ کا کل سے تعلق ہو وہ بھی آج ہی سے ثابت ہے۔ پس آج کے حساب سے ایک معاملہ یعنی ایک درہم لازم ہو گا اور دوسرا کل کا معاملہ نصف درہم ہو گا۔ اسی طرح کل بھی یہی حال ہو گا خلاصہ یہ ہو گا کہ ہر دن دو قسم کی اجرت جمع ہو جائے گی۔ اسی لئے یہ اجارہ فاسد ہو گا۔

ولهما ان ذكر اليوم الخ صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے کہ (آج) کو مدت بیان کرنے کے لئے بیان کیا گیا ہے یعنی جلدی کرنے کے لئے اور (کل) کو تعلیق کے لئے کہا گیا ہے۔ یعنی یہ بتانے کے لئے کہ یہ جملہ شرطیہ ہے۔ اس طرح ہر روز دو قسم کی اجرت جمع نہیں ہوئی لہٰذا دونوں ہی شرطیں جائز ہوئیں۔ اور اس دلیل سے بھی کہ جلدی کرنا اور تاخیر سے کرنا دونوں میں سے ہر ایک ایسا معاملہ ہے جو مقصود ہوتا ہے۔ لہٰذا یہ اختلاف نوعی اختلاف کے مثل ہو گیا۔ یعنی گویا دو مختلف قسم کی یعنی فارسی اور رومی سلائی کے مانند ہے۔ اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ (کل) کا ذکر کرنا تو حقیقت میں تعلیق کے واسطے ہے اور لفظ (آج) کا ذکر کرنا وقت مقرر کرنے یعنی آج کو ذکر کرنے کے لئے نہیں ہے۔ کیونکہ ایسا ہونے سے عقد فاسد ہو جاتا ہے۔ اس لئے کہ وقت اور کام دونوں جمع ہو جاتے ہیں یعنی اگر وقت کا خیال کیا جائے تو وہ اجیر خاص بن جاتا ہے اور اگر اس میں کام کرنے کا اعتبار کیا جائے تو وہ اجیر مشترک ہوتا ہے لہٰذا اس سے معلوم ہوا کہ وقت کا بیان کرنا مقصود نہیں ہے۔ اور جب یہ بات ثابت ہو گئی تو اس میں (آج) کی شرط لگانے میں دو قسم کی اجرتیں جمع نہ ہوں گی بلکہ دوسرے دن جمع ہوں گی لہٰذا آج کی شرط لگانا صحیح ہے۔ اور جو اجرتؒ بیان کی گئی ہے وہی لازم ہو گی۔ اور کل کی شرط فاسد ہو گی۔ پھر بھی اگر کام دوسرے دن پورا کردے تو اس کا اجر مثل واجب ہو گا جو نصف درہم سے زیادہ نہیں ہو گا کیونکہ دوسرے دن کی بیان کی ہوئی اجرت نصف درہم ہی ہے۔ (ف اور یہی روایت صحیح بھی ہے)۔

وفي الجامع الصغير الخ اور جامع صغیر میں لکھا ہے کہ اجرت ایک درہم سے زیادہ اور نصف درہم سے کم نہ دی جائے۔ کیونکہ پہلے دن کی اجرت ختم نہ ہو گی لہٰذا اس کا مقصد یہ ہو گا کہ اس سے زیادہ نہ دی جائے اور دوسرے دن کی بیان کی ہوئی مقدار کم سے کم مقدار کو بیان کرنے کے لئے ہے یعنی یہ کہ اس سے کم نہ ہو۔ (ف لیکن پہلی روایت اصح ہے۔ ع)۔ پھر اگر درزی نے یہ کپڑا تیسرے دن سی کر دیا تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک نصف درہم سے زیادہ اجرت نہیں دی جائے گی۔ یہی قول صحیح ہے۔ کیونکہ کام لینے والا جب دوسرے دن تک تاخیر کرنے پر راضی نہ تھا تو اس کے بعد اور زیادہ دن یعنی پرسوں ترسوں تک تاخیر کرنے پر بدرجہ اولیٰ راضی نہ ہو گا۔ (ف اور صاحبینؒ کے نزدیک قول صحیح یہ ہے کہ نصف درہم سے کم کر دیا جائے۔ الایضاح۔ ع)۔

توضیح:۔ اگر اجیر کو وقت کے بارے میں اختیار دیا گیا ہو مثلاً: اگر یہ کپڑا آج سی کر دیا تو اس کی مزدوری میں ایک درہم ملے گا اور اگر کل سی کر دیا تو نصف درہم ہو گا۔ پھر بالفرض اگر تیسرے، چوتھے دن سی کر دیا۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ کرام۔ دلائل۔

ولو قال ان اسكنتَ في هذا الدكان عطارا فبدرهم في الشهر وان اسكنته حدادا فبدرهمين جاز، واى الامرين فعل استحق المسمى فيه عند ابى حنيفةؒ وقالا الاجارة فاسدة، وكذا اذا استاجر بيتا على انه ان سكن فيه فبدرهم وان اسكن فيه حدادا فبدرهمين، فهو جائز عند ابى حنيفة وقالا لا يجوز، ومن استاجر دابة الى الحيرة بدرهم وان جاوز بها الى القادسية فبدرهمين فهو جائز ويحتمل الخلاف، وان استاجرها الى الحيرة على انه ان حمل عليها كرّ شعير فبنصف درهم، وان حمل عليها كر حنطة فبدرهم فهو جائز فى قول ابى حنيفة رحمه الله، وقالا لا يجوز، وجه قولهما ان المعقود عليه مجهول، وكذا الاجر احد الشيئاين وهو مجهول، والجهالة توجب

الفساد، بخلاف الخياطة الرومية والفارسية، لان الاجر يجب بالعمل وعنده ترتفع الجهالة، اما فی هذه المسائل يجب الاجر بالتخلية والتسليم، فيبقى الجهالة، وهذا الحرف هو الاصل عندهما، ولابی حنيفة انه خيّره بين عقدين صحيحين مختلفين فيصح كما فی مسألة الرومية والفارسية، وهذا لان سكناه بنفسه يخالف اسكانه الحداد، الاترى انه لايدخل ذلك فی مطلق العقد، وكذا فی اخواتها، والاجارة تعقد للانتفاع وعنده ترتفع الجهالة، ولو احتيج الى الايجاب بمجرد التسليم يجب اقل الاجرين للتيقن به.

ترجمہ :۔ اور اگر مالک مکان نے کرایہ دار سے کہا کہ اگر تم اس دکان میں عطر کا سامان بیچو یا کسی عطار کو بٹھاؤ تو اس کا کرایہ ماہوار ایک درہم ہوگا اور اگر تم کسی لوہار کو بٹھاؤ تو کرایہ دو درہم ہوگا تو اس طرح کرایہ کا معاملہ کرنا جائز ہے۔ پھر وہ جیسی دکان لگائے گا اس سے ویسی ہی اجرت لی جائے گی۔ یہ قول امام ابو حنیفہؒ کا ہے اور صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ ایسا اجارہ فاسد ہوگا اس لئے اس پر اجر مثل واجب ہوگا۔ وکذا اذا استاجر الخ اسی طرح اگر کوئی کسی کو اپنے گھر کا ایک کمرہ کرایہ پر اس شرط پر دیا کہ اگر وہ خود اس میں رہے گا تو ماہوار ایک درہم لازم آئے گا اور اگر اس میں کسی لوہار کو رکھا تو دو درہم ماہوار لازم آئیں گے' یہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک جائز ہے لیکن صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ جائز نہیں ہے۔

وان استاجرها الخ اگر کسی نے اپنا ایک جانور کسی کو اس طرح کرایہ پر دیا کہ حیرۃ تک جانے سے ایک درہم لازم ہوگا اور اس سے زیادہ دور قادسیہ تک جانے سے دو درہم لازم ہوں گے۔ تو یہ صورت بھی جائز ہے۔ پس فقیہ ابواللیث کے قول کے مطابق شاید یہ قول بالاتفاق ہو اور یہ بھی ممکن ہے کہ شاید فخر الاسلام وغیرہؒ کے قول کے مطابق مسئلہ اختلافی ہو۔ اور اگر حیرۃ تک جانے کے لئے کوئی جانور کرایہ پر اس شرط کے ساتھ لیا کہ اس پر ایک من جو لاد کر لے جائے گا تو اس کا کرایہ ایک درہم ہوگا اور اگر اس پر ایک من گیہوں لادے گا تو اس کے کرایہ کے دو درہم لازم ہوں گے۔ تو یہ قول امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ہے اور جائز ہے لیکن صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ جائز نہیں ہے۔

وجهه قولهما الخ صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے کہ معقود علیہ مجہول ہے۔ ایسے ہی اس کی اجرت بھی دو چیزوں میں سے کوئی ایک چیز ہے۔ لہٰذا اجرت بھی مجہول ہوئی۔ یعنی دو اجرتوں میں سے کوئی ایک اجرت ہونا جہالت کی بات ہے اور مجہول ہونے کی وجہ سے اجارہ میں فساد لازم ہو جاتا ہے بخلاف رومی یا فارسی سلائی کرنے کے کہ اس میں فساد اس وجہ سے نہیں ہوگا کہ اس میں اجرت ہمیشہ کام کے بعد لازم ہوتی ہے۔ اور اس کے بعد جہالت ختم ہو جاتی ہے لیکن جو مسائل یہاں ذکر کئے گئے۔ ان کو صرف حوالہ کر دینے یا ایسی حالت میں کر دینے سے جس سے کوئی رکاوٹ باقی نہ رہے اجرت واجب ہو جاتی ہے۔ اس لئے جہالت باقی رہے گی۔ صاحبینؒ کے نزدیک یہی بات قاعدہ کلیہ کے طور پر ہے۔ ولابی حنیفۃ الخ اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ مالک نے کرایہ دار کو دو مختلف لیکن صحیح معاملہ میں سے ایک کو کرنے کا اختیار دیا ہے۔ اس لئے یہ جائز ہے۔ جیسا کہ رومی یا فارسی کپڑوں کی سلائی میں گزرا ہے۔ ہم نے اس کو مختلف معاملہ اس لئے کہا کہ کرایہ دار کا اس کمرہ میں خود رہنا یا لوہار کو بسانا دونوں مختلف باتیں ہیں یہی وجہ ہے کہ اگر کسی نے ایک کمرہ مطلقاً کرایہ پر لیا تو اس میں خود تو رہ سکتا ہے لیکن اس میں لوہار وغیرہ کو رکھنے کا اختیار نہیں ہوتا ہے۔ اسی طرح اجارہ کی دوسری صورتوں میں بھی ہے۔ اور اجارہ تو صرف نفع حاصل کرنے کے لئے ہی ہوتا ہے جب کہ نفع حاصل کر لینے کے بعد اس کی اندرونی جہالت ختم ہو جاتی ہے۔ اور اگر کسی صورت میں صرف حوالہ کر دینے سے ہی اجرت واجب ہو رہی ہو تو دونوں اجرتوں میں سے جو کم ہوگی وہی واجب ہوگی۔ کیونکہ اتنی اجرت تو یقیناً اور لازمی ہوگی۔

توضیح :۔ اگر مالک دوکان یا مکان نے اپنی جگہ کسی کو اس شرط پر کرایہ پر دی کہ تم اگر اس میں عطر کا کاروبار کرو یا خود رہو تو ماہوار ایک درہم اور اگر لوہے کا کاروبار کرو یا کسی دوسرے کو

رکھو تو ماہوار دو درہم ہوں گے یا اس جانور پر گیہوں لاد کر لے جاؤ یا اسے قریبی جگہ حیرہ تک لے جاؤ تو ایک درہم اور اگر جَو لاد کر لے جاؤ یا دور جگہ قادسیہ تک لے جاؤ تو دو درہم لازم ہوں گے۔ تفصیل مسائل۔ حکم۔ اقوال ائمہ کرام۔ دلائل

باب اجارة العبد

ترجمہ: باب:۔ غلام کے اجارہ کے بیان میں

ومن استاجر عبدا ليخدمه فليس له ان يسافر به الا ان يشترط ذلك لان خدمة السفر اشتملت على زيادة مشقة فلا ينتظمها الاطلاق، ولهذا جعل السفر عذرا فلابد من اشتراطه كاسكان الحداد والقصار في الدار، ولان التفاوت بين الخدمتين ظاهر، فاذا تعينت الخدمة في الحضر لا يبقى غيره داخلا كما في الركوب. ومن استاجر عبدا محجورا عليه شهرا واعطاه الاجر فليس للمستاجر ان يأخذ منه الاجر، واصله ان الاجارة صحيحة استحسانا اذا فرغ من العمل والقياس ان لا يجوز لانعدام اذن المولى وقيام الحجر، فصار كما اذا هلك العبد، وجه الاستحسان ان التصرف نافع على اعتبار الفراغ سالما ضار على اعتبار هلاك العبد والنافع ماذون فيه كقبول الهبة، واذا جاز ذلك لم يكن للمستاجر ان ياخذ منه الاجر.

ومن استاجر الخ اگر کسی نے دوسرے کے غلام کو اپنی خدمت کے لئے کرایہ پر لیا تو اس کو یہ حق نہیں ہوگا کہ اس غلام کو اپنے ساتھ سفر میں لے جائے۔ ہاں اس صورت میں لے جا سکتا ہے جب کہ معاملہ طے کرتے وقت اس بات کی بھی شرط کر لی ہو۔ کیونکہ سفر کی حالت میں خدمت کرنے میں زیادہ دقت ہوتی ہے۔ لہٰذا مطلقاً اجارہ کی صورت میں یہ بات داخل نہیں ہو سکتی ہے۔ اسی لئے سفر کو اجارہ کے فسخ کرنے کے لئے صحیح عذر مان لیا گیا ہے۔ یعنی مثلاً: اپنی حالت [illegible] یعنی اپنے علاقے میں رہتے ہوئے اجارہ پر لیا۔ پھر اسے سفر کی نوبت آ گئی تو وہ اجارہ کو فسخ کر سکتا ہے' اسی لئے حالت سفر میں لے جانے کی شرط کر لینا ضروری ہے۔ جیسے کہ کسی مکان کو کرایہ پر لیتے وقت اس بات کی شرط کر لینا ضروری ہے کہ اس میں لوہار رہے گا یا کپڑے دھونے والا دھوبی رہے گا۔ اور دوسری دلیل یہ ہے کہ اپنے علاقے میں رہنے کی (حضری) خدمت اور حالت سفر کی خدمت میں بہت فرق ہوتا ہے۔ اس لئے جب حضری خدمت ہی لازم ہو گئی تو سفری خدمت اس میں داخل نہ ہو گی۔ جیسا کہ سواری کے معاملہ میں ہوتا ہے۔ (ف یعنی اگر اپنے شہر میں رہ کر سوار ہونے کے لئے کرایہ پر لیا تو اس جانور کو شہر سے باہر لے جانا جائز نہ ہوگا۔ م۔ اور عینیؒ نے لکھا ہے کہ خود اپنی سواری کے لئے جانور کو کرایہ پر لیا تو کسی دوسرے کو اس پر سوار نہیں کر سکتا ہے)۔

ومن استاجر عبدا الخ اور اگر کسی نے ایک مجور غلام یعنی ایسے غلام کو جسے کاروبار کرنے کی اجازت نہ ہو۔ ایک مہینے کے لئے اجارہ پر لیا اور اس کی اجرت اسی غلام کے ہاتھ میں دے دی تو اس مستاجر کو یہ اختیار نہیں ہوگا کہ اس سے اجرت واپس لے لے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ اجارہ استحساناً جائز کہا گیا ہے۔ جب کہ وہ کام سے فارغ ہو۔ حالانکہ قیاس کا تقاضا یہ تھا کہ یہ جائز ہی نہ ہو کیونکہ اسے اس کے مولیٰ کی اجازت حاصل نہیں ہے اور غلام مجور ہے پس یہ غلام ایسا ہو گیا جیسے مر گیا ہو۔ (ف یعنی مثلاً وہ غلام اس کی خدمت کرتے ہوئے مر گیا تو اس کے مولیٰ کو اس کی اجرت نہیں ملے گی بلکہ وہ تو اس کی پوری قیمت کا مستحق ہوگا۔ اسی لئے قیاساً یہ اجارہ فاسد ہے۔ اسی لئے قیاس کا تقاضا یہی ہے کہ یہ اجارہ فاسد ہو اور ائمہ ثلاثہ کا قول بھی یہی ہے)۔

وجه الاستحسان الخ۔ لیکن ہمارے نزدیک اس کو استحساناً جائز ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اس غلام کے تصرف کے بارے میں دو اعتبار ہیں ایک یہ کہ وہ اس کی خدمت سے صحیح و سالم فارغ ہو جائے تو اس اعتبار سے یہ تصرف اس کے مولیٰ کے حق میں

مفید ہے اور دوسرا اعتبار یہ ہے کہ وہ غلام خدمت کرتے ہوئے ختم ہو جائے۔اس اعتبار سے مولیٰ کے حق میں نقصان دہ ہے۔لہٰذا جس صورت میں مولیٰ کا نفع ہے۔اس میں اس کی اجازت پائی جاتی ہے۔جیسے اس غلام کے لئے کسی کی طرف سے ہبہ کے مال کو قبول کرنے کی اجازت کا ہونا۔لہٰذا وہ غلام جب اس مستاجر کی خدمت کر کے بھی محفوظ رہ گیا تو یوں کہا جائے گا کہ گویا مولیٰ نے اس کو اس اجارہ کی اجازت دے دی تھی اب جب کہ اجارہ جائز ہو گیا تو اس مستاجر کو یہ اختیار نہ رہا کہ اس نے اس کی خدمت کے عوض جو اجرت غلام کو دی ہے وہ اسے واپس لے۔(ف یعنی یہ اجرت مولیٰ کی اجازت کی وجہ سے اس کے ذمہ لازم ہو چکی ہے)۔

توضیح:۔باب۔غلام کو اجارہ پر دینا۔اگر کسی نے دوسرے کے غلام کو اپنی خدمت کے لئے اجارہ پر لیا تو کیا وہ اس غلام کو اپنے ساتھ سفر میں بھی لے جا سکتا ہے۔اگر کسی نے کسی کے عبد محجور کو کرایہ پر لیا اور اس نے اس کی اجرت غلام کے ہاتھ میں دیدی۔تو کیا بعد میں وہ اس اجرت کو اس سے واپس لے سکتا ہے۔مسائل کی تفصیل۔حکم۔اقوال ائمہ۔دلائل۔

ومن غصب عبداً فآجر العبد نفسه فاخذ الغاصب الاجر فاكله فلا ضمان عليه عند ابی حنیفة، وقالا هو ضامن، لانه اكل مال المالك بغير اذنه، اذ الاجارة قد صحت على مامر، وله ان الضمان انما يجب باتلاف مال محرز، لان التقوم به، وهذا غير محرز في حق الغاصب، لان العبد لا يحرز نفسه عنه، فكيف يحرز ما في يده، وان وجد المولى الاجره قائما بعينه اخذه لانه وجد عين ماله، ويجوز قبض العبد الاجر في قولهم جميعا، لانه ماذون له في التصرف على اعتبار الفراغ على مامر.

ترجمہ:۔ اگر کسی نے دوسرے شخص کے ایک غلام کو غصب کر کے اپنے پاس رکھا۔اور اس غلام نے کسی کے پاس ملازمت کر کے اپنی اجرت اپنے پاس رکھی۔بعد میں وہ غاصب اس کی اجرت اس سے وصول کر کے خود کھا گیا۔تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس غاصب پر رقم کا ضمان لازم نہیں آئے گا۔مگر صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ وہ ضامن ہو گا۔(یعنی وہ رقم اس کے مالک کے حوالہ کرے گا)۔لانه اكل الخ کیونکہ اس غاصب نے غلام کے مالک کی اجازت کے بغیر اس کے غلام کی آمدنی کھا کر ختم کر ڈالی ہے۔اس لئے اس کی ملازمت اپنی جگہ صحیح ہو چکی ہے۔جیسا کہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں۔یعنی یہ کہ وہ ملازمت کر لینے کے باوجود صحیح و سالم اس سے فارغ ہو گیا اس کے مولیٰ نے ان تمام باتوں کی اسے اجازت دیدی تھی۔ائمہ ثلاثہ کا بھی یہی قول ہے۔

وله ان الضمان الخ اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ کسی چیز کی ضمانت کسی پر اسی صورت میں لازم ہوتی ہے جب کہ کوئی کسی کے مال محرز یعنی محفوظ مال کو ضائع کر دے۔کیونکہ کسی مال کی قیمت اور اس کا اندازہ تو اسی صورت میں ہو سکتا ہے جبکہ وہ محرز یعنی محفوظ ہو۔اور موجودہ صورت میں غلام کی مزدوری اس غلام کے غاصب کے حق میں محفوظ نہیں ہے اس لئے کہ ایسا غلام تو خود اپنی ذات کی بھی حفاظت نہیں کر سکتا ہے تو اپنے پاس کے مال وغیرہ کی کس طرح سے حفاظت کرے گا۔(ف یہ تفصیل اس صورت میں ہو گی جب کہ اس غلام نے خود ہی ملازمت کر لی ہے۔کیونکہ اگر غاصب نے اپنے طور پر اسے کہیں ملازمت پر لگوایا ہو تو اس کی مزدوری کا مالک وہی غاصب ہو گا اور اس کا مالک مزدوری کا حقدار نہ ہو گا۔اسی لئے جب غاصب اس مزدوری کو تصرف میں لے آئے گا تو اس پر بالاتفاق اس کا ضمان لازم نہیں آئے گا اور اگر اس کے مولیٰ نے ایسے محجور غلام کو اجارہ پر لگایا ہو تو وہ غلام اپنی مزدوری وصول نہیں کر سکے گا۔البتہ اس صورت میں وصول کر سکے گا جبکہ اس کے آقا نے اسے مزدوری وصول کرنے کا اختیار دیدیا ہو یا اسے وکیل بنادیا ہو۔ع)۔

وان وجد الخ اور اگر اس کے آقا نے اس کی اجرت کسی طرح وصول کر لی یا اس پر قابو پا لیا تو وہ اسی کی ہو جائے گی اور واپس کرنے کی ضرورت نہیں ہو گی کیونکہ اس نے حقیقت میں اپنا ہی اصل مال پایا ہے۔ویجوز قبض الخ معلوم ہونا چاہئے کہ اس

صورت میں غلام کا اجرت پر قبضہ کرنا بالاجماع جائز ہے کیونکہ وہ اپنی ذمہ داری کے کام سے بالکل صحیح سالم فارغ ہوا اور اپنے مالک کی طرف سے اسے تصرف کی اجازت بھی مل گئی جیسا کہ ہم نے پہلے بیان کر دیا ہے۔ (ف یعنی جب اس ملازمت میں وہ غلام صحیح و سالم فارغ ہو تو وہ مولیٰ کے حق میں مفید ہوتی ہے اسی لئے سمجھا جائے گا کہ گویا اس کو مولیٰ نے اس کی اسے اجازت دیدی ہے)۔

توضیح:۔ اگر ایک شخص نے دوسرے کے غلام کو غصب کر کے اپنے پاس رکھا اسی عرصہ میں اس غلام نے دوسرے کے پاس ملازمت کر کے اجرت وصول کر لی لیکن اس کا غاصب وہ اجرت اس سے لے کر خود کھا گیا اگر اسی غاصب نے خود اس غلام کو کسی جگہ کام پر لگوا کر اس کی اجرت خود وصول کر لی۔ اگر ایسے غلام کی اجرت اس کا اپنا مولیٰ ہی وصول کر کے استعمال میں لے آئے، مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اختلاف ائمہ۔ دلائل

ومن استاجر عبدا هذين الشهرين شهرا باربعة وشهرا بخمسة فهو جائز والاول منهما باربعة، لان الشهر المذكور اولا ينصرف الى ما يلي العقد تحريا للجواز ونظرا الى تنجز الحاجة، فينصرف الثاني الى ما يلي الاول ضرورة، ومن استاجر عبدا شهرا بدرهم فقبضه في اول الشهر ثم جاء آخر الشهر، وهو آبق او مريض فقال المستاجر ابق او مرض حين اخذته وقال المولى لم يكن ذلك الا قبل ان تاتيني بساعة فالقول قول المستاجر، وان جاء به وهو صحيح فالقول قول المواجر، لانهما اختلفا في امر محتمل فيترجح بحكم الحال اذ هو دليل على قيامه من قبل، وهو يصلح مرجحا، وان لم يصلح حجة في نفسه، اصله الاختلاف في جريان ماء الطاحونة وانقطاعه.

ترجمہ:۔ اگر ایک شخص نے ایک غلام کو ان دو مہینوں کے لئے اس شرط کے ساتھ اجارہ پر لیا کہ ایک مہینہ کے اسے چار درہم اور ایک مہینہ کے پانچ درہم ملیں گے۔ تو یہ معاملہ جائز ہوگا اور پہلے مہینہ کے اسے چار درہم ملیں گے۔ کیونکہ اس میں جس پہلے مہینہ کا تذکرہ ہوا ہے اسے اس معاملہ کے ساتھ کے متصل مہینہ سے مانا جائے گا۔ تاکہ طے شدہ معاملہ کو جائز قرار دیا جا سکے۔ یا اس بناء پر کہ اس کی فوری اور پہلی ضرورت پوری ہو جائے۔ اس طرح اس پہلے مہینہ کے بعد کا مہینہ ہی دوسرا مہینہ ہوگا۔ (خلاصہ یہ ہوا کہ معاملہ کرتے وقت ایسے دو مہینوں کا بیان ہوا جن کا وقت صاف ذکر نہیں کیا گیا ہے۔ لہٰذا ایسے معاملہ کو جائز ہی نہیں کہنا چاہئے جس کے وقت کا تعین نہیں کیا گیا ہو۔ مگر عاقل و بالغ کے عمل کو باطل قرار دینے سے بچانے کے لئے یہ کہنا پڑا ہے۔ اسی بناء پر معاملہ کے ساتھ کے متصل مہینہ ہی کو پہلا مہینہ کہا جائے گا۔ یا اس بناء پر کہ اجارہ پر لینے اور دینے کا معاملہ انسان اپنی ضرورت پوری کرنے ہی کے لئے کرتا ہے اس لئے معاملہ کے ساتھ کے مہینہ کو ہی پہلا کہا جائے گا۔ پھر جب پہلا مہینہ ہونا اس کا متعین ہو گیا تو اس کے بعد آنے والا مہینہ ہی دوسرا مہینہ ہوگا)۔

ومن استاجر عبدا الخ اگر ایک شخص نے کسی کے غلام کو ماہوار ایک درہم کے عوض کرایہ پر لیا اور اس کے بعد اس پر فوراً قبضہ بھی کر لیا۔ پھر وہ مہینہ کے آخر میں آیا اور اس عرصہ میں بھاگے رہنے یا بیماری کی وجہ سے اس کے پاس سے غائب رہا۔ اس وقت اس مستاجر نے مالک سے کہا کہ جب سے میں نے اسے لیا ہے اسی وقت سے یہ بھاگ گیا یا بیمار ہو گیا۔ مگر اس کے مالک نے کہا کہ ایسی بات نہیں ہے یا تو ابھی تمہارے آنے سے ذرا پہلے بھاگا یا بیمار ہوا ہے تو اسی مستاجر کی بات مقبول ہوگی اور اگر وہ مستاجر اس غلام کو اس کے پاس تندرستی کی حالت میں لے کر آیا ہو تو اسی موجر (مالک) کی بات مقبول ہوگی کیونکہ ان دونوں نے ایک ایسی بات کے بارے میں اختلاف کیا ہے جس کا ہونا ممکن اور محتمل ہے۔ لہٰذا بوقت دعویٰ اس پر جیسی کیفیت پائی جائے گی اسی

کو ترجیح دی جائے گی کیونکہ اس وقت اس کیفیت کا ہونا اس بات کی دلیل ہوگی کہ یہی حالت پہلے سے موجود تھی۔ اور موجودہ کیفیت ہی ایسی دلیل ہوتی ہے جس کی بناء پر ترجیح دی جاسکے۔ اگرچہ اس کیفیت سے مستقلا کوئی بات ثابت نہ کی جاسکے۔ اس قاعدہ کی اصل وہ اختلاف ہے جو پن چکی کرایہ پرلی۔ بعد میں اس کی مدت ختم ہونے پر دعویٰ کیا کہ ایسی بات نہیں تھی بلکہ پانی بہتا رہا اور چکی چلتی رہی تھی۔ تو اس وقت یہی کہا جائے گا کہ اگر اس اختلاف کے وقت پانی بہہ رہا ہو تو موجر کی بات مقبول ہوگی یعنی وہ کرایہ پانے کا مستحق ہوگا۔

توضیح:۔ اگر ایک شخص نے ایک غلام کو ان دو مہینوں کے لئے اس شرط کے ساتھ اجارہ پر لیا کہ ایک مہینہ کے اسے چار درہم اور ایک مہینہ کے اسے پانچ درہم ملیں گے۔ ایک شخص نے کسی کے غلام کو ماہوار ایک درہم کے عوض اجارہ پر لیا اور فوراً اس پر قبضہ بھی کرلیا۔ لیکن اپنی بیماری کی وجہ سے یا بھاگے رہنے کی وجہ سے وہ غائب رہا۔ مہینہ کے آخر میں اس نے اس کے مالک سے اس بات کی شکایت کی تو اس نے کہا کہ وہ تو اب سے ذرا پہلے سے غائب ہے اور اس سے پہلے غائب نہ تھا۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ۔ دلائل۔

باب الاختلاف

قال واذا اختلف الخياط ورب الثوب، فقال رب الثوب امرتك ان تعمله قباء وقال الخياط قميصا او قال صاحب الثوب للصباغ امرتك ان تصبغه احمر فصبغته اصفر، وقال الصباغ لا بل امرتني اصفر فالقول لصاحب الثوب، لان الاذن يستفاد من جهته الا ترى انه لو انكر اصل الاذن كان القول قوله فكذا اذا انكر صفته لكن يحلف لانه انكر شيئا لو اقر به لزمه. قال واذا حلف فالخياط ضامن ومعناه مامر من قبل انه بالخيار ان شاء ضمنه وان شاء اخذه واعطاه اجر مثله، لا يجاوز به المسمى، وذكر في بعض النسخ يضمنه ما زاد الصبغ فيه لانه بمنزلة الغاصب.

ترجمہ:۔ باب' موجر اور مستاجر کے درمیان اختلاف ہونا۔

قال و اذا اختلف الخ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر درزی اور کپڑے کے مالک کے درمیان اس طرح کا اختلاف ہو جائے کہ مالک یوں کہے کہ میں نے تم کو اس کپڑے سے قباء سینے کو کہا تھا اور درزی کہے کہ نہیں' بلکہ تم نے اس سے قمیص سینے کے لئے کہا تھا یا کپڑے کے مالک اور رنگریز کے درمیان اس طرح کا اختلاف ہوا کہ مالک نے کہا کہ میں نے تم کو اسے لال رنگ سے رنگنے کے لئے کہا تھا مگر تم نے تو اسے زرد رنگ سے رنگ دیا ہے اور رنگریز نے کہا کہ نہیں بلکہ مجھے زرد رنگ سے ہی رنگنے کو کہا تھا۔ تو ان دونوں صورتوں میں کپڑے کے مالک کی بات مقبول ہوگی۔ کیونکہ اجازت دینے کا کام کپڑے کے مالک کی طرف سے ہی ہوتا ہے۔ کیا یہ نہیں دیکھتے ہو کہ اگر وہ اصل اجازت دینے سے ہی انکار کردے تب بھی اسی کی بات مقبول ہوگی۔ پس جب اجازت کی صفت اور بیان سے انکار کردے تب بھی اسی کی بات مقبول ہوگی۔ البتہ اس سے اس کے دعویٰ پر قسم لی جائے گی۔ کیونکہ اس نے ایسی بات کا انکار کیا ہے کہ اگر اس کا اقرار کرتا تو اس پر اجرت لازم آجاتی۔

قال و اذا حلف الخ قدوریؒ نے کہا ہے کہ کپڑے کا مالک قسم کھالے تو درزی ضامن ہوگا یعنی اسی طرح کا جس کا پہلے

بیان کیا جا چکا ہے۔ یعنی یہ کہ مالک کو اس بات کا اختیار ہوگا کہ اگر چاہے تو درزی سے اپنے کپڑے کا تاوان اور اس کی قیمت وصول کرلے یا اگر چاہے تو وہ سلا ہوا کپڑا ہی لے اور اس کی اجرت جو عموماً ہو سکتی ہو (اجر المثل) اسے دیدے۔ اسی طرح رنگائی کے مسئلہ میں بھی ہے کہ اگر مالک قسم کھالے تو اسے اختیار ہوگا کہ اگر چاہے تو اس سے اس کپڑے کی قیمت وصول کرلے اور کپڑا اس کو دیدے۔ یا اگر چاہے تو وہ رنگا ہوا کپڑا اس سے لے کر اس کی اجرت (اجر المثل) اسے دیدے۔ مگر جو اجرت پہلے طے ہو چکی تھی اس سے زیادہ نہیں دے۔ یہی ظاہر الروایۃ ہے اور یہ قول اصح ہے۔ ع۔ اور قدوریؒ کے بعض نسخوں میں ہے کہ رنگ کی وجہ سے قیمت میں جو زیادتی ہو گئی ہو وہ دیدے کیونکہ رنگریز اس صورت میں غاصب کے حکم میں ہو گیا ہے۔

توضیح:۔ باب۔ موجر اور مستاجر کے درمیان اختلاف۔ اگر کپڑے کے مالک اور اس کے درزی کے درمیان یہ اختلاف ہو کہ مالک کہتا ہو کہ میں نے قباء سینے کو کہا تھا مگر تم نے قمیص سی دی اور درزی کہتا ہو کہ قمیص ہی کہی تھی۔ اسی طرح رنگریز یہ کہتا ہو کہ تم نے زرد رنگ سے ہی رنگنے کو کہا تھا اور مالک کہتا ہو کہ میں نے سرخ رنگ سے رنگنے کو کہا تھا۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ دلائل

وان قال صاحب الثوب عملته لی بغیر اجر، وقال الصانع باجر، فالقول قول صاحب الثوب لانه ینکر تقوم عمله اذ هو یتقوم بالعقد، وینکر الضمان، والصانع یدعیه، والقول قول المنکر، وقال ابویوسف ان کان الرجل حریفا له ای خلیطا له فله الاجر، والا فلا، لان سبق ما بینهما یُعیّن جهة الطلب باجر جریا علی معتادهما، وقال محمد ان کان الصانع معروفا بهذه الصنعة بالاجر، فالقول قوله لانه لما فتح الحانوت لاجله جری ذلک مجری التنصیص علی الاجر اعتبارا للظاهر، والقیاس ما قاله ابو حنیفة لانه منکر، والجواب عن استحسانهما ان الظاهر للدفع والحاجة ههنا الی الاستحقاق، والله اعلم۔

ترجمہ:۔ اور اگر کپڑے کے مالک نے کہا کہ تم نے یہ کپڑا مجھے کسی اجرت کے بغیر (مفت میں) سی کر دیا ہے۔ مگر درزی نے کہا کہ میں نے اجرت پانے کے لئے سی کر دیا ہے۔ تو اس صورت میں کپڑے کے مالک کی بات مقبول ہوگی۔ کیونکہ یہ مالک اس درزی کے کام (سلائی) کے قیمتی ہو جانے سے انکار کرتا ہے۔ کیونکہ کام کی اجرت کا ہونا یا قیمتی معاملہ طے ہونے سے ہی ہوتا ہے۔ اور وہ مالک فی الحال اس کام کا ضامن ہونے سے یعنی اجرت کے لازم ہونے کا انکار کرتا ہے۔ جب کہ وہ درزی ان دونوں باتوں کا مدعی ہے۔ (یعنی کام قابل اجرت ہے اور میں نے اسی کی امید میں کیا ہے کیونکہ باضابطہ اس کا معاملہ طے پایا ہے) اور یہ بات طے شدہ ہے کہ منکر ہی کی بات قسم کے بعد قبول کی جاتی ہے۔ (ف لہٰذا اس مدعی درزی پر بھی یہ لازم ہوگا کہ وہ اپنے دعویٰ پر گواہ پیش کرے)۔

و قال ابو یوسفؒ الخ اور امام ابو یوسفؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کپڑے کا مالک اس درزی یا کاریگر کا حریف یا شریک ہو یعنی ان دونوں میں لین دین کا معاملہ پہلے سے ہو رہا ہو تو اس کاریگر کو اس کی اجرت ملے گی ورنہ نہیں۔ کیونکہ ان کے درمیان جو معاملہ پہلے سے جاری ہے اس سے اس بات کی تائید ہوتی ہے کہ اس حالیہ معاملہ کی بھی اجرت ہونی چاہئے۔ **وقال محمدؒ** الخ اور امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر اس کاریگر کا یہی پیشہ ہو اور لوگ اسے اسی انداز سے جانتے ہوں تو اسی کی بات قبول کی جائیگی۔ کیونکہ جب اس نے اپنے کام کے لئے دوکان کھولی ہے تو اس کا واضح مطلب یہی ہوا کہ وہ اجرت پر ہی کام کرنے والا ہے۔ لہٰذا اس ظاہری حالت کی بناء پر اسے اس کی اجرت دلائی جائے گی لیکن قیاس وہی چاہتا ہے جو امام ابو حنیفہؒ نے فرمایا ہے کیونکہ کپڑے کا مالک منکر ہے۔

(یعنی قسم کے بعد اس مالک کی بات مانی جائے گی) اور صاحبینؒ کے استحسان کا جواب یہ ہے کہ وہ استحسان ظاہر کا اعتبار کرنے کی بناء پر ہے۔ اور ظاہر کا حکم تو صرف کسی دعویٰ کو دفع کرنے کے لئے ہوتا ہے۔ اور اس سے کسی بات کا حق ثابت نہیں کیا جا سکتا ہے۔ جب کہ موجودہ صورت میں اسے اپنا حق ثابت کرنے کی ضرورت ہے۔ (ف اس لئے کچھ ایسی دلیل پیش کرنی چاہئے جس سے اپنی بات کا استحقاق ثابت ہوتا ہو۔ اور وہ شرعی گواہ ہوتا ہے اسی لئے ہم نے یہ کہا ہے کہ اس پر اپنے دعویٰ پر گواہ پیش کرنا لازم ہوگا۔ واللہ اعلم بالصواب)۔

توضیح:۔ اگر کپڑے کے مالک اور کاری گر (درزی یا رنگریز) کے درمیان اس بات کا اختلاف ہو کہ کاریگر اپنے کام کی اجرت کا طالب ہو اور مالک یہ کہتا ہو کہ تم نے میرے لئے یہ کام یوں ہی یعنی کسی اجرت کے بغیر کیا ہے۔ تفصیل مسائل۔ حکم۔ اقوال ائمہ۔ دلائل

باب فسخ الاجارة

قال ومن استاجر دارا فوجد بها عيبا يضر بالسكنى فله الفسخ، لان المعقود عليه المنافع وانها توجد شيئا فشيئا، فكان هذا عيبا حادثا قبل القبض فيوجب الخيار، كما في البيع، ثم المستاجر اذا استوفى المنفعة فقد رضي بالعيب فيلزمه جميع المبدل كما في البيع، وان فعل المواجر ما ازال به العيب فلا خيار للمستاجر لزوال سببه.

ترجمہ:۔ باب۔ فسخ اجارہ کا بیان۔

قال ومن استاجر الخ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی نے ایک مکان کرایہ پر لیا لیکن اس میں کوئی ایسی خرابی پائی جس کی وجہ سے اس مکان میں رہائش تکلیف دہ ہو تو اس مستاجر (کرایہ دار) کو یہ حق ہوگا کہ اسے فسخ کر دے۔ کیونکہ اس کا معقود علیہ یعنی جس مقصد کے لئے یہ معاملہ طے ہوا ہے وہ اس مکان سے منافع حاصل کرنا ہے جو کہ رفتہ رفتہ حاصل ہوگا۔ لہٰذا اس کا یہ عیب حاصل ہونے والے منافع پر قبضہ کرنے سے پہلے ہی پایا گیا ہے۔ اسی لئے اسے فسخ کرنے کا اختیار ہوگا جیسا کہ بیع کی صورت میں ہوتا ہے۔ پھر اگر وہ مستاجر اسی حالت میں اس گھر سے منافع حاصل کرتا رہا تو یہ کہا جائے گا کہ وہ اس عیب پر راضی ہو گیا ہے۔ لہٰذا اس پر پورا کرایہ ادا کرنا لازم ہو جائے گا۔ جیسا کہ خریداری کی صورت میں ہوتا ہے۔ یعنی اگر خریدار اپنے مال میں خرابی پا کر بھی راضی ہو جائے تو اس پر اس مال کی پوری قیمت (ثمن) لازم ہوگی اور اگر مالک مکان (موجر) نے معاملہ کے فسخ ہونے سے پہلے ہی اس خرابی کی اصلاح کر دی جس کی وجہ سے وہ عیب ختم ہو گیا تو کرایہ دار کو اب اسے فسخ کرنے کا اختیار نہ ہوگا۔ کیونکہ فسخ کرنے کا جو سبب پایا گیا تھا وہ اب ختم ہو گیا ہے۔ (ف اور اگر مکان میں کوئی خرابی ہو مگر ایسی نہ ہو جس سے رہائش میں کوئی نقصان یا خلل نہ ہوتا ہو تو اسے فسخ کرنے کا اختیار نہ ہوگا۔ اسی طرح اگر کسی نے اپنی خدمت کے لئے ایک غلام کرایہ پر لیا (ملازم رکھا) مگر بعد میں اس کے سر کے بال گر گئے۔ یا اس کی ایک آنکھ کی روشنی جاتی رہی مگر اس کی وجہ سے خدمت کی ادائے گی میں کوئی فرق نہ آتا ہو تو اس مستاجر کو اس کے فسخ کرنے کا کوئی اختیار نہ ہوگا۔

کمافی الاایضاح: اور فتاوی صغریٰ اور یتیمیہ میں لکھا ہے کہ اگر گھر کی کوئی دیوار گر گئی یا اس کا کوئی کمرہ بیٹھ گیا (ٹوٹ پھوٹ گیا) تو اس کرایہ دار کو اجارہ کے فسخ کرنے کا اختیار ہوگا۔ ع۔ لیکن بظاہر یہ حکم اس صورت پر محمول ہوگا جب کہ اس دیوار یا کمرہ کے گر جانے کی وجہ سے رہائش میں خلل آتا ہو۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م، معلوم ہونا چاہئے کہ مالک کی عدم موجودگی میں اس کو بتائے بغیر کرایہ کو فسخ کرنا بالاجماع جائز نہ ہوگا۔ کیونکہ یہ فسخ اور واپسی عیب پائے جانے کی وجہ سے ہوگی۔ جب کہ ایسی ہر واپسی میں مالک کو

پہلے بتادینا بالاجماع شرط ہے۔ البتہ اگر پورا مکان ہی گر جائے تب مالک کو بتائے بغیر بھی اسے فسخ کر دینے کا اختیار ہوگا۔ لیکن جب تک اپنے اجارہ کو فسخ نہ کرے گا تب تک اجارہ فسخ نہ ہوگا۔ کیونکہ کبھی خالی میدان سے بھی فائدہ حاصل کرنا ممکن ہوتا ہے اور شمس الائمہ سرخسیؒ نے کہا ہے کہ صحیح یہ ہے کہ اجارہ فسخ نہ ہوگا البتہ اس مستاجر پر جو کرایہ لازم آتا وہ لازم نہ ہوگا۔ خواہ وہ اس اجارہ کو فسخ کرے یا نہ کرے اور اگر زراعت کے لئے کوئی زمین اجارہ پر لی اور اس میں کھیتی بھی کی۔ لیکن کوئی آفت ناگہانی سے وہ ضائع ہو گئی تو کہا گیا ہے کہ اس آفت کے آنے سے پہلے تک کا کرایہ اس کے ذمہ لازم ہوگا اور اس کے بعد کا اس کے ذمہ سے ساقط ہو جائے گا۔

توضیح:۔ باب۔ فسخ اجارہ کا بیان۔ اگر کسی نے ایک مکان کرایہ پر لیا۔ لیکن اس میں کوئی ایسی خرابی پائی جو رہائش کے لئے تکلیف دہ ہے۔ یا تکلیف دہ نہیں ہے۔ پھر تکلیف دہ ہونے کے باوجود اگر اس میں رہائش اختیار کرلی۔ مالک کی عدم موجودگی میں مستاجر کا فسخ کرنا۔

قال و اذا اخربت الدار وانقطع شِرب الضيعة او انقطع الماء عن الرحى انفسخت الاجارة لان المعقود عليه قد فات، وهي المنافع المخصوصة قبل القبض، فشابه فوت المبيع قبل القبض، وموت العبد المستاجر، ومن اصحابنا من قال ان العقد لا ينفسخ لان المنافع قد فاتت على وجه يتصور عودها فاشبه الاباق في البيع قبل القبض، وعن محمد ان الآجر لو بناها ليس للمستاجر ان يمتنع ولا للآجر وهذا تنصيص منه على انه لم ينفسخ لكنه يُفسخ ولو انقطع ماء الرحى والبيت مما ينتفع به لغير الطحن فعليه من الاجر بحصته لانه جزء من المعقود عليه.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کرایہ کا مکان گر کر بالکل تباہ ہو گیا۔ یا کھیت کو سیراب کرنے کا پانی خشک ہو گیا۔ یا پن چکی کا پانی ختم ہو گیا تو اجارہ خود سے فسخ ہو جائے گا۔ (یہی قول امام مالک وامام شافعی واحمدؒ کا ہے۔ع)۔ کیونکہ معقود علیہ یعنی جس چیز کا معاملہ کیا گیا تھا وہی باقی نہ رہی۔ یعنی جن مخصوص منافع کے حصول کے لئے معاملہ ہوا تھا ان کے حاصل کرنے سے پہلے ہی وہ ختم ہو گئے۔ تو اس کی مثال ایسی ہو گئی جیسے کہ بیع میں قبضہ سے پہلے مبیع ضائع ہو گئی ہو۔ یا کرایہ پر لیا ہوا غلام بھاگ گیا ہو۔ لیکن ہمارے کچھ مشائخ مثلاً: شیخ الاسلام اور شمس الائمہ سرخسیؒ وغیرھما نے فرمایا ہے کہ معاملہ از خود فسخ نہیں ہوگا جب تک کہ فسخ نہ کیا جائے۔ کیونکہ یہ منافع اس طور سے ختم ہوئے ہیں کہ وہ دوبارہ پائے جاسکتے ہیں۔ اس لئے ان کی مثال ایسی ہو گئی جیسے کہ بیع میں قبضہ سے پہلے غلام بھاگ جائے تو وہ معاملہ فسخ نہیں ہو جائے گا۔ بلکہ خریدار کو اختیار ہوگا کہ چاہے فسخ کردے (یا اس کے ملنے تک انتظار کرے)۔ اسی طرح یہاں بھی فسخ کا اختیار ہوگا۔ اور فوراً فسخ نہیں ہو جائے گا۔ اس کی دلیل امام محمدؒ کی وہ روایت ہے اگر مکان کے ٹوٹ پھوٹ جانے کے بعد اس کے فسخ ہونے سے پہلے مالک اس کی مرمت کردے یا بنوادے تب کرایہ دار کو اس کے لینے سے انکار کا اختیار نہ ہوگا۔ اسی طرح مالک دکان کو بھی اب اس کے دینے سے انکار کا حق نہ ہوگا۔ تو یہ روایت اس بات پر صریح دلالت ہے کہ عقد اجارہ از خود فسخ نہیں ہوا تھا البتہ فسخ کے لائق ہو گیا تھا۔ (ف یعنی اگر مستاجر فسخ کرتا تب فسخ ہو جاتا۔ اور یہی قول اصح ہے۔ الکافی)۔

ولو انقطع الخ اور اگر پن چکی کا پانی تو ختم ہو جائے پھر بھی وہ گھر اس قابل رہے کہ پینے کے پانی کے سوا دوسرے کام اس سے لئے جاسکتے ہوں تو موجودہ گھر کی حیثیت سے اس کا کرایہ اس مستاجر سے وصول کیا جائے گا۔ کیونکہ معاملہ کے وقت جتنی چیزیں شامل تھیں ان میں یہ گھر بھی تھا۔ (ف معلوم ہونا چاہئے کہ اس مذکورہ مسئلہ کا استدلال اس بات سے ہے کہ اجارہ کا معاملہ از خود فسخ نہیں ہو جاتا ہے بلکہ کرایہ دار کو اس بات کا اختیار ہوتا ہے کہ اگر چاہے تو وہ فسخ کردے۔ اور اگر وہ فسخ نہ کرے تو اس کا اصل مقصود اس سے اب صرف پن چکی نہیں بلکہ وہ گھر بھی ہوگا۔ اور متعینہ کرایہ ان دونوں کاموں کے درمیان تقسیم کر کے

صرف مکان کا کرایہ ادا کرے گا۔ اور اگر اسی عرصہ میں چکی کے مالک نے پانی کی کمی کی یا نہ ہونے کی شکایت دور کر دی یعنی پانی کا حسب سابق انتظام کر دیا تب اسے فسخ کا اختیار نہ ہو گا۔ جیسے کہ مکان کے بارے میں ہوتا ہے۔ لیکن یہ حکم کشتی کے مسئلہ میں نہ ہو گا۔ کیونکہ اگر کرایہ کی کشتی کے تختے ٹوٹ پھوٹ گئے بعد میں مالک نے اسے درست کرا دیا اور کشتی قابل استعمال بنا دی تب بھی وہ اس کرایہ دار کو باقی رہنے پر مجبور نہیں کر سکے گا۔ کیونکہ اس کے تختوں کو دوبارہ جوڑ کر کشتی بنا دینے سے اب یہ دوسری نئی کشتی مانی جائے گی یعنی یہ وہ پہلی کشتی باقی نہیں رہی۔ اسی بناء پر اگر کشتی کے تختے غصب کر کے ان کی کشتی بنا لے تو تختوں کے مالک کا حق اس سے ختم ہو جاتا ہے۔

لیکن اگر کوئی کسی کے گھر کے میدان میں اپنا گھر بنا لے تو اس زمین کے مالک کا حق نہیں بدلتا ہے۔ اگر پن چکی کا پانی اتنا گھٹ جائے جس سے اس چکی کا بڑا نقصان ہو جائے تو اس کے کرایہ دار کو فسخ کرنے کا اختیار رہ جائے گا ورنہ نہیں قدوریؒ نے بڑے نقصان یا نقصان فاحش کا اندازہ یہ بتایا ہے کہ چکی کی پسائی عموماً جتنی ہوتی ہے اگر اس کے نصف سے بھی پسائی کے پیسے کم ملیں تو اسے نقصان فاحش کہا جائے گا اور خلاصہ میں ناطفیؒ سے یہ روایت ہے کہ چکی پہلے جتنا آٹا پیستی تھی اگر اس کے نصف سے کم پیسے ملیں تو اس مستاجر کو اجارہ واپس کر دینے کا اختیار ہو گا خلاصہ میں کہا ہے کہ یہ روایت قدوریؒ کے مخالف ہے۔ اور اگر اس مستاجر نے اجارہ واپس نہیں کیا بلکہ چکی سے پسائی کا کام شروع کر دیا تو اس عمل سے اس کی رضا مندی ظاہر ہو گی۔ لہٰذا اس کے بعد واپس نہیں کر سکے گا اور اگر خدمت کے لئے کسی غلام کو اجارہ پر لیا مگر وہ بیمار ہو گیا تو اس کا حکم بھی پن چکی جیسا حکم ہو گا چکی کے دو پاٹوں میں اگر ایک ٹوٹ جائے تو یہ عذر میں شمار ہو گا اس سے اجارہ کو فسخ کیا جا سکتا ہے پھر اگر چکی کے مالک نے اجارہ کے فسخ ہونے سے پہلے ہی خرابی دور کر دی تو فسخ کا اختیار ختم ہو جائے گا اگر ان دونوں کے درمیان مدت کے بارے میں اختلاف ہوا کہ مثلاً: مالک نے کہا کہ صرف ایک مہینہ پانی نہیں تھا لیکن کرایہ دار نے کہا کے دو مہینے تک چکی بند رہی اور پانی نہیں تھا۔ تو اسی کرایہ دار کا قول مقبول ہو گا۔ کیونکہ وہ اس خرابی کی وجہ سے دو مہینوں کے کرایہ کے دینے کا منکر ہو رہا ہے اور منکر ہی کی بات مقبول ہوتی ہے۔

توضیح:۔ اگر کرایہ کا مکان گر کر برباد ہو جائے۔ یا کھیت میں ڈالا جانے والا پانی خشک ہو جائے یا پن چکی کا پانی ختم ہو جائے۔ یا کرایہ پر لیا ہوا غلام بھاگ جائے۔ اگر پن چکی گھر کا پانی تو خشک ہو جائے پھر بھی وہ گھر دوسرے کام میں آنے کے قابل باقی ہو۔ اگر کشتی کے تختے ٹوٹ گئے مگر مالک نے تختے جوڑ کر کشتی درست کرا دی۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ۔ دلائل

قال و اذا مات احد المتعاقدين وقد عقد الاجارة لنفسه انفسخت الاجارة، لانه لو بقى العقد تصير المنفعة المملوكة له، او الاجرة المملوكة له لغير العاقد مستحقة بالعقد، لانه ينتقل بالموت الى الوارث، وذلك لا يجوز، وان عقدها لغيره لم تنفسخ مثل الوكيل والوصى والمتولى فى الوقف لانعدام ما اشرنا اليه من المعنى.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے کہا ہے کہ اگر اجارہ کے معاملہ کرنے والے دونوں فریق میں سے کوئی ایک مر جائے اور معاملہ خود اپنی ذات کے لئے کیا ہو یعنی کسی دوسرے کی طرف سے وکالت نہ کی ہو تو مرنے سے ہی اجارہ فسخ ہو جائے گا۔ (چنانچہ امام شافعی و مالک و احمد و اسحٰق و ثوری ولیث رحمہم اللہ کا یہی قول ہے۔ ع) کیونکہ اصولی طور سے مرنے والے کی ساری ملکیت اس کے اختیار سے نکل کر اس کے ورثہ کی ملکیت میں منتقل ہو چکی ہے۔ اب اگر اس اجارہ کو منسوخ یا باطل قرار نہ دیا جائے تو اس کی وجہ سے اگر

مرنے والا مستاجر ہے تو اس کے نفع کا مستحق اور اگر مرنے والا مالک ہے تو اس کی منفعت مملوکہ کا مستحق وہ شخص ہو جائے جو حقیقت میں معاملہ کرنے والا نہیں ہے یعنی اس کے ورثہ۔ اور اس کے حق کا منتقل ہونا جائز نہیں ہے۔ (ف یعنی وارث جو حقیقت میں عقد اجارہ کرنے والا نہیں ہے وہ چیز کے نفع کا یا چیز کی ملکیت کا مالک ہو جائے)۔

وان عقد ھا الخ اور اجارہ کا معاملہ کرنے والے نے یہ معاملہ اپنے لئے نہیں بلکہ کسی دوسرے کے لئے بطور وکیل یا وصی یا کسی وقف کے متولی کے کیا ہو تو اس کے مرنے سے اجارہ فسخ نہ ہوگا۔ کیونکہ جو وجہ ہم نے بیان کی ہے وہ اس صورت میں نہیں پائی جاتی ہے۔ (ف یعنی اس عاقد کے مرنے کی وجہ سے اس کا حق اس کے ورثہ کو منتقل نہیں ہوگا۔ اس طرح سے کہ وہ وارث عقد کے بغیر بھی مال کے نفع کا یا مال کی اجرت کا مستحق ہو جاتے۔ کیونکہ اس صورت میں عقد کرنے والا خود ہی دوسرے شخص کا نائب تھا۔ لہٰذا اس کے مرنے سے معاملہ میں کوئی نقصان نہیں آئے گا۔ کیونکہ اجارہ کی ملکیت کا یا نفع کا جو اصلی مالک ہے وہ اب بھی موجود ہے۔

چند مسائل

(۱) اگر کسی نے کسی کا جانور کرایہ پر لیا وہ اس کے ساتھ راستہ میں تھا کہ جانور کا مالک مر گیا تو یہ اجارہ فسخ نہ ہوگا اور اس کرایہ دار کو یہ اختیار ہوگا کہ جہاں تک اسے لے جانے کا معاملہ طے کر رکھا تھا وہاں تک سوار ہو کر چلا جائے۔ اور جو اجرت طے ہو چکی ہے وہی ادا کرے۔ اس طرح گذشتہ قاعدہ سے یہ ایک ضرورت کی وجہ سے استثناء سمجھا جائے گا۔ کیونکہ اس درمیانی میدان اور سفر میں نہ تو دوسرا کوئی جانور مل سکتا ہے اور نہ ہی قاضی جس کے پاس جا کر صورت حال بیان کی جا سکے۔ اسی بناء پر کچھ مشائخ نے فرمایا ہے کہ اگر اس جگہ پر دوسرا کوئی جانور مل سکتا ہو یا اس کا انتظام ہو سکتا ہو تو پہلا اجارہ منسوخ ہو جائے گا۔ اس طرح اگر وہاں پر کوئی قاضی موجود ہو تو بھی اجارہ ختم ہو جائے گا۔ کیونکہ اب مجبوری باقی نہیں رہی ہے۔ المبسوط۔ والذخیرہ۔ (۲) اگر فریقین (عاقدین) میں سے کسی ایک کو جنون مطلق ہو گیا تو اجارہ ختم نہیں ہوگا۔ الخلاصہ۔

(۳) اگر بچہ کے باپ نے اپنے بچہ کو دودھ پلانے کے لئے کسی عورت کو عوض کے ساتھ مقرر کر لیا تو اس باپ کے مرنے سے اجارہ ختم نہیں ہوگا۔ الاجناس۔ (۴) اگر مدت متعینہ ختم ہونے سے پہلے ہی وہ دودھ ماں مر گئی یا وہ بچہ مر گیا تب اجارہ ختم ہو جائے گا۔ اس کے لئے گذشتہ دنوں کی اجرت طے شدہ حساب سے لازم ہوگی۔ الکرخی۔ (۵) اگر وقف کرنے والے نے خود ہی زمین یا مکان اجارہ پر لگایا پھر مدت مقررہ کے اندر ہی وہ مر گیا تو قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ وہ اجارہ باطل ہو جائے۔ اس قول کو شیخ ابو بکر الاسکافؒ نے پسند کیا ہے۔ لیکن استحسان یہ ہے کہ یہ اجارہ باطل نہ ہو۔ الذخیرہ

توضیح:۔ اگر عقد اجارہ کرنے والے دونوں فریق میں سے کوئی ایک مر جائے اور اس نے خود اپنے لئے یہ معاملہ طے کیا ہو یا کسی دوسرے کی طرف سے وکیل یا وصی یا متولی ہو۔ کسی نے کسی کا جانور اجارہ پر لیا وہ اسے لے کر راستہ میں جا رہا تھا کہ جانور کا مالک مر گیا۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ۔ دلائل

قال ویصح شرط الخیارفی الاجارة، وقال الشافعی لا یصح لان المستاجر لا یمکنه رد المعقود علیه بکماله لو کان الخیار له لفوات بعضه، ولو کان للمواجر فلا یمکنه التسلیم ایضا علی الکمال وکل ذلك یمنع الخیار، ولنا انه عقد معاملة لا یستحق القبض فیه فی المجلس فجاز اشتراط الخیار فیه کالبیع والجامع بینهما دفع الحاجة، وفوات بعض المعقود علیه فی الاجارة لا یمنع الرد بخیار العیب، فکذا بخیار الشرط بخلاف

البیع، وهذا لان رد الکل ممکن فی البیع دون الاجارة فیشترط فیه دونها ولهٰذا یجبر المستاجر علی القبض اذا سلّم المواجر بعد مضی بعض المدة.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اجارہ میں شرط خیار رکھنا صحیح ہے۔(ف اور مدت اجارہ اس شرط خیار کے ختم ہونے کے بعد سے شروع ہوگی۔ امام احمدؒ کا یہی قول ہے۔ع۔ اس شرط کی صورت یہ ہوگی کہ میں نے یہ مکان چار درہم ماہوار کے حساب سے اس شرط پر لیا کہ مجھے تین دن تک اختیار ہوگا۔م)۔ وقال الشافعیؒ الخ اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ یہ خیار شرط رکھنا صحیح نہیں ہے۔ کیونکہ اس کے قبول نہ کرنے کی صورت میں نہ تو کرایہ دار اس وقت تک کے تمام معقود علیہ کو واپس کر سکے گا کیونکہ اس عرصہ کا معقود علیہ یا منافع ختم ہو چکے ہیں۔ یعنی اگر خیار ثابت ہو جائے تو مدت خیار کے اندر جو منافع ہو سکتے تھے وہ سب اس طرح ضائع ہو گئے کہ ان کو اب واپس کرنا ممکن نہ رہا حالانکہ ایسی صورت میں سارا معقود علیہ واپس کر دینا ہوتا ہے اور اگر مالک نے اپنے لئے خیار رکھا ہو تو وہ بھی تمام معقود علیہ اس کرایہ دار کو سپرد نہیں کر سکتا ہے۔ یعنی مدت خیار میں کچھ منافع ختم ہو گئے ہیں۔ تو گویا کسی مبیع کو حوالہ کرنے سے پہلے ہی اس کے کچھ حصے ضائع ہو گئے ہیں اور یہ دونوں صورتیں ہی ثبوت خیار کے لئے مانع ہیں۔

ولنا انہ عقد الخ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ اجارہ کا معاملہ معاوضہ کا معاملہ ہوتا ہے۔ یعنی یہ نکاح کے مانند نہیں ہوتا ہے بلکہ اس میں مالی معاوضہ ہوتا ہے جس میں مجلس کے اندر ہی قبضہ کرنا واجب نہیں ہوتا ہے۔ یعنی یہ اجارہ بیع صرف اور بیع سلم کے مانند بھی نہیں ہے۔ اس بناء پر اس میں مجلس کے اندر قبضہ کر لینا شرط نہیں ہے۔ لہٰذا اس میں خیار شرط رکھنا جائز ہوگا جیسا کہ بیع میں شرط خیار رکھنا جائز ہے اور بیع پر اس کو قیاس کرنے کی علت مشترکہ یہ ہے کہ ضرورت مندوں کی ضرورت پوری ہو۔ یعنی فیصلہ کرنے سے پہلے اس میں دو تین دنوں تک غور وخوض کر لینا تاکہ بعد میں کسی کو نقصان نہ ہو۔ پھر اجارہ میں جس طرح خیار عیب کی وجہ سے بعد میں واپس کرنے کی صورت میں بالاتفاق واپس کرنا جائز ہوتا ہے حالانکہ اس میں کچھ معقود علیہ ضائع ہو جاتا ہے اسی طرح اس میں خیار شرط کی وجہ سے بھی واپس کیا جا سکتا ہے۔ بخلاف بیع کے کہ بیع اور اجارہ میں فرق ہے ان دونوں میں فرق کرنے کی وجہ یہ ہے کہ بیع میں کل مبیع کو واپس کرنا ممکن ہوتا ہے۔ لیکن اجارہ کی صورت میں پورے کو واپس کرنا ممکن نہیں ہوتا ہے۔ اسی لئے بیع میں تمام مبیع کی واپسی کی شرط کی جاتی ہے۔ اور اجارہ میں کل کی واپسی کی شرط نہیں کی جاتی ہے۔ اسی بناء پر مالک اگر کچھ مدت گذرنے کے بعد اجارہ کی چیز حوالہ کرنا چاہے تو کرایہ دار کو اس پر قبضہ کرنے کے لئے مجبور کیا جائے گا۔(ف دونوں میں فرق کرنے کا راز اصل میں یہ ہے واللہ اعلم بالصواب کہ اگر مبیع میں سے کچھ فوت ہو تو وہ اصل مال سے ہوگا جب کہ کرایہ میں اگر کچھ فوت ہو تو وہ اصل سے نہیں بلکہ نفع سے فوت ہوگا۔ وہ بھی دوسرے دن حاصل ہو سکتا ہے۔ مثلاً: اگر غلام سے کچھ کتابت کا کام لینا ہو اور وہ اگر آج نہ ہو سکے تو کل یا جس دن چاہے اسی دن وہ حاصل کیا جا سکتا ہے۔ اس کے برخلاف اگر اس کا ایک ہاتھ کٹ جائے تو اس کی جگہ اس جیسا دوسرا نہیں ہو سکتا ہے۔ فاحفظہ۔م)۔

توضیح:۔ اجارہ میں شرط خیار رکھنا۔ صورت مسئلہ۔ تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ۔ دلائل

قال و تفسخ الاجارة بالاعذار عندنا، وقال الشافعی لا تفسخ الا بالعیب، لان المنافع عنده بمنزلة الاعیان حتی یجوز العقد علیها فاشبه البیع، ولنا ان المنافع غیر مقبوضة وهی المعقودة علیها، فصار العذر فی الاجارة کالعیب قبل القبض فی البیع فتفسخ به اذ المعنی یجمعها وهو عجز العاقد عن المضی فی موجبه الا بتحمل ضرر زائد لم یستحق به وهذا هو معنی العذر عندنا، وهو کمن استاجر حدادا لیقلع ضرسه لوجع به فسکن الوجع او استاجر طباخا لیطبخ له طعام الولیمة فاختلعت منه تفسخ الاجارة لان فی المضی علیه الزام ضرر زائد لم یستحق بالعقد.

ترجمہ :۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ ہمارے نزدیک عذروں کی وجہ سے اجارہ فسخ کیا جاسکتا ہے اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ صرف عیب ہی کی وجہ سے فسخ کرنا جائز ہے۔ان شوافع کی دلیل یہ ہے کہ چیزوں کے منافع ان ہی چیزوں کے حکم میں ہوتے ہیں۔ اسی بناء پر ان کے نزدیک منافع پر بھی عقد ہو سکتا ہے۔اس لئے اجارہ بیع کے مشابہ ہو گیا۔(ف چنانچہ جیسے کسی مبیع کو کسی عیب کے بغیر واپس نہیں کیا جاسکتا ہے۔اسی طرح منافع بھی عیب کے بغیر واپس نہیں کئے جاسکتے ہیں اور امام مالک واحمد رحمہما اللہ کا یہی قول بھی ہے۔

ولنا ان المنافع الخ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ منافع پر قبضہ نہیں ہوتا ہے یعنی اس چیز پر قبضہ کرنے کے بعد بھی قبل استعمال ان کے منافع حاصل نہیں کئے جاتے ہیں۔جب کہ معاملہ تو ان ہی پر کیا جاتا ہے۔اس لئے اجارہ کی صورت میں عذر کی صورت ایسی ہو گئی جیسے مبیع کے معاملہ میں بیع پر قبضہ سے پہلے ہی عیب ہو۔لہٰذا عذر کی وجہ سے اجارہ کا معاملہ فسخ کیا جاسکتا ہے۔ کیونکہ جس سبب سے فسخ کرنا جائز ہوتا ہے وہ بیع اور اجارہ دونوں ہی میں پایا جاتا ہے۔ وہ سبب یہ ہے کہ معاملہ کرنے والا معاملہ کے تقاضا کے موافق صرف اس طرح برتاؤ کر سکتا ہے کہ وہ کچھ اور بھی ایسا نقصان برداشت کرے جو معاملہ کرنے کی وجہ سے لازم نہ ہوا ہو۔اور ہمارے نزدیک عذر کے یہی معنی ہیں۔(ف یعنی اجارہ کا معاملہ کر لینے کی وجہ سے موجر یا مستاجر (مالک یا کرایہ دار) کو کچھ ایسا نقصان برداشت کرنا پڑے جو اس معاملہ کے طے کرنے کی وجہ سے لازم نہیں ہوا تھا۔اسی کو عذر مانا گیا ہے اور اسی کے پائے جانے کے بعد اجارہ کو فسخ کرنے کا اختیار ہوتا ہے اور قاضی شریحؒ کے نزدیک کسی عذر کے بغیر بھی فسخ کیا جاسکتا ہے۔اور قاضی ابن ابی لیلی کا بھی یہی قول ہے۔ع۔م)۔

وهو كمن استاجر الخ اور عذر کی وجہ سے اجارہ کے فسخ کرنے کی مثال یہ ہے کہ ایک لوہار (یا دانتوں کے ڈاکٹر) سے اس کی اجرت طے کرتے ہوئے کہا گیا کہ میری اس داڑھ میں سخت تکلیف ہو رہی ہے تم اسے اکھیڑ دو۔لیکن ذرا دیر بعد ہی وہ درد از خود ختم ہو گیا۔تو ایسی صورت میں لامحالہ اس اجارہ کو فسخ کرنا ہی ہوگا۔یا جیسے کسی نے اپنے نکاح کے بعد ولیمہ کا کھانا پکانے کے لئے کسی باورچی سے اجرت پر معاملہ طے کر لیا مگر اس کے پکانے سے پہلے ہی اس کی منکوحہ نے اس سے خلع لے لیا تو اب ولیمہ کا کھانا ختم ہو گیا اس لئے اس اجارہ کو بھی اس نے فسخ کر دیا۔اب اگر وہ اجارہ کو ختم نہ کرے بلکہ اسے باقی رکھے تو اسے ضرورت سے زائد بلا وجہ نقصان برداشت کرنا پڑے گا۔حالانکہ اجارہ میں ایسی کوئی بات لازم نہیں ہوئی تھی۔

توضیح :۔ کیا معاملہ اجارہ طے ہو جانے کے بعد اسے فسخ کیا جاسکتا ہے۔ تو کن صورتوں میں۔عذر کی تعریف۔مسائل کی تفصیل۔حکم۔اقوال ائمہ۔دلائل

عذر : موجر یا مستاجر میں سے کسی کو بھی عقد اجارہ میں ایسا فاضل نقصان برداشت کرنا جو اس عقد کی وجہ سے پہلے سے لازم نہ ہوا ہو۔

وكذا من استاجر دكانا في السوق ليتجر فيه فذهب ماله وكذا اذا آجر دكانا او دارا ثم افلس ولزمته ديون لا يقدر على قضائها الا بثمن ما آجر فسخ القاضي العقد وباعها في الدين لان في الجرى على موجب العقد الزام ضرر زائد لم يستحق بالعقد، وهو الحبس، لانه قد لا يصدق على عدم مال آخر، ثم قوله فسخ القاضي العقد اشارة الى انه يفتقر الى قضاء القاضي في النقض، وهكذا ذكر في الزيادات في عذر الدين، وقال في الجامع الصغير وكل ما ذكرنا انه عذر فان الاجارة فيه تنتقض، وهذا يدل على انه لا يحتاج فيه الى قضاء القاضي، ووجهه ان هذا بمنزلة العيب قبل القبض في المبيع على مامر، فيتفرد العاقد بالفسخ، ووجه الاول انه فصل مجتهد فيه فلابد من الزام القاضي، ومنهم من وفق فقال ان كان العذر ظاهرا لا يحتاج الى القضاء وان

کان غیر ظاهر کالدین یحتاج الی القضاء لظهور العذر.

ترجمہ:۔ اسی طرح اس کی ایک مثال یہ بھی ہے کہ ایک شخص نے بازار میں ایک دوکان کرایہ پر لی تا کہ اس میں کاروبار کرے لیکن بد قسمتی سے اس کی کل پونجی ضائع ہوگئی یا لٹ گئی۔ تو وہ اس بات پر یقیناً مجبور ہو جائے گا کہ اس اجارہ کو فسخ کردے۔ اور مالک کی مجبوری کی صورت یہ ہوگی کہ اس نے اپنی دکان یا اپنا مکان کرایہ پر لگایا بعد میں وہ حادثاتی طور پر وہ فقیر اور قلاش ہوگیا جس سے وہ بہت زیادہ مقروض بھی ہوگیا۔ اور اس کے لئے اس بات کے علاوہ کوئی چارہ نہ رہا کہ اجارہ پر دی ہوئی دکان یا دیئے ہوئے مکان کو فروخت کر کے اس کی رقم سے لوگوں کے قرضے ادا کر کے سبکدوش ہو۔ تو یہ عذر صحیح ہوگا۔ اسی لئے قاضی اس اجارہ کو فسخ کرتے ہوئے اس مکان یا دوکان کو فروخت کر کے اس کی رقم سے قرضے ادا کردے۔ لان فی الجری الخ کیونکہ ایسی تباہی کے باوجود اگر عقد اجارہ کو باقی رکھا جائے تو لامحالہ اسے ایک زبردست نقصان اٹھانا پڑے گا حالانکہ اجارہ کرنے سے اس نقصان کا اٹھانا لازم نہیں ہوا تھا۔ وہ اس طرح کہ اس کے قرض خواہ قاضی کے پاس اپنے حقوق کا مطالبہ کرینگے اور وہ قاضی اس کی وصولی کے لئے اسے قید خانہ میں ڈالدے گا۔ بشرطیکہ اس کے پاس اس دوکان یا مکان کے علاوہ دوسرا مال بھی موجود ہو۔ کیونکہ دوسرا مال نہ ہونے کی صورت میں کبھی اس کی تصدیق نہیں کی جاتی ہے۔ پھر متن میں اس جملہ کے کہنے سے کہ وہ قاضی عقد اجارہ فسخ کرے گا اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ عقد اجارہ کو ختم کرنے میں قاضی کے حکم کی ضرورت باقی رہتی ہے۔ چنانچہ زیادات میں قرضہ کے عذر کے بارہ میں اسی طرح ذکر کیا گیا ہے۔ (ف شمس الائمہ سرخسیؒ نے فرمایا ہے کہ یہی قول صحیح ہے۔ع۔

وفی الجامع الصغیر الخ اور جامع صغیر میں مذکور ہے کہ ہم نے جن باتوں کے بارے میں کہا ہے کہ یہ عذر میں شمار ہے تو ان باتوں میں اجارہ فسخ ہو جائے گا۔ پس جامع صغیر کا یہ قول اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ اجارہ کو فسخ کرنے کے لئے قاضی کے حکم کی ضرورت نہیں ہوتی ہے۔ جس کی وجہ یہ ہے کہ اجارہ میں اس عذر کی مثال ایسی ہے جیسے کہ مبیع میں قبضہ سے پہلے عیب پیدا ہو جائے کہ اس وقت خریدار خود بھی معاملہ کو فسخ کر سکتا ہے۔ جیسا کہ پہلے بھی بیان کیا جاچکا ہے (کہ اجارہ میں عذر کا حکم مبیع میں عیب پیدا ہو جانے کے جیسا ہے) اور قول اول (یعنی زیادات کی عبارت) کی وجہ یہ ہے کہ یہ مسئلہ اجتہادی ہے اس طرح سے کہ امام مالک وشافع واحمد رحمھم اللہ کے نزدیک چونکہ اجارہ فسخ نہیں ہوتا ہے اس لئے یہ بات ضروری ہوگئی کہ قاضی اپنے اختیار اور اپنے حکم سے اس کے فسخ کو لازم کردے۔ اور کچھ مشائخ نے ان دونوں اقوال کے درمیان اس طرح سے تطبیق دی ہے کہ اگر کوئی عذر ظاہر ہو رہا ہو اس کے لئے قاضی کے فیصلہ کی ضرورت نہ ہوگی۔ اور اگر عذر ظاہر نہ ہو جیسے مقروض ہونا تو اس صورت میں اس عذر کو ظاہر کرنے کے لئے قاضی کے حکم کی ضرورت ہوگی۔ (ف شیخ محبوبی اور قاضی خان نے کہا ہے کہ یہی فیصلہ صحیح ہے۔ ع۔

مسئلہ:۔ اگر کرایہ دار کرایہ کے گھر میں شراب خوری یا سود خوری یا زناکاری یا لونڈے بازی کا کاروبار کرنے لگے اور یہ ظاہر ہو جائے تو اسے قاضی کی طرف نیک چلنی کا حکم دیا جائے گا۔ لیکن خود مکان کا مالک یا اس کے پڑوسی اور محلہ والے اس کو اس گھر سے نہیں نکال سکتے ہیں۔ اور یہ حکم فسخ اجارہ کا عذر شمار نہیں ہوا۔ اس بات پر چاروں ائمہ کا اتفاق ہے۔ اور جواہر المالکیہ میں لکھا ہوا ہے کہ اگر بادشاہ وقت کی رائے ہو تو وہ اسے نکال دے۔ م۔ ع۔ الذخیرہ

توضیح:۔ ایک شخص نے بازار میں ایک دکان کاروبار کے لئے کرایہ پر لی۔ لیکن اتفاقاً اس کی کل پونجی ضائع ہوگئی۔ یا مالک مکان نے اپنا مکان کرایہ پر لگایا اور وہ بھی کسی طرح بالکل قلاش ہو کر بہت زیادہ مقروض ہوگیا۔ تو کیا یہ دونوں معذور سمجھے جائیں گے۔ کیا فسخ اجارہ کے لئے قاضی کا حکم ہونا بھی ضروری ہوگا۔ اگر کرایہ دار اپنے اجارہ کے مکان میں شراب

خواری، زناکاری وغیرہ فحش کام کرنے لگے تو مالک مکان اسے خالی کرنے کا حکم دے سکتا ہے۔اقوال مشائخ۔ حکم۔دلائل

ومن استاجر دابة ليسافر عليه ثم بدا له من السفر فهو عذر لانه لو مضى على موجب العقد يلزمه ضرر زائد لانه ربما يذهب للحج فذهب وقته او لطلب غريمه فحضر او للتجارة فافتقر، وان بدا للمُكارى فليس ذلك بعذر، لانه يمكنه ان يقعد ويبعث الدواب على يد تلميذه او اجيره ولو مرض المواجر فقعد فكذا الجواب على رواية الاصل، وذكر الكرخي انه عذر لانه لا يعرى عن ضرر فيدفع عنه عند الضرورة دون الاختيار ومن آجر عبده ثم باعه فليس بعذر لانه لا يلزمه الضرر بالمضى على موجب العقد، وانما يفوته الاسترباح وانه امر زائد.

ترجمہ:۔ کسی نے سفر میں جانے کے لئے جانور کرایہ پر لیا۔ مگر کسی وجہ سے سفر سے اس کا خیال بدل گیا۔ یعنی نہ جانے کا ہی فیصلہ کرلیا تو یہ بات بھی عذر میں شمار ہوگی۔ کیونکہ اگر وہ نہ چاہنے کے باوجود اپنا سفر باقی رکھے تو ہو سکتا ہے کہ اسے کوئی بہت بڑا نقصان اٹھانا پڑے۔ کیونکہ ممکن ہے کہ وہ حج کو جانے کا ارادہ کئے ہوئے ہو مگر اب تاخیر ہو جانے سے موسم ختم ہو گیا۔ یا وہ اپنے قرض دار کی تلاش میں جانا چاہتا ہو کہ وہ خود ہی آ گیا۔ یا کاروبار کے لئے جانا چاہتا ہو کہ اس کی ساری پونجی ضائع ہو گئی۔

وان بدا للمكارى الخ اور اگر جانور کو کرایہ پر لگا دینے کے باوجود خود مالک کے ساتھ کوئی مجبوری یا رکاوٹ لگ گئی تو یہ بات اس کے عذر میں شمار نہ ہوگی۔ کیونکہ اگرچہ وہ خود جانور کو سفر میں لے جانے سے معذور ہو گیا ہو لیکن اس کے لئے یہ تو ممکن ہو گا کہ اپنے عوض اپنے بیٹے یا اور کسی کو لے جانے کے لئے کہدے۔ ولو مرض المواجر الخ اور اگر کرایہ پر دینے والا مالک خود بیمار ہو گیا اور بیٹھ گیا تو بھی مبسوط کی روایت کے مطابق یہی حکم ہے اور کرخیؒ نے کہا ہے کہ یہ عذر ہے۔ کیونکہ یہ بھی نقصان سے خالی نہیں ہے۔ لہذا مجبوری کی بناء پر اس کے ذمہ سے یہ نقصان دور کیا جائے گا اور اگر اسے کچھ اختیار ہو تو اسے معذور نہیں سمجھا جائے گا۔

ومن آجر عبده الخ اگر کسی نے اپنا غلام اجارہ پر دیا پھر اسے فروخت کر دیا تو اسے عذر نہیں مانا جائے گا۔ یعنی بالاتفاق اس کے فروخت کرنے سے اجارہ فسخ نہیں ہوگا۔ کیونکہ عقد اجارہ کے تقاضا کے مطابق عقد کو باقی رکھنے میں اس کا کوئی نقصان لازم نہیں آتا ہے۔ بلکہ صرف اتنا لازم آتا ہے کہ وہ فوری طور سے اس کی پوری قیمت وصول نہیں کر سکتا ہے جب کہ مدت اجارہ کے ختم ہو جانے پر تو اسے فروخت کر سکتا ہے اور یہ ایک زائد بات ہے۔ (ف پھر اس مسئلہ میں روایتوں میں اختلاف ہے کہ اس غلام کو اس حالت میں بیچنا جائز ہے یا نہیں۔ چنانچہ شمس الائمہ سرخسیؒ نے کہا ہے کہ صحیح روایت یہ ہے کہ اس کرایہ دار کا حق اس پر باقی رہنے تک بیچنے کا حق موقوف رہے گا۔ اور وہ کرایہ دار اس فروخت کو باطل نہیں کروا سکتا ہے۔ چنانچہ صدر الشہیدؒ کا اسی قول کی طرف رجحان ہے۔ اسی لئے اس سوال کے جواب میں مفتی یہ لکھے کہ کرایہ دار کا لحاظ کرتے ہوئے یہ بیع جائز نہیں ہے۔ م۔ع۔ اور اگر مالک خود اسی کرایہ دار کے ہاتھ ہی فروخت کرے تو بالاتفاق جائز ہونا چاہئے۔ اور ابھی اجارہ کے مسئلہ میں جو حکم بیان کیا گیا ہے رہن کے مسئلہ میں بھی یہی حکم ہے۔ م۔ معلوم ہونا چاہئے کہ کوفہ وغیرہ میں دستور یہی ہے کہ درزی وغیرہ خود کپڑا خرید کر خود ہی کرتا وغیرہ سی کر فروخت کیا کرتے تھے۔

توضیح:۔ کسی نے سفر میں جانے کے لئے کرایہ پر جانور لیا مگر کسی مجبوری سے خیال بدل دیا۔ اور اگر جانور کے مالک کو جانور کرایہ پر دینے کے بعد کوئی مجبوری لاحق ہو گئی۔ کسی نے اپنا غلام کسی کے پاس اجارہ میں دیا پھر غلام کو بیچ دیا۔ تو مذکورہ باتیں فسخ اجارہ کے لئے عذر

میں داخل ہیں یا نہیں اور ایسے غلام کو بیچنا صحیح ہے یا نہیں۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ۔ دلائل

قال و اذا استاجر الخياط غلاما فافلس وترك العمل فهو عذر لانه يلزم الضرر بالمضى على موجب العقد لفوات مقصوده، وهو رأس ماله، وتأويل المسألة خياط يعمل لنفسه اما الذى يخيط باجر فرأس ماله الخيط والمخيط والمقراض فلا يتحقق الافلاس فيه، وان اراد ترك الخياطة وان يعمل فى الصرف فهو ليس بعذر لانه يمكنه ان يقعد الغلام للخياطة فى ناحية وهو يعمل فى الصرف فى ناحية وهذا بخلاف ما اذا استاجر دكانا للخياطة فاراد ان يتركها ويشتغل بعمل آخر حيث جعله عذرا ذكره فى الاصل لان الواحد لا يمكنه الجمع بين العملين، اما ههنا العامل شخصان فامكنهما، ومن استاجر غلاما ليخدمه فى المصر، ثم سافر فهو عذر، لانه لا يعرى عن الزام ضرر زائد لان خدمة السفر اشق وفى المنع من السفر ضرر وكل ذلك لم يستحق بالعقد، فيكون عذرا، وكذا اذا اطلق لما مر انه يتقيد بالحضر، بخلاف ما اذا آجر عقارا ثم سافر لانه لا ضرر اذ المستاجر يمكنه استيفاء المنفعة من المعقود عليه بعد غيبته حتى لو اراد المستاجر السفر فهو عذر لما فيه من المنع من السفر او الزام الاجر بدون السكنى وذلك ضرر.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی درزی نے اپنی سلائی کی ضرورت کے لئے ایک لڑکے کو اجرت پر رکھا۔ بعد میں وہ مفلس ہو گیا۔ اس وجہ سے اس نے اپنے پیشہ کو ترک کر دیا تو یہ عذر ہو گا۔ مثلاً: اس لڑکے کو سالانہ چالیس درہم پر رکھا تھا۔ پھر اپنا کام چھوڑ دیا تو اس عذر کی وجہ سے اجارہ فسخ ہو جائے گا۔ کیونکہ اگر وہ اپنی بات پر قائم رہے تو اس کا نقصان بڑھ جائے گا۔ اس لئے کہ جس مقصد سے اس نے لڑکے کو رکھا تھا وہ فوت ہو گیا ہے۔ کیونکہ اس کی اصل پونجی ہی ختم ہو گئی ہے۔ اس مسئلہ کی اصل صورت یہ فرض کی جائے گی کہ وہ درزی ایسا ہو جو خود اپنا کاروبار کرتا ہو یعنی کپڑے کے تھان خرید کر اپنی پسند کے مطابق کرتے وغیرہ تیار کر کے سلے ہوئے کپڑے فروخت کرتا ہو۔ اس لئے کہ ایسا درزی جو لوگوں کے کپڑے لے کر اجرت پر صرف سلائی کا کام کرتا ہو تو اس کے لئے کسی بڑی پونجی کی ضرورت نہیں ہو گی ہے اس کے لئے تو دھاگہ سوئی قینچی جیسی چند معمولی چیزوں کا ہونا ہی کافی ہوتا ہے۔ ایسے درزی کے بارے میں مفلس ہونے کے کچھ معنی نہیں ہے۔ وان اراد الخ اور اگر درزی نے اپنے پرانے پیشہ کو چھوڑ کر دوسرا اپنا پیشہ مثلاً: سناری یا صرافی اختیار کرنا چاہتا ہو تو یہ خیال اس کے لئے عذر نہیں ہو گا اور وہ اس لڑکے کے اجارہ کو باطل نہیں کر سکے گا۔ کیونکہ وہ درزی یہ کام بھی کر سکتا ہے اپنی دکان میں اپنا پیشہ کرتے ہوئے دکان کے ایک کنارہ میں اس لڑکے کو بٹھا کر اس سے سلائی کے پیشہ کو باقی رکھ سکتا ہے۔

وھذا بخلاف ما الخ اور یہ حکم اس صورت کے برخلاف ہے کہ پہلے اس نے سلائی کے لئے کرایہ کی ایک دکان لی۔ پھر سلائی کا کام چھوڑ دیا۔ پھر دوسرا کام کرنا چاہا تو امام محمدؒ نے اس کو اجارہ کے فسخ کر دینے کے لئے عذر تسلیم کیا ہے۔ چنانچہ اس مسئلہ کو صراحت کے ساتھ کتاب مبسوط میں ذکر کیا ہے۔ دلیل یہ ہے کہ ایک ہی شخص بیک وقت دو کاموں کو جمع نہیں کر سکتا ہے۔ مگر یہاں تو کام کرنے والے دو آدمی ہیں جو اپنا اپنا کام کر سکتے ہیں۔ ومن استاجر غلاما الخ اگر ایک شخص نے ایک شخص کو ملازم رکھا تاکہ وہ اسی شہر میں رہتے ہوئے اس سے کام لے گا۔ لیکن اسے اچانک سفر میں جانا پڑ گیا تو یہ سفر اس اجارہ کو فسخ کرنے کے لئے عذر مقبول ہو گا۔ کیونکہ اس اجارہ کو باقی رکھنے میں اس شخص کو ضرورت سے زائد نقصان پہنچانا ہو گا۔ کیونکہ سفر کی خدمت حضر کی خدمت سے زیادہ تکلیف دہ ہوتی ہے۔ اور اسے سفر میں جانے سے منع کرنا بھی اس کے حق میں نقصان دہ ہے۔ اور زیادہ خدمت لینا یا سفر سے روکنا دونوں باتوں میں سے ہر ایک بات ایسی ہے جو اجارہ کے عمل میں داخل ہونے کے لائق نہیں ہے۔ لہذا یہ سفر

فسخ اجارہ کے لئے عذر ہوگا۔

وکذا اذا اطلق الخ اسی طرح جب اجارہ کا معاملہ کرتے وقت خدمت کو مطلق رکھا ہو یعنی اس طرح کہا ہو کہ میں اسے اجارہ اپنی خدمت کے لئے لیتا ہوں۔ یا یہ کہ سفر یا حضر میں سے کسی لفظ سے مقید نہیں کیا تو بھی سفر کی حالت میں اجارہ باطل ہو جائے گا۔ کیونکہ یہ بات پہلے بتلائی جاچکی ہے کہ اگرچہ اجارہ مطلق رکھا گیا ہو حضر یا مقامی خدمت لینے سے مقید رہتا ہے یعنی پہلے ہی سفر میں لے جانے کی شرط لگائے بغیر اسے سفر میں نہیں لے جاسکتا ہے۔ یہ حکم ایسی صورت کے برخلاف ہے۔ کہ اس نے اپنا مکان اجارہ پر دیا پھر سفر میں جانا پڑ گیا تو یہ اجارہ فسخ نہیں ہوگا۔ کیونکہ اس کے باقی رکھنے میں کوئی نقصان نہیں ہے۔ کیونکہ کرایہ دینے والے (مالک مکان) کے موجود نہ رہنے کے باوجود اس مکان سے فائدہ اٹھانا ممکن ہے۔ البتہ اگر وہ کرایہ دار خود ہی سفر میں جانا چاہے تو یہ عذر ہو سکتا ہے۔ کیونکہ اس اجارہ کو باقی رکھنے سے سفر سے روکنا لازم آتا ہے۔ یا رہائش اختیار کئے بغیر ہی اس کا کرایہ بھرنا لازم آتا ہے۔ اور یہ نقصان دہ ہے

توضیح:۔ اگر ایک درزی نے اپنی دوکان میں کام کرنے کے لئے ایک اور شخص کو سالانہ اجرت پر ملازم رکھا۔ مگر کسی بناء پر وہ بالکل فقیر بن گیا یا اس نے اپنے موجودہ پیشہ کو چھوڑ کر نیا پیشہ اپنانے کا ارادہ کیا ایک شخص نے ایک آدمی کو اسی رہائشی شہر میں کام کرنے کے لئے ملازم رکھا مگر اسے سفر میں جانا پڑ گیا مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ۔ دلائل

مسائل منثورہ

قال ومن استاجر ارضا او استعارها فاحرق الحصائد فاحترق شيي في ارض اخرى فلا ضمان عليه لانه غير متعد في هذا التسبيب فاشبه حافر البير في دار نفسه، وقيل هذا اذا كانت الرياح هادئة ثم تغيرت اما اذا كانت مضطربة يضمن لان موقد النار يعلم انها لا تستقر في ارضه.

ترجمہ:۔ متفرق مسائل کا بیان۔

قال ومن استاجر الخ اگر کسی نے ایک زمین اجارہ پر یا عاریۃً لی۔ پھر اس کی صفائی کرتے ہوئے اس کے کوڑا کرکٹ میں آگ لگادی۔ جس سے پڑوس کی زمین کا کچھ کھلیان وغیرہ جل گیا۔ تو یہ شخص اس نقصان کا ضامن نہ ہوگا۔ کیونکہ اس شخص نے ان کچروں میں آگ لگا کر کسی پر زیادتی و ظلم نہیں کیا ہے۔ تو اس کی مثال ایسی ہوگی جیسے کسی نے اپنی زمین یا گھر میں ایک کنواں کھودا اور اس میں کوئی گر کر مر گیا تو وہ ضامن نہیں ہوتا ہے۔ کیونکہ اس نے کسی کے ساتھ کوئی زیادتی نہیں کی ہے شمس الائمہ سرخسیؒ وغیرہ نے فرمایا ہے کہ یہ حکم اس صورت میں ہے جب کہ آگ لگاتے وقت ہوا رکی ہوئی تھی بعد میں ہوا تیز ہوگئی اور اگر پہلے سے ہی ہوا چل رہی ہو تو وہ ضامن ہوگا۔ کیونکہ ایسی حالت میں ہر شخص یہ جانتا ہے کہ آگ کسی ایک ہی جگہ نہیں رہتی ہے بلکہ پھیل جاتی ہے۔

(ف یہ حکم اس صورت میں بھی ہے کہ اگر کسی نے راستہ میں آگ کا انگارہ رکھ دیا۔ پھر اتفاق سے ہوا کا جھونکا اسے اڑا کر لے گیا جس سے دوسرے شخص کا کچھ مال جل گیا۔ تو وہ ضامن نہ ہوگا۔ کیونکہ انگارہ کو جس حالت میں رکھا گیا تھا اس حالت پر نہیں رہا۔ اسی طرح اگر کسی جگہ کوئی پتھر رکھا ہوا ہو اور کسی وجہ سے اس سے کسی کو نقصان ہو جائے تو اس کا بھی یہی حکم ہوگا۔ کمافی الاجناس۔ اگر کسی نے اپنے کھیت میں پانی دیا۔ اور وہ پانی کسی جگہ سے پھوٹ کر دوسرے کی زمین میں چلا گیا جس سے اس کا کچھ نقصان ہو گیا تو دیکھا جائے کہ ظاہری حالت اس وقت ایسی ہو جس سے اسی بات کا اندازہ ہوتا ہو کہ پانی نکل کر بہہ جائے گا اور

دوسرے کی زمین میں پہنچ جائے گا تو وہ ضامن ہوگا ورنہ نہیں۔ اسی طرح اگر کوئی شخص اپنے باغ کے احاطہ میں تیر یا بندوق کا نشانہ مشق کر رہا تھا اتفاقاً وہ تیر یا گولی ہوا سے اڑتی ہوئی چلی گئی جس سے کسی کو نقصان پہنچادیا یا کسی کی جان ختم ہو گئی یا مال ضائع ہو گیا۔ تو وہ اس مال کی قیمت کا ضامن ہوگا اور جو مارا گیا ہے اس کی قیمت کی دیت اس کی مددگار برادری پر لازم ہوگی۔ اسی طرح اگر لوہار نے اپنی دوکان میں بھٹی سے جلتا ہوا لوہا نکال کر نہائی (جس پر رکھ کر لوہا کوٹا جاتا ہے) پر رکھ کر کوٹا جس سے چنگاری اڑ کر باہر راستہ پر گری جس سے باہر کا آدمی جل گیا۔ یا اس کی آنکھ پھوٹ گئی تو لوہار کی مددگار برادری پر اس کی دیت لازم آئے گی۔ اور اگر کسی کا کپڑا اس سے جل گیا تو اس کی قیمت اسی لوہار پر لازم ہوگی اور اگر لوہار نے شرارہ ابھی اپنی نہائی پر رکھا ہی تھا یعنی اسے کوٹا نہیں تھا کہ ہوا چلی اور اس کی چنگاری اڑا کر لے گئی اور کسی کا کچھ نقصان کر دیا تو اس کا کوئی بھی ضامن نہ ہوگا۔ الواقعات۔ مع

توضیح:۔ اگر کسی نے اپنے کرایہ یا عاریت کی زمین کی صفائی کر کے اس کے کوڑے میں آگ لگادی۔ جس سے دوسرے کی زمین یا کھیتی جل گئی اگر کسی نے راستہ میں آگ کا انگارہ رکھا اور ہوا کے جھوکے سے وہ اڑ گیا جس سے دوسرے کا نقصان ہو گیا اگر کسی نے اپنے کھیت کو سیراب کیا۔ پھر اس سے پانی پھوٹ کر دوسرے کی زمین میں چلا گیا جس سے اس زمین کی کھیتی کا نقصان ہو گیا۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ۔ دلائل

قال و اذا اقعد الخياط او الصباغ في حانوته من يطرح عليه العمل بالنصف فهو جائز لان هذه شركة الوجوه في الحقيقة، فهذا بوجاهته يقبل وهذا بحذاقته يعمل فينتظم بذلك المصلحة فلا تضره الجهالة فيما يحصل، قال ومن استاجر جملا يحمل عليه محملا وراكبين الى مكة جاز وله المحمل المعتاد، وفي القياس لا يجوز وهو قول الشافعي للجهالة، وقد يفضي ذلك الى المنازعة، وجه الاستحسان ان المقصود هو الراكب وهو معلوم والمحمل تابع وما فيه من الجهالة يرتفع بالصرف الى المتعارف فلا تفضي الى المنازعة، وكذا اذا لم ير الوطاء والدثر.

ترجمہ:۔ امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر درزی یا رنگریز نے اپنی دوکان میں ایسے شخص کو بٹھلایا جو ان کو آدھے پر کام دیتا جاتا ہے۔ یعنی وہ جس اجرت پر لوگوں سے کام لیتا ہے اس کے آدھے پر ان کو دیتا ہے۔ تو یہ جائز ہے۔ کیونکہ ایسا معاملہ کرنا حقیقت میں شرکۃ الوجوہ ہے اس طرح سے جس شخص کو اس شخص نے بٹھلایا ہے وہ اپنی وجاہت اپنے تعلقات اور اثر ورسوخ کی وجہ سے کام کو لوگوں سے قبول کرتا ہے اور وہ درزی یا رنگریز اپنے فنی اور استادی سے اس کام کو کر دیتا ہے۔ پس ایسا کرنے سے مصلحت کا اہتمام ہوگا۔ اس لئے کیا کچھ آمدنی ہوگی اس کے مجہول اور غیر متعین ہونے سے بھی کوئی نقصان نہ ہوگا۔ (ف اور یہ صورت استحسان کی ہے۔ اگرچہ قیاس کا تقاضا تو یہی ہے کہ ایسا معاملہ جائز نہ ہو۔ چنانچہ امام شافعیؒ کا یہی قول ہے۔ کیونکہ دوکان والے کا راس المال (پونجی) وہ حاصل ہونے والا نفع ہے۔ جو راس المال نہیں بن سکتا ہے اور طحاویؒ نے فرمایا ہے کہ میرے نزدیک ویسے استحسان سے قیاس پر عمل کرنا ہی بہتر ہے۔ پھر یہ بات معلوم ہونی چاہئے کہ مصنفؒ نے اس عمل کو شرکۃ الوجوہ قرار دیا ہے۔ لیکن شارحینؒ نے بیان کیا ہے کہ یہ شرکۃ الصنائع ہے۔ لیکن مصنفؒ نے جو دلیل دی ہے وہ شرکۃ الصنائع سے زیادہ مناسب ہے۔ م۔ ع)۔

قال ومن استاجر الخ اگر کسی نے ایک اونٹ اس لئے کرایہ پر لیا تاکہ اس پر ایک محمل (ہودہ) رکھ کر دو سوار کو بٹھلا کر مکہ مکرمہ تک لے جائے۔ تو یہ اجارہ جائز ہوگا۔ اور اس کرایہ دار کو ایسا ہودہ رکھنا ہوگا جیسا عموماً استعمال ہوتا رہتا ہو۔ یعنی اس جیسے

اونٹ پر جیسا ہودہ رکھا جاتا ہو ویسا ہی رکھے۔ اگرچہ قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ ایسا اجارہ جائز نہ ہو۔ چنانچہ امام شافعیؒ کا یہی قول ہے۔ کیونکہ ہودہ کتنا لانبا اور کتنا چوڑا ہوگا ساتھ ہی اس پر دو آدمی کا وزن مجہول ہو رہا ہے اور ایسا ہونے سے کبھی بڑے جھگڑے کی نوبت آجاتی ہے۔ لیکن استحسان یعنی قول اول کی وجہ یہ ہے کہ اصل مقصود اس پر سوار ہو کر راستہ طے کرنا ہے اور یہ بات معلوم ہے یعنی لوگوں کا بوجھ برابر ہی مانا جاتا ہے اور تقریباً یکساں ہوتا ہے۔ پھر ہودہ تو ایک تابع اور ضمنی چیز ہے پھر اس کا ہودہ کے طول و عرض وغیرہ میں جو کچھ جہالت ہے وہ اس طرح دور ہو جاتی ہے کہ اسے متعارف پر محمول کر دیا گیا ہے یعنی جیسا کہ عموماً استعمال میں آتا ہو۔ اس طرح جھگڑے کی نوبت کبھی نہیں آئے گی۔ اسی طرح اگر اس پر رکھے ہوئے بستر اور چادر کا ذکر نہ ہوا ہو یا دکھایا نہ گیا ہو تو بھی اجارہ ہوگا۔ ف یعنی عموماً جتنا سامان سفر ساتھ رکھا جاتا ہو اسی کو جائز کہا جائے گا)۔

توضیح:۔ اگر کسی درزی یا رنگریز نے اپنی دوکان میں ایسے شخص کو لاکر بٹھلایا جس کے نام پر لوگ کپڑے دیتے ہوں اور وہ ان سے معاملہ طے کر کے اس دوکاندار سے نصف نصف رقم پر کام کراتا ہو اگر کسی نے کسی کا اونٹ کرایہ پر اس لئے لیا کہ اس پر ہودہ رکھ کر دو آدمی مکہ معظمہ تک جائینگے۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ۔ دلائل۔

قال وان شاهد الجمال المحمل فهو اجود لانه انفى للجهالة واقرب الى تحقيق الرضا، قال وان استاجر بعيرا ليحمل عليه مقدارا من الزاد فاكل منه فى الطريق جاز ان يزيد عوض ما اكل لانه استحق عليه حملا مسمى فى جميع الطريق فله ان يستوفيه، وكذا غير الزاد من المكيل والموزون، ورد الزاد معتاد عند البعض كرد الماء فلا مانع من العمل بالاطلاق.

ترجمہ:۔ فرمایا ہے کہ اگر مذکورہ مسئلہ میں اونٹ والے کو وہ ہودہ دکھا دیا جائے تو بہت بہتر ہوگا۔ کیونکہ ایسا ہونے کے بعد کسی قسم کی جہالت باقی نہیں رہے گی کہ ہودہ کتنا بڑا اور کیسا ہے اور سوار کیسے ہیں۔ پھر اس طرح اس کی پوری رضامندی ہو جائے گی۔ (ف اگر مکہ مکرمہ تک لے جانے کے لئے دو اونٹ اس شرط کے ساتھ کرایہ پر لئے کہ ایک اونٹ پر ایک ہودہ۔ اور دو آدمی اپنے بچھونے اور اوڑھنے کے ساتھ ہونگے۔ اور دوسرے اونٹ پر ایک زاملہ (جانور پر سامان رکھنے کا بڑا تھیلہ) ہوگا۔ جس میں پانچ گون تھیلے ستو کے اسی کے مناسب زیتون کا تیل اور سرکہ ہوگا اور کچھ ضرورت کے مطابق پانی بھی ہوگا۔ جس کی مقدار بیان نہیں کی اور اوڑھنے بچھونے کا تذکرہ نہیں کیا۔ اسی طرح پانی مشکیزہ لوٹا پتیل یعنی ایسی ضروری چیزوں کا وزن بھی بیان نہیں کیا تب بھی استحساناً جائز ہوگا کیونکہ عام دستور میں ایسا اور اتنا سامان ہوا ہی کرتا ہے۔ اسی طرح اگر یہ شرط لگا دی لوگ مکہ معظمہ سے واپسی میں جو کچھ سامان ہدیۃً لایا کرتے ہیں وہ بھی میں لاؤں گا۔ تو یہ بھی استحساناً جائز ہوگا کیونکہ عموماً ایسا ہوا کرتا ہے۔ یعنی وہ تمام چیزیں جن کے لادنے اور لانے کا عوام میں دستور ہے لاد سکتا ہے۔ المحیط۔ امام مالکؒ سے ایسا ہی مروی ہے۔ ع۔

و ان استاجر بعیرا الخ اگر کسی نے سفر میں زادراہ لیجانے کے لئے ایک اونٹ کرایہ پر لیا۔ اور اس کی مقدار مثلاً دس من کہا۔ پھر راستہ میں کھاتا رہا تو جتنا بھی راستہ میں کھانے سے کم ہوا ہے اگر چاہے تو اتنا ہی اور لاد سکتا ہے کیونکہ ابتداء میں اس نے جتنا وزن بیان کیا ہے اتنے وزن کو آخر تک لادے رکھنے کا اس کا حق ہو جاتا ہے۔ اسی لئے اسے اختیار ہوگا کہ ہر حال میں اپنا وزن پورا رکھے۔ و کذا غیر الزاد الخ اسی طرح زادراہ کے علاوہ کوئی دوسری چیز ہو خواہ ناپنے کی ہو یا تولنے کی (کیلی یا وزنی) تو اس میں بھی یہی حکم ہے۔ اور چونکہ بعض مشائخ کے نزدیک زادراہ کے ہوتے رہنے پر اسے پورا کرتے رہنا پانی کی طرح عادت اور رواج میں داخل ہے اس لئے اگر اس کے بارے میں کوئی شرط نہ کی گئی ہو جب بھی اس پر عمل کرنے سے کوئی رکاوٹ نہیں ہو سکتی ہے (ف یعنی اگر یہ بات کہی جائے کہ عموماً مسافر حضرات اپنے زادراہ سے جتنا کھا لیتے ہیں اس کی جگہ اتنا ہی اور نہیں لادتے ہیں اس لئے

پہلے سے شرط کئے بغیر یہ بات کیسے جائز ہو سکتی ہے۔اسی بات کا جواب اس طرح دیا گیا ہے کہ جیسے کرایہ داروں میں پانی کم ہونے پر اتنا ہی اور پھر لینے کا دستور ہے اسی طرح بعضوں کے نزدیک زادراہ کے بھی کم ہونے پر اور بھی اتنا ہی رکھ لینا رواج میں داخل ہو گیا۔ چنانچہ امام شافعیؒ کا یہی قول ہے۔اور امام مالکؒ کے نزدیک اگر اس کا اس جگہ رواج ہو تو جائز ہو گا۔ ورنہ نہیں۔اور اگر کمی کو پوری نہ کرنے کی ہی شرط کی گئی ہو تو شرط کے مطابق اضافہ جائز نہ ہو گا اور اگر کمی کو پوری کرتے رہنے کی شرط کرلی گئی ہو تو بالاتفاق پورا کرنا اور اضافہ کرنا جائز ہو گا یہ کمی جس صورت سے بھی ہوتی ہو مثلاً: کھانے کی وجہ سے یا چوری ہو جانے کی وجہ سے یا برباد ہو جانے کی وجہ سے ہو حکما سب برابر ہے۔ع اور اگر دو آدمیوں نے ایک جانور اس شرط پر کرایہ میں لیا کہ ہم دونوں باری باری سے اس پر سواری کرینگے مگر یہ طے نہیں کیا کہ کتنی دور پر باری آئیگی تو رواج اور دستور ہونے کی وجہ سے یہ صورت بھی جائز ہو گی۔ امام مالک وامام شافعیؒ واحمد رحمھم اللہ کا یہی قول ہے

توضیح:۔اگر دو اونٹ اس شرط کے ساتھ کرایہ پر لئے گئے کہ ایک اونٹ پر ایک ہودہ اور دو آدمی اپنے بچھونے اور اوڑھنے کے ساتھ ہوں گے اور دوسرے پر سامان لادنے کے بڑے تھیلے کے اندر ستو کے پانچ تھیلے اور مناسب انداز سے زیتون کا تیل اور سرکہ اور کچھ ضرورت کے مطابق پانی ہو گا لیکن مشکیزہ لوٹا وغیرہ برتنوں کی تفصیل بیان نہیں کی۔ اگر اونٹ اس لئے کرایہ پر لیا کہ اس پر دس من زادراہ یا دوسری کوئی چیز لے جائے گا اور راستہ میں وہ سامان کم نہ بھی کیا اور اضافہ بھی کیا جاتا رہا۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ دلائل

☆☆☆

﴿کتاب المکاتب﴾

قال واذا كاتب عبده او امته على مال شرطه عليه، وقبل العبد ذلك صار مكاتبا اما الجواز فلقوله تعالىٰ ﴿فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا﴾ وهذا ليس امر ايجاب باجماع بين الفقهاء وانما هو امر ندب هو الصحيح، ففي الحمل على الاباحة الغاء الشرط اذ هو مباح بدونه، اما الندبية فمعلقة به، والمراد بالخير المذكور على ما قيل ان لا يضر بالمسلمين بعد العتق، فان كان يضربهم فالافضل ان لا يكاتبه، وان كان يصح لو فعله، واما اشتراط قبول العبد فلانه مال يلزمه فلابد من التزامه، ولا يعتق الا باداء كل البدل لقوله عليه السلام ايما عبد كوتب على مائة دينار فاداها الا عشرة دنانير فهو عبد وقال عليه السلام المكاتب عبد ما بقي عليه درهم، وفيه اختلاف الصحابة رضى الله عنهم وما اخترناه قول زيد رضى الله عنه، ويعتق بادائه وان لم يقل المولى اذا اديتها فانت حر، لان موجب العقد يثبت من غير التصريح به كما في البيع، ولا يجب حط شئ من البدل اعتبارا بالبيع.

ترجمہ: مکاتب کا بیان

قال و اذا كاتب الخ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر اپنے غلام یا باندی کو کچھ مال معین کی ادائیگی کی شرط پر مکاتب بنایا اور اس نے اس شرط کو قبول بھی کر لیا تو وہ مکاتب ہو گیا یعنی ایسا کرنا جائز ہے اور اس کا اثر مترتب ہو گا۔ اس کے جائز ہونے کی دلیل میں یہ فرمان باری تعالیٰ ہے فكاتبوهم الخ یعنی تمہارے مملوکوں میں سے جو کوئی تم سے کتابت کی درخواست کرے بشرطیکہ تم اس میں بہتری بھی پاؤ تو اس کو مکاتب بنالو۔ اس فرمان سے اس کا جائز ہونا ثابت ہو گیا۔ البتہ ایسا کرنا واجب ہے یا مستحب ہے تو مصنفؒ نے فرمایا کہ یہ حکم وجوب کے لئے نہیں ہے کیونکہ فقہاء کا اسی پر اجماع ہے بلکہ یہ حکم استحباب کے لئے ہے اور یہی صحیح ہے۔ یعنی نفس جواز یا مباح سے بڑھ کر ہے کیونکہ اگر اس سے مباح مراد لیا جائے تو شرط (یعنی بشرطیکہ تم ان میں بہتری پاؤ) کا لغو ہونا لازم آتا ہے۔ کہ اس کے کہنے کی کوئی ضرورت ہی نہ تھی کیونکہ اس شرط کے بغیر بھی کتابت مباح ہے اور رہا اس کا مستحب ہونا تو وہ اسی شرط کے ساتھ متعلق ہے یعنی اگر اس حکم کو مباح کے طور پر مان لیا جائے تو یہ شرط بے فائدہ ہو جائے گی حالانکہ کلام الٰہی ایسے بے فائدہ قید کے ہونے سے پاک ہے۔ اور مستحب پر اسے محمول کرنے میں فائدہ نظر آتا ہے۔ الحاصل یہی اس کی مراد ہوئی۔ پھر یہ جو کہا گیا ہے کہ اگر تم اس میں بہتری سمجھو تو اس کی مراد یہ ہے کہ اگر وہ غلام مکاتبت سے آزاد ہو جانے کے بعد مسلمانوں کو نقصان نہیں پہنچائے گا۔ کیونکہ اگر تم یہ خیال کرو کہ وہ آزاد ہو جانے کے بعد مسلمانوں کو نقصان پہونچائے گا۔ تو افضل یہی ہو گا کہ اسے مکاتب نہیں بنایا جائے۔ اگرچہ مکاتب بنالینا جائز ہوتا ہے۔ (ف اور اس شرط کے معنی یہ ہیں کہ اگر وہ غلام اپنی طبیعت کے اعتبار سے امین اور محنتی یعنی کمائی کرنے والا نہ ہو تو ایسا غلام مسلمانوں کے حق میں نقصان دہ ہو گا۔ یہی قول امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کا بھی ہے۔

واما اشتراط الخ اور غلام کے قبول کی شرط اس لئے لگائی گئی ہے کہ اس کتابت کا عوض تو بہر صورت مال ہی ہو گا اس لئے

الّا غلام کا قبول کرنا ضروری ہوتا کہ اس سے خود پر اس مال کو لازم کرنا پایا جائے۔ (ف یعنی چونکہ عمل مکاتبت سے غلام کے ذمہ مال لازم آجائے گا اس لئے یہ بات ضروری ہوئی کہ وہ خود بھی اپنے اوپر اس کے لازم ہونے کو تسلیم کرلے۔

ولا یعتق الّا الخ معلوم ہونا چاہئے کہ غلام کی طرف سے صرف بدل کتابت کو اپنے اوپر لازم کر لینے سے ہی وہ آزاد نہیں ہوجائے گا بلکہ وہ اس وقت آزاد ہوگا جب کہ وہ پورا کا پورا عوض ادا کردے۔ کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ جو کوئی غلام سو دینار پر مکاتب بنایا گیا پھر اس نے دس کے سوا سارے ادا کردیئے تب بھی وہ غلام ہی باقی رہے گا۔ اس کی روایت ابوداؤد نے اور اس مضمون جیسی روایت ترمذی و نسائی اور ابن ماجہ نے بھی کی ہے۔ اور یہ بھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ مکاتب غلام ہے جب تک کہ اس پر ایک درہم بھی باقی ہے۔ رواہ ابوداؤد۔ اس مضمون میں صحابہ رضی اللہ عنہم کے مختلف آثار ہیں۔ ہمارا یہ قول حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہ کا ہے۔ جو کہ تمام احادیث کے موافق ہے۔

و یعتق بادا ئہ الخ اور مکاتب اپنی مقررہ رقم ادا کرتے ہی آزاد ہوجائے گا۔ یعنی اگرچہ اس کے مولیٰ نے اس سے یہ نہ کہا ہو کہ جب تک اتنا ادا کردو گے تو تم آزاد ہوجاؤ گے۔ کیونکہ عقد کا جو مقتضاء ہوتا ہے اس کی تصریح کئے بغیر از خود ثابت ہوجاتا ہے جیسے کہ بیع میں ہوتا ہے۔ اور مقررہ رقم میں سے کچھ بھی اس کے مولیٰ کے ذمہ کم کرنا یا معاف کرنا لازم نہیں ہے۔ بیع پر قیاس کرتے ہوئے۔ (ف جیسے کہ بیع میں رقم طے ہوجانے کے بعد اس میں سے کچھ بھی کم کرنا بائع پر لازم نہیں ہوتا ہے اسی طرح مال کتابت میں سے بھی کم کرنا مولیٰ کے ذمہ لازم نہیں ہوتا ہے۔ اس پر مکاتبت کو قیاس کرنے کی وجہ یہ ہے کہ کتابت بھی غلام کو اسی کے ہاتھ فروخت کردینے کے حکم میں ہوتا ہے۔ م)۔

توضیح:۔ مکاتب کا بیان۔ مکاتبت کی تعریف۔ حکم۔ دلیل۔ کیا غلام کے لئے بدل کتابت کو قبول کرلینا لازم ہوتا ہے۔ اور کیا مولیٰ کا غلام سے یہ کہنا لازم ہے کہ جو تم مطلوبہ رقم ادا کردو گے تو تم آزاد ہوجاؤ گے یا کہ صرف مطلوبہ رقم ادا کرنا ہی کافی ہوگا

قال و یجوزان یشترط المال حالا ویجوز موجلا ومنجما، وقال الشافعي لا یجوز حالا، ولابد من تنجیم لانه عاجز عن التسلیم فی زمان قلیل لعدم الاهلیة قبله للرق، بخلاف السلم علی اصله، لانه اهل للملك، فكان احتمال القدرة ثابتا، وقد دل الاقدام علی العقد علیها فتثبت به، ولنا ظاهر ما تلونا من غیر شرط التنجیم، ولانه عقد معاوضة والبدل معقود به فاشبه الثمن فی البیع فی عدم اشتراط القدرة علیه بخلاف السلم علی اصلنا لان المسلم فیه معقود علیه فلابد من القدرة علیه، ولان مبنی الكتابة علی المساهلة فیمهله المولی ظاهرا بخلاف السلم، لان مبناه علی المضایقة، وفی الحال كما امتنع من الاداء یرد الی الرق.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے کہا ہے کہ مکاتبت میں یہ بات جائز ہے کہ وہ اس بات کی شرط کرے کہ مال فی الحال یا نقد ہی ادا کردے۔ اور یہ بھی جائز ہے کہ کل رقم کسی وقت معین پر ادا کرے یا ماہوار رقم ادا کرتا رہے۔ اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ کل رقم نقد ادا کرنے کی شرط کرنی جائز نہیں ہے' بلکہ قسطوں میں ادا کرنا ضروری ہے۔ کیونکہ وہ اپنی پرانی غلامی کی وجہ سے فی الحال اپنی رقم نقد ادا کرنے سے عاجز ہوتا ہے۔ یہ حکم کتابت کے معاملہ میں ہے۔ بخلاف بیع سلم (یعنی نقد کی بیع ادھار سے) کے کیونکہ ان کے اصول کے مطابق بھی یہ جائز ہے اس لئے کہ مسلم الیہ (جسے فی الحال رقم دی جارہی ہے تاکہ وقت مقرر پر اس کا عوض مال ادا کردے) کو فی الحال بھی مالک بننے کی لیاقت حاصل ہے۔ اور ایسے کے بارے میں گمان یہ ہوتا ہے کہ وہ مقررہ وقت پر ادا بھی کردے گا۔ کیونکہ ہمیشہ ہی اس کی عاجزی کا رہنا لازم نہیں ہے۔ جس کی دلیل یہ ہے کہ اس نے ثمن کا معاملہ کرنے پر اقدام کیا ہے۔ اس طرح اس سے مال پر قدرت ثابت ہوجائے گی۔ (ف پس حاصل مسئلہ یہ ہوا کہ سلم کی صورت میں چونکہ مسلم الیہ

ایک آزاد مرد ہوتا ہے تو اس کے حال سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ وہ فی الحال بھی ہر حال پر قادر ہے۔ اس لئے اگر سلم کی صورت میں فی الحال بھی ادا کرنا شرط ہو تو جائز ہو۔ لیکن کتابت کی صورت میں غلام اپنی پرانی غلامی کی وجہ سے کچھ بھی مال ادا کرنے پر قادر نہ تھا۔ اس لئے وہ فی الحال بھی ادا کرنے پر قادر نہیں ہے۔ اس لئے فی الحال بدل کتابت ادا کرنے کی شرط جائز نہیں ہوگی۔

ولنا ظاهر الخ اور ہماری دلیل کئی قسم کی ہے۔ پہلی بظاہر آیت پاک فکا تبوهم الخ ہے کہ اس میں نقد ادھار قسطوار کسی بھی طرح ادا کرنے کی کوئی شرط بیان نہیں کی گئی ہے۔ یعنی کسی بھی صورت سے ہو ادا کر دینا شرط ہے۔ اور دوسری دلیل یہ ہے کہ مکاتبت بھی لین دین کا ایک معاملہ ہے اور اس میں عوض ایک ایسی چیز ہے جس کے ذریعہ سے وہی چیز حاصل ہوگی جس کا عقد کیا گیا ہے۔ یعنی یہ مال ادا کر کے غلام خود کو آزاد کرائے گا پس کتابت میں یہ مال ایسا ہو گیا جیسے بیع میں ثمن ہوتا ہے کہ اس میں قادر ہونا شرط نہیں ہے۔ لیکن ہمارے اصول کے مطابق یہ کتابت بیع سلم سے مخالف ہے۔ کیونکہ بیع سلم میں جو چیز مسلم فیہ ہے (جو آئندہ پیش کرنی ہے) وہ ایسی چیز ہے جس کے حاصل کرنے کے لئے ہی عقد کیا گیا ہے۔ یعنی نقد مال کے ذریعہ وہ چیز حاصل کی جائے گی۔ اس لئے اس پر بھی قدرت ہونا شرط ہے۔ (ف جیسے مبیع میں بیع ہوتی ہے۔ اسی بناء پر بیع کے جائز ہونے کے لئے بھی یہ شرط ہوتی ہے کہ اس بائع کو اس مبیع پر قدرت حاصل ہو۔ لیکن یہ شرط نہیں ہوتی ہے کہ مشتری کو ثمن پر قدرت بھی حاصل ہو۔ اسی طرح کتابت میں یہ شرط نہیں ہوتی ہے کہ غلام کو مال پر قدرت بھی ہو۔

ولان مبنی الخ اس کے علاوہ کتابت اور سلم کے معاملوں کے درمیان ایک فرق یہ بھی ہے کہ کتابت کا معاملہ نرمی اور آسانی پر ہے۔ یعنی اس معاملہ کے شروع سے ہی یہ ارادہ ہونا چاہئے کہ اس غلام کے ساتھ رعایت اور نرمی کر دی جائے۔ تاکہ کسی طرح وہ آزاد کیا جاسکے۔ اس لئے اگر شروع میں اس سے اس کی قیمت کی ادائیگی کا اقرار بھی لیا ہو جب بھی اس کے ساتھ نیکی کرتے ہوئے ادائیگی میں مہلت دے گا۔ بخلاف بیع سلم کے کہ اس کی بنیاد تنگی اور سختی پر ہوتی ہے۔ یعنی ہر ایک فریق اپنا اپنا حق پورے طور پر وصول کر لینا چاہتا ہے۔ یعنی جس وقت بھی جس کا حق واجب ہوا فوراً ہی اسے لینا چاہتا ہے۔ الحاصل جب مکاتبت کا مسئلہ نقد اور فی الحال ادا کرنے کی شرط سے بھی جائز ہوا تو وہ غلام اگر کسی موقع پر اپنا واجب الذمہ مال ادا کرنے سے انکار کرے گا فوراً حسب سابق غلام بنالیا جائے گا

توضیح :۔ مکاتب اپنا بدل کتابت کب اور کس طرح ادا کر سکتا ہے۔ اقوال ائمہ کرام، دلائل

قال وتجوز كتابة العبد الصغير اذا كان يعقل البيع والشراء لتحقق الايجاب والقبول اذ العاقل من اهل القبول والتصرف نافع في حقه، والشافعي يخالفنا فيه، وهو بناء على مسألة اذن الصبي في التجارة، وهذا بخلاف ما اذا كان لا يعقل البيع والشراء لان القبول لا يتحقق منه فلا ينعقد العقد حتى لو ادى عنه غيره لا يعتق ويسترد ما دفع. قال ومن قال لعبده جعلت عليك الفا تؤديها اليّ نجوما اول النجم كذا وآخره كذا فاذا اديتها فانت حر، وان عجزت فانت رقيق فان هذه مكاتبة لانه اتى بتفسير الكتابة، ولو قال اذا اديت اليّ الفا كل شهر مائة فانت حر، فهذه مكاتبة في رواية ابي سليمان، لان التنجيم يدل على الوجوب وذلك بالكتابة، وفي نسخ ابي حفص لا يكون مكاتبا اعتبارا بالتعليق بالاداء مرّة.

ترجمہ :۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ کم عمر لڑکے کو بھی مکاتب بنالینا جائز ہے بشرطیکہ وہ خرید و فروخت کرنے کو سمجھتا ہو۔ کیونکہ اسی کی طرف سے ایجاب و قبول پایا جائے گا۔ اس لئے کہ عقل والے شخص کو قبول کر لینے کی صلاحیت حاصل ہوتی ہے۔ اور یہ قبولیت خود اس کے حق میں بھی مفید عمل ہے۔ اور امام شافعیؒ کا اس مسئلہ میں اختلاف ہے۔ درحقیقت یہ اختلاف ایک دوسرے مسئلہ پر مبنی ہے وہ یہ کہ سمجھدار اور تمیزدار لڑکے کو کاروبار کی اجازت دینا صحیح ہے بھی یا نہیں۔ چنانچہ ہمارے نزدیک تو صحیح ہے مگر

امام شافعیؒ کے نزدیک صحیح نہیں ہے۔ بر خلاف ایسے نابالغ بچہ کو جو خرید و فروخت کی حقیقت اور اس کا مطلب نہ سمجھتا ہو کیونکہ ایسے ناسمجھ بچہ کو مکاتب بنانا بالاجماع صحیح نہیں ہے۔ کیونکہ اس کی طرف سے قبول کرنا ہی صحیح نہ ہوگا۔ اسی لئے عقد کتابت منعقد نہیں ہوگا۔ یہاں تک کہ اگر اس کی طرف سے کسی نے قبول بھی کر لیا جب بھی وہ آزاد نہ ہوگا۔ اور اس دوسرے شخص نے جو کچھ بدل کتابت اگر دیا تو اسے وہ واپس لے گا۔

قال ومن قال الخ امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی نے اپنے غلام سے کتابت کا معاملہ اس تفصیل سے سمجھایا کہ میں نے تمہاری قیمت اتنی لگائی ہے جو تم مجھے قسطوں میں ادا کرو اس کی پہلی قسط اتنے کی اور آخری قسط اتنے کی ہوگی۔ اس طرح رقم کی پوری مقدار اور ادائیگی کا پورا وقت اور پورا طریقہ بتلایا۔ پھر یہ بھی کہا کہ اگر مجھے اس تفصیل سے رقم کردو تو تم آزاد ہو۔ اور اگر ادا نہ کرسکے تو حسب دستور غلام ہی رہوگے۔ تو اس طرح کی کتابت بالکل صحیح ہوگی۔ کیونکہ مولیٰ نے معاملہ کتابت کو کھول کر بیان کردیا ہے۔

ولو قال اذا ادیت الخ اور اگر مولیٰ نے کہا کہ اگر تم مجھے ہزار درہم دو ماہوار سو درہم کے حساب سے تو تم آزاد ہو تو ابو سلیمان جو کہ امام محمدؒ کے شاگرد ہیں کی روایت کے مطابق یہ بھی کتابت ہی کی صورت ہوگی۔ کیونکہ قسط وار ادا کرنے کو کہنے کا مطلب ہے کہ غلام پر اس کے آقا نے ابھی اس پر یہ رقم لازم کی ہے۔ اور یہ بات کتابت کے ذریعہ ہوئی ہے۔ لیکن دوسرے شاگرد ابو حفص کبیر کے نسخہ کے مطابق اس سے کتابت ثابت نہ ہوگی اس وجہ سے کہ اس نے ایک ہی بار ادا کرنے کو معلق کیا ہے۔ (ف فخر الاسلامؒ نے اسی قول کو اصح فرمایا ہے۔

توضیح:۔ غلام ناسمجھ اور غیر تمیز جو کاروباری معاملہ نہ سمجھتا ہو یا سمجھتا ہو اسے مکاتبت کرنا کیسا ہے اگر مولیٰ نے اپنے غلام سے کہا کہ اگر تم مجھے ہزار درہم دو ماہوار سو کے حساب سے تو تم آزاد ہو تفصیل مسائل۔ حکم۔ اقوال ائمہ۔ دلائل

قال و اذا صحت الكتابة خرج المكاتب عن يد المولى ولم يخرج عن ملكه اما الخروج من يده فلتحقيق معنى الكتابة وهو الضم، فيضم مالكية يده الى مالكية نفسه او لتحقيق مقصود الكتابة وهو اداء البدل فيملك البيع والشراء والخروج الى السفر، وان نهاه المولى، واما عدم الخروج عن ملكه فلما روينا ولانه عقد معاوضة ومبناه على المساواة وينعدم ذلك بتنجز العتق ويتحقق بتاخره لانه يثبت له نوع مالكية ويثبت له فى الذمة حق من وجه، فان اعتقه عتق باعتاقه لانه مالك لرقبته، ويسقط عنه بدل الكتابة، لانه ما التزمه الا مقابلا بحصول العتق له، وقد حصل دونه.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ جب کتابت کا معاملہ صحیح ہوگیا تب غلام اپنے مولیٰ کے قبضہ سے نکل گیا لیکن ابھی تک اس کی ملکیت سے نہیں نکلا اور اپنے مولیٰ کے قبضہ سے نکل جانے کی وجہ یہ ہے کہ کتابت کے معنی محقق ہو جائے۔ جب کہ کتابت کے معنی ہیں ملانا اس لئے کہ یہ مکاتب اب اپنے قبضہ کو اپنی ذاتی ملکیت سے ملاتا ہے۔ اس طرح سے کہ اسے اب اپنے ہاتھ کی کمائی کا اختیار ہو جاتا ہے (حالانکہ اب تک وہ اپنے لئے کچھ بھی نہیں کما سکتا تھا)۔ پھر ایک وقت یہ آتا ہے کہ وہ اسی کمائی سے اپنی مکمل آزادی حاصل کر لیتا ہے۔ اس طرح اس کے ہاتھ کا اختیار اس کی ذات سے مل جاتا ہے۔ یا مولیٰ کے قبضہ سے نکل جاتا ہے تاکہ کتابت کا مقصد حاصل ہو جائے جسکے لئے اسے اس کا عوض ادا کرنا ہوتا ہے۔ اسی لئے اس مکاتب کو چیزوں کی خرید و فروخت اور سفر میں آنے جانے کا اختیار ہو جاتا ہے۔ اگرچہ اسے اس کا مولیٰ سفر اور لین دین کی اجازت نہ دے بلکہ منع کرتا رہے۔

البتہ وہ اپنے مولیٰ کی ملکیت سے اب بھی اس حدیث کی وجہ سے نہیں نکلتا ہے جو ہم نے پہلے بیان کر دی ہے کہ جب تک اس

کے ذمہ ایک درہم بھی باقی رہ جائے وہ غلام باقی رہتا ہے۔اور اس عقلی دلیل سے بھی کہ یہ معاملہ کتابت لین دین اور عوض کا معاملہ ہے۔ جس کی بنیاد یہ ہوتی ہے کہ جانبین سے مساوات پائی جائے۔اور اگر اسی وقت سے اسے آزادی ہو جائے تو یہ بات باقی نہیں رہے گی یعنی اگر فوراً ہی وہ آزاد ہو جائے تو مولیٰ کا عوض جو اس کے ذمہ باقی رہ گیا تھا باقی ہی رہ جائے گا۔ لیکن مال کی ادائیگی کے بعد اگر آزادی ملے تب جانبین سے برابری ہو گی۔ کیونکہ اگر اس غلام کو کتابت کی وجہ سے ایک قسم کی ملکیت کی صلاحیت بھی ہوئی تو اس کے ذمہ ایک اعتبار سے ایک حق بھی ثابت ہوا۔فان اعتقه۔اور اگر مولیٰ نے اسے مکاتب بنانے کے بعد آزاد کر دیا تو اس آزاد کرنے کی وجہ سے آزاد ہو جائے گا۔ کیونکہ اس کا مولیٰ ابھی تک اس کی ذات کا مالک ہے۔اور آزاد ہو جانے کی وجہ سے کتابت کا عوض جو اس پر لازم ہوا تھا وہ ختم ہو جائے گا۔ کیونکہ اس نے خود ہی اس غلام سے اس طرح کا معاملہ کیا تھا کہ اتنا دینے سے آزاد ہو جاؤ گے مگر بعد میں اس نے خود ادائیگی کے بغیر اسے آزاد کر دیا ہے اس لئے یہ غلام ادائیگی کا ذمہ دار باقی نہ رہا

توضیح:۔کیا معاملہ کتابت ہونے سے ہی غلام آزاد ہو جاتا ہے۔ اگر کتابت کا معاملہ ہو جانے کے بعد مولیٰ اس غلام کو آزاد کر دے تفصیل مسائل۔ حکم۔ دلائل

قال و اذا وطی المولی مکاتبته لزمه العقر، لانها صارت صارت اخص باجزائها توسلا الی المقصود بالکتابة وهو الوصول الی البدل من جانبه، والی الحرية من جانبها بناء علیه ومنافع البضع ملحقة بالاجزاء والاعیان، وان جنی علیها او علی ولدها لزمته الجنایة لما بینا، وان اتلف مالا لها غرم لان المولی کالاجنبی فی حق اکسابها ونفسها اذ لو لم یجعل کذلك لاتلفه المولی فیمتنع حصول الغرض المبتغی بالعقد.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر مولیٰ نے اپنی مکاتبہ باندی سے وطی کرلی تو اس کے ذمہ عقر لازم آئے گا۔ یعنی ایسی عورت کا جو کچھ مہر ہوتا ہے وہ اسے دینا ہو گا۔ کیونکہ یہ عورت اپنے مولیٰ کے مقابلہ میں اپنے اجزاء بدن کی زیادہ مالکہ و مختار ہے تا کہ وہ کسی طرح کتابت کا مقصود حاصل کر سکے۔ یعنی اس کے ذریعہ سے بدل کتابت ادا کر کے آزاد ہو سکے۔ یعنی مولیٰ نے مکاتب بنا کر اس سے کچھ عوض کا مطالبہ کیا ہے۔اور عورت کی جانب سے مکاتب ہو کر آزادی حاصل کرنی ہے اور عورت کی شرمگاہ کے منافع اس کے اجزاء بدن اور اعیان کے حکم میں ہیں۔(ف اس لئے ان منافع کی اصل حق دار وہ باندی ہی ہے۔ دراصل یہ عبارت ایک اعتراض کا جواب ہے۔ سوال یہ ہوتا ہے کہ ابھی آپ نے یہ کہا ہے کہ باندی کو اپنے مولیٰ کے مقابلہ میں اپنے اجزاء بدن کا زیادہ حق ہوتا ہے۔ یعنی مولیٰ کو اب اس کے اجزاء بدن پر کوئی حق باقی نہیں رہتا ہے۔ بلکہ وہ مکاتب یا مکاتبہ خود ہی اس کے مستحق ہوتے ہیں۔اسی بناء پر اگر مکاتبہ اپنے ہاتھ سے کچھ کمائی کرلے تو وہ خود ہی اس کی مالکہ ہو گی۔اور اس کا مالک کسی طرح اس کا حق دار نہ ہو گا۔جب کہ اس موجودہ صورت میں اس کے مولیٰ نے اس باندی کے کسی جزو بدن سے فائدہ حاصل نہیں کیا بلکہ صرف اس سے وطی کر کے کچھ لطف اندوزی حاصل کی ہے۔ لہٰذا اس کی بناء پر اس منفعت کی وجہ سے اس کے مولیٰ کو ضامن نہیں ہونا چاہئے۔جواب اس طرح دیا گیا ہے کہ اس سے لطف اندوزی بھی اس کی اہمیت کے پیش نظر اس کے جزو بدن کے حکم میں ہو گا لہٰذا مولیٰ اس کا ضامن ہو گا۔

وان جنی علیها الخ اور اگر مولیٰ نے خود اپنی مکاتبہ پر جنایت کی یعنی ظلم وزیادتی کر کے قتل کیا یا اس کا کوئی عضو ضائع کر دیا یا اس کے بچہ کے ساتھ ایسا ہی کیا تو مولیٰ پر یہ جرم ثابت ہو گا کیونکہ پہلے بیان کر دیا ہے کہ وہ اپنے اجزاء کی خود زیادہ حقدار ہے۔ (ف البتہ مولیٰ سے قصاص اس لئے نہیں لیا جائے گا کہ اس مسئلہ میں شبہہ پایا جاتا ہے۔ع۔وان اتلف الخ اور اگر مولیٰ نے اس کا کچھ مال ضائع کر دیا تب بھی اس کا ضامن ہو گا۔ کیونکہ مکاتب و مکاتبہ کی کمائی اور اس کی خود جان بھی اس کے مولیٰ کے حق میں اجنبی کے حکم میں ہے۔ یعنی ان چیزوں کا بھی مولیٰ ایسا ہی ضامن ہو گا جیسا کہ کوئی اجنبی ضامن ہوتا ہے۔ کیونکہ اگر یہ حکم نہ دیا

جائے تو وہ مولیٰ سب کو ضائع کر سکتا ہے اس طرح اس مکاتبت کا جو مقصود ہے وہ فوت ہو جائیگا

توضیح: اور اگر مولیٰ اپنی باندی سے ایک بار یا بار بار ہمبستری کرے یا اگر خود اس مکاتب پر یا اس کی اولاد پر زیادتی کرے یا اس کا مال ضائع کر دے یا قتل کر دے تفصیل مسائل۔ حکم۔ دلیل

عقر، مہر کے چند ناموں میں سے ایک نام ہے۔ آزاد عورتوں کی صورت میں اس کے معنی میں مہر المثل۔ اسی طرح ایک بار ہمبستری کی ہو یا بار بار ایک ہی عقر لازم آئے گا۔

فصل في الكتابته الفاسدة. قال واذا كاتب المسلم عبده على خمر او خنزير او على قيمته فالكتابة فاسدة اما الاول فلان الخمر والخنزير لا يستحقه المسلم لانه ليس بمال في حقه فلا يصلح بدلا فيفسد العقد، واما الثاني فلان قيمته مجهولة قدرا وجنسا ووصفا فتفاحشت الجهالة، وصار كما اذا كاتب على ثوب او دابة ولانه تنصيص على ما هو موجب العقد الفاسد لانه موجب للقيمة. قال فان ادى الخمر عتق، وقال زفر لا يعتق الا باداء قيمة الخمر، لان البدل هو القيمة، وعن ابي يوسف انه يعتق باداء الخمر، لانه بدل صورة ويعتق باداء القيمة ايضا لانه هو البدل معنى، وعن ابي حنيفة انه انما يعتق باداء عين الخمر اذا قال ان اديتهما فانت حر، لانه حينئذ يكون العتق بالشرط لابعقد الكتابة، وصار كما اذا كاتب على ميتة او دم ولا فصل في ظاهر الرواية، ووجه الفرق بينهما وبين الميتة ان الخمر والخنزير مال في الجملة، فامكن اعتبار معنى العقد فيهما وموجبه العتق عند اداء العوض المشروط واما الميتة فليست بمال اصلا، فلا يمكن اعتبار معنى العقد فيه، فاعتبر فيه معنى الشرط وذلك بالتنصيص عليه.

ترجمہ:۔ فصل۔ کتابت فاسدہ کا بیان۔ قال و اذا كاتب الخ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی مسلمان نے اپنے غلام کو شراب یا سور کے عوض یا ان میں سے کسی ایک کی قیمت دینے پر مکاتب کیا تو ایسی کتابت فاسد ہو گی۔ اما الاول الخ پس ان میں سے پہلی چیز یعنی نفس شراب یا سور پر کتابت اس لئے جائز نہیں ہے کہ یہ دونوں چیزیں ایسی ہیں کہ کوئی مسلمان ان کا مستحق ہی نہیں ہوتا ہے۔ کیونکہ یہ چیزیں کسی مسلمان کے حق میں مال نہیں ہیں۔ اس لئے یہ عوض نہیں ہو سکتی ہیں لہٰذا ایسا عقد فاسد ہو گا۔

واما الثاني الخ. اور دوسری چیز یعنی ان کی قیمت پر بھی کتابت اس لئے جائز نہیں ہے کہ ان کی قیمت کی مقدار کتنی ہو گی اور وہ جنس کیسی ہو گی اور ان کا وصف کیسا ہو گا ساری باتیں مجہول ہیں۔ اور ان کی جہالت بھی بہت زیادہ ہے تو اس کی صورت ایسی ہو گی جیسے کوئی مکاتبت کے موقع پر کہے کہ میں نے ایک جانور یا ایک کپڑے کے عوض مکاتب بنایا۔ کہ ان صورتوں میں بالاتفاق کتابت فاسد ہوتی ہے۔ اور فاسد ہونے کی ایک دلیل یہ بھی ہے کہ اس طرح عقد فاسد ہونے کے حکم پر تصریح ہوتی ہے کیونکہ عقد فاسد کا تقاضا ہی یہ ہے کہ اس کی قیمت واجب ہو۔

قال فان ادیٰ الخ اگر مکاتب نے بدل کتابت میں شراب ادا کر دی وہ آزاد ہو جائے گا۔ یہی ظاہر الروایۃ ہے۔ لیکن امام زفرؒ نے فرمایا ہے کہ وہ شراب نہیں بلکہ اس کی قیمت کے ادا کرنے سے ہی آزاد ہو گا کیونکہ اصل عوض قیمت ہے۔ (ف لیکن قول صواب یہ ہے کہ اپنی ذات کی قیمت ادا کرنے کے بعد ہی وہ آزاد ہو گا اس کے بغیر نہیں ہو گا۔ مع) وعن ابی یوسفؒ الخ اور امام ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ وہ ہر صورت سے یعنی وہ شراب ادا کرے جب بھی آزاد ہو گا۔ کیونکہ بظاہر یہی عوض ہے۔ اور اس کی قیمت ادا کرنے سے بھی آزاد ہو گا۔ کیونکہ معنی کے اعتبار سے یہی عوض ہے۔ اور نوادر میں امام ابو حنیفہؒ سے روایت ہے کہ اصل شراب ادا کرنے پر اسی صورت میں وہ آزاد ہو گا جب کہ مولیٰ نے اس سے یوں کہا ہو کہ جب تم شراب ادا کر دو گے آزاد

ہو جاؤ گے۔ کیونکہ ایسی صورت میں شرط پائے جانے کی وجہ سے آزاد ہو گا۔ یعنی عقد کتابت کی وجہ سے نہیں ہو گا۔ اس وقت اس کی صورت یہ ہو جائے گی کہ کسی نے مردار یا خون کے عوض مکاتب بنایا ہو۔

یعنی جس طرح مردہ اور خون پر مشروط کرنے سے آزاد ہو جاتا ہے یہاں بھی آزاد ہو گا۔ اور ایسی صورت میں اس پر خود اس کی ذات کی قیمت واجب ہوتی ہے۔ لیکن ظاہر الروایۃ میں مردار اور شراب اور سور کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے۔ یعنی نوادر کی عبارت کی بناء پر کچھ فرق ہو جاتا ہے۔ پھر مردار کے حکم میں اور شراب وسور کے حکم میں فرق کرنے کی وجہ یہ ہے کہ شراب اور سور کسی حد تک مال تسلیم کیا جاتا ہے جیسا کہ کفار کے حق میں تو وہ مکمل مال ہوتا ہے۔ اگرچہ ہم مسلمانوں کے حق میں مال نہیں ہے۔ لہٰذا ان دونوں چیزوں میں عقد مکاتب کے معنی کا اعتبار کرنا ممکن ہے۔ جس کا تقاضا یہ ہو گا کہ جو چیز بطور شرط عوض مقرر کی گئی ہو اس کے ادا کر دیتے ہیں۔ مگر کوئی مردہ تو کسی مال میں بھی مال تسلیم نہیں کیا جاتا ہے۔ لہٰذا اس میں عقد اور معاملہ کے معنی کا اعتبار کرنا بھی ممکن نہیں ہے۔ اسی لئے اس میں شرط کے معنی کا اعتبار کیا جائے گا۔ اس لئے اس میں یہ بات ضروری ہو گی کہ اس شرط کی تصریح کر دی گئی ہو۔ (ف مثلاً: اس طرح کہدیا ہو کہ اگر تم مجھے مردہ یا خون لا کر دیدو تو تم آزاد ہو اگر اس کے مطابق وہ لا کر دیگا تو وہ آزاد ہو جائے گا۔ لیکن اس پر اس کی اپنی ذات کی قیمت لازم ہو گی۔ ع)

توضیح:۔ فصل۔ کتابت فاسدہ کا بیان۔ اگر کوئی مسلمان اپنے غلام کو شراب یا سور یا اس کی قیمت ادا کرنے پر یا مردہ لا کر دینے پر مکاتب بنائے۔ اور وہ لا کر دیدے۔ مسائل کی تفصیل حکم۔ اختلاف ائمہ۔ دلائل

واذا عتق باداء عين الخمر لزمه ان يسعى في قيمته لانه وجب عليه رد رقبته لفساد العقد، وقد تعذر بالعتق فيجب رد قيمته كما في البيع الفاسد اذا تلف المبيع. قال ولا ينقص عن المسمى ويزاد عليه، لانه عقد فاسد فيجب القيمة عند هلاك المبدل بالغة ما بلغت كما في البيع الفاسد، وهذا لان المولى ما رضي بالنقصان والعبد رضي بالزيادة كيلا يبطل حقه في العتق اصلا فتجب القيمة بالغة ما بلغت، وفيما اذا كاتبه على قيمته يعتق باداء القيمة لانه هو البدل وامكن اعتبار معنى العقد فيه، واثر الجهالة في الفساد بخلاف ما اذا كاتبه على ثوب حيث لا يعتق باداء ثوب لانه لا يوقف فيه على مراد العاقد لاختلاف اجناس الثوب، فلا يثبت العتق بدون ارادته.

ترجمہ:۔ اور جب وہ مکاتب اصل شراب ادا کر کے آزاد ہو گیا تو اس پر یہ لازم ہو گا کہ اس کی جو قیمت بازار میں ہو سکتی ہو وہ کسی طرح جمع کر کے اپنے اس مولیٰ کو ادا کر دے۔ کیونکہ وہ معاملہ تو فاسد ہو گیا تھا اس لئے قاعدہ کے اعتبار سے اسے پھر غلام بن جانا چاہئے یعنی اپنی آزادی واپس کر دینی چاہئے لیکن اس طرح واپس کرنا آزادی کے بعد ناممکن ہو جاتا ہے اس لئے اس پر اپنی قیمت واپس کرنا بھی واجب ہو گا۔ جیسے کہ بیع فاسد میں ہوتا ہے کہ اگر مشتری اس مبیع کو ضائع کر دے تو اس کی قیمت واپس کرنا واجب ہوتا ہے۔

قال ولاینقص الخ اور قیمت واپس کرتے ہوئے اس مقدار سے کم نہیں دے سکتا ہے جو بیان کر دی گئی ہو لیکن اس سے زیادتی ہو سکتی ہے۔ کیونکہ یہ معاملہ تو فاسد ہو گیا تھا۔ لہٰذا بدل میں دی گئی ہوئی اگر ضائع ہو جائے تو اس وقت اس کی قیمت واجب ہوتی ہے خواہ وہ جتنی بھی مقدار ہو۔ جیسا کہ بیع فاسد میں ہوتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ مولیٰ بیان کی ہوئی رقم سے کم لینے پر راضی نہیں ہوا تھا البتہ وہ مکاتب خود زیادتی پر راضی ہو گیا تھا۔ اس خیال سے کہ وہ اپنی آزادی کسی طرح بھی ختم کرنے پر راضی نہیں ہوا ہے۔ اس لئے جتنی بھی رقم واجب ہو وہ دینے کے لئے راضی ہے۔ لیکن جس صورت میں غلام کو اس کی قیمت پر مکاتب

بنایا ہو اس میں وہ اپنی قیمت ادا کر کے آزاد ہو جائے گا۔ کیونکہ وہی قیمت اس کا عوض ہے۔ اور اسی میں اس معاملہ کے معنی اور مقصد کا اعتبار کرنا ممکن ہوا۔ (ف اس کے علاوہ اگر مولیٰ اور مکاتب دونوں کسی بھی رقم کی ادائیگی پر راضی ہو جائینگے اسی کو قیمت تسلیم کر لیا جائے گا۔ اور اگر کسی رقم پر یہ دونوں متفق نہ ہو سکیں تو باہر کے ماہرین میں سے دو آدمی جو قیمت بتادینگے وہی مان لی جائے گی۔ اور اگر ایسے دو آدمیوں کے اندازہ میں کمی و بیشی کے اعتبار سے فرق ہو تو جب تک کہ ان دونوں میں بتائی رقم کی زیادہ مقدار (مثلاً: اگر چار ہزار اور پانچ ہزار کی دو مقدار بتائی گئی ہو تو پانچ ہزار) ادا کر دینے کے بعد ہی وہ آزاد ہو گا اس سے پہلے آزاد نہ ہو گا۔ المبسوط۔ الذخیرہ۔ ع اس وقت اگر یہ کہا جائے کہ اس کی قیمت تو مجہول ہو رہی ہے ایسی صورت میں وہ کس طرح آزاد ہو گا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ قیمت کے مجہول ہونے کی وجہ سے بیع فاسد ہوتی ہے مگر باطل نہیں ہوتی ہے۔ اور فاسد ہونے کی صورت میں اسی طرح کی بت واجب ہوتی ہے۔ اس کے بر خلاف اگر یہ کہہ کر آزاد کیا ہو کہ ایک کپڑا دیدو۔ تو ایک کپڑا دیدینے سے وہ آزاد نہ ہو گا۔ کیونکہ صرف کپڑا کہنے سے اس مولیٰ کی مراد معلوم نہیں ہو سکتی ہے کہ وہ کیسا کپڑا چاہتا ہے کیونکہ کپڑے کی بہت مختلف جنسیں ہوا کرتی ہیں۔ لہٰذا جب تک کہ یہ معلوم نہ ہو جائے کہ مولیٰ کی مراد کیا ہے اس وقت تک غلام آزاد نہ ہو گا۔

توضیح:۔ اگر مکاتب شرط کے مطابق شراب ادا کر کے آزاد ہو جائے تو کیا اس کی آزادی مکمل ہو جائے گی قیمت واپس کرنے کی صورت میں غلام کتنی رقم ادا کرے گا اگر مولیٰ اور اس کا مکاتب رقم کی ادائے گی میں کسی بات پر متفق نہ ہو سکیں تو کیا کرنا ہو گا۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ دلائل

قال وكذالك ان كاتبه على شيء بعينه لغيره لم يجز لانه لا يقدر على تسليمه ومراده شيء يتعين بالتعين حتى لو قال كاتبتك على هذه الالف الدرهم وهي لغيره جاز لانها لا تتعين في المعاوضات فيتعلق بدراهم دين في الذمة فيجوز، وعن ابي حنيفة رواه الحسن انه يجوز حتى اذا ملكه وسلمه يعتق فان عجز يرد في الرق لان المسمى مال والقدرة على التسليم موهومة فاشبه الصداق. قلنا ان العين في المعاوضة معقود عليه والقدرة على المعقود عليه شرط للصحة اذا كان العقد يحتمل الفسخ، كما في البيع بخلاف الصداق في النكاح، لان القدرة على ما هو المقصود بالنكاح ليس بشرط فعلى ما هو تابع فيه اولى، فلو اجاز صاحب العين ذلك فعن محمد انه يجوز لانه يجوز البيع عن الاجازة فالكتابة اولى، وعن ابي حنيفة انه لا يجوز اعتبارا بحال عدم الاجازة على ما قال في كتاب، والجامع بينهما انه لا يفيد ملك المكاتب وهو المقصود لانها تثبت للحاجة الى الاداء منها ولا حاجة فيما اذا كان البدل عينا معينا والمسألة فيه على ما بيناه، وعن ابي يوسف انه يجوز اجاز ذلك او لم يجز غير انه عند الاجازة يجب تسليم عينه وعند عدمها يجب تسليم قيمته، كما في النكاح، والجامع بينهما صحة التسمية لكونه مالا، ولو ملك المكاتب ذلك العين فعن ابي حنيفة رواه ابويوسف انه اذا اداه لا يعتق وعلى هذه الرواية لم ينعقد العقد الا اذا قال له اذا اديت الي فانت حر، فحينئذ يعتق بحكم الشرط وهكذا عن ابي يوسف، وعنه انه يعتق قال ذلك اولم يقل لان العقد ينعقد مع الفساد لكون المسمى مالا فيعتق باداء المشروط، ولو كاتبه على عين في يد المكاتب ففيه روايتان، وهي مسألة الكتابة على الاعيان، وقد عُرف ذلك في الاصل، وقد ذكرنا وجه الروايتين في كفاية المنتهى.

ترجمہ:۔ امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اسی طرح اگر اپنے غلام کو کسی ایسی معین چیز کے عوض مکاتب بنایا جو خود اس کا نہیں بلکہ کسی غیر کا ہو تو یہ جائز نہیں ہو گا کیونکہ وہ غلام ایسے مالک کو عوض میں دینے پر قادر نہیں ہو گا۔ و مرادہ الخ اس جگہ امام محمدؒ کی

مراد مال سے ایسا مال ہے جو متعین کرنے سے متعین ہو جاتا ہو۔ جیسے یہ کپڑا یا یہ گھوڑا یا یہ مکان وغیرہ۔ اس لئے کہ اگر وہ مال متعین نہ ہوتا ہو مثلاً: یوں کہا کہ میں نے تم کو ان ہزار درہم کے عوض مکاتب کیا جب کہ وہ دراہم کسی اور کے ہوں تو یہ معاملہ مکاتبت جائز ہوگا کیونکہ درہم ایسا مال ہے جو معاوضات میں متعین نہیں ہوتا ہے۔ مطلب یہ ہے کہ اگر درہم عوض کے طور پر دینے کا ہو تو متعین نہ ہوا اور اگر غصب یا امانت کا ہو تو وہ متعین ہو جائے گا۔ اس لئے اس کا معاملہ ایسے دراہم سے متعلق ہوگا جو اس غلام کے ذمہ بطور قرض باقی رہ جائینگے۔ لہٰذا یہ عقد جائز ہو جائے گا۔

وعن ابی حنیفة الخ اور حسنؒ نے امام ابو حنیفہ سے روایت کی ہے کہ یہ عقد جائز ہوگا۔ اسی لئے اگر وہ غلام اس مال کو کسی طرح حاصل کر کے اپنے مولیٰ کو دیدے تو وہ آزاد ہو جائے گا۔ اور اگر ایسا کرنے سے عاجز ہو جائے تو حسب سابق اسے غلام بنادیا جائے گا۔ کیونکہ یہاں جو چیز بیان کی گئی ہے وہ مال ہے اور اس کو حاصل کر کے دینے کی قدرت ہونے کا احتمال بھی ہے۔ اس لئے یہ حکم میں مہر کے مشابہ ہو گیا۔ قلنا ان العین الخ اس دلیل کے جواب میں ہم یہ کہتے ہیں کہ معاوضہ کی صورت میں مال عین پر ہی معاملہ کیا جاتا ہے۔ اسی طرح کسی عقد کے صحیح ہونے کے لئے اس معقود علیہ پر قدرت کا پایا جانا بھی شرط ہے۔ بشرطیکہ وہ عقد فسخ کے قابل بھی ہو۔ جیسے کہ عقد بیع میں ہوتا ہے۔ بخلاف اس مہر کے جو نکاح کے عوض لازم ہوتا ہے کہ اس مہر پر قدرت کا ہونا شرط نہیں ہے۔ کیونکہ نکاح سے اصل مقصود اولاد کی پیدائش اور نسل کا اضافہ ہوتا ہے وہ بھی اپنے اختیار میں نہیں ہوتا ہے۔ تو اس مہر پر جو کہ نکاح کے تابع ہوتا ہے بدرجہ اولیٰ اس پر قدرت کا ہونا شرط نہیں ہے۔ اس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ اگر دوسرے شخص کے مال معین پر کتابت کا معاملہ طے کیا گیا ہو تو وہ جائز نہ ہوگا۔ پھر اگر وہ غیر شخص جس کے مال کو بدل کتابت طے کیا گیا ہو اگر وہ مال دینے کی اجازت دیدے تو کیا یہ عقد جائز ہو جائے گا۔ تو اس کے بارے میں امام محمدؒ سے روایت ہے کہ اس وقت وہ عقد جائز ہو جائے گا۔ کیونکہ اجازت ہو جانے سے بیع جائز ہو جاتی ہے۔ اس لئے یہ کتابت بدرجہ اولیٰ جائز ہو جائیگی۔

وعن ابی حنیفةؒ الخ اور امام ابو حنیفہؒ سے روایت ہے کہ یہ عقد اب بھی جائز نہ ہوگا۔ جیسے کہ اجازت پائے نہ جانے کے وقت تک جائز نہ تھا۔ جامع صغیر میں ایسا ہی لکھا ہے۔ اور ان دونوں صورتوں (یعنی اجازت دی ہو یا نہ دی ہو) میں مشترک وجہ یہ ہے کہ ایسی اجازت حاصل ہو جانے سے بھی اس غلام کو اپنے کمائے ہوئے مال پر قدرت حاصل نہیں ہوتی ہے۔ حالانکہ مکاتب بنانے کا اصل مقصد ہی یہ ہوتا ہے کہ وہ اپنی محنت سے حاصل کئے ہوئے مال کا خود مالک بن کر اپنا بدل کتابت ادا کر سکے پھر اس صورت میں جب کہ بدل کتابت ایسا مال ہو جو معین ہو تو اس کی کچھ ضرورت نہیں رہتی ہے اور یہ مسئلہ ایسا ہی فرض کیا گیا ہے کہ مال معین ہو رہا ہو۔ جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا ہے۔

وعن ابی یوسفؒ الخ اور امام ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ یہ عقد جائز ہوگا۔ خواہ اس کا مالک اس کی اجازت دے یا نہ دے۔ پھر اگر مالک اس کی اجازت دیدے تو خاص وہی چیز حوالہ کرنی لازم ہوگی۔ اور اگر وہ اجازت نہ دے تب اس کی قیمت جو ہو سکتی ہو وہ دینی ہوگی۔ جیسا کہ نکاح کے مسئلہ میں ہوتا ہے۔ اور اسے نکاح پر ہی قیاس کرنے کی وجہ یہ ہے کہ جو چیز یہاں بیان کی گئی ہے اسے متعین کرنا اور بیان کرنا صحیح ہے کیونکہ وہ بھی ایک مال ہے۔ اور اس کی مالیت ہے۔ پس جس طرح اگر نکاح میں مقرر کیا ہوا مال صحیح ہو لیکن وہ کسی دوسرے کا ہو تو اور بعد میں دوسرے شخص نے نکاح کرنے والے کو اس مال کا مالک بنادیا تو اس عورت کو مہر میں وہی مال دینا لازم ہوتا ہے اور اگر وہ اجازت نہ دے تو اس مال کی بازاری قیمت جو بھی ہوگی وہی قیمت ادا کرنی ہوتی ہے۔ اسی طرح کا حکم یہاں بھی ہوگا۔ اور اگر مکاتب اس عین مال کا مالک ہو گیا تو امام ابو یوسفؒ نے امام ابو حنیفہؒ سے روایت کی ہے کہ اگر مکاتب نے بعینہ وہی مال ادا کیا تو وہ آزاد نہ ہوگا۔ اور اس روایت کے مطابق وہ مذکور عقد ہی صحیح نہ ہوگا۔ البتہ اس صورت میں صحیح ہوگا جب کہ اس مولیٰ نے اس سے اس طرح کہا ہو کہ جب بھی تم مجھ کو یہ مال ادا کر دو گے آزاد ہو جاؤ گے۔ کہ اس صورت میں شرط کے مطابق وہ آزاد ہو جائے گا۔ اسی قسم کا قول خود امام ابو یوسفؒ سے بھی منقول ہے۔ اور ان سے دوسری روایت

یہ ہے کہ مولیٰ نے ایسا جملہ کہا ہو یا نہ کہا ہو وہ آزاد ہو جائے گا۔ کیونکہ یہ عقد فاسد ہو کر اس لئے منعقد ہو گیا ہے کہ جو چیز بیان کی گئی ہے وہ خود مال ہے۔ اور جب اس مال کو شرط کے مطابق دے گا تو آزاد ہو جائے گا۔ اور اگر اس مولیٰ نے غلام کو ایسے مال کے دینے پر اس کے مکاتب بنانے کو مشروط کیا ہو تو اس غلام کے قبضہ میں پہلے سے موجود ہے تو اس مسئلہ میں دو روایتیں ہیں۔ یعنی مبسوط کی کتاب الشرب کی روایت کے مطابق جائز ہے۔ لیکن کتاب المکاتب کی روایت کے مطابق جائز نہیں ہے۔ واضح ہو کہ مال معین پر مکاتب بنانا ہی کتابت علی الاعیان کا مسئلہ ہے۔ اور یہ مسئلہ کتاب المبسوط میں معروف ہے۔ ہم (مصنف ھدایہ) نے اپنی کتاب کفایۃ المنتھی میں ان دونوں روایتوں کی وجہ بیان کر دی ہے

توضیح:۔ اگر کسی نے اپنے غلام کو کسی ایسی معین یا غیر معین چیز کے عوض مکاتب بنایا جو خود اس کی نہیں ہے۔ اگر مولیٰ نے کسی دوسرے شخص کے مال کے عوض غلام کو مکاتب بنانے کی شرط رکھی پھر اس غیر نے اس غلام کو اس مال کی اجازت دی۔ یا نہ دی۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ۔ دلائل

قال وان كاتبه على مائة دينار على ان يرد المولى اليه عبدا بغير عينه، فالكتابة فاسدة عند ابى حنيفةؒ ومحمدؒ وقال ابويوسفؒ هى جائزة ويقسم المائة الدينار على قيمة المكاتب وعلى قيمة عبد وسط فتبطل منها حصة العبد فيكون مكاتبا بما بقى لان العبد المطلق يصلح بدل الكتابة، وينصرف الى الوسط، فكذا يصلح مستثنى منه، وهو الاصل فى ابدال العقود، ولهما انه لا يستثنى العبد من الدنانير وانما يستثنى قيمته والقيمة لا تصلح بدلا فكذلك مستثنى.

ترجمہ:۔ امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر مولیٰ نے اپنے غلام کو سو اشرفیوں پر اس شرط کے ساتھ مکاتب بنایا کہ ان کے عوض مولیٰ اس غلام کو ایک (غیر معین) غلام بھی واپس کر دے گا۔ تو امام ابو حنیفہؒ و محمدؒ کے نزدیک یہ کتابت فاسد ہو گی۔ وقال ابویوسفؒ الخ اور ابو یوسفؒ نے فرمایا ہے کہ یہ کتابت جائز ہو گی۔ اور ان سو اشرفیوں سے ایک اوسط درجہ کے غلام کی قیمت علیحدہ کر کے باقی رقم مکاتب کی بدل کتابت میں متعین کر دی جائے گی۔ کیونکہ مطلق غلام اس لائق ہوتا ہے کہ کتابت کا عوض ہو۔ اور اس سے درمیانی درجہ کا غلام مراد لیا جا سکتا ہے۔ اسی طرح یہ غلام مستثنیٰ بھی ہو سکتا ہے۔ اور تمام عوض والے معاملات میں یہی اصل ہے۔ (ف یہ بات یاد رکھنے کے لائق ہے کہ جس معاملہ میں بھی جانبین سے مالی معاوضہ اور تبادلہ ہو وہ معاملات عقود کہلاتے ہیں۔ جیسے عقد بیع۔ وعقد کتابت وغیرہ۔ اور جس معاملہ میں صرف ایک جانب سے اپنا حق ساقط کرنا ہو لیکن دوسری جانب سے مال ہو یا نہ ہو تو ایسے معاملہ کو فسوخ یا فسخ کرنا کہا جاتا ہے۔ جیسے طلاق۔ وخلع وغیرہ۔ اس طرح کتابت عبد کا معاملہ عقد معاوضہ ہے۔ گویا اس غلام سے مال لیا گیا اور اس کی جان جو اب تک اس کے مولیٰ کے قبضہ میں تھی اسے واپس دیدی گئی۔

اگرچہ وہ اپنی جان کا مالک نہ ہو سکے۔ اس مسئلہ میں ایک قاعدہ یہ ہے کہ جو چیز خود تنہا کسی کا عوض بن سکتی ہو اس کا عوض کے معاملہ سے استثنیٰ کرنا بھی صحیح ہوتا ہے۔ جیسے کہ یہاں پر غلام ہے اس بناء پر اگر کسی نے اپنے مملوک (غلام) کو ایک غلام کے عوض مکاتب بنایا تو ایسا کرنا صحیح ہو گا۔ اور اس مطلق غلام سے ایک درمیانی درجہ کا غلام سمجھا جائے گا۔ اس طرح سو اشرفیاں جو طے پائی تھیں ان سے اس غلام کا استثناء بھی صحیح ہو گا۔ اور اوسط درجہ کا غلام مستثنیٰ کر کے باقی رقم کتابت کے عوض میں ہو جائیگی۔ اس مثال سے اس طرح سمجھا جائے کہ جس غلام کو مکاتب بنایا گیا ہے اس کی قیمت چھ سو اشرفیاں ہوں۔ اور اوسط درجہ غلام کی قیمت چار سو اشرفیاں ہوں تو ان سو اشرفیوں کو ان دونوں غلاموں پر تقسیم کرنے سے چالیس اور ساٹھ اشرفیوں کا حساب ہو گا۔ اور ان سو میں سے چالیس اشرفیاں نکال دینے سے یہ غلام ساٹھ اشرفیوں کے عوض مکاتب ہو جائے گا۔ یہ پوری تفصیل امام ابو یوسفؒ کے

قول کی ہوئی۔ ولھما انه الخ اور امام ابو حنیفہ وامام محمد رحمہما اللہ کی دلیل یہ ہے کہ اشرفیوں میں سے غلام کا استثناء نہیں کیا جا سکتا ہے البتہ اس کی قیمت کا استثناء ہو سکتا ہے۔ لیکن اس کی قیمت مجہول ہونے کی وجہ سے اس لائق نہیں ہے کہ وہ عقد میں عوض ہو سکے۔ اسی لئے یہ بھی مستثنیٰ نہیں ہو سکتی ہے۔ (ف اسی بناء پر ہم نے اسے کتابت فاسدہ کہا ہے)

توضیح:۔ اگر مولیٰ نے اپنے غلام کو سو اشرفیوں پر اس شرط کے ساتھ مکاتب بنایا کہ ان کے عوض مولیٰ اس غلام کو ایک غلام غیر معین واپس دے۔ عقود اور فسوخ کے درمیان فرق۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ۔ دلائل

قال و اذا كاتبه على حيوان غير موصوف فالكتابة جائزة استحسانا، ومعناه ان يبين الجنس ولا يبين النوع والصفة، وينصرف الى الوسط، ويجبر على قبول القيمة، وقد مر فى النكاح اما اذا لم يبين الجنس مثل ان يقول دابة لا يجوز لانه يشمل اجناسا مختلفة فيتفاحش الجهالة واذا بين الجنس كالعبد والوصيف فالجهالة يسيرة ومثلها يتحمل فى الكتابة، فيعتبر جهالة البدل بجهالة الاجل فيه، وقال الشافعى لا يجوز وهو القياس لانه معاوضة فاشبه البيع، ولنا انه معاوضة مال بغير مال او بمال لكن على وجه يسقط الملك فيه فاشبه النكاح والجامع انه يبتنى على المسامحة بخلاف البيع لان مبناه على المماكسة.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر مولیٰ نے اپنے غلام کو ایک ایسے حیوان کے عوض مکاتب بنایا جس کا وصف بیان نہیں کیا تو ایسی کتابت استحسانا صحیح ہو گی۔ اس مسئلہ کا مطلب یہ فرض کرنا ہو گا کہ اس نے حیوان کی جنس بیان کر دی ہو گی۔ لیکن نوع اور صفت بیان نہیں کی۔ (ف یعنی مثلاً: اس نے کہا کہ میں نے تم کو ایک غلام یا ایک گھوڑے کے عوض مکاتب بنایا۔ لیکن یہ نہیں بتایا کہ وہ گھوڑا ترکی نسل کا ہے یا ہندی ہے اور اس کی یہ صفت بیان نہیں کی کہ وہ اعلیٰ یا اوسط یا ادنیٰ قسم کا ہو پس اس میں صرف جنس معلوم ہو جانے سے ہی عقد کتابت جائز ہو گی امام مالکؒ کا یہی قول بھی ہے۔

وینصرف الى الاوسط الخ اس میں درمیانی درجہ (قیمت) کے حیوان کا اعتبار ہو گا۔ اور اگر بجائے خاص حیوان کے وہ اس کی قیمت دے تو بھی مولیٰ کو اس کے قبول کرنے پر مجبور کیا جائے گا۔ یہ مسئلہ نکاح کے باب المہر میں بھی بیان کیا جا چکا ہے۔ اما اذا لم يبين الخ اور اگر مولیٰ نے جانور کی جنس بھی بیان نہیں کی مثلاً: یوں کہا کہ میں نے تم کو ایک حیوان کے عوض مکاتب کیا تو اس طرح جائز نہ ہو گا۔ کیونکہ حیوان میں بہت سی جنسیں اور مختلف قسموں کی ہو سکتی ہیں تو اس میں بہت زیادہ جہالت پائی جائے گی۔ (ف اس وجہ سے آپس میں جھگڑا ہو جائے گا۔ اسی طرح سے کہ وہ ایک مکھی یا مچھر بھی پکڑ کر دے سکتا ہے کہ آخر یہ بھی ایک جانور ہے۔

واذا بين الجنس الخ اور جب مولیٰ نے جنس بیان کر دی ہو مثلاً: یہ غلام ہے یا خادم ہے تو اتنا کہنے کے بعد صرف تھوڑی سی جہالت باقی رہ جاتی ہے جب کہ کتابت میں معمولی سی جہالت یا جہالت خفیفہ برداشت ہوتی ہے۔ پس عوض میں معمولی سی جہالت کو اس عقد میں میعاد کے مجہول ہونے پر قیاس کیا جائے گا۔ (ف یعنی کتابت کے معاملہ میں اگر عوض کی ادائیگی کی میعاد مجہول ہو تو نکاح کے مسئلہ میں مہر کی میعاد کی مانند جہالت جائز ہو گی۔ پھر کتابت ایک قسم کی مشابہت نکاح سے بھی ہے۔ اس طرح سے کہ دونوں میں مال کا غیر مال سے تبادلہ ہوتا ہے۔ اور ایک قسم کی مشابہت بیع کے ساتھ بھی ہے۔ اسی لئے اگر مجہول ہو گی تو کتابت جائز نہ ہو گی۔ اور چونکہ نوع اور وصف کی جہالت معمولی ہوتی ہے اس لئے نکاح میں جہالت کے باوجود جائز ہونے کی طرح یہاں بھی جہالت جائز ہو گی۔

وقال الشافعیؒ الخ اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ اس میں معمولی سی بھی جہالت کا ہونا جائز نہ ہو گا اور قیاس بھی یہی چاہتا

ہے۔ اور امام احمدؒ کا قول بھی یہی ہے کیونکہ عقد کتابت معاوضہ کا ایک عقد ہے اس لئے بیع کے مشابہہ ہو گیا۔ (ف لہٰذا نکاح کی مشابہت کا اس میں اعتبار نہیں ہوگا)۔ ولنا انه معاوضة الخ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ کتابت کا معاملہ یا تو مال کا معاوضہ غیر مال سے ہے یا مال سے ہے لیکن اس طرح سے ہے کہ اس میں ملکیت نہیں پائی جاتی ہے لہٰذا یہ نکاح کے مشابہہ ہو گیا۔ اور ان دونوں میں ایک متفقہ علت یہ پائی جاتی ہے کہ دونوں ہی میں مسامحت کا اعتبار کیا جاتا ہے۔ یعنی ان دونوں میں چشم پوشی اور نرمی سے کام لیا جاتا ہے۔ بخلاف بیع کے کہ اس میں سختی اور تنگی بغیر رعایت دیئے کام لیا جاتا ہے۔ لہٰذا کتابت کے معاملہ کو بیع پر قیاس نہیں کیا جاسکتا ہے

توضیح:۔ اگر مولیٰ نے اپنے غلام کو ایک ایسے حیوان کے عوض مکاتب بنایا جس کا وصف بیان نہیں کیا یا جنس بھی بیان نہیں کی۔ مسائل کی تفصیل حکم۔ اقوال علماء۔ دلائل

وصیف 'ایسا غلام جو حوالہ کئے ہوئے کام کو کرنے کی پوری صلاحیت رکھتا ہو اور غلام عام ہے اس سے کہ وہ خدمات انجام دے سکے یا نہ دے سکے۔ (العبد والوصیف) میں خاص کا عطف عام پر کیا گیا ہے۔

قال و اذا كاتب النصرانى عبده على خمر فهو جائز معناه اذا كان مقدارا معلوما والعبد كافرا لانها مال فى حقهم بمنزلة الخل فى حقنا وايهما اسلم فللمولى قيمة الخمر، لان المسلم ممنوع عن تمليك الخمر وتملكها، وفى التسليم ذلك، اذ الخمر غير متعين فيعجز عن تسليم البدل فيجب عليه قيمته وهذا بخلاف ما اذا تبايع الذميان خمرا ثم اسلم احدهما حيث يفسد البيع على ما قاله البعض، لان القيمة تصلح بدلا فى الكتابة فى الجملة، فانه لو كاتب على وصيف واتى بالقيمة يجبر على القبول، فجاز ان يبقى العقد على القيمة اما البيع لا ينعقد صحيحا على القيمة فافترقا. قال واذا قبضها عتق، لان فى الكتابة معنى المعاوضة فاذا وصل احد العوضين الى المولى سلم العوض الآخر للعبد، وذلك بالعتق بخلاف ما اذا كان العبد مسلما حيث لم يجز الكتابة لان المسلم ليس من اهل التزام الخمر ولو اداها عتق؛ وقد بيناه من قبل والله اعلم.

ترجمہ:۔ امام محمدؒ نے فرمایا ہے۔ کہ اگر کسی نصرانی نے اپنے غلام کو شراب کے عوض مکاتب بنایا تو یہ جائز ہوگا۔ اس مسئلہ کی فرضی صورت یہ ہوگی کہ شراب کی مقدار بھی معلوم ہو اور وہ غلام کافر بھی ہو۔ کیونکہ ایسے لوگوں کے حق میں شراب ایسا مال ہے جیسا کہ ہمارے یہاں سرکہ ہے و ایهما اسلم الخ پھر ان دونوں یعنی نصرانی مولیٰ اور کافر غلام میں سے اگر بعد میں کوئی ایک بھی مسلمان ہو گیا تو مولیٰ کو اس شراب کی قیمت دی جائے گی۔ (اصل شراب نہیں) کیونکہ ایک مسلمان نہ خود شراب کسی سے لے سکتا ہے اور نہ یہ کسی دوسرے کو شراب دے سکتا ہے۔ اس کے لئے یہ دونوں باتیں ممنوع ہیں۔ جبکہ یہاں شراب دینے سے یہ بات لازم آجاتی ہے۔ کیونکہ اگر مکاتب مسلمان ہوا تو اس کو شراب دینا لازم آئے گا اور اگر مولیٰ مسلمان ہوا تو اسے شراب لینی لازم آئیگی۔ کیونکہ اس سے پہلے تک کوئی شراب دینے کے لئے متعین نہیں ہوئی تھی۔ لہٰذا اب شراب حوالہ کرنے سے وہ عاجز ہوگا۔ اسی لئے اب اس پر شراب کی قیمت لازم آئیگی۔

وھٰذا بخلاف ما الخ بخلاف ایسی صورت کے کہ اگر دو ذمیوں نے مل کر شراب کی خرید و فروخت کی پھر ان دونوں میں سے کوئی ایک مسلمان ہو گیا تو بعض مشائخ کے قول کے مطابق یہ بیع فاسد ہو جائیگی۔ کیونکہ مکاتبت کی صورت میں شراب کی قیمت کسی حد تک عوض ہو سکتی ہے۔ کیونکہ اگر کسی مولیٰ نے اپنے غلام کو یہ کہہ کر مکاتب کیا کہ تم مجھے ایک خادمہ باندی لاکر دو تو تم مکاتب ہو جاؤ گے اس کے بعد اس غلام نے بجائے باندی کے اس کی قیمت لاکر دی تو وہ مولیٰ اس قیمت کو قبول کرنے پر مجبور کیا جائے گا اس سے یہ بات جائز معلوم ہوئی کہ عقد کتابت قیمت کے ساتھ باقی رہ جائے۔ لیکن عقد بیع قیمت کے عوض صحیح منعقد نہ

ہو گی۔ اس طرح ان دونوں صورتوں میں فرق ہو گیا۔

قال و اذا قبضهما الخ فرمایا کہ جب مولیٰ نے شراب پر قبضہ کر لیا تو وہ غلام آزاد ہو جائے گا۔ کیونکہ عقد کتابت میں بھی معاوضہ کی صورت یعنی معاوضہ پایا جاتا ہے۔ لہٰذا دو عوضوں میں سے ایک بھی اس کے مولیٰ کو مل گیا تو اس کے عوض غلام کو دوسری چیز دینی ہو گی۔ جس کی صورت یہی ہو گی کہ اسے آزاد کر دیا جائے لہٰذا وہ آزاد ہو جائے گا۔ بخلاف اس صورت کے جب کہ وہ غلام مسلمان ہو تو ایسی کتابت ہی جائز نہ ہو گی۔ کیونکہ کسی مسلمان کے اندر اتنی صلاحیت نہیں مانی جاتی ہے کہ وہ شراب کو اپنے ذمہ میں باقی رکھے۔ لیکن اگر اس نے شراب ادا کر دی تو وہ آزاد بھی ہو جائے گا۔ جیسا کہ اس مسئلہ کو ہم پہلے بیان بھی کر چکے ہیں واللہ اعلم

توضیح:۔ اگر کسی نصرانی نے اپنے غلام کو شراب کے عوض مکاتب بنایا۔ پھر شراب پر قبضہ سے پہلے یا بعد میں کوئی ایک مسلمان ہو گیا اگر دو ذمیوں نے مل کر شراب کی خرید و فروخت کی پھر دونوں میں سے کوئی ایک مسلمان ہو گیا۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال مشائخ۔ دلائل۔

باب مايجوز للمكاتب ان يفعله

قال ويجوز للمكاتب البيع والشراء والسفر، لان موجب الكتابة ان يصير حرا يدا، وذلك بمالكية التصرف مستبدا به تصرفا يوصله الى مقصوده، وهو نيل الحرية باداء البدل والبيع والشراء من هذا القبيل، وكذا السفر لان التجارة ربما لا يتفق فى الحضر فيحتاج الى المسافرة ويملك البيع بالمحاباة لانه من صنيع التجار، فان التاجر قد يحابى فى صفقة ليربح فى اخرى. قال فان شرط عليه ان لا يخرج من الكوفة فله ان يخرج استحسانا، لان هذا الشرط مخالف لمقتضى العقد، وهو مالكية اليد على جهة الاستبداد، وثبوت الاختصاص فبطل الشرط، وصح العقد، لانه شرط لم يتمكن فى صلب العقد، وبمثله لا تفسد الكتابة، وهذا لان الكتابة تشبه البيع وتشبه النكاح فالحقناها بالبيع فى شرط تمكن فى صلب العقد، كما اذا شرط خدمة مجهولة لانه فى البدل، وبالنكاح فى شرط لم يتمكن فى صلبه هذا هو الاصل او نقول ان الكتابة فى جانب العبد اعتاق، لانه اسقاط الملك، وهذا الشرط يخص العبد، فاعتبر اعتاقا فى حق هذا الشرط والاعتاق لا يبطل بالشروط الفاسدة.

ترجمہ:۔ باب۔ مکاتب کیا کیا کام کر سکتا ہے۔

قال ويجوز الخ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ مکاتب کو یہ جائز ہے کہ وہ خرید و فروخت کرے اور سفر کرے۔ کیونکہ مکاتب بننے کا تقاضا یہ ہوا کہ وہ کسی طرح بھی مال کمائی حاصل کر کے آزاد ہو جائے۔ جس کی یہی صورت ہو گی کہ وہ مستقل طور سے ہر ایسا معاملہ کرتا رہے جس سے اس کا مقصود حاصل ہو جائے۔ اگر اس کا مقصود تو صرف یہی ہے کہ اپنا بدل کتابت کر کے آزاد ہو جائے۔ کیونکہ اس سے پہلے وہ آزاد نہیں ہو سکتا ہے۔ چنانچہ ان معاملات اور تصرفات میں سے ہی اس کا خرید و فروخت کرنا ہے اسی طرح سفر کرنا بھی ہے۔ کیونکہ بسا اوقات اپنے شہر یا علاقہ میں کاروبار نہیں کر سکتا ہے اس لئے اسے سفر کرنے کی ضرورت پڑ جاتی ہے۔ اسی طرح مکاتب کو یہ بھی جائز ہے کہ کبھی نقصان سے بھی اپنا مال فروخت کرے کیونکہ تاجروں کو کبھی ایسا بھی کرنا پڑتا ہے اس لئے کہ موجودہ سامان ناقابل فروخت ہونے سے وہ یہی مناسب سمجھتا ہے کہ اسے فروخت کر کے دوسرا کوئی مناسب

سامان خرید کر کے اس سے نفع حاصل کر لے۔

قال فان شرط علیه الخ امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر مولیٰ نے مکاتب سے یہ شرط کی ہو کہ وہ موجودہ شہر (کوفہ) سے باہر نہ جائے۔ تب بھی استحساناً اسے باہر جانا جائز ہوگا۔ کیونکہ ایسی شرط تقاضائے عقد کے خلاف جائز ہے۔ کیونکہ اس معاہدہ کتابت کا تقاضا یہ ہے کہ وہ مستقل طور سے اپنے اختیار اور معاملات کا مکمل مالک ہو اور جو کچھ وہ کمائے وہ سب اسی کا ہو اسی لئے ایسی مخالف شرط خود باطل ہوگی اور عقد مکاتبت صحیح رہے گا۔ کیونکہ یہ ایسی شرط ہے جو اصل عقد میں شامل نہیں ہو سکتی ہے۔ اور ایسی شرط سے کتابت فاسد نہیں ہوتی ہے جس کی وجہ یہ ہے کہ عقد کتابت کو بیع کے ساتھ بھی مشابہت ہے اور نکاح سے بھی مشابہت ہے اسی لئے ہم نے یہ کہا ہے کہ ہر ایسی فاسد شرط جو عقد کتابت کی اصل میں داخل ہو اس میں عقد کتابت کو بیع کے ساتھ شامل کر لیا جیسے: کسی مجہولہ خدمت کی شرط لگائی گئی ہو۔ تو یہ ایسی شرط ہوگی جو اصل عقد میں داخل ہے کیونکہ کتابت کا جو بدل طے کیا گیا ہے اس میں داخل ہے۔ اور اگر ایسی فاسد شرط لگائی گئی ہو جو اصل عقد میں داخل نہ ہو تو اس میں ہم نے عقد کتابت کو نکاح کے ساتھ ملا لیا ہے۔ اور یہی اصل ہے۔ اونقول ان الکتابة الخ یا پھر ہم یہ کہتے ہیں کہ غلام کے لحاظ سے کتابت کا معاملہ کرنا آزاد کرنے یا اعتاق کے معنی میں ہے کیونکہ اس کی وجہ سے اس کے مولیٰ کی ملکیت کا خاتمہ ہوتا ہے۔ اور چونکہ یہ شرط غلام کے ساتھ مخصوص ہے اس لئے اس شرط کے بارے میں اس عقد کتابت کو اعتاق یعنی آزاد کر دینے کے معنی میں لیا گیا ہے اور اعتاق ایک ایسا عمل ہے جو فاسد شرطوں کے لگائے جانے سے باطل نہیں ہوتا ہے۔

توضیح:۔ باب۔ مکاتب کیا کیا کام کر سکتا ہے۔ کیا مکاتب خرید و فروخت اور اپنی مرضی کے مطابق سفر کر سکتا ہے۔ خواہ وہ سفر مولیٰ کی مرضی کے خلاف ہی ہو اور کیا وہ اپنا مال نقصان کے ساتھ فروخت کر سکتا ہے۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ دلائل

قال ولا یتزوج الا باذن المولی، لان الکتابة فک الحجر مع قیام الملك ضرورة التوسل الی المقصود والتزوج لیس وسیلة الیه، ویجوز باذن المولی لان الملك له، ولا یهب ولا یتصدق الا بالشیء الیسیر، لان الهبة والصدقة تبرع، وهو غیر مالك لیملّکه الا ان الشیء الیسیر من ضرورات التجارة، لانه لا یجد بدًا من ضیافة، واعارة لیجتمع علیه المجاهزون ومن ملك شیئا یملك ما هو من ضروراته وتوابعه، ولا یتکفل لانه تبرع محض، فلیس من ضرورات التجارة والاکتساب، فلا یملکه بنوعیه نفسا ومالا لان کل ذلك تبرع، ولا یُقرض لانه تبرع لیس من توابع الاکتساب فان وهب علی عوض لم یصح لانه تبرع ابتداء، فان زوج امته جاز لانه اکتساب للمال فانه یتملك به المهر فدخل تحت العقد.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ مکاتب کو یہ اختیار نہیں ہے کہ اپنی مرضی سے وہ نکاح کر لے البتہ اگر اس کا مولیٰ اس کی اجازت دیدے تو کر سکتا ہے۔ کیونکہ کتابت کی اصل یہ ہے کہ اس پر اس کے مالک کی ملکیت باقی رکھتے ہوئے بھی اس کے اپنے تصرفات کی بندش کو ختم کر دے تاکہ وہ اپنا مقصد پورا کر سکے۔ یعنی جس طرح ممکن ہو بدل کتابت ادا کر کے آزادی حاصل کرلے اور نکاح کرنے سے ایسا کوئی مقصد حاصل نہیں ہوتا ہے۔ اس لئے یہ نکاح ان ضروریات میں داخل نہ ہوگا۔ البتہ اگر اس کا مولیٰ اس کی اجازت دیدے تو کر سکتا ہے کیونکہ ابھی تک اس کی ملکیت باقی ہے۔

ولا یهب الخ اور مکاتب نہ تو مال ہبہ کر سکتا ہے اور نہ ہی صدقہ میں کسی کو دے سکتا ہے البتہ تھوڑا مال دے سکتا ہے کیونکہ ہبہ کرنا یا صدقہ دینا دوسرے پر احسان کرنا ہوتا ہے جب کہ وہ اس مال کا مالک نہیں ہے اس لئے وہ اپنی مرضی سے کسی کو مالک بھی نہیں بنا سکتا ہے۔ یعنی احسان کے طور پر مال میں تصرف نہیں کر سکتا ہے البتہ کچھ تھوڑا یا معمولی مال دے سکتا ہے کہ اس میں اس کو

تصرف کرنے کی اجازت حاصل ہوتی ہے۔ بالخصوص اس لئے بھی کہ کاروبار میں ایسا کرنے کی ضرورت بھی ہوتی ہے۔ چنانچہ بسا اوقات وہ کسی کی ضیافت کرنے یا کسی کے ساتھ مال میں رعایت کرنے پر مجبور بھی ہو جاتا ہے تاکہ کاروباری قافلہ والے اس سے تعلق رکھ سکیں۔ پھر ایک مکاتب کو چونکہ کاروبار کی اجازت ہوتی ہے اس لئے کاروبار کے لوازم اور اس سے متعلقات تمام چیزوں کی اسے اجازت ہوگی۔

ولا یتکفل الخ البتہ مکاتب کو اس بات کا اختیار نہیں ہوتا ہے کہ وہ کسی دوسرے کا کفیل اور ذمہ دار بن جائے۔ کیونکہ ایسا کرنا برابر احسان کرنا ہوتا ہے۔ یعنی کاروبار اور آمدنی حاصل کرنے کے معاملہ میں اس کا کوئی تعلق نہیں ہوتا ہے۔ لہٰذا مکاتب نہ تو کسی کی جان کا کفیل ہو سکتا ہے اور نہ یہ کسی کے مال کا کفیل ہو سکتا ہے۔ کیونکہ یہ دونوں کام احسان کرنے سے تعلق رکھتے ہیں۔ اسی طرح مکاتب کو یہ بھی اختیار نہیں ہوتا ہے کہ وہ کسی کو نقد رقم کا قرض دے کیونکہ یہ بھی احسان کا کام ہے۔ اور آمدنی کرنے کے لوازمات سے نہیں ہے اسی طرح اگر مکاتب کسی سے کچھ لینے کے عوض اسے کچھ ہبہ کرے تو یہ بھی صحیح نہ ہوگا کیونکہ ایسا کرنا بھی ابتدا میں احسان کرنا ہی ہوتا ہے اور اگر مکاتب اپنی مملوکہ باندی کا کسی سے نکاح کردے تو جائز ہوگا کیونکہ یہ مال حاصل کرنے کا ایک طریقہ ہے کیونکہ اس نکاح کے وسیلہ سے مکاتب اس کے مہر کا مالک ہوگا لہٰذا یہ عقد کتابت میں داخل ہوگا

توضیح:۔ کیا مکاتب خود اپنا نکاح کر سکتا ہے۔ اور کیا وہ کسی کو کچھ ہبہ یا صدقہ دے سکتا ہے۔ کیا کسی کی جان یا مال کا کفیل ہو سکتا ہے یا قرض مال دے سکتا ہے۔ اپنی مملوکہ باندی کا کسی سے نکاح کرا سکتا ہے۔ تفصیل مسائل۔ حکم۔ دلائل

قال وکذٰلک ان کاتب عبده، والقیاس ان لا یجوز وهو قول زفر والشافعی، لان مآله العتق والمکاتب لیس من اهله کالاعتاق علی مال، وجه الاستحسان انه عقد اکتساب للمال فیملکه کتزویج الامة وکالبیع وقد یکون هو انفع له من البیع لانه لا یزیل الملك الا بعد وصول البدل الیه والبیع یزیله قبله ولهٰذا یملکه الاب والوصی ثم هو یوجب للمملوك مثل ما هو ثابت له بخلاف الاعتاق علی مال لانه یوجب فوق ما هو ثابت له. قال فان ادی الثانی قبل ان یعتق الاول فولاؤه للمولی، لان له فیه نوع ملك ویصح اضافة الاعتاق الیه فی الجملة، فاذا تعذر اضافته الی مباشر العقد لعدم الاهلیة اضیف الیه کما فی العبد اذا اشتری شیئا یثبت الملك للمولی. قال فلو ادی الاول بعد ذلك وعتق لا ینتقل الولاء الیه، لان المولی جُعل معتقا والولا لا ینتقل من المعتق، وان ادی الثانی بعد عتق الاول فولاؤه له، لان العاقد من اهل ثبوت الولاء وهو الاصل فیثبت له.

ترجمہ:۔ فرمایا ہے کہ اسی طرح مکاتب کو یہ بھی اختیار ہے کہ وہ اپنے تجارتی غلاموں میں سے کسی غلام کو مکاتب بنا دے۔ اگرچہ قیاس یہ چاہتا ہے کہ ایسا جائز نہ ہو۔ چنانچہ امام زفر و شافعی رحمہما اللہ کا یہی قول ہے۔ کیونکہ مکاتب بنانے کا انجام یہی ہوتا ہے کہ وہ آزاد ہو جائے۔ جب کہ ایک مکاتب کو یہ اختیار نہیں ہے کہ اپنے غلام کو آزاد کردے جیسا کہ مال لے کر بھی اسے آزاد کرنے کا اختیار نہیں ہے۔ لیکن ہمارے نزدیک یہ استحسانا جائز ہے۔ کیونکہ کتابت بھی ایسا عقد ہے جس کے ذریعہ مال حاصل ہوتا ہے۔ یعنی مکاتب اپنا بدل کتابت کرے گا۔ اس لئے وہ پہلا مکاتب (زید) ایسے معاملہ کا مجاز اور مختار ہوگا۔ جیسے کہ وہ اپنی باندی کو دوسرے سے نکاح کرا سکتا ہے اور جیسے کہ اسے اپنا مال بیچنے کا اختیار ہوتا ہے۔ بلکہ کسی کو فروخت کرنے سے زیادہ مفید کتابت کرنا ہی ہے کیونکہ مکاتب بنانے سے وہ غلام اس کی ملکیت سے خارج نہیں ہوتا ہے اور اگر خارج ہوتا ہے تو اس کے بعد ہی کہ وہ ایک ایک پائی کا عوض ادا کردے جب کہ فروخت کرنے کی صورت میں اس کی رقم (ثمن) وصول کرنے سے پہلے ہی اس کی ملکیت ختم ہو جاتی ہے۔ اس اعتبار سے کتابت ہی بیع سے زیادہ مفید ہوئی اور اسی وجہ سے چھوٹے بچہ کے باپ یا اس کے وصی کو بھی اس بچہ

کے غلام کو مکاتب بنانے کا اختیار ہوتا ہے۔ پھر مکاتب اول (زید) نے جس غلام (خالد) کو مکاتب بنایا ہے اسے بھی اتنے ہی اختیارات ہوں گے جو پہلے مکاتب (زید) کو حاصل ہیں۔ اس سے زیادہ نہیں۔ برخلاف مال پر آزاد کرنے کے جس کی صورت یہ ہوگی کہ وہ یعنی غلام سے کہے کہ تم آزاد ہو اس شرط کے ساتھ کہ اس کے عوض مجھے مثلاً: دوہزار روپے دیدینا کہ اس جملہ کے کہتے ہی وہ غلام آزاد ہو جائے گا خواہ اس نے ادائیگی کی شرط قبول کی ہو یا قبول نہ کی ہو پس اگر مکاتب کی طرف سے اس کے مکاتب کو یہ اجازت ہو کہ وہ اپنے کاروباری غلام کو آزاد کردے۔ اس بناء پر وہ اپنے غلام کو مال پر آزاد نہیں کرسکتا ہے کہ ایسا کرنے سے اس کے غلام کو ایسا حق دے گا جس کا کہ وہ خود بھی مالک نہیں ہے کیونکہ وہ خود بھی ابھی غلام ہے اور اس نے دوسرے کو آزاد کردیا۔ حالانکہ یہ ممکن نہیں ہے۔ اس لئے مال پر آزاد کرنا جائز نہ ہوگا لیکن مال پر مکاتب بنانا جائز ہوگا۔

قال فان ادی الخ پھر اگر پہلے مکاتب (زید) کے آزاد ہونے سے پہلے دوسرا مکاتب رقم (بدل کتابت) ادا کرے تو اس کی ولاء (زید) پہلے مکاتب کے مولیٰ کے لئے ہوگی۔ کیونکہ ابھی تک اس میں مولیٰ کی ملکیت باقی ہے اور ایک حد تک یہ کہنا بھی صحیح ہے کہ اس نے آزاد کیا ہے۔ پھر جب اس دوسرے مکاتب کو مکاتب کرنے والے یعنی پہلے مکاتب زید کی طرف اس مکاتبت کو منسوب کرنا صرف اس لئے صحیح نہیں ہوا کہ وہ خود بھی ابھی غلام ہے اسی لئے اس مکاتبت کی نسبت اس کے مولیٰ کی طرف کردی گئی جیسے کہ عبد ماذون (جس غلام کو کاروبار کی اجازت مل گئی ہو) کوئی چیز خریدتا ہے تو اس خریداری کی نسبت غلام کی طرف کے بجائے اس کے مولیٰ کی طرف کردی جاتی ہے اور اسی مولیٰ کی ملکیت اس پر ثابت ہو جاتی ہے۔ (ف اس لئے کہ عبد ماذون میں مالک بننے کی صلاحیت نہیں ہوتی ہے۔ حالانکہ اصل خریدار تو یہی غلام ہے اسی طرح جب زید یعنی مکاتب اول ابھی تک غلام ہے اور اس میں ولاء حاصل کرنے کی صلاحیت نہیں ہے اس لئے ولاء اس کے مولیٰ کو مل جائے گی۔

قال فلو ادی الاول الخ پھر اگر مولیٰ کو ولاء مل جانے کے بعد زید (مکاتب اول) نے اپنے بدل کتابت ادا کردیا اس طرح وہ آزاد ہو گیا تو اب اس کے مکاتب کی ادا کی ہوئی ولاء اسے نہیں ملے گی۔ کیونکہ اس سے پہلے ہی یہ طے کرلیا گیا ہے کہ اس کے غلام کو آزاد کرنے والا وہ خود نہیں بلکہ اس کا مولیٰ ہے۔ پھر آزاد کردینے والے سے ولاء دوسرے کو منتقل نہیں کی جاتی ہے۔ وان ادی الثانی الخ اور اگر دوسرا مکاتب خالد پہلے مکاتب زید کے آزاد ہو جانے کے بعد اپنا بدل کتابت ادا کرکے آزاد ہو گیا تو دوسرے مکاتب خالد کی ولاء اس کو مکاتب بنانے والے یعنی پہلے مکاتب زید کو مل جائے گی۔ کیونکہ اس وقت دوسرے (خالد) کو مکاتب بنانے والا حقیقت میں پہلے مکاتب (زید) ہی ہے اور اس وقت اس میں ولاء قبول کرنے کی صلاحیت بھی آچکی ہے۔ اسی لئے اب یہ ولاء اسی کو مل جائے گی۔

> توضیح:۔ کیا ایک مکاتب خود اپنے کسی تجارتی غلام کو مکاتب بناسکتا ہے کیا وہ اپنی باندی کا دوسرے سے نکاح کراسکتا ہے۔ اگر دوسرا مکاتب اپنا بدل کتابت اس سے پہلے ادا کردے کہ اس کو مکاتب بنانے والا اپنے مولیٰ کو اپنا بدل کتابت ادا کرے تو اس دوسرے کی ولاء کا مستحق پہلا مکاتب ہوگا یا اس کا مولی اور اگر پہلے مکاتب کے بدل کتابت ادا کرنے کے بعد دوسرا مکاتب اپنا بدل کتابت ادا کرے تو اب اس کے ولاء کا کون مستحق ہوگا مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ دلائل

قال و ان اعتق عبده علی مال او باعه من نفسه او زوّج عبده لم یجز لان هذه الاشیاء لیست من الکسب، ولا من توابعه اما الاول فلانه اسقاط الملک عن رقبته، واثبات الدین فی ذمة المفلس فاشبه الزوال بغیر عوض،

وكذا الثاني لانه اعتاق على مال في الحقيقة، واما الثالث فلانه تنقيص للعبد وتعييب له وشغل رقبته بالمهر والنفقة بخلاف تزويج الامة لانه اكتساب لاستفادته المهر على مامر، قال وكذلك الاب والوصي في رقيق الصغير بمنزلة المكاتب لانهما يملكان الاكتساب كالمكاتب ولان في تزويج الامة والكتابة نظرا له، ولا نظر فيما سواهما، والولاية نظرية.

ترجمہ:۔ امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ (۱) اگر مکاتب نے اپنے کمائے ہوئے مال سے خریدے ہوئے غلام کو مال پر آزاد کیا۔ (۲) یا اس غلام کی جان (ذات) خود اسی کے ہاتھ بیچ ڈالی۔ (۳) یا اس غلام کا کسی عورت سے نکاح کر دیا تو ان تینوں باتوں میں سے کوئی بھی جائز نہ ہوگی۔ کیونکہ ان میں سے کوئی بات بھی نہ تو کمائی کا ذریعہ ہے نہ اس کے لوازمات میں سے ہے۔ کیونکہ پہلی صورت میں یعنی مال پر آزاد کرنے میں ممانعت کی وجہ یہ ہے کہ اس طرح اس سے خود کی ملکیت ختم کرتے ہوئے اس مفلس کے ذمہ اپنا قرض لاد دینا ہوگا۔ اس طرح گویا اسے مفت میں آزاد کرنا ہوگا۔ اور دوسری صورت یعنی غلام کو اسی کے ہاتھ بیچنے کا بھی یہی حال ہے کیونکہ ایسا کرنے سے ظاہر میں بیع کی صورت ہے مگر حقیقت میں مال پر آزاد کرنا ہے۔ اور تیسری صورت یعنی غلام کا نکاح کر دینا کہ اس طرح اسے عیب دار اور کم قیمت کرنا لازم آتا ہے۔ کیونکہ نکاح کر دینے سے اس کی بیوی کا مہر اور نفقہ اس پر لازم کرنا ہوتا ہے جس سے اس کی مالیت کم اور اس کا عیب دار ہونا لازم ہوتا ہے اس لئے یہ بھی جائز نہ ہوگا۔ اس کے برخلاف اپنے کمائے ہوئے مال سے خریدی باندی کا نکاح کرنا تو جائز ہوگا اس لئے کہ یہ بھی اس سے آمدنی کا ایک ذریعہ بنتا ہے۔ کیونکہ اس نکاح سے اس کے مہر کا خود مالک بنے گا۔ جیسا کہ اوپر بیان کیا جا چکا ہے۔

قال وكذلك الاب والوصي الخ اسی طرح باپ اپنے چھوٹے بیٹے کے غلام اور وصی یتیم چھوٹے بچے کے غلام کے بارے میں وہی اختیار رکھتا ہے جو مکاتب کے بارے میں اختیار رکھتا ہے یعنی جیسے ایک مکاتب کو اپنی کمائی کے غلام میں اختیارات ہوتے ہیں ویسے ہی اختیارات چھوٹے کے غلام میں اس کے باپ یا اس کے وصی کو حاصل ہوتے ہیں۔ یعنی اس سے زیادہ اختیارات نہیں ہوتے ہیں۔ کیونکہ ان دونوں کو بھی بچہ کے مال میں مکاتب کی طرح آمدنی کرنے کا اختیار ہوگا۔ یعنی اسی صورت سے اس کے غلام کو وہ مکاتب بنا سکتے ہیں اور اسی طرح وہ اس کی باندی کا نکاح کر سکتے ہیں۔ مگر اس کے غلام کا نکاح نہیں کر سکتے ہیں۔ کیونکہ ان تمام باتوں کی اصل آمدنی کرنے پر ہے اور اس دلیل سے بھی کہ اس بچہ کی باندی کا نکاح کر دینے سے اور اس کے غلام کو مکاتب بنا دینے سے بچہ کے حق میں بھلائی اور مالی فائدہ ہے، اور ان دونوں کے سوا اور کسی صورت میں اس کا فائدہ نہیں ہے۔ اس لئے کہ باپ یا اس کے وصی کو بچہ کے مال میں جو ولایت ہے وہ شفقت کے لحاظ سے ہے یعنی ان کو ولایت کا حق اس لئے دیا گیا ہے کہ وہ ہر معاملہ میں بچہ کی بھلائی پیش نظر رکھینگے۔ (ف الحاصل جن معاملات سے بچہ کی بھلائی ہوگی وہ جائز سمجھے جائینگے اور جن میں بچہ کی بھلائی نہیں ہوگی وہ جائز نہیں سمجھے جائینگے

توضیح:۔ اگر مکاتب اپنے زر خرید غلام کو مال پر آزاد کر دے یا اس کی ذات خود اسی کے ہاتھ فروخت کر دے یا اس کا نکاح کسی عورت سے کر دے بچہ کا باپ یا اس کا وصی بچہ کے غلام کے ساتھ کیا سلوک کر سکتا ہے۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ دلائل

قال فاما الماذون له فلا يجوز له شيء من ذلك عند ابي حنيفة ومحمد وقال ابو يوسف له ان يزوّج امته وعلى هذا الخلاف المضارب والمفاوض والشريك شركة عنان هو قاسه على المكاتب واعتبره بالاجارة، ولهما ان الماذون له يملك التجارة وهذا ليس بتجارة فاما المكاتب يملك الاكتساب وهذا اكتساب، ولانه مبادلة المال بغير المال فيعتبر بالكتابة دون الاجارة، اذ هي مبادلة المال بالمال، ولهٰذا لا يملك هؤلاء كلهم

تزويج العبد.

ترجمہ :۔ امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ عبد ماذون یعنی وہ غلام جسے کاروبار کی اجازت دی گئی ہو اسے امام ابو حنیفہ و امام محمدؒ کے نزدیک مذکورہ کاموں میں سے کسی کام کا بھی اختیار نہ ہوگا۔ یعنی وہ تجارت کے غلام کو مکاتب نہیں بنا سکتا ہے۔ نہ کاروباری باندی کا کسی سے نکاح کر سکتا ہے۔ لیکن امام ابو یوسفؒ کے نزدیک غلام ماذون اپنی کاروباری باندی کا نکاح کرا سکتا ہے اور اسی قسم کا اختلاف مضارب اور مفوض اور شرکت عنان کے شریک میں بھی ہے۔ اس طرح امام ابو یوسفؒ نے ایسے ماذون غلام کو مکاتب پر قیاس کیا ہے۔ یعنی جیسے باندی کو اجارہ یا ملازمت پر دینے سے باندی کے منافع سے مال حاصل ہوتا ہے اسی طرح سے اس کا نکاح کر دینے سے اس کے منافع سے مہر حاصل ہو سکتا ہے۔

ولهما ان الخ امام ابو حنیفہ و امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ ماذون غلام کو تجارت کرنے کا اختیار دیا جاتا ہے۔ جب کہ اس طرح کا معاملہ تجارت میں سے نہیں ہے۔ البتہ مکاتب کو آمدنی کرنے یا کمانے کا اختیار ہوتا ہے اور یہ طریقہ بھی آمدنی کرنے کا ایک طریقہ ہے۔ اس بناء پر دونوں مسئلوں میں فرق ہو گیا۔ اور دوسری دلیل یہ ہے کہ نکاح کرنے سے مال کا تبادلہ غیر مال سے ہوتا ہے اس لحاظ سے نکاح کو کتابت پر قیاس کرنا چاہئے۔ اجارہ پر نہیں کیونکہ غلام کو اجارہ پر دینے میں مال کا تبادلہ مال سے ہوتا ہے۔ اسی لئے ہر شخص کو غلام کو نکاح کر دینے کا حق نہیں ہوتا ہے۔ (ف نہایہ میں لکھا ہے کہ اس باب میں اصل بات یہ ہے کہ ہر وہ شخص جس کا تعلق تجارت اور دوسرے کاموں سے بھی رہتا ہو وہ باندی کا نکاح کر سکتا ہے۔ جیسے باپ' وصی دادا مفاوض و مکاتب و قاضی اور ماذون اور ہر وہ شخص جس کا تعلق صرف تجارت سے ہو جیسے مضارب و شریک عنان و ماذون تو یہ لوگ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک باندی کا نکاح نہیں کر سکتے ہیں قاضی خان اور المحبوبی۔ لیکن مصنف نے مفاوض کو ماذون کے ساتھ ملا دیا ہے۔ اسی لئے شارح کافیؒ نے کہا ہے کہ اس جگہ پر مفاوض کا لکھنا در حقیقت کاتب کی غلطی سے ہو گیا ہے۔ کیونکہ مفاوض تو مکاتب کے جیسا ہوتا ہے اور غایۃ البیان کے شارح نے کہا ہے کہ بالاتفاق مفاوض کو باندی کا نکاح کر دینے کا اختیار ہوتا ہے۔

چنانچہ کرخیؒ نے اس کو صراحت کے ساتھ مختصر میں ذکر کیا ہے۔ اور فقیہ ابو اللیثؒ نے جامع صغیر کی شرح میں باپ و وصی و شریک مفاوض اور مکاتب کو بیان کرنے کے بعد فرمایا ہے کہ ان چاروں قسموں کی طرف سے غلام کو مال پر آزاد کرنا جائز نہیں ہے۔ لیکن مکاتب بنانا استحسانا جائز ہے اور اگر ان چاروں میں سے کسی نے باندی کا نکاح کر دیا تو بالاتفاق جائز ہوگا اور اگر ماذون غلام یا شریک عنان یا مضارب یعنی ان تینوں میں سے کوئی باندی کا نکاح کر دے تو امام ابو حنیفہؒ و محمدؒ کے نزدیک جائز نہ ہوگا۔ لیکن امام ابو یوسفؒ کے نزدیک جائز ہوگا اور ان کا مکاتب بنانا بالاتفاق جائز نہ ہوگا۔ اور اگر ان تینوں میں سے یا ان چاروں میں سے کسی نے کسی غلام کا نکاح کر دیا تو بالاتفاق جائز نہ ہوگا۔ اور شرح طحاوی میں لکھا ہوا ہے کہ ایسا چھوٹا لڑکا جسے کاروبار کی اجازت دی گئی ہو یا غلام ماذون یا شریک عنان یا مضارب میں سے کسی کی طرف سے بھی کسی غلام کا نکاح کرنا یا مکاتب بنانا بالاجماع جائز نہیں ہے۔ اور مفاوض کے بارے میں لکھا ہے کہ وہ باپ اور وصی کی طرح باندی کا نکاح کرا سکتا ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ مفاوض کو بالاتفاق باندی کے نکاح کرانے کا اختیار ہوتا ہے

توضیح :۔ کیا عبد ماذون اور مکاتب اپنی کاروباری باندی کا نکاح کرا سکتا ہے۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال مشائخ۔ دلائل

فصل قال واذا اشترى المكاتب اباه او ابنه دخل فى كتابته لانه من اهل ان يكاتب وان لم يكن من اهل الاعتاق فيجعل مكاتبا تحقيقا للصلة بقدر الامكان الاترى ان الحر متى كان يملك الاعتاق يعتق عليه وان اشترى ذا رحم محرم منه لاولادَ له لم يدخل فى كتابته عند ابى حنيفةؒ، وقالا يدخل اعتبارا بقرابة الولاد، اذ

وجوب الصلة ينتظمهما، ولهٰذا لا يفترقان في الحر في حق الحرية، وله ان للمكاتب كسبا لا ملكا غير ان الكسب يكفي للصلة في الولاد حتى ان القادر على الكسب يخاطب بنفقة الوالد والولد، ولا يكفي في غيرهما حتى لا يجب نفقة الاخ الا على الموسر، ولان هذه قرابة توسطت بين بني الاعمام وقرابة الولاد فالحقناها بالثاني في العتق، وبالاول في الكتابة، وهٰذا اولى، لان العتق اسرع نفوذا من الكتابة حتى ان احد الشريكين اذا كاتب كان للآخر فسخه واذا اعتق لا يكون له فسخه.

ترجمہ:۔ فصل۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر مکاتب نے اپنے باپ یا بیٹے کو خرید لیا تو وہ اس کی کتابت میں آجائے گا۔ کیونکہ ایک مکاتب کو یہ حق ہوتا ہے کہ وہ دوسرے شخص کو اپنا مکاتب بنائے۔ اگرچہ وہ دوسرے کو آزاد نہ کرسکتا ہو۔ اس لئے ایسا مکاتب جہاں تک صلہ رحمی کا حق ادا کرسکتا ہے یا اس کے لئے ممکن ہو وہ یہی ہے کہ اس کے ساتھ مکاتب بن جائے۔ یہی وجہ ہے کہ اگر کوئی آزاد مرد کسی کو آزاد کرنے کا مالک ہو اور وہ اپنے باپ یا بیٹے کو خرید لے تو اس کی طرف سے وہ غلام (باپ یا بیٹا) آزاد ہو جائے گا۔

وان اشترى الخ اور اگر مکاتب نے اپنے کسی ایسے ذی رحم رشتہ دار کو خریدا لیکن اس سے ولادت کا تعلق نہ ہو (یعنی باپ یا بیٹے کی رشتہ داری نہ ہو) تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک وہ اس کی کتابت میں داخل نہ ہوگا۔ مگر صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ وہ داخل ہو جائے گا۔ قرابت ولادت پر قیاس کرتے ہوئے۔ کیونکہ صلہ رحمی کا واجب ہونا تمام محرمہ رشتہ کو شامل ہے۔ اس میں کسی کی تخصیص نہیں ہے۔ اسی لئے آزاد مرد ہونے کی صورت میں ان دونوں قسموں (قربت ولادت ہو یا نہ ہو) کے درمیان کوئی فرق نہیں کیا جاتا ہے۔ یعنی جس طرح ایک آزاد مرد اپنے باپ یا بیٹے کو اگر خرید لے تو وہ اس پر آزاد ہو جاتا ہے اسی طرح اگر وہ حقیقی بھائی کو خرید لے تو وہ بھی اس پر آزاد ہو جاتا ہے۔ پس جس طرح آزاد ہونے کی صورت میں ان دونوں کے درمیان فرق نہیں کیا جاتا ہے یعنی سب ہی آزاد ہو جاتے ہیں۔ اسی طرح مکاتب ہونے کی صورت میں بھی ان کے درمیان کوئی فرق نہیں کیا جائے گا۔ یعنی سب مکاتب بن جائینگے۔ اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ مکاتب کو کمانے کا تو حق حاصل ہوتا ہے مگر وہ کسی کا مالک نہیں بن سکتا ہے۔ لیکن توالد کی قرابت میں حق صلہ رحمی ادا کرنے کے لئے کمائی کافی ہے۔ اسی لئے یہ حکم ہے کہ جو شخص کما سکتا ہو وہ اپنی کمائی سے اپنے والد اور اپنی اولاد کو نفقہ دیا کرے۔

لیکن ان لوگوں کے علاوہ دوسروں کے بارے میں یہ کمائی کافی نہیں ہے۔ اسی بناء پر اپنے بھائی کا نفقہ صرف ایسے ہی بھائی پر لازم کیا گیا ہے جو صرف کمانے والا نہیں بلکہ واقعۃً مالدار یا ذی حیثیت بھی ہو۔ اس سے معلوم ہوا کہ صلہ رحمی کے اعتبار سے ان رشتہ داروں کے درمیان فرق ہے یعنی جن سے باپ بیٹے کی رشتہ داری ہو اور ان سے جن سے اس کے علاوہ دوسری کوئی رشتہ داری ہو۔ اس طرح چچازاد کی قرابت اور ولادت یعنی باپ بیٹے کی قرابت کے درمیان فرق ہوگا۔ اس لئے آزاد ہونے کے معاملہ میں ہم نے ایسی رشتہ داری کو ولادت یعنی باپ بیٹے کی رشتہ داری کے ساتھ مخصوص کیا اور مکاتب ہو جانے میں اس کو چچازاد کی رشتہ داری سے ملا دیا یعنی مثلاً اپنا بھائی اس اعتبار سے کہ اسے زکوٰۃ دینا حلال ہے اور اس کے بعد اس کی بیوی سے نکاح حلال ہے اور کسی معاملہ میں اپنے بھائی کی بھی گواہی قبول کی جاتی ہے۔ اور اس بھائی سے کوئی قتل عمداً ہو جائے تو اس سے قصاص لیا جاسکتا ہے۔ تو ان باتوں کے اعتبار سے اپنا بھائی اپنے چچازاد بھائی کی قرابت کے مثل ہے۔ لیکن اس اعتبار سے کہ بہن کا اپنے بھائی سے نکاح کا تعلق کرنا حرام ہے اور اپنے بھائی کے ساتھ صلہ رحمی فرض ہے تو وہ قربت ولادت کے مشابہ ہے۔ الحاصل ہم نے دونوں مشابہتوں پر اس طرح عمل کیا کہ اگر ایک دوسرے کا مالک بن جائے تو دوسرا آزاد ہو جانے میں قربت ولادت کے حکم میں ہو۔ اور اگر کمائی میں داخل ہو تو وہ مکاتب ہو جائے اور صلہ رحمی میں اپنے چچازاد کی رشتہ داری کے حکم میں ہو۔ آخر میں مصنف ھدایہ نے فرمایا ہے کہ یہ حکم زیادہ بہتر ہے۔ کیونکہ کتابت کے مقابلہ میں آزادی بہت جلد اثر قبول کرتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ایک غلام کے

دو شریکوں میں سے ایک شریک غلام کو مکاتب بنائے تو دوسرا شریک اس کو فسخ کر سکتا ہے۔ لیکن اگر ایک اسے آزاد کردے تو دوسرا اسے فسخ نہیں کر سکتا ہے۔ کیونکہ آزاد کرنے کے ساتھ ہی وہ آزاد ہو جاتا ہے۔

توضیح:۔ فصل، براہ راست مکاتب بننے والوں کے مسائل سے فارغ ہونے کے بعد اب ان کا بیان ہے جو ضمناً اور تبعاً مکاتب بن سکتے ہیں اگر مکاتبؒ نے ان رشتہ داروں کو خریدا جن سے ولدیت یا ابوت کا تعلق ہے یا ایسے ذی رحم محرم کو خریدا جن سے مذکورہ تعلق نہ ہو۔ مسائل کی تفصیل حکم۔ اقوال ائمہ کرام۔ دلائل

قال و اذا اشترى ام ولده دخل ولدها في الكتابة ولم يجز بيعها، ومعناه اذا كان معها ولدها، اما دخول الولد في الكتابة فلما ذكرناه، واما امتناع بيعها فلانها تبع للولد في هذا الحكم، قال عليه السلام: اعتقها ولدها وان لم يكن معها ولد، فكذلك الجواب في قول ابي يوسف ومحمد، لانها ام ولد خلافا لابي حنيفة، وله ان القياس ان يجوز بيعها، وان كان معها ولد، لان كسب المكاتب موقوف فلا يتعلق به ما لا يحتمل الفسخ الا انه يثبت هذا الحق فيما اذا كان معها ولد تبعا لثبوته في الولد بناء عليه وبدون الولد لو ثبت يثبت ابتداء والقياس ينفيه، وان وُلد له ولد من امة له دخل في كتابته لما بينا في المشترى، فكان حكمه كحكمه وكسبه له، لان كسب الولد كسب كسبه، ويكون كذلك قبل الدعوة فلا ينقطع بالدعوة اختصاصه، وكذلك ان ولدت المكاتبة ولدا، لان حق امتناع البيع ثابت فيها مؤكدا فيسرى الى الولد كالتدبير والاستيلاد.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی مکاتب نے اپنی ام ولد کو خریدا (یعنی ایک شخص مکاتب نے دوسرے شخص کی باندی سے نکاح کیا تھا اور اس سے بچہ بھی ہو گیا تھا۔ اس کے بعد اس مکاتب نے اس باندی یعنی اپنی بیوی کو اس کے مالک سے خرید لیا تو اس کا وہ بچہ بھی اپنے اس باپ کے ساتھ اس کے مالک کی کتابت میں داخل رہے گا۔ (یعنی جس طرح وہ باپ دوسرے کا مکاتب اور غلام ہے اسی طرح یہ بچہ بھی اسی مالک کا غلام رہے گا) اور یہ مکاتب اس کی ماں یعنی اپنی خرید کردہ بیوی کو فروخت نہیں کر سکے گا۔ یعنی وہ بچہ اسی مکاتب سے پیدا ہوا ہو ام ولد سے مملوکہ مراد نہیں ہے۔ بلکہ مکاتب کی ایسی بیوی مراد ہے جس کے ساتھ اس مکاتب کا کوئی بچہ بھی ہو تو اس کا پرانا نکاح باطل نہیں ہو گا۔ لیکن وہ بچہ مکاتب کے ساتھ کتابت میں داخل ہو جائے گا۔ اس کی وجہ وہی ہے جو پہلے بیان کی جا چکی ہے کہ مکاتب اگرچہ غلام کو آزاد نہیں کر سکتا ہے مگر غلام کو مکاتب بنا سکتا ہے۔

اس لئے یہ بچہ بھی مکاتب ہو کر رہے گا۔ کیونکہ جہاں تک ممکن ہو صلہ رحمی کرتے رہنا واجب ہے۔ اور اپنی خرید کردہ بیوی کو وہ اس لئے فروخت نہیں کر سکتا ہے کہ اب یہ باندی حکم میں اپنے بچہ کے تابع ہے۔ یعنی جس طرح اس کا بچہ آزاد ہو گیا ہے اسی طرح اس بچہ کے تابع ہو کر یہ باندی بھی حکماً آزاد ہے۔ کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان ہے اعتقها ولدها کہ اس عورت کو اس کے بچہ نے آزاد کر دیا ہے۔ (ف یہ روایت حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما نے روایت کی ہے کہ جب حضرت ماریہ قبطیہ رضی اللہ عنہا جو کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی باندی تھیں ان سے صاحبزادہ ابراہیم پیدا ہوئے تو آپ نے فرمایا کہ اب ان کو ان کے بیٹے ابراہیم نے آزاد کر دیا ہے۔ اس کی روایت بیہقی اور قاسم ابن اصبغ اور ابن ماجہ اور حاکم رحمہم اللہ نے کی ہے۔ ابن حزمؒ نے کہا ہے کہ ابن اصبغ کی اسناد بہت ہی عمدہ 'جید ہے اور اس کے تمام راوی ثقہ ہیں۔ اور کتاب البیوع میں کہا ہے کہ اس کی سند صحیح ہے۔ اور بیہقی نے اس کو حضرت عمر رضی اللہ عنہ پر موقوف کرتے ہوئے صحیح کہا ہے۔ اور حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کی مرفوع حدیث کو معلول کہا ہے۔ لیکن عینیؒ نے اسے رد کیا ہے یہ کہہ کر کہ یہ دو واقعات ہیں یعنی ابن عباسؓ نے مرفوع روایت کی ہے اور حضرت عمرؓ پر موقوف روایت بھی کی ہے۔ پھر ابن حزم سے صحیح ہونے کی بھی

روایت نقل کی ہے۔ اور ملا علی قاریؒ نے کہا کہ ابن القطان نے اپنی کتاب میں فرمایا ہے کہ یہ حدیث ابن عباسؓ سے جید اسناد کے ساتھ مروی ہے۔ اور اس کی تائید صحیح بخاری کی اس حدیث سے ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے بعد غلام یا باندی کچھ نہیں چھوڑی ہے اسکی روایت ابن حبانؒ نے ام المومنین حضرت عائشہؓ سے کی ہے حالانکہ آنحضرتﷺ کے بعد ماریہ قبطیہؓ موجود تھیں۔ اس سے یہ بات ظاہر ہوتی ہے کہ وہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات سے آزاد ہو گئی تھیں۔ اور یہ بات کسی روایت میں مذکور نہیں ہے کہ آپ نے اپنی زندگی میں ماریہؓ کو آزاد کیا تھا۔ اور ابو یعلی موصلیؒ نے ابن عباس رضی اللہ عنہ سے مرفوع روایت کی ہے کہ جس کسی کو اس کے اپنے مولیٰ سے بچہ پیدا ہو وہ اپنے مولیٰ کے مرنے کے بعد آزاد ہے۔ البتہ اگر اس کا مولیٰ خود ہی اپنی زندگی ہی میں اسے آزاد کر دے تو وہ اسی وقت آزاد ہو جائیگی۔ پس اس سے معلوم ہوا کہ ام الولد اپنی آزادی میں اپنے بچہ کے تابع ہوتی ہے اسی لئے اس مسئلہ میں جب اس کا بچہ مکاتب کے ساتھ میں مکاتب ہو گیا تو اس کا مکاتب شوہر اپنی اس باندی بیوی کو فروخت نہیں کر سکتا ہے۔

وان لم یکن معھا الخ اور اگر اس مکاتب کی بیوی کے ساتھ اس مکاتب سے اس کا بچہ ساتھ میں نہ ہو یعنی اس سے پہلے ہوا تھا مگر فی الحال نہیں ہے تو بھی امام ابو یوسف و محمد رحمہما اللہ کے نزدیک یہی حکم ہے۔ یعنی مکاتب اسے فروخت نہیں کر سکتا ہے۔ کیونکہ یہ عورت حقیقت میں اس کی ام ولد ہو چکی ہے۔ مگر امام ابو حنیفہؒ کا اس میں اختلاف ہے۔ امام ابو حنیفہؒ کے اختلاف کرنے کی دلیل یہ ہے کہ قیاس کا تقاضا تو یہی تھا کہ اس عورت کی بیع جائز ہو اگرچہ اس کے ساتھ بچہ بھی ہو۔ کیونکہ اس مکاتب کی کمائی فی الحال موقوف ہے یعنی ابھی یہ نہیں کہا جا سکتا ہے کہ وہ اپنی کمائی کا مالک ہے اس لئے اس کی کمائی سے ایسا حکم متعلق نہیں ہو سکتا ہے جو فسخ کے قابل نہیں ہے۔ لیکن جس صورت میں اس عورت کے ساتھ بچہ موجود ہو اس میں ہم نے حکم ثابت کر دیا ہے کہ اس بچہ کی وجہ سے تبعاً اس کی ماں میں حکم ثابت ہو گیا ہے۔ اور اگر بچہ کے بغیر یہ حکم ثابت ہو تو مستقل طور سے ابتداء سے ہی ثابت ہو۔ حالانکہ قیاس اس کی نفی کرتا ہے۔ (ف اس لئے بچہ کے بغیر استحسان کا حکم ثابت نہ ہو گا بلکہ قیاسی حکم اپنی جگہ باقی رہے گا کہ مکاتب اسے فروخت کر سکے گا)۔

وان وُلِد له الخ اور اگر مکاتب کی خریدی ہوئی باندی سے اس کا کوئی بچہ پیدا ہوا تو وہ بچہ اس کی کتابت میں داخل ہو جائے گا۔ اسی وجہ سے جو ہم نے خریدے ہوئے بچہ کے بارے میں بیان کیا ہے کہ اگر مکاتب دوسرے کو آزاد نہیں کر سکتا ہے تو کم از کم مکاتب بنا سکتا ہے۔ اس لئے جہاں تک صلہ رحمی ممکن ہے اتنا کرنا واجب ہے۔ لہٰذا اس بچہ کا حکم مکاتب جیسا ہو گا۔ (ف امام شافعی و امام مالک و احمد رحمہم اللہ کا یہی قول ہے۔ پھر وہ باندی اس مکاتب کی ام ولد ہو گی یا نہیں اس میں اختلاف۔ اس طرح امام شافعیؒ کے دو قول ہوں گے۔ ایک یہ کہ یہ باندی اس کی ام ولد ہو جائے گی۔ چنانچہ امام احمد و ابو یوسف و امام محمدؒ کا یہی قول ہے۔ اور دوسرا قول یہ ہے کہ وہ ام ولد نہ ہو گی چنانچہ امام ابو حنیفہ و مالک رحمہما اللہ کا یہی قول ہے۔

وکسبه له الخ اور یہ بچہ اگر کچھ کمائی کر سکے گا وہ مکاتب کی ہو گی۔ کیونکہ اس بچہ کی کمائی مکاتب ہی کی کمائی ہے۔ یعنی مکاتب نے اس بچہ کو کمایا اور اس بچہ نے مال کمایا۔ اور جب تک مکاتب نے اس سے اپنے نسب کا دعویٰ نہیں کیا تھا تب تک اس کی کمائی مکاتب ہی کی تھی۔ پس دعویٰ نسب کے بعد بھی وہ کمائی اسی کے ساتھ مخصوص رہے گی اور منقطع نہ ہو گی۔ **وکذٰلک ان الخ** اسی طرح اگر مکاتبہ باندی کو کوئی بچہ پیدا ہو خواہ حلال طریقہ سے ہو یا حرام طریقہ سے ہو وہ بچہ اسی کی کتابت میں داخل رہے گا۔ کیونکہ اس مکاتبہ کے فروخت کرنے کی ممانعت بہت ہی زوردار طریقوں نے ثابت ہے اس لئے یہ ممانعت کا حکم اس کی اولاد میں بھی ہو جائے گا جیسا کہ مدبر ہونے اور ام ولد ہونے میں ہو جاتا ہے۔

توضیح:۔ اگر کسی مکاتب نے اپنی ام ولد کو خریدا اور بچہ اس کے ساتھ اس وقت ہو یا نہ ہو تو اس کے بچہ کا مالک کون ہو گا اور وہ اپنی اس ام ولد کو فروخت کر سکے گا یا نہیں اگر مکاتب کی

خریدی ہوئی باندی سے اس کا بچہ پیدا ہو گیا تو وہ مکاتب ہو گا یا نہیں اور اس بچہ کی آمدنی کا کون مالک ہو گا۔ تفصیل مسائل۔ حکم۔ اقوال ائمہ۔ دلائل

قال ومن زوّج امته من عبده ثم كاتبهما فولدت منه ولدا دخل في كتابتها وكان كسبه لها، لان تبعية الام ارجح ولهٰذا يتبعها في الرق والحرية، قال: وان تزوج المكاتب باذن مولاه امرأة زعمت انها حرة فولدت منه ولدا، ثم استحقت فاولادها عبيد، ولا يأخذهم بالقيمة وكذلك العبد يأذن له المولى بالتزويج وهذا عند ابي حنيفة وابي يوسف، وقال محمد اولادها احرار بالقيمة، لانه شارك الحر في سبب ثبوت هذا الحق، وهو الغرور، وهذا لانه ما رغب في نكاحها الا لينال حرية الاولاد، ولهما انه مولود بين رقيقين فيكون رقيقا، وهذا لان الاصل ان الولد يتبع الام في الرق والحرية، خالفنا هذا الاصل في الحر باجماع الصحابة وهذا ليس في معناه، لان حق المولى هناك مجبور بقيمة ناجزة، وههنا بقيمة متاجرة الى ما بعد العتاق، فيبقى على الاصل فلا يلحق به.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے کہا ہے کہ اگر کسی شخص نے اپنی باندی کا نکاح اپنے غلام سے کر دیا بعد میں دونوں کو مکاتب بنا دیا۔ اس کے بعد اس باندی کو کوئی بچہ پیدا ہوا تو یہ بچہ اسی باندی کی کتابت میں داخل ہو جائے گا۔ اور اگر یہ بچہ کچھ کمائے گا تو آمدنی کی حقدار وہی ماں ہو گی۔ کیونکہ ماں کے تابع ہونے کا پلہ بھاری ہے۔ اسی لئے ماں آزاد ہونے سے بچہ بھی آزاد اور ماں غلام ہونے سے بچہ بھی غلام ہوا کرتا ہے۔ یعنی ماں کے تابع ہوا کرتا ہے۔ (ف یعنی اگر ماں کسی کی باندی ہو تو بچہ بھی اسی مالک کا غلام ہو گا اگرچہ اس کا باپ آزاد ہو۔ اسی طرح اگر ماں آزاد ہو تو اس کا بچہ بھی آزاد ہو گا۔ اگرچہ اس کا باپ کسی کا غلام ہو۔ اس سے یہ معلوم ہوا کہ بچہ اپنی آزادی یا غلامی کے بارے میں اپنی ماں کے تابع ہوتا ہے۔ لیکن نسب میں بچہ اپنے باپ کے تابع ہوتا ہے۔ اگر کسی آزاد شخص نے دوسرے کی باندی سے اس شرط پر نکاح کیا کہ اس سے جتنی اولاد پیدا ہو گی وہ آزاد ہو گی تو یہ شرط جائز ہو گی یعنی اولاد آزاد رہے گی اور اگر اپنی مملوکہ باندی سے اولاد ہو گی تو وہ باپ کے تابع ہو گی۔

قال وان تزوج المكاتب الخ امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی مکاتب نے اپنے مولیٰ کی اجازت سے ایک ایسی عورت سے نکاح کیا جو خود کو آزاد عورت ہونے کا دعویٰ کرتی ہے۔ پھر اس مکاتب کی اس سے اولاد بھی ہو گئی اس کے بعد کسی شخص نے اس عورت پر اپنا حق ثابت کیا یعنی یہ کہا کہ یہ تو میری باندی ہے۔ اور ثبوت حق کے بعد اس عورت کو اپنے قبضہ میں لے لیا۔ تو اس کی ساری اولاد اسی کی مملوک ہو گی۔ اور اگر باپ ان لوگوں کو قیمت دے کر اپنے ساتھ آزاد کی حیثیت سے رکھنا چاہے تو وہ ایسا نہیں کر سکتا ہے یعنی انہیں خرید نہیں سکتا ہے۔

وكذلك العبد الخ اسی طرح اگر کسی غلام کو اس کے مولیٰ نے نکاح کی اجازت دی۔ تو بھی یہی حکم ہو گا۔ یعنی اگر اس نے اپنے مولیٰ کی اجازت سے کسی ایسی عورت سے نکاح کیا جو کہ خود کو آزاد ہونے کا دعوی کرتی تھی۔ پھر اس سے اولاد بھی ہو گئی پھر یہ ثابت ہو گیا کہ وہ تو کسی کی باندی ہے۔ تو اسکا مالک اس عورت کو مع اس کی اولاد کے لے لے گا۔ پھر اگر وہ غلام ان اولاد کو قیمت دے کر بھی اپنے پاس لینا اور رکھنا چاہے تو وہ ایسا نہیں کر سکتا ہے۔ یہ قول امام ابو حنیفہؒ وامام ابو یوسفؒ کا ہے۔ اور امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ مکاتب یا غلام کی اولاد سب قیمت کے عوض آزاد ہوں گی (ف اور امام زفرؒ و شافعی و مالک رحمھم اللہ کا یہی قول ہے)۔

لانه شارك الحر الخ۔ امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ اس حق کے ثابت ہونے کے سبب میں یہ غلام آزاد کا شریک ہو گیا ہے۔ اس سے شریک ہونے کی وجہ دھوکہ کھانا ہے یعنی جس طرح آزاد کو دھوکہ ہوا اسی طرح اس غلام کو بھی دھوکہ ہو گیا ہے۔ کیونکہ مکاتب نے اس عورت سے صرف اس امید پر نکاح کیا تھا کہ اس کے دعوی کے مطابق آزاد تھی تو آزاد سے نکاح کے بعد

اس کی اولاد بھی شریف اور آزاد ہوگی مگر ایسا نہیں ہوا۔(ف تو جس طرح اگر کسی آزاد نے کسی عورت سے اس دھوکہ میں نکاح کیا کہ یہ بھی آزاد ہے لیکن بعد میں یہ ثابت ہوا کہ وہ تو کسی کی باندی تھی ایسی صورت میں اولاد کی قیمت دینے سے وہ آزاد ہو جاتی ہے۔ کیونکہ اس مرد کو دھوکہ ہوا ہے اسی طرح مکاتب کو بھی دھوکا ہوا ہے۔ پس ثابت ہوا کہ یہاں آزادی کا سبب دھوکہ ہے۔ اور اس ایک سبب (دھوکہ کھانے میں) مکاتب اور آزاد دونوں برابر کے شریک ہیں تو جس طرح اس سبب سے آزاد کی اولاد کی قیمت ادا کر دینے سے اولاد آزاد ہو جاتی ہے اسی طرح مکاتب کی اولاد بھی قیمت ادا کر دینے کے بعد آزاد ہو جائے گی۔

ولھما ان الخ اور شیخین یعنی امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ جو بچہ پیدا ہوا ہے وہ تو دو رقیقوں یا غلاموں کے درمیان پیدا ہوا ہے (کیونکہ اس کا باپ جو فی الحال مکاتب ہے جب تک اپنا بدل کتابت ادا نہیں کر دیتا ہے غلام ہی ہے۔ اسی طرح اس کی ماں نے اگر چہ اپنی آزادی کا دعویٰ کیا تھا مگر چونکہ دوسرے نے اس پر اپنی ملکیت کا دعویٰ کر دیا ہے اس لئے وہ بھی باندی ہی سمجھی جائے گی)۔ اس لئے وہ بھی غلام ہی ہے۔ اور اس وجہ سے بھی کہ یہ بات طے شدہ ہے کہ بچہ اپنی آزادی یا غلامی میں اپنی ماں کے تابع ہوتا ہے لیکن جب کہ آزاد مرد نے دھوکہ کھایا ہے ہم نے اس قاعدہ کے خلاف اس لئے عمل کیا ہے کہ اس پر صحابہ کرام کا اجماع ہو گیا ہے۔ لیکن موجودہ صورت میں مکاتب اور غلام کا یہ حال نہیں ہے۔ کیونکہ مکاتب اور غلام آزاد مرد کی طرح نہیں ہوتا ہے کہ ان دونوں کو بھی آزاد کے حکم میں شامل رکھا جائے۔ اور چونکہ صحابہ کرام کا اجماع ہو چکا ہے اس لئے قیاس کے باوجود اس کے خلاف نہیں کیا جا سکتا ہے۔ کیونکہ آزاد کی صورت میں باندی کے مولیٰ کا حق اس کی اولاد میں جو کچھ تھا اس کو نقد قیمت دے کر پورا کیا جا سکتا ہے۔ لیکن مکاتب اور غلام کی صورت میں اس حق کی بھی قیمت مل سکتی ہے مگر نقد نہیں بلکہ جب آزاد ہو کر کچھ مال جمع کر لینگے تب ادا کر سکیں گے۔ لہٰذا ان دونوں مسائل میں موافقت نہ ہوگی۔ اس لئے اس جگہ اصل قیاس کے مطابق حکم باقی رہے گا۔ یعنی قیمت کے عوض اولاد آزاد نہ ہوگی۔

(ف خلاصہ یہ ہوا کہ اگر کسی آزاد شخص نے دھوکہ میں کسی باندی سے نکاح کر لیا تو قیاس کا تقاضا یہ تھا کہ اس کی اولاد اس باندی کے مولیٰ کی مملوک ہو۔ (کیونکہ آزادی اور غلامی میں اولاد ماں کے تابع ہو کر اس کے مولیٰ کی مملوک ہو جائے)۔ لیکن صحابہؓ کرام کے اس اجماع کی وجہ سے کہ ایسی صورت میں آزاد مرد باپ سے اولاد کی قیمت کا اندازہ کرا کے باندی کے مولیٰ کو وہ قیمت دیدی جائے۔ اس لئے ہم نے اس قیاس کو چھوڑ دیا ہے۔ چنانچہ ہم نے آزاد کی صورت میں صحابہؓ کرام کے اجماع کے موافق حکم دیا ہے۔ اور مکاتب اور غلام کو یہی صورت حال پیش آتی ہے تب ہم نے یہ دیکھا دونوں صورتوں میں فرق ہے وہ اس طرح سے کہ آزاد مرد پر اپنی اولاد کی قیمت کی ادائیگی فوری لازم ہوتی ہے۔ اس لئے کہ وہ تو خود ہر چیز کا مالک ہوتا ہے۔ مگر مکاتب اور غلام فی الحال کسی چیز کا بھی مالک نہیں ہوتا ہے لہٰذا اس پر اس کی اولاد کی قیمت کی ادائیگی بھی فی الحال لازم نہیں ہوگی بلکہ وہ جب بھی آزاد ہو کر اتنی پونجی جمع کر لے تب واجب الاداء ہوگی۔ مگر اس صورت میں باندی کے مولیٰ کے حق کا نقصان ہوتا ہے۔ اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ یہ آزاد کے معنی میں نہیں ہے اس لئے ہم نے اس مسئلہ میں اصل قیاس پر عمل کیا ہے۔ پھر وہ بات معلوم ہونی چاہئے کہ مکاتب اور غلام پر ان کی آزادی کے بعد اولاد کی قیمت کا واجب ہونے کی شرح جامع صغیر میں تصریح موجود ہے۔ لیکن آزاد مرد ہونے کی صورت میں صحابہؓ کرام کے اجماع ہونے کی تو تصریح موجود نہیں ہے لیکن ابن ابی شیبہؒ نے حضرات عمر و علی و عثمان رضی اللہ عنہم سے روایت کی ہے

توضیح:۔ اگر کسی شخص نے اپنی باندی کا نکاح اپنے غلام سے کر دیا پھر ان دونوں کو مکاتب بنا دیا۔ اس کے بعد باندی کو بچہ پیدا ہوا تو یہ بچہ کس کے تابع ہوگا۔ اگر کسی شخص نے دوسرے کی باندی سے اس شرط پر نکاح کیا کہ اس کی ساری اولاد آزاد ہوگی۔ تفصیل

مسائل۔ حکم۔ اقوال ائمہ۔ دلیل

قال وان وطی المکاتب امةً علی وجه الملك بغير اذن المولى ثم استحقها رجل فعليه العقر يوخذ به في الكتابة وان وطيها على وجه النكاح لم يؤخذ به حتى يعتق وكذلك الماذون له، ووجه الفرق ان في الفصل الاول ظهر الدين في حق المولى، لان التجارة وتوابعها داخلة تحت الكتابة، وهذا العقر من توابعها، لانه لولا الشراء لما سقط الحد، وما لم يسقط الحد لا يجب العقر، اما لم يظهر في الفصل الثاني لان النكاح ليس من الاكتساب في شيء، فلا ينتظمه الكتابة كالكفالة. قال: واذا اشترى المكاتب جارية شراء فاسدا ثم وطيها فردها أُخذ بالعقر في المكاتبة وكذلك العبد المأذون له لانه من باب التجارة فان التصرف تارة يقع صحيحا ومرة يقع فاسدا، والكتابة والاذن ينتظمانه بنوعيه كالتوكيل، فكان ظاهرا في حق المولى.

ترجمہ:۔ امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی مکاتب نے اپنے مولیٰ کی اجازت کے بغیر مالک ہونے کی حیثیت سے اپنی باندی سے ہمبستری کی۔ یعنی مکمل طور پر ایک باندی خرید کر اپنے مولیٰ کی اجازت کے بغیر اس سے ہمبستری کی۔ بعد میں کسی اور شخص نے اس باندی پر اپنے حق کا دعویٰ ثابت کر کے اسے لے لیا۔ تو اس مکاتب پر اس ہمبستری کے عوض اس کا مہر واجب ہوگا۔ جو فی الحال یعنی حالت کتابت ہی میں اس سے وصول کیا جائے گا یعنی اس کی آزادی تک اس کو مؤخر نہیں کیا جائے گا۔ اور اگر اس نے کسی سے نکاح کر کے مولیٰ کی اجازت کے بغیر اس سے ہمبستری کر لی تو فی الحال اس کا مہر اس سے وصول نہیں کیا جائے گا بلکہ آزاد ہونے کے بعد ہی اس سے وصول کیا جائے گا۔ اور اگر یہ مرد مکاتب نہ ہو بلکہ اجازت یافتہ غلام ہو تو اس کا بھی یہی حکم ہے۔ خلاصہ یہ ہوا کہ خریدی ہوئی باندی سے ہمبستری کرنے اور منکوحہ سے ہمبستری کرنے کے درمیان حکم میں فرق ہے۔ ان دونوں صورتوں کے درمیان حکم کے اعتبار سے فرق کرنے کی وجہ یہ ہے کہ مالک بن کر ہمبستری کرنے کی صورت میں اس کے دین مہر پر اس کے مولیٰ کا حق ہوگا۔

کیونکہ کاروبار کی صورت میں سارا مال اور اس کے پورے لوازمات اس کی کتابت کے معاملہ کے ماتحت ہوتے ہیں۔ اسی لئے اس کا مہر بھی اسی کاروبار اور آمدنی کا ایک حصہ ہے۔ کیونکہ اگر وہ باندی خرید کردہ نہ ہوتی تو اس سے ہمبستری کرنے پر تو اس مرد سے حد زنا ساقط نہ ہوتی۔ اور جب تک حد زنا ساقط نہیں ہوتی تب تک عقر واجب نہ ہوتا ہے۔ اور نکاح کی صورت ہونے سے اس کے دین مہر کا حق دار اس کا مولیٰ نہ ہوگا۔ کیونکہ کسی سے نکاح کر لینا آمدنی کرنے کا ذریعہ نہیں ہوتا ہے۔ اس لئے عقد کتابت میں یہ نکاح شامل نہ ہوگا جیسے کہ کفالت کرنے کو شامل نہیں ہوگا۔ (ف اسی پر اگر کوئی مکاتب کسی شخص کی مالی کفالت قبول کر لے تو فوری طور سے اس سے اس مال کا دعویٰ نہیں کیا جا سکتا ہے۔ اس کے آزاد ہونے کے بعد ہی اس سے مطالبہ کیا جا سکتا ہے کیونکہ کفالت عقد کتابت میں داخل نہیں ہے۔

قال واذا اشترى الخ اگر مکاتب نے خرید فاسد کے طور پر کوئی باندی خریدی پھر اس سے ہمبستری کر لی پھر اسے واپس کر دیا تو اس کا عقر (مہر) اسی حالت مکاتبت ہی میں اس سے وصول کیا جائے گا۔ ماذون غلام کی اگر یہی صورت ہو تو حکم بھی یہی ہوگا۔ یعنی اس سے بھی اسی حالت میں بلا تاخیر مہر وصول کیا جائے گا۔ کیونکہ کاروبار میں جس طرح بیع صحیح ہوتی ہے اسی طرح بیع فاسد بھی ہوتی ہے۔ اسی طرح کسی کو مکاتب بنانا اور کسی کو تجارت کی اجازت دینا اس تصرف کی صحیح وفاسد دونوں قسموں کو شامل ہے۔ جیسا کہ کسی کو وکیل بنانے میں ہوتا ہے۔ جس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ گویا مولیٰ نے خود اس کی اجازت دی ہے۔ لہٰذا اس تاوان کے نقصان کا اثر اس مولیٰ کے حق میں بھی ظاہر ہوگا

توضیح:۔ اگر کسی مکاتب نے اپنے مولیٰ کی اجازت کے بغیر مالک ہونے کی حیثیت سے اپنی

باندی سے ہمبستری کرلی۔ بعد میں دوسرے شخص نے اس پر اپنا استحقاق ثابت کردیا۔ اگر مکاتب نے فاسد طریقہ سے کوئی باندی خرید کر اس سے ہمبستری کرلی پھر اسے واپس کردیا۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ دلائل

قال و اذا ولدت المكاتبة من المولى فهي بالخيار ان شاء ت مضت على الكتابة وان شاء ت عجّزت نفسها وصارت ام ولد له، لانها تَلَقَّتها جهتا حرية عاجلة ببدل وآجلة بغير بدل، فتخير بينهما، ونسب ولدها ثابت من المولى، وهو حر لان المولى يملك الاعتاق في ولدها، وماله من الملك يكفي لصحة الاستيلاد بالدعوة، واذا مضت على الكتابة اخذت العقر من مولاها لاختصاصها بنفسها وبمنافعها على ما قدمنا، ثم ان مات المولى عتقت بالاستيلاد وسقط عنها بدل الكتابة، وان ماتت هي وتركت مالا تودى منه مكاتبتها وما بقي ميراث لابنها جريا على موجب الكتابة، فان لم تترك مالا فلا سعاية على الولد، لانه حر، ولو ولدت ولدا آخر لم يلزم المولى الا ان يدعي لحرمة وطيها عليه، فلو لم يدع وماتت من غير وفاء يسعى هذا الولد لانه مكاتب تبعا لها فلو مات المولى بعد ذلك عتق وبطل عنه السعاية لانه بمنزلة ام الولد اذ هو ولدها فيتبعها.

ترجمہ:۔ فصل (۲) اگر کسی مکاتبہ کو اس کے اپنے مولیٰ سے بچہ پیدا ہو جائے تو اسے دو باتوں میں سے ایک کا اختیار ہوگا یا یہ کہ وہ اپنے معاہدہ کتابت پر قائم رہتے ہوئے اپنا بدل کتابت ادا کر کے فوراً آزاد ہو جائے اور اگر چاہے تو بدل کتابت کے ادا کرنے سے اپنی عاجزی کا اقرار کر کے مولیٰ کی ام ولد رہ جائے ایسی صورت میں مولیٰ کے مرنے پر از خود آزاد ہو جائے گی۔ کیونکہ اس کو اپنی آزادی کے دو طریقے حاصل ہوگئے۔ ایک یہ کہ عوض ادا کر کے فی الفور آزاد ہو جائے۔ اور دوسرا یہ کہ عوض ادا کئے بغیر اپنے مولیٰ کی وفات پر آزاد ہو اس لئے اسے ان دونوں صورتوں کا اختیار ہوگا کہ جس صورت پر عمل کرنا چاہے کرلے۔

ونسب ولدها الخ اور بہر حال اس مکاتبہ کے بچہ کا نسب اس کے مولیٰ سے ثابت ہوگا اور وہ آزاد ہوگا۔ کیونکہ مولیٰ اس کے بچہ کو آزاد کر سکتا ہے۔ اور اس پر مولیٰ کو جو کچھ ملکیت حاصل ہے وہ اپنے بچہ کے نسب کو ثابت کرنے کے لئے کافی ہے۔ **و اذا مضت** الخ پھر اگر مکاتبہ پورا بدل کتابت ادا کر چاہے تو وہ اپنے مولیٰ سے عقر (مہر) وصول کرلے گی۔ چنانچہ امام شافعی و مالک اور احمد رحمھم اللہ کا یہی قول ہے۔ کیونکہ اس مکاتبہ کو اپنی ذات اور اپنے منافع کو باقی رکھنے کا پورا حق حاصل ہے۔ جیسا کہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں۔ پھر اگر اس کو پورا بدل کتابت ادا کرنے سے پہلے ہی اس کا مولیٰ مر جائے تو وہ ام ولد ہونے کی حیثیت سے فوراً آزاد ہو جائے گی۔ اور اگر کچھ بھی بدل کتابت ادا کرنا باقی رہ گیا ہو وہ سب اس کے ذمہ سے ساقط ہو جائے گا۔

وان ماتت هي الخ اور اگر اپنے مولیٰ سے پہلے خود یہ کچھ چھوڑ کر مری تو اس مال سے اس کا بدل کتابت ادا کیا جائے گا۔ پھر اگر کچھ بچ جائے تو وہ وراثت کے طور پر اس کے بچہ کو مل جائے گا۔ یہ حکم اس کے مکاتب ہونے کے اعتبار سے ہوگا۔ اور اگر اس نے کچھ نہیں چھوڑا تو اس کے بدل کتابت کی ادائیگی پر اس کے لڑکے کو کما کر لانے کی تکلیف نہیں دی جائے گی۔ کیونکہ وہ آزاد آدمی ہے۔

ولو ولدت الخ اور اگر اس مکاتبہ کو دوسرا بچہ بھی پیدا ہو گیا تو وہ مولیٰ کے ذمہ لازم نہ ہوگا۔ البتہ اس صورت میں وہ بچہ کے ذمہ کیا جائے گا جبکہ اس نے اس سے نسب کا دعویٰ کیا ہو۔ کیونکہ اب مولیٰ کا اس مکاتبہ سے وطی کرنا حرام ہو گیا ہے۔ **فلو لم يدع** الخ اور اگر مولیٰ نے اس بچہ سے اپنے نسب کا دعویٰ نہیں کیا اور وہ مکاتبہ بدل کتابت ادا کرنے کے لائق مال چھوڑے بغیر مر گئی۔ تو یہ دوسرا بچہ مال کتابت ادا کرنے کے لئے مال جمع کرے گا۔ کیونکہ یہ بچہ بھی اپنی ماں کے تابع ہو کر مکاتب ہے۔ پھر اگر اس کی ادائیگی سے پہلے اس کا مولیٰ مر گیا۔ تو یہ بچہ آزاد ہو جائے گا پھر اسے مزید آمدنی کی کوشش نہیں کرنی ہوگی۔ کیونکہ یہ بچہ

اب ام ولد کے حکم میں ہے۔ کیونکہ وہ ام ولد کا بچہ ہے اس لئے اسی کے تابع ہوگا

توضیح:۔ فصل، اگر کسی مکاتبہ کو اس کے اپنے مولیٰ سے بچہ پیدا ہو جائے تو وہ ام ولد ہو گی یا مکاتبہ ہی رہے گی۔ اس بچہ کا نسب کس سے ثابت ہوگا۔ اگر مکاتبہ اپنا بدل کتابت ادا کرنا چاہے تو اس کا مہر لازم ہو گا یا نہیں اور اگر اسے دوسرا بچہ بھی پیدا ہو جائے تو حکم میں کیا فرق آئے گا۔ تفصیل مسائل۔ حکم۔ دلیل

قال و اذا كاتب المولى ام ولده جاز لحاجتها الى استفادة الحرية قبل موت المولى، وذلك بالكتابة، ولا تنافي بينهما لانه تلقتها جهتا حرية، فان مات المولى عتقت بالاستيلاد لتعلق عتقها بموت السيد، وسقط عنها بدل الكتابة، لان الغرض من ايجاب البدل العتق عند الاداء فاذا عتقت قبله لا يمكن توفير الغرض عليه، فسقط وبطلت الكتابة لامتناع ابقائها من غير فائدة، غير انه تسلم لها الاكساب والاولاد، لان الكتابة انفسخت في حق البدل، وبقيت في حق الاولاد والاكساب، لان الفسخ لنظرها والنظر فيما ذكرنا، ولو ادت المكاتبة قبل موت المولى عتقت بالكتابة لانها باقية.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر مولیٰ اپنی ام ولد کو مکاتبہ بنادے (یعنی اس سے بدل کتابت ادا کرنے کا معاہدہ کرلے) تو یہ بھی جائز ہے کیونکہ وہ باندی بھی اس بات کی محتاج ہے کہ وہ جلد از جلد یعنی اپنے مولیٰ کی موت سے پہلے ہی آزاد ہو جائے۔ اور اسی میں اس کی بہتری ہے۔ اس کی صورت یہی ہے کہ وہ مولیٰ سے مکاتبت کرلے۔ پھر ان دونوں معاملات یعنی ام الولد ہونے اور مکاتبہ ہونے میں کوئی منافات اور دوری بھی نہیں ہے۔ کیونکہ اس نے اپنی آزادی کی یکے بعد دیگرے دوراہیں پالی ہیں۔ فان مات المولیٰ الخ اسی اثناء میں اگر اس کا مولیٰ مرجائے تو وہ ام الولد ہونے کی بناء پر آزاد ہو جائے گی۔ کیونکہ پہلے سے ہی اس کے مولیٰ کے مرنے پر اس کی آزادی موقوف تھی۔ اور اب اس کے ذمہ سے بدل کتابت ساقط ہو جائے گا۔

لان الغرض الخ کیونکہ اس کا اپنے ذمہ بدل کتابت کو لازم کرنے کی غرض ہی یہ تھی کہ رقم ادا کر کے فوراً آزادی حاصل کرلے۔ اور جب ادائیگی سے پہلے از خود آزادی حاصل ہو گئی تو آزادی کو مزید روک کر رکھنا لاحاصل اور ناممکن ہے۔ اس لئے ذمہ کا مال اس سے ساقط ہو گیا۔ اور معاہدہ کتابت باطل ہو گیا۔ البتہ اس ام ولد نے جو کچھ کمایا اور جو اس کی اولاد ہے سب اسی کے حوالہ کردی جائیگی کیونکہ معاہدہ کتابت کی بناء پر جو کچھ عوض لازم آیا تھا وہ سب فسخ ہو گیا ہے۔ مگر اس کی اولاد اور اس کی کمائی سب اسی کے لئے باقی رہ گئی ہے۔ کیونکہ معاہدہ کتابت کو فسخ کرنے کا مقصد اس ام ولد کو فائدہ پہنچانا اور اس کی بہتری کرنی ہے۔ جس کے لئے اس صورت کے علاوہ اس کے حق میں کوئی دوسری صورت باقی نہیں رہتی ہے۔ (ف یعنی یہ کہ ام ولد کے حق میں معاہدہ کتابت ختم ہو جائے اور اس کی کمائی اور اولاد سب اس کے حق میں باقی بھی رہ جائے۔ ولو ادت الخ اور اگر اپنے مولیٰ کی موت سے پہلے ہی اس ام ولد نے بدل کتابت ادا کر دیا تو وہ اس معاہدہ مذکورہ کی بناء پر اسی وقت آزاد ہو جائے گی۔ کیونکہ اس وقت تک اس کا اثر باقی ہے۔

توضیح:۔ اگر مولیٰ اپنی ام ولد کو مکاتبہ بنادے۔ اگر ام ولد نے اپنے مولیٰ کی وفات سے پہلے ہی بدل کتابت ادا کر دیا۔ تفصیل مسائل۔ حکم۔ دلائل

قال وان كاتب مدبرته جاز لما ذكرنا من الحاجة، ولا تنافي اذ الحرية غير ثابتة، وانما الثابت مجرد الاستحقاق، وان مات المولى ولا مال له غيرها فهي بالخيار بين ان تسعى في ثلثي قيمتها اوجميع مال الكتابة،

وهذا عند ابی حنيفة، وقال ابويوسف تسعى فى الاقل منهما، وقال محمد تسعى فى الاقل من ثلثى قيمتها وثلثى بدل الكتابة، فالخلاف فى الخيار والمقدار فابويوسف مع ابى حنيفة فى المقدار، ومع محمد فى نفى الخيار اما الخيار ففرع تجزّى الاعتاق والاعتاق عنده لما تجزّى بقى الثلثان رقيقا وقد تلقتها جهتا حرية ببدلين معجلة بالتدبير وموجلة بالكتابة، فتخير، وعندهما لما عتق كلها بعتق بعضها فهى حرة ووجب عليها احد المالين، فتختار الاقل لا محالة، فلا معنى للتخيير، واما المقدار فلمحمد انه قابل البدل بالكل، وقد سلم لها الثلث بالتدبير فمن المحال ان يجب البدل بمقابلته الا ترى انه لو سلم لها الكل بان خرجت من الثلث يسقط كل بدل الكتابة، فهنا يسقط الثلث، فصار كما اذا تاخر التدبير عن الكتابة، ولهما ان جميع البدل مقابل بثلثى رقبتها، فلا يسقط منه شيء، وهذا لان البدل وان قوبل بالكل صورة وصيغة لكنه مقيد بما ذكرنا معنى وارادة، لانها استحقت حرية الثلث ظاهرا، والظاهر ان الانسان لا يلتزم المال بمقابلة ما يستحق حريته، وصار هذا كما اذا طلّق امرأته ثنتين ثم طلقها ثلاثا على الف، كان جميع الالف بمقابلة الواحدة الباقية لدلالة الارادة، كذا ههنا، بخلاف ما اذا تقدمت الكتابة، وهى المسألة التى تليه، لان البدل مقابل بالكل، اذ لا استحقاق عنده فى شيء فافترقا.

ترجمہ:۔ اور اگر مولیٰ نے اپنی مدبرہ کو مکاتب بنادیا تو یہ بھی جائز ہوگا۔ کیونکہ یہ بات ہم نے پہلے ہی بتادی ہے کہ ایسی باندیاں جلد از جلد آزادی پانے کی حاجتمند ہوتی ہیں۔ اور حکم کے اعتبار سے مکاتبہ اور مدبرہ کے درمیان کچھ زیادہ فرق یا اختلاف نہیں ہے۔ کیونکہ مدبرہ ہونے کی وجہ سے فی الحال اسے آزادی حاصل نہیں ہوتی ہے البتہ آزادی پانے کی وہ حقدار ہو جاتی ہے۔
وان مات المولیٰ الخ اگر اسی حالت میں مولیٰ مر گیا اور مرتے وقت اسی باندی کے سوا مولیٰ نے کوئی اور مال نہیں چھوڑا تو اس مدبرہ مکاتبہ کو ان دو باتوں میں سے ایک کا اختیار ہوگا کہ اگر وہ چاہے تو اپنی دو تہائی قیمت ادا کرنے کے لئے کمائی کرے یا پورے بدل کتابت ادا کرنے کی کوشش کرے۔ یہ قول امام ابو حنیفہؒ کا ہے۔ اور امام ابو یوسفؒ نے فرمایا ہے کہ ان دونوں (دو تہائی قیمت یا پورا بدل کتابت) میں سے جو بھی کم ہو اسی کی ادائیگی کے لئے کمائی کرے گی۔
وقال محمدؒ الخ اور امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اس کی اپنی قیمت کی دو تہائی سے اور بدل کتابت کی دو تہائی سے جو کم ہو اتنے ہی کی ادائیگی کی کوشش کرے۔ فالخلاف الخ الحاصل تینوں ائمہ کے درمیان مدبرہ کے مختار ہونے اور مقدار میں دونوں باتوں میں اختلاف ہے۔ اس طرح سے کہ مقدار کے بارے میں امام ابو یوسفؒ کا قول امام ابو حنیفہؒ کے قول کے ساتھ ہے۔ اور مختار نہ ہونے میں امام ابو یوسفؒ کا قول امام محمدؒ کے قول کے ساتھ ہے۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ مدبرہ مکاتبہ کو اختیار ہونے یا نہ ہونے کی اصل یہ ہے کہ آزادی کے ٹکڑے ہو سکتے ہیں یا نہیں یعنی ایک ایک حصہ کر کے آزادی ہو یا پورا بدن ہی ایک ساتھ ہو)۔ چنانچہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس آزادی کے ٹکڑے ہو سکتے ہیں اس لئے مدبرہ کا دو تہائی بدن غلام رہ گیا۔ لہٰذا اب اس کے آزاد ہونے کی دو صورتیں دو عوض سے حاصل ہوئی ہیں ایک یہ کہ اسے مدبرہ مانتے ہوئے فوراً آزادی حاصل ہو جائے۔ اور دوسری صورت یہ کہ اسے مکاتبہ مانتے ہوئے بدل کتابت کی ادائیگی کے بعد آزادی حاصل ہو۔ اس لئے اس باندی کو ان دو باتوں میں سے کسی ایک پر عمل کرنے کا اختیار ہوگا۔

وعندهما الخ اور صاحبینؒ کے نزدیک چونکہ آزادی کے ٹکڑے نہیں ہوتے یعنی ایک ایک حصہ کر کے نہیں بلکہ پورا بدن ہی ایک ساتھ آزاد ہوتا ہے۔ یعنی بدن کا کچھ حصہ بھی آزاد ہونے سے پورا بدن آزاد ہو جاتا ہے۔ اس بناء پر وہ مدبرہ مکاتبہ اب ایک آزاد عورت ہو چکی ہے۔ اور اس پر دونوں قسم کے عوضوں میں سے کوئی ایک عوض لازم ہو چکا ہے اس لئے لامحالہ وہ کم مقدار ہی کو ترجیح دے گی۔ اس بناء پر اسے اختیار دینے کا کوئی مطلب باقی نہیں رہتا ہے۔ اور مقدار کے بارے میں امام محمدؒ کی دلیل

یہ ہے کہ اس نے اپنے پورے عوض کو اپنے مدبرہ کے مقابل کر دیا ہے۔ پھر اس مدبرہ کو اس کی تدبیر (مدبر ہونے) کی بناء پر ایک تہائی حصہ مل گیا ہے۔ اس لئے اس کے مقابلہ میں عوض لازم نہیں کیا جا سکتا ہے۔ چنانچہ اگر یہ باندی ایک تہائی ترکہ سے بھی مکمل آزاد ہو جاتی تو اس کا پورا عوض ہی معاف ہو جاتا اس لئے اس صورت میں ایک تہائی قیمت بھی ختم ہو جائے گی۔ اس کی صورت ایسی ہو جائے گی جیسے کتابت کے بعد اسے مدبرہ بنا دینا کہ اس میں بالاتفاق یہی ہوتا ہے۔ اس کی مزید تفصیل عنقریب بیان کی جائے گی۔

ولهما ان جميع البدل الخ اور ان دونوں یعنی شیخینؒ کی دلیل یہ ہے کہ اس پر جو کچھ عوض لازم ہوا ہے وہ (اس کے کل بدن کے عوض نہیں بلکہ) اس کے صرف دو تہائی بدن ہی کے عوض لازم ہوا ہے۔ اس لئے اس میں سے کچھ بھی کم نہیں ہوگا۔ اس طرح کہنے کی وجہ یہ ہے کہ بظاہر اس کے کل بدن کے بدلہ میں کتابت کا معاملہ طے کیا گیا ہے۔ لیکن معنوی اعتبار اور مراد کے وہ دو تہائی کے مقابلہ میں ہی ہے۔ کیونکہ یہ بات بالکل واضح ہے کہ وہ اپنے پورے بدن کے ایک تہائی حصہ کی آزادی کی مستحق ہو چکی ہے۔ پھر یہ بات بھی بالکل واضح ہے کہ ایک آدمی اپنے بدن کے جتنے حصہ کی آزادی کا مستحق ہو جاتا ہے۔ وہ اس حصہ کے مقابلہ میں خود پر مال لازم نہیں کرتا ہے۔ پس اس کی صورت ایسی ہوگی جیسی کہ کسی نے اپنی بیوی کو دو طلاقیں دے دیں۔ پھر اس سے کہا کہ میں نے ایک ہزار روپے کے عوض تم کو تین طلاقیں دیں تو اس صورت میں یہ بات ظاہر ہے کہ وہ پوری رقم باقی صرف ایک ہی طلاق کے عوض لازم ہوگی۔ کیونکہ ظاہر حال یہی بتا رہا ہے۔ اسی طرح سے موجودہ صورت میں بھی ہوگا۔ اس کے برخلاف اگر معاہدہ کتابت پہلے کیا گیا ہو تو اس میں یہ صورت نہ ہوگی۔ اور ایسا ہی سامنے آ رہا ہے۔ کیونکہ اس صورت میں پورا عوض پورے بدن کے مقابلہ میں ہوگا۔ کیونکہ پہلے سے اس کا کچھ بھی حق ثابت نہیں ہے۔ اس طرح دونوں صورتوں میں فرق ظاہر ہو گیا۔ (ف یعنی اگر تدبیر پہلے ہو اور کتابت کا معاہدہ بعد میں ہوا ہو اس کو اس صورت پر قیاس نہیں کیا جا سکتا ہے جس میں اس کے برعکس یعنی کتابت پہلے اور تدبیر بعد میں ہوئی ہو)۔

توضیح:۔ اگر مولی اپنی مدبرہ کو مکاتبہ بنا دے اگر اسی حالت میں مولی مر گیا اور مرتے وقت اس باندی کے سوا کوئی اور مال اس نے ترکہ میں نہ چھوڑا ہو یا دوسرا مال بھی چھوڑا ہو۔ تفصیل مسائل حکم۔ اقوال ائمہ۔ دلائل

قال وان دبر مكاتبته صح التدبير لما بينا، ولها الخيار ان شاءت مضت على الكتابة وان شاءت عجزت نفسها وصارت مدبرة، لان الكتابة ليست بلازمة فى جانب المملوك، فان مضت على كتابتها فمات المولى ولا مال له غيرها فهى بالخيار ان شاءت سعت فى ثلثى مال الكتابة او ثلثى قيمتها عند ابى حنيفةؒ، وقالا تسعى فى الاقل منهما، فالخلاف فى هذا الفصل فى الخيار بناء على ما ذكرنا اما المقدار فمتفق عليه، ووجهه ما بينا. قال. واذا اعتق المولى مكاتبه عتق باعتاقه لقيام ملكه فيه، وسقط بدل الكتابة، لانه ما التزمه الا مقابلا بالعتق، وقد حصل له دونه، فلا يلزمه، والكتابة وان كانت لازمة فى جانب المولى ولكنها تفسخ برضاء العبد، والظاهر رضاه توسلا الى عتقه بغير بدل مع سلامة الاكساب له، لانا نبقى الكتابة فى حقه.

ترجمہ:۔ اور اگر کوئی شخص اپنی مکاتبہ کو مدبرہ بنائے اور اس باندی کو یہ اختیار ہوگا کہ اگر چاہے تو اپنے معاہدہ کتابت پر باقی رہتے ہوئے اس کی پوری رقم ادا کر دے یا کہ اگر چاہے تو خود کو ادائیگی رقم سے عاجز ہونے کا اقرار کر کے صرف مدبرہ رہ جائے۔ کیونکہ کسی بھی مملوک کے لئے اپنے معاہدہ کتابت کو پورا کرنا لازم نہیں ہوتا ہے۔ امام مالک و شافعی و احمد رحمہم اللہ کا یہی قول ہے۔ اور اگر اس نے پہلی صورت یعنی اپنے معاہدہ کتابت کو باقی رکھ کر مکمل کر لینے کو ہی پسند کیا۔ لیکن اس کے پورا ہونے سے

پہلے اس کا مولیٰ مر گیا۔ اور اس باندی کے سوا اس نے وراثت کو دوسری کوئی چیز بھی نہیں چھوڑی تو اس کو دو باتوں میں سے ایک کا اختیار ہوگا کہ اگر وہ چاہے تو اپنا دو تہائی بدل کتابت ادا کرنے کی کوشش جاری رکھے یا اپنی قیمت کی دو تہائی ادا کرنے کی محنت میں لگی رہے۔ یہ قول امام ابو حنیفہؒ کا ہے۔ اور صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ ان دونوں رقموں میں سے کم رقم کی ادائیگی کے لئے کماتی رہے۔ یعنی ایسا ہی کرنا اس پر لازم ہے۔ اختیار نہیں ہے۔ اس صورت میں مسئلہ صرف اختیار ہونے میں اختلاف ہے۔ اسی وجہ کی بناء پر جو ہم نے پہلے بیان کر دی ہے کہ امام اعظمؒ کے نزدیک آزادی میں ٹکڑے ہوتے ہیں۔ لیکن صاحبینؒ کے نزدیک ٹکڑے نہیں ہوتے ہیں۔ اور مقدار کے بارے میں سب کا اتفاق ہے۔ یعنی دو تہائی کی ہی فکر کرنی ہوگی۔ اس کی وجہ بھی ہم نے پہلے ہی بیان کر دی ہے کہ بدل کتابت جتنا بھی ہو وہ پورے بدن کے مقابلہ میں ہوگا۔ اس طرح کوئی استحقاق ثابت نہ ہوا۔ کیونکہ وہ تو مکاتبہ ہونے کے بعد مدبرہ ہوئی ہے۔

قال و اذا اعتق الخ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر مولی اپنے مکاتب کو آزاد کر دے تو اس کے آزاد کرتے ہی وہ آزاد ہو جائے گا۔ کیونکہ وہ ابھی تک اپنے مولی کا مملوک ہے۔ (ف کیونکہ یہ بات پہلے معلوم ہو چکی ہے کہ مکاتب جب تک اپنے ذمہ کا ایک ایک درہم ادا نہ کر دے وہ آزاد نہیں ہوتا ہے۔ یعنی غلام ہی باقی رہتا ہے۔ وسقط بدل الکتابة الخ اور جب مکاتب کو آزاد کر دیا تو اس کے ذمہ سے بدل الکتابت ختم ہو جائے گا۔ کیونکہ اس نے اپنے ذمہ مال کو اسی لئے لازم کیا تھا کہ اس مال کے عوض اسے آزادی مل جائے۔ اب چونکہ مال کے بغیر ہی اسے آزادی مل چکی ہے اس لئے اس کے ذمہ مال لازم نہ ہوگا۔ والکتابته وان کانت الخ معاہدہ کتابت اگرچہ مولیٰ کی طرف لازم ہوتا ہے یعنی وہ از خود اپنے معاہدہ کو ختم نہیں کر سکتا ہے۔ لیکن اس غلام کی رضامندی سے وہ معاہدہ فسخ ہو جاتا ہے۔ اور اس صورت میں چونکہ غلام کو اپنی کمائی کے ساتھ اپنی آزادی مفت میں حاصل ہوتی ہے اس لئے اس کا بھی فسخ کتابت سے راضی رہنا ہی ظاہر ہوتا ہے۔ کیونکہ ہم نے اس کی کتابت کو اس کی کمائی کے حق میں باقی رکھا ہے۔ (ف یعنی ہم اس معاہدہ کتابت کو اس طرح ختم نہیں کرتے ہیں کہ اس کی آمدنی اس کے مولیٰ کی ہو جائے۔ بلکہ اس نے جو کچھ بھی کمایا ہے وہ اسی کا رہے گا۔ گویا کہ اس کی کتابت باقی ہے۔ اس لئے وہ کمائی اسے جب ملتی ہے اور اسے حاصل ہوتی ہے تو وہ اس بات پر ضرور راضی ہوگا کہ اس کا معاہدہ کتابت ختم ہو جائے۔

توضیح:۔ اگر کوئی شخص اپنی مکاتبہ کو مدبرہ بنادے تو اس باندی کو کیا کرنا چاہئے۔ اگر مولیٰ اپنے مکاتب کو آزاد کر دے تو اس کا بدل کتابت باقی رہتا ہے یا نہیں۔ تفصیل مسائل۔ حکم۔ اقوال ائمہ کرام۔ دلائل

قال وان كاتبه على الف درهم الى سنة فصالحه على خمس مائة معجلة، فهو جائز استحسانا، وفي القياس لا يجوز لانه اعتياض عن الاجل، وهو ليس بمال، والدين مال، فكان ربوا، وهذا لا يجوز مثله في الحر ومكاتب الغير، وجه الاستحسان ان الاجل في حق المكاتب مال من وجه، لانه لا يقدر على الاداء الا به، فاعطى له حكم المال، وبدل الكتابة مال من وجه حتى لا تصح الكفالة به، فاعتدلا فلا يكون ربوا، ولان عقد الكتابة عقد من وجه دون وجه، والاجل ربوا من وجه، فيكون شبهة الشبهة بخلاف العقد بين الحرين، لانه عقد من كل وجه، فكان ربوا، والاجل فيه شبهة.

ترجمہ:۔ امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی نے اپنے غلام کو ایک سال کے اندر ایک ہزار درہم کی ادائیگی کے عوض مکاتب بنایا۔ پھر اس سے صرف پانچ سو درہم نقد ادائیگی پر مصالحت کر لی تو یہ جائز ہوگا۔ اگرچہ قیاس یہ چاہتا ہے کہ یہ جائز نہ ہو۔ (چنانچہ امام مالک وشافعی وابو یوسف وزفر رحمہم اللہ کا یہی قول ہے الحلیة للشافعیہ۔ ع) کیونکہ اس طرح کی صلح اس میعاد (ایک سال کی

مدت) سے عوض ہو جائے گی۔ جب کہ میعاد کوئی مال نہیں ہے۔ مگر وہ رقم یا دین تو مال ہے۔ لہٰذا یہ بیاج اور سود کا معاملہ ہو جائے گا۔ اسی لئے اگر یہی صورت ایک آزاد شخص یا دوسرے کے مکاتب کے ساتھ پیش آئے تو یہ جائز نہیں ہوتی ہے۔ مثلاً کسی آزاد مرد پر ایک شخص کے ہزار درہم باقی ہوں یا زید کے مکاتب پر ہزار درہم قرض ہوں جن کی ادائیگی کے لئے ایک سال کی مہلت دی گئی ہو۔ پھر ان سے یہ کہدیا جائے کہ نقد ادا کر دو تو صرف پانچ سو پر ہم مصالحت کر لیتے ہیں تو یہ جائز نہ ہوگا۔ مگر یہاں پر استحساناً جائز کہنے کی وجہ یہ ہے کہ ایک مکاتب کو ایک سال میں مہلت دینا یا قسطوں میں ادا کرنے کی اجازت بھی ایک طرح سے اس کے ساتھ مالی امداد ہے (یا یہ کہ یہ وقت بھی اس کے حق میں مال ہے) کیونکہ وہ بیچارہ مہلت کے بغیر ادا ہی نہیں کر سکتا ہے۔ اس لئے میعاد کا حکم بھی مالیت کا حکم ہو گیا۔ نیز بدل الکتابت ہر اعتبار سے مال نہیں ہوتا ہے۔ بلکہ صرف ایک اعتبار سے مال ہے۔ اسی بناء پر بدل الکتابت کی کفالت صحیح نہیں ہوتی ہے۔ اسی لئے یہ دونوں صورتیں ایک جیسی ہو گئیں۔ یعنی جس طرح بدل کتابت ایک طرح سے مال ہے اسی طرح میعاد اور مہلت دینا بھی ایک طرح سے مال ہے۔ اس لئے دونوں میں مساوات ہو گئی کہ میعاد کا مقابلہ مال کتابت کے نصف کے مساوی ہوا۔ اس لئے یہ بیاج نہ ہوگا۔ اور دوسری دلیل یہ ہے کہ معاملہ کتابت اگرچہ ایک اعتبار سے معاملہ ہے یعنی مال کا مقابل اور معاوضہ ہے لیکن دوسرے اعتبار سے نہیں ہے۔ یعنی عقد کتابت میں جب بیع کا تصور ہو تو وہ معاوضہ کا معاملہ ہے۔ لیکن غلام کے اعتبار سے معاوضہ نہیں ہے۔ اسی طرح مہلت اور میعاد کا ہونا بھی ایک اعتبار سے بیاج ہے کیونکہ اصلی اور حقیقی بیاج تو دو مالوں کے درمیان ہوتا ہے جب کہ میعاد ایک اعتبار سے مال نہیں ہے اس لئے اس میں اصل بیاج کا شبہہ نہیں بلکہ شبہہ کا شبہہ ہوا جس کا اعتبار نہیں کیا جاتا ہے۔ اس کے برخلاف اگر ایسا معاملہ دو آزاد آدمیوں کے درمیان ہو تو اس بناء پر جائز نہیں ہے کہ وہ ہر اعتبار سے مالی معاملہ ہے اور میعاد میں بیاج کا شبہہ ہے اس لئے اس کا اعتبار کرتے ہوئے اسے بیاج کہا جائے گا۔ (ف کیونکہ بیاج کا شبہہ ہونا بھی بیاج ہونے کے حکم ہی میں ہوتا ہے

توضیح:۔ اگر اپنے غلام کو ایک سال کے اندر ایک ہزار درہم کی ادائیگی کے عوض مکاتب بنایا پھر اس سے صرف پانچ سو نقد ادائیگی پر مصالحت کر لی۔ تفصیل مسائل۔ حکم۔ اقوال ائمہ کرام۔ دلائل

قال و اذا كاتب المريض عبده على الفي درهم الى سنة وقيمته الف، ثم مات ولا مال له غيره، ولم يجز الورثة، فانه يؤدى ثلثى الالفين حالا، والباقي الى اجله، او يرد رقيقا عند ابى حنيفة وابى يوسف، وعند محمد يؤدى ثلثى الالف حالا، والباقي الى اجله، لان له ان يترك الزيادة بان يكاتبه على قيمته، فله ان يؤخرها فصار كما اذا خالع المريض امرأته على الف الى سنة جاز، لان له ان يطلقها بغير بدل، لهما ان جميع المسمى بدل الرقبة حتى أجرى عليها احكام الابدال وحق الورثة متعلق بالمبدل، فكذا بالبدل، والتاجيل اسقاط معنى، فيعتبر من ثلث الجميع، بخلاف الخلع، لان البدل فيه لا يقابل المال، فلم يتعلق حق الورثة بالمبدل، فلا يتعلق بالبدل، ونظير هذا اذا باع المريض داره بثلاثة آلاف الى سنة، وقيمتها الف، ثم مات ولم يُجز الورثة فعندهما يقال للمشترى ادّ ثلثى جميع الثمن حالا والثلث الى اجله، والا فانقض البيع، وعنده يعتبر الثلث بقدر القيمة لا فيما زاد عليه لما بينا من المعنى. قال وان كاتبه على الف سنة وقيمته الفان ولم يُجز الورثة يقال له ادّ ثلثى القيمة حالا، او ترد رقيقا في قولهم جميعا، لان المحاباة ههنا في القدر والتاخير فاعتبر الثلث فيهما.

ترجمہ:۔ اگر کسی ایسے مولیٰ نے جو مرض الموت میں گرفتار ہے اپنے غلام کو دو ہزار درہم پر ایک سال کی مدت کی ادائیگی کے لئے مکاتب بنایا حالانکہ اس کے غلام کی اصل قیمت ایک ہی ہزار ہے پھر مر گیا۔ اور اس مکاتب کے سوا اس کا دوسرا کچھ بھی

مال میراث نہیں ہے اور اس کے وارثوں نے اس طویل مہلت کی اجازت نہیں دی۔ تو وہ مکاتب دو ہزار کی دو تہائی (تقریباً تیرہ سو تینتیس سے کچھ زائد) فوری ادا کرے اور باقی ایک تہائی اس مقررہ وقت پر ادا کرلے۔ ورنہ اس کا معاہدہ کتابت ختم کر کے پھر سے غلام بنالیا جائے گا۔ یہ قول امام اعظمؒ اور امام ابو یوسفؒ کا ہے۔ اور امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ وہ فی الحال ایک ہزار کی دو تہائی ادا کر کے باقی اپنے مقررہ وقت پر ادا کرے گا۔ کیونکہ اس کے بیمار مولیٰ کو جس طرح اس وقت بھی یہ اختیار تھا کہ اصل رقم (ایک ہزار) سے زیادہ کا مطالبہ نہ کرے کیونکہ اس زیادہ رقم میں اس کے وارثوں کا کوئی حق متعلق نہیں ہوا تھا بلکہ اس کی اصل قیمت یعنی ایک ہزار پر ہی اسے مکاتب بنادے۔ اسی طرح سے یہ بھی اختیار تھا کہ زیادہ رقم کے مطالبہ میں مہلت دیدے یعنی اس بیمار مولیٰ کو جس طرح اس کی زیادتی کا اختیار تھا اسی طرح میعاد مقرر کرنے میں بھی اختیار تھا۔ تو اس کی مثال ایسی ہوگئی جیسے کسی نے اپنی بیوی کو ایک ہزار درہم کی ادائیگی کی شرط پر جو ایک ایک سال میں ہوگی خلع دیا اور یہ جائز ہے۔ جس کی وجہ یہی ہے کہ مریض کو یہ اختیار ہے کہ کسی عوض کے بغیر ہی طلاق دے۔

لھما ان الخ شیخین کی دلیل یہ ہے کہ پوری رقم یعنی دو ہزار درہم اس کی ذات کے عوض طے پائی ہے۔ اس لئے پورے عوض (رقم) پر ہی احکام جاری ہوں گے۔ ادھر وارثوں کا اصل حق اس غلام کی ذات سے متعلق ہے اس لئے اس کے بدل یعنی مال سے بھی متعلق ہوگا۔ کیونکہ یہی دو ہزار درہم اس کا بدل ہے۔ پھر اسے مہلت دینے یا وقت طے کر دینے میں بھی معنوی اعتبار سے حق کو کچھ ختم کرنا ہوتا ہے۔ یعنی مہلت دے کر اصل حق میں سے کچھ ختم کر دیا ہے۔ لہٰذا اس کا اعتبار پورے مال کی تہائی سے ہوگا۔ یعنی مریض مولیٰ کا حق اس کے ترکہ کی صرف تہائی میں ہوتا ہے پس مہلت دے کر رقم کو گھٹانا پورے مقرر عوض یعنی دو ہزار درہم کی تہائی سے ہی معتبر ہوگا۔ بخلاف خلع کے مسئلہ کے کیونکہ اس میں جس چیز کو عوض ٹھہرایا گیا ہے وہ مال کے مقابلہ میں نہیں ہے اس لئے اس بدل سے اس کے وارثوں کا حق متعلق نہیں ہوا تھا۔ کیونکہ وہ عورت تو اس کی بیوی ہے لہٰذا اس کے بدل سے بھی ان کا حق متعلق نہ ہوگا۔

ونظیر ھذا الخ اس کی نظیر کی یہ صورت ہوگی کہ ایک بیمار آدمی نے اپنا ایسا گھر جس کی اصل قیمت ایک ہزار درہم ہے دوسرے کو تین ہزار درہم کے عوض فروخت کیا مگر اس کی ادائیگی کے لئے ایک سال کی مہلت دیدی۔ پھر کچھ دنوں بعد بیمار مر گیا۔ اور اس کے وارثوں نے اس کی قیمت کے لئے ایک سال تک کی مہلت کا انکار کر کے نقد دینے کا مطالبہ کر دیا۔ تو اس مسئلہ میں بھی اختلاف ہے یعنی شیخینؒ کے نزدیک اس خریدار سے کہا جائے گا کہ اس کی متعین کردہ قیمت یعنی تین ہزار کی دو تہائی (دو ہزار) تو فی الحال ادا کر دو اور باقی ایک تہائی (ایک ہزار) مقررہ وقت پر ادا کرو۔ اگر اس پر راضی نہ ہو تو اس عقد بیع کو ختم کردو۔ اور امام محمدؒ کے نزدیک صرف اصل قیمت کی تہائی معتبر ہوگی۔ اور اس سے زیادہ کا اعتبار نہ ہوگا۔ اسی دلیل سے جو گذر گئی ہے۔ (ف یعنی اس خریدار سے کہا جائے گا کہ ابھی ایک ہزار کی دو تہائی اور باقی اپنے مقررہ وقت پر ادا کرو۔ کیونکہ وارثوں کا حق وقت مہلت کے نہ ہونے میں صرف اسی حد تک ہے۔ کیونکہ اس بیمار کو یہ اختیار تھا کہ اس مکان کو ایک ہزار پر فروخت کردے۔ (کیونکہ اس کی اصل قیمت اتنی ہی تھی)۔ اس لئے کہ کمی کے بغیر کل قیمت پر مریض کی بیع جائز ہوتی ہے۔ اس لئے زیادہ قیمت پر بیع کرنا بھی خود اس کا اپنا حق تھا۔ اسی طرح اس زیادتی کو مہلت کے ساتھ ادا کرنا بھی اسی کا حق تھا۔

قال وان کاتبہ الخ اور امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر مریض نے اپنے ایسے غلام کو جس کی عام قیمت دو ہزار تھی ایک ہزار پر ایک سال کی مہلت کے ساتھ مکاتب بنایا لیکن اس کے مر جانے کے بعد اس کے وراثوں نے اس بیع کی اجازت نہ دی کیونکہ مورث مریض نے اصل قیمت سے کم پر مکاتب بنایا ہے تو اس مکاتب سے کہا جائے گا کہ تم اپنی اصل قیمت کی دو تہائی ابھی ادا کر دو ورنہ تم کو پھر غلام بنا کر معاہدہ ختم کر دیا جائے گا۔ اور اس مسئلہ میں تینوں ائمہ کا اتفاق ہے۔ کیونکہ اس صورت میں اس مریض نے اصل قیمت میں بھی کمی کی ہے اسی طرح اس کی ادائیگی میں بھی رعایت کر کے دونوں طرح سے رعایت کی ہے۔ لہٰذا اس

تہائی کا اعتبار دونوں باتوں میں ہو گا۔(ف لیکن جب میعاد کا اعتبار کیا گیا تو وہ ختم ہو گئی۔م۔ع)۔

توضیح:۔ اگر کسی ایسے مرض الموت میں گرفتار مولیٰ نے اپنے ایسے غلام کو جس کی اصل قیمت ایک ہزار ہے اسے دو ہزار درہم پر ایک سال کی مدت کی ادائیگی کے لئے مکاتب بنایا پھر مر گیا۔ اور اس مکاتب کے دوسرا کچھ بھی مال میراث نہیں چھوڑا یا مزید بھی چھوڑا تفصیل مسائل حکم۔اقوال ائمہ کرام۔دلائل

باب من يكاتب عن العبد

قال: واذا كاتب الحر عن عبد بالف درهم فان ادى عنه عتق وان بلغ العبد فقبل فهو مكاتب، وصورة المسألة ان يقول الحر لمولى العبد كاتب عبدك على الف درهم على انى ان اديت اليك الفا فهو حر، فكاتبه المولى على هذا فيعتق بادائه بحكم الشرط، واذا قبل العبد صار مكاتبا لان الكتابة كانت موقوفة على اجازته، وقبوله اجازة، ولو لم يقل على انى ان اديت اليك الفا فهو حر فادى لا يعتق قياسا، لانه لا شرط، والعقد موقوف، وفي الاستحسان يعتق، لانه لا ضرر للعبد الغائب في تعليق العتق باداء القائل، فيصح في حق هذا الحكم، ويتوقف في حق لزوم الالف على العبد، وقيل هذه هي صورة مسألة الكتاب، ولو ادى الحر البدل لا يرجع على العبد، لانه متبرع.

ترجمہ:۔ باب۔ ایسا شخص جو دوسرے کے غلام کی طرف سے عقد کتابت کرے۔قال و اذا کاتب الخ۔امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ۔ اگر ایک آزاد شخص نے دوسرے کے غلام کی طرف سے ہزار درہم پر مکاتبت کا معاملہ طے کیا۔ اور اس کی طرف سے وہ رقم ادا بھی کر دی تو وہ آزاد ہو گیا۔ اور اگر غلام کو یہ خبر پہنچی اور اس نے قبول کر لیا تو وہ مکاتب ہو جائے گا۔ وصورۃ المسئلۃ الخ اس مسئلہ کی فرضی صورت یہ ہو گی کہ ایک آزاد شخص مثلاً زید نے ایک غلام کے مولیٰ سے کہا کہ تم اپنے غلام کو ہزار درہم کے عوض اس شرط کے ساتھ مکاتب بنا دو کہ اگر میں وہ رقم تم کو ادا کر دوں تو وہ آزاد ہو جائے گا۔ اور مولیٰ نے اسی شرط اور اقرار کی بناء پر اسے مکاتب بنا دیا تو زید کے ادا کر دینے کے بعد وہ آزادی کی شرط کی بناء پر آزاد ہو جائے گا۔ یعنی کتابت کی بناء پر آزاد نہیں ہو گا بلکہ اس شرط لگانے کی وجہ سے آزاد ہو گا۔ اور اگر وہ غلام خود ہی اسے قبول کر لے تب وہ مکاتب ہو جائے گا۔ کیونکہ کتابت تو اسی غلام کی اجازت پر موقوف تھی۔ اور اس کا اسے قبول کر لینا ہی اس کی طرف سے اجازت ہو گی۔ اور اگر زید نے بوقت گفتگو اس طرح نہیں کہا ہو کہ اس شرط پر کہ "اگر میں تم کو ہزار درہم ادا کر دوں تو وہ آزاد ہے" اور یوں ہی زید نے وہ مال ادا کر دیا تو وہ قیاس کے مطابق آزاد نہ ہو گا۔ کیونکہ اس میں شرط کی کوئی بات نہیں ہے۔ لیکن وہ عقد اس وقت تک موقوف ہے۔ مگر استحساناً آزاد ہو جائے گا۔ کیونکہ زید کے کہنے کی بناء پر آزادی کے معلق رہنے (آزاد ہونے یا نہ ہونے میں) اس غلام کا جو اگرچہ اس مجلس میں موجود نہ تھا اس کا نقصان نہ تھا۔ پس اس حکم کے بارے میں یہ کہنا صحیح ہے۔ البتہ اس طرح غلام پر وہ دو ہزار درہم لازم ہوں گے یا نہیں اس لئے یہ عقد موقوف رہے گا۔ بعض فقہاء نے کہا ہے کہ اس کتاب میں اس مسئلہ کی یہی صورت ہے۔ ولو ادّی الحر الخ اور اگر اس آزاد مرد نے مولیٰ سے کہنے کے بعد خود ہی وہ رقم ادا کر دی تو اب اس غلام سے اس رقم کو واپس نہیں لے سکتا ہے۔ کیونکہ اس نے جو کچھ کیا بطور احسان کیا ہے۔ یعنی اس غلام کے کہنے سے یا اس کے قبول کرنے کے بعد اس کے حکم سے ایسا نہیں ہوا ہے

توضیح: باب۔ دوسرے کے غلام کی طرف سے عقد کتابت کرنا۔ اگر ایک شخص دوسرے

کے غلام کی طرف سے ہزار درہم پر اس کے مکاتبت کا معاملہ طے کر لے اور رقم ادا بھی کر دے یا اس کہنے کے بعد غلام کو خبر ملنے پر وہ اسے قبول کر لے۔ تفصیل مسائل۔ حکم۔ اقوال ائمہ۔ دلائل

قال و اذا كاتب العبد عن نفسه وعن عبد آخر لمولاه وهو غائب فان ادى الشاهد او الغائب عتقا، ومعنى المسألة ان يقول العبد كاتبني بالف درهم على نفسي، وعلى فلان الغائب، وهذه الكتابة جائزة استحسانا، وفي القياس يصح على نفسه لولايته عليها، ويتوقف في حق الغائب لعدم الولاية عليه، وجه الاستحسان ان الحاضر باضافة العقد الى نفسه ابتداءً جعل نفسه فيه اصلا، والغائب تبعا، والكتابة على هذا الوجه مشروعة كالامة اذا كوتبت دخل اولادها في كتابتها تبعا حتى عتقوا بادائها، وليس عليهم من البدل شيء، واذا امكن تصحيحه على هذا الوجه يتفرد به الحاضر، فله ان يأخذه بكل البدل، لان البدل عليه لكونه اصيلا فيه، ولا يكون على الغائب من البدل شيء، لانه تبع فيه.

ترجمہ:۔ امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر ایک غلام نے خود اپنی طرف سے اور اپنے اسی مولیٰ کے ایک دوسرے غلام کی طرف سے بھی جو اس وقت موجود نہیں تھا کتابت کا معاملہ طے کر لیا تو دونوں آزاد ہو جائیں گے۔ و معنى المسئلة الخ اس مسئلہ کی صورت یہ ہوگی کہ اس وقت موجود غلام نے اپنے مولیٰ سے کہا کہ ہزار درہم کے عوض مجھے اور فلاں غلام کو آپ اپنا مکاتب بنالیں۔ تو اس طرح کتابت کرنا استحسانا جائز ہے۔ اگرچہ قیاس کا تقاضا یہ تھا کہ یہ معاملہ صرف اس کی اپنی ذات کے لئے جائز ہو۔ کیونکہ اس غلام کو تو صرف اس کی اپنی ہی ذات پر ولایت حاصل ہے۔ اور دوسرے غلام کے بارے میں جو کہ وہاں پر موجود نہیں ہے وہ عقد کتابت موقوف ہے۔ کیونکہ اس غائب شخص پر اسے کوئی اختیار نہیں ہے۔ چنانچہ امام مالک و شافعی و احمد رحمہم اللہ کا یہی قول ہے۔ پھر استحسان کی وجہ یہ ہے کہ اس معاملہ کرنے والے غلام نے معاملہ کی ابتدا خود اپنی ذات سے کی ہے اور خود کو اصل ٹھہراتے ہوئے دوسرے غلام کو بھی ضمنا شامل کر لیا ہے جب کہ عقد کتابت کا اس طرح معاملہ کرنا ثابت بھی ہے۔ اس بنا پر یہ دیکھا جاتا ہے کہ اگر کسی باندی کو مکاتب بنایا گیا ہو تو اس کی اولاد بھی اس کے ساتھ از خود (ضمنا) داخل ہو جاتی ہے۔ نیز صرف اس باندی کا بدل کتابت ادا کرنے سے ہی وہ اولاد بھی آزاد ہو جاتی ہے۔ اور اس آزادی کی ان سے کچھ بھی قیمت نہیں لی جاتی ہے اور نہ ان پر کچھ رقم واجب ہوتی ہے۔ خلاصہ یہ ہوا کہ کتابت کا ضمنا اور تبعا ہونا بھی مشروع ہے۔ اس لئے موجودہ مسئلہ میں اس مکاتبت کو صحیح ماننا بھی ممکن ہو گیا اور وہ حاضر غلام تنہا اس رقم کو ادا کرنے کا ذمہ دار ہو گیا۔ اس لئے اس کے مولیٰ کو اس بات کا اختیار ہوگا کہ اسی غلام سے پوری رقم وصول کرنے کا مطالبہ کرے۔ اور دوسرے غلام سے جو کہ دوران گفتگو موجود نہیں تھا اس سے بدل کتابت کا کچھ بھی مطالبہ نہیں کرے۔ کیونکہ وہ تو اس معاملہ میں تابع محض ہے۔ یعنی اصل نہیں ہے۔

توضیح:۔ اگر ایک غلام نے خود اپنی طرف سے اور اسی مولیٰ کے ایک اور غلام کی طرف سے جو کہ اس مجلس سے غائب تھا اپنے مولیٰ سے مکاتبت کا معاملہ طے کر لیا۔ صورت مسئلہ۔ تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ کرام۔ دلائل

قال وايهما ادى عتقا، ويجبر المولى على القبول، اما الحاضر فلان البدل عليه، واما الغائب فلانه ينال به شرف الحرية، وان لم يكن البدل عليه، وصار كمعير الرهن اذا ادى الدين يجبر المرتهن على القبول لحاجته الى استخلاص عينه، وان لم يكن الدين عليه. قال وايهما ادى لا يرجع على صاحبه، لان الحاضر قضى دينا عليه

والغائب متبرع به غير مضطر اليه، قال. وليس للمولى ان يأخذ العبد الغائب بشيء لما بينا فان قبل العبد الغائب او لم يقبل فليس ذلك منه بشيء، والكتابة لازمة للشاهد، لان الكتابة نافذة عليه من غير قبول الغائب، فلا يتغير بقبوله كمن كفل من غيره بغير امره، فبلغهٗ فاجازه لا يتغير حكمه حتى لو ادى لا يرجع عليه، كذا هذا. قال واذا كاتبت الامة عن نفسها وعن ابنين لها صغيرين فهو جائز، وايهم ادى لم يرجع على صاحب ويجبر المولى على القبول، ويعتقون، لانها جعلت نفسها اصيلا فى الكتابة، واولادها تبعا على ما بينا فى المسألة الاولى، وهى اولى بذلك من الاجنبى.

ترجمہ:۔ فرمایا کہ پھر مذکورہ (غائب اور حاضر) دونوں غلاموں میں سے جس کسی نے بھی وہ رقم ادا کردی تو وہ دونوں ہی آزاد ہو جائینگے اور اس مولیٰ کو بھی اس رقم کے قبول کر لینے پر مجبور کیا جائے گا۔ پس اس حاضر یعنی معاملہ کرنے والے میں اس حکم کی وجہ تو ظاہر ہے کہ بدل کتابت اسی پر لازم ہوا ہے۔ اور غائب کے بارے میں حکم کی وجہ یہ ہے کہ اگرچہ وہ رقم براہ راست اس پر لازم نہیں ہوتی ہے لیکن وہ بھی تو اس کے ذریعہ سے آزادی کی شرافت پائے گا۔ اس کی صورت ایسی ہو جائے گی جیسے کہ مال رہن کو مرتہن کے پاس عاریت پر رکھنے والا جب لیا ہوا قرض مرتہن کو واپس کرنا چاہے تو اس مرتہن کو اس کے قبول کرنے پر مجبور کیا جاتا ہے۔ یعنی ایک شخص نے اپنی چیز دوسرے کے پاس اس لئے عاریۃً رکھی تا کہ وہ (کچھ رقم دے کر اسے) رہن کے طور پر رکھ لے۔ بعد میں مال کا مالک (معیر) اس مرتہن سے لیا ہوا قرض دے کر اپنا مال واپس لینا چاہے تو اس مرتہن کو مجبور کیا جائے گا کہ (رہن کو واپس کرنے میں ٹال مٹول نہ کرے بلکہ) اسے قبول کرلے اور مال واپس کردے۔ کیونکہ اسے اپنے مال کو اپنے قبضہ میں لینے کی ضرورت ہے۔ اگرچہ اس پر قرض نہیں ہے۔

قال و ایهما الخ پھر ان دونوں غلاموں میں سے جو کوئی بھی رقم ادا کردے گا وہ اس کا حصہ دوسرے سے نہیں مانگ سکے گا۔ کیونکہ وہ غلام جو معاملہ کرنے والا ہے معاملہ میں وہی اصل ہے اس نے اپنی طرف سے ایسا قرضہ ادا کیا ہے جو خود اسی پر لازم ہوا تھا۔ اور اگر دوسرے شخص نے جو اس معاملہ میں شریک نہیں بلکہ غائب تھا ادا کیا تو اس نے بطور احسان کیا ہے کیونکہ وہ اس کی ادائیگی پر مجبور نہیں تھا۔ (ف جبکہ تبرع یعنی احسان کرنے والا دوسرے سے واپس نہیں لے سکتا ہے)۔

قال وليس للمولیٰ الخ اور مولیٰ کو یہ حق نہیں ہوگا کہ اس غلام سے جو معاملہ کے وقت موجود نہیں تھا اس سے بدل کتابت کے سلسلہ میں کچھ بھی مطالبہ کرے اسی دلیل کی بناء پر جو بیان کی جاچکی ہے۔ (ف کہ وہ تو اس معاملہ میں اصالۃ نہیں بلکہ ضمناً اور تبعاً داخل ہے اسی لئے اس پر کچھ بھی لازم نہیں۔ **فان قبل العبد الخ** پھر اس غائب غلام نے اس معاملہ کتابت کو قبول کیا یا نہ کیا اس سے حکم میں کوئی فرق نہ ہوگا اور اس معاملہ کا اس سے کچھ بھی تعلق نہ ہوگا اور بدل الکتابۃ جو کچھ بھی لازم آئے گا اسی معاملہ کرنے والے غلام کے ذمہ ہی باقی رہے گا۔ کیونکہ اس دوسرے یعنی غائب غلام کے قبول کئے بغیر ہی کتابت کا معاملہ اس غائب کی طرف سے بھی طے پاچکا ہے لہٰذا اب وہ قبول کرے یا نہ کرے حکم نہیں بدلے گا۔ اس کی نظیر یہ ہوگی کہ جب کسی نے ایک شخص کی طرف سے اس کے کچھ کہے بغیر ہی اس کا کسی معاملہ میں ضامن ہو گیا بعد میں اس شخص کو جب اس بات کی خبر ملی تو اس نے بھی اس کے ضامن بننے کی اجازت دیدی۔ تب بھی حکم میں کچھ فرق نہ ہوگا یعنی یہ ضامن اب بھی ضامن باقی رہے گا۔ اسی بناء پر اگر اس ضامن کے مال ضمانت از خود اپنی جیب سے ادا کردیا تو بعد میں اس شخص سے نہیں مانگ سکتا ہے۔ یہی صورت اس کتابت کے معاملہ میں بھی ہوگی۔ (ف خلاصہ یہ ہوا کہ جس طرح مکفول عنہ اگر خود اپنی کفالت کا ذمہ دار بن کر کفالت کو قبول کرلے تو اس قبول کرلینے کی وجہ سے اس کا کفیل بری الذمہ نہیں ہو جاتا ہے یا اپنی سابقہ کفالت کو واپس نہیں لے سکتا ہے اسی طرح موجودہ مسئلہ میں غائب غلام کے قبول کرلینے سے وہ مال کتابت کا ذمہ دار نہیں ہو سکتا ہے)۔

قال و اذا کاتبت الخ اگر کسی باندی نے خود اپنی طرف سے اور اپنے دو چھوٹے بچوں کی طرف سے معاہدہ کتابت کیا تو یہ

صورت جائز ہوگی۔ اور ان میں سے جو بھی مال کتابت ادا کردے گا وہ اس کا دوسرے سے مطالبہ نہیں کر سکے گا۔ نیز اس کے مولیٰ کو اس کے قبول کرنے پر مجبور کیا جائے گا۔ پھر سب آزاد ہو جائیں گے۔ کیونکہ اس معاملہ میں اس باندی نے ہی خود کو اس معاملہ کا اصل ثابت کیا ہے۔ اور اپنی اولاد کو اپنا تابع بنایا ہے۔ جیسا کہ ہم نے پہلے یہ مسئلہ بیان کیا ہے۔ بلکہ غیروں کے مقابلہ میں بچوں کے حق میں ماں ہی اولیٰ ہے۔ (ف تاج الشریعہؒ نے فرمایا ہے کہ چھوٹے بچوں کی قید یہاں اس لئے لگائی گئی ہے کہ یہ مسئلہ قیاسا اور استحسانا ہر طرح جائز ہو جائے)

توضیح:۔ ایک مولیٰ کے دو غلاموں میں سے ایک غلام نے اپنے مولیٰ سے بدل کتابت دے کر خود کو مکاتب بنایا ساتھ میں اپنے دوسرے ساتھی کا بھی مکاتبت میں نام شریک کر لیا تو کیا دوسرا ساتھی غلام بھی اس بدل کتابت کو ادا کر سکتا ہے۔ اگر ایک نے ادا کر دیا تو دوسرے سے اس کے حصہ کا مطالبہ کر سکتا ہے یا نہیں۔ اگر باندی اپنا بدل کتابت ادا کرتے ہوئے اپنے دو چھوٹے بچوں کو بھی اس میں شریک کر لے۔ پھر کسی ایک کے ادا کرتے وقت کیا مولیٰ اس کے قبول کرنے پر مجبور کیا جائے گا۔ تفصیل مسائل۔ حکم۔ اقوال ائمہ دلائل۔

باب كتابة العبد المشترك

قال. واذا كان العبد بين رجلين اذن احدهما لصاحبه ان يكاتب نصيبه بالف درهم، ويقبض بدل الكتابة، فكاتب وقبض بعض الالف ثم عجز فالمال للذى قبض عند ابى حنيفة، وقالا هو مكاتب بينهما وما ادى فهو بينهما، واصله ان الكتابة تتجزى عنده خلافا لهما، بمنزلة العتق، لانها تفيد الحرية من وجه، فتقتصر على نصيبه عنده للتجزى، وفائدة الاذن ان لا يكون له حق الفسخ، كما يكون له اذا لم يأذن واذنه له بقبض البدل اذن للعبد بالاداء، فيكون متبرعا بنصيبه عليه، فلهٰذا كان كل المقبوض له، وعندهما الاذن بكتابة نصيبه اذن بكتابة الكل لعدم التجزى فهو اصيل فى النصف وكيل فى النصف، فهو بينهما والمقبوض مشترك بينهما فيبقى كذلك بعد العجز.

ترجمہ:۔ باب۔ مشترک غلام کو مکاتب بنانا۔

قال و اذا كان الخ امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ ایسے ایک غلام کو جو دو مالکوں کے درمیان مشترک ہو اس کے بارے میں اُن دونوں میں سے ایک دوسرے سے کہدے کہ تم اس سے میرے حصہ کو ایک ہزار درہم کے عوض مکاتب بنا دو۔ اور اس سے بدل کتابت وصول کر لو۔ چنانچہ کہنے کے مطابق اس نے غلام کو مکاتب بنایا اور کچھ رقم وصول بھی کر لی۔ مگر بعد میں غلام سے بقیہ رقم کی ادائیگی سے عاجزی ظاہر کر دی۔ تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک یہ مال اسی شریک کا ہوگا جس نے وصول کیا ہے۔ اور صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ وہ غلام ان دونوں مالکوں کی طرف سے مکاتب ہو چکا ہے۔ اور اس نے جو کچھ بھی ادا کیا ہے وہ ان دونوں شریکوں کا برابری کے ساتھ حصہ ہوگا۔

واصله ان الخ اس اختلاف کی اصل یہ ہے کہ امام اعظمؒ کے نزدیک کتابت کے حصے اور ٹکڑے ہو سکتے ہیں۔ لیکن صاحبینؒ کے نزدیک نہیں ہو سکتے۔ جیسا کہ اعتاق کے معاملہ میں ائمہ کا اختلاف گذر گیا ہے۔ تو صاحبینؒ کے نزدیک یہ کتابت بھی

اعتاق ہی کے حکم میں ہے۔ کیونکہ جس طرح اعتاق سے غلام آزاد ہو جاتا ہے اسی طرح کتابت سے بھی ایک حد تک اسے آزادی حاصل ہو جاتی ہے۔ لہٰذا امام اعظمؒ کے نزدیک یہ آزادی اسی شریک کے حصہ اور نام سے ہوگی جس نے اسے مکاتب بنایا ہے۔ **وفائدة الاذن الخ** اور معاملہ کی گفتگو کے وقت شریک کو اجازت دینے کا فائدہ یہ ہوگا کہ اسے فسخ کر دینے کا اختیار حاصل نہ ہو۔ جیسا کہ اجازت کے بغیر از خود مکاتب دینے سے فسخ کرنے کا اختیار حاصل تھا۔ اور اپنے شریک کو غلام سے بدل کتابت کے وصول کرنے کی اجازت دینے کا مطلب اس غلام کو ادا کرنے کی اجازت دینا ہے۔ اس طرح اجازت دے کر اس غلام پر اپنے حصہ سے متعلق اس نے احسان کیا ہے۔ اس لئے اس شریک نے جو کچھ وصول کیا ہے سب اسی کا ہوگا۔ لیکن صاحبینؒ کے نزدیک ایک شریک کا اپنے حصہ سے متعلق اجازت دینے کا مطلب پورے غلام کو مکاتب بنانے کی اجازت دینا ہے۔ کیونکہ مکاتبت کے ٹکڑے نہیں ہوتے ہیں۔ اور یوں کہا جائے گا یہ شخص غلام کے نصف کو مکاتب بنانے میں یہ شخص اصل ہوا اور باقی دوسرے حصہ کے مکاتب بنانے میں گویا اپنے شریک کی طرف سے وکیل بنا ہے۔ اس طرح وہ غلام دونوں شریکوں کے درمیان (ان دونوں کی طرف سے) مکاتب بنا ہے۔ اور وکیل نے اب تک جو کچھ وصول کیا وہ ان دونوں شریکوں کی مشترک ملکیت ہوگی اور بعد میں غلام اپنے عاجز ہونے کا اقرار کرلے تو بھی غلام حسب سابق ان دونوں کا مشترک غلام باقی رہے گا۔

توضیح:۔ اگر دو مالکوں کے درمیان ایک مشترک غلام کے بارے میں ایک مالک دوسرے سے یہ کہے کہ تم اس غلام کو میرے حصہ سے ایک ہزار درہم بدل کتابت کے عوض میری طرف سے مکاتب بنا دو اور بدل کتابت وصول کرلو چنانچہ اس نے اس طرح اسے مکاتب بنایا اور اس سے کچھ وصول بھی کرلیا لیکن بعد میں غلام نے اپنی عاجزی کا اقرار کرلیا۔ تفصیل مسائل۔ حکم۔ اختلاف ائمہ۔ دلائل

قال و اذا كانت جارية بين رجلين، كاتباها فوطيها احدهما فجاء ت بولد فادعاه ثم وطيها الآخر فجائت بولد فادعاه ثم عجزت فهي ام ولد للاول، لانه لما ادعى احدهما الولد صحت دعوته لقيام الملك له فيها، وصار نصيبه ام ولد له، لان المكاتبة لا تقبل النقل من ملك الى ملك فيقتصر امومية الولد على نصيبه، كما في المدبرة المشتركة، ولو ادعى الثاني ولدها الاخير صحت دعوته لقيام ملكه ظاهرا، ثم اذا عجزت بعد ذلك جُعلت الكتابة كان لم تكن، وتبين ان الجارية كلها ام ولد للاول، لانه زال المانع من الانتقال، ووطيه سابق، ويضمن لشريكه نصف قيمتها، لانه تملك نصيبه لما استكمل الاستيلاد، ونصف عقرها لوطيه جارية مشتركة، ويضمن شريكه كمال العقر، وقيمة الولد ويكون ابنه لانه بمنزلة المغرور، لانه حين وطيها كان ملكه قائما ظاهرا وولد المغرور ثابت النسب منه، حر بالقيمة على ما عرف، لكنه وطى ام ولد الغير حقيقة فيلزمه كمال العقر، وايهما دفع العقر الى المكاتبة جاز، لان الكتابة ما دامت باقية فحق القبض لها لاختصاصها بمنافعها وابدالها، واذا عجزت ترد العقر الى المولى لظهور اختصاصه وهذا الذى ذكرنا كله قول ابى حنيفة، وقال ابويوسف ومحمد هي ام ولد للاول، ولايجوز وطى الآخر، لانه لما ادعى الاول الولد صارت كلها ام ولد له، لان امومية الولد يجب تكميلها بالاجماع ما امكن، وقد امكن بفسخ الكتابة، لانها قابلة للفسخ، فتفسخ فيما لا يتضرر به المكاتبة، وتبقى الكتابة فيما وراء ه بخلاف التدبير لانه لا يقبل الفسخ، وبخلاف بيع المكاتب لان في تجويزه ابطال الكتابة، اذ المشترى لا يرضى ببقائه مكاتبا واذا صارت كلها ام ولد له فالثاني واطيء ام ولد

الغير، فلا يثبت نسب الولد منه، ولا يكون حرا عليه بالقيمة غير انه لا يجب الحد عليه للشبهة، ويلزمه جميع العقر، لان الوطى لا يعرى عن احد الغرامتين، واذا بقيت الكتابة وصارت كلها مكاتبة له قيل يجب عليه نصف بدل الكتابة، لان الكتابة انفسخت فيما لا يتضرر به المكاتبة، ولا تتضرر بسقوط نصف البدل وقيل يجب كل البدل لان الكتابة لم تنفسخ الافى حق التملك ضرورة فلا يظهر فى حق سقوط نصف البدل وفى ابقائه فى حقه نظر للمولى، وان كان لا يتضرر المكاتبة بسقوطه، والمكاتبة هى التى تعطى العقر لاختصاصها بابدال منافعها ولو عجزت وردت فى الرق يرد الى المولى لظهور اختصاصه على ما بينا.

ترجمہ:۔ امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر ایک باندی دو آدمیوں کے درمیان مشترک ہو پھر دونوں ہی نے اسے مکاتب بنالیا۔ پھر ان میں سے ایک نے اس باندی کے ساتھ ہمبستری کرلی جس سے اسے ایک بچہ پیدا ہو گیا۔ اور اس سے اپنے نسب کا دعویٰ بھی کرلیا۔ بعد میں دوسرے شریک نے بھی اس باندی سے ہمبستری کرلی اور اس سے بھی اسے ایک بچہ پیدا ہو گیا اور اس دوسرے شریک نے بھی اس بچہ کے ساتھ اپنے نسب کا دعویٰ کرلیا۔ بعد میں مکاتبہ نے بدل کتابت کی ادائیگی سے عاجزی کا اقرار کرلیا تو یہ باندی اپنے پہلے بچہ کے مولیٰ کی ام ولد ہو جائیگی۔

لانه لما ادعى الخ کیونکہ جب دو مالکوں میں سے پہلے جس نے اپنے لئے بچہ کے نسب کا دعویٰ کیا تو اس کا نسب ثابت ہو گیا کیونکہ وہ بھی اس مکاتبہ کا اب تک مالک ہے۔ اور وہ باندی اس کے حصہ کی پہلی ام ولد بن گئی اور وہ اس لائق نہیں رہی کہ اب اپنے دوسرے مولیٰ کی بھی ام ولد ہو جائے۔ کیونکہ کوئی بھی باندی بیک وقت اپنے دو مولیٰ کی ام ولد نہیں ہو سکتی ہے اور وہ ایک مولیٰ کی ملکیت سے دوسرے مولیٰ کی ملکیت میں اب منتقل بھی نہیں ہو سکتی ہے۔ لہٰذا یہ باندی اپنے پہلے مدعی مولیٰ کی ہی ام ولد ہو کر رہ جائے گی۔ جیسا کہ مشترکہ مدبرہ میں ہوتا ہے۔ پھر دوسرے شریک نے اس کے دوسرے بچہ پر اپنے نسب کا دعویٰ کیا تو اس کا دعویٰ بھی صحیح ہوگا۔ کیونکہ اب تک بظاہر اس کی بھی ملکیت باقی ہے۔ اس کے بعد جب اس نے اپنی عاجزی کا اقرار کرلیا تو اس کی کتابت بے اعتبار سمجھی جائے گی۔ اس لئے یہ سمجھا جائے گا کہ اب وہ پوری باندی پہلے ہی مدعی مولیٰ کی ام ولد ہے کیونکہ اب دوسرے کی ملکیت ختم ہو کر وہ پہلے ہی کی ملکیت میں داخل ہو گئی اور کوئی چیز اس سے رکاوٹ کی باقی نہیں رہی۔ اور اسی سے اس کی ہمبستری بھی پہلے ہوئی تھی۔ (ف الحاصل وہ باندی پہلے مولیٰ ہی کی ام ولد ہو جائے گی۔ اور جب ایک مرتبہ وہ اس کی ام ولد بن گئی تو وہ دوسرے کی ملکیت میں نہیں جاسکے گی)۔

ويضمن لشريكه الخ اس کے بعد یہ شریک باندی کی آدھی قیمت تاوان کے طور دوسرے شریک کو اس لئے ادا کرے گا کہ اس کے آدھے حصہ پر بھی خود قابض اور تنہا اس پوری باندی کا مالک ہو گیا ہے۔ اور وہ مکمل طور پر اس کی ام الولد ہو گئی ہے۔ **ونصف عقرها الخ** ساتھ ہی باندی کے نصف عقر (مہر) کا بھی ضامن ہوگا۔ کیونکہ اس نے ایک مشترک باندی سے ہمبستری کی ہے۔ **ويضمن شريكه الخ** اور دوسری بار ہمبستری کرنے والا شریک بھی اس باندی کے پورے عقر (مہر) کے لئے اپنے پہلے شریک کا ضامن ہوگا ساتھ ہی اس لڑکے کی قیمت بھی دے گا اور یہ بچہ اس کا بیٹا ہو جائے گا (اس طرح نصف عقر نصف عقر کے مساوی ہو گی پہلے شریک کو ایک نصف عقر اور بچہ کی قیمت کا فائدہ ہوگا)۔ **لانه بمنزلة المغرور الخ** کیونکہ گویا کہ دوسرے شریک نے دھوکہ کھا کر اس باندی سے ہمبستری کرلی تھی۔ اس لئے کہ ہمبستری کرتے وقت تک اس پر اس کی اپنی ملکیت باقی تھی۔ اور اس طرح دھوکہ کھا کر ہمبستری کرنے والے کا اس کے بچہ سے نسب ثابت ہو جاتا ہے۔ اور اس بچہ کی قیمت ادا کر دینے پر وہ بچہ اپنا بیٹا بن کر آزاد ہو جاتا ہے جیسا کہ پہلے بھی بتایا جا چکا ہے۔ البتہ اس نے دھوکہ سے ایسی ایک باندی سے ہمبستری کی ہے جو حقیقۃً پہلے شریک کی ام الولد بن چکی ہے اسی لئے اس باندی کا اس پر پورا عقر (مہر) لازم آئے گا۔

ايهما دفع الخ اور جب تک اس باندی کی مکاتبت باقی ہے یعنی اظہار عاجزی سے پہلے تک اسے اپنا مہر اور عقر وصول

کرنے کا پورا اختیار باقی رہے گا اسی لئے ان دونوں مالکوں میں سے جو بھی اپنے ذمہ کا عقر اسے دے گا وہ قبول کر کے اپنے ہی پاس رکھے گی۔ البتہ عاجزی کا اقرار کر لینے کے بعد جو کچھ اس کے پاس عقر وغیرہ سے موجود ہو گا وہ سب اپنے مولیٰ کو واپس کر دے گی۔ کیونکہ اس وقت وہ مکاتبہ صرف اسی مولیٰ کی باندی ہو کر رہ گئی ہے۔ یہ پوری تفصیل امام ابو حنیفہؒ کے قول کے مطابق ہے۔ وقال ابو یوسفؒ الخ اور صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ یہ مکاتبہ بلاشبہ پہلے مدعی (مولیٰ) کی ام الولد ہو چکی ہے اس لئے دوسرے مولیٰ (مدعی) کا اس سے اب ہمبستری کرنا ناجائز ہوا۔ کیونکہ جب پہلے مدعی نے اس سے بچہ کا دعویٰ کر دیا تو وہ مکمل طور پر اسی کی ام الولد ہو گئی۔ کیونکہ ایک مرتبہ ام الولد بن جانے کے بعد وہ اسی مولیٰ کی پورے طریقہ سے ام الولد ہو جاتی ہے جس میں تبدیلی نہیں آسکتی ہے۔ اور مکاتبت ایسا عمل ہے جو کسی وقت فسخ بھی ہو جاتا ہے لہٰذا اس کے دو معاملہ یعنی ام ولد ہونے اور مکاتبہ رہنے میں سے جس سے اس باندی کو نقصان نہ ہوتا ہو اسے فسخ کر کے دوسرے معاملہ کو باقی رکھا جائے گا۔ لہٰذا وہ ام الولد ہی رہے گی اور مکاتبہ باقی نہ رہے گی۔ بخلاف مدبر بنانے کے کہ وہ بھی ام الولد کی طرح فسخ کئے جانے کے قابل باقی نہیں رہتا ہے۔ اور بخلاف مکاتب کی بیع کے کہ اس کی بیع کو جائز کہنے کے لئے اس کی مکاتبت ختم کرنی ہو گی۔ کیونکہ کوئی شخص بھی کسی مکاتب کو خریدنے پر راضی نہ ہو گا۔ پھر جب باندی پورے طور پر اس کی ام ولد ہو گئی تو دوسرے شریک نے جب اس سے ہمبستری کی تو اس نے دوسرے کی ام الولد سے جو کہ اس کے لئے بالکل اجنبیہ ہو گئی ہمبستری کرنے والا ہوا۔

لہٰذا اس کے بچہ سے اس کا نسب ثابت نہ ہو گا۔ اور بچہ کی قیمت دینے کے باوجود وہ بچہ آزاد نہ ہوا۔ اس بناء پر بظاہر اس پر حد زنا لازم ہونی چاہئے لیکن اس میں شبہہ ہو جانے کی وجہ سے حد لازم نہ ہو گی۔ البتہ اس پر پورا عقر (مہر) لازم ہو گا کیونکہ ہمبستری ہونے کی صورت میں دو باتوں میں سے ایک کا ہونا ضروری ہوتا یعنی یا تو اس پر حد لازم ہو یا مہر لازم ہو۔ اور جب حد لازم نہیں ہوئی تو مہر لازم ہو گا۔ پس جب اس کی کتابت باقی رہ گئی اور وہ مکمل طور پر اس کی مکاتبہ ہو گئی تو بعض فقہاء نے کہا کہ اس پر بدل کتابت کا وہ نصف لازم ہو گا جو کہ ایک شریک کا حصہ ہے کیونکہ اس باندی کی کتابت ایسے معاملہ میں فسخ ہوئی ہے جس میں مکاتبہ کا کوئی نقصان نہ ہو۔ اور نصف بدل کے کم کر دینے یا ختم میں بھی اس کا کوئی نقصان نہیں ہے۔ اور کچھ دوسرے فقہاء نے کہا ہے کہ اس پر پورا بدل ہی لازم آئے گا۔ کیونکہ کتابت ہنوز باقی ہے فسخ نہیں ہوئی ہے۔ البتہ ایک معاملہ میں کتابت فسخ ہو گئی یعنی جبکہ ضرورۃً شریک اول شریک ثانی کے حصہ کا مالک ہو یعنی استیلاد کی ضرورت کو مکمل کرنا ہو۔ کیونکہ جو چیز ضرورۃً ثابت ہوتی ہے وہ اسی موقع پر باقی رہتی ہے دوسرے حکم کی طرف متعدی نہیں ہوتی ہے۔ لہٰذا نصف بدل کتابت کے ساقط کرنے میں فسخ کتابت کا اثر ظاہر نہ ہو گا۔ اور اس اجارہ کے باقی رکھنے میں پہلے مدعی کی بھلائی یعنی بدل کتابت کا حاصل ہونا مقصود ہے۔ لہٰذا اس مکاتبہ کا جو مہر اس سے حاصل ہو گا اسی کو دیدیا جائے گا کیونکہ وہی اپنے منافع کا عوض (عقر) پانے کی زیادہ مستحق ہے۔ اور اگر بعد میں وہ اپنی عاجزی کا اقرار کر لے اور اسی اقرار کی وجہ سے پھر سے وہ محض باندی بنادی جائے تو اپنے حصہ کا عقر اپنے مولیٰ کو واپس کر دے گی۔ کیونکہ یہ بات یقینی طور سے معلوم ہو گئی کہ اب صرف یہی مولیٰ اس کا مالک ہے۔ جیسا کہ ہم نے پہلے بھی بیان کر دیا ہے۔

توضیح:۔ دو آدمیوں کے درمیان ایک مشترکہ باندی کو دونوں نے مکاتب بنایا پھر ایک شخص کی ہمبستری سے اسے بچہ پیدا ہو گیا بعد ازاں دوسرے کی ہمبستری سے بھی اسے ایک بچہ ہوا اور دونوں نے ہی اپنے اپنے بچہ کے نسب کا اقرار بھی کیا۔ اس کے بعد اس مکاتبہ نے بدل کتابت کی ادائیگی سے عاجزی کا اظہار کیا۔ مسئلہ کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ کرام۔ دلائل

قال ويضمن الاول لشريكه في قياس قول ابي يوسف نصف قيمتها مكاتبة، لانه تملك نصيب شريكه وهي مكاتبة فيضمنه موسرا كان او معسرا، لانه ضمان التملك، وفي قول محمد يضمن الاقل من نصف قيمتها ومن نصف ما بقي من بدل الكتابة، لان حق شريكه في نصف الرقبة على اعتبار العجز، وفي نصف البدل على اعتبار الاداء فلتردد بينهما يجب اقلهما. قال وان كان الثاني لم يطاها ولكن دبّرها ثم عجزت بطل التدبير لانه لم يصادف الملك، اما عندهما فظاهر، لان المستولد تملكها قبل العجز، واما عند ابي حنيفة فلانه بالعجز تبين انه تملك نصيبه من وقت الوطي فتبين انه مصادف ملك غيره، والتدبير يعتمد الملك بخلاف النسب، لانه يعتمد الغرور على مامر. قال وهي ام ولد للاول، لانه تملك نصيب شريكه وكمل الاستيلاد على ما بينا، ويضمن لشريكه نصف عقرها لوطيه جارية مشتركة، ونصف قيمتها لانه تملك نصفها بالاستيلاد، وهو تملك بالقيمة والولد ولد للاول لانه صحت دعوته لقيام المصحح، وهذا قولهم جميعا، ووجهه ما بينا.

ترجمہ:۔ امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ امام ابو یوسفؒ کے قیاس کے قول کے مطابق پہلا شریک اپنے دوسرے شریک کے لئے اس باندی کی اسی قیمت کے نصف کا ضامن ہوگا جو اس کی مکاتبہ رہنے کی صورت میں تھی۔ کیونکہ یہ پہلا شریک اپنے دوسرے شریک کی مکاتبہ کا مالک ہو گیا ہے۔ اس لئے یہ پہلا شخص دوسرے شریک کی قیمت کا ہر حال میں ضامن ہوگا یعنی خواہ وہ مالدار ہو یا تنگدست ہو۔ کیونکہ یہ تاوان تو اس کے مالک بننے کی وجہ سے لازم آیا ہے۔ (جو کہ غریب یا امیر ہونے کی وجہ سے نہیں بدلتا ہے بلکہ بہر حال لازم ہوتا ہے۔

وفي قول محمد الخ اور خود امام محمدؒ کے قول کے مطابق یہ دیکھا جائے گا کہ اس باندی کی نصف قیمت اور کتابت کے بعد اگر وہ کچھ ادا کر چکی ہے تو اس کے باقی میں سے نصف کے درمیان جو رقم کم ہوگی پہلا شریک صرف اسی کا ضامن ہوگا۔ کیونکہ دو اعتبار سے اس شریک کا حق اس سے متعلق ہے۔ ایک یہ کہ اگر مکاتبہ اپنے بدل کتابت کے ادا کرنے سے عاجز ہو جائے تو یہ بھی اس کی آدھی ذات (رقبہ) کا مالک ہو جائے گا۔ دوسرے یہ کہ اگر وہ ڈبل کتابت ادا کردے تو یہ نصف عوض ہوگا۔ پس ان دونوں باتوں کا احتمال رہنے کی وجہ سے جو چیز ہوگی وہی واجب ہوگی۔ کیونکہ اقل مقدار کے واجب ہونے میں تو کوئی شبہ بھی نہیں ہوگا بلکہ یقین ہوگا۔

قال وان كان الثاني الخ پھر یہ فرمایا کہ اگر دوسرے شریک نے اس سے ہمبستری تو نہیں کی مگر اسے اپنا مدبر بنالیا اور بعد میں وہ عاجز ہو گئی تو اس طرح اس کا مدبر بنانا باطل ہو گیا۔ کیونکہ اس باندی کو مدبر بنانا اس کی اپنی ملکیت کی حالت میں نہیں ہوا ہے۔ صاحبینؒ کے نزدیک اس کی وجہ ظاہر ہے کیونکہ جس شریک نے اسے ام ولد بنایا ہے اس کے ام ولد بنانے کے وقت تک اس باندی نے اپنی عاجزی کا اقرار نہیں کیا تھا لہذا اس کی عاجزی سے پہلے ہی وہ اس کا مالک ہو گیا ہے۔ اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس کی وجہ یہ ہے کہ باندی کے عاجز ہونے سے یہ بات ظاہر ہو گئی کہ ہمبستری کے وقت سے ہی یہی شریک اپنے دوسرے شریک کے حصہ کا بھی مالک ہو گیا ہے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ اس دوسرے شریک نے دوسرے کی مملوکہ کو مدبر بنایا ہے جو صحیح نہ ہوا کیونکہ اپنی ہی مملوکہ کو مدبر بنایا جاسکتا ہے نہ کہ غیر کی مملوکہ کو۔ البتہ اگر اس کے بچہ سے نسب ثابت ہوتا ہے تو محض اسی بناء پر کہ اسے اپنا سمجھنے میں اسے دھوکہ ہوا تھا۔ جب کہ دھوکہ سے ہمبستری سے بھی نسب ثابت ہو جاتا ہے۔ (ف حاصل یہ ہوا کہ ملکیت ہونے کی صورت میں مدبر بنانا صحیح ہوتا ہے اس لئے اگر ملکیت نہ ہو تو غیر کی مملوکہ کو مدبر بنانا ہی صحیح نہیں ہوتا ہے اس طرح ملکیت کی بناء پر ہی تدبیر درست ہوتی ہے۔ البتہ نسب کا ثبوت کبھی ملکیت کے بغیر بھی ہو سکتا ہے۔ یعنی اگر اپنی بیوی یا مملوکہ سمجھ کر غیر سے ہمبستری کرلی تو اس سے بھی نسب ثابت ہو جاتا ہے۔ جیسا کہ پہلے بیان ہو چکا ہے)۔

قال وهي ام ولد الخ فرمایا کہ الحاصل وہ باندی پہلے مدعی ہی کی ام ولد ہو جائیگی کیونکہ وہ اپنے دوسرے شریک کے حصہ کا

بھی مالک ہو گیا۔ اور وہ بچہ بھی اسی کا ہو جانے سے وہ باندی پورے طور سے اس کی ام الولد ہو چکی ہے۔ جیسا کہ اوپر بالتفصیل بیان کیا جا چکا ہے۔ اسی لئے وہ اپنے دوسرے شریک کے لئے باندی کے نصف عقر کا ضامن ہو گا۔ کیونکہ اس نے ایک مشترک باندی سے ہمبستری کی ہے ساتھ ہی باندی کی نصف قیمت کا بھی ضامن ہو گا۔ کیونکہ اسے ام ولد بنا لینے کی وجہ سے نصف باندی کا بھی مالک ہو گیا ہے۔ اور اس طرح کا مالک ہونا قیمت کی ادائیگی کے ذریعہ ہی ہوتا ہے۔ اور جو بچہ پیدا ہو چکا ہے وہ اس پہلے شریک مدعی کا بچہ ہو گا کیونکہ اس کا بچہ کے نسب کا دعویٰ کرنا صحیح ثابت ہو چکا ہے کیونکہ اس سے نسب کے صحیح ہونے کے دعویٰ کا سبب موجود ہے۔ اور یہ قول تمام ائمہ کے درمیان متفق علیہ ہے۔ جس کی وجہ وہی ہے جو ہم نے اوپر بیان کر دی۔

توضیح: مسئلہ مذکورہ میں امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے قیاس سے تفصیلی مسائل۔ دلائل

قال وان كانا كاتباها ثم اعتقها احدهما وهو موسر ثم عجزت يضمن المعتق لشريكه نصف قيمتها، ويرجع بذلك عليها عند ابی حنيفةؒ وقالا لا يرجع عليها لانها لما عجزت وردّت فی الرق تصير كانها لم تزل قنّة والجواب فيه على الخلاف فی الرجوع، وفی الخيارات وغيرها كما هو مسألة تجزی الاعتاق وقد قررناه فی الاعتاق، فاما قبل العجز ليس له ان يُضمن المعتِق عند ابی حنيفةؒ، لان الاعتاق لما كان يتجزی عنده كان اثره ان يجعل نصيب غير المعتق كالمكاتب فلا يتغير به نصيب صاحبه لانها مكاتبة قبل ذلك، وعندهما لما كان لا يتجزی يعتق الكل، فله ان يضمنه قيمة نصيبه مكاتبا ان كان موسرا ويستسعی العبد ان كان معسرا لانه ضمان اعتاق فيختلف باليسار والاعسار.

ترجمہ:۔ اگر دونوں مشترک مالکوں نے ہی اپنی ایک باندی کو مکاتبہ بنایا پھر ان میں سے ایک نے اسے آزاد کر دیا اور وہ اپنی جگہ پر خوش حال بھی ہے۔ بعد میں باندی نے اپنی عاجزی کا اقرار کر لیا تو آزاد کرنے والا اپنے شریک کے حصے کی نصف قیمت کا ضامن ہو گا۔ اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک یہ شریک اس قیمت کو اس عورت سے واپس لے گا۔ مگر صاحبینؒ کے نزدیک قیمت اس سے واپس نہیں لے گا۔ کیونکہ جب وہ عاجز ہو کر باندی بنا دی گئی تو یہ سمجھا جائے گا کہ وہ ہمیشہ سے ہی باندی تھی۔ اور جو حکم اس صورت میں دیا گیا ہے اس کی بنیاد اسی اختلاف پر ہے جو ایک شریک کے واپس لینے اور اختیارات وغیرہ میں ہے۔ جیسا کہ بدن کے حصوں کو تھوڑا تھوڑا کر کے آزاد کرنے کے مسئلہ میں گذر گیا ہے۔ اور کتاب الاعتاق میں ہم اس بحث کو بیان کر چکے ہیں۔

فاماقبل العجز الخ اور باندی کی اپنے عاجزی کے اقرار سے پہلے تک شریک کو یہ اختیار نہیں ہو گا کہ آزاد کرنے والے سے تاوان وصول کرے۔ یہ قول امام ابو حنیفہؒ کا ہے۔ جس کی وجہ یہ ہے کہ امام صاحب کے نزدیک چونکہ بدن کے اجزاء کے علیحدہ علیحدہ طور پر آزادی ہو سکتی ہے تو اس آزادی کا اثر یہی ہے کہ دوسرے شریک کا حصہ مکاتب کے جیسا ہو جائے۔ اور چونکہ یہ باندی پہلے سے ہی مکاتبہ ہے اس لئے ایک شریک کے عمل سے دوسرے شریک کے حصہ کو کوئی نقصان نہیں پہنچا ہے۔ کیونکہ وہ تو پہلے سے ہی مکاتبہ ہے۔ اور صاحبینؒ کے نزدیک چونکہ آزادی حصہ حصہ کی نہیں ہوتی ہے۔ اس لئے اس کے ایک حصہ کو آزاد کرنے سے ہی وہ پوری آزاد ہو جائے گی۔ اس لئے اس کو اس بات کا اختیار ہو گا کہ اپنے حصہ کی قیمت مکاتب ہونے کی حیثیت سے تاوان لے۔ البتہ اس شرط کے ساتھ کہ آزاد کرنے والا خوش حال ہو۔ اور اگر وہ تنگدست ہو تو وہ غلام خود ہی اس کے حصہ کی قیمت ادا کرنے کے لئے محنت و مزدوری کرے کیونکہ یہ تو آزادی کا تاوان ہے اس لئے تنگدستی اور خوش حالی کے اعتبار سے مختلف ہو گا۔

توضیح:۔ اگر دو مشترک مالکوں نے اپنی ایک باندی کو مکاتبہ بنایا پھر ان میں سے ایک خوش حال شریک نے اسے آزاد کر دیا۔ بعد میں باندی نے اپنی عاجزی کا اقرار کر لیا۔ مسئلہ کی

پوری تفصیل۔اقوال ائمہ کرام۔حکم۔دلائل

قال وان كان العبد بين رجلين دبره احدهما ثم اعتقه الآخر وهو موسر فان شاء الذى دبره ضمن المعتق نصف قيمته مدبرا، وان شاء استسعى العبد، وان شاء اعتق وان اعتقه احدهما ثم دبره الآخر لم يكن له ان يضمن المعتق ويستسعى العبد او يعتق، وهذا عند ابى حنيفةؒ. ووجهه ان التدبير يتجزى عنده فتدبير احدهما يقتصر على نصيبه لكن يفسد به نصيب الآخر، فيثبت له خيرة الاعتاق والتضمين والاستسعاء، كما هو مذهبه، فاذا اعتق لم يبق له خيار التضمين والاستسعاء، واعتاقه يقتصر على نصيبه لانه يتجزى عنده، ولكن يفسد به نصيب شريكه، فله ان يضمنه قيمة نصيبه وله خيار العتق والاستسعاء ايضا، كما هو مذهبه، ويضمنه قيمة نصيبه مدبرا، لان الاعتاق صادف المدبر، ثم قيل قيمة المدبر تعرف بتقويم المقومين وقيل يجب ثلثا قيمته وهو قن لان المنافع انواع ثلاثة، البيع واشباهه والاستخدام وامثاله، والاعتاق وتوابعه والفائت البيع فيسقط الثلث، واذا ضمنه لا يتملكه بالضمان لانه لا يقبل الانتقال من ملك الى ملك كما اذا غصب مدبرا فابق، وان اعتقه احدهما اولا كان للآخر الخيارات الثلاث عنده، فاذا دبره لم يبق له خيار التضمين، وبقى خيار الاعتاق والاستسعاء، لان المدبر يُعتق ويُستسعى، وقال ابويوسف ومحمد: اذا دبره احدهما فعتق الآخر باطل، لانه لا يتجزى عندهما، فيتملك نصيب صاحبه بالتدبير، ويضمن نصف قيمته موسرا كان او معسرا، لانه ضمان تملك، فلا يختلف باليسار والاعسار، ويضمن نصف قيمته قنا، لانه صادفه التدبير وهو قن، وان اعتقه احدهما فتدبير الآخر باطل، لان الاعتاق لا يتجزى فيعتق كله فلم يصادف التدبير الملك، وهو يعتمده ويضمن نصف قيمته ان كان موسرا، ويسعى العبد فى ذلك ان كان معسرا، لان هذا ضمان الاعتاق فيختلف ذلك باليسار والاعسار عندهما.

ترجمہ:۔ امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر ایک غلام کے دو آدمی مالک ہوں۔ پھر ان میں سے ایک اسے مدبر بنادے۔ پھر دوسرا مالک اسے آزاد کردے اور وہ مالک خوش حال بھی ہو۔ تو مدبر بنانے والے مالک کو اس بات کا اختیار ہوگا کہ اگر (۱) وہ چاہے تو اسے مدبر کی حیثیت دے کر اس کی نصف قیمت کا اس آزاد کرنے والے سے تاوان وصول کرے۔ (۲) یا اگر چاہے تو اسی غلام سے محنت و مشقت کراکے اپنی رقم وصول کرلے۔ (۳) یا یہ کہ اسے آزاد ہی کردے اور اگر ان دونوں مالکوں میں سے ایک نے اسے آزاد کردیا پھر دوسرے نے اسے مدبر بنادیا تو اس مدبر بنانے والے کو یہ اختیار نہ ہوگا کہ آزاد کرنے والے شریک سے تاوان وصول کرے اور غلام سے محنت و مشقت کراکے اپنی رقم وصول کرے یا آزاد کردے یہ قول امام ابو حنیفہؒ کا ہے۔

و وجهه ان الخ امام ابو حنیفہؒ کے فرمان کی دلیل یہ ہے کہ ان کے نزدیک مدبر کرنے کے ٹکڑے ٹکڑے ہو سکتے ہیں (یعنی جس حصہ کو چاہے اسی کو مدبر بنائے) لیکن ایسا کرنے سے دوسرے شریک کے حصہ پر خراب اثر پڑے گا (اس طرح سے کہ وہ غلام دوسرے کو نہیں دے سکتا ہے خواہ قیمت سے ہو یا بغیر قیمت کے) اس لئے جس نے اسے مدبر بنایا ہے اس کا اثر کسی کے حصہ پر محدود رہے گا اور اس صورت میں اس دوسرے شریک کو ان تین باتوں کا اختیار ہوگا یعنی (۱) اسے آزاد کردے۔ (۲) تاوان وصول کرلے۔ (۳) اسی غلام سے محنت و مشقت کراکے اپنی رقم وصول کرلے۔ جیسا کہ امام اعظمؒ کا مسلک ہے۔ لیکن جب اسے آزاد کردے گا تب اس کو تاوان لینے یا غلام سے محنت و مشقت کراکے رقم وصول کرنے کا اختیار باقی نہیں رہے گا۔ نیز اتنے ہی حصہ کو وہ آزاد بھی کرسکتا ہے جتنے کا وہ مالک ہوگا۔ کیونکہ ان کے (امام صاحب) نزدیک آزادی بھی ٹکڑے ٹکڑے کرکے ہو سکتی ہے مگر ایسا ہونے سے دوسرے شریک کا حصہ خراب ہو جائے گا۔ لہٰذا اسے اس بات کا اختیار ہوگا کہ اپنے حصہ کی قیمت تاوان کے

طور پر شریک سے وصول کرلے۔ یا یہ کہ اس غلام کو آزاد کردے یا اس غلام سے ہی محنت کرا کے رقم وصول کرلے۔ جیسا کہ امام صاحبؒ کا مذہب ہے۔ اور اگر شریک اپنے شریک سے تاوان لے گا تو ایسے غلام کی حیثیت سے لے گا جو کہ مدبر ہے۔ کیونکہ اس نے مدبر غلام ہی کو آزاد کیا ہے۔

ثم قیل قیمة المدبر الخ پھر غلام کے مدبر ہونے کی حیثیت سے اندازہ لگانے میں ایک قول یہ ہے کہ ایسے دو ماہروں کی رائے کا اعتبار ہوگا جو غلاموں کی خرید و فروخت سے تعلق رکھتے ہوں۔ اور دوسرا قول یہ ہے کہ اس کے غلام محض ہونے کی جو قیمت ہو سکتی ہو اس کی دو تہائی قیمت کا اعتبار ہوگا۔ کیونکہ غلام سے تین قسم کے منافع حاصل کئے جا سکتے ہیں۔ (۱) فروخت کرنا اور اس کے مانند (یعنی اپنی ملکیت سے علیحدہ کر دینا تو اس میں اس کو ہبہ کرنا' صدقہ کرنا میراث میں دیدینا۔ وصیت کرنا وغیرہ بھی شامل ہے)۔ (۲) خدمت میں لینا اور اس کے مانند (یعنی ملکیت میں رکھ کر اس کے منافع حاصل کرنا۔ مثلاً: اسے کرایہ اور اجرت پر دینا یا عاریۃً دینا یا باندی ہونے کی صورت میں ہمبستری کرنا (۳) آزادی اور اس کے مانند (یعنی مکاتب یا مدبر بنانا مال لے کر آزاد کرنا یا باندی ہونے کی صورت میں اسے ام ولد بنالینا)۔ تو ان تین قسم کے منافع میں سے مدبر بنالینے کی مدت میں اس سے پہلے نفع ختم ہو جانے کی وجہ سے اس کی ایک تہائی قیمت کم مانی جائے گی بہر حال جب تاوان کے طور پر اس کی قیمت ادا کر دی تو ادا کرنے والا اس حصہ کا مالک نہ ہوگا (کیونکہ یہ ضمان ملکیت بدلنے کے لئے نہیں ہوتا ہے بلکہ مالک اور مملوک میں فصل بنانے کے لئے ہوتا ہے)۔ اس لئے کہ یہ غلام اب اس لائق نہیں رہا کہ ایک شخص کی ملکیت سے دوسرے کی ملکیت میں منتقل ہو سکے۔ جیسے کہ کوئی کسی مدبر کو غصب کرے اور وہ مدبر اس کے پاس سے کہیں بھاگ جائے تو اس غاصب پر ایک مدبر کے غصب کا تاوان لازم آتا ہے۔ اگرچہ یہ غاصب تاوان دے کر بھی اس کا مالک نہیں ہوتا ہے۔

وان اعتقه احدهما او لا الخ اور اگر ان دو مالکوں میں سے ایک نے اسے پہلے آزاد کر دیا تو امام اعظمؒ کے نزدیک دوسرے مالک کو تین باتوں کا اختیار ہوگا (۱) وہ بھی اپنی طرف سے اس کا بقیہ حصہ آزاد کردے (۲) یا اس دوسرے مالک سے اس کا تاوان وصول کرلے (۳) یا غلام سے کہہ کر مزدوری اور محنت کے ذریعہ رقم وصول کرلے۔ پھر جب دوسرے نے اسے مدبر بنا دیا تب دوسرا اختیار یعنی تاوان وصول کرنے کا اسے باقی نہ رہے گا۔ البتہ اسے آزاد کردینے کا یا اس غلام سے محنت کے ذریعہ رقم وصول کرنے (سعایہ) کا اختیار باقی رہے گا۔ کیونکہ مدبر کو آزاد کرنا یا اس سے سعایہ کرانا ممکن ہوتا ہے۔ اور صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ دو شریکوں میں سے ایک نے جبکہ اپنے حصہ کو مدبر بنا دیا تو گویا وہ پورا مدبر ہو گیا اس لئے کہ ان کے نزدیک ٹکڑے ہو کر مدبر نہیں ہو سکتا ہے اس لئے دوسرے شریک کے لئے اسے آزاد کرنا باطل ہو گیا۔ اور وہ مدبر بنانے سے اپنے شریک کے حصہ کا مالک ہو گیا لہٰذا اس غلام کی نصف قیمت کا ضامن ہو گیا۔ خواہ وہ شریک مالدار ہو یا تنگدست ہو۔ کیونکہ یہ تاوان مالک ہونے کا ہے جو غریب یا مالدار ہونے سے نہیں بدلتا ہے اور نصف قیمت جو ادا کی جائے گی وہ محض اور خالص غلام ہونے کی بناء پر ہوگی کہ وہ اس شریک کا بھی نصف غلام ہے۔ اس لئے کہ جب اسے مدبر بنایا گیا تھا اس وقت بھی اور اس سے پہلے بھی وہ اس مالک کی ملکیت میں تھا۔

وان اعتقه احدهما الخ اور اگر دونوں مالکوں میں سے صرف ایک نے اسے آزاد کر دیا (اور دوسرا اسے مدبر بنانا چاہے) تو دوسرا اسے مدبر نہیں بنا سکتا ہے کیونکہ ایک شریک نے جب اپنا حصہ آزاد کیا تو گویا اس نے پورا آزاد کر دیا کیونکہ آدھے کی آزادی صحیح نہیں ہوتی ہے لہٰذا اب دوسرا اسے مدبر بنانا چاہے) تو دوسرا اسے مدبر نہیں بنا سکتا ہے کیونکہ کسی غلام کو ہی مدبر بنایا جا سکتا ہے حالانکہ اب جس وقت اسے مدبر بنانا چاہتا ہے وہ غلام نہیں رہا بلکہ آزاد ہو چکا ہے۔ لہٰذا اگر پہلا شخص مالدار ہو تو نصف قیمت کا ضامن ہوگا اور اگر وہ خود تنگدست ہو تو وہی غلام اپنی بقیہ قیمت اپنی محنت سے ادا کر کے آزاد ہو جائے گا۔ کیونکہ یہ تاوان آزاد کرنے کے ہے۔ جب کہ صاحبینؒ کے نزدیک یہ تاوان تنگدستی اور خوش حالی کے اختلاف سے مختلف ہو جاتا ہے۔

توضیح:۔ اگر ایک غلام کے دو مالکوں میں سے ایک نے اپنے حصہ کو مدبر بنادیا اور دوسرے نے اسے آزاد کر دیا۔ اور اگر دونوں نے اسے آزاد کرنا چاہا مگر ایک نے پہلے آزاد کر دیا اور اگر ایک شریک نے پہلے آزاد کر دیا پھر دوسرے نے اسے مدبر بنادیا۔ پھر مدبر کی قیمت کس طرح اور کتنی لگائی جاسکتی ہے۔ ان تمام مسائل کی تفصیل۔ اختلاف ائمہ کرام۔ دلائل

باب موت المكاتب وعجزه وموت المولى

قال واذا عجز المكاتَب عن نجم نظر الحاكم في حاله فان كان له دين يقبضه او مال يقدم عليه لم يعجل بتعجيزه وانتظر عليه اليومين او الثلاثة نظرا للجانبين والثلاث هي المدة التي ضُربت لابلاء الاعذار كامهال الخصم للدفع والمديون للقضاء فلا يزاد عليه. فان لم يكن له وجه وطلب المولى تعجيزه عجّزه وفسخ الكتابة، وهذا عند ابي حنيفة ومحمد، وقال ابويوسف لا يُعجّزه حتى يتوالى عليه نجمان لقول عليؓ اذا توالى على المكاتب نجمان ردّ في الرق، علّقه بهذا الشرط، ولانه عقد ارفاق حتى كان احسنه مؤجله، وحالة الوجوب بعد حلول نجم، فلابد من امهال مدة استيساراً واولى المدد ما توافق عليه العاقدان، ولهما ان سبب الفسخ قد تحقق وهو العجز، لان مَن عجز عن اداء نجم واحد يكون اعجز عن اداء نجمين، وهذا لان مقصود المولى الوصول الى المال عند حلول نجم، وقد فات فيفسخ اذا لم يكن راضيا به دونه بخلاف اليومين والثلاثة، لانه لابد منها لامكان الاداء فلم يكن تاخيرا، والآثار متعارضة، فان المروى عن ابن عمران مكاتبةً له عجزت عن نجم فردها فسقط الاحتجاج بها.

ترجمہ:۔ باب۔ مکاتب کے مرنے اس کے عاجز ہونے اور مولیٰ کے مرنے کے بارے میں قال و اذا عجز الخ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر مکاتب اپنی ادائیگی کی قسط کے ادا کرنے سے کسی وقت عاجز ہو جائے تو قاضی اس کی حالت معلوم کرے اس طرح سے کہ اس کا کچھ مال کسی پر یا لوگوں پر باقی ہو تو اس کی طرف سے اس سے وصول کرلے یا کسی طرح کا کوئی مال اسے ملنے والا ہو تو اس غلام کو عاجز مان لینے کے فیصلہ میں جلدی نہ کرے بلکہ دو تین دن اس کا انتظار کرلے۔ ایسا کرنے میں دونوں یعنی اس مکاتب اور اس کے مولیٰ کا فائدہ ہے۔ اور عموماً تین دن کا وقت ایسا ہوتا ہے جو عذر وغیرہ کو ظاہر کرنے کے لئے مقرر کیا جاتا ہے۔ چنانچہ کبھی مدعی کے دعویٰ کے جواب کے لئے مدعیٰ علیہ کو بھی اتنے دنوں کی مہلت دی جاتی ہے۔ اسی طرح قرضدار کو قرض کی ادائیگی کے لئے بھی تین دنوں کی مہلت دی جاتی ہے لہٰذا اس سے زیادہ دنوں کی مہلت نہ دی جائے۔

فان لم یکن لہ الخ اب اگر کسی پر مال باقی نہ ہو اور نہ کسی طور سے اسے کچھ مال ملنے کی امید ہو اور اس کا مولیٰ بھی قاضی کے سامنے یہ درخواست پیش کردے کہ اس غلام کے بارے میں عاجز ہو جانے کا فیصلہ کر دیا جائے تب قاضی اس کے عاجز ہو جانے کا فیصلہ کر کے اس کی کتابت کے معاہدہ کو فسخ کردے۔ یہ قول طرفین یعنی امام اعظم اور امام محمدؒ کا ہے۔

وقال ابو یوسفؒ الخ اور امام ابو یوسفؒ نے فرمایا ہے کہ جس حساب سے وہ قسطیں دیتا ہے اس حساب سے متواتر دو قسطیں نہ دے سکے تب قاضی فیصلہ کرے اس سے پہلے نہیں کرے۔ کیونکہ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے فرمایا ہے کہ جب مکاتب کے ذمہ متواتر دو قسطیں باقی ہو جائیں تب اسے مکاتب رہنے کی بجائے غلام ہونے کا فیصلہ کر دیا جائے۔ اس کی روایت ابن ابی شیبہ اور بیہقیؒ نے کی ہے۔ اس فرمان میں حضرت علیؓ نے اس ایک شرط کے ساتھ معلق کر دیا ہے۔ (یہی قول امام احمد و ابن لیلیٰ وغیرھما کا ہے) اور اس عقلی دلیل سے بھی کہ عقد کتابت تو ایسا عقد ہے جس میں آسانی کا خیال رکھا جاتا ہے اسی بناء پر ایسے بھی عقد کتابت

کو بہتر کہا جاتا ہے جس میں قسطوں پر ادائیگی کا معاملہ کیا گیا ہو۔ (بلکہ امام شافعی واحمد رحمہما اللہ کے نزدیک تو میعاد کا ہونا لازمی شرط ہے) اور قسط کی ادائیگی وقت مقررہ آنے پر ہی لازم ہوتی ہے۔ لہٰذا سہولت دینے کے خیال سے کچھ مہلت دینی ضروری ہوگی۔ اور وہی مدت بہتر سمجھی جائیگی جس پر مکاتب اور مولیٰ دونوں ہی متفق ہوں۔ (ف یعنی قسط دینے کی مدت تک فیصلہ کرنے میں مہلت دی جائے پھر دوسری مدت بھی آجانے پر ادا نہ کر سکے اور دو قسطیں باقی ہو جائیں تب قاضی اس کو مکاتب سے غلام بنا دینے کا فیصلہ کر دے گا۔

ولھما ان الخ اور طرفین کی دلیل یہ ہے کہ مکاتب کے فسخ کرنے کا سبب پایا جاچکا ہے یعنی رقم کی ادائیگی سے عاجز ہو جانا لہٰذا کتابت کو فسخ کر دینا چاہئے۔ کیونکہ وہ غلام جب ایک قسط ادا نہ کر سکا تو زیادہ مہلت دینے سے قسطیں بھی زیادہ ہوتی جائینگی پھر وہ زیادہ رقم کس طرح ادا کرے گا لہٰذا فسخ کرنا لازم ہوگا۔ اور اس کی وجہ یہ ہے کہ مولیٰ کا مقصد یہ تھا کہ وقت مقررہ پر مال وصول ہوتا رہے اور جب وہ مقصود ہی حاصل نہ ہوا تو وہ اس کے بغیر اسے مکاتب بنانے یا اس کے لئے اپنی پیشکش پر راضی بھی نہ رہا۔ اس لئے اس کے عقد مکاتبت کو فسخ کر دیا جائے گا۔ بخلاف دو تین دن مہلت دینے کے کہ اتنی مہلت کچھ زیادہ بھی نہیں ہوتی ہے بلکہ معاملات میں اتنی مہلت ضروری ہوا کرتی ہے۔ تاکہ دوسرا ادا کر سکے۔ اس لئے یہ مہلت تاخیر میں شمار نہیں کی جاتی ہے۔ پھر اس مسئلہ سے متعلق صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے آثار ایک دوسرے کے متعارض بھی پائے جاتے ہیں۔ چنانچہ حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما سے مروی ہے کہ ان کی ایک مکاتبہ اپنی قسط ادا کرنے سے عاجز ہوگئی تو اس کے معاہدہ کو فسخ کر کے پھر سے وہ باندی بنادی گئی۔ اس طرح ایسے آثار کو دلیل میں لانے کا اعتبار باقی نہ رہا۔ (ف لیکن حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما کی روایت میں ایک قسط ہونے کی قید نہیں ہے۔ بلکہ عطاءؒ نے روایت کی ہے کہ ابن عمر رضی اللہ عنہما نے اپنے ایک غلام کو ہزار دینار دینے پر مکاتب بنایا۔ اور اس نے نو سو دینار ادا بھی کر دیئے اور ایک سو دینار نہیں دیئے یعنی ایک سو کم ہزار دینار ادا کر دیئے پھر بھی اسے غلام بنالیا۔ ابن شیبہ نے اس کی روایت کی ہے۔ اس سے یہ بات ظاہر ہوتی ہے کہ وہ صرف سو دینار ادا کرنے سے عاجز ہوا تھا۔ یا متواتر دو قسطوں کے ادا کرنے کا وقت گذر گیا تھا۔ پھر اس تعارض میں یہ حدیث فعلی ہے جب کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کی حدیث قولی ہے ایسی صورت میں قولی کو ترجیح دی جاتی ہے۔ پھر مزید یہ ہے کہ درحقیقت ان دونوں آثار میں کوئی تعارض ہی نہیں ہے۔ الحاصل حضرت امام ابو یوسفؒ کا قول ہی زیادہ ظاہر ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

توضیح:۔ باب۔ مکاتب کے مرنے، اس کے عاجز ہو جانے اور مولیٰ کے مرنے کا بیان۔ اگر مکاتب اپنی ادائیگی کی قسط کے ادا کرنے سے عاجز ہو جائے تو کیا کیا جائے۔ اقوال ائمہ کرام دلائل

معلوم ہونا چاہئے کہ اگر ایک شخص اپنے مملوک کو مکاتب بنالے اس کے بعد وہ مکاتب مر جائے تو اس کے کیا احکام ہوں گے اس طرح سے کہ وہ اپنی اتنی کمائی چھوڑ گیا کہ وہ اس کی بدل کتابت کے لئے کافی ہوگا یا نہیں۔ یا دو مملوک معاہدہ کتابت کے بعد عاجز ہو جائے یا خود مولیٰ مر جائے تو اس کے احکام کیا ہوں گے۔ اس کی تفصیلی بحث ہے۔

قال فان اخل بنجم عند غير السلطان فعجز فرده مولاه برضاه فهو جائز، لان الكتابة تفسخ بالتراضي من غير عذر فبالعذر اولى، ولو لم يرض به العبد لابد من القضاء بالفسخ لانه عقد لازم تام فلابد من القضاء او الرضاء كالرد بالعيب بعد القبض. قال واذا عجز المكاتب عاد الى احكام الرقّ لانفساخ الكتابة، وما كان في يده من الاكساب فهو لمولاه لانه ظهر انه كسب عبده وهذا لانه كان موقوفا عليه او على مولاه، وقد زال التوقف. قال فان مات المكاتب وله مال لم ينفسخ الكتابة وقضى ما عليه من ماله وحكم بعتقه في آخر جزء من

اجزاء حياته، وما بقي فهو ميراث لورثته ويعتق اولاده، وهذا قول عليؓ وابن مسعودؓ وبه اخذ علمائنا، وقال الشافعيؒ تبطل الكتابة ويموت عبدا وما ترك لمولاه وامامه في ذلك زيد بن ثابتؓ، ولان المقصود من الكتابة عتقه، وقد تعذر اثباته فتبطل، وهذا لانه لا يخلو اما ان يثبت بعد الممات مقصوراً او يثبت قبله او بعده مستندا، لا وجه الى الاول لعدم المحلية، ولا الى الثاني لفقد الشرط، وهو الاداء ولا الى الثالث لتعذر الثبوت في الحال، والشيء يثبت ثم يستند، ولنا انه عقد معاوضة ولا يبطل بموت احد المتعاقدين، وهو المولى، فكذا بموت الآخر، والجامع بينهما الحاجة الى بقاء العقد لاحياء الحق بل اولى، لان حقه آكد من حق المولى حتى لزم العقد في جانبه، والموت انفى للمالكية منه للمملوكية، فينزل حيا تقديرا أو يستند الحرية باستناد سبب الاداء الى ما قبل الموت، ويكون اداء خلفه كادائه وكل ذلك ممكن على ما عرف تمامه في الخلافيات.

ترجمہ:۔ امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر مکاتب نے اپنی قسط کی ادائیگی میں قاضی کے بجائے کسی دوسرے کے نزدیک خلل ظاہر کیا یعنی ادا نہ کی اور وہ عاجز ہو گیا۔ اس بناء پر اس کے مولیٰ نے اس کی رضامندی سے اسے پھر سے غلام بنالیا اور کتابت ختم کر دی تو یہ بھی جائز ہو گا۔ کیونکہ کتابت کا معاملہ ایسا ہے کہ کسی عذر کے بغیر بھی فریقین (مولیٰ اور مکاتب) کی رضامندی سے فسخ کیا جاسکتا ہے۔ تو عذر کی بناء پر بدرجہ اولیٰ فسخ کیا جاسکے گا۔

ولو لم یرض الخ اور اگر وہ غلام اس فسخ پر از خود راضی نہ ہو تو اس کے فسخ کرنے کے لئے قاضی کے پاس معاملہ کو لیجانا ضروری ہو گا۔ کیونکہ یہ کتابت کا معاملہ ایک لازمی معاملہ ہوتا ہے اور اس کے فسخ کرنے کے لئے یا تو قاضی کا فیصلہ ہونا یا آپس کی رضامندی کا ہونا ضروری ہے۔ جیسے کہ مبیع پر قبضہ کر لینے کے بعد اس میں عیب نظر آجانے کی صورت میں واپسی کے لئے ہوتا ہے۔ قال و اذا عجز الخ قدوری نے فرمایا ہے کہ جیسے ہی مکاتب اپنی قسط کی ادائیگی سے عاجز ہو جائے گا اسی وقت سے اس پر غلامی کے احکام لوٹ آئینگے۔ کیونکہ اس کی کتابت کا معاہدہ منسوخ ہو گیا ہے۔ اسی بناء پر اس کے پاس اس وقت اس کی کمائی کا جو کچھ بھی مال ہو اور سامان ہو گا وہ سب اس کے مولیٰ کا ہو جائے گا۔ کیونکہ اب تو یہ بات واضح ہو گئی کہ یہ ساری کمائیاں اور مال واسباب اس کے غلام ہی کے ہیں۔ کیونکہ اب تک یہ بات واضح نہ تھی کہ یہ ساری چیزیں اسی غلام کی ہیں یا اس کے مولیٰ کی ہیں۔ اور اب وہ تردد اس کی عاجزی کی وجہ سے جاتا رہا۔

قال فان مات الخ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر مکاتب مال چھوڑ کر مر جائے تو اس کی کتابت فسخ نہیں کی جائیگی اس لئے قاضی کی طرف سے یہ حکم دیا جائے گا کہ اس کے اس مال سے اس کا بدل کتابت ادا کر دیا جائے اور وہ آزاد ہو کر مرا ہے۔ اور اگر اس کے بعد بھی کچھ ترکہ مال بچ گیا ہو تو وہ اس کے وارثوں میں تقسیم کیا جائے گا۔ اگر اولاد بھی ہو تو وہ آزاد مانی جائیگی۔ حضرت علی و ابن مسعود رضی اللہ عنہما کا یہی قول ہے۔ اور ہمارے علماء نے بھی اسی کو قبول کیا ہے۔ (ف چنانچہ ابوالاحوص اور سفیان الثوری و اسرائیل رحمہم اللہ نے ضحاک بن حرب سے اور انہوں نے قابوس بن ابی المخارق سے اور انہوں نے اپنے والد سے روایت کی ہے کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے محمد بن ابی بکر رضی اللہ عنہما کو اپنی طرف سے مصر کا حاکم بنا کر بھیجا۔ تو وہاں سے محمد بن ابی بکر نے حضرت علی رضی اللہ عنہ کو خط لکھ کر یہ چند باتیں دریافت کیں کہ (۱) یہاں دو مسلمان زندیق ہو گئے ہیں۔ (۲) ایک مسلمان نے ایک نصرانیہ سے زناء کیا ہے۔ (۳) ایک مکاتب مر گیا ہے اور ابھی تک اس کے ذمہ بدل کتابت سے ادا کرنے کو کچھ باقی رہ گیا ہے اور اس کی آزاد اولاد موجود ہے۔ تب حضرت علی رضی اللہ عنہ نے اس کے جواب میں یہ لکھا کہ (۱) وہ دونوں جو زندیق ہو گئے ہیں اگر اپنی حرکت سے توبہ کر لیں تو خیر ورنہ ان کی گردن اڑادی جائے۔ (۲) اور جس مسلمان نے زناء کیا ہے اس پر حد زناء جاری کرو۔ اور نصرانیہ مزنیہ کو اس کے مذہب والوں کے حوالہ کر دو۔ (۳) اور مکاتب کا اگر ترکہ ہے تو اس میں سے اس کا باقی بدل کتابت ادا کر دو۔ پھر بھی اگر کچھ بچ جائے تو وہ اس کی اولاد کو دیدو۔ اس کی روایت ابن ابی شیبہ اور عبد الرزاق رحمہما اللہ نے کی

ہے۔اور ابن یونسؒ نے تاریخ مصر نامی کتاب میں اس کی روایت کی ہے۔اس کی اسناد حسن ہے۔اور شیخ ابن حزمؒ نے کہا ہے کہ یہی قول سعید و حسن وابن سیرین و نخعی وشعبی و عمرو بن دینار وثوری وابو حنیفہ اور اسحٰق رحمھم اللہ کا ہے۔اور بیہقی نے حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ مکاتب کی کتابت میں سے جو کچھ ادا کرنا باقی رہ جائے وہ اس کے ترکہ میں سے ادا کر دیا جائے۔پھر بھی جو بچ رہے وہ اس کے وارثوں کا حصہ ہوگا۔م۔ع۔ن۔

وقال الشافعیؒ الخ اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ مرتے ہی اس کی کتابت باطل ہو جائیگی اور وہ مکاتب غلامی کی حالت میں مرے گا۔اور اگر اس نے کچھ چھوڑا ہو تو وہ اس کے مولیٰ کا ہوگا۔اس مسئلہ میں امام شافعیؒ کے امام حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہ ہیں۔ل (ف چنانچہ بیہقیؒ نے امام شعبی سے روایت کی ہے کہ زید بن ثابت رضی اللہ عنہ فرمایا کرتے تھے کہ مکاتب مرنے سے غلام ہو کر ہی مرے گا اگر چہ اس پر ایک ہی درہم باقی رہ گیا ہو۔نہ وہ کسی کا وارث ہوگا اور نہ اس کا کوئی وارث ہوگا۔

ولان المقصود الخ اور امام شافعیؒ کی دوسری عقلی دلیل یہ ہے کہ ہے کہ کتابت کا مقصود اسے آزاد کرنا تھا اور اس کے مر جانے سے اس مقصود کو حاصل کرنا محال ہو گیا۔اسی لئے وہ کتابت باطل ہو جائے گی۔امام شافعیؒ کے اس قول کی توجیہ یہ ہوگی کہ مکاتب کی آزادی اگر ثابت ہو تو اس کی یہی تین صورتیں ہو سکتی ہیں کہ (۱) اس کا ثبوت اس کی موت کے بعد ہی ہو یعنی پہلے سے ثابت نہ ہو سکے۔اور نہ ہی اس سے پہلے کی زندگی کی طرف اس کی نسبت کی جاسکے (۲) مرنے سے پہلے یہ ثابت ہو جائے (۳) مرنے کے بعد یہ کہا جاسکے کہ یہ شخص اپنی زندگی میں فلاں وقت سے آزاد ہے۔جبکہ اس مکاتب کے بارے میں ان تین باتوں میں سے کوئی بھی صحیح اور ثابت نہیں ہو سکتی ہے۔کیونکہ پہلی صورت کا ہونا اس وجہ سے ممکن نہیں ہے کہ وہ مر جانے کے بعد آزاد ہونے کا محل ہی باقی نہیں رہا۔اور دوسری صورت بھی اس بناء پر ممکن نہیں رہی کہ اس کی شرط نہیں پائی گئی ہے۔اور تیسری صورت بھی اس لئے ممکن نہیں رہی کہ اس میں فی الحال آزادی کا ثبوت ممکن نہیں رہا (کہ اس نے اپنی زندگی میں رقم ادا نہ کی اور اب اس کی آزادی کو اس کی موت سے پہلے کی طرف منسوب کرنا ممکن نہیں ہے) حالانکہ یہ مسلمہ قاعدہ ہے کہ ایک بات پہلے ثابت ہو جاتی ہے اس کے بعد ہی اسے کسی وقت کی طرف منسوب کیا جاتا ہے۔(ف پس جب ان تین صورتوں میں سے ہر صورت کا ثبوت محال ہو گیا تب اس کو آزاد ماننے کی کوئی بھی وجہ مانی نہیں جا سکی ہے۔اس طرح وہ غلام آخری وقت میں غلامی کی ہی حالت میں مرا مکاتب کی حالت پر نہ مر سکا۔

ولنا انہ عقد الخ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ کتابت کا معاہدہ معاوضہ کا معاہدہ ہے یعنی نکاح اور وکالت وغیرہ کے معنی میں نہیں ہے۔اور یہ بات بھی ہے کہ یہ معاہدہ ان فریقین مکاتب اور مولیٰ میں سے کسی ایک کے مرنے پر باطل نہیں ہوتا ہے یعنی اگر مولیٰ مر جائے تو بالاتفاق اس کا عقد کتابت باقی رہ جاتا ہے۔اسی طرح دوسرے شخص یعنی مکاتب کے مرنے سے بھی باطل نہیں ہوگا۔اور ان دونوں کے درمیان مشترک علت یہ ہے کہ ان کے حق کو باقی رکھنے کے لئے عقد کو باقی رکھنے کی ضرورت ہے۔یعنی جیسے یہاں پر مولیٰ کے مر جانے پر بھی یہ عقد باقی رکھا جاتا ہے اسی طرح سے اس کے غلام کے مرنے پر بھی اس عقد کو باقی رکھا جائے گا۔بلکہ بدرجہ اولیٰ رکھا جائے گا۔کیونکہ مولیٰ اپنے جس حق (بدل کتابت) کا اپنے غلام سے حقدار ہے وہ لازم نہیں ہوتا ہے۔یہاں تک کہ غلام اس کی ادائیگی سے اپنی عاجزی کا اقرار کرلے تو وہ باطل ہو کر بالکل ختم ہو جاتا ہے اس کے برعکس وہ مکاتب اپنے مولیٰ سے جس حق کا حقدار ہوتا ہے وہ باقی اور لازم رہتا ہے۔یہاں تک کہ اگر اسے باطل کرنا بھی چاہے تو ایسا نہیں کر سکتا ہے۔

والموت انفی الخ اور موت مملوکیت کے مقابلہ میں مالکیت کی زیادہ نفی کرتی ہے۔یعنی مولیٰ کے مر جانے کے باوجود اس عقد کتابت کو باقی رکھا جاتا ہے حالانکہ اس کی مالیت باقی نہیں رہتی ہے (اس لئے کہ مملوک ہونے کا مطلب ہے کسی کی قدرت اور اس کے غلبہ کے ماتحت رہنا۔جب کہ مالک ہونے کا مطلب ہے کسی کا ایک چیز پر قدرت والا اور اس پر غالب ہونا۔اسی بناء پر جماد کو

مملوک کی صفت سے متصف کیا جاتا ہے کہ وہ چیز فلاں کی ملکیت میں ہے لیکن کسی جماد کے بارے میں یہ نہیں کہا جاتا ہے کہ وہ کسی کا مالک ہے) اسی لئے اس عقد کے لئے غلام کو زندہ فرض کرلیا جائے گا۔ یا یہ کہا جائے گا کہ اس کی موت سے پہلے ہی اس کی ادائیگی ہو جانے کے وجہ سے پہلے ہی وہ آزاد ہو چکا ہے۔ اور اس وقت اس مکاتب کا خلیفہ جو کچھ بھی ادا کر رہا ہے گویا کہ مکاتب خود ہی ادا کر رہا ہے۔ اس قسم کے احتمالات فرض کرنا سب ممکن ہے جیسا کہ اس کی پوری بحث خلافیات یعنی علم الخلاف یعنی کس کس طرح شرعی دلائل پیش کئے جاتے ہیں اور دلائل پر اگر کسی قسم کا شبہ ہو یا کوئی کمزوری نظر آتی ہو تو اس کا کس طرح جواب دیا جاتا ہے میں اپنی جگہ بیان کی جاتی ہے۔

توضیح:۔ اگر مکاتب اپنی عاجزی کا قاضی کے بجائے کسی دوسرے کے سامنے اقرار کرلے اور اس کی بناء پر اس کے مولیٰ کی رضامندی سے وہ دوبارہ غلام بنالیا جائے۔ اور اگر از خود فسخ پر راضی نہ ہو۔ اگر مکاتب مال چھوڑ کر مر جائے تو اس کی اولاد اور مالک کا حکم۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ کرام۔ دلائل

قال وان لم يترك وفاء وترك ولدا مولودا في الكتابة سعى في كتابة ابيه على نجومه فاذا ادى حكمنا بعتق ابيه قبل موته، وعتق الولد، لان الولد داخل في كتابته، وكسبه ككسبه، فيخلفه في الاداء، وصار كما اذا ترك وفاء وان ترك ولدا مشترى في الكتابة قيل له اما ان تودى بدل الكتابة حالة او ترد رقيقا عند ابى حنيفةؒ واما عندهما يؤديه الى اجله اعتبارا بالولد المولود في الكتابة، والجامع انه مكاتب عليه تبعا له، ولهٰذا يملك المولى اعتاقه بخلاف سائر اكسابه، ولابى حنيفة وهو الفرق بين الفصلين ان الاجل يثبت شرطا في العقد فيثبت في حق من دخل تحت العقد، والمشترىٰ لم يدخل لانه لم يُضَف اليه العقد، ولا سرى حكمه اليه لانفصاله بخلاف المولود في الكتابة لانه متصل وقت الكتابة فسرى الحكم اليه، وحيث دخل في حكمه سعى في نجومه، فان اشترى ابنه ثم مات وترك وفاء ورثه ابنه، لانه لما حكم بحريته في آخر جزء من اجزاء حياته يحكم بحرية ابنه في ذلك الوقت لانه تبع لابيه في الكتابة، فيكون هذا حرا يرث عن حر، وكذلك ان كان هو وابنه مكاتبين كتابة واحدة، لان الولد ان كان صغيرا فهو تبع لابيه، وان كان كبيرا جُعلا كشخص واحد فاذا حكم بحرية الاب يحكم بحريته في تلك الحالة على مامر.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر مکاتب مذکور نے مال چھوڑا مگر ادائیگی بدل کتابت کے لئے کافی نہ ہو۔ ساتھ ہی ایک ایسا لڑکا بھی چھوڑا جو اس کی کتابت کے زمانہ میں پیدا ہوا ہو تو اس کا وہی بچہ حسب دستور سابق اپنے باپ کی قسطیں ادا کرنے کے لئے محنت کرے گا۔ یعنی محنت کر کے آمدنی سے اسی طرح کی قسطیں ادا کرے گا جس طرح اس کے باپ کا کرنا طے پایا تھا۔ پھر جب وہ ادا کر کے فارغ ہو جائے گا تب ہم اس لڑکے کے بارے میں یہ فیصلہ دینگے کہ وہ درحقیقت اپنے باپ کی موت سے پہلے ہی آزاد ہو چکا ہے۔ اسی طرح یہ لڑکا خود بھی اسی کے ساتھ آزاد ہو چکا ہے۔ کیونکہ یہ لڑکا بھی اس کے معاہدہ کتابت میں داخل ہے۔ اور اس لڑکے کی آمدنی اس کے باپ ہی کی آمدنی کے حکم میں ہے۔ لہٰذا اس نے جو کچھ بھی ادا کیا ہے وہ اپنے باپ کی ادائیگی میں اس کا نائب اور خلیفہ ہے اور یہ سمجھا جائے گا کہ گویا اس مکاتب نے اپنے ترکہ میں ایسا مال واسباب چھوڑا ہے جس سے اس کا بدل کتابت ادا ہو جائے۔

وان ترك ولدا الخ اور اگر اس مکاتب نے ایک اپنا ایسا بیٹا (فرزند) چھوڑا جسے اس نے اپنی کتابت کے زمانہ میں کسی سے خرید اتھا۔ تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس لڑکے سے یہ کہا جائے گا کہ تم کسی طرح وہ باقی بدل کتابت فوراً ادا کر دو ورنہ تم کو غلام

رہنے کا حکم دیا جائے گا (یعنی غلام محض مان لیا جائے گا)۔ اور صاحبینؒ کے نزدیک اس صورت میں بھی وہ لڑکا بدل کتابت اپنے باپ کے معاہدہ کے مطابق قسطوں میں ادا کرے گا اس لڑکے کی طرح جو کہ باپ کی کتابت کے زمانہ میں پیدا ہوا تھا (جیسا کہ پہلی صورت میں گذرا ہے)۔ اور قیاس کرنے میں دونوں مسائل میں مشترک علت یہ ہے کہ دونوں لڑکے مکاتب کے ساتھ ضمنا مکاتب بنے تھے۔ اسی بناء پر مکاتب کا خریدا ہوا غلام بھی اپنے باپ کے مرتے ہی مکاتب ہو گیا تھا۔ اور اسی وجہ سے مولیٰ کو یہ اختیار ہوتا ہے کہ اگر چاہے تو اسے از خود آزاد کردے۔ بخلاف مکاتب کی دوسری کمائیوں کے کہ مولیٰ ان میں کسی قسم کا تصرف نہیں کر سکتا ہے۔ یہاں تک کہ یہ مولیٰ اپنے مکاتب کے خریدے ہوئے کسی غلام کو بھی آزاد نہیں کر سکتا ہے۔

ولابی حنیفۃ الخ اور امام ابو حنیفہؒ کی وہ دلیل جس سے حالت کتابت میں خریدے ہوئے لڑکے اور اس زمانہ کے پیدا ہونے والے لڑکے کے درمیان فرق ہوتا ہے یہ ہے کہ کتابت کا معاہدہ کرنے میں جو وقت متعین کیا جاتا ہے یا میعاد مقرر کی جاتی ہے وہ شرط کے طور پر ثابت ہوتی ہے۔ لہٰذا اس میعاد کا تعلق ہر ایسے شخص کے ساتھ ہو جائے گا جو اس معاہدہ میں داخل ہوتا ہو۔ اور چونکہ یہ خریدا ہوا لڑکا (یا لڑکی) اس معاہدہ میں داخل نہیں ہے اس لئے کہ اس معاہدہ کی نسبت اس کی طرف نہیں ہوئی تھی۔ اور نہ اس معاہدہ کا حکم اس کی طرف منتقل ہوا کیونکہ وہ تو اس معاہدہ کے وقت اس سے بالکل علیحدہ تھا۔ بخلاف اس بچہ کے جو زمانہ کتابت میں پیدا ہوا ہو۔ کیونکہ وہ اس معاہدہ میں داخل ہو چکا ہے۔ تو اس معاہدہ کا اثر اس پر بھی ہو جائے گا۔ اس طرح وہ جب اس معاہدہ میں داخل ہو گیا تو اس کے باپ کے ذمہ جو قسطیں باقی رہ گئی ہیں ان کو یہی ادا کرے گا۔ (ف اور چونکہ خریدا ہوا غلام اس معاہدہ میں داخل نہیں ہو سکا تو وہ ان باقی قسطوں کی ادائیگی نہیں کرے گا۔ البتہ چونکہ باپ کے ذمہ مکاتب ہو چکا ہے اس لئے اگر چاہے تو وہ ساری رقم فوری طور سے ادا کر سکے گا۔ اگرچہ اس کے حق میں وہ میعاد ثابت نہ ہوتی ہو۔ یہ ساری باتیں **اس** صورت میں ہوں گی جب کہ اس مکاتب نے اور خود اس لڑکے کے پاس بدل کتابت کی ادائیگی کے شرط کے برابر مال نہ چھوڑا ہو۔

وان اشتری ابنہ الخ اور اگر مکاتب نے اپنے بیٹے کو (زمانہ کتابت میں) خریدا اور بدل کتابت کی ادائیگی کی مقدار مال چھوڑ کر مر گیا تو بدل کتابت کی ادائیگی کے بعد بھی اگر مال بچ گیا ہو تو اس تمام مال کا وارث اس کا یہی بیٹا ہو گا۔ کیونکہ جب مکاتب کے بارے میں یہ حکم بتایا گیا ہے کہ اسے اس کی موت سے ذرا پہلے ہی اس کو آزاد مان لیا گیا ہے تو اسی کے ساتھ اس کے اس بیٹے کی آزادی کا بھی حکم دیدیا گیا ہے۔ اس بناء پر کہ وہ عقد کتابت میں اپنے بیٹے کا تابع ہے۔ تو اسے اس طرح سمجھا جائے گا کہ گویا اس آزاد بیٹے نے اپنے آزاد باپ کی میراث پائی ہے۔

وکذالک ان کان الخ اسی طرح اگر مولیٰ نے باپ اور اس کے بیٹے دونوں کو ایک ہی عقد میں مکاتب بنالیا ہو تو بھی یہی حکم ہے کیونکہ یہ دو ہی صورتیں ہوں گی کہ بیٹا یا چھوٹا ہو گا یا بڑا۔ تو اگر وہ چھوٹا ہو تو وہ اپنے باپ کے تابع ہی رہے گا۔ گویا کہ وہ دو ہو کر بھی ایک ہی ہیں اور اگر وہ بڑا یعنی بالغ ہو تو بھی دونوں کو ایک ہی شخص فرض کیا جائے گا۔ لہٰذا جب باپ کو آزادی کا فیصلہ سنایا جائے گا تو اس کے ساتھ ہی اس کے بیٹے کے لئے بھی آزادی کا حکم ہو گا جیسا کہ پہلے بیان کیا جا چکا ہے

توضیح:۔ اگر مکاتب نے اپنے مرتے وقت کچھ مال چھوڑا جو اس کی مکمل قسطیں ادا کرنے کے لئے ناکافی ہو ۔ ساتھ ہی اس نے ایک فرزند بھی چھوڑا جو اس کے زمانہ کتابت میں پیدا ہوا یا اسی عرصہ میں اسے خریدا۔ یا مکاتب نے اپنے بیٹے کو زمانہ کتابت میں خریدا اور بدل کتابت کی ادائیگی کے لائق مال بھی چھوڑا۔ یا باپ اور بیٹے دونوں کو مولیٰ نے ایک ساتھ مکاتب بنایا۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ۔ دلائل

قال فان مات المكاتب وله ولد من حرة، وترك دينا وفاء لمكاتبته فجنى الولد فقضى به على عاقلة الام، ولم يكن ذلك قضاء بعجز المكاتب، لان هذا القضاء يقرّر حكم الكتابة لان من قضيتها الحاق الولد بموالى الام، وايجاب العقل عليهم، لكن على وجه يحتمل ان يعتق فيُجر الولاء الى موالى الاب والقضاء بما يقرر حكمه لا يكون تعجيزا، وان اختصم موالى الام وموالى الاب فى ولائه فقضى به لموالى الام، فهو قضاء بالعجز، لان هذا اختلاف فى الولاء مقصودا، وذلك يبتنى على بقاء الكتابة وانتقاضها فانها اذا فسخت مات عبدا، واستقر الولاء على موالى الام، واذا بقيت واتصل بها الاداء مات حرا، وانتقل الولاء الى موالى الاب، وهذا فصل مجتهد فيه، فينفذ ما يلاقيه من القضاء فلهٰذا كان تعجيزا.

ترجمہ:۔ امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر ایک مکاتب اس حالت میں مرا کہ اس کا ایک لڑکا ایک آزاد کردہ باندی سے تھا۔ اور لوگوں کے ذمہ قرض کی شکل میں اس کی اتنی رقم موجود تھی جس سے اس کا بدل کتابت ادا ہو سکتا تھا۔ (یعنی نقد کی شکل میں وہ رقم نہیں تھی اس لئے کہ نقد ہونے سے وہ فوراً ہی ادا کر کے مکاتب آزاد ہو گیا ہوتا) پھر اس لڑکے سے کوئی شخص خطاء قتل ہو گیا تو اس قتل کے عوض اس کی دیت اس لڑکے کے عاقلہ یعنی ماں کی مددگار برادری پر لازم آئیگی۔ جس کی وجہ سے اس لڑکے کے عاجز ہونے کا حکم نہیں ہوگا۔ کیونکہ اس موجودہ فیصلہ سے اس کی کتابت کا باقی رہنا اور بھی مضبوط ہوگا۔ کیونکہ اس کا مطلب یہ ہوا کہ اس لڑکے کا اسکی ماں اور اس ماں کے رشتہ داروں سے تعلق مزید گہرا ہو۔ اور انہیں کو عاقلہ (مددگار برادری) کہا جائے۔ مگر ابھی تک اس کی صورت ایسی ہے جس میں یہ احتمال رہتا ہے کہ لڑکا آزاد ہو کر اپنی ولاء کا تعلق اپنے باپ کے موالی سے پیدا کر دے۔ پس اس احتمالی حالت میں قاضی کا فیصلہ نافذ ہو کر پہلے حکم کو مضبوط کر دے گا اور اس مکاتب کے عاجز ہو جانے کا حکم نہ ہوگا۔

وان اختصم الخ اگر اس لڑکے کے مر جانے کے بعد اس کی ماں (جو کسی کی آزاد کردہ باندی تھی) کے موالی اور اس کے باپ کے موالی کے درمیان اس لڑکے کے (ترکہ یا) ولاء کے حق دار بننے میں جھگڑا ہوا اور قاضی نے اس ولاء کا حق ولاء اس کی ماں کے موالی کے ہونے کا فیصلہ سنایا تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ قاضی نے اس مکاتب کو عاجز مان لینے کا فیصلہ کیا ہے۔ کیونکہ موجودہ یہ اختلاف صرف اس کی ولاء کے حاصل کرنے کے لئے ہوا ہے۔ جس کی بنیاد یہ ہے کہ اس مکاتب کی کتابت کا معاہدہ اب بھی باقی ہے یا ختم ہو چکا ہے۔ اس طور سے کہ اگر اس کی کتابت فسخ کر دی گئی ہے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ وہ مکاتب غلامی کی حالت میں مرا ہے لہٰذا اس کے اس لڑکے کی ولاء اس لڑکے کی ماں کے موالی کو ملے گی۔ اور اگر اس کی کتابت باقی رہ جائے اور اس کا بدل کتابت ادا ہو جائے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ وہ مکاتب آزاد ہو کر مرا ہے لہٰذا اس کے اس لڑکے کی ولاء اس کے باپ کے موالی کو دیدی جائے گی۔ اور چونکہ یہ صورت اجتہادی یعنی مجتہد فیہ ہے اس لئے اس قاضی کو اختیار ہے کہ وہ دونوں صورتوں میں سے جس صورت کو چاہے قبول کر کے فیصلہ سنا دے۔ اور وہی نافذ بھی ہو جائے گا۔ لہٰذا یہ حکم اس مکاتب کے عاجز ہونے کا حکم ہوگا۔

توضیح:۔ اگر کوئی مکاتب اس حالت میں مرا کہ لوگوں کے ذمہ بطور قرض اس کی رقم اتنی تھی کہ اس سے اس کا بدل کتابت ادا ہو سکتا تھا اور ایک آزاد کردہ عورت سے اس کا ایک لڑکا بھی تھا جس سے ایک شخص خطاء قتل ہو گیا۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ دلائل

قال وما ادى المكاتب من الصدقات الى مولاه ثم عجز فهو طيّب للمولى، لتبدل الملك، فان العبد يتملكه صدقة والمولى عوضا عن العتق واليه وقعت الاشارة النبوية فى حديث بريرةؓ هى لها صدقة ولنا هدية، وهذا بخلاف ما اباح للغنى والهاشمى لان المباح له يتناوله على ملك المبيح، فلم يتبدل الملك فلا تطيبه، ونظيره المشترى شراء فاسدا اذا اباح لغيره لا يطيب له ولو ملّكه يطيب، ولو عجز قبل الاداء الى المولى، فكذلك

الجواب، وهذا عند محمد ظاهر، لان بالعجز يتبدل الملك عنده، وكذا عند ابي يوسف، وان كان بالعجز يتقرر ملك المولى عنده، لانه لا خبث في نفس الصدقة، وانما الخبث في فعل الاخذ لكونه اذلالا به، فلا يجوز ذلك للغني من غير حاجة، وللهاشمي لزيادة حرمته، والاخذ لم يوجد من المولى، فصار كابن السبيل اذا وصل الى وطنه والفقير اذا استغنى وقد بقي في ايديهما ما اخذا من الصدقة حيث يطيب لهما، وعلى هذا اذا اعتق المكاتب واستغنى يطيب له ما بقي من الصدقة في يده.

ترجمہ:۔ امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ مکاتب نے صدقات وغیرہ میں سے جو کچھ بھی لوگوں سے لے کر اپنے مولیٰ کو دیا اور بعد میں باقی کی ادائیگی سے عاجز ہو گیا تو وہ سب مال اس کے لئے لینا اور کھانا حلال ہے۔ کیونکہ ملکیت بدل گئی ہے۔ اس طرح سے کہ اس غلام نے جو کچھ وصول کیا اس وقت وہ صدقہ ہے مگر اس کے مولیٰ نے جو کچھ وصول کیا ہے وہ غلام کی طرف سے ھدیہ ہے۔ اسی فرق کی طرف حضرت بریرہ رضی اللہ عنہا سے متعلق حدیث میں اشارہ ہوا ہے کہ انہوں نے مجھے جو کچھ دیا وہ ان کے حق میں اگرچہ صدقہ ہے مگر میرے لئے تو وہ ھدیہ ہے۔ (ف چنانچہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ ایک مرتبہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم گھر میں تشریف لائے اور چولھے پر ہانڈی چڑھی ہوئی تھی۔ اس وقت آپ کی خدمت میں روٹی اور جو کچھ گھر میں سالن میسّر تھا وہ آپ کے لئے پیش کیا گیا۔ تب آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ کیا میں یہ نہیں دیکھ رہا ہوں کہ ہانڈی میں کچھ پک رہا ہے تو عرض کیا گیا کہ یا رسول اللہ! یہ گوشت ہے جو بریرہ کو بطور صدقہ ملا ہے جب کہ آپ صدقہ کا مال نہیں کھاتے ہیں (اسی لئے آپ کو وہ گوشت نہیں دیا گیا ہے) تب آپ نے فرمایا کہ وہ اگرچہ ان کے لئے صدقہ ہے مگر مجھے دینے سے وہ ھدیہ کا مال ہو گا۔ رواہ البخاری ومسلم۔

وهذا بخلاف الخ اور یہ حکم اس صورت کے خلاف ہے کہ فقیر نے اپنے صدقہ کے مال کے بارے میں کسی مالدار یا ہاشمی سے کہا کہ کھالو تو اس کے لئے یہ جائز نہ ہو گا۔ کیونکہ اس صورت میں فقیر نے اپنا ہی مال دوسرے کو مباح کیا ہے اور اسے مالک نہیں بنایا ہے۔ کہ وہ مال اس فقیر کی ملکیت میں رہا۔ لہٰذا اسے یہ کھانا مباح نہ ہو گا (ف اس طرح ملکیت نہیں بدلی کیونکہ مباح کرنے کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ اگرچہ اس کا مالک میں ہوں مگر میری طرف سے آپ اسے کھا سکتے ہیں یا استعمال کر سکتے ہیں جتنا چاہیں اس سے کھالیں۔ اسی لئے کسی بھی مہمان کو یہ اختیار نہیں ہوتا ہے کہ گھر والوں (میزبان) کی اجازت کے بغیر اس میں سے کسی فقیر کو کچھ دیدے۔ البتہ کوئی فقیر میزبان اسے مالک بنادے تو اسے اختیار ہو گا اور اس کا قبول کرنا حلال ہو گا)۔ **و نظیره المشتری** الخ اس حکم کی نظیر ایسی خریدی ہوئی چیز جو فاسد طریقہ سے خریدی گئی ہو کہ اس کا خریدار اسے دوسرے شخص کے لئے صرف مباح کر دے تو اس کے لئے یہ مباح نہ ہو گی البتہ اگر اسے مالک بنادے تو وہ مالک ہو جائے گا۔

ولو عجز الخ اور اگر مکاتب اس مال صدقہ کو اپنے مالک کو دینے سے پہلے عاجز ہو جائے تو بھی یہی حکم ہو گا۔ یعنی مولیٰ کو اس کا لینا جائز ہو گا۔ اور یہ بات امام محمدؒ کے نزدیک ظاہر ہے۔ کیونکہ ان کے نزدیک عاجز ہو جانے سے ملکیت بدل جاتی ہے۔ اسی طرح امام ابو یوسفؒ کے نزدیک بھی ظاہر ہے۔ اگرچہ ان کے نزدیک غلام کی عاجزی سے اس کے مولیٰ کی ملکیت پختہ ہو جاتی ہے۔ کیونکہ نفس صدقہ یا اس کی ذات میں کوئی خباثت نہیں ہوتی ہے۔ بلکہ اس کے قبول کرنے میں خباثت ہوتی ہے۔ یعنی اس کی خباثت صرف اس کے قبول کرنے میں ہوتی ہے۔ اسی لئے کسی مالدار شخص کو اس کی انتہائی عاجزی کے بغیر اس کا لینا جائز نہیں ہوتا ہے۔ اسی طرح ایک ہاشمی شخص کی ذاتی حرمت اور احترام کی زیادتی کی بناء پر ایسے مال کو لینا جائز نہیں ہوتا ہے۔ ایسی حالت میں جو کچھ مولیٰ کو ملا اس میں مولیٰ کی طرف سے لینا نہیں پایا گیا ہے۔ اس لئے اس کی مثال بھی ایسی ہو گی جیسے کہ اگر کسی مسافر نے راستہ میں انتہائی تنگی کی وجہ سے صدقہ کا مال لے لیا پھر اپنے وطن پہنچ گیا اس وقت بھی اس کے پاس کچھ مال باقی رہ گیا ہو۔ یا کسی فقیر کے صدقہ کا مال لے لیا اتنے میں وہ مالدار بھی ہو گیا۔ تو اس وقت وہ مال ان کے لئے حلال ہو جاتا ہے۔ اسی طرح اگر مکاتب آزاد

ہو جائے پھر مالدار بھی ہو جائے تو اگر اس کے پاس صدقہ کا پہلا مال اب بھی بچا ہوا رہ گیا ہو تو وہ اس کے لئے حلال ہوتا ہے۔

توضیح:۔ مکاتب نے صدقات کا مال وصول کر کے اپنے مولیٰ کو دیا مگر ایک وقت میں باقی مال کے دینے سے عاجز ہو گیا۔ اگر فقیر نے صدقہ کا قبول کیا ہوا مال کھانے کے لئے مالدار کو بلایا۔ تفصیل مسئلہ۔ حکم۔ دلائل

قال و اذا جنى العبد فكاتبه مولاه ولم يعلم بالجناية ثم عجز فانه يدفع او يفدى، لان هذا موجب جناية العبد فى الاصل، ولم يكن عالما بالجناية عند الكتابة حتى يصير مختارا للفداء، الا ان الكتابة مانعة من الدفع فاذا زال عاد الحكم الاصلى، وكذلك اذا جنى المكاتَب ولم يُقض به حتى عجز لما قلنا من زوال المانع، وان قضى به عليه فى كتابته ثم عجز فهو دين يباع فيه لانتقال الحق من الرقبة الى قيمته بالقضاء، وهذا قول ابى حنيفة ومحمدؒ، وقد رجع ابويوسف اليه، وكان يقول اولا يباع فيه وان عجز قبل القضاء، وهو قول زفرؒ، لان المانع من الدفع وهو الكتابة قائم وقت الجناية، فكما وقعت انعقدت موجبة للقيمة كما فى جناية المدبر وام الولد، ولنا ان المانع قابل للزوال للتردد، ولم يثبت الانتقال فى الحال، فيتوقف على القضاء او الرضاء، وصار كالعبد المبيع اذا ابق قبل القبض يتوقف الفسخ على القضاء لتردده واحتمال عوده، كذا هذا بخلاف التدبير والاستيلاد، لانهما لا يقبلان الزوال بحال.

ترجمہ:۔ امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر غلام نے غلطی سے کوئی جرم کر لیا تو ایسی حالت میں مولیٰ کو ان دو باتوں میں سے ایک بات کا اختیار ہو گا کہ (۱) اس غلام کو ہی اس کے مظلوموں کے حوالہ کر دے یا (۲) اس جرم کا جو بدلہ یا فدیہ ہو سکتا ہو وہ خود ادا کر دے اور ان میں جس بات کو وہ اختیار کرے گا وہی اس پر لازم ہو جائے گی۔ چنانچہ آئندہ دوسری بات اس کے لئے جائز نہ ہو گی۔ مگر اس کے مولیٰ کو اس کے اس جرم کا پتہ نہ چلا۔ اور اسی لاعلمی کی حالت میں اسے مکاتب بنا دیا۔ تو اسے مکاتب بنا دینے کی وجہ سے مولیٰ کو اس غلام کی طرف سے فدیہ دینے کا اختیار نہ ہو گا۔ اسی طرح سے مکاتب بنا دینے کی وجہ سے غلام کو ان لوگوں کے حوالہ کرنا بھی ممنوع ہو گیا۔ لیکن کچھ دنوں بعد مکاتب نے اپنی عاجزی ظاہر کر دی تو مذکورہ دونوں باتوں کے بجالانے سے مکاتبت کی وجہ سے جو عذر لاحق ہو گیا تھا اب اس کی عاجزی ظاہر کر دینے سے وہ ختم ہو گیا لہٰذا غلام کا اصل حکم لازم آئیگا۔ یعنی مولیٰ اب دونوں میں سے جس بات کو چاہے اختیار کر کے اس پر عمل کر ڈالے۔

وكذلك اذا جنى الخ اسی طرح اگر مکاتب نے کوئی جرم کیا تھا اور قاضی کی طرف سے اس کا فدیہ دینا مکاتب پر لازم نہیں کیا گیا تھا کہ وہ غلام عاجز ہو گیا تو بھی مولیٰ کو اختیار ہو گا کہ اگر چاہے تو وہی غلام اس کے حوالہ کر دے کیونکہ مکاتبت کی وجہ سے حوالہ کرنے سے جو چیز رکاوٹ بن رہی تھی وہ اب ختم ہو گئی ہے۔ **وان قضى به الخ** اور اگر اسی مجرم مکاتب پر حالت کتابت میں قاضی کی طرف سے جرمانہ کرنے کا حکم دیدیا گیا۔ اس کے بعد وہ غلام عاجز ہو گیا تو یہ جرمانہ اس کے حق میں ایک قرض سمجھا جائے گا جس کی ادائیگی کے لئے اس غلام کو بیچ دیا جائے گا۔ کیونکہ قاضی کے فیصلہ کی وجہ سے جرم کا عوض جو اس کی ذات سے متعلق تھا اب اس کی قیمت سے متعلق ہو گیا ہے۔ یہ قول امام ابو حنیفہ اور امام محمد رحمہما اللہ کا ہے۔ اور امام ابو یوسفؒ نے بھی اسی قول کی طرف رجوع کر لیا ہے۔ کیونکہ امام ابو یوسفؒ اولاً یہ فرمایا کرتے تھے کہ اگرچہ یہ غلام قاضی کے فیصلہ سے پہلے ہی عاجز ہو گیا ہو پھر بھی اس حق کی ادائیگی کے لئے اسے فروخت کر دیا جائے گا۔ امام زفرؒ کا یہی قول ہے۔ کیونکہ جرم کرنے والے اس غلام کو حوالہ کر دینے سے جو چیز رکاوٹ بن رہی ہے اس سے معاہدہ کتابت کا ہونا ہے۔ وہ رکاوٹ تو اس کے جرم کرنے کے وقت بھی موجود تھی۔ اسی بناء پر اس غلام کی قیمت لازم آگئی۔ جیسے کہ کسی مدبر یا ام ولد کے جرم کرنے میں ہوتا ہے۔

ولنا ان المانع الخ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ حوالہ کرنے سے جو چیز رکاوٹ بن رہی ہے وہ اس غلام میں کتابت کا ہونا ہے۔ جبکہ یہ صفت ایسی ہے جو کسی وقت ختم بھی ہو سکتی ہے (یعنی مستقل اور دائمی نہیں ہے) اس طرح سے کہ شاید وہ اپنا عوض مکمل ادا کر کے آزادی حاصل کر کے یا ادائیگی سے عاجزی کی بناء پر پھر غلام بنادیا جائے تو اس کی کتابت کا معاہدہ ہی ختم ہو جائے گا۔ اس احتمال کی بناء پر اس جرم کا عوض اس کی ذات سے اس کی قیمت کی طرف منتقل نہیں ہو سکا ہے اور وہ یا تو قاضی کے فیصلہ یا آپس کی رضا مندی تک موقوف رہے گا۔ جیسا کہ اس غلام کا حال ہے جسے بیچا گیا مگر خریدار کے حوالہ کرنے سے پہلے ہی وہ بھاگ گیا۔ کہ ایسی صورت میں یہ بیع قاضی کے حکم تک موقوف رہتی ہے۔ کیونکہ بہر صورت اس میں احتمال باقی رہ جاتا ہے کہ شاید وہ کسی طرح واپس آجائے اور خریدار کے حوالہ کردیا جائے۔ اسی طرح یہاں بھی ہوگا۔ بخلاف مدبر اور ام ولد کے کیونکہ ان دونوں میں یہ احتمال باقی نہیں رہتا ہے کہ کسی بھی وقت یہ بات ان سے ختم ہو جائے اور وہ پھر سے غلام بنالئے جائیں۔

توضیح:۔ اگر کسی غلام سے غلطی سے کوئی جرم سرزد ہو گیا اور اس کے مولیٰ کو اس جرم کا پتہ نہ چلا اور اسی لاعلمی کی حالت میں اسے مکاتب بنالیا اگر اس مجرم مکاتب پر قاضی کی طرف سے کوئی جرمانہ لازم نہیں کیا گیا تھا کہ اس نے اپنی عاجزی ظاہر کردی یا قاضی کی طرف سے جرمانہ لازم ہونے کے بعد اس نے اپنی عاجزی ظاہر کی۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ کرام۔ دلائل

قال و اذا مات مولیٰ المکاتب لم تنفسخ الکتابة کیلا یؤدی الی ابطال حق المکاتب اذ الکتابة سبب الحریة، وسبب حق المرء حقه، وقیل له اداء المال الی ورثة المولی علی نجومه، لانه استحق الحریة علی هذا الوجه والسبب انعقد کذلك، فیبقی بهذه الصفة، ولا یتغیر الا ان الورثة یخلفونه فی الاستیفاء، فان اعتقه احد الورثة لم ینفذ عتقه، لانه لم یملکه، وهذا لان المکاتب لا یملك بسائر اسباب الملك فکذا بسبب الوراثة، فان اعتقوه جمیعا عتق، وسقط عنه بدل الکتابة لانه یصیر ابراء عن بدل الکتابة، فانه حقهم وقد جری فیه الارث فاذا برئی المکاتب عن بدل الکتابة یعتق کما اذا ابرأه المولی، الا انه اذا اعتقه احد الورثة لا یصیر ابراء عن نصیبه لانا نجعله ابراء اقتضاء تصحیحا لعتقه، والاعتاق لا یثبت بابراء البعض او ادائه فی المکاتب لا فی بعضه، ولا فی کله، ولا وجه الی ابراء الکل لحق بقیة الورثة، واللّٰه اعلم.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ مکاتب کے مولیٰ کے مرجانے سے اس کی کتابت فسخ نہ ہوگی کیونکہ ایسا ہونے سے اس کا حق (آزادی) باطل ہو جائے گا۔ اس طرح سے کہ اسی کتابت کی بدولت چند دنوں بعد اسے آزادی میسر ہو جائیگی۔ اور قاعدہ ہے کہ کسی شخص کے حق کا جو سبب ہوتا ہے وہ بھی اس کا حق بن جاتا ہے۔ وقیل له الخ مولیٰ کے مرجانے پر اس مکاتب سے کہا جائے گا کہ تم اپنی کتابت کا بدل جس طرح قسطوں میں دیتے آئے ہو اب بھی وہ اپنے مولیٰ کے ورثہ کو دیتے رہو۔ کیونکہ طے شدہ بات کے مطابق اسے اسی کے مطابق آزادی ملنے والی تھی۔ اور سبب آزادی اسی طریقہ پر منعقد ہوا تھا۔ لہٰذا وہ اسی حالت پر باقی رہے گا۔ اس میں کوئی فرق نہ آئے گا۔ سوائے اس بات کے کہ پہلے اس بدل کتابت کو خود مولیٰ اپنے ہاتھوں سے وصول کرتا تھا اب اس کے ورثہ اس کے خلیفہ بن کر وصول کرینگے۔ فان اعتقه الخ اس مدت میں اگر ورثہ میں سے کوئی بھی اسے آزاد کردے تو وہ آزاد نہ ہوگا۔ یعنی آزادی نافذ نہ ہوگی۔ کیونکہ وہ اب تک اس غلام کا مالک نہیں بنا ہے۔ جس کی وجہ یہ ہے کہ کوئی بھی مکاتب ملکیت کے جتنے اسباب ہیں ان میں سے کسی سبب کی بناء پر مملوک نہیں ہوتا ہے۔ اسی طرح وراثت کے سبب سے بھی آزاد نہ ہوگا

البتہ اگر سارے ورثہ ہی اس کو آزاد کردیں جب وہ آزاد ہو جائے گا۔ پھر اس کے ذمہ بدل کتابت باقی نہیں رہے گا یعنی اس کے ذمہ سے ختم ہو جائے گا۔ اس کا مطلب ہوگا اس عوض کو اس مکاتب کے ذمہ سے بری کر دینا۔ اس لئے کہ وہ عوض ان وارثوں کا حق بنتا ہے اور اس کے بارے میں میراث کا حکم جاری بھی ہو چکا ہے۔

اب جب کہ وہ مکاتب بدل کتابت ادا کرنے سے بری ہو چکا ہے تو وہ آزاد ہو جائے گا۔ اسی طرح جیسے کہ خود اس کا مولیٰ اس کی ادائیگی سے بری کر دیتا تو وہ آزاد ہو جاتا۔ لیکن اگر کئی وارثوں میں سے صرف ایک نے آزاد کیا تو اس کا مطلب یہ نہیں ہوگا کہ اس نے اپنے حصہ سے بری کیا ہے۔ کیونکہ ہم تو صرف اس کی آزادی کو صحیح کرنے کے لئے آزاد کرنے کو اقتضاء بری کرنا مانتے ہیں۔ پھر بعض حصہ کے بری کر دینے یا بعض حصہ کے ادا کرنے سے مکاتب میں کسی طرح کی بھی آزادی ثابت نہیں ہوتی ہے یعنی نہ تو اس کا کل حصہ آزاد ہوتا ہے اور نہ ہی اس کا کچھ آزاد ہوتا ہے بلکہ پورا مکاتب باقی رہ جاتا ہے۔ نیز اس کے تھوڑے سے حصہ کو کل کے برابر مان لینے کی کوئی وجہ بھی نہیں ہے۔ اس لئے اس کے باقی ورثہ کا حق تو اس سے متعلق رہ جاتا ہے۔ واللہ تعالٰے اعلم۔ (ف معلوم ہونا چاہئے کہ غلام کو جو شخص بھی آزاد کرے گا خواہ وہ مفت میں یعنی کسی عوض کے بغیر محض حصول ثواب کے لئے ہو یا عوض کے ساتھ ہو یعنی بدلہ لے کر ہو یا مکاتب بنا کر ہو یا کفارہ کے طور پر ہو یا جس کسی صورت سے بھی کسی کو آزادی حاصل ہو اس غلام کی ولاء (یعنی ترکہ) کا وہی مستحق اور مالک ہوگا۔ اسی بناء پر اب اس مکاتب کی بحث ختم کر کے مصنفؒ ولاء کی بحث شروع کر رہے ہیں)

توضیح:۔ مکاتب کے مولیٰ کے مرجانے کے بعد اس کی کتابت کا حکم۔ اگر اس وقت مولیٰ کے وارثوں سے ایک یا ایک سے زائد یا سارے ورثہ اپنے حقوق سے دست بردار ہو جائیں اور آزاد کر دیں۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال علماء کرام۔ دلائل

☆☆☆

﴿كتاب الولاء﴾

قال الولاء نوعان، ولاء عتاقة ويسمى ولاء نعمة، وسببه العتق على ملكه فى الصحيح، حتى لو عتقه قريبه عليه بالوراثة كان الولاء له، وولاء موالاة وسببه العقد، ولهٰذا يقال ولاء العتاقة وولاء المواٰلاة، والحكم يضاف الى سببه، والمعنى فيهما التناصر، وكانت العرب تتناصر باشياء وقرر النبى عليه السلام تناصرهم بالولاء بنوعيه، فقال ان مولى القوم منهم وحليفهم منهم، والمراد بالحليف مولى الموالاة، لانهم كانوا يؤكدون الموالاة بالحلف.

ترجمہ :۔ ولاء کا بیان۔قال الولاء الخ مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ ولاء کی دو قسمیں ہیں(۱) ولاء عتاقہ۔(۲) ولاء موالاۃ اسی (۱) عتاقہ کا دوسرا نام ولاء نعمت بھی ہے۔اس عتاقہ کا سبب قول صحیح کے مطابق اپنی ملکیت پر آزادی ہے یعنی وہ از خود مالک کی حیثیت سے آزاد ہوا ہے اور دوسرے کا آزاد کرنا اس کا سبب نہیں ہے۔ یعنی خواہ دوسرا آزاد کرے یا نہ کرے۔اسی بناء پر اگر کوئی شخص اپنے ذی رحم محرم کا کسی طرح بھی مالک ہو تو وہ از خود آزاد ہو جائے گا۔ خواہ وراثت کی وجہ سے ہی مالک بنا ہو اسی لئے اس آزاد ہونے والے کی ولاء (مال میراث) اسی شخص کو ملتی ہے جس کے قبضہ سے وہ آزاد ہوا ہو۔

(۲) وولاء الموالاۃ الخ اور دوسری قسم ولاء موالاۃ ہے۔ جس کا سبب کوئی عقد اور معاملہ کر لینا ہے۔ یعنی آپس میں معاملات طے کر کے آزادی حاصل کرنا ہے۔اسی سبب کی بناپر ولاء کو اپنے سبب کی طرف اضافت کرتے ہوئے اسے ولاء عتاقہ اور ولاء موالاۃ بھی کہا جاتا ہے۔اس کے حکم کی اضافت اس کے سبب کی طرف ہوتی ہے۔اور ان دونوں کا مقصود شریعت میں تناصر یعنی ایک دوسرے کی نصرت اور مدد کرنا ہے۔اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی دنیا میں تشریف آوری سے بہت پہلے سے ہی یہ اہل عرب بہت سے معاملات میں آپس میں ایک دوسرے کی نصرت کرتے چلے آئے تھے۔ پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ولاء کی ان دونوں قسموں میں ولاء کا حق دے کر ان کے اس پرانے معمول یعنی آپس کی مدد اور تناصر کو باقی رکھا۔اسی بناء پر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ فرمایا ہے کہ قوم کا مولیٰ اسی قوم میں شمار ہوتا ہے۔اسی طرح یہ بھی فرمایا ہے کہ قوم کا حلیف بھی اسی قوم میں سے ہے۔اس جگہ اس حلیف سے مولیٰ الموالات مراد ہے۔ کیونکہ یہ عرب والے عمل موالات کو حلف اور قسم سے پختہ کرتے تھے۔(ف حضرت رفاعہ بن رافع رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ کسی قوم کا آزاد کیا ہوا غلام اسی قوم سے ہے اور اسی قوم کی لڑکی کا بیٹا بھی اسی قوم سے ہے اور قوم کا حلیف بھی اسی قوم سے ہے۔اس کی روایت احمد اور بخاری نے اپنی کتاب الادب میں اور ابن ابی شیبہ اور الطبرانی اور الحاکم نے کی ہے۔اور دوسرے محدثین نے اس کو صحابہ کرامؓ کی ایک جماعت (کثیر صحابہؓ) سے روایت کیا ہے۔

توضیح :۔ کتاب الولاء۔ولاء کے لفظی اور شرعی معنی۔تفصیل۔قسمیں۔سبب۔مقصود حکم دلائل

(ف کتاب الولاء کو کتاب المکاتب کے بعد ذکر کرنے کا سبب یہ ہے کہ ولاء کتابت کے آثار میں سے ہے۔ لفظ ولاء واو کے فتحہ کے ساتھ ہے۔ لفظ ولی سے مشتق ہے جس کے معنی قرب کے ہیں۔ اور ولاء بھی قربت حکمیہ یعنی آزاد کرنے یا موالات کرنے سے حاصل ہوتی ہے کیونکہ کسی غلام پر آزادی کا احسان کرنے سے وہ رشتہ اتنا قوی ہو جاتا ہے گویا ان دونوں کے درمیان حکما

قرابت آجاتی ہے۔یا یہ لفظ موالات سے مشتق ہے۔ یعنی ایک کے پیچھے کسی فرق و فاصلہ کے بغیر دوسرا لگا ہوا۔اسی بناء پر ولاء عتاقہ یا ولاء موالات پائی جائے تو اس سے میراث کا حق ہوتا ہے۔بشرطیکہ میراث پانے کی شرط پائی جارہی ہو۔اور اس میراث کے سلسلہ میں کسی قسم کا فرق نہیں ہوتا ہے۔یا یہ کہ یہ موالات سے مولی ہے جس کے معنی مددگاری و محبت کے ہیں جس سے باہمی مدد و میراث اور قتل وغیرہ کے جرمانہ میں شرکت و ہمدردی اس کا اثر ہے۔التبیین)

قال و اذا اعتق المولى مملوكه فولاؤه له لقوله عليه السلام الولاء لمن اعتق، ولان التناصر به، فيعقله وقد احياه معنى بازالة الرق عنه، فيرثه ويصير الولاء كالولادة، ولان الغنم بالغرم، وكذلك المرأة تُعتِق لما روينا، ومات معتق لابنة حمزةؓ عنها عن بنت فجعل النبى عليه السلام المال بينهما نصفين، ويستوى فيه الاعتاق بمال وبغيره لاطلاق ما ذكرناه، قال فان شرط انه سائبة فالشرط باطل، والولاء لمن اعتق لان الشرط مخالف للنص فلا يصح.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ جو مولیٰ اپنے غلام کو آزاد کرے گا اس کی ولاء اسی مولیٰ کی ہوگی۔کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ ولاء اسی کی ہوگی جس نے غلام کو آزاد کیا ہو۔ائمہ ستہ نے اس کی روایت کی ہے۔ ولان التناصر الخ اور اس عقلی دلیل کی وجہ سے بھی کہ آزاد کرنے کی وجہ سے ہی ایک کو دوسرے کی مدد اور ہمدردی حاصل ہوتی ہے۔اسی وجہ سے تو اگر مولیٰ اس غلام سے ولاء کی مدد حاصل کرتا ہے تو وہ اس غلام کے غلط کاموں پر لازم کئے گئے جرمانہ کو برداشت بھی کرتا ہے یعنی اگر اس آزاد شدہ غلام سے غلطی سے کوئی قتل ہو جائے تو یہی مولی اپنی مددگار برادری (عاقلہ) کے ساتھ اس کی دیت کو ادا کرتا ہے۔اور اس سے پہلے اس کی غلامی کو ختم کر کے معنوی اعتبار سے اسے زندہ بھی کر چکا ہے۔اسی بناء پر یہ مولیٰ اس کا وارث ہوتا ہے۔چنانچہ اس کی ولاء بھی پیدائشی رشتوں کی مانند ہو جاتی ہے۔اور اس عقلی دلیل سے بھی کہ نفع اسی کو ملتا ہے جو نقصان برداشت کرتا ہو۔یعنی جب مولیٰ اس غلام کے تاوان کو برداشت کرتا ہے تو وہی اس سے حاصل ہونے والے نفع کا بھی مستحق ہوگا۔

وكذالك المراة الخ اور جس طرح ایک مرد مستحق ولاء ہوتا ہے اسی طرح اگر کسی عورت نے اپنا غلام آزاد کیا تو وہ عورت بھی اس غلام کے ولاء کی مستحق ہوگی۔اسی حدیث کی بناء پر جو ہم نے بیان کر دی ہے۔(ف کیونکہ حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا نے بریرہؓ باندی کو خرید کر آزاد کیا تھا۔اسی کے بارے میں وہ حدیث بیان کی گئی ہے۔ان دلائل کے علاوہ فرمان رسول کریم علیہ السلام "من اعتق" میں کلمہ من یعنی "جو شخص" بھی فرمایا ہے یہ مرد اور عورت دونوں کو شامل ہے۔م)۔اسی طرح حضرت حمزہ رضی اللہ عنہ کی لڑکی کا آزاد کیا ہوا غلام اپنی مولات اور ایک لڑکی کو چھوڑ کر مرا تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے مال کے دو حصے کر کے ایک حصہ ان کی لڑکی کو اور دوسرا حصہ ان کی مولات یعنی حضرت حمزہ رضی اللہ عنہ کی لڑکی کو دیا۔معلوم ہونا چاہئے کہ کسی کو آزاد کرنا خواہ مال لے کر ہو یا بغیر مال مفت میں ہو اس حکم میں دونوں برابر ہیں کیونکہ ہم نے اوپر جو حدیث بیان کی ہے وہ مطلق ہونے کی وجہ سے دونوں کو شامل ہے۔

قال وان شرط الخ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر آزاد کرتے وقت یہ شرط کر دی گئی ہو کہ یہ غلام آزادی کے بعد سائبہ ہوگا یعنی یہ اپنی آزادی کے بعد کسی سے متعلق نہیں رہے گا یعنی کسی سے اس کا ولاء کا تعلق نہ ہوگا۔بلکہ خود مختار ہوگا کہ جہاں چاہے جائے اور جس سے چاہے تعلق رکھے اور جو چاہے وہ کرے تو ایسی شرط باطل ہوگی اور اس کی ولاء اس آزاد کرنے والے شخص کی ہوگی۔کیونکہ مذکورہ شرط صریح حدیث کے مخالف ہے اس لئے صحیح نہ ہوگی

توضیح:۔ آزاد شدہ غلام کی ولاء کا مستحق کون اور کیوں ہوتا ہے۔اس میں مرد اور عورت کا

فرق ہوتا ہے یا نہیں۔ اگر آزادی کے وقت یہ شرط لگادی گئی ہو کہ وہ سائبہ یعنی خود مختار ہوگا۔ تفصیلی مسائل۔ حکم۔ دلیل

قال و اذا ادى المكاتب عتق والولاء للمولى، وان عتق بعد موت المولى، لانه عتق عليه بما باشر من السبب، وهو الكتابة وقد قررناه فى المكاتب، وكذا العبد الموصى بعتقه او بشرائه وعتقه بعد موته، لان فعل الوصى بعد موته كفعله والتركة على حكم ملكه، وان مات المولى عتق مدبروه وامهات اولاده لما بينا فى العتاق، وولاؤهم له، لانه اعتقهم بالتدبير والاستيلاد، ومن ملك ذا رحم محرم منه عتق عليه لما بينا فى العتاق، وولاؤه له لوجود السبب وهو العتق عليه، واذا تزوج عبد رجل امة لآخر فاعتق مولى الامة الامة وهى حامل من العبد عتقت وعتق حملها، وولاء الحمل لمولى الام لا ينتقل عنه ابدا لانه عتق على معتق الام مقصودا اذ هو جزءٌ منها يقبل الاعتاق مقصودا فلا ينتقل ولاؤه عنه عملاً بما روينا، وكذلك اذا ولدت ولدا لاقل من ستة اشهر للتيقن بقيام الحمل وقت الاعتاق، او ولدت ولدين احدهما لاقل من ستة اشهر، لانهما توأمان يتعلقان معا، وهذا بخلاف ما اذا والت رجلا وهى حبلى والزوج والى غيره حيث يكون ولاء الولد لمولى الاب لان الجنين غير قابل لهذا الولاء مقصودا، لان تمامه بالايجاب والقبول، وهو ليس بمحل له.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ مکاتب جیسے ہی اپنا کل بدل کتابت ادا کر دے گا وہ از خود آزاد ہو جائے گا۔ البتہ اس کی ولاء اسی مولیٰ کی ہوگی۔ اگرچہ وہ مولیٰ اس کی آزادی سے پہلے مر گیا ہو۔ کیونکہ جس وقت بھی اسے آزادی ملی ہے وہ اسی سبب کی بناء پر ہے جو خود مولی نے کیا تھا یعنی اسی مولیٰ نے اس سے مکاتبت کا معاہدہ کیا تھا۔ اس مسئلہ کو ہم نے پہلے کتاب المکاتب میں بیان کر دیا ہے۔

وكذا العبد الخ یہی حکم اس غلام کا بھی ہوگا جس کو آزاد کرنے کی وصیت کی گئی ہو یعنی اس غلام کی ولاء اسی مولیٰ کو ملے گی۔ اگرچہ وہ مر گیا ہو پھر بھی وہی مالک ہوگا۔ (اور اس کے توسط سے اس کے ورثہ کی ہوگی)۔ یہی حکم اس غلام کا بھی ہے جس کے بارے میں کوئی اپنے ورثہ کو یہ وصیت کر کے مرا ہو کہ فلاں غلام کو میری طرف سے خرید کر آزاد کر دینا۔ یعنی اس غلام کی ولاء بھی اسی مولیٰ (مردہ) کو ملے گی۔ کیونکہ اس کے مرنے کے بعد اس کے وصی کا فعل اسی موصی (میت) کے فعل کے حکم میں ہوگا۔ اور ترکہ اس مالک میت کی ملکیت کے حکم میں ہوتا ہے۔ (اسی بناء پر مردہ کے قرضے اور تجہیز و تکفین کا پورا خرچ اسی مال سے ادا کیا جاتا ہے)۔ وان مات المولیٰ الخ اسی طرح مولیٰ کے مرتے ہی اس کی مدبرہ باندی اور مدبر غلام سب آزاد ہو جائینگے۔ اسی طرح اس کی وہ باندیاں بھی آزاد ہو جائیں گی جن سے اس کی کوئی اولاد ہوئی ہو۔ پھر ان تمام کی ولاء اسی میت مولیٰ کی ہوگی۔ کیونکہ اسی نے تو ان کو مدبر یا ام ولد بنا کر آزاد کیا ہے۔

ومن ملك ذا رحم الخ اگر کوئی شخص اپنے کسی ذو رحم محرم کا مالک بن گیا تو وہ اسی وقت از خود اسی مالک کی طرف سے آزاد ہو جائے گا۔ اسی صحیح حدیث کی بناء پر جو ہم نے کتاب الاعتاق میں بیان کر دی ہے۔ پھر اس آزاد شدہ ذو رحم محرم کی ولاء کا بھی وہی مالک ہوگا۔ کیونکہ اس کی طرف اس کی آزادی منسوب ہوئی اور وہی اس کا سبب بنا ہے۔

واذا تزوج الخ اگر زید کے غلام نے بکر کی باندی سے بکر کی اجازت سے نکاح کیا پھر اس حالت میں جب کہ وہ باندی اسی غلام سے حمل کی حالت میں ہو بکر نے اسے آزاد کر دیا تو وہ باندی بھی اور اس کا وہ حمل بھی آزاد ہو جائے گا۔ اور اس حمل کی اگر ولاء ہو تو وہ اس کی ماں کے مولیٰ کو ملے گی۔ اور اس سے کبھی منتقل نہ ہوگی کیونکہ ماں کو آزاد کرنے والے مولی نے قصداً اس حمل کو آزاد کیا ہے اس لئے کہ بظاہر مالک نے صرف ماں کو آزاد کیا ہے مگر یہ حمل اس وقت اس باندی کے بدن کا ایک حصہ ہے اور وہ حمل

بالقصد آزاد کئے جانے کے قابل بھی ہے اس لئے وہ بھی بالقصد آزاد کیا ہوا شمار ہوگا۔ کیونکہ آزاد کرنے والے کے لئے ولاء کا ثابت ہونا حدیث میں کسی قید کے بغیر ہے یعنی مطلق ہے۔ لہٰذا اسی پر عمل ہوگا۔ و کذٰلك اذا ولدت الخ اسی طرح اگر اس باندی کو اپنی آزادی کے چھ ماہ سے کم میں بچہ پیدا ہوا تب بھی اس بچہ کی ولاء اسی ماں کے مولیٰ کی ملکیت ہوگی۔ کیونکہ اس کے آزاد ہوتے وقت اس حمل کا ہونا یقینی ہے۔

او ولدت ولدین الخ اسی طرح اگر باندی کو دو بچے ہوئے (جڑواں) مگر ان میں سے ایک چھ ماہ سے کم مدت میں ہوا تو بھی ان دونوں کی ولاء ان کی ماں کے مولیٰ کے لئے ہوگی۔ کیونکہ دونوں بچے جڑواں ہیں یعنی دونوں ایک ہی حمل سے ہوئے ہیں اور دونوں کا حمل ایک ساتھ رہا ہے۔ اس طرح ان دونوں کا ماں کی آزادی کے وقت حمل سے رہنا یقینی ہے۔ یہ حکم اس صورت کے خلاف ہے کہ جب ولاء موالات ہو۔ مثلاً: میاں اور اس کی بیوی نے مسلمان ہونے کے بعد مختلف اشخاص سے موالات کی ہو اس طرح سے کہ بیوی نے حمل کی حالت میں ایک شخص سے موالات کی۔ اور اس کے شوہر نے دوسرے شخص سے موالات کی تو اس بچہ کی ولاء کا مالک وہ شخص ہوگا جس سے اس کے باپ نے موالات کی ہوگی۔ کیونکہ پیٹ کا بچہ اس قابل نہیں ہوا ہے کہ اپنے ارادہ سے ایسی موالات کر سکے۔ اس لئے کہ موالات ایجاب و قبول کے بعد ہی مکمل ہوتی ہے۔ جب کہ یہ بچہ اس وقت ایجاب و قبول کے قابل نہیں رہتا ہے۔

توضیح:۔ اگر مکاتب اپنے مولیٰ کی وفات کے بعد مکمل بدل کتابت ادا کرے۔ جس غلام کو اپنے مرنے کے بعد خرید کر۔ یا پرانے غلام کو اپنے مرنے کے بعد آزاد کرنے کی وصیت کی ہو۔ اگر کوئی شخص اپنے ذو رحم محرم غلام کا مالک بن گیا ہو۔ اگر زید کے غلام نے بکر کی باندی سے اس کی اجازت سے نکاح کیا۔ پھر وہ باندی اسی غلام سے حمل کی حالت میں ہو اس کے مالک نے اسے آزاد کر دیا۔ تو ان جیسی صورتوں میں غلام کب آزاد ہوگا اور اس کی ولاء کا کون مستحق ہوگا۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ دلائل

قال فان ولدت بعد عتقها لاكثر من ستة اشهر ولداً فولاؤه لموالى الام، لانه عتق تبعا للام، لاتصاله بها بعد عتقها فيتبعها فى الولاء ولم يتيقن بقيامه وقت الاعتاق حتى يعتق مقصودا، فان أُعتق الاب جرّ الاب ولاء ابنه وانتقل عن موالى الام الى موالى الاب لان العتق ههنا فى الولد يثبت تبعا للام، بخلاف الاول، وهذا لان الولاء بمنزلة النسب، قال عليه السلام الولاء لحمة كلحمة النسب لا يباع ولا يوهب ولا يورث، ثم النسب الى الآباء فكذلك الولاء والتسبة الى موالى الام كانت لعدم اهلية الاب ضرورة فاذا صار اهلا عاد الولاء اليه بمنزلة ولد الملاعنة يُنسب الى قوم الام ضرورة، فاذا كذب الملاعن نفسه يُنسب اليه، بخلاف ما اذا اعتقت المعتدة عن موت او طلاق فجاء ت بولد لاقل من سنتين من وقت الموت او الطلاق حيث يكون الولد مولى لموالى الام وان اعتق الاب لتعذر اضافة العلوق الى ما بعد الموت، والطلاق البائن لحرمة الوطى وبعد الطلاق الرجعى لما انه يصير مراجعا بالشك فاستند الى حالة النكاح فكان الولد موجودا عند الاعتاق، فعتق مقصودا، وفى الجامع الصغير فاذا تزوجت معتقة بعبد فولدت اولادا فجنى الاولاد فعَقْلهم على موالى الام، لانهم عتقوا تبعا لامهم ولا عاقلة لابيهم ولا موالى فالحقوا بموالى الام ضرورة كما فى ولد الملاعنة على ما ذكرنا، فان أُعتق الاب جرّ ولاء الاولاد الى نفسه لما بينا، ولا يرجعون على عاقلة الاب بما عقلوا، لانهم حين عقلوه كان الولاء ثابتا لهم،

وانما يثبت للاب مقصوراً لان سببه مقصور وهو العتق، بخلاف ولد الملاعنة اذا عقل عنه قوم الام، ثم اكذب الملاعن نفسه حيث يرجعون عليه، لان النسب هناك يثبت مستندا الى وقت العلوق، وكانوا مجبورين على ذلك فيرجعون.

ترجمہ:۔ فرمایا کہ۔ اگر اس باندی کو اس کے آزاد ہونے کے چھ مہینوں سے زیادہ پر بچہ کی ولادت ہوئی تو اس بچہ کی ولاء بھی اسی ماں کے مولیٰ کی ہوگی کیونکہ یہ بچہ ماں کے تابع ہو کر ہی آزاد ہوا ہے۔ اور چھ مہینوں سے زیادہ ہونے کی وجہ سے اس بات کا یقین نہیں ہوتا کہ ماں کی آزادی کے وقت یہ پیٹ میں موجود تھا کہ اگر ایسا ہوتا تو یہ کہا جاتا کہ وہ از خود یعنی ماں کے واسطہ کے بغیر آزاد ہوا ہے۔ (ف۔ اس طرح ان دونوں صورتوں یعنی بوقت آزادی بچہ کا حمل سے ہونا یا چھ ماہ سے کم مدت میں پیدا ہونا اس بات کے یقین کے لئے کافی ہے کہ ماں کی آزادی کے وقت اس بچہ کا وجود تھا۔ لہٰذا اس صورت میں بچہ بالقصد آزاد کیا گیا ہے۔ اور اس کا آزاد کرنے والا بھی وہی مولیٰ ہے جس نے اس کی ماں کو آزاد کیا ہے۔ لہٰذا جس نے آزاد کیا ہے ولاء کا حق اسی کا ہوگا کسی دوسرے کو حق نہیں دیا جائے گا۔ اور دوسری صورت یعنی جب کہ آزادی کے چھ ماہ کے بعد یہ بچہ پیدا ہوا تو اس وقت اس بات کا یقین نہیں ہوتا ہے کہ اس کی آزادی کے وقت پیٹ میں اس کا وجود تھا۔ لہٰذا اس صورت میں بچہ کو قصداً آزاد کرنا نہیں پایا جائے گا۔ بلکہ اپنی ماں کے تابع ہو کر آزاد ہوگا۔ اس بناء پر اس کی ولاء قابل انتقال ہوگی اگرچہ فی الحال اس کی ولاء اس کی ماں کے مولیٰ کی ہوگی۔

فان اُعتق الخ اس کے بعد اگر اس بچہ کا باپ بھی آزاد کر دیا گیا تو وہی باپ اس بچہ کی ولاء کا مالک ہو جائے گا۔ چنانچہ وہ ولاء جواب تک اس کی ماں کے مولیٰ کے پاس تھی وہ اس سے نکل کر اس کے باپ کے موالی کی طرف منتقل ہو جائے گی۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اس مسئلہ میں بچہ کو جو آزادی حاصل ہوئی ہے وہ اس کی ماں کے تابع ہو کر ہوئی ہے۔ بخلاف پہلی صورت کے (کہ اس میں بچہ کو آزادی تابع ہو کر نہیں بلکہ بالقصد حاصل ہوئی ہے)۔ اور بڑی بات یہ ہے کہ ولاء کا تعلق ایسا ہی ہوتا ہے جیسا کہ نسب کا تعلق ہوتا ہے اس لئے اس میں اصلیت یہی ہے کہ اس ولاء کا تعلق بھی باپ سے ہی ہو۔ چنانچہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ ولاء ایک لحمہ (بندھن اور تعلق) ہے جو نسب کے لحمہ کے مانند ہے۔ اسی بناء پر اسے نہ بیچا جا سکتا ہے اور نہ ہبہ کیا جا سکتا ہے۔ اسی طرح اس میں میراث بھی جاری نہیں ہوتی ہے۔ اور یہ حدیث حسن یا صحیح ہے۔ اب جب کہ یہ بات معلوم ہوگئی کہ ولاء نسب کے مانند ہے اور چونکہ نسب کا اصل تعلق باپ سے ہوتا ہے لہٰذا ولاء کا تعلق بھی اصل میں باپ سے ہی ہوگا (اسی بناء پر موجودہ مسئلہ میں بچہ کی ولاء ماں کے مولیٰ سے منتقل ہو کر باپ کے موالی کی طرف آجائیگی)۔ اور ماں کے موالی کی طرف اسی صورت میں نسبت کی گئی تھی کہ اس وقت باپ کے نسب میں اس کے حاصل کرنے کی صلاحیت نہ تھی۔ لیکن جیسے ہی باپ آزاد ہو گیا ویسے ہی اس میں صلاحیت آگئی اور وہ ولاء ماں کی طرف سے اس کی طرف لوٹ آئے گی۔ اس مسئلہ کی نظیر یہ ہے کہ اگر کسی عورت نے اپنے شوہر سے ملاعنت کر لی تو اس کے بعد اس کا بچہ اس کے شوہر کی طرف منسوب نہ ہوگا۔ لیکن اگر کسی وقت باپ نے اس ملاعنت کے بارے میں خود کو جھوٹا مان لیا یعنی یہ کہدیا کہ میں نے اس وقت اس عورت کی طرف زناء کی تہمت لگاتے ہوئے بالکل جھوٹی قسم کھائی تھی کیونکہ حقیقت میں وہ بچہ مجھ سے ہی ہوا ہے اس لئے وہ بچہ پھر اسی کی طرف منسوب کر دیا جائے گا۔

بخلاف ما اذا الخ۔ بخلاف اس صورت کے جبکہ کوئی باندی اپنے شوہر سے طلاق پانے یا اس کے مرجانے کے بعد عدت کی حالت میں ہوتے ہوئے آزاد کی گئی ہو اور شوہر کے مرنے یا اس سے طلاق پانے کے بعد دو برس سے کم میں اسے بچہ پیدا ہوا تو یہ بچہ اپنی ماں کے موالی کا آزاد کردہ مولیٰ ہوگا۔ اگرچہ اس کا باپ آزاد کر دیا گیا ہو۔ کیونکہ شوہر کے مرجانے یا اس سے طلاق بائن پالینے کے بعد اب اس سے جنسی تعلق قائم ناممکن ہو جاتا ہے۔ کیونکہ اس کے زندہ ہونے کے باوجود جنسی تعلق قائم کرنا حرام

ہو جاتا ہے۔ اور طلاق رجعی کے بعد بھی حرام ہوتا ہے۔ کیونکہ اس حالت میں شک کے ساتھ رجعت ہوتی ہے۔ جب کہ شک سے رجعت کا ثبوت نہیں ہوتا ہے۔ اس لئے مجبوراً اس کی نسبت حالت نکاح کی طرف کرنی ہوگی پھر آزادی کے وقت بچہ کا وجود ماننا صحیح ہوگا۔ اور اس بچہ کی آزادی تبعاً نہ ہو کر بالقصد مانی جائے گی۔

(ف اور جب آزادی قصد کے ساتھ واقع ہوگئی تو ماں کے موالی سے وہ ولاء باپ کے موالی کی طرف منتقل نہ ہوگا۔ اور اب یہ بات بھی معلوم ہونی چاہئے کہ اس استدلال میں اس حدیث مذکور پر مدار ہے کہ ولاء کا تعلق ایک لمحہ (یعنی جیسے تانا اور بانا ایک دوسرے میں ملا ہوا ہوتا ہے) یعنی نسبی قرابت کے مثل ہے۔ اور یہ حدیث حضرات عبداللہ بن عمر اور عبداللہ بن ابی اوفی اور ابو ہریرہ رضی اللہ عنہم سے مرفوعاً مروی ہے۔ پھر ان میں سے ابن عمر رضی اللہ عنہما کی حدیث کو ابن حبانؒ نے اپنی صحیح کی دوسری قسم میں بیان کیا ہے بسند **بشر بن الولید عن یعقوب بن ابراهیم عن عبید الله بن عمر عن عبدالله بن دینار عن ابن عمر قال قال رسول الله صلی الله علیه و سلم الولاء لحمة لحمة النسب لا یباع ولا یوهب**. یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ ولاء ایک اتصال (بندھن) نسب کے اتصال کے مثل ہے جو نہ فروخت ہوگا نہ ہبہ کیا جائے گا۔ اس حدیث کو ابن حبانؒ نے صحیح کہا ہے اس طرح سے کہ اسے اپنی کتاب صحیح میں ذکر کیا ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ ابن حبانؒ کے نزدیک بشر بن الولید اور یعقوب بن ابراہیم یعنی امام ابو یوسف القاضی دونوں ہی ثقہ ہیں۔ برخلاف کچھ مخالف مجادلین کے قول کے جو طعن کرتے ہیں۔

امام شافعیؒ نے فرمایا ہے **اخبرنا محمد بن الحسن عن ابی یوسف القاضی یعقوب بن ابراهیم عن عبدالله بن دینار بذلك** کہ اسی روایت میں عبید اللہ بن عمر حذف کر دیئے گئے ہیں۔ حاکمؒ نے امام شافعیؒ کی سند سے استدراک کی کتاب الفرائض میں روایت کر کے کہا ہے کہ یہ حدیث صحیح الاسناد ہے۔ حالانکہ امام بخاریؒ نے اسے اپنی کتاب میں ذکر نہیں فرمایا ہے۔ اور کتاب مناقب الشافعیؒ میں حاکم نے بسند **علی بن سلیمان عن محمد بن ادریس الشافعیؒ حدثنا محمد بن الحسن حد ثنا ابو یوسفؒ عن ابی حنیفة عن عبدالله بن دینار بذلك**۔ حاکم نے اس سلسلہ میں کہا ہے کہ علی بن سلیمان کا یہ وہم ہے کہ اس میں ابو حنیفہؒ کا ذکر کیا ہے۔ حالانکہ شافعیؒ نے اس کے بغیر ہی روایت کی ہے۔ اور دار قطنیؒ نے کہا ہے کہ اس میں ابو حنیفہؒ کا ذکر صحیح نہیں ہے اور موطا و مسلم وغیرہما کی حدیث میں ابن عمرؓ سے مرفوعاً روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ولاء کی بیع اور ہبہ سے ممانعت فرمائی ہے۔ اور ابو یعلیٰؒ نے بسند ابن دینار عن ابن عمر رضی اللہ عنہما مرفوعاً روایت کی ہے کہ ولاء نسب کے مثل ایک لحمہ ہے جو نہ فروخت کیا جائے اور نہ ہبہ کیا جائے۔ الحاصل اس مقام میں اتنی زیادہ طویل بحث کی ضرورت نہیں ہے۔ اور یہ حدیث حسن بلکہ صحیح ہے۔ اور اس سے انکار کرنا سوائے ضد اور ہٹ دھرمی کے کچھ بھی نہیں ہے۔ البتہ اس میں ولا یورث کا جملہ بقول دار قطنی ایوب بن سلیمان کی طرف سے زیادتی ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ پھر یہ بھی معلوم ہونا چاہئے کہ جمہور علماء و فقہاءؒ کے نزدیک ولاء میں بھی وراثت جاری ہوتی ہے۔ البتہ اس میں سہام جاری نہیں ہوتے ہیں۔ م۔ مع)۔

وفی الجامع الصغیر الخ اور جامع صغیر میں مذکور ہے کہ اگر ایک شخص کی آزاد کی ہوئی عورت نے دوسرے شخص کے غلام سے نکاح کیا۔ پھر اس سے اولاد ہوئی۔ پھر اس لڑکے نے خطاء کسی کو قتل کر دیا تو اس کی طرف سے اس کے عاقلہ یعنی اجتماعی دیت ادا کرنے والے لوگ اس کی ماں کے موالی ہوں گے۔ کیونکہ یہ اولاد اپنی ماں کے تابع بن کر آزاد ہوئی ہے۔ اور اس کے باپ کی کوئی عاقلہ قوم یا موالی نہیں ہے۔ اس لئے اس ضرورت اور مجبوری کے تحت یہ اپنی ماں کے ساتھ لاحق ہوئی ہے۔ جیسے کہ اس عورت کا بچہ ہوتا ہے جس نے اپنے شوہر سے بچہ کے بارے میں لعان کیا۔ جیسا کہ کچھ پہلے ذکر کیا جا چکا ہے۔ اور اگر اس کے بعد اس کا باپ بھی آزاد کر دیا گیا تو وہ اپنی اولاد کو اپنی طرف کھینچ لے گا۔ کیونکہ ہم نے پہلے بھی یہ بتادیا ہے کہ آزاد ہونے کے وقت میں اس کی غلامی کی وجہ سے اس میں لیاقت نہیں تھی مگر اب اس مسئلہ میں باپ کے آزاد ہو جانے کی بناء پر اس میں صلاحیت آگئی

ہے۔ پھر ماں کی قوم میں ماں کے کچھ موالی نے اس جرم کی دیت کے سلسلہ میں جو کچھ دیت ادا کی ہے اسے وہ اس کے باپ کے موالی سے وصول نہیں کر سکتے ہیں۔ کیونکہ جس زمانہ میں انہوں نے عاقلہ کی حیثیت سے دیت ادا کی تھی اس وقت ولاء کا حق ان ہی کو حاصل تھا۔ مگر باپ کے لوگوں کو تو وہ حق ابھی یعنی جب کہ وہ آزاد کیا گیا ہے حاصل ہوا ہے۔ کیونکہ اس حق کا سبب یعنی آزادی تو اسی وقت ثابت ہوا ہے۔ بخلاف لعان کرنے والی عورت کے بچہ کے کہ وہاں اگر عورت کی قوم نے عاقلہ کی حیثیت سے دیت دی پھر اس کے شوہر نے خود کو جھوٹا ہونے کا اقرار کیا۔ اس میں ماں کی قوم جنہوں نے عاقلہ بن کر دیت ادا کی ہے وہ اس دیت کو اس باپ کے موالی سے واپس مانگ لینگے۔ کیونکہ اس صورت میں اس بچہ کا نسب اس کے قرار حمل کے وقت یعنی روز اول سے ہی حاصل ہے اور ماں کی قوم نے جو کچھ دیت کی تھی وہ تو انتہائی مجبوری کی حالت میں دی تھی۔ لہٰذا یہ لوگ باپ کی قوم سے وصول کر لینگے۔

توضیح:۔ اگر باندی کو اس کے آزاد ہونے سے چھ مہینوں یا ان سے زیادہ پر بچہ پیدا ہوا۔ پھر اس کی ولاء ماں کے موالی کے درمیان تقسیم ہونے کے بعد اس بچہ کا باپ بھی آزاد کر دیا گیا۔ ان بچوں کی ولاء کا مستحق کون ہوگا۔ تفصیل مسائل۔ اقوال ائمہ۔ دلائل

قال ومن تزوج من العجم بمعتَقة من العرب فولدت له اولادا فولاء اولادها لمواليها عند ابی حنیفةؒ قال رضی اللّٰه عنه وهو قول محمدؒ، وقال ابویوسفؒ حکمه حکم ابیه لان النسب الی الاب، کما اذا کان الاب عربیا بخلاف ما اذا کان الاب عبدا لانه هالك معنی، ولهما ان ولاء العتاقة قوی معتبر فی حق الاحکام حتی اعتبرت الکفاءة فیه والنسب فی حق العجم، فانهم ضیّعوا انسابهم ولهٰذا لم معتبر الکفاءة فیما بینهم بالنسب والقوی لا یعارضه الضعیف بخلاف ما اذا کان الاب عربیا لان انساب العرب قویة معتبرة فی حکم الکفاءة والعقل لما ان تناصرهم بها فاغنت عن الولاء، قال رضی اللّٰه عنه الخلاف فی مطلق المعتَقة والوضع فی معتقة العرب وقع اتفاقا، وفی الجامع الصغیرؒ نَبطی کافرؒ تزوج بمعتقة قوم ثم اسلم النبطی ووالی رجلا ثم ولدت اولادا قال ابوحنیفة ومحمد موالیهم موالی امهم، وقال ابویوسفؒ موالیهم موالی ابیهم لان الولاء وان کان اضعف فهو من جانب الاب فصار کالمولود بین واحد من الموالی وبین العربیة، ولهما ان ولاء المولاة اضعف حتی یقبل الفسخ، وولاء العتاقة لا یقبله، والضعیف لا یظهر فی مقابلة القوی، ولو کان الابوان معتَقین فالنسبة الی قوم الاب لانهما استویا والترجیح لجانبه لشبهه بالنسب او لان النصرة به اکثر.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے کہا ہے کہ اگر کسی عجمی مرد نے کسی عرب کی آزاد کردہ باندی سے نکاح کیا اور اس سے اولاد ہو گئی تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اولاد کی ولاء اس عورت کے موالی کے لئے ہو گی۔ امام محمدؒ کا قول بھی یہی ہے۔ اور امام ابو یوسفؒ نے فرمایا ہے کہ یہ اولاد اپنے باپ کے قائم مقام ہو گی۔ یعنی آزاد ہو گی۔ کیونکہ نسب کا تعلق باپ کے رشتہ سے ہوتا ہے۔ جیسے اگر باپ عربی ہوتا تو اولاد کا بھی یہ حکم ہوتا۔ بخلاف اس کے جب باپ غلام ہوتا ہے تو وہ مردہ کے حکم میں ہوتا ہے۔ (ف اسی لئے اولاد کی ولاء اس کی ماں کے موالی کو ملتی ہے۔

ولهما ان ولاء الخ اور طرفین یعنی امام ابو حنیفہ اور امام محمد رحمہما اللہ کی دلیل یہ ہے کہ ولاء عتاقہ کا حق بہت ہی قوی ہوتا ہے۔ اسی وجہ سے احکام کے بارے میں بھی معتبر ہے۔ چنانچہ اس میں کفو کے ہونے کا بھی اعتبار ہو گا۔ (اسی لئے جس کے ماں باپ میں سے صرف ایک ہی آزاد ہو وہ اس کے مساوی کفو میں نہیں ہو سکتا ہے جس کے دونوں ماں باپ آزاد ہوں)۔ والنسب فی حق الخ اور غیر عربی یعنی عجمیوں کے حق میں نسب کا تعلق ضعیف ہوتا ہے۔ کیونکہ عموماً عجمیوں نے اپنے نسب کے صحیح اور مکمل

سلسلہ نسب کو ضائع کر دیا ہے۔ اسی بناء پر ان میں نسب کے اعتبار سے کفو ہونے کا کوئی اعتبار نہیں ہے۔ اور کسی قوی سے ضعیف کا مقابلہ اور معارضہ جائز نہیں ہوتا ہے۔ اس کے برخلاف اگر باپ عربی ہو کیونکہ عربی کے نسب نامے قوی اور یقینی ہوتے ہیں۔ اس لئے کفو اور عاقلہ ہونے میں معتبر ہوتے ہیں۔ کیونکہ نسب کی بناء پر ہی ان کے آپس میں نصرت اور اعانت کا سلسلہ جاری ہوتا ہے۔ اسی لئے ولاء سے بے پروائی ہوتی ہے۔

قال رضی اللہ عنہ الخ مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ یہ اختلاف مطلقاً آزاد کی ہوئی باندی کے بارے میں جاری ہے۔ اور اس میں معتقہ عربیہ (یعنی عرب کی آزاد کردہ باندی) کی قید اتفاقی ہے اور جامع صغیر میں مذکور ہے کہ اگر کسی نبطی کافر یعنی رذیل کافر نے کسی قوم کی آزاد کی ہوئی عورت سے نکاح کیا پھر وہ نبطی بھی مسلمان ہو گیا۔ اور اس نے کسی شخص سے موالات کا رشتہ قائم کر لیا۔ پھر اس کی اپنی کافرہ بیوی سے جو نصرانیہ یا یہودیہ ہے اولاد ہوئی تو امام ابو حنیفہ و محمد رحمہما اللہ نے فرمایا ہے کہ اس اولاد کے موالی ان کی ماں کے موالی ہوں گے۔ وقال ابو یوسفؒ الخ اور امام ابو یوسفؒ نے فرمایا ہے کہ ان کے باپ کے موالی ہوں گے۔ کیونکہ ولاء اگرچہ کمزور ہے لیکن باپ کی طرف سے تو موجود ہے۔ اس لئے یہ مسئلہ ایسا ہو گیا جیسے ایک آزاد عجمی اور ایک آزاد عربیہ سے اولاد ہوئی کہ بالاتفاق اس میں باپ کی طرف کے نسب کا اعتبار ہوتا ہے ایسا ہی یہاں بھی ہوگا۔

ولھما ان الخ اور امام ابو حنیفہ و محمد رحمہما اللہ کی دلیل یہ ہے کہ ولاء عتاقہ کی بہ نسبت ولاء موالات کمزور ہے۔ اور اتنی کمزور ہے کہ یہ فسخ بھی ہو سکتی ہے۔ مگر ولاء عتاقہ فسخ نہیں ہو سکتی ہے اور قوی کے مقابلہ میں ضعیف کا ظہور نہیں ہوتا ہے۔ اور اگر اولاد کے ماں اور باپ دونوں ہی آزاد کئے ہوئے ہوں تو بالاتفاق ولاء کا تعلق باپ کی قوم سے ہوگا کیونکہ آزاد ہونے میں دونوں ہی برابر ہیں اور باپ کو ہمیشہ ہی ترجیح ہوتی ہے کیونکہ ولاء کو نسب سے مشابہت ہوتی ہے اور اس وجہ سے بھی ترجیح ہوتی ہے کہ اولاد کو باپ کے خاندان سے نصرت زیادہ ہوتی ہے۔

توضیح:۔ اگر کسی عجمی مرد نے عرب کی آزاد کردہ باندی سے نکاح کیا اور اس سے اولاد بھی ہو گئی تو اس بچہ کا اور اس کی ولاء کا حکم۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ۔ دلیل

قال وولاء العتاقة تعصيب وهو احق بالميراث من العمة والخالة، لقوله عليه السلام للذى اشترى عبداً فاعتقه هو اخوك ومولاك ان شكرك فهو خير له وشر لك، وان كفرك فهو خير لك وشر له، ولو مات ولم يترك وارثا كنتَ انتَ عصبته، وورّث ابنة حمزةؓ على سبيل العصوبة مع قيام وارث، واذا كان عصبة يقدم على ذوى الارحام، وهو المروى عن علىؓ، فان كان للمعتق عصبة من النسب فهو اولى من المعتق، لان المعتِق آخر العصبات، وهٰذا لان قوله عليه السلام ولم يترك وارثا قالوا المراد منه وارث هو عصبة بدليل الحديث الثانى، فتاخر عن العصبة دون ذوى الارحام.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ۔ ولاء عتاقہ تعصیب ہے۔ یعنی عصبہ بنا دیتی ہے۔ اسی بناء پر آزاد کئے ہوئے غلام کی میراث پانے میں اس کی خالہ اور پھوپھی کے مقابلہ میں اس کا مولیٰ ہی زیادہ مستحق ہوتا ہے۔ (ف چنانچہ جمہور علماء صحابہ و تابعین وغیرھم کا یہ قول ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فرمان کی وجہ سے جو کہ آپؐ نے اس شخص سے فرمایا تھا جس نے ایک غلام خرید کر آزاد کیا تھا کہ یہ تمہارا بھائی ہے اور تمہارا آزاد کردہ ہے۔ اگر یہ تمہاری شکر گذاری کرتا ہے تو یہ اسی کے حق میں بہتر ہے مگر تمہارے حق میں اچھا نہیں ہے۔ (اس لئے کہ تمہاری نیکی کا کچھ ثواب اسی زندگی میں مل گیا ہے) اور اگر اس نے تمہاری ناشکری کی تو تمہارے حق میں بہتر ہے (کیونکہ اس سے تمہاری نیکی پوری کی پوری آخرت کے لئے جمع رہ گئی) مگر خود اس کے حق میں بری ہے۔ اور اگر کسی وارث کے بغیر یہ مر گیا تو وہ تم اس کے عصبہ بن کر اس کی میراث کے مستحق ہو گے۔ (ف اس حدیث کو

عبدالرزاق اور دارمی وغیرہما نے حسن بصریؒ سے مرسلاً روایت کیا ہے)۔
ورث ابنة حمزةؓ الخ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت حمزہؓ کی لڑکی کو ان کے آزاد کئے ہوئے غلام سے عصبہ کی حیثیت سے میراث دلوائی حالانکہ اس آزاد شدہ کی ایک لڑکی بھی موجود تھی۔ جیسا کہ ابھی کچھ پہلے اس کا ذکر ہو چکا ہے۔ پس جب آزاد کرنے والا عصبہ ثابت ہو گیا تو وہ ذوی الارحام سے مقدم ہی رکھا جائے گا۔ اور حضرت علی رضی اللہ عنہ سے مروی ہے۔ (ف بلکہ زید بن ثابت سے عبدالرزاقؒ نے اس کی روایت کی ہے۔ اور حضرات عمر و علی و ابن مسعود رضی اللہ عنہم تو ذوی الارحام کو مقدم رکھتے تھے چنانچہ عبدالرزاق نے اسے سند صحیح سے روایت کیا ہے۔ م۔ع)۔ فان کان المعتق الخ پھر اگر آزاد شدہ کے عصبات نسبی میں سے کوئی موجود ہو تو وہ آزاد کرنے والے سے مقدم ہو گا۔ کیونکہ آزاد کرنے والا اگرچہ عصبہ ہے مگر اس کا مرتبہ دوسرے عصبات کے مقابلہ میں آخری ہے جس کی دلیل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان ہے کہ اگر اس نے دوسرا کوئی وارث نہ چھوڑا ہو۔ اس جگہ علماءؒ نے فرمایا ہے وارث سے مراد یہاں پر عصبہ ہے۔ یعنی اگر کسی عصبہ کو نہ چھوڑا ہو تو آزاد کرنے والا عصبہ ہو گا۔ جس کی دلیل دوسری احادیث ہیں مثلاً حضرت حمزہ رضی اللہ عنہ کی لڑکی والی حدیث کہ بطور عصبہ میراث دلوائی ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ وارث عصبہ سے آزاد کرنے والے سے مؤخر مگر ذوی الارحام سے مقدم ہے

توضیح:۔ میراث میں ولاء عتاقہ اور ولاء موالات کا مرتبہ تفصیل مسئلہ۔ حکم۔ اقوال ائمہ۔ دلائل

قال فان کان للمعتق عصبة من النسب فهو اولى منه، لما ذكرنا، وان لم يكن له عصبة من النسب فميراثه للمعتق، تاويله اذا لم يكن هناك صاحب فرض ذو حال، اما اذا كان فله الباقي بعد فرضه، لانه عصبة على ما روينا، وهذا لان العصبة مَن يكون التناصر به لبيت النسبة، وبالموالى الانتصار على ما مر، والعصبة ياخذ ما بقى، فان مات المولى ثم مات المعتَق فميراثه لبنى المولى دون بناته، لانه ليس للنساء من الولاء الا ما اعتقن او اعتق مَن اعتقن او كاتبن او كاتب مَن كاتبن بهذا اللفظ ورد الحديث عن النبى صلى الله عليه وآله وسلم، وفى آخره او جرّ ولاء معتَقهن، وصورة الجرّ قدمناها، ولان ثبوت المالكية والقوة فى المعتَق من جهتها فينسب بالولاء اليها، وينسب اليها مَن يُنسب الىَ مولاها بخلاف النسب، لام سبب النسبة فيه الفراش وصاحب الفراش انما هو الزوج والمرأة مملوكة لا مالكة، وليس حكم ميراث المعتَق مقصورًا على بنى المولى بل هو لعصبته الاقرب فالاقرب، لان الولاء لا يورث ويخلفه فيه مَن يكون النصرة به حتى لو ترك المولى ابا وابنا فالولاء للابن عند ابى حنيفةؒ ومحمدؒ لانه اقربهما عصوبة وكذلك الولاء للجد دون الاخ عند ابى حنيفةؒ، لانه اقرب فى العصوبة عنده، وكذا الولاء لابن المعتقة حتى يرثه دون اخيها لما ذكرنا الا ان عَقل جناية المعتق على اخيها لانه من قوم ابيها وجنايته كجنايتها، ولو ترك المولى ابنا واولادَ ابن آخر معناه بنى ابن آخر فميراث المعتَق للابن دون بنى الابن لان الولاء للكبر هو المروى عن عدة من الصحابةؓ منهم عمرؓ وعلىؓ وابن مسعودؓ وغيرهم اجمعين، ومعناه القرب على ما قالوا والصلبىّ اقرب.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ۔ اگر آزاد شدہ کا کوئی نسبی عصبہ موجود ہو تو وہ اس کے آزاد کرنے والے سے مقدم ہو گا۔ مذکورہ دلیل کی بناء پر۔ اور اگر نسبی عصبہ موجود نہ ہو تو اس کی میراث آزاد کرنے والے کے لئے ہو گی۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ وہاں کوئی ایسا صاحب فرض بھی نہ ہو جس کا حق دو طرح کا ہو۔ مثلاً باپ کہ وہ حق فرض یعنی مقرر شدہ (ثلث یا سدس کا) حق تو لیتا ہی ہے اس کے ساتھ وہ باقی میراث کو وہ عصبہ کی حیثیت سے بھی لیتا ہے۔ تو ایسا صاحب فرض بھی نہ ہو۔ کیونکہ ایسا حق

پانے والا اپنا حق وصول کر لینے کے بعد باقی ماندہ میراث پر بھی قبضہ کر لے گا۔ کیونکہ وہ عصبہ ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ عصبہ وہی شخص ہوتا ہے جس سے قبیلہ کے درمیان اچھے تعلقات ہوتے ہیں یا باہمی تصرف ہوتا ہے اور موالی کی وجہ سے مدد اور نصرت حاصل ہوتی ہے۔ اور عصبہ وہ شخص ہوتا ہے جو اصحاب فرائض کو میراث دینے کے بعد اس میں سے بچے ہوئے مال کو لیتا ہے۔ (ف یعنی اصحاب فرائض کا حصہ دینے کے بعد جتنا مال بھی باقی رہتا ہے اسے لے لیتا ہے)۔ فان مات المولیٰ الخ اگر مولیٰ کے مرجانے کے بعد ایسا آزاد شدہ مرجائے جس کا کوئی عصبہ موجود نہ ہو تو اس کی اولاد میں سے لڑکیوں کو اس آزاد شدہ کی میراث نہیں ملے گی۔ بلکہ صرف اس کے لڑکوں کو ملے گی۔ اس دعویٰ کی دو دلیلیں ہیں (ا) اول یہ کہ مال ولاء میں سے عورتوں کا اتنا ہی حق ہوتا ہے جسے خود ان عورتوں نے ہی آزاد کیا ہے یا ان کے آزاد کئے ہوئے نے آزاد کیا یا جس کو عورتوں نے مکاتب بنایا۔ یا ان کے مکاتب بنائے ہوئے نے مکاتب بنایا حدیث میں یہی الفاظ ذکر کئے گئے ہیں۔ اور سب کے آخر میں مذکور ہے۔ ان کا آزاد کیا ہوا جس کی ولاء کھینچ لایا۔ اور ولاء کھینچ لانے کی صورت ہم نے اسی میں بیان کر دی ہے۔

(ف یعنی ان کے غلام نے کسی شخص کی باندی سے نکاح کیا پھر باندی کو اس کے مولیٰ نے آزاد کیا۔ اور اس آزادی کے بعد چھ ماہ کی مدت سے زیادہ پر اسے بچہ پیدا ہوا۔ تو فی الحال اس بچہ کی ولاء اس کی ماں کے موالی کے لئے ہوگی۔ اور اس کا باپ غلام جب بھی آزاد کر دیا جائے گا اس بچہ کی ولاء اس کی ماں کے موالی سے اس کے باپ کے موالی کی ملکیت ہو جائیگی۔ لیکن یہ حدیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول نہیں پائی گئی ہے۔ البتہ بیہقیؒ نے حضرات عمر و علی و ابن مسعود اور زید بن ثابت رضی اللہ عنہم سے اس قول کو نقل کیا ہے۔ اور اسی قول کو عبد الرزاق اور ابن ابی شیبہ وغیرھما نے بھی روایت کیا ہے۔ لیکن ہم تو صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے آثار کی تقلید کرتے ہیں اس کے علاوہ چونکہ یہ بات رائے اور عقل سے معلوم کرنے کی نہیں ہے لہٰذا یہ کہنا ہوتا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ہی یہ منقول یعنی مرفوع ہے پھر یہ بات بھی معلوم ہونا چاہئے کہ جب مولیٰ کے لڑکے اور لڑکیاں سبھی موجود ہوں اور اس مولیٰ کے آزاد کئے ہوئے کا انتقال ہو گیا تو اس کی میراث صرف لڑکوں کو ملے گی یعنی اس کی لڑکیوں کو نہیں ملے گی۔ اور اگر صرف لڑکیاں ہی ہوں تو ظاہر الروایۃ کے مطابق ان لڑکیوں کو کوئی حصہ نہیں ملے گا۔ بلکہ بیت المال میں وہ ولاء جمع کر دی جائے گی۔ لیکن اس زمانہ میں بعض مشائخ رحمھم اللہ نے اس کے خلاف فتویٰ دیا ہے یعنی آزاد شدہ کی میراث اس کی لڑکیوں کو دی جائے گی کیونکہ ابھی کسی بھی شرعی بیت المال کا وجود نہیں ہے۔ اسی بناء پر انہوں نے یہ فتوی دیا ہے کہ اگر کوئی شخص مرجائے اور اس کا کوئی وارث نہ ہو بلکہ صرف رضاعی اولاد (لڑکے لڑکیاں) ہوں تو اس کی میراث اسی رضاعی اولاد کو دیدی جائے گی۔ اور بیت المال میں داخل نہیں کی جائے گی جیسا کہ الذخیرہ وغیرہ میں ہے۔ الحاصل عورتوں کو ان کے آزاد کردہ غلام کی اور اس کے واسطہ سے بھی ولاء مل جائے گی۔

ولان ثبوت المالکیۃ الخ اور عورتوں کی ولاء میں دوسری دلیل یہ ہے کہ آزاد شدہ کو جو مالک بننے اور قوت آنے کی صلاحیت پائی جاتی ہے وہ اس کی آزاد کرنے والی مالکہ عورت ہی کی طرف سے آتی ہے لہٰذا آزاد شدہ کی ولاء کی نسبت بھی اسی کی طرف ہوگی اور آزاد شدہ نے خود جس کو آزاد کیا ہے وہ بھی اسی عورت کی طرف منسوب ہوگی۔ کیونکہ دوسری آزاد شدہ بھی اپنے آزاد کرنے والی ہی کی طرف منسوب ہے۔ اور اس کا آزاد کرنے والا اس آزاد کرنے والی کی طرف منسوب ہے۔ اس طرح دوسری آزاد شدہ کی نسبت بھی اسی عورت کی طرف ہوگی۔ بخلاف نسبی رشتہ کے اس میں بچہ کی نسبت ماں کی طرف نہیں ہوتی ہے۔ کیونکہ نسب میں نسب آنے کا سبب ہمبستری ہے۔ اور جائز ہمبستری کرنے والا شوہر ہی ہو سکتا ہے اور وہ عورت اس شوہر کی مالکہ نہیں بلکہ مملوکہ ہوتی ہے۔ پھر یہ بھی معلوم ہونا چاہئے کہ آزاد شدہ کی میراث کا حکم صرف اتنا ہی نہیں ہوتا ہے کہ وہ اس کے مولیٰ کے لڑکوں کو ملے بلکہ مولیٰ کے عصبات میں سے جو سب سے قریب ترین ہو خواہ وہ ایک ہو یا زیادہ اسی طرح اگر وہ خود زندہ نہ ہو یا ہو کر بھی کسی وجہ سے محروم کر دیا گیا ہو تو جو کوئی اس کے بعد قریب ترین رشتہ دار ہو گا وہ پائے گا۔ کیونکہ ولاء ایسی چیز

نہیں ہے کہ وہ بطور میراث تقسیم ہو یعنی اس میں متعین کردہ شرعی تقسیم ہو یعنی مولیٰ کے وارثوں میں مال کی طرح حصہ رسدی یا مقرر کردہ حصہ ہو کر پہنچے۔ بلکہ مولیٰ کے قائم مقام کو استحقاق کے طور پر ملتا ہے۔
پھر اس میں مولیٰ کا قائم مقام وہی ہوتا ہے جس کی ذات سے نصرت پائی جاتی ہو۔ اسی بناء پر اگر مولیٰ نے مرتے وقت اپنا باپ اور بیٹا بھی چھوڑا تو امام ابو حنیفہ وامام محمدؒ کے نزدیک ولاء اس مولیٰ کے بیٹے کو ملے گی۔ کیونکہ عصبہ کی حیثیت سے بیٹا ہی باپ سے زیادہ قریب ہوتا ہے۔ اور اگر دادا اور بھائی چھوڑا تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ولاء اس کے دادا کو ملے گی۔ اور بھائی کو نہیں ملے گی۔ کیونکہ امام اعظمؒ کے نزدیک بھائی کے مقابلہ میں دادا زیادہ قریب ہوتا ہے۔ اسی طرح اگر آزاد کرنے والی عورت نے بیٹا اور بھائی چھوڑا پھر اس کا آزاد کردہ غلام ایسے وارث کے بغیر مر گیا تو اس کو آزاد کرنے والی عورت (مولاۃ) کا بیٹا وارث ہوگا۔ اور بھائی وارث نہ ہوگا۔ کیونکہ عصبہ کی حیثیت سے بیٹا ہی قریب ترین ہے۔ البتہ اگر آزاد شدہ نے اپنی زندگی میں قتل خطاء یا ایسا ہی کوئی دوسرا جرم کرایا ہو تو اس کا جرمانہ اور اس کی دیت اس کے عاقلہ پر واجب ہوتی ہے۔ اور عاقلہ اس عورت یعنی مولاۃ کے بھائی پر ہوگی کیونکہ بھائی ہی اس عورت کے باپ کی قوم سے ہے۔ اور جس طرح اگر یہ عورت خود ایسا جرم کرتی تو عاقلہ اس کا بھائی وغیرہ اس کے باپ کی قوم ہی ہوتی۔ اسی طرح جب اس کے آزاد کئے ہوئے غلام نے جرم کیا تو بھی یہی حکم ہوگا۔
ولو ترك المولیٰ الخ اور اگر مولیٰ نے اپنا بیٹا اور دوسرے بیٹے کا بیٹا یعنی ایسا پوتا چھوڑا جس کا باپ مر چکا ہو اور اپنا بیٹا چھوڑا پھر آزاد کیا ہوا غلام مر گیا اس حال میں کہ اس غلام کے کوئی نسبی عصبہ وارث نہ ہو تو آزاد شدہ کی میراث مولیٰ کے لڑکے کو ملے گی اور دوسرے لڑکے کے لڑکے یعنی پوتے کو نہیں ملے گی۔ کیونکہ ولاء تو سب سے بڑے کے لئے ہے۔ یعنی جس کا نسب مولیٰ کی طرف سب سے قریب ترین عصبہ کا ہو وہی ولاء کا مستحق ہوتا ہے۔ صحابہ کرام کی ایک جماعت سے یہی مروی ہے۔ جن میں حضرات عمر و علی اور ابن مسعود رضی اللہ عنہم اجمعین ہیں۔ اور مشائخ کے قول کی بناء پر یہاں بڑائی سے مراد قرب اور نزدیکی ہے۔ یعنی جو بھی سب سے زیادہ قریب ہو۔ اور مولیٰ کے تعلق سے جو بیٹا ہے وہی پوتوں سے زیادہ قریب ہے۔ (ف معلوم ہونا چاہئے کہ بیہقیؒ نے یہ قول حضرات علی وابن مسعود وزید بن ثابت رضی اللہ عنہم سے روایت کیا ہے۔ عبد الرزاق نے سفیان ثوری عن منصور عن ابراہیم النخعی روایت کی ہے کہ حضرات عمر و علی وزید بن ثابت رضی اللہ عنہم ولاء کو بڑے کے لئے متعین کرتے تھے۔ نخعیؒ نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو نہیں پایا ہے لیکن نخعیؒ کی مرسل بالاتفاق مقبول ہے۔ اور یہ قول حضرات عثمان وعبد اللہ بن عمر واسامہ بن زید وابو مسعود رضی اللہ عنہم سے مروی ہے۔ اس سے مزید طویل بحث کی اب ضرورت نہیں ہے۔ م۔ ع۔ ت۔ ح)

توضیح:۔ آزاد کردہ غلام کی ولاء یا میراث کا کون کتنا حق دار ہوتا ہے۔ اگر مولیٰ کے مر جانے کے بعد ایسا آزاد شدہ مر جائے جس کا کوئی عصبہ موجود نہ ہو اور لڑکی ہو تو وہ اس کی ولاء کی مستحق ہوگی یا نہیں۔ اگر مولیٰ نے مرتے وقت اپنا باپ اور بیٹا چھوڑا یا دادا اور بھائی کو چھوڑا تو میراث کا کون مستحق ہوگا مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ۔ دلائل

فصل في ولاء الموالاة. قال واذا اسلم رجل على يد رجل ووالاه على ان يرثه ويعقل عنه اذا جنى او اسلم على يد غيره ووالاه فالولاء صحيح وعقله على مولاه، فان مات ولا وارث له غيره فميراثه للمولى، وقال الشافعي الموالاة ليس بشيء، لان فيه ابطال حق بيت المال، وهذا لا تصح في حق وارث آخر، ولهٰذا لا يصح عنده الوصية بجميع المال، وان لم يكن للموصي وارث لحق بيت المال، وانما يصح في الثلث، ولنا قوله تعالىٰ ﴿والذين عقدت ايمانكم فاٰتوهم نصيبهم﴾ والآية في الموالاة، وسئل رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم عن رجل اسلم على يد رجل آخر ووالاه فقال هو احق الناس به محياه ومماته، وهذا يشير الى العقل والارث في

حالتين هاتين، ولأن ماله حقه فيصرفه الى حيث يشاء والصرف الى بيت المال ضرورة عدم المستحق، لا انه مستحق.

ترجمہ :۔ **فصل ولاء موالات کا بیان۔**

قال وان كان الخ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر ایک شخص کسی مسلمان کے ہاتھ پر اسلام لایا مثلاً خالد کے ہاتھ پر زید اسلام لایا اور اس سے یہ معاہدہ کیا یعنی عقد موالات کیا کہ (۱) جس کے ہاتھ پر میں مسلمان ہوا وہ میرا وارث ہوگا یعنی اگر یہ زید کسی عصبہ نسبی وارث کے بغیر مر جائے تو خالد اس کا وارث ہوگا۔ (۲) اور اگر اسی زید سے زندگی میں ایسا کوئی جرم سرزد ہو جائے جس کا جرمانہ دیت وغیرہ عاقلہ برداشت کرتے ہیں تو یہی خالد اس کا عاقلہ ہو کر اس کی طرف سے ادا کرے۔ یا اسی زید نے دوسرے کے ہاتھ پر اسلام قبول کیا مگر اس نے خالد سے اسی قسم کا معاہدہ یعنی عقد موالات کیا تو یہ معاہدہ اور اس کی ولاء صحیح ہے۔ لہٰذا اگر اس زید سے خطاء کوئی قتل یا دوسرا جرم ہو جائے تو یہی خالد اس کا عاقلہ ہوگا۔ اسی طرح اگر وہ زید مر جائے اور خالد کے سوا اس کا دوسرا کوئی وارث نہ ہو تو یہی مولیٰ اس کا وارث ہوگا۔

وقال الشافعیؒ الخ اور امام شافعی نے فرمایا ہے کہ اس موالات کی کوئی حقیقت اور اس کا کچھ بھی نتیجہ نہیں ہے کیونکہ ایسا کرنے سے بیت المال شرعی کے حق کو ضائع کرنا لازم آتا ہے۔ اسی لئے اس کے علاوہ دوسرے کسی بھی موجود وارث کے حق میں ایسی موالات نہیں ہوتی ہے۔ اور اسی بیت المال کے حق کے ضیاع کی وجہ سے مورث اعلیٰ کے لئے اپنے کل مال کی وصیت کرنا بھی جائز نہیں ہے۔ اگرچہ دنیا میں اس کا کوئی بھی وارث موجود نہ ہو۔ بلکہ اسے زیادہ سے زیادہ صرف تہائی مال کی وصیت کا حق ہوتا ہے۔

ولنا قوله تعالیٰ الخ اور ہماری دلیل یہ فرمان باری تعالیٰ ہے **والذين عقدت ايمانكم الآية** یعنی تمہارے ہاتھوں نے جن سے ہاتھ ملا کر معاملہ کو پختہ کر لیا ہے مطلب یہ ہے کہ جن سے تم نے معاملہ طے کر لیا ہے۔ اس کے مطابق اس کا حصہ دیدو۔ یہ آیت موالات ہی کے بارے میں نازل ہوئی ہے۔ پھر ایک شخص نے دوسرے شخص کے ہاتھ پر ہاتھ رکھ کر اسلام قبول کیا اور موالات کر لی اور اس کے بارے میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں دریافت کیا گیا تو فرمایا کہ یہی شخص اس دوسرے کی زندگی اور موت میں دوسرے لوگوں کے مقابلہ میں زیادہ حق دار ہے۔ اس حدیث میں زندگی اور موت دونوں حالتوں کا ذکر ہونے سے عاقلہ اور میراث دونوں باتوں کی طرف اشارہ کرتی ہے۔ یعنی عاقلہ بننے اور وارث ہونے دونوں باتوں کو بتاتی ہے۔ اور اس کی قیاسی دلیل یہ ہے کہ جس شخص کا مال ہوتا ہے وہی اپنے مال کے بارے میں فیصلہ کرنے کا اختیار رکھتا ہے چنانچہ یہ شخص بھی اس بات کے لئے اختیار اور حق رکھتا ہے کہ اپنے مال کو جہاں چاہے خرچ کرے۔ اور بیت المال میں مال جمع کر دینا تو ایک مجبوری کی وجہ سے ہوتا ہے کہ فی الحال اس کا کوئی مستحق نہیں ہے۔ اسے کہاں رکھا جائے یا کسے دیا جائے۔ اور ایسی بات نہیں ہوتی ہے کہ بیت المال ہی اس کا مستحق ہے۔

(ف مصنفؒ نے موالات کی حدیث بیان کی ہے۔ اسے ابوداؤد ترمذی ونسائی وابن ماجہ وحاکم واحمد وابن ابی شیبہ ودارمی وابویعلی ودارقطنی اور عبدالرزاق رحمھم اللہ نے تمیم الداری کی حدیث سے روایت کیا ہے اور امام بخاریؒ نے اسے باب الفرائض میں تعلیقاً ذکر کیا ہے اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ ہمارے نزدیک یہ حدیث ثابت نہیں ہے۔ کیونکہ اسے عبدالعزیز بن عمر نے ابن موہب سے انہوں نے تمیم الداری سے روایت کیا ہے۔ جبکہ ابن موہب ہمارے نزدیک غیر معروف ہیں۔ اور ہمارے علم میں یہ بات نہیں ہے کہ تمیم الداری سے ان کی ملاقات ثابت نہیں ہے۔ بیہقیؒ نے ایسا ہی ذکر کیا ہے۔ اس اعتراض کا جواب ہماری طرف سے یہ ہے کہ شیخ ابن حجرؒ نے خود تقریب میں لکھا ہے کہ عبداللہ بن موہب ثقہ ہیں اور طبقہ ثالثہ سے ہیں۔ اور ذہبیؒ نے فرمایا ہے کہ اگر ان کو یحییٰ بن معین نے نہیں پہچانا ہے تو اس سے کوئی نقصان نہیں ہے۔ کیونکہ دوسروں نے ان کو ثقہ کہا ہے۔ اور

ابن ابی شیبہ وابو نعیم کی روایت میں صراحۃ مذکور ہے کہ ابن موہب نے کہا ہے کہ میں نے تمیم الداری سے سنا ہے۔اس بناء پر امام بخاریؒ وامام شافعیؒ کا یہ فرمانا کہ انہوں نے تمیم الداری کو نہیں پایا ہے اس کی کوئی اہمیت باقی نہیں رہی۔اور کسی دلیل کے بغیر کسی کو رد نہیں کیا جاسکتا ہے۔اب ایک بات یہ باقی رہی کہ عبدالعزیز بن عمر کے حافظہ میں کچھ لوگوں نے کلام کیا ہے تو یہ کہنا قابل قبول نہیں ہے۔کیونکہ یہ صحیحین کے راویوں میں سے ہیں۔جبکہ ابن معین وابوزرعہ وابو نعیم وابن عمارؒ نے کہا ہے کہ وہ ثقہ ہیں۔ الحاصل یہ حدیث حجت ہوئی۔واللہ تعالیٰ اعلم

توضیح:۔ فصل۔ موالات کا بیان۔ موالات کی تعریف۔ قسمیں۔ اگر کوئی شخص کسی کے ہاتھ پر اسلام لے آئے اور اس سے موالات کرلے کہ وہ اس کا وارث ہوگا۔اور اگر زندگی میں کسی کے ساتھ غلطی سے قتل کا معاملہ پیش آجائے تو وہ اس کا عاقلہ بنے گا۔اور اگر اس کا کوئی وارث نہ ہو تو وہی اس کا وارث ہوگا۔ مسئلہ کی تفصیل۔ حکم۔ امام شافعیؒ کا تفصیلی قول۔ قول احناف۔ دلائل۔

(اس سے پہلے تک ولاء عتاقہ کے مسائل بیان کئے تھے۔اب ولاء موالات کے متعلق مسائل بیان کئے جارہے ہیں)

قال و ان كان له وارث فهو اولى منه وان كانت عمةً او خالة او غيرهما من ذوى الارحام، لان الموالاة عقدهما فلا يلزم غيرهما وذو الرحم وارث، ولابد من شرط الارث والعقل كما ذكر فى الكتاب، لانه بالالتزام وهو بالشرط، ومن شرطه ان لا يكون المولى من العرب، لان تناصرهم بالقبائل فاغنى عن الموالاة. قال وللمولىٰ ان ينتقل عنه بولائه الى غيره مالم يعقل عنه، لانه عقد غير لازم بمنزلة الوصية وكذا للاعلى ان يتبرأ عن ولائه لعدم اللزوم الا انه يشترط فى هذا ان يكون بمحضر من الآخر كما فى عزل الوكيل قصدًا بخلاف ما اذا عقد الاسفل مع غيره بغير محضر من الاول، لانه فسخ حكمى بمنزلة العزل الحكمى فى الوكالة. قال. واذا عقل عنه لم يكن له ان يتحول بولائه الى غيره، لانه تعلق به حق الغير، ولانه قضى به القاضى، ولانه بمنزلة عوض ناله كالعوض فى الهبة، وكذا لا يتحول وُلده، وكذا اذا عقل عن ولده لم يكن لكل واحد منهما ان يتحول، لانهما فى حق الولاء كشخص واحد. قال وليس لمولى العتاقة ان يوالى احدا، لانه لازم ومع بقائه لا يظهر الادنى.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے کہا ہے کہ اگر نو مسلم موالات کرنے والے کا مولی الموالات کے سوا کوئی وارث ہو تو وہ اس کے مولیٰ سے مقدم ہوگا اگرچہ یہ وارث اس کی پھوپھی یا خالہ یا ذوی الارحام میں سے کوئی دوسرا ہو۔ یعنی اگر ذوی الارحام میں سے کوئی موجود ہو تو وہی وارث ہوگا اور اس مولیٰ کو میراث نہیں ملے گی۔ کیونکہ موالات کرنے میں ان دونوں نے اپنے اپنے طور پر معاملہ طے کیا لہٰذا ان کا یہ ذاتی معاملہ دوسرے لوگوں پر لازم نہ ہوگا۔ یعنی یہ دونوں اپنے اس معاہدہ کی وجہ سے دوسرے وارثوں کے ثابت شدہ حق کو نہ کم کرسکتے ہیں اور نہ ختم کرسکتے ہیں۔ جب کہ ذوی الارحام بھی وارث ہوا کرتے ہیں۔ معلوم ہونا چاہئے کہ عقد موالات میں میراث کی اور عاقلہ ہونے کی شرط ضروری ہے جیسا کہ ابھی اوپر متن میں (کتاب قدوری میں علی ان یرثہ و یعقل کی) شرط مذکور ہے۔ کیونکہ وارث ہونا اور عاقل ہونا اپنے اوپر لازم کرنے سے ہی ہوتا ہے (از خود نہیں ہو جاتا ہے) اور لازم کرنا اسی وقت ہوتا ہے جب کہ اس کی شرط کردی گئی ہو۔ اس کی شروط میں سے ایک شرط یہ بھی ہے کہ وہ نو مسلم جو موالات کرنا چاہتا ہو وہ اہل عرب میں سے نہ ہو۔ کیونکہ عرب والے (عربی) آپس میں ایک دوسرے کی مدد ہم قبیلہ ہونے کی بناء پر ہی کرتے

ہیں۔ لہٰذا ان میں موالات کی کوئی ضرورت نہیں ہوتی ہے۔

قال وللمولیٰ الخ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ (مولیٰ اسفل) نو مسلم موالات کرنے والے کے لئے یہ جائز ہے کہ جس شخص سے موالات کی ہو اس سے تعلق ختم کر کے دوسرے کسی شخص سے موالات کرلے۔ البتہ اس شرط کے ساتھ کہ اس نے اس نو مسلم کی طرف سے عاقلہ بن کر کچھ ادا نہ کیا ہو۔ تعلق ختم کرنے کی اجازت اس لئے ہوگی کہ یہ معاہدہ وصیت کی طرح سے لازمی نہیں ہوتا ہے۔ اسی طرح اس دوسرے شخص (مولیٰ اعلیٰ) کو بھی یہ اختیار ہوگا کہ اس کی ولاء کو ختم کردے کیونکہ اس کے لئے بھی اسے باقی رکھنا لازم نہیں ہے۔ البتہ اس معاملہ میں یہ شرط ہے کہ معاہدہ کو دوسرے فریق کی موجودگی میں یا اس کے علم کے ساتھ ختم کرے۔ جیسا کہ موکل کے لئے یہ لازم ہے کہ اپنے وکیل کی وکالت کو ختم کرنے کے لئے پہلے اس کو مطلع کردے۔ بخلاف اس کے اگر نو مسلم شخص اپنے اس مولیٰ کو بتلائے بغیر اس سے معاہدہ کو ختم کر کے کسی دوسرے سے عقد موالات کرلے تو یہ جائز ہوگا۔ کیونکہ یہ حکماً فسخ کرنا ہوتا ہے جیسے کہ وکالت میں حکماً معزول کرنا ہوتا ہے۔ (ف مثلاً: ایک گاڑی بیچنے کے لئے کسی کو اپنا وکیل بنایا پھر خود ہی کسی کے ہاتھ اسے بیچ دیا تو اس وکیل کو حکماً معزول سمجھا جائے گا۔ اسی طرح یہاں بھی حکماً فسخ کرنا سمجھا جائے گا۔ لیکن یہ اسی صورت میں جائز ہوگا کہ مولائے اعلیٰ (پہلے مولیٰ) نے اس کی طرف سے عاقلہ بن کر تاوان ادا نہ کیا ہو۔

قال و اذا عقل عنه الخ قدوریؒ نے کہا ہے کہ اگر مولائے اول نے اس نو مسلم کی طرف سے عاقلہ بن کر جرمانہ ادا کردیا ہو تب اس نو مسلم کو یہ اختیار نہ ہوگا کہ اس کی ولاء (ذمہ داری) سے نکل کر دوسرے کسی کی ولاء میں چلا جائے۔ کیونکہ اب اس کے ساتھ دوسرے کا حق متعلق ہوگیا ہے۔ اور اس وجہ سے بھی کہ اس کے ساتھ قاضی کا حکم بھی متعلق ہوگیا ہے۔ یعنی قاضی ہی نے اس کے مولیٰ کو عاقلہ تسلیم کر کے اس پر دیت کا حکم لازم کیا ہے۔ اور اس لئے بھی کہ یہ ایک عوض کے حکم میں ہے جسے اس نے حاصل کرلیا ہے۔ جیسے کہ ہبہ کی صورت میں اس کا عوض لینے کے بعد اس ہبہ سے رجوع نہیں کیا جاسکتا ہے۔ اسی طرح اس کے بعد اس کی اولاد بھی اس ولاء سے منہ نہیں پھیر سکتی ہے۔ اسی طرح اگر مولیٰ نے اس کی طرف سے عاقلہ بن کر مال ادا کردیا تو ان دونوں میں سے کوئی بھی اس کی ولاء سے نہیں پھر سکتا ہے۔ کیونکہ حق ولاء میں یہ دونوں ہی ایک شخص کے حکم میں ہیں۔

قال ولیس الخ یہ مذکورہ احکام مولیٰ الموالات کے تھے۔ کیونکہ مولیٰ العتاقہ کو یہ اختیار نہیں ہوتا ہے کہ اپنے محسن متعلق (آزاد کرنے والے) سے تعلق ختم کر کے کسی دوسرے سے تعلق قائم کرے یعنی اس سے موالات کرے۔ کیونکہ ولاء عتاقہ لازمی ہے۔ اور اس عقد عتاقہ کے رہتے ہوئے جو کہ حکم میں بہت ہی قوی ہوتا ہے عقد موالات پر عمل نہیں ہوسکتا ہے کیونکہ حکماً ضعیف ہوتا ہے۔ (ف مثلاً زید نے خالد کو آزاد کیا تو اس خالد کی ولاء زید کے ساتھ لازمی ہوگی۔ اس کے بعد اگر اس خالد نے شعیب سے عقد موالات کرلی تو اس ولاء موالات کا کوئی اثر ظاہر نہ ہوگا۔ کیونکہ یہ موالات ولاء عتاقہ کے مقابلہ میں بہت ہی کمزور اور غیر لازمی ہے

توضیح:۔ اگر نو مسلم موالات کرنے والے کا مولیٰ الموالات کے سوا دوسرا کوئی وارث موجود ہو۔ کیا نو مسلم مولیٰ الموالات کرنے والے اپنے مولیٰ کو چھوڑ کر دوسرے کسی سے موالات کرسکتا ہے۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ دلیل

﴿کتاب الاکراہ﴾

الاکراہ یثبت حکم اذا حصل ممن یقدر علی ایقاع ما یُوعد به سلطانا کان او لصا، لان الاکراہ اسم لفعل یفعله المرء بغیره، فینتفی به رضاه، او یفسد به اختیاره مع بقاء اهلیته، وهذا انما یتحقق اذا خاف المکره تحقیق ما یوعد به، وذلك انما یکون من القادر والسلطان وغیره سیان عند تحقیق القدرة، والذی قاله ابوحنیفةؒ ان الاکراہ لایتحقق الا من السلطان لما ان المنعة له، والقدرة لا یتحقق بدون المنعة، فقد قالوا هذا اختلاف عصر وزمان، لا اختلاف حجة وبرهان، ولم یکن القدرة فی زمنه الا للسلطان ثم بعد ذلك تغیر الزمان واهله، ثم کما یشترط قدرة المکره لتحقق الاکراہ یشترط خوف المکره وقوع ما هدّد به وذلك بان یغلب علی ظنه انه یفعله لیصیر به محمولا علی ما دُعی الیه من الفعل.

ترجمہ:۔ کتاب۔ اکراہ۔ مجبور کردیئے جانے کا بیان۔

الاکراہ الخ اکراہ یا مجبور کردیئے جانے کا حکم اسی صورت میں ثابت ہوتا ہے جبکہ زبردستی یا اکراہ ایسے شخص کی طرف سے پایا جائے کہ وہ جس بات کی دھمکی دے رہا ہے اسے کرڈالے گا۔ خواہ وہ حاکم اور حکومت میں بااختیار ہو یا چور اور ڈاکو ہو۔ کیونکہ اکراہ ایسے کام کا نام ہے جو کسی ایسے شخص سے کیا جائے جس پر وہ کسی طرح راضی نہ ہونا چاہتا ہو۔ یا یہ کہ اگرچہ اس میں کچھ جان اور صلاحیت باقی بھی رہ جائے مگر اس کا اختیار ختم ہو جائے مثلاً زید کو اس بات پر مجبور کیا جائے کہ وہ اپنی بیوی کو طلاق دیدے ورنہ اسے قتل کردیا جائے گا یا اس کا مال چھین لیا جائے گا۔ حالانکہ وہ طلاق دینے پر بالکل راضی نہیں ہے یا قتل کئے جانے کے ڈر سے اپنے اختیار سے باہر یا بے بس ہے۔ حالانکہ اگر وہ جان پر کھیل جائے تو طلاق نہ دے۔ اور یہ بات اسی حالت میں پائی جاسکتی ہے جب کہ اس مجبور کئے جانے والے کو واقعۃً اس بات کا خطرہ ہو کہ وہ جس بات کی دھمکی دے رہا ہے وہ اسے کرڈالے گا۔ اور ایسی بات وہی شخص کرسکتا ہے جسے اس کے کرنے کی طاقت بھی ہو۔ لہٰذا اس معاملہ میں بادشاہ اور ڈاکو سب برابر نہیں۔ جبکہ واقعۃً اسے قدرت ہو۔

والذی قاله ابو حنیفةؒ الخ اور امام ابوحنیفہؒ سے جو بات منقول ہے کہ حاکم وقت سلطان کے سوا کسی دوسرے کی طرف سے ایسی مجبوری نہیں پائی جاسکتی ہے۔ کیونکہ حکومتی اختیار اور پوری طاقت اسی کے پاس ہوتی ہے۔ اور طاقت کے بغیر اتنی قدرت نہیں پائی جاسکتی ہے۔ تو مشائخ نے اس کی توجیہ اور تاویل کرتے ہوئے یہ کہا ہے کہ اقوال میں یہ اختلاف زمانہ کے اختلاف کی وجہ سے ہے اور حجت و دلیل کے اعتبار سے یہ اختلاف نہیں ہے۔ کیونکہ ابو حنیفہؒ کے زمانہ میں بادشاہ کے سوا دوسرے کسی کو اتنی قدرت نہیں ہوتی تھی۔ ان کے بعد زمانہ بدلا اور لوگ بدل گئے۔ ثم کما یشترط الخ پھر جس طرح اس مجبوری کے پائے جانے کے لئے یہ شرط ہے کہ مکرہ (ظالم) کو اتنی قدرت ہو اسی طرح اس میں ایک شرط یہ بھی ہے کہ جسے مجبور کیا جارہا ہے (مظلوم) کو بھی اتنا شدید خوف ہو کہ وہ جو بات کہہ رہا ہے کرڈالے گا یعنی اس کے غالب گمان میں یہ بات بیٹھ گئی ہو کہ یہ ظالم ایسا ہی کرڈالے گا۔ جس سے مجبور ہو کر اس کام کو کرتا ہے جس پر اسے مجبور کیا جارہا ہے۔

توضیح:۔ کتاب۔ مجبور کئے جانے کا بیان۔ اکراہ کی تعریف۔ اکراہ صحیح ہونے کی شرط۔ اس

کی تعریف میں ابو حنیفہؒ کا قول اور اس کی تاویل۔ مسئلہ کی تفصیل۔ حکم۔ دلیل

(اکراہ کسی کو ایسے کام کے کرنے پر مجبور کر دیا جانا جسے وہ کرنے پر بالکل راضی نہ ہو۔ مکرہ، بروزن مجرم جو مجبور کرے بصیغہ اسم مفعول مکرہ، جسے مجبور کر دیا جائے

قال و اذا اکره الرجل علی بیع ماله او علی شراء سلعةٍ او علی ان یقر لرجل بالف او یواجر داره واکره علی ذلك بالقتل او بالضرب الشدید او بالحبس فباع او اشتری فهو بالخیار ان شاء امضی البیع وان شاء فسخه، ورجع بالمبیع، لان من شرط صحة هذه العقود التراضی، قال الله تعالی ﴿الا ان تکون تجارة عن تراض منکم﴾ والاکراه بهذه الاشیاء یُعدم الرضاء فتفسد بخلاف ما اذا اکره بضرب سوط او حبس یومٍ او قید یوم، لانه لا یبالی به بالنظر الی العادة، فلا یتحقق به الاکراه الا اذا کان الرجل صاحب منصب یعلم انه یستضر به لفوات الرضاء، وکذا الاقرار حجة لترجح جنبة الصدق فیه علی جنبة الکذب، وعند الاکراه یحتمل انه یکذب لدفع المضرة، ثم اذا باع مکرَهاً یثبت به الملك عندنا وعند زفرؒ لا یثبت لانه بیع موقوف علی الاجازة، الاتری انه لو اجاز جاز، والموقوف قبل الاجازة لا یفید الملك، ولنا ان رکن البیع صدر من اهله مضافا الی محله والفساد لفقد شرطه وهو التراضی فصار کسائر الشروط المفسدة، فیثبت الملك عند القبض حتی لو قبضه واعتقه او تصرف فیه تصرفا لا یمکن نقضه جاز ویلزمه القیمة کما فی سائر البیاعات الفاسدة، وباجازة المالك یرتفع المفسد، وهو الاکراه وعدم الرضاء، فیجوز الا انه لا ینقطع به حق استرداد البائع وان تداولته الایدی ولم یرض البائع بذلك بخلاف سائر البیاعات الفاسدة، لان الفساد فیها لحق الشرع، وقد تعلق بالبیع الثانی حق العبد، وحقه مقدم لحاجته، اما ههنا الرد لحق العبد وهما سواء، فلا یبطل حق الاول لحق الثانی، قال رضی الله عنه ومن جعل البیع الجائز المعتاد بیعا فاسدا یجعله کبیع المکره حتی ینقض بیع المشتری من غیره لان الفساد لفوات الرضاء، ومنهم من جعله رهنا لقصد المتعاقدین ومنهم من جعله باطلا اعتبارا بالهازل ومشایخ سمرقند جعلوه بیعا جائزا مفیدا لبعض الاحکام علی ما هو المعتاد للحاجة الیه.

ترجمہ :۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی شخص پر اس کے اپنے مال کے بیچنے یا کسی مال کے خریدنے پر دباؤ ڈالا گیا یا اس بات پر کہ وہ مثلاً زید کے ہزار روپے اپنے ذمہ قرض ہونے کا اقرار کرلے یا اپنا گھر دوسرے کو کرایہ پر دیدے اور اسے ان باتوں کے لئے قتل کر دینے یا زبردست مار کی یا قید میں ڈال دیئے جانے کی دھمکی دی جائے اور اس نے اس کے مطابق مال بیچ ڈالا یا خرید لیا تو بعد میں اسے اختیار ہوگا کہ اس معاملہ کو پورا کرلے یعنی اس پر راضی ہو کر خاموش ہو جائے یا اسے فسخ کر دے یعنی اپنی بیچی ہوئی چیز واپس لے۔ کیونکہ ایسے معاملات کے صحیح ہونے کی شرط ہے کہ آپس کی رضامندی سے ہو۔ چنانچہ فرمان باری تعالیٰ ہے۔

الا ان تکون تجارةً عن تراض منکم الآیة۔ یعنی آپس میں ایک دوسرے کا مال باطل طریقہ سے نہ کھاؤ مگر یہ کہ آپس کی رضامندی کے ساتھ تجارت سے ہو۔ اس سے آپس کی رضامندی کا ہونا شرط ہوا۔ لیکن ان دھمکیوں کے ہوتے ہوئے ان کی رضامندی باقی نہیں رہے گی لہٰذا ایسا معاملہ فاسد ہوگا۔ اس کے برخلاف ایک کوڑا مارنے یا ایک دن کی قید کے ہونے سے یا ایک دن پاؤں میں بیڑیاں ڈال کر چھوڑ دینے سے بھی اگر چہ تکلیف ہوتی ہے مگر عموماً اور عادةً ان کی پرواہ نہیں کی جاتی ہے یہ ناقابل برداشت سزا نہیں ہوتی ہیں اس لئے ان باتوں سے پورا اکراہ کرنا نہیں پایا جائے گا۔ لیکن اگر وہ شخص کسی بڑے مرتبہ کا ہو اور اس کی ظاہری حالت کا پتہ چلتا ہو کہ ایسی سزاؤں سے بھی اس کا نقصان ہوگا اور تکلیف ہو جائیگی تو اس کے حق میں ان باتوں سے بھی اکراہ اور زبردستی ثابت ہو جائیگی۔ کیونکہ اس کی رضامندی باقی نہیں رہے گی۔ (ف یعنی اگر آدمی صاحب رتبہ اور معزز ہو مثلاً

قاضی وغیرہ کے جس کے حق میں ایک دن کی قید یا ایک کوڑا کھانا بھی ڈوب مرنے کا مقام ہوتا ہے۔ یہاں تک عوام کے سامنے اس کا کان کھینچنا گوشمالی کرنا بھی بڑی ہی بے عزتی کی بات ہوتی ہے تو ان معاملات میں اس کے حق میں اتنی سزا بھی اکراہ میں داخل ہوگی۔ الحاصل ایسی صورتوں میں لوگوں کے مختلف حالات کا اعتبار کرنا ہوگا۔

وکذا الاقرار الخ اسی طرح کسی بات کا اقرار کرنا اس وجہ سے حجت سمجھا جاتا ہے کہ اس میں جھوٹ کے مقابلہ میں سچ کا پہلو غالب ہوتا ہے لیکن ایسے دباؤ کے ساتھ اقرار کرنے میں اس بات کا احتمال غالب (بلکہ یقین) ہوتا ہے کہ اس نے اپنے موجودہ نقصان کو دور کرنے کے یا اس سے بچنے کے لئے اقرار کر لیا ہو۔ ثم اذا باع الخ پھر اگر دباؤ اور زبردستی کی بناء پر مجبور ہو کر کسی نے اپنی چیز بیچ ڈالی اس طرح مجبوری کے ساتھ چیز حوالہ بھی کر دی تو ہمارے نزدیک ایسا کرنے سے خریدار کی ملکیت ثابت ہو جائے گی۔ (لیکن امام مالک وشافعی واحمد رحمھم اللہ کے نزدیک معاملہ باطل ہوگا) اور امام زفرؒ کے نزدیک ایسے خریدار کی ملکیت ثابت نہ ہوگی۔ کیونکہ اس طرح بیچنا اجازت ہونے پر موقوف ہوتا ہے۔ کیا یہ بات نہیں ہے کہ اگر وہ شخص بعد میں واقعۃً اجازت دیدے تو وہ بیع جائز ہو جاتی ہے۔ اور جو بیع موقوف ہو وہ اس کی اجازت سے پہلے ملکیت کا فائدہ نہیں دیتی ہے۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ ایسے شخص سے جو خود میں رکن بیع (ایجاب وقبول) ادا کرنے کی لیاقت رکھتا ہو اس طرح سے اس سے صادر ہو کہ اس وقت محل بیع (مبیع) کی طرف اس کی اضافت بھی ہو رہی ہو اس سے وہ رکن بیع ادا ہو جاتا ہے۔ مگر اس میں فساد کا آنا تو اس میں ایک شرط کے نہ ہونے کی وجہ سے ہوتا ہے۔ اور وہ شرط ہے آپس کی رضامندی کا ہونا۔ لہٰذا یہ شرط بھی دوسری فاسد شرطوں کے مانند ہوگئی لہٰذا جب خریدار اس پر قبضہ کر لے گا تو اس سے اس کی ملکیت ثابت ہو جائیگی۔ چنانچہ اگر خریدار نے اس مال پر قبضہ کر لیا اور وہ مثلاً غلام تھا اس نے آزاد کر دیا یا اس مال میں کچھ ایسا تصرف کر دیا جو اس سے علیحدہ نہیں ہو سکتا ہے مثلاً غلام کو مدبر بنادیا یا باندی حمل سے ہوگئی جس سے بچہ پیدا ہو گیا تو ایسا تصرف جائز ہو جائے گا۔ اس لئے اس پر اس چیز کی قیمت لازم آجائیگی۔

جیسا کہ دوسری فاسد بیوع کا حکم ہوتا ہے۔ اور مجبور کی اجازت دینے سے فساد پھیلانے والی جو خرابی تھی یعنی مجبوری اور نا رضامندی وہ ختم ہو جائیگی اس طرح بیع جائز ہو جائیگی۔ لیکن اس اکراہ والی بیع اور دوسری فاسد بیعوں میں فرق یہ ہے کہ اس اکراہ والی بیع میں بائع کو اس حالت میں جب کہ رضامندی نہیں پائی گئی ہو واپس لینے کا حق کبھی بھی ختم نہ ہوگا اگرچہ وہ چیز ہاتھوں ہاتھ دور تک بکتی چلی گئی ہو۔ برخلاف دوسری فاسد بیوع کے کہ ان میں اگر پہلے خریدار نے دوسرے خریدار کے ہاتھ بیع صحیح کے طور پر فروخت کیا تو اس میں پہلے بائع سے واپس لینے کا حق ختم ہو جاتا ہے کیونکہ ان میں شرعی حق کی وجہ سے فساد آیا تھا۔ اس کے بعد دوسری مرتبہ بیع ہونے کے بعد دوسرے خریدار کا حق بھی اس سے متعلق ہو گیا اس طرح دونوں میں ایک حق شرعی کا تو تقاضا یہ ہے کہ بیع واپس کر دی جائے۔ لیکن بندے کے حق کا تقاضا یہ ہوتا ہے کہ اسے بحال رکھا جائے یعنی اس بیع کو واپس نہ کیا جائے۔ اس تعارض میں بندے کے حق کو مقدم رکھ کر اسے صحیح مان لیا جاتا ہے کیونکہ وہ بندہ بھی محتاج ہے۔ اور اس اکراہ کی بیع میں دونوں مطالبے بندے کے حق سے ہی متعلق ہوتے ہیں یعنی مجبور کی پہلی بیع کا تقاضا یہ ہوتا ہے کہ اسے واپس کر دیا جائے لیکن دوسری بار بیع کا تقاضہ یہ ہوتا ہے کہ اسے واپس کر دیا جائے لیکن دوسری بار بیع کا تقاضا یہ ہے کہ اس خریدار کو جو کہ ضرورت مند بھی ہے بحال رکھا جائے اور بندہ ہونے کی حیثیت سے دونوں ہی برابر ہیں پس دوسرے بندے کے حق کی وجہ سے پہلے بندہ (مجبور) کا حق ختم نہ ہوگا۔

(ف: اور ذخیرہ میں یہ فرق بھی بیان کیا گیا ہے کہ اکراہ کی بیع میں پہلے بائع یعنی مجبور بائع نے اپنے خریدار کو اس بات پر مجبور نہیں کیا کہ وہ دوسرے کے ہاتھ اسے فروخت کر دے اگر کیا ہے تو اپنی خوشی اور اپنی ذمہ داری سے بخلاف دوسری فاسد بیوع کے ان میں بائع کی طرف سے ان کے خریداروں کو اس بات کا پورا حق دیدیا جاتا ہے کہ وہ اسے فروخت کر سکتے ہیں۔ یہ فرق بھی بہت عمدہ اور نکتہ والا ہے۔

قال رضی اللہ عنہ الخ مصنف ھدایہؒ نے فرمایا ہے کہ عادۃً جائز مخصوص بیع (بیع الوفاء) کو جن علماء نے بیع فاسد کہا ہے وہ اس (بیع الوفاء) کو بیع اکراہ جیسا کہتے ہیں۔ (ان علماء سے مراد علماء بخارا ہیں) اسی بناء پر اگر بیع الوفاء میں خریدار اس مبیع کو دوسرے کے ہاتھ فروخت کرڈالے تو اس بیع کو ختم کردیا جائے گا۔ کیونکہ اس میں اس وقت تک بائع کی رضاء مندی نہیں پائی گئی ہے۔ جیسے کہ بیع اکراہ میں ہوتا ہے۔ یعنی بائع کی رضامندی نہ ہونے کی وجہ سے فساد پایا گیا۔ اور کچھ دوسرے علماء کرام (مثلاً سید ابو شجاع سمرقندی وابو علی سغدی اور ابوالحسن ماتریدی اور عطاء بن حمزہ وغیرھم رحمھم اللہ) نے بیع الوفاء کو رہن کے جیسا فرمایا ہے۔ کیونکہ ان دونوں بیعوں میں ان کے بائع کا مقصد یہی ہوتا ہے کہ ہماری چیز مال کے بدلہ دوسرے کے پاس محفوظ رہے اور عندالمطالبہ صحیح وسالم واپس مل جائے اسی کو رہن کہا جاتا ہے یعنی ایک قرض کے بدلہ مال مرہون مرتہن کے پاس مرہون یعنی رکی ہوئی اور محفوظ رہ جائے۔ اور بعض علماء کرام نے اس بیع الوفاء کو باطل کہا ہے جیسے لوگ ہنسی مذاق میں کبھی کچھ فروخت کردیتے ہیں۔ کہ ایسی بیع باطل ہوتی ہے۔ اور سمرقند کے کچھ علماء کرام نے اس بیع الوفاء کو جائز بھی کہا ہے جو کہ بعض صورتوں میں مفید ہوا کرتی ہیں۔ یعنی بیع وہبہ وغیرہ کے سوادوسرے معاملہ میں مفید ہوتی ہیں۔ چنانچہ اس پر بھی عمل ہوا کرتا ہے۔ کیونکہ اس کی ضرورت ہوجاتی ہے۔ (ف کیونکہ اس زمانہ میں آسانی کے ساتھ بوقت ضرورت قرض حسنہ کے طور پر واپسی کا یقین نہ ہونے کی وجہ سے رقم نہ ملنے کی وجہ سے اس بیع کو جائز قرار دیا گیا ہے۔ (واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب)۔

توضیح:۔ اگر کسی شخص پر اس طرح جبر کیا جائے کہ تم اپنا گھر فروخت کردو یا کرایہ پر دو یا خود پر قرض باقی رہنے کا اقرار کرو ورنہ تم کو قتل کردیا جائے گا یا زبردست مار کھانی ہوگی۔ اور وہ اس کے مطابق کام کرڈالے یا خاموش ہوجائے۔ تو یہ معاملات صحیح ہوں گے یا نہیں۔ اکراہ کے معاملہ میں عوام وخواص کے درمیان فرق ہوتا ہے یا نہیں۔ علماء کرام کے اقوال حکم۔ دلائل۔

(ف بیع الوفاء کی صورت یہ ہوتی ہے کہ کوئی شخص اپنا مال کسی کے پاس اس شرط کے ساتھ فروخت کردے کہ جب یہ رقم دیدوں گا یہ مال مجھے واپس دیدینا)۔

قال فان كان قبض الثمن طوعا فقد اجاز البيع، لانه دليل الاجازة كما في البيع الموقوف، وكذا اذا سلم طائعا بان كان الاكراه على البيع لا على الدفع، لانه دليل الاجازة بخلاف ما اذا اكره على الهبة ولم يذكر الدفع فوهب ودفع حيث يكون باطلا لان مقصود المكره الاستحقاق لا مجرد اللفظ وذلك في الهبة بالدفع وفي البيع بالعقد على ما هو الاصل فدخل الدفع في الاكراه على الهبة دون البيع. قال وان قبضه مكرها فليس ذلك باجازة وعليه رده ان كان قائما في يده لفساد العقد. قال وان هلك المبيع في يد المشترى وهو غير مكرَه ضمن قيمته للبائع، معناه والبائع مكرَه، لانه مضمون عليه بحكم عقد فاسد، وللمكره ان يضمّن المكرِه ان شاء لانه آلة له فيما يرجع الى الاتلاف فكانه دفع مال البائع الى المشترى، فيُضمهن ايهما شاء كالغاصب وغاصب الغاصب، فلو ضمّن المكرِه رجع على المشترى بالقيمة لقيامه مقام البائع، وان ضمن المشترىَ نفذ كل شراء كان بعد شرائه لوتناسخته العقود، لانه ملكه بالضمان فظهر انه باع ملكه ولا ينفذ ما كان قبله لان الاستناد الى وقت قبضه بخلاف ما اذا اجاز المالكُ المكره عقداً منها حيث يجوز ما قبله وما بعده، لانه اسقط حقه، وهو المانع دفعا الكل الى الجواز، والله اعلم.

ترجمہ:۔ اگر بیع اکراہ میں مجبور شخص نے معاملہ کے بعد خوشی سے اپنا ثمن یا عوض قبول کر لیا تو گویا اس نے اس بیع کی اجازت دیدی کیونکہ یہ اجازت کی دلیل ہے۔ جیسے کہ بیع موقوف میں ہوتا ہے یا خوشی کے ساتھ اپنی چیز خریدار کے حوالہ کر دی تو بھی اس کی طرف سے بیع کی اجازت سمجھی جائیگی۔ اس کی صورت یہ ہوگی کہ صرف فروخت کے اقرار پر زبردستی کی گئی اور مال کے حوالہ کرنے کا کوئی تذکرہ تک نہیں کیا پھر بھی اس نے اپنی رضامندی سے مال حوالہ کر دیا تو اس کی طرف سے اجازت کی دلیل ہوگی۔ اس کے برخلاف اگر ہبہ کرنے پر جبر کیا اور اس کے حوالہ کرنے اور دینے کا کوئی ذکر نہیں کیا لیکن دوسرے شخص نے خود ہی دیدیا یا ہبہ کر دیا۔ تو یہ باطل ہے۔ کیونکہ اس وقت جبر کرنے والے کا مقصود تو صرف یہ تھا کہ ہمارا حق اس مال پر ثابت ہو جائے صرف زبانی ہی نہ ہو۔ اور یہ بات تو اسی صورت میں ہوگی جب کہ ہبہ کا ذکر کرتے ہوئے اسے حوالہ بھی کر دیا جائے یا اس پر اس کا قبضہ بھی دیدیا جائے۔ لیکن بیع کی صورت میں حق تو معاملہ طے کر لینے یعنی عقد ہو جانے پر ہی ثابت ہو جاتا ہے جیسا کہ عقد بیع کی اصل ہے۔ لہٰذا اس ہبہ کرنے پر جبر کرنے میں سپرد کرنا بھی داخل ہوگا۔ لیکن بیع پر جبر کرنے میں حوالہ کرنا بھی داخل نہ ہوگا۔ (یعنی ہبہ پر جبر کرنا اسی وقت مکمل ہوگا جبکہ اس ہبہ کے ساتھ سپرد کرنے پر بھی جبر پایا جائے۔ لیکن بیع میں سپرد کرنے پر بھی جبر کرنا لازم نہ ہوگا)۔

قال وان قبضه الخ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر خریدار نے مال (مبیع) پر زبردستی قبضہ کر لیا تو اس سے رضامندی نہیں سمجھی جائے گی۔ لہٰذا اس بائع پر یہ لازم ہوگا کہ ثمن (لی ہوئی رقم) اگر اس کے پاس موجود ہو تو اسے واپس کر دے۔ کیونکہ جبر کے ساتھ لینے کی وجہ سے بیع فاسد ہو گئی تھی۔ قال وان هلك الخ اگر مشتری کے پاس بیع ضائع ہو گئی حالانکہ اس نے کسی طرح کے جبر کے بغیر اپنی خوشی سے وہ چیز خریدی تھی تو وہ اس بات کا ضامن ہوگا کہ جس اصل مالک سے وہ چیز زبردستی خریدی گئی تھی اسی کو اس چیز کی قیمت بطور تاوان ادا کرے۔ کیونکہ زبردستی لینے کی وجہ سے وہ بیع فاسد ہو گئی تھی۔ وللمكره ان يضمن الخ اور اس اصل مالک (بائع) کو جس پر جبر کر کے وہ چیز خریدی گئی تھی اس بات کا بھی حق ہوگا کہ جس نے اس پر جبر کر کے وہ چیز خریدی تھی اسی سے اس چیز کا تاوان وصول کر لے۔ کیونکہ وہی شخص اس مال کا ضائع کرنے کا آلہ اور ذریعہ ہو رہا ہے۔ اس لئے یوں کہا جاسکتا ہے کہ گویا اس نے زبردستی اصل مالک (بائع) سے مال چھین کر اس خریدار کے حوالہ کر دیا تھا۔ لہٰذا بائع خریدار یا جبر کرنے والے دونوں میں سے جس سے بھی چاہے تاوان وصول کر سکتا ہے۔

كالغاصب الخ جیسے کہ کسی مال کے غاصب سے دوسرا شخص غصب کر لے (تو مالک کو اختیار ہوتا ہے کہ ان دونوں میں سے جس سے بھی تاوان وصول کر لے)۔ فلو ضمن الخ اب اگر اس بائع (اصل مالک نے اپنے اوپر جبر کرنے والے سے تاوان وصول کر لیا تو اس شخص کو اختیار ہوگا کہ جس نے اس سے وہ چیز خریدی ہے وہ اس سے تاوان وصول کر لے۔ کیونکہ وہی شخص اصل مالک کا قائم مقام ہے۔ اور اگر بائع نے دونوں مشتریوں میں سے کسی ایک سے بھی تاوان لے لیا تو اس کے بعد جتنی مرتبہ بھی بیچنا پایا جائے گا وہ سب صحیح اور نافذ ہوں گی۔ بشرطیکہ واقعتہ لین دین ہوتا رہا ہو۔ کیونکہ تاوان دینے والا اس کا تاوان دینے کے بعد مکمل مالک ہو گیا ہے۔ اور اس سے یہ بات ظاہر ہو گئی کہ اس نے اپنی ہی ملکیت فروخت کی ہے۔ اور اس تاوان دینے سے پہلے تک جتنی مرتبہ بھی وہ چیز فروخت کی گئی ہو وہ نافذ یعنی صحیح نہ ہوگی۔ کیونکہ اس کی نسبت صرف قبضہ کی طرف ہوگی یعنی ملکیت کی طرف نہ ہوگی۔ اس کے برخلاف اگر مالک نے اپنے جبر کرنے کو ان بیوع میں سے کسی بیع کی اجازت دیدی تو اس سے پہلے اور اس کے بعد کی سب نافذ ہو جائینگی۔ کیونکہ اصل مالک نے اس چیز سے اپنا حق ختم کر دیا ہے۔ جب کہ یہی حق تمام معاملات کے صحیح ہونے میں مانع ہو رہا تھا۔ لہٰذا سارے معاملات اور تصرفات صحیح ہو جائینگے۔ واللہ تعالٰے اعلم۔

توضیح:۔ اگر بیع اکراہ میں مجبور مالک نے معاملہ کے بعد اپنا ثمن قبول کر لیا۔ اگر زبردستی ہبہ

قبول کر لینے کے بعد حوالہ کے مطالبہ کے بغیر واہب نے خود ہی حوالہ کر دیا۔ اگر زبردستی کی خریداری کے بعد زبردستی ہی بیع پر قبضہ بھی کر لیا۔ اگر مجبور بائع کے مشتری سے دوسرے شخص نے رضامندی کے ساتھ وہی چیز خرید لی پھر اس خریدار کے پاس وہ ہلاک ہو گئی۔ اگر مجبور بائع نے اپنے مال کا تاوان کسی سے قبول کر لیا اس کے بعد وہ ایک دوسرے کے ہاتھ فروخت ہوتا رہا۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ دلائل

فصل و ان اکره علی ان یأکل المیتة او یشرب الخمر فاکره علی ذلك بحبس او بضرب او قید لم یحل له الا ان یکره بما یخاف منه علی نفسه او علی عضو من اعضائه، فاذا خاف علی ذلك وسعه ان یقدم علی ما اکره علیه، وکذا علی هذا الدم ولحم الخنزیر، لان تناول هذه المحرمات انما یباح عند الضرورة کما فی حالة المخمصة لقیام المحرّم فیما ورائها ولا ضرورة الا اذا خاف علی النفس او علی العضو حتی لو خیف علی ذلك بالضرب الشدید وغلب علی ظنه ذلك یباح له ذلك، ولا یسعه ان یصبر علی ما تُوُعّد به، فان صبر حتی اوقعوا به ولم یأکل فهو آثم لانه لما ابیح کان بالامتناع معاونا لغیره علی اهلاك نفسه، فیأثم کما فی حالة المخمصة، وعن ابی یوسف انه لا یأثم لانه رخصة اذ الحرمة قائمة، فکان اخذا بالعزیمة، قلنا حالة الاضطرار مستثنی بالنص وهو تکلمٌ بالحاصل بعد الثنیا فلا محرِّم فکان اباحةً لا رخصة الا انه انما یأثم اذا علم بالاباحة فی هذه الحالة لان فی انکشاف الحرمة خفاء فیعذر بالجهل فیه کالجهل بالخطاب فی اول الاسلام او فی دارالحرب.

قال وان اکره علی الکفر بالله تعالی والعیاذ بالله او بسبّ رسول الله صلی الله علیه وآله وسلم بقید او حبس او ضرب لم یکن ذلك اکراها حتی یکره بامر یخاف منه علی نفسه او علی عضو من اعضائه، لان الاکراه بهذه الاشیاء لیس باکراه فی شرب الخمر لما مر ففی الکفر وحرمتُه اشدُّ اولی واحری.

ترجمہ:۔ فصل۔ اگر ایک شخص نے دوسرے شخص پر کسی مردہ کے کھانے یا شراب پینے پر دباؤ ڈالا چنانچہ اسے قید خانہ میں ڈال دیا یا اسے مار پیٹا یا باندھ کر چھوڑ دیا تب بھی یہ چیزیں اس کے استعمال میں حلال نہ ہوں گی۔ البتہ اس صورت میں حلال ہوں گی کہ جب اتنی زبردستی کرے جس سے اس کی جان جانے یا کسی عضو بدن کے ضائع ہونے کا اس کے دل پر خوف بیٹھ جائے تب اس کے لئے اتنی گنجائش ہو جائیگی کہ جس چیز پر اسے مجبور کیا جاتا ہے وہ کر لے۔ اسی طرح اگر خون پینے یا سور کا گوشت کھانے پر مجبور کیا گیا تو بھی اس کا یہی حکم ہوگا۔ کیونکہ ان حرام چیزوں کا کھانا پینا اسی ضرورت میں جائز ہو جاتا ہے جبکہ واقعۃً اس کی مجبوری ہو جائے۔ جیسے کہ مخمصہ یا جان کنی کی حالت ہو جاتی ہے۔ کیونکہ اس مجبوری کے بغیر اس کے حرام ہونے پر صریح دلیل موجود ہے۔ اور یہاں اسی صورت میں جائز ہوگی جب کہ اپنی جان پر یا اپنے کسی عضو بدن کے ضائع ہونے کا خوف ہو جائے۔ یہاں تک کہ زبردست طریقہ سے مار پیٹ کرے اور اس شخص کو اس کا غالب گمان ہو جائے تو اسے ایسا کرنا مباح ہو جائے گا۔

ولا یسعه الخ پھر جس پر جبر کیا جائے اس کے لئے یہ بھی جائز نہ ہو کہ ایسی دھمکی اور سختی پر صبر کئے رہے جس سے اس کی جان یا عضو کے ضائع ہونے کا خوف ہو جائے اسی بناء پر اگر وہ ضد کر لے اور ایسی چیزیں نہ کھائے نہ پیئے یہاں تک کہ ظالم اور جابر نے جس بات کی دھمکی دی تھی اسے وہ کر گذرا تو ظاہر الروایۃ کے مطابق یہ شخص گنہگار ہوگا۔ جیسے کہ مخمصہ کی حالت میں ہوتا ہے۔ (یہی قول امام مالک وشافعی واحمد رحمھم اللہ کا ہے۔ع)۔ کیونکہ بظاہر یہ حرام چیزیں جب اس کے حق میں حلال کر دی گئی تھیں پھر بھی اس سے انکار کیا تو اسے اپنے ہلاک کئے جانے پر یا اس شخص کی زیادتی کرنے پر معاون اور مددگار سمجھا جائے گا۔ اور

جیسے کہ مخمصہ کی حالت میں بھی استعمال نہ کرنے پر گنہگار ہوتا ہے یہ بھی گنہگار ہوگا۔ لیکن امام ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ وہ گنہ گار نہ ہوگا۔ بلکہ امام شافعی واحمد رحمہما اللہ سے بھی ایک روایت یہی ہے۔ کیونکہ ان چیزوں کا کھانا اس کے لئے جائز کہا گیا ہے یعنی ایسا کرنے کی اسے رخصت دی گئی تھی کیونکہ وہ چیزیں اب تک اپنی جگہ پر حرام باقی ہیں۔ پس اس شخص نے استعمال نہ کر کے عزیمت اور بڑائی کو اختیار کیا ہے یعنی جو کام زیادہ بہتر تھا اسی کو اختیار کیا ہے لہٰذا وہ گنہگار نہ ہوگا۔ اس کے جواب میں ہم یہ کہتے ہیں کہ اس اضطرار اور انتہائی لاچاری کی حالت کو نص صریح سے ہی مستثنیٰ کیا گیا ہے۔

چنانچہ فرمان باری تعالٰے ہے **وقد فصل لکم ما حرم علیکم الا ما اضطررتم الیہ** یعنی انتہائی مجبوری کی حالت کے ماسوا حرام کردیا ہے۔ اور استثناء کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ مستثنیٰ کرنے کے بعد جو باقی رہ گیا اسی کا حکم باقی رہ گیا لہٰذا مجبوری کی حالت میں حرام کرنے والا حکم باقی نہیں رہا۔ اس لئے اس حالت کو مباح کہا جائے گا اور رخصت نہیں کہا جائے گا۔ لیکن اکراہ سے مرعوب نہ ہو کر اس کے خلاف کر کے ہلاک ہو جانے کی صورت میں اسی صورت میں وہ گنہگار ہوگا جب کہ اس حالت میں اکراہ کے مطابق کرنا اس کے لئے مباح ہو جانے کا اسے علم ہو چکا ہو۔ کیونکہ حرمت ختم ہو جانا معلوم نہیں ہوتا ہے اس لئے نجاننے میں اسے معذور سمجھا جائے گا۔ جیسا کہ ابتداء اسلام میں یا دار الحرب میں رہنے کی وجہ سے اصل احکام شریعت معلوم نہ ہونے کی بناء پر اس کے خلاف بھی صحابہؓ نے کچھ کام کئے اور انہیں معذور سمجھا گیا۔ **قال وان اکرہ الخ** قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کوئی مسلمان اللہ تعالیٰ کی شان میں کفریہ کلمات ادا کرنے یا رسول اللہ صلی اللہ علی وسلم کو گالی دینے یا بُرا بھلا کہنے پر مارنے یا قید خانہ میں ڈالنے یا پیروں میں بیڑیاں ڈالنے کی دھمکی کے ساتھ مجبور کیا گیا تو اسے پوری مجبوری تسلیم نہیں کیا جائے گا۔ یہاں تک کہ اسے ایسی بات کے ساتھ مجبور کیا گیا ہو جس سے اس کی جان جانے یا کسی عضو کے ضائع ہونے کا خوف ہو جائے۔ کیونکہ جب شراب پینے یا حرام چیزوں کے کھانے کے لئے قید خانہ میں ڈال دینے یا مار پیٹ کی دھمکی کو اکراہ تسلیم نہیں کیا گیا ہے تو کفر جو ان باتوں سے زیادہ برائی ہے اس میں بدرجہ اولیٰ پوری دھمکی نہیں سمجھی جائیگی۔

توضیح:۔ اگر کسی کو مردہ کھانے یا شراب پینے یا اللہ جل شانہ کی شان میں کفریہ کلمات کہنے یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو بُرا بھلا کہنے کی دھمکی دی جائے۔ تفصیل مسائل۔ حکم۔ اقوال ائمہ کرام۔ دلائل

قال فاذا خاف علی ذلك وسعه ان یظهر ما امروه به ویوری فان اظهر ذلك وقلبه مطمئن بالایمان فلا اثم علیه، لحدیث عمار بن یاسرؓ حین ابتلی به وقد قال له النبی علیه السلام کیف وجدتَ قلبك قال مطمئنا بالایمان، فقال علیه السلام فان عادوا فعُد، وفیه نزل قوله تعالیٰ ﴿الا من اکره وقلبه مطمئن بالایمان﴾ الآیة، ولان بهذا الاظهار لا یفوت الایمان حقیقةً لقیام التصدیق وفی الامتناع فوت النفس حقیقةً فیسعه المیل الیه.

ترجمہ:۔ اگر کفار کی دھمکی اتنی زائد ہو جائے کہ مسلمان کو اتنا خوف دل میں بیٹھ جائے کہ یہ لوگ جو کچھ کہہ رہے ہیں وہ کر لینگے یعنی جان مار ڈالینگے یا کوئی عضو بیکار کر دینگے تو اس شخص کو یہ جائز ہوگا کہ وہ جو کچھ کہتے ہوں وہ کہدے مگر اس میں توریہ سے کام لے۔ یعنی ایسے الفاظ کہے جن سے بظاہر وہی سمجھا جائے جو وہ کہتے ہوں مگر مراد کچھ اور ہو۔ چنانچہ اگر ایسا ہی کہدیا حالانکہ اس کا دل ایمان کے ساتھ مطمئن ہو تو اس کہنے پر وہ گنہگار نہ ہوگا۔ جس کی دلیل حضرت عمار بن یاسر رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے کہ وہ ایسی ہی حالت میں مبتلا ہو گئے تھے اور کچھ کہہ کر اپنی جان بچالی تب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے دریافت فرمایا کہ اس وقت تم نے اپنا دل کیسا پایا تھا یعنی تمہاری دلی کیفیت کیا تھی۔ تو جواب دیا کہ میرا دل ایمان کے ساتھ مطمئن تھا۔ تب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اگر وہ اب پھر ایسا ہی کریں تو تم بھی ویسا ہی کہدو۔ اسی واقعہ کے بارے میں یہ فرمان باری تعالےٰ نازل

ہوا۔

الا من اُکرِہَ و قلبُه مطمئن بالایمان۔ اور اس دلیل سے بھی کہ ایسا ظاہر کرنے سے حقیقت میں ایمان ختم نہیں ہوتا ہے۔ کیونکہ دل میں ایمان کی تصدیق باقی رہتی ہے۔ اور انکار کرنے سے واقعۃً جان جاتی ہے۔ اسی لئے اسے اس بات کا اختیار دیا گیا ہے کہ ذرا سا زبان سے ظاہر کردے۔ (ف مفسرین نے لکھا ہے کہ حضرت عمار بن یاسر رضی اللہ عنہ، حضرت بلال و خبّاب بن الارت کے ساتھ مکہ مکرمہ سے مدینہ منورہ کی طرف بھاگے۔ اس سے پہلے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہجرت کر چکے تھے اس لئے کفار نے ان لوگوں کو پکڑ کر ان پر بڑی سختی شروع کردی۔ اور دردناک عذاب میں مبتلا کر دیا اس امید پر کہ ایسا کرنے سے یہ دین اسلام سے پھر جائینگے۔ اس طرح عذاب دیا کہ حضرت بلالؓ کو طرح طرح کے عذاب میں مبتلا کیا۔ اور خبابؓ کو کانٹوں میں گھسیٹا۔ یہاں تک کہ ان کا بدن بالکل زخمی ہو گیا۔ پھر بیہوش ہو گئے۔ آخر مجبور ہو کر ان لوگوں نے ان سے کہا کہ تم لوگ محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) کو بُرا کہو اور ہمارے بتوں کی تعریف کرو تو ہم تم کو چھوڑ دیں گے۔ چنانچہ عمار بن یاسر رضی اللہ عنہ نے ایسا ہی ظاہر کیا۔ تب انہوں نے ان کو چھوڑ دیا۔ جب یہ عمار رضی اللہ عنہ وہاں سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے دربار میں پہنچے تو بہت اُداس تھے۔ تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے پوچھا اے عمار! کیا بات ہے۔ انہوں نے کہا یا رسول اللہ انہوں نے مجھے اس وقت تک نہیں چھوڑا یہاں تک کہ میں نے آپ کی بُرائی اور ان کے بتوں کی تعریف کی۔ تو آپ نے فرمایا کہ اس وقت تم نے اپنی دلی کیفیت کیسی پائی تھی۔ عرض کیا میرا دل ایمان کے ساتھ مطمئن تھا تب آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اگر ایسا ہی دوبارہ بھی کہنا پڑے تو دوبارہ بھی کہدینا۔ یعنی زبان سے ظاہر کردو مگر دل کو مطمئن رکھو۔ اسی موقع میں یہ آیت نازل ہوئی۔ اور بندہ مترجم نے اس مسئلہ کو اپنی تفسیر میں بہت ہی وضاحت کے ساتھ بیان کیا ہے۔ پھر یہ بھی معلوم ہونا چاہئے کہ اس جگہ کفریہ کلمات کے اظہار کا جائز ہونا معلوم ہوتا ہے لیکن حرام چیزیں مثلاً شراب پینے کے واجب ہونے کا واجب ہونا تو کسی طرح ثابت نہیں ہوتا ہے اور حضرت عمار رضی اللہ عنہ کے قصہ کی حدیث کو حاکم نے روایت کیا ہے۔ اور شیخ ابن حجرؒ نے کہا ہے کہ اس کی اسناد صحیح ہے۔ بشرطیکہ محمد بن عمار نے اپنے باپ سے سنا بھی ہو۔ مگر میں مترجم کہتا ہوں کہ اگر بیٹے نے اپنے باپ سے نہیں سنا ہے تب بھی یہ مرسل صحیح ہے۔

توضیح:۔ اگر کفریہ کلمات کہنے پر ایسی دھمکی ہو اور یقین آجائے کہ بات نہ ماننے سے جان چلی جائیگی یا عضو بیکار ہو جائے گا، مسئلہ کی تفصیل حکم۔ دلائل

قال . فان صبر حتی قُتل ولم یُظهر الکفر کان ماجوراً، لان خبیباً صبر علیٰ ذلك حتی صُلِب وسماه رسول الله علیه السلام سیدَ الشهداء، وقال فی مثله هو رفیقی فی الجنة، ولان الحرمة باقیة والامتناع لاعزاز الدین عزیمة بخلاف ما تقدم للاستثناء.

ترجمہ:۔ اور اگر مجبور مسلمان نے کفار کے ظلم پر صبر کیا (اور کفریہ کلمات زبان سے ادا نہیں کئے) یہاں تک کہ اسے قتل کر دیا گیا تو اسے ثواب حاصل ہوگا۔ کیونکہ خبیب رضی اللہ عنہ نے بھی اسی طرح ظلم پر صبر کیا اور بالآخر انہیں سولی دے دی گئی۔ اسی بناء پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کا نام سید الشہداء رکھا۔ اور ایسے شخص کے حق میں فرمایا کہ وہ جنت میں میرا رفیق (ہمنشین) ہوگا۔ اور اس عقلی دلیل سے بھی کہ کفریہ کلمات زبان سے ادا کرنے کی حرمت تو اپنی جگہ باقی ہے۔ لیکن اعزاز دین کے خیال سے اس کا زبان پر لانے سے انکار کرنا بڑے ہی عزم و ہمت و جواں مردی کا کام ہے۔ اس کے برخلاف پہلے مسئلہ میں یعنی شراب اور خنزیر کے استعمال کی صورت میں وہاں نص صریح کی بناء پر استثناء کی وجہ سے اس کی حرمت اباحت سے بدل گئی تھی۔

(ف۔ معلوم ہونا چاہئے کہ مصنف ہدایہؒ سے روایات کے نقل میں غالباً سہو ہو رہا ہے۔ کیونکہ حضرت خبیبؓ پر نہ اکراہ ہوا نہ سولی

جابر کی طرف ہو گی۔ یہ حکم اس صورت میں ہو گا جب کہ ہمبستری سے پہلے ہی طلاق دینے پر مجبور کر دیا گیا ہو۔ کیونکہ اس کے برخلاف اگر ہمبستری ہو جانے کے بعد اگر اسے مجبور کیا گیا ہو تو اس جابر پر مہر کا ضمان لازم نہیں آئے گا۔ کیونکہ اسی ہمبستری کی وجہ سے خواہ ایک ہی بار ہوئی ہو اس شوہر پر مہر لازم ہو چکا ہے۔ اس طلاق کی وجہ سے مہر لازم نہیں آیا ہے۔ اسی لئے وہ جابر یا مکرہ اس مہر کا ضامن نہ ہو گا۔

توضیح:۔ اگر کسی شخص کو اس کی اپنی بیوی کو طلاق دینے یا اپنے غلام کو آزاد کر دینے پر مجبور کر دیا گیا اس لئے اس نے ویسا ہی کر دیا خواہ بیوی جسے طلاق دی گئی مدخولہ ہو یا نہ ہو۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ۔ دلائل

ولو أكره على التوكيل بالطلاق والعتاق ففعل الوكيل جاز استحسانا، لان الاكراه مؤثر في فساد العقد، والوكالة لاتبطل بالشروط الفاسدة، ويرجع على المكرِه استحسانا، لان مقصود المكره زوال ملكه اذا باشر الوكيل والنذر لا يعمل فيه الاكراه لانه لا يحتمل الفسخ، ولا رجوعَ على المكرِه بما لزمه لانه لا مطالب له في الدنيا فلا يطالب به فيها، وكذا اليمين والظهار لا يعمل فيهما الاكراه لعدم احتمالهما الفسخ، وكذا الرجعة والايلاء والفيء فيه باللسان لانها تصح مع الهزل، والخلعُ من جانبه طلاق او يمين لا يعمل فيه الاكراه فلو كان هو مكرها على الخلع دونها لزمها البدل لرضاها بالالتزام. قال وان اكرهه على الزناء وجب عليه الحد عند ابي حنيفةؒ الا ان يكرهه السلطان وقال ابويوسف ومحمد لا يلزمه الحد، وقد ذكرناه في الحدود.

ترجمہ:۔ اور اگر کسی شخص نے کسی شخص کی اس کی اپنی بیوی کو طلاق دینے یا اس کے اپنے غلام کو آزاد کرنے کے لئے کسی معین شخص کو وکیل بنانے پر مجبور کیا اور اس مجبور نے اس شخص کو وکیل بنا دیا۔ پھر اس وکیل نے اس کی بیوی کو طلاق دے دی یا اس کے غلام کو آزاد کر دیا تو قیاس کے مطابق ان دونوں میں سے کوئی بات واقع نہیں ہو گی۔ جیسا کہ امام مالک و شافعی و احمد رحمہم اللہ کا قول ہے۔ ع۔ لیکن استحسانا جائز ہو گا۔ کیونکہ جبر کرنے سے کوئی بھی معاملہ صحیح نہیں بلکہ فاسد ہو جاتا ہے۔ لہٰذا اس جگہ بھی اس دباؤ کی وجہ سے وکیل بنانے کا معاملہ فاسد ہونا چاہئے حالانکہ وکالت فاسد شرطوں کے ہونے سے فاسد نہیں ہوتی ہے۔

ویرجعه على المكره الخ اور ایسے مجبور پر جو کچھ بھی تاوان لازم آئے گا وہ اسے اپنے اوپر جبر کرنے والے سے استحسانا واپس لے سکتا ہے۔ کیونکہ اس جبر کرنے والے کی غرض یہ ہے کہ اس مجبور مالک کی ملکیت اس کے پاس باقی نہ رہے بلکہ جسے وکیل بنایا ہے وہ اس ملکیت کو ختم کر دے۔ لیکن نذر اکراہ کے ساتھ بھی صحیح ہوتی ہے۔ کیونکہ اس جگہ یہ قاعدہ ہے کہ کسی پر دباؤ ڈالنے کی وجہ سے اس کام کے کرنے کی رضامندی ختم ہو جاتی ہے۔ اور رضاء مندی پائی نہ جانے کی وجہ سے وہ کام اس پر لازم نہیں ہوتا ہے۔ اور اس کام کے لازم نہ ہونے کی وجہ سے اسے فسخ کر دینا صحیح ہو جاتا ہے۔ اسی لئے مجبور شخص کے لئے یہ بات جائز ہو گی کہ بعد میں اسے منسوخ کر دے۔ الحاصل ہر وہ کام جس کے فسخ ہونے کا احتمال نہ ہو اس میں دباؤ کا اثر پائیدار نہ ہو گا۔ اسی بناء پر دباؤ کے باوجود نذر صحیح ہو جاتی ہے۔ اسی لئے اس مجبور پر جو کچھ بھی تاوان لازم آئے گا اسے اس دباؤ ڈالنے والے سے واپس نہیں لے سکتا ہے۔ کیونکہ دنیا میں اس کا مطالبہ کرنے والا نہیں ہوتا ہے۔ اور اس جابر سے دنیا میں کوئی مطالبہ نہ ہو گا۔ یہی حکم قسم اور ظہار کا بھی ہے۔ یعنی ان میں بھی دباؤ مؤثر نہیں ہوتا ہے۔ کیونکہ یہ دونوں چیزیں نافذ ہو جانے کے بعد فسخ کے قابل نہیں ہوتی ہیں۔ یہی حکم طلاق سے رجوع اور ایلاء کرنے کا بھی ہے۔ اسی طرح ایلاء (ہمبستری نہ کرنے پر قسم کھانے کی حالت) میں صرف زبان سے ہمبستری کرنے کا اظہار کرنے سے تاوقتیکہ عملا نہ ہو رجعت صحیح نہیں ہوتی ہے۔ اور ان میں اکراہ مؤثر نہیں ہے کیونکہ طلاق وغیرہ تو مذاق اور ہزل سے بھی صحیح ہو جاتی ہیں۔ اسی طرح شوہر کی جانب سے خلع کو قبول کرنے کا مطلب طلاق یا قسم ہے

کہ اس میں بھی اکراہ مؤثر نہیں ہوتا ہے۔ لہٰذا اگر کسی مرد کو خلع دینے پر مجبور کیا جائے اس کی بیوی کو نہیں تو عورت کے ذمہ خلع کا معاوضہ لازم ہو جائے گا۔ کیونکہ اس عورت نے اپنی رضامندی سے اسے اپنے اوپر لازم کیا ہے۔

قال وان اکرھه الخ قدوریؒ نے کہا ہے کہ اگر کسی مرد کو زنا کرنے پر مجبور کیا گیا تو اس زانی پر حد واجب ہو گی کیونکہ مرد کی طرف سے ذاتی خواہش کے بغیر زنا ممکن نہیں ہے۔ البتہ عورت کی مجبوری کی بناء پر بالجبر زنا ممکن ہے) مگر اس صورت میں جب کہ حاکم وقت کی طرف سے اکراہ ہو۔ لیکن امام ابو یوسف وامام محمد رحمهما اللہ کے نزدیک اس پر حد واجب نہیں ہو گی۔ اس مسئلہ کو ہم نے کتاب الحدود میں بیان کر دیا ہے

توضیح:۔ اگر کسی نے زید کو اس بات پر مجبور کیا کہ وہ اپنی بیوی کو طلاق دینے یا غلام کو آزاد کرنے کے لئے بکر کو وکیل بنادے۔ مجبوراً اس نے وکیل بنادیا۔ پھر وکیل نے اسے طلاق دیدی یا غلام کو آزاد کر دیا۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ۔ دلائل

قال و اذا اکره علی الردّة لم تبن امرأته منه لان الردة تتعلق بالاعتقاد الاتری انه لو کان قلبه مطمئنا بالایمان لا یکفر، وفی اعتقاده الکفر شكٌ، فلا یثبت البینونة بالشك، فان قالت المرأة قد بنتُ منكَ وقال هو قد اظهرتُ ذلكِ وقلبی مطمئن بالایمان، فالقول قوله استحسانا، لان اللفظ غیر موضوع للفرقة وهی بتبدل الاعتقاد، ومع الاکراه لا یدل علی التبدل، فکان القول قوله بخلاف الاکراه علی الاسلام حیث یصیر به مسلما لانه لما احتمل واحتمل رجّحنا الاسلام فی الحالین، لانه یعلو ولا یُعلی، وهذا بیان الحکم اما فیما بینه وبین الله تعالیٰ اذا لم یعتقده فلیس بمسلم، ولو اکره علی الاسلام حتی حکم باسلامه ثم رجع لم یقتل، لتمکن الشبهة وهی دارئة للقتل، ولو قال الذی اکره علی اجراء کلمة الکفر اخبرتُ عن امر ماض ولم اکن فعلتُ بانت منه حکما لا دیانة لانه اقر انه طائع باتیان مالم یُکره علیه، وحکم هذا الطائع ما ذکرناه. ولو قال اردتُ ما طُلب منی وقد خطر ببالی الخبرُ عما مضی بانت دیانة وقضاء لانه اقر انه مبتدیء بالکفر هازل، حیث علم لنفسه مخلصا غیره، وعلی هذا اذا اکره علی الصلاة للصلیب وسبّ محمد النبی علیه السلام ففعل وقال نویتُ به الصلاة لله تعالیٰ ومحمدًا آخر غیر النبی علیه السلام بانت منه قضاء لا دیانة، ولو صلی للصلیب وسبَّ محمداً النبی علیه السلام وقد خطر بباله الصلاة لله تعالیٰ وسبُّ غیر النبی علیه السلام بانت منه دیانة وقضاء لمامر، وقد قررناه زیادةً علی هذا فی کفایة المنتهی، والله اعلم.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر ایک شخص نے دوسرے کو مرتد ہو جانے پر مجبور کیا تو اس اکراہ سے اس کی بیوی اس سے علیحدہ نہ ہو گی۔ کیونکہ مرتد ہونے کا تعلق اعتقاد سے ہوتا ہے۔ اسی لئے اگر اس کی دلی کیفیت صحیح ہو تو وہ کافر نہیں ہوتا ہے۔ اور موجودہ صورت میں اس کے کفریہ اعتقاد کرنے میں شک ہو رہا ہے۔ لہٰذا شک کی بناء پر اس کی بیوی علیحدہ نہیں ہو سکتی ہے۔

فان قالت الخ اب اگر اس کی بیوی یہ کہے کہ میں تو تم سے علیحدہ ہو چکی ہوں یعنی مجھے طلاق بائن ہو چکی ہے کیونکہ ان الفاظ کے کہنے کے ساتھ تمہارا اعتقاد بھی وہی تھا جو تم نے اپنے منہ سے نکالا تھا۔ لہٰذا تم تو حقیقت میں مرتد ہو گئے ہو اور میں تم سے جدا ہو چکی ہوں۔ اور شوہر نے کہا کہ میں نے تو صرف زبان سے کہا تھا اور میرا دل ایمان کے ساتھ مطمئن تھا تو استحساناً اسی شوہر کی بات قبول کی جائے گی۔ کیونکہ جو لفظ اس نے کہا ہے وہ جدائیگی کے لئے وضع نہیں کیا گیا ہے۔ بلکہ جدائیگی تو حقیقتہ اعتقاد بدل جانے سے ہی ہوتی ہے۔ اور اکراہ اور دباؤ کی حالت میں یہ نہیں کہا جا سکتا ہے کہ اس کا اعتقاد ہی بدل گیا ہے۔ اسی لئے شوہر کی بات قبول کی جائے گی اس کے برخلاف اگر کسی کافر کو اسلام لانے پر مجبور کیا گیا اور اس نے قبول کر لیا تو وہ اس سے مسلمان ہو جائے گا

حالت میں اجازت ہو جاتی ہے۔ اور یہاں بھی وہی مجبوری ہو گئی ہے۔ اس لئے اس کے لئے ایسا کرنا مباح ہو جائے گا۔ پھر مال کے مالک کو یہ حق ہو گا کہ اپنے اس مال کا تاوان مجبور کرنے والے سے وصول کر لے کیونکہ جسے مجبور کیا گیا ہے وہ تو ایک آلہ کے حکم میں ہو گیا ہے کہ اس سے جیسا چاہا کام نکال لینا۔ اور یہاں بھی ایسی ہی صورت ہے کہ اس میں وہ شخص آلہ بن سکتا ہے۔ اور مال کو ضائع کرنا بھی اسی قسم سے ہے۔ یعنی مجبور کرنے والے نے مجبور کے ذریعہ دوسرے شخص کا مال ضائع کر دیا۔ اس لئے وہ مالک اس مجبور کرنے والے سے تاوان وصول کر سکتا ہے۔ اسی طرح سے وہ اس مجبور شخص سے بھی لے سکتا ہے۔

وان اکرہ بقتل الخ اور اگر کسی کو اس بات پر مجبور کیا گیا کہ تم اس فلاں شخص کو قتل کر دو ورنہ میں تم کو قتل کر دوں گا تو اسے ایسا کرنے کی اجازت بالکل نہ ہو گی۔ بلکہ اسے چاہئے کہ وہ صبر کرے یہاں تک کہ خود قتل کر دیا جائے اور اگر اس کہنے پر اس نے قتل کر دیا تو گنہگار ہو گا۔ کیونکہ کسی مسلمان کو کسی ضرورت پر بھی قتل کرنا جائز نہیں ہے۔ اس لئے جان کے چلے جانے یا عضو کے ضائع ہو جانے کے خوف سے بھی ایسا کرنا مباح نہ ہو گا۔

والقصاص الخ اور مقتول کا قصاص اس شخص سے لیا جائے گا جس نے قاتل کو قتل پر مجبور کیا تھا بشرطیکہ یہ قتل قصداً کیا گیا ہو۔ مصنف ھدایہؒ نے فرمایا ہے کہ یہ قول امام ابو حنیفہ اور امام محمدؒ کا ہے۔ اور امام زفرؒ نے فرمایا ہے کہ اس کا قصاص لازم نہ ہو گا۔ اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ دونوں سے قصاص لیا جائے گا۔ امام زفرؒ کی دلیل یہ ہے کہ قتل کا فعل اسی قاتل (مجبور) سے ہوا ہے۔ اور شریعت نے بھی اس کا حکم اسی پر باقی رکھا ہے۔ حکم سے مراد گناہ ہے۔ یعنی اس قتل کی بناء پر اسی قاتل کو گنہگار بتایا گیا ہے۔ لہٰذا اس کا قصاص بھی اسی پر لازم ہو گا۔ بخلاف اس اکراہ کے جو کسی کا مال ضائع کرنے پر کیا گیا ہو۔ کیونکہ اس کا حکم یعنی گناہ اس سے معاف کر دیا گیا ہے۔ لہٰذا ایسے مجبور کے فعل کو اس کی طرف نہیں بلکہ اس پر جبر کرنے والے کی طرف منسوب کیا جائے گا۔ اور امام شافعی جو جابر و مجبور دونوں کی طرف قصاص کو لازم کرتے ہیں انکی دلیل میں مجبور کی طرف قصاص کو منسوب کرنے کی بھی یہی دلیل بیان کرتے ہیں جو ابھی یہاں بیان کی گئی۔ اور جابر کی طرف قصاص کو بھی اس دلیل سے لازم کرتے ہیں۔ کیونکہ قتل کرنے پر آمادہ کرنے والا تو یہی شخص ہے۔ امام شافعیؒ کے نزدیک آمادہ کرنے یا برانگیختہ کرنے کے سبب ہی کو اس کام کے کر گذرنے کے حکم دیا جاتا ہے۔ جیسا کہ قصاص کے گواہوں میں ہوتا ہے۔

(جیسا کہ اگر دو گواہوں نے کسی کے بارے میں یہ گواہی دی کہ اس شخص نے فلاں شخص کو عمداً قتل کر کے دریا میں ڈالدیا ہے۔ اور اس کی گواہی کی بناء پر اس شخص کو قصاصاً قتل کر دیا گیا۔ بعد میں وہ شخص جس کے بارے میں قتل کئے جانے کی گواہی دی گئی تھی صحیح و سالم نکل آیا تو اب اس مقتول کے عوض ان دونوں گواہوں کو قصاصاً قتل کر دینے کا امام شافعیؒ کے نزدیک حکم دیا جائے گا) اور امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ ایک اعتبار سے اس قتل کی نسبت اسی شخص کی طرف ہوتی ہے جس نے قتل کیا ہے اگر چہ مجبوراً کیا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اسے گنہگار کہا جاتا ہے۔ اور ایک اعتبار سے اس قتل کی نسبت اسی جابر کی طرف کی جاتی ہے کہ حقیقت میں اس شخص کے قتل کا باعث یہی جابر ہوا ہے۔ اس بناء پر دونوں (جابر اور مجبور) اس کے بارے میں سبب بننے میں شبہ پیدا ہو گیا۔ اور شبہ پیدا ہو جانے سے قصاص کا حکم ختم ہو جاتا ہے۔ اور امام محمد و امام ابو حنیفہ رحمھما اللہ کی دلیل یہ ہے کہ بظاہر مجبور شخص اپنی فطری طبیعت کے تقاضا کے مطابق اس بات پر مجبور کیا گیا ہے کہ اپنی جان یا عضو کو ضائع ہونے سے بچالے اس طرح سے کہ دوسرے کو قتل کر ڈالے۔ اس طرح وہ اس جابر کا ایسی چیز میں آلہ بن گیا جس میں بن سکتا تھا یعنی قتل کر ڈالنا۔ اس طرح سے کہ قتل کا اسے ذمہ دار بنادے۔ لیکن اپنے دین میں گناہ کرنے پر اس کا آلہ نہیں ہو سکتا ہے۔ کیونکہ قتل کرنے میں دو باتیں پائی جاتی ہیں۔ ایک یہ کہ مقتول کا گلا کاٹ دینا تو اس کام کے لئے مجبور کرنے والے نے اس مجبور کو اپنا آلہ بنالیا۔ اور وہ آلہ بن بھی سکتا ہے۔ دوسرے یہ کہ قتل کرنے سے گناہ ہوتا ہے وہ مجبور اس کام میں آلہ نہیں بن سکتا ہے بلکہ وہ خود ہی گنہگار ہو گا۔ اس طرح قتل کا یہ فعل فعل کی حیثیت سے مجبور کرنے والے کی طرف منسوب ہوا۔ لیکن گناہ کرنے کے اعتبار سے صرف اس مجبور اور گناہ

کرنے والے سے ہی متعلق رہا۔ جیسے کہ زید نے خالد کو اپنا غلام آزاد کرنے پر مجبور کیا تو اس وقت میں یہ کہا جاتا ہے کہ مال کو ضائع کرنا مجبور کرنے والے ہی کے ذمہ ہے۔ اسی لئے زید ہی ضامن ہوگا۔ لیکن غلام کی ولاء خالد کے لئے ہوگی۔ اور جیسے کہ کسی مجوسی کو خالد کی بکری ذبح کرنے پر مجبور کرنے میں کہا جاتا ہے کہ اس کے ضائع کرنے کا فعل تو زید ہی کی طرف منسوب ہوگا۔ لیکن ذبح کرنا منسوب نہ ہوا۔ اسی بناء پر اس بکری کو کھانا حلال نہ ہوگا۔ یہی صورت یہاں بھی ہے۔

توضیح:۔ اگر کسی کو کسی مسلمان کا مال ضائع کرنے پر اس طرح مجبور کیا جائے کہ اس کے نہ کرنے کی صورت میں جان جانے یا عضو ضائع ہونے کا زبردست خوف ہو اور اگر کسی کو کسی کے قتل پر اس طرح مجبور کیا گیا کہ نہ کرنے کی صورت میں اسے ہی قتل کر دیا جائے گا۔ اس قتل کا قصاص کس سے لیا جائے گا۔ تفصیل مسائل۔ حکم۔ اقوال ائمہ۔ دلائل

قال وان اکره علی طلاق امرأته او عتق عبده ففعل وقع ما اکره علیه عندنا خلافا للشافعیؒ وقد مرّ فی الطلاق. قال ویرجع علی الذی اکرهه بقیمة العبد لانه صلح آلة له فیه من حیث الاتلاف فانضاف الیه فله ان یضمنه موسرا کان او معسرا، ولا سعایة علی العبد، لان السعایة انما تجب للتخریج الی الحریة او لتعلق حق الغیر ولم یوجد واحد منهما، ولا یرجع المکره علی العبد بالضمان لانه مؤاخذ باتلافه. قال ویرجع بنصف مهر المرأة ان کان قبل الدخول وان لم یکن فی العقد مسمی یرجع علی المکره بما لزمه من المتعة، لان ما علیه کان علی شرف السقوط بان جاء ت الفُرقة من قبلها، وانما یتأکد بالطلاق فکان اتلافا للمال من هذا الوجه، فیضاف الی المکره من حیث انه اتلاف بخلاف ما اذا دخل بها لان المهر قد تقرر بالدخول لا بالطلاق.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی شخص کو اس کی اپنی بیوی کو طلاق دینے یا اس کے غلام کو آزاد کرنے پر مجبور کیا گیا اور ان سے ویسا ہی کر لیا تو جس کام کو اس نے کیا ہے وہ لازم ہو جائے گا۔ یہ ہم احناف کا مذہب ہے۔ لیکن امام شافعیؒ کے نزدیک وہ کام نہیں ہوگا۔ جیسا کہ کتاب الطلاق میں یہ مسئلہ تفصیلاً بیان کیا جا چکا ہے۔

قال ویرجع الخ اور یہ بھی فرمایا ہے کہ وہ شخص جسے آزاد کرنے پر مجبور کیا گیا ہے وہ اس غلام کی قیمت اس مجبور کرنے والے سے وصول کرے گا (بذریعہ حاکم) کیونکہ غلام کو ضائع کرنے یا آزاد کرنے کے بارے میں جابر کے حق میں وہ مجبور شخص آلہ ہو سکتا ہے۔ اس لئے اس کے ضائع کرنے کی نسبت بھی اسی کی طرف ہوگی اس لئے اس مجبور کو یہ اختیار ہوگا کہ اپنے جابر سے اس غلام کا تاوان وصول کر لے۔ خواہ وہ جابر مالدار ہو یا غریب ہو۔ نیز اس غلام کو اس کی ادائیگی کے سلسلہ میں محنت کر کے رقم جمع کرنے کی تکلیف نہیں دی جائے گی۔ کیونکہ ایسی تکلیف تو اس پر لازم ہوتی ہے جبکہ وہ غلام اپنے آقا کی غلامی سے نکل کر کسی طرح آزادی کی سانس لے یا اس صورت میں تکلیف دی جاتی ہے جب کہ اس کے ساتھ دوسرے کا حق متعلق ہو گیا ہو۔ حالانکہ موجودہ صورت میں ان دونوں باتوں میں سے کوئی بات بھی نہیں ہے۔ پھر وہ جابر اور مکرہ اس غلام سے بھی اس تاوان کا عوض وصول نہیں کر سکتا ہے۔ کیونکہ وہی جابر تو اس بربادی کا ذمہ دار بنا ہے۔

قال ویرجع بنصف الخ قدوریؒ نے یہ بھی فرمایا ہے کہ بیوی کو طلاق دلوانے کی صورت میں اگر یہ طلاق اس کی ہمبستری سے پہلے ہو گئی ہو تو اس کا مہر جو مقرر شدہ ہو اس کا نصف اس جابر سے شوہر وصول کر لے گا۔ اور اگر اس کا مہر مقرر کیا ہوا نہ ہو تو جو کچھ اس پر متعہ لازم آئے گا شوہر اس جابر سے وصول کر لے گا۔ کیونکہ ہمبستری سے پہلے جو مہر اس پر لازم تھا اس میں اس بات کا احتمال تھا کہ وہ ساقط ہو جائے مثلاً اگر اس عورت کی کسی حرکت سے جدائی لازم آ جائے تو اس شوہر پر کچھ بھی لازم نہ ہوتا یعنی سب ختم ہو جاتا۔ اور اب اس طلاق دینے کی وجہ یہ اس کے ذمہ لایا اس بناء پر جو کچھ اس وقت مال کی بربادی ہوتی اس کی نسبت اسی

دی گئی اور نہ ہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے آپ کو سید الشہداء کا لقب دیا۔ بلکہ ان کا قصہ تو یہ ہے کہ حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے چند آدمیوں کا لشکر کفار کی جاسوسی کرنے کے لئے بھیجا اور ان کا سردار حضرت عاصم رضی اللہ عنہ کو مقرر کیا۔ چنانچہ وہ لوگ روانہ ہوئے۔ یہاں تک کہ وہ جب مقام عسفان اور مکہ کے درمیان میں تھے کہ قبیلہ ہذیل کے ایک خاندان بنو ریان کو ان کی خبر لگ گئی اور وہ تقریباً سو مردوں کے ساتھ مسلح ہو کر ان کے پیچھے چلے۔ یہاں تک کہ وہ جب ایک مقام پر پہنچے تو وہاں کھجوروں کی کچھ گٹھلیاں پائیں انہیں دیکھ کر وہ کہنے لگے کہ یہ تو مدینہ کی کھجوروں کی گٹھلیاں ہیں اور اب ہم ان کے قریب پہنچ چکے ہیں۔ اور وہ ان کو ڈھونڈتے ہی رہے۔ بالآخر ان کو پالیا۔ تو سردار عاصمؓ اپنے لوگوں کو لے کر ایک ٹیلے کے اوپر چڑھ گئے اور دشمنوں نے ان سب کو گھیر لیا پھر کہا کہ ہم سے معاہدہ کر لو یہ کہتے ہوئے ہم وعدہ کرتے ہیں کہ اگر تم آسانی سے اتر کر ہماری پناہ میں آگئے تو تم کو کچھ نہیں کہینگے۔

لیکن سردار عاصمؓ نے اس سے انکار کیا کہ ہم کسی مشرک کی پناہ میں جائیں۔ اس کے بعد دشمنوں نے تیروں سے ان پر بوچھاڑ کر دی بالآخر حضرت عاصمؓ سات آدمیوں کے ساتھ شہید ہو گئے اور صرف تین آدمی حضرات خُبیب وزید بن الدثنہ اور ایک اور آدمی باقی رہ گئے۔ پھر مشرکوں نے ان سے بھی اسی طرح کا وعدہ کیا تو یہ اُتر پڑے۔ جیسے ہی ان کو موقع ملا ان کی کمانوں کے تار (رودا) اتار کر ان سے ان مسلمانوں کے ہاتھ باندھ دیئے۔ یہ دیکھ کر اس تیسرے مسلمان نے کہا کہ واللہ یہ تو پہلی غداری ہے اور ان کے ساتھ چلنے سے صاف انکار کر دیا تب انہوں نے ان کو دھمکایا اور گھسیٹا۔ آخر کار ان کو وہیں پر قتل کر دیا۔ پھر وہ ان دو مسلمانوں یعنی خبیب اور زید رضی اللہ عنہما کو لے کر مکہ مکرمہ پہنچے تو ان میں سے حضرت خبیب رضی اللہ عنہ کو بنو الحارث بن عامر بن نوفل نے خرید لیا۔ کیونکہ خبیبؓ نے جنگ بدر میں حارث بن عامر کو قتل کر دیا تھا۔ اس کے بعد یہ خبیبؓ ان کے پاس قیدی بنے رہے۔ یہاں تک کہ ان لوگوں نے ان کو قتل کرنے کا ارادہ کیا تو انہوں نے حارث کی ایک بیٹی سے ناف کے نیچے کے بال صاف کرنے کے لئے استرہ مانگا۔ اس نے دیدیا۔ وہ کہتی ہیں میرا ایک چھوٹا بچہ تھا جس سے میں اس وقت غافل ہو گئی تھی۔ وہ کھیلتا اور گھسٹتا ہوا خبیبؓ کے پاس چلا آیا جسے انہوں نے اپنی ران پر بٹھا لیا تھا۔ جب بچہ کو اس کی ماں نے اس حالت میں دیکھا تو وہ بہت پریشان ہو گئی (کہ دشمن کے ہاتھ میں استرہ ہے اور اس کی گود میں بچہ بیٹھا ہوا ہے)۔ ماں کی اس کیفیت کو انہوں نے پہچان لیا بعد میں واقعہ کو بیان کرتے ہوئے ماں نے کہا کہ خبیبؓ نے مجھ سے فرمایا کہ کیا تم اس بات سے ڈرتی ہو کہ میں اس بچہ کو ذبح کر ڈالوں گا۔

لیکن میں تو انشاء اللہ ایسا نہیں کروں گا۔ بعد میں وہی عورت کہا کرتی تھی کہ واللہ میں نے خبیب سے بہتر کسی قیدی کو نہیں پایا۔ میں نے ایک دن ان کو دیکھا تھا کہ وہ انگور کے خوشہ سے کھا رہے تھے۔ حالانکہ وہ ایسا موسم تھا کہ اس وقت مکہ میں چھوارے کا نام تک نہ تھا۔ ادھر یہ خبیب لوہے میں جکڑے ہوئے تھے۔ اس لئے ان کا بے وقت عمدہ پھل کھانے کی اس کے سوا کوئی صورت نہیں ہو سکتی تھی کہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے ان کے پاس خاص طریقہ سے رزق بھیجا گیا تھا۔ اس کے بعد وہ کفار ان کو حرم مکہ سے باہر لے گئے تاکہ ان کو قتل کر دیں۔ تب خبیب رضی اللہ عنہ نے ان سے یہ فرمایا کہ تم مجھے دو رکعت نماز پڑھ لینے کی مہلت دو۔ انہوں نے مہلت دی۔ اور خبیب رضی اللہ عنہ نے نماز سے فارغ ہو کر ان لوگوں کے پاس گئے اور فرمایا کہ اگر مجھے اس بات کا خیال نہ ہو تا کہ تم لوگ میرے بارے میں یہ خیال کرو گے کہ شاید میں موت سے گھبرا رہا ہوں (اور وقت ٹال رہا ہوں) تو میں اس سے بھی زیادہ اور دیر تک پڑھتا۔ اس طرح مقتول کا اپنے قتل سے پہلے دو رکعت نفل پڑھ لینے کی سنت ان خبیبؓ کی ہی ایجاد ہے۔ پھر خبیبؓ نے یہ دعا مانگی کہ الٰہی ان کفار کو ایک ایک شمار کر کے قتل کر دے۔ اور ایک کو بھی نہ چھوڑ۔ پھر انہوں نے یہ دو اشعار پڑھے ؎

ولستُ اُبالی حین اقتلُ مُسلمًا علی ای شق کان للہ مصرعی۔ یعنی جب میں مسلمان ہونے کی حالت میں قتل کیا

جارہا ہوں۔ تو مجھے اس بات کی کوئی فکر اور غم نہیں ہے کہ اللہ تعالیٰ کی راہ میں کس کروٹ گروں۔ و ذالك فی ذات الا له و ان یشایبارك علیٰ اوصال شلو ممزع۔ اور یہ سب اللہ تعالیٰ کی شان میں ہے۔ اور اگر وہ چاہے تو ان متفرق اعضاء میں نمود اور برکت دیدے۔ پھر حضرت خبیبؓ کو عقبہ بن الحارث نے کھڑے ہو کر قتل کر دیا۔ ادھر قریش نے اپنے کچھ لوگ حضرت عاصم بن ثابت رضی اللہ عنہ کے پاس جن کو وہ لوگ پہلے ہی پہاڑی پر قتل کر چکے تھے بھیجے تا کہ کے بدن میں سے کچھ کاٹ کر لے آئیں تا کہ وہ پہچانے جائیں۔ کیونکہ عاصم رضی اللہ عنہ نے بھی جنگ بدر میں ان کفار کے ایک بڑے سردار کو قتل کر دیا تھا۔ لیکن اللہ عزوجل نے شہد کی مکھیوں کا ایک زبردست چھتہ ابر کے ٹکڑے کی طرح عاصم رضی اللہ عنہ کی لاش پر بھیجدیا۔ جس کے ڈر سے ایک شخص بھی ان کے قریب نہیں جاسکتا تھا۔ اور ان کو اپنے مقصد میں کامیابی نہ ہوئی۔ رواہ البخاری ان روایات میں حضرت خبیب رضی اللہ عنہ کو سولی دینے کا کوئی تذکرہ نہیں ہے۔ البتہ کتاب المغازی میں محمد بن اسحٰقؒ نے ان کو قتل کرنے اور سولی دینے دونوں باتوں کا تذکرہ کیا ہے۔ پھر بھی سید الشہداء کہنا ثابت نہیں ہے۔ بلکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جنگ احد میں حضرت حمزہ رضی اللہ عنہ کو سید الشہداء فرمایا ہے۔ اور حاکم کی روایت میں ہے کہ قیامت کے دن اللہ تعالیٰ کے نزدیک حمزہ سید الشہدا ہیں۔ اور طبرانی نے حضرت علی رضی اللہ عنہ سے حدیث روایت کی ہے کہ قیامت کے دن تمام شہیدوں سے افضل حمزہ بن عبد المطلب ہیں معلوم ہونا چاہئے کہ حضرت خبیب رضی اللہ عنہ اگرچہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے رفیق جنتی ہوں گے۔ لیکن ان کے حق میں یہ جملہ ثابت نہیں ہوا ہے۔ بلکہ کچھ دوسرے صحابہؓ کے بارے میں ثابت ہے

توضیح:۔ اگر مجبور مسلمان نے کفار کے ظلم پر صبر کیا اور کفریہ کلمات زبان سے ادا نہیں کئے یہاں تک کہ ان کو قتل کر دیا گیا۔ تفصیل مسئلہ۔ حکم۔ دلیل۔ سید الشہداء کا مصداق

قال وان اکره علی اتلاف مال مسلم بامرٍ یخاف منه علی نفسه او علی عضو من اعضائه وسعه ان یفعل ذلك، لان مال الغیر یستباح لضرورة کما فی حالة المخمصة وقد تحققت، ولصاحب المال ان یضمّن المکره، لان المکره آلة للمکره فیما یصلح آلة له، والاتلاف من هذا القبیل، وان اکره بقتل علی قتل غیره لم یسعه ان یُقدم علیه، ویصبر حتی یقتل فان قتله کان آثما، لان قتل المسلم مما لا یستباح لضرورة مّا، فکذا بهذه الضرورة، والقصاص علی المکره ان کان القتل عمدًا، قالؒ وهذا عند ابی حنیفة ومحمدؒ وقال زفرؒ یجب علی المکرَه، وقال ابویوسف لا یجب علیهما، وقال الشافعی یجب علیهما لزفر ان الفعل من المکرَه حقیقةً وحسًّا وقرّر الشرع حکمه علیه وهو الاثم بخلاف الاکراه علی اتلاف مال الغیر لانه سقط حکمه، وهو الاثم فاضیف الی غیره وبهذا یتمسك الشافعی فی جانب المکره، ویوجبهٗ علی المکره ایضا لوجود التسبیب الیَ القتل منه والتسبیب فی هذا الحکم المباشرة عنده کما فی شهود القصاص، ولابی یوسف ان القتل بقی مقصوراً علی المکرَه من وجه نظراً الی التاثیم، واضیف الی المکرِه من وجه نظراً الی الحمل فدخلت الشبهة فی کل جانب، ولهما انه محمول علی القتل بطبعه ایثارًا لحیاته فیصیر آلة للمکرِه فیما یصلح آلة له وهو القتل بان یُلقیه علیه ولا یصلح آلة له فی الجنایة علی دینه فبقی الفعل مقصوراً علیه فی حق الاثم کما نقول فی الاکراه علی الاعتاق، وفی اکراه المجوسی علی ذبح شاة الغیر ینتقل الفعل الی المکرِه فی الاتلاف دون الذکاة حتی یحرم کذا هذا۔

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے کہا ہے کہ۔ اگر کسی مسلمان کا مال ضائع کرنے پر کسی کو اس طرح مجبور کیا گیا کہ اس کے نہ کرنے کی صورت میں جان کے چلے جانے یا عضو بدن کے ضائع ہو جانے کا زبردست خوف ہو۔ تو اسے اس کے کر لینے کی اجازت ہو گی۔ یعنی وہ اس مال کو ضائع کر دے۔ کیونکہ ضرورت اور مجبوری کے وقت دوسرے کا مال کھانا حلال کر دیا جاتا ہے جیسے کہ مخمصہ کی

کیونکہ اس وقت دونوں باتوں کا احتمال ہوتا ہے کہ شاید وہ واقعۃً دل سے ایمان لے آیا اسی طرح اس بات کا بھی احتمال رہتا ہے کہ دل سے مسلمان نہیں ہوا اس لئے ہم نے ان دونوں احتمالوں کے درمیان اس بات کو ترجیح دی کہ وہ اسلام لے آیا ہے۔ کیونکہ اسلام ہی غالب ہوتا ہے اور مغلوب نہیں ہوتا ہے۔ یہ تفصیل قاضی کے فیصلہ سے متعلق ہے یعنی قاضی اس کے مسلمان ہونے کا حکم دے گا اور عند اللہ ہونے میں اگر واقعۃً اس نے اسلام قبول نہیں کیا تو وہ مسلمان نہیں ہوگا۔

ولو اکره علی الاسلام الخ اگر کسی کافر کو اسلام لانے پر مجبور کیا گیا اور اس کے مسلمان ہونے کا حکم بھی کر دیا گیا بعد میں وہ اسلام سے پھر گیا تو اسے مرتد ہو جانے کی بناء پر قتل نہیں کیا جائے گا۔ کیونکہ اس کے مسلمان ہونے میں شبہ رہ گیا تھا۔ اور اسی شبہ کی وجہ سے قتل کا حکم ختم ہو جاتا ہے۔ ولو قال الذی الخ اور جس شخص کو کلمہ کفر کہنے پر مجبور کیا گیا تھا یہ کہا کہ میں نے اپنی ایک گذشتہ بات کی خبر دی تھی حالانکہ میں نے ایسا نہیں کیا تھا۔ یعنی شوہر نے اپنی بیوی کے جواب میں یہ کہا کہ میں نے دباؤ ڈالنے سے یہ کہا تھا کہ میں نے اللہ تعالے سے کفر کیا' تو اس کہنے سے میری مراد یہ تھی کہ گذشتہ زمانہ کی جھوٹی خبر دوں کہ کسی زمانہ میں کفریہ کلمہ کہا تھا۔ حالانکہ یہ خبر جھوٹی تھی یعنی میں نے کفریہ کلمہ ادا نہیں کیا تو قاضی اس کے بارے میں یہ حکم دے گا کہ اس کی بیوی اس سے علیحدہ اور بائنہ ہو گئی ہے۔ لیکن دیانۃً یعنی عند اللہ یہ حکم نہیں ہوگا۔ قاضی کے اس حکم کی وجہ یہ ہوگی کہ اس نے اس بات کا اقرار کر لیا ہے کہ میں نے اپنی خوشی سے کسی کے جبر کے بغیر یہ جملہ کہا تھا۔ پس جب کہ کوئی شخص بھی ایسا کلمہ کسی جبر کے بغیر اپنی خوشی سے کہتا ہے اس کا یہی حکم ہوتا ہے۔ جو ہم نے ابھی بیان کیا ہے۔

ولو قال اردتُ الخ اور اگر اس نے یہ کہا کہ دباؤ ڈالنے والے نے مجھ سے جس بات کا ارادہ کیا تھا میں نے بھی اسی کا ارادہ کیا تھا لیکن میرے دل میں گذشتہ دنوں کی بات آ گئی تھی۔ اس وجہ سے ہر جگہ میں اس کی بیوی کے جدا (بائنہ) ہو جانے کا حکم ہوگا۔ کیونکہ اس نے خود اس بات کا اقرار کر لیا کہ ابتداء میں نے مذاق کے طور پر یعنی یونہی کفریہ کلمہ کہا تھا۔ کیونکہ اس نے اپنی جان بچانے کا راستہ ڈھونڈ لیا تھا سوائے ابتداء کفر کے۔ یعنی یہ کہکر اس نے کفریہ کلمہ کہنے کا اقرار کر لیا اور لغو بات یہ کی کہ اگر اپنی نیت اس طرح کی ظاہر کرتا کہ میں نے پہلے سے جھوٹی خبر دینے کی نیت کی تھی۔ تب اس پر کفر کا الزام عائد نہ ہوتا۔ اس کے باوجود اس نے اسی بات کا ارادہ ظاہر کیا جو اس پر جبر کرنے والے کا ارادہ تھا لہٰذا عند اللہ بھی اس کی بیوی بائنہ ہو جائیگی۔ (ف اور اگر وہ اس طرح کہتا کہ کہتے وقت میرے دل میں کسی قسم کا خیال نہیں آیا تھا لیکن آئندہ زمانہ کے لئے میں نے یہ جملہ کہا تھا کہ میں نے اللہ تعالے کے ساتھ کفر کیا ہے۔ حالانکہ اس وقت بھی میرا دل بالکل مطمئن تھا یعنی میرے دل میں ایمان پختہ تھا۔ تو استحساناً اس کی بیوی مطلقہ نہ ہوتی۔ المبسوط۔ الذخیرہ وغیرہ۔ ع)۔

وعلی هٰذا اذا اکره الخ اسی طرح اگر صلیب کے واسطے نماز پڑھنے پر یا محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو برا کہنے پر مجبور کیا گیا پس اگر ایسا کر لینے کے بعد اس نے کہا کہ میں نے تو اللہ تعالیٰ ہی کے لئے نماز پڑھنے کی نیت کی تھی۔ اسی طرح برائی کرتے وقت محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے سوا دوسرے محمد نامی کسی شخص کی نیت کی تھی تو قاضی کے فیصلہ میں تو اس کی بیوی علیحدہ ہو جائیگی لیکن عند اللہ نہیں ہوگی۔

ولو صلی الصلیب الخ اور اگر اس نے صلیب ہی کے لئے نماز پڑھی اور محمد صلی اللہ علیہ وسلم ہی کو برا کہا اور اس کے دل میں اللہ تعالے کے لئے نماز کا اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے سوا دوسرے انبیاء کی بدگوئی کا خیال آیا تو اس کی بیوی مذکورہ دلیل کی بناء پر قضاءً اور دیانۃً ہر طرح سے بائنہ ہو جائے گی۔ اور کفایۃ المنتہی میں ہم نے اس سے بھی زیادہ وضاحت کے ساتھ بحث کی ہے۔ واللہ تعالے اعلم۔ (ف خلاصہ فرق یہ ہوا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی بُرائی کرنے پر مجبور کرنے میں تین صورتیں ہوتی ہیں ایک (۱) یہ کہ اس کے دل میں ایک نصرانی کا خیال آیا جس کا نام بھی محمد تھا۔ پس وہ کہتا ہے کہ میں نے اسی محمد نامی نصرانی کو بُرا کہا۔ اور (۲) دوسری صورت یہ ہے کہ اس نصرانی کا خیال آیا پھر بھی اس نے اپنے مکرہ کے ارادہ کے مطابق اگرچہ

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہی کو برا کہا اگرچہ وہ دل سے اس میں راضی نہ تھا (۳) تیسری صورت یہ کہ وہ کہتا ہے کہ میرے میں کچھ بھی خیال نہ تھا اور میں نے مجبور ہو کر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہی کو بُرا کہا۔ اگرچہ میں دل سے اس پر راضی نہیں تھا۔ تو پہلی صورت میں وہ کافر نہ ہو گا کیونکہ اس نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو برا نہیں کہا ہے اور تیسری صورت میں بھی کافر نہ ہو گا کیونکہ اس نے انتہائی مجبوری کی حالت میں کہا حالانکہ اس کا دل ایمان سے مطمئن تھا اور دوسری صورت میں کافر ہو جائے گا کیونکہ اُس نے اپنی جان بچانے کا راستہ پا کر بھی اس جابر کے ارادہ کے موافق کہدیا اور اس پر اس کا یہ مذاق بھی کہ میں اس پر راضی بھی نہیں تھا۔ لہٰذا اس صورت میں قضاء و دیانۃ ہر طرح سے کفر کا حکم دیا جائے گا۔

توضیح:۔ اگر کسی نے ایک مسلمان کو مرتد ہو جانے پر مجبور کیا۔ اور اس کی بیوی نے اس سے علیحدگی کا دعوی کر دیا۔ اگر کسی کافر کو اسلام لانے پر مجبور کیا گیا اور اسے مسلمان مان لیا گیا ہے پھر وہ اسلام سے پھر گیا۔ اگر کسی مسلمان کو صلیب کے واسطے نماز پڑھنے پر مجبور کیا گیا۔ مسائل کی تفصیل۔ تمام صورتوں کا حکم۔ اقوال ائمہ۔ دلائل

☆☆☆

لازم ہونے کا اقرار کرے یا وہ اپنی بیوی کو طلاق دیدے۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ دلیل

باب الحجر للفساد

قال ابو حنيفةؒ لا يُحجر على الحر العاقل البالغ السفيه وتصرفه في ماله جائز وان كان مبذرا مفسدا يُتلف ماله فيما لا غرض له فيه ولا مصلحة، وقال ابويوسف ومحمد وهو قول الشافعيؒ يحجر على السفيه ويمنع من التصرف في ماله، لانه مبذر ماله بصرفه لا على الوجه الذى يقتضيه العقل فيُحجر عليه نظرا له اعتبارا بالصبى بل اولى لان الثابت في حق الصبى احتمال التبذير وفى حقه حقيقته، ولهٰذا منع عنه المال، ثم هو لا يفيد بدون الحجر لانه يتلف بلسانه ما مُنع من يده، ولابى حنيفة انه خاطب عاقل فلا يحجر عليه اعتبارا بالرشيد وهذا لان فى سلب ولايته اهدار آدميته، والحاقه بالبهائم وهو اشد ضرراً من التبذير فلا يتحمل الاعلى لدفع الادنى حتى لو كان في الحجر دفع ضرر عام كالحجر على المتطبّب الجاهل والمفتى الماجن والمكارى المفلس جاز فيما يروى عنه، اذ هو دفع ضرر الاعلى بالادنى، ولا يصح القياس على منع المال، لان الحجر ابلغ منه فى العقوبة ولا على الصبى لانه عاجز عن النظر لنفسه وهذا قادر عليه نظر له الشرع مرةً باعطاء آلة القدرة والجرى على خلافه لسوء اختياره، ومنع المال مفيد لان غالب السفه فى الهبات والتبرعات والصدقات وذلك يقف على اليد.

ترجمہ:۔ باب:۔ فساد کی وجہ سے مجور کرنے کا بیان۔

قال ابو حنيفةؒ الخ امام ابو حنیفہؒ نے فرمایا ہے کہ ایک آزاد' عاقل اور بالغ بے وقوف شخص کا اس کے اپنے مال میں تصرف جائز ہوتا ہے اس لئے اسے اس میں تصرف کرنے سے نہیں روکا جا سکتا ہے۔ اگرچہ وہ ایسا فضول خرچ ہو جو اپنا مال ایسے کاموں میں خرچ کرتا ہو جس میں اس کی اپنی غرض و مصلحت نہ ہو۔ مگر امام ابو یوسف و محمد و شافعی اور احمدؒ اور دوسرے فقہاءؒ نے فرمایا ہے کہ بے وقوف آدمی کو مجور کر دیا جائے یعنی اس کے تصرفات پر پابندی لازم کر دی جائے۔ کیونکہ وہ اپنے مال میں فضول خرچ ہے یعنی اپنے مال کو عقل کے تقاضہ کے مطابق خرچ نہیں کرتا ہے۔ اس لئے اسی کی بہتری کے خیال سے اسے مجور کر دیا جائے گا۔ جیسے کہ ناسمجھ بچہ کو کر دیا جاتا ہے۔ بلکہ بچہ سے بھی زیادہ اسے مجور کیا جائے گا۔

لان الثابت الخ بچہ سے زیادہ اس لئے اسے مجور کیا جائے گا کہ بچہ میں تو فضول خرچی کا صرف احتمال ہوتا ہے جب کہ اس بڑے شخص میں حقیقتۃً فضول خرچی پائی جاتی ہے۔ اس بناء پر ایسے شخص کو مالی تصرف سے منع کر دیا گیا ہے۔ پھر ایسے شخص کو صرف زبان سے منع کر دینا ہی کافی نہ ہوگا بلکہ اسے مجور کر دینا ہوگا۔ (یعنی اس پر پابندی عائد کر دینی ہوگی) کیونکہ جس چیز سے اس کے ہاتھ کو روکا گیا ہے اسے وہ اپنی زبان سے کہہ کر بھی ضائع کر سکتا ہے۔ اس لئے اس پر پابندی عائد کرنی ہوگی یعنی مجور کر دیا جائے گا۔

ولابى حنيفةؒ الخ اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ اس میں اتنی عقل موجود ہے جس کی وجہ سے اللہ تعالیٰ نے اسے مخاطب کیا ہے۔ یعنی اگر وہ بھی بچہ کی طرح بے عقل ہوتا تو ایمان اور احکام شرعیہ کا وہ مخاطب ہی نہ ہوتا۔ لہٰذا اسے مجور نہیں کیا جائے گا۔ جیسے کہ سلامت عقل کے ساتھ والے کو تصرف سے روکا نہیں جاتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اس کی ولایت اور اختیار کو چھین لینے کا مطلب اسے آدمیت کے درجہ سے گرا کر بے اختیار جانوروں کے برابر کر دینا ہے۔ حالانکہ اس کی فضول خرچی کی بری عادت کے مقابلہ میں اسے بے اختیار کر دینے میں بہت زیادہ نقصان ہوتا ہے۔ لہٰذا معمولی نقصان سے اسے نکال کر بڑے نقصان میں مبتلا نہیں کیا جا سکتا ہے۔ البتہ اسی صورت میں اسے مجور بے اختیار بھی کرنا درست ہوگا جب کہ ایسا کرنے سے عوام

الناس اس کے نقصان دہی سے محفوظ رکھے جا سکتے ہوں۔ مثلاً ایک بالکل جاہل شخص چند دوائیں رکھ کر مستقل حکیمی کا پیشہ اختیار کئے ہوئے ہو یا بالکل جاہل شخص مفتی بن کر لوگوں کو فتوے دیتا رہتا ہو۔ تو ایسے لوگوں کو ضرور مجور کر کے عوام کو ان کے فتنوں سے بچایا جائے گا۔ یا ایک ایسا شخص جس کے پاس جانور وغیرہ ایک بھی نہ ہو اور وہ کرایہ دینے کا ٹھیکہ دار بن جائے تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک بھی ایسے شخص کو مجور کر دینا جائز ہوگا۔ اس لئے کہ چھوٹے نقصان کے ذریعہ اسے بڑے نقصان سے بچانا ہوگا۔ اور مال سے روکنے پر اسے قیاس کرنا صحیح نہ ہوگا۔ کیونکہ ایک بچہ میں اتنی صلاحیت نہیں ہوتی ہے کہ وہ اپنے مستقبل کے معاملات میں بہتری کی فکر کر سکے۔ لیکن اس شخص میں تو ذاتی صلاحیت اتنی ہوتی ہے کیونکہ اس مین آزادی وعقل وبلوغ سب کچھ موجود ہے۔ پھر بھی وہ صرف اپنی بد چلنی کی وجہ سے غلط راستہ پر چلتا ہے۔ لیکن مال کو روک دینا مفید ہوتا ہے۔ کیونکہ زیادہ تر بے وقوفیاں ہبہ احسان اور صدقات کے معاملات ہی میں پائی جاتی ہیں۔ اور اس کا علاج بالکل آسان یہ ہوتا ہے کہ اس کے مال پر قبضہ کر لیا جائے (ف یعنی جب اس کے قبضہ میں کچھ مال ہی نہ ہوگا تو وہ کچھ بھی نہیں کر سکے گا۔ عینیؒ نے لکھا ہے کہ میں نے مصر کے شہروں میں جاہلوں کی ایک جماعت کو دیکھا ہے۔ کہ وہ فقہاء وعلماء کے لباس پہنے بیٹھے ہوئے ہیں۔ اور ظالموں ودولت مندوں کی خوشامدیں کر کے بڑے بڑے عہدوں پر فائز ہیں۔ اور ظالموں اور دولت مندوں کے حق میں ان کے کہنے کے مطابق فتوی دیتے رہتے ہیں۔ یہاں تک کہ میں نے کچھ قابل اعتماد لوگوں سے سنا ہے کہ ان میں سے ایک شخص نے یہ فتوی بھی دیدیا ہے کہ مصر کے بادشاہوں اور حاکموں کے لئے جائز ہے کہ وہ غلاموں سے لواطت اور حرام کاری کے ذریعہ اپنی خواہشیں پوری کر سکتے ہیں۔ اور دلیل میں اس فرمان باری تعالٰی کو پیش کیا ہے

وما ملکت ایمانکم۔ اور دوسرے شخص نے مصر کی شراب کے مباح ہونے کا فتویٰ دیا ہے اس دلیل سے کہ اس میں جھاگ نہیں آتی ہے۔ حالانکہ وہی تو حرام ہونے کی شرط ہے۔ اور تیسرے شخص نے رقص (ناچ) کے جائز ہونے کا فتوی دیا ہے اس کی دلیل وہ حدیث ہے کہ جس میں بیان ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی مسجد کے احاطہ میں حبشی چمڑے کی ڈھالوں اور حربوں سے کھیلتے تھے۔ اور گانا کے جائز ہونے کا فتوی اس دلیل سے دیا کہ دولڑکیاں گاتی تھی۔ اللہ تعالٰے ہم لوگوں کو ایسے لوگوں کے شر سے بچائے جن کی کوششیں اس دنیاوی زندگی اور اخروی زندگی میں بے سود ہیں۔ انتہی ترجمہ۔ اور اب میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ اُس زمانہ میں ایسی باتوں کے کہنے کا مقصد امراء وسلاطین سے انعام حاصل کرنا ہوتا تھا۔ پھر زیادہ افسوس اس زمانہ میں ہے کہ ان مفتیوں کے بھائی جو آج کل موجود ہیں وہ اُن بادشاہوں کو نہ پا کر عوام کو ان کی خواہشوں کے مطابق فتوے دیتے ہیں اس طرح یہ تو ان مفتیوں سے بھی بدترین ہوئے۔ واللہ تعالٰے اعلم۔

توضیح:۔ باب۔ فساد کی وجہ سے مجور کرنا۔ کیا کسی کو اس کی فضول خرچی کی عادت کی بناء پر یا کسی اور وجہ سے مجور کرنا جائز ہے۔ اقوال ائمہ۔ دلائل

قال واذا حجر القاضی علیه ثم رُفع الی قاض آخر فابطل حجره واطلق عنه جاز، لان الحجر منه فتوی ولیس بقضاء الا یری انه لم یوجد المقضی له والمقضی علیه، ولو کان قضاء فنفس القضاء مختلف فیه فلابد من الامضاء حتی لو رُفع تصرفه بعد الحجر الی القاضی الحاجر او الی غیره فقضی ببطلان تصرفه ثم رُفع الی قاض آخر نَفَّذَ ابطاله لاتصال الامضاء به، فلا یقبل النقض بعد ذلك، ثم عند ابی حنیفة اذا بلغ الغلام غیر رشید لم یسلم الیه ماله حتی یبلغ خمسا وعشرین سنة فان تصرف فیه قبل ذلك نفذ تصرفه فاذا بلغ خمسا وعشرین سنة یسلم الیه ماله وان لم یؤنَس منه الرشد، وقالا لا یدفع الیه ماله ابدا حتی یؤنس رشده ولا یجوز تصرفه فیه لان علة المنع السفه فیبقی ما بقی العلة وصار کالصِّبا، ولابی حنیفة ان منع المال عنه بطریق التادیب ولا یتادب

مال ضائع کردے تو فی الفور اس پر تاوان لازم آجائے گا)۔ بخلاف کہنے کی باتوں کے کیونکہ باتوں کے اعتبار کرنے میں شریعت کی طرف سے اجازت کی ضرورت ہوتی ہے۔ جبکہ ان حالات میں کسی کے قول کا بھی اعتبار نہیں کیا ہے۔ اور اعتبار ہونے کے لئے شرط یہ ہے کہ کہتے وقت اس کا ارادہ بھی پایا جارہا ہو۔ (ف اور بچہ و دیوانہ کا ارادہ ان میں عقل کی کوتاہی کی وجہ سے نہ ہونے کے برابر ہے یا معتبر نہیں ہے۔ اور غلام میں اگرچہ اس کا اپنا ارادہ ہوتا ہے مگر اس کے عمل سے اس کے مولیٰ پر اس کی مرضی کے برخلاف نقصان پائے جانے کا الزام آتا ہے اس لئے اس کا بھی اعتبار نہیں ہوتا ہے۔

الا اذا کان الخ الحاصل ان تینوں اسباب مذکورہ میں حجر لازم نہیں ہے مگر اس وقت جبکہ ایسا فعل ہو جس سے ایسا حکم متعلق ہوتا ہو جو شبہ سے دور کیا جاتا ہو۔ جیسے حدود اور قصاص تو ایسے افعال میں بچہ اور دیوانہ کے حق میں قصد کا نہ ہونا شبہ پیدا کرسکتا ہے۔ قال والصبی و المجنون الخ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ مذکورہ بالا دلیل کی بناء پر بچہ اور دیوانہ کا کیا ہوا کوئی معاملہ یا اقرار صحیح تسلیم نہیں کیا جاتا ہے۔ کیونکہ ان میں عقل اور ارادہ نہیں ہوتا ہے۔ اسی لئے ان کی طلاق یا عتاق واقع نہیں ہوتی ہے۔ کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ ہر طلاق واقع ہو جاتی ہے سوائے بچہ اور مجنون (معتوہ) کے۔ کہ آزاد کرنا تو سراسر نقصان کا کام ہو جاتا ہے۔ اور اگر بچہ بیوی کو طلاق دیدے تو اسے اس کی کوئی خبر نہیں ہوتی ہے کہ اس کا کیا نتیجہ ہوگا اور اس میں کیا مصلحت ہے۔ کیونکہ اس وقت تو اس کے اندر عورت کی طرف رغبت اور شہوت نہیں ہوتی ہے۔ اسی طرح اس کے ولی کو بھی اس حالت میں اس بات کا پتہ نہیں چل سکتا ہے کہ یہ عورت اس بچہ کے حق میں کیسی ہے مفید ہے یا مضر یعنی جب یہ بچہ جوان ہو جائے گا تو اس وقت یہ عورت اس کے حق میں مفید ہوگی یا نہیں یعنی دونوں کے مزاج میں موافقت ہو جائے گی یا نہیں۔ اسی وجہ سے بچہ کا اپنی بیوی کو طلاق دینا یا غلام کو آزاد کر دینا بچہ کے ولی کی اجازت پر موقوف نہیں رہتا ہے۔ اور خود ولی بھی اگر بچہ کی بیوی کو طلاق دیدے یا دیوانہ کی طرف سے اس کا ولی اس کے غلام کو آزاد کردے تو نافذ نہیں ہوتا ہے۔ بخلاف دوسرے معاملات کے (کہ ان میں ولی کا عمل نافذ ہو جاتا ہے)۔

وان اتلفا شیئا الخ اور اگر بچہ یا دیوانہ نے کسی کی کوئی چیز ضائع کردی تو ان دونوں پر اس مال کا تاوان لازم آئے گا۔ تاکہ جس کا مال برباد ہوا ہے وہ بالکل ضائع نہ ہو جائے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ مال کی بربادی پر تاوان کا لازم ہونا ارادہ پر موقوف نہیں ہوتا ہے جیسا کہ اگر کوئی سویا ہوا آدمی کسی طرح نیچے پڑے ہوئے مال پر گر پڑے اور وہ ضائع ہو جائے تو وہ اس مال کا ضامن ہوتا ہے۔ اسی طرح اگر کسی شخص کی ایک دیوار جھکی ہوئی تھی اسے لوگوں نے یہ بتا بھی دیا پھر بھی اس نے اس کی مرمت نہیں کی بالآخر وہ گر پڑی اور دوسرے کا اس سے نقصان ہو گیا تو وہ شخص اس نقصان کا ضامن ہوتا ہے۔ بخلاف قول تصرف کے۔ جیسا کہ ہم نے پہلے بیان کردیا ہے۔ (ف حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی حدیث میں مرفوعاً مذکور ہے کہ تین شخصوں سے قلم اٹھالیا گیا ہے۔ ایک سوتے ہوئے شخص سے یہاں تک کہ وہ جاگ جائے۔ اور ایک مجنون سے یہاں تک کہ وہ اچھا ہو جائے۔ اور تیسرے بچہ سے یہاں تک کہ وہ بالغ ہو جائے۔ اس کی روایت حاکم و ابوداؤد و نسائی اور ابن ماجہ نے کی ہے۔ اس کی اسناد میں حماد بن ابی سلیمان ہیں جو کہ امام ابو حنیفہؒ کے استاد ہیں۔ اور ان کے حفظ کے بارے میں ابن سعد اور اعمش نے کلام کیا ہے۔ لیکن نسائی و عجلی و یحییٰ بن معین جو کہ جرح و تعدیل کے امام ہیں اور کچھ دوسروں نے کہا ہے کہ ثقہ ہیں۔ اور ابوداؤد و حاکم وغیرہ نے حضرت علی رضی اللہ عنہ سے جو حدیث روایت کی ہے اس کے معنی بھی یہی ہیں۔ اور حاکم نے حضرت ابو قتادہ رضی اللہ عنہ سے اور بزار نے حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے اور طبرانی نے ثوبان و شداد رضی اللہ عنہما سے حدیث کی روایت کی ہے ان تمام کا مطلب یہ ہے کہ ان لوگوں سے آخرت کا گناہ معاف کر دیا گیا ہے۔

توضیح:۔ حجر کے اسباب ثلثہ کن کن صورتوں میں حجر بنتے ہیں۔ کسی چیز کو تلف کر دینے۔

حدود و قصاص کے جرم پر ان کے ساتھ کیا سلوک ہو سکتا ہے۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ دلائل

قال فاما العبد فاقراره نافذ فی حق نفسه لقیام اهلیته غیر نافذ فی حق مولاه رعایة لجانبه لان نفاذه لا یعری عن تعلق الدین برقبته او کسبه، وکل ذلك اتلاف ماله. قال فان اقر بمال لزمه بعد الحریة، لوجود الاهلیة وزوال المانع، ولا یلزمه فی الحال لقیام المانع، وان اقر بحد او قصاص لزمه فی الحال، لانه مُبقیً علی اصل الحریة فی حق الدم حتی لا یصح اقرار المولی علیه بذلك، وینفذ طلاقه لما روینا، ولقوله علیه السلام لا یملك العبد والمکاتب شیئا الا الطلاق، ولانه عارف بوجه المصلحة فیه فکان اهلا ولیس فیه ابطال ملك المولی، ولا تفویت منافعه فینفذ، والله اعلم.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ غلام کا اپنے حق میں اقرار کرنا نافذ ہو جائے گا۔ کیونکہ اس میں اقرار کرنے کی صلاحیت موجود ہے۔ لیکن مولیٰ کے حق میں نافذ نہیں ہے۔ یعنی اگر اس نے مثلاً یہ اقرار کیا کہ میں نے زید کے ایک ہزار روپے قیمت کی کوئی چیز ضائع کر دی ہے تو وہ اس کے ذمہ لازم ہو جائیگی جو جب کبھی بھی ہو اس کی آزادی کے بعد اس سے وصول کی جائے گی مگر اس کا مولیٰ کسی طرح بھی اس کا ذمہ دار نہ ہوگا۔ اور نہ ہی فی الفور اسے ادا کرنے کے لئے کہا جائے گا کیونکہ ابھی اس پر اس کے مولیٰ کے حق لازم ہے۔ اس حکم میں دونوں کی رعایت کی گئی ہے۔ اب اگر فی الفور اس پر ادا کر دینا لازم کر دیا جائے تو لامحالہ اس غلام کو بیچ کر یا اس سے محنت لے کر ہی کیا جا سکتا اور بہر صورت اس میں اس کے مولیٰ کا حق متاثر ہوگا۔

قال فان اقرّ الخ اور اگر غلام نے اپنے اوپر کسی کا مال باقی رہنے کا اقرار کیا تو اس کی آزادی کے بعد اس پر لازم ہوگا۔ کیونکہ اس کے اندر بھی اقرار کرنے کی صلاحیت موجود ہے۔ اور آزادی کے بعد پہلی رکاوٹ دور ہو جائے گی۔ اس لئے اس پر فی الفور ادائیگی لازم نہ ہوگی کیونکہ ابھی مولیٰ کے حق کی رکاوٹ باقی ہے۔ وان اقرّ بحد الخ اور اگر غلام نے خود پر کسی حد یا قصاص کا اقرار کیا تو وہ فوراً لازم ہو جائے گا کیونکہ قصاص لازم ہونے کے حق میں غلام اپنی اصلی آزادی پر باقی رکھا گیا ہے۔ اسی بناء پر اگر اس کا مولیٰ بھی اپنے اس غلام پر قصاص یا حد کے لازم ہونے کا اقرار کرلے تو اسکا کوئی اعتبار نہ ہوگا۔

وینفذ طلاقه الخ اور اگر غلام اپنی بیوی کو طلاق دیدے تو وہ نافذ ہو جائے گی اسی حدیث کی دلیل سے جو ہم نے پہلے ہی روایت کر دی ہے۔ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فرمان کی وجہ سے بھی کہ غلام اور مکاتب کی طلاق کے سوا دوسری کوئی ملکیت نہیں ہوتی ہے۔ اور اس عقلی دلیل سے کہ طلاق دینے کے بارے میں غلام کبھی اپنی مصلحت سمجھتا ہے لہٰذا اسے طلاق دینے کی لیاقت باقی ہے۔ اور اس سے مولیٰ کی ملکیت یا اس کے دوسرے منافع ضائع نہیں ہوتے ہیں۔ واللہ اعلم۔ (ف مصنفؒ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی جو حدیث بیان فرمائی ہے وہ مجھے کہیں نہیں ملی ہے۔ البتہ ایک حدیث ابن ماجہ میں حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ سے یہ روایت کی ہے کہ ایک غلام نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آکر یہ شکایت کی کہ میرے مولیٰ نے اپنی باندی کا مجھ سے نکاح کر دیا اور اب وہ یہ چاہتا ہے کہ وہ ہمارے اور اس کے درمیان تفریق کر دے۔ یہ سن کر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ممبر پر چڑھ کر فرمایا کہ اے لوگو! لوگوں کا کیا حال ہو گیا ہے کہ تم میں سے ایک شخص اپنے غلام کو اپنی باندی بیاہ دیتا ہے پھر چاہتا ہے کہ دونوں میں جدائی کر دے۔ حالانکہ طلاق وہی دے سکتا ہے جس نے پنڈلی پکڑی (جو ہمبستری کر سکتا ہے)۔ اس کی اسناد میں عبداللہ بن لہیعہ ہے۔ ان کے بارے میں امام احمدؒ و طحاویؒ نے کہا ہے کہ یہ ثقہ ہیں۔ یہی کہنا کافی ہے۔ اگرچہ دوسرے لوگوں نے اس میں کلام کیا ہے)۔

توضیح:۔ اگر غلام اپنے ذمہ کسی کا قرض باقی رہنے کا اقرار کرے یا خود پر کسی حد یا قصاص کے

﴿كتاب الحجر﴾

قال الاسباب الموجبة للحجر ثلاثة، الصغر والرق والجنون، فلا يجوز تصرف الصغير الا باذن وليه، ولا تصرف العبد الا باذن سيده، ولا يجوز تصرف المجنون الا غلوب بحال اما الصغر فلنقصان عقله غير ان اذن المولى آية اهليته، والرق لرعاية حق المولى كيلا يتعطل منافع عبده، ولا يملك رقبته بتعلق الدين به غير ان المولى بالاذن رضي بفوات حقه، والجنون لا يجامعه الاهلية فلا يجوز تصرفه بحال، اما العبد فاهل في نفسه والصبي يُرتَقَب اهليته، فلهذا وقع الفرق. قال ومن باع من هؤلاء شيئا او اشترى وهو يعقل البيع ويقصده فالولي بالخيار ان شاء اجازه اذا كان فيه مصلحة وان شاء فسخه، لان التوقف في العبد لحق المولى، فيتخير فيه، وفي الصبي والمجنون نظراً لهما، فيُتحرى مصلحتهما فيه، ولابد ان يعقلا البيع ليوجد ركن العقد فينعقد موقوفا على الاجازة والمجنون قد يعقل البيع ويقصده، وان كان لا يرجح المصلحة على المفسدة وهو المعتوه الذى يصلح وكيلا عن غيره كما بينا في الوكالة، فان قيل التوقف عندكم في البيع اما الشراء فالاصل فيه النفاذ على المباشر قلنا نعم اذا وجد نفاذا عليه كما في شراء الفضولي وههنا لم يجد نفاذاً لعدم الاهلية او لضرر المولى فوقّفناه.

ترجمہ:۔ کتاب۔ حجر کا بیان۔

قال الاسباب الخ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ وہ اسباب جو حجر (بے اختیاری) کو واجب کر کے کرتے ہیں وہ تین ہیں (۱) انتہائی بچپن۔ (صغر) (۲) غلامی (رقیت) اور (۳) دیوانگی۔ لہٰذا چھوٹے بچے کا اپنا تصرف جائز نہیں ہے۔ البتہ اگر اس کا ولی اس کی اجازت دیدے۔ اسی طرح غلام کا تصرف بھی جائز نہیں ہے مگر جبکہ اس کا مولیٰ اسے اجازت دیدے۔ اور دیوانہ جس کی عقل کام نہ کر رہی ہو اس کا تصرف بھی کسی حال میں جائز نہیں ہے۔ اما الصغر الخ پس بچہ میں عقل کی کمی کی وجہ سے اس کا تصرف جائز نہیں ہے لیکن اس کے ولی کی اجازت دینے کا مطلب یہ ہے کہ اس بچہ میں بھی تصرف کرنے کی صلاحیت موجود ہے۔ اور کسی غلام میں تصرف سے ممانعت کی وجہ اس کے ولی کے حق کا خیال رکھنا ہے کہ اس کی وجہ سے اس مولیٰ کو کسی نقصان یا دوسرے کی غلامی میں نہ جانا پڑے۔ اسی وجہ سے اگر اس کا مولیٰ اسے اجازت دیدے تو اپنے حق کو ضائع کرنے پر راضی ہو جانے کی بنا پر اس کا تصرف بھی جائز ہو جائے گا۔ اور دیوانگی ایسی کیفیت یا ایسی بیماری ہے کہ اس کے رہتے ہوئے تصرف کرنے کی صلاحیت جمع نہیں ہو سکتی ہے۔ یعنی یہ جنون اور تصرف کرنے کی عقلاً صلاحیت جمع نہیں ہو سکتی ہے۔ لہٰذا ایسے شخص کا تصرف کسی حال میں بھی جائز نہ ہوگا لیکن غلام اپنی ذاتی حیثیت سے تصرف کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے۔ اور بچہ میں اس کی صلاحیت کے ہونے کا انتظار رہتا ہے۔ پس اس تفصیل سے ان تینوں کے درمیان فرق ظاہر ہو گیا ہے۔ (ف اور مجنون کبھی اچھا بھی ہو جایا کرتا ہے یعنی کچھ دنوں تک اسی کیفیت میں رہتا ہے پھر کچھ دنوں کے لئے بالکل صحیح ہو جاتا ہے۔ اب اگر اس کا دورہ ایک مہینہ سے کم کا ہو تو افاقہ کی حالت میں وہ

تندرست کے حکم میں ہوتا ہے۔

قال ومن باع الخ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگران تینوں یعنی بچہ یاغلام یاایسامجنوں جس کو کبھی افاقہ بھی ہوجاتا ہوان میں سے کسی نے کوئی چیز بیچی یاخریدی' اور معاملہ بیع اور اس کے مقصد کو سمجھتا بھی ہو تو اس کے ولی کواس بات کا اختیار ہوگا کہ اگر مناسب سمجھے تو اس کے معاملہ کو جائز مان لے۔ یعنی اس میں بہتری پاتا ہو یا چاہے اسے فسخ کردے یعنی واپس لوٹادے۔ کیونکہ غلام کے معاملہ کواس کے مولیٰ کے نفع ونقصان کے خیال سے موقوف رکھا گیا تھا اس لئے اس کے مولیٰ کو ہی اختیار دیا گیا ہے اور بچہ و دیوانہ ہونے کی صورت میں ان کی بہتر حالت دیکھنے پر حکم موقوف رکھا گیا تھا جسے ان کا ولی ہی دیکھے گا اور فیصلہ کرے گا۔ پھر اس میں ایک شرط یہ ہے کہ معاملہ کے وقت کاروباری معاملہ کو ایک حد تک سمجھتے بھی ہوں تا کہ عقد کے لئے جو رکن ہے وہ پایا جائے اسی لئے اس کی اجازت پر موقوف رہے گا۔ اور مجنون کی حالت کبھی یہ ہوتی ہے کہ وہ بیع کو سمجھتا بھی ہے اور اس کا ارادہ بھی کرتا ہے اگرچہ اس میں بھلے اور برے کے درمیان تمیز کرنے کی صلاحیت نہیں ہوتی ہے' ایسے ہی شخص کو معتوہ کہا جاتا ہے۔ اور اسے غیر کی طرف سے وکیل بھی بنایا جاسکتا ہے۔ جیسا کہ ہم نے کتاب الوکالتہ میں بیان کردیا ہے۔ اگراس پر یہ اعتراض کیا جائے کہ تمہارے نزدیک بیع ہونے کی صورت میں توقف کیا جاتا ہے جبکہ موجودہ صورت خریداری کی ہے اور خریداری کے بارے میں اصل حکم تو یہ ہے کہ وہ خریدار کے ذمہ لازم ہوجائے تو اس کے جواب میں ہم یہ کہتے ہیں کہ اگر خریداری خریدار پر مؤثر ہوسکے تو وہ ضرور مؤثر ہوگا۔ جیسے کہ ایک فضولی کی صورت میں ہوتا ہے۔ اور موجودہ صورت میں بچہ اور دیوانہ میں اس لئے نافذ نہیں ہوگا کہ ان میں اس کی صلاحیت ہی نہیں ہے۔ اور غلام میں اگرچہ صلاحیت ہوتی ہے مگر اس سے اس کے مولیٰ کا حق متعلق ہوتا ہے۔ اور اسے نقصان ہوتا ہے۔ اسی لئے ہم نے توقف کیا ہے۔

توضیح:۔ کتاب الحجر۔ حجر کے معنی۔ حجر واجب کرنے والے اسباب اگر بچہ۔ دیوانہ۔ غلام خریداری کرلے۔ تفصیل۔ حکم۔

دلائل حجر کے معنی ہیں روکنا منع کرنا۔ یہاں اس سے مراد ہے کسی سبب سے کسی کے تصرفات کو کسی حد پر رکھ کر زائد اختیارات سے منع کرنا۔ جسے منع کیا جائے وہ مجور ہے اور اس کے مقابلہ میں ماذون ہے۔ جسے اجازت دی گئی۔

قال وهٰذه المعانى الثلاثة تُوجب الحجر فى الاقوال دون الافعال لانه لا مرد لها لوجودها حسا ومشاهدة بخلاف الاقوال لان اعتبارها موجودة بالشرع والقصد من شرطه الا اذا كان فعلا يتعلق به حكم يندرىء بالشبهات كالحدود والقصاص فيجعل عدم القصد فى ذلك شبهة فى حق الصبى والمجنون. قال والصبى والمجنون لا يصح عقودهما ولا اقرارهما لمابينا ولا يقع طلاقهما ولا اعتاقهما، لقوله عليه السلام كل طلاق واقع الا طلاق الصبى والمعتوه، والاعتاق يتمحض مضرة، ولا وقوف للصبى على المصلحة فى الطلاق بحال لعدم الشهوة، ولا وقوف للولى على عدم التوافق على اعتبار بلوغه حد الشهوة فلهٰذا لا يتوقفان على اجازته ولاً ينفذان بمباشرته بخلاف سائر العقود. وان اتلفا شيئا لزمهما ضمانه احياءً لحق المتلَف عليه، وهذا لان كون الاتلاف موجبا لا يتوقف على القصد كالذى يتلف بانقلاب النائم عليه والحائط المائل بعد الاشهاد بخلاف القولى على ما بيناه.

ترجمہ:۔ فرمایا۔ پھر یہ تینوں باتیں (بچپن۔ غلامی۔ اور دیوانگی) صرف بولنے یا کہنے کے معاملات میں رکاوٹ (حجر) بنتے ہیں۔ افعال (کرنے) میں نہیں۔ کیونکہ کرگذرنا تو لوازمات زندگی میں سے ہے اس کے بغیر چارہ ہی نہیں ہے۔ کیونکہ وہ تو محسوس اور مشاہدہ کے طور پر موجود ہوتے ہیں (اسی بناء پر اگر کوئی بچہ کسی کے شیشہ کے برتن پر گر کر اسے توڑدے یا غلام یا دیوانہ کسی کا

بعد هذا ظاهرا وغالبا، الاترى انه قد يصير جدا فى هذا السن فلا فائدة للمنع فلزم الدفع، ولان المنع باعتبار اثر الصبا وهو فى اوائل البلوغ وينقطع بتطاول الزمان فلا يبقى المنع، ولهٰذا قال ابوحنيفةؒ لو بلغ رشيدا ثم صار سفيها لا يمنع المال عنه لانه ليس باثر الصبا.

ترجمہ:۔ پھر اگر کسی کے خلاف ایک قاضی کے پاس معاملہ پیش کیا گیا اور اس نے اسے مجور کر دیا یعنی پابندی لگا دی۔ اس کے بعد اس نے کسی دوسرے قاضی کے پاس اپنا معاملہ پیش کیا تو نے پہلے قاضی کی عائد پابندی ختم کر دی۔ یعنی اس کی آزادی بحال کر دی تو یہ بھی جائز ہوگا۔ کیونکہ فی الحال ایک قاضی کی طرف سے مجور کرنا ایک فتوی کی حیثیت سے ہے جو در حقیقت قاضی کے فیصلہ کا حکم نہیں رکھتا ہے۔ کیونکہ اس جگہ نہ کوئی مدعی ہے اور نہ ہی مدعیٰ علیہ ہے۔ اور بالفرض اگر بات مان بھی لی جائے کہ یہ قاضی کا فیصلہ ہی تھا۔ تو اس اصل قضاء ہی کے بارے میں اختلاف ہے لہٰذا اس کا نافذ کرنا بھی ضروری ہوگا۔ یہاں تک کہ اگر قاضی کے حجر کر دینے کے بعد اس کے کسی تصرف کو اسی قاضی کے پاس پیش کیا گیا جس نے اس پر پابندی لگائی تھی۔ یا کسی دوسرے قاضی کے پاس پیش کیا گیا تو وہ پہلے کے تصرف کے باطل ہونے کو بحال رکھے گا۔ کیونکہ ایک مرتبہ اس کے خلاف قاضی کا فیصلہ نافذ ہو چکا ہے لہٰذا وہ اب باطل نہیں کیا جا سکتا ہے۔

ثم عند ابی حنیفة الخ پھر امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اگر کوئی بالغ ہونے کے وقت بھی ایسی حالت میں ہو جو تصرفات اور معاملات کو پورا نہیں سمجھتا ہو تب بھی اس کا مال اسے نہیں دیا جائے گا۔ یہاں تک کہ وہ پچیس سال کا ہو جائے۔ اگر اس عرصہ میں اس نے اپنے مال میں کچھ تصرف کر لیا تو اسے بھی صحیح مان لیا جائے گا۔ (کیونکہ اُسے مجور نہیں مانا گیا ہے)۔ اور پچیس سال پورے ہو جانے کے بعد اس کی جو بھی کیفیت ہو یعنی اپنے تصرفات کو صحیح ادا کر سکتا ہو یا نہ کر سکتا ہو بہر حال اس کا پورا مال اس کے حوالہ کر دیا جائے گا۔

وقالا لایدفع الخ اور صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ جب تک اس میں سمجھ بوجھ نہ آ جائے اور اپنے تصرفات صحیح طریقہ سے نہ کرنے لگے اس کا مال اس کے حوالہ نہیں کیا جائے گا خواہ اس کی جتنی بھی عمر ہو جائے۔ اور اگر اس نے اس سے پہلے ہی اپنے مال میں کچھ تصرف کر لیا تو اسے جائز نہیں کہا جائے گا۔ لان علة المنع الخ صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے کہ اس کو مال نہ دینے کی علت تو اس کے اندر بے وقوفی کا موجود ہونا ہے لہٰذا جب تک وہ بے وقوفی باقی رہے گی۔ یہ ممانعت بھی باقی رہے گی۔ اور یہ حکم بچپن کے حکم کے مثل ہو گیا کہ جبتک مالک میں بچپن باقی ہے تب تک اس کا مال اس کے حوالہ نہیں کیا جاتا ہے۔

ولابی حنیفةؒ الخ اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ اس شخص سے اس کے مال کو روکنے کی غرض اس کی تربیت اور اس کی تادیب ہے۔ اور نئی کیفیت عموماً پچیس سال تک کی عمر میں انسان میں پیدا ہو جاتی ہے اس کے بعد اس میں کوئی تغیر نہیں ہوتا ہے۔ اسی بناء پر کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ پچیس سال کی عمر ہی میں انسان دادا بھی بن جاتا ہے کہ مثلاً بارہ برس کی عمر میں شادی ہو جانے سے چھ ماہ بعد بچہ پیدا ہو جائے پھر اس بچہ کی بھی بارہ برس کی عمر میں شادی ہو جائے اور چھ ماہ اقل مدت میں بچہ ہو جائے اس طرح ۲۵ برس میں دادا بن سکتا ہے۔ لہٰذا اس کے بعد بھی اس کو روکنے سے کوئی فائدہ نہ ہوگا۔ چنانچہ اس کا مال اسی کے حوالہ کر دینا چاہئے۔ اور اس دلیل سے بھی کہ اس کے بچپن کی وجہ سے اس سے مال روکا گیا تھا اور یہ وقت ابتدائی جوانی کا ہوتا ہے لیکن مدت دراز ہو جانے کے بعد اس سے اس کا اثر ختم ہو جاتا ہے اس لئے اس کی ممانعت بھی ختم ہو جائے گی۔ اسی بناء پر امام ابو حنیفہؒ نے یہ بھی فرمایا ہے کہ اگر بالغ ہونے کے وقت تو اچھی چال چلن کا ہو بعد میں بے راہ ہو جائے یا بے وقوف ہو جائے تب بھی اس کا مال اس سے نہیں روکا جائے گا۔ کیونکہ اب اس میں بچپن کا اثر باقی نہیں رہا۔

توضیح:۔ اگر قاضی نے شکایت سننے کے بعد کسی کو مجور کر دیا پھر مجور نے اپنا معاملہ

دوسرے قاضی کے پاس پیش کیا اور اس نے پہلے فیصلہ کو منسوخ کر دیا۔ حجر کا حکم کسی کے خلاف کب تک لگایا جاسکتا ہے اگر حجر کے بعد بھی وہ شخص کچھ تصرف کر لے۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ۔ دلائل

ثم لایتاتی التفریع علی قوله وانما التفریع علی قول من یری الحجر فعندهما لما صح الحجر لا ینفذ بیعه اذا باع توفیرا لفائدة الحجر علیه، وان کان فیه مصلحة اجازه الحاکم لان رکن التصرف قد وجد والتوقف للنظر له وقد نُصب الحاکم ناظرا له فیتحری المصلحة فیه کما فی الصبی الذی یعقل البیع ویقصده، ولو باع قبل حجر القاضی جاز عند ابی یوسفؒ لانه لابد من حجر القاضی عنده لان الحجر دائر بین الضرر والنظر والحجر لنظره فلابد من فعل القاضی، وعند محمد لا یجوز لانه یبلغ محجورا عنده اذ العلة هی السفه بمنزلة الصبا، وعلی هذا الخلاف اذا بلغ رشیدا ثم صار سفیها، وان اعتق عبدا نفذ عتقه عندهما، وعند الشافعی لا ینفذ والاصل عندهما ان کل تصرف یؤثر فیه الهزل یؤثر فیه الحجر، وما لا فلا، لان السفیه فی معنی الهازل من حیث ان الهازل یخرج کلامه لا علی نهج کلام العُقلاء لاتباع الهوی ومکابرة العقل لا لنقصان فی عقله، فکذلک السفیه والعتق مما لا یؤثر فیه الهزل فیصح منه، والاصل عنده ان الحجر بسبب السفه بمنزلة الحجر بسبب الرق حتی لا ینفذ بعده شیء من تصرفاته الا الطلاق کالمرقوق والاعتاق لا یصح من الرقیق، فکذلک من السفیه، واذا صح عندهما کان علی العبد ان یسعی فی قیمته لان الحجر لمعنی النظر وذلک فی رد العتق الا انه متعذر فیجب رده برد القیمة، کما فی الحجر علی المریض، وعن محمد انه لا یجب السعایة لانها لو وجبت انما تجب حقا لمعتقه والسعایة ما عُهد وجوبها فی الشرع الا لحق غیر المعتِق.

ترجمہ:۔ (پھر جبکہ امام ابو حنیفہؒ نے حجر کے لئے عمر کی ایک حد پچیس (۲۵) برس متعین کر دی ہے)۔ لہٰذا اس کے بعد مسائل حجر کی تفصیل ان کے قول کی بناء پر نہیں ہو سکتی ہے۔ اور اب جو کچھ اس کے متعلق مسائل بیان کئے جائینگے وہ ان علماء کے مطابق ہونگے جو حجر کے لئے عمر کی کوئی حد متعین نہیں کرتے ہیں۔ چنانچہ صاحبینؒ کے نزدیک جب حجر کو باقی رکھنا بھی صحیح ہے۔ اگر مجور کسی سے بیع کا معاملہ کر ڈالے تو اس کی بیع نافذ نہ ہو گی۔ بشر طیکہ حجر کے بعد بیع کرے۔ تاکہ حجر کا مقصد حاصل ہو۔ اور اگر کسی وقت کسی معاملہ میں واقعتہً اس کے حق میں بہتری پائی جاتی ہو تو حاکم اس کی اجازت دے سکتا ہے۔ اور اس کی اجازت کے بعد وہ بیع جائز ہو جائے گی۔ یعنی تصرف بیع کا رکن (ایجاب و قبول) پایا جارہا ہے۔ اور اسی کی بھلائی کے پیش نظر اس پر معاملات کرنے سے پابندی لگادی گئی ہے جبکہ حاکم کی یہی ذمہ داری ہے کہ وہ ہمیشہ اس شخص کی بھلائی کا ہی خیال رکھے۔ اور وہ ایسا کر بھی سکتا ہے۔ جیسا کہ ایک بچہ کے حق میں اس کا ولی ہوتا ہے کہ اگر بچہ نے کسی چیز کا معاملہ اپنے طور پر کر لیا تو اگر اس کا ولی اسے مناسب سمجھتا ہے تو اس کی اجازت دے کر اسے مکمل کر سکتا ہے۔

ولو باع قبل حجر القاضی الخ اور اگر اس مجور شخص نے قاضی کے فیصلہ کے قبل ہی کچھ فروخت کر دیا ہو تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک وہ بیع جائز ہو گی۔ کیونکہ ان کے نزدیک جب تک کہ قاضی کی طرف سے پابندی لگائی نہ جائے اس وقت تک وہ اپنے معاملات میں مختار ہوتا ہے۔ اور یہ پابندی اسی کی بہتری کے پیش نظر لگائی جاتی ہے پس جب کہ موجودہ مسئلہ میں قاضی کی پابندی لگانے سے پہلے اس نے معاملہ کر لیا ہے تو وہ جائز ہو گا۔

وعند محمد الخ اور امام محمدؒ کے نزدیک بیع جائز نہ ہو گی۔ کیونکہ اس شخص پر اگرچہ بظاہر قاضی کی طرف سے پابندی نہیں لگی ہے۔ مگر ہنوز اس کی طبیعت میں ناسمجھی اور بے وقوفی باقی ہے اس لئے گویا وہ مجور یا پابندی کی حالت ہی میں بالغ ہوا ہے۔ اور اسے

ایک بچہ کا حکم دیا جائے گا۔ اسی طرح اگر کوئی ہوش گوش کی حالت میں بالغ ہوا اس کے بعد ہی اس کا مزاج بدل گیا اور بے وقوفی اس پر غالب آگئی تو اس میں بھی وہی اختلاف ہو گا جو ابھی بیان کیا گیا ہے یعنی ابو یوسفؒ کے نزدیک جب تک قاضی اس پر پابندی عائد نہ کر دے تب تک اس کے معاملات درست سمجھے جائیں گے۔ لیکن امام شافعیؒ کے نزدیک اس کی آزادی نافذ نہیں ہو گی لہٰذا وہ غلام ہی رہے گا۔

والاصل عندهما الخ صاحبینؒ کے نزدیک اس مسئلہ کی اصل یہ ہے کہ ہر وہ معاملہ جس میں ہنسی مذاق اثر ڈالتی ہے یعنی ہنسی مذاق میں بھی وہ معاملہ پورا ہو جاتا ہے اس میں پابندی بھی موثر ہو گی۔ اور جو ایسا نہ ہو گا اس میں پابندی اثر نہیں ڈالے گی۔ کیونکہ بے وقوف شخص بھی اسی طرح ہزل کرنے والے کے حکم میں ہے۔ اس طرح سے کہ ایسے شخص کا کلام بھی نفسانی خواہش کرنے اور عقل کے خلاف کرنے سے اس کے منہ سے ایسی باتیں نکلتی ہیں جو ہوش گوش اور عقلمندوں کے منہ سے نہیں نکلتی ہیں۔ اور وہ باتیں اچھی ہوتی ہیں جس میں عقل کی کمی کا اثر نہیں ہوتا ہے۔ یہی حال بے وقوف کا بھی ہوتا ہے۔ یعنی اس کی بے وقوفی کی وجہ سے ایسی ہی باتیں اس کے منہ سے بھی نکل جاتی ہیں اور آزادی ایسی صفت ہے جس میں ہنسی ٹھٹھا اثر نہیں ڈالتا ہے۔ یعنی ہنسی مذاق میں بھی آزاد کر دینے سے غلام آزاد ہو جاتا ہے اس کے بعد ہنسی مذاق کا عذر پیش نہیں کیا جاسکتا ہے۔ لہٰذا اگر سفیہ ناسمجھ کی طرف سے بھی غلام کو آزاد کر دینا صحیح ہو جائے گا۔

والاصل عنده الخ اور امام شافعیؒ کے نزدیک اس مسئلہ کی اصل یہ ہے کہ ناسمجھی اور سفاہت کی وجہ سے کسی کے اعمال پر پابندی لگانا یعنی مجور کرنا ایسا ہے جیسے کہ غلامی کی وجہ سے مجور اور پابند ہونا ہے۔ اسی بناء پر مجور ہو جانے کے بعد اس کا کوئی بھی تصرف قابل قبول یا نافذ نہ ہو گا۔ سوائے طلاق دینے کے جیسے کہ ایک غلام کا حکم ہوتا ہے کہ وہ اپنی بیوی کو طلاق دینے کا تو مالک ہوتا ہے اس کے علاوہ کسی اور چیز کا وہ مالک نہیں ہوتا ہے۔ اور جیسے کہ ایک غلام کی طرف سے اس کے اپنے غلام کو آزاد کرنا صحیح نہیں ہوتا ہے اس طرح سفیہ کی طرف سے بھی غلام کو آزاد کرنا صحیح نہ ہو گا۔

واذا صح عندهما الخ اور جب صاحبینؒ کے نزدیک اس کا اپنے غلام کو آزاد کرنا صحیح ہو گیا تو اس غلام پر یہ لازم ہو گا کہ اپنی قیمت کی ادائیگی کے لئے محنت کرے۔ کیونکہ اس کو مجور کرنا تو اسی کی اپنی بھلائی کیلئے تھا۔ کیونکہ اس کی اپنی بھلائی اسی میں ہے کہ اسے معاملات کرنے سے روک دیا جائے (تاکہ وہ اس طرح تباہ ہونے سے محفوظ رہ جائے) اس بات کا تقاضہ تو یہ تھا کہ اس کی طرف سے غلام کی آزادی کو باطل کر دیا جائے۔ لیکن کسی کی آزادی کو روکنا بھی ناممکن ہے تو اس کی صورت یہ نکال دی جائے کہ وہ غلام آزاد تو ہو جائے مگر اپنی آزادی کے بعد اپنی پوری قیمت اسے ادا کر دے۔ جیسے کہ کسی بیمار پر حجر کرنے میں ہوتا ہے۔ امام محمدؒ سے ایک روایت یہ بھی آئی ہے کہ اس غلام پر سعایت (محنت کر کے رقم جمع کرنا) واجب نہیں ہے۔ کیونکہ اگر سعایت واجب ہو تو اپنے آزاد کرنے والے ہی کے حق کی وجہ سے واجب ہوئی۔ حالانکہ شریعت میں ہمیں اس کی کوئی نظیر معلوم نہیں ہوتی ہے کہ یہ سعایت کس طرح واجب ہو۔ سوائے اس صورت کے کہ اس کے آزاد کرنے والے کے سوا دوسرے حق کی وجہ سے واجب ہوتی ہے

توضیح :۔ اگر مجور قاضی کے فیصلہ کے بعد یا اس سے پہلے کوئی معاملہ طے کر لے۔ اس مسئلہ میں ائمہ کرام کے اصول اور ان کی تفریعات مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ۔ دلائل

ولو دبّر عبده جاز، لانه يوجب حق العتق فيعتبر بحقيقته الا انه لا يجب السعاية مادام المولى حيا لانه باق على ملكه واذا مات ولم يؤنس منه الرشد سعى فى قيمته مدبرا لانه عتق بموته وهو مدبر فصار كما اذا اعتقه

بعد التدبير ولو جاء ت جاريته بولد فادعاه يثبت نسبه منه وكان الولد حرا والجارية ام ولد له، لانه محتاج الى ذلك لابقاء نسله فأُلحق بالمصلح في حقه، وان لم يكن معها ولد وقال هذه ام ولدى كانت بمنزلة ام الولد لا يقدر على بيعها، وان مات سعت في جميع قيمتها لانه كالاقرار بالحرية اذ ليس لها شهادة الولد بخلاف الفصل الاول لان الولد شاهد لها ونظيره المريض اذا ادعى ولد جاريته فهو على هذا التفصيل. قال وان تزوج امرأة جاز نكاحها لانه لا يؤثر فيه الهزل ولانه من حوائجه الاصلية، وان سمى لها مهرا جاز منه مقدار مهر مثلها لانه من ضرورات النكاح وبطل الفضل لانه لا ضرورة فيه وهو التزام بالتسمية ولا نظر له فيه فلم تصح الزيادة فصار كالمريض مرض الموت، ولو طلقها قبل الدخول بها وجب لها النصف في ماله لان التسمية صحيحة الى مقدار مهر المثل، وكذا اذا تزوج باربع نسوة او كل يوم واحدة لما بينا.

ترجمہ:۔ اور اگر اس بے وقوف سفیہ نے اپنے غلام کو مدبر بنادیا تو یہ جائز ہوگا۔ اس لئے کہ مدبر کرنے سے آزادی کا وہ حق دار ہو جاتا ہے اس لئے مکمل آزاد کا حکم اسے بھی دیا جائے گا۔ لیکن جب تک اس کا مولیٰ زندہ رہے گا وہ سعایہ نہیں کرے گا۔ اس لئے کہ وہ غلام ہنوز اپنے مولیٰ کا غلام ہی ہے۔ اور اس کے مولیٰ کے انتقال پر بشرطیکہ اس آخری زندگی میں بھی اس کی بے وقوفی اور سفاہت کی کیفیت پہلے کی سی باقی رہ گئی ہو تب وہ اپنے اس قیمت کی ادائیگی کے لئے سعایہ کرے گا جو اس کے مدبر ہونے کے وقت میں ہو۔ کیونکہ وہ اپنے مولیٰ کے مرنے کے وقت مدبر تھا مگر بعد میں آزاد ہو گیا ہے۔ اس لئے دوسرے لفظوں میں یہ کہا جائے گا کہ مولیٰ نے اسے پہلے مدبر بنایا پھر اسے آزاد کر دیا۔

ولو جاء ت الخ اور اگر اس سفیہ مجور کی کسی باندی کو بچہ پیدا ہوا اور اس نے اس کے نسب کا دعویٰ کیا تو اس بچہ کا نسب اس سے ثابت ہو جائے گا اور وہ آزاد ہو جائے گا اور اس کی وجہ سے اس کی ماں باندی ام الولد بن جائیگی۔ یہ اس لئے کہ وہ سفیہ بھی اپنی نسل کی بقاء کا خواہشمند بلکہ محتاج بھی ہے۔

وان لم يكن الخ اور اگر اس سفیہ کے پاس جو باندی ہو اس کے پاس کوئی لڑکا یا لڑکی نہ ہو پھر بھی اس کے بارے میں کہے کہ یہ میری ام ولد ہے تو وہ ام الولد کے حکم میں ہو جائے گی۔ یعنی اب اسے فروخت نہیں کر سکے گا۔ اور اس کے مر جانے کے بعد یہ باندی اپنی پوری قیمت ادا کرنے کے لئے سعایہ اور محنت کرے گی۔ کیونکہ اس کو ام الولد کہنے کا مطلب اس کی آزادی کا اقرار کر لینا ہے۔ مگر پورے طور پر ام الولد اس لئے نہیں کہی جائے گا کہ اس کے ساتھ بچہ موجود نہیں ہے۔ بخلاف پہلی صورت کے اس میں بچہ خود اس کے ام الولد ہونے پر گواہ موجود ہے۔ اس کی نظیر مقروض بیمار ہے اور وہ اسی بیماری میں مر گیا اگر وہ اپنی باندی کے بچہ کے سلسلہ میں یہ دعوی کرے کہ یہ میرا بچہ ہے اور یہ باندی میری ام الولد ہے تو اس کا حکم بھی اسی موجودہ حکم کے مطابق ہے۔

قال وان تزوج الخ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ۔ اگر مجور نے کسی عورت سے نکاح کر لیا تو اس کا یہ نکاح جائز ہوگا۔ کیونکہ نکاح میں مذاق یا ہزل کا اثر نہیں ہوتا ہے یعنی صحیح ہو جاتا ہے۔ اس لئے اس کے اس عمل پر حجر کا عمل نہیں ہوا۔ اور اس دلیل سے بھی کہ اس کا نکاح اس کی بنیادی ضرورتوں میں سے ہے۔ **وان سمى لها** الخ اور اگر نکاح کے موقع میں اس نے کچھ مہر مقرر کر دیا تھا تو اتنا مہر تسلیم کیا جائے گا جو اس عورت کے مہر المثل کے برابر ہوگا۔ کیونکہ اتنا مہر ہونا تو اس کے نکاح کے لوازمات میں سے ہے۔ اور اگر اس سے بھی زیادہ مہر متعین کر لیا ہو تو وہ زیادہ اس پر لازم نہیں ہوگا۔ کیونکہ اس زیادتی کی کوئی ضرورت نہیں تھی۔ پھر بھی اس مجور نے اس کا اقرار کر کے اپنے اوپر لازم کر لیا ہے حالانکہ اس میں اس کی کوئی بھلائی بھی نہیں ہے۔ لہٰذا وہ زیادتی صحیح نہیں ہوگی۔ تو اس مجور کی مثال مرض الموت کے مریض کی ہوگی۔ (یعنی مہر المثل تو لازم ہوگا اور زائد مہر لازم نہ ہوگا)۔

ولو طلقها الخ اور اگر ہمبستری سے پہلے ہی اسے طلاق دیدی تو اس کے مال میں سے اس عورت کا نصف مہر المثل دیا جائے گا۔ کیونکہ جو مہر مقرر ہوا تھا وہ مہر المثل کے برابر تک صحیح تھا۔ اسی طرح اگر اس نے ہر روز ایک عورت سے نکاح کیا یعنی مہر پر نکاح کیا پھر اسے طلاق دیدی پھر دوسری سے نکاح کیا۔ اور اسی طرح کئی بار کیا تو بھی جائز ہے۔ اور مہر المثل تک مہر مقرر کرنا صحیح ہوگا اور اس سے زیادتی باطل ہوگی کیونکہ نفس اس کی ضروریات میں سے ہے۔

توضیح:۔ اگر سفیہ نے اپنے غلام کو مدبر بنادیا یا اس نے ایسی باندی کو جس کے پاس بچہ ہو۔ یا نہ ہو اس کے متعلق دعویٰ کیا کہ یہ میری ام الولد ہے اور یہ بچہ میرا ہے اگر اس نے نکاح کیا اور مہر بھی مقرر کرلیا۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ۔ دلائل

قال. ویخرج الزکوٰة من مال السفیه لانها واجبة علیه وینفق علی اولاده وزوجته ومن تجب نفقته علیه من ذوی ارحامه، لان احیاء ولده وزوجته من حوائجه والانفاق علی ذی الرحم واجب علیه حقا لقرابته والسفه لا یبطل حقوق الناس الا ان القاضی یدفع قدر الزکوة الیه لیصرفها الی مصرفها لانه لابد من نیته لکونها عبادة لکن یبعث امینا معه کیلا یصرفه فی غیر وجهه، وفی النفقة یدفع الی امینه لیصرفها لانها لیست بعبادة فلا یحتاج الی نیته وهذا بخلاف ماإذا حلف او نذر او ظاهر حیث لا یلزمه المال بل یکفر یمینه وظهاره بالصوم لانه مما یجب بفعله فلو فتحنا هذا الباب یُبَذِّرُ امواله بهذا الطریق ولا کذلك ما یجب ابتداء بغیر فعله.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ۔ اس سفیہ کے مال سے زکوٰۃ ادا کی جائے گی کیونکہ اس پر زکوٰۃ واجب ہوتی ہے۔ اور اس کے مال سے اس کی اولاد پر اور اس کی بیوی پر اور ان تمام ذوی الارحام رشتہ داروں پر بھی خرچ کیا جائے گا۔ جن پر خرچ کرنا اس پر لازم ہوتا ہو۔ کیونکہ اس کی اپنی اولاد اور بیوی پر ان کی زندگی کو باقی رکھنے کے لئے خرچ کرنا اس کی ضروریات اور لوازمات میں سے ہے۔ اسی طرح رشتہ داری کے حق کی بناء پر اپنے ذوی الارحام کا نفقہ بھی اس پر واجب ہوتا ہے۔ اور اس سفیہ کی سفاہت یا بے وقوفی کی وجہ سے اس کے ذمہ سے لوگوں کے حقوق باطل نہیں ہوتے ہیں۔ البتہ خرچ کرانے کا طریقہ یہ ہوگا کہ قاضی اس کے مال سے زکوٰۃ کی جتنی مقدار حساب سے نکل سکتی ہو نکال کر اس سفیہ مجور کو دیدے گا تا کہ وہ زکوٰۃ پانے کے جو لوگ مستحق ہوں ان پر اس مال کو خرچ کرے۔ کیونکہ مال کے مالک کی حیثیت سے اس مجور کی نیت زکوٰۃ کا ہونا بھی ضروری ہے۔ اس لئے کہ زکوٰۃ ایک عبادت ہے اور عبادت کی ادائیگی کے لئے نیت کا ہونا ضروری ہے۔ البتہ خرچ کے وقت قاضی اس کے ساتھ اپنا ایک امین بھی بھیجے گا۔ تاکہ وہ غیر مصرف میں خرچ نہ کرے۔ اور باقی اخراجات یعنی نفقات کی صورت میں اس کی رقم اپنے امین کے ہاتھ میں ہی دے تاکہ وہ ہی خرچ کرے اس لئے کہ ایسے نفع مفروضہ عبادتوں میں سے نہیں ہیں۔ اسی لئے اس کی ادائیگی کے لئے نیت کا ہونا ضروری نہیں ہیں۔

وهٰذا بخلاف ما الخ یہ مسائل تو واجبات زکوٰۃ و نفقات کے تھے۔ ان کے برخلاف وہ صورتیں ہیں کہ اگر اس سفیہ مجور نے قسم کھا کر توڑدی۔ یا کسی بات پر نذر مان لی یا اپنی بیوی سے ظہار کرلیا تو اس پر مال لازم نہیں ہوگا۔ بلکہ ظہار اور قسم کا کفارہ روزے رکھ کر ادا کرے گا۔ کیونکہ یہ ایسی باتیں ہیں جو اس کے عمل سے واجب ہوتی ہیں۔ اب اگر ہم اسے مال ادا کر کے کفارہ دینے کی اجازت دینگے تو وہ ہر موقع پر اسی طرح سے اپنا مال ضائع کرتا رہے گا۔ کیونکہ یہ تو اس کے فعلی اختیار میں ہے۔ بخلاف اس کے ایسا فعل جو اس کے ذمہ ابتداء سے واجب ہو۔ وہ اس کے اختیار میں نہیں ہوتا ہے۔ اس لئے اس کے مال سے ادا کیا جائے گا۔

توضیح:۔ سفیہ مجور کے مال کی زکوٰۃ لازم ہوگی یا نہیں اور اس کی اولاد اور اقرباء کے

اخراجات اس کے مال میں لازم ہوں گے یا نہیں اور اس پر ظہار یا قسم وغیرہ کے کفارے لازم ہوں گے یا نہیں۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ دلائل۔

وينفق على اولاده الخ اس عبارت کا ترجمہ جو مترجم نے کیا ہے کہ سفیہ کے مال کی نکالی ہوئی زکوٰۃ اس کی اولاد وغیرہ پر خرچ کی جائے اس سے مسلکاً اختلاف ہونے کی وجہ سے میں نے ترجمہ کچھ بدل دیا ہے۔ انوار الحق قاسمی۔

قال فان اراد حجة الاسلام لم يمنع منها، لانها واجبة عليه بايجاب الله تعالى من غير صنعه، ولا يسلم القاضي النفقة اليها ويسلمها الى ثقة من الحاج يُنفقها عليه في طريق الحج كيْلا يتلفها في غير هذا الوجه، ولو اراد عمرة واحدة لم يمنع منها استحسانا لاختلاف العلماء في وجوبها بخلاف ما زاد على مرة واحدة من الحج، ولا يُمنع من القِران لانه لا يُمنع من افراد السفر لكل واحد منهما فلا يمنع من الجمع بينهما، ولا يُمنع من ان يسوق بَدَنَةً تحرزا عن موضع الخلاف اذ عند عبد الله بن عمرؓ لا يجزيه غيرها وهي جزوزا وبقرة، فان مرض واوصى بوصايا في القُرَبِ وابواب الخير جاز ذلك في ثلثه، لان نظره فيه اذ هي حالة انقطاعه عن امواله والوصية تخلف ثناءً او ثوابا، وقد ذكرنا من التفريعات اكثر من هذا في كفاية المنتهى.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے کہا ہے کہ۔ اگر مجور نے فرض حج ادا کرنے کی نیت کر لی تو اسے منع نہیں کیا جائے گا۔ کیونکہ اس کے اپنے فعل سے اس پر لازم نہیں ہوا ہے۔ بلکہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے لازم کرنے سے فرض ہوا ہے۔ البتہ قاضی حج کے سلسلہ کی اس کی رقم اس کے ہاتھ میں نہیں دے گا بلکہ اس کے ہم سفر کسی دیانتدار اور معتمد آدمی کے ہاتھ میں دے گا جو اس کے حج کے راستہ میں موقع بہ موقع ضروریات میں خرچ کرتا جائے گا تاکہ وہ سفیہ اس خرچ کو بلا ضرورت خرچ کر کے ضائع نہ کرے۔ ولو اراد عمرة الخ اور اگر اس نے پہلی مرتبہ عمرہ کرنے کا ارادہ کیا ہو تو اسے استحساناً اس سے منع نہیں کیا جائے گا۔ اس لئے کہ علماء کرام کے درمیان عمرہ کے بارے میں اختلاف ہے کہ وہ واجب ہے یا نہیں یعنی کچھ علماء کے نزدیک عمرہ کرنا بھی واجب ہوتا ہے۔ اس کے برخلاف اگر اس نے ایک سے زیادہ مرتبہ حج کرنے کا ارادہ کیا ہو تو اسے منع کیا جائے گا۔ ولا يمنع من القران الخ اور قران کی صورت میں بھی حج کرنے سے منع نہیں کیا جائے گا۔ قران کی صورت یہ ہوتی ہے کہ ایک ہی احرام سے حج و عمرہ دونوں ادا کئے جائیں۔ کیونکہ جب اسے علیحدہ علیحدہ حج اور عمرہ کرنے کے لئے دوبار سفر کرنے سے منع نہیں کیا جاتا ہے تو ایک ہی سفر میں دونوں کو ادا کرنے سے کیوں منع کیا جائے گا۔

ولا يمنع من ان يسوق الخ اور اسے اپنے ساتھ حج میں قربانی کرنے کے لئے بدنہ یعنی اونٹ یا گائے کو لے جانے سے منع نہیں کیا جائے گا تاکہ صحابہ کرامؓ کے درمیان اس مسئلہ میں جو اختلاف ہے۔ اس سے یہ بچ جائے۔ کیونکہ حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کے نزدیک اس کے بغیر یعنی صرف بکری کی قربانی سے) قران جائز نہیں ہے۔ فان مرض الخ اب اگر وہ مجور سفیہ مرض الموت میں گرفتار ہو جائے جو نیکیوں اور بھلائیوں سے متعلق ہوں تو اس کے تہائی مال میں سے ان کی وصیت جائز ہوگی۔ کیونکہ ان کاموں کے کرنے سے اس کی سراسر بھلائی ہے۔ اس لئے کہ اب یہ وقت ایسا آگیا ہے اس کے اپنے مال و دولت سے اس کی ملکیت ختم ہو رہی ہے۔ اور ان کاموں کے کرنے سے اس کے لئے آخرت میں اچھا بدلہ و فا اور دنیا میں اس کی نیک نامیاں ہوں گی اور وہ بھی باعث فلاح و صلاح ہوں گی۔ اور ہم نے اس سلسلہ کے بہت سے مسائل کتاب کفایۃ المنتہی میں بیان کر دیئے ہیں۔

توضیح:۔ مجور سفیہ اگر حج یا عمرہ یا قران کرنا چاہے پھر قران میں بدنہ لیجانا چاہے۔ یا وہ اپنے مرض الموت میں صدقات و خیرات کرنا چاہے۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ دلائل

قال ولا يحجر على الفاسق اذا كان مصلحا لماله عندنا والفسق الاصلى والطارىء سواء، وقال الشافعى يحجر عليه زجرا له وعقوبة عليه كما فى السفيه ولهٰذا لم يجعل اهلا للولاية والشهادة عنده، ولنا قوله تعالىٰ ﴿فان آنستم منهم رشدا فادفعوا اليهم اموالهم﴾ الآية، وقد اُونس نوع رشد فيتناوله النكرة المطلقة، ولان الفاسق من اهل الولاية عندنا لاسلامه فيكون واليا للتصرف وقد قررناه فيما تقدم ويحجر القاضى عندهما ايضا وهو قول الشافعى بسبب الغفلة هو ان يُغبن فى التجارات ولا يصبر عنها لسلامة قلبه لما فى الحجر من النظر له.

ترجمہ:۔ فرمایا کہ کسی فاسق پر اس کے فسق کی وجہ سے پابندی (حجر) نہیں لگائی جائے گی بشرطیکہ وہ اپنا مال ضائع کرنے والا نہ ہو (ضرورت پر خرچ کرتا ہو) یہ حکم ہمارے نزدیک ہے۔ پھر نئے اور پرانے ہر قسم کے برابر ہیں یعنی فسق ہی کی حالت میں بالغ ہوا ہو۔ یا اب فاسق ہو گیا ہو۔ لیکن امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ تنبیہ اور زجر کے طور پر اسے مجبور کر دیا جائے گا۔ اسی بناء پر کسی فاسق کو نکاح اور گواہی کی ولایت حاصل نہیں ہوتی ہے۔ ہماری دلیل یہ فرمان باری تعالےٰ ہے فان انستم منهم رُشدًا الاية یعنی اگر تم ان میں نیک چلنی دیکھو تو ان کا مال دیدو اور موجودہ صورت میں اس میں ایک قسم کی نیک چلنی موجود ہے یعنی وہ اگرچہ دینی اعتبار سے فاسق ہے مگر اپنے مال کے خرچ میں نیک چلن ہے تو وہ نکرہ مطلقہ (رشدًا) اس کو شامل ہے۔ یعنی آیات پاک میں صرف کوئی (نیک چلنی) فرمایا ہے اور ہم نے اس میں ایک قسم کی نیک چلنی (یعنی مال کو بحفاظت خرچ کرنا) پائی ہے تو اس پر یہ حکم صادق آگیا کہ اسے اس کا مال دیدیا جائے۔ ویسے ہمارے نزدیک تو فاسق کو بھی نکاح اور گواہی کی ولایت حاصل ہے۔ کیونکہ وہ بالاتفاق مسلمان ہے اس لئے اسے تصرف کرنے کی ولایت حاصل ہے۔ اس مسئلہ کو ہم نے اس سے پہلے (کتاب النکاح میں) بیان کر دیا ہے۔

ویحجر القاضی الخ اور شافعیؒ اور صاحبینؒ کے نزدیک غفلت کے سبب سے بھی قاضی حجر کرے گا۔ غفلت کا مطلب یہ ہے کہ وہ اپنے کاروبار میں گھاٹا اٹھاتا رہے۔ اور چونکہ دل کا نیک ہے اس لئے کاروبار کے بغیر رہ بھی نہیں سکتا ہے یعنی اپنے بھولے پن کی وجہ سے یہ بھی نہیں کرے گا کہ خرید و فروخت نہ کرے۔ اس لئے اسے قاضی مجور کر دے گا۔ اسی میں اس کی بھلائی بھی ہے۔ (ف اگرچہ اس حکم پر یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت حبان بن منقذ رضی اللہ عنہ پر حجر نہیں فرمایا تھا حالانکہ وہ اکثر دھوکہ کھاتے رہتے تھے۔ بلکہ آپ نے ان کو یہ فرمادیا تھا کہ معاملہ کے بعد تم یہ کہدیا کرو کہ بیع میں دھوکا نہیں ہے اور مجھے تین دن تک اس میں اختیار ہے۔ اس کا جواب یہ دیا جاتا ہے کہ ان میں غفلت نہیں تھی بلکہ معاملہ فہمی کی کمی تھی یا یہ کہ بغیر اختیار لئے مطلق بیع سے ان کو مجور کر دیا گیا تھا۔ اور بہتر جواب یہ ہے کہ ممانعت تو نص صریح لاتو تو ا السفهاءَ الايه سے ہے جب کہ اس کا ثبوت خبر واحد سے ہے جو کہ نص صریح کے معارض نہیں ہو سکتی ہے

توضیح:۔ کسی فاسق یا غافل کو مجور کیا جا سکتا ہے یا نہیں۔ تفصیل مسائل۔ حکم۔ اقوال ائمہ دلائل

فصل فى حد البلوغ

قال بلوغ الغلام بالاحتلام والاحبال والانزال اذا وطى فان لم يوجد ذلك فحتى يتم له ثمانى عشرة سنة عند ابى حنيفة وبلوغ الجارية بالحيض والاحتلام والحبل، فان لم يوجد ذلك فحتى يتم لها سبع عشرة سنة وهذا عند ابى حنيفة وقالا اذا تم للغلام والجارية خمس عشرة سنة فقد بلغا وهو رواية عن ابى حنيفة وهو قول الشافعى، وعنه فى الغلام تسع عشرة سنة وقيل المراد ان يطعن فى التاسع عشرة سنة، ويتم له ثمانية عشرة سنة، فلا اختلاف، وقيل فيه اختلاف الرواية لانه ذكر فى بعض النسخ حتى يستكمل تسع عشرة سنة، اما

العلامة فلان البلوغ بالانزال حقيقة والحبل والاحبال لا يكون الا مع الانزال وكذا الحيض فى اوان الحبل فجُعل كل ذلك علامة البلوغ وادنى المدة لذلك فى حق الغلام اثنتا عشرة سنة وفى حق الجارية تسع سنين واما السن فلهم العادة الفاشية فى ان البلوغ لا يتأخر فيهما عن هذه المدة، وله قوله تعالى ﴿حتى يبلغ اشده﴾ واشد الصبى ثمانى عشر سنة، هكذا قاله ابن عباسؓ وتابعه القُتبى وهذا اقل ما قيل فيه فبنى الحكم عليه للتيقن به غير ان الاناث نُشُوءُ هنّ وادراكهن اسرع فنقصنا فى حقهن سنة لاشتمالها على الفصول الاربعة التى يوافق واحد منها المزاج لا محالة. قال واذا راهقَ الغلام او الجارية الحلم واشكل امره فى البلوغ فقال قد بلغتُ فالقول قوله واحكامه احكام البالغين، لانه معنى لا يُعرف الا من جهتهما ظاهرا فاذا اخبرا به ولم يكذبهما الظاهر قبل قولهما فيه كما يقبل قول المرأة فى الحيض.

ترجمہ:۔ فصل۔ بلوغ کی حد کا بیان

قال بلوغ الغلام الخ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ لڑکے کے بالغ ہونے کی حد یہ ہے کہ اسے (خواب میں) احتلام ہو۔ یا عورت سے وطی کر کے اسے حاملہ کر دے یا یوں ہی اسے انزال ہو جائے پس اگر ان باتوں میں سے کوئی بات نہ پائی جائے تو اسے بالغ نہیں کہا جائے گا۔ یہاں تک کہ اس کے اٹھارہ برس پورے ہو جائیں۔ یہ قول امام ابو حنیفہؒ کا ہے۔ اور لڑکی اس وقت بالغ ہو جاتی ہے جب کہ اسے حیض آنے لگے یا احتلام ہو یا اسے حمل رہ جائے۔ یہ قول بھی امام ابو حنیفہؒ کا ہے۔ اور صاحبینؒ نے فرمایا ہے لڑکا ہو یا لڑکی دونوں کے بالغ ہونے کی حد یہ ہے کہ وہ پندرہ برس کے ہو جائیں امام ابو حنیفہؒ کا بھی ایک قول یہی ہے۔ اور یہی قول امام شافعیؒ کا بھی ہے۔ اور امام ابو حنیفہؒ کا ایک قول یہ بھی ہے کہ لڑکا جب انیس برس کا ہو جائے تب بالغ ہو جاتا ہے۔ اس پر بعض مشائخ نے فرمایا ہے کہ اس قول کا مطلب یہ ہے کہ اٹھارہ سال پورے ہو کر انیسواں سال شروع ہو جائے۔ اس قول کے مطابق دونوں روایتوں میں کچھ اختلاف باقی نہیں رہتا ہے۔ اور بعض مشائخ نے فرمایا ہے کہ ایسی بات نہیں ہے بلکہ اس جگہ اختلاف روایت ہے (یعنی ایک روایت میں ۱۸ سال ہے اور دوسری روایت میں ۱۹ سال مذکور ہے) اس طرح سے کہ مبسوط کے کچھ نسخوں میں اس طرح مذکور ہے کہ اٹھارہ برس پورے ہو جائیں۔ (صحیح ترجمہ یہ ہوگا کہ انیس برس ہو جائیں)۔

أما العلامة الخ اور اب علامت کے ذریعہ بالغ کے ثبوت کی وجہ یہ ہے کہ حقیقت میں انزال کے بعد ہی انسان بالغ ہوتا ہے۔ اور دوسری علامتیں مثلاً: ہمبستری کر کے حاملہ کر دینا یا حاملہ ہو جانا تو یہ باتیں بھی بغیر انزال کے کبھی نہیں ہو سکتی ہیں۔ اسی طرح حاملہ بننے کے زمانہ میں حیض کا آنا بھی بلوغ کی علامت ہے۔ اسی لئے ان باتوں میں سے ہر ایک بات بالغ ہو جانے کی علامت مقرر کر دی گئی ہے۔ وادنى المدة الخ اور لڑکے کے حق میں بلوغ کی کم سے کم مدت بارہ برس ہے۔ اور لڑکی کے حق میں نو برس ہیں۔ اور برسوں سے بلوغ کی حد متعین کرنے میں امام ابو یوسفؒ واحمد وشافعی رحمھم اللہ کی دلیل یہ ہے کہ عام مشاہدہ یہ ہے کہ لڑکا ہو یا لڑکی پندرہ برس کے اندر ہی بالغ ہو جاتے ہیں اس سے زیادہ وقت نہیں لگتا ہے۔ اسی لئے پندرہ برس کی عمر پر بلوغ کا حکم دیا گیا ہے۔ اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ فرمان باری تعالٰے ہے: حتى يبلغ اشدّه الآیہ اور ایک لڑکا اٹھارہ برس کا ہو کر ہی اَشدہ ہوتا ہے حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کا یہی قول ہے۔ اور قتیبیؒ نے بھی ان ہی کی اتباع کی ہے۔ اور اس لفظ "اشد" کے معنی بیان کرتے ہوئے جو مقداریں بیان کی گئی ہیں ان میں سب سے کم مقدار یہی ہے جو ابن عباس رضی اللہ عنہ کا قول ہے۔ اس لئے دلی یقین حاصل ہو جانے کے لئے اس قول یعنی اٹھارہ برس ہونے کا یہی حکم دیا ہے۔ اور عورتوں کا معاملہ مردوں سے کچھ پہلے ہی ہو جایا کرتا ہے یعنی لڑکوں کی بہ نسبت لڑکیاں جلد بالغ ہو جاتی ہیں اس لئے ان کے بارے میں ہم نے ایک برس کی مدت کم کر کے سترہ سال مقرر کر دی ہے۔ اس لئے کہ ایک سال کے اندر چار موسم ہوتے ہیں۔ اور ان میں سے کوئی ایک انسان کے مزاج کے موافق ہو جاتا ہے۔

قال و اذا رهق الخ اگر لڑکا ہو یا لڑکی اور ان میں جوانی کے آثار بظاہر نظر آنے میں اشتباہ ہونے لگا۔ اس وقت اگر وہ اپنے بارے میں بالغ ہونے کا دعوی کرلے تو اسی کی بات قبول کرلی جائیگی۔ اس کے بعد سے اس پر بالغوں کے احکام نافذ ہوں گے۔ کیونکہ یہ صفت ایسی ہوتی ہے کہ ان کے سوا دوسرا یقین سے نہیں جان سکتا ہے۔ اس لئے جب وہ اپنے بارے میں بلوغ کی خبر دیں گے اور بظاہر اس دعوی کو جھٹلانے کی کوئی وجہ بھی نہ ہو تو ان ہی لوگوں کی بات اس بارے میں ماننی پڑے گی۔ جیسے کہ کوئی لڑکی اپنے بارے میں ماہواری کے آنے یعنی حیض کے جاری ہونے کی خبر دے تو اس کی ماننی پڑتی ہے۔ (ف اس قاعدہ کلیہ کی بناء پر کہ ہر وہ بات جس کا تعلق عورت سے ہو اور اسی کے اقرار سے وہ بات معلوم ہو سکتی ہو اس میں اس کی بات ماننی پڑے گی جس کے لئے یہ نص صریح بھی ہے یعنی فرمان باری تعالیٰ ولا يحل لهن ان يكتمن ماخلق الله في ارحامهن۔ یعنی ان عورتوں کے لئے یہ بات کسی طرح بھی جائز نہیں ہے کہ اللہ تعالےٰ نے ان کے رحم میں جو چیز پیدا فرمادی ہے اسے وہ چھپائیں۔ اسی طرح قریب البلوغ لڑکے کا بھی اس کے خاص اپنے بارے میں جو بات ہوگی وہ قبول کی جائیگی۔

توضیح:۔ اگر کوئی قریب البلوغ لڑکا یا لڑکی اپنے بالغ ہو جانے کے دعویٰ کرے۔ مسئلہ کی تفصیل۔ حکم۔ دلیل

باب الحجر بسبب الدين

قال ابو حنيفةؒ لا احجر في الدين. واذا وجبت ديون على رجل وطلب غرماؤه حبسه والحجر عليه لم احجر عليه، لان في الحجر اهدار اهليته فلا يجوز لدفع ضرر خاص فان كان له مال لم يتصرف فيه الحاكم لانه نوع حجر ولانه تجارة لا عن تراض فيكون باطلا بالنص، ولكن يحبسه ابداً حتى يبيعه في دينه ايفاءً لحق الغرماء ودفعا لظلمه، وقالا اذا طلب غرماء المفلس الحجر عليه حجر القاضي عليه ومنعه من البيع والتصرف والاقرار حتى لا يضر بالغرماء لان الحجر على السفيه انما جوزناه نظرا له وفي هذا الحجر نظر للغرماء، لانه عساه يلجي ماله فيفوت حقهم، ومعنى قولهما منعه من البيع ان يكون باقل من ثمن المثل اما البيع بثمن المثل لا يبطل حق الغرماء والمنع لحقهم فلا يمنع منه.

قرضہ کی وجہ سے مجور ہونے کا بیان

ترجمہ:۔ قال ابو حنيفةؒ الخ امام ابو حنیفہؒ نے فرمایا ہے کہ کسی کو بھی اس کے مقروض ہونے کی بناء پر مجور نہیں کروں گا۔ البتہ اگر کسی کے ذمہ بہت سے قرضے ہو جائیں اور اس کے حق دار اس کو قید میں ڈالنے اور اسے مجور کرنے کا مطالبہ کریں تو میں اسے مجور نہیں کروں گا۔ کیونکہ اسے مجور کردینے سے اس کی اہلیت اور اس کی صلاحیت کو ختم کردینا لازم آتا ہے۔ اس لئے ایک مخصوص نقصان کو دور کرنے کے لئے اس کو مجور کردیا جائے گا)۔

فان كان له مال الخ پھر اگر اس کا کچھ ذاتی مال ہو تب بھی حاکم اس میں کچھ تصرف نہیں کرے گا۔ کیونکہ ایسا کرنے سے اس کے حق میں حجر کرنا لازم آئے گا۔ اور اس وجہ سے بھی کہ رضامندی کے بغیر یہ تجارت ہوگی حالانکہ نص صریح سے یہ باطل ہے۔ (ف یعنی اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے وَلاَ تاكلوا اموَالكم بينكم با لبَاطِل الاَّ اَن تكونَ تجارةً عن تراَضٍ مِنكم یعنی تم لوگ آپس میں اپنے مالوں کو باطل اور ناجائز طریقہ سے نہ کھاؤ۔ صرف رضامندی کے ساتھ اگر تجارت ہو تو کرو۔ اور مال کھاؤ۔ اس سے معلوم ہوا کہ جو بھی خرید و فروخت رضامندی کے بغیر ہو وہ باطل ہے۔ اس لئے اگر قرضدار کی رضامندی کے بغیر قاضی اس کا مال فروخت کردے گا تو نص صریح کے فیصلہ کے مطابق وہ باطل ہو گا۔

ولکن یحبسه الخ البتہ قاضی ان قرضوں کی وصولی کے لئے اسے قید خانہ میں ڈالدے اس وقت تک کے لئے کہ وہ مجبور ہو کر خود ہی اپنا مال فروخت کر دے اور اس رقم سے اس کا قرض ادا کر دے۔ اس طرح سے قرض خواہوں کا حق ادا ہو جائے گا۔ اور قرضداروں کا ظلم دور ہو جائے گا۔ وقالا اذا الخ اور صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ قرضخواہ قاضی کے پاس یہ درخواست پیش کرے کہ اس کی خرید و فروخت اور لین دین پر پابندی لگادی جائے تو قاضی اسے محجور یعنی پابند کر دے گا۔ یعنی اسے اپنا مال خرید و فروخت کرنے اور ہر طرح کے تصرفات کرنے اور لوگوں کے سامنے اپنے ذمہ بقایا رہنے کے اقرار کرنے سے منع کر دے گا۔ تاکہ اس کے قرض خواہوں کا مزید نقصان نہ ہو سکے۔ کیونکہ کسی سفیہ بے وقوف پر حجر کرنے کو ہم نے اسی لئے جائز رکھا ہے کہ اس کے اپنے حق میں بھی بہتری ہو۔ اسی طرح مفلس اور مقروض پر حجر کرنے میں قرض خواہوں کی بہتری ہے۔ کیونکہ بہت ممکن ہے کہ ایسا مفلس اپنے اس مال کا لوگوں کو دکھانے کے لئے کسی زبردست شخص کے ساتھ معاملہ کر لے تاکہ اس کے قبضہ سے دوسرا کوئی اس مال کو فی الحال نہ لے سکے (پھر معاملہ ختم ہو جانے کے بعد اس سے اپنا مال واپس لے لے) اس طرح اصل قرض خواہ کا حق ختم ہو جائے گا اور صاحبین کا یہ فرمانا کہ وہ قاضی مفلس کو اپنا بیچنے سے منع کر دے گا۔ کا یہ مطلب ہے کہ اس چیز کی اصل بازاری قیمت سے بیچنے سے منع کر دے گا۔ کیونکہ بازاری قیمت یا اس سے بھی زیادہ پر بیچنے سے قرض خواہوں کا کوئی نقصان نہیں بلکہ فائدہ بھی ہو سکتا ہے۔ جبکہ ان ہی لوگوں کے حق کی حفاظت کے لئے اسے منع کیا گیا تھا۔ الحاصل اصل قیمت پر بیچنے سے اسے منع نہیں کیا جائے گا

توضیح:۔ باب۔ مقروض ہونے کی بناء پر مجبور کرنا۔ قرض خواہوں کے مطالبہ پر مقروض کو قید میں ڈالنا یا مجبور کرنا۔ درست ہوگا۔ پھر اس سے قرض خواہوں کا حق کس طرح وصول کیا جائے۔ مسئلہ کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ۔ دلائل

قال وباع ماله ان امتنع المفلس من بيعه وقسمه بين غرمائه بالحصص عندهما، لان البيع مستحق عليه لايفاء دينه حتى يُحبس لاجله فاذا امتنع ناب القاضي منابه كما في الجب والعنّة، قلنا التلجية موهومة والمستحق قضاء الدين والبيع ليس بطريق متعين لذلك بخلاف الجب والعنة والحبس لقضاء الدين بما يختاره من الطريق كيف وان صح البيع كان الحبس اضرارا بهما بتاخير حق الدائن وتعذيب المديون فلا يكون مشروعا. قال وان كان دينه دراهم وله دراهم قضى القاضي بغير امره، وهذا بالاجماع لان للدائن حق الاخذ من غيرر ضاه فللقاضي ان يعينه، وان كان دينه دُاهم وله دنانير او على ضد ذلك باعها القاضي في دينه، وهذا عند ابي حنيفة استحسان، والقياس ان لا يبيعه كما في العروض، ولهٰذا لم يكن لصاحب الدين ان ياخذه جبرا، وجه الاستحسان انهما متحدان في الثمنية والمالية مختلفان في الصورة، فبالنظر الى الاتحاد يثبت للقاضي ولاية التصرف وبالنظر الى الاختلاف يُسلب عن الدائن ولايةُ الاخذ عملا بالشبهين بخلاف العروض لان الغرض يتعلق بصورها واعيانها اما النقود فوسائل فافترقا.

ترجمہ:۔ صاحبینؒ نے مزید یہ فرمایا ہے کہ اگر وہ مفلس اپنا مال ادائیگی قرض کے لئے بیچنے سے انکار کر دے تو قاضی خود ہی اسے فروخت کر کے اس سے حاصل شدہ رقم اس کے قرض خواہوں کے درمیان ان کے حصہ رسدی (قرض کے اندازہ کے حساب) کے مطابق تقسیم کر دے گا۔ کیونکہ اس قرض دار (مفلس) پر یہ بات لازم ہے کہ ادائیگی قرض کے لئے اپنا مال و سامان فروخت کر دے یہاں تک کہ ادانہ کرنے کی صورت میں اسے قید خانہ میں ڈالنے کا بھی حکم ہے اسی بناء پر جب وہ اپنا کام یعنی قرض کی ادائیگی کے لئے فروخت کرنے سے انکار کرے گا تو قاضی از خود اس کا قائم مقام ہو کر وہ کام کر دے گا۔ جیسے کہ وہ شخص جس کا

آلہ تناسل کٹا ہوا ہو یا اس میں نامردی آگئی جس کی وجہ سے اس کی بیوی اس سے فراق چاہتی ہو اور وہ اس کے لئے تیار نہ ہو تو یہی قاضی از خود اس کا قائم مقام بن کر اس عورت کو طلاق دے کر علیحدہ کر دیتا ہے۔ مگر ہم اس کے جواب میں یہ کہتے ہیں کہ یہ بات تو ایک محض ایک وہمی بات ہے کہ وہ اپنا مال بچانے کے لئے دوسرے کے پاس بطور تلجیہ (عارضی ملکیت میں) دیدے گا۔ جبکہ اس پر صرف یہ بات لازم ہے کہ وہ اپنا قرض اس کے مانگنے والے کو دیدے۔ اور اس کام کے کرنے کا طریقہ صرف یہی نہیں ہے کہ اس کے لئے اس کے مال کو زبردستی بیچ دیا جائے۔ جب کہ دوسرا طریقہ یہ بھی تو ہے کہ اسے قید میں ڈال کر اتنا مجبور کر دیا جائے کہ وہ خود ہی مال فروخت کر کے قرض کی ادائیگی کر دے۔ یعنی اسے قید کر کے اسی کے ہاتھوں فروخت کروا دیا جائے۔

بخلاف الجب الخ۔ بخلاف ان دونوں (مجبوب اور عنین) آلہ تناسل کٹے ہوئے اور نامرد کے کہ اس کے سوا دوسرا کوئی چارہ نہیں ہوتا ہے کہ قاضی ہی اس کا قائم مقام بن کر اسے علیحدہ کر دے۔ اور اسے قید خانہ میں ڈالدینے کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ یہاں رہ کر وہ اپنی رہائی کی اور ادائیگی کی کوئی صورت نکال سکے۔ اس کام کے لئے اس پر زبردستی کر کے مال فروخت کرنا کس طرح جائز ہو سکتا ہے۔ اور اگر اس سے زبردستی کے ساتھ مال فروخت جائز ہی ہو تو پھر اسے جیل میں ڈالنے کی کیا ضرورت ہو سکتی ہے بلکہ اس سے تو قرض خواہ اور قرض دار دونوں کا ہی نقصان ہوتا ہے کیونکہ اس طرح حق کی ادائیگی میں تاخیر بھی ہوتی ہے اور اس قرض دار کو بے فائدہ ضرورت سے زیادہ تکلیف بھی ہوتی ہے۔ لہٰذا ایسا کام جائز نہیں ہو سکتا ہے۔ (ف حالانکہ قرض دار کو قید میں ڈالنا ثابت ہے۔ لیکن صاحبینؒ کی طرف سے یہ جواب دیا جا سکتا ہے کہ قاضی اسی وقت اس کا نائب ہوتا ہے جبکہ اس کا انکار کرنا ظاہر ہو۔ جو کہ قید میں ڈالنے کی بعد ہی معلوم ہو سکتا ہے۔ واللہ تعالےٰ اعلم۔

قال وان کان الخ اور یہ بھی فرمایا ہے کہ اگر اس مقروض پر سکہ کی شکل میں درہم ہو اور اس کے پاس بھی وہی درہم سکہ ہو تب تو قاضی اس کی اجازت کے بغیر ہی اس سے لے کر اس کے قرض خواہ کو دیدے گا۔ یہ حکم بالاتفاق ہے یعنی اس پر امام اعظم اور صاحبین رحمھم اللہ سب کا اتفاق ہے۔ کیونکہ قرض خواہ کو مقروض کی رضامندی کے بغیر بھی اس سے اپنا مال لینے کا پورا حق ہوتا ہے اس لئے اس میں قاضی کو بھی مددگار ہو جانا چاہئے۔ (ف یعنی شریعت میں اس بات کی اجازت ہے کہ اگر قرض خواہ اپنے قرض دار کے اسی جنس کے مال پر قابو پالے جس جنس کا قرض باقی ہے تو وہ اس سے اپنے قرضہ کی مقدار لے سکتا ہے۔ تو موجودہ صورت میں قرض خواہ کو اس مقروض سے اپنا مال وصول کر لینے کا حق پہلے سے ہی حاصل ہے۔ لہٰذا قاضی اسی کی وصولی کے لئے صرف مدد کرے گا۔ جیسے کہ ایک لاپتہ شخص کا ایسا مال گھر پر موجود ہو جس کے اس کے اپنے گھر والے نفقہ کے طور محتاج ہوں تو قاضی ان کی مدد کے طور پر اس مال سے ان لوگوں کا نفقہ دلوا دے گا۔ اور یہی صورت یہاں بھی ہو گی۔

وان کان دینہ دراھم ولہ دنا نیر الخ اور اگر اس پر درہم باقی ہوں لیکن اس کے پاس دینار موجود ہوں یا اس کے برعکس ہوں یعنی اس پر دینار باقی ہوں لیکن اس کے پاس درہم ہوں تو قاضی اس کے پاس کے موجود سکہ کو اس سے لے کر فروخت کر کے اسی سے اس کا قرض ادا کر دے گا۔ یہ صورت امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک استحسانا ہے۔ کیونکہ قیاس تو یہ چاہتا ہے کہ قاضی اس سکہ کو فروخت نہ کرے جیسے کہ دوسرے اسباب میں ہوتا ہے۔ اور اسی وجہ سے قرض خواہ کو یہ اختیار نہیں ہے کہ اس نقد کو اس مقروض سے جبراً لے لے۔

وجہ الاستحسان الخ مگر اس استحسان کی وجہ یہ ہے کہ درہم ہوں یا دینار دونوں ہی مالیت اور ثمن ہونے میں برابر ہیں۔ اگرچہ صورت میں مختلف ہیں۔ اس لئے دونوں کے ایک ہونے کے سبب سے قاضی کو حق ولایت حاصل ہو گا۔ لیکن دونوں میں صورۃ اختلاف ہونے کی وجہ سے قرض خواہ کو یہ اختیار نہیں ہو گا کہ اس کی رضامندی کے بغیر اس سے وصول کر لے۔ تاکہ دونوں مشابہتوں پر عمل ہو جائے۔ بخلاف اسباب کے کیونکہ اسباب کی صورت اور اس کی ذات دونوں سے مطلب ہوتا ہے اور غرض متعلق ہوتی ہے۔ لیکن اس کے برعکس ان سکوں سے بدل کر ضروریات لی جاتی ہیں یعنی یہ نقود اسباب حاصل کرنے کا

صرف ایک ذریعہ ہیں۔اس طرح نقود اور اسباب کے درمیان کا فرق ظاہر ہو گیا۔

توضیح:۔اگر مقروض اپنے اس مال کو جو اس کے پاس موجود ہو بیچنے اور قرضداروں کو ان کا حق دینے پر راضی نہ ہو اگر مقروض کے پاس سکہ کی شکل میں دراہم موجود ہوں اور وہی اس کے ذمہ لازم بھی ہوتے ہوں۔یا صورت بدلی ہوئی ہو۔یا بجائے سکوں کے مال و اسباب موجود ہوں۔تفصیل مسائل۔احکام۔اقوال ائمہ کرام۔دلائل

عساہ ہلیجی۔الجا۔ہلیجی یالجا،ہلیجی کسی پر دباؤ ڈالنا، مجبور کرنا۔لجی ہلیجی تلجیۃ کسی باطنی کام کے خلاف ظاہری طور پر کچھ اور کرنا۔جس کی صورت یہاں پر یہ ہو رہی ہے کہ دو آدمی آپس میں ایک معاملہ ظاہری طور پر اس طرح کر لیں کہ دیکھنے والے یہ سمجھ لیں کہ معاملہ اسی طرح طے پاگیا ہے۔لیکن حقیقت میں کچھ بھی نہ ہوا ہو۔یعنی چیز کی ملکیت حسب سابق باقی رہ گئی ہو۔

ویباع فی الدین النقود ثم العروض ثم العقار یُبدأ بالایسر فالایسر لما فیه من المسارعة الی قضاء الدین مع مراعاة جانب المدیون، ویُترك علیه دَسْتٌ من ثیاب بدنه ویباع الباقی، لان به کفایة وقیل دستان لانه اذا غسل ثیابه لابد له من ملبس.قال فان اقر فی حال الحجر باقرار لزمه ذلك بعد قضاء الدیون، لانه تعلق بهذا المال حق الاولین، فلا یتمکن من ابطال حقهم بالاقرار لغیرهم بخلاف الاستهلاك لانه مشاهد لا مرد له، ولو استفاد مالا آخر بعد الحجر نفذ اقراره فیه، لان حقهم لم یتعلق به لعدمه وقت الحجر، قال وینفق علی المفلس من ماله وعلی زوجته وولده الصغار وذوی ارحا مه ممن یجب نفقته علیه، لان حاجته الاصلیة مقدمة علی حق الغرماء ولانه حق ثابت لغیره، فلا یبطله الحجر، ولهٰذا لو تزوج امرأة کانت فی مقدار مهر مثلها اسوة للغرماء.

ترجمہ:۔ اور جب مدیون کے سامان کو قرض کی ادائیگی کے لئے فروخت کرنا ہو تو سب سے پہلے اس کے نقود اور رقوم فروخت کئے جائیں۔جب کہ مقروض کا مال نقد رقم کی شکل میں ہو یا برعکس ہو۔اس سے اگر پورا نہ ہو تب دوسرا منقولہ سامان فروخت کیا جائے۔اگر اس سے بھی ادائیگی پوری نہ ہو تو اس کی (غیر منقولہ) جائیداد یعنی زمین اور مکان وغیرہ فروخت کیا جائے۔یعنی ان میں سے جو آسان سے آسان یعنی معمولی سے معمولی ہو پھر آہستہ آہستہ قیمتی سامان فروخت کیا جائے۔ایسا کرنے سے قرضوں کی ادائیگی میں جلدی بھی ہو گی اور ساتھ ہی اس میں اس مقروض کے مال کی بھی حتی الامکان بچت اور حفاظت ہو گی۔ **ویترك علیه الخ** اس طرح اس کے کپڑے سے استعمالی ایک جوڑا رکھ کر باقی فروخت کر دیئے جائیں۔اور بعض مشائخ نے فرمایا ہے کہ دو استعمالی جوڑے چھوڑ دیئے جائیں تاکہ نہانے یا کپڑے دھونے کے بعد دوسرا جوڑا وہ خود پہن سکے کہ یہ اس کے لوازمات میں سے ہے۔

قال فان اقرّ الخ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر وہ مدیون مجور ہو جانے کے بعد مزید کسی اور کے لئے اپنے ذمہ کچھ قرض باقی رہنے کا اقرار کر لے تو اس اقرار سے پہلے تک کے تمام قرضے ادا کر دیئے جانے کے بعد وہ قرض بھی اس کے ذمہ لازم مانا جائے گا۔یعنی فوری طور سے اس کا یہ اقرار قابل قبول نہیں ہو گا۔کیونکہ جتنا مال بھی ابھی اس کے پاس موجود ہے اس سے اس کے پہلے کے قرض خواہوں کا حق متعلق ہو چکا ہے۔لہٰذا مزید کسی دوسرے کا حق مان لینے سے پہلے کے حق داروں کے حق کو ضائع کر دینا لازم آئے گا۔جس کا اس کو اختیار نہیں ہے۔

بخلاف الا ستهلاك الخ اس کے برخلاف اگر اس نے اسی حجر کی حالت میں کسی کا مال قصداً ضائع کر دیا تو وہ اسی وقت اس کے دوسرے قرض خواہوں کے ساتھ شریک ہو کر اس کے ذمہ لازم ہو جائے گا۔کیونکہ اس کا قصداً ضائع کرنا تو ایسا عمل ہے جو لوگوں کے سامنے ہوا ہے اور اس کا کوئی بہانہ نہیں کیا جا سکتا ہے۔**ولو استفاد الخ** اور اگر حجر کے بعد اس نے نئے مال کے پانے کا

اقرار کیا تو اس کے اس مال میں نئے اقرار کا حق متعلق ہو جائے گا۔ کیونکہ اس مال میں پرانے قرض خواہوں کا حق متعلق نہیں ہوا تھا۔ کیونکہ حجر کے وقت تو یہ مال اس کے پاس موجود ہی نہیں تھا۔

قال وینفق الخ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ مدیون کے مال میں سے اس کی بیوی اور اس کی چھوٹی اولاد کو اور اس کے ذوی الارحام میں سے ان لوگوں کو بھی نفقہ دیا جائے گا جن کا نفقہ اس کے ذمہ لازم ہے۔ کیونکہ قرض خواہوں کے حق کی ادائیگی سے پہلے اس کی اپنی ضروری حاجتوں کو پورا کرنا بھی اس کے ذمہ لازم ہے۔ اس لئے اس پر حجر کرنے میں (پابندی عائد کرنے) سے اس کی اصلی حاجتوں کو بھی باطل کرنا لازم آتا ہے۔ جو کہ غلط ہے۔ اسی بناء پر اگر اس نے اس عرصہ میں کسی عورت سے نکاح کر لیا تو وہ صحیح ہوگا اور اپنے مہر مثل کی حد تک اس سے مطالبہ کرنے میں دوسرے قرض خواہوں کے برابر کی حق دار ہوگی۔ کیونکہ نکاح کرنا بھی حاجت اصلیہ میں سے ہے۔

توضیح:۔ مقروض کے قرض کی ادائیگی کے لئے اس کے سامان کو کس حد تک اور کس ترتیب سے فروخت کرنا چاہئے۔ اگر اس کی مجبوری کی حالت میں وہ مزید قرض کے باقی رہنے کا اقرار کرلے۔ اگر اس عرصہ میں وہ قصداً کچھ مال ہلاک کردے۔ یا کسی عورت سے نکاح کرلے۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ دلائل

قال فان لم یعرف للمفلس مال وطلب غرماؤہ حبسه وھو یقول لا مال لی حبسه الحاکم فی کل دین التزمه بعقد کالمھر والکفالة، وقد ذکرنا ھذا الفصل بوجوھه فی کتاب ادب القاضی من ھذا الکتاب، فلا نعیدھا الی ان قال وکذلك ان اقام البینة انه لا مال له یعنی خلی سبیله لوجوب النظرة الی المیسرة، ولو مرض فی الحبس یبقی فیه ان کان له خادم یقوم بمعالجته وان لم اخرجه تحرزا عن ھلاکه والمحترف فیه لا یُمَکَّن من الاشتغال بعمله ھو الصحیح لیضجر قلبه فینبعث علی قضاء دینه بخلاف ما اذا کانت له جاریة وفیه موضع یمکنه فیه وطیھا لا یمنع عنه لانه قضاء احدی الشھوتین فیعتبر بقضاء الاخری.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر اس مفلس کے پاس کسی قسم کا مال ہونے کا پتہ نہ چلتا ہو اور وہ یہ کہتا بھی ہو کہ میرے پاس کسی قسم کا کوئی مال نہیں ہے اس کے باوجود اس کے قرض خواہ یہ کہتے ہوں کہ اسے قید خانہ میں ڈالدیا جائے۔ تو حاکم اسے ہر ایسے قرضہ کے سلسلہ میں قید کرلے گا جسے اس نے اپنے طور پر معاملہ طے کر کے اپنے اوپر لازم کیا ہو جیسے بیوی کا مہر۔ یا کسی کی کفالت وضمانت۔ وغیرہ۔ ہم نے اس مسئلہ کو تمام صورتوں کے ساتھ اسی کتاب کے کتاب ادب القاضی میں بیان کر دیا ہے۔ اس لئے اس جگہ ہم اسے دوبارہ بیان نہیں کرینگے۔ (قدوریؒ نے مذکورہ عبارت کے بعد مزید یہ بھی فرمایا ہے کہ یعنی جس طرح اس مقروض کے پاس مال ہونے کا ظاہر میں پتہ نہ چلے اسی طرح اگر اس کی موافقت میں یہ گواہیاں آجائیں کہ اس کے پاس واقعۃً کہیں کوئی مال نہیں ہے تو ان دونوں صورتوں میں اس کو رہائی دیدی جائے اس وقت تک کے لئے کہ اللہ کی طرف سے اسے کسی طرح کی مالی وسعت اور گنجائش حاصل ہو جائے اور ایسا کرنا واجب بھی ہے۔ (ف اس دلیل سے کہ فرمان باری تعالیٰ ہے۔

وان کان ذو عسرة فنظرة الیٰ میسرة۔ اور اگر قید میں ڈالنے سے پہلے ہی اس نے گواہ بھی پیش کر دیئے تو شیخ ابو بکر محمد بن الفضل کے نزدیک ان کی گواہی قبول کرلی جائے گی۔ اور شیخ سرخسیؒ اور دوسرے مشائخ کے نزدیک جب تک کہ اسے قید میں نہ ڈال دیا جائے گواہی قبول نہیں کی جائے گی۔ اور یہی قول اصح ہے۔ ع۔

ولو مرض فی الحبس الخ اور اگر وہ مقروض قید خانہ میں بیمار پڑ گیا اور اس کا کوئی شخص خدمت کرنے والا ملازم وغیرہ میں سے موجود ہو تو اسے اسی حالت میں چھوڑ دیا جائے گا یعنی وہاں سے نہیں نکالا جائے گا۔ اور اگر ایسا کوئی نہ ہو جس سے اس کے

ہلاک ہو جانے کاڈر ہو تو اسے قید سے نکال دیا جائے گا۔ والمحترف الخ اور اگر وہ کچھ ہاتھ کا کام کرتا ہو یعنی صنعت و حرفت اس کا پیشہ ہو تو اسے اپنے کام کے کرنے کی اجازت نہیں دی جائیگی تاکہ اسے دلی تکلیف ہو اس طرح قرض کی ادائیگی پر راضی ہو جائے۔ اس کے برخلاف اگر اس کی باندی ہو اور اس قید خانہ میں تنہائی کی جگہ میسر ہو تو اسے اس کے ساتھ ہمبستری کرنے سے نہیں روکا جاسکتا ہے۔ کیونکہ انسان کی شرم گاہ کی خواہش اور پیٹ کی خواہش جو جائز طریقہ سے ہو اس کے استعمال سے کسی کو نہیں روکا جاسکتا ہے۔

توضیح: اگر کسی مقروض کے پاس مال ہونے کا پتہ نہ چلے اور وہ یہ کہتا بھی ہو کہ میرے پاس کچھ بھی مال نہیں ہے۔ اور اس کے قرض خواہ اسے جیل میں ڈالنے کی درخواست کرتے ہوں یا اس کے پاس گواہ بھی اس کے موافق گواہی دیتے ہوں اگر وہ قید خانہ میں بیمار ہو جائے یا وہ صنعت و حرفت کا مالک ہو اگر اس کے پاس باندی ہو اور تنہائی کا اسے موقع مل جائے۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ دلائل

قال ولایحول بینه وبین غرمائه بعد خروجه من الحبس بل یلازمونه ولا یمنعونه من التصرف والسفر لقوله علیه السلام لصاحب الحق ید ولسانٌ اراد بالید الملازمة وباللسان التقاضی. قال ویاخذون فضل کسبه یقسم بینهم بالحصص لاستواء حقوقهم فی القوة، وقالا اذا فلّسه الحاکم حال بین الغرماء وبینه الا ان یقیموا البینة ان له مالا لان القضاء بالافلاس عندهما یصح، فیثبت العسرة ویستحق النظرة الی المیسرة، وعند ابی حنیفةؒ لا یتحقق القضاء بالافلاس لان مال الله تعالیٰ غادٍ ورائح، ولان وقوف الشهود علی عدم المال لا یتحقق الا ظاهرا فیصلح للدفع لا لابطال حق الملازمة، وقوله الا ان یقیموا البینة اشارة الی ان بینة الیسار تترجح علی بینة الاعسار، لانها اکثر اثباتا اذ الاصل هو العسرة وقوله فی الملازمة لا یمنعونه من التصرف والسفر دلیل علی انه یدور معه اینما دار، ولا یجلسه فی موضع لانه حبس فیه، ولو دخل فی داره لحاجته لا یتبعه بل یجلس علی باب داره الی ان یخرج، لان الانسان لابد ان یکون له موضع خلوة ولو اختار المطلوب الحبس والطالب الملازمة فالخیار الی الطالب لانه ابلغ فی حصول المقصود لاختیاره الاضیق علیه الا اذا علم القاضی ان یدخل علیه بالملازمة ضررٌ بین بان لا یمکنه من دخوله داره فحینئذ یحبسه دفعا للضرر عنه، ولو کان الدین للرجل علی المرأة لا یلازمها لما فیها من الخلوة بالاجنبیة، ولکن یبعث امرأة امینة تلازمها.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اس قرض دار کو قید خانہ سے رہائی دینے کے بعد اس کے اور اس کے قرض خواہوں کے درمیان کسی روک یا بچاؤ کا انتظام حاکم کی طرف سے نہیں کیا جائے گا (اگر وہ لوگ اس کے فرار کے خوف سے اس کے پیچھے رہنا چاہیں تو رکاوٹ نہیں ڈالی جائے گی) اس فرمان رسول علیہ السلام کی وجہ سے کہ حقدار کو ہاتھ اور زبان ہے۔ اس کی روایت دار قطنی نے کی ہے۔ اور یہی معنی صحیحین میں بھی ہیں۔ ہاتھ سے مراد یہ ہے کہ اس کے ساتھ لگا رہے اور زبان سے مراد یہ ہے کہ وہ تقاضا کرتا رہے۔ (ف یعنی اس کے ساتھ لگا رہے اور جو کچھ اس کی کمائی سے ضروری اخراجات کے بعد بچے اس کی وصولی کے لئے تقاضا کرتا رہے۔ اس لئے بعد کی یہ عبارت ہے)۔

قال ویاخذون الخ اور یہ بھی فرمایا ہے کہ وہ قرض خواہ جو اس کے پیچھے لگے ہوئے ہوں اس کی بچی ہوئی کمائی اس سے لے کر اپنے اندر اپنے مطالبہ کے انداز سے تقسیم کرلیں گے۔ کیونکہ قوت مطالبہ کے اعتبار سے سب برابر ہیں۔ وقالا اذا فلّسه

الخ اور صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ جب حاکم اس کے مفلس (دیوالیہ) ہو جانے کے اعلان کردے گا تب اس کے قرض خواہوں کو اسے تنگ کرنے اور اس کے پیچھے لگے رہنے سے منع کردے گا البتہ اس صورت میں منع نہیں کرے گا جبکہ وہ لوگ ایسے گواہ پیش کردیں جو یہ گواہی دیں کہ اس کی ملکیت میں اب بھی کچھ مال کہیں موجود ہے۔ کیونکہ صاحبینؒ کے نزدیک کسی کے خلاف مفلس ہونے کا حکم لگانا صحیح اور نافذ ہوتا ہے۔ اس بناء پر اس کی تنگدستی ثابت ہو جائیگی اور ہاتھ میں وسعت یا فراخی آنے تک اس کا انتظار کرنا واجب ہو جائے گا۔

وعندابی حنیفةؒ الخ اور امام اعظمؒ کے نزدیک مفلس ہو جانے کا اس کی طرف سے فیصلہ کرلینا صحیح نہیں ہوتا ہے۔ کیونکہ دولت خداوندی تو انسان کے پاس صبح کو آتی اور شام کو جاتی رہتی ہے۔ اور اس وجہ سے بھی کہ گواہوں کا اس کے بارے میں یہ گواہی دینا صحیح نہیں ہوتا کہ اس کے پاس مال نہیں ہے۔ کیونکہ وہ تو صرف ظاہری صورت کی گواہی دے سکتے ہیں کہ اس کے پاس مال نہیں ہے تو ایسی گواہی سے صرف اتنا فائدہ ہو سکتا ہے کہ لوگ اس سے تقاضہ نہ کریں۔ مگر اس کے ساتھ لگے رہنے کا جو حق ہوتا ہے اس کو ختم نہیں کیا جا سکتا ہے۔ اور صاحبینؒ کی طرف سے دی گئی دلیل میں جو یہ کہا گیا ہے کہ "مگر اس صورت میں کہ قرض خواہ گواہ پیش کردیں" الخ تو اس میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ مفلسی اور ناداری کی گواہی کے مقابلہ میں آسودگی اور فراخی کی گواہی کو ترجیح ہوگی۔ کیونکہ اس آسودگی کی گواہی سے مال کی زیادتی کا دعویٰ ہوتا ہے برخلاف اس کے تنگدستی کی گواہی سے کسی خاص بات کا دعویٰ نہیں ہوتا ہے کیونکہ تنگدستی اور مال کا نہ ہونا ہی تو اصل ہے۔ اس بناء پر تنگدستی کے گواہ تو صرف اصل بات ہی کی گواہی دیتے ہیں لیکن آسودگی کی گواہی دینے والے تو اصل سے زیادہ ہونے کی گواہی دیتے ہیں۔

وقولہ فی الملازمة الخ اور قدوریؒ نے اصل مسئلہ میں امام اعظمؒ کے قول کے موافق قرض خواہوں کا اس مقروض کے ساتھ لگے رہنے کا جو ذکر کیا ہے اس میں یہ فرمایا ہے کہ اس کو تصرف کرنے اور سفر کرنے سے منع نہیں کیا جا سکتا ہے۔ اس فرمان میں اس بات کی دلیل ہے کہ قرض خواہ خود ہی اس مقروض کے ساتھ جاتا رہے گا لیکن اس مقروض کو کسی بھی جگہ بٹھا کر نہیں رکھ سکتا ہے۔ کیونکہ ایسا کرنے سے اسے صرف ایک ہی جگہ میں مقید رکھنا لازم آئے گا۔ جس کا اسے حق نہیں ہے۔

ولو دخل فی دارہ الخ اور اگر ایسا مقروض جس کے مفلس ہونے کا حکم لگا دیا گیا ہو اور اس کا قرض خواہ سایہ کی طرح اس کے پیچھے لگا ہوا ہو وہ اگر اپنے گھر میں داخل ہو تو وہ شخص اس کے ساتھ گھر میں داخل نہیں ہو سکتا ہے۔ اس لئے وہ اس کے دروازہ پر ہی بیٹھ کر اس کے نکلنے کا انتظار کرتا رہے گا۔ یہاں تک کہ وہ باہر نکل آئے۔ کیونکہ ہر شخص کو تنہائی میں رہنے اور آرام کرنے کا حق حاصل ہے۔

ولواختار الخ اور اگر وہ مقروض خود ہی قید خانہ میں رہنے کو ترجیح دے اور اس کا قرض خواہ اس کے ساتھ ہی رہنا پسند کرے تو اس قرض خواہ کو اس بات کا حق دیا جائے گا۔ کیونکہ ایسا کرنے سے اسے اپنے حق کی وصولی میں آسانی ہوگی۔ کیونکہ یہ قرض خواہ ایسی صورت اختیار کرنا چاہے گا جس سے وہ مقروض زیادہ تنگ ہو جائے۔ اسی لئے اسے اختیار دیا جائے گا البتہ اگر قاضی یہ محسوس کرے کہ اس مقروض کے ساتھ اس قرض خواہ کے لگے رہنے سے کھلم کھلا نقصان ہے۔ مثلاً یہ قرض خواہ اسے گھر میں جانے نہیں دیتا ہے تو ایسی صورت میں اس مقروض کی تکلیف دور کرنے کے خیال سے اسے قید خانہ میں ہی رکھیگا۔

ولو کان الدین الخ اور اگر کسی مرد کا اس قسم کا قرض کسی عورت پر ہو تو اس مرد کو یہ اختیار نہ ہوگا کہ اس عورت کے پیچھے لگا رہے۔ کیونکہ ایسا کرنے سے اجنبیہ عورت کے ساتھ تنہائی میں بھی رہنے کا موقع ملتا رہے گا۔ البتہ وہ یہ کرسکتا ہے کہ اپنے عوض کسی امانت دار عورت کو اس کے ساتھ لگے رہنے کے لئے بھیج دے

توضیح:۔ قرض دار کو قید خانہ سے رہائی دینے کے بعد اگر اس کے قرض خواہ اس کے پیچھے

لگے رہیں۔ کیا قرض خواہ اپنے مقروض کو اپنی مرضی کے مطابق اپنے ساتھ چلنے پھرنے پر مجبور کر سکتا ہے۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ۔ دلائل

قال ومن افلس وعنده متاع لرجل بعينه ابتاعه منه فصاحب المتاع اسوة للغرماء فيه، وقال الشافعي يحجر القاضي على المشتري بطلبه ثم للبائع خيار الفسخ لانه عجز المشتري عن ايفاء الثمن فيوجب ذلك حق الفسخ كعجز البائع عن تسليم المبيع، وهذا لانه عقد معاوضة وقضيته المساواة وصار كالسلم، ولنا ان الافلاس يوجب العجز عن تسليم العين، وهو غير مستحق بالعقد فلا يثبت حق الفسخ باعتباره، وانما المستحق وصف في الذمة اعني الدين وبقبض العين يتحقق بينهما مبادلة هذا هو الحقيقة فيجب اعتبارها الا في موضع التعذر كالمسلم لان الاستبدال ممتنع فاعطي للعين حكم الدين، والله اعلم.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ جس شخص پر قاضی نے مفلس ہونے کا حکم لگادیا ہے اگر اس کے پاس ایسا مال رکھا ہوا ہو جسے اس نے کسی سے (اُدھار) خریدا تھا اور اس کا وہ مالک بھی اب اس کے قرض خواہوں میں سے ایک ہو (اور اب وہ اپنا سامان واپس لینا چاہتا ہو تو وہ ایسا نہیں کر سکتا ہے بلکہ) وہ بھی دوسرے حقداروں کے برابر مانا جائے گا۔ (یعنی اس مال کو بیچنے سے جو رقم ملے گی اسے دوسروں میں حصہ رسدی کے حساب سے تقسیم کرتے ہوئے اس بھی اسی کے اندازہ سے ملے گا)

قال الشافعيؒ الخ اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ اس مال کے مالک کے مطالبہ کی وجہ سے قاضی اس شخص پر اس چیز کے فروخت کرنے سے حجر (پابندی) لگادے گا پھر اس بائع کو اپنے گذشتہ معاملہ میں فسخ کرنے کا اختیار دے گا چنانچہ اگر وہ چاہے تو اسے فسخ کرتے ہوئے اپنا مال اس سے واپس لے جائے گا۔ کیونکہ یہ مفلس (خریدار) اب اس مال کی قیمت ادا کرنے سے عاجز ہو گیا ہے۔ اور اسی عاجزی کی بناء پر اسے فسخ کرنے کا حق مل جائے گا۔ جیسے کہ کسی دوسرے معاملہ میں کوئی بائع اپنا مال خریدار کے پاس حوالہ کرنے سے عاجز ہو گیا ہو تو اسے بھی فسخ کا حق حاصل ہو جاتا ہے۔

وهذا لانه الخ ایسا اس لئے ہے کہ یہ بیع بھی ایک معاوضہ (لین دین) کا عمل ہے جس کا تقاضا یہ ہوتا ہے کہ دونوں طرف سے برابری کا معاملہ ہو یعنی جس طرح اس کے خریدار کو فسخ کرنے کا حق ہوتا ہے جب کہ بائع مبیع کو حوالہ کرنے سے عاجز ہو جائے اسی طرح سے اس کے بائع کو بھی فسخ کرنے کا اختیار ہو گا جبکہ خریدار ثمن دینے سے عاجز ہو جائے۔ تو اس کی مثال بیع سلم میں ہو جائے گی کہ جب مسلم فیہ یعنی جس چیز کی خریداری کی بات طے ہوئی تھی اگر درمیان میں بازار سے وہ بالکل ہی ناپید ہو جائے تو رب السلم کو اس عقد کے فسخ کردینے کا حق ہو جاتا ہے۔ تو اسی طرح موجودہ مسئلہ میں بھی ہو گا۔ یہی قول امام مالک واحمد واوزاعی اور اسحٰق رحمہم اللہ کا ہے۔

ولنا ان الافلاس الخ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ کسی پر افلاس یعنی نادہند ہونے کا حکم لگانے کا لازمی مطلب یہ ہوتا ہے کہ وہ اس مال کو دینے سے عاجز ہو چکا ہے۔ حالانکہ موجودہ مسئلہ میں عقد کے ذریعہ کوئی مال واجب ہی نہیں ہوا ہے۔ پس اس افلاس کے اعتبار سے بائع کو فسخ کرنے کا حق نہیں ہو گا۔ اور اس عقد کی وجہ سے صرف اتنی ہی بات کا حق حاصل ہوتا ہے کہ خریدار کے ذمہ جو چیز لازم ہوتی ہے یعنی قرض کی رقم تو جب بائع نے مال عین پر قبضہ کر لیا تو حکماً بائع اور مشتری کے درمیان مبادلہ پایا گیا۔ اور حقیقی معنی یہی ہیں اس لئے ان کا اعتبار کرنا واجب ہو گا۔ سوائے ان مواقع کے جن میں اس طرح کا تبادلہ کرنا محال ہو جیسے کہ عقد سلم میں ہوتا ہے۔ کیونکہ اس میں تبادلہ کرنا محال ہے۔ اسی لئے اس میں مال عین کو دین کا حکم دیا گیا ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ (ف اور امام شافعیؒ کی دلیل میں حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی حدیث بیان کی گئی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ جس شخص نے اپنا کوئی سامان فروخت کیا پھر اس مال کو ایک ایسے شخص کے پاس پایا جسے مفلس کہدیا گیا ہے وہ اس کے بائع کا

مال ہے مگر تمام قرض خواہوں کے درمیان ہے۔ رواہ الدار قطنی۔ لیکن دار قطنی نے یہ بھی کہا ہے کہ یہ مرسل ہے۔ مگر ہمارے نزدیک مرسل بھی قابل حجت ہے۔ اگرچہ امام شافعیؒ کے نزدیک حجت نہیں ہے۔ اس حدیث کے ظاہری معنی یہ ہیں کہ بائع نے اپنا مال بیع کی غرض سے اسے دیا تھا اور وہ ابھی تک مکمل نہیں ہوئی تھی۔ کیونکہ حدیث میں اسی کی طرف اشارہ ہے۔ کہ ایک شخص کے ہاتھ سامان بیچا پھر اسے ایک ایسے شخص کے پاس پایا جو مفلس ہو گیا ہے۔ مگر اس میں یہ نہیں کہا ہے کہ اسے اپنے مشتری ہی کے پاس پایا جو مفلس ہو گیا ہے، واللہ تعالیٰ اعلم۔

توضیح:۔ اگر کسی شخص پر قاضی نے مفلس ہونے کا حکم لگا دیا اگر اس کے پاس ایسا رکھا ہوا مال ہو جسے اس نے کسی سے خریدا تھا اور اس کا مالک بھی اس کے قرض خواہوں میں سے ایک ہو۔ اور اپنا مال واپس لینا چاہتا ہو۔ مسئلہ کی پوری تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ۔ دلائل

☆☆☆

﴿کتاب الماذون﴾

الاذن هو الاعلام لغة، وفي الشرع فك الحجر واسقاط الحق عندنا، والعبد بعد ذلك يتصرف لنفسه باهليته. لانه بعد الرق بقي اهلا للتصرف بلسانه الناطق وعقله المميز وانحجاره عن التصرف لحق المولى، لانه ما عهد تصرفه الا موجبا لتعلق الدين برقبته او كسبه وذلك مال المولى فلابد من اذنه كيلا يبطل حقه من غير رضاه ولهٰذا لا يرجع بما لحقه من العهدة على المولى، ولهٰذا لا يقبل التوقيت حتى لو اذن لعبده يوما كان ماذونا ابدا حتى يحجر عليه، لان الاسقاطات لا تتوقت ثم الاذن كما يثبت بالصريح يثبت بالدلالة كما اذا راى عبده يبيع ويشترى فسكت يصير ماذونا عندنا خلافا لزفر والشافعي، ولا فرق بين ان يبيع عينا مملوكا للمولى او الاجنبي باذنه او بغير اذنه بيعا صحيحا او فاسدا لان كل من رآه يظنه ماذونا له فيها فيعاقده فيتضرر به لو لم يكن ماذونا له ولو لم يكن المولى راضيا به لمنعه دفعا للضرر عنهم.

ترجمہ: کتاب ماذون کا بیان۔ الاذن هو الخ اذن کے لغوی معنی ہیں خبر دینا اور شرعی معنی ہمارے نزدیک یہ ہیں حجر جو کسی پر قائم ہوا سے دور کرنا اور حق کو ختم کرنا غلام کو کاروباری اجازت مل جانے کے بعد جو کچھ بھی معاملہ کرتا ہے وہ اپنی صلاحیت سے اور خود اپنے لئے کرتا ہے۔ یعنی قدرتی طور سے جو صلاحیت اس میں پوشیدہ موجود تھی وہ اب ظاہر ہو گئی یا کھل گئی ہے۔ کیونکہ اس میں غلامی آجانے کے بعد سے اس غلام کی بولنے والی زبان میں اور اس کے عقل میں صبر کے ساتھ تصرف کرنے کی صلاحیت موجود تھی۔ لیکن اس کے مولیٰ کے حق لازم ہونے کی وجہ سے وہ اپنے تصرف کرنے سے پابند اور مجبور ہو گیا تھا۔ کیونکہ اس میں سوائے اس صورت کے اس کی ذات میں یا اس کی کمائی میں کسی کا اتنا قرضہ لازم ہو جس سے اس کے مولیٰ کی ملکیت پر خرابی آتی ہو یا بالکل ختم ہو اس کی اپنی ذات میں تصرف کرنے کا کوئی حق بھی معلوم نہ تھا۔ اس لئے کہ اس کی اپنی جان یا اس کی کمائی جو کچھ بھی ہو سب اس کے مولیٰ کا مال ہوتا ہے۔ اسی لئے مولیٰ کی اجازت کا ہونا ضروری تھا کہ اس کی رضامندی کے بغیر اس مولیٰ کا حق باطل نہ ہو جائے گا۔ اور چونکہ ہمارے نزدیک اذن کے معنی ساقط کرنے کے ہیں اس لئے ایسے ماذون غلام یعنی جسے اجازت دیدی گئی ہو اس پر اب جو کچھ بھی ذمہ داری عائد ہو گی اس کی نسبت اس کے مولیٰ کی طرف نہیں ہو گی۔ یعنی اس کا مولیٰ اس کا ضامن نہیں ہو گا۔

ولهٰذا لايقبل التوقيت الخ اس بنا پر جو اجازت اسے ملے گی وہ کسی محدود وقت کے لئے نہیں ہو گی۔ البتہ اسے پھر مجور کر دیا جائے تو وہ مجور ہو جائے گی۔ چنانچہ اگر کسی غلام کو اس کے مولیٰ نے صرف ایک دن کے لئے تجارت کی اجازت دی تو اس کی یہ اجازت ہمیشہ کے لئے ہو جائے گی۔ البتہ اگر مولیٰ اسے مجور کر دے تب وہ مجور ہو جائے گا۔ کیونکہ اسقاط (یعنی سلب اختیارات) صرف محدود وقت کے لئے نہیں ہوتے ہیں۔

ثم الاذن كما الخ پھر یہ بھی معلوم ہونا چاہئے کہ اجازت جس طرح صراحۃً ہوتی ہے اسی طرح دلالۃً بھی ثابت ہو جاتی ہے۔ مثلاً اپنے غلام کو کچھ خرید و فروخت کرتے دیکھ کر مولیٰ کا خاموش رہ جانا۔ تو ہمارے نزدیک ایسی خاموشی سے بھی وہ ماذون ہو جائے گا۔ مگر اس میں امام زفر و شافعی رحمہما اللہ کا اختلاف ہے۔ (بلکہ امام مالک واحمد رحمہما اللہ کا بھی اختلاف ہے)۔ ولا فرق

الخ پھر اس بات میں کوئی فرق نہیں ہوگا کہ وہ اپنے مولیٰ کا ذاتی مال بیچتا ہو یا وہ کسی اجنبی کا مال بیچتا ہو۔ اسی طرح خواہ اجازت سے بیچتا ہو یا بغیر اجازت کے۔ اور وہ بیع صحیح ہو یا فاسد ہو۔ کیونکہ کسی طرح کا اسے کاروبار کرتے ہوئے دیکھ کر لوگ یہی سمجھیں گے کہ اسے اجازت مل چکی ہے۔ اس کے بعد سے دوسرے بھی قصداً اس کے ساتھ معاملہ کرنے لگیں گے۔ اور اگر حقیقت میں اسے اجازت حاصل نہ ہو تو یقیناً وہ نقصان اٹھائینگے۔ اور اگر اس کا مولیٰ اس کے کاروبار کو دیکھ کر راضی نہ ہوتا اور اسے منع کر دیتا تو دوسرے اس کے دھوکہ سے بچ جاتے اور کسی نقصان میں مبتلا نہ ہوتے۔ (ف اور امام شافعی وزفر رحمہما اللہ یہ فرماتے ہیں کہ لوگوں کے خیالی نقصان کو دور کرنا اس کے مولیٰ پر لازم نہیں ہے۔ اور اپنے غلام کو خریداری کی حالت میں دیکھ کر بھی خاموش رہ جانا اس کی اپنی رضامندی اور خوشی کی وجہ ہی ہونا ضروری نہیں ہے بلکہ یہ بھی تو ممکن ہے کہ انتہائی غصہ اور ناگواری کی بناء پر خاموش ہو گیا ہو۔ مگر اس کا جواب یہ ہے کہ حقیقت کچھ بھی ہو لوگوں کو تو اس سے یقیناً دھوکہ ہوا بلکہ یقین ہوا کہ اس کے مولیٰ نے اسے اجازت دیدی ہے اسی لئے تو اس نے دیکھ کر بھی کچھ نہیں کہا۔ پھر یہ بیان اور اظہار حال کا موقع تھا اس کے باوجود خاموش رہ جانا اس کی اجازت ہی کو ثابت کرتا ہے۔ پھر جب اس غلام پر قرض بڑھ جائے گا تو لا محالہ اس کے قرض خواہ اس کی وصولی کے لئے اس پر چڑھ جائینگے اور ہر قیمت پر اس سے وصول کرنے کی کوشش کرینگے۔ اس وقت مولیٰ کا یہ کہنا کہ میں تو غصہ کی وجہ سے اس کی خریداری کے وقت خاموش ہو گیا تھا قابل قبول نہ ہوگا

توضیح:۔ کتاب الماذون۔ ماذون کی تحقیق ماذون کی اجازت کتنے دنوں کی ہوتی ہے اور اس کا اثر۔ اسے دوبارہ مجحور کرنا اس کی اجازت کی قسمیں تفصیل مسائل۔ اقوال فقہاء کرام۔ دلائل

قال. واذا اذن المولى لعبده في التجارة اذنا عاما جاز تصرفه في سائر التجارات، ومعنى هذه المسألة ان يقول له اذنت لك في التجارة ولا يقيده ووجهه ان التجارة اسم عام يتناول الجنس، فيبيع ويشتري ما بدا له من انواع الاعيان لانه اصل التجارة، ولو باع او اشترى بالغبن اليسير فهو جائز لتعذر الاحتراز عنه، وكذا بالفاحش عند ابي حنيفة خلافا لهما، هما يقولان ان البيع بالفاحش منه بمنزلة التبرع حتى اعتبر المريض من ثلث ماله، فلا ينتظمه الاذن كالهبة وله انه تجارة والعبد متصرف باهلية نفسه، فصار كالحر وعلى هذا الخلاف الصبي الماذون. ولو حابى في مرض موته يعتبر من جميع ماله اذا لم يكن عليه دين وان كان فمن جميع ما بقي، لان الاقتصار في الحر على الثلث لحق الورثة ولا وارث للعبد واذا كان الدين محيطا بما في يده يقال للمشتري اد المحاباة والا فاردد البيع كما في الحر، وله ان يسلم ويقبل السلم، لانه تجارة وله ان يوكل بالبيع والشراء لانه قد لا يتفرغ بنفسه.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ مولیٰ جب اپنے غلام کو کاروبار کی عام اجازت ایک مرتبہ دیدے تو اسے ہر قسم کے معاملات اور کاروبار میں تصرف کرنا جائز ہوگا۔ اس مسئلہ میں عام اجازت دینے کا مطلب یہ ہے کہ مولیٰ اس سے یوں کہے کہ میں نے تم کو تجارت کرنے کی اجازت دیدی۔ اور اس کے ساتھ کسی قسم کی تجارت کو خاص نہ کیا تو یہ کہنا اس کے لئے عام اجازت ہو جائے گی ووجھه الخ اس کی وجہ یہ ہے کہ لفظ تجارت اسم عام ہے جو ہر قسم کی تجارت کو شامل ہے۔ اس لئے اس کے بعد سے اس غلام کو جب جس قسم کی تجارت کا ارادہ ہوگا وہ اسے خرید اور بیچ سکے گا۔ کیونکہ اعیان کی تجارت اور بیع وشراء ہی اصل تجارت ہے۔

ولو باع او اشترى الخ اور اگر اس ماذون غلام نے کسی چیز کو معمولی نقصان کے ساتھ خریدا یا بیچا تو بھی وہ بیع وشراء جائز

ہو گی۔ کیونکہ کاروبار میں اس سے بچنا ناممکن ہے۔ وکذا بالفاحش الخ اسی طرح اگر خسارہ فاحش (بڑے نقصان) کے ساتھ خرید وفروخت کیا تب بھی امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک عقد جائز ہوگا۔ لیکن صاحبینؒ کے نزدیک جائز نہ ہوگا۔ صاحبینؒ یہ فرماتے ہیں کہ اس عبد ماذون کا غبن فاحش کے ساتھ (انتہائی کم قیمت پر) فروخت کرنے کا مطلب خریدار کے ساتھ احسان کرنا ہے۔ اسی لئے اگر کوئی شخص اپنے مرض الموت کی حالت میں ایسا کرنا چاہے تو اسے اس کے صرف ایک تہائی مال سے کرنے کی اجازت ہو گی۔ اس سے معلوم ہوا کہ اس عبد ماذون کو غبن فاحش کے ساتھ معاملہ کرنے کی اس کے مالک کی طرف سے اجازت نہیں ہے۔ جیسے کہ بالکل مفت میں کسی کو کوئی چیز ہبہ کرنے کی اجازت نہیں ہوتی ہے۔

وله انه تجارة الخ اور امام ابوحنیفہؒ کی طرف سے دلیل یہ ہے کہ غبن فاحش کے ساتھ تجارت کرنا بھی تجارت ہے۔ اور غلام کو اپنی ذاتی صلاحیت کے مطابق معاملہ کرنے کی اجازت ہے۔ اس لئے وہ ایک آزاد مرد کے حکم میں ہو گیا ہے۔ اور یہی حکم اور اختلاف اس بچہ کے بارے میں بھی ہے جسے کاروبار کی اجازت دیدی گئی ہو۔ ولو حابی فی مرض الخ اگر کسی عبد ماذون نے اپنے مرض موت کی حالت میں محابات کیا۔ یعنی اپنی کسی قیمتی چیز کو بہت ہی کم قیمت پر فروخت کیا یا فروخت کردینے کی وصیت کی تاکہ فروخت کے نام پر اس خریدار کو کچھ مال مل جائے یا مدد ہو جائے۔ اور اگر اس ماذون پر کسی کا کچھ قرض باقی نہ ہو تو یہ محابات اس کے کل مال سے معتبر ہو گی۔ یعنی اگر اس کے کل مال سے محابات کی مقدار نکل سکتی ہو تو یہ بیع جائز ہو گی۔ مثلاً اس نے ہزار درہم کی چیز قصداً سات سو درہم کے عوض بیچ دی کہ اس میں تین سو کی رعایت اور حجابات ہے۔ اور وہ اتنے ہی مال یا اس سے بھی زیادہ کا مالک ہے تو یہ محابات جائز ہو گی۔ (بشرطیکہ اس کا مولیٰ تندرست ہو) وان کان الخ اور اگر اس پر کسی شخص کا قرض باقی ہو (مگر اتنا کہ اس کی ادائیگی کے بعد بھی رقم بچ رہی ہو) تو اس قرض کی ادائیگی کے بعد جو بھی رقم باقی ہو اس سب سے محابات جائز ہو گی۔ (یعنی اس غلام میں ثلث کا اعتبار اس لئے نہیں ہے کہ اس کا اس مولیٰ کے علاوہ اپنا کوئی وارث نہیں ہے جس کے لئے حق وراثت کو محفوظ رکھا جائے اسی لئے اس کے کل مال سے یہ محابات معتبر ہو جاتی ہے)۔

واذا کان الخ اور اگر اس پر اتنا ہی قرض بھی ہو جتنے مال کا وہ فی الحال مالک ہے تو یہ محابات باطل ہو جائیگی اسی لئے اس کے خریدار سے یہ کہا جائے گا کہ محابات کی بھی پوری رقم یعنی اس شئی کی کل بازاری قیمت ادا کر دیا اس بیع کو منسوخ کرتے ہوئے یہ مال واپس کردو۔ جیسا کہ کسی بھی آزاد آدمی ہونے کی صورت میں ہوتا ہے۔ وله ان یسلم الخ اور اسے ماذون کو بیع سلم کرنے کی بھی پوری اجازت ہوتی ہے اسی لئے اس کے لئے اپنی طرف سے مال دے سکتا ہے اور اس کے لئے مال لے بھی سکتا ہے۔ کیونکہ یہ بھی تجارت کی ہی ایک قسم ہے۔ (ف مثلاً گیہوں کا سلم کرتے ہوئے کسی کو دو سو درہم خود دے یا کسی دوسرے سے خود لے)

وله ان یؤ کل الخ اور اسے یہ بھی حق ہے کہ کسی دوسرے کو اپنے مال کی خرید وفروخت کے لئے اپنا وکیل مقرر کردے۔ کیونکہ کبھی ایسا اتفاق ہو جاتا ہے کہ انسان خود معاملہ کرنے کے لئے نہیں جا سکتا ہے لہٰذا دوسرے جاننے والے کو اس کام کے لئے وکیل مقرر کردیتا ہے۔

توضیح:۔ ایک غلام کو اس کے مولیٰ کی طرف سے کاروبار کی اجازت مل جانے کے بعد وہ کب تک اور کن کن چیزوں کا کاروبار کر سکتا ہے۔ وہ کم قیمت سے خرید وفروخت یا اپنے مرض الموت کی حالت میں محابات کر سکتا ہے یا نہیں۔ تمام مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ۔ دلائل

قال ویرهن ویرتهن لانهما من توابع التجارة فانهما ایفاء واستیفاء، ویملك ان یتقبل الارض ویستاجر الاجراء والبیوت، لان کل ذلك من صنیع التجارة، ویأخذ الارض مزارعة، لان فیه تحصیل الربح، ویشتری

طعاما فيزرعه في ارضه، لانه يقصد به الربح، قال عليه السلام الزارع يتاجر ربه، وله ان يشارك شركة عنان، ويدفع المال مضاربة ويأخذها، لانه من عادة التجار وله ان يواجر نفسه عندنا خلافا للشافعیؒ، وهو يقول لا يملك العقد على نفسه فكذا على منافعه، لانها تابعة لها، ولنا ان نفسه راس ماله، فيملك التصرف فيها الا اذا كان يتضمن ابطال الاذن كالبيع لانه ينحجر به والرهن لانه يحبس به، فلا يحصل مقصود المولى اما الاجارة لا ينحجر به ويحصل به المقصود وهو الربح فيملك.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ عبد ماذون کو یہ حق ہوتا ہے وہ اپنا مال دوسرے کے پاس یا دوسرے کے مال کو اپنے پاس رہن میں رکھے کیونکہ یہ دونوں معاملے تجارت کے توابعات اور لوازمات میں سے ہیں اس لئے کہ دوسرے کے پاس رہن رکھنے کا مطلب دوسرے سے قرض لے کر بطور ضمانت اپنا مال اس کے پاس رکھ دینا ہے۔ اسی طرح دوسرے کے مال کو اپنے پاس رکھنے کا مطلب اس کے برعکس ہے یعنی دوسرے کو کچھ رقم بطور قرض دے کر ضمانت میں اس کا مال اپنے پاس رکھنا ہے۔ ویملك ان يتقبل الخ اور اسے اس بات کا بھی اختیار ہے کہ زمین کا اجارہ قبول کرلے (اس جگہ اجارہ زمین سے مراد یہ ہے کہ امام وقت سے غیر آباد زمین لے کر اسے زراعت کے قابل بنالے۔ ۱۲م) اور مزدوروں کو مقرر کرلے۔ اور کمروں اور دوکانوں کو کرایہ پر لے۔ کیونکہ تمام کاروباری اس قسم کے کام کرتے رہتے ہیں۔

ویاخذ الارض الخ اور اسے یہ اختیار ہے کہ لوگوں سے کھیتی کی زمین کھیتی کرنے کے لئے معاملہ کرے۔ کیونکہ یہ تمام طریقے نفع حاصل کرنے کے ہیں۔ ویشتری الخ اور وہ زمین لے کر مناسب غلہ اور بیج خرید کر اس میں کھیتی باڑی کرسکتا ہے۔ کیونکہ اس سے بھی نفع حاصل کرسکتا ہے۔ جیسا کہ بعض احادیث میں ہے کہ کاشتکار اپنے پروردگار کے ساتھ تجارت کرتا ہے۔ (ف لیکن اس حدیث کی کوئی اصلیت نہیں ہے۔ بلکہ یہ موضوع ہے۔ بظاہر کسی ظریف بزرگ کا قول ہے۔ واللہ اعلم)۔

وله ان يشارك الخ اور اسے اس بات کا بھی حق ہے کہ کسی کے ساتھ شرکت عنان کا معاملہ کرے اور کسی کو مضاربت پر اپنا مال دے (کتاب الشرکتہ میں یہ مسائل تفصیل سے بیان کئے جاچکے ہیں وہاں دیکھ لیا جائے) کیونکہ یہ باتیں بھی تاجروں کی عادت میں سے ہیں۔ وله ان يواجر الخ اور اس عبد ماذون کو یہ بھی اختیار ہے کہ وہ خود بھی کسی جگہ اجارہ میں رکھے (ملازمت قبول کرلے) یہ مسئلہ ہمارے نزدیک ہے کیونکہ اس میں امام شافعیؒ کا اختلاف ہے کیونکہ وہ فرماتے ہیں کہ اسے اپنی ذات کے بارے میں معاملہ کرنے کا اختیار نہیں ہے۔ اس لئے اپنی ذات کے منافع حاصل کرنے کا بھی اسے اختیار نہ ہوگا۔ کیونکہ منافع تو نفس کے تابع ہوا کرتے ہیں۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ اس کا نفس ہی تو اس کا راس المال اور اصل پونجی ہے لہذا وہ اپنے نفس میں تصرف کرنے کا مالک ہوگا۔ یعنی ایسا ماذون غلام تو اپنی جان کے بھروسہ پر ہی تجارت کے لئے نکلا ہے لہذا اس میں اس قسم کے تمام تصرفات کرسکتا ہے۔ البتہ وہ ایسا کوئی کام نہیں کرسکتا جو اس کی اس اجازت کے خلاف ہو جو اسے اس کے مالک کی طرف سے حاصل ہوئی ہے۔ یا اس اجازت کو باطل کرسکتا ہو جیسے کہ خود کو بیچ ڈالنا۔ کیونکہ ایسے تصرف میں وہ مجبور ہوگا۔ اور جیسے کہ خود کو رہن رکھ دینا کیونکہ ایسا کرنے سے وہ اپنے مرتہن کے پاس قیدی بن کر رہ جائے گا جس سے اس کے مولیٰ کا مقصد حاصل نہ ہوگا۔ مگر اجارہ پر دینے سے وہ مجبور بھی نہ ہوگا اور مولیٰ کا مقصود بھی حاصل ہوتا رہے گا اور یہ سراسر نفع کا کام ہے لہذا اسے اجارہ کرنے کا حق ہوگا۔

توضیح: عبد ماذون کو جن معاملات کرنے کی اجازت ہوتی ہے ان میں سے چند کا تفصیلی بیان۔ اقوال ائمہ۔ دلائل

قال فان اذن له في نوع منها دون غيره فهو ماذون في جميعها، وقال زفر والشافعي لا يكون ماذونا الا في

ذلك النوع، وعلى هذا الخلاف اذا نهاه عن التصرف في نوع آخر لهما ان الاذن توكيل وانابة من المولى لانه يستفيد الولاية من جهته ويثبت الحكم وهو الملك له دون العبد ولهٰذا يملك حجره فيتخصص بما خصه كالمضارب ولنا انه اسقاط الحق وفك الحجر على ما بيناه وعند ذلك يظهر مالكية العبد فلا يتخصص بنوع دون نوع بخلاف الوكيل لانه يتصرف في مال غيره، فتثبت له الولاية من جهته وحكم التصرف وهو الملك واقع للعبد حتى كان له ان يصرفه الى قضاء الدين والنفقة وما استغنى عنه يخلفه الملك فيه.

قال وان اذن له في شيء بعينه فليس بماذون لانه استخدام ومعناه ان يأمره بشراء ثوب للكسوة او طعام رزقاً لاهله وهذا لانه لو صار ماذونا ينسد عليه باب الاستخدام بخلاف ما اذا قال اد الى الغلة كل شهر كذا او قال اد الى الفا وانت حر، لانه طلب منه المال، ولا يحصل الا بالكسب او قال له اقعد صباغا او قصارا لانه اذن بشراء ما لابد منه لهما وهو نوع فيصير ماذونا في الانواع.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر مولیٰ نے اپنے غلام کو صرف ایک خاص چیز کی تجارت کی اجازت دی تو اس طرح اسے از خود تمام قسموں کے کاروبار کی اجازت ہو جائے گی۔ وقال زفر الخ اور امام زفرؒ وامام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ اسے مکمل اجازت حاصل نہ ہوگی بلکہ صرف اسی چیز کی اجازت ہوگی جو اس کے مولیٰ نے کہی ہے۔ اور اسی قسم کا اختلاف اس صورت میں بھی ہوگا جب کہ اس غلام کو کسی ایک مخصوص چیز کی تجارت سے مولیٰ نے منع کیا ہو۔ یعنی ہمارے نزدیک دوسری چیزوں میں تصرف سے ممانعت نہ ہوگی۔ لیکن ان دونوں ائمہ کے نزدیک دوسری چیزوں میں بھی تصرف کرنے سے ممانعت ہو جائے گی۔

ولهما ان الاذن الخ ان دونوں حضرات کی دلیل یہ ہے کہ مولیٰ کی طرف سے اپنے غلام کو ماذون کرنے کا مطلب اسے اپنی طرف سے وکیل اور نائب بنانا ہوتا ہے۔ کیونکہ اس غلام کو جتنے تصرفات کے کرنے کی صلاحیت ہو جاتی ہے وہ سراسر اس کے مولیٰ کی اجازت سے ہی ہوتی ہے۔ اور حکم یعنی اس چیز کی اصل ملکیت اس کے مولیٰ ہی کو ہوتی ہے۔ یعنی اس غلام کو نہیں ہوتی ہے۔ اسی بناء پر اس کے مولیٰ کو اس بات کا پورا اختیار ہوتا ہے کہ اس غلام کو مجبور کردے۔ لہٰذا اس کا مولیٰ اسے جس خاص قسم کی چیز کی تجارت کرنے کے لئے اجازت دے گا وہ اجازت اسی مخصوص چیز کے لئے ہوگی۔ جیسے کہ مضارب کے حق میں صحیح ہوتی ہے۔ ولنا انه الخ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ اسے ماذون کرنا یعنی کاروبار کی اجازت دینے کا مطلب مولیٰ کا اپنے حق کو اس سے ساقط کرنا اور اس پر جو پابندی پہلے سے لگی ہوئی تھی اسے اٹھالینا ہے (یعنی اسقاط حق اور رفع حجر ہے۔ جیسا کہ ہم نے پہلے ہی بیان کردیا ہے۔ اور جب مولیٰ نے اپنا حق اس سے ساقط کردیا اور اس کے اوپر کی لگی ہوئی پابندی اٹھالی تو اس غلام کے اندر کی چھپی ہوئی فطری صلاحیت یعنی مالک بننے کی صلاحیت ظاہر ہو گئی۔ لہٰذا اب وہ صلاحیت کسی خاص قسم کی چیز کی تجارت کے ساتھ مخصوص نہ ہوگی۔

بخلاف الوكيل الخ بخلاف وکیل کے کہ وہ بھی دوسرے کے مال میں تصرف کرتا ہے۔ اس لئے اسے دوسرے (موکل) کی طرف سے اس مال میں تصرف کرنے کا حق حاصل ہوتا ہے۔ اور ماذون کی صورت میں تصرف کا حکم یعنی ملکیت خود اسی غلام کو حاصل ہوتی ہے۔ یہاں تک کہ اس کو اپنے قرضوں کی ادائیگی اور کھانے پینے کے تمام ضروری اخراجات خود کرنے کا اختیار ہوتا ہے۔ اس کے بعد بھی جو کچھ بچ جائے اس میں غلام کا مولیٰ اس غلام کا نائب ہو جاتا ہے۔

قال وان اذن له الخ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر مولیٰ نے اپنے غلام کو کوئی معین چیز خریدنے کی اجازت دی تو یہ ایک طرح کی خدمت گذاری کی جائے گی اور کاروباری اجازت نہ ہوگی۔ اس کا مطلب یہ ہوگا کہ مثلاً اس غلام کو پہننے کا کپڑا خریدنے یا اپنے بال بچوں اور گھر والوں کے لئے غلہ وغیرہ خریدنے کے لئے حکم دیا ہو۔ یہ بات اس لئے ہے کہ اگر اس قسم کی معمولی چیزوں کی خرید وفروخت کا حکم دینے سے بھی ماذون کہا جانے لگے تو اس سے خدمت لینے کا دروازہ ہی بند ہو جائے گا۔

بخلاف ما الخ اس کے بر خلاف اگر مولیٰ نے غلام سے یوں کہا کہ تم مجھے مثلاً ہر ماہ دس درہم دیا کرو۔ یا یوں کہا کہ تم مجھے ہزار درہم دو تو تم آزاد ہو۔ تو ایسا کہنے سے وہ ماذون ہو جائے گا۔ کیونکہ اس طرح مولیٰ نے اس سے رقم کا مطالبہ کیا جس کے لئے ذمہ داری کے ساتھ اسے محنت کرنی ہوگی۔ یا غلام سے یہ کہا کہ تم اپنے پاس ایک رنگریز (کپڑا رنگنے والے کو) یا ایک درزی رکھ لو اس کہنے سے بھی وہ ماذون ہو جائے گا۔ کیونکہ ان کو ملازم رکھ لینے کے بعد ان کے لوازمات خریدنا مہیا کرنا بھی اس کی ذمہ داری ہو جائے گی۔ اور یہ اجازت بظاہر صرف ایک قسم کے لئے ہے مگر ایک قسم کی اجازت کی وجہ سے دوسری اور قسموں کے لئے بھی اجازت ہو جائیگی۔ اور وہ ماذون ہو جائے گا

توضیح: مولیٰ کا اپنے غلام کو ایک قسم کی خریداری کی اجازت دینے سے کیا وہ ماذون ہو جائے گا اس مسئلہ کی تفصیلی صورتیں۔ اقوال ائمہ۔ حکم۔ دلائل

قال واقرار الماذون بالديون والغصوب جائز وكذا بالودائع، لان الاقرار من توابع التجارة اذ لو لم يصح لاجتنب الناس مبايعته ومعاملته، ولا فرق بين ما اذا كان عليه دين او لم يكن اذا كان الاقرار في صحته وان كان في مرضه يقدّم دين الصحة كما في الحر بخلاف الاقرار بما يجب من المال لا بسبب التجارة لانه كالمحجور في حقه. قال وليس له ان يتزوج لانه ليس بتجارة، ولا يزوج مماليكه وقال ابويوسف يزوج الامة لانه تحصيل المال بمنافعها فاشبه اجارتها، ولهما ان الاذن يتضمن التجارة، وهذا ليس بتجارة ولهٰذا لا يملك تزويج العبد، وعلى هذا الخلاف الصبي الماذون والمضارب والشريك شركة عنان والاب والوصي.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ ماذون غلام نے خود کے مدیون' قرضدار ہونے یا کسی کا مال غصب کرنے کا اقرار کر لیا تو یہ اقرار جائز سمجھا جائے گا۔ لفظ دیون' دین کی جمع ہے۔ بمعنی قرضے۔ خواہ نقد سکہ کی صورت میں لیا ہو۔ یا کسی چیز کی خریداری کی قیمت باقی ہو۔ اور غصوب غصب کی جمع ہے یعنی غصب اور زبردستی سے لیا ہوا مال۔ اسی طرح سے اگر لوگوں کے امانۃً رکھے ہوئے مال کا اقرار کیا تو ایسا تمام اقرار جائز سمجھا جائے گا۔ کیونکہ اس طرح کا کام کرنا اور اس پر اقرار کر لینا تجارت کے لوازمات میں سے ہے۔ کیونکہ اگر کوئی شخص اپنے اوپر جائز لوازمات کا صحیح اقرار نہ کرے یا انکار کر دیا کرے تو تمام لوگ اس سے بھاگنے لگیں گے اور اس سے معاملہ کرنا چھوڑ دینگے۔

ولا فرق الخ پھر اقرار کرنا بہر حال صحیح ہوتا ہے یعنی ماذون غلام کسی کا مدیون ہوا ہو یا نہ ہوا ہو۔ البتہ اس کے لئے یہ شرط ہے کہ اس ماذون نے اپنی تندرستی کے زمانہ میں اقرار کیا ہو۔ کیونکہ اگر اس نے اپنے مرض الموت کی حالت میں اقرار کیا اور وہ اقرار اس کی تندرستی کے زمانہ کے قرض کا ہو تو ایسے اقرار کو اس اقرار سے مقدم سمجھا جائے گا جو اس کی بیماری کے زمانہ میں مقروض ہونے کا ہو۔ جیسا کہ ایک عام آزاد کے اقرار کی صورت میں ہوتا ہے۔ البتہ یہ حکم ایسے اقرار کے بارے میں ہے جو کہ تجارت کرنے کی بناء پر ہوا ہو۔ بر خلاف ایسے مال کے قرض کے جو تجار کے بغیر کسی اور سبب سے ہوا ہو۔ کہ اسے صحیح اقرار نہیں سمجھا جائے گا۔ کیونکہ یہ غلام ایسے اقراروں کی صورت میں مجور کے حکم میں ہوگا۔ (ف مثلاً اگر اس نے کسی کا مال کفیل بننے یا دوسرے کا مال ضائع کرنے یا کسی کو زخمی کرنے کی صورت میں جرمانہ لازم ہونے یا اپنے مولیٰ کی اجازت کے بغیر کسی سے نکاح کرنے پر مہر لازم ہو جانے کا اقرار کیا ہو تو یہ لوازمات اس کے مولیٰ کے ذمہ نہ ہوں گے۔ البتہ کسی بھی وقت آزادی حاصل کرنے کے بعد اسے ان چیزوں کے لئے پکڑا جائے گا۔

قال و لیس له الخ اور اس ماذون کو اس بات کا اختیار نہ ہوگا کہ از خود کسی سے اپنا نکاح کر لے کیونکہ یہ نکاح تجارت کی کوئی صورت نہیں ہے۔ اسی طرح اسے یہ بھی حق نہ ہوگا کہ وہ اپنے غلاموں اور باندیوں کا کسی سے نکاح کر دے کہ سوائے امام

ابویوسفؒ کے تمام ائمہ یعنی امام ابو حنیفہ و محمد و مالک و شافعی و احمد رحمھم اللہ کا یہی قول ہے۔ اور امام ابو یوسفؒ نے فرمایا ہے کہ وہ اپنی باندی کا دوسرے سے نکاح کر سکتا ہے کیونکہ اس نکاح سے اس غلام کو مالی منافع حاصل ہوتے ہیں۔ مثلاً اس کا مہر حاصل کر سکتا ہے۔ تو اس کی صورت ایسی ہو جائیگی کہ گویا اسے کہیں ملازمت پر رکھا گیا ہو۔ تو یہ نکاح بھی تجارت ہو جائے گا۔ (ف مگر اس احتمال کا جواب یہ ہے کہ یہ غلام مکاتب نہیں ہوتا ہے کہ وہ ہر طرح کی آمدنی حاصل کر سکتا ہے بلکہ اسے تو صرف تجارت کرنے کی اجازت دی گئی ہے۔

ولھما ان الخ اور امام ابو حنیفہ و محمد رحمھما اللہ کی دلیل یہ ہے کہ اسے جو اجازت دی گئی ہے وہ صرف تجارت کرنے کی ہے۔ جبکہ نکاح کرنا کوئی تجارت نہیں ہے۔ اسی وجہ سے اسے غلام کا نکاح کرنے کا اختیار نہیں ہے۔ وعلیٰ ھٰذا الخ ایسا ہی اختلاف ماذون بچہ اور مضارب اور شریک عنان اور باپ اور وصی کے بارے میں بھی ہے (ف یعنی امام ابو حنیفہ اور امام محمد رحمھما اللہ کے نزدیک یہ سب بھی باندی کا نکاح کر سکتے ہیں۔ مگر ابو یوسفؒ کے نزدیک نہیں کر سکتے ہیں۔ مطلب یہ ہے کہ اگر کسی بچہ کی ملکیت میں باندی ہو تو اس بچہ کے باپ کو یہ اختیار نہ ہوگا کہ اس کی باندی کا کسی سے نکاح کر دے۔ اور اگر باپ مر گیا اور کسی کو اپنا وصی بنا گیا تو اس وصی کو بھی اس کا اختیار نہ ہوگا۔ اسی طرح اگر کسی شخص کو مضاربت پر مال دیا گیا ہو تو اس مضارب کو بھی یہ اختیار نہ ہوگا اس مضاربت کے مال سے حاصل شدہ باندی کا نکاح کر دے۔ اسی طرح شریک عنان اور بچہ کو بھی جسے اگرچہ کاروبار کی اجازت دی گئی ہو پھر بھی اسے یہ اختیار نہ ہوگا۔ پھر یہ معلوم ہونا چاہئے کہ نہایہ میں اس روایت پر یہ اعتراض کیا ہے کہ اس سے پہلے کتاب المکاتب میں لکھا ہے کہ باپ اور وصی کو بالاتفاق اس بات کا اختیار ہوتا ہے کہ بچہ کی باندی کا نکاح کر دے اور ان کو مکاتب کے قائم مقام قرار دیا ہے۔ حالانکہ مکاتب کو بالاتفاق اپنی باندی کے نکاح کا اختیار ہوتا ہے۔ تاکہ وہ اس کے ذریعہ مہر حاصل کرے۔ اور یہی اصح قول ہے۔ اور مبسوط و بیتیمان و مختصر و کافی وغیرہ کی روایت کے موافق ہے۔ اس لئے اسی کے موافق باپ اور وصی کو بھی اختیار ہونا چاہئے۔ اور کچھ فقہاء نے جواب دیا ہے کہ شاید اس مسئلہ میں دو روایتیں ہیں)

توضیح:۔ اگر ماذون غلام نے خود کے مدیون ہونے یا کسی کا مال غصب کرنے کا اقرار کیا اور وہ خود کسی کا مدیون ہو یا نہ ہو تو اقرار درست ہوگا یا نہیں۔ عبد ماذون اپنا نکاح کر سکتا ہے یا نہیں مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ۔ دلائل

قال ولا يكاتب لانه ليس بتجارة اذ هي مبادلة المال بالمال والبدل فيه مقابل بفك الحجر فلم يكن تجارة الا ان يجيزه المولى ولا دين عليه لان المولى قد ملكه ويصير العبد نائباً عنه ويرجع الحقوق الى المولى، لان الوكيل فى الكتابة سفير، قال ولا يعتق على مال لانه لا يملك الكتابة، فالاعتاق اولى، ولا يقرض لانه تبرع محض كالهبة ولا يهب بعوض ولا بغير عوض، وكذا لا يتصدق لان كل ذلك تبرع بصريحه ابتداء وانتهاء او ابتداء فلا يدخل تحت الاذن بالتجارة. قال الا ان يهدى اليسير من الطعام او يضيف من يطعمه، لانه من ضرورات التجارة استجلابا لقلوب المجاهزين بخلاف المحجور عليه لانه لا اذن له اصلا، فكيف يثبت ما هو من ضروراته، وعن ابى يوسف ان المحجور عليه اذا اعطاه المولى قوت يومه فدعا بعض رفقائه على ذلك الطعام، فلا بأس به بخلاف ما اذا اعطاه المولى قوت شهر لانهم لو اكلوه قبل الشهر يتضرر به المولى، قالوا ولا باس للمراة ان تتصدق من منزل زوجها اليسير كالرغيف ونحوه لان ذلك غير ممنوع عنه فى العادة.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے یہ بھی فرمایا ہے کہ ماذون غلام کو یہ بھی اختیار نہیں ہے کہ اپنے غلام کو مکاتب بنادے۔ کیونکہ مکاتب بنانا کوئی تجارت کرنا نہیں ہے حالانکہ اسے صرف تجارت کی اجازت ملی ہے۔ کیونکہ تجارت مال کے تبادلہ کا نام ہے یعنی

مال دے کر مال لینا۔ جب کہ مکاتبت میں مال کے مقابلہ میں اس پر سے حجر یعنی جو پابندی پہلے سے لگی ہوئی تھی اس کو دور کرنا ہوتا ہے۔ اس لئے اس پر تجارت کی تعریف صادق نہیں آتی۔ اور ماذون غلام کو اس کا اختیار نہیں ہوتا ہے۔

الا ان یجیزہ الخ البتہ اگر اس کا مولیٰ اس کام (مکاتب بنانے) کی بھی اجازت دیدے اور اس غلام پر کسی کا قرض بھی نہ ہو تو اس کے لئے کتابت بھی جائز ہوگی۔ کیونکہ مولیٰ اپنے ماذون غلام کی آمدنی کا مالک ہوتا ہے بشرطیکہ اس غلام پر کسی کا کچھ باقی نہ ہو۔ اور یہ ماذون اپنے مالک کی طرف سے اس کام میں نائب ہو جائے گا۔ اور کتابت سے متعلق سارے حقوق کا تعلق اس کے مولیٰ سے ہوگا۔ یعنی کتابت کے عوض کا مطالبہ کرنا یا اگر مکاتب کسی وقت اپنی عاجزی کا اظہار کردے تو اس کی مکاتبت کو منسوخ کرنا یا اس مکاتب کے آزاد ہو جانے کے بعد اس کی ولاء حاصل کرنا اس قسم کی تمام باتیں مولیٰ سے ہی متعلق رہینگی۔ کیونکہ کتابت کے بارہ میں حقوق کا تعلق وکیل سے نہیں ہوتا ہے۔ اس لئے کہ عقد کتابت میں وکیل کی حیثیت صرف ایک سفیر کی ہوتی ہے۔ (ف پس جبکہ اس معاملہ میں وہ ماذون غلام وکیل ہو گیا تو اس کے حقوق اسی سے متعلق نہ ہوں گے)۔

قال ولا یعتق الخ اور یہ بھی فرمایا ہے کہ غلام ماذون کو یہ بھی اختیار نہیں ہے کہ اپنے غلام کو مال کے عوض آزاد کردے۔ کیونکہ جب اسے اپنے غلام کو مکاتب بھی بنانے کا اختیار نہیں ہے تو بدرجہ اولیٰ اسے آزاد کرنے کا بھی اختیار نہ ہوگا۔ اور یہ کہ وہ کسی کو قرض بھی دینے کا اختیار نہیں رکھتا ہے۔ کیونکہ قرض دینا سراسر احسان کرنا ہوتا ہے۔ جیسے کہ کسی کو کچھ دینا ہبہ کرنا۔ (ف: کیونکہ یہ ہبہ اگر کسی عوض کے بغیر ہی ہو تو کھلم کھلا احسان ہوا، اور اگر عوض دینے کی شرط کے ساتھ ہبہ کیا ہو تو وہ شروع میں ضرور احسان رہیگا، اگرچہ آخر میں اس کا بدلہ بھی مل جاتا ہو: **ولا یھب بعوض الخ**: اور ماذون غلام کو ہبہ کرنے کا بھی اختیار نہیں ہوتا ہے خواہ وہ ہبہ عوض کے ساتھ ہو یا عوض کے بغیر ہو۔ کیونکہ ان دونوں ہی صورتوں میں احسان کرنا لازم آتا ہے۔ یعنی بغیر عوض ہونے میں تو شروع سے آخر تک احسان ہی ہوتا ہے۔ اور عوض کے ساتھ ہونے میں ابتداء میں احسان ہوتا ہے اگرچہ عوض قبول کر لینے کے بعد احسان نہیں رہتا۔ بہر صورت اسے تجارت کی جو اجازت دی گئی تھی اس میں داخل نہیں رہا۔

قال الا ان یھدیٰ الخ اور یہ بھی فرمایا کہ حاصل مسئلہ یہ ہوا کہ ماذون غلام کو ہدیہ وغیرہ دینے اور احسان کرنے کی اجازت نہیں ہوتی ہے البتہ اگر کسی کو کچھ ہدیہ پیش کردے جو معمولی قسم کا ہو تو وہ جائز ہوگا۔ اسی طرح اگر کسی ایسے شخص کی مہمانداری کردے جس نے اس کی مہمانداری کی ہو تو یہ بھی جائز ہوگی اس جگہ ضیافت سے ہلکی اور معمولی ضیافت مراد ہے۔ الذخیرہ۔ ع۔)۔ کیونکہ کاروباریوں کے لئے یہ باتیں ان کے لوازمات میں سے ہیں۔ اسی طرح تاجروں کے قافلہ کے سرداروں کو کچھ پیش کرنے سے تعلقات بڑھانا ہوتا ہے جس سے اصلی تجارت میں فائدہ ہوتا ہے۔ بخلاف مجبور غلام کے کہ اسے تو کاروبار کی اجازت ہی نہیں ہوتی ہے۔ اس لئے اس کے لوازمات کی کس طرح اسے اجازت ہو سکتی ہے۔

وعن ابی یوسف الخ اور امام ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ اگر ایسے مجبور غلام کو اس کا مالک ایک دن کا غلہ اور ضروری سامان دیدے اور وہ اسی میں سے کچھ تیار کر کے اپنے کسی دوست کو بلا کر کھلا پلادے تو اس میں بھی کوئی حرج نہ ہوگا اس کے برخلاف اگر اس کے مولیٰ نے اسے ایک مہینہ کے کھانے پینے کے لئے تمام ضروری سامان دیا اور وہ مجبور اپنے کچھ دوستوں کے ساتھ کھائے پیئے تو یہ جائز نہ ہوگا کہ آخر میں مہینہ ختم ہونے سے پہلے ہی اس کا وہ تمام سامان بھی ختم ہو جائے گا بالآخر وہ مصیبت میں گرفتار ہو جائے گا۔ یا خود مولیٰ کو اس کے لئے دوبارہ انتظام کرنا پڑے گا۔

قالو اولا باس الخ مشائخ نے فرمایا ہے کہ اگر عورت اپنے شوہر کے گھر میں رہتے ہوئے اس کی کوئی تھوڑی سی چیز مثلاً ایک دو روٹی وغیرہ کے صدقہ کے دے تو اس میں کوئی حرج نہیں ہوگا۔ کیونکہ عموماً شوہر ایسی باتوں سے منع نہیں کرتا ہے۔ (ف اسی طرح سے نقد دو دو روپیہ یا گوندھا ہوا آٹا اور نمک پیاز وغیرہ دینے میں بھی کوئی حرج نہیں ہے۔ اسی طرح سے باندی کو بھی یہ اختیار ہوتا ہے کہ وہ اپنے مولیٰ کے گھر سے رسم اور عادت کے مطابق صریح اجازت کے بغیر بھی تھوڑی چیزیں دے سکتی ہے۔ اور

حضرت ابو امامہ رضی اللہ عنہ کی وہ حدیث جو حجۃ الوداع کے موقع میں مذکور ہوئی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سوال کیا گیا کہ کیا وہ غلہ یا کھانے پینے کی چیز بھی نہیں دے سکتی ہے تو آپ نے فرمایا کہ غلہ تو ہمارے لئے بہترین مالوں میں شمار کیا جاتا ہے۔اس کا مطلب یہ بیان کیا جاتا ہے کہ گیہوں وغیرہ جو ذخیرہ کیا گیا ہو اس میں سے دینا منع ہے۔یا یہ مطلب ہے کہ اس زمانہ میں انتہائی افلاس کی وجہ سے سب سے بہتر مال یہی غلہ ہوتا تھا پھر جب اللہ تعالٰے نے لوگوں میں مالی حالت بہتر بنادی تو ان کا دینا بھی جائز ہو گیا۔کیونکہ اب یہی عام رواج ہو گیا ہے۔م۔ع)

توضیح:۔ کیا کوئی ماذون غلام اپنے غلام کو مکاتب بنا سکتا ہے یا آزاد کر سکتا ہے یا عوض کے ساتھ یا بغیر عوض کچھ ہبہ کر سکتا ہے۔کسی کی مہمانداری کر سکتا ہے۔مسائل کی تفصیل۔ حکم۔اقوال ائمہ۔دلائل

قال وله ان يحط من الثمن بالعيب مثل ما يحط التجار، لانه من صنيعهم وربما يكون الحط انظر له من قبول المعيب ابتداء بخلاف ما اذا حط من غير عيب لانه تبرع محض بعد تمام العقد فليس من صنيع التجار ولا كذلك المحاباة في الابتداء لانه قد يحتاج اليها على ما بيناه وله ان يوجّل في دين قد وجب له لانه من عادة التجار. قال وديونه متعلقة برقبته يباع للغرماء الا ان يفديه المولى، وقال زفر والشافعي لا يباع ويباع كسبه في دينه بالاجماع لهما ان غرض المولى من الاذن تحصيل مال لم يكن لا تفويت مال قد كان له، وذلك في تعليق الدين بكسبه حتى اذا فضل شيء منه على الدين يحصل له لا بالرقبة بخلاف دين الاستهلاك لانه نوع جناية واستهلاك الرقبة بالجناية لا يتعلق بالاذن، ولنا ان الواجب في ذمة العبد ظهر وجوبه في حق المولى، فيتعلق برقبته استيفاء كدين الاستهلاك والجامع دفع الضرر عن الناس، وهذا لان سببه التجارة، وهي داخلة تحت الاذن وتعلق الدين برقبته استيفاء حامل على المعاملة فمن هذا الوجه صلح غرضا للمولى وينعدم الضرر في حقه بدخول المبيع في ملكه وتعلقه بالكسب لا ينافي تعلقه بالرقبة فيتعلق بهما غير انه يبدأ بالكسب في الاستيفاء ايفاء لحق الغرماء وابقاءً لمقصود المولى وعند انعدامه يستوفى من الرقبة، وقوله في الكتاب ديونه المراد منه دين وجب بالتجارة او بما هو في معناها كالبيع والشراء والاجارة والاستيجار وضمان المغصوب والودائع والامانات اذا جحدها وما يجب من العقر بوطى المشتراة بعد الاستحقاق لاستناده الى الشراء فيلحق به.

ترجمہ:۔ اور یہ بھی فرمایا کہ ماذون غلام کو اس بات کا اختیار ہوتا ہے کہ اپنے مبیع میں عیب نکل آنے کی وجہ سے اپنے مشتری کے ذمہ سے اتنی رقم کم کردے جتنی کہ ایسی صورت میں دوسرے تاجر کم کردیا کرتے ہوں۔کیونکہ ایسا کرنا بھی تاجروں کی عادت سے ہے۔اور اکثر ایسا ہوتا ہے کہ عیب دار مال کا خود سے ہی دام کم کردینا بعد میں اس کے واپس کردینے میں اس بیچنے والے کے لئے ہی مفید ہوتا ہے۔اس کے برخلاف اگر کسی عیب کے بغیر از خود دام کم کردے تو یہ جائز نہ ہوگا۔کیونکہ عقد کے پورا ہو جانے کے بعد بھی دام از خود کم کردینا سراسر احسان کرنا ہوتا ہے۔اس لئے ایسا احسان تاجروں کی عادتوں میں داخل نہیں ہے۔پھر یہ معلوم ہونا چاہئے کہ ابتداء محابات کرنے کا یہ حال نہیں ہے۔کیونکہ ماذون کو کاروبار میں ایسا کرنے کی بھی ضرورت ہو جاتی ہے۔ جیسا کہ ہم پہلے بھی بیان کر چکے ہیں۔(ف یعنی اسی مسئلہ میں کہ کسی ماذون نے اپنے مرض الموت کی حالت میں بازاری قیمت کے مقابلہ میں اپنی چیز بہت ہی کم قیمت پر فروخت کردی ہو۔آخر تک اس مسئلہ کو وہاں پر دیکھ لیا جائے)۔

وله ان يوجل الخ اور اس ماذون کو یہ بھی اختیار ہے کہ خریدار کے ذمہ جو رقم واجب ہوئی اسے قسطوں میں ادا کرنے کے

لئے یا اس کے لئے کوئی خاص وقت کر دے۔ کیونکہ کاروباریوں میں ایسا ہوا کرتا ہے۔ قال و دیونہ الخ قدوریؒ نے یہ بھی فرمایا ہے کہ ماذون غلام پر جتنے قرضے لازم ہوں گے وہ سب کے سب اس کی اپنی ذات سے متعلق ہونگے۔ اسی لئے قرض خواہوں کے مطالبہ پر اس کو فروخت بھی کیا جا سکے گا۔ (بشرطیکہ اس کا مولیٰ اس جگہ موجود بھی ہو) البتہ اگر اس کا مولیٰ اس کا فدیہ ادا کر دے تو وہ فروخت نہ ہوگا۔ اور امام زفر و شافعی رحمہما اللہ نے فرمایا ہے کہ قرض کے عوض اسے فروخت نہیں کیا جائے گا۔ ویباع کسبہ الخ اور بالاتفاق اس کی کمائی سے حاصل کیا ہوا مال فروخت کیا جائے گا۔

لھما ان الخ ان دونوں یعنی امام شافعی اور امام زفر رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ اسے کاروبار کی اجازت دینے سے موی کی غرض یہ تھی کہ وہ کچھ نیا مال حاصل کر سکے اور یہ غرض بالکل نہیں تھی کہ جو کچھ اس کے پاس ہے وہ بھی ضائع ہو جائے۔ اور یہ بات اسی صورت میں حاصل ہو سکتی ہے جب کہ اگر اس پر قرض لازم آئے اس کا تعلق اسی آمدنی سے ہو اور اس کی اپنی ذات سے نہ ہو۔ تا کہ قرضہ وغیرہ کی ادائیگی کے بعد جو کچھ اس کے پاس بچ جائے وہ اس کے اس مولیٰ کو مل سکے۔

بخالف دین الاستھلاك الخ اس کے برخلاف اگر وہ کوئی چیز ضائع کر دے اور اس پر تاوان لازم آجائے تو وہ خود اس کی اپنی ذات سے متعلق ہوگا کیونکہ دوسرے کا مال ضائع کرنا ایک جرم ہے اور جرم کے سلسلہ میں اگر ذات کا نقصان ہونا لازم آئے تو یہ تجارتی معاملہ سے تعلق نہیں رکھے گا۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ غلام کے ذمہ کسی قرضہ کے لازم ہو جانے سے اس کے مولیٰ کے ذمہ میں واجب ہو جاتا ہے اس لئے اس قرضہ کی وصولی اس غلام کی ذات سے ہی متعلق ہو جائے گی۔ جیسے کہ اگر غلام کسی کے مال کو ضائع کر دے تو اس کا ثواب بالاتفاق اس کی ذات سے متعلق ہو جاتا ہے۔ ان دونوں مسئلوں کے درمیان قیاس کی علت جامعہ یہ ہے کہ دونوں صورتوں میں اسی بات کا خیال رکھا جاتا ہے کہ لوگوں سے تکلیف دور ہو یعنی کوئی شخص بھی اس کی وجہ سے کسی پریشانی میں مبتلاء نہ ہو جائے۔ یعنی مال کے ضائع کر دینے کا تاوان غلام کی گردن اور اس کی ذات سے اسی لئے متعلق ہوتا ہے تا کہ اس ضائع شدہ مال کے مالک کو جو نقصان ہوا ہے وہ ختم ہو جائے۔ اسی طرح یہاں بھی قرض خواہوں کا جو نقصان ہو رہا ہے وہ ختم ہو جائے۔ اور اس کی وجہ یہ ہے کہ اس قرض کے لازم آجانے کا سبب تو اس کا کاروبار ہے جبکہ کاروبار اس کے مولیٰ کی اجازت سے ہی کیا ہے۔ وتعلق الدین الخ اور غلام کی گردن سے قرضہ کا تعلق ہو کر اس کا وصول ہو جانا ہی ان لوگوں کے حق میں معاملہ کرنے کا سبب بنا۔ اور اسی بناء پر مولیٰ سے اس کی غرض متعلق ہو گئی۔ اور مولیٰ کے حق میں کسی نقصان کے آجانے کا جو خطرہ ہوتا ہے وہ اس طرح سے دور ہو جاتا ہے کہ معاملہ سے جو چیز (مبیع) ہاتھ لگی ہے وہ اس کی ملکیت میں آجائے۔

وتعلقہ بالکسب الخ اور اس کی آمدنی سے قرضہ کا متعلق ہونا اس بات کے مخالف بالکل نہیں ہے کہ اس کی ذات سے بھی اس کا تعلق ہو۔ لہٰذا اس کے قرضہ کا تعلق اس کی آمدنی اور اس کی ذات دونوں سے ہوگا۔ اب ایک بات یہ باقی رہ گئی کہ اس طرح قرضہ کی ادائیگی میں آمدنی تو بعد میں شروع ہو مگر اس کی ادائیگی پہلے سے ہی لازم آجائے تا کہ قرض خواہوں کا حق ادا ہو۔ جب کہ مولیٰ کا مقصود بھی یہی ہے۔ اور اگر اس کے باوجود اس کا قرض اس کی آمدنی سے پورا ادا نہ ہو تب اس کی ذات سے متعلق ہوگا۔ وقولہ فی الکتاب الخ اور قدوریؒ کا اپنی کتاب مختصر میں "دیون" فرمانا سے مراد ہر وہ قرضہ ہے جو اصل تجارت یا ایسی چیز جو تجارت کے حکم میں ہونے کی وجہ سے لازم آیا ہو جیسے خرید و فروخت کرنا اور اپنا مال کسی کے پاس اجارہ کے طور پر دینا یا دوسرے کا مال لینا اور مال مغصوب کی ضمانت لینا یا ودیعت و امانت کے انکار سے ضمانت' یا وہ عقر (مہر) جو خریدی ہوئی باندی کے ساتھ اس وقت وطی کرنے سے واجب ہوا جب یہ بات ثابت ہو گئی ہو کہ یہ باندی اس بائع کے سوا کسی دوسرے کی مملوکہ ہے کہ اس صورت میں صرف اس کا عقر لازم آتا ہے اور حد زنا لازم نہیں آتی کیونکہ مستند تجریدیہ ہے تو اسی کے ساتھ لاحق کی جائے گی۔

توضیح:۔ کیا عبد ماذون کو اس بات کا اختیار ہوتا ہے کہ اپنی مبیع میں عیب نکل آنے کی

صورت میں اس کی قیمت کم کردے یا اپنا مال ادھار یا قسطوں کی ادائیگی پر بیچے یا اپنا مال قصداً ضائع کردے۔ تمام مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ۔ دلائل

قال و يقسم ثمنه بينهم بالحصص لتعلق حقهم بالرقبة فصار كتعلقها بالتركة، فان فضل شيء من ديونه طولب به بعد الحرية لتقرر الدين في ذمته وعدم وفاء الرقبة به ولا يباع ثانيا كيلا يمتنع البيع او دفعا للضرر عن المشترى ويتعلق دينه بكسبه سواء حصل قبل لحوق الدين او بعده ويتعلق بما يقبل من الهبة لان المولى انما يخلفه في الملك بعد فراغه عن حاجة العبد ولم يفرغ ولا يتعلق بما انتزعه المولى من يده قبل الدين لوجود شرط الخلوص له وله ان ياخذ غلة مثله بعد الدين لانه لو لم يمكن منه يحجر عليه فلا يحصل الكسب والزيادة على غلة المثل يردها على الغرماء لعدم الضرورة فيها وتقدم حقهم.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ عبد ماذون جب قرضوں کی زیادتی کی وجہ سے فروخت کردیا جائے یعنی اسے قاضی فروخت کردے تو اس کی رقم اس کے قرض خواہوں کے درمیان اس کے حصہ رسدی کے مطابق ادا کردی جائے۔ کیونکہ اس قرض کا تعلق غلام کی ذات سے متعلق ہو گیا تھا۔ اس لئے یہ قرض حکماً ایسا سمجھا جائے گا جیسا کہ ترکہ کا مال ہوتا ہے۔ کہ اس کے مقررہ حصہ کے مطابق ہی ملتا ہے۔

فان فضل الخ اگر اس حساب سے تقسیم کردیئے جانے کے بعد بھی اس کا قرض باقی رہ جائے۔ تو اس رقم کی ادائیگی کا اس سے اس کی آزادی کے بعد ہی مطالبہ کیا جائے گا۔ کیونکہ یہ قرض تو اب کے ذمہ ہی لازم ہو گیا ہے۔ اور اس کی ذات اس قرض کی ادائیگی کے لئے کافی نہ ہو سکی۔ اور اس بقیہ قرض کے لئے اسے دوبارہ فروخت نہیں کیا جائے گا۔ کیونکہ اگر اس کے بعد بھی دوبارہ اسے فروخت کردینے کا حکم ہوتا تو کوئی شخص بھی اس ڈر سے اسے خریدنے پر راضی نہ ہوتا کہ وہ تو میرے پاس آکر بھی ان قرضوں کی ادائیگی کے لئے فروخت کردیا جائے گا۔ یا اس وجہ سے کہ اس خریدار پر کوئی پریشانی لازم نہ آجائے۔ پھر یہ بات بھی معلوم ہونی چاہئے کہ ماذون غلام کے قرضے خود اس کی اپنی ذات سے متعلق ہوں گے خواہ وہ اس کی اپنی کمائی کرنے سے پہلے سے اس پر باقی رہے ہوں یا کمائی کے بعد اس پر لازم آئے ہوں۔ اسی طرح سے اسے جو کچھ مال بطور ہبہ ملا ہو وہ بھی اس کی آمدنی ہی میں شمار کیا جائے گا۔ اس لئے کہ اس کا مولیٰ اپنے غلام کے قائم مقام آمدنی میں اسی وقت سمجھا جائے گا جب کہ اس کی ساری آمدنی اس کے اپنے لوازمات اور ضروریات کے بعد بھی بچ گئی ہو۔ جبکہ موجودہ صورت میں غلام کی آمدنی اس کی ضروریات سے زائد نہیں ہوتی ہے۔

(ف یہ جملہ دراصل ایک شبہ کا جواب ہے وہ شبہ یہ ہے کہ کسی غلام کو بھی جو کچھ ہدایا ملتے ہیں اس کا مولیٰ اس غلام کا قائم مقام ہو کر اس آمدنی کا مالک ہو جایا کرتا ہے لہٰذا اس عبد ماذون مقروض کے ہدایا کا مالک بھی اس کے مولیٰ کو ہونا چاہئے تو جواب یہ دیا کہ مولیٰ اسی صورت میں اپنے غلام کے قائم مقام ہوگا جبکہ اس کی اپنی ضروری حاجتوں سے وہ آمدنی زائد ہو رہی ہو حالانکہ ابھی تک یہ ضرورتمند ہے اس لئے کہ وہ خود دوسروں کا مقروض ہے۔ پس حاصل کلام یہ ہوا کہ ہر وہ کمائی یا ہبہ جواب تک اس غلام کے قبضہ میں ہو لیکن وہ اس غلام کی اپنی ضرورت سے فاضل نہ ہو اس سے قرضے متعلق رہینگے اور وہ قرضوں میں ادا ہو گا)۔

ولا یتعلق الخ البتہ ایسے مال سے قرضوں کا تعلق ہو گا جسے قرضہ ذمہ میں آنے سے پہلے سے مولیٰ نے غلام کے قبضہ سے اپنے قبضہ میں لے لیا ہو۔ کیونکہ ایسے مال میں مولیٰ کے لئے خالص ملکیت ہونے کی شرط پائی گئی ہے۔ (ف کہ وہ مال اس کے غلام کی آمدنی سے ہے اور اس سے کسی بھی قرض خواہ کا تعلق نہیں ہوا ہے)۔

ولہ ان الخ اور غلام پر قرض چڑھ جانے کے بعد مولیٰ کو یہ اختیار ہے کہ ایسے غلام سے جو آمدنی یعنی وہ آمدنی جو مولیٰ نے

اپنے غلام پر ہر صورت میں ہر ماہ ادا کرنے کے لئے اس پر لازم کی ہو (محاصل) ہوتی ہو وہ اس سے لے سکتا ہے کیونکہ اگر مولیٰ کو اس کی وصولی کی بھی استحساناً اجازت نہیں دی جائے گی تو مجبور ہو کر غلام کو مجور کر دے گا جس کے بعد وہ کچھ بھی آمدنی نہیں کر سکے گا پھر ان قرض خواہوں کو کچھ بھی نہیں ملے گا۔ اس طرح ماہوار محاصل کی ادائیگی کے بعد جو کچھ اس کے پاس بچے گا وہ ان قرضخواہوں میں تقسیم ہو گا کیونکہ قرض خواہوں کا حق مقدم ہوتا ہے۔

توضیح: اگر عبد ماذون مقروض کو فروخت کر دیئے جانے کے بعد بھی اس پر قرض باقی رہ جائے۔ تفصیلی مسائل۔ حکم۔ دلیل

قال فان حجرعليه لم ينحجر حتى يظهر حجره بين اهل سوقه لانه لو انحجر لتضرر الناس به لتاخر حقهم الى ما بعد العتق لما لم يتعلق برقبته وكسبه وقد بايعوه على رجاء ذلك، ويشترط علم اكثر اهل سوقه حتى لو حجر عليه في السوق وليس فيه الارجل اورجلان لم ينحجر ولو بايعوه جاز وان بايعه الذى علم بحجره ولو حجر عليه فى بيته بمحضر من اكثر اهل سوقه ينحجر والمعتبر شيوع الحجر واشتهارة فيقام ذلك مقام الظهور عند الكل كما فى تبليغ الرسالة من الرسل ويبقى العبد ماذونا الى ان يعلم بالحجر كالوكيل اذ لم يعلم بالعزل وهذا لانه يتضرر به حيث يلزم قضاء الدين من خالص ماله بعد العتق وما رضى به وانما يشترط الشيوع فى الحجر اذا كان الاذن شائعا اما اذا لم يعلم به الا العبد ثم حجر عليه بعلم منه ينحجر لانه لا ضرر فيه.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر مولیٰ نے اپنے ماذون غلام کو مجور کر دیا تو وہ اس وقت تک مجور نہ ہو گا جب تک کہ اس کے مجور ہونے کی خبر بازار والوں کو نہ ہو جائے۔ یعنی جن لوگوں سے اس کے کاروباری تعلقات ہیں ان کو اس کی خبر ہو جانے کے بعد ہی یہ مجور ہو گا۔ کیونکہ اگر اس سے پہلے ہی اسے مجور مان لیا جائے تو دوسرے کاروباریوں کو اس کا بہت زیادہ نقصان ہو جائے گا۔ کیونکہ اس وقت تک ان لوگوں سے اس کے تعلقات بالکل ختم ہو جائینگے اور وہ اپنے بقایاجات اس سے وصول نہ کر سکیں گے۔ پھر جب کبھی یہ آزاد ہو جائے گا تب اس سے وہ مطالبات کر سکیں گے۔ اس لئے کہ اس عرصہ میں اس کی اپنی کوئی بھی کمائی نہ ہو گی اور جو بھی اس کی آمدنی ہو گی وہ سب اس کے مولیٰ کی ہو جائیگی۔ حالانکہ انہوں نے اسے ایک کاروباری اور ماذون سمجھ کر معاملہ کیا تھا۔ (ف یعنی ان لوگوں کو اس بات کی امید تھی کہ اگر یہ قرض ادا نہ کر سکا تو ہم اس کی ذات سے یا اس کی آمدنی سے ہی اس سے وصول کر لینگے۔ پھر بعد میں مولیٰ کچھ گواہ اس بات کے لئے پیش کرے گا کہ میں نے تو اسے مجور کر دیا ہے۔ اس لئے جب تک کہ وہ آزاد نہ ہو جائے وہ لوگ اس سے کچھ بھی وصول نہیں کر سکیں گے۔ حالانکہ اس کے آزاد کئے جانے کا وقت کسی کو بھی معلوم نہیں ہے بلکہ وہ تو ایک موہوم امید ہے۔

ویشترط علم الخ پھر مجور کرنے کی شرط یہ ہے کہ اس سے بازاری اور معاملاتی تعلق رکھنے والوں میں سے اکثر اس سے باخبر ہو جائیں۔ اسی بناء پر اگر اس کا مولیٰ بازار میں جا کر ایسے وقت میں یا ایسی جگہ میں اعلان کرے کہ اس کے معاملہ کرنے والوں میں سے ایک دو سے زیادہ آدمی موجود نہ ہو تو وہ مجور نہیں ہو گا۔ پھر اس وقت اگر اس سے لوگوں نے کوئی نیا معاملہ (کاروبار) کر لیا تو وہ جائز ہو گا یہاں تک کہ اگر اس شخص نے جس کو پہلے اس کے مجور ہونے کی ایک بار خبر ہو چکی ہے اس سے نیا معاملہ کر لیا تو وہ معاملہ بھی جائز ہو گا۔

ولوحجر علیہ الخ اور اگر اس غلام ماذون کو کسی ایسے گھر میں (بجائے بازار کے) جس میں اس کے کاروباریوں میں سے اکثر موجود ہوں مجور کیا تب بھی وہ مجور ہو جائے گا۔ اس میں اصل بات یہ ہے کہ اس مجور ہونے کی خبر کا مشہور ہو جانا جس طرح سے بھی ہو شرط ہے۔ اور اسی مشہور ہونے کو اس کا قائم مقام سمجھ لیا جائے گا کہ سب کو اس کی خبر ہو چکی ہے۔ جیسے کہ انبیاء کرام

علیہم السلام سے رسالت کے ادا کرنے میں ہوتا ہے۔

ویبقی العبد الخ ماذون غلام اس وقت تک ماذون ہی رہے گا جب تک کہ اسے اپنے مجور ہونے کا علم نہ ہو جائے یعنی ایک بار اسے اجازت کاروبار مل جانے کے بعد اس کی یہ اجازت اسی وقت ختم ہو گی جب اسے اپنے مجور ہونے کی خبر مل جائے گی۔ خواہ جب بھی اسے مجور کیا گیا ہو۔ جیسے ایک وکیل اس وقت تک وکیل باقی رہتا ہے جب تک کہ وہ اپنی وکالت کے ختم ہو جانے کی خبر پر واقف نہ ہو جائے۔ اس حکم کی وجہ یہ ہے کہ اگر لا علمی کے باوجود مجور ہو جائے تو اس عرصہ کے تمام معاملات کا وہ خود ذمہ دار ہو گا اور جب کبھی وہ آزاد ہو گا اس وقت پچھلے سارے قرضے اسے خود ادا کرنے پڑینگے جس کے لئے وہ راضی نہ ہو گا۔ پھر مجور ہونے کے لئے خبر کے مشہور ہونے کی شرط اسی وقت ہو گی جب کہ اس کے ماذون ہونے کی خبر بھی شائع ہو چکی ہو۔ کیونکہ اگر اس کے ماذون ہونے کی خبر اس غلام کے سوا کسی دوسرے کو نہ ہوئی ہو پھر اسی کو بلا کر مجور ہونے کی خبر بھی تنہائی میں کر دی گئی تو یہ حجر جائز ہو جائے گا کیونکہ ایسا ہونے میں کسی کا کوئی نقصان نہیں ہے

توضیح: اگر مولیٰ اپنے غلام ماذون کو مجور کرنا چاہے تو کب اور کس طرح کرے اس کی شرط کیا ہے۔ تفصیل مسائل۔ حکم۔ دلائل

قال ولو مات المولی اوجن او لحق بدارالحرب مرتدا صار الماذون محجورا علیه، لان الاذن غیر لازم وما لا یکون لازما من التصرف یعطی لدوامه حکم الابتداء هذا هو الاصل فلابد من قیام اهلیة الاذن فی حالة البقاء وهی تنعدم بالموت والجنون وکذا باللحوق لانه موت حکما حتی یقسم ماله بین ورثته. قال واذا ابق العبد صار محجورا علیه وقال الشافعی یبقی ماذونا لان الاباق لا ینافی ابتداء الاذن فکذا لا ینافی البقاء وصار کالغصب ولنا ان الاباق حجر دلالة لانه انما یرضی بکونه ماذونا علی وجه یتمکن من تقضیة دینه بکسبه بخلاف ابتداء الاذن لان الدلالة لا معتبر بها عند وجود التصریح بخلافها وبخلاف الغصب لان الانتزاع من ید الغاصب متیسر. قال واذا ولدت الماذون لها من مولاها فذلك حجر علیها خلافا لزفر وهو یعتبر البقاء بالابتداء ولنا ان الظاهر انه یحصنها بعد الولادة فیکون دلالة الحجر عادة بخلاف الابتداء لان الصریح قاض علی الدلالة ویضمن المولی قیمتها ان رکبتها دیون لاتلافه محلا تعلق به حق الغرماء اذ به یمتنع البیع وبه یقضی حقهم.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر ماذون غلام کا مولیٰ مر گیا یا پورا مجنون ہو گیا یا مرتد ہو کر دار الحرب میں چلا گیا تو وہ ماذون غلام مجور ہو گیا یعنی اس کا اختیار ختم ہو گیا کیونکہ مولیٰ کی طرف سے پہلے جو بیع وشراء کی اجازت ملی تھی وہ لازمی نہیں تھی۔ اور قاعدہ ہے کہ ایسا تصرف جو لازمی نہ ہو اس کے مستقبل میں باقی رہنے کا وہی حکم ہوتا ہے جو اس کا ابتداء وقت میں تھا۔ پس اس قاعدہ کی بناء پر اس اذن کے باقی رہنے کی حالت میں بھی مولیٰ کے اندر اجازت دینے کی صلاحیت کا ہونا ضروری ہے۔ حالانکہ اب اس کے مر جانے یا دیوانہ ہو جانے کی وجہ سے اس میں وہ صلاحیت باقی نہیں رہی۔ اسی طرح اس کے دار الحرب میں چلے جانے سے بھی اس کی صلاحیت ختم ہو جاتی ہے۔ کیونکہ اس حرکت کو حکمی موت کہا جاتا ہے۔ اسی وجہ سے تو اس کا مال اس وقت اس کے وارثوں کے درمیان بانٹ دیا جاتا ہے۔

قال و اذا ابق الخ اسی طرح اگر ماذون غلام مولیٰ کے پاس سے بھاگ گیا تو وہ بھی مجور ہو گیا اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ اس کا اذن ختم نہیں ہو گا بلکہ باقی رہے گا۔ کیونکہ بھاگنا ابتدائی اجازت کے منافی نہیں ہے۔ تو اسی طرح اجازت کے باقی رہنے کے لئے بھی منافی نہیں ہو گا۔ اس کا حکم بھی غصب کے مانند ہو گیا۔ (ف اسی لئے اگر مولیٰ نے اپنے اس غلام کو جسے کسی نے غصب

کرلیاہے کاروبار کی اجازت دی تو وہ جائز ہوتی ہے۔اسی طرح اگر اس کے ماذون غلام کو کسی نے غصب کر لیا تو اس کی بھی اجازت باقی رہ جاتی ہے)۔

و لنا ان الا باق الخ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ اس کا بھاگ جانا ہی اس کے مجور ہونے کی دلیل ہے کیونکہ مولیٰ اس کو اجازت دینے پر اسی امید کے ساتھ راضی ہوا تھا کہ وہ اس طرح ہمارے پاس رہے کہ اپنی کمائی سے ہی اپنا قرض ادا کر سکے گا۔اس کے بارے میں مجھے کوئی فکر نہ رہے گی۔ بخلاف ابتداء اجازت دینے کے یعنی بھاگے ہوئے غلام کو بھی ابتداء اجازت دینا جائز ہے۔اور صرف دلالت پائی جانے کی وجہ سے وہ اس لئے مجور نہ ہوگا کہ جب اسے صراحۃ اجازت حاصل ہے تو اس کے خلاف دلالت کا کوئی اعتبار نہ ہوگا۔اور بخلاف غصب کے بھی یعنی اپنے غصب کئے ہوئے غلام کو بھی اجازت دینا جائز ہے۔اور اگر اسے پہلے سے ہی مولیٰ کی طرف سے اجازت حاصل ہو تو وہ مجور نہیں ہوتا ہے۔یعنی آخر میں بھی اس کی اجازت باقی ہی رہ جاتی ہے۔ کیونکہ غاصب کا اگر پتہ ہو تو اس کے قبضہ سے بھی غلام کو بزور حاکم کے توسط سے حاصل کرنا مشکل نہیں ہوتا ہے۔(ف چنانچہ اگر اسے غاصب سے حاصل کر لینا کسی طرح آسان نہ ہو تب اس کی اجازت باقی نہ رہے گی۔اور شروع میں اجازت دینا بھی صحیح نہ ہوگا۔الذخیرہ۔اور اگر ماذون غلام بھاگ کر واپس آجائے تو بھاگنے کی وجہ سے جو اجازت ختم ہو گئی تھی اب واپس اسے حاصل نہیں ہوگی۔یہی قول صحیح ہے۔ع۔)۔

قال و اذا ولدت الخ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر ایک باندی کو اس کے مولیٰ نے تجارت کرنے کی اجازت دی پھر اسی باندی کو اسی مولیٰ سے بچہ پیدا ہو گیا (جس کی وجہ سے وہ ام الولد بن گئی) تو اس کا ام الولد ہونا از خود اس کے لئے حجر ہو جائے گا۔ لیکن اس میں امام زفرؒ کا اختلاف ہے۔وہ فرماتے ہیں کہ وہ مجورہ نہ ہوگی۔اس لئے کہ وہ اس کی بقاء کی حالت کو اس کی ابتداء پر قیاس کرتے ہیں۔اس کا مطلب یہ ہے کہ اگر ام الولد کو اس کا مولیٰ کاروبار کی اجازت دے تو اجازت صحیح ہوگی اور وہ ماذونہ ہو جائیگی۔اسی طرح اگر پہلے سے وہ ماذونہ ہو اور بعد میں ام الولد ہو جائے تب بھی وہ ماذونہ رہ جائیگی۔

ولنا ان الظاهر الخ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ اس کے بچہ پیدا ہو جانے کے بعد غالب گمان یہی ہے کہ وہ باندی اب دوسری باندیوں کی طرح نہیں رہے گی بلکہ اس میں کچھ احتیاط برتی جائیگی اور عام لوگوں سے اس کے میل ملاپ کو کم کرنے کی اس کے مولیٰ کی طرف سے کوشش کی جائیگی۔جو عادۃً اس کے مجور ہونے کی دلیل ہوگی۔ بخلاف ابتدائی اجازت کے کہ صریح اجازت دلالت پر غالب رہتی ہے۔(صراحت کے ساتھ دلالت کا کوئی اعتبار نہیں ہوتا ہے) یعنی جب اجازت صراحۃً موجود ہے تو اس کے بر خلاف ہونے کو دلالت سے ثابت نہیں کیا جاسکتا ہے۔

ویضمن المولیٰ الخ پھر جب کہ اس ام الولد ماذونہ ہونے کی وجہ سے اتنے قرضے لازم ہو گئے ہوں جن کی وجہ اسے فروخت کرنا ضروری ہو گیا ہو کہ ان قرض خواہوں کا حق اس باندی کی ذات سے متعلق ہو گیا ہو مگر اب مولیٰ کی طرف سے اسے ام الولد بنا دیئے جانے کی وجہ سے اس کو فروخت کر کے اس سے قرضوں کو وصول کرنا بھی ممکن نہیں رہا اس لئے خود مولیٰ ہی اس کی طرف سے ان قرضوں کو بطور تاوان ادا کرے گا۔

توضیح:۔ اگر ماذون غلام کا مولیٰ مر جائے یا دیوانہ ہو جائے یا مرتد ہو جائے یا خود غلام اس کے پاس سے بھاگ جائے تو اس کا اذن باقی رہے گا یا نہیں اگر ماذونہ اپنے مولیٰ کی ام الولد بنجائے تو اس کے ذمہ کے قرض کی ادائیگی کی کیا شکل ہوگی۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ کرام۔ دلائل۔

قال و اذا استدانت الامة الماذون لها اكثر من قيمتها فدبرها المولى فهي ماذون لها على حالها لانعدام

دلالة الحجر اذ العادة ما جرت بتحصين المدبرة ولا منافاة بين حكميهما ايضا والمولى ضامن لقيمتها لما قررناه في ام الولد. قال فاذا حجر على الماذون فاقراره جائز فيما في يده من المال عند ابي حنيفة ومعناه ان يقر بما في يده انه امانة لغيره او غصب منه او يقر بدين عليه فيُقضى مما في يده، وقال ابويوسف ومحمد لا يجوز اقراره لهما ان المصحح لاقراره ان كان هو الاذن فقد زال بالحجر، وكان اليد فالحجر ابطلها، لان يد المحجور غير معتبرة، وصار كما اذا اخذ المولى كسبه من يده قبل اقراره او ثبت حجره بالبيع من غيره، ولهٰذا لا يصح اقراره في حق الرقبة بعد الحجر وله ان المصحح هو اليد ولهٰذا لا يصح اقرار الماذون فيما اخذه المولى من يده واليد باقية حقيقة وشرط بطلانها بالحجر حكما فراغها عن حاجته واقراره دليل تحققها بخلاف ما اذا انتزعه المولى من يده قبل الاقرار لان يد المولى ثابتة حقيقة وحكما فلا تبطل باقراره وكذا ملكه ثابت في رقبته فلا يبطل باقراره من غير رضاه وهذا بخلاف ما اذا باعه لان العبد قد تبدل بتبدل الملك على ما عرف، فلا يبقى ما ثبت بحكم الملك ولهٰذا لم يكن خصما فيما باشره قبل البيع.

ترجمہ:۔ امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر ماذونہ باندی نے لوگوں سے قرض کا مال اتنا حاصل کر لیا جو کہ اس کی اپنی قیمت سے بھی زیادہ ہو گیا۔ اس کے بعد اس کے مولیٰ نے اسے مدبرہ بنالیا تو وہ باندی پہلے کی طرح اس وقت بھی ماذونہ ہی رہے گی کیونکہ اس کے مجورہ ہونے کی کوئی دلالت بھی نہیں پائی جارہی ہے کیونکہ ایسی کوئی عام عادت نہیں ہے کہ لوگ اپنی مدبرہ کی کوئی خاص نگہداشت کرتے ہوئے اس کو عوام میں لین دین سے منع کرتے ..رں (جیسا کہ ام الولد کی صورت میں ہوتا ہے) اس لئے وہ بھی حسب دستور تجارت کر سکتی ہے۔ پھر حکم میں ماذونہ اور مدبرہ میں کوئی خاص فرق بھی نہیں ہے۔ (البتہ مدبرہ فروخت نہیں کی جاسکتی ہے) لہٰذا یہ مولیٰ ہی اس کی قیمت کا ضامن ہوگا۔ اور اس کی دلیل ابھی ہم ام الولد کی بحث میں بیان کر چکے ہیں۔ (ف وہ یہ کہ مولیٰ نے ہی قرض خواہوں کے حق کی وصولی کا سامان یعنی اس کی ذات کو ناقابل فروخت کر دیا ہے اسی لئے یہی ضامن ہوگا)۔

یہاں تک ماذون کرنے کے احکام تھے۔ قال فاذا حجر الخ پھر جب مولیٰ اپنے ماذون غلام کو مجور کر دے تو اس وقت اس کے قبضہ میں جو کچھ بھی مال ہوگا اس تمام مال میں اس ماذون کا اقرار صحیح سمجھا جائے گا۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ جو کچھ مال اس کے پاس ہے اس میں جس مال کے متعلق وہ جو کچھ کہے کہ مثلاً یہ مال فلاں شخص کا بطور امانت ہے یا فلاں کا بطور رہن ہے یا فلاں سے غصب کیا ہوا ہے یا یہ کہ فلاں شخص کا مجھ پر اتنا قرض باقی ہے وہ اس کے اس مال سے ادا کیا جائے۔

وقال ابویوسفؒ الخ اور امام ابویوسف و محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اس کا اقرار جائز نہیں ہوگا۔ ان (صاحبینؒ) کی دلیل یہ ہے کہ اس ماذون کے اقرار کو اب بھی صحیح بتانے والی چیز اگر مولیٰ کی طرف سے پرانی اجازت ہی ہے تو وہ باطل ہو چکی ہے کیونکہ اسے اب مجور کر دیا گیا ہے۔ اور اگر اس اذن کو اب اس لئے صحیح کہا جارہا ہے کہ اس پر قبضہ موجود ہے تو اسے بھی حجر نے باطل کر دیا ہے کیونکہ مجور کے قبضہ کا کچھ اعتبار نہیں ہوتا ہے۔ تو اس کی مثال ایسی ہو جائے گی جیسے کہ اس کی اجازت باقی رہتے ہوئے اس کے مولیٰ نے اسے کسی دوسرے کے ہاتھ فروخت کر دیا ہو۔ تو وہ مجور ہو جاتا ہے۔ یعنی بالاتفاق ان دونوں صورتوں میں اس کا اقرار قابل قبول نہیں ہوتا ہے۔ اور اسی بناء پر اگر وہ مجور بنادیئے جانے کے بعد کسی مال کا اقرار کرلے تو اس کی ذات کے بارے میں صحیح نہیں ہوتا ہے۔ یعنی بالاتفاق وہ کسی طرح بھی اس مال کی وجہ سے فروخت نہیں کیا جاسکتا ہے۔

وله ان المصحح الخ اور امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ اس مال پر اس غلام کا قبضہ ہونا ہی اس کے اقرار کو صحیح بتانے والا ہے۔ اسی بنا پر اس کے جس مال کو اس کے مولیٰ نے اس کے اقرار کرنے سے پہلے اپنے قبضہ میں لے لیا ہو اس کے بارے میں اس غلام کا اقرار صحیح نہیں ہوتا ہے۔ اور فی الحال حقیقت میں اس غلام کا قبضہ باقی ہے۔ پھر اس مجور ہونے کی وجہ سے اس کے اس قبضہ کے باطل ہونے کی شرط یہ ہے کہ اس کی اپنی ضرورت سے وہ زائد ہو۔ اور اس صورت میں اس کا اقرار کرنا اس بات کی واضح

دلیل ہے کہ اب بھی اس کی اپنی ضرورت اس سے باقی ہے۔ بخلاف اس کے اگر اس کے مولیٰ نے اس کے اقرار کی وجہ سے اس کے ہاتھ سے اس مال کو لے لیا ہو تو اب اس کا اقرار اس لئے صحیح نہیں ہوتا ہے کہ اس مولیٰ کا اس پر ہر طرح یعنی حقیقۃ اور حکماً قبضہ موجود ہے۔ اس لئے اس غلام کے اقرار کر لینے سے بھی اس مولیٰ کا یہ قبضہ باطل نہیں ہوتا ہے۔ اسی طرح اس مولیٰ کی ملکیت اس غلام کی گردن میں باقی ہے۔ لہٰذا اس مولیٰ کی رضامندی کے بغیر اس غلام کے اقرار سے بھی ملکیت باطل نہیں ہو گی۔

وھٰذا بخلاف الخ برخلاف اس صورت کے کہ مولیٰ نے اس غلام کو فروخت کر دیا تو اس مال کی نسبت اس غلام کا اقرار اس لئے صحیح نہیں ہوتا ہے کہ اسے فروخت کر دینے کی وجہ سے اس کی ملکیت بدل گئی (کہ پہلے وہ ایک شخص کا مملوک تھا اور اب دوسرے کا مملوک ہو گیا اس طرح اس کی شخصیت ہی بدل گئی اور یہ غلام بھی بدل ہو گیا۔ جیسا کہ اس سے پہلے معلوم ہو چکا ہے۔ لہٰذا اس غلام کے لئے جو چیز ملکیت حکمی کی وجہ سے ثابت تھی وہ اب باقی نہ رہی یعنی اس کے مولیٰ کی اجازت اس کو مال پر جو حکمی قبضہ حاصل تھا وہ اب باقی نہیں رہا۔ کیونکہ ملکیت بدل چکی ہے۔ لہٰذا اس کا اقرار کرنا صحیح نہ ہو گا۔ اسی وجہ سے اس غلام نے اپنے فروخت کئے جانے سے پہلے جتنا بھی خرید و فروخت کا معاملہ کیا ہو وہ اپنے فروخت کئے جانے کے بعد ان میں سے کسی بھی معاملہ کا ذمہ دار باقی نہیں رہے گا اور اس کے متعلق اس سے کوئی پوچھ گچھ نہیں کی جاسکتی ہے۔ (ف اس کی وضاحت یہ ہے کہ مثلاً اس غلام نے پہلے کوئی چیز بیچی اس کے بعد اس کے مولیٰ نے بھی وہی چیز دوسرے کے پاس بیچ دی تو اب اس غلام سے پہلے معاملہ کرنے کی بناء پر یہ مطالبہ نہیں کیا جائے گا کہ تم اپنی بیچی ہوئی خریدار کے حوالہ بھی کر دو۔ کیونکہ اب جب کہ وہ خود بیچا جا چکا ہے وہ پرانا غلام ہی باقی نہیں ہے بلکہ اب تو یہ نیا غلام ہو گیا)۔

توضیح:۔ اگر ماذونہ باندی نے لوگوں سے اتنا مال قرض میں لیا جو خود اس کی اپنی ذاتی قیمت سے بھی زائد ہو۔ اس کے بعد اس کے مولیٰ نے اس کو مدبرہ بنا لیا۔ اگر مولیٰ اپنے ماذون غلام کو مجبور کر دے پھر وہ غلام اپنے پاس کے مال کے متعلق مختلف لوگوں کے مال ہونے کا اقرار کرے اور اگر ایسی صورت میں مولیٰ اس غلام کو فروخت کر دے۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ۔ دلائل

قال و اذا لزمته ديون تحيط بماله ورقبته لم يملك المولى ما في يده، ولو اعتق من كسبه عبدا لم يعتق عند ابي حنيفة وقالا يملك ما في يده ويعتق وعليه قيمته، لانه وجد سبب الملك في كسبه وهو ملك الرقبة، ولهٰذا يملك اعتاقه ووطي الجارية الماذون لها وهذا آية كماله بخلاف الوارث لانه يثبت الملك له نظرا للمورث والنظر في ضده عند احاطة الدين بتركته اما ملك المولى ما ثبت نظرا للعبد، وله ان الملك للمولى انما يثبت خلافة عن العبد عند فراغه عن حاجته كملك الوارث على ما قررناه والمحيط به الدين مشغول بها فلا يخلفه فيه واذا عرف ثبوت الملك وعدمه فالعتق فريعته واذا نفذ عندهما يضمن قيمته للغرماء لتعلق حقهم به. قال وان لم يكن الدين محيطا بماله جاز عتقه في قولهم جميعا اما عندهما فظاهر وكذا عنده لانه لا يعرى عن قليله فلو جعل مانعا لانسد باب الانتفاع بكسبه فيختل ما هو المقصود من الاذن ولهٰذا لا يمنع ملك الوارث والمستغرق يمنعه.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر ماذون غلام پر لوگوں کے اتنے قرضے ہو گئے جو اس کے اپنے موجودہ سارے مال اور اس کی اپنی ذات کی قیمت سب سے زائد ہو تو اس میں سے کسی بھی مال کا اس کا مولیٰ مالک نہیں ہو سکتا ہے۔ اس لئے اگر وہ مولیٰ اس

غلام کے اپنی آمدنی کے کسی غلام کو آزاد کردے تو وہ آزاد نہیں ہوگا۔ یہ قول امام ابو حنیفہؒ کا ہے۔ اور صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ اس کا مولیٰ اس غلام کے قبضہ کے مال کا مالک ہو سکتا ہے۔ اسی طرح اگر اس غلام کے کمائے ہوئے غلام کو اس کے مولیٰ نے آزاد کر دیا تو وہ آزاد ہو جائے گا۔ لیکن اس مولیٰ پر اس آزاد کئے ہوئے غلام کی قیمت لازم ہوگی۔ کیونکہ اس ماذون کی کمائی میں مولیٰ کی ملکیت کا سبب پایا گیا ہے۔ اور وہ سبب یہ ہے کہ وہ مولیٰ اس غلام کی ذات کا مالک ہے اسی وجہ سے اس کے مولیٰ کو یہ اختیار ہوتا ہے کہ وہ اپنے ایسے ماذون غلام کو آزاد کردے۔ اسی طرح اپنی ماذونہ باندی سے ہمبستری کر لے۔ اور یہ دونوں باتیں اس بات کی مکمل دلیل ہیں کہ مولیٰ کی ان دونوں پر پوری ملکیت باقی ہے۔

بخلاف الوارث الخ۔ بخلاف وارث کے یعنی اگر مورث پر اتنا زیادہ قرضہ باقی ہو کہ اس مورث کے ترکہ کی قیمت اس کے قرض کے برابر ہو تو اس کے وارث کو یہ اختیار نہیں ہوتا ہے کہ وہ اس ترکہ میں سے کسی غلام کو آزاد کردے۔ کیونکہ وارث کا ترکہ کا مالک ہونا اس خیال اور نظریہ کے مطابق ہے کہ اسی میں مورث کی بہتری ہے۔ (کہ اس کی بقیہ دولت اس کے اپنے خاص لوگوں کے درمیان باقی رہ جائے' ضائع نہ ہو) لیکن جب مورث پر اتنا زیادہ قرضہ لازم آجائے جو اس کے ترکہ کے برابر ہو تو اس وقت اس مورث کی بہتری اور خیر خواہی اسی صورت میں ہوگی کہ اس کا غلام آزاد نہ ہو (بلکہ اس کے ذریعہ جتنا بھی ممکن ہو اس کا قرض ادا ہو جائے)۔ لیکن مولیٰ کا اس کے غلام کے مال کا مالک ہونا اس خیال مذکور کی بناء پر یعنی ماذون غلام کی بہتری کے خیال سے نہیں ہوتا ہے۔ (ف یعنی اس خیال سے نہیں ہوتا ہے کہ اس سے اس ماذون غلام کی بہتری معلوم ہو بلکہ بہتری اسی میں ہے کہ اس کے ذمہ کے قرض کی ادائیگی تک اس کی آزادی جائز نہ ہو۔ بلکہ از خود مولیٰ کو اس کی ملکیت حاصل ہوتی ہے)۔

و له ان الملک الخ اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ جو چیزیں غلام ماذون کے قبضہ میں ہوں ان پر اس کے مولیٰ کا اس کے غلام کے قائم مقام بن کر اسی صورت میں قبضہ ثابت ہوتا ہے جب کہ مال خود اس غلام کی اپنی ضروری حاجتوں سے فاضل ہو۔ جیسے کہ وارث کی ملکیت میں ہوتا ہے۔ جیسا کہ ہم نے اس سے پہلے بیان کر دیا ہے۔ اور غلام کا ایسا مال جو اس کے قرض کے برابر یا قرض اسی مال کی قیمت سے ادا کیا جا سکتا ہو وہ تو اس کی ضرورت میں داخل ہے۔ اس لئے اس مال میں اس کا مولیٰ اپنے اس غلام کا نائب نہیں ہو سکتا ہے۔ اور جب یہ بات معلوم ہو جائے کہ غلام کے مال میں اس کے مولیٰ کی ملکیت ثابت ہے یا نہیں تو خود اس غلام کو آزاد کرنے کا حکم اسی سے واضح ہو گیا۔ یعنی یہ کہ امام اعظمؒ کے نزدیک جب مولیٰ کی ملکیت ثابت نہ ہو سکی تو وہ آزاد بھی نہ ہو سکے گا۔ اور صاحبینؒ کے نزدیک چونکہ مولیٰ کی ملکیت ثابت ہو جاتی ہے تو ماذون غلام کی کمائی سے حاصل کئے ہوئے غلام کو آزاد کرنا بھی صحیح ہو جائے گا۔ اور جب صاحبینؒ کے نزدیک مولیٰ کا غلام کو آزاد کرنا صحیح ہو گیا تو وہ اس بات کا ضامن بھی ہو گیا ہو کہ اس غلام پر جتنے قرضے لوگوں کے باقی ہیں ان کو یہ مولیٰ خود ہی ادا کرے۔ کیونکہ اس غلام سے ہی قرض خواہوں کا حق متعلق ہو چکا ہے۔

قال و ان لم یکن الخ اور اگر وہ غلام ماذون اتنا زیادہ مقروض نہ ہوا ہو کہ اس کی ادائیگی کے لئے اس کے پاس کا کل مال و سامان فروخت کرنا ضروری ہو جائے۔ یعنی اس ماذون کا قرضہ اس کے تمام مال کو شامل نہ ہو تو اس کے کمائے ہوئے مال سے خریدے گئے غلام کو اس مولیٰ کے جائز ہو جائے گا۔ اور اس مسئلہ میں تینوں ائمہ کا اتفاق ہے۔ اس میں صاحبینؒ کے مسلک کے مطابق تو یہ بالکل ظاہر ہے۔ اسی طرح امام اعظمؒ کے نزدیک بھی یہ جائز ہے جس کی وجہ یہ ہے کہ مال کا معاملہ کرنے میں عموماً مال قرضہ سے خالی نہیں ہوتا ہے اگرچہ تھوڑا ہی ہو۔ یعنی تھوڑے قرضہ سے بچا ہوا مال بہت ہی کم ہوتا ہے اس لئے اگر ایسے تھوڑے سے قرضہ ہونے کو بھی مانع سمجھا جائے تو کوئی مولیٰ اپنے ماذون غلام سے کسی طرح بھی نفع حاصل نہیں کر سکتا اور اسے کاروباری اجازت کا جو مقصود اس کے مولیٰ کو تھا وہ کبھی بھی پورا نہ ہوگا۔ کیونکہ ایک کاروباری کسی حد تک عموماً مقروض ہوتا رہتا ہے۔ لہٰذا یہ تسلیم کرنا ہوگا۔ کسی پر تھوڑے سے قرضہ کا باقی رہنا اس کے حق میں نقصان دہ (یا باعث بدنامی) نہیں ہوتا ہے۔ اور اسی وجہ

سے وارث کے مالک ہونے کو تھوڑا قرض باقی رہنے سے نقصان نہیں پہنچاتا ہے۔ البتہ اگر بہت زیادہ قرضوں سے دبا ہوا ہو تو وہ نقصان دہ ہوتا ہے

توضیح:۔ اگر ماذون غلام پر اتنے زیادہ قرضے لازم ہو گئے ہوں جو اس کی اپنی جان کی قیمت اور مال سب کی مجموعی قیمت سے بھی بڑھ جائیں اس وقت اس ماذون کا مولیٰ اس کے کسی مال کا مالک ہو سکتا ہے یا نہیں اگر مولیٰ اپنے ایسے غلام کے کسی غلام کو آزاد کر دے۔ مسائل کی پوری تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ۔ دلائل۔

قال وان باع من المولى شيئا بمثل قيمته جاز لانه كالاجنبي عن كسبه اذا كان عليه دين يحيط بكسبه، وان باعه بنقصان لم يجز لانه متهم في حقه بخلاف ما اذا حابى الاجنبي عند ابي حنيفة لانه لاتهمة فيه، وبخلاف ما اذا باع المريض من الوارث بمثل قيمته حيث لا يجوز عنده لان حق بقية الورثة تعلق بعينه حتى كان لاحدهم الاستخلاص باداء قيمته اما حق الغرماء تعلق بالمالية لا غير فافترقا، وقالا ان باعه بنقصان يجوز البيع ويخير المولى ان شاء ازال المحاباة وان شاء نقض البيع وعلى المذهبين اليسير من المحاباة والفاحش سواء ووجه ذلك ان الامتناع لدفع الضرر من الغرماء وبهذا يندفع الضرر عنهم وهذا بخلاف البيع من الاجنبي بالمحاباة اليسيرة حيث يجوز ولا يؤمر بازالة المحاباة والمولى يؤمر به لان البيع باليسير منها متردد بين التبرع والبيع لدخوله تحت تقويم المقومين فاعتبرناه تبرعا في البيع مع المولى للتهمة غير تبرع في حق الاجنبي لانعدامها وبخلاف ما اذا باع من الاجنبي بالكثير من المحاباة حيث لا يجوز اصلا عندهما ومن المولى يجوز ويؤمر بازالة المحاباة لان المحاباة لا تجوز من العبد الماذون على اصلهما الا باذن المولى، ولا اذن في البيع مع الاجنبي وهو آذنٌ بمباشرته بنفسه غير ان ازالة المحاباة لحق الغرماء وهذا ان الفرقان على اصلهما.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر ماذون غلام اپنے قبضہ کی چیز اپنے مولیٰ کے پاس اس کی عام قیمت پر بیچے تو یہ صحیح ہوگا۔ کیونکہ اس پر جس قدر قرض باقی ہے وہ تو اس کے قبضہ کے پورے مال کے برابر ہے ایسی صورت میں اس کا مولیٰ اس کی کمائی کے لئے اجنبی کے برابر ہے۔ اور اگر اس مال کی عام قیمت پر نہیں بلکہ اصل عام قیمت سے کم پر بیچے تو جائز نہ ہوگا کیونکہ اس صورت میں اس غلام پر یہ تہمت لگ سکتی ہے کہ اس نے قصداً اپنے مولیٰ کو کم قیمت پر فروخت کیا ہے (جس سے قرضہ داروں کے حق کا نقصان ہو گیا)۔ (ف یہ بات معلوم ہے کہ اگر وہ عام قیمت سے اتنی کم قیمت پر بیچے جو سب اندازہ کرنے والوں کے اندازہ سے کم ہو مثلاً دوسرے تمام لوگوں نے ایک چیز کے دس درہم لگائے مگر کسی نے نو درہم بھی لگائے تو ایسی قیمت پر بیچنے کو معمولی سا فرق کہا جائے گا جو کاروبار میں ہو سکتا ہے اور صحیح مان لیا جاتا ہے۔ اور اگر اس سے بھی کم پر بیچا کہ اتنی قیمت دوسرا نہیں لگاتا ہو مثلاً ۷ یا ۸ درہم تو اسے زیادہ گھاٹا (خسارہ فاحش) کہا جائے گا۔ اور اتنی کمی کے ساتھ بیچنا محابات (قصداً دھوکہ کھانا) کہلاتا ہے جو جائز نہیں ہے پس اگر اسی طرح محابات یا خسارہ فاحش کے ساتھ مولیٰ کے پاس بیچا تو یہ جائز نہ ہوگا۔ م)۔

بخلاف ما اذا حابى الا جنبي الخ اس کے برخلاف اگر اس نے بجائے مولیٰ کے کسی اجنبی سے کم قیمت پر محابات کے ساتھ بیچا تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک یہ بیع جائز ہوگی۔ کیونکہ اس میں کوئی تہمت نہیں لگائے گا۔ اور اس کے بھی برخلاف اگر کوئی مریض اپنے کسی وارث کے ہاتھ کوئی چیز اس کی اصل (برابر) قیمت پر بھی فروخت کرے گا تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک تو یہ بیع جائز نہ ہوگی۔ کیونکہ باقی دوسرے ورثہ (اگر ہوں) کا حق اسی اصل مال سے متعلق ہو گیا ہے۔ اسی وجہ سے اگر مریض کسی کا مقروض ہو تو ہر ایک وارث کو اس بات کا اختیار ہوگا کہ اس کی قیمت ادا کرے اس خریدار سے واپس لے۔ جبکہ ماذون غلام ہونے

کی صورت میں قرض خواہوں کا تعلق تو صرف اس چیز کی قیمت یا مالیت سے ہے یعنی اصل چیز سے نہیں ہے۔ لہٰذا مقروض بیمار کے وارث کے ہاتھ بیچنے میں اور مقروض ماذون غلام کے مولیٰ کے ہاتھ بیچنے میں فرق ظاہر ہو گیا۔

وقالا ان باعه الخ اور صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ اگر ماذون اپنے مولیٰ کے ہاتھ اصل قیمت سے بھی کم پر بیچے جب بھی وہ بیع تو جائز ہو گی البتہ اس مولیٰ کو یہ اختیار دیا جائے گا کہ وہ یا تو اس چیز کی قیمت کی جتنی کمی ہوئی ہے اتنی اور دے کر معاملہ صحیح کر لے یا خود ہی اس معاملہ کو فسخ کر دے۔ (ف اور بعض مشائخؒ کے نزدیک قول صحیح یہ ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک بھی یہی حکم ہے۔ع)۔

وعلی المذهبين الخ پھر دونوں مذہب یعنی امام ابو حنیفہ اور صاحبینؒ کے نزدیک قیمت میں کمی خواہ معمولی سی ہو یا بہت زیادہ دونوں کا ایک ہی حکم ہے یعنی بیع نافذ نہ ہو گی اس وقت تک کہ اس محابات کو ختم نہ کر دے۔ یا یہ کہ جائز ہی نہ ہو گی۔ جس کی وجہ یہ ہے کہ اس سے قرض خواہوں کا حق بالکل ختم ہو گا۔ جب کہ ان کی تکلیف دور کرنے کی یہی ایک صورت ہے۔ اور یہ حکم اس صورت کے بر خلاف ہے کہ کوئی مقروض ماذون اپنا سامان قیمت کی تھوڑی کمی کے ساتھ کسی اجنبی کے پاس فروخت کرے کہ یہ بیع جائز ہو جاتی ہے۔ اور اس اجنبی کو یہ بھی نہیں کہا جاتا ہے کہ اس محابات (کمی) کو دور کر دے جب کہ مولیٰ کے ساتھ معاملہ ہونے کی صورت میں اس کمی کے دور کرنے کا حکم دیا جاتا ہے۔

لان البيع باليسير الخ اور بخلاف اس صورت کے جب کہ مقروض ماذون نے کسی کے ساتھ معاملہ کیا اور قیمت میں بہت زیادہ کمی کر دی ہو تو صاحبینؒ کے نزدیک وہ بیع بالکل جائز نہ ہو گی۔ لیکن مولیٰ کے ساتھ معاملہ کرنے سے جائز ہو جائے گی۔ البتہ اس وقت اس مولیٰ سے یہ کہا جائے گا کہ محابات کو ختم کر دے یعنی اس بیع کی اصل بازاری قیمت ادا کر دے۔ کیونکہ صاحبینؒ کے نزدیک یہی بات اصل طے پائی ہے کہ ماذون غلام کی طرف سے محابات کرنا جائز ہی نہیں ہے۔ البتہ اگر مولیٰ نے اس کی بھی اجازت دی ہو تب جائز ہو گی۔ اور اجنبی کے ساتھ محابات کرنے میں مولیٰ کی طرف سے اجازت نہیں پائی گئی ہے۔ جبکہ خود مولیٰ کے ساتھ بیع کرنے میں اجازت پائی جا رہی ہے۔ البتہ اتنی بات ہے کہ قرض خواہوں کے حق کی وجہ سے اس محابات کے دور کرنے کا حکم دیا جائے گا۔ یہ دونوں فرق صاحبینؒ کی اصل کے مطابق ہیں۔ (ف یعنی معمولی محابات ہونے کی صورت میں یہ بیع جائز ہی نہ ہو گی۔ اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک مولیٰ کے ساتھ معمولی محابات کی بیع جائز نہیں ہے۔ اسی طرح زیادہ محابات کے ساتھ کی بیع بھی جو مولیٰ کے ساتھ ہو تو وہ بھی جائز نہیں ہے البتہ اگر اجنبی کے ساتھ ہو تو جائز ہو گی پھر بھی اسے ختم کرنے کا حکم دیا جائے گا

توضیح: اگر ماذون غلام اپنا مال محابات کے ساتھ قلیلہ ہو یا کثیر اپنے مولیٰ یا اجنبی کے ہاتھ فروخت کرے۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ۔ دلائل

قال وان باعه المولى شيئا بمثل القيمة او اقل جاز البيع، لان المولى اجنبى عن كسبه اذا كان عليه دين على ما بيناه، ولا تهمة فى هذا البيع، ولانه مفيد فانه يدخل فى كسب العبد مالم يكن فيه ويتمكن المولى من اخذ الثمن بعد ان لم يكن له هذا التمكن وصحة التصرف تتبع الفائدة فان سلم اليه قبل قبض الثمن بطل الثمن، لان حق المولى فى العين من حيث الحبس، فلو بقى بعد سقوطه يبقى فى الدين ولا يستوجبه المولى على عبده بخلاف ما اذا كان الثمن عرضا لانه يتعين وجاز ان يبقى حقه متعلقا بالعين. قال وان امسكه فى يده حتى يستوفى الثمن جاز، لان البائع له حق الحبس فى المبيع، ولهٰذا كان اخص به من سائر الغرماء وجاز ان يكون للمولى حق فى الدين اذا كان يتعلق بالعين، ولو باعه باكثر من قيمته يؤمر بازالة المحاباة او ينقض البيع، كما

بينا في جانب العبد، لان الزيادة تعلق بها حق الغرماء.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر مولیٰ اپنے غلام ماذون مقروض کے ہاتھ اپنی کوئی چیز اس کی اصل قیمت یا اس سے کم قیمت پر بیچے تو وہ بیع جائز ہو گی۔ کیونکہ غلام جب مقروض ہو جائے تو اس کا مولیٰ اس کی آمدنی اور کمائی کے بارے میں اجنبی ہو تا ہے۔ جیسا کہ ہم نے پہلے بیان کر دیا ہے۔ اور اس وجہ سے بھی کہ ایسی بیع میں کسی پر کوئی تہمت کا موقع بھی نہیں ہے۔ اور اس لئے کہ اس بیع میں فائدہ بھی ہے۔ کیونکہ اس طرح اس غلام کے پاس ایسی چیز آجائیگی جو اس کے پاس پہلے نہ تھی۔ اس لئے اس میں اس کے قرض خواہوں کا کوئی نقصان بھی نہیں ہے۔ اور اس وجہ سے بھی کہ یہ مولیٰ اپنے غلام کی آمدنی سے ثمن نہیں لے سکتا تھا لیکن اس معاملہ کے بعد اسے اس کے لینے کا اختیار ہو جائے گا۔ اور اس وجہ سے بھی یہ معاملہ صحیح ہے کہ اس سے فائدہ حاصل ہو تا ہے۔

فان سلم اليه الخ اور اگر مولیٰ نے اپنا مال بیچ کر مولیٰ سے اس کے دام وصول کئے بغیر ہی وہ مال اس کے حوالہ کر دیا تو وہ دام (ثمن) باطل ہو جائے گا کیونکہ عین مال میں مولیٰ کا حق قبضہ رہنے کی وجہ سے ہو تا ہے۔ اس لئے کہ یہ مولیٰ اپنا مال بیچ کر اس کے دام وصول کرنے تک اس مال کو اپنے پاس روک کر رکھ سکتا تھا۔ لیکن اس نے ایسا نہ کر کے مال حوالہ کر دیا اس طرح اس نے اپنا حق باطل کر دیا تو اب یہ عین مال نہیں بلکہ اس کا ثمن (دام) جو دین ہے وہی اس کے ثمن میں رہے گا حالانکہ مولیٰ کو اس بات کا حق نہیں ہو تا ہے کہ وہ اپنے غلام پر کچھ قرض باقی رکھے۔ اس کے برخلاف اگر مبیع کا ثمن بھی کوئی معین سامان ہو تو مولیٰ اس مبیع کو دیدینے کے بعد بھی اسے وصول کر سکتا ہے۔ کیونکہ یہ متعین ہے۔ اور معین مال کے ساتھ مولیٰ کا حق باقی رہنا جائز ہو تا ہے۔

قال وان امسكه الخ فرمایا کہ اگر مولیٰ نے اپنی اس مبیع کو جیسے اس نے اپنے ماذون مقروض غلام کے ہاتھ فروخت کیا اس سے مال کا عوض وصول ہو جانے تک کے لئے روک لے تو یہ روکنا جائز ہو گا۔ کیونکہ بائع کو اپنی بیع روک کر رکھنے کا حق حاصل ہو تا ہے اسی لئے اگر کسی کا مدیون مفلس خریدار رقم ادا کئے بغیر مر جائے تو اس مدیون ماذون کے جتنے بھی قرض خواہ ہوں گے ان تمام میں یہی بائع اس مبیع کو لے لینے کا زیادہ حقدار ہو تا ہے۔ اور یہ بھی جائز ہے کہ اگر اس ماذون نے اپنے مولیٰ سے کوئی مال عین قرض کے طور پر لیا ہو تو اس مال میں اسی مولیٰ کا حق باقی رہ جائے۔

ولو باعه الخ اور اگر مولیٰ نے اپنی چیز اپنے ماذون اور مدیون غلام کے ہاتھ اس کی عام قیمت سے زیادہ دام پر فروخت کی ہو تو اس مولیٰ کو یہ کہا جائے گا کہ تم اس محابات یعنی قیمت کی زیادتی کو یا تو ختم کر کے صرف عام قیمت رکھو اور باقی واپس کر دو یا اس عقد ہی کو ختم کر دو۔ جیسا کہ ہم نے اس سے پہلے غلام کی طرف سے بیع کرنے میں بیان کیا ہے۔ کیونکہ اس زیادتی سے دوسرے قرض خواہوں کا حق بھی متعلق ہو تا ہے۔ (ف یعنی اس ماذون غلام کو یہ حق بالکل نہیں ہے کہ اپنے مولیٰ سے کوئی چیز اس کی اصل قیمت سے زیادہ دے کر خریدے۔ کیونکہ جو چیز اس نے لی وہ تو کسی نقصان کے بغیر اس کی اصل قیمت پر ہو گی۔ اور اس سے زیادہ جو رقم دی ہے وہ کسی عوض کے بغیر یعنی مفت میں ہے حالانکہ اس زیادہ رقم پر اس کے قرض خواہوں کا حق تھا۔ اسی لئے اس معاملہ کو باطل کر دیا جائے گا۔

توضیح: اگر مولیٰ اپنے ماذون و مقروض غلام کے ہاتھ اپنا مال فروخت کرے اصل قیمت پر یا کم قیمت یا زیادہ قیمت پر۔ اگر ایسے غلام کے ہاتھ مال فروخت کر کے اپنے ہی قبضہ میں رہنے دے۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ۔ دلائل

قال واذا اعتق المولى الماذون وعليه ديون فعتقه جائز، لان ملكه فيه باق والمولى ضامن بقيمته للغرماء اتلف ما تعلق به حقهم بيعا واستيفاء من ثمنه، وما بقي من الديون يطالب به بعد العتق لان الدين في ذمته

وما لزم المولى الا بقدر ما اتلف ضمانا فبقى الباقي عليه كما كان، فان كان اقل من قيمته ضمن الدين لا غير، لان حقهم بقدره بخلاف ما اذا اعتق المدبر وام الولد الماذون لهما وقد ركبتها ديون لان حق الغرماء لم يتعلق برقبتهما استيفاء بالبيع، فلم يكن المولى متلفا حقهم فلا يضمن شيئا. قال فان باعه المولى وعليه دين يحيط برقبته وقبضه المشترى وغيبه فان شاء الغرماء ضمنوا البائع قيمته وان شاء وا ضمنوا المشترى، لان العبد تعلق به حقهم حتى كان لهم ان يبيعوه الا انْ يقضي المولى دينهم والبائعْ متلف حقهم بالبيع والتسليم والمشترى بالقبض والتغيب فيخيرون فى التضمين، وان شاء وا اجازوا البيع واخذوا الثمن، لان الحق لهم، والاجازة اللاحقة كالاذن السابق كما فى المرهون فان ضمنوا البائع قيمته ثم رد على المولى بعيب فللمولى ان يرجع بالقيمة، فيكون حق الغرماء فى العبد لان سبب الضمان قد زال وهو البيع والتسليم وصار كالغاصب اذا باع وسلم وضمن القيمة ثم رد عليه بالعيب كان له ان يرد على المالك ويسترد القيمة كذا هذا.

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر مولیٰ اپنے ایسے غلام ماذون کو جو بہت مقروض ہے آزاد کردے تو اس کا آزاد کرنا جائز ہوگا۔ کیونکہ وہ غلام ابھی تک اسی مولیٰ کی ملکیت میں باقی ہے۔ البتہ یہ مولیٰ ان تمام قرضوں کے سلسلہ میں اس غلام کی قیمت کا ضامن ہوگا۔ کیونکہ اس مولیٰ نے اپنے اس غلام کو آزاد کرکے اس سے اس کے قرض خواہوں کے حقوق وصول کرنے کے ذریعہ کو ضائع کردیا ہے یعنی وہ اسے بیچ کر اپنے قرضے حتی الامکان وصول کرسکتے تھے۔ (ف لہٰذا اس غلام کی جو بھی قیمت بازار میں ہو ان قرضخواہوں کے درمیان رکھ دے تاکہ وہ اس سے اپنے اپنے قرضے وصول کرلیں خواہ اس رقم سے ان کے قرضے پورا ادا ہوں یا نہ ہوں۔

ومابقي من الديون الخ اور مولیٰ کی طرف سے اس غلام مقروض کی پوری قیمت قرض خواہوں میں حصہ رسدی کے مطابق تقسیم کردیئے جانے کے بعد بھی جو کچھ قرض اس کے ذمہ باقی رہ جائے گا اسے یہ غلام جب کبھی بھی ہو اپنی آزادی کے بعد ان کے مطالبہ پر وہ خود دے گا۔ کیونکہ یہ مولیٰ تو صرف اسی مقدار کا ضامن ہوگا جو اس نے غلام کو آزاد کرکے نقصان کیا ہے۔ اور باقی کا وہ خود ذمہ دار ہوگا۔

فان كان الخ پھر اس غلام پر جو قرض باقی ہو اگر وہ اس رقم سے کم ہو جو اس مولیٰ کے ذمہ باقی ہے تو مولیٰ صرف اتنی ہی رقم ادا کرے گا اس سے زیادہ کا ضامن نہ ہوگا۔ کیونکہ ان قرض خواہوں کا حق صرف مقدار کی حد تک ہے (ف پھر مولیٰ کے ضامن ہونے کا حکم ایسے ماذون غلام کے آزاد کرنے میں ہوگا جو محض غلام ہو۔ کیونکہ اگر اس نے اپنی مدبرہ یا ام الولد یعنی کسی ایسے غلام کو کاروبار کی اجازت دی جو فروخت نہیں کیا جاسکتا ہو اور کاروبار کرتے ہوئے مقروض ہوگیا اس کے بعد اسے آزاد کردیا تو یہ مولیٰ کسی کا کچھ بھی ضامن نہ ہوگا۔ کیونکہ ان قرض خواہوں کا حق اس کی گردن پر اس طرح لازم نہیں ہوا کہ اسے فروخت کرکے وہ اپنا حق وصول کرسکیں۔ کیونکہ یہ تو فروخت کئے جانے کے قابل ہی نہیں لہٰذا یہ نہیں کہا جاسکتا ہے کہ مولیٰ نے اسے آزاد کرکے فروخت کے قابل نہیں رکھا کہ اس کی قیمت سے قرضے چکائے جاتے۔ لہٰذا کچھ بھی ضامن نہیں ہوگا۔

قال فان باعه المولیٰ الخ امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر مولیٰ نے اپنے ایسے غلام کو فروخت کردیا جو اتنے زیادہ قرضوں سے دبا ہوا ہے کہ اس غلام کو بیچنے سے اس کی پوری قیمت اس میں ختم ہوجائے۔ پھر اس مشتری نے اس پر قبضہ کرکے اسے غائب کردیا۔ تو اس صورت میں اس کے قرض خواہوں کو ان دو باتوں کا اختیار ہوگا کہ اگر وہ چاہیں تو اسی مولیٰ یعنی بائع سے جس طرح ممکن ہو پورا قرض وصول کرلیں۔ ورنہ اس کے خریدار سے تاوان وصول کرلیں۔ کیونکہ ان قرض خواہوں کا حق اسی غلام سے متعلق تھا۔ یہاں تک کہ ان کو اس بات کا پورا اختیار تھا کہ وہ اس غلام کو فروخت کردیں سوائے اس صورت کے کہ اس غلام کو مولیٰ خود ہی ان کے قرض کا ضامن بن جائے۔ اور ادا کردے۔ پھر بحیثیت بائع اس مولیٰ سے تاوان لینے کا اختیار اس لئے ہے کہ اس نے غلام کو فروخت کرکے خریدار کے قبضہ میں بھی دے دیا۔ اس طرح ان قرض خواہوں کا حق ضائع کردیا۔ اور اس کے خریدار سے

تاوان لینے کا اختیار اس لئے ہوگا کہ اسی خریدار نے ان لوگوں کے حق پر قبضہ کر کے اس غلام کو غائب کر دیا ہے۔ لہٰذا تاوان لینے میں ان قرض خواہوں کو یہ اختیار دیا گیا کہ وہ بائع یا مشتری دونوں میں سے جس کسی سے مناسب سمجھیں تاوان وصول کر لیں۔

وان شاؤ اجازوا الخ اور ان قرض خواہوں کو یہ بھی اختیار ہے کہ چاہیں تو اس بیع کو جائز قرار دیتے ہوئے اس بائع سے اس کے دام وصول کر لیں۔ کیونکہ یہ اختیار تو ان ہی کا ہے یعنی اس غلام کی گردن اور ذات پر صرف انہیں لوگوں کا حق ہے۔ اسی لئے اس کے بارے میں ان لوگوں کو ہر طرح کا اختیار ہے۔ پھر اس بیع کو بعد میں جائز قرار دینے کا حکم وہی ہے جو پہلے ہی جائز قرار دینے کا ہوتا ہے۔ یعنی بیع ہو جانے کے بعد بھی ان قرضداروں کا اس بیع کو جائز قرار دینے کا حکم وہی ہوگا جو بیع سے پہلے اجازت دینے کا ہوتا ہے۔ جیسا کہ مرہون مال میں ہوتا ہے۔ (ف یعنی اگر راہن نے مرہون مال کو مرتہن کی اجازت کے بغیر فروخت کر دیا تو اس مرتہن کو یہ اختیار ہوگا کہ اس بیع کو جائز ہونا مان لے یعنی اسی پر راضی ہو جائے۔ اسی طرح اس مسئلے میں بھی ان قرض خواہوں کی اجازت معتبر ہو جائے گی۔

فان ضمنو ا البائع الخ پھر اگر قرض خواہوں نے بائع یعنی مولیٰ سے اس کی قیمت بطور تاوان وصول کی۔ پھر کسی عیب کی وجہ سے یہ غلام اپنے مولیٰ کو واپس کر دیا گیا تو مولیٰ کو یہ اختیار ہوگا کہ اس غلام کو دے کر اپنی قیمت واپس لے۔ اس طرح اس غلام میں اس کے قرض خواہوں کا حق ہو جائے گا۔ اس لئے کہ حد تاوان لازم ہونے کا سبب یعنی اسے بیچنا پھر اسے خریدار کے حوالہ کر دینا ختم ہو گیا۔ اور اس کی صورت ایسی ہو گئی جیسے غاصب نے کسی کا غلام غصب کر کے اسے فروخت کر کے خریدار کے حوالہ بھی کر دیا۔ اور مالک کو تاوان کے طور پر اس کی قیمت ادا کر دی۔ مگر بعد میں غلام میں عیب پائے جانے کی وجہ سے اس کے خریدار نے اس بائع یعنی غاصب کے پاس واپس کر دیا تو اس غاصب کو بھی یہ حق ہوتا ہے کہ وہ اس غلام کو اس کے مالک کو دے کر اس سے اپنی رقم واپس مانگ لے تو ہمارا موجودہ مسئلہ بھی اسی طرح کا ہوگا

توضیح: اگر مولیٰ اپنے ماذون اور مقروض غلام کو آزاد کر دے۔ تو قرض کی ادائیگی کی صورت اگر مولیٰ غلام کی قیمت اس کی آزادی کے بعد ادائیگی قرض کے لئے قرض خواہوں کو دے پھر بھی اس کا پورا قرض ادا نہ ہو۔ یا یہ کہ ادائیگی قرض کے بعد کچھ رقم بچ جائے اگر مولیٰ اپنے ایسے غلام کو فروخت کر دے جو اپنی قیمت کے برابر مقروض ہو پھر اس کا خریدار اس پر قبضہ کر کے اسے غائب کر دے، مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ۔ دلائل

قال ولو کان المولی باعه من رجل واعلمه بالدین فللغرماء ان یردوا البیع لتعلق حقهم وهو الاستسعاء والاستیفاء من رقبته وفی کل واحد منهما فائدة، فالاول تام مؤخر والثانی ناقص معجل، وبالبیع یفوت هذه الخیرة فلهٰذا لهم ان یردوه قالوا تاویله اذا لم یصل الیهم الثمن، فان وصل ولا محاباة فی البیع لیس لهم ان یردوه لوصول حقهم الیهم. قال فان کان البائع غائبا فلا خصومة بینهم وبین المشتری، معناه اذا انکر الدین، وهذا عند ابی حنیفة ومحمد وقال ابویوسف المشتری خصم ویقضی لهم بدینهم، وعلی هذا الخلاف اذا اشتری دارا ووهبها وسلمها وغاب ثم حضر الشفیع فالموهوب له لیس بخصم عندهما خلافا له، وعنهما مثل قوله فی مسالة الشفعة لابی یوسف انه یدعی الملك لنفسه فیکون خصما لکل من ینازعه، ولهما ان الدعوی یتضمن فسخ العقد، وقد قام بهما فیکون الفسخ قضاء علی الغائب.

ترجمہ:۔ امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر مولیٰ نے اپنے ماذون اور مدیون غلام کو کسی کے پاس فروخت کیا ساتھ ہی اسے غلام کے مقروض ہونے کے بارے میں بھی بتلادیا۔ یعنی اس خریدار کو یہ بھی بتلادیا کہ یہ غلام اتنی رقم کا مقروض ہے تو اس وقت ان قرض خواہوں کو اس بات کا اختیار ہوگا کہ اس بیع کو رد کروادیں۔ کیونکہ اس کی ذات سے ان لوگوں کا حق متعلق ہے۔ اور حق سے مراد یہ ہے کہ غلام سے اس کی کمائی وصول کریں یا اسے فروخت کر کے آمدنی حاصل کریں۔ اور ان دونوں ہی صورتوں میں ان لوگوں کا فائدہ ہے۔ کیونکہ روزانہ کی آمدنی کرانے سے پورا قرض مگر آہستہ آہستہ وصول ہو جائے گا۔ اور فروخت کرنے کی صورت میں ایک ساتھ نقد مگر شاید کم وصول ہوگا۔ اس طرح دونوں ہی صورتوں میں فائدہ ہوگا۔ البتہ پہلی صورت یعنی یومیہ آمدنی حاصل کرنے میں رقم پوری وصول ہوگی مگر دیر سے اور آہستہ آہستہ۔ اور دوسری صورت یعنی فروخت کردینے سے شاید فائدہ کم مگر جلد حاصل ہوگا۔ مگر مولیٰ کو بائع کے پاس فروخت کردینے کی صورت میں ان کا یہ اختیار باطل ہو جائے گا۔ اس طرح اس سے وہ لوگ آمدنی حاصل نہیں کرسکیں گے۔ اسی لئے ان کو یہ اختیار دیا گیا ہے کہ اگر چاہیں تو اس بیع کو رد کرادیں۔ مشائخؒ نے فرمایا ہے کہ اس مسئلہ میں تفصیل یہ ہوگی کہ ان قرض خواہوں کو اس غلام کی رقم نہیں ملی ہو تب ہی اس بیع کو رد کرواسکتے ہیں۔ اس لئے کہ اگر رقم وصول ہو چکی ہو اور رقم میں بھی بہت زیادہ کمی (محابات) نہیں ہوئی ہو تب بیع رد نہیں کرواسکتے ہیں۔ کیونکہ ان کا حق جو کچھ بھی ہوا ان کو مل چکا ہے۔

قال فان کان الخ اور یہ بھی فرمایا کہ اگر بائع یعنی اصل مولیٰ موجود نہ ہو تو غلام کے قرض خواہوں اور اس کے خریدار کے درمیان ایسی خصومت نہیں ہوسکتی ہے۔ یعنی ان قرض خواہوں کو اس بات کا اختیار نہیں ہوگا کہ اس خریدار کے خلاف معاملہ دائر کریں یعنی اسے مدعی علیہ بنائیں۔ مطلب یہ ہے کہ خریدار جب قرض خواہوں کے قرض سے انکار کردے (کہ یہ مقروض نہیں ہے یا میں نہیں جانتا) تو وہ مدعی علیہ نہیں بن سکتا ہے یہ قول امام ابو حنیفہ اور امام محمد رحمہما اللہ کا ہے۔

وقال ابو یوسفؒ الخ اور امام ابو یوسفؒ نے فرمایا ہے کہ مشتری ان کا مدعی علیہ ہوسکتا ہے اور یہ فیصلہ سنادیا جائے گا کہ یہ قرض اس کے قرض خواہوں کا حق ہے۔ ایسا ہی اختلاف شفعہ کے مسئلہ میں بھی ہے یعنی اگر کسی نے ایک مکان خرید کر دوسرے کو ہبہ کر کے اس کے حوالہ بھی کردیا پھر خود غائب ہوگیا۔ اس وقت وہ شخص سامنے آیا جو حقیقت میں شفعہ کا حق دار تھا تو امام ابو حنیفہ وامام محمد رحمہما اللہ کے نزدیک یہ حق دار اس شخص سے مطالبہ نہیں کرسکتا ہے جسے وہ مکان ہبہ کیا گیا ہے۔ لیکن امام ابو یوسفؒ کے نزدیک یہ حق دار اس شخص کے خلاف قاضی کے سامنے دعویٰ کرسکتا ہے اور شفعہ کے اس مسئلہ میں طرفینؒ سے ایک روایت ابو یوسفؒ کے قول کے موافق ہے۔ امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ مشتری تو صرف اس بات کا دعویٰ کرتا ہے کہ اس مکان کا حق دار میں ہوں۔ اب جو کوئی بھی اس میں حائل ہوگا وہی اس کا مدعی علیہ ہو جائے گا۔ اور طرفینؒ کی دلیل یہ ہے کہ اس دعویٰ کا تقاضا یہ ہوتا ہے کہ جو کچھ معاملہ ہو چکا ہے اسے بالکل فسخ کردیا جائے۔ حالانکہ یہ عقد باضابطہ بائع اور مشتری کے درمیان طے پایا ہے تو اس کے فسخ کرنے سے اس بائع کے خلاف عمل کرنا ہوگا جو کہ موجود نہیں ہے۔ (ف حالانکہ کسی بھی غائب شخص کے خلاف حکم کرنا جائز نہیں ہوتا ہے)۔

توضیح:۔ اگر مولیٰ اپنے ماذون مقروض غلام کو کسی کے پاس فروخت کرتے ہوئے خریدار کو بھی اس کے مقروض ہونے کے بارے میں بتلادے۔ اس صورت میں قرض خواہوں کو ان کے قرض کی ادائیگی کی صورت۔ اس صورت میں اگر اصل بائع وہاں سے غائب ہوگیا ہو۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ دلائل

قال ومن قدم مصرا فقال انا عبد لفلان فاشتری وباع لزمه کل شیء من التجارة، لانه ان اخبر بالاذن

فالاخبار دليل عليه، وان لم يخبر فتصرفه جائز اذ الظاهر ان المحجور على موجب حجره والعمل بالظاهر هو الاصل في المعاملات كيلا يضيق الامر على الناس، الا انه لا يباع حتى يحضر مولاه، لانه لا يقبل قوله في الرقبة لانها خالص حق المولى بخلاف الكسب لانه حق العبد على العبد ما بيناه فان حضر وقال هو ماذون بيع في الدين، لانه ظهر الدين في حق المولى، وان قال هو محجور فالقول قوله لانه متمسك بالاصل.

ترجمہ:۔ امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ ایک اجنبی شخص کسی شہر میں آکر کہے کہ میں فلاں شخص مثلاً زید کا غلام ہوں۔ اس کے بعد اس نے وہاں چیزوں کی خرید و فروخت کی۔ تو ان میں جو چیز بھی کاروباری قسم کی ہوگی وہ خود اسی کے نام کی اور اسی پر لازم ہوگی۔ یہ حکم بطور استحسان ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اگر اس نے اجازت پانے کی خبر دی ہے یعنی خود کو اپنے مولیٰ کا ماذون ہونا بتایا تو یہ خبر دینا خود اس پر دلیل ہے۔ اور اگر اس نے یہ نہیں کہا کہ میرے مولیٰ نے مجھے کاروبار کی اجازت دی ہے تو بھی اس کے تصرفات اور معاملات جائز ہوں گے۔ کیونکہ ظاہر حال یہ ہے کہ جو غلام مجور ہو (کاروباری اجازت اسے حاصل نہ ہو) وہ اسی کے موافق کام کرے گا۔ جبکہ ظاہر حال پر عمل کرنا ہی معاملات کی اصل ہے۔ تاکہ عام لوگوں کو کام کرنے میں کوئی دقت پیش نہ آئے۔ تاکہ کسی تنگی کے بغیر ہر شخص معاملہ کر سکے۔ (ف حاصل مسئلہ یہ ہوا کہ ایسے شخص کو ماذون سمجھا جائے گا اور اس کے کاروباری معاملات میں جو کچھ بھی قرض لازم آئے گا وہ خود اسی پر لازم آئے گا)۔

الا انہ الخ البتہ اسے فوری طور سے مقروض ہونے کی بناء پر فروخت بھی نہیں کیا جائے گا۔ یہاں تک کہ اس کا مولیٰ آجائے۔ یعنی اس کی اپنی ذات کے بارہ میں اس کی بات قبول نہیں کی جائیگی۔ کیونکہ اس کی ذات پر صرف اس کے مولیٰ کا حق ہے۔ بخلاف اس کی اپنی آمدنی اور کمائی کے کہ اس پر اسی کا حق ہے۔ جیسا کہ ہم یہ بات پہلے بھی بیان کر چکے ہیں۔ فان حضر الخ اب اگر مولیٰ آگیا اور اس نے کہا کہ واقعتہ یہ ماذون ہے تب وہ اس قرضہ کی ادائیگی کے لئے فروخت کیا جائے گا۔ کیونکہ یہ قرضہ اس کے مولیٰ کے حق میں بھی ظاہر ہو گیا ہے۔ اور اگر اس نے کہا کہ یہ ماذون نہیں بلکہ مجور ہے تب بھی اسی مولیٰ کی بات مقبول ہوگی کیونکہ غلام کے حق میں مجور ہونا ہی اصل ہے۔ اور یہ مولیٰ اسی اصل کے مطابق دعویٰ کر رہا ہے۔ لہٰذا اسی کی بات قبول کی جائیگی۔

توضیح: اگر ایک شخص شہر میں آکر کہے کہ میں فلاں شخص کا غلام ہوں۔ پھر وہاں مختلف چیزوں کی خرید و فروخت کرلے۔ تو اس کی رقم کا ذمہ دار کون ہوگا۔ مسئلہ کی پوری تفصیل۔ حکم۔ دلیل

فصل. واذا اذن ولي الصبي للصبي في التجارة فهو في البيع والشراء كالعبد الماذون اذا كان يعقل البيع والشراء حتى ينفذ تصرفه، وقال الشافعي لا ينفذ لان حجره لصباه فيبقى ببقاءه، ولانه مولى عليه حتى يملك الولي التصرف عليه، ويملك حجره، فلا يكون واليا للمنافاة فصار كالطلاق والعتاق بخلاف الصوم والصلاة لانه لا يقام بالولي، وكذلك الوصية على اصله فتحققت الضرورة الى تنفيذ منه اما البيع والشراء يتولاه الولي فلا ضرورة ههنا، ولنا ان التصرف المشروع صدر من اهله في محله عن ولاية شرعية فوجب تنفيذه على ما عرف تقريره في الخلافيات، والصبا سبب الحجر لعدم الهداية لا لذاته وقد ثبتت نظرا الى اذن الولي، وبقاء ولايته لنظر الصبي لاستيفاء المصلحة بطريقين واحتمال تبدل الحال بخلاف الطلاق والعتاق، لانه ضار محض، فلم يؤهل له، والنافع المحض كقبول الهبة والصدقة يؤهل له قبل الاذن والبيع والشراء دائر بين النفع والضرر، فيجعل اهلا له بعد الاذن لا قبله، لكن قبل الاذن يكون موقوفا منه على اجازة الولي لاحتمال وقوعه نظرا وصحة التصرف في نفسه، وذكر الولي في الكتاب ينتظم الاب والجد عند عدمه والوصي والقاضي

والوالی بخلاف صاحب الشرط لانه لیس الیه تقلید القضاةوالشرط ان یعقل کون البیع سالبا للملك جالبا للربح، والتشنبیه بالعبد الماذون یفید ان ما یثبت فی العبد من الاحکام یثبت فی حقه، لان الاذن فك الحجر، والماذون یتصرف باهلیة نفسه عبدا کان او صبیا، فلا یتقید تصرفه بنوع دون نوع، ویصیر ماذونا بالسکوت کما فی العبد، ویصح اقراره بما فی یده من کسبه وکذا بموروثه فی ظاهر الروایة کما یصح اقرار العبد، ولا یملك تزویج عبده ولا کتابته کما فی العبد، والمعتوه الذی یعقل البیع والشراء بمنزلة الصبی یصیر ماذونا باذن الاب والجد والوصی دوّن غیرهم علی ما بیناه، وحکمه حکم الصبی، واللّٰه اعلم.

ترجمہ:۔ فصل۔ اگر ایک بچہ کے ولی نے بچہ کو تجارت کی اجازت دی تو یہ اجازت صرف خرید و فروخت کے لئے ہوگی۔ جیسے کہ ماذون غلام میں ہوتا ہے۔ پس اگر وہ خرید و فروخت کا مطلب سمجھتا ہو تو وہ ماذون ہو جائے گا۔ اور اس کا تصرف نافذ ہوگا۔ اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ اس کا تصرف نافذ نہیں ہوگا۔ کیونکہ شریعت نے اس کے بچپن کی وجہ سے اسے مجور کیا ہے۔ لہٰذا جب تک وہ بچہ کہلائے گا اس کا مجور ہونا بھی باقی رہے گا۔ اور اس دلیل سے بھی کہ بچہ تو خود ایسا ہے کہ دوسرا شخص اس کا ولی اور سر پرست ہے اور اس حد تک ہے کہ وہ جو کچھ بھی اس پر تصرف کرتا ہے وہ نافذ ہو جاتا ہے۔ پھر ولی اسے مجور بھی کر سکتا ہے۔ لہٰذا بچہ خود کبھی ولی نہیں ہو سکتا ہے۔ اور اس کے کاروباری تصرف کی مثال ایسی ہوگی جیسی اس کی طلاق یا غلام کی آزادی ہوتی ہے کہ اگر چہ اس کا ولی اسے اجازت دیدے پھر بھی اگر وہ اپنی بیوی کو طلاق دے یا اپنے غلام کو آزاد کر دے تو نہ طلاق ہوگی اور نہ غلام آزاد ہوگا۔ اسی طرح تجارت کی اجازت بھی صحیح نہیں ہوگی۔ بخلاف نماز اور روزہ کے کیونکہ یہ دونوں چیزیں ولی کو اجازت سے ادا نہیں کی جاتی ہے۔ لہٰذا امام شافعیؒ کے نزدیک مسئلہ میں یہ بات اصل ہوئی کہ جو تصرف ولی کے ذریعہ کیا جاتا ہے وہ بچہ کے ذریعہ صحیح نہیں ہوتا ہے۔ ورنہ صحیح ہو جائے گا۔ اسی لئے ان کے نزدیک وصیت میں بھی یہی حکم ہے اس لئے یہ ضرورت باقی رہی کہ بچہ کی طرف سے دوسرا کوئی وصیت کو نافذ کر دے۔ اور باقی رہا خرید و فروخت کا معاملہ تو اس کا متولی ولی ہوتا ہے۔ اس لئے بچہ کی طرف اسے نافذ کرنے کی ضرورت نہیں رہتی ہے۔

ولنا ان التصرف الخ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ ماذون بچہ کی طرف سے خرید و فروخت کرنا ایسا تصرف ہے جو شرعاً ثابت ہے اور شرعی ولایت کے ساتھ ایسے شخص سے پایا گیا جو اس کام کو کرنے کی پوری صلاحیت بھی رکھتا ہے۔ اور ایسی جگہ میں پایا گیا ہے جو اس کے لئے بالکل صحیح اور صالح ہے۔ اس لئے اسے نافذ کرنا اور بلا تامل اسے جاری کرنا واجب ہوتا ہے جیسا کہ خلافیات میں گذر چکا ہے۔ والصبا الخ اور امام شافعیؒ کے فرمان کا جواب یہ ہے کہ بچپن میں بچہ کو کاروبار سے مجور کرنے کی وجہ یہ ہے کہ اس وقت اس میں کاروبار کی صلاحیت ہی نہیں ہوتی ہے وہ اچھے بُرے اور اپنے نفع و نقصان کو بالکل نہیں سمجھ سکتا ہے اور اپنی ذات کے اعتبار سے اس کا سبب نہیں ہے۔ پس جب اسے ولی کی اجازت مل جاتی ہے تو یہ سمجھا جاتا ہے کہ اس میں اب اس معاملہ کو سمجھنے کی صلاحیت پیدا ہو چکی ہے۔ اس کے باوجود اس پر ولی کی سر پرستی باقی رکھی جاتی ہے اس لئے کہ بچہ کی مصلحتیں دو طرح سے پوری ہوتی ہیں یعنی ایک تو یہ کہ خود بھی اس میں کچھ سمجھ آگئی ہے اور بوقت ضرورت اس کا ولی بھی اس کی پوری دیکھ بال کر سکتا ہے۔ اور اس بات کا بھی احتمال باقی رہتا ہے کہ شاید کسی وقت کسی معاملہ میں حالت بدل رہی ہو لہٰذا تجارت کی اجازت میں اس کا عمل مقبول اور جائز ہوتا ہے۔

بخلاف طلاق اور عتاق کے مسائل کے کہ ان باتوں میں اس کے لئے عموماً سراسر نقصان ہی ہوتا ہے۔ اس لئے بظاہر بچہ کو اس کی لیاقت ہو جائے اور ولی کی اجازت بھی ہو پھر بھی اس کا اعتبار نہیں کیا جاتا ہے۔ اور ایسی چیز جس کے قبول کرنے سے سراسر نفع ہی ہو جیسے ہبہ یا صدقہ قبول کرنا تو اس کے لئے لڑکے کو بھی لائق اور اہل سمجھا جائے اگر چہ اس کی اجازت بھی نہ ہو۔ اور خرید و فروخت کا معاملہ تو نفع اور نقصان دونوں باتوں کا احتمال رکھتا ہے اس لئے ولی کی اجازت کے بعد لڑکا اس کام کے لائق

سمجھا جائے گا۔ اس کی اجازت سے پہلے لائق نہیں سمجھا جائے گا۔ لیکن اس کی اجازت سے پہلے اس کی خرید و فروخت موقوف رہے گی پھر اگر اجازت دیدے تو جائز ہو جائے گی۔ اس بناء پر کہ پہلے ہی وہ معاملہ مناسب اور بہتر ہوا ہو۔ اور اس کی ذاتی صلاحیت کے اعتبار سے یہ تصرف صحیح ہوگا۔ وذکرالولی فی الکتاب الخ پھر متن میں صاحب کتاب کا لفظ فرمانا اس لئے ہے کہ وہ اس کے باپ کو اور جب وہ زندہ نہ ہو تو دادا کو اس کے علاوہ وصی و قاضی اور والی سب کو شامل ہے۔ لیکن صاحب الشُرط کو شامل نہیں ہے۔ کیونکہ اسے قاضی مقرر کرنے کا اختیار نہیں ہوتا ہے۔

والشرط ان یعقل الخ پھر بچہ کے ماذون ہونے میں شرط یہ ہے کہ وہ بچہ اتنی بات سمجھتا ہو کہ کوئی چیز بیچ دئے جانے کے بعد وہ چیز اپنی (ملکیت میں) نہیں رہتی ہے بلکہ دوسرے کی ہو جاتی ہے۔ اور یہ کہ ایسے معاملہ سے نفع حاصل ہوتا ہے۔ والتشبیہ الخ پھر ماذون بچہ کو ماذون غلام کے ساتھ تشبیہ دینے میں یہ فائدہ ہے کہ ماذون غلام کے بارے میں جو احکام بیان کئے گئے وہی ماذون بچہ کے بارے میں بھی ہونگے۔ کیونکہ ہمارے نزدیک اجازت دینے کا مطلب اس کے حجر (بے اختیاری) کو دور کرنا ہے۔ اور ماذون اپنی ذاتی صلاحیت کی بناء پر تصرف کرتا ہے خواہ وہ بچہ ہو یا غلام ہو۔ اس لئے ماذون بچہ کا تصرف بھی ماذون غلام کی طرح کسی بھی تجارت کے ساتھ خاص نہیں ہوگا۔ ویصیر ماذونا الخ اور اگر بچہ کو اس کے ولی نے کچھ تصرف کرتے دیکھ کر خاموشی اختیار کی تو یہ بھی ماذون ہو جائے گا جیسے کہ غلام کی صورت میں ہوتا ہے۔

ویصح اقرارہ الخ اور ماذون بچہ کے قبضہ میں جو کچھ بھی کمائی ہو اس کے بارے میں اس کا اقرار صحیح ہوگا۔ اور اگر اس نے اپنے مورث کے ترکہ میراث میں سے کسی چیز کے بارے میں غیر کے لئے اقرار کیا کہ یہ مال تو اس فلاں شخص کا ہے۔ تو بھی ظاہر الروایۃ کے مطابق صحیح ہوگا۔ جیسے کہ غلام کا اپنی کمائی کے بارے میں اقرار صحیح ہوتا ہے۔ ولایملك الخ اور ماذون بچہ کو یہ اختیار نہیں ہوتا ہے کہ اپنی کمائی کے غلام کا کسی سے نکاح کردے۔ یا اسے مکاتب بنادے جیسے کہ ماذون غلام کو یہ اختیار نہیں ہوتا ہے۔ والمعتوہ الخ اور معتوہ جس کو خرید و فروخت کی سمجھ ہو وہ بچہ کے حکم میں ہے کہ وہ اپنے باپ دادا یا وصی کی اجازت دینے سے ماذون ہو جائے گا۔ اور دوسروں کی اجازت دینے سے ماذون نہ ہوگا۔ اور اس کا حکم وہی ہے جو بچہ کا حکم ہے۔ واللہ اعلم۔ (ف اگر قاضی نے بچہ کو یا معتوہ کو اجازت دی پھر قاضی معزول ہو گیا تو یہ اپنی اجازت پر باقی رہ جائینگے۔

توضیح:۔ فصل۔ اگر بچہ کے ولی نے اس کو تجارت کی اجازت دی۔ تو اسے کن کن باتوں کی اجازت حاصل ہوگی۔ اس کے ماذون ہونے کی شرطیں۔ اگر بچہ کو اس کے ولی نے کچھ تصرف کرتے دیکھ کر خاموشی اختیار کی۔ بچہ کے اقرار کا حکم۔ معتوہ کا حکم۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ۔ دلائل

تجارت میں غلام کی اجازت کے احکام کے بیان سے فارغ ہو کر اس فصل میں بچہ اور معتوہ کی اجازت کے احکام بیان کئے گئے ہیں۔

"صاحب الشرط شُرط شین کے ضمہ کے ساتھ صرد کے وزن پر۔ کوتوال۔ یا پولیس کا بڑا سردار۔

نوٹ: یہاں پر کتاب الماذون ختم ہوئی اس کے بعد کتاب الغصب شروع ہونی تھی لیکن وہ ناگزیر وجوہ کی بنا پر شروع نہ ہوسکی اب کتاب الغصب اسی جلد کے آخر میں ملاحظہ فرمائیں۔

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

الحمدلله رب العٰلمين والصلوٰة والسلام على خير خلقهٖ سيدنا محمد واله وصحبهٖ وجميع الانبياء والمرسلين و جميع عبادالله الصالحين اجمعين.

امابعد۔ یہ جلد چہارم کتاب الہدایہ کا ترجمہ مسمّٰی "بعین الہدایہ جدید" ہے۔ **حسبنا الله و نعم الوكيل و نعم المولىٰ و نعم النصير.**

کتاب الشفعة

کتاب: شفعہ کا بیان

الشفعة مشتقة من الشفع وهو الضم سميت بها لما فيها من ضم المشتراة الى عقار الشفيع قال الشفعة واجبة للخليط فى نفس المبيع ثم للخليط فى حق المبيع كالشرب والطريق ثم للجار افاد هذا اللفظ ثبوت حق الشفعة لكل واحد من هؤلاء وافاد الترتيب.

الشفعة مشتقة الخ (قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ) لفظ شفعہ (ش کے ضمہ کے ساتھ) کے لغوی معنی ضم کرنا ہے (ف یعنی ملانا۔ جسے فارسی میں جفت کرنا کہتے ہیں جو کہ لفظ طاق کے خلاف ہے۔ اور اس کے شرعی معنی ہیں ملک عقار (غیر منقولہ جائداد کو ملانا) سمیت بها الخ وجہ تسمیہ۔ اس شرعی معنی کا نام شفعہ اس لئے رکھا گیا ہے کہ اس کام میں بھی خریدی ہوئی جائیداد کو شفیع کی جائیداد میں ملانا ہوتا ہے۔ (ف یعنی شفیع اس عقار یا غیر منقولہ جائیداد کو جو اس کی زمین یا حویلی، مکان کے بالکل بغل میں یا اس سے ملا ہوا ہو کو اپنی اس جائیداد کے ذریعہ حق شفعہ کی بناء پر اپنی جائیداد میں ملا سکتا ہے۔ پھر اس شفعہ کے کئی (تین مراتب ہیں (۱) خلیط عین پھر (۲) خلیط حق (۳) جوار۔ اسی لئے اگر اتفاقاً کسی صورت میں یہ تینوں ہی حق دار جمع ہو جائیں تو اس ترتیب سے ان کو حق ملے گا یعنی وہ حق دار ہوں گے)۔

قال الشفعة واجبة الخ۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ حق شفعہ سب سے پہلے ایسے خلیط یعنی شریک بیع کے لئے واجب یعنی ثابت اور اس کا حق بنتا ہے جو کہ اصل بیع میں شریک ہو۔ (ف مثلاً جو مکان یا حویلی فروخت ہو رہی ہو اگر اس کے دو شریک ہوں اور ان میں سے ایک نے اپنے اس شریک کے علاوہ کسی تیسرے کے ہاتھ فروخت کرنا چاہا تو سب سے پہلے اس میں اس کا شریک حق دار ہوگا۔ (جسے شریک عین بانفس بیع میں شریک کہا جاتا ہے) اگر اس سے اسے نہیں لیا تو اس کا حق بالکل ختم ہو گیا۔ پھر کبھی ایسا ہوتا ہے کہ اس بڑے مکان کو اس کے شرکاء میں کسی وقت تقسیم تو کر دیا گیا تھا مگر اس کے لوازمات یا حقوق مثلاً وہاں سے نکلنے کا راستہ یا پانی لینے کا ذریعہ وغیرہ اپنی جگہ باقی رہ گیا اور اس میں تقسیم نہیں ہوئی۔ گویا اصل مکان میں تو شرکت نہیں رہی مگر لوازمات میں شرکت رہ گئی تو ایسے شخص کو خلیط فی حق المبیع کہا جائے گا۔ ثم للخليط الخ یعنی پہلے حق دار کے بعد پھر دوسرا حق دار وہ ہوگا جو حق بیع یعنی پانی کا گھاٹ یا نلکا۔ اور آنے جانے کے راستہ میں (ف یعنی خاص راستہ یا گھاٹ میں) شریک ہو۔ پس جب

پہلے حق دار یعنی نفس مبیع میں جو شریک ہو اس نے اپنا حق شفعہ چھوڑا لیکن دوسرا حق دار یعنی حق بیع میں شریک موجود ہو تو اس کا حق دار یہی ہوگا۔ پھر اگر اس نے بھی لینے سے انکار کر دیا یا خاموش رہ گیا مگر ایسا حق دار موجود ہو جو نہ نفس مبیع میں شریک ہو اور نہ ہی حق مبیع میں شریک یعنی پڑوسی موجود ہو۔

ثم للجار الخ تو پھر اس پڑوسی کو حق شفعہ ملے گا۔ تو پھر اسی پڑوسی کو حق شفعہ ملے گا۔ اور یہی پڑوسی شفعہ کا حق دار ہو جائے گا۔ (ف جار کے معنی پڑوسی کے ہیں۔ اس سے مراد ایسا شخص ہے جس کا مکان اس مکان سے ملا ہوا ہو اور اس کا دروازہ بھی اسی گلی یا راستہ میں ہو: افاد هٰذا الخ اس کلام نے ہمیں دو باتیں بتائیں یعنی اس جملہ سے یہ دو باتیں معلوم ہوئیں (۱) کہ شفعہ کے حق دار یہ تینوں افراد ہیں (۲) بیک وقت تینوں دعوی دار نہیں ہو سکتے بلکہ ترتیب وار ہوں گے۔ (ف یعنی سب سے پہلے وہ حق دار ہوگا جو اصل مبیع یا جائیداد میں شریک ہوگا۔ اس کے بعد وہ ہوگا جو مبیع کے حق یعنی لوازمات ضروریہ میں شریک ہو۔ اس کے بعد وہ حق دار ہوگا جو اس کا متصل پڑوسی ہوگا۔ اور اس ترتیب سے ہر ایک کے لئے وجوب حق یعنی ثبوت حق ہوتا ہے۔ اب دونوں باتوں اور دعووں کے لئے دلیل اور ثبوت کی ضرورت ہے جو بیان کی جارہی ہے۔

توضیح: کتاب الشفعہ، شفعہ کے لغوی اور شرعی معنی وجہ تسمیہ، شفعہ کی ترتیب، تفصیل، حکم، دلیل

اما الثبوت فلقوله عليه السلام الشفعة لشريك لم يقاسم ولقوله عليه السلام جار الدار احق بالدار والارض ينتظر له وان كان غائبا اذا كان طريقهما واحدا، و لقوله عليه السلام الجار احق بسقبه قيل يا رسول الله ما سقبه قال شفعته ويروى الجار احق بشفعته.

ترجمہ:۔ حق شفعہ کے ثابت ہونے کی دلیلوں میں سے پہلی دلیل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان ہے کہ شفعہ ایسے شریک کا حق ہے جس نے ابھی تک مبیع میں بٹوارہ یا تقسیم کا کام نہ کیا ہو۔ (ف چنانچہ حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ ہر صحن یا دیوار میں شریک ہونے والے کے لئے شفعہ ثابت ہے۔ اسی بناء پر کسی ایک شریک کو یہ حق حاصل نہیں ہے یا اس کے لئے صحیح نہیں ہے کہ بغیر اپنے دوسرے شریک سے دریافت کئے ہوئے اور اسے خبر کئے ہوئے اس مکان کو کسی کے پاس فروخت کرے۔ خبر کرنے کے بعد اگر وہ چاہے تو وہی خریدے ورنہ چھوڑ دے۔ اس طرح شریک مکان اس مکان کے خریدنے کا زیادہ حق دار ہے لہٰذا سب سے پہلے اسے خبر کر دے۔ رواہ مسلم۔ اور حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے ہی یہ دوسری روایت بھی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہر ایسی شرکت میں شفعہ کا حکم دیا ہے جس کے صحن میں یا دیوار میں تقسیم کا کام نہیں کیا گیا ہو۔ اس لئے جب تک اپنے دوسرے شریک کو خبر نہ کر دے اسے فروخت کرنے کا حق نہیں ہے۔ اس کے بعد اگر وہ چاہے تو لے یا چھوڑ دے۔ اگر اپنے شریک کو خبر دیئے بغیر فروخت کر بھی دیا جب بھی وہی شریک اس کا زیادہ حق دار ہوگا۔ رواہ مسلم۔ یعنی دوسرا شریک اس پہلے شریک کی رضامندی کے بغیر بھی اسے لے سکتا ہے۔

ولقوله عليه السلام الخ اور دوسری دلیل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان بھی ہے کہ دار۔ حویلی کا پڑوسی ہی اس دار کا زیادہ حق دار ہے۔ اور اس زمین کا بھی زیادہ حق دار ہے۔ اس کا انتظار کرنا ہوگا۔ اگرچہ وہ غائب ہو۔ یعنی سفر میں ہو۔ جبکہ ان دونوں شریکوں کا راستہ ایک ہو۔ (ف یہاں پر دو حدیثیں بیان کی گئی ہیں اول یہ کہ حضرت سمرہ بن جندب رضی اللہ عنہ نے فرمایا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے دار کا پڑوسی دار کا اور زمین کا زیادہ حقدار ہے۔ رواہ ابوداؤد والترمذی والنسائی واحمد وابن جریر الطبری وابن ابی شیبہ۔ اور ایک دوسری روایت میں ہے کہ دار (حویلی) کا پڑوسی دار کے شفعہ کا زیادہ حق دار ہے۔ اور ترمذیؒ نے اسے صحیح حدیث کہا ہے۔ اور اس کی روایت النسائی وابن حبان نے انسؓ سے کی ہے۔ عمور بن الشرید نے اپنے والد رضی

اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ ایک مرد نے آکر عرض کیا کہ یارسول اللہ! میری زمین ایسی ہے کہ اس میں کسی کی شرکت اور حصہ نہیں ہے سوائے جوار کے تب آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جار (پڑوسی) اپنے شفعہ کا (دوسروں کے مقابلہ میں) زیادہ حق دار ہے۔ رواہ النسائی وابن ماجہ والبزار۔

اور عیسیٰ بن یونس بن ابی اسحٰق نے قتادہ عن انسؓ کی حدیث کو۔ اور قتادہ عن الحسن عن سمرۃؓ کی حدیث کو جمع کر دیا ہے۔ ابن القطان نے کہا ہے کہ عیسیٰ بن یونس ثقہ ہیں۔ اس لئے حدیث کو صحیح کہنا واجب ہے۔ اسی طرح اسی اسناد کے ساتھ قاسم بن اصبغ نے روایت کی ہے۔ شرید بن السوید الثقفی نے مرفوع روایت کی ہے کہ دار کا پڑوسی دوسرے کی بہ نسبت اس دار کا زیادہ حق دار ہے۔ رواہ احمد۔ اس سے معلوم ہوا کہ شفعہ کا حق دار سب سے پہلے اصل دار کا شریک پھر اس کے راستہ کا شریک پھر پڑوسی ہے۔ اگرچہ صراحۃً ترتیب کی دلیل بھی آرہی ہے۔ اور دوسری حدیث کو عبد الملک بن ابی سلیمان نے عطاء بن ابی رباح سے جابر بن ابی رباح سے اور جابر بن عبد اللہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ پڑوسی اپنے پڑوسی کے شفعہ کا زیادہ مستحق ہے۔ لہٰذا اس کا انتظار کرنا چاہئے۔ اگرچہ وہ غائب ہو۔ جب کہ دونوں کا راستہ ایک ہو۔ رواہ ابوداؤد والترمذی و النسائی وابن ماجہ۔ پھر ترمذیؒ نے کہا ہے کہ حدیث حسن ہے۔ اور راوی عبد المالک اہل حدیث کے نزدیک ثقہ اور مامون ہیں۔ مجھے یہ معلوم نہیں ہے کہ کسی نے ان کے بارے میں کلام کیا ہو۔ سوائے شعبہ کے کہ شعبہ نے ان کے بارے میں اسی حدیث کی وجہ سے کلام کیا ہے۔ صاحب الکمال نے امام احمدؒ سے نقل کیا ہے کہ عبد الملک حفاظ میں سے ایک ہیں۔ اور سفیان ثوریؒ نے کہا ہے کہ وہ میزان ہیں۔ احمد بن عبد اللہ نے کہا ہے کہ ثقہ اور ثبت ہیں۔

امام مسلمؒ نے اپنی صحیح مسلم میں ان کی حدیث نقل کی ہے۔ ترمذی نے جو ان کی توثیق کی ہے وہ اوپر گذر چکی ہے۔ ابن حبان نے ان کو ثقات میں سے شمار کیا ہے۔ اور کہا ہے کہ وہ کوفہ والوں میں بہتر لوگوں اور حفاظ میں سے تھے۔ صاحب تنقیح نے لکھا ہے واضح ہو کہ عبد الملک بن ابی سلیمان کی حدیث صحیح ہے۔ اور اس کے درمیان اور جابرؓ کی مشہور حدیث کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے۔ اور ہم یہ کہتے ہیں کہ جب پڑوسیوں میں کنواں وچھت وراستہ وغیرہ منافع کی شرکت ہو تو پڑوسی جوار کی وجہ سے مستحق شفعہ ہے۔ جس کی دلیل عبد الملک کی حدیث ہے۔ اور جب پڑوسیوں میں منافع میں کسی چیز میں بھی شرکت نہ ہو تو اس کے لئے شفعہ نہیں ہے۔ جس کی دلیل جابر رضی اللہ عنہ کی مشہور حدیث ہے کہ شفعہ ہر ایسی چیز میں ہے کہ اس میں بٹوارہ نہ ہوا ہو۔ اور جب سب کے حدود طے پاچکے تب شفعہ نہیں ہے۔ اور کہا ہے کہ شعبہؒ کا اس حدیث کی وجہ سے ان میں کلام کرنے کی کوئی اہمیت نہیں ہے۔ کیونکہ شعبہ صرف حافظ حدیث تھے۔ اور جید فقیہ نہ تھے۔ کہ وہ مختلف حدیثوں میں اتفاق کی صورت پیدا کرتے۔ اور کچھ دوسرے لوگوں نے تو شعبہ کے تابع ہونے میں کلام کیا ہے۔ حالانکہ بخاریؒ نے عبد الملک کی روایت سے استشہاد کیا ہے۔ اور امام مسلم نے ان سے حدیث کی روایت کی ہے۔ م)۔

ولقولہ علیہ السلام الجار الخ اور تیسری دلیل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان ہے کہ پڑوسی اپنے سقب کا زیادہ مستحق ہے۔ عرض کیا گیا کہ اس کا سقب کیا ہے۔ آپ نے فرمایا کہ اس کا شفعہ ہے۔ (ف یعنی ایک پڑوسی اپنے پڑوسی کے شفعہ کا سب سے زیادہ مستحق ہے۔ اور جب تک وہ مشتری حق دار نہ ہوگا، سقب بمعنی نزدیکی اور پڑوس کے ہیں۔ اس حدیث کو بخاریؒ نے بھی روایت کیا ہے۔ ع)۔ **ویروی الجار الخ** اور دوسری روایت یہ بھی ہے کہ پڑوسی اپنے شفعہ کا زیادہ مستحق ہے۔ (ف رواہ الترمذی واسحٰق وابن ابی شیبہ وابن جریر وابن حبان وغیرہ پس اس سے معلوم ہوا کہ عین کا شریک اور منافع کا شریک اور پڑوسی سب کو شفعہ کا حق ملتا ہے۔ یہی مذہب شریح وشعبی وابن سیرین وحکم وحماد وحسن وطاؤس وثوری وابوحنیفہ وابن ابی لیلی وابن شبرمہ رحمھم اللہ کے ہے۔ اور شافعیہ کی شرح الوجیز میں ہے کہ ہمارے بعض اصحاب نے بھی اسی پر فتویٰ دیا ہے۔ اور اسی کو قبول کیا ہے۔ اور استذکار ابن عبد البر میں روایت ہے کہ حضرت عمرؓ نے شریح کو جوار کے شفعہ کا حکم دیا ہے۔

توضیح: حق شفعہ کے ثابت ہونے کی شرعی دلیلیں، واحادیث، اقوال ائمہ

وقال الشافعي لاشفعة بالجوار لقوله عليه السلام الشفعة فيما لم يقسم فاذا وقعت الحدود وصرفت الطريق فلا شفعة ولان حق الشفعة معدول به عن سنن القياس لما فيه من تملك المال على الغير من غير رضاه وقدورد الشرع به فيما لم يقسم وهذا ليس في معناه لأن مؤنة القسمة تلزمه في الاصل دون الفرع.

ترجمہ:۔ اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ جوار کی وجہ سے حق شفعہ نہیں ہوتا ہے۔(ف یعنی کوئی پڑوسی حق شفعہ کا مستحق نہیں ہے۔یہی قول امام مالک واحمد واوزاعی وابوثور رحمھم اللہ کا ہے۔اور حضرات عمر و عثمان و علی رضی اللہ عنہم کی طرف بھی اس کی روایت منسوب ہے)۔ لقوله عليه السلام الخ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فرمان کی وجہ سے کہ شفعہ ایسی جائیداد (عقار) میں ہے جس کی تقسیم نہیں ہوتی ہو۔ پھر جب سب کی حد بندی اور چوحدی مقرر کردی گئی اور سب کے اپنے اپنے راستہ نکال دئے گئے تب شفعہ کا حق نہیں ہے۔(ف رواہ البخاری۔) ایک اور روایت میں ہے: انما الشفعه فيما لم يقسم الخ: یعنی حق شفعہ صرف ایسی ہی عقار (جائیداد کے لئے مخصوص ہے جس کی تقسیم نہ ہوئی ہو۔پس اس سے یہ معلوم ہوا کہ جنس شفعہ صرف ایسی ہی جائیداد کے ساتھ مخصوص ہے جو غیر مقسوم ہو۔اس کے علاوہ دوسرا کوئی مستحق نہیں ہے اور دوسرا کون بھی اس حق سے خارج کردہ ہے)۔

ولان حق الشفعة الخ: اور اس قیاسی دلیل سے بھی جوار کے لئے حق شفعہ نہیں ہے کہ یہ حق شفعہ ایسی چیز ہے جو قیاس واضح سے بہت ہی دور ہے (ف یعنی اس معاملہ میں قیاس کرنے کی کوئی صورت اور راہ بھی نہیں ہے۔یعنی حق شفعہ بالکل خلاف قیاس بات ہے۔لمافیه الخ کیونکہ اس کے ذریعہ دوسرے شخص کے حق پر اس کی رضامندی کے بغیر ملکیت حاصل کرنی ہوتی ہے۔(ف یہاں تک کہ جب بائع اپنی خوشی اور رضامندی کے ساتھ کسی خریدار سے معاملہ طے کرکے فروخت کرنے کا کام بالکل مکمل کرکے مطمئن ہوجاتا ہے پھر بھی شفیع سامنے آکر اس سے اپنا یہ حق جتا کر خریدار سے اسے لے لیتا ہے۔لہٰذا یہ کام بالکل ہی خلاف قیاس ہوا۔اس لئے ہم یہ کہنے پر مجبور ہیں کہ صرف اسی صورت میں جس میں شریعت سے واضح طور پر اس حق کا پانا ثابت ہو اس کا حق باقی رکھینگے۔ وقد ورد الخ حالانکہ یہ حق صرف اسی صورت میں دینا شرعاً ثابت ہے جس کی تقسیم نہیں ہوئی ہو۔(ف الحاصل یہ حق کسی کو صرف پڑوسی ہونے کی بناء پر کبھی نہیں دیا جاسکتا ہے)۔

وهذا ليس الخ: اور یہ یعنی پڑوس میں ہونا اور گھر کے صرف منافع میں شریک ہونے اور قابل تقسیم نہ ہونے میں ایسی کوئی بات نہیں ہے جو کہ قابل تقسیم عقار کے معنی میں ہے یعنی غیر مقسوم میں یہ باتیں نہیں ہیں کیونکہ حصہ داروں کے حق کی تقسیم میں جو پریشانیاں ہوتی ہیں پھر اس میں جو کچھ خرچ بھی لازم آجاتا ہے وہ سب صرف اصل میں لازم آتا ہے اور اس کی فرع میں لازم نہیں آتا ہے۔(ف یعنی جو خرچ اور جو پریشانیاں غیر تقسیم شدہ (مشترک ہونے) میں ہوتی ہیں وہ تقسیم شدہ اور بٹوارہ کی ہوئی جائیداد میں نہیں ہوتی ہیں۔ مطلب یہ ہوا کہ شفعہ کا حق تو صرف اس لئے دیا جاتا ہے کہ اس جائیداد کی تقسیم میں جو خرچ لازم آئے اس سے آدمی محفوظ رہے۔کیونکہ غیر تقسیم شدہ کو فروخت کرنے سے خریدار اس کی تقسیم کا مطالبہ کرے گا جس سے بچنے کی صورت یہی ہوسکتی ہے کہ اس حصہ کو خریدنے کے لئے اس کے شریک کے پاس ہی پیشکش کی جائے اور وہی اسے خرید لے۔ جبکہ صرف ایک پڑوسی میں یہ بات نہیں ہوگی ہے۔کیونکہ اس کی جائیداد تو پہلے سے ہی علیحدہ ہے۔اسی طرح وہ شخص جو اس مبیع کے صرف حقوق یعنی راستہ اور گھاٹ وغیرہ میں شریک ہو یا ایسی چیز میں شریک ہو جو تقسیم کے قابل ہی نہ ہو تو اس میں بھی اس زحمت اور خرچ کی ضرورت نہیں ہوتی ہے۔اس لئے صرف یہی ایک صورت باقی رہ گئی کہ ایسی مبیع جو ہنوز تقسیم نہیں کی گئی ہو حالانکہ وہ قابل تقسیم بھی ہو اس کے سوا کسی اور صورت میں حق شفعہ نہیں دیا جائے گا،م،ع،الحاصل امام شافعی

کے قول کی دلیل ایک تو نص حدیث ہے۔اور دوسری دلیل قیاس کا انکار ہے۔اب امام شافعیؒ کے اعتراض کا جواب یہ ہے کہ جس طرح نفس مبیع یا شریک حق مبیع کے بارے میں نص حدیث موجود ہے اسی طرح جوار کے ثبوت میں بھی تو نص حدیث موجود ہے۔اس کے علاوہ قیاس بھی اس بات کا تقاضا کرتا ہے۔چنانچہ اس کا بیان آتا ہے۔

توضیح :۔ حق شفعہ جوار کے بارے میں امام شافعیؒ کا قول۔ تفصیل۔ دلائل

ولنا ماروينا ولان ملكه متصل بملك الدخيل اتصال تابيد وقرار فيثبت له حق الشفعة عندوجود المعاوضة بالمال اعتبارا بمورد الشرع وهذا لان الاتصال على هذه الصفة انما انتصب سببا فيه لدفع ضرر الجواراذ هو مادة المضار على ما عرف وقطع هذه المادة بتملك الاصيل اولى لان الضرر فى حقه بازعاجه عن خطة ابائه أقوى وضرر القسمة مشروع لا يصلح علة لتحقيق ضرر غيره.

ترجمہ :۔ اور ہم احناف کی دلیل (جوار کے حق شفعہ ہونے کے سلسلہ میں) وہی روایت ہے جو اوپر بیان کی جاچکی ہے۔(ف یعنی الجار احق بسبقہ کہ پڑوسی اپنے پاس کی جائیداد کا شفعہ پانے کا دوسروں کی بہ نسبت زیادہ حق دار ہے۔اور پہلے یہ بات بھی دلائل سے ثابت کی جاچکی ہے کہ یہ حدیث صحیح ہے۔اور اس باب کی مزید دوسری حدیثیں بھی گذر چکی ہیں۔اور سب سے صریح روایت یہ ہے کہ ایک شخص نے عرض کیا کہ یارسول اللہ! میری زمین ایسی ہے جس میں کسی کی شرکت نہیں ہے اور کسی کا کوئی حصہ بھی نہیں ہے۔سوائے پڑوس کے۔تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جار (پڑوسی) اپنے شفعہ کا زیادہ حق دار ہے۔ آخر حدیث تک۔رواہ النسائی وابن ماجہ۔اور اس سے یہ بات بھی معلوم ہوگئی کہ فرمان نبی علیہ السلام جار الدار الجار والارض میں وہ جار خواہ شریک دار ہو یا نہ ہو شفعہ کا مستحق ہے۔جیسے کہ حدیث میں عام ہے۔اور خصوص جب کہ حدیث میں دار الجار کا حق فرمایا۔کیونکہ اشارہ صریح ہے۔دار الجار شرکت کے بغیر اس کی ملک ہے۔اس بناء پر ابن حبانؒ کی اس تخصیص کا کوئی اعتبار نہیں ہے کہ جار سے مراد جار نہیں ہے بلکہ خلیط یا شریک مراد ہے۔کیونکہ اس طرح کی تخصیص دلالت نص کے بر خلاف ہے۔ اور حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی مروی وہ حدیث جس سے امام شافعیؒ نے استدلال کیا ہے۔یعنی جب مبیع دار کے حدود متعین ہوگئے اور راستے بھی بدل دئے جائیں یعنی نئے راستے بنادئے جائیں تب شفعہ کا حق نہیں رہا۔اس جملہ کے دو مطلب بتائے جاسکتے ہیں اور یہ کہ تقسیم ہو جانے کے بعد اس کو شفعہ کا حق نہیں رہا۔اور عبد الملک بن ابی سلیمانؒ کی حدیث میں اس بات کا ثبوت ہے کہ جب راستہ وغیرہ منافع میں شرکت باقی رہ گئی ہو تو اس کو جوار سے بڑھ کر حق شفعہ حاصل ہے۔ مگر اصل میں شریک سے کم ہے۔دوم یہ کہ اس مکان کا راستہ جب دوسری گلی کی طرف ہو گیا تب حق شفعہ نہیں ہے۔

مثلاً ایک مکان کا دروازہ ایک گلی میں کھلتا ہے پھر مکان کے شرکاء نے اس کا بٹوارہ کر لیا اس کے بعد چار شریکوں میں سے دو شریکوں نے اس گلی کی طرف اپنے مکان کا راستہ باقی رکھا اور دوسرے دو شرکاء نے اپنے گھر کا دروازہ دوسری گلی کی طرف کر لیا۔اس طرح راستہ کا رخ بدل گیا۔اس طرح راستہ کے ایک اور متحد ہونے کی وجہ سے پڑوسی بھی حق دار ہوتا ہے۔ لیکن دوسرے حصہ دار جن کا راستہ بدل گیا ہے ان کا حق شفعہ باقی نہیں رہا۔اور امام شافعیؒ نے جو یہ فرمایا ہے کہ شفعہ کا حق صرف اس لئے دیا گیا ہے تا کہ تقسیم ملک میں ہر قسم کی زحمت اور مالی خرچ کرنے سے بچ جائے۔تو علت مکمل نہیں ہے۔جب کہ نئے خراب اور غلط پڑوسی کے آجانے سے زبردست تکلیف کا خطرہ رہتا ہے اتنا زیادہ کہ اکثر غیر قوم کا یا شریر اور بدمزاج موذی بھی پڑوسی بن کر آجاتا ہے جس کی روز روز ایذار سانی سے پرانا باشندہ بھی مجبور ہو کر اپنا مکان بیچنے اور علاقہ بدل دینے پر مجبور ہو جاتا ہے۔اور اب اس بات میں گفتگو باقی رہی کہ بعض روایات میں: انما الشفعة الخ: فرمایا گیا ہے۔یعنی شفعہ تو صرف غیر مقسوم مبیع کے لئے ہی مخصوص ہے الخ تو کلام اس طرح ہے کہ سب سے پہلے اس میں حصر کی "انما" سے جو روایت ہے وہ ثابت نہیں ہے۔اور بالفرض اگر اسے صحیح

بھی تسلیم کر لیا جائے تو اس سے دوسرے کی نفی بھی نہیں ہو سکتی ہے جیسا کہ اس فرمان خداوندی میں ہے۔

انما انتَ منذِرٌ یعنی یہ کہ اللہ تعالٰے نے حصر کے ساتھ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو فرمایا ہے کہ آپ فقط مُنذر ہی ہیں۔ یعنی صرف ڈرانے والے ہیں۔ حالانکہ ایسی بات نہیں ہے بلکہ آپ جس طرح کافروں کو ڈرانے والے ہیں اسی طرح مومنوں کو بشارت سنانے والے بھی ہیں۔ جو کہ دوسری بہت سی آیتوں سے ثابت ہے۔ حالانکہ شفعہ کا اعلیٰ مرتبہ صرف یہ ہے کہ شفیع کو عین مال میں شرکت کا حق حاصل ہو۔ اس کے بعد منافع میں شریک ہونے والے کو پھر شریک جار ہے۔ الحاصل ہماری اس توجیہ اور استنباط پر ساری احادیث اپنی صراحت اور عموم پر باقی رہ جاتی ہیں۔ اور کسی حدیث میں بھی اس کے ظاہر کے خلاف معنی نہیں بدلتے۔ اور جب کسی معارضہ کے بغیر ہی اس طرح سے تمام احادیث میں تطبیق ممکن ہے تو خواہ مخواہ کا معارضہ یا تخصیص یا تاویل کرنے کی کوئی ضرورت باقی نہیں رہتی ہے۔ ساتھ ہی قیاس بھی ہمارے قول کی تائید کرتا ہے۔

لان ملکہ متصل الخ اس طرح سے کہ شفیع کی ملکیت خریدنے والے کی ملکیت سے متصل ہے وہ بھی ہمیشہ کے لئے اور باقی رہنے کے ساتھ۔ (ف یعنی وہ تو اس کے متصل اس طرح سے ہے کہ وہ ہمیشہ اور عرصہ دراز سے اسی طرح عرصہ دراز رہے گی بھی۔ جب کہ کسی کرایہ دار کی یا عاریۃً رہنے والے کی ملکیت کی طرح عارضی نہیں ہے۔ اسی بناء پر مالی معاوضہ پائے جانے کے وقت میں اس کو شفعہ کا حق حاصل ہوگا۔ یعنی اس کو بدلہ دے کر اپنی ملکیت میں اس مبیع کو ملانے کا حق حاصل ہوگا۔ شرعی دلائل پر قیاس کرتے ہوئے۔ (ف یعنی جبکہ شریعت میں غیر مقسوم جائیداد میں شفعہ کا حکم دیا گیا ہے جس میں شرکاء کی ملکیت متصل ہوتی ہے اس لئے اسی پر قیاس کر کے یہی حکم پڑوس کے حق میں بھی دیا گیا ہے کہ اسی کی طرح اس پڑوس میں بھی اتصال پایا جاتا ہے لہٰذا اسے بھی حق شفعہ حاصل ہوگا۔ البتہ یہ حق اس لئے نہیں دیا جائے گا کہ اس طرح شفیع کو تقسیم کی زحمت اور اس سلسلہ میں مالی خرچ سے بچانا مقصود ہوتا ہے۔

ھٰذا لان الخ بلکہ یہ حکم اس وجہ سے ہے کہ مبیع کا مکان کے متصل ہونا ہی اس شریک کی ہونے والی مستقل مصیبت کو دور کرنے کا سبب بن گیا ہے یعنی حق شفعہ پانے کا سبب ہو گیا ہے۔ کیونکہ اتنا ملا ہوا ہونا ہی تو سببوں اور تکالیف کے پانے کی اصل وجہ ثابت ہوتی ہے، جیسا کہ لوگوں کے معاملات اور تجربات سے معلوم ہوتا ہے۔ (ف خلاصہ کلام یہ ہوا کہ اس صورت میں جب کہ عقار کی جب تقسیم نہ ہوتی اس میں شرع کی طرف سے حق شفعہ کی بناء پر شفیع کو اس کی جائیداد سے اپنی مملوک جائیداد کو ملانے کا حق ہم نے پایا تو اس کی اصل وجہ یہی معلوم ہوئی کہ دونوں جائیدادوں کا ایک دوسرے سے ہمیشہ کے لئے ملے رہنے سے دوسرے کو سخت مصیبت ہوتی ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ شریک اور شفیع کو شریعت نے شفعہ کا جو حق دیا ہے وہ خلاف قیاس حکم نہیں ہے۔ پھر یہی کیفیت اور مصیبت اس صورت میں بھی ہوتی ہے جب کہ مبیع میں بالکل شریک تو نہ ہو مگر اس کے بالکل قریب اور ملا ہوا ہو۔ اس میں اگر جار کو یہ حق نہ دیا جائے تو وہ دائمی طور پر نئے پڑوسی کے آنے سے ایک بڑی مصیبت میں گرفتار ہو سکتا ہے۔ پس اس آنے والی مصیبت کو دور کرنے کی یہ دو ہی صورتیں ہو سکتی ہیں کہ جس طرح اس ایک مکان کو خریدا ہے اسی کے ساتھ پڑوسی کے مکان کو بھی خرید لے اور اگر یہ نہ خرید سکتا ہو تو اس کے اس پڑوسی کو ہی یہ حق دیا جائے کہ وہی اس فروخت ہونے والے مکان کو خرید لے۔ پھر ان دونوں میں ایک کو ترجیح دینے کے لئے یہ کہنا ہوگا کہ خریدار تو اس مکان کا نیا باشندہ ہوگا اس کے لئے یہ مکان فی الحال یکساں ہے کہ جہاں بھی چاہے خرید کر رہنے لگے۔ اس مکان کی تخصیص کی کوئی معقول بات نہیں ہوگی۔ مگر اس کا پڑوسی تو اس جگہ کا پرانا باشندہ ہے جسے اس جگہ اور مکان سے بہت سی خصوصیتیں ہو سکتی ہیں اسی لئے وہ اسے چھوڑنے پر راضی نہیں ہو سکتا ہے۔

وقطع ھٰذہ المادۃ الخ اب اگر دونوں ہی اصیل یعنی پرانا باشندہ پڑوسی اور نئے خریدار اس مکان کی خریداری پر ضد کر بیٹھیں اور دوسرے کو یہ حق دینے پر کوئی راضی نہ ہو تو شریعت کی طرف سے ان میں سے ایک کو یہ حق دینا ہوگا کہ وہ اسے خرید

لے خواہ دوسرا شخص اس کے لئے بالکل راضی نہ ہو یہاں تک کہ خاموشی کے ساتھ دوسرے نے اسے خرید بھی لیا ہو۔ لہٰذا اس شدید نقصان کو ہمیشہ کے لئے ختم کرتے ہوئے اس پرانے باشندے یعنی پڑوسی کو ہی یہ حق دیا جائے گا کہ وہ بازاری قیمت یا دوسرے خریدار کی بتائی ہوئی قیمت سے اسے خرید لے۔ اور یہی صورت دوسری صورت کی بہ نسبت اولیٰ ہے۔ (ف یعنی اس نئے خریدار اور پرانے پڑوسی میں سے کسی ایک کو شرعاً یہ حق ملنا چاہئے کہ دوسرے کی رضامندی کے بغیر بھی اس مبیع (عقار) کا مالک بن سکے۔ تاکہ مستقبل میں وہ مستقلاً دوسرے سے تکلیف پانے سے محفوظ ہو جائے۔ پھر یہ دیکھا گیا ہے کہ شریعت نے اصیل یعنی پرانے باشندہ (پڑوسی) کو ہی ترجیح دے کر خرید لینے کا اختیار دیا ہے۔ کیونکہ وہ پہلے سے ہی اس مبیع کے متصل ہی جائیداد کا مالک چلا آرہا ہے۔ اور یہ خریدار تو ابھی وہاں آنا چاہتا ہے۔ اس لئے اس پرانے باشندہ یعنی مالک مکان پڑوسی ہی کو ترجیح دی جائے گی اور اسی کا حق ہوگا۔ اور ہر اعتبار سے یہی بات بہتر ہے۔

لان الضرر الخ کیونکہ عموماً یہ دیکھا جاتا ہے کہ نیا آنے والا شخص مزاج کے مختلف یا بد خصلت ہونے کی وجہ سے مقامی قدیم باشندوں سے جھگڑے کھڑے کر کے ان کو اتنا تنگ کر دیتا ہے کہ مجبوراً یہ پرانے باشندے اپنے آبائی مکان کو بھی چھوڑ کر اپنی عزت نفس اور حصول امن کے لئے کہیں اور چلے جانے پر مجبور کر دیئے جاتے ہیں۔ لہٰذا ایسے شخص کے حق میں فیصلہ دیتے ہوئے اسے نکلنے پر مجبور کرنے سے محفوظ کر دینا ہی بہت بہتر بات ہے۔ (ف برخلاف اس خریدار کے کہ اس کا اس جگہ سے کوئی تعلق نہیں رہا ہے۔ اس لئے اگر یہ فیصلہ سنا دیا جائے کہ خریدار جس طرح اس نئے مکان کو خریدنا چاہتا ہے اسی طرح اس کے پڑوسی کے مکان کو بھی خرید لے اور ہنگامہ و فساد کرنے کی نوبت ہی نہ آئے خواہ وہ پرانا باشندہ پڑوسی اپنا مکان چھوڑنے پر دل سے بالکل ہی راضی نہ ہو۔ تو اس کے حق میں یہ بہت بڑا ظلم ہوگا کہ اپنا مکان جو کہ آبائی اور خاندانی ہے اسے چھوڑ کر کہیں اور جائے۔ اسی بناء پر شریعت نے اس کی اس تکلیف کا خیال کرتے ہوئے کہا ہے کہ سب سے پہلے اس پڑوسی اور اصیل کو ترجیح دی جائے اور اختیار دیا جائے کہ اگر چاہے تو وہ خود اس مبیع (بیچی جانے والی جائیداد) کو پڑوسی اور شفیع ہونے کے سبب اسے خرید لے تاکہ وہ خود محفوظ ہو جائے۔

خلاصہ یہ ہوا کہ شفعہ کا حق پانے کی سب سے بڑی علت یہ ہے کہ مقامی شخص اجنبی شخص کے پڑوس میں آکر رہ جانے کے بعد اس کے فتنوں سے محفوظ رہ سکے بس یہی ایک وجہ ہے۔ اور وہ وجہ نہیں ہے جو امام شافعیؒ نے بیان فرمائی ہے۔ یعنی یہ کہ اگر شفعہ کا حق نہ ہو تو ایک شریک کو اپنا حصہ پانے کے لئے مکان کو تقسیم کرنے کی زحمت اور خرچ بھی برداشت کرنا ہوگا۔ اور حق شفعہ دیدینے کے بعد وہ اس زحمت سے محفوظ ہو جائے گا۔ مگر حقیقت یہ ہے کہ یہ علت درست نہیں ہے۔ کیونکہ اگر شریک خود تقسیم کا ارادہ کرلے تو بالاجماع اس کی تقسیم کر دی جاتی ہے۔ بلکہ اگر ایک شریک نے اپنے حصہ کے نصف کو فروخت کر دیا اور پڑوسی نے شفعہ کی بنا پر اس حصہ کو پھر تقسیم کرنا چاہا تو پھر اس کی خواہش کے مطابق تقسیم کر دیا جائے گا۔ اس سے معلوم ہوا کہ تقسیم کا کام تکلیف کا کام نہیں ہے نہ وقتی ہے اور نہ ہمیشہ کے لئے: وضرر القسمة الخ: اور تقسیم کی تکلیف کو برداشت کرنا شریعت سے ثابت بھی ہے۔ یہ دوسرے کو ضرر ثابت کرنے کے لئے علت نہیں ہو سکتا ہے۔ (ف یعنی مشتری وغیرہ کی رضامندی کے بغیر بھی حق شفعہ شفیع کو دلایا جاتا ہے۔ اب اگر صرف اسی وجہ سے یہ حق دیا جاتا کہ اس کی وجہ سے شفیع کو تقسیم کی زحمت برداشت کرنی ہوگی تو یہ ایسی کوئی بات نہیں ہوگی کہ اس کی وجہ سے شفیع کا اتنا خیال کیا جائے کہ وہ جبراً حاصل کر سکے۔

اگرچہ عاقدین یعنی بائع اور مشتری میں سے کوئی ایک بھی اس پر راضی نہ ہو۔ اگرچہ اس کو نقصان بھی ہو سکتا ہے۔ کیونکہ شریعت نے تو خود ہی شرکاء کی درخواست پر تقسیم کر دینے کا حکم دیا ہے اس طرح تقسیم کا عمل بھی شرعاً ثابت اور معمول ہے۔ اب حاصل بحث یہ ہوئی کہ شفعہ پانے اور دینے کی اصل علت یہ ہوئی کہ وہ شفیع اپنی ایسی جس جائیداد کا مالک ہے جو ابھی فروخت کی جارہی ہے۔ وہ دونوں اس طرح ملی ہوئی ہوں کہ ان کا تعلق اور ملاپ وقتی یا عارضی نہ ہو بلکہ پختہ اور مستقل ہو وہ جب فروخت ہو

تواس میں اس بات کا اختیار ہو گا کہ از خود اس کا عوض دے کر اسے خرید لے خواہ دوسرا شخص اس کے ہاتھ فروخت کرنے پر راضی نہ ہو۔ تاکہ پڑوسی ہونے کی بناء پر اس سے جو خطرات ہو سکتے ہوں ان سے ہمیشہ کے لئے محفوظ ہو جائے۔ یہ حکم جب کہ ایسی دو عمارتوں میں ہے جو علیحدہ ہو کر صرف ایک ساتھ ملی ہوئی ہوں۔ اب اگر ایسے دو شریک جو ایک ہی مکان کے مالک ہوں اور اس کی تقسیم نہ ہوئی ہو اگر ان میں سے بھی ایک شخص اپنا حصہ فروخت کرنا چاہے تو اس دوسرے ساتھی کو تو بدرجہ اولیٰ یہ اختیار ہو گا کہ شریک کی ملکیت کا عوض دے کر اس سے اس کی ملکیت حاصل کر لے اگر چہ دوسرا شریک اس کے ہاتھ فروخت کرنے اور اسے مالک بنانے پر راضی نہ ہو۔ کیونکہ یہی شفعہ دوسرے شفعوں کے مقابلہ میں قوی تر ہے۔ کیونکہ اس صورت میں ایک شریک دوسرے شریک کی ملکیت میں مکمل طور پر جائیداد کے ہر حصہ میں شریک ہے۔ اور دوسری صورت میں اتنی شرکت نہ ہو کہ صرف اس جائیداد کے منافع میں یعنی گھر سے نکلنے اور آنے کے راستے اور پانی روشنی وغیرہ میں شریک ہو۔ اور تیسری صورت میں سب کچھ علیحدہ ہو کر صرف قربت اور اتصال پایا جا رہا ہو، کیونکہ ایسے پڑوسی کو بھی اس سے نقصان پانے اور ستائے جانے کا خطرہ لگا رہتا ہے۔

اور اب میں مترجم کتاب کہتا ہوں کہ اگر ایسے دو مکان جو اگر چہ ایک دوسرے سے ملے ہوئے ہوں ان کے دروازوں کا رخ ایک دوسرے کے برخلاف ہو یعنی ایک کا دروازہ مثلاً پورب کی طرف ہو اور دوسرے کا پچھم کی جانب یا ایک کا دروازہ ایک گلی میں اور دوسرے کا دوسری گلی میں ہو تو ایسی قربت اور اتصال کے باوجود ایک کو دوسرے سے نقصان پانے اور تکلیف اٹھانے کا احتمال بہت ہی کم ہو گا۔ اس کے باوجود اسی کو دوسروں کے مقابلہ میں جوار کا حق دیا جائے گا اس حدیث کی بناء پر جو حضرت جابر رضی اللہ کی مشہور روایت میں ہے۔ اور یہی معنی مراد لینا اظہر اور اقویٰ ہے واللہ تعالےٰ اعلم۔ یہاں تک تو اس دعوی کو مدلل اور مفصل بتایا گیا کہ شفعہ کا حق ثابت ہے اور وہ تین طرح کا ہوتا ہے اور تینوں قسم والے ہی اس کے مستحق ہوتے ہیں جو یہ ہیں (۱) وہ جو اصل مبیع میں شریک ہوں (۲) وہ جو اصل مبیع میں تو شریک نہ ہوں مگر اس کے منافع میں شریک ہوں (۳ وہ کسی چیز میں بھی شریک تو نہ ہوں البتہ قریبی پڑوسی ہوں اور اگر کسی جگہ تینوں ہی قسم کے حق دار جمع ہو جائیں تو ان میں ترتیب قائم کی جائے گی جو اس مذکورہ ترتیب کے ساتھ اولاً (۱) پھر (۲) پھر (۳) مستحق ہوں گے۔ تاکہ کوئی اختلاف نہ ہو۔ اب اس ترتیب کے ثبوت کو مصنفؒ دلائل سے مدلل فرما رہے ہیں۔

توضیح: جار کے بارے میں شفعہ ثابت ہونے سے متعلق اقوال علماء، دلائل عقلیہ ونقلیہ

واما الترتيب فلقوله عليه السلام الشريك احق من الخليط والخليط احق من الشفيع فالشريك فى نفس المبيع والخليط فى حقوق المبيع والشفيع هو الجار ولان الاتصال بالشركة فى المبيع اقوى لانه فى جزء وبعده الاتصال فى الحقوق لانه شركة فى مرافق الملك والترجيح يتحقق بقوة السبب ولان ضرر القسمة ان لم يصلح علة صلح علة مرجحا

ترجمہ:۔ شفعہ کے حق داروں میں ترتیب کا خیال رکھنا اس حدیث سے ثابت ہے کہ الشريك احق الخ کہ شریک خلیط کی بہ نسبت احق ہے اور خلیط بہ نسبت شفیع کے احق ہے۔ فالشريك الخ اس جگہ شریک سے مراد وہ شخص ہے جو اصل مبیع اور عقار میں شریک ہو۔ اور خلیط سے وہ مراد ہے جو مبیع کے حقوق یا لوازمات میں شریک یا خلیط ہو۔ (ف حقوق اور لوازمات سے مراد مثلاً عوامی راستہ نہیں بلکہ مخصوص گھریلو راستہ اور پانی کے گھاٹ یا نالکہ میں شریک ہونا ہے): والشفيع الخ: اس سے مراد پڑوسی یا جار ہے۔ ف یعنی پڑوسی۔ اس لفظ سے یہ بات واضح ہو گئی کہ سلف میں جار کو بھی شفیع ہی کہا جاتا تھا، مگر یہ بات معلوم ہونی چاہئے کہ شیخ ابن حجرؒ نے بھی امام زیلعیؒ کی مانند یہ کہا ہے کہ یہ حدیث غریب ہے اور مجھے یہ حدیث نہیں ملی ہے۔

اور ابن الجوزیؒ نے کہا ہے کہ نہیں ملتی ہے۔ اور جن جگہوں سے یہ حدیث ملی ہے خلاصۃً اس کا بیان یہ ہے کہ سعید بن منصور نے سنن میں کہا ہے کہ: **حدثنا عبدالله بن المبارك عن هشام بن المغيره الثقفي قال قال الشعبيؒ قال رسول الله صلى الله عليه و سلم الشفيع اولى من الجار والجار اولى من الجنب**: یعنی شعبیؒ نے جو کہ تابعی اور ثقہ ہیں کہا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ جار سے شفیع اولیٰ ہے اور جنب سے جار اولیٰ ہے۔ اور تنقیح میں ہے کہ ہشام المغیرہ کی ابن المعینؒ نے توثیق کی ہے یعنی ان کو ثقہ کہا ہے۔ اور ابو حاتمؒ نے کہا ہے کہ انکی روایت قبول کر لینے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے۔ اس طرح یہ روایت مرسل صحیح ہوئی۔ اور ہمارے نزدیک مرسل قابل حجت ہوتی ہے۔ لیکن اس جگہ شفیع سے مراد عین مال میں شریک ہونا ہے اسی طرح منافع میں بھی شریک ہونا ہے۔ اس حدیث کو عبدالرزاقؒ نے بھی مرسل روایت کیا ہے۔

اور ابن ابی شیبہ نے شعبیؒ سے روایت کی ہے کہ شریحؒ نے کہا ہے کہ خلیط شفیع کی بہ نسبت احق ہے۔ اور شفیع جار کی بہ نسبت احق ہے اور جار دوسروں کی بہ نسبت احق ہے، اور عبدالرزاقؒ نے کہا ہے **اخبرنا معمر عن ايوب عن ابن سيرين عن شريحؒ قال الخليط احق من الجار والجار احق من غيره**: یعنی شریحؒ نے فرمایا ہے کہ خلیط بہ نسبت جار کے احق ہے۔ اور جار بہ نسبت دوسروں کے احق ہے۔ اس قول میں خلیط سے عین کا شریک اور منافع کا شریک دونوں ہی مراد ہیں۔ ابن ابی شیبہؒ نے ابراہیم نخعیؒ سے روایت کی ہے کہ شفعہ کے لئے شریک احق ہے۔ یعنی سب سے زیادہ حق دار اور مقدم شریک ہی ہے۔ اگر شریک موجود نہ ہو تب جار حق دار ہے۔ اور خلیط بہ نسبت شفیع کے حق دار ہے۔ اور شفیع غیروں کی بہ نسبت حق دار ہے۔ امام ابو یوسفؒ نے اسی کے جیسے قول کو شریحؒ سے روایت کیا ہے، الحاصل حدیث مرسل ان آثار کے ساتھ دلیل منقول ہے، اور یہ کہ شفیع کی ان تینوں قسموں کے درمیان ایک ترتیب ہے، اور قیاس معقول بھی اسی کا تقاضا کرتا ہے: **ولان الاتصال الخ**: اور اس وجہ سے بھی کہ مبیع میں وہ تعلق اور اتصال جو پایا جا رہا ہے اس کی وجہ سے شرکت کا تعلق سب سے قوی تر ہے۔ یعنی یہ تعلق تو اس مبیع کے ہر ہر جزو میں موجود ہے۔ (ف چنانچہ عین مبیع میں جو شفیع شریک ہو گا وہی سب سے مقدم سمجھا جائے گا)۔

وبعده الخ: اس کے بعد دوسرے نمبر پر اس مبیع کے حقوق میں متصل اور مشترک ہونا اقویٰ ہے: **لانه شركة الخ**: کیونکہ حقوق میں متصل ہونے کا مطلب اس ملکیت سے حاصل ہونے والے منافع میں شریک ہونا ہوتا ہے۔ (ف اور کسی چیز کے مالک بننے کا بڑا فائدہ ہی یہ ہوتا ہے کہ اس سے حاصل ہونے والے منافع پا کر راحت اور چین نصیب ہو۔ پس پہلی صورت یعنی جب کہ اصل مبیع ہی میں شرکت ہو رہی ہو یہی شرکت شفعہ پانے کا سبب ہوتا ہے اور یہی سبب اس کے دوسرے اسباب کی بہ نسبت قوی ہوتا ہے۔ اس کے بعد کا سبب اس مبیع کے اگرچہ عین میں شرکت نہ ہو مگر اس کے منافع میں شرکت پائی جا رہی ہو اور یہ شرکت منافع اسباب میں سے دوسرے درجہ کا سبب ہے۔ **والترجيح الخ** اور سبب کے قوی ہونے سے ہی اسے ترجیح حاصل ہو جاتی ہے۔ (ف حاصل یہ ہوا کہ اصل مبیع اور عین مبیع میں شرکت کے ہونے کو اس کے صرف منافع میں شرکت ہونے پر ترجیح ہوتی ہے۔ چنانچہ پہلا شفیع وہی شخص مانا جائے گا جو اصل مبیع میں شریک ہو پھر دوسرے درجہ کا شفیع وہی ہو گا جو صرف منافع میں شریک ہو۔ اب لامحالہ یہ کہنا پڑے گا کہ صرف جوار میں ہونے کی وجہ سے جسے حق شفعہ ملے گا وہ تیسرے درجہ کا حق دار ہو گا۔ یعنی تیسرے درجہ کا شفیع ہو گا۔

ولان ضرر الخ پھر عقلی طور پر شفعہ کی ان تینوں صورتوں میں ترجیح دینے کی صورت یہ ہو گی کہ مبیع یا اس کے منافع میں شرکت کی وجہ سے تکلیف کا احساس ہوتا اگرچہ شفعہ کا حق دلانے کی علت تو نہیں ہو سکتی ہے، پھر بھی اس احساس کی وجہ سے دوسرے اسباب کے ساتھ ترجیح دینے کا سبب تو ضرور ہو سکتی ہے۔ (ف یعنی جب ہم نے تینوں قسم کے حقوق یعنی شریک عین اور شریک منافع اور جوار میں غور کیا تو اس صورت میں جب کہ کسی مبیعہ دار میں شخص شرکت عین کی وجہ سے شفعہ کا مدعی ہے اور دوسرا شخص منافع میں شرکت کی بناء پر شفعہ کا مدعی ہے تو ہم اسی طور سے ان میں یہ کہہ کر ترجیح دیتے ہیں کہ پہلا مدعی برحق ہے

اور اس کو حق شفعہ ملنا چاہئے کیونکہ اگر اسے ترجیح نہ دے کر دوسرے مدعی کو ترجیح دی جائے تو بلاوجہ دوسرے شفیع اور شریک کو مصیبت میں گرفتار کرنا ہوگا کہ وہ اب اپنی پوری جائیدادیا اس بیع میں تقسیم کے ذریعہ اپنی مملوکہ کو از سرنو سنوارے اور اس کی چوحدی درست کرے۔ اور یہ نقصان اگرچہ پہلے شخص یعنی اصل میں شریک کے لئے شفعہ کا حق دینے کا سبب نہ ہوگا جیسا کہ ہم نے پہلے کہہ دیا ہے، تاہم اس کے لئے ترجیح کا سبب ضرور ہوا ہے۔ یعنی عین کے شریک کو منافع کے شریک پر ترجیح دی جاتی ہے۔

پھر یہ بات معلوم ہونی چاہئے کہ حق شفعہ پانے کے دعویٰ میں سارے مستحق اگرچہ برابر ہیں لیکن یہ حق تو صرف کسی ایک کو ہی دیا جاتا ہے اور وہ بھی ایک کے بعد دوسرے کو مستحق بتایا جاتا ہے۔ اس کی مثالی صورت یہ ہوگی کہ ایک گھر کے دو مالک ہیں زید و بکر۔ اور اس گھر میں سے ایک کمرہ کے زید و خالد مالک ہیں۔ اور اس کا دروازہ پشت کی طرف سے بند گلی کی طرف کھلتا ہے۔ اور اس کمرہ کی پشت پر شعیب نامی شخص کا مکان ہے جس کا دروازہ دوسری گلی میں ہے۔ پھر زید نے اپنے اس کمرہ کے حصہ کو فروخت کرنا چاہا جس کے خواہش مند بکر اور خالد دونوں ہیں تو ان میں خالد ہی بہ نسبت بکر کے اس کا زیادہ حق دار ہوگا۔ اب اگر خالد شفعہ لینے سے انکار کردے تو اب شعیب کی بہ نسبت بکر زیادہ حق دار ہوگا۔ اور اگر یہ بکر بھی اپنا حق چھوڑ دے تب شعیب اس کا حق دار ہوگا۔ کچھ لوگوں نے ایسا ہی کہا ہے۔ مگر اس فیصلہ میں اشکال ہے۔ م۔ لیکن اس صورت یہ فرض کرر کھنا ضروری اور شرط ہے کہ اس حصہ کو لینے کے لئے شروع سے ہی بیک وقت ان سبھوں نے اپنی خواہش کا اظہار کر دیا ہو۔

توضیح:۔ شفعہ کے حق داروں میں ترتیب کا لحاظ رکھنا اور اس کا ثبوت و دلیل، تفصیل، اقوال ائمہ، دلائل

قال وليس للشريك فى الطريق والشرب والجار شفعة مع الخليط فى الرقبة لما ذكرنا انه مقدم قال فان سلم فالشفعة للشريك فى الطريق فان سلم اخذها الجار لما بينا من الترتيب والمراد بهذا الجار الملاصق وهو الذى على ظهر الدار المشفوعة وبابه فى سكة اخرى وعن ابى يوسف ان مع وجود الشريك فى الرقبة لاشفعة لغيره سلم او استوفى لأنهم محجوبون به ووجه الظاهر ان السبب قد تقرر فى الكل الا ان للشريك حق التقدم فاذا سلم كان لمن وليه بمنزلة دين الصحة مع دين المرض.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ شریک فی الرقبہ کے ساتھ اس شخص کو حق شفعہ نہیں مل سکتا جو کہ مشفوعہ زمین کے مخصوص راستہ یا پانی کے نلکہ اور گھاٹ میں شریک ہو اور اس شخص کو بھی نہیں مل سکتا ہے جو کہ جوار کا حق رکھتا ہو۔ اس کی دلیل بھی وہی ہے جو پہلے ہی ہم نے بیان کر دی ہے۔ یعنی یہ کہ خلیط رقبہ دوسروں کی بہ نسبت مقدم ہوتا ہے۔ (ف خلاصہ یہ ہوا کہ شفعہ پانے کا سب سے پہلے وہ شخص حق دار ہوگا جو مبیع کے رقبہ (یعنی نفس بیع) میں شریک ہو): **قال فان سلم الخ**: فرمایا کہ اگر وہ شریک رقبہ میں اپنا حق لینا چھوڑ دے یعنی لینا نہ چاہے تب اس حق کا مستحق وہ شخص ہوگا جو اس مبیع مکان یا زمین کے مخصوص راستہ وغیرہ میں شریک ہو۔ (ف بشرطیکہ اس مبیع کے فروخت کئے جانے کی خبر پاتے ہی اس نے اپنے حق کا دعویٰ کر دیا ہو)۔ اور اگر اس شریک نے بھی اپنے حق کے لینے سے انکار کر دیا ہو تب اس کا جو جار یعنی پڑوسی ہوگا اس مبیع کو شفعہ میں لے سکتا ہے کیونکہ ہم نے پہلے ہی ان کی ترتیب کے بارے میں بیان کر دیا ہے۔

والمراد بهذا الخ: اور اس جگہ الجار سے مراد وہ جار ہے جو ملاصق (بالکل ملا ہوا ہو) کیونکہ جار ملاصق سے مراد یہ ہے کہ ایسا وہ جار جس کا مکان اس مشفوعہ دار کی پشت سے ملا ہوا ہو۔ اور اس کا دروازہ دوسری گلی میں ہو۔ (ف اس جگہ بھی وہی شرط لازم ہوگی کہ اس مشفوعہ زمین کے فروخت ہونے کی خبر پاتے ہی اس نے اپنے حق کے لینے کا مطالبہ کر دیا ہو۔ اور اس جگہ جو کچھ بھی بیان کیا گیا ہے۔ یہی ظاہر الروایۃ ہے: **وعن ابى يوسف الخ**۔ اور نوادر میں امام ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ اگر شریک رقبہ اس

موقع پر موجود ہو تو اس کے بعد کسی دوسرے کو شفعہ کا حق نہیں ملتا ہے خواہ وہ اپنا حق حاصل کرلے یا چھوڑ دے یا نہ لے کیونکہ اس کی حیثیت ایک حاجب کی ہوگی اور اس کی وجہ سے دوسرے تمام محجوب ہو جائینگے۔ یعنی اس کے نہ لینے کی صورت میں کسی کو بھی یہ حق نہیں ملے گا۔ (ف جواب یہ ہے کہ یہ قیاس مناسب نہیں ہے کیونکہ موجودہ صورت میں شریک رقبہ کی موجودگی کے باوجود دوسرے دونوں حق دار کی حیثیت سے تو رہتے ہیں اگرچہ اس شریک رقبہ کی موجودگی کی وجہ سے کسی اور کو حق نہیں دیا جاتا ہے کیونکہ اس کا حق دوسروں کی بہ نسبت مقدم ہوتا ہے۔ بخلاف میراث کے مسئلہ میں حاجب اور محجوب ہونے کی مثال میں کہ حاجب کے موجود ہونے کی وجہ سے محجوبین کا حق ہمیشہ کے لئے بالکل ختم ہو جاتا ہے۔ جیسا کہ بیٹے کی موجودگی میں پوتا محجوب ہو جاتا ہے۔ اس لئے یہ بات بہت زیادہ ممکن ہو سکتی ہے کہ امام ابو یوسفؒ کے فرمانے کی مراد یہ ہے کہ کسی کو بھی لینے کا حق نہیں ہوتا ہے۔

وجه الظاهر الخ: قدوریؒ نے جو کچھ بیان فرمایا ہے جو کہ ظاہر الروایۃ بھی ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ سبب شفعہ تو ان سبھوں کے حق میں ثابت کیا گیا ہے۔ (ف یعنی اصل مبیع میں شریک اور منافع میں شریک اور جوار سب کے لئے حق شفعہ ثابت ہے کہ یہ تمام اس کے حق دار ہیں): الاان الخ: البتہ شریک رقبہ کو تقدیم کا حق دیا گیا ہے کہ سب سے پہلے اسی سے دریافت کیا جائے گا اور وہی پہلا حق دار ہوگا۔ (ف یعنی باوجود سبب کے اس کے لئے ایک حق یہ ہے کہ یہ بقیہ مستحقوں میں سب سے مقدم ہو): فاذا سلم الخ: پھر جب شریک فی نفس المبیع (یا فی نفس الرقبہ) خود حق نہ لے کر اپنے بعد والے حق دار کو اجازت دیدے تو پہلے کا حق تقدم اسے ملے گا جو اس کے متصل رہے یعنی اس دوسرے (شریک فی المنافع) کو مل جائے گا: بمنزلة دین الصحة الخ: یعنی یہ اس قرضہ کے حکم میں ہے جو صحت کی حالت میں لیا ہو ساتھ ہی مرض الموت میں بھی قرضہ لیا ہو۔ ف حقوق کی ترتیب میں اگرچہ تینوں قسم کے حقدار برابر کے مستحق ہیں پھر بھی اول ہی کو ترجیح ہوگی اس کی مثال ایسی ہوگی جیسے کہ زید نے کچھ قرضے اپنی صحت کی حالت میں لئے اور کچھ زندگی کے آخری دنوں میں لئے پھر وہ بیمار زید مر گیا تو اگرچہ یہ دونوں ہی قسم کے قرضے واجب الاداء ہونگے۔ پھر بھی اس کے مرنے کے بعد اس کی صحت کے زمانہ کے قرضے پہلے ادا کئے جائینگے، (چنانچہ اگر اس کے مال میں اتنی گنجائش ہو کہ سارے ہی قرضے ادا کئے جا سکتے ہوں تو سارے ادا کر دیئے جائینگے۔ مگر پہلے تندرستی کے زمانہ کے بعد میں بیماری کے زمانہ کے اسی طرح شفعہ کے حق دار ہونے میں بھی یوں تو سبھی برابر کے مستحق ہوتے ہیں پھر بھی شریک فی العین کو اولیت اور فوقیت ہوگی اس کے ساتھ کوئی بھی دوسرا مستحق نہیں ہوگا۔ پھر وہ جب اپنا حق چھوڑ دے گا تب دوسرا شریک اس کا مستحق ہو جائے گا۔

توضیح:۔ حق شفعہ کے حصول میں شریک فی الرقبہ کا حکم، اسکی موجودگی میں دوسرے شفعاء بھی اس کے مستحق ہوں گے یا نہیں، بیک وقت سب کو حق ملتا ہے یا ترتیب کے ساتھ، درجہ بندی، تفصیل مسائل، اقوال ائمہ کرام، دلائل

والشريك في المبيع قد يكون في بعض منها كما في منزل معين من الدار اوجدار معين منها وهو مقدم على الجار في المنزل وكذا على الجار في بقية الدار في اصح الروايتين عن ابي يوسف لان اتصاله أقوى والبقعة واحدة ثم لابد ان يكون الطريق او الشرب خاصاحتى يستحق الشفعة بالشركة فيه فالطريق الخاص ان لا يكون نافذا والشرب الخاص ان يكون نهرا لاتجرى فيه السفن وما تجرى فيه فهو عام وهذا عند ابي حنيفة ومحمد وعن ابي يوسف ان الخاص ان يكون نهرا يسقى منه قراحان او ثلثة وما زاد على ذلك فهو عام فان كانت سكة غير نافذة ينشعب منها سكة غير نافذة وهي مستطيلة فبيعت دار في السفلى فلا هلها الشفعة خاصة دون اهل

العليا وان بيعت في العليا فلا هل السكتين والمعنى ما ذكرنا في كتاب ادب القاضي ولو كان نهر صغير ياخذ منه نهر اصغر منه فهو على قياس الطريق فيما بيناه

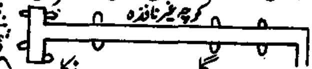
ترجمہ :۔ اور اصل مبیع کا شریک کبھی تو پوری مبیع میں شریک ہوتا ہے اور کبھی اس دار مبیع (حویلی) کے کسی بعض حصہ میں شریک ہوتا ہے۔ جیسے کہ اس دار میں سے کسی خاص کمرہ میں ہو۔ (ف مثلاً ایک بڑی حویلی کے چار حصے ہوں اور ہر حصہ میں کئی کمرے ہوں۔ پس اس حویلی کے مالک مثلاً زید کے ساتھ صرف ایک خاص منزل اور اس حویلی میں دوسرا شخص بکر بھی شریک ہو لیکن باقی میں کوئی شریک نہ ہو۔ اور جدار الخ یا اس مکان کی کسی معین دیوار میں شریک ہو (ف یعنی دیوار کے ساتھ اس کی زمین اور بنیاد میں بھی شریک ہو۔ کیونکہ صرف اوپر میں دیوار کھڑی کر دینے سے شرکت نہیں ہوتی ہے۔ ک) الحاصل کبھی تھوڑے سے اور مخصوص حصہ میں بھی شرکت ہو جاتی ہے اور ایسا ہی شریک بھی ہو، تو یہ شخص اس حصہ کے محض پڑوسی سے شفعہ کے حق میں مقدم سمجھا جائے گا۔ (ف یعنی جس حصہ میں اسے شرکت حاصل ہے وہ اس حصہ کے فروخت ہونے کی صورت میں محض پڑوسی کی بہ نسبت مقدم سمجھا جائے گا۔ اور اس مسئلہ میں کسی کا کوئی اختلاف بھی نہیں ہے)۔

و کذا علی الجار الخ :اسی طرح سے وہ شریک اس حویلی کے بقیہ حصوں میں بھی محض پڑوسی کی بہ نسبت امام ابو یوسفؒ کی دو روایتوں میں سے اصح روایت کے مطابق مقدم سمجھا جائے گا، (ف یعنی اس حویلی کے کسی مشترک مخصوص حصہ میں س شریک کا جار کی بہ نسبت مقدم ہونے میں کوئی اختلاف نہیں ہے، اور اب یہ بات کہ اس مشترک حصہ کے سوا حویلی کے دوسرے باقی حصوں میں جہاں کسی دوسرے کی شرکت نہیں ہے تو کیا وہ حصہ جار کے لئے برابر ہے یا کوئی اس میں مقدم بھی ہے۔ تو امام ابو یوسفؒ سے اس کے بارے میں دو روایتیں ہیں ایک روایت یہ ہے کہ جار کے برابر ہے مگر یہ روایت ضعیف ہے۔ اور دوسری روایت یہ ہے کہ یہ جار سے مقدم ہے)۔ **لان اتصاله الخ** : کیونکہ اس منزل کا دوسرے کے متصل ہونا محض جار کی بہ نسبت زیادہ قوی ہے۔ اور پوری حویلی تو ایک ہی دار یا ٹکڑا ہے۔ (ف : کیونکہ پورا دار یا پوری حویلی ایک ٹکڑا ہے۔ اور صرف اسی ٹکڑے کے ایک مخصوص حصہ میں شرکت ہے۔ بخلاف اس جار کے کہ وہ اس مخصوص حصہ کے علاوہ حویلی کے بقیہ تمام حصہ سے علیحدہ ہے البتہ اس سے کچھ ملا ہوا ہے اس بناء پر اس دار کے بقیہ حصہ میں شریک منزل کا اتصال زیادہ قوی ہوتا ہے، اس لئے اسی کو مقدم کیا جائے گا، اور یہ بات پہلے ہی معلوم ہو چکی ہے کہ اگر راستہ وغیرہ میں کسی کو شرکت ہو گی تو اسے بھی جار سے مقدم رکھا جائے گا۔

ثم لا بد ان یکون الخ: پھر یہ بات ضروری ہے کہ جس راستہ یا پانی بہنے کے گھاٹ وغیرہ میں شرکت کی بنیاد پر شفعہ کے حق کا دعوی ہو وہ ان لوگوں ہی کے لئے مخصوص ہو کیونکہ اس مخصوص ہونے کی بناء پر حق ہو گا۔ (ف وہ نہ عام راستہ یا گذرگاہ اسی طرح ہر کس و ناکس کے استعمال کے لئے پانی کے عام ہونے کی صورت میں کسی کو حق شفعہ نہیں ملتا ہے)۔ **فالطریق الخاص الخ** مخصوص راستہ ہونے کی تعریف یہ ہے کہ ایسا راستہ ہو جو نافذ نہ ہو۔ (ف یعنی ایک طرف سے نکل کر دوسری طرف سے نکل جانے کا راستہ نہ ہو یعنی راستہ بند ہو)۔ **والشرب الخ** اور شرب خاص (مخصوص گھاٹ) سے مراد وہ پانی یا گھاٹ ہے جس میں کشتیاں نہ چلتی ہوں (ف بلکہ وہ صرف زمینوں کو سیراب کرنے کے لئے ہی مخصوص ہو۔ تو جن لوگوں کی زمینیں اس پانی اور نہر سے سیراب کی جاتی ہوں وہ سب اس میں شریک سمجھے جائیں گے۔ **وما تجری فیه الخ** اور جس نہر میں کشتیاں بھی چلتی ہوں وہ نہر عام ہو گی۔ (ف لہذا ایسی نہر سے جن لوگوں کی زمینیں سیراب کی جاتی ہوں وہ نہر عام ہو گی)۔ یہ تعریف جو بیان کی گئی ہے امام ابو حنیفہ و امام محمد رحمہما اللہ کے نزدیک ہے۔

وعن ابی یوسفؒ: اور امام ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ وہ نہر مخصوص سمجھی جائے گی جس سے صرف دو یا تین کھیتوں کو سیراب کیا جا سکتا ہو، اور جس کا پانی اس سے زیادہ ہو اسے عام شرب کہا جائے گا۔ (ف : یعنی جس تالاب یا نہر سے زیادہ سے زیادہ صرف دو تین کھیت سیراب کئے جا سکتے ہوں اسے شرب خاص اور اس سے پینے والوں کے بارے میں کہا جائے گا کہ ان کی شرکت

خاص میں ہے۔ اور اگر چار یا اس سے زیادہ سیراب کئے جا سکتے ہوں تو وہ شرب عام ہوگی اس لئے اس شُرب کی خصوصیت میں شرکت نہیں مانی جائے گی۔ کہ اس کی بناء پر شفعہ پانی کا استحقاق ہو جائے: **فان کانت الخ**: پس اگر کوئی ایسا سکہ غیر نافذہ (بند گلی) جو کچھ لانبی ہو پھر اس کے آخر میں بھی دوسری بند گلی (غیر نافذہ) نکلی ہو اور وہ گول دائرہ کی شکل میں نہ ہو جس کی شکل اس طرح ہو (شکل):



اس میں عام راستہ سے جو گلی ملی ہوئی ہے وہ (ا) لانبی مستطیلہ ہے اور یہ علیا بھی کہلاتی ہے۔ اور دوسری گلی جو اسی سے نکلی ہے وہ چھوٹی ہے وہ بھی بند گلی ہے اور یہ سفلی بھی کہلاتی ہے: **فبیعت دار الخ**: اب اگر نچلی گلی میں ایک گھر فروخت کیا گیا۔ (ف تو کیا اس کا شفعہ نچلی گلی والوں کے لئے ہے یا اوپر والوں کے لئے ہے یا دونوں کے لئے ہے تو جواب دیا کہ) اس کے شفعہ کے حق دار صرف نچلی گلی والے ہونگے اور اوپر کی گلی والے نہیں ہونگے۔ (ف کیونکہ اوپر گلی والوں کا راستہ نچلی گلی کی طرف سے نہیں ہے لیکن نچلی گلی والے اپنی گلی سے نکل کر اوپر کی گلی کے راستے سے نکل کر عام گلی کے راستہ سے جاتے ہیں)۔

وان بیعت فی العلیا الخ: اور اگر اوپر کی گلی میں کوئی گھر فروخت کیا گیا تو اس گھر کا حق شفعہ دونوں گلی والوں کے واسطے ہوگا۔ **والمعنی ماذکرنا**: یعنی اس کی اصل وجہ وہی ہے جو ہم نے اس سے پہلے کتاب ادب القاضی میں بیان کر دی ہے۔ (ف یعنی دروازہ نکالنے کے مسئلے میں کہا ہے کہ اوپر کی گلی والوں کو نچلی گلی والوں کے راستے میں چلنے کا حق حاصل نہیں ہے۔ عینیؒ نے لکھا ہے کہ اس میں قاعدہ یہ ہے کہ دروازہ نکالنے کا حق اور شفعہ کا حق ایک دوسرے سے ملتا جلتا ہے کہ جس شخص کو جس گلی میں دروازہ نکالنے کا حق ہوگا اس کو اس میں شفعہ کا حق بھی حاصل ہوگا ورنہ نہیں۔ ع۔ پس جب اوپر کی گلی والوں کو نچلی گلی میں دروازہ نکالنے کا حق اس وجہ سے نہیں ہے کہ وہ ان کا راستہ نہیں ہے تو وہ اس کو اس جگہ بھی بیچے جانے والے گھر میں شفعہ کا حق نہیں ہوگا): **ولو کان نهر الخ**: اور اگر کوئی چھوٹی نہر ہو جس سے اس سے بھی چھوٹی نہر نکلی ہو۔ (ف اس کا حاصل یہ ہے کہ ایک چھوٹی نہر جس میں کشتیاں نہیں چلتی ہیں۔ یہاں تک کہ اس سے جن کھیتوں اور نہروں کو پانی دیا جاتا ہے وہ سب اس مخصوص نہر میں شریک ہیں پھر اس چھوٹی نہر سے دوسری اس سے بھی چھوٹی ایک نہر نکالی گئی جس سے دو تین کھیتوں کو پانی دیا جاتا ہے تو اس کا حکم بھی اسی مخصوص راستہ پر قیاس کرتے ہوئے اسی مسئلے میں ہوگا۔ (ف یعنی زمینوں میں حق شفعہ کا حکم اوپر والی اور نیچے والی گلیوں پر قیاس کرتے ہوئے ہوگا اسی بناء پر جن زمینوں کو دوسری چھوٹی نہر سے پانی ملتا ہے اگر ان میں سے کوئی زمین بیچی جائے تو حق شفعہ صرف ان ہی لوگوں کو ملے گا جو چھوٹی نہر سے پانی سیراب کرتے ہیں اور اور چھوٹی نہر جو اوپر میں ہے اس کے لوگوں کو حق شفعہ نہیں ملے گا۔ اور اگر چھوٹی نہر سے متعلق زمینوں میں سے کوئی زمین فروخت ہوئی تو حق شفعہ میں چھوٹی نہر اور اس سے بھی چھوٹی نہر یعنی دونوں نہروں کے لوگوں کو حق ملے گا۔

توضیح:۔ شریک فی المبیع کی صورتیں ایسا شخص محض پڑوسی کی بہ نسبت مقدم ہوگا یا نہیں۔ جار کس حد تک مستحق شفعہ ہوتا ہے۔ طریق خاص اور شرب خاص سے مراد اس کی تعریف و مثال اقوال ائمہ کرام، حکم، دلائل، سکہ بمعنی گلی۔ تعریف سکہ نافذہ، غیر نافذہ۔ القراحان

قال ولا یکون الرجل بالجذوع علی الحائط شفیع شرکة ولکنه شفیع جوار کان العلة هی الشرکة فی العقار وبوضع الجذوع لا یصیر شریکا فی الدار الا انه جار ملازق قال والشریك فی الخشبة تکون علی حائط الدار جار لما بینا.

ترجمہ:۔ مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ آدمی کے چھت کی شہتیر (یا شہتیر یا بلی) دوسرے شخص کی دیوار پر لگی ہوئی ہو تو اس کی

وجہ سے وہ شریک فی المبیع کی بنیاد پر دوسرے کا شفیع نہیں بن سکتا ہے۔(ف کیونکہ دیوار پر اس شہتیر کے رکھنے کی اجازت بطور احسان دی جاتی ہے۔ لہٰذا شرکت کا شفعہ حاصل نہیں ہوتا ہے) وہ تو زیادہ سے زیادہ جوار کا شفعہ لے سکتا ہے۔(ف جیسے کہ مکان ملا ہوا ہونے کی بناء پر اس شہتیر کے بغیر بھی شفیع بن جاتا ہے)۔ لان العلة الخ: کیونکہ شرکت فی المبیع کا شفعہ پانے کی اصل علت تو یہ ہے کہ اصل مبیع ہی میں شرکت ہو رہی ہو۔ جب کہ صرف شہتیر یا بلی رکھ دینے سے وہ اصل مکان کا شریک نہیں بن جاتا ہے۔ اس کی حیثیت صرف ملے ہوئے پڑوسی کی ہوتی ہے۔(ف لہٰذا اسے صرف ایک پڑوسی ہی کی حیثیت کا شفیع مانا جائے گا۔ اسی بناء پر اگر ایک شخص اس گھر کے راستہ یا پانی کے فوائد میں شریک ہو اور ایک دوسرے شخص کی شہتیر اس گھر پر رکھی ہوئی ہو تو اس راستہ کا شریک شفعہ میں مقدم ہوگا اور وہی شفعہ پائے گا اور دوسرا شخص صرف پڑوسی کی حیثیت سے اس مسئلہ میں شفیع نہیں بن سکتا ہے۔ کیونکہ شہتیر رکھ دینے سے ایک پڑوسی سے زیادہ اس کی حیثیت نہیں ہو جاتی ہے۔

یہ مسئلہ اس صورت میں ہے کہ اس شہتیر کے رکھ دینے کی وجہ سے اس کا مالک دوسرے کی اس دیوار پر بھی اپنی کا مدعی نہ بن گیا ہو۔ اور اگر وہ کہہ بیٹھے کہ اس کے رکھ دینے سے میرا یہ دعویٰ ہو جاتا ہے کہ اس دیوار میں بھی میری ملکیت ہو گئی ہے۔ تو جواب یہ ہوگا کہ یہ تو ظاہری حالت میں ایسا معلوم ہو رہا ہے حالانکہ شفعہ حاصل کرنے کے لئے ملکیت کو دلائل سے ثابت کرنا ضروری ہوتا ہے: قال والشريك في الخشبه الخ :اور امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ گھر کی دیوار پر بلّی اور شہتیر رکھنے میں جو لوگ شریک ہوتے ہیں وہ صرف جار (پڑوسی) ہوتے ہیں۔ اس کی دلیل وہی ہے جو اوپر گذر گئی ہے۔(ف کہ اصل جائیداد یا مکان میں شرکت کا ہونا لازم ہے اور صرف لکڑیوں کے رکھ دینے سے گھر کا شریک نہیں ہو سکتا ہے۔ اس کی روایت امام محمدؒ نے جامع صغیر میں کی ہے۔ کیونکہ ملکیت رقبہ کے بغیر بھی تو دیوار پر لکڑیوں کے رکھ دینے کا حق ہوتا ہے۔ الکافی۔ اس لئے ظاہری طور پر اسے شریک کہنا بھی درست ہو گیا۔ ورنہ حقیقت میں ہو تو صرف ایک پڑوسی ہے)۔

توضیح: اگر کسی کی چھت کی شہتیر دوسرے کی دیوار پر رکھی ہوئی ہو تو وہ ایک دوسرے کا شریک فی المبیع کی حیثیت سے شفعہ کے حق دار ہوتا ہے یا نہیں، مسئلہ کی وضاحت، دلیل

واذا اجتمع الشفعاء فالشفعة بينهم على عدد رؤسهم ولا يعتبر اختلاف الا ملاك وقال الشافعي هي على مقادير الانصباء لان الشفعة من مرافق الملك الا يرى انها لتكميل منفعته فاشبه الربح والغلة والولد والثمرة ولنا انهم استووا في سبب الاستحقاق وهو الاتصال فيستوون في الاستحقاق الايرى انه لو انفرد واحد منهم استحق كمال الشفعة وهذا اية كمال السبب وكثرة الاتصال تؤذن بكثرة العلة والترجيح يقع بقوة في الدليل لا بكثرته ولا قوة ههنا لظهور الاخرى بمقابلته وتملك ملك غيره لا يجعل ثمرة من ثمرات ملكه بخلاف الثمرة واشباهها ولو اسقط بعضهم حقه فهي للباقين في الكل على عددهم لان الانتقاص للمزاحمة مع كمال السبب في حق كل منهم وقد انقطعت ولو كان البعض غيبا يقضى بها بين الحضور على عددهم لان الغائب لعله لا يطلب وان قضى لحاضر بالجميع ثم حضر اخر يقضى له بالنصف ولو حضر ثالث فبثلث مافي يدكل واحد تحقيقا للتسوية فلو سلم الحاضر بعد ما قضى له بالجميع لا ياخذ القادم الا النصف لان قضا القاضي بالكل لحاضر قطع حق الغائب عن النصف بخلاف ما قبل القضاء.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ جب کبھی کسی مکان میں شفعہ کے ایک درجہ کے کئی حقدار جمع ہو جائیں تو وہ شفعہ اس کے چاہنے والوں کے عدد کے برابر تقسیم ہوگا۔ اور ان کی ملکیتوں کے اختلاف کا کوئی اعتبار نہیں ہوگا۔(ف مثلاً کسی گھر کے تین مالک ہوں (۱) زید۔ نصف حصہ کا مالک ہو۔ (۲) بکر جو اس گھر کے ایک تہائی کا مالک ہے اور (۳) خالد جو اس کے چھٹے حصہ کا

مالک ہے۔ دوسرے لفظوں میں یوں کہا جائے کہ اس مکان کے کل حصوں میں سے زید کے چھ اور بکر کے چار اور خالد کے دو مجموعۃ بارہ حصے ہوئے۔ اب ان میں سے جو کوئی بھی اپنا حصہ فروخت کرے گا تو وہ حصہ ان دونوں کے درمیان برابر کے حساب سے تقسیم کیا جائے اور ان کو اس کا حصہ ملے گا۔ اور اس میں اس بات کا مطلق خیال نہیں کیا جائے گا کہ کون کتنے حصوں کا مالک ہے:

وقال الشافعیؒ الخ: اور امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ بیچنے والے کے حصہ کو بقیہ حصہ داروں میں ان کے حصوں کے اعتبار سے دیا جائے گا، کیونکہ شفعہ کا حق ملنا ملکیت کے منافع میں سے ہے اسی لئے شفعہ ملک کی منفعت پوری کرنے کے لئے ہوتا ہے (ف یعنی ملکیت سے جو منافع حاصل ہوتے ہیں ان میں مزید اضافہ کے لئے ہی حق شفعہ ملتا ہے)۔ چنانچہ مثال مذکور میں اگر (۱) زید نے اپنے چھ حصے فروخت کئے اور باقی دونوں ان کے خواہشمند ہوئے یعنی شفعہ طلب کیا تو (۲) بکر کو ان میں سے چار حصے اور (۳) خالد کو ان کے حصوں کے فرق مراتب کے لحاظ سے حصے ملینگے۔ اسی طرح اگر (۲) بکر نے اپنا حصہ فروخت کیا تو اسے چار حصوں میں سے تین اور خالد کو باقی صرف ایک ہی حصہ ملے گا۔ اسی پر دوسری صورتوں کو بھی قیاس کر لینا چاہئے۔ کیونکہ شفعہ کا فائدہ یہ ہوتا ہے کہ ملکیت میں زیادہ سے زیادہ فوائد پائے جائیں۔ اسی لئے اسی ملکیت کے اندازہ سے ہی شفعہ کا حق بھی ملے گا۔

فاشبہ الربح الخ لہٰذا حق شفعہ بھی اس کے منافع وغلہ اور پھل وغیرہ کے مشابہ ہو گیا۔ (ف مثال کے طور پر یہ فرض کیا جائے کہ دو آدمیوں نے کسی پیشگی شرط کے بغیر ہی ایک کاروبار شروع کیا، ان میں سے ایک نے پانچ سو اور دوسرے نے ایک ہزار ملا کر ایک مال کل پندرہ سو میں خرید ا پھر اسے اٹھارہ سو یعنی تین سو نفع سے بیچ دیا تو اس صورت میں بالاتفاق ہر شخص اپنی کل پونجی کی مقدار سے نفع حاصل کرے گا، اور دوسری مثال یہ ہے کہ ایک کھیت دو شریکوں میں اس طرح مشترک ہے کہ ان میں سے ایک کی دو تہائی اور ایک کی ایک تہائی ہے تو ظاہر ہے کہ اس سے جو کچھ آمدنی ہوگی مثلاً اس کھیت کا غلہ یا لگان یا اگر مکان ہے تو اس کا کرایہ غلام ہے تو اس کی کمائی ان سب میں اسی ملکیت کے حساب سے تقسیم ہوگی، ن، اور جیسے کہ ایک مشترک باندی یا مشترک جانور سے جو بچہ پیدا ہو وہ اس کے تمام شریک مالکوں میں ان کی ملکیت کے اعتبار سے تقسیم ہوگی اور یہی حکم درختوں کے پھلوں کا بھی ہے کہ اگر درخت کے کئی آدمی مالک ہوں تو انہی کی ملکیت کے اعتبار سے پھل تقسیم ہونگے۔ الحاصل شفعہ کا بھی یہی حکم ہے کہ جب وہ ملکیت کے منافع میں سے ہوا تو ملکیت کے اعتبار سے ہی شفعہ بھی ملے گا۔ لیکن ہم احناف کے نزدیک اس دلیل کو صحیح نہیں مانا جاتا ہے کہ ملکیت ہی شفعہ کا سبب ہے بلکہ ملکیت تو شفعہ کے لئے شرط ہے لہٰذا سبب میں ملکیت کے اختلاف کا کوئی اعتبار نہیں ہوگا۔ اس لئے ساری دلیلیں بے کار ہو گئیں)۔

ولنا انہم استووا الخ: اور ہم احناف کی دلیل کی تفصیل یہ ہے کہ جتنے شفیع ہوتے ہیں وہ سب مطالبہ حق یعنی اتصال میں برابر ہیں۔ ف اس کی توضیح یہ ہے کہ شفعہ کا اصل سبب مبیع سے ملکیت کا متصل ہونا ہے۔ یعنی جو چیز بیچی جارہی ہے وہ اس گھر کے بالکل قریب ہو جس کا مالک اس مبیع کو شفعہ کے طور پر لینا چاہتا ہو اب اس مالک کی ملکیت خواہ تھوڑی ہو یا زیادہ اب جتنے افراد شفعہ کے مستحق ہوں لیکن سب ایک ہی قسم کے ایک ہی درجے کے مستحق ہوں یعنی اصل مال میں شرکت کے لحاظ سے ہو یا منافع میں شرکت کے لحاظ سے یا جوار کے لحاظ سے شفعہ کے مستحق ہوں یہ سب چونکہ سبب استحقاق میں برابر ہوئے لہٰذا استحقاق شفعہ میں بھی سب برابر ہونگے۔ (ف اور چونکہ سب استحقاق میں برابر ہوئے تو حصہ پانے میں بھی سب برابر ہونگے تو ان میں کمی بیشی کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہوگی): الا یری انہ الخ: کیا ایسی بات نہیں ہے کہ اگر ان میں صرف ایک ہی شخص سبب کا مستحق ہوتا تو وہی پورے شفعہ کا مستحق ہو جاتا۔ (ف مثلاً مذکورہ مثال میں سے زید اور بکر یعنی نمبر۔۱ اور نمبر۔۲ نے اپنے اپنے حصے فروخت کئے تو اس طرح نمبر۔۱ کے نصف ۶ اور نمبر۔۲ کے دو چوتھائی چار مجموعۃ دس حصے فروخت ہوئے اور ان کا تیسرا ساتھی خالد جو صرف دو حصوں کا مالک ہے وہی شفیع ہوا تو کم حصوں کے مالک ہونے کے باوجود سارے مکان کو لے سکتا ہے)۔

وھذا آیۃ الخ: اور یہ بات اس بات کی دلیل ہے کہ خالد کو بھی جو کہ تھوڑے سے حصوں کا مالک ہے اس کو بھی پورا پورا حق

شفعہ حاصل ہوا۔ (ف یعنی جیسے زید کو چھ حصوں کا مالک ہونے کی بناء پر جتنے شفعہ کا حق ہے اتنا ہی خالد کو بھی حق ہے۔ بلکہ اگر کل مکان سو (۱۰۰) حصوں میں تقسیم ہو تو اس میں سے ایک حصے کے مالک کو بھی اتنا ہی حق ملتا ہے جتنا باقی سب کو شفعہ کا حق مل سکتا ہے۔ ان مثالوں سے یہ بات معلوم ہوئی کہ بیع میں شرکت خواہ کتنی ہی تھوڑی ہو وہ اس سبب کی وجہ سے پورے پورے شفعہ کا مستحق ہوتا ہے اور یہ بھی معلوم ہوا کہ جتنے بھی شرکاء ہیں ان میں سے ہر ایک کو پورا پورا حق حاصل ہوتا ہے لہٰذا سبب کے اعتبار سے اور حق کے اعتبار سے سب برابر کے مستحق ہوتے ہیں۔ ان میں اگر فرق ہے تو صرف اتنا کہ جس کا حصہ زیادہ ہوگا اس کا اتصال زیادہ ہوگا اور جس کا حصہ کم ہوگا اس کا اتصال کم ہوگا۔ وکثرۃ الاتصال الخ: اور اتصال کی زیادتی سے علت کی زیادتی معلوم ہوتی ہے، (ف: اور اتصال کی کمی والے میں علت کی کمی ہوتی ہے لیکن اس کمی اور زیادتی کی وجہ سے کسی کو ترجیح نہیں ہو سکتی ہے)۔

والترجیح الخ: کیونکہ دلیل کی قوت کے اعتبار سے ترجیح ہوتی ہے۔ اور علت کی زیادتی کی وجہ سے کبھی ترجیح نہیں ہوتی ہے۔ (ف دلیل کی قوت جتنی زیادہ ہوتی ہے اتنا ہی حق ترجیح زیادہ ہوتا ہے۔ اور علت کی کمی یا بیشی سے کسی کو ترجیح نہیں ہوتی ہے۔ کیونکہ یہ بات ہمیں اچھی طرح معلوم ہو چکی ہے کہ اس مسئلہ میں جو حکم ہے وہ مطلقاً علت کے پائے جانے پر ہے یعنی علت کم ہو یا زیادہ ہو اسی پر حکم ہوگا۔ یہی یہ ہے کہ اگر کسی کی ملکیت مبیعہ سے متصل ہو خواہ جتنی بھی کم ہو وہ بھی مستحق شفعہ ہوتا ہے۔ اور ایک مرتبہ کسی بناء پر اگر کوئی مستحق شفعہ ہو جاتا ہے تو اس کے مقابلہ میں دوسرے شرکاء کا جتنا زیادہ بھی نقصان ثابت ہوگا اسے راجح اور کم اتصال والے کو مرجوح نہیں کہا جائے گا، ایک کو اتصال کی کمی سے نقصان نہیں اور دوسرے کو اتصال کی زیادتی کی وجہ سے کوئی فائدہ بھی نہ ہوگا، اسی لئے اگر کوئی شخص اس بات پر قسم کھالے کہ وہ رات کے وقت روشنی نہیں کرے گا، اس کے لئے ایک چراغ یا دس چراغ جلانے میں کوئی فرق نہ ہوگا، یعنی جس طرح دس چراغ جلانے والا حانث ہوگا اسی طرح ایک چراغ جلانے والا بھی حانث ہو جائے گا، البتہ چراغ کی روشنی قوی دلیل ہوگی اور اس کے مقابل جگنو کی روشنی مراد لینا ضعیف دلیل ہوگی۔ الحاصل یہ بات معلوم ہوگئی کہ زیادتی و کمی کی وجہ سے نہیں بلکہ قوت اور ضعف کی وجہ سے ترجیح ہوگی۔

ولا قوۃ ھھنا الخ: اور یہاں کسی قسم کی کوئی قوت نہیں ہے۔ (ف یعنی جس کی ملکیت کی زیادتی کی وجہ سے اس کا اتصال زیادہ ہے اسے کوئی قوت نہیں ہے۔ کیونکہ اس کے مقابلہ میں دوسرے بھی موجود ہیں۔ (ف اسی بناء پر جس کسی کا ملکیت میں اتصال انتہائی مختصر ہے وہ بھی شرعاً شفعہ کا مستحق ہوتا ہے۔ لہٰذا زیادہ اتصال کی صورت میں جو کسی کو شفعہ کا حق ملا ہے وہ اس کی اس زیادتی اتصال کی وجہ سے نہیں بلکہ دراصل اسی مختصر سے اتصال کی بناء پر ہے۔ لہٰذا تھوڑا اتصال بھی زیادہ اتصال کے مقابلہ میں برابر ہو گیا: وتملك ملك غیرہ الخ: (امام شافعیؒ کے اس دعوی کا جواب کہ شفعہ ملکیت کے منافع میں سے ہے) یعنی شفعہ کے ذریعہ غیر کی ملکیت کو اپنی ملکیت میں لانا تو ملکیت کے منافع میں سے ہی ہے جیسا کہ امام شافعیؒ نے فرمایا ہے لہٰذا ملکیت کی کمی و بیشی کے مطابق حق شفعہ میں بھی فرق ہونا چاہئے۔ جواب یہ دیا کہ اپنی ملکیت کے ذریعہ غیر کی ملکیت کو حاصل کر لینے کو ملکیت کے ثمرات میں سے ایک ثمرہ تسلیم نہیں کیا جائے گا۔ (ف بلکہ پڑوسی کی طرف سے اس فتنہ کے اندیشہ کی وجہ سے کہ اپنی ملکیت سابقہ کو اس کی طرف سے نقصان ہوگا اور وہ اذیتوں میں مبتلا کر دے گا اس سے بچانے کے لئے شریعت نے حق شفعہ کا قانون جاری کر دیا ہے)۔

بخلاف الثمرۃ الخ: بخلاف پھلوں اور ان جیسے دوسرے منافع کے یعنی غلہ و نفع اور بچہ وغیرہ کے یہ سب چیزیں حقیقت میں اصل ملکیت کے منافع اور پھل ہیں۔ اس طرح ان منافع اور شفعہ کے حق کے درمیان فرق بہت ہی واضح ہے۔ کہ آدمی کو اس کے باغ سے جو کچھ پھل وغیرہ ملتا ہے وہ کھلم کھلا اس کے باغ کا ثمرہ ہے۔ لیکن ایک مکان کے بغل میں دوسرا مکان لینے کا حق بطور شفعہ وہ امکان کا ثمرہ نہیں ہے البتہ حق شفعہ لینے کا ایک سبب ہوتا ہے۔ لہٰذا اسی حق ملکیت کی بناء پر خواہ یہ حق کم ہو یا زیادہ ہو حق

شفعہ ملتا ہے، اور ان شرکاء میں سے ہر ایک کے لئے اس کے اتصال مکان کی وجہ سے پورا پورا سبب پایا جاتا ہے اسی لئے ہم یہ دیکھتے ہیں کہ خواہ جتنی بھی ملکیت کا ایک شریک مالک ہو اگر وہ اپنا حق چھوڑ دے تو اس کے شریک کو خواہ وہ جتنی کم ملکیت میں شریک ہو اسے پورا پورا حق مل جاتا ہے۔ اس سے یہ بات اچھی طرح سمجھ میں آگئی کہ ہر شریک بنیادی طور پر پورا شفعہ لینے کا حق دار ہوا کرتا ہے۔ البتہ اس کا مقابل دوسرا موجود رہنے کی وجہ سے دوسرا شخص کل حق کو وصول نہیں کر سکتا ہے۔ چنانچہ جب مزاحمت ختم ہو جاتی ہے یعنی دوسرے شرکاء لینے کے خواہشمند نہ رہیں تو باقی کو ہی پورا حق شفعہ مل جاتا ہے۔

توضیح:۔ اگر ایک مکان کے کئی شفیع ہوں اور وہ مختلف ملکیت کے مالک ہوں تو وہ اس کے کس حساب سے حق دار ہوں گے یعنی تعداد شفیع کے اعتبار سے یا حق ملکیت کے اعتبار سے اس میں اقوال علماء۔ دلائل

ولو اسقط بعضهم حقه فهي للباقين في الكل على عددهم لان الانتقاص للمزاحمة مع كمال السبب في حق كل منهم وقد انقطعت ولو كان البعض غيبا يقضى بها بين الحضور على عددهم لان الغائب لعله لا يطلب وان قضى لحاضر بالجميع ثم حضر اخر يقضى له بالنصف ولو حضر ثالث فبثلث مافي يدكل واحد تحقيقا للتسوية فلو سلم الحاضر بعد ما قضى له بالجميع لا ياخذ القادم الا النصف لان قضا القاضي بالكل لحاضر قطع حق الغائب عن النصف بخلاف ما قبل القضاء.

ترجمہ:۔ اور اگر کئی شفعاء میں سے کسی نے اپنا حق چھوڑ دیا تو اس کا حق شفعہ کل مبیع میں باقی رہ جانے والے شفعاء کے درمیان ان کی تعداد کے اعتبار سے ہوگا۔ (ف مثلاً ایک درجہ کے چار شفیع کسی مکان میں حق دار تھے۔ پھر ان میں سے دو نے اپنا حق لینے سے انکار کر دیا تو اب باقی دو شفیع کل مبیع کے نصف نصف کے حساب سے شفعہ کے حق دار ہوں گے۔ حالانکہ ان کا حصہ چھوڑے جانے سے پہلے ان میں سے ہر ایک کو چوتھائی (ربع) کے حساب سے ملتا: **لان الانتقاص الخ**: کیونکہ ان تمام میں سبب کامل پائے جانے کے باوجود اب مشفوعہ میں سے کم حصوں کا ملنا ان کے آپس میں حق کے درمیان مزاحمت ہونے کے وجہ سے ہوا۔ (ف: یعنی دراصل ان میں سے ہر ایک کے لئے شفعہ کا سبب مکمل موجود تھا۔ اسی بناء پر اگر بجائے دو چار کے صرف ایک ہی شفیع ہوتا تو وہ ہی ایک پوری مبیع لے سکتا تھا، لیکن چار شرکاء ہو جانے کی بناء پر ان میں سے ہر ایک کے پورا حق پانے میں دوسرا شخص مزاحم اور مقابل ہو گیا اس لئے ہر ایک اپنے حصہ رسدی کے مطابق حصہ پانے کا مستحق ہوا۔ اور حصہ میں کمی آگئی): **وقد انقطعت الخ**: اب جب کہ دو حصہ داروں نے اپنا حصہ لینے سے انکار کر دیا تو ان کی طرف سے مزاحمت اور مطالبہ ختم ہو گیا، (ف تو کل مشفوعہ مکان کے باقی صرف دو ہی افراد حق دار رہ گئے، لہذا پہلے کی بہ نسبت ان کا حق بھی زیادہ ہو گیا، اس طرح سے کہ چار حقدار ہونے کی وجہ سے ہر ایک صرف چوتھائی کا حق دار تھا پھر جب دو نے اپنے حق سے دست برداری کر لی تو کل مکان کے یہ دونوں نصف نصف کے حساب سے حق دار ہو گئے۔

ولو کان البعض الخ: اور اگر شفعہ کے حق کا مطالبہ کرنے والوں میں سے کوئی غائب ہو تو پھر وہ حق ان کے موجود لوگوں کی تعداد کے مطابق تقسیم کر دیا جائے گا یعنی غائب کے لئے کوئی حصہ باقی نہیں رکھا جائے گا اس احتمال کی بناء پر کہ شاید وہ اس حق کا مطالبہ نہ کرے۔ (ف مثلاً شفعاء اصل میں کل چار ہوں لیکن ابھی موجود چاہنے والے دو (۲) ہوں یعنی دو غائب بھی ہوں تو ان ہی دو کے لئے نصف نصف حق شفعہ دیا جائے گا۔ اور غائب جو دو رہ گئے ہیں ان کا اس میں کوئی حق نہیں رکھا جائے گا، اور اگر ایک ہی حاضر ہو تو سارا حصہ اسی کا ہوگا، کیونکہ غائب رہنے والے میں ان دو باتوں کا احتمال رہتا ہے کہ شاید وہ حصہ لینا ہی نہ چاہتا ہو اس لئے جو حاضر ہے اسی کو حصہ دے کر ختم کر دیا جائے گا۔ اور دوسرا احتمال یہ بھی ہے کہ وہ آنے کے بعد اپنے حق کا مطالبہ کرلے تو

اس کا حکم یہ ہوگا: وان قضی الخ: یعنی موجودہ شفعاء میں ان کا حق سب دے دینے کے بعد غائب رہ جانے والا شفیع بھی حاضر ہوگیا۔(ف خواہ اس کا شفیع ہونا پہلے سے معلوم ہویا نہ ہو۔یا اس نے حاضر ہو کر اپنا حق شفعہ ثابت کر دیا لیکن اس شرط کے ساتھ کہ اس نے اس حق کی خبر پاتے ہی یعنی بروقت اپنے حق کا مطالبہ کر لیا ہو اور اس کی اطلاع بھی دے دی ہو)، تو اس کے لئے بھی نصف شفعہ کے حق دار ہونے کا حکم دیدیا جائے گا۔(ف یعنی پہلے شفیع کو دیئے ہوئے شفعہ میں سے نصف لے کر اسے دیدیا جائے گا۔اور اس بات کا اب انتظار نہیں کیا جائے گا کہ شاید کوئی اور باقی رہ گیا ہوگا۔

ولو حضر ثالث الخ: اور اگر دو شفیعوں میں پورا حق شفعہ دیدیا گیا اس کے بعد تیسرا شفیع بھی آگیا تو ان دونوں میں سے ہر ایک کے شفعہ میں سے ایک ایک تہائی لے کر اس تیسرے کو بھی دیدیا جائے گا۔تاکہ تینوں میں برابری کے ساتھ شفعہ تقسیم ہو جائے۔(ف مثلاً جس مکان کو شفعہ میں ان دونوں نے لیا ہو اسے بارہ حصوں میں حساب کر کے پہلے دونوں کو نصف نصف یعنی چھ چھ حصے دیئے گئے تھے۔اور اب تیسرے شفیع کے آجانے کے بعد ان میں سے ہر ایک سے ایک ایک تہائی یعنی دو دو حصے لے کر اس تیسرے کو مجموعۃً چار حصے دیئے جائیں گے۔اس طرح پہلے دونوں کے پاس بھی چار چار حصہ رہ جائیںگے اور آخر میں تینوں ہی برابری کے ساتھ چار چار حصوں کے حق دار ہو جائینگے، اور اگر اس کے بعد بھی کوئی چوتھا شخص شفیع بن کر آجائے تو ان تینوں سے ایک ایک حصہ لے کر اس چوتھے کو تین حصے دیدیئے جائینگے۔نتیجۃً چاروں کے پاس تین تین حصے رہ جائینگے۔

فلو سلم الحاضر الخ: پھر اگر موجود شفیع کو پورے مکان کے لینے کا حکم ہو جانے کے بعد اس نے اپنا حق اسی خریدار کو واپس کر دیا تو اس کے بعد آنے والا شفیع اس سے صرف نصف شفعہ کا حق دار ہوگا،(مثلاً زید نے اپنا مکان عمر کے ہاتھ فروخت کیا، اس کا ایک شفیع بکر وہاں موجود ہے اور دوسرا شفیع خالد غائب ہے، اس حالت میں بکر نے اپنے حق شفعہ کا مطالبہ کیا اور قاضی نے وہ پورا مکان اسے حق شفعہ میں لینے کا حکم دیدیا۔اس کے بعد بکر کا خیال بدل گیا اس لئے اس نے اسی خریدار کو اپنا پورا حق شفعہ واپس کر دیا اور مالک بنا دیا۔اس کے بعد اس کا دوسرا شفیع خالد بھی اپنا حق شفعہ لینے کو پہنچ گیا تو اب اسے اس مشفوعہ مکان کے صرف نصف کے لینے کا حق ملے گا۔اس کے برخلاف اگر بکر نے قاضی کے فیصلہ کے پہلے از خود اپنا پورا حق شفعہ دیدیا اس کے بعد خالد آیا تو وہ اس کا پورا حق اپنے لئے واپس لے سکتا ہے۔اس وقت یہ سمجھا جائے گا کہ گویا بکر اس مکان کا شفیع نہیں تھا۔اور صرف خالد ہی تنہا شفیع تھا۔اسی لئے وہ کسی پس و پیش یا مقابلہ کے بغیر ہی پورا حق لے لے گا۔اور اگر بکر نے اپنے حق کا مطالبہ کر کے قاضی کے حکم سے ہی لے کر پھر اس قاضی کے حکم سے اپنا حق خریدار کو واپس کر دیا ہو تو اب خالد کو بھی نصف حق مل سکتا ہے۔

لان قضاء القاضی الخ اس لئے کہ قاضی کا حاضر شفیع کے حق میں پورے شفعہ دینے کا حکم کرنا غائب شفیع کے حق کو نصف حق سے بے تعلق کر دیتا ہے۔(کیونکہ غائب کا حاضر ہو جانے کے بعد بھی بعد القضاء ہونے سے نصف حق رہتا ہے۔

بخلاف ما قبل القضاء الخ: اس کے برخلاف اس صورت میں جب کہ یہ واپس قاضی کے حکم سے پہلے ہی حکم ہوا ہو۔(ف یعنی موجود شفیع نے اپنا حق شفعہ خریدار ہی کو واپس کر دیا تو دوسرے یعنی غائب شفیع کو کسی زحمت یا مزاحمت کے بغیر ہی پورے مکان میں حق شفعہ حاصل ہوگیا، اور اب جاننے کی چند باتیں یہ ہیں۔کہ شفعہ لینے کے لئے کچھ شرطیں ہیں اور ان شرطوں میں سے کچھ ایسی ہوتی ہیں جو شفعہ لینے کی علت بنتی ہیں۔اس کی تفصیل یہ ہے کہ ملکیت کا متصل ہونا ہی حق شفعہ کے واجب ہونے کا سبب ہوتا ہے اور سبب ہمیشہ ہی باقی رہتا ہے خواہ اس مکان کو بیچا جائے یا بیچا نہ جائے یہ حق باقی ہی رہتا ہے، لیکن اس حق کو اسی وقت اس سے لیا جا سکتا ہے جب کہ اس لینے کا سبب بھی پایا جائے، جیسے کہ ایک انسان پر اسلام لاتے ہی نماز حق واجب کے طور پر لازم آجاتی ہے۔لیکن اس کی ادائیگی اسی وقت لازم آتی ہے جب کہ اس نماز کا سبب یعنی وقت آجاتا ہے۔اسی لئے مصنف نے یہ بحث شروع کی ہے۔

توضیح:۔اگر شفعہ کے چند حق داروں میں سے کسی نے اپنا حق لینا چھوڑ دیا تو وہ حق کس حساب سے لوگوں میں تقسیم کیا جائے گا،اور اگر شفعہ کے حق داروں میں سے کوئی غائب ہو اور تقسیم کے بعد آکر مطالبہ کرے،اور اگر موجود شفعاء میں حق تقسیم کر دیئے جانے کے بعد ٹھہر ٹھہر کر ایک کے بعد دوسرا حق دار آکر مطالبہ کرے اور اگر موجود شفیع نے اپنا حق خریدار سے واپس لے لیا اس کے بعد پھر قاضی کے حکم کے بغیر یا حکم کے بعد اسی خریدار کو واپس کر دیا پھر دوسرا شفیع آگیا اور اس نے مطالبہ کر لیا مسائل کی تفصیل، حکم، دلائل

قال والشفعة تجب بعقد البيع ومعناه بعده لا انه هو السبب لان سببها الاتصال على ما بيناه والوجه فيه ان الشفعة انما تجب اذارغب البائع عن ملك الدار والبيع يعرفها ولهذا يكتفى بثبوت البيع فى حقه حتى ياخذها الشفيع اذا اقر البائع بالبيع وان كان المشترى يكذبه.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ۔شفعہ ثابت ہوتا ہے عقد بیع سے (ف یعنی عقد معاوضہ اور مبادلہ سے)۔اس کا مطلب یہ ہے کہ عقد بیع کے بعد ہی شفعہ ثابت ہوتا ہے۔اس جملہ کا یہ مفہوم نہیں ہے۔(جیسا کہ بظاہر سمجھا جاتا ہے) کہ حق شفعہ کا سبب عقد بیع ہے۔(ف یعنی بعقد بیع کہنے کا مطلب حق شفعہ بسبب عقد بیع نہیں ہے۔کیونکہ حق شفعہ کا سبب یہ عقد بیع نہیں ہے۔ لان سببها الخ کیونکہ حق شفعہ کا سبب اصل میں اپنی ملکیت کا دوسری مشفوعہ جائیداد سے ملا ہونا ہے۔جیسا کہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں۔(ف تفصیل یہ ہے کہ حق شفعہ کے واجب ہونے کا سبب بلاشبہ ملکیت کا متصل مشفوعہ ہونا ہے لیکن اس حق کے لینے کا سبب بیع ہے۔اسی بناء پر مبسوط اور ذخیرہ اور مغنی وغیرہ عامہ روایتوں کی کتابوں میں لکھا ہے کہ وجوب شفعہ کا سبب بھی بیع ہے۔ جیسا کہ النہایہ میں مذکور ہے۔ لیکن اس جملہ کا مطلب یہ ہے کہ یہ حق شفعہ کے لینے کا سبب ہے،اس کو سمجھانے کے لئے اس کی نظیر یہ بتائی جاتی ہے کہ نماز کو ادا کرنے کا سبب اس کا وقت ہے،یا ادائے زکوٰۃ کے وجوب کا سبب مال نصاب پر سال گذر جانا ہے۔ ورنہ نماز اور زکوٰۃ کے وجوب کا سبب حقیقت میں اسلام کو قبول کر لینے کا اعتقاد ہے۔اسی بناء پر مصنفؒ نے ظاہر طور پر وہم ہونے کو دور کر دیا ہے کہ حق شفعہ کا سبب بیع نہیں ہے، بلکہ حق شفعہ کا لینا بیع کے بعد ہے، یعنی بیع کے سبب سے یہ حق واجب ہوتا ہے جس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ شفیع اب اگر اسے لینا چاہے تو لے سکتا ہے،اس وقت مالک مکان یا خریدار دینا نہ چاہے پھر بھی روک نہیں سکتا ہے۔اس طرح ان لوگوں کی رضامندی کے بغیر بھی اپنی ملکیت میں لے سکتا ہے۔ ویسے اصل میں حق شفعہ کا سبب دونوں جائیداد کا ایک دوسرے کے متصل ہونا ہی ہے، لیکن اس اتصال کی وجہ سے فی الفور دوسرے کی ملکیت کو اپنی ملکیت میں لانے کا حق نہیں تھا، جو اس کی بیع کے بعد اسے حق حاصل ہو گیا ہے۔

والوجه فيه الخ: اور اس مکان کی بیع کے بعد حق شفعہ کے ثابت ہونے کی وجہ یہ ہے کہ شفعہ اسی وقت ثابت ہوتا ہے جبکہ شفیع کو یہ بات یقینی طور سے معلوم ہو جائے کہ اس مشفوعہ کا مالک اب اس جگہ سے بے رغبت ہو چکا ہے خواہ جس وجہ سے بھی ہو یعنی وہ اس مشفوعہ کو اب اپنی ملکیت میں نہ رکھ کر اپنی ملکیت سے خارج کرنا چاہتا ہے۔(ف چونکہ اس شفیع کو یہ خطرہ ہوتا ہے کہ کوئی دوسرا شخص اسے خرید کر اس کا مالک ہو جائے گا جس کے نتیجہ میں مختلف طریقوں سے نقصان پہنچ سکتا ہے۔اور اس مشفوعہ سے بے رغبت ہونے کی دلیل یہی ہوتی ہے کہ وہ اس مشفوعہ کو اپنی ملکیت سے نکالنے پر راضی ہو)۔ پھر اس کا یقین اسی وقت ہوتا ہے جبکہ وہ کسی دوسرے سے اس کی بیع کا معاملہ کر ڈالے۔ ورنہ اس سے پہلے تک احتمال رہتا ہے۔(ف چنانچہ معاملہ بیع کرتے ہی

اس شفعہ کا حق مل جاتا ہے)۔ ولھذا یکتفی الخ: اسی بناء پر بیع کا ثبوت ہوتے ہی بائع کے حق میں اکتفاء کر لیا جاتا ہے۔ (ف یعنی صرف اتنے سے ثبوت سے ہی شفعہ کا حق ثابت ہو جاتا ہے اگرچہ مشتری کے حق میں ثابت نہ ہو: حتی یا خذ ھا الخ: اسی بناء پر جیسے ہی بائع اس مشفوعہ کے بیچنے کا اقرار کرے گا فوراً شفیع اس چیز کو اپنے حق شفعہ کی بناء پر لے لیگا۔ اگرچہ جسے مشتری کہا جارہا ہے وہ اپنے مشتری ہونے کا انکار کرتا رہے کہ اس کے انکار کا کوئی اعتبار نہ ہوگا۔ (ف یعنی مشتری یہ کہتا رہے کہ میں نے یہ چیز اس سے نہیں خریدی ہے، حاصل بحث یہ ہوئی کہ جب شفعہ لینے کا حق اس بات کے معلوم ہو جانے سے کہ بائع کسی وجہ سے بھی اس چیز کو اپنی ملکیت سے نکال دینا چاہتا ہے اور یہ صرف اس کے اقرار سے ہی ثابت ہو جاتی ہے۔ اس کے لئے مشتری کی تصدیق یا اقرار کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔

توضیح:۔ شفعہ کا حق کب کس طرح اور کیوں ثابت ہوتا ہے، تفصیل مسائل، دلائل

قال وتستقر بالاشهاد ولا بدمن طلب المواثبة لانه حق ضعيف يبطل بالاعراض فلا بدمن الاشهاد والطلب ليعلم بذلك رغبته فيه دون اعراضه عنه ولانه يحتاج الى اثبات طلبه عند القاضي ولا يمكنه الا بالاشهاد.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ حق شفعہ کے چاہنے پر گواہ مقرر کر لینے سے اس میں استقرار آجاتا ہے۔ (ف یعنی اس میں خوب پختگی آجاتی ہے اس وقت جب کہ لوگوں کے سامنے اس طرح کہہ دے کہ آپ لوگ یا فلاں فلاں اس بات پر گواہ رہیں کہ میں نے اس مکان جائیداد میں اپنا حق شفعہ طلب کر لیا ہے)۔ ولا بد من الخ: اور اس مطالبہ کے لئے طلب مواثبت کا ہونا ضروری ہے۔ (ف یعنی جائیداد کی فروخت کی خبر معلوم ہوتے ہی یا فوراً ہی کسی تاخیر کے بغیر اس مطالبہ کا ہونا ضروری ہے، یعنی اتنی تاخیر نہ ہو جس سے مجلس کے بدلنے کا حکم ہو سکے، اس بناء پر اگر اسی مجلس میں شفعہ کا مطالبہ نہ کیا تو اس کا حق شفعہ باطل ہو جائے گا۔ لانہ حق الخ کیونکہ یہ حق شفعہ بہت ہی کمزور سا حق ہے، کہ اس کے مطالبہ سے ذرا سستی برتنے یا منہ موڑنے سے باطل ہو جاتا ہے۔ (ف یعنی جب کسی دلیل سے یہ بات ثابت ہو جائے کہ شفیع نے اپنے مطالبہ حق میں سستی برتی ہے یا منہ موڑ لیا ہے تو اس کے مطالبہ کا حق باطل ہو جاتا ہے۔

فلابد الخ: اسی لئے یہ بات ضرری ہو گئی کہ اپنے اس مطالبہ پر گواہ (ا) بھی مقرر کر لے۔ اور فوراً ہی مطالبہ بھی کرے۔ کہ ایسا کر لینے سے یہ بات معلوم ہو جائے گی کہ واقعۃً اس شخص کو اس شفعہ کے حاصل کرنے میں دلچسپی اور ضرورت ہے۔ اور اس سے بے رغبتی ثابت نہ ہو۔ (ف جیسے ہی شفیع کو یہ بات معلوم ہوئی کہ اس کے متصل جائیداد کا مالک کسی بھی وجہ سے اس کو اب اپنے پاس سے علیحدہ کر دینا چاہتا ہے اور اس کی رغبت اب اس میں نہیں رہی تو وہ فوراً ہی اپنی خواہش اور رغبت کا لوگوں کے سامنے اظہار کر کے ان کو اپنے حق میں گواہ بنالے، ایسا نہ کرنے سے خود اس کی اس شفعہ کے چاہنے سے بے رغبتی ظاہر ہو جائے گی، (ف یعنی اس کی فروخت کی خبر سنتے ہی بائع کی طرف سے بے رغبتی ثابت ہوئی، اور اس نے فوراً مطالبہ کر کے اپنی رغبت کا اظہار کر دیا، اب اگر اس نے سستی برتی یعنی فوراً مطالبہ نہ کیا تو معلوم ہوا کہ اس نے خریداری سے یا حق شفعہ کے مطالبہ سے بے رغبتی کی ہے: ولانہ یحتاج الخ اور فی الفور مطالبہ کرنے پر گواہ مقرر کرنے کی دوسری وجہ یہ بھی ہے کہ آخر کار اس شفیع کو قاضی کے پاس حاضر ہو کر اپنے حق شفعہ کے چاہنے کو ثابت بھی کرنا ہوگا، جس کے لئے گواہ کا ہونا ضروری ہوگا، کیونکہ گواہ پیش کئے بغیر اپنا مطالبہ ثابت ہی نہیں کر سکتا ہے (ف: اسی لئے گواہ مقرر کرنا ضروری ہو گیا پھر صرف شفعہ طلب کر لینے سے ہی یا اس پر گواہ مقرر کر لینے سے بھی وہ شفیع اس جائیداد کا مالک نہیں بن جاتا ہے۔ بلکہ مالک بننے کے لئے کچھ اور کرنا ہوتا ہے)۔

توضیح:۔ حق شفعہ چاہنے میں استقرار کب کس طرح، اور کیوں آتا ہے، تفصیل مسائل، دلائل

قال وتملك بالاخذ اذا سلمها المشترى او حكم بها الحاكم لان الملك للمشترى قدتم فلا ينتقل الى

الشفیع الا بالتراضی اوقضاء القاضی کما فی الرجوع فی الھبة وتظھر فائدة ھذا فیما اذا مات الشفیع بعد الطلبین اوباع دارہ المستحق بھا الشفعة اوبیعت دار بجنب الدار المشفوعة قبل حکم الحاکم او تسلیم المخاصم لا تورث عنه فی الصورة الا ولی وتبطل شفعته فی الثانیة ولا یستحقھا فی الثالثة لا نعدام الملک له ثم قوله تجب بعقد البیع بیان انه لایجب الاعند معاوضة المال بالمال علی مانبینه ان شاء اللّٰه تعالی واللّٰه سبحانه اعلم بالصواب.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ جب شفیع نے وہ مطلوبہ جائیداد لے لی خواہ مشتری نے خود دے دی ہو یا حاکم کے حکم کی وجہ سے ہو تب وہ شفیع اس کا پورا مالک ہو گیا، (ف: حاصل کلام یہ ہے کہ جب خریدار نے خود مشفوعہ جائیداد اس کے شفیع کے حوالہ کر دی یا اس لئے کہ حاکم نے اس کے دینے کا حکم دیدیا تو وہ شفیع اسے لے کر اس کا مالک ہو جائے گا۔ اس سے پہلے تک اس کا مالک نہیں ہو گا): لان الملک الخ: کیونکہ اس سے پہلے مشتری کے خرید لینے کے اس کی ملکیت اس چیز پر پوری ہو چکی تھی۔ لہٰذا دونوں کی رضامندی یا حاکم کے حکم کے بغیر اس کی ملکیت اس سے خارج نہ ہو گی اور یہ شفیع اس کا مالک نہیں بن سکے گا۔ (ف لہٰذا جب اس مشتری نے از خود وہ جائیداد اپنی رضامندی سے اسے دیدی تب وہ شفیع اس کا مالک ہو گیا یا یہ کہ حاکم نے اس کو دینے کا حکم دیا اس بناء پر اس نے شفیع کے حوالہ کر دیا تب وہ چیز شفیع کی ملکیت میں آگئی)۔ جیسے کہ ہبہ کرنے کے بعد اس سے رجوع کرنے میں حکم ہے۔ (ف کہ اس مسئلہ میں بھی مال جسے دیا گیا ہے۔ (موہوب لہ) نے اپنی رضامندی سے اس کے دینے والے (واہب) کے پاس اس مال کو واپس کر دیا تب وہ مال اس واہب کا مال ہو گا یعنی اس کی ملکیت اس پر ثابت ہو جائے گی۔ یا خود قاضی نے اس کو واپس کر دینے کا حکم دیا پھر اس نے واپس کر دیا تب وہ مال واہب کی ملکیت میں آجائے گا۔

و تظھر فائدة الخ: اور شفیع کی ملکیت پانے کی جو تفصیل بیان کی گئی ہے اس کا فائدہ اس صورت میں ظاہر ہو گا کہ (۱) اگر شفیع طلب مواثبہ اور طلب اشہاد یعنی دونوں مطالبے کر کے مر گیا۔ (۲) یا اس نے اپنے اس مکان کو فروخت کر دیا جس کی بناء پر اسے حق شفعہ ملا تھا۔ (۳) اس مشفوعہ مکان کے بغل میں کوئی مکان فروخت کیا گیا۔ اور ان تمام صورتوں میں اس وقت تک حاکم کا کوئی فیصلہ نہیں ہوا تھا۔ یا جس مشتری کے خلاف اس کا معاملہ چل رہا تھا اس نے اس شفیع کو وہ مشفوعہ مکان حوالہ نہیں کیا تو پہلی صورت میں چونکہ یہ شفیع اب تک خود ہی اس مشفوعہ مکان کا مالک نہیں بنا ہے اس لئے اس کی میراث میں اسے شامل کر کے یہ اس کے ورثہ کو نہیں ملے گا۔ اور دوسری صورت میں اس کے شفعہ کا حق باطل ہو جائے گا۔ اور تیسری صورت میں شفیع اس مبیعہ کا مستحق شفعہ نہ ہو گا، کیونکہ کسی ایک صورت میں بھی اس کی ملکیت مکمل نہیں ہوئی تھی، (ف اس بحث کی تفصیل اس طرح کی جاتی ہے کہ اس سے پہلے یہ بات معلوم ہوئی تھی کہ شفیع کو طلب مواثبہ اور طلب اشہاد سے ہی لینے کا حق حاصل ہوتا ہے۔ ساتھ ہی مشفوعہ کی ملکیت بھی اسی وقت ملتی ہے جب کہ اس کا خریدار اسے لیا ہوا مال واپس کر دے، یا حاکم اس کے لئے شفعہ کا حکم دیدے، اب اگر وہ شفیع خریدار کے دینے یا حاکم کے فیصلہ سے پہلے مر جائے اگرچہ وہ طلب مواثبہ اور طلب اشہاد کر چکا ہو تو شفعہ کا یہ حق بطور میراث اس کے وارثوں کو نہیں ملے گا۔

اس لئے اس کے وارثوں کو چاہئے کہ وہ خود ہی شفعہ کا مطالبہ کرتے ہوئے از سر نو طلب مواثبہ اور اشہاد کر لیں کیونکہ اس سے پہلے تک ان کے مورث کو اس مشفوعہ مکان میں ملکیت حاصل نہیں ہوئی تھی، اور اگر وہ شفیع تو نہ مرا مگر جس مکان کے ذریعہ سے اس کو شفعہ کا حق ملا تھا اس کو اس نے فروخت کر دیا ہو تو اب اس کو وہ مشفوعہ مکان نہیں مل سکتا ہے، کیونکہ اس مشفوعہ مکان کا ابھی تک وہ مالک نہیں بنا تھا کہ اس نے خود ہی سبب شفعہ کو ختم کر دیا ہے، البتہ اگر اس مکان کو مشتری سے لینے یا حاکم کے حکم کے بعد فروخت کرتا تو شفعہ کا مکان بھی باقی رہ جاتا، اسی طرح جس مکان پر شفعہ کا دعویٰ ہے اگر اس کے بغل میں بھی کوئی مکان فروخت ہوا تو بھی اس شخص کو یہ حق حاصل نہ ہو گا کہ اس نئے مکان کو بھی شفعہ میں لے لے، کیونکہ مشفوعہ مکان مل جائے تو

اس کی ملکیت کے ذریعہ بغل کے مکان کو شفعہ میں لیتا۔ حالانکہ ابھی تک اسے مکان کی ملکیت حاصل نہیں ہوئی ہے، لہٰذا اسے شفعہ میں نہیں لے سکتا ہے: ثم قوله تجب الخ: پھر مصنفؒ کا یہ فرمانا کہ "عقد بیع سے شفعہ واجب ہوتا ہے"۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ شفعہ اسی وقت ثابت ہوتا ہے جب کہ مال کا عوض مال سے ہو۔ انشاء اللہ اس بحث کو عنقریب تفصیل سے بیان کرینگے۔ واللہ سبحانہ تعالےٰ اعلم بالصواب۔

توضیح:۔ شفیع دار مشفوعہ کا کب مالک ہو جاتا ہے۔ ان شرائط کا فائدہ۔ تجب بعقد البیع کی عبارت کا فائدہ اور تشریح، مسائل کی تفصیل، دلائل

باب طلب الشفعة والخصومة فيها

قال واذا علم الشفيع بالبيع اشهد في مجلسه ذلك على المطالبة اعلم ان الطلب على ثلثة اوجه طلب المواثبة وهو ان يطلبها كما علم حتى لو بلغ الشفيع البيع ولم يطلب شفعته بطلت الشفعة لما ذكرنا ولقوله عليه السلام الشفعة لمن واثبها ولو اخبر بكتاب والشفعة في اوله اوفي وسطه فقرأ الكتاب الى اخره بطلب شفعته وعلى هذا عامة المشايخ وهو رواية عن محمد وعنه ان له مجلس العلم والروايتان في النوادر وبالثانية اخذ الكرخي لانه لما ثبت له خيار التملك لا بدله من زمان التامل كما في المخيرة.

ترجمہ:۔ باب شفعہ طلب کرنے اور اس میں خصومت کا بیان

قال و اذا علم الخ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ شفیع کو جیسے ہی مشفوعہ مکان کے فروخت کئے جانے کی خبر ملے تو وہ فوراً اسی مجلس میں یعنی جس میں خبر ملی ہو اپنے شفعہ کے مطالبہ کرنے پر دو تین آدمیوں کو گواہ بنادے، (کہ اس میں میرا حق ہے میں ہی اسے لینا چاہتا ہوں): اعلم ان الطلب الخ: یہ بات اچھی طرح یاد رکھنے کی ہے کہ شفعہ طلب کرنے کے تین طریقے ہیں۔ (یعنی تین طرح سے طلب کرنا ہوتا ہے) (۱) کا نام طلب المواثبہ ہے یعنی اچھل کر جھٹ پٹ مطالبہ کرنا۔ (ف یعنی یہ کہنا کہ میں نے اپنا شفعہ طلب کیا ہے۔ اس لئے کہ اگر شفیع کو مکان کے فروخت کئے جانے کی خبر مل جائے پھر بھی اسی وقت مطالبہ نہ کیا تو اس کا حق شفعہ باطل ہو گیا اسی دلیل کی بناء پر جو ہم نے پہلے بیان کر دی ہے۔ (یعنی یہ کہ حق شفعہ ایک انتہائی کمزور سا حق ہے جو ذرا لاپرواہی کرنے سے باطل ہو جاتا ہے۔ اس لئے مجلس میں اس فروخت کی خبر پاکر بھی مطالبہ نہ کیا بلکہ دوسرے کام میں مشغول ہو گیا تو گویا اس نے اس سے منہ موڑا اور لاپرواہی برتی۔

ولقوله عليه السلام الخ: اور اس نقلی دلیل سے بھی کہ فرمان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہے کہ شفعہ اسی کے لئے ہے جس نے اس کے چاہنے میں مواثبت (جلد بازی) کی۔ (ف حقیقت میں یہ حدیث نہیں ہے بلکہ عبدالرزاق نے اس کو شریحؒ کا قول بتلایا ہے۔ جس کی اسناد جید ہے۔ لیکن میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ یہ شریحؒ ثقات کبار تابعین میں سے ہیں قاضی وقت تھے جن کا فتویٰ ان کے اپنے زمانہ کے صحابہ کرام سے بھی مقابل ہو گیا تھا، اور ایسے معاملہ میں اس پر عمل واجب ہوگا، ولو اخبر بكتاب الخ: اور اگر شفیع کو خط (تحریرا) خبر دی گئی۔ (ف یعنی کسی نے اس کو خط لکھا جس میں دوسری باتوں کے ساتھ اس بات کا بھی ذکر ہو کہ مشفوعہ مکان فروخت ہو گیا ہے: والشفعة في اوله الخ: (پھر اس کا ذکر یا تو شروع میں ہو گا یا درمیان میں یا خط کے بالکل آخر میں ہو گا)۔ اب اگر شفعہ کا ذکر اس خط کے شروع یا درمیان میں ہو۔ (ف اور اس شفیع نے شفعہ کا ذکر پڑھ کر بھی طلب شفعہ نہ کیا)۔ بلکہ آخر تک اسے پڑھتا چلا گیا۔ (ف تو اب اس شفعہ کا مطالبہ نہیں کر سکتا ہے) یعنی اس کا حق شفعہ باطل ہو گیا۔ (ف کیونکہ اس پر یہ بات لازم تھی کہ جس جگہ پر شفعہ کا ذکر آیا تھا وہیں پر رک کر طلب شفعہ کر لیتا۔ اس کے بعد دوسری باتیں پڑھ لیتا)۔

وعلیٰ ھٰذا الخ: یہ روایت امام محمدؒ سے ہے۔ اسی قول پر عامہ مشائخ کا عمل ہے۔ اور یہ امام محمدؒ کی ایک روایت ہے۔(ف یعنی امام محمدؒ سے ایک روایت یہ ہے کہ فوراً ہی طلب شفعہ کر لینا واجب ہے۔ جسے عامہ مشائخ نے قبول فرمایا ہے۔ اور یہی روایت مشہور اور صحیح بھی ہے، اور امام شافعیؒ کے چند اقوال میں سے یہی اصح قول ہے، اور یہی روایت امام احمدؒ سے منصوص ہے۔ ع۔ المحیط): وعنه ان له الخ: اور امام محمدؒ سے دوسری روایت یہ ہے کہ شفیع کو خبر کی مجلس کے اختتام تک مطالبہ کرنے اور گواہ بنانے کا اختیار ہے، اور امام محمدؒ سے منسوب یہ دونوں ہی روایتیں نوادر میں مروی ہیں، (ف چنانچہ پہلی روایت کو عامہ مشائخؒ نے قبول کیا ہے۔ کہ خبر سنتے ہی طلب کرنا واجب ہے، اور دوسری روایت کے مطابق جس مجلس میں خبر ملی ہے اس کے آخر تک تاخیر کرنا جائز ہے): وبالثانية اخذ الخ: اسی دوسری روایت کو امام کرخیؒ نے اختیار کیا ہے۔ (ف کرخیؒ سے مراد شیخ ابوالحسنؒ ہیں جو بغداد کے محلہ کرخ کے باشندہ تھے اور فقہا حنفیہ کے سردار ہیں ن۔

لانه لماثبت الخ: کیونکہ جب شفیع کو مشفوعہ کے لینے اور نہ لینے کے درمیان اختیار دیا گیا ہے تو اسے سوچنے اور فیصلہ کرنے کے لئے موقع دینا بھی ضروری ہوگا۔ جیسے کہ اس عورت کو سوچنے اور غور کرنے کا موقع دیا جاتا ہے جو مخیّرہ ہو۔ (ف یعنی وہ عورت جس کو اس کے شوہر نے اس بات کا اختیار دیا ہو کہ میری زوجیت میں تم رہنا چاہتی ہو یا نہیں یعنی اس کے ساتھ رہنا پسند کرتی ہے یا نہیں۔ اس لئے وہ چاہے تو خود کو طلاق دیدے، کہ اس کو بھی سننے کی مجلس کے آخر تک فیصلہ کرنے اور سوچنے کا موقع دیا جاتا ہے۔ اگرچہ صبح سے شام بلکہ رات بھی ہو جائے، یہاں تک کہ اگر اس نے اس میں مشورہ کے لئے والدین وغیرہ کو یا گواہوں کو بلایا تو اس سے مجلس بدلنے کا حکم نہیں دیا جاتا ہے، اور اختیار باقی رہ جاتا ہے۔ اسی طرح شفیع کو اختیار ہے کہ وہ اس کے لینے یا نہ لینے کے بارے میں غور و فکر کر کے فیصلہ کر لے۔ اس لئے اتنی فرصت دینی ضروری ہے۔ پھر امام کرخیؒ نے اپنی مختصر میں اصل اور نوادر کی روایتوں کو جمع کر کے کہا ہے کہ میرے نزدیک ان روایات میں لفظی اور معنوی اختلاف نہیں ہے، کیونکہ ان عبارتوں سے مقصود صرف یہ ہے کہ اگر شفعہ طلب کرنا ہی ہے تو اتنی تاخیر نہ کرے جس سے اس بات کا شبہ ہو جائے کہ اس نے مطالبہ واپس لے لیا ہے، اور حق لینا نہیں چاہتا ہے، یعنی اتنی تاخیر نہ ہو جائے جس سے یہ گمان ہو کہ اگر شفعہ لینا ہی چاہتا تو اتنی زائد تاخیر نہ کرتا بلکہ اس نے اب اپنا ارادہ ترک کر دیا ہے، ع، لیکن محیط کی عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ روایت اول ہی پر فتویٰ ہے اور اسی کی تصحیح کی گئی ہے۔ یعنی وہ فوراً ہی مطالبہ کر لے، اس طرح شاید اس میں یہ راز ہے کہ فوری طور سے تو قبول کر لے کہ یہ آخری فیصلہ نہیں ہوتا ہے۔ اگر بعد میں لینا نہ چاہے لوگوں کی رائے نہ ہو تو رائے بدل کر شفعہ واپس کر دے، کیونکہ صرف اس کے مطالبہ کر لینے سے ہی تو مشتری کی ملکیت ختم نہیں ہو جاتی ہے۔ بخلاف مخیرہ عورت کے جس کا بیان ابھی اوپر ہو چکا ہے۔ اس میں ایک بار فیصلہ کر لینے کے بعد اسے بدلنا ممکن نہیں ہوتا ہے۔ م)۔

توضیح:۔ باب: شفعہ طلب کرنا اور اس میں مخاصمہ کرنا شفعہ طلب کرنے کا طریقہ اس کے طلب کرنے کی مجموعی صورتیں، اگر کسی تحریر کی ابتداء ہی میں شفیع کے لئے شفعہ کا ذکر ہو اور وہ پورا خط پڑھ کر ختم کر ڈالے اور آخر میں مطالبہ نہ کرے، مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال ائمہ کرام، دلائل

ولو قال بعد ما بلغه البيع الحمد لله اولا حول ولا قوة الا بالله اوقال سبحان الله لا تبطل شفعته لان الاول حمد على الخلاص من جواره والثانى تعجب منه لقصد اضراره والثالث لا فتتاح كلامه فلا يدل شيئ منه على الاعراض وكذا اذا قال من ابتاعها وبكم بيعت لانه يرغب فيها بثمن دون ثمن ويرغب عن مجاورة بعض دون بعض والمراد بقوله فى الكتاب اشهد فى مجلسه ذلك على المطالبة طلب المواثبة والاشهاد فيه ليس بلازم

إنما هو لنفي التجاحدو التقييد بالمجلس اشارة الى ما اختاره الكرخي ويصح الطلب بكل لفظ يفهم منه طلب الشفعة كما لو قال طلبت الشفعة او اطلبها وانا طالبها لان الاعتبار للمعنى.

ترجمہ:۔ اور اگر شفیع کو شفعہ کی خبر ملنے کے بعد اس نے کہا الحمد لله. یا لاحول ولا قوة الا بالله. یا سبحان الله (ف میں نے شفعہ طلب کرلیا ہے) تو اس کا شفعہ باطل نہ ہوگا: لان الا ول الخ: کیونکہ پہلے جملہ سے اس خوشی کا اظہار ہوتا ہے کہ اپنے مستقل موذی پڑوسی سے نجات ملی۔(ف یعنی مالک جو بائع ہے اس کے پڑوس میں رہنے سے جو برائی اور مستقل پریشانی تھی اس سے نجات مل گئی: والثاني الخ: اور دوسرے جملہ سبحان الله کہنے سے اس کی طرف سے اس بات پر تعجب کا اظہار ہے کہ میرے اس پرانے پڑوسی یعنی مالک مکان نے مجھے مزید تکلیف میں مبتلا کرنے کے لئے ایک نئے شخص کے ہاتھ یہ مکان فروخت کردیا ہے۔ حالانکہ شرعاً اس کا حق دار میں ہوں کیونکہ میں اس کا شفیع ہوں اور میں تو اس سے اس حق کو اب جبراً بھی لے سکتا ہوں۔ والثالث الخ اور تیسرے جملہ سے اس نے اپنے مقصود کو ظاہر کرنا شروع کیا ہے۔(ف جیسا کہ بعض لوگوں کی عادت ہوتی ہے۔ الحاصل یہ تینوں ہی جملے اس کے مطلب کے موافق ہیں)۔ لہٰذا اس سے روگردانی یا چھوڑنے پر کسی طرح سے دلالت اور علامت نہیں پائی جاتی ہے۔ ف لہٰذا وہ اپنے حق پر قائم رہ جائے گا۔

و کذا اذا قال الخ: اسی طرح اگر اس نے فروخت کرنے کی خبر سن کر یوں کہا کہ اسے کس شخص نے خریدا ہے۔ اور یہ کتنے میں بیچا گیا ہے۔(ف تو بھی اس طرح کہنے کو اعتراض نہیں کہا جائے گا اور اس سے شفعہ بھی باطل نہ ہوگا): لانه يرغب فيها الخ: کیونکہ اس گھر کے سلسلہ میں اسے رغبت یا نفرت خریدار اور قیمت خریداری پر موقوف ہے۔ کہ اگر اچھے خریدار ہوں تو شفیع اس کی خریداری کا خواہشمند نہ ہوگا اور اگر ناپسندیدہ خریدار ہوگا تو یہ ضرور خریدنا چاہے گا۔ اسی طرح اگر قیمت اندازہ سے زیادہ ہو تو اس کی رغبت نہ ہوگی اور اگر اندازہ سے کم ہو تو حتی الامکان خریدنا چاہے گا۔(ف تو اس کا اس قسم کا سوال کرنا شفعہ کے نہ لینے پر دلیل نہیں ہے): والمراد بقوله في الكتاب الخ: اور کتاب یعنی مختصر القدوری میں جو یہ لکھا ہے کہ شفیع جس مجلس میں فروخت ہونے کی خبر سنے اپنے مطالبہ پر گواہ بنالے اس سے مراد طلب المواثبۃ ہے یعنی اپنے شفعہ کا فوراً مطالبہ کرلے۔(ف اس میں کسی قسم کی سستی اور بے رغبتی کا اظہار نہ کرے، اس مطالبہ کے لئے گواہ مقرر کرنا نفس شفعہ کے احکام میں سے نہیں ہے۔

والاشهاد فيه الخ: اور اس طلب مواثبہ پر گواہ مقرر کرلینا لازمی کام نہیں ہے کیونکہ، اس وقت گواہ مقرر کرنا صرف اس غرض سے ہوتا ہے کہ مقابل یہ نہ کہہ سکے کہ تم نے بروقت مطالبہ نہیں کیا تھا یعنی مقابل کا انکار ختم ہوجائے،(ف: یعنی فوراً ہی شفعہ کا مطالبہ کرنا اس لئے نہیں ہوتا ہے کہ اس سے اپنے حق کو ثابت کرے بلکہ اس مطالبہ کی شرط اس لئے لگائی گئی ہے کہ اس سے یہ بات معلوم ہوجائے کہ اس نے اپنے شفعہ سے اعراض نہیں کیا ہے، اور اس کام کے لئے گواہ مقرر کرلینا فی نفسہ شرط نہیں ہے۔، بلکہ صرف اس لئے ہے کہ اگر مقابل یہ کہہ دے کہ تم نے تو پہلے شفعہ سے انکار کردیا تھا، تو اس جھگڑے کو دور کرنے کے لئے ان ہی گواہوں سے اپنے مطالبہ کو ثابت کردے تاکہ اختلاف فوراً ختم ہوکر اس کے حق میں فیصلہ ہوسکے، ع، م، اس جگہ یہ بات غور طلب اور یاد رکھنے کے قابل ہے کہ مصنفؒ نے اس طرح نہیں فرمایا ہے کہ جب خبر پہنچے فوراً اپنے طلب مواثبہ پر گواہ مقرر کرلے بلکہ یوں کہا ہے کہ خبر پانے کی مجلس میں طلب شفعہ کرلے: والتقييد بالمجلس الخ: اور مجلس کی قید لگانے میں اسی روایت کی طرف اشارہ ہے جسے کرخیؒ نے اختیار کیا ہے۔(ف کہ شفیع کو خبر سنتے ہی یعنی فوراً ہی طلب کرنے کی مجبوری نہیں ہے بلکہ اسے مجلس کے آخر تک غور کرنے کا اختیار ہے۔ لیکن یہ بات عامہ مشائخ کے خلاف ہے۔ لہٰذا عامہ مشائخ کے قول کے مطابق یہ الزم ہے کہ خبر ملتے ہی شفیع طلب مواثبہ کرلے۔

ويصح الطلب الخ: اور طلب شفعہ کرنا ہر ایسے لفظ سے صحیح ہے جس سے طلب شفعہ کرنا سمجھا جائے: كمالو قال الخ: جیسے کہ شفیع نے یوں کہا ہو کہ میں نے اپنا شفعہ طلب کیا ہے۔ یا میں اپنا شفعہ طلب کرتا ہوں۔ یا میں اپنے شفعہ کا طالب

ہوں، (ف: کیونکہ عرف میں ان الفاظ سے ماضی یا مستقبل کا ذکر نہیں سمجھا جاتا ہے بلکہ ابھی طلب مراد ہوتی ہے، اسی لئے اگر یوں کہا ہو کہ میں نے شفعہ لیا تو قول صحیح کے مطابق اس سے بھی طلب شفعہ ہوگا۔ مع): لان الاعتبار الخ: کیونکہ اعتبار لفظ کا نہیں بلکہ معنی کا ہوتا ہے۔ (ف: ایک ضروری مسئلہ:۔ اگر چھوٹی لڑکی کا نکاح باپ دادا کے علاوہ کسی اور ولی نے کیا تھا اور جس وقت وہ بالغہ ہوئی تو اس کو فوراً ہی اپنے نکاح کے فسخ کرنے کا اختیار ہوا۔ اب اگر اسی وقت اسے شفعہ کی بھی خبر مل گئی تو اسے چاہئے کہ یوں کہے کہ میں نے اپنے دونوں حق طلب کئے۔ اس طرح نہ کہنے سے ایک طلب کو پہلے اور دوسرے کو بعد میں کہنے سے دوسرا حق باطل ہو جائے گا۔ القاضی خان وغیرہ، لیکن امام کرخی اور قدوری رحمہما اللہ کے اختیار کے مطابق حق شفعہ باطل نہیں ہونا چاہئے)، پھر یہ بات بھی سمجھنے کی ہے کہ وہ کون سی خبر ہے جس سے شفعہ طلب کرنا واجب ہوتا ہے۔ تو اس کے جواب میں قدوریؒ نے اپنی کتاب میں اشارہ فرمایا ہے کہ وہ مجلس علم ہے، یا جب اسے بیع کا علم ہوا ہو، اور علم ہر ایسی خبر میں ہے جسے شریعت نے مقید حکم رکھا ہو، اسی لئے مصنفؒ نے سامنے فرمایا ہے۔

توضیح:۔ اگر شفیع اپنے شفعہ کی خبر پا کر یوں کہے۔ الحمد للہ۔ یا لا حول ولا قوۃ الا باللہ، یا سبحان اللہ، یا کس نے خریدا یا کتنے میں بیچا طلب مواثبہ پر گواہ مقرر کرنے کا مقصد کن الفاظ سے طلب شفعہ کرنا صحیح ہے، مسائل کی تفصیل، اقوال ائمہ، دلائل

واذا بلغ الشفيع بيع الدار لم يجب عليه الاشهاد حتى يخبره رجلان اورجل وامراتان او واحد عدل عندابى حنيفة وقالا يجب عليه ان يشهد اذا ا خبره واحد حرا كان اوعبد اصبيا كان او امراة اذا كان الخبر حقا واصل الاختلاف فى عزل الوكيل وقد ذكرناه بدلائله واخواته فيما تقدم وهذا بخلاف المخيرة اذا اخبرت عنده لانه ليس فيه الزام حكم وبخلاف ما اذا اخبره المشترى لانه خصم فيه والعدالة غير معتبرة فى الخصوم.

ترجمہ:۔ اور جب شفیع کو جائیداد کے فروخت ہونے کی خبر پہنچے تو جب تک آنے والی شرطوں کے ساتھ نہ پہنچے اس پر فوری طور سے گواہوں کو مقرر کر لینا ضروری نہیں ہے۔ وہ یہ کہ خبر پہنچانے والے دو مرد یا ایک مرد اور دو عورتیں ہوں۔ (ف خواہ وہ عادل ہوں یا نہ ہوں یا پھر ایک ہی مرد ہو مگر عادل ہو یہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ہے۔ اور صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ شفیع پر گواہ مقرر کر لینا اس وقت ضروری ہو جاتا ہے جب کہ ایک شخص نے بھی بیع ہونے کی خبر دی ہو خواہ وہ آزاد مرد ہو یا غلام ہو۔ (ف یعنی مملوک ہو) اس کے لئے بالغ ہونا اور مذکر ہونا بھی ضروری نہیں ہے)۔ :صبیا کان الخ: خواہ وہ بچہ نابالغ ہو یا عورت ہو۔ بشرطیکہ اس کے گمان میں یہ خبر صحیح معلوم ہوتی ہو۔ (ف اور امام شافعی واحمد رحمہما اللہ سے ایک روایت ابو حنیفہؒ کے موافق ہے۔ اور ان کی دوسری روایت صاحبینؒ کے موافق ہے۔ عینیؒ نے لکھا ہے کہ اسی طرح مصنفؒ نے جو عبارت "اذا علم" میں لفظ علم لکھا ہے اس کی تفسیر اور مطلب اس جگہ وہی ہے جو اوپر بیان کی جا چکی ہے۔ پھر یہ بھی معلوم ہونا چاہئے کہ ان ائمہ کا جو اختلاف ابھی بیان کیا گیا ہے اس اختلاف کی اصل وکیل کو معزول کرنے کے مسئلہ میں ہے جسے ہم نے بالتفصیل دلائل کے ساتھ پہلے اپنی جگہ پر بیان کر دیا ہے۔

(ف: اس میں امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ اس میں ایک طرح الزام حکم ہے۔ اس لئے گواہی دینے والے میں دونوں جز یعنی یا تو دو عدد پورا ہو یعنی دو مرد یا ایک مرد اور دو عورتیں ہوں اور اگر یہ عدد پورا نہ ہو تو عدالت یعنی ایک ہی مرد ہو مگر وہ عادل ہو تو ان دونوں باتوں میں سے ایک بات کا پورا ہونا ضروری ہے۔ اور ما قبل جو اخوات اور نظائر گذر گئے ہیں اس سے مراد یہ مسائل ہیں کہ (۱) غلام کے مولی کو اس بات کی خبر دی گئی کہ اس کے غلام نے جرم کیا ہے۔ (۲) شفیع کو شفعہ کی خبر دی گئی کہ اس کی مشفوعہ زمین فروخت کر دی گئی ہے۔ (۳) بکر کو نکاح کی خبر دی گئی۔ (۴) مسلمان جو دار الحرب میں اسلام لایا اور ہجرت کر کے

یہاں نہیں آیا، اور اسے کسی نے اسلامی احکام و مسائل بتلائے۔ یہ سارے مسائل ادب القاضی کی فصل قضاء بالمواریث کے آخر میں بیان کئے گئے ہیں: وھٰذا بخلاف المخیّرۃ الخ: اور یہ حکم مذکور امام اعظمؒ کے نزدیک اس مخیّرہ کے برخلاف ہے جسے خبر دی گئی ہے۔ یعنی ایک عورت کو اس کے شوہر کی طرف سے خبر دی گئی ہو، (ف: یعنی ایک عورت کو یہ خبر دی گئی کہ تم کو تمہارے شوہر نے خبر دی ہے کہ یا تو اپنے شوہر کی بات مانو اور اسے اختیار کرو یا طلاق لے لو تو عورت کو اس کی بات قبول کر لینی چاہئے، خواہ خبر دینے والا ثقہ ہو یا نہ ہو اگرچہ تعداد بھی پوری نہ ہو۔

لانہ لیس فیہ الخ: کیونکہ مخیّرہ کے اس مسئلہ میں کسی پر حکم کو لازم کرنا نہیں ہوتا ہے۔ (ف بلکہ اگر عورت نے اس خبر کے مطابق اپنے نفس کو اختیار کیا یعنی طلاق پسند کر لی۔ حالانکہ شوہر نے ایسی بات نہیں کہلائی تھی تو کچھ بھی لازم نہ ہوگا، اور اگر اس نے خود کو طلاق نہ دی بلکہ خاموش رہی تو جیسے پہلے سے تھی ویسی ہی رہے گی، لیکن اگر شفعہ کے مسئلہ میں شفیع شفعہ لینا نہ چاہے تو اس کو اپنے پڑوسی کی تکلیف برداشت کرنی ہوگی، یہ تفصیل اس صورت میں ہوگی کہ جب شفیع کو کسی نے فروخت ہونے کی خبر دی ہو تو اس کا عادل ہونا یا گواہی کی تعداد پوری ہونی شرط ہے: بخلاف ما اذا الخ: بخلاف اس صورت کے جب کہ خود خریدار نے ہی آکر خبر دی ہو (ف تو اسے فوراً قبول کر لینا چاہئے، اگرچہ وہ خریدار تنہا ہو اور فاسق و بدکار ہو: لانہ خصم الخ: کیونکہ اس وقت وہ مشتری مخبر اس مدعی یا شفیع کا خصم ہو رہا ہے، حالانکہ خصوم کے معاملہ میں عادل ہونے کی شرط یا اعتبار نہیں ہے۔ (ف لہٰذا شفعہ کے مسئلہ میں سب سے طلب مواثبہ شرط ہے)۔

توضیح:۔ کیا شفیع کو جائیداد کے فروخت کی خبر ہوتے ہی گواہ مقرر کر لینا ضروری ہے، اور اگر مشتری نے خود ہی اپنی خریداری کی شفیع کو خبر دی تو اس میں عدالت شرط ہے یا نہیں، تفصیل مسائل، حکم، اقوال ائمہ، دلائل

والثانی طلب التقریر والا شھادلانہ محتاج الیہ لا ثباتہ عند القاضی علی ما ذکرنا ولا یمکنہ الا شھاد ظاھرا علی طلب المواثبۃ لانہ علی فور العلم بالشرا فیحتاج بعد ذلک الی طلب الاشھاد والتقریر وبیانہ ما قال فی الکتاب ثم ینھض منہ یعنی من المجلس ویشھد علی البائع ان کان المبیع فی یدہ معناہ لم یسلم الی المشتری اوعلی المبتاع او عند العقار فاذا فعل ذلک استقرت شفعتہ وھذا لان کل واحدمنھما خصم فیہ لان للاول الید وللثانی الملک وکذا یصح الاشھاد عند المبیع لان الحق متعلق بہ فإن سلم البائع المبیع لم یصح الاشھاد علیہ لخروجہ من ان یکون خصما اذلا یدلہ ولا ملک فصار کالاجنبی وصورۃ ھذا الطلب ان یقول ان فلانا اشتری ھذہ الدار وانا شفیعھا وقد کنت طلبت الشفعۃ واطلبھا الان فاشھد واعلی ذلک وعن ابی یوسف انہ یشترط تسمیۃ المبیع وتحدیدہ لان المطالبۃ لا تصح الافی معلوم والثالث طلب الخصومۃ والتملک وسنذکر کیفیتہ من بعد ان شاء اللّٰہ تعالٰی۔

ترجمہ:۔ اور شفعہ میں طلب کی دوسری قسم کا نام طلب التقریر اور اشہاد ہے۔ (ف یعنی پہلی بار طلب مواثبہ کر لینے کے بعد اب پھر گواہ مقرر کرے۔ اور اس سے پہلے جو اس نے طلب کر رکھی ہے۔ اسے پختہ کر لے: لانہ محتاج الیہ الخ: کیونکہ یہ شفیع گواہ مقرر کر لینے کے محتاج اور اس کا ضرورت مند ہے اس لئے کہ اپنے دعویٰ کو قاضی کے پاس پیش کرنا اور ثابت کرنا اسی گواہ کے ذریعہ ممکن ہوگا۔ جیسا کہ ہم نے پہلے ہی بیان کر دیا ہے۔ (ف کہ اس کا مقابل مشتری اس کے دعویٰ کا انکار کر دیتا ہے اور اس کے حق شفعہ کو ساقط کرنے کا حیلہ بہانا نکالتا ہے۔ اس لئے گواہوں کی ضرورت ہوتی ہے جن کے ذریعہ اس شفیع کو قاضی کے پاس اپنا مدعیٰ پیش کر سکے اور ثابت بھی کر دے۔ اس جگہ یہ سوال ہو سکتا ہے کہ طلب مواثبہ کے ساتھ ہی گواہ مقرر کر لینا چاہئے تھا۔

علیحدہ سے مستقلاً گواہ مقرر کرنے کی کیا ضرورت ہو گئی، تو جواب دیا کہ علیحدہ باعتبار وقوع کے ہے: **ولا یمکنه الخ**: اور شفیع کے لئے طلب مواثبہ پر گواہ مقرر کرنا ممکن نہیں ہوتا ہے، کیونکہ شفیع کو تو فروخت کی خبر سنتے ہی طب مواثبہ کرنا ہوتا ہے، (ف: اس لئے اتنی مہلت نہیں مل سکتی ہے کہ گواہوں کو موجود کرے۔ ان کو گواہ مقرر کرے اور اپنا مطالبہ پیش کرے)۔ اس لئے اس کے بعد طلب اشہاد اور تقریر کی ضرورت ہوئی۔ (ف یعنی پہلے طلب مواثبہ کرے پھر طلب اشہاد کرے۔

وبیانه ما قال الخ: اس کی تفصیل وہی ہے جو آئندہ کتاب میں بیان کی جارہی ہے: **ثم ینهض الخ**: پھر جہاں اسے فروخت ہونے کی خبر ملی ہے وہاں سے اٹھے۔ **ویشهد الخ** اور بائع کو متعین کرتے ہوئے اس کے خلاف گواہ مقرر کرلے بشرطیکہ وہ مبیع اس وقت تک اسی کے قبضہ میں ہو۔ یعنی اس نے اس مبیع کو اپنے مشتری کے حوالہ نہیں کیا ہو، اور اگر مشتری کے حوالہ کرچکا ہو تو اس مشتری کے خلاف گواہ مقرر کرے۔ اور اگر یہ موجود نہ ہو تو پھر جس جائیداد کے بارے میں معاملہ ہو رہا ہو اس کے قریب پہنچ کر گواہ مقرر کرے۔ (ف یہ کہتے ہوئے کہ میں نے اس جائیداد میں اپنے حق شفعہ کا مطالبہ کیا ہے: **فاذا فعل الخ**: جب شفیع نے اتنا کام کرلیا تو اس کا حق اب پختہ ہو گیا: **وهٰذا لان الخ**: اور مشتری وبائع میں سے ہر ایک کے خلاف گواہ مقرر کرنے کی اجازت اس لئے دی گئی ہے کہ اس معاملہ کا تعلق ان میں سے ہر ایک سے ہے۔ (ف یوں تو شفیع ان دونوں میں سے ہر ایک کے خلاف دعویٰ شفعہ کرسکتا ہے، لیکن بائع کے خلاف صرف اسی صورت میں کرسکتا ہے جب کہ بیع اس وقت تک اسی کے قبضہ میں ہو)۔

لان للاول الخ: کیونکہ فریقین میں سے اول یعنی بائع کو اس وقت تک قبضہ حاصل ہے۔ اور ثانی یعنی مشتری کو اس لئے کہ ابھی وہی مالک ہے لہٰذا ان میں سے ہر ایک کے خلاف معاملہ کرسکتا ہے، لہٰذا جس کو مدعیٰ علیہ بنانا چاہے بنالے: **وکذا یصح الخ**: اسی طرح ان دونوں کے علاوہ تیسری جگہ پر بھی اپنا معاملہ کرسکتا ہے، یعنی جس جائیداد کے بارے میں معاملہ ہو رہا ہے اس کے پاس پہنچ کر اور گواہ کو لے جاکر وہیں پر گواہ مقرر کرلینا بھی جائز ہے۔ کیونکہ اصل حق اور مقابلہ کا تعلق تو اسی سے ہے۔ (ف تو وہاں پر پہنچ کر گواہ مقرر کرلے کہ میں اس چیز کو بحق شفعہ لینا چاہتا ہوں، **فان سلم الخ**: چنانچہ اگر بائع نے وہ مشفوعہ زمین اپنے مشتری کے حوالہ کردی تب اس بائع کے خلاف گواہ ثابت کرنے کی کوئی ضرورت نہیں رہی۔ کیونکہ اب معاملہ میں اس سے کوئی سروکار نہیں رہا۔ اس لئے کہ اب اس کی نہ ملکیت باقی رہی اور نہ ہی اس کا قبضہ باقی رہا، لہٰذا وہ اب بالکل اجنبی جیسا لاتعلق ہو گیا۔ **وصورة هٰذا الخ** اور اس طلب اشہاد کی صورت ایسی ہو گی کہ شفیع ان گواہوں کو مشفوعہ گھر یا زمین کے پاس لے جاکر اس سے یوں کہے کہ اس جائیداد کو فلاں شخص نے خریدا ہے، حالانکہ شفیع ہونے کی بناء پر میں ہی اس کا حق دار ہوں، اور میں اس کا شفعہ طلب کرچکا ہوں (یعنی طلب مواثبہ) کرچکا ہوں اور اب (طلب اشہاد) بھی کر رہا ہوں، اس لئے اس بات پر آپ لوگ گواہ رہیں۔

وعن ابی یوسفؒ الخ اور امام ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ ان باتوں کے علاوہ اس بیع کا پورا نام لینا، اس کی چوحدی بیان کرنا بھی شرط ہے۔ یعنی مثلاً یوں کہنا کہ اس مکان یا زمین کو جس کی چوحدی یعنی اس کے مغرب میں یہ اور مشرق میں یہ چیز ہے الیٰ آخرہ، کیونکہ جب تک یہ باتیں نہیں بتائی جائیگی وہ متعین نہیں ہو گی اور غیر متعین یا غیر معلوم چیز کا مطالبہ کرنا صحیح نہیں ہوتا ہے۔ (ف اور اس چیز کو معلوم اور متعین اسی طرح سے ہو سکتا ہے کہ اس کا نام لیا جائے، ساتھ ہی اس کی چوحدی بھی بیان کردی جائے، یہاں تک اور طلب مواثبہ دوم طلب اشہاد کا بیان ہو چکا: **والثالث الخ**: اور اب تیسری طلب جس کا نام طلب الخصومۃ اور التملک ہے۔ یعنی قاضی کے سامنے جاکر معاملہ پیش کرکے اپنی ملکیت اور حق شفعہ کا مطالبہ کرنا، اور انشاء اللہ تعالےٰ اب ہم اس طلب کی کیفیت اور اس کا طریقہ بھی بیان کرینگے۔ (ف اور اس طلب تملک میں جلدی کرنے کی بالاتفاق فوری ضرورت نہیں ہے۔

توضیح:۔ طلب شفعہ میں اس کی دوسری قسم کا نام ضرورت اس کا طریقہ اور اس کی تفصیل شفیع کا حق مبیع میں کب پختہ ہوتا ہے، مشتری اور بائع میں سے ہر ایک کے خلاف گواہ پیش کرنے کی ضرورت، طلب اشہاد کی صورت اور طریقہ، تفصیل، اقوال علماء، دلائل

قال ولا تسقط الشفعة بتاخير هذا الطلب عند ابی حنيفة وهو رواية عن ابی يوسف وقال محمد ان تركها شهرا بعد الاشهاد بطلت وهو قول زفر معناه اذا تركها من غير عذر وعن ابی يوسف انه إذا ترك المخاصمة فی مجلس من مجالس القاضی تبطل شفعته لانه اذا مضى مجلس من مجالسه ولم يخاصم فيه اختيارا دل ذلك على اعراضه وتسليمه وجه قول محمد انه لو لم يسقط بتاخير الخصومة منه ابدا يتضرر به المشتری لانه لا يمكنه التصرف حذار نقضه من جهة الشفيع فقدرناه بشهر لانه آجل وما دونه عاجل على مامر فی الايمان ووجه قول ابی حنيفة وهو ظاهر المذهب وعليه الفتوى ان الحق متى ثبت واستقر لا يسقط الاباسقاطه وهو التصريح بلسانه كما فی سائر الحقوق وما ذكر من الضرر يشكل بما اذا كان غائبا ولا فرق فی حق المشتری بين الحضر والسفر ولو علم انه لم يكن فی البلدة قاض لا تبطل شفعته بالتاخير بالاتفاق لانه لا يتمكن من الخصومة الاعند القاضی فكان عذرا.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس طلب تملک کو فوراً حاصل نہ کر کے یوں ہی چھوڑ دینے سے بھی شفعہ ساقط نہیں ہوتا ہے۔ اور امام ابویوسفؒ سے بھی یہ ایک روایت ہے: وقال محمدؒ الخ: اور امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر شفیع طلب اشہاد کے بعد ایک ماہ تک اس طلب تملک کو چھوڑ رکھے گا تو اس کا حق شفعہ باطل ہو جائے گا۔ امام زفرؒ کا بھی یہی قول ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ اگر کسی عذر کے بغیر بھی ایک مہینہ تک طلب شفعہ کو چھوڑ رکھے گا تو اس کا حق باطل ہو جائے گا: وعن ابی یوسفؒ الخ: اور امام ابویوسفؒ سے ایک روایت یہ بھی ہے کہ اگر قاضی کی کسی بھی مجلس قائم ہونے کے باوجود طلب خصومت نہیں کرے گا تو اس کا حق باطل ہو جائے گا، (ف: یعنی دوسری مرتبہ شفیع نے جب طلب اشہاد بھی کر لیا اس کے بعد قاضی نے عوامی فیصلوں کے لئے مجلس قائم کی اور اس میں اس شفیع نے اپنا مطالبہ شفعہ کسی عذر معقول نہ ہونے کے باوجود پیش نہیں کیا تو اس کا حق شفعہ باطل ہو جائے گا: لانه اذا مضىٰ الخ: امام ابویوسفؒ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ جب اس نے قاضی کو مجلس قائم کئے ہوئے پایا، اس کو موقع ملا، اس کے باوجود اپنا حق طلب مخاصمہ اس کے سامنے کسی عذر معقول کے بغیر بھی پیش نہیں کیا تو مطالبہ نہ کرنا اور خاموش رہ جانا اس بات کی دلیل ہے کہ شفیع نے جان بوجھ کر اس سے اعراض کیا ہے اور شفعہ کا حق مشتری ہی کو دیدیا ہے۔

وجه قول محمد الخ: اور امام محمدؒ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ اگر شفیع اپنے حق کا مطالبہ ترک کرتا رہے پھر بھی اس کا حق مطالبہ باقی رہ جائے تو خریدار کا بہت بڑا نقصان ہوگا کیونکہ وہ اس مکان یا زمین میں کبھی کوئی تصرف نہیں کر سکے گا اور نہ ہی اس سے بہتر طور سے فائدہ اٹھا سکے گا کہ مبادا وہ کب مطالبہ کر بیٹھے اور اس جگہ کو لے لے یا اس کو توڑ دیا جائے۔ (ف کیونکہ شفیع جب اس مکان کو حق شفعہ کے طور پر لے گا تو بوقت ضرورت اسے توڑ پھوڑ کرے گا آخر وہ مشتری کب تک اس کے انتظار میں رہے گا۔ انتظار کرنے کی کوئی حد تو ہونی چاہئے): فقدّر نا ہ الخ: اسی لئے ہم نے اس تاخیر کی مہلت کی مدت ایک مہینہ کی مقرر کی ہے، کیونکہ یہ مدت کافی لامبی ہوتی ہے۔ اور اس سے کم کی مدت کچھ مختصر سی ہو جاتی ہے، وہ مدت ابھی اور فی الحال میں شمار کی جاتی ہے، جیسا کہ کتاب الایمان میں گذر گیا ہے۔ (ف: یعنی درہم کے تقاضا کے قسم کی صورت میں لکھا ہے کہ ایک ماہ سے کم کی مدت کو قریب وقت مانا جاتا ہے اسی طرح اگر اس شفیع نے بھی ایک ماہ سے کم کی مدت میں اپنے حق کو پانے کے لئے مطالبہ کر لیا تو یوں

سمجھا جائے گا کہ اس نے کسی تاخیر کے بغیر فوراً اپنا حق مانگ لیا ہے۔ اعراض نہیں کیا ہے۔ اور اگر ایک ماہ بھی گذر گیا تو یہ کہا جائے گا کہ اس نے مطالبہ میں بہت تاخیر کر دی ہے۔ لہٰذا اس کا شفعہ ختم ہو جائے گا۔ فتاویٰ قاضی خان و منافع و خلاصہ میں ہے کہ امام محمدؒ کے قول پر فتویٰ ہے۔ ع۔

وجہ قول ابی حنیفةؒ الخ: اور ظاہر مذہب امام ابو حنیفہؒ کا قول ہے اور اسی پر فتویٰ بھی ہے۔ امام ابو حنیفہؒ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ جب بھی کسی شخص کا کسی چیز پر ایک بار حق ثابت ہو جاتا ہے تو جب تک کہ وہ خود ہی اس حق کو ختم نہیں کرتا ہے وہ اس کے لئے باقی رہتا ہے۔ اب موجودہ مسئلہ میں بھی ایک بار طلب مواثبہ اور طلب اشہاد کر لینے کے بعد جب شفیع کا حق ثات ہو گیا ہے تو یہ حق بھی اس شفیع کے از خود ساقط کئے بغیر اس طرح سے کہ وہ اپنی زبان سے صراحۃً یہ کہدے کہ اسے نہیں لوں گا یا میں نے اپنا حق ساقط کر دیا ہے۔ باقی رہے گا۔ ساقط نہ ہوگا۔ جیسے کہ دوسرے حقوق میں ہوتا ہے۔ (ف کہ ان میں بھی از خود ساقط کئے بغیر حقوق ساقط نہیں ہوتے ہیں: **وماذکر من الضرر الخ:** اور امام محمدؒ نے فیصلہ میں تاخیر کی وجہ سے جس نقصان کا ذکر فرمایا ہے وہ تو بالاتفاق اس صورت میں بھی مشکل ہے جبکہ شفیع موجود نہ ہو۔ (ف کیونکہ غائب شفیع بعد میں آجائے تو اسے بھی شفعہ کا اختیار ہوتا ہے۔ اور اس مسئلہ میں کسی کا اختلاف بھی نہیں ہے، اس میں غائب کی طرف سے مجبوری پیش کی جا سکتی ہے کہ موجود نہ ہونے کی وجہ سے بروقت میں مطالبہ نہ کر سکا۔ لیکن اس سے خریدار کا تو ہر صورت میں نقصان ہوگا۔ کہ پہلے ایک بار فیصلہ ہو چکا تھا اور اطمینان ہو گیا تھا مگر اب دوبارہ فیصلہ ہونے سے اسے بڑا نقصان ہوگا، اس کے باوجود غائب کے لئے حاضر ہونے کے سلسلہ میں کسی وقت کی تجدید نہیں ہوتی ہے، الحاصل جس طرح شفیع کے غائب ہونے کی صورت میں اس کی واپسی پر مشتری کو اس کا حق دینا پڑتا ہے اور اس مشتری کو نقصان برداشت کرنا ہوتا ہے اسی طرح موجودہ صورت میں تکلیف برداشت کرنی ہوگی۔

ولافرق الخ: حالانکہ مشتری کے حق میں شفیع کے حالت حضر یا حالت سفر ہونے میں کچھ فرق نہیں ہوتا ہے۔ (ف یعنی مشتری کو جو نقصان ہوتا ہے اس میں لحاظ سے کوئی فرق نہیں ہوتا ہے کہ اس کا شفیع حالت حضر میں تھا یا حالت سفر میں تھا۔ تو جیسے شفیع کے غائب ہونے میں اس کا حق شفعہ تاخیر مطالبہ کی وجہ سے ختم نہیں ہوتا ہے اسی طرح اگر وہ موجود ہو کر بھی اپنے مطالبہ میں تاخیر کرتا ہو تو اس سے بھی اس کا حق ختم نہیں ہونا چاہئے: **ولو علم انہ الخ:** اور اگر اس بات کی تحقیق ہو گئی کہ معاملہ کی ابتدائے وقت سے ہی اس شہر میں کوئی قاضی نہیں ہے تو شفیع کی طرف سے حق شفعہ کے مطالبہ میں تاخیر سے بالاتفاق اس کا شفعہ باطل نہیں ہوتا ہے۔ کیونکہ اس شفیع کے لئے کسی طرح یہ بات ممکن نہیں تھی کہ وہ قاضی کے سامنے اپنی درخواست پیش کر سکے اس کے علاوہ کوئی اور اس اختیار کا مالک بھی نہ تھا۔ لہٰذا اس قاضی کا غائب رہنا شفیع کے حق میں عذر معقول تھا۔ (ف اور بالاتفاق عذر کی بناء پر تاخیر سے کسی کا بھی حق شفعہ ختم نہیں ہوتا ہے، الحاصل اس جگہ ائمہ کا باہمی اختلاف صرف اس صورت میں رہ گیا جب کہ کسی عذر کے بغیر شفیع نے مطالبہ شفعہ میں گویا قصداً تاخیر کی ہو۔

توضیح:۔ طلب اشہاد کے بعد اگر شفیع طلب خصومت میں تاخیر کرے، اگر طلب اشہاد کے بعد اس شفیع کو علم ہو گیا کہ ذمہ دار قاضی شہر سے باہر کہیں گیا ہوا ہے، یعنی شہر میں واقعۃً نہیں ہے، اس لئے مطالبہ مخاصمہ میں تاخیر کی، مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال ائمہ، دلائل

قال واذا تقدم الشفیع الی القاضی فادعی الشراء وطلب الشفعة سال القاضی المدعی علیه فان اعترف بملکه الذی یشفع به والا کلفه باقامة البینة لان الید ظاهر محتمل فلا تکفی لاثبات الاستحقاق قال یسال القاضی المدعی قبل ان یقبل علی المدعی علیه عن موضع الدار وحدودها لانه ادعی حقافیها فصار کما اذا ادعی رقبتها واذا بین ذلک یساله عن سبب شفعته لاختلاف اسبابها فان قال انا شفیعها بدارلی تلاصقها الان تم

دعواه على ما قاله الخصاف وذكر في الفتاوى تحديد هذه الدار التي يشفع بها ايضا وقد بيناه في الكتاب الموسوم بالتجنيس والمزيد قال فان عجز عن البينة استحلف المشترى بالله ما يعلم انه مالك للذى ذكره مما يشفع معناه بطلب الشفيع لانه ادعى عليه معنى لواقربه لزمه ثم هو استحلاف على ما في يدغيره فيحلف على العلم فان نكل اوقامت للشفيع بينة ثبت ملكه في الدار التي يشفع بها وثبت الجوار فبعد ذلك ساله القاضي يعني المدعى عليه هل ابتاع ام لا فان انكر الابتياع قيل للشفيع اقم البينة لان الشفعة لا تجب الابعد ثبوت البيع وثبوته بالحجة.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ۔اگر شفیع نے مشفوعہ زمین کے بیچے جانے کی خبر قاضی کو سنادی پھر اس بناء پر اپنے لئے حق شفعہ کا مطالبہ کیا(ف یعنی شفیع نے قاضی کے پاس پہنچ کر یہ کہا کہ فلاں شخص نے فلاں شہر کے فلاں محلّہ کے فلاں نمبر کے مکان کو خریدا ہے جس کی چوحدی یہ ہے۔اور میں اس مکان کو اس کے پڑوسی ہونے کی بناء پر خریدنا چاہتا ہوں کیونکہ میں اس مکان کا شفیع ہوں کیونکہ میرے مکان کی بھی چوحدی یہ ہے۔اس لئے آپ یہ حکم فرمائیں کہ وہ مالک یا مشتری اس مکان کو میرے ہاتھ شفعہ کی بناء پر فروخت کردے: سال القاضي الخ:تب قاضی اس مدعی علیہ سے سوال کرے گا۔(ف یعنی مشتری سے سوال کیا جائے گا کہ کیا تم نے اسے خریدا ہے۔اب اگر وہ اقرار کرلے تو بہتر ہے۔ورنہ یہ مدعی(شفیع)اس کو ثابت کرے۔اور اگر بائع نے اس کے فروخت کرنے کا اقرار کرلیا تب بھی اس شفیع کو اس جگہ کے لینے کا اختیار ہوگا،اگرچہ مشتری اس کا انکار کررہا ہو،اور اگر مشتری نے اس کی خریداری کا اقرار کرلیا تو اس کے بعد یہ جاننا ہوگا کہ کیا وہ خود اس شفیع کے حق شفعہ کا اقرار کرتا ہے یا نہیں اقرار کا مطلب یہ ہوگا کہ وہ یہ کہتا ہے کہ حقیقت میں یہ مکان اس کے اس مکان کے ساتھ ملا ہوا ہے جس کی وجہ سے یہ شفعہ کا دعوی کرتا ہے۔اس کے باوجود اس کا احتمال رکھتا ہے کہ شاید اس کے طلب شفعہ کا اقرار کرتا ہو یا انکار کرتا ہو،پھر یہ بھی احتمال ہے کہ شاید طلب شفعہ کے بعد بھی اس شفعہ کے حق سے اپنی براءت کرنے اور اس کے سپرد کرنے کا مدعی ہو،پھر آخر بات یہ بھی ہے کہ وہ حقیقت میں اس گھر کا مالک ہو،اس طرح سے پوری تفصیل کے ساتھ ساری باتیں اس مدعی علیہ (بائع یا مشتری) سے پوچھنا چاہئے)۔

فان اعترف الخ:اب اگر مدعیٰ علیہ نے اس کی ملکیت کا جس کے ذریعہ وہ شفعہ چاہتا ہے اقرار کرلیا تو بہتر ہے:والا كلفه الخ:اگر مشتری اقرار نہ کرے تو پھر قاضی اس شفیع کو اپنے دعویٰ پر گواہ لانے کے لئے مجبور کرے گا،(ف:یعنی مدعی جو کہ شفیع ہے وہ اپنے گواہوں سے اپنی ملکیت ثابت کرے۔اس پر صرف اپنا ظاہری قبضہ دکھانا کافی نہیں ہوگا۔کیونکہ صرف قبضہ سے پوری ملکیت کا ہونا مفید نہیں ہوتا ہے۔لان اليد الخ کیونکہ قبضہ تو ظاہری حالت کا صرف احتمال رکھتا ہے،(ف:کیونکہ قبضہ سے بظاہر اس قابض کا مالک ہونا معلوم ہوتا ہے۔لیکن اس میں اس بات کا بھی احتمال ہوتا ہے کہ شاید یہ دوسرے مالک کی طرف سے عاریۃً رہتا ہو یا یہ کہ کرایہ پر رہتا ہو۔جب کہ نہ عاریت پر رہنے والا اور نہ ہی کرایہ پر رہنے والا شفعہ پانے کا حق دار ہوتا ہے،اسی لئے حق شفعہ کو ثابت کرنے کے لئے ظاہری قبضہ کافی نہیں ہوتا ہے،(ف:کیونکہ شفعہ کا حقدار ہونے کے لئے حقیقت میں مالک ہونا شرط ہے):قال يسال القاضي الخ:مصنف ہدایہؒ نے فرمایا ہے کہ مذکورہ باتوں کے بعد قاضی پھر مدعی(شفیع)سے اس گھر کے بارے میں دریافت کرے گا جس نے متعلق شفعہ کا دعویٰ کر رکھا ہے کہ وہ گھر کس جگہ کس شہر اور کس محلہ میں ہے اور یہ کہ اس کی چوحدی کیا ہے۔کیونکہ مدعی نے اس گھر میں اپنے لئے حق شفعہ کا دعویٰ کیا ہے تو ایسا ہو گیا گویا اس گھر کے رقبہ کا دعویٰ کیا ہو۔(جب کہ کسی رقبہ کا دعویٰ کرنے والا خود اس کے مقام اور چوحدی کو خوب تفصیل کے ساتھ بیان کرتا ہے)۔

واذا بين ذلك الخ: پھر وہ مدعی شفیع یہ ساری باتیں بیان کردے تب قاضی اس مدعی سے اس کے حق شفعہ کا سبب دریافت کرے گا۔کیونکہ شفعہ پانے کے اسباب مختلف ہیں۔(ف یعنی کبھی مال میں شرکت کی کبھی حقوق اور منافع میں شرکت

اور کبھی پڑوس میں ہونا): فان قال الخ: چنانچہ اگر شفیع جواب میں یہ کہے کہ میں اس کا اس لئے شفیع ہوں اپنے اس گھر یا جائیداد کی وجہ سے جواب بھی جائیداد سے بالکل متصل ہے جو ابھی فروخت کی گئی ہے: الآن تم دعواہ الخ: تب اتنی تفصیل اور سوال و جواب ہو جانے کے بعد اس مدعی کے شفعہ کا دعویٰ مکمل ہو جائے گا۔ جیسا کہ خصافؒ نے فرمایا ہے۔(ف۔ اگر جواب میں اس مدعی نے یہ کہدیا کہ میرے گھر سے اس کا گھر ملا ہوا تو نہیں ہے۔ پھر بھی میں دعویٰ کرتا ہوں تو وہ شفیع ثابت نہ ہوگا۔ کیونکہ اس کے لئے ملا ہوا پڑوسی ہونا بھی ضروری ہے: وذکر فی الفتاوی الخ: اور فتاویٰ یعنی متاخرین مشائخ کے فتاویٰ میں مذکور ہے کہ مدعی جس گھر کے ذریعہ سے شفعہ چاہتا ہے وہ اس کے بھی حدود بیان کرے،(ف: ان باتوں کے بعد ہی مکمل دعویٰ پورا ہوگا: وقد بیناہ الخ: ہم نے اس بحث کو اپنی کتاب التجنیس والمزید میں بیان کر دیا ہے۔(ف: یہ کتاب مصنفؒ کی مجتہدین کے لئے بہت ہی مفید ہے۔ حاصل کلام یہ ہوا کہ دعوی کے مکمل ہو جانے کے بعد اگر مدعیٰ علیہ نے اس کے اپنے مملوکہ مکان سے انکار کر دیا تب مدعی کو گواہ پیش کرنے کا حکم دیا جائے گا۔

توضیح:۔ شفیع جب قاضی کے پاس اپنا مدعی پیش کر دے تب قاضی اس سے کن کن باتوں کا سوال کس طرح کرے گا۔ اور اس کا مطالبہ کب مکمل سمجھا جائے گا، تفصیل مسائل، حکم، اقوال ائمہ، دلائل

قال فان عجز عنها استحلف المشتری باللّٰہ ما ابتاع او باللّٰہ ما استحق علیه فی هذه الدار شفعة من الوجه الذی ذکره فهذا علی الحاصل والاول علی السبب وقد استوفینا الکلام فیه فی الدعوی وذکرنا الاختلاف بتوفیق اللّٰہ وانما یحلفه علی البتات لانه استحلاف علی فعل نفسه وعلی ما فی یده اصالة وفی مثله یحلف علی البتات.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ۔اگر مدعی اپنی ملکیت کے دعوی کے مطابق گواہ پیش کرنے سے عاجز ہو جائے تو وہ اس مدعیٰ علیہ سے ان الفاظ میں قسم لے سکتا ہے کہ قاضی اس کو اس کے علم ہونے نہ ہونے پر قسم دلائے کہ واللہ مجھے نہیں معلوم ہے کہ یہ شخص اس گھر کا مالک ہے جس کا اس نے ابھی ذکر کیا ہے۔اور اس کے ذریعہ سے شفعہ چاہتا ہے۔(ف تو قاضی ان ہی الفاظ سے قسم لے): معناہ بطلب الخ: گذشتہ عبارت کا مطلب یہ ہے کہ قاضی از خود نہیں بلکہ اس وقت اس طرح قسم لے جب کہ شفیع نے اس کی درخواست کی ہو۔ کیونکہ مدعی شفیع نے مدعیٰ علیہ سے ایسی بات کا مطالبہ کیا ہے کہ اگر وہ اس کا اقرار کر لے تو اس پر لازم بھی ہو جائے(ف یعنی اس مدعیٰ علیہ کے انکار کی وجہ سے ہی اس پر قسم لازم ہوئی۔ع): ثم هو استحلاف الخ: پھر چونکہ یہ قسم ایسی بات پر اس مدعیٰ علیہ سے لی جا رہی ہے جو کہ غیر کے قبضہ میں ہے۔ اسی لئے اس کے صرف علم ہی پر قسم لی جائیگی،(حقیقت اور واقعہ پر نہیں)(ف یعنی قطعی قسم نہیں ہو سکتی ہے، پھر یہ بات بھی معلوم ہونی چاہئے کہ اس جگہ قسم لینے کی جو وجہ بیان کی گئی ہے وہ یہ ہے کہ اس مدعی شفیع نے مدعیٰ علیہ سے ایسی چیز کا دعویٰ کیا ہے کہ اگر وہ اقرار کر لے تو اسے ادا کرنا اس پر لازم ہو جائے۔

اس میں ایک قاعدہ کلیہ کی طرف اشارہ کیا ہے کہ اگرچہ اس مدعی نے اس مدعیٰ علیہ پر شفعہ کا دعویٰ کیا ہے، لیکن قسم لیتے وقت ان باتوں کو نہ کہہ کر صرف اپنی ملکیت پر قسم لیتا ہے۔ اس سے بظاہر یہ وہم ہوتا ہے کہ اس مشتری (مدعیٰ علیہ) پر ایسی قسم کا کھانا لازم نہ ہو۔ اسی لئے اس عبارت سے مصنفؒ نے اس قاعدہ کلیہ کی طرف اشارہ کر دیا ہے کہ جہاں کہیں بھی کوئی مدعی اپنے مدعیٰ علیہ سے ایسی بات کا دعویٰ کرے کہ اس کے اقرار سے مدعی کا دعویٰ اس پر ثابت ہو جائے تو اس بات کے انکار سے اس پر قسم لازم ہو جائے گی۔ اور اگر ایسی چیز نہ ہو تو اس پر قسم لازم نہ ہوگی۔م۔ لہٰذا اس مسئلہ میں بھی اگر مدعیٰ علیہ نے قسم کھانے سے

انکار کر دیا تو گویا اس نے بذل کیا یا اقرار کیا۔ اسی لئے فرمایا: فان نکل الخ: پھر اگر مدعی علیہ نے قسم کھانے سے انکار کر دیا، یا شفیع نے اپنے دعوی پر گواہ پیش کر دیئے تو اس نے جس گھر کے ذریعہ سے دوسرے گھر پر شفعہ کا دعوی کیا ہے اس کی ملکیت اس سے ثابت ہو جائے گی۔ اور اس کے پڑوسی ہونے کا حق ثابت ہو جائے گا، (ف: کیونکہ اس مکان مشفوعہ سے اس مدعی کے مکان کی حدیں مل رہی ہیں۔ اور وہ مدعی علیہ بھی اس کا انکار نہیں کر رہا ہے: فبعدذلك الخ: پھر اس جوار یعنی پڑوس میں ہونا ثابت ہو جانے کے بعد قاضی اس مدعی علیہ سے دریافت کرے گا کہ کیا اس نے خریدا ہے یا نہیں۔ (ف یعنی تم نے خود وہ مکان جس پر شفیع دعویٰ شفعہ کر رہا ہے خریدا ہے یا نہیں)۔ اگر اس سوال کے جواب میں وہ انکار کر دے تب قاضی اس شفیع سے کہے گا کہ اب تم اس کی خریداری پر گواہ پیش کرو۔ (ف تاکہ وہ یہ گواہی دیں کہ ہاں اس نے اس مکان کو خریدا ہے)۔

لان الشفعة الخ: یہ اس لئے کہ بیع کے ثابت ہوئے بغیر شفعہ کا حق ہوتا ہی نہیں ہے۔ اور بیع کا ثبوت گواہوں کے بغیر نہیں ہوتا ہے۔ (ف یعنی گواہوں سے ہی بیع کا ثبوت ہوتا ہے: قال فان عجز الخ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ۔ اگر مدعی اس کی خریداری پر گواہ پیش کرنے سے عاجز ہو جائے تو اس کے کہنے یا درخواست دینے پر مشتری یعنی مدعی علیہ سے اس بات پر اس طرح قسم لی جائیگی کہ واللہ اس نے نہیں خریدا ہے۔ (ف یا جبکہ بائع ہی کے قبضہ میں اس وقت تک مکان موجود ہو تو یوں کہے کہ واللہ میں نے اسے فروخت نہیں کیا ہے، یہاں تک تو اس صورت میں ہے جب کہ عین سبب یا اصل سبب پر قسم لی گئی ہو۔ کیونکہ اس بات کا بھی احتمال ہو سکتا ہے کہ شاید خریدار نے خرید کر اقالہ کر لیا ہو، تو اسے تردد ہو سکتا ہے اس لئے تفصیلی طور سے نہیں بلکہ حاصل مطلب پر بھی قسم لے سکتا ہے۔ اسی لئے ماتنؒ نے دونوں صورتیں بیان فرمادی ہیں کہ سبب پر قسم لے: او باللہ ما استحق الخ: یا اس طرح قسم لے کہ واللہ یہ مدعی (یعنی شفیع) نے اس گھر کو مجھ سے شفعہ کے طور پر لینے کے لئے جس سبب کا ذکر کیا ہے وہ سبب موجود نہیں ہے: فهذا على الحاصل الخ: پس اسی طریقہ سے حاصل پر قسم لی جاسکتی ہے۔ اور پہلے طریقہ میں سبب پر قسم ہے: وقد استوفينا الخ: اور ہم نے حاصل یا سبب پر قسم لینے کے بیان کو تفصیل کے ساتھ کتاب الدعویٰ میں پہلے بیان کر دیا ہے۔ اور وہیں اس اختلاف کو بھی بیان کر دیا ہے: ماشاء الله و لاقوة الا بالله:(ف: اس طرح قسم حاصل پر ہو یا سبب پر بہر صورت قطعی قسم ہو گی): وانما يحلف الخ: اس صورت میں قطعی قسم لی جائے گی (یعنی علم پر قسم نہیں لی جائے گی) کیونکہ یہ قسم اس کے اپنے فعل سے متعلق ہے، اور براہ راست اس کی اپنی مقبوضہ چیز ہے، اور ایسی صورت میں قطعی قسم ہی لی جاتی ہے، (ف: پھر جب اس نے قسم کھانے سے انکار کیا تو مدعی اور مطلب ثابت ہو گیا لہذا شفعہ کا حکم ہو جائے گا۔ اگرچہ اس نے اس دعویٰ کو تسلیم بھی نہ کیا ہو)۔

توضیح:۔ اگر مدعی اپنی ملکیت کے دعویٰ کے مطابق گواہ پیش کرنے سے عاجز ہو جائے، کس صورت میں قطعی قسم لی جاتی ہے اور کب صرف علم پر قسم لی جاتی ہے، اگر مدعی علیہ قسم کھانے سے انکار کر دے، یا شفیع اپنے دعوی پر گواہ پیش کر دے، مسائل کی تفصیل حکم، دلائل

قال وتجوز المنازعة فى الشفعة وان لم يحضر الشفيع الثمن الى مجلس القاضى فاذا قضى القاضى بالشفعة لزمه احضار الثمن وهذا ظاهر رواية الاصل وعن محمد انه لا يقضى حتى يحضر الشفيع الثمن وهو رواية الحسن عن ابى حنيفة لان الشفيع عساه يكون مفلسا فيتوقف القضاء على احضاره حتى لا يتوى مال المشترى وجه الظاهر انه لا ثمن له عليه قبل القضاء ولهذا لا يشترط تسليمه فكذا لا يشترط احضاره واذا قضى له بالدار فللمشترى ان يحبسها حتى يستوفي الثمن وينفذ القضاء عند محمد ايضا لانه فصل مجتهد فيه

ووجب عليه الثمن فيحبس فيه فلو اخراداء الثمن بعد ما قال له ادفع الثمن اليه لا تبطل شفعته لانها تاكدت بالخصومة عند القاضي.

ترجمہ :- قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ شفعہ کے بارے میں قاضی کے پاس مخاصمہ کرنا جائز ہے، اگرچہ قاضی کی مجلس میں اس وقت اس کے دام لے کر شفیع حاضر نہ ہوا ہو، لیکن قاضی جب شفعہ کا حکم سنادے تب شفیع پر دام لے کر حاضر ہونا ضروری ہوگا:

وهٰذا ظاهر الخ: اور یہ مبسوط کی ظاہر الروایۃ ہے: **وعن محمد الخ:** اور امام محمدؒ سے دوسری روایت نوادر میں یہ ہے کہ جب تک شفیع اس کے دام لے کر قاضی کی مجلس میں حاضر نہ ہو جائے اس وقت تک قاضی شفعہ کا حکم نہیں سنائے گا، اور حسنؒ نے امام ابوحنیفہؒ سے بھی یہی روایت کی ہے: **لان الشفيع الخ:** اس احتمال کی وجہ سے کہ شاید شفیع معاملہ کرنے والا مال کے اعتبار سے مفلس ہو اسی لئے قاضی اپنا فیصلہ اس وقت تک کے لئے روک کر رکھے نہ سنائے یہاں تک کہ وہ رقم لے کر حاضر ہو جائے ورنہ اگر فیصلہ کے بعد بھی وہ رقم نہ لا سکا تو مشتری کی رقم ڈوب جائے گی: **وجه الظاهر الخ:** ظاہر الروایۃ کی دلیل یہ ہے کہ قاضی کے فیصلہ سے پہلے تک اس مدعی علیہ کی کوئی رقم اس شفیع پر لازم یا باقی نہیں ہے۔ اسی بناء پر فیصلہ سے پہلے تک اس مدعی پر گھر کی رقم بھی حوالہ کر دینا اس پر لازم نہیں ہوتی ہے۔ اسی طرح اس رقم کو لے کر قاضی کے دربار میں حاضر ہونا بھی اس پر لازم نہیں ہوگا۔

و اذا قضى له الخ: اور جب بالآخر قاضی اس شفیع کے حق میں اس گھر کو حق شفعہ میں لینے کا فیصلہ سنادے تو اسے فوراً ہی اس مکان پر قبضہ کر لینے کی اجازت نہ ہوگی یعنی اس مشتری کو یہ کہنے کا حق ہوگا کہ میں اس مکان پر تم کو اسی وقت قبضہ کرنے دوں گا کہ تم اس کی ساری رقم مجھے پہلے دیدو۔ یعنی وہ مشتری اس مکان کو اپنے قبضہ میں روک کر رکھ سکتا ہے۔ (ف سوال یہ ہوتا ہے کہ اس اختلاف حکم کی صورت میں امام محمدؒ کی اس روایت پر جو نوادر میں ہے قاضی کا حکم نافذ نہیں ہوگا۔ تو جواب یہ ہے کہ قاضی کا یہ حکم کسی ممنوع قطعی کے بارے میں نہیں ہے جو نافذ نہ ہو اس لئے): **وينفذ القضاء الخ:** امام محمدؒ کے نزدیک بھی قاضی کا حکم نافذ ہو جائے گا۔ کیونکہ یہ حکم اجتہادی اور مجتہد فیہ کے بارے میں ہے۔ لہٰذا گھر کا ثمن واجب ہو جانے کے بعد مشتری اپنے اس ثمن (رقم) کو وصول کرنے کے لئے اس مشفوعہ گھر کو اپنے ہی پاس روک کر رکھ سکتا ہے۔

(ف اب اگر یہ کہا جائے کہ جب مشتری کو اس مکان کے روک کر رکھنے کا حق حاصل ہے تو اس کی رقم کس طرح ڈوب سکتی ہے جیسا کہ پہلے کہا گیا ہے۔ جواب یہ ہوگا کہ مکان کو روک کر رکھنے سے شفیع کا شفعہ باطل نہ ہوگا اس لئے مشتری کو روکنے سے اس کی رقم نہیں ملے گی البتہ اس کا فائدہ یہ ہوگا کہ اس مشتری کو بھی ایک قسم کی مضبوطی باقی رہ جائے گی۔ اگرچہ یہ رہن کی صورت نہیں ہوگی۔ اچھی طرح سمجھ لیں: **فلو اخراداء الثمن الخ:** پھر اگر قاضی نے شفیع سے یہ کہہ بھی دیا کہ تم اس مشتری کی واجب الاداء رقم ادا کر دو پھر بھی شفیع اس کی ادائیگی میں تاخیر کرے جب بھی اس کا حق شفعہ باطل نہ ہوگا۔ کیونکہ قاضی کے پاس مخاصمہ کر لینے کی وجہ سے اس کا حق شفعہ مؤکد اور پختہ ہو گیا ہے۔ (ف یہ تفصیل اس صورت میں ہوگی جب کہ شفیع اس جائیداد، مکان وغیرہ کے خریدار کو قاضی کے دربار میں لے آیا ہو)۔

توضیح :- کیا شفیع مشفوعہ جائیداد کی قیمت اپنے پاس رکھے بغیر مشتری کے خلاف قاضی کے پاس معاملہ پیش کر سکتا ہے، کیا قاضی کا فیصلہ ہوتے ہی شفیع اپنی مشفوعہ جائیداد پر بزور قبضہ کر سکتا ہے، اگر شفیع مشفوعہ جائیداد کی قیمت کی ادائیگی میں تاخیر کرے تو حق شفعہ میں فرق آسکتا ہے، مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال ائمہ، دلائل

قال وان احضر الشفيع البائع المبيع في يده فله ان يخاصمه في الشفعة لان اليد له وهي يد مستحقة ولا

يسمع القاضي البينة حتى يحضر المشترى فيفسخ البيع بمشهد منه ويقضي بالشفعة على البائع ويجعل العهدة عليه لان الملك للمشترى واليد للبائع والقاضي يقضي بهما للشفيع فلا بدمن حضورهما بخلاف ما اذا كانت الدار قد قبضت حيث لا يعتبر حضور البائع لانه صار اجنبيا اذلا يبقى له يد ولا ملك وقوله فيفسخ البيع بمشهد منه اشارة الى علة اخرى وهي ان البيع في حق المشترى اذا كان ينفسخ لابد من حضوره ليقضي بالفسخ عليه ثم وجه هذا الفسخ المذكور أن ينفسخ في حق الأضافة، لا متناع المشترى بالأخذ بالشفعة، وهو يوجب الفسخ الا انه يبقى اصل البيع لتعذر انفساخه لان الشفعة بناءً عليه ولكنه تتحول الصفقة اليه ويصير كانه هو المشترى منه فلهذا يرجع بالعهدة على البائع بخلاف ما اذا قبضه المشترى فاخذه من يده حيث تكون العهدة عليه لانه تم ملكه بالقبض وفي الوجه الاول امتنع قبض المشترى ، انه يوجب الفسخ وقد طولنا الكلام فيه في كفاية المنتهى بتوفيق الله تعالىٰ .

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر مبیع بائع ہی کے قبضہ میں ہو اور اس بائع کو شفیع قاضی کی مجلس میں لے آئے تو اس شفیع کے لئے اس وقت یہ جائز ہوگا کہ اپنے شفعہ کے بارے میں اس سے مخاصمہ کرلے: لان الید الخ: کیونکہ اس وقت بائع کا قبضہ موجود ہے اور یہ حق دار کی حیثیت سے ہے۔(ف یعنی عارضی قبضہ نہیں ہے جیسا کہ کسی کا کرایہ دار یا اجرت پر کام کرنے والے یا امانت دار کی حیثیت سے ہوتا ہے۔ بلکہ ایک بائع کا اس کے اصلی مالک کی حیثیت سے قبضہ ہے، اور جب تک کہ وہ اس مال کو اس کے مشتری کے حوالہ نہ کردے تب تک اسی کا اس مال پر قبضہ باقی رہے گا۔ ولا یسمع القاضی الخ اور جب تک کہ مشتری کا گواہ قاضی کے سامنے نہ آجائے اس وقت تک قاضی شفیع کی گواہی نہیں سنے گا۔ پھر اس کی موجودگی ہی میں بیع فسخ کرے گا اور بائع کو ہی شفیع کو شفعہ دینے کا حکم کردے گا۔ اور اسی پر ذمہ داری لازم کردے گا۔(ف یعنی شفیع کو شفعہ دینے کے لئے بائع اس کا ذمہ دار ہوگا۔ یہاں تک کہ بائع ہی اس بات کا ذمہ دار ہوگا کہ اس جائیداد کو شفیع کے حوالہ کردے۔ اسی طرح اگر کبھی کوئی شخص اس کا حق دار بن کر سامنے آجائے تو وہی اس کے معاملہ کو ختم کرے۔ اور اسے ختم نہ کرسکے تو پھر وہی اس شفیع کے دام اسے واپس کرے۔ الحاصل بائع و مشتری دونوں کی حاضری لازم ہے۔ پھر اس بیع کو فسخ کرنا اور کسی قسم کی بات سامنے سے اس سے معاملہ کی صفائی اسی بائع کی ذمہ داری ہونی چاہئے۔ لان الملك الخ کیونکہ فی الحال اس کی ملکیت مشتری کو حاصل ہے۔ اور قبضہ بائع کا ہے۔ جب کہ قاضی اپنے فیصلہ میں اس جائیداد کی ملکیت اور اس پر قبضہ دونوں باتوں کا حکم اسی شفیع کو دے گا۔ اس لئے اس موقع میں بائع و مشتری دونوں کا حاضر ہونا ضروری ہوگا۔

بخلاف ما اذا الخ برخلاف اس کے جب مشتری نے اس جائیداد پر پورا قبضہ کرلیا تو اب بائع اس کے معاملہ میں بالکل اجنبی ہوگیا کیونکہ اب نہ اس کا قبضہ باقی ہے اور نہ ہی اس کی ملکیت باقی ہے لہٰذا شفعہ کے مطالبہ میں بھی اس کا کوئی تعلق نہ ہوگا اسی لئے قاضی کے سامنے اس کا حاضر ہونا بھی ضروری نہ ہوگا اور صرف مشتری کا رہنا ہی کافی ہوگا۔ وقوله فيفسخ البيع الخ پھر قدوریؒ کا یہ فرمانا کہ "قاضی مشتری کی موجودگی ہی میں بیع فسخ کرے گا" اس سے ایک دوسری علت کی طرف اشارہ ہے۔(ف یعنی مشتری کی حاضری اس مجلس میں ضروری ہونے کی دوسری علت یہ بھی ہے کہ قاضی اسی کی موجودگی میں بیع کو فسخ کرے گا۔ اس لئے بھی اس کی حاضری ضروری ہے۔ کیونکہ اس میں ایک علت موجود ہے)۔ وھی ان الخ جو یہ ہے کہ جب مشتری کے حق میں بائع کی طرف سے کی ہوئی بیع فسخ ہوگی تو اس وقت مشتری کی حاضری ضروری ہوگی تاکہ اس پر بیع کے فسخ ہونے کا حکم لگایا جائے۔ (ف کیونکہ اسی پر فسخ بیع کا حکم ہے)۔

ثم وجه هذا الفسخ الخ پھر اس کے فسخ کرنے کی صورت یہ ہوگی کہ اضافت اور نسبت کے بارے میں وہ بیع فسخ ہو۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ خریداری کی نسبت اس مشتری کی طرف باقی نہ رہی ہو۔ کیونکہ اس جائیداد کو شفعہ کے طور پر لینے کی وجہ سے

اب وہ مشتری اس پر قبضہ نہیں کر سکے گا۔ اور یہی بات بیع کے فسخ کرنے کی ہوگی۔ مگر یہ بات اپنی جگہ باقی رہے گی۔ کہ اصل بیع ختم نہ ہوگی بلکہ وہ باقی رہ جائے گی۔ کیونکہ اس بیع کا فسخ ہونا ممکن نہ ہوگا اس لئے کہ اس شفعہ کے پانے کی بنیاد اور اصل سبب تو یہی بیع ہے۔ (ف۔ مقصد یہ ہے کہ نفس بیع باقی رہنے ہی کی بناء پر تو شفعہ کا حق ملا ہے۔ اگر اصل بیع ہی کے ختم ہونے کو مان لیا جائے تو شفعہ کا حق ہی ختم ہو جائے گا۔ حالانکہ شفعہ باقی رہ جاتا ہے۔ لہٰذا یہ کہنا ہوگا کہ اصل بیع بھی اب تک باقی ہے۔ لیکن مشتری کی طرف سے صرف اس کی نسبت فسخ کر دی جائے)۔

لکنه یتحول الخ اصل بیع باقی رہنے کے باوجود متفقہ مشتری سے بدل کر شفیع کی طرف آجائے گا پھر معاملہ کچھ ایسا ہو جائے گا کہ گویا بجائے مشتری کے اسی شفیع نے اصل میں بائع سے خریدا ہے۔ اسی وجہ سے بیع کے سارے حقوق اور ذمہ داری بائع سے ہی متعلق ہو جاتی ہے۔ بخلاف ما اذا الخ اس کے برخلاف جب مشتری نے مبیعہ جائیداد پر قبضہ کر لیا ہو۔ اور شفیع نے اس جائیداد کو مشتری سے لے لیا ہو تو اس کی ذمہ داری مشتری سے متعلق ہوتی ہے۔ کیونکہ قبضہ کرنے سے مشتری کی ملکیت پوری ہو چکی ہے۔ وفی الوجه الاول الخ اور اس پہلی صورت میں یعنی جب کہ بائع کے قبضہ میں موجود ہو۔ تو مشتری کا قبضہ کرنا ناممکن ہے۔ یعنی شفعہ کا دعوی ہو جانے کے بعد مشتری کو بائع سے لینے کا اختیار نہیں رہا۔ اور یہ بات بیع کے فسخ ہو جانے کا سبب ہے۔ (ف کیونکہ جب کسی سے کوئی چیز خریدی اور بائع کو قبضہ دلانا ممکن نہ ہو تو بیع فسخ ہو جاتی ہے۔ وقد طولنا الخ اور ہم نے اس موقع پر اس بحث کو اپنی کتاب کفایۃ المنتہی میں اچھی توضیح کے ساتھ بفضلہ تعالےٰ وتوفیقہ بیان کر دیا ہے

توضیح:۔ اگر بیع بائع ہی کے قبضہ میں ہو اور شفیع اس بائع کو قاضی کی مجلس میں لے آئے تو کیا شفیع اپنے شفعہ کے بارے میں اس سے مخاصمہ کر سکے گا۔ قاضی شفیع کی گواہی کب سنے گا اور کس طرح فیصلہ کرے گا اور اگر مشتری نے بیع پر قبضہ کر لیا تو اس وقت شفیع کا معاملہ مشتری سے ہوگا یا بائع سے ہوگا مسائل کی تفصیل۔ اقوال ائمہ۔ حکم۔ دلائل

قال وان احضر الشفیع البائع والمبیع فی یده فله ان یخاصمه فی الشفعة لان الیدله وهی ید مستحقة ولا یسمع القاضی البینة حتی یحضر المشتری فیفسخ البیع بمشهد منه ویقضی بالشفعة علی البائع ویجعل العهدة علیه لان الملك للمشتری والید للبائع والقاضی یقضی بهما للشفیع فلا بدمن حضورهما بخلاف ما اذا كانت الدار قد قبضت حیث لا یعتبر حضور البائع لانه صار اجنبیا اذلا یبقی له ید ولا ملك وقوله فیفسخ البیع بمشهد منه اشارة الی علة اخری وهی ان البیع فی حق المشتری اذا كان ینفسخ لابد من حضوره لیقضی بالفسخ علیه ثم وجه هذا الفسخ المذكور أن ینفسخ فی حق الأضافة، لا متناع المشتری بالأخذ بالشفعة، وهو یوجب الفسخ الا انه یبقی اصل البیع لتعذر انفساخه لان الشفعة بناءً علیه ولكنه تتحول الصفقة الیه ویصیر كانه هو المشتری منه فلهذا یرجع بالعهدة علی البائع بخلاف ما اذا قبضه المشتری فاخذه من یده حیث تكون العهدة علیه لانه تم ملكه بالقبض وفی الوجه الاول امتنع قبض المشتری وانه یوجب الفسخ وقد طولنا الكلام فیه فی كفایة المنتهی بتوفیق الله تعالی .

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ۔ اگر کسی نے دوسرے شخص کے لئے کوئی مکان خریدا تو وہی شخص شفیع کا مخاصم ہوگا۔ (اس سے معاملہ کرنا ہوگا)۔ (ف یعنی شفیع مستری کے اسی وکیل سے مخاصمہ کرے گا اس وقت جب کہ اس نے مکان پر قبضہ کر لیا ہو۔ لانه هو العاقد الخ اس لئے خریداری کا معاملہ کرنے والا وہی وکیل ہے۔ اور معاملہ کے حقوق میں سے ایک حق شفعہ میں لینا بھی ہے۔ (ف لہٰذا جو شخص بیع وشراء کا معاملہ کرنے والا ہے اسی سے وہ شفیع معاملہ کرلے گا۔ جب تک کہ وہ مکان

اس کے قبضہ میں ہو)۔ مگر جب وکیل نے جائیداد خرید کر اپنے مؤکل کے حوالہ کر دی۔ (ف تب اس سے کوئی معاملہ باقی نہ رہے گا)۔ لانہ لم یبق الخ کیونکہ مؤکل کے پاس حوالہ کر دینے کے بعد وکیل کی نہ ملکیت رہی اور نہ اس کا قبضہ تب شفیع کا معاملہ اس کے مؤکل یعنی اصلی خریدار سے کرے گا۔ (ف جو کہ اب اس کا مالک ہے اور قابض بھی ہو چکا ہے)۔ وھذا لان الخ اس کی وجہ یہ ہے کہ گویا وکیل اس گھر کو اپنے مؤکل کے ہاتھ فروخت کر رہا ہے۔ جیسا کہ پہلے معلوم ہو چکا ہے۔

فتسلیمہ الخ تو وکیل کا اس گھر کو اپنے مؤکل کے حوالہ کرنا ایسا ہے گویا ایک بائع اپنی جائیداد اس کے خریدار کے حوالہ کر رہا ہے، اس بناء پر اب شفیع اس کا معاملہ اس وکیل کی بجائے براہ راست اس کے مؤکل یعنی اصل خریدار سے ہی کرے گا۔ اور وہی اس کا خصم ہو جائے گا۔ الا انہ الخ البتہ یہ بات یاد رکھنے کی ہے کہ اگرچہ وکیل گویا اپنے مؤکل کے ہاتھ اس بیع کو فروخت کرنے والا ہے اس کے باوجود وہ اپنے مؤکل کا قائم مقام ہے۔ پس جب تک کہ وہ وکیل اپنے مؤکل کے حوالہ نہیں کر دیتا ہے اس وقت تک شفیع سے کچھ معاملہ کرنے میں یہی کہا جائے گا کہ یہ وکیل اب تک اپنے مؤکل کی قائم مقامی کر رہا ہے، اسلئے اسی وکیل کی حاضری کافی سمجھی جائے گی۔ (ف یہ حکم اس صورت میں ہو گا جب کہ غائب کی طرف سے وکیل بن کر خریداری کی ہو)۔ وکذا اذا کان الخ اسی طرح اگر غائب مالک مؤکل کا وکیل مکان کا بائع ہو یعنی اپنے غائب مالک کی طرف سے مکان کو بیچنے کے لئے وکیل مقرر کیا گیا ہو تو اس صورت میں شفیع کو اختیار ہو گا کہ اسی وکیل سے شفعہ والی جائیداد کو لے سکتا ہے لیکن اس شرط کے ساتھ کہ وہ جائیداد اسی وکیل کے قبضہ میں اب تک موجود ہو۔ یعنی اس وقت تک اس مکان کو اس کے خریدار کے حوالہ نہ کیا ہو۔ کہ اس صورت میں یہی وکیل معاملہ کرنے والا سمجھا جائے گا۔ (ف یعنی جو حکم اصل مالک کے بیع کرنے کی صورت میں ہے وہی حکم اس وقت بھی ہو گا جب کہ اس کا وکیل کچھ معاملہ کر رہا ہو۔

وکذا اذا کان الخ اور یہی حکم اس وقت بھی ہو گا جب کہ مکان کو بیچنے والا کسی مردہ کی طرف سے وصی بنا ہوا ہو تب بھی شفیع کو اس سے مخاصمہ کرنے کا اختیار ہو گا۔ البتہ اس میں اس بات کی شرط ہو گی کہ وصی کو ایسی جائیداد کی بیع کرنا جائز بھی ہو جب تک کہ یہ جائیداد بائع کے اس وصی کے قبضہ میں ہو کیونکہ اس وقت یہی اصل معاملہ کرنے والا (عاقد) سمجھا جائے گا۔ (ف اور اپنے وصی کا قائم مقام ہے خواہ اصل میت وصیت کر کے مرا ہو یا اس کے وارثوں نے اسے اپنا وصی بنالیا ہو)، پھر یہ معلوم ہونا چاہئے کہ اس وکیل کو وصیت کے مطابق جائیداد کو فروخت کرنا ان صورتوں میں جائز نہ ہو گا کہ (۱) اس کے سارے ورثہ بالغ ہوں۔ (۲) اس میت پر کوئی قرض باقی نہ ہو۔ (۳) دوسری ایسی کوئی وصیت بھی نہ ہو جس کی وجہ سے اس جائیداد یا گھر کو فروخت کرنا پڑ جائے۔ کہ اس وکیل کو وصیت کی ایسی جائیداد کو فروخت کرنا جائز نہ ہو گا۔ کیونکہ اس کے ورثہ خود ہی اپنے معاملات کو بہتر طریقہ سے طے کر سکتے ہیں۔ اور جب وارثوں میں سے کوئی نابالغ ہو تو اس وصی کو پوری جائیداد کو فروخت کرنا جائز ہو گا۔ اسی طرح جب وہ مردہ کسی کا مقروض ہو یا اس جائیداد کی قیمت سے کچھ خرچ کرنے کی وصیت کر دی ہو تو بھی استحساناً اس وصی وکیل کی بیع جائز ہو گی۔ اگرچہ قیاس کا تقاضا یہ تھا کہ صرف اس نابالغ کے حصہ یا قرضہ یا وصیت کے مطابق فروخت کرنا جائز ہو۔ حاصل کلام یہ ہوا کہ جس صورت میں اس کے لئے اسے فروخت کرنا جائز ہو اس صورت میں بھی جب تک جائیداد وصی کے قبضہ میں ہو اس وقت تک شفیع اپنے حق شفعہ کی بناء پر اس سے شفعہ لے سکتا ہے۔ ک۔ اور اب اگر اس وصی وکیل مشفوعہ جائیداد میں عیب پایا تو اسے خیار عیب حاصل ہو گا یا خیار الرویۃ حاصل ہو گا۔ تو اس کا جواب سامنے ہے۔

توضیح:۔ اگر کسی نے ایک مکان دوسرے شخص کے لئے خریدا یا دوسرے کا مکان بیچا تو ان صورتوں میں اس مکان کا شفیع کس سے مخاصمہ کرے گا۔ اگر معاملہ کرنے والا کسی کا وصی ہو یا شفیع نے مشفوعہ مکان میں عیب پایا تو کیا اسے خیار عیب یا خیار رویۃ حاصل

ہوگا، مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ دلائل

قال واذا قضى للشفيع بالدار ولم يكن راها فله خيار الرؤية وان وجدبها عيبا فله ان يردها وان كان المشترى شرط البراة منه لان الاخذ بالشفعة بمنزلة الشراء ألا يرى انه مبادلة المال بالمال فيثبت فيه الخيار ان كمافي الشراء ولا يسقط بشرط البراة من المشترى ولا برويته لانه ليس بنائب عنه فلا يملك إسقاطه.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ۔اگر شفیع کو معاملہ کے بعد مکان مشفوعہ کے لینے کا حاکم نے فیصلہ سنادیا حالانکہ شفیع نے اس مکان کو اس وقت تک دیکھا بھی نہ ہو تو اس شفیع کو خیار الرویۃ حاصل ہوگا۔(ف یعنی اگر دیکھنے کے بعد لینا نہ چاہے تو واپس کرسکتا ہے۔وان وجد بها الخ اسی طرح اگر اس میں کوئی عیب نظر آجائے تو اس کی وجہ سے اسے واپس کرنے کا بھی اختیار ہوگا۔اگرچہ اس کے خریدار نے اس عیب سے براءت کی شرط کرلی ہو۔(ف یعنی اگر اس کے مشتری نے اپنی خریداری کے وقت اپنے بائع سے اس عیب مذکور کے بارے میں براءت کی شرط کرلی ہو۔تو بھی اس شفیع کو یہ اختیار ہو کہ اس عیب کے ہونے کی بناء پر اس جائیداد کو اس مشتری کے پاس واپس کردے۔ لان الا خذ الخ کیونکہ حق شفعہ میں لینا نئی خریداری کے حکم میں ہوتا ہے۔(ف گویا یوں کہا جائے گا کہ اس شفیع نے اس جائیداد کو اس مشتری سے بالکل ہی نئے معاملہ کے ساتھ خریدا ہے۔اس لئے اگرچہ پہلے مشتری نے اپنے بائع سے خریداری کے وقت اس بائع کو یہ کہدیا کہ اگر اس میں یہ عیب نظر آیا تو بھی اس کا ذمہ دار میں ہی رہوں گا آپ کا اس سے کوئی تعلق نہ ہوگا۔ لیکن اس سے خریدنے والے اس شفیع کو یہ حق حاصل ہوگا کہ اپنے بائع یعنی پہلے مشتری کو اس سے بری نہ کرے)۔

الا یری انه الخ کیونکہ کیا وہ مشتری یہ نہیں دیکھتا ہے کہ شفیع کا اس سے خریدنا بھی اسی طرح مال دے کر مال لے رہا ہے جس پر بیع کی پوری تعریف صادق آرہی ہے اس بناء پر اس نئی خریداری یعنی شفعہ میں بھی خیار الرویۃ اور خیار العیب دونوں باقی رہینگے جیسے کہ مکمل خریداری میں باقی رہتے ہیں۔ ولایسقط الخ اور مشتری نے جو پہلے براء ت کی شرط اپنے بائع سے کرلی تھی اس کی وجہ سے اس شفیع سے خیار عیب ختم نہ ہوگا۔اس طرح اگرچہ پہلے مشتری نے اسے پہلے دیکھ لیا ہو پھر بھی اس شفیع سے خیار الرویۃ بھی ختم نہ ہوگا یعنی دونوں خیار پورے طور پر اسے حاصل ہوں گے۔وجہ یہ ہے کہ اس مشتری نے جو کچھ بائع سے خریداری کی تھی اس وقت وہ اس شفیع کے نائب کی حیثیت سے نہیں کی تھی۔چنانچہ اس شفیع کا حق پورا باقی رہے گا۔

توضیح:۔اگر قاضی نے شفیع کے حق میں فیصلہ دیدیا حالانکہ شفیع نے مشفوعہ مکان کو اس سے پہلے نہیں دیکھا ہو۔یا اسی میں عیب پایا، مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ دلائل

فصل فی الاختلاف قال وان اختلف الشفيع والمشترى فى الثمن فالقول قول المشترى لان الشفيع يدعى استحقاق الدار عليه عند نقد الاقل وهو ينكر والقول قول المنكر مع يمينه ولا يتحالفان لان الشفيع ان كان يدعى عليه استحقاق الدار فالمشترى لا يدعى عليه شئيا لتخيره بين الترك والاخذ ولا نص ههنا فلا يتحالفان.

ترجمہ:۔ فصل ۔ اختلاف کا بیان۔

قال وان اختلف الخ امام قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر شفیع اور مشتری کے درمیان دام کے بارے میں اختلاف ہوجائے تو اس میں مشتری کا قول معتبر ہوگا۔(ف مثلاً شفیع نے کہا کہ اس کی قیمت ایک ہزار ہے اور مشتری نے کہا کہ دوہزار ہے تو اس مشتری کا قول سچ مانتے ہوئے دوہزار ہی قیمت لازم ہوگی۔ لان الشفيع الخ کیونکہ اس وقت شفیع اس گھر کی ملکیت کے لئے کم قیمت ہونے کا دعوی کرتا ہے۔ لیکن مشتری اس کا منکر ہے۔اور قاعدہ یہی ہے کہ منکر ہی کی بات قسم کے ساتھ قبول کی جاتی ہے۔(ف یعنی منکر قسم کھاکر کہے تو اسی کی بات قبول کی جاتی ہے)۔ولا يتحالفان الخ اور ان دونوں یعنی شفیع اور مشتری دونوں

سے قسم نہیں لی جائیگی۔ کیونکہ شفیع تو اس مشتری کے سامنے اس جائیداد پر حق دار ہونے کا مدعی ہے۔ اس کے برعکس وہ مشتری اس شفیع پر کسی چیز کے لئے حق دار ہونے کا مدعی نہیں ہے۔ تاکہ اس کو لینے یا نہ لینے کے بارے میں اختیار دیا جائے۔ ولا نص ھھنا الخ اور اس جیسے مسئلہ کے بارے میں چونکہ صراحۃً کوئی حدیث نہیں ہے۔ اس لئے دونوں سے قسم نہیں لی جائے گی۔ (ف یعنی محض بائع و مشتری ہونے کی صورت میں جس میں دونوں طرف سے انکار ہونا ممکن ہے اس میں دونوں سے قسم لینے کا حکم موجود ہے۔ مگر موجودہ مسئلہ یعنی شفعہ کے مسئلہ میں چونکہ شفیع کسی بات کا منکر نہیں ہے تو خلاف قیاس پر عمل نہیں ہو سکتا ہے۔

توضیح:۔ فصل:۔ اختلاف کا بیان۔ اگر شفیع و مشتری کے درمیان داریا ثمن کے بارے میں اختلاف ہو جائے تو اس کا حل کس طرح ہو۔ تفصیل مسئلہ۔ دلائل

قال ولو اقاما البينة فالبينة للشفيع عند ابى حنيفة ومحمد وقال ابو يوسف البينة بينة المشترى لانها اكثر اثباتا فصار كبينة البائع والوكيل والمشترى من العدو ولهما انه لاتنا فى بينهما فيجعل كان الموجود بيعان وللشفيع ان ياخذ بايهما شاء وهذا بخلاف البائع مع المشترى لانه لا يتوالى بينهما عقد ان الابانفساخ الاول وههنا الفسخ لا يظهر فى حق الشفيع وهو التخريج لبينة الوكيل لانه كالبائع والموكل كالمشترى منه كيف وانها ممنوعة على ماروى عن محمد واما المشترى من العدو قلنا ذكرفى السير الكبير ان البينة بينة المالك القديم فلنا ان نمنع وبعد التسليم نقول لا يصح الثانى هناك الا بفسخ الاول اما ههنا بخلافه ولان بينة الشفيع ملزمة وبينة المشترى غير ملزمة والبينات للالزام.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ۔ مذکورہ اختلافی صورت میں اگر مشتری اور شفیع دونوں نے اپنے اپنے دعوی پر گواہ بھی پیش کر دیئے تو طرفین یعنی امام ابو حنیفہ و امام محمد رحمہما اللہ کے نزدیک شفیع کے گواہوں کی بات قبول کی جائے گی۔ اور امام ابو یوسف رحمۃ اللہ کے نزدیک مشتری کے گواہ قبول کئے جائینگے۔ کیونکہ مدعی کے گواہوں کے مقابلہ میں اس کے گواہ کچھ زیادہ مقدار کو ثابت کر رہے ہیں۔ (ف اور قاعدہ ہے کہ جس فریق سے کچھ زیادہ چیز ثابت ہوتی ہو اسی کو قبول کیا جاتا ہے)۔ فصار کبینۃ البائع الخ تو اس کی مثال ایسی ہو گی جیسے بائع کے گواہ اور وکیل کے گواہ اور دشمن (حربی) سے خرید نے والے کے گواہ ہوتے ہیں۔ (ف یعنی اگر بائع و مشتری نے آپس میں کسی چیز کے ثمن کے بارے میں اختلاف کیا اور دونوں نے ہی اپنے اپنے گواہ پیش کر دیئے تو اس میں بائع کے گواہ قبول کئے جائینگے۔ کیونکہ ان سے کچھ بات کی زیادتی ثابت ہوتی ہے۔ اسی طرح اگر وکیل اور مؤکل کے درمیان مقدار ثمن میں اختلاف ہو جائے اور دونوں ہی گواہ پیش کر دیں تو وکیل کے گواہ قبول کئے جاتے ہیں۔ اسی طرح اگر کسی مسلمان نے حربیوں سے ایک غلام خریدا حالانکہ وہ غلام پہلے بھی کسی مسلمان کا غلام تھا جسے حربی گرفتار کر کے اپنے ساتھ لے گئے تھے تو اس صورت میں اس غلام کے پہلے آقا کو اختیار ہو گا کہ اس نئے خریدار سے اس کی ادا کی ہوئی رقم کے بدلہ اسے خرید لے۔ اب اگر مشتری اور پرانے مولیٰ کے درمیان اس کی مقدار ثمن کے بارے میں اختلاف ہو جائے۔ اور دونوں ہی اپنے اپنے دعوی کے مطابق گواہ پیش کر دیں تو اس مشتری کے گواہ کو ترجیح دی جائے گی۔ کیونکہ وہ کچھ زیادہ بات ثابت کرتے ہیں۔ ک۔

ولھما انہ لاتنا فی الخ اور امام ابو حنیفہ و امام محمد رحمہما اللہ کی دلیل یہ ہے کہ ان دونوں کی گواہیوں میں کچھ بھی فرق نہیں ہے۔ یعنی ان سے شفیع کا کچھ بھی نقصان نہیں ہے۔ اس لئے ایسا فرض کیا جائے گا کہ یہاں پر دو مرتبہ بیع ہوئی ہے۔ اس لئے شفیع کو یہ اختیار ہو گا کہ دونوں میں سے جس بیع کا چاہے عوض ادا کر کے لے لے۔ (ف مثلا بائع نے مشتری کے ہاتھ دو گواہوں کی

موجودگی میں ایک ہزار درہم کے عوض ایک مکان فروخت کیا۔ پھر بائع اور مشتری نے دوسرے دو گواہوں کے سامنے اسی بیع کو ڈیڑھ ہزار روپے کا بتلایا تو گواہی کے معاملہ میں پہلے دونوں بھی صحیح گواہی دیتے ہیں کہ ایک ہزار میں اس کی بیع ہوئی ہے۔ اور دوسرے دونوں بھی صحیح گواہی دے رہے ہیں کہ ڈیڑھ ہزار میں بیع ہوئی ہے۔ اس بناء پر شفیع کو اختیار ہوگا کہ ان میں سے جس کی بیع کو بھی صحیح مانتے ہوئے اسے شفعہ کے طور پر لے لے، اب اگر کوئی یہ کہے کہ ایک ہی بائع و مشتری میں دوسری بیع پہلے معاملہ کے لئے فسخ ہے کہ ڈیڑھ ہزار ہی میں بیع ہوئی ہے۔ اس لئے صرف ایک ہی بیع رہ گئی۔ تو جواب یہ ہے کہ ان دونوں کے درمیان تو یہ معاملہ صحیح ہو سکتا ہے۔ لیکن شفیع کے حق میں اسے فسخ کہنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ اسی لئے ہم نے پہلے ہی یہ کہا ہے کہ شفیع کے حق میں ان دونوں بیعوں کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے۔

وھذا بخلاف البائع الخ اور یہ حکم بائع اور مشتری کے آپس کے اختلاف کے برخلاف ہے۔ کیونکہ بائع اور مشتری کے درمیان ایک ہی چیز کے لئے دو عقد نہیں ہوتے ہیں ہاں اسی صورت میں ہو سکتا ہے جبکہ پہلے عقد کو فسخ کر دیا گیا ہو۔ اور اس صورت میں بھی اگرچہ بائع اور مشتری کے درمیان ان کی اپنی نظر کے اعتبار سے ایک عقد فسخ ہوا ہے۔ لیکن شفیع کے حق میں یہ فسخ ظاہر نہیں ہوگا۔ (ف کیونکہ یہ شفیع کوئی نیا عقد کرنے والا نہیں ہے بلکہ وہ تو ایک اجنبی اور ثالث کی حیثیت سے ہے)۔ **وھو التخریج الخ** اور وکیل کے گواہ کے لئے۔ یہی تخریج (اور وجہ ترجیح ہے) کیونکہ یہاں وکیل بائع اور مؤکل اس کے مشتری کے حکم میں ہے۔ (ف پس جب وکیل اور مؤکل نے ثمن ورقم کے بارے میں اختلاف کیا تو گویا ایک بائع اور ایک مشتری نے آپس میں اختلاف کیا۔ اور ان میں سے ہر ایک نے اپنے اپنے دعوی پر اپنے گواہ پیش کر دیئے۔ تو یہ کہنا ممکن نہ ہوگا کہ دونوں ثمن کے لئے علیحدہ علیحدہ دوبار عقد ہوا ہے۔ کیونکہ یہ مسلم بات ہے کہ ایک ہی بائع اور مشتری کے درمیان پہلے عقد کو فسخ کئے بغیر دوسرا عقد ہونا ممکن نہیں ہے۔ اس لئے ان میں سے ایک عقد کا فسخ ہونا ظاہر ہوگا۔ پس ان میں سے وکیل کے گواہوں کو قبول کرنے میں وجہ ترجیح یہ ہوگی کہ اس کے گواہ عقد کے ثمن کی مقدار کو دوسری کے مقابلہ میں کچھ زیادہ ثابت کر رہے ہیں۔ اور امام ابو یوسفؒ نے جو وکیل پر قیاس کیا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ وہاں بہر صورت ایک فسخ کرنے اور ترجیح دینے کی ضرورت ہوگی۔ جب کہ شفیع کے لئے اس کی ضرورت نہ ہوگی۔ کیونکہ فسخ تو بائع اور مشتری کے درمیان واقع ہوا ہے۔ اور اس شفیع کے حق میں فسخ کے ظاہر ہونے کی ضرورت بھی نہیں ہے۔ بلکہ پہلی مرتبہ جو کم دام سے بیع ہوئی تھی وہ اس شفیع کے حق میں اب بھی باقی ہے۔ اس لئے یہ شفیع تو اسی دام کو ترجیح دے گا لہٰذا اسی کے عوض لے گا۔ الحاصل شفیع کو وکیل پر قیاس کرنا کسی طرح بھی صحیح نہیں ہے)۔

کیف و انھا ممنوعة الخ اور یہ قیاس صحیح بھی کس طرح ہو سکتا ہے۔ حالانکہ امام محمدؒ سے جو روایت مروی ہے اس میں اس حکم کی ممانعت ہے۔ (ف کیونکہ ابن سماعہؒ نے امام محمدؒ سے روایت کی ہے کہ مؤکل کے گواہ قبول ہوں گے۔ البتہ ظاہر الروایۃ کی بناء پر یقیناً وکیل اور مؤکل کے درمیان ایسا ہی تعلق ہے جیسا کہ بائع اور مشتری کے درمیان ہے۔ اس لئے ان دونوں میں ایک کو دوسرے سے افضل اور بہتر قرار دینے کی ہم نے یہ وجہ بیان کی ہے کہ یہاں دونوں فریق کی گواہیوں پر عمل کرنا ممکن نہیں ہے۔ کیونکہ دونوں میں سے ایک کو فسخ کئے بغیر باقی نہیں رہ سکتی ہے۔ برخلاف شفیع کے کہ اس کے حق میں بیع اول کے فسخ ہونے کی کوئی وجہ ظاہر نہیں ہے۔ اور چونکہ پہلی بیع کے ہونے کے بارے میں بھی ثبوت موجود ہے اس لئے شفیع کو اس بات کا بھی اختیار ہوگا کہ اسی دام سے اپنا شفعہ لے لے۔ الحاصل یہ بات معلوم ہوگئی کہ جیسے بائع پر قیاس کرنا جائز نہیں ہے۔ اسی طرح وکیل پر بھی قیاس کرنا جائز نہیں ہے۔ **واما المشتری الخ** اور اب وہ مسئلہ جس میں ایک شخص نے حربیوں سے مثلاً ایک غلام خریدا تو اس میں مشتری کے قول کو قبول کرنے میں تامل ہے۔ اس کے بارے میں ہم یہ کہتے ہیں کہ سیر کبیر میں مذکور ہے کہ پرانے مالک کے گواہ قبول ہوں گے۔ (ف یعنی اگر نئے خریدار نے اس بات پر گواہ پیش کئے کہ میں نے اسے مثلاً ہزار درہم سے خریدا ہے۔ اور پرانے مالک کے گواہوں نے گواہی دی کہ ہزار نہیں بلکہ صرف پانچ سو ہی میں خریدا ہے۔ تو اس صورت میں پرانے مالک

کے گواہ قبول کئے جائینگے۔ لہٰذا مشتری پر شفیع کا قیاس کرنا صحیح نہیں ہے۔

فلنا ان نمنع الخ لہٰذا ہمیں یہ حق ہے کہ ہم قیاس کا انکار کردیں۔(ف بلکہ پرانے مالک پر قیاس کے مطابق شفیع کے گواہ قبول ہوں گے۔ اور اگر ہم یہ بات تسلیم بھی کرلیں کہ نئے خریدار کے گواہ قبول کئے جائیں تو بھی ہمارا کوئی نقصان نہ ہوگا۔ و بعدا لتسلیم الخ اور اس بات کو تسلیم کرلینے کے بعد کہ حربیوں سے خریدنے والے کے گواہ قبول کئے ہیں۔ اس کا جواب ہم یہ دینگے کہ اس میں دوسری بیع اسی صورت میں صحیح ہوگی کہ پہلی بیع کے فسخ کرنے کو مان لیا جائے۔(ف یعنی یہ بات مان لی جائے کہ نئے خریدار کے گواہوں سے زیادہ قیمت پر خریداری ثابت ہوئی ہے۔ اور چونکہ دونوں ہی جانب کے گواہ عادل ہیں اس لئے یہی کہا جائے گا کہ دونوں ثمن پر بیع واقع ہوئی ہے۔ اس کی تطبیق یہ ہوگی کہ ایک مرتبہ کم قیمت پر بات طے ہوچکی تھی مگر ان حربیوں نے بعد اس ثمن پر دینے سے انکار کردیا لہٰذا دوبارہ مقدار بڑھا کر معاملہ طے کرلیا مگر یہاں بھی یہ دوسری بیع اسی وقت صحیح ہوگی جب کہ پہلی بیع فسخ کردی گئی ہو۔ کیونکہ یکے بعد دیگر دو بیعوں کا ہونا غلط اور ناممکن ہے۔ اسی لئے نئے خریدار کے گواہ قبول ہوں گے اس کی وجہ ترجیح یہ بھی ہے کہ وہی قابض بھی ہے۔

اما ھھنا الخ اور شفیع کی صورت میں اس کے خلاف ہے۔(ف کیونکہ پہلی بیع اگر کم قیمت پر ہوئی پھر دوسری مرتبہ زیادہ قیمت پر ہوگئی تو شفیع کے حق میں کسی طرح بھی نقصان دہ نہیں ہے۔ کیونکہ شفیع کو حق شفعہ پانے کی اصل بنیاد تو بائع کی طرف سے اس جائیداد سے بے رغبت ہوجانا پھر اسے فروخت کردینا ہے۔ اور یہ بات پہلی بیع سے ہی پائی گئی ہے۔ لہٰذا اس کا حق شفعہ ثابت اور مکمل ہوچکا ہے۔ پھر ان دونوں بائع و مشتری کا آپس میں اس بیع کو فسخ کردینے سے شفیع کے حق میں کوئی نقصان نہیں ہوگا۔ کیونکہ اس شفیع کے حق میں یہ دوسری بیع ایک نئی بیع کے حکم میں ہے اس لئے وہ پہلی بیع کی قیمت پر ہی اپنا حق شفعہ لے گا۔ اس کے علاوہ اصل مسئلہ میں خود شفیع و مشتری کی گواہی میں بھی فرق ہے۔ لان بینۃ الشفیع الخ کیونکہ شفیع کی گواہی کچھ لازم کرنے والی ہے جب کہ مشتری کی گواہی کچھ بھی لازم کرنے والی نہیں ہے۔(ف پس گواہی کے معنی حقیقت میں شفیع کی گواہی میں موجود ہیں)۔ والبینات للالزام الخ اور گواہیوں کا مقصد تو کچھ لازم کرنا ہی ہوتا ہے۔(ف لہٰذا شفیع کی گواہی اپنے اصل معنی پر ہونے کی وجہ سے قابل ترجیح ہوئی۔ اس کی تفصیل یہ ہوئی کہ جب شفیع نے گواہی پیش کردی تو مشتری پر لازم ہوگیا کہ وہ ایک ہزار درہم کے عوض مشفوعہ مکان اس شفیع کے حوالہ کردے جو کہ اس مکان کی قیمت طے پائی تھی۔ خواہ وہ مشتری اس بات سے راضی ہو یا راضی نہ ہو۔ اور الزام کے معنی بھی یہی ہیں۔ اس کے برعکس جب مشتری کی گواہی قبول کی جائے تو اس سے شفیع پر کچھ بھی لازم نہیں آتا ہے۔

مثلاً مشتری کے گواہوں نے اس بات کی گواہی دی کہ یہ مکان دو ہزار درہم کے بدلہ اس نے خریدا ہے۔ لیکن اس کے بعد شفیع اس کے قبول کرنے پر مجبور نہیں کیا جاسکتا ہے کہ وہ بہر صورت اسے دو ہزار درہم کے بدلہ شفعہ میں مشتری سے حاصل کرلے۔ بلکہ اسے اختیار ہوتا ہے۔ اس طرح مشتری کی گواہی میں الزام کے معنی کسی طرح سے بھی نہیں پائے گئے۔ چنانچہ شفیع کی گواہی قابل ترجیح ہوئی۔ اور وہی مقبول ہوئی۔ اس سے یہ بات بھی ثابت ہوگئی کہ اگر بائع اور مشتری کے گواہوں کے درمیان ثمن کے بارے میں اختلاف ہوگیا تو اس میں دونوں کے گواہ الزامی ہوئے۔ اور یہی حال وکیل و مؤکل کے درمیان بھی ہے۔ اس طرح شفیع اور مشتری کے گواہوں سے فرق ہوگیا۔ لیکن اس بیان سے یہ لازم آتا ہے کہ حربیوں سے خریدنے والے کے گواہ کچھ لازم نہیں کرتے ہیں۔ بلکہ پرانے مالک کے ملزم ہیں۔ لہٰذا پرانے مالک کے گواہ قابل ترجیح ہوں گے۔ اس لئے کہ اگر نئے گواہ کی گواہی دو ہزار قیمت پر مقبول ہوجائے تو پرانا مالک اس کے عوض لینے یا نہ لینے کے بارے میں با اختیار ہوگا۔ اور اگر پرانے مالک کی گواہی ایک ہزار درہم کی قیمت ہونے کے بارے میں مقبول ہو تو نئے خریدار کو اتنی ہی قیمت کے بدلہ دینا لازم ہوگا۔ اچھی طرح سمجھ لیں۔ م۔ ک۔

توضیح:۔ اگر اختلافی صورت میں مشتری اور شفیع دونوں ہی اپنے اپنے مطلب کے گواہ پیش کردیں۔ مسئلہ کی پوری تفصیل۔ احکام۔ دلائل

قال واذا ادعی المشتری ثمنا وادعی البائع اقل منه ولم یقبض الثمن اخذها الشفیع بما قاله البائع وکان ذلک خطأ عن المشتری وهذا لان الامر ان کان علی ما قال البائع فقد وجبت الشفعة به وان کان علی ما قال المشتری فقد حط البائع بعض الثمن وهذا الحط یظهر فی حق الشفیع علی ما نبین ان شاء اللّٰه تعالٰی ولان التملک علی البائع بایجابه فکان القول قوله فی مقدار الثمن ما بقیت مطالبته فیاخذ الشفیع بقوله قال ولو ادعی البائع الاکثر یتحالفان ویترادان وایهما نکل ظهران الثمن ما یقوله الاخر فیاخذها الشفیع بذلک وان حلفا یفسخ القاضی البیع علی ما عرف ویاخذها الشفیع بقول البائع لان فسخ البیع لا یوجب بطلان حق الشفیع.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ۔ اگر مشتری نے کچھ معین ثمن کا دعوی کیا مثلاً دو ہزار اور بائع نے اس سے کم ہونے کا دعوی کیا مثلاً ایک ہزار کا۔ اور اس وقت تک بائع نے اس رقم پر قبضہ نہ کیا ہو۔ تو اس کا شفیع اسی مقدار ثمن کے عوض پر شفعہ لے گا جو بائع نے بیان کی ہے۔ اور بائع کے کہنے کا یہ مطلب سمجھا جائے گا کہ بائع نے از خود اپنے اس مشتری سے اصل رقم سے اتنی کم کردی ہے۔ (ف اور شفیع بھی اسی کا مستحق اور مستفید ہو گیا اس طرح سے کہ اسی کم مقدار کے عوض لے سکتا ہے)۔

وھٰذا لان الامر الخ اور اس حکم کی دلیل کہ بائع ہی کے قول کا اعتبار ہو گا یہ ہے کہ دو حال سے خالی نہیں ہے کہ یا تو وہی بات ہو گی جو کہ بائع کہتا ہے تو اسی کی بات پر اعتماد کرتے ہوئے وہی رقم حق شفعہ کے لئے دینی ہو گی۔ یا صحیح بات وہ ہو گی جو کہ مشتری کہتا ہے تو اس میں یہ احتمال ہے کہ اس کی رقم سے بائع نے خود ہی اتنی مقدار کم کر دی ہے۔ (ف اور یہ کمی حقیقت میں اسی مشتری کے لئے کی گئی ہے)۔ وھٰذا الحط الخ پھر مشتری کی طرح اس شفیع کے حصہ میں بھی آ گئی۔ جسے انشاء اللہ ہم اسی باب میں آئندہ بیان کردینگے۔ (ف اصل مسئلہ یہ فرض کیا ہوا ہے کہ بائع نے ابھی تک رقم وصول نہیں کی ہو)۔

ولان الملک الخ اور اس دلیل سے بھی کہ شفیع کو اس وقت جو حق شفعہ ملا ہے وہ محض اس بناء پر کہ اسی بائع نے اپنی چیز کے فروخت پر آمادگی ظاہر کی پھر فروخت بھی کر دیا۔ اسی وجہ سے شفیع کا حق بائع پر لازم آ گیا۔ (ف: کیونکہ جب بائع نے ایجاب کیا یعنی پیش کش کرتے ہوئے اپنی چیز کے فروخت کرنے کی خبر دی اسی کے بعد اس مشتری کو اس کے قبول کرنے اور شفیع کو حق شفعہ لینے کا موقع ملا۔ ک۔ اور دوسری دلیل یہ ہے کہ جس ایجاب کو مشتری نے قبول کیا تھا وہی ایجاب بدل کر شفیع کے حق میں آ گیا ہے۔ اس لئے شفیع نے اسے بائع کے ایجاب کی بناء پر خریدا ہے۔ فکان القول الخ لہٰذا جب تک بائع کا مطالبہ باقی ہے اس کی قیمت اور ثمن کے بارے میں اسی کی بات مقبول ہو گی۔ (ف کیونکہ اسی نے پیش کش کی ہے)۔ چنانچہ شفیع اسی کے کہنے کے مطابق لے لے گا۔ (خواہ وہ مکان یا جائیداد بائع ہی کے قبضہ میں موجود ہو یا مشتری کے قبضہ میں چلی گئی ہو۔ حالانکہ یہاں پر یہ بات فرض کی ہوئی ہے کہ مشتری نے ہنوز اس کی رقم بائع کو ادا نہیں کی ہے۔ جیسا کہ صراحۃً مختصر الکرخی میں موجود ہے۔ مع۔ یہ ساری تفصیل اسی صورت میں ہو گی جب کہ بائع نے مشتری کے مقابلہ میں کم قیمت بتائی ہو۔

قال ولو ادعی البائع الخ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر بائع نے مشتری یا شفیع سے زائد ثمن بیان کیا ہو۔ (ف مثلاً شفیع نے کہا کہ اس کی قیمت ایک ہزار روپے ہیں۔ لیکن مشتری نے کہا کہ ایک نہیں بلکہ دو ہزار ہیں اور بائع نے بڑھ کر کہا کہ نہیں بلکہ تین ہزار روپے ہیں۔ پھر بائع اور مشتری میں سے ہر ایک کے گواہوں نے ان لوگوں کے کہنے کے مطابق گواہی دی تو بائع کے گواہوں کی بات قبول کی جائے گی۔ کیونکہ ان ہی کی گواہی میں مقدار قیمت میں زیادتی پائی جا رہی ہے۔ پھر شفیع اپنے شفعہ کا عوض بائع کے قول کے مطابق ادا کرے گا۔ اور اگر کسی کے پاس بھی گواہ نہ ہوں تو یتحالفان الخ بائع و مشتری دونوں ہی قسم کھا لینگے

پھر عقد کو لوٹا دینگے۔ (ف اس کی دلیل وہی مشہور حدیث ہے جو بائع اور مشتری کے اختلاف کے بارہ میں ہے اور بالتفصیل اوپر گذر بھی چکی ہے۔ وایھما نکل الخ اگر ان دونوں میں سے کسی نے بھی قسم کھانے سے انکار کر دیا تو سمجھا جائے گا کہ اس کی اصل قیمت وہی ہے جو دوسرا فریق کہہ رہا ہے۔ لہٰذا یہ شفیع اسی کے کہنے کے مطابق ثمن ادا کر کے اپنا حق شفعہ لے لے گا۔ وان حلفا الخ اور اگر دونوں ہی نے قسم بھی کھالی تو قاضی ان دونوں کے درمیان کی بیع کو فسخ کر دے گا۔ (ف لیکن شفیع کا حق باطل نہ ہوگا بلکہ باقی رہ جائے گا۔ ویا خذھا الشفیع الخ اور بائع جو قیمت بتلاتا ہے اسی قیمت کے عوض وہ شفیع اپنا شفعہ لے لے گا۔ لان فسخ البیع الخ کیونکہ بیع کا فسخ ہونا شفیع کے حق کو باطل کرنے کے لازم نہیں ہے۔ (ف کیونکہ شفیع کا حق پانے کے لئے بیع کا ہونا ہی کافی ہے۔ جو یہاں پائی گئی ہے۔ اگرچہ بعد میں وہ باقی نہ رہ کر فسخ ہی ہو جائے۔ یہاں تک کہ اگر قاضی کے حکم سے مشتری نے وہ جائیداد کسی عیب کے نکل آنے کی بناء پر واپس بھی کر دی ہو تو بھی شفیع اسے اپنے حق شفعہ میں لے سکتا ہے۔ الکافی۔ اور جو کوئی بھی گواہ پیش کر دے اس کے گواہ قبول کئے جائینگے۔ یہ تفصیل اس صورت میں ہوگی جب کہ بائع نے اس وقت تک اپنی بیع کی قیمت اپنے قبضہ میں نہیں لی ہو۔

توضیح:۔ (۱) اگر بائع نے اپنی مقررہ قیمت پر قبضہ نہ کیا کہ عاقدین میں اختلاف ہو جائے۔ اس طرح کہ بائع اس کی کم قیمت ہونے کا مدعی ہو جبکہ مشتری زیادہ کا مدعی ہو۔ تو کس قیمت پر لے گا (۲) اور اگر بائع نے مشتری یا شفیع سے بڑھی ہوئی قیمت کا دعوی کیا اور ہر ایک کے گواہ نے دعوی کے مطابق گواہی بھی دی۔ (۳) یا یہ کہ کسی کے پاس بھی گواہ نہ ہوں۔ پھر ان میں سے کسی نے قسم کھانے سے انکار کر دیا۔ (۴) یا یہ کہ دونوں نے ہی قسم کھالی تفصیل مسائل۔ حکم۔ دلائل

قال وان كان قبض الثمن اخذبما قال المشترى ان شاؤلم يلتفت الى قول البائع لانه لما استوفى الثمن انتهى حكم العقد وخرج هو من البين وصار كالاجنبى وبقى الاختلاف بين المشترى والشفيع وقد بيناه ولو كان نقد الثمن غير ظاهر فقال البائع بعت الدار بالف وقبضت الثمن ياخذها الشفيع بالالف لانه لما بدا بالاقرار بالبيع تعلقت الشفعة به فبقوله بعد ذلك قبضت الثمن يريداسقاط حق الشفيع فيرد عليه ولو قال قبضت الثمن وهو الف لم يلتفت الى قوله لان بالاول وهو الاقرار بقبض الثمن خرج من البين وسقط اعتبار قوله فى مقدار الثمن.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر مذکورہ اختلافی صورت میں بائع نے اپنی رقم پر قبضہ کر لیا ہو تب شفیع اگر چاہے تو اپنا شفعہ مشتری کی بتائی ہوئی قیمت پر لے اور بائع کی بات پر دھیان نہ دے۔ (ف یعنی اگر ثمن کے اختلاف کی صورت میں شفیع کے گواہ مقبول ہوں گے۔ اور اگر کسی کے پاس گواہ نہ ہوں تب قسم لے کر مشتری کی بات قبول ہوگی۔ اب اگر بائع نے کم یا زیادہ ثمن بتلایا تو بائع کی بات پر کوئی توجہ نہیں دی جائے گی۔ لانه لما استوفي الخ کیونکہ بائع نے جب اپنی پوری رقم پالی تب وہ اس معاملہ سے لاتعلق ہو کر اجنبی بن گیا۔ پھر یہ اختلاف صرف مشتری اور شفیع کے درمیان باقی رہ گیا۔ تو اس صورت میں وہی حکم نافذ ہوگا۔ جو ہم نے ابھی اوپر بیان کر دیا ہے۔ (ف اور یہاں تو بائع سے متعلق جو احکام ہیں ان ہی کا بیان ہے۔ پھر یہ تفصیل مذکور اس صورت میں ہوگی جب کہ بائع کا اپنی رقم پر قبضہ کر لینا سب کو معلوم ہو چکا ہو یعنی علانیہ ہو چکا ہو۔ اور اس کے گواہ موجود ہوں۔ ولو كان نقد الخ اور اگر مکان کی قیمت غیر ظاہر یعنی چھپا کر بغیر کسی گواہی کے ادا کی گئی اس بناء پر صرف بائع کا یہ اقرار ہو کہ میں

نے گھر کو فروخت کیا ہے ہزار کے عوض یعنی اسے ہزار درہم کے عوض فروخت کیا ہے۔ اور اس کی قیمت پر قبضہ بھی کر لیا ہے۔ تو شفیع اس مکان کو اسی قیمت کے عوض شفعہ میں لے گا۔ (ف اگرچہ اس کا خریدار اس سے اختلاف کرتا ہو)۔ لانه لابد الخ کیونکہ جب بائع نے اپنا جملہ اقرار بیع سے شروع کی تو شفعہ اتنی ہی رقم کے عوض بیع سے متعلق ہو گیا ہے۔

فبقوله الخ پھر اس اقرار کے بعد وہ بائع اپنی بیع کو یہ کہہ کر کہ میں نے اس کی قیمت وصول کر لی ہے۔ اپنی بات بدلنی چاہتا ہے تاکہ شفیع کے حق کو ختم کر دے۔ لہٰذا اس کی یہ بات اسی کے منہ پر لوٹا دی جائے گی۔ (ف یعنی اس کے اس جملہ سے رقم کی وصولی ثابت نہیں ہو گی۔ بلکہ اس شفیع کو اسی ہزار درہم کے عوض لینے کا حق ملے گا۔ جب تک کوئی بھی اس وصول کو اپنے گواہوں سے ثابت نہ کر دے۔ ولو قال قبضت الخ اور اگر یوں کہا کہ رقم وصول کر لی ہے جو کہ ہزار درہم ہیں تو اس کی بات کا کوئی اعتبار نہیں کیا جائے گا۔ (ف یعنی اگر بائع نے اپنی بیع کی تفصیل اس طرح شروع کی کہ میں نے اس کی قیمت بھی وصول کر لی ہے جو کہ ہزار درہم ہیں۔ تو اس کا یہ بیان لغو سمجھا جائے گا۔ لان بالاول الخ کیونکہ اپنے جواب کے پہلے جملہ یعنی میں نے اپنا ثمن پالیا ہے کہ اقرار سے ہی وہ اس معاملہ سے نکل کر اجنبی بن گیا۔ ... لئے اس کے بعد کا اس کا اقرار کہ وہ ہزار درہم ہیں اس کا اعتبار ختم ہو گیا ہے۔ (ف یعنی جب اس نے پہلے اپنی رقم کے وصول ... لینے کا اقرار کر لیا اس کے بعد دوسرے جملہ سے اس رقم کی مقدار بیان کی تو وہ اپنے جملہ کے کہتے ہی اس معاملہ سے اجنبی بن گیا لہٰذا اس کے اگلے جملہ کے بیان کا کوئی اعتبار نہیں رہا۔

اس لئے یہ شفیع اس مقدار کے عوض لے سکتا ہے۔ جو اس کا مشتری بیان کرے۔ اور اگر اس جملہ کے بجائے وہ بائع یوں کہتا کہ اس کی قیمت ہزار درہم ہیں جو میں نے وصول بھی کر لئے ہیں تو اس ثمن کے بارے میں اس کی بات قبول ہوتی۔ پھر اس کے بعد کا یہ جملہ کہ میں نے وہ رقم وصول کر لی ہے اس شفیع کے حق میں قبول نہ ہوتی۔ اور چونکہ اس نے پہلے حصہ ہی میں ثمن کے قبول کرنے کا اقرار کیا تھا تو اس کی اس بات کا اعتبار اس لئے نہیں رہا کہ وہ اب اجنبی ہو چکا ہے۔ وفي العيني وغيره۔ اور حسنؒ نے ابو حنیفہؒ سے روایت کی ہے کہ اگر مبیع بائع کے قبضہ میں ہو اور اس نے اس طرح کہا ہو کہ میں نے اپنی رقم وصول کر لی جو کہ ہزار درہم ہیں تو بائع کا قول مقبول ہو گا کیونکہ شفیع کا مالک بننا بائع پر ہو گا۔ اس لئے اس کے قول کی طرف رجوع کرنا ہو گا۔ اور یہ قول ظاہر ہے کیونکہ اس صورت میں بالکل ہی اجنبی نہیں ہے۔ کیونکہ اگر وہ مالک نہیں ہے تو کم از کم قابض تو ضرور ہے۔ واللہ سبحانہ وتعالےٰ اعلم۔

توضیح:۔ اگر بائع نے اپنی رقم پوری پالی پھر اس کی اور مشتری کی بتائی ہوئی رقم میں اختلاف ہو تو شفیع کس کی بات کا اعتبار کرے گا اور کیوں۔ اور اگر معاملہ اور اس کی رقم کی ادائیگی تنہائی میں ہوئی اس صورت میں بائع اور مشتری کے درمیان قیمت کی مقدار میں اختلاف ہو جائے۔ تو مسئلہ کا حل کس طرح ہو، تفصیل مسائل۔ حکم۔ اختلاف ائمہ۔ دلائل

فصل فيما يوخذ به المشفوع قال واذا حط البائع عن المشتري بعض الثمن يسقط ذلك عن الشفيع وان حط جميع الثمن لم يسقط عن الشفيع لان حط البعض يلتحق باصل العقد فيظهر في حق الشفيع لان الثمن ما بقي وكذا اذا حط بعد ما اخذها الشفيع بالثمن يحط عن الشفيع حتى يرجع عليه ذلك القدر بخلاف حط الكل لانه لا يلتحق باصل العقد بحال وقد بيناه في البيوع وان زاد المشترى للبائع لم تلزم الزيادة لان فيه منفعة له ونظير الزيادة اذا جدد العقد باكثر من الثمن الاول لم يلزم الشفيع حتى كان له ان ياخذها بالثمن الاول لما بينا كذا هذا.

ترجمہ:۔ فصل۔ ایسی چیز کا بیان جس کے عوض مشفوع لیا جائے۔ یعنی شفعہ میں لی جانے والی جائیداد کا وہ معاوضہ جو شفیع

کے ذمہ لازم ہونا چاہئے ،قال و اذا حط البائع الخ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر بائع مشتری کے ذمہ سے ثمن میں سے کچھ کم کردے تو وہ شفیع کے ذمہ سے بھی کم ہو جائے گا۔ وان حط جمیع الخ اور اگر بائع مشتری سے پورا ثمن ختم کردے تو وہ شفیع کے ذمہ سے ختم نہ ہوگا۔ (ف یعنی کچھ بھی کم نہ ہوگا)۔ لان حط البعض الخ کیونکہ پوری رقم سے تھوڑی رقم کو کم کرنا بھی اصل عقد سے ہی متعلق ہو جاتا ہے لہٰذا یہ تھوڑا بھی شفیع کے حق میں ظاہر ہو جائے گا کیونکہ کم کرنے کے بعد جو رقم باقی رہی وہی تو اصل رقم ہو گئی ہے۔ (ف یعنی بیوع کی بحث میں یہ بات بتائی جاچکی ہے کہ ثمن میں سے جب کم کرنا صحیح ہو تو جو حصہ بھی کم کردیا جائے گا تو ایسا ہوگا کہ گویا اصل معاملہ میں اتنا ثمن نہیں تھا۔ مثلاً اگر بائع نے ہزار درہم ثمن میں سے از خود دو سو درہم کم کردیئے تو یہ کہا جائے گا کہ گویا صرف آٹھ سو درہم سے ہی معاملہ طے پایا تھا۔ لہٰذا شفیع کے ذمہ بھی یہی آٹھ سو لازم ہوں گے)۔ و کذا اذا حط بعد الخ یہی حکم اس وقت بھی ہوگا جب کہ شفیع کا معاملہ طے ہو جانے اور اس کے لینے کے بعد اگر بائع نے مشتری کے ذمہ سے کچھ رقم کم کردی تب بھی وہ کمی شفیع کے ذمہ سے بھی ہو جائیگی۔ (ف یعنی اگر شفیع نے مشتری کو ہزار درہم دے کر اس سے اپنی شفعہ والی زمین لے لی اس کے بعد بائع نے اس مشتری کے ذمہ میں سے دو سو درہم کردیئے جب بھی وہ دو سو اس شفیع سے بھی کم ہو جائینگے۔ حتی رجع الخ پھر وہ شفیع مشتری کو دی ہوئی رقم میں سے اتنی رقم واپس بھی لے سکے گا۔ (ف یعنی اگر اس نے پہلے پورے ہزار ادا کردیئے ہوں)۔

بخلاف حط الکل الخ برخلاف اس صورت کے جب کہ اگر بائع نے تھوڑی رقم نہیں بلکہ پورا ثمن اور پوری رقم ہی معاف کردی ہو تو اسے اصل معاملہ سے نہیں ملایا جائے گا۔ یہ بحث ہم اس سے پہلے بھی کتاب البیوع میں بیان کرچکے ہیں۔ (ف یعنی ربوا کی فصل سے کچھ پہلے بیان فرمادیا ہے۔ دونوں مسائل میں فرق کرنے کی دلیل یہ ہے کہ اگر پوری رقم اصل معاملہ سے متعلق کردی جائے اور یوں کہدیا جائے کہ کسی بھی ثمن اور رقم کے بغیر ہی اس بائع نے وہ زمین اس مشتری کو دیدی تھی تو اس جگہ دو صورتیں ہو سکتی ہیں (۱) پہلے جو معاملہ کیا گیا تھا وہ بیع کا تھا اب اسے بدل کر ہبہ کردیا جائے یعنی پہلے مال دے کر مال لیا گیا تھا مگر اب کسی بدل کے مال دینا مان لیا جائے۔ لیکن اس صورت ہبہ میں شفعہ کا حکم نہیں دیا جاسکتا ہے اور (۲) یہ کہ پہلے کے معاملہ کو جو ثمن کے عوض تھا اب بھی معاملہ بیع کا فرض کیا جائے مگر کسی ثمن کے بغیر بیع ہو تو یہ بیع فاسد ہوگی اور ایسی فاسد بیع میں شفعہ پانے کا حق نہیں ہوتا ہے۔ ک۔ یہاں تک ان صورتوں کی تفصیل تھی جن میں بائع کی طرف سے ثمن میں کمی کردینا پایا جائے۔ اور اب ان صورتوں کا بیان ہے کہ جن میں خود مشتری نے ثمن کی زیادتی کردی ہو = چنانچہ کہا۔

وان زادالمشتری الخ اور اگر مشتری نے بائع کی مقررہ رقم سے زیادتی کردی ہو تو یہ زیادتی شفیع کے حق میں لازم نہ ہوگی۔ (ف مثلاً اگر ایک چیز کی قیمت بائع نے صرف ایک ہزار بتائی تھی مگر مشتری نے اس سے کہدیا کہ میں نے پانچ سو اور بھی قیمت بڑھادی ہے۔ تو شفیع پر ان پانچ سو کی زیادتی لازم نہ ہوگی اس لئے صرف ہزار درہم ہی لازم ہوں گے۔ اگرچہ ایسی زیادتی کرنی جائز بھی ہے اور یہ بھی اصل عقد میں شامل ہوتی ہے۔ لان فی اعتبار الزیادۃ الخ اس لئے کہ اس زیادتی کو مان لینے سے شفیع کے حق میں زیادتی لازم آتی ہے۔ اس طرح سے کہ اس کو تو اس سے بھی کم عوض میں یعنی صرف ہزار درہم میں وہ جائیداد مل رہی تھی۔ (ف کیونکہ جس وقت بیع ہوئی تھی اسی وقت اسی کم ثمن کے عوض اسے وہ جائیداد لینے کا حق ہو چکا تھا۔ اور اس پر کسی قسم کی زیادتی نہیں ہوئی تھی اس لئے اس کے بعد مشتری یا کسی اور کے کسی فعل سے اس پر زیادتی یا تاوان لازم نہیں آسکتا ہے)۔

بخلاف الحط الخ برخلاف کمی کرنے کی صورت کے یعنی بائع نے خود اصل رقم میں کچھ کمی کردی ہو کہ اس کا اعتبار کیا جاتا ہے کیونکہ اس کے مان لینے سے کسی کا بالخصوص شفیع کا کوئی نقصان نہیں بلکہ اس کے حق میں فائدہ ہی ہے۔ (ف اس طرح اس شفیع کو عقد بیع کی بناء پر جو فائدہ حاصل ہو رہا تھا اس میں اس بائع کے فعل سے ذرہ برابر نقصان نہیں ہوا بلکہ برعکس نفع ہی ہوا ہے۔ اور چونکہ ایسا کرنے سے شفیع کے اصل مقصد میں مفید ہے۔ لہٰذا شفیع کے حق میں بھی معتبر ہوا۔ خلاصہ کلام یہ ہوا کہ ہر وہ فعل جس

سے شفیع کو نقصان ہوتا ہو اس کا اعتبار نہیں ہوتا ہے۔

ونظیر الزیادۃ الخ اور ثمن میں بڑھانے کی نظیر یہ ہے کہ اگر بائع و مشتری نے از سر نو اس کی قیمت بڑھا کر نئی بیع کر لی ہو تو اس شفیع کے حق میں یہ دوسری بیع لازم نہ ہوگی بلکہ اسے اختیار ہوگا کہ ان دونوں بیعوں میں سے جس کسی کو بھی چاہے اپنا کر وہی ثمن اس مشتری کو دیدے۔(ف یہ شفیع تو پہلی بیع ہو جانے سے ہی اس کے شفعہ کا حق دار ہو چکا تھا)۔ لما بینا الخ اس دلیل کی وجہ سے جو ہم نے ابھی اوپر بیان کر دی ہے کہ وہ تو پہلے ہی اس سے کم ثمن پر اس کا حق دار ہو چکا ہے۔ اسی طرح یہاں بھی زیادتی کی صورت میں اس پر زیادتی لازم نہیں ہوگی۔(ف۔ اس جملہ "لما بینا" سے بعض شارحین نے اس کا اشارہ اس فصل سے پہلی فصل میں ٹھہرایا ہے کہ امام ابو یوسفؒ کے اختلاف کے ماتحت کہ شفیع کے گواہ قبول ہوں گے بیان کیا ہے کہ بائع و مشتری کے درمیان یکے بعد دیگرے دو عقد یں اسی طرح ہو سکتی ہیں کہ پہلی عقد کو فسخ کر دیا جائے۔ لیکن شفیع کے بارے میں وہ فسخ ظاہر نہ ہوگا۔ پھر میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ اس کا حاصل بھی یہی ہے کہ پہلی بیع کے ساتھ ہی شفیع اس کا حق دار ہو گیا۔ لہٰذا بائع اور مشتری کے درمیان پہلی بیع فسخ ہو کر دوسری بیع پائی جا سکتی ہے۔ لیکن شفیع کے بارے میں وہ پہلی بیع جس میں ثمن کم مقرر کی گئی تھی ابتک باقی ہے۔ کیونکہ وہ تو پہلی بیع ہوتے ہی اپنے شفعہ کا مستحق ہو گیا تھا۔ اس سے صاف ظاہر ہے کہ پہلی بیع سے ہی اس کا حق باقی ہے تو اس کے اسی حق کے بارے میں یہ کیا جاتا ہے کہ پہلی ہی بیع باقی ہے۔

توضیح: فصل: جس مبیع کے بدلہ شفعہ لیا جائے، اگر بائع اپنی رقم میں سے مشتری سے کچھ کم کر دے یا کل معاف کر دے، اگر شفیع کو اس کا حق شفعہ دیدیا جائے اس کے بعد بائع نے اپنی رقم سے کچھ یا کل معاف کر دیا، اگر مشتری نے خود ہی بائع کے لئے ثمن زیادہ کر لیا تفصیل مسائل۔ حکم۔ دلائل

قال ومن اشترى دارا بعرض اخذها الشفيع بقيمته لانه من ذوات القيم وان اشتراها بمكيل اوموزون اخذها بمثله لانهما من ذوات الامثال وهذا لان الشرع اثبت للشفيع ولاية التملك على المشترى بمثل ما تملكه فيراعى بالقدر الممكن كمافي الاتلاف والعددى المتقارب من ذوات الامثال وان باع عقار ابعقار اخذ الشفيع كل واحد منهما بقيمة الاخر لانه بدله وهو من ذوات القيم فياخذه بقيمته

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ۔ اگر کسی نے ایک مکان اسباب و سامان وغیرہ کے عوض خریدا تو شفیع اس گھر کو اس سامان کی قیمت کے عوض جو بازار میں ممکن ہوئے گا کیونکہ اسباب قیمتی چیزوں میں سے ہے۔ وان اشتراها بمکیل الخ اور اگر مشتری نے ناپ کر یا تول کر دی جانے والی چیز کے عوض مکان خریدا ہو تو شفیع بھی اس کے مثل دے کر خریدے گا کیونکہ یہ مکیلی یا موزونی چیز بھی تو مثلیات میں سے ہیں۔(یعنی اسی چیز کے دینے کے عوض اس جیسی چیز اس کے قائم مقام ہو جاتی ہے۔ مثلاً گیہوں کے مثل گیہوں مل سکتے ہیں۔ وھذا لان الخ یہ حکم اس لئے ہے کہ شریعت نے شفیع کو یہ حق عطا فرمایا ہے کہ وہ اپنی مشفوعہ جائیداد کو اس کے خریدار سے اس کا عوض دے کر اپنی ملکیت میں لے آئے۔(ف یعنی اس خریدار نے جس چیز کے عوض وہ جائیداد مشفوعہ خریدی ہے تو شفیع اس کو اسی جیسی چیز دے کر اپنی ملکیت میں لائے۔ اگرچہ اس طرح دینے پر اصل مشتری بالکل راضی نہ ہو۔ پھر یہ مثل اور برابری کبھی ظاہر و باطن یعنی صورت اور معنی دونوں کے اعتبار سے ہوتی ہے جیسے درہم و دینار اور دوسرے سکے وغیرہ۔ اسی طرح ناپ اور تول کر لین دین کی جانے والی چیز اور کبھی وہ برابری صرف معنی ہوتی ہے لیکن صورۃً نہیں ہوتی ہے جیسے جانور وغیرہ۔ کہ اس میں قیمت دینے سے برابری مان لی جاتی ہے الحاصل جس طرح ممکن ہو وہ دے۔ فیراعی الخ اس لئے جہاں تک ممکن ہو مثل کی رعایت کرنی ہوگی۔(ف اس لئے عروض اور اسباب میں قیمت اور مثلیات میں اس کی

مثل دینی ہوگی)۔

لمافي الاتلاف الخ جیسے کہ دوسرے کے مال کو ضائع کرنے میں ہوتا ہے۔(ف کہ اس میں بھی ضائع شدہ مال کے جیسی چیز لازم آتی ہے۔ لہٰذا اگر صورت اور معنی یعنی ظاہر اور باطن دونوں میں موافقت پائی جاسکے گی تو وہی لازم ہوگی اور اگر ظاہر اور صورت میں موافقت نہ ہو سکے تو صرف اس کے باطن یا معنی یعنی قیمت پر اکتفاء کیا جائے گا۔ اور اگر اخروٹ اور انڈے وغیرہ جیسی چیز یعنی جو گن کر لین دین کی جاتی ہیں دے کر مشتری نے کوئی جائیداد خریدی تو ان میں بھی لازم ہوگی۔ یہ چیزیں اگرچہ ایک دوسرے سے مقدار میں کچھ چھوٹی بڑی بھی ہوتی ہیں پھر بھی عرف میں اس فرق کا اعتبار نہیں کیا جاتا ہے۔ والعددی المتقارب الخ اور جو چیزیں گن کر ہی بیچی جاتی ہوں اور اسی کا رواج ہو یا ایک دوسرے کی جیسی اور قریب قریب ہوں تو وہ بھی مثلیات میں شمار کی جاتی ہیں۔(ف یعنی ان کے جیسا دیدینا ہی کافی سمجھا جاتا ہے۔ کہ اسی کو قبول کر لیا جاتا ہے)۔ وان باع عقارا الخ اور اگر بائع اپنی جائیداد مکان یا زمین کو دوسرے کے ہاتھ مکان یا زمین کے بدلہ میں فروخت کیا۔(ف مثلاً زید نے اپنا گھر مشتری کو اس کے گھر کے بدلہ خریدا۔ لیکن بکر کو ان دونوں مکانوں میں حق شفعہ حاصل ہے یا ہر ایک مکان کا شفعہ علیحدہ علیحدہ ہے تو وہ شفیع ان دونوں میں سے ہر ایک کو دوسرے مکان کی قیمت کے عوض لے سکتا ہے۔(ف کیونکہ اس کا مثل معنوی قیمت ہی ہے۔

توضیح:۔ اگر کسی نے مکان اسباب اور سامان وغیرہ کے عوض خریدا تو شفیع اس کو کس طرح لے گا۔ اور اگر اسے کیلی یا وزنی چیز کے عوض خریدا یا انڈے اور اخروٹ وغیرہ کے عوض خریدا۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم، اقوال علماء۔ دلائل

(نوٹ) مترجمؒ نے فرمایا ہے کہ میں نے اشتری' دارا بعرض متن کا ترجمہ اسباب لکھا ہے اور اسباب سے میری مراد یہ ہے کہ ایسی چیزیں جو دینار و درہم اور غلہ وغیرہ کے ماسوا ہوں جیسے صندوق اور تخت وغیرہ اور قیمتی ہونے کے معنی یہ ہیں کہ اس کا کوئی مثل نہیں ہو اس لئے اس کے عوض اس کی قیمت لازم آتی ہو۔ اور یہ بات یاد رکھنے کی ہے کہ اس زمانہ میں جو اسباب و آلات مشینریوں اور کارخانوں میں سانچے تیار کر کے ان سانچوں سے بنائے جاتے ہیں یہ سب مثلی ہوتے ہیں کیونکہ ان سانچوں کے ذریعہ بیک وقت کسی فرق کے بغیر ہزاروں کی تعداد میں تیار ہو جاتے ہیں اور وہ سامان سانچوں اور کارخانوں میں تیار نہیں کئے جاتے ہیں تو وہ حسب سابق قیمتی ہیں۔ اچھی طرح سمجھ لیں۔ م)

قال واذا باع بثمن مؤجل فللشفيع الخيار ان شاء اخذها بثمن حال وان شاء صبر حتى ينقضي الاجل ثم ياخذها وليس له ان ياخذها فى الحال بثمن مؤجل وقال زفرله ذلك وهو قول الشافعى فى القديم لان كونه مؤجلا وصف فى الثمن كالزيافة والاخذ بالشفعة فياخذه باصله ووصفه كمافى الزيوف ولنا ان الاجل انما يثبت بالشرط ولا شرط فيما بين الشفيع والبائع او المبتاع وليس الرضا به فى حق المشترى رضابه فى حق الشفيع لتفاوت الناس فى الملاة وليس الاجل وصف الثمن لانه حق المشترى ولو كان وصفاله لتبعه فيكون حقا للبائع كالثمن وصار كما اذا اشترى شيئا بثمن مؤجل ثم ولاه غيره لا يثبت الاجل الابالذكر كذا هذا ثم ان اخذها بثمن حال من البائع سقط الثمن عن المشترى لما بينا من قبل وان اخذها المشترى رجع البائع على المشترى بثمن مؤجل كما كان لان الشرط الذى جرى بينهما لم يبطل باخذ الشفيع فبقى موجبه فصار كما اذا باعه بثمن حال وقد اشتراه مؤجلا وان اختار الانتظار له ذلك لان له ان لا يلتزم زيادة الضرر من حيث النقدية وقوله فى الكتاب وان شاء صبر ينقضى الاجل مراده الصبر عن الاخذ اما الطلب عليه فى الحال حتى لو سكت

عنه بطلت شفعته عند ابی حنیفة ومحمد خلا فالقول ابی یوسف الاخر لان حق الشفعة انما یثبت بالبیع والاخذ یتراخی عن الطلب وھو متمکن من الاخذ فی الحال بان یؤدی الثمن حالا فیشترط الطلب عند العلم بالبیع

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ۔اگر بائع نے اپنی جائیداد ایک وقت معین تک کے لئے ادھار بیچی۔(ف مثلاً یوں کہا کہ ایک سال بعد اس کی قیمت ادا کرنی ہوگی) ایسی صورت میں اس شفیع کو دو باتوں میں سے ایک بات کا اختیار ہوگا (۱) یا تو اسی قیمت پر کل نقد ادا کر کے اپنی مشفوعہ پر قبضہ کرلے یا (۲) اس مدت کے ختم ہونے تک انتظار کرے اس کے بعد نقد ادا کر کے اسے حاصل کرلے۔(ف خلاصہ یہ کہ اسے اتنی مدت تک انتظار کر کے لینے کا بھی اختیار ہوگا۔ لیکن بہر صورت اس کی پوری رقم نقد ادا کرنی ہوگی۔اور خریدار کو دی ہوئی مہلت اس کے حق میں نہ ہوگی۔ ولیس له الخ لیکن اس شفیع کو یہ حق نہ ہوگا کہ اپنی مشفوعہ زمین پر فوراً قبضہ کرلے لیکن پہلے سے بیان کی ہوئی مدت پر ہی اس کی رقم ادا کرے۔ وقال زفرؒ الخ اور امام زفرؒ نے فرمایا ہے کہ شفیع کو بھی یہ حق ہوگا کہ وہ فی الحال اس پر قبضہ کرلے اور مشتری کی طرح اسی معینہ تک کے لئے قرض باقی رکھے۔اور امام شافعیؒ کا قول قدیم بھی یہی ہے۔ لانه کونه الخ اس لئے کہ عوض یعنی ثمن کا میعادی یا وقت مقررہ تک کے لئے ادھار ہونا بھی اس ثمن کا ایسا ہی ایک وصف ہے جیسا کہ اس کا کھرا یا کھوٹا ہونا ایک وصف ہوتا ہے۔(ف یعنی کچھ سرکاری سکے کھوٹے ہوں اور ان ہی کو کسی معاملہ میں ثمن بنایا گیا ہو۔اس سے معلوم ہوا کہ ثمن میں اس کا کھو"ہونا بھی ایک وصف ہوتا ہے۔ ولاخذ الخ پھر اسی ثمن کے عوض شفعہ حاصل کرنا بھی ہے۔

فیاخذہ الخ لہٰذا یہ شفیع اس مشفوعہ کو اسی اصل ثمن اور اسی وصف ثمن یعنی ادھار کے ساتھ لے گا۔ جیسے کہ کھوٹے ثمن میں ہوتا ہے۔(ف یعنی جو چیز کسی چیز کے لئے ثمن بنائی گئی ہو وہ جس صفت کے ساتھ پائی جارہی ہوگی وہی چیز اس صفت کے ساتھ ثمن کے طور پر لازم ہوگی۔ مثلاً اگر کسی نے ایک چیز کی قیمت ہزار کھوٹے درہم متعین کئے تو اسی صفت کے ہزار درہم اس پر لازم ہوں گے ایسی صورت میں اس چیز کے شفیع کو یہ اختیار ہوگا کہ اگر چاہے تو ایسے ہی ہزار کھوٹے درہم دے کر اس چیز کو ملکیت میں لے لے۔اس کا جواب یہ ہے کہ یہ بات تو صحیح ہے کہ ثمن میں اگر کھوٹے مقرر کئے گئے ہوں تو کھوٹے ہونا ہی اس کا وصف طے پائے گا۔ لیکن اس کی ادائیگی کے لئے ایک خاص وقت یعنی میعاد کا مقرر ہونا اس رقم کا وصف نہیں ہوتا ہے بلکہ وہ تو ادائیگی کا محض ایک طریقہ ہے۔ ولنا ان الاجل الخ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ ثمن میں میعاد کی شرط رکھنے سے ہی میعاد ثابت ہوتی ہے۔(ف اور شرط کئے بغیر ثمن میں از خود مہلت اود میعاد نہیں پائی جاتی ہے۔ لہٰذا جب خریدار نے معاملہ کے وقت ہی ادھار دینے کی شرط کرلی اور اس کی مدت بھی بیان کردی تب اگر اس کا مالک بیچنے والا اسے منظور بھی کرلے تو وہ میعاد جائز اور ثابت ہوجائے گی۔اور اس خریدار کے حق میں اس کی میعاد ثابت ہوجائے گی۔

ولاشرط فیما الخ۔ لیکن اس شفیع کے ساتھ چونکہ بائع یا مشتری سے کسی نے بھی کوئی بات نہیں کی (ف یعنی وہ مشفوعہ گھر شفیع کو خود بائع سے ملا ہو تو اس صورت میں اس بائع اور شفیع کے درمیان ادھار کی شرط نہیں ہوئی۔اسی طرح اگر شفیع نے مشتری سے مشفوعہ گھر لیا ہو تو ان دونوں کے درمیان ادھار کی کوئی شرط نہیں ہوئی۔ لہٰذا اس شفیع کو ان دونوں صورتوں میں سے کسی میں بھی میعاد کی شرط نہیں ملی۔اب اگر یہ کہا جائے کہ اس وقت کسی نئی شرط کی تو کوئی ضرورت ہی نہیں ہے۔ کیونکہ بائع جب مشتری کو ادھار دینے کے لئے ایک بار راضی ہوچکا تو از خود اس شفیع کے لئے بھی رضامندی پائی گئی۔اس کا جواب یہ ہے کہ) ولیس الرضاء به الخ اور بائع کا اپنے مشتری کو ادھار دینے سے یہ لازم نہیں آتا ہے کہ وہ شفیع کو بھی اسی طرح ادھار دے۔لتفاوت الناس الخ کیونکہ لوگوں میں مالداری اور تعلقات کے لحاظ سے ایک دوسرے سے بہت فرق ہوتا ہے۔(ف اس لئے کہ مالدار ہونے کی وجہ سے اس پر اتنا اعتماد ہوتا ہے کہ اس سے جب چاہینگے وہ دیدے گا اسی طرح تعلقات کے کچھ تقاضے بھی ہوتے ہیں جو مفلس اور اجنبی شخص سے نہیں ہوسکتے ہیں۔ لہٰذا جب تک کہ اس شفیع سے خصوصی طور سے اس کی رضامندی

نہیں ہو جاتی ہے از خود نہیں ہو سکتی ہے۔ اگر کسی کو اس بات کا وہم ہو کہ اس جگہ میعاد یعنی مہلت تو اصل قیمت کی صفت ہو رہی ہے۔ تو وہ صفت اس موصوف یعنی قیمت کے ساتھ ہی رہے گی۔ یعنی قیمت جو بھی ادا کرے وہ مہلت کے ساتھ کر سکتا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہ ایک قسم کا مغالطہ ہے کیونکہ ادھار تو نقد کے مقابلہ میں آتا ہے۔ لہٰذا یہ ادائیگی کی صفت ہوئی۔ نہ کہ قیمت کی)۔

ولیس الاجل الخ اور میعاد معینہ قیمت کی صفت نہیں ہے کیونکہ یہ حق تو صرف خریدار کا ہے۔ (ف جبکہ قیمت صرف بیچنے والے کا حق ہے)۔ ولو کان الخ اور اگر وہ میعاد بھی اسی ثمن ہی کی صفت ہوتی تو وہ بھی اسی ثمن کے ساتھ ہی ہوتی۔ چنانچہ جس طرح ثمن بائع کا حق ہوتا ہے اسی طرح میعاد بھی بائع کا ہی حق ہوتا ہے۔ (ف حالانکہ اس میعاد کے معین کر دیئے جانے کی وجہ سے اس مشتری کو یہ حق مل جاتا ہے کہ اس وقت کے آنے سے بائع اس سے پہلے اپنی رقم کا مطالبہ نہیں کر سکتا ہے۔ اس کے برعکس وہ اس مبیع پر فوراً قبضہ بھی کر سکتا ہے۔ وصار کما الخ پھر اس کی مثال ایسی ہو گی کہ جیسے کہ کوئی ایک چیز وقت معین تک کے لئے ادھار خرید کر دوسرے کے ہاتھ بطور تولیہ یعنی خریدی ہوئی قیمت پر نقد بیچ دے تو اس سے بعد میں اس دوسرے خریدار کو بھی پہلی مدت تک کے لئے ادھار رہنے کا حق حاصل نہیں ہو سکتا ہے۔ بلکہ نقد ہی اس کی قیمت ادا کرنی ہو گی۔ البتہ اگر یہ خریدار بھی معاملہ کے وقت اس کی شرط کر لے۔ یعنی اس کی تصریح کر دے۔ اسی طرح ہمارے اس شفیع کے مسئلہ میں بھی تصریح کے بغیر شفیع کو ادھار کا حق نہیں ملے گا۔ (ف اس کی مزید توضیح یہ ہے کہ ایک شخص نے ایک چیز ادھار وقت معین یعنی میعادی خریدی پھر اس نے وہی چیز دوسرے کے ہاتھ بطور تولیہ فروخت کی یعنی جتنے میں خریدی ہے اتنے ہی میں فروخت کی کسی نفع و نقصان کے بغیر بس اس صورت میں اگر پہلے خریدار کے لئے میعاد کا ہونا بھی بائع کی طرف سے ثمن کی صفت ہوتی تو وہ میعاد بھی از خود یعنی ذکر کئے بغیر ہی دوسرے خریدار کو بھی منتقل ہو جاتی۔

حالانکہ جب تک کہ اس کے ساتھ ادھار کی تصریح نہ کر دی جائے اسے ادھار لینے کا حق نہیں ہوتا ہے۔ اور صراحۃ ذکر کرنا بھی ایک نئی شرط ہوتی ہے۔ اسی طرح جب شفعہ کے مسئلہ میں پہلے خریدار نے جائیداد ادھار خریدی تو تولیہ کے مسئلہ پر قیاس کرتے ہوئے اس شفیع کو اس خریدار سے از خود ادھار لینے کا حق حاصل نہ ہو گا یہاں تک کہ وہ بھی صراحت کے ساتھ ادھار ہی لینے کا حق حاصل کر لے۔ یعنی شفیع کو نہ تو پہلی قیمت سے کم کرنے کا حق ہو گا اور نہ ہی ادھار پر لینے کا حق حاصل ہو گا۔ ثم ان اخذھا الخ پھر اگر اس شفیع نے یہ زمین خریدار کے بجائے خود اصل مالک یعنی بائع سے نقد رقم دے کر خرید لی۔ تو خریدار سے جو ادھار کا معاملہ بائع نے کر رکھا تھا وہ خود ہی ختم ہو جائے گا۔ کیونکہ یہ بات ہم پہلے بتا چکے ہیں کہ اس چیز کو بائع کی طرف سے خرید لینے کی وجہ سے اب معاملہ کی نسبت خریدار سے ختم ہو کر اسی بائع کی طرف منتقل ہو جاتی ہے۔ اور اگر شفیع نے وہ زمین نقد یا ادھار جس طرح بھی ہو اسی خریدار سے خرید لی تو بائع کے مطالبہ کا حق اپنے مشتری سے نقد یا ادھار اسی طرح باقی رہے گا جس طرح معاملہ کیا تھا۔ یعنی اس شفیع سے اس کا کوئی تعلق نہ ہو گا۔ لان الشرط الذی الخ اس لئے کہ بائع نے اپنے مشتری سے جو شرط رکھی تھی وہ اس شفیع کے خریدنے کی وجہ سے ختم اور باطل نہیں ہوئی بلکہ وہ حسب سابق باقی رہی۔ (ف یعنی بائع اس مدت مقررہ کے آنے سے پہلے مشتری سے اپنی رقم کا مطالبہ نہیں کر سکتا ہے)۔ لہٰذا یہ معاملہ ایسا ہو گیا جیسا کہ کسی نے کسی سے کچھ مال و اسباب ایک معین مدت کے لئے ادھار خرید کر دوسرے شخص کے پاس نقد بیچ دیا ہو۔ (ف کہ خریدار نے فی الحال جو رقم حاصل کر لی ہے بائع اس رقم کا مطالبہ اس مشتری سے نہیں کر سکتا ہے بلکہ اپنا وقت آنے پر ہی اس سے مطالبہ کر سکتا ہے) یہ تفصیل اس صورت میں ہو گی جب کہ شفیع نے وہ زمین نقد رقم دے کر مشتری سے خریدی ہو۔

وان اختار الانتظار الخ اور اگر شفیع نے وہ زمین فوراً نہیں خریدی بلکہ وقت مقرر کے آجانے کا انتظار کیا تو اسے اس کا اختیار ہو گا۔ لہٰذا انتظار کرنے کا اسے حق ہو گا اور صحیح ہو گا۔ کیونکہ نقد ادا کرنے کی وجہ سے حصول رقم میں جو اسے کچھ مشکل آسکتی ہو وہ اس کے لئے پریشانی نہ اٹھائے بلکہ اطمینان سے رقم جمع کر کے وقت مقرر پر بھی اس سے خرید لے۔ وقولہ فی الکتاب الخ

اور قدوریؒ کا اپنی قدوری میں یہ فرمانا کہ شفیع کو اس بات کا اختیار ہے کہ اگر چاہے تو اپنی خریداری میں صبر کرے اور مشتری کی خریداری اور رقم کی ادائیگی کا وقت گذر جانے کا انتظار کرلے اس سے مصنفؒ کی مراد یہ ہے کہ اس جائیداد کے لینے میں صبر کرے۔ اما الطلب علیه الخ لیکن اس کے مطالبہ کا جہاں تک تعلق ہے تو اس میں ذرہ برابر کی خاص مہلت نہیں ہوگی بلکہ حسب دستور اس پر یہ بات لازم رہے گی کہ فوراً اس کا مطالبہ کردے۔ چنانچہ اگر اس نے اپنے حق شفعہ کے مطالبہ میں تاخیر کردی تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس کا حق باطل ہو جائے گا۔ بخلاف امام ابو یوسفؒ کے دوسرے قول کے (ف کیونکہ امام ابو یوسفؒ تو اپنے پہلے قول میں امام ابو حنیفہؒ و امام محمدؒ کے قول کے موافق یہی فرماتے تھے۔ لیکن آخر میں اپنے اس قول سے آپ نے رجوع کر کے یہ فرمایا تھا کہ اگر شفیع نے فی الحال اپنے شفعہ کا مطالبہ نہیں کیا تو بھی اسے اختیار ہوگا کہ مشتری کی میعاد کے ختم ہونے کے بعد بھی اگر چاہے تو یہ حق حاصل کرلے۔ کیونکہ فوراً شفعہ کے مطالبہ کا فائدہ یہ ہو سکتا تھا کہ اسے اس جائیداد کے لینے کی بھی قدرت حاصل ہو جائے۔ کیونکہ وہ مطالبہ کر کے بھی چاہنے کے باوجود نہیں لے سکتا تھا۔ کیونکہ اس کے معاملہ میں میعاد ہے۔ لہٰذا اس میعاد کے آنے تک بھی اسے اس بات کی اجازت ہونی چاہئے کہ اس وقت کے آنے کے بعد ہی اپنے حق کا مطالبہ کرے۔ لیکن طرفین کے نزدیک مطالبہ کی تاخیر جائز نہ ہوگی۔

لان حق الشفعة الخ کیونکہ حق شفعہ کا مطلب فقط اس کی خریداری کرنے کے حق کا اثبات ہوتا ہے کہ مجھے ہی اس کی خریداری کا حق ہے۔ (ف لہٰذا فوراً اور بروقت مطالبہ کرنا ہی ضروری ہوا)۔ اس کے بعد اس جائیداد کو خرید لینا تو حق شفعہ کے حاصل ہونے کے بعد ہی ہوتا ہے۔ (ف جس کے لئے یہ ضروری نہیں ہے کہ مطالبہ کے ساتھ ہی اسے خرید بھی لے۔ اور اس موقع پر تمہارا یہ کہنا کہ اس حق کا فوراً مطالبہ کرنا تو ایک بے فائدہ سا کام ہے کیونکہ اس معاملہ کے میعادی ہونے کی وجہ سے وہ اسے فوراً خرید نہیں سکتا ہے تو یہ کہنا صحیح نہیں ہے)۔ وهو متمكن الخ کیونکہ اس شفیع کو تو اس بات کا بھی حق حاصل ہے کہ وہ اپنی مشفوعہ جائیداد کو فوراً ہی خرید بھی لے۔ اس طرح سے کہ وہ اس کی قیمت فوراً ادا کردے۔ (ف پس جب کہ وہ نقد ادا کر کے خرید بھی سکتا ہے تو اس کا یہ کہنا کہ فی الحال اس کا مطالبہ بے فائدہ ہوگا غلط ہوا۔ فیشترط الطلب الخ اسی لئے یہ بات ضروری ہوگئی کہ وہ اس بیع کی خبر ملتے ہی اپنے حق شفعہ کا مطالبہ کردے۔ (ف پھر حق شفعہ جس طرح مسلمانوں میں جاری ہے اسی طرح ذمیوں میں بھی جاری ہے۔ اس ذمی سے مراد وہ کفار ہیں جو اسلامی سلطنت میں مستقلاً رہتے ہیں اور ان سے جزیہ وصول کیا جاتا ہے جس کے بدلہ مسلمانوں کی طرف سے یہ وعدہ ہوتا ہے کہ ان کی جان اور ان کے مال کی حفاظت کی ذمہ داری مسلمانوں پر رہے گی۔ بشرطیکہ وہ بعد میں غداری نہ کرلیں۔ اسی لئے ان کو ذمی کہا جاتا ہے یعنی ہم ان کے ذمہ دار ہوتے ہیں۔

توضیح:۔ اگر بائع نے اپنی جائیداد میعادی قرض پر فروخت کی اور شفیع اسے خریدنا چاہے تاخیر سے خریدنے کی صورت میں شفیع کے لئے طلب مواثبت ضروری ہوتی ہے، یا نہیں، ذمی کو بھی حق شفعہ حاصل ہوتا ہے، یا نہیں، مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال ائمہ، دلائل

قال واذا اشترى ذمى بخمر اوخنزير وشفيعها ذمى اخذها بمثل الخمر وقيمة الخنزير لان هذا البيع مقضى بالصحة فيما بينهم وحق الشفعة يعم المسلم والذمى والخمر لهم كالخل لنا واخنزير كالشاة فياخذ فى الاول بالمثل والثانى بالقيمة.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ۔ اگر ذمی نے کوئی جائیداد شراب یا خنزیر کے عوض خریدی۔ (ف یعنی ایک ذمی نے دوسرے ذمی سے ایک گھر یا زمین بیعہ یا کنیسہ (یہودیوں یا نصاریٰ کا عبادت خانہ) شراب یا خنزیر کے عوض خریدا۔ اتفاق سے اس کا

شفیع بھی ذمی ہی تھا (ف یعنی وہ بھی ذمی کافر تھا جس کے نزدیک اس کے کفریہ عقیدہ کے مطابق شراب یا خنزیر بالکل حلال ہے)۔ تو یہ شفیع اس مشفوعہ جگہ کو اسی طرح کی شراب یا خنزیر کی قیمت دے کر لے سکتا ہے۔ (ف جب کہ شراب مثلی چیز ہے اور خنزیر قیمتی ہے یعنی اس کی قیمت ہی دینی ہوتی ہے)۔ لان هٰذا البیع الخ اس وجہ سے کہ ان کے آپس کے لین دین میں ایسی بیع کے صحیح ہونے کا حکم دیا گیا ہے۔ (ف جیسا کہ اس سے پہلے کتاب البیوع میں معلوم ہو چکا ہے۔ اگرچہ مسلمانوں کے حق میں شراب یا خنزیر کے مال نہ ہونے کی وجہ سے اس کی بیع فاسد ہوتی ہے۔ اب جب کہ یہ ذمی ایسی چیزوں کو اعتقاداً حلال جانتا ہے اور مسلمانوں کی طرف سے ان کو ان کے اعتقاد پر باقی رہنے اور اس کے مطابق عمل کرنے کی اجازت بھی ہے۔ لہٰذا اس کے لئے اس کی بیع صحیح ہوگی۔ اور بیع صحیح ہونے کی بناء پر شفعہ کا مطالبہ بھی صحیح ہوتا ہے۔ وحق الشفعة الخ حالانکہ حق شفعہ مسلم اور ذمی دونوں کو پہنچتا ہے۔ (ف یعنی حق شفعہ صرف مسلمانوں کا حق نہیں ہے بلکہ جس طرح ایک مسلمان کو اس کا حق ملتا ہے اسی طرح ایک ذمی کو بھی ملتا ہے۔

والخمر لهم الخ اس لئے کہ شراب ان کے حق میں ایسی ہی حلال ہے جیسے کہ ہمارے لئے سرکہ حلال ہے اس طرح خنزیر ان کے حق میں ایسا ہی حلال ہے جیسے کے ہمارے لئے بکری حلال ہے۔ (ف پس معلوم ہوا کہ یہ چیزیں ان کے حق میں عوض اور لین دین کے لائق مال ہیں اور اس جگہ مال کا عوض مال بنا ہے لہٰذا یہ بیع صحیح ہو گئی۔ نتیجہ میں شفعہ کا حق ثابت اور صحیح ہوا۔ البتہ اگر ذمی نے عام دستور کے مطابق شفعہ کا مطالبہ اور اس کے بعد اس مطالبہ پر گواہ بھی مقرر کر لئے تو وہ شفعہ لے سکتا ہے۔ فیا خذ الخ پس وہ ذمی پہلی صورت یعنی شراب کا عوض ہونے سے شراب ہی دے کر شفعہ لے سکتا ہے اور دوسری صورت یعنی خنزیر کی صورت میں اس کی قیمت دے کر شفعہ لے سکتا ہے۔ جیسا کہ ہم لوگ سرکہ یا بکری عوض میں ہونے میں کرتے ہیں۔ شراب کے بدلہ شراب ہی ہوتی ہے کہ وہ صورت اور معنی دونوں میں برابر ہے۔ اور چونکہ خنزیر ایک دوسرے کے بالکل ایک جیسا نہیں ہوتا ہے کچھ نہ کچھ ایک کو دوسرے سے فرق ہوتا ہے جیسا کہ بکریوں میں ایک کو دوسرے سے فرق ہوتا ہے اس لئے اس کی قیمت اس کی مثل مانی جاتی ہے اگرچہ صورت میں قیمت اور جانور میں مماثلت نہیں ہے اور اس سے زیادہ کی برابری یا مثلیت ممکن نہیں ہے۔ یہ تفصیل اس صورت میں ہوگی جب کہ بیچنے والے اور خریدار دونوں ہی ذمی ہوں اور ان کا شفیع بھی ذمی ہو۔

وان کان شفیعها الخ اور اگر دوسری صورت ہو کہ ان کا شفیع تو مسلم ہو مگر معاملہ بیع دو ذمیوں کے درمیان ہوا ہو۔ تو اس مسلمان شفیع کو بھی حق شفعہ ہوگا۔ لیکن عوض میں خنزیر یا شراب کے بجائے ان کی قیمت دے گا۔ (ف جیسے کہ خود ذمی شفیع بھی سود پر معاملہ بیع ہونے کی صورت میں خنزیر کی قیمت ہی دیتا ہے۔ اما الخنزیر الخ لیکن خنزیر ہونے کی صورت میں اس کی قیمت ادا کرنا تو ظاہر ہے فکر کی ضرورت نہیں ہے۔ (ف کیونکہ اس کا مثل ظاہری اور باطنی طور پر ہر اعتبار سے ایک جیسا دوسرا نہیں ہو سکتا ہے بہر حال دو جانوروں کے درمیان فرق پایا جاتا ہے۔ اس کا شفیع خواہ کوئی ذمی ہو یا مسلم ہو حکم برابر ہوگا یعنی قیمت ادا کرنی ہوگی)۔ وکذا الخمر الخ اسی طرح شراب ہونے کی صورت میں بھی حکم ظاہر ہے۔ (ف کہ مسلم شراب کے معاوضہ میں شراب نہیں بلکہ اس کی قیمت ادا کرے گا)۔ لامتناع التسلیم الخ کیونکہ ایک مسلمان کے لئے شراب کسی کو دینا منع تو کسی سے شراب لینا بھی یعنی دونوں باتیں ہی منع ہیں۔ (ف لہٰذا یہ بات بھی ممکن نہیں رہی کہ ایک مسلمان کسی ذمی کو شراب کا مالک بنائے اس لئے وہ شراب کی مثل شراب بھی نہیں دے سکتا ہے)۔

فالتحق بغیر المثل اسی بناء پر ایک مسلمان کی حیثیت سے شراب بھی ایسی ہی چیز میں داخل ہو گئی جو مثلی نہیں ہے۔ (ف اس موقع پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ خنزیر کی قیمت بھی تو خنزیر ہی کے قائم مقام ہوتی ہے اسی بناء پر تو اسلامی سلطنت میں یہ حکم ہے کہ شہر کے ناکوں پر تاجروں سے جزیہ یا عشر وغیرہ لینے کے لئے جو عمال مقرر ہوتے ہیں ان کے پاس سے اگر کوئی ذمی تجارت کے لئے اپنے ساتھ کچھ خنزیر لے کر جا رہا ہو تو جس طرح اس سے ان خنزیروں میں سے کسی کو جزیہ کے طور پر نہیں لے سکتا ہے

اسی طرح ان کی قیمت بھی جزیہ میں وصول نہیں کر سکتا ہے۔ اس کا ایک جواب یہ ہے کہ حتی الامکان شفیع کی رعایت کرنا واجب ہے اس لئے اسے خنزیر کی قیمت دیدی جائے گی جو کہ عاشر کے حکم کے برخلاف ہے۔ اور دوسرا جواب یہ ہے کہ مسلمان کے لئے بھی خنزیر کو لینا یا دینا اسی وقت ممنوع ہوگا جب کہ وہ بھی کسی خنزیر کا عوض ہو رہا ہو۔ کیونکہ اگر وہ خنزیر کا عوض نہ ہو بلکہ کسی دوسری چیز کا عوض ہو تو اس کو لینا دینا منع نہیں ہے۔ جیسا کہ موجودہ مسئلہ میں خنزیر کسی جائیداد کا عوض ہو رہا ہے، پھر اس خنزیر کی قیمت متعین کرنے میں کسی ایسے سابق ذمی کی بات مانی جائے گی۔ جو اس وقت تک مسلمان ہو چکا ہو۔ یا کسی ایسے مسلمان کی بات یعنی بتائی ہوئی قیمت مانی جائے گی جو کسی وقت اپنے فسق کی حالت میں اس کا کاروبار کیا کرتا ہو اگرچہ اب اس نے اس سے توبہ کر لی ہو۔ پھر یہ بات معلوم ہونی چاہئے کہ تمام ائمہ کا اس بات پر اتفاق ہے کہ ذمی کے لئے ذمی پر شفعہ ثابت ہوتا ہے۔ مگر ذمی کے لئے مسلمان پر شفعہ ثابت ہونے میں اختلاف ہے۔ جیسا کہ حضرات حسن بصری وشعبی رحمھما اللہ کے نزدیک شفعہ ثابت نہیں ہے اور امام احمدؒ کا بھی یہی قول ہے۔ چنانچہ حضرت انس رضی اللہ عنہ سے مرفوعاً مروی ہے کہ نصرانی کے لئے شفعہ نہیں ہے۔ رواہ الدار قطنی۔ لیکن جمہور کے نزدیک ذمی کے لئے مسلم پر بھی شفعہ ثابت ہے۔ م۔ ع۔ ف۔ اب تک تو یہ بیان تھا کہ شفیع خود ہی مسلمان ہو =

توضیح:۔ اگر ایک ذمی نے کوئی جائیداد شراب یا خنزیر کے عوض خریدی اور اس کا شفیع بھی کوئی ذمی ہی ہو، اگر معاملہ کرنے والے دونوں ہی ذمی ہوں مگر ان کا شفیع مسلم ہو۔ اور معاملہ شراب یا خنزیر کے عوض ہوا ہو، مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ۔ دلائل

قال وان كان شفيعها مسلما اخذها بقيمة الخمر والخنزير اما الخنزير فظاهر وكذا الخمر لامتناع التسليم والتسلم في حق المسلم فالتحق بغير المثلي وان كان شفيعها مسلما وذميا اخذ المسلم نصفها بنصف قيمة الخمر والذمي نصفها بنصف مثل الخمر اعتبارا للبعض بالكل فلو اسلم الذمي اخذها بنصف قيمة الخمر بعجزه عن تمليك الخمر وبالاسلام يتاكد حقه لاان يبطل فصار كما اذا اشتراها بكر من رطب فحضر الشفيع بعد انقطاعه ياخذها بقيمة الرطب كذا هذا.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ۔ اور اگر اس جائیداد کے شفیع ایک سے زائد مثلاً دو ہوں اور ان میں سے ایک مسلم اور دوسرا ذمی ہو (یعنی دونوں ہی حق شفعہ کا دعوی کرتے ہوں) تو ان میں سے مسلم تو اس جائیداد کے نصف کو شراب کی آدھی قیمت پر لے گا۔ اور ذمی اس کے باقی آدھے کو شراب کے عوض مثل شراب کے لے گا۔ اعتباراً للبعض الخ بعض کو کل پر قیاس کئے جانے کی دلیل سے (ف اسی بناء پر اگر ایک مسلمان پوری جائیداد کو پوری قیمت پر لیتا تو نصف جائیداد ہونے کی بناء پر نصف قیمت پر لے گا۔ اسی طرح اگر پوری جائیداد کو پوری متعینہ شراب کے مثل پر یعنی شراب پر لیتا تو نصف جائیداد کو نصف شراب کے عوض لے گا)۔ یہ حکم اس صورت میں ہوگا جب کہ شفعہ لینے والا ذمی پہلے سے اب تک ذمی ہی ہو۔ ولو اسلم الذمی الخ اور اگر شفیع ذمی اب مسلمان ہو گیا ہو تو وہ نصف جائیداد کو اصل شراب کے نصف پر نہیں بلکہ نصف شراب کی قیمت کے عوض لے گا۔ کیونکہ وہ اب اس شراب کو دوسرے کی ملکیت میں نہیں دے سکتا ہے اس لئے کہ وہ اب ایسا کرنے سے عاجز ہو گیا ہے۔ (ف اس لئے کہ مسلمان ہو جانے کی بناء پر اس پر شراب حرام ہو گئی ہے اور وہ شراب کو نہ خود اپنی ملکیت میں لا سکتا ہے اور نہ ہی دوسرے کی ملکیت میں دے سکتا ہے۔

وبالاسلام الخ اور ذمی کے اسلام لے آنے کی وجہ سے اس کا اپنا حق مضبوط تو ہو سکتا ہے اس کے برعکس ختم نہیں ہو سکتا ہے۔ (ف یعنی ذمی کے مسلمان ہو جانے کی وجہ سے ایسا نہیں ہو سکتا ہے کہ اس کا حق ہی ختم کر دیا جائے اسلام لانے سے حق پختہ

ہو تاہے اور مٹتا نہیں ہے۔ لہٰذا وہ ذمی اس نصف شراب کی قیمت ادا کر کے اپنا حق شفعہ وصول کرے گا۔ فصار کما اذا الخ اس وقت اس کی صورت یہ ہو جائے گی کہ جیسے کسی نے ایک من رطب یعنی تازہ کھجور کے عوض مثلاً ایک مکان خریدا پھر اس کا شفیع سفر سے اس وقت واپس آیا جب کہ تازہ کھجوروں کے پائے جانے کا زمانہ ختم ہو گیا یعنی اس وقت شفیع کے لئے یہ ممکن ہی نہیں رہا کہ خریدار کی طرح اس کی قیمت تازہ کھجوروں سے ادا کرے لہٰذا اب ان تازہ کھجوروں کی قیمت کے عوض اس گھر کو لے گا۔ اس طرح موجودہ صورت میں بھی ہو گا۔ (ف کہ اس شفیع نے جب اپنے حق کا مطالبہ کیا تھا اس وقت وہ ذمی تھا جو شراب اور خنزیر کے ساتھ معاملہ کر سکتا تھا۔ اور اب جبکہ اس مکان کو لینے کا وقت آیا تو وہ شرف اسلام سے مشرف ہو چکا تھا جس کی بناء پر وہ ان چیزوں سے معاملہ نہیں کر سکتا ہے۔ لہٰذا اب ان کے بدلہ ان کی قیمت دے کر اپنا حق شفعہ لے گا یہ تفصیل اس صورت میں ہو گی کہ خریدار نے جائیداد کی خریداری کے بعد اس کو اسی حالت پر رکھ چھوڑا ہو یعنی اس میں کسی قسم کا بھی کچھ تصرف اور ردو بدل نہیں کیا ہو۔ اور اگر اس نے اس میں کچھ تصرف کر لیا ہو تو وہ تصرف بھی اپنی جگہ جائز ہو گا کیونکہ اس نے اپنی خریدی ہوئی چیز میں تصرف کیا ہے۔ پھر بھی شفیع کا حق چونکہ قوی ہو تا ہے اس لئے اس کے حق کی بناء پر ان تصرفات کو ختم کرنے کا بھی حکم دیا جائے گا۔ اس لئے اس میں کئی مسائل پیدا ہو جاتے ہیں اس بناء پر کچھ تفصیل سے بیان کرنے کے لئے مستقلاً ایک فصل کے ساتھ مصنف مسائل ذکر فرما رہے ہیں۔

توضیح:۔ اگر جائیداد کے شفیع دو ہوں ان میں سے ایک مسلم اور دوسرا ذمی ہو اور معاملہ شراب یا خنزیر سے کیا گیا ہو، اور اگر شفیع ذمی اپنا حق لیتے وقت اسلام لے آیا ہو یعنی ذمی باقی نہ رہا ہو۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ دلائل

فصل قال واذا ابنى المشترى او غرض ثم قضى للشفيع بالشفعة فهو بالخيار ان شا اخذها بالثمن وقيمة البناء والغرس وان شاكلف المشترى قلعه وعن ابى يوسف انه لا يكلف القلع ويخير بين ان ياخذ بالثمن وقيمة البنا والغرس وبين ان يترك وبه قال الشافعي الا ان عنده له ان يقلع ويعطى قيمة البنا لابى يوسف انه محق فى البنا لانه بناه على ان الدار ملكه والتكليف بالقلع من احكام العدو ان وصار كالموهوب له والمشترى شراء فاسد اوكذا اذازرع المشترى فانه لا يكلف القلع وهذا لان فى ايجاب الاخذ بالقيمة دفع اعلى الضررين بتحمل الادنى فيصار اليه ووجه ظاهر الرواية انه بنى فى محل تعلق به حق متاكد للغير من غير تسليط من جهة من له الحق فينقص كالراهن اذابنى فى المرهون وهذا لان حقه اقوى من حق المشترى لانه يتقدم عليه ولهذا ينقض بيعه وهبته وغيره من تصر فاته بخلاف الهبة والشراء الفاسد عند ابى حنيفة لانه حصل بتسليط من جهة من له الحق ولان حق الا سترداد فيهما ضعيف ولهذا لا يبقى بعد البنا وهذا الحق يبقى فلا معنى لا يجاب القيمة كمافى الاستحقاق والزرع يقلع قياسا وانما لا يقلع استحسانا لان له نهاية معلومة ويبقى بالاجر وليس فيه كثير ضرر وان اخذه بالقيمة يعتبر قيمته مقلوعا كما بيناه فى الغصب

ترجمہ:۔ فصل۔ مشتری کے تصرفات کے احکام کا بیان۔

واذا بنی الخ اگر مشتری نے زمین خریدنے کے بعد اس میں کوئی عمارت بنالی یا اس میں کسی قسم کا پودا یا درخت لگا دیا اس کے بعد قاضی نے اس کے شفیع کے حق میں شفعہ پانے کا فیصلہ کر دیا۔ (ف اس صورت میں اس زمین کا اصل عوض تو اس کی متعینہ قیمت ہوئی۔ پھر وہ خرچ بھی زائد ہو گیا جو کہ مشتری نے اس میں عمارت کھڑی کر کے یا پودا لگا کر بڑھایا ہے حالانکہ شفیع کا حق شفعہ تو صرف زمین سے پہلے ہی متعلق ہو چکا تھا)۔ فھو بالخیار الخ تو اس شفیع کو ان دو باتوں کا اختیار ہو گا کہ اگر چاہے تو اس

زمین کو اس کی اصل قیمت کے ساتھ اس میں مشتری نے عمارت بنانے یا چارہ لگانے کے سلسلہ میں جو کچھ خرچ کیا ہے وہ سب خرچ دے کر شفعہ کی زمین لے۔ اس صورت میں زمین کے ساتھ جو کچھ زائد عمارت بنائی گئی یا جو چارے اور درخت لگائے گئے سب کا وہ شفیع مالک ہوگا۔ وان شاء کلف الخ اور اگر چاہے تو مشتری سے کہدے کہ تم اپنی تمام چیزیں عمارت اور درخت وغیرہ سب اکھیڑ کر یا توڑ کر لے جاؤ۔ اور میری زمین اصل حالت میں مجھے واپس کر دو۔ بہر حال وہ شفیع اپنی جائید اد اصل حالت میں بھی لے سکتا ہے۔

وعن ابی یوسفؒ الخ اور امام ابو یوسفؒ سے نوادر میں روایت ہے کہ شفیع کو اس بات کا اختیار نہیں ہے کہ اس مشتری کو اس کی لگائی ہوئی چیز کے توڑنے یا اکھیڑ کر لے جانے کے لئے مجبور کرے بلکہ اسے ان دو باتوں میں سے ایک کا اختیار ہوگا کہ وہ اصل زمین کے ساتھ جو کچھ زائد اخراجات ہوئے ہیں سب مشتری کو دے کر اس سے زمین لے یا اس زمین کے لینے کا خیال ختم کردے۔ (ف یعنی اسے مشتری کے پاس ہی رہنے دے۔ وبه قال الشافعیؒ الخ اور امام شافعیؒ کا بھی یہی قول ہے۔ البتہ ان کے نزدیک شفیع کو اختیار ہے کہ بڑھائی ہوئی چیزوں کو اکھیڑنے کا حکم دے اور تعمیر کی قیمت ادا کردے۔ (ف یعنی امام شافعیؒ کے نزدیک شفیع کو ان تین باتوں میں سے ایک کا اختیار ہے جس پر چاہے عمل کرے (۱) زمین پر زائد جو کچھ خرچ کیا گیا ہے وہ سارے اخراجات ادا کر کے ساری چیزوں کا مالک بن جائے (۲) صرف زمین کی قیمت دے کر زمین لے اور کچھ نہ لے (۳) وہ مشتری کو عمارت کے منہدم کرنے کا حکم دے۔ اور قیمت دیدے مطلب یہ ہے کہ خریدار عمارت کے منہدم کرنے یا درخت کے اکھیڑنے کے بعد یہ ساری چیزیں اپنے ساتھ لے جائے۔ اور اس سلسلہ میں اس کا جو کچھ نقصان ہوا ہو شفیع اس مشتری کو ادا کردے۔ بر خلاف امام ابوحنیفہ و محمد رحمہما اللہ کے کہ ان کے نزدیک شفیع اس نقصان کا ذمہ دار نہیں ہوگا۔ جیسا کہ عینی میں ہے۔

لابی یوسف انه الخ امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ خریدار نے جائز طریقہ سے زمین یا مکان کی خریداری کی اور اسی بناء پر اس میں حسب ضرورت تعمیر وغیرہ میں اپنی رقم خرچ کی ایسی صورت میں اسے اپنی عمارت کو ڈھا دینے اور پودے اکھیڑنے پر مجبور کرنا سراسر ظلم ہے۔ (ف بلکہ یہ ظلم اور سزا کا حکم تو ناجائز قبضہ کرنے والے اور غاصب کو دیا جاتا ہے۔ لہٰذا ایسے خریدار کو اپنی لگائی اور بنائی ہوئی چیز کے توڑ پھوڑ کرنے کا حکم نہیں دیا جا سکتا ہے۔ ہاں یہ ہو سکتا ہے کہ شفیع اس مشتری کے اخراجات اسے دے کر پوری چیز کا مالک ہو جائے۔ اور اگر اتنا ادا کرنے سے قاصر ہو یا دینا نہ چاہے تو پھر اپنے حق شفعہ سے باز آجائے۔ وصار کالموھوب الخ اور اس شفیع کا حکم بھی ایسا ہی ہوگا جیسا کہ وہ شخص جسے کسی نے کوئی زمین ہبہ کی۔ اور اس نے اس زمین پر قبضہ کر کے کچھ عمارت بنالی مثلاً چہار دیواری کھینچ دی یا کمرہ بنا ڈالا۔ اب اگر وہ دینے والا یہ زمین اس شخص سے واپس مانگ لے اگرچہ اسے ایسا کرنا نہیں چاہئے تو ایسی صورت میں اس کی تعمیر کرنے والے کو اس عمارت کے منہدم کرنے کا حکم کرنا چاہے مگر وہ ایسا نہیں کر سکتا ہے۔ کیونکہ اس نے جو کچھ بھی خرچ کیا اس یقین کے ساتھ کہ زمین میری اپنی ہے فلاں نے مجھے اس کا مالک بنا دیا ہے۔ اسی طرح اگر کسی نے کسی سے کوئی چیز خریدی مگر وہ خریداری صحیح نہیں تھی بلکہ فاسد تھی تو اس میں تصرف کرنے کے بعد امام ابو حنیفہؒ کے مذہب کے مطابق اسے توڑ پھوڑ کرنے کا حکم نہیں دیا جائے گا۔

وکما اذا زرع الخ اور جیسی اس صورت میں خریدار نے زمین خرید کر اس میں دھان وغیرہ کی کھیتی کر ڈالی تو اسے بھی اس کے اکھاڑ دینے کا حکم نہیں دیا جائے گا۔ (ف اس کی صورت یہ ہوگی کہ زید نے زمین خرید کر اس میں کھیتی کر لی اس کے بعد زمین کا شفیع آگیا تو وہ اس زمین کو اسی وقت حق شفعہ میں لے سکتا ہے جب کہ اس کی کھیتی پک کر تیار ہو جائے اس سے پہلے نہیں لے سکتا ہے۔ کیونکہ اس زید نے اس میں جو کچھ خرچ کیا اور محنت کی محض اس یقین کے ساتھ کہ یہ زمین میری اپنی خریدی ہوئی ہے۔ اس میں اس زید نے کوئی زیادتی نہیں کی نہ غصب کیا ہے۔ اس لئے اسے یہ حکم نہیں دیا جائے گا کہ تم اس کھیت سے اپنی کھیتی اکھیڑ کر یا کاٹ کر فوراً شفیع کے حوالہ کر دو۔ اور اس بات میں کبھی کوئی شبہ نہیں ہے کہ اس کی خریداری بالکل صحیح ہوئی تھی اسی بناء پر تو

شفیع کواس میں حق شفعہ ملاہے۔ ورنہ وہ شفعہ کا حق دار بھی نہ ہوتا۔ الحاصل مسئلہ مبحوثہ میں خریدار کو اس عمارت کے توڑنے یا پورے کو اکھیڑنے کا حکم نہیں دیا جائے گا۔ وھذا لان الخ اور مذکور حکم یعنی شفیع کے ذمہ یہ حکم لازم کردینا کہ تم اس زمین کو اس کی نئی عمارت یا کھیتی کے ساتھ نسب کی قیمت دے کر اس طرح سے زمین خریدنے میں اگرچہ شفیع کا نقصان ہے مگر فی الحال دو نقصانوں میں سے کم نقصان کو برداشت کرنے کا حکم دیا گیا ہے تاکہ بڑے نقصان سے بچا جائے اس لئے اسی بات کا حکم دیا جائے گا۔ (ف اس کی تفصیل یہ ہے کہ جب خریدار نے اپنی خریدی ہوئی زمین میں مثلاً کوئی کمرہ بنالیا یا کچھ درخت لگادیئے اس کے بعد شفیع وہ زمین خریدلی۔ تو اس وقت دو ہی صورتیں ہوسکتی ہیں۔ پہلی یہ کہ اس خریدار کو یہ حکم دیا جائے کہ اپنا بنایا ہوا کمرہ توڑدے اور لگائے ہوئے درخت اکھیڑ دے پھر خالی زمین اس شفیع کے حوالہ کردے۔ مگر ایسا کرنے سے اس خریدار کو بہت بڑا نقصان برداشت کرنا ہوگا۔ دوسری صورت یہ ہوگی کہ شفیع کو ہی یہ حکم دیا جائے کہ اس زمین کی قیمت کے ساتھ بڑھائے کمرہ یا درختوں کے سلسلہ میں جو اخراجات آئے وہ سب ادا کرکے اس زمین کو خریدلے۔ اور ایسا کرنے سے اگرچہ شفیع کو کچھ چیزوں کے خریدنے کے لئے زیادہ رقم ادا کرنے پر مجبور کرنا ہوتا ہے لیکن نقصان کے باوجود اس کا نقصان پہلی صورت کے مقابلہ میں بہت ہی کم ہوتا ہے۔

کیونکہ زیادہ رقم دینے کے بدلہ اسے بنا ہوا کمرہ یا لگے ہوئے درخت بھی مل جاتے ہیں۔ اگرچہ فی الحال اسے کچھ زیادہ رقم دینی ہوتی ہے۔ اس طرح ہونے والے دو نقصانوں میں سے اسی صورت میں کم نقصان ہوتا ہے جبکہ پہلی صورت میں بہت زیادہ نقصان ہے اور قاعدہ یہی ہے کہ اھون البلیّتین یعنی کم سے کم نقصان برداشت کرکے بڑے نقصان سے بچ جانا چاہئے۔ لہٰذا یہی دوسری صورت متعین ہوگئی یعنی کم تکلیف برداشت کرکے زیادہ تکلیف سے بچ جانا چاہئے۔ الحاصل اسی صورت کو قبول کرتے ہوئے شفیع کو حکم دیا جائے کہ مشتری کی زائد خرچ کی ہوئی رقم دے کر مطمئن ہوجائے۔ لیکن یہ بات غور کرنے کی ہے کہ بسا اوقات ایسے خریدار بھی سامنے آجاتے ہیں جو خریداری کے ساتھ ہی بہت بڑی رقم لگا کر بڑی عمارت کھڑی کرلیتے ہیں تو اگر شفیع کو یہی حکم دیا جائے کہ خرچ کی ہوئی ساری رقم ادا کرکے حق شفعہ میں زمین حاصل کرلے تو ایسی صورت میں شفیع کے لئے عموماً اس کے سوا چارہ نہیں رہ جاتا کہ وہ اپنے حق کے لینے سے باز آجائے۔ تو اس صورت میں خریدار کی رعایت کرنے کی بناء پر شفیع اس بات پر مجبور کردیا جاتا ہے کہ وہ اپنے اس حق سے بھی محروم ہوجائے جس کے لئے شریعت کے صراحۃً اسے اجازت دے رکھی ہے۔ پھر شریعت کی طرف سے ایسی کوئی صورت نہیں بتائی گئی ہے جس سے کہ شفیع کا حق باطل ہوجاتا ہو۔ لہٰذا شریعت نے جو حق اسے صراحۃً دے رکھا ہے اسے ایسی باتوں کی وجہ سے باطل نہیں کیا جاسکتا ہے۔ اسی لئے ظاہر الروایۃ میں اس کا کچھ اعتبار نہیں کیا گیا ہے۔

ووجہ ظاھر الروایۃ الخ اور ظاہر الروایۃ کی دلیل یہ ہے کہ اس خریدار نے یقیناً ایسی زمین میں عمارت بنائی یا درخت لگائے جس زمین کے متعلق اسے معلوم تھا کہ اس کے ساتھ دوسرے شخص کا حق شفعہ لازماً ملتا ہے۔ اور اس تعمیر و تصرف میں اس حق دار شفیع کی طرف سے کسی قسم کی اجازت اسے نہیں ملی ہے اور نہ ہی اس نے اس کے لئے اسے حکم دیا ہے جو زیادتی کا سبب ہے لہٰذا اس کے تمام تصرفات مٹادیئے جائینگے۔ (ف یعنی جب کہ اس خریدار کو یہ بات معلوم ہے کہ اس زمین کے ساتھ دوسری زمین ملی ہوئی ہے۔ جس کی وجہ سے اس زمین پر اس پڑوسی کا حق شفعہ لازم ہوتا ہے۔ چاہے جب بھی ہو یا جب بھی اسے علم ہوگا وہ اس پر اپنے حق کا دعویٰ ضرور کرے گا چنانچہ اس نے اپنا حق نہیں چھوڑا بلکہ اس کا مطالبہ بھی کیا تو اس شفیع کی طرف سے اجازت کے نہ پائے جانے تک اس میں تصرف کرنے سے احتراز کرنا چاہئے تھا مگر اس نے ایسا نہیں کیا بلکہ چالاکی اور جلد بازی سے کام لیا۔ پس جب کہ اس نے خود ہی اپنی حیثیت کا خیال نہیں کیا تو شریعت کی طرف سے بھی اس کی کوئی رعایت نہیں کی جائے گی۔ اس لئے اس کی تعمیر اور تصرف سب کو ختم کردیا جائے گا۔

کالراھن اذا بنیٰ الخ جیسا کہ اگر کوئی راہن دوسرے کی اپنے پاس (مرہون یعنی) رہن رکھی ہوئی زمین میں کوئی تعمیر

کرلے یا کچھ باغ لگادے۔(ف کہ اس راہن نے زمین میں اس طرح اپنی رقم لگائی اور تصرف کیا جس سے مرتہن یعنی زمین کے مالک کا حق متعلق ہو گیا ہے۔ع۔ حالانکہ اس تعمیر اور تصرف کا مالک خود وہ راہن ہی ہے لیکن چونکہ اس سے مرتہن (زمین والے) کا حق متعلق ہے اس لئے اس کی ساری تعمیر کو توڑ دینے کا حکم دیا جائے گا۔ وھٰذا لان الخ اب اس تعمیر میں اگرچہ جس طرح شفیع کا حق متعلق ہے اس طرح اس خریدار کا بھی حق ہے مگر شفیع کا حق اس خریدار کے مقابلہ میں بہت ہی قوی ہے اسی لئے اسی کو ترجیح دی جائے گی اور خریدار کا کوئی لحاظ نہیں کیا جائے گا۔(ف اور شفیع کا حق متقدم ہونے کی وجہ یہ ہے کہ خود بائع پر یہ بات لازم تھی کہ فروخت کے ارادہ کے ساتھ سب سے پہلے اس شفیع سے معاملہ کرلیتا یا اس سے اجازت حاصل کرتا مگر اس نے ایسا نہیں کیا پس خریداری کے بعد اگرچہ اس خریدار کا بھی حق (اب اس زمین سے متعلق ہو چکا ہے مگر شفیع کے حق کو شریعت نے ہی مقدم کردیا ہے)۔ ولھٰذا ینقض الخ اسی بناء پر خریدار نے اگر اسی زمین کو دوسرے کے پاس فروخت کردیا یا دوسرے کو وہ زمین ہبہ کردی جیسے تمام تصرفات باطل کردیئے جاتے ہیں۔(ف یعنی اگر اس خریدار نے شفعہ کے حق دار گھر کو خرید کر اس پر قبضہ کرلینے کے بعد دوسرے کے پاس فروخت کردیا پھر شفیع نے اس زمین پر اپنا حق شفعہ حاصل کرلیا۔ اسی طرح اگر اس نے وہ زمین خریدنے کے بعد کسی کو ہبہ کردی تب بھی اس ہبہ کو باطل قرار دے کر زمین شفیع کو دیدی جائے گی۔ اس قسم کا حکم اس کے دوسرے معاملات میں بھی ہوگا مثلاً اس نے کسی کو صدقہ میں دیدی ہو کہ مشتری کے ان تصرفات پر شفیع کے حق کو مقدم رکھتے ہوئے مشتری کے سارے تصرفات باطل قرار دیدیئے جائینگے۔

بخلاف الھبة الخ بخلاف ہبہ اور خرید فاسد کے امام ابو حنیفہؒ کے مذہب کے مطابق۔(ف یعنی زمین ہبہ کرکے ہبہ کرنے والے نے اپنے ہبہ سے رجوع کرلیا۔ اور اسی عرصہ میں وہ موہوب لہ یعنی جسے زمین ہبہ کی گئی تھی اس زمین میں کچھ تعمیر کرلی یا کچھ اور تصرف کرلیا۔ یا فاسد طریقہ سے کوئی زمین خریدنے کے بعد اسی قسم کا کوئی تصرف کرلیا تو امام ابو حنیفہؒ کے قول کے مطابق اس زمین کا حکم شفعہ والی زمین کے حکم کے برخلاف ہوگا۔ اور اس پر امام ابو یوسفؒ کا قیاس کرنا درست نہیں ہے)۔ لانہ حصل الخ حکم مخالف ہونے کی وجہ یہ ہے کہ وہ قبول کرنے والے نے یا خریدار نے اس زمین پر اس شخص کی اجازت اور حکم سے قبضہ کیا تھا جس کو اس پر قبضہ دینے کا اختیار تھا۔(ف یعنی اس موہوب لہ نے اگر اس ہبہ کی ہوئی زمین میں تصرف کیا ہے تو اس ہبہ کرنے والے کے حکم اور اجازت سے ہی کیا ہے اسی طرح فاسد طریقہ سے خریدی ہوئی زمین میں اگر خریدار نے کچھ تصرف کیا ہے تو بائع کی طرف سے قبضہ میں دینے کے بعد کیا ہے۔ حالانکہ ہبہ کرنے والے کو اپنے ہبہ کے بعد اس سے رجوع کرلینا انتہائی خراب اور کرکے اسے چاٹنے کی طرح مکروہ ہے۔ اگرچہ یہ حکماً جائز بھی ہے۔ لیکن دیانۃً ناپسندیدہ کام ہے۔ اور فاسد خریداری کے سلسلہ میں بائع کو اس سے رجوع کرلینے کا حق بھی ہے۔ لیکن یہ حق شرعی نقطہ نظر سے ہے۔ اگرچہ اسے اپنے منافع کے حقوق میں سے یہ حق اسے نہیں ملا ہے۔ حالانکہ بائع اس چیز پر خریدار کو قبضہ دے کر اس میں تصرف کرنے کی اجازت دیدی تھی۔

ولان حق الاسترداد الخ اور اس دلیل سے بھی کہ ہبہ اور خرید فاسد کرنے کے بعد اس کو واپس لینے کا حق کمزور ہوتا ہے۔(ف پس اگر ان تصرفات میں جو کمزور حق میں ہوں عمارت کو توڑنے یا درختوں کو اکھیڑنے کا حکم نہ ہو تو اس پر حق شفعہ کو جو کہ قوی حق ہوتا ہے قیاس کرنا صحیح نہیں ہو سکتا ہے۔ کیونکہ شفعہ کو حاصل کرنا قوی ہے۔ لہٰذا اسے کمزور حق پر قیاس نہیں کیا جاسکتا ہے۔ کیونکہ ہبہ اور فاسد خریداری میں واپس لینے کا حق کمزور ہوتا ہے۔ و لھٰذا الخ اسی کمزوری کی بناء پر اگر ویسی زمین میں تصرف کردیا جائے یعنی عمارت بنادی جائے تو اسے واپس لینے کا حق نہیں رہتا ہے۔(ف یعنی جسے چیز ہبہ کی گئی اس نے ہبہ کے بعد اس پر قبضہ کرلینے کے بعد اس ہبہ کی زمین میں کچھ تصرف کرلیا اس کے بعد ہبہ کرنے والا اگر اپنی ہبہ کی زمین کو واپس لینا چاہے تو واپس نہیں لے سکتا ہے۔ اسی طرح فاسد خریداری کے بعد اگر خریدار نے زمین میں تصرف کرلیا اس کے بعد اس زمین کا بائع اگر زمین واپس لینی چاہے تو واپس نہیں لے سکتا ہے۔ اسی لئے ایسے لوگوں کو یہ حکم نہیں دیا جاتا ہے کہ تم اپنی عمارت منہدم

کر کے یا اپنے دوسرے تصرفات کو ضائع کر کے اصل مالک کو چیز واپس کر دو۔ اسی لئے اس پر قیاس کرتے ہوئے شفعہ کے حق کو جو نہایت قوی ہوتا ہے قیاس نہیں کیا جا سکتا ہے۔ کیونکہ شفعہ کا حق بہر صورت باقی رہتا ہے۔(ف چنانچہ شفیع اپنا حق خریدار سے زبردستی لے سکتا ہے اگرچہ اس خریدار نے اس مشفوعہ زمین میں تصرف بھی کر لیا ہو۔ اور اس خریدار کے تصرف کو ختم کر دیا جاتا ہے۔

فلا معنی الخ ایسی صورت میں (کہ شفیع کا حق قوی ہے تو اس پر ٹوٹی ہوئی چیزوں کی قیمت لازم کرنے کے کوئی معنی نہیں ہیں۔(ف یعنی جب کہ خود شفیع کا حق باقی ہے تو اس پر قیمت واجب کر کے لینے کے کوئی معنی نہیں ہیں۔ م۔ اور عنایہ میں ہے کہ یہ جملہ ابتداء کلام سے متعلق ہے۔ اس کا مطلب یہ ہوگا کہ جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ اس خریدار پر جس نے خریدی ہوئی زمین میں کچھ رقم خرچ کر کے تعمیر کر لی ہو اس کو شفعہ ثابت ہو جانے کے بعد اپنی تعمیر کو توڑ پھوڑ کرنے کی ذمہ داری ثابت ہو چکی ہے تو اب شفیع پر قیمت لازم کرنے کے کوئی معنی نہیں ہیں)۔ کمافی الاستحقاق۔ جیسے کہ استحقاق کے مسئلہ میں ہے۔(ف یعنی شفیع کے مسئلہ کو ہبہ اور فاسد طور پر خریداری کے مسئلہ پر قیاس کرنا جیسا کہ امام ابو یوسفؒ نے کیا ہے قیاس فاسد ہے۔ اور مذکورہ وجہوں کے علاوہ اس واہب کو رجوع کرنے کا کوئی حق نہیں ہے بلکہ ناپسندیدہ اور مکروہ طریقہ سے اپنے ہبہ کو واپس لینے کا حق باقی رہتا ہے۔ تو اس پر بہت سی وجہوں کے ساتھ مسئلہ کو قیاس کرنا فاسد ہے۔ بلکہ اس شفعہ کے مسئلہ کو تو استحقاق کے مسئلہ پر قیاس کرنا چاہئے۔ جس کی صورت یہ ہوگی کہ زید نے بکر سے ایک زمین خریدی اور اس پر قبضہ کر لینے کے بعد اس میں کوئی کمرہ یا گھر بنا لیا اس کے بعد خالد نے گواہوں کے ذریعہ قاضی کے سامنے یہ ثابت کر دیا کہ اس زمین کا اصل مالک تو میں ہی ہوں۔ اور قاضی نے اس کے حق میں فیصلہ بھی دیدیا۔ اس بناء پر خالد نے بکر کی بیع کو جعلی قرار دے کر باطل کر دیا۔ ایسی صورت میں زید اس زمین کی قیمت اور عمارت میں خرچ کی ہوئی تمام رقم کو اس زمین کے جعلی بائع یعنی بکر سے واپس لے گا۔ مگر خالد سے کچھ بھی نہیں لے سکتا ہے۔ کیونکہ اصل میں زمین کا حقدار تو وہ خود ہی ہے۔

نیز اس نے تو اس خریدار یا بائع کو کچھ حوالہ نہیں کیا ہے۔ الحاصل جس شخص کا اس زمین پر اصل حق ہے اس نے کسی طرح بھی کسی کو اس زمین کی ملکیت پر مسلط نہیں کیا ہے۔ لہٰذا اس پر کچھ بھی لازم نہیں آتا ہے اور اس سے کچھ مطالبہ بھی نہیں کیا جا سکتا ہے۔ اور اس خریدار نے اس زمین میں جو کچھ بھی خرچ کر دیا ہے وہ اپنی ذاتی رائے سے کیا ہے اور اس شفیع سے جسے اس زمین کی خریداری کا حق تھا اس سے کسی طرح کی اجازت حاصل کئے بغیر کیا ہے۔ اس لئے اس نے جو کچھ بھی خرچ کیا سب غلط اور باطل ثابت ہو گیا۔ ایسی صورت میں شفیع اگر خود چاہے تو ان تمام کی قیمت دے کر ان تمام چیزوں کا مالک ہو سکتا ہے۔ اور اسے یہ بھی اختیار ہے کہ اگر ان چیزوں کو لینا نہ چاہے تو اس خریدار سے کہے کہ تم یہ تمام چیزیں یہاں سے لے جاؤ۔ اب اگر کوئی یہ سوال کرے کہ اگر اضافی تمام چیزوں کے جن کا مشتری کو حکم دیا جا سکتا ہے تو اس صورت میں اسے حکم نہیں دیا جاتا ہے جب کہ اس نے زمین میں بجائے تعمیر کرنے کے کچھ کھیتی کر دی ہو یا سبزی لگا دی ہو۔ یہ حکم پہلے کے مخالف کیوں ہے۔ یعنی اگر خریدار نے زمین خرید کر اس میں کھیتی لگا دی۔ اور وہ کچھ بڑھ گئی پھر شفیع نے حق کا مطالبہ کیا اور وہ اسے فوراً کھیت کو کاٹ ڈالنے کا حکم دے تو وہ ایسا کیوں نہیں کر سکتا ہے۔ بلکہ یہ کہا جاتا ہے کہ اسے کھیتی کے پک جانے تک مہلت دینی ہوگی۔ جواب یہ ہے کہ اس مسئلہ میں بھی اختلاف نہیں ہے بلکہ اصلاح کی غرض سے یہ نرمی کی جاتی ہے۔

والزرع یقلع الخ اور اگر کھیتی کی گئی ہو تو قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ وہ بھی کاٹ لی جائے یا اکھاڑ دی جائے۔(ف چنانچہ جو بڑے درخت ہوتے ہیں جو برسہا برس زمین پر لگے رہنے ہی کے لئے ہوتے ہیں ان کو بھی اکھیڑنے کا حکم دیا جاتا ہے۔ لیکن کھیتی میں یہ بات نہیں ہے کیونکہ اس میں چند دنوں یا ہفتوں کی بات ہوتی ہے اس لئے اس کے بارے میں قیاس کو ترک کر دیا گیا۔ و انما لا یقلع الخ مگر استحساناً صرف اس لئے اس کے اکھاڑنے کا حکم نہیں دیا جاتا ہے کہ کھیتی پکنے کی حد عموماً معلوم ہوتی ہے۔(ف کہ یہ

کھیتی مثلاً ماہ جنوری میں اور یہ دھان مثلاً ماہ اپریل میں کٹ جائے گا۔ اور اس کے تیار ہونے سے پہلے ہی اس کے کاٹ لینے سے اس خریدار کا بہت بڑا نقصان ہو جاتا ہے)۔ پھر اگر چند ہفتے یا چند مہینے اسی کھیت میں لگی رہنے دی جائے تو اس کا کرایہ بھی مالک کو دیا جائے گا۔ (ف اس طرح اتنے دنوں کی وہ مالک زمین اس شفیع کو اتنی اجرت دے گا جو عموماً اس زمین کی اجرت ہو سکتی ہو)۔ ولیس فیه الخ اس طرح کھیتی کو ملکیت میں لگے رہنے سے بہت بڑا نقصان بھی لازم نہیں آتا ہے۔ (ف کیونکہ اتنی سی تاخیر کا کچھ اعتبار نہیں ہوگا۔ اور زمین کو اجارہ پر لینے کے مسئلہ میں اگر اجارہ کی مدت پوری ہو جائے پھر بھی اس زمین میں کھیتی لگی ہوئی ہو اور وہ اس وقت تک کاٹنے کے قابل نہ ہوئی ہو تو وہ اسی کرایہ دار کے پاس مزید اتنے دنوں کے لئے چھوڑ دی جائے گی جب تک کہ وہ مکمل تیار ہو کر کاٹنے کے لائق ہو جائے۔ اور اس فاضل مدت کا زمین کے مالک کو اجر مثل دینا ہوگا۔ یہ ساری تفصیل اس صورت میں ہوگی جب کہ شفیع نے اس خریدار سے زمین خالی کرا کے حوالہ کر دینے کے لئے کہدیا ہو)۔

وان اخذه بالقيمة الخ اور اگر شفیع بنائی ہوئی عمارت کے توڑنے پر مشتری کو مجبور نہ کر کے خود ہی قیمت دے کر اسے لینے پر راضی ہو جائے (تو وہ قیمت کس حساب سے لگائی جائے گی کیونکہ اس حالت میں اس کی تین طرح سے قیمت لگائی جاسکتی ہے۔ (۱) زمین کی خریداری کے بعد اس میں جتنی بھی لاگت یا مشتری کا خرچ ہے وہ سب شفیع ادا کر دے۔ (۲) دوسری صورت یہ ہوگی کہ فی الحال تیار عمارت کی جو قیمت لگائی جاسکتی ہو وہ دے۔ (۳) تیسری صورت یہ ہوگی کہ ٹوٹے پھوٹے سامان یا ملبہ کی حیثیت سے جو قیمت ہو سکتی ہو وہ لے تو جواب دیا کہ یعتبر قيمته الخ اس میں اس قیمت کا اعتبار کیا جائے گا جو کٹے ہوئے یا اکھاڑے ہوئے درخت یا منہدم کی ہوئی عمارت کے ملبہ (سامان) کی حیثیت سے ہو سکتی ہو۔ (ف یعنی اس میں یہ حساب کیا جائے گا کہ اس عمارت کے ملبہ (ٹوٹے پھوٹے سامان) کی کیا قیمت ہو سکتی ہے۔ جیسا کہ ہم نے غصب کی صورت میں پہلے بیان کر دیا ہے۔ (ف یعنی غاصب نے غصب کی ہوئی زمین میں کوئی عمارت بنا ڈالی تو مغصوب منہ (مالک زمین) کو اس بات کا اختیار ہوگا کہ اس عمارت کی قیمت دے کر اس کا مالک ہو جائے۔ مگر اس پر وہی قیمت لازم ہوگی جو اس عمارت کے ملبہ یعنی اس کے ٹوٹے پھوٹے سامان کی ہو سکتی ہو یعنی بنی ہوئی عمارت کی قیمت لازم نہ ہوگی۔ کیونکہ یہ عمارت اسی لائق ہے کہ وہ توڑ کر پھینک دی جائے۔ اسی طرح ہمارے مذکورہ مسئلہ میں بھی مشتری نے جو عمارت بنائی وہ توڑنے کے قابل ہے۔

توضیح:۔ فصل:۔ مشتری کے تصرفات کے احکام۔ اگر مشتری نے کوئی جائیداد خرید کر اس میں تصرف کر دیا اس کے بعد قاضی نے اس کے شفیع کے لئے شفعہ کا فیصلہ سنا دیا، اگر ایسی زمین میں بڑے درخت لگا دیئے یا کھیت مثلاً دھان کی کھیتی کر دی، مسائل کی تفصیل، حکم مع نظائر وامثال، اقوال ائمہ کرام۔ دلائل

ولو اخذها الشفيع فبنى فيها اوغرس ثم استحقت رجع بالثمن لانه تبين انه اخذه بغير حق ولا يرجع بقيمة البنا والغرس لا على البائع ان اخذها منه ولا على المشترى والفرق على ما هو المشهور ان المشترى مغرور من جهة البائع ومسلط عليه من جهة ولا غرور ولا تسليط في حق الشفيع من المشترى لانه مجبور عليه.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ۔ اگر شفیع نے حق شفعہ کی بناء پر زمین خرید کر اپنے قبضہ میں لے لی پھر اس میں کوئی تصرف کر دیا یعنی مثلاً کمرہ بنا دیا یا درخت لگوا دیئے اس کے بعد اس زمین کا کوئی دوسرا حق دار مالک بن کر آیا اور اس نے وہ زمین لے لی تو یہ شفیع اس مشتری سے زمین کی دی ہوئی صرف اصل قیمت واپس لے گا۔ (ف اس کی تفصیل یہ ہے کہ شفیع نے جب اپنے شفعہ کی زمین پر قبضہ کر لیا پھر کسی مدعی نے یہ ثابت کر دیا کہ یہ زمین تو میری ملکیت ہے اور بائع ومشتری نے جو آپس میں خرید و فروخت کا معاملہ کیا ہے باطل ہے۔ بالآخر اس نے اس شفیع سے یہ زمین لے لی۔ اور شفیع نے جو کچھ اس میں اضافہ کیا تھا اسے

اکھیڑ وادیا تو اس معاملہ میں شفیع کو صرف زمین کی اصلی قیمت ملے گی اور جو کچھ اضافی خرچ کیا ہے وہ اسے نہیں ملے گا۔ پھر اصل قیمت واپس لیتے وقت اسے اس بات کا اختیار ہوگا کہ پہلے بائع سے لے یا اس کے مشتری سے لے۔ لانه تبین الخ کیونکہ یہ بات اب یقینی واضح ہوگئی ہے کہ شفیع نے یہ زمین بالکل ناحق اور غلط طور سے لی ہے۔ (ف یعنی حقیقت میں بیع نہیں ہوئی تھی۔ ولا یرجع الخ اور شفیع اپنی عمارت یا درختوں کی قیمت کی بابت عاقدین میں سے یعنی اگر بائع سے لی تھی تو اس سے اور اگر خریدار سے لی ہو تو اس سے بھی اپنا نقصان یا اس کا تاوان واپس لے سکتا ہے۔ (ف یعنی بہر حال وہ اپنا یہ نقصان ان دونوں میں سے کسی سے بھی نہیں لے سکتا ہے)۔

وعن ابی یوسفؒ الخ لیکن امام ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ شفیع اپنی عمارت وغیرہ کی قیمت کا نقصان بھی وصول کرلے گا کیونکہ شفیع نے جس سے وہ زمین لی ہے اس نے تو اسے اس زمین کا مالک بنایا ہے۔ فنزلا منزلة الخ للہذا یہ دنوں یعنی شفیع اور جس سے اس نے زمین لی ہے دونوں آپس میں بائع اور مشتری کے حکم میں ہوں گے۔ (ف کیونکہ جس طرح مشتری نے بائع سے ملکیت لے کر خود مالک بن کر اس میں عمارت وغیرہ بنائی اس کے بعد اس کا کوئی حق دار ثابت ہوگیا تو یہ مشتری اپنی عمارت وغیرہ کی قیمت بھی اپنے بائع سے واپس لیتا ہے اسی طرح شفیع بھی لے سکتا ہے۔ لیکن ظاہر الروایۃ میں خریدار کے لینے میں اور شفیع کے لینے میں فرق ہے۔ والفرق علی ماھو الخ مشتری اور شفیع دونوں کے درمیان لینے میں مشہور روایت کے مطابق فرق یہ ہے کہ مشتری اپنے بائع سے دھوکہ کھائے ہوئے ہے۔ اور بائع نے اسے مجبور کیا ہے کہ اس کی طرف سے مسلط ہے۔ (ف کہ وہ جو چاہے اور جس طرح چاہے اس زمین میں عمارت بنائے یا تصرف کرے)۔ ولا غرور ولا تسلیط الخ لیکن شفیع کو مشتری کی طرف سے دھوکہ کی کوئی بات نہیں ہوئی ہے۔ اور نہ ہی اس نے شفیع کو کچھ کرنے پر مسلط کیا ہے۔ کیونکہ اس مشتری نے اس شفیع سے اپنی خوشی سے معاملہ نہیں کیا ہے بلکہ وہ خود مجبور کیا گیا ہے کہ وہ اپنی خریدی ہوئی زمین اس کے حوالہ کردے۔

توضیح:۔ اگر شفیع اپنے شفعہ کی زمین حاصل کر کے اس میں کسی قسم کا مالی تصرف کردے پھر اس کا کوئی حق دار نکل آئے اور گواہوں کے ذریعہ اسے ثابت کر کے اس پر قابض ہوجائے۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ۔ مشتری اور شفیع کی موجودہ صورت میں خریداری کے بارے میں فرق۔ دلائل

قال واذا انھدمت الدار واحترق بناؤھا اوجف شجر البستان بغیر فعل احد فالشفیع بالخیار ان شا اخذھا بجمیع الثمن لان البنا والغرس تابع حتی دخلا فی البیع من غیر ذکر فلا یقابلھما شئی من الثمن مالم یصر مقصودا ولھذا یبیعھا مرابحة بکل الثمن فی ھذہ الصورة بخلاف ما اذا غرق نصف الارض حیث یاخذ الباقی بحصته لان الفائت بعض الاصل قال وان شأترك لان له ان یمتنع عن تملك الدار بماله قال وان نقض المشتری البناء قیل للشفیع ان شئت فخذ العرصة بحصتھا وان شئت فدع لانه صار مقصودا بالاتلاف فیقابله شئیٌ من الثمن بخلاف الاول لان الھلاك بافة سماویة ولیس للشفیع ان یاخذ النقض لانه صار مفصولا فلم یبق تبعا.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ۔ شفیع جس زمین کو لینا چاہتا ہے اگر اس میں بنی ہوئی عمارت از خود گر گئی یا جل گئی یا اس زمین میں لگے ہوئے باغ کے درخت از خود جل گئے یعنی اس میں کسی کا ہاتھ نہیں تھا تو اس شفیع کو اختیار ہوگا کہ اس زمین کو اگر لینا ہی چاہتا ہے تو اس میں کھڑی ہوئی عمارت یا باغ کی قیمت کے ساتھ زمین کی پوری قیمت سے لے۔ (ف ورنہ اس کو نہ خریدے بلکہ چھوڑ دے)۔ لان البناء الخ کیونکہ درخت اور عمارت یہ سب زمین کے تابع ہوتی ہیں۔ اسی بناء پر ایسی زمین کے فروخت سے ہی کسی تفصیل کے بغیر عمارت اور باغ بیع میں داخل ہوتے ہیں۔ اس لئے ان دونوں چیزوں کے مقابلہ میں کوئی مستقل قیمت نہیں

لگائی جاتی ہے۔ البتہ اگر ان چیزوں کا خرید نا ہی مقصود ہو۔ (ف مثلاً کسی نے کسی کی ایسی زمین خریدی جس میں کچھ عمارت بنی ہوئی ہو یا کچھ درخت لگے ہوئے ہوں جن کی مجموعی قیمت دس ہزار روپے ہوں۔ اور کسی نے اس کی عمارت یا درختوں کو منہدم کر دیا یا درختوں کو کاٹ کر پھینک دیا تو وہ خریدار ان تمام چیزوں کی بربادی پر ان کی قیمت اور تاوان کا ضامن ہو گا کیونکہ اس جگہ ان زائد چیزوں ہی کی اہمیت اور نفع و نقصان مقصود ہے۔ اس جگہ صرف زمین ہی مقصود نہیں ہے)۔ **ولھٰذا یبیعھا الخ** اسی بناء پر وہ خریدار اگر ایسی زمین کو مرابحۃ بیچنا چاہے تو اس کی مجموعی اداشدہ قیمت پر نفع رکھ کر بیچ سکتا ہے۔ ان ہلاک شدہ چیزوں کی قیمت کو منہا کر کے مٹانے کی ضرورت نہ ہو گی۔ (ف کیونکہ معاملہ کے وقت ان چیزوں کی مستقل کوئی قیمت لگا کر زمین فروخت نہیں کی گئی تھی جو کہ اب اس سے منہا کر دی جائے)۔

بخلاف ما اذا غرق الخ بر خلاف اس مسئلہ کے اگر شفعہ کی زمین کا کچھ حصہ دریا میں بہہ گیا تو اب جتنی زمین بچی ہے اسے مجموعی قیمت کے اعتبار سے صرف اسی حصہ کی قیمت ادا کرے گا۔ کیونکہ جتنا حصہ ناپید ہو گیا وہ اصل زمین کا ہی حصہ تھا۔ **وان شاء الخ** اور اگر شفیع پوری قیمت صرف باقی ماندہ زمین لینی نہ چاہے تو چھوڑ دے نہ خریدے کیونکہ شفیع کو اس بات کا اختیار ہے کہ ایسی جائیداد نہ خریدے (ف حاصل یہ ہوا کہ جس زمین کی عمارت قدرتی آفات سے ضائع ہو گئی یا اس کے اندر لگے ہوئے درخت ضائع ہو گئے ہوں اس کے شفیع کو اس بات کا اختیار ہوتا ہے کہ اگر زمین کو لینا ہی چاہتا ہے تو اس کی مجموعی قیمت کے عوض اسے خرید لے یا بالکل نہ خریدے یعنی قیمت کے کم کرنے کا مطالبہ نہ کرے۔ یہ تفصیل اس صورت میں ہو گی جب کہ عمارت یا درختوں کی بربادی آفات سماوی (قدرتی آفات) سے ضائع ہوئی ہو اس میں کسی کے فعل کو دخل نہ ہو)۔

وان نقض الخ اور اگر شفعہ میں لی جانے والی زمین کو خود خریدار نے پہلے توڑ پھوڑ کر دیا ہو تو اس کے شفیع سے کہا جائے گا کہ اگر تمہارا جی چاہے تو موجودہ زمین کو جو اس کی موجودہ حالت میں قیمت ہو سکتی ہو اس کے عوض لو۔ اور اگر لینا نہ چاہو تو اسے چھوڑ دو۔ (ف چونکہ پہلے خریدار نے خود اس کی عمارت توڑی ہے اس لئے اس عمارت کے مقابلہ میں اس کی کچھ قیمت بھی فرض کر دی جائے گی)۔ کیونکہ مشتری نے چونکہ خود ہی وہ عمارت منہدم کی ہے اس لئے اس طرح وہ عمارت بھی اب زمین کی طرح مقصود ہو جائے گی اسی لئے اس کی بھی زمین کی طرح قیمت لگائی جائے گی۔ **بخلاف الاول الخ** بخلاف پہلی صورت کے (ف یعنی جب کہ عمارت کی بربادی میں کسی کا ہاتھ اور دخل نہ ہو کہ اس صورت میں ان چیزوں کی مستقل قیمت فرض نہیں کی جائے گی۔ **لان الھلاک الخ** کیونکہ اس میں آفت سماوی کو دخل ہے اور کسی انسان کو دخل نہیں ہے۔ **ولیس للشفیع الخ** اور ٹوٹی ہوئی عمارت والی زمین کو اگر موجودہ صورت میں خریدے گا تو اسے اس بات کا حق نہیں ہو گا کہ اس کے ٹوٹے پھوٹے (ملبہ) پر بھی اپنا دعویٰ کر کے لے۔ (ف حالانکہ اگر وہ عمارت صحیح و سالم زمین پر کھڑی ہوتی تو اسی قیمت سے اسے بھی لے سکتا تھا کیونکہ وہ حصہ اب زمین سے جدا ہو جانے کی وجہ زمین کے تابع باقی نہ رہا بلکہ اب وہ مستقل ہو گیا لہٰذا اس کی قیمت بھی اب مستقل ہو گی۔

توضیح:۔ شفیع شفعہ میں جس زمین کو لینا چاہتا تھا اس میں بنی ہوئی عمارت کسی طرح از خود گر گئی یا دریا میں بہہ گئی یا اس میں لگا ہوا باغ سوکھ گیا، یا اگر اس زمین کا آدھا حصہ دریا میں ڈوب گیا، یا اگر اس زمین کو اس کے خریدار نے منہدم کرا دیا، مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ دلیل

قال ومن ابتاع ارضا وعلی نخلھا ثمر اخذھا الشفیع بثمرھا ومعناہ اذا ذکر الثمر فی البیع لانہ لا یدخل من غیر ذکر وھذا الذی ذکرہ استحسان وفی القیاس لا یاخذہ لانہ لیس بتبع الایری انہ لا یدخل فی البیع من غیر ذکر فاشبہ المتاع فی الدار وجہ الاستحسان انہ باعتبار الاتصال صار تبعا للعقار کالبناء فی الدار وما کان

مركبا فيه فياخذه الشفيع قال وكذلك ان ابتاعها وليس في النخيل ثمر فاثمر في يد المشتري يعني ياخذه الشفيع لانه مبيع تبعا لان البيع سرى اليه على ما عرف في ولد المبيع.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ۔اگر کسی نے ایسی زمین خریدی جس میں کوئی درخت پھلوں سے لدا ہوا ہو تو اس کا شفیع اس زمین کے درخت کو پھلوں کے ساتھ ہی لے گا۔ لیکن اس عبارت کی مراد یہ ہے کہ اصل معاملہ کے وقت ان پھلوں کی خریداری کی بھی بات کی گئی ہو۔(ف اس طرح سے کہ میں نے یہ درخت اس کے پھلوں کے ساتھ خریدا ہے تب اس کے پھل بھی اس بیع داخل ہوں گے)۔ کیونکہ درخت کے پھل معاملہ کرتے وقت ان کا ذکر ہوئے بغیر بیع میں داخل نہیں ہوتے ہیں۔ **وهٰذا الذى ذكره الخ** اس جگہ پھل کے ساتھ لینے کو جو کہا گیا ہے یہ حکم استحسان کے طور پر ہے۔ **وفي القياس الخ** کیونکہ قیاس کا تقاضا تو یہ ہے کہ شفیع ان پھلوں کو نہیں لے سکے گا۔ کیونکہ پھل کا درختوں کے تابع ہونا ضروری نہیں ہے۔اسی بناء پر معاملہ کے وقت اس کی تصریح کئے بغیر پھل بیع میں داخل نہیں ہوتے ہیں۔ لہٰذا پھل کی مثال گھر کے ایسے سامان کی ہوئی جو فروخت کئے ہوئے گھر میں رکھا ہوا ہو۔(ف کہ جس طرح ایسے رکھے ہوئے سامان کو فروخت میں شامل نہ کیا گیا ہو وہ فروخت نہیں ہوتا ہے اور مشتری اس کا حق دار نہیں ہوتا ہے لہٰذا اس پھل کو بھی فروخت میں شامل نہیں ہونا چاہئے۔ **وجه الاستحسان الخ** استحسانا جائز ہونے کی وجہ یہ ہے کہ پھر درخت کے ساتھ اسی طرح لگے ہوئے اور تابع ہوتے ہیں جس طرح عمارت اس گھر کی زمین کے ساتھ فروخت ہونے کی وجہ سے گھر کے تابع ہوتی ہے۔

(ف میں مترجم کہتا ہوں کہ مصنفؒ نے مسئلہ کی تاویل کرتے ہوئے جب پھلوں کا ذکر کر دیا تو اس سے لازم آتا تھا کہ قیاس اور استحسان دونوں طریقوں سے یہ بیع میں داخل ہو جائیں ایسی صورت میں خصوصیت کے ساتھ استحسان کو ذکر کرنے اور قیاس کو ذکر نہ کرنے کے کیا معنی ہیں۔ تو میرے نزدیک اس کا جواب یہ ہے کہ اس مشتری نے اپنے معاملہ کے وقت ہی پھلوں کا ذکر کر دیا تھا جس کی وجہ سے وہ پھل بھی قیاسا بیع میں داخل ہو گئے۔اس کے بعد جب شفیع نے اسے شفعہ کے طور پر لیا تو اس وقت استحسان کا تقاضا یہ ہو گا کہ وہ بھی پھل لے۔ حالانکہ قیاس کا تقاضا یہ تھا کہ اسے پھل نہ ملیں۔ لیکن پھل درخت کے ساتھ لگے رہنے کی وجہ سے استحسانا عمارت کے تابع ہو گئے۔ یہ بحث صرف میں نے کی ہے اگرچہ دوسرے کسی بھی شارح نے اس کی بابت کچھ تذکرہ ہی نہیں فرمایا ہے۔ فافہم۔م، معلوم ہونا چاہئے کہ اس مسئلہ میں کئی صورتیں ہو سکتی ہیں۔(۱) یہ کہ معاملہ بیع کرنے کے وقت بھی پھل موجود ہوں۔(۲) معاملہ کے بعد مگر ان پر قبضہ سے پہلے پیدا ہوئے ہوں،(۳) قبضہ کر لینے کے بعد پھل آ گئے ہوں، ان میں سے پہلی صورت میں یعنی جب کہ معاملہ بیع کرتے وقت ہی پھل موجود ہوں اور معاملہ میں ان پھلوں کے خریدنے کی تصریح کر دی گئی ہو پھر خریدنے کے بعد خریدار ان پھلوں کو کھا گیا۔یا آسمانی آفات سے وہ سب ضائع ہو گئے تو ان پھلوں کی جو تخمینی قیمت ہو گی وہ اصل قیمت سے منہا ہو جائے گی۔ ایسی صورت میں شفیع کو اختیار ہو گا کہ زمین اور اس کے ساتھ اس میں لگے ہوئے درخت کی جو قیمت لگ سکتی ہو اسی کے عوض اگر خریدنا چاہے خریدے۔

اور دوسری صورت میں یعنی جب کہ معاملہ کے بعد مگر ان پر قبضہ سے پہلے پھل لگ گئے ہوں اگر آسمانی آفات سے پھل ضائع ہوئے ہوں تو معاملہ کے وقت مقرر قیمت ہی پر شفیع لے سکتا ہے اس میں سے کچھ قیمت کم نہ ہو گی۔اور اگر خریدار نے وہ پھل کھالئے یا انہیں توڑ لیا تو ان پھلوں کی جو قیمت ہو گی وہ متعینہ قیمت سے کم کر دی جائے گی۔ اسی طرح اگر قبضہ کے وقت تک پھل لگے رہ گئے اور بعد میں برباد ہو گئے یا برباد کر دیئے تو اس صورت میں بھی ایسی ہی تفصیل کے ساتھ حکم ہو گا۔اور تیسری صورت میں یعنی جب کہ باغ (مبیع) پر قبضہ کرنے کے بعد درختوں میں پھل آ گئے۔اور خریدار نے ان کو کھا پی کر ختم کر دیا یا آسمانی آفت نازل ہو جانے کی وجہ سے وہ سب ضائع ہو گئے۔ تو ان پھلوں کی قیمت میں کچھ بھی منہا نہیں کی جائے گی۔ یعنی شفیع پر پوری رقم کی ادائیگی ضروری ہو گی۔اس لئے اگر شفیع چاہے تو پوری رقم دے کر زمین اور اس میں موجود درختوں کو خرید لے۔ شرح

الکافی۔ع وماکان مرکبا الخ اور وہ چیزیں جو گھر میں مستقل جڑی ہوئی یا لگی ہوئی ہوں تو شفیع ان تمام چیزوں کو لے گا۔(ف جیسے دروازہ اور کواڑ اور لگی ہوئی سیڑھی اور لگے ہوئے تالے وغیرہ، اور اب مصنفؒ پھلوں کے مسئلہ میں کچھ تفصیل بیان فرمارہے ہیں۔ قال و کذلک الخ کہ اسی طرح اگر مشتری نے زمین خریدی جس میں درخت لگے ہوئے ہیں مگر ان میں پھل لگے ہوئے نہیں ہیں۔ لیکن خریدار کے قبضہ میں آجانے کے بعد اس میں پھل لگ گئے تو بھی یہی حکم ہوگا کہ شفیع درختوں کے ساتھ پھلوں کو بھی لے گا۔ کیونکہ وہ بھی درختوں کے تابع ہو کر بیع میں داخل ہوگئے۔ کیونکہ بیع کا معاملہ درختوں سے بڑھ کر ان کے پھلوں تک ہوگیا جیسے کہ باندی کی بیع کا معاملہ کرنے سے اس کا بچہ بھی بیع میں داخل ہو جاتا ہے۔(ف کہ اگر باندی خریدی گئی لیکن اس پر قبضہ کرنے سے پہلے اس کو بچہ پیدا ہوگیا تو وہ بچہ بھی اپنی ماں کی طرح اس خریدار کا مملوک ہو جائے گا۔ن۔

توضیح:۔ اگر کسی نے ایسی زمین خریدی جس میں پھلوں سے لدا ہوا درخت ہو تو اس کا شفیع بھی ان پھلوں کا مالک ہوگا یا نہیں۔ مسئلہ کی امکانی صورتوں کے ساتھ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ دلائل

قال فان جذه المشتری ثم جاء الشفیع لا یاخذ الثمر فی الفصلین جمیعا لانه لم یبق تبعا للعقار وقت الاخذ حیث صار مفصولا عنه فلا یاخذه قال فی الکتاب فان جذه المشتری سقط عن الشفیع حصته قال رضی اللّٰه عنه وهذا جواب الفصل الاول لانه دخل فی البیع مقصودا فیقابله من الثمن اما فی الفصل الثانی یاخذ ما سوی الثمر بجمیع الثمن لان الثمر لم یکن موجودا عند العقد فلا یکون مبیعا الا تبعا فلا یقابله شیئ من الثمن واللّٰه اعلم.

ترجمہ:۔ مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ۔ اگر خریدار نے اپنے خریدے ہوئے درخت کے لگے ہوئے پھل توڑ لئے اس کے بعد اس کا شفیع آیا تو وہ شفیع دونوں صورتوں میں ان پھلوں کو نہیں لے سکے گا۔ (ف اس جگہ "دونوں صورتوں" سے مراد پہلی وہ صورت ہے کہ معاملہ کرتے وقت پھل موجود تھے مگر خریدار نے انہیں توڑ لیا اور دوسری وہ صورت ہے کہ خریدار کے قبضہ کر لینے کے بعد وہ پیدا ہوئے اور شفیع کے لینے سے پہلے اس خریدار نے انہیں توڑ لیا۔ن۔ ان دونوں صورتوں کے بارے میں مصنفؒ نے یہ حکم دیا کہ شفیع کو ان میں سے کسی صورت میں بھی کچھ نہیں ملے گا)۔ لانه لم یبق تبعا الخ کیونکہ جب شفیع اس کو لینا چاہتا تھا وہ اس زمین کے تابع باقی نہیں رہے تھے کیونکہ وہ توڑ کر علیحدہ کر لئے گئے تھے لہٰذا شفیع ان کا مستحق نہیں ہو سکتا ہے۔(ف لیکن یہ بات کہ ان دونوں صورتوں میں شفیع کے ذمہ سے اصل قیمت میں سے پھلوں کے نہ رہنے کی وجہ سے قیمت میں کچھ کمی ہوگی یا نہیں تو ان دونوں کے حکم کے درمیان فرق ہے وہ یہ ہے قال فی الکتاب الخ کہ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر مشتری نے ان کو توڑ لیا ہو تو شفیع کے ذمہ سے ان کی قیمت کے برابر کمی آجائے گی۔ قال وهذا جواب الخ مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ یہ اس پہلی صورت کا جواب ہے (ف یعنی جب کہ معاملہ کے وقت ہی پھل موجود تھے۔ لیکن خریدار نے انہیں توڑ لیا تھا لہٰذا ان کی قیمت پوری قیمت سے کم ہو جائے گی۔ اور اس سے پہلے شرح الکافی کے حوالہ سے گذرا ہے کہ اگر آسمانی آفات کی وجہ سے وہ ضائع ہوگئے ہوں تو بھی مجموعی قیمت سے ان پھلوں کی قیمت منہا ہو جائے گی۔

لانه دخل الخ کیونکہ وہ پھل اصل زمین کے معاملہ میں اس بناء پر شامل کر لئے گئے تھے کہ معاملہ کے وقت ہی ان کی مستقل طور سے تصریح کر کے ان کو معاملہ میں شامل کیا گیا تھا اس طرح سے کہ میں یہ درخت ان پھلوں کے ساتھ لوں گا۔ پس جب وہ پھل اب باقی نہ رہے تو ان کی قیمت بھی باقی نہیں رہے گی بلکہ کم کر دی جائے گی۔ اما فی الفصل الثانی الخ اور اب اس دوسری صورت میں جب کہ درخت اور زمین پر مشتری کے قبضہ کے بعد پھل لگے ہوں اور خریدار نے انہیں توڑ لیا ہو۔(ف اسی طرح آفت سماوی سے وہ ضائع ہوگئے ہوں) تو شفیع ان پھلوں کے بغیر بھی زمین اور درختوں کو پوری قیمت کے عوض لے گا۔(ف

بشر طیکہ اسے لینا چاہے یعنی لینے پر اسے مجبور نہیں کیا جائے گا بہر صورت قیمت میں ذرہ برابر کمی نہیں کی جائے گی)۔ **لان الثمر الخ** کیونکہ اصل معاملہ کے وقت تو وہ پھل موجود نہ تھے لہٰذا وہ مستقلاً مبیع نہیں ہو سکتے یعنی ابتدا میں ان کی خریداری کا ارادہ نہیں ہو سکتا تھا کہ وہ موجود ہی نہ تھے اسی لئے ان کا تذکرہ تک نہیں ہوا تھا لہٰذا وہ مبیع نہیں بن سکے۔ چنانچہ ان کے مقابلہ میں کچھ قیمت میں کمی نہیں آئیگی، واللہ تعالےٰ اعلم بالصواب۔

توضیح:۔ اگر خریدار نے اپنے خریدے ہوئے درخت میں لگے ہوئے پھل توڑ لئے اس کے بعد اس کا شفیع آیا تو شفیع ان پھلوں کا مستحق ہو گا یا نہیں اور کتنی قیمت ادا کرے گا۔ تفصیل مسائل، حکم، دلائل

باب ما تجب فیه الشفعة وما لا تجب

قال الشفعة واجبة فی العقار وان کان مما لا یقسم وقال الشافعی لا شفعة فیما لا یقسم لان الشفعة انما وجبت دفعا لمؤنة القسمة وهذا لا یتحقق فیما لا یقسم ولنا قوله علیه السلام الشفعة فی کل شیئ عقار اوربع الی غیر ذلك من العمومات ولان الشفعة سببها الاتصال فی الملك والحکمة دفع ضرر سوء الجوار علی ما مروانه ینتظم القسمین ما یقسم وما لا یقسم وهو الحمام والرحی والبیر والطریق.

ترجمہ:۔ باب۔ ایسی چیزوں کا بیان جن میں شفعہ ثابت ہوتا ہے یا نہیں ہوتا ہے۔ **قال الشفعة واجبة الخ** قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ عقر یعنی غیر منقولہ جائیداد میں شفعہ کا حق ثابت ہو جاتا ہے اگرچہ وہ چیز قابل تقسیم نہ ہو (ف نا قابل تقسیم سے یہاں یہ مراد ہے کہ اس چیز سے موجودہ حالت میں جو فوائد حاصل تھے وہ اس کی تقسیم کے بعد ان میں سے کسی حصہ سے بھی وہ فائدہ حاصل نہ ہو سکتا ہو۔ نہایہ وغیرہ میں ایسا ہی ہے۔ پس اگر وہ چیز تقسیم کے بعد یا تو کسی بھی کام کی نہ رہے یا پہلا جیسا اس سے نفع حاصل نہیں کیا جا سکتا ہو تو اس کو نا قابل تقسیم کہا جائے گا۔ اگرچہ اس سے دوسرا غیر متعلق فائدہ حاصل ہو سکتا ہو۔ حاصل یہ ہوا کہ ہمارے نزدیک قابل تقسیم یا نا قابل تقسیم ہر قسم میں شفعہ ثابت ہوتا ہے)۔ **وقال الشافعی الخ** اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ نا قابل تقسیم چیزوں میں شفعہ کا حق ثابت نہیں ہوتا ہے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ شفعہ ثابت کرنے کی غرض ہی یہ ہوتی ہے کہ اس چیز کی تقسیم کی پریشانی اور اس سلسلہ کے اخراجات سے آدمی محفوظ رہے۔ (ف جیسا کہ ان کے نزدیک شفعہ کے لئے یہی سبب طے پایا تھا)۔ **وهذا لا یتحقق الخ** اور یہ بات ایسی جائیداد میں کسی طرح نہیں پائی جا سکتی ہے جو کہ قابل تقسیم نہ ہو۔ (ف کیونکہ جب کسی چیز کی تقسیم نہیں ہو سکتی ہے تو اس میں کسی خرچ کے ہونے کا احتمال بھی نہیں ہوگا۔ اسی لئے شفعہ بھی ثابت نہ ہوگا۔ جب کہ ہم احناف اس علت کو تسلیم نہیں کرتے ہیں۔ بلکہ ہم احناف کے نزدیک شفعہ کا حق دینے کا مقصد ہے پڑوسی کو آئندہ مصیبت اور تکلیف میں مبتلا ہونے سے بچانا ہے۔ اگرچہ تقسیم اور اس کا خرچ تو بہت سی صورتوں میں برداشت کرنا ہی ہوتا ہے۔ امام مالک اور امام احمدؒ سے بھی ایک روایت امام شافعیؒ کی روایت کے مانند منقول ہے۔ اور دوسری روایت امام ابو حنیفہؒ کی روایت کے بھی موافق ہے۔ امام سفیان ثوریؒ کا بھی یہی قول ہے۔

ولنا قوله علیه السلام الخ اور ہماری دلیل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان ہے کہ ہر چیز میں شفعہ ہے خواہ وہ عقار ہو یا ربع ہو (ف چونکہ ربع کے معنی صحن اور دار اور منزل سب ہیں اس لئے اس عقار سے مراد اس کی مقدار یعنی زمین وغیرہ ہے اس حدیث کو اسحٰق بن راہویہؒ نے اپنی مسند میں اسی طرح روایت کیا ہے۔ **اخبرنا الفضل بن موسیٰ حدثنا ابو حمزه السکری عن عبدالعزیز بن رفیع عن ابن ابی ملیکه عن ابن عباس عن رسول الله صلی الله علیه و سلم قال**

الشریك شفیع و الشفعة فی کل شیئ ۔اس حدیث کو طحاوی نے بھی اپنی شرح الآثار میں روایت کیا ہے۔ابن حجرؒ نے فرمایا ہے کہ ان دونوں اسناد کے راوی ثقہ ہیں۔جابر رضی اللہ عنہ نے مرفوعاروایت کی ہے کہ شفعہ ہر شرکت میں ہے خواہ زمین ہو یا پیش ہو یابستان(وہ باغ جس میں چہار دیواری کھڑی کردی گئی)ہو۔اور وہ اس کے شریک کے پاس فروخت کے لئے پیش کئے بغیر کسی دوسرے کے پاس فروخت کرنے کے لائق نہیں رہتی ہے۔رواہ مسلم۔الی غیر ذلك الخ اس طرح کی دوسری تمام عام احادیث ہمارے لئے قابل حجت ہیں۔(ف یعنی ایسی تمام حدیثیں جن میں شفعہ کا حکم فرمایا گیا ہے وہ ہمارے لئے اس بات کی حجت ہیں کہ تمام چیزوں میں شفعہ ہے۔اور ہم کسی علت سے ہر چیز کی تخصیص نہیں کرتے ہیں کہ فقط انہیں چیزوں میں شفعہ ہے جو تقسیم کے قابل ہیں۔کیونکہ شفعہ تو تقسیم کے سلسلہ کی پریشانی اور آنے والے خرچ کو دور کرنے کے لئے ہے۔بلکہ ہم تو کسی طرح کی بھی تخصیص نہیں کرتے اور یہ کہتے ہیں کہ ہر چیز میں شفعہ ہے۔اور یہ بات متفق علیہ ہے اور تمام علماء میں معروف و مشہور ہے کہ تمام چیزوں سے منقولہ جائیداد اور سامان مراد نہیں ہے۔اس بناء پر نصوص کے مطابق ہر چیز میں شفعہ کا حق ہے خواہ وہ قابل تقسیم ہو یا نہ ہو۔

ولان الشفعة الخ اور اس دلیل سے بھی ہر چیز میں حق شفعہ ہوتا ہے کہ حق شفعہ پانے کا سبب تو اتصال ہے اور اس شفعہ پانے میں حکمت و مصلحت یہ ہے کہ دوسرے نئے پڑوسی کے آجانے سے پرانے شخص کو کسی قسم کی جانی و مالی پریشانی میں مبتلا نہ ہونا پڑے اسی سے بچانا مقصود ہو۔جیسا کہ بارہا پہلے بتایا جاچکا ہے۔اور یہ بات دونوں قسموں میں عام ہے یعنی وہ تقسیم کے قابل ہو یا نہ ہو۔وھو الحمام والرحیٰ الخ اور نا قابل تقسیم چیزوں میں سے یہ چیزیں بھی ہیں مثلا حمام' پن چکی' کنواں راستہ وغیرہ (ف اس جگہ ان چیزوں سے وہ مراد ہیں جو چھوٹی ہوں۔کیونکہ اگر مثلاً کنواں کافی بڑے منہ کا ہو کہ اوپر سے اسے دو منہ کا بنادینا ممکن ہو سکتا ہو۔اسی طرح اگر حمام میں چھوٹے چھوٹے متعدد کمرے یا خانے ہوں کہ انہیں مستقل دو حمام بنادینا ممکن ہو یا پورے بڑے کمرے کو تقسیم کرکے دو کمرے بنادینا ممکن ہو یا پن چکی کی چکی اتنی بڑی ہو کہ اسے دو کردینا ممکن ہو تو امام شافعیؒ کے قول کے نزدیک بھی قول صحیح کے مطابق اس میں شفعہ لازم ہو جائے گا۔یہی قول امام رحمہ اللہ کا بھی ہے۔اور وہ چیزیں ایسی ہوں کہ ان کو تقسیم کردینا ممکن نہ ہو۔بلکہ اس قسم کی چیزیں اکثر ایسی ہی ہوتی ہیں کہ وہ قابل تقسیم نہیں ہوتی ہیں تو اصح قول کے مطابق ان میں شفعہ ثابت نہیں ہوتا ہے۔شرح الوجیز میں ایسا ہی ہے۔ع۔

توضیح:۔باب:۔شفعہ کن چیزوں میں ثابت ہوتا ہے اور کن میں نہیں ہوتا ہے۔مسائل کی تفصیل۔اقوال فقہاء کرام۔دلائل

قال ولا شفعة فی العروض والسفن لقوله علیه السلام لا شفعة الافی ربع اوحائط وهو حجة علی ما لك فی ایجابها فی السفن ولان الشفعة انما وجبت لدفع ضرر سؤ الجوار علی الدوام والملك فی المنقول لا یدوم حسب دوامه علی العقار فلا یلحق به وفی بعض نسخ المختصر ولا شفعة فی البناء والنخل اذا بیعت دون العرصة وهو صحیح مذكور فی الاصل لانه لا قرارله فكان نقلیا وهذا بخلاف العلو حیث یستحق بالشفعة ویستحق به الشفعة فی السفل إذا لم یكن طریق العلو فیه لأنه بماله من حق القرار التحق بالعقار.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اسباب اور کشتیوں میں شفعہ نہیں ہے۔(ف یعنی اگر کسی نے صندوق اور تخت وغیرہ اسباب کی قسم میں سے کوئی چیز فروخت کی تو اس میں شفعہ نہیں ہے اور اگر کشتی فروخت کی تو اس میں بھی شفعہ نہیں ہے)۔لقوله علیه السلام الخ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فرمان کی وجہ سے کہ ربع اور حائط کے علاوہ کسی اور چیز میں شفعہ نہیں ہے۔(ف یعنی زمین۔مکان اور کھیت میں اسی طرح باغ میں بھی شفعہ ہے۔اس حدیث کو بزارؒ نے اس اسناد سے روایت کیا ہے

حدثنا عمرو بن علی حدثنا ابو عاصم حدثنا ابن جریج عن ابی الزبیر عن جابر رضی الله عنه قال قال رسول الله الخ یعنی جابرؓ نے فرمایا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ نے فرمایا ہے کہ شفعہ صرف ربع اور حائط (دیوار یا باغ) میں ہوتا ہے اسے بیچنا اسی صورت میں جائز ہوگا کہ شفیع سے اس کی اجازت لے لی جائے۔ اب اگر وہ شفیع چاہے تو لے ورنہ چھوڑ دے۔ بزارؒ نے فرمایا ہے کہ میں نہیں جانتا کہ جابرؓ کے علاوہ کسی اور نے بھی اس کی روایت کی ہو۔ انزاریؒ نے کہا ہے کہ مجھے اس حدیث کے بارے میں کچھ تامل ہے۔ جیسا کہ العینی میں ہے۔ لیکن میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ اس کے بارے میں کچھ تامل کرنا غلط ہے۔ کیونکہ شیخ ابن حجرؒ نے کہا ہے کہ اس کے تمام راوی ثقہ اور ثبت ہیں۔ اور کیوں نہیں ہوگا کیونکہ عمرو بن علی جو کہ نسائی وغیرہ کے شیخ ہیں ان کے علاوہ اب عاصم النبیل اورا جریج وابوالزبیر رضی اللہ عنہم وغیرہ سب معروف اور ثقہ علماء میں سے ہیں۔ اس لئے اس کی اسناد میں تامل کرنا بالکل غلط ہے اور بے وجہ ہے۔ اور اسی معنی کو بیہقیؒ نے سنن کبریٰ میں ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے۔

وھو حجة علی مالك الخ اور یہی حدیث امام مالکؒ کے خلاف کشتی میں بھی شفعہ کا حق ثابت کرنے میں حجت ہے۔ **ولان الشفعة** الخ اور اس قیاسی دلیل سے بھی کہ شفعہ کا حق تو پڑوسی جو کہ مستقل آباد ہے اس کو نئے آنے والے کے برے اثرات اور خطرات سے بچانے کے لئے ہوتا ہے۔ جب کہ منتقل اور ادھر ادھر ہونے والی چیزوں میں ایسی ملکیت نہیں ہوتی جو کہ ہمیشہ باقی اور آتی جاتی رہتی ہے۔ لہٰذا مستقل رہنے والے مالوں کو غیر منقول مالوں کے درجہ میں نہیں رکھا جا سکتا ہے۔ **وفی بعض نسخ** الخ اور مختصر قدوری کے کچھ نسخوں میں اس جگہ منقول عبارت اس طرح پائی گئی ہے کہ اگر کوئی عمارت یا درخت زمین کے بغیر بیچا گیا تو اس میں شفعہ ثابت نہیں ہوگا۔ اور صحیح بھی ہے اور اصل یعنی مبسوط میں بھی اسی طرح مذکور ہے۔ کیونکہ صرف عمارت درخت زمین پر قائم اور باقی نہیں رہ سکتا ہے۔ اس اعتبار سے یہ چیزیں بھی منقولات میں شامل ہو جائینگی۔ (ف لہٰذا ان میں شفعہ ثابت نہیں ہوگا۔ **وھذا بخلاف** الخ اور یہ حکم بالاخانہ کے برخلاف ہے کیونکہ اس بالاخانہ میں بھی حق شفعہ ثابت ہے۔ اور اس کی وجہ سے اس کی نچلی منزل میں بھی شفعہ کا حکم جاری ہوتا ہے جب کہ اس پر جانے کا راستہ اس کی نچلی منزل میں نہ ہو بلکہ باہر سے ہو۔ اس لئے کہ وہ بالاخانہ بھی اپنی بقاء اور قائم رہنے میں اپنی زمین کا محتاج ہے۔ (ف مطلب یہ ہے کہ اگرچہ اوپر کی منزل صرف عمارت ہے اور اس کی زمین کا تعلق براہ راست پہلی منزل سے ہے پھر بھی یہ اوپر کی منزل اپنے قائم و دائم رہنے ہی کے لئے ہے لہٰذا وہ بھی جائیداد اور عقار کے ہو گیا ہے جو کہ ہمیشہ کے لئے ہوتا ہے۔ پھر اس میں جو یہ شرط لگائی گئی ہے کہ اس بالاخانہ کا راستہ نچلی منزل کے اندر سے نہ ہو یہ اس لئے کہ اگر ایسا ہی ہو تو اس مکان میں شرکت کی وجہ سے شفعہ ہوگا۔ اور جب اندر سے راستہ نہ ہو تو صرف بالاخانہ کی وجہ سے حق شفعہ ہوگا۔ جو شرکت کی وجہ سے نہ ہوگا۔

توضیح:۔ اسباب۔ کشتی۔ مکان کے اوپر کی منزل فروخت ہونے پر شفعہ کا حکم۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ دلائل

قال والمسلم والذمی فی الشفعة سواء للعمومات ولانهما یستویان فی السبب والحکمة فیستویان فی الاستحقاق ولھذا یستوی فیه الذکور والانثی والصغیر والکبیر والباغی والعادل والحر والعبد اذا کان ما ذونا اومکاتبا قال واذا ملك العقار بعوض ھو مال وجبت فیه الشفعة لانه امکن مراعاة شرط الشرع فیه وھو التملك بثمل ما تملك به المشتری صورة او قیمة علی ما مر.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ شفعہ کے معاملہ میں مسلم اور ذمی سب برابر ہیں۔ کیونکہ الفاظ حدیث عام ہیں جو سبھوں کو شامل ہیں۔ (ف سبھوں سے مراد ہر شریک ہے خواہ وہ ذمی ہو یا مسلمان ہو شفعہ کا مستحق ہوگا)۔ **ولانھما** الخ اور اس عقلی دلیل سے بھی کہ سبب اور مصلحت کے بارے میں مسلمان اور ذمی دونوں برابر ہوتے ہیں۔ (ف اس طرح سے کہ شفعہ پانے کا

سبب ایک کی ملکیت کا دوسرے کی ملکیت سے متصل ہونا ہے اور یہ سبب ذمی و مسلمان دونوں میں پایا جاتا ہے۔ اور اس کی حکمت مصلحت یہ ہے کہ پرانا شخص نئے آنے والے پڑوسی کی برائی اور فتنوں کے ضرر سے محفوظ رہے۔ اس بات میں بھی مسلم اور ذمی دونوں ہوتے ہیں)۔ فیستویان الخ لہٰذا حق شفعہ پانے میں بھی دونوں برابر ہوتے ہیں۔ اسی وجہ سے حق شفعہ میں مرد و عورت اور چھوٹے بڑے باغی اور عادل آزاد اور غلام بشرطیکہ وہ ماذون ہو یعنی اس کے مالک نے اسے کاروبار کرنے کی اجازت دیدی ہو یا وہ مکاتب ہو سب برابر ہیں۔ کیونکہ ان میں سے ہر ایک شخص جس کی ملکیت دوسرے کی ملکیت سے ملی ہوئی ہو وہ اپنے پڑوسی کے فتنوں سے بچنا ہی چاہتا ہے۔ اس جگہ باغی سے مراد وہ شخص ہے جو عادل امام کے بارے میں کسی شبہ میں پڑ کر اس سے پھر گیا ہو۔ قال واذا ملك الخ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی مشتری نے کسی جائیداد کو ایسا مال و سامان دے کر حاصل کیا ہو جو مال ہو رہا ہو تو اس میں شفعہ ثابت ہو جائے گا۔ (ف اسی بناء پر اگر کسی نے ایسے ہبہ کے عوض جس میں مال دینے کی شرط کر دی گئی ہو کوئی جائیداد خریدی تو اس میں بھی شفعہ واجب ہوگا کیونکہ شریعت کی شرط کو بجالانا ممکن ہو سکتا ہے۔ وهو التملك الخ اور اس جگہ شرط سے مراد یہ ہے کہ اس مشتری نے جو چیز دے کر دوسرے سے جو چیز لی ہے یہ شفیع بھی اسی دی ہوئی جیسی چیز دے کر اپنا حق شفعہ حاصل کرے۔ اس جیسی چیز خواہ ظاہری صورت کے اعتبار سے ہو یا قیمت کے اعتبار سے ہو۔ جیسا کہ پہلے بیان کیا جا چکا ہے۔

توضیح:۔ کیا کوئی ذمی بھی حق شفعہ کا مستحق ہوتا ہے۔ ہبہ بشرط العوض کے ذریعہ لی ہوئی چیز میں بھی شفعہ ثابت ہوتا ہے یا نہیں۔ تفصیل مسائل۔ حکم۔ دلیل

قال ولا شفعة فى الدار التى يتزوج الرجل عليها او يخالع المراة بها او يستاجر بها دار اوغيرها اويصالح بها عن دم عمدا ويعتق عليها عبد الان الشفعة عندنا انما تجب فى مبادلة المال بالمال لما بينا وهذه الاعواض ليست بأموال فايجاب الشفعة فيها خلاف المشروع وقلب الموضوع وعند الشافعى تجب فيها الشفعةلان هذا الاعواض متقومة عنده فامكن الاخذ بقيمتها لان تعذر بمثلها كمافى البيع بالعرض بخلاف الهبة لانه لا عوض فيها راسا وقوله يتاتى فيما اذا جعل شقصا من دار مهرا اوما يضاهيه لانه لاشفعة عنده الافيه ونحن نقول ان تقوم منافع البضع فى النكاح وغيرها بعقد الاجارة ضرورى فلا يظهر فى حق الشفعة وكذا الدم والعتق غير متقوم لان القيمة ما يقوم مقام غيره فى المعنى الخاص المطلوب ولا يتحقق فيهما وعلى هذا اذا تزوجها بغير مهر ثم فرض لها الدار مهراً لانه بمنزلة المفروض فى العقد فى كونه مقابلا بالبضع بخلاف ما اذا باعها بمهر المثل لو بالمسمى لانه مبادلة مال بمال ولو تزوجها على دار على ان ترد عليه الفافلا شفعة فى جميع الدار عند ابى حنيفة وقالا تجب فى حصة الالف لانه مبادلة مالية فى حقه وهو يقول معنى البيع فيه تابع ولهذا ينعقد بلفظ النكاح ولا يفسد بشرط النكاح فيه ولا شفعة فى الاصل فكذا فى التبع ولان الشفعة شرعت فى المبادلة المالية المقصودة حتى ان المضارب اذا باع دار اوفيها ربح لا يستحق رب المال الشفعة فى حصة الربح لكونه تابعافيه .

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ ایسے گھروں میں شفعہ ثابت نہیں ہوتا ہے مثلاً (۱) ایسا گھر جسے شوہر اپنے نکاح میں مہر میں اپنی بیوی کو دے۔ (۲) یا عورت اپنے شوہر سے اس گھر کو دے کر اپنا خلع حاصل کرلے۔ (۳) یا اس کو دے کر آدمی دوسرا امکان یا دوسری چیز مثلاً دوکان غلام اپنے لئے کرایہ میں لے (۴) یا اس گھر کو دے کر اپنے عمداً قتل کے سلسلہ میں مقتول سے صلح کرلے۔ (۵) یا اس کے عوض کسی غلام کو آزاد کردے۔ (ف حاصل یہ ہوا کہ جس مکان کو دے کر مال حاصل نہ کیا گیا ہو اس کے

گھر میں شفعہ نہیں ہوتا ہے۔ لان الشفعة الخ کیونکہ ہمارے نزدیک شفعہ اسی صورت میں ثابت ہوتا ہے جب کہ مال کے بدلہ مال لیا گیا ہو کیونکہ یہ بات پہلے بتا چکے ہیں کہ شریعت میں اس کی شرط ہے۔ اور ابھی بیان کئے ہوئے مکانوں کے مقابلہ میں کوئی چیز بھی نقد مال نہیں ہے اس لئے اس کے سلسلہ میں شفعہ ثابت کرنا خلاف شرع ہوگا۔ اور جو چیز طے شدہ ہے اسے بدل دینا یا الٹ دینا ہوگا۔ وعندالشافعیؒ الخ لیکن امام شافعیؒ کے نزدیک ان تمام صورتوں میں شفعہ ثابت ہوگا کیونکہ ان کے نزدیک یہ تمام چیزیں قیمتی مال ہیں۔ اس لئے ان کے قیمت کے عوض شفعہ والے گھر کو شفعہ میں لیا جا سکتا ہے۔ جب کہ ان کے مثل کے عوض لینا ممکن نہیں ہے۔ کمافی البیع بالعرض جیسا کہ اسباب کے بدلہ بیع کرنے کی صورت میں۔ (ف کہ شفیع اس زمین کو اسباب کی قیمت دے کر لے گا۔ بخلاف الھبة الخ برخلاف ہبہ کے کیونکہ ہبہ میں مطلقا بدلہ نہیں ہوتا ہے۔

وقولہ یتاتیٰ الخ اور امام شافعیؒ کا یہ فرمان اسی صورت میں صادق آئے گا جب کہ اپنی بیوی کے مہر میں کسی مکان کا ایک کنارہ دیا ہو یا اسی جیسی صورتیں جو بیان کی گئی ہیں۔ ان میں کوئی معاملہ طے کیا ہو تو اس کے باقی حصہ میں شفعہ کا حق مل سکتا ہے۔ کیونکہ ان کے نزدیک شرکت کی صورت کے علاوہ کسی اور صورت میں شفعہ کا حق نہیں ہوتا ہے۔ (ف کیونکہ وہ پڑوسی کو شفعہ دینے کے قائل نہیں ہیں۔ خلاصہ بحث یہ ہوا کہ شوافع اور احناف کے درمیان اس مسئلہ میں اتفاق ہے کہ معاوضہ کی صورت میں شفعہ ثابت ہوتا ہے لیکن اصل اختلاف اس بنیاد پر ہے کہ عورت کی شرمگاہ یا غلام آزادی وغیرہ مسائل میں یہ چیزیں قیمتی یا مال متقوم ہیں یا نہیں۔ تو شوافع کے نزدیک وہ مال متقوم ہیں اور ہمارے نزدیک وہ مال متقوم نہیں ہیں۔ ونحن نقول الخ اور ہم یہ کہتے ہیں کہ نکاح میں عورت کی شرمگاہ سے نفع حاصل کر کے کچھ قیمت ادا کرنا اسی طرح دوسری چیزوں کو قیمت سے اجارہ پر لین دین کرنا مجبوری کی بناء پر ہوتا ہے۔ (ف یعنی درحقیقت یہ سب مال متقوم نہیں ہیں وہ تو مجبوری کی بناء پر ان کو متقوم بنایا گیا ہے)۔ اسی لئے شفعہ کے مسئلہ میں ان کا متقوم ہونا ظاہر نہ ہوگا۔ (ف کیونکہ جو چیز کسی ضرورت کی بناء پر ثابت ہوتی ہے وہ اسی حد تک رکھی جاتی ہے اسی بناء پر ہر جگہ وہ حکم جاری نہیں کیا جاتا ہے۔ لان القیمة الخ کیونکہ قیمت اس چیز کا نام ہے جو ایک ایسے خاص معنی میں جو کسی چیز سے مقصود ہے کے قائم مقام ہو۔ اور یہ بات ان دونوں یعنی قصاص اور آزادی میں نہیں پائی جاتی ہے۔ (ف کیونکہ قیمت مالیت والی چیز کا مال ہوتا ہے جب کہ قصاص تو صرف خون کے بدلہ کا نام ہے۔ اسی طرح آزادی صرف غلام کی غلامی کو ختم کر دینے کا نام ہے۔ لہٰذا یہ دونوں چیزیں ایسی نہیں ہیں کہ ان کے ذریعہ مال داری حاصل کی جا سکے۔

وعلی ھذا الخ اسی طرح اگر کسی نے کسی عورت سے مہر کا ذکر کئے بغیر نکاح کر لیا بعد میں ایک گھر اسے مہر میں دیدیا تو ہمارے نزدیک ایسے گھر میں بھی حق شفعہ نہیں ہوگا کیونکہ یہ گھر بھی شرمگاہ کے مقابلہ میں ایسا ہی ہے جیسا کہ نکاح کے وقت ہی اسے متعین کر دیا گیا ہو۔ بخلاف ما اذا باعھا الخ بخلاف اس صورت کے کہ اگر کسی نے اپنی بیوی کے مہر مثل یا مہر متعین کے عوض ایک گھر فروخت کیا ہو تو اس گھر میں شفعہ کا حق ہو جائے گا۔ کیونکہ اس صورت میں مال کا مال سے تبادلہ ہو رہا ہے۔

ولو تزوجھا الخ اور اگر شوہر نے اپنے نکاح میں اپنی بیوی کے لئے مہر میں ایک گھر مقرر کیا اس شرط کے ساتھ کہ اس کی قیمت میں سے ایک ہزار روپے مجھے واپس بھی کرو تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس گھر کے کسی حصہ میں بھی کسی کو شفعہ کا حق نہ ہوگا۔ (ف یعنی اس گھر کے کسی جزو میں بھی شفعہ کا استحقاق نہ ہوگا۔ وقالا یجب الخ لیکن صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ ان ہزار روپے کے مقابلہ میں مکان کا جتنا حصہ ہو سکتا ہے اس میں شفعہ کا حق ہوگا۔ کیونکہ شوہر کے حق میں یہ مالی مبادلہ ہے۔ وھو یقول الخ اور امام اعظمؒ کی دلیل یہ ہے کہ اگرچہ اس صورت میں تبادلہ ہے لیکن بیع کے معنی اس میں تابع کی حیثیت سے ہے اصالۃً نہیں ہے۔ (ف کیونکہ اس میں اصل مقصود تو نکاح کا مہر ادا کرنا ہے) اور اسی تابع ہونے کی وجہ سے ہی بجائے بیع کے لفظ نکاح سے بھی نکاح درست ہو جاتا ہے۔ (ف اگر یہ تبادلہ بیع کی صورت کا ہوتا تو لفظ نکاح سے وہ بیع صحیح نہیں ہوتی حالانکہ اس صورت میں شوہر صراحۃً یہ کہتا ہے کہ میں نے اس گھر کے عوض تم سے نکاح کیا ہے اس شرط کے ساتھ کہ تم اس میں سے ہزار درہم مجھے

واپس دیدو۔ اس طرح یہ مبادلہ لفظ نکاح سے ہو گیا۔

ولا یفسد الخ اور نکاح کی شرط سے یہ مبادلہ فاسد نہیں ہوتا ہے۔ (ف حالانکہ بالاتفاق بیع میں نکاح کی شرط کرنا بیع کے لئے مفسد ہوتا ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ اس معاملہ میں نکاح اصل اور بیع کا معاملہ تابع ہے)۔ ولا شفعة الخ اور چونکہ اصل معاملہ یعنی نکاح میں شفعہ جاری نہیں ہوتا ہے اس لئے اس کے تابع میں بھی شفعہ کا حکم نہیں ہوگا۔ ولان الشفعة الخ اور اس دلیل سے بھی کہ شفعہ تو ایسے مالی مبادلہ میں ثابت ہے جو کہ خود مقصود ہو (ف اسی بناء پر اگر کہیں مبادلہ تو ہو مگر مقصود نہ ہو تو اس میں شفعہ ثابت نہ ہوگا۔ حتي ان المضارب الخ یہاں تک کہ اگر مضارب نے ایک ایسا مکان فروخت کیا جس میں اصل رقم کے علاوہ نفع بھی شامل ہے تو نفع کے حصہ میں رب المال (مال دینے والے) کو شفعہ کا حق نہ ہوگا کیونکہ اس میں مقصود تو اصل رقم (پونجی) کو نکالنا ہے اور اس میں جو نفع نکلتا ہے وہ تابع ہو کر ہے۔ (ف اس لئے کہ مضارب کو اس میں اپنے نفع کے حصہ کا مبادلہ مقصود نہیں ہے بلکہ مضاربت کی بیع مقصود ہے۔ اس میں یہ بات خیال رکھنے کی ہے کہ اگرچہ مضارب نے فروخت کیا ہے مگر حقیقت میں رب المال نے خود اپنا مال فروخت کیا ہے اس لئے رب المال خود اپنے مال کا بائع ہوا لہٰذا اس میں شفعہ پانے کا کوئی مطلب نہیں ہے۔ اور جب اس نے شفعہ کا مطالبہ کیا تو اس کے متعلق یہ بتادیا کہ مضارب نے تو مضاربت کے طور پر اسے فروخت کیا ہے اور اس سے نفع حاصل کرنا فی الحال مقصود نہیں ہے۔ کیونکہ وہ نفع تو اصل پونجی کے تابع ہے۔ الحاصل وہ رب المال کسی طرح بھی شفعہ کا مستحق نہیں ہوتا ہے۔ خلاصہ یہ نکلا کہ جب مالی مبادلہ خود مقصود نہ ہو تو اس میں شفعہ ثابت نہیں ہوتا ہے۔ اب یہ بات کہ اگر کسی انکاری صورت میں فریقین میں صلح ہو رہی ہو تو اس میں شفعہ ثابت ہوگا یا نہیں۔ جواب کے لئے تفصیل کی ضرورت ہے جو یہ ہے۔

حتیٰ اذا باع دار الخ۔ اس مسئلہ کی صورت یہ ہوگی کہ ایک شخص نے دوسرے کو کاروبار کرنے کے لئے ہزار روپے دیئے اور اس نے اس سے کاروبار کر کے مزید ایک ہزار کما لئے۔ پھر مجموعۃً دو ہزار یعنی ایک ہزار اصل اور ایک ہزار نفع کے مجموعہ سے اس نے دو ہزار میں ایک مکان خرید لیا ایسی جگہ میں کہ اس گھر کا پڑوسی وہی رب المال ہے۔ اس کے بعد اس نے اس مکان کو بھی دو ہزار روپے میں فروخت کر دیا۔ اب اگر وہ رب المال اس مکان کو پڑوسی شفیع کی حیثیت سے اس کے نفع کے حصہ سے اس مشتری سے لینا چاہے تو وہ اس سے نہیں لے سکتا ہے کیونکہ اس مکان میں ایک نصف حصہ تو خود رب المال کا ہے۔ اور یہ مضارب اس رب المال کے حصہ کو اس کی طرف سے وکیل کی حیثیت سے فروخت کر رہا ہے جس میں شفعہ نہیں ہو سکتا ہے۔ اور دوسرا حصہ اگرچہ اس مضارب کا ہے اور یہ مبادلہ مال بالمال بھی ہو رہا ہے مگر اسے ہی بیچنا مقصود نہیں ہے بلکہ اسے تبعاً فروخت کر رہا ہے۔ لہٰذا شفعہ کا حق اسے نہیں ملے گا۔

توضیح:۔ شفعہ حاصل کرنے کیلئے یا شفیع بننے کی اصل شرط کیا ہے۔ کس گھر میں شفعہ حاصل نہیں ہوتا ہے۔ مسائل کی تفصیل۔ اقوال ائمہ کرام۔ دلائل

قال او یصالح علیها بانکار فان صالح علیها باقرار وجبت الشفعة قال رضی الله عنه هکذا ذکر فی اکثر نسخ المختصر و الصحیح او یصالح عنها بانکار مکان قوله علیها لانه اذا صالح عنها بانکار بقی الدار فی یده فهو یزعم انها لم تزل عن ملکه و کذا اذا صالح عنها بسکوت لانه یحتمل انه بذل المال افتداءً لیمینه وقطعا لشغب خصمه کما اذا انکر صریحا بخلاف ما اذا صالح عنها باقرار لانه معترف بالملك للمدعی وانما استفاده بالصلح فکان مبادلة مالیة اما اذا صالح علیها باقرار اوسکوت اوانکار وجبت الشفعة فی جمیع ذلك لانه اخذها عوضا عن حقه فی زعمه اذا لم یکن من جنسه فیعامل بزعمه.

ترجمہ :۔ قدوریؒ نے کہاہے کہ جن صورتوں میں گھر پر شفعہ کا حق نہیں ملتاہے ان میں سے ایک صورت یہ بھی ہے کہ اگر ایک شخص جس گھر میں رہتاہو اس پر کسی نے اپنا دعویٰ قائم کر دیااور رہنے والااس کا منکر ہو پھر بھی اسے اپنایہ مکان دے کر اس سے صلح کر لے (ف، تواس کے پڑوسی کواس سے شفعہ کا حق نہیں ملے گا۔ مگر یہ حکم صحیح نہیں ہے جیساکہ ابھی بیان کیاجائے گا)۔فان صالح علیھا الخ اور اگراس کے دعویٰ کااقرار کرتے ہوئے اس پر صلح کر لی تواس میں شفعہ لازم ہو جائے گا۔(ف یعنی اگراس مدعی نے اس گھر کادعویٰ کیااور اس قابض مدعیٰ علیہ نے اس کے دعویٰ کومان کراسے ہزار روپے دے کراس سے صلح کر لی تواس کامطلب یہ ہواکہ مدعی علیہ نے مدعی کوہزار روپے دے کراس مکان کو بھی خرید لیاہے۔لہذااس میں شفعہ واجب ہو جائے گا)۔قال رحمة الله الخ مصنف رحمتہ اللہ علیہ نے فرمایاہے کہ اس مختصر قدوری کے اکثر نسخوں میں اس جگہ یصالح علیھا یعنی حرف علی کے ساتھ ہے یعنی یہ گھر دے کر صلح کی۔ مگر یہ لفظ غلط ہے۔اس جگہ یہ لفظ عن سے یصالح عنھا کی عبارت صحیح ہو گی۔(ف لیکن میں مترجم یہ کہتاہوں کہ اس دوسری میں بھی یہی مطب ہوناچاہئے۔یعنی جب قابض نے مدعی کے دعویٰ کے انکار کے باوجوداس کو کچھ دے کر صلح کر لی تووہ گھراب اس مدعی کاباقی نہ رہا۔اس طرح یہ گھراسی کے قبضہ میں رہ گیااور اب وہ یہ کہتاہے کہ یہ گھر میرے ہی قبضہ میں ہے میرے قبضہ سے کبھی بھی نہیں نکلا۔

وکذاان صالح الخ اسی طرح اگراس نے منہ سے انکار کر کے خاموشی اختیار کی پھر کچھ دے کر صلح کر لی تو بھی یہی حکم ہو گا۔(ف یعنی شفعہ واجب نہ ہو گا۔ مطلب یہ ہواکہ مدعی نے دعویٰ کیااور مدعی علیہ قابض نے اس کانہ اقرار کیااور نہ ہی اس کا انکار کیابلکہ خاموشی برتی پھر صلح کر لی تو شفعہ ثابت نہ ہو گا)۔لانه معترف الخ کیونکہ اس قابض نے اس طرح اس مدعی کی ملکیت کااقرار کرتے ہوئے اسی صلح کی بناء پر اپنی ملکیت حاصل کر لی تواس طرح بھی یہ مالی تبادلہ ہو گیا۔(ف اس طرح اس میں شفعہ ثابت ہو جائے گا۔اما اذا صالح علیھا الخ اور قابض مدعی علیہ نے اس گھر سے نہیں بلکہ اس گھر پر صلح کی خواہ مدعی کی ملکیت کااقرار کرتے ہوئے یاخاموش رہ کریاانکار کر کے یعنی جس طرح بھی ہو تمام صورتوں میں شفعہ ثابت ہو جائے گا۔ لانه اخذ ھا الخ کیونکہ اس مدعی نے اس گھر کواپنے خیال کے مطابق اپنے حق کے عوض لیاہے جب کہ وہ اس کے حق کی جنس سے نہ ہو تواس کے خیال کے مطابق اس کے ساتھ معاملہ ہو گا۔(اور اس جگہ جو یہ شرط لگائی گئی ہے کہ وہ حق اس کی جنس سے نہ ہواس لئے لگائی گئی ہے کہ اگراسی گھر کے کسی حصہ پر صلح کی گئی ہو توایسی صورت میں چونکہ اس نے اپنے خیال کے مطابق اپنا عین حق پالیاہے لہذااس میں شفعہ نہ ہو گا۔

توضیح :۔اگر کوئی شخص مدعی کے دعوی کے بعد انکار کر کے بھی گھر پر صلح کر لے یااقرار کے ساتھ گھر سے صلح کر لے تواس میں شفعہ ہو گایانہیں۔ تفصیلی مسائل۔حکم۔دلائل

قال ولا شفعة في هبة لما ذكرنا الا ان تكون بعوض مشروط لانه بيع انتهاء ولا بدمن القبض وان لا يكون الموهوب ولا عوضه شائعا لانه هبة ابتداء وقد قررناه في كتاب الهبة بخلاف ما اذا لم يكن العوض مشروطاً في العقد لان كل واحد منهما هبة مطلقة الا انه أثبت منها فامتنع الرجوع قال ومن باع بشرط الخيار فلا شفعة للشفيع لانه يمنع زوال الملك عن البائع فان اسقط الخيار وجبت الشفعة لانه زال المانع عن الزوال ويشترط الطلب عند سقوط الخيار في الصحيح لان البيع يصير سببا لزوال الملك عند ذلك.

ترجمہ :۔ قدوریؒ نے کہاہے کہ ہبہ کی ہوئی چیز میں شفعہ نہیں ہے۔اسی دلیل کی وجہ سے ہبہ میں معاوضہ نہیں ہوتا ہے بلکہ اس میں احسان ہوتا ہے۔البتہ اگر کوئی ہبہ بدلہ کے ساتھ مشروط ہو تواس میں شفعہ ثابت ہو جائے گا۔ کیونکہ ایسا ہبہ اگرچہ شروع میں ہبہ ہے مگر نتیجہ میں وہ بیع ہی ہے۔ ولا بدمن القبض الخ لیکن اس صورت میں ایک شرط تو یہ ہوتی ہے کہ اس پر

قبضہ ہو اور دوسری شرط یہ ہے کہ جو چیز ہبہ میں دی گئی ہو اور جو چیز اس کے بدلہ میں دی گئی ہو وہ کوئی مشترک اور مشاع نہ ہو (ف یعنی تقسیم شدہ نہ ہو) کیونکہ یہ ابتداء میں ہبہ ہے (ف الحاصل ہبہ کی صورت میں یہ شرطیں ہوں گی کہ اس پر قبضہ بھی ہو گیا ہو اور غیر مقسوم نہ ہو بلکہ تقسیم شدہ ہو۔ وقد قررناہ الخ اس بحث کو ہم نے کتاب الھبہ میں اس سے پہلے بیان کر دیا ہے (ف یہ تفصیل اس صورت میں ہو گی جب کہ ہبہ میں عوض کی شرط لگائی گئی ہو۔ بخلاف ما الخ بخلاف اس صورت کے جب کہ ہبہ کا معاملہ کرتے وقت عوض کی شرط نہ لگائی گئی ہو۔ (ف لہٰذا عوض کی شرط ہبہ میں نہ ہونے کی وجہ سے شفعہ ثابت نہ ہو گا۔ اگرچہ اپنے طور پر موہوب لہ یعنی جسے چیز ہبہ میں دی گئی ہو اس نے بھی کچھ مال اسے ہبہ کر دیا ہو۔ کیونکہ اس وقت جانبین کا ہبہ مطلقہ ہے (ف یعنی دونوں طرف میں بدلہ کی شرط نہیں لگائی گئی ہے شرط کے بغیر ہے)۔ الا انہ الخ البتہ صرف اتنی بات ضرور ہوئی ہے کہ اس گھر کو ہبہ کے عوض بھی کچھ دیا گیا ہے اور اسے رجوع کرنا اب ناممکن ہے۔ (ف کیونکہ جس ہبہ کے عوض کچھ دیدیا جائے تو اسے واپس نہیں لیا جاسکتا ہے۔ اور جس ہبہ کے عوض کچھ نہیں دیا گیا ہو اسے واپس لیا جاسکتا ہے اگرچہ اچھی بات نہیں ہوتی ہے۔

قال ومن باع الخ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی نے کوئی چیز اپنے لئے شرط خیار کے ساتھ فروخت کی تو اس میں شفعہ کا حق نہیں ہو گا۔ کیونکہ اس شرط خیار مبیع کی بائع کے اختیار سے نکلنے سے روکتی ہے (ف یعنی جب مبیع میں بائع کو خیار شرط ہو تو وہ خیار شرط بائع سے ملکیت کو ختم ہونے سے روکتا ہے)۔ فان اسقط الخ اس کے بعد اگر بائع نے اپنا خیار ختم کر دیا یعنی بیع مکمل کر دی تو شفعہ شفیع کے لئے ثابت ہو جائے گا۔ کیونکہ ملکیت ختم ہونے میں جو چیز رکاوٹ ہو رہی تھی اب وہ باقی نہیں رہی بلکہ دور ہو گئی ہے۔ ویشترط الطلب الخ پھر عام شرطوں کے مطابق ایک شرط یہ بھی ہے کہ اس خیار شرط کے ختم ہونے کے وقت وہ اپنے شفعہ کا مطالبہ کرلے۔ کہ یہی صحیح قول ہے۔ (ف یعنی جس بیع میں خیار شرط ہو تو اس میں یہ بحث ہوتی ہے کہ شفیع اپنے حق کا کس وقت مطالبہ کرے تو کچھ فقہاء نے کہا ہے کہ جس وقت بیع واقع ہوتی ہے اسی وقت سے شفعہ کا مطالبہ شروع کر دے اگرچہ خیار شرط باقی ہو۔ لیکن قول صحیح یہ ہے کہ یہ شرط اس وقت لازم آتی ہے جب کہ بائع نے اپنا خیار ختم کر دیا ہو۔ لہٰذا شفیع کو جیسے ہی یہ بات معلوم ہو کہ اس بائع نے اپنا خیار ختم کر دیا ہے فوراً ہی اپنے شفعہ کا مطالبہ کر ڈالے)۔ لان البیع الخ کیونکہ جس وقت اس کا خیار ختم ہوا وہی وقت وہ بیع اس بائع کے ملک کے زوال کا سبب ہوتی ہے۔

توضیح:۔ ہبہ کی ہوئی زمین میں شفعہ ثابت ہوتا ہے یا نہیں اس ہبہ میں عوض کی شرط ہونے سے حکم میں فرق ہوتا ہے یا نہیں اگر کسی نے اپنے لئے خیار شرط رکھ کر کوئی چیز فروخت کی تو اس میں شفیع کو حق شفعہ ہو گا یا نہیں۔ اس کی شرطیں۔ تفصیل مسائل۔ حکم۔ اقوال ائمہ۔ دلائل

وان اشترى بشرط الخيار وجبت الشفعة لانه لا يمنع زوال الملك عن البائع بالاتفاق والشفعة تبتنى عليه على مامر واذا اخذها فى الثلث وجب البيع لعجز المشترى عن الرد ولاخيار للشفيع لانه يثبت بالشرط وهو للمشترى دون الشفيع وان بيعت دارا الى جنبها والخيار لاحدهما فله الاخذ بالشفعة اما للبائع فظاهر لبقاء ملكه فى التى يشفع بها وكذا اذا كان للمشترى وفيه اشكال اوضحناه فى البيوع فلا نعيده واذا اخذها كان اجازة منه للبيع بخلاف ما اذا اشتراها ولم يرها حيث لا يبطل خياره باخذ ما بيع بجنبها بالشفعة لان خيار الرؤية لا يبطل بصريح الابطال فكيف بد لالته ثم اذا حضر شفيع الدار الاولى له ان ياخذها دون الثانية لانعدام ملكه فى الاولى حين بيعت الثانية.

ترجمہ:۔ اور اگر کسی نے کوئی مکان شرط خیار کے ساتھ خریدا تو اس میں شفعہ ثابت ہو جائے گا۔ (ف اور شفیع اسی وقت

اپنے حق شفعہ کا مطالبہ کر ڈالے)۔ لانه لا یمنع الخ کیونکہ مشتری کو خیار شرط ہونا بالاتفاق ہونا بائع کی ملکیت کے ختم ہونے کو نہیں روکتا ہے۔(ف یعنی بائع کی ملکیت اس کے پاس باقی نہیں رہتی ہے یعنی اس کی ملکیت ختم ہو جاتی ہے)۔ والشفعة یبتنی الخ اور شفعہ کی بنیاد ہی اس بات پر ہوتی ہے کہ بائع سے اس کی ملکیت ختم ہو جائے۔(ف اس بناء پر فوراً ہی شفعہ کا حق اسے مل جائے گا۔اب یہ بات رہی کہ کیا شفیع فوراً ہی اپنا حق لے سکتا ہے تو جواب یہ ہے کہ ہاں فوراً اپنا حق لے سکتا ہے۔ واذا اخذ مافی الثلث الخ اور اگر شفیع نے اپنا حق معاملہ بیع کے طے پانے کے بعد تین دنوں کے اندر ہی لے لیا جو کہ بالاتفاق شرط خیار کی مدت ہوتی ہے تو مشتری کی بیع بھی مکمل ہوگئی کیونکہ وہ اب اس کے واپس کرنے سے عاجز ہو گیا ہے۔(ف پھر اگر مدت کے اندر ہی شفیع اپنی بیع واپس کرنا چاہے تو واپس کر سکتا ہے یا نہیں تو اس کا جواب دیا کہ) ولا خیار للشفیع الخ اب اس شفیع کو باقی مدت کے اندر شرط خیار حاصل نہیں ہوگا کیونکہ یہ خیار اسی وقت حاصل ہوتا ہے جب کہ معاملہ کے وقت ہی اس کی شرط کر لی گئی ہو جبکہ اس شفیع نے اپنے لئے شرط نہیں کی تھی۔اور صرف مشتری نے اس کی شرط کی تھی۔(ف لہٰذا اس شفیع کو شرط کئے بغیر از خود خیار حاصل نہیں ہوگا۔

وان بیعت دار الخ اگر ایک مکان فروخت کیا گیا اور اس کے بائع یا مشتری میں سے کسی ایک نے اپنے لئے خیار شرط رکھا ہو اسی عرصہ میں اسی مکان کے بغل میں دوسرا مکان بھی فروخت کیا جانے لگا تو ان دونوں عاقدین میں سے جسے اختیار ہے اسے اس قابل فروخت مکان کو شفعہ میں لینے کا حق ہوگا(ف یعنی جسے خیار شرط ہے وہ بغل کے مکان کو شفعہ میں لے سکتا ہے۔جس کی دو صورتیں ہو سکتی ہیں ایک یہ کہ بائع کو خیار شرط ہو اسی عرصہ میں بغل کا مکان فروخت ہونے لگا اور اس بائع نے اپنے لئے شفعہ کا مطالبہ کر دیا۔دوسری صورت یہ ہے کہ مشتری نے اپنے لئے خیار شرط رکھا ہو اور اسی نے اپنے لئے شفعہ کا مطالبہ کیا۔اس طرح متن کا حکم دونوں صورتوں کو شامل ہے یعنی ان دونوں میں سے جس کسی نے بھی اپنے لئے خیار رکھا اگر وہ شفعہ کا مطالبہ کرلے تو شفعہ میں اس مکان کو لے سکتا ہے۔اما للبائع الخ اب بائع کو حق ہونے کی وجہ کھلی ہوئی یہ ہے کہ اس کو خیار شرط ہونے کی وجہ سے اس کا اپنا مکان اسی کے قبضہ میں ہنوز باقی ہے معاملہ کرنے سے بھی اس کی ملکیت سے نہیں نکلا ہے ایسی حالت میں اس کے بغل کا مکان فروخت ہو رہا ہے لہٰذا بآسانی شفعہ میں اس مکان کو لے سکتا ہے۔(ف اس لئے کہ بائع نے اپنے لئے اختیار باقی رکھ کر بیچا تھا۔اور جب بائع کو اختیار باقی رہتا ہے تو اس کی چیز اس کی ملکیت سے نہیں نکلتی ہے۔اس کے بعد جب اس نے شفعہ میں اسے لے لیا تو اس طرح اس نے اپنا خیار ختم کر دیا اور پہلی بیع بھی ختم کر دی کیونکہ شفعہ تو ہمیشہ کے لئے ملتا ہے۔

وکذا اذا کان الخ اسی طرح اگر اختیار مشتری کو ہو تو وہ بھی شفعہ میں لے سکتا ہے۔لیکن اس جگہ ایک اشکال پیدا ہوتا ہے جس کو ہم نے کتاب البیوع میں وضاحت کے ساتھ بیان کر دیا ہے اس لئے اس جگہ ہم دوبارہ نہیں بیان کریں گے۔(ف اس اشکال کی تفصیل یہ ہے کہ اصولی طور سے امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک خریدار جب اپنے لئے خیار شرط باقی رکھتا ہے تو مدت خیار باقی رہنے تک اس چیز کا وہ مالک نہیں ہوتا ہے۔ایسی حالت میں جب اس کے بغل کا مکان فروخت کیا گیا تو مشتری ایسے مکان کو کس طرح لے سکے گا جس پر اس کا کسی طرح کا بھی حق نہ ہو کیونکہ حق تو مالک ہونے کے بعد ہی ہوتا ہے۔حالانکہ اس اختیار کے رہنے کی وجہ سے وہ اب تک اس کا مالک نہیں ہوا ہے۔اسی بناء پر اگر کوئی شخص کسی مکان میں مفت میں رہتا ہو یا اس کا کرایہ دے کر رہتا ہو یعنی وہ مستعیر ہو یا مستاجر ہو اور اس مکان کے متصل کوئی مکان فروخت ہونے لگے تو وہ اس مکان کو حق شفعہ میں نہیں لے سکتا ہے۔اب اس اشکال کا جواب یہ ہے اس مشتری کے چاہنے سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ اس نے پہلے اپنا خیار ختم کر دیا ہے اس کے بعد شفعہ کا مطالبہ کیا ہے تاکہ اسے شفعہ مل سکے اس لئے اس شفعہ کا مستحق ہو جائے گا۔اور نہایہ میں اس کی تاویل یہ کی ہے کہ مشتری کو خیار ہونے کے باوجود وہی دوسروں کے مقابلہ میں زیادہ حق دار ہو گیا اور یہی اتنی سے بات اس کے شفعہ چاہنے کے لئے کافی ہے جیسے کہ اس غلام کو جسے کاروباری اجازت حاصل ہو یا مکاتب کو حق شفعہ ہوتا ہے جس کے خریدے ہوئے مکان کے بغل میں کوئی

مکان فروخت ہوا ہو کیونکہ اس کا حقیقی مالک تو اس کا مولیٰ ہوتا ہے مگر اس کی نسبت مالکیت بھی ہوتی اور یہی نسبت اس کے حق میں طلب شفعہ کے لئے کافی ہوتی ہے۔ انتہی۔

واذا اخذ ها الخ اور جب کہ ایک گھر کے خریدار نے جسے خیار شرط ہو اس گھر کے بغل کے گھر کو اپنے لئے شفعہ کے طور پر لے لیا تو پہلے گھر سے متعلق اس کا پہلا اختیار ختم ہو گیا کیونکہ یہ سمجھا جائے گا کہ اس نے پہلے معاملہ کو مکمل طور سے تسلیم کر لیا ہے۔(ف تاکہ یہ کہا جاسکے کہ اس نے مکمل مالک بن جانے کے بعد اسے شفعہ میں لیا ہے)۔ **بخلاف ما اذا اشترا ھا الخ** خلاف اس صورت کے جب کہ کسی نے ایک مکان دیکھے بغیر خرید لیا ہو (تو اس کے نہ دیکھنے کی وجہ سے اسے خیار الرویۃ حاصل ہوتا ہے) پھر اس مکان کے بغل میں دوسرا مکان بیچا گیا اور اسے اس شخص نے اپنے لئے حق شفعہ کی بناء پر خرید لیا۔ تو اس کی اس ان دیکھے خریداری کی وجہ سے اس کا خیار الرویۃ باطل نہیں ہوگا بلکہ اب بھی باقی رہے گا۔ **لان خیار الرویة الخ** کیونکہ یہ خیار لرویۃ تو ایسا خیار ہے کہ اگر کسی نے دیکھنے سے پہلے ہی صراحۃً یہ کہدیا کہ میں نے اپنا خیار الرویۃ ختم کر دیا ہے تو بھی یہ خیار ختم نہیں ہوتا ہے پس جب دلالۃً یہ معلوم ہو رہا ہے کہ فلاں شخص اسے شفعہ میں لے گا اور انکار نہیں کرے گا تو وہ خیار کس طرح ختم ہو سکے گا۔(ف یعنی اگر کسی نے ایک چیز دیکھے بغیر خرید لی اور صراحۃً یہ کہدیا کہ میں نے اس میں اپنے خیار الرویۃ کو ختم کر دیا ہے تو اس طرح کہدینے کے باوجود خیار ختم نہیں ہوگا بلکہ اگر اس کو دیکھنے کے بعد اپنے لئے پسند نہ کرے تو بھی واپس کر سکتا ہے اور خیار الرویۃ کا عذر پیش کر سکتا ہے اور شفعہ میں بغل کے مکان کو لینا اس بات کی دلیل ہوتی ہے کہ خریدے ہوئے مکان میں اپنے خیار الرویۃ کو ختم کر کے اس پر اپنی ملکیت مکمل کر لی ہے۔ تو اس دلالت کی وجہ سے بدرجہ اولیٰ اس کا خیار الرویۃ ختم نہیں ہوگا۔

یہاں تک اس بات کا بیان تھا کہ خیار الشرط ہو یا خیار الرویۃ ہو اس کے درمیان اگر خریدار اپنے بغل کے فروخت شدہ مکان کو حق شفعہ کی بناء پر لے لے اور اس کے بعد شفیع آجائے تو وہ اس خریدار سے اپنا شفعہ لے لے گا۔ یعنی وہ پہلا مکان جو فروخت ہو چکا ہے اسے لے گا۔ اب اگر اس مکان کے بغل میں بھی کوئی دوسرا مکان فروخت ہو تو اسے بھی اپنے حق شفعہ کی بناء پر لے سکتا ہے یا نہیں تو اس کا جواب اس عبارت سے دیا ہے کہ **ثم اذا حضرا لشفیع الخ** پھر جب پہلے گھر کا شفیع آجائے تو وہ اس پہلے گھر کو شفعہ میں لے سکتا ہے لیکن دوسرے گھر کو وہ نہیں لے سکتا ہے۔ **لانعد ام ملکه الخ** کیونکہ جب دوسرا مکان فروخت ہو رہا تھا اس وقت یہ شفیع اس پہلے گھر کا مالک نہیں ہوا تھا (ف اسی لئے اس دوسرے مکان کا شفعہ اس شفیع کو نہیں مل سکتا ہے۔ لہٰذا وہ مکان اس خریدار ہی کی ملکیت میں باقی رہا معلوم ہونا چاہئے اس جگہ یہ جملہ جو مقید کر کے پہلے گھر کا شفیع کہا گیا ہے اس لئے کہ اگر یہ شفیع ان دونوں گھروں کا شفیع ہو مثلاً اس طرح سے کہ اس کا اپنا مکان ان دونوں گھروں سے مل رہا ہو اور اس نے دونوں پر اپنے لئے شفعہ کا دعویٰ کر لیا تب دونوں ہی کو وہ شفعہ میں لے سکے گا۔ یا اس خریدار کے ساتھ نصف کا مالک ہوگا۔

توضیح:۔ اگر کسی نے کوئی مکان شرط خیار کے ساتھ خریدا اسی وقت اس مکان کا شفیع اس مکان کو شفعہ میں خرید سکے گا یا نہیں۔ اگر شفیع نے مشتری کی شرط خیار کے اندر خرید لیا۔ اگر مدت شرط خیار کے اندر لینے کے بعد پھر واپس کرنا چاہے، اگر مدت خیار کے اندر اس کے متصل دوسرا مکان فروخت ہو تو ان عاقدین کو شفعہ میں اس مکان کو لینے کا حق ہوگا یا نہیں۔ اگر کسی نے کوئی مکان خیار الرویۃ کے ساتھ خریدا۔ اور اس کے متصل مکان فروخت ہوا اور اسے اس نے حق شفعہ کی بناء پر خرید لیا۔ اس کے بعد اس کا خیار الرویۃ باقی رہے گا یا ختم ہو جائے گا۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ دلائل

قال ومن ابتاع دارا شراء فاسدا فلا شفعة فيها اما قبل القبض فلعدم زوال ملك البائع وبعد القبض لاحتمال الفسخ وحق الفسخ ثابت بالشرع لدفع الفساد وفي اثبات حق الشفعة تقرير الفساد فلا يجوز بخلاف ما اذا كان الخيار للمشتري في البيع الصحيح لانه صار اخص به تصرفا وفي البيع الفاسد ممنوع عنه.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے کہا ہے کہ اگر کسی نے فاسد طریقہ پر ایک گھر خریدا تو اس میں حق شفعہ ملے گا یا نہیں۔(ف اور فاسد طریقہ پر خریدنے کی تعریف اور اس کی صورتیں۔ اور حکم سب باتیں کتاب البیوع میں بیان کی جاچکی ہیں۔ مثلاً یہ کہ ایک مکان کسی نے اس شرط پر خریدا کہ مشتری اس مکان کے مالک کو اس کی طے شدہ قیمت کے علاوہ دو ہزار روپے قرض کے طور پر بھی دے گا۔ تو یہ بیع فاسد ہوگی لہٰذا اس میں حق شفعہ جاری نہیں ہوگا۔ مکان پر مشتری کے قبضہ کر لینے کے پہلے بھی نہیں اور بعد میں بھی نہیں۔ اما قبل القبض الخ مشتری کے قبضہ سے پہلے شفعہ اس لئے نہیں ہوگا کہ وہ مکان اسوقت تک بائع کی ملکیت سے نہیں نکلا ہے۔ و بعد القبض الخ اور اس پر مشتری کے قبضہ کے بعد بھی حق شفعہ اس لئے نہیں ہوگا کہ اس بیع میں آئے ہوئے فساد کو دور کرنے کے لئے کسی بھی وقت اس بیع کو فسخ کرنے کا احتمال جانبین سے باقی ہے۔ اور چونکہ یہ حق فسخ حکم شرعی کے ذریعہ سے ثابت ہے اس لئے شرعاً حق فسخ ثابت کرنے میں اس فساد کو باقی رکھنا ہوگا لہٰذا حق شفعہ جائز نہ ہوگا۔(ف اسی بناء پر حق شفعہ ثابت نہ ہوگا۔ بلکہ حکم یہ ہے کہ اس بیع کو فسخ کر دیا جائے ورنہ فعل حرام لازم آئے گا۔ اگر کوئی یہ کہے کہ فسخ کے احتمال سے اگر شفعہ ثابت نہ ہوتا تو جب مشتری اپنے لئے خیار شرط رکھ کر کوئی جائیداد خرید لے تو چونکہ اس میں فسخ کا احتمال موجود رہتا ہے لہٰذا تو اس میں بھی شفعہ ثابت نہیں ہونا چاہئے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ بیع فاسد میں تصرف کرنا حرام ہوتا ہے اسی لئے اس میں فسخ کا احتمال رہتا ہے۔ بخلاف ما اذا کان الخ اس کے برخلاف اگر بیع صحیح میں خیار شرط ہو تب شفعہ کا حق رہتا ہے کیونکہ تصرف اور معاملہ کرنے میں دوسروں کی بہ نسبت زیادہ حق دار ہوتا ہے۔(ف لہٰذا اسے ہر قسم کے تصرف کرنے کا حق اختیار ہوگا اور بیع بھی تمام ہوگی۔ وفی البیع الفاسد الخ جب کہ بیع فاسد ہونے کی صورت میں مشتری کو تصرف کرنے کی ممانعت ہوتی ہے۔(ف پھر یہ تفصیل کہ اسے بیع کو واپس کرنے یا رکھنے کا حکم ہوتا اسی وقت تک کے لئے ہے کہ بیع فاسد میں بیع اس لائق باقی ہو کہ بائع یا مشتری اس بیع کو فسخ کر کے واپس کر سکتا ہو یا واپس کرنے کا اس کو حق باقی ہو۔

توضیح:۔ باطل طریقہ سے گھر خریدنے کے بعد اس میں حق شفعہ ملتا ہے یا نہیں۔ مسئلہ کی تفصیل۔ حکم۔ دلیل

قال فان سقط حق الفسخ وجبت الشفعة لزوال المانع وان بيعت دار بجنبها وهي في يد البائع بعد فله الشفعة لبقاء ملكه وان سلمها الى المشتري فهو شفيعها لان الملك له ثم ان سلم البائع قبل الحكم بالشفعة له بطلت شفعته كما اذا باع بخلاف ما اذا سلم بعده لان بقاء ملكه في الدار التي يشفع بها بعد الحكم بالشفعة ليس بشرط فيقيت الماخوذة بالشفعة على ملكه وان استردها البائع من المشتري قبل الحكم بالشفعة له بطلت لانقطاع ملكه عن التي يشفع بها قبل الحكم بالشفعة وان استردها بعد الحكم بقيت الثانية على ملكه لما بينا قال واذا اقتسم الشركاء العقار فلا شفعة لجارهم بالقسمة لان القسمة فيها معنى الافراز ولهذا يجري فيه الجبر والشفعة ما شرعت إلا في المبادلة المطلقة.

ترجمہ:۔ مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ جب جائیداد اس حالت کی ہو جائے کہ اسے واپس کرنا ممکن نہ ہو تب اس میں حق شفعہ ثابت ہو جائے گا۔ کیونکہ اس حق کو لینے سے جو چیز رکاوٹ یا مانع تھی یعنی قابل فسخ ہونا وہ اب باقی نہ رہی۔ وان بیعت الخ اور اگر اس مکان کے متصل ہی دوسرا مکان فروخت کیا گیا ایسی حالت میں کہ وہ ابھی تک بائع ہی کے قبضہ میں ہو (اگرچہ اس مکان کو وہ

بیع فاسد کے طور پر فروخت کر چکا ہو)۔ تو بائع کے مکان کے متصل مکان میں شفیع کو حق شفعہ مل جائے گا۔ کیونکہ ابھی تک اس بائع کی ملکیت اس مکان پر باقی ہے۔ (ف کیونکہ بیع فاسد ہونے کی صورت میں مبیع بائع کی ملکیت سے نکل کر مشتری کی ملکیت میں نہیں جاتی ہے۔ البتہ اگر وہ بیع فاسد ہونے کے باوجود اس پر قبضہ کرلے تب وہ بائع کی ملکیت سے نکل جاتی ہے)۔ حالانکہ موجودہ ضرورت میں ہو ہنوز بائع ہی ملکیت میں موجود ہے۔ وان سلمها الخ اور اگر بائع نے بیع فاسد ہونے کے باوجود اس مکان کو اس کے مشتری کے حوالہ کر دیا تو اس مکان کے متصل فروخت شدہ مکان کا شفیع اس کا یہی مشتری ہو جائے گا کیونکہ فی الحال یہی مشتری اس مکان کا مالک ہو چکا ہے۔ (ف اور اگر اس صورت میں جب کہ مکان اسی بائع کے قبضہ میں ہنوز موجود ہو اس مکان کے متصل فروخت شدہ مکان کے لئے اس بائع نے حق شفعہ کا مطالبہ کر دیا اور وہ اسے اسی بناء پر قاضی کی طرف سے مل بھی گیا ہو تو وہ اس مکان کو حق شفعہ میں لے سکتا ہے۔

(۲) ثم ان سلم البائع الخ اور اگر اس بائع نے اپنے متصل مکان پر حق شفعہ کے لئے صرف مطالبہ ہی کیا تھا یعنی قاضی نے اس وقت تک فیصلہ نہ سنایا ہو کہ اس نے وہ مکان اپنے مشتری کے حوالہ کر دیا تو اس بائع کا یہ حق شفعہ باطل ہو جائے گا۔ کما اذا باع اس کی مثال ایسی ہو جائے گی جیسے کہ ایک شخص نے اپنے پڑوسی کے مکان پر حق شفعہ کا مطالبہ کیا اور کسی فیصلہ کے ہونے کے پہلے ہی اس نے اپنے مکان کو ہی فروخت کر دیا ہو تو اس کا حق شفعہ باطل ہو جاتا ہے۔ بخلاف ما الخ اس کے برخلاف اگر بائع نے اپنے حق شفعہ کے مطابق اس نے اس متصل مکان پر قبضہ کر لیا اس کے بعد اپنے پرانے کو اس کے مشتری کے حوالہ کر دیا تو اس کے لئے مکان سے اس کا حق شفعہ باطل نہ ہوگا۔ لان بقاء ملکه الخ کیونکہ ایسی بات کی کوئی شرط نہیں ہے کہ جس مکان کے متصل ہونے کی وجہ سے شفیع اپنے شفعہ کا مستحق ہوا ہے وہ مکان ہمیشہ ہی اسی طرح اس کی ملکیت میں باقی بھی رہے۔ لہٰذا جس مکان کو اس نے شفعہ میں حاصل کر لیا ہے وہ اس کی ملکیت میں باقی رہ گیا۔ (ف اور اگر بیع فاسد کے طور پر خریدے ہوئے مکان کو مشتری نے قبضہ میں لے لیا اور بغل کے مکان پر اپنے شفعہ کا دعویٰ کیا تو اسے اس کا حق حاصل ہوگا)۔ (۳) وان استردها الخ اور اگر مشتری کے حق میں اس کے مکان کے بغل کے مکان پر شفعہ ہونے کے فیصلہ سے پہلے ہی اس کے بائع نے اس مشتری سے اس فاسد بیع کے ذریعہ لئے ہوئے اپنا مکان واپس لے لیا تب اس مشتری کا حق شفعہ باطل ہو گیا۔ لانقطاع ملکه الخ کیونکہ جس مکان کے ذریعہ اس نے شفعہ طلب کیا تھا اس مکان پر حق شفعہ کا فیصلہ ہونے سے پہلے ہی اس مکان سے مشتری کی ملکیت ختم ہو گئی ہے۔

(۴) وان استردها بعد الحكم الخ اور اگر متصل پر حق شفعہ کا فیصلہ ہو جانے کے بعد بائع نے بیع فاسد کے ذریعہ فروخت کیا ہوا اپنا مکان واپس لے لیا تو بغل کا دوسرا مکان اس کی ملکیت میں باقی رہ جائے گا اسی وجہ سے جو پہلے بیان کی جا چکی ہے۔ (ف یعنی اس وجہ سے کہ ایسی کوئی شرط لازم نہیں ہے کہ حق شفعہ کا فیصلہ ہو جانے کے بعد بھی وہ مکان اس کے قبضہ میں باقی رہ جائے جس کے ذریعہ اس نے حق شفعہ حاصل کیا ہے معلوم ہونا چاہئے کہ قسمت اور بٹوارہ میں بھی مبادلہ کے معنی ہوتے ہیں جیسا کہ کتاب القسمة میں بیان کیا جا چکا ہے۔ قال و اذا اقتسم الخ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی مشترک زمین کو اس کے شریکوں نے تقسیم کر لیا تو اس تقسیم کرنے کی وجہ سے تو ان کے پڑوسی کو حق شفعہ نہیں ملتا ہے۔ لان القسمة الخ کیونکہ بٹوارہ کرنے میں جدا کرنے کے معنی پائے جاتے ہیں۔ اسی وجہ سے اگر کوئی شریک بٹوارہ کرنا نہیں چاہے تو دوسرے شرکاء اگر اس کا بٹوارہ چاہتے ہوں تو وہ اس پر جبر کر سکتے ہیں۔ (ف یعنی تقسیم کا کام صرف مبادلہ ہی نہیں ہے بلکہ اس کے معنی میں شرکت کے تعلق کو ختم کرانا پایا جاتا ہے۔ اسی بناء پر کسی تقسیم اور بٹوارہ کرنے کی درخواست اگر صحیح ہو اور اس کا دوسرا شریک اس تقسیم کے کام پر راضی نہ ہو تو قاضی اسے اس تقسیم کے لئے مجبور کر سکتا ہے۔ اسی بناء پر اگر بٹوارہ کا کام صرف مبادلہ (اور بدل) کا ہوتا تو اس کے لئے جانبین کی رضامندی ضروری ہوتی۔ والشفعة الخ حالانکہ حق شفعہ صرف ایسے ہی مبادلہ کے لئے ثابت ہوا ہے جس

میں مطلقاً مبادلہ پایا جاتا ہو۔ یعنی وہ ہر اعتبار سے مبادلہ ہو۔ الزیلعی۔

توضیح:۔ بیع فاسد ہونے کی صورت میں ایسی مبیع میں کب شفعہ حاصل کرنا صحیح ہوتا ہے۔ بیع فاسد ہو جانے کے بعد مبیع اگر بائع ہی کے قبضہ میں ہو اور اس مبیع کے بغل میں دوسرا مکان فروخت ہو تو اسے شفعہ میں لیا جاسکتا ہے یا نہیں۔ اسی طرح اگر اسے بائع نے مشتری کے حوالہ کر دیا ہو۔ اگر ایسی صورت میں حق شفعہ نافذ ہونے سے پہلے یا بعد میں بائع نے اپنا مال واپس لے لیا ہو۔ اگر مشترک جائیداد میں کچھ شرکاء شرکت کو ختم کر کے اس کی تقسیم چاہتے ہوں اور کوئی اس کا انکاری ہو تو کیا کیا جائے۔ تفصیل مسائل۔ حکم۔ دلائل

قال واذا اشترى دارا فسلم الشفيع الشفعة ثم ردها المشترى بخيار رؤية او شرط اوبعيب بقضاء قاض فلا شفعة للشفيع لانه فسخ من كل وجه فعاد الى قديم ملكه والشفعة فى إنشاء العقد ولا فرق فى هذا بين القبض وعدمه وان ردها بعيب بغيرقضاء او تقايلا البيع فللشفيع الشفعة لانه فسخ فى حقها يولايتهما على انفسهما وقد قصد الفسخ وهو بيع جديد فى حق ثالث لوجود حد البيع وهو مبادلة المال بالمال بالتراضى والشفيع ثالث ومراده الرد بالعيب بعد القبض لان قبله فسخ من الاصل وان كان بغير قضاء على ما عرف وفى الجامع الصغير ولا شفعة فى قسمة ولا خيار روية وهو بكسر الراء ومعناه لاشفعة بسبب الرد بخيار الرؤية لما بيناه ولا تصح الرواية بالفتح عطفا على الشفعة لان الرواية محفوظة فى كتاب القسمة انه يثبت فى القسمة خيار الرواية وخيار الشرط لانهما يثبتان لخلل فى الرضاء فيما يتعلق لزومه بالرضاء وهذا المعنى موجود فى القسمة والله سبحانه اعلم.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے کہا ہے کہ۔ اگر کسی نے ایک مکان خریدا اس موقع پر اس کے شفیع نے اپنا حق شفعہ اسی خریدار کو دیدیا بعد میں خریدار نے اپنے خیار رویۃ کی بناء پر اس مبیع کو خود ہی واپس کر دیا۔ یا خیار عیب ہونے کی وجہ سے اسے ناپسند کرتے ہوئے قاضی کے حکم سے واپس کر دیا۔ (ف اس بناء پر وہ بیع مکمل طور سے فسخ ہو گئی)۔ فلا شفعة الخ تو اب شفیع کو شفعہ کا حق نہیں ملے گا۔ (ف یعنی اس مشتری کی طرف سے بائع کو زمین واپس کر دینے کی وجہ سے اب یہ شفیع کے لئے نئی بیع کے حکم میں نہ ہو گا چنانچہ اسے شفعہ کا حق نہیں ملے گا۔ کیونکہ یہ بیع تو ہر طرح سے فسخ قرار دیدی گئی اس بناء پر وہ مبیع اپنی پرانی حالت اور پرانی ملکیت ہی میں واپس آ گئی۔ حالانکہ حق شفعہ تو ہمیشہ نئی بیع یا نیا معاملہ ہونے کی صورت میں ملتا ہے۔ ولا فرق الخ اور اس حکم میں اس اعتبار سے کوئی فرق نہ ہو گا کہ اس مبیع پر مشتری نے قبضہ کرنے کے بعد فسخ کیا ہو یا قبضہ کرنے سے پہلے ہی فسخ کر دیا ہو۔ (ف یعنی ہر حال میں ہر طرح فسخ بیع ہو گی اور کسی طرح بھی یہ نئی بیع نہیں کہی جائے گی۔ کہ نئی بیع ہونے کی وجہ سے شفیع کو حق شفعہ مل جائے۔ جس کی صورت یہ ہو کہ ایک مرتبہ مشتری نے بائع سے اسے خریدا تھا اور اب بائع نے اس مشتری سے اسے خرید لیا ہے۔ جیسے کہ اقالہ وغیرہ کی صورت میں نئی بیع ہو جاتی ہے۔ اسی بناء پر مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ وان ردها الخ اگر مشتری نے اس زمین کو عیب دار ہونے کی وجہ سے قاضی کے فیصلہ کے بغیر از خود واپس کر دی یا آپس کی رضامندی کے ساتھ واپسی ہوئی ہو یا ان دونوں نے اپنی رضامندی کے ساتھ اقالہ کر لیا تو اس میں شفیع کو حق شفعہ نہیں ملے گا۔ (ف مطلب یہ ہوا کہ شفیع نے ایک مرتبہ اپنی خوشی سے اپنا حق شفعہ مشتری کو دیدیا تھا۔ پھر جب بائع نے اسے دوبارہ خرید لیا تو بائع کے پاس مشتری کو حق شفعہ لینے کا موقع مل گیا۔

لانہ فسخ الخ کیونکہ اس طرح مال کو واپس کر دینا بائع اور مشتری دونوں ہی کے حق میں فسخ ہے۔ کیونکہ ان دونوں کو اپنی ذات کے لئے اچھائی اور برائی کے بارے میں اختیار ہے۔ اور دونوں ہی نے اس بیع کے فسخ کا ارادہ کیا ہے۔ (ف خلاصہ کلام یہ ہوا کہ بائع اور مشتری دونوں ہی نے اپنی رضامندی کے ساتھ اس بیع کو فسخ کرنا چاہا ہے۔ پس ان کے اسی چاہنے کی بناء پر انہیں کے حق میں اسے فسخ کرنا مان لیا گیا ہے۔ کیونکہ شرعاً وہ بیع پوری ہو چکی تھی اس کے بعد پھر مبادلہ کا کام ہوا لیکن اس مبادلہ کے کام کو ان دونوں نے فسخ کرنا کہا ہے۔ اس طرح دونوں میں رضامندی پائی گئی۔ اور دونوں ہی کو اس بات کا اختیار بھی ہے اور دونوں نے اسے فسخ کرنا مان لیا۔ وھو بیع جدید الخ اور وہ یعنی عاقدین کی رضامندی کے ساتھ بیع کو فسخ اس لئے ہے کہ بیع کی تعریف ہوتی ہے ایک مال کو دوسرے مال سے ان کے مالکوں کی رضامندی کے ساتھ تبادلہ کرنا اور یہ بات اس مبادلہ میں پورے طور پر صادق ہوتی ہے (ف یعنی جس معاملہ کو بائع اور مشتری نے رضامندی کے ساتھ فسخ قرار دیا ہے وہ حقیقت میں ایک بیع جدید ہوتی ہے۔ والشفیع الخ لیکن ان کا شفیع ان دونوں کے حق میں شخص ثالث ہوتا ہے۔ (ف جو نہ بائع ہے نہ ہی مشتری ہے۔ اس لئے اگر وہ اس معاملہ کو فسخ ہونا نہیں بتلاتا ہے تو اس کا اس بیع کو جدید کہنا صحیح اور جائز ہے پھر یہ بات بھی معلوم ہونی چاہئے کہ عیب کی بناء پر قاضی کے فیصلہ کے بغیر جائیداد کو واپس کرنے کی یہ دو صورتیں ہو سکتی ہیں۔ (۱) کہ اس مشتری نے جائیداد قبضہ میں لینے کے بعد قاضی کے فیصلہ کے بغیر واپس کی ہو۔ (۲) جائیداد کو قبضہ میں لے کر واپس کی ہو۔

ومرادہُ الردبالعیب الخ اور ان دونوں صورتوں میں سے مسئلہ مذکورہ میں مصنفؒ کی مراد یہ دوسری صورت مراد ہے یعنی قبضہ میں لینے کے بعد کی ہے جب کہ قاضی کے فیصلہ کے بغیر ہو۔ کیونکہ قبضہ سے پہلے جو واپسی عیب کی وجہ سے ہوتی ہے وہ بالکل اصل سے ہی فسخ ہوتی ہے۔ اگرچہ وہ حکم قاضی کے بغیر ہی ہو۔ جیسا کہ یہ بات پہلے بھی بتائی جا چکی ہے۔ (ف یعنی باب خیار الرویۃ کے آخر میں کہ قبضہ کر لینے سے پہلے تک صفقہ تمام نہیں ہوتا ہے۔ وفی الجامع الصغیر الخ اور جامع صغیر میں ہے کہ بٹوارہ اور خیار الرویت میں شفعہ نہیں ہے۔ اس عبارت میں "لا خیار"۔ راء کے کسرہ کے ساتھ لا خیار ہے یعنی مجرور مضاف ہے۔ جس کے معنی یہ ہیں ایسی واپسی جو خیار رؤیت کے حکم سے ہو اس میں شفعہ نہیں ہے اس کی دلیل وہی ہے جو اوپر بیان کی جا چکی ہے۔ (ف یعنی چونکہ خیار رؤیۃ کی وجہ سے واپسی مکمل طریقہ سے فسخ ہوتا ہے لہٰذا بائع کا دوبارہ خریدنا کسی اعتبار سے بھی ثابت نہیں ہے اسی لئے اس سے شفعہ کا ثبوت بھی نہیں ہوتا ہے۔ ولا تصح الخ اور اس عبارت کو ولا خیار رؤیۃ میں خیار کو فتحہ کے ساتھ "خیار رؤیۃ" کی جو روایت کی گئی ہے لفظ شفعہ پر عطف کرنے کی وجہ سے تو یہ صحیح نہیں ہو سکتی ہے۔

(ف کیونکہ لفظ شفعہ پر عطف کرنے کی وجہ سے معنی یہ ہو جائیں گے کہ مال میں بٹوارہ کرنے میں نہ شفعہ جاری ہوتا ہے اور نہ ہی خیار رویۃ حاصل ہوتا ہے۔ اور پورا مطلب یہ ہو جائے گا کہ جب مال کی تقسیم کر دی گئی تو کسی حصہ دار کے حصہ میں غیر کو نہ شفعہ پہنچتا ہے اور نہ ہی کسی حصہ دار کو اپنے حصہ میں خیار رؤیت حاصل ہوتا ہے۔ مگر یہ روایت غلط ہے اس وجہ سے کہ یہ معنی خود امام محمدؒ کی تصریح کے مخالف ہیں۔ لان الروایۃ الخ اس وجہ سے کہ کتاب القسمہ میں محفوظ روایت موجود ہے کہ بٹوارہ کی صورت میں خیار الرویۃ اور خیار شرط دونوں ثابت ہیں۔ اس لئے کہ یہ دونوں خیار یعنی خیار الرویۃ اور خیار الشرط ایسے معاملات میں ثابت ہیں جن میں جانبین سے رضامندی کا ہونا لازم ہوتا ہو جس کی رضامندی میں کچھ خلل ہو۔ (ف اس کا مطلب یہ ہے کہ جب ایسا معاملہ ہو جو رضامندی کے بعد لازم ہوتا ہو اور اس رضامندی کے ہونے میں کچھ شبہ بھی ہو۔ تب خیار ثابت ہو جائے گا)۔ وھذا المعنی الخ اور یہ بات بٹوارہ میں بھی پائی جاتی ہے۔ (ف یعنی جائیداد کی تقسیم کا کام لازم ہونا بھی رضامندی پر موقوف ہوتا ہے۔ لہٰذا اس تقسیم کے کام میں بھی خیار الشرط اور خیار الرویۃ دونوں ثابت ہوتے ہیں۔ واللہ سبحانہ وتعالے اعلم۔

توضیح:۔ اگر شفیع اپنے حق شفعہ خریدار کو ایک بار دیدے پھر وہ خریدار اپنے خیار الرؤیۃ یا

خیار عیب کی وجہ سے وہ چیز واپس کردے تو وہ شفیع پھر اس میں شفعہ کا مستحق ہوگا یا نہیں۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ دلائل

باب ما تبطل به الشفعة

قال واذا ترك الشفيع الاشهاد حين علم بالبيع وهو يقدر على ذلك بطلت شفعته لإعراضه عن الطلب وهذا لان الاعراض انما يتحقق حالة الاختيار وهي عند القدرة وكذا ان اشهد في المجلس ولم يشهد على احد المتبايعين ولا عند العقار وقد اوضحناه فيما تقدم قال وان صالح من شفعته على عوض بطلت شفعته ورد العوض لان حق الشفعة ليس بحق متقرر في المحل بل هو مجرد حق التملك فلا يصح الاعتياض عنه ولا يتعلق اسقاطه بالجائز من الشرط فبالفاسد اولى فيبطل الشرط ويصح الاسقاط وكذا لوباع شفعته بمال لما بينا بخلاف القصاص لانه حق متقرر وبخلاف الطلاق والعتاق لانه اعتياض عن ملك في المحل ونظيره اذا قال للمخيرة اختاريني بالف او قال العنين لامرأته اختاري ترك الفسخ بالف فاختارت سقط الخيار ولا يثبت العوض والكفالة بالنفس في هذا بمنزلة الشفعة في رواية وفي اخرى لا تبطل الكفالة ولا يجب المال وقيل هذا رواية في الشفعة وقيل هي في الكفالة خاصة وقد عرف في موضعه.

ترجمہ :- باب جن باتوں سے حق شفعہ باطل ہو جاتا ہے۔

قال و اذا ترك الخ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ (ان چند باتوں سے حق شفعہ باطل ہو جاتا ہے) اگر (۱) شفیع کو جائیداد کی بیع کی اطلاع ہو گئی اور اسے اس بات کا پورا موقع تھا کہ وہ اپنے حق شفعہ کے لئے گواہ مقرر کر لے پھر بھی وہ مقرر نہ کرے تو اس کا حق شفعہ باطل ہو جائے گا۔ لا عراضه الخ کیونکہ اس نے اپنے طلب شفعہ سے منہ موڑ لیا ہے۔ اس لئے کہ اختیار ہونے کی حالت میں گواہ مقرر نہ کرنے سے منہ موڑنا پایا جاتا ہے اور اختیاری حالت اس وقت ہوتی ہے جب کہ مطالبہ پر قدرت موجود ہو۔ (ف یعنی جب آدمی کسی کام پر قادر ہو تو وہ حالت اس کے لئے اختیاری ہوتی ہے۔ اور شفیع نے اس اختیاری حالت میں بھی اپنے طلب شفعہ پر گواہ مقرر نہ کئے تو یہ اس کے اعراض کرنے کی دلیل پائی گئی ہے۔ اسی لئے اس کا حق شفعہ باطل ہو گیا)۔ وكذا ان اشهد الخ (۲) اسی طرح سے اگر اس نے اطلاع پانے کی مجلس میں شفعہ پانے کے لئے گواہ مقرر کر دیئے۔ لیکن بائع یا مشتری میں سے کسی پر گواہ مقرر نہ کئے اور نہ ہی اس مطلوبہ جائیداد کے قریب جا کر گواہ مقرر کئے تو بھی اس کا حق شفعہ باطل ہو جائے گا۔ پھر یہ بات بھی معلوم ہونی چاہئے کہ طلب الاشہاد جس کا نمبر دوسرا ہے یہ شروع میں لازم نہیں آتا ہے۔ کیونکہ سب سے پہلے طلب مواثبہ ضروری ہے۔ اس کے بعد حصول شفعہ کے لئے طلب الاشہاد لازم آتا ہے تاکہ اس کے ذریعہ قاضی کے پاس معاملہ لے جا کر اس سے اپنے حق میں فیصلہ لیا جا سکے۔ کیونکہ اگر کوئی شفیع کو یہ حق دینا نہ چاہے تو قاضی کو بلکہ بائع یا مشتری کو بھی اس کا علم نہ ہونے کی وجہ سے اس کی شنوائی نہ ہو سکے گی لہذا گواہی کا ہونا بھی ضروری کام ہوا۔

اگر ایسا ہو کہ شفیع اپنے تمام طلب پورے کر لے اس پر وہ مشتری اس سے یہ درخواست کرے کہ کچھ روپے لے کر اس حق سے دست بردار ہو جاؤ۔ تو بھی اگر واقعتہ شفیع اس حق کا خواہشمند ہو تو یہ بات بالکل نہیں سننی چاہئے۔ کیونکہ) وان صالح الخ (حق شفعہ کے باطل ہونے کی تیسری صورت یہ ہوگی کہ) اگر (۳) شفیع نے اگر کچھ مال لے کر اپنے حق سے دستبرداری کرتے ہوئے صلح کر لی تو بھی اسکا حق باطل ہو جائے گا۔ ساتھ ہی وہ لیا ہوا مال (عوض) بھی واپس کرنا ہوگا۔ (ف کیونکہ یہ ایک طرح کی رشوت ہو گی اور حرام عمل ہوگا)۔ لان حق الشفعه الخ کیونکہ حق شفعہ کوئی ایسا حق نہیں ہوتا ہے جو جائیداد کے ساتھ یا اس کی قیمت کے ساتھ لازمی ہو۔ بلکہ یہ حق تو صرف مالک بننے کا ایک حق ہوتا ہے۔ لہذا اس حق سے عوض لینا صحیح نہیں ہوگا۔ (ف

اس لئے اگر کچھ مال اس حق کے عوض لے لیا گیا ہو تو بھی اسے واپس کرنا لازم ہوگا اور اس کا اپنا حق شفعہ بھی ہمیشہ کے لئے ختم ہو جائے گا)۔ ولا یتعلق الخ اور جب کہ حق شفعہ کو ساقط کرنا شرط جائز سے متعلق نہیں ہوتا ہے تو شرط فاسد سے بدرجہ اولیٰ متعلق نہ ہوگا۔ لہٰذا وہ شرط باطل ہو جائے گی۔ اور حق شفعہ کو ختم کرنا صحیح ہو جائے گا۔ (ف لہٰذا اس حق کو رشوت کی شرط سے ختم کرنے کی کوئی وجہ نہ ہوگی۔ کیونکہ وہ حق شرط سے متعلق نہ ہوگا بلکہ وہ از خود ختم ہو جائے گا۔ جس کی وجہ یہ ہے کہ جب شرط سے متعلق کرنا اور نہ کرنا دونوں برابر ہیں تو اس طرح اس نے گویا یوں کہا کہ میں نے اپنا حق شفعہ ختم کر دیا ہے اور تم مجھے مثلاً پانچ ہزار روپے دے دو۔ اسی طرح اگر یوں کہا کہ میں نے اپنا حق شفعہ ختم کر دیا بشرطیکہ تم مجھے یہ مکان عاریۃً دے دو۔ تو ان میں سے کوئی شرط بھی جائز نہیں ہوگی کیونکہ شفعہ سے اس کا کوئی تعلق نہیں ہے۔ اور اس کا شفعہ ختم ہو گیا۔ اور اسی طرح اگر (۴) اس نے اپنے شفعہ کو مال کے عوض فروخت کر دیا۔ اسی دلیل کی بناء پر جو پہلے بیان کی گئی ہے۔

(ف یعنی مال کے عوض شفعہ فروخت کر دینے سے شفعہ بھی باطل ہوگا اور یہ بیع بھی باطل ہو جائے گی۔ جس کے نتیجہ میں عوض میں جو مال دیا گیا ہے وہ واپس کرنا ہوگا۔ کیونکہ یہ بات بھی ہم پہلے بیان کر چکے ہیں کہ حق شفعہ اس بیع میں کوئی ثابت رہنے والا حق نہیں ہے بلکہ صرف ملکیت حاصل کرنے کا ایک حق ہے۔ اس لئے اس کا مالی مبادلہ صحیح نہ ہوگا۔ اور جب اس نے عوض میں مال لے کر اپنا حق شفعہ ختم کر دیا حالانکہ اس وقت مال دینے کی کوئی ضرورت نہ تھی اور نہ ہی اس کا تعلق تھا تو اس کا مبادلہ کرنا باطل ہو گیا۔ اور اس کے ساتھ شفعہ کا حق بھی ختم ہو گیا۔ حاصل کلام یہ ہوا کہ بیع میں بالفعل حق شفعہ کوئی ایسا حق نہیں ہوتا ہے جس کا عوض لینا جائز ہو۔ بخلاف القصاص الخ بخلاف قصاص کے (ف اس طرح سے کہ اگر مقتول کے ولی نے قاتل سے مال لے کر قصاص لینا معاف کر دیا تو یہ جائز ہوگا)۔ کیونکہ قصاص ایک ثابت شدہ حق ہے (ف اسی لئے قصاص کا حق دار اس بات کا مالک ہوتا ہے کہ وہ قاتل کو قتل کرادے)۔ و بخلاف الطلاق الخ اور بخلاف طلاق اور عتاق کے (ف کہ اگر شوہر مال لے کر اپنی بیوی کو طلاق دے یا مالک مال لے کر اپنے غلام کو آزاد کر دے یعنی اس کا معاوضہ مال ٹھہرائے ہو تو یہ جائز ہوگا۔

لانہ اعتیاض الخ کیونکہ طلاق دینے یا غلام کو آزاد کرنے میں عوض اس لئے مل سکتا ہے کہ اس کے عوض اس ذات سے حق ملکیت کو چھوڑنا ہوتا ہے۔ (ف کیونکہ شوہر کو اس کی بیوی میں اور مولیٰ کو اس کے اپنے غلام میں ذاتی تصرف کی ملکیت حاصل تھی)۔ ونظیرہ الخ اور اس شفعہ کی نظیر یہ صورت ہے کہ ایک عورت کو فسخ نکاح کا حق ملنے والا تھا کہ اس کے شوہر نے اس سے کہا کہ تم دو ہزار روپے لے کر میرے ہی نکاح میں رہ جاؤ۔ نکاح فسخ نہ کرو۔ (ف چنانچہ اس نے شوہر کے پاس رہنے کو ترجیح دی تو اس طرح اسے جو اختیار فسخ حاصل ہو گیا تھا وہ بھی ختم ہو جائے گا اور اس کا عوض بھی باطل ہو جائے گا یعنی مطالبہ نہ کر سکے گی۔ او قال العنین الخ یا کسی عنین (نامرد) نے اپنی بیوی سے (ف اس وقت میں جب کہ قاضی کی طرف سے اپنے نکاح کے فسخ کا حق مل گیا تھا) یہ کہا اختاری الخ کہ تم ہزار روپے کے عوض اپنے فسخ نکاح کے حق کو ختم کر کے میرے ہی نکاح میں رہ جاؤ۔ اور اس نے ایسا ہی کیا تو وہ اس عوض کے پانے کی حق دار نہ ہوگی (ف کیونکہ یہ حرف ایک حق ہے اور اس کی ذات میں یہ حق ثابت نہیں اور متقرر نہیں ہے کہ اس کا عوض لینا جائز ہو)۔ والکفالۃ بالنفس الخ اور ایک روایت میں اس مسئلہ میں کفالت بالنفس بھی شفعہ کے ہی حکم میں ہے۔ (ف اس طرح سے کہ اگر کسی نے دوسرے کی حاضر ضامنی یعنی عند المطالبہ کسی کو حاضر کر دینے کی ضمانت لی۔ اس وقت کفیل نے کہا کہ تم ہزار درہم کے عوض اس کفالت سے بری کر دو۔ اور وہ اسے منظور کر لے تو شفعہ کے حکم کی طرح یہ کفالت بھی ختم ہو جائے گی۔ اور مال بھی واجب نہیں ہوگا۔ یہ روایت ابو سفیان جوزجانی کی ہے)۔ وفی اخری الخ اور ایک دوسری روایت میں ہے کہ کفالت باطل نہیں ہوگی اور مال بھی واجب نہ ہوگا۔ قیل ھذہ الخ اور بعض مشائخؒ نے کہا ہے کہ شفعہ کے مسئلہ میں بھی یہی روایت ہے۔ (ف یعنی اگر شفعہ کو مالی عوض پر ختم کر دیا تو شفعہ کا حق ختم نہ ہوگا۔ لیکن اس کا عوض ختم ہو جائے گا۔ وقیل ھی الخ اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ یہ روایت صرف کفالت کے مسئلہ میں ہے۔ (ف یعنی مال پر صلح کر لینے میں

کفالت باطل نہیں ہوتی ہے۔ لیکن شفعہ ایسی صلح سے باطل ہو جاتا ہے۔ اور یہ بات اپنی جگہ پر بتائی جاچکی ہے۔ (ف یعنی کتاب مبسوط میں وضاحت کے ساتھ بتائی گئی ہے۔ ع۔م۔

توضیح:۔ باب۔ جن باتوں سے حق شفعہ ختم ہو جاتا ہے وہ کیا ہیں۔ مسائل کی تفصیل۔ دلائل

قال واذا مات الشفيع بطلت شفعته وقال الشافعي تورث عنه قال رضى الله عنه معناه اذا مات بعد البيع قبل القضاء بالشفعة اما اذا مات بعد قضاء القاضى قبل نقد الثمن وقبضه فالبيع لازم لورثته وهذا نظير الاختلاف في خيار الشرط وقد مرفي البيوع ولان بالموت يزول ملكه عن داره ويثبت الملك للوارث بعد البيع وقيامه وقت البيع وبقائه للشفيع الى وقت القضاء شرط فلا يستوجب الشفعة بدونه وان مات المشترى لم تبطل لان المستحق باق ولم يتغير سبب حقه ولا يباع في دين المشترى ووصيته ولو باعه القاضى او الوصى او اوصى المشترى فيها بوصية فللشفيع ان يبطله ويأخذ الدار لتقدم حقه ولهذا ينقض تصرفه في حياته.

ترجمہ:۔ امام محمدؒ نے مبسوط میں فرمایا ہے کہ (جن باتوں سے حق شفعہ باطل ہوتا ہے ان میں سے نمبر۔۵ یہ بھی کہ اگر شفیع شفعہ طلب کرنے کے بعد مر جائے تو اس کا شفعہ باطل ہو جاتا ہے۔ (ف لیکن اس میں شرط یہ ہے کہ اس شفعہ والی زمین پر شفعہ کا فیصلہ ہونے یا اس کو لینے سے پہلے مر گیا ہو تب شفعہ باطل ہو گا لہٰذا اس کے بعد اس کا کوئی وارث اس کا حق دار یا اسے وراثت میں نہیں پائے گا)۔ **وقال الشافعیؒ** اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ اس میں بھی وراثت جاری ہو گی۔ (ف یعنی شفیع کے مر جانے پر اس کا قائم مقام بن کر اس کا وارث حق دار ہو گا۔ **قال رحمة الله الخ** مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ اس اختلافی مسئلہ کے معنی یہ ہیں کہ وہ شفیع معاملہ بیع ہو جانے کے بعد اور شفعہ کا فیصلہ ہو جانے سے پہلے مر گیا ہو۔ (ف تو امام شافعیؒ نے فرمایا ہے یہ حق شفقہ اس شفیع کے وارثوں کے لئے میراث ہو جائے گا۔ اور ہم احناف کے نزدیک وہ حق وارثوں کی طرف منتقل نہیں ہو گا۔ بلکہ باطل ہو جائے گا۔ **اما اذامات الخ** اور اگر شفیع قاضی کے فیصلہ کے بعد لیکن اس کی قیمت ادا کرنے اور اس پر قبضہ سے پہلے مر گیا تو وہ بیع شفعہ والی اس کے وارثوں کیلئے لازم ہو جائے گی۔ **وهذا نظير الخ** اور یہ مسئلہ اس اختلاف کی نظیر ہے جو کہ خیار الشرط میں ہے۔ اور وہ کتاب البیوع میں گذر چکا ہے۔ (ف یعنی اگر کسی نے اپنے لئے خیار الشرط رکھتے ہوئے بیع کا معاملہ کیا خواہ کوئی چیز خریدی ہو یا فروخت کی ہو پھر خیار الشرط کے دنوں ہی میں وہ مر گیا تو امام شافعیؒ کے نزدیک اس کے خیار کا حق اس کے وارثوں کو منتقل ہو جائے گا اور وہی اس چیز کے رکھنے یا واپس کرنے کے بارے میں فیصلہ کرینگے۔ لیکن ہم احناف کے نزدیک وہ بیع لازم ہو جائے گی اختلاف کی نظیر ہونے کی وجہ یہ ہے کہ شفعہ بھی خیار الشرط کے مثل ایک حق ہے جو ایک شخص سے منتقل ہو کر دوسرے کے پاس جانے کے قابل نہیں ہے اس لئے کہ شاید وہ اسے لے یا واپس کر دے۔

ولان بالموت الخ اور اس حصہ سے بھی کہ شفیع کے مرجاتے ہی اس کا وہ گھر جس کی بناء پر اسے حق ملا تھا اس کے قبضہ سے نکل کر اس کے ورثہ کی طرف منتقل ہو گیا۔ (ف لہٰذا اب اس سے شفعہ لینے کا حق ختم ہو گیا)۔ پس اس شفیع کی ملکیت سے نکل کر اس کے وارث کو اس کی ملکیت حاصل ہو چکی ہے۔ لیکن وارث کو اس کی ملکیت اس وقت حاصل ہوئی ہے جب کہ اس زمین یا گھر کی ملکیت اس کی بیع سے پہلے ہی ہو چکی ہے۔ **وقيامه الخ** حالانکہ شفیع کے لئے یہ شرط ہے اسے شفعہ اسی صورت میں ملے گا جب کہ اس مشفوع مکان کی بیع کے وقت بھی اس پر شفیع کی ملکیت موجود ہو۔ اور اس کے بارے میں قاضی کا فیصلہ ہو جانے تک اسی کی ملکیت باقی بھی رہے۔ پس ان شرطوں کے بغیر کوئی شفعہ کا حق دار نہ ہو گا۔ (ف اور جب ان شرطوں کے نہ ہونے کی وجہ سے وہ خود مستحق شفعہ نہیں ہو سکتا ہے تو اس کی میراث بھی منتقل نہیں ہو سکتی ہے۔ **وان مات المشترى الخ** اور اگر مشتری مر جائے تو شفیع کا شفعہ باطل نہ ہو گا۔ کیونکہ جو شخص مستحق ہے وہ تو زندہ اور موجود ہے اور جس سبب سے وہ حق دار ہوا ہے اس میں بھی

کوئی فرق نہیں آیا ہے۔ ولا یباع الخ اور مشتری کا وہ گھر جس پر حق شفعہ لازم ہوا ہے اسے قرضہ یا وصیت کو پورا کرنے کے لئے فروخت نہیں کیا جائے گا۔ ولو باعه الخ اور بالفرض اگر قاضی نے اس گھر کو فروخت کر دیا یا اس مرنے والے مشتری نے اس کی بابت کیس کے لئے وصیت کر دی یعنی نصف یا چوتھائی وغیرہ کی تو اس شفیع کو اس بات کا اختیار ہوگا کہ وہ قاضی وغیرہ کے اس قسم کے تصرف کو باطل کر دے۔ اور اس گھر کو اپنے حق شفعہ میں لے لے۔ کیونکہ اسی کا حق سب سے پہلے اس گھر سے متعلق ہوا ہے۔ ولهٰذا ینقض الخ اسی بناء پر اگر مشتری نے اس گھر میں کچھ کر دیا ہو تو وہ بھی مشتری کی زندگی میں ہی باطل کر دیا جاتا ہے۔ (ف چنانچہ اگر مشتری نے ہی اس گھر کو بیچ دیا ہو تو اس شفیع کو یہ اختیار ہوتا ہے کہ اس معاملہ کو ختم کرا دے۔ کیونکہ دوسروں کی بہ نسبت اسی شفیع کا حق اس میں مقدم ہوتا ہے)۔

توضیح:۔ اگر کسی گھر کا شفیع قاضی کی طرف سے حق پانے سے پہلے یا بعد میں مر جائے تو اس کا وارث اس شفعہ کا مستحق ہوگا یا نہیں اگر مشتری مر جائے یا اس مشفوعہ مکان کے بارے میں کچھ وصیت کر جائے تو شفیع کا حق باقی رہ جائے گا یا باطل ہو جائے گا۔ تفصیل مسائل۔ حکم۔ اقوال ائمہ۔ دلائل

قال واذا باع الشفیع ما یشفع به قبل ان یقضی له بالشفعة بطلت شفعته لزوال سبب الاستحقاق قبل التملك وهو الاتصال بملکه ولهذا یزول به وان لم یعلم بشراء المشفوعة کما اذا سلم صریحا او ابرأ عن الدین وهو لا یعلم به وهذا بخلاف ما اذا باع الشفیع داره بشرط الخیار له لانه یمنع الزوال فبقی الاتصال.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ۔ اگر شفیع نے اپنے اس مکان کو جس کے سبب سے اسے شفعہ کا حق ملا تھا بیچ دیا اس سے پہلے کہ قاضی کی طرف سے اس کو اس کا حکم دیا جائے۔ تو اس شفیع کا حق اس سے ختم ہو جائے گا۔ لزوال سبب الخ اس مشفوعہ مکان پر سے ملکیت ختم ہو جانے کی وجہ سے کہ جس کی بناء پر اسے حق شفعہ حاصل تھا۔ یعنی اس گھر سے متصل مکان ہونے کی وجہ سے۔ (ف پس جب شفیع کی ملکیت سے اس کا اتصال باقی نہ رہا تو اس کے شفعہ کا سبب بھی باقی نہ رہا۔ اسی لئے قاضی اس کے حق میں فیصلہ نہیں دے گا)۔ ولهٰذا یزول الخ اور اسی وجہ سے کہ سبب کا زائل ہو جانا ہی حق شفعہ کو ختم کر دیتا ہے۔ اگر شفیع نے اپنے اس مکان کو ایسے وقت میں فروخت کر دیا کہ جس کی وجہ سے اسے حق شفعہ مل رہا تھا تو بھی اس کا حق شفعہ ختم ہو جاتا ہے۔ (ف کیونکہ حق کے ساقط ہو جانے کے لئے یہ جاننا ضروری نہیں ہے کہ یہ کیوں کر ساقط ہوا ہے۔ یہی ایک روایت امام مالک وامام شافعی رحمہما اللہ سے بھی ہے)۔ کما اذا الخ ایسا ہی ساقط ہو جاتا جیسا کہ صراحۃً ایک بار بھی اپنا حق دینے سے حق ساقط ہو جاتا ہے۔ او ابراء الخ یا جیسے کہ اپنے مقروض کو اس کے حق قرضہ سے بری کر دینے سے وہ بری ہو جاتا ہے۔ اگرچہ اسے اپنا مقروض ہونا بھی معلوم نہ ہو۔ (ف جب بھی قرض ساقط ہو جاتا ہے۔ حاصل کلام یہ ہوا کہ جو چیز ساقط ہوتی ہو اس کو جاننے کی بھی شرط نہیں ہوتی ہے۔ وهٰذا بخلاف الخ اور یہ حکم ایسی صورت کے برخلاف ہے کہ اگر شفیع نے اپنا مکان اپنے لئے خیار شرط رکھتے ہوئے اسے فروخت کیا ہو۔ کیونکہ جب بھی بائع اپنے لئے خیار رکھ کر بیچتا ہے تو وہ چیز اس کی ملکیت سے نہیں نکلتی ہے۔ اس طرح اس پڑوس کے مشفوعہ مکان سے اس کا تعلق باقی رہ گیا اور وہ اس کی ملکیت سے نہیں نکلا۔ لہٰذا اس مکان سے اس کا تعلق باقی رہ گیا۔ پھر یہ معلوم ہونا چاہئے کہ حق شفعہ پانے کے لئے ایک شرط یہ بھی ہے کہ بائع اور مشتری کے درمیان جو بیع واقع ہو رہی ہو اس میں شفیع کی طرف سے کوئی ایسا کام نہ پایا جائے جس سے کہ وہ بیع مکمل ہو جاتی ہو۔ اگر ایسا ہوگا تو یہی بات سمجھی جائے گی کہ اس شفیع نے خود ہی اپنا حق ان لوگوں کو دیدیا ہے۔

توضیح:۔ اگر شفیع نے قاضی کے فیصلہ سے پہلے ہی اپنے اس مکان کو فروخت کر دیا جس کے ذریعہ اس کو حق شفعہ ملتا تھا اگر شفیع نے اپنا مکان خیار شرط اپنے لئے رکھ کر فروخت کیا تو اس کا حق شفعہ باقی رہتا ہے یا ختم ہو جاتا ہے۔ تفصیل مسائل۔ حکم۔ اقوال ائمہ۔ دلائل

قال وو كيل البائع اذا باع وهو الشفيع فلا شفعة له ووكيل المشترى اذا ابتاع فله الشفعة والاصل ان من باع او بيع له لا شفعة له ومن اشترى او ابتيع له فله الشفعة لان الاول باخذ المشفوعة يسعى فى نقض ما تم من جهته وهو البيع والمشترى لا ينقض شراه بالاخذ بالشفعة لانه مثل الشرا وكذا لوضمن الدرك عن البائع وهو الشفيع فلا شفعة وكذلك اذا باع وشرط الخيار لغيره فامضى المشروط له الخيار البيع وهو الشفيع فلا شفعة له لان البيع تم بامضائه بخلاف جانب المشروط له الخيار من جانب المشترى.

ترجمہ:۔ قدوری نے فرمایا ہے کہ۔ اگر بائع کا وکیل جو خود ہی شفیع ہو وکیل بن کر اس مشفوعہ زمین کو فروخت کر دے تو اس وکیل کا حق شفعہ ختم ہو جائے گا۔ (ف یہ حکم تو بائع کے وکیل کا ہوا)۔ ووكيل المشترى الخ اور اگر مشتری کے وکیل کی حیثیت سے شفیع نے زمین خریدی تو اس کا حق باقی رہے گا۔ (ف مثلاً زید نے بکر کو اپنے لئے ایک مکان کے خریدنے کے لئے وکیل مقرر کیا۔ اور یہ بکر اس کا شفیع بھی ہے۔ چنانچہ اس بکر نے زید کے اس مکان کو خرید لیا پھر اس سے اپنا حق شفعہ چاہا تو وہ اس کا حق دار ہوگا۔ یعنی اسے شفعہ مل جائے گا۔ اور امام شافعیؒ واحمدؒ کے نزدیک بائع کے وکیل کو بھی شفعہ ملتا ہے مگر ہمارے نزدیک اس مسئلہ کے بارے میں ایک قاعدہ کلیہ ہے۔ والاصل ان الخ وہ قاعدہ کلیہ یہ ہے کہ جس شخص نے خود فروخت کیا (بائع کی حیثیت سے یا مشتری کی حیثیت سے) یا اس کے لئے کچھ فروخت کیا گیا (موکل) تو اس کے لئے حق شفعہ باقی نہیں رہتا ہے۔ (ف لہٰذا خود بائع ہو یا وہ بائع کا وکیل ہو کسی کو شفعہ نہیں ملے گا۔ ومن اشترى الخ اور جس نے مکان خود خریدا یا اس کے لئے خریدا گیا ہو تو اس کے لئے حق شفعہ ہوگا۔ (ف یعنی مشتری خود خریدے یا اس کے لئے اس کا وکیل خریدے تو ہر ایک کے لئے شفعہ ہے۔ پس اس قاعدہ سے یہ بات واضح ہو گئی کہ مشتری کے وکیل کو حق شفعہ باقی رہتا ہے۔ پھر اس جگہ بائع یا مشتری کی حیثیت سے وکیل کی یہ چند صورتیں مثال سے واضح کر کے بتائی جا رہی ہیں۔ (۱) زید نے بکر کو اپنے دو ہزار روپے مضاربت کے طور پر دیئے اس شرط کے ساتھ کہ اس کے نفع میں ہم دونوں نصف نصف لینگے۔ پھر اس مضارب یعنی بکر نے ان روپے سے ایک زمین خرید لی تو یہ خریداری زید ہی کے لئے ہوئی ہے لہٰذا زید کو اس کے وسیلہ سے حق شفعہ حاصل ہوگا۔ (۲) اسی طرح اگر دو ہزار روپے بکر کو بضاعت پر دیئے یعنی تم احسان کے طور پر ان روپے سے میرے لئے کچھ تجارت کرو (کہ اس کے نفع میں تمہارا کوئی حصہ نہ ہوگا بلکہ سارا نفع میرے لئے ہوگا) تو اس سے جو خریداری ہوگی وہ بھی اسی زید کے لئے ہوگی۔ (۳) اور اگر ان روپے سے بکر نے کوئی زمین خرید کر فروخت کی تو اگرچہ اس میں بائع بکر ہے مگر خریداری زید کے لئے ہوئی ہے خواہ یہ مضاربت کے طور پر ہو یا بضاعت کے طور پر ہو۔ اور ان عام صورتوں کے علاوہ کبھی خاص صورتیں بھی نکل آتی ہیں۔ فتد بر۔ م۔

الحاصل اس قاعدہ کلیہ کے دو جملوں میں سے پہلا یہ جملہ کہ جس کسی کے لئے بیع ہوگی اسے شفعہ کا حق نہ ہوگا۔ اس کی دلیل یہ ہے۔ لان الاول الخ کہ خود بائع یا جس کے لئے چیز فروخت کی گئی ہو اگر وہ اس مشفوعہ جائیداد کو شفعہ میں لے گا تو نتیجہ یہ ہوگا کہ وہ اپنے اس معاملہ یعنی بیع کو ختم کرنے کے در پے ہوگا جو خود اسی کے عمل سے پورا ہوا تھا (اس طرح یہ لازم آئے گا کہ جس عمل کو خود اس نے پورا کیا اب وہ خود ہی اسے باطل کر دے) (ف اور باطل کرنا اس طرح سے لازم آتا ہے کہ بیع کے معنی مالک بنا دینا اور حوالہ کر دینا ہے۔ اور شفعہ میں لینے کے معنی ملکیت حاصل کرنا اور لے لینا ہے پھر جب یہی شخص اس چیز کو فروخت

کرے گا خواہ وہ وکیل ہو یا مؤکل ہو تو وہی بائع ہوگا۔ اور اگر مؤکل کی طرف سے اسے وکیل نہیں بنایا گیا ہو تو وکیل کی بیع تمام نہ ہوگی اس طرح اس کا مؤکل ہی اس بیع کو تمام کرنے والا ہوگا۔ اور اب اس قاعدہ کلیہ میں سے دوسرا جملہ یعنی خرید نے والا اور جس کے لئے خریدا گیا ہو ان میں سے ہر ایک مستحق شفعہ ہوگا۔ کیونکہ وہ اپنے عمل کو خود باطل کرنے والا نہ ہوگا۔ **والمشتری لا ینقض الخ** اور مشتری اس چیز کو حق شفعہ میں لے کر اپنی خریدی ہوئی چیز کے برخلاف کام نہیں کرتا ہے۔ (ف کیونکہ خرید نے کے معنی ہیں کسی چیز کی ملکیت حاصل کرنا اور اسے لینا۔ اور شفعہ کے بھی یہی معنی ہیں۔ کیونکہ یہ شفعہ بھی خریداری ہی کے مثل ہوتا ہے۔ (ف الحاصل شفعہ میں لینے کی وجہ سے وہ اپنے عقد یا عمل کو باطل کرنے کے درپے نہیں ہوتا ہے)۔

وکذلك لو ضمن الخ اسی طرح اس صورت میں بھی شفیع کا حق باطل ہو جاتا ہے جب کہ کسی ایسے شخص نے بائع کی طرف سے ضمان الدرک کرلی جو کہ خود ہی شفیع بھی ہو تو اس کا حق شفعہ ختم ہو جاتا ہے (ف تفصیل یہ ہوگی کہ ایک شخص نے گھر فروخت کرنا چاہا تب مشتری نے کہا کہ یہاں یہ ممکن ہو سکتا ہے کہ کوئی دوسرا شخص اس گھر کا حق دار نکل آئے جو مجھ سے اس گھر کو چھین لے اس لئے اس سے اطمینان کی کوئی صورت ہونی چاہئے۔ اس پر ایک شخص نے ضمان الدرک لی یعنی ایسی ذمہ داری لی کہ میں اس کی ضمانت لیتا ہوں کہ کوئی اس کا مستحق پیدا نہ ہوگا۔ اولاً میں اس کا مقابلہ کرونگا ورنہ میں تمہارا خرچہ تم کو واپس دلاؤں گا۔ اور یہ کہنے والا خود ہی اس کا شفیع بھی ہے۔ تو اس کا اس طرح سے ضمان لینے کا مطلب یہ ہوگا کہ اس نے اپنے حق شفعہ سے اعراض کیا ہے لہٰذا وہ مستحق نہیں ہوگا۔ **وکذلك اذا باع الخ** اسی طرح سے اس صورت میں بھی شفیع کا خیار باطل ہو جاتا ہے جب کہ ایک شخص نے اپنا مکان فروخت کیا ساتھ میں ایک شخص کے لئے اس کا خیار شرط رکھا (ف مثلاً زید نے اپنا مکان فروخت کیا اس شرط کے ساتھ کہ اس بیع میں بکر کے لئے تین دنوں تک کے لئے خیار شرط ہے یعنی اگر اس نے تین دنوں کے اندر اسے ناپسند کیا تو مبیع واپس ہو جائے گی۔ جبکہ وہی شخص اس مکان کا شفیع بھی ہو رہا ہو۔ **فاعفی المشروط له الخ** پس اسی بکر نے جس کو خیار شرط حاصل تھا اس بیع کو مکمل کرنے کی اجازت دیدی۔ یعنی بیع مکمل کردی۔ تو اس کا حق شفعہ باطل ہو جائے گا۔

لان البیع تم الخ حق شفعہ کے ختم ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اسی کے پورے کرنے یا اسی کی اجازت دینے کے بعد وہ بیع مکمل ہوئی ہے۔ اور اس سے پہلے ہم نے ایک قاعدہ کلیہ یہ بتایا ہے کہ جس کے سبب سے یا جس کی طرف سے بیع پوری ہوتی ہو اس کا حق شفعہ باطل ہو جاتا ہے۔ **بخلاف جانب الخ** بخلاف اس شخص کے جس کے لئے خریدار کی جانب سے خیار مشروط ہو۔ (ف مثلاً زید نے بکر سے ایک مکان اس شرط پر خریدا کہ اگر تین دنوں کے اندر اس کی خریداری کی اجازت مجھے خالد نے دیدی تو یہ مکمل ہو جائے گی۔ ورنہ فسخ ہو جائے گی۔ جبکہ یہی خالد اس کا شفیع بھی ہو رہا ہو۔ چنانچہ اس خالد نے اسی مدت میں اس کی خریداری کی پوری اجازت دیدی تو اس خالد کا حق شفعہ اس مکان میں باقی رہ جائے گا۔ کیونکہ خالد کی طرف سے اگرچہ مکان کی خریداری مکمل ہوئی ہے۔ لیکن اس خرید کے مثل اس نے شفعہ میں لے لیا۔ اس طرح اس شفیع نے اپنے عمل کے منافی دوسرا کام نہیں کیا ہے۔ کیونکہ جس صورت سے بھی مکان کی مکمل خریداری پائی جائے گی۔ اس شفیع کو یہ اختیار ہو جائے گا کہ وہ اس مکان کو شفعہ میں لے۔ پھر یہ بات بھی معلوم ہونی ضروری ہے کہ شفیع کا اپنے شفعہ کو صراحت کے ساتھ دوسرے کو اس طرح حوالہ کرنا معتبر مانا جائے گا کہ خریداری کے معاملہ کی خبر بالکل صحیح اور سچی معلوم ہوئی ہو۔ کیونکہ اگر غلط خبر ملنے پر اس نے اپنا حق دوسرے کو دیدیا تو اس کا اعتبار نہ ہوگا۔

توضیح:۔ اگر خود شفیع بائع کا وکیل بن کر اپنی مشفوعہ زمین فروخت کردے اسی طرح اگر مشتری کا شفیع وکیل بن کر اس کے لئے خریداری کرلے۔ اس سلسلہ کا مشہور قاعدہ کلیہ اگر خود شفیع نے بائع کی طرف سے ضمان الدرک لی ہو۔ مسائل کی تفصیل۔ احکام اختلاف

ائمہ۔دائل

قال واذا بلغ الشفيع انها بيعت بالف درهم فسلم ثم علم انها بيعت باقل او بحنطة اوشعير قيمتها الف او اكثر فتسليمه باطل وله الشفعة لانه انما سلم لا ستكثار الثمن في الاول ولتعذر الجنس الذي بلغه وتيسر ما بيع به في الثاني إذا الجنس مختلف وكذا كل مكيل او موزون اوعددى متقارب بخلاف ما اذا علم انها بيعت بعرض قيمته الف او اكثر لان الواجب فيه القيمة وهي دراهم اودنا نير وان بان انها بيعت بدنانير قيمتها الف فلا شفعة له وكذا اذا كانت اكثر وقال زفرله الشفعة لاختلاف الجنس ولنا ان الجنس متحد في حق الثمنية.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ۔اگر شفیع کو یہ خبر ملی کہ تمہارا مشفوعہ مکان ایک ہزار روپے میں فروخت ہوا ہے اس نے یہ سن کر اپنا حق شفعہ لینے سے انکار کر دیا مگر بعد میں اسے یہ صحیح خبر ملی کہ وہ اس سے کم میں فروخت ہوا ہے۔(ف خواہ تھوڑا ہی کم میں فروخت ہوا ہو)۔او بحنطة الخ یا بعد میں اسے یہ معلوم ہوا کہ وہ گھر اتنے گیہوں یا جو کے بدلہ فروخت کیا گیا ہے جس کی قیمت پہلے بتائی ہوئی قیمت سے بھی زیادہ ہے۔(ف یعنی اتنے زیادہ گیہوں یا جو سے جن کی قیمت بتائی ہوئی قیمت یعنی ہزار روپے سے بھی زیادہ ہے یا اس کے علاوہ اسی طرح کا کوئی دوسرا غلہ ہے)۔ فتسليمه باطل الخ تو اس خبر سے پہلے جو اس نے پہلی خبر پا کر اپنا حق خریدار کو دیدیا تھا وہ باطل ہو جائے گا۔ یعنی اس حق کو واپس دینے کا کوئی اعتبار نہ ہوگا۔ بلکہ اس کا اپنا حق شفعہ باقی رہ جائے گا۔(ف مسئلہ مذکورہ میں دو صورتیں بیان کی گئی ہیں (۱) یہ کہ خبر دینے والے نے جو مقدار قیمت بیان کی ہے مثلاً ایک ہزار روپے اور حقیقت میں بھی اس قیمت کی ثمنیت یہی یعنی روپے ہی ہیں اگر چہ مقدار میں فرق ہے۔اور (۲) یہ ہے کہ جنس ثمن اس کے خلاف ناپ کر دی جانے والی چیز ہو۔اگر چہ اس کی قیمت پہلے بتائی ہوئی قیمت سے یعنی ہزار سے زائد ہو۔ بہر صورت اس کا حق شفعہ باقی رہ جائے گا۔ لانه انما الخ حق باقی رہنے کی وجہ یہ ہے کہ اس شفیع کو پہلی صورت میں اصل قیمت سے زیادہ قیمت بتائی گئی تھی (ف حالانکہ حقیقت میں رقم اس سے کم تھی)۔

ولتعذر الجنس الخ اور دوسری صورت میں حق باقی رہنے کی وجہ یہ ہوئی کہ اس میں بتائی ہوئی جنس ثمن اس کے خلاف کوئی کیلی چیز ہے۔ یعنی اسے ایک ہزار روپے بتائے گئے تھے حالانکہ اس کی اصل قیمت میں گیہوں یا جو مقرر ہوئے تھے خواہ ان کی قیمت اتنی ہی ہو یعنی ہزار روپے یا ان سے بھی زائد ہو مگر اس وقت اس زمیندار خریدار کے پاس غلہ کا ذخیرہ موجود رہنے کی وجہ سے غلہ عوض میں دینا آسان تھا اور نقد روپے بالکل نہ ہونے کی وجہ سے نقد دینا مشکل تھا اس لئے اس نے پہلے انکار کیا تھا۔اور جب اسے حقیقت معلوم ہوئی کہ غلہ ہی دینا طے ہوا تھا تو اس نے اپنا مطالبہ پیش کر دیا لہٰذا وہ مستحق شفعہ ہو جائے گا۔اور یہ معلوم ہونا چاہئے کہ مذکورہ مسئلہ میں جو اور گیہوں کی جو مثال دی گئی وہی مخصوص نہیں ہے۔ وكذا كل مكيل الخ۔ یہی حکم ہر ناپ کر یا تول کر یا گن کر دی جانے والی چیزوں کا بھی ہے بشرطیکہ ان کی مقدار میں بہت زیادہ فرق نہ ہو بلکہ ایک دوسرے کے قریب ہوں (ف مثلاً انڈے۔اخروٹ اور بادام وغیرہ جن کو بیچتے وقت ان کے چھوٹے بڑے یا کم و بیش ہونے کا کوئی بھی خیال نہیں کرتا ہے۔ بلکہ وہ سب گنتی میں برابر سمجھے جاتے ہیں۔الحاصل یہ ساری جنسیں درہم و دینار کی جنس سے مخالف ہیں۔ بخلاف ما اذا علم الخ بخلاف اس مسئلہ کے اگر شفیع کو بعد میں یہ معلوم ہوا کہ وہ گھر حقیقت میں ایسے اسباب کے عوض بیچا گیا تھا کہ جس کی قیمت ہزار روپے یا ان سے بھی زیادہ تھی تو اسے شفعہ نہیں ملے گا۔اگر چہ یہ اسباب بھی گیہوں اور جو کے مثل روپے اور دراہم کی جنس کے خلاف ہے) اس کی وجہ یہ ہے کہ اسباب کی صورت میں تو قیمت ہی واجب ہوتی ہے۔اور قیمت دینار و درہم روپے پیسے کی ہی شکل میں ہوتی ہے۔

(ف اسلئے عوض میں اسباب نہیں دیا جاتا ہے۔اب اگر اسباب موجود بھی ہو تو اس کو فروخت کر کے یا اس کی قیمت لگا کر ہی

درہم ودینار وغیرہ کی شکل میں ادائیگی ہوگی۔ اس لئے جب شفیع کو پہلی مرتبہ میں یہ خبر ملی تھی کہ اسباب کے بدلہ زمین فروخت کی گئی ہو تو اسے بھی اسباب کی قیمت لگا کر حق کا مطالبہ کرلے گا۔ مگر جب کہ اس کے لینے سے انکار کردیا ہے تو وہ حق ہمیشہ کے لئے ختم ہو گیا اور اسے دوبارہ لینا ممکن نہیں ہوگا۔ بر خلاف غلہ میں گیہوں وغیرہ دینے کے کہ عوض میں یہی غلے بھی دیدیئے جاتے ہیں۔ لہٰذا ان کو بیچ کر ان کی قیمت جمع کرکے دینے کی ضرورت نہیں ہے۔ البتہ اگر بعد میں پھر یہ خبر معلوم ہو کہ وہ مکان ایسے اسباب کے بدلہ بیچا گیا تھا جس کی قیمت پانچ سو روپے ہیں یعنی ہزار درہم نہیں ہیں بلکہ انؔ سے کم تھے تو اس صورت میں شفیع کو حق مل جائے گا اس بناء پر کہ اس نے پہلے اس کی قیمت زیادہ سمجھی تھی مگر بعد میں کم قیمت کا ہونا معلوم ہو گیا۔ تو غلط خبر کی تصحیح ہو جانے سے اسے حق شفعہ مل جائے گا۔ م۔ ع)۔ وان بان الخ اور اگر اسی صورت میں بعد میں شفیع کو یہ خبر ملی کہ وہ مشفوعہ مکان اتنے دیناروں کے عوض فروخت ہوا ہے جن کی قیمت ایک ہزار درہم ہے تو اسے شفعہ نہیں ملے گا۔ اسی طرح اگر ہزار درہم سے بھی زائد قیمت ہو تو بھی شفعہ نہیں ملے گا۔ (ف اور اگر ہزار درہم سے کم ہو تو شفعہ نہیں ملے گا۔ کیونکہ جتنی رقم کی اسے خبر ملی تھی اتنی زیادہ اس کی قیمت نہیں تھی۔ اور درہم و دینار کی حیثیت میں اگرچہ اختلاف ہوتا ہے مگر اس اختلاف جنس کا کچھ اعتبار نہیں ہوتا ہے۔ وقال زفرؒ الخ اور امام زفرؒ نے فرمایا ہے کہ شفیع کو ہر حال میں شفعہ ملے گا۔ کیونکہ دینار اور درہم میں جنسیت کا اختلاف ہے۔ ولنا ان الخ مگر ہماری دلیل یہ ہے کہ دونوں جنس یعنی درہم و دینار دو جنس ہو کر بھی ثمن ہونے کے لحاظ سے ایک اور متحد ہیں۔ (ف یعنی اگرچہ سونا اور چاندی میں اختلاف ہے مگر فی الحال اس موقع میں ثمن ہونے کے اعتبار سے گفتگو ہے۔ اور اس ثمن کے ہونے میں دونوں ہی ایک ہیں۔ لہٰذا اس اختلاف کا کوئی اعتبار نہ ہوگا۔

اور اب میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ یہ فرمانا کہ درہم و دینار چونکہ دونوں ثمنیت کے اعتبار سے متحد ہیں لہٰذا ان میں اختلاف کا اعتبار ہو گا اس کہنے میں کچھ تردد ہے۔ کیونکہ اگر ایسی صورت پیش آجائے کہ سونے کا بھاؤ بہت سستا ہو جائے اور اشرفیاں شفیع کے پاس موجود ہوں اور ہزار روپے لینے کے لئے اس وقت صرف پچاس اشرفیاں ہی کافی ہو جائیں۔ لیکن خسارہ والی اشرفیاں دینے میں ساٹھ اشرفیوں کی ضرورت ہوتی ہو اس خیال سے اگر شفیع اپنا حق لینے سے انکار کردے اور بعد میں اسے یہ معلوم ہو کہ اس وقت وہ مکان اصل اشرفیوں کے اعتبار سے اتنی اشرفیوں کے عوض فروخت ہوا ہے جن کی قیمت ہزار روپے ہیں۔ یا یہ کہ اس کے پاس اشرفیاں بہت زیادہ موجود ہوں کہ ان کے دینے میں اس شفیع پر جبر معلوم نہ ہوتا ہو تو ایسی صورت میں اسے شفعہ ملنا چاہئے۔ اسی لئے اسرار سے نقل کرتے ہوئے کفایہ وغیرہ میں کہا ہے کہ اس صورت میں امام ابو حنیفہؒ و محمدؒ کے نزدیک شفعہ کا حق ہوگا۔ مگر ابو یوسفؒ کے نزدیک استحساناً شفعہ کا حق نہ ہوگا۔ فافہم واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔

توضیح:۔ اگر شفیع کو اس کا مشفوع مکان ایک ہزار سے فروخت ہونے کی خبر ملی اس پر اس نے لینے سے انکار کردیا اور بعد میں اس سے کم پر فروخت ہونے کی خبر ملی یا بعد میں یہ معلوم ہوا کہ وہ تو غلہ یا اسباب کے عوض فروخت کیا گیا تھا جس کی قیمت بتائی ہوئی رقم سے کم یا زیادہ یا اتنی ہی تھی مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ۔ دلائل

قال واذا قيل له ان المشترى فلان فسلم الشفعة ثم علم ان غيره فله الشفعة لتفاوت الجوار ولو علم ان المشترى هو مع غيره فله ان ياخذ نصيب غيره لان التسليم لم يوجد فى حقه ولو بلغه شراء النصف فسلم ثم ظهر شراء الجميع فله الشفعة لان التسليم لضرر الشركة ولا شركة وفى عكسه لا شفعة فى ظاهر الرواية لان التسليم فى الكل تسليم فى البعاضه.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ۔ اگر شفیع کو یہ خبر دی گئی کہ اس مکان کو فلاں شخص مثلاً زید نے خریدا ہے۔ یہ سن کر

اس نے اسے اجازت دیدی۔ مگر بعد میں معلوم ہوا کہ خریدار کوئی دوسرا شخص ہے۔ اس لئے اسے اب شفعہ کا حق مل جائے گا۔ کیونکہ خرید کر آنے والے پڑوسیوں کے مزاج میں بہت فرق ہوتا ہے۔ (ف لہٰذا پہلی مرتبہ جس کی خبر ملی تھی اس سے یہ مطمئن تھا کہ وہ دیندار اور شریف آدمی ہے مگر بعد میں جس کی خبر ملی وہ بدکار اور شرارت پسند تھا جس کے ساتھ زندگی گذارنا مشکل تھا اس لئے خاص اس حق دینے پر راضی نہ ہونے کی وجہ سے اسے حق واپس مل جائے گا۔ ولو علم ان الخ اور اگر شفیع کو دوسری مرتبہ یہ خبر ملی کہ فلاں کے ساتھ فلاں نے بھی خریدا ہے (ف ایک مرتبہ مثلاً زید کے خریدنے کی خبر ملی تھی اس لئے شفیع نے اس کو اجازت دیدی مگر بعد میں اسے یہ معلوم ہوا کہ اس مکان کا خریدار صرف زید ہی نہیں بلکہ بکر کے ساتھ اس نے مل کر خریدا ہے)۔ فله ان یا خذ الخ تب اس شفیع کو اس بات کا اختیار ہوگا کہ اس دوسرے یعنی بکر کا حصہ خود خرید لے۔ (ف یعنی زید کو جتنے حصہ کے خریدنے کی اجازت دی تھی اس کے کل حصہ کا مالک زید ہی رہ جائے۔ البتہ اس کا شریک بن کر بکر نے جتنا حصہ خریدا ہے۔ اس کے کل حصہ کو یہ شفیع اس سے لے لے۔ لان التسليم الخ کیونکہ اپنا حق صرف زید کو دیا تھا جس سے بکر کو بھی اپنا حق دینا نہیں پایا گیا۔

ولو بلغه الخ اور اگر شفیع کو یہ خبر ملی کہ مکان میں سے صرف نصف حصہ فروخت کیا گیا ہے (پورا فروخت نہیں کیا گیا ہے) یہ سن کر بے رغبتی کے ساتھ خریدار کو حق دیدیا مگر بعد میں معلوم ہوا کہ اس خریدار نے تو پورا مکان خرید لیا ہے اس بناء پر اس کا حق شفعہ پھر اسے مل جائے گا۔ کیونکہ پہلی مرتبہ اس نے اس لئے حوالہ کر دیا تھا کہ نصف خرید کر اس میں شرکت کی پریشانیوں میں مبتلا ہونے سے بچنا چاہتا تھا۔ حالانکہ حقیقت میں شرکت نہیں ہو رہی تھی کیونکہ اس نے پورا مکان خرید لیا ہے۔ (ف لہٰذا اسے پھر سے پورا حق شفعہ مل جائے گا)۔ وفی عکسه الخ اور اس کے برعکس صورت ہونے میں ظاہر الروایۃ کے موافق اسے شفعہ کا حق نہیں ملے گا۔ کیونکہ پورے مکان میں شفعہ کا حق دینے میں اس مکان کے حصوں میں بھی حق دینا پایا جاتا ہے۔ (ف مثال سے یوں سمجھا جائے کہ پورا مکان مثلاً ایک ہزار میں فروخت ہوا ہے یہ سن کر اس نے اپنا حق شفعہ لینے سے انکار کر دیا یعنی خریدار کو اس پر قبضہ کرنے کی اجازت دیدی۔ اور بعد میں اسے معلوم ہوا کہ صرف آدھا مکان ہی فروخت کیا گیا تھا تو اس صورت میں امام ابو یوسفؒ نے فرمایا ہے کہ اس نئی خبر کے بعد اسے حق مل جائے گا اس احتمال کی وجہ سے کہ شاید اس کے پاس پورا مکان خریدنے کے لئے پوری رقم موجود نہ ہو مگر نصف قیمت دے کر نصف مکان خریدنا ممکن ہو جائے امام شافعی واحمد رحمہما اللہ کا بھی یہی قول ہے لیکن ظاہر الروایۃ کے مطابق اسے حق شفعہ نہیں ملے گا۔ کیونکہ جب شفیع نے پورا مکان خریدنے کے لئے خریدار کو اجازت دیدی یعنی اپنا حق اسے دیدیا تو یوں کہا جائے گا کہ جب اس نے پورے مکان کا حق دیا تو گویا اس کے نصف کی خریداری کا بھی حق دیا۔ ع۔ شیخ الاسلام خواہر زادہؒ نے فرمایا ہے کہ یہ حکم اس صورت میں ہوگا جب کہ کل مکان کی قیمت ہزار روپے ہوں۔ اور اس کے نصف کی قیمت بھی ہزار ہی بتائی گئی ہو۔ کیونکہ اگر نصف مکان ہونے سے قیمت پانچ سو معلوم ہوں تو یقیناً وہ شفعہ کا مستحق ہو جائے گا۔ ن۔ اور شاید کہ شیخ الاسلامؒ نے امام ابو یوسفؒ کے قول کی متابعت کی ہے اسی لئے مصنف ہدایہؒ نے فرمایا ہے کہ ظاہر الروایۃ میں اسے شفعہ کا حق نہیں دیا گیا ہے۔ یہی قول اظہر ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔

توضیح:۔ اگر شفیع نے ایک مرتبہ ایک خریدار کو اپنا حق شفعہ دیدیا بعد میں معلوم ہوا کہ اصل خریدار وہ نہیں ہے جس کا نام معلوم ہوا تھا بلکہ کوئی اور ہے۔ یا یہ کہ وہ شخص تنہا خریدار نہیں ہے بلکہ اس کے ساتھ کوئی دوسرا شخص بھی ہے اسی طرح پہلے یہ معلوم ہوا کہ پورا مکان فروخت کیا گیا ہے مگر بعد میں معلوم ہوا کہ صرف نصف فروخت کیا گیا تھا یا

اس کے برعکس ہوا ہے

فصل قال واذا باع دارا الا مقدار ذراع منها فی طول الحد الذی یلی الشفیع فلا شفعة له لانقطاع الجوار وهذه حیلة وکذا اذا وهب منه هذا لمقدار وسلمه الیه لما بینا.

ترجمہ:۔ ایسے حیلوں کا بیان جن سے حق شفعہ ختم کیا جا سکتا ہے۔

قال . واذا ابتاع الخ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی نے اپنا مکان اس طرح بیچا کہ اس میں سے کچھ حصہ مثلاً ایک ہاتھ ایسی لمبی پٹی جو کہ شفیع کے گھر سے ملی ہوئی ہو اس کو مستثنیٰ کر لیا یعنی اتنا حصہ نہیں بیچا۔ تو اس شفیع کے لئے حق شفعہ نہیں ہوگا کیونکہ بیچے گئے مکان سے اس شفیع کا اتصال اور جوار نہیں رہا ہے۔(ف مثلاً زید کے گھر کے جنوب (دکھنی حصہ) سے بکر کے گھر کا حصہ ملا ہوا ہے۔ اور یہی بکر اس کا شفیع بن سکتا ہے۔ ایسی صورت میں زید نے اپنے اس جنوبی حصہ کی حد میں جو کہ بکر کے گھر سے ملی ہوئی ہو ایک ہاتھ چوڑی لانبی پٹی کا استثناء کر کے باقی گھر خالد کے ہاتھ فروخت کر دیا۔ اس لئے اس بکر کو حق شفعہ اس لئے نہیں ملے گا کہ اس کے گھر سے زید کے گھر کا جو حصہ ملا ہوا ہے وہ فروخت نہیں کیا گیا ہے)۔ و هٰذا حیلة الخ در حقیقت یہ ایک حیلہ ہے (ف یعنی یہ شفعہ ختم کرنے کا ایک راستہ اور بہانا ہے) وکذا اذا وهب الخ یہی حکم اس وقت بھی ہوگا جب کہ خریدار سے رقم نہ لے کر اس مکان کا اتنا حصہ ہبہ کر دے یعنی شفعہ کا حق شفیع سے ختم ہو جائے گا۔ اس کی دلیل بھی وہی ہوگی جو پہلے مسئلہ میں بیان کی گئی ہے۔(ف یعنی اتصال اور جوار باقی نہ رہا۔ اس طرح سے کہ مثلاً ایک ہاتھ چوڑی لانبی پٹی وہ جو شفیع کے گھر سے ملی ہوئی ہو خریدار کو ہبہ کر دے۔ پھر باقی ماندہ گھر کو اس کے ہاتھ فروخت کر دے۔ اس وقت اس کے باقی ماندہ گھر کا شفیع خریدار ہی ہو جائے گا۔ اور پہلے شفیع کا جار نہ ہونے کی وجہ سے اس کے لئے حق شفعہ باقی نہ رہے گا۔

توضیح:۔ فصل۔ ایسے حیلوں کے بیان میں جن سے حق شفعہ شفیع سے ختم ہو جاتا ہے۔ ان حیلوں کے بیان کرنے کی اس لئے ضرورت پیش آئی کہ کبھی شفیع کا موذی اور بدکار ہونا پہلے سے معلوم ہوتا ہے اور وہ طرح طرح سے لوگوں کو ستاتا ہے۔ اس کے ظلم سے بچنے کے لئے دوسروں کی مدد کی ضرورت ہوتی ہے۔ اس بناء پر اس کے چند مسائل اور چند تدبیریں بیان کر دی گئی ہیں حق شفعہ ختم کرنے کے لئے چند تدبیریں اور مسائل اور ان کی وضاحت۔ دلیل

قال واذا ابتاع منها سهما بثمن ثم ابتاع بقیمتها فالشفعة للجار فی السهم الاول دون الثانی لان الشفیع جار فیهما الا ان المشتری فی الثانی شریك فیتقدم علیه فان أراد الحیلة ابتاع السهم بالثمن الادرهما مثلاً والباقی بالباقی وان ابتاعها بثمن ثم دفع الیه ثوبا عوضا عنه فالشفعة بالثمن دون الثوب لانه عقد آخر والثمن هو العوض عن الدار قال رضی الله عنه وهذه حیلة اخری تعم الجوار والشرکة فیباع باضعاف قیمته ویعطی بها ثوب بقدر قیمته الا انه لو استحقت المشفوعة یبقی کل الثمن علی المشتری الثوب لقیام البیع الثانی فیتضرر به والأوجه ان یباع بالدراهم الثمن دینار حتی اذا استحق المشفوع یبطل الصرف فیجب رد الدینار لاغیر قال ولا تکره الحیلة فی اسقاط الشفعة عند ابی یوسف وتکره عند محمد لان الشفعة انما وجبت لدفع الضرر ولو ابحنا الحیلة مادفعناه ولا بی یوسف انه منع عن اثبات الحق فلا یعد ضررا وعلی هذا الخلاف الحیلة فی اسقاط الزکوة.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ۔ اگر خریدار بکر نے زید کے گھر میں سے ایک حصہ مجموعی قیمت میں سے زیادہ قیمت دے کر خریدا۔ پھر باقی حصہ کو اس کی باقی قیمت سے خرید لیا تو اس کے پڑوسی خالد کو اس گھر میں سے صرف پہلے حصہ میں شفعہ کا حق ملے گا۔ کیونکہ وہ اس کے گھر سے متصل ہے۔ لیکن دوسرے حصہ میں پڑوسی خالد کو حق شفعہ نہیں ملے گا۔ (ف۔ نوٹ اس حیلہ سے شفیع کو گھر کے تھوڑے حصہ میں حق مل سکتا ہے وہ بھی زیادہ رقم دینے کی وجہ سے زیادہ خسارہ کے ساتھ۔ جس کی بناء پر ممکن ہے کہ وہ شفیع اس کے خریدنے کی ہمت نہ کرے۔ لیکن باقی حصہ کو وہ حق شفعہ کہہ کر نہیں لے سکے گا۔ اس کی صورت یہ بتائی جاسکتی ہے کہ زید نے اپنے گھر کی مجموعی قیمت دو ہزار روپے مقرر کی۔ لیکن اس نے جنوبی جانب پڑوسی خالد کے گھر سے ملے ہوئے حصہ میں سے صرف ایک ہاتھ چوڑی پٹی دس روپیہ کم دو ہزار سے بکر کے ہاتھ فروخت کردی۔ پھر باقی ماندہ پورا گھر صرف دس روپے سے فروخت کردیا۔ اس حیلہ سے شفیع صرف ایک ہاتھ کا ٹکڑا اتنے گراں دام سے نہیں خریدے گا اور یہ بکر خریدار اسے خرید کر اس گھر کا شریک ہو جائے گا۔ لہٰذا بقیہ حصہ کو صرف یہی خرید سکے گا اور خالد کا اس حصہ پر کسی قسم کا دعویٰ باقی نہیں رہے گا)۔ یہی بات اس عبارت میں مصنفؒ نے فرمائی ہے۔ لان الشفیع جار الخ اسلئے کہ شفیع کو ان چھوٹے اور بڑے دونوں ٹکڑوں میں صرف پڑوسی کی حیثیت ہے لیکن خریدار ایک چھوٹے حصہ کا مالک بن کر اس زید کا شریک بن گیا ہے اسی لئے وہ پڑوسی سے مقدم ہو جائے گا۔ (نوٹ اس فصل کے پہلے مسئلہ میں حیلہ اس غرض سے ہے کہ شفیع کا حق بالکل ختم ہو جائے۔ اور اس موجودہ مسئلہ کی غرض یہ ہیکہ خود شفیع کی رغبت ختم ہو جائے اور وہ شفعہ کے مطالبہ سے دست بردار ہو جائے)۔

فان اراد الحیلۃ الخ اگر کوئی خریدار حیلہ کرنا چاہے (پڑوسی کے شفعہ کا حق ختم ہو جائے اور وہ اس مکان کو خرید نہ سکے) تو اسے چاہئے کہ گھر کے کنارہ کے حصہ کو مجموعی قیمت میں سے صرف ایک روپیہ کم میں خرید لے اس یقین اور اعتماد کے ساتھ کہ باقی مکان کو صرف ایک روپے سے مالک سے خرید لے گا اور مالک بھی اسے دیدے گا)۔ والباقی بالباقی الخ پھر باقی پورے گھر کو باقی قیمت یعنی صرف ایک روپے سے خرید لے۔ (ف اس تفصیل میں جو مثلاً ایک چوڑی پٹی ہے اگرچہ اس پر پڑوسی کو حق شفعہ ملتا ہے لیکن وہ اس کی خریداری پر خود ہی راغب نہیں ہوگا۔ کیونکہ اس کی قیمت وہم وگمان سے بھی زیادہ رکھی گئی ہے۔ اس کے بعد اگر یہ پڑوسی اس پٹی کو خریدار سے لے گا تو بھی گھر کے باقی حصہ میں اس پڑوسی کی نسبت وہ خریدار مقدم اور مستحق ہوگا۔ کیونکہ اس مشتری نے جس وقت باقی حصہ کو خرید لیا تو وہ شریک بن گیا تھا۔ اور پڑوسی کو تو صرف جوار اور اتصال کا حق ملتا ہے۔ اس لئے شریک اس پڑوسی سے زیادہ مستحق ہو جائے گا۔ اسی لئے وہ پہلے حصہ یعنی چوڑی پٹی کو بھی اتنی زیادہ قیمت سے نہیں خریدے گا۔ وان ابتاعھا ثمن الخ اور اگر خریدار نے ثمن یعنی درہم ودینار وغیرہ سے معاملہ طے کیا لیکن دیتے وقت اس کے عوض کوئی کپڑا دیدیا تو شفعہ میں لینے والا اسی ثمن سے ہی اپنا حق لے گا کپڑے سے نہیں۔ کیونکہ ثمن سے لینا ایک معاملہ ہے اور اس کے عوض کپڑا دینا دوسرا معاملہ ہے جب کہ اس کے گھر کا عوض حقیقت میں ثمن ہی طے پایا تھا۔

قالؒ و ھذہ الخ مصنفؒ نے اس بارے میں فرمایا ہے کہ یہ بھی ایک ایسا حیلہ ہے جو جوار اور شرکت دونوں قسموں میں شامل ہوتا ہے۔ (ف یعنی اس حیلہ سے جوار اور شرکت دونوں قسموں کے شفیع سے نجات مل جاتی ہے۔ جس کی صورت یہ ہو سکتی ہے کہ) فیباع باضعاف الخ وہ گھر اپنی عام بازاری قیمت مثلاً دو ہزار کی بہ نسبت کئی گونہ زیادہ قیمت مثلاً دس ہزار سے بیچا جائے یعنی اس کا معاملہ طے کیا جائے؟ خریدار اپنے بائع کو ایسا کپڑا لا کر دے جس کی قیمت اس گھر کی اصل قیمت یعنی دو ہزار کے برابر ہو۔ (ف اب اگر شفیع اس گھر کو لینا چاہے گا تو اسے دس ہزار ہی دینے ہوں گے کیونکہ معاملہ طے کرتے وقت اس گھر کی یہی قیمت طے پائی تھی۔ البتہ اس خریدار نے اس کے عوض جو کپڑا دیا ہے یہ دوسرا معاملہ ہو گیا ہے۔ اسی لئے اگر ابتداء میں ایسے کپڑے کو ہی مکان کی قیمت میں طے کر لیا جاتا یعنی اسی کپڑے کے عوض گھر فروخت ہوتا تب شفیع بھی یہی کپڑا دے کر اپنا حق شفعہ لے سکتا تھا۔ اس طرح اس حیلہ کی بناء پر شفیع اس گھر کو حق شفعہ میں لینے کی ہمت نہ ہو گی۔ البتہ اس حیلہ کی وجہ سے خود بائع کو بھی بڑے

نقصان میں مبتلاء ہونے کا خوف ہے۔ اسی لئے فرمایا کہ الا انه لو استحقت الخ مگر اس طرح کا حیلہ کرنے سے بائع کا نقصان اس طرح ہو سکتا ہے کہ اگر اس گھر پر کسی نے اپنا حق ثابت کر کے لے لیا یعنی قاضی نے اسی کے حق میں فیصلہ سنا دیا تو کپڑا خریدنے والے پر اس کی پوری رقم باقی رہ جائے گی۔ کیونکہ دوسری بیع اپنی جگہ پر باقی ہے جس سے اس بائع کو نقصان اٹھانا پڑے گا۔ (ف مثلاً اس خریدنے والے سے اسکے خریدے ہوئے گھر پر کسی نے اپنا حق قاضی کے ذریعہ ثابت کر دیا تو وہ بائع اس نئے حق دار کو اس گھر کے عوض وہ پوری رقم ادا کرے گا جو کپڑے کے عوض فرض کی گئی تھی یا ادا کی گئی تھی۔ کیونکہ کپڑے کا معاملہ اپنی جگہ پر باقی رہ گیا ہے۔

والاوجه ان يباع الخ لہٰذا اس خوف سے بچنے کے لئے بہترین صورت یہ ہوگی کہ گھر کو جتنے درہموں کے عوض بیچا گیا ہے ان کو ایک دینار کے عوض فروخت کر دیا جائے۔ اس کی تفصیل اس طرح ہوگی کہ گھر کو مثلاً دس ہزار درہموں کو فروخت کرنا چاہے تو اس کی قیمت بیس ہزار درہم بتائے پھر ساڑھے نو ہزار درہم اس سے اپنے قبضہ میں لے کر باقی ساڑھے گیارہ ہزار کو صرف مثلاً دس دینار لے کر فروخت کر دے۔ اس صورت میں اگر شفیع اس مکان کو لینا ہی چاہے گا تو اسے پورے بیس ہزار درہم ادا کرنے ہوں گے اور اتنی زیادہ دگنی قیمت دینے پر وہ ہرگز راضی نہیں ہوگا۔ اس طرح شفیع شفعہ میں مکان نہیں لے سکے گا۔ اور اگر اس مکان کا کوئی حق دار خریدار کے سامنے نکل بھی آئے تو اس سے پہلے جو بیع صرف ہو گئی تھی (درہم کے عوض دینار خرید کر) تو وہ باطل ہو جائے گی اسی لئے صرف دینار واپس کرنے ہوں گے۔ (ف اس کی وجہ یہ ہے کہ دوسرے حق دار کے نکل آنے سے یہ بات ظاہر ہو گئی کہ اس گھر کے عوض خریدار کے ذمہ اس کی رقم کے ہزار درہم نہیں تھے لہٰذا وہ اس مجلس کے اندر صرف کے معاوضہ پر قابض نہ ہوا اور بیع صرف باطل ہو گئی۔ لہٰذا دینار واپس کرنا واجب ہوگا۔ قال ولا تكره الخ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک حق شفعہ کو ختم اور ساقط کرنے کے لئے کسی قسم کا مذکورہ حیلہ کر لینا مکروہ نہیں ہے۔ لیکن امام محمدؒ کے نزدیک ایسا کرنا مکروہ ہے۔ مکروہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ شریعت نے حق شفعہ کو اسی لئے جائز اور ثابت کیا ہے تاکہ گھر کا پرانا باشندہ نئے آنے والے پڑوسی کے ضرر سے محفوظ رہے۔ اور اگر ہم اس حق شفعہ کو ختم کرنے کے لئے بلا کراہت کوئی حیلہ نکال لینگے تو اس ضرر کو ہم دور نہیں کر سکیں گے۔ (اس لئے کہ شرع کے موافق ضرر کو دور نہ کرنا مکروہ عمل ہے۔

ولا بی یوسفؒ الخ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک حیلہ کر کے حق کو ساقط کرنے کو جائز کہنے کی وجہ یہ ہے کہ حیلہ کرنے کی غرض تو یہ ہوتی ہے کہ کسی دوسرے کا حق ثابت ہی نہ ہونے پائے۔ لہٰذا حیلہ کو ضرر کہنا صحیح نہ ہوگا۔ (ف یعنی اس حیلہ سے جب شفیع کا حق ثابت ہی نہ ہوا تو اس کے حق میں ضرر رسانی بھی نہ ہوئی۔ البتہ اس طرح ایسا کرنے والا اپنی ذات سے ضرر کو ضرور دور کر لیتا ہے۔ اور ا ذات سے نقصان دہ (ضرر رساں) چیزوں کو دور کرنا یقیناً جائز ہے۔ اگرچہ ایسا کرنے سے کسی کا کچھ نقصان بھی ہو جاتا ہو۔ اگرچہ حق بات یہی ہے کہ امام محمدؒ کی دلیل کا پورا جواب نہیں ہوا ہے۔ کیونکہ ان کے کہنے کا اصل مقصد یہ ہے کہ شریعت کی طرف سے جو ایک شفیع کو حق دیا گیا ہے اس حیلہ کے ذریعہ اس بات کی کوشش کی گئی ہے کہ اس کے لئے وہ حق ثابت نہ ہو سکے۔ فافہم۔ وعلی هذا الخلاف الخ اور حق شفعہ کے ساقط کرنے کے بارے میں ابھی فقہاء کا جو اختلاف بیان کیا گیا ہے وہی اختلاف زکوٰۃ واجب ہونے کے ختم کرنے کے لئے حیلہ کرنے میں بھی ہے۔ (ف یعنی امام ابو یوسفؒ کے نزدیک حیلہ کرنا جائز ہے لیکن امام محمدؒ کے نزدیک مکروہ ہے۔ اور امام محمدؒ کے قول پر ہی فتویٰ ہے واللہ تعالےٰ اعلم۔

توضیح:۔ حیلہ وہ صورت جس سے خود شفیع اپنا حق ساقط کرنے پر مجبور ہو جائے اگر خریدار یہ حیلہ کرنا چاہے کہ مکان کا شفیع اس مکان کو حق شفعہ کی بناء پر نہ خرید سکے اگر خریدار معاملہ کرتے وقت ثمن یعنی دینار یا درہم سے معاملہ کر کے دیتے وقت کپڑا دیدے اسقاط

حق کے لئے حیلہ کرنے کا حکم۔ تفصیل مسائل۔ اقوال ائمہ۔ دلائل

مسائل متفرقة قال واذا اشترى خمسة نفر دارا من رجل فللشفيع ان ياخذ نصيب احدهم وان اشتراها رجل من خمسة اخذها كلها اوتركها والفرق ان في الوجه الثاني باخذ البعض تتفرق الصفقة على المشترى فيتضرربه زيادة الضرر وفي الوجه الاول يقوم الشفيع مقام احدهم فلا تتفرق صفقة ولا فرق في هذا بين ما اذا كان قبل القبض او بعده هو الصحيح الا ان قبل القبض لا يمكنه اخذ نصيب احدهم اذا نقد ما عليه ما لم ينقد الآخر حصته كيلا يؤدى الى تفريق اليد على البائع بمنزلة احد المشتريين بخلاف ما بعد القبض لانه سقطت يد البائع وسواء سمى لكل بعض ثمنا اوكان الثمن جملة لان العبرة في هذا التفرق الصفقة لا للثمن وههنا تفريعات ذكرناها في كفاية المنتهى .

ترجمہ:۔ شفعہ کے چند ضروری مختلف مسائل۔

قال و اذا اشترى الخ امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ (۱) اگر ایک مکان کو اس کے تنہا مالک سے پانچ آدمیوں نے مشترکہ طور پر خریدا تو اس گھر کے شفیع کو اس بات کا اختیار ہوگا کہ وہ ان پانچوں خریداروں میں سے کسی ایک کا حصہ خرید لے (۲) اور اگر ایک مکان کے پانچ مالکوں سے ایک شخص نے مکان خریدا تو اس کا شفیع اس پورے گھر کو خریدے یا سب کو چھوڑ دے۔ (ف اس جگہ دو مسائل بیان کئے گئے اور ان دونوں کے درمیان فرق ہے)۔ **والفرق ان الخ** فرق یہ ہے کہ دوسری صورت میں کچھ حصہ کے لینے میں مشتری کے حق میں صفقہ بدل جائے گا اس لئے وہ شفیع اس سے شفعہ دینے سے بہت زیادہ نقصان اٹھائے گا۔ اور پہلی صورت وہ شفیع تنہا ان پانچوں میں سے ایک کے قائم مقام ہو جائے گا اس طرح اس کا صفقہ متفرق نہ ہوگا۔ **ولا فرق في هذا الخ** اور اس حکم میں اس بات میں کوئی فرق نہ ہوگا کہ مشتری کا حصہ لینا اس پر قبضہ لینے سے پہلے ہو یا بعد میں ہو۔ (ف یعنی شفیع کو فقط ایک مشتری کا حصہ لینا جائز ہے خواہ قبضہ لینے سے پہلے ہو یا بعد میں ہو۔ اور حسنؒ کی روایت میں مشتری کے قبضہ سے پہلے لینا جائز نہیں ہے۔ لیکن پہلی صورت ظاہر الروایۃ ہے) اور یہی صحیح ہے۔ **الا ان قبل القبض الخ** البتہ اتنی بات ہے کہ قبضہ سے پہلے اگر شفیع نے مکان کی قیمت میں سے اپنے اس حصہ کو ادا کر دیا جو اس کے کئی خریداروں میں سے ایک کا حصہ لینے سے اس پر لازم آیا تھا جب تک کے دوسرا خریدار خواہ وہ ایک ہی ہو یا زیادہ اپنا حصہ پورا ادا نہ کر دے یہ شفیع اپنے حصہ مکان پر قبضہ نہیں کر سکتا ہے۔ تاکہ اس کے مالک یعنی بائع کو اس مکان کے قبضہ باقی رکھنے میں تفریق اور الجھن پیدا نہ ہو جائے۔ **بمنزلة احد الخ** جیسا کہ دو خریداروں میں سے ایک خریدار کی ادائیگی کی صورت میں ہوتا ہے۔ (ف یعنی اگر ایک سے زیادہ آدمیوں نے کسی سے کوئی چیز خریدی اور ایک شخص نے اپنے حصہ کی رقم ادا کر دی تو جب تک کہ بقیہ حصہ دار بھی اپنے حصہ کی پوری رقم ادا نہیں کر دیں کسی کو بھی اس چیز پر قبضہ کرنے کا حق نہیں ملتا ہے۔ یہی حال اس شفیع کا بھی ہوگا)۔

بخلاف ما بعد القبض الخ بخلاف اس صورت کے (۲) کہ اگر خریدار نے گھر پر قبضہ کر لیا اس کے بعد شفیع نے اپنی رقم ادا کر دی تو وہ فوراً ہی اپنے حصہ مکان پر قبضہ کر سکتا ہے۔ کیونکہ بائع کا قبضہ تو پہلے ہی ختم ہو چکا ہے۔ (ف اس وجہ سے بائع پر قبضہ کی تفریق لازم نہیں آتی ہے۔ الحاصل شفیع کو یہ حق ہے کہ خریداروں میں سے کسی ایک کا بھی حصہ خرید لے۔ **سواء سمى الخ** خواہ ان خریداروں میں سے ہر ایک کے حصہ کی رقم علیحدہ علیحدہ بیان کر دی گئی ہو یا سب کی مجموعی رقم بتائی گئی ہو (ف یعنی بائع نے ہر حصہ دار کو اس کی علیحدہ علیحدہ رقم بتائی ہو یا پورے گھر کی مجموعی رقم بتائی ہو۔ بہر حال شفیع کو یہ اختیار ہے کہ ان خریداروں سے کسی ایک کا حصہ خرید کر قبضہ میں لے آئے)۔ **لان العبرة الخ** کیونکہ اس مسئلہ میں ثمن یا رقم کا اعتبار نہیں ہوتا ہے بلکہ صفقہ کے مختلف ہو جانے کا ہوتا ہے۔ (ف اسی لئے اگر معاملہ کے شروع سے ہی صفقہ متفرق ہو رہا ہو مثلاً ایک خریدار نے دو بیچنے

والوں سے ہر ایک کا بیچا ہوا علیحدہ علیحدہ حصہ خرید اتو شفیع کو یہ اختیار ہوگا کہ ان میں سے کسی ایک کا حصہ خرید لے اگرچہ ایسا کرنے یعنی علیحدہ علیحدہ خریدنے سے اس مبیع یعنی گھر میں شرکت کا عیب لگ جائے گا پھر بھی اس کا اعتبار نہ ہوگا۔ کیونکہ یوں کہا جائے گا کہ گویا اس کا خریدار خود اس عیب پر راضی ہو چکا ہے کہ اسی طرح علیحدہ علیحدہ خریدا ہے۔ ع۔ یعنی وہ یہ جانتا تھا کہ یہ شفیع ان میں سے جس کسی کے حصہ کو بھی چاہے لے سکتا ہے۔ م۔ وھھنا تفریعات الخ۔ نوٹ اس جگہ کئی ایسے ہی اور بھی مسائل ہیں جن کو میں نے اپنی کتاب کفایۃ المنتھی میں ذکر کر دیا ہے

توضیح:۔ اگر ایک مکان کو اس کے تنہا مالک سے پانچ آدمیوں نے خریدا یا اس کے برعکس ایک مکان پانچ مالکوں سے تنہا ایک نے خریدا۔ دونوں صورتوں میں شفیع کو کس طرح حصہ ملے گا۔ اور دونوں میں وجہ فرق تفصیل مسائل۔ حکم۔ دلیل

قال ومن اشترى نصف دار غير مقسوم فقاسمه البائع اخذ الشفيع النصف الذى صار للمشترى او يدع لان القسمة من تمام القبض لما فيها من تكميل الانتفاع ولهذا يتم القبض بالقسمة فى الهبة والشفيع لاينقض القبض وان كان له نفع فيه يعود العهدة على البائع فكذا لا ينقض ما هو من تمامه بخلاف ما اذا باع احد الشريكين نصيبه من الدار المشتركة وقاسم المشترى الذى لم يبع حيث يكون للشفيع نقضه لان العقد ما وقع مع الذى قاسم فلم تكن القسمة من تمام القبض الذى هو حكم العقد بل هو تصرف بحكم الملك فينقضه الشفيع كما ينقض بيعه وهبته ثم اطلاق الجواب فى الكتاب يدل على ان الشفيع ياخذ النصف الذى صار للمشترى فى اى جانب كان وهو المروى عن ابى يوسف لان المشترى لا يملك ابطال حقه بالقسمة وعن ابى حنيفة انه انما ياخذه اذا وقع فى جانب الدار التى يشفع بها لانه لا يبقى جارا فيما يقع فى الجانب الآخر.

ترجمہ:۔ امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی نے ایک گھر کے نصف حصہ کو تقسیم کئے بغیر خریدا اس کے بعد بائع نے اس کی تقسیم کر کے ایک حصہ خریدار کے نام کر دیا۔ اب اس کا شفیع اگر چاہے تو اسی حصہ کو لے سکتا ہے جو خریدار کا ہو چکا تھا۔ اور اگر وہ پسند نہ ہو تو اسے چھوڑ دے۔ (ف اور نہ لے) یعنی دوسرے حصہ پر وہ دعویٰ نہیں کر سکتا ہے) لان القسمة الخ الخ کیونکہ مبیع کو تقسیم کر دینا دراصل خریدار کے قبضہ کو مکمل کر دینا ہوتا ہے۔ (ف مطلب یہ ہے کہ جو چیز بٹوارے اور تقسیم کے قابل ہو اسے تقسیم کئے بغیر قبضہ ناقص سمجھا جاتا ہے۔ اور تقسیم کر دینے کے بعد قبضہ کرنے سے مشتری کا اس پر مکمل قبضہ ہو جاتا ہے۔ اس کے بعد ہر شخص اپنے حصہ سے پورا نفع حاصل کر سکتا ہے۔ پس حاصل یہ ہوا کہ تقسیم کر دینا قبضہ کو مکمل کر دینے کا ذریعہ ہوتا ہے۔ ولھذا یتم الخ اسی وجہ سے ہبہ کی صورت میں تقسیم کر دینے سے اس موہوب پر قبضہ مکمل ہو جاتا ہے۔ (ف یعنی اگر غیر تقسیم شدہ چیز کو ہبہ کیا جائے تو ہبہ صحیح نہیں ہوتا ہے۔ اور اگر اس پر قبضہ دیدیا جائے تو بھی ہبہ صحیح نہ ہوگا۔ البتہ اگر بٹوارہ کے بعد قبضہ دیا جائے تب ہبہ مکمل اور صحیح ہوتا ہے۔ اسی طرح خریداری کی صورت میں بھی اگر اس کا بائع اپنی چیز تقسیم کر کے قبضہ دیدے تب خریداری مکمل ہوگی۔

والشفیع الخ اور شفیع کو یہ اختیار نہیں ہوتا ہے کہ خریدار نے جس حصہ پر اپنا قبضہ کر لیا ہے وہ خریدار کے اس قبضہ کو باطل کر دے یعنی اس کے قبضہ کو تسلیم نہ کرے اگرچہ ایسا کرنے سے شفیع کا نفع ہوتا ہو۔ اس لئے کہ پہلی تقسیم اور اس کے بعد کے قبضہ کو نہ ماننے سے بائع کو دوبارہ اس مال کی تقسیم اور اس پر قبضہ دلانے کی زحمت دینی ہوتی ہے۔ اس لئے کہ دوبارہ شفیع کے لئے اس کی تقسیم اور اس پر قبضہ دلانا ہوگا۔ اس کا نتیجہ یہ نکلے گا کہ ہر وہ چیز جس پر قبضہ کے بعد ہی معاملہ مکمل ہوتا ہو اسے بھی باطل نہیں کیا جا سکتا ہے (ف یعنی اگر ایسا ممکن ہو کہ شفیع اس مشفوعہ گھر سے مشتری کا قبضہ ختم کرادے اور اسے دوبارہ بائع کے قبضہ میں لوٹا

دے۔ پھر بائع سے براہ راست حق شفعہ کے طور پر اس گھر کو خرید لے۔ بیع کے سلسلہ کے سارے حقوق از سر نو بائع سے ہی متعلق ہو جائینگے۔ اور ایسا کرنے میں آسانی بھی ہے اور معاملہ میں قوت بھی آجاتی ہے۔ لیکن اتنے نفع کے باوجود بائع کو مشتری کا قبضہ ختم کرنے کا حق نہیں ہے لہٰذا جس چیز سے قبضہ پورا ہوتا ہے اسے بھی ختم نہیں کر سکتا ہے۔ یعنی تقسیم کا عمل (بٹوارہ) ہے کہ اسی سے قبضہ مکمل ہوتا ہے۔ اس لئے شفیع کو یہ اختیار نہ ہوگا کہ مشتری نے اپنے بائع جس سے تقسیم اور بٹوارہ کا کام پہلے کر لیا ہے اسے ختم کردے۔ اور جب اس تقسیم کے عمل کو باطل نہیں کر سکتا ہے تو اس تقسیم کے ذریعہ جو حصہ مشتری کے لئے متعین ہو چکا ہے اسی کو اگر شفیع لینا چاہے تو لے ورنہ اسے چھوڑ دے۔ اور ایسا نہیں کر سکتا ہے کہ مشتری کی طرف سے تقسیم کے عمل کو باطل کر کے اپنے طور پر پھر بائع سے معاملہ طے کر کے نیا بٹوارہ کر لے۔ بخلاف ما اذا باع الخ اس کے برخلاف اگر دو شریکوں میں سے ایک نے اپنے مشترک گھر میں سے اپنا حصہ کسی تیسرے شخص کے ہاتھ فروخت کر دیا (اور اس کے پرانے شریک نے بھی اس خریدار کو اپنا حق شفعہ دیا یعنی اسے اس گھر کو خریدنے کی اجازت دیدی مگر گھر کے حقوق میں شریک شخص نے یا اس گھر کے پڑوسی نے اپنے لئے حق شفعہ کا مطالبہ کر لیا) اور اس خریدار نے اس شریک کے ساتھ جس نے اپنا حصہ فروخت نہیں کیا ہے اس کی تقسیم کر لی تو اس صورت میں شفیع کو یہ حق ہوگا کہ اس تقسیم کو ماننے سے انکار کردے یعنی اسے باطل قرار دے۔

لان العقد الخ کیونکہ اس صورت میں اس شریک کے ساتھ بیع کا معاملہ نہیں ہوا ہے جس نے بٹوارہ کر لیا ہے۔ اس لئے اس کا بٹوارہ قبضہ کو مکمل کرنے والا نہیں کہا جائے گا جو کہ معاملہ کے احکام میں سے ایک حکم ہے۔ (ف اس لئے کہ جس شریک نے فروخت نہیں کیا ہے معاملہ کو اس کے سپرد کرنا پھر قبضہ دلانا بیع کی وجہ سے اس پر لازم نہیں ہوا ہے اس لئے اس کے بٹوارہ کو قبضہ کا تمتہ یا اسے مکمل کرنے والا نہیں کہا جا سکتا ہے۔ بل هو تصرف الخ بلکہ اس مکان کے مالک ہونے کی حیثیت سے اس میں تصرف کرنا ہے۔ (ف یعنی مشتری نے اس کا مالک بن جانے کی بناء پر اپنے شریک سے بٹوارہ کیا ہے لہٰذا اس کا بٹوارہ ایک مشتری کا تصرف کرنا پایا گیا ہے) اسی وجہ سے اس کے تصرف کو ختم کر سکتا ہے جس طرح اس کے معاملہ بیع اور ہبہ کو ختم کر سکتا ہے۔ (ف یعنی اگر مشتری نے مشفوعہ گھر کو کسی شخص کے ہاتھ فروخت کر دیا یا کسی کو ہبہ کر دیا تو یہ شفیع اپنے پرانے حق کی بناء پر اس مشتری کے تصرف کو ختم کر سکتا ہے اسی طرح سے مشتری نے بٹوارہ کا جو تصرف کیا ہے اسے بھی وہ شفیع ختم کر سکتا ہے۔ پھر جب کہ شفیع نے اس کی تقسیم کے عمل کو ختم کر دیا تو وہ گھر حسب سابق مشترک ہو جائے گا۔ اس بناء پر مشتری کا قبضہ مکمل نہ ہو کر ناقص رہ جائے گا اور بائع کا پرانا قبضہ بحال ہو جائے گا۔ اور جب شفیع اس گھر کو بجائے اس مشتری سے لینے کے براہ راست بائع کے قبضہ سے لے تو مشتری کے حق میں وہ بیع فسخ ہو کر اس کا تعلق اب شفیع سے ہو جائے گا اور اس کا پورا ذمہ دار خود بائع ہوگا۔ یہ ساری تفصیل اس صورت کی ہے جبکہ اس بٹوارہ سے بائع کا کوئی تعلق نہ رہا ہو۔ کیونکہ جب بائع نے مشتری کے ساتھ مل کر پورا قبضہ دلایا ہو تب وہ شفیع اس بٹوارہ کو ختم نہیں کر سکتا ہے۔ جیسے کہ وہ قبضہ کو ختم نہیں کر سکتا ہے۔ جیسا کہ مکان کسی علیحدہ جگہ میں ہو اور اس کے مشتری نے اس پر قبضہ کر لیا تو یہ قبضہ صحیح ہوگا اور اسے شفیع کسی طرح بھی باطل نہیں کر سکتا ہے۔ اس مثال سے یہ بات واضح ہوگئی کہ بائع نے جب خود مکان کے حصے کر کے دیئے تو ان میں سے جو حصہ مشتری کو مل جائے گا شفیع صرف اسی حصہ کو لے سکتا ہے۔

ثم اطلاق الجواب الخ پھر کتاب یعنی جامع صغیر کی عبارت میں حکم مطلق رکھنے سے اس بات پر دلالت ہوتی ہے کہ شفیع اس حصہ کو لے گا جو مشتری کے حصہ میں آیا ہو خواہ وہ سمت اور کسی طرف بھی ہو۔ (ف مثلاً جس گھر کو بیچا گیا ہے اس کے شمال (اتر) کی طرف اس شفیع کا اپنے مکان ہے اور اس کی وجہ سے وہ اس مکان کا شفیع بنتا ہے۔ پھر یہ گھر دو حصوں میں فروخت ہو کر اس کی تقسیم کر دی گئی لیکن اس سے مشتری کے نام پر اس کا جنوبی (دکھن) کی طرف کا حصہ نکلا اور شمالی حصہ اس کے اصل مالک یا

بائع کے حصہ میں آیا۔ پس جب کہ کتاب جامع صغیر میں یہ فرمادیا گیا ہے کہ شفیع اسی حصہ کو لے گا جو مشتری کے حصہ میں آیا تو اس کا تقاضا یہ ہوا کہ اس مثالی صورت میں شفیع جنوبی جانب کے حصہ ہی کو خرید لے۔ اگر چہ اس شفیع کا مکان اس حصہ سے نہیں مل رہا ہے کیونکہ شفیع کے گھر کے متصل کا حصہ بائع کے نام کا نکلا ہے۔ اور وہ حائل ہو رہا ہے۔ جسے اس بائع نے فروخت بھی نہیں کیا ہے۔ یہ مطلب جامع صغیر کی عبارت کے مطلق ہونے سے سمجھا جاتا ہے۔ وهو المروی عن ابی یوسفؒ الخ یہی حکم امام ابو یوسفؒ سے علیحدہ مروی ہے۔ جس کی دلیل یہ ہے کہ مشتری کو یہ حق نہیں ہے کہ کسی طرح بھی شفیع کے حق کو ختم کر دے (ف مطلب یہ ہے کہ اگر مبیع کی تقسیم کے بعد شفیع کا یہ حق نہ ہو کہ وہ تقسیم سے حاصل شدہ جو حصہ اسے پسند آئے اسی کو لے بلکہ صرف اس حصہ کو لے جو اس کے مکان سے متصل ہو تو اس طرح تقسیم سے شفیع کا استحقاق ختم ہو جائے گا جب کہ مشتری کو اس کا اختیار نہیں ہوتا ہے کہ عمل تقسیم سے شفیع کے ذاتی حق کو ختم کر دے۔ بلکہ شفیع تو جس حصہ کو بھی لینا چاہے لے سکتا ہے خواہ وہ اس وقت اس کے مکان کے متصل باقی رہے یا نہ رہے۔ بلکہ بیچ میں کوئی حصہ حائل ہو جائے۔ اور یہی جامع صغیر کی عبارت اور ظاہر الروایت ہے۔

وعن ابی حنیفةؒ الخ اور نوادر میں امام ابو حنیفہؒ سے روایت ہے کہ مکان کی تقسیم کے بعد شفیع کو اسی صورت میں حق شفعہ مل سکتا ہے جب کہ اس کے مکان کا متصل حصہ مشتری کی ملکیت میں آیا ہو اور اگر درمیان میں بائع کا حصہ رہ گیا اس کے بعد کا حصہ مشتری کی ملکیت میں آیا تو اس حصہ پر شفیع کا کوئی حق نہ ہوگا۔ لانه يبقى الخ کیونکہ وہ حصہ جو بائع کے حصہ کے بعد مشتری کے نام کا ہوا اس میں شفیع پڑوسی کی حیثیت سے باقی نہیں رہا۔ (ف کیونکہ جس اتصال سے شفعہ کا حق ملتا ہے وہ ملنے والا حصہ ہونا چاہئے۔ اور جب درمیان میں بائع کا حصہ حائل ہو گیا تو شفیع کا حصہ اس مشتری کے حصہ سے ملا ہوا نہیں رہا لہذا؟ پڑوسی باقی نہیں رہا۔ اور اسے شفعہ کا حق بھی نہیں رہا۔ اس لئے یہ بات ہم دیکھ سکتے ہیں کہ اگر مالک نے تعمیر مکان کے وقت ہی اپنے مکان کو دو حصہ میں تقسیم کر کے بنایا اور وہ حصہ جو شفیع کے مکان سے ملتا تھا اسے اپنے نام کا ہی باقی رکھا اور دوسرے حصہ کو فروخت کر دیا تو اس حصہ میں شفیع کا کوئی حق لازم نہیں ہوتا ہے۔ اسی طرح ہماری موجودہ صورت میں بھی شفیع کو اس حصہ میں حق نہیں ملے گا جو دوسرے کنارہ پر ہو۔ اور شاید کہ ظاہر الروایۃ کی عبارت سے امام ابو یوسفؒ کی دلیل کی طرف اشارہ ہو کہ جب بائع نے اپنے مکان مشترک سے تقسیم کئے بغیر ہی نصف فروخت کیا تو اس میں یہ نصف کسی بھی ایک طرف کا مخصوص نہیں کیا تھا بلکہ جدھر سے بھی دیکھا جائے وہ نصف ہو سکتا تھا اسی میں وہ حصہ بھی مراد ہو سکتا تھا جو شفیع کے مکان سے متصل تھا۔ اسی بناء پر شفیع اس مکان کے نصف حصہ کا حق دار ہو گیا۔ پھر ایک مرتبہ حق دار ہو جانے کے بعد جب مشتری نے اس گھر کا بٹوارہ کیا جس سے اس کا نصف حصہ جو بائع کا ہوا وہ تو شفیع کے متصل ہو گیا لیکن دوسرا نصف حصہ جو مشتری کے حصہ میں آیا وہ شفیع کے حصہ سے دور ہو گیا اور درمیان میں بائع کا حصہ آگیا تو اس کی بناء پر وہ شفیع کے حق شفعہ کو ختم نہیں کر سکتا ہے۔

کیونکہ شفیع کو اصل استحقاق حاصل ہوا۔ اور تقسیم کی وجہ سے مشتری کو جو دوسرے کنارہ کا حصہ ملا ہے وہ کوئی اصلی تقسیم کی بناء پر نہیں ہے بلکہ یہ تو بٹوارہ کی وجہ سے یا قرعہ اندازی کی وجہ سے ہوا ہے۔ حالانکہ کسی کو اپنے طور پر یہ اختیار نہیں ہے کہ شفیع کو شریعت کی طرف سے عطاء کردہ حق کو ختم کر دے۔ جس کی صورت قرعہ اندازی سے اس طرح ہو کہ دو نام علیحدہ علیحدہ پرچوں پر لکھ کر ان کی گولیاں بنا کر کسی اجنبی سے یہ کہا جائے کہ ان میں سے ایک ایک گولی کو دونوں حصوں میں سے ہر حصہ پر رکھ دو۔ اور اتفاق سے اس طرح کرنے کے بعد مشتری کا نام دوسرے دور میں ہونے والے حصہ پر پڑا جس سے شفیع بہت دور ہو گیا اور درمیان میں بائع کا حصہ حائل ہو گیا اس کے برخلاف اگر بائع نے خود ہی اپنے مکان کے دو حصے کر کے دوسری جانب کے حصہ کو فروخت کیا تو اس میں شفیع اس حصہ کا حق دار نہیں ہوگا۔ اس وقت یہ نہیں کہا جا سکتا ہے کہ ایک بار شفیع کو حق مل گیا تھا مگر مشتری نے اس کے حق کو ختم کر دیا ہے معلوم ہونا چاہئے کہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک حق شفعہ کو باطل کرنے کے لئے حیلہ کو جائز

بنانے کی دلیل کی بنیاد اسی بات پر ہے کہ اس حیلہ کے ذریعہ ثابت شدہ حق کو باطل نہیں کیا جاتا ہے۔ بلکہ اپنے آپ کو نئے اور بدمزاج پڑوس کے ساتھ جھگڑوں میں پڑنے سے بچنے کے لئے اس کا حق ثابت ہونے سے پہلے ہی اس سے بچاؤ کی صورت نکالنی ہوتی ہے۔ اسی لئے ایک مرتبہ حق شفعہ ثابت ہو جانے کے بعد اس کو ختم کرنا تو حرام ہوتا ہے لیکن اگر ابتداء ہی میں استحقاق سے بچاؤ کی ترکیب کرتے ہوئے فروخت کیا جائے تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے اور اب میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ توفیق الٰہی کی بناء پر خاص میری زبان و قلم پر اس موقع میں بہترین تحقیق نکل آئی ہے۔ واللہ سبحانہ وتعالےٰ اعلم بالصواب۔ م

توضیح:۔ اگر کسی کے غیر منقسم مکان خریدنے کے بعد بائع نے اسے تقسیم کر کے ایک حصہ مشتری کے لئے متعین کر دیا۔ تو شفیع کس حصہ کا مستحق ہوگا اگر دو شریکوں میں سے ایک نے اپنا حصہ تیسرے شخص کے ہاتھ فروخت کر دیا۔ اور جس نے فروخت نہیں کیا ہے اس نے مکان کی تقسیم کر لی تو شفیع اس تقسیم کو ختم کر سکتا ہے یا نہیں صاحبین کے آپس کے درمیان بنیادی اختلاف اور اس کی دلیل۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اختلاف ائمہ۔ دلائل

قال ومن باع دارا وله عبد ماذون عليه دين فله الشفعة وكذا اذا كان العبد هو البائع فلمولاه الشفعة لان الاخذ بالشفعة تملك بالثمن فينزل منزلة الشراء وهذا لانه مفيد لانه يتصرف للغرماء بخلاف ما اذا لم يكن عليه دين لانه يبيعه لمولاه ولا شفعة لمن بيع له.

ترجمہ:۔ امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ۔ اگر کسی نے اپنا مکان فروخت کیا اور اس کا ایک ایسا غلام ہے جسے اس نے کاروبار کی اجازت دے رکھی ہے۔ (یعنی وہ عبد ماذون ہے جس کے احکام میں سے یہ ہے کہ اگر وہ اپنے کاروبار میں نفع حاصل کرلے تو جو کچھ بھی اس کے قبضہ میں ہو وہ اور اس کی اپنی ذات ساری اس کے مولیٰ کی ملکیت ہوتی ہے۔ اس طرح وہ جو کچھ بھی خرید و فروخت کرے گا سب کا مالک اس کا مولیٰ ہی ہوگا۔ اور اگر اسے کاروبار میں نقصان ہو جائے جس سے اس پر لوگوں کے قرضے چڑھ گئے تو سب کی ادائیگی اسی کی ذات سے متعلق رہیگی اور جس طرح بھی ہو قرضے ادا کرائے جائیں گے۔ آخر میں خود اسی کو بیچ کر اس کی قیمت بھی اس کے قرض خواہوں میں بانٹ دی جائیگی۔ البتہ اگر اس کا وہ مالک یہ کہدے کہ میں اس کے قرض ادا کر دوں گا تب اسے فروخت نہیں کیا جائے گا۔ پس اس موجودہ مسئلہ میں بھی غلام اپنے مولیٰ کی اجازت سے کاروبار کر رہا تھا اور آہستہ آہستہ وہ بہت سی چیزوں کا مالک ہو گیا یہاں تک کہ اس نے زمین اور مکانات بھی خرید لئے۔ پس اگر اس کی خریدی ہوئی زمین اس مولیٰ کے مکان کے متصل ہو اور مولیٰ نے اپنا مکان فروخت کر دیا تو یہ غلام اس کی زمین کا شفیع بننے کا مستحق ہوگا۔ لیکن اس شرط کے ساتھ کے **و عليه دين الخ** کہ اس پر لوگوں کے قرض آ گئے ہوں (ف اور وہ اتنے ہوں کہ جو اس کی اپنی جان کی قیمت کے برابر ہوں۔ زیلعی۔ اس حال میں وہ اپنے قرضخواہوں کے قرضوں میں پھنسا ہوا ہو۔ کہ وہ جب چاہیں اسے فروخت کرادیں)۔ **فله الشفعة** تو اس ماذون غلام کو شفعہ ملے گا۔ (ف حاصل مسئلہ یہ ہوا کہ مولیٰ نے اپنا مکان فروخت کیا اور اس کا شفیع اس کا اپنا غلام ہی ہو جسے کاروبار کی اجازت دے رکھی ہو۔ اور اس پر لوگوں کا اتنا زیادہ قرض لازم ہو گیا ہو کہ وہ اس کی اپنی ذات کی قیمت کے برابر ہو تو اپنا غلام ہونے کے باوجود وہ اپنے مولیٰ کے اس مکان کا شفیع ہو سکے گا)۔

وكذا اذا كان الخ اسی طرح اگر مکان فروخت کرنے والا وہی غلام ہو اور اس کا مولیٰ اس کے مکان کو شفعہ میں لینا چاہے تو لے سکے گا۔ **لان الاخذ الخ** کیونکہ شفعہ میں لینے کا مطلب اس کے دام دے کر اس مکان کا مالک بننا ہے۔ اور یہ خریداری کے برابر

قرار دیا گیا ہے۔ (ف اس موقع پر اگر کوئی یہ کہے کہ پھر مولیٰ کا اپنے غلام سے خریدنا یا غلام کا اپنے مولیٰ سے خریدنا تو بے فائدہ ہوگا کیونکہ غلام کی ساری چیزیں اس کے مولیٰ ہی کی ہوتی ہیں۔ لہٰذا اس کی مثال ایسی ہوگی کہ جیسے زید نے خود بیچا اور خود ہی اسے خریدا۔ حالانکہ ایسا عمل باطل ہوتا ہے تو اس کا جواب یہ ہوگا کہ ہاں صحیح ہے مگر یہ بات تو اس صورت میں ہوگی جب کہ وہ غلام اپنی جان اور مال کے ساتھ اپنے مولیٰ کی ملکیت میں موجود ہو۔ جب کہ موجودہ صورت میں غلام اتنا زیادہ مقروض ہو چکا ہے کہ وہ سب کا سب اپنے قرض خواہوں کی ملکیت میں آچکا ہے۔ ایسی صورت میں غلام کا اپنے مولیٰ سے خریدنا یا مولیٰ کا اپنے غلام سے خریدنا جائز ہوتا ہے)۔ **وهٰذا لانه مفيد الخ** اور ایسی خریداری اس لئے جائز ہے کہ یہ بھی فائدہ مند ہے۔ (ف یعنی خریداری محض بے فائدہ نہیں ہے۔ کیونکہ وہ غلام اپنا مکان فروخت کر کے یا اپنے مولیٰ کا مکان خرید کر کے کچھ نفع حاصل کرنا چاہتا ہے تاکہ اس نفع سے اپنے قرض خواہوں کے قرض کی ادائیگی کر سکے۔ (ف یعنی مکان کی خرید و فروخت کے بعد اس کے نفع سے اپنے ان قرضخواہوں کا قرض ادا کرے گا جن کے قرض میں اسکی گردن پھنسی ہوئی ہے تو اس کی ساری آمدنی اس کے قرض خواہوں کے لئے ہوگی اور مولیٰ کے لئے نہیں ہوگی۔ الحاصل اس کی خرید و فروخت سب اسی کے لئے مفید ہوگی۔

بخلاف ما الخ اس کے بر خلاف اگر غلام پر اتنا قرض نہ ہو (ف تو وہ خرید و فروخت اس کے اپنے لئے مفید نہ ہوگی)۔ **لانه يبيعه الخ** اس لئے کہ اس کے مقروض نہ ہونے کی صورت میں اس کی خرید و فروخت کا سارا معاملہ اس کے اپنے مولیٰ کے لئے ہوگا۔ (ف کیونکہ اسے اپنے کاروبار سے جو کچھ نفع حاصل ہوگا وہ سب اس کے مولیٰ کے لئے ہوگا اور وہ جو کچھ بھی تصرف کرے گا سب مولیٰ ہی کے لئے ہوگا)۔ **ولا شفعة لمن يبيع الخ** حالانکہ اس سے پہلے یہ قاعدہ بتا دیا گیا ہے کہ جس شخص کے لئے بیع کا معاملہ کیا جاتا ہے اس کے لئے حق شفعہ نہیں ہوتا ہے۔ (ف اس کے بر خلاف اگر وہ کسی مکان کو خریدے گا تب اس کی خریداری اس کے مولیٰ کے لئے ہوگی۔ اور جس کے لئے خریداری کی جاتی ہے اسے حق شفعہ مل جاتا ہے۔ اس لئے مولیٰ اس گھر کو شفعہ میں لے سکے گا۔ زیلعی۔ اور یہ صورت بھی ان ہی صورتوں میں سے ہے جو قاعدہ کلیہ کے ماتحت داخل ہیں جیسا کہ اس موقع پر بندہ مترجم نے اشارہ بھی کر دیا ہے۔ فتذکر۔ م۔

توضیح:۔ اگر کسی کے پاس عبد ماذون ہو اور وہ کسی مکان کی خرید و فروخت کرے تو اس مکان کی وجہ سے اس کے مولیٰ کو حق شفعہ ملے گا یا نہیں اس کے بر عکس اگر مولیٰ کسی مکان کی خرید و فروخت کرے تو اس غلام کو حق شفعہ ملے گا یا نہیں۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ دلائل

وتسليم الاب والوصي الشفعة على الصغير جائز عند ابي حنيفة وابي يوسف وقال محمد وزفر رحمهم الله هو على شفعته اذا بلغ قالوا وعلى هذا الخلاف اذا بلغهما شرا دار بجوار دار الصبي فلم يطلبا الشفعة وعلى هذا الخلاف تسليم الوكيل بطلب الشفعة في رواية كتاب الوكالة وهو الصحيح لمحمد وزفر انه حق ثابت للصغير فلا يملكان ابطاله كدينه وقوده ولانه شرع لدفع الضرر فكان ابطاله إضرارا به ولهما انه في معنى التجارة فيملكان تركه الاترى ان من اوجب بيعا للصبي صح رده من الأب والوصي ولانه دائر بين النفع والضرر وقد يكون النظر في تركه ليبقى الثمن على ملكه والولاية نظرية فيملكانه وسكوتهما كابطالهما لكونه دليل ألاعراض هذا اذا بيعت بمثل قيمتها فان بيعت باكثر من قيمتها بما لا يتغابن الناس فيه قيل جاز التسليم بالاجماع لانه تمحض نظرا وقيل لا يصح بالاتفاق لانه لا يملك الاخذ فلا يملك التسليم كالا جنبي وإ ن بيعت باقل من قيمتها محاباة كثيرة فعن ابي حنيفة انه لا يصح التسليم منهما ولا رواية عن ابي يوسف والله اعلم .

ترجمہ:۔امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ امام ابو حنیفہ وابو یوسف رحمہما اللہ کے نزدیک نابالغ کے باپ یا اس کے وصی کا نابالغ کی طرف سے کسی کو حق شفعہ دیدینا جائز ہے۔(ف اس کی فرضی صورت یہ ہو گی کہ مثلاً زید کے نابالغ چھوٹے بیٹے نے اپنی ماں کی موت کے بعد اس کی میراث میں کوئی مکان پایا اور اس کا باپ ہی اس کا متولی ہوا یا یہ کہ باپ نے اپنی موت کے وقت کسی کو اپنا قائم مقام یا وصی مقرر کر دیا۔اور اس مکان کے متصل ہی دوسرا مکان فروخت ہوا جس کی وجہ سے اس نابالغ کو اس پر شفعہ کا حق ملک گیا۔لیکن اس کے باپ یا وصی نے اس مکان کو شفعہ میں نہ لے کر کسی اور شخص کو اس کے خرید لینے کی اجازت دیدی یعنی لڑکے کا حق شفعہ باطل کر دیا تو شیخینؒ کے نزدیک ایسا کرنا جائز ہو گا۔ وقال محمدؒ الخ اور امام محمد وزفر رحمہما اللہ نے فرمایا ہے کہ اس نابالغ کا حق شفعہ باطل نہ ہو گا بلکہ وہ جب بھی بالغ ہو گا اسے حق شفعہ مل جائے گا۔(ف پھر بالغ ہونے کی مجلس ہی میں اگر اسے اس کے بیچنے کی خبر مل جائے اور وہ فوراً ہی اس پر حق شفعہ کا دعویٰ کر بیٹھے تو وہ اپنا حق شفعہ پالے گا معلوم ہونا چاہئے کہ امام محمدؒ تو اصولی طور سے شفعہ لینے میں ایک ماہ کی تاخیر کر دینے پر اس حق کو باطل قرار دیدیتے ہیں کیونکہ اتنی طویل تاخیر کرنے سے مشتری کا بہت زیادہ نقصان لازم آتا ہے۔اس کے باوجود وہ اس نابالغ کے فائدہ کے لئے برسوں تک حق شفعہ باقی رکھتے ہیں۔اور یہ انتہائی تعجب خیز بات ہے۔فافہم۔م)۔

قالو او علیٰ ھٰذا الخلاف الخ مشائخ فقہاء نے فرمایا ہے کہ اس طرح اگر باپ یا وصی کو بچے کے مکان کے متصل مکان کے فروخت ہونے کی خبر ملی اس کے باوجود ان لوگوں نے اس کا شفعہ طلب نہیں کیا۔(ف یہاں تک کہ اس کے مطالبہ نہ کرنے اور اس کی پیروی نہیں کرنے کی وجہ سے شفعہ نہیں ملا اگرچہ انہوں نے صراحتہ حق لینے سے انکار نہیں کیا تب بھی اس میں ویسا ہی اختلاف ہے۔یعنی امام ابو حنیفہ وابو یوسف رحمہما اللہ کے نزدیک جیسے باپ یا وصی کو صراحتہ شفعہ دیدینے کا اختیار ہوتا ہے اسی طرح حق نہ مانگنے یا طلب نہ کرنے کا بھی اختیار ہوتا ہے۔یہاں تک کہ بچے کے حق کو باطل کر دینا بھی جائز ہوتا ہے۔اور بعد میں وہ بچہ خود بھی مطالبہ نہیں کر سکتا ہے۔لیکن امام محمد اور امام زفر رحمہما اللہ کے نزدیک یہ لڑکا شفعہ کا حقدار رہے گا اور اپنے بالغ ہو جانے پر اپنے شفعہ کا مطالبہ کر سکتا ہے)۔ و علیٰ ھٰذا الخلاف الخ اسی طرح اگر اس شخص نے جسے حق شفعہ کے مطالبہ کے لئے وکیل بنایا تھا اس نے بجائے مطالبہ کرنے کے دوسرے خریدار کو حق دیدیا تو کتاب الوکالتہ کے موافق اس میں بھی ایسا ہی اختلاف ہے۔اور یہی قول صحیح بھی ہے۔(ف یعنی مثلاً زید کے مکان کے متصل ایک مکان فروخت ہوا اس لئے زید نے بکر کو اس کے طلب شفعہ کے لئے اپنا وکیل مقرر کیا لیکن اس نے اس خریدار ہی کو اس کی اجازت دیدی اور خود مطالبہ شفعہ نہیں کیا تو کتاب مبسوط میں کتاب الوکالتہ کی بحث میں لکھا ہوا ہے کہ امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک جائز ہو گا اور اس مؤکل کا حق شفعہ باطل ہو جائے گا۔لیکن امام محمدؒ کے نزدیک جائز نہیں ہو گا بلکہ اس مؤکل کا حق شفعہ اپنی جگہ پر باقی رہ جائے گا۔

اور یہی روایت صحیح ہے۔برخلاف کچھ دوسری روایتوں کے جن میں یہ بیان کیا گیا ہے کہ امام ابو حنیفہ وامام محمد رحمہما اللہ کے نزدیک جائز ہے بخلاف امام ابو یوسفؒ کے۔اسی لئے مصنفؒ نے اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ یہ روایت غلط ہے۔اور صحیح روایت یہی ہے کہ امام ابو حنیفہ وامام ابو یوسف رحمہما اللہ کے نزدیک وکیل کا سپرد کر دینا جائز ہے لیکن امام محمدؒ کے نزدیک جائز نہیں ہے۔اور اسبیجابیؒ نے فرمایا ہے کہ کتاب الوکالتہ کی روایت اصح ہے۔کیونکہ شفعہ حاصل کرنے کا وکیل دراصل خصومت کرنے کا وکیل ہوتا ہے۔اور اس وکیل خصومت کو اس بات کا اختیار ہوتا ہے کہ قاضی کی مجلس میں مؤکل کے خلاف بھی اقرار کرلے۔لیکن شفعہ کو حوالہ کرنا اس بناء پر جائز ہے کہ جو شخص شفعہ میں پڑوس کے مکان کو لے سکتا ہے وہی شفعہ دوسرے کو دینے کی بھی قدرت رکھتا ہے۔ لمحمدؒ وزفرؒ الخ امام محمد وزفر رحمہما اللہ کے دلیل یہ ہے کہ بچہ کو شفعہ لینے کا حق ثابت ہے اس لئے کسی دوسرے شخص مثلاً باپ یا اس کے وصی کو اس حق کے باطل کر دینے کا اختیار نہیں ہو گا۔ کدَینہ وقودہ الخ جیسے کہ اس نابالغ کا دین یعنی قرضہ اور حق قصاص۔ف جیسے کہ وہ ان حقوق میں سے کسی بھی حق کو باطل نہیں کر سکتے ہیں۔ ولانہ شرع الخ اور اس

دلیل سے بھی کہ یہ حق شفعہ ضرر اور پریشانیوں کو ختم کرنے کے لئے ہی جاری کیا گیا ہے تو اگر اس کو باپ یا وصی کے عمل سے باطل کر دینا صحیح مان لیا جائے تو آئندہ نابالغ کے حق میں نقصان کا سبب بن جائے گا۔ (ف یعنی حق شفعہ کا جواز ہی اس لئے ہوا ہے کہ اس سے پڑوسی کا ضرر ختم ہو جائے۔ پس جب نابالغ کا باپ یا باپ کا وصی اس کے اس حق کو باطل کر دے گا تو اس نابالغ کو نقصان ہو گا اس لئے اسے باطل کرنا جائز نہ ہو گا۔

ولھما انہ فی معنی التجارۃ الخ اور شیخین یعنی امام ابو حنیفہ وامام ابو یوسف رحمہما اللہ کی دلیل یہ ہے کہ شفعہ میں لینا گویا کاروبار کرنا ہے لہٰذا باپ یا اس کے وصی کو اس بات کا حق ہو گا کہ وہ اپنی صوابدید پر ایسا کاروبار نہ کرے اور اس حق کو چھوڑ دے۔ **الاتری ان الخ** کیا تم یہ نہیں دیکھتے ہو کہ اگر کسی نے اس نابالغ کے لئے کوئی چیز فروخت کرنے کی خبر دی یا ایجاب کیا یہ کہہ کر کہ میں نے یہ چیز اتنی رقم کے عوض اس بچہ کو فروخت کی تو اس کے باپ یا اس کے وصی کو یہ حق ہوتا ہے کہ وہ اس کا انکار کر دے۔ (ف یعنی ایجاب کے بعد وہ قبول نہ کرے اور کہدے کہ ہم تو اسے قبول نہیں کرتے ہیں تو اس کا اس طرح انکار کر دینا صحیح ہوتا ہے۔ یعنی باپ یا وصی کو اس انکار کا اختیار حاصل ہے۔ **ولانہ دائر الخ** اور اس دلیل سے بھی کہ شفعہ لینے میں آئندہ نفع اور نقصان دونوں کا ہی احتمال ہوتا ہے۔ (ف یعنی شفعہ کے لینے سے صرف نفع ہی یقین نہیں ہوتا ہے بلکہ اس سے کبھی نفع اور کبھی نقصان بھی ہو جاتا ہے۔ اس طرح سے کہ کبھی اصل قیمت سے زیادہ قیمت بھی دینی پڑتی ہے)۔ اسی لئے نابالغ کے حق میں اس کے چھوڑ دینے ہی میں بھلائی اور بہتری نظر آتی ہے۔ تاکہ اس کی رقم اپنی ملکیت میں باقی رہ جائے۔ اور چونکہ ان کی سرپرستی اور ولایت شفقت پر مبنی ہوتی ہے اس لئے ان دونوں کو دونوں باتوں کا اختیار ہو گا۔ (ف یعنی باپ یا وصی کو نابالغ اولاد پر جو ولایت حاصل ہے وہ بہتری کی بناء پر ہے۔ لہٰذا جب شفعہ کے چھوڑ دینے ہی میں ان کو بہتری نظر آئے تو وہ اسے چھوڑ سکتے ہیں اور جب کبھی لینے میں بہتری نظر آئے وہ لے سکتے ہیں۔

وسکوتھما کابطالھما الخ اور ان دونوں کا حق شفعہ کے مطالبہ سے خاموشی اختیار کرنا اس حق کو باطل کر دینے کے برابر ہو گا۔ کیونکہ ایسے مواقع میں خاموشی اعراض اور انکار کی دلیل ہوتی ہے۔ (ف یعنی گویا اس کے لینے سے منہ موڑ لیا ہے لہٰذا وہ حق ختم ہو جائے گا)۔ **وھذا اذا** [illegible]**ت الخ** یہ سارے اختلافات اس صورت میں ہوں گے جب کہ شفعہ میں بکنے والا مکان اپنی اصل قیمت یا بازاری قیمت میں فروخت ہوا ہو۔ (ف یعنی مناسب قیمت ہونے کی صورت میں بھی امام ابو حنیفہ وابو یوسف رحمہما اللہ کے نزدیک اگر باپ یا اس کے وصی کے خیال میں اسی بات میں بہتری نظر آتی ہو کہ اس شفعہ کو حاصل نہ کیا جائے بلکہ اپنی رقم محفوظ رہنے دی جائے تو جائز ہو گا۔ لیکن امام محمد اور امام زفر رحمہما اللہ کے نزدیک اس نابالغ کے بالغ ہو جانے تک اس کا حق شفعہ باقی رہے گا)۔ **فان بیعت الخ** اور اگر مشفوعہ مکان اتنی زیادہ قیمت سے فر[illegible]ت کیا گیا ہو کہ لوگ عموماً اتنی قیمت سے نہیں خریدتے ہوں اور اتنا نقصان برداشت نہیں کرتے ہوں تو اس صورت میں بعض مشائخؒ نے فرمایا ہے کہ بالاجماع دوسرے کو حق شفعہ دیدینا جائز ہو گا۔ کیونکہ اسی صورت میں اس نابالغ کے لئے سراسر بہتری ہے۔ (ف یعنی اس کے لینے میں کسی طرح کی بھی بھلائی نہیں ہے)۔

وقیل لا یصح الخ اور کچھ دوسرے مشائخ نے یہ بھی فرمایا ہے کہ بالاتفاق حق شفعہ کو چھوڑ دینا صحیح نہیں ہے۔ (ف یعنی شفعہ لینے کا ان کو اختیار ہی حاصل نہ ہوا تو دینا بھی صحیح نہ ہوا۔ اور یہی قول اصح ہے۔ ک) کیونکہ باپ یا اس کے وصی کو یہ اختیار ہی نہیں ہوا کہ وہ اسے شفعہ میں لے۔ لہٰذا وہ اس کے سپرد کرنے کا بھی مالک نہیں ہوا ہے۔ جیسے کہ اجنبی کا حکم ہے۔ (ف یعنی جس طرح ایک اجنبی آدمی اس نابالغ کی طرف سے از خود مشتری کو حق شفعہ دیدے۔ تو یہ مہمل کام ہوتا ہے۔ کیونکہ اجنبی کو اس نابالغ کی طرف سے شفعہ لینے کا اختیار نہ تھا اسی لئے اسے دینا بھی مہمل کام ہوا۔ **وان بیعت الخ** اور اگر وہ گھر اپنی اصلی قیمت سے بھی کم پر فروخت ہوا جس میں بہت زیادہ قیمت کی کمی کی گئی ہو (ف یعنی طے شدہ قیمت میں سے بہت زیادہ چھوٹ دیدی گئی ہو۔ فعن

ابی حنیفۃؒ الخ تو اس کے بارے میں امام ابو حنیفہؒ سے روایت ہے کہ اس صورت میں باپ یا اس کے وصی کی طرف سے شفعہ کا حق دوسرے کو دیدینا صحیح نہ ہوگا۔ اور امام ابو یوسفؒ سے اس مخصوص صورت کے بارے میں کوئی روایت نہیں ہے (ف۔ اور امام محمد وامام زفر رحمہما اللہ باپ یا اس کے وصی کو بدرجہ اولیٰ شفعہ دینے کا اختیار نہ ہوگا معلوم ہونا چاہئے کہ اگر کوئی بیمار آدمی انتہائی کم قیمت پر اپنا مکان فروخت کرے۔ اتنی زیادہ قیمت پر کہ خود مشتری کو یہ خطرہ محسوس ہو کہ کسی طرح بعد میں مجھے یہ حکم دیا جائے کہ تم اس کی اصل قیمت ادا کرو یعنی کمی پوری کردو یا مکان واپس کردو۔ تو اس کا حکم بھی پہلے حکم جیسا ہی ہوگا۔ واللہ تعالیٰ اعلم

توضیح:۔ نابالغ کے باپ یا اس کے وصی کا اس نابالغ کی طرف مشتری کو حق شفعہ دیدینا یا مکان کے فروخت ہونے کی خبر پاکر اس پر خاموشی اختیار کرلینا اگر کسی کو حق شفعہ لینے کے لئے وکیل مقرر کیا گیا اور اس نے بجائے حق لینے کے مشتری ہی کو اس کا حق دیدیا اگر کوئی مکان اپنی اصلی قیمت پر یا بہت ہی کم قیمت پر یا بہت زیادہ قیمت پر فروخت کیا گیا تو باپ یا اس کے وصی کو حق شفعہ دوسرے کو دینا مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ۔ دلائل

☆☆☆

﴿کتاب القسمة﴾

قال القسمة فی الاعیان المشترکة مشروعة لان النبی علیه السلام باشرها فی المغانم والمواریث وجری التوارث بها من غیر نکیر ثم هی لا تعری عن معنی المبادلة لان ما یجتمع لأحدهما بعضه کان له وبعضه کان لصاحبه فهو یاخذه عوضا عما بقی من حقه فی نصیب صاحبه فکان مبادلة وافرازا والا فراز هو الظاهر فی المکیلات والموزونات لعدم التفاوت حتی کان لاحدهما ان یاخذ نصیبه حال غیبة صاحبه ولو اشتریاه فاقتسماه یبیع احدهما نصیبه مرابحة بنصف الثمن ومعنی المبادلة هو الظاهر فی الحیوانات والعروض للتفاوت حتی لا یکون لاحدهما اخذ نصیبه عند غیبة الآخر ولو اشتریا فاقتسما لا یبیع احدهما نصیبه مرابحة بعد القسمة الا انها اذا کانت من جنس واحد جبر القاضی علی القسمة عند طلب احد الشرکاء لان فیه معنی الافراز لتقارب المقاصد والمبادلة مما یجری فیه الجبر کما فی قضاء الدین وهذا لان احدهم یطلب القسمة یسال القاضی ان یخصه بالانتفاع بنصیبه ویمنع الغیر عن الانتفاع بملکه فیجب علی القاضی اجابته وان کانت اجناسا مختلفة لایجبر القاضی علی قسمتها لتعذر المعادلة باعتبار فحش التفاوت فی المقاصد ولو تراضو علیها جاز الحق لهم.

ترجمہ:۔ قسمت یعنی بٹوارہ کا بیان۔

قال القسمة الخ مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ مشترک اعیان واموال میں تقسیم کر کے ہر حصہ دار کو اس کا حصہ دیدینا شرع سے ثابت ہے۔ اس لئے کہ خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی غنیمت اور میراث کے مالوں میں اس طرح کا بٹوارہ فرمایا ہے۔ (ف جیسا کہ غزوہ حنین جس میں دشمنوں سے مسلمانوں کو بہت زیادہ غنیمت کا مال ہاتھ آیا تھا اسے آپ نے تمام مستحقوں میں تقسیم فرمادیا تھا جس کا ثبوت بخاری کی روایت کے علاوہ دوسری بہت سی حدیثوں سے بھی ہوتا ہے۔ اسی طرح سے مسلمانوں کی میراث کی تقسیم کے بارے میں بھی حضرت ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ کے فتویٰ کے بعد حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ کی حدیث میں تقسیم کا ثبوت ہے جس کی روایت بخاری شریف میں ہے۔ اور حضرت جابر رضی اللہ سے مروی حدیث جو حضرت سعد بن الربیعؓ کی زوجہ کی شکایت والے قصہ میں ہے جس کی روایت ابوداؤد والترمذی وابن ماجہ وغیرھم میں ہے۔ اور حضرت حمزہؓ کی صاحبزادی کے ترکہ کے بارے میں نسائی کی روایت میں ہے مختصراً بیان ان کا اس طرح ہے کہ حضرت انس رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے غزوہ حنین میں حاصل شدہ غنیمت کا کثیر مال جمع ہوا تو اسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے تقسیم فرمادیا۔ الخ اسکی روایت بخاری میں ہے۔ اور یہ بحث کتاب السیر میں گذر چکی ہے۔ اور حضرت ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ سے پوچھا گیا کہ ایک شخص نے مرتے وقت اپنی لڑکی اور بہن اور پوتی یعنی بیٹے کی لڑکی چھوڑی (تو میراث کس حساب سے تقسیم کی جائے گی)۔

فرمایا کہ کل مال کا نصف لڑکی کو اور دوسرا نصف بہن کو دیا جائے۔ اور احتیاطاً تم لوگ عبداللہ بن مسعودؓ کے پاس جا کر ان سے بھی سوال کرلو۔ چنانچہ پوچھنے والے نے کہا کہ ہم نے ابن مسعودؓ کے پاس جا کر بھی ابو موسیٰ اشعریؓ کا فتویٰ بیان کیا تو انہوں نے

فرمایا کہ اگر میں بھی ایسا ہی فتویٰ دوں تو تم گمراہ ہو جاؤ گے یعنی وہ جواب صحیح نہ ہوگا۔ لہٰذا اب اس بارہ میں میں وہ فیصلہ سناؤں گا جو خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کیا تھا۔ وہ یہ کہ لڑکی کو ایک نصف اور پوتی یعنی بیٹے کی لڑکی کو چھٹا حصہ دو تاکہ سب ملا کر کل میراث کی دو تہائی ہو جائے اور باقی حصہ بہن کے لئے ہے۔ پھر ہم نے ابو موسیٰ اشعریؓ کے پاس جا کر حضرت ابن مسعودؓ کا فتویٰ نقل کیا تو ابو موسیٰؓ نے فرمایا کہ جب تک تم میں یہ شجر عالم موجود ہیں تب تک تم لوگ مجھ سے فتویٰ مت پوچھو۔ رواہ البخاری۔ اور حضرت جابر رضی اللہ عنہ نے فرمایا ہے کہ سعد بن الربیع کی زوجہ نے آکر عرض کیا کہ یا رسول اللہ سعد بن الربیع نے وفات پائی اور دو لڑکیاں اور بھائی چھوڑا لیکن بھائی نے کل مال پر قبضہ کرلیا حالانکہ سعد کی لڑکیوں کو بھی مال کی ضرورت ہے کیونکہ بغیر مال کے ان کا نکاح نہیں کیا جا سکتا ہے۔ اس پر میراث کی آیت نازل ہوئی۔ تب آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے سعدؓ کے بھائی کو بلوا کر فرمایا کہ سعد کی لڑکیوں کو دو تہائی اور ان کی اہلیہ کو آٹھواں حصہ دے کر باقی تم لو۔ ابوداؤد۔ ترمذی ابن ماجہ اور حاکم نے اس کی روایت کی ہے۔ اور اس کے بارے میں دوسری بہت سے روایتیں ہیں۔ **وجری التوارث الخ** اور اسی پر ہر زمانہ میں کسی انکار کے بغیر عمل درآمد ہوتا چلا آیا ہے۔ (ف پس ثابت ہوگا کہ اموال کی تقسیم اور بٹوارہ جائز ہے۔ **ثم ھی لا تعری الخ** پھر یہ بات معلوم ہونی چاہئے کہ بٹوارہ کرنے میں مبادلہ کے معنی بھی پائے جاتے ہیں۔

لان مایجتمع الخ کیونکہ بٹوارہ کے بغیر ہر ایک کے حصہ میں جو مال آجاتا ہے پہلے اس میں دوسرا شخص بھی شریک تھا۔ کیونکہ اس میں سے کچھ حصہ اس کا اپنا اور کچھ دوسرے کا بھی حصہ ہوتا ہے (ف جسے ہر ایک دوسرے کے حصہ سے تبادلہ کر لیتا ہے)۔ **فھو یا خذہ الخ** اس طرح ہر ایک شریک اپنے حصہ کے عوض دوسرے کا حصہ لے لیتا ہے۔ **فکان مبادلۃ الخ** اس بناء پر بٹوارہ مبادلہ اور جدا کرنے کے معنی میں ہوگا۔ **والافراز الخ** اور کیلی و وزنی (ناپ کر یا تول کر دینے والی) چیزوں کے بٹوارہ میں افراز یعنی ایک کو دوسرے سے جدا کرنے کے معنی ظاہر ہیں کیونکہ ان کے آپس میں کوئی خاص فرق نہیں ہوتا ہے۔ (ف لیکن ان میں مبادلہ کے معنی ظاہر نہیں ہوتے ہیں)۔ **حتی کان الخ** ان کے درمیان ظاہری کوئی فرق نہ ہونے کی وجہ سے ہی یہ جائز ہوتا ہے کہ ان مالوں کی تقسیم کے بعد ہر ایک شریک دوسرے کی غیبوبت میں بھی کسی ایک حصہ کو اپنے قبضہ میں لے آئے۔ (یعنی لیتے وقت دوسرے شریک کی موجودگی ضروری نہیں ہوتی ہے۔ (ف کیونکہ اس میں مبادلہ نہیں ہوتا ہے کہ مبادلہ ہونے سے وہی دوسرے کی موجودگی ضروری ہوتی ہے)۔ **ولو اشتریاہ الخ** اور دو آدمیوں نے مل کر کوئی مکیلی یا موزونی چیز خریدی پھر اس کا بٹوارہ کر لیا۔ تو ہر ایک اپنے حصہ کو مرابحۃ بیچنے کی صورت میں اس کی پوری قیمت کے نصف قیمت پر فروخت کر سکتا ہے۔ (ف یعنی جتنی قیمت میں دونوں نے وہ چیز خریدی مثلاً دس گز کپڑا دو سو روپے میں تو تقسیم کے بعد ہر ایک کے پاس پانچ پانچ گز رہا۔ لہٰذا ایک کا پانچ گز کا ٹکڑا ایک سو روپے کا ہوا تو مرابحۃ بیچتے ہوئے پچاس روپے اصل قیمت بنا جتنا نفع لینا چاہتا ہو مثلاً دس روپے تو وہ اب ۵۰+۱۰=۶۰ روپے میں بیچ سکتا ہے۔

اور اگر اس بٹوارہ میں مبادلہ کے معنی بھی ہوتے تو نصف مال میں مبادلہ ہو ہی چکا ہے اس لئے نصف ثمن پر مرابحہ نہیں ہو سکتا ہے۔ اور چونکہ اس میں مرابحہ کا جائز ہونا معلوم ہے اس لئے یہ بھی معلوم ہو گیا کہ اس میں مبادلہ کے معنی نہیں ہیں بلکہ صرف ایک حصہ کو دوسرے حصہ سے جدا کرنا مراد ہے۔ الحاصل مکیلی اور موزونی چیزوں میں جو بٹوارہ ہوتا ہے اس میں مبادلہ کے معنی جو عموماً سمجھے جاتے ہیں وہ معتبر نہیں ہوتے۔ بلکہ اس میں صرف جدا کرنے کے معنی ہی غالب ہوتے ہیں۔ **و معنی المبادلۃ الخ** لیکن حیوانات و اسباب کے بٹوارہ میں مبادلہ کے معنی ظاہر ہیں۔ کیونکہ ان کا ہر فرد دوسرے افراد سے متفاوت اور ممتاز ہوتا ہے۔ (ف لہٰذا حیوانات اور اسباب میں مکیلی اور موزونی چیزوں سے فرق ہوتا ہے۔ اور وہ فرق اس طرح سے ہوتا ہے کہ مثلاً گیہوں کے درمیان فرق نہیں ہوتا ہے اس لئے مثلاً چھ کلو گیہوں کی ڈھیری کے جب دو حصے کئے گئے تو تین تین کلو کی دو ڈھیریاں ہو گئیں۔ اور ان کے درمیان آپس میں کوئی فرق نہیں ہوتا ہے۔ پس اس بٹوارہ کے ذریعہ صرف ایک

حصہ دوسرے کے حصہ سے علیحدہ کر دیا گیا ہے لیکن اگر چھ بکریوں کا گلہ ہو تو ان کے درمیان اگرچہ یکسانیت کا خیال رکھا گیا ہو پھر بھی کچھ نہ کچھ فرق باقی رہ جانے کا احتمال ہوتا ہے اس لئے یہ کہا جا سکتا ہے کہ ہر ایک نے دوسرے سے اپنے اپنے حق کا تبادلہ کر لیا ہے۔ حتی لایکون الخ اسی فرق رہ جانے کے احتمال کی وجہ سے ان دونوں شریکوں کو یہ جائز نہ ہوگا کہ کوئی بھی ان میں سے کسی ایک حصہ کو اپنے دوسرے شریک کے غائبانہ میں از خود لے۔(ف کیونکہ مبادلہ کی صورت میں دوسرے کی بھی موجودگی ضروری ہوتی ہے)۔

ولو اشتریاہ الخ اس کے برعکس دونوں نے حیوان یا دوسرے سامان کو (ناپ کر یا تول کر) خریدنے کے بعد آپس میں بٹوارہ کر لیا تو ان میں سے کوئی بھی اس بٹوارہ کے بعد اپنا حصہ مرابحۃً پر فروخت نہیں کر سکتا ہے۔(ف کیونکہ اس بٹوارہ سے ان کے آپس میں جدید مبادلہ ہو گیا ہے۔ لہٰذا پہلے مبادلہ کے نصف ثمن پر مرابحہ نہیں کر سکتا ہے۔ خلاصہ یہ ہوا کہ حیوانوں اور دوسرے اسباب میں یہ بٹوارہ مبادلہ کے معنی میں ہوتا ہے ساتھ ہی اس میں افراز یعنی ایک کو دوسرے سے علیحدہ اور متمیز کرنا بھی پایا جاتا ہے۔ الا انہا اذا کانت الخ البتہ اگر وہ حیوان اور سامان ایک ایک ہی جنس کے ہوں (یعنی مثلاً صرف بکریاں ہوں یا صرف گائیں ہوں اور ایک شریک تقسیم کرنا پسند کرے اور دوسرا انکار کرے اور وہ قاضی کے پاس شکایت کرے تو وہ دوسرے کو اس کے بٹوارہ پر مجبور کرے گا کیونکہ اس کے مبادلہ میں جدا کرنے کے معنی زیادہ مفہوم ہیں۔ اس لئے کہ مقاصد سب کے ایک دوسرے کے قریب قریب ہیں۔ اور مبادلہ کی صورت میں دوسرے کو مجبور بھی کیا جا سکتا ہے۔ جیسے کہ قرض کی ادائیگی کے لئے مجبور کیا جاتا ہے۔(ف کیونکہ ہمارے نزدیک قرض ادا کے مثل ہوتا ہے۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ قرض کی صورت میں اصل قاعدہ تو یہی ہے کہ قرض والا قرض میں جو چیز بھی دی واپسی میں بعینہ وہی چیز واپس کی جائے مگر اس میں خرابی یہ ہے کہ اسی چیز کو واپس کر دینے میں اس کے لینے کا تو کوئی مقصد اور فائدہ ہی نہ ہوگا کیونکہ اس میں کوئی تصرف نہیں کر سکتا ہے لہٰذا مجبوراً یہ بات جائز تسلیم کی گئی ہے کہ اسے تصرف میں لائے اور وہی چیز نہیں بلکہ اسی چیز جیسی دوسری چیز ادا کر دے۔ پس جب قرض دار اسی جیسی چیز ادا کر دے گا تو اس سے مبادلہ ہو جائے گا۔ جس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ قرض ادا کرنے میں مبادلہ کے معنی پائے جاتے ہیں۔ اور جب کہ قاضی کسی کا قرض ادا کرنے کے لئے نادہند مقروض پر جبر کر سکتا ہے تو مبادلہ پر بھی جبر کر سکتا ہے۔ اسی سے یہ بات ثابت ہوئی کہ مبادلہ میں جبر کرنا جائز ہے اور حیوانوں اور اسباب و عروض کے بٹوارہ کرنے پر بھی جبر کرنا جائز ہوگا۔ جب کہ قاضی سے کوئی شریک درخواست کرے اور باقی کل یا بعض انکار کریں۔

وھٰذا لان الخ یہ جبر اس لئے قاضی کے لئے جائز ہوگا کہ اس کے سامنے کوئی شریک اس بات کی درخواست کرے کہ اس مال مشترک میں سے میرے اپنے مخصوص حصہ سے مجھے بھرپور فائدہ اٹھانے کے لئے اس کی تقسیم کر کے مجھے میرا حصہ دلوایا جائے۔ تب قاضی پر واجب ہوگا کہ وہ اس کی درخواست کو منظور کرتے ہوئے اس پر عمل کروائے۔ وان کانت اجناساً الخ اور اگر اشتراک ایسی چیزوں میں ہو جن کی جنسیت مختلف ہو رہی ہو۔ تو ان کے بٹوارہ پر دوسرے کو وہ مجبور نہیں کرے گا۔ کیونکہ اس صورت میں تمام شریکوں کو بالکل برابری کے ساتھ حصہ دلانا بہت مشکل ہے۔ کیونکہ ان کے مقاصد میں بہت زیادہ کمی و بیشی اور اونچ نیچ ہو۔(ف مثلاً جو فائدہ بکری سے ہے وہ گائے سے نہیں ہے اسی طرح برعکس۔ اور جو اونٹ سے ہے وہ گائے یا بکری سے نہیں ہے اور اسی طرح برعکس۔ لہٰذا قاضی کے لئے یہ بہت مشکل بلکہ ناممکن ہوگا کہ سب کو بالکل برابر برابر حصہ دلائے۔ اس لئے کہ ہر ایک کے حصہ میں اور سن و سال اور ان کے مقاصد میں بہت فرق ہوتا ہے۔ ولو تراضوا الخ البتہ اگر سارے شرکاء بٹوارہ پر متفق ہو کر درخواست کریں تب جائز ہوگا۔ کیونکہ یہ تو انہیں لوگوں کا حق ہے۔(ف۔ اس طرح جتنے حصے لگائے گئے اور جس کا جو حصہ بنا اس پر وہ راضی ہو گئے تو اس وقت ہر ایک دوسرے کے لئے مبادلہ پر راضی ہو جائے گا۔ اگر ان کے حصوں میں کتنا ہی فرق بھی ہو رہا ہو۔ خلاصہ کلام یہ ہوا کہ مال مختلف جنس ہونے کی صورت میں ان کے بٹورہ کا مطلب مبادلہ ہوگا۔ اور اس صورت میں آپس

کی رضامندی کا ہونا شرعاً اور صراحۃً شرط ہے۔ لہٰذا اس میں قاضی کی طرف سے جبر نہیں کیا جاسکتا ہے۔

توضیح:۔ کتاب القسمۃ۔ لفظِ قسمت لغت میں اقتسام مصدر کا اسم ہے۔ جیسے کہ لفظ قدرۃ اقتدار کا اسم ہے۔ اس کے شرعی معنی ہیں مشترک حصوں میں سے کسی ایک حصہ کو مالک کے لئے مخصوص کر دینا۔ اس کا سبب ہے شرکاء میں سے کسی بھی شریک کا اس سے نفع حاصل کرنے کے لئے اس کے حصہ کو مخصوص کر دینا۔ اور اس کا رکن ہے مشترک حصوں میں سے ایک کے حصہ کو دوسرے سے علیحدہ کرنا اور ممتاز کر دینا۔ جیسے کہ وزنی چیزوں میں وزن کرنا اور کیلی چیزوں میں کیل کرنا۔ اور شمار کی جانے والی چیزوں میں شمار کرنا۔ اور اس کی شرط یہ ہے کہ اس تقسیم کے بعد ہر حصہ کو نفع حاصل کرنے کے لائق باقی رہنا قسمت کے معنی۔ لغوی اور شرعی۔ اور اس کا ثبوت۔ اگر دو آدمیوں نے مل کر کوئی مکیلی یا موزونی یا حیوانی یا اسباب خریدا پھر اس کا بٹوارہ کر لیا تو اپنے حصہ کو وہ مرابحۃً فروخت کر سکتے ہیں یا نہیں۔ اگر ایک ہی جنس یا مختلف جنسوں میں شریک ہوں اور ان میں سے ایک اس کی تقسیم چاہے اور دوسرا نہ چاہے تو کیا وہ قاضی کے ذریعہ دوسرے کو مجبور کرا سکتا ہے تفصیلی مسائل۔ حکم۔ اقوال ائمہ۔ دلائل

قال وينبغي للقاضي ان ينصب قاصما يرزقه من بيت المال ليقسم بين الناس بغير اجر لان القسمة من جنس عمل القضاء من حيث انه يتم به قطع المنازعة فاشبه رزق القاضي ولان منفعة نصب القاسم تعم العامة فتكون كفايته في مالهم غرما بالغنم قال فان لم يفعل نصب قاسما يقسم بالاجر معناه باجر على المتقاسمين لان النفع لهم على الخصوص ويقدر اجر مثله كيلا يتحكم بالزيادة والا فضل ان يرزق من بيت المال لانه ارفق بالناس وابعد عن التهمة ويجب ان يكون عدلا مامونا عالما بالقسمة لانه من جنس عمل القضاء ولانه لابد من القدرة وهي بالعلم ومن الاعتماد على قوله وهو بالامانة ولا يجبر القاضي الناس على قاسم واحد معناه لا يجبرهم على ان يستاجره ولانه لا جبر على العقود ولانه لو تعين لتحكم بالزيادة على اجر مثله ولو اصطلحوا فاقتسموا جاز الا اذا كان فيهم صغير فيحتاج الى امر القاضي لانه ولاية لهم عليه.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ۔ قاضی کو چاہئے کہ وہ ایسے موقع پر ایک ایسا آدمی بیت المال کی طرف سے مقرر کر دے جو عوام سے کسی رقم یا اجرت لئے بغیر ان کے اموال کو انصاف کے ساتھ تقسیم کر دے۔ (ف اور اس کی تقرری کا مکمل اختیار قاضی کو ہوتا ہے)۔ لان القسمة الخ کیونکہ بٹوارہ کا کام قاضی کے کاموں کی جنس میں سے ہے کیونکہ اس بٹوارہ سے بھی تو شرکاء کے درمیان جھگڑے کو ختم کر دینا ہوتا ہے۔ (ف مثلاً قاضی نے اپنے یہاں سے جب حصوں کا فیصلہ کر دیا اس کے بعد جب بٹوارہ سے ہر ایک کا حصہ علیحدہ علیحدہ ہو جائے گا تب ہی فیصلہ کا کام مکمل ہوگا۔ تاکہ اس کے بعد جھگڑا بالکل نہ ہو سکے۔ لہٰذا قاضی ایک شخص کو اس کام کے لئے مقرر کرے گا اور جیسے کہ خود بیت المال سے اپنی تنخواہ یا اپنا خرچ وصول کرتا ہے اس کا خرچ بھی اسی بیت المال سے دے گا۔ کیونکہ اس تقسیم کرنے والے کا کام قاضی کے کام ہی کو پورا کرنا ہوتا ہے۔ فاشبهه رزق القاضي الخ اس لئے اس بانٹنے والے کی تنخواہ اور مزدوری قاضی کی ہی تنخواہ اور ماہوار کے مشابہ ہو گئی۔ (ف چنانچہ جیسے کہ وہ تنخواہ قاضی کو

بیت المال سے ملتی ہے۔ اسی طرح اس بانٹنے والے کو بھی ملے گی)۔ کیونکہ اس بانٹنے والے کو مقرر کر دینے کے بعد اس کا نفع تو ہر شخص کو عموماً حاصل ہوتا ہے جس کا ذمہ دار بیت المال ہوتا ہے)۔ لہٰذا اس کی تنخواہ اور اس کا خرچ عام لوگوں کے مال سے (بیت المال) سے ہی وصول کیا جائے گا تاکہ اس سے جتنا نفع حاصل کیا جائے اتنا ہی اس کے اخراجات بھی برداشت کئے جائیں۔ (ف یعنی جتنا نفع عوام کو اس بانٹنے والے کی ذات سے پہنچے اتنا ہی وہ اس کا خرچ بھی برداشت کریں گے اور اس کا ذریعہ بیت المال ہی ہے البتہ قاضی تو صرف اس کا انتظام اور فیصلہ کرے گا)۔

قال فان لم یفعل الخ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر قاضی نے کوئی مستقل آدمی ایسے کام کے لئے بیت المال کی آمدنی سے مقرر نہ کیا ہو تو پھر بھی ایک ایسا آدمی اس کام کے لئے وہی مقرر کرے جو مزدوری اور روزینہ کے حساب سے لے لیکن چونکہ اس کا نفع ان دو شخصوں کو خاص طور سے حاصل ہوگا اس لئے ان ہی دونوں سے ان کا خرچ بھی وصول کرے۔ اور قاضی ہی ایسا آدمی اس لئے مقرر کرے گا کہ وہ بانٹنے والا ان دونوں کو مجبور سمجھ کر ان سے زیادہ رقم نہ وصول کر سکے۔ اور قاضی بھی کمی وبیشی کے ساتھ اس کو رقم نہ دے بلکہ ایسے آدمی کی جو اس وقت اجرت ہوتی ہو رہی ہے اسے بھی دلائے۔ (ف یعنی اس کی مستقل تنخواہ مقرر نہ ہونے کی صورت میں بازار اور عوام میں ایسے شخص کی جو مانگ ہو وہی اسے دلوائے تاکہ وہ بھی ان لوگوں سے ناجائز فائدہ نہ اٹھائے۔ کیونکہ ایک طرح سے وہ خود بھی حاکم ہو جاتا ہے لہٰذا حاکم کے زور کی وجہ سے وہ موقع کے ساتھ لوگوں سے ناجائز دباؤ ڈال کر نہ لے سکے۔

والا فضل ان یرزقه الخ اور سب سے بہتر بات تو یہی ہے اس بانٹنے والے (قاسم) کی تنخواہ از خود بیت المال سے مقرر کر دے کیونکہ ایسا کرنے سے عام لوگوں کے لئے آسانی بھی اور اس میں کسی قسم کی تہمت بھی نہیں لگائی جا سکتی ہے (کہ فلاں سے مال لے کر اس کے حق میں فیصلہ کر دیا)۔ (ف البتہ اس زمانہ میں تو قاضی اور حاکم بھی اکثر بدنیت اور مال پرست ہو گئے ہیں۔ اس لئے بادشاہ وقت کو یہ چاہئے کہ عہدہ دار کے لئے باضابطہ تنخواہ مقرر کر دے اور انتظامات کرے کہ وہ کسی طرح بھی کسی سے رشوت نہ لے سکے۔ کیونکہ گذشتہ زمانوں میں لوگ انتہائی دیندار ہوتے تھے بالخصوص قاضی ایک انتہائی متقی پرہیزگار عالم شرع ہوتا تھا جو جہنم کے خوف اور آخرت کے عذاب کے ڈر کی وجہ سے رشوت لالچ دنیاوی دولت وغیرہ کی طرف مطلقاً دل میں خیال تک نہ لاتا تھا۔ بلکہ وہ شریعت اور حق کے مطابق جو بھی فیصلہ دیتا ان کے خلاف ہزار کوشش کے باوجود انتہائی سخت رہتا۔ اور وہ خود بھی اس بات سے خائف رہتا کہ اس سے کوئی فیصلہ غلط اور خلاف شرع نہ ہو جائے۔ اور ان ہی سلطانوں اور قاضیوں کے عدل و انصاف کی وجہ سے اس وقت کی سلطنت نورانی لباس میں ہوتی تھی۔ ان ہی لوگوں کے بارے میں یہ فرمان ہے کہ ان کے ایک دن کا عدل عام عابدوں کے سال بھر کی عبادت سے بھاری ہوتا ہے۔ اور وہ سلاطین بھی اپنے اعتقادات اور نماز روزوں وغیرہ میں پکے پرہیزگار اور عادل ہوتے تھے۔ اسی لئے ان کے مقرر کئے ہوئے قاضی بھی متقی، عالم اور دیندار ہوتے تھے۔ اسی لئے وہ قاضی بھی کسی دیندار اور متقی شخص ہی کو قاسم کی حیثیت سے مقرر کرتے تھے۔ اسی لئے قدوریؒ نے یہ بھی فرمایا۔

ویجب ان یکون الخ اور یہ بات واجب ہے کہ قاسم کسی ایسے شخص کو مقرر کیا جائے جو عادل یعنی ثقہ اور پرہیزگار اور امانت دار اور اس تقسیم کے مسائل سے پوری طرح واقف ہو۔ (ف یہ بات معلوم رہنی چاہئے کا اصول الفقہ والحدیث میں عدل و ثقہ کی تعریف تفصیل کے ساتھ بیان کی گئی ہے۔ یہاں اس طرح سمجھ لینا چاہئے کہ وہ ایسا شخص ہو جو متقی و پرہیزگار ہو اور وہ خود بھی امانت دار ہو یا مامون ہو اس لفظ سے اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ اس صفت میں جتنی زیادتی ہو اور جتنا زیادہ اعلیٰ درجہ پر ہو وہ بہتر رہو گا کیونکہ قاسم کبھی کسی وجہ سے کسی شریک کا طرفدار یا کسی کی طرف اس کا رجحان ہو کر اس کی مدد کرنے لگتا ہے اگرچہ وہ اس سے کچھ رشوت بھی نہ لے۔ اس کے علاوہ وہ تقسیم کے مسائل سے پورا واقف بھی ہو کیونکہ جب تک کہ وہ اس کے مسائل سے واقف نہ ہو اس کے لئے ایسا کام کرنا حلال بھی نہیں ہوگا۔ جیسے کہ نماز وروزہ کے مسائل کا جاننا اور واقف ہونا ضروری ہوتا ہے

اس کے علاوہ جو شخص بھی دنیاوی کسی عہدہ اور شغل میں ہو اس پر اس کے شرعی مسائل کا جاننا فرض ہے۔ اسی لئے قاسم کو بھی اس کے عادل اور امین ہونے کے باوجود تقسیم کے مسائل کا جاننا بھی فرض ہے۔ **لانه جنس عمل القضاء الخ** فرض ہونے کی دلیل یہ ہے کہ اس تقسیم کا کام بھی قضاء کے کاموں اور اس کے لوازمات میں سے ہے۔ (لہٰذا اس قاسم میں بھی قاضی ہی کی صفتیں ہونی چاہئیں۔ اور اس وجہ سے بھی کہ اس قاسم کو اس کام کے پورا کرنے کی قدرت ضرور ہے۔ اور ایسی قدرت کے ہونے کے لئے اس کا عالم ہونا ضروری ہوتا ہے۔ پھر اس کے کہنے پر بھروسہ کرنا بھی ضروری ہے جس کے لئے اس کا امین ہونا ضروری ہوتا ہے۔ (ف الحاصل قاسم کے اندر ان دو صفتوں یعنی علم اور امانت داری کا ہونا ضروری ہوگا۔ تاکہ وہ علم کے ذریعہ شرعاً اس کے لائق ہو اور اس کے امین ہونے کی وجہ سے قاضی اس کے بیان پر اعتماد کرے۔

ولایجبر القاضی الخ اور قاضی لوگوں کو کسی ایک ہی قاسم سے بٹوارہ کرانے پر مجبور نہیں کر سکتا ہے۔ مطلب یہ ہے کہ قاضی لوگوں کو اس بات پر مجبور نہیں کرے گا کہ وہ اپنے ہر بٹوارہ کے لئے اسی کو بلائیں اور اسی سے یہ کام لیں۔ (ف کیونکہ اگر ایک قاسم بیت المال سے مقرر کیا ہوا ہو پھر بھی تو لوگوں کو اختیار ہوتا ہے کہ وہ اپنے طور پر جس کسی کو چاہیں اپنا قاسم مان لیں۔ اور سرکاری قاسم سے کام لینے سے انکار کر دیں)۔ **لانه لا جبر الخ** کوئی شخص بھی اپنا عقد و معاملہ کسی سے بھی کرنے پر مجبور نہیں ہوتا ہے)۔ (ف یعنی کوئی شخص اس بات پر مجبور نہیں کیا جا سکتا ہے کہ وہ اسی خریدار سے یا اسی بیچنے والے سے اپنا معاملہ طے کرلے۔ یا اسی قاسم سے اپنے اموال کی تقسیم کرالے)۔ اور اس وجہ سے بھی کہ اگر ایک یہ شخص قاسم مقرر کیا ہوا ہو تو وہ خود حکومت کو یا عوام کو اپنے کام کے لئے مجبور پا کر اپنے لئے زیادہ تنخواہ یا فیس کا مطالبہ کرے گا۔ لہٰذا خود قاضی کو یہ چاہئے کہ وہ ایسے کاموں کے لئے کئی افراد کو متعین کر کے رکھ لے اور ان کی ایک ہی اجرت متعین کر دے ایسی صورت میں جب ان کو یہ بات معلوم ہوگی کہ کوئی اس کی زیادہ اجرت کا مطالبہ یا کوئی دوسری ناجائز شرط لگائے گا تو دوسرا شخص اس کام کو انجام دے سکے گا۔ **ولو اصطلحوا الخ** اور اگر شرکاء خود ہی کسی بات پر راضی اور متفق ہو کر تقسیم کا حکم انجام دیں تو یہ بھی جائز ہوگا۔ البتہ اس میں اس بات کی شرط ہے کہ ان شرکاء میں کوئی نابالغ نہ ہو۔ اگر ہو تو اس وقت قاضی کے حکم کی ضرورت ہوگی۔ کیونکہ ان شرکاء کو اس نابالغ پر حق ولایت حاصل نہیں ہے۔ (ف لیکن قاضی کی ولایت عام ہوتی ہے۔ اس لئے وہ نابالغ کا ولی ہو جائے گا)۔

توضیح:۔ مشترک مال کی تقسیم کا کام کون کرے گا۔ اس کا خرچ یا تنخواہ کا ذمہ دار کون ہوگا۔ ایسے شخص کی تعیین کا ذمہ دار کون اور کس اصول کے ماتحت ہوگا۔ قاسم کے اندر کن صفتوں کا پایا جانا ضروری ہے۔ اگر وہ شرکاء بغیر کسی کو قاسم مقرر کئے خود ہی آپس میں مل کر تقسیم کا کام کرلیں تو کیسا ہوگا۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ دلائل

قال ولا يترك القسام يشتركون كيلا تصير الاجرة غالية بتواكلهم وعند عدم الشركة يتبادر كل منهم اليه خيفة الفوت فيرخص الاجر قال واجرة القسمة على عدد الرؤس عند ابى حنيفة قال ابو يوسف ومحمد على قدر الانصباء لانه مؤنة الملك فيتقدر بقدره كاجرة الكيال والوزان وحضر البير المشتركة ونفقة المملوك المشترك ولابى حنيفة ان الاجر مقابل بالتمييز وانه لا يتفاوت وربما يصعب الحساب بالنظر الى القليل وقد ينعكس الامر فتعذر اعتباره فيتعلق الحكم باصل التميز بخلاف حفر البير لان الاجر مقابل بنقل التراب وهو يتفاوت والكيل والوزن ان كان للقسمة قيل هو على الخلاف وان لم يكن المقسمة فالأجر لا متقابل بعمل الكيل والوزن وهو يتفاوت وهو العذر لو اطلق ولا يفصل وعنه انه على الطالب دون الممتنع لنفعه ومضرة الممتنع لنفعه مضرة المتنع.

ترجمہ:۔ اور تقسیم کرنے والوں (قُسام جمع قاسم) کو یہ اختیار دے کرنہ چھوڑا جائے کہ وہ آپس میں اتفاق کرلیں یا ایک رائے ہو جائیں۔ (ف یعنی جب کسی کو مال مشترک کی تقسیم کرانے کی ضرورت ہو تو معین کردہ تقسیم کنندگان خواہ سب جائیں یا ان میں سے چند ہی جائیں لیکن ان کی اجرت ان تمام افراد میں تقسیم کی جائے۔ اس لئے قاضی ان لوگوں کو اس بات پر متفق ہونے کی اجازت نہ دے)۔ کیلا تصیر الاجرۃ الخ تاکہ ان کے تواکل اور اشتراک سے ان کی مقررہ مزدوری بڑھ نہ جائے۔ (ف تواکل کے معنی میں ایک کا دوسرے پر بھروسہ کرلینا۔ یعنی سب کے اتفاق سے کسی کو دوسرے کی طرف سے کم مزدوری پر لے آنے یا قبول کرلینے کا خوف نہ ہو اس طرح ان کی اپنی اجارہ داری ہو جائے گی اور وہ جتنی بھی مزدوری چاہیں گے ضرورت مند سے وصول کرلینگے۔ و عند عدم الشرکۃ الخ اور ان میں اس قسم کا اتفاق یا اجارہ داری نہ ہونے کی وجہ سے ہر شخص اپنے ذاتی فائدہ کے لئے آگے بڑھے گا تاکہ مزدوری اسی کو ملے اور دوسرا اسے نہ لے سکے۔ اس طرح ان کی مزدوری نسبتہً کم رہے گی۔ اور ضرورت مندوں کا فائدہ ہو جائے گا۔ قال و اجرۃ القسمۃ الخ اور بٹوارہ کی اجرت رؤس یا افراد کے حساب سے ہوگی۔ (ف یعنی ملکیت اور حصہ کے اعتبار سے نہیں ہوگی)۔

وقال ابو یوسفؒ اور صاحبین یعنی امام ابو یوسف اور امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ حصہ کے اعتبار سے ہوگی۔ (ف مثلاً ایک بڑے گھر میں ایک شریک کا حصہ آدھا دوسرے کا ایک تہائی اور تیسرے کا چھٹا حصہ ہے اور انہوں نے مل کر ایک قاسم کو بارہ روپے کی مزدوری پر بلایا تو امام ابو حنیفہ و امام مالک رحمہم اللہ کے نزدیک ان میں سے ہر ایک پر برابر برابر یعنی چار چار روپے کے حساب سے لازم ہوں گے۔ اور امام ابو یوسف و محمد و شافعی و احمد رحمہما اللہ کے نزدیک ہر ایک پر اس کے حصہ ملکیت کے حساب سے خرچ لازم آئے گا۔ چنانچہ موجودہ مسئلہ میں پہلے حصہ دار سے چھ روپے اور دوسرے سے چار روپے اور تیسرے سے دو روپے مجموعتہ بارہ روپے لینے ہوں گے۔ لانہ مؤنۃ الخ صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے کہ یہ اجرت ملکیت کا خرچہ ہے اس لئے جتنی ملکیت ہوگی اتنی ہی خرچ بھی لازم آئے گا۔ (ف یعنی جتنی ملکیت ہوگی اسی حساب سے اس کی اجرت بھی لازم ہوگی)۔ جیسا کہ اس کی مثال اور نظائر میں سے ہے کہ جیسے پیمانہ سے ناپنے والی چیزوں تیل گیہوں وغیرہ کے ناپنے اور تولنے والوں کی اجرت ملکیت کے حصہ کے اعتبار سے لازم آتی ہے۔ (ف یعنی گیہوں اور تیل وغیرہ جیسی چیزیں چند افراد میں مشترک ہوں اور ان لوگوں نے اپنا اپنا حصہ اس میں سے علیحدہ علیحدہ کرلینا چاہا اور کسی کو اجرت پر بلوا کر تقسیم کا کام کرلیا تو ہر ایک شریک پر اس کے حصہ کے مطابق اس کی اجرت لازم ہوگی۔ اس مسئلہ میں امام ابو حنیفہؒ بھی متفق ہیں جیسا کہ عینیؒ نے مختصر الاسرار سے نقل کیا ہے۔ پس حاصل مسئلہ یہ ہوا کہ جیسے ناپنے اور تولنے والوں کی اجرت بالاتفاق ہر ایک پر اس کے حصّہ پانے کے مطابق اجرت لازم ہوتی ہے اسی طرح ان کے ماسوا دوسری چیزوں میں بھی لازم ہوگی)۔

وحفر البیر المشترکۃ الخ اور مشترک کنواں کھودنے میں اپنے اپنے حصہ کے مطابق اجرت لازم ہوتی ہے۔ (ف۔ اسی طرح مخصوص اور مشترک نہر کھودوانے اور اس کی صفائی میں ہر ایک پر ملکیت کے حصہ کے مطابق اجرت لازم ہوتی ہے۔ ونفقۃ المملوک الخ اسی طرح مشترک مالکوں کے غلام کے خرچ میں لازم آتا ہے۔ (ف اور اس مسئلہ میں کسی کا کوئی اختلاف بھی نہیں ہے۔ جس کی وجہ یہ ہے کہ یہ خرچ ملکیت کے اعتبار سے لازم ہوتا ہے۔ اسی طرح بٹوارہ میں بھی خرچ لازم آئے گا۔ یہاں تک صاحبینؒ کی دلیل ہوئی۔

ولا بی حنیفۃؒ الخ اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ تقسیم کرنے والوں کی مزدوری صرف ان کے درمیان تمیز اور علیحدہ کردینے کے لئے ہوتی ہے۔ (یعنی اس تقسیم کرنے والے نے تقسیم کا جو کام کیا ہے وہ صرف ایک شخص کے حصہ کو دوسروں کے ملے جلے حصوں سے علیحدہ کرنے کا کام کیا ہے۔ اور اسی کام کے مطابق اجرت لازم آئی ہے۔ وانہ لایتفاوت الخ اور اس کام میں ایک کو دوسرے سے کچھ فرق نہیں ہوتا ہے۔ (ف یعنی جس طرح زیادہ ملکیت والے کا حصہ ادا کیا اسی طرح کم ملکیت والے کا

حصہ ادا کیا ہے۔ وربمایصعب الخ اور کبھی کم حصہ ہونے کی وجہ سے کام میں کچھ زیادتی اور احتیاط اور تکلیف برداشت کرنی ہوتی ہے جو زیادہ حصہ میں نہیں ہوتی ہے)۔

وقد ینعکس الخ اور کبھی اس کے برعکس بھی ہو جاتا ہے۔ (ف یعنی تھوڑا حصہ تو آسانی سے علیحدہ کر دیا جاتا ہے لیکن زیادہ حصہ میں زیادہ محنت کرنی ہوتی ہے۔ کیونکہ یہ تقسیم اور اس میں محنت تو جائیداد کی بناوٹ اور اس کے محل وقوع کے لحاظ سے ہوتی ہے اس لئے اس کی تکلیف اور آسانی کا اعتبار کرنا مشکل کام ہوتا ہے۔ (ف کہ یہ بات کسی قاعدہ کلیہ سے حل نہیں ہوتی ہے۔ جب پریشانی چیز کی کمی وبیشی سے ہی ہوتی ہے تو اس کا اعتبار کرنا بھی مشکل ہوگا۔ فیتعلق الخ لہٰذا حکم کا تعلق اصل کام یعنی تمیز دینے سے ہوگا۔ (ف یعنی بٹوارہ میں اصل یہی ہے کہ حصوں کو واضح کر دیا جائے۔ لہٰذا اسی تمیز اور وضاحت ہی پر اجرت کا اعتبار ہوگا۔ اور یہ بات معلوم ہو چکی ہے کہ ایسا کرنے میں تھوڑے حصہ والے اور زیادہ حصہ والے سب برابر ہیں۔ اس لئے ہر ایک کے ذمہ تقسیم کی اجرت بھی برابر ہی ہوگی۔ بخلاف حفر البیر الخ بخلاف کنواں کھودوانے کے کہ اس میں گڈھے سے مٹی نکالنے کی اجرت ہوتی ہے۔ اور گڈھے کی گہرائی کی مقدار میں بہت فرق ہوا کرتا ہے۔ (ف اس لئے اگر ایک شخص کا کنواں بیس گز گڈھا ہوا یعنی اتنی مقدار پر پانی نکلا۔ اور دوسرے شخص کے کنویں سے ۱۵ گز پر پانی نکلا اور تیسرے کے کنویں سے صرف پانچ گز پر پانی نکل آیا تو ہر ایک کے حصہ میں چونکہ محنت برابر نہیں ہوگی اس لئے ان کی مزدوری بھی برابر نہ ہوگی بلکہ اسی اعتبار سے فرق ہوگا۔ اسی حساب سے غلام کی زندگی بچانے کے لئے خرچ کرنے کا بھی خیال رکھنا ہوگا۔ والکیل والوزن الخ اور اگر سامان کو ناپنا یا تولنا اس لئے ہو کہ اس سے شریک لوگوں کو ان کا اپنا اپنا مال یا فائدہ کا حصہ علیحدہ علیحدہ کر دینا ہو تو اس کے لئے کچھ مشائخؒ نے فرمایا ہے کہ یہ مسئلہ بھی گذشتہ مسئلہ کی طرح اختلافی ہے۔ (ف اس طرح سے کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ہر شریک سے برابر برابر حصہ لیا جائے لہٰذا اس مسئلہ کو قیاس کے لئے دلیل نہیں بنایا جا سکتا ہے۔ یہ حکم اس وقت ہوگا جب کہ ناپ اور تول صرف شرکاء میں تقسیم کے لئے کیا گیا ہو۔

وان لم یکن الخ اور اگر اس کا ناپ و وزن کام صرف تقسیم کے لئے نہ ہو (ف یعنی صرف مال کا کل وزن اور صحیح مقدار معلوم کرنا ہو مثلاً دو شخصوں نے غلہ کی ڈھیریا ایک بستہ خریدا ایک نے اس میں سے ایک تہائی اور دوسرے نے دو تہائی کی قیمت سے اب یہ معلوم کرنا ہو کہ کل کا وزن کتنا ہے اور فی کس کتنا حصہ آئے گا۔ اس لئے ناپنے والوں کو بلوا کر اس سے اندازہ معلوم کر لیا)۔ فالا جر مقابل الخ تو اس صورت میں جس کا جتنا حصہ اور جتنا مال ہوگا اسی حساب سے اس کی اجرت بھی ہوگی۔ (ف یعنی اس کام کے مقابلہ میں اجرت ہوگی) اور اس کام میں بہت فرق ہوتا ہے (ف اگر کل مال تین من نکلا اور کل مزدوری تیس روپے کی طے پائی تو دو حصوں کے مالک کے دو من اور اس کی مزدوری بیس روپے اور ایک حصہ کے مالک کا ایک من اور اس کی مزدوری دس روپے ہوں گے)۔ وھو العذر الخ اور یہی عذر ہوگا جب کہ قاسم سے معاملہ کرتے وقت بات مطلق رکھی گئی یعنی اس کی تفصیل اور اس کی غرض نہیں بتائی گئی ہو۔ (ف یعنی اگر کسی کو ناپنے اور تولنے کے لئے بلایا گیا اور لیکن اس کام کی تفصیل اور غرض نہیں بیان کی گئی ہو کہ یہ صرف وزن معلوم کرنے کے لئے ہے یا بٹوارہ کے لئے اسے مطلق متعین کیا گیا تو اس صورت میں مالک کے حصہ کے اعتبار سے اس پر اجرت لازم ہونے میں یہی عذر اور فرق ہے۔ کیونکہ تفصیل بیان نہیں کی گئی ہے۔ اور بظاہر زیادہ مال کے وزن وغیرہ میں تکلیف زیادہ برداشت کرنی ہوتی ہے لہٰذا اسی حساب سے اس پر اجرت لازم ہوگی=

اور یاد رہے کہ بندہ مترجم کے نزدیک اس موقع میں ایک دوسری معقول وجہ بھی ہے اور وہ یہ ہے کہ مکیلی اور وزنی (ناپنے اور تولنے) والی چیزوں سے دوسری چیزوں میں یہ فرق ہے کہ ان مکیلی اور موزونی چیزوں میں آپس میں فرق نہ ہونے کی وجہ سے بٹوارہ کرنے والے کو برابر کرنے میں کوئی دقت اور محنت نہیں ہوتی ہے۔ اس کا کام صرف اتنا ہوتا ہے کہ حصہ کو ایک دوسرے سے علیحدہ اور ممتاز کر دینا ہوتا ہے۔ لیکن ان کے علاوہ دوسری چیزوں میں برابری پیدا کرنا بہت مشکل ہوتا ہے۔ لہٰذا

بٹوارہ کا کام ان میں بھی مساواۃ اور برابری ہے خواہ اس میں سے چھوٹا حصہ نکالے سب میں یہ کام برابر ہے۔ کیونکہ مثلاً دو تہائی کے ساتھ ایک تہائی حصہ کو علیحدہ کرنے میں ایک دوسرے پر موقوف ہے یعنی ایک تہائی صحیح طور پر کسی کو کہنا اسی وقت درست ہوگا جب کہ دوسرا حصہ یقینی طور سے وہ دو تہائی ہو۔ اسی طرح کسی حصہ کو دو تہائی کہنا اسی وقت درست ہوگا جب کہ دوسرا حصہ یقینی طور سے ایک تہائی ہو لہٰذا ہر حصہ کو صحیح بنانے میں برابر کی محنت کرنی ہوگی۔ لہٰذا اجرت کا فرق نہیں کیا جاسکتا ہے۔ اور مکیلی و موزونی چیزوں میں آپس میں کوئی فرق نہ ہونے کی وجہ سے صرف ناپنے یا تولنے ہی کا کام باقی رہ جاتا ہے اور یہ کام ایسا ہے کہ اس کے زیادہ اور کم ہونے میں صراحۃ فرق ہوتا ہے اسی لئے اس کی اجرت میں بھی فرق ہوتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ غلہ کے ناپ تول سے زمین وغیرہ کی تقسیم کے کام میں مقابلۃً زیادہ اجرت دی جاتی ہے۔ ہمارے اس نکتہ کو اچھی طرح یاد رکھ لیں۔ **فانه عزيز جدا**۔ واللہ سبحانہ وتعالےٰ اعلم۔ م۔

وعنه انه على الطالب الخ اور ابو حنیفہؒ سے ایک دوسری روایت یہ بھی ہے کہ اس بٹوارہ کی پوری اجرت اس شریک پر لازم ہوگی جو بٹوارہ کا خواہشمند اور طالب ہو۔ اور جو نہ چاہتا ہو اس پر کوئی رقم لازم نہ ہوگی۔ **لنفعه الخ** کیونکہ اس تقسیم کا نفع اسی شخص کو ہوگا جو اس تقسیم کا خواہش مند ہوگا۔ اور انکار کرنے والے کا نقصان ہے (ف حالانکہ نقصان اور تاوان اسی انداز کا لازم ہوتا ہے۔ جتنا کہ فائدہ ہوسکتا ہو۔ اسی لئے تقسیم کے خواہشمند ہوں اور کچھ نہیں چاہتے ہوں۔ اور اگر سارے شرکاء ہی تقسیم پسند کرتے ہوں تو یقیناً یہ سوال ہوگا کہ اس کی مزدوری سب پر برابر لازم ہوگی یا ہر ایک کے حصہ کے برابر ہوگی۔ تو اس کا ظاہری جواب امام ابو حنیفہؒ کے قول کے مطابق یہ ہوگا کہ مکیلی اور موزونی چیزوں میں ہر ایک کے اپنے حصہ کے مطابق اجرت لازم ہوگی اور ان کے علاوہ دوسری چیزوں مثلاً جائیداد وغیرہ میں ہر حصہ دار شریک پر بالکل برابر اجرت لازم ہوگی۔ اور صاحبینؒ کے نزدیک مطلقاً ہر چیز کے بٹوارے میں حصہ کی مطابق لازم ہوگی، واللہ سبحانہ وتعالےٰ اعلم۔ م۔

توضیح:۔ کیا مال مشترک کی تقسیم کرنے والوں کو یہ اختیار ہوتا ہے کہ وہ آپس میں مصالحت کر کے صرف چند افراد کو ذمہ دار بنادیں اور ان ہی کی تقسیم کو سب مان لیں مگر اجرت سب میں تقسیم کردیں مال مشترک تقسیم کرنے والوں کی اجرت کس حساب سے ادا کی جائے۔ مشترک کنواں یا مشترک نہر کی صفائی کی اجرت کس پر کس حساب سے لازم ہوگی تفصیل مسائل۔ اقوال ائمہ۔ حکم۔ دلائل

قال واذا حضر الشركاء عند القاضى وفى ايديهم دارأوضيعة وادعوا انهم ورثوها عن فلان لم يقسمها القاضى عند ابى حنيفة حتى يقيموا البينة على موته وعدد ورثته وقال صاحباه يقسمها باعترافهم ويذكرنى كتاب القسمة انه قسمها بقولهم وان كان المال المشترك ما سوى العقار وادعوا انه ميراث قسمه فى قولهم جميعا ولو ادعو افى العقار انهم اشتروه قسمه بينهم لهما ان اليد دليل الملك والاقرار امارة الصدق ولا منازع لهم فيقسمه بينهم كما فى المنقول الموروث والعقار المشترى وهذا لانه لا منكر ولابينة الاعلى المنكر فلا يفيد الا انه يذكر فى كتاب القسمة انه قسمها باقرارهم ليقتصر عليهم ولا يتعداهم وله ان القسمة قضاء على الميت اذا التركة مبقاة على ملكه قبل القسمة حتى لوحدثت الزيادة تنفذ وصاياه فيها ويقضى ديونه منها بخلاف ما بعد القسمة واذا كانٓ قضاء على الميت فالاقرار ليس بحجة عليه فلا بدمن البينة وهو مفيد لان بعض الورثة ينتصب خصما عن المورث ولا يمتنع ذلك با قراره كما فى الوارث اوالوصى المقربالدين فانه

يقبل البينة عليه مع اقراره بخلاف المنقول لان فى القسمة فنظراً للحاجة الى الحفظ اما العقار محصن بنفسه ولان المنقول مضمون على من وقع فى يده ولا كذلك العقار عنده وبخلاف المشترى لان المبيع لا يبقى على مالك البائع وان لم يقسم فلم تكن القسمة قضاء على الغير.

ترجمہ :۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ۔اگر قاضی کے پاس ایک ساتھ کئی ایسے شرکاء مال آئیں جن کے قبضہ میں کوئی مکان یا کھیت ہو۔ پھرانہوں نے یہ دعویٰ کیا کہ ہم نے اپنے اس مال کو اپنے فلاں رشتہ دار کی میراث میں پایا ہے۔(ف یعنی فلاں باپ۔ بھائی وغیرہ میں سے کسی سے پایااور ہم آپ سے اس کی شرعی تقسیم کی درخواست کرتے ہیں)۔ **لم یقسمها الخ** توامام ابو حنیفہؒ کے قول کے مطابق قاضی اس مال کو ان میں صرف اتنا ہی کہہ لینے سے تقسیم نہیں کریگا۔ بلکہ انتظار کرے گا یہاں تک کہ وہ لوگ اپنے میت مورث کی قطعی موت ہو جانے پر اور اس کے وارثوں کی پوری تعداد اور ان کی تفصیل پر گواہ پیش کردیں۔(ف اس طرح سے کہ فلاں بن فلاں نے وفات پائی ہے اور فی الحال اس کے رشتہ فلاں اور فلاں ہیں۔اور ہم ان کے علاوہ دوسرے کسی کو وارث نہیں جانتے ہیں۔اور وہ یہ ہیں۔پس اگر وہ گواہ ایسی گواہی دیں تب قاضی اس مال کو ان لوگوں میں تقسیم کردے گا۔اور یہ حکمی تقسیم ہوگی۔ یعنی اس سے پہلے وہ ان میں تقسیم نہیں کرے گا۔

وقال صاحباه الخ صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ قاضی ان لوگوں کے اقرار کے مطابق تقسیم کردے گا اس تقسیم کے کاغذ پر یوں لکھے کہ میں نے یہ چیز ان لوگوں کے اقرار کے مطابق اور ان کے کہنے پر تقسیم کیا ہے۔(ف یعنی صرف اپنے اختیار عہدہ اور قضاء کے مطابق نہیں لیا ہے۔ تاکہ اس تقسیم کے مدعی اور مستحق اپنے اپنے دعووں پر قائم رہیں۔اور اگر کسی وقت ان کا یہاں غلط ثابت ہو جائے تو اس وقت کی تقسیم باطل ہو جائے گی یہ مذکورہ اختلاف جائیداد کے سلسلہ میں ہے)۔ **وان کان المال الخ** اور اگر وہ مشترک مال غیر منقولہ جائیداد کے سوا کوئی دوسری چیز ہو اور اس پر قبضہ کرنے والوں کا یہ دعویٰ ہو کہ یہ منقولہ مال ہمیں میراث میں ملا ہے تو امام اعظم اور صاحبین رحمہما اللہ یعنی سب کے نزدیک قاضی ان لوگوں میں اسے تقسیم کردے گا۔(ف اور غیر منقولہ مال میں جو ان ائمہ کا اختلاف ذکر کیا گیا ہے وہ اس صورت میں ہوگا جب کہ اسے میراث میں پانے کا دعویٰ کیا ہو)۔ **ولو ادعوا فی العقار الخ** اور غیر منقولہ مال میں بھی ان لوگوں نے اس کے خریدنے کا دعویٰ کیا تو قاضی اسے ان لوگوں میں بالاتفاق تقسیم کردے گا۔ **لهما ان الخ** صاحبینؒ کی اس اختلاف یعنی جائیداد کے میراث میں پائی جانے کی صورت میں یہ دلیل ہے کہ ان لوگوں کا اس پر قبضہ کا ہونا ان کی ملکیت کی دلیل ہے۔اور ان کا اقرار ان کی سچائی کی علامت ہے اور اس دعویٰ کا کوئی مخالف بھی موجود نہیں ہے لہٰذا قاضی ان ہی لوگوں میں اس کی تقسیم کرادے گا۔ جیسے موروثی منقول مال یا خریدی ہوئی جائیداد میں بالاتفاق تقسیم کردینے کا حکم ہے۔(ف لہٰذا گواہ کے مطالبہ کی ضرورت نہیں ہے بلکہ اس میں کوئی فائدہ ہی نہیں ہے۔

وهذا لانه الخ اور ایسا اس لئے ہے کہ ان کے دعویٰ کا کوئی بھی منکر موجود نہیں ہے۔ پھر گواہ تو اسی سے چاہے جاتے ہیں جو اس کا انکار کرنے والا ہوتا ہے۔اسی لئے گواہ پیش کرنے سے بھی تو کوئی فائدہ نہیں ہے۔(ف لہٰذا گواہوں کی موجودگی کے بغیر بھی ان حاضرین کے درمیان تقسیم کردے)۔ **الا انه الخ** البتہ اس بٹوارہ کی تحریر قاضی اس طرح کرائے کہ میں نے ان مدعیوں کے اقرار کے مطابق اس مال کو تقسیم کیا ہے۔ تاکہ قاضی کی اس تقسیم کا تعلق صرف ان ہی لوگوں کے ساتھ مخصوص رہے۔اور ان سے تجاوز نہ کرے۔(ف یعنی قاضی کے اس فیصلہ کا تعلق صرف ان ہی لوگوں تک رہے اور دوسروں پر اس کا اثر نہ پڑے اس لئے اگر اصل مالک بعد میں زندہ سامنے آجائے تو وہ مطالبہ کر سکے۔اور اگر واقعۃً مورث مر گیا ہو لیکن ان موجود لوگوں کے علاوہ دوسرے بھی موجود ہوں تو وہ بھی اپنی گواہی اور اپنا مطالبہ پیش کرسکیں۔ یہاں تک صاحبینؒ کی دلیل ہوئی۔ **وله ان القسمة الخ** اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ اس تقسیم کے کام سے اس مردہ پر اثر نافذ کرنا ہوتا ہے۔اس طرح سے کہ اس تقسیم سے پہلے تک ترکہ ایک حد تک اسی کی ملکیت میں باقی رہتا ہے۔(ف اس طرح سے کہ اگر اس ترکہ کی کمی سے اس میت کی وصیت اور اس کے

قرضے کی پوری ادائیگی ممکن نہ ہو)۔ حتی لو حدثت الخ لیکن اس ترکہ کی تقسیم سے پہلے اس میں کسی طرح سے اتنی زیادتی ہو جائے کہ سب کی یا بعض کی بھی ادائیگی ہو سکتی ہو تو وہ کر دی جائے گی۔ (ف مثلاً اس کے ترکہ میں کھیت تھا جس کے اندر اسی عرصہ میں کھیتی کی اتنی پیداوار اور آمدنی ہو گئی جس سے وہ تمام قرض ادا ہو سکتا ہو تو سب کی ادائیگی کر دی جائے گی۔ لیکن اسی ترکہ کو اگر پہلے تقسیم کر دیا جاتا بعد میں یہ پیداوار ہوتی تو یہ ممکن نہ ہوتا کیونکہ یہ سب اب اس کے ورثہ کی ملکیت ہو جاتی)۔

ویقضی دیونہ تو اسی میں سے اس کے قرضے بھی ادا کر دیئے جائینگے۔ (ف مثلاً مرض الموت میں قرضوں کا اقرار کیا تھا جن میں سے کچھ تو اس کی حالت صحت کے بھی قرضے تھے وہ اس کی ایک تہائی سے ادا کئے گئے اس کے بعد اور آمدنی ہو گئی تب ان میں سے اس کی بیماری کی حالت کے قرضے بھی ادا کر دیئے جائینگے)۔ بخلاف ما الخ اس کے برخلاف اگر کھیت کی فاضل پیداوار تقسیم کے بعد ہوئی ہو۔ (ف تو وہ وارثوں کی چیز اور ان کی ہی ملکیت ہو گی۔ اس سے معلوم ہوا کہ مردہ کی ملکیت مال کی تقسیم سے پہلے تک رہتی ہے۔ اس لئے اس کی تقسیم کا حکم دینے کا مطلب ہو گا مردہ کی ملکیت کو ختم کر دینا۔ و اذا کان الخ اور جب تقسیم کا حکم دینے سے اس مردہ پر قاضی کے حکم کو نافذ کرنا پایا گیا تو ان قابضوں کا اقرار اس مردہ پر حجت نہیں ہو سکتا ہے۔ اسی لئے اقرار کے ساتھ گواہی کا ہونا بھی ضروری ہوگا۔ (اس پر یہ کہنا کہ چونکہ سارے ورثہ یہاں پر اقرار کر رہے ہیں کوئی بھی ان میں انکار کرنے والا نہیں ہے اس لئے گواہ کی ضرورت ہی نہیں ہو گی۔ ایسا کہنا مناسب نہیں ہے)۔ کیونکہ یہاں پر گواہوں کا ہونا ہی مفید ہے۔ (ف اس کے لئے ورثہ کے اقرار سے کوئی رکاوٹ نہ ہو گی)۔ لان بعض الورثہ الخ کیونکہ اس میت مورث کی طرف سے کچھ ورثہ کو خصم اور مدعی بنا کر کھڑا کر دیا جاتا ہے۔ اس کے باوجود اس میں رکاوٹ نہیں ہوتی ہے۔

کمافی الوارث الخ جیسا کہ وارث میں سے یا وصی میں سے کوئی بھی میت پر قرض باقی رہنے کا اقرار کرنے والا ہو۔ (ف یعنی اگر قاضی کے سامنے کسی نے اس میت پر اپنے قرض کے باقی رہنے کا دعویٰ کیا اور اس میت کے وارث یا وصی میں سے ہی کسی کو ثبوت کے لئے پیش کر دیا اور اس وارث یا وصی نے اس کے مطابق اقرار بھی کر لیا اس کے باوجود اس قرض خواہ نے یہ چاہا کہ اس وارث یا وصی کے مقابلہ میں کچھ اپنے خاص گواہ بھی پیش کر دے تاکہ اس اقرار کی وجہ سے مطلقاً قرض کا ہونا ثابت ہو جائے یعنی اس وارث کے حصہ تک ہی اس قرض کا اثر باقی نہ رہے۔ بلکہ میرا حق اس کے سارے ترکہ میں ہو جائے اور سارے ورثہ ہی اس فیصلہ کو مان لیں اس کے لئے اس نے قاضی سے یہ درخواست کی کہ اس کے گواہ کے مقابلہ میں میرے گواہ قبول کر لئے جائیں)۔

فانہ یقبل الخ تو قاضی اس کی درخواست لے گا۔ اور اس کے گواہ کو قبول بھی کر لے گا۔ اگرچہ خود وارث یا وصی اس قرضہ کا اقرار کرنے والا ہو۔ (ف اس سے معلوم ہوا کہ وارث کے اقرار کر لینے کے باوجود گواہ پیش کرنے میں کوئی رکاوٹ یا ممانعت نہیں ہوتی ہے۔ اور غیر منقولہ جائیداد کو منقولہ پر قیاس کرتے ہوئے جو بٹوارہ کا حکم دیا گیا ہے یہ اصل میں قیاس مع الفارق ہے کیونکہ غیر منقولہ ہونے کی صورت میں بٹوارہ کا حکم نہیں دیا جاتا ہے)۔

بخلاف المنقول الخ بخلاف مال منقول کے کہ اس میں دو وجہیں پائی جاتی ہیں۔ اور یہ کہ اسے محفوظ نہ رکھ کر تقسیم کر دینے ہی میں بھلائی اور مصلحت ہے۔ کیونکہ مال منقول کو حفاظت سے رکھنے کی جو ضرورت ہوتی وہ غیر منقول کو اتنی زیادہ حفاظت کی ضرورت نہیں ہوتی ہے۔ کیونکہ وہ خود ہی محفوظ ہوا کرتا ہے۔ اور دوسری بات یہ ہے کہ مال تو یہ ہوتا ہے کہ وہی اس کا ضامن ہو جاتا ہے۔ لیکن امام اعظمؒ کے نزدیک غیر منقول میں یہ بات نہیں ہے۔ (ف اسی بناء پر امام اعظمؒ کے نزدیک ایسی جائیداد کا غصب کرنا ہی صحیح نہیں ہوتا ہے۔ الکافی۔ اور یہ بات تو صرف ایسی جائیداد میں ہوتی ہے جو وراثت میں آئی ہو۔ کہ اس میں مالک مورث کی ملکیت باقی رہ جاتی ہے۔ بخلاف المشتری الخ بخلاف اس جائیداد کے جو خریدی گئی ہو۔ (ف اگر اس پر قبضہ کرنے والوں کا یہ دعویٰ ہو کہ ہم نے یہ خریدی ہے تو امام محمدؒ کے نزدیک بھی اس کی تقسیم کر دی جائے گی۔ لان البیع الخ کیونکہ ایک چیز فروخت ہوتے ہی اس مالک یعنی بائع کے ہاتھ سے نکل جاتی ہے اگرچہ اس کی تقسیم بھی نہ کی گئی ہو۔ (ف کیونکہ

اس پر قبضہ ہو جانے کے بعد اس کا بائع اس سے بالکل اجنبی ہو جاتا ہے۔ **فلم تکن الخ** اسی لئے ان مدعیوں اور بٹوارہ کے خواہشمندوں کے درمیان اس چیز کو تقسیم کر دینے سے بلاوجہ دوسرے پر قاضی کا فیصلہ لازم کرنا نہیں ہوتا ہے۔ (ف اسی وجہ سے اس تقسیم سے اس بائع پر کوئی حکم لازم نہیں کیا گیا ہے۔ اس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ اگر جائیداد کے قابضوں نے یہ کہا ہو کہ ہم نے اسے میراث میں پایا ہے۔ تو اس کی تقسیم کر دی جائے۔ اور اگر خرید وغیرہ کے ذریعہ اپنی ملکیت کا دعویٰ کیا ہو تو تقسیم کر دی جائے۔

توضیح:۔ اگر قاضی کے پاس کسی مال کے کچھ شرکاء آئیں اور یہ کہیں کہ ہم نے اسے اپنے مورث سے وراثت میں پایا ہے لہٰذا آپ اسے ہمارے درمیان تقسیم کر دیں۔ خواہ مال منقولہ ہو یا غیر منقولہ ہو۔ مسائل کی پوری تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ۔ دلائل

قال وان ادعوا الملك ولم يذكروا كيف انتقل اليهم قسمه بينهم لانه ليس في القسمة قضاء على الغير لانهم ما اقرو ابا لملك لغيرهم قال هذه رواية كتاب القسمة وفي الجامع الصغير ارض ادعاها رجلان واقاما البينة انها في ايديهما وارادا القسمة لم يقسمها حتى يقيما البينة انها لهما لاحتمال ان تكون لغيرهما ثم قيل هو قول ابي حنيفة خاصة وقيل هو قول الكل وهو الاصح لان قسمة الحفظ في العقار غير محتاج اليه وقسمة الملك تفتقر الى قيامه ولا ملك فامتنع الجواز.

ترجمہ:۔ اور اگر ان قابضین نے صرف اپنی ملکیت کا مطلق دعویٰ کیا یعنی اس ملکیت کے حصوں کا ذریعہ اور سبب نہیں بتایا تو قاضی اس مال کو ان کے درمیان فی الفور تقسیم کر دے گا۔ کیونکہ ایسا کر دینے یعنی ان کے درمیان تقسیم کر دینے میں کسی غیر پر حکم دینا لازم نہیں آتا ہے۔ اس لئے کہ اس صورت میں انہوں نے کسی دوسرے کی ملکیت کا اقرار ہی نہیں کیا ہے۔ (ف اور اس پر ان کا قبضہ ہونا ہی اس بات کی ظاہری دلیل ہے کہ واقعۃً ایسی ہی بات ہے **قال هذه الخ** مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ یہ مذکورہ حکم کتاب القسمۃ کی روایت ہے۔ اور جامع صغیر میں مسئلہ اس طرح ذکر کیا گیا ہے کہ ایک ایسی زمین جس پر دو آدمیوں نے اپنا اپنا دعویٰ کیا اور دونوں ہی نے اپنے مقصد کے گواہ پیش کر دیئے یعنی یہ کہ یہ زمین ہم دونوں کے قبضہ میں ہے۔ پھر یہ درخواست کی کہ زمین ہمارے درمیان تقسیم کر دی جائے۔ (ف پس گواہی کے بعد یہ بات واضح ہوئی کہ ایک زمین دو آدمیوں کے درمیان مشترک ہے اور ان دونوں ہی کے قبضہ میں ہے۔ اور دونوں نے ہی اس کی تقسیم کی درخواست کی ہے)۔

لم يقسمها الخ اس بیان سے قاضی اس زمین کو ان کے درمیان تقسیم نہیں کرے گا۔ یہاں تک کہ وہ اس بات پر بھی گواہ پیش کر دیں کہ یہ دونوں اس زمین کے مالک بھی ہیں۔ کیونکہ اس میں یہ احتمال رہ جاتا ہے کہ اگرچہ زمین ان کے قبضہ میں ہے مگر شاید اس کا مالک کوئی اور شخص ہو۔ (ف اور ان دونوں کا اس زمین پر قبضہ عاریت یا اجارہ کے بغیر ہی ہو۔ الحاصل جامع صغیر کی روایت سے معلوم ہوا کہ کسی زمین پر ملکیت کے بغیر صرف قبضہ ثابت ہونے سے اس زمین کی قاضی تقسیم نہیں کرے گا)۔ **ثم قيل الخ** پھر بعض مشائخ نے فرمایا ہے کہ یہ قول صرف امام ابو حنیفہؒ کا ہے۔ (ف کیونکہ جب میراث کے دعووں میں صاحبینؒ نے تقسیم کی اجازت دی تو یہاں بھی بدرجہ اولیٰ تقسیم کی اجازت دینگے۔ مگر اس کی کچھ اہمیت نہیں ہے)۔ **وقيل هو الخ** اور کچھ دوسرے مشائخ نے فرمایا ہے کہ یہی قول سب کا ہے اور یہی اصح ہے۔ **لان قسمة الحفظ الخ** کیونکہ جائیداد میں حفاظت کی غرض سے اس کی تقسیم کی ضرورت نہیں ہوتی ہے اور صرف ملکیت کو باقی رکھنے کا تقاضا یہ ہوتا ہے کہ اس پر پہلے ثابت بھی ہو۔ جو اس صورت میں ثابت نہیں ہے۔ لہٰذا تقسیم کو جائز کہنے کی ضرورت نہیں رہی بلکہ ممنوع ہو گئی۔

توضیح:۔ اگر دو شخص کسی چیز کے بارے میں اپنی اپنی ملکیت کا مطلقاً دعویٰ کریں اور قاضی

سے اس کی تقسیم کی درخواست کریں۔ تو کیا قاضی ان کی درخواست پر تقسیم کردے گا۔
مسئلہ کی پوری تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ۔ دلائل

قال واذا حضر وار ثان واقاما البينة على الوفاة وعدد الورثة والدار فى ايديهم ومعهم وارث غائب قسمهما القاضى بطلب الحاضرين وينصب وكيلا يقبض نصيب الغائب وكذا لو كان مكان الغائب صبى يقسم وينصب وصيا يقبض نصيبه لان فيه نظر الغائب والصغير ولا بد من اقامة البينة فى هذه الصورة عنده ايضا خلافاً لهما كما ذكرناه من قبل ولو كانوا مشتيرين لم يقسم مع غيبة احدهم والفرق ان ملك الوارث ملك خلافة حتى يرد بالعيب يرد عليه بالعيب فيما اشتراه المورث اوباع ويصير مغرورا بشرأ المورث فانتصب احدهما خصما عن الميت فيما فى يده والآخر عن نفسه فصارت القسمة قضاء بحضرة المتخاصمين اما الملك الثابت بالشراء ملك مبتدا ولهذا لايرد بالعيب على بائع بائعه فلا يصلح الحاضر خصما عن الغائب فوضح الفرق وان كان العقار فى يد الوارث الغائب اوشيئ منه لم يقسم وكذا اذا كان فى يد مودعه وكذا اذا كان فى يد الصغير لان القسمة قضاء على الغائب والصغير باستحقاق يدهما من غير خصم حاضر عنهما وامين الخصم ليس بخصم عنه فيما يستحق عليه والقضاء من غير خصم لا يجوز ولا فرق فى هذا الفصل بين اقامة البينة وعدمها هو الصحيح كما اطلق فى الكتاب.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ۔ اگر دو وارث قاضی کے سامنے آئیں اور اپنے مورث کی وفات پر اور اس کے وارثوں کی کل تعداد پر دو گواہ پیش کردیں۔ اور میراث کا گھر ان لوگوں کے قبضہ میں بھی ہو۔ اور ان کے ساتھ ایک ایسے وارث کا بھی نام ہو جو ان کے ساتھ اس وقت موجود نہ ہو بلکہ غائب ہو (ف پھر یہ حاضرین اس گھر کی تقسیم کے لئے قاضی سے درخواست کریں)۔ قسمها القاضی الخ تو قاضی اس مکان کو ان حاضرین کے چاہنے سے تقسیم کردے گا۔ لیکن غائب وارث کی طرف سے کسی ایک شخص کو اس کے وکیل کی حیثیت سے مقرر کردے گا جو اس غائب کے حصہ پر قبضہ کرلے گا۔ و کذا لو کان الخ اسی طرح اگر غائب وارث کی بجائے کوئی نابالغ لڑکا موجود ہو تو بھی قاضی اس مکان کی تقسیم کرادے گا لیکن اس بچہ کی طرف سے ایک وصی مقرر کردے جو اس بچہ کے حصہ کے مکان پر قبضہ کرلے۔ لان فیه نظرا الخ کیونکہ ایسا کرنے سے اس غائب وارث اور نابالغ وارث کے حق میں بھلائی ہے۔ ولابد الخ لیکن امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس صورت میں بھی گواہ پیش کرنا ضروری ہے (جو مورث کی وفات اور وارثوں کی تعداد کے بارے میں گواہی دیں)۔ بر خلاف صاحبینؒ کے قول کے جیسا کہ پہلے بیان کردیا ہے۔ ولو کانوا مشتریین الخ اور اگر حاضر والے دونوں خریدار اور ان کے علاوہ کوئی تیسرا شخص بھی ہو جو اس جگہ موجود نہ ہو تو اس کے غائبانہ میں قاضی اس کی تقسیم نہیں کرے گا۔ (ف یعنی ان لوگوں نے قاضی کے سامنے آکر خود کو اس مکان یا جائیداد کی خریداری کا دعویٰ کیا۔ اور ان میں سے ایک شخص غائب بھی ہو تو اس کے غائبانہ میں قاضی اس کی تقسیم نہیں کرے گا۔

والفرق ان الخ خریداری اور وراثت کے درمیان فرق یہ ہے کہ وراثت کی بناء پر ملکیت کا ہونا تو اصل کے بعد اس کے خلیفہ کا مالک بننا ہوتا ہے۔ یعنی مورث کی ملکیت کے بعد مالک بننے میں اس کا وارث ہی اس کا قائم مقام ہوتا ہے۔ اسی بناء پر ایسی چیز جسے ایک مورث نے خریدی یا بیچی پھر وہ مرگیا تو اس کا وارث اس کا قائم مقام بن کر اس چیز میں اگر عیب پایا ہو تو وہ وارث اسے واپس کرسکتا ہے اسی طرح اس کا خریدار بھی اس میں عیب پاکر وارث کو واپس کرسکتا ہے۔ (ف کیونکہ وہ وارث اس کا قائم مقام ہے)۔ یصیر مغرورا الخ اور وہ وارث اپنے مورث کی خرید کی وجہ سے دھوکہ کھا سکتا ہے۔ (ف مثلاً ایک مورث نے ایک باندی خریدی پھر اس مورث کی موت کے بعد وارث نے اس باندی سے ہمبستری کی جس سے بچہ پیدا ہوا اور وہ باندی اس کی ام الولد

بن گئی پھر کسی اور شخص نے اس باندی پر اپنا حق ملکیت ثابت کر کے اس سے وہ باندی واپس لے لی۔ اور اس بچہ کی قیمت وصول کرلی۔ اس طرح وارث بننے پر مدعی دھوکہ کھا گیا جیسے کہ خود مورث دھوکہ کھالیتا ہے۔ اور نتیجہ میں یہ وارث اپنے مورث کے ہاتھ باندی کو فروخت کرنے والے سے ثمن اور قیمت کے ساتھ واپس لے سکتا ہے۔ خلاصہ یہ ہوا کہ یہ بات اچھی طرح واضح ہوگئی کہ وارث جب مالک بنتا ہے تو اس کی یہ ملکیت اس کے مورث کے خلیفہ اور قائم مقام کے طور پر ہوتی ہے)۔

فانتصب احدهما الخ اس طرح ان دونوں وارثوں میں سے ایک اس میت کی طرف سے اپنے مقبوضہ ترکہ میں فریق اور خصم ہوتا ہے اور دوسرا شخص اپنی ذات کی طرف سے مقابل اور فریق ہوتا ہے۔ (ف لہٰذا اس وقت قاضی کا کوئی بھی حکم کسی غائب شخص یا اس مردہ پر نہیں ہوتا ہے بلکہ اس کا قائم مقام موجود ہوتا ہے)۔ فصارت القسمة الخ لہٰذا تقسیم کا حکم دینا دونوں فریق کی موجودگی میں ضروری ہوگا۔ (ف کسی غائب پر حکم نہیں ہوگا)۔ اما الملك الخ اور وہ ملکیت جو میراث کی وجہ سے نہیں بلکہ خریداری کی وجہ سے ہوئی ہو وہ پرانی ملکیت نہیں ہوتی ہے بلکہ بالکل نئی ملکیت ہوتی ہے۔ اسی وجہ سے وہ اپنے بائع کے بائع کو واپس نہیں کرسکتا ہے۔ اس لئے موجود شخص غائب کی طرف سے فریق نہیں ہوسکتا ہے۔ اس طرح وارث اور مشتری کے درمیان فرق ظاہر ہوگیا۔ (ف یعنی اگر خریدی ہوئی چیز میں کوئی عیب ظاہر ہو جائے تو اس کا مشتری اپنے بائع کے بائع کو واپس نہیں کرسکتا ہے۔ کیونکہ بائع کا بائع اپنے بائع کا قائم مقام نہیں ہوسکتا ہے۔ اس لئے کہ ان دونوں میں سے ہر ایک ایک نئے سبب کی وجہ سے اس چیز کا مالک ہوا ہے۔ پس حاصل فرق یہ ہوا کہ وارث اپنے مورث کا قائم مقام ہوتا ہے اس لئے وارث کے خلاف گواہ پیش کرنے کا مطلب خود مورث کے خلاف گواہ پیش کرنا ہوتا ہے۔ اور یہ بات ظاہر ہے کہ جب حقیقت میں مورث کی کوئی گواہی دیتا ہے تو اس کی گواہی حاضر و غائب سارے ورثہ کے حق میں مفید ہوتی ہے اسی طرح جب مورث کے قائم مقام یعنی ورثہ کا کوئی گواہ ہوتا تو اس کی گواہی بھی سارے ورثہ کے حق میں ہوگی۔ لیکن خریداری کی صورت میں ہر خریدار اپنے حصہ کا خود علیحدہ علیحدہ معاملہ کرتا ہے اس لئے ہر ایک کی ملکیت بھی نئی نئی اور علیحدہ علیحدہ ہوگی اور کوئی خریدار بھی اپنے بائع کا قائم مقام نہیں ہوگا۔ اس لئے ایک کا گواہ پیش کرنے سے اس کا اثر دوسرے غائب خریدار پر نہ ہوگا)۔

وان کان الخ اور اگر وہ پورا مکان یا جائیداد اس وارث کے قبضہ میں ہو جو اس جگہ سے غائب ہو یا اس مکان کا تھوڑا سا کوئی حصہ ہی اس کے قبضہ میں ہو تو قاضی اس مکان کا بٹوارہ نہیں کرے گا۔ (ف اگرچہ وہ تمام ورثہ جو موجود ہوں اس کی درخواست کریں۔ و کذا اذا کان الخ اسی طرح اس صورت میں بھی قاضی تقسیم کا حکم نہیں دے گا جب کہ اس غائب شخص کی کل یا کچھ جائیداد کسی امانت دار کے پاس ہو۔ (ف یعنی غائب وارث نے چلتے وقت اس جائیداد کو کسی کے قبضہ میں امانۃ رکھا ہو)۔ و کذا اذا کان الخ اور اسی طرح کل جائیداد یا اس کا کچھ حصہ کسی نابالغ کے قبضہ میں ہو (ف تو بھی یہی حکم ہوگا کہ قاضی اس کی تقسیم کا حکم نہیں دے گا)۔ لان القسمة الخ کیونکہ تقسیم کا حکم دینے سے غائب اور نابالغ پر زبردستی کا حکم کرنا لازم آئے گا۔ کیونکہ دونوں کے قبضہ کا استحقاق موجود ہے۔ حالانکہ ان کی طرف سے کوئی بھی مقابل یا فریق موجود نہیں ہے۔ (ف یعنی ان دونوں کی طرف سے کوئی فرد بھی مخاصم حاضر نہیں ہے۔ لہٰذا ان پر تقسیم کرنے کا حکم کرنا جائز نہ ہوگا۔ اگر یہاں یہ کہا جائے کہ ان کی طرف سے امین تو موجود ہے وہی ان کی طرف سے خصم یا فریق بن جائے گا۔ تو اس کا جواب یہ دیا کہ امین الخصم الخ مدعیٰ علیہ کا امین اور مستودع اس کی طرف سے ایسے کاموں میں خصم یا فریق نہیں ہو سکتا ہے جن کا اس پر حق دکھایا جائے یعنی دعویٰ کیا جائے۔ اور یہ بات معلوم ہے کہ بغیر فریق کے یہ جائز نہیں ہے۔

ولافرق فی هٰذا الخ اور معلوم ہونا چاہئے کہ اس بحث یعنی اس صورت میں جب کہ جائیداد، مکان وغیرہ کے بارے میں اس کا وارث غائب ہو یا اس کا نائب ہو یا بالغ ہو اس کا قبضہ ثابت ہونے میں خواہ مورث کی موت پر یا ورثہ کی تعداد کو متعین کرنے کے لئے گواہ مقرر کئے جائیں یا نہ کئے جائیں ایک ہی حکم ہوگا یعنی قاضی اس کی تقسیم نہیں کرے گا۔ یہی قول صحیح بھی ہے جیسا کہ

کتاب میں حکم کو مطلق رکھا ہے۔(ف اور غیر صحیح روایت وہ ہے جو کرخیؒ نے بیان فرمائی ہے کہ امام ابو یوسفؒ نے فرمایا ہے کہ اگر پوری جائیداد یا اس کے کچھ حصہ پر قبضہ ہو ایسے وارث کا جو غائب ہو یا نابالغ ہو تو میں اسے تقسیم نہیں کروں گا۔ خواہ وہ تیار اور مکمل مکان ہو یا صرف زمین ہو۔ اور امام محمدؒ کے اقوال میں سے بھی یہی قول مشہور ہے۔ اس طرح صاحبینؒ کا قول یہ ثابت ہوا کہ گواہ موجود ہونے کی صورت میں اس کی تقسیم کر دی جائے گی۔ اور صاحب تحفہؒ نے فرمایا ہے کہ جب تک کہ گواہ موجود نہ ہوں اس کی تقسیم نہیں کی جائے گی۔ اسی پر اتفاق ہے۔ اور یہی قول امام مالک وشافعی واحمد رحمہما اللہ کا ہے۔ اور فتاویٰ قاضی خان میں ہے کہ اگرچہ گواہ موجود ہوں پھر بھی تقسیم نہ ہوگی۔ صرف اسی وقت اس کی تقسیم ہوگی جب کہ غائب شخص نہ آجائے۔ مع۔ پھر یہ ساری تفصیل اسی صورت میں ہوگی جب کہ کم از کم دو گواہ موجود ہو رہے ہوں۔ اور اگر صرف ایک ہی وارث موجود ہو تو تفصیل آتی ہے)۔

توضیح:۔ اگر دو وارث قاضی کے پاس آکر اپنے مورث کی وفات اور ورثہ کی تعداد اور میراث میں پائے ہوئے گھر پر قابض رہنے پر گواہ پیش کریں۔ پھر اس گھر کی تقسیم کی درخواست کریں مگر ایک وارث ان میں سے غائب ہو یا ان میں سے کوئی نابالغ ہو یا اسی صورت میں مکان کی خریداری کا دعویٰ کرتے ہوئے تقسیم چاہیں وارث اور مشتری کے درمیان تقسیم کے مسئلہ میں وجہ تفریق۔ مسائل کی پوری تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ۔ دلائل

قال وان حضر وارث واحدلم يقسم وان اقام البينة لانه لابد من حضور خصمين لان الواحد لا يصلح مخاصما ومخاصما وكذا مقاسما ومقاسما بخلاف ما اذا كان الحاضر اثنين على ما بينا ولو كان الحاضر صغيرًا وكبيرًا نصب القاضي عن الصغير وصيا وقسم اذا قيمت البينة وكذا اذا حضروارث كبير وموصى له بالثلث فيها فطلبا القسمة واقاما البينة على الميراث والوصية يقسمه لاجتماع الخصمين الكبير عن الميت والموصى له عن نفسه وكذا الوصي عن الصبي لانه حضر بنفسه بعد البلوغ لقيامه مقامه .

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر چند وارثوں میں سے صرف ایک نے قاضی کے پاس آکر جائیداد کی تقسیم چاہی تو قاضی تقسیم نہیں کرے گا۔ اگرچہ وہ اس بات پر گواہ بھی پیش کر رہا ہو کہ مورث کی وفات ہو چکی ہے اور اس کے ورثہ کی تعداد اتنی ہے۔ کیونکہ مخاصم کا کم از کم دو ہونا ضروری ہے۔ کیونکہ ایک ہی شخص ہونے میں یہ بات ممکن نہیں ہے کہ وہ تنہا ہی مدعی بھی اور مدعی علیہ بھی ہو۔ اسی طرح وہ تنہا تقسیم چاہنے والا اور جس سے تقسیم کی نوبت ہو دونوں ہو جائے۔ (ف پس امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک چونکہ گواہی کا ہونا ضروری ہے اس لئے جو شخص میت کا قائم مقام ہو اگر وہ بھی وارث ہو تو اس کا مقابل اور مخاصم کا وجود نہیں ہوگا۔ اسی طرح اس کا برعکس بھی نہ ہوگا۔ اور صاحبینؒ کے نزدیک اگرچہ گواہی ضروری نہیں ہے لیکن تقسیم کو چاہنے والا اور جس کے ساتھ تقسیم ہو دونوں کا ہونا ضروری ہے۔ لہٰذا ایک ہی شخص اس صورت میں وارث نہیں ہو سکتا ہے۔ کیونکہ تقسیم چاہنے والا تو صرف اپنا وہ حصہ لینا چاہتا ہے جو دوسرے کے حصہ سے ملا ہوا ہے۔ جب کہ ایک ہی وارث دونوں حصوں کا مالک نہیں ہو سکتا ہے۔ اس طرح بالاتفاق صرف ایک وارث کے حاضر ہونے سے مکان کی تقسیم نہیں کی جائے گی۔ یعنی قاضی اس کا حکم نہیں دے گا)۔ بخلاف ما اذا الخ اس کے برخلاف اگر دو وارث حاضر ہوں گے تو مذکورہ سبب کی بناء پر تقسیم کا حکم دیا جا سکتا ہے۔ (ف کیونکہ صاحبینؒ کے قول کے مطابق جس سے تقسیم کیا جائے اور تقسیم کو چاہنے والا دونوں موجود ہوں گے۔ اور امام

اعظمؒ کے نزدیک مورث کی طرف سے خصم (فریق ثانی) اور خود مدعی (فریق اول) دونوں موجود ہیں)۔

ولو کان الحاضر الخ اور اگر دو حاضروں میں سے ایک بالغ اور ایک نابالغ ہو تو قاضی اس نابالغ کی طرف سے کسی ایک شخص کو وصی مقرر کردے گا اس کے بعد تقسیم کا حکم اس وقت دے گا جب کہ گواہی پائی جائے گی۔ (ف اس بات پر گواہی کہ واقعتہ اس کے مورث نے وفات پائی ہے اور ورثہ کی یہ تعداد ہے۔ اور نابالغ کی طرف سے وصی اسی وقت ہو سکتا ہے جب کہ وہ حاضر ہو۔ اور اگر غائب ہو تو نہیں ہو سکتا ہے۔ اس کے برخلاف اگر خود مردہ میت پر کوئی دعویٰ کیا گیا ہو تو ضرورۃ اور مجبوراً اس کی طرف سے بھی کسی کو وصی مقرر کیا جاسکتا ہے۔ جیسا کہ الذخیرہ میں ہے۔ ع۔)۔ وکذا اذا حضر الخ اسی طرح ایک شخص بالغ وارث بن کر اور دوسرا وہ شخص حاضر ہو جس کے لئے مورث نے اس جائیداد میں ایک تہائی حصہ پانے کی وصیت کی اور دونوں حاضر ہو گئے اور دونوں ہی نے اس کی تقسیم کی درخواست کی ساتھ ہی دونوں نے میراث ہونے اور وصیت کرنے پر گواہ پیش کئے تب قاضی اس کے بٹوارہ کا حکم دے گا کیونکہ اس صورت میں دو خصم مقابل اکٹھے ہو گئے ہیں ان میں سے جو وارث بالغ ہے وہ میت کی طرف سے ہے۔ اور جو موصی لہ ہے یعنی جس کے واسطے وصیت کی گئی ہے وہ خود اپنی طرف سے مدعی ہے۔ وکذا الوصی الخ اسی طرح اس نابالغ کی طرف سے جو وصی ہے اس کی حاضری بھی کافی ہے۔ اس کے بارے میں یہ کہا جاسکتا ہے کہ وہ نابالغ اب بالغ ہو کر اس وصی کی صورت میں موجود ہے کیونکہ وہ وصی فی الحال اسی نابالغ کا قائم مقام ہے۔ (ف حاصل یہ نکلا کہ اگر نابالغ کا ایک وصی اور ایک بالغ وارث جمع ہو جائیں تب تقسیم کا حکم دیدیا جائے گا۔ ع۔

توضیح:۔ اگر چند وارثوں میں سے صرف ایک ہی وارث حاضر ہو کر قاضی سے میراث کی تقسیم کے لئے درخواست کرے اگر دو حاضروں میں سے ایک بالغ اور دوسرا نابالغ ہو کر تقسیم چاہیں اگر ایک شخص بالغ وارث اور دوسرا وہ شخص جس کے لئے مورث نے اپنی جائیداد میں ثلث کی وصیت کی ہو۔ اور دونوں نے حاضر ہو کر تقسیم کی درخواست دی مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ۔ دلائل

فصل فیما یقسم وما لا یقسم قال واذا کان کل واحد من الشرکاء ینتفع بنصیبه قسم بطلب احدهم لان القسمة حق لازم فیما یحتملها عند طلب احدهم علی ما بیناه من قبل وان کان ینتفع احدهما ویستضر به الآخر لقلة نصیبه فان طلب صاحب الکثیر قسم وان طلب صاحب القلیل لم یقسم لان الاول منتفع به فاعتبر طلبه والثانی متعنت فی طلبه فلم یعتبر وذکر الجصاص علی قلب هذا لان صاحب الکثیر یرید الاضرار بغیره والآخر یرضی بضرر بنفسه وذکر الحاکم الشهید فی مختصره ان ایهما طلب القسمة یقسم القاضی والوجه اندرج فیما ذکرناه والاصح المذکور فی الکتاب وهو الاول وان کان کل واحد یستضر لصغره لم یقسمها الابتراضیهما لان الجبر علی القسمة لتکمیل المنفعة وفی هذا تفویتها ویجوز بتراضیهما لان الحق لهما وهما اعرف بشأنهما اما القاضی فیعتمد الظاهر.

ترجمہ:۔ فصل ان چیزوں کا بیان جن کا بٹوارہ کیا جاتا ہے اور جو بٹوارہ کے قابل نہیں ہیں۔

قال و اذا کان الخ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر جائیداد یا مال کچھ ایسا ہو کہ اس کے مالکین و شرکاء میں سے ہر ایک اپنے اپنے حصہ سے پورا نفع حاصل کر سکتا ہو تو صرف ایک شریک کی درخواست پر ہی اس کی تقسیم کردی جائے۔ (ف لہٰذا بہتر اور قابل بٹوارہ وہی ہو گا جس کی تقسیم کے بعد بھی اس سے پورا نفع حاصل کرنا ممکن ہو)۔ لان القسمة الخ کیونکہ ایسا مشترک مال جو

بٹوارہ کے قابل ہو اس کا صرف ایک شریک کی درخواست پر بھی بٹوارہ کرنا لازم ہے جیسا کہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں۔ (ف یہ بتایا جا چکا ہے کہ جب مشترک چیز ایک ہی جنس کی ہو تو قاضی ایک ہی شریک کی درخواست پر بٹوارہ کے لئے باقی لوگوں پر جبر بھی کرے گا۔ کیونکہ سب کا اس میں ایک ہی جیسا مقصد ہونے سے اس بٹوارہ میں جدا کرنے کے معنی ہی زیادہ غالب ہو گئے اور مبادلہ میں بھی جبر کرنا جائز ہوتا ہے اور جبر ہوتا رہتا ہے۔ جیسے کہ قرض کی ادائیگی کے لئے قاضی مقروض پر جبر کر سکتا ہے۔ الخ۔ ن۔

وان کان ینتفع الخ اور اگر وہ مشترک مال ایسا ہو کہ اس کے بٹوارہ کے بعد بھی اس کے کچھ شرکاء کو پورا نفع حاصل ہو لیکن دوسرے کو اس کے حصہ کی کمی کی وجہ سے تکلیف ہونے لگے۔ فان طلب الخ پس مذکورہ صورت میں اگر زیادہ حصہ والوں نے تقسیم چاہی ہو تو تقسیم کر دی جائیگی۔ اور اگر کم حصہ والے خود تقسیم چاہیں تو تقسیم نہیں کی جائیگی۔

لان الاول الخ کیونکہ زیادہ حصہ والا شریک اپنا حصہ علیحدہ پا کر اس سے اور پورا نفع حاصل کر سکے گا اس لئے اس کی تقسیم کی درخواست قبول کر کے انتفاع کا اسے پورا موقع دیا جائے گا۔ لیکن اس کے برعکس کم حصہ والا شخص تو اس کی تقسیم چاہ کر خود کو نقصان اور بربادی میں ڈال رہا ہے اور اپنی خواہش کی تکمیل محض ضد کی وجہ سے کر رہا ہے۔ اسی لئے اس کی درخواست مقبول نہیں ہوگی۔ بلکہ رد کر دی جائے گی۔ (ف اور یہ حقیقت ہے کہ کچھ بد طینت اور نالائق ایسے بھی ہوتے ہیں جو اپنی باطنی خباثت کی وجہ سے چیز کو برباد اور اس کی اچھی صورت کو بگاڑ دینا بھی پسند کر لیتے ہیں۔ اس لئے اس کی بدنیتی کا کچھ اعتبار نہیں ہوگا۔ وذکر الجصاص الخ لیکن جصاصؒ نے اس کے برعکس بیان کیا ہے۔ (ف یعنی یہ کہ تھوڑے حصہ والے اگر تقسیم کی درخواست کریں تو تقسیم کر دی جائے۔ اور اگر زیادہ حصے والے درخواست کریں تو ان کی درخواست قبول نہیں کی جائے۔ لان صاحب الکثیر الخ کیونکہ زیادہ حصوں والے کی غرض اس وقت اپنے کم حصہ والے شریک کو نقصان پہنچانی ہوگی۔ (ف کیونکہ تقسیم کے بعد کم حصہ والے کو اس مال سے نفع حاصل کرنا ممکن نہ ہوگا)۔ والاٰخر یرضی الخ اور دوسرا یعنی کم حصہ والا خود اپنے نقصان برداشت کرنے پر راضی ہوگا۔ (ف یعنی کم حصہ والے نے اپنے نفع و نقصان کو سمجھتے ہوئے جب تقسیم کی درخواست کی تو گویا وہ خود کو نقصان پہنچانے پر راضی ہو گیا ہے۔ لہٰذا اس کی تقسیم کر دی جائے گی۔ وذکر الحاکم الخ اور حاکم شہیدؒ نے اپنی کتاب مختصر میں ذکر فرمایا ہے کہ کم حصہ والا تقسیم کا خواہشمند ہو یا زیادہ حصہ والا خواہشمند ہو بہر حال قاضی تقسیم کر دے گا۔ والوجہ اندرج الخ اور اس کی وجہ ہم نے پہلے بیان کر دی ہے۔ (ف وہ یہ ہے کہ زیادہ حصہ کا جو مالک ہے وہ تو اپنے حصہ سے تقسیم کے بعد بھی نفع اٹھا سکتا ہے۔ اور کم حصہ والا تو خود کو نقصان پہنچانے پر راضی ہے لہٰذا ان میں سے جو کوئی بھی تقسیم کی درخواست کرے گا قاضی اسے تقسیم کر دے گا۔

والاصح المذکور الخ لیکن قول اصح تو وہی ہے جو کتاب میں مذکور ہے جو کہ قول اول ہے۔ (ف وہ یہ کہ زیادہ حصہ والے کی درخواست قابل اعتبار ہے لیکن کم حصہ والے کی درخواست واپس کر دینے کے لائق ہے۔ وان کان کل واحد الخ اور اگر وہ چیز اتنی چھوٹی ہو کہ اس کی تقسیم کے بعد ہر شریک کو اس سے تکلیف ہو جائے گی تب قاضی اس کی تقسیم نہیں کرے گا۔ البتہ اس وقت تقسیم کر دے گا جب کہ دونوں شریک ہی اس کی درخواست کریں۔ (ف یعنی فقط کسی ایک کی درخواست پر بٹوارہ نہیں کرے گا اگرچہ اس کا حصہ دوسرے سے زیادہ ہونے کے باوجود وہ نفع حاصل کرنے کے لائق نہ ہو۔ لان الجبر الخ کیونکہ اس کی جبراً تقسیم کرنے کی غرض ہی یہ تھی کہ اس سے پورا نفع حاصل کیا جا سکے۔ جب کہ موجودہ صورت میں اس کے منافع کو ضائع کرنا لازم ہوگا۔ (ف اس لئے اگرچہ اس پر جبر کرنا جائز ہوگا لیکن جبر نہیں ہونا چاہئے)۔ ویجوز بتراضیھما الخ اور دونوں کی رضامندی ہونے کی صورت میں یقیناً بٹوارہ جائز ہوگا۔ لیکن حق ان ہی دونوں کا ہے۔ وھما اعرف الخ اور یہ دونوں شریک ہی اپنی حالت اور نفع و نقصان کو زیادہ جانتے ہیں۔ (یعنی تقسیم سے ان کو نفع کتنا ہوگا یا نقصان کتنا ہوگا۔ اما القاضی الخ مگر قاضی تو صرف ظاہری حالت پر اعتماد کر سکتا ہے۔ (ف ویسے بظاہر تقسیم کر دینے کے بعد کسی کا حصہ بھی قابل انتفاع نہیں رہے گا۔ اسی

لئے قاضی اس پر جبر نہیں کرے گا۔ لیکن وہ دونوں اگر راضی ہوں تو ان کو منع بھی نہیں کرے گا)۔

توضیح:۔ فصل کیسے مال کی کب تقسیم جائز ہے یا نہیں ہے۔ کیا مال مشترک کو صرف ایک شریک کی درخواست پر تقسیم کیا جاسکتا ہے خواہ اس کا شریک کم حصہ کا مالک ہو یا زیادہ حصہ کا۔ اور اس کی تقسیم سے پہلے اسی طرح تقسیم کے بعد اس سے حصول نفع کا کم و بیش ہو جاتا ہو۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ۔ دلیل

قال ویقسم العروض اذا کانت من صنف واحد لان عند اتحاد الجنس یتحد المقصود فیحصل التعدیل فی القسمة والتکمیل فی المنفعة ولا یقسم الجنسین بعضها فی بعض لانه لااختلاط بین الجنسین فلا تقع القسمة تمییزابل تقع معاوضة وسبیلها التراضی دون جبر القاضی ویقسم کل موزون ومکیل کثیر اوقلیل والمعدود المتقارب وتبر الذهب والفضة وتبر الحدید والنحاس والابل بانفرادها او البقر او الغنم ولا یقسم شاة وبعیرا وبرذونا وحمارا ولا یقسم الاوانی لانها باختلاف الصنعة التحقت بالاجناس المختلفة ویقسم الثیاب الهرویة لاتحاد الصنف ولا یقسم ثوبا واحدا لاشتمال القسمة علی الضرر إذهی لا تحقق الابالقطع ولا ثوبین اذا اختلفت قیمتهما لما بینا بخلاف ثلثة اثواب اذا جعل ثوب بثوبین او ثوب وربع ثوب بثوب وثلثة ارباع ثوب لانه قسمة البعض دون البعض وذلك جائز.

ترجمہ:۔ اور عروض یعنی غیر منقولہ جائیداد کے ماسوا دوسری چیز میں سے اگر ایک ہی جنس کی چیز ہو اور اس کے بٹوارہ کی درخواست ہو تو قاضی اسے تقسیم کردے گا۔ (ف خواہ دوسرا شریک جیسا بھی ہو اور اس تقسیم کو پسند نہ کرتا ہو پھر بھی جبراً اسے تقسیم کردے گا)۔ کیونکہ ایک ہی جنس ہونے کی صورت میں دونوں شریک کے استعمال کا مقصود بھی ایک ہوگا اس لئے تقسیم میں برابری اور نفع کے حصول میں تکمیل ہوگی۔ (ف مثلاً اگر گیہوں ہو تو وہ کم ہو یا زیادہ سب کے استعمال کا مقصود تو ایک ہی ہوگا پھر اس کی تقسیم کے بعد ہر شریک اپنے طور پر اس سے پورا فائدہ اٹھا سکتا ہے۔ یہ تفصیل اسی صورت میں ہوگی جب کہ وہ مال مشترک ایک ہی جنس کا ہو)۔ ولا یقسم الجنسین الخ اور ایک سے زائد جنس ہونے کی صورت میں بعض کو بعض میں تقسیم نہیں کرے گا۔ (ف یعنی مختلف جنس ہونے کی صورت میں قاضی ایسا نہیں کرے گا کہ کسی ایک کو ایک قسم کی چیزیں دے اور دوسرے شریک کو دوسری قسم کی چیزیں دے کر تقسیم کرے)۔ کیونکہ دو جنسوں کو ایک دوسرے میں ملانا ممکن نہ ہوگا اس لئے یہ تقسیم تمیز دینے کی غرض سے نہ ہوگی بلکہ معاوضہ ہو جائے گا (ف یعنی تقسیم بمعنی تمیز کرنا ایک جنس کے ملے جلے حصوں میں سے یعنی شرکاء کے اس جنس میں ملے جلے حصے ہیں جنہیں قاضی علیحدہ کردے۔ لیکن مختلف جنس ہونے میں ایک دوسرے سے ملے جلے نہیں ہوتے کہ ان کی تقسیم جدا کرنے کے معنی میں ہو۔ بلکہ ہر ایک کے حصہ کا ایک دوسرے سے تبادلہ ہوتا ہے۔ و سبیلها الخ اس کی تقسیم کا طریقہ یہی ہوگا کہ دونوں شریکوں کی رضامندی سے ہو اور قاضی کے دباؤ سے یا جبر سے نہ ہو۔ (ف یعنی اس کی تقسیم کا طریقہ یہی ہوگا کہ وہ شرکاء خود ہی آپس میں مال کے ادل بدل کرنے پر راضی ہو جائیں۔ کیونکہ تقسیم کے لئے باہمی رضامندی نص سے ثابت ہے اور اس کی شرط ہے۔ اور اس صورت میں پوری پوری برابری پر اعتماد نہیں کیا جاسکتا ہے۔ بلکہ برابری نہ ہو پھر بھی دونوں کی رضامندی ہو جائے تو جائز ہوگا)۔

و یقسم کل موزون الخ اور مختلف الجنس ہونے کی صورت میں قاضی ہر ناپنے اور تولنے والی چیز (کیلی یا وزنی) کو خواہ وہ تھوڑی ہو یا زیادہ تقسیم کردے گا۔ اور جو چیزیں گن کر یا شمار کر کے بکتی ہیں اور عموماً وہ برابر سمجھی جاتی ہیں ان کو بھی گن کر تقسیم کردے۔ اور سونے و چاندی اسی طرح لوہے و تانبے کے ڈھیلوں کو گلائے یا پگھلائے بغیر ہی ٹکڑے ڈھیلے کی حالت ہی میں تقسیم

کردے۔ اور جانور ہونے میں ایک ایک جنس کو علیحدہ علیحدہ تقسیم کرے۔ مثلاً صرف اونٹ کو علیحدہ گایوں کو علیحدہ اسی طرح بکریوں کو علیحدہ تقسیم کردے۔(ف کیونکہ تنہا ہونے میں یہ ایک ہی جنس ہے اس لئے مکیلی اور موزونی چیزوں کی طرح ان کو بھی جبراً تقسیم کرسکتا ہے جبکہ ایک شریک بھی اس تقسیم سے راضی نہ ہو۔ ولا یقسم شاة الخ اور مختلف قسم کے جانور ہونے کی صورت میں ایسا نہ کرے کہ کسی ایک کو جبراً صرف بکری اور دوسرے کو جبراً صرف گدھے اور تیسرے کو جبراً اونٹ دے اور کسی کو گھوڑا دے۔(ف کیونکہ یہ سب مختلف الاجناس ہیں اس لئے ان میں پوری برابری ناممکن ہوگی۔ اس لئے وہ شرکاء آپس میں بیٹھ کر خود ہی اپنی رضامندی سے تقسیم کرلیں)۔ ولایقسم الا وانی الخ اور برتن یا ظروف کو بھی قاضی تقسیم نہیں کرے گا۔(ف خواہ یہ ظروف سونے چاندی کے ہوں یا تانبے اور پیتل کے ہوں)۔ کیونکہ یہ برتن اپنے سائز اور ساخت وسانچہ کے مختلف ہونے کی وجہ سے مختلف جنسوں میں شمار ہوں گے۔(ف اور اگر ایک ہی کارخانہ اور ایک ہی ساخت کے بنے ہوئے ہوں تو وہ ایک جنس کے شمار ہوں گے)۔

ویقسم الثیاب الخ اور ہروی چند کپڑوں کو قاضی تقسیم کردے کیونکہ وہ ایک ہی صفت کے ہوں گے۔ لیکن ایک ہی کپڑا ہونے کی صورت میں اسے تقسیم نہیں کرے گا کیونکہ اس تقسیم سے نقصان ہوگا۔ اس لئے کہ اس کی تقسیم اس کے کاٹے اور ٹکڑے کئے بغیر نہیں ہوسکے گی۔(ف اس لئے اس کے کاٹنے کا کام خود قاضی نہیں کرے گا بلکہ شرکاء اپنی رضامندی سے مل جل کر اس کی تقسیم کرلینگے)۔ ولا ثوبین الخ اسی طرح اگر صرف دو ہی کپڑے ہوں اور ان کی قیمتیں مختلف ہوں تب بھی قاضی انہیں تقسیم نہیں کرے گا جس کی دلیل ابھی بیان کی جاچکی ہے(ف کہ ان کو بھی ٹکڑے کئے بغیر دونوں میں تقسیم کرنا ممکن نہ ہوگا حالانکہ اس میں نقصان بھی ہے۔ لہٰذا جب تک کہ کوئی بھی راضی نہ ہو قاضی اس کی تقسیم کا کام نہیں کرے گا)۔ بخلاف ثلثة اثواب الخ اس کے خلاف اگر تین کپڑے ہوں تو قاضی تقسیم کا کام کرسکتا ہے۔ بشرطیکہ ان میں سے ایک کپڑا دو کپڑوں کے برابر ہو۔(ف اس طرح وہ ایک کپڑا ایک شریک کو اور دوسرے دو کپڑے دوسرے شریک کو دیدے۔ او ثوب و ربع ثوب الخ یا اس طرح سے کہ ایک کپڑا پورا اور دوسرے میں سے ایک چوتھائی ایک شریک کو اور دوسرے شریک کو باقی کل یعنی ایک مکمل اور دوسرے سے تین چوتھائی دیدے۔ لانه قسمة البعض الخ کیونکہ ایسا کرنا ایک چیز کے کچھ حصہ کو دوسری چیز کے کچھ حصوں سے بانٹنا لازم آتا ہے اور یہ جائز ہے۔(ف یعنی ایسا کرنے سے یہ ہوگا کہ مشترک مال میں سے کسی مال کو تقسیم کیا اور کسی کو تقسیم نہیں کیا تو یہ جائز ہوگا اس لئے کہ اس میں ہر ایک شریک کو ایک ایک کپڑا مل جاتا ہے اور باقی ایک کپڑے میں سے تھوڑا تھوڑا دونوں شریکوں کو ملے گا یعنی ایک کو چوتھا ۱/۴ اور دوسرے کو ۳/۴ تین چوتھائی ملا۔ یعنی ایک کپڑا اسی طرح مشترک رہ گیا جیسے وارثوں میں زمین کا بٹوارہ کرتے ہوئے اس میں سے جو کچھ تالاب اور جھیل ہو اور اسے مشترک اپنی حالت پر ہی چھوڑ دیا ہو

توضیح:۔ غیر منقولہ سامان کی تقسیم اور بٹوارہ کی کیا صورت ہوتی ہے اگر ایک ہی جنس کا ہو یا دو جنس ہو یا تین جنس ہو سونا چاندی لوہا پیتل گائے بکری وغیرہ کی تقسیم کا کیا طریقہ ہے؟ استعمالی برتن اور کپڑوں کی تقسیم کا طریقہ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ۔ دلائل

وقال ابوحنيفة لا يقسم الرقيق والجواهر لتفاوتهما وقالا يقسم الرقيق لاتحاد الجنس كما فى الابل والغنم ورقيق المغنم وله ان التفاوت فى الآدمى فاحش لتفاوت المعانى الباطنة فصار كالجنس المختلف بخلاف الحيوانات لان التفاوت فيها يقل عندا تحاد الجنس الاترى ان الذكر و الانثى من بنى آدم جنسان ومن الحيوانات جنس واحد بخلاف المغانم لان حق الغانمين فى المالية حتى كان للامام بيعها وقسمة ثمنها وههنا يتعلق بالعين والمالية جميعا فافترقا فاما الجواهر فقد قيل اذا اختلف الجنس لا يقسم كاللآلى واليواقيت وقيل

لا يقسم الكبار منها لكثرة التفاوت ويقسم الصغار لقلة التفاوت وقيل يجرى الجواب على اطلاقه لان جهالة الجواهر افحش من جهالة الرقيق الاترى انه لوتزوج على لؤلؤة اوياقوتة اوخالع عليها لاتصح التسمية ويصح ذلك على عبد فاولى ان لا يجبر على القسمة قال ولا يقسم حمام ولا بير ولارحى الا ان يتراضى الشركاء وكذا الحائط بين الدارين لانه يشتمل على الضرر فى الطرفين اذ لا يبقى كل نصيب منتفعا به انتفاعا مقصودا فلا يقسم القاضى بخلاف التراضى لما بينا.

ترجمہ:۔ اور امام ابو حنیفہؒ نے فرمایا ہے کہ قاضی مشترک غلاموں اور جواہرات کو تقسیم نہیں کرے گا کیونکہ ان دونوں چیزوں میں بہت فرق ہوتا ہے (ف یعنی ان کے افراد میں ایک کو دوسرے سے اسی طرح ان کے مقاصد اور ان سے حصول فوائد میں بھی بہت فرق ہوتا ہے اس لئے ان کے درمیان برابری ناممکن ہے۔ وقالا یقسم الخ اور صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ قاضی غلاموں کو تقسیم کرسکتا ہے جیسا کہ جانوروں یعنی اونٹ، بکری اور غنیمت میں ملے ہوئے غلاموں کو تقسیم کرتا ہے۔ (ف اسی طرح قاضی یہاں بھی جبراً ان میں تقسیم کرسکتا ہے)۔ وله ان التفاوت الخ اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ آدمی کی ذات میں ایک کو دوسرے سے بہت فرق ہوتا ہے کیونکہ اس کے باطنی اوصاف واحوال میں بہت زیادہ فرق ہوتا ہے۔ (ف مثلاً بعض غلام بہت ہوشیار اور ذہین ہوتے ہیں۔ اور کوئی کاروباری معاملات میں چالاک ہوتا ہے اس لئے ان کی صحیح تقسیم ممکن نہیں ہوگی۔ فصار الخ اسی لئے غلام ایک جنس ہو کر بھی مختلف جنس کے ہوتے ہیں۔ (ف اس لئے یہ کہا جاسکتا ہے کہ ہر غلام اپنے طور پر ایک علیحدہ جنس ہوتا ہے)۔ بخلاف الحیوانات الخ بخلاف حیوانوں کے مثلاً اونٹ و بکری وغیرہ کے کہ اگر وہ ایک ہی جنس کے ہوں تو ان کے آپس میں فرق بہت تھوڑا ہوتا ہے۔ (ف لہٰذا حیوانوں پر انسان کا قیاس کرنا جائز نہ ہوگا)۔

الا ترىٰ ان الخ کیا نہیں دیکھتے ہو کہ انسان میں مرد ایک جنس اور عورت دوسری جنس کی مانی جاتی ہے حالانکہ جانوروں میں نر اور مادہ ایک ہی جنس کے ہوتے ہیں۔ (ف اسی بناء پر اگر کسی نے ایک جانور مادہ بکری کہہ کر خریدا بعد میں وہ نر بکرا نکل آیا تو اس سے بیع صحیح رہے گی یعنی فاسد نہ ہوگی اور اگر کسی نے دوسرے سے ایک رقیق غلام خریدا یہ کہہ کر کہ یہ باندی ہے مگر بعد میں وہ مرد غلام نکلا تو وہ بیع فاسد ہو جائے گی۔ جیسا کہ کتاب البیوع میں بیان کیا جاچکا ہے)۔ و بخلاف المغانم الخ اور بخلاف غنیمت میں حاصل شدہ مالوں کے کہ اس میں اگر غلام اور باندی ہوں تو ان کی تقسیم جائز ہوتی ہے۔ کیونکہ ان کے مجاہدین کا حق صرف مال وسامان وغیرہ کی ملکیت سے متعلق ہوتا ہے اور ان کی ذات سے متعلق نہیں ہوتا ہے۔ اسی بناء پر امام وقت کو یہ پورا اختیار ہوتا ہے کہ غنیمت کے سارے مال کو خود فروخت کردے اور اس سے حاصل شدہ رقم کو خود ہی ان لوگوں میں تقسیم بھی کردے۔ وههنا يتعلق الخ جبکہ ہمارے مسئلہ یعنی مشترک مال میں شریکوں کا حق مال مشترک کی ذات اور مالیت دونوں سے متعلق ہوتا ہے۔ لہٰذا شرکت اور غنیمت کے مالوں کے درمیان فرق ظاہر ہو گیا۔ (ف اور اسی فرق کی بناء پر امام کو یہ اختیار نہیں ہوتا ہے کہ کسی کے بھی مال کو وہ اس کی اجازت کے بغیر فروخت کردے)۔ اما الجواهر الخ جواہر اور قیمتی دھاتوں کے بارے میں کہا گیا ہے کہ اگر وہ مختلف جنس کی ہوں جیسے موتی اور یاقوت تب قاضی ان کی تقسیم نہیں کرے گا۔ (ف کہ یہ دونوں موتی اور یاقوت چونکہ دو مختلف جنس کے ہیں اس لئے قاضی خود تقسیم نہیں کرے گا۔ لیکن ان کے شرکاء کو اختیار ہوگا یعنی اگر وہ چاہیں اپنی رضامندی کے ساتھ جس طرح چاہیں تقسیم کرلیں)۔

وقيل لا يقسم الخ اس کے بارے میں یہ قول بھی ہے کہ اگر ان جواہرات میں سے بڑے دانوں کے ہوں تو قاضی ان کی تقسیم نہیں کرے گا کیونکہ ان میں بہت زیادہ فرق ہو جاتا ہے۔ اور اگر چھوٹے دانوں کے ہوں تو ان میں اس وقت فرق کم ہوتا ہے اس لئے قاضی ان کی تقسیم کردے گا۔ حاصل کلام یہ ہوا کہ جواہرات کے بارے میں مختلف اقوال ہیں۔ وقيل يجرى الخ اور یہ بھی ایک قول ہے کہ جواب اپنے اطلاق پر باقی ہے۔ (ف یعنی جواہرات کو مطلقاً تقسیم نہ کرے خواہ وہ ایک ہی جنس کے ہوں یا کئی

جنسوں کے ہوں اسی طرح وہ بڑے ہوں یا چھوٹے ہوں)۔ لان جهالة الجواهر الخ کیونکہ جواہرات میں غلاموں سے بہت زیادہ اوصاف نامعلوم ہوتے ہیں۔ کیا تم یہ نہیں دیکھتے کہ اگر کسی نے ایک موتی یا ایک یاقوت کسی کا مہر مقرر کیا لیکن اسے متعین نہیں کیا بلکہ مطلقاً ہی رکھا یا اپنی بیوی سے ایک موتی یا ایک یاقوت کہہ کر خلع کیا تو اس طرح اس کی تعیین صحیح نہ ہوگی۔ لیکن اگر اس کے بجائے لفظ غلام کہا تو نکاح اور خلع دونوں صحیح ہوں گے۔ (ف اس سے معلوم ہوا کہ ان جواہرات میں غلام سے بڑھ کر جہالت ہوا کرتی ہے)۔ فاولیٰ ان الخ لہٰذا بدرجہ اولیٰ ان کے بٹوارہ پر قاضی جبر نہیں کرے گا۔

قال ولا يقسم حمام الخ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ حمام (گرم غسلخانہ) اور کنویں اور پن چکی کا بٹوارہ نہیں کیا جائے گا۔ البتہ اگر شرکاء تمام راضی ہوں۔ (تب کیا جائے گا) اسی طرح سے اس دیوار کی بھی تقسیم نہیں کی جائیگی جو دو گھروں کے درمیان ہو کیونکہ اس کی تقسیم سے دونوں شرکاء کو نقصان لاحق ہوگا۔ کیونکہ بعد تقسیم دیوار کا کوئی حصہ بھی ایسا باقی نہیں رہے گا جس سے کوئی بھی وہ فائدہ حاصل کر سکے جو پہلے سے تھا۔ لہٰذا قاضی اس کی بھی تقسیم نہیں کرے گا۔ بخلاف التراضی الخ بخلاف اس طریقہ کے اس کے شرکاء اپنی رضامندی کے ساتھ اس کی تقسیم کرلیں۔ جس کی دلیل پہلے بیان کی جاچکی ہے۔ (ف یعنی اس تقسیم اور بٹوارہ کی اصل غرض تو یہی ہوتی ہے کہ اب تک جو تھوڑا نفع اس سے حاصل کیا جارہا تھا اب مکمل طور سے اس سے فائدہ اٹھایا جاسکے اس لئے جب اس مقصد میں قاضی کو کچھ نقصان ہونے کا احتمال ہو تو وہ بٹوارہ کے لئے کسی پر جبر نہ کرے۔ البتہ اگر اس کے شرکاء خود ہی راضی ہوں تو ممکن ہے کہ وہ اسی میں اپنا فائدہ محسوس کرتے ہوں اس لئے ان کو اعتبار ہوگا اور حق انہیں کے درمیان دائر ہے لہٰذا ان کو اختیار ہوگا۔

توضیح:۔ مشترک غلام، جواہرات' موتی یاقوت وغیرہ کو قاضی تقسیم کرسکتا ہے یا نہیں؟ مشترک حمام۔ غسل خانہ اور پن چکی کو قاضی تقسیم کرسکتا یا نہیں؟ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ۔ دلائل

قال واذا كانت دور مشتركة فى مصر واحد قسم كل دار على حدتها فى قول ابى حنيفة رحمه الله وقالا ان كان الاصلح لهم قسمة بعضها فى بعض قسمها وعلى هذا الخلاف الاقرحة المتفرقة المشتركة لهما انها جنس واحد اسما وصورة نظراً الى اصل السكنى واجناس معنى نظراً إلى اختلاف المقاصد ووجوه السكنى فيفوض الترجيح الى القاضى وله ان الاعتبار للمعنى وهو المقصود ويختلف ذلك باختلاف البلدان والمحال والجيران والقرب الى المسجد والماء اختلافاً فاحشا فلا يمكن التعديل فى القسمة ولهذا لا يجوز التوكيل بشراء دار وكذا لوتزوج على دار لا تصح التسمية كما هو الحكم فيهما فى الثوب بخلاف الدار الواحدة اذا اختلفت بيوتها لان فى قسمة كل بيت على حدة ضررا فقسمت الدار قسمة واحدة قال تقييد الوضع فى الكتاب اشارة الى ان الدارين اذا كانتا فى مصرين لا تجمعان فى القسمة عندهما وهو رواية هلال عنهما وعن محمد انه يقسم إحدهما فى الاخرى والبيوت فى محلة اومحال تقسم قسمة واحدة لان التفاوت فيما بينها يسير والمنازل المتلازقة كالبيوت والمتباينة كالدور لانه بين الدار والبيت على ما مر من قبل فاخذ شبها من كل واحد.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر ایک ہی شہر میں چند شریکوں کے کئی مشترک گھر ہوں تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک قاضی ان میں سے ہر ایک گھر کو علیحدہ تقسیم کرے گا۔ (ف خواہ ان سب کو مجموعی طور سے ملاکر تقسیم کرنے میں مصلحت ہو یا نہ ہو)۔ وقالا الخ اور صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ اگر ان گھروں کو ایک دوسرے سے ملاکر تقسیم کرنے میں ہی بہ نسبت علیحدہ تقسیم

کرنے کے ان شریکوں کا فائدہ ہو تو قاضی ان کو ملا کر تقسیم کر دے۔(ف اور بہتری ہونے نہ ہونے میں قاضی کی رائے کا اعتبار ہو گا۔ الزیلعی)۔ و علیٰ ھٰذا الخلاف الخ اور ایسا ہی اختلاف ان اراضی اور کھیتوں کی تقسیم میں بھی ہے جو متفرق ہوں لیکن چند مالکوں میں مشترک ہوں۔(ف یعنی امام اعظمؒ کے نزدیک ہر ایک کو علیحدہ ہی تقسیم کرنا ہو گا یعنی ملا کر تقسیم کرنا جائز نہ ہو گا۔ لیکن صاحبینؒ کے نزدیک اگر قاضی کی نظر میں ملا کر بانٹنے میں ہی مصلحت ہو تو وہ ملا کر بانٹنا جائز ہو گا)۔ لھما انھا جنس الخ صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے کہ یہ متعدد مکانات اپنی اصل غرض یعنی رہائش کے مقصد میں ایک ہی جنس کے ہیں نام کے اعتبار سے بھی اور صورت کے اعتبار سے بھی۔(ف یعنی نام اور صورت دونوں باتوں میں سب ایک ہی ہیں اور چونکہ سارے مکانات ہی اپنے مقصد یعنی رہائش میں بھی ایک ہی ہیں۔ اس لئے سب ایک ہی جنس کے ہوئے۔ واجناس معنی الخ لیکن اس نظر سے کہ ان کے مقاصد مختلف اور رہائش کے طریقے مختلف ہوتے ہیں تو اس معنی کے اعتبار سے متعدد مکان ہو کر ان کی جنسیں بھی مختلف مانی جاتی ہیں۔(ف پس ایک نظر سے سارے مکان ایک اعتبار سے ایک ہی جنس کے ہوئے اور دوسرے اعتبار سے یہ مختلف جنسوں کے ہوئے)۔

فیفوض الترجیح الخ پس ان کے مختلف جنسوں کے ہونے کی وجہ سے وقت کے لحاظ سے ان میں ترجیح دینے کی قاضی کی ذمہ داری رہی۔(ف۔ یعنی اسے اختیار ہو گا کہ وہ اگر چاہے تو اپنے طور پر ان کے ایک ہی جنس ہونے میں مصلحت سمجھے یا مختلف الجنس ہونے کو ہی وہ بہتر سمجھ کر ترجیح دے۔ اب اگر ایک جنس ہونے کو وہ ترجیح دینا چاہے تو اس کے لئے سب کو ایک سمجھ کر ان میں تقسیم کر دینا جائز ہو گا۔ اور اگر اپنے طور پر مختلف جنس ہونے کو ترجیح دے تب وہ ان کو ملا کر تقسیم نہیں کرے گا۔ بلکہ ہر ایک کو علیحدہ علیحدہ تقسیم کرے گا۔ اسی قول کو عینیؒ نے فتاویٰ ظہیریہ سے نقل کیا ہے اور کافی سے اس کے معنی حاشیہ میں یہ لکھے ہیں کہ اگر وہ متحد جنس ہونے کو ترجیح دے تو تقسیم کر دے اور اگر مختلف جنس ہونے کو وہ ترجیح دے تب تقسیم نہ کرے۔ انتہی، اور میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ محشی کا کہنا وہم ہے۔ بلکہ صحیح قول وہی ہے جو میں نے فتاویٰ ظہیریہ کے موافق نقل کیا ہے۔ اس سے صاحبینؒ کی دلیل اس طرح ہوئی کہ قاضی کو اس بات کا اختیار ہوتا ہے کہ مصلحت کے خیال سے ان مختلف گھروں کو ایک جنس کہہ کر مجموعہ تقسیم کر دے)۔ ولہ ان الاعتبار الخ اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ اصل میں معنی کا ہی اعتبار ہوتا ہے اور وہی مقصود ہوتا ہے۔(ف اور صورت میں ایک قسم اور متحد ہونے کا کوئی اعتبار نہیں ہوتا ہے اس وقت جبکہ معنی مقصود کا اعتبار نہیں کیا گیا ہو۔ اس لئے ہر مکان ایک علیحدہ جنس مانا جائے گا)۔ ویختلف ذلك باختلاف الخ اور وہ مقصود مختلف باتوں کی وجہ سے مختلف ہو جاتا ہے مثلاً علاقہ، چوحدی، محلات، پڑوسی، مسجد کا قرب۔ پانی کی دستیابی وغیرہ باتوں کے پائے جانے اور نہ ہونے کی وجہ سے ان کی قدر و قیمت بہت زیادہ مختلف ہو جاتی ہے۔(ف چنانچہ کچھ مکان اچھے شرفاء کے محلوں میں اور کچھ غیر شرفاء اور جاہلوں کے علاقوں میں ہوتے ہیں اور کچھ مکانوں کے پڑوسی اچھے اور کچھ کے خراب ہوتے ہیں۔ اور کسی جگہ سے مسجد یا پانی قریب ہوتا ہے اور کسی سے دور ہوتا ہے۔ اس طرح اصل مقصود اور معنی کے متعدد وجوہ سے اختلاف ہوا کرتا ہے)۔

فلایمکن التعدیل الخ اس بناء پر ان کی تقسیم میں برابری ممکن نہیں ہو سکتی ہے۔(ف لہٰذا سب کو ملا کر تقسیم کرنا ناممکن ہو گا۔ کیونکہ رہائش کی اصل غرض میں مذکورہ باتوں کی وجہ سے بہت زیادہ اختلاف ہوتا ہے۔ ولھذا لایجوز الخ اور گھروں میں اسی طرح انتہائی اختلاف ہونے کی وجہ سے اگر کسی نے دوسرے کو ایک مکان خریدنے کے لئے وکیل مقرر کیا تو اس کی وکالت جائز نہیں ہو گی۔(ف کیونکہ جس کام کے لئے اسے وکیل بنایا گیا ہے اس کے استعمال اور مقاصد میں بہت زیادہ فرق ہونے کی وجہ سے گھر بھی مجہول ہو جاتا ہے)۔ وکذا لو تزوج الخ اسی طرح اگر کسی نے کسی عورت کے مہر میں ایک غیر معین مکان پر نکاح کیا تو ایسے نکاح کو بغیر ذکر مہر کے کہا جائے گا یعنی اس نکاح میں اگرچہ مکان کو مہر بنایا گیا ہے مگر اس کا ذکر کرنا لاحاصل ہو گا اور بے مہر کا نکاح کہا جائے گا۔ کما ھو الحکم الخ جیسا کہ کپڑے کی دونوں صورتوں میں حکم ہے۔(ف اس لئے کہ اگر کسی کو غیر معین

کپڑا خریدنے کے لئے وکیل مقرر کیا یا غیر معین کپڑے کو مہر مقرر کیا تو یہ وکالت بھی صحیح نہ ہوگی اسی طرح ایسے کپڑے کو مہر مقرر کرنا بھی صحیح نہ ہوگا)۔ بخلاف الدار الخ بخلاف اس کے کہ اگر ایک ہی گھر میں کئی کمرے ہوں اور وہ مختلف انداز اور مقصد کے ہوں (ف یعنی ان کی بناوٹ میں زمانہ اور وقت کی ضرورت کا خیال رکھا گیا ہو مثلاً کچھ جاڑے کے دنوں کے لئے کچھ گرمی اور برسات وغیرہ کے دنوں کے لئے ہوں۔ تو بھی وہ ملا کر ہی تقسیم ہوں گے۔ لان فی قسمة الخ کیونکہ ایک گھر کے ہر کمرہ اور ہر حصہ کو تقسیم کرنا ناممکن ہو جائے گا۔ اس لئے کہ اس میں زبردست نقصان اور تکلیف ہوگی۔ لہٰذا ایک ساتھ ہی سب کو تقسیم کیا جائے گا۔

قال تقیید الخ مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ متن کتاب میں جس مسئلہ کو اس طرح فرض کیا گیا ہے کہ ایک ہی شہر میں مختلف قسم کے گھر ہوں تو اس میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ اگر دو مکان دو شہروں میں ہوں یعنی ہر مکان ایک علیحدہ شہر میں ہو تو صاحبینؒ کے نزدیک بھی ان کو ملا کر تقسیم نہیں کیا جائے گا۔ اور بلال الرائی نے صاحبینؒ سے اسی قول کی روایت کی ہے۔ وعن محمدؒ الخ اور امام محمدؒ سے دوسری روایت یہ ہے کہ تقسیم کرنے میں دونوں گھروں کو ملا لیا جائے گا۔ اور کمرے خواہ ایک محلّہ میں ہوں یا مختلف محلات میں ہوں وہ سب ملا کر ایک ساتھ تقسیم کئے جائیںگے۔ کیونکہ ان میں فرق معمولی سا ہوتا ہے۔ (ف خواہ کمرے سب ملے ہوئے ہوں یا علیحدہ ہوں۔ والمنازل المتلازقة الخ اور اگر منازل یعنی چھوٹے گھر ہوں اور وہ ایک دوسرے سے ملے ہوئے ہوں تو ان کا حکم کمروں کا ہوگا اور اگر دور دور ہوں تو ان کا حکم بڑے گھروں کے جیسا ہوگا۔ کیونکہ منزل اصطلاح میں بیت اور دار کے درمیان کو کہتے ہیں۔ جیسا کہ پہلے بھی بیان کیا جا چکا ہے۔ اسی لئے حکم میں دونوں کے مشابہ ہوگا۔ (ف اس طرح سے کہ جب منازل ایک دوسرے سے ملے ہوئے ہوں تو جس طرح بیوت یعنی کمروں کو تقسیم کے وقت ملا کر بانٹنا جائز ہوتا ہے اور اگر وہ دور دور ہوں تو بڑے گھروں کی طرح علیحدہ علیحدہ تقسیم کئے جائیںگے۔

توضیح:۔ اگر چند شریکوں کے کئی مشترک مکان ایک ہی شہر میں ہوں تو قاضی ان کی تقسیم کس طرح کرے گا۔ مسئلہ کی پوری تفصیل اور صورتیں۔ ائمہ کا اختلاف۔ حکم۔ دلائل

قال وان کاتب دارا وضيعة او دارا وحانوتاقسم کل واحد منهما على حدة لاختلاف الجنس قال رضی الله عنه جعل الدار والحانوت جنسين وكذا ذكر الخصاف وقال فی اجارات الاصل ان اجارة منافع الدار بالحانوت لا تجوز وهذا يدل على انهما جنس واحد فيجعل فی المسالة روايتان اوتبنى حرمة الربوا هنالك على شبهة المجانسة.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ۔ اگر مشترکہ جائیداد میں ایک گھر اور کچھ زمین ہو یا ایک گھر اور ایک دوکان بھی ہو تو ان میں سے ہر ایک کو علیحدہ علیحدہ تقسیم کیا جائے گا۔ کیونکہ زمین مکان اور دوکان سب علیحدہ جنس ہیں۔ قالؒ جعل الخ مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ قدوریؒ نے اپنی کتاب میں گھر اور دوکان کو دو جنس بتلایا ہے۔ اور امام خصافؒ نے بھی یہی فرمایا ہے۔ (ف اور مقصود کے اعتبار سے بھی یہی انسب ہے۔ وقال فی الخ اور امام محمدؒ نے اپنی کتاب مبسوط کی کتاب الاجارات میں لکھا ہے کہ گھر کے منافع کو دوکان کے بدلہ اجارہ دینا جائز نہیں ہے۔ (ف کیونکہ اس میں سود کا احتمال ہے)۔ وھٰذا يدل الخ اور اس فرمان سے گھر اور دوکان کا ایک ہی جنس ہونا معلوم ہوتا ہے۔ اس لئے شاید کہ اس مسئلہ میں ان کی دو روایتیں مانی جائیں۔ (ف یعنی ایک روایت میں گھر بھی دوکان کی جنس سے ہے اور دوسری روایت میں دونوں مختلف الجنس ہیں)۔ اوتبنیٰ حرمة الربوا الخ یا مبسوط کی روایت میں سود کی حرمت کا حکم ہم جنس ہونے کی مشابہت پر مبنی کہا جائے۔ (ف یعنی یہ کہا جائے کہ مکان اور دوکان اگرچہ حقیقت میں دو چیزیں اور دو جنس ہیں مگر ان میں ایک ہی جنس ہونے کا شبہ بھی ہے۔ اور اسی شبہ کی وجہ سے اجارہ کا مبادلہ حرام

ہے۔ کیونکہ سود کے احکام میں شبہ کا ہونا بھی حقیقت ہونے کے برابر ہی ہوتا ہے۔ م۔

توضیح:۔ اگر مشترکہ جائیداد میں ایک گھر اور کچھ زمین ہو یا ایک گھر اور ایک دوکان ہو تو اس کی تقسیم کس طرح کی جائے۔ تفصیل مسئلہ۔ حکم۔ اقوال ائمہ۔ دلائل

فصل فی کیفیة القسمة قال وینبغی للقاسم ان یصور ما یقسمه لیمکنه حفظه ویعدله یعنی یسویه علی سهام القسمة ویروی بعزله ای یقطعه بالقسمة عن غیره ویذرعه لیعرف قدره ویقوم البناء لحاجته الیه فی الاخرة ویفرز کل نصیب عن الباقی بطریقه وشربه حتی لا یکون لنصیب بعضهم بنصیب البعض تعلق فتنقطع المنازعة ویتحقق معنی القسمة علی التمام ثم یلقب نصیبا بالاول والذی یلیه بالثانی والثالث علی هذا ثم یخرج القرعة فمن خرج اسمه أولا فله السهم الاول ومن خرج ثانیا فله السهم الثانی والاصل ان ینظرفی ذلك الی اقل الانصبا حتی اذا کان الاقل ثلثا جعلها اثلاثاً وان کان سدسا جعلها اسداسا لیمکن القسمة وقد شرحناه مشبعا فی کفایة المنتهی بتوفیق الله تعالیٰ وقوله فی الکتاب ویفرز کل نصیب بطریقه وشربه بیان الافضل فان لم یفعل اولم یمکن جاز علی ماذکره بتفصیله ان شاء الله تعالیٰ والقرعة لتطییب القلوب وازاحة تهمة المیل حتی لو عین لکل منهم نصیبا من غیر اقتراع جاز لانه فی معنی القضاء فیملك الالزام.

ترجمہ:۔ فصل ۔ تقسیم کی کیفیت کا بیان

قال و ینبغی الخ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ۔ جائیداد اور مال کو تقسیم کرنے والے پر لازم ہے کہ وہ جس مکان یا زمین وغیرہ کو تقسیم کرنا چاہے پہلے اس کا نقشہ اور خاکہ تیار کرلے تاکہ اس پورے حصہ کو ذہن میں حاضر رکھنا آسان ہو جائے اس کے بعد حتی الامکان اس میں عدل کرے یعنی جتنے حصوں پر اسے تقسیم کرنا ہے اتنے ہی ان کے حصے برابر کرلے۔ اور یہاں پر بعض روایت میں "عزل کرے" کا لفظ آیا ہے۔ یعنی تقسیم کرتے ہوئے ایک حصہ کو دوسرے سے علیحدہ کرتا جائے۔ و یذرعہ الخ اور اسے بانس یا گز وغیرہ سے ناپ لے تاکہ اول اس کی پوری مقدار معلوم ہو جائے۔ (ف پھر ہر گز پر قلم سے ایک نشان لگاتا جائے تاکہ بآسانی اس کا علیحدہ ہونا معلوم ہو سکے)۔ ویقوم البناء الخ پھر عمارت کی پوری قیمت لگوائے کیونکہ آخر میں اس تقسیم کرنے والے کو اس کی بھی ضرورت ہوگی۔ ویفرز الخ اور اس کے ہر حصہ کو اس کے اپنے خاص راستہ وحصہ پانی کی م ار باقی حصوں سے علیحدہ کردے۔ تاکہ اس کے شرکاء کو ایک دوسرے سے کوئی تعلق باقی نہ رہے جس سے آئندہ کوئی جھگڑا کھڑا ہونے کا خدشہ باقی نہ رہے۔ اور مکمل طریقہ سے حسن وخوبی کے ساتھ تقسیم کا کام ادا ہو جائے پھر شرکاء کے اعداد کے مطابق جب حصے تیار ہو جائیں تب ہر حصہ کا ایک ایک نام رکھے مثلاً ایک حصہ کا نام (۱) دوسرے کا (۲) اور تیسرے کا (۳) علی ھذا القیاس جتنے حصے ہوں اتنے ہی نام رکھ لے۔ (ف پھر ان میں سے ہر حصہ کو حصہ داروں کے لئے مخصوص کرلے)۔

ثم یخرج القرعة الخ اس طرح سے کہ ان میں قرعہ اندازی کرلے۔ اس طرح جس کا نام پہلے نکلے اس کے لئے پہلا حصہ اور اس کے بعد جس کا نام نکلے اس کے لئے دوسرا حصہ اسی طرح آخر تک باقی حصہ داروں کے لئے بھی حصہ متعین کرلے۔ والاصل فی ذلك الخ اس تقسیم کے بارے میں ایک قاعدہ کلیہ یہ ہے کہ شرکاء میں سے سب سے کم حصہ والے پر نظر ڈالے کہ اگر وہ صرف ایک تہائی کا مالک ہو تو کل جائیداد کو تین حصوں میں تقسیم کرے۔ اور اگر سب سے کم ان میں چھ حصوں میں سے ایک یعنی چھٹے حصہ کا مالک ہو تو کل حصوں کو چھ حصوں میں بانٹے۔ (ف اس کی مزید تفصیل اس طرح ہوگی کہ دو حصہ داروں میں مثلاً ایک کا حصہ ایک تہائی ہو اور دوسرے کی دو تہائی ہو تو کل مال کو تین حصوں میں تقسیم کرلے اس کے تمام لوازمات حقوق اور منافع کے ساتھ۔ پھر اس میں سے ایک حصہ ایک تہائی حصہ کے مالک کو دیدے۔ اور باقی دو حصے دو تہائی والے کو دے۔ علی ھذا

القیاس اگر شرکاء میں سے ایک چھٹے حصہ کا ایک تہائی اور ایک نصف حصہ کا مالک ہو تو کل مال کو چھ حصوں میں تقسیم کر کے ایک یعنی چھٹا حصہ چھٹے حصہ والے کو اور دو حصے ایک تہائی والے کو اور باقی تین حصے نصف حصہ والے کو دیدے۔ وقد شرحناہ الخ ہم نے اس مسئلہ کو بتوفیق اللہ تعالےٰ اپنی دوسری کتاب کفایۃ المنتہی میں پوری تفصیل اور شرح کے ساتھ بیان کر دیا ہے۔ (مگر صد افسوس کہ وہ قیمتی خزانہ اب نایاب ہے۔ قاسمی)۔

وقولہ فی الکتاب الخ اور قدوریؒ کا یہ فرمانا کہ ہر حصہ کو اس کے راستے اور پانی وغیرہ لوازمات اور ضروریات کے ساتھ بانٹے یہ افضل اور بہترین طریقہ کا بیان ہے۔ فان لم یفعل الخ کیونکہ اگر ایسا نہ کیا یا ایسا کرنا ممکن نہ ہوا تو بھی وہ تقسیم صحیح اور جائز سمجھی جائے گی۔ چنانچہ عنقریب اس بات کو بھی ہم پوری تفصیل کے ساتھ انشاء اللہ بیان کر دیں گے۔ والقرعۃ لتطییب الخ اس جگہ قرعہ اندازی کا جو حکم بیان کیا گیا ہے وہ تمام شرکاء کے دل کو خوش کرنے کے لئے ہے اور حتی الامکان لوگوں کی طرف سے تہمت لگانے سے بچنے کے لئے ہے۔ (ف یعنی یہ ممکن ہو کہ ایک شریک کسی خاص حصہ کا خواہشمند ہو مگر تقسیم کرنے والا وہ حصہ کسی اور کو دیدے تو اس کے دل میں یہ بدگمانی ہو سکتی ہے کہ اس نے قصداً اس سے مل کر میرا پسندیدہ حصہ اسے دیدیا ہے۔ لیکن اس طرح کی قرعہ اندازی کر لینے کے بعد وہ بدگمانی باقی نہ رہے گی اور ہر شخص اپنے حصہ سے راضی اور مطمئن ہو جائے گا۔ لیکن اصل میں یہ قرعہ اندازی اس پر واجب نہیں ہے۔ حتی لو عین الخ اسی بناء پر اگر وہ تقسیم کنندہ ان میں سے ایک ایک حصہ ان کو کسی قرعہ اندازی کے بغیر ہی دے اور اس کے نام کر لے تو بھی جائز ہوگا۔ (ف یعنی ایک حصہ دار کو جتنا حصہ ملنا چاہئے اتنا ہی حصہ اسے قرعہ اندازی کے بغیر دیدیا تو جائز ہوگا)۔ کیونکہ بٹوارہ کرنا حقیقت میں قاضی کے فیصلہ کے برابر ہے۔ اسی لئے اس تقسیم کنندہ کو بھی اپنا فیصلہ دوسرے پر لازم کرنے کا اختیار ہوگا۔ (ف الحاصل وہ جس کے نام جس حصہ کو متعین کر دے گا وہ اس کے لئے لازم ہو جائے گا۔

توضیح: فصل (۲) تقسیم کے طریقہ کا بیان جائیداد کی تقسیم کا کیا طریقہ ہے اس میں بہتر صورت کیا ہوتی ہے، مسئلہ کی تفصیل، حکم، دلیل

قال ولا یدخل فی القسمۃ الدراہم والدنانیر الابتراضیھم لانہ لا شرکۃ فی الدراہم والقسمۃ من حقوق الاشتراک ولانہ یفوت بہ التعدیل فی القسمۃ لان احدھما یصل الی عین العقار ودراہم الاخر فی ذمتہ ولعلھا لا تسلم لہ واذا کان ارض بناء فعن ابی یوسف انہ یقسم کل ذلک علی اعتبار القسمۃ لانہ لا یمکن اعتبار المعادلۃ الا بالتقویم وعن ابی حنیفۃ انہ یقسم الارض بالمساحۃ لانہ ھو الاصل فی الممسوحات ثم یرد من وقع البناء فی نصیبہ اومن کان نصیبہ اجود دراہم علی الاخر حتی یساویہ فتدخل الدراہم فی القسمۃ ضرورۃ کالاخ لاولایۃ لہ فی المال ثم یملک تسمیۃ الصداق ضرورۃ التزویج وعن محمد انہ یرد علی شریکہ بمقابلۃ البناء ما یساویہ من العرصۃ واذا بقی فضل ولا یمکن تحقیق التسویۃ بان لا تفی العرصۃ بقیمۃ البناء حینئذ یرد للفضل دراہم لان الضرورۃ فی ھذا القدر فلا یترک الاصل الابھا وھذا یوافق روایۃ الاصل.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ۔ دراہم و دینار اور روپے پیسوں کو قاضی اپنی تقسیم میں داخل نہیں کرے گا البتہ اگر وہ شرکاء از خود اس سے راضی ہوں تو ان کی بھی تقسیم کر دے۔ (ف یعنی جب تقسیم کرتے ہوئے کسی کے حصہ میں کچھ درہم و دینار بھی ملا کر برابری ہوتی ہو مثلاً ایک حصہ میں صرف سامان ہو اور دوسرے کے حصہ میں سامان کے ساتھ کچھ روپے پیسے بھی ملا دیئے گئے ہوں کہ جس کا جی چاہے جس حصہ کو قبول کر لے تو اس طرح ان دراہم و دینار کو تقسیم میں شامل کرنا اسی وقت درست سمجھا جائے گا جب کہ ان شرکاء کی بھی رضامندی پائی جا رہی ہو۔ اس لئے کہ اس طریقہ میں کسی پر جبر نہیں کیا جا سکتا ہے۔ لانہ لا

شرکۃ الخ کیونکہ ان دراہم میں شرکت نہیں ہوتی ہے حالانکہ تقسیم کا عمل تو شرکت کے حقوق میں سے ہے۔(ف لہٰذا جس مال مین شرکت نہیں ہوگی اس میں تقسیم کا حکم بھی درست نہ ہوگا۔البتہ اگر شرکاء بھی اس پر از خود راضی ہوں)۔ ولانہ یفوت الخ اور اس دلیل سے بھی کہ اس عمل تقسیم میں دراہم و دینار کو بھی داخل کرنے سے جس برابری کو حاصل کرنا مقصود ہوتا ہے وہ نہیں ہوگا بلکہ مقصود ختم ہوگا۔(ف تقسیم کے مال میں برابری صحیح نہیں ہوسکے گی۔لان احدھما الخ کیونکہ ایک شریک کو اصل جائیداد کا حصہ ملے گا اور دوسرے شریک کے کچھ دراہم اس کے ذمہ ہوں گے اور بہت ممکن ہوگا کہ وہ اپنے شریک ان دراہم میں سے بعد میں نہ دے سکے۔(ف حالانکہ تقسیم کا مقصد تو یہ تھا کہ انصاف و برابری کے ساتھ ہر شریک کو حصہ برابر پہنچے۔ مثلاً زید و بکر دونوں شریکوں میں سے زید کو جائیداد میں سے اس اقرار پر حصہ ملا تھا کہ وہ بکر کو سو روپے دیدے۔اس طرح زید کو تو اصل جائیداد میں سے اس کا حصہ مل گیا مگر بکر کے سو روپے جو زید پر لازم آئے تھے وہ باقی رہ گئے۔اور شاید کہ وہ بکر کو نہ مل سکے۔ اس طرح اس مشترکہ جائیداد میں سے بکر کو اس کا پورا حق نہیں ملا۔اس کے علاوہ دونوں شرکاء میں برابری اس طرح بھی نہیں ہوگی کہ ایک کو نقد حصہ مل گیا اور دوسرے کو نہیں ملا پھر یہ بھی معلوم نہیں کہ اسے کب تک ملے گا۔

و اذا کان ارض الخ اگر شرکت میں زمین عمارت کے ساتھ ہو تو امام ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ سب کو اس کی قیمت کے اعتبار سے تقسیم کیا جائے گا۔کیونکہ قیمت لگانے کے علاوہ کسی اور طرح سے ان میں برابری ممکن نہیں ہوگی۔ وعن ابی حنیفۃؒ الخ اور امام ابو حنیفہؒ سے روایت ہے کہ زمین ناپ کر تقسیم کی جائے۔کیونکہ اصل طریقہ یہی ہے کہ ناپ کر لین دین کی جانے والی چیز ناپ کر ہی تقسیم کی جائے۔ثم یرد الخ پھر جس شریک کے حصہ میں عمارت آجائے یا جس کا حصہ دوسرے کے حصہ سے بہتر ہو جائے وہ اس کو رقم درہم و دینار دیدے تا کہ اس سے پوری برابری ہو جائے۔(ف اس موقع میں یہ بات ظاہر ہے کہ اس زمین کی قیمت کا اندازہ کر لینے کے بعد ہی دوسرے کو رقم دی جائے گی)۔اور ضرورت کی بناء پر تقسیم کے وقت یہ دراہم اس میں شامل کئے جائینگے۔

کالاخ لاولایۃ لہ الخ جیسے ایک بھائی کو اپنی چھوٹی بہن کے مال کی ولایت حاصل نہیں ہوتی ہے مگر جب اس بہن کا نکاح ہوتا ہے تو وہی بھائی اس کے نکاح کا مہر متعین کرتا ہے کیونکہ مہر کے بغیر نکاح مشروع نہیں ہے اس لئے اس مجبوراً مہر بیان کرنے کی ولایت حاصل ہو جاتی ہے۔(ف اور اس میں بھائی کو یہ اختیار مل جاتا ہے کہ اپنی بہن کا مہر بیان کر دے)۔ وعن محمدؒ الخ اور امام محمدؒ سے روایت ہے کہ جس شریک کے حصہ میں عمارت آجائے وہ اپنے شریک کو اپنی خالی زمین سے اتنی زمین واپس کر دے جو عمارت کے مقابلہ میں ہو۔(ف اور یہ کام بھی اس عمارت کی قیمت کے اعتبار سے ہی ہوگا۔یہ اس صورت میں ہوگا جب کہ خالی زمین اتنی زیادہ ہو جو عمارت کی قیمت کی برابری کر سکے۔اور اگر عمارت کی قیمت زیادہ ہو تو پوری خالی زمین دیدے اور اس پر بھی کچھ عمارت بڑھے گی۔

و اذا بقی فضل الخ اور جب عمارت والے حصہ میں زمین کے مقابلہ میں کچھ زیادتی پائے اور اس خالی زمین سے برابری ممکن نہ ہو۔ مثلاً خالی زمین کی قیمت اتنی نہ ہو کہ وہ اس عمارت کی زمین کے برابر یا اس کے مقابلہ میں ہو سکے تو اس مجبوری کے وقت عمارت کی زمین کی زیادہ قیمت کے لئے درہم ادا کر دے کیونکہ درہموں کی ضرورت اسی موقع پر ہوگی اس لئے اصل قاعدہ پر عمل باقی رہ جائے گا اور صرف بقدر ضرورت رقم ادا کی جائے گی۔(ف یعنی اصل قاعدہ تو یہ ہے کہ زمین کا تبادلہ ناپ کر کیا جائے۔ اور جہاں پر ایسا کرنا ممکن نہ ہو وہیں پر روپے پیسے اور دراہم سے اس کی کمی پوری کی جائے۔اور اس وقت یہ بات ممکن نہ ہوگی۔ جبکہ خالی زمین کی قیمت اتنی نہ ہو کہ پوری عمارت کی زمین کے مساوی ہو جائے بلکہ عمارت زائد ہو جائے تو خالی زمین جتنی ہو وہ دیدی جائے اس کے بعد مجبوراً کچھ اس کی قیمت بھی دی جائے۔ وھذا موافق الخ یہ قول مبسوط کی روایت کے موافق ہے۔ کیونکہ مبسوط میں کہا ہے کہ گھر کو گزوں سے ناپ کر تقسیم کیا جائے۔اور کسی شریک کے لئے دوسرے شریک پر رقم وغیرہ کی

زیادتی نہ کی جائے۔ع۔ن۔

توضیح:۔اگر کسی مشترکہ زمین میں زمین کے ساتھ کچھ نقد یا سامان بھی ہو اسی طرح اگر خالی زمین کے ساتھ کچھ عمارت بھی موجود ہو تو کس طرح تقسیم کی جائے۔اس میں اصل قاعدہ کیا ہے۔تفصیل مسائل۔حکم۔اقوال ائمہ۔دلائل

قال فان قسم بينهم ولأحدهم مسيل في نصيب الآخر اوطريق لم يشترط في القسمة فان امكن صرف الطريق والمسيل عنه ليس له ان يستطرق ويسيل في نصيب الاخر لانه امكن تحقيق معنى القسمة من غير ضرر وان لم يمكن فسخت القسمة لان القسمة مختلة لبقاء الاختلاط فتستانف بخلاف البيع حيث لا يفسد في هذه الصورة لان المقصود منه تملك العين وانه يجامع تعذر الانتفاع في الحال اما القسمة لتكميل المنفعة ولا يتم ذلك الا بالطريق ولو ذكر الحقوق في الوجه الاول كذلك الجواب لان معنى القسمة الافراز والتميز وتمام ذلك بان لا يبقى لكل واحد تعلق بنصيب الآخر وقد امكن تحقيقه بصرف الطريق والمسيل الى غيره من غير ضرر فيصار اليه بخلاف البيع اذا ذكر فيه الحقوق حيث يدخل فيه ما كان له من الطريق والمسيل لانه امكن تحقيق معنى البيع وهو التمليك مع بقاء هذا التعلق بملك غيره وفي الوجه الثاني يدخل فيها لان القسمة لتكميل المنفعة وذلك بالطريق والمسيل فيدخل عند التنصيص باعتبار وفيها معنى الافراز وذلك بانقطاع التعلق على ما ذكرنا فباعتباره لا يدخل من غير تنصيص بخلاف الاجارة حيث يدخل فيها بدون التنصيص لان كل المقصود الانتفاع وذلك لا يحصل الا بادخال الشرب والطريق فيدخل من غير ذكر.

ترجمہ:۔ مبسوط میں امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ۔اگر تقسیم کرنے والے نے شرکاء کی زمین کی تقسیم کردی مگر اس طرح سے کہ ان میں سے ایک شخص کے گھر سے نکلنے یا پانی بہنے کا راستہ دوسرے شخص کی زمین سے رہ گیا۔اور تقسیم میں اس کی شرط یا تفصیل بھی نہیں کی گئی ہو۔(ف یعنی اس طرح سے تفصیل اور شرط نہیں کی گئی ہو کہ اسی راستہ سے دوسرے شریک کا راستہ بھی ہوگا یا اس کے گھر کا پانی اسی راستہ سے نکلے گا)۔ فان امکن الخ اب اگر آمد و رفت اور پانی نکالنے کے راستہ کو کسی دوسری طرف سے نکالنا یعنی دوسرے شریک کے حصہ سے علیحدہ کر دینا ممکن ہو تو اس شخص کو یہ اختیار نہ ہوگا کہ دوسرے شخص کی زمین سے ہی راستہ اور پانی کے نالہ کو باقی رہنے دے۔کیونکہ تقسیم کے اصل معنی یعنی دوسرے کو نقصان یا تکلیف پہنچائے بغیر ہر شخص کو اس سے پورا فائدہ اٹھانے کا موقع دینا یہاں نہیں پایا جاتا ہے۔

وان لم یمکن الخ اور اگر آمد و رفت اور پانی نکلنے کے راستہ کو بدلنا اور علیحدہ کر دینا ممکن نہ ہو تو اس تقسیم کے فیصلہ کو ہی فسخ کر دیا جائے گا۔کیونکہ تقسیم کے عمل میں خامی اور کوتاہی باقی رہ گئی ہے اس لئے دوبارہ اور از سر نو تقسیم کا کام کرنا ہوگا۔(ف پہلے فیصلہ کو ختم کر کے دوبارہ فیصلہ کرنے کا کام صرف تقسیم کے مبادلہ کی صورت میں ہوگا)۔ بخلاف البیع الخ برخلاف بیع کے مبادلہ کے کہ ایسی صورت میں بیع فاسد نہیں ہوتی ہے۔کیونکہ بیع کا اصل مقصود یہ ہوتا ہے کہ اس بیع کا خریدار مالک بن جائے۔(ف یعنی مبیع کا اصل مقصد صرف یہ ہوتا ہے کہ خریدار کسی طرح سے بھی اس مبیع کا مالک بن جائے یا وہ چیز مشتری کی ملکیت میں آجائے۔اور یہ مقصود اس طرح سے بھی حاصل ہو جاتا ہے جب کہ مشتری اس چیز سے فی الفور نفع حاصل نہ کر سکتا ہو۔کیونکہ فی الفور اس سے نفع حاصل کر لینا اس کا اصل مقصود نہیں ہوتا ہے)۔

اما القسمة الخ جب کہ زمین اور مکان کی تقسیم کا مقصد اپنے منافع کو مکمل طور سے حاصل کرنا ہوتا ہے جو راستہ کو علیحدہ نہ کرنے سے فی الحال حاصل نہیں ہوتا ہے۔(ف نتیجہ یہ ہوگا کہ اگر راستہ نکالنا اب بھی ممکن ہو تو وہ تقسیم باقی رکھی جائے گی اور

اگر ممکن نہ ہو تو اس تقسیم کے عمل کو ہی باطل کر دیا جائے گا)۔ **ولو ذکر الحقوق الخ** اور اگر پہلی صورت میں یعنی جب کہ راستہ اور پانی نکلنے کا نالہ دوسری طرف سے نکالنا ممکن ہو اور بٹوارہ کے اندر حقوق کا بھی ذکر کر دیا گیا ہو تو بھی یہی حکم ہوگا۔ (ف کہ اسے دوسری طرف سے راستہ نکال لینا ہوگا جب کہ ایک شریک کا راستہ اور پانی کی نالی دوسرے شریک کے حصہ میں سے ہو اور کسی دوسری طرف سے اسے نکالنا ممکن بھی ہو۔ اور تقسیم کے وقت پر ایک شریک نے دوسرے شریک سے یہ کہدیا ہو کہ یہ حصہ تمہارے لئے اپنے راستہ اور نالے کے ساتھ تمہارا ہے تو یہ چیزیں اس وقت ضرور ثابت ہوں گی۔ اور اگر اسی وقت یہ کہدیا ہو کہ یہ حصہ تمہارے لئے اس کے تمام حقوق کے ساتھ ہے اور کسی دوسرے راستہ سے اس کے لئے نکلنا ممکن بھی ہو تو اس شریک کو یہ اختیار نہ ہوگا کہ وہ دوسرے شریک کے حصہ میں نکل کر آمد و رفت کرے یا پانی بہادے۔ **لان معنی القسمۃ الخ** کیونکہ بٹوارہ کرنے کے معنی ہیں ایک حصہ کو دوسرے سے علیحدہ اور متمیز کر دینا اور یہ بات اسی وقت ہو سکتی ہے جب کہ کسی بھی شریک کا دوسرے شریک کے کسی حصہ سے تعلق باقی نہ رہے۔ جس کی صورت یہی ہوگی کہ راستہ اور نالے کو دوسری طرف سے نکال دیا جائے۔ جب کہ اس میں کچھ نقصان بھی نہ ہو تو اسی راستہ کو قبول اور اختیار کرنا ہوگا۔

بخلاف البیع اذا الخ برخلاف بیع کے کہ جب بیع میں حقوق کا لفظ ذکر کیا جائے یعنی اگر اس طرح سے کہا جائے کہ میں نے یہ گھر اس کے حقوق کے ساتھ فروخت کیا ہے تو اس کہنے سے اس گھر کی جتنی بھی چیزیں اور راستہ و نالہ وغیرہ ہوں گی وہ سب بیع میں داخل ہوں گی۔ کیونکہ بیع کے معنی ہیں مالک بنا دینا۔ پس غیر کی ملکیت سے اتنا تعلق رہنے کے باوجود بیع کے معنی پائے جا سکتے ہیں۔ (ف یعنی مشتری کی ملکیت میں مبیع آئے گی اور اس مبیع یعنی گھر کے لوازمات میں سے آمد و رفت کے لئے راستہ اور استعمالی فاضل پانی کے نکلنے کے لئے نالی وغیرہ جو کچھ بھی اس کے حقوق ثابت ہوتے ہیں وہ سب ثابت ہوں گے۔ اگرچہ ان کا تعلق دوسرے شریک کی ملکیت سے ہو = یہ پوری تفصیل اسی صورت میں ہوگی جب کہ کسی دوسری جگہ راستہ اور نالی کے بنانے یا نکالنے کی گنجائش موجود ہو۔ پھر تقسیم کے وقت تبادلہ میں "تمام حقوق" کا جملہ ذکر کر دیا گیا ہو)۔ **وفی الوجہ الثانی الخ** اور دوسری صورت میں (ف یعنی جب کہ راستہ اور نالی کے نکالنے کی گنجائش کسی دوسری جانب سے ممکن نہ ہو۔ لیکن لفظ "حقوق" کا ذکر ہو گیا ہو)۔ **یدخل فیھا الخ** تو بھی اس میں راستہ اور نالہ اس میں داخل ہوگا۔ کیونکہ مشترک جائیداد کی تقسیم تو اسی لئے ہوتی ہے کہ اس سے پورے طریقہ سے فائدے حاصل کئے جا سکیں۔ اور پورا فائدہ اسی وقت ہو سکتا ہے جب کہ اس سے آزادی کے ساتھ باہر جانے آنے کے لئے راستہ اور نالہ وغیرہ ملا ہوا ہو۔ پس جب کہ ان چیزوں کا صراحۃً بیان ہو چکا ہو تو پورا نفع حاصل کرنے کے لئے یہ چیزیں از خود اس میں داخل ہو جائینگی۔

وفیھا معنی الافراز الخ اور تقسیم و بٹوارہ کے دوسرے معنی جدا کرنے کے بھی ہوتے ہیں اور یہ جدائی کے معنی اس وقت پائے جائینگے جب کہ دوسرے شریک سے مکمل طور سے تعلق ختم کر دیا گیا ہو۔ جیسا کہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں پس اس میں جدائی کے معنی کا اعتبار کر کے راستہ اور نالہ اس میں داخل نہیں ہوتا ہے۔ (ف یعنی جو دوسرے شریک کے حصہ میں ہے۔ حاصل مسئلہ یہ ہوا کہ جب راستہ اور نالہ کو دوسری طرف سے نکالنا ممکن نہ ہو تو اس میں دو باتیں قابل لحاظ ہیں ایک یہ کہ قسمت کے معنی منفعت کو مکمل کر لینا ہے پس اس لحاظ سے راستہ اور نالہ کو بھی اس میں داخل ہو جانا چاہئے اور دوسری بات یہ ہے کہ قسمت کے معنی جدا کرنا ہے تو اس لحاظ سے راستہ اور نالہ اس تقسیم میں داخل نہ ہوگا۔ اس بناء پر ہم نے ان دونوں معنوں پر اس طرح عمل کیا کہ اگر اس نے لفظ حقوق کے ساتھ راستہ اور نالہ وغیرہ کی تصریح بھی کر دی ہو تو یہ حقوق اس تقسیم میں بھی داخل ہوں گا اگرچہ وہ دوسرے شریک کے حصہ میں ہو۔ اور اگر اس کی تصریح نہیں کی ہو بلکہ ہر ایک شریک کے نام اس کا حصہ کیا گیا ہو تو یہ چیزیں اس تقسیم میں داخل نہ ہوں گی۔ یہ حکم بٹوارہ کے بارے میں ہے)۔ **بخلاف الاجارۃ الخ** کیونکہ اس بٹوارہ کے برخلاف اجارہ کے کہ اس میں یہ چیزیں از خود تصریح کے بغیر بھی داخل ہوتی ہیں۔ (ف یعنی اگر کسی کو مکان یا زمین کرایہ پر دی تو اس کے لوازمات

راستہ اور نالہ اور پانی وغیرہ سب چیزیں تصریح کئے بغیر از خود داخل ہوں گی۔ کیونکہ مکان یا زمین پر مالک ہو جانے کا کوئی وہم وگمان بھی اجارہ پر لینے والے کو نہیں ہوتا ہے)۔

لان کل المقصود الخ کیونکہ اجارہ پر لینے کی پوری غرض اور اس سے مقصود صرف نفع حاصل کرنا ہوتا ہے۔ اور یہ مقصد یعنی اجارہ سے انتفاع صرف اسی صورت میں مکمل ہو سکتا ہے جب کہ اسے اس کی تمام ضروریات یعنی آمد ورفت کا راستہ' پانی اور نالہ وغیرہ کی بھی سہولت دی گئی ہو۔ اسی لئے معاملہ اجارہ کے وقت اگرچہ ان سہولیات کا تذکرہ نہ کیا گیا ہو پھر بھی یہ چیزیں اس میں داخل ہوں گی۔ الحاصل بیع واجارہ اور بٹوارہ میں راستہ اور پانی حاصل کرنے اور اس کی نکاسی سے متعلق فرق یہ ہے کہ اگر مکان یا زمین وغیرہ کو اجارہ پر دیا جائے تو وہ چیزیں از خود یعنی ان کی تصریح کے بغیر بھی داخل معاملہ رہینگی۔ اسی بناء پر اگر کرایہ دار کو ان چیزوں کی سہولت نہیں دی گئی ہو تو وہ اجارہ ہی فاسد ہوگا۔ لیکن بیع میں اگر یہ چیزیں معاملہ کے وقت بیان نہیں کی گئی ہوں تو بعد میں بھی وہ داخل نہ ہوں گی کہ اس کے بغیر بھی مبیع پر ملکیت حاصل ہو گی۔ اور اگر یہ حقوق موجود ہوں اور ان کا ذکر بھی کیا گیا ہو تو سب داخل ہوں گی۔ اگرچہ یہ دوسرے کی زمین میں سے ہون۔ اور بٹوارہ میں اس چیز سے پورے طور پر فائدہ حاصل کرنے کے بھی معنی پائے جاتے ہیں۔ اسی طرح اس کے دوسرے حصہ سے پرانے تعلق کو بالکل ختم کر دینے کے معنی بھی ہیں۔ پس جب کسی کے حصہ کا راستہ اور نالہ وغیرہ دوسرے کے حصہ میں حق کے طور پر ہو تو یہ دیکھنا ہوگا کہ اس کے بٹوارہ کے وقت ان باتوں کا تذکرہ ہوا تھا یا نہیں۔ پس اگر ان کا تذکرہ بٹوارہ کے وقت ہو گیا ہو اس طرح سے کہ یہ حصہ اس کے راستہ اور نالہ وغیرہ کے ساتھ تمہارے لئے ہو گا تو یقیناً وہ راستہ اسے حاصل ہو گا یعنی دوسرے کی زمین سے ہی اپنی آمد ورفت باقی اور جاری رکھے۔ اور اگر اس وقت اس کا تذکرہ نہیں ہوا ہو تو یہ دیکھا جائے کہ کسی طرف سے راستہ نکالنے کی گنجائش ہے یا نہیں۔ اگر نیا راستہ اور نالہ وغیرہ نکالنے کی گنجائش کہیں سے ہو تو وہ اسی طرف سے اپنا راستہ نکال لے خواہ بوقت تقسیم اس کا حصہ مع کل حقوق ہونے کے تذکرہ کیا گیا ہو یا نہ کیا گیا ہو۔ کیونکہ بٹوارہ میں جوجدا کرنے کے معنی ہیں اس کے لحاظ سے تعلق کو بالکل ختم کر دینا ممکن ہے تو وہی متعین رہینگے۔

اور اگر کسی دوسری طرف سے راستہ یا نالہ وغیرہ کے نکالنے کی گنجائش نہ ہو تب یہ دیکھنا ہو گا کہ تقسیم کے وقت حقوق وغیرہ کا تذکرہ ہوا تھا یا نہیں۔ پس اگر حقوق وغیرہ کا تذکرہ بھی ہو گیا ہو تب اسے دوسرے کی زمین سے بھی آمد ورفت کے حقوق حاصل رہینگے۔ اور اگر ان حقوق کا تذکرہ بھی نہ ہوا ہو تو وہ تقسیم ہی باطل سمجھی جائیگی۔ اس لئے دوبارہ تقسیم کرانی ہو گی۔ کیونکہ اس تقسیم سے منافع کو مکمل کرنے کے معنی یہاں حاصل نہیں ہو رہے ہیں۔ حوالہ شرح الطحاوی للامام الاسبیجابیؒ۔ ع۔م۔ پھر یہ بات بھی معلوم رہنی چاہئے کہ اگر شریکوں نے تقسیم کے وقت اس بات پر اتفاق کر لیا ہو کہ ہم سبھوں کا راستہ گھاٹ وغیرہ سب مشترک ہی رہے گا تو وہ چیزیں مشترک ہی چھوڑی جائینگی۔ اور اس سے ان تمام لوگوں کو آمد ورفت کا برابر کا حق حاصل ہو گا۔ اور اس کا رقبہ وحلقہ بھی مشترک ہے)۔

توضیح:۔ اگر تقسیم کرنے والے نے شرکاء کی زمین اس طرح سے تقسیم کی کہ ان میں سے ایک شریک کے گھر سے نکلنے یا پانی بہنے کا راستہ دوسرے شخص کی زمین سے رہ گیا اور بوقت تقسیم اس کی شرط بالتفصیل بھی نہیں کی گئی اگر راستہ اور پانی نکالنے کی گنجائش دوسری جانب سے ممکن ہو یا ممکن نہ ہو لیکن حقوق کا ذکر کر دیا گیا ہو اگر معاملہ اجارہ میں گھر کے ساتھ راستہ یا نالہ وغیرہ کی بابت تصریح نہیں کی گئی ہو، مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال

ائمہ۔ دلائل

ولو اختلفو افی رفع الطريق بينهم فى القسمة ان كان يستقيم لكل واحد طريق يفتحه فى نصيبه قسم الحاكم من غير طريق يرفع لجماعتهم لتحقق الافراز بالكلية دونه وان كان لايستقيم ذلك رفع طريقا بين جماعتهم ليتحقق تكميل المنفعة فيما وراء الطريق ولو اختلفوا فى مقداره جعل على عرض باب الدار وطوله لان الحاجة تندفع به والطريق على سهامهم كما كان قبل القسمة لان القسمة فيما وراء الطريق لا فيه ولو شرطوا ان يكون الطريق بينهما اثلاثا جاز وان كان اصل الدار نصفين لان القسمة على التفاضل جائزة بالتراضى.

ترجمہ:۔ اور اگر جائیداد کے شرکاء نے اپنے گھر سے نکلنے کے لئے راستہ کے چھوڑنے کے بارے میں اس طرح اختلاف کیا کہ ایک نے کہا کہ علیحدہ راستہ چھوڑنے کی ضرورت نہیں یعنی ہم نہیں چھوڑینگے۔ اور دوسرے نے کہا کہ چھوڑنا چاہئے تو ان میں سے کسی کے قول پر عمل نہیں کیا جائے گا۔ بلکہ عمل قسیم کے نفع کو مکمل کرنے اور ہر ایک کو مکمل طور سے دوسرے سے علیحدہ کردینے کے طریقہ پر اس طرح عمل کیا جائے گا کہ ان کان یستقیم الخ اگر ہر حصہ دار کے لئے اس کے اپنے حصہ میں سے راستہ نکال لینا آسان کام ہو تو یہی کہا جائے یعنی ان کے درمیان مشترک راستہ نہ چھوڑا جائے۔ اور حاکم اسی طرح اپنا عمل تقسیم مکمل کرلے۔ کیونکہ بٹوارہ کے یہ معنی کہ ان کے درمیان پورے طور پر جدائیگی ہو جائے اسی طرح سے پورے ہو جائینگے کہ ہر ایک کے لئے ایک ایک راستہ بنادیا جائے۔ (ف یعنی ان کے درمیان منفعت کو مکمل کرنے کے معنی اس وقت پورے ہوں گے۔ جبکہ ان کے درمیان مشترک راستہ نہ چھوڑا جائے۔ اور جب بٹوارہ کے معنی دونوں طرح پورا ہونا ممکن ہے تو اسی پر عمل کرلیا جائے)۔

وان کان لایستقیم الخ اور اگر ہر شریک کے لئے اس کے اپنے گھر سے راستہ نکالنا ممکن نہ ہو رہا ہو تب حاکم ان کے لئے ایک مشترکہ راستہ چھوڑ دے گا کہ ایسا کرنے سے سوائے ایک مشترک راستہ رہنے کے باقی باتوں میں ان کی تقسیم پوری پوری ہو جائے گی۔ یعنی کوئی چیز بھی مشترک نہ رہے گی۔ (ف کیونکہ راستہ کے بغیر باقی چیزوں میں نفع مکمل نہیں ہو سکتا ہے۔ اور بٹوارہ کے معنی بھی مقدم تک ہی ہو کر رہ گئے البتہ جدا جدا کرنا پورا نہیں ہو سکا کیونکہ راستہ ہنوز ان میں مشترک باقی ہے۔ اس لئے کہ اس راستہ کے علاوہ چونکہ باقی چیزوں میں تو جدائی اور تفریق ہو چکی ہے اور انتہائی مجبوری کی وجہ سے صرف راستہ کو مشترک رکھا گیا ہے تو ضرورۃ اسے مشترک ہی چھوڑ دینا جائز ہوگا یہاں تک کی تفصیل اس صورت میں ہوگی جبکہ راستہ کی مقدار میں کوئی اختلاف ان میں نہ ہوا ہو۔ ولو اختلفوا الخ اور اگر شرکاء نے مشترک راستہ کی مقدار میں اختلاف کیا۔ (ف یعنی وہ کتنا لانبا اور کتنا چوڑا ہوگا۔ کسی نے کم اور کسی نے زیادہ چاہا)۔ جعل علی عرض الخ تب دروازہ کے اندازہ کے مطابق اس کی چوڑائی اور لانبائی رکھی جائے گی۔ کیونکہ اتنا ہونے سے اس کی ضرورت پوری ہو جائے گی۔ (ف جس کی صورت یہ ہوگی کہ ایک کافی بڑا سا مکان ہے اس سے نکلنے کا ایک بڑا دروازہ مثلاً دس فٹ کا ہے اور اس دروازہ کے اندرونی حصہ میں کئی مکان اور مختلف کمرے بنے ہوئے ہیں۔ ان تمام کی ان کے حصہ داروں کے اعتبار سے تقسیم کردی گئی ہے اور ان سب کے درمیان ایک مشترک راستہ چھوڑا گیا ہے جس میں کمی بیشی کا اختلاف ہے۔ تو بڑے دروازہ سے جہاں تک راستہ جائے گا وہ اس کی لانبائی کے حصہ ہوگا اور اس کی چوڑائی دروازہ کی چوڑائی کے برابر مثلاً دس فٹ ہوگی۔ کیونکہ اس بڑے راستہ کی چوڑائی پر تو سب کا اتفاق ہے اس لئے اسی کی چوڑائی کا اعتبار کیا جائے گا۔ کافی میں ایسا ہی ہے۔ پھر یہ راستہ سب میں برابر تقسیم کیا ہوا نہیں ہے۔

بلکہ الطریق علی سھامھم الخ اس راستہ کا رقبہ اب بھی ان میں ہر ایک کے حصہ کے حساب سے مشترک ہوگا جیسے کہ تقسیم سے پہلے تھا۔ لان القسمة الخ کیونکہ جو کچھ تقسیم کا کام ہوا ہے وہ راستہ کے ماسوا دوسری چیزوں میں ہوا ہے اور اس راستہ میں نہیں ہوا ہے۔(ف اسی لئے یہ راستہ ان سبھوں کے درمیان اب بھی اتنا ہی رہے گا جتنا کہ وہ پہلے تھا۔ اس کے باوجود ہر شریک کو اس سے آمدورفت کا حق بالکل برابر ہوگا۔ کیونکہ اس راستہ کی مقدار پر سارے شرکاء راضی ہیں اور ان کی رضامندی سے ہی اس مکان کی تقسیم ہوئی ہے۔ اب اگر یہ فرض کیا جائے کہ ان شرکاء میں سے ایک کا حصہ ایک تہائی اور دوسرے کی دو تہائی ہے تو اس راستہ میں بھی اسی حساب سے ملکیت ہوگی اس کے باوجود یہ نہیں ہو سکتا ہے کہ اس ملکیت کے حساب سے اس پر ایک شخص دو دن اور دوسرا شخص صرف ایک ہی دن آمدورفت رکھے بلکہ دونوں ہی ہر روز اس سے برابر کی آمدورفت رکھ سکیں گے کم حصہ والے کو اس سے روکا نہیں جا سکتا ہے۔ کیونکہ اس مکان کی تقسیم کا کام دونوں کی مکمل رضامندی کے ساتھ ہوا ہے۔ اسی بناء اگر وہ دونوں تقسیم کے وقت اس راستہ کی کمی وبیشی کے بارے میں فیصلہ کر لیتے تو جائز ہوتا۔ مگر اب نہیں ہو سکتا ہے۔ اسی لئے مصنف نے یہ فرمایا ہے۔

ولو شرطوا الخ اور اگر دونوں شرکاء بوقت تقسیم یہ شرط منظور کر لیں کہ یہ راستہ اگرچہ ہم دونوں کے درمیان مشترک ہے مگر مکان کی ملکیت کے حساب سے اس میں بھی ایک تہائی اور دو تہائی کی ہی ملکیت باقی رہے گی تو یہ بھی جائز ہوگا۔ اگرچہ اصل میں یہ مکان دونوں میں برابری کے ساتھ نصف نصف پر ہو۔(ف یعنی اگرچہ وہ مکان ان دونوں کے درمیان برابر مشترک ہو اور اس کی تقسیم کے لئے درخواست دیتے وقت دونوں نے متفق ہو کر مشترک راستہ چھوڑا ہو۔ یا کسی کے لئے بھی راستہ نہیں نکل سکتا تھا اسی لئے مشترک راستہ چھوڑا اس کے ساتھ ہی دونوں نے یہ شرط منظور کی کہ راستہ کا رقبہ ایک کے لئے دو تہائی اور دوسرے کے لئے ایک تہائی ہوگا تو یہ بھی جائز ہوگا)۔ لان القسمة الخ کیونکہ آپس کی رضامندی کے ساتھ کمی وبیشی کی شرط کے ساتھ بھی تقسیم کا کام جائز ہوتا ہے۔(ف کیونکہ یہ کام تو مبادلہ کا ہے اس لئے یہ حکم صرف ایسے مشترک مالوں میں ہوگا جو سودی نہ ہو۔ اس لئے سونا۔ چاندی۔ جو۔ گیہوں۔ نمک۔ چھوہارا۔ کشمش وغیرہ اور مقداری چیزیں اگر ایک ہی جنس کی ہوں تو ان کی تقسیم میں کسی کے لئے زیادتی کی شرط رکھنا سودی معاملہ ہو جائے گا اور جائز نہ ہوگا جیسا کہ زیلعی میں ہے۔

توضیح:۔ اگر جائیداد کے شرکاء تقسیم کے بعد اپنے گھر سے نکلنے کے لئے علیحدہ راستہ نکالنے کے بارے میں اختلاف کریں کہ ایک اسے چاہے اور دوسرا انکار کرے۔ اگر شرکاء مشترک راستہ کی مقدار میں اختلاف کریں تو کس طرح مسئلہ حل کیا جائے۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ دلائل

قال واذا كان سفل لا علو عليه وعلولا سفل له وسفل له علو قوم كل واحد على حدته وقسم بالقيمة ولا معتبر بغير ذلك قال رضي الله عنه هذا عند محمد وقال ابو حنيفة وابو يوسف رحمهما الله انه يقسم بالذرع لمحمد ان السفل يصلح لما لا يصلح له العلومن اتخاذه بير ماء اوسرد ابا اواصطبلا اوغير ذلك فلا يتحقق التعديل الا بالقيمة وهما يقولان ان القسمة بالذراع هي الاصل لان الشركة في المذروع لافي القيمة فيصار اليه ما امكن والمرعى التسوية في السكنى لا في المرافق ثم اختلفا فيما بينهما في كيفية القسمة بالذراع فقال ابو حنيفة ذراع من سفل بذراعين من علووقال ابو يوسف ذراع بذراع قيل اجاب كل منهم على عادة اهل عصره اواهل بلده في تفضيل السفل على العلو واستوائهما وتفضيل السفل مرة والعلواخرى وقيل هو اختلاف

معنى ووجه قول ابى حنيفة ان منفعة السفل تربو على منفعة العلو بضعفه لانها تبقى بعد فوات العدو ومنفعة العلو لا تبقى بعد فناء السفل وكذا السفل فيه منفعه البناء والسكنى وفى العلو السكنى لا غير إذلايمكنه البناء على علوه الابرضاء صاحب السفل فيعتبر ذراعان منه بذراع من السفل ولابى يوسف ان المقصود اصل السكنى وهما يستاويان فيه والمنفعتان متماثلتان لان لكل واحد منهما ان يفعل ما لايضربالآخر على اصله ولمحمد ان المنفعة تختلف باختلاف الحر والبرد بالاضافة اليهما فلا يمكن التعديل الابالقيمة والفتوى اليوم على قول محمد وقوله لا يفتقر الى التفسير وتفسير قول ابى حنيفة فى مسالة الكتاب ان يجعل بمقابلة مائة ذراع من العلو المجرد ثلثة وثلثون وثلث ذراع من البيت الكامل لان العلو مثل نصف السفل فثلثة وثلثون وثلث من السفل ستة وستون وثلثان من العلومعه ثلثة وثلثون وثلث ذراع من العلو فبلغت مائة ذراع تساوى مائة من العلو المجرد ويجعل بمقابلة مائة ذراع من السفل المجرد من البيت الكامل ستة وستون وثلثا ذراع لان علوه مثل نصف سفله فبلغت مائة ذراع كما ذكرنا وتفسير قول ابى يوسف ان يجعل بازاء خمسين ذراعا من البيت الكامل مائة ذراع من السفل المجرد أومائة ذراع من العلو المجرد لان السفل والعلو عنده سواء فخمسون ذراعا من البيت الكامل بمنزلة مائة ذراع خمسون منها سفل وخمسون منها علو.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر ایک مشترک گھر جس کی بناوٹ کچھ ایسی ہو کہ اس میں (۱) ایک مشترک منزل صرف نچلے حصہ میں ہو یعنی اس کے اوپر کچھ نہ ہو۔اور (۲) ایک مشترک منزل ایسی ہو جو صرف اوپر میں ہو یعنی اس کے نیچے کوئی منزل نہ ہو۔اور (۳) ایک مشترک منزل ایسی ہو کہ نچلے حصہ میں بھی ایک منزل ہو۔اسی طرح اس کے اوپر میں بھی مشترک منزل ہو تو ان میں سے ہر ایک منزل کی علیحدہ علیحدہ قیمت کا اندازہ لگا کر اس کی قیمت کے اعتبار سے ہی اس کی تقسیم کا کام کیا جائے گا۔اس طریقہ کے علاوہ کوئی دوسرا طریقہ معتبر نہ ہوگا۔(ف عینیؒ نے یہ صورت مسئلہ ذخیرہ وغیرہ سے نقل کر کے لکھا ہے کہ اگر ان منزلوں کی قیمت برابر ہو تو برابر کے ساتھ یعنی ایک گز کے مقابلہ میں ایک گز کا حساب رکھا جائے گا۔اور اگر ایک منزل سے دوسری منزل کی قیمت دوگنی ہو تو ایک گز کے مقابلہ میں دو گز کے حساب سے تقسیم ہوگی اور اسی حساب سے تقسیم ہوگی اگر قیمت میں کچھ اور طرح سے فرق ہو۔قالؒ هذا عند محمد الخ مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ یہ حکم امام محمدؒ کے نزدیک ہے۔اور شیخینؒ کے نزدیک گز کے حساب سے ہی تقسیم کی جائے گی۔(ف یعنی قیمت کا اعتبار نہیں کیا جائے گا بلکہ برابر گزوں کا مقابلہ ہوگا۔

لمحمد ان السفل الخ امام محمدؒ کی یہ دلیل یہ ہے کہ نچلی منزل سے وہ فوائد حاصل ہوتے ہیں جو اوپر کی منزل سے نہیں ہو سکتے۔مثلاً نچلی منزل میں پانی کا کنواں یا تہہ خانہ یا گاڑی رکھنے کا گیراج یا جانوروں کا اصطبل وغیرہ بنانا ممکن ہوتا ہے جبکہ اوپر کی منزل میں ان میں سے کوئی چیز بھی آسانی سے نہیں بنائی جاسکتی ہے۔لہذا قیمت کے بغیر ان میں کسی طرح سے برابری نہیں ہو سکتی ہے۔(ف تا کہ نچلی منزل میں جو فوائد ہو سکتے ہیں ان کے اعتبار سے ہی اس کی قیمت کا اعتبار کیا جائے۔اسی طرح سے اوپر کی منزل سے جو فوائد حاصل ہو سکتے ہیں یا ہوتے ہیں ان کے لحاظ سے بھی اس کی قیمت کا اندازہ کیا جا سکے۔پھر اسی حساب سے گزوں سے تقسیم کی جائے۔اور اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں ہے کہ صرف قیمتوں کا ہی اعتبار کر کے قیمتوں سے ہی اس کی تقسیم کی جائے۔کیونکہ امام محمدؒ کے نزدیک جب تک گز سے ناپ کر تقسیم کا کام کیا جا سکتا ہو اس وقت تک قیمت کے اعتبار سے تقسیم کرنا جائز نہیں ہے۔اس لئے حاصل مسئلہ یہ ہوا کہ قیمت کا لحاظ کرتے ہوئے بھی گزوں کا مقابلہ کیا جائے۔جیسا کہ اوپر میں شرح عینی کے حوالہ سے بیان کیا جا چکا ہے۔ وهما يقولان الخ اور شیخین یعنی امام ابو حنیفہ وامام ابو یوسف رحمہما اللہ نے فرمایا ہے کہ گزوں سے تقسیم کا کام کرنا ہی اصل حکم ہے۔کیونکہ شرکت تو ایسی ہی چیز میں ہے جو گزوں سے ناپی جاتی ہے۔جبکہ قیمت میں شرکت نہیں

ہوتی ہے۔

فیصار الیه الخ لہذا جہاں تک ممکن ہوگا اسی کی طرف توجہ دی جائے گی یعنی گزوں سے ہی تقسیم کا کام کیا جائے گا۔ (ف اس جگہ نچلی اور اوپر کی منزل کے اعتبار سے جو فرق بتایا گیا یہ فرق دراصل رہائش کی بناء پر نہیں ہے۔ بلکہ اس سے مراد یعنی آرام و آسائش کے لوازمات کے خیال سے ہے)۔ والمرعی التسویة الخ تقسیم مکان میں صرف رہائش کی برابری کا خیال رکھا جاتا ہے اس سے مزید منافع کے حصوں کا خیال نہیں ہوتا ہے۔ (ف یعنی اگر منافع کے اعتبار سے اوپر کی منزل اور نچلی منزل میں اختلاف ہو تو اجارہ وغیرہ میں البتہ آدمی اپنے لئے مناسبت کا خیال رکھے گا کہ کس جگہ کس قسم کا کتنا آرام میسر ہو سکتا ہے۔ لیکن تقسیم کی صورت میں اس خاص متعین جگہ اور حصہ کا ہوتا ہے جو قابل رہائش ہوتا ہے۔ لہذا قابل رہائش ہونے میں جو منزلیں اور حق برابر ہوں گے ان کا رقبہ اور احاطہ برابر ہی ہوگا۔ اسی لئے اوپر کے حصہ میں اور نچلے حصہ میں گز سے گز کا مقابلہ مناسب اور برابر ہوگا۔ ثم اختلفا الخ پھر شیخین یعنی امام ابو حنیفہ وابو یوسف رحمہما اللہ نے گزوں سے ناپ کر تقسیم کرنے کی کیفیت میں بھی ایک طرح کا اختلاف کیا ہے۔ چنانچہ امام ابو حنیفہؒ نے فرمایا ہے کہ نچلے حصہ کا ایک گز بالائی منزل کے دو گزوں کے برابر ہوگا۔ اور امام ابو یوسفؒ نے فرمایا ہے کہ دونوں حصوں میں برابری رہے گی یعنی نچلی منزل کا ایک گز اوپر کی منزل کے ایک ہی گز کے برابر ہوگا۔ (ف پھر یہ بات معلوم رہنی چاہئے کہ شیخینؒ کے مسئلہ کی دلیل اور تقسیم کی کیفیت میں تردد ہے۔ اسی لئے طحاویؒ نے امام محمدؒ کے قول کو پسند کیا ہے۔ پھر یہ بھی فرمایا ہے کہ یہ قول بہت ہی عمدہ ہے اور ہمارے تمام ائمہ نے طحاویؒ کے فرمان کے مطابق اس مسئلہ میں امام محمدؒ کے قول کو پسند کیا ہے۔ ایسا ہی العینیؒ میں ہے)۔

وقیل اجاب الخ اس سلسلہ میں بعض مشائخ نے فرمایا ہے کہ تینوں اماموں میں سے ہر ایک نے اپنے زمانہ والوں یا اپنے شہر والوں کی عادت کے موافق جواب دیا ہے۔ اس کا خیال کرتے ہوئے کہ نچلی منزل کو اوپر کی منزل پر فضیلت ہے یا دونوں ہی منزلیں برابر ہوتی ہیں۔ اسی طرح کبھی نچلی منزل کو افضلیت ہوتی ہے۔ اور کبھی اوپر کی منزل ہی افضل ہوتی ہے۔ (ف نچلی منزل اور بالائی منزل میں اسے ہر ایک کی تفضیل یا برابری میں ہر امام نے اپنے شہر کے عوام کی جیسی کیفیت دیکھی اور اسی کے مطابق جواب دیا۔ چنانچہ امام ابو حنیفہؒ نے دیکھا کہ کوفہ والے مطلقاً نچلی منزل ہی کو اوپر کی منزل پر ترجیح دیتے ہیں۔ اور معمولی فضیلت نہیں بلکہ کئی گونا بہتر سمجھتے ہیں اسی لئے امام اعظمؒ بالائی منزل کی دو گز کو نچلی منزل کے ایک گز کے برابر سمجھتے ہیں۔ اور امام ابو یوسفؒ نے چونکہ بغداد میں دونوں منزلوں کو یکساں اہمیت دیتے ہوئے پایا اسی لئے دونوں کی برابری کا حکم دیتے ہوئے فرمایا کہ ہر منزل کا ایک گز دوسری منزل کے ایک ہی گز کے برابر ہوگا۔ اور امام محمدؒ نے چونکہ یہ محسوس کیا کہ علاقہ اور مقام کے فرق کی وجہ سے دونوں منزلوں میں حکم کبھی یکساں اور کبھی فرق ہوا کرتا ہے چنانچہ بعض علاقہ والے نچلی منزل کو ترجیح دیتے ہیں اور کچھ علاقہ والے اوپر کی منزل کو بہتر سمجھتے اور اس کے خواہاں ہوتے ہیں اس لئے یہ فرمادیا کہ منزلوں کی قیمت کا اندازہ لگائے بغیر تقسیم کا عمل صحیح نہیں ہو سکتا ہے۔

کما فی العینیؒ. چنانچہ اب حاصل مسئلہ یہ ہوا کہ اس مسئلہ میں کوئی فقہی معنی اور علت پر حکم نہیں ہے بلکہ علاقہ کے لوگوں کی عادت پر حکم ہوتا ہے۔ وقیل هو اختلاف معنی الخ اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ یہ اختلاف فقہاء معنوی اعتبار سے ہے (ف یعنی اس میں اختلاف ہونے کی وجہ اور دلیل سب معنوی ہے)۔ وجه قول ابی حنیفةؒ الخ امام ابو حنیفہؒ کے فرمان کی وجہ یہ ہے کہ منافع کے اعتبار سے نچلی منزل کے فوائد اوپر کی منزل کے مقابلہ میں دوگنا ہوا کرتے ہیں اس طرح سے کہ اوپر کی منزل کے گر پڑ جانے کے بعد بھی نچلی منزل خود بھی محفوظ اور اس کی اہمیت و قیمت بھی حسب سابق باقی رہ جاتی ہے اس لئے اس کا فائدہ اوپر کی منزل کے مقابلہ میں دوگنا ہو گیا۔ اسی لئے نچلی منزل کا ایک گز اوپر کی منزل کے دو گز کے برابر ہونا چاہئے۔ جبکہ نچلی منزل کے برباد ہو جانے کے بعد اوپر کی منزل بالکل باقی نہیں رہ سکتی ہے۔ اس لئے اوپر کی منزل کے منافع نچلی منزل کے مقابلہ

میں نصف رہ جاتے ہے۔ وکذا السفل الخ اسی طرح سے نچلی منزل میں اپنی مرضی سے اسے تعمیر کرنے اور آباد کرنے، اور رہنے سہنے کی ہر طرح کی آزادی اور سہولت باقی رہتی ہے۔ وفی العلوالسکنی الخ جبکہ اوپر کی منزل میں صرف رہائشی سہولت تو رہتی ہے لیکن اس کے اوپر تعمیر کرنے کی سہولت نہیں رہتی ہے۔ کیونکہ اوپر کی منزل والا نچلی منزل والے کی مرضی کے بغیر اوپر میں کوئی نئی تعمیر نہیں کر سکتا ہے اس لئے نچلی منزل کا ایک گز اوپر کی منزل کے دو گز کے برابر ہو گا۔

لابی یوسف الخ اور امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ اس مکان سے مقصود صرف سکونت یعنی رہائش ہے اور اس مقصد میں نچلی اور اوپر کی دونوں منزلیں برابر ہوتی ہیں۔ اور دونوں منزلوں کے منافع بھی متماثل ہوتے ہیں۔ (ف یعنی دونوں منزلوں کے منافع برابر اور ایک ہی جیسے ہوتے ہیں)۔ لان لکل واحد الخ کیونکہ امام ابو یوسفؒ کے اصل کے مطابق ان دونوں میں سے ہر ایک کو اس کام کا بالکل برابر حق ہوتا ہے کہ وہ ہر ایسا کام کر سکتا ہے جس سے دوسرے کو نقصان نہ ہوتا ہو۔ (ف یعنی امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ایک مسلم قاعدہ ہے کہ نچلی منزل والا بھی ایسا کوئی کام نہیں کر سکتا ہے جس سے اوپر کی منزل والے کو تکلیف اور نقصان ہوتا ہو۔ اور یہی حال اوپر کی منزل والے کا بھی ہے کہ وہ بھی ایسا کوئی کام نہیں کر سکتا ہے جس سے نچلی منزل والے کو نقصان ہوتا ہو۔ اس طرح دونوں منزل والوں کے حقوق بالکل برابر ہوئے۔ یہاں تک کہ اگر نچلی منزل والے کو اوپر کی منزل کے اوپر کچھ تعمیر کرنے میں اسے نقصان نہ ہو تو وہ اوپر کی منزل کے اوپر بھی عمارت بنا سکتا ہے۔ اسی طرح نچلی منزل والا بھی اپنی اس منزل میں کنواں وغیرہ کھود سکتا ہے اور بھی چاہے کام کر سکتا ہے بشرطیکہ اوپر کی منزل والے کو کوئی نقصان نہ ہوتا ہو۔

ولمحمد ان المنفعة الخ اور امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ موسم سردی و گرمی کے اختلاف کے لحاظ سے نچلی اور اوپر کی منزل کے منافع بھی ایک دوسرے سے مختلف ہوا کرتے ہیں۔ (ف یعنی اتنی بات تو مسلم ہے کہ دونوں ہی منزلوں میں اپنے اعتبار سے ان کے رہنے والے اور مالکوں کو منافع ہوا کرتے ہیں۔ لیکن مختلف موسموں اور زمانوں میں ہر ایک کے منافع بھی مختلف ہوا کرتے ہیں۔ یہاں تک کہ سخت گرمی کے موسم میں اوپر کے حصہ میں رات کے وقت اور برسات کے دنوں میں زیادہ آرام ملتا ہے جب کہ نچلی منزل والے کو پریشانی اور گرمی وغیرہ کی تکلیف بہت ہوتی ہے اور سکونت و رہائش کا وجود ان صورتوں کے سوائے صرف مفہوم کا نام نہیں ہے کیونکہ جس جگہ بھی رہائش ہو گی خواہ وہ آرام و راحت سے ہو گی جو گرمیوں کی رات میں اوپر کی منزل میں ہے یا جاڑوں کی رات میں نچلی منزل کے بند کمرے میں ہے۔ یا اس تکلیف اور مشقت کے ساتھ رہائش ہو گی جو گرمیوں کی رات میں نچلی منزل میں ہے۔ یا دن کے وقت اوپر کی ایسی منزل میں ہے جو تنگ کوٹھری میں ہو۔ الحاصل جو نفع بھی حاصل ہوتا ہے وہ ان دونوں سے گرمی و سردی کے مختلف ہوتے رہنے سے ہوتا ہے۔ فلایمکن الخ لہٰذا قیمت کا اندازہ کئے بغیر مکان کی تقسیم میں انصاف باقی رکھنا ممکن نہ ہو گا۔ (ف یعنی ہر ایک منزل کی موسم اور ملکیت کے مختلف منافع کا خیال رکھتے ہوئے اس کی قیمت کا اندازہ کرنا ہو گا۔ جس کا اندازہ اس علاقہ والے اچھی طرح کر سکیں گے۔ اگر دونوں کی قیمت برابر لگائی جاتی ہو تو اس میں سے ہر ایک کے ایک گز کی زمین دوسرے کے ایک گز کی زمین کے برابر ہی ہو گی۔ اور اگر نچلی منزل کی قیمت اوپر کے مقابلہ میں دوگنی ہو تو نچلی منزل کا ایک گز اوپر کے دو گز کے برابر ہو گا۔ اور اگر اس کے برعکس قیمت ہو تو حکم بھی برعکس ہو جائے گا۔ اس لئے دونوں کا تبادلہ اور مقابلہ صرف قیمت کے اعتبار سے ہی ہو گا کسی اور طریقہ سے نہیں ہو گا۔

والفتوی الیوم الخ اور اس زمانہ میں امام محمدؒ کے قول پر ہی فتویٰ ہو گا۔ (ف اور یہ بات تو ایسی واضح ہے جس کی مزید تفسیر اور وضاحت کی ضرورت نہیں رہتی۔ وتفسیر قول ابی حنیفةؒ الخ اور امام ابو حنیفہؒ کے قول جو اسی مسئلہ سے متعلق ابھی کتاب میں مذکور ہوا اس کا مطلب یہ ہے کہ مکان (۱) یعنی ایسا مکان جس میں صرف اوپر کی منزل بنی ہوئی ہو اور نیچے کا حصہ خالی ہو اس کے سو گز کے مقابلہ میں مکان (۲) یعنی جس کی اوپر اور نیچے دونوں کی منزلیں مکمل بنی ہوئی ہوں ۳۳-۱/۳ (یعنی تینتیس گز اور ایک تہائی گز) کے برابر ہوں گے۔ لان العلو الخ کیونکہ اوپر کی منزل نچلی منزل کے نصف کے برابر ہوتی ہے۔ لہٰذا مکان (۳)

کی نچلی منزل کے ۶۶-۳-۲ (یعنی چھیاسٹھ گز اور ایک گز کے تین حصوں میں سے دو حصے کے) برابر ہیں۔ اور ان کے ساتھ ہی اوپر کی منزل کے ۳۳۳-۱۔ فبلغت الخ اس حساب سے اوپر کا پورا حصہ نچلی منزل کے ۳۳۳_۱ کے ساتھ مل کر مکان(۱) یعنی اوپر کے خالی سو گز کے برابر ہو گئے۔ (ف یعنی چھیاسٹھ اور دو تہائی گز کے ساتھ تینتیس اور ایک تہائی گز مل کر پورے سو گز ہو گئے۔ اس حساب سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ مکان(۱) کے صرف اوپر کے سو گز مکان(۲) کے نچلی منزل کے ۳۳۳-۱ گز مع اس کی اپنی اوپر کی منزل کے برابر ہو جائیں گے اس مسئلہ کی مزید وضاحت یہ ہے کہ مکان(۲) کی اوپر اور نیچے دونوں منزلوں میں سے ۳۳۳-۱ گز کا حساب یہ ہے کہ نچلی منزل سے بھی اسی قدر یعنی ۳۳۳-۱ اور اوپر کی منزل میں سے بھی اسی قدر یعنی ۳۳۳-۱ کا جب مکان(۱) کے صرف اوپر کی منزل سے مقابلہ کیا جائے گا تو اس کے سو گز سے مقابلہ ہو جائے گا۔ اس لئے کہ مکان(۲) کی اوپر کی منزل ۳۳۳-۱ گز مساوی ہوں گے مکان(۱) کے ۳۳ ۳-۱ گز کے۔ اور مکان(۲) کی نچلی منزل کے صرف ۳۳ ۳-۱ گز مکان(۱) کے ۶۶ ۳-۲ کے مساوی ہو جائیںگے کیونکہ نچلی منزل کی زمین اوپر کی منزل کی دوگنی زمین کے برابر ہوتی ہے اس بناء پر مکان(۲) کے ۶۶ ۳/۲ گز مکان(۱) کے سو گز کے برابر ہو جائیں گے۔ اور اس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ اوپر اور نیچے کی دونوں منزلوں کے مجموعۂ ۳۳ ۳-۱ صرف بالائی منزل کے سو گز کے برابر ہیں۔ پھر اسی بات کو اس طرح بھی کہا جا سکتا ہے کہ بالائی منزل مع زیریں منزل کے ۳۳ ۳-۱ گز صرف بالائی منزل کے سو گز کے برابر ہیں اس لئے کہ ۳۳ اور ۳-۱ گز تو بالائی منزل کے ہیں جو ایک تہائی حصہ ہے۔ اور اتنا ہی مقدار کا صرف زیریں منزل کا جب مقابلہ کیا گیا اوپر کی منزل سے تو اس کے دوگنے یعنی ۶۶ اور ۳-۲ گز ہو گئے اور یہ مقدار دوگنا ہے پہلے حصہ سے اور جب دونوں کا مجموعہ کیا تو پورے سو گز ہو گئے۔ جو کہ مجموعۃ تین گنا ہو گئے۔

ویجعل بمقابلہ ماۃ ذراع الخ پھر مکان(۲) بغیر بالائی منزل کے صرف نچلی منزل کا جب مکان(۱) کے صرف بالائی منزل سے مقابلہ کیا جائے گا تو وہ ۱۰۰ گز کے مقابلہ میں ۶۶ ۳-۲ گز ہوں گے کیونکہ اس کی بالائی منزل نچلی منزل کے نصف کے برابر ہے۔ (ف اس طرح نچلی منزل کے ۶۶ ۳-۲ گز میں سے اس کا نصف اس کی اوپر کی منزل کا حق ہوا لہذا ۳۳ ۳-۱ گز اس کے ساتھ ہی مل جائیں گے۔ بالآخر ان سب کا مجموعہ پورے سو گز ہو جائیں گے جیسا کہ ہم نے پہلے بیان کر دیا ہے۔ وتفسیر قول ابی یوسفؒ الخ اور امام ابو یوسفؒ کے قول کی تفسیر یہ ہو گی کہ چونکہ ان کے نزدیک نیچے کی منزل ہو یا اوپر کی منزل ہو دونوں ہی اہمیت میں برابر اور ضرورت میں ایک ہی جیسی ہوتی ہیں اس لئے نچلی منزل کے ۵۰ گز مجموعۃ سو گز ان سو گزوں کے مساوی ہوں گے جو دوسرے مکان کی صرف نچلی منزل کے یا صرف اوپر کی منزل کے ہوں۔ خمسون منها سفل الخ کہ ان سو گزوں میں سے ۵۰ گز نچلی منزل کے اور ۵۰ گز اوپر کی منزل کے ہوں گے۔

توضیح:۔ مشترک مکانوں کی تقسیم کے رقبہ کے اعتبار سے ہو گی یا اس کی قیمت کے اعتبار سے ہو گی۔ اس میں ائمہ ثلاثہ کے اقوال اور ان کے دلائل۔ پھر ان کے اختلاف صرف ظاہری ہوتا ہے یا حقیقی ہوتا ہے اور کیوں، قول مفتی بہ کیا ہے

قال واذا اختلف المتقاسمون وشهد القاسمان قبلت شهادتهما قال رضی اللہ عنه هذا الذی ذکره قول ابی حنیفةؒ وابی یوسفؒ وقال محمدؒ لا تقبل وهو قول ابی یوسفؒ اولا وبه قال الشافعی وذکر الخصاف قول محمد مع قولهما وقاسما القاضی وغیرهما سواء لمحمد انهما شهدا علی فعل انفسهما فلا تقبل کما علق عتق عبده بفعل غیره فشهد ذلك الغیر علی فعله ولهما انهما شهدا علی فعل غیرهما وهو الاستیفاء والقبض لا علی فعل انفسهما لان فعلهما التمییز ولاحاجة الی الشهادة علیه اولانه لا یصلح مشهوداً به لما انه غیر لازم وانما

يلزمه بالقبض والاستيفاء وهو فعل الغير فتقبل الشهادة عليه وقال الطحاوى اذا قسما باجرلا تقبل الشهادة بالاجماع واليه مال بعض المشائخ لانهما يدعيان ايفاء عمل استوجرا عليه فكانت شهادة صورة ودعوى معنى فلا تقبل الا انا نقول هما لا يجر ان بهذه الشهادة الى انفسهما مغنما لاتفاق الخصوم على ايفائهما العمل المستاجر عليه وهو التمييز وانما الاختلاف فى الاستيفاء فانتفت التهمة ولو شهد قاسم واحد لاتقبل لان شهادة الفرد غير مقبولة على الغير ولو امر القاضى امينه بدفع المال الى آخر يقبل قول الامين فى دفع الضمان عن نفسه ولا يقبل في الزام الاخر اذا كان منكرا والله اعلم.

ترجمہ :۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر تقسیم چاہنے والے شرکا آپس میں اختلاف کریں (مثلاً ایک یوں کہے کہ میرے حصہ کی جائیداد میں سے کچھ حصہ پر فلاں شخص نے قبضہ کرر کھا ہے لہٰذا میرے حصہ کے ساتھ میرا فلاں حصہ بھی مجھے ہی ملنا چاہئے لیکن دوسرے شرکاء اس دعوی کو قبول نہ کریں یعنی انکار کریں۔ اور تقسیم کرنے والوں میں سے دو آدمی اس بات کی گواہی دیں کہ اس نے تو اپنا حصہ پورا پالیا ہے۔ **قبلت شهادتهما الخ** تو ان دونوں تقسیم کرنے والوں کی گواہی قبول کرلی جائے گی اس کے بعد مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ ابھی گواہی کے مقبول ہونے کے متعلق جو بات کہی گئی ہے یہ امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسف رحمہما اللہ کا قول ہے اور امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ ان قاسموں کی گواہی قبول نہیں ہوگی۔ یہی قول امام ابو یوسفؒ کا پہلا قول تھا اور امام شافعیؒ کا بھی یہی قول ہے۔ اور خصافؒ نے فرمایا ہے کہ امام محمدؒ کا قول بھی شیخین کے قول کے مطابق ہی ہے۔ (ف یعنی امام ابو حنیفہ وابو یوسف رحمہما اللہ کا اس بات پر اتفاق ہے کہ ان تقسیم کنندگان کی گواہی قبول ہوگی۔ **وقاسما القاضى الخ** اور وہ دونوں تقسیم کرنے والے خواہ قاضی کے مقرر کئے ہوئے ہوں یا ان کے علاوہ کسی کی طرف سے بھی مقرر کردہ ہوں حکم میں برابر ہوں گے۔ (ف یعنی اگر ان شرکاء نے بھی اپنے طور پر کسی دو شخص کو تقسیم کے لئے مقرر کردیا۔ اور ان شرکا نے آپس میں اختلاف کیا پھر ان ہی گواہوں نے کسی ایک کے حق میں گواہی دی جب بھی یہی حکم ہوگا۔

لمحمد انهما الخ امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ ان دونوں تقسیم کرنے والوں نے جو گواہی دی ہے وہ خود انہوں نے اپنے کام کے کرنے پر گواہی دی ہے اس لئے وہ قبول نہ ہوگی۔ جیسے کسی نے اپنے غلام کی آزادی کو کسی دوسرے شخص کے کسی کام پر معلق کیا پھر اس غیر نے اپنے کام کے کرنے پر گواہی دی تو یہ گواہی قبول نہیں ہوگی۔ (ف مثلاً زید نے کہا کہ اگر بکر نے آج قرآن مجید کے مثلاً دو پاروں کی تلاوت کی تو میرا یہ غلام آزاد ہے۔ پھر غلام نے دعوی کیا اور بکر نے ہی گواہی دیدی کہ آج میں نے دو پاروں کی تلاوت کرلی ہے تو اس بکر کی گواہی قبول نہ ہوگی یعنی اس کی بات نہیں قبول ہوگی۔ اسی طرح اگر دونوں تقسیم کرنے والوں نے گواہی دی کہ اس نے اپنا پورا حصہ پالیا ہے تو یہ گواہی بھی مقبول نہ ہوگی۔ **ولهما انهما الخ** اور امام ابو حنیفہ ابو یوسف رحمہما اللہ کی دلیل یہ ہے کہ ان دونوں نے جو گواہی دی ہے وہ اپنے کام پر نہیں بلکہ دوسرے کے کام ہو جانے پر گواہی دی ہے۔ (ف اس طرح سے ایک حصہ دار اس حصہ کا مدعی ہے اور اس سلسلہ میں ان دونوں نے گواہی دی ہے۔ **وهو الاستيفاء الخ** یعنی اس بات پر گواہی دی ہے کہ اس نے اپنا پورا حصہ پایا اور اس پر قبضہ بھی کرلیا ہے۔ **لاعلى فعل الخ** اور خود اپنے کام کے کرنے یا ہونے پر ان گواہوں نے گواہی نہیں دی ہے۔ کیونکہ ان کا کام تو صرف یہ ہے کہ ایک کے حصہ کو دوسرے کے حصہ سے ممتاز اور جدا کردیا جائے۔ اور اس کام کے ہونے پر تو کسی گواہی دینے کی ان کو ضرورت نہیں ہوتی ہے۔

اولانه لايصلح الخ یا اس وجہ سے بھی کہ مشترک چیز کو تقسیم کردینا اور ایک حصہ کو دوسرے سے جدا کردینا ایسی چیز نہیں ہے جس پر کوئی گواہی لازم ہو سکے کیونکہ یہ کام کچھ لازمی نہیں ہے۔ (ف یعنی تقسیم کرنے والا اگر قاضی کی طرف سے متعین کیا ہوا آدمی ہو تو اس کے حق میں پہلی وجہ ہے کہ اس پر تو کسی گواہی کی ضرورت ہی نہیں ہے۔ اور اگر ان شرکاء نے اپنی رضامندی کے ساتھ تقسیم کرنے والوں کو مقرر کیا ہو تو ان کا فعل ابھی لازم نہیں ہوتا ہے۔ حالانکہ قاعدہ ہے کہ جس چیز کی گواہی ہو اس

کے لئے یہ لازمی بات ہے کہ وہ کوئی لازمی حق ہو تو بھی ان تقسیم کرنے والوں کے کام کی گواہی قابل قبول نہیں ہوگی کیونکہ یہ لازمی حق نہیں ہے۔ اس تقسیم کنندہ کا کام اسی وقت لازم ہوتا ہے جبکہ ان حصہ داروں کا ان کے حصوں پر قبضہ اور وصولی پوری پائی جائے حالانکہ حصوں پر قبضہ کرنا اور اس کا اقرار کرنا ان قاسموں کا کام نہیں ہے بلکہ ان کے غیروں کا کام ہے۔ (یعنی حصہ داروں کا کام ہے)۔ اس لئے اس غیر کے کام یعنی قبضہ کرنے اور حصوں کو پورا وصول کرنے پر ان دونوں کی گواہی قبول ہوگی۔ **وقال الطحاوی** الخ اور امام طحاویؒ نے فرمایا ہے کہ اگر دونوں تقسیم کرنے والوں نے اجرت لے کر کام کیا ہو تو بالاتفاق ان دونوں کی گواہی مقبول نہ ہوگی۔ (ف اس تہمت کے اندیشہ سے کہ وہ اپنے کام کو پورا کرنا چاہتے ہیں۔

والیہ مال الخ اور کچھ دوسرے مشائخ نے بھی اسی قول کو پسند فرمایا ہے۔ کیونکہ گواہی دے کر تقسیم کرنے والے یہ چاہتے ہوں کہ اس کی گواہی سے ان کی تقسیم کا عمل پورا ہونا ثابت ہو جائے کیونکہ ان کا دعوی بھی یہی ہے اور اسی کام کی انہوں نے اجرت بھی لی ہے۔ لہٰذا یہ گواہی ظاہر میں تو گواہی کا کام ہے حالانکہ حقیقت میں اپنے عمل پورا کرنے پر دعویٰ کرنا ہے۔ اس لئے یہ گواہی مقبول نہیں ہوگی۔ (ف یعنی یہ دونوں تقسیم کنندہ اسی کام پر مقرر کئے گئے تھے کہ اپنی مزدوری لے کر ان حصہ داروں کو ان کے حصے علیحدہ علیحدہ کر کے دیدیں۔ تو ان کا یہ کام اسی وقت پورا ہوگا جب کہ وہ دونوں حصہ دار اپنے اپنے حصوں پر قبضہ کر کے اس کے پانے کا اقرار کر لیں اور اطمینان دلا دیں۔ مگر ان میں سے کم از کم ایک نے بھی اپنا پورا حق پانے کا انکار کر دیا۔ اسی لئے یہ دونوں تقسیم کنندہ یہ چاہتے ہیں کہ اس کے پانے کے بارے میں اپنی تقسیم کی تکمیل پر گواہی دیں۔ اور اپنی ذمہ داری سے فراغت حاصل کر لیں۔ اس طرح بظاہر ان حصہ داروں کے قبضہ کرنے اور پورا حصہ پالینے کی گواہی ہے مگر اس کی تہ میں یہ بات ہے کہ اپنی ذمہ داری سے فارغ ہونے اور اس کی تکمیل پر گواہی بھی دینی ہے اس لئے ان کی گواہی مقبول نہ ہوگی)۔

الا انا نقول الخ مگر اس احتمال کا ہم یہ جواب دیتے ہیں کہ اس قسم کی گواہی دینے سے وہ دونوں تقسیم کرنے والے اپنے لئے کسی قسم کا مزید نفع یا مال غنیمت تو نہیں حاصل کر رہے ہیں۔ (ف اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ دونوں اپنی گواہی سے نہ **فی الحال** فائدہ اٹھا رہے ہیں اور نہ ہی آئندہ ان کو کوئی فائدہ ہوگا نہ مال کی شکل میں اور نہ ہی کسی دوسری شکل میں)۔ **لاتفاق الخصوم** الخ کیونکہ تمام شرکاء و مدعی اور مدعیٰ علیہ اس بات پر متفق ہیں کہ ان دونوں کو جس کام کے لئے اجرت پر مقرر کیا گیا تھا وہ کام ان دونوں نے مکمل کر کے ایک کے حصہ کو دوسرے سے بالکل علیحدہ کر دیا ہے۔ **وانما الاختلاف** الخ اور اب ان میں جو اختلاف ہے وہ صرف اس بات پر ہے کہ ایک فریق کے نزدیک اس نے اپنا پورا وصول نہیں کیا ہے بلکہ وصولی میں کچھ کمی باقی رہ گئی ہے۔ (ف کیونکہ ایک فریق یہ کہتا ہے کہ فلاں شخص کے قبضہ میں جو فلاں چیز موجود ہے وہ بھی میرے ہی حصہ کی ہے اس لئے وہ بھی مجھے ملنی چاہئے۔ اس لئے اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ ان کی تقسیم کے کام میں اسے کوئی شکایت نہیں ہے۔) اور اب ان قاسموں سے متعلق جو غلط فہمی یا تہمت تھی وہ ختم ہو گئی۔ (ف اور اسی وجہ ان کی اس بات کی گواہی کہ ان لوگوں نے اپنا اپنا حصہ پورا پالیا ہے قبول ہو جائے گی) **ولو شهد قاسم** الخ اور اگر صرف ایک ہی گواہ نے گواہی دی ہو تو وہ مقبول نہ ہو۔ کیونکہ دوسرے کے خلاف صرف ایک مرد کی گواہی مقبول نہیں ہوتی ہے۔

ولو امر القاضی الخ اور اگر قاضی نے اس شخص کو جسے اس نے اپنا امین مقرر کیا ہے اس بات کا حکم دیا کہ فلاں شخص کو وہ مال دے دو۔ (ف اور اس امین نے یہ دعویٰ کیا کہ میں نے حکم کے مطابق فلاں شخص کو وہ مال دیدیا ہے۔ لیکن اس شخص نے اس کے لینے سے انکار کر دیا)۔ **تقبل قول** الخ تو امین کا قول اپنی ذات سے ضمان دور کرنے میں قبول ہوگا۔ (ف کیونکہ امین کی بات قبول کی جاتی ہے اسی لئے اس پر ضمان لازم نہیں آئے گا۔ **ولایقبل** الخ البتہ دوسرے شخص یعنی جس شخص پر مال لازم کرنا چاہتا ہے اس کے بارے میں امین کا قول قبول نہ ہوگا۔ بشر طیکہ وہ منکر ہو۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ (ف یعنی اس امین کے کہنے سے یہ لازم نہیں آتا ہے کہ دوسرے شخص نے اس مال کو وصول کر لیا ہے۔ حالانکہ وہ لینے سے انکار کرتا ہو)۔

توضیح:۔ اگر مال شرکت کی تقسیم چاہنے والے آپس میں اختلاف کرلیں یعنی اگر ایک بھی ان میں سے یہ کہے کہ تقسیم کے بعد میرا فلاں حصہ فلاں شریک کے پاس رہ گیا ہے وہ بھی مجھے دلوایا جائے۔ لیکن بقیہ اس کا انکار کریں اور تقسیم کرنے والوں میں سے دو آدمی اس مدعی کے پورے حصہ کو پانے کی گواہی دیں، مسئلہ کی پوری تفصیل۔اقوال ائمہ کرام۔مدلل جواب

باب دعوى الغلط فى القسمة والاستحقاق فيها

قال واذا ادعى احدهم الغلط وزعم ان مما اصابه شيئا فى يد صاحبه وقد اشهد على نفسه بالاستيفاء لم يصدق على ذلك الابينة لانه يدعى فسخ القسمة بعد وقوعها فلا يصدق الابحجة فان لم تقم له بينة استحلف الشركاء فمن نكل منهم جمع بين نصيب الناكل والمدعى فيقسم بينهما على قدر انصبائهما لان النكول حجة فى حقه خاصة فيعاملان على زعمهما قال رضى الله عنه ينبغى ان لا تقبل دعواه اصلاً لتناقضه واليه اشار من بعد وان قال قد استوفيت حقى واخذت بعضه فالقول قول خصمه مع يمينه لانه يدعى عليه الغصب وهو منكر وان قال اصابنى ابى إلى موضع كذافلم يسلمه الى ولم يشهد على نفسه بالاستيفاء وكذبه شريكه تحالفا وفسخت القسمة لان الاختلاف فى مقدار ما حصل له بالقسمة فصار نظير الاختلاف فى مقدار المبيع على ما ذكرنا من احكام التحالف فيما تقدم ولو اختلفا فى التقويم لم يلتفت اليه لانه دعوى الغبن ولا معتبربه فى البيع فكذا فى القسمة لوجود التراضى الا اذا كانت القسمة بقضاء القاضى والغبن فاحش لان تصرفه مقيد بالعدل ولو اقتسما داراً وأصاب كل واحد طائفه فادعى احدهما بيتاًفى يد آلاخرانه مما اصابه بالقسمة وانكر الآ خر فعليه اقامة البينة لما قلنا وان اقام البينة يوخذ ببينة المدعى لانه خارج وبينة الخارج تترجح على بينة ذى اليد وان كان قبل الاشهاد على القبض تحالفا وترادا وكذا اذا اختلفا فى الحدود واقاما البينة يقضى لكل واحد بالجزء الذى هو فى يد صاحبه لما بينا وان قامت لاحدهما بينة قضى له وان لم تقم لواحدٍ منهما تحالفا كما فى البيع.

ترجمہ:۔ باب۔ تقسیم میں غلطی کرنے کا دعویٰ اور اس میں کسی کا حق ثابت ہونے کا بیان۔

قال و اذا ادعیٰ الخ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ۔اگر مشترک مال کے شرکاء میں سے کسی نے اس طرح کا دعوی کیا کہ تقسیم میں غلطی ہوگئی ہے۔اس طرح سے کہ مجھے جو کچھ میرا حصہ ملا ہے اس میں سے میری فلاں چیز میرے فلاں شریک کے پاس رہ گئی ہے۔(ف کیونکہ غلط طریقہ سے اس فلاں کو یہ چیز پہنچ گئی ہے)۔وقد اشهد الخ حالانکہ وہ اس سے پہلے اس بات پر گواہ مقرر کردیئے تھے کہ مجھے میری تمام چیزیں پورے طور سے مل گئی ہیں۔(ف یعنی جس وقت اسے تقسیم کیا ہوا حصہ ملا تھا اسی وقت اس نے گواہوں کے سامنے یہ اقرار کرلیا تھا کہ میں نے اپنا حصہ پورا پورا پالیا ہے)۔لم يصدق على ذلك الخ تو اس دعوی میں اس کے دعویٰ کی تصدیق اب صرف اسی صورت میں ہوگی جبکہ وہ دو گواہ بھی پیش کردے۔(ف اگر وہ اپنے دعوی پر عادل گواہ پیش کردے تو دعوی ثابت ہوجائے گا) کیونکہ وہ مدعی اگر تقسیم کا کام مکمل ہوجانے کے بعد پھر تقسیم کے فسخ ہوجانے کا دعویٰ کرتا ہے تو گواہوں کے بغیر اس کے قول کو قبول نہیں کیا جائے گا۔فان لم تقسم الخ اس وقت اگر وہ مدعی اپنے دعوی کی تصدیق میں گواہ پیش نہ کرسکے تو اس کے باقی شرکاء سے قسم لی جائے گی۔(ف بشرطیکہ وہ مدعی ان سے قسم لینے کا مطالبہ کرتا ہو)۔فمن نكل

الخ اگر قسم کھانے کا مطالبہ کرنے کے باوجود کوئی شریک قسم کھانے سے انکار کردے تو اس منکر اور اس مدعی کے حصوں کو ملا کر دوبارہ ان کے حصوں کو ملا کر ان کے حصوں کے مطابق تقسیم کردیا جائے گا۔(ف اور باقی شریک اپنے حصوں پر قائم اور قابض رہیں گے)۔

لان النکول الخ کیونکہ قسم سے انکار کرنا صرف انکار کرنے والے کے ہی حق میں حجت ہے، یعنی گویا مدعی دعوی کا اقرار کرے تو ان دونوں سے ان کے ہی خیال کے مطابق معاملہ کیا جائے گا قال رحمۃ اللہ الخ مصنف ھدایہ نے فرمایا ہے کہ اس مدعی کا دعوی بالکل قبول نہیں ہونا چاہئے۔ کیونکہ وہ اپنے دعوی کے مخالف ہے(ف یعنی پہلے بیان کا دعویٰ تو یہ ہے کہ مدعی کا دعوی قبول کیا جائے گا ساتھ ہی اس کی حجت بھی اس سے مانگی جائے گی۔ اب اگر وہ گواہ پیش نہ کرسکے اور قسم کھانے کا مطالبہ کرے تو اس کے مطابق شرکاء سے قسم بھی لی جائے گی۔ حالانکہ اس صورت میں ہونا تو یہ چاہئے تھا کہ اس کا دعویٰ بالکل نہیں سنا جائے۔ کیونکہ اس نے اس سے پہلے اپنا حق پورا پورا وصول کرلینے کا دعویٰ کر کے اب یہ دوسرا دعوی کیا ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ میں نے اپنا حصہ پورا وصول نہیں کیا ہے۔ اور اس دعوی سے اس کے دونوں دعووں یا قولوں میں تعارض پایا جاتا ہے اس لئے اس کا دعوی قابل قبول نہ ہوگا)۔ والیہ اشار الخ اور مصنفؒ نے آئندہ اسی بات کی طرف اشارہ کیا ہے۔ وان قال قد استوفیت الخ اور اگر اس مدعی نے یوں کہا کہ میں نے اپنا پورا حصہ پالیا تھا لیکن تم نے اس میں سے کچھ لے لیا ہے۔ تب مدعی علیہ سے قسم لینے کے بعد اس کا قول قبول کرلیا جائے گا۔ کیونکہ اس مدعی نے اس پر غصب کرلینے کا دعوی کیا لیکن اس نے اس کے دعوی کا انکار کردیا ہے۔(ف کیونکہ مدعی کی طرف سے گواہ اور منکر پر قسم لازم آتی ہے)۔

وان قال الخ اور اگر اسی مدعی نے اس طرح کہا کہ میرا وہ حصہ فلاں جگہ تک پہنچا تھا لیکن اس مدعی علیہ نے وہ میرے حوالہ نہیں کیا بلکہ راستہ میں اسے غائب کردیا۔ حالانکہ اس نے اس سے پہلے کبھی اپنے حصہ کو پالینے کے بارے میں گواہوں کے سامنے کچھ بھی نہیں کہا تھا۔ اور اس صورت میں اس کے دوسرے شریک نے اسے جھٹلا دیا یعنی یوں کہدیا کہ تم نے جو کہا غلط کہا ہے۔ تب یہ دونوں ہی اپنے اپنے دعویٰ پر قسم کھائیں گے۔ پھر پہلی تقسیم کے عمل کو فسخ کردیا جائے گا۔(ف بشرطیکہ دونوں ہی اپنے اپنے دعوں پر قسم کھالیں)۔ لان الاختلاف الخ کیونکہ ان کا یہ اختلاف اس مقدار کے بارے میں ہے جو تقسیم کردینے کے بعد اس میں سے مدعی کو ملا ہے۔ فصار نظیر الخ پس ان کا یہ اختلاف اس اختلاف کی نظیر ہوگیا جو ایک بائع اور ایک مشتری کے درمیان کسی مبیع کی مقدار کے بارے میں ہوا ہو۔ تو اس میں بھی یہی حکم ہوتا ہے۔ جیسا کہ اس سے پہلے تحالف(فریقین سے قسم لینے کے احکام کے بارے) میں بیان کردیا ہے۔(ف یعنی کتاب الدعویٰ کے تحالف کے باب میں بیان کیا گیا ہے)۔ ولو اختلفا فی التقویم الخ اور اگر مدعی و مدعی علیہ نے مال مقسوم کی قیمت کا اندازہ لگانے میں اختلاف کیا تو اس اختلاف کی طرف کوئی توجہ نہیں دی جائے گی۔ کیونکہ اس اختلاف میں دراصل کسی پر غبن کرنے کا دعویٰ اور الزام لگانا ہے۔ جبکہ بیع کے معاملہ میں اس کا اعتبار نہیں ہوتا ہے۔ اسی لئے تقسیم کرنے میں بھی غبن کا اعتبار نہیں ہوگا۔ کیونکہ تقسیم کے وقت میں دونوں کے درمیان رضامندی پائی گئی تھی۔(ف سو بکریاں شرکاء کی ملکیت میں مشترک تھیں جن کو ان تقسیم کنندگان نے ان کی قیمت کا اندازہ کرتے ہوئے اس طرح تقسیم کیا کہ ایک کو پچپن(۵۵) اور دوسرے کو پینتالیس(۴۵) بکریاں دیں۔ اس لئے ان میں سے ایک نے قیمت لگانے میں غلطی کا دعویٰ کیا تو اس کے بارے میں گواہ قبول نہیں کئے جائیں گے۔ البتہ اگر یہ تقسیم قاضی کے حکم سے ہوئی ہو۔ پھر قیمت لگانے میں غبن فاحش ہوا ہو تب گواہی قابل قبول ہوگی۔

لان تصرفہ الخ کیونکہ قاضی کے فیصلہ کے لئے عدل کا ہونا بھی ایک شرط ہے۔(ف یعنی قاضی کا فیصلہ اسی وقت نافذ ہوگا جب کہ فیصلہ میں عدل سے کام لیا گیا ہو حالانکہ موجودہ صورت میں ان کی غلطی کا دعوی کیا گیا ہے یہ بات معلوم ہونی چاہئے کہ اگر غبن خفیف یا معمولی ہو تو موجودہ صورت میں غبن کا دعویٰ بھی قابل قبول نہ ہوگا۔ معمولی یا خفیف غبن ہونے کا

مطلب یہ ہے کہ جو لوگ اس چیز کی قیمت کا اندازہ لگاتے ہوں وہ بھی اس حد تک کم یا زیادہ قیمت لگادیتے ہوں۔ چنانچہ وہ لوگ اندازہ میں اتنی کم یا اتنی زیادہ قیمت لگانے پر تیار نہ ہوں یا نہ لگاتے ہوں تو وہ غبن فاحش کہلائے گا۔ پس اگر غبن فاحش ہو اور تقسیم کا کام بھی قاضی کے حکم سے ہوا ہو تو بالاتفاق گواہی مقبول ہوگی۔ اور یہی قول صحیح ہے۔ جیسا کہ شرح المختصر میں ہے۔ اور اسبیجابیؒ نے کہا ہے کہ یہ تفصیل اس صورت میں ہوگی جب کہ مدعی نے اپنا پورا حصہ پالینے کا اقرار نہ کیا ہو۔ اور اگر اقرار کرلیا ہو تو پھر دعوی غلط ہوگا۔ اور غبن کرنے کا الزام قابل قبول نہ ہوگا۔ ہاں اگر غصب کرنے کا دعوی کیا ہو تو دعوی فسخ ہوگا۔ مع۔ ولو اقتسما دارا الخ اور اگر دونوں شرکاء نے ایک مکان کی تقسیم کرائی جس سے ان میں سے ہر ایک کو ایک ایک ٹکڑا ملا۔ اس کے بعد ان میں سے ایک نے ایک ایسے کمرہ پر اپنا دعوی کیا جو دوسرے شریک کے قبضہ میں ہے کہ تقسیم میں یہ بھی میرے نام کے طے پایا تھا مگر دوسرے شریک نے اس دعویٰ کا انکار کیا۔ تو اس مدعی پر یہ لازم ہوگا کہ اپنے دعویٰ کی تائید میں گواہ پیش کرے۔ اس کی دلیل بھی پہلے گذر چکی ہے۔ (ف یعنی گواہوں کے بغیر اس کے دعویٰ کی تائید اور تصدیق نہ ہوگی۔ کیونکہ اس دعوی سے تقسیم کے کام کو تسلیم کرلینے کے بعد پھر اس کو فسخ کرنا لازم آتا ہے۔

وان اقاما البینة الخ اور اگر دونوں شرکاء نے اپنے دعوی کے گواہ پیش کردے تو اس مدعی کے گواہ قبول کئے جائیں گے کیونکہ اس کی ترجیح کے لئے اس کا قبضہ نہ ہونا ہے یعنی وہ غیر قابض ہے۔ اور قابض کے گواہوں کے مقابلہ میں غیر قابض کے گواہوں کو ترجیح ہوا کرتی ہے۔ (ف کیونکہ ان سے زیادہ ثبوت ہوتا ہے)۔ وان کان قبل الاشهاد الخ اور اگر حصوں پر شرکاء کے قبضہ سے پہلے ہی یہ اختلاف پایا جائے تو دونوں ہی اپنے دعووں پر قسم کھائیں گے۔ پھر اس تقسیم کو فسخ کرتے ہوئے نئی تقسیم کرائیں گے۔ وکذا اذا اختلفا الخ اسی طرح سے اگر دونوں شرکاء نے نفس جائیداد میں نہیں بلکہ ان کی حدوں کے بارے میں اختلاف کیا ہو اس طرح سے کہ یہ حصہ میری حد میں داخل ہے اور دوسرے نے بھی اسی طرح کہا کہ یہ چیز میری حد میں داخل ہے۔ ک۔ اور دونوں ہی نے اپنے اپنے گواہ بھی پیش کردیئے تو ہر ایک کا وہ حصہ ہوگا جو دوسرے کے قبضہ میں ہوگا۔ اس کی دلیل بھی پہلے ہی بیان کی جاچکی ہے (ف یعنی یہ کہ غیر قابض شخص کے گواہوں کو ترجیح دی جاتی ہے۔ اس مسئلہ کی وضاحت کرتے ہوئے بعض فقہاء نے اس کی صورت یوں بیان کی ہے کہ دو شرکاء ایک مکان کے مالک تھے دونوں نے اس کی تقسیم کروائی۔ اس میں سے ہر ایک شریک کے حصہ میں وہ حد آئی جس کے کنارے ایک ایک کمرہ بھی ہے لیکن وہ دوسرے کے قبضہ میں ہے۔ پس ان میں سے ہر ایک نے یہی دعویٰ کیا کہ جو کمرہ دوسرے کے حصہ میں آیا ہے وہ میری حد میں داخل ہے۔ یعنی میرے حصہ میں سے ہے۔ ع)۔ وان قامت الخ اور اگر دونوں شرکاء میں سے صرف ایک کے پاس گواہ موجود ہوں تو اسی کے حق میں فیصلہ کردیا جائے گا۔ اور اگر ان دونوں میں سے ایک کے پاس بھی گواہ نہ ہوں تو دونوں ہی ایک دوسرے کے دعویٰ پر قسم کھائیں گے۔ جیسے کہ بیع کی صورت میں ہوتا ہے۔

توضیح:۔ باب تقسیم میں غلطی کرنے کا دعویٰ اگر مال کی تقسیم کے بعد ایک شریک نے لوگوں کے سامنے اپنا پورا حصہ پالینے کا اقرار کرلینے کے بعد اس بات کا دعویٰ کیا کہ میرے حصہ کی فلاں چیز فلاں شریک کے پاس چلی گئی ہے یعنی تقسیم میں غلطی ہوئی ہے۔ اور اپنے دعویٰ پر گواہ بھی پیش نہ کرسکے اگر مدعی نے یہ کہا کہ میرا وہ حصہ فلاں جگہ تک پہنچا تھا مگر اس مدعیٰ علیہ نے اسے میرے حوالہ نہیں کیا بلکہ راستہ سے اسے غائب کردیا ہے اگر مدعی اور مدعیٰ علیہ کے درمیان مال مشترک کی تقسیم کے وقت اس کی قیمت کا اندازہ لگانے

کے بارے میں اختلاف ہوا مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اختلاف ائمہ۔ دلائل

فصل قال واذا استحق بعض نصيب احدهما بعينه لم تفسخ القسمة عند ابى حنيفة ورجع بحصة ذلك فى نصيب صاحبه وقال ابو يوسف تفسخ القسمة قال رضى الله عنه ذكر الاختلاف فى استحقاق بعض بعينه وهكذا ذكر فى الاسرار والصحيح ان الاختلاف فى استحقاق بعض شائع من نصيب احدهما فامافى استحقاق بعض معين لا تفسخ القسمة بالاجماع ولو استحق بعض شائع فى الكل تفسخ بالاتفاق فهذه ثلثة اوجه ولم يذكر قول محمد وذكر ابو سليمان مع ابى يوسف وابو حفص مع ابى حنيفة وهو الاصح لابى يوسف ان باستحقاق بعض شائع ظهر شريك ثالث لهما والقسمة بدون رضاه باطلة كما اذا استحق بعض شائع فى النصيبين وهذا لان باستحقاق جزء شائع ينعدم معنى القسمة وهو الافراز لانه يوجب الرجوع بحصته فى نصيب الاخر شائعا بخلاف المعين ولهما ان معنى الافراز لا ينعدم باستحقاق جزء شائع فى نصيب احدهما ولهذا جازت القسمة على هذا الوجه فى الابتداء بان كان النصف المقدم مشتركا بينهما وبين ثالث والنصف المؤخر بينهما لاشركة لغيرهما فيه فاقتسما على ان لاحدهما ما لهما من المقدم وربع المؤخر يجوز فكذا فى الانتهاء وصار كاستحقاق شيئ معين بخلاف الشائع فى النصيبين لانه لوبقيت القسمة لتضرر الثالث بتفرق نصيبه فى النصيبين اما ههنا لا ضرر بالمستحق فافترقا وصورة المسالة اذا اخذ احدهما الثلث المقدم من الدار والاخر الثلثين من المؤخر وقيمتهما سواء ثم استحق نصف المقدم فعندهما ان شاء نقض القسمة دفعا لعيب التشقيص وان شاء رجع على صاحبه بربع ما فى يده من المؤخر لانه لو استحق كل المقدم رجع بنصف مافى يده فاذا استحق النصف رجع بنصف النصف وهو الربع اعتباراً للجزء بالكل .

ترجمہ !۔ فصل۔ استحقاق وغیرہ کے بیان میں۔

قال واذا الخ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ۔ اگر دو شرکاء میں سے ایک کے حصہ پر کسی نے اپنا تھوڑا حق ثابت کر کے لے لیا تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک پوری تقسیم کے کام کو فسخ نہیں کیا جائے گا۔ بلکہ وہ اپنے حصہ کے موافق اپنے شریک کے حصہ میں سے لے لے گا۔ اور امام ابو یوسفؒ نے فرمایا ہے کہ پورے عمل تقسیم کو فسخ کر دیا جائے گا۔ (ف اس کا مطلب یہ ہے کہ اس حق دار نے اس مال کے جس حصہ پر بھی اپنے حق کا دعویٰ کیا ہے اور اسے ثابت کیا ہے وہ کسی بھی ایک شخص کے حصہ میں معین اور موجود ہے۔ قالؒ ذكر الاختلاف الخ مصنف ھدایہؒ نے فرمایا ہے کہ کتاب قدوری میں بعض معین حصہ کے استحقاق کے بارے میں وہ اختلاف مذکور ہے۔ اسی طرح کتاب الاسرار میں بھی مذکور ہے۔ (ف لیکن معین جزء کے بارے میں اختلاف کا ہونا صحیح نہیں ہے۔ جیسا کہ خود الاسرار میں مذکور ہے)۔ والصحيح ان الاختلاف الخ اور قول صحیح یہ ہے کہ وہ اختلاف ایسے جزء کے بارے میں ہے جو کسی ایک حصہ دار کے حصہ میں غیر معین طور سے ہو۔ (ف لہٰذا امام اعظمؒ کے نزدیک تقسیم کا عمل فسخ نہ ہوگا۔ لیکن امام ابو یوسفؒ کے نزدیک فسخ ہو جائے گا)۔ فاما فى استحقاق الخ اور اگر کسی معین جزء کے بارے میں استحقاق ثابت ہوا تو بالاتفاق اس تقسیم کے کام کو فسخ نہیں کیا جائے گا۔

ولو استحق الخ اور اگر پورے مکان میں سے کسی غیر معین جزء کے بارے میں استحقاق ثابت ہو گیا ہو تو وہ تقسیم بالاتفاق فسخ کر دی جائے گی۔ (ف مسئلہ (۱) دو شریک زید اور بکر نے اپنے مشترک مکان کی تقسیم کرائی اور ہر ایک نے اپنے اپنے حصہ پر قبضہ کر لیا۔ پھر خالد نے گواہوں کے ذریعہ یہ ثابت کر دیا کہ اس مکان میں سے نصف مکان تو پہلے سے ہی میری ذاتی ملکیت تھی۔ (لہٰذا پورے مکان کی تقسیم غلط ہوئی)۔ لہٰذا اس تقسیم کے کام کو فسخ کر دیا جائے گا۔ اس کے بعد خالد کا ذاتی نصف حصہ اسے

دینے کے بعد باقی نصف ان دونوں کے درمیان تقسیم کیا جائے گا(۲) اور اگر بکر نے یہ ثابت کیا کہ زید کو جو بھی حصہ ملا ہے اس میں سے فلاں کمرہ یا ٹکڑا میرا ذاتی حصہ ہے تو صحیح قول کے مطابق پہلی تقسیم کے عمل کو فسخ نہیں کیا جائے گا۔ بلکہ دوسرے شریک بکر کو اس کا مخصوص حصہ دینے کے بعد زید اس حصہ کے برابر بکر سے لے لے گا(۳) اگر خالد نے زید کے حصہ میں سے ایک غیر متعین کمرہ پر اپنا ذاتی حق ہونا ثابت کر دیا اس طرح سے کہ اس میں سے چوتھائی یا آٹھواں یا نصف میرا ذاتی ہے تو اس صورت میں اس طرح کا اختلاف ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک تقسیم کو ختم یا فسخ نہ کیا جائے مگر امام ابو یوسفؒ کے نزدیک تقسیم فسخ کر دی جائے)۔ فھٰذہ ثلثة اوجه الخ اس طرح یہ تین صورتیں ہو گئیں۔(ف اس طرح سے کہ (۱) استحقاق کا ثبوت کل مکان میں ہو (۲) کسی ایک حصہ کے کسی غیر معین ٹکڑے یا جزء میں ہو (۳) کسی ایک حصہ کے کسی معین جزء میں ہو)۔

ولم یذکر الخ صاحب کتاب نے اب تک شیخین کا قول ذکر کیا ہے اور امام محمدؒ کا قول ذکر نہیں کیا ہے۔ لیکن ابو سلیمانؒ نے امام محمدؒ کو امام ابو یوسفؒ کے موافق ذکر کیا ہے۔ جبکہ ابو حفصؒ نے ان کو امام محمدؒ کے موافق بیان کیا ہے۔(ف یعنی ابو حفصؒ نے کہا ہے کہ امام محمدؒ کا قول امام ابو حنیفہؒ کے قول کے موافق ہے)۔ اور یہی قول اصح بھی ہے۔ لابی یوسفؒ الخ ابو یوسفؒ کے اس قول کہ تقسیم کو فسخ کر دیا جائے کی دلیل یہ ہے کہ ایک مشترک حصہ پر حق ثابت ہو جانے سے پرانے دو شریکوں کے ساتھ ایک تیسرا شریک اور بھی نکل آیا۔ اور اس کی رضامندی کے بغیر جو بٹوارہ ہوا وہ غلط ہوا اس لئے وہ باطل ہو جائے گا۔ کما اذا استحق الخ جیسا کہ دونوں حصوں میں سے کسی غیر معین حصہ پر حق ثابت ہونے میں (ف بالاتفاق تقسیم اور بٹوارہ کو باطل قرار دیا جاتا ہے۔ اس کی صورت یہی ہوگی کہ کل مکان میں سے ایک مشترک یعنی معین حصہ پر حق ثابت ہو تو خواہ پورے مکان میں ایک غیر معین حصہ ہو یا مکان کے کسی ایک حصہ میں سے کسی مشترک جزء پر حق ثابت ہو حکماً برابر ہے۔ وھٰذا لان الخ اور یہ یعنی بٹوارہ ختم ہو جانے کی یہاں پر وجہ یہ ہوگی کہ اس بٹوارہ کے جو اصل معنی ہیں یعنی ایک حصہ کو دوسرے حصہ سے بالکل جدا اور علیحدہ کر دینا وہ کسی مشترک حصہ پر کسی کے استحقاق سے ختم ہو جاتے ہیں۔(ف یعنی جب کسی حصہ پر اس کے کسی غیر معین جزء پر کسی کا استحقاق ظاہر ہو جائے تو ہر ایک کا حصہ دوسرے شخص کے حصہ سے جو ممتاز اور جدا ہوتا تھا باقی نہیں رہتا ہے بلکہ باطل ہو جاتا ہے)۔

لانه یوجب الرجوع الخ کیونکہ استحقاق ہونے کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ دوسرے کے حصہ میں سے اپنے اس غیر معین حصہ کو واپس بھی لے۔(ف اس سے یہ ثابت ہو گیا کسی کا حصہ دوسرے سے جدا اور متمیز نہیں ہوا ہے)۔ بخلاف المعین اس کے برخلاف اگر کسی کے حصہ میں سے کسی معین جزء کا استحقاق ہوا ہو۔(ف تو اس کو دوسرے کے حصہ میں سے مشترک غیر معین جزء کی واپسی کا حق نہیں ہوتا ہے اس لئے ہر ایک کا حصہ علیحدہ اور جدا ہو گیا۔ اگرچہ دوسرے کو واپسی کا حق ہوتا ہے ولھما ان معنی الافراز الخ اور امام ابو حنیفہؒ کی (مع امام محمدؒ) دلیل یہ ہے کہ دو شریکوں میں سے ایک کے حصہ میں سے کسی مشترک جزء پر کسی کا حق ثابت ہو جانے سے افراز یعنی بعد تقسیم ہر ایک کے حصہ کو دوسرے کے حصہ سے بالکل جدا اور متمیز ہو جانے کی بات ختم نہیں ہو سکتی ہے۔ اسی وجہ سے اس طرح سے بھی ان میں تقسیم جائز ہوتی ہے کہ مکان کے سامنے کا حصہ ان دونوں شرکاء میں اور تیسرے مستحق شخص کے درمیان ہو لیکن اس کا پچھلا حصہ صرف ان دونوں شرکاء ہی کا ہو جس میں مستحق کا کوئی دعویٰ نہ ہو۔ فاقتسما الخ پھر ان دونوں نے اس طرح سے اس مکان کا بٹوارہ کیا کہ ان دونوں کا جتنا حصہ اگلے نصف حصہ میں ہو وہ صرف کسی ایک کا ہو جائے اور پچھلے نصف حصہ میں سے چوتھائی حصہ بھی ہو۔(ف اور پچھلے حصہ میں سے باقی چوتھائی حصہ دوسرے شریک کا ہو)۔ تو یہ صورت جائز ہوگی۔

فکذا فی الانتھاء اسی طرح اگر پچھلے حصہ میں بھی یہی صورت ہو تو وہ بھی جائز ہوگی۔(ف یعنی ابتداء (قبل تقسیم) مکان کے پچھلے حصہ سے اگر چوتھائی غیر معین حصہ پر اسی شریک کا حق ثابت ہو جس کو اگلے نصف حصہ میں سے دونوں حصے ملے ہوں

اسی طرح اگر تقسیم کے بعد مستحق نے اپنا جتنا حصہ لے لیا ہو اس کے حساب سے دوسرے کے حصہ میں سے غیر معین طور پر اسے استحقاق ہوا ہو تو وہ بھی جائز ہوگا۔ لیکن زیلعیؒ نے پچھلے چوتھے معین حصہ کو جدا کر دیا اور سامنے کے نصف حصہ میں سے دونوں شریکوں کا حصہ مشترک رکھا ہے اور یہ بھی صحیح ہے۔ **وصار کا استحقاق الخ** تو یہ صورت ایسی ہوگئی جیسے کسی معین حصہ پر حق کے ثابت ہونے میں ہوتا ہے۔ (ف یعنی تقسیم کے معنی ختم نہ ہوں گے)۔ **بخلاف الشائع الخ** بخلاف ایسی صورت کے کہ اگر کسی غیر معین جزء میں استحقاق ثابت ہو جائے جو کہ دونوں حصوں میں مشترک ہو یعنی پورے حصوں میں سے استحقاق ہو تو وہ بٹوارہ ختم اور باطل ہو جاتا ہے۔ کیونکہ اگر بٹوارہ کو باقی رہنے دیا جائے تو تیسرے شریک کو یعنی جس نے اپنے حق دار ہونے کو ثابت کیا ہے نقصان ہوگا۔ اس طرح سے کہ اس کا حصہ ان دونوں شرکاء کے درمیان بٹ کر پھیل جائے گا۔ (ف مثلاً دونوں شریکوں نے نصف نصف بانٹ لیا۔ پھر تیسرے شخص نے کل مکان سے اپنے تہائی حصہ کے حق کو ثابت کیا اب وہ اگر ہر حصہ میں سے چھٹا حصہ لے تو تقسیم کا کام پھر باقی رہ جائے گا۔ اور ایسا کرنے میں خود اسی کا حق منتشر ہو جائے گا۔ کیونکہ ہر حصہ میں سے اس کا حصہ ہوگا جو کہ غیر معین ہوگا۔

اما ھٰھنا الخ مگر اس موجودہ صورت میں مستحق کا کوئی نقصان نہ ہوگا۔ اس وجہ سے دونوں صورتوں کے درمیان فرق ظاہر ہوگا (ف کیونکہ اس نے اپنے دونوں حصوں میں سے ایک ہی حصہ میں اپنا غیر معین حق ثابت کیا ہے۔ لہٰذا وہ اس تقسیم کے کام کو باقی رہنے دے یا ختم کر دے اسے نصف میں سے ہی حصہ ملے گا۔ اور اسے اس تقسیم کو ختم کرنے یا رہنے دینے میں کوئی فرق نہ ہوگا یعنی کوئی فائدہ حاصل نہ ہوگا۔ اور مستحق کا کوئی نقصان بھی نہ ہوگا) **وصورۃ المسئلۃ اذا اخذ الخ** اور کتاب کے مسئلہ کی صورت یہ ہوگی کہ دو شریکوں میں سے ایک نے گھر کے سامنے کے حصہ میں سے ایک تہائی حصہ لیا اور دوسرے نے پچھلے حصہ میں سے دو تہائی لیا۔ جب کہ دونوں حصوں کی قیمت بالکل برابر ہو۔ (ف یعنی سامنے کے حصہ کی ایک تہائی کی قیمت پچھلے حصہ کی دو تہائی کی قیمت کے برابر ہو۔ **ثم استحق الخ** پھر سامنے کی ایک تہائی میں سے ایک نصف کسی نے اپنے حق کے طور پر لے لیا تو امام ابو حنیفہ و محمد رحمہما اللہ کے نزدیک اسے اس بات کا اختیار ہوگا کہ اگر وہ چاہے تو اپنے بٹوارہ کو باطل کر دے اس وجہ سے کہ اس کے قبضہ میں متفرق ٹکڑے جمع ہو جائیں گے۔ یا اگر چاہے تو اپنے دوسرے شریک سے پچھلے حصہ میں سے جو حصہ اس کے قبضہ میں آیا ہے اس میں سے چوتھائی حصہ واپس لے لے۔

(ف اس تقسیم کو ختم کر دینا ہی لازم نہیں ہے۔ بلکہ اسے یہ اختیار ہوتا ہے کہ عیب لگ جانے کی وجہ سے اسے باطل کرنے کا بھی اختیار ہے اور یہ بھی اختیار ہے کہ اس تقسیم کو باطل نہ کرے بلکہ دوسرے شریک کے پچھلے حصہ میں سے چوتھا حصہ لے لے)۔ **لانہ لو استحق الخ** کیونکہ اگر سامنے کا پورا حصہ ہی استحقاق کے طور پر لیا جاتا تو وہ دوسرے سے اس حصہ کا آدھا حصہ لیتا جو اس کے قبضہ میں ہوتا۔ پس جب اس سے صرف نصف ہی لیا گیا ہے تو وہ دوسرے سے اس کے نصف سے ہی نصف لے گا۔ جو کہ کل کا چوتھائی حصہ ہوگا۔ (ف یعنی جیسے کہ کل حصہ ہونے میں ہوتا ہے۔ اسی پر قیاس کرتے ہوئے نصف اور چوتھائی وغیرہ میں اسی کا نصف ہوگا۔ نوٹ۔ پھر مذکورہ اختیار یعنی تقسیم کو باطل کر دینے کا یا واپس لینے کا اسی صورت میں ہوگا جب کہ اس نے اپنے اختیار میں کچھ تصرف کر لیا ہو۔

توضیح: فصل، استحقاق وغیرہ کا بیان، اگر مال مشترک کی تقسیم کے بعد اس میں سے کسی ایک کے حصہ کا خواہ وہ حصہ متعین ہو یا مشترک کوئی مستحق نکل آیا تو کیا پہلی تقسیم باطل ہو جائے گی۔ اگر باقی رہ جائے تو اس شریک کے نقصان کو کس طرح پورا کیا جائے گا اگر تقسیم کے بعد پورے مکان میں سے کسی غیر معین حصہ کے بارے میں استحقاق ثابت

ہو جائے مسئلہ کی تین صورتیں کیا ہیں مسائل کی تفصیل۔ اقوال ائمہ۔ دلائل

ولو باع صاحب المقدم نصفه ثم استحق النصف الباقي رجع بربع ما في يد الاخر عندهما لما ذكرنا وسقط خياره ببيع البعض وعند ابي يوسف ما في يد صاحبه بينهما نصفان ويضمن قيمة نصف ماباع لصاحبه لان القسمة تنقلب فاسدة عنده والمقبوض بالعقد الفاسد مملوك فنفذ البيع فيه وهو مضمون بالقيمة فيضمن النصف صاحبه قال ولو وقعت القسمة ثم ظهر في التركة دين محيط ردت القسمة لانه يمنع وقوع الملك للوارث وكذا اذا كان غير محيط لتعلق حق الغرماء بالتركة الا اذا بقي من التركة ما بقي بالدين وراء ماقسم لانه لا حاجة الى نقض القسمة في ايفاء حقهم ولو ابراه الغرماء بعد القسمة اواداه الورثة من مالهم والدين محيط او غير محيط جازت القسمة لان المانع قد زال ولو ادعى احد المتقاسمين دينا في التركة صح دعواه لأنه لا تناقض إذ الدين يتعلق بالمعنى والقسمة تصادف الصورة ولوادعى عينا باى سبب كان لم يسمع للتناقض إذ الاقدام على القسمة اعتراف بكون المقسوم مشتركا.

ترجمہ:۔ اور اگر مکان کے سامنے کے حصہ والے نے اپنا صرف نصف حصہ بیچا اور دوسرے باقی نصف حصہ پر کسی نے اپنے حق کا دعوی ثابت کر کے لے لیا تو وہ دوسرے نصف حصہ میں سے نصف یعنی چوتھا حصہ واپس لے گا۔ یہ قول امام ابو حنیفہ و امام محمد رحمہما اللہ کا ہے اس کی دلیل وہی ہے جو پہلے بیان کی جاچکی ہے۔ لیکن اس کی تقسیم کے عمل کو باطل کر دینے کا اس کا اختیار ختم ہو جائے گا کیونکہ اس تقسیم شدہ کے کچھ حصہ کو اس نے فروخت کر دیا ہے۔ وعندابی یوسفؒ الخ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک وہ حصہ جو دوسرے شریک کے قبضہ میں ہے وہ ان دونوں کے درمیان نصف نصف کے حساب سے تقسیم ہوگا۔ اور اس نے اپنے جس حصہ کو بیچا ہے اس کی آدھی قیمت کا خود ضامن ہوگا۔ کیونکہ ان کے یعنی امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ان کی تقسیم کا کام اور بٹوارہ فاسد ہو چکا ہے۔ (ف یعنی سب سے پہلے جو تقسیم کی گئی اور اس کے متعلق بعد میں یہ معلوم ہوا کہ اس کا مستحق کوئی اور شخص ہے تو وہ تقسیم فاسد ہو جائے گی اور بعد میں جو کچھ مبادلہ کیا گیا وہ بھی فاسد ہو جائے گا)۔ والمقبوض بالعقد الخ اور قاعدہ ہے کہ جو چیز عقد فاسد کے بعد قبضہ میں آتی ہے اس پر ملکیت صحیح مان لی جاتی ہے اسی لئے اس کے دوسرے شریک کے لئے یہ جائز ہو گیا کہ اس حصہ کو بیچ ڈالے کیونکہ اب وہ شخص اس چیز کا اصلی مالک ہو چکا ہے۔ البتہ اس کی قیمت کا یہ ضامن ٹھہرایا جائے گا۔ یعنی اس کا شریک اس کی قیمت کا مطالبہ کرے تو وہ قیمت اس شریک کو دینی ہوگی۔ قال ولو وقت القسمة الخ اگر مردہ کے ترکہ میں بٹوارہ کر دیا گیا اس کے بعد معلوم ہوا کہ اس ترکہ سے لوگوں کے قرضوں کو ادا کرنا باقی رہ گیا ہے تو اس بٹوارہ کو غلط کہہ کر باطل قرار دیا جائے گا۔ (ف اس بٹوارہ کو ختم کر دیا جائے گا)۔

لانه يمنع الخ کیونکہ ترکہ میں قرضہ کا حق رہ جانا وارث کی ملکیت کو ثابت کرنے سے روکتا ہے۔ (ف کیونکہ جس ترکہ میں لوگوں کے قرضے بھی ملے ہوئے ہوں یا پورا مال ترکہ ہی قرضہ کے مال کے برابر ہو تو اس میں ان قرض خواہوں کا حق متعلق رہتا ہے اسی لئے اس سے کسی وارث کا حق متعلق نہیں ہوتا ہے یعنی کوئی وارث اس کا حق دار نہیں ہو سکتا ہے)۔ وكذا اذا كان الخ یعنی جس طرح پورا ترکہ قرض کے برابر ہو یا اس میں کسی کا کچھ بھی قرض متعلق ہو تب بھی اس میں وارث کا حق متعلق نہیں ہوتا ہے۔ کیونکہ مردہ کے قرض خواہوں کا حق اسی ترکہ سے متعلق ہوتا ہے یعنی اسی ترکہ سے قرضہ ادا کیا جاتا ہے۔ الا اذا بقي الخ البتہ اس صورت میں اس کی پہلی تقسیم بھی باقی رکھی جائے گی جب کہ مال میراث تقسیم ہو جانے کے بعد بھی مردہ کا اتنا مال فاضل بچ گیا ہو جس سے اس کے سارے قرض کی ادائیگی ہو سکتی ہو۔ کیونکہ قرض خواہوں کے حقوق ادا کرنے کے لئے اب تقسیم کو باطل کرنے کی کوئی ضرورت باقی نہیں رہی ہے۔ (ف۔ مثال کے طور پر یہ فرض کیا جائے کہ قرض کی کل رقم ایک ہزار

روپے ہیں لیکن مال ترکہ کی رقم تین ہزار روپے تھے جن میں سے تقسیم ورثہ کو ان کا پورا حق ادا کرنے میں دو ہزار ختم ہوئے اور ایک ہزار روپے اب بھی باقی رہ گئے تو چونکہ اس باقی رقم سے اس کا پورا قرض ادا کیا جاسکتا ہے اس لئے پہلے کے بٹوارہ کو باطل کرنے کی ضرورت باقی نہیں رہی)۔

ولابرأ الغرقاء الخ اور اگر قرض خواہوں نے اس مردہ کے قرضوں کو معاف کر دیا یا اس کے وارثوں نے اپنی طرف سے اس کے قرضے ادا کر دیئے خواہ وہ قرضے اس کے پورے ترکہ کے برابر تھے یا کم تھے تو پہلی تقسیم اب بالکل صحیح مان لی جائے گی اور اسے باطل کرنے کی ضرورت نہیں ہوگی۔ کیونکہ اس کے صحیح ہونے سے جو چیز مانع ہو رہی تھی یعنی مال کی کمی وہ اب دور ہو چکی ہے ولو ادّعی الخ اور اگر حصے بانٹنے والوں میں سے ہی کسی نے ترکہ کے مال پر اپنے قرضہ کا دعویٰ کیا تو وہ دعویٰ صحیح ہوگا۔ (ف یعنی اس کا اس مال کا بٹوارہ کرنے کا مطالبہ کرنا نقصان دہ نہ ہوگا۔ لانہ لاتناقض الخ کیونکہ اس کے بٹوارہ کرنے اور خود اپنے حق کا دعویٰ کرنے میں کوئی تناقض نہیں ہے۔ کیونکہ اس کے قرضہ کا تعلق معنی یعنی ترکہ کی مالیت سے ہے جب کہ تقسیم کرنے کا تعلق ظاہری مال سے ہوتا ہے ولو ادعیٰ الخ اور اگر تقسیم کرنے والے نے تقسیم کے بعد ترکہ کے کسی خاص اور متعین مال پر کسی وجہ سے بھی اپنے حق کا دعویٰ کیا تو یہ دعویٰ نہیں سنا جائے گا۔ کیونکہ تقسیم کے لئے اس کا آمادہ ہو جانا ہی اس بات کا اقرار کرنا ہوتا ہے کہ وہ مال جس کا یہ دعویٰ کرتا ہے اس کا مخصوص مال نہیں ہے بلکہ اس میں سب کا مشترک حصہ ہے۔ (ف اور تقسیم کے بعد مخصوص مال میں اپنے لئے مخصوص ہونے کا دعویٰ کرنا پہلے عمل کے مخالف ہو گیا۔

توضیح:۔ اگر مکان کے سامنے کے نصف حصہ کے مالک نے اپنا صرف نصف حصہ بیچا اور دوسرے باقی نصف حصہ پر کسی نے اپنا استحقاق ثابت کر کے اسے لے لیا اگر مردہ کے ترکہ کی تقسیم کے بعد یہ معلوم ہوا کہ اس ترکہ میں سے مردہ کے ذمہ لوگوں کے قرض کی ادائے گی باقی رہ گئی ہے اگر قرض خواہ اپنا حق قرض مردہ سے معاف کر دے اگر تقسیم کرنے والا خود بھی ترکہ میں کسی چیز کا حقدار ہو جائے مسائل کی تفصیل۔ اقوال ائمہ۔ دلائل

فصل في المهاياة المهاياة جائزة استحسانا للحاجة اليه اذ يتعذر الاجتماع على الانتفاع فاشبه القسمة ولهذا يجرى فيه جبر القاضي كما يجرى في القسمة الا ان القسمة اقوى منه في استكمال المنفعة لانه جمع المنافع في زمان واحد والتهايؤ جمع على التعاقب ولهذا لوطلب احد الشريكين القسمة والآخر المهاياة يقسم القاضي لانه ابلغ في التكميل ولو وقعت فيما يحتمل القسمة ثم طلب احدهما القسمة يقسم وتبطل المهاياة لانه ابلغ ولا يبطل التهايؤ بموت احدهما ولا بموتهما لانه لو انتقض لاستانفه الحاكم ولا فائدة في النقض ثم الاستيناف ولو تهايئا في دار واحدة على ان يسكن هذا طائفة وهذا طائفة او هذا علوها وهذا سفلها جاز لان القسمة على هذا الوجه جائزة فكذا المهاياة والتهايؤ في هذا الوجه إفرازاً لجميع الانصبا لامبادلة ولهذا لا يشترط فيه التاقيت ولكل واحد ان يستغل ما اصابه بالمهاياة شرط ذلك في العقد اولم يشترط لحدث والمنافع على ملكه ولوتهائيا في عبد واحد على ان يخدم هذا يوما وهذا يوما جاز وكذا هذا في البيت الصغير لان المهاياة قد تكون في الزمان وقد تكون من حيث المكان والاول متعين ههنا.

ترجمہ:۔ فصل:۔ مہایات کا بیان (ف یعنی شرکاء کا اصل مال کی تقسیم کے بغیر ہی اس کے منافع کو باری باری کے ساتھ

حاصل کرنا)۔ المهاياة جائزة الخ مہایاۃ استحسانا جائز ہے کیونکہ اس کی ضرورت ہوتی ہے۔ کیونکہ الشرکاء یعنی ایک سے زائد جتنے بھی ہوں بیک وقت ایسی چیز کو استعمال نہیں کر سکتے ہیں لہٰذا یہ طریق بھی ایک طرح کا بٹوارہ ہی کہلائے گا۔ (ف پس جس طرح تقسیم کرنے میں اپنے مشترک حق کو ایک جگہ پر جمع کرنا ہوتا ہے اسی طرح اس مہایاۃ کے عمل میں بھی متفرق منافع کو ایک وقت میں جمع کرنا پایا جاتا ہے۔ زیلعی)۔ ولهٰذا يجرى الخ اسی ضرورت اور مجبوری کی بناء پر مہایاۃ کرنے کے بعد قاضی کی طرف سے نہ ماننے والے شریک پر جبر کیا جاسکتا ہے۔ اور قاضی دوسرے شریک کو اس کام کے لئے مجبور کر سکتا ہے۔ جیسا کہ تقسیم کا حکم زیادہ قوی ہوتا ہے۔ اس طرح سے کہ بٹوارہ کر دینے سے ایک ہی وقت میں اپنے حصہ کے مال کے منافع کو پورے طریقہ سے استعمال میں لایا جاسکتا ہے۔ کیونکہ اس کے سارے منافع بیک وقت جمع ہو جاتے ہیں۔ لیکن مہایاۃ میں باری باری سے انتفاع حاصل کیا جاسکتا ہے۔

ولهٰذا لو طلب الخ اسی بناء پر اگر دونوں شریکوں میں سے ایک نے بٹوارہ کی درخواست دی اور دوسرے نے صرف مہایاۃ کی درخواست دی تو قاضی حق قوی یعنی بٹوارہ کی درخواست کو قبول کر کے اس کی تقسیم کرے گا کیونکہ تقسیم کر دینے سے ان کے منافع کو مکمل کرنا ہوگا۔ لو وقعت الخ اور اگر ایسی چیز میں مہایاۃ ہوئی جو تقسیم کے قابل ہے پھر ان میں سے ایک نے تقسیم کی درخواست دی تو اس مال کی تقسیم کر کے مہایاۃ باطل کر دی جائے گی۔ کیونکہ تقسیم کر دینے ہی میں ان کے منافع کی تکمیل ہوتی ہے۔ ولا تبطل التهايؤ الخ اور ان شریکوں میں سے کسی ایک کے یا دونوں کے مر جانے سے یہ تہایؤ باطل نہیں ہوتی ہے۔ کیونکہ اگر اس میں کمی آجائے یا یہ ٹوٹ جائے جب بھی حاکم اسے دوبارہ نافذ کر دے گا۔ (ف کیونکہ اسی کا اثر اور تہایؤ ان دونوں کے ورثہ میں بھی جاری اور منتقل ہو جائے گا۔ ولا فائدة في النقض الخ لہٰذا اسے ایک بار ختم کر کے دوبارہ جاری کرنے میں کوئی فائدہ نہ ہوگا۔ (ف چنانچہ اسے پہلے سے ہی باقی رکھا جائے گا یعنی اس کو پہلے ختم نہیں کیا جائے گا۔ البتہ اگر مکان کی تقسیم کی کسی کی طرف سے درخواست آجائے تو وہ ہر وقت تقسیم کیا جاسکتا ہے۔ ولو تهايئا في دار الخ اور اگر دونوں شریکوں نے اس طرح تہایؤ یا مصالحت کر لی ہو کہ ایک شخص ایک ٹکڑے اور دوسرا شخص اس کے دوسرے ٹکڑے میں رہے گا یا ایک شخص مکان کے اوپر کے حصہ میں اور دوسرا شخص اس کے نچلے حصہ میں رہے گا جاز لان الخ تو یہ مصالحت اور تہایؤ جائز ہوگی۔ کیونکہ آپس کی رضامندی کے ساتھ اس طرح کا بٹوارہ بھی جائز ہے۔ اسی لئے بدرجہ اولیٰ مہایاۃ بھی جائز ہوگی۔ (ف اگر یہ شبہہ پیدا کیا جائے کہ یہ مبادلہ تو ایک ہی جنس ہے اس لئے اس میں سود کا شبہ پایا جاتا ہے اور جس معاملہ میں سود کا شبہ بھی ہو وہ ناجائز ہوتا ہے اس لئے اسے بھی ناجائز ہونا چاہئے۔ تو اس کا جواب یہ ہے۔

والتهايؤ الخ کہ ایسی صورت میں مکان کے ہر حصہ میں مہایاۃ اور ایک کو دوسرے سے جدا کرنا پایا جاتا ہے اور حقیقت میں مبادلہ نہیں ہوتا ہے۔ (ف مقصد یہ ہے کہ حقیقی مبادلہ یہاں نہیں پایا جاتا ہے کیونکہ دونوں شریک اس چیز سے نفع حاصل کرتے ہیں ولهٰذا لا يشترط الخ اسی لئے اس مہایاۃ کے جائز ہونے کے لئے وقت متعین کرنے کی شرط نہیں ہوتی ہے۔ (ف اور اگر چیز کو باری باری سے استعمال کرنا مقصود ہو تو ایک ہفتہ یا اس سے کم و بیش کا وقت بیان کر دینا چاہئے)۔ ولكل واحد الخ اور تمام شرکاء کو اس بات کا حق ہوتا ہے اور اسی کو یہ جائز ہوتا ہے کہ اپنی باری کے وقت میں اس چیز کو چاہے خود استعمال کر کے فائدہ اٹھانے یا اگر چاہے تو اتنے وقت کے لئے اسے کرایہ پر دے کر اس آمدنی سے فائدہ اٹھائے خواہ معاملہ کے وقت یہ بات بیان کر دی گئی ہو یا نہ کی گئی ہو۔ کیونکہ ان دونوں میں جو کچھ منافع حاصل ہوں گے وہ اس کی ملکیت میں رہتے ہوئے ہوں گے۔ (ف لہٰذا اسے اس بات کا پورا حق ہوگا کہ اس سے جس طرح بھی چاہے فائدہ اٹھائے خواہ خود استعمال کر کے یا مفت میں یعنی عاریت کے طور پر دے کر یا کرایہ پر دے کر کرایہ حاصل کر کے ہو)۔ ولو تهايئا الخ اور اگر دونوں شریکوں نے ایک مشترک غلام میں اس طرح تہایؤ کی کہ دونوں اس سے ایک ایک دن باری باری سے خدمت لیا کریں تو یہ بھی جائز ہے اس طرح کی شرط لگا سکتا ہے۔ کیونکہ یہ

مصالحت اور تہایؤ کبھی زمانہ کے اعتبار سے ہوتی ہے اور کبھی جگہ کے اعتبار سے ہوتی ہے اور اس جگہ پہلی ہی صورت یعنی وقت کے اعتبار سے ہونا ہی ممکن اور متعین بھی ہے۔

توضیح:۔ فصل۔ مہایاۃ کا بیان۔ اس کی تعریف۔ حکم۔ اس کے لئے جگہ یا وقت کی شرط ہوتی ہے یا نہیں۔ ایک شریک اپنے حق کو دوسرے کو عاریۃً یا اجرت پر دے سکتا ہے یا نہیں۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ دلائل

ولو اختلفا في التهايؤ من حيث الزمان والمكان في محل يحتملها يامرهما القاضي بان يتفقا لان التهايؤ في المكان اعدل وفي الزمان اكمل فلما اختلفت الجهة لا بد من الاتفاق فان اختاراه من حيث الزمان يقرع في البدايه نفيا للتهمة ولو تهايئا في العبدين على ان يخدم هذا هذا العبد والاخر الاخر جاز عندهما لان القسمة على هذا الوجه جائزة عندهما جبرا من القاضي بالتراضي فكذا لمهاياة وقيل عند ابي حنيفة لا يقسم القاضي وهكذا روى عنه لانه لا يجرى فيه الجبر عنده والاصح انه يقسم القاضي عنده ايضا لان المنافع من حيث الخدمة قلما تتفاوت بخلاف اعيان الرقيق لانها تتفاوت تفاوتا فاحشا على ما تقدم ولوتهايئا فيهما على ان نفقة كل عبد على من ياخذه جاز استحسانا للمسامحة في اطعام المماليك بخلاف شرط الكسوة لانه لا يسامح فيها.

ترجمہ:۔ اور اگر کسی ایسی مشترک چیز کی تہایئو اور مصالحت کے ہونے کے بارے میں اس کی جگہ اور وقت اور طریقہ استعمال میں دو مالکوں نے اختلاف کیا کہ اس چیز میں ہر طرح سے تہایؤ ہونے کا احتمال بھی ہو۔ (ف مثلاً ایک مشترک مکان میں اس کے دو مشترک مالکوں نے آپس میں اس طرح اختلاف کیا کہ ایک نے کہا کہ اس میں اس طرح سے تہایئو طے پائی تھی کہ میں اس کے سامنے کے حصہ سے فائدہ اٹھاؤں گا اور تم اس کے پچھلے حصہ میں رہو گے لیکن دوسرے نے کہا کہ معاملہ اس طرح طے پایا تھا کہ اس میں مسلسل ایک ماہ میں رہوں گا پھر دوسرے ایک مہینہ میں مسلسل تم رہو گے اور دونوں ہی طرح مہایات ہونے کی اس میں گنجائش بھی ہے لیکن دونوں ہی اختلاف کرتے ہوں) تو قاضی ان دونوں کو اس بات پر مجبور کرے گا کہ وہ دونوں خود ہی کسی ایک بات پر متفق ہو کر اختلاف ختم کردیں۔ (ف کیونکہ قاضی اپنے طور پر کسی ایک کو ترجیح نہیں دے سکتا ہے)۔ لان التهايؤ الخ کیونکہ تہایؤ جگہ کے اعتبار سے ہو یا زمانہ کے اعتبار سے ہو دونوں ہی اپنی اپنی جگہ مفید ہیں۔ اس طرح سے کہ جگہ کے اعتبار سے تہایؤ یعنی مصالحت اور معاہدہ میں عدل زیادہ پایا جاتا ہے۔ (ف اس وجہ سے کہ دونوں شریک اس حالت میں ایک ہی وقت میں اس سے فائدے حاصل کرتے ہیں)۔ اسی طرح زمانہ کے اعتبار سے دوسرا فائدہ یہ ہوتا ہے کہ یہ مہایاۃ زیادہ کامل ہوتی ہے۔ (ف کیونکہ ہر جگہ سے اسے نفع اٹھانے کا موقع ملتا ہے لہٰذا کسی ایک کو دوسرے کے مقابلہ میں قاضی از خود ترجیح نہیں دے سکتا ہے)۔

فلما اختلفت الخ اب جب کہ دونوں شریکوں نے اپنی جہت مختلف کردی یعنی ایک نے سامان کے اعتبار سے اور دوسرے نے مکان کے اعتبار سے مہایاۃ کی تب خود ان ہی دونوں پر یہ لازم ہوگا کہ وہ کسی ایک جہت پر اتفاق کرلیں اور قاضی کی طرف سے کچھ نہ کہا جائے۔ پھر اگر دونوں متفق ہو جائیں یعنی زمانہ کے اعتبار سے اتفاق پر راضی ہو جائیں کہ کچھ دن یعنی ہفتہ عشرہ یا ایک ماہ ایک شخص استعمال کرے پھر اتنا ہی دوسرا استعمال کرے تو ابتداء کون کرے اس کے لئے قاضی ان دونوں کے درمیان قرعہ اندازی کردے تاکہ تہمت دور ہو جائے اور کسی کی طرفداری کا الزام نہ لگے۔ (ف یعنی قرعہ اندازی اور پرچی نکالنے میں جس کا نام پہلے نکلے وہی پہلے اس سے فائدہ اٹھانا شروع کردے۔ اور یہ حکم اس وقت کے لئے ہے جب کہ ایک ہی مکان یا ایک ہی غلام

دونوں کی ملکیت میں ہو کیونکہ ولو تهائیا فی العبدین الخ اور دو شریکوں نے اپنے دو مشترک غلاموں کی تہایؤ کرتے ہوئے اس طرح معاملہ کیا کہ وہ ایک ایک معین غلام کو اپنی خدمت کے لئے رکھ لیں تو صاحبینؒ کے نزدیک یہ جائز ہوگا۔ کیونکہ وہ تو اس طرح کی مستقل تقسیم کو ہی جائز رکھتے ہیں اور خواہ یہ تقسیم خود ان کی اپنی رضامندی کے ساتھ ہو یا قاضی کی طرف سے جبر کے ذریعہ ہو۔ پس جب اس طرح تقسیم جائز ہوگی تو مہایاۃ بدرجہ اولیٰ جائز ہوگی۔ وقیل عندابی حنیفةؒ الخ اور بعض مشائخؒ نے فرمایا ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کے قول کے مطابق قاضی اس طرح کی زبردستی تقسیم نہیں کرے گا۔ اور نوادر میں امام ابوحنیفہؒ سے ایسی روایت ہے کیونکہ ان کے نزدیک غیر مثلی چیزوں میں جبر کرنا جائز نہیں ہوتا ہے۔

والاصح الخ مگر قول اصح کے مطابق امام اعظمؒ کے نزدیک قاضی بھی مہایاۃ کرے گا۔ (ف امام ابوحنیفہؒ کے اس فرمان کہ قاضی مکانوں کی تقسیم نہیں کرے گا اس کا مطلب یہ ہے کہ قاضی کو اس طرح تقسیم نہیں کرنی چاہئے۔ پھر بھی اگر کرلے تو وہ جائز ہوگی۔ اور جب کہ اصل میں تقسیم کرنی جائز ہے تو منافع میں بدرجہ اولیٰ جائز ہوگی۔ لان المنافع الخ کیونکہ غلاموں کا اپنے مالکوں کی خدمت کرنے کے اعتبار سے آپس میں بہت کم (یا معمولی سا) فرق ہوتا ہے۔ برخلاف ان کی اصل ذات کے کہ اگر ایک سے زائد غلام ہوں تو ان میں تقسیم نہیں کی جاسکتی ہے کیونکہ ان کی ذات اور بدن کے اعتبار سے ان میں بہت فرق ہوتا ہے۔ جیسا کہ اوپر بتلایا جاچکا ہے۔ (ف وہ یہ کہ غبی اور ذہین وغیرہ جیسے بہت سے اوصاف اعتبار سے ان میں بہت فرق ہوتا ہے۔ تو اس طرح غلاموں کی تقسیم میں جبر نہیں کیا جاسکتا ہے۔ ولو تهائیا فیهما الخ اور اگر دونوں شریکوں نے اپنے مشترک دو غلاموں میں اس شرط کے ساتھ تہایؤ کی کہ جو غلام جس مالک کی جتنے دنوں تک خدمت کرے گا اتنے دنوں تک اس غلام کی خوراک کا خرچ اسی کے ذمہ رہے گا۔ تو یہ استحساناً جائز ہوگا۔ (ف اور اس میں مالکانہ حصہ رسدی نصف ربع وغیرہ کا لحاظ نہیں کیا جائے گا۔ کیونکہ غلاموں کی خوراک کی بابت عموماً چشم پوشی اور رعایت رکھی جاتی ہے)۔ بخلاف شرط الکسوة الخ برخلاف ان کے لباس کی شرط کے یعنی جو غلام جس کی خدمت میں رہے گا وہی اس کے لباس کا بھی ذمہ دار ہوگا تو یہ جائز نہ ہوگا کیونکہ عموماً لباس کے خرچ کے بارے میں مساوات کا خیال نہیں رکھا جاتا ہے بلکہ اس میں حصہ رسدی اور مالکانہ حق کا اعتبار ہوتا ہے۔

توضیح:۔ اگر کسی ایک مشترک چیز کی تہایؤ کے بارے میں اس کے مالکوں کے درمیان زمان یا مکان کے اعتبار سے اختلاف ہو جائے۔ اگر دو غلاموں کے مالکوں کے درمیان ان سے خدمت کا فائدہ حاصل کرنے کے متعلق تہایؤ اس طرح ہو جائے کہ ایک ایک غلام کو وہ متعین کر کے اس سے وہی فائدہ حاصل کرے۔ تو اس کی خوراک اور لباس کے درمیان کس طرح سے معاملہ طے کیا جائے۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ کرام۔ دلائل

ولوتهايئا فی دارين علی ان يسكن كل واحد منهما داراً جاز ويجبر القاضی عليه اما عندهما فظاهر لان الدارين عندهما كدار واحدة وقد قيل لا يجبر عنده اعتباراً بالقسمة وعن ابی حنيفة انه لا يجوز التهايؤ فيهما اصلا بالجبر فلما قلنا وبالتراضی لانه بيع السكنی بالسكنی بخلاف قسمة رقبتهما لان بيع بعض احدهما بعض الاخر جائز وجه الظاهر ان التفاوت يقل فی المنافع فيجوز بالتراضی ويجری فيه جبر القاضی ويعتبر إفرازاً اما يكثر التفاوت فی اعيانهما فاعتبر مبادلة وفی الدابتين لا يجوز التها يؤ علی الركوب عند ابی حنيفة وعندهما يجوز اعتباراً بقسمة الاعيان وله ان الاستعمال يتفاوت بتفاوت الراكبين فانهم بين حاذق واخرق والتهايؤ فی الركوب فی دابة واحدة علی هذا الخلاف لما قلنا بخلاف العبد لانه يخدم باختياره فلا يتحمل زيادة علی طاقته

والدابة تحملها.

ترجمہ :۔ اگر دو شریکوں نے اپنے دو مشترک مکانوں کے بارے میں اس طرح کی تہایؤ کی کہ وہ ان میں سے ایک ایک مکان متعین میں رہیں گے۔ تو یہ جائز ہوگا۔ اور قاضی اس تقسیم پر مجبور بھی کر سکتا ہے۔ (اگر دوسرے شریک نے اس کی اس سے درخواست کی ہو)۔ **اما عندهما الخ** صاحبینؒ کے نزدیک یہ حکم اس لئے جائز ہے کہ ان کے نزدیک دو گھر ہونے کے باوجود وہ دونوں ایک ہی کے حکم میں ہیں۔ (ف اور امام اعظمؒ سے بھی ظاہر الروایۃ یہی ہے)۔ **وقد قيل الخ** اور بعض مشائخ نے فرمایا ہے کہ تقسیم کے حکم پر قیاس کرتے ہوئے قاضی ایسی مہایاۃ پر ان کو مجبور نہیں کر سکتا ہے۔ (ف یعنی جس طرح ان کی تقسیم پر قاضی ان کو مجبور نہیں کر سکتا ہے اسی طرح مہایاۃ کے لئے بھی مجبور نہیں کر سکتا ہے البتہ اگر وہ خود راضی ہوں تب جائز ہوگی و**عن ابي حنيفةؒ الخ** اور نوادر میں امام ابو حنیفہؒ سے یہ روایت بھی مذکور ہے کہ دو مکانوں کی صورت میں تہایؤ بالکل جائز نہیں ہے۔ (ف یعنی نہ قاضی کے جبر کے ساتھ اور نہ ہی ان کی آپس کی رضامندی کے ساتھ)۔ **بالجبر لما قلنا الخ** جبر کے ساتھ جائز نہ ہونے کی وجہ تو وہی ہے جو ہم نے پہلے بیان کر دی ہے۔ (ف یعنی اختلاف فاحش کی بناء پر جس طرح تقسیم جائز نہیں ہوتی ہے اسی طرح سے تہایؤ بھی جائز نہیں ہوتی ہے)۔ اور رضامندی کے ساتھ بھی تہایؤ کے ناجائز ہونے کی وجہ یہ ہے کہ دو مکانوں میں ہونے کی وجہ سے رہائش کا تبادلہ رہائش کے ساتھ ہونے سے بیع کی صورت ہوگئی اور ایسی بیع باطل ہوتی ہے تو مہایاۃ بھی باطل ہوگی۔ **بخلاف قسمة الخ** برخلاف دونوں مکانوں کی چوحدی اور زرقبہ کی تقسیم کرنے کے (ف یعنی اگر ان کی آپس کی رضامندی کے ساتھ مکان کی زمین اور اس کے حصہ کی تقسیم ہو تو یہ جائز ہوگی)۔

لان بيع بعض الخ کیونکہ ایک گھر کے کچھ حصہ کو دوسرے گھر کے حصوں کے عوض فروخت کرنا جائز ہوتا ہے۔ (ف لیکن مہایاۃ اس لئے جائز نہیں ہوتی ہے کہ اس میں اصل مکان کا تبادلہ نہیں ہوتا ہے بلکہ صرف اس کے نفع کا تبادلہ ہوتا ہے۔ اسی طرح اجارہ پر دینے میں بھی ایک طرف سے مال اور دوسری طرف سے نفع ہوتا ہے۔ یہ اقوال اور اختلافات نوادر کی روایت کی بناء پر ہے۔ اور ظاہر الروایۃ کے مطابق امام اعظمؒ کے نزدیک تہایؤ جائز ہے۔ **وجه الظاهر الخ** ظاہر الروایۃ میں جائز ہونے کی وجہ یہ ہے کہ منافع کے درمیان فرق اتنا ہی کم ہوتا ہے کہ آپس کی رضامندی کے بعد اس کا اعتبار نہیں ہوتا ہے اسی لئے اس کو جائز سمجھا جاتا ہے۔ اسی طرح اگر قاضی جبر کرے تو وہ بھی جائز ہوگا۔ (ف یعنی اگر قاضی چاہے تو ایسی مہایاۃ پر جبر بھی کر سکتا ہے)۔ **ويعتبر افرازا** اور ایسی مہایاۃ کو مبادلہ نہیں کہا جاتا ہے۔ بلکہ اسے افراز کہا جاتا ہے۔ (ف یعنی دونوں شریکوں کا اپنا اپنا نفع کہلاتا ہے)۔ **امابكثر التفاوت الخ** مگر دونوں اصل مکانوں کے درمیان چونکہ بہت زیادہ فرق ہوتا ہے اس لئے اسے تقسیم یعنی مبادلہ کہا جاتا ہے۔ (ف اسی لئے انسے جائز نہیں کہا جاتا ہے۔

وفي الدابتين الخ اور اگر سواری کے دو جانوروں یعنی گھوڑوں کی سواری کے لئے باری باری سوار ہونے پر تہایؤ کیا گیا ہو تو امام اعظمؒ کے نزدیک جائز نہ ہوگا۔ اور صاحبینؒ کے نزدیک جائز ہے جیسا کہ اعیان کی تقسیم میں جائز ہے۔ (ف یعنی جیسے ایک جنس کے جانوروں میں ان کی ذات کا بٹوارہ جائز ہوتا ہے اسی طرح ان کے منافع کی تقسیم یعنی مہایاۃ بھی جائز ہوتی ہے)۔ **وله ان الخ** امام اعظمؒ کی دلیل یہ ہے کہ سواروں کے اپنے خاص طرز کے مختلف ہونے سے سواری کے استعمال میں فرق ہوا کرتا ہے۔ کیونکہ کچھ سوار فن سواری میں ماہر اور ہوشیار ہوتے ہیں جس کی وجہ سے سواری کو بھی کوئی تکلیف نہیں ہوتی ہے اور کچھ سوار ناتجربہ کار اور ناسمجھ ہوتے ہیں جن کو سواری نہیں آتی ہے اسی لئے ان کے جانوروں اور سواریوں کو تکلیف اور نقصان ہوتا ہے۔ (ف اس طرح ہوشیار اور ماہر سوار کی سواری کو نہ تکلیف ہوتی ہے اور نہ نقصان ہوتا ہے لیکن ناتجربہ کار سوار کی سواری کا نقصان بھی ہوتا ہے اور اسے تکلیف بھی ہوتی ہے)۔ **والتهايؤفي الركوب الخ** اور ایک مشترک جانور کی سواری میں باری باری سے سواری طے کر لینے سے بھی اسی طرح کا اختلاف ہے اور دلیل بھی یہی ہے۔ **بخلاف العبد الخ** برخلاف غلام کے کہ اس میں باری کی شرط

جائز ہے کیونکہ وہ جتنی بھی خدمت کرے گا اپنے اختیار سے ہی کرے گا اسی لئے وہ اپنی طاقت اور ہمت سے زیادہ تکلیف برداشت نہیں کرے گا۔ لیکن جانور کے بے زبان ہونے کی وجہ سے اس پر طاقت سے زیادہ لاد دینے سے بھی مجبوراً اسے برداشت کرنی پڑتی ہے۔

توضیح:۔ اگر دو مکانوں کے دو مشترک مالک آپس میں یہ تہایؤ کرلیں کہ وہ ایک ایک مکان کو اپنی مستقل رہائش کے لئے متعین کرلیں اگر دو مکانوں کے دو مشترک مالک اپنی رضامندی سے مکان کو تقسیم کر کے اپنے لئے ایک ایک مکان مخصوص کرلیں اگر دو سواری کے دو مشترک مالک ایک ایک سواری کو اپنے لئے تہایؤ کے ذریعہ مخصوص کرلیں۔ یا ان کی سواری میں باری باری پر، رضامندی کرلیں، مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال ائمہ کرام، دلائل

واما التهايؤ في الاستغلال يجوز في الدار الواحدة في ظاهر الرواية وفي العبد الواحد والدابة الواحدة لايجوز ووجه الفرق ان النصيبين يتعاقبان في الاستيفاء والاعتدال ثابت في الحال والظاهر بقاؤه في العقار وتغييره في الحيوانات لتوالي اسباب التغير عليها فتفوت المعادلة ولوزادت الغلة في نوبة احدهما عليها في نوبة الاخر فيشتركان في الزيادة ليتحقق التعديل بخلاف ما اذا كان التهايؤ على المنافع فاستغل احدهما في نوبته زيادة لان التعديل فيما وقع عليه التهايؤ حاصل وهو المنافع فلا تضره زيادة الاستغلال من بعد.

ترجمہ:۔ اور غلہ وکرایہ وغیرہ مشترک مکان سے حاصل کرنے میں تہایؤ یعنی باری طے کرلینا ظاہر الروایۃ میں ایک مکان ہونے کی صورت میں جائز ہے۔ (ف اس طرح سے کہ اس مشترک مکان سے دونوں مالکان ایک ایک سال کر کے فائدے حاصل کرینگے۔ یعنی ایک سال تک ایک مالک اور اس کے بعد کے ایک سال تک دوسرا مالک کرائے وغیرہ کے فوائد حاصل کرلے)۔ وفي العبد الواحد الخ لیکن ایک مشترک غلام اور سواری کے ایک جانور میں اس طرح سے کرنا جائز نہ ہوگا۔ (کیونکہ مکان کے مقابلہ میں غلام اور جانور کے درمیان واضح فرق ہے)۔ ووجه الفرق الخ وجہ فرق کی تفصیل یہ ہے کہ دونوں شریک باری باری سے مثلاً ایک ایک سال کے کرائے وغیرہ کے منافع حاصل کرتے رہتے ہیں پھر بھی مکان اپنی حالت اور اعتدال پر باقی رہتا ہے۔ والظاهر الخ اور بظاہر مکان میں وہی حالت آئندہ بھی باقی رہے گی۔ لیکن جاندار چیز خواہ غلام ہو یا جانور ہو اس کی حالت بدلتی رہتی ہے کیونکہ اس پر تغیر کے اسباب وقفہ وقفہ سے بدلتے رہتے ہیں۔ اس لئے اس بے جان اور جاندار میں برابری نہیں ہوسکتی ہے۔ (ف پس معلوم ہوا کہ جائز نہ ہونے کی وجہ حالات کا ہمیشہ یکساں نہ رہنا ہے۔ اس بناء پر پہلے زمانہ کے اعتبار سے موجودہ زمانہ میں حالات میں فرق آچکا ہے لہٰذا ہر وہ چیز جواب بدلنے والی ہو اس سے کرایہ اور منافع کی مہایاۃ جائز نہ ہوگی۔ لیکن ایک مکان ہونے میں جائز ہوگی)۔

ولوزادت الغلته الخ اور اگر غلہ یا کرایہ کا مکان کسی کی نوبت میں دوسرے کے مقابلہ میں زائد وصول ہو جائے تو اس زائد آمدنی کو دونوں برابری کے ساتھ آپس میں تقسیم کرلیں۔ تاکہ حقیقی برابری ہو جائے۔ بخلاف ما اذا كان الخ بخلاف اس کے اگر دونوں شریکوں نے منافع حاصل کرنے میں باری مقرر کی ہو پھر ہر ایک نے اپنی باری پر اسے کرایہ پر دیا پھر ایک کو کچھ زیادہ کرایہ مل گیا۔ (ف تو اس زیادتی میں اس کے دوسرے شریک کا حق نہ ہوگا۔ لان التعديل الخ کیونکہ ان دونوں کے درمیان جس بات پر باری مقرر کی گئی تھی وہ اس کے منافع میں برابری کا حاصل کرنا ہے وہ موجود ہے۔ اور اب اگر اس کے کرایہ میں کچھ زیادتی

آ گئی ہے تو اس سے کچھ نقصان نہ ہوگا۔

توضیح: ایک مشترک مکان یا غلام یا جانور میں غلہ و کرایہ وغیرہ کے لئے باری متعین کرنا اگر کسی شریک کی باری میں اتفاقاً زیادہ کرایہ وصول ہو جائے تو اس زیادتی پر کس کا حق ہوگا، اگر دونوں شریکوں نے منفعت حاصل کرنے پر باری مقرر کی اور دونوں نے اپنی اپنی باری میں اسے کرایہ پر دیا مگر ایک کو کرایہ زیادہ مل گیا، مسائل کی تفصیل، حکم، دلائل

والتهايؤ على الاستغلال في الدارين جائز ايضاً في ظاهر الرواية لما بينا ولو فضل غلة احدهما لا يشتركان فيه بخلاف الدار الواحدة والفرق ان في الدارين معنى التمييز والا فراز راجح لاتحاد زمان الاستيفاء وفي الدار الواحدة يتعاقب الوصول فاعتبر قرضا وجعل كل واحد في نوبته كالوكيل عن صاحبه فلهذا يرد على حصته من الفضل وكذا يجوز في العبدين عندهما اعتباراً بالتهايؤ في المنافع ولا يجوز عنده لان التفاوت في اعيان الرقيق اكثر منه من حيث الزمان في العبد الواحد فاولى ان يمتنع الجواز التهايؤ في الخدمة جوز ضرورة ولا ضرورة في الغلة لإمكان قسمتها لكونها عينا ولان الظاهر هو التسامح في الخدمة والاستقصاء في الاستغلال فلا يتقاسان ولا يجوز في الدابتين عنده خلافاً لهما والوجه ما بيناه في الركوب.

ترجمہ:۔ اور دو مشترک گھروں کو کرایہ پر دینے کے لئے ان کے مالکوں کا باری کرنا بھی ظاہر الروایۃ میں مذکورہ دلیل کی بناء پر جائز ہے۔(ف یعنی ان کی حالت میں ٹھہراؤ اور یکسانیت کا رہنا جس طرح فی الحال ہے امید ہے کہ آئندہ بھی ان کی یہی حالت رہے گی اور جلد نہ بدلے گی اس لئے برابری باقی رہ جائے گی **ولو فضل غلة الخ** اور اگر دونوں مکانوں میں سے ایک کا کرایہ زیادہ حاصل ہوا تو وہ زیادتی دونوں میں تقسیم نہیں کی جائے گی۔(بلکہ جس کی باری ہوگی وہی اس زیادتی کا مالک ہوگا) **بخلاف الدار الخ** بخلاف ایک مکان ہونے کی صورت میں(کہ اگر اس کو کرایہ پر دینے کے لئے باری مقرر کی گئی ہو تو جس کی باری میں کرایہ زیادہ وصول ہوگا وہ زیادہ کرایہ دونوں میں تقسیم کر دیا جائے گا اور صرف باری والے کا حصہ نہ ہوگا)۔**والفرق ان الخ** ان دونوں صورتوں میں فرق کی وجہ یہ ہے کہ دو گھر ہونے کی صورت میں ایک کو دوسرے سے جدا کرنے اور ترجیح دینے کے معنی واضح ہیں کیونکہ دونوں کا اپنے مکان سے نفع حاصل کرنے کا ایک ہی زمانہ ہوتا ہے۔(ف یعنی جب دو گھروں میں باری کے لئے بٹوارہ کیا تو اس میں مبادلہ کے معنی نہیں پائے گئے۔ بلکہ غالب گمان یہ ہے کہ دونوں شریکوں نے اپنے نفع حاصل کرنے کے لئے ایک ایک مکان علیحدہ متعین کر لیا ہے۔ کیونکہ دونوں ہی شریک بیک وقت اور ایک ہی زمانہ میں اپنے اپنے حصہ سے نفع حاصل کرتے ہیں۔اس لئے اس میں مبادلہ کے معنی کی ترجیح نہیں کی جا سکتی ہے۔

وفي الدار الخ اور ایک ہی مشترک مکان ہونے کی صورت میں ایک کو دوسرے کی باری کے بعد فائدہ پہنچتا ہے۔ اس لئے یہ کہا جائے گا کہ اس نے ایک ماہ کا کرایہ حاصل کیا اس نے حقیقت میں اس کے نصف ماہ کا اپنے حصہ کا کرایہ وصول کر کے باقی نصف ماہ کا کرایہ بطور قرض لیا ہے جسے دوسرے مہینے یعنی اپنے شریک کی باری میں ادا کرتا ہے۔ اس طرح نصف ماہ کی آمدنی کو قرض مانا گیا ہے۔(ف الحاصل گویا ایک کی باری میں دوسرے نے اسے اپنا حصہ بطور قرض دیا تھا یا اپنے ذمہ کے باقی حصہ کو قرض میں ادا کیا تھا)۔ **وجعل كل واحد الخ** اور یوں سمجھا جائے گا کہ گویا ہر شریک اپنی باری کے دنوں میں اپنے شریک کی طرف سے وکیل ہے۔ اس لئے جس مہینہ میں کرایہ زیادہ وصول ہو جائے اس میں سے اپنے شریک کا حصہ اسے ادا کر دے(ورنہ خیانت کا ارتکاب ہو جائے گا اس لئے خیانت نہ کرے)۔ **وكذا يجوز الخ** اسی طرح سے دو مشترک غلام ہونے کی صورت میں ان کو مزدوری یا کرایہ پر دینے کے باری مقرر کرنا بھی صاحبینؒ کے نزدیک جائز ہوگا۔ جیسے کہ ان سے منافع حاصل کرنے کے لئے

باری مقرر کر دینا جائز ہوتا ہے۔ لیکن امام اعظمؒ کے نزدیک جائز نہیں ہے۔

لان التفاوت الخ کیونکہ ایک غلام کو باری باری میں رکھنے سے اس کے اندر زمانہ کے حالت مختلف ہونے میں جو کچھ بھی فرق آتا ہے اس سے کہیں زیادہ حالات کا فرق دو غلاموں کو باری میں رکھنے میں ہوتا ہے اس لئے بدرجہ اولیٰ ان کو کرایہ پر دینا ممنوع ہوگا۔ (ف اس وقت اگر یہ کہا جائے کہ ان سے منافع حاصل کرنا تو بالاتفاق جائز ہے تو پھر کرایہ پر دینے میں کیوں ممانعت ہوگی۔ تو جواب یہ دیا جائے گا کہ بلاشبہ خدمت لینا تو جائز ہے لیکن ان کو کرایہ اور مزدوری پر دینا جائز نہیں ہے اور ان دو حالتوں میں سے ایک کو دوسرے پر قیاس نہیں کیا جاسکتا ہے)۔ والتھایؤ فی الخدمۃ الخ اور غلام کی خدمت میں بٹوارہ کرنا یعنی اس کی باری مقرر کر دینا ضرورۃً جائز ہے۔ مگر مکان وغیرہ کے کرایہ میں کسی ضرورت کے نہ ہونے کی بناء پر باری مقرر کرنا جائز نہیں ہے کیونکہ وہ مال عین ہوتا ہے اور اسی کو تقسیم کر لینا ممکن ہوتا ہے۔ اور خدمت میں باری جائز ہونے کی دوسری وجہ یہ بھی ہے کہ خدمت لینے کی صورت میں ایک شریک دوسرے کے بارے میں رعایت اور چشم پوشی سے کام لیتا ہے۔ (ف یعنی کمی وبیشی کا کچھ خیال نہیں کرتا ہے)۔

والاستقصاء فی الاستغلال الخ جب کہ کرایہ وغیرہ کے معاملہ میں ہر شریک دوسرے سے بالکل برابری کا مطالبہ کرتا ہے اور کمی کی صورت میں کوئی رعایت نہیں کرتا ہے۔ اسی وجہ سے خدمت لینے اور کرایہ حاصل کرنے میں ایک دوسرے پر قیاس نہیں کیا جاسکتا ہے۔ (ف۔ حاصل یہ ہوا کہ کسی قسم کی نقد آمدنی حاصل ہونے کی صورت میں ہر شریک کی خواہش یہی ہوتی ہے کہ اس آمدنی کا نصف حصہ پورا ہی مجھے ملے اور اس میں کچھ کمی نہیں کی جائے۔ جبکہ خدمت لینے کی صورت میں بالکل برابری کا کوئی مطالبہ نہیں کرتا ہے بلکہ رعایت اور چشم پوشی سے کام لیتا ہے۔ ولایجوز فی الدابتین الخ اور سواری کے دو مشترک جانوروں میں اس طرح کی مہایاۃ کرنا کہ ان کو دونوں ہی کرایہ پر دینگے امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک جائز نہیں ہے۔ لیکن صاحبینؒ کے نزدیک جائز ہے۔ والوجہ الخ اس اختلاف کی وجہ وہی ہے جو ہم سواری کے مسئلہ میں بیان کر چکے ہیں۔ (ف۔ وہ یہ ہے کہ اگر سواری کے لئے دونوں نے جانوروں میں باری طے کی تو امام اعظمؒ کے نزدیک اس وجہ سے جائز نہ ہوگی کہ تجربہ کار اور ماہر سوار اور نادان ناتجربہ کار کے درمیان بہت زیادہ فرق ہوتا ہے کہ ماہر سوار کی سواری سے اس سواری کو کوئی زحمت اور تکلیف نہیں ہوتی ہے جب کہ دوسرے نادان اور ناتجربہ کار اس پر اس کی قوت سے زیادہ مشقت میں ڈالتا ہے۔ اور صاحبینؒ کے نزدیک جس طرح سے ان کا بٹوارہ جائز ہوتا ہے اسی طرح سے ان میں تہایؤ بھی جائز ہوتی ہے۔

توضیح:۔ ایک یا دو مشترک گھروں کو کرایہ پر دینے کے لئے ان کے مالکوں کا باری مقرر کرنا غلام ہونے کی صورت التھایؤ فی الخدمت کیسا ہے۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ وجہ فرق دلائل

ولو کان نخل او شجر او غنم بین اثنین فتھایئا علی ان یاخذ کل واحد منھما طائفۃ یستثمرھا اویرعاھا ویشرب البانھا لا یجوز لان المھایاۃ فی المنافع ضرورۃ انھا لا تبقی فیتعذر قسمتھا وھذہ اعیان باقیۃ یرد علیھا القسمۃ عند حصولھما والحیلۃ ان یبیع حصتہ من الاخر ثم یشتری کلھا بعد مضی نوبتہ او ینتفع باللبن بمقدار معلوم استقراضا لنصیب صاحبہ اذ قرض المشاع جائز واللہ اعلم بالصواب.

ترجمہ:۔ اور اگر کھجور کے یا کسی اور پھل کے درخت یا بکریاں دو مالکوں کی مشترک ملکیت میں ہوں۔ اور دونوں نے اس طور پر مہایاۃ کی کہ ان میں سے ہر ایک ان درختوں میں سے کچھ درختوں کی ان میں پھل آنے تک دیکھ بھال کرے اور ان کے پھل کھائے اور ان بکریوں میں سے کچھ بکریاں چرا کر ان کا دودھ لیا کرے تو یہ جائز نہ ہوگا۔ کیونکہ منافع میں مہایاۃ کو صرف اس

ضرورت کے وجہ سے جائز رکھا گیا ہے کہ یہ منافع دیر تک باقی نہیں رہتے ہیں۔ اسی وجہ سے بعد میں ان کی تقسیم نہیں ہو سکتی ہے۔ وھذہ اعیان الخ اور یہ چیزیں یعنی درختوں کے پھل اور جانوروں کا دودھ تو باقی رہنے والا مال ہے۔ لہٰذا ان کے پائے جانے کی بعد ان کی تقسیم کی جاسکتی ہے۔ (ف اور جب ان صورتوں میں مہایاۃ کی ضرورت ہی نہیں ہے تو وہ مہایاۃ جائز بھی نہ ہو گی۔ البتہ دونوں اپنے کسی خاص فائدہ کے پیش نظر اس میں مہایاۃ کرنے کے لئے حیلہ کرنے کا ارادہ ہو تو اس کی یہ صورت ہو گی۔ والحیلة ان بیع الخ کہ ایک شریک اپنے حصہ کے درخت یا بکریوں کو دوسرے شریک کے ہاتھ بیچ ڈالے۔ (ف اور وہ شریک جب تک چاہے ان درختوں کے پھلوں اور ان جانوروں کے دودھ سے نفع حاصل کرے کیونکہ اس وقت تک یہ منافع اس کی اپنی ذاتی جائیداد اور ملکیت کی آمدنی سے ہے۔ پھر جب معاہدہ کے مطابق پہلا شریک جو کہ مالک تھا اس خریدار سے سب کو خرید لے۔

(ف پھر وہ جب تک خواہش ہو یعنی معاہدہ ذہنی کے مطابق اس سے نفع حاصل کرتا رہے لیکن ایسا کرنے میں اس بات کا خیال رکھنا انتہائی ضروری ہو گا کہ دوسرا فریق واقعۃً دیندار اور زبان کا پکا ہو کہ وقت گذرنے پر اپنے دوسرے شریک سے اسی طرح کا معاملہ کرتا رہے۔ اور ایسا نہ کرے کہ وہ اچانک یہ کہہ بیٹھے کہ یہ چیزیں خریدی ہوئی ہیں اور اب میں دوبارہ ان کو تمہارے ہاتھ نہیں بیچوں گا)۔ او ینتفع باللبن الخ یا حیلہ کی دوسری صورت یہ ہو گی کہ اپنے شریک کے حصہ کے دودھ یا پھل کو ہر روز حساب کے ساتھ بطور قرض اپنی ذات میں خرچ کرتا رہے۔ (ف یہاں تک کہ جب کافی مقدار میں اس کے ذمہ قرض جمع ہو جائے تو وہ دوسرا شریک اس سے اپنا قرض اسی انداز سے اس سے وصول کرتا رہے یہاں تک کے پورا حصہ دار قرض اس سے وصول کرلے۔ اور اس کا بدلہ ادا ہو جائے)۔ اب اگر یہ کہا جائے کہ شریک کے حصہ کا دودھ اور پھل وغیرہ تو دونوں شریکوں کا مشترک اور ملا جلا ہوا ہے جس کی اس وقت تقسیم نہیں ہوئی ہے تو اس کا اس سے قرض کی صورت میں کس طرح لے سکتا ہے۔ تو اس کا جواب دیا جائے گا کہ یہ جائز ہے کیونکہ مشترک اور غیر تقسیم شدہ کا قرض جائز ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔

توضیح:۔ اگر کچھ مشترک پھل دار درخت یا دودھ والی بکریاں دو مالکوں کی ملکیت میں ہوں اور دونوں ان چیزوں میں اس طرح سے مہایاۃ کریں کہ ان میں سے ہر ایک کچھ درختوں کی یا بکریوں کی دیکھ بھال کر کے ان کے پھل یا دودھ اپنے ہی استعمال میں لایا کریں اگر وہ اپنی کسی مصلحت کی بناء پر ایسا ہی کرنا چاہیں تو اس کی کیا تدبیر یا حیلہ کر سکتے ہیں۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ۔ دلائل

☆☆☆

﴿کتاب المزارعة﴾

مزارعت کا بیان

قال ابو حنیفۃ المزارعة بالثلث والربع باطلة اعلم ان المزارعة لغة مفاعلة من الزرع وفی الشریعة هی عقد علی الزرع ببعض الخارج وهی فاسدة عند ابی حنیفة وقالا جائزة لما روی ان النبی علیه السلام عامل اهل خیبر علی نصف ما یخرج من ثمراوزرع ولانه عقد شرکة بین المال والعمل فیجوز اعتبار ابا لمضاربة والجامع دفع الحاجة فان ذا المال قد لایهتدی الی العمل والقوی علیه لا یجد المال فسمت الحاجة الی انعقاد هذا العقد بینهما بخلاف دفع الغنم والدجاج ودود القز معاملة بنصف الزوائد لانه لا اثر هنالك للعمل فی تحصیلها فلم یتحقق شرکة وله ماروی انه علیه السلام نهی عن المخابرة وهی المزارعة ولانه استیجار ببعض ما یخرج من عمله فیکون فی معنی قفیز الطحان ولان الاجر مجهول او معلوم وکل ذلك مفسد ومعاملة النبی علیه السلام اهل خیبر کان خراج مقاسمة بطریق المن والصلح وهو جائز واذا افسدت عنده فان سقی الارض وکربها ولم یخرج شیئ فله اجر مثله لانه فی معنی إجارة فاسدة وهذا اذا کان البذر من قبل صاحب الارض وان کان البذر من قبله فعلیه اجر مثل الارض والخارج فی الوجهین لصاحب البذر لانه نماء ملکه وللاخر الاجر کما فصلنا الا ان الفتوی علی قولهما لحاجة الناس الیها ولظهور تعامل الامة بها والقیاس بترك بالتعامل کما فی الاستصناع.

ترجمہ :۔ (اولاً یہ معلوم ہونا چاہئے کہ مزارعت کی دو صورتیں ہیں (۱) زمین کسی دوسرے کو بٹائی پر دینا جیسے کہ درخت دوسروں کو بٹائی پر دیا جاتا ہے اور اسے مساقاۃ کہا جاتا ہے اور اس جگہ بٹائی پر دینا ہی مراد ہے۔ (۲) اجارہ یعنی زمین دوسرے کو مال کے عوض دینا)۔ قال ابو حنیفہؒ الخ امام ابو حنیفہؒ نے فرمایا ہے کہ مزارعت جو تہائی اور چوتھائی وغیرہ پر زمین دے کر ہو وہ باطل ہے۔ (ف یعنی کسی بھی اتنے اور ایسے حصہ پر دینا جو مشترک ہو رہا ہو مثلاً نصف' تہائی' چوتھائی۔ اور پانچواں حصہ وغیرہ کم یا زیادہ کچھ بھی ہو۔ اور اگر کچھ مقدار معین کر کے زمین دی گئی ہو کہ اس سے مثلاً دس یا پندرہ من غلہ مجھے (صاحب زمین کو) دے کر باقی تمہارے (محنت کرنے والے کا) ہوگا تو اس طرح پیداوار کی شرط سے دینا بالاتفاق باطل ہے۔ کیونکہ ابتداء میں کسی کو یہ معلوم نہیں ہوتا ہے کہ اس میں کچھ پیدا ہوگا بھی یا نہیں اور اگر ہو تو وہ کتنا پیدا ہوگا۔ جب کہ پہلی صورت میں پیدا ہونے پر ہی معاملہ ہوگا ورنہ نہیں = اعلم ان المزارعة الخ معلوم ہونا چاہئے کہ المزارعۃ مادہ زرع سے مفاعلۃ کے وزن پر ہے۔ (ف اس کے لفظی معنی ہوں گے جانبین سے فعل زرع کا ہونا۔ زرع کے معنی کشت یعنی کھیتی کرنے ہے۔ لیکن یہاں صرف ایک یعنی کاشتکار کی طرف سے یہ عمل پایا جاتا ہے۔ لیکن غلبہ کے طور پر مزارعۃ کہدیا جاتا ہے۔

وفی الشریعة الخ اور شریعت میں اس عقد کو کہا جاتا ہے۔ جو کچھ پیداوار کے عوض واقع ہوتا ہے۔ (ف یعنی پیداوار میں سے ایک مشترک حصہ کے عوض کھیتی کرنا۔ وهی فاسدة الخ حکم کے اعتبار سے امام ابو حنیفہؒ کے اجتہاد میں مزارعت فاسد

ہے۔(ف امام مالک وامام شافعیؒ کا بھی یہی قول ہے اسی طرح سے مجاہد و نخعی و عکرمہ اور ابن عباس رحمہم اللہ کا بھی یہی قول ہے۔ امام خصافؒ نے اسے صحیح کرنے کے لئے یہ حیلہ بتلایا ہے کہ پہلے دونوں آپس میں مزارعت کا معاملہ کرلیں پھر دونوں کسی بات پر جھگڑ کر کسی ایسے قاضی کے پاس اس معاملہ کو لے جائیں جو اس مزارعت کو جائز سمجھتا ہو۔ پھر جب وہ اپنے علم کے مطابق اس کے جائز ہونے کا فتویٰ دیدے تو بالاجماع سب کے نزدیک اس کے جائز ہونے کا حکم ہو جائے گا)۔ **وقالا جائز الخ** اور صاحبینؒ یعنی امام ابویوسف وامام محمد رحمہما اللہ نے فرمایا ہے کہ یہ جائز ہے۔(ف امام احمد اور جمہور علماء کا بھی یہی قول ہے۔ **لماروی ان الخ** اس روایت کی وجہ سے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے خود بھی خیبر والوں کے ساتھ اس طرح معاملہ کیا تھا کہ درخت اور کھیتی کی زمین سے جو کچھ بھی پھل اور کھیتی کی پیداوار ہو اس کا نصف دینا ہوگا۔(ف یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جب خیبر کا علاقہ فتح کیا تو وہاں کے باشندے یہودی کاشتکاری کا کام کرتے تھے ان کو اسی کام پر اس شرط کے ساتھ باقی رہنے دیا کہ اس زمین سے جو کچھ بھی کھیتی کی پیداوار ہو یا وہاں کے باغوں سے جو کچھ پھل پیدا ہو اس میں سے ایک نصف تو محنت کرنے والے کاشتکار کا حصہ ہوگا اور باقی نصف اہل ملک (حکومت) کا حصہ ہوگا)۔

ولانہ عقد الخ اور اس کی دوسری دلیل یہ بھی ہے کہ عقد مزارعت ایسی شرکت کا معاملہ ہے جس میں ایک کی طرف سے مال اور دوسرے کی طرف عمل اور محنت کی ضرورت ہوتی ہے اس لئے عقد مضاربت کی طرح یہ بھی جائز ہوگا۔(ف یعنی جیسے عقد مضاربت میں رب المال (رقم والے) کی طرف سے مال اور مضارب (کام کرنے والے) کی طرف سے کام ہوتا ہے۔ اور جو کچھ اس معاملہ سے حاصل ہوتا ہے اس میں دونوں کا حصہ ہوتا ہے۔ اسی طرح سے مزارعت میں بھی کاشتکار کی طرف سے کام اور مالک کی طرف سے مال ہوتا ہے اس لئے جو کچھ پیداوار ہو اس میں دونوں کی شرکت جائز ہوگی۔ اس طرح سے مضاربت پر مزارعت کا قیاس کیا گیا ہے۔ اور چونکہ مقیس اور مقیس علیہ میں کوئی مشترک علت ہوا کرتی ہے جو وجہ قیاس ہو سکے اس لئے یہاں یہ فرمایا گیا ہے۔ **والجامع رفع الحاجۃ** اس میں وجہ قیاس جو دونوں میں مشترک ہے وہ رفع ضرورت ہے ضرورت پوری کرنی۔(ف یعنی جس طرح ضرورت پوری کرنے کے لئے مضاربت کی شرکت جائز رکھی گئی ہے۔ اسی طرح سے مزارعت کو بھی جائز کہا گیا ہے۔ **فان ذا المال الخ** ضرورت اس طرح سے ہوتی ہے کہ مال دار شخص کو کام کرنے کا ڈھنگ معلوم نہیں ہوتا ہے۔(ف اس لئے اس کے پاس مال بے کار پڑا رہتا ہے یا کوشش کرنے سے بجائے فائدہ حاصل کرنے کے نقصان کر بیٹھتا ہے)۔ **والقوی علیہ الخ** اور دوسری طرف جس شخص کو ہنر اور ڈھنگ کمانے کا بہت ہے مگر اس کے پاس مال نہیں ہے کہ وہ کچھ کر سکے۔(ف اس طرح اس کی ہوشیاری برباد ہو جاتی ہے۔ اور وہ کچھ نہیں کر پاتا ہے۔

فمسّت الحاجۃ الخ اسی مجبوری کی بناء پر یہ ضرورت محسوس ہوئی کہ ایسی صورت اختیار کی جائے کہ ایک کا مال اور دوسرے کی ہوشیاری یا ڈھنگ مل کر کچھ منافع حاصل ہو سکیں۔(ف اور وہ معاملہ جائز بھی ہو۔ اب اگر یہ سوال کیا جائے کہ اس مذکورہ صورت میں جائز ہونے کی وجہ سے اگر کوئی شخص اپنی بکریاں دوسرے کو اس شرط پر دے کہ وہ اسے چرائے اور اس سے جو کچھ دودھ یا بچہ حاصل ہو وہ ان دونوں کے درمیان بانٹ لیا جائے یا مرغیاں یا ریشم کے کیڑے دیئے کہ وہ پوری طرح سے ان کی دیکھ بھال کرے۔ اور ان سے فائدے حاصل کرے۔ تو جواب یہ ہے کہ مزارعت اور مضاربت میں جواز ہے)۔ **بخلاف رفع الغنم الخ** بخلاف اس کے کسی کو بکریاں یا مرغیاں یا ریشم کے کیڑے اس لئے دینا کہ وہ ان کی دیکھ بھال کر کے اور ان کے بچوں اور دوسرے منافع سے دونوں ہی نصف نصف حاصل کریں۔ کہ ان کے بچوں اور منافع حاصل کرنے میں کسی طرح بھی کسی کے کام کو کوئی دخل نہیں ہے یعنی اس کے لئے کوئی محنت اور عمل کرنے کی ضرورت نہیں ہوتی ہے اس لئے اس میں شرکت عمل نہیں پائی جاتی ہے۔

(ف۔ پھر جمہور علماء سے مزارعت کے جائز ہونے کا قول منقول ہے۔ چنانچہ ان میں حضرات علی کرم اللہ وجہہ و سعد و

ابن مسعود و آل ابی بکر و ال علی و عمر بن عبد العزیز وابن المسیب وابن سیرین وطاؤس وعبد الرحمٰن بن الاسود وموسیٰ بن طلحہ و زہری وغیرہم رحمہم اللہ ہیں۔ اور صحیح بخاری میں ہے کہ قیس بن مسلم نے ابو جعفرؒ سے روایت کی ہے کہ مدینہ میں مہاجرین کا کوئی خاندان نہیں تھا۔ مگر وہ لوگ ایک چوتھائی یا تہائی منافع پر مزارعت کیا کرتے تھے پھر ان ہی لوگوں کو کاشتکاروں میں سے بیان کیا۔ اور صحیحین میں حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ وہ لوگ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وابو بکر و عمر و عثمان و علی رضی اللہ عنہم اور حضرت معاویہ رضی کی ابتدائی حکومت کے زمانہ میں بھی اپنی زمین کو کاشتکاری کے لئے کرایہ پر دیا کرتے تھے۔ بعد میں ان کو حضرت رافعؓ سے ممانعت کی حدیث پہنچی تو آپ رافعؓ سے ملاقات کے لئے روانہ ہوئے۔ نافعؒ نے کہا کہ میں بھی آپ کے ساتھ گیا پس آپ نے رافع سے دریافت کیا تو رافع نے حدیث بیان کی کہ آن حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کھیتوں کو کرایہ پر دینے سے منع فرمایا ہے۔ صحیح مسلم وابو داؤد وغیرہ میں ہے کہ رافع نے کہا ہے کہ میں نے اپنے ان دونوں چچاؤں سے جو جنگ بدر میں شریک تھے یہ سنا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے زمین کو کرایہ پر دینے سے منع فرمایا ہے۔ پس عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہما نے فرمایا کہ میں تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک میں یہی جانتا تھا کہ زمین کرایہ پر دی جاتی ہے۔ یہاں تک کہ عبد اللہ بن عمرؓ کو یہ خوف ہو گیا کہ شاید رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کے بارہ میں کوئی نیا حکم یعنی ممانعت کا دیدیا ہو جس کی مجھے خبر نہ ہوئی ہو۔ اسی لئے اس کے بعد سے انہوں نے زمین کو کرایہ پر دینا چھوڑ دیا۔ اور صحیحین میں رافعؓ سے روایت ہے کہ ہم لوگ زمین کو اس کے کنارہ حصہ کی طرف کرایہ پر دیتے تھے جسے سب سیّد الارض کہتے تھے۔ پس کبھی اس ٹکڑۂ زمین پر کوئی آفت خشک سالی یا بارش وغیرہ کی نازل ہوتی مگر کھیتی کا وہ ٹکڑا محفوظ رہتا اور کبھی اس کے برعکس اسی ٹکڑے پر آفت آتی اور باقی زمین محفوظ رہ جاتی تھی۔ اس لئے ہمیں اس ٹکڑے کو کرایہ پر دینے سے منع کر دیا گیا۔ اور کرایہ میں چاندی۔ سونا وغیرہ نہیں دیا جاتا تھا کیونکہ اس زمانہ میں اس کا رواج نہیں تھا۔

میں (مترجم) یہ کہتا ہوں کہ یہ جملہ اس بات کی دلیل ہے کہ کھیتی کو کرایہ پر دینے سے ممانعت کی وجہ یہ تھی کہ اس کی پیداوار میں شرکت نہیں ہوتی تھی بلکہ اسی زمین کا ایک ٹکڑا استعمال کے لئے دیدیا جاتا تھا اور اس کی پیداوار کبھی آفت آنے سے برباد ہو جاتی تھی۔ اس کی مثال ایسی ہوگی کہ جیسے مزارعت میں اس شرط پر زمین دی جائے کہ اس کی پیداوار میں سے (جتنی بھی ہو) دس من گیہوں وہ کاشتکار مالک زمین کو دیا کرے تو یہ مزارعت فاسد ہو گی کیونکہ کسی کو یہ نہیں معلوم ہوتا ہے کہ اس میں کتنی پیداوار ہو گی۔ ممکن ہے کہ اس کی پیداوار اتنی ہی ہو یا کچھ بھی نہ ہو تو اس کاشتکار کے حصہ میں کتنا آئے گا۔ یا مزید اپنی ہی طرف سے دینا ہو گا۔ اس لئے اس کے جائز ہونے کی صرف یہ صورت ہو گی کہ پیداوار کا مشترک حصہ مثلاً نصف تہائی یا چوتھائی وغیرہ طے کیا جائے۔ اور مؤطا میں اسی اسناد کے ساتھ رافعؓ سے مرفوع روایت ہے کہ کھیتوں کو کرایہ پر دینے سے منع کیا گیا ہے۔ حضرت حنظلہؒ نے فرمایا ہے کہ میں نے رافعؓ سے پوچھا کہ اگر سونا یا چاندی کے عوض ہو تو کیسا رہے گا۔ تب فرمایا کہ سونا یا چاندی کے عوض کرایہ لینے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ اور صحیحین کی بعض روایتوں میں ہے کہ ممانعت زمین کی پیداوار کے عوض میں ہے۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ اس جگہ پیداوار سے مراد وہ ہے جس کا ذکر ابھی اوپر کیا گیا ہے۔ یعنی ایک زمین پر محنت کے عوض ایک ٹکڑا مخصوص اسے دیدیا گیا یہ کہہ کر کہ اس میں سے جو کچھ پیداوار ہو گی وہ تمہاری ہو گی۔ جس میں شرکت بالکل نہیں پائی جائے گی۔ جس کی وجہ وہی ہے جو پہلے بیان کی گئی ہے اور وہ مالک اور ائمہ صحاح کی روایت سے ہے اور خیبر کے یہود کے بارے میں حدیث ہے۔ چنانچہ نسائی کے سوا باقی ائمہ صحاح نے حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اہل خیبر سے درختوں کے پھل اور زمین کی پیداوار کی شرط کے عوض معاملہ کیا اور ایک روایت میں ہے کہ جب خیبر مفتوح ہو گیا تو یہودیوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے درخواست کی ہماری یہ زمینیں ہمارے ہی قبضہ میں رہنے دی جائیں۔ اس شرط پر کہ ہم اس میں محنت کریں اور ان کی پیداوار اور پھل سے نصف ہم لیں اور باقی آپ کو دیں۔ تب آپ نے فرمایا کہ میں تم

لوگوں کواسی شرط پر قابض رکھتا ہوں لیکن جب تک ہم چاہیں گے اسی وقت تک کے لئے۔ یعنی جب بھی تم کو اس سے منع کردینگے تمہارا اختیار اور حق ختم ہو جائے گا۔ چنانچہ اسی شرط پر وہ لوگ قائم رہے۔ یہاں تک حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ان کی بد عہدی اور شرارت کی بناء پر ان کو وہاں سے نکال دیا۔ اور موطا کی روایت میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عبداللہ بن رواحہ کو ان کے اور اپنے درمیان پھلوں وغیرہ کا اندازہ کرنے کے لئے بھیجتے۔ وہاں وہ اندازہ کر لینے کے بعد ان سے کہتے کہ اگر تم چاہو تم لو اور چاہو تو میں لے لوں۔ پھر وہ یہودی دوبارہ لے لیتے۔ یہ ساری باتیں صاحبین رحمہما اللہ کی دلیلیں ہیں۔ **وله ماروی انه الخ** اور امام اعظمؒ کی دلیل یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مخابرہ سے منع فرمایا ہے۔

(ف مسلمؒ نے اس کی روایت کی ہے۔ اور ابن عمر رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ ہم لوگ مخابرہ کیا کرتے تھے اور اس میں کسی قسم کا حرج محسوس نہیں کرتے تھے۔ یہاں تک کہ رافع بن خدیج رضی اللہ عنہ نے یہ فرمایا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے منع فرمایا ہے۔ تب ہم نے اسے چھوڑ دیا۔ رواہ مسلم۔ اسی کو مزارعت کہا جاتا ہے۔ اور مخابرہ کے معنی بھی مزارعہ کرنے کے ہیں۔ (ف چنانچہ حضرت رافع بن خدیج کی مذکورہ حدیث اور ابن عمرؓ کے معاملہ والی حدیث کو ملانے سے یہ بات بالکل صاف معلوم ہوتی ہے کہ مزارعت ہی مراد ہے۔ اور صحیح مسلم کی حدیث میں ہے علماءؒ نے کہا ہے کہ حضرت جابر رضی اللہ عنہ نے مخابرہ کی تفسیر ہم سے اس طرح بیان فرمائی ہے ایک آدمی اپنا کھیت دوسرے کو اس شرط کے ساتھ دے کہ وہ اس میں خرچ کرے اور اس کی آمدنی سے ۔لے۔ میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ حضرت رافع رضی اللہ عنہ کی ممانعت بھی ابھی گذری ہے۔ اور اس کے ساتھ میں منع کی تفصیل بھی ہے کہ زمین سے ایک خاص ٹکڑے کو علیحدہ کر دے اور اس میں کسی قسم کی شرکت کے بغیر مقدار معین پر ہو تو یہ ممنوع ہے۔ اور اس سے شرکت کی مزارعت بالخصوص اس وقت جب کہ بیج لگانے کے لئے مالک کی طرف سے ہو اس کی ممانعت ثابت نہیں ہوتی ہے۔ **کمالا یخفیٰ۔ ولانه استیجار الخ** اور امام اعظمؒ کے نزدیک مزارعت کے فاسد ہونے کے لئے یہ قیاس ہے کہ کاشتکار کو پیداوار ہی میں سے جو اسی کی محنت سے حاصل ہو کچھ دے کر اسے اجیر مقرر کرنا لازم آتا ہے۔ (ف مثلاً اس کاشتکار کی محنت سے جو غلہ حاصل ہو اس کا آدھا یا تہائی وغیرہ دے کر اس کاشتکار کو ملازم یا اجیر بنانا)۔

فیکون فی معنی الخ تو اس کی صورت وہی ہو گی جو آٹا پیسنے والے چکی کے مالک کو اس محنت کے عوض ایک قفیز مثلاً ایک کلو آٹا دیدینا (ف جو بالاتفاق جائز نہیں ہے۔ اور اس کی یہ صورت ہو گی کہ کوئی چکی والے کو ایک من گیہوں اس شرط پر دے کہ اس کے پیسنے کے بعد اسی آٹا سے ایک سیر یا ایک کلو آٹا دیا جائے گا۔ جو جائز نہیں ہو گا)۔ **ولان الاجر الخ** اور اس وجہ سے بھی مزارعت فاسد ہے کہ کاشتکار کو مزدوری یا تو بالکل ہی نہیں دی جاتے ہے یا دی جاتی ہے مگر پہلے سے وہ طے نہیں ہوتی بلکہ مجہول ہوتی ہے۔ اور یہ دونوں ہی صورتیں عقد کو فاسد کرتی ہیں۔ (لیکن اس پر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ مضاربت میں بھی مضارب کا حصہ اسی طرح یا بالکل معدوم یا مجہول ہوتا ہے لہٰذا مضاربت بھی جائز نہیں ہونی چاہئے حالانکہ اسے جائز کہا جاتا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ مضاربت میں شرکت کو ضرورۃً جائز کہا جاتا ہے۔ مگر مزارعت میں شرکت کی کچھ ضرورت نہیں ہے بلکہ نقد کے عوض زمین دیدینا ہی کافی ہے۔ پھر اس پر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ مضاربت میں بھی نوکر رکھ لیا جائے تو شرکت کی ضرورت نہ ہو۔ م۔ **و معاملة النبی الخ** اور خیبر والوں کے ساتھ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جو معاملہ کیا تھا۔ (ف جیسا کہ صاحبینؒ کے استدلال میں گذرا ہے۔ وہ حقیقت میں مزارعت یا درختوں کی بٹائی کا نہیں تھا جیسا کہ آپ لوگوں نے خیال کیا ہے۔ **بلکہ کان خراج الخ** خراج بٹائی احسان اور صلح کے طور پر تھا اور یہ جائز ہے۔

(ف کیونکہ خیبر کے قلعہ کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے تلوار کی طاقت سے فتح کیا تھا اور ان کی ساری چیزیں زمین و باغ وغیرہ لے لیا تھا۔ لیکن ان پر احسان کرتے ہوئے خراج مقاسمہ پر چھوڑ دیا تھا۔ اور امام وقت کو اتنا اختیار ہوتا ہے کہ مفتوحین کے ساتھ اس قسم کا احسان کرے۔ اس موقع پر اس کی یہ تاویل کرنی کسی طرح درست نہیں ہے اور کسی راوی سے یہ منقول بھی نہیں

ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان پر جزیہ لازم کیا تھا۔ مع لیکن میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ خیبر میں مجاہدین کے حصے اور سہام تقسیم کر دیئے گئے تھے۔ اسی بناء پر یہ دیکھا جاتا ہے کہ صحیحین کے صدقہ کی بعض روایتوں میں ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے خیبر کے حصوں میں سے اپنے حصہ کا تذکرہ کیا تھا۔ اس کے بعد ان ہی یہودیوں کو وہاں کاشتکار کے طور پر رہنے دیا تھا۔ بلکہ حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما سے صحیحین کی حدیث میں خود اس معنی کی تصریح بھی ہے جو بیان کیا گیا ہے۔ الحاصل یہ خراج نہیں تھا۔ نیز خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے صفیہ بنت حیی بن اخطب کو اپنے لئے مخصوص کر لیا تھا۔ اس لئے حق بات یہ ہے کہ خیبر کے واقعہ کو اس بات پر محمول کرنا کہ آپ نے خیبر کو فتح کر لینے کے بعد وہاں کی زمین کو ان ہی یہودیوں کی ملکیت میں دیدیا تھا اور ان پر خراج لازم کر دیا تھا۔ کیونکہ اگر یہ ہوتا تو وہاں کسی مجاہد کا حصہ نہ ہوتا اور ان کافروں پر جزیہ لازم ہوتا جیسا کہ ہوا کرتا ہے حالانکہ جزیہ لازم ہونا منقول نہیں ہے۔ بلکہ اس کے خلاف ہی منقول ہے۔ فتامّل فیہ۔ م۔ الحاصل ابو حنیفہؒ کا مذہب یہ ہے کہ مزارعت کا عقد فاسد ہوتا ہے۔ مگر صاحبینؒ کے نزدیک جائز ہے۔

واذا فسدت عنده الخ اب جبکہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک مزارعت فاسد ہوئی اگر کاشتکار نے معاہدہ کر لینے کے بعد زمین کو پانی ڈال کر سینچا پھر اسے ہل سے جوتا۔ مگر اس میں کسی قسم کی پیداوار نہ ہو سکی تو بھی اس کو اتنے کاموں کی وہ اجرت مل جائے گی جو دوسروں کو مل سکتی ہو یعنی اجر المثل مل جائیگا۔ (ف جیسے کہ پیداوار ہونے کی صورت میں کیونکہ اس ساری پیداوار کا مالک زمین کا مالک ہوگا۔ اور اس کاشتکار کو اس کی محنت کی مزدوری یعنی اجر المثل ملے گا۔ لانه فی معنی الخ کیونکہ یہ معاہدہ اجارہ فاسدہ کے حکم میں ہوگا۔ (ف مطلب یہ ہوا کہ مزدور نے کام پورا کر دیا تو اسے اجر المثل ملے گا جیسے کہ مضاربت فاسدہ میں ہوتا ہے۔ جیسا کہ مضاربت کی بحث میں گذر گیا ہے۔ وهٰذا اذا كان الخ یہ حکم اس صورت میں ہوگا جب کہ کھیتی کرنے کا غلہ یعنی اس کا بیج زمین کے مالک کی طرف سے دیا گیا ہو۔ (ف تو اس سے جو کچھ بھی غلہ ہوگا اس سب کا مالک صرف اس کا زمیندار ہی ہوگا۔ اور محنت کرنے والے کاشتکار کو اس عرصہ کی محنت کی مزدوری یعنی اجر المثل ملے گا)۔ وان كان البذر الخ اور اگر کاشتکار کی محنت کے ساتھ اس میں لگایا ہوا غلہ یعنی بیج بھی اسی کاشتکار کی طرف سے ہو تو اس وقت زمیندار کو اس کی زمین کا جو مناسب کرایہ یا اجرت لازم ہو وہ اسے ملے گی۔ (ف اور اس سے جو کچھ غلہ حاصل ہوا ہو اس کا مالک وہی کاشتکار ہو یعنی زمیندار اس کا مالک نہ ہوگا)۔

والخارج الخ الحاصل مذکورہ دونوں صورتوں ہی میں یعنی بیج زمیندار کی طرف سے ہو یا کاشتکار کی طرف سے ہو اس بیج سے جو کچھ بھی پیداوار ہو گی اس کا مالک　　اصل مالک ہی ہوگا۔ اور دوسرے کو اس کا اجر المثل مل جائے گا۔ کیونکہ یہ اس کی ملکیت کا پھل ہے۔ (ف یعنی اس کے بیج سے ہی یہ پیداوار اور اس کا پھل ہے۔ (ف مطلب یہ ہوا کہ بیج جس کی ملکیت تھی وہی بیج بڑھ کر اتنا غلہ بن گیا ہے۔ وللآخر الاجر الخ اور دوسرے شریک کو اس کی اجرت اور محنت کی مزدوری اسی تفصیل کے مطابق ملے گی جو بیان کی جا چکی ہے۔ (ف یعنی اگر وہ دوسرا شخص کاشتکار ہو تو عام لوگوں کی مزدوری کے مطابق اسے بھی مزدوری ملے گی۔ اور اگر وہ زمیندار ہو تو زمین کا جو عام کرایہ ہو سکتا ہے وہ اسے ملے گا۔ اور یہ حکم امام ابو حنیفہؒ کے قول کے مطابق ہے کہ مزارعت جائز نہیں ہے)۔ الا ان الفتوی الخ مگر آج کل عام لوگوں کو چونکہ مزارعت کی ضرورت بہت زیادہ ہو گئی ہے اس لئے صاحبینؒ کے قول کے مطابق اس کے جائز ہونے پر ہی فتویٰ دیا جائے گا۔ (ف یعنی اتنی زیادہ ضرورت ہو گئی ہے کہ اس کے جواز کے بغیر چارہ ہی نہیں ہے۔ اور شریعت میں ضرورت پر مباح ہونے کا حکم دیا جاتا ہے۔ کیونکہ نص قطعی سے یہ معلوم ہے کہ اللہ تعالیٰ نے کسی بندہ کو بھی حرج اور تکلیف میں نہیں ڈالا ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ مزارعت کی ممانعت نہیں ہو گی۔

ولظهور تعامل الخ اور دوسری دلیل یہ ہے کہ عام لوگوں کا مزارعت پر عمل پورے طور سے جاری ہے۔ (ف یعنی زمانہ قدیم اور سلف سے امت کا اس مزارعت پر عمل جاری ہے اس طرح لوگوں میں یہ عمل اب معروف ہو گیا ہے۔ اور قاعدہ ہے کہ کسی چیز پر تعامل یا عمل درآمد جاری رہنے کی وجہ سے اگر قیاس اسی کے خلاف بھی ہو جب بھی اس قیاس پر عمل نہیں کیا جاتا ہے

اور اسی تعامل کو جائز کہدیا جاتا ہے)۔ **کمافی الاستصناع الخ** جیسے کہ استصناع میں ہے۔(ف یعنی کسی کاری گر سے کوئی چیز بنوائی موجودہ زمانہ میں اگرچہ قیاس کے مطابق جائز نہیں ہے۔ لیکن قیاس پر عمل کو چھوڑ کر تعامل کی وجہ سے جائز کہا جاتا ہے۔ اسی طرح امام ابو حنیفہؒ کے قول اور ان کے دلائل کے پیش نظر اور ان کے قیاس کے مطابق ناجائز ہونا چاہئے مگر اب اسے تعامل عوام کی وجہ سے جائز کہا جاتا ہے۔ اور اسی تعامل کے مقابلہ میں قیاس کو چھوڑ دیا گیا ہے۔ اور اب یہ بات معلوم ہونی چاہئے کہ ہمارے مشائخؒ نے امام ابو حنیفہؒ کے قول کی بناء پر مزارعت کی بحث میں چند مسائل بطور تفریعات کے بیان کئے ہیں جو یہاں بیان کئے جارہے ہیں۔ ان کا مطلب یہ ہے کہ اگر امام حنیفہؒ کے قول کے مطابق مزارعت پر حکم جاری کیا جائے تو اس کے ماتحت یہ چند مسائل پیدا ہوں گے جو ابھی بیان کئے جائیں گے۔

توضیح:۔ مزارعت کا بیان۔ اس کے لغوی اور شرعی معنی۔ اس میں امام ابو حنیفہؒ اور صاحبین کے اقوال۔ ان کے تفصیلی دلائل۔ بھیڑ بکریوں کو بٹائی پر دینے کا حکم

ثم المزارعة لصحتها على قول من يجيزها شروط احدها كون الارض صالحة للزراعة لان المقصود لا يحصل دونه والثاني ان يكون رب الارض والمزارع من اهل العقد وهو لا يتخص به لان عقدا مالايصح الا من الأهل والثالث بيان المدة لانه عقد على منافع الارض او منافع العامل والمدة هى المعيار لها لتعلم بها والرابع بيان من عليه البذر قطعا للمنازعة وإعلاماً للمعقود عليه وهو منافع الارض اومنافع العامل والخامس بيان نصيب من لا بذر من قبله لانه يستحقه عوضا بالشرط فلا بدان يكون معلوما وما لا يعلم لا يستحق شرطا بالعقد والسادس ان يخلى رب الارض بينهما وبين العامل حتى لو شرط عمل رب الارض يفسد العقدلفوات التخلية والسابع الشركة فى الخارج بعد حصوله لانه ينعقد شركة فى الانتهاء فما يقطع هذه الشركة كان مفسد العقد والثامن بيان جنس البذر ليصير الا جر معلوما.

ترجمہ:۔ پھر وہ لوگ جو مزارعت کو جائز کہتے ہیں یعنی صاحبینؒ اور ان کے متبعین کے مطابق یہ مطلقاً جائز نہیں ہے بلکہ اس کے جائز ہونے کی یہ چند (یعنی آٹھ) شرطیں ہیں۔(احدها الخ۔ اول شرط یہ ہے کہ زمین زراعت کے قابل ہو یعنی فوری طور سے اس میں کھیتی کی جاسکتی ہو کیونکہ اگر زمین ایسی نہ ہو تو اس مزارعت کا فوری طور سے مقصد حاصل نہ ہو سکے گا۔ والثانی الخ دوم یہ ہے کہ زمیندار اور کاشتکار دونوں ہی اس لائق ہوں کہ اس کا معاملہ طے کر سکتے ہوں بلکہ شرط صرف مزارعت کے معاملہ ہی کی شرط نہیں ہے۔ کیونکہ جب تک معاملہ کرنے والے میں معاملہ کرنے کی صلاحیت پائی نہ جارہی ہو اس کا معاملہ کرنا صحیح نہیں ہوتا ہے۔(ف اسی لئے زمیندار اور کاشتکار میں سے کوئی بھی ایسا نہ ہو جو ناسمجھ بچہ ہو یا دیوانہ یا مجور غلام ہو بلکہ ہر ایک عاقل وبالغ اور تصرفات کرنے کی صلاحیت رکھتا ہو۔ والثالث الخ تیسری شرط یہ ہے کہ اس میں کاشتکاری کی مدت بیان کر دی گئی ہو کیونکہ مزارعت ایسا عقد ہے جو زمین کے منافع حاصل کرنے کے لئے کیا جاتا ہے۔(ف اگر بیج کاشتکار کی طرف سے ہو)۔ یا کاشتکار کے منافع حاصل کرنے پر ہوتا ہے۔(ف اگر بیج زمیندار کی طرف سے ہو۔ حاصل یہ ہے کہ زمین یا عامل کے منافع حاصل کرنے کی غرض سے ہی یہ عقد ہوتا ہے۔ پھر منافع حاصل کرنے کی کوئی حد مقرر ہونی چاہئے کہ منافع کب تک حاصل ہوتے رہیں گے۔ والمدة هى المعيار الخ اور منافع معلوم ہونے کے لئے مدت کا ہونا ہی معیار ہوتا ہے تاکہ مدت سے منافع کی حد معلوم ہو سکے۔(ف یعنی اسی مدت تک کے لئے زمین یا کاشتکار کے منافع حاصل ہونے کے لئے یہ عقد طے پایا ہے۔ اور غیر محدود یا ہمیشہ کے لئے نہیں ہے۔

والرابع الخ اور چوتھی شرط یہ ہے کہ غلہ کا بیج لانا زمیندار یا کاشتکار کس کے ذمہ ہو گا اسے متعین کر لینا تاکہ آئندہ اس

سلسلہ کا کوئی جھگڑا کھڑا نہ ہو اور ہر شخص کو یہ معلوم ہو جائے کہ معقود علیہ کیا ہے یعنی زمین کے منافع ہیں یا کاشتکار کے منافع ہیں۔(ف یعنی مزارعت کے معاملہ کی ابتداء ہی میں صراحت کے ساتھ سب کو یہ بات معلوم ہو جائے کہ بیج ڈالنے کی ذمہ داری زمیندار پر ہو گی یا کاشتکار پر تا کہ معاہدہ ہو جانے کے بعد ان میں جھگڑا نہ ہو۔ اور یہ بھی معلوم ہو جائے کہ کس چیز کے منافع حاصل کرنے پر معاملہ ہوا ہے۔ چنانچہ اگر بیج کاشتکار کے ذمہ طے پایا ہو تو گویا اس نے زمین کو منافع حاصل کرنے کے لئے لیا ہے کہ اس میں اپنے بیج ڈال کر غلہ حاصل کرے۔ اور اگر زمیندار کی ذمہ داری طے پائی ہو تو یوں سمجھا جائے گا کہ وہ کاشتکار سے منافع حاصل کرنے کے لئے معاملہ طے کیا ہے۔ یعنی کاشتکار اس کی زمین میں زمیندار کی طرف سے دیئے ہوئے بیج کو کھیت میں ڈالے گا اور کھیتی کے لئے محنت کرے گا یہ معلوم ہونا چاہئے کہ اصل میں ساری کھیتی یعنی اس کے غلہ کا مالک وہی ہو گا جس کے بیج ہوں گے۔ اور دوسرے شخص کا حصہ صرف وہی ہو گا جو معاہدہ میں طے پا گیا ہو۔ اسی صورت میں مزارعت جائز ہو گی۔ اسی لئے مزید شرط یہ لگائی گئی ہے۔ والخامس الخ پانچویں شرط یہ ہے کہ جس کی طرف بیج مہیا کرنا لازم نہ ہو اس کا معاملہ میں کس طرح اور کتنا حصہ ہو یہ بیان کر دیا جائے۔

لانه يستحقه الخ کیونکہ وہ شخص اسی شرط کے مطابق بطور عوض اپنے حصہ کا مستحق ہوتا ہے۔(ف اور اگر اس قسم کی کوئی شرط ابتداء میں نہیں لگائی ہو تو جس کے بیج ہوں گے وہی ساری کھیتی کا مالک ہو گا۔ اور جب شرط لگا دی گئی ہو کہ اس کی پیداوار سے نصف یا تہائی یا چوتھائی کی مثلاً ملے گا تو اسی بیان کئے ہوئے معاہدہ کے مطابق اسے حصہ ملے گا۔ فلا بدان يكون الخ اس لئے یہ بات لازم ہو گئی کہ وہ شرط معلوم ہو اور جو معلوم نہ ہو وہ مستحق نہیں ہوتی ہے۔ حالانکہ معاملہ کے ذریعہ اس کی شرط ہوئی ہو۔(ف یعنی معاملہ طے کرنے سے اگرچہ کوئی چیز مشروط ہو گئی ہو مگر وہ چیز معلوم نہ ہو اس پر استحقاق نہیں ہوتا ہے، اسی وجہ سے عقد بیع ہو جانے کے باوجود مبیع کا استحقاق اسی وقت ہوتا ہے جبکہ مبیع معلوم بھی ہوئی ہو۔ اور اگر غیر معلوم ہو تو اس کا استحقاق نہیں ہوتا ہے۔ والسادس الخ اور چھٹی شرط یہ ہے کہ زمیندار اپنی زمین اور اس کاشتکار کے درمیان کسی چیز کو رکاوٹ بنا کر نہ رکھے۔(ف یعنی مکمل طور پر کاشتکار کے حوالہ اس زمین کو کر دے کہ وہ جس طرح اور جب چاہے اس میں محنت کرتا رہے اور اس کے لئے کوئی چیز رکاوٹ یا حائل نہ ہو۔ حتی لو شرط الخ یہاں تک کہ اگر معاہدہ کرتے وقت اس بات کی شرط کر لی گئی ہو کہ کاشتکار کے کام کے ساتھ زمیندار خود بھی شریک رہے گا تو یہ معاہدہ مزارعہ فاسد ہو گا کیونکہ وہ کاشتکار اس زمین کا تنہا نگہبان اور ذمہ دار نہیں رہے گا اس کے کام میں زمیندار کی طرف سے رکاوٹ باقی رہ جائیگی۔(ف خود مالک کا بھی اس زمین پر قبضہ اور دخل باقی رہ جائے گا۔

والسابع الخ اور ساتویں شرط یہ ہے کہ پیداوار حاصل ہونے کے بعد اس میں شرکت بھی ہو۔(ف یعنی مزارعت کا معاملہ طے کرتے وقت ہی دونوں فریق کے درمیان یہ شرط بھی رکھی گئی ہو کہ پیداوار جب بھی حاصل ہو گی ہم دونوں کی اس میں اس حساب مثلاً نصف ربع وغیرہ سے شرکت ہو گی۔ پس یہ شرط فی الفور ہو گی اگرچہ اس میں حقیقی شرکت پیداوار حاصل ہونے کے بعد ہو گی۔ لانه ينعقد الخ کیونکہ عقد مزارعت آخر کار عقد شرکت ہو جاتی ہے۔(ف یعنی ابتداء میں اگرچہ عقد مزارعت ہوتی ہے مگر جب اس کا کام پورا ہو گیا یعنی اس سے پیداوار حاصل ہو گئی تب وہ غلہ ان دونوں کے درمیان طے شدہ شرط کے مطابق مشترک ہو گا۔ اسی لئے اس میں اس وقت شرکت کے احکام نافذ ہوں گے۔ یعنی اس میں بٹوارہ وغیرہ کا حکم نافذ کرنا ہو گا۔ ممايقطع الخ اسی بناء پر اگر اس معاہدہ میں ایسی کوئی شرط لگ گئی ہو جس سے شرکت کو نقصان ہو تو اس سے یہ عقد مزارعت فاسد ہو جائے گی۔(ف مثلاً اگر یہ شرط رکھی گئی ہو کہ دونوں فریق میں سے ایک کے لئے دس من غلہ ہو گا اور باقی غلہ دوسرے فریق کا ہو گا تو اس شرط سے پوری عقد مزارعت فاسد ہو جائے گی۔ کیونکہ اس میں اس بات کا احتمال رہتا ہے کہ شاید پورا غلہ دس من یا اس سے بھی کم ہو تو دوسرے شخص کے حصہ میں کچھ بھی نہیں آئے گا۔ اور پیداوار میں شرکت نہیں پائی جائے گی۔

اسی طرح بیج والے نے یعنی جس کے ذمہ بیج ڈالنا تھا یہ شرط لگادی ہو کہ پوری پیداوار میں سے سب سے پہلے میرے بیج نکال دیئے جائیں گے اور باقی بچا ہوا غلہ ان دونوں کے درمیان مشترکہ ہوگا تو یہ شرط بھی فاسد ہوگی۔

اس کے لئے یہ حیلہ کیا جاسکتا ہے کہ پہلے بیج کا اندازہ پھر ہونے والی پیداوار کا اندازہ مثلاً پیداوار کا اس نے پچاس من ہونے کا کیا اور اس کا اس میں پانچ من غلہ بیج کے طور پر خرچ ہوا تو یوں کہے کہ بیج کا دسواں حصہ اور نصف حق مزارعت کا ملا کر اپنے لئے یہ شرط رکھے کہ میں نے تم کو یہ زمین اس شرط کے ساتھ مزارعت کے لئے دی ہے کہ اس کی پیداوار میں سے میرے لئے نصف اور دسویں حصہ کے ہوگا اور باقی تمہارے لئے ہوگا۔ تو یہ صورت جائز ہوگی یا یہ کہا کہ میرے لئے دو تہائی اور باقی ایک تہائی تمہارے حصہ کے ہوگی۔ خلاصہ مسائل یہ ہوا کہ شرکت کے اپنے حصہ ہی میں اپنے بیج کا حق بھی ملا کر کہے۔ ع۔ والثامن الخ اور آٹھویں شرط یہ ہے کہ جو غلہ بیج کے طور پر بیان کرنا ہو اس کی جنس کی تصریح کردے تاکہ اس کی اجرت معلوم ہوسکے۔ (ف یعنی اگر بیج زمیندار کی طرف سے دینے کی بات ہو تو کاشتکار کی اجرت پیداوار کا ایک حصہ ہوگا۔ اور اگر بیج کاشتکار کی طرف سے دینے کی بات ہو تو زمین کا کرایہ پیداوار کا کچھ حصہ ہوگا۔ اسی لئے اس بیج کا نام متعین کرنا ضروری ہوگا۔ تاکہ یہ معلوم ہوسکے اجرت میں کس قسم کا غلہ دینا ہوگا اور اس کی قیمت کیا ہوگی۔ کیونکہ شاید بعد میں خاص قسم کا غلہ لینے پر راضی نہ ہو۔ مثلاً مزارعت کا معاملہ طے کر لینے کے بعد کاشتکار نے یہ چاہا کہ اس میں کاکن یا کودوں۔ (بہت ہی کم قیمت کے غلے جو بہت کم کھانے کے کام میں آتے ہیں)۔ کی کھیتی کرے مگر زمیندار اس کے لئے راضی نہ ہو۔ تو لا محالہ فریقین میں اختلاف ہوگا۔ اور اس کی برعکس صورت میں بھی اسی طرح کا اختلاف ہوگا۔ اسی لئے اس غلہ کو بھی بیان کرنا ضروری ہے شیخ الاسلام خواہر زادہؒ نے فرمایا ہے کہ یہ شرط صرف قیاس کی دلیل سے ہے مگر استحساناً اس کی شرط ضروری نہیں ہے بلکہ کاشتکار کی رائے پر موقوف ہوگا۔ ع۔

اب میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ کاشتکار کی رائے پر موقوف ہونا صرف اسی صورت میں ہوگا جب کہ بیج اسی کاشتکار کی طرف سے ہو۔ اور شاید کہ زمیندار کی طرف سے بیج ہونے کی صورت میں اس کا بیان کرنا ضروری ہوگا۔ م شیخ الاسلامؒ نے دوسری جگہ پر قیاس اور استحسان سے متعلق کچھ تفصیل نہیں لکھی ہے بلکہ صرف اتنا ہی لکھا ہے کہ بیج کی جنس کا بیان کرنا ضروری ہے۔ اور یہی بات زیادہ صحیح معلوم ہوتی ہے۔ ع۔ اور میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ یہ حکم اسی صورت میں ہوگا جب کہ بیج زمیندار کی طرف سے ہو۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ لیکن اگر شرط کرتے وقت بیج کے بارے میں عام کر کے کہے کہ اس شرط کے ساتھ جو تمہاری رائے ہو اسی کا بیج ڈالو۔ یا یہ کہا کہ جو کچھ میری رائے میں آئے اور اسی طرح دوسرا کرلے تو جائز ہوگی۔ البتہ اگر ایسا بھی نہ کہے یعنی خاص یا عام کسی طرح کا بیان نہ دے تب مزارعت فاسد ہوگی۔ اور اگر بیان کے فاسد نہ ہونے کی صورت میں کاشتکار از خود زراعت کرلے تو وہ عقد جائز ہو جائے گا۔ کیونکہ اس صورت میں بیج کی جنس معلوم ہوگئی ہے۔ الذخیرہ۔

توضیح:۔ جس کے نزدیک مزارعت جائز ہے اس کے نزدیک جواز کی کل کتنی اور کیا کیا شرطیں ہیں اس کی تفصیل

قال وهي عندهما على اربعة أوجه وان كانت الارض والبذر لو احد والبقر والعمل لواحد جازت المزراعة لان البقر آلة العمل فصار كما اذا ستاجز خياطا ليخيط بابرة الخياط وان كان الارض لو احد والعمل والبقر والبذر لواحد جازت لانه استيجار الارض ببعض معلوم من الخارج فيجوز كما اذا استاجرها بدراهم معلومة وان كانت الارض والبذر والبقر لواحد والعمل من الاخرجازت لانه استاجره للعمل بالة المستاجر فصار كما اذا استاجرخياطا ليخيط ثوبه بابرته اوطيانا ليطين بمره وان كانت الارض والبقر لواحد والبذر والعمل لاخر فهي باطلة وهذا الذى ذكره ظاهر الرواية وعن ابى يوسف انه يجوز ايضا لانه لو شرط البذر

والبقر عليه يجوز فكذا اذا شرط وحده وصار كجانب العامل وجه الظاهر ان منفعة البقر ليست من جنس منفعة الارض لان منفعة الارض قوة فى طبعها يحصل بها النماء ومنفعة البقر صلاحية يقام بها العمل كل ذلك بخلق الله تعالىٰ فلم تتجانسا فتعذر أن تجعل تابعة لها بخلاف جانب العامل لانه تجانست المنفعتان فجعلت تابعة لمنفعة العامل.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ مزارعت کی صاحبینؒ کے نزدیک چار صورتیں ہیں (۱) اول یہ کہ ایک طرف سے زمین اور بیج ہو اور دوسرے کی طرف سے ہل اور ذاتی محنت ہو تب مزارعت جائز ہوگی۔ (ف یعنی پہلی صورت یہ ہے کہ زمیندار کی طرف سے زمین اور اس میں ڈالنے کے لئے بیج ہو اور کاشتکار کی طرف سے بیل یا مشین اور زمین جوتنا کھودنا اور پانی سے سینچنا وغیرہ کے کام ہوں تو اس صورت میں یہ مزارعت جائز ہوگی۔ **لان البقر الخ** کیونکہ بیل کام کا آلہ اور سامان ہے اس لئے اس کی مثال ایسی ہوگی جیسے کہ کسی درزی کو اجیر بنایا اس لئے کہ وہ اپنی سوئی سے ہمارا کپڑا سی دے۔ (ف پس اس صورت میں اس کی مزدوری اس کی سلائی کے عوض ہوگی اور اس کی سوئی کے عوض نہ ہوگی۔ اسی طرح موجودہ مسئلہ میں بھی غلہ کا جو کچھ حصہ کاشتکار کو ملے گا وہ اس کے کام کے مقابلہ میں ہوگا۔ اور یہ لازم نہیں آتا ہے کہ پیداوار کا کچھ حصہ بیل کے کرایہ کے طور پر ہو کہ ایسا ہونے سے مزارعت فاسد ہو جائے گی۔ ک۔ **وان کان الارض الخ** اور دوسری (۲) صورت یہ ہے کہ زمیندار کی طرف سے صرف زمین ہو اور بقیہ چیزیں مثلاً جسمانی محنت و بیل و ہل اور بیج کاشتکار کی طرف سے تو بھی مزارعت جائز ہوگی۔ کیونکہ اس کے صحیح ہونے کے لئے یہ سمجھا جائے گا کہ گویا کاشتکار نے زمین کی پیداوار کے کچھ متعینہ حصہ کے عوض کرایہ پر لیا ہے تو یہ جائز ہوگا۔ جیسے کہ کچھ متعینہ دراہم کے عوض زمین کو کرایہ پر لیا ہو۔ (ف تو یہ دراہم اس کے ذمہ لازم ہوں گے۔ اسی طرح اس صورت میں بھی جو اجرت طے پائی ہو وہ کاشتکار کے ذمہ ہوگی۔ اس جگہ متعینہ حصہ سے مراد پیداوار کا مثلاً نصف یا تہائی یا چوتھائی حصہ ہے۔

وان کانت الخ اور تیسری (۳) صورت یہ ہے کہ زمین و بیج و بیل زمیندار کی طرف سے (خواہ وہ خود زمین کا مالک ہو یا اس کا ماذون غلام ہو)۔ اور جسمانی محنت یعنی کاشتکاری دوسرے کی طرف سے ہو تو بھی مزارعت جائز ہوگی۔ کیونکہ اس وقت یہ کہا جائے گا کہ زمیندار اس کو اپنا پورا مال و سامان دے کر اس میں محنت کرنے کے لئے ملازم رکھ لیا ہے۔ **فصار کما اذا الخ** تو اس کی مثال ایسی ہوگی کہ کسی نے کسی درزی کو اپنے گھر یا دوکان میں اس لئے ملازم رکھ لیا ہو کہ وہ آکر اس دوکان کی مشین سوئی اور دھاگہ سے میرا کپڑا سی دیا کرے۔ **اوطیانا الخ** یا راج مستری کو اپنے پاس اس لئے ملازم رکھ لیا ہو کہ میرے سامان گنّی اور بیلچہ سے دیوار ٹھیک کردے۔ (ف پس جبکہ یہ صورتیں جائز ہیں تو مذکورہ زراعت بھی جائز ہوگی۔ **وان کانت الارض الخ** اور چوتھی صورت یہ ہے کہ ایک طرف یعنی زمیندار کی طرف سے زمین اور بیل ہوں۔ اور دوسری طرف یعنی کاشتکار کی طرف سے بیج اور محنت ہو تو یہ مزارعت باطل ہوگی۔ اور باطل ہونے کا جو یہ حکم بیان ہوا وہ ظاہر الروایۃ کے موافق ہے۔ **وعن ابی یوسفؒ الخ** اور نوادر میں امام ابو یوسف سے منقول ہے کہ یہ صورت بھی جائز ہے۔ **لانه لو شرط البذر الخ** اس دلیل سے کہ اگر زمیندار کی طرف سے بیج اور بیل کی بھی شرط ہوتی تو بھی مزارعت جائز ہوتی۔ پس جب کہ اس کی طرف سے صرف بیل کی شرط ہے تو بھی جائز ہوگی۔ اور اس کی صورت ایسی ہوگی جیسے کہ شرط کاشتکار کی طرف سے ہو۔ (ف یعنی جیسے کہ کاشتکار کی طرف سے بیج اور بیل کی شرط بھی جائز ہے اس لئے بیج کے بغیر صرف بیلوں کی شرط بھی جائز ہوگی۔ الکافی)۔

وجه الظاهر الخ ظاہر الروایۃ کی وجہ یہ ہے کہ بیلوں سے جو فائدہ حاصل ہوگا وہ زمین کی جنس سے نہیں ہوگا۔ (ف کہ اس طرح بیلوں کو زمین کے تابع کر دیا جائے)۔ **لان منفعة الارض الخ** کیونکہ زمین کی منفعت کا مطلب یہ ہے کہ زمین کی فطرت میں اللہ تعالیٰ نے ایک ایسی قوت امانت رکھی ہے جس سے پیداوار میں اضافہ ہوتا ہے۔ اور اس کے برخلاف بیلوں کی منفعت کا مطلب یہ ہے کہ اللہ نے ان کی ذات میں ایسی صلاحیت رکھی ہے جس سے حسب مرضی کام لیا جاتا ہے۔ **وکل ذلك**

الخ ان میں سے ہر ایک بات اللہ تعالیٰ کے پیدا کرنے سے ہی موجود ہوتی ہے۔ (ف اس لئے اللہ خالق عزوجل جو ہر ایک چیز کا پیدا کرنے والا ہے اسی نے زمین اور ہل و بیل میں سے ہر ایک میں اس کی صلاحیتیں پیدا فرمائی ہیں اور ان میں سے ہر ایک کا کام صحیح اور مستقل طریقہ سے قائم اور باقی ہے۔ فلم تجا نسا الخ اس لئے یہ دونوں منفعتیں ایک جنس کی نہیں ہوئیں۔ اس لئے یہاں یہ ممکن نہ ہوگا کہ بیلوں سے حاصل ہونے والے منافع کو زمین کے منافع کے تابع کر دیا جائے (ف بلکہ ان دونوں میں سے ہر ایک اپنی جگہ مستقل ہے اس سے یہ نتیجہ نکالا کہ زمیندار کے ذمہ بیلوں کی شرط لازم کرنا مزارعت کے لئے مفید ہے۔ زیلعی)۔

بخلاف العامل الخ برخلاف کاشتکار کے (ف کہ اس کے ذمہ فقط بیلوں کی شرط بھی جائز ہے کیونکہ بیل اس کے کام کے لوازمات اور شرط میں سے ہوتے ہیں) کیونکہ بیلوں سے حاصل ہونے والے منافع اور کاشتکار کے منافع کے تابع کر دیا گیا ہے۔ (ف کیونکہ کاشتکار کا کام زمین کو جوتنے اور اس میں بیج ڈالنے کا ہوتا ہے اور ان ہی بیلوں کی مدد سے یہ کام انجام پائے جاتے ہیں۔ لہٰذا کاشتکار کی جیسی ہی صلاحیت اس کے بیلوں میں بھی ہوتی ہے۔ اس تفصیل سے یہ بات بھی معلوم ہوگئی کہ ہم جنس اور غیر ہم جنس کے پہچاننے کے لئے ایک خاص قاعدہ اور ضابطہ ہے جو یہ ہے کہ جو منافع قوت حیوانیہ سے حاصل ہوں وہ سب ایک جنس کے ہوں گے۔ اور جو غیر حیوانی قوت سے منافع حاصل ہوں وہ دوسری جنس کے ہوں گے۔ پس زمین کے منافع اور بیل کے منافع دونوں آپس میں دو جنس کے ہیں۔ بخلاف بیل اور کاشتکار کے۔ مع۔ حاصل مسئلہ یہ ہوا کہ اس چوتھی صورت میں جب بیل کے منافع کو زمین کے تابع نہیں کر سکتے اور بیج کاشتکار کے ذمہ ہیں تو یہ کہا جائے گا کہ بیج والے نے زمین کو کرایہ پر لے لیا ہے۔ اور اس وجہ سے کہ بیل کو زمین کے ہم جنس نہ ہونے کی وجہ سے زمین کے تابع نہیں کیا جا سکتا ہے اس لئے اس نے بیل کو بھی مستقلاً پیداوار کے عوض کرایہ پر لیا ہے اور یہ بات باطل ہے کیونکہ شریعت میں اس کی اجازت نہیں ہے اسی لئے خود مزارعت ہی باطل ہوگئی۔ اس مسئلہ کی وضاحت یہ ہے کہ مزارعت ابتداء میں اجارہ اور انتہاء میں شرکت ہو جاتی ہے۔ پھر کرایہ یا تو زمین کے منافع پر ہوگا یا کاشتکار اور اس کے بیل کے منافع پر ہوگا۔ کیونکہ زمیندار کاشتکار کو کچھ پیداوار کے عوض یا خود کاشتکار زمین کو کچھ پیداوار کے عوض لیتا ہے۔

دراصل کرایہ کا مدار بیج پر ہے۔ اس لئے اگر بیج زمیندار کے ذمہ ہوگا تو زمیندار کاشتکار کو کرایہ پر لے گا۔ اور اگر بیج کاشتکار کے ذمہ ہو تو یہ کاشتکار زمین کو پیداوار کے عوض زمیندار سے لے گا۔ اگرچہ قیاس کا تقاضا یہ تھا کہ ایسا کرنا جائز نہ ہو۔ لیکن نص پائے جانے اور عام مسلمانوں کا اس پر تعامل ہونے کی وجہ سے قیاس کو چھوڑ کر جائز قرار دیا گیا ہے۔ بہر صورت کرایہ کا ہونا کچھ پیداوار کے عوض ہی ہوگا۔ یعنی فوری طور سے اجارہ کے لئے مال موجود نہیں ہے بلکہ اس میں یہ شرط ہے کہ اسی اجارہ کے ذریعہ آخر میں جو کچھ آمدنی ہوگی اسی سے کچھ حصہ عوض میں دیدیا جائے گا۔ اتنی بات معلوم ہو جانے کے بعد اب ہم یہ کہتے ہیں کہ مزارعت میں اصل یہ ہے کہ زمیندار کی جانب سے زمین اور کاشتکار کی طرف سے خود اس کا اپنا کام ہوتا ہے اور اس کے ساتھ بیج اور ہل کی بھی ضرورت ہوتی ہے۔ اس لئے ان چیزوں کو اس طرح ملایا جائے کہ اصل کے تابع یا اس کا آلہ ہو کر کام میں آئے۔ اور ایسا نہیں ہونا چاہئے کہ بیلوں کو مستقلاً کرایہ پر لینا لازم آئے۔ کیونکہ نص سے کاشتکار کو اجارہ پر لینا ثابت ہے مگر بیل کو اس طرح مستقل طور سے کرایہ پر دینے کا ثبوت نہیں ہے۔ اس لئے اس کی یہ چند صورتیں ہوں گی اول (۱) یہ کہ زمیندار نے خود ہی بیج بھی دیئے۔ اس صورت میں وہ کاشتکار کو کرایہ پر لینے والا ہوگا۔ یعنی زمیندار کی طرف سے زمین اور بیج ہونے کی وجہ سے وہ خود کاشتکار کو اس کے ہل اور بیلوں کے ساتھ کچھ پیداوار کے عوض کرایہ پر لے گا۔ اس صورت میں بیل کو کرایہ پر لینا اگرچہ فاسد ہونا چاہئے تھا لیکن فی الحال اس کے بیل اس کے ذمہ اور سامان کے حکم میں ہوں گے جیسے کہ درزی کے ساتھ اس کی سوئی اور قینچی ہوتی ہے۔

کیونکہ اس کاشتکار اور بیل دونوں کے منافع ہم جنس ہیں اسی لئے اس کے بیل اپنے مالک کے تابع ہو کر اجارہ میں داخل ہو جائینگے۔ (۲) دوسری صورت یہ ہوگی کہ کاشتکار زمیندار کی زمین کو کرایہ پر لے کر خود ہی بیج ڈالنے کا بھی ذمہ دار ہو جائے۔

اس طرح اس کا اپنے ہل، بیل اور بیج بونے اور اپنی جسمانی محنت سمیت زراعت کا معاہدہ کرنے سے یہ صورت بلاتردد جائز ہو گی کیونکہ زمیندار کی طرف سے صرف زمین ہو گی (۳) تیسری صورت یہ ہو گی کہ زمیندار خود ہی ہل و بیل اور بیج اور زمین سب کاشتکار کو دے کر صرف اسی کو اپنا اجیر بنالے۔ اور یہ صورت بھی بلاتردد جائز ہو گی جیسی کہ دوسری صورت تھی (۴) چوتھی صورت یہ ہو گی کہ کاشتکار زمیندار سے اس کی زمین اور بیل بھی کرایہ پر لے اور اپنی محنت کے ساتھ خود ہی بیج کا بھی ذمہ دار ہو جائے تو اس صورت میں بیل کرایہ میں تابع ہو کر نہیں جاسکتے کیونکہ زمین اور بیل دونوں میں سے ہر ایک کے منافع بالکل ہی جدا اور مختلف ہوتے ہیں۔ اور کسی کو کرایہ پر لینا حصول منافع کے لئے ہی ہوا کرتا ہے۔ البتہ بیل کو کاشتکار کے تابع مان کر کرایہ پر لیا جاسکتا ہے۔ اس لئے اس صورت میں یہ لازم آئے گا کہ کاشتکار نے اپنی کچھ پیداوار کے حصہ کے عوض زمین اور ہل بیل کو بھی کرایہ پر لے لیا ہے۔ اس میں زمین کو کرایہ پر لینا تو نص کے علاوہ عام لوگوں کے عمل درآمد سے بھی جائز معلوم ہوتا ہے۔ اگرچہ قیاس کے خلاف ہے لیکن ہل اور بیل کو اس طرح کرایہ پر لینا نص سے ثابت ہے اور نہ ہی لوگوں کے تعامل سے ثابت ہے۔ اس لئے یہ قیاس سے ہی اس کا فیصلہ کرنا ہو گا جب کہ قیاس بھی اس کا تقاضا نہیں کرتا ہے۔ لہٰذا اس طرح بیلوں کو مستقلاً یعنی کسی کے تابع کئے بغیر کرایہ پر لینا باطل ہو گا۔ پس کاشتکار کا زمیندار سے زمین کے ساتھ ہل اور بیل کو کرایہ پر لینا اور اس کو مزارعت کہنا باطل ہو گا۔ یہ بات ہم اوپر ہی بیان کر چکے ہیں کہ کاشتکار کے ساتھ اس کے ہل بیلوں کو کرایہ پر لینا محض اس وجہ سے جائز سمجھا گیا تھا کہ اس میں یہ بیل کاشتکار کے سامان ہونے کی بناء پر اس کے تابع ہو سکتے تھے۔ جب کہ بیل زمیندار کی زمین کے تابع نہیں ہو سکتے تھے۔ فافہم۔ م)۔

توضیح:۔ صاحبینؒ کے نزدیک مزارعت کے جائز ہونے کی چار صورتیں اور ان کی تفصیل مع دلائل ہم جنس اور غیر ہم جنس پہچاننے کا ضابطہ

وههنا وجهان اخران لم يذكرهما احدهما ان يكون البذر لأحدهما والارض والبقر والعمل لاخر وانه لا يجوز لانه يتم شركة بين البذر والعمل ولم يرد به الشرع والثاني ان يجمع بين البذر والبقر وانه لا يجوز ايضا لانه لا يجوز عند الانفراد فكذا عند الاجتماع والخارج في الوجهين لصاحب البذر فى رواية اعتباراً بسائر المزارعات الفاسدة وفي رواية لصاحب الارض ويصير مستقرضا للبذر قابضا له باتصاله بارضه .

ترجمہ:۔ اس جگہ مذکورہ بالا چار صورتوں کے علاوہ دو صورتیں ایسی بھی ہیں جن کو مصنفؒ (قدوری) نے بیان نہیں کیا ہے۔ (ف یعنی مزارعت کی مجموعۃ چھ صورتیں ممکن ہیں جن میں سے چار ابھی مذکور ہوئیں ان میں بھی پہلی تین صورتیں تو جائز ہیں اور ایک صورت ناجائز ہے۔ ان کے علاوہ دو صورتیں ایسی باقی رہ گئی ہیں جو جائز نہیں ہیں وہ اب بیان کی جارہی ہیں)۔
احدهما ان الخ ایک صورت یہ ہے کہ بیج ایک طرف سے ہو (ف یعنی کاشتکار کی طرف سے فقط بیج تو لامحالہ اسے کام میں لانے والا زمیندار ہی ہو گا۔ یعنی کاشتکار نے اسے کرایہ پر لیا ہو۔ (خریدا نہ ہو)۔ والارض الخ اور زمین، ہل، بیل اور محنت سب دوسرے (ف یعنی زمیندار) کی طرف سے ہوں اور یہ صورت جائز نہ ہو گی کیونکہ عقد مزارعت بیج اور محنت سے مل کر ہی مکمل ہوتا ہے۔ جب کہ موجودہ صورت میں جواز کی کوئی بھی شرعی دلیل ثابت نہیں ہے۔ (ف کیونکہ بیج والے جب نے جب زمیندار کی زمین کرایہ پر لی تو اس زمیندار کے یہ بات لازم آئی کہ وہ زمین اس کرایہ دار کو اس طرح حوالہ کردے کہ اس سے اس زمیندار کا کوئی بھی تعلق باقی نہ رہے۔ حالانکہ اس وقت وہ زمیندار خود ہی عامل بھی ہو رہا ہے۔ لہٰذا اس کا اجارہ باطل ہو گیا۔ قاضی خان نے جامع صغیر کی شرح میں فرمایا ہےکہ ابو یوسفؒ سے نوادر میں روایت ہے کہ یہ جائز ہے۔ ع۔
والثانی الخ اور ناجائز ہونے کی دوسری صورت یہ ہے کہ بیج اور بیل ایک شخص کا ہو۔ (ف یعنی کاشتکار کی طرف سے بیج اور

بیل ہوں۔ اور زمیندار کی طرف سے زمین اور محنت ہو۔ کیونکہ جس کی طرف سے بیج ہیں اسی نے زمین کو کرایہ پر لیا ہے۔ اور جب زمیندار نے اپنے ذمہ کام رکھا تو زمین اس کے حوالہ نہیں کی)۔ اور یہ صورت بھی جائز نہ ہوگی۔ کیونکہ جب تنہا ہونے کی صورت میں جائز نہ ہوگا تب دونوں کے اکٹھے ہونے کی صورت میں بھی جائز نہ ہوگی۔ (ف مثلاً ایک شخص کی طرف سے فقط بیج یا فقط بیل ہی ہوں اور باقی چیزیں دوسرے کی طرف سے ہوں تو یہ مزارعت جائز نہ ہوگی۔ اس لئے اگر بیج کے ساتھ بیل بھی ایک طرف سے کر دیئے جائیں یا فقط بیل ہی ہوں اور دوسرے فریق کی طرف سے باقی چیزیں ہوں جب بھی اس کی مزارعت کا معاملہ جائز نہ ہوگا اب اس جگہ ایک دوسرا سوال یہ پیدا ہو گیا کہ جب ان دونوں صورتوں میں اپنی نادانی سے ایسا معاملہ کر ہی لیا تو اس سے جو کچھ آمدنی غلہ وغیرہ کی ہوگی اس کے بارے میں کیا حکم ہوگا۔ اسی کے جواب کی طرف آئندہ اشارہ کیا ہے۔

والخارج فی الوجھین الخ کہ ان دونوں فاسد صورتوں میں جو کچھ بھی آمدنی ہوگی ایک روایت کے مطابق سب بیج والے کی ہوگی خواہ وہ کاشتکار ہو یا زمیندار دوسری فاسد مزارعوں پر قیاس کرتے ہوئے۔ (ف یعنی اس سے پہلے جو کچھ بھی مزارعت کے لئے شرطیں بیان کی گئی ہیں ان میں سے کسی میں بھی خلل پڑ جانے سے مزارعت کے فاسد ہونے کا بھی یہ حکم ہے کہ بیج جس کے ہوں گے کھیتی اسی کی ہوگی۔ اور دوسرے کو اس کی محنت یا چیز کا اجر المثل مل جاتا ہے۔ خواہ اس وقت کچھ بھی پیداوار نہیں ہوئی ہو۔ مبسوط میں کہا ہے کہ دونوں صورتوں میں زمیندار نے بیج والے کو اپنی زمین حوالہ کر دی ہے تو اسے اپنی زمین کا اجر المثل کیوں ملے گا۔ اور جواب یہ لکھا ہے کہ جب بیج والے کو کل کھیتی مل گئی تو زمین حکماً اسے مل گئی اور کام کرنے والے کا نفع بھی حوالہ کر دیا گیا۔ اسی طرح اگر زمین میں کچھ بھی پیداوار نہ ہو جب بھی اجر المثل اس کو ملے گا۔ کیونکہ کام کرنے والے نے اپنا کام دوسرے کی اجازت اور اس کے حکم سے کر دیا ہے۔ ع۔ ک۔ یہ تو وہ ایک روایت ہوئی کہ جس شخص کے بیج ہوں گے کل پیداوار اسی کی ہوگی۔

وفی روایۃ الخ اور دوسری روایت میں ہے کہ کل پیداوار اس شخص کی ہوگی جس کی زمین ہوگی۔ **ویصیر مستقرضا الخ** اور وہ شخص ان اتنے بیجوں کا قرض دار ہو جائے گا۔ (ف اور یوں کہا جائے گا کہ گویا دوسرے نے بیج والے سے بیج قرض لے کر اپنی زمین میں خود ڈال دیئے یا اس کی زمین میں ڈال دیئے گئے۔ لیکن چونکہ قرض لینے میں اس چیز پر قبضہ کا ہونا ضروری ہوتا ہے۔ اسی لئے یہ بھی فرمایا کہ **قابضا لہ الخ** کہ وہ شخص ان بیجوں پر قبضہ کرنے والا اس طرح سے ہو جائے گا کہ وہ اس کی زمین سے مل گئے ہیں۔ (ف معلوم ہونا چاہئے کہ بظاہر پہلی ہی روایت راجح ہے۔ لیکن صدر الشہیدؒ نے فرمایا ہے کہ بیجوں والا اس پیداوار سے اتنا اپنے پاس رکھ لے جتنا اس کا بیج تھا اور اس کا بقیہ خرچ آیا۔ اور باقی پیداوار صدقہ کر دے۔ ع۔

توضیح: وہ دو فاسد صورتیں جن کو صاحب کتاب یعنی قدوریؒ نے بیان نہیں فرمایا ہے لیکن صاحب الہدایہؒ نے انہیں بیان کر دیا ہے۔ ان کی تفصیل۔ اور ان کی حاصل پیداوار کا حکم۔ مع دلائل

قال ولا تصح المزارعة الا على مدة معلومة لما بينا وان يكون الخارج شائعا بينهما تحقيقا لمعنى الشركة فان شرطا لاحدهما قفزانا مسماة باطلة لان به تنقطع الشركة لان الارض عساها لا تخرج الا هذا القدر وصار كاشتراط دراهم معدودة لاحدهما فى المضاربة وكذا اذا شرطا ان يرفع صاحب البذر بذره ويكون الباقى بينهما نصفين لانه يؤدى الى قطع الشركة فى بعض معين اوفى جميعه بان لم يخرج الا قدر البذر وصار كما اذا شرطا رفع الخراج والارض خراجية وان يكون الباقى بينهما بخلاف ما اذا شرط صاحب البذر عشر الخارج لنفسه او للآخر والباقى بينهما لانه معين مشاع فلا يؤدى الى قطع الشركة كما اذا شرطا رفع العشر وقسمة

الباقی بینھما والارض عشریۃ.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ مزارعت صرف اسی صورت میں صحیح ہوگی جب کہ بوقت معاملہ اس کی مدت بھی مقرر کرلی گئی ہو جس کی دلیلیں وہی ہیں جو اوپر بیان کردی گئی ہیں۔(ف یعنی مختلف شرطوں میں سے تیسری شرط کی تفصیل کرتے ہوئے بیان کی گئی ہیں)۔ وان یکون الخارج الخ اور دوسری شرط صحت کی یہ بھی کہ جو کچھ بھی پیداوار ہو وہ دونوں میں مشترک غیر معین طور پر ہو تاکہ اس میں شرکت کے معنی پورے طور پر پائے جائیں۔(ف اس طرح سے مشترک ہوں کہ مثلاً دونوں میں نصف نصف ہو یا ایک تہائی اور دو تہائی وغیرہ کے طور پر ہو)۔فان شرطا الخ پس اگر دونوں نے مل کر اس طرح معاملہ طے کیا کہ فلاں کو اتنا متعین غلہ مثلاً دس من ملے گا تو یہ معاملہ باطل ہوگا۔(ف مثلاً یوں کہے کہ ہم نے آپس میں اس شرط پر مزارعت کی ہے کہ مالک زمین یا کاشتکار کے لئے کل پیداوار میں سے مثلاً پچاس من پیداوار ہوگی۔یا ہم نے آپس میں نصف نصف پیداوار پر مزارعت کی ہے اس شرط سے کہ فلاں (کاشتکار یا زمیندار) کے لئے مزید پچیس (۲۵) من پیداوار بھی ہوگی۔ تو دونوں صورتیں باطل ہونے کی ہیں۔ کیونکہ ان دونوں میں سے ایک شخص کے لئے حصہ مخصوص ہو گیا ہے۔

لان بہ ینقطع الخ کیونکہ ایسی شرط لگادینے سے پیداوار میں شرکت باقی نہیں رہتی ہے اس لئے کہ شاید زمین سے کل اتنی ہی پیداوار حاصل ہوسکے۔(ف اس لئے شرکت باقی نہیں رہے گی۔ بلکہ جتنی پیداوار ہوگی سب اسی کے لئے مخصوص ہو کر رہ جائے گی۔ وصار کا شتراط الخ اور اس کی مثال ایسی ہوجائے گی جیسا کہ عقد مضاربت میں فریقین میں سے کسی ایک کے لئے کچھ رقم متعین اور محدود کردی جائے۔(ف مثلاً رب المال یعنی مال والے نے کہا کہ میں نے یہ ہزار روپے نصف نفع کی شرط پر مضاربت کی غرض سے تم کو اس شرط پر دیئے کہ حاصل نفع سے میرے لئے یا تمہارے لئے مزید سو روپے ہوں گے تو یہ مضاربت اس وجہ سے فاسد ہوگی کہ نفع میں شرکت ختم ہوگئی اس لئے کہ مستقبل میں شاید کل نفع اتنا ہی حاصل ہو جس کی ایک شریک کے لئے شرط کی گئی ہے۔اس کے علاوہ اس مقدار میں شرکت بھی نہیں رہے گی۔ وکذا اذا شرطا الخ اسی طرح زمیندار یا کاشتکار نے یہ شرط لگائی کہ جس کے ذمہ بیج ہو وہ پیداوار میں سے اتنی مقدار پہلے نکال لے پھر جو کچھ باقی رہ جائے وہ ہم دونوں میں نصف نصف تقسیم ہو۔(ف یا تین تہائی ہو جیسی بھی وہ شرط کریں۔ تو اس میں سے بیج نکال لینے کی شرط بھی وجہ فساد ہوگی)۔

لانہ یؤدی الخ کیونکہ مجموعی پیداوار میں سے بیجوں کی مقدار نکال لینے کی شرط سے یہ نتیجہ ہوگا کہ اتنی مقدار میں دونوں کی شرکت نہ پائی جائے۔(ف اس وقت جب کہ کل پیداوار بیج کی مقدار سے زائد ہو)۔اوفی جمیعہ الخ یا پیداوار سے کسی بھی مقدار میں شرکت نہ ہو۔ یعنی پیداوار میں بالکل ہی شرکت نہ پائی جائے۔اس طرح سے کہ ان بیجوں کے دینے کے بعد اس زمین سے مزید کوئی پیداوار باقی نہیں رہی ہو۔(ف اس طرح ساری پیداوار تنہا وہی شخص لے جائے گا جس نے بیج ڈالے ہوں۔ پھر شرکت بالکل باقی نہیں رہی)۔وصار کما اذا الخ اور اس شرط کی صورت ایسی ہوجائے گی جیسے کہ خراجی زمین ہونے کی صورت میں دونوں نے یہ شرط لگائی ہو کہ اس زمین کی کل پیداوار اسے کل خراج دیدینے کے بعد جو کچھ پیداوار باقی رہ جائے گی اسی میں ہم دونوں کی شرکت ہوگی۔(ف پس اگر خراج بٹائی ہوتا یعنی پیداوار سے چوتھائی یا پانچواں حصہ وغیرہ ہوتا تو جو کچھ پیدا ہوتا اس میں سے یہ حصہ نکال کر باقی مشترک ہوتا تو یہ جائز ہوتا۔اور خراج میں جب کوئی خاص مقدار مثلاً پچاس من وغیرہ ہو اور اس کو نکال کر باقی میں شرکت رکھی گئی تو وہ فاسد ہوگی اس لئے کہ شاید کل پیداوار اتنی ہی ہوئی ہو۔الحاصل فساد ہونے کی وجہ یہی ہوتی ہے کہ کسی بھی معین مقدار کو پہلے ہی نکال لینے کی شرط رکھی گئی ہو۔ خواہ یہ شرط بیجوں والا رکھے یا خراج معین ہو یا اس کے علاوہ دوسری کوئی شرط رکھی گئی ہو۔

بخلاف ما الخ بخلاف اس صورت کہ جب کہ بیج منہا یا کم کرنے کے لئے کسی مقدار کی تعیین نہ ہو کہ اتنا ہی دینا ہوگا۔ مثلاً

بیج والے نے اپنے لئے یا کسی دوسرے کے لئے کل پیداوار کا دسواں حصہ نکال کر باقی حصہ اپنے آپس میں مشترک کر کے تقسیم کیا تو یہ جائز ہوگا۔ لانه معین الخ کیونکہ دسواں حصہ جس کی شرط لگائی گئی ہے وہ ایک جانا ہوا حصہ ہے مگر مشترک و مشاع ہے۔ اس لئے اس میں شرکت کے ختم ہونے کی نوبت نہیں آتی ہے۔ (ف کیونکہ جو کچھ غلہ پیدا ہوا خواہ وہ کم ہو یا زیادہ اسی میں سے دسواں حصہ نکالا جائے تو باقی حصہ مشترک رہ جائے گا کما اذا شرطا الخ جیسا کہ عشری زمین ہونے کی صورت میں دونوں مزارعین نے اس طرح کی شرط کی ہو کہ عشر نکال دینے کے بعد جو باقی رہ جائے وہ ہم دونوں میں مشترک ہوگا۔ (ف تو جائز ہے)۔ اسی طرح سے اگر خراج بھی پیداوار کا کوئی مشترک حصہ ہو تو اس کو نکال کر باقی میں مشترک ہونے کی شرط بھی جائز ہے۔

توضیح:۔ مزارعت کے صحیح ہونے کی چند شرطیں۔ اگر مزارعت کے معاملہ کے وقت یہ شرط لگائی گئی ہو کہ مزارع یا زمیندار کے لئے خصوصی طور سے عام تقسیم سے پہلے دس من غلہ بھی ہوگا۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ دلیل

قال وكذلك ان شرطا ما على الماذيانات والسواقي معناه لاحدهما لانه اذا شرط لاحدهما زرع موضع معين افضى ذلك الى قطع الشركة لانه لعله لا يخرج الا من ذلك الموضع وعلى هذا اذا شرط لا حدهما ما يخرج من ناحية معينة ولآخرما يخرج من ناحية اخرى وكذا اذا شرط لا حدهما التبن وللاخر الحب لانه عسى يصيبه أفة فلا ينعقد الحب ولا يخرج الا التبن وكذا اذا شرط التبن نصفين والحب لا حدهما بعينه لانه يؤدى الى قطع الشركة فيما هو المقصود وهو الحب ولو شرطا الحب نصفين ولم يتعرضا للتبن صحت لا شتراطهما الشركة فيما هو المقصود ثم التبن يكون لصاحب البذر لانه نماء ملكه وفى حقه لا يحتاج الى الشرط والمفسد هو الشرط وهذا سكوت عنه وقال مشا ئخ بلخ رحمهم الله التبن بينهما ايضا اعتباراً للعرف فيما لم ينص عليه المتعاقد ان ولانه تبع للحب والتبع يقوم بشرط الاصل ولو شرط الحب نصفين والتبن لصاحب البذر صحت لانه حكم العقد وان شرطا التبن للاخر فسدت لانه شرط يؤدى الى قطع الشركة بان لا يخرج الا التبن واستحقاق غير صاحب البذر بالشرط.

ترجمہ:۔ اسی طرح مزارعت ناجائز ہوگی اگر دونوں نے اس شرط پر معاملہ طے کر لیا ہو کہ ماذیانات اور سواقی پر غلہ پیدا ہو وہ صرف زمیندار یا کاشتکار کا ہوگا۔ یعنی ان دونوں میں سے کسی ایک کے لئے مخصوص ہونے کی شرط کی۔ (ف یعنی دونوں نے مزارعت میں یہ شرط لگائی کہ ماذینات (پانی کی نالیوں) اور سواقی پر جو کچھ اُگے خواہ گھاس ہو یا غلہ ہو وہ ان دونوں میں سے ایک کے لئے مخصوص ہوگا تو یہ شرط بھی مفسد ہے۔ لفظ سواقی ساقیہ کی جمع ہے۔ وہ پتلی نالیاں جن سے پانی بہہ کر کیاریوں میں جاتا ہے۔ اور ماذیانات اس سے بڑی نالیاں۔ اور چونکہ ان نالیوں کی وجہ سے کنارے بھیگے ہوئے اور سیراب رہتے ہیں اس لئے ان کے کناروں پر کھیتی بہت ہی بہتر ہوتی ہے۔ اس لئے کسی ایک کے لئے اس کو خاص کر دینے سے مزارعت فاسد ہوگی۔ لانه اذا شرط الخ کیونکہ جب اس حصہ کی ایک شخص کے لئے تخصیص کر دی گئی تو اس کی وجہ سے دونوں میں وہ جگہ مشترک باقی نہیں رہی اس لئے کہ شاید صرف انہیں نالیوں پر غلہ پیدا ہو اور کسی وجہ سے اصل کھیت میں کچھ بھی غلہ نہ ہو تو دوسرا شریک بالکل محروم ہو جائے گا۔ (ف حاصل یہ ہوا کہ تخصیص خواہ غلہ کی مقدار معین میں ہو یا کسی مخصوص جگہ کی ہو دونوں صورتوں میں ایسی شرط مفسد ہوتی ہے اس احتمال کی وجہ سے کہ اس مخصوص جگہ یا مقدار کے علاوہ کسی اور جگہ سے یا اس سے زیادہ کوئی فائدہ حاصل نہ ہو سکے تو دوسرا شخص سراسر گھاٹے میں رہے گا)۔

و علی ھذا الخ اسی طرح یہ صورت بھی ناجائز ہوگی کہ اگر زمین کے ایک خاص حصہ کی پیداوار ایک شخص کے لئے اور

دوسرے خاص حصہ کی پیداوار دوسرے شخص کے لئے شرط کردی گئی ہو۔(ف مثلاً زمین کے دو حصے فرض کر کے کہا کہ اس حصہ کے مشرقی طرف سے کے بیچ تک اور اس کے بعد سے زمین کے مغربی حصہ کی پیداوار ایک ایک شریک کے لئے شرط کردی گئی ہو معلوم ہونا چاہئے کہ حضرت رافع بن خدیج رضی اللہ عنہ کی وہ حدیث جس میں زمین کو کرایہ پر لگانے سے ممانعت آئی ہے جسے ہم نے اپنے موقع پر پوری تفصیل سے بحث کی ہے اس کی بعض روایتوں میں اس بات کی تصریح آئی ہے کہ اس زمانہ میں مزارعت کا یہی عام دستور تھا۔ کہ مزارعت میں زمین کے ایک خاص ٹکڑے کو کاشتکار کے لئے مخصوص کردیا کرتے تھے۔ یہ طریقہ ایک خاص قسم کا قمار تھا اس طرح سے کہ کبھی تو اس ٹکڑے میں پیداوار بہت زیادہ ہوتی تھی اور باقی زمین میں کچھ بھی پیداوار نہیں ہوتی۔ اور کبھی اس کے برعکس ہوتا یعنی دوسرے ٹکڑے میں پیداوار بہت ہوتی اور اس مخصوص حصہ میں کچھ بھی نہیں ہوتی۔ اس لئے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسے قمار سے منع فرمادیا ہے۔ اگر تحقیق کی خواہش ہو تو اس کی مذکورہ جگہ پھر سے دیکھ لیں۔

وکذا اذا شرط الخ اسی طرح یہ صورت بھی ممنوع ہوگی کہ اگر یہ شرط لگائی ہو کہ غلہ سے جو بھوسہ نکلے گا وہ تو دونوں میں برابر تقسیم ہوگا اور اس کا دانہ دونوں کاشتکار یا زمیندار میں سے کسی ایک کے لئے ہوگا۔ ف یعنی مثلاً صاف غلہ فقط زمیندار کے لئے یا فقط کاشتکار کے لئے اور اس کا بھوسہ دونوں میں تقسیم ہوگا تو یہ مزارعت فاسد ہوگی) کیونکہ اس شرط کا نتیجہ یہ ہوگا کہ جس چیز میں واقعتہً دونوں کی شرکت مقصود تھی یعنی غلہ اسی میں شرکت باقی نہ رہے۔(ف یعنی اس عقد مزارعت کرنے کا اصلی مقصد غلہ کا حصول تھا لیکن مذکورہ شرکت کی وجہ سے وہ مقصود ختم ہوگیا اور یہ بات صرف اس وجہ سے ہوئی کہ اصل پیداوار کو ایک شخص کے لئے خاص کردیا گیا ہے **ولو شرطا الحب الخ** اور اگر دونوں نے غلہ کے حصول میں واضح طور پر مثلاً نصف نصف کی شرکت کی شرط کردی مگر اس کے بھوسے کے بارے میں کوئی تذکرہ تک نہیں کیا تو وہ عقد مزارعت صحیح ہوگا۔(ف یعنی بھوسے میں شرکت کا ذکر نہ کرنے سے اس لئے نقصان نہیں ہوگا کہ یہ کوئی ایسی اہم چیز نہیں ہے کہ اس میں شرکت کا احتمال نہ ہونے کی وجہ سے اصل عقد مزارعت ہی فاسد ہوجائے)۔ **لاشتراطھما الخ** کیونکہ ان دونوں نے مقصود اصلی یعنی غلہ میں شرکت کی شرط کرلی ہے۔(ف اس لئے غیر مقصود میں شرکت کی شرط نہ کرنے سے فساد نہیں ہوگا۔ اور یہ حکم اس صورت میں ہوگا جب کہ اس کے بھوسے کا بالکل ہی ذکر نہیں کیا گیا ہو۔ یعنی اس کے ذکر سے سکوت ہو)۔

ثم التبن الخ لیکن بعد میں وہ بھوسہ صرف بیج لگانے والے کا حصہ ہوگا۔ کیونکہ یہ بھوسہ اسی کی ملکیت سے پیدا ہوا ہے۔ اور اسی چیز کے بارے میں شرط لگانے کی ضرورت نہیں ہوتی ہے۔(ف یعنی جب بیج والے کی ملکیت سے بھوسہ نکلا ہے تو اپنے ہی مالک کے ہونے کے لئے مزید کسی شرط لگانے کی ضرورت نہیں ہوتی ہے۔ اس وقت اگر یہ کہا جائے کہ جس کے بیج نہ ہوں جب اس کے لئے یہ بھوسہ نہیں ہوسکتا ہے پس جب بیج والے کے لئے شرط نہ ہو تو دوسرے کو ملنے کا احتمال ہوجاتا ہے۔ اور اسی احتمال کی وجہ سے اس میں فساد پیدا ہوسکتا ہے۔ تو اس کا جواب یہ دیا گیا ہے۔ **والمفسد ھو الشرط الخ** کہ عقد تو شرط لگانے کی وجہ سے ہی فاسد ہوتا ہے اور موجودہ صورت میں شرط نہیں لگائی گئی ہے۔ بلکہ اس سے خاموشی اختیار کی گئی ہے۔(ف پس جس کی طرف سے بیج نہیں ہیں جب اس کے لئے بھوسہ ملنے کی شرط نہیں رکھی گئی ہے تو فساد بھی نہیں ہوگا۔ اور جس کی طرف سے بیج لگائے گئے ہیں وہ خود اس کے بھوسہ کا مالک ہوگا اس کے لئے شرط لگانے کی ضرورت نہیں ہے)۔ **وقال مشائخ الخ** اور مشائخ بلخ رحمہم اللہ نے فرمایا ہے کہ دونوں ہی صورتوں میں بھوسہ بھی دونوں کے درمیان برابر برابر تقسیم ہوگا۔

اعتبار اللعرف الخ اس بناء پر کہ جن باتوں کو شرط کے طور پر بیان نہیں کیا گیا ہو ان میں عام رواج اور دستور ہی کا اعتبار کیا جاتا ہے۔ اور اس جگہ یہی دستور ہے دونوں میں مشترک ہو۔(ف بلکہ اشتباہ ہونے کی صورت میں عرف پر ہی حکم واجب ہوتا ہے۔ **ولانہ تبع الخ** اور اس دلیل سے بھی کہ بھوسہ دانہ کے تابع ہوتا ہے کیونکہ اصل دانہ ہے اور بھوسہ اس کے تابع ہوتا ہے۔

اور قاعدہ ہے کہ اصل کے لئے جو شرط ہوتی ہے اسی شرط کے ساتھ اس کا تابع بھی ہوتا ہے۔(ف یعنی اس جگہ دانہ جو اصل ہے اس کے بارے میں یہ شرط لگی ہوئی ہے کہ وہ دونوں کے درمیان نصف نصف تقسیم کیا جائے گا لہذا اس کے تابع یعنی بھوسہ میں بھی یہی شرط باقی رہے گی۔ جیسے کہ لشکر کا سردار یا کسی غلام کا آقا اگر حالت سفر میں اقامت کی نیت کرلے تو وہ اصل اور اس کا غلام یا سردار کا لشکر تابع ہے اسی بناء پر سردار یا آقا کی اقامت کی نیت کے ساتھ ہی تمام مقیم ہو جاتے ہیں اگرچہ وہ خود اپنی اقامت کی نیت نہ کریں)۔ ولو شرطا الحب الخ اور اگر دونوں نے اس کی شرط کی کہ اسی سے جو غلہ پیدا ہو گا وہ تو دونوں میں برابر تقسیم ہو گا لیکن اس سے جو بھوسہ نکلے گا وہ صرف بیج والے کا ہو گا۔ تو اس سے کوئی نقصان نہیں ہو گا یعنی مزارعت صحیح ہو گی۔ کیونکہ عقد مزارعت کا یہی حکم ہے۔(ف یعنی ایسی شرط لگائی ہو گی جو اس عقد کا اصل تقاضا ہے۔ کیونکہ اگر ایسی شرط نہیں لگائی جاتی جب بھی بھوسہ بیج والے کا ہی حصہ ہوتا۔ اس لئے ایسی شرط سے کوئی نقصان نہ ہو گا۔ اس کی مثال ایسی ہو گی کہ عقد بیع کرتے ہوئے کوئی یہ شرط لگادے کہ مشتری مبیع پر قبضہ کرلے گا کہ عقد بیع کا تقاضا ہی یہی ہوتا ہے۔

وان شرطا التبن الخ اور اگر اس کے برعکس دونوں نے یہ شرط لگادی ہو کہ جس کے بیج نہیں ہوں گے اسی کو اس کا بھوسہ ملے گا تب یہ عقد مزارعت فاسد ہو جائے گا۔(ف کیونکہ یہ شرط تقاضائے عقد کے برخلاف ہے۔ اور معاملہ کو فاسد کر دینے والی ہے)۔ لانه شرط الخ کیونکہ یہ شرط ایسی ثابت ہو گی جو شرکت کے تعلق کو ختم کردے یعنی ان دونوں کے درمیان شرکت باقی نہ رہ سکے۔ اس طرح سے کہ کبھی ایسا وقت بھی آجائے جس میں کھیت سے بھوسہ کے علاوہ غلہ کچھ بھی پیدا ہی نہ ہو۔(ف مثلاً کسی موسم میں قحط سالی ہونے سے کھیتی سوکھ جائے اور اس میں دانہ نہ لگ سکے۔ اور وہ صرف جانوروں کے لئے گھاس اور بھوسہ بنکر رہ جائے اس وقت یہ چارے اور بھوسے ایسے شخص کی ملکیت میں آجائیں گے جس نے بیج لگانے کا خرچ برداشت نہیں کیا۔ حالانکہ اس قسم کا حق تو صرف بوقت عقد شرط لگادینے سے ملتا ہے اور اس سے پہلے نہیں ملتا ہے۔ اسی لئے یہ شرط ہی مفسد ہو گی۔ واستحقاق غیر الخ اور جس کی طرف سے بیج نہ ہوں اس کو بھوسہ ملنے کا حق ہونا شرط لگانے کی وجہ سے ہوتا ہے اس کے بغیر نہیں ہوتا ہے اس لئے یہ شرط ہی فاسد ہوئی۔ برخلاف اس شخص کے جس نے بیج لگائے ہوں کہ اس کی شرط لگائے یا نہ لگائے بہرصورت وہی بھوسے وغیرہ کا مستحق ہو گا یہاں تک یہ بحث رہی کہ مزارعت کے صحیح ہونے کی کیا کیا صورتیں ہوتی ہیں اور فاسد ہونے کی کیا کیا ہوتی ہیں اور کون کون سی شرطوں سے مزارعت فاسد ہوتی ہے۔

توضیح:۔ مزارعت کے ناجائز ہونے کی شرطیں۔ اگر عقد مزارعت کے وقت یہ شرط لگائی کہ کھیتی سے جو غلہ پیدا ہو گا وہ صرف کاشتکار یا صرف زمیندار کا ہو گا لیکن اس کا بھوسہ دونوں میں برابری سے تقسیم ہو گا۔ یا اس کے برخلاف شرط لگائی گئی ہو یا غلہ کے بارے میں تو وضاحت کردی مگر بھوسہ کے بارے میں کوئی تذکرہ نہیں کیا پھر ایسی صورت میں بھوسہ کا کیا ہو گا۔ مسائل کی تفصیل۔ احکام۔ دلائل

واذا صحت المزارعة فالخارج على الشرط لصحة الالتزام وان لم تُخرج الارض شيئًا فلا شيء للعامل لانه يستحقه شركةً ولا شركة في غير الخارج و ان كانت اجارة فالاجر مسمّى فلا يستحق غيره بخلاف ماذا فسدت لان اجر المثل في الذمة ولا تفوت الذمه بعدم الخارج قال واذا فسدت فالخارج لصاحب البذر لانه نماء ملكه و استحقاق الأخر بالتسمية وقد فسدت فبقي النماء كله لصاحب البذر

ترجمہ :۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ جب شروط صحیحہ ہونے کی بناء پر عقد مزارعت صحیح ہو جائے اس کے بعد کھیت سے جو کچھ بھی پیداوار ہو گی وہ ان دونوں میں بیان کی ہوئی شرطوں کے مطابق تقسیم ہو گی۔ کیونکہ دونوں نے جو کچھ خود پر لازم کیا ہے وہ صحیح ہے۔ (ف یہ حکم اس صورت میں ہو گا جب کہ کھیت میں پیداوار ہو گئی ہو)۔ وان لم یخرج الخ اور اگر پیداوار کچھ نہیں ہوئی تو کام کرنے والے کا کوئی حصہ یا کوئی مزدوری نہیں ملے گی۔ یعنی وہ کسی بھی اجرت کا مستحق نہ ہو گا)۔ کیونکہ یہ کاشتکار اس زمین سے جو کچھ بھی پاتا وہ شرکت کی صورت میں مستحق ہوتا۔ (ف یعنی آخر میں جو کچھ بھی حاصل ہو تا وہ ان دونوں کے درمیان تقسیم ہو تا۔ ع۔ اور شرکت تو پیداوار ہی میں ہوتی ہے۔ ولاشرکۃ الخ اور پیداوار کے علاوہ کسی دوسری چیز میں شرکت نہیں ہوتی ہے۔ (ف لہٰذا وہ کسی دوسرے مال سے اجرت کا مستحق بھی نہیں ہو گا)۔ البتہ اگر معاملہ شرکت کا نہ ہو بلکہ اجارہ کا ہو تو پہلے جتنی اجرت مقرر کی گئی ہو اس کے ماسوا کسی بھی چیز کا وہ مستحق نہ ہو گا۔ (ف اس موقع پر اگر یہ کہا جائے کہ مزارعت تو ابتداء میں اجرت ہی ہوتی ہے اگرچہ آخر میں شرکت ہو جاتی ہے تو ابتداً اجرت ہونے کی صورت میں اسے اجرت ضرور ملنی چاہئے تو ہماری طرف سے اس کا جواب یہ ہو گا کہ ہاں اس معاہدہ اجارہ میں اس کی اجرت بیان ہو چکی ہے کہ وہ مثلاً پیداوار سے آدھی یا چوتھی پیداوار ہو گی۔ جو کہ ایک مقرر شدہ حصہ ہے۔ اگرچہ یہ خلاف قیاس ہے مگر نص شرعی سے ثابت ہے اس لئے اسے جائز کہا گیا ہے۔ لہٰذا یہ شخص اس اجرت کے سوا کسی بھی دوسری اجرت کا مستحق نہ ہو گا۔ کیونکہ یہ اجارہ صحیح ہے)۔

بخلاف ما الخ اس کے برخلاف اگر مزارعت فاسدہ ہو (ف تو اس میں مقرر شدہ اجرت لازم نہ ہو گی۔ اس لئے کہ اب یہ بجائے مزارعت کے اجارہ کی شکل ہو گئی۔ جس میں مقرر شدہ اجرت لازم نہیں ہوتی ہے بلکہ اس کا اجر المثل لازم ہو تا ہے۔ اسی لئے پیداوار نہ ہونے کی صورت میں بھی اجر المثل مل جائے گا۔ لان اجر المثل الخ کیونکہ ایک اجیر 'مزدور کی مزدوری اجر المثل کی صورت میں اس کے مستاجر کے ذمہ بہر صورت واجب ہو جاتی ہے۔ اسی لئے کھیت میں پیداوار نہ ہونے کی وجہ سے بھی وہ اپنی اس اجرت کا مستحق ہو گا جس کا اس کے مستاجر نے وعدہ کیا تھا قال و اذا فسدت الخ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ جب عقد مزارعت فاسد ہو جائے تو اس مزارعت کے سلسلہ میں جو کچھ بھی پیداوار ہو گی وہ کل پیداوار بیج والے کی ہو گی۔ کیونکہ کھیتی جو کچھ ہوئی ہے وہ اسی کی ملکیت یعنی بیج سے حاصل شدہ پیداوار اور اضافہ ہے۔ (ف لہٰذا بیج والے کے لئے پیداوار کے ہونے میں اس کی شرط نہیں ہے)۔ واستحقاق الآخر الخ اور دوسرے شخص کو جو بھی حق ملا وہ اس وجہ سے کہ پہلے سے ہی اس کا معاملہ طے کر لیا گیا تھا۔ جب کہ شرط کے مطابق وہ فاسد ہو چکا ہے۔ (ف لہٰذا اس کا حق مطالبہ ختم ہو گیا۔ بالآخر ساری پیداوار کا مستحق اب صرف وہی شخص ہو گا جس نے بیج لگائے تھے۔ اور بیجوں کا وہ مالک تھا۔

توضیح :۔ اگر عقد مزارعت اپنی شرطوں کے ساتھ صحیح ہو۔ اور کھیت سے غلہ کی پیداوار ہو تو اس کا مستحق کون ہو گا۔ اور اگر پیداوار بالکل نہ ہو تو محنت کرنے والے کو کیا اور کہاں سے ملے گا اور اگر عقد مزارعت فاسد ہو جائے تو مزدور کو کیا ملے گا۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ دلائل

قال ولو کان البذر من قبل رب الارض فللعامل اجر مثله لا یزاد علی مقدار ما شرط له کأنه رضی بسقوط الزیادة وهذا عند ابی حنیفة وابی یوسف رحمهما الله وقال محمد له اجر مثله بالغا ما بلغ لانه استوفی منافعه

بعقد فاسد فيجب عليه قيمتها إذ لا مثل لها وقد مرفي الإجارات وان كان من قبل العامل فلصاحب الارض اجر مثل ارضه لانه استوفى منافع الارض بعقد فاسد فيجب ردها وقد تعذر ولا مثل لها فيجب ردقيمتها وهل يزاد على ماشرط له من الخارج فهو على الخلاف الذى ذكرناه ولوجمع بين الارض والبقر حتى فسدت المزارعة فعلى العامل اجر مثل الارض والبقر هو الصحيح لان له مدخلا فى الاجارة حصل فى ارض مملوكة له وان استحقه العامل اخذ قدر بذره وقدر اجر الارض وتصدق بالفضل لان النماء يحصل من البذر ويخرج من الارض وفساد الملك فى منافع الارض واجب خبثا فيه فما سلم له بعوض طاب له وما لا عوض له تصدق به.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر مزارعت کسی وجہ سے فاسد ہو گئی ہو اور بیج زمین کے مالک (زمیندار) کی طرف سے ہو تو کاشتکار کو اس کی محنت کی اجرت جو بازار میں مل سکتی ہو وہ ملے گی۔ لیکن اجرت اتنی ہی ہو گی جس کی اس نے پہلے شرط لگا رکھی تھی اس سے زیادہ نہیں ملے گی۔ (مثلاً مزارعت قبول کرتے ہوئے یہ طے کیا تھا کہ جو کچھ آمدنی ہوئی اس سے تقسیم کے بعد ایک تہائی مجھے ملے گی۔ تو اب جب کہ مزارعت فاسد ہو چکی ہے تو اسے اجرت مثلی اتنی ہی ملے گی جو اس پیداوار کی تہائی حصہ کی قیمت سے زیادہ نہ ہو۔ اس کیلئے پہلے یہ اندازہ کرنا ہو گا کہ بازار میں اس کو کتنی اجرت مل سکتی ہے۔ پھر یہ معلوم کرنا ہو گا کہ اس کی پیداوار کی ایک تہائی کی کتنی قیمت ہو سکتی ہے۔ اب اگر اس کا اجر المثل زیادہ ہو تو اس پیداوار کی تہائی قیمت ہی اسے دی جائے گی اس سے زیادہ نہیں کیونکہ ابتداء معاملہ میں وہ اسی اجرت پر راضی ہو چکا تھا۔ اسی بناء پر اگر یہ مزارعت فاسد نہ ہوتی جب بھی اتنی ہی اجرت اسے ملتی لہٰذا ابھی بھی اتنی ہی اجرت اسے ملے گی۔ لانه رضي الخ کیونکہ وہ تو خود اس سے زائد نہ لینے پر راضی ہو چکا تھا۔
وهٰذا عندابی حنيفةؒ الخ مذکورہ حکم امام ابو حنیفہ وامام ابو یوسف رحمہما اللہ کے نزدیک ہے۔ اور امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اسے پورا پورا اجر المثل ملے گا خواہ جتنا ہی کم ہو یا زیادہ۔

لانه استوفیٰ الخ کیونکہ عقد فاسد کے بعد اس زمیندار نے اس کاشتکار سے پورا پورا فائدہ اٹھالیا ہے اور اس نے بھی پوری محنت کی ہے۔ لہٰذا اس زمیندار پر لازم ہو گا کہ اس کاشتکار سے جتنا بھی فائدہ حاصل کیا ہے اس کی قیمت وہ اسے پوری ادا کرے۔ کیونکہ اس کی منافع کا کوئی مثل نہیں ہے۔ (ف تو لا محالہ اس کی قیمت لازم ہو گی)۔ **وقد مرت الخ** یہ پورا مسئلہ اجارات کی بحث میں گذر چکا ہے۔ (ف اس طرح سے کہ مثلاً ایک شخص نے دوسرے کو جنگل سے لکڑیاں چن کر لانے میں شریک کیا اور کسی طرح یہ شرکت فاسد ہو گئی تو امام محمدؒ کے نزدیک اس مزدور کو اسکی پوری بازاری اجرت ملے گی جو اس کام کی ہوتی ہو۔ چاہے اس کی اجرت جتنی بھی زیادہ ہو جائے۔ اسی طرح یہاں بھی ہوا کیونکہ کھیت کا کام بھی لکڑیاں جمع کرنے کے مثل ہی ہوا کیونکہ کھیت میں پیداوار سے پہلے تک یہ کچھ معلوم نہیں تھا کہ اس کی اجرت کتنی ہو گی۔ م ع۔ یہ مسئلہ اس صورت میں ہو گا جب کہ مزارعت میں فساد آ گیا اور بیج زمیندار کی طرف سے کھیت میں ڈالا گیا ہو۔

وان كان من قبل العامل الخ اور اگر اسی صورت میں بیج کاشتکار نے ڈالے ہوں (اور نتیجہ میں ساری پیداوار اسی کاشتکار کو ملی ہو تو زمین کے مالک کو اس کی زمین کا اجر المثل ملے گا۔ **لانه استوفیٰ الخ** کیونکہ کاشتکار نے مزارعت میں عقد فاسد کے ذریعہ زمیندار کی زمین سے فائدہ اٹھایا ہے تو قاعدہ کے لحاظ سے اس پر یہ لازم ہوا کہ منافع اسے واپس کر دے۔ حالانکہ منافع کا واپس کرنا محال ہوتا ہے۔ (ف اس وجہ سے منافع کا عوض واپس کرنا چاہئے۔ اور چونکہ اس کا عوض متعین نہیں ہے اس لئے ان منافع کا مثل یا ان کی قیمت دینی ہو گی۔ **ولا مثل لها الخ** اور منافع کا مثل نہیں ہے لہٰذا منافع کی قیمت واپس کرنی واجب ہوئی۔ (ف اب یہ ایک سوال ہے کہ مزارعت کرنے میں جتنا خرچ ہوا تھا اتنا ہی واپس کرنا ہو گا یا جتنی پیداوار ہوئی سب واپس کرنی ہو گی - اس لئے فرمایا)

وھل یزاد علی ما الخ اور کیا اجر المثل اس مقدار سے زیادہ دینا ہوگا جو زمیندار کے لئے پیداوار میں سے دینے کی شرط لگائی گئی تھی۔ تو اس کا جواب یہ دیا ہے۔ فھو علی الخلاف الخ کہ اس مسئلہ میں بھی ویسا ہی اختلاف ہے جیسا کہ ہم نے پہلے بیان کر دیا ہے۔ (ف یعنی کاشتکار کے اجر مثل کے مسئلہ میں بیان کیا ہے کہ امام ابوحنیفہ وامام ابویوسف رحمہما اللہ کے نزدیک جتنی مقدار اس سے پہلے طے ہو چکی تھی اتنی ہی ملے گی۔ اس سے زیادہ نہیں۔ اور امام محمدؒ کے نزدیک خواہ جتنا بھی ہو سب دیا جائے گا۔ امام مالکؒ کا بھی زمین کے کرایہ کے بارے میں یہی مذہب ہے۔

ولو جمع بین الارض الخ اور اگر زمیندار نے زمین کے ساتھ ہل اور بیل کا بھی انتظام کیا۔ اور اس کے بعد مزارعت فاسد ہو گئی (ف یعنی ایک طرف (زمیندار) سے زمین اور ہل و بیل ہوں اور دوسری طرف (یعنی کاشتکار) کی طرف سے اسکی اپنی محنت اور بیج ہوں تو چونکہ بیلوں کو زمین کے تابع کرنا ممکن نہیں ہے لہٰذا یہ معاملہ مزارعت فاسد ہو گیا اس لئے ساری پیداوار بیج والے یعنی کاشتکار کی ہو جائے گی۔ اسلئے یہ کہنا ہوگا کہ اس نے فاسد طریقہ سے دوسرے کی زمین اور بیلوں سے اپنے بیجوں کی کھیتی کا کام کیا ہے۔ فعلی العامل لالخ اس لئے کاشتکار پر زمین اور بیلوں کا اجر المثل لازم ہوگا۔ اور یہی صحیح حکم ہے۔ (ف یعنی بیلوں کے مقابلہ میں اجر المثل ہونا ہی صحیح قول ہے)۔ کیونکہ اجارہ کا معاملہ کرنے میں بیلوں کی ضرورت کو بھی دخل اور اہمیت ہے۔ وھی اجارۃ الخ اور یہ مزارعت اپنے معنی کے لحاظ سے ایک قسم کا اجارہ بھی ہے۔ (ف پس جب کہ صرف بیلوں کو بوقت ضرورت کرایہ پر لیا ہی جاتا ہے تو اس موجودہ صورت میں بھی ان کو اجارہ پر لینے کو صحیح مان لینا چاہئے کیونکہ بالآخر مزارعت بھی اپنے مقصد کے لحاظ سے اجارہ ہے۔ اس سے پہلے یہ بتایا جا چکا ہے کہ بیجوں اور دوسرے خرچوں سے زائد کا کیا حکم ہے، اور اب مصنفؒ یہ فرما رہے ہیں۔

واذا استحق الخ اور جب عقد مزارعت میں زمیندار اپنا بیج بھی دینے کی وجہ سے اس سے پیدا شدہ تمام غلوں کا مستحق ہو گیا۔ تو ان کا استعمال اس کے لئے حلال بھی ہوگا۔ کیونکہ یہ سارا غلہ ان ہی بیجوں میں زیادتی پائی جانے سے حاصل ہوا ہے۔ اور اسی کی زمین میں ہوا ہے۔ (ف اور جب اس کے اپنے بیجوں سے اس کی اپنی اسی زمین میں پیداوار حاصل ہوئی تو وہ سب اس کے لئے حلال ہوگا)۔ وان استحقہ الخ اور اگر مزارعت فاسدہ میں کاشتکار اپنے بیج لگانے کی وجہ سے اس کی تمام پیداوار کا مستحق ہو گیا تو اس میں سے صرف اتنا ہی اپنے پاس رکھے جو اس کی زمین کے کرایہ اور بیجوں کے خرچ کے برابر ہو اور باقی غلہ جو بچ جائے اسے وہ صدقہ کر دے۔ لان النماء الخ کیونکہ بیجوں کے ذریعہ جو غلہ پیدا ہوا ہے وہ سب اس کے بیجوں سے ہوا ہے۔ اور اسی کے بیجوں کی ہی زیادتی ہے (ف اس بناء پر اس سارے غلے کا وہ تنہا ہی مالک ہوگا۔ اور یہ ساری پیداوار ایسی زمین سے نکلی ہے جو نہ تو اس کی اپنی حقیقی ملکیت ہے اور نہ ہی اجارہ صحیحہ کے طور پر اس کی ملکیت ہے بلکہ اجارہ فاسدہ اور مزارعت فاسدہ کے طور پر ہے۔

وفساد الملك الخ اور اسی ملکیت فاسدہ میں فاسد منافع ہونے نے اس کی کھیتی میں ایک طرح کی گندگی اور نجاست پیدا کر دی ہے۔ (ف اگرچہ اس نے ضرورۃً اس کا اجر المثل ادا کر دیا ہے۔ فما سلم له الخ اس لئے اس زمین میں سے جو پیداوار اس کے خرچ کے برابر حاصل ہوتی ہے وہ تو اس کے لئے پاک اور حلال ہوگی (ف لہٰذا زمین کی اجرت کے برابر اور بیجوں کی قیمت کے برابر اپنے پاس پیداوار میں سے اپنے پاس رکھ لے)۔ اور کسی عوض کے بغیر زائد پیداوار جو اسے حاصل ہوئی ہے اسے صدقہ کر دے۔ (ف اس موقع میں ایک بات جان رکھنے کی یہ ہے کہ معاملہ مزارعت ہو جانے کے بعد اگرچہ وہ صحیح ہو اسے باقی رکھنا اس کے لئے لازم نہیں ہوتا ہے۔ بلکہ بیج والے کو ابتداءً یہ حق ہوتا ہے کہ اسے فسخ بھی کر دے)۔

توضیح:۔ اگر کسی وجہ سے مزارعت فاسد ہو جائے اور بیج کاشتکار کی طرف سے ہو یا زمیندار کی طرف سے تو پیداوار کسے اور کتنی ملے گی اور زائد از اخراجات پیداوار کو استعمال کرنا

حلال ہوگا۔ تفصیل مسائل۔ حکم۔ اقوال ائمہ۔ دلائل

قال واذا عقدت المزارعة فامتنع صاحب البذر من العمل يجبر عليه لانه لا يمكنه المضى فى العقد الا بضرر يلزمه فصار كما اذا استاجر أجيراً ليهدم داره وان امتنع الذى ليس من قبله البذر اجبره الحاكم على العمل لانه لا يلحقه بالوفاء بالعقد ضرر والعقد لازم بمنزلة الاجارة الا اذا كان عذر يفسخ به الاجارة فيفسخ به المزارعة قال ولو امتنع رب الارض والبذر من قبله وقد كرب المزارع الارض فلا شيئ له فى عمل الكراب قيل هذا فى الحكم اما فيما بينه وبين الله تعالىٰ يلزمه استرضاء العامل لانه غره فى ذلك .

ترجمہ :۔ قدوریؒ نے فرمایا کہ معاملہ مزارعت طے پاجانے کے بعد بیج والے نے اس کام کے کرنے سے انکار کر دیا تو اس شخص کو زراعت کے کام پر لگے رہنے کے لئے مجبور نہیں کیا جائے گا۔ لانه لا يمكنه الخ کیونکہ اس محنت کرنے والے کو اس معاملہ کے پورا کرنے کے لئے مجبور کرنا اسے نقصان اٹھانے پر مجبور کرنے کے سوائے ممکن نہیں ہوگا۔(ف کیونکہ ابھی فوراً اسے اپنے بیج کھیت میں اس حالت میں ڈالنے ہوں گے جس کی واپسی کے لئے کوئی ضمانت نہیں ہے۔ کیونکہ وہ انجام کار پر واقف نہیں ہے۔(کہ اس سے غلہ پیدا ہوگا بھی اور وہ کتنا ہوگا) لہذا فی الحال اسے نقصان برداشت کرنے پر مجبور کرنا ہوگا۔ فصار كما اذا الخ تو اس کی مثال ایسی ہو جائے گی کہ کسی شخص نے ایک شخص کو اپنا گھر ڈھادینے پر مزدور مقرر کیا لیکن (ف پھر اسے اپنے ارادہ پر پچھتاوا ہوا یعنی کام کرانے سے انکار کر دیا تو اس گھر کو پورا گرانے پر مجبور نہیں کیا جائے گا کیونکہ پورا گرانے پر بظاہر نقصان برداشت کرنا ہوگا)۔ وان امتنع الخ اور اگر مزارعت طے ہو جانے کے بعد جو شخص بیج ڈالنے کا ذمہ دار ہے وہ نہیں بلکہ دوسرا شخص اس مزارعت کے موافق کام سے انکار کر دے تو حاکم اس منکر کو کام کرنے پر مجبور کرے گا۔

لانه لايلحقه الخ کیونکہ اس کام کو پورا کرنے سے اس کا کوئی نقصان نہیں ہوگا۔(ف بلکہ معاملہ کے وقت جو کچھ طے کیا ہے اسی کے مطابق کرے گا)۔ والعقد لازم الخ اور یہ معاملہ بھی اس کے حق میں اجارہ کے مانند لازم ہوگا۔ البتہ اگر کوئی ایسا عذر ہو گیا جس کی وجہ سے اجارہ کو فسخ کیا جاسکتا ہو تو اس کی وجہ سے عقد مزارعہ کو بھی فسخ کیا جاسکے گا۔ (ف۔ خلاصہ مسئلہ یہ ہوا کہ جس کے ذمہ بیج ڈالنا ہے اسے تو اس بات کی اجازت ہوگی کہ عذر معقول کے بغیر بھی مزارعت سے انکار کر دے۔ اور اگر وہ شخص انکار کرے جس کے ذمہ بیج ڈالنا نہیں ہے۔ تو یہ دیکھنا ہے کہ اس کے انکار کی وجہ کوئی معقول عذر ہے یعنی جس کی وجہ سے اجارہ فسخ کیا جاسکتا ہو تو اس کا بھی انکار صحیح ہوگا اور عقد مزارعہ فسخ کیا جائے گا۔ اور اگر اسے ایسا کوئی عذر نہ ہو تو اس عقد مزارعت کو پورا کرنے پر جبر کیا جائے گا۔ یہ تفصیل اس صورت میں ہے کہ معاملہ ابھی ابتدائی درجہ میں ہو یعنی معاہدہ کے مطابق ابھی تک شروع نہ ہوا ہو۔ اور اگر کام شروع ہو چکا ہو تو اس میں کچھ تفصیل ہے)۔

قال ولو امتنع الخ اور اگر زمیندار نے عقد مزارعت کو پورا کرنے سے انکار کر دیا اور بیج ڈالنا بھی اسی کے ذمہ تھا (ف تو اس صورت میں اگرچہ اسے انکار کرنے کا حق تھا جیسا کہ پہلے بیان کیا جا چکا ہے مگر وہ اس وقت تک کے لئے تھا جبکہ معاملہ ابھی تک بالکل ابتدائی مرحلہ میں تھا اور اب کام کچھ بڑھ چکا ہے یعنی ابتدائی وقت نہیں رہا ہے)۔ وقد كرب الخ کیونکہ کاشتکار زمین میں ہل چلا چکا ہے۔(ف یعنی کھاد وغیرہ دیئے بغیر صرف مٹی کاٹی ہے تو اس طرح صرف زمین جوت دینے سے کاشتکار کو اس کی محنت کے بدلہ کچھ نہیں ملے گا۔ قيل هذا الخ بعض مشائخؒ نے فرمایا ہے کہ یہ حکم ظاہراً عند اللہ نہیں بلکہ عند القضاء ہے۔ کیونکہ دیانت کے طور پر یعنی عند اللہ زمیندار پر لازم ہوگا کہ اس کے عوض سے کاشتکار کو راضی کرلے۔ کیونکہ اس زمیندار نے اسے دھوکہ دیا ہے۔(ف یعنی مالک کی طرف سے دھوکا کھا کر اس نے کام کیا ہے۔ اس لئے اس مالک پر لازم ہے کہ اسے اجر المثل یا کچھ اور دے کر راضی کرلے۔

توضیح:۔ معاملہ مزارعت طے کر لینے کے بعد اگر کوئی بھی اس میں کام کرنے سے انکار کردے۔ تفصیل مسائل۔ حکم۔ دلائل

قال واذا مات احد المتعاقدين بطلت المزارعة اعتباراً بالإجارة وقد مرالوجه في الاجارات فلو كان دفعها ثلث سنين فلما نبت الزرع في السنة الاولى ولم يستحصدحتى مات رب الارض ترك الارض في يد المزارع حتى يستحصد الزرع ويقسم على الشرط وتنتقض المزارعة فيما بقي من السنتين لان في ابقاء العقد في السنة الاولى مراعاة الحقين بخلاف السنة الثانية والثالثة لانه ليس فيه ضرر بالعامل فيحافظ فيهما على القياس ولو مات رب الارض قبل الزراعة بعد ما كرب الارض وحفرا لانهار انتقضت المزارعة لانه ليس في ابطال مال على المزارع ولا شيئ للعامل بمقابلة ما عمل كما نبينه ان شاء الله تعالىٰ واذا فسخت المزارعة بدين فا ح لحق صاحب الارض فاحتاج الى بيعها فباع جازكما في الاجارة وليس للعامل ان يطالبه بما كرب الارض وحفر الا نهار بشيئ لان المنافع انما تتقوم بالعقد وهو انما قوم بالخارج فاذا انعدم الخارج لم يجب شيئ ولو نبت الزرع ولم يستحصد لم تبع الارض في الدين حتى يستحصد الزرع لان في البيع ابطال حق المزارع والتاخير اهون من الابطال ويخرجه القاضي من الحبس ان كان حبسه بالدين لانه لمأ امتنع بيع الارض لم يكن هو ظالما والحبس جزاء الظلم.

ترجمہ:۔ فرمایا کہ جب مزارعت کا معاملہ کرنے والوں میں سے ایک فریق مر گیا تو وہ مزارعت باطل ہو جائے گی۔ جیسے عقد اجارہ باطل ہو جاتا ہے۔ اس کی وجہ اجارات کی بحث میں گذر چکی ہے۔ (ف وہ یہ کہ اس عقد کا نفع یا اس سلسلہ میں کام کی اجرت جو اس کے مرنے کے بعد اس کے وارث کو ملے گی اس کے مستقل معاملہ کئے بغیر لازم آئے گا اور یہ جائز نہیں ہے۔ مبسوط اور ذخیرہ میں ہے کہ یہ جواب قیاسی ہے۔ مگر استحساناً اس کا حکم یہ ہے کہ وہ عقد مزارعت حسب سابق باقی رہ جائے گا۔ اس وقت تک کے لئے کہ اس کی کھیتی کاٹ لی جائے۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ اس معاملہ کی تجدید کئے بغیر ہی عقد باقی رہ جائے گا۔ اسی بناء پر کاشتکار کے ذمہ کوئی اجرت واجب نہیں ہوگی۔ یہ حکم اس بناء پر ہے کہ کاشتکار بھی دھوکا کھانے سے بالکل محفوظ رہے۔ اس لئے کہ اگر یہ حکم نہ ہوگا تو مالک کے وارثان ساری کھیتی جڑ سے اکھاڑ پھینکیں گے۔ اور کاشتکار سخت نقصان میں پڑ جائے گا۔ اس بیان سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ فریقین میں سے کسی کا مرنا اسی وقت اعتبار کیا جائے گا جب کہ بیج ڈال دیا گیا ہو اور کھیتی بوئی گئی ہو۔ م۔ع۔
فلو کان الخ اب اگر کاشتکار کو تین سال تک مزارعت پر زمیندار نے زمین دی۔ پھر پہلے ہی سال میں کھیتی لگ گئی مگر وہ اس وقت تک کاٹنے کے قابل نہیں ہوئی تھی کہ زمیندار مر گیا تو وہ زمین اسی کاشتکار کے قبضہ میں اسی طرح چھوڑ دی جائے گی یہاں تک کہ وہ کھیتی کاٹنے کے لائق ہو جائے۔ پھر شرط کے مطابق وہ تقسیم کر دی جائے گی۔

لان فی البقاء الخ کیونکہ پہلے سال میں جس میں زراعت ہو چکی ہے اس معاملہ کو باقی رکھنے میں دونوں فریق یعنی کاشتکار اور زمیندار یا ان کے ورثہ کی رعایت ہے۔ اس کے برخلاف دوسرے اور تیسرے سال میں جن کا معاملہ طے کرتے وقت تذکرہ ہوا تھا ان دونوں کے درمیان کا معاہدہ ختم کر دیا جائے گا کیونکہ اس کے ختم کر دینے میں کسی کا بھی کوئی نقصان نہیں ہے۔ لہٰذا ان دونوں سالوں کے بارے میں قیاس کے موافق ہی عمل کیا جائے گا۔ (ف یعنی قیاس کا تقاضا تو یہ تھا کہ بعد کے دونوں سالوں کی طرح پہلے سال کے باقی دنوں کے لئے معاہدہ کو بھی ختم کر دیا جائے مگر خلاف قیاس اسے اس لئے باقی رکھا گیا ہے کہ معاہدہ ختم کر دیتے ہی لگی ہوئی تیار کھیتی کو اکھاڑ دینا ہوگا جس سے کاشتکار کو زبردست ناقابل برداشت نقصان اٹھانا ہوگا۔ اور اس کے باقی رکھنے میں زمیندار کے وارثوں کا نقصان میں پڑنا ضروری بھی نہیں ہے بلکہ خود ان کا بھی فائدہ ہو سکتا ہے کہ وہ بھی اس کھیتی میں

حصہ دار ہوں گے۔ اس طرح باقی دنوں تک کے لئے معاہدہ کو باقی رکھنے میں فریقین کی رعایت واضح ہوگئی۔ اسی لئے قیاس پر عمل کو چھوڑ کر استحسان پر عمل کیا گیا ہے۔ اور باقی دوسرے اور تیسرے سال میں قیاس کے خلاف عمل کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے اسی لئے قیاس کے حکم پر عمل کیا جائے گا یعنی یہی حکم دیا جائے کہ پہلے سال کے باقی دنوں کے بعد مزارعت کے معاہدہ کو ختم کر دیا جائے اسی دلیل سے یہ بات بھی ظاہر ہوگئی کہ پہلے سال میں بھی اگر کھیتی نہیں کی گئی ہو تو فریقین میں سے کسی ایک کے بھی مرنے پر معاہدہ ختم کر دیا جائے گا۔ اسی لئے ماتنؒ نے فرمایا ہے۔

ولو مات رب الارض الخ۔ کہ اگر کاشتکار نے معاہدہ کے بعد زمین میں ہل چلایا اور پانی کے لئے نالیاں بنائیں اس کے بعد اس زمین میں بیج ڈالے اس کا زمیندار مر جائے تو مزارعت ختم ہو جائے گی۔ **لانہ لیس فیہ الخ** کیونکہ ایسے وقت میں مزارعت کا معاہدہ ختم کر دینے میں کاشتکار یہ نہیں کہہ سکتا ہے کہ میرا مال برباد ہو گیا ہے۔ (ف کیونکہ اس کاشتکار نے ابھی تک اس زمین میں بیج یا اس کے علاوہ کوئی چیز نہیں ڈالی ہے۔ **ولا شیئ للعامل الخ** اور اس صورت میں اس کاشتکار کو اس کے کام اور محنت کے عوض بھی کچھ نہیں ملے گا۔ اس مسئلہ کو انشاء اللہ آئندہ پھر بیان کرینگے۔ (ف اس کے برخلاف اگر کاشتکار نے یہ تمام کام کر ڈالے اس کے بعد زمیندار نہیں مرا مگر اس نے زمین میں مزارعت کے معاہدہ کے مطابق آئندہ کچھ کرنے سے انکار کر دیا۔ اور بیج ڈالنا بھی اسی کی ذمہ داری تھی تو دیانت کا تقاضا یہ ہوگا کہ زمیندار پر یہ لازم ہوگا کہ اس مزدور کاشتکار کو اس کا اجر المثل (اتنے دنوں کی محنت کا عوض) دے کر اسے راضی کر لے۔ کیونکہ اس زمیندار نے اپنے انکار سے اس کاشتکار کو دھوکا دیا ہے۔ جبکہ موجودہ مسئلہ میں زمیندار کی طرف سے کاشتکار کو دھوکا نہیں دیا گیا ہے بلکہ وہ خود بے اختیاری طور پر اپنی موت سے مر گیا ہے۔ الزیلعی)۔

واذا فسخت الخ اور اگر زمیندار کی زمین کسی وقت اس کے بہت زیادہ مقروض ہو جانے کے بعد فروخت کر دی گئی اور اس نے مزارعت کو فسخ کر دیا تو ایسا کرنا اس کے لئے جائز ہوگا جیسا کہ معاملہ اجارہ میں ہوتا ہے۔ (ف یعنی کوئی زمین کرایہ پر دینے کے بعد بہت زیادہ اس کے مقروض ہو جانے کی بناء پر اس زمین کو فروخت کر دینے کی ضرورت پڑی تو دونوں کی رضامندی سے یا قاضی کے حکم سے اس زمین کا اجارہ فسخ کیا جا سکتا ہے۔ اسی طرح زیادہ مقروض ہو جانے کی بناء پر مجبوراً عقد مزارعت بھی فسخ کیا جا سکتا ہے۔ کتاب زیادات کی روایت میں قاضی کے حکم سے یا ان دونوں کی آپس کی رضامندی سے ہوگا۔ اس حکم کی طرف مصنفؒ کے کلام سے بھی اشارہ ہوتا ہے اور مبسوط کی مزارعت واجارات کی روایت میں اور جامع صغیر کی روایت میں اس کی ضرورت نہیں۔ ع۔ یعنی قاضی کے حکم کی ضرورت نہیں ہے بلکہ خود بھی معاہدہ کو توڑ سکتا ہے۔ خواہ بیج کاشتکار کی طرف سے ہوں یا زمیندار کی طرف سے ہوں۔ العنایہ۔ البتہ اس بات کی شرط ہوگی کہ اس وقت تک بیج بوئے نہ گئے ہوں۔ **ولیس للحاصل الخ**۔ اور کاشتکار کو اس بات کا حق نہ ہوگا کہ زمین میں محنت کرنے اور نالیاں بنانے کی اجرت کا مطالبہ کرے۔

لان المنافع الخ اس لئے کہ زمین وغیرہ کے منافع کی اجرت معاملہ طے کر لینے سے مقرر ہوتی ہے۔ جب کہ موجودہ مسئلہ میں اس کی اجرت نقد سے نہیں بلکہ پیداوار سے مقرر کی گئی ہے۔ (ف یعنی اس مزدور کاشتکار کے کام و منافع کی قیمت جو طے کی گئی ہے وہ اس زمین کی پیداوار کا وہ حصہ ہے جو شرط کی گئی ہے۔ **فاذا انعدم الخ** اور چونکہ اس صورت میں زمین سے پیداوار کچھ بھی حاصل نہیں ہوئی ہے تو اسے کچھ بھی دینا لازم نہ ہوگا۔ (ف کیونکہ اس کی طے شدہ اجرت وہی ہے جو پیداوار سے اس کے حصہ میں آئے اس کے علاوہ کوئی دوسری مستقل نقد قیمت طے نہیں ہوئی ہے۔ اس کے علاوہ زمین دار نے قصداً اسے کسی قسم کا دھوکہ بھی نہیں دیا ہے بلکہ قدرت کی جانب سے وہ مجبور اور معذور ہوا ہے۔ لہٰذا اس پر یہ بات بھی لازم نہ ہوگی کہ کاشتکار کو کسی طرح راضی کر لے **ولو نبتت الارض الخ** اور اگر زمیندار کے بہت زیادہ مقروض ہو جانے کی صورت میں کھیتی تیار ہوگئی مگر اس کے کاٹنے کی نوبت نہیں آئی تھی تو جب تک کہ وہ کھیتی کاٹنے کے لائق ہو جائے اس وقت تک وہ زمین فروخت نہیں کی جائے گی۔ (ف اگرچہ اس کی تاخیر سے قرض خواہ کا کچھ نقصان بھی ہے)۔

فان فی البیع الخ کیونکہ فوری طور سے زمین کے فروخت کر دینے سے کاشتکار کا حق ختم کرنا لازم آتا ہے۔ اور اس کے فروخت میں کچھ انتظار کر لینے سے اگرچہ قرضخواہوں کا بھی نقصان ہوتا ہے لیکن یہ نقصان کاشتکار کے حق کو ضائع کر دینے کے مقابلہ میں بہت کم اور آسان ہے (ف کیونکہ تاخیر کر دینے سے بھی قرض خواہ کا حق ختم نہیں ہوتا ہے بلکہ صرف تاخیر ہو جاتی ہے۔ جب کہ زمین کے فروخت کر دینے سے کاشتکار کا حق بالکل ختم ہو جاتا ہے۔ اس لئے فروخت میں کچھ تاخیر کرنا ہی آسان ہوا۔ اور چونکہ فروخت میں تاخیر کاشتکار کی بھلائی کے خیال سے ہو رہی ہے اور زمیندار کی طرف سے اب قرض کی ادائے گی میں ٹال مٹول یا بہانہ نہیں ہے اس لئے اگر اس سلسلہ میں پہلے سے قاضی کی طرف سے اسے جیل میں بھیجدیا گیا ہو تو اب قاضی اسے رہا کر دے گا۔ کیونکہ فروخت میں تاخیر اس زمیندار کی وجہ سے نہیں ہے بلکہ کاشتکار کی بھلائی کے پیش نظر ہے۔ اور زمیندار جو مقروض ہے اس کی طرف سے کوئی زیادتی نہیں ہے۔ حالانکہ کسی کو بھی قید میں رکھنا اس کے ظلم کی سزا ہوتی ہے۔

توضیح:۔ اگر مزارعت کرنے والوں میں سے کوئی مر جائے تو کیا وہ معاملہ باقی رہ جائے گا یا ختم ہو جائے گا۔ اگر تین سال کے لئے معاملہ کیا گیا ہو مگر پہلے سال ہی میں کھیتی کاٹنے سے پہلے زمیندار مر جائے۔ اگر کاشتکار معاہدہ کے بعد کچھ محنت کر لے پھر زمیندار مر جائے۔ اگر زمیندار کے بہت زیادہ مقروض ہو جانے کی وجہ سے اس کی زمین فروخت کر دی جائے تو کاشتکار کو کیا ملے گا۔ تفصیل مسائل۔ اقوال ائمہ۔ دلائل

قال واذا نقضت مدة المزارعة والزرع لم یدرك كان علی المزارع اجر مثل نصیبه من الارض الی ان یستحصد والنفقة علی الزرع علیهما علی مقدار حقوقهما معناه حتی یستحصد لان فی تبقیة الزرع باجر المثل تعدیل النظر من الجانبین فیصار الیه وانما كان العمل علیهما لان العقد قد انتهی بانتهاء المدة وهذا عمل فی المال المشترك وهذا بخلاف ما اذا مات رب الارض والزرع بقل حیث یكون العمل فیه علی العامل لان هنالك أبقینا العقد فی مدته والعقد یستدعی العمل علی العامل اما ههنا العقد قد انتهی فلم یكن هذا إبقاء ذلك العقد فلم یختص العامل بوجوب العمل علیه فان انفق احدهما بغیر اذن صاحبه وامر القاضی فهومتطوع لانه لا ولایة له علیه.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ مزارعت کی مدت ختم ہونے پر بھی اگر کھیتی پوری تیار نہ ہوئی ہو تو کاشتکار اس کے اپنے حصہ کے برابر اس زمین کے اجر المثل میں سے کھیتی کے کاٹے جانے تک کا کرایہ ادا کرے گا۔ (ف مثل نصف غلہ پر مزارعت طے پائی تھی۔ اور مدت مزارعت کے ختم ہونے پر زراعت تیار نہیں ہوئی اور اس کی تیاری سے اس کے کاٹنے تک کے لئے دو ماہ کی مزید ضرورت پڑی۔ ادھر اس زمین کا اجر المثل ہزار روپیہ ماہوار ہے تو وہ اس کا نصف یعنی پانچ سو روپے ماہوار کے حساب سے دو ماہ تک اور بھی ادا کرے گا۔ والنفقة علی الزرع الخ اور کھیتی کے سلسلہ میں اس کے کاٹے جانے تک جو کچھ بھی خرچہ آئے گا وہ بھی فریقین (کاشتکار اور زمیندار) کے درمیان ان پر ان کے اپنے حصہ کے مطابق لازم ہوگا۔ (ف یعنی جب پہلا عقد مزارعت باقی نہیں رہا اور اس کی مدت ختم ہو گئی تو آنے والے دنوں میں کھیتی کے کاٹے جانے تک جو کچھ بھی خرچ ہوگا وہ بھی ان سب پر ان کے اپنے حصہ کے مطابق لازم ہوگا۔ کیونکہ وہ کھیتی اب مشترک مال ہے اور اس کی مکمل حفاظت ان دونوں پر لازم ہے) لان فی تبقیة الزرع الخ کیونکہ زمین کا اجر المثل دے کر بھی کھیتی کو بچا لینے میں جانبین کا فائدہ ہے اس لئے انصاف کا تقاضا یہی ہوا کہ اسی پر عمل کیا جائے۔ ل (ف یہ اس لئے کہ اگر کاشتکار کو یہ کہہ دیا جائے کہ مدت مزارعت ختم ہو چکی ہے اس لئے تم کھیتی کو خواہ وہ

جیسی بھی ہو کاٹ لو تو اس کا زبردست نقصان ہو جائے گا۔ کیونکہ وہ کھیتی اس وقت تک کسی کام کی نہیں ہو سکی ہے۔ اور اگر کاشتکار کو بقیہ دنوں میں اس کے پک جانے تک مفت میں لگے رہنے کی اجازت دی جائے تو زمیندار کا نقصان ہو گا۔ اسی لئے فریقین کے فائدہ کا خیال رکھتے ہوئے مذکورہ حکم دیا گیا کہ کھیتی لگی رہنے دی جائے البتہ جب تک وہ لگی رہے اس وقت تک کے لئے زمیندار کو اس کی زمین کا فاضل کرایہ دیا جائے۔ ع)۔

و انما كان العمل الخ فریقین یعنی زمیندار اور کاشتکار دونوں کو ہی ایک ایک ذمہ داری اس لئے دی گئی ہے کہ معاملہ مزارعت تو مدت ختم ہو جانے کی وجہ سے ہو چکا ہے۔ (ف اب کاشتکار جو کچھ بھی کام کرے گا وہ پہلے معاملہ اور معاہدہ کی بناء پر نہیں کرے گا۔ بلکہ اپنی موجودہ کھیتی کی حفاظت کے لئے کرے گا۔ اسی طرح زمیندار جو معاملہ کرے گا وہ بھی اپنے ہی مال کی حفاظت کے لئے کرے گا)۔ وهذا عمل الخ اس وقت جو کوئی بھی اور جو کچھ بھی کام کرے گا وہ اپنے مال مشترک میں کام کرے گا۔ (ف اس طرح ذمہ داری دونوں شخص کی ہوئی یعنی جب باقی کام مشترک مال ہونے کی وجہ سے ہو گا تو دونوں پر لازم ہو گا کہ دونوں مل کر اس کی حفاظت کریں۔ یعنی پانی سے اسے سینچنا گھاسوں کی صفائی کرنا دشمنوں اور جانوروں سے حفاظت کرنا جیسی بھی ضرورت ہو خواہ مال سے ہو یا بدن سے ہو اس کی حفاظت کرنا۔ وهذا بخلاف ما الخ اور یہ حکم اس صورت کے برخلاف ہے جب کہ زمین کا مالک مر گیا ہو اور کھیتی میں سبزی ترکاری ہو کہ اس میں اب جو کچھ بھی کام ہو گا اس کی ذمہ داری صرف کاشتکار پر ہو گی۔ ل (ف یعنی زمیندار کے وارثوں کو کچھ بھی کرنا نہ ہو گا)۔ لان هناك الخ کیونکہ مر جانے کی صورت میں معاہدہ مزارعت کو اس کھیتی کے کاٹے جانے تک کے لئے باقی رکھا ہے۔ اور اس معاہدہ کا تقاضا یہ ہے کہ عامل کے ذمہ کام ہونا چاہئے۔

اما ههنا الخ لیکن موجودہ مسئلہ میں مدت مزارعت ختم ہو جانے کی صورت میں معاہدہ ختم ہو چکا ہے۔ البتہ ضرورۃً اسے کھیتی کے باقی رہنے تک کے لئے اجر المثل کے عوض باقی رکھا جائے گا۔ تو اس کا حکم دینا عقد مزارعت کو باقی رکھنا نہیں ہوا۔ اس لئے کاشتکار اپنے اوپر کام واجب ہونے میں مختص نہ ہوا۔ (ف خلاصہ مسئلہ یہ ہوا کہ مسئلہ کی دو صورتیں ہیں اول یہ کہ کھیتی سبزی ترکاری ہو لیکن کھیتی کی مدت ختم ہو گئی ہو۔ پس اس دوسری صورت میں کھیتی کے بالکل تیار ہو جانے تک زمین کی مثلی اجرت پر کھیتی اسی زمین میں اسی حالت پر چھوڑ دی جائے گی۔ لیکن اس زمیندار اور اس کاشتکار دونوں پر اپنا اپنا کام کرتے رہنا لازم ہو گا۔ اور پہلی صورت میں جب کہ زمیندار مر گیا تو بھی وہ پیداوار جب تک کہ وہ کاٹی نہ جائے لگی رہنے دی جائے گی۔ لیکن اس کھیت میں ساری محنت خود اسی کاشتکار کو کرنی ہو گی یعنی زمیندار کے ورثہ کو کچھ بھی کرنا نہیں ہو گا۔ پس ان دونوں صورتوں میں بنیادی فرق یہ ہو گا کہ پہلی صورت میں مزارعت کے معاہدہ کو باقی رکھا گیا ہے اس لئے اسی معاہدہ کے مطابق کام کرنا اس کاشتکار کے ذمہ بھی ضروری ہو گا۔

اور دوسری صورت میں چونکہ زراعت کا معاہدہ مدت کے ختم ہو جانے کی وجہ سے باقی نہیں رہا اس لئے کام کرنے کے لئے صرف کاشتکار ہی مجبور نہ ہو گا۔ لہٰذا زمیندار اور کاشتکار دونوں کو مل کر مشترک طور پر کام کرنا ہو گا۔ اور اس میں جو خرچ بھی آئے گا وہ ان دونوں پر ان کے حصہ کے برابر لازم آئے گا فان انفق احد هما الخ پھر کام کرتے ہوئے زمیندار یا کاشتکار نے قاضی کے حکم یا دوسرے کی اجازت کے بغیر اپنی خواہش سے اس میں کچھ خرچ کر دیا تو یہ خرچ احسان کے طور پر ہو گا اس لئے دوسرے سے اس کا مطالبہ نہیں کر سکے گا کیونکہ ان دونوں میں سے کسی کو یہ حق نہیں ہے کہ اپنا خرچ دوسرے پر لازم کرے۔ (ف اور جب کسی کو بھی اس کا حق نہیں ہے تو اس کا اپنا عمل اور خرچ دوسرے پر لازم نہ ہو گا۔ اور جو کچھ بھی وہ کرے گا صرف اپنی طرف سے کرے گا جس سے کچھ دوسرے کا بھی بھلا ہو جائے گا۔

توضیح:۔ اگر مزارعت کی مدت ختم ہو جانے پر بھی کھیتی تیار نہ ہو اسی طرح اگر زمیندار

مر جائے اور کھیتی میں سبزی ترکاری ہو مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ دلائل

ولو اراد رب الارض ان ياخذ الزرع بقلا لم يكن له ذلك لان فيه إضراراً بالمزارع ولو اراد المزارع ان ياخذه بقلا قيل لصاحب الارض اقلع الزرع فيكون بينكما اواعطه قيمة نصيبه او انفق انت على الزرع وارجع بما تنفقه فى حصته لان المزارع لما امتنع من العمل لا يجبر عليه لان ابقاء العقد بعد وجود المنهى نظرله وقد ترك النظر لنفسه ورب الارض مخير بين هذه الخيارات لان بكل ذلك يستدفع الضرر ولو مات المزارع بعد نبات الزرع فقالت ورثته نحن نعمل الى ان يستحصد الزرع وابى رب الارض فلهم ذلك لانه ضرر على رب الارض ولا اجرلهم بما عملوا لانا أبقينا العقد نظراً لهم فان اراد واقلع الزرع لم يجبر واعلى العمل لما بينا والمالك على الخيارات الثلثة لما بينا.

ترجمہ:۔ اور اگر زمیندار کی یہ خواہش ہو کہ مزارعت کی مدت ختم ہونے پر سبزی وغیرہ کو کاٹ لینے اور اس کی جڑوں کو اکھیڑنے کا حکم دے تو اس کو اس بات کا اختیار نہیں ہوگا یعنی وہ ایسا نہیں کر سکے گا۔ کیونکہ ایسا کرنے سے کاشتکار کو نقصان پہنچانا ہوگا۔ ولو اراد المزارع الخ اور اگر کاشتکار کی یہ خواہش ہو کہ وہ اپنی سبزی ترکاری سب توڑ کر کام ختم کردے تو زمین دار سے یہ کہا جائے گا کہ تم کو ان تین باتوں میں سے ایک کا اختیار ہے کہ اگر تم بھی یہ چاہو کہ کھیتی ختم کردو تو تم اسے اکھیڑ لو اور اپنی پرانی شرط کے مطابق اس میں سے اپنا حصہ لے لو۔ یا کل کھیتی اپنی جگہ پر ہی لگی رہنے دو اور کاشتکار کے حصہ کی سبزی کی جو قیمت ہو سکتی ہو وہ تم اسے دے دو تو اس کی لگی ہوئی ساری سبزی کا تم تنہا مالک رہ جاؤ گے۔ یا مکمل اس سبزی کو یوں ہی لگی رہنے اور بڑھنے دو۔ اور اس سلسلہ میں جو کچھ بھی تم کو خرچ کرنی پڑے تم تنہا ہی خرچ برداشت کرو۔ بعد میں جب پوری سبزی تیار ہو جائے اور کاشتکار کو اس کا حصہ دینے لگو تو جو کچھ بھی اس وقت تک خرچ کیا ہے اس میں سے کاشت کر کے سبزی کے حصہ کے برابر اس خرچ میں سے اپنا خرچ وصول کرلو۔

لان المزارع الخ کیونکہ جب کاشتکار نے اب مزید اپنی کھیتی میں محنت کرنے سے انکار کردیا تب اسے مجبور نہیں کیا جاسکتا ہے کیونکہ اسے اس کا حق ہے۔ (ف کیونکہ مدت مزارعت ختم ہو جانے سے اس پر معاہدہ کے مطابق مزید کام کرنا لازم نہیں رہا اسی لئے وہ مجبور نہیں کیا جاسکتا ہے۔ البتہ معاملہ کو باقی رکھا جاسکتا ہے۔ لیکن یہاں باقی بھی نہیں رکھا جائے گا)۔ لان ابقاء العقد الخ کیونکہ پہلی صورت میں معاہدہ مزارعت ختم کرنے والی چیز کے پائی جانے کے باوجود مزارعت کے معاہدہ کو تو صرف اسی کاشتکار کی بہتری کے خیال سے باقی رکھا گیا تھا۔ (ف یعنی مدت معاہدہ کے ختم ہو جانے کے باوجود اس لئے اسے باقی رکھا گیا تھا کہ اس کاشتکار کا کچھ بھی نقصان نہ ہو)۔ وقد ترک الخ مگر کاشتکار نے خود اپنے فائدہ کا خیال نہیں کیا اور اسے چھوڑ دیا۔ (ف اس لئے کہ اس نے مزید محنت کرنے سے انکار کردیا ہے کیونکہ اب اگر وہ اپنی کھیتی کو پانی نہ دے اس کی دیکھ بھال کر کے دشمنوں کے نقصان سے اسے نہ بچائے تو گویا وہ خود اپنی کھیتی کو ضائع کرنے پر راضی ہو گیا ہے اگر یہ کہا جائے کہ جب اس کی کھیتی کے ضائع ہونے کا خوف ہے تو اس کاشتکار پر کام کے واسطے جبر ہونا چاہئے کیونکہ اس میں زمین کے مالک کا بھی نقصان ہے۔ تو اس کا جواب یہ دیا ہے کہ اس کا کوئی نقصان نہ ہوگا)۔

و رب الارض الخ کیونکہ زمین کے اس مالک کو اس کی بھلائی کے خیال سے ان تین باتوں میں سے ایک کے کرنے کا اختیار دیا گیا ہے۔ اس لئے کہ اسے ان اختیارات میں سے ہر ایک سے اپنے نقصان سے بچنے کا موقع مل سکتا ہے ولومات المزارع الخ اور اگر کھیت میں کھیتی اگ جانے کے بعد کاشتکار مر جائے۔ (ف جس پر کھیتی کا کام کرنے کی ذمہ داری تھی) اور اس کاشتکار کے ورثہ نے کہا کہ ہم لوگ اس کھیتی میں اس وقت تک محنت کرینگے کہ وہ کاٹنے کے لائق ہو جائے۔ اور زمین کا مالک اس

سے انکار کرے یعنی کام کرنے کا موقع نہ دینا چاہے۔(ف تو مالک کا یہ انکار زیادتی میں داخل ہوگا۔ اسی لئے ان ورثہ کو اپنے مورث کی بجائے محنت کرنے کا پورا اختیار ہوگا (ف یعنی کھیتی کے تیار ہو جانے تک ان کو محنت کر کے اس میں سے اپنا طے شدہ حصہ لینے کا حق ہوگا)۔ لانه لاضرر الخ کیونکہ ایسا کرنے میں زمین کے مالک کا کوئی نقصان نہیں ہے۔(ف بلکہ اس میں کاشتکار کے ورثہ اور زمیندار سبھوں کا فائدہ ہے۔ اور ان سبھوں کے حق کی رعایت ہے)۔ ولا اجولهم الخ لیکن کاشتکار کے یہ ورثہ جو کچھ بھی کام کرینگے اس کی ان کو علیحدہ سے کوئی اجرت نہیں ملے گی۔ کیونکہ ہم نے اس معاہدہ کو تو سب سے پہلے ان ہی کے فائدہ کے خیال سے باقی رکھا ہے۔(ف لہٰذا اس عقد مزارعت کے باقی رہنے کی بناء پر اس کے لئے کام کرنا تو مزارعت کے معاہدہ کے مطابق ان پر لازم ہے۔ اور اسی کے عوض تو وہ بعد میں کھیتی میں سے اپنا حصہ پانے کے مستحق ہوں گے اسی لئے وہ اپنے کام کی اجرت کے مستحق نہیں ہوں گے۔

فان ارادوا الخ اور اگر کاشتکار کے ورثہ اس کھیتی میں مزید محنت کرنے سے انکار کر دیں اور اپنی کھیتی اکھیڑ لینی چاہیں تا کہ زمیندار اور اپنے حصے معاہدہ کے مطابق تقسیم کر لیں تو ان کو کام کرتے رہنے کے لئے مجبور نہیں کیا جائے گا اس کی دلیل بھی وہی ہے جو اوپر بیان کی گئی ہے۔(ف دلیل جو بیان کی گئی ہے یہ ہے کہ کاشتکار کے مر جانے سے مزارعت کا معاہدہ ختم ہو چکا ہے اس لئے ان پر جبر نہیں کیا جا سکتا ہے۔ اسی طرح زمین کے مالک کا بھی کوئی نقصان نہیں ہوگا۔ والمالك الخ کیونکہ زمین کے مالک کو اپنے تینوں اختیار حاصل ہوں گے اس کی دلیل بھی وہی ہوگی جو ابھی بیان کی گئی ہے۔(ف وہ یہ ہے کہ زمین کے مالک کو اپنی ذاتی تکلیف دور کرنے کے لئے یہی ممکن صورت ہے کہ اسے ان تین باتوں میں سے کسی ایک کا اختیار دیا جائے کہ (۱) اگر وہ یہ چاہے کہ اپنا نقصان خود برداشت کر کے کھیتی کاٹ کر آپس میں حصہ کے مطابق تقسیم کر لے۔(۲) یا کاشتکار کے حصہ کی قیمت اس کے وارثوں کو دیدے۔ یعنی سبزی کاٹ لینے کے بعد کاشتکار کا جو کچھ بھی حصہ ہو سکتا ہو اور جو اس کی قیمت ہو سکتی ہو وہ اس کے وارثوں کو دیدے۔(۳) یا اس کھیتی کے پورے تیار ہونے تک اس پر اپنا مال حسب ضرورت خرچ کرے اور بعد میں اس کاشتکار کے ورثہ اس کا حصہ وصول کر لے۔ کیونکہ قاضی کو سب پر ولایت حاصل ہے۔ پس جب وہ یہ حکم دے گا تو زمیندار کو اس کا حق حاصل ہو جائے گا کہ وہ کاشتکار سے اس کا حصہ وصول کر لے۔

اس جگہ یہ معلوم ہونا چاہئے کہ اصل مسئلہ یہ تھا کہ زمیندار اور کاشتکار معاملہ کے بعد دونوں ہی زندہ رہے مگر مزارعت کی مدت ایسی حالت میں ختم ہوئی کہ وہ کھیتی ابھی تک بہت ہی چھوٹی اور کسی طرح بھی کاٹنے کے لائق نہ ہوئی ہو۔ مثلاً مزارعت کا معاہدہ ایک سال کے لئے کیا گیا تھا۔ اور اس نے زمین میں آخری بار جو کچھ بھی بویا تھا وہ ابھی تک تیار نہیں ہوا تھا کہ مدت معاہدہ ختم ہو گئی۔ اور دونوں اس بات پر متفق ہوں کہ کھیتی ابھی لگی رہنے ہی دی جائے تو کاشتکار پر اس کے حصہ رسدی کے برابر کی زمین کا اجر مثل لازم ہوگا یعنی اگر اس پوری زمین کا کرایہ ماہوار بازار میں چھ سو روپے ہیں اور کاشتکار نصف میں شریک ہو تو اس پر اس کرایہ مثلی کی مد میں تین سو روپے اور بھی لازم ہوں گے۔ اس کے علاوہ اور جو کچھ بھی خرچ اس میں آئے گا پانی سے سیراب کرنے یا کھاد ڈالنے گھاس وغیرہ اکھیڑنے دشمن سے حفاظت کرنے اخراجات سے بھی ان کے حصہ رسدی کے برابر دونوں پر لازم ہوگا۔ کیونکہ یہ سب خرچ ایک مشترک مال میں ہے اور کام کی ذمہ داری دونوں پر ہی ہے۔ لہٰذا خرچ بھی دونوں پر ہی لازم ہوگا)۔

توضیح: اگر مدت زراعت ختم پر زمین کے مالک کی خواہش یہ ہو کہ اس کی مدت میں مزید اضافہ نہ کر کے کھیتی جیسی بھی اسے اکھیڑ وا کر زمین اس سے واپس لے لے اور اگر خود کاشتکار یہ چاہے کہ کھیتی جیسی بھی ہو اسے کاٹ کر اپنا حصہ لے کر اس کی شراکت سے

فارغ ہو جائے۔ اور اگر کھیت میں کھیتی اُگ جانے کے بعد مر جائے اور اس کے ورثہ اس کے تیار ہونے تک اس میں محنت کرنے کے خواہشمند ہوں۔ لیکن زمین کا مالک ان کو اجازت نہ دے کر معاہدہ ختم کر دینا چاہے اور اگر اس کے برعکس کاشتکار کے ورثہ معاہدہ ختم کر کے اپنا حصہ لے کر علیحدہ ہو جانا چاہتے ہوں لیکن زمین کے مالک اسے باقی رکھنا چاہتے ہوں مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ دلائل

قال وكذلك اجرة الحصاد والرفاع والدياس والتذرية عليهما بالحصص فان شرطاه فى المزارعة على العامل فسدت وهذا الحكم ليس بمختص بما ذكر من الصورة وهو انقضاء المدة والزرع لم يدرك بل هو عام فى جميع المزارعات ووجه ذلك ان العقد يتنا هى بتنا هى الزرع بحصول المقصود فيبقى مال مشترك بينهما ولا عقد فيجب مؤنته عليهما واذا شرط فى العقد ذلك ولا يقتضيه وفيه منفعة لاحدهما يفسد العقد كشرط الحمل والطحن على العامل وعن ابى يوسف انه يجوز اذا شرط ذلك على العامل للتعامل اعتباراً بالاستصناع وهو اختيار مشائخ بلخ قال شمس الائمة السرخسى هذا هو الاصح فى ديارنا.

ترجمہ:۔ ترمذیؒ نے فرمایا ہے کہ اسی طرح کھیتی کاٹنے کی اجرت پھر اسے میدان میں ڈھیر کرنے کی اجرت (ف کھلیان میں لے جانا یعنی جس جگہ کھیتی کاٹ کر میدان میں جہاں اسے توڑ کر یا چور کر یا روند کر۔ پھر دانہ کو اس سے صاف کرنے کی اجرت یہ سب ان دونوں پر ان کے اپنے طے شدہ حصہ کے برابر لازم ہوگی۔ (ف یعنی اس وقت تک کھیتی کرنے کا کام ختم ہو گیا ہے اور اب اس سے زائد ضروری کام کرنے کے ہیں۔ لہذا صرف کاشتکار ان کا ذمہ دار نہ ہوگا۔ بلکہ اس کے ساتھ زمیندار بھی ان میں شریک ہوگا)۔ وان شرطاه الخ اگر معاملہ طے ہوتے وقت ہی ان کاموں کو کاشتکار کے ذمہ ہونے کی شرط لگادی گئی ہو تو وہ مزارعت فاسد ہوگی۔ (ف اس عبارت سے اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ عقد مزارعت میں یہ چیزیں داخل نہیں ہوتی ہیں۔ کیونکہ عقد ان کاموں کا تقاضا نہیں کرتا ہے۔ جیسا کہ شیخ ھدایہؒ نے اپنی شرح کے وقت ان باتوں کی اس عبارت سے تصریح کر دی ہے)۔ وهذا الحكم الخ اور یہ حکم یعنی ان چیزوں کی اجرت کاشتکار کے ذمہ ہونا صرف اسی صورت کے ساتھ مخصوص نہیں ہے کہ زراعت کی مدت ایسی حالت میں ختم ہو گئی ہو کہ کھیتی اب تک بالکل کچی اور کام کے لائق نہیں ہوئی۔ (ف یعنی کوئی یہ خیال نہ کرے کہ بیان کردہ حکم صرف اس صورت کے لئے ہو کہ کھیتی نا قابل استعمال اور کچی ہو۔ مگر پختہ اور قابل استعمال ہو جانے کے بعد کھیتی کی کٹائی اور کھلیان میں ڈھیر کرانے اور اسے روندوا کر دانے نکلوانے وغیرہ کے اخراجات مالک زمین اور کاشتکار دونوں پر لازم آئینگے)۔

بل هو عام الخ کیونکہ دونوں فریق پر ایسی اجرتوں کے لازم ہونے کا حکم ہر قسم کی مزارعت میں عام ہے۔ (ف اس طرح سے کہ مزارعت خواہ فاسدہ ہو یا صحیحہ ہو ہر حالت میں یہی حکم ہوتا ہے۔ کیونکہ یہ کام صرف کاشتکار کے کرنے کے یا اسی کی ذمہ داری کے نہیں ہوتے ہیں)۔ ووجه ذلك الخ اور اس کی وجہ یہ ہے کہ معاہدہ مزارعت کھیتی کے پک جانے سے ہی ختم ہو جاتا ہے کیونکہ اس معاہدہ کا مقصد اتنا ہی ہوتا ہے کہ کھیتی پک جائے۔ (ف یعنی عقد مزارعت کھیتی حاصل کر لینے تک کے لئے تھا۔ اور کھیتی پوری تیار ہو گئی تو وہ عقد مزارعت بھی ختم ہو گیا۔ کیونکہ اس کا جو مقصد تھا وہ پورا ہو چکا لہذا وہ عقد بھی پورا ہو گیا لہذا اس کاشتکار کے ذمہ کوئی کام کرنا لازمی نہیں رہا۔ ادھر کھیتی بھی کھیت میں تیار لگی ہے۔ فيبقى مال الخ اس لئے کھیتی دونوں کے درمیان مشترک مال کی حیثیت سے لگی ہوئی ہے۔ اور پہلا معاہدہ مزارعت اب باقی نہیں رہا کہ باقی کام کرنا بھی اسی کی ذمہ داری

ہو۔(ف اس لئے کاشتکار کے ذمہ باقی کام کرنا ان دونوں لازم نہیں رہا۔ فیجب مئونته الخ اس لئے کھیت کا غلہ حاصل کر لینے تک کا جو کچھ بھی کام باقی رہا اس کی ذمہ داری کاشتکار اور زمیندار دونوں پر ہی واجب ہو گی۔ اور اگر اس معاہدہ کے وقت ہی یہ شرط کر لی گئی ہو کہ کاشتکار غلہ کو گھر تک لانے کا ذمہ دار رہے گا تو یہ شرط بھی جائز نہ ہو گی۔

واذا شرط فی العقد الخ اور جب زمیندار نے معاہدہ مزارعت کرتے ہوئے ان کاموں کو آخر تک کاشتکار پر کرنا ہی لازم کرنے کی شرط کر لی ہو حالانکہ نفس عقد مزارعت ان کاموں کے کرنے کا تقاضا نہیں کرتا ہے اور ان کاموں کے ہو جانے میں عاقدین میں سے کسی ایک کے لئے خواہ وہ زمیندار ہو یا کاشتکار ہو کسی ایک کا فائدہ بھی ہے۔ اس لئے اس عقد کو ہی فاسد کہا جائے گا۔(ف یعنی اگر معاہدہ مزارعت کرتے ہوئے یہ شرط لگا دی گئی ہو کہ کاشتکار ہی یہ سب کام بھی کرے تو ان شرطوں کے متعلق یہ غور کرنا ہو گا کہ خود عقد مزارعت بھی ان شرطوں کا تقاضا کرتا ہے یا نہیں۔ پس یہاں مذکورہ مسئلہ میں غور کرنے پر معلوم ہوا کہ وہ ان شرطوں کا مقتضی نہیں ہے کیونکہ اس عقد مزارعت کا تعلق صرف پیداوار حاصل کرنے تک ہے اور جو کام ابھی بیان کئے گئے اس عقد سے متعلق نہیں ہیں بلکہ جو پیداوار کھیت میں لگی ہوئی تیار ہے اسے اپنے استعمال میں لانے کی تمہید ہیں اس لئے مقتضائے عقد کے خلاف ہیں۔ اور لگائی ہوئی یہ شرطیں بالکل غلط یا بے کار بھی نہیں ہیں۔ جیسے کہ کسی چیز کو بیچتے وقت کوئی یہ شرط کرے کہ تم کو اس پر ایسے دن میں قبضہ کرنا ہو گا کہ آفتاب نکلا ہوا ہو۔ تو یہ شرط بالکل مہمل ہونے کے ساتھ بیع کے لئے مفسد بھی نہیں ہے۔ لیکن مذکورہ مسئلہ میں غلہ کو کھلیان میں ڈھیر کرنے کی شرط ایسی مہمل نہیں ہے بلکہ اس میں ایک فریق یعنی زمین کے مالک کا سراسر یہ فائدہ ہے کہ وہ اس کام کو اس کاشتکار کے کرانے میں مزدوری دینے سے بچ جائے گا۔ اب جبکہ ایسی شرط لگائی گئی ہو کہ وہ مقتضائے عقد کے خلاف ہو ساتھ ہی عاقدین کا یا خود اس چیز کا کچھ بھی فائدہ ہو رہا ہو تو وہ عقد کو فاسد کر دیتی ہے۔ جیسا کہ بیع کی بحث میں بیان کیا جا چکا ہے۔ لہٰذا مذکورہ مسئلہ میں اس شرط کے لگا دینے سے مزارعت فاسد ہو گئی ہے۔

کشرط الحمل الخ جیسے کہ کاشتکار کے ذمہ اس غلہ کو لاد کر گھر تک پہنچا دینے یا پیس ڈالنے کی شرط لگا دینی عقد کو فاسد کر دیتی ہے۔(ف یعنی مزارعت میں زمیندار سے یہ شرط بھی رکھی کہ کھیت کاٹ کر کھلیان میں جمع کر کے اس کے دانوں کو صاف کر دینے کے بعد میرے گھر تک اسے پہنچا دینا بھی ہو گا۔ تو یہ شرط اس عقد کو فاسد کر دے گی اگرچہ کاشتکار ایسی عام شرطوں کو قبول بھی کر لے۔ یا یہ شرط لگائی کہ غلہ کو پیس کر بھی دے تو بھی عقد فاسد ہو گا۔ کیونکہ غلہ کو گھر لانا۔ اس کے برتنوں اور کوٹھیوں میں اسے بھرنا۔ پیسنا۔ پکانا وغیرہ یہ ساری شرطیں تقاضائے عقد کے خلاف ہیں اور ان سے کاشتکار کا کوئی تعلق نہیں ہے۔ اور عقد مزارعت ان میں سے کسی بھی شرط کو برداشت نہیں کرتا ہے۔ اسی طرح کھیتی کو کاٹنے اور ڈھیر لگانے وغیرہ کی شرط بھی کاشتکار سے متعلق کر دینا مفسد زراعت ہے۔

وعن ابی یوسفؒ الخ اور امام ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ اگر زمیندار نے کاشتکار سے یہ شرط کر لی ہو کہ یہ کام بھی تم کو کرنے ہوں گے تو عام رواج کے مطابق یہ عقد مزارعت بھی جائز ہو گی استصناع پر قیاس کرتے ہوئے۔(ف جیسے استصناع کسی ماہر کاریگر سے فرمائش دے کر کچھ کام بنوانا یا مال تیار کرانے) جائز ہونے میں قیاس کے خلاف لوگوں کے عام رواج ہونے پر عمل کیا گیا ہے۔ اس لئے مزارعت میں بھی ایسی شرطیں جائز ہوں گی اگرچہ قیاس کے خلاف ہے۔ لیکن تعامل اور رواج کے مقابل میں قیاس کو چھوڑ دیا جاتا ہے)۔ وھو اختیار الخ اسی قول و عمل کو مشائخؒ نے قبول فرمایا ہے۔(ف بلکہ اس سے بھی زیادہ فرمایا ہے اگر زمیندار یہ شرط بھی لگا دے کہ غلہ صاف ہو جانے کے بعد اسے میرے گھر بھی پہنچانا تمہارے ذمہ ہو گا۔ الزیلعی)۔ قال شمس الائمۃ الخ شمس الائمہ بلخیؒ نے فرمایا ہے کہ ہمارے علاقہ میں یہی حکم اصح ہے۔(ف یعنی امام ابو یوسفؒ کی روایت جو بلخ کے مشائخ کا بھی قول مختار ہے ہمارے علاقہ میں اصح اور قابل عمل ہے۔ اور میں مترجم بھی یہی کہتا ہوں کہ ہمارے اس علاقہ پاک وہند میں بھی اسی پر فتویٰ دیا جائے)۔

توضیح :۔ کھیتی تیار ہو جانے کے بعد باقی کام مثلاً اسے کاٹنا۔ کھلیان میں اسے اکٹھا کرنا۔ اس پر بیل چلانا یا اسے مشین میں ڈال کر اس سے غلہ نکالنا۔ پھر گھر تک پہنچانا یا چکی میں اسے پسوانا بھی کسی کی ذمہ داری ہو گی۔ اور ان کے اخراجات کس حساب سے کس کے ذمہ لازم ہوں گے۔ اگر بوقت معاہدہ مزارعت ان کاموں کی شرط کر دی گئی ہو یا نہیں کی گئی ہو۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ۔ دلائل

فالحاصل ان ما كان من عمل قبل الإدراك كالسقي والحفظ فهو على العامل وما كان منه بعد الادراك قبل القسمة فهو عليهما في ظاهر الرواية كالحصاد والدياس واشباههما على ما بيناه وما كان بعد القسمة فهو عليهما والمعاملة على قياس هذا ما كان قبل ادراك الثمر من السقي والتلقيح والحفظ فهو على العامل وما كان بعد الادراك كالجداد والحفظ فهو عليهما ولو شرط الجداد على العامل لا يجوز بالاتفاق لانه لا عرف فيه وما كان بعد القسمة فهو عليهما لانه مال مشترك ولا عقد ولو شرط الحصاد في الزرع على رب الارض لا يجوز بالاجماع لعدم العرف فيه ولو ارادا قصل القصيل اوجد الثمر بسرا والتقاط الرطب فذلك عليهما لانهما انهيا العقد لما عزما الفصل والجداد بسرا فصار كما بعد الا دراك والله اعلم .

ترجمہ :۔ گذشتہ تفصیل کا ماحصل یہ ہوا کہ کھیتی پختہ ہونے سے پہلے کے جو کام ہیں مثلاً کھیتی کو پانی سے حسب ضرورت سیراب رکھنے اور اس کی حفاظت کرنے اور دوسرے کام جو کرنے کے ہوتے ہیں وہ سب کاشتکار کے ذمہ ہوں گے۔(ف ان کاموں کو خواہ وہ اپنے ہاتھوں سے کرے یا اپنی طرف سے مزدوری دے کر دوسرے سے کام لے یہ سب اس کی ذمہ داری ہو گی۔ لیکن یہ حکم اس صورت میں ہو گا جب کہ مزارعت صحیحہ ہو اور اجارہ کی مدت ایسی حالت میں ختم نہ ہو گئی ہو کہ اس وقت تک کھیتی بالکل کچی ہو۔ کیونکہ اگر مدت ختم ہو گئی ہو تو اس کے بعد کے سارے کاموں میں کاشتکار اور زمیندار دونوں ہی شریک ہوں گے اور اس کے اخراجات ان کے حصہ کے مطابق دونوں برداشت کرینگے)۔ **وما كان منه الخ** اور کھیتی پک جانے کے بعد تقسیم سے پہلے کے جو کام ہوں مثلاً کھیتی کو کاٹنا اور اسے روندنا وغیرہ تو وہ ظاہر الروایۃ میں زمیندار اور کاشتکار دونوں کے ذمہ ہوں گے جیسا کہ ہم نے پہلے بیان کر دیا ہے۔(خواہ وہ خود کریں یا مزدوری دے کر دوسرے سے کرائیں۔ اور امام ابو یوسفؒ کے قول میں جو نوادر میں منقول ہے اگر معاہدہ کے وقت کاشتکار سے ان کاموں کے کرنے کی شرط کر لی گئی ہو تو کاشتکار کو یہ سب کام بھی کرنے ہوں گے۔ **وما كان بعد القسمة الخ** اور جو کام غلہ کو تقسیم کر دینے کے بعد کے ہوں ان کے وہ دونوں اپنے اپنے حصہ کے مطابق ذمہ دار ہوں گے۔(ف جیسے کہ غلہ کو کہیں لے جانا۔ اور اسے پیسنا وغیرہ تو اس میں ظاہر الروایہ اور نوادر دونوں کا اتفاق ہے۔ اگر چہ بلخ کے مشائخ کے نزدیک معاہدہ کے وقت ہی لاد کر لے جانے کی بھی شرط کر لی ہو تو جائز ہو گا۔ جیسا کہ زیلعیؒ نے ذکر کیا ہے۔

والمعاملة على قياس الخ اور معاملہ بھی اسی قیاس پر ہے۔(ف یعنی ابھی مزارعت میں کاموں کا جس طرح بیان ہوا ہے اسی قیاس پر معاملت کا بھی حکم ہے۔ **ما كان قبل الخ** یعنی پھلوں کے پختہ ہونے سے پہلے جو کام مثلاً پانی سے سینچنے۔ کھاد دینے۔ حفاظت کرنے کے ہیں وہ سب عامل اور کاشتکار کے ذمہ ہوں گے۔(ف مثلاً جس کسی نے باغ یا چند درختوں کو بٹائی پر لیا وہ بتائے ہوئے ان تمام کاموں کو اس وقت تک کرتا رہے گا کہ اس کے پھل تیار اور پورے طور پر کاٹنے کے لائق ہو جائیں)۔ **وما كان بعدالادراك الخ** اور پھلوں کے پختہ ہونے کے بعد جو کام پھلوں کو توڑنے اور ڈھیر کرنے پھر ڈھیر کی حفاظت کرنے کے جیسے

ہوں تو وہ باغ کے مالک اور عامل دونوں پر لازم ہوں گے۔ (ف یہاں تک کہ ان مزدوروں کی مزدوری بھی ان ہی دونوں پر لازم ہوگی۔ اس وقت تک کے لئے کہ ان دونوں کے درمیان پھلوں کی تقسیم ہو جائے۔ ولو شرط الجداد الخ اور اگر معاہدہ کے وقت ہی پھلوں کو توڑنا عامل کی ذمہ داری کی شرط کرلی گئی ہو تو اس صورت میں بالاتفاق یہ معاہدہ جائز نہ ہوگا۔ کیونکہ عوام میں اس کا رواج نہیں ہے۔ (ف یعنی ظاہر الروایۃ اور نوادر دونوں کی روایتوں میں جائز نہیں ہے۔ کیونکہ نوادر کی روایت کا مدار صرف رواج اور عرف پر تھا۔ جبکہ پھلوں کے مسئلہ میں ایسا کوئی رواج نہیں ہے۔ اسی بناء پر ہمارے علاقوں میں آم، امرود وغیرہ کی بٹائی میں اگر یہ رواج ہے کہ عامل ہی اسے توڑ کر دے تو یہ اس کا اپنا ذاتی فعل کہلائے گا۔ اس لئے معاملات میں اس کی شرط نہیں کی جاسکتی ہے۔ اور اگر شرط کرلی جائے تو وہ معاملہ فاسد ہو جائے گا۔ اور اگر کوئی شخص اس شرط کے باوجود جائز ہونے کا فتویٰ دے تو وہ قول روایت کے بغیر ہوگا۔ اور ممکن ہے کہ مزارعت پر قیاس کرتے ہوئے اس کا فتوی دینے میں بھی کوئی حرج نہ ہو۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

ابھی درمیان مسئلہ میں ایک فائدہ بیان کر دیا گیا ہے۔ ویسے اصل مسئلہ یہ بیان کرنا تھا کہ معالمت یعنی درختوں کی بٹائی میں بھی پھلوں کے پکنے سے پہلے کے جو کام ہوتے ہیں وہ صحیح معاملات میں عامل کے ذمہ ہوں گے۔ اور ان کے پک جانے کے بعد لیکن ان کے بٹوارے سے پہلے مالک اور عامل دونوں کے ذمہ ہوں گے)۔ وما کان بعد القسمۃ الخ اور جو کام بٹوارہ کر دینے کے بعد کرنے کے ہوں گے وہ ان دونوں ہی کو کرنے ہوں گے کیونکہ اس وقت وہ مشترک مال ہوگا۔ اور باضابطہ اس کے لئے کوئی معاہدہ بھی نہیں کیا گیا ہے۔ (ف بظاہر مزارعت کی موافقت میں یہ دلیل پیش کی گئی ہے۔ یا پھلوں کو توڑ لینے کے بعد مگر تقسیم کر لینے سے پہلے کی دلیل ہے۔ اس لئے کہ جب پھل تقسیم کر دیئے گئے تو وہ ان کے علیحدہ علیحدہ ذاتی ہو گئے ہیں۔ اور مشترک باقی نہیں رہے۔ جب کہ مشترک مال میں مال کے حصہ کے مطابق ہی ان میں مزدوری وغیرہ کے اخراجات ہوتے ہیں۔ اسی لئے اس میں تقسیم کے بعد ہر ایک پر ان کے حصہ کی مزدوری لازم ہوئی۔ لہٰذا تقسیم کے پہلے اور اس کے بعد مزدوری کے معاملہ میں دونوں برابر ہوئے۔

ولو شرط الحصاد الخ اور اگر مزارعت کے ذمہ زمین کے مالک کے لئے ہی کھیتی کاٹ لینے کی شرط کی گئی ہو تو بالاجماع جائز نہ ہوگا۔ کیونکہ ایسا کہیں رواج نہیں ہے۔ (ف یعنی مزارعت میں کھیتی کاٹنے کی ذمہ داری کاشتکار پر ہونا نوادر کی روایت کے مطابق عرف عام ہونے کی وجہ سے جائز ہے بخلاف ظاہر الروایۃ کے۔ لیکن زمین کے مالک کے ذمہ ایسی شرط لگانا جائز نہیں ہے اور اس قول میں ظاہر الروایۃ اور نوادر دونوں ہی متفق ہیں۔ اس لئے ظاہر الروایۃ میں ناجائز ہونے کی بات تو ظاہر ہے۔ اور نوادر میں بھی ناجائز ہونے کی وجہ یہ ہوگی کہ اس کا مدار صرف رواج پر تھا اس لئے زمین کے حق میں یہ رواج بھی نہیں ہے پس بالاتفاق زمین کے مالک کے ذمہ کھیتی کاٹنے کی شرط فاسد ہوگی۔ م) ولو ارادا الخ اور اگر مزارعت کی صورت میں مالک اور عامل دونوں نے چاہا کہ کھیتی کو بالکل کچی اور ناقص حالت یعنی بالی ہونے سے پہلے ہی کاٹ لیں یا معالمت کی صورت میں چاہا کہ پھلوں کو کچا یا ادھ پکا (گدر) لیں تو یہ کام دونوں کے کرنے کے ہوں گے۔ (ف یعنی اس کی ذمہ داری صرف عامل پر نہیں ہوگی بلکہ دونوں پر ہوگی۔ گویا پکنے کے بعد ایسا کیا ہے۔ لانہما انہیا الخ کیونکہ جب ان دونوں نے کچا پھل یا کیریاں توڑنے یا کچی کھیتی کاٹ لینے کا ارادہ کر لیا تو معاہدہ مزارعت یا معالمت کو ختم کر دیا۔

فصار کما الخ تو ایسا ہو گیا جیسا پختہ ہو جانے کے بعد ہوتا ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ (ف اس کی توضیح یہ ہے کہ ابھی اوپر میں کاموں کی جو تفصیل بیان کی گئی ہے اس میں یہ ہے کہ کھیتی تیار ہو جانے اور پھل کے پکنے سے پہلے جو کام ہوں گے وہ کاشتکار اور عامل دونوں کے ذمہ ہوں گے۔ اس بناء پر اگر ان دونوں نے مل کر یہ چاہا کہ کھیتی کے تیار ہونے سے پہلے یا پھل کے پکنے سے پہلے ہی اسے کاٹ لیں اور توڑ لیں تو بظاہر یہ ہونا چاہئے کہ یہ سب کام اسی عامل کے ذمہ ہوں کیونکہ یہ سب کام اس کے تیار ہونے اور

پکنے سے پہلے ہو رہے ہیں۔ اس لئے اس مسئلہ سے بتادینا چاہتے ہیں کہ معاہدہ مزارعت سے جو مقصود ہے اس کے حاصل ہونے سے پہلے جو کام ہوں وہ کاشتکار کے ذمہ ہوں گے اسی لئے اگر وہ دونوں یہ چاہیں کہ اپنے معاہدہ کو کچی کھیتی اور کچے پھلوں پر ہی ختم کر دیں اور ان کو تیار ہونے نہ دیں اس طرح سے کہ اسی حالت میں اسے کاٹ لیں یا اپنا معاملہ اس طرح ختم کر دیں کہ کیری اور چھوٹے رہتے ہوئے ہی آم توڑ لیں تو اسی سے مزارعت اور معاملت کا خاتمہ ہو جائے گا۔ اور یوں سمجھا جائے گا کہ جیسے کھیتی پک گئی اور پھل بھی پک گئے۔ لہذا ان کو توڑنا اب دونوں ہی کی ذمہ داری ہو گی۔ اور اسی لئے اگر یہ کام مزدوروں سے لیا جائے تو ان کی مزدوری ان دونوں پر ہی لازم ہو گی۔ اچھی طرح سمجھ لیں۔ واللہ تعالےٰ اعلم۔ م)۔

توضیح:۔ مزارعت اور معاملت میں کاشتکار۔ عامل اور زمیندار کی کب اور کیا کیا ذمہ داری ہوتی ہے۔ اگر عامل سے معاملہ کی ابتداء میں پھلوں کو توڑنے کی بھی شرط کر لی گئی ہو۔ اگر مزارعت کی صورت میں زمیندار اور عامل دونوں نے چاہا کہ کھیتی کو بالکل کچی حالت میں کاٹ لیں۔ تو کس کی کیا ذمہ داری ہو گی۔ تفصیل مسائل۔ اقوال ائمہ۔ دلائل

☆☆☆

کتاب المساقاۃ

مساقات کا بیان

قال ابو حنيفة المساقاة بجزء من الثمر باطلة وقالا جائزة اذا ذكر مدة معلومة وسمى جزء من الثمرة مشاعا والمساقاة هى المعاملة فى الأشجار والكلام فيها كالكلام فى المزارعة وقال الشافعى المعاملة جائزة ولا يجوز المزارعة الا تبعا للمعاملة لان الاصل وفى هذا المضاربة والمعاملة اشبه بها لان فيه شركة فى الزيادة دون الاصل فى المزارعة لو شرط الشركة فى الربح دون البذر بان شرط رفعه من راس الخارج يفسد فجعلنا المعاملة أصلا وجوزنا المزارعة تبعا لها كالشرب فى بيع الارض والمنقول فى وقف العقار شرط المدة قياس فيها لانها اجارة معنى كما فى المزارعة وفى الاستحسان اذا لم يبين المدة يجوز ويقع على اول ثمر يخرج لان الثمر لإدراكها وقت معلوم وقل ما يتفاوت ويدخل فيها ما هو المتيقن وإدراك البذر فى اصول الرطبة فى هذا بمنزلة ادراك الثمار لان له نهايه معلومة فلا يشترط بيان المدة .

ترجمہ :۔ امام ابو حنیفہؒ نے فرمایا ہے کہ درختوں کو ان کے پھلوں کے ایک مشترک حصہ کے ساتھ بٹائی پر دینا بھی باطل ہے۔(ف جیسے کہ مزارعت باطل ہے۔اور امام شافعیؒ کے نئے قول میں خرما وانگور کے سوا باقی پھلوں میں معاملہ باطل ہے۔ع۔) وقالا جائزة الخ صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ اگر معاملت میں اس کی مدت بیان کردی گئی ہو اور پھلوں کا مشترک حصہ بھی بیان کردیا جائے تو وہ جائز ہے۔(ف مثلاً اس کے نصف پھلوں کے عوض ایک سال کے لئے۔اور یہی قول امام احمد اور اکثر علماء کا ہے۔ع۔ جمہور کا بھی یہی قول ہے۔ جیسا کہ ابن عبدالبرؒ نے فرمایا ہے۔اس جگہ مشترک حصہ سے مراد یہ غرض ہے کہ وہ نصف' تہائی اور چوتھائی وغیرہ جیسا ہو اور اس کی مدت معلوم ہو)۔ والمساقاة هى الخ اور مساقاۃ کے معنی میں درختوں کے معاملت یعنی اسے بٹائی پر دینا۔(ف یعنی درختوں کو بٹائی پر دینا جیسے مزارعت زمین کو بٹائی پر دینے کو کہتے ہیں۔ والكلام فيها الخ اور معاملت کے شرائط وغیرہ کے بارے میں بھی اسی طرح کی بحث ہے جیسی کے مزارعت کے بیان میں گذر گئی ہے۔(ف البتہ صرف اتنا سا فرق ہے کہ مزارعت میں جس کی طرف سے بیج دینے کی ذمہ داری ہوتی اس کا بیان کرنا ضروری ہوتا ہے۔ لیکن معاملت میں درخت اس کے مالک کے پاس ہی ہوتے ہیں۔

اور فتاویٰ قاضی خان میں دوسری شرطوں کے علاوہ چند یہ بھی ہیں(۱) یہ ہے کہ عامل کا حصہ بیان کردیا جائے اور درخت کے مالک کے حصہ سے سکوت کرنا استحساناً جائز ہے جیسے مزارعت میں جائز ہے۔ اور دوسری(۲) شرط یہ ہے کہ پیداوار میں شرکت ہو یعنی اس سے جتنے پھل ہوں گے ان میں سے کسے کتنا مشترک حصہ مثلاً آدھا۔ چوتھائی وغیرہ ملے گا بیان کردیا جائے۔ (۳) تیسری شرط یہ ہے کہ عامل کو وہ عام درخت اس طرح حوالہ کردیئے جائیں کہ اسے کام کرنے میں کوئی رکاوٹ نہ ہو۔(۴) چوتھی شرط یہ ہے کہ اس میں مدت بیان کردی گئی ہو اور اگر اس کی ابتداء یعنی کب سے کام ہوگا نہ بیان کیا جائے تو استحساناً جائز ہوگا۔ اور اس سال جب سے پھل آنے لگینگے اسی وقت سے اس کی ابتداء مانی جائے گی۔ اور اگر اس سال پھل نہ لگے تو وہ معاہدہ ختم

ہو جائے گا۔ ک۔ **وقال الشافعیؒ الخ** اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ معاملت تو جائز ہے مگر مزارعت جائز نہیں ہے۔ لیکن معاملت کے تابع ہونے کی صورت میں جائز ہے۔ **لان الاصل الخ** کیونکہ معاملت اور مزارعت میں اصل مضاربت ہے (ف یعنی مضاربت جو اصل ہے وہ جائز ہے اور اسی پر معاملت اور مزارعت کو قیاس کیا جاتا ہے)۔

والمعاملة اشبه بها الخ جبکہ مزارعت بہ نسبت معاملت کے مضاربت سے زیادہ مشابہ ہے۔ کیونکہ معاملت میں تو اصل کے بغیر بھی زیادتی میں شرکت ہوتی ہے۔ (ف یعنی جس طرح مضاربت میں مضارب کو اصل مال یعنی مالی پونجی میں شرکت نہیں ہوتی ہے بلکہ صرف نفع میں جو پونجی سے زائد حاصل ہوتا ہے اس میں شرکت ہوتی ہے۔ اسی طرح معاملت میں عامل کو اصل درختوں میں کچھ بھی شرکت نہیں ہوتی ہے بلکہ درختوں سے جو پھلوں کی زیادتی ہوتی ہے صرف اسی میں شرکت ہوتی ہے۔ اس طرح معاملت کو مضاربت سے زیادہ مشابہت ہوگئی۔ جو کہ مزارعت میں نہیں ہوتی ہے۔ **وفی المزارعة لو شرط الخ** اور عقد مزارعت میں اگر بیجوں کے سوا صرف زائد بیجوں کی شرکت کی شرط کی گئی ہو (اس طرح سے کہ دس من بیج لگائے گئے تھے اور کل پیداوار سو من کی ہوئی اس میں سے دس من منہا کر کے صرف نوے من میں شرکت کا معاہدہ کیا جائے) تو ایسی مزارعت فاسد ہوگی۔ (ف یعنی مزارعت میں بیج اصل ہوتے ہیں۔ اور پیداوار ان سے اکثر بہت زیادہ ہوتی ہے۔ پس اگر اسی زیادتی یعنی مثلاً نوے من میں دس من اصل بیجوں کے ماسوا میں شرکت کی شرط ہو مثلاً یوں کہا جائے کہ کل پیداوار میں سے اصل بیج نکال کر باقی (نوے من) مالک اور کاشتکار کے درمیان نصف نصف یعنی ۴۵-۴۵ من غلہ ہوگا تو ایسی مزارعت فاسد ہوگی۔ بلکہ کل پیداوار سو من میں سے کاشتکار کا مقررہ حصہ (۵۰-۵۰ من) ہوگا۔ اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ اصل مضاربت کے ساتھ معاملت کو بہ نسبت مزارعت کے زیادہ مشابہت ہے۔ اسی لئے ہم نے مزارعت اور معاملت میں اس معنی کا خیال رکھا ہے۔

فجعلنا المعاملة الخ چنانچہ ہم نے معاملت کو اصل مانا ہے اور مزارعت کو اس کے کرتے ہوئے جائز کہا ہے۔ (ف یعنی ہم نے یہ عقد کہا ہے کہ عقد معاملت جائز لیکن مزارعت جائز نہیں ہے ہاں اگر معاملت کے تابع ہو تو جائز ہو جاتی ہے۔ اس کے علاوہ اور بھی ایسی بہت سے چیزیں ہوتی ہیں جو کہ خود یا مستقل طور پر جائز نہیں ہوتی ہیں لیکن کسی کے تابع ہو کر جائز ہو جاتی ہیں)۔ **کالشرب فی الخ** جیسے کہ زمین کی بیع ہو جانے کی وجہ سے اس سے پینے کے حقوق (شرب) کی بیع جائز ہو جاتی ہے۔ (ف یعنی اگر کوئی شخص کسی سے صرف پانی حاصل کرنے یا پینے کے حقوق کو خریدنا چاہے تو جائز نہ ہوگا یعنی وہ خرید نہیں سکے گا۔ البتہ اس پانی سے متعلق زمین کو وہ خرید لے تو از خود زمین کے تابع ہو کر اس حق کی خرید و فروخت ہو جاتی ہے)۔ **والمنقول فی الخ** اور جیسے کہ مال منقول مال کا غیر منقول کے تابع ہو کر وقفا کا جائز ہونا۔ (ف یعنی منقول کو تنہا وقف کرنا تو جائز نہیں ہوتا ہے البتہ غیر منقول کے ساتھ منقول کو بھی وقف کرنا جائز ہوتا ہے۔ مثلاً حمام کو وقف کرنے سے اس کے گھڑے اور پیالے وغیرہ بھی وقف میں داخل ہو جاتے ہیں۔ اسی طرح درختوں کے ساتھ میں مزارعت بھی جائز ہو جاتی ہے۔ امام شافعیؒ کی یہ عقلی دلیل ہے۔ الحاصل ہمارے نزدیک فتویٰ اس بات پر ہے کہ مزارعت بھی مستقلاً جائز ہے اور معاملت بھی مستقلاً جائز ہے۔ **وشرط المدة الخ** اور معاملت میں مدت کے بیان کو شرط قرار کرنا قیاس کے مطابق ہے۔ یعنی قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ معاملت میں مدت کی شرط ہونی چاہئے۔ کیونکہ یہ بھی اجارہ کے معنی میں ہے۔ جیسے کہ مزارعت میں بیان کرنا شرط ہے۔

وفی الاستحسان الخ اور استحسان کی دلیل میں یہ حکم ہے کہ اگر مدت بیان نہیں کی گئی تو بھی جائز ہوگا۔ اور جب اس سال کا پھل پہلی مرتبہ نظر آئے گا تب عقد معاملہ واقع ہوگا۔ (ف اور اس کے پختہ ہو جانے پر وہ عقد ختم ہو جائے گا)۔ **لان الثمر الخ** اس کی وجہ یہ ہے کہ پھلوں کے پکنے کا وقت ہر شخص کو معلوم ہوتا ہے۔ اور اس میں کم ہی فرق ہے۔ (ف اور ایسے معمولی سے فرق سے آپس میں کوئی جھگڑا بھی نہیں ہوتا ہے۔ اس طرح اس کا آخری وقت از خود معلوم ہو جاتا ہے۔ لیکن اس مدت کی ابتداء کے بارے میں یہ احتمال ہوتا ہے کہ جس وقت معاملہ طے کیا گیا تھا اسی وقت سے ابتداء ہوگی یا پھل آجانے سے ابتداء ہوگی۔ اس

طرح پھل نکل آنے سے تو قطعی طور سے ابتداء ہو ہی جائے گی اگر چہ پہلے وقت کا بھی احتمال رہتا ہے۔ **ویدخل فیها الخ** لہٰذا جو وقت یقینی ہے وہ اس مدت کی ابتداء مدت ہوگی اس لئے اسی وقت سے مدت شروع ہو کر پھل پک جانے پر اس کی مدت ختم ہو جائے گی)۔ **وادراك البذر الخ** اور رطبہ کی جڑوں میں بیجوں کے پختہ ہونے کا معاملہ کرنا مدت کے بیان کے معاملہ میں پھلوں کے پک جانے کے حکم میں ہے۔ کیونکہ ان رطبہ کی جڑون میں ہونے والے بیجوں کے پختہ ہونے کا عقد کرنا ان کی مدت کے بیان کے حق میں ایسا ہے جیسا کہ درختوں میں پھلوں کے پختہ ہونے کے لئے ہے۔ کیونکہ رطبہ کے بیجوں کے تیار ہو جانے اور پک جانے کی آخری حد معلوم ہے۔ لہٰذا اب اس کی مدت کو شرط کے طور پر بیان کرنے کی ضرورت نہیں رہی۔

(ف۔ رطبہ۔ گندنا جو لہسن کے مشابہ ایک ترکاری اور سبزی ہوتی ہے۔ اس کی جڑیں زمین میں برابر باقی رہ جاتی ہیں جیسے کہ اروی ہے۔ صرف اس بیج یا پھل کو فروخت کیا جاتا ہے۔ اس جگہ اس بحث کو بیان کرنے سے مصنفؒ کی غرض یہ ہے کہ اس سبزی یا تخم کا حکم معاملت جیسا ہے اور مزارعت جیسا نہیں ہے۔ اس بناء پر اگر مالک نے رطبہ کی جڑوں کو جو اگر چہ پوری اُگ چکی ہوں دوسرے عامل کو اس شرط پر دیا کہ وہ ان کو سیر اب کرے اور پورے طور پر ان کی دیکھ بھال کرے۔ یہاں تک کہ جڑوں میں وہ ترکاری یا پھل بالکل تیار ہو جائے۔ اس کی شرط یہ رکھی کہ اس کے کھیت سے جو کچھ بھی زمین کے اندر سے نکلے وہ ہم دونوں میں برابر تقسیم ہو جائے۔ تو یہ معاملہ کے طور پر جائز ہے۔ اور اس کے نکل آنے پر ہی اسے تقسیم کیا جائے گا اور اس کے پختہ ہو جانے پر یہ معاملہ ختم ہو جائے گا۔ اور چونکہ عام طور پر اس کے پختہ ہونے کا وقت کاشتکاروں کو معلوم ہوتا ہے۔ اور اگر اس بارے میں معمولی سا فرق بھی آ جائے تو اس سے بڑا ہنگامہ کھڑا نہ ہوگا۔ اس لئے ان رطبہ کے بیج میں بھی پھلوں جیسا معاملہ کرنا یعنی مدت بیان کئے بغیر استحسانا جائز ہوگا۔

توضیح:۔ مساقاۃ' اس کے اصطلاحی معنی ہیں اپنا درخت کسی کے حوالہ کرنا اس غرض سے کہ وہ اس کی مناسب اور ضروری دیکھ بھال کرے پانی سے سینچے اور اس میں پھل آ جانے کے بعد دونوں اس کا پھل مشترک حصہ کے طور پر نصف' ثلث وغیرہ کے حساب سے لیں۔ مدینہ والے اسی کو معاملت کہتے ہیں۔ کھیتی وغیرہ کے معاملہ کو مزارعت کہا جاتا ہے۔ اس بحث سے پہلے مزارعت کی بحث اس لئے بیان کی کہ اس کی ضرورت بہت عام ہوتی ہے اور اس کے مسائل بھی بہت سے ہیں۔ اس معاملت کا ثبوت بہت سی حدیثوں سے ہے۔ اور بہت سے علماء اس کے جائز ہونے کے قائل ہیں۔ یہاں تک کہ امام مالک وشافعی رحمہما اللہ کے نزدیک معاملت جائز ہے مگر مزارعت جائز نہیں ہے البتہ اگر کسی وقت معاملت کے تابع ہو کر ہو تو جائز ہوگا۔ مثلاً زمین میں دو تہائی حصہ میں درخت لگے ہوں اور ایک تہائی میں کھیتی ہو تو معاملت کی بیع میں مزارعت جائز ہو جاتی ہے۔ الحاصل معاملت کو بہت سے علماء جائز فرماتے ہیں۔ اور رسول اللہ ﷺ نے خیبر کے یہود کے ساتھ درختوں کی بٹائی کا معاملہ کیا تھا جیسا کہ اس سے پہلے احادیث سے اس کا بیان کیا جا چکا ہے۔ مساقاۃ کے معنی۔ مساقاۃ معاملۃ اور مزارعت میں فرق۔ اس کا ثبوت۔ حکم اس کی

شرطیں۔اقوال ائمہ کرام۔دلائل

بخلاف الزرع لان ابتداء ہ یختلف کثیرا خریفا وصیفاً وربیعا والا نتهاء بناء علیه فتدخله الجهالة وبخلاف ما اذا دفع الیه غرسا قد علق ولم یبلغ الثمر معاملة حیث لا یجوز الا ببیان المدة لانه یتفاوت بقوة الاراضی وضعفها تفاوتا فاحشا وبخلاف ما اذا دفع نخیلا اواصول رطبة علی ان یقوم علیها اواطلق فی الرطبة تفسد المعاملة لانه لیس لذلك نهایة معلومة لانها تنمو ما ترکت فی الارض فجهلت المدة ویشترط تسمیة الجزء مشاعا لما بینا فی المزارعة اذشرط جزء معین یقطع الشرکة.

ترجمہ:۔ برخلاف کھیتی کے۔(ف اس لئے کہ اس میں مدت بیان کرنا بھی ایک شرط ہے)۔کیونکہ اس کی ابتداء میں خریف وصیف وربیع کے اعتبار سے بہت زیادہ فرق ہوتا ہے۔(ف یہ حکم اس علاقہ کے لئے ہے جہاں تین فصلیں ہوتی ہوں۔اسی اختلاف کی بناء پر اس فصل کو جسے موسم ربیع کی ابتداء میں لگایا جاتا ہے اسے موسم صیف میں کاٹا جاتا ہے۔اور موسم خریف کی فصل کو موسم ربیع کے آخر میں اسی طرح موسم صیف کی فصل کو موسم خریف میں کاٹا جاتا ہے۔ع۔ غرض کہ ان موسموں اور فصلوں کے مختلف اوقات ہوا کرتے ہیں اسی لحاظ سے ان کی انتہاء بھی مختلف اوقات میں ہوتی ہیں۔پس جبکہ ابتداء موسم میں جہالت ہوتی ہے تو ان کی انتہاء میں ان سے زیادہ جہالت ہوتی ہے۔**والا نتهاء** الخ کیونکہ انتہاء کی بنیاد ہی ابتداء پر ہوتی ہے۔اس لئے آخر میں بہت زیادہ جہالت ہوگی۔(ف جس کے نتیجہ میں آپس میں بہت زیادہ اختلاف ہوگا۔اسی لئے زراعت کے معاملہ میں مدت کا بیان کرنا شرط ہے۔اسی طرح سے درختوں کے پودوں کا حال ہے کہ بڑے اور پرانے درختوں میں جن میں پہلے سے پھل لگا کرتے ہیں ان میں مدت کا بیان کرنا شرط نہیں ہے۔بخلاف زراعت کے۔

وبخلاف ما الخ اور برخلاف ایسے پودوں کے جو زمین میں جم کر بڑے بھی ہوگئے ہیں مگر ابھی تک ان میں پھل آنا شروع نہیں ہوا ہے یعنی ہو سکتا ہے کہ ان میں اسی سال پھل آجائے اور اس بات کا بھی احتمال رہتا ہے کہ دو ایک سال کے بعد پھل آنا شروع ہو جائے۔اور اسی حالت میں ان کو بٹائی پر دیدیا تو یہ معاملہ جائز نہ ہوگا ہاں اگر اس میں مدت بیان کر دی جائے (ف یعنی اس میں اس کی ابتداء اور انتہاء دونوں باتیں بیان کر دی جائیں۔کیونکہ ان کا معاملہ اسی صورت میں صحیح ہوتا ہے کہ ان میں پھل آکر پختہ بھی ہو جائے۔حالانکہ ایسے چھوٹے درختوں میں یہ بات نہیں ہو سکتی ہے)۔ **لانه یتفاوت** الخ کیونکہ ایسے درختوں کا پورا بڑا ہونا پھر ان میں پھل بھی آجانا زمین کی قوت اور علاقہ کے فرق سے بہت زیادہ فرق ہوتا ہے۔(ف اسی بناء پر دیکھا جاتا ہے کہ کچھ پودے ایسے ہوتے ہیں کہ اچھی کھاد اور طاقت ور زمین میں لگانے سے صرف دو تین سال ہی ان میں پھل آجاتا ہے جب کہ نا مناسب زمین میں لگانے سے پانچ چھ سالوں کے بعد ان میں پھل آتا ہے۔اسی طرح سے اور بھی ان میں مختلف قسم کا فرق ہوا کرتا ہے۔یاد رہے کہ اوپر رطبہ کے بیج میں معاملہ کرنے کا بیان گذر چکا ہے کہ ان کے لئے مدت بیان کرنے کی ضرورت نہیں ہوتی ہے۔ویسے جائز ہے۔

بخلاف ما اذا الخ اس کے برخلاف اگر کسی نے کسی کو کھجور کے درخت یا رطبہ کی جڑیں دیں اس شرط کے ساتھ کہ وہ اس کی ہر طرح سے دیکھ بھال کرے۔(ف یعنی پانی دے کر اور دوسری ہر ضروری صورت سے دیکھ بھال کرتا رہے یہاں تک کہ وہ درخت یا رطبہ کی جڑیں بالآخر خود ختم ہو جائیں اور اس خدمت کے صلہ میں جو کچھ اس میں سے اللہ تعالیٰ کی طرف سے پھل کا فائدہ حاصل ہو وہ دونوں میں برابر برابر تقسیم کر لیا جائے گا۔شرح الکافی) یا رطبہ ہونے کی صورت میں اس نے مطلق رکھا۔(ف یعنی یہ نہیں کہا کہ اس کی جڑیں خود ختم ہو جائیں۔الحاصل خرما کی جڑیں خود ختم ہو جائیں اسی طرح رطبہ میں بھی ایسی شرط نہیں لگائی تب بھی حکم یہی ہوگا کہ)۔**تفسد المعاملة** الخ معاملہ فاسد ہو جائے گا کیونکہ ان درختوں کے رطبہ کی جڑوں کے ختم ہونے کا نہ کوئی

وقت ہے اور نہ کوئی انتہاء ہے۔ لانھا تنمو الخ اس لئے کہ اس کی جڑیں اور خرما کے درخت بھی اگر زمین میں یوں ہی چھوڑ دیئے جائیں تو عرصہ دراز تک باقی رہتے ہیں اور ان میں جان باقی رہتی ہے۔ اس طرح ان کی مدت مجہول ہو گئی۔ (ف اس کا حاصل یہ ہوا کہ عقد معاملہ میں مدت کا معلوم ہونا بھی ایک شرط ہے اس کے بغیر معاملہ فاسد ہو جائے گا۔ البتہ اس کے معلوم ہونے کے لئے صراحۃً بیان کرنا ہی ضروری نہیں ہے بلکہ جس طرح سے بھی ہو خواہ صراحۃً ہو یا عرف سے ہو)۔

ویشترط الخ اور ایک شرط یہ بھی ہے کہ نفع سے مشترک حصہ مقرر کیا جائے۔ (ف یعنی مقرر مقدار علیحدہ نہ بیان کیا جائے جیسے دس من۔ یا دس سیر۔ پانچ ہزار آم وغیرہ بلکہ تمام پیداوار سے کوئی مشترک حصہ ہو جیسے کل کا آدھا یا تہائی یا چوتھائی وغیرہ)۔ اس کی دلیل بھی وہ ہے جو کہ ہم نے پہلے مزارعت کی بحث میں بیان کر دی ہے۔ اذ شرط الخ کیونکہ کسی معین حصہ کی شرط کرنے سے شرکت ختم ہو جاتی ہے یا شرکت کو ختم کر دیتا ہے۔ (ف اس کی وضاحت یہ ہے کہ اگر باغ میں سے اس عامل شریک کے لئے اس کی حق محنت میں کسی درخت ایک یا اس سے زائد کو معین کر دیا تو یا کھیتی میں سے دس من یا پانچ ہزار وغیرہ کہہ کر متعین کر دیا تو اب اس میں شرکت باقی نہیں رہی بلکہ ختم ہو گئی۔ اس لئے کہ شاید کل اتنا ہی پیداوار یا نفع حاصل ہوا ہو۔ یا صرف ان ہی درختوں میں پھل آتے ہوں۔ تو زمین کا مالک بالکل محروم رہے گا یا ان ہی درختوں میں پھل نہیں آئے تو یہ عامل بالکل محروم رہے گا۔ بہر صورت اس میں دونوں کی شرکت ختم ہو جائے گی۔ اس کا حاصل یہ ہوا کہ مساقاۃ اور معاملت سے مقصود یہ ہوتا ہے کہ عامل کے کام کرنے سے جو کچھ پھل پیدا ہوں وہ ان دونوں میں شرط کے مطابق مشترک ہوں۔ لہٰذا ہر وہ کام جس سے اس مقصود میں خلل ہو وہ اس کے لئے مفسد ہو گا۔

توضیح:۔ مزارعت اور معاملت میں مدت کے بارے میں فرق کی وجہ۔ ایسے پودے جن میں ہنوز پھل آنا شروع نہیں ہوا اس کے لئے مدت بیان کرنے کی شرط ہے یا نہیں اور کیوں۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ دلائل

وان سميا فی المعاملة وقتا يعلم انه لا يخرج الثمر فيها فسدت المعاملة لفوات المقصود وهو الشركة فی الخارج ولو سميا مدة قد يبلغ الثمر فيها وقد يتاخر عنها جازت لانا لانتيقن بفوات المقصود ثم لو خرج فی الوقت المسمى فهو على الشركة لصحة العقد وان تاخر فللعامل اجر المثل لفساد العقد لانه تبين الخطاء فی المدة المسماة فصار كما اذا علم ذلك فی الابتداء بخلاف ما اذا لم يخرج اصلا لان الذهاب بافة فلا يتبين فساد المدة فبقی العقد صحيحا ولا شيئ لكل واحد منهما على صاحبه.

ترجمہ:۔ اور اگر مالک اور عامل دونوں نے کوئی ایک ایسا وقت مقرر کیا جس کے متعلق یقین ہے کہ اس وقت میں پھل نہیں لگتا ہے تو وہ معاملہ فاسد ہو گا۔ کیونکہ اس معاملہ کا جو اصل مقصود ہے یعنی آمدنی میں شریک ہونا وہ نہیں پایا جا رہا ہے۔ (ف اور جب اس مدت کے متعلق یقین ہے کہ اس میں نہ کوئی پھل آئے گا اور نہ آمدنی ہو گی تو معاملہ ہی بے فائدہ ہو گا اور جو بھی معاملہ بے فائدہ ہو وہ فاسد ہوتا ہے۔ چنانچہ امام مالک و شافعی و احمد رحمہم اللہ کا یہی قول ہے)۔ ولو سمّیا مدة الخ اور اگر دونوں نے مل کر ایسی مدت متعین جس میں کبھی پھل تیار ہو جاتے ہیں اور کبھی تیار نہیں ہوتے ہیں یعنی اس میں دیر ہو جاتی ہے تو یہ معاملہ جائز ہو جائے گا۔ کیونکہ اس مدت میں مقصود فوت ہونے کا یقین نہیں ہے۔ (ف یعنی بروقت ہونے اور نہ ہونے دونوں کا احتمال ہے اور ایسے معاملہ کو بے فائدہ نہیں کہا جا سکتا ہے۔ اور جب بے فائدہ ہونے کا یقین نہ ہو تو اس معاملہ کا فاسد ہونا بھی یقینی نہیں ہوا۔ اور جب فاسد ہونا یقینی نہیں ہوا تب معاملہ صحیح ہو گیا۔ مثال کے طور پر باغ کے مالک اور عامل نے آم کی بٹائی کے لئے پورے باغ کا ماہ مارچ اور اپریل تک کے لئے معاملہ کیا تو عادت کے مطابق یہ مہینے آم پکنے کے نہیں ہوتے ہیں لہٰذا فائدہ حاصل نہیں ہو گا

اسی لئے ایسے معاملہ کو فاسد کہا جائے گا اور اگر ماہِ اپریل اور مئی تک کا معاملہ کیا تو ان میں آم کے پکنے کا احتمال ہوتا ہے تو اس میں شک ہو گیا لہٰذا جائز ہوگا۔ اور جیسا معاملہ جائز ہوا تو پھر اس کے احکام بھی لازم ہو جائیں گے۔

ثم لو خرج الخ اب اگر ان مہینوں میں آم پک گئے تو ان کی شرکت کا معاملہ صحیح اور باقی رہ جائے گا۔ کیونکہ معاملہ کو تو پہلے ہی صحیح مان لیا گیا ہے۔ وان تاخر الخ اور اگر ان مہینوں میں ان کے پکنے میں تاخیر ہو گئی تو وہ عامل اتنے دنوں تک کی محنت کی مثلی اجرت پانے کا مستحق ہوگا۔ (ف امام شافعی وامام محمد رحمہما اللہ کا قول اصح یہی ہے)۔ لانہ تبین الخ کیونکہ اس وقت یہ بات یقینی ہو گئی کہ جو مدت بیان کی گئی تھی وہ غلط تھی۔ فصار کما الخ اس لئے ایسا ہو جائے گا کہ گویا شروع میں ہی یہ بات معلوم تھی۔ (ف کہ اس مدت میں پھل تیار نہیں ہوں گے اور چونکہ ایسی صورت میں معاملہ فاسد ہوا کرتا ہے اس لئے یہ موجودہ عقد بھی فاسد ہوگا۔ اور قاعدہ ہے کہ ہر فاسد عقد میں عامل کو اجر المثل ملا کرتا ہے لہٰذا یہاں بھی عامل کو اجر المثل ہی ملے گا۔ یہ تفصیل اس صورت میں ہوگی جب کہ مدت مقررہ کے بعد پھل نکلے ہوں)۔ بخلاف ما اذا الخ بخلاف اس صورت کے جب کہ پھل بالکل نہیں نکلے ہوں۔ (ف یعنی اس سال نہ مدت کے اندر اور نہ ہی مدت کے بعد یعنی پھل بالکل ہی نہیں نکلے تو اس سے یہ ثابت نہ ہوگا کہ مدت اتنی ناقص تھی کہ پیداوار ہونے کے لئے کافی نہیں تھی۔

لان الذهاب الخ کیونکہ اس صورت میں پیداوار کسی قدرتی آفت کی وجہ سے نہیں ہوئی ہے۔ (ف اور اگر وہ قدرتی آفت نہ ہوتی تو شاید اسی مدت میں پھل آجاتے)۔ فلا یتبین الخ اس سے یہ بات ظاہر نہیں ہوئی کہ مدت کے مختصر ہونے کی وجہ سے عقد فاسد ہوا ہے۔ لہٰذا یہ عقد اپنی جگہ صحیح رہ گیا۔ جس کی وجہ سے درختوں کے مالک اور اس کے عامل میں سے کسی کا کسی پر کوئی حق لازم نہیں آیا۔ (ف کیونکہ اس سے پہلے کی صورت میں جو اجر المثل لازم آیا تھا وہ اس عقد کے فاسد ہو جانے کی وجہ سے تھا۔ اور جب مدت کی کمی کا کوئی قصور نہیں نکلا تو ان لوگوں کا حق براہ راست پھلوں سے ہی متعلق رہا۔ اور پھلوں کے نہ ہونے کا تعلق یا آسمانی یا زمینی سے ہوا کہ اس سال پھل بالکل نہیں آیا۔ اور اب یہ بات بتائی جا رہی ہے کہ کن درختوں اور پھلوں میں مساقات جائز ہے اور کن میں جائز نہیں ہے)۔

توضیح:۔ اگر درخت کے مالک اور عامل نے مل کر ایسا وقت مساقات کے لئے متعین کیا جس میں پھل نہ آنا یقینی ہو یا محتمل ہو۔ پھر اگر محتمل ہونے کی صورت میں واقعۃً پھل آگیا۔ یا بالکل نہیں آیا۔ یا ان کے آنے میں تاخیر ہو گئی۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ دلائل

قال وتجوز المساقاة فی النخل والشجر والكرم والرطاب واصول الباذنجان وقال الشافعی فی الجدید لا تجوز الا فی الكرم والنخل لان جوازها بالاثر وقد خصهما وهو حدیث خیبر ولنا ان الجواز للحاجة وقد عمت واثر خیبر لایخصهما لان اهلها یعملون فی الاشجار والرطاب ایضا ولو كان كما زعم فالاصل فی النصوص ان تكون معلولة سیما علی اصله ولیس لصاحب الكرم ان یخرج العامل من غیر عذر لانه لا ضرر علیه فی الوفاء بالعقد وكذا لیس للعامل ان یترك العمل بغیر عذر بخلاف المزارعة بالاضافة الی صاحب البذر علی ما قدمناه .

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ مساقاۃ یا معاملت خرما اور پھل دار درختوں اور انگور کی بیلوں اور رطاب یعنی مثلاً آروی وغیرہ اور بیگن کی جڑوں میں جائز ہے۔ ل (ف رطاب کی جڑیں زمین میں باقی رہ جاتی ہیں اور موسم میں ان میں پانی دینے سے وہ پھوٹ جاتی ہیں پھر ان میں آلو کی طرح پیداوار ہونے لگتی ہے۔ اسی طرح سے بیگن (بازنجان) کی جڑیں بھی ہوتی ہیں۔ بخلاف ساگ وغیرہ کے کہ وہ اس قسم میں داخل نہیں ہے کیونکہ اسے جڑ کے ساتھ اکھیڑ کر پکایا اور کھایا جاتا ہے۔ لیکن بیگن وغیرہ کی جڑیں باقی رہ جاتی ہیں البتہ اس کے پھل توڑ کر فروخت کئے جاتے ہیں۔ اور کھجور۔ انگور۔ آم۔ نارنگی وغیرہ میں تو صاف ظاہر ہے کہ ایک

مرتبہ لگادینے کے بعد اپنے موسم پر ان میں برابر پھل آتا رہتا ہے۔ البتہ کہیں نارنگی وغیرہ کے درخت کچھ پرانے بھی ہو جاتے ہیں کہ ان میں پھل لگنا ختم ہو جاتا ہے۔ جیسے کیلے وغیرہ میں ہوتا ہے۔ تو ایسی صورت میں ان جیسے درختوں میں عقد معاملت جائز نہ ہوگا۔ اسی طرح بیروں کے درخت میں ہمیشہ پھل آتا رہتا ہے۔ اگر بعض سالوں میں آم یا بیروں کے باغ میں کسی آفت سے پھل نہ آئے تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے۔ البتہ ایسی بات نہ ہو کہ کیلے کی طرح درخت رہ جائیں مگر ان میں پھل نہ آئے۔ مذکورہ مثالوں سے ایک قاعدہ نکل آیا جو کہ معمولی سی توجہ سے از خود سمجھ میں آجاتا ہے۔ اور عینیؒ نے لکھا ہے کہ یہی قول امام مالک و احمد و سفیان ثوری و اوزاعی و صاحبین اور شافعی کا قول قدیم وغیرہم رحمہم اللہ تعالیٰ کا بھی ہے کہ تمام پھل دار درختوں میں مساقات جائز ہے۔

وقال الشافعیؒ الخ اور امام شافعیؒ نے قول جدید میں فرمایا ہے کہ سوائے انگور و خرما کے کسی میں مساقات جائز نہیں ہے کیونکہ یہ خلاف قیاس ہے مگر ان چند چیزوں میں دلیل نصی سے ثابت ہے۔ اور اسی دلیل نصی نے مساقات کو صرف انگور و خرما کے ساتھ مخصوص کر دیا ہے۔ اور وہ نص خیبر کی حدیث ہے۔ (ف یعنی مساقات میں قیاس کا تقاضا تو یہی ہے کہ یہ بھی مزارعت کی طرح جائز نہ ہو۔ لیکن چونکہ خیبر کی حدیث سے اس کا جائز ہونا ثابت ہو چکا ہے اسی لئے اسے جائز کہا گیا ہے۔ خیبر کی حدیث یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے خیبر کو فتح کر لینے کے بعد وہاں کے باشندوں یہودیوں سے مساقات کا معاملہ کیا تھا۔ مگر چونکہ اس میں صرف خرما کے باغ اور انگور کا ذکر ہے اس لئے نص سے جو بات خلاف قیاس ثابت ہو رہی ہو اسے اسی حد تک موقوف رکھا جائے گا یعنی دوسرے درختوں سے ایسا معاملہ جائز نہ ہوگا۔ اسی لئے ہم نے مزارعت کو فاسد کہا ہے البتہ کھجور اور انگور کی مساقات کے ضمن میں مزارعت کرنے کو بھی جائز مان لیا ہے۔ اور امام شافعیؒ کے اس استدلال کے جواب میں بعض علماء نے یہ فرمایا ہے کہ حدیث خیبر کی کچھ روایتوں میں اس طرح بھی مذکور ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے خیبر سے ایسی تمام چیزوں پر معاملہ کیا جو خیبر میں کھیتی اور پھل وغیرہ کی تھیں۔ ایک روایت میں صرف لفظ نخل و شجر ہے۔ اس لئے عام طور سے خود زراعت کو بھی شامل ہے۔ اور لفظ شجر عام ہے اس میں ہر پھل دار شامل ہے۔

اور اب میں یہ کہتا ہوں کہ جب یہ روایتیں پائی گئیں تو امام شافعیؒ کا صرف انگور اور کھجور کو خاص کر دینا باطل ہو گیا۔ کیونکہ صحیحین اور ایک جماعت کی روایتوں میں لفظ عام ثمر اور زرع موجود ہے۔ لیکن یہ اعتراض تو ہم پر بھی عائد ہوتا ہے کیونکہ عام لفظ زراعت میں سے ساگ اور دوسری ترکاریوں کو خاص کر دیا ہے۔ اسی طرح درختوں میں سے کیلا وغیرہ ایسے جن میں ہمیشہ پھل لگتے رہنا ہی یقینی نہیں ہے۔ ان کو کس طرح مخصوص کر دیا گیا ہے۔ کہ ان میں معاملت جائز نہیں ہے۔ لہٰذا جس طریقہ سے گفتگو کی گئی ہے وہ بحث کے قابل ہے پھر مصنفؒ نے فرمایا ہے۔ ولنا ان الجواز الخ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ مساقات کا جائز ہونا ضرورت اور مجبوری کی بناء پر ہے۔ اور ضرورت تو ہر قسم کے درختوں میں ہے۔ (ف لیکن استدلال کا یہ طریقہ اس بات پر مبنی ہے کہ جس نص سے جواز ثابت ہوا اس کی علت یہ ہے کہ کھجور کے بارے میں چونکہ ضرورت تھی اس لئے اس کے معاملت کو جائز کہا گیا ہے پس جہاں کہیں بھی یہ ضرورت پائی جائے گی وہاں جائز ہونے کا حکم دیا جائے گا۔ چونکہ ایسی ضرورت تو ہر قسم کے درخت میں پائی جاتی ہے لہٰذا ہر قسم کے درخت میں جواز ثابت ہو جائے گا۔ اور اب تو ہم یہ بھی کہتے ہیں واثر خیبر الخ کہ خیبر کی حدیث میں کھجور اور انگور کے درخت ہونے ہی کی تخصیص نہیں ہے۔ کیونکہ خیبر والے تو ان دونوں چیزوں کے علاوہ دوسرے درختوں اور رطاب میں معاملت کیا کرتے تھے۔ (ف ابن حزمؒ نے لکھا ہے کہ امام شافعیؒ نے تو خود ہی اس حدیث کی مخالفت کی ہے کیونکہ خیبر میں ترکاری، انار اور گنا وغیرہ بہت سی چیزیں تھیں اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے عام طور سے ایسی چیزوں کے نصف پر معاملہ کیا تھا جو اس وقت وہاں ہوا کرتی تھیں۔ انتہیٰ۔ ع۔

لیکن یہ بات غور طلب ہے کہ یہ حکم تو اسی وقت ہوگا جب کہ حدیث خیبر میں اس بات کا ثبوت ہو کہ خیبر سے جو کچھ حاصل

ہو اس کے نصف پر معاملہ ہوا تھا۔ حالانکہ دوسری صحیح روایتوں میں خرما کے اندازہ کرنے کا ذکر ہے یا ثمر وزرع کا لفظ ہے لیکن مجھے یہ معلوم نہیں ہو سکا ہے کہ کسی روایت میں ترکاری وغیرہ کے نصف کا بھی ذکر ہوا ہو۔ سوائے اس کے کہ جو لفظ مذکور ہوا ہے اگر عموم کے طور پر ثابت ہو تب دلالت کرتا ہے۔ اور بلاشبہ حنفیہ اور ایک جماعت نے ترکاری اور اس جیسی دوسری چیزوں کے بارے میں اختلاف کیا ہے۔ اس سے یہ معلوم ہوا کہ صرف خرما اور انگور ہی کی تخصیص مراد ہے۔ جس کو امام شافعیؒ نے واقعہ خیبر کی دوسری روایت سے اخذ کیا ہے۔ کہ وہ کھجور اور انگور پر موقوف ہے اور چونکہ یہ حکم یعنی اسے جائز کہنا خلاف قیاس ہے اس لئے جہاں تک کی روایت پائی گئی وہیں تک حکم جاری ہوگا۔ اس سے تجاوز نہیں کرے گا۔ پھر کھیتی اور تمام پھلوں کو اس میں شامل کرنا حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما کی اس حدیث کی دلیل سے جو صحیحین وغیرہما کی خیبر کی حدیث میں ہے حضرت امام شافعیؒ کی طرف سے کھجور اور انگور پر منحصر کرنے کو باطل کرتی ہے۔ ولو کان کما الخ اور اگر معاملہ ایسا ہی ہوتا جیسا کہ امام شافعیؒ نے دعویٰ کیا ہے۔ (ف کہ معاملہ خیبر خرما کے باغ اور انگور کے ساتھ تھا۔ اس سے تو صرف اس وقت کے واقعہ کا بیان ہے۔ یعنی اس نص میں یہ تو نہیں بیان کیا گیا ہے کہ مساقاۃ کا حکم صرف کھجور کے درخت اور انگور کے ساتھ ہی مخصوص ہے بلکہ بالفرض اگر ایسی ہی بات ہوتی کہ خیبر والوں کے ساتھ کھجور کے درخت اور انگور ہی کا معاملہ ہوا تھا تو اس سے بھی بلاوجہ یہ ان کے مخصوص ہو جانے کی دلیل تو نہیں ہو سکتی ہے کہ ان دونوں چیزوں کے ماسوا کسی اور چیز میں معاملہ جائز ہی نہ ہو۔

فالاصل فی النصوص الخ کیونکہ نصوص کے بارے میں ایک مسلمہ قاعدہ یہ ہے کہ وہ معلول ہوں۔ (ف۔ یعنی اس سے صرف ایک حکم مقصود نہیں ہوتا بلکہ اس کے اندر کوئی علت بیان کر دی جاتی ہے۔ البتہ اگر دوسرے ذریعہ سے یہ بات معلوم ہو جائے کہ اس حکم کی کوئی علت نہیں نکالی جاسکتی ہے اور یہ حکم دوسری جگہ نافذ نہیں کیا جاسکتا ہے تب اس مسلمہ قاعدہ پر عمل نہیں کیا جاسکتا یا اس سے عدول کر لیا جاتا ہے۔ جیسے کہ نماز کی حالت میں قہقہہ کے ساتھ ہنسنے سے وضو ٹوٹ جانے کا حکم دوسری جگہ اس وجہ سے جاری نہیں ہوتا ہے کہ قیاس سے اس کی علت متجاوز اور متعدی نہیں ہوتی ہے۔ اور جب تک کسی نص کے بارے میں یہ بات معلوم نہ ہو تب تک ہر نص اپنے قاعدہ پر باقی رہتی ہے کہ اس سے اس کے حکم کی علت نکالی جائے پھر اس جیسے دوسرے مسائل میں اسے جاری کیا جائے)۔ سیّما علیٰ الخ بالخصوص امام شافعیؒ کی رائے پر۔ (ف کہ وہ تو نص سے ایسی ہی علت نکالتے ہیں جو سوائے اسی نص کے کسی دوسری جگہ جاری نہیں ہوتی ہے۔ جیسے کہ ثبوت ربوا کی حدیث میں سونے اور چاندی میں ربوا کی یہ علت بیان فرمائی ہے کہ اس میں ثمنیت ہو حالانکہ یہ علت تو ایسی ہے جو سوائے ان ہی دو چیزوں کے کسی اور چیز میں نہیں پائی جاتی ہے۔ اس کے برخلاف ہمارے نزدیک علت کوئی ایسی چیز نکالنی چاہئے جو دوسری جگہوں میں بھی پائی جاسکے۔

اب بات معلوم ہونی چاہئے کے نص میں اگرچہ اصل یہی بات ہے کہ اس میں اس حکم کی کوئی علت ہو۔ لیکن یہ بات تو دلیل بیان کرنے سے ہی معلوم ہوگی کہ اس نص میں فی الحال یہ علت ہے بھی یا نہیں۔ پس ہم نے مذکورہ مسئلہ میں دلیل سے یہ بات ثابت کر دی ہے کہ کھجور اور انگور میں مساقات کے جائز ہونے کی علت یہ ہے کہ عوام کو سہولت ہو اور کسی قسم کی مشقت نہ ہو۔ اس لئے اس علت کی بناء پر تمام پھلوں میں جائز ہونا ثابت ہو جاتا ہے مگر سچی اور حق بات اس جگہ یہ ہے کہ اس نص مساقاۃ کو بالکل خلاف قیاس فرماتے ہیں۔ البتہ یہ بھی کہتے ہیں کہ اصل میں مساقاۃ کا حکم تو صرف کھجور اور انگور ہی کے لئے ہے مگر اسی کے ضمن میں کھیتی کی مزارعت بھی جائز ہے۔ جیسا کہ حدیث میں اس کی تصریح ملتی ہے لہٰذا صرف کھیتی ہی کے لئے جواز کا حکم نہیں ہے مگر ہم نے تو قیاس سے اس حکم کو باطل قرار دیا مگر نص پائی جانے کی وجہ سے ہم نے اسے جائز مان لیا ہے کہ ضرورت کی بناء پر اسے جائز قرار دیا گیا ہے۔ اور یہ ضرورت تمام پھلوں اور ہر قسم کی کھیتی میں بھی پائی جاتی ہے۔ اس لئے سب میں مساقات جائز ہو گئی۔ فافہم۔ م)۔

ولیس لصاحب الکرم الخ اور انگور وغیرہ کے باغ کے مالک کو یہ جائز نہ ہوگا کہ کسی شرعی عذر کے بغیر عامل کو معاملہ

سے علیحدہ کردے۔ کیونکہ مساقاۃ کا معاہدہ پورا کرنے میں اسے کوئی نقصان بھی نہیں ہے۔(ف بلکہ اس عامل کے کام سے جو کچھ بھی پھل وغیرہ ہاتھ آئے اس میں سے وہ اپنا حصہ پائے گا)۔ و کذا لیس الخ اسی طرح مساقاۃ میں عامل کو بھی یہ اختیار نہیں ہے کہ کسی عذر شرعی کے بغیر کام چھوڑ دے۔(ف جیسے کہ تمام اجاروں میں ہے۔ کہ دونوں میں سے کسی ایک کو بھی عذر کے بغیر اسے تنہا فسخ کرنے کا اختیار نہیں ہوتا ہے)۔ بخلاف المزارعة الخ برخلاف مزارعت کے بیجوں والے کے لحاظ سے جیسا کہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں۔(ف یہ بات کہ مزارعت میں جس کے ذمہ بیج ڈالنے ہوں خواہ وہ عامل ہو یا زمیندار ہو کہ وہ فی الفور بیج خرچ کرکے اپنے بیجوں کا نقصان اس امید پر برداشت کرنا ہوتا ہے کہ کچھ دنوں بعد ان ہی سے ہمیں نفع بھی ہوگا۔ اس لئے اسے اس بات کا اختیار ہوتا ہے کہ ابھی ان کے نقصان برداشت کرنے کا ارادہ ملتوی کردے یا انکار کردے۔ اور جس کے ذمہ بیج نہ ہوں اسے بلا عذر اس معاہدہ کو ختم کردینا ممنوع ہے۔

توضیح:۔ کیسی جڑوں یا کن درختوں میں مساقاۃ جائز ہے۔ عامل اور باغ والے میں سے کسی کو بھی معاہدہ ختم کرنے کی اجازت ہے یا نہیں۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ کرام۔ دلائل

قال فان دفع نخلا فيه تمر مساقاة والتمر يزيد بالعمل جاز وان كانت قد انتهت لم يجز وكذا على هذا اذا دفع الزرع وهو بقل جاز ولو استحصد وادرك لم يجز لان العامل انما يستحق بالعمل ولا اثر للعمل بعد التناهي والادراك فلو جوزناه لكان استحقاقا بغير عمل ولم يرد به الشرع بخلاف ما قبل ذلك لتحقق الحاجة الى العمل قال واذا فسدت المساقاة فللعامل اجر مثله لانه في معنى الاجارة الفاسدة وصارت كالمزارعة اذا فسدت.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا کہ اگر کسی نے اپنی کھجور کا ایسا درخت مساقات پر دیا جس میں پھل لگے ہوئے ہوں اور اس کی محنت سے پھل بڑھتے ہوں تو یہ مساقات جائز ہوگی۔ وان كانت الخ اور اگر ان پھلوں کا بڑھنا ختم ہو گیا ہو اور اس عامل کی خدمت سے ان میں زیادتی نہ ہو تو وہ جائز نہ ہوگی۔(ف کیونکہ جب عامل کے کام کا کوئی فائدہ ہی نہ ہوگا تو اس کا کام نہ ہونے کے برابر ہو گیا)۔ و کذا علیٰ هذا الخ اسی طرح سے اگر کسی نے اپنی بالکل کچی کھیتی جو ابھی تک کسی لائق زمین نہ ہوئی ہو دوسرے کو مزارعت پر دی تو یہ بھی جائز ہوگی۔ اور اگر وہ کھیتی بالکل تیار ہو کر کاٹنے کے لائق ہو گئی تو اس کی مزارعت جائز نہ ہوگی۔(ف الحاصل مزارعت کا حکم بھی مساقات ہی کا حکم ہے۔ لان العامل الخ کیونکہ عامل اور کاشتکار کو جو اجرت ملتی ہے وہ اس کی محنت کے عوض ہوتی ہے۔ اس لئے جب پھل یا کھیتی پوری اور پکی ہو جائے تو ان میں محنت کا کوئی فائدہ اور اثر نہیں ہوتا ہے۔ اس لئے اگر اس صورت میں ہم اس مزارعت یا معاملت کو جائز کہدیں تو وہ عامل کسی محنت اور عمل کے ہی اجرت کا دعویدار ہو جائے گا۔ حالانکہ شریعت نے ایسے لوگوں کو مستحق اجیر نہیں سمجھا ہے۔(ف بلکہ شریعت میں عامل اپنی مزدوری کا حق دار اسی صورت میں سمجھا جاتا ہے کہ اس نے کچھ کام کیا ہو یعنی اس کے کام کا اثر بھی ظاہر ہوا ہو۔ جب کہ موجودہ صورتوں میں پھل اور کھیتی کا بڑا ہونا ختم ہو چکا ہے اور اب اس میں محنت کی کوئی ضرورت باقی نہیں رہی ہے)۔

بخلاف ماقبل الخ بخلاف اس کے پہلی صورت کے کیونکہ اس وقت تک عامل کی خدمت کی ضرورت باقی تھی۔(ف اسی لئے عامل اپنی محنت کی اجرت کا مستحق ہوا تھا۔ قال واذا فسدت الخ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ جن صورتوں میں مساقاۃ فاسد ہوگی ان میں عامل کو اس کا اجر المثل ملے گا۔(ف یعنی ایسے شخص کو پھل یا کھیتی میں سے کوئی اجرت نہ ملے گی اور نہ وہ اس کا مستحق ہوگا بلکہ ایسی صورت میں ایک مزدور کی جو مزدوری ہوتی ہو اس کا اندازہ کرلینے کے بعد دیکھا جائے گا کہ اسے اس مساقاۃ میں سے ملنے والے حصہ سے کتنا مل سکتا تھا اب اگر اس کا اجر المثل اس سے کم یا برابر ہو تو اجر المثل ہی ملے گا۔ اور اگر اجر المثل زائد ہو تو

صرف اتنا دیا جائے گا جو اسے اس کے مشروط حصہ میں سے ملتا۔ مگر اس میں اختلاف ہے۔ م)۔ لانہ فی معنی الخ کیونکہ فاسد ہو جانے والا عقد معاملہ اجارہ فاسدہ کے حکم میں ہوتا ہے۔ (ف اور اجارہ فاسدہ میں اجر المثل ملتا ہے اسی لئے مساقات میں بھی یہی اجر المثل ملے گا)۔ وصارت الخ اور معاملہ فاسدہ مزارعت فاسدہ جیسا ہو گیا۔ (ف کہ دونوں کی قیاسی حالت بالکل یکساں ہے)۔

توضیح:۔ اگر کسی نے کسی کو اپنی کھجور کا ایسا درخت جس میں ایسے پھل لگے ہوں جو ابھی بڑھنے والے ہوں یا ایسی کھیتی دی جس میں ایسی کھیتی لگی ہوئی کہ وہ بھی بڑھنے والی ہو۔ اور اس شخص کی محنت سے ان کو فائدہ ہوتا ہو۔ اور اگر ان کا بڑھنا ختم ہو گیا ہو یعنی اب اس میں محنت سے پھل یا کھیتی کے بڑھنے کی امید نہ ہو پھر مساقات کے فاسد ہو جانے کی صورت میں عامل کسی حق کا مستحق ہو گا یا نہیں، مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال ائمہ، دلائل

قال وتبطل المساقاة بالموت لانها في معنى الاجارة وقد بيناه فيها فان مات رب الارض والخارج بسر فللعامل ان يقوم عليه كما كان يقوم قبل ذلك الى ان يدرك التمر وان كره ذلك ورثة رب الارض استحسانا فيبقى العقد دفعا للضرر عنه ولا ضرر فيه على الاخر ولو التزم العامل الضرر ويتخير ورثة الاخر بين ان يقتسمو البسر على الشرط وبين ان يعطوه قيمة نصيبه من البسر وبين ان ينفقوا على البسر حتى يبلغ فيرجعو بذلك في حصة العامل من التمر لانه ليس له الحاق الضرر بهم وقد بينا نظيره في المزارعة.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ ایک کے بھی مرنے سے معاہدہ مساقاۃ باطل ہو جاتا ہے کیونکہ وہ اجارہ کے حکم میں ہے۔ اور ہم نے اجارات کی بحث میں بیان کیا ہے (ف۔ کہ معاملہ کرنے والے دونوں فریقوں میں سے ایک بھی مر جائے بشرطیکہ اس نے معاملہ اجارہ خود اپنی ذات کے لئے کیا ہو یعنی وہ اس معاملہ میں وکیل یا فضولی کی حیثیت سے نہ ہو تو اس کے مر جانے سے وہ عقد اجارہ باطل ہو جائے گا۔ اسی طرح وہ تمام معاملات جو اجارہ کے معنی میں ہیں جیسے کہ یہ عقد معاملہ ہے باطل ہو جائے گا۔ اب یہ بات باقی رہی کہ جب عقد معاملہ باقی نہیں رہا تو اس کے بعد اس کی پیداوار کا کیا حکم ہو گا۔ جس کی یہ چند صورتیں ہیں۔ پہلی صورت یہ کہ باغ کے مالک کا انتقال ہو گیا اور عامل باقی رہا۔ پھر مالک کے وارثوں نے اس کا بٹوارہ کرنا چاہا اس صورت میں پھر یہ چند صورتیں ہوں گی کہ (۱) بٹوارہ چاہنے پر عامل نے اس کا انکار کر دیا اور پھلوں کی حفاظت کی ذمہ داری کی خواہش ظاہر کی۔ (۲) کہ عامل نے بھی ان لوگوں کی موافقت کرتے ہوئے کام کرنے سے انکار کر دیا۔ اور (۳) یہ کہ بٹوارہ کی خواہش ورثہ کی نہیں بلکہ خود عامل کی ہوئی۔ دوسری صورت یہ ہوئی کہ باغ کا مالک زندہ رہا اور عامل مر گیا۔ اور اسی عامل کے ورثہ اور باغ کے مالک کے درمیان بھی مذکورہ صورتیں پیدا ہوئیں۔

فان مات رب الارض الخ اگر زمین کا مالک ایسی حالت میں مر گیا کہ اس کے آم کے درخت میں ہنوز چھوٹے آم (کیریاں) ہیں تو اس کے عامل کو یہ اختیار ہو گا کہ جیسے پہلے درخت کی دیکھ بھال کرتا تھا ابھی بھی اسی طرح دیکھ بھال کرتا رہے۔ اس وقت تک کہ سب پھل پک جائیں اگرچہ زمین کے مالک کے ورثہ اس پر راضی نہ ہوں یہ حکم عامل کو نقصان سے بچانے کے لئے بطور استحسان ہے۔ اس طرح عامل کو نقصان سے بچانے کے لئے اس عقد کو باطل ہونے سے بچایا گیا ہے۔ نیز دوسرے فریق یعنی زمین کے مالک کے ورثہ کا کوئی نقصان بھی نہ ہو گا۔ ولو التزم الخ اور مالک کے مرنے اور عامل کے زندہ رہنے کی دوسری صورت یہ بھی ہے کہ مالک کے ورثہ کی طرح عامل بھی محنت کرنے سے انکار کر کے نقصان برداشت کرنا چاہے۔ یتخیر ورثہ الخ تو زمین کے مالک کے ورثہ کو ان تین باتوں میں سے ایک بات کا اختیار دیا جائے گا کہ (۱) ان ناقص پھلوں کو ہی توڑ کر اپنی پرانی

شرط کے مطابق تقسیم کرلیں (۲) یا یہ کہ وہ ورثہ اس عامل کو ان ناقص پھلوں میں سے تخمیناً اس کے ملنے والے حصہ کی قیمت دے کر رخصت کر دیں۔ (۳) یا وہ ورثہ خود ہی ان ناقص پھلوں کی اپنی طرف سے پیسے دے کر دیکھ بھال کرائیں یہانتک کہ وہ پک جائیں اس وقت عامل کا حصہ لگا کر اس سے وہ رقم نکال لیں جو اتنے دنوں کی دیکھ بھال میں خرچ ہوئی۔ (ف اور جو کچھ بچ جائے وہ عامل کا ہو جائے گا۔ یہ اختیارات زمین کے مالک کے وارثوں کے ہوں گے)۔ لانه لیس له الخ کیونکہ عامل کو یہ اختیار نہیں ہے کہ وارثوں کو نقصان پہنچائے۔ اس کی نظیر ہم نے مزارعت میں پہلے بیان کر دی ہے۔ یہ پوری تفصیل اس صورت کی ہو گی جب کہ باغ کے مالک کا انتقال ہوا ہو۔

توضیح:۔ عاقدین میں سے کسی ایک کے مرنے سے دوسرے کے لئے وہ معاہدہ باقی رہتا ہے یا فسخ ہو جاتا ہے۔ پھر زمین کے مالک کے مرنے کی صورت میں کیا کیا احکام ہوتے ہیں۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ دلائل

ولو مات العامل فلورثته ان یقوما علیه وان کره رب الارض لان فیه النظر من الجانبین فان ارادوا ان یصرموه یسراً کان صاحب الارض بین الخیارات الثلثة التی بیناها وان ماتا جمیعا فالخیار لورثة العامل لقیامهم مقامه وهذا خلافة فی حق مالی وهو ترك الثمار علی الاشجار علی وقت الادراك لا ان یکون وارثة فی الخیار فان ابی ورثة العامل ان یقوموا علیه کان الخیار فی ذلك الی ورثة رب الارض علی ما وصفنا۔

ترجمہ:۔ اور دوسری صورت یعنی اگر پہلے مسئلہ کے برعکس عامل مر جائے تو اس کے ورثہ کو حق ہو گا کہ مالک زمین کی رضا مندی نہ ہونے کے باوجود اگر درخت کے پھل بالکل کچے اور کیری کی صورت میں ہوں تو ان کی حسب سابق دیکھ بھال کرتا رہے۔ کیونکہ ایسا کرنے میں دونوں فریق کا فائدہ ہے۔ وان ارادوا الخ اور اگر اس عامل کے ورثہ یہ چاہیں کہ ان کچے پھلوں کو ناقص حالت ہی میں توڑ کر آپس میں تقسیم کرلیں تو باغ کے مالک کو مذکورہ تینوں صورتوں کا اختیار ہو گا۔ (ف یعنی عامل کے وارثوں کو یہ حق نہیں ہے کہ باغ کے مالک کو نقصان پہنچائیں اس لئے اس کے مالک کو بھی ان تینوں ہی باتوں کا اختیار ہو گا کہ (۱) اگر چاہے تو وہی کچے پھل (کیریاں) فی الفور توڑ کر معاہدہ کے مطابق آپس میں تقسیم کرلے۔ یا (۲) اگر چاہے تو ان ورثہ کو ان کچے پھلوں میں سے ان کے حصہ کی قیمت ادا کر کے پورے پھل کا خود مالک ہو جائے۔ یا (۳) اگر چاہے تو اپنی طرف سے خرچ کر کے ان پھلوں کی دیکھ بھال کرائے اور وہ جب تیار ہو جائیں تو عامل کے حصہ سے اپنا خرچ وصول کرلے۔ یعنی عامل کے کام کے عوض اس کے حصہ میں سے اپنا خرچ وصول کر کے جو باقی رہ جائے وہ عامل کے وارثوں کا ہو گا)۔

وان ماتا الخ اور اگر باغ کا مالک اور اس کا عامل دونوں ہی مر جائیں تو عامل کے ورثہ کو باغ کی دیکھ بھال کا پورا اختیار ہو گا۔ (ف یعنی اگر وہ چاہیں تو حسب سابق اس کی دیکھ بھال کرتے رہیں کیونکہ ایسا کرنے میں ان کے علاوہ باغ کے مالک کا بھی فائدہ ہے اسی لئے ان کے وارثوں کو انکار کا کوئی حق نہیں ہو گا۔ اس وقت یہ اعتراض کیا جا سکتا ہے کہ اختیار کا ہونا کوئی حق میراث تو نہیں ہوتا پھر ان کو یہ اختیار کیوں ملا۔ جواب یہ ہے کہ ان کا یہ حق بطور میراث خیار نہیں ہے)۔ وهذا خلافة الخ بلکہ یہ تو مال حق میں قائم مقامی ہے۔ (ف یعنی مورث جو عامل تھا اس کے عمل میں اس کے بجائے اس کے ورثہ کی قائم مقامی ہے)۔ وهو ترك الثمار الخ اس جگہ مالی حق سے مراد یہ ہے کہ پھلوں کو پختہ ہونے تک ان کے درختوں پر باقی رکھنا اور یہ کام خیار کی وارثت کے طور پر نہیں ہے۔ اسی بناء پر اگر اس عامل کے ورثہ اس کی دیکھ بھال سے انکار کر دیں تو ان کے بجائے باغ کے مالک کے وارثوں کو اسی ضرورت کی بناء پر اپنی مرضی کے مطابق اس میں تصرف کا حق ہو گا۔ (ف یعنی اگر وہ یہ چاہیں تو ان کیریوں اور کچے پھلوں کو ہی توڑ کر معاہدہ کے مطابق آپس میں تقسیم کرلیں یا اگر چاہیں تو عامل کے حصہ کے مطابق ان کیریوں میں سے ان کی قیمت اس کے

وارثوں کو دیدیں یا اگر چاہیں تو اپنی جیب سے ان کی حفاظت کا انتظام کرالیں اور وہ پھل جب تیار ہو جائیں تو اس کا خرچہ عامل کے حصہ میں سے وصول کرلیں۔

توضیح:۔اگر معاہدہ مساقاۃ کرنے کے بعد دونوں فریق ایسی حالت میں مرجائیں کہ درختوں کے پھل یا کھیت کی کھیتی بالکل ہی کچی ہو تو کیا کرنا چاہئے۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ دلائل

قال واذا انقضت مدة المعاملة والخارج بسر اخضر فهذا والاول سواء وللعامل ان يقوم عليها الى ان يدرك لكن بغير اجر لان الشجر لا يجوز استيجاره بخلاف المزارعة في هذا لان الارض يجوز استيجارها وكذلك العمل كله على العامل ههنا وفي المزارعة في هذا عليهما لانه لما وجب اجر مثل الارض بعد انتهاء المدة على العامل لا يستحق عليه العمل وههنا لا اجر فجاز ان يستحق العمل كما يستحق قبل انتهائها.

ترجمہ:۔ فرمایا کہ اگر معاملہ کی مدت ایسے وقت میں ختم ہو جائے کہ پھل ابھی تک سبز ہوں تو اس صورت اور پہلی صورت دونوں کا ایک ہی حکم ہے۔(ف یعنی دونوں فریق کی زندگی میں مساقات کی مدت ایسی حالت میں ختم ہو جائے کہ پھل بالکل کچے سبز ہوں تو اس کا حکم بھی وہی ہوگا جو اس سے پہلے کی صورت یعنی دونوں میں ایک یا دونوں کے مرجانے کی صورت میں بیان کیا گیا تھا)۔وللعامل ان يقوم الخ اور عامل کو اس بات کا اختیار ہوگا کہ وہ پہلے کی طرح پھلوں کی دیکھ بھال اور خدمت کرتا ہے یہاں تک کہ وہ پک جائیں لیکن اس کو اس کی اجرت نہیں ملے گی۔(ف یعنی اس عامل کے حصہ کے جو پھل درختوں پر لگے ہوں ان کے پختہ ہو جانے تک کی محنت کی اجرت اسے نہیں ملے گی۔ کیونکہ اس کے لئے صرف درختوں کو کرایہ پر لینا جائز نہیں ہوتا ہے بخلاف المزارعة الخ بخلاف اس کے کہ اگر مزارعت میں ایسی صورت ہو جائے۔(ف یعنی عامل پر اس کے حصہ کی زراعت میں دیکھ بھال پر اجر المثل ملے گا)۔

لان الارض الخ کیونکہ صرف زمین کو کرایہ پر لینا جائز ہے۔(ف اسی بناء پر اگر کھیت میں لگی ہوئی کچی سبزی خریدی پھر یا دھان وغیرہ خریدا پھر وہ زمین دو مہینہ کے لئے سو روپے میں کرایہ پر لے لی اور یہی اس کی اجرت تھی تو جائز ہوگا اور اگر زمین اس کھیتی کے پختہ ہونے تک کے لئے کرایہ پر لی تو اس کے پختہ ہو کر اس کے کاٹے جانے تک کا کرایہ اجر المثل ہوگا۔ اس کے برخلاف اگر درختوں پر لگے ہوئے پھل خریدے۔ پھر پھلوں کے پختہ ہونے تک کے لئے یا مہینہ دو مہینے کے لئے درختوں کو کرایہ پر لیا۔ تو کسی صورت میں بھی ان درختوں کو کرایہ پر لینا جائز نہ ہوگا اور اس کی کچھ بھی اجرت واجب نہ ہو گی۔ اور اس عرصہ میں ان پھلوں میں جو کچھ بھی جس طرح بھی زیادتی ہوئی ہے اس کا استعمال حرام ہوگا اور اس کو صدقہ کر دینا واجب ہوگا۔ اور اگر پھلوں کے خریدتے وقت ہی ان درختوں کو کرایہ پر لینے کی شرط کرلی گئی ہو تو یہ بیع فاسد ہو گی۔ پس اتنی باتوں کے جان لینے سے مزارعت اور معاملت کا فرق اچھی طرح ظاہر ہو گیا کہ اگر مزارعت کی صورت میں کچی کھیتی رہنے کی حالت میں اگر مزارعت کی مدت ختم ہو جائے تو وہ کھیتی اس کے زمیندار اور عامل دونوں کی مشترک ہو گی۔ لہٰذا ان دونوں کو اپنے خرچ سے اس کی دیکھ بھال کرنی ہوگی۔ اور زمیندار کی زمین کا اجر المثل اس عامل پر اس کے حصہ کے برابر لازم ہوگا۔ اور اگر معاملت میں پھل سبز اور کچا رہتے ہوئے مدت معاملہ ختم ہو جائے تو دونوں کے حق میں بہتر یہ ہے کہ اسے پختہ ہونے دیا جائے یعنی کچا رہتے ہوئے اسے توڑا نہ جائے۔ لیکن درختوں کا مالک عامل سے اپنے درختوں کا اجر المثل اس عامل کے حصہ کے برابر لینا چاہے تو اسے یہ نہیں ملے گا کیونکہ صرف درختوں کو کرایہ پر لینا دینا جائز نہیں ہے۔ الحاصل عامل کے پھر بھی پختہ ہونے تک درختوں پر بغیر کسی اجر المثل کے لگے رہیں گے۔

و كذلك العمل الخ اسی طرح معاملت کی ایسی صورت میں (کہ معاملت کی غرض پوری ہونے سے پہلے ہی اگر مدت اجارہ ختم ہو جائے) تو پھل اپنے درخت پر اسی طرح لگا رہے گا اور پھل کی دیکھ بھال کا پورا کام عامل کے ذمہ ہوگا یہاں تک کہ سب پھل پک کر توڑ لیا جائے۔(ف اور باغ کے مالک پر اس کے حصہ کا کوئی کام بھی لازم نہ ہوگا لیکن درخت کا اجرالمثل بھی اسے نہیں ملے گا)۔ **وفی المزارعة الخ** اور مزارعت ہونے کی ایسی ہی صورتوں میں مدت گذرنے کے بعد کے تمام کام عامل اور زمیندار دونوں پر ان کے حصہ کے مطابق لازم ہوں گے۔(ف یعنی دونوں مل کر کام کرینگے اور جو کچھ بھی خرچ لازم آئے گا وہ دونوں ہی برداشت کرینگے)۔ **لانه لما وجب الخ** کیونکہ مدت اجارہ گذر جانے کے بعد جب کھیتی کے پورے تیار ہو جانے تک اس زمین کا اجرالمثل کاشتکار پر لازم آتا ہے تو کاشتکار بھی صرف اپنے کام پورے کرنے کا ذمہ دار ہوگا اور زمیندار کے ذمہ کا کام خود اسی زمیندار کو کرنا ہوگا۔ **وههنا لا اجر الخ** اور موجودہ صورت یعنی معاملہ ہونے کی صورت میں عامل پر چونکہ درختوں کا اجرالمثل لازم نہیں ہوتا ہے اس لئے اس زمیندار کے کام بھی وہی پورا کرے گا۔ جیسے کہ اس کی آخری مدت ختم ہونے سے پہلے اس پر عمل لازم ہوا تھا۔

توضیح:۔اگر کاشتکار اور باغ کے مالک کی زندگی میں یا اس کی موت کے بعد مدت معاملہ ایسے وقت میں ختم ہو جائے کہ پھل اس وقت تک کچے اور سبز ہوں تو عامل کو کیا کرنا ہوگا، تفصیل مسائل، مزارعت اور مساقاۃ کا فرق، حکم، دلائل

قال وتفسخ بالأعذار لما بينا فى الاجارات وقد بينا وجوه العذر فيها ومن جملتها ان يكون العامل سارقاًيخاف عليه سرقة السعف والثمر قبل الادراك لانه يلزم صاحب الارض ضرر لم يلتزمه فيفسخ به ومنها مرض العامل اذا كان يضعفه عن العمل لان فى الزامه استيجار الاجراء زيادة ضرر عليه ولم يلتزمه فيجعل ذلك عذرا ولو اراد العامل ترك/ذلك العمل هل يكون عزرا فيه روايتان وتاويل إحدهما ان يشترط العمل بيده فيكون عذرا من جهته ومن دفع ارضا بيضاء الى رجل سنين معلومة يغرس فيها شجر اعلى ان تكون الارض والشجر بين رب الارض والغارس نصفين لم يجز ذلك لا شتراط الشركة فيما كان حاصلا قبل الشركة لا بعمله وجميع الثمر والغرس لرب الارض وللغاس قيمة غرسه وأجر مثله فيما عمل لانه فى معنى قفيز الطحان اذهو استيجار ببعض ما يخرج من عمله وهو نصف البستان فيفسد وتعذر رداغراس لا تصالها بالارض فيجب قيمتها واجر مثله لانه لا يدخل فى قيمة الغراس لتقومها بنفسها وفى تخريجها طريق اخر بيناه فى كفاية المنتهى وهذا اصحهما والله اعلم.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ مجبوریوں کی بناء پر عقد معاملہ فسخ کر دیا جاتا ہے۔اور دلیلیں وہی ہیں جو اجارات کی بحث میں بیان کی جا چکی ہیں۔(ف کہ اگر عاقد کو اپنا عقد پورا کرنے کے لئے ایسے زائد ضرر اور تکالیف برداشت کرنا پڑے جو تقاضائے عقد کے مطابق اس پر لازم نہ ہوں تب عقد کو فسخ کر دیا جاتا ہے)۔ **وقد بينا و جوه العذر الخ** ہم نے عذر کی ان تمام صورتوں کو کتاب الاجارات میں بیان کر دیا ہے۔ **و من جملتها الخ** اور جن عذروں سے معاملہ فسخ کیا جاتا ہے ان میں سے ایک یہ ہے کہ عامل اتنا بڑا چور ہو کہ اس سے یہ بھی خطرہ ہو کہ وہ خرما کی ڈالیوں اور پتوں اور اس کے پھلوں کو پکنے سے پہلے ہی چرا لے گا۔(ف تو ایسی صورت میں اس عقد کو باقی رکھنے میں سراسر نقصان کا خطرہ ہے اس لئے اسے فسخ کر دینا جائز ہوگا)۔ **لانه يلزم الخ** کیونکہ اس صورت میں باغ کے مالک کو ایسا نقصان برداشت کرنا ہوگا جس کو اپنے معاملہ کے وقت اپنے اوپر لازم نہیں کیا تھا۔اسی وجہ سے اسے فسخ کر دیا جائے گا۔ **ومنها مرض الخ** اور ان مجبوریوں میں سے ایک عامل کا ایسی بیماری میں مبتلا ہو جانا ہے جو اسے کام کرنے

سے عاجز کردے۔(ف اس صورت میں اگر کوئی یہ کہے کہ اس کو اپنے کام کے لئے مزدور رکھنے کے لئے کہا جائے۔ تو جواب یہ ہوگا کہ اسے ایسا نہیں کہا جاسکتا ہے)لان فی الزامه الخ کیونکہ اس پر مزدور سے کام لینے کو لازم کر دینے سے اس پر ایک ایسا زائد کام کرنا لازم آئے گا جس کا اس نے اپنے معاہدہ کے وقت التزام نہیں کیا تھا۔اسی لئے یہ مجبوری اس کے حق میں معاہدہ کو فسخ کرنے کے قابل سمجھی جائے گی۔

ولو ارادالعامل الخ اور اگر کسی وقت خود اس کام کو کرنا ہی چھوڑ دینا چاہے۔(ف یعنی وہ ایسے پیشہ کو چھوڑ دینا چاہے تو کیا یہ بھی اس کا عذر سمجھا جائے گا۔ فیه روایتان الخ تو اس کے جواب میں دو روایتیں مذکور ہیں۔(ف ایک روایت یہ ہے کہ یہ عذر ہوگا اور قابل قبول ہوگا۔اور دوسری روایت ہے کہ اس کا یہ خیال عذر نہیں سمجھا جائے گا اسی لئے اسے اس کام کے کرنے پر مجبور کیا جائے گا۔عنایہ)۔وتاویله احدهما الخ اور پہلی روایت کا یہ مطلب بیان کیا جائے گا کہ اس نے معاہدہ کے وقت اپنے ہاتھ سے کام کرنے کی شرط قبول کرلی ہو۔تو اس کا اب اسے چھوڑ دینے کا خیال اس کی طرف سے عذر تسلیم کرلیا جائے گا۔(ف یعنی جب کہ اس نے اس پیشہ کو ہی چھوڑ دینا چاہا ہو۔ اس کے برعکس اگر اس نے اپنے ہاتھ سے کام کرنے کی شرط نہ کی ہو بلکہ یہ کہا ہو کہ اگر خواہش ہوئی تو خود کرلوں گا ورنہ کسی مزدور سے کام لوں گا تو اس کا اس پیشہ کو چھوڑ دینا اس کے لئے عذر نہیں ہوگا)۔ومن دفع ارضا الخ اور اگر کسی نے دوسرے کو اپنی چٹیل زمین اس لئے دی کہ وہ اس میں کچھ متعین سال محنت کر کے درخت وغیرہ لگائے اور بعد میں اس میں سے دونوں کے لئے زمین اور درخت کے نصف نصف ہوں گے تو یہ معاہدہ جائز نہیں ہوگا کیونکہ اپنے معاہدہ میں ایک ایسی چیز کی شرط کی ہے جو عامل کی محنت کرانے سے پہلے ہی دوسرے کی ملکیت میں تھی۔(ف یعنی زمین جو کہ اس عامل کی محنت کرنے سے پہلے ہی زمین کے مالک کی ملکیت اور اس کے پاس ہی تھی۔اور جب یہ شرط جائز نہ ہوئی تو پورا معاہدہ ہی ختم ہوگیا۔ پھر اس معاہدہ کے فاسد ہو جانے کی وجہ سے اس زمین کے درختوں اور ان کے پھلوں کا کیا حکم ہوگا تو اس کا جواب یہ ہے۔

وجمیع الثمر الخ کہ اس زمین کے سارے درخت اور ان میں پھلنے والے سارے پھل زمیندار کے ہوجائیں گے۔ وللغارس الخ اور ان میں درخت لگانے والے یعنی عامل کو اس میں محنت کرنے کا اجر المثل ملے گا۔لانه فی معنی الخ کیونکہ یہ عقد معاملہ قفیز الطحان کے حکم میں ہے۔کیونکہ دونوں صورتوں میں یہ بات پائی جارہی کہ محنت کرنے والے کو اس کی محنت سے حاصل ہونے والی چیز ہی اس کی محنت کے عوض دی جارہی ہے یعنی زمین کو باغ بنانے والے کو اس کی اجرت میں وہی چیز دی جارہی ہے جو اس کی محنت سے حاصل ہو رہی ہے یعنی نصف باغ اور اس کا نصف پھل۔اسی لئے یہ معاملہ فاسد ہو جائے گا۔(ف اس کی تفصیل اسی طرح ہوگی کہ زمیندار نے اس عامل کو مزدور بنا کر اس لئے اپنے پاس رکھا کہ اس میں محنت کر کے اس میں باغ لگالے اور مکمل ہو جانے پر اس باغ کا آدھا حصہ اسے مزدوری میں دیا جائے گا۔زیلعی۔ جیسے کہ کسی نے چکی والے کو ایک من گیہوں پیسنے کو اس شرط پر دیئے کہ اسی آٹا میں سے ایک کلو آٹا اس کی محنت کے طور پر اسے دیا جائے گا۔اور یہ معاہدہ فاسد ہوتا ہے لہٰذا اس باغ لگانے کا معاہدہ بھی اسی طرح فاسد ہو جائے گا۔

و تعذر ردالغراس الخ اور ان پودوں کو ان کے عامل کو واپس کر دینا اس لئے ناممکن ہے کہ وہ زمین میں جڑ پکڑے ہوئے اور لگے ہوئے ہیں۔اس طرح ان پودوں کے خریدنے کی قیمت واپس کرنا واجب ہوگا۔اور ان میں محنت کرنے کا جو اجرالمثل ہوسکتا ہو وہ بھی اسے دیا جائے گا۔اور ان پودوں کا اجر المثل اس لئے نہیں دیا جائے گا کہ وہ تو خود ہی قیمت سے خریدے گئے تھے۔اور وہ خود ہی مثلی نہیں بلکہ قیمتی ہوتے ہیں۔(ف پودوں کے ساتھ اس کی محنت میں جنسیت نہیں پائی جاتی ہے۔کیونکہ پودے تو قیمتی ہوتے ہیں لیکن کام کی محنت خود قیمتی نہیں ہوتی ہے بلکہ اجارہ پر لینے کی وجہ سے محنت کی قیمت لگائی جاتی ہے۔ع)۔وفی تخریجها الخ اس مسئلہ کی مزید وضاحت کرنے کا ایک اور بھی طریقہ ہے جسے ہم نے کفایۃ المنتہی میں بیان کیا ہے۔لیکن ان

دونوں طریقوں میں وہی طریقہ زیادہ صحیح ہے جسے ہم نے یہاں پر بیان کیا ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ معاملہ کی بحث اب ختم ہوئی۔

توضیح:۔ کیا معاہدہ معاملہ کبھی فسخ کیا جاسکتا ہے اور کب اور کن صورتوں میں۔ اگر معاملہ کر لینے کے بعد عامل اپنے پیشہ کو ترک کر کے دوسرا پیشہ شروع کرنا چاہے یا اسے چھوڑ بیٹھ جانا چاہے۔ اگر کسی نے کسی کو اپنی خالی زمین دے کر اس سے اس میں پودے لگانے اور پھل پک جانے تک کے لئے معاملہ کیا۔ تو یہ جائز ہوگا یا نہیں۔ اور اگر ایسا کر لیا تو کیا حکم ہوگا۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ دلائل

☆☆☆

﴿کتاب الذبائح﴾

ذبائح کا بیان

قال الذكاة شرط حل الذبيحة لقوله تعالىٰ الاماذكيتم ولان بها يتميز الدم النجس من اللحم الطاهر وكما يثبت به الحل يثبت به الطهارة فى الماكول وغيره فانها تنبئى عنها ومنه قوله عليه السلام ذكاة الارض يبسها وهي اختيارية كالجرح فيما بين اللبة واللحيين واضطرارية وهي الجرح فى اى موضع كان من البدن والثانى كالبدل عن الاول لانه لا يصار اليه لا عند العجز عن الاول وهذا آية البدلية وهذا الاول اعمل فى اخراج الدم والثانى اقصرفيه فاكتفى به عند العجز عن الاول إذ التكليف بحسب الوسع ومن شرطه ان يكون الذابح صاحب ملة التوحيد اما اعتقادا كالمسلم او دعوى كالكتابى وان يكون حلا لا خارج الحرم على ما نبينه ان شاء الله تعالىٰ .

ترجمہ:۔ فرمایا ہے کہ ذبیحہ (جانور) کے حلال ہونے کی شرط اسے ذبح کرنا ہے۔(ف یعنی جو جانور کھایا جاتا ہے اس کے حلال ہونے کی شرط یہ ہے کہ اسے ذبح کی گیا ہو)۔ **لقوله تعالیٰ الخ** اس فرمان باری تعالیٰ کی وجہ سے کہ مردار وغیرہ جن کا کھانا بالکل حرام ہے ان کے ماسوا ایسے جانور کو کھانا حلال ہے کہ جن کو تم نے تذکیہ کیا ہو یعنی ان کو ذبح کر لیا ہو۔ **ولان بها الخ** اور اس دلیل سے بھی کہ ذکاۃ یا ذبح کرنے سے گوشت سے اس کا ناپاک خون نکل جاتا ہے۔ یعنی اصل میں بہتا ہوا خون ناپاک ہوتا ہے اور وہ گوشت سے ملا جلا رہتا ہے۔ جو جانور کو ذبح کر دینے سے اس کے بدن کی رگوں سے نکل کر باہر آجاتا ہے۔ پھر اس کا گوشت پاک ہو جاتا ہے۔ **وكما يثبت الخ** اور جس طرح ذبح کرنے سے اس جانور میں حلت آجاتی ہے۔(ف یعنی ذبح کر دینے سے جیسے وہ جانور جو کھانے کے لئے پیدا کئے گئے ہیں اب وہ کھانے کے لائق یعنی حلال بھی ہو جاتے ہیں) اسی طرح سے اسی کو ذبح کر دینے کی بناء پر خواہ وہ جن کا گوشت کھانا حلال ہو یا وہ جن کا کھانا حرام ہو سب کا گوشت پاک ہو جاتا ہے۔(ف چنانچہ شیر اور کتے وغیرہ ایسے جانور جو کھائے نہیں جاتے ہیں ان کو بھی بسم اللہ کر کے ذبح کر دینے سے اگرچہ ان کا گوشت کھانے کے لائق اور حلال نہیں ہو گا مگر پاک ہو جائے گا)۔

فانها ينبئى الخ کیونکہ لفظ ذکاۃ لغوی لحاظ سے پاک ہونے کے معنی کو بتاتا ہے۔ اور اسی معنی میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان ہے کہ۔ **ذكاة الارض يبسها** یعنی زمین کی ذکاۃ یا پاکی یہ ہے کہ وہ خشک ہو جائے۔(ف مگر ان الفاظ سے کہیں کوئی روایت نہیں ملی ہے اور ابن ابی شیبہؒ نے روایت کی ہے کہ ابن الحنفیہ وابو قلابہؒ نے کہا ہے کہ جب خشک ہو گئی تو اس کی ذکاۃ ہو گئی یعنی وہ پاک ہو گئی۔ بہر صورت لفظ ذکاۃ طہارۃ کے معنی میں ثابت ہے۔ پھر یہ بھی معلوم ہونا چاہئے کہ ذکاۃ کی دو قسمیں ہیں ایک اختیاری۔ دوسری اضطراری۔ **وهي اختيارية الخ** اور ذکوٰۃ کی ایک صورت اختیاری کی ہے جیسے لبّہ اور جبڑوں کے درمیان زخم لگا دینا۔(ف لبّہ سینہ کے سرے سے اوپر کا حصہ اور لحیین۔ جبڑے جن میں دانت لگے ہوتے ہیں۔ یعنی جب اختیار کے ساتھ جانور ذبح کیا جائے تو سینہ اور جبڑوں کے درمیان کاٹنا)۔ **واضطرارية الخ** اور دوسری قسم ذکاۃ اضطرار یہ ہے یعنی بدن کے کسی

حصہ میں سے جہاں کہیں ممکن ہو کاٹ کر خون نکال دینا۔ (ف مثلاً اونٹ بگڑ کر یا بدک کر بھاگ جائے اور اسے پکڑنے میں وہ ہاتھ نہ آئے تو تکبیر کہہ کر اسے نیزہ مار دیا جائے اس طرح اسے جہاں بھی زخم لگ جائے پھر وہ مر بھی جائے تب بھی وہ حلال ہو جانا سمجھا جائے گا)۔

والثانی کالبدل الخ یہ دوسری صورت یعنی ذکاۃ اضطراری پہلی صورت یعنی اختیاری کے لئے اس کے بدل کی مانند ہے۔ کیونکہ یہ اضطراری اس اختیاری کا مجاز نہیں ہے مگر صرف اسی صورت میں کہ ذکاۃ اختیاری سے بالکل عاجز ہونا ثابت ہو جائے اور یہ بات بدل ہونے کی علامت ہوتی ہے۔ وھٰذا لان الاول الخ اور یہ حکم اس لئے ہے کہ پہلی صورت ذبح اختیاری بدن کا سارا ناپاک خون آسانی سے اور تیزی کے ساتھ نکال دیتا ہے۔ جبکہ ذبح اضطراری میں یہ بات نہیں ہوتی ہے اور مقصد کے حاصل کرنے سے عاجز ہوتا ہے۔ اسی لئے جب اختیاری ذبح اضطراری میں یہ بات نہیں ہوتی ہے اور مقصد کے حاصل کرنے سے عاجز ہوتا ہے۔ اسی لئے جب اختیاری ذبح سے عاجزی ہو اس وقت اضطراری ذبح سے کام لیا جائے گا۔ کیونکہ بندہ پر حکم کی ادائیگی اس کی حیثیت اور قدرت کے مطابق لازم ہوئی ہے۔ (ف اور جب کہ انسان کو اس کے مال کے ضائع کرنے سے منع کیا گیا ہے اس لئے اس جیسی صورت میں کہ مثلاً ایک بکری، یا گائے یا اونٹ کنویں میں گر جائے اور آسے آسانی سے زندہ نکالنا ممکن نہ ہو تو اختیاری ذبح نہیں کیا جا سکتا ہے۔ اس لئے مجبوراً اضطراری طور پر ہی اسے ذبح کرنا پڑے گا۔ یعنی دونوں صورتوں میں اسے کسی ایسی چیز سے زخمی کرنا ہوگا جو کہ چھری یا تلوار یا نیزہ سے اسے زخمی کر کے خون نکالا جائے۔ اس لئے اسے پتھروں سے کچل کر یا لاٹھیاں مار کر زخمی کر کے یا بندوق کی گولی سے اسے زبردست چوٹ سے ختم کرنے سے وہ جانور حلال نہ ہوگا۔ ومن شرطه الخ اور ذبح کے صحیح ہونے کی شرطوں میں سے ایک (۱) یہ ہے کہ ذبح کرنے والا موحد یعنی ملت توحید والا ہو خواہ اپنے اعتقاد کی وجہ سے ہو یا دعویٰ کے اعتبار سے ہی ہو۔ جیسے یہودی اور نصرانی۔ وان یکون الخ اور دوسری شرط یہ ہے کہ ذبح کرنے والا مسلمان حج یا عمرہ کے احرام کی حالت میں نہ ہو۔ بلکہ حلال یعنی احرام کے بغیر ہو اور (۳) یہ کہ وہ حرم مکہ محترمہ سے باہر ہو۔ اس مسئلہ کو ہم یہاں انشاءاللہ پھر بیان کرینگے۔

توضیح:۔ ذبائح کا بیان۔ ذبائح ذبیحہ کی جمع ہے اس جانور کو کہا جاتا ہے جسے ذبح کیا جائے۔ اور ذبح اس کام کو کہتے ہیں جس سے جانور کی گردن کی رگیں کاٹ دی جائیں۔ اسی کو ذکاۃ (ذال سے) بھی کہا جاتا ہے۔ ذکوۃ کے معنی۔ قسمیں۔ تعریف۔ حکم۔ ثبوت اس کے صحیح ہونے کی شرطیں

قال وذبيحة المسلم والكتابى حلال لما تلونا ولقوله تعالى وطعام الذين اوتو الكتاب حل لكم ويحل اذا كان يعقل التسمية والذبحة يضبط وان كان صبيا او مجنونا او امراة اما اذا كان لا يضبط ولا يعقل التسمية فالذبحة لا تحل لان التسمية على الذبيحة شرط بالنص وذلك بالقصد بما ذكرنا والاقلف والمختون سواء لما ذكرنا وإطلاق الكتاب ينتظم الكتابى الذمى والحربى والعربى والتغلبى لان الشرط قيام الملة على مامر.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ مسلم اور کتابی کا ذبح کیا ہوا جانور حلال ہے۔ اس آیت پاک کی بناء پر جو ہم نے پہلے بیان کر دی ہے۔ (ف یعنی یہ آیت پاک اِلَّا ما ذَكَّيْتُم سوائے اس کے جس کو تم ذبح کرو)۔ اور اس فرمان باری تعالیٰ وطعامُ الذين اوتو الكتاب الاية سے بھی یعنی ان لوگوں کا کھانا حلال ہے جو صاحب کتاب ہیں۔ (ف یعنی اہل کتاب کا کھانا حلال ہے۔ اور طعام سے اس جگہ ذبیحہ مراد ہے کیونکہ ذبیحہ کے علاوہ عام کھانا تو ہر کافر کا بھی حلال ہے۔ اس میں اہل کتاب کی شرط نہیں ہے۔ زیلعی)۔ فیحل اذا کان الخ اور ایسے آدمی کا ذبیحہ حلال ہوگا جو بسم اللہ کہنا سمجھتا ہو یعنی اللہ تعالیٰ کے نام پر ذبح کرلے اور ذبح

کرنے کا طریقہ جانے۔ اور اس میں اتنی طاقت ہو کہ جسمانی لحاظ سے یا اپنے دل کے اعتبار سے کہ جانور کی گردن کی رگیں وغیرہ کاٹ سکتا ہو۔ اگرچہ وہ نابالغ لڑکا ہو یا مجنون ہو یا وہ عورت ہو۔ اما اذا کان الخ البتہ اگر ذبح کرنے والا ایسا شخص ہو جو اچھی طرح رگوں وغیرہ کو کاٹنے کی صلاحیت نہ رکھتا ہو اور کی حقیقت نہ سمجھتا ہو اور نہ کہہ سکتا ہو اور ذبح کرنے کا طریقہ نہ جانتا ہو تو اس کا ذبح کیا ہوا جانور حلال نہ ہوگا۔ کیونکہ ذبح کے وقت بسم اللہ کہنے کا حکم تو نص قرآنی سے بطور شرط ثابت ہے۔

(ف چنانچہ فرمان باری تعالیٰ ہے کُلُوْا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللهِ عَلَيْهِ یعنی جس جانور پر اللہ تعالیٰ کا نام لیا گیا ہو اس میں سے کھاؤ)۔ اور یوں بھی فرمایا ہے وَلَا تَأْكُلُوْا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللهِ عَلَيْهِ۔ الایۃ اور ایسے ذبیحہ سے تم نہ کھاؤ جس پر اللہ تعالیٰ کا نام نہ لیا گیا ہو۔ اس سے یہ معلوم ہوا کہ اللہ تعالیٰ کے نام کا لیا جانا شرط ہے۔ اور یہ کہنا بھی ارادہ اور قصد کے ساتھ ہو۔ وصحۃ القصد الخ اور اسی بیان کردہ آیت سے یہ بھی معلوم ہوا کہ اس کا ارادہ صحیح ہو۔ (ف یعنی یہ سمجھنا کہ بسم اللہ کہنے کا مطلب یہ ہے کہ یہ ذبح اللہ تعالیٰ کے نام سے ہے۔ والا قلف الخ اور وہ شخص جس کا ختنہ نہ کیا گیا ہو یا وہ جس کا ختنہ کیا جا چکا ہو دونوں ہی ذبح کرنے والے کی حیثیت سے برابر ہیں اسی مذکورہ دلیل سے۔ (ف جس کا حاصل یہ ہے کہ ذبیحہ کا حلال ہونا اسی بات پر موقوف نہیں ہے کہ وہ ختنہ کیا ہو یا نہ ہو بلکہ اس کا صرف اہل کتاب ہونا یا اہل اسلام ہونا ہی کافی ہے)۔ واطلاق الکتابی الخ اور کتابی کا مطلق لفظ ہر قسم کے کتابی کو شامل ہے یعنی خواہ وہ کتابی اہل اسلام کے درمیان ذمی بن کر رہتا ہو یا آزاد ہو کر دار الحرب میں رہتا ہو خواہ عربی نسل کا ہو یا تغلبی ہو کیونکہ اس کے بارے میں تو شرط صرف یہ ہے کہ ملت توحید پر قائم ہو۔ جیسا کہ پہلے بیان گذر چکا ہے۔ (ف وہ یہ کہ وہ ملت توحید پر باقی ہو خواہ حقیقۃً ہو جیسے کہ مسلمان ہیں۔ خواہ اس کا دعویٰ کرتا ہو جیسے کہ یہود و نصاریٰ ہیں۔ کہ شرک کرنے کے باوجود وہ کتابی ہیں۔

توضیح: کن لوگوں کا ذبیحہ جائز ہے، تفصیل، دلیل

قال ولا توکل ذبیحة المجوسی لقوله علیه السلام سنوابهم سنة اهل الکتاب غیر ناکحی نسائهم ولا اکلی ذبائحهم ولانه لا یدعی التوحید فانعدمت الملة اعتقاداً ودعوی قال والمرتد لانه لا ملة له فانه لا یقر علی ما انتقل الیه بخلاف الکتابی اذا تحول الی غیر دینه لانه یقر علیه عندنا فیعتبر ما هو علیه عند الذبح لا ماقبله قال والوثنی لانه لا یعتقد الملة قال والمحرم یعنی من الصید وکذا لایوکل ما ذبح فی الحرم من الصید والاطلاق فی المحرم ینتظم الحل والحرم والذبح فی الحرم یستوی فیه الحلال والمحرم وهذا لان الذکاة فعل مشروع وهذا الصنیع محرم فلم تکن ذکاة بخلاف ما اذا ذبح المحرم غیر الصید او ذبح فی الحرم غیر الصید صح لانه فعل مشروع إذ الحرم لا یومن الشاة وکذا لا یحرم ذبحه علی المحرم

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ مجوسی کا ذبح کیا ہوا جانور نہیں کھایا جائے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فرمان کی وجہ سے کہ ان مجوسیوں کے ساتھ بھی اہل کتاب جیسا برتاؤ کرو سوائے ان دو باتوں کے کہ ان کی عورتوں سے نکاح نہ کرو اور ان کے ہاتھ کا ذبیحہ نہ کھاؤ۔ (ف اس کی عبد الرزاق اور ابن ابی شیبہ نے محمد بن الحنفیہ سے مرسلا روایت کی ہے۔ اور ابن حجرؒ نے کہا ہے کہ یہ مرسل روایت سند کے اعتبار سے بہت ہی عمدہ (جید الاسناد) ہے۔ اور قیس بن مسلم راوی کو ان تمام محدثین یعنی امام احمد ویحییٰ بن معین وابو حاتم ونسائی وشعبہ بن الحجاج وابن حبان وابن سعد وعجلی ویعقوب بن سفیان رحمھم اللہ نے ثقہ کہا ہے۔ اور بیہقی نے کہا ہے کہ اس مرسل کو اجماع فقہاء کی تائید حاصل ہے۔ مفع۔ ن۔ ولانہ لہ یدعی الخ اور اس دلیل سے بھی کہ یہ مجوسی تو خود بھی توحید کے مدعی نہیں ہوتے ہیں۔ لہٰذا یہ نہ تو اعتقاد کے اعتبار سے مدعی توحید ہوئے اور نہ ہی دعویٰ کے اعتبار سے تو یہ کسی اعتبار سے بھی موحد نہیں ہوئے۔ (ف حالانکہ اس سے پہلے یہ بتا دیا گیا ہے کہ اسی شخص کا ذبیحہ حلال ہوتا ہے جیسے

توحید کا دعویٰ ہے یا اس کا اعتقاد ہو۔قال والمرتد الخ قدوریؒ نے کہا ہے کہ مرتد کا ذبیحہ بھی نہیں کھایا جاسکتا ہے۔کیونکہ مرتد کا نہ کوئی مذہب ہے اور نہ ملت ہے۔کیونکہ وہ ملت اسلام کو چھوڑ کر جس دین کی طرف جانا چاہتا ہے اسے اس ملت پر کسی صورت سے چھوڑا نہیں جاسکتا ہے۔ (ف بلکہ اس کے لئے دو ہی راستے ہوں گے کہ وہ یا تو پھر سے توبہ کے بعد مذہب اسلام پر واپس آجائے یا اسے قتل کردیا جائے)۔

بخلاف الکتابی الخ بخلاف کتابی کے اگر وہ اپنے دین کو چھوڑ کر جب دوسرے دین کو قبول کرے گا تو ہمارے نزدیک اسے اسی دین پر چھوڑ دیا جائے گا۔ فیعتبو لہٰذا کتابی جانور کو ذبح کرنے کے وقت جس دین پر ہو گا اسی کا اعتبار ہو گا۔اور جس دین پر وہ اس سے پہلے تھا اس کا اعتبار نہیں کیا جائے گا۔(ف مثلاً وہ پہلے یہودی یا نصرانی تھا پھر وہ پہلے یہودی ہوا پھر وہ نصرانی ہو گیا۔یا نصرانی ہو کر پھر یہودی ہو گیا۔لہٰذا ذبح کے وقت وہ ان دونوں میں سے جس ملت پر ہو گا اس کا ذبیحہ جائز ہو گا۔اور اگر ان میں سے کوئی مجوسی یا ہندو ہو گیا اور ذبح کرتے وقت وہ اسی بت پرستی یا آتش پرستی پر ہو تو اس کا ذبیحہ حرام ہو گا۔قال والوثنی الخ قدوریؒ نے کہا ہے کہ بت پرست کا بھی ذبیحہ نہیں کھایا جائے گا۔کیونکہ وہ ملت توحید پر یقین نہیں رکھتا ہے۔(ف یعنی نہ تو اسے حقیقۃً توحید پر اعتقاد ہوتا ہے اور نہ ہی وہ اس کا دعوی کرتا ہے اور یہ بات معلوم ہونی چاہئے کہ اگر کسی ہندو یا مجوسی یا یہودی یا نصرانی وغیرہ نے کسی مچھلی یا ٹڈی کا شکار کیا تو وہ بالاجماع کھائی جائے گی۔اور اگر مجوسی نے کسی مچھلی کو ذبح کیا تو وہ بھی بالاجماع کھائی جائے گی۔کیونکہ مچھلی کو ذبح نہیں کی جاتی ہے اس لئے اس کو ذبح کرنے کا مطلب صرف ٹکڑے کرنا ہو گا۔

اب یہ بات اور بھی معلوم ہونی چاہئے کہ ہم نے اپنی ایک کتاب اردو جامع تفسیر میں اہل کتاب کے ذبیحہ کے مسئلہ کو بہت ہی شرح وبسط کے ساتھ مدلل بیان کیا ہے۔اس سلسلہ میں میرے نزدیک محقق بات یہ ہے کہ اہل کتاب میں سے جو لوگ آسمانی دین پر قائم رہنے کا دعویٰ کرتے ہیں اور اپنے خیال کے مطابق وہ توریت یا انجیل کے احکام پر باقی اور اس پر عامل ہونے کا یقین رکھتے ہیں تو ان کا ذبح کیا ہوا جانور حلال اور جائز ہو گا۔اگرچہ وہ تثلیث وغیرہ کے اعتقاد کی وجہ سے حقیقت میں مشرک ہیں۔پھر آج کل ہم یہ دیکھتے ہیں کہ ان یہود و نصاریٰ میں سے کچھ لوگ ایسے بھی ہیں جو باضابطہ ذبح کرنے کو باطل طریقہ کہتے ہیں۔اور احکام شریعت کو انسانوں کے لئے مصلحت وقت کا قانون کہتے ہیں اسی لئے جانور کی گردن مروڑ کر خون بہائے بغیر مار ڈالنے کو ہی بہتر سمجھتے ہیں۔اس لئے ان کا ذبح کیا ہوا جانور بھی مردہ اور حرام ہوتا ہے۔اس وقت تک کے لئے کہ پھر ان میں توریت اور انجیل کے قوانین کے مطابق دینداری اور پکا اعتقاد ہو جائے۔واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب اگر کوئی یہ اشکال پیش کرے کہ ہمارا ان کے ذبیحہ کو مردہ قرار دینا غلط ہو گا اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے تو ان اہل کتاب کے ذبیحہ کو حلال کیا ہے۔تو جواب یہ ہو گا کہ یہ درست ہے کہ اہل کتاب کے ہاتھ کے ذبیحہ کو حلال کیا ہے مگر ان سے مراد وہ اہل کتاب ہیں جو توریت و انجیل کے دین پر قائم ہوں اس لئے ہم بھی اسی آیت پاک کی بناء پر ان کے ذبیحہ کو حلال جانتے ہیں۔اور اہل الرائے کے ذبیحہ کو حلال نہیں کہا ہے۔اسی لئے ہم نے ان کے ایسے اہل الرائے اور غیر دیندار کے ذبیحہ کو حرام سمجھا ہے۔اس لئے کہ یہ خلاف نص ہے۔اچھی طرح سمجھ لیں۔م۔

قال والمحرم الخ قدوری نے کہا ہے کہ اور وہ شخص جو حالت احرام میں ہو اس کا بھی ذبیحہ حرام ہے۔یعنی اگر وہ اس حالت میں کسی حلال جانور کا شکار کرلے تو وہ بھی مردار کے حکم میں ہو گا۔(ف لیکن اگر وہ پالتو مرغی اور بطخ وغیرہ ذبح کرے تو وہ حرام نہ ہو گی بلکہ حلال ہی رہے گی)۔وکذالایوکل الخ. اسی طرح اگر شکار میں سے کوئی جانور حرم میں ذبح کیا گیا ہو تو وہ بھی نہیں کھایا جائے گا۔(ف خواہ اسے کسی احرام والے (محرم) نے حلال کیا ہو یا بغیر احرام والے (حلال) نے۔والا طلاق فی الحرم الخ اور محرم کے بارے میں مطلق ہونا حل اور حرم دونوں کو شامل ہے۔(ف یعنی محرم خواہ حل میں ذبح کرے یا حرم مین ذبح کرے۔ وھذا لان الخ یہ حکم اس لئے ہے کہ ذبح کرنا تو ایک جائز اور مشروع کام ہے جس سے جانور کو کھانا حلال ہوتا ہے۔مگر محرم کے لئے جانور کا شکار کرنا حرام کردیا گیا ہے لہٰذا جائز طریقہ سے ذبح نہیں ہو گا۔(ف اور جب ذبح ثابت نہیں ہو سکا تو اس حالت میں ذبح

کیاہوا جانور بھی مردار کے حکم میں ہو گا۔

بخلاف ما اذا الخ اس کے بر خلاف اگر کوئی محرم شکار کی بجائے پالتو جانور کو ذبح کرلے یا شکار کے سوا پالتو جانور کو حرم میں ذبح کرے تو یہ ذبح صحیح ہو گا۔ کیونکہ اس کی اجازت ہے اور مشروع ہے۔ کیونکہ حرم میں پالتو جانور بکری گائے وغیرہ جیسے کو امن نہیں دیا گیا ہے۔ اسی طرح محرم کے لئے بکری کو ذبح کرنا بھی حرام نہیں کیا گیا ہے۔ (ف حاصل مسئلہ یہ ہوا کہ احرام کی حالت میں شکار کرنا چونکہ ممنوع ہے اس لئے حرم کے علاوہ حل میں بھی اسے ذبح کرنا منع ہو گا۔ یا شکار کو حرم میں ذبح کیا جائے اگرچہ ایسے شخص نے ذبح کیا ہو جو احرام کی حالت میں نہ ہو۔ اور اب یہ بات یاد رکھنے کی ہے کہ نص قرآنی سے ذبح کے وقت بسم اللہ کہنا ثابت ہے یعنی اللہ پاک کے نام پر ہی جانور کی جان لینی چاہئے اور وہ بھی ایسے الفاظ سے جن سے صرف اللہ تعالیٰ خالق عزوجل کے نام کی عظمت ثابت ہوتی ہو۔ اسی بناء پر علماء کا فرمان ہے اللہ عزوجل کے سوا کسی اور کے لئے ذبح کرنا کفر ہے۔ پھر تسمیہ کہنے کی دو صورتیں ہیں۔ ایک یہ کہ اللہ کا نام دل میں بھی یاد ہو اور اسے زبان سے بھی ادا کرے۔ دوسری یہ کہ زبان سے تو کہنا بھول جائے لیکن اس وقت دل میں یاد الٰہی بسم اللہ باقی ہو۔ اور چونکہ بسم اللہ کہنا نص سے ثابت ہے اس لئے اس کے چھوڑنے کی بھی دو صورتیں ہو سکتی ہیں ایک یہ کہ یاد ہونے کے باوجود زبان سے ادا نہ کرے۔ دوسری صورت یہ ہے کہ بھول کر نہ کہے۔ ان کے علاوہ تیسری کوئی صورت نہیں ہو سکتی ہے۔ ان باتوں کی تفصیل سامنے آرہی ہے۔

توضیح: مجوسی، مرتد، کتابی، وثنی، محرم کے ذبیحہ کا حکم، اگر یہ مچھلی اور ٹڈی کو ذبح کریں، مسائل کی تفصیل، حکم، دلائل

قال وان ترك الذابح التسمية عمدا فالذبيحة ميتة لا توكل وان تركها ناسيا اكل وقال الشافعي اكل في الوجهين وقال مالك لا توكل في الوجهين والمسلم والكتابي في ترك التسمية سواء وعلى هذا الخلاف اذا ترك التسمية عند ارسال البازي والكلب وعند الرمي وهذا القول من الشافعي مخالف للاجماع فانه لا خلاف فيمن كان قبله في حرمة متروك التسمية عامدا وانما الخلاف بينهم في متروك التسمية ناسيا فمن مذهب ابن عمر رضى الله عنهما انه يحرم ومن مذهب علي وابن عباس رضى الله عنهم انه يحل بخلاف متروك التسمية عامدا ولهذا قال ابو يوسف والمشائخ رحمهم الله ان متروك التسمية عامد الا يسع فيه الاجتهاد ولو قضى القاضي بجواز بيعه لا ينفذ لكونه مخالفا للاجماع له قوله عليه السلام المسلم يذبح على اسم الله تعالىٰ سمى اولم يسم ولان التسمية لو كانت شرطا للحل لما سقطت بعذر النسيان كالطهارة في باب الصلوٰة ولو كانت شرطا فالملة اقيمت مقامها كما في الناسي.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر ذبح کرنے والے نے قصداً بسم اللہ کہنا چھوڑ دیا تو وہ مذبوح جانور مردار کے حکم میں ہو گا یعنی وہ کھایا نہیں جا سکتا ہے۔ اور اگر بھول کر اس نے بسم اللہ نہیں کہا تب کھایا جائے گا۔ (ف یعنی وہ حلال اور مذبوح ہو گا)۔ وقال الشافعي الخ اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ دونوں ہی صورتوں میں وہ جانور حلال ہو گا۔ اور اسے کھایا جا سکتا ہے۔ (ف یعنی بسم اللہ کہنا قصداً چھوڑا ہو یا بھول کر نہ کہا ہو بہر حال وہ کھانے کے لائق ہو گا اور کھایا جا سکے گا)۔ وقال مالکؒ الخ اور امام مالکؒ نے فرمایا ہے کہ دونوں صورتوں میں سے کسی میں بھی ایسا ذبیحہ نہیں کھایا جائے گا۔ (ف یعنی خواہ عمداً بسم اللہ کہنا چھوڑ دیا ہو یا بھول کر چھوڑا ہو)۔ والمسلم والكتابي الخ اور بسم اللہ نہ کہنے کے حکم میں مسلمان اور کتابی دونوں برابر ہیں۔ (ف یعنی جیسے کتابی کے ذبیحہ کو جس جانور پر بسم اللہ نہ کہا گیا ہو کھانا اسی طرح حرام ہے جس طرح ایک مسلمان کے عمداً ترک تسمیہ سے ذبیحہ حرام ہوتا ہے۔ اور کتابی کے ذبیحہ کو جس پر سہواً بسم اللہ نہ کہا گیا ہو کھانا ویسے ہی حلال ہے جس طرح ایک مسلمان کے سہواً ترک تسمیہ

سے ذبیحہ کو کھانا حلال ہوتا ہے)۔ **وعلی ھٰذا الخلاف الخ** اور اسی اختلاف کی طرح ان صورتوں کا بھی حکم ہے کہ اگر شکاری باز پرندہ کو چھوڑتے وقت بسم اللہ نہ کہا گیا ہو۔ (ف یعنی سکھائے ہوئے شکاری باز کو شکار پر چھوڑتے وقت بسم اللہ نہیں کہا تو امام مالکؒ کے نزدیک اس نے بھول کر نہیں کہا ہو یا قصداً نہیں کہا ہو بہر صورت وہ جانور حرام ہوگا۔ اور امام شافعیؒ کے نزدیک بہر صورت ذبیحہ حلال ہوگا۔ اور ہم احناف کے نزدیک یہ تفصیل ہوگی کہ اگر قصداً نہ کہا ہو تو ذبیحہ حرام ہوگا اور اگر بھول کر نہ کہا تو حلال ہوگا۔ **والکلب** یا کتا چھوڑتے وقت۔ (ف یعنی سکھائے ہوئے شکاری کتے کو شکار پر چھوڑتے وقت۔ اسی طرح تیر مارتے وقت۔ بغیر بسم اللہ کے کتے کو چھوڑتے وقت یا شکار کو تیر مارتے وقت بسم اللہ نہ کہا تو ان دونوں صورتوں میں عمداً یا سہواً ترک تسمیہ کی صورت میں وہی اختلاف ہے جو ذبح کرتے وقت ترک کرنے پر گذرا ہے۔

وھٰذا القول الخ امام شافعیؒ کا جو قول ابھی مذکور ہوا ہے یہ اجماع سلف کے مخالف ہے۔ کیونکہ ان کے قبل کسی سے اس مسلمہ مسئلہ میں کہ عمداً ترک تسمیہ کیا گیا ہو وہ حرام ہے کوئی اختلاف نہیں تھا۔ **و انما الخلاف الخ** البتہ اسلاف میں صرف اس مسئلہ میں کہ اگر بھول کر تسمیہ نہ کہا گیا ہو اختلاف تھا۔ (ف یعنی بعض علماء کے نزدیک ایسا ذبیحہ حلال تھا لیکن کچھ دوسروں کے نزدیک حرام اور مردار کے حکم میں تھا)۔ **فمن مذھب الخ** چنانچہ حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما کا یہ مذہب تھا کہ جس جانور پر بھول کر بھی تسمیہ نہ کہا گیا ہو وہ مردار ہے۔ لیکن حضرات علی وابن عباس رضی اللہ عنہم کا مذہب یہ ہے کہ وہ حلال ہے۔ بخلاف اس کے کہ اگر عمداً تسمیہ نہ کہا ہو تو وہ بالاجماع اور بلا اختلاف حرام ہے)۔ (ف واضح ہو کہ امام مالکؒ کا قول مشہور اور امام احمدؒ کا قول ہمارے مذہب کے ہی جیسا ہے۔ یہ بات ابن قدامہؒ نے فرمائی ہے۔ اور حضرات ابن عمر وابن عباس وغیرھم رضی اللہ عنہم کے مذہب کو شیخ ابو بکر الرازیؒ نے اپنی کتاب احکام القرآن میں اسناد کے ساتھ روایت کیا ہے۔ ر امام مالکؒ نے اپنی موطا میں ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے۔ الحاصل بھول کر تسمیہ نہ کہنے میں اس طرح کا اختلاف ہونا اسی بات کی دلیل ہے کہ عمداً ترک تسمیہ کرنے کی صورت میں اس کے حرام ہونے پر تمام علماء اور فقہاء کا اتفاق ہے۔ **ولھٰذا قال ابو یوسفؒ الخ** اسی وجہ سے امام ابو یوسفؒ اور دوسرے مشائخؒ نے فرمایا ہے کہ عمداً تسمیہ نہ کہے ہوئے ذبیحہ کے حرام اور مردار ہونے کے بارے میں اجتہاد کرنے کی کوئی گنجائش نہیں ہے۔ (ف یعنی اسے کوئی بھی اپنے اجتہاد سے حلال کہہ سکے)۔

ولو قضی القاضی الخ اور اگر قاضی نے متروک التسمیہ عمداً کی بیع کے حلال ہونے کا فتوی بھی دیدیا تو وہ بیع جائز نہ ہوگی کیونکہ یہ مخالف اجماع ہے۔ (ف کیونکہ اجتہاد کی گنجائش اسی مسئلہ میں ہوتی ہے جس میں کچھ گمان اور شبہ ہو اور جب کہ سلف کا اس کے حرام ہونے پر اجماع ہو چکا ہے تو یہ حکم قطعی ہو گیا جس کی وجہ سے اس میں اجتہاد کرنے کی گنجائش ہی نہیں رہی۔ پھر بھی امام شافعیؒ کی طرف اس کے خلاف کہنے کی وجہ یہ سمجھ آتی ہے کہ واللہ اعلم متروک التسمیہ عامداً کے حرام ہونے پر سلف سے اجماع ہونے کا ان کو ثبوت نہیں ملا ہے۔ ورنہ یہ بات ممکن نہیں تھی کہ امام شافعیؒ جیسے امام مسلم اس کی مخالفت فرماتے۔ کیونکہ خود امام شافعیؒ کو بھی اجماع کے قطعی حجت ہونے میں کچھ کلام یا شک وشبہ نہیں ہے۔ البتہ یہ ممکن ہے کہ اجماع ہو لیکن امام شافعیؒ کو اس کا ثبوت نہ ہوا ہو۔ اور امام محمدؒ نے آثار میں اس طرح روایت کی ہے عن ابی حنیفہ عن یزید بن عبد الرحمان عن رجل عن جابر رضی اللہ عنہ آخر میں ہے کہ ہر مسلمان میں تسمیہ ہے خواہ اس نے تسمیہ کیا ہو یا نہ کیا ہو۔ امام محمدؒ نے اس نہ کیا ہو کو بھولنے پر محمول کیا ہے۔ اگرچہ اس میں اس بات کا بھی احتمال ہے کہ اس نے عمداً ترک کیا ہو اور اسی احتمال کو امام شافعیؒ نے قبول کر لیا ہے اس لئے اس میں یہ احتمال بھی نکل آیا کہ حضرت جابرؓ کا یہی قول ہو لہٰذا اجماع نہ ہوگا۔ **ولہ قولہ الخ** اور امام شافعیؒ کی دلیل یہ فرمان رسول کریم علیہ الصلوٰۃ والتسلیم ہے کہ مسلم تو اللہ تعالیٰ کے نام کے ساتھ ہی ذبح کرتا ہے خواہ اس نے زبان سے کہا ہو یا نہ کہا ہو۔ (ف پس اس حدیث کا ظاہر تو یہی ہے کہ عمداً تسمیہ نہ کیا ہو تو بھی جائز ہوگا۔

ولان التسمیۃ الخ اور اس دلیل سے بھی متروک التسمیہ عمداً حلال ہے کہ اگر اس کے حلال ہونے کی شرط تسمیہ کہنا ہی

ہو تا تو اس کے بھولنے کی صورت میں بھی ذبیحہ حلال نہیں ہونا چاہئے تھا۔ جیسے نماز کے معلہ میں طہارت کا حکم ہے۔ (ف کہ اگر کوئی بھولے سے ناپاکی یا بغیر وضو کی حالت میں نماز پڑھ لے تو وہ صحیح نہیں ہوتی ہے۔ حالانکہ بھولے سے تسمیہ نہ کہنے میں ذبیحہ حلال ہوتا ہے پس اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ حلال ہونے کے لئے تسمیہ کہنا شرط نہیں ہے)۔ **ولو كانت شرطا الخ** اور اگر تسمیہ کہنا شرط ہی ہو (ف یعنی اگر یہ فرض کیا جائے کہ تسمیہ کہنا شرط ہے)۔ **فالملة الخ** تو ملت توحید پر رہنا ہی تسمیہ کے قائم مقام ہو گا۔ جیسا کہ بھولنے کی صورت میں موحد ہونے کو قائم مقام مان لیا گیا ہے۔ (ف کہ بالاتفاق ملت اسلامی کا ہونا اس تسمیہ کے لئے کافی ہے پھر یہ بات یاد رکھنے کی ہے کہ امام شافعیؒ کے استدلال میں جو حدیث بیان کی گئی ہے اس لفظ سے نہیں پائی گئی ہے بلکہ ابن عباسؓ سے مرفوع روایت ہے کہ مسلم کو اس کا نام ہی کافی ہے۔ اس لئے اگر وہ ذبح کے وقت تسمیہ بھول گیا تو اسے چاہئے کہ تسمیہ کہہ لے اور اللہ تعالیٰ کا نام لے پھر اسے کھالے۔ رواہ الدار قطنی۔ ابن القطانؒ نے کہا ہے کہ اس کی اسناد کے کسی راوی کے بارے میں کوئی کلام نہیں ہے۔ سوائے محمد بن یزید بن سنان کے۔ کہ وہ بہت ہی نیک اور نہایت ہی سچا آدمی تھا لیکن اس میں غفلت کی بیماری سخت تھی۔

اور ابن الجوزیؒ نے جو معقل بن عبید اللہ الجزری کے بارے میں کلام کیا ہے۔ اسے تنقیح میں یہ کہہ کر رد کر دیا ہے کہ وہ صحیح مسلم کے راوی ہیں۔ اور ابن حبان نے ثقات میں لکھا ہے اور بعضوں سے اسے ضعیف ہونا بھی نقل کیا ہے۔ پھر یہ بھی معلوم ہونا چاہئے کہ محمد بن یزید بن سنان کے بارے میں بھی اختلاف ہے۔ لہٰذا یہ اسناد حسن کے درجہ کے قریب ہے۔ لیکن تنقیح میں کہا ہے کہ صحیح بات یہی ہے کہ یہ حدیث مرفوع نہیں ہے۔ بلکہ حضرت ابن عباسؓ کا قول موقوف ہے۔ پھر اس دعوی کی تحقیق اس طرح بیان کی ہے کہ اگر یہ حدیث تسلیم کر لی جائے تو اسے حنفیہ نے عمداً تسمیہ کے ترک کرنے پر محمول نہیں کیا ہے کہ یہ بھول جانے کے بارے میں بھی صحیح کہی جا سکتی ہے۔ بالخصوص اس صورت میں کہ قرآن پاک نے اس کی لاتاکلوا مما لم یذکر اسم اللہ علیہ کہہ کر ممانعت فرمائی ہے۔ اور یہ ظاہر بات ہے کہ تسمیہ کے ذکر نہ کرنے کی یہ دو ہی صورتیں ہو سکتی ہیں ایک یہ کہ بھول کر نہ کہا ہو۔ دوسرے یہ کہ قصداً نہ کہا ہو۔ اس لئے یہ بات ضروری ہوئی کہ قرآن کی ممانعت میں کوئی ایک صورت بھی باقی رہ جائے ورنہ اس آیت کو منسوخ ماننا ہو گا کیونکہ یہ کہا جا رہا ہے کہ تم اسے بھی کھاؤ جس پر اللہ تعالیٰ کا نام نہ لیا گیا ہو خواہ قصداً ہو یا بھول کر ہو۔ مگر یہ حکم تو اس آیت کے صراحۃً معارض ہے۔

اس لئے لامحالہ اس حدیث سے سہو ہی مراد ہے۔ پھر حضرت عائشہؓ کی حدیث میں جو یہ مذکور ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے کچھ لوگوں نے یہ کہا کہ لوگ ہمارے پاس ایسا گوشت لاتے ہیں جن کے بارے میں ہمیں یہ کچھ معلوم نہیں ہوتا ہے کہ اس کے ذبح کے وقت ذابح نے بسم اللہ کہا ہے یا نہیں تو ہمارے لئے اس کو کھانا صحیح ہو گا یا نہیں تو آپ نے فرمایا کہ تم اللہ کا نام لے کر کھالو۔ جیسا کہ صحیح البخاری میں ہے۔ تو اس روایت میں پوچھنے والوں نے شک کیا ہے۔ لیکن متروک التسمیہ عمداً یا سہواً ہونا کچھ معلوم نہیں ہے۔ لہٰذا اس حدیث سے اس شبہ کا کوئی حکم متعلق نہیں ہو گا۔ کیونکہ بظاہر تسمیہ کہنا ہی معلوم ہوتا ہے۔ مگر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے صرف ان کے وہم کو دور کرنے کے لئے تسمیہ کہہ لینے کا ارشاد فرمایا تاکہ دل کی خلش دور ہو جائے۔

توضیح:۔ ذبح کے وقت یا شکاری جانور کو شکار پر چھوڑتے وقت یا تیر مارتے وقت بسم اللہ کہنے کو عمداً یا سہواً نہ کہنے کا حکم۔ اس مسئلہ میں مسلم اور کتابی وغیرہ کے درمیان کوئی فرق ہے یا نہیں اگر قاضی جواز کا فتوی دیدے تو وہ قابل عمل ہو گا یا نہیں۔ اس مسئلہ میں دوسرے ائمہ کا قول اور ان کے دلائل

ولنا الكتاب وهو قوله تعالىٰ ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه الاية نهى وهو للتحريم والاجماع وهو

ما بينا والسنة وهو حديث عدى بن حاتم الطائى رضى الله عنه فانه عليه السلام قال فى آخره فانك انما سميت على كلبك ولم تسم على كلب غيرك علل الحرمة بترك التسمية ومالك يحتج بظاهر ما ذكرنا إذ لافضل فيه ولكنا نقول فى اعتبار ذلك من الحرج ما لا يخفى لان الانسان كثير النسيان والحرج مدفوع والسمع غير مجرى على ظاهره إذ لو اريد به لجرت المحاجة وظهر الانقياد وارتفع الخلاف فى الصدر الاول والاقامة فى حق الناس وهو معذور لايدل عليها فى حق العامد ولا عذروما رواه محمول على حالة النسيان ثم التسمية فى ذكاة الاختيار تشترط عند الذبح وهو على المذبوح وفى الصيد تشترط عند الارسال والرمى وهو على الالة لان المقدور له فى الاول الذبح وفى الثانى الرمى والارسال دون الاصابة فيشترط عند فعل يقدر عليه حتى اذا اضجع شاة وسمى فذبح غيرها بتلك التسمية لا يجوز ولو رمى الى صيد وسمى واصاب غيره حل وكذا فى الارسال ولو اضجع شاة وسمى ثم رمى بالشفرة وذبح باخرى أكل ولو سمى على سهم ثم رمى بغيره صيداً لا يوكل.

ترجمہ:۔ اور ہم احناف کے نزدیک متروک التسمیۃ عامدا کے حرام ہونے کی دلیل یہ فرمان باری تعالیٰ ہے وَلاَ تَاكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللهِ عَلَيْهِ الآية یعنی جس ذبیحہ پر اللہ تعالیٰ کا نام نہیں لیا گیا ہے اس سے مت کھاؤ۔ یہ فرمان ممانعت اور نہی کے لئے ہے جو کہ تحریم کے لئے ہوتی ہے۔ اس کے علاوہ دوسری دلیل علماء سلف کا اس پر اجماع ہونا ہے۔ جو اس سے پہلے بیان کیا جا چکا ہے۔ (ف کہ امام شافعیؒ سے پہلے کے تمام علماء نے متروک التسمیۃ عامداً کے حرام ہونے پر اتفاق کیا ہے۔ اس طرح دو قطعی دلیلوں یعنی ایک فرمان باری تعالیٰ اور ایک انعقاد اجماع سے قطعی طور پر حرام ہونے کی دلیل ثابت ہو گئی۔ والسنة وهو حديث الخ اور ہماری تیسری دلیل سنت بھی ہے یعنی وہ حدیث صحیح ہے جو حضرت عدی بن حاتم الطائی رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ اس حدیث کے آخر میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ تم نے صرف اپنے کتے کو شکار پر چھوڑتے وقت بسم اللہ کہا تھا لیکن دوسرے کتے جو اس وقت شریک ہو گئے تھے ان کے بھاگتے وقت تو بسم اللہ نہیں کہا تھا۔ (ف لہٰذا یہ مشترک شکار حرام ہو گیا)۔ اس حکم میں بسم اللہ نہ کہنے کو حرام ہونے کی علت قرار دیا ہے۔

(حضرت عدی بن حاتم رضی اللہ عنہ کی پوری حدیث یہ ہے کہ میں نے عرض کی کہ یا رسول اللہ میں اپنا شکاری کتا شکار پر چھوڑتا ہوں اور بسم اللہ کہہ لیتا ہوں تب آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب تم نے اپنے شکار کے لئے اپنا کتا چھوڑا اور بسم اللہ کہہ لیا اور اس نے اسے پکڑ کر شکار کر لیا اور مار ڈالا تب بھی تم اس شکار میں سے کھاؤ۔ لیکن اگر اس کتے نے بھی اس شکار میں سے کچھ کھا لیا تب اس شکار میں سے کچھ بھی نہ کھاؤ۔ کیونکہ یہ معلوم ہو گیا کہ اس کتے نے وہ شکار خود اپنے لئے کیا تھا (گویا وہ شکاری سکھایا ہوا کتا نہ تھا)۔ پھر میں نے عرض کیا کہ میں اپنا کتا شکار کے لئے چھوڑتا ہوں لیکن کبھی اس کے ساتھ دوسرے کتے بھی پاتا ہوں۔ اور میں نہیں جانتا کہ ان میں سے کس کتے نے اسے پکڑا ہے تو کیا اس میں سے بھی میں کھا سکتا ہوں۔ تب آپ نے فرمایا کہ نہیں کیونکہ تم نے تو صرف اپنے کتے کو چھوڑتے وقت تسمیہ کہا تھا۔ اور دوسرے کتے پر تو نہیں کہا تھا۔ اس کی روایت صحاح میں ائمہ ستہ نے کی ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کے حرام ہونے کی وجہ یہ بتائی ہے کہ اس اپنے کتے کے ساتھ دوسرا ایسا کتا بھی تھا جس پر تسمیہ نہیں کہا گیا تھا۔ کیونکہ ظاہر حال یہی ہے۔ اس سے صاف معلوم ہو گیا کہ جس پر تسمیہ نہیں کہا گیا وہ مردار ہے۔

ومالك يحتج الخ اور امام مالکؒ جو ہر حال میں متروک التسمیہ کو حرام کہتے ہیں ان کی دلیل ان دلائل کا ظاہر ہے کیونکہ ان میں کوئی تفصیل نہیں ہے۔ (ف کہ عمداً چھوڑا ہو یا سہواً چھوڑا ہو۔ اس لئے دونوں حالتوں میں ذبیحہ حرام ہی ہو گا۔ مگر ہم اس کے جواب میں کہتے ہیں کہ بے شک ظاہری دلیلوں سے تو یہی بات معلوم ہوتی ہے۔ اس کے باوجود)۔ ولكنا نقول الخ ہم یہ کہ کہتے

ہیں کہ اس بات کے مان لینے میں کچھ دقتیں آتی ہیں جو مخفی نہیں ہیں۔(ف یعنی ہمیں دوسری حدیثوں اور دلیلوں سے یہ بات معلوم ہوئی کہ ہر حال میں تسمیہ ہونا ضروری ہو)۔ **لان الانسان الخ** کیونکہ انسان فطرۃً بہت بھولنے والا ہوتا ہے۔(ف اس لئے اکثر ایسا ہوتا ہے کہ جلد بازی یا گھبراہٹ میں جانور کو ذبح کرتے وقت تسمیہ بھول جاتا ہے جس سے جانور کو حرام کہنا ہوگا اور حرج لازم آئے گا۔ **والحرج مدفوع الخ** حالانکہ شرعا حرج کو ختم کردیا گیا ہے۔(ف اس لئے موجودہ مسئلہ میں بھی بھول جانے پر تکلیف ختم کردی گئی ہے یعنی ظاہری دلائل سے یہ بات معلوم ہوئی کہ تسمیہ کہنے کا حکم ضرور معتبر لیکن زبان سے کہنا ہی ضروری نہیں ہے بلکہ اس کا دل میں ہونا ہی کافی ہے۔اس لئے امام مالکؒ کے نزدیک زبان سے کہنا بھی شرط ہے۔

اور ہم یہ کہتے ہیں کہ ہمیں دوسری آیات مثلاً **مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ الاية** وغیرہ سے معلوم ہوا کہ اللہ تعالیٰ نے دین سے حرج اور مشقت کو دور کردیا ہے۔اب اگر ہم زبان سے بھی کہنے کو شرط کردیں تو اکثر ذبیحہ کو حرام کردینا لازم آئے گا۔جس سے مال کی بربادی لازم اور سخت حرج لازم آئے گا۔کیونکہ آدمی بہت بھولا کرتا ہے۔اس لئے جب شرعا حرج کو دور کردیا گیا ہے تو ہر حال میں زبان سے کہنے کو شرط نہیں ماننا ہوگا۔ورنہ حرج دفع نہ ہوگا۔ **والسمع غير مجرى الخ** اور شرعی سمعی دلائل یعنی آیات واحادیث سے ان کے ظاہری معنی ہی مراد نہیں ہوں گے۔(ف یعنی ان سے زبانی طور پر بھی تسمیہ کہنا ثابت نہیں ہوگا)۔ **اذلو اريد الخ** اس لئے کہ اگر ان نصوص سے ظاہر ہی مراد ہوتا تو صحابہ کرامؓ کے مقابلہ میں بھی دلائل پیش کئے جاتے۔(ف یعنی صحابہ کرامؓ میں سے جو لوگ متروک التسمیہ ناسیا کو حلال جانتے تھے ان کے سامنے بھی ان آیات کے ظاہر کو پیش کر کے حرمت ثابت کردیتے۔) پھر وہ بھی ان کے سامنے قائل ہو جاتے۔(ف یعنی وہ بھی ان نصوص کو تسلیم کرلیتے اور مخالفت نہ کرتے کیونکہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم تو اعلیٰ مراتب پر فائز تھے اور جب کہ ایک عام مسلمان کے سامنے بھی کوئی نص قرآن پیش کردی جاتی ہے تو وہ اس کے سامنے سر تسلیم خم کرلیتا ہے تو یہ صحابہ کرامؓ بدرجہ ایسے نصوص کو تسلیم کرتے ہوئے حرمت کے قائل ہو جاتے)۔

وارتفع فى الصدر الخ اور نتیجہ کے طور پر ابتداء اسلام اور صحابہ کرامؓ کے زمانہ میں ہی اس مسئلہ کا اختلاف ختم ہو جاتا۔(ف خلاصہ یہ ہوا کہ صحابہ کرامؓ اور تابعینؒ کے زمانہ ہی میں ایک جماعت نے بھول کر تسمیہ نہ کہنے پر ذبیحہ کو حلال سمجھ رکھا تھا۔اگر نص قرآن وحدیث کی وجہ سے زبان سے بھی تسمیہ کہنا شرط ہوتا تو جیسے ہی ان کے سامنے یہ نصوص پیش کی جاتیں وہ فوراً ان کو مان لیتے اور اس مسئلہ میں اختلاف باقی نہ رہتا۔اس سے ہمیں یہ بات معلوم ہوگئی کہ نصوص سے اس مسئلہ کی تصریح معلوم نہیں ہوتی ہے۔ساتھ ہی ہم نے یہ بھی محسوس کیا کہ زبان سے تسمیہ کی شرط لگادینے سے بڑا حرج لازم آتا۔لہٰذا ہم اس نتیجہ پر پہنچ گئے کہ ان نصوص سے زبان سے بھی تسمیہ کہنا مراد نہیں ہے۔فافہم۔اس پر امام شافعیؒ کی طرف سے یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ اگر بھول کر تسمیہ چھوڑنے کی صورت میں یہ کہا جاتا ہے کہ ذابح کا ملت توحیدی پر ہونا ہی اس کے لئے تسمیہ کہنے کے قائم مقام ہو سکتا ہے تو عمداً چھوڑنے کی صورت میں بھی اس کا ملت توحیدی پر ہونا ہی تسمیہ کہنے کے قائم مقام ہو سکتا ہے۔اس کا جواب یہ دیا جا سکتا ہے کہ بھولنے اور قصداً نہ کہنے کی دونوں صورتوں کے درمیان فرق ہے)۔

والاقامة فى حق الخ کہ بھولنے والے کے حق میں ملت توحید کو تسمیہ کہنے کے قائم مقام مان لینا قصداً ترک کرنے والے کے برابر حکم میں نہیں مانا جا سکتا ہے کیونکہ پہلی صورت میں بھولنا ایک عذر ہے جب کہ دوسری صورت میں یعنی عمداً ترک کرنا عذر نہیں ہے اس لئے دونوں حکموں کو یکساں نہیں کہا جا سکتا ہے۔(ف خلاصہ یہ ہوا کہ ملت کو تسمیہ کے قائم مقام کہنا ایک ایسے شخص کے حق میں ہے جس نے بھول کر تسمیہ نہ کہا ہو۔کیونکہ وہ تو معذور ہے۔اس لئے اس پر عمداً تسمیہ چھوڑنے والے کو قیاس نہیں کیا جا سکتا ہے کیونکہ وہ معذور نہیں ہے جیسے کہ رمضان میں روزہ رکھ کر بھولے سے کھانا کھانے سے روزہ فاسد نہیں کہا جاتا ہے جب کہ عمداً کھانے والے پر صرف قضاہی نہیں بلکہ اس پر کفارہ بھی لازم ہوتا ہے کیونکہ وہ معذور نہیں ہوتا ہے۔ **وما رواه**

محمول الخ اور امام شافعیؒ نے جو حدیث بیان کی ہے وہ نسیان اور بھول کی حالت پر محمول ہے۔(ف یعنی اوپر بیان کی ہوئی حدیث میں تسمیہ کے چھوڑنے سے مراد یہ ہے کہ اگر کبھی بھول کر تسمیہ نہ کہا ہو تو اس ذبیحہ کو کھانا جائز ہوگا۔ تسمیہ کے چھوٹ جانے سے کوئی نقصان نہ ہوگا۔ اس صورت میں صرف کھاتے وقت ہی بسم اللہ کہہ لینا کافی ہوگا۔ جیسا کہ ہم اوپر تفصیل سے بیان کر چکے ہیں۔ حاصل مسئلہ یہاں یہ ہوا کہ اگر کسی نے ذبح کرتے وقت قصداً بسم اللہ نہ کہا تو وہ ذبیحہ ایک مردار جیسا ہے۔ اور اگر بھول کر نہ کہہ سکا تو وہ حلال ہوگا اگرچہ ذبح کرنے والا وہ شخص کتابی ہی ہو۔ لیکن ایک بات یاد رکھنے کی ہے کہ ہمارے زمانہ کے نصرانی اہل کتاب میں سے بڑی تعداد ایسی ہے جو قصداً بسم اللہ نہیں کہتے ہیں بلکہ کہنے کو لغو اور مہمل کام سمجھتے ہیں اس لئے ان کا ذبیحہ حرام ہی ہوگا۔

ثم التسمية الخ پھر ذبح اختیاری میں بسم اللہ کہنے کی شرط یہ ہے کہ وہ ذبح کرنے کے وقت ہو نہ پہلے اور نہ بعد میں۔ پھر جسے ذبح کرنا ہو اس کے ذبح کے وقت ہو۔(ف یعنی اسی جانور پر اور ذبح کے وقت ہی کہنا ہوگا)۔ وفي الصيد الخ اور شکار ہونے یعنی کتا' باز' تیر وغیرہ کے ذریعہ شکار پر غیر اختیاری ہونے کی صورت میں شکاری جانوروں کو چھوڑتے وقت یا تیر مارتے وقت تسمیہ کہنا شرط ہے اور یہ تسمیہ آلہ پر ہے۔ جانور پر ہونا شرط نہیں ہے۔(ف یعنی جس آلہ سے اضطراری ذبح کے ساتھ شکار کو ذبح کرنا ہو اگر اس پر تسمیہ کہہ دیا تو کافی ہوگا)۔ لان المقدور الخ کیونکہ اختیاری صورت میں ذبح کرنے والے کے اختیار میں ذبح کرنا ہوتا ہے۔ لیکن دوسری صورت یعنی شکار کی صورت میں شکار کو آسانی سے پکڑنا اس کے اختیار میں نہیں ہوتا ہے بلکہ اس پر تیر پھینک کر یا کتا وغیرہ چھوڑنے کے بعد ہی اس کے اختیار میں آتا ہے۔ اس میں صرف جانور کو چھوڑنا یا تیر پھینکنا ہی اختیار میں ہوتا ہے۔ فیشترط لہٰذا تسمیہ کہنا ایسے کام کے وقت ہی لازم کیا گیا ہے جس پر اسے اختیار ہو۔(ف پھر حضرت عدی بن حاتم رضی اللہ عنہ سے مروی صحیح حدیث میں پہلے بیان کیا جا چکا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے عدی بن حاتمؓ کو کتا چھوڑتے وقت بسم اللہ کہنے کا حکم فرمایا اس طرح صریح نص سے بھی یہ بات ثابت ہو گئی۔ اور اس جگہ قیاس بھی نص کے موافق ہے۔ حاصل مسئلہ یہ ہوا کہ غیر اختیاری ذبح یعنی شکار میں تیر یا نیزہ یا کتا یا باز وغیرہ کو مارنے و چھوڑنے کے وقت بسم اللہ کہنا چاہئے۔ اور ذبح اختیاری میں جس جانور کو ذبح کرنا ہے خود اسی جانور پر ذبح کے وقت بسم اللہ کہنا چاہئے۔

حتى لو اضجع الخ اسی لئے اگر کسی نے ذبح کرنے کے لئے ایک بکری لٹائی اور بسم اللہ کہا مگر دوسری بکری پر چھری چلادی تو وہ حلال نہیں ہوگی۔(ف لیکن اگر اسی بکری کو ذبح کرتا جس کے ذبح کے لئے بسم اللہ کہا تھا تو وہ بکری ذبح ہوتی یعنی اسے کھانا جائز ہوگا۔ ولو رمى الخ اور اگر کسی شکار پر بسم اللہ کہتے ہوئے تیر مارا لیکن یہ تیر اسی شکار کو نہیں بلکہ دوسرے جانور کو لگا تو وہ بھی حلال ہوگا۔(ف کیونکہ تیر مارتے وقت ہی بسم اللہ کہنا لازم تھا جو اس نے کر دیا اب وہ تیر جس جانور کو بھی لگے گا وہ صحیح ہوگا۔ وكذا في الارسال الخ یہی حکم کتا باز یعنی شکاری جانور وغیرہ کے چھوڑنے میں ہے۔(ف یعنی وہی حکم اس کتے کا بھی ہوگا جسے شکار کو پکڑنے کے لئے مالک نے بسم اللہ کہہ کے چھوڑا تو اس مالک نے اپنا کام پورا کر دیا کیونکہ اس پر چھوڑتے وقت ہی بسم اللہ کہنا لازم تھا۔ اس لئے وہ کتا آگے بڑھ کر جس شکار کو بھی پکڑ لے خواہ وہی جانور ہو جسے پکڑنے کے لئے اس کتے کو چھوڑا تھا، یا اس کی جگہ دوسرے شکار کو پکڑ لے، شکار بہر صورت حلال ہوگا ابھی اوپر شرط لگائی گئی تھی کہ بسم اللہ کہہ کر چھوڑا اُس کا فائدہ یہ ہوگا کہ اگر مالک نے تسمیہ کہہ کر چھوڑا مگر کتے نے شکار نہیں پایا نظروں سے اوجھل ہو گیا اس لئے وہ واپس آ گیا یا کسی دوسری طرف چلا گیا ایسی صورت میں اگر وہ کوئی دوسرا شکار پکڑ لے تو وہ حلال نہ ہوگا کیونکہ مالک کے لئے اب یہ ضروری ہو گیا تھا کہ وہ اپنے کتے کو دوبارہ تسمیہ کہہ کر شکار پر چھوڑے جو یہاں نہیں پایا گیا ہے اسی طرح جب شکاری اپنے جانور پر تسمیہ کہہ کر شکار کے لئے دوڑائے تو اس دوڑ میں وہ جس شکار کو بھی پکڑ لے گا وہ حلال ہوگا۔

پھر یہ واضح رہے کہ ایک مرتبہ شکار کر لینے کے بعد مالک پر لازم ہوگا کہ دوسرے شکار کو پکڑنے کے لئے اپنے شکاری جانور

کو چھوڑتے وقت دوبارہ تسمیہ کہے۔ جیسے کہ ذبح اختیاری میں ایک مرتبہ تسمیہ کہہ کر جانور ذبح کر لینے کے بعد وہ جتنے جانور بھی ذبح کرے ہر جانور پر بسم اللہ کہنا لازم ہوتا ہے۔م۔ ولو اضجع شاۃ الخ اور اگر کوئی اپنی بکری ذبح کرنے کے لئے لٹائے اور چھری لے کر بسم اللہ کہنا چاہے مگر عین وقت پر ہاتھ کی چھری پھینک کر دوسری چھری سے ذبح کر دے تو وہ جانور حلال ہوگا۔ اور اسے کھانا جائز ہوگا۔(ف اسلئے کہ یہ ذبح اختیاری ہے اور اس میں بسم اللہ کہنے کا تعلق جانور سے ہے چھری سے نہیں ہے)۔ ولو سمی علی سهم الخ اور اگر ایک تیر اٹھا کر بسم اللہ کہہ کر شکار پر پھینکنا چاہا اور عین وقت پر دوسرا تیر مار کر شکار کر لیا تو یہ شکار نہیں کھایا جائے گا۔(ف کیونکہ یہ ذبح اضطراری کی صورت ہے اس کے لئے اسی تیر سے شکار ہونا ضروری ہے جس پر تسمیہ کہا گیا ہو جب کہ یہاں پر تیر بدل دیا گیا ہے اور اس بدلے ہوئے پر تسمیہ نہیں کہا گیا ہے)۔

توضیح: متروک التسمیہ عامداً کے حکم کے بارے میں اقوال ائمہ۔ اور دلائل احناف۔ اختیاری ذبح کے لئے اور اضطراری ذبح کے لئے بسم اللہ کس وقت کہنی چاہئے۔ اگر ذبح کے لئے بکری لٹا کر بسم اللہ کہہ کر چھری سے ذبح کرنا چاہا مگر عین وقت پر اس چھری کو رکھ کر دوسری چھری سے جانور ذبح کر دیا۔ مسائل کی تفصیل، حکم، دلائل

قال ويكره ان يذكر مع اسم الله تعالى شيئا غيره وان يقول عند الذبح اللهم تقبل من فلان وهذه ثلث مسائل إحدهما ان يذكر موصولاً لا معطوفا فيكره ولا تحرم الذبيحة وهو المراد بما قال ونظيره ان يقول بسم الله محمد رسول الله لان الشركة لم توجد فلم يكن الذبح واقعا له الا انه يكره لوجود القران صورة فيتصور بصورة المحرم والثانية ان يذكر موصولا على وجه العطف والشركة بان يقول بسم الله واسم فلان او يقول بسم الله وفلان اوبسم الله ومحمد رسول الله بكسر الدال فتحرم الذبيحة لانه اهل به لغير الله والثالثة ان يقول مفصولا عنه صورة ومعنى بان يقول قبل التسمية وقبل ان يضجع الذبيحة او بعده وهذا لاباس به لما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال بعد الذبح اللهم تقبل هذه عن امة محمد ممن شهدلك بالوحدانية ولى بالبلاغ.

ترجمہ:۔ جامع صغیر میں ہے کہ اللہ تعالیٰ کے پاک نام کے ساتھ دوسری کسی چیز کو ذکر کرنا مکروہ ہے۔(ف یعنی خالص اللہ کا نام ہو۔ بسم اللہ یا اللہ اکبر یا ان جیسا جس میں صرف اللہ تعالیٰ کا پاک نام تعظیم کے ساتھ ہو۔ اور کسی دوسری چیز کا نام نہ ہو۔ یہاں تک کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا اسم مبارک جیسا بھی نہ ہو کہ یہ جائز نہیں ہے۔ اسی طرح دعا مقصود وغیرہ بھی بیان کرنا جائز نہیں ہے۔) وان یقول الح اور یہ بات بھی مکروہ ہے کہ ذبح کے وقت یوں کہے کہ الٰہی اس کو فلاں شخص کی طرف سے قبول فرما۔(ف یعنی یوں کہے کہ بسم اللہ۔ اللہ اکبر الٰہی اسے فلاں شخص یا چیز کی طرف سے قبول فرما۔ تو یہ مکروہ ہے۔ پھر یہ معلوم ہونا چاہئے کہ تسمیہ کے سوا کسی دوسری کے ذکر کرنے کی دو صورتیں ہیں۔ ایک یہ کہ تسمیہ کے ساتھ حرف عطف لا کر دوسری چیز بیان کی جائے۔ اور دوسری یہ کہ حرف عطف کے بغیر ہی بیان کیا جائے جیسے کہ اوپر کی مثال میں گذرا۔ جس کی یہ صورتیں اور تین مسائل ہیں۔ احدٰھا الخ اول صورت یہ ہے کہ دوسری چیز کو تسمیہ سے ملا کر حرف عطف کے بغیر ذکر کیا جائے۔(ف تو اس صورت میں مجموعہ پر حکم نہیں ہوگا)۔ البتہ ایسا کرنا مکروہ ہوگا۔ اس لئے وہ ذبیحہ حرام نہیں ہوگا۔ اور مصنفؒ نے جو فرمایا ہے اس کی مراد بھی یہی ہے۔(ف یعنی حرف عطف کے بغیر اس طرح کہے اللّٰهُمَّ تَقَبَّل من فلان۔ اسی لئے مکروہ ہونے کا حکم دیا ہے۔ کیونکہ تسمیہ دونوں کے مجموعہ سے نہیں ہوا ہے۔ بلکہ تسمیہ تو صرف اللہ تعالیٰ کے نام سے یعنی اللهم کہنے سے ہی پورا ہو گیا ہے۔ مگر تقبل کہہ کر دعا کرنا مکروہ ہو گیا ہے)۔ ونظیرہ ان الخ اور اس کی نظیر یہ ہوگی کہ وہ اس طرح کہے۔ **بسم الله محمد**

رسول اللہ۔ (ف یعنی لفظ محمد کو رفع کے ساتھ کہے اور بسم اللہ پر عطف نہ کرے کہ عطف کرنے سے مجرور یعنی محمد رسول اللہ ہوتا۔ تو اس صورت میں بھی کہنا مکروہ ہوگا مگر ذبیحہ حرام نہ ہوگا)۔

لان الشرکۃ الخ کیونکہ اللہ کے نام کے ساتھ شرکت نہیں پائی گئی۔ اس لئے محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے مبارک نام کے ساتھ شرکت نہیں پائی گئی۔ (ف یعنی اس کے معنی یہ نہیں ہوئے کہ میں ذبح کرتا ہوں اللہ تعالیٰ کے نام سے اور محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے نام سے۔ بلکہ اس کے معنی یہ ہوئے کہ میں اللہ تعالیٰ کے نام سے ذبح کرتا ہوں۔ اللہ تعالیٰ کے رسول پاک محمد صلی اللہ علیہ وسلم ہیں۔ اس لئے ذبح کرنے میں شرکت نہیں پائی گئی۔ الا انہ الخ البتہ اتنی بات ضرور ہوئی کہ ایسا کرنا مکروہ ہوگا کیونکہ ظاہر صورت میں دونوں میں تعلق اور ملان پایا گیا۔ اس لئے ایسی صورت ہو جاتی ہے جو حرام کی ہوتی ہے۔ (ف اگرچہ حقیقی معنی میں شرکت نہیں ہے۔ اسی سے یہ بات بھی معلوم ہوگئی کہ اگر ذبح کرنے والے نے معنی میں بھی شرکت کا ارادہ کرلیا ہو۔ جب تو حرام قبیح ہوگا۔ اس میں ارادہ صرف اتنا ہے کہ ذبح اس کے واسطے ہو۔ کیونکہ زندگی اور موت سب اللہ عزوجل کے لئے ہے۔ جیسا کہ خود باری تعالیٰ نے فرمایا ہے اِنَّ صَلَاتِیْ وَ نُسُکِیْ وَ مَحْیَایَ وَ مَمَاتِیْ لِلّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِیْنَ لَا شَرِیْكَ لَهٗ۔ یعنی اللہ تعالیٰ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو حکم فرمایا ہے کہ مشرکین مکہ جو بتوں کے نام پر یعنی بتوں کے لئے قربانی کیا کرتے تھے ان کو ہدایت دینے کے لئے اس طرح فرمادیں کہ میری نماز و میری قربانی و میری زندگی و میری موت سب اللہ تعالیٰ کے لئے ہے۔ اس کا کوئی شریک نہیں ہے۔ لہٰذا اگر کوئی خالق اللہ عزوجل کے علاوہ کسی اور کے لئے اس طرح کا اعتقاد رکھے گا تو وہ کافر ہو جائے گا۔

اور اگر کوئی شخص ذبح کے وقت ایسا کام کرے جو لفظ میں یا معنی میں غیر اللہ کے لئے ہوتا ہو حالانکہ اس کا اعتقاد ایسا نہ ہو۔ پس اگر معنی کے لحاظ سے غیر اللہ کے لئے ہوسکتا ہو تو ایسا کرنا حرام ہوگا۔ اور اگر فقط لفظ میں ہوتا ہو تو مکروہ ہوگا۔ اسی سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ اگر کسی کافر نے بت وغیرہ کے ارادہ اور نیت سے قربانی کی تو وہ خود کافر رہے گا اور اس کا ذبیحہ حرام ہوگا۔ خواہ وہ لفظ بسم اللہ کہے یا کوئی اور لفظ کہے۔ لیکن اگر کسی مسلمان نے اللہ تعالیٰ کے سوا کسی پری یا جن وغیرہ کے لئے قربانی کی یعنی دل میں اسی کا ارادہ کیا تو وہ مرتد ہوگیا۔ پھر اگر اس نے ظاہر میں بھی اس کا نام لیا یا ظاہر میں بسم اللہ و فلاں کہا تو اس کا ذبیحہ حرام ہے۔ اور اگر اس نے ظاہر میں صرف بسم اللہ کہا تو ظاہر شریعت میں یعنی قاضی کی طرف سے اس کے مرتد ہونے کا حکم نہیں دیا جائے گا۔ کیونکہ ہمیں یا قاضی کو اس کی دلی نیت معلوم نہیں ہے۔ اور اگر وہ ایسا صرف ظاہر کرے تو اسی وقت اس کے مرتد ہونے کا حکم ہوگا۔ اگرچہ وہ جھوٹ کہہ رہا ہو۔ اس جگہ اصلی فقہ یہی ہے۔ اور سارے مسائل اسی پر مبنی ہیں۔ چنانچہ ایک مسئلہ یہ ہوا کہ تسمیہ کہتے وقت صرف عطف کے بغیر ہی دوسرے کسی کا ذکر ہو تو ذبح کرنا مجموعہ سب کے لئے نہیں ہوگا۔ اسی لئے ذبیحہ حرام نہ ہوگا لیکن اس فعل کو اس لئے مکروہ کہا جائے گا کہ ظاہر میں دونوں کے درمیان ایسا تعلق ہو جاتا ہے جو صورۃ حرام ہے اس سے مشابہت پائی جاتی ہے۔

والثانیۃ ان یذکر الخ اور دوسرا مسئلہ یہ ہوگا کہ اللہ عزوجل کے غیر کو ملا کر عطف و شرکت کے طور پر کہے۔ مثلاً یوں کہے کہ میں اسے ذبح کرتا ہوں خدا کے نام اور فلاں کے نام سے۔ یا یوں کہے کہ بسم اللہ و فلان الخ کہ میں اسے ذبح کرتا ہوں اللہ عزوجل اور فلاں کے نام سے۔ (ف یعنی حق تبارک و تعالیٰ کے نام کے ساتھ کسی بھی مخلوق مثلاً آدمی وغیرہ کا نام لے)۔

او بسم اللہ و محمد الخ یا یوں کہے کہ مثلاً میں ذبح کرتا ہوں خدا تعالیٰ اور محمد رسول اللہ کے نام سے (ف یعنی اللہ عزوجل کے نام کے ساتھ اس کی ساری مخلوقات میں سے اشرف واکرم خاتم المرسلین سرور عالم محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا بھی مبارک نام ملادے)۔ بکسر الدال۔ دال کے کسرہ کے ساتھ (ف یعنی اس جملہ میں محمد رسول اللہ میں لفظ محمد کی دال کو کسرہ کے ساتھ کہے تاکہ لفظ بسم اللہ پر اس کا عطف ہو جائے اس مقصد سے کہ دونوں کے مجموعہ نام پر ملا کر واقع ہو۔ الحاصل ان تمام صورتوں میں

یہ حکم ہوگا کہ اگر ایسا اس نے اپنے اعتقاد کے بغیر کہا ہو تو ایسا کرنا قبیح اور حرام ہوگا)۔ فتحرم الخ اس لئے وہ ذبیحہ مردار اور حرام ہوگا۔ لانه اهلّ الخ کیونکہ اس نے غیر اللہ کا بھی نام لیا ہے، (ف، حالانکہ جس ذبیحہ پر غیر اللہ کا بھی نام جائے وہ مردار اور حرام ہوتا ہے کیونکہ قرآن پاک میں صراحت کے ساتھ اس کی ناپاکی اور حرمت بیان کی گئی ہے اور اگر ذبح کرنے والے نے اپنے دل میں بھی غیر اللہ کے لئے ذبح کی نیت کی ہو تو وہ مرتد ہو جائے گا۔ کیونکہ اس کو خالص اللہ تعالیٰ کے لئے ہونے کا یقین نہیں ہے۔

والثالثة ان یقول الخ اور مسئلہ کی تیسری صورت یہ ہوگی کہ ذبح کے وقت غیر اللہ کا ذکر تسمیہ سے صورت اور معنی دونوں طرح سے جدا ہو۔ بان یقول الخ اس طرح سے کہ جانور کو لٹانے سے پہلے یا بعد میں اور تسمیہ سے پہلے کہے۔ (ف کہ الٰہی اس قربانی کو فلاں کے واسطے قبول فرما۔ یعنی بسم اللہ کہہ کر ذبح کرے پھر کہے کہ الٰہی اس کو فلاں کے لئے قبول فرما۔ یا بکری کو لٹا کر یا لٹانے سے پہلے کہدے کہ الٰہی اس قربانی کو فلاں بندہ کے لئے قبول فرما پھر بسم اللہ کہہ کر ذبح کرلے۔ وهذا لا باس به اور ایسا کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ (ف اگرچہ عوام کے لحاظ سے ایسا کرنا بھی اچھا کام نہیں ہے۔ لیکن لوگ اگر اچھے ہوں تو جائز ہے۔ لماروی عن النبی الخ کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت ہے کہ آپ نے ذبح کرنے کے بعد یہ دعا فرمائی کہ الٰہی اس قربانی کو میری امت میں سے ایسے لوگوں سے قبول فرما جو تیری وحدانیت کی اور میری رسالت کو پہنچانے کی گواہی دیں۔

(ف یعنی اس زمانہ سے قیامت تک جو لوگ ہوں گے وہ سب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی امت دعوت ہیں۔ مگر وہ لوگ جو ان میں ایمان لے آئیں وہ امت اجابت اور امت قبول میں ہیں۔ الحاصل آپ نے اپنی قربانی کے بعد دعا فرمائی کہ الٰہی میری امت میں سے جو لوگ دل سے تیری وحدانیت اور میری رسالت کا یقین کریں ان کے لئے اس قربانی کو قبول فرما، اس بناء پر مومنوں میں سے جو لوگ قربانی کرنے سے محتاج ہیں ان کو بھی بشارت ہو کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے لئے قربانی کردی، والحمد للہ رب العٰلمین، کیونکہ جو شخص خود قربانی کرتا ہے، کبھی اس قربانی کے مقبول ہونے میں شک بھی ہوتا ہے کہ مال پاک ہے یا نہیں۔ نیت پوری صحیح تھی یا نہیں مگر جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے خود اس کی طرف سے قربانی کردی تو اس کی مقبولیت میں کوئی شبہ نہیں ہو سکتا ہے اس لئے کہ آپ کی قربانی میں کسی قسم کا احتمال نہیں ہوتا ہے۔ لہٰذا اللہ تعالیٰ ہمیں اور سارے مسلمانوں کو آپ کی نبوت کی سچائی اور اللہ کی وحدانیت کے ساتھ یقین رکھنے والا رکھے۔ اور اسی پر خاتمہ بھی فرمائے۔ آمین یا ارحم الراحمین پھر یہ حدیث جس کا مصنفؒ نے حوالہ دیا ہے وہ صحیح مسلم میں حضرت ام المومنین عائشہ رضی اللہ عنہا کی روایت سے ہے۔ اور حاکم کی مستدرک میں حضرت ابو رافعؓ سے حدیث مروی ہے۔ تمام اردو مترجم تفسیروں کی سورۂ حج میں بھی تلاش کرنے سے یہ واقعہ مل جائے گا۔ وللہ الحمد فی الاولیٰ والآخرہ۔ م۔

توضیح:۔ جانور کے ذبح کے وقت اللہ تعالیٰ کے نام کے ساتھ دوسری کسی چیز کا نام ذکر کرنا، اس کی کتنی صورتیں ہیں اور ان کا حکم کیا ہے، مسائل کی تفصیل، حکم، دلائل

والشرط هو الذكر الخاص المجرد على ما قال ابن مسعود رضی الله عنه جردوا التسمية حتى لو قال عند الذبح اللهم اغفرلی لايحل لانه دعاء وسوال ولو قال الحمد لله اوسبحان الله يريد التسمية حل ولو عطس عند الذبح فقال الحمد لله لا يحل في اصح الروايتين لانه يريد به الحمد لله علي نعمة دون التسمية وما تداولته الألسنة عند الذبح وهو قوله بسم الله والله اكبر منقول عن ابن عباس رضی الله عنهما فی قوله تعالی فاذكروا اسم الله عليها صواف.

ترجمہ:۔ اور ذبح کرتے وقت تسمیہ کہنے میں شرط صرف خالص ذکر اللہ کا ہونا ہے۔ (ف یعنی اس کے لئے لفظ بسم اللہ یا بسم

اللہ اللہ اکبر کہنے کی خصوصیت نہیں ہے۔ بلکہ خالص اللہ تعالیٰ کا ذکر ہونا ضروری ہے اس طرح سے کہ اس میں کسی دوسرے نام کی یا چیز کی ملاوٹ بالکل نہ ہو۔ یعنی اس میں اپنی دعا و غیرہ قسم کا کوئی جملہ نہ ملایا گیا ہو)۔ **علیٰ ما قال الخ** اس روایت کی بناء پر کہ حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ نے فرمایا ہے کہ تم لوگ تسمیہ کو مجرد رکھو۔ (ف یعنی اس میں اپنی دعا و غیرہ کو شامل نہ کرو۔ لیکن حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کا یہ قول روایات کی کتابوں میں نہیں ہے۔ البتہ اس بات میں کوئی شک نہیں ہے کہ تسمیہ بالکل خالص ہو اور دوسری کسی چیز کی ملاوٹ اس میں نہ ہو۔ کیونکہ قربانی ایک جاندار مخلوق کی اس کے خالق عزوجل کے واسطے ہوتی ہے۔ جیسا کہ کچھ پیشتر اس بات سے باخبر کر دیا گیا ہے)۔ **حتی لو ذبح الخ** اسی بناء پر اگر ذبح کرنے والے نے تسمیہ کے بدلے اس طرح اللھم اغفرلی۔ الٰہی مجھے بخش دے کہہ دیا تو وہ ذبیحہ حلال نہ ہوگا۔ (ف حالانکہ اس ذبح کے وقت اللّٰھم سے ذکر الٰہی ہو گیا ہے)۔ کیونکہ اس جملہ میں دعا اور درخواست پائی جا رہی ہے۔

ولو قال الحمد للہ الخ اور اگر ذابح نے تسمیہ کہنے کی بجائے الحمد للہ سبحان اللہ کہا اور اس سے اس کی مراد تسمیہ ہی ہو تو وہ ذبیحہ حلال ہوگا۔ (ف کیونکہ اس جملہ کے کہنے والے کی کوئی ذاتی غرض نہیں ہے۔ بلکہ اسی کے نام پر ذبح کیا ہے جس کے لئے حمد اور تقدیس ہے اور وہی خالق ہے اور موت کے طاری ہونے سے پاک ہے اور وہی مارتا اور جلاتا ہے۔ **ولو عطس الخ** اور ذبح کرنے والے کو ذبح کے وقت چھینک آئی اس لئے اس نے الحمد للہ کہا۔ (ف یعنی چھینک آنے پر الحمد للہ کہہ کر اس پر چھری چلا دی۔ اور کسی طرح کا تسمیہ نہیں کہا) تو دو روایتوں میں سے اصح روایت کے مطابق وہ ذبیحہ حلال نہیں ہوگا۔ **لانہ یرید بہ الخ** کیونکہ وہ ذابح اس وقت چھینک آ جانے سے عافیت کی نعمت پانے پر الحمد للہ کہنے کا ارادہ کرتا ہے اور ذبح کے لئے تسمیہ کہنے کا ارادہ نہیں کرتا ہے۔ (ف حالانکہ اس وقت خاص ذبح کے لئے خلوص کے ساتھ اسے تسمیہ کہنے کا ارادہ کرنا چاہئے۔ الحاصل ذبح کے وقت اللہ تعالیٰ کا ذکر خالص اور دل میں اس بات کی نیت ہونا کہ یہ قربانی اللہ تعالیٰ ہی کے لئے ہے ہونا ضروری ہے)۔ **وماتد اولون الخ** عام طور سے لوگوں کی زبانوں پر جو تسمیہ ہے یعنی بسم اللہ و اللہ اکبر۔ اور یہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے اس آیت پاک فَاذْكُرُوا اسْمَ اللهِ عَلَيْهَا صَوَافَّ کی تفسیر میں منقول ہے۔

(ف اور میں مترجم نے اپنی تفسیر میں اس مسئلہ کو خوب وضاحت کے ساتھ بیان کر دیا ہے۔ جس کا خلاصہ یہ ہے کہ حضرت انس رضی اللہ عنہ کی حدیث میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے مینڈھوں کے ذبح کے موقع میں بسم اللہ واللہ اکبر منقول ہے۔ اور اس حدیث کو تمام ائمہ صحاح ستہ نے بیان کیا ہے۔ اور شاید اس جگہ مصنفؒ کی مراد یہ ہو کہ اس آیت میں ذکر کا حکم موجود ہے۔ اور ابن عباسؓ سے حاکم وغیرہ کی روایت کے مطابق اس کی تفسیر میں اسی کلمہ کی روایت ہے۔ پھر ایک دوسری روایت میں ہے کہ **بسم اللہ و اللہ اکبر اللھم منک و الیک**۔ یعنی اونٹوں کو تین پاؤں باندھ کر کھڑا کرتے پھر **بسم اللہ و اللہ اکبر اللّٰھم منک و الیک** کہہ کر نحر کرے۔ یعنی میں اللہ تعالیٰ کے نام سے نحر کرتا ہوں۔ اللہ بہت بزرگ ہے۔ الٰہی تیری ہی طرف سے ہے۔ اور تیری ہی طرف لوٹ کر جانا ہے۔ یعنی میری پیدائش میں تیری ہی طرف سے پیدائش میں ظہور ہوا ہے۔ اور تیری ہی طرف لوٹایا جانا ہے۔ اور دوسری روایت میں ہے کہ پھر یوں کہے **اللہ اکبر اللہ اکبر اللھم منک ذلک**۔ یعنی اللہ اکبر۔ اللہ اکبر۔ الٰہی تیری ہی طرف سے حیات کا ظہور ہے۔ اور تیرے ہی لئے ممات (مرنا) ہے۔

شیخ ابن حجرؒ نے کہا ہے کہ اس روایت کے سارے راوی ثقہ ہیں۔ اور عینیؒ نے نقل کیا ہے کہ ذخیرہ میں بقالی و شمس الائمہ رحمہما اللہ نے **بسم اللہ اللہ اکبر** واو کے بغیر ہونے کو بہتر سمجھا ہے۔ مگر صحیح یہ ہے کہ واو کے ساتھ بہتر ہے۔ کیونکہ صحیح حدیث میں واو کے ساتھ ثابت ہے۔ لہٰذا اسی کی اتباع کرنی چاہئے۔ میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ یہی صحیح بات ہے۔ اور ابن عباسؓ کی تفسیر میں اسی واقعہ کی تصریح ہے جو میں مترجم نے اوپر بیان کی ہے۔ کہ ذبح کے وقت اسم الٰہی عزوجل سے اس بات کی طرف تنبیہ ہے کہ اسی کی طرف سے ظہور اور اسی کی طرف واپس جانا ہے۔ یعنی حیات و موت اسی کی طرف سے ہے۔ پھر یہاں ایک خاص نکتہ یہ

بیان کرنا ہے اگر چہ اس کا اصل مقام تو کتب تفسیر میں ہے مگر ضرورت کے مطابق کچھ یہاں بھی بیان کیا جاتا ہے۔ کہ ساری مخلوقات کی حیات حضرت خالق عزوجل کی طرف سے اسی کی تسبیح و تقدیس ہے۔ اس لئے اس فرمان باری تعالیٰ اِنْ مِنْ شَیْئٍ اِلاَّ یُسَبِّحُ بِحَمْدِہٖ الایۃ وغیرہ سے یہی ثابت ہوتا ہے کہ ہر حیوان کی بھی تسبیح ہے۔ لیکن انسان کی طرف سے جو تسبیح ہوتی ہے وہ سب سے اشرف و بہتر ہے۔

اسی لئے یہ بات جائز ہے کہ اللہ تعالیٰ کے نام پر انسان تمام پاک جانوروں کو ذبح کر کے کھائے۔ اور اس غذا کے کھانے سے جو کچھ قوت حاصل ہو اس کی مدد سے تسبیح الٰہی عزوجل پر مداومت کرے۔ پس یہ بات جس طرح اس انسان کے لئے بہتر ہے۔ ویسے ہی جنت کی چراگاہ میں حیوان کے لئے بھی نعمت ہے اس لئے حیوانوں کے لئے ذبح ہو جانا بھی فضیلت کی بات ہے ساتھ ہی جو ذبح کرے اور اسے کھائے اس کے لئے اس نعمت کے پانے کا حق یہ ہے کہ وہ ادائیگی تسبیح پر قائم و دائم رہے۔ اس کے لئے الحمد للہ رب العٰلمین سے اس نعمت کا شکر بجالانا ہے اور مزید رعایت کا بھی محتاج ہے۔ اور اگر کسی کافر نے کسی جاندار کو مار کر کھایا تو اس نے تسبیح ادا کرنے والے جانور کو شیطانی افعال و عادات کے لئے ضائع کر دیا اس لئے وہ سخت عذاب کا مستحق ہوگا جیسے کہ دوسری نعمتوں کی ناشکری کی بناء پر وہ عذاب کا مستحق ہوتا ہے اس باریک نکتہ کو اچھی طرح سمجھ لو اور یاد رکھ لو۔ اور اس میں خوب غور کرو۔ واللہ تعالیٰ ہوالموفق **لصدق والصواب و الیه المرجع والمٰاب غفر انك اللهم وبحمدك استغفرك و اتوب الیك**۔ م۔ اس کے بعد یہ بیان کیا جائے گا کہ جانور کو حلال کرنے کے دو طریقے ہیں ایک ذبح دوسرا نحر۔ اس کی تفصیل ابھی بیان کی جائے گی۔

توضیح:۔ جانور کو ذبح کرتے وقت کیا کرنا اور کیا کہنا شرط ہے۔ اگر ذبح کا ارادہ کرتے وقت ذابح کو چھینک آجائے اور اسی کی وجہ سے وہ الحمد للہ کہدے اس کے ساتھ وہ جانور کی گردن پر چھری چلادے تو کیا اس کا ذبیحہ حلال ہوگا۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ دلائل

قال والذبح بین الحلق واللبة وفی الجامع الصغیر لاباس بالذبح فی الحق کله وسطه واعلاه واسفله والاصل فیه قوله علیه السلام الذكاة ما بین اللبة واللحیین ولانه مجمع المجری والعروق فیحصل بالفعل فیه انها رالدم علی ابلغ الوجوه فكان حكم الكل سواء.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ ذبح کرنے کا مقام حلق اور لبّہ کے درمیان ہے۔ (ف یعنی حلق کے اوپر کے حصہ سے نیچے لبہ تک ہے۔ اسی لئے یہ بھی کہا گیا ہے کہ جبڑوں سے لبہ یعنی سینہ کے اوپر حصہ تک میں ہے)۔ وفی الجامع الصغیر الخ اور جامع صغیر میں اس بات کی تصریح موجود ہے کہ حلق کے پورے حصہ میں جس جگہ بھی چاہے ذبح کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ یعنی حلق کے درمیان میں ہو یا اس کے اوپر یا نیچے حصہ میں ہو۔ (ف یعنی اگر ذابح چاہے تو جبڑوں سے نیچے اس سے ملی ہوئی جگہ میں یا حلق کے بالکل بیچ میں یا سینہ سے ملی ہوئی حلق کی نچلی جگہ میں جہاں چاہے چھری چلادے یہ ساری صورتیں جائز ہیں)۔ والاصل فیه الخ اس مسئلہ کی اصل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان ہے کہ ذبح لبّہ اور جبڑوں کے درمیان ہے۔ (ف یعنی اس کے درمیان جہاں چاہے ذبح کرے۔ یہ بات صرف ذبح اختیاری کے لئے ہے۔ لیکن یہ مذکور حدیث دار قطنی کی روایت سے ضعیف ہے۔ البتہ کچھ صحابہ کرامؓ سے اس مسئلہ میں آثار پائے جاتے ہیں واضح ہو کہ ذخیرہ میں اس بات کی تصریح ہے کہ اگر حلقوم سے اوپر یا نیچے سینہ پر ذبح کیا تو اس کا کھانا حرام ہوگا۔ کیونکہ ذبح کرنے کی جگہ صرف حلق ہے۔ م۔ ن۔ ع۔ اور یہ بھی اختیاری ذبح کے ساتھ مخصوص ہے۔ برخلاف اضطراری ذبح کے اس میں ذبح کی جگہ پورا بدن ہے یعنی کسی جگہ بھی زخم لگا کر اس کا خون بہادینا جیسا کہ مصنفؒ نے بحث کی ابتداء ہی میں صراحت کے ساتھ اس مسئلہ کو بیان کر دیا ہے، اس سے یہ بات

معلوم ہو گئی کہ ذبح اختیاری میں ذبح کہ جگہ متعین ہے جو کہ حلق میں اوپر سے نیچے تک ہے مذکورہ روایت کی وجہ سے۔
ولانه مجمع المجرى الخ اور اس قیاسی دلیل سے بھی کہ گردن ہی وہ جگہ ہے جہاں کھانے اور پینے کی نالیاں اور سانس لینے کی رگیں وغیرہ سب مل جاتی ہیں۔(ف جس کے کاٹتے ہی بآسانی سارے تعلقات ختم ہو جاتے ہیں۔ اور ذبح کا مقصود بھی یہی ہے کہ ناپاک خون نکل جائے جو نفس کی صفائی اور قلب کی طہارت میں مانع ہوتا ہے۔فیحصل بالفعل الخ پس یہ حلق ہی وہ جگہ ہے جس کے کاٹتے ہی دوسری تمام صورتوں کے مقابلہ میں بہت ہی آسانی کے ساتھ سارا ناپاک خون نکل جاتا ہے۔فکان حکم الکل الخ لہٰذا اس مقصد کے حصول کے لئے اوپر سے نیچے تک کی حلق کی پوری جگہ برابر ہو گی۔(ف لہٰذا جہاں چاہے وہ ذبح کرلے۔الحاصل اس بات میں کوئی شبہ نہیں ہے کہ حلقوم ذبح کرنے کے لئے مناسب جگہ ہے۔لیکن یہ بات کسی طرح ثابت نہیں ہوتی ہے کہ حلق کے ماسوا دوسری جگہ کے ذبح کر دینے سے وہ جانور مردار ہو جائے گا۔اگرچہ اختیاری ذبح ہونے کی صورت میں حلقوم کو نہ کاٹ کر دوسری جگہ میں ذبح کرنا مکروہ فعل ہے۔لیکن اس ذبیحہ کے حرام ہونے میں جیسا کہ ذخیرہ سے ثابت ہوتا ہے تامل ہے۔واللہ تعالیٰ اعلم۔اگرچہ احتیاط کا تقاضا یہی ہے کہ ذخیرہ کی روایت پر ہی فتویٰ دیا جائے۔م۔

توضیح: ذبح کا مقام کیا ہے، تفصیل مسئلہ، دلیل

قال والعروق التى تقطع فى الذكاة اربعة الحلقوم والمرى والودجان لقوله عليه السلام افر الأوداج بما شئت وهى اسم جمع واقلها الثلث فيتناول المرى والودجين وهو حجة على الشافعى فى الاكتفاء بالحلقوم والمرى الا انه لا يمكن قطع هذه الثلثة الا بقطع الحلقوم فيثبت قطع الحلقوم باقتضائه وبظاهر ما ذكرنا يحتج مالك ولا يجوز الاكثر منها بل يشترط قطع جميعها وعندنا ان قطعها حل الأكل وإن قطع اكثرها فكذلك عند ابى حنيفة وقالا لا بد من قطع الحلقوم والمرى واحد الودجين قال رضى الله هكذا ذكر القدورى الاختلاف فى مختصره والمشهور فى كتب مشائخنا رحمهم الله ان هذا قول ابى يوسف وحده وقال فى الجامع الصغير وان قطع نصف الحلقوم ونصف الاوداج لم يوكل وان قطع الاكثر من الاوداج والحلقوم قبل ان يموت اكل ولم يحك خلافا واختلف الرواية فيه فالحاصل ان عند ابى حنيفة اذا قطع الثلث اى ثلث كان يحل وبه كان يقول ابو يوسف اولا ثم رجع الى ما ذكرنا وعن محمد انه يعتبر اكثر كل فرد وهو رواية عن ابى حنيفة لان كل فرد منها اصل بنفسه لانفصاله عن غيره ولورود الأمر بفريه فيعتبر اكثر كل فرد منها ولابى يوسف ان المقصود من قطع الودجين إنها رالدم فينوب احدهما عن الاخراذ كل واحد منهما مجرى الدم اما الحلقوم يخالف المرى فانه مجرى العلف والماء والمرى مجرى النفس فلا بد من قطعهما ولابى حنيفة ان الاكثر يقوم مقام الكل فى كثير من الاحكام واى ثلث قطعها فقد قطع الاكثر منها وما هو المقصود يحصل بها وهو إنهار الدم المسفوح والتوحيه فى اخراج الروح لانه لا يحى بعد قطع مجرى النفس والطعام ويخرج الدم بقطع احد الودجين فيكتفى تحرزا عن زيادة التعذيب بخلاف ما اذا قطع النصف لان الاكثر باق فكانه لم يقطع شيئا احتياطا لجانب الحرمة .

ترجمہ:۔ فرمایا کہ ذبح کے وقت جو رگیں کاٹی جاتی ہیں وہ یہ ہیں (۱) حلقوم۔(۲) مری (۳) اور دو (۴) ودواج ہیں۔(ف حلقوم تو ظاہر ہے یعنی گلے کی نالی اور مری ہمزہ کے ساتھ وہ نالی جس میں سے کھانا نیچے اترتا ہے۔اور دو وداج یعنی شہ رگیں گردن کی رگیں)۔ لقوله عليه السلام الخ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فرمان کی وجہ سے کہ تم جس چیز سے بھی چاہو اوداج کو کاٹ دو۔(ف یہ حدیث ہمیں کہیں نہیں ملی ہے۔اور اگر ثابت ہو جائے تو اس سے اس طرح استدلال کیا جائے گا کہ

اس میں اوداج کے کاٹنے کا حکم دیا گیا ہے)۔ وھی اسم جمع الخ لفظ اوداج جمع ہے اس کی کم سے کم جمع تین تک ہو سکتی ہے۔(ف اس سے معلوم ہوا کہ کم از کم تین رگوں کا کاٹنا ضروری ہے)۔ فتینا ول الخ اس لئے اس حکم کے مطابق ایک مری اور دو وداج کاٹنا ہوگا۔(ف مری کو اس میں اس لئے داخل کیا گیا ہے کہ بالاتفاق مری کا نرخرہ کاٹنا واجب ہے)۔

وھو حجۃ الخ اور یہی روایت امام شافعیؒ کے خلاف ان کے اس دعویٰ پر کہ صرف حلقوم اور مری کو کاٹ لینا ہی کافی ہے اور ودجین کا کاٹنا ضروری نہیں ہے۔ دلیل ہے۔(ف اگر کوئی یہ شبہ ظاہر کرے کہ مذکورہ روایت سے تو یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ مری اور دونوں رگوں کو کاٹنا چاہئے تو اس کے خلاف آپ احناف نے حلقوم کو کاٹنے کا حکم کہاں سے نکال لیا ہے۔ تو جواب یہ ہوگا کہ ہم نے اس روایت کے خلاف نہیں کہا ہے۔ کیونکہ روایت میں اگرچہ مری اور دونوں رگوں کا حکم ہے) لیکن ان تینوں کو کاٹنا حلقوم کے کاٹنے کے بغیر ممکن نہیں ہے تو اس حدیث کا اقتضا یہ ہوا کہ حلقوم ہی کو کاٹنا چاہئے۔(ف الحاصل اس حدیث کے معنی یہ ہوئے کہ حلقوم کے ساتھ مری اور ودجین کو کاٹو۔ اس سے یہ بات بھی معلوم ہونی چاہئے کہ تمام فقہاء کا اس بات پر اجماع ہے کہ ذبح کرنے میں ان چار چیزوں یعنی حلقوم، مری، اور ودجین ہی کو کاٹنا چاہئے۔ اور خود امام شافعیؒ نے بھی اسی کی تصریح فرمائی ہے۔ اور صرف حلقوم اور مری کے کاٹنے کو کسی نے بھی کافی نہیں سمجھا ہے۔ بلکہ شافعیہ میں سے اصطخری کا قول ہے جیسا کہ الحلیہ کے حوالے سے العینی میں ہے۔ اور یہ بھی ظاہر ہے کہ حلقوم اور مری اور دونوں رگوں کے کاٹنے ہی کو ذبح کرنا کہا جاتا ہے۔

و بظاھر ما ذکرنا الخ اور اسی مذکورہ روایت کے ظاہر سے امام مالکؒ نے یہ دلیل حاصل کی ہے کہ ان مذکورہ چاروں رگوں میں سے صرف اکثر کے کاٹ دینے سے ہی ذبح صحیح نہیں ہوگا۔ بلکہ فرماتے ہیں کہ ان چاروں کو ہی کاٹنا ضروری ہے۔ وعندنا ان الخ اور ہمارے نزدیک یہ حکم ہے کہ اگر کسی نے چاروں کو کاٹ دیا تو ظاہر ہے کہ اس کا کھانا حلال ہی ہوگا۔ اسی طرح اگر ان میں سے اکثر یعنی کسی تین کو ہی کاٹا تو بھی امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس کا کھانا حلال ہوگا۔(ف خواہ کوئی بھی تین ہوں مثلاً حلقوم اور دونوں رگیں۔ یا حلقوم و مری اور ایک رگ۔ وقالا لا بد مع الخ اور صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ حلقوم و مری اور ایک رگ کا کاٹنا ضروری ہے۔ قال رضی اللہ الخ مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ ایسا ہی قدوریؒ نے بھی اپنی کتاب مختصر میں بیان کیا ہے۔(ف کہ یہ قول صاحبینؒ کا ہے)۔ والمشھور الخ اور ہمارے مشائخ ماوراء النہر کی کتابوں میں مشہور یہ ہے کہ جس کا بیان ہوا وہ فقط ابو یوسفؒ کا قول ہے۔(ف یعنی قدوریؒ اور مشائخ بغداد و عراق سے ہمارے مشائخ کی روایت مختلف ہے۔ وقال فی الجامع الخ اور جامع صغیر میں اس طرح مذکور ہے کہ اگر کسی نے حلقوم کا آدھا اور اوداج میں سے آدھا کاٹا تو اس کا کھانا جائز نہ ہوگا۔(ف یعنی حلقوم و مری اور دونوں رگوں کو نصف نصف کاٹا تو وہ ذبیحہ مکمل نہیں ہوا)۔

وان قطع الاکثر الخ اور اگر جانور کے مرنے سے پہلے ذابح نے اوداج اور حلقوم سے زیادہ حصہ کاٹ دیا تب اس ذبیحہ کو کھانا حلال ہو جائے گا۔ اور اس مسئلہ میں کوئی اختلاف نہیں کیا ہے۔(ف اس سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ ظاہر الروایہ میں کچھ اختلاف موجود نہیں ہے۔ لیکن عراق اور ماوراء النہر کے مشائخ کی کتابوں میں وہ اختلاف مذکور ہے۔ اور وہ بھی مختلف طریقہ سے ہے۔ اس لئے ظاہر الروایۃ یہ ہے کہ اگر حلقوم و مری اور دونوں رگوں سے زیادہ کاٹ دیا تو جائز ہو جائے گا۔ واختلفت الروایۃ الخ اور اکثر کے کاٹنے کے سلسلہ میں روایات مختلف ہیں۔(ف اس قسم کا اختلاف کہ نصف کے کاٹنے سے ہو گیا اس سے زیادہ ہو یا دو ثلث ہو۔ اس میں یہ بات ظاہر ہے کہ اکثر کا اطلاق کافی ہے۔ فالحاصل ان الخ اس طرح حاصل اختلاف یہ ہوا کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک چاروں چیزوں میں سے کسی بھی تین کو کاٹ دیا جائے تو وہ ذبیحہ حلال ہوگا۔ اور امام ابو یوسفؒ بھی اولاً یہی فرمایا کرتے تھے۔ پھر اس قول کی طرف رجوع کر لیا جسے میں نے ابھی بیان کر دیا ہے۔(ف یعنی حلقوم و مری کے علاوہ ایک رگ کا کاٹنا ضروری ہے۔ پھر سب کا خلاصہ یہ ہوا کہ چاروں رگوں میں سے تین کے کاٹنے کو کافی ہونے میں تمام ائمہ کا اتفاق ہے۔ مگر ابو حنیفہؒ کے نزدیک کسی بھی غیر متعین تین کو کاٹ لینا کافی ہے۔ اور ابو یوسفؒ کے نزدیک ان تین یعنی حلقوم و مری کے ساتھ ایک

رگ کا بھی کاٹنا ضروری ہے۔ اس طرح ان دونوں ائمہ کے نزدیک چار میں سے اکثر کو کاٹ لینا کافی ہے۔ لیکن یہ چاروں کے مجموعہ سے لیا گیا ہے۔ یعنی اگر چاروں میں سے دو صرف کاٹی جائیں تو وہ نصف ہوگا۔ اور تین کاٹی جائیں تو اکثر ہوگا۔ پس امام اعظمؒ کے نزدیک اس میں اکثر کا اعتبار کرنے کے لئے ایک رگ یا مری یا حلقوم چھوٹ سکتی ہے۔

وعن محمدؒ الخ اور امام محمدؒ سے مروی ہے کہ ان چاروں میں سے ہر ایک کے اکثر حصہ کا اعتبار ہوگا۔ (ف اس جگہ اکثر سے مراد یہ ہے کہ ان چاروں چیزوں میں سے ہر ایک سے اکثر حصہ کو کاٹ دینا کافی ہے۔ اس روایت کے مطابق چاروں میں سے ایک کو چھوڑ دینے سے ذبیحہ صحیح نہیں ہوگا۔ البتہ اگر کاٹتے وقت پوری پوری نہ کاٹی جاسکے بلکہ صرف اکثر کاٹ دی جائے جب بھی کافی ہوگا)۔ وھو روایۃ الخ اور امام ابو حنیفہؒ سے ایک روایت یہ بھی ہے۔ اس دلیل سے کہ چاروں میں سے ہر ایک اپنی جگہ خود اصل اور اہم ہے۔ کیونکہ وہ دوسرے سے جدا ہے۔ (ف مطلب یہ ہوا کہ حلقوم اور مری دونوں رگیں علیحدہ علیحدہ اور مستقل ہیں اور ہر ایک کو کاٹنا ضروری ہے)۔ ولو رودالامر الخ اور اس دلیل سے بھی کہ ہر ایک کے کاٹنے کا حکم دیا گیا ہے۔ (ف یعنی حدیث میں یہ حکم موجود ہے)۔ فیعتبر الخ تو ان میں سے ہر ایک کے اکثر حصہ کے کاٹنے کا اعتبار ہے۔ (ف لیکن امام یوسفؒ دونوں رگوں کو مشترک کے حکم میں رکھتے ہیں البتہ حلقوم اور مری کو علیحدہ علیحدہ اور مستقل کہتے ہیں۔) ولابی یوسفؒ الخ امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ ان چھوٹی دونوں رگوں کے کاٹنے کا مقصد بدن کا خون بہا دینا ہے اور یہ خون صرف ایک رگ کو کاٹ دینے سے بھی نکل جاتا ہے اگرچہ ذرا کچھ دیر لگ سکتی ہے۔ اسلئے ایک دوسری کی نائب اور قائم مقام ہو سکتی ہے۔ (ف اور وہ تمام رگیں جن میں خون دوڑتا رہتا ہے ان میں اتصال بھی ہے اس لئے دونوں میں سے کسی ایک کو کھول دینے سے ہی سارا خون نکل جاتا ہے۔ البتہ دونوں کے کاٹ دینے سے بہت جلد نکل جاتا ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ دونوں رگوں کے کاٹنے کا جو مقصد ہوتا ہے وہ صرف کسی ایک کو کاٹ دینے سے بھی حاصل ہو سکتا ہے)۔

اماالحلقوم الخ لیکن یہ حلقوم اور مری دونوں دوسرے کی مخالف یعنی دونوں کا مقصد مختلف ہے۔ کیونکہ مری تو دانہ پانی پیٹ میں جانے کا راستہ ہے۔ اور حلقوم سانس لینے کی نالی ہے۔ (ف اس لئے دونوں دو مستقل چیزیں اور دونوں کے کام علیحدہ ہیں اس لئے ایک دوسرے کا نائب نہیں ہو سکتی ہے)۔ فلا بدمن الخ اسی لئے ان میں سے ہر ایک کو کاٹنا ضروری ہوگا۔ (ف اسی لئے ہم نے کہا ہے کہ دونوں رگوں میں سے ایک رگ اور حلقوم و مری کو کاٹنا چاہئے لہٰذا ان تینوں کا کاٹنا ضروری ہے۔ یہ امام ابو یوسفؒ کے مذہب کی دلیل ہے)۔ ولابی حنیفۃؒ الخ اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ بہت سے مسائل اور احکام میں اکثر کو کل کے قائم مقام کہا جاتا ہے۔ (ف جیسا کہ وضو کرتے ہوئے سر کا مسح کرنے میں اور نماز پڑھتے ہوئے ستر عورت کھل جانے میں اور احرام کی حالت میں سر ڈھانکنے میں۔ ان کے علاوہ اور بھی بہت سے مسائل ہیں جن میں للاکثر حکم الکل کہا جاتا ہے۔ اسی طرح اس ذبح کے مسئلہ میں بھی اکثر کل کے قائم مقام ہو جائے گا)۔ وای ثلث الخ اور جس نے ان چاروں میں سے کسی بھی تین کو کاٹ لیا اس کے بارے میں یہی کہا جائے گا کہ اس نے اکثر کو کاٹ لیا ہے۔ (ف جس سے یہ لازم آیا کہ یہ کل کے قائم مقام ہو جائے)۔

وما ھو المقصود الخ اور کاٹنے کا جو مقصد ہے یعنی بدن سے خون کو نکال دینا وہ ان کے کاٹنے سے حاصل ہو جائے گا۔ والتوجیۃ فی اخراج الخ اور بدن سے روح کو نکال دینا ہے۔ کیونکہ سانس کی نالی کے کٹ جانے یا کھانے کی نالی کٹ جانے کے بعد جانور زندہ نہیں رہ سکتا ہے۔ پھر دونوں رگوں میں سے ایک کے کٹ جانے سے بدن کا سارا خون بھی نکل جائے گا۔ (ف جس سے مقصود حاصل ہو جائے گا)۔ فیکتفی بہ الخ پس جانور کو زیادہ تکلیف دینے سے بچانے کی غرض سے اکثر پر ہی اکتفاء کر لینا چاہئے۔ بخلاف ما الخ بخلاف اس صورت کے جب کہ نصف کاٹی گئی ہوں۔ (ف یعنی چار چیزوں میں سے دو کاٹی گئیں تو کافی نہیں ہے)۔ لان الاکثر الخ کیونکہ اکثر باقی ہے۔ (ف یعنی اگرچہ تعداد کے لحاظ سے برابر ہے۔ مگر اسکی حرمت کے لحاظ سے اسی کو زیادہ شمار کرنا چاہئے۔ یا اس لئے زیادہ ہے کہ تین ہی کاٹنا ہے تو تین میں سے زیادہ حصہ ہے)۔ فکانہ لم یقطع الخ اس لئے اسکے

حرمت کے پلہ کی جانب کے خیال سے احتیاط پر عمل کرتے ہوئے یہ حکم دیا جائے گا کہ اس نے کچھ بھی نہیں کاٹا ہے۔(ف کیونکہ جب اکثر باقی ہے اور اکثر کل کے درجہ میں ہوتا ہے تو یہاں دو طرف کا لحاظ ہو سکتا ہے۔ یعنی ایک صورت یہ مانا جائے کہ اس کی رگیں کٹ گئی ہیں لہذا ذبیحہ حلال ہوا۔ اور صورت یہ ہو سکتی ہے کہ قطع کافی نہیں ہونے کی وجہ سے حلال نہیں ہوا۔ لہذا دونوں جانبیں برابر ہوئیں اس لئے ہم نے احتیاط پر عمل کرتے ہوئے جانب حرمت کو ترجیح دی تو گویا اکثر کے نہ کاٹے جانے کی وجہ سے کچھ بھی قطع نہیں ہوا اور ذبح کا کام بالکل نہیں ہوا۔

یہ تفصیل دلیل ابو حنیفہؒ کی ایسی صورت سے ہے کہ اسی میں امام مالکؒ کے دعویٰ کا جواب بھی ہو گیا کہ چاروں میں سے اکثر کل کے حکم میں ہوا۔ اور نصف چونکہ اکثر نہیں ہے اس لئے حلال ہونے میں وہ کل کے حکم میں نہیں ہو سکتا ہے۔ بلکہ احتیاط حرام ہونے میں کل کے حکم میں ہے ایک بات یاد رکھنے کی یہ ہے کہ شریعت کے مسائل میں اگرچہ اکثر کل کے حکم میں آتا ہے لیکن یہ کوئی قاعدہ کلیہ نہیں ہے۔ اسی بناء پر سورۂ فاتحہ میں کل سات آیتیں ہیں ان میں سے تعداد کے لحاظ سے پانچ آیتیں اکثر ہیں لیکن حکم میں کل کے نہیں ہیں یعنی صرف پانچ آیتیں پڑھ کر چھوڑ دینے سے سجدہ سہو لازم آجاتا ہے جو کہ پوری سورۃ کے چھوڑنے کا حکم ہے۔ اسی لئے ذبح کے مسئلہ میں جب تک کوئی دلیل موجود نہ ہو اس وقت تک اکثر کو کل کے حکم میں نہیں رکھا جا سکتا ہے۔ پھر ایسی دلیل موجود جو مقصود کے اعتبار سے یعنی ذبح کا مقصد جانور کا خون اور اس کی روح کو اس کے بدن سے نکال دینا ہے۔ اسی کا خیال کرتے ہوئے امام ابو یوسف کے نزدیک دونوں رگوں میں سے ایک ہی دونوں کے قائم مقام ہے۔ لیکن مری اور حلقوم ہر ایک مستقل ہے۔ اور امام اعظمؒ کے نزدیک دونوں رگوں کے ساتھ صرف حلقوم یا صرف مری کو کاٹ دینا بھی کافی ہے۔ لیکن عمل کے لحاظ سے زیادہ احتیاط اور اطمینان ابو یوسفؒ کے قول پر عمل کرنے میں ہے۔ کیونکہ روح اور خون کو نکال دینا ہی مقصود نہیں ہے۔ کیونکہ بکری کو بیچ میں تلوار مار کر دو ٹکڑے کر دینے سے بھی یہ دونوں باتیں حاصل ہو سکتی ہیں پھر بھی شرعاً یہ ذبیحہ نہیں کہلائیگی۔ بلکہ مقصود یہ ہے کہ ذبح کا جو طریقہ بتلایا گیا ہے اسی طریقہ اس کی روح اور خون نکالا جائے۔ پس جب ذبح کی جگہ کی خاص خصوصیت پائی گئی تو حلقوم اور مری میں سے ہر ایک کو علیحدہ اعتبار کرنا ہی بہتر ہے کیونکہ یہ ایک دوسرے کی شریک نہیں بلکہ ہر ایک مستقل ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔م)۔

توضیح:۔ ذبح کے وقت کون کون سی رگیں کاٹی جاتی ہیں۔ اور ان میں سے کتنی رگوں کو کاٹنا ضروری ہے کہ ان کو کاٹے بغیر ذبح صحیح نہ ہو گا۔ تفصیل مسائل۔ اختلاف ائمہ کرام۔ دلائل

قال ویجوز الذبح بالظفر والسن والقرن اذا کان منزوعا حتی لا یکون بألکله باس الا انه یکره هذا الذبح وقال الشافعی المذبوح میتة لقوله علیه السلام کل ما انهر الدم وافری الاوداج ماخلا الظفر والسن فانها مدی الحبشة ولانه فعل غیر مشروع فلا یکون ذکاة کما اذا ذبح بغیر المنزوع ولنا قوله علیه السلام انهر الدم بما شئت ویروی افر الاوداج بما شئت وما رواه محمول علی غیر المنزوع فان الحبشة کانوا یفعلون ذلک ولانه الة جارحة فیحصل به ما هو المقصود وهو اخراج الدم وصار کالحجر والحدید بخلاف غیر المنزوع لانه یقتل بالثقل فیکون فی معنی المنخنقة وانما یکره لان فیه استعمال جزء الادمی ولان فیه اعسارا علی الحیوان وقد امرنا فیه بالاحسان.

ترجمہ:۔ امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ جانور کو ناخون و دانت اور سینگ سے جو کہ بدن سے نکال دیا گیا ہو ذبح کرنا جائز ہے۔(ف یعنی اگر جاندار سے سینگ نکال دیا گیا اور اس میں کسی طرح اتنی دھار ہو کہ اس سے زخم کرنا یا کاٹنا ممکن ہو تو اس سے دوسرے جانور

کو ذبح کرنا جائز ہے۔ اور یہی حکم شیر وغیرہ کے ناخن اور دانت کا بھی ہے۔ اور اگر ناخن و دانت وغیرہ بدن میں لگا ہوا ہو مثلاً کوئی آدمی اپنے لانبے ناخن سے کسی جانور کو ذبح کرلے تو یہ ذبح جائز نہ ہوگا۔ اور جب بدن میں لگا ہوا نہ ہو بلکہ علیحدہ کرلیا گیا تو اس سے ذبح کے جائز ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ ذبیحہ حلال ہوگا۔ اسی لئے اس کے کھانے اور استعمال میں لانے میں کوئی حرج نہیں ہوگا۔ مگر اس طرح کام کرنا یا ذبح کرنا فعل مکروہ ہے۔ (ف اور امام ابوحنیفہؒ سے جامع صغیر میں اسی بات کی تصریح ہے۔ **وقال الشافعیؒ الخ** اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ اس طرح سے ذبح کیا ہوا جانور حلال نہیں بلکہ مردار ہے (ف یعنی ناخن و دانت اور سینگ سے جو جانور ذبح کیا گیا ہو وہ مردار ہے اگر یہ چیزیں بدن سے لگی ہوئی نہ ہوں یعنی جدا ہوں)۔ **لقولہ علیہ السلام الخ** امام شافعیؒ کی پہلی دلیل مردار ہونے کی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان ہے کہ تم کھاؤ ایسے ذبیحہ کو جو ایسی چیز سے ذبح کیا گیا ہو جس نے بدن سے خون نکال دیا ہو۔ اور گردن کے خون کی رگوں کو کاٹ دیا ہو۔ سوائے ناخن اور دانت کے کہ یہ چیزیں حبشیوں کی چھریاں ہیں)۔ (ف یہ ایک روایت نہیں ہے بلکہ دو حدیثوں سے ضرورت کے مطابق جملے نکال کر ان سے استدلال کیا ہے۔

چنانچہ پہلی حدیث یہ ہے کہ حضرت رافع بن خدیج رضی اللہ عنہ نے کہا کہ ہم لوگ ایک سفر میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ تھے اس وقت میں نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ ہم لوگ جہاد کے لئے سفر میں ہوتے ہیں اور ہمارے پاس جانوروں کے ذبح کرنے کے لئے چھریاں نہیں ہوتی ہیں۔ (اس وقت کسی شکار کو ہم اگر ذبح کرنا چاہیں تو کس چیز سے کریں۔ تب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو چیز بھی ایسی ہو کہ اس سے خون بہایا جاسکے اس سے خون بہا کر اور اس کے ذبح کے وقت اللہ کا نام لے کر ذبح کیا جائے تو تم اس کو کھالو۔ بشرطیکہ یہ چیز کسی جانور کا دانت یا ناخن نہ ہو اور اس کی وجہ میں تم کو یہ بتاتا ہوں کہ دانت تو ہڈی ہے اور ناخن حبشیوں کی چھری ہے۔ اس کی روایت ائمہ صحاح ستہ نے کی ہے۔ اور دوسری روایت رافع بن خدیج میں یہ حدیث ہے کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے لیطہ (لکڑی یا نرکل کی دھار دار کھپاچ۔ اسی طرح پتھر کا دھار دار ٹکڑا) کے ذریعہ ذبح کرنے کے بارے میں دریافت کیا تو آپؐ نے فرمایا کہ ہر ایسی چیز سے ذبح کئے ہوئے جانور کو کھاؤ جو اوداج رگوں کو کاٹ دے بشرطیکہ وہ دانت اور ناخن نہ ہو۔ اس کی روایت ابن ابی شیبہ نے کی ہے۔

پس ظاہر حدیث یہ ہے کہ دانت اور ناخن اگرچہ رگیں اور نرخرہ کاٹ ڈالیں پھر بھی اس کے ذبیحہ کو نہ کھاؤ۔ پس جب اس کے کھانے سے منع کیا گیا ہے تو معلوم ہوا کہ وہ جانور مردار اور حرام ہو جاتا ہے۔ اور اگر روایت ایسی ہوتی کہ تم ایسی چیزوں سے ذبح کرو جو خون بہادے سوائے دانت اور ناخن کے (یعنی ذبح کی ممانعت ہوتی اور کھانے کے متعلق کوئی تذکرہ نہ ہوتا) تو یہ سمجھا جاتا کہ شاید دانت اور ناخن سے ذبح کرنا تو مکروہ ہو لیکن اس کا ذبیحہ جائز ہو۔ مگر یہاں پر چونکہ کھانے کے بارے میں فرمایا گیا ہے تو اس سے معلوم ہوا کہ اس کا ذبیحہ مردار ہے۔ **ولانہ فعل الخ** اور دوسری دلیل یہ ہے کہ ایسا کرنا ایسا کام ہے جس کی شریعت میں اجازت نہیں ہے۔ اس لئے اس سے ذبح صحیح نہیں ہوگا۔ اور اس کی مثال ایسی ہوگی جیسے کے بدن میں لگے ہوئے دانت یا ناخن سے ذبح کیا ہو۔ کہ اس سے ذبح صحیح نہیں ہوتا ہے۔ **ولنا قولہ علیہ السلام الخ** اور ہماری دلیل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان ہے کہ تم جس چیز سے بھی چاہو اسی سے خون بہادو۔

(ف چنانچہ حضرت عدی بن حاتم رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ ایک بار میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کیا کہ اگر ہم میں سے کوئی شکار پائے اور اس کے پاس اس کو ذبح کرنے کے لائق چھری نہ ہو تو وہ کیا کرے۔ کیا وہ تبرہ یعنی دھار دار پتھر سے یا لاٹھی کی کھپاچی جو دھار دار ہو اس سے اسے ذبح کرسکتا ہے۔ تب آپؐ نے فرمایا کہ تم جس چیز سے بھی چاہو خون بہادو اور اللہ کا نام ذکر کرو۔ رواہ ابوداؤد والنسائی وابن ماجہ واحمد وابن حبان والحاکم۔ اور صحیح روایتوں میں أَمِرِ الدَّم یعنی ہمزہ مفتوح اور میم مکسور اور آخر میں راء بغیر تشدید کے ہے۔ یا پھر **انھر الدم یا اھرق الدم**۔ نسائی کی سنن کبری کی روایت سے ہے)۔ اور مصنفؒ نے جو یہ لکھا ہے کہ **ویروی اخر الاوداج الخ** اور یہ بھی روایت ہے کہ تم اوداج کو جس چیز سے بھی چاہو

کاٹ دو۔ (ف تو یہ روایت غریب بھی ہے اور پائی بھی نہیں جاتی ہے۔ واللہ تعالےٰ اعلم۔ اگر اس جگہ کوئی یہ شبہ ظاہر کرے کہ صحاح ستہ کی حدیث میں تو ممانعت کا حکم ہے اس لئے اسے ترجیح دینی چاہئے۔ اس کا جواب یہ ہو گا کہ ترجیح یا تقدیم کی صورت تو اس وقت ہو گی جب کہ ان احادیث کے درمیان تعارض مان لیا جائے۔ جب کہ معارضہ اصل حکم کے خلاف ہے۔ کیونکہ اصل تو یہ ہے کہ اولاً ان میں موافقت کی صورت نکالی جائے۔ اسی لئے ہم نے حضرت عدی بن حاتم رضی اللہ عنہ کی اس حدیث کو جو کہ فقہ اور قیاس کے موافق ہے اس کے عام معنی پر باقی رکھا ہے۔

وما رواہ محمول الخ اور امام شافعیؒ نے جو روایت استدلال میں پیش کی ہے وہ ایسے ناخن پر محمول ہے جو بدن میں لگا ہوا ہو۔ (ف کیونکہ مسئلہ ناخن جو تراشا ہوا نہ ہو اس سے ذبح کرنے کی ممانعت ہے)۔ کیونکہ ایسی حرکت حبشی کیا کرتے تھے۔ (ف اس طرح سے کہ وہ اپنے ناخنوں سے جانور اور پرندوں کو زخمی کر کے یہ سمجھ لیتے تھے کہ اسے ذبح کر دیا ہے۔ اسی لئے حدیث میں ہے کہ ناخن حبشیوں کی چھری ہے۔ اور شاید بڑے جانوروں کو ختم کرنے کے لئے اپنے دانت سے کاٹ دیا کرتے تھے۔ اس کے علاوہ ابن القطان نے لکھا ہے کہ حضرت رافع بن خدیج رضی اللہ عنہ کی اس حدیث کے بارے میں فرمایا ہے کہ اس کی دو جگہوں میں تامل ہے۔ اول یہ کہ یہ روایت متصل ہے اور دوسرے یہ کہ دانت اور ہڈی کی جو تفصیل بیان کی گئی ہے وہ حدیث مرفوع ہے یا خود رافع بن خدیج کا کلام ہے۔ پہلی بات تامل کی یہ ہے کہ ابوداؤد نے اس طرح روایت کی ہے عبایہ بن رفاعہ بن رافع بن خدیج عن جدہ کے درمیان میں عبایہ بن رفاعہ بن رافع عن ابیہ رافع بن خدیج۔ اور چونکہ عبایہ کی روایت معنعن ہے اور ابوالاحوص نے درمیان میں رفاعہ بن رافع کو متصل کیا ہے تو بظاہر یہی متصل ہے۔ اگرچہ ترمذی نے کہا ہے کہ عبایہؒ نے اپنے دادا سے سنا ہے۔ اگرچہ اس بات کا بھی احتمال ہے کہ یہ حدیث سنی ہوئی ہو یا سنی ہوئی نہ ہو۔ اور دوسری جگہ تامل کی یہ ہے کہ مسلم وغیرہ کی حدیث میں اس بات پر تصریح نہیں ہے کہ دانت اور ہڈی کی تفصیل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے کلام سے ہے جسے ابوالاحوصؒ نے بیان کیا ہے کہ یہ رافع رضی اللہ عنہ کے کلام سے ہے۔ انتہی۔ انتہائی اختصار کے ساتھ۔

اور اس مترجم نے پہلے بیان کیا ہے کہ ظفر و سن یعنی ناخن اور دانت کا استثناء دراصل ما انہر الدم سے ہے یعنی جو چیزیں کہ خون بہانے والی ہیں ان میں سے ناخن اور ہڈی کا استثناء ہے یعنی اس فرمان کُل یعنی کھانے کے حکم سے استثناء نہیں ہے۔ کیونکہ یہ تو بالکل بے معنی ہے۔ اس کا حاصل یہ ہوا کہ جو جانور ناخن اور دانت کے سوا کسی اور چیز سے ذبح کیا گیا ہو اسے کھالو۔ اس میں اس کا بیان نہیں ہے کہ جو جانور کے ناخن اور دانت سے ذبح کیا گیا ہو اس کا کیا حکم ہو گا کہ کیا وہ حرام ہو گا یا مکروہ ہو گا۔ اسی لئے امام محمدؒ نے آثار میں علقمہؒ جلیل تابعی سے روایت کی ہے کہ ہر اس چیز سے جو خون بہادے اور اوداج کو کاٹ دے اس سے ذبح کر دو۔ سوائے دانت و ناخن اور ہڈی کے کیونکہ یہ چیزیں حبشیوں کی چھریاں ہیں۔ اس کے بعد امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ ہم اسی پر عمل کرتے ہیں اور امام ابو حنیفہؒ کا بھی یہی قول ہے۔ اور مؤطا میں کہا ہے کہ ہر وہ چیز جو اوداج کو کاٹ دے اور خون بہادے اس سے ذبح کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ سوائے دانت و ناخن اور ہڈی کے کہ ان میں سے کسی چیز سے ذبح کرنا مکروہ ہے۔ یہی قول امام ابو حنیفہ اور ہمارے تمام فقہاء کرام کا ہے۔ اور یہ بھی کہا ہے کہ اگر دانت اور ناخن سے جو بدن سے علیحدہ کئے جا چکے ہیں ذبح کیا جائے اور وہ رگوں کو کاٹ کر خون بہادے تو اسے کھانا جائز ہو گا اگرچہ ایسا کرنا مکروہ ہو گا۔

اور اگر یہ چیزیں بدن سے جدا نہ ہوں تو اسے ذبح نہیں کہا جائے گا۔ کیونکہ اس نے اس طرح سے جانور کو قتل کیا ہے لہٰذا وہ جانور مردار ہو گا۔ اور کھایا نہیں جائے گا۔ امام ابو حنیفہؒ کا یہی قول ہے اس طرح مترجم کے بیان سے معلوم ہوا کہ حضرت رافع بن خدیج کی حدیث میں ناخن اور دانت کے استثناء کو بدن کے ساتھ لگے ہوئے رہنے پر محمول کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔ جیسا کہ مصنفؒ نے کہا ہے۔ بلکہ یہ چیزیں ذبح کے آلات میں سے مستثنیٰ ہیں۔ کیونکہ ناخن اور دانت سے ذبح کرنا بالاجماع مکروہ ہے۔ اب کلام صرف اس صورت میں ہے کہ اگر کوئی ایسا کر دے یعنی ناخن اور دانت سے ذبح کر دے تو اس کا کیا حکم ہو گا۔ پس حضرت رافع

بن خدیج کی حدیث میں اس کا بیان نہیں ہے۔ البتہ امام شافعیؒ مفہوم مخالف نکالتے ہیں اس لئے ان کے نزدیک اس کا مطلب ہوا مت کھاؤ۔ لیکن ہمارے نزدیک مطلب ہوگا ذبح مت کرو۔ لیکن اگر ذبح کرلیا تو اس کا حکم بیان نہیں کیا گیا ہے۔ اسی لئے ہم نے حضرت عدی بن حاتمؓ کی حدیث کی طرف توجہ دی تو اس کا مطلب نکل آیا کہ اگر ناخن یا دانت بدن میں لگے ہوئے ہوں تو اس نے اپنے زور سے جانور کو دبا کر مار ڈالا یا اس کے زور سے مر جانے کا احتمال ہے اس لئے اس کا ذبیحہ مردار ہوگا' حلال نہ ہوگا۔ اور اگر وہ چیزیں بدن سے لگی ہوئی نہ ہوں تو اس کا مطلب ہوگا کہ اگر وہ دھاردار ہو جس نے رگوں کو کاٹ کر خون بہادیا تو عموم حدیث کی وجہ سے وہ ذبح ہوگیا البتہ مسنون طریقہ کی مخالفت کی اس لئے فعل مکروہ تحریمی ہوا لیکن ذبیحہ میں کوئی خرابی نہیں ہوئی۔ م)۔

ولانه الة الخ اور اس دلیل سے بھی کہ حقیقت میں دانت یا ناخن سے پھاڑنے اور زخمی کرنے کا ہتھیار ہے۔ اس لئے اس کے ذریعہ ذبح کا جو مقصود ہے یعنی ناپاک خون کو بدن سے نکال دینا تو وہ حاصل ہو جائے گا۔ اور ناخن و دانت حکم میں پتھر اور لوہے کے مثل ہو گیا۔ (ف کیونکہ دھاردار پتھر سے ذبح کرنا بلا خلاف جائز ہے پس حاصل کلام یہ ہوا کہ حضرت رافع بن خدیج رضی اللہ عنہ کی حدیث میں انہوں نے جائز طریقہ سے ذبح کرنے کا طریقہ بتلایا اور عدی بن حاتم رضی اللہ عنہ کی حدیث میں ذبح ہو جانے کا عام قاعدہ فرمایا ہے۔ اور جب ہم نے ان دونوں پر عمل کیا تو ان سے یہ حکم نکلا کہ ناخن وہڈی اور دانت کے سوا کسی بھی ایسے آلہ سے جو رگوں کو کاٹ دے اور اس پر تسمیہ کہہ لیا جائے تو وہ عمل بھی جائز اور اس کا نتیجہ یعنی ذبیحہ بھی جائز ہوگا۔ اور اگر ان میں زیادہ دھار بھی ہو تو وہ بہت بہتر ہوگا۔ اور ناخن اور دانت اگر بدن سے جدا ہوں اور ان سے ذبح کا کام ہو جائے تو اگرچہ ذبح ہو جانے کی وجہ سے وہ ذبیحہ جائز ہوگا مگر یہ فعل مکروہ ہوگا۔ **بخلاف غیر المشروع الخ** بخلاف ایسے ناخن و دانت یا سینگ کے جو بدن سے جدا نہ ہوں۔ (ف یعنی بدن میں لگے ہوں تو ان سے ذبح کا کام بھی حرام ہوگا اور وہ ذبیحہ بھی حرام ہوگا)۔

لانه یقتل الخ کیونکہ ان چیزوں سے ذبح کرنا حقیقت میں ذابح کی قوت اور دباؤ سے اسے مار ڈالنا ہوتا ہے۔ اسی لئے ایسے مرد سے جانور کو گلا گھونٹ کر مار ڈالنے کے برابر سمجھا جاتا ہے۔ (ف کیونکہ اگرچہ اسے بوجھ اور دباؤ سے ہی مار ڈالنے کا یقین نہ ہو پھر بھی اس کا غالب گمان رہ جاتا ہے اور اسی احتمال کی وجہ سے اسے مردار کہا جاتا ہے۔ اب اگر یہ کہا جائے کہ اگر دانت اور ناخن بدن سے جدا ہوں تو ان سے ذبح کرنے کو مکروہ کہنے کی کیا وجہ ہے۔ تو اس کا جواب یہ دیا ہے کہ **وانما یکره الخ** اسے مکروہ کہنے کی وجہ یہ ہے کہ ایسا کرنے سے آدمی کے جزو بدن کا استعمال ہوتا ہے۔ (ف یعنی آدمی کے بدن سے جو دانت یا ناخن جدا کر لیا گیا ہو اس کے احترام کا تقاضا تو یہ تھا کہ اسے زمین میں دفن کر دیا جائے اور کام میں نہیں لانا چاہئے۔ یہ وجہ تو اس صورت میں ہوگی جب کہ وہ دانت اور ناخن آدمی کے ہوں اور اگر بجائے آدمی کے کسی جانور مثلاً شیر وغیرہ کا ہو تو اگرچہ یہ ناخن اور دانت بہت کارآمد ہوتا ہے پھر بھی ذبح کرتے وقت اس جانور پر سختی اور بے رحمی لازم آتی ہے۔ **وقد امرنا الخ** حالانکہ ہمیں اس بات کا حکم دیا گیا ہے کہ جانور کو ذبح کرنے میں بھی رحم اور احسان سے پیش آئیں۔ (ف چنانچہ یہ مفہوم صحیح حدیث کا بھی ہے۔ کہ اللہ تعالیٰ نے ہر مخلوق کے ساتھ احسان کرنے کا حکم دیا ہے۔ اس لئے جب تم جانور ذبح کرو تو اسے بھی اچھی طرح اور خوبی کے ساتھ ذبح کرو۔ اسی لئے علماء نے فرمایا ہے کہ پہلے جانور کو اچھی طرح کھلاؤ اور پلاؤ اور اس کے سامنے دوسرے جانور کو ذبح نہ کرو۔ اور اسے لٹا کر کھینچ کر ذبح کرنے کی جگہ نہ لے جاؤ۔ وغیر ذلک۔ اس باب میں بہت سی حدیثیں ہیں۔

چنانچہ صحیح میں ہے کہ پچھلی امت کی کسی عورت نے ایک بلی کو بند کر دیا اور اس کا کھانا پینا بالکل بند کر دیا۔ وہ خود اپنے لئے شکار سے بھی مجبور ہو گئی۔ یہاں تک کہ وہ بلی بھوک اور پیاس کی زیادتی سے بالآخر مر گئی جس کی سزا میں وہ بالآخر جہنم میں داخل ہو گئی۔

ایک دوسری صحیح روایت میں ہے کہ پچھلی امت میں سے ایک فاحشہ عورت تھی ایک دن وہ ایک جنگل میں ایک کنوئیں کے پاس گذر رہی تھی دیکھا کہ وہاں پر ایک کتا پیاس کی زیادتی سے زبان نکال کر کیچڑ چاٹ رہا تھا۔ اور نڈھال سا ہو رہا ہے یہ دیکھ کر اس فاحشہ نے اپنا دوپٹہ پھاڑ کر اس سے رسی بنا کر کنوئیں سے پانی نکال کر اس کتے کو پلایا جس کی وجہ سے اللہ تعالیٰ نے اس سے خوش ہو کر اس

وقت کے نبی کے پاس یہ وحی بھیجی کہ شکریہ کے طور پر اس کو بخش دیا گیا ہے ایک اور صحیح روایت میں ہے کہ ہمارے لئے ہر جگر والے جانور میں ثواب ہے۔ اس مضمون کی بکثرت احادیث موجود ہیں۔ اس لئے ان سخت متعصب قوموں پر تعجب ہوتا ہے جو اسلام میں بے رحمی کرنے کی بہتان لگاتے ہیں۔ حالانکہ برعکس رحمت کرنے والی آیات واحادیث سے قرآن واحادیث کی کتابیں بھری پڑی ہیں، م۔

توضیح: ناخن ودانت اور سینگ سے ذبح کرنے کا حکم، اقوال ائمہ کرام، دلائل

قال ویجوز الذبح باللیطة والمروة وکل شیئ انهر الدم الا السن القائم والظفر القائم فان المذبوح بهما میتة لما بینا ونص محمد فی الجامع الصغیر علی انها میتة لانه وجد فیه نصا وما لم یجد فیه نصا یحتاط فی ذلک فیقول فی الحل لا باس به وفی الحرمة یقول یکره اولم یو کل قال ویستحب ان یحد الذابح شفرته لقوله علیه السلام ان اللّٰه کتب الاحسان علی کل شیئ فاذا قتلتم فأحسنوا القتلة واذا ذبحتم فأحسنوا الذبحة ولیحد احدکم شفرته ولیرح ذبیحة ویکره ان یضجعها ثم یحد الشفرة لماروی عن النبی علیه السلام انه رای رجلا اضجع شاة وهو یحد شفرته فقال لقد اردت ان تمیتها موتات هلا حددتها قبل ان تضجعها.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ لیطہ اور مروہ اور ہر ایسی چیز سے جو خون بہادے ذبح کرنا جائز ہے۔ (ف لیطہ۔ نرکل کا پوست جس میں دھار ہوتی ہے۔ مروہ جس سے چھری کی طرح ذبح کرتے ہیں۔ اور دوسرے پتھر بھی۔ صحیح بخاری وغیرہ کی حدیثوں میں ان کا بہت زیادہ تذکرہ موجود ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ ہر ایسی دھار دار چیز سے جو رگوں اور گلہ کو کاٹ دے ذبح کرنا جائز ہے۔ الاالسن الخ سوائے بدن میں لگے ہوئے دانت اور ناخن کے کہ ان دونوں چیزوں سے ذبح کیا ہوا جانور مردار ہوگا۔ اوپر کی بیان کی ہوئی دلیل کی بناء پر (ف کہ وہ دھار سے نہیں بلکہ دباؤ اور بوجھ کی چوٹ اور تکلیف سے اسے مارے گا۔ اس لئے وہ گلہ گھونٹے ہوئے جانور کے حکم میں ہوگا۔ و نص محمدؒ الخ اور امام محمدؒ نے جامع صغیر میں تصریح کی ہے کہ وہ مردار ہے۔ شاید اس کے بارے میں امام محمدؒ نے کوئی صریح حدیث پائی ہوگی۔ (ف اور صریح حدیث کے پانے پر قرینہ یہ ہے وما لم یجد الخ کہ جس مسئلہ میں امام محمدؒ کوئی نص نہیں پاتے ہیں اس کے حکم کے بارے میں احتیاط فرماتے ہیں۔ چنانچہ حلال ہونے کی صورت میں یہ فرماتے ہیں اس کے کھانے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ اور حرام ہونے کی صورت میں فرماتے ہیں کہ وہ مکروہ ہے یا یہ کہ وہ نہیں کھایا جائے گا۔ (ف اور جب بدن میں لگے ہوئے دانت یا ناخن سے ذبح کئے ہوئے جانور کے بارے میں کھل کر یہ فرمایا کہ وہ مردار ہے تو یقین ہے کہ انہوں نے نص صریح پائی ہے۔

میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ جس جانور کے بارے میں بوجھ اور دباؤ سے مر جانے کا احتمال دلائل کے ساتھ موجود ہو تو ایسا جانور حقیقی گلا گھونٹنے کے حکم میں ہے۔ لہٰذا واقعتہ وہ مردار ہے۔ واللہ تعالےٰ اعلم۔ م۔ عینیؒ نے لکھا ہے کہ کچھ علماء نے کہا ہے کہ جس جگہ یہ کہا جائے کہ اس میں مضائقہ نہیں ہے اس میں بھی ضعف ہے۔ لہٰذا اسے بھی نہ کرنا ہی اولیٰ ہے لیکن قول اصح یہ ہے کہ یہ کوئی قاعدہ کلیہ نہیں ہے۔ مع۔ قال و یستحب الخ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ مستحب یہ ہے کہ ذابح ذبح کے وقت اپنی چھری تیز کرے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فرمان کی وجہ سے کہ اللہ تعالےٰ نے ہر چیز کے ساتھ احسان اور بھلائی کا حکم فرمایا ہے یعنی فرض کر دیا ہے اس لئے تو اگر کسی کو قتل کرنا ہی چاہتے ہو تو بھی بہتری کے ساتھ قتل کرو۔ اور جب تم کسی جانور کو ذبح کرنا چاہو تو اسے بھی اچھائی کے ساتھ ذبح کرو۔ اس لئے ذبح کرنے والا اپنی چھری تیز کرلے۔ اور اپنے ذبیحہ کو آرام دے (ف اس کی روایت مسلم اور سنن اربعہ نے کی ہے۔ کہا گیا ہے کہ قتل میں بہتری سے مراد یہ ہے کہ اگر کسی شخص کا حق قصاص دوسرے پر لازم ہو تو وہ اسے صرف قتل کرے اور وہ بھی صفائی اور خوبی کے ساتھ کسی دھمکی اور زیادتی کے بغیر۔ پھر ذبیحہ کو آرام دینے سے

واللہ اعلم بہت قسم کی مراد ہو سکتی ہے۔ مثلاً ذبح سے پہلے اسے آرام دے۔ یہاں تک کے ذبح کے بعد بھی کھال کھینچنے میں جلدی نہ کرے۔ یہاں تک کہ وہ ٹھنڈا ہو جائے۔

ویکرہ ان الخ اور یہ بات بھی مکروہ ہے کہ جانور کو ذبح کے لئے لٹانے کے بعد اپنی چھری تیز کرے۔ کیونکہ ایک مرتبہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک شخص کو دیکھا کہ وہ اپنی بکری لٹا کر اپنی چھری تیز کر رہا تھا تو ناراضگی کا اظہار کرتے ہوئے فرمایا کہ تم تو یہ چاہتے ہو کہ اس بکری کو کئی موتوں سے مارو۔ کیونکہ تم نے اسے لٹانے سے پہلے چھری تیز کیوں نہیں کی تھی۔ (ف رواہ الحاکم عن ابن عباس مرفوعاورواہ الطبرانی مرسلاعن عکرمہ ۔ اور ابن عمر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم فرمایا ہے کہ چھریاں تیز کرلی جائیں اور جانوروں سے چھپا کر کی جائیں۔ اس کی روایت احمد وابن ماجہ اور الدار قطنی اور شیخ عبدالحقؒ نے کہا ہے کہ صحیح یہ ہے کہ زہری تابعیؒ نے اسے مرسل کیا ہے پھر یہ معلوم ہونا چاہئے کہ حیوانوں میں بھی ان باتوں کی سمجھ موجود ہے۔ اگرچہ وہ اپنے رب عزوجل کے حکم کے مطیع اور انتظام الٰہی کی بناء پر آدمیوں کے لئے بھی تابعدار ہیں۔ ان باتوں کو جس کسی نے سمجھ لیا تو اچھی اور صاف بات ہے۔ اور جس کسی کی سمجھ میں یہ باتیں نہیں آتیں ان کے لئے تاویلات کا دروازہ کھلا ہوا ہے۔ پھر ادب سے کام لینا سب کے لئے اہم ہے۔ واللہ اعلم۔ م۔ ع۔

توضیح: چھری کے علاوہ اور کن چیزوں سے جانوروں کو ذبح کیا جاسکتا ہے، ذبح کے وقت کیا باتیں مستحب ہیں، مسائل کی تشریح، حکم، دلائل

قال ومن بلغ بالسكين النخاع اوقطع الرأس كره له ذلك وتوكل ذبيحته وفي بعض النسخ قطع مكان بلغ والنخاع عرق ابيض في عظم الرقبة. اما الكراهة فلماروى عن النبي عليه السلام انه نهى ان تنخع الشاة اذا ذبحت وتفسيره ما ذكرناه وقيل معناه ان يمدراسه حتى يظهر مذبحه وقيل ان يكسرعنقه قبل ان يسكن من الاضطراب وكل ذلك مكروه وهذا لان في جميع ذلك وفي قطع الراس زيادة تعذيب الحيوان بلا فائدة وهو منهي عنه والحاصل ان ما فيه زيادة ايلام لا يحتاج اليه في الذكاة مكروه ويكره ان يجرما يريد ذبحه برجله الى المذبح وان تنخع الشاة قبل ان تبرد يعني تسكن من الاضطراب وبعده لا اثم فلا يكره النخع والسلخ الا ان الكراهة لمعنى زائد وهو زيادة الالم قبل الذبح او بعده فلا يوجب التحريم فلهذا قال تؤكل ذبيحته.

ترجمہ:۔ فرمایا ہے کہ اگر کسی نے جانور کو ذبح کرتے وقت چھری کو نخاع تک پہنچادیا (اور بعض نسخوں میں ہے کہ نخاع کو کاٹ دیا)۔ یا جانور کا سر کاٹ دیا جائے تو ذابح کے لئے ایسا کرنا مکروہ ہوگا لیکن اس کا کھانا جائز ہوگا۔ والنخاع عرق الخ اور نخاع (بالکسر والفتح) گردن کی ہڈی میں ایک سپید رگ کا نام ہے (ف، یعنی ریڑھ کی ہڈی کے اندر وہ رگ جیسی چیز ہے جسے حرام مغز بھی کہا جاتا ہے گردن کاٹتے ہوئے اسی چیز تک چھری کو پہنچادینا مکروہ ہے۔ اما الکراھة الخ اور کراہت کی دلیل وہ روایت ہے جس میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بکری کو ذبح کے وقت نخع کئے جانے سے منع فرمایا ہے۔ (ف جیسا کہ طبرانی کی حدیث میں یہ معنی موجود ہیں۔ ف۔ لیکن نخع کے معنی میں اختلاف ہے) اور اس کی تفسیر وہی ہے جو ہم نے اوپر بیان کردی ہے۔ (ف یعنی ذبح کرتے ہوئے نخاع تک چھری کو پہنچادینا)۔

وقیل معناہ الخ اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ اس لفظ کے معنی یہ ہیں کہ جانور کا سر اتنا کھینچا جائے تاکہ اس کے ذبح کی جگہ صاف ظاہر ہو جائے۔ (ف جیسا کہ اکثر قصاب کیا کرتے ہیں)۔ وقیل الخ اور یہ معنی بھی بیان کئے گئے ہیں کہ ذبح کے بعد تڑپنے ہی کی حالت میں یعنی اس کے ٹھنڈا ہونے سے پہلے ہی اس کی گردن توڑ دی جائے۔ (ف جیسا کہ اکثر قصاب کیا کرتے ہیں بلکہ اس کے ٹھنڈا ہونے سے پہلے اس کی پیٹھ میں چھری زور سے دبادیتے ہیں اور اس کے حرام مغز کو پھاڑ دیتے ہیں اور بظاہر یہی

تفسیر زیادہ مناسب ہے)۔ وکل ذلک الخ بہر صورت یہ تمام طریقے مکروہ ہیں۔(ف یعنی کوئی بھی معنی لئے جائیں۔ اس سے یہ بھی معلوم ہو گیا کہ یہ سارے طریقے مکروہ ہیں)۔

وھٰذا لان الخ ان سب کے مکروہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ ان عام حرکتوں میں اور سر کاٹ دینے میں حیوان کو بے فائدہ ضرورت سے زیادہ دکھ پہنچانا ہوتا ہے۔ حالانکہ اس طرح دکھ دینے سے منع کیا گیا ہے۔ والحاصل الخ حاصل کلام یہ ہوا کہ ایسی کوئی بھی حرکت جس سے ذبح کی ضرورت سے زیادہ جانور کو تکلیف پہنچتی ہو وہ مکروہ ہے۔(ف لہٰذا انتہائی مجبوری میں جتنی تکلیف پہنچتی ہو تو معاف ہے۔ اسی سے یہ مسئلہ بھی معلوم ہوا کہ ایسی جگہ جہاں کوئی جانور مر رہا ہو اور پتھر وغیرہ کے سوا کوئی تیز دھار چھری وغیرہ میسر نہ ہو تو اس کو حرام ہو کر مرنے سے بچانے کی مجبوری میں پتھر وغیرہ سے ذبح کرنا جائز ہوگا)۔ ویکرہ ان یجر الخ اور یہ بات بھی مکروہ ہے کہ جانور کو گرا دینے اور پاؤں دینے کے بعد اس کی ٹانگ اور دم پکڑ کر کھینچ کر اس کے ذبح کی جگہ تک لیجایا جائے (ف، جیسا کہ اکثر قصاب کیا کرتے ہیں)۔ وان تنخع شاۃ الخ اور یہ بات بھی مکروہ ہے کہ اس کے ٹھنڈے ہونے یعنی اس کی تڑپ ختم ہونے سے پہلے ہی نخع کیا جائے۔(ف مطلب یہ ہے کہ اس کی تڑپ بالکل ختم نہ ہو جائے اس کی گردن نہیں توڑنی چاہئے۔ اس کا بالکل ٹھنڈا ہو جانا مراد نہیں ہے۔ بلکہ اس کی تڑپ سے ٹھنڈا ہو جانا مراد ہے۔ اسی طرح اس کے ٹھنڈا ہو جانے سے پہلے اس کے حرام مغز میں چھری دبا کر چیرنا مکروہ ہے)۔

وبعدہ لا الم اور اس کے ٹھنڈی ہو جانے کے بعد اسے چونکہ تکلیف نہیں ہوتی ہے۔(ف اس کے بعد اس کے ساتھ جس طرح چاہیں معاملہ کیا جا سکتا ہے)۔ یعنی نخع اور کھال کھینچنا وغیرہ کچھ بھی مکروہ نہیں ہے۔(ف اگر یہ کہا جائے کہ جب یہ چیزیں مکروہ ہیں تو اس ذبیحہ کو بھی حرام ہونا چاہئے۔ جواب یہ ہے کہ یہ افعال یقیناً مکروہ ہیں۔) الا ان الکراھۃ الخ لیکن یہ کراہت اصل ذبح میں خرابی کی وجہ سے نہیں ہے بلکہ ایک زائد معنی کی وجہ سے ہے یعنی ذبح سے پہلے یا بعد میں ضرورت سے زائد تکلیف دینا ہے۔(ف یعنی نفس ذبح میں کراہت نہیں ہے اسی لئے ذبیحہ میں حرمت نہیں ہوئی ہے۔ بلکہ ذبح سے زائد کام کی وجہ سے حرمت ہوئی ہے یعنی ذبح سے پہلے یا ذبح کے بعد جانور کو ضرورت سے زائد تکلیف پہنچا ہے۔ اسی لئے یہ عمل مکروہ ہوا ہے)۔ فلا یوجب التحریم الخ لہٰذا ذبیحہ کے حرام ہونے کا سبب نہیں ہوگا۔ اور اس بناء پر مصنفؒ نے وضاحت کے ساتھ فرمادیا ہے کہ ایسے ذبیحہ کو کھایا جائے گا۔(ف الحاصل نفس ذبیحہ میں کسی قسم کی کراہت نہیں ہوگی۔

توضیح: نخاع کے معنی، نخع کی صورت، ذبح کرتے ہوئے اگر چھری حرام مغز تک پہنچ جائے، ذبح کے لئے بکری کو لٹا کر کھینچ کر مذبح پر لیجانا۔ مسائل کی تفصیل، حکم، دلیل

قال وان ذبح الشاۃ من قفاھا فبقیت حیۃ حتی قطع العروق حل لتحقق الموت بما ھو ذکاۃ ویکرہ لان فیہ زیادۃ الالم من غیرحا جۃ فصار کما اذا جرحھا ثم قطع الاوداج وان ماتت قبل قطع العروق لم توکل لو جود الموت بما لیس بذکاۃ فیھا قال وما استانس من الصید فذکاتہ الذبح وما توحش من النعم فذکاتہ العقرو الجرح کان ذکاۃ الاضطرار انما یصار الیہ عند العجز عن ذکاۃ الاختیار علی ما مرو العجز متحقق فی الوجہ الثانی دون الاول وکذا ما تردی من النعم فی بیرو وقع العجز عن ذکاۃ الاختیار لما بینا وقال مالک لایحل بذکاۃ الاضطرار فی الوجھین لان ذلک نادر ونحن نقول المعتبر حقیقۃ العجز وقد تحقق فیصار الی البدل کیف وانا لا نسلم الندرۃ بل ھو غالب وفی الکتاب اطلق فیما توحش من النعم وعن محمد ان الشاۃ اذا ندت فی الصحراء فذکاتھا العقر وان ندت فی المصر لاتحل بالعقر لانھما لا یدفع عن نفسھا فیمکن اخذھا فی المصر فلا عجز والمصر وغیرہ سواء فی البقر والبعیر لانھما یدفعان عن انفسھما فلا یقدر علی اخذھما وان ندافی

المصر فيتحقق العجز والصيال كالند اذا كان لا يقدر على اخذه حتى لوقتله المصول عليه وهو يريد الذكاة حل اكله.

ترجمہ :۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی نے مثلاً بکری کو الٹا لٹا کر اس کی پشت کی طرف سے ایک مرتبہ ذبح کیا مگر وہ پوری ذبح نہ ہوئی بلکہ زندہ رہ گئی۔(ف اس لئے اس نے اسے دوبارہ کاٹا) یہاں تک کہ کاٹتے ہوئے آخر کی رگیں کاٹ دیں تو وہ اب حلال ہو جائے گی۔ کیونکہ بالآخر اس کی موت ایسے ہی سبب سے ہوئی جسے ذبح کہا جاتا ہے۔(ف یعنی وہ بکری دونوں رگیں و مری اور حلقوم کی مکمل یا اکثر کے کٹ جانے سے مری ہے۔ اور اسی کو ذکاۃ یا ذبح کہا جاتا ہے اس لئے وہ حلال ہو گئی۔ ویکرہ الخ لیکن ایسا کرنا مکروہ ہے۔ کیونکہ قصداً ایسا کرنے میں ضرورت سے زیادہ تکلیف پہنچانا ہے۔فصار کما الخ تو یہ ایسی صورت ہو گئی کہ جیسے کسی نے بکری کو پہلے زخمی کیا پھر اس کی رگیں کاٹ دیں۔(ف یعنی ایک مرتبہ اسے صرف زخمی کیا اور دوسری مرتبہ میں اسے ذبح کر دیا۔ لیکن اس میں شرط یہ ہو گی کہ رگوں کے کاٹنے تک اس بکری میں جان باقی ہو)۔ وان ماتت الخ کیونکہ اگر وہ بکری ان رگوں کے کٹنے سے پہلے ہی پہلی تکلیف سے مر چکی ہو تو وہ کھانے کے لائق نہیں رہے گی۔ یعنی حرام ہو جائے گی۔ کیونکہ وہ بکری ایسے سبب سے یا اس طرح مری ہے جو اس کے حق میں ذبح نہیں ہے۔(ف یعنی اگر الٹی طرف سے اسے کاٹتے ہوئے رگوں کے کٹنے سے پہلے ہی مر گئی ہو تو وہ مردار ہو جائے گی اور کھانے کے لائق نہیں رہے گی۔ کیونکہ اس صورت میں بکری کی گدی کٹ جانے سے بھی ذبح کا حکم نہیں ہو گا۔ یہ بات یاد رکھنے کی ہے کہ شکار جب تک شکار کے حکم میں ہے اسے اضطراری ذبح سے مار ڈالنا جائز ہوتا ہے۔اور پالتو جانور بھی جب تک پالتو کے حکم میں ہے اس کے لئے اختیاری ذبح کا ہونا ضروری ہے۔

قال وما استانس الخ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کوئی شکار کا جانور مثلاً ہرن بھی مانوس ہو جائے یعنی پالتو جانوروں کی طرح رہنے لگے تو اسے بھی اختیاری ذبح کرنا ہو گا۔(ف یعنی پالتو ہرن کو بھی پالتو بکری کی طرح اختیاری ذبح کرنا ہو گا۔ کیونکہ اس ہرن کو بھی فی الحال بکری کی طرح ذبح ممکن ہے لہٰذا اس کے لئے اضطراری ذبح کرنا کافی نہ ہو گا)۔ وما توحش الخ اور اگر پالتو جانور مثلاً اونٹ گائے بکری وغیرہ وحشی ہو جائے۔اور قابو میں نہ آئے تو اونٹ کی صورت میں کونچیں کاٹ دینا اور زخمی کرنا کافی ہو گا۔(ف یعنی اسے اضطراری طور پر ذبح کرنا ہی اسے حلال کر دے گا۔ لہٰذا بسم اللہ کہہ کر نیزہ وغیرہ سے بدن میں جہاں بھی ممکن ہو مارنے سے اگر وہ مر جائے تو اسے کھانا جائز ہو گا کیونکہ وہ اب پالتو نہ رہا اور اختیار سے نکل گیا ہے۔لان ذکاۃ الا ضطرار الخ کیونکہ اضطراری ذبح تو اسی صورت میں صحیح ہوتا ہے جب کہ ذکاۃ اختیاری کرنے سے عاجزی ثابت ہو جائے۔ جیسا کہ پہلے بیان کیا جا چکا ہے۔(ف کہ ذکاۃ اضطراری گویا اختیاری ذکاۃ کا بدل ہے۔اس لئے جب تک ذبح اختیاری ممکن ہو ذبح اضطراری جائز نہ ہو گا۔ اور جب ذکاۃ اختیاری سے عاجزی ثابت ہو جائے تب ذکاۃ اضطراری کافی ہو گا۔

والعجز متحقق الخ اور پہلی یعنی اختیاری میں عاجزی نہیں ہے بلکہ دوسری صورت میں ہے۔(ف یعنی جب پالتو جانور بدک کر وحشی بن جائے تو اختیاری ذبح سے مجبوری ثابت ہو گئی اسی لئے اس کے بارے میں اضطراری ذبح کافی اور جائز ہو جائے گا۔ اگرچہ جانور اصل میں پالتو ہی تھا۔اور پہلی صورت میں یعنی جب کہ اصل میں جانور وحشی تھا مگر پالنے کی وجہ سے اس کی وحشت ختم ہو جائے اور وہ پالتو بن جائے تو اسے اختیاری ذبح کرنا ہو گا۔ کیونکہ اس کے حق میں جب کہ عاجزی باقی نہیں رہی تو اب اضطراری ذبح اس کے لئے کافی نہ ہو گا۔ بلکہ اختیاری ذبح ہی لازم ہو گا۔ اگرچہ اصل میں جانور وحشی ہی تھا۔ وکذا ماتردی الخ اسی طرح پالتو جانوروں میں سے اگر کوئی جانور کنوئیں میں گڈھے میں گر جائے اور اس کو اختیاری طور پر ذبح کرنا ممکن نہ ہو بلکہ عاجزی ہو جائے تو اس کے لئے اضطراری ذبح کافی ہو گا۔اس کی دلیل بھی وہی ہے جو اوپر بیان کی گئی ہے۔(یعنی جب اختیاری ذبح کرنے سے مجبوری ہو جائے تو اس کا بدل یعنی اضطراری ذبح جائز ہو جاتا ہے۔اس لئے اگر کوئی بیل کنوئیں میں گر جائے اور اسے زندہ نکالنا ممکن نہ ہو پھر اگر اس میں داخل ہو کر بھی اختیاری ذبح ممکن ہو تو اختیاری ذبح کرنا ہی واجب ہو گا۔اسی طرح اگر بیل

کسی گڈھے میں گر جائے اور کوئی اس میں داخل ہو کر اسے ذبح کرنا چاہے لیکن یہ خطرہ ہو کہ وہ جانور ہی اسے مار ڈالے گا تو اسے اضطراری ذبح کرنا جائز ہو جائے گا۔ اسی طرح اگر اس گڑھے یا کنوئیں میں کسی کا داخل ہونا بھی ممکن نہ ہو یا داخل ہونے تک اس جانور کے مر جانے کا خطرہ ہو تب اضطراری ذبح جائز ہو جائے گا۔

وقال مالك لايحل الخ اور امام مالکؒ نے فرمایا ہے کہ دونوں صورتوں میں ہی اضطراری ذبح سے جانور حلال نہیں ہوگا۔ (ف دونوں صورتوں سے مراد یہ ہے کہ (۱) جانور پہلے پالتو ہو بعد میں وحشی ہو جائے۔

(۲) کنوئیں یا گڑھے میں گر جائے بہر صورت اس کو اضطراری ذبح سے کھانا حلال نہ ہوگا)۔

لان ذلك الخ کیونکہ ایسا اتفاق بہت ہی کم ہوتا ہے۔ (ف اور شاذ و نادر واقعات میں لحاظ نہیں کیا جاتا ہے۔ اور ایک روایت ہے کہ ایک اونٹ ایک گڑھے میں اوندھے منہ گر گیا تھا تو سعید بن المسیبؒ سے پوچھا گیا کہ کیا اس کے پچھلی طرف سے اسے نحر کیا جائے۔ تو فرمایا کہ نہیں بلکہ اسی جگہ پر نحر کرنا ہوگا جہاں پر حضرت ابراہیم علیہ السلام نے کیا تھا۔ یعنی نحر کرنے کا جو طریقہ عام اور مشہور ہے اسی طرح سے کرنا ہوگا۔ **ونحن نقول الخ** اور ہم احناف کہتے ہیں۔ (ف جبکہ یہی قول امام شافعی واحمد وثوری رحمہم اللہ کا بھی ہے) **المعتبر حقيقة الخ** کہ اضطراری ہونے میں صرف حقیقۃً عاجز ہونا ہی معتبر ہے اور ایسی عاجزی ثابت ہو چکی ہے لہٰذا اختیاری کے بدل یعنی اضطراری سے کام لینا جائز ہو گیا۔ (ف یعنی جبکہ کہ یہاں حقیقۃً عاجزی پائی گئی تو اب ذبح اختیاری کا حکم باقی نہیں رہا۔ اسی لئے اس کے بدل یعنی اضطراری ہونے کا حکم جائز ہو گیا)۔

كيف انا لا نسلم الخ اور اس صورت میں ذبح اضطراری کا حکم جائز کیوں نہیں ہوگا جب کہ ہم یہ دیکھتے ہیں ایسا ہونا شاذ و نادر نہیں بلکہ اکثر و بیشتر ہوتا رہتا ہے (ف کہ اونٹ گائے بکری بھیڑ وغیرہ کنویں میں یا گہرے کھڈے میں گر پڑے یا بدک کر اس طرح سے وحشی ہو جائے کہ اس پر قابو پانا ممکن نہیں رہتا ہے۔ پھر حضرت رافع بن خدیج رضی اللہ عنہ سے منقول ایک حدیث میں ہے کہ ہم لوگ سفر کی حالت میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ تھے اور ہانڈیاں چولھے پر چڑھائی ہوئی تھیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم دیا کہ یہ ہانڈیاں الٹ دی جائیں۔ چنانچہ ایسا ہی کیا گیا۔ (اس لئے کہ غنیمت میں ملنے والے جانوروں کی تقسیم ٹھیک نہیں تھی) اس لئے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے درمیان خود تقسیم فرمایا اس طرح سے کہ دس بکریوں کو ایک اونٹ کے برابر کیا۔ اتنے میں اونٹوں میں سے ایک اونٹ بدک کر وحشی ہو گیا کسی طرح ہاتھ نہیں آتا تھا اور لوگوں کے پاس گھوڑوں کی کمی بھی تھی کہ اس کے ذریعہ اسے گھیرا جاتا مجبوراً ایک شخص نے اس انداز سے اسے تیر مارا کہ وہ وہیں پر گر گیا۔ تب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ان جانوروں میں بدک کر نکل بھاگنے کی فطرۃ عادت ہوتی ہے جیسے کہ دوسرے وحشی جانوروں میں ہوتی ہے۔ پس جب کوئی جانور ایسی حرکتوں پر اتر آئے اور تم اس کو قابو میں کرنے سے پریشان اور عاجز ہو جاؤ تو اس کے ساتھ ایسا ہی معاملہ کرو۔ رواہ البخاری ومسلم۔

لیکن میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ اس روایت میں اس بات کی تصریح نہیں ہے کہ وہ اونٹ تیر لگنے سے وہیں پر مر گیا تھا۔ اس لئے کہ اس میں اس بات کا بھی احتمال رہ جاتا ہے کہ شاید تیر لگنے سے وہ اونٹ بھاگنے کے لائق نہ رہا ہو۔ لہٰذا اب پکڑ کر اسے دوبار نحر کر دیا ہو لیکن ظاہر قرینہ یہی ہے کہ اس جگہ اضطراری ذبح سے ہی اسے حلال کرنا مراد ہے۔ اور روایت یہ ہے **قال محمد اخبرنا ابو حنيفة عن سعيد بن مسروق عن ابى رفاعة عباية بن رفاعة عن ابن عمر ان بعيراً تردى فى بير الخ** یعنی ایک اونٹ ایک مرتبہ مدینہ منورہ کے ایک گڈھے میں اس طرح گر پڑا کہ اس کے سینہ (منحر) پر اسے نحر کرنا ممکن نہ رہا اس لئے اس کے اوپر کی طرف سے نیزہ مار کر اسے ذبح کر دیا۔ پھر لوگوں نے اس کے گوشت کے حصے لگا کر فروخت کیا۔ چنانچہ حضرت عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہما نے بھی اس میں سے دو درہم کا حصہ خریدا تھا۔ **محمد عن ابى حنيفة عن حماد عن ابراهيم فى مترد ى بير الخ** یعنی ابراہیم نخعیؒ نے گڑھے میں گر جانے والے جانور کی بابت فتویٰ دیا کہ جب سینہ سے اسے ذبح کرنا ممکن نہ ہو تو

جس جگہ سے بھی ممکن ہو اسے ذبح کر دیا جائے۔ محمدؒ نے فرمایا ہے کہ ہم اسی قول کو قبول کرتے ہیں اور امام ابو حنیفہؒ کا بھی یہی قول ہے۔

میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ بخاریؒ نے اپنی صحیح میں لکھا ہے کہ چوپایوں میں سے اگر کوئی بدک کر وحشی ہو جائے تو وہ اب شکار کے حکم میں ہے۔ اور حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ نے جائز رکھا ہے۔ اسی لئے ابن عباسؓ نے فرمایا ہے کہ تمہارے پلے ہوئے جانوروں میں سے اگر کوئی بدک کر وحشی اور بے قابو ہو جائے تو وہ جنگلی شکار کے حکم میں ہے۔ اور جو اونٹ گڑھے میں گر جائے تو جہاں بھی اس پر موقع ملے وہی اس کے نحر کی جگہ ہے۔ (یعنی خاص سینہ میں ہی نحر کرنا ضروری نہیں رہا) اور حضرات علی و عمر و عائشہ رضی اللہ عنہم نے بھی اس کے کھانے کو جائز فرمایا ہے۔ انتہی (ترجمہ)۔ وفی الکتاب اطلق الخ اور کتاب قدوری میں لفظ مطلق رکھا ہے کہ چوپایوں میں سے جو بھی وحشی ہو اور جہاں بھی ہو۔ (ف یعنی خواہ شہر میں ہو یا جنگل میں ہو اور خواہ جانور بکری ہو یا اونٹ وغیرہ ہو)۔ وعن محمد ان الخ اور امام محمدؒ سے نوادر میں روایت ہے کہ بکری اگر جنگل میں بدک کر وحشی ہو جائے یعنی جس جگہ اس کا ہاتھ آنا انتہائی مشکل اور نا ممکن جیسا ہو جائے تو اس کو زخمی کر دینا ہی ذبح کا حکم ہو گا۔ (ف یعنی اضطراری ذبح کے طور پر جس طرح بھی ممکن ہو بسم اللہ کر کے اسے قتل کر دینا کافی ہو گا)۔

وان ندّت الخ اور اگر بکری شہر میں یعنی آبادی میں بدک کر وحشی ہو جائے تو اس کے ادھر ادھر حصہ کو کاٹ دینے سے وہ حلال نہ ہو گی کیونکہ اس میں اتنی طاقت نہیں ہوتی ہے کہ آدمیوں سے خود کو بچا سکے اس لئے آبادی میں اسے پکڑ لینا ممکن ہو گا اس لئے اختیاری طور پر اسے ذبح کرنے سے عاجزی ثابت نہیں ہو گی۔ (ف اسی لئے اسے اضطراری طریقہ سے ذبح کرنا جائز نہ ہو گا۔ یعنی بکری ایسا جانور نہیں ہے کہ اس کو پکڑنے میں بڑا خطرہ ہو اور وہ کسی کو اپنے پاس آنے ہی نہ دے۔ بلکہ اسے گھیر کر پکڑا جا سکتا ہے۔ البتہ اگر جنگل میں ہو تو وہ تیزی سے دیر تک دوڑ لگاتی ہوئی کہیں چھپ سکتی ہے۔ یہ تفصیل صرف بکری کے حکم میں ہے۔ والمصر وغیرہ الخ اور گائے و اونٹ شہر اور جنگل برابر ہے۔ (ف یعنی جس جگہ بھی ہوں اگر بدک کر جنگلی بن جائیں اور اختیار کے ساتھ ان کو ذبح کرنا ممکن نہ ہو تو اضطراری کافی ہے۔ لانهمايد فعان الخ کیونکہ یہ بڑے جانور اونٹ اور گائے وغیرہ اپنی طاقت سے خو کو بچانے کی کوشش کرتے ہیں۔ (ف یعنی وہ پکڑنے والے کو سینگوں اور کھروں اور دانتوں سے مار ڈالتے ہیں) اس لئے اگرچہ وہ آبادی ہی میں وحشی ہوں پھر بھی ان کو پکڑنا اختیار سے باہر ہو جانے کی وجہ سے ان کو اضطراری طور پر ذبح کرنا جائز ہو گا۔

والصيال كا لند الخ اور جانور کا اپنے پکڑنے والے پر حملہ کرنا بھی اس کے وحشی ہو جانے کے حکم میں ہے۔ جبکہ اسکو پکڑ لینے کی طاقت نہ ہو۔ حتی لو اقتله الخ اسی بناء پر اگر ایسے جانوروں میں سے کسی نے حملہ کر دیا اور جس پر حملہ کیا تھا خواہ وہ خود مالک ہو یا نہ ہو اس نے اس جانور کو جواب میں قتل کر دیا اور وہ اس کو ذبح کرنے کی نیت بھی رکھتا ہو (ف نیت کرنے کا مطلب یہ ہے کہ ذبح کی نیت سے تسمیہ پڑھ لیا ہو۔ پھر جس طرح ممکن ہو سکا اسے قتل کر دیا)۔ حل اكله الخ تو اس جانور کو کھانا حلال ہو جائے گا۔ (ف یعنی غیر اختیاری ذبح کرنے سے بھی وہ ذبیحہ حلال ہو گا۔ اور عینیؒ نے شرح المنتقی سے نقل کیا ہے کہ اگر مار ڈالنے والا شخص اس کا مالک نہ ہو تو وہ اس جانور کے مالک کو اس کی قیمت تاوان میں ادا کرے گا۔

چند ضروری مسائل

(۱) امام محمدؒ کے حوالہ سے عیون میں ذکر کیا گیا ہے کہ اگر کسی نے ایک پالتو کبوتر کو جنگل میں تیر مار کر مار ڈالا تو وہ نہیں کھایا جائے گا۔ کیونکہ وہ تو شام کے وقت اپنے گھر میں لوٹ آتا ہے۔ البتہ اگر اس کا یقین ہو کہ وہ گھر نہیں لوٹے گا تب اس کا کھانا جائز ہو گا۔ (۲) ابن سماعہؒ نے ابو یوسفؒ سے روایت کی ہے کہ اونٹ یا گائے بیل بدک کر وحشی ہو گیا تو ابو یوسفؒ نے فرمایا ہے کہ اگر

پکڑنے والے کو اس بات کا خوب اندازہ ہو کہ اگر بہت سے آدمی اس کا گھیراؤ کریں جب تو یہ پکڑا جاسکتا ورنہ نہیں تو ایسی صورت میں اسے اس بات کا اختیار ہوگا کہ اسے تیر مار کر ذبح کردے۔ (۳) نوادر میں ہے کہ اگر کسی کی مرغی درخت پر چڑھ گئی اور وہ پکڑی نہیں جاسکتی ہو ایسی صورت میں اگر اس کے مالک کو اس بات کا خطرہ ہو کہ اس طرح اسے چھوڑ دینے سے وہ مرغی ضائع ہو جائے گی اس لئے اس نے اس مرغی کو تیر مار کر مار ڈالا تو وہ کھائی جاسکتی ہے ورنہ نہیں۔ (۴) نوازل میں ہے کہ اگر گائے کو بچہ پیدا نہ ہو رہا ہو اور اسے سخت تکلیف ہو رہی ہو۔ ایسی صورت میں اگر مالک نے ہاتھ ڈال کر بچہ کا گلا دبا دیا تو وہ کھایا جائے گا۔ اور اگر اس کا گلا دبانے کا موقع یا طاقت نہ ہو اس لئے اس نے اسے بے طریقہ سے حلال کیا تو بھی کھانا جائز ہوگا۔ اور اگر ذبح کرنے کی طاقت ہو تو وہ حلال نہیں ہوگا۔ مع۔

چند متفرق مسائل

(۱) قبلہ کے رخ کے سوا دوسرے رخ پر ذبح کرنا مکروہ ہے خواہ عمداً ہو یا سہواً ہو۔ لیکن وہ جانور کھایا جاسکے گا۔ خواہر زادہؒ نے فرمایا ہے کہ اس کی وجہ یہ ہے کہ ایسا کرنے سے ذبح کے ارکان پائے گئے۔ اور قبلہ رخ کرنا سنت مؤکدہ ہے۔ کیونکہ مسلمانوں میں یہ طریقہ نسلاً بعد نسل چلا آرہا ہے۔ اس لئے اس کے چھوڑنے سے کراہت ہوگی۔ اور ذبح کرنے میں کوئی کمی نہیں پائی جائے گی۔ اور بغیر عذر دوسرے رخ پر ذبح کرنا مکروہ ہے۔ **قال محمد اخبرنا عبدالرحمن الاوزاعی عن واصل بن ابی جمیل عن مجاھد قال کرہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ و سلم الخ۔** یعنی مجاہدؒ نے کہا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بکری میں سے سات چیزوں کو مکروہ بتایا ہے۔ (۱) پتہ۔ (۲) مثانہ۔ (۳) غدہ (گلٹی)۔ (۴) شرم گاہ یعنی مادہ جانور کی شرم گاہ۔ (۵) ترہ۔ (۶) خصیتین۔ (۷) خون۔ امام ابو حنیفہؒ نے فرمایا ہے کہ خون تو قطعی حرام ہے۔ اور باقی چیزیں مکروہ ہیں۔ میں اس کی تفصیل میں کہتا ہوں کہ خون سے مراد بہتا ہوا خون ہے کہ وہی حرام ہے ورنہ کلیجی اور تلی جو ایک قسم کا خون ہے مگر جما ہوا ہے اسی طرح گوشت سے نکلنے والا خون حرام نہیں ہے۔ (۳) امام ابو حنیفہؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی نے تسمیہ کہتے ہوئے اونٹ کی گردن میں تلوار مار کر گردن الگ کردی پس حلقوم کی طرف سے تلوار ماری گئی ہو تو وہ اونٹ کھایا جائے گا مگر یہ کہا جائے گا کہ اس نے بری حرکت کی ہے۔ اور اگر اس نے گدی کی طرف سے تلوار ماری۔ پس اگر اس کے مرنے سے پہلے اس کے حلقوم اور رگیں کاٹ دی ہوں تو بھی اس ذبیحہ کو کھایا جائے گا لیکن بُرا کام کیا۔ یہی حکم بکری وغیرہ کے ذبح کا بھی ہوگا۔ مع۔ معلوم ہونا چاہئے کہ مذبح کہتے ہیں جبڑوں کے نیچے سے سینہ کے سر تک کے حصہ کو اب اگر جبڑوں کے نیچے کاٹا جائے تو ذبح کہلاتا ہے۔ اور اگر سینہ سے اوپر ملا ہوا حصہ کاٹا جائے تو یہ نحر کہلاتا ہے۔

توضیح: اگر کسی نے ایک مرتبہ بکری کو الٹا لٹا کر ذبح کیا مگر وہ پوری ذبح نہ ہوسکی اس لئے اس نے اسے دوبارہ سیدھا کر کے ذبح کیا اور اس کی رگیں تمام کاٹ دیں۔ اگر شکار مثلاً ہرن پالتو ہو جائے، اس طرح اگر پالتو جانور مثلاً بکری وحشی ہو جائے، شہر اور آبادی میں ہو یا جنگل و میدان میں ہو ان کے بارے میں تفصیل مسائل، احکام، اقوال ائمہ کرام، دلائل

قال والمستحب فی الابل النحر فان ذبحھا جاز ویکرہ والمستحب فی البقر و الغنم الذبح فان نحرھما جاز ویکرہ اما الاستحباب فیہ لموافقۃ السنۃ المتوارثۃ ولا جتماع العروق فیھا فی المنحر و فیھما فی المذبح والکراھۃ لمخالفۃ السنۃ وھی لمعنی فی غیرہ فلا تمنع الجواز والحل خلافا لما یقولہ مالک انہ لایحل.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اونٹ کو (بجائے ذبح کرنے کے) نحر کرنا مستحب ہے۔ (ف جس کی صورت یہ ہوگی کہ

اس کی پچھلی دونوں اور ایک اگلی ٹانگ ملا کر باندھ دیا جائے۔ اور اگلی ایک ٹانگ دوہرا کر باندھ دی جائے۔ اور سینہ سے اوپر کا جو حصہ حلقوم سے ملا ہوا ہے جہاں پر گوشت کم ہوتا ہے اسے کاٹ دیا جائے۔ اسی طرح کرنے کو نحر کرنا کہا جاتا ہے۔ اور ایسا کرنا مستحب ہے)۔ فان ذبحها الخ اور اگر اسے ذبح کر دیا جائے تو بھی جائز ہوگا۔ (ف یعنی اونٹ کے جبڑے کے نچلے حصہ کو کاٹ دیا جائے تو بھی جائز ہوگا)۔ ویکره الخ مگر مکروہ ہوگا۔ (ف یعنی اس طرح ذبح کرنا مکروہ ہوگا اگرچہ اس جانور اور ذبیحہ میں کوئی خرابی نہیں ہوگی)۔ والمستحب فی البقر الخ اور گائے بکری وغیرہ کو ذبح کرنا ہی مستحب ہے اگرچہ اس کو نحر کرنا بھی جائز مگر مکروہ ہے۔ (ف یعنی جانور کو حلال کرنے کے دو طریقے ہیں (۱) نحر۔ (۲) ذبح۔ جیسا کہ ابھی اوپر بیان کیا جاچکا ہے۔ اس میں اونٹ کو نحر کرنا مستحب ہے۔ اور باقی جانوروں کو ذبح کرنا ہی مستحب ہے۔ اگر کسی نے اونٹ کو نحر کرنے کے بجائے ذبح کیا اسی طرح دوسرے جانوروں کو ذبح کرنے کی بجائے نحر کر دیا تو بھی جائز ہوگا مگر ایسا کرنا مکروہ ہوگا اگرچہ جانور کے گوشت میں کچھ کراہت آئے گی۔ عینیؒ نے ان باتوں کی تصریح کی ہے۔ اماالاستحباب الخ ان کے مستحب ہونے کی دو وجہیں ہیں اول یہ کہ اسی طرح سے ہمیشہ سے ہوتا آیا ہے۔

ولان اجتماع العروق الخ اور دوسری وجہ یہ ہے کہ اونٹوں میں ساری رگیں اسی جگہ جمع ہوتی ہیں جہاں پر نحر کیا جاتا ہے۔ اور گائے و بکری وغیرہ میں اسی جگہ رگیں جمع ہوتی ہیں جہاں پر ان کو ذبح کیا جاتا ہے۔ (ف اس کے علاوہ فرمان باری تعالیٰ ہے۔ ﴿اِنَّ اللّٰهَ يَاْمُرُكُمْ اَنْ تَذْبَحُوْا بَقَرَةً﴾۔ ذبح کا یہ حکم گائے کے متعلق دیا گیا ہے۔ اسی طرح دوسری آیت میں ہے وَفَدَيْنَاهُ بِذِبْحٍ عَظِيْمٍ۔ اس کی تفسیر میں اس طرح مذکور ہے کہ وہ جانور دُنبہ یا بکرا تھا اس سے بکری کی صورت میں بھی ذبح کا لفظ فرمان باری تعالیٰ ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ گائے اور بکری کی تمام قسموں میں ذبح کرنا مستحب ہے۔ اور ایک موقع میں ارشاد باری تعالیٰ ہے ﴿فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَانْحَرْ﴾۔ اس کی تفسیر میں اونٹوں کے لئے نحر کا حکم آیا ہے۔ پس اس سے معلوم ہوا کہ اونٹوں میں نحر کرنا ہی مستحب ہے۔ اس کے علاوہ صحیح بخاری کی حضرت انس رضی اللہ عنہ سے مروی حدیث میں اونٹوں کو نحر کرنا اور مینڈھوں کو ذبح کرنا منقول ہے۔ اور صحیح مسلم میں حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے منقول حدیث میں تمتع کی ہدی کے لئے گائے کے بارے میں ذبح کرنا مذکور ہے۔ اور شروع سے اب تک اسی پر عمل بھی جاری ہے۔ اس لئے یہ عمل فعلی اجماع کے حکم میں ہے۔ پھر چونکہ یہ سنت معاملات کی قسم میں سے ہے اس لئے اس کا ثواب مستحب پر عمل کا ہوگا۔ اسی لئے مصنفؒ نے اسے مستحب فرمایا ہے۔

والکراهة الخ اور اس کے خلاف عمل کرنا سنت کے مخالف ہونے کی وجہ سے مکروہ ہے۔ اور یہ کراہت اس معنی کی وجہ سے ہے جو ذبح کے اندر موجود ہے۔ (ف یعنی یہ کراہت نفس ذبح میں سے نہیں ہے کیونکہ ذبح کا کام جس طرح ذبح سے ہوتا ہے اسی طرح سے نحر سے بھی ہوتا ہے اس لئے ذبح دونوں طریقوں سے ہو جائے گا۔ بلکہ کراہت کی وجہ صرف سنت پر عمل کرنے کو چھوڑنے سے ہوتا ہے اس لئے حاصل یہ ہوا کہ اس میں کراہت کی وجہ نفس ذبح سے خارج ہے۔ فلا تمنع الجواز الخ اسی لئے ایسی کراہت نفس ذبیحہ کے حلال و حرام ہونے کے لئے مانع نہیں ہے خلا فالما یقوله الخ ہمارا یہ قول امام مالکؒ کے اس قول کے مخالف ہے کہ ایسا ذبیحہ حلال نہیں بلکہ حرام ہے۔ (ف اور اقطعؒ نے قدوری کی شرح میں بھی امام مالک کا ایسا ہی اختلاف نقل کیا ہے۔ کہ اگر اونٹ کو بجائے نحر کرنے کے ذبح اور گائے وغیرہ کو بجائے ذبح کرنے کے نحر کر دیا جائے تو ایسا جانور نہیں کھایا جائے گا۔ لیکن ابوالقاسم المالکیؒ نے کتاب التفریع میں لکھا ہے کہ اگر کسی ضرورت سے اونٹ کو ذبح کر دیا جائے تو اس کے کھانے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ اور اگر ضرورت کے بغیر بھی ذبح کر دیا جائے تو بھی اسے کھایا جاسکتا ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ اونٹ کے بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ م۔ مع۔

توضیح: جانور کو اختیاری طور پر حلال کرنے کی کتنی اور کون کون سی صورتیں ہیں ان کے

طریقے کیا ہیں اگر ان کے خلاف کیا جائے تو وہ فعل کیسا ہوگا اور گوشت پر اس کا کوئی اثر ہوگا یا نہیں، دوسرے ائمہ کے اقوال، ان کے دلائل، ہمارے دلائل بالتفصیل

قال ومن نحر ناقة او ذبح بقرة فوجد فی بطنها جنينا ميتالم يوكل اشعر اولم يشعر، وهذا عند ابی حنيفه وهو قول زفر والحسن ابن زياد رحمهما الله وقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله اذا تم خلقته اكل وهو قول الشافعی لقوله عليه السلام ذكاة الجنين ذكاة امه ولانه جزء من الام حقيقة لانه يتصل بها حتى يفصل بالمقراض ويتغذى بغذائها ويتنفس بتنفسها وكذا حكما حتى يدخل فی البيع الوارد علی الام ويعتق باعتاقها واذا كان جزء منها فالجرح فی الام ذكاة له عند العجز عن ذكاته كما فی الصيد.

ترجمہ :۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی نے اونٹ نحر کیا یا گائے ذبح کی اور اس کے پیٹ میں مرا ہوا بچہ پایا تو اس بچہ کو نہیں کھایا جائے گا خواہ اس کے بدن پر بال نکل آئے ہوں یا نہ نکلے ہوں۔ (یعنی وہ بچہ اپنی پیدائش میں پورا جانور ہو چکا ہو یا نہ ہوا ہو) اسے مردہ ہی کہا جائے گا۔ وھذا عندابی حنفیۃ الخ یہ امام ابو حنیفہؒ کا مسلک ہے۔ اسی طرح امام زفر بن ہذیل اور حسن بن زیاد رحمہما اللہ کا بھی یہی قول ہے۔ (ف ویسے یہ دونوں حضرات بھی امام اعظمؒ کے شاگردوں میں سے مشہور ہیں)۔ وقال ابویوسفؒ الخ اور صاحبین یعنی امام ابو یوسف وامام محمد رحمہما اللہ نے فرمایا ہے کہ اگر پیٹ کے بچہ کی بناوٹ اور خلقت پوری ہو چکی ہو تو بھی وہ کھایا جاسکے گا۔ اسی طرح امام شافعیؒ کا بھی یہی قول ہے۔ (ف اسی طرح امام مالکؒ کا بھی یہی قول ہے۔ اور مبسوط میں لکھا ہے کہ امام محمدؒ سے مروی ہے کہ ایسا بچہ اسی صورت میں کھایا جاسکتا ہے جب کہ اس کے بدن پر بال نکل آئے ہوں اور اس کی بناوٹ اور تخلیق پوری ہو چکی ہو۔ اس حالت سے پہلے وہ صرف ایک مضغہ یعنی گوشت کے لوتھڑے کے حکم میں ہوتا ہے۔ اس لئے اسے نہیں کھایا جائے گا۔ یہی قول امام مالک ولیث اور ابو ثورؒ کا بھی ہے۔

چنانچہ ابو القاسم ابن الجلاب مالکیؒ نے کتاب التفریع میں لکھا ہے کہ اس مردہ بچہ کے کھانے میں کوئی حرج نہیں ہے بشرطیکہ اس کی خلقت پوری ہو چکی ہو اور اس پر پورے بال اُگ گئے ہوں۔ اور اگر اس کی خلقت پوری نہ ہوئی ہو اور اس پر بال جمے ہوئے نہ ہوں تو پھر اسے کھانا جائز نہ ہوگا۔ اور اگر وہ اپنی ماں کے پیٹ سے زندہ نکل آئے تب وہ ایک مستقل جانور کے حکم میں ہوگا۔ یعنی اس کی ماں کے ذبح کر دیئے جانے سے اس بچہ کو کھایا نہیں جاسکے گا۔ بلکہ اس کے زندہ رہتے ہوئے اسے اختیاری ذبح کیا گیا ہو تب اسے کھایا جاسکے گا۔ اسلئے اگر ذبح کرنے سے پہلے ہی وہ مر گیا ہو تو پھر اسے کھانا جائز نہ ہوگا۔ ع۔

یہ تمام ائمہ یعنی امام مالک وشافعی واحمد وابو یوسف ومحمد رحمہم اللہ سب اس بات پر تھوڑے سے اختلاف کے ساتھ متفق ہیں کہ ایسا بچہ اپنی ماں کے ذبح کئے جانے کی وجہ سے پورا کھایا جاسکے گا اس شرط کے ساتھ کہ وہ اپنی ماں کے ذبح کے بعد اس کے پیٹ سے مردہ نکلا ہو۔ جس کی دلیل حدیث اور قیاس کی موجودگی ہے۔ یعنی اس حدیث کی وجہ سے کہ فرمان رسول علیہ السلام ہے ذکاۃ الجنین ذکاۃ امہ یعنی فرمان رسول علیہ السلام یہ ہے کہ پیٹ کے بچہ کا ذبح اس کی ماں کا ذبح ہی ہے۔ (ف یعنی مادہ جانور کو ذبح کرنے کے بعد اس کے پیٹ سے جو بچہ نکلا اس کا ذبح وہی کافی سمجھا جائے گا کہ اس کی ماں حلال کر دی گئی ہے۔ اور جنین اسی وقت کہنا صحیح ہوتا ہے جب کہ وہ اپنی ماں کے پیٹ میں موجود ہو۔ کیونکہ اس لفظ کے مادہ میں پوشیدگی اور چھپا ہوا ہونا پایا جاتا ہے۔ اسی لئے جن کو جن کہا جاتا ہے کہ وہ آدمیوں کی نظروں سے پوشیدہ ہوتے ہیں۔ اور حدیث میں اس کا اطلاق پیٹ کے ایسے بچہ پر ہوتا ہے جس کی بناوٹ اور خلقت ہنوز پوری نہ ہوئی ہو۔ اس کا بیان عنقریب آئے گا۔ الحاصل یہ حدیث اس بات پر دلیل ہے کہ جنین کی ذکاۃ بھی اس کی ماں کی ذکاۃ ہے۔

ولانہ جزء من الام الخ اور اس قیاسی دلیل سے بھی دعویٰ ثابت ہوتا ہے کہ جنین حقیقت میں بھی اپنی ماں کا جزء بدن

ہوتا ہے اس طرح سے کہ ماں کی ناف کو پھاڑ کر اور اسے کاٹ کر جدا نہ کرلیا جائے تو وہ اپنی ماں سے بالکل ملا ہوا ہوتا ہے۔ اسی طرح اپنی ماں کی غذا سے وہ بھی غذا پاتا ہے۔ اور ماں کی سانس لینے کے ساتھ ہی وہ بھی سانس لیتا ہے۔ اسی طرح حکم میں بھی ایسا بچہ اپنی ماں کا جزء ہی ہوتا ہے۔ حتی یدخل الخ اسی بناء پر جب اس کی ماں کی بیع کا معاملہ کیا جاتا ہے تو از خود یہ بچہ بھی اس بیع میں داخل ہو جاتا ہے۔ اسی طرح اپنی ماں کے آزاد کئے جانے سے جنین آزاد ہو جاتا ہے۔

(ف یعنی جب کوئی باندی آزاد کی جاتی ہے تو اس کے پیٹ کا بچہ بھی از خود آزاد ہو جاتا ہے۔ اسی طرح جب وہ فروخت کی جاتی ہے تو وہ جنین بھی از خود فروخت ہو جاتا ہے یعنی ماں کا مالک ہی اس کا بھی مالک ہو جاتا ہے۔ جب کہ ماں کے فروخت کے بغیر صرف اسی کو فروخت نہیں کیا جاسکتا ہے)۔

اور جب ان مذکورہ احکام سے جنین کا اپنی ماں کا جزو بدن ہونا ثابت ہو گیا تو اس کی ماں کو ذبح کرنا بھی اسی کو ذبح کرنا مانا جائے گا۔ کیونکہ پیٹ میں رہتے ہوئے صرف اسی کو ذبح کرنے سے عاجزی مسلم ہے۔ جیسے کہ شکار میں ہوتا ہے۔ (ف یعنی اس کے ذبح سے بھی جب عاجزی ثابت ہوتی ہے تو مجبوراً تیر وغیرہ پر بسم اللہ پڑھ کر بدن کے کسی بھی حصہ میں زخم کر دینے سے وہ حلال ہو جاتا ہے۔ اسی طرح مادہ جانور کے اجزاء میں سے ہر جزو کو کاٹنا یا اسے زخم کرنا ضروری نہیں ہوتا ہے اگرچہ اس بچہ کو ذبح کرنے کی جگہ موجود ہوتی ہے۔ پس مجبوری کی حالت میں ذبح کی مقررہ جگہ کو چھوڑ کر جس جگہ کو بھی زخمی کر دینے سے وہ حلال ہو جائے گا۔ اس طرح سے قیاس کرنا گویا نص حدیث کی حکمت کی وضاحت ہے۔ لیکن خود اس حدیث میں طویل کلام ہے۔ مختصراً اس کی شرح اور تفصیل اس طرح سے ہے کہ اس حدیث کو گیارہ صحابہ کرامؓ نے روایت کیا ہے۔

چنانچہ ان میں سے حضرت ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ نے مرفوعاً اس طرح سے روایت کیا ہے **ذکاۃ الجنین ذکاۃ امہ**۔ اس کی روایت ابو داؤد الترمذی وابن ماجہ نے کی ہے۔ اور ترمذی نے کہا ہے کہ یہ حدیث حسن ہے۔ اور اسے ابن حبان واحمد نے بھی روایت کیا ہے۔ اور دار قطنی کی روایت میں اتنا جملہ زیادہ بھی ہے کہ خواہ اس بچہ کے بدن پر بال نکل آئے ہوں یا نہ نکلے ہوں۔ پھر دار قطنی نے کہا ہے کہ قول صحیح یہ ہے کہ یہ موقوف ہے۔ منذریؒ نے کہا ہے کہ اس کی اسناد حسن ہے اور اس میں یونس بن اسحٰق ثقہ ہیں۔ ان میں سے ایک حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے منقول حدیث ہے۔ اس کی روایت ابو داؤد اور ابو یعلی نے کہ ہے۔ ان میں سے ایک اور حدیث حضرت ابو ہریرہ کی حدیث ہے جس کی روایت حاکم اور دار قطنی کی ہے۔ اسکی اسناد ضعیف ہے۔ اسی طرح ابن عمرؓ سے منقول ہے حدیث جس کی روایت حاکم اور دار قطنی نے کی ہے اور ان میں سے ایک حدیث ابن مسعودؓ سے منقول ہے جس کی روایت دار قطنی نے کی ہے جس کے سارے راوی ثقہ ہیں۔ سوائے احمد بن الحجاج بن الصلت کے سب صحیح میں موجود ہیں۔ ان میں سے ایک حدیث ابن عباس وکعب بن مالک رضی اللہ سے منقول ہے جس کی روایت طبرانی میں ہے۔ اور ایک حدیث ابو امامہ اور ابو الدرداء سے منقول ہے جس کی روایت بزارؒ نے اور علی رضی اللہ عنہ کی حدیث دار قطنی کی روایت سے موجود ہے۔ لیکن شیخ عبد الحقؒ صاحب الاحکام نے فرمایا ہے کہ اس کی تمام سندیں قابل حجت نہیں ہیں۔ اسی قول کو ابن القطانؒ نے بھی صحیح کہا ہے۔ مع۔

اور مالکؒ نے ابن عمرؓ سے موقوف روایت کیا ہے۔ اور کہا گیا ہے کہ یہ مرفوع کے حکم میں ہے کیونکہ اس میں رائے کو دخل نہیں ہے۔ لیکن اس اثر میں یہ جملہ بھی ہے کہ جب اونٹنی نحر کی جائے تو جو بچہ اس کے پیٹ میں ہوگا تو اس کی ذکاۃ اسی اونٹنی کی ذکاۃ ہوگی بشرطیکہ اس بچہ کی خلقت پوری ہو چکی ہو اور اس کے بدن پر بال اُگ گئے ہوں۔ پس جب وہ پیٹ سے نکالا جائے تو اسے ذبح کر دیا جائے تاکہ اس کے بدن سے خون نکل جائے۔ یہ روایت حضرت نافع سے مختلف سندوں سے نقل کی ہے۔ لیکن یہ بات پہلے معلوم ہو چکی ہے کہ وہ مرفوع حدیث جسے ترمذیؒ نے حسن کہا ہے اس میں یہ جملہ موجود ہے کہ اس کے بدن پر بال جمے ہوں یا نہ جمے ہوں۔ اس کا یہ جواب دیا گیا ہے کہ ابن عمرؓ کے اثر میں بال جمے نہ ہوں کا حکم مذکور نہیں ہے۔ اس بناء پر وہ بھی کمتر درجہ پر

جائز ہو بشرطیکہ وہ محض خون کا لو تھڑا یا جما ہوا نہ ہو۔ اس لئے جب خلقت پوری نہ ہوئی تو اس صورت کی تفصیل یہ ہوگی کہ اگر وہ جما ہوا خون یا لو تھڑا ہو تو اسے کھانا بالکل جائز نہ ہوگا۔ اور اگر اعضاء بدن پورے تیار ہو چکے ہوں لیکن بدن پر بال جمے نہ ہوں تب اسے کھانا جائز ہوگا۔ پھر اس موقع میں جو یہ بات کہی گئی ہے کہ مجالد بن سعید ضعیف ہے تو اس بات پر سب متفق نہیں ہیں بلکہ اس میں لوگوں کا اختلاف بھی ہے۔ چنانچہ عجلی اور بخاری رحمھما اللہ نے ان کو صدوق کہا ہے۔ لیکن یہ بات یاد رکھنے کی ہے کہ ایک صدوق شخص بھی اپنے حافظہ کی کمزوری کی وجہ سے ضعیف ہو جاتا ہے۔ اس لئے ان کے درمیان کوئی اختلاف باقی نہیں رہا۔

اور یونس بن ابی اسحٰق کے بارے میں کچھ کلام کرنا غلط ہے کیونکہ وہ تو جمہور کے نزدیک ثقہ ہیں۔ اور صحیح حدیث میں ان سے مروی حدیث کو بھی حجت میں پیش کیا گیا ہے۔ مگر حق بات یہی ہے کہ حدیث کی بعض سندیں حسن ہیں اور کثرت طرق ہونے کی وجہ سے خود بھی حسن ہو جاتی ہے۔ اس لئے یہ حدیث مرتبہ میں صحیح کے قریب تر ہوئی۔ بلکہ صحیح ہے۔ اور اگر کوئی اس کی تمام سندوں کو سامنے رکھتے ہوئے مختصر کلام کرنا چاہے تو اس کی صورت یہ ہوگی کہ حضرت ابوسعید رضی اللہ عنہ کی حدیث کے بارے میں ترمذیؒ نے تحسین کیا ہے یعنی اسے حسن بتایا ہے۔ اور اس کے اسناد میں مجالد بن سعید ہیں یا دوسری سند میں یونس بن ابی اسحٰق ہیں۔ اور یہ بات معلوم ہو چکی ہے کہ اس کی اسناد حسن سے نیچے درجہ کی نہیں ہے۔ اور منذریؒ نے کہا ہے کہ اس کی اسناد حسن ہے۔ اور حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی حدیث میں عبید اللہ بن زیاد القداح المکی کے بارے میں کلام ہے۔ لیکن نسائی و ترمذی و ابن عدی و ابن معین نے ان کو ثقہ کہا ہے۔ اور عتاب بن بشیر الجزری کو ابن معین نے ثقہ کہا ہے۔ اور ابن عدی و ابوداؤد نے بھی بظاہر روایت ان کو ثقہ ہی بتلایا ہے۔ اور اس کی اتباع میں ابو یعلی موصلی نے حماد بن شعیب سے روایت کی ہے اس لئے اس میں قوت آ گئی ہے اور حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث کی اسناد میں عبد اللہ بن سعید المقبری اور دوسرے طریق میں عمر بن القیس ہے ان دونوں میں البتہ کلام ہے۔

اور ابن عمرؓ کی حدیث جو حاکم وغیرہ کی روایت کے مطابق مرفوعاً ہے۔ اور اس کی اسناد میں محمد بن اسحاق اور محمد بن الحسن الواسطی میں کلام ہے۔ لیکن محمد بن اسحٰق ثقہ ہیں۔ اسی طرح محمد بن الحسن الواسطی کو ابن حبان و احمد و ابن معین و احمد بن زیاد و ابوحاتم و ابوداؤد وغیرھم رحمھم اللہ نے ثقہ کہا ہے اور ابوایوب کی حدیث میں ابن ابی لیلی کی روایت حسن کے درجہ سے کم نہیں ہے۔ اور ابن مسعود رضی اللہ عنہ کی حدیث کی اسناد میں احمد بن الحجاج کے بارے میں ذہبیؒ نے کتاب میزان الاعتدال میں کلام کیا ہے اور ابن عباسؓ کے حدیث میں موسی بن عثمان الکندی کو ابن القطان نے مجہول کہا ہے اور کعب بن مالکؓ کی حدیث کی اسناد میں اسمٰعیل بن مسلم المکی کے بارے میں کلام کیا گیا ہے۔ لیکن ابن حبانؒ نے کہا ہے کہ یہ مرفوع نہیں ہے بلکہ زہریؒ نے کہا ہے کہ اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فرمایا کرتے تھے کہ جب جنین کے بال نکل آئے ہوں تو اس کی ماں کی ذکاۃ یہی اس کی ذکاۃ ہے۔ اسی طرح سفیان بن عیینہ وغیرہ ثقہ نے روایت کیا ہے۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ زہری کی خود اس روایت سے بھی اس بات کا فائدہ حاصل ہو رہا ہے کہ یہ کام بہت مشہور اور عام تھا اور ابوامامہ و ابوالدرداء کی حدیث کی اسناد میں شبر بن عمارہ کے بارے میں کلام ہے۔ لیکن ابن عدیؒ نے کہا ہے کہ یہ استقامت سے قریب تر ہیں۔ اور میں ان کی کسی حدیث کو منکر نہیں جانتا ہوں اور حضرت علیؓ کی حدیث میں حارث اعور کے بارے میں جمہور نے کلام کیا ہے۔ لیکن نسائیؒ نے اسے قوی بتایا ہے۔ اور ابن معینؒ سے ان کے بارے میں منقول ہے کہ اس میں کوئی مضائقہ نہیں ہے۔ جب یہ تفصیل معلوم ہو چکی تو عینیؒ نے جو عبد الحقؒ اور ابن القطانؒ سے جو یہ نقل کیا ہے کہ اس کی تمام سندیں قابل حجت نہیں ہیں وہ قول تو مقبول نہ ہوگا۔ کیونکہ اس کی سندیں عموماً درجہ حسن سے کم نہیں۔ اور اگر ان کے مجموعہ کا اعتبار کیا جائے تو وہ اصول حدیث کے مطابق صحیح ہونے سے کم نہ ہوگا۔ اس لحاظ سے اس حدیث کو اسی اختلاف کے بغیر صحیح ہونا چاہئے۔ البتہ اس میں صرف علی الاطلاق جنین کے حلال ہونے کا ثبوت ملتا ہے یعنی خواہ اس پر بال جمے ہوں یا نہ جمے ہوں۔ حالانکہ امام شافعی و

صاحبین رحمہم اللہ نے یہ قید بھی لگادی ہے کہ اس کی خلقت پوری ہو چکی ہو اور اس کے بدن پر بال بھی جم چکے ہوں۔ اور بندہ مترجم کے نزدیک واللہ تعالیٰ اعلم اس کی وجہ یہ سمجھ میں آتی ہے کہ حدیث تو مطلق ہی ہے لیکن ابن عمر رضی اللہ عنھما کے اثر سے اور زہریؒ کے آثار صحابہ رضی اللہ عنہم سے بال جمنے کی بھی قید ظاہر ہوتی ہے۔ اور اصل مسئلہ میں اختلافی اجتہاد ہے۔ لہٰذا بال نہ جمنے کی صورت میں احتیاط کا تقاضا یہی ہے کہ اس کو حلال نہیں کہا جائے۔ فافہم۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

توضیح:۔ اگر گائے بکری وغیرہ کو ذبح کرنے کے بعد اس کے پیٹ سے جنین بچہ تام یا ناقص نکل آئے تو فقہاء کے اس کے کھانے یا نہ کھانے کے بارے کیا اقوال ہیں، تفصیل، دلائل

وله انه اصل في الحيوة حتى يتصور حياته بعد موتها وعند ذلك يفرد بالذكاة ولهذا يفرد بايجاب الغرة ويعتق باعتاق مضاف اليه وتصح الوصية له وبه وهو حيوان دموى وما هو المقصود من الذكاة وهو التميز بين الدم واللحم لا يتحصل بجرح الام اذهو ليس بسبب لخروج الدم عنه فلا يجعل تبعا في حقه بخلاف الجرح في الصيد لانه سبب لخروجه ناقصا فيقام مقام الكامل فيه عند التعذر وانما يدخل في البيع تحريا لجوازه كيلا يفسد باستثنائه ويعتق باعتاقها كيلا ينفصل من الحرة ولد رقيق.

ترجمہ:۔ اور جنین کے مسئلہ میں امام ابو حنیفہؒ کے مسلک کی دلیل یہ ہے کہ وہ جنین اپنی زندگی کے حق میں خود مستقل حیثیت رکھتا ہے۔ یہاں تک کہ اس کی ماں کے مرجانے کے بعد بھی اس کے زندہ رہنے کی امید کی جاتی ہے۔ (ف خلاصہ یہ ہوا کہ وہ تو زندہ رہ جاتا ہے مگر اس کو ذبح کرنے کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ اس کو ذبح کر کے کھانے کے لئے حلال کر لیا جائے۔ اس لئے اس میں زندگی کا خیال رکھتے ہوئے گفتگو کرنی چاہئے۔ تو ہم نے دیکھا کہ وہ جنین زندہ ہونے میں خود مستقل ہے۔ اگرچہ متصل ہونے میں وہ ماں کے تابع ہے۔ اور ہمیں اس مسئلہ میں اس کی زندگی کے اعتبار سے بحث کرنی ہے۔ اس میں دلیل یہ ہے کہ اکثر اوقات ماں مر جاتی ہے مگر وہ بچہ پیٹ میں پھڑ کتا رہتا ہے۔ یہاں تک کہ ماں کا پیٹ چاک کر کے اسے زندہ نکال لیا جاتا ہے پس جب یہ بات ثابت ہو گئی تو اسے ذبح بھی مستقل طور پر اور علیحدہ ہونا چاہئے۔ اور اس کی حیوۃ و موت مستقل اور علیحدہ شمار کرنی چاہئے۔

ولهذا يفرد الخ اسی وجہ سے کہ جنین بھی ایک مستقل جاندار ہے غرہ لازم کئے جانے کی صورت میں اپنی ماں سے علیحدہ کر کے شمار ہوتا ہے اور اس کا علیحدہ حکم ہوتا ہے۔ (ف غرہ کہا جاتا ہے ایک غلام یا باندی کو جس کی قیمت پانچ سو درہم لازم کی جاتی ہے یہ غرہ اس وقت لازم ہوتا ہے کہ مثلاً دو عورتیں ایسی کہ ان میں سے ایک کو ولادت ہونے والی ہے یا کم از کم بناوٹ پوری ہو چکی ہے اس عورت کے پیٹ میں دوسری عورت نے لات ماردی یا ایسے کسی سے اسے مارا جس کے نتیجہ میں پیٹ کا وہ بچہ ضائع ہو گیا۔ تو اس دوسری عورت یعنی قاتلہ پر اس بچہ کے جرمانہ میں وہ غرہ لازم آتا ہے۔ چنانچہ اس کی پوری تفصیل انشاء اللہ تعالیٰ آئندہ کتاب الجنایات میں آئے گی۔ الحاصل اس جنین کی مستقل زندگی کی وجہ سے اس کے جرم میں مستقل غرہ لازم آتا ہے۔

ويعتق باعتاق الخ اور صرف ایسا بچہ بھی آزاد ہو جاتا ہے جبکہ اس کی آزادی کی نسبت اسی کی طرف کی گئی ہو۔ (ف مثلاً کوئی یوں کہے کہ میں نے اپنی اس باندی کے پیٹ کے بچہ کو آزاد کیا تو صرف وہی بچہ آزاد ہو گا یعنی باندی آزاد نہ ہو گی۔ حالانکہ اگر بچہ کو جزء بدن کہا جائے تو بدن کے ایک جزء مثلاً صرف ہاتھ یا پاؤں کے آزاد کرنے سے صاحبین کے نزدیک پورا آزاد ہوتا ہے تو یہاں بھی پوری باندی کو آزاد ہو جانا چاہئے تھا۔ پس اگر اس جنین کے لئے علیحدہ زندگی تسلیم نہیں کی جاتی تو پوری باندی اس جزء کے آزاد ہو جانے سے آزاد ہو جاتی۔ اس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ جنین کے حق میں مستقل زندگی کا اعتبار ہے اسی لئے اس کے احکام بھی مستقل ہیں۔ **و تصح الوصية** الخ اسی طرح جنین کے واسطے وصیت صحیح ہے۔ اور جنین کے ساتھ

وصیت صحیح ہے۔(ف مثلاً کسی نے ہندہ کے پیٹ کے بچہ کے لئے ہزار درہم کی وصیت کی تو وصیت صحیح ہوگی۔اور اگر زید کے لئے اپنی باندی کے حمل کی وصیت کی تو یہ بھی صحیح ہوگی۔اس سے معلوم ہوا کہ اگر جنین کی زندگی اور اس کے مستقل وجود کا اعتبار نہ ہوتا تو اس کے لئے ہزار درہم کی وصیت بے اعتبار ہوتی۔ بلکہ بجائے اس جنین کے وہ ہزار درہم اس کی ماں کے نام ہوتے۔اس طرح اگر جب یہ کہا کہ اس باندی کے پیٹ میں جو حمل ہے وہ زید کو دیدیا جائے تو اس کا اعتبار نہ ہوتا۔ حالانکہ یہ دونوں ہی وصیتیں صحیح ہیں۔اس سے یہ بات یقین کے ساتھ معلوم ہوگئی کہ حمل کی مستقل اور علیحدہ زندگی کا بھی اعتبار ہے۔

وھو حیوان الخ حالانکہ یہ جنین اور یہ بچہ خون والا حیوان ہے۔(ف یعنی اس میں بہتا ہوا ناپاک خون موجود ہے)۔

وماھو المقصود الخ اور کسی جانور کو حلال کرنے سے جو مقصود ہے یعنی اس کے بدن کے خون کو اس کے گوشت سے علیحدہ کر دینا ہے اور یہ مقصود صرف ماں کو زخمی کر دینے سے حاصل نہیں ہوتا ہے۔کیونکہ ماں کو زخمی کر دینا اس بچہ سے خون کے نکل جانے کا سبب نہیں ہوتا ہے۔ لہٰذا ذبح کے معاملہ میں جنین ماں کے تابع نہیں کیا جاسکتا ہے۔(ف سب کا خلاصہ یہ ہوا کہ جب زندگی کے معاملہ میں جنین کا مستقل اعتبار ہے اور اس میں بہتا ہوا خون بھی موجود ہے تو ذبح کر کے اس جنین کے خون کو نکال دینا چاہئے۔کیونکہ اسکو ذبح کرنے کا مقصود یہی ہوتا ہے کہ بدن کا گوشت ایسے خون کے ساتھ ملنے سے یا تعلق سے بالکل پاک ہو جائے مگر ماں کی رگیں کاٹنے سے یہ مقصود حاصل نہیں ہوتا ہے۔کیونکہ ماں کو زخمی کر دینے سے اسکے جنین کو کچھ بھی زخم نہیں آئے گا جس سے اس کے بدن کا بہتا ہوا ناپاک خون نکل جائے۔ لہٰذا ذبح کا جو مقصد ہوتا ہے اس میں وہ جنین ماں کے تابع نہیں ہوگا۔اگرچہ ماں کی بیع میں تابع ہو جاتا ہے۔اس لئے وہ جب اپنی ماں کے پیٹ ہی میں مر جائے گا تو وہ اپنے ناپاک خون کے ساتھ مرے گا جیسے کہ کوئی جانور خود مر جائے تو اسے مردار کہا جاتا ہے۔اسی طرح یہ جنین بھی ماں کے پیٹ سے مردار کی حالت میں نکلے گا۔

جب کہ فرمان باری تعالےٰ حُرِّمَت عَلَیکُمُ المیتَة وَالدَّم الایۃ یعنی تم پر مردار اور خون حرام کر دیا گیا ہے۔یہاں مردار سے مراد وہ جانور ہے جو ذبح کئے بغیر از خود مر جائے اس لئے اس آیت کا تقاضا یہ ہوا کہ جو بچہ مرا ہوا پیٹ سے نکلا ہو وہ اختیاری اور اضطراری کسی بھی قسم کے ذبح کے بغیر ہی مرا ہے لہٰذا یقیناً وہ مردار ہے۔اسی لئے شیخ بن حزم ظاہری نے بھی امام ابو حنیفہؒ کے قول کو ہی پسند کیا ہے۔اور کہا ہے کہ آیت پاک کا جو مقصد ہے اسے مذکورہ روایت کی وجہ سے ترک نہیں کیا جاسکتا ہے۔کیونکہ مردار کی حرمت جسکی نص قرآنی سے ثابت ہے وہ قطعی ہے۔اور عرف و لغت میں اس کے معنی یہی ہیں کہ ذبح اختیاری و اضطراری کے بغیر مرا ہو۔اس لئے اگر دوسرے جانور کے ذبح سے ہی اس جانور کا بھی ذبح ہو جانا کافی سمجھا جائے تو اس بات کا احتمال پیدا ہو جائے گا کہ شاید عرف و قیاس کے علاوہ بھی کوئی ایسی صورت ہے جس سے وہ مردار نہیں ہوتے ہیں۔اس طرح مردار کے حرام ہونے کی کچھ قطعیت باقی نہ رہے گی۔بلکہ ظنی ہو جائے گی۔حالانکہ یہ بات اجماع کے خلاف ہے اور جنین کے ذبح کو شکار کے ذبح کے طریقہ پر اضطراری قرار دینا صحیح نہیں ہے۔کیونکہ شکار میں بھی یہ بات نہیں ہوتی ہے کہ بکری کے ذبح کرنے سے ہرن شکار کا ذبح ہو جائے جیسے کہ یہاں تم ماں کے ذبح سے بچہ کے ذبح کو اضطراری کہتے ہو)۔

بخلاف الجرح فی الصید الخ بخلاف شکار کے زخمی کر دینے کے کہ اس کو ناقص طور پر خون کے نکل جانے کا سبب ہوتا ہے۔(ف یعنی پیٹ کا جنین تو ذرہ برابر بھی زخمی نہیں ہوتا ہے لیکن شکار تو زخمی کیا جاتا ہے جس سے اس کا خون نکل جاتا ہے اگرچہ کچھ کم بھی نکلتا ہے)۔فیقام مقام الکل الخ اس لئے مجبوری کی حالت میں ناقص جرح کو مکمل جرح کے قائم مقام کر لیا جاتا ہے۔(ف یعنی اِدھر اُدھر زخمی کر دینے کو ہی اس کے حلق پر ذبح کرنے کے برابر کر لیا جاتا ہے لہٰذا اس پر غیر مجروح کو قیاس کرنا باطل ہوگا)۔و انما ید خل الخ البتہ بیع کی صورت میں جنین کو بھی صرف اس وجہ سے بیع میں شامل کر لیا جاتا ہے کہ بیع کا صرف جائز ہو جانا ہی مقصود ہوتا ہے۔ تاکہ اس حمل کو بیع سے مستثنیٰ کر دینے کی وجہ سے مکمل بیع فاسد نہ ہو جائے۔(ف کیونکہ

مبیع کے ساتھ جو چیز لگی ہوتی ہے اس کو اس کی بیع میں مستثنیٰ کر دینے سے بیع فاسد ہو جاتی ہے۔ لہذا اس بیع کو جائز کرنے کا طریقہ یہی ہو سکتا ہے کہ اس کے حمل (پیٹ کے بچہ) کو بیع سے مستثنیٰ نہیں کیا جائے۔ بلکہ جیسے زمین کی بیع میں اس میں بنی ہوئی عمارت اور لگے ہوئے درخت بھی داخل ہو جاتے ہیں اسی طرح ماں کے تابع ہو کر اس کے پیٹ کا بچہ بھی بیع میں داخل کیا جائے۔

ویعتق الخ اور ماں کے آزاد کئے جانے سے وہ اس لئے آزاد ہو جاتا ہے کہ تا کہ آزاد ماں کے پیٹ کا بچہ بھی آزاد ہو کر باہر آئے اور غلام ہو کر نہ نکلے۔ (ف اور ایسی مثال ہو جائے کہ آم کے درخت سے ایلوا کے کڑوے پھل نکل آئیں۔ جبکہ آزادی اور غلامی میں بچہ ہمیشہ اپنی ماں کے تابع ہوا کرتا ہے۔ اسی لئے کسی آزاد مرد نے دوسرے کی باندی سے نکاح کیا تو اس سے جو بچہ ہو گا وہ باندی ماں کے آقا کا غلام ہی ہو گا اسی طرح اس کے برعکس اگر کوئی غلام شخص کسی آزاد عورت سے نکاح کرے تو اس کا بچہ بھی ماں کے تابع ہو کر آزاد ہی ہو گا اور باپ کے تابع ہو کر اسے غلام نہیں کہا جا سکے گا۔

اب میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ اس مقام میں جو کچھ قیاس کے ذریعہ مسائل اور دلائل دیئے گئے پھر ان کے جواب بھی بیان کئے گئے ان میں سے کسی سے بھی صحیح حدیث کا جواب نہیں نکلا۔ صرف اتنی سی بات ہوئی آیت قطعی ہے اس لئے اس کو ترجیح دی گئی۔ لیکن حق بات یہی ہے کہ یہ کہنا صحیح نہیں ہے۔ کیونکہ وہ حدیث درجہ مشہور میں ہونے کی وجہ سے قوی ہے۔ اور شہرت کے درجہ میں آجانے کی بناء پر وہ حدیث بھی قرآنی آیت کے درجہ میں ہے۔ البتہ امام محمدؒ نے آثار میں یہ روایت کی ہے ابو حنیفہ عن حماد عن ابراہیم النخعی جس کا حاصل یہ ہے کہ اگر جنین مردہ پیدا ہوا تو وہ مردار ہے۔ جیسے کہ ابو حنیفہؒ کا قول بھی ہے۔ لیکن ہم یہ کہتے ہیں کہ ممکن ہے کہ ابراہیم نخعی کو اطلاع نہ ہوئی ہو۔ بلکہ کتاب الاسرار میں کہا ہے کہ شاید امام ابو حنیفہؒ کو یہ حدیث نہیں پہنچی ہو۔ اسی لئے انہوں نے آیت اللہ کے مطابق حکم دیا تھا پھر جب صاحبینؒ کو یہ حدیث پہنچ گئی اور حدیث صحیح مشہور بھی ہے تو مذہب میں مختار یہی ہوا کہ اگر مادہ جانور کو اختیاری یا اضطراری ذبح کیا گیا اور اس کے پیٹ سے ایسا پورا بچہ نکلا جس کے بدن پر بال بھی جم گئے ہوں اور وہ زندہ بھی رہ گیا ہو تو اسے ذبح کیا جائے۔ اور اگر وہ مردہ ہو تو اس کی ماں کو ذبح کر دینا ہی کافی سمجھا جائے گا۔ اور یہ بچہ بھی حلال ہو گا۔

اسی پر فتویٰ بھی ہے معلوم ہونا چاہئے کہ حدیث **ذکاۃ الجنین ذکاۃ امہ** کی ترکیب اس طرح ہو گی کہ **ذکاۃ الجنین** ترکیب اضافی کے بعد مبتداء ہے اور **ذکاۃ امہ** بھی ترکیب اضافی کے بعد خبر ہے۔ اور بعض فقہاء نے یوں بھی کہا ہے ذکاۃ امہ نصب کے ساتھ ہے یعنی منصوب بنزع الخافض کہ بچہ کو بھی اس کی ماں کے ذبح کی طرح ذبح کرو۔ جس کا مطلب یہ ہو گا کہ جنین کو بھی اسی طرح ذبح کیا جائے جیسے اس کی ماں کو ذبح کیا گیا ہے۔ لیکن یہ مطلب نکالنا دو طریقوں سے غلط ہے۔ اول تو یہ بیان بے فائدہ ہے۔ دوسرے یہ کہ نصب دینا خیالی اور شاعرانہ توجیہ ہے۔ پھر روایتوں میں جو نقل محفوظ ہے اس پر اعتماد ہو گا۔ اور منذریؒ نے کہا ہے کہ ائمہ حفاظ و علماء نقل کے نزدیک نصب کا کہیں اعتبار نہیں ہے۔ بلکہ رفع کی روایت ہی محفوظ ہے۔ اور عینیؒ نے جو یہ لکھا ہے کہ قطعی آیت کو ظنی حدیث پر ترجیح دی گئی ہے۔ تو اس کا جواب اوپر میں یہ دیا جا چکا ہے کہ وہ حدیث مشہور ہے اور اصول فقہ کے مطابق آیات قرآنی کے معارض ہو سکتی ہے۔ لہذا وہ ظنی باقی نہیں رہی۔ بلکہ اسے معارضہ بھی نہیں کہا جا سکتا ہے۔ ان دلائل سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ اس مسئلہ میں حق صاحبین اور جمہور کا قول ہے۔ اور اسی پر فتویٰ بھی ہے۔ واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم بالصواب۔

پھر یہ بات یاد رکھنے کے قابل ہے کہ بدن سے بہتا ہوا ناپاک خون نکل جانے سے گوشت پاک ہو جاتا ہے۔ بشرطیکہ خنزیر کی طرح جانور نجس العین نہ ہو۔ اس لئے شیر کو بھی ذبح کر دینے سے اس کا گوشت پاک ہو جائے گا۔ لیکن اس سے یہ لازم نہیں آتا ہے کہ وہ کھایا بھی جا سکے جیسے کہ مٹی پاک ہوتی ہے پر اسے کھانا حرام ہوتا ہے اسی طرح سنکھیا اگرچہ پاک ہے مگر اس کا کھانا حرام

ہے۔اس میں حکمت یہ ہے کہ کھانے کی ممانعت بعض چیزوں میں ظاہری بدن کی حفاظت کے لئے ہے جیسے مٹی وغیرہ۔ جسے اکثر حکماء اور ڈاکٹر بھی بتا سکتے ہیں۔اسی لئے جن چیزوں کے نقصان دہ ہونے پر یہ حکماء اتفاق کرتے ہوں تو مفتی بھی ان کا جائز ہونے کا ہی فتویٰ دیں گے۔ جیسے پھٹا ہوا دودھ وغیرہ۔اور جن چیزوں کی ممانعت صرف باطنی اور روحانی طور پر معلوم کی جاسکتی ہو یہاں تک کہ جن جانوروں کے گوشت سے نفس انسانی میں خبث وشرارت بیدار ہوتی ہو اور وہ قلب کو مکدر اور حیوانیت کی طرف مائل کرتے ہوں اور عقل کو معارف الٰہی کی سمجھ کے لائق نہیں رکھتے ہوں اگرچہ وہ ظاہری بدن کو طاقت بخشتے ہوں تو شرعی حقوق میں ان سے ممانعت خاص قاعدہ کلیہ کے طور پر کی گئی ہے۔ لہٰذا ان جانوروں کا حلال وحرام ہونا امر تعبدی کے طور پر ہے یعنی اس کے بارے میں اپنی سمجھ کو کام میں لائے بغیر عمل کرنا ہے۔ چنانچہ اس پر عمل کرتے ہوئے جب نفس کی صفائی ہو جاتی ہے تو ان کی حلت وحرمت کی حکمت بھی از خود سمجھ میں آجاتی ہے۔ کہ وہ نفیس اسرار پر مبنی ہیں۔اسی لئے نجس العین جانور یعنی خنزیر کے علاوہ تمام حرام جانور ذبح کئے جانے کے بعد ان کا گوشت پاک ہو جاتا ہے۔ اگرچہ وہ کھانے کے لئے حلال نہیں ہوتا ہے۔اب یہ جاننا بھی ضروری ہے کہ کن جانوروں کا گوشت کھانا حلال ہوتا ہے۔اس لئے مصنفؒ اس بحث کو آئندہ ایک مستقل فصل میں بیان فرمارہے ہیں۔

توضیح: جنین کے بارے میں امام اعظمؒ کا مسلک اور ان کے تفصیلی دلائل، صاحبین کا مسلک اور ان کے دلائل

فصل فیما یحل اکله وما لا یحل . قال ولا یجوز اکل ذی ناب من السباع ولا ذی مخلب من الطیور لان النبی علیه السلام نهی عن اکل کل ذی مخلب من الطیور وکل ذی ناب من السباع وقوله من السباع ذکر عقیب النوعین فینصرف الیهما فیتناول سباع الطیور والبهائم لا کل ماله مخلب او ناب.

ترجمہ:۔ فصل۔ جن جانوروں کو کھانا حلال ہے اور جن کو کھانا حلال نہیں ہے= لایجوز اکل الخ ناب والے درندوں کا اور مخلب (پنجوں) والے پرندوں کو کھانا جائز نہیں ہے۔(ف ناب کچلی کے دانت یعنی وہ دانت جو سامنے کے نیچے اوپر والے چاروں دانتوں سے ملے ہوئے اور کچھ اوپر کی طرف نکلے ہوئے ہوتے ہیں اس کا مقصد یہ ہے کہ جن درندوں' پھاڑ کھانے والے جانور کے دانت نوکیلے دار (نکلے ہوئے) ہوتے ہیں ان کو ذبح کرنا کسی غرض سے بھی جائز ہو مگر ان کا گوشت کھانا جائز نہیں ہے۔اسی طرح پرندوں میں سے تیز پنجے والے بھی حلال نہیں ہوتے ہیں اس طرح درندوں میں سے ذی ناب سے وہ جانور مراد ہیں جو اپنی کیلوں والے دانتوں سے پھاڑتے ہیں۔اور پرندوں میں سے ذی مخلب (پنجے والے) سے وہ پرندے مراد ہیں جو اپنے چنگل سے شکار پکڑتے ہیں اور ان کو پھاڑ کر کھاتے ہیں پس اگرچہ ہر پرندہ کو پنجہ ہوتا ہے اسی طرح جس طرح آدمی کو پنجے اور ناخن ہوتے ہیں لیکن بالاجماع ان میں سے شکار کرنے والے پرندے ہی مراد ہیں۔ کرخیؒ نے مختصر میں کہا ہے کہ درندوں میں سے ذی ناب جیسے شیر' بھیڑیا' چیتا' سیاہ گوش بجو' لومڑی' بلی خواہ پالتو ہو یا جنگلی وغیرہ مراد ہیں۔ع۔اور جیسے ساہی (خارپشت) وغیرہ جو دوسرے حیوانات کو پھاڑ کر کھاتے ہیں۔اور پرندوں میں سے پنجوں سے شکار کرنے والے جیسے شکرہ وعقاب وباز وشاہین وگدھ۔اور کوا وغیرہ ہیں پھر معلوم ہونا چاہئے کہ درندوں اور پرندوں کے حرام ہونے سے متعلق قول ہماری ہی طرح ائمہ شافعی واحمد وابو ثور اور اصحاب حدیث اور اکثر اہل علم رحمہم اللہ کے بھی ہیں۔اور کچھ مالکی حضرات نے کہا ہے کہ وہ مباح ہے۔اور شعبی وسعید بن جبیرؒ سے بھی یہی مروی ہے۔اور امام مالک واوزاعی ویحیی بن سعید رحمہم اللہ نے کہا ہے کہ پرندوں میں سے کوئی بھی حرام نہیں ہے۔یہی قول حضرت ابو الدرداء وابن عباس رضی اللہ عنہما کا ہے۔ الحاصل جمہور علمائے سلف وخلف کا قول یہ ہے کہ درندے جانور اور پرندے بھی حرام ہیں۔

لان النبی علیه السلام الخ کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہر ذی مخلب یعنی چنگل سے شکار کرنے والے سے اور درندوں میں سے ہر ذی ناب (کچلی اور نوکیلے دانت) پھاڑ کھانے والے کے کھانے سے منع فرمایا ہے۔ (ف یہ حدیث کئی صحابہ کرام رضی اللہ عنہم سے مروی ہے (۱) ابن عباس رضی اللہ عنہما سے اسی طرح مروی ہے جیسی کہ کتاب میں ابھی مذکور ہوئی ہے۔ رواہ مسلم وابوداؤد والبزار۔ اور میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ یہ روایت سعید بن جبیر عن ابن عباس عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم ہے۔ اور اس سے یہ بات بھی معلوم ہوئی کہ سعید بن جبیر وابن عباس رضی اللہ عنہم کا مذہب بھی اس حدیث کے موافق جمہور کے قول کے مثل ہے۔ اور ابھی اوپر جو میں نے ان کا قول جمہور سے خلاف نقل کیا ہے یہ عینی میں مذکور ہے مگر خلاف تحقیق اور ضعیف روایت ہے۔ ورنہ یہ لازم آئے گا کہ راوی نے خود اپنی حدیث کے خلاف کہا ہے۔ جبکہ یہ بات باطل ہے۔ دوسری حدیث یہ ہے کہ خالد بن الولید رضی اللہ عنہ سے مرفوع روایت کہ تم پر پالتو گھوڑے اور خچر اور درندوں میں سے سارے ناب والے اور پرندوں میں سے سارے پنجے والے حرام ہیں۔ رواہ ابوداؤد۔ اور یہ حدیث اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ گھوڑے کا گوشت حرام ہے۔ لیکن دوسری حدیث سے معلوم ہوا کہ اس کی حرمت احترام اور کرامت کی وجہ سے ہے۔ تیسری حدیث حضرت علی رضی اللہ کی حدیث جس کو عبداللہ بن احمد بن حنبلؒ نے زوائد المسند میں روایت کیا ہے۔ اور عینی میں ہے کہ یہ روایت مسند احمد میں مروی ہے۔

چوتھی حدیث ابو ثعلبہ الخشنی رضی اللہ عنہ سے مرفوعاً ہے کہ ہر ذی ناب درندے سے ممانعت فرمائی ہے۔ رواہ البخاری ومسلم۔ پانچویں حدیث ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی مسلم کی روایت سے ابو ثعلبہؓ کی حدیث کے مانند اس قدر زیادتی کے ساتھ ہے کہ اس کا کھانا حرام ہے۔ چھٹی حدیث حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی جس کو کرخیؒ نے اپنی مختصر میں اپنی اسناد کے ساتھ روایت کیا ہے۔ اور یہ ساری حدیثیں صریح نصوص ہیں جن سے ان آیتوں کو جو مفہوم میں عام ہوں ان کو خاص کر دینا جائز ہوتا ہے۔ مع۔ اور امام محمدؒ نے مئوطا میں کہا ہے کہ ہم اسی حدیث پر عمل کرتے ہیں کہ نوکیلے دانتوں والے درندوں کو کھانا حرام ہے۔ اور پرندوں میں سے پنجوں سے نوچ کر کھانے والے بھی حرام ہیں۔

اور پرندوں میں سے ایسے پرندے جو نجاست کھاتے ہوں وہ مکروہ ہیں خواہ وہ چنگل والے اور شکاری ہوں یا نہ ہوں۔ یہی قول امام ابو حنیفہ اور علاقہ کے عام فقہاء اور ابراہیم نخعیؒ کا ہے۔ ترجمہ ختم۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ کوا وغیرہ بھی اس لئے حرام ہیں کہ وہ نجاست کھاتے ہیں۔ اور مشائخ نے کہا ہے کہ اس کی مراد یہ ہے کہ اس کی عام غذا نجس ہی ہو۔ اس لئے اگر مرغی بھی نجاست کھاتی ہے تو محض اس وجہ سے کہ اسے کھانے کو دانہ نہیں ملتا ہے۔ اسی لئے یہ جلال یعنی کھلی ہوئی چرنے والی گائے اور بکری کا گوشت مکروہ ہے۔ جلال سے مراد وہ جانور مثلاً گائے بکری وغیرہ جس کی عادت نجاست کھانے کی ہو گئی ہو۔ اس مسئلہ میں نص بھی موجود ہے۔ الحاصل حدیث میں اس بات کی تصریح ہے کہ چنگل مار کر شکار کرنے والے پرندے اور نوکیلے دانتوں والے درندے سب حرام ہیں۔

وقوله من السباع الخ اور حدیث میں لفظ من السباع دونوں قسموں کے بعد مذکور ہے۔ (ف یعنی پرندو جانور کے بعد درندے (من السباع) کی قید لگائی گئی ہے) اس لئے حکم دونوں قسموں کی طرف راجع ہوگا۔ (ف مطلب یہ ہوگا کہ جانور کا درندہ ہونا صرف چارپایوں کے ساتھ ہی مخصوص نہیں ہے بلکہ پرندوں میں سے بھی چنگل والے وہی حرام ہیں جو درندہ یعنی دوسروں کو پھاڑ کھانے والے ہوں جیسے شکرہ اور باز وغیرہ)۔ فیتناول الخ اس لئے حدیث کا وہ حکم پرندوں اور چرندوں میں سے پھاڑ کھانے والے دونوں قسموں کو شامل ہوگا۔ (ف اس بناء پر گویا یہ فرمایا گیا ہے کہ پرندوں میں سے وہ چنگل والے حرام ہیں جو درندے ہوں یعنی دوسرے پرندوں کو چیر پھاڑ کر کھانے والے ہوں)۔ لا کل ماله الخ اور وہ تمام جانور چرند پرند مراد نہیں ہیں جن کو پنجے ہوں یا نوکیلے دانت ہوں۔ (ف کیونکہ پرندوں میں عموماً چنگل والے ہی ہوتے ہیں۔ یہاں تک کہ تیتر بٹیر کبوتر وغیرہ کے بھی پنجے

ہوتے ہیں۔ لہٰذا بالا جماع پنجوں والوں سے وہی مراد ہیں جو شکاری ہوں یعنی چیل اور باز وغیرہ کی طرح دوسرے پرندوں کو پکڑ کر کھا جانے والے ہوں۔ طرح چارپایوں میں سے بھی بہت سے نوکیلے اٹھے ہوئے دانتوں والے ہوتے ہیں مگر وہ پھاڑ کر کھانے والے نہیں ہوتے ہیں۔ لہٰذا یہاں بھی وہی مراد ہیں یعنی حرام ہیں جو درندے ہوں)۔

توضیح: فصل: کن جانوروں کو کھانا جائز یا نا جائز ہے، اقوال ائمہ، دلائل

والسبع كل مختطف منتهب جارح قاتل عاد عادة ومعنى التحريم والله اعلم كرامة بنى آدم كيلا يعد وشيئ من هذه الا وصاف الذميمة اليهم بالاكل ويدخل فيه الضبع والثعلب فيكون الحديث حجة على الشافعي في اباحتهما والفيل ذوناب فيكره واليربوع وابن عرس من السباع الهوام وكرهوا اكل الرخم والبغاث لانهما ياكلان الجيف.

ترجمہ:۔ اور سبع یعنی درندہ سے مراد وہ جانور ہے جس کی فطرت یہ ہو کہ دوسرے کو اُچک لے۔ اس پر ٹوٹ پڑے۔ پھاڑ کر زخمی کردے، مار ڈالے۔ اور بلا وجہ حملے کردے۔ (ف اس طرح اڑنے والا یعنی پرندہ کی عادت ہوگی کہ اڑتے ہوئے اچانک اُچک لیتا ہے۔ اور درندہ چوپایہ زمین پر لوٹ مار اور حملہ کردیتا ہے اسی لئے مترجم نے ٹوٹ پڑنے کے لفظ سے دونوں کی طرف اشارہ کیا ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ درندہ ایسے جانور کو کہا جاتا ہے کہ فطرۃ اور عادۃ طبعاً اس میں یہ بری خصلتیں پائی جاتی ہوں)۔ ومعنى التحريم الخ ان درندوں کے حرام کئے جانے کی مصلحت واللہ اعلم شاید یہ ہو کہ اللہ تعالیٰ نے تو آدمی کو چونکہ مکرم بنایا ہے۔ اس لئے ان جانوروں کا گوشت کھا کر ان کی خصلتیں انسان میں اثر نہ کر جائیں۔

(ف: ان جانوروں کا کھانا حرام کرنے میں شاید یہ حکمت ہو کہ ان جانوروں پر برے اوصاف بہت ہی خراب ہوتے ہیں اور خوراک کا جسم پر اثر پڑنا فطری بات ہے اس لئے ان کے گوشت کھانے سے انسانوں میں بد اخلاق اور آثار ظاہر ہوں گے۔ اسی لئے ان کا گوشت حرام کردیا گیا ہے۔ اور کبھی کسی میں خباثت فطری اور پیدائشی ہوتی ہے جیسے سانپ بچھو جیسے دوسرے کیڑے مکوڑے کی فطرت ہوتی ہے۔ چنانچہ ریچھ اور بندر وغیرہ موذی ہوتے ہیں۔ اور کبھی خباثت ان میں کسی وجہ سے عارضی پیدا ہو جاتی ہے نجاست کھانے والی گائیں اور بکریاں پھر گوشت اور دودھ کے آثار ان کے استعمال کرنے والوں پر ظاہر ہوا کرتے ہیں۔ چنانچہ عینی وغیرہ نے حدیث کے حوالہ سے لکھا ہے کہ تم لوگ اپنے بچوں کو دودھ پلانے کے لئے احمق عورتوں کو مقرر نہ کرو۔ کیونکہ دودھ سے غذا اور بدن کے اعضاء پر اثر ہوتا ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ ع۔

ويدخل فيه الخ: اور درندوں میں بجو اور لومڑی بھی داخل ہو جائیں گے۔ (ف کیونکہ یہ بھی درندہ جانوروں میں سے ہیں)۔ فیکون الحدیث الخ۔ اور چونکہ بجو اور لومڑی بھی درندہ جانوروں میں سے ہیں اس لئے یہ حدیث امام شافعیؒ کے ماننے والوں کے خلاف حجت ہوگی اس طرح سے کہ وہ حضرات ان جانوروں کو حلال جانوروں میں شمار کرتے ہیں۔ (ف یعنی امام شافعیؒ سے مروی ہے کہ بجو اور لومڑی مباح اور حلال ہیں۔ اور ہم نے جب یہ کہا کہ حدیث میں ذی ناب کچلی والے جانوروں سے چونکہ ممانعت ثابت ہے اور یہ دونوں بھی ان کچلی والے جانوروں میں سے ہیں تو یہ بھی حدیث کی ممانعت میں داخل ہیں اور حرام ہیں۔ اور جب یہ جانور حدیث کے نصف میں آگئے تو یہی حدیث امام شافعیؒ کے خلاف حجت بن گئی۔ اور بجو کے مباح کہنے میں امام مالک و احمد رحمہما اللہ کا بھی قول امام شافعیؒ کے قول کے جیسا ہے۔ لیکن لومڑی کے بارے میں امام مالکؒ کا قول ہمارے مثل ہے یعنی یہ کہ وہ حرام ہے۔ اور امام احمدؒ سے اکثر روایتیں یہی ہیں۔

پھر ضبع یعنی بجو (اسی طرح سیاہی) کے بارہ میں امام مالک و شافعی و احمد رحمہم اللہ کی حجت یہ ہے کہ عبد الرحمان بن ابی عمارؒ نے فرمایا ہے کہ میں نے جابر بن عبد اللہ رضی اللہ عنہ سے پوچھا کہ کیا بجو بھی شکار ہے۔ تو فرمایا کہ ہاں ہے۔ اس پر میں نے پھر سوال

کیا کہ میں اسے کھا سکتا ہوں فرمایا کہ ہاں۔ پھر میں نے پوچھا کہ کیا آپ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے بھی سوال کیا (یا سنا) ہے فرمایا کہ ہاں۔ اس کی روایت ترمذی ونسائی و ابن ماجہ نے کی ہے۔ پھر ترمذیؒ نے فرمایا کہ یہ حدیث حسن صحیح ہے۔ اور بخاریؒ نے نقل کیا ہے کہ حدیث صحیح ہے۔ اس کو ابن حبان وابوداؤد اور حاکم نے بھی روایت کیا ہے۔ لیکن ابوداؤد کی روایت میں صرف اتنا جملہ ہے کہ بجو شکار ہے۔ اور اگر کوئی احرام والا اسے شکار کرلے تو اس کے جرمانہ میں مینڈھا ذبح کرے۔ عینیؒ نے کہا ہے کہ شافعیہ نے اس لفظ سے یہ مطلب نکالا ہے کہ اس کا کھانا جائز ہے۔ کیونکہ ان کے نزدیک شکار ایسے ہی جانور کو کہا جاتا ہے جو کھایا بھی جاتا ہو۔ اسی بناء پر اگر کسی ایسے درندہ کو کسی نے مار دیا تو اس پر کچھ بھی جرمانہ لازم نہیں آتا ہے۔ اور ہمارے نزدیک ہر وحشی جانور کو شکار کہا جاتا ہے خواہ وہ کھایا جاتا ہو یا کھایا نہ جاتا ہو پھر اس جگہ ایک اصولی مسئلہ یہ پیش آیا کہ عموماً نص میں یہ جملہ ہے کہ ہر ذی ناب کو حرام کیا ہے تو یہ نص بجو کو حرام کرتی ہے۔ اور وہ خاص روایت جس میں حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے بجو کے متعلق شکار ہونا مروی ہے۔ وہ روایت بجو کو حلال کرتی ہے۔

پس امام شافعیؒ کے نزدیک عام پر خاص مقدم ہوتا ہے۔ اور ہمارے نزدیک اصول میں یہ بات محقق ہے دونوں (عام اور خاص) ہی برابر ہیں اس لئے دونوں میں معارضہ ہو سکتا ہے۔ لیکن معارضہ کی شرط یہ ہوتی ہے کہ دونوں ہی قوت میں برابر ہوں جو یہاں پائی جا رہی ہے۔ کیونکہ ذی ناب درندوں کا حرام ہونا مشہور ہے اور حدیث اصح میں بھی مذکور ہے۔ لیکن بجو کے مباح کی بات درجہ میں اس سے کم ہے۔ بالخصوص اس طرح سے کہ عبدالرحمٰن بن ابی عمار نے تنہا ہی اس کو جابرؓ سے روایت کیا ہے۔ حالانکہ عبدالرحمٰن بن ابی عمار نقص علم میں مشہور بھی نہیں ہیں اور حجت بھی نہیں ہیں۔ بالخصوص ایسی صورت میں جب کہ وہ اعلیٰ ثقہ راویوں کی مخالفت کر رہے ہوں۔ چنانچہ ابن عبدالبرؒ نے اس بحث کو تمہید میں بہت ہی صراحت کے ساتھ بیان کیا ہے۔ اور یہاں یہی واقعہ ہے۔ کیونکہ ذی ناب (کچلی دانتوں والے) کے حرام ہونے کو بڑے ثقہ محدثین نے ذکر کیا ہے اور اگر عبدالرحمٰن نے ان کی مخالفت کر دی تو وہ قابل قبول نہیں ہے۔ جس کی وجہ یہ ہے کہ ذی ناب میں بجو کو یقیناً شامل کر لیا ہے اس لئے بجو کے مباح ہونے والی روایت نے اس کو حرام ہونے والوں میں سے خارج یا منسوخ کر لیا ہے حالانکہ کسی بڑی سند اور بڑی حجت کے بغیر اسے منسوخ نہیں کیا جا سکتا ہے کیونکہ دونوں روایتوں میں معارضہ واقع ہو رہا ہے جب کہ اس اباحت کی روایت میں معارضہ کی قوت نہیں ہے۔

پھر امام شافعیؒ کا یہ اجتہاد کس طرح قابل تسلیم ہوگا جب کہ امام احمد واسحٰق اور ابویعلی نے اس طرح روایت کی ہے حدثنا جریر عن سهيل بن ابى صالح عن (عبدالله) عبدالبر بن يزيد السعدى رجل من بنى سعد بن بكر قال سالت سعيد بن المسيبؒ الخ یعنی عبداللہ سعدی نے کہا کہ میں نے حضرت سعید بن المسیبؒ سے پوچھا کہ کچھ لوگ بجو کھاتے ہیں (کیسا ہے) فرمایا اس کا کھانا حلال نہیں ہے۔ اور ان سعیدؒ کے پاس ایک اور بزرگ تھے جن کی داڑھی وغیرہ کے بال سفید تھے انہوں نے (ابوالدرداء رضی اللہ عنہ) سے اس طرح سے ایک روایت کی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہر اچک لینے والے یعنی شکاری پرندہ سے اور ہر ٹوٹ پڑنے اور حملہ کرنے والے درندہ سے اور مجثمہ سے اور ہر ذی ناب درندہ سے نہی فرمائی ہے۔ پس سعید بن المسیبؒ نے کہا کہ انہوں نے سچ فرمایا ہے۔ (ف اس سے معلوم ہوا کہ اس نص میں بجو ذی ناب میں شامل ہے۔ اور یہ اسناد صحیح ہے پس یہ خود بھی حدیث جابرؓ کے ساتھ قوی معارضہ ہے عبدالرزاق نے عن سفيان الثورى عن سهيل بن ابى صالح قال سأل رجل ابن المسيب الخ روایت کی یعنی ایک شخص نے سعید بن المسیبؒ سے پوچھا کہ بجو کھانا کیا جائز ہے تو آپ نے اسے منع فرما دیا۔ پس اس نے کہا کہ آپ کی قوم والے تو کھاتے ہیں فرمایا کہ میری قوم والے نہیں جانتے ہیں سفیان الثوریؒ نے کہا ہے کہ میرے نزدیک یہ قول بہت بہتر اور پسندیدہ ہے۔ میں نے سفیانؒ سے کہا کہ پھر اس کا کیا جواب ہے جو حضرت عمر و علی رضی اللہ عنہما وغیرہ سے منقول ہے تو فرمایا کہ کیا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہر ذی ناب درندہ کے کھانے سے منع نہیں فرمایا ہے۔ اسی لئے

مجھے بجو کو چھوڑ دینا ہی زیادہ پسندیدہ ہے۔ اسی بات کو عبدالرزاق نے اس مسئلہ میں اختیار فرمایا ہے۔

اور میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ یہ روایتیں صحیح ہیں اور حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی حدیث میں کھانے کی تصریح بطور رفع کے نہیں ہے۔ کیونکہ عبدالرحمٰن نے پوچھا کہ "کیا آپ نے اس کے بارے میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا یا پوچھا تھا" اس میں اس بات کا احتمال ہے کہ انہوں نے پوچھا تھا کہ یہ شکار ہے۔ اور اس بات کا بھی احتمال ہے کہ انہوں نے اس کے کھانے کے بارے میں پوچھا تھا۔ لیکن پہلا احتمال ہی زیادہ قابل ترجیح ہے اس لئے کہ صحیح روایت میں اس طرح مذکور ہے کہ انہوں نے اسے سنا تھا۔ پس اس طرح یہ احتمال پہلے سے ہی متعلق اور مربوط ہے۔ اور جب یہ احتمال ثابت ہو گیا تو یہ کہنا ہوگا کہ شاید حضرت جابر رضی اللہ عنہ نے خود اپنی طرف سے ہی اجتہاد کرتے ہوئے اس کے کھانے کے جائز ہونے کو فرمایا ہو۔ کیونکہ اس بات میں کوئی شک نہیں ہے کہ اس کے جائز ہونے کے بارے میں اختلاف ہے۔ اس سے یہ معلوم ہو گیا کہ وہ نص جس میں عموم ہے وہی اصح اور حضرت سعیدؒ کی روایتوں سے اسی کی تائید ہوتی ہے لہٰذا اسی کے قوی ہونے کی وجہ سے اسی کو قبول کرنا اولیٰ ہے۔ اور دوسرے اس وجہ سے بھی کہ اس مسئلہ میں حلال اور حرام ہونے کے درمیان اختلاف ہے اور اصول فقہ کے مطابق اسی صورت میں حرام ہونے ہی کو ترجیح ہوا کرتی ہے۔ اسی میں زیادہ احتیاط ہے لہٰذا حرمت کے قول کو قبول کر لینا ہی متعین ہو گیا۔ اسی بناء پر سفیان الثوریؒ نے حرمت ہی کو ترجیح دی ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔

والفیل ذوناب الخ: اور ہاتھی بھی نکلے ہوئے دانتوں والا (ذوناب) ہے اس لئے اس کو کھانا مکروہ ہوگا (ف یعنی مکروہ تحریمی ہوگا۔ اور یہی قول اکثر علماء کے بھی ہے۔ اور تاج الشریعہؒ نے کہا ہے کہ لوگ ہاتھی کو درندوں میں شمار نہیں کرتے ہیں اس لئے اسے درندوں میں شمار کرنا شاید کہ خاص اجتہاد میں سے ہو کہ وہ کیلوں والے دانتوں والا ہے۔ اسی لئے اس کو مکروہ تحریمی کہا جاتا ہے۔ ع۔ میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ بظاہر کچھ ایسے اسے درندہ شمار نہیں کرتے ہیں جن کے علاقوں میں ہاتھی نہیں پایا جاتا ہے اور وہ ان کے ملکوں کا جانور نہیں ہے۔ ورنہ ہمارے علاقوں یعنی پاک وہند و بنگلہ دیش وغیرہ میں اس کا حملہ آور ہونا بالکل ظاہر اور مشہور بات ہے۔ البتہ وہ جانوروں کو پھاڑ کھانے والا نہیں ہے اگرچہ حملہ کرنے اور پکڑ کر چیر ڈالنے میں مشہور ہے۔ اسی لئے اسے بھی ذی ناب میں شمار کرنا بھی زیادہ احتیاط کی بات ہے۔ اور اسی پر فتویٰ بھی ہے۔ م۔

والیربوع الخ: اور جنگلی چوہا اور نیولا بھی درندے کیڑے مکوڑوں میں سے ہیں۔ (ف یعنی زمین کے رینگنے والے جانوروں میں سے ہیں مگر درندہ بھی ہے۔ اور عینیؒ نے لکھا ہے کہ یربوع کو فارسی میں دشتی موش یعنی جنگلی چوہا کہتے ہیں۔ اور لکھا ہے کہ وہ زمین میں بل (سوراخ) بناتا اور اس میں وہ دو راستے رکھتا ہے تاکہ کوئی اسے شکار کرنے کو آئے تو وہ دوسرے راستے سے نکل جائے۔ میں کہتا ہوں کہ یہ بات تو یہاں لومڑی کے بارے میں مشہور ہے۔ ابن عرس کے بارے میں لکھا ہے کہ اس کو فارسی میں راسو یعنی نیولا کہا جاتا ہے۔ اور وہ مرغی و کبوتر وغیرہ کے بچوں کو مار کر انکا خون چوس لیتا ہے۔ مگر ان کو کھاتا نہیں ہے۔ اور قنفذ (یعنی ساہی) بھی مکروہ ہے۔ اور لکھا ہے کہ یربوع امام شافعیؒ کے نزدیک مباح ہے۔ اور اس کے بارے میں حرمت وارد نہیں ہوئی ہے۔ اور ابن عرس یعنی نیولا بھی امام شافعیؒ کے نزدیک مباح ہے کیونکہ اس کے ناب یعنی نوکیلے دانت نکلے ہوئے نہیں ہوتے ہیں۔ جیسے کہ گوہ جسے عربی میں ضب کہا جاتا ہے۔ اور ہم یعنی احناف یہ کہتے ہیں کہ اس گوہ میں دو حیثیتیں ہیں کیونکہ اگر ذی ناب کا خیال کیا جائے جو حرمت کی دلیل ہے تو اس کو ذی ناب نہ ہونے کی وجہ سے اسے حلال کہنا چاہئے۔ اور جب چیر پھاڑ کر یعنی درندگی کے صفت کا خیال کریں تو اس میں اس صفت کے پائے جانے کی وجہ سے اسے حرام کہنا چاہئے کیونکہ یہ مرغی اور کبوتروں کے بچوں اور کبھی بڑوں کو بھی پکڑ کر ان کا خون چوس لیتے ہیں۔

چنانچہ اسی حیثیت کی وجہ سے ہم نے احتیاطاً اس کے مکروہ تحریمی ہونے کا حکم دیا ہے۔ اس کے علاوہ فرمان باری تعالیٰ ﴿یُحَرِّمُ عَلَیْهِمُ الْخَبَائِثَ﴾ الآیۃ سے یہ حکم نکلا جن چیزوں میں گھن اور طبعی کراہت اور نجاست کی صفت پائی جاتی ہے وہ حرام

ہوتی ہیں۔ اور بلاشبہ ساہی اور نیولا وغیرہ اسی قسم کے جانور ہیں لیکن انسانی طبیعتیں مختلف ہونے کی وجہ سے ان کو حرام نہ کہہ کر ہم نے ان کو مکروہ تحریمی کہا ہے۔ چنانچہ امام شافعی واحمد رحمہما اللہ کا یہی مذہب ہے۔ اور کلب یعنی کتا ہمارے اور جمہور کے نزدیک حرام ہے۔ بلکہ امام مالکؒ کے نزدیک بھی حرام ہے۔ اگرچہ ایک روایت میں مکروہ تحریمی کا حکم بھی ہے۔ اور قرد یعنی بندر بلا اختلاف حرام ہے۔ ابن عبد البرؒ نے فرمایا ہے کہ میں اس کے حرام ہونے کے بارے میں کسی فقیہ کا بھی اختلاف نہیں جانتا ہوں۔ اسی لئے اس کی خرید و فروخت بھی جائز نہیں ہے۔ میں مترجم کہتا ہوں کہ کتاب البیوع میں اس مسئلہ میں کچھ تفصیل گذری ہے اسے دیکھ لینا چاہئے۔ م۔ ع۔

و کرھوا اکل الرخم الخ اور علماء نے رخم کے کھانے کو مکروہ تحریمی بتایا ہے۔ (ف ایک قسم کا سپید گدھ۔ یہ ایک پرندہ ہے جو مردار اور نجس ہڈیاں کھاتا ہے اور اسے کوئی شکار نہیں کرتا ہے سفید رنگ کے قریب کا ہوتا ہے۔ اور کبھی اس پر بندے ہوتے ہیں گدھ کے مشابہہ ہوتا ہے)۔ اور بغاث کے کھانے کو علماء نے مکروہ بتایا ہے۔ (ف یہ رخنہ سے چھوٹا اور مٹیالا رنگ کا ہوتا ہے اور کسی جانور کو شکار نہیں کرتا ہے۔ ع۔ (اس کی باء کو تینوں حرکتیں جائز ہیں۔ سبزی مائل۔ سفید رنگ کا ایک پرندہ جو گدھ سے چھوٹا اور اڑنے میں سست ہوتا ہے۔ مصباح اللغات قاسمی اسی کو ہندوستان کے علاقوں میں گدھ و گچھ بولتے ہیں۔ وہ مردار جانوروں کو کھایا کرتا ہے۔ م۔ خلاصہ یہ ہوا کہ رخم اور بغاث دونوں ہی مکروہ تحریمی ہیں۔ لانھمایا کلان الخ کیونکہ یہ دونوں جانور گندہ اور مردہ جانوروں کو کھایا کرتے ہیں۔ (ف اسی طرح دیسی سیاہ کوّا جو جانوروں اور انسانوں کی گندگیاں کھاتا ہے وہ ناپاک اور حرام ہوتا ہے۔ اور اس کوے کی دوسری قسم وہ ہے جو غراب ابقع ہے کہ وہ دیسی کوے کے مانند ہوتا ہے۔ اور چوتھی قسم غراب القیظ ہے یعنی سخت گرمیوں میں ظاہر ہوتا ہے جیسے کہ ہمارے علاقہ میں کوئل ہوتی ہے۔

توضیح:۔ ذی ناب اور ذی مخلب کی تعریف مفصلاً بیان کرتے ہوئے یہ بتلائیں کہ ہاتھی و لومڑی و بجّو و نیولا۔ جنگلی چوہا اور رخم اور بغاث کا کیا حکم ہے، اس میں ائمہ کرام کے اقوال کیا ہیں اور ان کے دلائل کیا ہیں، درندہ جانوروں کو حرام کئے جانے کی کیا مصلحت ہے ساہی۔ خار پشت، ایک خار دار جانور

قال ولا باس بغراب الزرع لانه یاکل الحب ولا یاکل الجیف ولیس من سباع الطیر قال ولا یوکل الابقع الذی یاکل الجیف وکذا الغداف قال ابو حنیفة لا باس باکل العقعق لانه یخلط فاشبه الدحاجة وعن ابی یوسف انه یکره لان غالب اکله الجیف.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ کھیتی کے کوے کے کھانے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ (ف اگرچہ خلاف اولیٰ ہوگا) کیونکہ یہ دانہ کھاتا ہے اور گندگی اور مردار نہیں کھاتا ہے اور وہ پھاڑنے والے شکاری پرندوں میں سے بھی نہیں ہے۔ (ف اسی لئے اس میں حرام ہونے کی کوئی وجہ نہیں ہے البتہ اس کی جنس میں سے دیسی کوّا ناپاکی کھانے والوں میں سے ہے۔ لہٰذا کھیتی کھانے والے کوّوں کے کھانے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ اور قدوریؒ نے لکھا ہے کہ اس کے کھانے میں کسی کا اختلاف بھی نہیں ہے۔ ع)۔

قال ولایو کل الابقع الخ فرمایا کہ غراب ابقع یعنی وہ کوّا جو سیاہی و سفیدی ملا ہوا ہوتا ہے اور گندگی و مردار کھاتا ہے نہیں کھایا جائیگا۔ اور یہی حکم غداف کا بھی ہے۔ (ف یعنی بالکل سیاہ کوا۔ اسی کو غراب القیظ بھی کہا جاتا ہے جو سخت گرمی کے دنوں میں آتا ہے اور موٹا و بھاری پیروں والا ہوتا ہے۔ ن۔ ولوالجی نے فتویٰ میں لکھا ہے کہ غراب ابقع واسود کی یہ تین قسمیں ہیں (۱) اس کی غذا گندگی اور مردار ہی ہے اس لئے وہ حلال نہیں ہے۔ (۲) جو نہ گندگی کھاتا ہے اور نہ مردار کھاتا ہے بلکہ وہ دانہ اور کھیتی کھاتا ہے اس لئے وہ مکروہ بھی نہیں ہے۔ (۳) وہ گندگی اور مردار بھی کھاتا ہے ساتھ ہی دانہ وغیرہ بھی یعنی ملا جلا کھاتا ہے تو وہ امام ابو حنیفہؒ کے

نزدیک کھایا جاسکتا ہے لیکن امام ابو یوسفؒ کے نزدیک نہیں کھایا جاسکتا ہے۔ یہی حکم غداف کا بھی ہے جو سخت گرمی کے دنوں میں آبادی میں آتا ہے۔ اور اس کے پر بھاری اور موٹے ہوتے ہیں۔ عینیؒ نے لکھا ہے کہ ان میں سے جو قسم صرف گندگی کھاتا ہے اسی کو مصنفؒ نے ابقع لکھا ہے اور وہ مکروہ تحریمی ہے۔

اور دوسری قسم جو گندگی و مردار بھی کھاتا ہے اس کتاب میں اس کا ذکر نہیں کیا ہے۔ اور اسی میں امام ابو حنیفہ وابو یوسفؒ کے درمیان اختلاف ہے۔ اور اب میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ ہمارے علاقوں میں جو دیسی کوے مشہور ہیں یہ بھی غلے اور گندگی دونوں ہی کھاتے ہیں اس لئے بظاہر ان میں بھی وہی اختلاف شیخینؒ ہوگا۔ واللہ تعالیٰ اعلم پھر احتیاط کے پیش نظر ابو یوسفؒ کے قول پر ہی فتویٰ ہوگا۔ اور فتاویٰ ولوالجی سے معلوم ہوا کہ جنگلی کوا خواہ سیاہ ہو یا گبرا یعنی سیاہ وسفید ملا ہوا اگر وہ نجاست کھانے والا ہو تو وہ مکروہ تحریمی ہوگا۔ م۔ فاختہ کو کھانا جائز ہے۔ اسی طرح ڈبسی۔ ابابیل بھی جائز ہیں۔ لیکن چمگادڑ کے بارے میں دو روائیں ہیں۔ ن۔ لیکن احتیاط کی بناء پر منع ہونے پر ہی فتویٰ ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ وقال ابو حنیفة الخ اور امام ابو حنیفہؒ نے فرمایا ہے کہ عقعق پرندہ کھانے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ (ف یہ کبوتر کے برابر لانبی دم کا سیاہ وسفید ملا ہوا پرندہ۔ کچھ لوگ اسے منحوس سمجھتے ہیں۔ اس کے منہ سے عق عق کی سی آواز نکلتی ہے۔ ش۔ ع۔ اس کے کھانے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ یہی قول اصح ہے۔ ع) = کیونکہ اگر وہ گندگی کھاتا ہے تو دانے بھی کھاتا ہے۔ (ف اور ملا کر کھانے والا پرندہ مباح ہوتا ہے)۔

فاشبه الخ اس لئے وہ مرغی کے مشابہ ہو گیا۔ (ف اور مرغی کھانے میں بالاتفاق کوئی حرج نہیں ہے۔ اور یہ مفید ہوتی ہے۔ اور یہ اکثر دانے اور غلہ ہی کھاتی ہے)۔ وعن ابی یوسفؒ الخ اور امام ابو یوسفؒ سے مروی ہے کہ عقعق مکروہ تحریمی ہے۔ کیونکہ اس کی غذا زیادہ تر گندگی ہی ہے۔ (ف اور میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ لوگوں کو تجربہ سے معلوم ہوا ہے کہ مرغی کی اصل غذا دانہ اور کیڑے ہیں لیکن جب اسے دانہ میسر نہ ہو تب وہ گندگی کھانے لگتی ہے۔ اور شاید کہ عقعق کی بھی اصلی طبیعت یہی ہو واللہ تعالیٰ اعلم۔ امام ابو یوسفؒ کی دلیل سے یہ بات ظاہر ہوئی کہ جو پرندے گندگی اور دانے ملا کر دونوں ہی کھاتے ہوں ان میں غالب غذا دیکھی جائے گی یعنی وہ زیادہ کیا کھاتے ہیں۔ اس طرح کہ اگر وہ زیادہ تر گندگی کھاتا ہو تب وہ مکروہ ہوگا ورنہ نہیں۔ اور شاید کہ اس میں اصل اعتبار طبیعت ہی کا ہو مگر طبیعت کا اندازہ کرنا مشکل ہے کہ وہ مخفی ہوتی ہے۔ اسی لئے خوراک کی طرف میلان طبع کو اس کے قائم مقام کر دیا گیا ہے۔ پس اگر اس کی خوراک میں زیادہ مقدار دانہ ہو تو یہی ظاہر ہوگا کہ اس کی طبیعت کا تقاضا یہی ہے۔ اور جانچنے کا یہی زیادہ بہتر طریقہ ہے۔ اور شاید کہ جو اصل بیان کی گئی ہے وہ اتفاقی ہے۔

اسی بناء پر اسبیجابیؒ نے شرح کافی میں ذکر کیا ہے کہ اگر یہ تحقیق ہو جائے کہ عقیق جانور نجاست ہی کھاتا ہے تو اس کو کھانا مکروہ ہوگا۔ جیسا کہ امام ابو یوسفؒ کا قول ہے۔ اور امام احمدؒ کا بھی یہی قول ہے۔ ع۔ اور یہ لکھا ہے کہ گدھ وعقاب اور اس کے جیسے شکاری پرندوں کے کھانے میں خیر نہیں ہے یعنی حرام ہیں۔ کیونکہ یہ سب شکاری اور ذی مخلب ہیں اور مردار اور گندگی کھاتے ہیں۔ جو حال کہ باز اور شکرہ کا ہے۔ اور لقلق کا بھی یہی حکم ہے۔ اور عقعق وسودانیہ بھجنگا ایک کالا پرندہ جو کوئل سے مشابہہ ہوتا ہے وغیرہ پرندے جن کے چنگل شکاری نہیں ہوتے ہیں۔ تو ان کے کھانے میں حرج نہیں ہے۔ جیسے کہ کھیتی کے کوے کا حکم ہے کہ وہ دانہ کے سوا گندگی اور مردار کھانے سے پرہیز کرتا ہے۔ کرخیؒ نے لکھا ہے کہ ابو یوسفؒ نے فرمایا ہے کہ سنجاب وسمور ودلف ہر ایک درندہ ہے لومڑی اور نیولا کے مانند ہے کہ ان کا گوشت نہیں کھایا جاتا ہے۔ ولوالجی نے لکھا ہے کہ فاختہ وابابیل وعقعق کے کھانے میں حرج نہیں ہے۔ کیونکہ یہ نہ ذی ناب سے ہیں اور نہ ہی ذی مخلب سے ہیں۔ اور ہُد ہُد میں کوئی حرج نہیں ہے۔ درایہ میں لکھا ہے کہ اس کو کھانا جائز ہے۔ امام ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ بوم یعنی اُلّو کھایا جاسکتا ہے کیونکہ وہ ساگ پات کھاتا ہے۔ مع۔ ظہیریہ میں بھی اس اُلّو کے بارے میں ایسا ہی لکھا ہے جیسا کہ ہندیہ میں ہے۔

اور اب میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ لفظ بُوم فارسی ہے۔ ظاہراً اس کے عربی لفظ میں اس سے کوئی دوسرا جانور مراد ہے جو لفظ کی

تحریف اور ادل بدل ہو جانے سے فی الحال نہیں۔ سمجھا جاتا ہے۔ اور یہ ظاہر ہے۔ اچھی طرح غور کرلیں۔ واللہ تعالےٰ اعلم بالصواب۔ اس اُلّو کے بارے میں حرام ہونے کا ہی فتویٰ ہے کیونکہ وہ ساگ پات نہیں کھاتا ہے بلکہ کیڑے مکوڑے وغیرہ کھاتا ہے۔ اور حملہ کرنے والا پنجہ رکھتاہے۔ اور چھوٹے پرندوں یا کیڑے مکوڑوں کا شکار کرتا ہے۔ واللہ تعالےٰ اعلم۔ م۔

توضیح: غراب کی قسمیں ان کی تعیین اور ان کا حکم، دبسی، چمگادڑ، ابابیل، عقعق، گدھ، عقاب، لقلق، بُوم، کو کھانا جائز ہے یا نہیں، دلیل

قال ویکره اکل الضبع والضب والسلحفاة والزبنور والحشرات کلها اما الضبع فلما ذکرنا واما الضب فلان النبی علیه السلام نهی عائشة حین سالته عن اکله وهو حجة علی الشافعی فی اباحته والزبنور من الموذیات والسلحفاة من خبائث الحشراث ولهذا لا یجب علی المحرم بقتله شی وانما تکره الحشرات کلها استدلا لا بالضب لانه منها.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایاہے کہ ان تمام جانوروں کو کھانا مکروہ ہے یعنی بجو گوہ و کچھوا و بھڑیں اور دوسرے سارے کیڑے مکوڑے۔ ان میں سے بجو۔ کو امکروہ کہنے کی وجہ وہی ہے جو ہم اس سے پہلے بیان کرچکے ہیں۔ (ف کہ بجّو نوکیلے دانتوں والا یعنی خونخوار جانور ہے۔ اس کے علاوہ مزید گفتگواوپر کی جاچکی ہے)۔ واما الضب الخ اور گوہ کے مکروہ ہونے کی دلیل یہ ہے کہ جب ام المومنین عائشہ رضی اللہ عنہا نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے گوہ کے کھانے کے بارے میں دریافت کیا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو گوہ کے کھانے سے منع فرمادیا۔ اور امام شافعیؒ جو گوہ کو حلال فرماتے ہیں ان کے خلاف یہی حدیث دلیل ہے۔ (ف معلوم ہونا چاہئے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی حدیث متعدد سندوں سے مروی ہے اس کو ان ائمہ کرام مثلاً ابوحنیفہ و محمد و احمد بن حنبل و طحاوی اور ابو داؤد نے روایت کیا ہے۔ روایت یوں ہے رواہ ابو حنیفة عن حماد عن ابراهیم عن الاسود عن عائشةؓ انها اهدی لها ضَبٌّ الخ۔ یعنی حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کو پکی ہوئی گوہ ہدیۃً بھیجی گئی تب ام المومنین رضی اللہ عنہا نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کے کھانے کے بارے میں دریافت کیا تو آپ نے اس کے کھانے سے منع فرمادیا۔ پھر ایک سائل آیا توام لمومنینؓ نے کسی سے فرمایا کہ یہ اس سائل کو دیدو۔ تب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اے عائشہ تم دوسرے کووہ چیز کھلانا چاہتی ہو جو تم خود نہیں کھاتی ہو۔

امام احمد بن حنبلؒ نے مسند میں بھی عفان وغیرہ کی روایت سے اسی اسناد سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس ایک مرتبہ گوہ لائی گئی تو آپ نے خود بھی اسے نہیں کھایا۔ اور نہ دوسروں کو اس کے کھانے سے منع فرمایا اس لئے میں نے عرض کیا یارسول اللہ! کیا ہم یہ مسکینوں کو کھلادیں؟ تب آپؐ نے فرمایا کہ جو چیز تم خود نہ کھاؤ وہ ان کو نہ کھلاؤ۔ طحاوی نے اپنے اسناد کے ساتھ ابوحنیفہؒ کی روایت کی طرح بیان کیا ہے لیکن اس روایت سے ایسی صراحۃً ممانعت ثابت نہیں ہوتی ہے۔ جس سے حرمت ثابت ہو۔ بالخصوص روایت احمد کے کہ اس میں اس بات کی تصریح ہے کہ آپؐ نے اسے منع نہیں فرمایا ہے۔ اور یہ ساری سندیں صحیح ہیں۔ زیادہ سے زیادہ صرف یہ ثابت ہوتا ہے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کو منع فرمایاہے۔ اور اس بات سے بھی کراہت کا اظہار فرمایاہے کہ جو چیز آدمی خود نہ کھائے اسے خود ناپسند کرتے ہوئے اللہ تعالےٰ کی راہ میں دیدے۔ جب کہ ایسے حکم سے اس چیز کی حرمت لازمی نہیں ہوتی ہے۔ البتہ ابوداؤد نے اسمٰعیل بن عیاش عن ضمضم بن زرعہ الیٰ آخرہ عبدالرحمٰن بن شبلی رضی اللہ عنہ کی سند سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے گوہ کے گوشت سے منع فرمایاہے۔ خطابیؒ نے فرمایا ہے کہ اس کی اسناد ٹھیک نہیں ہے۔

شیخ ابن حجر عینیؒ نے اسے غلط بتلایاہے کہ اسمٰعیل بن عیاش کی روایت اہل شام سے صحیح ہے۔ ایسا ہی بخاری و یحیی بن معین

نے فرمایا ہے۔ ابن حجرؒ نے فرمایا ہے کہ خطابیؒ کا قول قابل توجہ نہیں ہے۔ اور طحاویؒ نے عبدالرحمٰن بن حسنہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ ہم لوگ ایسی زمین میں ٹھہرے جہاں گوہ بہت تھیں۔ وہاں ہمیں بھوک لگی تو ہم نے ان کا شکار کر کے ان کو پکالیا۔ ابھی ان کی ہانڈیوں میں ابال آہی رہا تھا کہ اسی وقت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی سواری آگئی یہ دیکھ کر آپؐ نے پوچھا کہ کیا پکار ہے ہو؟ ہم نے عرض کیا کہ ہم نے گوہیں ماری ہیں ان ہی کو پکار ہے ہیں۔ آپؐ نے فرمایا کہ بنی اسرائیل میں سے کچھ لوگوں کے مسخ کر کے گوہ بنادیا گیا تھا۔ اس وجہ سے مجھے اس بات کا خوف ہو رہا ہے کہ شاید یہ بھی ان ہی میں سے ہو۔ اس لئے تم لوگ ان ہانڈیوں کو الٹ دو۔ اسی روایت جیسی روایت مسلم وابوداؤد ونسائی واحمد وطبرانی وابویعلی اور بزار رحمھم اللہ نے بھی کی ہے۔

میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ صحیح حدیث سے یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ اللہ تعالےٰ نے جس امت کو مسخ کیا تھا اس کی نسل نہیں چلی ہے یعنی وہ سب بالکل ہلاک کردی گئی ہے تو یہ بات کس طرح ممکن ہو سکتی ہے کہ یہ شکار کی ہوئی گوہ وہی بنی اسرائیل کی مسخ شدہ میں سے ہو۔ ویسے یہ بات بہت ممکن ہے کہ شاید ابتداء میں ایسا گمان ہو گیا ہو مگر بعد میں وحی الٰہی سے آپؐ کو یہ بتادیا گیا ہو کہ مسخ کی ہوئی قوم ختم کردی گئی ہے اور اب وہ باقی نہیں رہی ہے اور عبدالرحمٰن بن شبلؒ کی حدیث میں جو نہی آئی ہے اس میں یہ ضروری نہیں ہے کہ اس سے حرام ہونا ہی مراد ہو۔ جس کی دلیل احمد کی مذکورہ بالا حدیث ہے۔ اسی طرح حضرت خالد بن الولید رضی اللہ عنہ کی اس حدیث سے بھی استدلال ہے جس میں صراحت کے ساتھ یہ مذکور ہے کہ جب آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے گوہ کھانے سے ہاتھ کھینچ لیا تو خالدؓ نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ کیا گوہ حرام ہے فرمایا کہ نہیں۔ البتہ چونکہ وہ میرے علاقے میں نہیں ہوتی ہے اس لئے مجھے اس سے نفرت سی ہوتی ہے۔ تب میں نے وہ کھالی۔ اس وقت آپؐ دیکھتے رہے لیکن مجھے منع نہیں کیا۔ رواہ البخاری ومسلم اور اس حدیث سے جو حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے پنیر اور مکھن سے کھایا۔ اور وہاں پر رکھی ہوئی گوہ سے اپنی طبعی کراہت کی بناء پر نہیں کھایا۔ اگر وہ حرام ہوتی تو وہ آپؐ کے دسترخوان پر نہیں کھائی جاتی۔ رواہ البخاری ومسلم۔

اور حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما کی اس حدیث کو دلیل بناتے ہوئے جس میں یہ مذکور ہے کہ جس دستر خوان پر موجود تھے اسی پر یہ بھی تھے کہ ایک انصاریہ عورت نے آواز دے کر کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ خبر کردی جائے کہ گوہ کا گوشت ہے۔ یہ سن کر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ ہی اور صحابہؓ نے بھی اپنے ہاتھ کھینچ لئے تب آپؐ نے فرمایا کہ تم کھاؤ اور کھلاؤ۔ کیونکہ یہ حلال ہے۔ اور اس کے کھانے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ لیکن میرے کھانے میں سے نہیں ہے۔ رواہ البخاری ومسلم یعنی بری قوم اور علاقہ والوں کے کھانے میں سے نہیں ہے۔ اسی لئے میں اسے نہیں کھاتا ہوں حضرت میمونہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ ایک مرتبہ میرے پاس گوہ ہدیہ میں بھیجی گئی اس وقت میرے پاس میری قوم تھی تو میں نے ان کے سامنے ان کی مہمانی کے خیال سے اس گوشت کو پیش کردیا۔ تب انہوں نے اس میں سے کچھ کھالیا۔ اتنے میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تشریف لائے۔ تو وہ دونوں کھارہے تھے۔ آپؐ نے بھی اس میں اپنا ہاتھ ڈالا اور پوچھا کہ یہ کیا چیز ہے تو ہم نے کہا کہ یہ گوہ ہے۔ یہ سن کر آپؐ نے اسے رکھدیا۔ یہ دیکھ کر دونوں مہمانوں نے بھی چاہا کہ اپنے منہ میں انگلی ڈال کر اسے اُگل دیں یعنی قئی کردیں تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تم ایسا مت کرو۔ کیونکہ تم لوگ نجد کے باشندہ ہو جو اس کو کھاتے ہیں اور ہم تہامہ کے رہنے والے ہیں جو اس سے گھن کرتے ہیں۔ رواہ ابویعلی۔

الحاصل ان حدیثوں سے صراحت کے ساتھ اس کا حلال ہونا ثابت ہوتا ہے۔ لیکن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم خود اپنی نفاست طبعی کی بناء پر اسے نہیں کھاتے تھے۔ اور یہ بھی معلوم ہوا کہ تہامہ کے باشندے عموماً اسے نہیں کھاتے تھے اور امام محمدؒ نے مئوطا میں حضرت علی رضی اللہ عنہ کا اثر روایت کر کے کہا ہے کہ اسے ترک کردینا ہی ہمارے نزدیک پسندیدہ بات ہے۔ اور ابو ابوحنیفہؒ کا بھی یہی قول ہے۔ اس طرح اس قول سے اس کی کراہت تنزیہی ثابت ہوتی ہے اور طحاویؒ نے کہا ہے کہ ہمارے نزدیک

قول یہ ہے کہ اس کی کراہت تنزیہی ہے۔ ویسے اس کے کھانے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ اس بات سے یہ اشارہ ملتا ہے کہ ائمہ احناف کے نزدیک اس کی کراہت تنزیہی ہے۔ اور دلیل کے اعتبار سے بھی یہی قول اصح ہے۔ اور امام نوویؒ نے اصحاب ابی حنیفہ کا استثناء کرتے ہوئے سب کا اس کے مباح ہونے پر اجماع نقل کیا ہے۔ فافہم۔ واللہ تعالےٰ اعلم۔ اور اس بات کے کہنے میں بھی کوئی مضائقہ نہیں ہے کہ مصنفؒ نے اس جگہ کراہت سے عام معنی مراد لئے ہوں کہ وہ تنزیہی ہو یا تحریمی ہو۔

والزنبور الخ اور زنبور (بھڑیں) اس لئے مکروہ ہیں کہ وہ انسانوں کو خواہ مخواہ ستانے والے جانوروں میں سے ہیں۔ اور سلحفاۃ یعنی کچھوا اس لئے مکروہ ہے کہ وہ زمین کے حشرات میں سے ہے۔ (ف جو بفرمان باری تعالیٰ **ویحرم علیهم الخبائث** الآیۃ خبیث جانور مکروہ تحریم ہے)۔ **ولهٰذا لا یجب الخ** اسی لئے اگر کوئی احرام کی حالت میں رہتے ہوئے کسی زنبور یا اسے مار ڈالے تو اس پر کچھ بھی جرمانہ لازم نہیں ہوتا ہے۔ **و انما یکره الخ** اور دوسرے تمام حشرات الارض کو اسی لئے مکروہ بتایا جاتا ہے کہ وہ بھی گوہ کی طرح ہیں اور حشرات الارض میں سے ہیں (اور چونکہ گوہ کا مکروہ تحریمی ہونا ثابت ہو چکا ہے اسی لئے دوسرے حشرات الارض بھی مکروہ تحریمی ہوں گے۔ اور اگر گوہ کا مکروہ تنزیہی ہونا ہی متحقق ہو جائے تب دوسرے جانوروں میں یہ دلیل جاری نہ ہوگی۔ اس لئے اولیٰ یہی ہوگا کہ سانپ اور بچھو وغیرہ کو زہریلے ہونے کے علاوہ خبائث اور موذی ہونے کی بناء پر فرمان باری تعالیٰ **وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ** کے مطابق سب کو حرام کہا جائے ابو القاسم مالکیؒ نے جزئیات بیان کرتے ہوئے کہا ہے کہ کیکڑا و کچھوا اور مینڈک کے کھانے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ اور یہ بھی کہا ہے کہ شکاری پرندے مثلاً شکرہ و باز و عقاب و رخم و چیل اور غراب وغیرہ کے کھانے میں بھی مضائقہ نہیں ہے۔ بخلاف وحشی درندوں کے اور حلیہ میں ہے کہ مکڑی و چھپکلی و مکھی اور بھڑ وغیرہ میں خباثت ہے یعنی یہ سب حرام ہیں۔ مع۔

توضیح: ضب یعنی گوہ کے کھانے کے بارے میں علماء کے اقوال اور ان کے تفصیلی دلائل

قال ولا یجوز اکل الحمر الاهلیة والبغال لماروی خالد بن الولید رضی اللّٰه عنه ان النبی صلی اللّٰه علیه واله وسلم نهی عن لحوم الخیل والبغال والحمیر وعن علی رضی الله عنه ان النبی علیه السلام اهدر المتعة وحرم لحوم الحمر الاهلیة یوم خیبر.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ۔ پالتو گدھوں اور خچروں کا کھانا جائز ہے۔ (ف ابن عبد البرؒ نے فرمایا ہے کہ اب علماء مسلمین میں سے کسی کو بھی ان کے حرام ہونے کے بارے میں اختلاف نہیں ہے۔ عینیؒ نے اس مسئلہ کو تفریع مالکیہ سے **لاباس به** کے ساتھ نقل کیا ہے۔ میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ ابن عبد البرؒ مالکی کا قول قوی اور صحیح ہے)۔ **لماروی خالد الخ** کیونکہ خالد بن الولید رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے گھوڑوں و خچروں اور گدھوں کے گوشت سے منع فرمایا ہے۔ (ف رواہ ابوداؤد والنسائی وابن ماجہ۔ لیکن ابن ماجہ کی روایت میں ہے کہ خالد بن الولیدؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے خچروں و گھوڑوں اور گدھوں کے گوشت سے منع فرمایا ہے۔ اور ابوداؤد کی روایت میں ہے کہ خالدؓ سے مروی ہے کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ خیبر کا جہاد کیا تو یہودیوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آکر شکایت کی کہ لوگوں نے ہمارے پر زیادتی کی ہے تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جن لوگوں سے ہمارے معاہدے ہو چکے ہوں ان سے حق شرعی کے بغیر کسی قسم کا بھی مال لینا ہمارے لئے جائز نہیں ہے۔ نیز تم پر پالتو گدھے و گھوڑے اور خچر سب حرام ہیں اور ہر کیلوں والے درندے جانور اور ہر جنگل والا پرندہ بھی حرام ہے۔

واقدیؒ نے کہا ہے کہ ہمارے نزدیک یہ بات پایہ ثبوت تک پہنچ گئی ہے کہ خیبر کی جنگ میں خالد بن الولید شریک نہیں تھے کیونکہ فتح مکہ سے پہلے خالد و عمرو بن العاص و عثمان بن ابی طلحہ ماہ صفر کی پہلی تاریخ آٹھ ۸ ہجری میں مسلمان ہوئے۔ انتہیٰ۔

اس حدیث کو احمد و طبرانی اور دار قطنی نے روایت کیا ہے ابو داؤد نے کہا ہے کہ یہ حدیث منسوخ ہے اور نسائی نے کہا ہے کہ اگر یہ حدیث صحیح ہو جب بھی منسوخ ہے۔ جس کی دلیل حضرت جابرؓ کی وہ حدیث ہے جس میں مذکور ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے گھوڑوں کے گوشت کی اجازت دی ہے بیہقیؒ نے کہا ہے کہ اس کی اسناد مضطرب ہے۔ مع۔ میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ اس کی اسناد صحیح ہونے کی صورت میں اس بات پر دلالت ہو گی کہ خالدؓ صلح حدیبیہ کے بعد ایسے وقت میں اسلام لائے کہ وہ غزوہ خیبر میں شریک بھی ہو گئے۔ یا یہ کہا جائے کہ ابن ماجہ کی روایت اثبت ہے۔ کہ اس کو خالدؓ نے کسی صحابی کے ذریعہ سے روایت کیا ہے۔ پھر ابو داؤد کا یہ لفظ کہ ''میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ خیبر کا جہاد کیا ہے'' یہ کسی راوی سے وہم ہو۔ اور اس صورت میں کہ یہ روایت صحیح ہو اس کو فسخ کہنے کی کوئی وجہ نہیں ہے۔ اور حدیث جابرؓ کی وجہ سے اسے منسوخ کہنا بہت ہی بعید ہے۔ جیسا کہ آئندہ معلوم ہو گا۔

اور اس کے صحیح نہ ہونے کی صورت میں بھی کوئی نقصان نہیں ہے کیونکہ یہ حکم صحاح سے ثابت ہے۔ وعن علی رضی اللہ عنہ الخ اور حضرت علی رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے خیبر کے دن متعہ کو باطل اور پالتو گدھوں کا گوشت حرام کیا ہے۔ (ف اس کی ممانعت بخاری و مسلم کی روایت میں مختلف سندوں سے کئی بڑے صحابہؓ سے مذکور ہے۔ اور حضرت عبد اللہ بن عمرو بن العاص کی حدیث میں اتنا جملہ اور بھی زائد ہے کہ جلالہ جانور اور اس کی سواری اور اس کے گوشت سے بھی ممانعت فرمائی ہے۔ رواہ ابو داؤد اور حضرت انس رضی اللہ عنہ کی حدیث میں ہے کہ گدھوں کے گوشت سے ہانڈیاں پک رہی تھیں اتنے میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے کسی اعلان کرنے والے نے پکار کر کہا کہ خبردار! غور سے سنو کہ اللہ تعالے اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم تم کو اس بات سے منع فرماتے ہیں (کہ اس کو کھاؤ) کیونکہ یہ گوشت نجس ہے۔ اعلان کے بعد ہانڈیاں اوندھا دی گئیں۔ رواہ الطحاوی۔

اور حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے خیبر کی لڑائی کے دنوں میں کیلوں والے درندے و مجثمہ و پالتو گدھوں کو حرام فرمادیا ہے۔ رواہ ترمذی۔ پھر یہ بھی کہا ہے کہ یہ روایت حسن صحیح ہے۔ مجثمہ اس جاندار جانور کو کہا جاتا تھا جسے لوگ تیر اندازی میں نشانہ بناتے تھے۔ یہ فعل خود بھی حرام ہے اور اگر اس تیر اندازی سے وہ جانور مر جائے تو وہ بھی مردار ہو جائے گا۔ یہ حدیث چودہ صحابہ کرامؓ سے مروی ہے۔ اس کی سندیں اصح و اقوی و عالی ہیں۔ اس لئے یہ حدیث اعلیٰ درجہ شہرت پر ہے اور اب غالب بن ابجر کی حدیث جس میں خود غالب مذکور کو موٹے تازہ گدھے کی اجازت دی گئی تھی جس کی روایت ابو داؤد نے کی ہے تو یہ روایت اس کے معارض نہیں ہے بلکہ بیہقی نے کہا ہے کہ اس کی اسناد میں اضطرار ہے۔ اور منفرد بھی ہے۔ ایسی حدیث کسی صحیح حدیث کے معارض نہیں ہو سکتی ہے۔ اگرچہ اس کی روایت درجہ صحت تک بھی پہنچ جائے۔ پھر ان کو جو اجازت دی گئی تھی فقط ان ہی کے لئے تھی کیونکہ قحط سالی تھی۔ اس لئے غالب کو یہ اجازت مل گئی تھی کہ وہ اپنے گدھوں میں سے ایک سے خود بھی کھائیں اور دوسروں کو بھی کھلائیں۔ ایسی مجبوری میں مردار کو کھانا یوں بھی مباح ہو جاتا ہے۔ انتہیٰ، والوالجیہ میں ہے کہ اگر گھوڑے سے گدھی کو بچہ خچر پیدا ہوا تو وہ بالاجماع مکروہ ہے۔ اور برعکس یعنی اگر گدھے سے گھوڑی کو بچہ خچر پیدا ہو تو وہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک مکروہ مگر صاحبینؒ کے نزدیک اس کے کھانے میں کوئی حرج نہیں ہو گا۔ مع۔ یہ اختلاف صرف خچر کے بارے میں ہے۔ ورنہ دوسرے جانوروں کے بچہ کے بارے میں اس کی ماں کا اعتبار ہوتا ہے۔ م۔ پھر اگر گدھا پالتو ہو تو وہ مکروہ تحریمی ہے۔ اور اگر جنگلی گدھا ہو جسے گور خر بھی کہا جاتا ہے وہ بالاتفاق حلال ہے۔ ع۔

توضیح: گدھے اور خچر کے بارے میں فقہائے کرام کے اقوال، مفصل دلائل

قال ویکرہ لحم الفرس عند ابی حنیفة وهو قول مالك وقال ابو یوسف ومحمد والشافعي رحمهم الله

ولا باس باكله لحديث جابر رضي الله عنه انه قال نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم لحوم الحمر الاهلية واذن في لحوم الخيل يوم خيبر ولا بى حنيفة قوله تعالىٰ والخيل والبغال والحمير لتركبوها وزينة خرج مخرج الامتنان والاكل من اعلى منافعها والحكيم لا بترك الامتنان باعلى النعم ويمتن بادناها ولانه الة ارهاب العدو فيكره اكله احتراما له ولهذا يضرب له بسهم في الغنيمة ولان في اباحته تقليل الة الجها دو حديث جابر معارض بحديث خالد رضي الله عنه والترجيح للمحرم ثم قيل الكراهة عنده كراهة تحريم وقيل كراهة تنزيه والاول اصح واما لبنه فقد قيل لا باس به لانه ليس في شربه تقليل الة الجهاد قال ولا باس باكل الارنب كان النبى عليه السلام اكل منه حين اهدى اليه مشويا وامر اصحابه رضي الله عنهم بالاكل منه ولانه ليس من السباع ولا من اكلة الجيف فاشبه الظبى.

ترجمہ :۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ گھوڑے کا گوشت امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک مکروہ ہے۔ امام مالکؒ کا بھی یہی قول ہے۔(ف جیسا کہ تفریع مالکیہ سے نقل کیا جاچکا ہے)۔ وقال ابو یوسف الخ اور امام ابو یوسف و محمد و شافعی رحمھم اللہ نے فرمایا ہے کہ گھوڑے کا گوشت کھانے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی اس حدیث کو استدلال کرنے کی بناء پر جس میں یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے خیبر کے روز پالتو گدھوں کے گوشت کھانے سے منع فرمایا ہے۔لیکن گھوڑوں کے گوشت کی اجازت دی ہے۔(ف اس سے نسائی وغیرہ نے یہ مسئلہ نکالا ہے کہ پہلے گھوڑے کے گوشت کھانے سے منع فرمایا اور بعد میں اجازت دیدی۔ اس بناء پر حضرت خالد رضی اللہ عنہ کی حدیث منسوخ ہو گئی ہے۔ اور حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی حدیث بخاری نے روایت کی ہے پھر یہ معلوم ہونا چاہئے کہ حضرت خالدؓ کی حدیث بھی غزوۂ خیبر ہی کی ہے۔ اس لئے یہ کہا جاسکتا ہے کہ ضرورت پڑنے پر اس کی اجازت دیدی گئی ہے۔ جیسے کہ مدینہ میں قحط سالی کے دنوں میں اجازت دی گئی تھے۔ ولابی حنیفةؒ الخ اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ آیت ہے وَالْخَيْلَ وَالْبِغَالَ وَ الْحَمِيرَ الخ یعنی اللہ تعالےٰ نے تمہارے لئے گھوڑوں خچروں و گدھوں کو پیدا کیا تا کہ تم ان پر سواری کرو اور ان سے زینت حاصل کرو۔ کہ یہ آیت احسان جتانے کے موقع میں کہی گئی ہے۔(ف یعنی تم پر میں نے ان جانوروں سے ایسے ایسے احسانات کئے جیسے اوپر کی آیت میں جانوروں وغیرہ سے کھانے وغیرہ کے انعامات فرمائے ہیں۔

والاکل من اعلیٰ الخ اور دوسرے تمام انعامات کے مقابلہ میں کھانے کا انعام ہی سب سے اعلیٰ ہوتا ہے۔(ف اب اگر اس کو کھانا بھی جائز ہوتا تو اس کے کھانے کا تذکرہ بھی ضرور کیا جاتا کہ یہی اعلیٰ منفعت ہے)۔ والحکیم لایترك الخ اور حکیم کی شان سے یہ امید نہیں کی جاسکتی ہے کہ وہ اعلی نعمت کے بیان کو چھوڑ کر اس سے کمتر نعمتوں پر احسان جتائے اور ان کو یاد دلائے۔ (ف اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ اس کو کھانا جائز نہیں ہے ورنہ اس کا بیان بھی ضرور کیا جاتا۔ اگر کوئی یہ اعتراض کرے کہ یہ آیت تو مکہ میں نازل ہوئی ہے اگر یہ آیت اس بات کی دلیل ہوتی کہ گھوڑے وخچر اور گدھے حرام ہیں تو اس کے بعد بھی صحابہ کرامؓ خیبر کی لڑائی تک ان کو کیوں کھاتے تھے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم خاموشی سے دیکھتے رہتے اور منع نہ فرماتے۔ پھر مستقل ممانعت کے لئے آیت نازل کرنے کی ضرورت کیوں باقی رہتی۔ تو اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ آیت میں احسانات میں عموم ہونے کی وجہ سے سمجھ میں نہ آیا ہو۔ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو کھانے کا انعام نہ ہونا اور ناجائز ہونا معلوم نہ ہوا ہو اسی لئے آپ نے لوگوں کو منع نہیں فرمایا اور سکوت فرمایا۔

مگر میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ یہ جواب بہت ہی ضعیف ہے۔ اس کے علاوہ غالب بن ابجر میں ضرورت کی تاویل غلط ہو جائے گی۔ اس کے علاوہ اصل استدلال میں غور کرنے سے یہ کہا جاسکتا ہے کہ اگر کھانے کی نعمت ان جانوروں میں بیان نہ ہو تو اس کا ثبوت کہاں سے ہو گا کہ فقط اسی وجہ سے بیان نہیں ہوا کہ یہ حرام ہیں۔ اور اظہر و بہتر بات واللہ تعالےٰ اعلم یہ ہے کہ اونٹ و گائے و

بکری و سینڈھا دنبہ و بھیڑی و بھینس و ہرن وغیرہ کی پیدائش سے کھانے کا احسان اوپر بیان فرمادیا ہے اور عموماً ان ہی جانوروں کا گوشت لذیذ سمجھا جاتا ہے۔ اسی انعام کو ظاہر کرنے کے لئے اتنا بیان کافی تھا۔ لیکن گھوڑے وغیرہ میں لوگوں کو زیادہ فائدہ ان کی سواری اور ان پر بوجھ لاد کر ادھر ادھر لے جانے اور ان سے زینت حاصل کرنے میں ہے۔ اس لئے ان سے متعلق انعام میں ان ہی باتوں کا اظہار کیا گیا۔ لیکن ان سے یہ بات لازم نہیں آتی ہے کہ یہ سارے جانور حرام بھی ہوں۔ اور ان سے حرام کا نتیجہ نکالنا ایسا ہی ہوگا جیسے کہ کوئی یہ کہے کہ اللہ تعالیٰ نے ان اعلیٰ انعامات کی چیزیں یہاں پر بیان کردی ہیں اس لئے ان کے علاوہ جو چیزیں یہاں بیان نہیں کی گئی ہیں وہ اعلیٰ انعامات میں سے نہیں ہیں کیونکہ یہ ممکن نہیں ہے کہ اعلیٰ انعام کی چیز کو چھوڑ کر دوسری چیز بیان کردی جائے۔ پس انسانی اعتبار کا کم ہی اعتبار ہوگا۔ الحاصل اصل استدلال ہی کمزور ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ پھر غور کرنے کی بڑی بات یہ ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک گھوڑوں کے گوشت میں جو کراہت ہے کیا ان کی ذات میں ہے یا کسی دوسرے اور خارجی وجہ سے ہے۔ پھر ذاتی ہو کر بھی وہ ناپاکی اور نجاست کی وجہ سے ہے یا ان کی شرافت اور کرامت کی وجہ سے ہے۔ پھر آیت مذکورہ سے جو استدلال کیا گیا ہے اگر وہ صحیح ہو تو یہ ان کی ذاتی حرمت کی دلیل ہے بلکہ بوجہ نجاست کے حرمت کی دلیل ہے۔

لیکن اس مترجم نے اس بات کی تنبیہ کردی ہے کہ وہ استدلال مکمل نہیں ہے البتہ ان کی کرامت کی وجہ سے ان میں کراہت ہو سکتی ہے۔ جیسے کہ انسان کے گوشت میں ہے۔ اور اظہر یہی ہے کہ ان میں خارجی امور کی وجہ سے ہے اور داخلی امور کی وجہ سے نہیں ہے۔ اسی لئے آگے یہ فرمایا ہے۔ **ولانہ آلۃ الخ** اور دوسری دلیل یہ ہے کہ گھوڑا کافروں کو ڈرانے کا ایک آلہ اور سامان ہے۔ اسی لئے اس کے احترام کی وجہ سے اس کا کھانا مکروہ کیا گیا ہے۔

ولہٰذا یضرب الخ اور اسی حرمت کی وجہ سے مال غنیمت میں سے خاص گھوڑے کا بھی حصہ لگایا جاتا ہے۔ (ف تاکہ اس کی پوری پرورش ہو اور اس کی تعداد کا اضافہ ہو۔ اور ظاہر ہے کہ یہ خارجی احترام کی وجہ سے ہے۔ اس لئے اس سے یہ لازم نہیں آتا ہے کہ اس کا یہ ذاتی احترام ہو۔ اسی لئے یہ ممکن ہے کہ جہاد کے لائق گھوڑوں کو کھانا جائز نہ ہو اور جو اس لائق نہ ہوں ان کو کھانا جائز ہو۔ اسی لئے ایسی وجہ بیان کی کہ مطلقاً جائز نہیں ہے۔ **لان فی اباحتہ الخ** کیونکہ اس کو مطلقاً حلال کردینے میں آلہ کی پیدا ہو جائے۔ (ف یعنی جب بھی ضرورت ہو اسے ذبح کر کے کھاتے رہنے سے جہاد کے وقت وہ نہ ملیں۔ اور جب ان کی نسل نہیں بڑھے گی تو ان میں کمی ہوتی جائے گی۔ اسی لئے شریعت نے تکریماً اور اعزازاً گھوڑے کو منع کردیا ہے۔ اگرچہ وہ خود تو پاک اور کھانے کے قابل ہوتے ہیں۔

وحدیث جابرؓ الخ اور جابر رضی اللہ عنہ کی حدیث حضرت خالد رضی اللہ عنہ کی حدیث سے معارض ہے۔ (ف اس لئے کہ جابرؓ کی حدیث سے اس کا حلال اور مباح ہونا ثابت ہوتا ہے جبکہ خالدؓ کی حدیث سے حرام ہونا ثابت ہوتا ہے اور اس قسم کے تعارض کی صورت میں اصول کے مطابق حرام کرنے والی دلیل کو حلال پر ترجیح ہوا کرتی ہے۔ (ف اسی لئے حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی حدیث کو چھوڑ کر خالد رضی اللہ عنہ کی حدیث پر عمل کیا گیا ہے۔ لیکن عینیؒ نے اس جگہ ایک اعتراض نقل کیا ہے کہ جابر رضی اللہ عنہ کی حدیث بلا خلاف صحیح ہے لیکن خالدؓ کی اسناد اور متن دونوں میں کلام ہے اس لئے ان دونوں میں معارضہ نہیں ہو سکتا ہے۔ اور کچھ لوگوں نے یہ بھی کہا ہے کہ جابرؓ پر اس لئے اعتماد ہے کہ یہ صحیح بھی ہے اور اس کی سندیں بھی مختلف ہیں۔ لیکن خالدؓ کی حدیث ایک خاص واقعہ سے تعلق رکھتی ہے۔ لیکن حق بات یہی ہے کہ خالدؓ کی حدیث بھی صحیح ہے اس لئے دونوں حدیثوں میں معارضہ ہو سکتا ہے اور اب دونوں میں تطبیق کی صورت یہ ہو سکتی ہے (واللہ اعلم بالصواب) کہ گھوڑوں کی ذات میں نجاست نہیں ہے۔ بلکہ اس کی کرامت اور احترام کی بناء پر اس کے کھانے سے ممانعت کی گئی ہے پس گھوڑے کے کھانے کی ممانعت تو اصل میں عام تھی لیکن جب لشکر کو تکلیف اور خوراک میں تنگی ہوگئی جس سے بھوک کی شکایت بڑھ گئی تو مجبوراً اس کے کھانے کی بھی اجازت دیدی گئی۔

اور صحیح روایت میں ہے کہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم خیبر کے علاقہ میں بہت ہی بھوک کی حالت میں پہنچے تھے۔ ابن حزمؒ نے یہ اعتراض کیا ہے کہ خالدؓ کا یہ کہنا کہ میں نے خیبر میں جہاد کیا ہے صحیح نہیں ہے۔ اس سے بظاہر یہی سمجھ میں آتا ہے کہ کسی راوی نے یہ روایت گھڑی ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ اگر یہ فرض کر لیا جائے کہ خالدؓ خیبر کی لڑائی میں شریک نہ ہو سکے ہوں اس لئے کہ وہ خیبر کے بعد ہی اسلام لائے ہوں درمیانی راوی جس نے خالدؓ سے روایت کی ان کا نام یہاں چھوٹ گیا ہے۔ ویسے اس کا بھی احتمال ہے کہ آپ نے خیبر کے جہاد میں خود بھی شرکت کر لی ہو۔ پھر اکثر روایتوں میں یہ جملہ کہ میں نے جہاد کیا مذکور نہیں ہے)۔

ثم قیل الکراھۃ الخ پھر بعض مشائخ نے فرمایا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک گھوڑے کا گوشت مکروہ تحریمی ہے۔ اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ تحریمی نہیں بلکہ تنزیہی ہے۔ لیکن قول اول ہی اصح ہے۔ (ف یعنی ان کے نزدیک کراہت تحریمی ہے۔ اسی طرح یہ کراہت تحریمی اس کی نجاست یا خباثت کی وجہ سے نہیں بلکہ اس کے مکرم و محترم ہونے کی وجہ سے ہونا بھی قول اصح ہے۔ اسی لئے امام مالکؒ کے نزدیک گھوڑے کا جوٹھا پاک ہے۔ جیسا کہ بہت سی کتابوں میں مذکور ہے)۔ **واما لبنہ الخ** اور اس کے دودھ کے حکم کے بارے میں کہا گیا ہے کہ اس کے پینے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ کیونکہ اس کے پینے سے آلہ جہاد میں کسی قسم کی کمی لازم نہیں آتی ہے۔ (ف یہی اصح قول ہے۔ الخلاصہ۔ اور تحریم کی اصل وجہ یہی ہے کہ اس کا گوشت کھانے سے آلہ جہاد کی کمی لازم آتی ہے۔ اس میں ذاتی نجاست وغیرہ نہیں ہے بلکہ خارجی سبب سے تکریما اس کی تحریم ہے)۔

قال ولا باس الخ قدوریؒ نے کہا ہے کہ خرگوش کا گوشت کھانے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے خرگوش میں سے خود بھی کھایا ہے۔ جب کہ وہ آپ کے پاس بھونا ہوا بھیجا گیا تھا اور اپنے صحابہؓ کو بھی اس میں سے کھانے کے لئے فرمایا ہے۔ **ولانہ لیس الخ** اور دوسری دلیل یہ بھی ہے کہ یہ خرگوش دوسرے درندہ جانوروں میں سے نہیں ہے۔ اور نہ ہی وہ مردہ خواروں میں سے ہے۔ اس لئے خرگوش ہرن کے جیسا ہو گیا۔ (ف جب کہ ہر کھانا بالاتفاق جائز ہے تو اس خرگوش کو بھی کھانا جائز ہوگا اوپر کی مذکورہ حدیث ایک ہی حدیث نہیں ہے بلکہ دو حدیثوں کا مجموعہ ہے اس طرح سے کہ پہلی حدیث یہ ہے کہ میں نے مقام مر الظہران میں سے خرگوش پکڑا اور اسے ابو طلحہؓ کے پاس لے گیا انہوں نے اسے ذبح کر کے اس کی ران رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس بھیجی تو آپ نے وہ قبول کر لی۔ رواہ البخاری۔ اور دوسری حدیث حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی ہے اس میں ہے کہ ایک اعرابی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس بھونا ہوا خرگوش لایا تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے خود اس میں سے نہیں کھایا لیکن اپنے صحابہؓ سے فرمایا کہ اسے کھالیں۔ اگر اس وقت مجھے اس کی خواہش ہوتی تو میں بھی اس میں سے کھالیتا۔ رواہ النسائی واحمد وابن حبان والبزار رحمہم اللہ تعالے اسی طرح سے اسحٰقؒ نے بھی عمرؓ سے روایت کی ہے۔ اور وہ خرگوشوں کو مرو پتھر سے ذبح کرنے کی حدیث کو ابن حبان اور ترمذی وغیرہم نے روایت کیا ہے جس میں یہ مذکور ہے کہ کیا میں ان کو کھالوں۔ تب آپ نے فرمایا کہ ہاں کھالو۔ مع۔

توضیح: گھوڑے کا گوشت اور اس کے دودھ کے استعمال کے بارے میں اقوال علماء اور ان کے مکمل دلائل۔ ترجیح۔ خرگوش کے گوشت کا حکم۔ اقوال علماء دلائل

قال واذا ذبح مالا یوکل لحمہ طھر جلدہ ولحمہ الا الآدمی فالخنزیر فان الذکاۃ لا تعمل فیھما اما الادمی فلحرمتہ وکرامتہ والخنزیر لنجاستہ کما فی الدباغ وقال الشافعی الذکاۃ لا توثر فی جمیع ذلک لانہ یوثر فی اباحۃ اللحم اصلاوفی طھارتہ وطھارۃ الجلد تبعا ولا تبع بدون الاصل وصار کذبح المجوسی ولنا ان الذکاۃ مؤثرۃ فی ازالۃ الرطوبات والدماء السیالۃ وھی النجسۃ دون ذات الجلد واللحم فاذا زالت طھر کمافی الدباغ

وهذا حكم مقصود في الجلد كالتناول في اللحم وفعل المجوسي اماتة في الشرع فلا بد من الدباغ وكما يطهر لحمه يطهر شحمه حتى لو وقع في الماء القليل لا يفسده خلافا له وهل يجوز الانتفاع به في غير الاكل.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ۔جب ایسا جانور ذبح کر دیا جائے کہ اس کا گوشت نہیں کھایا جاتا ہو یعنی حلال نہ ہو تو اس کی کھال بھی پاک ہو جاتی ہے اور گوشت بھی پاک ہو جاتا ہے۔ سوائے آدمی اور خنزیر کے (کہ یہ دونوں ذبح کئے بغیر بھی مردار ہی کے حکم میں ہوتے ہیں)۔ فان الذكاة الخ کیونکہ ان دونوں میں ذکاۃ یعنی ذبح وحلال کرنا کوئی کام نہیں کرتا ہے۔(مگر دونوں میں ذبح بے فائدہ ہونے کی وجہیں مختلف اور متضاد ہیں۔اما الآدمی الخ وہ اس طرح سے کہ آدمی میں تو اس کی انتہائی کرامت اور حرمت کی وجہ سے ہے۔(ف کیونکہ اللہ تعالےٰ نے آدمی کو پاک اور مکرم و محترم پیدا کیا ہے اس لئے وہ اس قابل نہیں ہے کہ اس کو ذبح کر دینے سے بھی وہ استعمال کیا جاسکے)۔ والخنزير الخ اور اس کے برعکس خنزیر ہے کہ وہ مکمل نجاست ہے۔(ف یعنی خنزیر کی ذات ہی اتنی نجس ہے کہ اس کو ذبح کر دینے کے بعد بھی اس میں طہارت نہیں آتی ہے) جیسے کہ دباغت میں ہے کہ کسی بھی چمڑے کو دباغت دینے سے اسے وہ پاک کر دیتا ہے سوائے خنزیر اور آدمی کے چمڑے کے کہ ان کو دباغت دینے سے بھی وہ پاک نہیں ہوتے ہیں)۔وقال الشافعي الخ اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ صرف ان دونوں ہی میں نہیں بلکہ جو جانور بھی کھایا نہیں جاتا ہے ان میں سے کوئی بھی ذبح کرنے سے کار آمد نہیں ہوتا ہے۔ یعنی ذبح کا اس میں کوئی اثر نہیں ہوتا ہے۔(ف یعنی تمام درندے اور پرندے جو کھائے نہیں جاتے ہیں۔ان میں سے کسی میں بھی ذبح کا عمل مفید نہیں ہوتا ہے)۔

لانه يوثر الخ کیونکہ ذبح کا اثر اولاً گوشت کو پاک کرنا ہوتا ہے اور گوشت کے تابع کر کے کھال کو بھی پاک کرنا ہوتا ہے۔ اور اصل کے بغیر تابع پر اثر نہیں ہوتا ہے۔اسکی مثال ایسی ہوگی جیسے مجوسی کا ذبح کرنا (یعنی جیسے کہ اگر کوئی مجوسی کسی جانور کو ذبح کر دے تو بھی اس مذبوح میں اس کا کوئی اثر نہیں ہوتا ہے یعنی وہ حلال نہیں ہوتا ہے اسی طرح سے نہ اس کے چمڑے میں اور نہ ہی اس کے گوشت میں اس کا کچھ اثر ہوتا ہے)۔(ف یعنی ذبح کرنے کا اصل فائدہ یہ ہوتا ہے کہ اس کا گوشت کھانے کے لئے جائز ہو جائے پھر گوشت کے پاک ہو جانے کے بعد اس کا تابع ہو کر کھال بھی پاک ہو جائے۔ مثلاً بکری جب ذبح کی گئی تو اب شرعاً اس کا گوشت کھانا حلال ہو گیا پھر اس کے تابع ہو کر اس کا گوشت اور اس کے ساتھ اس کی کھال بھی ہو گئی۔اور خون کی ناپاکی جاتی رہی۔ جب یہ بات معلوم ہو گئی تب ہم یہ کہتے ہیں کہ یہ حکم صرف انہیں جانوروں میں ہو گا جن کا گوشت کھانا حلال ہے۔اور درندوں وغیرہ جن جانوروں کا گوشت کھانا اللہ تعالیٰ نے حلال نہیں کیا ہے تو ذبح کا جو اصل مقصد اور فائدہ تھا یعنی اسے کھانے کے لائق بنا دینا وہ نہیں پایا گیا یعنی حلال نہ ہوا اور جب اصل حاصل نہ ہوا تو جو چیز اس کے تابع ہوتی تھی یعنی گوشت اور کھال کا پاک ہونا وہ بھی حاصل نہ ہوئی۔ کیونکہ کوئی تابع بھی بغیر ہی اصل کے موجود نہیں ہوتی ہے۔ مثلاً کپڑا اصل ہے اور رنگ اس کے تابع ہے تو بغیر کپڑے کی موجودگی کے اس کا رنگ بھی موجود نہ ہوگا۔

اسی طرح بدون اصل یعنی گوشت کے حلال ہونے کے جانور کی کھال وغیرہ کی پاکی بھی نہ ہو گی پس ——— اس شبہ کا جواب یہ ہو گا کہ جو جانور حلال ہیں ان کو ذبح کر دینے سے اس کا گوشت بھی پاک ہو جاتا ہے اس کے ساتھ ہی ساتھ وہ گوشت پاک بھی ہو جاتا ہے۔ اس کی پاکی تابع ہو کر نہیں آتی ہے۔ کیونکہ پاکی اس لئے ہو جاتی ہے کہ اس کے بدن سے اس کا سارا ناپاک خون نکل جاتا ہے۔ بلکہ اصل بات تو یہ ہے کہ ذبح کرنے کا اصل فائدہ ہی یہ ہوتا ہے کہ اس جانور کو کھانا حلال ہو جائے اور اس میں ایک قسم کی عارضی حرمت اور اس کی رکاوٹ یعنی اس میں خون کا موجود ہونا تھا وہ نکل جائے ورنہ اس کا کھانا پہلے ہی جائز تھا کہ اس کو ماکول اللحم بتایا گیا ہے۔اور خون کو رکاوٹ یا مانع اس لئے کہا جاتا ہے کہ بعض گوشت ایسے ہوتے ہیں کہ ان کے کھانے بد خصلتی پیدا ہو جاتی ہے اسی لئے ان کے کھانے کی اجازت نہیں دی گئی ہے۔ بعض گوشت میں یہ بات نہیں ہوتی ہے اسی لئے ان کے کھانے کی بھی اجازت ہو جاتی ہے۔ فافهم. ولنا ان الزكاة الخ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ ذبح کا اثر یہ ہوتا ہے کہ اس بدن سے رطوبتیں

ختم ہو جاتیں اور اس میں بہنے والا خون جو موجود ہے وہ نکل جائے کہ یہی رطوبتیں اور خون ہی ناپاک ہیں۔نہ کھال اور نہ ہی گوشت کی ذات ناپاک ہے۔

فاذا زالت الخ پس جب ساری رطوبت اور سارا خون نکل گیا تو اس کی کھال اور گوشت پاک ہو گیا جیسے کہ دباغت میں ہوتا ہے۔(ف اسی بناء پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت میمونہ رضی اللہ عنہا کی مری ہوئی بکری کی کھال کے بارے میں فرمایا تھا کہ تم نے اس کو دباغت کیوں نہیں دی یعنی اگرچہ اس مری ہوئی بکری کو کھانا جائز نہیں رہا لیکن اس کی کھال نکال کر اسے دباغت دیدینے سے تو وہ پاک ہو جاتی۔اس سے معلوم ہوا کہ اصل میں کھال ناپاک نہیں ہوتی ہے بلکہ اس میں رطوبات اور خون کے ہونے کی وجہ سے اس میں ناپاکی لگی ہوئی رہتی ہے۔پس جب دباغت دے کر وہ دور کر دی گئی تو پاک رہ گئیں۔اسی طرح سے جب بکری کو ذبح کر کے اس کے بدن سے خون اور رطوبتیں نکال دی گئیں تو وہ پاک رہ گئی۔اور یہ پاکی اس کے گوشت کے کھانے کے تابع نہیں ہے۔اسی لئے بعد میں یہ فرمایا ہے)۔

وھذا حکم مقصود الخ اور یہ حکم کھال میں خود مقصود ہے۔(ف یعنی کھال کے بارے میں طہارت بھی مقصود ہے تا کہ وہ کھال نماز وبستر وغیرہ کے کام میں آسکے۔ **کالتناول فی اللحم الخ** جیسے کہ گوشت کے بارے مقصود اور مستقل ہے کوئی بھی دوسرے کا تابع نہیں ہے۔اور امام شافعیؒ نے جو یہ خیال فرمایا ہے کہ جب شیر وغیرہ موذی جانوروں کا گوشت کھانا جائز نہ ہوا تو اسکی کھال وغیرہ بھی پاک نہ ہوئی۔اور اس کا ذبیحہ مجوسی کے ذبح کے مثل ہوا تو یہ قیاس درست نہیں ہے۔کیونکہ شریعت میں مسلمان کا ذبیحہ بہتر ہے۔اور اس میں ہمارا کلام ہے۔

وفعل المجوسی الخ اور مجوسی جانور کے ساتھ جو عمل کرتا ہے یعنی اسے بظاہر ذبح کرتا ہے۔شریعت نے اسے مار ڈالنے کا عمل طے کیا ہے۔(ف یعنی حقیقت میں وہ شرعی ذبح نہیں ہے کہ اس سے جانور کی پاکی حاصل ہو)۔اس لئے اس کے مارے ہوئے جانور کے چمڑے کو دباغت دینا ضروری ہوگا۔(ف کہ اس کے بعد ہی وہ کھال پاک ہو گی جیسے اگر جانور خود مر جائے تو اس کی کھال بھی دباغت دینے سے ہی پاک ہوتی ہے۔اس سے یہ مسئلہ معلوم ہو گیا کہ شرعی ذبح سے جانور کا گوشت اور چمڑا دونوں پاک ہو جاتے ہیں۔اگرچہ شریعت نے اس کو کھانے کی اجازت نہ دی ہو۔**وکما یطھرہ لحمہ الخ** اور جیسے شیر یا دوسرے اس جانور کو جس کا گوشت نہیں کھایا جاتا ہے ذبح کر دینے سے اس کا گوشت پاک ہو جاتا ہے اسی طرح اس کی چربی بھی پاک ہو جاتی ہے۔جس کا فائدہ یہ ہوتا ہے کہ اگر ذبح کئے ہوئے شیر یا کتے کی چربی تھوڑے سے پانی میں گر جائے تو اس پانی کو وہ خراب نہیں کرے گی۔لیکن اس میں امام شافعیؒ کا اختلاف ہے۔(ف اس طرح سے کہ جب وہ گوشت پاک نہیں ہوا تو اس کی چربی بھی ناپاک رہ گئی اسی لئے تھوڑے پانی میں گر جانے سے اس پانی کو ناپاک کر دے گی)۔

وھل یجوز الخ پھر ایسی چربی وغیرہ کو کھانے کے علاوہ دوسری ضرورتوں میں استعمال کرنا جائز ہو گا یا نہیں (ف مثلاً اس چربی سے بتی بنا کر جلانا وغیرہ) تو بعض علماء نے فرمایا ہے کہ کھانے پر قیاس کرتے ہوئے بتی کو جلانا بھی جائز نہ ہو گا۔(ف یعنی جیسے غیر ماکول جانور کا گوشت وچربی کھانا جائز نہیں ہے اسی طرح سے اس کو دوسرے کاموں میں استعمال کرنا جائز نہ ہوگا۔جیسے کہ اگر زیتون کے تیل میں مردار کی چربی مل جائے۔اور وہ تیل اس چربی سے مقدار میں زائد بھی ہو جب بھی وہ تیل نہیں کھایا جائے گا۔لیکن اسے کھانے کے علاوہ دوسرے کاموں میں لانا جائز ہو گا۔(ف مثلاً تیل کے چراغ میں چربی کو ڈال کر جلانا اسی طرح جیسے غیر ماکول کو ذبح کر دیا جائے اور اس کی چربی وغیرہ اگرچہ پاک ہو جائے پھر بھی اسے کھانا جائز نہیں ہوتا ہے مگر اسے اس کے علاوہ دوسرے کاموں میں لانا جائز ہو جاتا ہے۔کیونکہ جب مردار کی چربی ناپاک ہو کر بھی اس کو استعمال میں لانا جائز ہوتا ہے تو غیر ماکول ذبح شدہ کی صورت میں اس کی چربی کا استعمال بدرجہ اولیٰ جائز ہو گا۔کیونکہ وہ پاک ہے اس وقت اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ صحیح حدیث میں مذکور ہے کہ اللہ تعالیٰ یہودیوں پر لعنت کرے کہ ان پر چربی جب حرام کر دی گئی تھی تو انہوں نے اے گلا اور پگھلا

کراسے بیچ کر اس کی قیمت کھالی تھی۔ جیسا کہ بخاری میں ہے۔ تو اس کا جواب دیا جائے گا کہ کسی چیز کی قیمت اس کی اصل کے حکم میں ہوتی ہے تو چربی کی قیمت کھانا ایسا ہی ہوگا جیسے اس چربی کو کھاتا ہے۔ حالانکہ چربی ان پر حرام کردی گئی تھی۔ اور ہمارے اس مسئلہ میں ہم نے شیر یا کتے کے گوشت کو نہ کھایا اور نہ اس کی چربی کھائی بلکہ اس سے نفع اٹھایا ہے اور نفع اٹھانے کو حرام نہیں کیا گیا ہے۔ جیسا کہ مردار بکری کو کھانا تو حرام کردیا گیا ہے لیکن اس کی کھال کو دباغت دینے کے بعد اس سے نفع اٹھانے کا حکم تو خود حدیث میں صراحۃً موجود ہے۔ لیکن اس جواب پر یہ اعتراض لازم آتا ہے کہ بندر وغیرہ کی بیع جائز نہ ہو۔ کیونکہ اس طرح بھی اس کی رقم کو کھانا ثابت ہوگیا۔ حالانکہ وہ حرام ہے۔ مزید سمجھ کے لئے کتاب العشر کی بحث دیکھنی چاہئے)۔

چند مفید اور ضروری مسائل

(۱) قنفذ (ساہی) احناف و مالک واحمد رحمھم اللہ کے نزدیک حرام ہے لیکن امام شافعیؒ سے اس کے کھانے کی رخصت کی روایت پائی گئی ہے گویا انہوں نے اسے خبائث اور درندوں میں سے شمار نہیں کیا ہے۔ جب کہ ہماری دلیل حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے قنفذ (ساہی) کا تذکرہ کیا گیا تو آپ نے فرمایا کہ وہ خبائث میں سے ایک خبیثہ ہے۔ رواہ ابوداؤد۔ (۲) جلالہ یعنی گندگی اور نجاست کھانے والا اونٹ و گائے و بکری اور ہر حلال جانور میں سے ہو جائے تو اسے کھانا مکروہ تحریمی ہے۔ اور امام شافعی واحمد رحمھما اللہ سے یہی روایت بھی ہے۔ لیکن جب اس کو مخصوص مدت تک کے لئے باندھ دیا جائے تو بلا اختلاف اس کی کراہت ختم ہو جائے گی۔ اور ہمارے وامام احمدؒ کے نزدیک اس کی قید کی مدت میں اس پر سواری بھی مکروہ ہے۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ جس حدیث سے اس کا ثبوت ہوا ہے وہ پہلے گذر چکی ہے۔ اس مخصوص مدت کی حد بندی اس طرح ہے۔ مرغی کے لئے تین روز اور گائے واونٹ کے لئے چالیس دن اور بکری کے لئے سات دن ہیں۔ اور امام احمدؒ سے ایک روایت یہ بھی ہے کہ سب کے لئے صرف تین دن باندھ کر رکھنا بھی کافی ہے۔ (۳) والوالجی نے نوادر سے نقل کیا ہے کہ اگر بکری کے بچہ کو سور کا دودھ پلایا گیا ہو تو بھی اس کے کھانے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ کیونکہ اس دودھ سے اس کے اصل گوشت میں کوئی فرق نہیں آیا ہے۔ اور جو غذا اسے اب ملی ہے وہ اس طرح ختم ہوگئی ہے کہ اس کا نام ونشان باقی نہیں رہا۔ (۴) اسی طرح ایسی مرغی جو گندگیوں کے ساتھ دانہ وغیرہ بھی کھاتی ہے اس کو کھانے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ ایسی مرغی کو تین دنوں تک باندھ کر رکھنے کی روایت صرف صفائی کی یا تنزیہ کے طریق پر ہے۔ (۵) درایہ میں مذکور ہے کہ کھیتی اور پھلوں کو ناپاک پانی اور کھاد سے سیراب کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ اور اکثر فقہاء کے نزدیک اس میں کوئی کراہت نہیں ہے۔ (۶) حاکمؒ نے کافی میں لکھا ہے کہ جو جانور نہیں کھائے جاتے ہیں ان کی کھالوں پر نماز پڑھنے میں کراہت نہیں ہے۔ اسی قول پر ہمارے عامہ اصحاب نے عمل کیا ہے۔ اور بقول شیخ نصیر بن یحیٰی وابو جعفر ہندوانیؒ کے اس کی بیع جائز نہیں ہے۔ میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ یہی قول احوط واظہر ہے۔ واللہ تعالےٰ اعلم بالصواب۔ م۔ ع۔

(۷) مشائخ کے درمیان اس بات میں اختلاف ہے کہ جو جانور نہیں کھایا جاتا ہے اس کو ذبح کرتے وقت تسمیہ بھی شرط ہے یا صرف اس کا گلا وغیرہ کاٹ دینا ہی کافی ہے۔ چنانچہ بعض نے کہا ہے کہ تسمیہ بھی شرط ہے۔ کیونکہ اس کے بغیر ذکاۃ کی تعریف نہیں پائی جاتی ہے۔ اور بعض علماء نے کہا ہے کہ صرف اس کا گلا کاٹ دینا ہی کافی ہے کیونکہ اس کو کاٹ دینے سے ہی نجاستیں اور رطوبتیں بھی بہہ جاتی ہیں۔ مع۔ ان میں قول اول اصح ہے۔ کیونکہ رطوبات کے دور کردینے کے لئے شرعی ذبح ہی قائم مقام ہے۔ یہاں تک کہ اگر اس نے عناب وغیرہ کی پتیاں اس نے کھائی ہوں جب بھی اس کا ذبیحہ درست ہوگا۔ جیسا کہ کتاب الصلوٰۃ کی فصل تطہیر میں فتح القدیر کے حوالہ سے تحقیق گذر چکی ہے۔ ورنہ صرف گلا کاٹ دینا تو مجوسی کا کام ہے اس لئے اس کے لئے

دباغت شرط ہو گی۔ فافہم۔ واللہ تعالےٰ عالم۔ م۔

توضیح: جن جانوروں کو نہیں کھایا جاتا ہے اگر ان کو ذبح کر دیا جائے تو ان کے چمڑے اور ان کی چربی کا کیا حکم ہو گا، اور جلالہ کا مفصل حکم، اقوال ائمہ، دلائل

قيل لا يجوز اعتبارا بالاكل وقيل يجوز كالزيت اذا خالطه ودك الميتة والزيت غالب لا يوكل وينتفع به في غير الاكل قال ولا يوكل من حيوان الماء الا السمك وقال مالك وجماعة من اهل العلم باطلاق جميع مافي البحر واستثنى بعضهم الخنزير والكلب والانسان وعن الشافعي انه اطلق ذلك كله والخلاف في الاكل والبيع واحدلهم قوله تعالىٰ احل لكم صيد البحر من غير فصل وقوله عليه السلام في البحر هو الطهور ماؤه والحل ميتته، ولانه لادم في هذه الاشياء اذ الدهوى لايسكن الماء والمحرم هو الدم فاشبه السمك ولنا قوله تعالىٰ ويحرم عليهم الخبائث وما سوى السمك خبيث ونهى رسول اللّٰه السلام عن دواء يتخذ فيه الضفدع نهى وعن بيع السرطان والصيد المذكور فيما تلا محمول على الاصطياد وهو مباح فيما لا يحل الميتة المذكورة فيما روى محمولة على السمك وهو حلال مستثنى من ذلك لقوله عليه السلام احلت لنا ميتتان ودمان اما الميتتان فالمسك والجراد واما الدمان فالكبد والطحال.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ۔ سمندر و دریا و جھیل و تالاب غرض آبی جانوروں میں سے مچھلی کے سوا کسی کو بھی کھانا جائز نہیں ہے۔ (ف، یعنی دریائی جانوروں میں سے مچھلی کے سوا کوئی حلال نہیں ہے۔ اسی طرح وہ مچھلی بھی جو مر کر پانی کے اوپر بہنے لگے کہ وہ بھی مکروہ ہے۔ اس بناء پر کیکڑا و کچھوا و مینڈک و مگرمچھ اور گھڑیال وغیرہ سب حرام ہیں۔ مع جھینگا کے مچھلی ہونے میں چونکہ اختلاف ہے اس لئے اگر وہ مچھلی ہے تو حلال ہے۔ اور اظہر یہ ہے کہ وہ حلال ہے۔ واللہ تعالےٰ اعلم۔ م۔ وقال مالکؒ الخ اور امام مالک اور اہل علم کی ایک جماعت نے ان تمام جانوروں کو جو پانی میں رہتے ہیں حلال کہا ہے۔ (ف ان اہل علم میں سے ابن ابی لیلیٰ و داؤد شافعی ہیں۔ لیکن شافعیؒ نے ان میں سے کچھ جانوروں کو مستثنیٰ بھی کیا ہے۔ چنانچہ یہ لکھا ہے۔ و استثنیٰ بعضھم الخ اور ان ہی علماء میں سے کچھ مثلاً شافعی ولیث رحمہما اللہ نے دریائی سور و کتے و انسان کو مستثنیٰ کر دیا ہے۔ (ف یعنی انہوں نے کہا ہے کہ دریائی تمام جانور حلال ہیں سوائے دریائی سور اور دریائی کتے اور دریائی انسان کے۔ اور ابو القاسم مالکیؒ نے تفریع میں کہا ہے کہ وہ حرام نہیں بلکہ مکروہ ہیں۔ مع۔ اور ایک روایت میں امام شافعی و احمد نے فرمایا ہے کہ ان میں سے مینڈک بھی مستثنیٰ ہے۔ مع۔ اور بظاہر دریائی انسان آدمؑ کی نسل سے نہیں ہیں۔ بلکہ صرف انسانی مشابہت کی وجہ سے اسے دریائی آدمی کہا جاتا ہے۔ واللہ تعالےٰ اعلم۔ م۔

وعن الشافعیؒ الخ اور شافعیؒ کے متعلق ایک روایت یہ بھی ہے کہ امام شافعیؒ نے ان سب کو جائز کہا ہے۔ (ف اور یہی روایت احمدؒ سے بھی ہے)۔ والخلاف فی الاکل الخ ان جانوروں کے کھانے اور خرید و فروخت کے اندر ایک قسم کا اختلاف ہے۔ یعنی ہمارے اور امام مالک و شافعی اور اہل علم کی جماعت کے درمیان۔ ان کے کھانے اور فروخت کرنے میں یکساں اختلاف ہے۔ چنانچہ ہمارے نزدیک جیسے کھانا جائز نہیں ہے اسی طرح ان کی خرید و فروخت بھی جائز نہیں ہے)۔ لھم قوله تعالیٰ الخ ان علماء کی دلیل فرمان باری تعالےٰ أُحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ الاية ہے یعنی تمہارے لئے سمندر کا شکار حلال کیا گیا ہے اس میں کوئی تفصیل نہیں ہے۔ (ف ایسی تفصیل کہ مچھلی حلال ہے اور مینڈک وغیرہ حلال نہیں ہے۔ بلکہ مطلقاً ہر وہ چیز جو کہ سمندر سے شکار کی جائے وہ حلال ہے۔ لہٰذا یہ سارے جانور حلال مان لئے گئے۔ اور دوسری دلیل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے جو سمندر کے بارے میں ہے کہ اس کا پانی پاک کرنے والا یا بہت زیادہ پاک ہے۔ اور اس کا مرا ہوا جانور بھی حلال ہے۔ (ف یعنی وہ مچھلی ہو یا

کوئی دوسرا جانور ہو اس میں کوئی تفصیل نہیں ہے۔ وہ حدیث اس طرح ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ ایک شخص نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا کہ ہم لوگ سمندر میں سوار ہوتے ہیں یعنی سفر کرتے ہیں اور اپنے ساتھ پینے کے لئے کچھ پانی بھی رکھ لیتے ہیں۔ اس لئے اگر سفر میں اسی سے وضوء بھی کریں تو پیاسے مرنے لگیں۔ اس لئے کیا ہم سمندر کے پانی سے وضوء کرلیا کریں۔ تب آپ صلی اللہ علیہ وسم نے فرمایا کہ سمندر ایسی جگہ ہے کہ اس کا پانی طہور (بہت زیادہ پاک۔ یا پاک کرنے والا) ہے اور اس کا مردار حلال ہے۔ رواہ ابوداؤد والنسائی والترمذی۔ ترمذی نے پھر یہ بھی کہا ہے کہ یہ حدیث حسن صحیح ہے۔

ولانہ لادم الخ اور ان علماء کی قیاسی دلیل یہ ہے کہ ان دریائی جانوروں میں بہتا ہوا خون نہیں ہوتا ہے۔ کیونکہ ایسے خون والا جانور پانی میں ہمیشہ نہیں رہ سکتا ہے۔ جب کہ ایسا ہی خون گوشت کو حرام کرتا ہے۔ (ف یعنی جانور میں اصلی ناپاکی کی وجہ خون کا ہونا ہے۔ اور ان دریائی جانوروں میں بہتا ہوا خون نہیں ہوتا ہے جس کی وجہ سے حرمت ہوتی ہے)۔ **فاشبہ السمک الخ** اسی لئے یہ جانور بھی مچھلی کے مشابہ ہوگئے۔ (ف یعنی دریاؤں میں رہنے والے جانور سب مچھلی کے مشابہہ اس طرح ہوگئے کہ جیسے مچھلی میں خون نہ ہونے کی وجہ سے اس کو ذبح کئے بغیر بھی وہ حلال ہوتی ہے اسی طرح یہ دوسرے دریائی جانور بھی حلال ہیں۔ الحاصل۔ استدلال کا ماحصل ایک تو آیت قرآنی اور حدیث کا مطلقاً ہونا ہے اور دوسری چیز قیاس بھی ہے۔ اس طرح ہم بھی یہ کہتے ہیں کہ ان جانوروں میں خون نہیں ہوتا ہے۔ لیکن یہ بات ضروری نہیں ہوتی ہے کہ جس کے خون نہ ہو وہ حلال اور کھانے کے قابل بھی ہو جائے کیونکہ خبیث چیز کھانے کے قابل نہیں ہوتی جیسا کہ مکھی وغیرہ میں ہے)۔

ولنا قولہ تعالیٰ الخ اور ہماری دلیل یہ فرمان باری تعالیٰ ہے **و یُحرمُ عَلَیْھِمُ الخَبَائِثْ الایۃ**۔ (ف یعنی اللہ تعالےٰ نے اپنے پیغمبر خاتم المرسلین صلی اللہ علیہ وسلم اجمعین کی صفتیں بیان کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ وہ ان لوگوں پر خبیث چیزوں کو حرام فرماتے ہیں۔ یعنی ان کو اخلاق جمیلہ اور علوم شریفہ سے متصف کرتے ہیں اور ان کے ظاہر و باطن کو پاک کرتے ہیں اور سوائے ناپاک اور خبیث چیزوں کے کسی اور چیز مثلاً بندر و سور و مکھی و مچھر وغیرہ سے نہیں روکتے ہیں کہ یہ سب خبیث ہیں تاکہ ایمان لانے والے یہ سمجھیں کہ ہم سے دنیاوی چیزوں میں سے صرف ایسی ہی چیزیں چھوٹیں گی جو خبیث و نجس ہیں جیسے کہ سور وغیرہ۔ جبکہ ہر نفیس مزاج اور شریف النفس کو ایسی چیزیں چھوڑنا ہی پسندیدہ عمل ہے۔ اگرچہ خبیث النفس کفار کو ایسی ہی چیزیں مرغوب ہوتی ہیں۔ خلاصہ یہ ہوا کہ اس آیت سے یہ بات معلوم ہوئی کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے توسط سے خبیث چیزیں حرام فرمائی ہیں)۔

وما سوی السمک الخ اور مچھلی کے علاوہ دریائی تمام جانور خبیث ہیں۔ (ف اسی لئے نفیس طبیعت والے ان کو نفرت کی نگاہ سے دیکھتے ہیں اگر یہ کہا جائے کہ حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی حدیث میں حضرت ابو عبیدہ رضی اللہ عنہ کی سرداری میں جو لشکر گیا تھا اس قصہ میں ہے کہ سمندر نے ایک بہت بڑی مچھلی مری ہوئی کو جو عنبر کہلاتی تھی ہمارے لئے کنارہ پر پھینک دیا تو اسی میں سے ہم لوگ نصف ماہ تک کھاتے رہے۔ پھر جب ہم مدینہ منورہ واپس آگئے تو ہم نے یہ واقعہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو بتایا تب آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اللہ تعالےٰ نے تم کو جو رزق عطا فرمایا ہے اس کو کھاؤ اور اگر تمہارے پاس اس میں سے کچھ بچا ہو تو ہمیں بھی کھلاؤ الخ اس واقعہ سے یہ بھی معلوم ہوا کہ عنبر بھی حلال ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ عنبر بھی تو ایک قسم کی مچھلی ہی ہے۔ اسی طرح سے سمندروں میں تو بہت بڑی بڑی مچھلیاں ہوتی ہیں۔ چنانچہ ان ہی میں سے بعض اتنی بڑی ہوتی ہیں کہ ان کے ٹکر مارنے سے پانی کے بڑے جہاز بھی ٹوٹ پھوٹ جاتے ہیں۔ اور وہ سمندر کی سطح پر پہاڑ کی طرح پڑی تیرتی رہتی ہیں۔ اور یہ عنبر مچھلی بھی اتنی بڑی تھی کہ اس کی پیٹھ کی ہڈی کے نیچے سے اونٹ مع سوار کے نکل جاتا تھا۔ اور حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی اس حدیث میں ہے کہ ہم لوگ بہت سخت بھوکے ہوگئے اس وقت سمندر نے ہمارے واسطے ایک مردہ مچھلی کنارے پر ڈالدی جس کو عنبر کہتے ہیں کہ اس جیسی ہم نے کبھی نہیں دیکھی تھی۔ آخر تک رواہ البخاری و مسلم واحمد۔ اور یہ روایت اس بات پر صاف دلیل

ہے کہ وہ درحقیقت مچھلی ہی تھی۔ پھر اگر ہم یہ بات مان بھی لیں کہ وہ مچھلی نہیں تھی تو بھی اس کا حلال ہونا ایسی حالت میں تھا کہ بھوک سے ان کی اضطراری اور بہت ہی معذوری کی حالت ہو گئی تھی۔ اس حالت میں تو سور بھی حلال ہو جاتا ہے۔ زیلعی۔

ونھی رسول اللہ علیہ السلام الخ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے تو ایسی دوا سے بھی منع فرمایا ہے جس میں مینڈک ڈالا گیا ہو۔ (ف چنانچہ عبدالرحمٰن بن عثمان القرشی نے روایت کی ہے کہ کسی طبیب نے مینڈک کے بارے میں دریافت کیا کہ میں اسے دوا میں ڈالنا چاہتا ہوں۔ تو آپ صلی اللہ علیہ وسلمؐ نے اس کو مینڈک کے مار ڈالنے سے منع فرما دیا۔ اس کی روایت ابوداؤد والنسائی واحمد واسحٰق وابوداؤد طیالسی اور حاکم نے کی ہے پھر حاکم نے یہ بھی کہا ہے کہ یہ روایت صحیح ہے اور بیہقیؒ نے کہا ہے کہ مینڈک کے بارے میں جتنی بھی روایتیں منقول ہیں ان میں یہی روایت زیادہ قوی ہے منذریؒ نے کہا ہے کہ اس سے یہ دلیل نکلتی ہے کہ مینڈک حرام ہے۔ کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کے قتل سے منع فرمایا ہے۔ اور کسی جاندار کو قتل سے منع کرنے کی وجہ یا تو اس کے احترام کی وجہ سے ہوتا ہے جیسے آدمی یا اس وجہ سے کہ اس کا کھانا حرام ہے جیسے گرگریا و ہُد ہُد پھر مینڈک چونکہ محترم نہیں ہے اس لئے دوسری قسم میں سے ہے۔ مع۔

اور شاید کہ منذریؒ کی مراد یہ کہ اس کی حرمت اس کی ذاتی آدمی کی طرح نہیں ہے بلکہ کسی اور وجہ سے اس کا احترام مقصود ہے اور وہ وجہ یہ ہو سکتی ہے (واللہ تعالےٰ اعلم) کہ فرعونیوں پر اس کے ذریعہ بھی عذاب نازل کیا گیا تھا جیسا کہ اس فرمان باری تعالےٰ میں ہے فَاَرْسَلْنَا عَلَيْهِمُ الطُّوفَانَ وَ الْجرا دُوَالْقُمَّل وَالضفدَع الایہ۔ اس کی پوری تفسیر بندہ مترجم کی تفسیر میں دیکھنی چاہئے۔ اور ہد ہد کی وجہ ظاہر ہے۔ اور حافظ منذریؒ کے کلام سے یہ بات بھی معلوم ہوئی کہ گرگریا کو مار ڈالنا بھی ممنوع ہے۔ اور بیہقیؒ کی روایت میں چیونٹی کے بارے میں بھی تفصیل ہے۔ اور عبداللہ بن عمروؓ سے صحیح اسناد سے مروی ہے کہ مینڈک کو (مت مارو) قتل نہ کرو کہ آواز میں تسبیح خداوندی ہے۔ اور چمگادڑ کے بارے میں بھی ممانعت وارد ہے اس وجہ سے کہ جب بیت المقدس ویران کیا گیا تھا تو چمگادڑ نے اس کے خلاف جذبہ ہمدردی کا اظہار کیا تھا کہ اس نے یہ دعا مانگی تھی کہ اے رب مجھے سمندر پر مسلط کر دے تاکہ میں اس کے ذریعہ سے ان تمام مفسدوں کو غرق کر دوں۔ بیہقیؒ نے کہا ہے کہ اس کی اسناد صحیح ہے۔ اور حافظ ابن حجرؒ نے فرمایا ہے کہ اگرچہ اس کی اسناد صحیح ہے۔ لیکن عبداللہ بن عمرو بن العاص تو بنی اسرائیل سے روایت قبول کرتے تھے خلاصہ یہ ہوا کہ اگر مینڈک حلال ہوتا تو اس کے قتل کرنے اور اسکو دوا میں ڈالنے سے منع نہیں فرمایا جاتا۔

ونھی عن بیع السرطان اور سرطان (کیکڑے) کی بیع سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے منع فرمایا ہے۔ (ف لیکن یہ حدیث کہیں نہیں ملی ہے۔ ف۔ ع۔ معلوم ہونا چاہئے کہ آیات پاک وَ اُحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ میں لفظ صید اس جانور کو بھی کہتے ہیں جس کا شکار کیا جائے۔ اور مصدری معنی شکار کرنا بھی مراد ہو سکتا ہے)۔ لیکن اس مذکورہ آیت میں صید اصطیاد یعنی بر ہی محمول ہے۔ (ف یعنی امام مالکؒ وغیرھم کی استدلال میں اس آیت پاک کے لفظ صید اصطیاد کے معنی میں ہے یعنی سمندر کے جانوروں کا شکار کرنا تمہارے لئے حلال ہے۔ وھو مباح فیما لا یحل حالانکہ شکار کرنا تو ایسے جانوروں کا بھی جائز ہو جن کا کھانا حلال نہیں ہوتا ہے، ف، اسی بناء پر شیر وغیرہ کا شکار کرنا جائز ہے۔ اسی طرح سے احرام کی حالت میں بھی سمندری جانوروں کا اشکار کرنا جائز ہے۔ اگرچہ اس سے مارا ہوا جانور کھانے کے لئے حلال نہ ہو۔ پس آیت پاک سے ہر شکار کا حلال ہونا بھی ثابت نہیں ہوا۔ بلکہ صرف ہر طرح کا شکار کرنا حلال ثابت ہوا۔ اگرچہ اس سے یہ بات ثابت نہیں ہوتی ہے کہ شکار حلال بھی ہو جائے اب اگر یہ کہا جائے کہ دوسری ایک حدیث میں تو الحل میتۃ فرمایا گیا ہے۔ یعنی سمندر کا مردہ بھی حلال ہے۔ اس کا جواب آئندہ اسی طرح دیا۔

والمیتۃ المذکورۃ الخ اور اور حدیث میں جو دریائی مردہ کو حلال بتلایا گیا ہے اس سے مراد مری ہوئی مچھلی ہے۔ (ف یعنی اس کو کہنے سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا مقصد یہی تھا کہ مچھلی مری ہوئی بھی حلال ہے۔ کیونکہ دوسرے مردہ جانوروں کے حرام ہونے کے بارے میں تو قرآن پاک میں صراحۃً مذکور ہے اس لئے حدیث پاک کی مراد مردار سے عام مردار نہیں بلکہ

صرف ان دو مردار کا حلال ہونا مراد ہے جو حرام نہیں ہے ایک مچھلی اور ایک ٹڈی۔ لہٰذا دریائی مردار سے مراد مری ہوئی مچھلی ہے۔ وهو حلال الخ اور مچھلی حلال ہے اور یہ مردار سے مستثنیٰ ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فرمان کی وجہ سے کہ ہمارے لئے دو مردے حلال کئے گئے اور دو خون حلال کئے گئے ہیں ان دو مردار سے مراد مچھلی اور ٹڈی ہیں اور دو خون سے مراد کلیجی اور تلی ہیں۔ (ف دریائی مردار سے مراد یہی مچھلی مراد ہے۔ اور یہ جملہ خود اس بات پر دلیل ہے کہ مینڈک و کچھوا اور کیکڑے وغیرہ ذبح نہیں کئے جاتے ہیں۔ اور نہ ہی دوسرے مرداروں سے مستثنیٰ ہیں۔ لہٰذا صرف مچھلی ہی حلال ہوگی۔

قال محمد اخبرنا ابو حنيفة عن حماد عن ابراهيم قال لا خير في شيئ مما يكون في الماء الا السمك۔ یعنی امام محمدؒ نے ابراہیم نخعی تابعیؒ سے روایت کی ہے کہ دریا میں جتنی چیزیں ہوتی ہیں ان میں مچھلی کے سوا کسی میں بھی بھلائی نہیں ہے۔ اس کی اسناد صحیح ہے۔ یعنی صرف مچھلی حلال ہے اس کے علاوہ کوئی جانور حلال نہیں ہے۔ اور اسی حدیث کو ابن ماجہ واحمد اور شافعی وغیرھم رحمھم اللہ نے ابن عمرؓ سے روایت کیا ہے ان میں سے کچھ کی سندیں حسن بھی ہیں۔ اور موقوفا صحیح بھی ہیں۔ ابن حجرؒ نے فرمایا ہے کہ یہ موقوف بھی مرفوع کے حکم میں ہے۔ میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ چونکہ اس مسئلہ میں علماء کا اجماع ہو چکا ہے لہٰذا سند کے ضعیف اور خفیف ہونے کی بحث ہی ختم ہو گئی ہے۔ م۔ پس خلاصہ بحث یہ ہوا کہ دریائی تمام جانوروں میں سے صرف مچھلی ہی حلال ہے اگرچہ وہ مر چکی ہو۔

توضیح:۔ دریائی جانوروں میں سے کون کون سا جانور کھانا حلال ہے۔ ان کے خرید و فروخت اور کھانے کا حکم ایک ہی ہے یا اس میں کچھ فرق ہے۔ جھینگا اور دریائی انسان کا حکم۔ اقوال علماء، مفصل دلائل

قال ويكره اكل الطافي منه وقال مالك والشافعي رحمهما الله لا باس به لا طلاق ما روينا ولان ميتة البحر موصوفة بالحل بالحديث ولنا ماروى جابر رضى الله عنه عن النبى عليه السلام انه قال ما نضب عنه الماء فكلوا وما لفظه الماء فكلوا وما طفا فلا تاكلوا وعن جماعة من الصحابة مثل مذهبنا وميتة البحر ما لفظه البحر ليكون موته مضافا الى البحر لا مامات فيه من غير آفة.

ترجمہ:- قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ۔ طافی مچھلی کا کھانا مکروہ ہے۔ (ف طافی سے ایسی مچھلی مراد ہے جو مر کر پانی کے اوپر چت ہو کر بہتی پھرے)۔ وقال مالك الخ امام مالک اور امام شافعی رحمھما اللہ نے فرمایا ہے کہ طافی یعنی پانی پر چت ہو کر بہتی ہوئی کے کھانے میں بھی کوئی حرج نہیں ہے۔ کیونکہ مذکورہ مسئلہ میں جو حدیث استدلال میں بیان کی گئی ہے وہ مطلق ہے۔ (یعنی دو مردہ میں سے مچھلی کو بیان کرتے ہوئے اسے مطلق فرمایا ہے۔ یعنی وہ مر کر از خود بہتی رہنے والی ہو یا نہ ہو۔ یعنی خود سے مری ہو یا کسی آفت سے مری ہو)۔ ولان ميتة البحر الخ اور اس وجہ سے بھی کہ حدیث کے مطابق دریا و سمندر کی مردہ مچھلی بھی حلال کی صفت سے متصف ہے۔ (ف یعنی الحل میتتہ کی حدیث میں سمندری مچھلی کو حلال کہا گیا ہے۔ لہٰذا اس حدیث کے موافق سمندر کی مردہ مچھلی میں بھی یہی صفت پائی جاتی ہے کہ وہ حلال ہے لہٰذا سمندر میں مر کر تیرتی رہنے والی (طافی) بھی حلال ہوگی۔ ولنا ماروى جابر الخ اور ہم احناف کی دلیل حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے مروی حدیث ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ جس مچھلی سے پانی خشک ہو گیا ہو یعنی پانی خشک ہو جانے سے جو مچھلی مر گئی ہو اسے کھاؤ۔ اسی طرح جس مچھلی کو پانی نے خشکی پر پھینک دیا اور وہ مر گئی ہو اسے کھاؤ۔ اور جو مر کر اتر گئی ہو اسے مت کھاؤ۔

(ف ان الفاظ سے یہ حدیث غریب ہے۔ بلکہ اس طرح ہے کہ دریا جسے پھینک دے یا پانی ختم ہو جائے تو اسے کھاؤ۔ اور جو اس میں خود سے مر جانے پھر اوپر تیرتی پھرے اسے مت کھاؤ۔ اس کی روایت ابو داؤد وابن ماجہ نے کی ہے حدیث یحیی بن سلیم عن

اسمٰعیل بن امیة عن ابی الزبیر عن جابر رضی اللہ عنہ سے مرفوعاً ہے۔ بیہقیؒ نے کہا ہے کہ یحییٰ بن سلیم بہت وہمی اور ان کا حافظہ خراب بھی ہے۔ دوسرے محدثین نے اسے حضرت جابر رضی اللہ عنہ کا قول نقل کیا ہے۔ مگر اس اعتراض میں جان نہیں ہے۔ کیونکہ یحییٰ بن سلیم سے سنن اربعہ وغیرہ میں حدیث کی روایت موجود ہے اس لئے وہ ثقہ ہیں اور ابن معین وغیرہ نے بھی ان کی توثیق کی ہے اور ابن حبان نے ان کو ثقات میں لکھا ہے اور یہ کہا بھی ہے کہ وہ کبھی چوک جایا کرتے تھے۔ اور شافعیؒ نے کہا ہے کہ ہم ان کو ابدال میں شمار کرتے تھے۔ الحاصل جس نے یحییٰ بن سلیم میں کلام کیا ہے اس کے نزدیک قبول نہیں ہونا چاہئے جبکہ ائمہ صحاح ان سے روایت کرنے پر متفق ہیں۔ اسی طرح اسمٰعیل بن امیہ القرشی ثقہ اور ثبت ہو کر صحیحین کے راویوں میں سے ہیں۔ اس بناء پر اس کی اسناد احسن نہیں بلکہ صحیح ہے کیونکہ بقیہ بن الولید نے اوزاعی عن ابی الزبیر عن جابرؓ مرفوع روایت کی ہے۔

اور بقیہ ثقہ ہیں اور تدلیس کرنا جرح نہیں ہے۔ اگر ثوری وایوب وحماد رحمھم اللہ نے ابو الزبیر سے موقوفاً روایت کی ہے تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے۔ کیونکہ حضرت جابر رضی اللہ عنہ نے کبھی مرفوع کیا اور کبھی نہیں کیا ہے۔ اس لئے ثقہ راوی کی زیادتی مقبول ہوتی ہے۔ بالخصوص اس صورت میں جب کہ اس میں قیاس کو زیادہ دخل نہیں ہے۔ ترمذیؒ نے اسی حدیث کی ابن ابی ذئب عن ابی الزبیر عن جابرؓ مرفوعاً روایت کر کے امام بخاریؒ سے پوچھا تو انہوں نے فرمایا کہ یہ محفوظ نہ ہوگی۔ اور میں ابن ابی ذئب کی کوئی روایت ابو الزبیر سے نہیں جانتا ہوں۔ اس پر عینیؒ نے یہ اعتراض کیا ہے کہ امام بخاری کا یہ قول اس شرط کی بناء پر ہے کہ حدیث کا سننا یا ملاقات صراحةً بیان کی گئی ہو۔ حالانکہ امام مسلمؒ نے اپنے مقدمہ میں اس شرط کو اجماع کے خلاف قرار دے کر اس بات کو رد کر دیا ہے کہ اس بارہ میں صرف اتنی سی بات کافی ہے کہ ملاقات اور سماع ایک زمانہ میں ممکن ہو۔ اور یہ بات یہاں واضح طریقہ سے ممکن ہے۔

دار قطنیؒ نے سنن میں اس حدیث کو بسند ابو احمد الزبیری عن سفیان عن ابی الزبیر عن جابر مرفوعاً روایت کیا ہے۔ لیکن یہ کہا ہے وکیع وابو عاصم ومومل وعبد الرزاق وغیرھم نے سفیانؒ سے اسے موقوفاً روایت کیا ہے۔ اور سفیان کے مثل ایوب وزبیر وحماد وغیرھم نے وقف کیا ہے۔ جواب یہ ہے کہ چونکہ زیادہ راویوں نے وقف کیا ہے اس لئے یہ گمان ہوتا ہے کہ یہ وقف ہی ہے اور دوسری جانب ثقہ راوی کی زیادتی کو اگر اعتراض سمجھا جائے تو اس کی جانب بدگمانی اور غلطی کا ارتکاب ہو۔ حالانکہ یہ بات بدگمانی کی نہیں ہونی چاہئے کیونکہ راوی کبھی روایت مرفوع بھی کر دیتا ہے اور اس میں کچھ حرج نہیں ہوتا ہے۔ بالخصوص اس صورت میں جس میں قیاس کو کم ہی دخل نہ ہو۔ ایسی صورت میں تو وقف بھی رفع کے ہی حکم نہیں ہوتا ہے۔ مذکورہ راویوں میں سے رفع کرنے والے یہ چند ہی یحییٰ بن سلیم وبقیہ بن الولید وابن ابی ذئب و ابو احمد الزبیری عن سفیان۔ اور ان کی ضعیف اور ناقص متابعت کرنے والوں میں یحییٰ ابن ابی زید عن ابی الزبیرؓ اور عبد العزیزؒ بن عبید اللہ عن وہب بن کیسان عن جابرؓ۔ لہٰذا اس روایت کو رد کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے۔ اور اس سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ اس حدیث میں اُترائی یعنی مر کر اوپر تیرنے والی مچھلی سے ہی ممانعت نہیں ہے۔ ع۔ف۔م)۔

وعن جماعة الخ اور صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کی ایک جماعت سے بھی ہمارے مذہب کے مثل ہی مروی ہے۔ (ف یعنی طافی مچھلی نہیں کھائی جائے اور ائمہ تابعینؒ سے بھی یہی مروی ہے۔ اس کی روایت کتاب الصید میں ابن ابی شیبہ نے عن جابرؓ وعلی بن ابی طالب وعبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہم وعن سعید بن المسیب وابی الشعثاء جابر بن زید وابراہیم النخعی وطاؤس والزہری نے کی ہے۔ رحمھم اللہ تعالیٰ۔ اسی طرح عبد الرزاق نے اپنی مصنف میں روایت کیا ہے۔ اور دار قطنی وبیہقی نے اس کے خلاف حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے بشرطیکہ اسناد صحیح ہو۔ اور حضرات عمر وعلی رضی اللہ عنہما سے روایت کی ہے کہ مچھلی وٹڈی سب پاک وذکیہ ہیں لیکن اس کے معنی یہ نہیں ہیں کہ ان کو ذبح کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔ اور ہم بھی اسی کے مطابق کہتے ہیں۔ بلکہ اس میں ہماری گفتگو تو طافی مچھلی میں ہے۔ اس بناء پر حضرت جابر وآثار صحابہ رضی اللہ عنہم کے درمیان

صراحۃً کوئی تعارض نہیں رہا۔ اس کے علاوہ ہم یہ بھی کہتے ہیں کہ اگر آثار مختلف ہوں تو یہ مسئلہ اس قسم کا ہے کہ اس میں قیاس کو کوئی زیادہ مداخلت نہیں ہے۔ اس لئے احتیاط کا تقاضا یہی ہوا کہ اس کے حرام ہونے ہی کو ترجیح دی جائے۔ اگر یہ کہا جائے کہ میتۃ البحر یعنی سمندر کی مری مچھلی حدیث سے حلال ثابت ہوتی ہے تو اس کہنے کی صورت میں معارضہ ہو جاتا ہے۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ میتۃ البحر کے معنی یہ نہیں ہیں کہ وہ از خود مر گئی ہو)۔ ومیتة البحر الخ بلکہ سمندر کی مردار۔ہ مچھلی ہو گی جسے سمندر نے تھپیڑے مار کر کنارہ پر پھینک دیا ہو۔ تاکہ اس کے مرنے کی اضافت دریا کے فعل کی طرف ہو رہی ہو۔ اور یہ مطلب نہیں ہے کہ وہ خود سے ہی بغیر کسی آفت اور صدمہ کے سمندر میں مر گئی ہو۔

توضیح: طافی کے معنی اور اس کا حکم، اقوال ائمہ، دلائل مفصلہ

قال ولا باس باكل الجريث والمار ماهى وانواع السمك والجراد بلاذكاة وقال مالك لا يحل الجراد الا ان يقطع الاخذ راسه ويشويه لانه صيد البر ولهذا يجب على المحرم بقتله جزاء يلبق به فلا يحل الا بالقتل كمافي سائره والحجة عليه مارويناه وسئل على رضى الله عنه عن الجراد ياخذه الرجل من الارض وفيها الميت وغيره فقال كله كله وهذا عد من فصاحته ودل على اباحته وان مات حتف انفه بخلاف السمك اذا مات من غير آفة لانا خصصناه بالنص الوارد فى الطافى ثم الاصل فى السمك عندنا انه اذا مات ابافة يحل كالماخوذ واذا مات حتف انفه من غير افة لا يحل كالطافى وتنسحب عليه فروع كثيرة بيناها فى كفاية المنتهى وعند التامل يقف المبرز عليها منها اذا قطع بعضها فمات يحل اكل ما ابين وما بقى لان موته بافة وما ابين من الحى وان كان ميتافميتته حلال وفى الموت بالحر والبرد روايتان والله اعلم بالصواب.

ترجمہ:- قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ۔ جریث و مار ماہی اور مچھلی کی تمام قسموں اور ٹڈی کو ذبح کئے بغیر بھی کھانے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے۔ (اس سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ (۱) مچھلی کی تمام قسمیں حلال ہیں اور (۲) یہ کہ ان کو ذبح کرنے کا بھی حکم نہیں ہے۔ بلکہ وہ از خود ذبح کئے ہوئے کے حکم میں ہیں۔ (۳) اسی طرح ٹڈی کا بھی یہی حکم ہے۔ لفظ جریث سکیت کے وزن پر یعنی جیم مکسور راے مشدد اور تین لفظوں والی ثاء ہے۔ عینیؒ کے فرمان کے مطابق یہ ایک سیاہ مچھلی ہے۔ اور ابو السعود نے عراقی سے نقل کیا ہے کہ وہ ایک خاص قسم کی مچھلی جو ڈھال کی طرح گول ہوتی ہے۔ الشامی۔ مار ماہی سانپ کی شکل کی ہوتی ہے جس کو اردو میں بام مچھلی بھی کہتے ہیں۔ م۔ جریث کے بارے میں حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے اس کا مباح ہونا صراحت کے ساتھ مذکور ہے۔ رواہ محمد فی الاصل ورواہ عن ابن عباس ایضاً۔ مع۔ وقال مالك الخ اور امام مالکؒ نے فرمایا ہے کہ ٹڈی اسی وقت حلال ہو گی کہ اس کو پکڑ کر اس کا سر کاٹ کر اسے بھون لیا جائے۔ لانه صيد البر کیونکہ ٹڈی خشکی کے شکار میں سے ہے۔ (ف اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے تو صرف سمندری مردہ کو حلال کہا ہے)۔

ولهذا يجب الخ اسی لئے احرام باندھنے والا اگر ٹڈی کو مار ڈالے تو اس کی وجہ سے اس پر ایسی جزاء لازم آتی ہے جو اس کے لائق ہو۔ اسی لئے ٹڈی بغیر قتل کئے حلال نہیں ہو گی۔ جیسا کہ خشکی کے دوسرے شکاروں کے بارے میں ہوتا ہے۔ (ف یعنی اللہ تعالیٰ نے احرام والے کے لئے سمندری شکار کو حلال کیا ہے۔ اگر ٹڈی بھی اسی سمندری شکار میں سے ہوتی تو محرم پر اس کے قتل سے جزاء لازم نہیں ہوتی حالانکہ جزاء لازم ہوتی۔ چنانچہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا ہے تمرة خير من جرادة یعنی ایک کھجور ایک ٹڈی سے بہتر ہے۔ مطلب یہ ہے کہ اگر کسی نے ایک ٹڈی (حالت احرام میں) مار ڈالی تو اس کے کفارہ میں ایک چھوہارہ دیدے۔ اس طرح اس کی جسامت کے لحاظ سے مارنے والے پر جو جرمانہ لازم ہوتا ہے وہی دینا ہو گا۔ اس سے معلوم ہوا کہ ٹڈی دریائی شکار میں سے نہیں ہے۔ اور جب وہ خشکی کے شکار سے ثابت ہو گئی تو اس کا قتل ضرور ہوا۔ جیسے کہ خشکی کے

شکاروں کا حکم ہے۔
اب میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ اس میں اتنی دلیل بالکل صحیح ہے کہ وہ دریائی شکار نہیں ہے۔
لیکن یہ بات معقول نہیں ہے کہ اس کے خشکی کا شکار ہونے کی وجہ سے
جس طرح سے بھی ہو اسے مار ڈالنا چاہئے۔ حالانکہ کسی بھی جانور کو اختیاری صورت میں مار ڈالنے سے وہ حلال نہیں ہوتا ہے۔ پھر اسے ذبح کرنا اسی صورت میں ضروری ہوتا جبکہ بغیر ذبح کے وہ حلال نہ ہوتا ہو حالانکہ نص صریح سے ثابت ہے کہ وہ تو بغیر ذبح کے بھی حلال ہے۔ **والحجة علیه الخ** اور امام مالکؒ کے خلاف ہماری دلیل وہی روایت ہے جو ہم نے اوپر بیان کر دی ہے۔ (ف یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان کہ **اُحِلّت لنا میتتان و دمان الحدیث**۔ اس کے علاوہ ٹڈی میں یوں بھی بہتا ہوا خون نہیں ہوتا ہے)۔
وسئل علی رضی الله عنه الخ اور حضرت علی رضی اللہ عنہ سے یہ پوچھا گیا کہ ایک شخص نے زمین سے زندہ مردہ مختلف ٹڈیاں اٹھائیں تو ان کا کیا حکم ہوگا۔ (ف یعنی سب کو کھانا جائز ہے یا صرف زندوں ہی کو کھانا جائز ہے)۔ **فقال کله الخ** تب آپ نے فرمایا کہ سب کو کھانا جائز ہے۔ اس جواب کو حضرت علی رضی اللہ عنہ کی فصاحت میں سے شمار کیا گیا ہے۔ (ف اس طرح سے کہ پہلا لفظ کُلہ مادۂ اکل سے امر کا صیغہ ہے۔ اور دوسر الفظ کُلّہ میں لفظ اور کُل اپنی ضمیرہ کی طرف مضاف ہے۔ اس طرح اس کلام سے ایک تو حضرت علیؓ کی فصاحت ظاہر ہوتی ہے۔ اور دوسری یہ کہ ٹڈی مباح ہے۔ اگرچہ وہ اپنی موت سے مری ہو۔ (ف یہ امام محمدؒ نے اصل میں بلا غاذ کر کیا ہے)۔
بخلاف السمك الخ بخلاف ایسی مچھلی کے جو کسی آفت کے بغیر خود اپنی موت سے مری ہو۔ (ف یعنی وہ نہیں کھائی جائے گی)۔ **لانا خصصناه الخ** کیونکہ ہم نے اپنی موت سے مری ہوئی مچھلی کو اس نص کی وجہ سے خاص کر لیا ہے جو مر کر پھرتی مچھلی کے بارے میں مذکور ہوئی ہے۔ (ف اور ٹڈی کے بارے میں ایسی کوئی نص وارد نہیں ہوئی ہے۔ لہٰذا بغیر آفت کے از خود مری ہوئی مچھلی حلال نہ ہوگی۔ لیکن از خود مری ہوئی ٹڈی حلال ہوگی۔ واللہ تعالےٰ اعلم بالصواب۔ **ثم الاصل الخ** پھر ہمارے نزدیک مچھلی کے حلال و حرام ہونے کے متعلق یہ ایک اصل ہے کہ وہ جب کسی آفت و صدمہ سے مری ہو تو اس کو کھانا حلال ہے جس طرح کے پکڑی ہوئی کو کھانا حلال ہے اگرچہ وہ مر گئی ہو کہ یوں بھی وہ زندہ نہیں کھائی جاسکتی ہے۔ اور اگر وہ اپنی موت سے کسی آفت کے بغیر مری ہو تو وہ حلال نہیں ہوتی ہے۔ جیسے کہ مر کر پانی میں بہتی رہنے والی۔ (ف کہ وہ کسی آفت کے بغیر اپنی موت سے مر جانے کی وجہ سے حلال نہیں ہوتی ہے)۔ **و تنسحب علیه الخ** اس مذکورہ قاعدہ کلیہ سے بہت سے مسائل نکلتے ہیں جن کو ہم نے اپنی کتاب کفایۃ المنتہی میں بیان بھی کیا ہے۔ اس قاعدہ کو ذہن میں رکھتے ہوئے اور ان میں غور کرتے ہوئے باصلاحیت آدمی خود بھی ان مسائل پر واقف ہو سکتا ہے۔ (ف اگرچہ وہ مسائل یہاں بیان نہ بھی کئے جاتے)۔
منها اذا قطع الخ ان مسائل میں سے چند یہاں پر یہ ہیں (۱) اگر مچھلی کا کوئی ٹکڑا کاٹ لیا جس کی تکلیف سے وہ بعد میں مر گئی تو جو ٹکڑا کاٹا گیا اور جس سے کاٹا گیا وہ دونوں ہی کھانے میں حلال ہوں گے۔ کیونکہ اس کا مرنا آفت اور تکلیف کی وجہ سے ہوا ہے۔ (۲) اور زندہ جانور سے جو ٹکڑا کاٹا جائے وہ ٹکڑا مردہ اور حرام ہو جاتا ہے لیکن باقی حصہ حلال رہ جاتا ہے۔ (ف یعنی حدیث میں مذکور ہے کہ زندہ جانور میں سے جو ٹکڑا کاٹا جائے وہ مردار ہوتا ہے۔ اس لئے اگر بکری وغیرہ کا کوئی حصہ کاٹ دیا جائے تو اس کا کھانا حلال نہیں ہوتا ہے بلکہ وہ مردہ اور حرام ہو جاتا ہے۔ لیکن مچھلی میں اصل بڑا حصہ تو حلال رہتا ہی ہے اور اس سے کاٹا ہوا حصہ بھی حلال ہوتا ہے کیونکہ ایسی پوری مردہ مچھلی بھی تو حلال ہی ہوتی ہے۔ م۔ (۳) اگر مچھلی کے پیٹ میں سے دوسری مچھلی ملی تو وہ بھی حلال ہوگی۔ کیونکہ وہ پیٹ میں جانے کے بعد جگہ کی تنگی کی وجہ سے مر گئی ہے۔ (۴) اگر مچھلی کو کسی دوسرے جانور نے مار ڈالا خواہ وہ چرندہ ہو یا درندہ یا دریائی ہو یا خشکی کا تو اس کا کھانا جائز ہے۔ (۵) اسی طرح اگر وہ کسی مٹکہ وغیرہ میں رکھنے سے مر جائے

جب بھی وہ حلال ہو گی۔(۶)اگر کچھ مچھلیوں کو کسی نے بڑے برتن میں جمع کیا جس سے وہ نہیں نکل سکتی ہیں اوران کو آسانی سے ہاتھ سے یعنی بغیر شکار کیئے ہوئے بھی پکڑ سکتا ہو مگر وہ جگہ کی تنگی کی وجہ سے مر گئیں توان کا کھانا حلال ہے۔اور اگر شکار کیئے بغیر وہ پکڑی نہیں جاسکتی ہوں توان کو کھانے میں بہتری نہیں ہے کیونکہ ان کے مرنے کی اب بظاہر کوئی وجہ نہیں ہے۔(۷)اگر کسی مچھلی کو کسی مجوسی یا ہندو نے شکار کیا ہو اس کے کھانے میں کوئی حرج نہیں ہے۔کیونکہ مچھلی بغیر ذبح کے اسی طرح بغیر تسمیہ کے بھی حلال ہوتی ہے۔اسی لئے اگر کوئی مسلمان کوئی مچھلی پڑے اور قصداً تسمیہ کہے بغیر ہی اسے کھالے تو وہ حلال ہوتی ہے۔اس بناء پر اس مسئلہ میں ہندو اور مسلم سب برابر ہوئے ہیں ان)۔

وفي الموث في الجرّد والبرد و الخ اور سخت گرمی یا سخت سردی کی وجہ سے مر جانے میں دو روایتیں ہیں۔واللہ تعالیٰ اعلم۔(ف یعنی ایک روایت میں ایسے سبب سے مری ہوئی مچھلی کھائی جائے گی۔کیونکہ وہ نئے سبب سے مری ہے تو گویا وہ ایسی ہی ہو گئی کہ دریانے اسے اچھال کر کنارہ پر ڈال دیا اور وہ تڑپ کر وہیں پر مر گئی۔لیکن دوسری روایت میں نہیں کھائی جائے گی۔کیونکہ سردی و گرمی تو موسمی حالات میں سے ہے اور عموماً اس سے موت واقع نہیں ہوا کرتی ہے۔اور شیخ الاسلامؒ نے کہا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے قول کے مطابق حلال نہیں ہے۔جب کہ صاحبینؒ کے قول کے مطابق حلال ہے۔اس تفصیل کے مطابق دراصل یہ دو روایتیں نہیں ہیں بلکہ اماموں کا اختلاف ہے۔مع۔ہشامؒ نے امام محمدؒ سے روایت کی ہے کہ اگر مچھلی کا کچھ حصہ پانی میں اور کچھ خشکی میں ہو اور ایسی حالت میں وہ مری ہوئی پائی گئی تو اگر اس کا سر خشکی میں ہو تو وہ کھائی جائے گی کیونکہ اسی حصہ سے وہ سانس لیتی ہے تو ظاہر ہے کہ وہ خشکی میں اس طرح سانس نہیں لے سکتی ہے جس کی تکلیف سے وہ مری ہے۔اور اگر اس کے برعکس ہو یعنی اس کا پچھلا دھڑ تو خشکی میں ہو اور اگلا حصہ سر اور کچھ بدن کا حصہ پانی میں ہو تو وہ نہیں کھائی جائے گی۔کیونکہ بظاہر وہ کسی سبب کے بغیر مری ہے۔والوالجیؒ نے فتاویٰ میں لکھا ہے کہ اگر جال میں کوئی مچھلی مر گئی جو اس میں سے نہیں نکل سکتی تھی یا پانی میں کوئی ایسی چیز ڈالی گئی ہو جس کو کھا کر مچھلیاں مر جاتی ہوں جس سے وہ مر گئی اور یہ بات معلوم ہو تو اس کے کھانے میں کوئی حرج نہیں ہے۔کیونکہ وہ اپنی موت سے نہیں بلکہ آفت اور دواء سے مری ہے۔

فتاویٰ صغریٰ میں ہے کہ اگر پانی پر مچھلی مری ہوئی پائی گئی تو دیکھا جائے گا کہ اس کا پیٹ اوپر کی طرف ہے یا نیچے یعنی وہ چت پڑی ہوئی ہو تو وہ نہیں کھائی جائے گی۔کیونکہ وہ طافی ہے اور اگر پیٹھ اوپر کی طرف ہو تو وہ کھائی جائے گی۔کیونکہ وہ طافی نہیں ہے ذخیرہ میں ہے کہ اگر طافی مچھلی کے پیٹ میں دوسری مچھلی پائی گئی تو وہ مچھلی کھائی جائے گی اگر چہ یہ طافی مچھلی خود نہیں کھائی جاسکے گی اور اگر کسی پرندہ مثلاً بگلا وغیرہ کے پیٹ میں پائی گئی تو کھائی جائے گی جب تک کہ وہ اپنی اصلی حالت سے بدلی نہ ہو۔مع اگر مسلمان مجوسی کے کتوں کو لے کر شکار کھیلے تو اس میں مضائقہ نہیں ہے۔جیسے کہ مجوسی کی چھری سے ذبح کرنے میں حرج نہیں ہے۔اگر کسی نے گائے یا بکری ذبح کی اور ذبح کے بعد وہ پھڑکی یا اس میں سے کچھ خون نکل آیا تو وہ حلال ہو گی۔اور اگر اسے حرکت نہیں ہوئی یا اس میں سے خون نہیں نکلا تو وہ حلال نہیں ہو گی۔یہ حکم اس صورت میں ہو گا جب کہ ذبح کے وقت اس کا زندہ ہونے کا یقین نہ ہو۔کیونکہ اگر اس کا زندہ ہونا یقینی طور سے معلوم ہو تو وہ بہر حال حلال ہے۔اگر گلا گھونٹی ہوئی یا پیٹ پھٹی ہوئی یا بیمار بکری یا گائے ذبح کی گئی اور اس کی زندگی کی کچھ علامت باقی ہو تو ظاہر الروایۃ میں وہ اس فرمان باری تعالیٰ الا ماذکیتم کی بناء پر حلال ہو جائے گی۔اس میں زندگی معلوم ہونے کے بارے میں کچھ تفصیل بیان نہیں کی گئی ہے۔لیکن محیط میں لکھا ہے کہ اسی پر فتویٰ ہے۔اور بعض نے کہا ہے کہ اگر غالب گمان میں وہ زندہ ہو تو حلال ہے ورنہ نہیں۔مع۔

امام محمدؒ نے مؤطا میں امام مالک کی سند سے روایت بیان کی ہے کہ سعید الجاریؒ ابن عمر رضی اللہ عنہما سے پوچھا کہ اگر مچھلیوں نے آپس کی لڑائی میں ایک دوسرے کو مار ڈالا یا گرمی و سردی کی زیادتی کہ وجہ سے مر گئی تو اس کے کھانے میں حرج نہیں ہے۔اور سعیدؒ نے کہا ہے کہ عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ بھی اسی جیسا فرماتے تھے امام محمدؒ نے کہا ہے کہ ہم بھی اسی کو قبول کرتے ہیں کہ

جب مچھلیاں گرمی یا سردی کی زیادتی سے مرجائیں یا ان میں سے ایک نے دوسرے کو مارڈالا ہو تو ان کے کھانے میں حرج نہیں ہے۔ البتہ اگر وہ اپنی موت سے مرجائیں پھر اوپر بھنے یا اترانے لگیں تو وہ مکروہ ہو جاتی ہیں۔ اور اس کے ماسوا میں کوئی حرج نہیں ہے۔

توضیح: ٹڈی اور جریث اور دوسری مچھلیوں کو کھانے کے لئے ذبح کرنے کی ضرورت ہے یا نہیں؟ مچھلی کے حلال وحرام ہونے کے بارے میں اصل کیا ہے۔ اگر کسی زندہ مچھلی کا ٹکڑا کاٹ کر کھایا جائے، اگر مچھلی کو کسی مجوسی یا ہندو نے شکار کیا ہو تو اس کا کھانا کیسا ہوگا؟ اگر سخت سردی یا گرمی سے مچھلی مرجائے، مسائل کی تفصیل، اقوال ائمہ، دلائل مفصلہ

☆☆☆

﴿كتاب الاضحية﴾

قربانی کے احکام کا بیان

قال الاضحية واجبة على كل حر مسلم مقيم موسر في يوم الاضحى عن نفسه وعن ولده الصغار اما الوجوب فقول ابى حنيفة ومحمد وزفر والحسن واحدى الروايتين عن ابى يوسف رحمهم الله وعنه انها سنة ذكره في الجوامع وهو قول الشافعي وذكر الطحاوى ان على قول ابى حنيفة واجبة وعلى قول ابى يوسف ومحمد سنة مؤكدة وهكذا ذكر بعض المشائخ الاختلاف وجه السنة قوله عليه السلام من اراد ان يضحى منكم فلا ياخذ من شعره واظفاره شيئا والتعليق بالارادة ينافى الوجوب ولانها لوكانت واجبة على المقيم لوجبت على المسافر لانهما لا يختلفان فى الوظائف المالية كالزكوة وصار كالعتيرة ووجه الوجوب قوله عليه السلام من وجد سعة ولم يضح فلا يقربن مصلانا ومثل هذا الوعيد لا يلحق بترك غير الواجب ولانها قربة يضاف اليها وقتها يقال يوم الاضحى وذلك يوذن بالوجوب لان الاضافة للاختصاص وهو بالوجود والوجوب هو المفضى الى الوجود ظاهرا بالنظر الى الجنس غير ان الاداء يختص باسباب يشق على المسافر استحضارها ويفوت بمضى الوقت فلا تجب عليه بمنزلة الجمعة والمراد بالارادة فيماروى والله اعلم ماهو ضد السهو لا التخيير والعتيرة منسوخة وهى شاة تقام فى رجب على ما قيل وانما اختص الوجوب بالحرية لانها وظيفة مالية لاتتادى الا بالملك والمالك هو الحر وبالاسلام لكونها قربة وبالاقامة لما بينا واليسار لما روينا من اشتراط السعة ومقداره ما يجب به صدقة الفطر وقد مر فى الصوم والوقت وهو يوم الاضحى لانها مختصة به وسنبين مقداره ان شاء الله تعالى.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ۔ اضحیہ یعنی قربانی ہر آزاد مسلمان مقیم پر جو قربانی کے دنوں میں خوش حال ہو واجب ہے خود اسکی اپنی اور اس کی اپنی چھوٹی اولاد کی طرف سے۔ (ف اس میں آزاد کی قید اس لئے لگائی گئی ہے کہ قربانی ایک ایسی مالی عبادت ہے جو مال کا مالک ہوئے بغیر ادا نہیں ہو گی۔ اور غلام و مملوک چونکہ خود کسی مال کے مالک نہیں ہو سکتے ہیں اس لئے ان پر قربانی واجب نہیں ہو گی۔ اسی لئے اس میں آزادی کی قید لگائی گئی ہے۔ کہ وہ غلام یا کسی بھی قسم کا مملوک نہ ہو خواہ مرد ہو یا عورت ہو۔ دوسری شرط اسلام کی اس لئے لگائی گئی ہے کہ کافر سے نیکی کا کام مقبول نہیں ہوتا ہے۔ اور مقیم کی قید اس لئے لگائی گئی ہے کہ مسافر کو اس کی ادائیگی میں عموماً تکلیف و مشقت برداشت کرنی پڑتی ہے۔ یہ بحث مسائل حج میں گذر چکی ہے۔ تونگر و خوش حال ہونے کی شرط اس لئے لگائی گئی ہے کہ خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے من وجد سعة و لم يضح الخ۔ اس فرمان میں قربانی کے واجب ہونے کو اس شرط پر معلق کیا ہے کہ اسے مالی گنجائش اور صلاحیت ہو۔ اور چونکہ فقیر کو اس کی گنجائش نہیں ہوتی ہے اس لئے اس پر لازم بھی نہیں ہو گی۔ اس کی تفصیلی بحث آئندہ آرہی ہے۔ مع۔ اب مصنفؒ نے اس کی تفصیل کرتے ہوئے اس کے وجوب میں ان الفاظ سے بحث شروع کی ہے۔

اما الوجوب الخ پس قربانی کے واجب ہونے میں امام ابو حنیفہ ومحمد وزفر وحسن اور ابو یوسفؒ کے دو اقوال میں سے ایک قول وجوب کا بھی ہے۔(ف اس طرح اس روایت کے مطابق اس کے وجوب میں امام اعظم اور صاحبین رحمہم اللہ کا قول متفق علیہ ہوا۔ وعنہ انھا الخ ویسے امام ابو یوسفؒ کا ایک قول قربانی کے مسنون ہونے کا بھی ہے۔ اس قول کو امام ابو یوسفؒ نے اپنی کتاب جوامع میں ذکر کیا ہے۔ اور امام شافعیؒ کا بھی یہی قول ہے۔ وذکر الطحاوی اور طحاویؒ نے فرمایا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے قول کے مطابق قربانی کرنی واجب ہے۔(ف اور امام مالک ولیث وربیعہ وثوری اور اوزاعی رحمہم اللہ کا بھی یہی قول ہے۔ع)۔

وعلی قول ابی یوسفؒ الخ اور امام ابو یوسفؒ وامام محمدؒ کے قول کے مطابق یہ سنت مؤکدہ ہے۔ اسی طرح کچھ اور مشائخ نے بھی اختلاف کیا ہے۔(ف جیسے کہ امام طحاویؒ نے ذکر کیا ہے کہ صاحبین کے نزدیک سنت موکدہ ہے۔ یہی قول امام شافعی واحمد اور اکثر علماء کرام کا ہے۔ عینی میں ایسا ہی ذکر کیا ہے)۔

وجہ السنۃ الخ اسے سنت کہنے کی دلیل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان ہے کہ تم میں سے جس نے بھی ذوالحجہ کا چاند دیکھ لیا اور چاہا کہ قربانی کرے تو وہ اپنے بالوں اور ناخنوں کو نہ کاٹے۔(ف یعنی بالوں کو مونڈنے اور چھوٹے کرنے اور ناخنوں کو کاٹنے سے رک جائے اس کی روایت بخاری کے علاوہ محدثین کی ایک جماعت نے کی ہے۔ اور یہ کام احرام برائے حج کرنے والوں کی مشابہت میں باعث ثواب ہے۔ اور بعض علماء کا بھی یہی مذہب ہے۔ الحاصل اس حدیث میں یہی بات مذکور ہے کہ جس نے قربانی کرنی چاہی۔ اس سے معلوم ہوا کہ قربانی کرنا چاہنے پر موقوف ہے کہ اگر چاہے تو کرلے اور نہ چاہے تو نہ کرے)۔ والتعلیق بالارادہ الخ اور اس طرح کسی چیز کو ارادہ پر معلق کرنا وجوب کے مخالف ہوتا ہے۔(ف کیونکہ جو کام واجب ہوتا ہے اسے بہر صورت کرنا پڑتا ہے خواہ اس کے کرنے کو جی چاہ رہا ہو یا نہ چاہ رہا ہو۔ اس سے امام شافعیؒ نے یہ استدلال کیا ہے کہ ارادہ پر کسی کام کو معلق کرنا اس کے وجوب کے مخالف ہوتا ہے۔ یہ بات بیہقیؒ نے المعرفۃ میں بیان کی ہے۔ اور ابن الجوزیؒ نے امام احمدؒ کے مذہب میں اسی طرح استدلال کیا ہے۔ لیکن اس استدلال پر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ کبھی واجب کو بھی ارادہ پر معلق کیا جاتا ہے جیسا کہ صاحب تنقیح نے باب الوصیۃ میں ارادہ کی تعلیق میں کہا ہے۔

اور واجب نہ ہونے کے دلائل میں سے ایک یہ بھی ہے کہ حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کی مرفوع حدیث میں ہے کہ تین چیزیں ایسی ہیں جو مجھ پر فرض ہیں لیکن تم پر نفل ہیں (۱) وتر (۲) قربانی اور (۳) صلوٰۃ الضحیٰ یعنی چاشت کی نماز۔ رواہ احمد والحاکم۔ اس کی اسناد میں ابو جناب الکلبی ہیں جن کو نسائی اور دار قطنی نے ضعیف کہا ہے اور یہ جابر جعفی کی سند سے بھی مروی ہے۔ تنقیح میں کہا ہے کہ یہ حدیث دوسری سندوں سے بھی مروی ہے۔ لیکن بہر حال ضعیف ہے)۔ ولانھا لو کانت الخ اور اس دلیل سے بھی سنت ہے کہ اگر قربانی مقیم پر واجب ہوتی تو اسی طرح مسافر پر بھی واجب ہوتی۔(ف کیونکہ مسافر اور مقیم میں صرف ان عبادتوں میں فرق رکھا جاتا ہے جن کی ادائیگی میں بدن کو تکلیف ہوتی ہے جب کہ یہ قربانی مالی عبادتوں میں سے ہے اس لئے فرق کی کوئی وجہ نہیں ہے)۔ لانھما لا یختلفان الخ اس لئے کہ ان دونوں مقیم ومسافر کے درمیان مالی عبادتوں میں فرق نہیں ہوتا ہے۔ جیسے کہ زکوٰۃ۔(ف کہ یہ جس طرح مقیم پر واجب ہوتی ہے اسی طرح مسافر پر بھی واجب ہے۔ اور قربانی مالی عبادت ہے اس لئے زکوٰۃ کی طرح یہ بھی واجب ہونی چاہئے تھی مگر مسافر پر یہ بالاتفاق واجب نہیں ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ مقیم پر بھی واجب نہیں ہے۔

وصار کالعتیرۃ الخ اور قربانی واجب ہوا کرتی تھی جس کو جاہلیت والے عتیرہ کہا کرتے تھے۔ پھر ابتداء اسلام میں مسلمانوں پر بھی یہ حکم لازم تھا بعد میں منسوخ ہوگیا۔ اس کا ماحصل یہ ہوا کہ عتیرہ مسافر پر لازم نہیں ہے تو وہ مقیم پر بھی لازم نہیں ہے۔ اسی طرح جب قربانی مسافر پر لازم نہیں ہے وہ مقیم پر بھی لازم نہیں ہے۔ اور زکوٰۃ جیسے مقیم پر واجب ہے اسی طرح مسافر پر بھی لازم ہے۔ اس طرح مقیم کی طرف سے واجب ہونا مسافر پر بھی اثر پذیر ہوا اسی طرح مسافر پر لازم نہ ہونے کا اثر

مقیم پر بھی نہ ہوا۔ اور دونوں حکم میں برابر ہو گئے۔ پھر معلوم ہونا چاہئے کہ واجب نہ ہونے کی دوسری دلیلیں بھی ہیں جن کو میں مترجم نے اپنی کتاب تفسیر کے حج کی بحث میں تفصیل کے ساتھ بیان کیا ہے)۔ وجه الوجوب الخ وجوب قربانی کی دلیل یہ حدیث ہے کہ جس نے مالی وسعت پائی پھر بھی قربانی نہیں کی تو وہ ہرگز ہماری عیدگاہ کے قریب بھی نہ آئے (ف رواہ ابن ماجۃ و احمد وابن ابی شیبہ واسحٰق وابو یعلی والدار قطنی والحاکم۔ ع۔ اس حدیث کا مدار عبداللہ ابن عیاش القتبانی پر ہے۔ تنقیح میں لکھا ہے کہ ابن ماجہ کے اسناد سارے راوی ثقہ ہیں۔ جو صحیحین کے راویوں میں سے ہیں۔ سوائے ایک عبداللہ بن عیاش کے کہ وہ صرف مسلم کے راویوں میں سے ہیں۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ صحیح مسلم کے اصول میں یہ راوی نہیں ہیں بلکہ امام مسلمؒ نے شواہد میں اس سے روایت کی ہے۔ اصل حدیث کے لئے شاہد کے طور پر اسناد میں لایا گیا ہے۔ جیسا کہ شیخ ابن حجرؒ نے اس کی تصریح کی ہے اور یہ لکھا ہے کہ راوی خود تو بہت سچا ہے پھر بھی کہیں کہیں اس سے غلطی ہو جاتی ہے۔ اور ابن کثیرؒ نے لکھا ہے کہ امام احمدؒ نے اس حدیث کو منکر کہا ہے یعنی رفع منکر ہے۔ اور تنقیح میں ذکر کیا ہے کہ ابن وہب نے عبداللہ بن عیاش سے اس کو موقوف یعنی حضرت ابوہریرہؓ کا قول نقل کیا ہے۔ اسی طرح جعفر بن ربیعہ اور عبداللہ بن جعفر نے اعرج عن ابی ہریرہؓ موقوفاً روایت کیا ہے۔ جیسے کہ عبداللہ بن عیاش نے اعرج عن ابی ہریرہ موقوفاً روایت کیا ہے۔ اور کہا ہے کہ صحت کے قریب یہی ہے۔ مع۔ اب میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ جب عبداللہ بن عیاش سے غلط کا ہونا معلوم ہو گیا تب جعفر بن ربیعہ وغیرہ ثقہ راویوں پر ہی اعتماد ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم = ابن الجوزیؒ نے تحقیق میں اسے صحیح تسلیم کرتے ہوئے یہ جواب دیا ہے کہ اس حدیث سے واجب ہونا ثابت نہیں ہوتا ہے جیسے کہ صحیح حدیث میں ہے کہ جس نے ثوم (یعنی لہسن پیاز) کھایا ہے وہ ہمارے مصلی کے قریب بھی نہ آئے۔ حالانکہ بالاتفاق لہسن و پیاز کا کھانا حرام نہیں ہے۔ لیکن مصنفؒ نے فرمایا ہے۔

ومثل هذا الوعيد الخ اور ایسی وعید اور دھمکی واجب کے سوا کسی اور چیز کے ترک سے لاحق نہیں ہوتی ہے۔ (ف لیکن یہ جواب مشکل ہے اس لئے کہ نماز عید واجب ہے اور وہ تنہا تنہا پڑھنے سے ادا نہیں ہوتی ہے یعنی اس کے لئے جماعت کا ہونا بھی ضروری ہے۔ اس لئے اگر کسی کو قربانی نہیں کرتی ہے اس کو دوسرے واجب یعنی نماز کی ادائیگی سے بھی کس طرح روکا جا سکتا ہے۔ مجبوراً یہی کہا جائے گا کہ یہ ممانعت اس قربانی کی تاکید کے لئے ہے۔ لہٰذا یہ حکم بھی ثوم کی طرح ہو گیا۔ اچھی طرح معاملہ کو سمجھ لینا چاہئے۔ م)۔ ولانها قربة الخ اور اس کے واجب ہونے کی ایک دلیل یہ بھی ہے کہ قربانی ایک ایسی عبادت ہے کہ اس کا وقت یعنی ادائیگی کے دن کی اس کی طرف اضافت ہوتی ہے جیسا کہ کہا جاتا ہے یوم الاضحیٰ (قربانی کا دن) اسی اضافت سے اس کے واجب ہونے کا پتہ چلتا ہے۔ لان الاضافة الخ کیونکہ اضافت اختصاص کے لئے ہوتی ہے۔ اور اس اضافت کے لئے اس کا موجود ہونا بھی ضروری ہے۔ (ف قربانی پائی جائے گی تو اختصاص ہو گا یعنی قربانی کا دن ہو گا۔

والوجوب هو المقضي الخ اور وجوب ہی ایسا حکم ہوتا ہے کہ بظاہر اسی کی وجہ سے وہ جنس موجود ہوتا ہے۔ (ف کیونکہ نفل ہونے کی وجہ سے کام کو وجود میں لانا ضروری نہیں ہوتا ہے لیکن واجب ہونے کی وجہ سے بہر صورت اسے وجود میں لانا ہوتا ہے۔ اس سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ قربانی اسی لئے لازم کی گئی ہے کہ جتنے مومنین ہیں ان میں سے جو مالدار اور حیثیت والے ہیں وہ ضرور اس پر عمل کر کے اسے وجود میں لے آئینگے۔ اس طرح وہ دن قربانی کے ساتھ مخصوص ہو گیا۔ یعنی اس کا نام یوم الاضحیٰ ہو گیا۔ اس کے برخلاف اگر یہ واجب نہ ہوتی تو یہ بات بھی ممکن تھی کہ قربانی کا وجود ظاہر میں نہ ہو۔ ایسی صورت میں اس دن کو اضحیٰ یا قربانی کی طرف منسوب نہیں کیا جا سکتا بلکہ مضاف الیہ (اضحیٰ) کا وجود ہوتا تو اضافت بھی نہ ہوتی۔ پھر اسے کس طرح اختصاص کی اضافت کہا جا سکے۔

میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ یہ دلیل کسی چیز کو عام طور سے واجب کرنے کے لئے بہت ہی دقت طلب اور مستبعد ہے۔ اس

کے باوجود دوسرے طریقہ سے اس کے معنی یہ کیوں نہیں لئے جاسکتے ہیں کہ جو لوگ قربانی کرنی چاہینگے وہ اسی دن میں کرینگے اس طرح دن اضحیہ کے ساتھ مخصوص ہو جاتا ہے۔ اور یہی دلیل بہت بہتر اور برحق ہے۔ کیونکہ یوم الاضحیٰ کا وجود نیا نہیں ہے۔ بلکہ زمانہ جاہلیت سے ہی اس کا وجود ہے۔ اور ان پر اس کا وجود شرعاً نہیں تھا پھر وہ بھی اسی دن کو مخصوص کئے ہوئے تھے۔ اسی وجہ سے اس دن کو اضحیہ کی طرف مضاف کر کے یوم الاضحیٰ کہا جاتا تھا۔ لیکن اس کے باوجود قربانی واجب نہیں ہوئی البتہ اگر کوئی کرنا چاہتا تو اسی مخصوص دن میں کرتا۔ فافہم۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ م۔ اس کے بعد مصنفؒ نے خود وجوب کی دو دلیلیں ذکر فرمائی ہیں اول (۱) یہ کہ جو شخص مالی وسعت کے باوجود قربانی نہ کرے وہ ہماری نماز کے مصلیٰ یا عید گاہ کے قریب بھی نہ آئے۔ اسی فرمان رسول علیہ السلام سے وجوب کی دلیل ثابت ہوتی ہے۔ دوسری (۲) یہ ہے کہ اس دن کو یوم الاضحیٰ اسی وقت کہنا صحیح ہوگا کہ اس میں اضحیٰ کا وجود بھی ہو اور اس کا موجود ہونا اسی صورت میں ضروری ہوگا کہ اضحیہ واجب بھی ہو۔ اسی لئے لفظ یوم الاضحیٰ سے اضحیہ کا وجوب ثابت ہوا ہے: پھر ان دونوں دلیلوں کا تقاضا تو یہ تھا کہ مسافر اور مقیم سب پر قربانی واجب ہونی چاہئے تھی۔ حالانکہ شرعاً صرف مقیم پر واجب ہوتی ہے اور مسافر پر واجب نہیں ہوتی ہے۔ جس کی وجہ یہ ہے۔

غیر ان الاداء الخ کہ قربانی کی ادائیگی کے لئے ایسے اسباب کو مہیا کرنا پڑتا ہے جن کو مسافر کے لئے مہیا کرنا دقت طلب اور پریشان کن ہے۔ (ف پھر اگر سفر سے واپسی تک کے لئے ان کو توقف رکھا جائے تو یہ بھی اس لئے ممکن نہیں ہے کہ قربانی کی ادائیگی کے دن ان دنوں کا ہونا ہی ضروری ہے)۔ ویفوت بمضی الوقت الخ اور قربانی کا معین وقت گذر جانے کے بعد قربانی کی ادائیگی بھی ختم ہو جاتی ہے۔ اس لئے مسافر پر قربانی واجب نہیں کی گئی ہے۔ جیسے کہ مسافر پر جمعہ کی نماز واجب نہیں ہوتی ہے۔ (ف قربانی کے وجوب کی دلیلوں میں سے حضرت براء بن عازب رضی اللہ عنہ سے مروی وہ حدیث ہے جس میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے خود نماز کی ادائیگی کے بعد قربانی کرنے کا ارشاد فرمایا کہ جس نے ایسا کیا اس نے ہماری سنت کو پالیا۔ اور ابو بردہ بن نیاز رضی اللہ عنہ نے نماز عید سے پہلے ہی قربانی کر دی تھی تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ یا رسول اللہ میرے پاس یہ (بچہ) جذعہ ہے کیا اسکی قربانی ہو سکتی ہے تو آپ نے فرمایا کہ فی الحال تمہارے لئے جائز ہے مگر تمہارے بعد یہ کسی اور کے لئے جائز نہ ہوگا۔ جیسا کہ صحیح بخاری و مسلم میں مذکور ہے اس میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمانا کہ تمہارے علاوہ کسی دوسرے کے لئے یہ جذعہ کافی نہ ہوگا۔ یہ وجوب قربانی کی دلیل ہے۔ کیونکہ اس طرح تو واجب ہونے کی صورت ہی میں بولا جاسکتا ہے۔

ابن الجوزیؒ نے اس کا جواب دیا ہے کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ اس سنت کی ادائیگی میں تیرے سوا کسی اور کے لئے کافی نہ ہوگا۔ اس مطلب کو لینے کی دلیل اس طرح ہے کہ اوپر کی حدیث میں ارشاد ہے کہ جس نے ایسا کیا اس نے ہماری سنت کو پالیا۔ مع۔ اس پر اگر یہ کہا جائے کہ سنت ہونے پر استدلال کرتے ہوئے یہ بات کہی جاچکی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو کوئی ذوالحجہ کا چاند دیکھے اور قربانی کا ارادہ کرے۔ اس میں بھی خود لفظ ارادہ سے معلوم ہوتا ہے کہ قربانی واجب نہیں ہے۔ جواب یہ ہے کہ ارادہ کے دو معنی آتے ہیں ایک تو یہ کہ اگر تمہارا جی چاہتا ہو اور اپنے اختیار سے کام لینا چاہتے ہو یہ ارادہ لازمی وجوب کے مخالف ہے اور دوسرے معنی ہیں جان بوجھ کر کرنا جو کہ بھول کر کرنے کے مخالف ہے یعنی جان بوجھ کر کرنا اور بھول کر نہیں کرنا)۔ والمراد بالارادة الخ حدیث میں ارادہ سے مراد (واللہ اعلم) وہی ہے جو جان بوجھ کر ہو۔ بھول کر نہ ہو اور اس میں پسند نا پسند نہ ہو۔ یعنی ارادہ سے مراد قصد ہے جو سہو کی ضد ہے۔ اور اختیار نہیں ہے۔ (ف حاصل معنی یہ ہوں گے کہ جو شخص اس قربانی کا ارادہ کرے جو کہ واجب ہے الخ۔ اور اب مسافر پر قیاس کی بات کہ جیسے مسافر پر عتیرہ واجب نہیں ہے اسی طرح مقیم پر قربانی بھی واجب نہیں ہے تو یہ قیاس صحیح نہیں ہے)۔

والعتیرة منسوخة الخ کیونکہ عتیرہ کا حکم منسوخ ہو چکا ہے۔ عتیرہ اس بکری کو کہا جاتا تھا جو رجب کے مہینہ میں قربانی

دی جاتی تھی۔ جیسا کہ پہلے بیان کیا جاچکا ہے۔(ف چنانچہ حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ نہ فرع ہے اور نہ عتیرہ۔اس کی روایت صحاح ستہ نے اوران کے علاوہ اور دوسرے محدثین نے بھی کی ہے۔اس میں فرع اس بچہ کو کہا گیا ہے جو مادہ جانور سے سب سے پہلے پیدا ہوتا تھا(گائے وغیرہ کا پہلا بچہ)اور مشرکین اس کو بتوں کے نام پر قربانی کیا کرتے تھے۔اور عتیرہ اسی کو رجبیہ بھی کہا جاتا ہے یعنی جسے ماہ رجب میں ذبح کیا جاتا تھا۔ت۔ع۔اب یہ معلوم ہونا چاہئے کہ اگر یہ بات مان لی جائے کہ قربانی کے سنت ہونے ہی کے دلائل ترجیح کے لائق ہیں مگر احتیاطاً اس نیکی کو ادا کرلینا لازم ہے اس لئے کہ سنت مؤکدہ بھی وجوب کے قریب ہوتی ہے۔ویسے اظہر یہ ہے کہ امام محمدؒ کا قول بھی ابوحنیفہؒ کے قول جیسا ہی ہے۔ف

انه قال في الاثار عن ابي حنيفته عن حماد عن ابراهيم قال الاضحية واجبته علي اهل الامصار ما خلا الحاج۔ یعنی ابراہیم نخعیؒ نے فرمایا ہے کہ حاجیوں کے سوا تمام شہریوں پر اضحیہ واجب ہے۔امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ ہماری بھی یہی رائے ہے اور امام ابوحنیفہؒ کا یہی قول ہے۔ حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قربانی کی اس کے بعد اور مسلمانوں نے بھی قربانیاں کیں۔اور اسی پر یہ سنت جاری رہی رواہ ابن ماجہ وغیرہ۔اور حدیث میں یوں بھی ہے کہ جانور کے ہر بال کے بدلہ قربانی کرنے والے کے نام نیکیاں لکھی جائیں گی بندہ مترجم کی سورہ حج کی تفسیر میں اچھی طرح وضاحت ہے۔ **والحمدللہ رب العلمین**۔اب یہ بحث سامنے آرہی ہے کہ وجوب کی کیا دلیل ہے۔ **وانما اختص الوجوب الخ** اور قربانی واجب کی آزادی کے ساتھ مخصوص ہونے کی وجہ یہ ہوئی کہ قربانی ایک مالی عبادت ہے۔جو مالک بنے بغیر ادا نہیں ہوسکتی ہے۔اور مال کا مالک غلام نہیں بلکہ آزاد انسان ہی ہوتا ہے۔(ف کیونکہ جو خود مملوک ہوتا ہے وہ دوسری چیز کا بھی مالک نہیں ہوسکتا ہے۔اس بناء پر اس واجب قربانی کی خود ادائیگی نہیں کرسکتا ہے۔اس لئے کہ اس کے اختیار سے باہر ہے۔

وبالاسلام الخ اور قربانی کے لئے مسلمان ہونے کی خصوصیت اس لئے کی گئی ہے کہ یہ قربانی اللہ کی قربت حاصل کرنے کے لئے نیکی کا کام ہے۔(ف جو مسلمان کے علاوہ کسی کافر سے ممکن نہیں ہوتی ہے۔کیونکہ کافر اللہ تعالےٰ کی وحدانیت کا یقین نہیں رکھتا ہے۔اس لئے اس کی کی ہوئی نیکیاں اس کے اعتقاد کے مطابق ہی نتیجہ دینگی۔وہ نیکیاں تو شیطانی شرک کا حصہ ہوں گی۔ **وبالاقامة لما بينا الخ** اور قربانی کرنے والے کے لئے مقیم ہونے کی خصوصیت کی وجہ وہی ہے جو پہلے ہی بیان کرچکے ہیں کہ مسافر کو قربانی کا انتظام کرنے میں کافی دقت ہوتی ہے۔اور مالدار ہونے کی خصوصیت کہ وجہ وہی حدیث ہے جس کی اس سے پہلے ہی ہم نے روایت کردی ہے کہ اس کا آسودہ اور مالدار ہونا شرط ہے۔(ف کیونکہ حدیث کے الفاظ یہ ہیں کہ جس کو مالی گنجائش ہو اور وہ قربانی نہ کرے تو وہ ہمارے مصلی کے قریب بھی نہ آئے اسی سے آسودگی کی شرط کے ساتھ قربانی لازم کی گئی ہے۔

و مقداره الخ اور مالی وسعت سے مراد اتنے مال کا مالک ہونا ہے جس کی بناء پر صدقہ فطر واجب ہوتا ہے۔(ف اور اس آسودگی سے وہ مقدار مراد نہیں جس کی بناء پر زکوٰۃ لازم ہوتی ہے)۔ **وقد مرفي الصوم** یہ بحث کتاب الصوم کے آخر میں گذر چکی ہے۔(ف عینیؒ نے لکھا ہے کہ اس کے رہائشی مکان وضروری سامان اور لباس اور خدمت گذار غلام اور ضروری ہتھیار کے علاوہ دوسو درہم کی قیمت کے برابر دوسرا کوئی مال ہو تو وہ وسعت والا ہوگا۔اجناس میں ہے کہ کسی کے پاس قربانی کے وقت سے پہلے دوسو درہم یازائد رقم تھی۔ لیکن وقت اضحیہ سے پہلے اس نے اس میں سے کچھ خرچ کرلیا یا کچھ ضائع ہوگیا تو اس پر قربانی لازم نہیں ہوگی اور اگر کسی کے پاس قربانی کے دن سے پہلے اتنا مال نہیں تھا لیکن قربانی کے دن ختم ہونے سے پہلے یعنی قربانی کے کسی دن میں بھی اتنا مال پالیا تو اس پر قربانی واجب ہوجائے گی ابوعلی الدقاق نے ذکر کیا ہے کہ اگر کسی کے پاس رہائشی مکان وزمین ہو تو اس کی قیمت کا اعتبار نہیں کیا جائے گا۔ بلکہ ان چیزوں کے حالات دیکھے جائیں گے اور ابوعبداللہ الزعفرانیؒ وغیرہ نے کہا ہے کہ ان

کی قیمت کا بھی اعتبار کیا جائے گا جیسے کہ دوسرے سامان ہونے کی صورت میں دیکھی جاتی ہے۔ دقاقؒ نے لکھا ہے کہ روٹی پکانے والے نانبائی کے پاس قربانی کے دن دوسو درہم کی لکڑیاں موجود تھیں تو اس پر قربانی واجب ہوگی۔ اور اگر کسی کے پاس دوسو درہم کا قرآن مجید موجود ہو تو اگر اس سے وہ تلاوت کرتا ہو تو اس پر قربانی لازم نہیں ہوگی ورنہ واجب ہوگی اور اگر وہ پڑھ سکتا ہو مگر سستی کی وجہ سے نہیں پڑھتا ہو تو بھی قربانی لازم نہ ہوگی۔

اور اگر قرآن مجید کے علاوہ دینی اور فقہی کتابیں ہوں تو ان میں بھی ایسا ہی حکم ہوگا اور اگر وہ شخص اہل علم میں سے ہو تو وہ اسی سے مطالعہ وغیرہ کرتا ہو یا نہ کرتا ہو یا سستی کرتا ہو تو اس پر قربانی لازم نہ ہوگی۔ اور اگر اہل علم میں سے نہ ہو تو قربانی لازم آجائیگی۔ الاجناس مختصراً اور از علم طب و علم نجوم و علم ادب کی کتابیں ہوں تو دوسو درہم قیمت ہونے سے وہ مالدار سمجھا جائے۔

مع۔ والوقت وهو يوم الاضحى الخ اور وجوب قربانی کے ساتھ مخصوص ہونے کا وقت یعنی اسی وجہ سے وہ یوم اضحیٰ کے ساتھ مخصوص ہوا کہ قربانی اسی کے ساتھ مخصوص ہے۔ اب اس کی مقدار اور تعیین کے بارے میں ہم انشاء اللہ عنقریب بیان کردینگے۔ (ف کہ وہ دسویں ذوالحجہ سے ایام تشریق کے آخر وقت تک ہے)۔

توضیح:۔ کتاب الاضحیہ، قربانی کے احکام

الاضحية: اسم مايذبح في يوم الاضحى۔ اس جانور کو کہا جاتا ہے جو قربانی کے دنوں میں عبادت کے خیال سے ذبح کیا جاتا ہے۔ تحقیق اضحیہ اصل میں افعولہ کے وزن پر اضحویہ تھا اس میں واو اور یاء کا اجتماع ہوا اور پہلا حرف ساکن بھی ہے اس لئے واو کو یاء سے بدل کر ادغام کردیا گیا اور یاء کی مناسبت سے اسے کسرہ دیدیا گیا۔ اس میں چار لغتیں ہیں ہمزہ کو (۱) ضمہ (۲) و کسرہ (۳) ضحیہ ضاد کو فتحہ کے ساتھ ہدیہ کے وزن پر (۴) اضحاۃ اس کی جمع اضحیٰ ہے جیسے ارطاۃ وارطی۔ اس کی شرعی تعریف یوں ہے ذبح حیوان مخصوص في ايام مخصوصة يوم الاضحیٰ۔ مخصوص جانور کو مخصوص دنوں میں یعنی یوم الاضحیٰ میں ذبح کرنا۔

سبب

اضحیہ کے واجب ہونے کا سبب وقت یعنی وہ چند دن۔ اور اتنی مالی فراوانی جس سے صدقہ فطر لازم ہو لفظ ذبح عام ہے کہ تقرب اور ثواب کی نیت سے ہو یا کھانے کے لئے اللہ کا نام لے کر مسلمان نے کیا ہو۔ اور اضحیہ خاص عبادت اور تقرب کی نیت سے ہونے کو کہا جاتا ہے۔

اضحیہ کی شرطیں

اثنائے کتاب میں مفصلاً معلوم ہوں گی سبب:۔ ایام النحر کا ہونا ہے۔ کیونکہ جن کی طرف مضاف کا حکم ہو اسی کا سبب ہونا ظاہر ہوتا ہے۔ ان ایام کے بار بار آنے سے سبب بھی بار بار ہوتا ہے۔ حکم:۔ یہ ہے کہ دنیا میں جو چیز واجب ہوئی اس سے سبکدوش ہو جائے۔ اور آخر میں اللہ تعالیٰ کے فضل و رحمت سے زیادہ سے زیادہ ثواب حاصل ہو۔ اضحیہ کی مشروعیت:۔ کتاب و سنت اور اجماع کی دلیل سے ہوئی۔ چنانچہ قرآن پاک میں فرمان باری تعالےٰ ہے ﴿فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَانْحَرْ﴾ اس تفسیر میں حضرت ابن عباسؓ سے اس کی تفسیر میں مذکور ہے کہ نماز عید ادا کرو اور اونٹوں کو نحر کرو۔ مترجم کا کہنا ہے کہ چونکہ آیت مذکورہ قربانی کے مشروع ہونے کی دلیل ہے اس لئے اس میں اونٹوں کی خصوصیت نہیں ہونی چاہئے۔ اس کے ثبوت کے لئے اولی اور بہتر یہ آیت پاک تھی ﴿وَفَدَيْنَاهُ بِذِبْحٍ عَظِيمٍ﴾۔ اس سے قربانی کا حکم مشروع ہو کر اس امت تک جاری اور باقی ہے واللہ تعالےٰ اعلم۔ اس کے مسنون ہونے کی دلیل:۔ میں بہت سی حدیثیں موجود ہیں جو قولی بھی ہیں اور فعلی بھی ہیں۔ ان میں سے ایک حضرت انس رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم دو مینڈھوں سے قربانی کیا کرتے تھے۔ اور میں بھی دو مینڈھوں سے

ہی قربانی کرتا ہوں۔ رواہ البخاری۔ اسی پر اجماع بھی منعقد ہو گیا ہے کہ قربانی مشروع ہے۔ مع۔ بندہ مترجم نے اپنی کتاب تفسیر میں سورۃ الحج کی تفسیر میں اس بحث کی احادیث سے توضیح کردی ہے اگر کسی کا دل چاہے وہاں دیکھ لے۔

اضحیہ کی لفظی تحقیق، شرعی تعریف، سبب، ذبح اور اضحیہ میں فرق، اس کی شرطیں، مشروعیت، حکم، اقوال، مفصل دلائل، عتیرہ۔ فرع۔ مجبیہ کی تعریف

وتجب عن نفسه لانه اصل في الوجوب عليه على ما بيناه وعن ولده الصغير لانه في معنى نفسه فيلحق به كمافي صدقة الفطر وهذه رواية الحسن عن ابي حنيفة رحمهما الله وروى عنه انه لا يجب عن ولده وهو ظاهر الرواية بخلاف صدقة الفطر لان السبب هناك راس يمونه ويلي عليه وهما موجودان في الصغير وهذه قربة محضة والاصل في القرب ان لا تجب على الغير بسبب الغير ولهذا لا تجب عن عبده وان كان يجب عنه صدقة الفطر وان كان للصغير مال يضحي عنه ابوه اووصيه من ماله عند ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله وقال محمد وزفر والشافعي رحمهم الله يضحي من مال نفسه لامن مال الصغير فالخلاف في هذا كالخلاف في صدقة الفطر وقيل لا يجوز التضحية من مال الصغير في قولهم لان القربة تتادى بالاراقة والصدقة بعدها تطوع فلا يجوز ذلك من مال الصغير ولا يمكنه ان ياكل كله والاصح ان يضحي من ماله وياكل منه ما امكنه ويبتاع بما بقي ما ينتفع بعينه.

ترجمہ:۔ اور قربانی اپنی طرف سے لازم ہوتی ہے اس بیان کردہ دلیل کی وجہ سے کہ اس کے واجب ہونے میں وہ تو خود ہی اصل ہے کہ اسی کو مال کی فراوانی حاصل ہے۔ نیز اس کی نابالغ اولاد کی طرف سے اس لئے کہ یہ چھوٹی اولاد خود اس کی ذات ہی کے حکم میں ہے اس لئے وجوب قربانی میں یہ بھی شامل کردی جائے گی جیسے کہ صدقہ فطر کے وجوب میں ہوتا ہے۔ (ف کہ صدقہ فطر خود اپنی طرف سے اور چھوٹی اولاد کی طرف سے بھی لازم ہوتا ہے کیونکہ اس صدقہ فطر میں وہ خود ایسی اصل ہے جس کو ولایت اور اس کے لوازمات حاصل ہوتے ہیں۔ اسی طرح سے اس کی نابالغ اولاد کی طرف سے۔ بخلاف بالغ اولاد کے کہ اگر بالفرض لوازمات اور نفقہ اس کے ذمہ ہو تب بھی مالی اختیارات ولوازمات بالغ اولاد پر نہیں رہتی ہے لیکن نابالغ پر رہ جاتی ہے۔ اسی وجہ سے قربانی بھی اپنی طرف سے اور چھوٹی نابالغ اولاد کی طرف سے بھی لازم ہوتی ہے)۔ **وهذه رواية الحسن الخ** یہ روایت حسنؒ سے امام ابو حنیفہؒ کی طرف سے کی ہے۔ (ف اور قدوریؒ نے اسی کو قبول کیا ہے۔ اس کے علاوہ امام ابو حنیفہؒ سے یہ بھی مروی ہے کہ اپنی چھوٹی اولاد کی طرف سے بھی قربانی واجب نہیں ہوتی ہے۔ اور یہی ظاہر الروایت ہے)۔

بخلاف صدقة الفطر الخ بخلاف صدقۃ الفطر کے واجب ہونے کے کہ اس میں واجب ہونے کا سبب وہ سریا فرد ہے جس کی ساری ذمہ داری اسے برداشت کرنی ہوتی ہو۔ اور اس پر اپنا پورا اختیار و حکومت رکھتا ہو۔ اور یہ دونوں باتیں چھوٹی اولاد میں پائی جاتی ہیں۔ (ف کہ ان بچوں پر پدری حق ہونے کی بناء پر ان کا پورا ذمہ دار ہوتا ہے اور ان کے نان و نفقہ وغیرہ کا بھی ذمہ دار ہوتا ہے۔ اس بناء پر اس میں صدقہ واجب ہونے کا پورا سبب پایا گیا اس لئے ان چھوٹے بچوں کی طرف سے بھی اسی باپ پر صدقۃ الفطر واجب ہوتا ہے۔ پس ان کی طرف سے بھی صدقۃ الفطر فقیروں کو دینے سے اللہ تعالیٰ کے دربار میں پہنچ جاتا ہے جس سے اللہ تعالیٰ کا تقرب حاصل ہوتا ہے۔ **وهذه قربة الخ** اور یہ قربانی تو سراسر نیکی ہے۔ (ف کیونکہ اس میں خون بہانا ہی ذریعہ قربت ہے۔ اور یہ نیکی ایسی ہوتی ہے جس کو سمجھنا قیاس سے باہر کام ہے)۔

والاصل في القرب الخ اور خالص نیکی کی باتوں میں اصل یہ ہے کہ آدمی پر دوسرے کی وجہ سے واجب نہ ہوں۔ اسی بناء پر بالاجماع آدمی کے اپنے غلاموں کی طرف سے قربانی واجب نہیں ہوتی ہے۔ اگرچہ صدقہ فطر اپنے غلاموں کی طرف سے

بھی لازم ہوتا ہے۔(ف اور صحیح حدیث میں ہے کہ اُن دنوں میں اللہ تعالیٰ کے نزدیک خون بہانے سے بڑھ کر دوسری کوئی نیکی نہیں ہوتی ہے۔ جیسا کہ فرمان باری تعالیٰ ہے لَن یَّنَالَ اللّٰہَ لُحُو مُھَا وَلاَ دِمَاءُ ھَا وَلٰکِن یَّنَالُہُ التَّقوٰی مِنکُمُ الایۃ۔ یعنی یقیناً ان قربانیوں سے اللہ تعالیٰ کو نہ ان کے گوشت کا حصہ ملتا ہے اور نہ ہی ان کے خون کا حصہ ملتا ہے۔ البتہ اسے تمہاری طرف سے تقویٰ پہنچتا ہے الخ۔ لہٰذا قربانی صرف نیکی کا کام ہے جو آدمی پر خود واجب ہوتی ہے اور غیر کی طرف سے واجب نہیں ہوتی ہے اگرچہ اپنی حقیقی اولاد ہو مگر بالغ ہو۔ یہی ظاہر الروایہ ہے۔ قاضی خان نے لکھا ہے کہ اسی پر فتویٰ ہے۔ م۔ع)۔

وان کان الصغیر الخ اور اگر چھوٹی اولاد کے پاس بھی مال ہو۔(جس کی ایک صورت یہ بھی ہو سکتی ہے کہ اسے اس کی اپنی نانی یا ماں کے مال میں سے ترکہ ملا ہو تو اس پر قربانی لازم ہو گی یا نہیں اس کے بارے میں اختلاف علماء ہے۔ چنانچہ یہ جواب دیا کہ یضحی عنہ ابوہ الخ تو ایسی مالدار اولاد کی طرف سے امام ابو حنیفہ وابو یوسف رحمہما اللہ کے نزدیک اسی بچہ کے مال میں سے اس کا باپ قربانی کر دے گا۔ اور اگر باپ مر گیا ہو تو اس کے باپ کا وصی قربانی کرے گا۔(ف کیونکہ باپ نہ ہونے کی صورت میں اس بچہ کی بہتری کے لئے اس کے مال میں باپ کی بجائے اس کا وصی ہی ذمہ دار ہوتا ہے۔ اور امام مالکؒ کا بھی یہی قول ہے۔ لیکن وہ اس کے گوشت کو صدقہ نہیں کر سکتا ہے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ کے نام پر قربانی کرنا و خون بہانا واجب ہے۔ لیکن اس کے گوشت کو صدقہ کرنا یہ ایک نفل نیکی کا کام ہے جبکہ نابالغ ایسی نیکی کا کام نہیں کر سکتا ہے۔ اس لئے اس کا گوشت اسی بچہ کے کھانے میں خرچ کرے۔ اور جو گوشت فاضل بچ جائے اس کے عوض اس بچہ کے لئے کوئی ایسا ضروری سامان لے کہ وہی سامان اس کے ذاتی مصرف میں آئے۔ اور اسے آرام حاصل ہو۔ مثلاً آرام کے لئے چارپائی۔ چادر۔ جوتے اور کپڑے وغیرہ۔ جیسے کہ قربانی کی کھال کا حکم ہے۔ التحفہ میں ایسا ہی لکھا ہے۔ع۔

وقال محمد و زفر الخ اور ائمہ محمد وزفر و شافعی اور احمد رحمہم اللہ نے فرمایا ہے کہ ایسے نابالغ کی طرف سے بھی اپنے ہی مال سے قربانی کرے۔ اور اس نابالغ کے مال سے قربانی نہ کرے۔(ف یعنی باپ کے لئے یہ جائز نہ ہو گا کہ نابالغ کی طرف سے اس کے مال سے قربانی کر دے۔ جس کی وجہ شاید امام محمدؒ کے نزدیک یہ ہو سکتی ہے کہ وہ نابالغ اس عمر میں اتنی اہلیت نہیں رکھتا ہے کہ اس پر قربانی لازم ہو اسی بناء پر زکوٰۃ جو کہ مال کا حق ہے وہ بھی اس بچہ پر اس کے مال میں لازم نہیں ہوتی ہے۔ فالخلاف فی ھٰذا الخ پس قربانی کے مسئلہ میں بھی صدقہ فطر کے مانند اختلاف ہے۔(ف وہ یہ ہے کہ اگر نابالغ کسی طرح مال کا مالک ہو جائے تو امام ابو حنیفہ وابو یوسف رحمہما اللہ کے نزدیک باپ یا اس کے وصی اس بچہ کے مال سے صدقہ فطر ادا کر دے گا۔ کیونکہ صدقہ فطر نفقہ کے حکم میں ہے۔ اور نفقہ کے بارے میں بالاتفاق حکم یہ ہے کہ اگر نابالغ کے پاس اپنا مال ہو تو اس کا خرچ سب اسی کے مال سے کیا جائے گا۔ اور امام محمد وزفر رحمہما اللہ کے نزدیک صدقہ فطر اس کے اپنے مال سے ادا نہیں کیا جائے گا۔ یہ قول ان بعض مشائخ کا ہے جنہوں نے قربانی کو صدقہ فطر پر محمول کیا ہے۔

وقیل لایجوز الخ اور بعض مشائخ کا قول یہ ہے کہ بالاتفاق تمام ائمہ کے قول میں نابالغ کے مال سے قربانی کرنا جائز نہیں ہے کیونکہ قربانی کی عبادت اور نیکی تو صرف جانور کا خون بہا دینے سے ادا ہو جاتی ہے۔ اس کے بعد اس کے گوشت اور چمڑے کو صدقہ کرنا تو علیحدہ عملی یعنی نفلی خیرات ہے۔ اس لئے نابالغ کے مال سے قربانی جائز نہ ہو گی۔(ف کیونکہ اس کے مال کی حفاظت واجب ہے۔ اس وقت اگر کوئی یہ کہے کہ گوشت کو صدقہ کرنا تو ضروری نہیں ہے کیونکہ وہ تو اس بچہ کی خوراک ہی میں خرچ کیا جائے گا۔ جواب یہ ہو گا کہ وہ نابالغ اپنی قربانی کے گوشت کو ختم نہیں کر سکے گا اس لئے آخر میں یقیناً کچھ صدقہ کرنا ہی ہو گا)۔

ولا یمکنہ الخ اور عموماً کسی بچہ کے لئے یہ ممکن نہیں ہوتا ہے کہ وہ اپنی قربانی کا سارا گوشت خود ہی کھا کر ختم کر دے۔(ف اور زیادہ دن روک کر رکھنے سے اس کے سڑنے اور گلنے کا خطرہ رہتا ہے۔(اس پر پھر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ بچے ہوئے زائد گوشت کو خود ہی کھا کر ختم کر دینا یا دوسرے کو صدقہ کر دینا لازمی بات نہیں ہے کیونکہ یہ ممکن ہو سکتا ہے کہ اس فاضل گوشت کے عوض اس

نابالغ کے لئے ایسا کوئی سامان یا چیز لے لی جائے جس سے بچہ نفع حاصل کر سکے مثلاً جوتا۔ چادر وغیرہ۔ اسی لئے مصنفؒ نے یہ فرمایا ہے)۔

والاصح ان یضحی الخ اور قول اصح یہ ہے کہ نابالغ اپنے ہی مال سے قربانی کرے۔ (ف یعنی اپنے باپ یا اس کے وصی کے ذریعہ یعنی اس کا باپ یا اس کا وصی خود اس بچہ کی طرف سے اس کی قربانی کا کام انجام دلادے)۔ ویاکل منه الخ اور وہ بچہ اپنی قربانی کا گوشت جتنا بھی کھا سکتا ہو کھائے۔ (ف خواہ تازہ یا باسی یا نمک ڈال کر خشک کر کے رکھ کر لے۔ ویبتاع بما بقی الخ پھر اس گوشت کے عوض کوئی ایسا مال واسباب خرید لے کہ اس کو اپنے استعمال اور ضرورت میں لا سکتا ہو۔ (ف مطلب یہ ہے کہ اسی چیز کو باقی رکھتے ہوئے جس طرح بھی اس سے فائدہ حاصل کر سکتا ہو جیسے صندوق۔ چارپائی۔ جوتے۔ استعمالی کپڑے وغیرہ۔ اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ اس بدلی ہوئی چیز کو کھالے۔ قدوریؒ نے اپنی شرح المختصر میں لکھا ہے کہ صحیح بات یہ ہے کہ یوں کہا جائے کہ نابالغ مالدار پر قربانی واجب ہے۔ اور گوشت اس کی طرف سے صدقہ نہ کیا جائے۔ بلکہ وہ جتنا کھا سکتا ہو کھائے اور باقی گوشت کے بدلہ ایسا کوئی سامان لے لیا جائے جس سے وہ نابالغ فائدہ حاصل کرتا رہے۔ جیسے کہ بالغ آدمی کو یہ جائز ہے کہ اپنی قربانی کی کھال فروخت کر دے۔ ع۔

حاصل کلام یہ ہوا کہ قربانی کے جانور کو ذبح کر دینے سے ہی عبادت کی ادائیگی ہو جاتی ہے۔ اس کے بعد اس کی کھال اور اس کا گوشت سب اسی کی ذاتی ملکیت رہ جاتی ہے جس کی طرف قربانی کی گئی ہو۔ لہٰذا وہ اس میں جس طرح چاہے تصرف کرے۔ اور ظاہر قول میں ہمارے نزدیک گوشت میں سے کچھ بھی صدقہ کرنا واجب نہیں ہے۔ اس مسئلہ میں علماء کے مختلف اقوال ہیں جن کو میں نے اپنی تفسیر سورہ حج میں تفصیل کے ساتھ بیان کیا ہے۔ اور اب جب کہ یہ بات محقق ہو گئی کہ مالدار نابالغ پر بھی قربانی واجب ہے تو اس کی توجیہ بھی ٹھہری کہ قربانی کا حکم بھی نفقہ کے جیسا ہی ہے۔ ورنہ اس میں یہ اعتراض پیدا ہوتا ہے کہ جب تک کے آدمی بالغ نہ ہو جائے اس پر کوئی چیز بھی واجب نہیں ہوتی ہے۔ اسی بناء پر تمہارے نزدیک مالدار نابالغ کے مال میں زکوۃ واجب نہیں ہوتی ہے۔ اس تفصیل کے مطابق جوز کوۃ کے بارے میں اپنی جگہ پر گذر چکی ہے اس لئے مزید تحقیق وہیں پر دیکھ لینی چاہئے۔

فتامل فيه پھر یہ معلوم ہونا چاہئے کہ بعض روایتوں میں ایسا بھی مذکور ہے کہ گھر کا ایک ہی فرد اپنے پورے گھر کی طرف سے ایک ہی قربانی کر دیتا تھا۔ مطلب یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں ایسا ہی ہوتا تھا۔ تو اس کے بارے میں یہ کہا جا سکتا ہے کہ شاید رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو اس کی خبر نہیں ہوتی تھی جس سے آپ کی اجازت ثابت نہیں ہوتی ہے۔ کیونکہ شاید ایسا کرنے والے کا اپنا ذاتی فعل ہو۔ یا یہ کہ وہ کوئی بڑا جانور ہو جو کہ چند (سات) آدمیوں کی طرف سے قربانی کیا جا سکتا ہے۔ جیسے کہ گائے اور اونٹ وغیرہ۔ لیکن یہ تاویل ایسی روایت میں صحیح نہیں مانی جا سکتی ہے جس میں بھیڑ اور بکری کی تصریح موجود ہے۔ اس کے علاوہ بعض ایسی بھی روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی اور اپنے اہل وعیال سب کی طرف سے صرف ایک مینڈھا ذبح کیا اور دوسرا مینڈھا آپ نے اپنی امت میں سے ان تمام مسلمانوں کی طرف سے کیا جن لوگوں نے قربانی نہیں کی ہے۔ لہٰذا ہر ایک پر وجوب کے بارے میں علیحدہ علیحدہ غور کیا گیا ہے۔ اسی طرح قربانی کی ادائیگی کے بارے میں غور کرنا لازم ہے۔ فتامل فيه۔ م۔

توضیح: قربانی کن کن لوگوں کی طرف سے کرنی لازم ہے، مالدار اولاد کی طرف سے قربانی لازم ہوتی ہے یا نہیں، اقوال ائمہ کرام، دلائل

قال ويذبح عن كل واحد منهم شاة اويذبح بقرة او بدنة عن سبعة والقياس ان لا تجوز الا عن واحد لان الاراقة واحدة وهي القربة الا انا تركناه بالاثر وهو ماروى عن جابر رضي الله عنه انه قال نحرنا مع رسول الله

عليه السلام البقرة عن سبعة والبدنة عن سبعة ولا نص في الشاة فبقي على اصل القياس وتجوز عن خمسة اوستة وثلثة ذكره محمد في الاصل لانه لما جاز عن سبعة فعمن دونهم اولى ولا تجوز عن ثمانية اخذا بالقياس فيما لا نص فيه وكذا اذا كان نصيب احدهم اقل من السبع لا يجوز عن الكل لانعدام وصف القربة في البعض وسنبينه ان شاء الله تعالى وقال مالك تجوز عن اهل بيت واحد وان كانوا اكثر من سبعة ولا تجوز عن اهل بيتين وان كانوا اقل منها لقوله عليه السلام على كل اهل بيت في كل عام اضحاة وعتيرة قلنا المراد منه والله اعلم قيم اهل البيت لان اليسارله يويده ما يروى على كل مسلم في كل عام اضحاة وعتيرة ولو كانت البدنة بين اثنين نصفين تجوز في الاصح لانه لما جاز ثلثة الاسباع جاز نصف السبع تبعا له واذا جاز على الشركة فقسمة اللحم بالوزن لانه موزون ولو اقتسمو اجزافالا يجوز الا اذا كان معه شيء من الاكارع والجلد اعتبارا بالبيع.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ مالدار آدمی اپنی اولاد صغیر میں سے ہر ایک کی طرف سے ایک ایک بکری ذبح کرے۔(ف یعنی اپنی طرف سے ایک بکری کی قربانی کرنے اور اپنی ہر ایک نابالغ لڑکے کی طرف سے ایک ایک بکری علیحدہ علیحدہ ذبح کرے۔اگر اس وقت قربانی کا جانور بکری یا بھیڑ یادنبہ ہو۔اویذبح بقرة الخ یا گائے یا اونٹ نوسات آدمیوں کی طرف سے ذبح کرے۔(ف اس طرح اگر چھ چھوٹی اولاد ہوں تو ان کی طرف سے مجموعۃ چھ حصے اور ساتواں حصہ اپنی طرف سے کرلے۔یعنی سب کی طرف سے مجموعۃ ایک گائے یا بھینس یا اونٹ کافی ہے۔اور یہ استحسان حدیث کی دلیل سے ثابت ہے)۔ والقیاس ان لایجوز الخ اور قیاس تو یہ تھا کہ گائے یا اونٹ وغیرہ بھی ایک سے زیادہ کی طرف سے جائز نہ ہو۔کیونکہ جانور چھوٹا ہو یا بڑا ہر ایک میں ایک ہی جان ہوگی اس لئے اس کو قربان کرنا یا اس کا خون بہانا تو صرف ایک ہی مرتبہ ہوگا۔اور عبادت اور نیکی کا کام صرف اس جانور کا خون بہادینا ہے اس سے صرف ایک ہی قربت حاصل ہوسکتی ہے اور ایک سے زیادہ کی طرف سے قربت نہیں ہوسکتی ہے۔

الا اناتر کناہ الخ لیکن ہم نے اپنے اس قیاس کو اثر کی وجہ سے چھوڑ دیا ہے۔(ف کیونکہ آثار واحادیث کی موجودگی میں قیاس چھوڑ دیا جاتا ہے۔اس لئے کہ قیاس کرنے کی شرط ہی یہ ہے کہ اس جگہ کوئی نص موجود نہ ہو چنانچہ اس جگہ بھی اثر کے موجود ہونے کی وجہ سے قیاس کو ترک کردیا گیا ہے۔ وھوماروی عن جابر الخ اور حدیث وہ روایت ہے جو حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ ہم نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ گائے میں بھی اور اونٹ میں بھی سات سات کی طرف سے قربانی کی ہے۔(ف اسکی روایت مسلم اور سنن اربعہ نے کی ہے۔ت)۔

ولانص فی الشاة الخ اور چونکہ بکری کے بارے میں کوئی نص منقول نہیں ہے اس لئے اس کا حکم قیاس پر باقی رہ گیا۔ (ف یعنی ایک سے زائد کسی دوسرے کی طرف سے اس کی قربانی جائز نہیں ہوگی۔انزاریؒ نے کہا ہے کہ اس پر اجماع ہے۔اور کاکیؒ نے کہا ہے کہ یہ اجماع کا دعوی صحیح نہیں ہے کیونکہ امام مالک واحمد ولیث واوزاعی رحمھم اللہ کے نزدیک ایک بکری ایک گھر کے تمام افراد کی طرف سے جائز ہو جائیگی۔ع۔

اور اب میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ یہی نقل صحیح ہے۔شیخ حافظ ابن کثیرؒ نے ان کے بارے میں روایتیں نقل کردی ہیں جن کو میں نے اپنی تفسیر میں ذکر کیا ہے۔اس کے استدلال میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا وہ عمل ہے کہ آپ نے ایک مینڈھا اپنے اہل بیت کی طرف سے اور دوسرا مینڈھا اپنی امت کی طرف سے کیا ہے۔جیسا کہ صحاح میں موجود ہے۔اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ شاید اس سے پوری قربانی مراد نہ ہو بلکہ اس جانور کی قربانی کا ثواب مراد ہو۔لیکن اس جواب پر پھر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ نص کے معارضہ کے بغیر حدیث کے ظاہری مفہوم کو دوسری جانب پھیرنا لازم آتا ہے۔اور حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی حدیث میں بھی تاویل کی گنجائش باقی رہتی ہے۔پھر اگر یہ کہا جائے کہ صلح حدیبیہ کے موقع میں احرام سے فارغ ہونے کے لئے ہر ایک عمرہ کرنے والے پر قربانی لازم کردی گئی تھی۔تو اس کے جواب میں یہ کہا جاسکتا ہے کہ ان ایک خاص ضرورت کی وجہ سے اس کی

اجازت دیدی گئی ہو۔ کیونکہ احرام میں سب کے رہنے کی وجہ سے سب کو سخت تکلیف ہونے لگی تھی۔ اور بعض روایتوں میں اہل بیت کی طرف سے ایک بکری کی قربانی کا بھی ثبوت ہے۔ اور واجبات میں خود کو ثواب پہنچانے کے معنی نہیں ہیں کیونکہ اس پر خود ہی قربانی واجب ہے۔ اور وہ خود اس میں شریک ہے۔ پھر حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ ہم لوگ ایک مرتبہ سفر کی حالت میں تھے وہیں قربانی کا وقت آگیا تو ہم لوگ ایک گائے میں سات آدمی اور اونٹ میں بھی سات آدمی شریک ہوگئے۔ رواہ احمد والنسائی وابن حبان والترمذی۔ پھر ترمذیؒ نے کہا ہے کہ یہ حدیث حسن غریب ہے۔ بیہقیؒ نے کہا ہے کہ حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی وہ حدیث جس میں ایک اونٹ میں سات آدمیوں کی شرکت کی روایت ہے وہ اصح ہے۔ اس کی روایت مسلم نے کی ہے۔ اور مروان و مسور رضی اللہ عنہما سے جو حدیث مروی ہے اس میں بھی شرکت مذکور ہے۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ اس میں ترجیح کی کوئی ضرورت نہیں ہے کیونکہ اس میں واقعات کے دو ہونے کا بھی احتمال ہے۔ اس واقعہ میں پھر یہ اشکال ہوتا ہے کہ سفر میں قربانی ہونے کا ذکر ہے۔ اس لئے بھی شاید یہ بطور وجوب نہ ہو اس لئے استدلال صحیح نہ ہوگا معلوم ہونا چاہئے کہ حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی حدیث تو صریح ہے کہ صلح حدیبیہ میں احرام سے فارغ ہونے کے لئے قربانی کی تھی اور حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کی حدیث قربانی کے بارے میں ہے۔ اور ہماری گفتگو فی الحال صرف اسی قربانی ہی کے بارے میں ہے۔ فافہم۔ م، اور یہ بھی معلوم ہونا چاہئے کہ قربانی میں سات افراد کی شرکت کا جو بیان ہے وہ زیادہ سے زیادہ ہونے کی حد ہے یعنی ویسے تو اس میں ایک سے زائد دو۔ تین۔ چار اور سات افراد تک شرکت کر سکتے ہیں اس لئے ان سے زائد آٹھ افراد کی شرکت کی ممانعت ہوگی)۔

ویجوز عن خمسة الخ اور ہر ایک بڑے جانور گائے اونٹ وغیرہ میں ایک سے زائد تین چار پانچ سات تک کی شرکت جائز ہوتی ہے یہ بات امام محمدؒ نے اصل میں بیان کی ہے۔ (ف یعنی سات سے کم جتنے بھی ہوں وہ جائز ہوں گے۔ یہاں تک کہ صرف ایک کی طرف سے بھی جائز ہے)۔ لانہ لما جاز الخ کیونکہ جب ایک جانور سات افراد کی طرف سے ذبح کیا جاسکتا ہے تو ایک کی طرف سے بدرجہ اولیٰ جائز ہوگا۔ لیکن آٹھ کی طرف سے جائز نہ ہوگا کیونکہ سات ہی تک کا نص سے ثبوت ہوا ہے اس سے زیادہ کا ثبوت چونکہ نہیں ہوا ہے اس لئے زیادتی کو قیاس پر محمول کرتے ہوئے ناجائز کہا جائے گا۔ (ف عامہ علماء کا یہی قول ہے۔ اور ان بعض روایات میں جن میں ایک اونٹ میں دس آدمیوں کی شرکت کا ذکر ہے ان سے یہ مراد لی جائے گی کہ اس اونٹ کے گوشت میں دس آدمی شریک ہوگئے۔ لیکن یہ جواب بندہ مترجم کے نزدیک بہت دور کی تاویل ہے)۔

وکذا اذا کان الخ اور جیسے کے سات سے زائد کی شرکت جائز نہیں ہے اسی طرح سے کسی ایک کی طرف سے ساتویں حصہ سے بھی کم ہونے کی شرکت صحیح نہ ہوگی۔ اس کے ساتھ بقیہ افراد میں سے کسی کی طرف سے بھی قربانی صحیح نہ ہوگی۔ کیونکہ جب اس کے بعض حصہ یعنی ساتویں حصہ سے کم کی قربانی صحیح نہیں ہوئی تو باقی سب کی طرف سے بھی تقرب صحیح نہ ہوگا۔ جیسا کہ انشاء اللہ ہم اس مسئلہ کو عنقریب بیان کرینگے۔ (ف، کہ مثلاً (۱) ایک شخص نے اپنے مرتے ایک بیٹا اور ایک بیوی کو وارث چھوڑا اور ایک گائے چھوڑی اور ان ماں بیٹے نے اپنے اپنے حصہ کی اس گائے میں قربانی کی تو یہ صرف کھانے کے کام کی ہو جائے گی۔ یعنی قربانی کسی کی بھی صحیح نہ ہوگی۔ کیونکہ بیوی میراث میں صرف آٹھویں حصہ کی مالک ہوئی تھی۔ (۲) دوسری بات یہ ہے کہ اگر ساتویں حصہ سے کم کسی کا حصہ تو نہ ہو مگر ان میں سے کسی ایک نے بھی قربانی کے بجائے کھانے یا فروخت کرنے کے لئے شرکت کی تو بھی کسی کی طرف سے قربانی ادا نہ ہوگی۔ (۳) اور اگر تین شریکوں میں سے ایک کا آدھا اور دوسرے کا چھٹا اور باقی تیسرے کا حصہ ہو جو چوتھائی سے زائد ہو تو سب کی طرف سے قربانی صحیح ہوگی۔ بشرطیکہ اس شرکت میں سب کی نیت قربانی ہی کرنے کی ہو۔ (۴) اور اگر ایک شریک نے قربانی کی نیت کی اور دوسرے نے احرام میں شکار کرنے پر کفارہ ادا کرنے کی نیت کی اور تیسرے نے حج و عمرہ کرنے کے متعہ کی قربانی کی تو اس میں قیاس کا تقاضا تو یہ تھا کہ کسی کی بھی قربانی صحیح نہ ہو لیکن

استحساناً جائز ہے۔ کیونکہ ان تمام شرکاء نے اللہ تعالیٰ کی قربت حاصل کرنے ہی کی نیت کی ہے۔ شرح الطحاوی۔ ع۔ الحاصل بکری ایک سے زیادہ اور گائے واونٹ سات سے زیادہ کی طرف سے جائز نہ ہوگی)۔

وقال مالك تجوز الخ اور امام مالکؒ نے فرمایا ہے کہ ایک جانور کی قربانی ایک گھر کے تمام افراد کی طرف سے بھی جائز ہوگی اگر چہ وہ سات افراد سے بھی زیادہ ہوں۔ ولا تجوز عن اهل بيتين الخ اور دو گھر والوں کی طرف سے جائز نہیں ہے اگر چہ وہ سب مل کر بھی سات سے کم ہوں۔ (اگرچہ قربانی کا وہ جانور بکری ہی ہو۔ جس کی دلیل حضرت عبداللہ بن ہشام رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ایک بکری کو اپنے تمام گھر والوں کی طرف سے قربانی کرتے تھے۔ حاکم نے اس کی روایت کی اور اس کو صحیح بھی کہا ہے۔ ع۔ لیکن بخاریؒ نے عبداللہ بن ہشام کا یہ ذاتی فعل ہونا نقل کیا ہے۔ اور محنف بن سلیمؒ نے کہا ہے کہ میں حضرات ابو بکر و عمر رضی اللہ عنہما کے پڑوس میں تھا (میں ان کے حالات سے واقف تھا کہ) یہ حضرات اس خوف سے قربانی نہیں کرتے تھے کہ لوگ ان کی اقتداء کرنے لگیں گے یعنی وہ لوگ واجب سمجھتے ہوئے اس پر عمل کرتے رہیں گے۔ حضرت ابو ایوبؓ نے فرمایا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں آدمی اپنی طرف سے اور اپنے گھر والوں کی طرف سے ایک بکری قربانی کرتا تھا۔ پھر جب ان لوگوں کا وقت آیا ہے تو یہ حال ہو گیا جسے تم دیکھتے ہو۔ ترمذی نے اس کی روایت کی اور اسے صحیح بھی کہا ہے۔ ابن کثیرؒ۔

(لقوله عليه السلام الخ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فرمان کی وجہ سے کہ ہر گھر والے پر ہر سال میں اضحیہ اور عتیرہ ہے۔ (ف اور یہ بات پہلے ہی معلوم ہو چکی ہے کہ عتیرہ کیا چیز ہے۔ یعنی عتیرہ وہی قربانی ہے جسے لوگ ماہ رجب میں ذبح کرتے تھے اور اسی کو رجبیہ بھی کہا جاتا تھا۔ یہ حدیث محنف بن سلیم نے عرفات کے خطبہ میں روایت کی ہے۔ اس کی روایت ان ائمہ نے کی ہے احمد و ابو داؤد و ترمذی و نسائی و ابن ماجہ و ابن ابی شیبہ اور دوسروں نے بھی۔ پھر ترمذیؒ نے یہ بھی فرمایا ہے کہ اس حدیث کی سند حسن ہے۔ اور عبدالرزاقؒ کی روایت میں ہے کہ ہر گھر والے پر یہ بات لازم ہے کہ ماہ رجب میں ایک بکری ذبح کرے۔ رواہ الطبرانی۔ عینی نے فرمایا ہے کہ اس کی اسناد ضعیف ہے۔ حالانکہ یہ بات انصاف سے بعید ہے۔ کہ اس صورت میں دوسرے امام کے اصول کی بناء پر اسے ضعیف کہا جائے۔ جب کہ حنفیہ کے اصول کے مطابق اس کی اسناد ثابت ہے)۔

قلنا المراد به الخ ہم اس کے جواب میں یہ کہتے ہیں کہ اس کلام سے واللہ اعلم یہ مراد ہے کہ ہر گھر کے بڑے اور ذمہ دار پر لازم ہے۔ کیونکہ گھر کا بڑا۔ اور مالدار وہی ہوتا ہے۔ (ف جواب کا خلاصہ یہ ہوا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہر اہل بیت پر قربانی لازم کی ہے تو اہل بیت میں گھر کا تمام افراد مجموعہ شامل ہوتا ہے۔ اس لئے جو شخص گھر کا سردار ہو اور ان کے اخراجات برداشت کرتا ہو اور پرورش کا پورا خیال رکھتا ہو وہی مراد ہے۔ اسلئے اس کے معنی یہ ہوئے کہ ہر گھر کے ذمہ دار پر قربانی واجب ہے۔ اس بناء پر مالدار پر ہی قربانی واجب ہوئی۔ اور اس سے یہ لازم نہیں آتا ہے کہ سب کی طرف سے ایک ہی قربانی کافی ہو۔

يؤيده ما يروى الخ اس بیان کی ہوئی تاویل کی مؤید یہ روایت ہے کہ ہر مسلمان پر ہر سال میں قربانی اور عتیرہ واجب ہے۔ (ف لیکن یہ روایت غریب ہے۔ ہمیں نہیں ملی ہے) میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ وہ تاویل جو ابھی بیان کی گئی ہے وہ حضرت ابو ایوبؓ کی صحیح حدیث کے مخالف ہے۔ بلکہ وہ تو امام مالکؒ کے لئے دلیل صریح ہے۔ اور وہاں یہ تاویل کرنی کہ سکو اس کا ثواب پہنچانا مقصود ہے۔ یہ درست نہیں ہے کیونکہ یہ کام تو ہر وقت اور ہر حال میں مستحب ہے۔ ایسی صورت میں ابو ایوب رضی اللہ عنہ کے انکار کا کوئی مطلب نہ ہوا۔ اس کے علاوہ جب قربانی کرنے والے پر قربانی واجب ہے تو اس میں دوسرے لوگوں کو بھی شریک کرنے کا کوئی مقصد نہیں ہوا۔ جیسے کہ کوئی شخص اپنی فرض نماز کے ثواب میں دوسرے کی شرکت کی نیت کرے اس کے علاوہ ایک ظاہر حدیث کو قیاس کے لئے تاویل کرنا اور وہ بھی اس صورت میں جب کہ قیاس جلی نہ ہو رہا ہو جائز نہیں ہے۔ اور یہ تاویل کیسے صحیح ہو سکتی ہے جب کہ اونٹ میں بھی سات آدمی کی شرکت میں بھی ایسی ہی تاویل ہو سکتی ہے۔ اس طرح مسئلہ میں اشکال

رہ گیا ہے۔ واللہ اعلم بالصواب۔ اس کے علاوہ احتیاط اسی صورت میں ہے جو اختیار کی گئی ہے۔ تفکر فیہ۔ م)۔

ولو كانت البدنة الخ اگر ایک اونٹ دو آدمیوں کے درمیان نصف نصف میں مشترک ہو تو قول اصح کے مطابق جائز ہوگا۔ (ف یعنی مسئلہ کی صورت یہ ہوگی کہ ایک اونٹ یا گائے کے دو آدمی مالک اور برابر کے حصہ دار ہوں اور وہ دونوں مل کر اسے نحر کردیں تو بعض علماء کا گمان یہ ہوا کہ ہر ایک کے حصہ میں ساڑھے تین حصے یعنی تین حصے پورے اور نصف حصہ اس میں چونکہ نصف حصہ قربانی کے قابل نہیں ہوتا ہے تو وہ صحیح نہ ہوگا اسی بناء پر باقی کی بھی قربانی صحیح نہ ہوگی۔ اس لئے کسی کی بھی قربانی صحیح نہ ہوگی۔ اور دوسرے علماء نے فرمایا ہے کہ یہ جائز ہے اور مصنفؒ نے بھی اسی قول کو اصح فرمایا ہے۔ اور اسی قول کو صدر شہیدؒ نے بھی پسند فرمایا ہے۔ لانه لما جاز الخ کیونکہ جب سات حصوں میں سے تین حصوں کی شرکت جائز ہوسکتی ہے تو اسی کے تابع کر کے ساتوں حصوں کا نصف حصہ بھی جائز ہو گیا۔ (ف خلاصہ یہ ہوا کہ اگر صرف نصف حصہ کی کوئی قربانی کرنی چاہے تو وہ جائز نہ ہوگی۔ مگر موجودہ صورت میں ساڑھے تین حصہ ہیں تو جب تین حصوں کی قربانی صحیح ہوسکتی ہے تو نصف کی قربانی بھی ان کے تابع ہو کر صحیح ہوگی۔ معلوم ہونا چاہئے کہ اگر کسی شخص نے پورے ایک اونٹ کی قربانی کی تو اس کی قربانی ادا ہونے کے لئے ہر ساتویں حصہ کا اعتبار نہ ہوگا۔ کہ اس طرح سات قربانیاں ہوجائیں۔ بلکہ حصوں میں ہونے کا اصل مطلب یہ ہے کہ ساتویں حصہ سے کم نہ ہو۔ اب اگر کوئی ساتویں حصہ کا شریک نکل آئے تو وہ جائز ہوگا۔ اس لئے آدھے ساتویں حصہ کے نصف کے جائز ہونے میں تامل کرنا قابل تعجب ہے۔ بلکہ بلا خلاف اسے جائز ہونا چاہئے۔ الحاصل جب کہ ساتویں حصہ تک کی شرکت کو جائز کہا گیا ہے تو کل سات افراد شریک ہوسکتے ہیں۔

واذا جاز الخ اور جب شریک بنا کر قربانی جائز ہوگئی۔ (ف مثلاً ساتویں حصہ سے کسی کا بھی حصہ کم نہ ہو اور سب کی نیت اس میں خاص قربانی کی یا کسی دوسری نیکی اور تقرب کی نیت ہو تو سب کے لئے جواز کا حکم ہوجائے گا۔ پھر تو سبھی شرکاء اس جانور کے گوشت میں اپنے اپنے حصہ کے مطابق حصہ دار ہوں گے۔ فقسمة اللحم الخ تب اس کے گوشت کی تقسیم وزن کر کے ہوگی اس لئے کہ گوشت وزن کی جانی والی چیزوں میں سے ہے۔ (ف تو سب کا حصہ وزن کر کے بانٹ دیا جائے گا)۔ ولو اقتسموا الخ اور اگر ان شریکوں نے اندازہ سے حصہ کو تقسیم کیا تو یہ تقسیم جائز نہ ہوگی۔ (ف کیونکہ سارا گوشت ایک جنس ہے اور مقداری چیز ہے اس لئے اس کی تقسیم اور مبادلہ میں برابری کے سوا کمی بیشی کی بالکل گنجائش نہ ہوگی)۔

الا اذا كان الخ البتہ اگر اس کے گوشت کے ساتھ تقسیم کے وقت پائے یا کھال میں سے بھی کچھ ہو۔ (ف تو پھر یہ تقسیم جائز ہوگی۔ کیونکہ یہ چیزیں دوسری جنس میں سے ہیں۔ مثلاً ایک کے حصہ میں ڈھائی کلو گوشت ہے اور دوسرے کے پاس دو کلو گوشت اور اس کے ساتھ پایہ بھی ہے تو یہ تقسیم اس لئے جائز ہوگی کہ ایک کے دو کلو گوشت کے مقابلہ میں دوسرے کا بھی دو کلو گوشت ہے اور آدھ کلو کے مقابلہ میں ایک پایہ ہے۔ اور چونکہ گوشت اور پایہ دونوں دو چیزیں ہیں تو ان میں برابری کی شرط نہیں ہوگی۔ بلکہ ان میں ہر طرح کا معاملہ جائز ہوگا۔ م)۔ بیع پر قیاس کر کے۔ (ف یعنی جیسے کسی نے خالص گوشت کو خالص گوشت کے عوض فروخت کیا تو اس میں دونوں میں برابری کا ہونا ضروری ہوگا۔ اس میں کمی بیشی جائز نہ ہوگی اور اگر ایک کے حصہ میں صرف گوشت کچھ زیادہ ہو لیکن دوسرے کے حصہ میں گوشت کے ساتھ پایہ وغیرہ جیسی کوئی دوسری جنس بھی ہو تو جتنا گوشت زیادہ ہوگا اسے پایہ وغیرہ کے مقابلہ میں فرض کر کے بیع کو جائز کہا جائے گا۔ اسی طرح قربانی کے گوشت بٹوارہ میں بھی مبادلہ کے معنی ہیں۔ اس لئے اگر ان کے درمیان کمی بیشی ہو مگر ایک کے ساتھ پایہ یا کھال کا بھی کچھ ٹکڑا ہو تو ان ہی چیزوں کے مقابلہ میں فاضل گوشت کو سمجھا جائے گا اور وہ بٹوارہ جائز ہوجائے گا۔ م)۔

توضیح: قربانی میں کون سا جانور اور کتنا ادا کرنا ضروری ہے، کیا ساتویں حصہ کا نصف یا

ساتواں حصہ بھی قربانی میں ادا کرنا صحیح ہوتا ہے، اقوال ائمہ، مفصل دلائل

ولو اشترى بقرة يريد ان يضحى بها عن نفسه ثم اشرك فيها ستة معه جاز استحسانا وفى القياس لا يجوز وهو قول زفر لانه اعدها للقربة فيمنع عن بيعها تمولا والاشراك هذه صفته وجه الاستحسان انه قد يجد بقرة سمينة يشتريها ولا يظفر بالشركاء وقت البيع وانما يطلبهم بعده فكانت الحاجة اليه ماسة فجوزناه دفعا للحرج وقد امكن لان بالشراء للتضحية لا يمتنع البيع والاحسن ان يفعل ذلك قبل الشراء ليكون ابعد عن الخلاف وعن صورة الرجوع فى القربة وعن ابى حنيفة انه يكره الا شراك بعد الشراء لما بينا قال وليس على الفقير والمسافر اضحية لما بينا وابو بكر وعمر كانا لايضحيان اذا كانا مسافرين وعن على ليس على المسافر جمعة ولا اضحية.

ترجمہ:۔ اگر ایک شخص نے پوری گائے اپنی طرف قربانی کرنے کی نیت سے خریدی مگر بعد میں اس نے دوسرے چھ آدمیوں کو بھی شریک کر لیا تو یہ استحسانا جائز ہوگا۔(ف یعنی اگر کسی مالدار شخص نے اپنی قربانی کی نیت سے ایک گائے خریدی بعد میں اس نے چھ اور آدمیوں کو شریک کر لیا مگر سبھوں کی نیت قربانی ہی کرنے کی ہے تو یہ استحسانا جائز ہوگا)۔ **و فى القياس الخ** اگرچہ قیاس کے مطابق یہ جائز نہیں ہونی چاہئے۔ چنانچہ امام زفرؒ کا یہی قول ہے جائز نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ پہلے اس نے بغرض تقرب گائے خریدی بعد میں روپے بچانے کی نیت سے یا اپنے مال کو زیادہ خرچ سے بچانے کے لئے اس نے دوسروں کو شریک کر لیا۔ یا؟ اپنے چھ حصے بیچ ڈالے۔ اس لئے اسے منع کرنا چاہئے۔ اور شریک کر لینے کی یہی صفت ہے۔(ف کہ اس نے مال خرید کر اس میں سے چھ حصے دوسروں کے ہاتھ بیچ ڈالے۔ اس لئے جائز نہیں بلکہ سخت منع ہونا چاہئے)۔ **وجه الاستحسان الخ** استحسان کی وجہ یہ ہے کہ قربانی کرنے کا ارادہ رکھنے والا شخص کبھی موقع سے اچھی اور سستی گائے فروخت ہوتے ہوئے دیکھتا ہے اور اسے ہاتھ سے جانے نہیں دینا چاہتا ہے۔ اور جلدی میں بقیہ شرکاء کو پانا مشکل ہوتا ہے اس لئے وہ اسے خرید لیتا ہے پھر اطمینان سے باقی لوگوں کو شریک کر لیتا ہے اور یہ شکل مالدار بننے یا رقم بچانے کی نہیں ہوتی ہے۔(ف اگر شرکت کے مسئلہ میں یہ شرط رکھ دی جائے کہ شرکاء کو پہلے سے متعین کر لیا جائے تو ایسا بھی وقت آتا ہے کہ اس میں اچھا جانور ہاتھ سے نکل جاتا ہے۔ جس سے حرج ہوتا ہے)۔

وكان الحاجة الخ اس لئے ایسے مواقع میں خرید لینے کے بعد بھی شرکاء کو تلاش کر لینے کی ضرورت ہوتی ہے اسی بناء پر ہم نے اسے استحسانا جائز کہا ہے تاکہ کسی کو حرج نہ ہو۔(ف کیونکہ اللہ تعالیٰ نے اپنے بندوں سے حرج کو ختم کر دیا ہے۔ اس لئے جس حکم سے حرج لازم آئے وہ شرعی حکم نہ ہوگا۔ اسی لئے ہم نے یہ کہا کہ ایسا کرنا منع نہ ہوگا یعنی جائز ہوگا)۔ **وقد امكن الخ** تو جس حرج ہونے کا احتمال تھا اسے دور کرنا بھی ممکن ہے۔(ف اس طرح سے کہ پسندیدہ جانور خرید لینے کے بعد بقیہ شرکاء کو تلاش کر لے۔ اس سے دوہرا فائدہ ہوگا کہ گائے بھی پسند کی مل جائے گی اور کل قیمت اسی پر لازم نہیں رہیگی بلکہ وہ تقسیم ہو جائے گی۔ **لان بالشراء الخ** کیونکہ قربانی کے لئے جانور خرید لینے کی وجہ سے اسے بیچنے کی ممانعت نہیں ہو جاتی ہے۔(ف اسی بناء پر اگر ایک خریدے ہوئے جانور کو بیچ کر دوسرا خریدنا چاہے تو خرید سکتا ہے۔ چنانچہ امام مالک و شافعی اور احمد رحمہم اللہ کا یہی قول ہے۔ ع۔ بلکہ اس کے بارے میں نص صریح بھی موجود ہے۔ کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک مرتبہ ایک صحابی کو قربانی کا جانور خریدنے کے لئے وکیل مقرر کیا تھا یعنی اسے جانور خریدنے کے لئے فرمایا تھا۔ پس انہوں نے خرید کر نفع کے ساتھ اسے فروخت کر دیا پھر دوسرا خرید لیا۔ جیسا کہ کتاب الوکالہ میں اس وضاحت کے ساتھ تفصیل بیان کی جاچکی ہے۔ م۔ قدوریؒ نے کہا ہے کہ امام محمدؒ نے قربانی کا جانور خرید لینے کے بعد اس میں شریک بنانے کا ذکر کیا ہے۔ یہ اس صورت پر محمول ہے کہ خریدنے

کے بعد اس میں شریک بنانے والا خود بھی مالدار اور ذوحیثیت ہو۔

والاحسن ان یفعل الخ۔ ویسے بہتر طریقہ یہی ہے کہ آدمی پہلے ہی شرکاء پورے کرلے بعد میں جانور خریدے تاکہ کسی کا اختلاف نہ ہو اور وہ اختلاف سے صاف بچا رہے۔ اور بظاہر قربت اور نیکی سے دور ہو جانے والا نہ بنے۔ (ف کیونکہ بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس نے پوری گائے کی قربانی کی نیت کی تھی مگر بعد میں چھ حصہ اور نہ کر کے صرف ایک ہی حصہ پر بس کرنا چاہتا ہے۔ حالانکہ ایسا کرنا مکروہ ہے۔ اگرچہ حقیقت میں اس نے کسی بات سے رجوع نہیں کیا ہے۔ بلکہ اس کی جو نیت تھی یعنی ایک ہی حصہ کی قربانی کرنی وہ اسی نیت پر اب بھی باقی ہے اور اب میں مترجم کہتا ہوں کہ اگر حقیقت میں خریدنے کے وقت اس کی یہی نیت ہو کہ میں پوری گائے تنہا قربانی کروں گا۔ یا مطلقاً صرف قربانی کی نیت ہو۔ اور بعد میں اس طرح دوسروں کو شریک کرلیا ہو تو اس کو اسی مذکور دلیل کی بناء پر شریک کرنا جائز نہ ہوگا۔ اور شاید کہ امام ابو حنیفہؒ سے کراہیت کی روایت جو مذکور ہے وہ اسی صورت کے لئے ہوگی۔ چنانچہ لکھا ہے)۔ وعن ابی حنیفۃؒ اور امام ابو حنیفہ سے یہ روایت مذکور ہے کہ مذکورہ دلیل کی بناء پر خرید لینے کے بعد کسی کو شریک کرنا مکروہ ہے۔ (ف یعنی وہ دلیل یہی ہے کہ ایک مرتبہ نیکی کی نیت کرلینے کے بعد اس سے رجوع کرنا مکروہ ہے۔ بندہ مترجم کے نزدیک یہ فرمان اسی صورت پر محمول ہے کہ اس خریدار نے حقیقت میں پوری گائے اپنی طرف سے قربانی کرنے کی پہلے نیت کی تھی یا صرف قربانی کی کسی تفصیل کے بغیر نیت کی تھی۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔)۔

قال و لیس علی الفقیر الخ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ۔ فقیر اور مسافر پر قربانی واجب نہیں ہے۔ اسی دلیل کی بناء پر جو گذر چکی ہے۔ (ف کیونکہ قربانی کے واجب ہونے کے لئے مال کی وسعت شرط ہے جو فقیر کو میسر نہیں ہوتی ہے۔ نیز قربانی کرنے کے لئے کچھ دوسرے اسباب کی بھی ضرورت ہوا کرتی ہے جن کا انتظام کرنا مسافر کے لئے دقت طلب اور دشوار ہوتا ہے۔ اس وقت اگر یہ کہا جائے کہ حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی وہ حدیث جس میں گائے اور اونٹ میں سات آدمی کا شریک ہونا مذکور ہے۔ وہ تو سفر کی حالت کا واقعہ تھا اس سے معلوم ہوتا ہے کہ سفر کی حالت میں بھی قربانی کرنی چاہئے۔ تو اس کا جواب یہ دیا جاسکتا ہے کہ وہ قربانی صلح حدیبیہ میں عمرہ کے احرام سے فارغ ہونے کی ضرورت سے تھی اور وہ عید الاضحیٰ کی قربانی نہیں تھی۔ لیکن اس پر یہ اعتراض وارد ہوگا کہ اول تو احرام سے حلال ہونے میں شاید سات ہی کی شرکت ہو پس زیادتی قربانی کی شرکت میں منع ہونے کی وجہ نہیں ہے۔ دوم یہ کہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کی حدیث میں اضحیہ کا آنا سفر کی حالت میں مذکور ہے۔ اور اس میں دس آدمیوں کا ایک اونٹ میں شریک ہونے کا صراحۃً ذکر ہے۔ تو اس کا جواب یہ ہو سکتا ہے کہ یہ قربانی وجوب کے طور پر نہیں تھی جس میں سات سے زیادہ کی شرکت نہیں ہو سکتی ہے بلکہ بطور نفل جس میں کوئی تعداد معین نہیں ہوتی ہے۔ اور امام شافعی وغیرہ رحمھم اللہ جنہوں نے قربانی کو سنت کہا ہے ان کے نزدیک اس حدیث سے پہلے معمولی قربانی کا ذکر ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م)۔

وابوبکر و عمر رضی اللہ عنهما الخ اور شیخین یعنی حضرات ابو بکر و عمر رضی اللہ عنہما جب سفر کی حالت میں ہوتے تو وہ قربانی نہیں کرتے تھے۔ (ف مگر یہ روایت تو غریب ہے کہیں نہیں ملتی ہے۔ جب کہ دوسری حدیث جو حضرت علیؓ سے مروی ہے کہ مسافر پر نہ جمعہ کی نماز ہے اور نہ ہی قربانی ہے۔ (ف، یہ بھی غریب ہے نہیں پائی گئی ہے، البتہ مخنف بن سلیمؓ سے جو روایت ہے اس میں یہ مذکور ہے کہ میں حضرت ابو بکر اور عمر رضی اللہ عنہما کے پڑوس میں رہتا تھا (جس کی وجہ سے میں ان کے حالات کے بارے میں زیادہ واقف تھا اسی لئے میں یہ جانتا ہوں کہ یہ دونوں مشائخ صحابہ کرامؓ حالت سفر میں اس ڈر سے قربانی نہیں کرتے تھے کہ شاید لوگ ہمارے اس عمل سے وجوب سمجھ بیٹھیں۔ اس روایت میں مسافر ہونے کی قید نہیں ہے۔ بلکہ واجب نہ ہونے کی تصریح ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ م)۔

توضیح: اگر کسی شخص نے خود قربانی کرنے کی نیت سے ایک گائے خریدی بعد میں اس میں چھ آدمیوں کو بھی شریک کر لیا، فقیر اور مسافر پر قربانی لازم ہے یا نہیں، تفصیل مسائل، حکم، اقوال ائمہ کرام، دلائل

قال ووقت الاضحية يدخل بطلوع الفجر من يوم النحر الا انه لا يجوز لاهل الامصار الذبح حتى يصلى الامام العيد فاما اهل السواد فيذبحون بعد الفجر والاصل فيه قوله عليه السلام من ذبح قبل الصلوة فليعد ذبيحته ومن ذبح بعد الصلوة فقد تم نسكه واصاب سنة المسلمين وقال عليه السلام ان اول نسكنا فى هذا اليوم الصلوة ثم الاضحية غير ان هذا الشرط فى حق من عليه الصلوة وهو المصرى دون اهل السواد ولان التاخير لاحتمال التشاغل به عن الصلوة ولا معنى للتاخير فى حق القروى ولا صلوة عليه وما رويناه حجة على مالك والشافعى رحمهما الله فى نفى الجواز بعد الصلوة قبل نحر الامام ثم المعتبر فى ذلك مكان الاضحية حتى لو كانت فى السواد والمضحى فى المصر يجوز كما انشق الفجر ولو كان على العكس لا يجوز الابعد الصلوة.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ قربانی کا وقت دسویں ذی الحجہ کے طلوع فجر سے ہی شروع ہو جاتا ہے۔(ف اسی بناء پر دیہاتوں اور گاؤں میں آفتاب نکلتے ہی قربانی جائز ہو جاتی ہے)۔ الا انه لايجوز الخ لیکن شہر والوں کے لئے اسی وقت قربانی جائز ہوتی ہے جبکہ امام المسلمین (امام مسجد) عید کی نماز سے فارغ ہو جائے۔(ف خلاصہ یہ ہوا کہ جس مقام میں عید کی نماز وجوباً ادا کرنی ہوتی ہو وہاں نماز ختم ہونے کے بعد ہی قربانی کرنی ہو گی)۔فاما اهل السواد الخ لیکن دیہاتوں والے یعنی جہاں عید کی نماز وجوباً لازم نہ ہوتی ہو وہاں آفتاب نکلنے کے بعد ہی قربانی کی جاسکتی ہے۔

والاصل فيه الخ اس بیان میں اصل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان ہے کہ جس نے نماز سے پہلے ہی قربانی کر لی ہے وہ اپنی قربانی دہرا لے یعنی دوسرا جانور ذبح کر لے اور جس نے نماز کے بعد ذبح کی ہے تو اس کی قربانی ہو گئی اور اس نے مسلمانوں کی سنت پائی۔(ان کا طریقہ اپنایا)۔(ف حضرت براء بن عازب رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ میرے ماموں ابو بردہ بن نیاز رضی اللہ عنہ نے نماز سے پہلے قربانی کر دی تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ یہ تو گوشت (کھانے) کی بکری ہو گئی تب ابو بردہؓ نے کہا کہ اب دوبارہ قربانی کرنے کے لئے میرے پاس بکری کا صرف جذعہ (چھ ماہ کا بچہ) رہ گیا ہے اور مسنہ (ایک سال کا بچہ نہیں رہا ہے جس کی قربانی کا حکم ہوتا ہے تو اب میں کیا کروں) مگر وہ جذعہ ایسا موٹا تازہ ہے جو عام مسنہ سے بھی اچھا ہے تو فرمایا کہ جاؤ اسی کی قربانی کر دو مگر یہ حکم اور اجازت عام نہیں ہے کیونکہ تمہارے علاوہ کسی اور کے لئے جائز نہیں ہے۔ پھر فرمایا کہ جس نے نماز سے پہلے قربانی کی تو اس نے اپنے کھانے کے لئے قربانی کی۔ اور جس نے نماز عید کے بعد قربانی کی تو اس کی قربانی پوری ہوئی۔ اور اس نے مسلمانوں کی سنت پائی۔ رواہ البخاری و مسلم)۔

وقال عليه السلام الخ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ آج (بقر عید) کے دن نسک (عبادت) کا سب سے پہلا کام نماز پھر قربانی ہے۔(ف یہ جملہ پہلی حدیث کا ایک ٹکڑا ہے اس لئے کہ پوری عبارت اس طرح سے ہے کہ ان اول ما نبدأ به فى يومنا هذا ان نصلى ثم نرجع فننحر۔ یعنی آج کے دن سب سے پہلے عبادت کا کام جو ہم شروع کرتے ہیں یہ ہے کہ ہم نماز پڑھتے ہیں پھر واپس آ کر قربانی کرتے ہیں۔ صحیحین میں ایسا ہی ہے۔ اور جندب بن سفیان البجلیؓ سے روایت ہے کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ عید الاضحیٰ کی نماز پڑھی۔ پھر جب واپس آئے تو فوراً آپ نے گوشت اور قربانی کئے ہوئے جانور پائے تو آپ نے یہ اندازہ لگا لیا کہ یہ جانور نماز سے پہلے ہی ذبح کئے گئے ہیں۔ اس پر آپ نے فرمایا کہ جس نے نماز سے پہلے قربانی کی وہ اس کے بدلہ دوسرا جانور ذبح کر لے اور جس نے نماز سے پہلے نہیں بلکہ بعد میں ذبح کرے تو وہ اللہ تعالیٰ کے نام پر ذبح

کرے۔ اس کی روایت بخاری و مسلم اور کچھ دوسروں نے بھی کی ہے۔ اس سے یہ معلوم ہوا کہ قربانی کے لئے نماز شرط ہے)۔

غیر ان ھٰذا الشرط الخ البتہ اتنی بات ہے کہ یہ شرط ایسے شخص کے بارے میں ہے جس پر نماز عید لازم ہو گی یعنی وہ شہر کا باشندہ ہو۔ دیہاتی نہ ہو۔ (ف یعنی دیہات اور گاؤں والوں پر چونکہ نماز عید واجب نہیں ہے اسی لئے ان کے حق میں انتظار کی شرط بھی نہیں ہے)۔ ولان التاخیر الخ اور اس قیاسی دلیل سے بھی کہ نماز سے پہلے ہی قربانی میں مشغول ہو جانے سے اس بات کا احتمال رہتا ہے کہ شاید نماز میں تاخیر ہو جائے۔ (ف یعنی قربانی کو نماز سے مؤخر کرنے کا حکم اس لئے ہوا ہے کہ کہیں ایسا نہ ہو جائے کہ ذبح اور اس کے انتظام میں مشغول ہو جانے کی وجہ سے آدمی کے ذہن سے نماز پڑھنے کا خیال نکل جائے حالانکہ یہ نماز بھی اس پر واجب ہے۔ ولا معنی للتاخیر الخ اور دیہاتی کے لئے قربانی کو مؤخر کرنے سے کوئی فائدہ نہیں ہے۔ کیونکہ اس پر تو نماز عید لازم نہیں ہے۔ (ف چونکہ نماز عید کی ادائیگی کے لئے کئی زائد شرطیں ہوتی ہیں مثلاً حاکم وقت یا اس کے نائب کا اس نماز میں موجود ہونا وغیرہ اور دیہاتوں میں یہ شرطیں نہیں پائی جاتی ہیں اس لئے وہاں یہ نماز لازم بھی نہیں ہے۔ اس لئے قربانی کو سویرے ادا کر لینے میں کوئی نقصان یا رکاوٹ باقی نہیں رہتی ہے۔ الحاصل حضرات براء بن عازب اور جندب بن سفیان رضی اللہ عنہما کی حدیثوں میں نماز کی ادائیگی سے پہلے قربانی کرنے کی ممانعت ہے اور نماز عید پڑھ لینے کے بعد مطلقاً اجازت ہے یعنی امام المسلمین نے خود قربانی کی ہو یا نہ کی ہو)۔

وما رویناہ الخ اور وہ حدیث جس کی ہم نے ابھی روایت کی ہے وہ امام مالک اور شافعی رحمہما اللہ کے اس قول کہ نماز کے بعد بھی امام کی قربانی کر لینے سے پہلے عام لوگوں کو قربانی نہیں کرنی چاہئے کے خلاف حجت ہے۔ (ف یعنی یہ منقول ہے کہ اگر عید کی نماز ہو جانے کے بعد بھی امام کی قربانی ہونے سے پہلے کسی نے قربانی کر لی تو اس کی قربانی جائز نہ ہو گی۔ کیونکہ سب سے پہلے امام ہی کو قربانی کر لینی چاہئے۔ اس کے بعد دوسرے کریں مگر عینیؒ نے لکھا ہے کہ امام شافعیؒ کا یہ مذہب نہیں ہے۔ بلکہ صحیح مذہب یہ ہے کہ وہ صرف عید کے خطبہ سے فارغ ہو جائے۔ ابن حزمؒ نے محلی میں لکھا ہے کہ خطبہ سے فارغ ہونے سے پہلے امام شافعیؒ کا دوسروں کو قربانی سے منع کرنے کا کوئی فائدہ نہیں ہے۔ کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قربانی کے لئے اس کے ساتھ وقت کو محدود نہیں کیا ہے۔ انتہی۔ میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ امام شافعیؒ نے خطبہ کو نماز سے ملا دیا ہے یعنی نماز اور خطبہ دونوں کا ایک ہی حکم ہے۔ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز سے پہلے قربانی کرنے کو منع فرمایا ہے۔ اور ایک حدیث میں ہے کہ خطبہ نماز کا حصہ ہے۔ پس ابن حزمؒ سے یہ بات تعجب خیز ہے کہ حدیث کے ظاہر کے مطابق خطبہ کو نماز (یا اس کا حصہ نہ مان کر) قربانی کرنے کو جائز کہدیا۔ اور یہ بھی احتمال ہے کہ امام شافعیؒ نے جو مسئلہ بیان کیا ہے وہ پوری طور پر سمجھ میں نہ آیا ہو۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔

البتہ امام مالکؒ نے یہ شرط لگائی ہے کہ پہلے امام قربانی سے فارغ ہو جائے تب لوگوں کو قربانی کرنی جائز ہو گی۔ اور شاید کہ انہوں نے حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی اس حدیث سے استدلال کیا ہو کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مدینہ میں ہم لوگوں کو عید اضحیٰ کی نماز پڑھائی۔ پھر کچھ لوگوں نے فوراً اپنی قربانی بھی کر لی اس خیال سے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی قربانی کر لی ہے۔ جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو اس بات کی خبر ملی تو آپؐ نے ان تمام لوگوں کو جنہوں نے اس وقت قربانی کر لی تھی دوبارہ قربانی کرنے کا حکم دیا۔ اور یہ کہ جب تک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم خود قربانی نہ کر لیں کوئی بھی نہ کرے، مسلم و احمد اور طحاوی رحمھم اللہ نے اس کی روایت کی ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ حضرات براء و جندب اور انس رضی اللہ عنہم وغیرھم کی حدیثیں اس بات میں صریح ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے لوگوں کی قربانی کو اپنی قربانی کر لینے پر موقوف کر کے نہیں رکھا بلکہ نماز ختم ہونے پر سب کو اجازت دے دی ہے۔ بلکہ واپسی کے وقت راستہ ہی میں حکم دیا کہ جس نے نماز پڑھ لی ہے وہ قربانی کر لے۔

اس طرح حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی حدیث میں دو طرح سے گفتگو کی جا سکتی ہے اول یہ کہ حضرت جابر رضی اللہ عنہ کے

کہنے کا مطلب یہ تھا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیں مدینہ میں عید الاضحیٰ کی نماز پڑھائی۔ اسی نماز سے پہلے ہی وہ واقعہ پیش آگیا کہ کچھ لوگوں نے اس سے پہلے ہی قربانی کر دی اس خیال کی وجہ سے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی پہلے ہی قربانی کر لی ہے لیکن جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو اس قربانی کی خبر ملی تب آپ نے ان لوگوں کو دوبارہ جانور کے ذبح کرنے کا حکم فرمایا اور یہ بھی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی قربانی سے پہلے کوئی قربانی نہ کرے۔ جس کا مطلب یہ ہے کہ نماز سے پہلے کوئی قربانی نہ کرے۔ اس جگہ نماز سے فارغ ہونے کو آپ کی قربانی کرنا فرمایا گیا ہے۔ کیونکہ نماز ہی آپ کی قربانی کا سبب ہے۔ اسے دوسرے لفظوں میں یوں کہا جائے جب تک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نماز سے فارغ نہ ہوں تب تک لوگ قربانی نہ کریں۔ اس توجیہ کی بناء پر حضرت براء رضی اللہ عنہ سے موافقت ہو گئی۔ اور دوسری بات یہ ہے کہ اس مرتبہ کسی خاص سبب سے یہ حکم فرمایا گیا ہو کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی قربانی کے بعد لوگ قربانیاں کریں تو اس واقعہ کے لئے عموم باقی نہ رہا اور معارضہ بھی نہیں رہا۔ اور اگر کسی طرح کا معارضہ مان بھی لیا جائے تو یہ کہا جائے گا کہ حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی حدیث سے حضرت براء و جندب اور انس رضی اللہ عنہم کی حدیثیں چونکہ اقوی و احسن ہیں اس لئے یہی حدیثیں اس پر مقدم ہوں گی۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م

چند مفید اور ضروری مسائل

(۱) اگر کسی شہر میں کسی وجہ سے عید کی نماز نہیں ہو سکی مثلاً وہاں سخت لڑائی ہونے لگی ہو یا کسی اور طرح کا فساد پھیل گیا ہو۔ یا اس شہر پر مفسدوں نے قبضہ کر لیا ہو یا وہاں حاکم یا اس کا نائب نہ ہو تو لوگ زوال سے پہلے قربانی نہ کریں زوال کے بعد ہی قربانی کریں اس امید پر کہ شاید آخر وقت میں بھی نماز ادا کرنے کی کوئی صورت نکل آئے۔ الدرایہ۔

(۲) اگر کسی شہر میں ایسی کوئی صورت نکل آئی جس کی وجہ سے وہاں کوئی ایسا مسلمان حاکم نہ ہو جو لوگوں کو عید کی نماز پڑھا سکے اور وہاں کوئی شخص آفتاب نکلنے کے ساتھ ہی قربانی کا جانور ذبح کر ڈالے تو ذبح صحیح ہوگا۔ اور یہی قول مختار ہے۔ کیونکہ وہ شہر اس صورت میں دیہات کے حکم میں ہو گیا ہے۔ الوالوالجیہ۔

(۳) اگر دسویں تاریخ قصداً یا بھول کر یا کسی مجبوری سے نماز عید نہیں پڑھی جا سکی تو اسی دن زوال کے بعد قربانی ادا کی جا سکتی ہے۔ اسی طرح اگر دوسرے دن لوگ نماز کے لئے نکلے مگر کسی نے اس سے پہلے ہی قربانی کر دی تو یہ بھی جائز ہو گی۔ اگرچہ وہ خود نماز سے فارغ نہ ہوا ہو۔ کیونکہ پہلے ہی دن زوال ہوتے ہی مسنون وقت ختم ہو گیا ہے اس لئے دوسرے دن کی نماز ایک طرح کی قضاء ہو جائے گی۔ اس لئے قربانی کے معاملہ میں اس کا اثر ظاہر نہیں ہوگا۔ الفتاوی الکبری۔

(۴) اگر امام نے لاعلمی میں بغیر وضوء عید کی نماز پڑھا دی یہاں تک کہ لوگوں نے قربانیاں کر لیں تو ان کی یہ قربانیاں جائز ہوں گی۔ اس کے بعد اگر امام کو خیال آگیا اور اس نے لوگوں میں نماز دوبارہ پڑھنے کا اعلان کر دیا تو جن لوگوں نے اس اعلان کے سننے سے پہلے قربانی کر لی تھی ان کی بھی قربانی صحیح ہو گی لیکن اعلان سننے کے بعد جس نے ذبح کیا وہ ذبح جائز نہ ہو گا۔ پھر زوال کے بعد جائز ہو گا۔ کیونکہ اس کے دوبارہ کرنے کا وقت گذر چکا ہے۔ الذخیرہ و قاضی خان)۔

ثم المعتبر فی ذلك الخ پھر قربانی کے معاملہ میں اس جگہ کا اعتبار ہو گا جہاں پر قربانی کا جانور رکھا گیا ہو اس لئے اگر وہ دیہات میں ہو اور قربانی کرنے والا شہر میں ہو تو آفتاب نکلتے ہی اس جانور کی قربانی جائز ہو جائے گی۔ اور اگر اس کے برعکس ہو تو نماز پڑھے بغیر اس کی قربانی صحیح نہ ہو گی۔ (ف کرخیؒ نے مختصر میں لکھا ہے کہ دیہات کا رہنے والا شخص بقر عید کی نماز کے لئے شہر آیا اور اپنے لوگوں سے کہتا آیا کہ تم لوگ میری طرف سے اس کی قربانی کر دو تو وہ لوگ آفتاب نکلنے کے بعد ہی اسے ذبح کر سکتے ہیں۔ اور اس کے برعکس اگر وہ شہر میں رہتا ہو اور سفر میں یا گاؤں میں چلا گیا۔ اور اپنے لوگوں سے یہ کہہ گیا کہ تم لوگ میری طرف سے قربانی کر دو۔ تو یہ لوگ دسویں تاریخ کے روز نماز عید پڑھے بغیر آفتاب نکلنے کے بعد قربانی نہیں کر سکتے ہیں۔ اگر قربانی

کرنے والا اپنے شہر سے چلتے وقت اپنی طرف سے قربانی کا حکم دے گیا پھر خود دوسرے شہر میں پہونچ گیا جہاں نماز ہوتی ہے تو وہ قربانی نہیں کر سکتے یہاں تک کے دونوں شہروں میں نماز ہو جائے امام محمدؒ سے روایت ہے کہ جہاں قربانی کا جانور موجود ہے اسی شہر کی نماز کا انتظار ہو گا۔ مع۔ اور پہلی روایت کا تقاضایہ ہو گا کہ زوال کے بعد قربانی کریں۔ م۔

توضیح: قربانی کا وقت کیا شہری اور دیہاتی، فقیر اور مسافر پر قربانی کا حکم، اگر جانور شہر میں ہو اور اس کا مالک دیہات میں یا اس کا بر عکس ہو، اس سلسلہ میں مالک کا اعتبار ہوتا ہے یا جانور کا، اس میں اصل کیا ہے، مسائل کی تفصیل، اقوال ائمہ، دلائل

و حیلة المصری اذا ارادا التعجیل ان یبعث بها الی خارج المصر فیضحی بها کما طلع الفجر وهذا لانها تشبه الزکوة من حیث انها تسقط بهلاك المال قبل مضی ایام النحر کالزکوة بهلاك النصاب فیعتبر فی الصرف مکان المحل لا مکان الفاعل اعتبار ابها بخلاف صدقة الفطر لانها لا تسقط بهلاك المال بعد ما طلع الفجر من یوم الفطر ولو ضحی بعد ما صلی اهل المسجد ولم یصل اهل الجبانة اجزاه استحسانا لانها صلوة معتبرة حتی لو اکتفوا بها اجزاتهم و کذا علی هذا عکسه وقیل هو جائز قیاسا واستحسانا.

ترجمہ:۔ اگر شہری کسی وجہ سے قربانی کرنے میں جلدی چاہتا ہو یعنی نماز عید کے ختم ہونے کا انتظار کرنا نہ چاہتا ہو تو اس کے لئے حیلہ ایک یہ ہو سکتا ہے کہ وہ اپنے جانور کو شہر سے دور اس جگہ پر بند ھوا دے جہاں پر سفر میں جانے والا مسافر کا حکم پاتا ہو۔ (قاضی خان) اور وہاں کسی سے آفتاب نکلنے کے بعد ہی اسے ذبح کرنے کے لئے کہہ دے اور وہ ذبح کر دے۔ (ف تب وہ قربانی جائز ہو جائے گی پھر اگر چاہے تو وہاں سے جانور اپنی جگہ لے آئے۔ الحاصل اسی سلسلہ میں جانور جہاں پر موجود ہو اسی جگہ کا اعتبار ہوتا ہے اگرچہ قربانی کرنے والے کہیں بھی ہو۔ وهذا لانها الخ اس اعتبار کی وجہ یہ ہے کہ قربانی کے حکم کو زکوٰۃ کے حکم سے ایک حد تک یہ مشابہت ہے کہ جس طرح زکوٰۃ کا نصاب ضائع ہو جانے سے اس مال کی زکوٰۃ ساقط ہو جاتی ہے اسی طرح قربانی کے دن یعنی ایام النحر گذرنے سے پہلے اگر وہ مال ضائع ہو جائے تو قربانی بھی ذمہ سے ساقط ہو جاتی ہے۔ (ف یعنی جس طرح مال کے جمع رہنے اور اس پر سال گذر جانے سے زکوٰۃ لازم ہوتی ہے اگر کسی طرح وہ مال اس شخص کے پاس سے ضائع ہو جائے تو اس کی کل زکوٰۃ بھی ساقط ہو جاتی ہے۔ اس کی تفصیل کتاب الزکوٰۃ میں گذر چکی ہے۔ اسی طرح اگر قربانی کے دن ختم ہونے سے پہلے جس مال کی وجہ سے قربانی واجب ہوئی تھی اگر وہ ضائع ہو جائے تو وہ قربانی بھی ساقط ہو جائے گی۔ اس طرح قربانی کو زکوٰۃ سے مشابہت ہے)۔

فیعتبر فی الصرف الخ لہٰذا قربانی کر لینے کے بارے میں قربانی کی جگہ کا اعتبار کیا جاتا ہے۔ (ف یعنی قربانی کی ادائیگی میں اس جگہ کا اعتبار کیا جاتا ہے جہاں پر قربانی کا جانور موجود ہوتا ہے)۔ **لا مکان الفاعل الخ** قربانی کرنے والے کی موجودہ جگہ کا اعتبار نہیں کیا جاتا ہے۔ زکوٰۃ پر قیاس کرتے ہوئے۔ (ف یعنی مال زکوٰۃ جس جگہ ہوتا ہے اسی جگہ کے مستحقین کو زکوٰۃ ادا کی جاتی ہے۔ اگرچہ مال کا مالک کسی جگہ اور کہیں بھی ہو)۔ بخلاف صدقة الفطر۔ بخلاف صدقۃ الفطر کے (ف کہ اسے زکوٰۃ سے کوئی مشابہت نہیں ہوتی ہے۔ لانهالا تسقط الخ کیونکہ عید کے دن طلوع فجر کے بعد اگر مال ضائع ہو جائے تو یہ صدقۃ الفطر ذمہ سے ختم نہیں ہوتا ہے۔ (ف بلکہ مال والے پر وہ صدقہ بطور قرض باقی رہ جاتا ہے۔ اسی لئے اس میں صدقہ دینے والے کی جگہ کا اعتبار ہوتا ہے یعنی مالک مال جہاں موجود ہو وہیں کے لوگوں میں نماز عید سے پہلے اپنا فطرہ ادا کر دے۔ اسی پر فتویٰ ہے۔ ک۔ مذکور حکم اسی صورت میں ہو گا جب کہ بقر عید کی نماز ایک ہی جگہ پڑھی جاتی ہو۔ کیونکہ کبھی یہ نماز دو یا اس سے بھی زیادہ جگہ پر ہوتی ہے۔ جیسا کہ شیخ الاسلام خواہر زادہؒ نے شرح الاصل میں لکھا ہے کہ حضرت علی بن ابی طالب رضی اللہ عنہ کسی ایک شخص کو

چھوڑ جاتے جو ایسے لوگوں کو شہر سے دور میدان میں جاکر نماز عید پڑھنے سے معذور ہوتے ان کو شہر کی جامع مسجد ہی میں نماز پڑھا دیا کردیتے۔ اور حضرت علیؓ خود تمام لوگوں کے ساتھ جہاد کے لئے تشریف لے جاتے۔ پھر جبانہ جو فنائے شہر کے اندر میدان ہوتا ہے اس میں ان کو عید کی نماز پڑھادیتے۔ مع)۔

ولو ضحی بعد ماصلی الخ اور اگر کسی نے ایسے وقت میں قربانی کردی کہ محلہ کی مسجد والوں نے نماز پڑھ لی مگر اس وقت تک شہر کے باہر جبانہ والوں نے نماز نہیں پڑھی تھی (ف اس صورت میں اگرچہ قیاس کا تقاضا یہ ہوتا ہے کہ وہ قربانی صحیح نہ ہو)۔ **اجزاہ استحسانا الخ** پھر بھی استحساناً یہ قربانی صحیح ہوگی اس لئے کہ محلہ کی مسجد میں جو نماز ادا کی جاچکی ہے وہ بھی معتبر ہے۔ یہاں تک کہ اگر جبانہ میں جانے والوں نے نماز عید ادا نہیں کی اور محلہ کی مسجد کی نماز پر ہی اکتفاء کرلیا تو وہی نماز تمام آبادی والوں کی طرف سے کافی ہوگی۔ (ف لہٰذا دوبارہ جبانہ جاکر نماز ادا کرنی ضروری نہیں ہوگی۔ اور اگر محلہ کی نماز کا اعتبار نہ ہوتا تو وہاں جانا یقیناً واجب ہوتا۔ ع۔ اگرچہ ان کا نماز نہ پڑھنا خلاف سنت ہوگا۔ م۔ اور قیاساً ناجائز ہونے کی وجہ یہ ہے کہ امام کی نماز کے بعد ہی قربانی کرنے کا حکم ہے۔ جبکہ ایسی صورت ہو کہ بھی تک امام نے نماز ادا نہیں کی تھی۔ اس لئے یہ احتمال پیدا ہوگیا کہ شاید ان کی قربانی جائز نہ ہوئی ہو اور جس عبادت میں جائز ہونے اور جائز نہ ہونے کا احتمال پیدا ہوجائے تو احتیاطاً اس کے ناجائز ہونے پر ہی فتویٰ دیا جاتا ہے۔ پھر بھی یہاں دوسری صورت کو استحساناً جائز مان لیا گیا ہے۔ م۔ ع)۔

وکذا علی الخ اور ایسا ہی حکم اس سے برعکس ہونے میں بھی ہے۔ (ف یعنی محلہ والوں نے تو نماز ادا نہیں کی لیکن جبانہ والوں نے ادا کرلی ہو کہ کسی نے جانور کی قربانی کرلی تو قیاساً جائز نہیں ہونی چاہئے لیکن استحساناً ادا ہوگی)۔ **و قیل ہو جائز الخ** اور کچھ مشائخؒ نے فرمایا ہے کہ یہ قربانی قیاساً و استحساناً دونوں طرح سے جائز ہوگی۔ (ف یعنی جبانہ والوں نے امام کے ساتھ نماز ادا کرلی ہو تو قیاساً و استحساناً دونوں طرح سے قربانی صحیح ہوگی۔ ع۔ اور یہی قول اظہر ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ شمس الائمہ حلوائیؒ نے کہا ہے کہ یہ حکم اس وقت ہوگا جبکہ ایسے شخص نے قربانی کی ہو جو مسجد میں یا جبانہ میں نماز ادا کرچکا ہو۔ اور اگر قربانی کرنے والا ایسا شخص ہو جس نے نہ مسجد میں نماز ادا کی ہو اور نہ ہی جبانہ میں ادا کی ہو تو وہ قربانی قیاساً اور استحساناً کسی طرح بھی جائز نہیں ہوگی۔ ع۔

فائدہ:۔ جامع صغیر کی شروح میں ہے کہ یہ مسئلہ اس بات کی دلیل ہے کہ عید کی نماز ایک شہر میں دو جگہ ادا کی جاسکتی ہے۔ بخلاف جمعہ کی نماز کے کہ وہ دو جگہ جائز نہیں ہوتی ہے۔ کیونکہ اس نماز کا نام جمعہ کی نماز اسی لئے رکھا گیا ہے کہ پورے شہر والے ایک جگہ جمع ہوجائیں۔ اور ایک سے زیادہ جگہ نماز ادا سے اجتماع نہیں بلکہ متفرق ہونا لازم آتا ہے۔ ع۔ مسئلہ:۔ جس آبادی میں عید کی نماز کی ادائیگی میں شبہہ ہوتا ہو وہاں احتیاط کا تقاضا یہی ہے کہ نماز کے بعد قربانی کی جائے۔ ولوالجیہ کے حوالہ سے یہ مسئلہ اوپر گذر چکا ہے پھر یہ معلوم ہونا چاہئے کہ جن علاقوں میں حدود و قصاص کے قانون پر عمل نہیں ہے وہاں عید کی نماز بطور وجوب نہیں ہوتی ہے۔ اس بناء پر وہاں نماز عید سے پہلے بھی قربانی جائز ہونی چاہئے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

توضیح: اگر شہری آدمی کسی وجہ سے اپنی قربانی کرنے میں جلدی چاہتا ہو تو اس کی کیا صورت ہوسکتی ہے، قربانی کرنے میں جانور کے رہنے کی جگہ یا قربانی کرنے والے کی جگہ کا اعتبار ہوتا ہے، تفصیل مسائل، اقوال ائمہ، مفصل دلائل

قال وهی جائزة فی ثلثة ایام یوم النحر ویومان بعده وقال الشافعی ثلثة ایام بعده لقوله علیه السلام ایام التشریق کلها ایام ذبح ولنا ماروی عن عمر وعلی وابن عباس رضی الله عنهم قالوا ایام النحر ثلثة افضلها اولها وقد قالوه سماعا لان الرای لا یهتدی الی المقادیر وفی الاخبار تعارض فاخذنا بالمتیقن وهو الاقل وافضلها

اولها کما قالو ولان فیه مسارعة الی اداء القربة وهو الاصل الالمعارض ویجوز الذبح فی لیالیها الا انه یکره لاحتمال الغلط فی ظلمة اللیل.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ قربانی تین دنوں تک جائز ہے۔ایک یوم النحر یعنی دسویں ذی الحجہ اور اس کے بعد کے دو دن۔(یعنی گیارہویں' بارہویں تاریخ تک جائز ہے۔اور تیرھویں تاریخ کو تشریق کے ایام ختم ہو جائیں گے۔امام مالک و محمد و ثوریؒ کا یہی قول ہے اور صحابہ رضی اللہ عنہم میں سے چھ حضرات عمرؓ و علی و عباس و ابن عمر و ابو ہریرہ و انس رضی اللہ عنہم کا بھی یہی قول ہے۔حضرات ابو سلمہ بن عبد الرحمٰن و عطاء بن یسار رحمہم اللہ نے کہا ہے کہ محرم کے چاند نکلنے تک قربانی جائز ہے اور انہوں نے مرفوعاً روایت کی ہے کہ قربانی ہلال محرم تک ہے۔عینیؒ نے کہا ہے کہ ابو داؤد نے مرسل حدیثوں میں محمد بن ابراہیم التیمی عن ابی سلمۃ بن عبد الرحمٰن و عطاء عن یسار مرسلاً مرفوع روایت کی ہے اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ مرسل حدیثیں ہمارے اور مالکیہ کے نزدیک حجت ہوتی ہیں تو اس بناء پر ہمارا قول بھی یہی ہونا چاہئے۔جواب یہ ہوگا کہ اصحاب مذکور کا وہ قول جن کے مخالف دوسروں سے مروی نہیں ہے قبول کرنا اولیٰ ہے۔انتہی۔

میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ شائد اس جملے کی مراد یہ ہے کہ جب صحابہ رضی اللہ عنہم سے اس کے خلاف مذکور نہیں ہے تو گویا سب کا اجماع ہے اس لئے حجت قوی ہے لیکن یہ بات معلوم ہونی چاہئے کہ تحقیقی جواب یہ ہے کہ وہ مرسل احادیث جس کا ذکر کیا گیا ہے وہ منفرد اور مرجوح ہوئی۔اچھی طرح سمجھ لیں۔)۔ **وقال الشافعیؒ** اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ یوم النحر کے بعد تین دنوں تک قربانی جائز ہے۔ل(ف۔اس طرح یوم النحر اور اس کے بعد کے تین دن کل چار دن ہوئے(۔ **لقول علیه السلام۔** کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ ایام تشریق سب قربانی کے ہیں۔(ف یہ حدیث عبد الرحمٰن بن ابی حسینؒ نے جبیر ابن مطعمؓ سے مرفوع روایت کی ہے کہ کل ایام تشریق ذبح کے ہیں اور عرفہ کل موقف ہے۔الخ اس کی روایت احمد ابن حبان اور بزار رحمہم اللہ نے کی ہے۔لیکن بزارؒ نے کہا ہے کہ ابن حسین نے جبیر ابن مطعم کو نہیں پایا ہے اس لئے یہ حدیث منقطع ہوئی۔دار قطنی نے ابو سعید عن سلیمان بن موسیٰ عن عمرو بن دینار عن جبیر ابن مطعم مرفوعاً روایت کی ہے لیکن یہ کہا گیا ہے کہ ابو معبد میں تھوڑا سا ضعف ہے۔اور دار قطنی والبزارؒ نے سوید بن عبد العزیز عن سلیمان بن موسیٰ عن نافع بن جبیر عن ابیہ جبیر بن مطعم مرفوعاً روایت کی ہے لیکن بزارؒ نے کہا ہے کہ نافع بن جبیر سے سوید بن عبد العزیز کے سوا کسی دوسرے راوی سے یہ حدیث ہمیں نہیں ملی ہے اور سویدؒ حافظ نہیں ہیں اسی بناء پر جب تنہا ان کی روایت ہو تو وہ حجت نہیں ہوگی۔لیکن بہتر عبد الرحمٰن ابن حسین کی حدیث ہے اگرچہ انہوں نے جبیر ابن مطعم کو نہیں پایا ہے۔

میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ حنفیہ کے اصول کے نزدیک یہ حدیث حجت کے قابل ہے البتہ شافعیہ کے اصول کے نزدیک حجت کے قابل نہیں ہے اس لئے شافعیہ سے مطالبہ کرنا ہوگا کہ اس روایت کے علاوہ دوسری اور حدیث حجت میں لائیں اور یہ بات کہ ابن عباسؓ کا قول اس کے موافق بیہقی نے روایت کی ہے تو وہ معلول ہے۔چنانچہ انشاء اللہ ہم آئندہ اسی حدیث میں بحث کرینگے جہاں یہ معلوم ہوگا کہ حنفیہ نے اس کے موافق کیوں نہیں کیا ہے)۔ **ولنا ماروی عن عمر الخ** اور ہماری حجت وہ روایت ہے جو حضرات عمر و علی و ابن عباس رضی اللہ عنہم کا قول مروی ہوا۔کہ ان حضرات نے فرمایا ہے کہ قربانی کے دن تین ہی ہیں ان میں بہتر اور افضل پہلا ہی دن ہے۔(ف یعنی دسویں ذی الحجہ کو قربانی کرنا افضل ہے)۔ **وقد قاله سماعاً الخ** اور بلا شبہ ان حضرات نے براہ راست اس قول کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سن کر کہا ہے کیونکہ مقدار اور تعداد کے بارے میں رائے کو کوئی دخل نہیں ہوتا ہے۔

(ف یعنی فن اصول فقہ میں دلائل کے ساتھ یہ بات ثابت کی گئی ہے کہ صحابی نے کہیں بھی اگر ایسی بات فرمائی جس میں قیاس اور اجتہاد کو دخل نہ ہو تو وہ اس بات کی دلیل ہوتی ہے کہ انہوں نے اسے براہ راست رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سن

کر بیان کی ہے اور تعداد و مقدار وغیرہ میں بھی یہی بات ہے کہ اس میں کسی کی رائے کو دخل نہیں ہوتا ہے مثلاً صدقہ فطر کا نصف صاع گندم ہونا یا ظہر کی نماز کا چار رکعت ہونا یا قربانی کے دن کا تین دن ہونا تو ان مقداروں میں کسی کی رائے کو بھی دخل نہیں ہو سکتا ہے اس سے یہ بات بھی معلوم ہو گئی کہ قربانی کے دنوں کے بارے میں بھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سن کر ہی بیان کیا ہے اس لئے ان حضرات کا یہ قول مرفوع حدیث کے حکم میں ہے اس لئے یقیناً حضرت جبیر بن مطعم کی حدیث سے معارضہ ہو گیا۔ لیکن اب یہ بیان کرنا چاہئے کہ ان حضرات سے تین دنوں کی روایت کس طرح ثابت ہے تو معلوم ہونا چاہئے کہ زیلعیؒ نے تخریج میں کہا ہے کہ میں نے یہ حدیث نہیں پائی شیخ ابن حجرؒ نے بھی ایسا ہی فرمایا ہے۔ اور یہ صحیح نہیں ہے اس لئے عینیؒ نے اسے رد کر دیا ہے۔ البتہ حضرت عمرؓ سے اثر کی تحقیق میں تردد ہے اور ابن عمرؓ سے محقق ہے۔

اس کی تفصیل یہ ہے کہ مؤطا میں امام مالکؒ نے حضرت علیؓ سے یہ قول بلاغاً بیان کیا ہے یعنی یہ کہ یہ خبر ہمیں ملی ہے کہ حضرت علیؓ نے ایسا فرمایا ہے اور تم کو یہ بات معلوم ہے کہ امام مالکؒ کی وہ حدیثیں جو بلاغات میں ہیں یعنی ان کے بارے میں یہ فرمایا ہو کہ ہم تک یہ پہنچی ہیں وہ صحیح اور حجت کے قابل ہیں اس کے علاوہ عینیؒ نے یہ لکھا ہے کہ کرخیؒ نے اپنی مختصر میں یہ کہا ہے کہ حدثنا ابو بکر بن محمد بن الجنید قال حدثنا ابو خمیثہ قال حدثنا ہشیم قال انا ابن ابی لیلیٰ عن المنہال بن عمرو عن زر بن حبیش و عباد بن عبد اللہ الاسدی عن علی رضی اللہ عنہ بمثلہ۔ اس حدیث میں اگرچہ عباد بن عبد اللہ الاسدی کے بارے میں کلام ہے لیکن زر بن حبیش ثقہ ہیں۔

ابن عباسؓ و ابن عمرؓ سے بھی اس کے مثل مروی ہے۔ وروی مالک عن نافع عن ابن عمر رضی اللہ عنہ قال الاضحیٰ یومان بعد یوم النحر۔ یعنی ابن عمرؓ نے فرمایا ہے کہ یوم النحر کے بعد قربانی کے دو دن ہیں۔ نوویؒ نے فرمایا ہے کہ یہ قول حضرت عمرؓ اور ان کے بیٹے عبد اللہ ابن عمر اور علی و انس رضی اللہ عنہم سے مروی ہے۔ اور طحاویؒ نے حضرت ابن عمرؓ کے قول کے مثل ابن عباسؓ سے روایت کیا ہے۔ اور اس کی اسناد جید ہے۔ لہٰذا اس کے مقابلے میں بیہقی کی وہ روایتیں جو طلحہ بن عمرو عن عکرمتہ عن ابن عباس رضی اللہ عنہم کی سند سے ہیں کہ ایام نحر کے بعد تین دن ہیں یہ معارضہ قابل ردّ ہے۔ کیونکہ طلحہ ابن عمرؒ روایت متروک ہیں اور حضرت انسؓ کی روایت کو بیہقی نے سنن میں سنداً بیان کیا ہے۔ ابن القیم نے نقل کیا ہے کہ امام احمدؒ نے فرمایا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابہ کرامؓ میں سے ایک سے زائد کا یہ قول ہے یعنی بہت صحابیوں سے ثابت ہے۔ پس جب یہ بات معلوم ہو گئی تو ہم یہ کہتے ہیں کہ جب یہ اقوال مرفوع کے درجے میں اور صحابہؓ کے اجماع کے برابر ہیں تو حضرت جبیر ابن مطعم کی منقطع حدیث ان کے معارض نہیں ہو سکتی ہے۔ اور اگر ہم متعارض ہونا مان بھی لیں تو گویا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے یوم النحر کے بعد کے دو دن کی روایت اور تین دن کی روایت بھی موجود ہیں)۔

وفی الاخبار الخ ان اخبار میں چونکہ تعارض ہے اس لئے ہم نے اس مقدار کو قبول کر لیا جو یقینی ہے۔ (ف یعنی یہ کہدیا کہ یوم النحر کے بعد بہر حال دو دن سے تو کم نہیں ہیں اسی لئے ہم نے احتیاط سے کام لیتے ہوئے کہا کہ یوم النحر کے بعد دو دن تک قربانی جائز ہے کیونکہ ان دو دنوں میں کسی کا کوئی اختلاف نہیں ہے)۔ وافضلھا الخ اور ان میں بھی پہلا دن یعنی یوم النحر سب سے بہتر ہے جیسا کہ خود صحابہؓ نے بیان فرمایا ہے۔ اور جب یہ بات معلوم ہو گئی تو ذی الحجہ کا پورا مہینہ جو ابوداؤد کی مرسل روایتوں میں ہے بدرجہ اولیٰ متروک ہو گی کیونکہ وہ روایت قول جمہور سے معارض نہیں ہو سکتی لیکن یہ اعتراض ہو سکتا ہے کہ شاید یوم النحر افضل ہو اور اس کے بعد کے دو دن میں بھی فضیلت ہو اور محرم کے چاند نکلنے تک قربانی کرنا جائز ہو کیونکہ ایسی کوئی روایت نہیں ہے کہ دو دن کے بعد قربانی جائز نہیں ہے اور اصول میں یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ ۴ عدد کو وضاحت کے ساتھ بیان کر دینے سے بھی اس میں کمی یا بیشی کی ممانعت نہیں ہوتی ہے لہٰذا تحقیقی جواب یہی ہوا کہ عبادات کے معاملے میں احتیاط کرنا واجب ہے لہٰذا اسی بات پر یقین کرنا پڑا کہ دسویں تاریخ اور اس کے بعد دو دنوں تک میں جائز کہنا چاہئے۔ واللہ تعالیٰ اعلم

بالصواب۔م۔اسی بناء پر ہم نے اس قول کو پسند کیا ہے کہ قربانی کے صرف تین دن ہیں یعنی ان میں سے پہلا دن یوم النحر ہے اور اسی کے بعد کے دو دن ہیں)۔

ولان فیہ الخ اور ہم نے اس قول کو اس وجہ سے بھی پسند کیا ہے کہ اس قول کے مطابق طاعت اور قربت کے ادا کرنے میں جلدی ہوتی ہے اور یہی بات اصل ہے سوائے کسی خاص مجبوری کے۔(ف یعنی معذور کے لئے مؤخر کرنا جائز ہے۔میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ اس دلیل کے مطابق اگر تیرھویں تاریخ میں بھی کسی نے قربانی کرنے کی صلاحیت پالی یعنی مالی گنجائش ہوگئی تو احتیاط کا تقاضا یہی ہے کہ وہ بھی ذبح کرلے۔اور اگر کسی نے یوم النحر سے ہی مالی گنجائش پائی اور کسی وجہ سے اس میں تاخیر ہوگئی یا کسی عذر کے بغیر بھی اس نے سستی برتی تو اسے چاہئے کہ وہ تیرہویں تاریخ کو بھی قربانی کرلے پھر سب صدقہ کردے یعنی فقط قیمت کا صدقہ نہ کرے اور شائد کہ فقہاء نے سہولت کے خیال سے یہ حکم دیا ہے کہ وہ قیمت کا صدقہ کردے۔واللہ تعالیٰ اعلم۔م)۔

ویجوز الذبح الخ اور ان دنوں کی راتوں کو بھی قربانی کرنا جائز ہے البتہ مکروہ ہے کیونکہ رات کی تاریکی میں ذبح میں غلطی کے رہ جانے کا احتمال ہے۔(ف پس اس کے مکروہ ہونے کی وجہ صرف غلطی رہ جانے کا احتمال ہے اس طرح سے کہ ذبح کی جگہ ٹھیک نہ ہو یا جانور کسی دوسرے کا ہو یا کسی اور شرط میں غلطی ہوجائے۔اس جگہ راتوں سے مراد صرف دو راتیں ہیں کیونکہ نویں تاریخ گذر گئی دسویں کی رات میں قربانی کرنا قطعاً جائز نہیں ہے کیونکہ قربانی کا وقت تو دسویں تاریخ کو آفتاب نکلنے کے بعد سے شروع ہوتا ہے پھر گیارہویں کی رات اور بارہویں کی رات کو ذبح جائز مگر مکروہ ہے اور بارہویں تاریخ گذر کر تیرہویں تاریخ کی رات کو جائز نہیں ہے کیونکہ جب تیرہویں کے دن کو جائز نہیں ہے تو رات کو بھی جائز نہیں ہے کیونکہ رات تو دن کے تابع ہوتی ہے جیسا کہ عینی میں ہے۔اور اب یہ معلوم ہونا چاہئے کہ بعض روایتوں میں جو رات کے وقت میں ذبح کرنے سے ممانعت پائی گئی ہے اس کی علت بھی ان کے نزدیک یہی احتمال ہے ورنہ رات میں ذبح کرنا جائز ہے۔اچھی طرح مسئلہ سمجھ لیں۔م)۔

توضیح: قربانی کب سے کب تک کی جاسکتی ہے، رات میں جانور کو ذبح اور قربانی کرنا جائز ہے یا نہیں

وایام النحر ثلثة وایام التشریق ثلثة والکل یمضی باربعة اولها نحر لا غیر واخرها تشریق لا غیر المتوسطان نحر وتشریق والتضحیة فیها افضل من التصدق بثمن الاضحیة لانها تقع واجبة اوسنة والتصدق تطوع محض فیفضل علیه ولانها تفوت بفوات وقتها والصدقة توتی بها فی الاوقات کلها فنزلت منزلة الطواف والصلوة فی حق الافاقی ولو لم یضح حتی مضت ایام النحر ان کان اوجب علی نفسه او کان فقیرا وقد اشتری الا ضحیة تصدق بها حیة وان کان غنیا تصدق بقیمة شاة اشتری اولم یشتر لانها واجبة علی الغنی وتجب علی الفقیر بالشراء بنیة التضحیة عندنا فاذا فات الوقت یجب علیه التصدق اخوا جاله عن العهدة کالجمعة تقضی بعد فواتها ظهرا والصوم بعد العجز فدیة.

ترجمہ: معلوم ہونا چاہئے کہ ایام النحر (قربانی کے دن) بھی تین ہیں اسی طرح سے ایام التشریق بھی تین ہی ہیں۔اور یہ دونوں باتیں صرف چار دنوں ہی میں پوری ہوجاتی ہیں۔(ف یعنی وہ چار دن یہ ہیں۔۱۰۔۱۱۔۱۲۔۱۳ذی الحجہ)۔اولها نحر الخ ان دنوں میں سے پہلا دن فقط قربانی کا ہے۔(ف یعنی دسویں ذی الحجہ فقط قربانی کا دن ہے۔لیکن تشریق کا دن نہیں ہے)۔واخرها الخ اور ان چار میں سے آخری دن فقط تشریق کا ہے۔(ف یعنی ۱۳/ تاریخ فقط تشریق کا دن ہے جو قربانی کا دن نہیں ہے)۔

والمتوسطان الخ اور درمیانی دو دن قربانی اور تشریق دونوں ہیں (ف یعنی گیارہویں اور بارہویں دو دنوں میں قربانی بھی جائز ہے اور یہ دونوں دن تشریق کے بھی ہیں)۔

والتضحیة فیھا الخ اور ان قربانی کے تین دنوں میں قربانی کرنا ہی اس کی قیمت صدقہ کر دینے سے افضل ہے۔(ف یعنی ان دنوں میں قربانی کے جانور کو ذبح کر دینا ہی اس جانور کی قیمت فقیروں کو دیدینے سے افضل ہے۔ حالانکہ فقیروں کو عموماً نقد رقم دینا ہی ان کو کچھ مال و سامان دینے سے بہتر ہوا کرتا ہے مثلاً دس روپے کا کھانا پکا کر فقیر کو وہ کھانا دینے سے بہتر یہی ہوتا ہے کہ اسے وہ دس روپے نقد ہی دیدئے جائیں تاکہ وہ اپنی ضرورت اور خواہش کے مطابق ان کو خرچ کر سکے لیکن قربانی کے دنوں میں یہ قیاس صحیح نہیں ہے۔ کیونکہ حدیث میں ہے کہ ان دنوں میں اللہ تعالیٰ کے نزدیک قربانی کرنے سے زیادہ محبوب دوسرا کوئی بھی کام نہیں ہے۔ اسی لئے قربانی کی قیمت صدقہ کر دینے کے مقابلہ میں یہی بات افضل ہے کہ اس کی قربانی ہی کر دی جائے)۔

لانھا تقع واجبة الخ کیونکہ قربانی کرنے سے وہ یا تو امام ابو حنیفہؒ کے قول کے مطابق واجب ہو گی یا امام شافعیؒ کے قول کے مطابق سنت ادا ہو گی۔ لیکن صدقہ کرنا محض نفل کام ہے۔ لہٰذا واجب یا سنت کام بہر حال نفل سے افضل ہوتا ہے۔ **ولانھا تفوت الخ** اور اس دلیل سے بھی کہ قربانی ایسی عبادت ہے جو ایام النحر کے ختم ہو جانے سے ختم ہو جاتی ہے۔ اور صدقہ ایسی عبادت ہے کہ وہ کسی بھی زمانہ اور حال میں کی جا سکتی ہے۔ **فنزلت بمنزلة الطواف الخ** پس قربانی کی مثال ایسی ہو گئی جیسے آفاقی (مکہ سے باہر کے باشندے) کے حق میں خانہ کعبہ کے اندر نماز پڑھنی اور اس کا طواف کرنا ہے۔(ف یہاں تک کہ جو شخص باہر سے سفر کر کے مکہ میں جائے اس کے لئے افضل یہی ہے کہ اس میں نفل نماز پڑھنے کی بجائے طواف کرے۔ کیونکہ نفل نماز تو جہاں کہیں اور ہر وقت ادا کی جا سکتی ہے لیکن طواف کا موقع کہیں اور نہیں ملے گا۔

میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ اس طرح کی قیاسی تکلف کرنے کی کچھ ضرورت نہیں ہے۔ کیونکہ صحیح حدیثوں میں واضح طریقہ سے یہ بات بتادی گئی ہے کہ قربانی کے دنوں میں خون بہانا یعنی جانور کی قربانی کرنی ہی افضل کام ہے)۔ **ولو لم یضح الخ** اور اگر کسی نے قربانی نہیں کی یہاں تک کہ قربانی کے ایام ہی ختم ہو گئے۔(ف تب یہ تحقیق کرنی ہو گی کہ اس پر یہ قربانی کس سبب سے لازم ہوئی تھی یعنی وہ اتنی مالیت کا مالک تھا جس کی وجہ سے کسی پر قربانی لازم ہوا کرتی ہے یا اس نے قربانی کی نذر مانی تھی خواہ وہ مالدار ہو یا فقیر ہو۔ یا کسی غریب آدمی نے اپنی خوشی سے قربانی کی نیت سے وہ گائے خرید لی تھی)۔ **ان کان اوجب الخ** پس اگر اس نے قربانی کرنے کی اپنے اوپر نذر مانی تھی۔ یا فقیر ہونے کے باوجود اپنی خوشی سے قربانی کے لئے جانور خرید لیا تھا تو اس کو چاہئے کہ وہ اس زندہ جانور ہی کو صدقہ کر دے۔

وان کان غنیا الخ اور اگر وہ شخص ذاتی طور پر مالدار ہو (ف مگر اس نے خود پر نذر نہیں کی بلکہ مال فراوانی کی وجہ سے اس پر قربانی لازم ہوئی ہو)۔ **تصدق بقیمة الخ** تو وہ ایک بکری کی موجودہ قیمت صدقہ کر دے۔ خواہ اس نے بکری خرید لی ہو یا نہ خریدی ہو۔ کیونکہ مالدار شخص پر ایک حصہ یا ایک بکری کی قربانی لازم ہوتی ہے۔ **وتجب علی الفقیر الخ** اور فقیر پر قربانی کی نیت سے جانور خرید لینے سے ہمارے نزدیک اس جانور کی قربانی لازم ہو جاتی ہے۔ اس لئے جب قربانی کا وقت گذر جائے تو اس پر اس جانور کو صدقہ کرنا لازم ہو جاتا ہے تاکہ جو چیز اس پر لازم ہوئی ہے وہ اس کی ادائیگی سے فارغ ہو جائے۔ **کالجمعة تقضی الخ** جیسے کہ اگر کسی وجہ سے جمعہ کی نماز فوت ہو جائے تو وہ شخص اب اس نماز جمعہ کی قضا ظہر کی نماز کی طرح کی جا سکتی ہے۔ **والصوم الخ** اور روزہ رکھنے سے عاجز ہو جانے کی صورت میں اس کا فدیہ دیا جاتا ہے (ف معلوم ہونا چاہئے کہ خاص بکری ہی کے متعین ہو جانے کی دو صورتیں ہیں ایک (ا) یہ کہ کسی کام کے لئے کوئی یہ نذر مانے کہ اس جانور کی قربانی کروں گا یہ کہ خریدتے وقت اس کی قربانی کی نیت کی ہو لیکن اس میں شرط یہ ہے کہ اس کا خریدار فقیر ہو۔ یہ ظاہر الروایۃ ہے۔

اور اس میں امام شافعی و احمدؒ کا اختلاف ہے۔ شیخ زعفرانی حنفیؒ نے ائمہ حنفیہ سے روایت کیا ہے کہ اگر کسی شخص نے کسی جانور کی قربانی کے لئے اس کو ذبح کرنے کی نذر مانی ہو تب وہ جانور متعین ہوتا ہے ورنہ اس کے علاوہ کسی دوسرے طریقے سے کسی جانور

کی قربانی متعین نہیں ہوتی ہے۔اور قربانی کی نیت سے خریدنے کے لئے اسی جانور کی قربانی متعین نہیں ہوتی ہے اگرچہ اس کا خریدنے والا فقیر ہی ہو۔ قیاس بھی یہی ہے۔اور امام شافعیؒ کا قول بھی یہی ہے۔ لیکن ہم نے استحسان کرتے ہوئے یہ کہا ہے کہ جانور متعین ہو جائے گا اس کی دلیل یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت حکیم ابن حزامؓ کو ایک دینار دیتے ہوئے فرمایا کہ تم اس سے قربانی کے لئے جانور خرید کر لے آؤ۔اور انہوں نے اس کے عوض ایک جانور خرید لیا پھر اسی کو دو دینار کے عوض بیچ دیا۔ پھر اس میں سے ایک دینار کے عوض دوسری بکری خرید لی پھر اس بکری کو لئے ہوئے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے دربار میں پہنچے اور ساتھ میں ایک دینار واپس بھی کیا یہ دیکھ کر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اللہ تعالیٰ تمہارے ہاتھ کے معاملے میں برکت دے پھر اس بکری کو ذبح کرنے اور دینار کو صدقہ کرنے کا حکم دیا۔ ترمذی وغیرہ نے اس کی روایت کی ہے۔ پس اگر صرف نیت کر لینے سے قربانی لازم نہ ہوئی ہوتی تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم اس دینار کو بھی صدقہ کرنے کا حکم نہ دیتے۔ اسی لئے ہم نے یہ کہا ہے کہ اگر فقیر قربانی کی نیت سے جانور خرید لے تو اسی جانور کی قربانی لازم ہو جاتی ہے۔ پھر اس حدیث میں اس بات کی بھی دلیل نکلی کہ قربانی کے جانور کو بیچنا جائز ہے۔ م۔ع۔

پھر اگر قربانی کا جانور موجود ہو اور قربانی کا وقت ختم ہو گیا ہو تو اس جانور کو صدقہ کر دینا واجب ہو جاتا ہے یہاں تک کہ اگر کوئی شخص ایسے جانور کو صدقہ نہ کر کے اسے ذبح کر دے تو اس فقیر کو بھی اس کا گوشت کھانا جائز نہ ہوگا اور اگر ذبح کر کے کچھ کھا لے تو جتنا بھر کھایا اس کا ضامن ہوگا اور ذبح کئے ہوئے اور بغیر ذبح کئے ہوئے جانور کی قیمت میں جو فرق ہوتا ہے اس فرق کو بھی صدقہ کرنا واجب ہوگا۔ مع اگر آخر وقت میں مالی وسعت ہو جائے یعنی قربانی واجب ہونے کی طاقت ہو جائے پھر وہ قربانی نہ کرے یہاں تک کہ وقت گذر جائے تو اس پر اس بکری کی قیمت صدقہ کرنا واجب ہوگا اور اگر اس عرصہ میں اسے موت آنے لگے تو اس قیمت کو صدقہ کرنے کی وصیت کرنا بھی واجب ہوگا۔ الذخیرہ۔

اگر کسی نے قربانی کے لئے کوئی جانور خریدا پھر اسے فروخت کر دیا اور کوئی دوسرا جانور خرید لیا اور قربانی کے دنوں میں اس کی قربانی کر دی اب اگر یہ دوسرا جانور پہلے جانور کی طرح ہو یا اس سے بھی بہتر ہو تو اس پر مزید کچھ لازم نہیں آئے گا لیکن اگر یہ جانور پہلے کی بہ نسبت کم قیمت ہو اس صورت میں اگر اس کا مالک مالدار ہو تو اس پر کچھ صدقہ کرنا لازم نہیں ہوگا اور اگر وہ فقیر ہو تو دوسرے جانور کی قربانی تو جائز ہوگی لیکن اس میں اور پہلے کی قیمت میں جو فرق ہوگا اتنی رقم کو صدقہ بھی کرنا ہوگا۔

اگر کسی نے یہ نذر کی کہ اس کام کے ہو جانے کی صورت میں اس جانور کو قربانی کرونگا اور وہ اس جانور کو فروخت کر کے دوسرا کم قیمت کا خرید کر قربانی کر دے تو نذر پوری ہو گئی لیکن اس جانور اور پہلے جانور کی قیمت میں جو فرق ہوا ہو اس کو صدقہ کرنا ہوگا۔ المبسوط الشیخ الاسلام۔ اگر کسی نے قربانی کے دنوں میں یہ نذر کی میں ایک بکری کی قربانی کروں گا تو اس پر ایک ہی بکری لازم ہوگی اور اگر قربانی کے دنوں میں ہی اس کی مالی حالت بہتر ہو جائے تو اس پر دو بکریاں واجب ہونگی ایک تو اس کی نذر کی وجہ سے اور دوسری مالداری میں وسعت کی وجہ سے۔ الذخیرہ۔ جس بکری کو نذر کی وجہ سے قربانی کرنا واجب ہوا ہو یا وقت گذرنے سے اسی بکری کو صدقہ کرنا واجب ہوا ہو تو ان دونوں صورتوں میں سے کسی بھی صورت میں اس جانور کا گوشت نہیں کھایا جائے گا۔ الایضاح۔ مع۔ (سامنے یہ بیان آرہا ہے کہ کتنے اور کن عیب دار جانوروں کی قربانی نہیں ہوتی ہے)۔

توضیح: ایام النحر اور ایام التشریق کتنے اور کون کون سے ہیں، قربانی کرنی افضل ہے یا اس کی قیمت کو صدقہ کرنا افضل ہے، اگر کوئی شخص قربانی نہ کر سکے اور قربانی کا وقت ختم ہو جائے، مسائل کی تفصیل، اقوال ائمہ، مفصل دلائل

قال ولا يضحى بالعمياء والعوراء والعرجاء التى لا تمشى الى المنسك ولا العجفاء لقوله عليه السلام

لاتجزی فی الضحایا اربعة العوراء البین عورها والعرجاء البین عرجها والمریضة البین مرضها والعجفاء التی لا تنقی قال ولا تجزی مقطوعة الاذن والذنب اما الاذن فلقوله علیه السلام استشرفو العین والاذن ای اطلبوا سلامتهما واما الذنب فلانه عضو کامل مقصود فصار کالاذن قال ولا التی ذهب اکثراذنها وذنبها وان بقی اکثر الاذن والذنب جاز لان للاکثر حکم الکل بقاء وذھا باولان العیب الیسیر لایمکن التحرز عنه فجعل عفوا واختلفت الروایة عن ابی حنیفة فی مقدار الاکثر ففی الجامع الصغیر عنه وان قطع من الذنب او الاذن اوالعین اوالالیة الثلث او اقل اجزاه وان کان اکثر لم یجزه لان الثلث تنفذفیه الوصیة من غیر رضاء الورثة فاعتبر قلیلا وفیما زاد لا تنفذ الابرضاهم فاعتبر کثیرا ویروی عنه الربع لان یحکی حکایة الکمال علی مامر فی الصلوٰة ویروی الثلث لقوله علیه السلام فی حدیث الوصیة الثلث والثلث کثیر.

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اندھے جانور کی قربانی نہیں کرنی چاہئے۔(ف یعنی اندھے جانور کی قربانی جائز نہیں ہے۔اسی طرح اگر مکمل اندھاؔ ہو تو بھی جائز نہیں ہے۔اس جملے میں دونوں صورتیں شامل ہیں۔یعنی اس کی دونوں آنکھیں بالکل نہ ہوں یا ہوں مگر ان میں روشنی نہ ہو۔ **والعوراء**۔کانا یا کانی کی بھی قربانی جائز نہیں ہے۔(ف خواہ اس کی آنکھ بالکل نہ ہو یا اس کی آنکھوں پر جالے وغیرہ پڑجانے کی وجہ سے روشنی باقی نہ ہو)۔**والعرجاء**۔اور ایسے لنگڑے جانور کی قربانی جائز نہیں ہے جو ذبح کئے جانے کی جگہ تک چل کر نہ جاسکتا ہو۔(ف یعنی ایسا لنگڑا ہو کہ انتہائی تکلیف کے بغیر اس کا چلنا ممکن نہ ہو پس جس جگہ میں اسے ذبح کیا جاتا ہے وہاں تک اگر وہ بغیر انتہائی تکلیف کے نہیں چل سکتا ہو تو اس کی قربانی جائز نہیں ہوگی)۔**ولا العجفاء** اور بہت زیادہ دبلے جانور کی قربانی بھی جائز نہیں ہے۔(ف یعنی اتنا دبلا کہ جس کی ہڈیوں میں گودا باقی نہ رہا ہو)۔ **لقوله علیه السلام الخ** رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فرمان کی وجہ سے کہ چار جانوروں کی قربانی جائز نہیں ہوتی ہے۔ایک کانا جانور جس کا کانا ہونا بالکل واضح ہو۔دوسرا لنگڑا جانور جس کا لنگڑا پن بالکل کھلا ہوا ہو تیسرا وہ بیمار جانور جس کا مرض بالکل ظاہر ہو۔چوتھا اتنا دبلا جانور جس کی ہڈیوں میں گودا نہ ہو۔(ف اس کی روایت سنن اربعہ نے کی ہے۔اور ترمذیؒ نے یہ فرمایا ہے کہ یہ روایت صحیح ہے۔اس کے علاوہ احمد و مالک ودارمی وابن حبان اور الحاکم رحمھم اللہ نے کی ہے)۔

قال ولا تجزی مقطوعة الخ اور قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اس جانور کی بھی قربانی جائز نہیں ہوگی جس کا کان کٹا ہوا ہو اور جس کی دم کٹی ہوئی ہو۔**اما الاذن الخ** کان کے کٹے ہونے میں ناجائز ہونے کی دلیل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان ہے کہ خریدتے وقت جانور کی آنکھ و کان دیکھ لیا کرو جس کا مطلب یہ ہے کہ وہ بھی صحیح و سالم ہوں۔(ف اس کی روایت بھی سنن اربع نے کی ہے اور وہ حدیث حضرت علی رضی اللہ عنہ سے مرفوعاً مروی ہے۔اور ترمذیؒ نے فرمایا ہے کہ حدیث حسن صحیح ہے۔ان کے علاوہ ابن حبان نے بھی روایت کی ہے۔ **واما الذنب الخ** اور دم کٹی کے بارے میں دلیل یہ ہے کہ دم ایک پورا عضو مقصود ہے۔اس لئے اس کا حکم بھی کان کے جیسا ہوگا۔(ف یہاں تک تو پورے کان اور پوری دم کے کٹے ہونے کا حکم تھا۔یعنی اگر پوری کان نہ ہو یا پوری دم نہ ہو تو اس کی قربانی صحیح نہ ہوگی)۔

قال ولا التی الخ قدوریؒ نے یہ بھی فرمایا ہے کہ اسی طرح سے اس جانور کی بھی قربانی جائز نہ ہوگی جس کا زیادہ حصہ کان کا نہ ہو یا زیادہ دُم نہ ہو۔کیونکہ اگر زیادہ حصہ کان کا یا زیادہ حصہ دم کا باقی ہو تو اس کی قربانی جائز ہوگی۔(ف یعنی اگر کان اور دُم میں سے تھوڑا تھوڑا سا حصہ کٹا ہوا ہو اور زیادہ باقی رہ گیا ہو تو اس کی قربانی جائز ہوگی)۔

لان الاکثر الخ کیونکہ باقی رہنے یا کٹ جانے میں زیادہ حصہ کا اعتبار ہوتا ہے یعنی ایسے کو کل کا حکم دیا جاتا ہے۔(ف یعنی اگر زیادہ حصہ باقی ہو تو یہ کہا جائے گا کہ کل باقی ہے اسی طرح اگر اکثر حصہ موجود نہ ہو تو یہ کہا جائے گا کہ کل نہیں ہے۔اس طرح اکثر کے لئے کل کا حکم ہوتا ہے۔پس اگر اکثر باقی ہو تو کل باقی رہنے کی طرح اس کی قربانی صحیح ہوگی۔اور اگر اکثر موجود نہ

ہو تو جیسے کل باقی نہ رہنے سے اس کی قربانی صحیح نہیں ہوتی ہے اسی طرح سے اکثر کے نہ رہنے سے بھی اس کی قربانی صحیح نہ ہوگی۔ ولان العیب الخ اور اس عقلی دلیل کی وجہ سے بھی کہ ہر چیز میں کچھ نہ کچھ عیب ضروری باقی رہ جاتا ہے اور اس سے بچنا ممکن نہیں ہوتا ہے۔ اسی لئے تھوڑے سے عیب رہنے کو معاف کر دیا گیا ہے۔ (ف یعنی یہ بات ہمیں یقینی طور سے معلوم ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ہم سے حرج کو ختم کر دیا ہے اور اگر قربانی میں کچھ عیب رہ جانے کی وجہ سے وہ قبول نہ کی جائے تو ہم پر حرج باقی رہ جائے گا۔ حالانکہ ہم سے حرج کو معاف کر دیا گیا ہے تو اس سے یہ بات اچھی طرح سمجھ میں آگئی کہ تھوڑے سے عیب کے رہنے سے اسے عیب نہیں شمار کیا جائے گا بلکہ وہ معاف ہوگا۔ البتہ اگر زیادہ عیب ہو تو وہ معاف نہیں ہوگا یعنی ایسی قربانی قابل قبول نہ ہوگی۔ اس جگہ اب ایک سوال یہ ہوتا ہے کہ کم اور زیادہ عیب ہونے سے کیا مراد ہے اور اس کا کیا معیار ہے۔ تو آئندہ اسی کا جواب دیا ہے)۔

واختلفت الروایۃ الخ اور امام ابو حنیفہؒ سے اکثر کی مقدار کی تعیین میں مختلف روایتیں ہیں۔ چنانچہ امام ابو حنیفہؒ سے جامع صغیر میں ایک روایت یہ ہے کہ اگر دُم یا کان یا آنکھ یا دنبہ کے پچھلے حصہ پر جو چکتی ہوتی ہے اس میں سے ایک تہائی یا اس سے کم نہ ہو تو اس کی قربانی جائز ہوگی۔ اور اگر اس سے بھی زیادہ ہو تو اس کی قربانی جائز نہ ہوگی۔ (ف یعنی اگر تہائی سے زیادہ نہ ہو تو جائز نہ ہوگی۔ اس لئے اس روایت کے مطابق اکثر سے مراد ایک تہائی سے زیادہ ہے۔ اور ایک تہائی تک قلیل ہے)۔ لان الثلث الخ کیونکہ مرنے کی ایک تہائی مال میں اس کے وارثوں کی رضامندی کے بغیر بھی وصیت کر دی جاتی ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ ایک تہائی کو قلیل مانا گیا ہے۔ اور اس سے زیادہ میں ورثہ کی رضامندی کے بغیر وصیت جاری نہیں کی جاتی ہے لہٰذا تہائی سے زیادہ کو کل تسلیم کر لیا گیا ہے۔ (ف خلاصہ یہ ہوا جب ہم نے شرعی معاملات میں اس بات کی تحقیق کی کہ مال کے ضائع اور ختم کے معاملات میں کتنی تعداد کو شریعت نے کم اور نا قابل برداشت سمجھا ہے تو مسئلہ میراث میں یہ پایا کہ آدمی اگر اپنے آخری وقت میں اپنے تہائی مال کی کسی کے لئے وصیت کرتا ہے تو شریعت نے اسے اس کے ورثاء کی اجازت کے بغیر بھی قابل قبول کہا ہے یعنی تہائی کی وصیت جائز ہوگی۔ اور اگر اس سے بھی زیادہ کی وہ وصیت کرتا ہے تو ورثاء کی اجازت پر اسے موقوف رکھا ہے۔ اس سے یہ بات سمجھی گئی کہ تہائی مال کو شریعت نے کم اور اس سے زیادہ کو زیادہ اور کل مال کا حکم دیا ہے = صدر شہیدؒ نے کہا ہے کہ یہی قول اصح ہے۔ کیونکہ یہی ظاہر الروایۃ ہے۔ اس میں پوری ایک تہائی کو قلیل اور قابل برداشت سمجھا گیا ہے۔ مع)۔

ویروی عنہ الخ اور دوسرے قول میں امام ابو حنیفہؒ سے یہ بھی روایت ہے کہ اگر کان وغیرہ کا چوتھائی حصہ نہ ہو تو اس کی قربانی جائز نہیں ہوگی۔ کیونکہ اس مسئلہ میں چوتھائی کو کُل کا حکم دیا گیا ہے۔ جیسا کہ کتاب الصلوٰۃ میں بیان کیا جا چکا ہے۔ (ف کہ نماز کی حالت میں ستر عورت کے حصوں میں سے اگر چوتھائی حصہ بھی کھل جائے تو اس کی نماز فاسد ہو جاتی ہے اسی طرح چوتھائی سر پر مسح کرنا ہی فرض کیا گیا ہے۔ اس روایت کے مطابق اگر کان وغیرہ کا چوتھائی حصہ بھی نہ ہو تو گویا اس کا پورا کان غائب ہے اس لئے اس کی قربانی جائز نہ ہوگی)۔ ویروی عنہ الخ اور امام ابو حنیفہؒ سے یہ تیسری روایت بھی منقول ہے کہ تہائی حصہ بھی زیادہ ہے یعنی تہائی کان وغیرہ نہ ہونے سے بھی اس کی قربانی جائز نہ ہوگی۔ کیونکہ گویا پورا کان غائب ہے۔ اس طرح اس روایت میں تہائی حصہ کو بھی زیادہ اور کل کے برابر سمجھا گیا ہے۔

لقولہ علیہ السلام الخ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فرمان کی وجہ سے جو آپ کی وصیت کی حدیث کے سلسلہ میں ہے الثلث والثلث کثیر یعنی اگر اس سے کم پر تم خوش نہیں ہوتے تو اچھا اب تم تہائی مال کی وصیت کر دو اور یہ تہائی بھی کم نہیں بلکہ بہت زیادہ ہے۔ (ف یہ فرمان حضرت سعد بن ابی وقاص الزہری رضی اللہ عنہ کے بارے میں اس موقع کی ہے جبکہ وہ سخت بیمار پڑ گئے تھے جس کی تفصیل خود ان کی اپنی زبانی اس طرح پر ہے وہ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میری عیادت کو تشریف لائے تو میں نے عرض کیا کہ میں مالدار آدمی ہوں اور میرے مال کی وراثت کی حقدار صرف میری ایک لڑکی ہے۔ اس لئے

میں یہ چاہتا ہوں کہ اپنا سارا مال وصیت کردوں یعنی اللہ تعالیٰ کے راستہ میں خیرات کر دینے کی وصیت کرنا چاہتا ہوں۔ کیونکہ وہ لڑکی بھی اپنے گھر میں بس چکی ہے۔ تب آپ نے فرمایا کہ نہیں۔

تو میں نے کہا اچھا تو آدھے مال کی وصیت کردوں تو فرمایا کہ ایسا بھی نہ کرو۔ میں نے پھر کہا تو کیا میں ایک تہائی کی وصیت کردوں تب آپ نے فرمایا اچھا تو تم تہائی ہی وصیت کردو حالانکہ یہ تہائی بھی کم نہیں بہت زیادہ ہے۔ اگر تم اولاد کو مالداری کی حالت میں چھوڑ جاؤ تو اس سے بہتر ہے کہ تم ان کو مفلسی کی حالت میں چھوڑ دو۔ کہ ہمیشہ وہ لوگوں کے سامنے ہاتھ پھیلاتے رہیں۔ اور تم کو تو ہر نیکی میں ثواب ہے۔ یہاں تک کہ وہ لقمہ جو تم اپنی بیوی کے منہ میں ڈالو۔ پھر سعد رضی اللہ عنہ نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ کیا میری ہجرت مدینہ پوری نہ ہوگی۔ فرمایا کہ ہاں۔ اور شاید کہ تمہاری زندگی اور بھی زیادہ ہو کہ اللہ تعالیٰ تمہارے ذریعہ سے ایک قوم کو بلند کرے اور دوسری قوم کو پست کرے۔ یعنی تمہارے ذریعہ سے مسلمانوں کو بلندی اور کافروں کو شکست و ذلت ہو۔ پھر دعاء فرمائی کہ الٰہی میرے اصحاب کے واسطے ان کی ہجرت پوری کردے۔ لیکن محروم تو سعد بن خولہ ہے۔ یعنی سعد بن خولہ نے مدینہ کو چھوڑ کر پھر مکہ ہی کو وطن بنایا۔ مگر گھر بنا کر وہاں جانے نہ پائے اور مدینہ منورہ ہی میں انتقال کر گئے۔ اس لئے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان پر افسوس کا اظہار فرمایا۔ یہ حدیث صحاح ستہ میں بہت ہی تفصیل کے ساتھ ملے گی۔ م۔ الحاصل اس حدیث میں ایک تہائی کو بھی زیادہ فرمایا گیا ہے۔ اسی لئے اگر قربانی کے جانور کا کان ایک تہائی کٹا ہوا ہو تو یوں سمجھا جائے گا کہ اس کا بہت سا حصہ نہیں ہے۔ اسی لئے اس کی قربانی جائز نہیں ہوگی۔ اس کے باوجود اوپر یہ بتادیا گیا ہے کہ پہلے قول پر ہی فتویٰ ہے۔

توضیح: اندھے، بھینگے، لنگڑے، دبلے، کان کٹے، دم کٹے جانوروں کی قربانی کا حکم، تفصیل مسائل، حکم، اقوال ائمہ، تفصیلی دلائل

وقال ابو یوسف ومحمد اذا بقی الاکثر من النصف اجزاہ اعتبارا للحقیقة علی ما تقدم فی الصلوة وھو اختیار الفقیہ ابی اللیث وقال ابو یوسف اخبرت بقولی اباحنیفة فقال قولی ھو قولك قیل ھو رجوع منه الی قول ابی یوسف وقیل معناہ قولی قریب من قولك وفی کون النصف مانعا روایتان عنھما کما فی انکشاف العضو عن ابی یوسف ثم معرفة المقدار فی غیر العین متیسر وفی العین قالو اتشد العین المعیبة بعد ان لا تعتلف الشاۃ یوما اویومین ثم یقرب العلف الیھا قلیلا قلیلا فاذا راتہ من موضع اعلم علی ذلك المکان ثم تشد عینھا الصحیحة وقرب الیھا العلف قلیلا قلیلا حتی اذا راتہ من مکان اعلم الیہ ثم ینظر الی تفاوت ما بینھما فان کان ثلثا فالذاھب الثلث وان کان نصفا فالنصف.

ترجمہ: اور امام ابو یوسف و محمد رحمہما اللہ نے فرمایا ہے کہ اگر نصف سے زائد باقی ہو تو اس وقت اکثر باقی ہوگا اس لئے اس کی قربانی جائز ہوگی۔ کیونکہ یہی حقیقی حساب ہے۔ جیسا کہ کتاب الصلوٰۃ میں گذرا ہے۔ (ف کہ اگر ستر کا حصہ نماز میں آدھی پنڈلی سے زائد کھل جائے تو نماز نہیں ہوگی۔ اور حقیقت یہ ہے کہ قلیل و کثیر میں حقیقی نہیں بلکہ اعتباری نسبت ہوا کرتی ہے۔ چنانچہ چوتھائی کان اس کے چھٹے حصہ کے مقابلہ میں زیادہ ہے اور تہائی حصہ نصف حصہ کے مقابلہ میں کم ہے۔ پس بہتر یہ ہوگا کہ خود کان یا دم کی نسبت کر کے اعتبار کیا جائے اس طرح نصف بالکل برابر ہوگا اور نصف سے زائد زیادہ اور اس سے کم کم ہے۔ اسی لئے اگر نصف سے زائد باقی نہ ہو تو یہی کہا جائے گا کہ اکثر نہیں ہے اور اگر نصف سے زائد باقی ہو تو اکثر باقی سمجھا جائے گا)۔ وھو اختیار الخ اور فقیہ ابو اللیث کا یہی قول مختار ہے۔ وقال ابو یوسف الخ اور امام ابو یوسفؒ نے فرمایا ہے کہ میں نے اپنی رائے امام ابو حنیفہؒ کو بتائی تو فرمایا کہ اب میری رائے بھی یہی ہے۔ یعنی جو بات تمہاری ہے وہی میری بھی ہے۔

قیل هو رجوع الخ اس موقع پر بعض مشائخ رحمھم اللہ نے فرمایا ہے کہ اس کا مطلب یہ ہوا کہ امام ابو حنیفہؒ کی طرف سے ابو یوسفؒ کے قول کی طرف رجوع ہے۔ الحاصل امام اعظمؒ نے اپنے پہلے قول سے رجوع کر لیا ہے اور وہ کہا جو ابو یوسفؒ کا قول ہے۔ اور بعض مشائخ نے اس قول کی توجیہ یہ کی ہے کہ میرا قول بھی تمہارے قول کے قریب ہی ہے۔ (ف کیونکہ تہائی سے زیادہ کثیر ہے تو یہ نصف کے قریب ہوا۔ شاید کہ نزدیک نصف سے زیادہ بھی احتیاطاً کثیر ہی مانا گیا ہے۔ لیکن قول ابو حنیفہؒ کے معنی میں رجوع کرنا زیادہ ظاہر ہے)۔

وفی کون النصف مانعا الخ اور نصف کے مانع ہونے میں (یعنی نصف کٹا ہوا ہو تو اس کے قربانی کے لئے غیر مقبول ہونے میں) صاحبینؒ سے دو روایتیں ہیں۔ کما فی انکشاف الخ جیسا کہ امام ابو یوسفؒ سے نصف عضو کھل جانے کی صورت میں دو روایتیں ہیں (ف یعنی اگر قربانی کے جانور کا نصف کان یا نصف دُم نہ ہو تو کیا اس کی قربانی جائز ہو گی یا نہیں تو امام ابو یوسفؒ سے اس میں دو روایتیں ہیں۔ پہلی روایت میں اس کی قربانی جائز نہ ہو گی جیسے کہ اگر نماز کی حالت میں بدن کا وہ حصہ جسے نماز میں چھپانا فرض ہے اگر اس کا نصف کھل جائے تو اس نماز کے فاسد ہونے اور نہ ہونے میں امام ابو یوسفؒ کا ایک قول یہ ہے کہ اس کی نماز فاسد ہو جائے گی۔ اسی طرح نصف کان یا نصف دُم نہ ہونے سے اس کی قربانی جائز نہ ہو گی۔

پھر جس طرح اکثر کان کا اعتبار کرنا ہمارا قول ہے اسی طرح امام شافعی واحمد رحمھما اللہ کا بھی قول ہے۔ اور امام مالکؒ کے نزدیک اگر پورا کان یا پوری دُم باقی نہ ہو تب اس کی قربانی جائز نہ ہو گی پھر اس سے پہلے ایک حدیث ہے اس میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان ہے کہ آپ نے جانور کی آنکھ اور کان کے دیکھنے کا حکم فرمایا ہے۔ جسے سنن اربع نے حضرت علیؓ سے روایت کیا ہے۔ اور ایک حدیث حضرت علی رضی اللہ عنہ سے مرفوعاً مروی ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے عضباء الاذن والقرن سے منع فرمایا ہے۔ رواہ ابو داؤد۔ اس موقع میں حضرت ابو قتادہؒ نے حضرت سعید بن المسیب رضی اللہ عنہ سے پوچھا کہ اس حدیث میں عضباء سے کیا مراد ہے تو فرمایا کہ کان اور سینگ کا نصف یا اس سے زیادہ کا نہ ہونا۔ پس اس حدیث سے معلوم ہوا کہ اگر کان یا دُم نصف یا اس سے زیادہ موجود نہ ہو تو اس کی قربانی جائز نہیں ہے۔ چنانچہ اصل حقیقت کے مطابق اسی قول پر فتویٰ دینا چاہئے۔ واللہ تعالےٰ اعلم۔ م۔ اسی طرح آنکھ کی بیماری میں بھی اسی مقدار کا اعتبار ہو گا۔

ثم معرفة المقدار الخ پھر آنکھ کے سوا دوسرے ان اعضاء کی مقدار کا پہچان لینا آسان ہے جن کے نہ ہونے سے اس جانور کی قربانی صحیح نہیں ہو گی۔ (ف کیونکہ کان اور دُم کو تو دیکھتے ہی ان کی پہچان ہو جاتی ہے کہ ان میں سے کتنا حصہ غائب اور کتنا موجود ہے۔ لیکن آنکھوں کی روشنائی کا اندازہ کرنا ایک مشکل کام ہے۔ اس لئے اس کا یہ خاص طریقہ بتلایا گیا ہے)۔ قالو اتشد العین الخ کہ مشائخ نے فرمایا ہے کہ ایسے جانور کو ایک دو دن چارہ نہ دے کر بھوکا رکھا جائے۔ پھر اس کی عیب دار آنکھ پر پٹی باندھ دی جائے۔ پھر اس کی سالم آنکھ کے سامنے دور سے گھاس وغیرہ دکھائی جائے اور آہستہ آہستہ اس کے قریب لایا جائے پس جس جگہ سے وہ جانور اس چارہ کو دیکھ کر اس کی طرف بڑھنے لگے تو یہ سمجھا جائے کہ اس کی صحیح آنکھ کی روشنی اتنی دور تک دیکھ سکتی ہے۔ اس لئے وہاں کوئی نشان لگا دیا جائے۔ پھر اس چارہ کو ہٹا لیا جائے۔

ثم تشد عینها الصحیحة الخ پھر اس کی صحیح آنکھ پر پٹی باندھ کر دوسری آنکھ کھلی چھوڑ کر وہ چارہ کافی دور سے اسے دکھاتے ہوئے آہستہ آہستہ اس کے قریب لایا جائے یہاں تک کہ جس جگہ سے وہ بکری چارہ کو دیکھ کر اس کی طرف لپکنے لگے اس زمین پر نشان لگا دیا جائے۔ پھر دونوں نشانوں کے درمیان فاصلہ کو دیکھا جائے (ف کہ اس کی روشنی صحیح آنکھ سے کتنی دور تک پھیلی تھی اور دوسری جگہ سے کتنی دور تک پھیلی ہے۔ مثلاً پہلی مرتبہ اس نے صحیح آنکھ سے دس گز کے فاصلہ سے دیکھا تھا۔ اور دوسری عیب دار آنکھ سے پانچ گز کے فاصلہ سے دیکھا ہے تو اس میں نصف کا فرق ہو گا اور اگر تین گز سے دیکھا ہے تو ایک تہائی سے کم فاصلہ سے دیکھا ہے)۔ فان کان ثلثا الخ۔ پس اگر تہائی کا فرق ہو تو تہائی آنکھ سے روشنی غائب ہے۔ اور اگر نصف کا فرق ہو تو

نصف روشنی نہیں ہے۔(ف اس پر دوسرے کا قیاس کر لیا جائے۔

توضیح:۔اگر قربانی کے جانور کی دُم یا اس کا کان کٹا ہوا ہو یا آنکھ کی روشنی کم ہو یا دانت یا سینگ ناقص ہو یا بالکل نہ ہو یا آنکھ میں روشنی کم ہو یا بالکل نہ ہو۔ان تمام صورتوں میں اقوال ائمہ کرام، مفصل دلائل، آنکھ کی روشنی کی کمی کے جانچنے کا طریقہ

قال ویجوز ان یضحی بالجماء وهی التی لا قرن لها لان القرن لا یتعلق به مقصود وکذا مسکورة القرن لما قلنا والخصی لان لحمها اطیب وقد صح ان النبی صلی الله علیه وسلم ضحی بکبشین املحین موجوئین والثولاء وهی المجنونة وقیل هذا اذا کانت تعتلف لانه لا یخل بالمقصود اما اذا کانت لا تعتلف لا تجزیه والجرباء ان کانت سمینة جاز لان الجرب فی الجلد ولا نقصان فی اللحم وان کانت مهزولة لاتجوز لان الجرب فی اللحم فانتقص واما الهتماء وهی التی لا اسنان لها فعن ابی یوسف انه یعتبر فی اسنان الکثرة والقلة وعنه ان بقی ما یمکن الاعتلاف به اجزاه لحصول المقصود والسکاء وهی التی لا اذن لها خلقة لا تجوز ان کان هذا لان مقطوع اکثر الاذن اذا کان لا یجوز فعدیم الاذن اولی.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ۔جماء کی قربانی جائز ہے یعنی وہ جانور جس کے سر پر سینگ نہ ہوں۔(ف مُنڈی یعنی پیدائشی جس کے سینگ نہ ہوں۔اس سے مراد یہ نہیں ہے کہ سینگ ہو کر ٹوٹ گئے ہوں)۔لان القرن الخ کیونکہ سینگ سے کوئی خاص مقصد حاصل نہیں ہوتا ہے اسی طرح ٹوٹے ہوئے سینگ والے جانور کی قربانی جائز ہے کیونکہ اس کے سینگ سے بھی کوئی مقصد حاصل نہیں ہوتا ہے۔(ف امام شافعیؒ کا بھی یہی قول ہے۔اور امام مالکؒ نے فرمایا ہے کہ اگر ٹوٹنے کی وجہ سے اس کے سر سے بہت زیادہ خون نکلا ہو تو وہ بیمار جانور کے مانند ہے۔یعنی اس کی قربانی جائز نہیں ہوگی ورنہ جائز ہوگی۔اور امام احمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر نصف سے زائد سینگ ٹوٹا ہوا ہو تو جائز نہیں ہوگی ورنہ جائز ہوگی۔پھر جن لوگوں نے اسے جائز کہا ہے ان کی دلیل یہ ہے کہ اس کے سینگ سے مالک کا کوئی مقصد متعلق نہیں ہے اگرچہ تھوڑا سا عیب اس سے ہوتا ہے لیکن بالاجماع تھوڑے سے عیب کے باوجود قربانی جائز ہوتی ہے اسی واسطے موجوء یعنی خصی کی قربانی جائز ہے۔اس سے مراد وہ نر جانور ہے جس کے خصیتین۔اس کے چمڑے میں رہتے ہوئے اوپر سے چوٹ مار کر چور کر دئے جاتے ہیں یا اس کے خصیتین کو اوپر کے چمڑے سے کاٹ کر نکال دئے جاتے ہیں اور اس کے نکال دینے سے گوشت میں کوئی نہیں کمی آتی ہے یہاں تک کہ امام محمدؒ نے اصل میں کہا ہے کہ اگر کل سینگ ٹوٹ گیا ہو تو جائز ہے جیسا کہ پیدائشی نہ ہونے سے جائز ہے بخلاف کان کے کہ اگر کان پیدائشی نہ ہوں تو اس کی قربانی جائز نہیں ہوتی ہے اور اگر کان چھوٹے ہوں تو جائز ہوتی ہے۔کیونکہ کان کٹ جانے سے جانور عیب دار ہو جاتا ہے اس لئے اس کی قربانی ناجائز ہوتی ہے تو نہ ہونے سے بدرجہ اولیٰ ناجائز ہوگی۔مع۔

لیکن اس دلیل میں کچھ تامل ہے کیونکہ اول تو تھوڑا عیب ہے جس کے باوجود قربانی جائز ہوتی ہے اور اس کی یہ حد نص یا قیاس سے موجود ہے۔پھر جیسے سینگ سے اصل مقصود یعنی گوشت میں کوئی نقصان نہیں آتا ہے اسی طرح کان نہیں ہونے سے بھی کوئی نقصان نہیں آتا ہے کیونکہ کان کھانا جائز نہیں ہے اور جیسا کہ کان کے بارے میں نص موجود ہے اسی طرح سینگ کے بارے میں بھی سند حسن کے ساتھ مرفوعاً نص موجود ہے یعنی حضرت علیؓ کی حدیث جو ابوداؤد کی روایت ہے اوپر گذر چکی ہے۔اور حدیث مرفوع کے رہتے ہوئے قیاس کی ضرورت باقی نہیں رہتی ہے۔ویسے فرق کرنا بہت مشکل ہے۔لہٰذا بظاہر اس میں امام احمدؒ کا قول دلیل کے اعتبار سے راجح ہے۔اور خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی سینگوں والے ذبح فرمائے ہیں جیسا کہ عنقریب اس کا بیان آتا ہے۔اور زیادہ سے زیادہ فرق کی وجہ یہ بنتی ہے کہ جس جانور کے پیدائشی سینگ نہ ہوں اس کی قربانی تو

بالاتفاق جائز ہے۔ اس کے برخلاف جس کے کان پیدائشی نہ ہوں تو اس کے بارے میں پہلی بات یہ ہے کہ اس کے ناجائز ہونے کے لئے کوئی نص موجود نہیں ہے اس لئے اس کے مسئلہ میں اجتہاد کی گنجائش آئے گی۔ اور دوسری بات یہ ہے کہ پیدائشی سینگ نہ ہونا تو پایا جاتا ہے۔ لیکن پیدائشی کان کا نہ ہونا بالکل نادر بلکہ نایاب ہے۔ پس نادر اور نایاب فرضی بات کو دلیل میں پیش کرنے کی کوئی خاص وجہ معلوم نہیں ہوتی ہے۔

اس کے باوجود اس میں یہ فرق اسی وقت مفید ہو گا جب کہ اس وقت کے معارضہ میں صریح نص موجود نہ ہو۔ جب کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کی حدیث موجود ہے۔ اب اگر یہ کہا جائے کہ کان ڈسینگ ہونے کو مستحب قرار دیا جائے۔ تو جواب یہ ہو گا کہ عضباء یعنی کان کٹے ہونے کو ناجائز ہونے پر محمول کیا گیا ہے تو اس ہی سے حرام ہونا مراد ہے۔ پھر اسی لفظ سے خلاف اولیٰ مراد لینا جائز نہ ہو گا۔ اور اس کے لئے کوئی قرینہ بھی موجود نہیں ہے۔ لہٰذا یہ غور کرنے کا مقام ہوا۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ اب اگر یہ سوال کیا جائے کہ حدیث میں صراحۃً چار جانوروں کی قربانی سے منع کیا گیا ہے یعنی (ا) عورا ایسا کہ اس کا کانا ہونا بالکل ظاہر ہو الخ (اسی طرح عرجاء وغیرہ) اس کی موجودگی میں ایک پانچویں قسم سینگ ٹوٹا ہونا بھی تو ایک عیب دار اور ممنوع ہے کہاں سے آئی کیا یہ ان چاروں کے لئے ناسخ ہے یا منسوخ ہے ویسے اسی کا منسوخ ہونا زیادہ غالب گمان ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ تمام اصولیین کا متفقہ طے شدہ قاعدہ کی بناء پر ان احادیث میں معارضہ تک ثابت نہیں ہوتا ہے چہ جائیکہ کسی کو ناسخ یا منسوخ کہا جائے۔ کیونکہ ایک حدیث میں چار جانوروں کی ممانعت ہونے کا مطلب ہرگز یہ نہیں نکلتا ہے کہ اس سے زیادہ ممنوع نہ ہو۔ اور یہ بات اصول فقہ میں بصراحت مذکور ہے۔ اسی طرح کتاب الحج کے اندر شکار کے قتل کے مسئلہ میں جن پانچ چیزوں کو فوقیہ کہا گیا ہے اس کی شرح میں بہت ہی تفصیل کے ساتھ اس کی وضاحت کی جا چکی ہے۔ جس سے زیادہ بحث کی یہاں گنجائش نہیں ہے۔ اور اجتہاد کے مواقع کے جاننے والے کے لئے یہی اشارات کافی ہیں۔ اچھی طرح سمجھ لیں۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ م۔

والخصی الخ اور خصی کی قربانی جائز ہے۔ کیونکہ اس کا گوشت (بہ نسبت غیر خصی کے) زیادہ خستہ اور بہتر ہوتا ہے۔ (ف اور یہی بات گوشت میں مقصود ہے)۔ وقد صح الخ اور صحیح حدیث میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے دو مینڈھوں یا بکروں بڑے سینگوں والے سیاہی وسپیدی ملے ہوئے خصی کئے ہوؤں کی قربانی کی ہے۔ (اس میں لحما کی عبارت کی جگہ مذکر صیغہ کی بجائے صیغہ مؤنث لحمہ بھی ایک نسخہ ہے اور بظاہر یہی بہتر ہے)۔ (ف یہ مشہور حدیث بہت سے صحابہ کرامؓ سے مختصر اور مطول صحاح اور سنن ابی داؤد اور مسند احمد وغیرہ میں مروی ہے۔ جس سے خصی کی قربانی جائز ثابت ہوتی ہے)۔ والثولاء الخ اور ثولاء کی قربانی بھی جائز ہے۔ اس سے مراد مجنونہ ہے۔ (ف کیونکہ جانور میں عقل کا ہونا مقصود نہیں ہے۔ ھ۔ ع)۔

وقیل ھذا اذا الخ کچھ فقہاء نے فرمایا ہے کہ مجنونہ بکری گائے وغیرہ کی قربانی اسی صورت میں جائز ہو گی جب کہ وہ اپنا چارہ کھاتی رہتی ہو۔ کیونکہ ایسی مجنونہ مقصد میں خلل نہیں ڈالتی ہے یا نقصان دہ نہیں ہے۔ اور اگر وہ چارہ دانہ وغیرہ نہیں کھاتی ہو تو وہ صحیح نہیں ہو گی)۔ (ف کیونکہ چارہ نہ کھانے سے وہ بھوکی رہے گی پھر آہستہ آہستہ وہ دبلی اور کمزور ہو جائے گی۔ بالآخر اس کے گوشت میں کمی آ جائے گی۔ معلوم ہونا چاہئے کہ مجنونہ کے سلسلہ میں اتنی تفصیل کی بظاہر کوئی ضرورت ہی نہیں ہے کیونکہ حقیقت میں اس کے جنون سے کوئی مطلب نہیں ہے کیونکہ جانور میں عقل ہوتی ہی نہیں ہے۔ تو اس میں جنون کیوں ہو گا۔ بلکہ حقیقت میں ثولاء سے وہ مراد ہوتی ہے جو باؤلی جیسی ادھر اُدھر ماری ماری پھرتی جیسے کہ اکثر جانوروں کے گلہ اور ریوڑ میں دو ایک دیکھی جاتی ہے۔ لیکن مشہور مقولہ کے مطابق دیوانہ مکار؟ ہوشیار یعنی اپنے مطلب کی بات کھانے پینے میں کچھ بھی کمی نہیں کرتی ہے۔ اگر ایسی ہے تو وہ مریضہ اور بیمار کہلاتی ہے۔ ثولا نہیں کہلاتی ہے۔ فافہم۔

والجرباء الخ اور اگر بکری یا گائے وغیرہ خارش کے مرض میں مبتلا ہو لیکن موٹی تازی ہو تو اس کی بھی قربانی جائز ہو گی۔ کیونکہ اس کی خارش کا اثر صرف اس کی کھال پر ہے جس سے اس کے گوشت کا کچھ نقصان نہیں ہے۔ (ف لیکن ایک حکیم

تو اس میں یہ عیب ضرور نکالے گا کہ یہ سوداوی بیماری ہے جو اس کے اندرونی گوشت سے نکل کر کھال کے اوپر تک آگئی ہے۔ تو اس کا جواب یہ ہوگا کہ جب سوداوی مادہ بہت زیادہ بڑھا ہوا نہ ہو بلکہ خفیف ہو اور طبیعت میں قوت باقی ہو تو قدرت الٰہی خود ہی اوپر کھال کی طرف منتقل کر دیتی ہے تاکہ اندرونی حصہ گوشت کا محفوظ رہ جائے۔ لہٰذا اس کا گوشت صاف رہے گا۔ وان کانت مھزولۃ الخ اور اگر وہ گائے یا بکری بہت ہی دبلی پتلی ہو تو اس کی قربانی جائز نہ ہوگی۔ کیونکہ اس وقت اس کی خارش اس کے گوشت میں موجود ہوگی جس سے اس میں نقصان پیدا ہو گیا ہے۔(ف مطلب یہ ہے کہ اس جانور میں خارش کی بیماری اتنی زیادہ لگ گئی ہے کہ اس کا اثر اس کے گوشت میں بھی موجود ہے جس کی دلیل اس کا دبلا ہو جانا ہے اس لئے اس کی قربانی جائز نہ ہوگی یا یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ اگرچہ فی الحال اس کی طبیعت بہتر ہوئی ہے پھر بھی اس کے بدن میں تندرست اور سالم گوشت کی طاقت نہیں آئی ہے اس لئے اس کی قربانی بیماری کی موجودگی کی وجہ سے یا اس کے بعد کی کمزوری کی زیادتی کی وجہ سے جائز نہیں ہوگی۔ کیونکہ اس جانور سے جتنے گوشت کی امید تھی وہ بالکل نہیں پائی جارہی ہے۔

واما الھتماء الخ اور ہتماء یعنی وہ جانور جس کے دانت نہ ہوں تو اس کے حکم کے بارے میں کئی اقوال ہیں۔ فعن ابی یوسفؒ الخ اس طرح سے کہ (ف امام ابو یوسفؒ سے ایک روایت یہ ہے کہ دانتوں میں کمی و بیشی کا اعتبار ہے (ف یہاں تک کہ اگر نصف یا اس سے زیادہ دانت منہ میں نہ ہوں تو ان کی قربانی جائز نہ ہوگی۔ اور اگر کم نہ ہوں یعنی زیادہ موجود ہوں تو اس کی قربانی جائز ہوگی)۔ وعنہ انہ الخ اور ان ہی یعنی امام ابو یوسفؒ سے دوسری روایت یہ بھی ہے کہ اگر منہ میں اتنے دانت باقی رہ گئے ہوں جن سے وہ اپنا چارہ کھا سکتا ہو تو وہی کافی ہیں یعنی اس کی قربانی صحیح ہو جائے گی کیونکہ دانتوں کا مقصد چارہ کھانا ہے اور وہ حاصل ہے۔(ف اور اسی چارہ سے اس کے بدن میں گوشت باقی رہے گا)۔

والسکّاء الخ اسی طرح سے سکّاء کی قربانی بھی جائز نہ ہوگی۔ سکّاء سے مراد وہ جانور ہے جس کے کان پیدائش کے وقت سے ہی نہ ہوں کیونکہ جب ایسے جانور کی قربانی جائز نہیں ہے جس کے کان کا اکثر حصہ کٹا ہوا ہو تو بدرجہ اولیٰ جس کے کان بالکل نہ ہوں اس کی قربانی جائز نہ ہوگی۔(ف علماء کے نزدیک ایک قاعدہ اور اصل یہ ہے کہ جانور میں جس عیب کا اثر اس کے گوشت میں ہوتا ہے اس کی وجہ سے قربانی جائز نہیں ہوتی ہے۔ ورنہ ہو جاتی ہے۔ مع۔

توضیح: جمّاء، خصی، موجوء، ثولاء، عضباء، جرباء، ہتماء، کی تعریف، حکم، اقوال ائمہ، دلائل

وھذا الذی ذکرنا اذا کانت ھذہ العیوب قائمة وقت الشراء ولو اشتراھا سلیمة ثم تعیبت بعیب مانع ان کان غنیا علیه غیرھا وان کان فقیرا تجزیه ھذا لان الوجوب علی الغنی بالشرع ابتداء لا بالشراء فلم تتعین به وعلی الفقیر بشرائه بنیة الاضحیة فتعینت ولا یجب علیه ضمان نقصانه کمافی نصاب الزکوة وعلی ھذا الاصل قالوا اذا ماتت المشتراة للتضحیة علی الموسر مکانھا اخری ولا شئی علی الفقیر ولو ضلت اوسرقت فاشتری اخری ثم ظھرت الاولی فی ایام النحر علی الموسر ذبح احدھما وعلی الفقیر ذبحھما ولو اضجعھا فاضطربت فانکسر رجلھا فذبحھا اجزاہ استحسانا عندنا خلافا لزفر والشافعی رحمھما اللہ لان حالة الذبح ومقدماته ملحقة بالذبح فکانه حصل به اعتبارا وحکما وکذا لو تعیبت فی ھذہ الحالة فانفلتت ثم اخذت من فورہ وکذا بعد فورہ عند محمد خلافا لابی یوسف لانه حصل بمقدمات الذبح.

ترجمہ:۔ اس سے پہلے قربانی کے کچھ ناجائز اور کچھ جائز ہونے کے سلسلہ میں جو مسائل بیان کئے گئے وہ اسی صورت کے ہیں جب کہ خریداری کے وقت ان جانوروں میں وہ عیوب موجود ہوں۔(ف مثلاً دیکھنے میں عیب' آنکھ میں عیب' پیر میں عیب' بہت زیادہ دبلا ہونا کانا اور دُم کا کٹا ہونا وغیرہ)۔ ولو اشتراھا سلیمة الخ یعنی اگر خریداری کے وقت جانور بالکل تندرست ہو

لیکن ذبح کرنے سے ذرا پہلے مذکورہ عیوب میں سے کوئی عیب جانور میں ظاہر ہو جائے۔ (ف تو امام مالکؒ وامام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک وہی جانور قربانی کے لئے کافی ہوگا کیونکہ ان کے نزدیک قربانی واجب نہیں ہے اسی طرح اگر نذر کا جانور ہو تو وہ ہی کافی ہوگا۔ ع۔ میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ امام مالکؒ سے قربانی کے واجب ہونے کا قول منقول ہو چکا ہے اس لئے ان کے نزدیک بھی ہمارے قول کی طرح مطلقاً جواز نہیں۔ بلکہ آنے والی تفصیل ہونی چاہئے۔ کہ۔ ان کان غنیا علیه غیرها الخ یعنی اگر وہ شخص مالدار ہو تو اس پر دوسری قربانی واجب ہوگی۔ (ف یعنی دوسرا جانور خرید کر قربانی کرنی ہوگی۔ اور اگر وہ خود فقیر ہو تو اس کے لئے اسی کی قربانی جائز ہوگی۔ (ف یعنی اسی کو ذبح کر دے)۔

لان الوجوب الخ کیونکہ ایک مالدار کے ذمہ شریعت کے حکم سے ہی قربانی ابتداءً واجب ہوتی ہے اس لئے خریدے ہوئے کی قربانی کرے یا کسی دوسرے جانور کی کہ جیسے واجب ہوئی ہے اسی طرح ادا کرے)۔ وعلی الفقیر الخ لیکن فقیر پر ابتداءً قربانی واجب نہیں تھی بلکہ قربانی کی نیت سے خریدنے کی وجہ سے اس پر لازم ہوئی ہے اس لئے جس جانور کو اس نے خریدا ہے وہی اس پر لازم ہوگا۔ (ف اور دوسرے کی خریداری کی صورت نہیں ہوگی لیکن سوال یہ ہے کہ کیا وہ شخص جانور میں عیب کی وجہ سے عیب کا ذمہ دار بھی ہوگا یا نہیں)۔ تو جواب یہ ہے ولایجب علیه الخ کہ اس پر جانور کے نقصان کا ضمان لازم نہیں ہوگا جیسا کہ زکوٰۃ کے نصاب میں ہے۔ (ف یعنی جیسے زیادہ مال ہونے کی صورت میں زکوٰۃ لازم ہونے کے بعد اس کا مال تباہ ہو جائے تو زکوٰۃ کی مقدار بھی اسی انداز سے ساقط ہو جاتی ہے اور وہ شخص اس نقصان کا ذمہ دار نہیں ہوتا ہے۔ اسی طرح موجودہ صورت میں بھی عیب کی وجہ سے نقصان کا ذمہ دار نہیں ہوگا کیونکہ یہ دونوں چیزیں صرف مال کا حق واجب نہیں اور جسمانی عبادت نہیں ہیں جو واجب ہوں۔ لہٰذا جب مال میں کمی آجائے گی تو اس کی زکوٰۃ کے وجوب میں بھی کمی ہوگی۔ ع۔ شیخ الاسلامؒ نے کہا ہے کہ اگر خرید خوشحال ہو تو قربانی کی نیت سے خریدنے میں تمام روایتوں کے مطابق اسی جانور کو ذبح کرنا واجب نہیں ہوتا ہے اور اگر وہ تنگدست ہو تو ظاہر الروایت کے مطابق وہی جانور واجب اور متعین ہو جاتا ہے اور امام مالک کا بھی یہی قول ہے۔

امام زعفرانی نے روایت کی ہے کہ فقیر پر بھی واجب نہیں ہے اور شمس الائمہؒ نے بھی اسی کی طرف اشارہ کیا ہے۔ اور اس بات پر سب کا اتفاق ہے کہ صرف دل کی نیت سے فقیر پر قربانی واجب نہیں ہوتی ہے جب تک کہ اس کی طرف سے نیت کے مطابق کوئی کام نہ ہو مثلاً کوئی جانور خرید لے۔ اور اگر اس کے پاس کوئی بکری ہو جس کی قربانی کی نیت اس نے دل میں کی ہو مگر زبان سے کچھ نہ کہا تو بالاتفاق اس کی قربانی واجب نہیں ہوگی۔ ع۔ اور اگر اس نے جانور خرید لیا ہو یا قربانی کی نذر مان لی ہو تو وہ جانور متعین ہو جائے گا اور اس کی قربانی واجب ہوگی یہاں تک کہ اگر وہ جانور عیب دار بھی ہو جائے تو بھی اس پر اسی کی قربانی لازم ہوگی اور اس عیب کی وجہ سے اس پر کوئی ضمان لازم نہیں ہوگا)۔ وعلی هذا الاصل الخ اسی اصل کی بناء پر ہمارے مشائخ نے یہ مسئلہ بیان کیا ہے کہ اگر قربانی کے لئے خریدا ہوا جانور مر گیا ہو۔ (ف کہ خریدار یا تو خوشحال ہوگا یا تنگدست ہوگا)۔

علی الموسر الخ تو مالدار پر اس جانور کے بجائے دوسری قربانی واجب ہوگی لیکن فقیر پر کچھ واجب نہیں ہوگا۔ (ف کیونکہ اس کا قاعدہ ابھی بیان کیا گیا اس کے مطابق مالدار کے ذمہ اس جانور کی قربانی خریداری کی وجہ سے واجب نہیں ہوئی تھی بلکہ اس کے مالدار ہونے کی وجہ سے از خود واجب تھی لیکن فقیر پر خریداری کے بعد اسی جانور کی قربانی لازم آئی تھی اور وہ بھی مر گیا لہٰذا وہ فقیر اس جانور کے مر جانے سے کسی قسم کے نقصان کا ضامن بھی نہیں ہوگا)۔ ولو ضلت الخ اگر جانور گم ہو گیا یا کسی نے اسے چرا لیا یا کسی وجہ سے اس نے دوبارہ جانور خرید لیا۔ (ف اگرچہ اس نے قربانی ہی کی نیت سے دوبارہ جانور خریدا ہو) ثم ظهرت الخ پھر قربانی کے دنوں میں ہی جانور مل گیا یعنی جو گم ہو گیا تھا وہ مل گیا یا جو چوری ہو گیا تھا وہ مل گیا تو دیکھنا ہوگا کہ جس کا یہ جانور ہے وہ مالدار ہے یا فقیر ہے کیونکہ دونوں کے حکم میں بہت فرق ہے)۔

علی الموسر الخ اس طرح سے کہ مالدار ہونے کی صورت میں اس پر دونوں جانوروں میں سے صرف کسی ایک جانور کی

قربانی واجب ہو گی۔ (ف یعنی دونوں میں سے جس کسی کی چاہے قربانی کر دے اور دوسرے جانور کے بارے میں اس کو اختیار ہو گا یہاں تک کہ اگر چاہے تو اسے فروخت بھی کر دے)۔ وعلی الفقیر الخ لیکن فقیر پر ان دونوں جانوروں کو ذبح کرنا واجب ہو گا۔ (ف کیونکہ ان دونوں کو قربانی کی نیت سے خریدنے سے اس شخص پر دونوں جانوروں ہی کی قربانی لازم ہو گی اگرچہ شروع میں اس پر ایک کی بھی قربانی واجب نہیں تھی)۔ ولو اضجعها الخ اگر کسی نے اپنے جانور کو قربانی کے لئے لٹایا یا پٹکا اور اس نے اٹھا پٹک کی جس سے اس کا پاؤں ٹوٹ گیا۔ (ف یا اس کی آنکھ جاتی رہی یا اس جیسا اس میں کوئی عیب آ گیا کہ اگر شروع میں ہی وہ عیب اس میں ہوتا تو اس کی قربانی جائز نہیں ہوتی۔

فذبحها الخ پھر بھی اس نے اسی کو ذبح کیا تو ہمارے نزدیک اس کی قربانی استحسانا جائز ہو گی۔ حالانکہ اس میں امام زفر، امام شافعی رحمہما اللہ نے اختلاف کیا ہے۔ (ف یعنی ان دونوں کے نزدیک قربانی کے جانور کو ذبح کرنے سے پہلے ایسا عیب آ جائے جس سے قربانی نہیں کی جا سکتی ہو تو اس کی قربانی صحیح نہیں ہو گی اور ہمارے نزدیک قیاس تو یہی ہے لیکن ہم نے ایسے قیاس کو چھوڑ دیا کیونکہ ذبح کے بعد ہی وہ خود ٹکڑے ٹکڑے کر دیا جائے گا اس لئے ذبح کے وقت ایسا ہو جانے سے استحسانا جائز ہو گا کیونکہ ذبح کی حالت اور پہلے کے لوازمات سب ذبح میں شامل ہیں۔ (ف یعنی جانور کو ذبح کے لئے ذبح کی جگہ تک لانا اور اس کی ٹانگوں کو باندھنا، پھر اسے لٹانا پھر اسے باندھنا وغیرہ یعنی پاؤں کو اس کے سینے پر رکھنا یہ ساری باتیں اس کے ذبح میں شامل ہیں)۔

فکانه حصل به الخ اس وقت یہ سمجھا جائے گا کہ گویا اس کا عیب ذبح کے ذریعہ حاصل ہوا ہے۔ اعتبار اور حکم کے لحاظ سے۔ (ف یعنی یہ چیزیں جب ذبح میں داخل ہیں اور ذبح کے حکم میں ہیں تو اجازت شرعی حکم کے اعتبار سے گویا ذبح کرنے سے ہی اس کا پاؤں ٹوٹ گیا۔ یہاں تک کہ ذبح کے بعد کاٹ دیا جائے گا اور ٹکڑے ٹکڑے ہو جائے گا کیونکہ ذبح کرنا ان افعال میں داخل ہے)۔ وکذا لو تعیبت الخ یعنی اسی طرح اگر ایسا ہوا کہ اس ذبح کے وقت اس جانور میں عیب آ جائے وہ جانور عیب دار ہو گیا پھر اچانک وہ اچھل کر بھاگ گیا۔ پھر اسے فوراً ہی پکڑ لیا گیا۔ (ف تو بھی اس سے پہلے کی حالت باقی ہے تو گویا وہ جانور ذبح کی حالت میں عیب دار ہوا)۔ وکذا بعد فورۃ الخ۔ اسی طرح اگر وہ جانور فوراً نہیں پکڑا گیا بلکہ کچھ دیر بعد پکڑا گیا تو امام ابو یوسفؒ کے قول کے برخلاف امام محمدؒ کا یہی قول ہے۔ (ف تو گویا فوراً ہاتھ لگ گیا ہے)۔ کیونکہ یہ بھی ذبح کرنے کے لوازمات کے ساتھ حاصل ہوا ہے۔ (ف کیونکہ وہ ذبح ہی کے واسطے لایا گیا تھا اچانک اس کے ساتھ یہ حادثہ ہوا پھر فوراً وہ اگر ہاتھ نہ لگا تو بھی کوئی نقصان دہ نہیں ہے کیونکہ یہ سب کام ذبح کی تیاری کے سلسلے کے ہیں۔

اب اگر وہ نظر سے غائب ہو جائے یا اس بات کا ارادہ کر لیا جائے کہ اسے چھوڑ کر دوسرا جانور خرید لینگے تو اب مذکور ذریعے کا تقاضہ یہ ہو گا کہ اسے ذبح کرنا جائز نہیں ہونا چاہئے کیونکہ وہ ذبح کے لوازمات سے نکل گیا ہے۔ کیونکہ اس وقت ارادے سے واپس لایا جائے کہ اسے ابھی یا آج ذبح نہیں کیا جائے گا بلکہ دوسرے وقت ذبح کیا جائے گا اور اس وقت لے جاتے ہوئے اس کی ٹانگ ٹوٹ گئی تو اس کی قربانی جائز نہیں ہونی چاہئے کیونکہ یہ ارادہ ذبح کے ابتدائی لوازمات میں نہیں داخل ہے)۔ اچھی طرح سمجھ لیں۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ اب آئندہ یہ باتیں بیان کی جائینگی کہ کن کن ایسے جانوروں کی قربانی جو مذکورہ اعذار سے محفوظ ہوں جائز ہو نگی)۔

توضیح: اگر جانور کو قربانی کے لئے خریدتے وقت وہ ایسے عیب سے سالم ہو کہ جس کی وجہ سے اس کی قربانی صحیح نہیں ہوتی ہو مگر اس کو ذبح کرنے سے ذرا پہلے اس میں اس قسم کا عیب آ گیا ہو، اگر جانور کو ذبح کرنے کے ارادہ سے مذبح لیجایا گیا پھر اس وقت ارادہ یہ بدل گیا کہ آج کی بجائے کل اس کی قربانی ہو گی اور کل آنے تک جانور سخت عیبدار ہو گیا۔

مسائل کی تفصیل، احکام، اقوال ائمہ، تفصیل دلائل

قال والا ضحية من الابل والبقر والغنم لانها عرفت شرعا ولم تنقل التضحية بغيرها من النبي عليه السلام ولا من الصحابة رضي الله عنهم قال ويجزی من ذلك كله الثنى فصاعدا الاالضان فان الجذع منه يجزى لقوله عليه السلام ضحوا بالثنايا الا ان يعسر على احدكم فليذبح الجذع من الضان وقال عليه السلام نعمت الاضحية الجذع من الضان قالوا وهذا اذا كانت عظمية بحيث لوخلط بالثنايا يشتبه على الناظر من بعيد والجذع من الضان ما تمت له ستة اشهر فی مذهب الفقهاء وذكر الزعفرانی انه ابن سبعة اشهر والثنى منها ومن المعزا بن سنة ومن البقرا بن سنتين ومن الابل ابن خمس سنين ويدخل فی البقر الجاموس لانه من جنسه والمولودبين الاهلی والوحشی يتبع الام لانها هی الاصل فی التبعية حتى اذا نزا الذئب على الشاة يضحی بالولد.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ قربانی اونٹ گائے' بکری وغیرہ کی جنس سے کرنی ہوگی۔(ف اونٹ میں اس کی دونوں قسمیں یعنی عربی اور بختی دونوں شامل ہیں۔اسی طرح گائے میں گائے اور بیل یعنی نر اور مادہ دونوں شامل ہیں اسی طرح بکری میں بکری' بھیڑ اور دنبہ مذکر اور مونث سب ہی شامل ہیں۔ لیکن مجھ کو یہ معلوم نہیں ہوسکا کہ کسی روایت سے بھینس کو ذبح کرنے کا بھی ثبوت ہو۔م۔اور عینیؒ نے فرمایا ہے کہ اسی قول کی طرح امام مالک وشافعیؒ کا بھی قول ہے۔اور اصحاب ظواہر نے یہ کہا ہے ہر حیوان سے خواہ وہ وحشی یا پالتو ہو اور ہر پرند سے خواہ وہ وحشی یا پالتو ہو بشرطیکہ اس کا گوشت کھایا جاتا ہو اس کی قربانی جائز ہوگی۔ کیونکہ حدیث میں موجود ہے کہ جمعہ کی نماز میں جلدی جانے والوں کے لئے ثواب میں سب سے پہلے اونٹ پھر گائے پھر بکری پھر مرغی پھر انڈا اور چڑیا کے ھدیہ کا ثواب ملتا ہے۔اس سے معلوم ہوا کہ جب کعبہ میں ان جانوروں کو ہدیہ کے طور پر لے جانے کی مثال ہے تو اس کی قربانی بھی جائز ہے۔اس حدیث کا جواب یہ ہے کہ اس حدیث میں اصل میں ان جانوروں کی قربانی ہی مذکور نہیں ہے بلکہ ثواب کے درجے کو دکھانا ہے۔

پھر ان اصحاب ظواہر پر اپنی دلیل میں یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ اگر اس حدیث کا ظاہر ہی مراد ہو اور ان کی قربانی جائز ہو تو چونکہ اس میں انڈے کا بھی ذکر کیا گیا ہے اس لئے انڈہ کی قربانی بھی جائز ہونی چاہئے۔ حالانکہ یہ بات بالاتفاق باطل ہے۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ یہ اعتراض غلط ہے۔ کیونکہ اھداءً یعنی ھدیے میں دینا یہ لفظ عام ہے لیکن جس جانور کو ھدیے میں دینا اس طور پر ہو کہ وہاں اس کی قربانی کی جائے تو وہاں اس کی قربانی جائز ہونی چاہئے۔اور جواب کا حق یہ ہے کہ لفظ اھداء کے عام ہونے سے قربانی کے خاص ہونے پر استدلال نہیں ہوسکتا ہے۔ ہر ایسی چیز سے جس سے اللہ کی قربت حاصل ہوتی ہو اس سے یہ لازم نہیں آتا ہے کہ اس کی قربانی بھی جائز ہو یا جس جانور کو ذبح کیا جاتا ہو اس کی قربانی کافی ہو جائے بلکہ ان اصحاب ظواہر کی رائے عجب ہے کہ اجتہاد کے طریقے میں سرسری قدم رکھتے ہیں یعنی اجتہاد کرتے وقت ذرا بھی غور وفکر نہیں کرتے ہیں۔ بلکہ اہل ظواہر کے نزدیک صحیح حکم وہی ہے کہ انہی جانوروں کی قربانی جائز ہے جو منقول ہے)۔لانها عرفت شرعاً الخ کیونکہ قربانی کا حکم یا طریقہ شریعت سے معلوم ہوا ہے۔(ف یعنی قربانی ایسا کام ہے جس میں رائے کو مطلق دخل نہیں ہے)۔

ولم تنقل التضحيه الخ اور اونٹ گائے' بکری کے علاوہ کسی اور جانور کی قربانی کرنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یا کسی صحابی سے ثابت نہیں ہے۔(ف بلکہ صرف انہی تینوں کی قربانی ثابت ہے جیسا کہ حضرت جابرؓ کی روایت سے جو مسلم میں ہے اونٹ کی قربانی ثابت ہے اور حضرت جابر وعائشہ رضی اللہ عنہما کی روایت سے جو بخاری ومسلم میں ہے گائے کی قربانی ثابت ہے اور حضرت انسؓ کی روایت سے جو بخاری ومسلم وغیرھم میں ہے بکری کی قربانی ثابت ہے)۔قال ويجزی من ذالك الخ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ ان سب یعنی اونٹ گائے بکری میں سے ثنی (ثنی اور جذعہ ہر جانور کے علیحدہ مخصوص عمر کے بچے) یا اس

سے بڑے کی قربانی جائز ہے سوائے ضان یعنی دنبہ کے کہ اس میں سے جذع کی بھی قربانی جائز ہے۔ (ف امام مالک واحمد رحمھم اللہ کا بھی یہی قول ہے۔ ع)۔ لقوله عليه السلام الخ کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ ہر جانور کی قربانی میں ثنی کی قربانی کرو لیکن اگر تم میں سے کسی کو دنبہ کا ثنیہ نہ ملے تو وہ جذع (یعنی چھ ماہ کے بچہ) کو بھی کر سکتا ہے۔ (ف رواہ مسلم)۔

وقال عليه السلام الخ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ دنبہ میں سے جذع اچھی قربانی ہے۔ (ف اس کی روایت ترمذی نے کی ہے۔ ساتھ ہی اس کا قصہ بھی بیان کیا ہے اور اسے غریب بھی بتایا ہے اس جگہ اس مفہوم کی دوسری حدیثیں بھی ہیں ان میں سے ایک حضرت عقبہ بن عامرؓ کی حدیث ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے صحابہؓ کو قربانی کے جانور تقسیم فرمائے تو میرے حصے میں ایک جذع آیا تو میں نے کہا کہ میرے حصے میں ایک جذع آیا ہے کیا اس کی قربانی کروں تو آپؐ نے فرمایا کہ ہاں! اس کی قربانی کر دو۔ بخاری ومسلم نے اس کی روایت کی ہے۔ اور بیہقی نے اپنی روایت میں ایک جملہ کا اور اضافہ کیا ہے کہ تمہارے بعد کسی اور کو اس کی اجازت نہیں ہے۔ بیہقی نے کہا ہے کہ یہ خاص رخصت اور اجازت ابو بردہ بن نیاز رضی اللہ عنہ کے ہے اور ابو داؤد نے زید ابن خالدؓ کے واسطے عقبہ اور ابو بردہ کے مثل بیان کی ہے۔ بلال اسلمی سے مرفوعاً روایت ہے کہ دنبہ کے جذع سے یعنی چھ ماہ کے بچے کی قربانی جائز ہے اس کی روایت ابن ماجہ نے کی ہے اور اس کی اسناد صحیح ہے۔ اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ حضرت عقبہ رضی اللہ عنہ کی حدیث میں دنبہ کے سوا میں بھی جذع مراد ہے۔ اسی طرح حضرت ابو بردہ رضی اللہ عنہ کی حدیث میں شاید معز مراد ہے۔ کیونکہ معز یعنی بھیڑ اور بکری میں ایک سال سے کم جائز نہیں ہے۔ اس تاویل سے اس باب کی تمام حدیثوں میں موافقت ہوگئی اور کوئی اختلاف نہیں رہا اور یہی اصل ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م)۔

قالوا وهذا اذا كانت الخ۔ مشائخ نے فرمایا ہے کہ اس جگہ جذع کو جو جائز بتلایا گیا ہے اس کے لئے شرط یہ ہے کہ وہ اتنا بڑا اور موٹا ہو کہ اگر اسے ثنی جانوروں میں ملا دیا جائے تو دور سے دیکھنے والوں کو شبہ ہو جائے کہ وہ ثنی ہے یا جذع ہے۔) والجذع من الضان الخ دنبہ کا جذع اس بچہ کو کہا جاتا ہے جس پر چھ مہینہ پورے ہوئے ہوں یہ فقہاء کے مذہب کے مطابق ہے۔ (ف ورنہ لغت والوں کے نزدیک سال بھر کے بچے کو جذع کہا جائے گا)۔ وذكر الزعفراني الخ اور زعفرانیؒ نے کتاب الاضاحی میں ذکر کیا ہے کہ سات ماہ کے بچہ کو کہا جاتا ہے۔ (ف اور ترمذیؒ نے حضرت وکیعؒ سے نقل کیا ہے کہ چھ یا سات ماہ کے بچہ کو کہا جاتا ہے۔ والثني منها الخ یعنی ثنی خواہ دنبہ سے ہو یا بھیڑ بکری سے ہو ایک سال کا بچہ ہوتا ہے۔ (ف یعنی اس کا ایک سال پورا ہو کر دوسرا سال شروع ہو چکا ہو اور دنبہ کے علاوہ کسی اور جانور میں ثنی سے کم عمر کے بچے کی قربانی جائز نہیں ہے)۔ ومن البقر الخ اور گائے کا ثنی وہ ہوتا ہے جس کے دو سال پورے ہو چکے ہوں۔ (ف اور اس کا تیسرا سال شروع ہو چکا ہو)۔

ومن الابل الخ اور اونٹ میں سے ثنی وہ ہوتا ہے جس کے پانچ سال پورے ہو چکے ہوں۔ (ف اور اس کا چھٹا سال شروع ہو گیا ہو)۔ ويدخل في البقر الخ اور گائے میں بھینس بھی داخل ہے کیونکہ یہ بھی اسی کی جنس میں سے ہے۔ (ف یہ حکم استحساناً ہے۔ الخلاصہ۔ اور روایت میں بھینس کی قربانی کا ذکر شائد اس لئے نہیں ہے کہ عرب میں اس کا وجود بالکل ہی نادر تھا یا مطلقاً نہیں تھا)۔ والمولود بين الاهلي الخ اور جو بچہ پالتو اور وحشی جانور سے مل کر پیدا ہو وہ بچہ اپنی ماں کے تابع ہوگا۔ (ف یعنی اگر اس کی ماں پالتو جانوروں میں سے ہو تو اس بچہ کی قربانی جائز ہوگی ورنہ نہیں۔ مثلاً ہرن اور بکری سے مل کر بچہ پیدا ہوا اگر بکری مادہ ہو تو اس کی قربانی جائز ہوگی اور اگر ہرنی مادہ ہو تو اس کی قربانی جائز نہیں ہوگی)۔

حتى اذا نزا الخ یہاں تک کہ اگر بکری سے بھیڑیئے نے جفتی کی اور اس سے بچہ پیدا ہوا تو اس کی قربانی جائز ہوگی۔ (ف کیونکہ ماں پالتو بکری ہے۔ اور مالک وشافعی واحمد رحمھم اللہ کے نزدیک ان میں سے کسی کی قربانی جائز نہیں ہوگی۔ جوامع الفقہ اور الوالجیہ میں ہے کہ قربانی میں بچہ کا اعتبار اس کی ماں کے اعتبار سے ہوتا ہے اور کہا گیا ہے کہ خود بچہ کا لحاظ ہوتا ہے۔ یعنی اگر بکری سے ہرن پیدا ہوا تو اس کی قربانی جائز نہیں ہوگی اور اگر گھوڑے سے گدھا پیدا ہو تو اس کی بھی قربانی جائز نہیں ہوگی اور نہ وہ کھایا جائے

گا۔ ذخیرہ میں ہے کہ اگر گھوڑی پر گدھا سوار ہوا تو اس سے جو بھی بچہ پیدا ہو خواہ وہ گدھا ہو یا گھوڑا بالاتفاق مکروہ ہے اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ صاحبین کے نزدیک جائز نہیں ہے۔ خلاصہ میں ہے کہ اگر بکری پر کتا سوار ہوا جس سے بچہ پیدا ہوا تو عام علماء کے نزدیک اس کی قربانی جائز نہیں ہوگی اور امام خیراخیزی رحمتہ اللہ علیہ نے کہا ہے کہ اگر بچہ ماں کے مشابہہ ہو تو جائز ہو جائے گی۔ اور اگر ہرن پر بکرا سوار ہوا تو امام خیراخیزی نے کہا ہے کہ اگر باپ کے مشابہہ ہو تو قربانی جائز ہے اور اگر بکری پر ہرن سوار ہو تو عام علماء کے نزدیک بچہ کی قربانی جائز ہو گی اور امام خیراخیزی کے نزدیک مشابہت کا اعتبار ہے یعنی جس کے مشابہہ ہو اسی کا حکم ہو گا۔ مع۔ اور ظاہر مذہب وہ ہے جو مصنفؒ نے بیان کیا ہے کہ ماں کا اعتبار ہو گا۔ م۔ کیونکہ بچہ اپنی ماں کا جزو ہوتا ہے اسی لئے اسی کے تابع ہو گا۔ اور نر سے فقط اس کا پانی نکلا ہے۔ اور اس پر اس کا کوئی موقع نہیں ہے۔ اس کے برخلاف ماں کے پیٹ سے ایک جانور پیدا ہوا ہے جو قربانی کا محل ہوتا ہے۔ اس لئے اگر ماں کی قربانی جائز ہو تو اس بچہ کی بھی قربانی جائز ہو گی۔ ع۔

توضیح:۔ کن کن جانوروں کی قربانی کی جاسکتی ہے۔ کیا چڑیا اور مرغی کی بھی قربانی کی جاسکتی ہے۔ اگر پالتو اور جنگلی یا بکری اور ہرن کے ملنے سے بچہ پیدا ہو تو اس کی قربانی ہو سکتی ہے یا نہیں۔ اقوال ائمہ، مفصل دلائل

قال واذا اشترى سبعة بقرة ليضحو ابها فمات احدهم قبل النحر وقالت الورثة اذبحوها عنه وعنكم اجزاهم وان كان شريك الستة نصرانيا اورجلا يريد اللحم لا يجز عن واحد منهم ووجهه ان البقرة تجوز عن سبعة لكن من شرطه ان يكون قصد الكل القربة وان اختلف جهاتها كالاضحية والقران والمتعة عندنا لاتحاد المقصود وهو القربة وقد وجد هذا الشرط فى الوجه الاول لان التضحية عن الغير عرفت قربة الاترى ان النبى عليه السلام ضحى عن امته على مارويناه من قبل ولم يوجد فى الوجه الثانى لان النصرانى ليس من اهلها وكذا قصد اللحم ينافيها واذا لم يقع البعض قربة والاراقة لا تتجزى فى حق القربة لم يقع الكل ايضافا متنع الجواز وهذا الذى ذكره استحسان والقياس ان لا يجوز وهو رواية عن ابى يوسف لانه تبرع بالاتلاف فلا يجوز عن غيره كالاعتاق عن الميت لكنا نقول القربة قد تقع عن الميت كالتصدق بخلاف الاعتاق لان فيه الزام الولاء على الميت ولو ذبحوها عن صغير فى الورثة اوام ولد جاز لما بينا انه قربة ولو مات واحد منهم فذبحها الباقون بغير اذن الورثة لا يجزيهم لانه لم يقع بعضها قربة وفيما تقدم وجد الاذن من الورثة فكان قربة.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر سات آدمی نے قربانی کے لئے ایک گائے خریدی۔ (ف یعنی سب خرید کے اعتبار سے حصہ دار ہوئے اور وہ گائے ان سب میں برابر مشترک ہے)۔ فمات احدهم الخ پھر ان میں سے ایک شخص قربانی سے پہلے فوت ہو گیا۔ (ف اور اس کا حصہ اس کے وارثوں میں میراث بن گیا)۔ وقالت الورثة الخ اور ان تمام ورثاء نے کہا کہ آپ لوگ اس گائے کو اپنی طرف سے اور اس مردے کی طرف سے بھی قربانی کر دیں تو یہ اجازت صحیح ہو گی۔ (ف یعنی سب کی طرف سے قربانی ادا ہو جائے گی۔ وان كان شريك الخ اور اگر ان چھ میں سے ایک نصرانی شریک ہو۔ (ف یعنی چھ مسلمان ہوں اور ایک نصرانی ہو یا ایسا شخص ہو جس کی طرف سے اللہ کا قرب اور قربانی کی نیت صحیح نہیں ہوتی ہو)۔ اورجلا الخ یا ایسا شخص ہو جس کی نیت گوشت کھانے کی ہو۔ (ف یعنی اگرچہ اس کی طرف سے قربانی صحیح ہو سکتی ہو مثلاً وہ بھی مسلمان ہی ہو لیکن اسی کی نیت قربانی کرنے کی نہ ہو بلکہ گوشت کھانے کی ہو)۔ تو ان میں سے کسی کی بھی قربانی جائز نہیں ہو گی۔

ووجهه الخ اس کی وجہ یہ ہے کہ اگرچہ گائے کی قربانی کا سات آدمیوں کی طرف سے ہونا جائز ہے لیکن اس کی شرط یہ بھی ہے کہ سب کی نیت تقرب کی ہو یعنی اللہ کی رضا ضروری ہو اگرچہ اس کی صورتیں مختلف ہوں۔ جیسے کہ، قربانی کرنا، قران کی

ھدی کرنا یا تمتع کی ہدی کرنا تو ہمارے نزدیک یہ جائز ہے کیونکہ ان میں سے ہر ایک کی نیت اللہ کے قرب حاصل کرنے کی ہے۔(ف اب اگر ایک نے ان میں سے اپنی قربانی کی نیت کی اور دوسرے نے قران کی ہدی کرنے کی نیت کی اور تیسری نے تمتع کی ہدی ادا کرنے کی نیت کی اور چوتھے نے اپنے کسی مردار رشتہ دار کی طرف سے قربانی کی نیت کی اور باقیوں نے بھی اسی طرح کی مختلف نیکیوں کی نیت کی تو اس گائے کی قربانی ان ساتوں کی طرف سے جائز ہوگی)۔ وقد وجدھٰذا الشرط الخ پہلے مسئلہ میں یہ شرط پائی گئی ہے اس طرح سے کہ دوسرے کی طرف سے قربانی کرنا بھی نیکی کا ہونا ہمیں معلوم ہے۔(ف اسی لئے وارثوں کی قربانی اپنے مورث کی طرف سے کرنا بھی ایک قربت ہی ہوئی)۔

الاترى ان الخ کیا تم کو یہ نہیں معلوم کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی امت کی طرف سے قربانی فرمائی ہے۔ جیسا کہ ہم نے اس سے پہلے روایت کی ہے۔(ف اور مسلم و ابن ماجہ وغیرہ نے اس کی روایت کی ہے اس سے ہمیں یہ بات معلوم ہو گئی کہ جس صورت میں چھ شریکوں کے ساتھ ساتویں شریک کے وارث نے اپنی میت کی طرف سے قربانی کی اجازت دے دی تو سب کی طرف سے قربانی کی نیت پائی گئی تو نیکی حاصل کرنے کی جو شرط تھی وہ سب کی طرف سے پائی گئی اس لئے قربانی جائز ہوگی۔ ولم یوجد الخ لیکن دوسری صورت میں یہ شرط نہیں پائی گئی۔(ف یعنی جس صورت میں ساتواں شریک نصرانی ہو یا گوشت کھانے کی نیت کرنے والا ہو تو سب کی طرف سے نیکی کی نیت نہیں پائی گئی)۔ لان النصرانی الخ اس لئے کہ نصرانی کو نیکی حاصل کرنے کی ایمانی صلاحیت نہیں ہے اسی طرح گوشت کھانے کی نیت کرنا بھی نیکی حاصل کرنے کے مخالف ہے)۔ واذا لم یقع الخ اور جب ایسی صورت ہوئی کہ اس قربانی میں سے کسی کی طرف سے نیکی کرنا نہیں پایا گیا۔(ف یعنی نصرانی کا حصہ یا گوشت کھانے والے کا حصہ نیکی کا حصہ نہیں ہوا حالانکہ ایک جانور میں قربانی کا خون بہانا ایک ہی مرتبہ ہو سکتا ہے)۔

والا راقۃ الخ اور خون بہانا ایسا کام نہیں ہے کہ نیکی کے لحاظ سے اسی کے ٹکڑے ہو سکتے ہوں۔ تو کسی کی طرف سے بھی نیکی نہیں واقع ہوئی۔(ف خلاصہ یہ ہوا کہ ان دنوں میں خون بہانا ہی ایک نیکی ہے جس کی حکمت اور اسرار کو جاننا مشکل اور باریک کام ہے جو علم الٰہی عزوجل کا حصہ ہے اور یہ ممکن نہیں ہے کہ ایک جانور کی قربانی میں کچھ تو تقرب کے لحاظ سے خون بہایا جائے اور کچھ خون بغیر تقرب کی نیت سے ہو تو لا محالہ ایک خون بہانا ایک ہی طرح کا ہوگا۔ اور یہ بات اصول فقہ میں طے پاچکی ہے کہ عبادت کے کاموں میں اگر کچھ بھی اخلاص نہ ہو تو کل بغیر اخلاص اور بغیر تقرب کے ہو جاتا ہے۔ اسی لئے یہ جانور قربانی کے بغیر صرف گوشت کے لئے ذبح ہوا)۔

فامتنع الجواز الخ لہٰذا اس جانور کا قربانی کی نیت سے ذبح ہونا ممتنع ہو گیا۔ وھذالذی ذکرہ استحسانا الخ اور یہ جو فرمایا ہے استحسان کا ہے۔(ف یعنی جب کہ یہ صورت حال ہو کہ شریکوں کی نیکیاں کرنے کی نیتیں مختلف ہوں تو سب کی قربانی جائز ہوتی ہے۔ مثلاً تمام شرکاء میں سے کسی نے قربانی کی نیت کی اور کسی نے شکار کرنے کا کفارہ دینے کی نیت کی اور کسی نے حج کے قران یا حج کے تمتع کرنے کی نیت کی جیسے کہ وارثوں نے مردے کی طرف سے قربانی کی اجازت دے دی ہو۔ خلاصہ یہ ہوا کہ نیکی کرنے کی صورتیں مختلف ہوں لیکن سب کی نیت قربت الٰہی ہو تو قربانی کرنے والوں کی قربانی جائز ہے۔ یہ حکم استحسان کے مطابق ہے)۔

والقیاس ان لایجوز الخ حالانکہ قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ یہ صورت بھی جائز نہ ہو اور امام ابو یوسفؒ سے ایک روایت یہ بھی منقول ہے۔(ف یعنی پہلی صورت میں مردہ کی طرف سے وارثوں کی اجازت دینے سے قربانی جائز نہیں ہوگی۔ لانہ تبرع الخ کیونکہ مردہ کی طرف سے قربانی کی اجازت دینا مال کو ہلاک کر کے نیکی کرنی ہوتی ہے یعنی ایسا نفل احسان مال کو تلف کردینے کے بعد ہی ہوتا ہے تو ایسی نیکی غیر کی طرف سے کرنی جائز نہیں ہوگی۔ جیسے کہ مردہ کی طرف سے غلام کو آزاد کرنا جائز نہیں ہے۔(ف کیونکہ یہ احسان کرنا مال کو ضائع کرنا ہوتا ہے)۔ لکن نقول الخ لیکن ہم یہ کہتے ہیں کہ کبھی مردہ کی طرف سے بھی

نیکی ہو جایا کرتی ہے جیسے کہ اس کی طرف سے صدقہ دینا لہٰذا اس کی طرف سے قربانی صحیح ہو جائے گی۔ بر خلاف غلام کو آزاد کرنے کے۔ کیونکہ اس سے مردہ کو ولاء کا ذمہ دار بنانا لازم آتا ہے۔(ف کیونکہ جو شخص کسی غلام کو آزاد کرتا ہے تو لازمی طور سے وہی شخص اس غلام کی ولایت کا مالک بنتا ہے یعنی اس غلام کی ولاء اس آزاد کرنے والے کے لئے ہوتی ہے۔ لیکن مردہ اس لائق نہیں ہوتا ہے کہ اس غلام کی ولاء کو اس کے ذمہ لازم کیا جائے اور نہ ہی وارث کو اس بات کا اختیار ہے۔ بر خلاف قربانی کرنے کے کہ اس میں ثواب کے سوا اور چیز لازم کرنی نہیں ہوتی ہے۔اور تحقیق کی بات یہ ہے کہ خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جو اپنی امت کی طرف سے قربانی کی ہے وہ بھی امام ابو یوسفؒ کے خلاف حجت ہے۔ اچھی طرح سمجھ لیں۔م)۔

ولو ذبحوها الخ اور اگر ان لوگوں نے جانور کو وارثوں میں سے کسی چھوٹے وارث کی طرف سے یا ام ولد کی طرف سے ذبح کیا تو یہ بھی جائز ہے کیونکہ ہم پہلے بتلا چکے ہیں کہ یہ بھی نیکی کی صورت ہے۔(ف یعنی اگر شریکوں میں سے ایک چھوٹا ہو اور اس کی طرف سے اس کے باپ نے قربانی کی یا کوئی ام ولد ہو کہ اس کی طرف سے اس مولیٰ نے قربانی کی تو بھی جائز ہے۔ ع۔ک۔اس کا مطلب شائد (واللہ اعلم) یہ ہے کہ جانور کے خریدنے کے وقت اس میں کسی بچے کی یا کسی ام ولد کی طرف سے بھی شرکت تھی اس کے مرجانے کے بعد اس بچہ کے والد نے یا اس کے مولیٰ نے اجازت دے دی تو یہ قربانی جائز ہوگی کیونکہ جب بچہ یا ام ولد مسلمان ہوا تو وہ قربت اور ثواب حاصل کرنے کے لائق ہوتا ہے)۔ ولو مات واحد الخ اور اگر شریکوں میں سے کوئی مر گیا پھر باقی لوگوں نے اس کے وارثوں کی اجازت کے بغیر اس جانور کی قربانی کر دی تو یہ قربانی ادا نہ ہوگی۔ کیونکہ اس میں سے مردہ کا جو حصہ تھا وہ قربت کا حصہ نہیں ہوا۔(ف کیونکہ شریک کے مرجانے کے بعد اس کا حصہ اس کے وارثوں کا میراث بن گیا اور ان وارثوں کی اجازت نہیں پائی گئی)۔ وفیما تقدم الخ اور اس سے پہلے کے مسئلہ میں وارثوں کی طرف سے اجازت پاکر وہ قربانی نیکی ہو گئی تھی۔(ف اسی لئے اس کے جائز ہونے کا حکم دیا گیا تھا۔

توضیح: اگر سات آدمیوں نے قربانی کی نیت سے ایک گائے خریدی، مگر قربانی سے پہلے ان میں سے ایک مر گیا تب اس کے ورثہ نے اس مردہ کی طرف سے بھی قربانی کی بقیہ شریکوں کو اجازت دیدی، اگر ان شرکاء میں سے ایک شخص گوشت کھانے یا لے کر بیچنے کی نیت سے شریک ہوا، یا ایک شخص نے کفارہ ادا کرنے کی نیت سے اس میں شرکت کی، مسائل کی تفصیل، حکم، دلائل

قال ویاکل من لحم الاضحیة ویطعم الاغنیاء والفقراء ویدخر لقوله علیه السلام کنت نهیتکم عن اکل لحوم الاضاحی فکلوا منها وادخروا ومتی جاز اکله وهو غنی جاز ان یوکل غنیا ویستحب ان لا ینقص الصدقة عن الثلث لان الجهات ثلث الاکل والادخار لما روینا والا طعام لقوله تعالی واطعموا القانع والمعتر، فانقسم علیها اثلاثا.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ قربانی کرنے والوں کو اختیار ہے کہ اس جانور کے گوشت سے خود اپنے بال بچوں کے ساتھ کھائے اور مالداروں کو اور فقیروں کو کھلائے اور چاہے تو اسے جمع کر کے رکھے (ف اس طرح سے کہ اس میں نمک لگا کر خشک کر کے رکھ لے۔ معلوم ہونا چاہئے کہ اس حکم سے نذر پوری کرنے کی قربانیاں مستثنیٰ ہیں۔اس لئے نذر کرنے والا اپنی نذر کی قربانی کا کچھ بھی گوشت نہ کھائے خواہ وہ فقیر ہو یا مالدار ہو۔امام مالک و شافعی اور احمد رحمهم اللہ کا بھی یہی قول ہے۔اس بناء پر اگر اپنی نذر کے جانور کے گوشت بھی سے کچھ کھایا تو جتنا کھایا ہو اس کا وہ ضامن ہوگا۔اور ذخیرہ سے معلوم ہوتا ہے کہ اتنے گوشت کی

قیمت صدقہ کردے۔ شرح الطحاوی میں ہے کہ قربانیوں میں سے صرف چار قسم کی قربانیوں سے کھانا جائز ہے ایک بقرعید کی قربانی دوم حج قران کی ہدی سوم حج تمتع کی ہدی چہارم نفل قربانی کی ہدی۔ بشرطیکہ وہ جانور اپنے محل پر پہنچ جائے۔ اور اگر نفل ہدی اپنے محل تک نہیں پہنچے تو اس میں سے بھی کھانا جائز نہ ہوگا۔ اسی طرح کفاروں اور نذروں کی قربانیوں سے بھی کھانا جائز نہیں ہے۔ مع حاصل یہ ہوا کہ اضحیہ کی قربانی سے کھانا بالاتفاق جائز ہے۔

لقوله عليه السلام الخ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد کی وجہ سے جس میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تھا کہ میں نے تم لوگوں کو قربانیوں کے گوشت کھانے اور ان کو جمع کرنے سے منع کیا تھا مگر اب سے تم لوگ کھاؤ بھی اور چاہو تو جمع بھی کرو۔ (ف اس کی روایت ابوداؤد و محمدؒ نے اپنی مؤطا میں اور مسلم نے اپنی صحیح میں اور ان کے علاوہ دوسروں نے بھی کی ہے۔ اس منع کرنے کی وجہ یہ ہوئی تھی کہ اس سے پہلے عام لوگوں میں خوراک کی کمی اور قحط کی سی صورت تھی اس لئے اس خیال سے منع فرمایا گیا تھا کہ غرباء اور مساکین کو قربانیوں کے گوشت سے خوراک کی کافی سہولت مل جائے گی۔ اور جب اسلام کا فروغ ہوا اور تنگی کے دن دور ہو گئے تو اس کے کھانے کھلانے اور جمع کرنے کی بھی اجازت مرحمت فرمادی گئی۔ اسی لئے بعض روایتوں میں اس ممانعت کی وجہ کی تصریح بھی موجود ہے)۔

ومتى جاز الخ اور جب قربانی کرنے والے کو جو خود مالدار شخص ہے اس کو کھانے کی اجازت دیدی گئی تو یہ جائز ہو گیا کہ دوسروں کو بھی کھلائے اگر چہ وہ بھی مالدار ہوں۔ (ف اسی سے یہ بات بھی معلوم ہوگئی کہ اس موقع میں نیکی کا اصل کام خون بہانا ہے اس لئے قربانی کے گوشت اور کھال وغیرہ کا وہ خود مالک رہتا ہے جسے وہ چاہے خود کھائے اور چاہے تو دوسروں کو بھی کھلائے)۔

ويستحب ان لا ينقص الخ اور یہ بات مستحب ہے اور واجب نہیں ہے)۔ لان الجهات الخ کیونکہ گوشت میں تین قسم کا خرچ ہے۔ پہلا خود اپنے گھر والوں کے ساتھ کھانا۔ دوسرا اوپر بیان کی ہوئی حدیث کے بتائے ہوئے طریقہ کے مطابق جمع کرنا تیسرا لوگوں کو کھلانا۔ اس فرمان باری تعالیٰ کے مطابق وَاَطعِموا الآیۃ یعنی قانع اور مُعتر کو کھلاؤ۔ فانقسم الخ اس طرح قربانی کے گوشت کو تین طریقوں سے تقسیم کیا گیا ہے۔ قانع یعنی مانگنے والا۔ اور معتر جو سوال کرنے پر مجبور کیا گیا ہو۔ اس مسئلہ کی پوری تفصیل بندہ مترجم کی اردو تفسیر میں تلاش کرنے سے معلوم ہو سکتی ہے جس میں صدقہ کے وجوب اور اس کے مستحب ہونے کے بارے میں علماء کے مختلف اقوال اور مقدار کے بارے میں صراحت کے ساتھ بیان کئے گئے ہیں۔ ویسے اکثر علماء کے نزدیک ایک تہائی صدقہ کرنا مستحب ہے۔

توضیح:۔ قربانی اور نذر کے جانور کے گوشت کا جائز مصرف اور اس کے طریقے، اقوال ائمہ کرام، مفصل دلائل

قال ويتصدق بجلدها لانه جزء منها، او يعمل منه آلة تستعمل فى البيت كالنطع والجراب والغربال ونحوها، لان الانتفاع به غير محرم ولا باس بان يشترى به ما ينتفع به فى البيت بعينه مع بقائه استحسانا، وذلک مثل ما ذكرنا لان البدل حكم المبدل، ولا يشترى به ما لا ينتفع به الا بعد استهلاكه كالخل والابازير اعتبارا بالبيع بالدراهم، والمعنى فيه انه تصرف على قصد التمول، واللحم بمنزلة الجلد فى الصحيح، ولو باع الجلد او اللحم بالدراهم او بما لا ينتفع به الا بعد استهلاكه تصدق بثمنه لان القربة انتقلت الى بدله وقوله عليه السلام من باع جلد اضحيته فلا اضحية له، يفيد كراهة البيع، اما البيع جائز لقيام الملک والقدرة على التسليم ولا يعطى اجر الجزار من الاضحية لقوله عليه السلام لعلى رضى الله عنه تصدق بجلالها وخطامها ولا تعط اجر الجزار منها شيا، والنهى عنه نهى عن البيع ايضا، لانه فى معنى البيع ويكره ان يجز صوف اضحيته وينتفع به قبل ان يذبحها. لانه التزم اقامة القربة بجميع اجزائها بخلاف ما بعد الذبح لانه اقيمت القربة بها كما فى الهدى، ويكره ان يحلب لبنها فينتفع به كما فى الصوف.

ترجمہ:۔فرمایا کہ قربانی کی کھال کو چاہے تو آدمی صدقہ کردے کیونکہ کھال اس جانور کا ایک حصہ ہے یا چاہے کھال سے کوئی ایسی چیز بنالے جو گھر کے کام میں آسکے۔ کالنطع جیسے نطع،(ف: یعنی وہ بستر یا چٹائی کی چیز جو بیٹھنے کے کام میں آسکے یا اس سے دسترخوان بنایا جاسکے یا جائے نماز بنالی جائے،) والجراب: یعنی چمڑے کا تھیلا۔(ف: یا توشہ دان،) والغربال یعنی چھلنی اور اس جیسی چیزیں،(ف: ڈول، مشک، مصلی وغیرہ)۔

لان الانتفاع الخ کیونکہ اس کھال سے نفع اٹھانے کو حرام نہیں کیا گیا ہے، اور اس کھال کے عوض ایسی چیز خریدنے میں بھی کوئی حرج نہیں ہے جس کو باقی رکھتے ہوئے گھر کے لئے نفع حاصل کیا جاسکے، یہ حکم استحسانا ہے،(یعنی جیسے کھال سے کھانے کی بجائے دوسرا کام لیا جاتا ہے اسی طرح استحسانا یہ بھی جائز ہے کہ اس کے عوض ایسی چیز خریدی جائے جو باقی رہتے ہوئے کام میں آئے،) وذالک مثل الخ اور اس کی مثال وہ چیزیں ہیں جو ہم نے بیان کی ہیں،(ف یعنی تھیلا، چھلنی، جائے نماز، ڈول وغیرہ، اور اس کے عوض آٹا، چاول، نمک وغیرہ نہ خریدا جائے کیونکہ یہ چیزیں کھانے کے مصرف میں آتی ہیں اور ان کو باقی رکھتے ہوئے ان سے نفع حاصل نہیں کیا جاسکتا ہے)۔

لان البدل الخ کیونکہ بدل کا بھی وہی حکم ہوتا ہے جو مبدل کا ہوتا ہے۔(ف یعنی کھال سے جس طرح نفع حاصل کرنے کا حکم تھا وہی ان چیزوں سے ہوسکتا ہے۔ اور اگر بدل ایسی چیز ہو جو کھائی جاسکتی ہو جیسے آٹا اور چاول اور اسے کھالیا تو گویا مبدل یعنی چمڑے کو کھالیا حالانکہ چمڑے کو کھانے کی ممانعت ہے اسی لئے فرمایا) ولا یشتری الخ اور کھال کے بدلے آدمی ایسی چیز نہیں خرید سکتا ہے جس کو ختم اور تلف کئے بغیر اس سے نفع اٹھانا ممکن نہ ہو جیسے سرکہ اور مصالحہ وغیرہ درہم کے عوض میں فروخت پر قیاس کرتے ہوئے۔(ف کیونکہ اگر چمڑے کو درہم وغیرہ کے عوض بیچا جائے تو یہ جائز نہ ہوگا کیونکہ درہم کو تلف کئے اور دئے بغیر اس سے نفع حاصل نہیں کیا جاسکتا ہے، اور درہم کو صرف جمع ہی کیا جاسکتا ہے)۔

والمعنی فیہ الخ اور چمڑے کو درہم وغیرہ کے عوض بیچنے کی منع ہونے کی وجہ یہ ہے کہ درہم کی تعریف مالدار بننے کے قصد سے ہی ہوتا ہے،(ف: حالانکہ اب جانور کے چمڑے کو مالدار بننے کے لئے استعمال نہیں کیا جاسکتا ہے اور وہ ایسے مال سے خارج ہوگیا، اس لئے اگر چمڑے کو بیچ کر درہم اور مال حاصل کیا تو اس کو صدقہ کردینا واجب ہوگیا، کیونکہ اس وقت ناجائز طریقے سے حاصل ہوا ہے جو خبیث مال ہے اس کو صدقہ کرنا ضروری ہے جیسا کہ عینی میں ہے اس مسئلے کی اصل دلیل صحیح حدیث ہے کہ اللہ تعالی یہودیوں پر لعنت کرے کہ اللہ تعالی نے ان پر چربی حرام فرمائی تھی لیکن انہوں نے چربی نہ کھا کر اسے بیچ کر اس کی رقم کھالی جیسا کہ صحیح میں ہے اس سے معلوم ہوا کہ اس چربی کے عوض اس کی رقم کو کھانا بھی چربی کو کھانے کے مترادف ہے اور یہ کہ بدل کا بھی وہی حکم ہوتا جو مبدل کا ہوتا ہے لہذا کھال کے عوض کھانے پینے کی یا ایسی کوئی چیز نہیں خریدی جاسکتی ہے جو مالداری کا سبب بنے، لیکن ایسی چیز بدلے میں لی جاسکتی ہے جو کھال کے جیسی ہے۔(ف: یعنی اگر گوشت کو کوئی درہموں کے عوض فروخت کردے تو ان کو صدقہ کردینا ہوگا اور اگر ایسی چیز کے عوض فروخت کردے جس کو تلف کئے بغیر وہ کام میں نہ آئے جیسے آٹا، دال، سرکہ وغیرہ تو جائز نہ ہوگا اور اگر چھلنی اور ڈول وغیرہ خریدے تو جائز ہوگا خلاصہ یہ ہے کہ یہی قول صحیح ہے کہ کھال اور گوشت کا حکم ایک جیسا ہے اگرچہ بعضوں نے فرق کیا ہے لیکن یہ صحیح نہیں ہے)۔

ولو باع الجلد الخ اور اگر کھال یا گوشت کو درہموں کے عوض یا ایسی چیز کے عوض فروخت کیا جس کو ختم کئے بغیر اس سے نفع اٹھانا ممکن نہ ہو تو اس رقم کو صدقہ کرنا ہوگا، کیونکہ قربت اور نیکی کا تعلق اس کے عوض سے ہوگیا ہے۔

(ف: اسی لئے عوض کو صدقہ کرنا لازم ہوگا) وقولہ علیہ السلام لیکن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمانا کہ جس نے اپنی قربانی کے جانور کی کھال فروخت کی تو اس کا اضحیہ نہیں ہوا،(ف: اس سے کھال کے فروخت کرنے کا ناجائز ہونا ثابت نہیں ہوتا ہے بلکہ) یفید کراہۃ الخ اس سے صرف اس بیع کا مکروہ ہونا ثابت ہے۔(ف: پھر مکروہ ہونے کے باوجود وہ جائز بھی ہوگی)

اما البیع الخ اس طرح سے بیع کے جواز کے لئے جو شرط ہے یعنی اس چیز کا مالک ہونا ساتھ ہی اس کو خریدار کے حوالہ کرنے کی

قدرت کا ہونا تو یہ دونوں باتیں اس میں پائی جاتی ہیں اس لئے اس کی بیع جائز ہوگی۔

(ف: پھر اس حدیث کو حاکم نے صحیح بھی کہا ہے، اور بیہقی نے اپنی سنن کبریٰ میں اسے نقل کیا ہے، ابوزہبیؒ نے اس کی تنقید کی ہے ساتھ ہی اس کی اسناد کو حسن بتلایا ہے، واللہ تعالیٰ اعلم۔ مسئلہ۔ اکثر قربانی کرنے والے اپنی جانور کی کھال قصاب کو دیدیتے ہیں، لیکن بالاجماع یہ جائز نہیں ہے)۔

ولا یعطی الخ اور قربانی کرنے والا اس قربانی کی کوئی چیز بھی اجرت کے طور پر قصاب کو نہ دے کیونکہ یہ دینا جائز نہیں ہے، لقولہ علیہ السلام الخ حضرت علی رضی اللہ عنہ کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فرمان کی وجہ سے کہ ان جانوروں کی جھولیں اور مہاریں بھی صدقہ میں دے دو اور ان میں سے کوئی چیز بھی قصاب کو اس کی اجرت میں نہ دو۔ (ف: جیسا کہ اس کی روایت بخاری اور مسلم وغیرہ صحاح نے کی ہے)۔ والنھی عنہ الخ اور قصاب کو اجرت میں دینے سے ممانعت بھی اس کی بیع سے ممانعت کرنا ہے، کیونکہ قصاب کو دینا بھی بیع کرنے ہی کے حکم میں ہے۔

(ف: اس سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ اس جانور کی کھال کو فروخت کرنے کو جو مکروہ بتایا گیا ہے اس سے مراد مکروہ تحریمی ہے، کیونکہ ظاہر حدیث کا مطلب تو یہ نکلتا ہے کہ اس کو بیچنا حرام ہو لیکن اصول فقہ میں یہ بات طے شدہ ہے کہ جب کوئی بیع کسی ایسی وجہ سے ممنوع ہو جو اس بیع کی ذات میں داخل نہیں بلکہ اس سے خارج ہو تو اصلی طور پر اس کی بیع تو جائز ہوگی لیکن کسی دوسری وجہ سے اس میں حرمت ہوگی جیسے کہ جمعہ کی اذان کے وقت اور اس کے بعد بیع کرنا کہ وہ اپنے طور تو جائز ہوتی ہے لیکن ممانعت کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ اس میں مشغول ہو جانے کی وجہ سے نماز جمعہ میں جانے سے رکاوٹ اور تاخیر ہوتی ہے، اس لئے اس طرح بیع بالکل حرام نہیں بلکہ مکروہ تحریمی ہوتی ہے اس طرح یہاں بھی یہی حکم ہے، م، ع،)

ویکرہ ان یجز الخ اور جانور کو ذبح کرنے سے پہلے اس کے اون کو کاٹ کر کام میں لانا مکروہ ہے۔

لانہ التزم الخ کیونکہ اس نے اس جانور کے تمام اجزاء بدن کو اللہ کی راہ میں دینے اور قربت حاصل کرنے کو خود پر لازم کیا تھا، (ف: اور ابھی تک اس جانور کے زندہ رہتے ہوئے کچھ اجزاء کو کاٹ کر نفع حاصل کرنا چاہا ہے اس لئے اس التزام کے خلاف ہو جانے کی وجہ سے اس کا کاٹنا مکروہ ہوگا) بخلاف مالخ برخلاف اس کے ذبح کر لینے کے بعد کے کہ اس کو ذبح کر لینے سے ہی اس کی قربت ادا ہوگی) یعنی اس نے اپنی نیت کے مطابق اسے ذبح کر دیا تو اب یہ جو چاہے اور جس طرح چاہے اس کے بال اور کھال وغیرہ سے نفع حاصل کرلے جیسا کہ کھال کے نفع کی صورت تفصیل کے ساتھ پہلے بیان کردی گئی ہے۔

کما فی الھدی جیسے کہ ہدی میں ہے۔ (ف: یعنی جو جانور مکہ معظمہ کو ہدی کے طور پر بھیجا گیا ہو کہ وہ بھی اپنے تمام اجزاء کے ساتھ قربت ہوتا ہے اس لئے اس کے بال کاٹنا بھی ممنوع ہوتا ہے)۔

ویکرہ ان یحلب الخ اس طرح یہ بھی مکروہ ہے کہ قربانی کے جانور مثلاً گائے بکری کے تھن سے دودھ دوھ کر اس سے نفع اٹھایا جائے اور یہ بھی ویسے ہی مکروہ ہے جیسے کہ بال سے فائدہ اٹھانا مکروہ ہے۔

(ف: اس لئے کہ اس کا دودھ بھی اس کے بال کی طرح اس کے بدن کا جزو ہے، اور اگر دودھ تھن سے از خود بہنے لگے اور اس کے لئے تکلیف دہ ہو جائے تو اس پر ٹھنڈا پانی ڈال کر اس کو بہنے سے روک دیا جائے، اور اگر اس سے بھی کام نہ چلے تو اس کا دودھ دوھ کر اسے صدقہ کر دینا چاہئے، یہ روایت اصل ہے اور بعض مشائخ نے فرمایا ہے کہ یہ حکم ایسی قربانی کے بارے میں ہے جسے پہلے سے تعین کرلیا ہو، یا کسی فقیر نے قربانی کی نیت سے ہی اسے خریدا ہو، کیونکہ اگر جانور غیر متعین ہو یا اسے مالدار شخص نے خریدا ہو تو اسے نکال کر فائدہ اٹھانا جائز ہے، لیکن ظاہر الروایۃ میں اس طرح کی تفریق نہیں ہے بلکہ مطلق ہے، واللہ تعالیٰ اعلم۔ مع م

توضیح: قربانی کی کھال کے بارے میں اقوال علماء، کیا قربانی کی کھال فروخت کر دینے سے

قربانی باطل ہو جاتی ہے جیسا کہ روایات سے ثابت ہے، تو اس کا کیا جواب ہے، جانور کے اون اور بال اور دودھ کے احکام، اقوال ائمہ، دلائل

قال والافضل ان يذبح اضحيته بيده ان كان يحسن الذبح وان كان لا يحسنه فالافضل ان يستعين بغيره واذا استعان بغيره ينبغي ان يشهدها بنفسه لقوله عليه السلام لفاطمةؓ قومي فاشهدي اضحيتك فانه يغفرلك باول قطرة من دمها كل ذنب

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ قربانی کرنے والا اگر خود اپنے ہاتھ سے قربانی کرسکتا ہو تو افضل یہی ہے کہ وہ خود ہی اپنی قربانی کے جانور کو اپنے ہاتھوں سے ذبح کر دے اور اگر خود بہتر طور پر ذبح نہ کرسکتا ہو تب افضل یہی ہوگا کہ اس کام کے لئے کسی دوسرے شخص سے مدد لے (ف: یعنی دوسرا شخص اسے ذبح کر دے) واذا استعان الخ اور جبکہ دوسرے شخص سے مدد لے تو مناسب یہ ہوگا کہ خود وہاں پر موجود رہ کر مشاہدہ کرے، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فرمان کی وجہ سے جو آپ نے سیدتنا فاطمہ رضی اللہ عنہا سے فرمایا تھا کہ تم اٹھو اور اپنے جانور کے پاس خود رہو تا کہ اس کا پہلا قطرہ خون گرتے ہی تمہارے سارے گناہ بخش دئے جائیں۔

(ف: پھر تم اس طرح کہو ان صلاتي و نسكي و محياي ومماتي لله رب العلمين لا شريك له و بذلك امرت وانا من المسلمين، یہ سن کر عمران بن حصین رضی اللہ عنہ نے کہا کہ یا رسول اللہ یہ بات یا فضیلت صرف آپ اور آپ کے اہل بیت کے لئے ہے یا تمام مسلمانوں کے لئے ہے، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ حکم مخصوص نہیں ہے بلکہ تمام مسلمانوں کے لئے عام ہے، اس کی روایت الحکم والبیہقی اور طبرانی نے کی ہے اور بیہقی نے کہا ہے کہ اس کی اسناد محل گفتگو ہے۔ اور ذہبیؒ نے فرمایا ہے کہ ابوحمزہ الثمالی انتہائی ضعیف ہے، میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ اسحٰق بن راہویہ نے اسے حسنؒ کی اسناد سے روایت کیا ہے، چنانچہ اس طرح کہا ہے اخبرنا یحییٰ بن آدم وابوبکر بن عیاش عن ثابت عن ابی اسحٰق عن عمران بن الحصین رضی اللہ عنہ فذکرہ، اس لئے زیادہ سے زیادہ اسے منقطع کہا جاسکتا ہے اور اس بات میں کوئی حرج نہیں ہے، اور کرخیؒ نے اپنی اسناد سے اس کو عمرانؓ سے روایت کیا ہے، اور بزارؒ نے کہا ہے کہ اس کا طریقہ اس اسناد سے بہتر ہمیں معلوم نہیں ہی، اور کرخي وابو الفتح سليم بن ايوب الشافعي وابو القاسم اصبهانیؒ نے یہ حدیث حضرت علی کرم اللہ وجھہ سے مرفوعا روایت کی ہے، لیکن شیخ ابن حجرؒ نے کہا ہے اس کی اسناد میں عمران خالد راوی وہی ہے، م، ع، ت، الحاصل اس مقام میں ہمارے لئے یہ حدیث حجت ہے واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب، م۔

توضیح: آدمی کا اپنی قربانی کے جانور کو خود ذبح کرنا بہتر ہے یا دوسروں کے ہاتھوں سے ذبح کرانا بہتر ہے، ذبح کے وقت کی دعاء، مسائل کی تفصیل، اقوال ائمہ، دلائل

قال ويكره ان يذبحها الكتابي لانه عمل هو قربة وهو ليس من اهلها ولو امره فذبح جازلا نه من اهل الذكاة والقربة اقيمت بانابته ونيته بخلاف ما اذا امر المجوسي لانه ليس من اهل الذكاة فكان افساداً.

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اپنی قربانی کے جانور کو کسی یہودی یا نصرانی سے ذبح کرانا مکروہ ہے، کیونکہ فعل ذبح بھی قربت اور نیکی کا کام ہے جبکہ وہ اس کے لائق نہیں ہے، (ف: لہٰذا اس سے ذبح کرانے میں مدد لینا مکروہ ہوگا یہاں تک کہ امام مالکؒ نے فرمایا ہے کہ یہ جائز ہی نہیں ہے، اس لئے شاید کہ ہمارے نزدیک بھی اس سے مراد مکروہ تحریمی ہو، اگرچہ ظاہر لفظ میں کراہت تنزیہی ہے

ولو امره الخ اور اگر مسلمان نے کسی کتابی کو حکم دیا اور اس نے اسے ذبح کر دیا تو وہ قربانی ہو جائیگی، کیونکہ کتابی کو ذبح کرنے کی صلاحیت ہوتی ہے، (ف لیکن قربت کی لیاقت نہیں ہوتی ہے جبکہ یہ لیاقت موکل یعنی مسلمانوں میں موجود ہے اس لئے کتابی کے ذریعہ ذبح ہونا صحیح ہوگا) والقربة اقيمت الخ اور یعنی قربانی کرانے والے کا مسلمان ہونا اور کتابی کو اپنا نائب بنانا اور مسلمان کا قربانی کی نیت کر لینا ہی قربت کی ادائیگی کیلئے کافی ہے، بخلاف ما اذا الخ، یہ عبارت نقل میں موجود نہیں ہے یعنی کتابی کے برخلاف کسی مجوسی یا ہندو کو

ذبح کا حکم کرنا جائز نہیں ہے)لانہ لیس الخ اس لئے کہ مجوسی میں ذبح کرنے کی بھی صلاحیت نہیں ہے اس لئے وہ جانور حرام ہو جائے گا۔

(ف: یعنی مجوسی کا ذبح کرنا جانور. کو مردار اور حرام بنانا ہوگا اور مسلمان کا دینا اپنی زبان کو برباد کرنا ہوگا حاصل یہ ہوا کہ خواہ مسلمان ذبح کردے یا کتابی ذبح کردے دونوں برابر ہے مگر چونکہ قربانی کرنا خالص دینی معاملات میں سے ہے اس لئے مشرک کتابی کی قربانی ذبح کرنا مکروہ ہے، اور دین کے کاموں میں کسی کافر سے مسلمان کے لئے مدد چاہنا مکروہ ہے، قدوری نے ایسا ہی فرمایا ہے اور امام شافعیؒ کا یہی قول ہے، اور امام احمدؒ کی ایک روایت ہے، اور امام مالک واحمد رحمہما اللہ کے نزدیک جائز نہیں ہے کیونکہ روایت میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ تمہاری قربانیوں کو پاک ہی شخص (مسلم ذبح کرے) اور جابر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ سوائے مسلمان کے دوسرا کوئی بھی قربانی کو ذبح نہ کرے۔

توضیح: اپنی قربانی کے جانور کو دوسرے شخص مثلاً نصرانی یا مجوسی سے ذبح کرانے کا حکم، مسائل کی تفصیل، اقوال ائمہ دلائل

قال واذا غلط رجلان فذبح كل واحد منهما اضحية الأخر اجزى عنهما ولا ضمان عليهما وهذا استحسان واصل هذا ان من ذبح اضحية غيره بغير اذنه لا يحل له ذلك وهو ضامن لقيمتها ولا يجزيه من الاضحية في القياس وهو قول زفر وفي الاستحسان يجوز ولا ضمان على الذابح وهو قولنا وجه القياس انه ذبح شاة غيره بغير امره فيضمن كما اذا ذبح شاة اشتراها القصاب وجه الاستحسان انها تعينت للذبح لتعينها للاضحية حتى وجب عليه ان يضحي بها بعينها في ايام النحر، ويكره ان يبدل بها غيرها فصار المالك مستعينا بكل من يكون اهلا للذبح اذنا له دلالة، لانها تفوت بمضى هذه الايام وعساه يعجز عن اقامتها لعوارض، فصار كما اذا ذبح شاة شد القصاب رجلها، فان قيل يفوته امر مستحب وهوان يذبح بنفسه اويشهد الذبح فلا يرضى به قلنا يحصل له مستحبان أخران صيرورته مضحيا لما عينه وكونه معجلا به فيرتضيه، ولعلمائنا رحمهم الله من هذا الجنس مسائل استحسانية وهي ان من طبخ لحم غيره اوطحن حنطته او رفع جرته فانكسرت اوحمل على دابته فعطبت كل ذلك بغير امر المالك يكون ضامنا ولو وضع المالك اللحم في القدر، والقدر على الكانون والحطب تحته اوجعل الحنطة في الدورق وربط الدابة عليه اورفع الجرة واما لها الى نفسه اوحمل على دابته فسقط في الطريق فاوقد هو النار فيه فطبخه اوساق الدابة فطحنها اواعانه على رفع الجرة فانكسرت فيما بينهما اوحمل على دابته ما سقط فعطبت لا يكون ضامناً في هذه الصور استحسانا لوجود الاذن دلالة.

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا ہے، اگر جانور کی قربانی کرنے والے دو آدمیوں نے اس طرح کی غلطی کی کہ ہر ایک نے دوسرے کے جانور کو ذبح کردیا تو دونوں کی قربانی جائز ہو جائیگی، اور کسی پر ضمان لازم نہیں آئے گا، اور یہ حکم استحسانا ہے، (ف: جبکہ قیاس ظاہری کا تقاضا اس کے خلاف ہے)۔

واصل هذا الخ حالانکہ اس مسئلہ کی اصلیت یہ ہے کہ اگر کوئی شخص دوسرے کی قربانی کے جانور کو اس کے حکم کے بغیر از خود ذبح کردے تو اسے ایسا کرنا جائز نہیں ہوتا ہے اسی لئے وہ اس جانور کی قیمت کا ضامن بھی ہوتا ہے، (ف: میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ ظاہر میں مصنفؒ کی عبارت بالکل عام ہے اسی طرح سے کہ اگر دوسرے کے جانور کو کسی نے اس کی اجازت کے بغیر قصداً غلطی سے ذبح کیا ہو تو دونوں صورتوں میں وہ ضامن ہوگا، لیکن نوادر ابن سماعہ میں لکھا ہوا ہے کہ عمداً کی صورت میں جس نے ذبح کیا ہے وہ جب جانور کا ضمان

دے دے گا تب اس جانور کی اسی ذابح کی طرف سے قربانی ہو جائیگی، ع، ن، جس سے اس کی ظاہری مراد یہ معلوم ہوئی کہ بعد میں اس جانور کا مالک وہی ذابح ہو جائے گا، لیکن مصنفؒ نے بعد میں یہ لکھا ہے، **ولا یجزیه من الاضحیة الخ** یعنی قیاس کے مطابق وہ ذبح شدہ جانور اس ذابح کی طرف سے قربانی نہیں مانی جائیگی چنانچہ امام زفرؒ کا یہی قول ہے۔

(ف: جو قیاس کا تقاضا ہے وہی امام زفرؒ کا قول مختار ہے، اور امام مالک وشافعی واحمد رحمہ اللہ کا بھی یہی قول ہے، ع،) **وفی الاستحسان الخ** لیکن استحسان میں یہ قربانی جائز ہو جائیگی اور ذبح کرنے والے پر اس کا ضمان بھی لازم نہیں آئے گا اور ہمارا قول بھی یہی ہے، (ف یعنی امام اعظم اور ابو یوسف اور محمد اللہ کا بھی یہی قول ہے، اس کہنے کی مراد بظاہر یہی ہے کہ غلطی وغیرہ ہر حال میں مطلقاً یہی حکم ہے جیسا کہ اس کا بیان ابھی ہوگا) **وجه القیاس الخ** یعنی قیاس کی وجہ یہ ہے کہ ذبح کرنے والے نے دوسرے کی بکری کو اس کے علم اور اس کی اجازت کے بغیر ذبح کیا ہے اس لئے ضامن ہوگا، **کما اذا ذبح الخ** جیسے کہ اس صورت میں ضامن ہوتا ہے جبکہ کوئی ایسی بکری کو ذبح کردے جسے قصاب نے خریدا ہو۔

(ف: مناسب وقت میں اسے ذبح کر کے اس کا گوشت فروخت کرنے کے لئے اس صورت میں اگر چہ قصاب نے وہ بکری ذبح کرنے کے لئے ہی خریدی ہے مگر اس کی اجازت کے بغیر اسے ذبح کر دینے کی وجہ سے ضامن ہوتا ہے، اسی طرح اگر چہ اس نے بکری قربانی یہی کے لئے خریدی ہے مگر اس کی اجازت کے بغیر ذبح کر دینے کی وجہ سے ضامن ہوگا، **وجه الاستحسان الخ** اور استحساناً جائز ہونے کی دلیل یہ ہے کہ وہ بکری چونکہ قربانی کے لئے خریدی گئی ہے اس لئے وہ مخصوص وقت کے اندر ہی ذبح کرنے کیلئے تعین ہو چکی ہے، (ف: اس طرح سے کہ اگر فقیر نے وہ بکری قربانی کی نیت سے خریدی یا مالدار نے نذر یا قربانی کیلئے خریدی تو اگر چہ شرعاً یہی بکری متعین نہ ہوئی ہو لیکن اس کی نیت سے خریدی ہوئی بکری قربانی کیلئے متعین ہو چکی ہے اور اس کا ذبح کیا جانا بھی یقینی ہو چکا ہے)۔

حتیٰ وجب علیه الخ اسی بنا پر یہ بات واجب ہو جاتی ہے کہ قربانی کے دنوں میں اسی جانور کو ذبح کردے نیز اس کے بدلے میں دوسرے جانور کو ذبح کرنا مکروہ ہوتا ہے، (بس ذبح کرنے کے لئے یہی جانور تعین ہو گیا اسی لئے اگر کسی وقت اس کا مالک اس کو ذبح کرنے سے غافل ہو جائے تو خیر خواہی کا تقاضا یہ ہوگا کہ دوسرے جس شخص کو یاد آئے یا ہو سکے تو اس کی مدد کردے تا کہ وہ شخص اپنی ذمہ داری پوری کرلے)، **قصارا لمالک الخ** اس ضرورت کی بناء پر دلالت حال کے مطابق اس کا مالک ہر اس شخص سے جس کسی کو بھی ذبح کرنا آتا ہو اور کر سکتا ہو مدد چاہنے والا اور اپنی بکری کو ذبح کر دینے کی اجازت دینے والا ہوگا

(ف: یعنی اس شخص کی ظاہری صورت حال کو اس بات کی دلیل ہے کہ اس نے ہر لائق آدمی کو اپنی بکری کو ذبح کرنے کی اجازت دی اور اس سے مدد چاہی ہے) **لانها تفوت الخ** اس کی اس پریشانی کی وجہ ہے کہ اگر اس جانور کی قربانی بروقت ادا نہیں کی جائیگی تو قربانی کے مخصوص چند دن گذر جانے پر اس کی قربانی اور اس کا خون بہانا نہیں ہو سکے گا، **وعساه یعجز الخ** اور شاید کہ وہ شخص کسی دن اپنی خاص مجبوری یا کسی رکاوٹ آجانے کی وجہ سے وہ اس ذبح کرنے سے عاجز ہو جائے (ف: اس طرح وہ دوسروں سے مدد چاہنے والا ہوگا اور جو بات عرف عام اور شریعت سے ثابت ہوا سے اس نے اپنی زبان سے قولاً وعملاً بیان کر دیا، جیسے کہ ولیمہ کی دعوت میں جب کھانا نکال کر میزوں پر رکھ دیا جائے تو عرف عام میں یہ صورت حال اس بات کی عام اجازت ہے کہ اس نے گویا اپنی زبان سے اعلان کر دیا کہ اسے کھا لیا جائے اسی بنا پر اس کے کھا لینے پر ضمان بھی لازم نہیں ہوگی، اگر چہ اس نے زبان سے اعلان نہیں کیا ہے اسی طرح مسئلہ جاریہ میں بھی اس نے زبان سے اجازت نہیں دی ہے، اس لئے اگر کسی مالدار شخص نے بھی قربانی کا جانور خریدا جو اگر چہ شرعاً تعین نہیں ہوتا ہے، لیکن اس کی قربانی کی نیت کر لینے کی وجہ سے ایک حد تک قربانی کیلئے متعین ہو جاتا ہے اس لئے دلالۃً اس کی بھی اجازت پائی گئی اس لئے ذبح کرنے والا کسی حال میں بھی جانور کا ضامن نہیں ہوگا۔

کما اذا ذبح الخ جیسا کہ اگر قصاب نے اپنی بکری ذبح کرنے کے لئے اس کے ہاتھ پاؤں باندھ کر رکھ چھوڑے، (ف: اور وہ چھری لینے کے لئے اِدھر اُدھر گیا اتنے میں کسی نے آکر بسم اللہ کہہ کر اسے ذبح کر ڈالا تو اس صورت میں بھی یہ ذبح کرنے والا اس

قیمت کا ضامن نہیں ہوگا، کیونکہ اس قصاب نے اس جانور کو ذبح کرنے کے لئے بالکل تیار اور تعین کر دیا تھا، اس کے برخلاف اگر قصاب صرف بازار سے خرید کر لایا اور اس کو نہ لٹایا اور نہ ہی اس کے ہاتھ پاؤں باندھے تھے کا اسے کسی نے ذبح کر دیا تو اس صورت میں یہ ذابح اس بکری کی قیمت کا ضامن ہوگا، اس احتمال کی وجہ سے کہ شاید قصاب اسے زندہ ہی فروخت کر دے اور ذبح کرنا فی الحال مناسب نہ سمجھے اس لئے اس کو ذبح کر دینے کے لئے ہی تعین کر دینے کی کوئی دلالت اور علامت نہیں پائی گئی۔

اور چونکہ قربانی میں اور یوں بھی چھوٹے جانوروں کے ہاتھ پاؤں باندھنا ذبح کرنے کی شرط نہیں ہے اور وہ بکری قربانی ہی نیت سے خریدی گئی تھی اس لئے اسے ذبح کرنا ہی ہوگا اس کے علاوہ اس سے دوسرا کوئی کام نہیں لیا جا سکتا ہے اسی لئے اگر دوسرے شخص نے اسے ذبح کر دیا تو وہ اس کی قیمت ضامن نہ ہوگا، اور اس دلیل کا تقاضا یہ بھی ہے کہ اگر غلطی سے نہیں بلکہ قصدا ایام النحر میں اسے ذبح کر دے تب بھی وہ ضامن نہ ہوگا اور شخص اس جانور کا مالک ہوگا قربانی بھی اس کی طرف سے ادا ہو جائیگی چنانچہ آئندہ یہ مسئلہ معلوم ہو جائے گا، م)۔

فان قیل الخ اگر قربانی ادا ہو جانے کی صورت میں اگر کوئی یہ کہے کہ ایسا ہونے سے مالک سے اس کا مستحب کام چھوٹ جائے گا، (ف: یعنی اگر کہنے والا کوئی یہ کہے کہ تمہارے اس کہنے سے کہ قربانی کا جانور ہونے کی وجہ سے دلالۃً مالک کی طرف سے اس بات کی اجازت پائی گئی کہ جس کسی میں بھی ذبح کرنے کی صلاحیت موجود ہے وہ اسے ذبح کر دے، اس میں اجازت ثابت نہیں ہوتی ہے کیونکہ غیر شخص کے ذبح کرنے سے مالک کے ذمہ ایک مستحب کام کرنا بھی تھا یعنی اپنے ہاتھ سے جانور کو ذبح کرنا تو چھوٹ جائے گا) وهو ان یذبحها الخ اور وہ مستحب کام یہ ہے کہ مالک خود ہی اپنا جانور ذبح کر دے یا کم از کم اس کی موجودگی میں جانور ذبح کیا جائے، (ف: حالانکہ دوسرے شخص کے ذبح کرنے میں یہ بات نہیں پائی گئی) فلا یرضیٰ بہ اس لئے شاید مالک دوسرے کے ذبح پر راضی نہ ہو۔

(ف: یعنی یہ بات کہاں سے اور کس طرح معلوم ہوئی کہ مالک اس دوسرے کے ذبح پر راضی بھی ہوگا، البتہ اگر مالک ذبح کے موقع میں خود موجود ہوا اور دوسرے نے جانور ذبح کر دیا، اب اگر مالک نے اسے منع کیا تو یہ صراحۃً ممانعت ہوگی لہٰذا وہ ذابح بالاتفاق اس جانور کی قیمت کا ضامن ہوگا؛ اور اگر مالک نے اسے ذبح سے منع نہیں کیا بلا تفاق وہ ضامن نہیں ہوگا، کیونکہ اس کی اجازت پائی گئی، لیکن مسئلہ کی صورت تو یہ ہے کہ مالک حاضر نہیں ہے اس لئے لامحالہ اس کا یہ مستحب کام چھوٹ جائے گا، اس کے باوجود یہ کس طرح معلوم ہوا کہ مالک اس سے راضی تھا بلکہ بظاہر راضی نہ ہوگا، قلنا یحصل له الخ ہم اس کا یہ جواب دینگے کہ مالک کو دوسرے دو مستحب نیکیاں مل جائینگی، (ف: یعنی اگر اس سے ایک مستحب کام چھوٹ گیا ہے تو اس سے کیا نقصان ہوگا کیونکہ اس کے چھوٹنے سے دوسری دو مستحب نیکیاں حاصل ہوگئیں، لہٰذا وہ تو خوشی سے اس پر راضی ہوگا، جس کی تفصیل یہ ہے)

صیرورته الخ ایک مستحب وہ ہوا کہ مالک نے جس مقصد کے لئے جانور کو معین کیا تھا وہ مقصدا اسے حاصل ہو گیا، (ف: یعنی دوسرے شخص نے مالک کی غیر حاضری میں اس کی قربانی کر کے مالک کی نیت کو پورا کر دیا جس کے لئے اس نے جانور کو معین کیا تھا، اس طرح اس غیر نے مالک کی قربانی کی نیت کو پورا کر دیا، کیونکہ اگر مالک مالدار ہو تو بھی جس جانور کو اس نے ایک مرتبہ قربانی کی نیت سے خریدا ہے اگر چہ اُسے بدل کر دوسرے جانور کی بھی قربانی کر سکتا ہے لیکن اس کے لئے بھی یہی بات یقیناً مستحب ہے کہ وہ اسی جانور کی قربانی کرے، بس نذر کی صورت میں یا مالک کے فقیر ہونے کی صورت میں تو بدرجہ اولی یہ بات ثابت ہوگی، اس لئے مالک کو اسی نائب کے واسطہ سے از خود یہ استحباب حاصل ہو گیا کہ جس جانور کو اس نے تعین کیا تھا اسی کو ذبح کر کے تقرب حاصل ہو گیا، و کونه معجلا به الخ اور دوسرا مستحب کام یہ ہو گیا کہ قربانی کے کام کو جلد از جلد ادا کرنے والا ہو گیا،

(ف: یعنی دسویں تاریخ جو قربانی کا پہلا دن ہے جس میں قربانی کرنی افضل یعنی مستحب ہے اسی دن اس کی قربانی ادا ہو گئی اور یہ فضیلت اسی وجہ سے حاصل ہو گئی کہ دوسرے شخص نے اس کی طرف سے قربانی ادا کر دی ہے ویسے یہ ممکن تھا کہ کسی وجہ سے پہلے دن قربانی نہ ہوتی کسی اور دن ہوتی بس جب ایک مستحب کے چھوٹنے سے دو مستحب پائیں ہو گئیں تو اس کے ناراض ہونے کی وجہ نہیں ہوتی اور وہ

ناراض نہیں ہوگا) فیر تضیه الخ بلکہ وہ تو غیر کے کام سے راضی ہوگا، (ف: اور ایسا ہو جانا تو اس بات کی دلیل ہوگی کہ پسندیدگی کی وجہ سے یہ حکم نہیں ہو سکتا ہے کہ مالک ذبح کرنے سے منع کرنے والا تھا)۔

ولعلمائنا رحمهم الله الخ اور ہمارے علماء کے نزدیک اسی جنس کے مختلف مسائل ہیں جو سب استحانی ہیں (ف: یعنی مشائخ نے قیاس کے خلاف ان میں استحاناً حکم دیا ہے، وھی ان من الخ ان میں سے: ایہ ہے کہ اگر ایک نے دوسرے کا گوشت پکادیا یا ۲ یہ ہے ایک نے دوسرے کے گیہوں پیس دئے یا ۳ ایک نے دوسرے کے گھڑے کو اٹھا دیا جس سے وہ ٹوٹ گیا، یا ۴ ایک نے دوسرے کے جانور پر کچھ بوجھ لا دلیا جس سے وہ جانور ختم ہو گیا اور یہ تمام کام مالک کی اجازت کے بغیر کئے گئے (ف: یعنی ا گوشت پکانا ۲ گیہوں کو چکی میں پیسنا ۳ گھڑا اٹھا دینا ۴ جانور پر لادنا اور یہ تمام کام مالک کی اجازت کے بغیر کئے گئے ہوں تو کرنے والا ضامن ہوگا، (ف: کیونکہ ایسے کاموں سے دوسروں پر زیادتی اور ظلم کرنا لازم آتا ہے، اس لئے کہ مالکوں کی طرف سے ایسی کوئی بات نہیں پائی گئی ہے جس سے ان کاموں کی کرنے کی اجازت کی دلیل پائی گئی ہو) ولو وضع المالک الخ اور گوشت کے مالک نے اپنا گوشت پکانے کے لئے ہانڈی میں ڈال کر اور اسے چولھے پر رکھ کر چولھے کے نیچے لکڑیاں رکھ دی ہوں، (ف: ان میں صرف آگ لگانے کی دیر ہو)۔

(ف: تو ان باتوں سے یہ معلوم ہوگا کہ مالک گوشت پکانا چاہتا ہے)، اور جعل الحنطه الخ اور آٹا پینے کی چکی کے اوپر لگی ہوئی بالٹی جیسی کوئی دورق یعنی گول چیز جس میں اوپر سے غلہ ڈالنے سے ایک خاص انداز سے وہ غلہ اس مشین میں آہستہ آہستہ گرتا رہتا ہے) اگر کسی نے چکی کی بالٹی میں گیہوں ڈال دئے، (ف: تاکہ اس میں سے گیہوں آہستہ آہستہ چکی کے سوراخ میں گرتے رہیں) اور چکی کو چلانے والا جانور اس سے باندھ دیا (ف: تو موجود حالات سے یہ معلوم ہو رہا ہے کہ مالک اسے پیسنا چاہتا ہے)۔

اور ع الجرة الخ یا گھڑا اٹھانے کے مسئلہ میں مالک نے خود اٹھا کر اپنی طرف جھکا دیا ہو، (ف: تاکہ یہ معلوم ہو سکے وہ مدد کرنا چاہتا ہے، او حمل الخ یا جانور پر سامان لادنے کے مسئلہ میں مالک نے اپنے جانور پر بوجھ لادا اور وہ بوجھ راستہ میں گر گیا، (ف: یہ کام کرنے والے نے کیا جن میں اس بات کی دلیل ہے کہ واقعات ان صورتوں میں پیش آئے، فاقد هو الخ مالک نے گوشت پکانے کے لئے سارا انتظام کر لیا تھا کہ دوسرے شخص نے چولھے کی لکڑیوں میں آگ لگادی نتیجہ کے طور پر وہ گوشت پک گیا، اوساق الخ چکی کی صورت میں مالک نے آٹا پینے کے لئے سارا انتظام کر لیا مگر دوسرے شخص نے بیل کو مار کر چلا دیا جس سے گیہوں پس گئے، او اعانته الخ یا پانی کے گھڑے کے مسئلہ میں مالک نے اپنے گھڑے کو اپنے سر پر اٹھانے کے لئے گھڑے کو اپنی طرف جھکا دیا تھا کہ دوسرے شخص نے اسے سہارا دیا مگر نتیجہ میں وہ گر کر ٹوٹ گیا،

او حمل الخ یا ایک شخص نے اپنے جانور پر اپنا سامان رکھنا چاہا اتنے میں کسی نے اسے اٹھا کر جانور پر رکھدیا مگر وہ جانور اس وقت گر کر ہلاک ہو گیا، لایکون ضامنا الخ کہ ان تمام صورتوں میں چیز کے نقصان ہونے پر اس کا استحاناً ضامن نہیں ہوگا اس لئے کہ ان تمام مسائل میں اس بات پر دلالت پائی جارہی ہے کہ مدد کرنے والے کیلئے اصل مالک کی دلالۃً رضامندی پائی جارہی ہے، (ف: یعنی مذکورہ ان تمام صورتوں میں جن میں دلالۃً اجازت نہ پائی جاتے کی وجہ سے آدمی ضامن ہوا تھا اب اگر ان ہی تمام صورتوں میں دلالۃً اجازت کا ثبوت ہو جائے تو استحاناً ان میں سے کسی میں بھی ضامن نہیں ہوگا۔

توضیح: اگر قربانی کرنے والے دو آدمیوں میں سے ہر ایک نے ایسی غلطی کی کہ ہر ایک نے دوسرے کے جانور کو ذبح کر دیا، اگر قصاب نے اپنی ایک بکری خرید کر اس کو لٹایا اور اس کے ہاتھ پاؤں باندھ کر ادھر چلا گیا اور کسی نے اپنی مرضی سے اسے بسم اللہ کہہ کر ذبح کر دیا، یا قصاب خرید کر لایا اور اس کے پیچھے میں کسی نے اپنی مرضی سے اس جانور کو ذبح کر دیا، مسائل کی

تفصیل، اقوال ائمہ کرام، مفصل دلائل۔

اذا ثبت هذا نقول فی مسالة الکتاب ذبح کل منهما اضحیة غیره بغیر اذنه صریحا فهی خلا فیة زفر بعینها ویتاتی فیها القیاس والاستحسان کما ذکرنا فیا خذ کل واحد منهما مسلوخة من صاحبه ولا یضمنه لانه وکیله فیما فعل دلالة فان کانا قد اکلا ثم علما فلیحالل کل واحد منهما صاحبه ویجزیهما لانه لو اطعمه فی الابتداء یجوز وان کان غنیا فکذا له ان یحلله فی الانتهاء وان تشا حا فلکل واحد منهما ان یضمن صاحبه قیمة لحمه ثم یتصدق بتلک القیمة لانها بدل عن اللحم فصار کما لوباع اضحیة وهذا لان التضحیة لماوقعت عن صاحبه کان اللحم له ومن اتلف لحم اضحیة غیره کان الحکم ما ذکرناه.

ترجمہ: اور جب مسائل مذکورہ سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ اگر کوئی شخص کسی کے کام میں ازخود اس طرح دخل دے جس سے اس دوسرے کی کسی طرح سے بھی رضا مندی نہیں پائی جاتی ہو تو دخل دینے والا مال کے نقصان ہو جانے کی صورت میں مال کا ضامن ہوتا ہے، اور اگر کسی طرح بھی عرفا عادۃ مالک کی رضامندی بھی پائی جاتی ہو تو اس وقت کسی نقصان ہو جانے سے ضامن نہیں ہوتا ہے، تو کتاب کے اس مفروضہ مسئلہ میں کہ دو آدمیوں میں سے ہر ایک نے غلطی سے دوسرے کی قربانی کے جانور کو اس کی صریح اجازت کے بغیر ذبح کر دیا (اگرچہ غلطی سے نہیں بلکہ عمداً ایسا کیا) تو یہ صورت بھی امام زفرؒ کے ساتھ اختلافی مسئلہ ہے اور اس میں قیاسی اور استحسانی دونوں طرح کے جواب ہوں گے، جیسا کہ ہم نے اوپر ذکر کر دیا ہے، (ف: یعنی امام زفرؒ کے نزدیک قیاسی دلیل کی بناء پر وہ ضامن ہوگا اور قربانی ادا نہ ہوگی، یہی قول امام مالک وشافعی واحمد رحمہم اللہ کا بھی ہے، لیکن ہمارے علماء احناف کے نزدیک اس کی قربانی استحسانا ادا ہو جائیگی اور ضمان لازم نہیں آئے گا۔

فیا خذ کل واحد الخ قربانی جائز ہو جانے کے بعد ان میں ہر ایک اپنے جانور کو دوسرے سے اپنے قبضہ میں لے آئے اور کوئی بھی دوسرے سے اپنی بکری کا ضمان نہ چاہے یعنی ایک نے دوسرے کی بکری کو صرف ذبح کیا ہے اور وہ بھی اس کا دلالت حال کی بناء پر نائب وکیل بن کر کیا ہے، (ف: اور جب نائب وکیل اپنے موکل کی رائے کے مطابق کام کرتا ہے تو وہ اس کے نتیجہ کا ضامن نہیں ہوتا ہے، البتہ یہ حکم اسی صورت میں ہوگا جبکہ ذبح کی ہوئی بکری اس وقت تک موجود ہو، یا دونوں نے غلطی سے ایسا کیا ہو **فان کانا الخ** اور اگر دونوں نے اپنی اپنی ذبح کی ہوئی بکری کھالی ہو اس کے بعد ان کو اس غلطی کا علم ہوا ہو تو اس وقت ان دونوں کے حق میں یہی صورت بہتر ہوگی ہر ایک دوسرے سے تحلیل یعنی معاف کرالے اس طرح دونوں کی قربانی صحیح ہو جائیگی۔

(ف: اور کھالینے سے کچھ نقصان نہیں ہوگا، کیونکہ اگر قربانی کرنے والا خود دوسرے کو اس کے گوشت میں سے پہلے کھلا دیتا تو بھی کچھ نقصان نہ ہوتا، اگرچہ وہ کھانے والا مالدار ہی ہو، اسی طرح اس مالک کو یہ بھی اختیار ہے کہ دوسرے کو آخر میں اس کے کھالینے کے بعد کھایا ہوا اس کے لئے حلال کر دے، **وان تشاغلا الخ** اور اگر وہ دونوں اس میں سے دوسرے کے کھالینے پر راضی نہ ہو کر آپس میں جھگڑنے لگیں تو ان میں سے ہر ایک کو اس بات کا اختیار ہوگا کہ دوسرے سے اپنے گوشت کی قیمت وصول کرلے لیکن اس قیمت کو صدقہ کر دے، **لا نها بدل الخ** کیونکہ یہ رقم جو اسے ملی ہے وہ اس گوشت کی قیمت ہوئی اس لئے اس کی صورت ایسی ہو جائیگی کہ گویا اس نے اپنی قربانی فروخت کر دی ہے۔

(ف: جب کہ اسے فروخت کرنا جائز نہیں ہوتا ہے اور اگر کوئی قربانی کے گوشت کو فروخت کر دے تو اس پر لازم ہوگا کہ اس پوری رقم کا صدقہ کر دے اسی طرح موجودہ صورت میں وہ جو کچھ بھی رقم وصول کرے گا اسے بھی صدقہ کرنا ہوگا، کیونکہ اس سے جو رقم وصول کی ہے وہ دام اور قیمت دونوں ہی ہے اور بازاری عام قیمت ہی اصل ہوتی ہے لیکن بعد میں دونوں جس رقم پر اپنی رضامندی سے متفق ہو جاتے ہیں وہی اصل ہو جاتی ہے، لہذا دونوں کے درمیاں کچھ بھی فرق نہیں ہے، **وهذا لان التضحیته الخ** اس کی وجہ یہ ہے کہ جب جانور کی

قربانی اسی کی طرف سے ہوئی جو اس جانور کا اصل مالک تھا تو اس کے گوشت کا بھی وہی مالک ہوگا (ف: مگر اس شخص نے اس کے گوشت سے مالک کی اجازت کے بغیر کھالیا اور اس سے پہلے دوسرے شخص کو دلالۃً جو اجازت حاصل ہوتی تھی وہ تو صرف اس کو ذبح کرنے ہی کی تھی، اور اس کا گوشت کھانے یا کسی طرح سے اسے اس کے استعمال میں لانے کے اجازت نہیں تھی، لہٰذا اس کھانے والے نے مالک کی اجازت کے بغیر ہی کھایا ہے، ومن اتلف الخ اور جو شخص بھی دوسرے کی قربانی کا گوشت ضائع کر دیتا ہے اس کا بھی وہی حکم ہوتا ہے، جو ہم نے اوپر بیان کیا ہے۔

(ف: یعنی وہ مالک کے گوشت کی قیمت کا ضامن ہوگا، پھر مالک اس رقم کو لے کر صدقہ کر دے، اس طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔

توضیح: اگر دو آدمی غلطی سے ایک دوسرے کی قربانی کی بکری ذبح کر کے اس کا کچھ گوشت بھی کھالیں، مگر دونوں بعد میں خوش ہو جائیں یا بعد میں آپس میں جھگڑنے لگیں، مسائل کی تفصیل، اقوال ائمہ، دلائل۔

ومن غصب شاة فضحى بها ضمن قيمتها وجاز عن اضحية لانه ملكها بسابق الغصب بخلاف ما لو اودع شاة فضحى بها لانه يضمنه بالذبح فلم يثبت الملك له الا بعد الذبح والله اعلم.

ترجمہ: اگر کسی نے دوسرے کی بکری غصب کر کے اس کی قربانی کر دی تو وہ شخص اس بکری کی قیمت تاوان میں ادا کر دے تو یہ قربانی اسی غاصب کی طرف سے صحیح مان لی جائیگی کیونکہ یہ غاصب غصب کر کے اس کا مالک ہو چکا تھا، (ف: کیونکہ غاصب پر غصب کرنے کی وجہ سے اس پر لازم ہوا تھا کہ مغصوبہ بکری مالک کو واپس کر دے لیکن جب اس نے اس بکری کی قربانی کر دی تو اب اسے مالک کو واپس کرنا ممکن نہ رہا اس لئے اس بکری کا مالک خود غاصب ہو گیا، اور اصل مالک کا حق صرف بکری کی قیمت کی طرف منتقل ہو گیا یعنی وہ اب بکری کی قیمت کا ہی مطالبہ کر سکتا ہے، اور اصل بکری کا مطالبہ نہیں کر سکتا ہے، اس طرح یہ بات ثابت ہوگئی کہ غاصب نے خود اپنی ہی بکری کی قربانی کی لہٰذا اسی کی قربانی ادا ہوگئی۔

بخلاف مالو اودع الخ بخلاف اس کے اگر کسی نے ایک شخص کے پاس اپنی بکری امانۃً رکھی بعد میں امین نے اس بکری کی قربانی کر دی (ف: تو وہ قربانی ادا نہیں ہوگی اور وہ بکری کی قیمت کا ضامن ہوگا، لانه يضمنه الخ کیونکہ ذبح کرنے والا ذبح سے پہلے تک امین تھا، لیکن ذبح کر دینے کی وجہ سے وہی امین اب ضامن ہو گیا، (ف: جبکہ ذبح سے پہلے غاصب کی طرح ضامن نہیں تھا) فلم يثبت الخ لہٰذا اس ذابح کی پہلے ملکیت ثابت نہیں ہوتی تھی بلکہ ذبح کرنے کے بعد ہی اس کی ملکیت ثابت ہوئی ہے واللہ تعالیٰ اعلم (ف: پھر ایک مرتبہ ذبح کر لینے کے بعد اس کی دوبارہ قربانی نہیں ہو سکتی ہے، فافہم اور کچھ مشائخ نے فرمایا ہے کہ پہلی سورت میں غصب کرنے والے کی بھی قربانی اسی صورت میں جائز ہوگی جبکہ ایام النحر میں بکری کے مالک کو اس کی قیمت ادا کر دی ہو جس کی وجہ یہ ہے کہ قیمت ادا کرنے سے غاصب کی ملکیت میں پہلے وہ بکری آ گئی پھر جب سے وہ اس بکری کا ضامن ہوا ہے یعنی اسے غصب کیا ہے اس کی طرف بکری منسوب ہوئی ہے اس سے معلوم ہوا کہ اس کی ملکیت میں رہتے ہوئے بکری ذبح کی گئی ہے اب میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ اس بیان اور تحقیق میں بھی تامل ہے، اس طرح تامل کی وجہ یہ ہے کہ کسی نتیجہ اور حکم کو پہلے سبب کی طرف کسی خاص ضرورت سے منسوب کیا جاتا ہے جبکہ موجودہ صورت میں کوئی خاص ضرورت درپیش نہیں ہے، ضرورت صرف اتنی بات کے لئے ہوئی ہے کہ اس پر تاوان ثابت کیا جا سکے لیکن اس کی قربانی کرنے کیلئے بھی ضرورت کو ثابت کرنا بے محل ہے، واللہ تعالیٰ اعلم اور امام زفر و ابو یوسف رحمہما اللہ سے ایک روایت یہ بھی ہے کہ اس کی قربانی ادا نہیں ہوگی چنانچہ امام مالک و شافعی و احمد رحمہم اللہ کا بھی یہی قول ہے اور ابن رستم کی نوادر میں امام محمدؒ سے بھی یہی مروی ہے واللہ تعالیٰ اعلم الصواب، م، مع،

توضیح: اگر کسی نے دوسرے کی بکری غصب کر کے اس کی قربانی کر دی، یا کسی امانت رکھی ہوئی

بکری کی قربانی کردی، تفصیل مسائل، اقوال ائمہ، دلائل مفصلہ،

قال رضی الله عنه تکلمو افی معنی المکروه المروی عن محمد نصا ان کل مکروه حرام الا انه لما لم یجد فیه نصا قاطعاً لم یطلق علیه لفظ الحرام وعن ابی حنیفة وابی یوسف انه الیٰ الحرام اقرب وهو یشتمل علیه فصول منها.

ترجمہ: مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ چونکہ ماقبل کے مسائل و کتب مثلاً کتاب الذبائح و کتاب الاضحیہ میں اکثر مکروہ کا لفظ استعمال ہوا ہے، اسی لئے اس بحث یعنی کتاب الکراہیۃ میں نفس کراہیۃ اور اس کے مسائل کی تحقیقات اور ان مکروہ مسائل کے بارے میں بیان کیا جارہا ہے جو مکروہ تو ہیں مکروہ صراحۃً ذکر نہیں کیے گئے ہیں، اس لئے کہ اللہ تعالی نے احسان کرنے اور احسن کو اختیار کرنے کا حکم دیا ہے، ان کا معلوم ہونا اس طرح مکروہ باتوں اور کاموں سے احتیاط کرنا اور بیچتے رہنا چاہا ہے اس لئے کچھ بزرگوں یعنی فقہاء نے اپنی کتابوں اور عبارتوں میں استحسان اور احسان کرنے سے متعلق بیان کیا ہے، پھر لفظ مکروہ مندوب اور مستحب کے خلاف ہوتا ہے، اسی طرح کہیں پر کراہت یا تنزیہی کہا ہے تو اس سے مراد ایسا حلال ہونا ہے جو حلال کے قریب مگر اولی کے خلاف ہے، اور دوسرے قسم کا مکروہ تحریمی ہوتا ہے، **قال رحمة الله الخ** مصنف نے فرمایا ہے کہ لفظ مکروہ کے معنی میں مشائخ نے اختلاف کیا ہے۔

(ف: چنانچہ بعضوں نے فرمایا ہے کہ اس سے مراد ایسا کام ہے جس کے کرنے سے نہ کرنا بہتر ہے، میں مترجم کہتا ہوں کہ یہ تو مکروہ تنزیہی کی تعریف ہوگئی، بعضوں نے کہا ہے کہ مکروہ وہ ہے جس میں اولیٰ یہ ہو کہ اسے نہ کیا جائے اس کے بارے میں بھی میں مترجم یہ کہتا ہوں یہ تعریف بھی پہلے کے حکم میں ہے اس لئے معلوم ہونا چاہا ہے کہ حرام اور مکروہ تنزیہی وغیرہ کی تفصیل اس کے ثبوت کے لحاظ سے ہوتی ہے، ورنہ رسول اللہ ﷺ کے مبارک زمانہ میں ہونا اور منع نہ ہونا اس وجہ سے تھا کہ وہاں کسی حکم کے بارے میں وہم وگمان کا کام نہیں ہوتا تھا جو مسئلہ سامنے آتا فوراً اس کی تحقیق و توضیح ہو جاتی تھی بعد میں جب احکام اور مسائل کا ثبوت روایات اور احادیث کے ذریعے ہونے لگا تو اس میں سندوں پر بحث اور نظر کرنا پڑتا اور کبھی اجتہاد سے ثابت کیا جاتا پھر اگر وہ آیات سے ثابت ہوتے تو وہ قطعی ہوتے اور اگر احادیث سے ثبوت ہوتا تو ان میں بڑی تحقیق ہوتی کہ ان کا ثبوت احادیث متواترہ سے ہے یا مشہورہ سے ہے یا خبر اور سے ہے یا اجماع محکم سے ہے اور اگر منع ہے تو حرام قطعی ہے جیسے عمل کی صورت میں فرض قطعی ہے یا واجب ہے اسی طرح منع کبھی مکروہ تحریمی جیسے عمل کی صورت میں واجب ہوتا ہے۔

اس تفصیل سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ زمانہ رسالت میں ظن اور شک کا کوئی دخل نہیں ہوتا تھا، اس کی تفصیل اور محقق ابن الہمامؒ نے بعض مقامات میں کی ہے، اس کے علاوہ اس کی مزید توضیح اس طرح ہوتی ہے کہ ظنی مقامات اور مسائل میں عموماً اجتہادات کا دخل ہوتا ہے، اسی لئے اکثر یہ ہوتا ہے کہ کسی مجتہد نے نص کو مظنون اور ثابت کو مکروہ بتا دیا ہے اور دوسرے مجتہد کے نزدیک غیر مظنون اور ثابت حرام ہے، جیسے بعض اعمال کو کسی مجتہد نے رکن اور دوسرے نے اسی کو شرط قرار دیا ہے اسی وجہ سے مجتہد کے نص پر مدار ہوا یعنی مجتہد کے اجتہاد سے کسی حکم کے بارے میں یہ بات ثابت ہوتی یا اس نص سے حرمت ثابت ہوتی تو اسے حرام قرار دیدیا گیا اگرچہ دوسرے مجتہد کے نزدیک وہ جائز اور کسی مجتہد کے نزدیک وہ حکم مکروہ تحریمی ہو، پھر کچھ مشائخ کا اس طرح فرمانا کہ اس کام کو نہیں کرنا چاہئے چھوڑ دینا ہی بہتر ہے اس سے حرمت ثابت نہیں ہوتی ہے۔

والمروی عن محمد الخ اور امام محمد سے یہ بات صراحۃً مروی ہے کہ ہر مکروہ حرام ہے، (ف: یعنی جس چیز کے بارے میں یہ کہہ دیا کہ مکروہ تحریمی ہے وہ حقیقت میں حرام ہے، **الا انه لما لم الخ** البتہ اس مسئلہ میں چونکہ اس مجتہد نے کوئی نص قطعی نہیں پائی ہے (بلکہ ظنی ہے) تو اس پر لفظ حرام کو اطلاق نہیں کیا گیا ہے، (ف: تاکہ احتیاط پر عمل باقی رہے کیونکہ جس طرح کسی حرام کام کو حلال کہنا کفر ہے اسی طرح حلال کام کو حرام کہنا کفر ہے،، اگرچہ کسی مجتہد عالم نے کس شرعی حکم پر شریعت کی حکم کے مطابق اجتہاد کیا ہے اور جان

بوجھ کر قصداً غلط نہیں کیا ہے، تو ایسا مجتہد ہر حال میں ثواب کا مستحق ہوگا، لیکن شرط یہ ہے کہ اسے جہاں تک علمی صلاحیت ہے اس کے مطابق احتیاط سے اس نے کام بھی لیا ہو، اور اگر کسی مسئلہ میں یقینی اور قطعی شرعی دلیل نہیں پائی تو اسے حرام بھی نہیں کہا، اور احتیاط پر عمل کرتے ہوئے ایسے موقع میں صرف مکروہ کہہ دیا)۔

مسئلہ: کسی بھی حرام چیز کو جان بوجھ کر شرعی دلیل کے بغیر حلال کہنا کفر ہے، لیکن کسی مکروہ تحریمی کا انکار کفر نہیں ہوتا ہے، وعن ابی حنیفۃ الخ اور امام ابوحنیفہ وامام ابو یوسف رحمہما اللہ سے مروی ہے کہ مکروہ حرام کے قریب ہوتا ہے (ف: یعنی وہ مکمل حرام نہیں ہوتا ہے، لیکن اس کو نہ کرنا بھی ضروری ہے جیسا کہ کسی حرام کو چھوڑ دینا ضروری ہوتا ہے، جیسے کہ اس کے مقابل فرض اور واجب عبادتوں پر عمل کرنا برابر یعنی لازم اور ضروری ہوتا ہے، میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ غور کرنے سے اس کی اصل وجہ معلوم ہوتی ہے کہ اجتہاد کرنے پر دو باتوں یعنی عمل یا ترک عمل کے سوا کوئی تیسری صورت قطعاً نہیں ہوتی ہے، جس سے یہ معلوم ہو کہ رسول اللہ ﷺ کے عہد مبارک میں ترک عمل یعنی حرام کے سوا کوئی اور قسم جسے اقرب الی الحرام کہا جائے بھی تھی اس لئے اگر امام ابوحنیفہ اور ابو یوسف رحمہما اللہ سے روایات ثابت بھی ہو تب بھی اس کے معنی امام محمدؒ کے قول موافق لئے جائیگے حالانکہ تاج الشریعہؒ نے شرح میں لکھا ہے کہ یہ روایت بالکل شاذ ہے

کیونکہ مبسوط میں مذکور ہے کہ امام ابو یوسفؒ نے امام حنیفہؒ سے پوچھا کہ جس جگہ آپ نے یہ فرمایا ہے کہ میں اس کو مکروہ جانتا ہوں اس میں آپ کی اپنی رائے کیا ہوتی ہے، فرمایا کہ میں اسے حرام جانتا ہوں، یہی بات محیط میں بھی مذکور ہے اور محیط میں یہ بھی کہا ہے، کہ جس جگہ مطلقاً کراہت مذکورہ ہو یعنی اس میں تحریمی اور تنزیہی ہی کوئی قید نہ ہو تو اس سے حرام مراد ہے، عینی میں ایسا ہی ہے، لیکن یہ بات مخفی نہیں ہے کہ تحقیق کرنے پر یہ بات معلوم ہو جاتی ہے کہ عبادتوں میں یہ حکم قاعدہ کلیہ کے طور پر نہیں ہے، اس لئے شاید کہ امام محمدؒ کے کلام میں استقامت ہو کہ عبادات کے بہت سے مسائل میں مکروہ کا لفظ بولا جاتا ہے حالانکہ بلا خلاف تنزیہی مراد ہوتا ہے، اس لئے لوگوں کے حالات کے اختلاف کے مطابق اعتماد یا تو شارح کی تصریح پر ہوگا یا دلیل کی قوت پر ہوگا، یا قول متاخر پر ہوگا واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب، م) اور یہ کتاب کراہیہ چند (پانچ) فصلوں پر مشتمل ہے۔

توضیح: کراہیت کا بیان، مکروہ کے معنی، اس کی قسمیں اس میں بحث کی ضرورت، تفصیل، دلائل،

فصل فی الاکل والشرب قال ابو حنیفة یکره لحوم الاتن والبانها وابوال الابل وقال ابو یوسف ومحمد لا باس بابوال الابل وتاویل قول ابی یوسف انه لا باس بها للتداوی وقد بینا هذا الجملة فیما تقدم فی الصلوٰة والذبائح فلا نعیدها واللبن متولد من اللحم فاخذ حکمه.

ترجمہ: فصل اول اکل وشرب یعنی کھانے اور پینے کے بیان میں ہے، (ف: یعنی کھانے اور پینے کی چیزوں میں سے کون کون سی چیزیں مکروہ ہیں اور کھانے پینے کے کیا حالات اور طریقے ہیں) قال ابو حنیفۃ الخ امام ابوحنیفہؒ نے فرمایا ہے کہ مادہ گدھیوں کا گوشت اور ان کا دودھ اور اونٹوں کا پیشاب یہ سب مکروہ ہیں، (ف: نر گدھوں کا گوشت بھی مادہ گدھیوں کے گوشت کی طرح مکروہ ہے، اس جگہ گدھیوں کا لفظ اس جگہ کہا گیا ہے کہ دودھ تو ان ہی کے ساتھ مخصوص ہوتا ہے، بس مطلب ہی ہے کہ گدھوں اور گدھیوں کا گوشت اور گدھیوں کا دودھ سب مکروہ ہے)۔

وقال ابو یوسفؒ الخ اور امام ابو یوسف ومحمد رحمہما اللہ نے فرمایا ہے کہ اونٹوں کے پیشاب میں کوئی حرج نہیں ہے، (ف: یعنی پلانا بھی جائز ہے، اور جامع صغیر میں اسی طرح مطلق بیان کیا گیا ہے کہ ابو یوسف ومحمد رحمہما اللہ نے فرمایا ہے کہ اونٹ کے پیشاب اور گھوڑے کے گوشت میں کچھ حرج نہیں ہے، لیکن مصنفؒ نے کتاب الصلوٰۃ کے ابواب طہارت میں امام ابو یوسفؒ سے اس کے نجس ہونے کو نقل کیا ہے، اسی لئے اس جگہ یوں کہا ہے۔

وتاویل قول الخ اور امام ابو یوسفؒ کے قول کی تاویل یہ ہے کہ دواء اور علاج کی غرض سے اونٹوں کے پیشاب کے استعمال میں

کوئی حرج نہیں ہے، (ف: اگرچہ امام محمدؒ سے نصاً یہ بات ثابت ہے کہ جن جانوروں کا گوشت کھایا جاتا ہے ان کا پیشاب پاک ہے، پھر گدھوں کے نر اور مادہ کے گوشت کے مکروہ ہونے میں کوئی اختلاف نہیں ہے، **وقد بیناہ الخ** اور ہم نے یہ پوری بحث پہلے بھی بیان کردی ہے۔ (ف: یعنی یہ ساری باتیں اوپر) کتاب الصلوٰۃ میں بیان کی گئی ہیں، (ف: کہ ان کا پیشاب اور گوشت مع دودھ کے حرام ہیں) والذبائح اور کتاب الذبائح میں، (ف: کہ پالتو گدھے کا گوشت نص سے حرام ہے)۔

فلا نعید ھا الخ اسی لئے اس بحث کو اب ہم دوبارہ نہیں بیان کریں گے اور چونکہ دودھ گوشت سے پیدا ہوتا ہے اسی لئے جو حکم گوشت کا ہوتا ہے وہی اس کے دودھ کا بھی ہوتا ہے اسی لئے یہاں بھی گوشت ہی کا حکم دیا گیا ہے، (ف: یعنی گوشت کی طرح دودھ بھی مکروہ ہوتا ہے، اور گھوڑی کے دودھ میں ابوحنیفہؒ کے قول کے مطابق یہ تاویل ہوسکتی ہے کہ اس کے حرام ہونے کی وجہ اس کا ناپاک ہونا نہیں ہے بلکہ اس کا احترام واکرام ہے اس لئے اس کے دودھ میں کوئی حرج نہیں ہے، م، فخر الاسلامؒ نے جامع صغیر کی شرح میں فرمایا ہے کہ ہمارے علماء احناف اس بات پر متفق ہیں کہ اگر پالتو گدھا ذبح کیا جائے تو اس کا گوشت پاک ہوجائے گا، لیکن کھایا نہیں جاسکے گا، اسی طرح اس کی چیزیں بھی نہیں کھائی جاسکے گی۔

پھر کیا کھانے کے سوا کسی اور طرح سے اس سے نفع حاصل کرنا جائز ہوگا، تو اس میں ہمارے مشائخ کا اختلاف ہے اس طرح کہ بعضوں نے فرمایا ہے، کہ جس طرح اس کا کھانا حلال نہیں ہے اسی طرح دوسرے طریقوں سے بھی اس گوشت سے فائدہ اٹھانا حلال نہیں ہوگا، لیکن دوسرے مشائخ نے فرمایا ہے کہ یہ جائز ہے، مع، اور میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ صحیح حدیث میں ہے کہ اللہ تعالیٰ یہودیوں پر لعنت کرے کہ ان پر چربی حرام کی گئی تو انہوں نے اسے پگھلا کر اسے فروخت کر کے اس کی رقم کھائی، جیسا صحیح میں ہے، اور فقہاء میں یہ اصول طے پاچکا ہے کسی چیز کو بدل کر کھانا اس کے عین کے کھانے کا حکم رکھتا ہے، یہاں تک کہ جو چیز بالکل نہیں کھائی جاتی ہو تو اس کے دام کھانا بھی اس کے عین کھانے کے برابر ہے۔

جواب یہ ہے کہ حدیث کے معنی میں غور کرنا بہت ہی ضروری ہے، کیونکہ گدھوں کو فروخت کرنا بالاتفاق جائز ہے، اب اگر وہی معنی عام ہوں تو لازم آئے گا کہ گدھوں کی خرید وفروخت جائز نہ ہو، حالانکہ گدھے کی سواری انبیاء وصلحا کی سنت ہے، اور فرمان باری تعالیٰ ہے، **والخیل والبغال والحمیر لترکبوھا وزینۃ** الایتہ، اس لئے اس کی بیع کے جائز ہونے میں کسی کا اختلاف نہیں ہے، اور اس سے حاصل شدہ رقم کھانا بھی جائز ہے، تو لامحالہ اس کے معنی یہ ہوں گے کہ اس چربی سے فائدہ اٹھانا یہودیوں پر حرام کردیا گیا تھا، جیسے کہ اس کا کھانا حرام تھا، جیسے کہ وہ اصل مذکور کھانے پینے کی چیزوں کے ساتھ مخصوص ہے، اس لئے ہم چربی سے کھانے پینے کے سوا دوسرے طریقوں سے فائدہ اٹھانے کو جائز لیتے ہیں کیونکہ جانور کو ذبح کردینے کی وجہ سے اس چربی بھی پاک ہوجاتی ہے،

باقی رہا اونٹ کے پیشاب کا حکم تو اس کے مکمل اور مدلل بحث کتاب الصلوٰۃ میں گزر چکی ہے، وہیں ہر موافق ومخالف جانبین کی دلیلیں بیان کی جاچکی ہیں، ویسے پوری بحث کا خلاصہ دو طریقوں سے ہے یعنی نص قوی جو مذکور ہوئی ہیں اس سے استدلال کرتے ہوئے امام محمدؒ کا قول قوی ہے، لیکن دینی احتیاط اور پرہیزگاری پر عمل کرتے ہوئے امام ابوحنیفہؒ کا قول بہتر اور مختار ہے لیکن عوام الناس کی ضرورت کا خیال رکھتے ہوئے فتویٰ دینے میں وسعت کی ضرورت ہے، جس میں عوام کو تنگی اور تکلیف میں مبتلا نہیں کرنا چاہئے واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب، م، (اور اب یہ بحث کے دنیا میں سونے اور چاندی کے برتنوں کو استعمال میں لانے کا کیا حکم ہے تو اس کی بحث آئندہ کی جارہی ہے)۔

توضیح: گدھوں اور گدھیوں اور اونٹوں اور اونٹنیوں کے گوشت ودودھ اور پیشاب کا کیا حکم ہے، اقوال علماء، دلائل مفصلہ، تقویٰ،

قال ولا یجوز الاکل والشرب والادھان والتطیب فی انیۃ الذھب والفضۃ للرجال والنساء لقولہ علیہ

السلام فی الذی یشرب فی اناء الذهب والفضه انما یجرجر فی بطنه نار جهنم واتی ابو هریرة بشراب فی اناء فضة فلم یقبله وقال نها ناعنه رسول الله ﷺ واذا ثبت هذا فی الشرب فكذا فی الادهان ونحوه لانه فی معناه ولا نه تشبه بزی المشركین وتنعم بتنعم المترفین والمسرفین وقال فی الجامع الصغیر یكره ومراده التحریم ویستوی فیه الرجال والنساء لعموم النهی وكذلک الاكل بملعقة الذهب والفضة والاكتحال بمیل الذهب والفضة وكذلک ما اشبه ذلک كا لمكحلة والمراة وغیرهما لماذكرنا.

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا ہے چاندی اور سونے کے برتن میں کھانا و پینا و تیل لگانا اور خوشبو لگانا مردوں اور عورتوں میں سے کسی کے لئے بھی جائز نہیں ہے، (ف قدوریؒ نے شرح المختصر میں کہا ہے کہ بعضوں نے تیل لگانے کے حرام ہونے کی صورت یہ بیان کی ہے اس برتن کو اٹھا کر اس سے سر پر ڈالا جائے اس لئے کہ اگر تیل کے چاندی کے برتن میں انگلیاں ڈال کر اس سے تیل لے کر بدن میں لگایا جائے تو ایسا کرنا مکروہ نہیں ہے، **الجامع والزخیرہ والمحیط** میں ایسا ہی بیان کیا گیا ہے، اسی طرح اگر چاندی یا سونے کے برتن سے روٹی نکال کر دستر خوان پر رکھ کر یا ہاتھ میں لے کر کھا لیا جائے تو چونکہ روٹی اس برتن سے نکل گئی ہے اس لئے اس کا کھانا مکروہ نہیں ہوگا، ع، ان مسائل سے شاید علماء کا مقصود یہ ہے کہ جن صورتوں میں چاندی سونے کے برتن کے استعمال کے وقت دیر دیر تک اس برتن سے تعلق نہ رہے تو ایسے اس سے برتن کا استعمال نہ ہوگا۔

لیکن تیل لگانے کے مسئلہ میں یہ اشکال ہوتا ہے کہ تیل کے بارہ میں چاندی یا سونے کی شیشی یا پیالی تو اسی طرح سے استعمال کی جاتی ہے کہ اس برتن سے تیل یا عطر نکال کر لگایا جائے اور خود اس پیالی کو تو سر پر الٹ نہیں دیتے یا اوندھا نہیں کر دیا جاتا ہے، اس کے برخلاف کھانا تو برتن میں رکھ کر ہی کھایا جاتا ہے، تو کھانے کو ایسے برتن سے نکال لینے سے اس سے بچنا مقصود ہوتا ہے، الحاصل، اصل یہ ہے کہ ایسے برتنوں میں کھانے پینے وغیرہ کے کاموں کا استعمال منع ہے۔

لقوله علیه السلام الخ رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے جو ایسے شخص کے بارے میں ہے جو سونے یا چاندی کے برتن میں پئے وہ اپنے پیٹ میں جہنم کی آگ نگلتا ہے، (ف: اس کی روایت بخاری اور مسلم نے کی ہے، اور ایک روایت میں ہے کہ جو کھائے) **واتی ابو هریره الخ** اور ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کے پاس چاندی کے برتن میں پانی لایا گیا تو انہوں نے اسے قبول نہیں کیا اور فرمایا کہ ہمیں رسول اللہ ﷺ نے منع فرمایا ہے، (ف: ابو ہریرہؓ عنہ کی یہ حدیث نہیں ملی ہے، لیکن حضرت حذیفہؓ مداین میں تھے کہ انہوں نے پینے کا پانی مانگا تو ایک مجوسی چاندی کے برتن میں لے آیا، تب انہوں نے پانی پھینک دیا اور فرمایا کہ میں نے اسے اس لئے پھینکا ہے کہ میں نے اسے اس سے منع کیا تھا پھر بھی وہ نہیں مانا، حالانکہ رسول اللہ ﷺ نے ہمیں حریر اور دیباج کے پہنے اور چاندی وسونے کے برتنوں میں پینے سے منع فرمایا ہے، اور کہا کہ یہ چیزیں کافروں کے واسطے دنیا میں اور تمہارے (مسلمانوں) کے لئے آخرت میں ہیں (اس کی روایت بخاری و مسلم اور سنن اربعہ نے کی ہے۔

واذاثبت هذا الخ اور جب یہ حکم پینے کی چیزوں کے بارے میں ثابت ہو گیا یعنی چاندی وسونے کے برتن میں پینا جائز نہیں ہے (تو کھانے کے بارے میں بھی عدم جواز ثابت ہوا، مسلم) اسی طرح تیل لگانے اور اس جیسے دوسرے کاموں کے بارے میں بھی ثابت ہو گیا، کیونکہ ایسے سارے کام بھی کھانے پینے کے معنی میں ہی ہیں، (ف: یعنی ان کے برتنوں سے استعمال میں برابر ہیں) **ولانه تشبه الخ** اور اس دلیل سے بھی ممنوع ہے کہ چاندی وسونے کے برتنوں میں استعمال مشرکوں کی ہیئت اور بڑے دولت مندوں اور فضول خرچ کرنے والوں اور عیش و عشرت میں اترانے والوں سے مشابہت ہوتی ہے، (ف: لہٰذا یہ مکروہ تحریمی ہوگا کیونکہ نص موجود ہے۔

و یستوی فیه الخ اور تحریم کے حکم میں مرد وعورت سب برابر ہیں کیونکہ ممانعت عام ہے، (ف: یعنی مردوں ہی کے ساتھ ممانعت کی خصوصیت نہیں ہے، جیسے سونے اور چاندی کے زیورات اور ریشم و دیباج کی ممانعت مردوں کے ساتھ مخصوص ہے اور عورتوں کے لئے مباح ہیں، **وکذلک الاکل الخ** اسی طرح سونے اور چاندی کے چمچوں سے کھانا اور سونے و چاندی کی سلائی سے سرمہ لگانا۔

بھی مکروہ تحریمی ہے) وکذلک مااشبہ الخ اسی طرح وہ چیزیں بھی جو اس کے مشابہ ہوں، مثلاً سرمہ دانی، اور آئینہ وغیرہ کہ یہ سب بھی مذکورہ دلیل سے ہی مکروہ ہیں، (ف: کہ ان سے مشرکیں اور دولت مندوں سے مشابہت ہوتی ہے، ع، بلکہ دلالت حدیث سے بھی یہ معلوم ہوتا ہے، کہ ان سب چیزوں کا استعمال ممنوع ہے، لہذا عطردانی وانگوٹھی کا حلقہ اور رکاب ولگام، وگھڑی کی زنجیر وحلقہ، وکرسی وتخت اور کنگھی وغیرہ سب کا استعمال مکروہ تحریمی ہے، م، اگر آئینہ کا حلقہ چاندی کا اور باقی حصہ لوہا یا شیشہ کا ہو تو امام ابوحنیفہؒ نے اس کے بارے میں فرمایا ہے کہ اس میں کوئی حرج نہیں ہے، اور امام ابویوسفؒ نے فرمایا ہے کہ اس میں خیر نہیں ہے، التاتارخانیہ ش۔

توضیح: مردوں اور عورتوں کے لئے سونے یا چاندی کے برتنوں میں سے کھانا اور پینا اور اس سے تیل لگانا اور خوشبو لگانا، اور سونے وچاندی کے چمچوں سے کھانا اس کی سلائی سے سرمہ لگانا، اور اس کے آئینہ سے دیکھنا وغیرہ، تفصیل مسائل، اقوال علماء، دلائل مفصلہ

قال ولا باس باستعمال آنية الرصاص والزجاج والبلور والعقيق وقال الشافعي يكره لانه في معنى الذهب والفضة في التفاخربه قلنا ليس كذالك لانه ما كان من عادتهم التفاخر بغير الذهب والفضة قال ويجوز الشرب في الاناء المفضض عند ابي حنيفة والركوب في السرج المفضض والجلوس على الكرسي المفضض والسرير المفضض اذاكان يتقي موضع الفضة ومعناه يتقي موضع الفم وقيل هذا وموضع اليدفي الاخذوفي السريروالسرج موضع الجلوس وقال ابو يوسف يكره ذلك وقول محمد يروى مع ابي حنيفة ويروى مع ابي يوسف وعلى هذا الخلاف الاناء المضبب بالذهب والفضة والكرسي المضبب بهما وكذا اذا جعل ذلك في السيف والمشحذ وحلقة المرأة اوجعل المصحف مذهبا اومفضضا وكذا الاختلاف في اللجام والركاب والثفر اذا كان مفضضا وكذا الثوب فيه كتابة بذهب اوفضة على هذا وهذا الاختلاف فيما يخلص فاما التمويه الذي لا يخلص فلاباس به بالاجماع لهما ان مستعمل جزءٍ من الاناء مستعمل جميع الاجزاء كما اذا استعمل موضع الذهب والفضة ولابي حنيفة ان ذلك تابع ولا معتبر بالتوابع فلا يكره كالجبة المكفوفة بالحرير والعلم في الثوب ومسمار الذهب في الفص.

ترجمہ: قدوریؒ فرمایا ہے کہ، رانگ، مسیہ قلعی کے برتن اور شیشہ وبلور وعقیق کے برتنوں کو استعمال کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے، لیکن امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ یہ چیزیں بھی مکروہ ہیں کیونکہ ان میں بھی سونے اور چاندی ہی کی طرح اپنی بڑائی کا اظہار اور مفاخرت کے معنی موجود ہیں (ف: یعنی جیسے سونے اور چاندی کی چیزوں سے دوسرے پر اپنی بڑائی کا اظہار ہوتا ہے اسی طرح سے ان چیزوں سے بھی بڑائی کا اظہار ہوتا ہے، لہذا شیشے وغیرہ کے برتن بھی سونے چاندی کے برتنوں کے معنی میں ہوئے)۔

قلنا لیس کذلک الخ اس کا جواب ہم یہ دیتے ہیں کہ ایسی بات نہیں ہے، کیونکہ مشرکین کی عادات میں سے چاندی سونے کے برتنوں سے ہی بڑائی کا اظہار کرنا ہوتا تھا، اور شیشے وغیرہ کے برتنوں سے اظہار نہیں ہوتا تھا، (ف، اسی بناء پر اگر کسی قوم میں ان برتنوں سے تفاخر ہوتا ہو تو اسلام میں اسے بھی مکروہ ہی کہا جائے گا البتہ اگر یہ بات کہی جائے کہ اس سے مراد یہ ہے کہ نص حدیث سے اس کی ممانعت ثابت نہیں ہوتی۔ کیونکہ مشرکوں میں صرف چاندی اور سونے کے برتنوں میں تفاخر کا دستور جاری تھا ،م، اور تمام چیزوں میں اصل اس کا مباح ہونا ہی ہے، اس فرمان باری تعالیٰ کی وجہ سے کہ ﴿هو الذي خلق لكم ما في الارض جميعا﴾ یعنی اسی اللہ کی عبادت کرو جس نے تمہارے لئے زمین کی ہر چیز پیدا کردی ہے، اسی طرح یہ دوسرا فرمان باری تعالیٰ ہے ﴿قل من حرم زينته الله التي اخرج لعباده﴾ یعنی آپ یہ کہدیں کہ کس نے اللہ تعالیٰ کی زینت حرام کی ہے جو اس نے اپنے بندوں کے لئے پیدا کی ہے، ع، اسی سے شیخ عبدالغنی نابلسیؒ نے حقہ تمباکو کو جائز قرار دیا ہے، م، پیتل کے برتنوں کا استعمال بھی جائز ہے کیونکہ حضرت

بریدہؓ نے کہا ہے کہ ایک بار رسول اللہ ﷺ ہمارے یہاں تشریف لائے تو ہم نے آپ کے واسطے پیتل کے برتن میں پانی نکالا تو آپ نے اس سے وضوفرمایا، اس کی روایت بخاری وابوداود اور زیلعی رحمہم اللہ نے کی ہے، قال ویجوز الشرب الخ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک مفضض یعنی چاندی کا پانی چڑھائے ہوئے برتن سے پینا جائز ہے، یعنی اگر برتن کے کنارے وغیرہ چاندی سے جڑاؤ کئے ہوئے ہوں تو اس سے پینا مکروہ نہیں ہے، جامع صغیر میں ایسا ہی ہے۔

والرکوب فی السرج الخ اسی طرح چاندی سے جڑاؤ کئے ہوئے زین پر بیٹھنا مکروہ نہیں ہے اور اسی طرح کرسی اور جڑاؤ تخت پر بیٹھنا بھی مکروہ نہیں ہے بشرطیکہ جہاں پر چاندی لگی ہوئے ہو اس مقام سے احتیاط کی جائے اس کا مطلب یہ ہے کہ برتن میں چاندی کی جگہ سے منہ الگ رکھے اور کچھ علماء نے یہ بھی فرمایا ہے کہ آدمی اپنے منہ کو اور اس کے پکڑانے کی جگہ سے ہاتھ کو بچا کر رکھے اور تخت وکرسی اور زین کی صورت میں بیٹھک کی جگہ سے بچے، (ف: یعنی جس جگہ پر چاندی لگی ہو اس سے پرہیز کرے)، وقال ابو یوسف الخ اور امام ابویوسفؒ نے فرمایا ہے کہ یہ سب صورتیں بھی مکروہ ہیں، (ف، اگر چہ چاندی کی جگہ سے بچے جب بھی مکروہ ہے۔

وقول محمد الخ اور امام محمدؒ کا قول ایک روایت میں ابوحنیفہؒ کے ساتھ مروی ہے، اور دوسری روایت میں امام ابویوسفؒ کے ساتھ ہونا مروی ہے، (ف: اور یہی قول اقوی ہے، اور امام مالک وشافعی واحمد رحمہم اللہ کے نزدیک امام ابویوسفؒ کے قول کے مثل مکروہ ہے، ع، اور اسی میں بہت زیادہ احتیاط ہے، واللہ تعالیٰ اعلم، م، وعلی هذا الخلاف الخ اور ایسا ہی اختلاف ایسے برتن میں ہے جو چاندی یا سونے سے مضبب ہو، (ف: یعنی اس پر بارک تیر کا حلقہ چڑھایا گیا ہو خواہ جوڑنے کے لئے ہو یا اس کی مضبوطی کے لئے ہو، والکرسی اور ایسی کرسی میں بیٹھنا بھی جو چاندی یا سونے سے مضبب ہو، اسی طرح سے اگر ایسا ہی ہو سونے یا چاندی کا پتھر تلوار میں چڑھایا گیا ہو، (یعنی مفضض یا مضبب کی ہوئی تلوار ہو تو اس کے استعمال میں بھی اختلاف فقہاء ہے۔

والمشحذ الخ اور سان پتھر یعنی جس پتھر پر تلوار وغیرہ تیز کرتے ہیں اور آئینہ کا حلقہ اگر مفضض یا مضبب ہو تو اس کے استعمال میں بھی اختلاف ہے، او جعل المصحف الخ یا اگر کسی نے قرآن مجید کو سونے یا چاندی سے جڑاؤ کیا (ف: تو اس میں بھی اسی طرح کا اختلاف ہے، اسے جڑاؤ کرنے کا مطلب یہ ہے کہ قرآن مجید کے ورقوں کو یا اس کے اوپر کی دفتی میں سونے یا چاندی کے پتر لگوائے یا خود جڑاؤ کیا) وکذا الاختلاف فی اللجام الخ اور اسی طرح جانور کے لگام یا رکاب یا دُمچی میں بھی اختلاف ہے، جبکہ ان میں سے کسی چیز میں چاندی کا جڑاؤ کیا گیا ہو،

وکذا الثوب الخ اسی طرح جس کپڑے میں سونے یا چاندی کو کاٹ کر اس سے حروف لکھے گئے ہوں، تو اس میں بھی ایسا ہی اختلاف ہے، وهذا الاختلاف الخ یہ اختلاف اس صورت میں ہوگا کہ وہ جڑاؤ اس سامان یا کتاب سے کسی وقت علیحدہ کئے جاسکتے ہوں، (ف: یعنی جن چیزوں میں شروع سے آخر تک سونے یا چاندی سے مفضض یا مضبب ہونے میں امام ابوحنیفہؒ وامام یوسفؒ کے درمیان اختلاف بیان کیا گیا ہے، یہ اس صورت میں ہیکہ اس سونے یا چاندی کو جب چاہیں اس سے جدا کیا جاسکے اور جب چاہیں لگا دیا جائے یعنی ہمیشہ کی لئے اس میں لگایا ہوا نہ ہو)۔

فاما التمویه الخ اور اگر یہ صورت ہو کہ سونے یا چاندی کے پانی کے کام کو اس سے علیحدہ نہیں کیا جاسکتا ہو تو اس کے بارے میں بالاجماع کوئی مضائقہ نہیں ہے، (ف: یعنی ائمہ ثلاثہ امام ابوحنیفہ وابویوسف ومحمد رحمہم اللہ کے نزدیک ایسا ملمع جائز ہے، اگر چہ امام شافعیؒ کے نزدیک جائز نہیں ہے) لهما ان الخ ان میں سے صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے کہ سامان کے کسی بھی حصہ کو استعمال کرنے والا پورے سامان کا استعمال کرنے والا ہوتا ہے، لہٰذا اس کا استعمال مکروہ ہوگا، جیسے سونے یا چاندی کی خاص جگہ کو استعمال کرنا مکروہ ہوتا ہے (ف: جیسے کہ سونے یا چاندی کے جڑاؤ یا ٹکڑے لگائے ہوئے حصہ کی جگہ پر منہ لگا کر پانی پینا مکروہ ہے اسی طرح دوسری چیزوں پر بیٹھنا یا ہاتھ لگانا مکروہ ہوگا۔

ولابی حنیفةؒ الخ اور امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ مفضض اور مضبب چیزوں میں چاندی اور سونا تابع کے طور پر ہوتا ہے، اور جو

چیزیں تابع ہوتی ہیں ان کا اعتبار نہیں ہوتا ہے، اس لئے ایسی چیز کا استعمال مکروہ نہ ہوگا، (ف: جیسے کہ مکمل ریشمی کپڑا حرام ہوتا ہے حالانکہ تابع ہو کر وہ جائز ہوتا ہے) کالخبة المکفوفة الخ جیسے وہ جبہ جس میں ریشمی چوڑی پٹی (سجاف) لگی ہوئی ہو، یا وہ کپڑا جس میں ریشمی بیل بوٹے ہوں، وسمار الذھب الخ اور جیسے کہ نگینہ میں سونے کی کیلیں ہوں، (ف: اور بعضوں نے اس کے لئے اس روایت سے استدلال کیا ہے کہ حضرت انسؓ عنہ کے پاس رسول اللہ ﷺ کے پیالوں میں سے ایک ایسا پیالہ تھا جس پر چاندی کا حلقہ تھا، اس کا جواب یہ ہے کہ وہ صرف تبرک کے طور پر حضرت انسؓ عنہ نے اپنے پاس رکھ چھوڑا تھا اور چونکہ وہ ٹوٹا ہوا تھا اس کی حفاظت کے لئے اس پر چاندی کا حلقہ چڑھا دیا تھا، اس سے یہ لازم نہیں آتا ہے کہ اس کو استعمال کرنا جائز ہے، کیونکہ اگر کوئی شخص اپنے پاس پورا پیالہ سونے یا چاندی کا رکھے لیکن اسے استعمال نہ کرے تو جائز ہوتا ہے، اس سے ایک فائدہ یہ حاصل ہوا کہ بزرگوں کی چیزوں کو ادب سے رکھنا جائز ہے، اور کسی بھی چیز میں ادب کا بجالانا مستحب ہے، اس سے یہ لازم نہیں آتا ہے کہ ان کی جوتیوں کو پہن لینا یا ان کے پیالہ میں کھانا ادب ہو پہننا ایک طرح بے ادبی ہے الحاصل صالحین کے آداب کو اختیار کرنا بھی ادب ہے، اور اس کا خیال رکھنا بھی چاہئے اور یہ معلوم ہونا چاہے کہ اگر تلوار یا چھری کا پھل جڑاؤ ہو تو اس کے استعمال کے وقت اپنی انگلیوں کو اس پر رکھنے سے بچانا آسان ہے۔

اور اگر اس میں قبضہ ہو تو اس کو پکڑتے وقت انگلوں کو بچا کر رکھنا چاہئے، اسی طرح جیسے آئینہ کے قبضہ یا حلقہ کو پکڑنے میں بچا کر رکھنا چاہئے، اور جیسے قرآن مجید کے پکڑنے کی جگہ سے بچے اور زین و کرسی و تخت میں بیٹھنے کی جگہ سے اور لگام میں پکڑنے کی جگہ ہے حاصل یہ ہوا کہ اس قسم کی چیزوں میں جس حصہ سے پکڑا جائے یا جس حصہ کو استعمال میں لایا ہو اس پر چاندی و سونے کے پانی اور چڑھاؤ سے آدمی کو بچنا چاہئے، م،

توضیح: رانگ، سیہ، شیشہ، بلور، عقیق پیتل وغیرہ کے برتنوں کو استعمال کرنا مفضض مضبب، مشحذ کے معنی انکے برتنوں کا استعمال چاندی یا سونے کی جڑاؤ کرسی یا تخت، یا تلوار کو استعمال کرنا اقوال ائمہ کرام، مفصل دلائل

قال ومن ارسل اجیراله مجوسیا اوخادماً فاشتری لحما فقال اشتریته من یھودی اونصرانی اومسلم وسعه اکله لان قول الکافر مقبول فی المعاملات لانه خبر صحیح لصدوره عن عقل ودین یعتقد فیه حزمة الکذب والحاجة ماسة الیٰ قبوله لکثرة وقوع المعاملات وان کان غیر ذٰلک لم یسعه ان یاکل منه معناه اذا کان ذبیحة غیر الکتابی لانه لما قبل قوله فی الحل اولی ان یقبل فی الحرمة.

ترجمہ: امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ اگر کسی نے اپنے مجوسی نوکر یا مجوسی غلام کو بازار بھیجا، اور اس نے کچھ گوشت خریدا اور آ کر یہ کہا کہ میں نے یہ گوشت کسی یہودی یا نصرانی یا مسلمان سے خریدا ہے تو اس کے مالک کو اس گوشت کا کھانا جائز ہوگا،

لان قول الکافر الخ کیونکہ (دینی امور کے سوا) معاملات میں کافر کا قول مقبول ہے، کیونکہ یہ صحیح خبر ہے اور ایسے شخص کی دی ہوئی ہے جو عقل و ہوش و حواس والا ہے نیز وہ جس مذہب کا بھی معتقد ہے اس میں بھی جھوٹ حرام جانا جاتا ہے، (ف: یعنی یہ خبر ایک ایسے شخص نے دی ہے اور جو عاقل ہے، (دیوانہ نہیں ہے) اور ایک دین کو ماننے والا ہے، اگرچہ وہ اعتقادا کافر ہے، اور ایسی بات میں جھوٹ بولنے کو برا بھی جانتا ہے، لہٰذا یہ خبر صحیح ہوگی۔

والحاجتہ ماسة الخ اور ایسی خبر کو ماننے کی ضرورت اور مجبوری بھی ہے، کیونکہ ایسے معاملات تو ہر وقت پیش آتے رہتے ہیں (ف: کیونکہ ہر روز انسان کو بار بار ایسے معاملات کی ضرورت ہوتی ہے، اس لئے ایسی خبر قابل قبول نہ سمجھی جائے تو عام انسان کو حرج و تکلیف لازم آئیگی، حالانکہ شریعت نے حرج کو ہم سے دور کر دیا ہے، بس معلوم ہوا کہ وہ خبر گوشت کی صحیح ہے، پھر یہ معلوم ہونا چاہئے کہ یہود و نصاریٰ کی قید اس لئے لگائی ہے کہ ان کا ذبیحہ جائز ہے، اور چونکہ ہمارے زمانہ میں اس قسم کے بہت سے ہیں جو ذبیحہ کے قابل نہیں

رہے ہیں، بلکہ برعکس وہ جانور سے خون نکال ڈالنے ہی کو نقصان دہ سمجھتے ہیں، اور جانور کا گلا گھونٹ کر مار ڈالنے کو ہی اچھا سمجھتے ہیں، اور اسی پر وہ عمل بھی کرتے ہیں، اس لئے اگر کوئی نصرانی سے خریدنے کی خبر سنائے تو احتیاطاً وہ مقبول نہ ہوگی، لیکن یہود سے خریدنے میں مقبول ہوگی، اب اگر نصرانی کے ذبیحہ کے جائز ہونے کے بارے میں فتویٰ دیا جائے اور مجوسی اس کے بارے میں یہ خبر دے کہ میں نے کسی نصرانی سے یا کسی یہودی سے یا کسی مسلمان سے یہ گوشت خریدا ہے تو وہ خبر قبول ہوگی۔

وان کان غیر ذالک الخ اور اگر کوئی مجوسی غلام اپنے آقا کو ان تینوں کے علاوہ کسی اور سے گوشت خرید کر لانے کی خبر دے تو اس کے آقا کو اس میں سے کھانا جائز نہ ہوگا، اس کا مطلب یہ ہوگا کہ اگر یہودی و نصرانی اور مسلمانوں کے سوا کسی اور کے ہاتھ سے ذبیحہ ہونے کی خبر لا کر سنادے تو اس کا کھانا جائز نہ ہوگا، **لأنہ لماقبل الخ** کیونکہ جب کافر اور مجوسی کی بات گوشت کے حلال ہونے کے بارے میں قبول کر لی گئی تو اب جبکہ وہ حرام ہونے کی خبر دے رہا ہے تو بدرجہ اولیٰ اس کی یہ بات مان لی جائیگی، (ف: کیونکہ دینی معاملات میں احتیاط کرنا واجب اور بہت ہے ضروری ہے، ع)،

توضیح: اگر کوئی مجوسی غلام یا ملازم بازار سے گوشت خرید کر لائے اور اپنے مالک سے یہ کہے میں نے یہ گوشت کسی یہودی یا نصرانی یا مسلمان یا مجوسی سے خریدا ہے، تو اسے قبول کر کے کھانا جائز ہوگا یا نہیں، اقوال ائمہ کرام، دلائل

قال ویجوزان یقبل فی الھدیۃ والا ذن قول العبد والجاریۃ والصبی لان الھدایاتبعث عادۃ علیٰ ایدی ھؤلاء وکذا لا یمکنھم استصحاب الشھود علی الاذن عند الضرب فی الارض والمبایعۃ فی السوق فلو لم یقبل قولھم یؤدی الی الحرج وفی الجامع الصغیر اذا قالت جاریۃ لرجل بعثنی مولای الیک ھدیۃ وسعہ ان یاخذھا لانہ لا فرق بین ما اذااخبرت باھداء المولی غیرھا اونفسھالماقلنا۔

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ غلام اور باندی اور بچوں کی باتیں ہدیہ اور اجازت کے بارے میں قبول ہوں گی، ف بچوں سے مراد یہاں پر سمجھدار نابالغ ہیں، اور اجازت سے مراد کاروباری اجازت ہے، مثلاً اگر غلام یا باندی یا سمجھدار اپنے ساتھ کوئی چیز لائے اور کہے کہ یہ چیز فلاں شخص نے آپ کو ہدیہ کے طور پر بھیجی ہے تو اسے صحیح مانتے ہوئے لے لینا جائز ہوگا، اسی طرح اگر یوں کہ میرے ذمہ داروں نے مجھے کاروبار کرنے کی اجازت دیدی ہے تو اس سے خرید و فروخت کرنا جائز ہوگا، **لان الھدایا الخ** کیونکہ عام دستور یہی جاری ہے کہ ہدایا اور تحائف انہیں لوگوں کے ہاتھوں بھیجے جاتے ہیں۔

وکذالایمکنھم الخ اسی طرح سے ان لوگوں سے یہ بھی ممکن نہیں ہے کہ ادھر ادھر آتے اور سفر کرتے ہوئے اگر ان کو کسی چیز کی خرید و فروخت کی ضرورت پڑ جائے تو اپنے ساتھ ایسے گواہوں کو لئے پھریں جو یہ کہیں کہ ان کے ذمہ داروں نے ان کو خرید و فروحت کی اجازت دے دی ہے، اب اگر ایسی صورتوں میں ان کی باتوں پر یقین نہ کیا جائے اور ان کی خرید و فروخت صحیح نہ مانی جائے تو انہیں کے ساتھ ہی ان کے ذمہ داروں کو بھی بڑی دقت کا سامنا کرنا پڑے، (ف: اور معاملاً میں اصل بات یہی ہے کہ تمام مسلمانوں کا اس بات پر اجماع ہے کہ معاملات میں ایک شخص کی خبر حجت اور مقبول ہوتی ہے، چنانچہ صحابہ کرامؓ عنہ سے ابتک اسی پر عمل جاری ہے، اقطعؒ نے لکھا ہے کہ ہر زمانہ میں کسی انکار کے بغیر اس پر عمل ہو رہا ہے، اس لئے اگر ایسے معاملات میں آزاد اور بالغ ہی کی خبر کو مانتے اور دوسروں کی نہیں مانتے تو لوگوں کو بہت زیادہ پریشانی اٹھانی پڑتی، اور مشائخؒ نے فرمایا ہے۔

کہ ایسے معاملات میں غلبہ ظن پر عمل کرنا واجب ہے، اس لئے اگر کوئی غلام یہ کہے کہ میرے مولی نے مجھے کاروبار کی اجازت دی ہے لیکن وہ ثقہ ہو تو اس سے خرید و فروخت کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے، اسی طرح اگر وہ کوئی چیز لے کر آئے اور یوں کہے کہ یہ چیز میرے مولی کی طرف سے آپ کو ہدیہ ہے، اب اگر سننے والے کے غالب گمان میں یہ آئے کہ یہ تو جھوٹا ہے یا دل کو اطمنان نہ ہو تو اس

سے کچھ معاملہ نہ کرے کیونکہ اصل میں اس سے لین دین ممنوع ہے اور وہ مجور ہے، اور اگر اجازت ہوگی تو وہ عارضی ہوگی، اس لئے جبتک اس کے بارے میں شک ہوتو اس کے لئے اجازت ثابت نہیں ہوسکتی ہے، ہم نے ابھی اوپر میں جو یہ بات کہی ہے کہ ثقہ غلام کی بات قبول ہوتی ہے، اس لئے کہ جب دینی معاملات اور اخبار و احادیث میں ثقہ غلام کی روایت مقبول ہوتی ہے تو دنیاوی معاملات کا مرتبہ اس سے کہیں کمتر ہوتا ہے ان میں بدرجہ اولیٰ مقبول ہوگا۔

اور اگر لانے والا اس طرح کہے اس چیز کا فلاں شخص مالک ہے اس نے مجھے اس کے فروخت کرنے کے لئے وکیل بنایا ہے یعنی کہا ہے، یا اسی نے مجھے یہ چیز دی ہے، یا اس سے میں نے خریدی ہے، پس اگر وہ مسلمان اور ثقہ ہو تو اور خود اس کا غالب گمان بھی یہی ہو کہ یہ کہنے والا سچا ہے تو اس کی بات کی تصدیق کرلے، اور اگر غالب گمان یہ ہو کہ وہ جھوٹا ہے تو اس کی تصدیق نہ کرے، یہ حکم اس صورت میں ہے جبکہ اسی آنے والے سے یہ معلوم ہوا ہو کہ اس کا مالک کون ہو کسی اور ذریعہ سے معلوم نہ ہوا ہو، کیونکہ ہر زمانہ میں اور ہر شخص وکیلوں اور دلالوں کی بات قبول کرتے آئے ہیں، اور کوئی اس کا انکار نہیں کرتا ہے، اور اگر آنے والے کے سوا کسی اور ذریعہ سے بھی وہ خبر ملی ہو تو بھی غلبہ ظن کا اعتبار ہوتا ہے، ع۔

وفی الجامع الخ اور جامع صغیر میں ہے کہ اگر ایک شخص کی باندی کسی کے پاس آئی اور یہ کہا کہ میرے مولیٰ نے مجھے تمہارے پاس ہدیہ بھیجا ہے تو اسے اس خبر کو مان لینے پھر اپنے پاس رکھ لینے کا اختیار ہوگا، (ف: پھر جیسا چاہئے اس کے ساتھ تعلق قائم کرسکے گا، **لانه لا فرق الخ** کیونکہ ان دو خبروں کے حکم میں کوئی فرق نہ ہوگا وہ کسی چیز کو ہدیہ اس کے پاس پہنچانے کی خبر دے یا خود اپنی ذات کو ہدیہ پہنچانے کی خبر دے، کیونکہ یہ بات پہلے بتادی گئی ہے کہ ہدایا اور تحائف ایسے لوگوں کے ہاتھ بھیجے جانے اور قبول کئے جانے کا دستور ہمیشہ سے چلا آیا ہے، (ف: اب اگر یہ کہا جائے کہ باندی کی شرم گاہ کسی کے لئے ہونا تو دینی معاملات میں سے ہے اس لئے اسی ایک خبر دینے والی عورت کی خبر سے یہ بات کیسے ثابت ہوگی، تو اس کا جواب یہ دیا جائے گا کہ بہت سے معاملات قصداً تو صحیح نہیں ہوتے لیکن کسی کے ضمن میں وہ ثابت ہو جاتے ہیں۔

توضیح: ہدایا اور تحائف کے لانے لیجانے کے سلسلہ میں غلام، باندی اور بچوں کی باتیں قبول کی جاسکتی ہیں یا نہیں، اگر کوئی کسی کے پاس آ کر یہ کہے کہ میرے مولیٰ نے مجھے آپ کے پاس ہدیۂ بھیجا ہے تو اسے قبول کرنا اور جنسی تعلق کرنا صحیح ہوگا، اقوال علماء، دلائل

قال ویقبل فی المعاملات قول الفاسق ولا یقبل فی الدیانات الا قول العدل ووجه الفرق ان المعاملات یکثروجودها فیمابین الناس فلو شرطنا شرطاً زائداً یؤدی الی الحرج فیقبل قول الواحد فیهاعدلا کان اوفاسقا کافراً کان اومسلماعبداً کان اوحرا ذکرا کان اوانثی دفعاً للحرج اما الدیانات فلا یکثر وقوعها حسب وقوع المعاملات فجازان یشترط فیهازیادة شرط فلا یقبل فیها الاقول المسلم العدل لان الفاسق متهم والکافر لا یلتزم الحکم فلیس له ان یلزم المسلم بخلاف المعاملات لان الکافر لایمکنه المقام فی دیارناالا بالمعاملة ولا یتهیأ له المعاملة الابعد قبول قوله فیها فکان فیه ضرورة فیقبل ولا یقبل قول المستور فی ظاهر الروایة وعن ابی حنیفة انه یقبل قوله فیهاجریا علی مذهبه انه یجوز القضاء به وفی ظاهر الروایة هو والفاسق سواء حتی یعتبر فیهما اکبر الرای۔

ترجمہ: فرمایا ہے کہ عام معاملات میں فاسق کی بات قبول کرلی جاتی ہے لیکن دینی معاملات یا دیانات میں عادل شخص کے سوا کسی اور کی بات نہیں مانی جاتی ہے، (ف: اس لئے اگر کہنے والا ایسا شخص ہو جس کے بارے میں کچھ معلومات نہ ہوں کہ وہ کیسا شخص ہے یعنی مستور الحال ہو تو اس کی بات بھی قبول نہیں کی جاسکے گی۔

و وجہ الفرق الخ اور معاملات اور دیانات کے درمیان فرق ہونے کی وجہ یہ ہے کہ معاملات ہر قسم کے لوگوں کے ساتھ ہر چیز میں پیش آتے رہتے ہیں، اس لئے اگر معاملات میں کچھ شرط زائد لگا دی جائے تو عام لوگوں کو انجام کار اس سے، بہت ہی تکلیف ہوگی، (ف: جسے شریعت نے دور کر دیا ہے) **فیقبل قول الواحد الخ** اسی لئے معاملات میں ایک ہی شخص کی بات وہ بھی خواہ عادل ہو یا فاسق ہو اور خواہ وہ کافر ہو یا مسلمان ہو اور خواہ وہ غلام ہو یا آزاد ہو اسی طرح وہ خواہ مرد ہو یا عورت ہو ایسا کچھ بھی ہم اس کی بات قبول کر لی جائیگی تاکہ عمومی تکلیف دور ہو، (ف: جسے شریعت نے دور کر دیا ہے، اور خواہ وہ چھوٹا ہو یا بڑا ہو کیونکہ معاملات اور ضرورتیں بے حساب ہیں، جبکہ ایسے آدمی بہت ہی کم ہیں جن میں عادل ہونے کی تمام شرطیں پائی جا رہی ہوں، اور ان کے ساتھ خرید و فروخت کا معاملہ کیا جا سکے، یا اس سے اپنی خدمت کرائی جا سکے یا اپنے وکیلوں اور دلالوں وغیرہ کے پاس بھیجا جا سکے، نیز خبر کے سننے والے کے پاس بھی اس خبر کے علاوہ دوسری کوئی دلیل نہیں ہوتی ہے اس لئے ایسی خبر بھی قبول ہونی چاہئے اور اس کی ایک دلیل یہ بھی ہے کہ معاملات میں کوئی چیز دوسرے کے ذمہ لازم نہیں کی جاتی ہے، جبکہ عادل ہونے کی شرط اسی واسطے لگائی جاتی ہے کہ حاکم کا حکم یا خبر کا حکم اس کے ذمہ لازم ہو تو معاملات میں عدالت کی شرط لگانے کے کچھ معنی نہیں ہیں، کیونکہ اس میں کوئی جھگڑا نہیں ہے، زیلعی۔

و اما الدیانات الخ اور معاملات کی طرح دیانات کا وقوع کچھ بہت زیادہ نہیں بلکہ بہت ہی کم ہوتا ہے، اس لئے ان دیانات میں کچھ زائد شرطیں لگانی جائز ہیں اسی لئے ان میں عادل مسلمانوں کے سوا کسی دوسرے کا قول قبول نہیں ہوگا، (ف: اسی لئے اس سے فاسق مسلمان ہو یا کافر دونوں خارج ہو گئے یعنی ان کی بات بھی قبول نہ ہوگی، **لان الفاسق الخ** فاسق اس لئے خارج ہو گیا کہ اس پر دین کے معاملا میں تہمت لگی ہوئی ہے، (ف: کہ شاید وہ جھوٹ بولا ہو) **والکافر لایلتزم الخ** اور کافر چونکہ خود ہی احکام الٰہی کو اپنے اوپر لازم نہیں کرتا ہے، اسی لئے اسے یہ حق نہیں ہے کہ کسی مسلمان پر کچھ لازم کرے، (ف: کیونکہ وہ خود التزام نہیں کرتا ہے،) **بخلاف المعاملات الخ** برخلاف معاملات کے کیونکہ اس میں کافی حد تک مجبوری ہے اس لئے کہ کافر ہمارے اسلامی ملک میں لوگوں سے معاملات طے کئے بغیر نہیں رہ سکتا ہے، اور کچھ نہیں کر سکتا ہے۔

و لایتھیأله الخ اور جبتک کہ کافر کا قول قبول نہ ہوگا اس وقت تک اس سے کسی قسم کا معاملہ نہیں ہو سکے گا الحاصل چونکہ کافر سے معاملات میں اس کے قول کو قبول کرنے کے ضرورت اور مجبوری ہوتی ہے اس لئے اس کا قول قبول ہوگا، (ف: اور جب معاملات میں کافر کا قول قبول کرنا ایک مجبوری ہوئی تو بدرجہ اولیٰ فاسق کا قول بھی قبول کرنا ہوگا، اور دینی معاملات میں عادل مسلمان کے سوا کسی کا بھی قول قبول نہ ہوگا) **و لایقبل الخ** اور ظاہر الروایۃ میں مستور (جس کے اندرونی حالات عام طور پر معلوم نہ ہو سکیں) اس کا قول قبول نہ ہوگا، (ف: یعنی اگر دینی معاملات یا دیانات کے مسئلہ میں ایسے شخص نے جس کے اچھے یا برے ہونے کا حال لوگوں کو معلوم نہ ہو وہ اگر کوئی خبر دے مثلاً یوں کہے کہ میں نے ذی الحجہ کا چاند دیکھ لیا ہے تو ظاہر الروایۃ یہ ہے کہ اس کا قول مقبول نہ ہو۔

وعن ابی حنیفته الخ اور امام ابو حنیفہ کا قول یہ مروی ہے کہ دیانات میں مستور الحال کا قول قبول ہوگا کیونکہ ان کا مذہب یہ ہے کہ مستور الحال کی گواہی پر قاضی کا حکم صحیح اور جائز ہوتا ہے، اس لئے اسی مذہب کے مطابق یہاں بھی عمل ہوگا، **وفی ظاهر الروایة الخ** ظاہر الروایۃ میں مستور الحال اور فاسق حکم میں دونوں برابر ہیں اسی لئے ان دونوں کی خبروں میں گمان غالب کا اعتبار ہوگا، (اور ظاہر الروایۃ ہی صحیح ہے، ک، اور یہی اصح ہے، ع، پھر یہ بات معلوم ہونی چاہئے کہ ذی الحجہ وغیرہ کے چاند وغیرہ کے بارے میں حکم یہ ہے کہ ایسی چیز میں قربانی کے ہونے کے خیال سے دیانت کا حکم غالب ہوگا، یا اس میں فقراء کے حاصل ہونے والے منافع کے معاملے کا حکم غالب ہوگا لیکن قول صحیح یہ ہے کہ اس میں دیانت کا حکم ہی غالب ہے، اور ایسا کیوں نہ ہو کیونکہ شوال کے چاند کے بارے میں بھی صدقۃ الفطر کے مسئلہ کے پیش نظر اسے معاملہ کی خبر دی جائے گی، حالانکہ اس بات کا کوئی بھی قائل نہیں لیکن مذہب یہ ہے کہ قربانی چونکہ واجب ہے اس لئے قربانی اور روزہ کے درمیان عمل کے اعتبار سے کوئی فرق نہیں ہے بلکہ دونوں عمل میں برابر ہیں، م،

توضیح: معاملات اور دیانت میں کن لوگوں کی اور کیسے لوگوں کی گواہی قبول کی جاسکتی ہے اور کن کی نہیں قبول کی جاسکتی ہے، مسائل کی تفصیل، حکم، دلائل

قال ویقبل فیها قول العبد والحرو الامة اذا کانوا عدولا لان عند العدالة الصدق راجح والقبول لرجحانه فمن المعاملات ماذکرنا ومنها التوکیل ومن الدیانات الاخبار بنجاسة الماء حتی اذا اخبره مسلم مرضی لم یتوضأ به ویتیمم ولو کان المخبر فاسقاً اومستوراً تحری فان کان اکبررایه انه صادق یتیمم ولا یتوضا به وان اراق الماء ثم یتمم کان احوط ومع العدالة یسقط احتمال الکذب فلا معنی للا حتیاط بالاراقة اما التحری فمجردظن ولو کان اکبررایه انه کاذب یتوضابه ولایتیم لترجح جانب الکذب بالتحری وهٰذا جواب الحکم فاما فی الاحتیاط یتیمم بعد الوضوء لما قلنا ومنها الحل والحرمة اذا لم یکن فیه زوال الملک وفیهاتفاصیل وتفریعات ذکرناها فی کفایة المنتهی.

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ آزادوغلام وباندی کا قول دیانت میں اسی صورت میں قبول ہوگا جبکہ وہ عادل ہو، کیونکہ عادل ہونے سے یقیناً وہ سچا بھی ہوگا، اوراسی سچائی کی وجہ سے وہ مقبول ہوگا، فمن المعاملات الخ بس معاملات سے کچھ تو وہ ہیں جن کو ہم نے بیان کردیا ہے، (ف: مثلاً خرید وفروخت، ہدیہ میں دین کاروبار اوراس کی اجازت ان کے علاوہ کچھ یہ ہیں (منها التوکیل. مثلاً کسی کو وکیل بنانا (توکیل کرنا) اگرکوئی یہ کہے کہ میں فلاں شخص کا وکیل ہوں تو اس کی بات قابل قبول ہوگی البتہ اگرخود وہ مخاصم ہو) اور من الدیانات الخ دیانات میں سے مثلاً یہ خبر دینا کہ یہ پانی ناپاک ہے، اسی بناپر اگرکوئی مسلمان کسی کو یہ خبر دے کہ یہ پانی ناپاک ہے، اور خبر قابل قبول شخص یعنی عادل کی ہوتو اس پانی سے اسے وضوکرنا جائز نہ ہوگا، اس کے عوض تیمم کرنا ہوگا، ولو کان المخبر الخ اور اگرخبر دینے والا کوئی فاسق ہو یااس کا حال پہلے سے کچھ معلوم نہ ہو یعنی مستوارالحال ہوتو فیصلہ کرنے کے لئے اپنے دل سے مشورہ کرے، (ف: کہ کیا ہونا چاہئے) فان کان اکبر الخ اس وقت اگراس کے دل کارجحان اس طرف ہو کہ مخبر سچا ہے تب تیمم کرے اور وضونہ کرے، اوراگر پہلے اس پانی کو بدن پرڈالے پھرتیمم کرنے تو اس میں زیادہ احتیاط ہے، ومع العدالته الخ اور مخبر کے عادل ہونے کی صورت میں اس بات کا احتمال بھی نہیں ہوسکتا ہے کہ یہ شخص جھوٹا ہے تو اس صورت میں پانی ڈال کراحتیاط کرنے کے بھی کچھ معنی نہ ہوں گے، (ف: اس لئے اس وقت یہ نہیں کہا جائے گا کہ پہلے پانی ڈال لیا جائے پھر تیمم کرلیا جائے۔

اماالتحری الخ اور دل کارجحان تو صرف گمان کرنا ہوتا ہے، (ف: یعنی یہ کوئی شرعی دلیل نہیں ہوتی ہے اس لئے اس میں احتیاط کرنالازم ہوگا اسی لئے پہلے اس پانی کوڈالا جائے پھرتیمم کیا جائے، یہ حکم اس وقت ہوگا جبکہ خبر دینے والا فاسق ہو یااس کے حالات پہلے سے معلوم نہ ہوں پھر بھی اس کے بارے میں دل کا غالب گمان یہی ہو کہ یہ شخص خبر دینے میں سچا ہے، (ولو کان اکبر الخ اور اگرغالب گمان مخبر کے جھوٹے ہونے کی طرف ہو یعنی وہ جھوٹا معلوم ہوتا ہو تو اسی پانی سے صرف وضوکرلے اور تیمم نہ کرے، لترجح جانب الخ اس وجہ سے کہ دلی رجحان سے اس کے جھوٹے ہونے کی ترجیح ہوگئی ہے وهٰذا جواب الخ اور صرف وضوکرنا اور تیمم نہ کرنا جواب حکمی ہے، لیکن احتیاطاً حکم یہی ہوگا کہ پہلے وضوکرلیا جائے اس کے بعد تیمم بھی کیا جائے اسی وجہ سے جو بیان کردی گئی ہے، (ف: کہ اس میں ایک احتمال یہ بھی رہ جاتا ہے کہ دلی تحری تو صرف گمان کرنا ہی ہوتا ہے۔

ومنها الحل الخ اور ان دیانات میں سے حلال اور حرام ہونا بھی ہے، (ف: اس مسئلہ میں اگرمخبر عادل ہوگا تو اس کا قول مقبول ہوگا) بشرطیکہ کوئی ایسی صورت ہو کہ اس میں کسی کی ملکیت کا ضائع ہونا لازم نہ آتا ہو، اس صورت میں بڑی تفصیل اور بہت سے مسائل نکلتے ہیں جن کو ہم نے اپنی دوسری بڑی کتاب یعنی کفایة المنتہی میں بیان کردیا ہے، (ف: عینیؒ نے نقل کیا ہے کہ امام مالک وشافعی واحمد رحمہم اللہ کے نزدیک معاملات میں بھی عادل کے سوا کسی کا قول مقبول نہ ہوگا، اور دیانت میں سے ہی ایک صورت یہ بھی ہے کہ میاں بیوی کے

ایک جوڑے کے پاس ایک ثقہ مرد یا عورت نے آ کر یہ گواہی دی کہ آپ دونوں کے درمیان رضاعت کا رشتہ ہے یعنی آپ دونوں نے کسی ایک عورت کا دودھ پیا تھا لہٰذا ایک دوسرے کے لئے حرام ہیں اور آپ کا نکاح صحیح نہیں ہے، پس اس خبر کے بعد ان دونوں کے لئے اولیٰ یہی ہوگا کہ خود ہی اس رشتہ کو ختم کر دیں، لیکن ایسا کرنا واجب نہیں ہوگا، کیونکہ صرف ایک شخص کی گواہی سے رضاعت ثابت نہیں ہوتی ہے، حاصل کلام یہ ہوا کہ جن مواقع میں خبر حجت بنتی ہے ان کی چار قسمیں ہیں۔

پہلی قسم وہ احکام جو فروع کی حیثیت کے ہیں پھر ان کی دو قسمیں ہیں اعبادت ہیں صرف ایک ہی عادل کی خبر حجت ہو جاتی ہے، بشرطیکہ اس میں ضبط کا مادہ اور عقل موجود ہو، اور ۲ عقوبات اور ابوبکر جصاص الرازیؒ نے اس میں بھی خبر الواحد کو حجت ہونا تسلیم کیا ہے، بشرطیکہ وہ عادل بھی ہو لیکن امام کرخیؒ نے ایک کی خبر کو حجت تسلیم نہیں کیا، ویسے جصاصؒ کے قول کی موافق ہی ابو یوسفؒ سے رمالی میں روایت موجود ہے، دوسری قسم حقوق العباد ہیں جن میں ایک کا دوسرے پر حق کو لازم کرنا اور اسے تسلیم کرنا ہے، اس میں مال والے مشترک ہوتے ہیں، اس کا ثبوت خبر الواحد سے نہیں ہوتا ہے، اس میں چار باتوں کی شرط ہوتی ہے۔

(۱) تعداد کا پورا ہونا (۲) ان کا عادل ہونا (۳) ان میں لیاقت کا پایا جانا (۴) اور لفظ شہادت سے گواہوں کا خبر دینا، پس قسم اول میں سے چاند دیکھنے پر گواہی دینا ہے، جیسے رمضان کے چاند دیکھنے پر گواہی ہے اس صورت میں کہ آسمان پر کوئی علت پائی جا رہی ہو مثلاً بادل یا غبار وغیرہ ہو اور دوسری قسم میں سے عید الفطر کی چاند دیکھنے کی گواہی ہے اس میں حقوق العباد کو بھی دخل ہے، کیونکہ اس میں لوگوں کے نفع کی صورت پائی جاتی ہے، اسی قسم میں سے ملک نکاح میں یا ملک عین میں یعنی شوہر کے حق ہونے یا مالک کے حق ہونے میں رضاعت کی وجہ سے دونوں کے درمیان حرام ہونے کی خبر دینا ہے، کیونکہ اس خبر کے صحیح ہو جانے کی صورت میں دونوں کے درمیان انتفاع کے تعلق کا ختم ہو جانا لازم آتا ہے، اس کے برخلاف تھوڑے پانی کے پاک یا ناپاک ہونے کے بارے میں خبر دینا، اسی طرح کسی غلہ اور گیہوں کا کسی کے حلال یا حرام ہونے کے بارے میں خبر دینا ہے کہ یہ پہلی قسم میں سے ہے، تیری قسم میں ایسے حقوق العباد ہیں جن میں کسی چیز کا التزام نہیں ہوتا ہے جیسے کسی کے لئے وکیل ہونا، اور مضاربات اور اپنے غلام کو تجارت کرنے کی اجازت دینی، وغیرہ تو ان میں ایک شخص کی خبر بھی حجت ہو جاتی ہے، بشرطیکہ خبر دینے والے میں تمیز کا مادہ ہو اگرچہ وہ عادل ہو یا نہ ہو۔

اسی طرح وہ بالغ ہو یا نابالغ ہو اور وہ کافر ہو یا مسلمان ہو اور عورت ہو یا مرد ہو، چوتھی قسم میں ایسے حقوق العباد ہیں جن میں ایک اعتبار سے التزام بھی ہے اور دوسرے اعتبار سے نہیں ہے، جیسے وکیل کو معزول کر دینا، اور جس غلام کو ایک بار کاروبار کی اجازت دی گئی ہو پھر اجازت کو ختم کر کے اسے مجبور کر دینا، اس میں اس اعتبار سے التزام ہے کہ اس کے معزول ہو جانے کے بعد بیع وغیرہ کی ذمہ داریوں سے کچھ حقوق اس سے بھی تعلق رہ جاتے ہیں، اسی طرح غلام کے مجبور ہو جانے کے بعد جس معاملہ کو اس نے شروع کر رکھا ہو اس کو فاسد ہونا لازم آئے گا، اور دوسری وجہ سے اس طرح التزام نہیں ہے کہ اپنے وکیل کو معزول کر دینا یا موکل کا یا غلام کو مجور کر دینا مولی کا اپنا حق ہوتا جس میں تصریف کرنا بالکل صحیح ہوتا ہے، اسی لئے امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس قسم میں گواہی کے دونوں جزء میں سے ایک شرط ہے یعنی یا تو اس میں عدالت پائی جا رہی ہو یا تعداد پوری ہو، لیکن صاحبینؒ کا اس میں اختلاف ہے، ع۔

توضیح: کیسے معاملات اور دیانات میں کن لوگوں کی شرطوں کے ساتھ گواہی قبول کی جاسکتی ہے، تفصیل شرائط، اقوال ائمہ، دلائل

قال ومن دعی الی ولیمة اوطعام فوجد ثمه لعباً اوغناء فلا بأس بان یقعد ویاکل قال ابو حنیفة ابتلیت بهذا مرة فصبرت وهذا لان اجابة الدعوة سنة قال علیه السلام من لم یجب الدعوة فقد عصی ابا القاسم فلا یترکها لمااقترنت به من البدعة من غیره کصلوٰة الجنازة واجبة الاقامة وان حضرتهانیاحة فان قدر علی المنع منعهم وان لم یقدر یصبر، وهذا اذا لم یکن مقتدی فان کان ولم یقدر علی منعهم یخرج ولا یقعد لان ذلک شین

الدين وفتح باب المعصية على المسلمين والمحكي عن ابي حنيفة في الكتاب كان قبل ان يصير مقتدى ولو كان ذلك على المائدة لا ينبغي ان يقعد وان لم يكن مقتدىٰ لقوله تعالىٰ فلا تقعد بعد الذكرىٰ مع القوم الظالمين وهذاكله بعد الحضور ولو علم قبل الحضور لا يحضر لا نه لم يلزمه حق الدعوة بخلاف ما اذا هجم عليه لانه قد لزمه ودلت المسالة على ان الملاهي كلهاحرام حتى التغني بضرب القضيب وكذا قول ابي حنيفة ابتليت لان الابتلاء بالمحرم يكون.

ترجمہ: امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ اگر کسی شخص کو دعوت ولیمہ میں یا کسی عام دعوت میں شریک ہونے کی دعوت دی گئی ہو پھر اس نے وہاں پہنچ کر لعب (یعنی ناچ یا گانا) پایا، فلاباس الخ تو وہاں بیٹھ جانے اور کھانا کھا لینے میں کوئی حرج نہیں ہے، قال ابو حنيفه امام ابوحنیفہؒ نے فرمایا ہے کہ میں ایک مرتبہ ایسی ہی حالت میں مبتلا ہو گیا تھا مگر میں نے صبر کرلیا، (ف: یعنی بیٹھ کر کھانا کھالیا) وهذا لان الخ اس کی دلیل یہی ہے کہ دعوت قبول کرنا سنت ہے، چنانچہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ جس نے دعوت کو قبول نہ کیا اس نے ابو القاسم یعنی محمد ﷺ کی نافرمانی کی، (ف: اور ایک روایت میں ہے کہ اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول کی نافرمانی کی، اس کی روایت بخاری ومسلم وابن ماجہ اور ابوداؤد نے کی ہے،) فلايتر كها الخ اس لئے اگر دعوت کی مجلس میں غیر کی طرف سے بدعت کا کام پایا جائے تو اس کی وجہ سے اس دعوت کو نہیں چھوڑنا چاہئے جیسے کہ اگر رکھے ہوئے جنازہ کے پاس نوحہ اور گریہ وزاری ہو رہی ہو پھر بھی نماز جنازہ چھوڑنی نہیں ہوگی بلکہ پڑھنی ہوگی، فان قدر الخ اب اگر دعوت کی اس مجلس میں لوگوں کو ناچ گانے سے منع کرنا ممکن ہو تو منع کیا جائے، اور اگر منع نہ کر سکے یا اس کے فائدہ کی توقع نہ ہو تو صبر کرلیا جائے، وهذا اذالم يكن الخ بیان کیا ہوا حکم اس وقت ہے جبکہ وہ شخص اس قوم کا ذی اثر شخص نہ ہو کیونکہ اگر پیشوا یا ذی اثر شخص ہو اور وہ لوگوں کو نہیں روک سکتا ہو تو ان سے نکل آئے اور وہاں نہ بیٹھے کیونکہ اس وقت وہاں بیٹھنے میں دین اسلام کو معیوب بنانا اور عام مسلمانوں کو گناہ کرنے کا راستہ دکھانا لازم آئے گا۔

وماحكي عن ابي حنيفةؒ الخ اور امام ابوحنیفہؒ سے متعلق جو بات اوپر بیان کی گئی (کہ وہ مجلس میں بیٹھے رہ گئے تھے) وہ اس زمانہ کی ہے جبکہ آپ مقتدیٰ اور پیشوا نہ بنے تھے، (ف: پھر جو شخص پیشوا نہ بن سکا ہو وہ بھی اسی وقت مجلس دعوت میں بیٹھا رہے گا جبکہ لہو لعب گانا بجانا دسترخوان کے پاس نہ ہو رہا ہو) ولو كان الخ کیونکہ اگر دسترخوان کے قریب ہی گانا بجانا ہو رہا ہو تو وہاں پر نہیں بیٹھنا چاہئے اگرچہ پیشوا نہ ہو، اس فرمان خداوندی کی وجہ سے کہ فلا تقعد الآیہ یعنی اس کی ممانعت ہو جانے کے بعد آپ ﷺ ان لوگوں کے ساتھ نہ بیٹھیں، یہ ساری تفصیل اس صورت کی ہے کہ جب مجلس میں پہنچ جانے کے بعد اس کا علم ہوا ہو، کیونکہ اگر وہاں پہنچنے سے پہلے ہی اس کا علم ہو گیا ہو تب تو وہاں جانا نہیں چاہئے اس وقت اس شخص پر دعوت کا حق یعنی اسے قبول کر لینا لازم نہیں رہا، اس کے برخلاف اگر وہاں پہنچ کر جا تک یہ کام ہو گئے ہوں کیونکہ اس وقت حق دعوت اس پر لازم ہو چکا ہے۔

(ف: اس صورت میں تفصیل ہے یعنی اگر وہ پیشوا ہو ایسا کہ جسے دیکھ کر دوسرے اقتدا کرینگے تو وہاں سے نکل آنا چاہئے بشرطیکہ گانا بجانا دسترخوان پر نہ ہو، اور اگر دسترخوان پر ہی ہو تو ہر ایک کو اٹھ جانا لازم ہوگا) ودلت المسئلة الخ اس مسئلہ سے یہ بات معلوم ہوئی کہ تمام ملاہی (جو چیز لہو میں ڈالتی ہیں) حرام ہیں، یہاں تک کہ بانسری بجانا بھی حرام ہے، (ف: بعض نسخوں میں بجائے بضرب القضيب کے لفظ بالقضیب ہے جس کے معنی ہیں درخت کی شاخ تاج الشریعہ نے فرمایا ہے کہ اس سے مراد قضیب احار میں ہیں یعنی کھیت کی دیکھ بھال کرنے والے کی لکڑیاں عینیؒ نے لکھا ہے کہ مصر وحجاز والے لکڑیاں پر بہت گاتے ہیں، چنانچہ اہل حجاز بھی ایک گز لانبی اور انگلی کے برابر دو لکڑیاں لیتے اور ان کو آپس میں ٹکراتے ہیں، عام لوگ اس کھیل کو نہیں جانتے بلکہ وہی لوگ اپنے خاص ڈھنگ سے ان کو ٹکراتے اور گاتے رہتے ہیں، اور روم وفارس والے اسی قسم کی چار چھوٹی کھدی ہوئی لکڑیاں لیتے اور گاتے بجاتے ہیں، جسے وہ جہار بارہ کہتے ہیں، مع، مسئلہ مذکورہ سے نئے مسئلہ پر دلالت اس طرح ہوتی ہے کہ امام محمدؒ نے مطلق لعب اور گانا بیان کیا ہے، اور حدیث میں صرف تین قسم کے لعب کو جائز بتایا گیا ہے، ایک اپنے گھوڑے کو سکھلانے اور سیکھنے میں، دوم تیر اندازی وغیرہ میں اور سوم اپنی بیوی سے ملاعبت

اور دلبستگی میں، اور ان تین کے سوا باقی سب حرام ہیں، لیکن جس کا ابھی ذکر ہوا وہ ان تین میں سے نہیں ہے، ک، ع، پھر بعض مشائخ نے فرمایا ہے کہ صرف گانا اور اسے دھیان کے ساتھ سننا بھی گناہ کا کام ہے، اور صدر شہیدؒ نے واقعات میں بلفظ حدیث بیان کیا ہے کہ ان ملاہی کی طرف کان لگانا گناہ کا کام اور وہاں پر بیٹھنا فسق ہے، اور اس سے لذت بھی حاصل کرنا کفر میں سے ہے، اگر یہ حدیث روایۃً صحیح ہے تو یہ کہنا ہوگا کہ تشدد اور دھمکی کے طور پر فرمایا گیا ہے اس کے معنی حقیقی مراد نہیں ہیں۔

حضرت مسعودؓ اللہ نے فرمایا ہے کہ تہوار گانے کی آواز دل میں اسی طرح سے نفاق پیدا کرتی ہے جیسے پانی سے سبزیاں لگتی ہیں، اور مسند فردوس میں حضرت جابرؓ سے روایت ہے کہ تم لوگ گانے سے پرہیز کرو کیونکہ وہ شیطان کی طرف سے ہے، اور وہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک شرک ہے اور شیطان کے سوا دوسرا کوئی نہیں گاتا ہے، اسی لئے ہمارے مشائخ نے فرمایا ہے کہ لحن اور گٹکری وہ پیچیدہ آواز جو گانے والوں کے گلے سے گاتے وقت لہرا کر نکلتی ہے کے ساتھ قرآن سننا معصیت ہے اس سے پڑھنے والے اور سننے والے دونوں ہی گنہگار ہوتے ہیں، ع، اور فتاویٰ عالمگیریہ صوفیہ اور ان کے گانے اور ان وجد حال کے متعلق صراحت کے ساتھ لکھا ہے کہ یہ لوگ مفسد اور بے دین ہیں، یہ بات آپ خود بھی فتاویٰ ہندیہ۔

ترجمہ عالمگیریہ سے تلاش کر کے پڑھ لیں۔ م، البتہ اگر وحشت دور کرنے کے لئے کسی نے اپنے واسطے مقفیٰ و مسجع اشعار پڑھے تو اس میں حرج کی کوئی بات نہیں ہے، اور شمس الائمہ سرخسیؒ نے اسی قول کو پسند فرمایا ہے، شیخ الاسلامؒ نے شرح مبسوط میں لکھا ہے کہ فرمان باری تعالیٰ من الناس من یشتری لہو الحدیث کے بیان میں ہے۔

کہ لہو الحدیث سے مراد گانا ہے اور حضرت انسؓ اللہ عنہ سے اشعار پڑھنا بھی مروی ہے، تو اس سے حکمت و نصیحت کے اشعار مراد ہیں راگ اور گانے کے طور پر نہیں اور ایسے اشعار کے پڑھنے میں کوئی حرج نہیں ہے، اور اگر اشعار میں کسی عورت کی تعریف ہو پس اگر وہ معین اور زندہ ہو تو مکروہ ہوگا، اور اگر مرگئی ہو تو نہیں اور اگر وہ غیر معین ہو تو بھی مکروہ نہیں ہوگا، الذخیرہ والقاضی خان، اور امام مالک و شافعی واحمد رحمھم اللہ کے نزدیک لحن سے قرآن، پڑھنا حرام ہے، لیکن امام شافعیؒ نے اس طرح کی تفصیل فرمائی ہے کہ اگر اس کے لحن سے حروف میں تغیر آتا ہو تو حرام ہے، اور اگر اس کے لحسن سے حروف اور اس کے مواقع نظم میں بدلتے نہ ہوں تو مکروہ نہیں ہے، ہمارے مشائخ سے یہی منقول ہے، اور گویئے قوال اور رقاص کی اجرت غیر مقبول یعنی مردود ہے، اور تتمہ شافعیہ میں ہے کہ وہ مال حرام اور خبیث مالوں میں سے ہے جیسے کوئی شاعر اپنی شعر گوئی پر لیتا ہے اور مسخرہ اپنے مسخرہ پن پر لیتا ہے، (جیسے بھانڈ) اور جو لوگ رستم واسفندیار وغیرہ کے قصے سنا سنا کر لیتے ہیں، اور جو مال کے گانے والیاں اور رونے والیاں اور کاہنہ، وسمہ لگانے والیاں یعنی گودنے والیاں و بال جوڑنے والیاں) اور مقبہا اور عقد نکاح کا متوسط لیتے ہیں سب حرام ہے، اور ان حرام مالوں میں سے شراب اور دوسری نشہ آور چیزوں کے، دام ہیں، اور مادہ جانوروں پر نر جانوروں کی جفتی کرانے کی اجرت اور زنا کرانے کی اجرت ہے، مع، اور ان ہی میں سے لہو و گانا وغیرہ مکروہ تحریمی ہیں، جس کی طرف مسئلہ مذکورہ دلالت کرتا ہے۔

وکذا قول ابی حنیفہؒ اور امام ابوحنیفہؒ کا یہ فرمان (کہ میں ایسی مجلس میں شریک ہونے پر مجبور ہو گیا تھا) دلالت کرتا ہے، کیونکہ مبتلا ہونا حرام چیز ہونے سے کہلاتا ہے، (ف اگر دعوت کے دستر خوان پر غیبت ہوتی ہو تو بھی مہمان وہاں سے اٹھ جائے کیونکہ غیبت تو زنا سے بھی زیادہ سخت گناہ ہے، ع، اجناس کی کتاب الکراہۃ میں ہے کہ میں نے امام ابو یوسفؒ سے دف کے بارے میں پوچھا کہ کیا آپ نکاح شادی کے علاوہ دوسرے موقع میں اس کے بجانے کو مکروہ جانتے ہیں، مثلاً کوئی عورت اپنے گھر میں بجائے یا اپنے بچوں کے بہلانے کو بجائے تو فرمایا کہ میں مکروہ نہیں جانتا ہوں، البتہ جس بجانے سے گندے قسم کے یا لعب فاحش اور گانا پیدا ہو اس کو مکروہ جانتا ہوں، ع، الحاصل دلیل کی بناء پر دف کے مسئلہ میں جواز ثابت ہوتا ہے، اس مسئلہ میں بہت سے صحیح احادیث بھی ہیں، جیسے کہ رسول اللہ ﷺ کا یہ فرمان **الانصار یعجبھم اللھو**، یعنی حضرت عائشہ تعالیٰ عنہ سے انصار کی رخصتی کے بارے میں حدیث میں ہے کہ انصار کو لہو بہت پسند آتا ہے، جیسا کہ صحیح میں ہے، اور جیسے کہ ماننے والی عورت نے آپ کی موجودگی میں دف بجایا اور جیسا کہ دف بجا کر لڑکیاں گاتی تھیں

،اور آپؐ نے منع نہیں فرمایا ولیکن عوام کے جہالت پر نظر کرتے ہوئے احتیاط کرنا ہی اولیٰ ہے، مسئلہ، جولوگ میلاد کی مجلس میں راگ کے ساتھ اشعار پڑھتے ہیں ان کا سننا اور پڑھنا دونوں حرام ہے، مگر سننے والوں کے پڑھنے والوں پر عذاب کا زیادہ خطرہ ہے، واللہ تعالیٰ اعلم بالصوب، مسئلہ، ایک شخص نے سوال کیا میلاد میں اس طرح پڑھنا، ایں نرگس چاذوے تو آزردہ رسم کافری کا کیا حکم ہے۔

جواب، یہ شعر کفر ہے، اور احکام میں اس کے نفسانی معانی کا اعتبار نہ ہوگا، ملا علی قاریؒ نے اس کو شرح فقہ اکبر میں حافظہ وقاظیہ کے اشعار کے ذکر میں مصرح لکھا ہے، اکثر جاہل میلاد خوان ایسے ہی اشعار پڑھتے ہیں کہ ان اشعار کے کفر ہونے پر کسی کا اختلاف نہیں ہوتا ہے، اس طرح وہ لوگ فعل حرام کو بالکل کفر تک پہنچادیتے ہیں، اور جس نے مجلس میلاد کو جائز رکھا ہے اس میں ادب وسکوت اور صحیح روایات پڑھنے کی شرط لگائی ہے، واللہ تعالیٰ اعلم

توضیح: کسی کی عام دعوت میں شرکت کرنا، وہاں اگر ناچ گانے کی مجلس پہلے سے قائم ہو یا شرکت کے بعد ہونے لگے، اور وہ شخص اس قوم کا با اثر نہ ہو، یا با اثر ہو، اگر وہاں پہنچنے سے پہلے یا اس کے بعد اس کا علم ہوا ہو، بانسری بجانے یا لکڑی کو ایک دوسرے سے ٹکرا کر یا اس جیسا دوسرا کھیل کھیلنا کون سے کھیل شرعاً جائز ہیں، گنگری کے ساتھ قرآن پڑھنا اور اسے سننا، تفصیلی مسائل، اقوال ائمہ، دلائل

فصل في اللبس قال لا يحل للرجل لبس الحرير ويحل للنساء لان النبى عليه السلام نهى عن لبس الحرير والديباج وقال انما يلبسه من لاخلاق له في الآخرة وانماحل للنساء بحديث اٰخر وهو مارواه عدة من الصحابةؓ منهم على رضى الله عنه ان النبى ﷺ خرج وباحدىٰ يديه حرير وبالاخرى ذهب وقال هذا ن محرمان علىٰ ذكورا متى حلال لاناثهم ويروى حل لاناثهم الا ان القليل عفو وهو مقدار ثلثة اصابع او اربع كالاعلام والمكفوف بالحرير لماروى انه عليه السلام نهى عن لبس الحرير الا موضع اصبعين اوثلث او اربع اراد الاعلام وعنه عليه السلام انه كان يلبس جبة مكفوفة بالحرير.

ترجمہ: (ف: یعنی کون سا لباس مکروہ ہے اور کون سا کپڑا اور کس طرح پہننا مکروہ ہے، اور اس کے ماتحت مستحب و جائز طریقہ کپڑے کا بھی بیان آگیا ہے) قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ مردوں کو حریر (ریشمی) پہننا حلال نہیں ہے، (ف: ریشم سے بنا ہوا کپڑا حریر کہلاتا ہے) ویحل للنساء الخ لیکن عورتوں کے لئے حلال ہے، کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے حریر و دیباج پہننے سے منع کیا ہے، اور فرمایا ہے، کہ اسے وہی شخص پہنتا ہے جس کا آخرت میں کوئی حصہ نہیں ہوتا ہے، (ف: یہ دو حدیثیں ہیں، چنانچہ صدیقہؓ اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ فرماتے تھے کہ حریر و دیباج نہ پہنو اور سونے و چاندی کے برتنوں میں نہ پیو، اور ان کی رکابیوں پلیٹوں اور طباقوں وغیرہ میں مت کھاؤ کیونکہ یہ چیزیں کافروں کے لئے دنیا میں ہیں اور تمہارے لئے آخرت میں ہیں، اس کی روایت صحاح ستہ نے کی ہے، حریر و دیباج کی ممانعت میں براء بن عازبؓ کے حدیث صحاح کی روایت میں سے ہے، اور حضرت عمرؓ کی حدیث بخاری و مسلم کی روایت سے ہے، اور اس کے آخر میں ہے کہ حضرت عمرؓ کو جو ریشمیں جوڑا ملا تھا اسے آپ نے اس مشرک بھائی کو پہنا دیا تھا یعنی دیدیا تھا جو مکہ میں تھا، معلوم ہونا چاہئے کہ آپ کے حقیقی بھائی زید بن الخطابؓ اللہ عنہ تھے وہ تو حضرت عمرؓ سے بھی پہلے اسلام لا چکے تھے اور ان کی وفات پہلے ہوئی تھی، اور یہاں پر جن بھائی کا ذکر ہوا ہے وہ باپ شریک علاتی نہیں بلکہ ماں شریک (اخیافی تھے مگر مشرک تھے، اور جوڑا دے کر ان کی تالیف قلب کی تھی، نسائی کی روایت میں اس کی تصریح ہے۔

اس روایت سے یہ بھی معلوم ہوا کہ کافروں کو کچھ دینا جائز ہے اس کی ظاہری وجہ یہ ہے کہ وہ اس حالت میں ہے کہ آخرت میں اس

کا کوئی حصہ نہیں ہوگا، البتہ اگر مسلمان ہو کر مرجائے (تو اس کا بھی آخرت میں حصہ ہو جائے گا،) اسی روایت سے یہ بات بھی معلوم ہوئی کہ کافروں کے ہاتھ ریشمی کپڑوں کی تجارت کرنا منع نہیں ہے، ان احادیث سے یہ بھی عموماً ہر شخص کے ساتھ ممانعت ہے یعنی استعمال کی ممانعت عام ہے کہ خواہ وہ مرد ہو یا عورت ہو، بعضوں نے گمان کیا ہے کہ مردوں کے واسطے بھی حریر حلال ہے اس کی دلیل وہ حدیث ہے جس میں ہے کہ آپ نے حریر کی صدری پہن کر نماز پڑھائی ہے اسی طرح حضرت مخرمہؓ کی حدیث بھی ہے کہ آپ سنہرے دیباج کی قبا پہن کر نکلے اور ان مخرمہؓ سے کہا کہ میں نے یہ تمہارے لئے رکھ چھوڑی تھی پھر مخرمہ کو وہ دیدی، اس کی بھی طحاویؒ نے ہی روایت کی ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ یہ روایت منسوخ ہے، کیونکہ رسول اللہ ﷺ کے بعد عام صحابہؓ کرام ریشمی لباس کی حرمت پر متفق تھے، اس سے معلوم ہوا کہ اس کے بعد حرام ہونے کا حکم ہوا تھا، اور وہ حکم بظاہر عورتوں کے لئے بھی عام ہے، اسی بنا پر بعض علماء نے عورتوں کے حق میں بھی اس کے حرام ہونے کا حکم دیا ہے، لیکن ہم احناف اور جمہور کے نزدیک اس کا استعمال عورتوں کے لئے حلال ہے، (ع، م)۔

وانما حل للنساء الخ اور عورتوں کے لئے حلال ہونے کا ثبوت دوسری حدیث سے ہے جسے صحابہ کرام کی ایک جماعت نے روایت کیا ہے جن میں ایک حضرت علیؓ بھی ہیں کہ رسول اللہ ﷺ گھر سے اس حال میں نکلے کہ آپ کے ایک ہاتھ میں حریر اور دوسرے ہاتھ میں سونا تھا اور فرمایا کہ یہ دونوں چیزیں میری امت کے مردوں پر حرام کر دی گئی ہیں، لیکن امت کی عورتوں کے لئے حلال کی گئی ہیں، (ف: اس کی روایت ابوداؤد وابن ماجہ ونسائی واحمد اور ابن حبان رحمہم اللہ نے کی ہے، اس میں یہ مذکورہ ہے حریر آپ کے دائیں ہاتھ میں اور سونا بائیں ہاتھ میں لیا تھا، عبدالحقؒ نے الاحکام میں علی بن المدینیؒ سے نقل کیا ہے کہ یہ حدیث حسن اور اس کے تمام راوی معروف اور ثقہ ہیں، اور جن صحابہ کرام نے عورتوں کے لئے حریر کو حلال ہونے کی روایت کی ہے ان میں عمر ابن الخطاب وابوموسیٰ الاشعری وعبداللہ بن عمر اور عبداللہ بن عباس وزید بن ارقم واثلہ بن الاسقع اور عقبہ بن عامر الجہنیؓ اللہ عنہ ہیں، ان میں سے عمر بن الخطابؓ کو ابوبکر البزارؒ نے حضرت علیؓ اللہ عنہ کی حدیث کے مانند روایت کیا ہے، اور حضرت ابوموسیٰ اشعریؓ کی حدیث کو ترمذی ونسائیؒ نے مرفوعاً روایت کیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ حریر لباس اور سونا میری امت کے مردوں پر حرام کیا گیا ہے اور ان کی عورتوں کے لئے حلال کیا گیا ہے، ترمذیؒ نے فرمایا ہے کہ یہ حدیث حسن صحیح ہے، اور اسے احمد وابن ابی شیبہ وابن حبان اور حضرت عبداللہ عمرؓ کی حدیث کو اسحٰق بن راہویہ وابویعلی الموصلی وابوبکر البزار وابن ابی شیبہ اور الطبرانی رحمہم اللہ نے عبدالرحمن بن زیاد بن انعم الافریقی کی سند سے حضرت علیؓ اللہ عنہ کی حدیث کے مانند مرفوعاً روایت کی ہے، اور عبدالرحمن بن زیاد الفریقی کو اگرچہ ضعیف کہا گیا ہے۔

لیکن امام بخاریؒ نے ان کی توثیق کی ہے اسی بناء پر ترمذیؒ نے نقل کیا ہے لہٰذا اس کی سند میں کوئی حرج نہیں ہے، اور حضرت ابن عباسؓ اللہ عنہ کی حدیث کو ابوبکر البزار اور طبرانیؒ نے روایت کیا ہے، لیکن اس کی اسناد میں اسمٰعیل بن مسلم راوی ہیں، جن کی امام احمد وابوزرعہ و نسائی اور کچھ دوسرے لوگوں سے بھی تضعیف منقول ہے، اور حضرت زید بن ارقمؓ اللہ عنہ کی حدیث کو ابن ابی شیبہ نے روایت کیا ہے رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ سونا و چاندی میری امت کی عورتوں کے لئے حلال ہے لیکن ان کے مردوں کے لئے حرام ہے، اس کی اسناد میں بھی کلام ہے، اور واثلہ بن الاسقعؓ اللہ عنہ کی حدیث کو طبرانیؒ نے حضرت زید بن ارقمؓ اللہ عنہ کی حدیث کے مانند روایت کیا ہے، اور عقبہ بن عامرؓ اللہ عنہ کی حدیث کو ابوسعید بن یونسؒ نے تاریخ مصر میں حضرت زید بن ارقم کی حدیث کے لفظ سے ذکر کیا ہے، اور بھی معلوم ہونا چاہئے کہ ان کے علاوہ دوسرے صحابہ کرامؓ اللہ عنہم سے بھی روایتیں پائی جاتی ہیں۔

ترمذیؒ نے حضرت ابوموسیٰ الاشعریؓ اللہ عنہ کی حدیث کی روایت کے بعد لکھا ہے کہ اس باب میں حضرت عمر وعلی وعقبہ بن عامر و ام ہانی وانس وحذیفہ وعبداللہ بن عمر وعمران بن الحصین وعبداللہ بن الزبیر وجابر وابوریحانہ وابن عمر والبراءؓ اللہ عنہم سے روایتیں موجود ہیں، انتہی الکلام اس طرح کل سترہ صحابہؓ اللہ عنہم ہوئے، مع، شیخ ابن حجرؒ نے کہا ہے کہ حضرت ام ہانی وانس کے بعد والوں کی روایتیں صرف حریر کے حرام ہونے کے سلسلہ میں مذکور ہیں پس اتنے زائد طریقوں اور حدیثوں کی ہونے کی وجہ سے وہ حدیث مشہور کے درجہ سے بھی اعلیٰ اور متواتر کے درجہ سے کم ہوگی الحاصل اس تفصیل سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ ریشم اور سونا بلکہ چاندی کا استعمال بھی عورتوں کے لئے جائز

مگر مردوں کے لئے اگر وہ بچے ہی ہوں حرام ہے۔

الا ان القلیل الخ البتہ تھوڑی مقدار کے ریشم کا استعمال معاف ہوگا، اور اس تھوڑی مقدار کا اندازہ تین یا چار انگلی سے کیا گیا ہے، جیسے بوٹے بنے ہوئے ہوں یا ریشمی چھوٹی پٹی سنجاف ہو، (ف: تاج الشریعۃؒ نے کہا ہے کہ سلف کے چار انگشت نہیں بلکہ اسی زمانہ کے چار انگشت جو ملے ہوئے ہوں مراد ہیں، کرمانیؒ نے کہا کہ اس سے کھلی ہوئی چار انگلیاں مراد ہیں، کرابیسیؒ نے کہا ہے یہی مراد لینا زیادہ بہتر ہے، مع،

الاعلام: النقش، بوٹہ وغیرہ، خواہ بناتے وقت ہی نکالا گیا ہو یا بعد میں کاڑھا ہوا ہو، ش، سیر کبیر میں ہے کہ اعلام مطلقا حلال اور جائز ہیں خواہ وہ چھوٹے ہوں یا بڑے ہوں، ک، ع، صاحب المجتبیٰ نے کہا ہے کہ امام محمدؒ سے جو روایت ہے، کہ امام ابوحنیفہؒ نے کپڑے کے عرض میں نقش ونگار اور بوٹوں کی اجازت دی ہے اس سے اس بات پر دلالت ہوتی ہے کہ اس کی لانبائی کے حصہ میں تھوڑا سا کام بھی مکروہ ہے، ع، لماروی الخ جس کی دلیل یہ روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے حریر پہننے سے منع فرمایا ہے، دو یا تین یا چار انگلیوں کے سوا اس سے اعلام یعنی نقش ونگار ہیں، وعنہ علیہ السلام الخ اور رسول اللہ ﷺ سے روایت ہے کہ آپ حریر کے سنجاف لگا ہوا جبہ پہنتے تھے، (ف: قتادہؒ نے شعبیؒ سے روایت کی ہے کہ سوید بن غفلہؒ نے کہا ہے کہ حضرت عمرؓ اللہ عنہ نے جابیہ میں خطبہ پڑھا اور اس میں یہ فرمایا کہ رسول اللہ ﷺ نے حریر پہننے سے منع فرمایا ہے دو یا تین یا چار انگشت کے سوا، رواہ مسلم، اس کے معنی یہ ہوئے کہ چار انگلی تک اجازت دی ہے، دارقطنی نے اعتراض کیا ہے اس حدیث کو داؤد بن ابی ہندویاں وابن ابی السفر نے شعبی سے حضرت عمر رضی اللہ کا قول موقوفاً روایت کیا ہے، اور قتادہؒ کے سوا کسی نے بھی اسے مرفوعاً روایت نہیں کیا ہے، حلانکہ وہ مدلس ہیں، عینیؒ نے کہا ہے کہ اسی طرح نسائی نے بھی موقوفاً ہی روایت کیا ہے، مع، میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ قتادہ ثقہ ثبت اور جلیل القدر ہیں، اور ثقہ کا مرفوع کرنا زیادتی ہے، اور قتادہ کے بارے میں اول تو تدلیس کے الزام کے ثبوت میں کلام ہے، (یعنی ان کے بارے میں تدلیسی کا الزام محل گفتگو ہے) دوم یہ کہ اگر الزام تدلیس ثابت بھی ہو تو ثقہ کے سوا کسی اور کی طرف سے تدلیس نہیں ہے تو اس سے کوئی نقصان نہیں آتا ہے، اور شیخ ابن حجرؒ وغیرہ نے ان پر کبھی تدلیس کا الزام نہیں لگایا ہے، پھر ہر صورت نفس حدیث میں کوئی نقص نہیں ہے، اور اما مسلمؒ کا اسے اپنی کتاب میں ذکر کرنا مفید ہے، م، اور ابوعثمان النہدیؒ اللہ سے روایت ہے کہ ہم لوگ آزربائجان میں عقبہ بن فرقد کے ساتھ جہاد میں شریک تھے کہ اما بعد۔

تم لوگ چادر اوڑھو ازار پہنو، نعل پہنو موزے پھینکو، پائجاموں (سراویلات) کو کاٹو، اور اپنے باپ اسمٰعیل علیہ السلام کا لباس خود پر لازم کرو، اور اس بات سے تم بہت دور ہو اور بہت بہت زیادہ کہ تم عیش میں مبتلا ہو جاؤ یا عیش کی زندگی گزارو اور یہ کہ عجمیوں کی بیعت اختیار کرو، اور آفتاب کو خود پر لازم رکھو کہ وہ عرب کا حمام ہے (آفتاب کی تپش کی تکلیف کے عادی رہو)، اور موٹے کپڑے کے عادی رہو ان کو اتنا پہنو کہ وہ بالکل پرانے ہو جائیں، یعنی ان میں پیوند لگ جائیں، ذاتی غرضوں کو پھینکو، اور یہ بھی معلوم ہونا چاہئے کہ رسول اللہ ﷺ نے ہمیں ریشمی کپڑوں کے استعمال سے منع فرمایا ہے البتہ اگر اتنی سی جگہ پر ہو کہ کلمہ شہادت کی اور بیچ کی انگلیوں یعنی صرف دو انگلیوں کی جگہ کو ملا کر دکھایا کہ اس کے برابر ہو (تو وہ معاف ہے) اس کی روایت ابن حبان والبیہقی اور مسلم نے بھی کی ہے، اور اس میں یہ بھی ہے کہ ابوعثمان نہدیؒ ہے کہا ہے کہ ہمارا خیال یہ ہے کہ اس سے مراد حضرت عمرؓ اللہ عنہ کی مفقش چادر تھی، یعنی جتنا استثناء کیا ہے اس سے سنجاف اور نقش نکار مراد ہے، ایک مرتبہ حضرت عمرؓ اللہ عنہ نے بازار سے کچھ شامی کپڑا خریدا لیکن اس میں سرخ ڈورا دیکھ کر اسے واپس کر دیا، یعنی ریشمی ڈورے کی وجہ سے اسے واپس کر دیا راوی نے کہا کہ میں نے حضرت اسماء بنت ابی بکرؓ اللہ عنہ کے پاس آ کر بیان کیا تو حضرت اسماءؓ نے فرمایا اے لڑکے مجھے رسول اللہؐ کا وہ جبہ دیدو تب اس نے طیاسی کروانی جبہ نکالا جس کی گھنڈیاں دیباج کی تھیں اور اس کے دونوں چاک میں دیباج کی پٹیاں (سنجاف) تھیں، (اور جیب وآستینوں میں دیباج کی سنجاف تھی، د) پھر بیان کیا کہ یہ جبہ حضرت عائشہؓ اللہ عنہ کے پاس تھا جب ان کا انتقال ہو گیا تو میں نے لے لیا، رسول اللہ ﷺ اسے پہنا کرتے تھے (یعنی جمعہ کے دن یا اگر کبھی کس ملک کا کوئی سفیر آتا تو اس موقع پر اسے استعمال فرماتے، ض، حب د) ہم اسے تبرکاً دھو کر مریضوں کو پلاتے ہیں جس سے وہ شفا پاتے ہیں،

مسلم اور ابوداؤد وغیرہ ھمانے اس کی روایت کی ہے)

توضیح: فصل دوم پہننے کا بیان، مردوں اور عورتوں کو ریشمی کپڑے پہننے کی کس حد تک اجازت ہے تفصیل مسائل، اقوال ائمہ، دلائل مفصلہ

قال ولا باس بتوسده والنوم علیه عندابی حنیفة وقالایکره وفی الجامع الصغیر ذکر قول محمد وحده ولم یذکر قول ابی یوسف وانما ذکره القدوری وغیره من المشایخ وکذا الاختلاف فی ستر الحریر وتعلیقه علی الابواب لهماالعمومات ولانه من زی الاکاسرة والجبابرة والتشبه بهم حرام وقال عمرؓ ایا کم وزی الاعاجم وله ماروی انه علیه السلام جلس علی مرفقة حریر وقد کان علی باسط عبد الله بن عباسؓ مرفقة حریر وکان القلیل من الملبوس مباح کالا علام فکذا القلیل من اللبس والاستعمال والجامع کونه نموذ جا علی ماعرف.

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ ریشمی کپڑے کا تکیہ بنانے اور اس پر سونے میں امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک کچھ حرج نہیں ہے، لیکن صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ مکروہ ہے، (ف: یعنی پہننے کے برخلاف حریر کا تکیہ اور بستر بنانا مردوں کی طرح عورتوں کے لئے یعنی سب کے لئے مکروہ ہے، اگر چہ اسے پہننا صرف مردوں پر حرام ہے لیکن عورتوں کے لئے جائز ہے، ک، الخلاصہ) وفی الجامع الصغیر الخ اور جامع صغیر میں صرف امام محمدؒ کا قول مذکورہ ہے بعض اس میں ابویوسفؒ شریک نہیں ہیں، اگرچہ قدوری اور دوسرے مشائخ نے ابویوسفؒ کا بھی قول بیان کیا ہے، (ف یعنی ان مشائخ کو کسی صریح روایت یا دلیل مسائل سے معلوم ہوا ہے کہ امام ابویوسفؒ کا بھی یہی قول ہے، اسی لئے انہوں نے امام ابویوسف ومحمد رحمھما دونوں کا اختلاف ذکر کیا ہے)۔

وکذاالاختلاف الخ اور اسی طرح کا اختلاف ریشمی پردہ اور اس کو دروازہ پر لٹکانے میں بھی ہے (ف: اس طرح سے کہ امام اعظمؒ کے نزدیک جائز لیکن شیخینؒ کے نزدیک مکروہ ہے) لھماالعمومات صاحبینؒ کی دلیل تو اولاً عام ممانعت ہے (ف: یعنی احادیث میں ریشمی چیزوں کی جو ممانعت کا حکم ہے وہ عام ہے خواہ لباس ہو یا تکیہ لگانا یا بچھونا بنانا سب کو شامل ہیں، کیونکہ حریر کو مردوں کے لئے مطلقاً حرام کیا ہے، ولانه من زی الخ اور اس لئے بھی کہ ایسا لباس اور یہ ہیات شاہان عجم اور متکبرین کی ہے، (ف: یعنی جو لوگ دنیا کے بندے اور آخرت سے غافل اور فرعونیوں کی طرح متکبر تھے، ان کا یہی طریقہ تھا کہ ریشمیں کپڑوں کو تکیوں اور بستروں میں استعمال کرتے تھے۔

والتشبه بهم الخ اور ان کے ساتھ مشابہت پیدا کرنا بھی حرام ہے، (ف: کیونکہ حدیث میں ہے کہ جس نے کسی قوم کے ساتھ مشابہت اختیار کی وہ بھی انہی میں سے ہے) وقال عمرؓ الخ اور حضرت عمرؓ اللہ عنہ نے فرمایا ہے کہ تم لوگ عجمیوں کی ہیئات اختیار کرنے سے بہت زیادہ بچو، (ف: اس روایت کو ابن حبان بہت ہی ملول بیان کیا ہے، جیسا کہ ہم اس کا ترجمہ اوپر بیان کر چکے ہیں، اور مشابہت کی حدیث کو ابوداؤد نے اور طبرانیؒ نے معجم کبیر میں حضرت ابن عمرؓ اللہ عنہ کی حدیث سے بیان کیا ہے، اور ابن حبانؒ نے اسے صحیح کہا ہے، اور احمد وطبرانی نے حضرت حذیفہؓ اللہ عنہ کی حدیث اور محدثین کی جماعت نے متعدد صحابہ کرامؓ اللہ عنہ سے متعدد سندوں سے روایت کیا ہے جس کے صحیح ہونے میں ذرہ برابر بھی شبہ کی گنجائش نہیں ہے، یہ بات خود نص قرآن کی دلالت اور دوسری دلالت صحیحہ وآثار سے ثابت ہے، اس لئے اس زمانہ میں بعض غیر مقلدین نے نصرانیت کے تشبہ کی غرض سے اسے ضعیف کرنا چاہا ہے، وہ انتہائی جہالت نادانی حماقت ہے، م، پھر معلوم ہونا چاہئے کہ امام مالک وشافعی واحمد رحمھم اللہ کے نزدیک مردوں کے لئے تکیہ و بستر پر حرام ہے لیکن عورتوں کے لئے جائز ہے، ع)۔

وله ماروی انه الخ اور امام ابوحنیفہؒ کی دلیل وہ روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ خود بھی حریر کے تکیہ پر سہارا دے کر بیٹھے تھے،

(ف: یہ روایت کسی صحیح یا ضعیف سند سے بھی نہیں ملتی ہے، اور نہ ہی کسی نے اسے ذکر کیا ہے حالانکہ حضرت حذیفہؓ اللہ عنہ کی حدیث میں حریر کے پہننے اور اس پر بیٹھنے سے ممانعت آئی ہے، اور وہ حدیث صحیح ہے جو عبدالحقؒ کی جمع بین الصحیحین کتاب میں موجود ہے، شاید کہ یہ بخاریؒ کے ادب میں سے ہو اس لئے جب اس پر بیٹھنا حرام ہو تو اس پر ٹیک لگانا وغیرہ بھی حرام ہی ہوگا، ع، وقد کان الخ اور حضرت عبداللہ بن عباسؓ اللہ عنہ کے بستر پر حریر کا تکیہ تھا، (ف: چنانچہ ابن سعدؒ نے اپنے کتاب طبقات میں بسند الفضل بن وکین ابونعیم عن معمر بن راشد مولیٰ نبی عامر روایت کی ہے کہ میں نے ابن عباسؓ کے بستر پر حریر کا تکیہ دیکھا، اور موذن نبی وادعہ کی سند سے روایت کی کہ میں عبداللہ بن عباسؓ کے پاس گیا تو دیکھا کہ آپ حریر کے تکیہ پر ٹیک لگائے بیٹھے ہوئے ہیں اور آپ کے پائتانہ میں سعد بن جبیر ہیں، اور ان سے فرما رہے ہیں کہ تم بہت ہی احتیاط سے لوگوں کے پاس روایت کیا کرو اور اس بات کا تم پورا خیال رکھو کہ تم کس طرح سے مجھ سے روایت کر رہے ہو کیونکہ تم نے مجھ سے بہت زیادہ علم حاصل کیا ہے، اور اس کا جواب یہ ہے کہ ہم نے مذکورہ روایت اور اثر کو صحیح الاسناد مان لیا ہے، لیکن یہ تو اس صحیح حدیث کے معارض ہے جو حضرت حذیفہؓ کی روایت سے اوپر بیان کی گئی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے حریر پر بیٹھنے سے منع فرمایا ہے، اور یہ حدیث تو اعلیٰ درجہ کی صحیح ہے، لہٰذا ایسی صورت میں رسول اللہ ﷺ کے قول کے سوا کسی اور کا قول و فعل قابل قبول نہیں ہوگا، اور وہ معارضہ کے لائق نہ ہوگا کیونکہ مقدام ابن معدیکرب وغیرہ صحابہؓ عنہم نے کس طرح حضرت معاویہ بن ابی سفیانؓ اللہ عنہ چند قیمتی سامان مثلاً ریشمی نلئے اور چیتوں کی کھالوں کی موجودگی کی وجہ سے اعتراض اور اظہار ناپسندیدگی کیا۔

لہٰذا صحابی کے ایسے افعال کو حجت میں پیش کرنا کسی طرح درست نہیں ہو سکتا ہے کیونکہ اس کا علم نہیں تھا اس لئے کہ متحقق ہے کہ کچھ صحابہ کرام کو بعض احکام کا علم نہیں ہوتا ہے کیونکہ وہ انہوں نے خود حدیث نہیں سنی لیکن سنتے ہی اور جیسے ہی ان کو علم ہوتا وہ اس کے موافق عمل کر لیتے، اور کبھی اپنے اجتہادی طور سے اس کی مخالفت بھی کر لیتے اور یہ بات ظاہر ہے کہ کسی کو بھی کسی حدیث کا علم ہو جانے کے بعد اس کی مخالفت جائز نہیں ہوتی ہے، فافہم، م)۔

ولان القلیل الخ اور امام ابوحنیفہؒ کی طرف سے ریشمیں تکیہ اور بستر کے مباح ہونے کی دوسری دلیل یہ بھی ہے کہ پہننے کے ریشمی تھوڑے سے کپڑوں کے مباح ہونے کی وجہ یہ ہے وہ نقش و نگار اور بیل بوٹے کے برابر ہوتے ہیں، (ف: یعنی ریشم سے بنے ہوئے نقش و نگار بالاتفاق جائز ہے کیونکہ وہ تھوڑے اور بطور نمونہ کے ہوتے ہیں و)، **فکذا القلیل الخ** تو اسی طرح تھوڑے کو پہننا اور استعمال کرنا بھی مباح ہوگا، (ف: اگر یہ کہا جائے کہ نقش و نگار اور بوٹے کے مقابلہ میں کپڑوں کو پہننے اور دوسرے استعمال کرنے میں ایسی کون سی جامع علت ہے جس سے ایک کو دوسرے پر قیاس کرنا صحیح ہوگا، جواب یہ ہوگا کہ ہاں علت جامع موجود ہے) **والجامع کونہ الخ** دونوں کی علت جامعہ یہ ہے کہ دونوں چیزوں میں حریر کا استعمال انتہائی کم ہونے میں بطور نمونہ ہے، جیسا کہ اوپر معلوم ہو چکا ہے، (ف: لیکن نص صریح کے مقابلے میں یہ قیاس نا قابل قبول ہونا چاہئے اسی بناء پر حقائق میں کہا گیا ہے کہ ہمارے اکثر مشائخؒ نے صاحبینؒ کے قول کو ہی قبول کیا ہے، ایسا ہی العینی میں ہے۔

توضیح: ریشمی کپڑوں کا تکیہ بنا کر اس پر ٹیک لگانا، یا اس کے بستر پر سونا یا اس کا پردہ بنا کر دروازوں پر لٹکانا، عورتوں اور مردوں دونوں کا حکم، تفصیل مسائل، اقوال ائمہ کرام، دلائل مفصلہ

قال ولاباس بلبس الحریر والدیباج فی الحرب عندھما لماروی الشعبی رحمہ اللہ انہ علیہ السلام رخص فی لبس الحریر والدیباج فی الحرب ولان فیہ ضرورۃ فان الخالص منہ ادفع لمعرۃ السلام واھیب فی عین لبریقہ ویکرہ عندابی حنیفۃ لانہ لا فصل فیما رویناوالضرورۃ اندفعت بالمخلوط وھو الذی لحمتہ حریر وسداہ غیر ذلک والمحظور لا یستباح الا للضرورۃ وما رواہ محمول علی المخلوط.

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ، صاحبینؒ کے نزدیک لڑائیوں یعنی جہادوں میں حریر و دیباج کے پہننے میں کوئی حرج نہیں ہے، **لماروی الشعبی الخ** کیونکہ عامر بن شراحیل شعبی تابعی کبیرؒ نے مرسلاً روایت کی ہے کہ جہاد میں حریر اور دیباج پہننے کی اجازت دی ہے اور اس دلیل عقلی سے بھی کہ جہاد میں ایسے لباس کی انتہائی ضرورت ہوتی ہے کیونکہ خالص ریشمی کپڑا ہتھیاروں کی چوٹ اور اس کے نقصان سے خوب بچاتا ہے اور اس کے چمکدار ہونے کی وجہ سے دشمنوں کی آنکھوں میں بہت یادہ ہیبت طاری ہوتی ہے، (ف: البتہ قیاسی دلیل کا مدار تو ضرورت پر ہے، یعنی اس ضرورت اور مجبوری کی وجہ سے کہ اس پر دشمن کا ہتھیار کارگر نہ ہو جائز رکھا گیا ہے کہ جہاد کی حالت میں ریشم کا کپڑا استعمال کرے، لیکن اس نقلی دلیل کا ثبوت نہیں مل سکا ہے، یعنی عامر شعبیؒ سے اس روایت کا ثبوت نہیں ہو سکا ہے، لیکن ابن عدیؒ نے کامل میں یقیہ بن الولید عن عیسیٰ بن ابرہیم بن طہمان الہاشمی عن موسیٰ بن حبیب عن الحکم بن عمیر الخ کی سند سے بیان کیا ہے، یعنی حکم بن عمیرؓ اللہ عنہ نے جو صحابی ہیں کہا کہ رسول اللہ ﷺ نے جہاد کے وقت حریر کا لباس استعمال کرنے کی اجازت دی ہے۔

مولانا عبدالحقؒ نے احکام میں لکھا ہے کہ عیسیٰ ضعیف اور موسیٰ بھی ضعیف ہیں، ابن سعدؒ نے طبقات میں عبدالرحمن بن عوف کے حالات میں سند اس طرح لکھی ہے **اخبرنا القاسم بن مالک المزنی عن اسمعیل بن مسلم عن الحسن قال کان المسلمون یلبسون الحریر فی الحرب**، یعنی حسن بصریؒ نے کہا ہے کہ مومنین یعنی صحابہ کرامؓ اللہ عنہ جہاد کے وقت حریر پہنا کرتے تھے، اس اسناد میں قاسم بن مالک کے بارے میں اختلاف ہے، ابن معین اور ابوداؤدؒ نے ان کو ثقہ کہا ہے اور اسمٰعیل بن مسلم میں بھی کلام ہے، الحاصل ان میں سے ایک دلیل ایسی پختہ نہیں ہے جو حرمت کی احادیث کو مخصوص کر سکے، **ویکرہ عندابی حنیفۃؒ الخ** اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک جہاد میں بھی حریر و دیباج پہننا مکروہ ہے، اس وجہ سے کہ جو حدیثیں ہم نے بیان کی ہیں ان میں کسی قسم کی تفصیل نہیں ہے، (ف: اس طرح کہ جہاد کے وقت میں تو مکروہ نہیں ہے مگر اس کے علاوہ اوقات میں مکروہ ہے بلکہ صحیح اور مشہور احادیث سے تو ہر وقت اور ہر حالت میں اس کا حرام ہونا ثابت ہوتا ہے، پھر ضرورت کی جو مجبوری پیش کی گئی ہے کہ خالص ریشم سے ہتھیار کے نقصان کو دور کرنے کی ضرورت ہے تو یہ ضرورت مطلقاً ہمیں تسلیم نہیں ہے، اور اگر بالفرض ہم اسے مان بھی لیں تو اس میں خالص ریشم ہونے کی بھی کوئی ضرورت نہیں ہے)۔

والضرورۃ اندفعت الخ اور وہ جو مجبوری ہوتی ہے وہ مخلوط ریشم سے بھی پوری ہو جاتی ہے، (ف: یعنی بجائے خالص ریشم کا کپڑا ہونے کے اس میں سوت ہارون بھی ملا کر بنایا جائے تو اس سے بھی ضرورت پوری ہو سکتی ہے کہ اگر ریشم کا بانا ہو تو دوسری چیز کا تانا ہو جائے (ف: یعنی اگر دھاگہ سے کپڑا بناتے وقت لانبائی میں صرف ریشم دیا جائے اور اس کی چوڑائی میں دوسری چیز ڈال کر بن دیا جائے اور ایسا کپڑا بالاتفاق جائز ہوتا ہے) **والمحظور لایستباح الخ** اور جو چیز ممنوع اور حرام کر دی جاتی ہے وہ صرف انتہائی ضرورت میں کبھی مباح ہو جاتی ہے، (ف: جیسے جان بچانے کی ضرورت بڑھ جانے اور اضطراری حالت ہو جائے تو اسی حالت میں مردار اس کے لئے حلال کر دیا جاتا ہے، مگر جہاد میں اگرچہ ریشمی زرہ وغیرہ ایک حد تک مفید ضرور ہے لیکن اس کی انتہائی مجبوری بھی نہیں ہوتی ہے کیونکہ لوہے کی زرہ اور ڈھال وغیرہ اس سے زیادہ مفید اور بروقت میسر بھی ہے، بالخصوص ہمارے اس زمانہ میں تو اب اس ریشمی کپڑے کی ضرورت بالکل نہیں رہی بلکہ اب اس کا فائدہ بھی باقی نہیں رہا۔

وما رواہ محمول الخ اور صاحبینؒ نے جو حدیث دلیل میں پیش کی ہے وہ ایسی کپڑے پر محمول ہے جو کہ خالص ریشمی نہ ہو بلکہ دوسری چیز سے ملا کر بنایا گیا ہو، (ف: یعنی خالص کی نہیں بلکہ مخلوط کی اجازت دی گئی ہے لیکن پہلے یہ معلوم ہو چکا ہے کہ شعبیؒ سے جو روایت ذکر کی گئی ہے اس کا وجود ہی نہیں ہے، ایسی صورت میں محمول کرنا بے فائدہ ہوگا، نیز حکم بن عمیر کی حدیث بھی ضعیف ہے اسی طرح حسن بصریؒ کا اثر جو منقول ہوا ہے وہ بھی کمزور ہے اس لئے ظاہراً تو یہی کہا جانا صحیح ہے کہ اس کا استعمال جہاد میں بھی صحیح نہیں ہے، اکثر علماء کا یہی قول ہے جیسا کہ عینی میں ہے، اور اب میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ بعض روایات سے خاص خاص صحابہؓ کو اجازت کا ہونا ثابت ہوتا ہے تو وہ خاص وجوہ اور مخصوص حالات میں ہے، جیسے کہ حضرت زبیر بن العوامؓ اللہ عنہ کو اجازت ملی تھی تو وہ شاید اجازت خاصہ ہے،

واللہ تعالیٰ اعلم۔

توضیح: جہاد کی حالت میں حریرودیباج کا کپڑا پہننا، حکم، اقوال علماء کرام۔ دلائل مفصلہ

سدی، کپڑے بنتے وقت لانبائی میں تانا تننا، تانا، لحمہ، بانا، حریر، ریشم، ریشم کا کپڑا، خز، ریشم اوراون کا بنا ہوا کپڑا، ویسے اصل میں ایک آبی جانور کہ اس پر کچھ ریشم بھی ہوتے ہیں، پھر اس کپڑے کو بھی کہا جاتا ہے جو کہ اس کے ریشم سے بنایا جاتا ہے، القز: جس سے ریشم نکالا جاتا ہے، فرو، پوستین، چمڑے کا لباس، دوتہی کپڑے کا اوپر کا حصہ، واللہ اعلم، قاسمی

قال ولاباس بلبس ماسداه حرير ولحمته غير حرير كالقطن والخزفى الحرب وغيره لان الصحابة كانو يلبسون الخزو الخز مسدى بالحرير ولان الثوب انما يصير ثوبا بالنسج والنسج باللحمة فكانت هى المعتبرة دون السدى وقال ابو يوسف اكره ثوب القزيكون بين الفرو والظهارة ولا ارى بحشو القز باسا لان الثوب ملبوس والحشو غير ملبوس.

ترجمہ: امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ ایسا کپڑا پہننے میں کوئی حرج نہیں ہے کہ جس کے تانے کا تار حریر کا ہو اور اس کا لحمہ یعنی بانے کا تار کسی دوسری چیز مثلاً روئی یا اون یا خز وغیرہ ہو اور خواہ جہاد کے وقت میں ہو یا دوسرے اوقات میں ہو، (ف: خز پانی میں رہنے والا ایک ایسا جانور جس کے بدن میں بال ہوں، اور اس کے باریک بالوں کو بھی خز کہا جاتا ہے، اور تاج الشریعۃؒ نے کہا ہے کہ خز وہ کپڑا ہے جس کا تانا ریشم کا اور بانا پانی کے خاص جانور کے بال کا ہو، اس کے جائز ہونے میں کسی بھی مجتہد کا اختلاف نہیں ہے، ع، اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ تار ریشم اور پود دوسری چیز کا ہو تو وہ مطلق اور ہر وقت جائز ہے، اور اگر برعکس ہو تو وہ صرف لڑائی میں جائز ہے۔

لان الصحابة الخ کیونکہ صحابہ کرامؓ اللہ عنہ خز پہنا کرتے تھے، والخز مسدی الخ حالانکہ خز کا تانا ریشمی ہوتا ہے، ولان الثوب الخ اور اس دلیل نے بھی کہ کپڑا تو اسی وقت کپڑا ہوتا ہے جبکہ اسے بنا جائے اور بننا اسی وقت ہوتا ہے جبکہ تانا مکمل کر کے اس پر بانا ڈالا جائے اس بناء پر بانا ہی معتبر ہوگا اور تانا کا اعتبار نہ ہوگا، وقال ابو یوسف الخ اور امام ابو یوسفؒ نے فرمایا ہے کہ میں قز کے کپڑے کو مکروہ سمجھتا ہوں کہ فرو اور ظہارہ کے درمیان ہوتا ہے، (ف، یہاں نہی مکروہ ہے، قز کچا ریشم، ولا اری بحشو الخ (دو۲ کپڑوں کے درمیان) خام ریشم بھرنے میں کوئی حرج محسوس نہیں کرتا ہوں کیونکہ جس کپڑے کو بدن پر ڈالا جائے وہ ملبوس ہوتا ہے اور اس کے اندر جو چیز ڈالی جاتی ہے یعنی بھراؤ وہ ملبوس نہیں ہوتا ہے۔

(ف، اگر قبا وغیرہ میں روئی کے بجائے خام ریشم جس سے ہنوز دھاگہ تیار نہ کیا گیا ہو،) تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے، خز کے جواز استعمال میں صحابہ کرامؓ اللہ عنہ کی آثار بہت زیادہ ہیں چنانچہ ہیثم بن ابی الہیثم نے روایت کی کہ عثمان بن عفان وعبدالرحمن بن عوف وابو ہریرہ وانس بن مالک وعمران بن الحصین وحسین بن علی وشریح قاضیؓ اللہ عنہم یہ سب خز پہنا کرتے تھے اس کی محمد عن ابی حنیفہ نے مرسلاً روایت کی ہے، اور بخاری نے جزء الفراء میں عمران بن حصین کا خز پہننا اور ابن شیبہ اور عبدالرزاق نے انس مالکؒ کا خز پہننا اور ابی شیبہ نے وطبرانی نے حسین بن علیؓ اللہ عنہم کا خز پہننا روایت کیا ہے، اسی طرح حاکم وعبدالرزاق نے سعد بن ابی وقاص سے، اور عبدالرزاق نے ابن عمرو جابر وابو سعید وابو ہریرہ وانسؓ اللہ عنہ سے روایت کیا ہے، اور بیہقیؒ نے ابن عباس سے اور ابن ابی شیبہ نے ابوقتادہ وابو ہریرہ وابن عباس وعبداللہ بن ابی اوفی وابوبکرؓ اللہ عنہ سے روایت کیا ہے اور طبرانیؒ نے زید بن ثابت وابن عباس وابوقتادہ سے روایت کیا ہے الحاصل جن سندوں کے ساتھ بے شمار اور متعدد طریقوں سے بہت سے لوگوں سے آثار مروی ہیں، ان میں سے سائب بن یزید وعمرو بن حریث و عائذ بن عمرو اور ابن ام حرام وافطس وغیرہؓ اللہ عنہم ہیں، اور اس طرح کسی اعتراض اور انکار کے بغیر اس پر عام استعمال میں ہونا اس بات کی واضح کی دلیل ہے کہ خز کا استعمال جائز ہے، اور کسی انکار کے بغیر خود ان کا اجماع اس معنی میں شرعی حجت ہے کہ انہوں نے یقیناً رسول اللہ ﷺ سے اس کی صراحۃً اجازت پائی ہے، اور یہ بات جو ابوداؤد نے ابو مالک الاشعریؓ اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے

فرمایا ہے کہ میری امت میں ایسے لوگ پیدا ہوں گے جو خزا اور حریر کو حلال سمجھیں ان کے لوگ قیامت تک سور و بندر کی شکل میں مسخ کئے جاتے رہینگے، اس روایت کو بخاری نے تعلیقاً بیان کیا ہے، یعنی یہ لوگ مسخ کر کے قیامت تک کے لئے سور اور بندر بنا دئے جائینگے، اس حدیث میں ایک لفظ خزما (حطی) اور نقطہ والی ز (ہوز) والی زا ہے جس کے معنی عورت کی شرم گاہ فرج کے ہیں اس سے مراد زنا ہے، اس لئے حدیث کے پورے معنی یہ ہوئے کہ قرب قیامت میں کچھ قومیں وہ ہوں گی جو انتہائی لاپرواہی اور بے خوف وخطر جس طرح چاہینگے حریر اور ریشم کو استعمال کرینگے، اور زنا کاری کے معاملہ میں بھی کچھ پرواہ نہیں کرینگے یعنی علانیہ کھلم کھلا زنا کاری اور رنڈی بازی کرینگے، بالآخر وہ مسخ ہو کر سور و بندر کے ہونے میں دونوں باتوں کا احتمال ہوتا ہے، ایک تو یہ کہ واقعۃً ان کی ظاہری صورت بھی مسخ ہو جائیگی اور دوم یہ کہ باطن میں وہ بندر اور سور ہو جائینگے اسی پر اکابر اولیا کے اقوال شاہد ہیں، اور تمام احادیث میں توفیق پیدا کرنے کی یہی صورت ہے اور اسی کا تقاضا کرتی ہیں، واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب، م،

توضیح: جس کپڑے کے تانا اور بانا میں ایک تار ریشم اور دوسرا کسی اور چیز کا ہو، یا دوتہی کپڑے کے اندر اگر کچا ریشم بھرا گیا ہو، عورتوں اور مردوں میں اس کے استعمال کے بارے میں علماء کرام کے اقوال ان کے مفصل دلائل کیا ہیں،

قال وما كان لحمته حريرا، وسداه غير حرير لا بأس به في الحرب للضرورة ويكره في غيره لانعدامها والاعتبار للحمة على ما بينا.

ترجمہ: امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ ایسے کپڑے کو جس کا تانا ریشم کا ہو لیکن اس کا بانا کسی دوسری چیز کا ہو تو اسے ضرورت کی بناء پر جہاد کے موقع پر پہننے میں کوئی حرج نہیں ہے، اور جہاد کے علاوہ دوسرے اوقات میں پہننا مکروہ ہوگا، **والاعتبار للحمة الخ** اور کپڑے کی تعین میں اس کے بانا کا اعتبار ہوتا ہے جس کی وجہ ہم نے ابھی اوپر بیان کردی ہے، (ف: کہ کپڑا بانے سے تیار ہوتا ہے اس لئے صرف تانا کپڑا نہیں کہلاتا ہے، اور ذخیرہ میں نقل کیا ہے کہ لباس کے قیمتی ہونے کی کوئی حد مقرر نہیں ہے، بشرطیکہ وہ جائز ہو ایک دن رسول اللہ ﷺ گھر سے اس حالت میں نکلے کہ آپکے بدن مبارک پر چار ہزار درہم کی چادر تھی، اسی طرح آپ کے ایک صحابی بھی آپ کی خدمت میں اس حالت میں آئے کہ ان کے بدن پر عمدہ چادر تھی، یہ دیکھ آپ نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ جب اپنے بندے کو نعمت دیتا ہے تو اس وقت اللہ تعالیٰ کی مرضی یہ ہوتی ہے کہ اس بندہ پر اس کی نعمت کا اثر ظاہر بھی ہو، اسی طرح امام ابو حنیفہؒ ایسی چادر اوڑھتے تھے جس کی قیمت چار ہزار دینار ہوتی تھی، اللہ تعالیٰ نے اپنے بندوں پر زینت اور تجمل کو جائز فرمایا ہے، کیونکہ فرمان باری تعالیٰ ہے **قل من حرم زينة الله التي اخرج لعباده والطيبات من الرزق قل هي للذين امنوا في الحيوة الدنيا وفي الاخرة الآيه،** امام ابو حنیفہؒ سے پوچھا گیا کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ تو ایسے لباس پہنتے جس میں جوڑ لگے ہوتے تھے، تو امام صاحبؒ نے فرمایا کہ آپ تو امام المسلمین اور مقتدائے امت تھے اس لئے اگر وہ بھی قیمتی ہی لباس پہنا کرتے تو دوسرے آپکی اقتداء کرتے، اور جب وہ نہ پاتے تو چوری اور ظلم سے مال حاصل کرتے، کیونکہ وہ تو نفیس لباس کے عادی ہو جاتے، مع، بلکہ دنیا میں زہد و بے رغبتی کی اقتداء کریں، اسی واسطے حضرت عمر رضی اللہ عنہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کو یہ کہہ کر تنبیہ کرتے کہ تم ساری امت کے مقتدیٰ اور پیشوا ہو اس لئے تم اپنا عمل ایسا رکھو کہ لوگ تمہاری اقتداء کریں، اسی واسطے ابو عثمان النہدی تابعیؒ کی حدیث میں جو حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا خط نقل کیا ہے اس میں صحابہ رضی اللہ عنہم کو موٹے و پرانے اور پیوند والے کپڑوں کے استعمال کا حکم فرمایا ہے۔

تاکہ تمام کافروں کو یہ بات معلوم ہو کہ یہ لوگ دنیاوی مال کے لئے نہیں لڑتے ہیں، بلکہ اللہ تعالیٰ کا کلمہ بلند کرنے کے لئے جہاد کرتے ہیں، ان کے لئے دنیاوی آسائش ورغبات سب ممنوع ہیں لیکن صفائی وستھرائی اور تجمل کی ان کو اجازت ہے، بلکہ صحیح حدیث میں پریشان اور بکھرے بال اور بدہیات طریقوں سے پاس آنے والوں کو تو تعریض کی کہ یہ کیا بات ہے کہ تم میں سے آدمی میرے پاس اس بری

ہیات کے ساتھ آتا ہے گویا کہ وہ شیطان ہے، م، امام ابوحنیفہؒ مردوں کے لئے کسم وزعفران کے رنگے ہوئے کپڑوں کو مکروہ رکھتے تھے، بعض فقہاء نے کہا ہے کہ اس میں کچھ حرج نہیں ہے، امام محمدؒ نے سیر کبیر میں لکھا ہے کہ اپنے مکان کو نقش ونگار سے منقش کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے، اسی طرح قیمتی لباس اور نفیس ظروف کے رکھنے اور استعمال میں بھی کوئی حرج نہیں ہے، لیکن مکان کو خانہ کعبہ معظمہ کی طرح پردوں سے آرائش کرنا چاہئے، لیکن امام مالک وشافعی واحمد رحمہم اللہ کے نزدیک خانہ کعبہ کے سوا کسی اور مکان کے لئے ریشمی پردہ جائز نہیں ہے، مع۔

توضیح: ایسا کپڑا جس کا تانا ریشم کا ہو اور بانا کسی دوسری چیز کا ہو اس کے استعمال کا حکم کتنی قیمت تک کے کپڑوں کا بدن پر اور پردہ کے طور پر استعمال کرنا صحیح ہے، کسم اور زعفران سے رنگے ہوئے کپڑوں کو پہننا، تفصیل مسائل، اقوال علماء کرام، دلیل مفصلہ

قال ولا يجوز للرجال التحلي بالذهب لما روينا ولابالفضة لانها في معناه الا بالخاتم والمنطقة وحلية السيف من الفضة تحقيقا لمعنى النموذج والفضة اغنت عن الذهب اذ هما من جنس واحد كيف وقد جاء في اباحة ذلك الاثار في الجامع الصغير ولايتختم الابالفضة وهذا نص على ان التختم بالحجر والحديد والصفر حرام وراى رسول الله ﷺ على رجل خاتم صفر فقال ما لي اجد منك رائحة الاصنام وراى على اخر خاتم حديد فقال مالي ارى عليك حلية اهل النار ومن الناس من اطلق في الحجر الذي يقال له يشب لانه ليس بحجر اذ ليس له ثقل الحجر و اطلاق الجواب في الكتاب يدل على تحريمه.

ترجمہ: قدوریؒ نے کہا ہے کہ مذکورہ دلیل کی وجہ سے مردوں کو سونے کا زیور پہننا ناجائز ہے، (ف: عورتوں کی مشابہت کی وجہ سے بھی حرام ہے، مطلب یہ ہوا کہ سونے کی چیز سے زینت کرنا مرد کے لئے حرام ہے اس حدیث مذکور کی وجہ سے کہ جس میں ریشم اور سونے کے بارے میں فرمایا گیا ہے کہ دونوں چیزیں میری امت کے مردوں پر حرام ہے)، ولا الفضة الخ اسی طرح چاندی سے بھی زینت حاصل کرنا جائز نہیں ہے، کیونکہ چاندی بھی سونے ہی کے حکم میں ہے، (ف: ایک اور حدیث میں ہے کہ سونا و چاندی اور ریشم سب مردوں پر حرام ہیں، جیسا کہ ہم نے پہلے بیان کر دیا ہے، چونکہ حرمت کا حکم تمام سندوں اور تمام روایتوں سے مشہور کے درجہ میں ہے، اور خود تمام مسلمانوں میں اس کی شہرت ہے اور ہر شخص عملاً اسے حرام ہی سمجھتا ہے، اسی وجہ سے بلا استثناء ہر چیز ناجائز ہے، لیکن ان احادیث کے درجہ مشہور میں ہونے کی وجہ سے اس فرمان سے ان تین چیزوں کو مستثنیٰ کرنا صحیح ہوگیا، لہٰذا سونا تو مطلقاً مردوں پر حرام ہے اس طرح چاندی بھی حرام ہے، الابالخاتم الخ سوائے چاندی کی انگوٹھی اور کمر کا پٹکہ اور تلوار کے دستہ کے (کہ یہ تین چیزیں جائز ہیں) تحقیقا لمعنی الخ تا کہ نمونہ کے معنی متحقق ہو جائیں، اب اگر کوئی یہ کہے کہ چاندی کی انگوٹھی جائز ہونے کی وجہ سے سونے کی انگوٹھی بھی جائز ہونی چاہئے؟ تو جواب یہ ہے کہ یہ جائز نہیں ہے، والفضة اغنت الخ اور چاندی کی انگوٹھی جائز ہونے نے سونے کی انگوٹھی کی ضرورت سے مستغنی کر دیا ہے، کیونکہ چاندی اور سونا دونوں ہی ایک جنس ہیں، (ف: اس لئے صرف چاندی کا نمونہ ہی کافی ہے، اور سونے کی ضرورت نہیں رہی) کیف وقد جاء الخ اور چاندی کی انگوٹھی جائز کیوں نہیں ہوگی جبکہ بہت سے آثار واحادیث سے اس کا مباح ہونا منقول ہے، (ف: چنانچہ حضرت انس بن مالک اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے جب عجمی بادشاہوں کو رسالت کی تبلیغ کے سلسلہ میں خط لکھنا چاہا تو صحابہ نے عرض کیا کہ یہ شاہان عجم کبھی ایسے خط کو قبول نہیں کرتے جس پر مہر لگی ہوئی نہ ہو، اس کے بعد آپ نے اپنے لئے انگوٹھی بنوائی (جس کا نگینہ حبشی طرز کا تھا (خ، م)) اس انگوٹھی میں محمد رسول اللہ لکھوایا اس میں تین سطریں ڈالی گئیں (اس شکل کی محمد رسول اللہ، ت، و، ج)، اور وہ انگوٹھی آپ کے دست مبارک میں آپ کی وفات تک رہی پھر حضرت ابوبکرؓ اللہ عنہ کے ہاتھ میں ان کی بھی وفات تک رہی، پھر حضرت عمرؓ اللہ عنہ کے ہاتھ میں ان کی بھی وفات تک رہی، پھر حضرت عثمانؓ اللہ عنہ کے ہاتھ میں رہی یہانتک کہ آپ کی

خلافت کے آخری وقت میں بیرار یس میں گر گئی۔

اس کی تلاش میں حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے اس کا سارا پانی خشک کر دینے کا حکم دیا ہزار کوشش کی گئی مگر وہ نہ ملی، اس کی روایت ائمہ ستہ نے مختصرا اور مطولا ہر طرح بیان کی ہے، اس سلسلہ میں ہمیں یہ بات اچھی طرح معلوم ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے سب سے پہلے سونے ہی کی انگوٹھی بنوائی تھی مگر جب آپ نے یہ دیکھا کہ صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم نے بھی اتباع سنت کے خیال سے اپنے لئے ویسے ہی انگوٹھی بنوانے لگے تب آپ نے خود اپنی انگوٹھی اتار پھینکی پھر آپ کی دیکھا دیکھی تمام صحابہ کرام نے بھی اتار ڈالیں، جیسا آئندہ انشاء اللہ اس کی تفصیل بیان کی جائیگی، اور چاندی کے پٹکہ کے جائز ہونے کی دلیل وہ روایت ہے جو واقدیؒ نے کتاب المغازی میں روایت کی ہے کہ حدثنی ابن سیدہ عن اسحٰق بن عبداللہ عن عمیر بن الحکم الخ یعنی عمیر بن الحکم نے کہا کہ میں نہیں جانتا ہوں کہ جنگ احد میں جب کفار قریش ابتداء شکست کھا کر بھاگنے لگے اور ان کے مال و اسباب پر اصحاب رسول اللہ ﷺ ٹوٹ پڑے تھے اور جو کچھ سونا وغیرہ ان کے ہاتھ لگا تھا اس کے واپس کرنے کے بعد کسی کے پاس کچھ باقی رہ گیا ہو سوائے دو شخصوں کے کہ ان میں ایک عاصم بن ثابت بن الافلح تھے انہوں نے ان کفار سے ایک پٹکا لیا تھا وہ ان کے پاس رہ گیا تھا اس میں پچاس دینار رکھے ہوئے تھے، کیونکہ اس پٹکہ کو انہوں نے اپنے کمر بند پر کپڑوں کے نیچے دبا لیا تھا، اور دوسرے عباد بن بشر رضی اللہ عنہ بھی تھے انہیں بھی ایک تھیلی مل گئی جس میں تیرہ مثقال سونا تھا وہ تھیلی بھی ان کے پاس کسی طرح رہ گئی تھی بعد میں رسول اللہ ﷺ نے انہیں دونوں کو ان کا لوٹا ہوا مال بطور نفل کے دیدیا تھا، اور عام دستور کی مطابق اس میں سے جو پانچواں حصہ نفل کا وصول کر لیا جاتا ہے اسے بھی رسول اللہ ﷺ نے وصول نہیں فرمایا تھا۔

الواقدی، تو اس پٹکہ کے واقعہ سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ چاندی کا پٹکہ استعمال کرنا جائز ہے لیکن اس پر یہ اعتراض کیا جا سکتا ہے کہ اس کے مالک بن جانے سے اس کو ذاتی مصرف میں لانے کی اجازت ثابت نہیں ہوتی ہے، جواب یہ ہے کہ ایسا وہم کسی دلیل کے بغیر ہے کیونکہ ظاہر میں اس کی اجازت ثابت ہوتی ہے، مع، (کیونکہ پٹکہ تو کمر میں باندھے ہی کے لئے ہوتا ہے) اب میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ میں نے یہ بھی مان لیا کہ اس کا استعمال صحیح تھا لیکن یہ پٹکہ تو سونے کے دیناروں سے جڑا ہوا تھا حالانکہ ہمارا مسئلہ اور گفتگو چاندی کے پٹکہ کے بارے میں ہے، اس لئے اس کی صرف یہ ایک تاویل کی جا سکتی ہے کہ وہ پٹکہ بھی اصل میں چاندی ہی کا تھا لیکن اس کی چاندی اتنی قیمت کی تھی جس سے پچاس دینار مل سکتے تھے، لیکن یہ تاویل خلاف ظاہر ہے، م، اس کے علاوہ عاصم رضی اللہ عنہ نے تو اسے اپنی کمر پر باندھ رکھا تھا، اور اسے اس طرح باندھ کر رکھنا بھی تو استعمال کرنا ہی ہوتا ہے، ع، میں یہ کہتا ہوں کہ اسے کمر پر رکھنا استعمال کے لئے نہیں تھا بلکہ اس میں موجود مال کی حفاظت مقصود تھی، م،

اس کے علاوہ شیخ ابو الفتح ابن سید الناس نے عیون الاثر میں نقل کیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ کے پاس ایک چمڑے کا پٹکہ تھا جس کے حلقہ اور سامنے اور اطراف میں چاندی لگی ہوئی تھی، ع، اگر یہ روایت ثابت ہو جائے تو یہ چاندی کے پٹکہ کی ثبوت میں عمدہ دلیل ہوگی، اور اب تیسرے مسئلہ کا بیان کہ تلوار کے قبضہ میں اگر چاندی ہو تو اس سلسلہ میں حضرت انس رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ کی تلوار (قبضہ) چاندی کا تھا، اس کی روایت ابوداؤد والترمذی و نسائی نے کی ہے اور ترمذی نے یہ بھی کہا ہے کہ یہ حدیث حسن غریب ہے، لیکن نسائی رحمۃ اللہ نے اس پر نقد کرتے ہوئے کہا ہے کہ صحیح بات یہی ہے کہ یہ روایت مرسل صحیح ہے، اور حضرت عروہ بن الزبیر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ ابن الزبیر رضی اللہ عنہ کی تلوار پر چاندی کا پانی چڑھا ہوا تھا اور عروہؓ کی تلوار پر سونے کا پانی چڑھا ہوا تھا اور رواہ البخاری، بس اس سے یہ ثابت ہوا کہ چاندی کی انگوٹھی اور پٹکہ اور تلوار کا دستہ سب جائز ہے۔

وفی الجامع الصغیر الخ اور جامع صغیر میں مذکور ہے کہ چاندی کے سوا کسی اور چیز سے مہر لگانی جائز نہیں ہے، (ف: اس عبارت سے تو ثابت ہوتا ہے کہ چاندی کے علاوہ کسی اور چیز سے مہر جائز نہیں ہوگی، وھذا نص الخ پھر مذکورہ عبارت سے اس مسئلہ کی تصریح ہوتی ہے کہ پتھر، لوہے اور پیتل کی انگوٹھی پہننا حرام ہے، (ف: اور بعضوں نے کہا ہے کہ اس عبارت میں صفر سے مراد وہ چیز ہے جسے ہندی میں کانسہ کہتے ہیں،) ورای رسول اللہ ﷺ الخ ایک مرتبہ رسول اللہ ﷺ نے ایک مرد کے ہاتھ میں پیتل یا کانسہ کی انگوٹھی

دیکھی تو فرمایا کیا بات ہے جو میں تم سے بتوں کی بدبو پاتا ہوں، پھر دوسرے ایک شخص کے ہاتھ میں لوہے کی انگوٹھی دیکھی تو فرمایا کہ کیا بات ہے جو میں تم پر دوزخیوں کا زیور دیکھتا ہوں، (ف: اصل روایت میں ایک ہی شخص کے حال کو بطور معجزہ ظاہر کیا ہے، چنانچہ عبداللہ بن وریدؓ اللہ عنہ نے اپنے باپ سے روایت کی ہے کہ ایک شخص رسول اللہ ﷺ کے پاس لوہے کی انگوٹھی پہنے ہوئے آیا تو آپ نے فرمایا کہ کیا بات ہے کہ جو میں تم پر دوزخیوں کا زیور دیکھتا ہوں، (ف، اصل روایت میں ایک ہی شخص کے حال کو بطور معجزہ ظاہر کیا ہے چنانچہ عبد اللہ بن وریدؓ نے اپنے باپ سے روایت کی ہے کہ ایک شخص رسول اللہ ﷺ کے پاس لوہے کی انگوٹھی پہنے ہوئے آیا تو آپؐ نے فرمایا کہ کیا بات ہے کہ میں تم پر دوزخیوں کا زیور پاتا ہوں، پھر وہی شخص دوسری بار کانسہ کی انگوٹھی پہنے ہوئے آپ کے پاس آیا کہ کیا بات ہے کہ میں تم سے بتوں کی بدبو پاتا ہوں، پھر وہی شخص تیسری بار آیا اور اس کے ہاتھ میں سونے کی انگوٹھی تھی تو فرمایا کہ کیا بات ہے جو میں تم پر اہل جنت کا زیور (یعنی سونا) پاتا ہوں، تو اس نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ میں کس چیز سے انگوٹھی بناؤں کیا چاندی کی بنالوں، فرمایا کہ ہاں لیکن پورے ایک مثقال کی نہ بناؤ، اس کی روایت ترمذی اور احمد نے کی ہے، لیکن ترمذی کی روایت میں شبہ کی بجائے صفر کا لفظ واقع ہے، **رواہ ابو الائمة و النسائی والبزاروابن حبان وابو یعلی الموصلی**، پس اس روایت سے یہ معلوم ہوا کہ سونے و پیتل و کانسہ اور لوہے کی انگوٹھی جائز نہیں ہے، اور بظاہر پتھر کو بھی اسی پر قیاس کیا گیا ہے۔

ومن الناس من اطلق الخ اور بعض لوگوں نے سنگ یشب کی مطلقاً اجازت دی ہے، کیونکہ وہ پتھر نہیں ہے اس لئے کہ اس میں پتھر جیسا وزن نہیں ہوتا ہے، **واطلاق الجواب الخ** لیکن جامع صغیر کا مطلق جواب ہونا اس کے حرام ہونے پر دلالت کرتا ہے (ف: شمس الائمہ سرخیؒ نے شرح جامع صغیر میں لکھا ہے کہ ہمارے بعض مشائخ نے لفظ کتاب کو مطلق دیکھ کر یشب کی انگوٹھی بھی حرام کردی ہے، لیکن قول اصح یہی ہے کہ یشب کی انگوٹھی کے استعمال میں کوئی حرج نہیں ہے، جیسے کہ عقیق میں ہے، اور ایک روایت میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے عقیق کی انگوٹھی پہنی ہے اور یہ فرمایا ہے کہ اس کی انگوٹھی پہنو کہ یہ مبارک ہے، مع، میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ اس روایت کے ثبوت میں کلام ہے اور اس کے بغیر کوئی حجت قائم نہیں ہوسکتی ہے، اور ابن عدی وغیرہؒ نے روایت کے بعد اس کے موضوع ہونے کا حکم لگایا ہے، معلوم ہونا چاہئے کہ یہ ساری گفتگو انگوٹھی کے ایک حصہ یعنی اس کے حلقہ کے بارے میں ہے، کیونکہ نگینہ تو یشب وغیرہ ہر چیز کا جائز ہوتا ہے، جب تک کہ کسی خاص چیز کے بارے میں کراہت کا ثبوت نہ ہو، پھر پتھروں سے حرام ہونے کی حدیث مذکور سے اس طرح دلیل پکڑی جاتی ہے کہ پیتل اور کانسہ وغیرہ سے ہی بتوں کی بناوٹ ہوتی تھی۔

اور اصل میں وہ بہت سے پتھروں سے ہی بنتے ہیں اس لئے بتوں کی بدبو پتھر سے بدرجہ اولیٰ ظاہر ہوتی ہے، م، معلوم ہونا چاہئے کہ مردوں کی انگوٹھی وہی ان کے لئے حلال ہوتی ہے جو مردوں کے وضع پر ہو، اور اگر عورتوں کی صورت کی مانند دو یا زیادہ نگینوں کی ہو جیسے کہ سونے کی ہو تو وہ حرام ہے، عامہ علماء کا یہی قول ہے، جامع الرموز، لہذا جھگڑے کی انگوٹھی اور اس کی مانند عورتوں کی مناسب کی انگوٹھیاں حرام ہیں، م، اسی طرح اگر انگوٹھی پہننے سے اپنی بڑائی تفاخر اور دکھاوا مقصود ہو تو وہ حرام ہے، ک، اور اختیار شرح مختار میں ہے کہ ایک مثقال یا اس سے کم کی مسنون ہے، یہاں تک کی تفصیل حلقہ کے بارے میں تھی، اور نگینہ کے بارے میں عام اجازت ہے کہ وہ چاندی کا ہو یا عقیق یا فیروزہ یا زبرجد یا یاقوت یا زمرد وغیرہ کا ہو سب جائز ہے، اور تجنیس میں ہے کہ انگوٹھی پر آدمی یا جانور یا پرندہ یا کیڑے مکوڑے (یعنی جاندار) کی صورت نہیں بنائی جاسکتی ہے، بستان میں ہے کہ اس پر محمد رسول اللہ کا نقش کرنا بھی جائز نہیں ہے، کیونکہ یہ جملہ رسول اللہ ﷺ کی انگوٹھی کے لئے مخصوص تھا، لیکن یہ جائز ہے کہ اللہ تعالیٰ کے مبارک ناموں یا صفتوں میں سے یا نصیحت کا کوئی کلمہ لکھ کر دیا جائے اگر اللہ تعالیٰ کا نام یا آیت یا رسول اللہ ﷺ کے نام سے مسجع ہو تو لازم ہوگا کہ پیخانہ جاتے وقت اس نگینہ کو اپنی آستین سے ڈھانپ لے، اور استنجاء کے وقت انگوٹھی دائیں ہاتھ میں پہن لے، اور اس نگینہ کو اپنی ہتھیلی کی طرف رکھا کرے، برخلاف عورتوں کے، ع، جامع الرموز وغیرہ، اگر یہ کہا جائے کہ رسول اللہ ﷺ نے ایک مرد کو فرمایا تھا کہ تم تلاش کرکے دیکھو اگرچہ لوہے کی انگھوٹھی ہو، یعنی ایک عورت سے نکاح کرانے کے بارے میں (مہر کیلئے) فرمایا تھا اس سے ظاہر ہوا کہ عدت کے مہر کے لئے لوہے کی انگوٹھی جائز ہوگی،

جواب یہ ہوگا کہ ہاں ظاہر تو یہی ہے کہ اس عورت کے مہر کے لئے تلاش کروائی تھی، اور شاید کہ یہ بھی مراد ہو کہ کوئی سی بھی حقیر چیز تلاش کرلو لیکن یہ تاویل بعید اور بے وجہ ہے، لہٰذا یہ ممانعت صرف مردوں کے ساتھ مخصوص ہوگی، اگر چہ عورتوں کے حق میں بھی احتیاط کی گئی ہو، لیکن مجھ مترجم کے نزدیک اس کے جائز ہونے کا فتویٰ ہونا ہی اولیٰ ہے، واللہ تعالیٰ اعلم، م۔

توضیح: مردوں کے لئے سونے اور چاندی پٹکہ اور ریشم کی چیزوں سے زینت حاصل کرنا، عورتوں اور مردوں کے لئے سونے چاندی، لوہے، پیتل کانسہ وغیرہ کی انگوٹھی کا استعمال کرنا، انگوٹھی کے نگینہ اور حلقہ کے بارے میں حکم یکساں ہے یا فرق ہے نگینہ پر کچھ لکھوا کر رکھنا، تفصیل مسائل، اقوال علماء، دلائل، یشب، ایک مائل بہ سبزی قیمتی پتھر، عقیق ایک قیمتی پتھر جو یمن کی طرف سے آتا ہے۔ (قاسمی)

والتختم بالذهب على الرجال حرام لما روينا وعن علي رضي الله عنه ان النبي عليه السلام نهى عن التختم بالذهب ولان الاصل فيه التحريم والا باحة ضرورة الختم او النموذج وقد اند فعت بالاد نى وهو الفضة والحلقة هي المعتبر ة لان قوام الخاتم بها ولا معتبر بالفص حتى يجوز ان يكون من حجرو يجعل الفص الى باطن كفه بخلاف النسوان لانه تزين في حقهن وانما يتختم القاضي والسطان لحاجته الى الختم فا ما غيرهما فالا فضل ان يترک لعدم الحاجة اليه .

ترجمہ: اور مردوں کو سونے کی انگوٹھی پہننی حرام ہے، جس کی دلیل وہی حدیث ہے جو ہم نے پہلے بیان کردی ہے، (ف: یعنی وہ حدیث جس میں مذکورہ ہے کہ اس امت پر ریشم اور سونا دونوں حرام ہیں، یعنی یہ حدیث اپنے مفہوم کے عام ہونے کی بناء پر یہ دلالت کرتی ہے کہ سونے کا استعمال انگوٹھی کے طور پر بھی حرام ہے، اسکے علاوہ ایک اور خاص دلیل بھی ہے جیسا کہ فرمان ہے۔

وعن علیؓ اللہ عنہ الخ حضرت علیؓ اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے سونے کی انگوٹھی پہننے سے منع فرمایا ہے، (ف: اور قس سے یعنی باریک کپڑے یا ریشمی سے یا معصفر سے یعنی سرخ کسم سے اور رکوع وسجود میں قرآن پڑھنے سے، اس کی روایت مسلم اور سنن اربعہ نے کی ہے، اور ایک روایت میں شبرہ دارغوانی سے منع فرمایا ہے، جو بجائے قسی ومعصفر کے واقع ہے، الترمذی حسن صحیح وابن حبان اور سونے کی انگوٹھی سے ممانعت حضرت ابو ہریرۃؓ اللہ عنہ کی حدیث سے ہے جو کہ مسلم کی روایت میں ہے، اور براء بن عازبؓ اللہ تعالیٰ عنہ کی حدیث سے جو کہ بخاری ومسلم کی روایت میں ہے، ولان الاصل فيه الخ اور اس دلیل سے بھی کہ سونے کے بارے میں تو اصل حکم تحریم ہی کا ہے، (ف: یعنی مشہور ومقبول روایتوں میں بطور نص اس کی حرمت بیان کی گئی ہے۔

والا باحة ضرور الخ اور اسے مباح قرار دیا گیا ہے خواہ مہر کی ضرورت سے ہو یا نمونہ کی ضرورت سے ہو مباح کی طور پر ہے، اور یہ ضرورت سونا اور چاندی میں سے کمتر درجہ کی چیز یعنی چاندی سے ہی پوری کردی گئی ہے، (ف: لہٰذا سونا کو اعلیٰ درجہ کا ہوتا ہے اس کی ضرورت باقی نہیں رہی کیونکہ یہ دونوں چیزیں ایک ہی جنس کی ہیں اور ضرورت کی بناء پر جو چیز ثابت ہوتی ہے وہ ادنی درجہ کی ثابت ہوتی ہے اس لئے سونے کا مباح ہونا بھی ثابت نہ ہوگا، معلوم ہونا چاہئے کہ صحاح کی احادیث سے یہ بات ثابت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے سب سے پہلے سونے کی انگوٹھی بنوائی تھی لیکن جب صحابہ کرام نے بھی دیکھا دیکھی سنت سمجھ کر اپنے لئے انگوٹھیاں بنوانی شروع کیں تو آپ ﷺ نے اسے اتار کر پھینک دیا، اور فرمایا کہ میں اسے نہیں پہنوں گا، جب لوگوں نے حضور کا یہ عمل دیکھا تو سبھوں نے اپنی انگوٹھیاں نکال پھینکیں، اس کے بعد رسول اللہ ﷺ نے چاندی کی مہر بطور انگوٹھی بنوالی، جیسا کہ پہلے بھی معلوم ہو چکا ہے، پس اس سے ایک قسم کا اس بات کی طرف اشارہ ہوتا ہے، کہ شاید شروع میں بطور نمونہ سونے کی انگوٹھی بھی مباح ہوئی تھی، پھر حضرات علی وابو ہریرہ و

براء بن عازب رضی اللہ عنہم کی ظاہر احادیث سونے کے حرام ہونے کی دلیل ظاہر ہوئی، عینیؒ نے لکھا ہے کہ بعض علماء نے سونے کی انگوٹھی کو مباح کہا ہے۔

جس کی دلیل ابن مالکؓ کی روایت ہے کہ میں نے براء بن عازب رضی اللہ عنہ کے ہاتھ میں سونے کی انگوٹھی دیکھی، اور مصعب بن سعد نے کہا کہ میں نے طلحہ بن عبید اللہؓ اللہ عنہ کی ہاتھ میں سونے کی انگوٹھی دیکھی، اور میں نے صہیب رضی اللہ عنہ کے ہاتھ میں سونے کی انگوٹھی دیکھی، اور میں نے سعد بن ابی وقاصؓ کے ہاتھ میں سونے کی انگوٹھی دیکھی، اسی طرح سے سعد بن العاصؓ نے بھی روایت کی، اور یہ ساری روایتیں امام طحاویؒ کی اسناد سے ہیں، اور ان کی اسناد حسن ہیں، ان سب کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ یہ سارے واقعات سونے کی انگوٹھی پہننے کی اس کی ممانعت سے پہلے کے ہیں، لیکن یہ جواب ضعیف ہے اور حق بات یہ ہے کا اول تو یہ روایتیں ایک دوسرے کی معارض ہیں کیونکہ حضرات براء بن عازب رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ہمیں سونے کی انگوٹھی سے منع فرمایا ہے جس کی روایت طحاوی نے کی ہے، دوسری بات یہ ہے کہ صریح مرفوع احادیث میں ممانعت کا حکم صادر ہے، لہٰذا یہ افعال اور اعمال اس قولی حدیث کی معارض نہیں ہو سکتے ہیں، اس کے علاوہ قاعدہ یہ ہے کہ جب حرام کرنے والی دلیل اور حلال کرنے والی دونوں جمع ہو جائیں تو ان میں حرمت کی دلیل کو ترجیح دی جاتی ہے، حالانکہ اس جگہ کوئی معارضہ بھی نہیں ہے، کیونکہ معارضہ ہونے کے لئے دونوں میں مساوات اور ہم پلہ ہونا بھی ضروری ہے، جبکہ یہاں تو کسی طرح بھی مساوات نہیں ہے، کیونکہ اس کی ممانعت تو صحیحین کی مرفوع روایتوں اور صحیح احادیث سے ثابت ہے، اور اس کی اجازت بعض صحابہ کرام نے ذاتی عمل سے اور وہ بھی طحاوی کی روایتوں سے ثابت ہوتی ہے، لہٰذا کسی طرح بھی اجازت اور ممانعت کے درمیان معارضہ صحیح نہیں ہو سکتا ہے، اس بناء پر مرفوع روایتوں پر عمل ہوگا، واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب،

خلاصہ کلام یہ ہوا کہ مردوں کے واسطے سونے کی انگوٹھی حرام ہے اور لوہے وکانسہ وپیتل کی بھی ممنوع ہے، اس کے علاوہ مردوں کے لئے صرف چاندی کی وہ انگوٹھی جائز ہوگی جو مردوں کے استعمال مین رہتی ہو، **والحلقة هي الخ** اور انگوٹھی میں صرف اس کے حلقہ کا اعتبار ہوتا ہے، کیونکہ انگوٹھی حقیقت میں اسی حلقہ کا نام ہے، اور اس کے نگ کا اصل مین کوئی اعتبار نہیں ہوتا ہے اسی بناء پر پتھر کا نگینہ بھی جائز ہوتا ہے، (ف: اس کے برعکس اگر حلقہ پتھر کا ہو اور اس کا نگینہ چاندی کا ہو تو وہ جائز نہیں ہے، خلاصہ یہ ہوا کہ نگینہ کے پتھر یا لوہے وغیرہ ہونے سے ممانعت نہیں ہے (**ويجعل الفص**) اور مراد اپنی انگوٹھی کے نگینہ کو اندر کی طرف ہتھیلی کی جانب رکھے، (ف: کہ ایسا کرنا مستحب ہے)۔

بخلاف النسوان الخ برخلاف عورتوں کے کہ انگوٹھی ان کے حق میں بناؤ سنگار کی چیز ہے (ف: اسی لئے مردوں کے حق میں مکروہ ہے حضرت انسؓ اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے اپنے دائیں ہاتھ میں چاندی کی انگوٹھی بنوائی جس میں **حبشی** نگینہ تھا، اور اس نگینہ کو آپ نیچے کی طرف اپنی ہتھیلی سے ملا کر رکھتے تھے، اور رواہ مسلم، ع، اس میں حبشی نگینہ سے مراد یہ ہے کہ اس کی بناوٹ حبشی تھی، ، اور نگینہ بھی صرف چاندی کا تھا، علماء کرام نے اسی طرح کی تصریح کی ہے، م، اب ایک سوال یہ ہے کہ انگوٹھی کس ہاتھ میں پہننی چاہئے تو اس کے بارے میں اجناس میں لکھا ہے کہ بائیں ہاتھ کی چھنگلیا میں پہننی چاہئے اور دائیں ہاتھ میں نہیں پہننی چاہئے اسی طرح بائیں ہاتھ کی چھنگلیا کی علاوہ کسی دوسری انگلی میں بھی نہیں پہنی جائے، فقیہ ابو اللیثؒ نے شرح جامع صغیر میں دائیں و بائیں دونوں جانب کو مساوی لکھا ہے، غایۃ البیان میں انزاریؒ نے کہا ہے کہ یہی حق ہے، کیونکہ اس کے بارے میں رسول اللہ ﷺ سے مختلف روایتیں آئی ہیں، چنانچہ سنن میں حضرت علیؓ اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہؐ اپنے بائیں ہاتھ میں انگوٹھی پہنتے تھے، اور ابن عمرؓ سے سنن میں مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ اپنے بائیں ہاتھ میں انگوٹھی پہنتے تھے اس کا نگینہ اندرونی ہتھیلی کی طرف ہوتا تھا، اور سنن میں محمد بن اسحٰق سے روایت ہے کہ میں نے صلت بن عبد اللہ بن نوفل بن عبد اللہ المطلب کو دیکھا ہے کہ وہ دائیں چھنگلیا میں انگوٹھی پہنتے تھے، تو میں نے کہا اس طرح کیوں ہے۔

تو فرمایا کہ میں نے ابن عباسؓ اللہ عنہ کو دیکھا کہ انہوں نے اسی طرح اپنی انگوٹھی پہنی اور نگینہ کو پشت کی طرف کیا اور مجھے یہ خیال

بھی آتا ہے کہ حضرت ابن عباسؓ اللہ عنہ نے رسول اللہ ﷺ کو اپنی انگوٹھی اسی طرح پہنے دیکھا ہوگا اور بعض فقہاء نے جو یہ بات لکھی ہے کہ دائیں ہاتھ میں انگوٹھی پہننا باغیوں کی علامتوں میں سے ایک ہے تو اس کی کچھ حقیقت نہیں ہے، کیونکہ رسول اللہ ﷺ سے جو صحیح روایت منقول ہے وہ اس کی تردید کرتی ہے، کلام ختم ہوا، عینیؒ نے کہا ہے کہ حق بات یہ ہے کہ بائیں ہاتھ میں پہننا ہی افضل ہے، کیونکہ حضرت انسؓ اللہ عنہ کی حدیث میں مذکورہ ہے کہ گویا میں ابھی رسول اللہ ﷺ کی انگوٹھی کی چمک آپ کے بائیں ہاتھ میں دیکھ رہا ہوں، رواہ مسلم، اور ایک روایت میں ہے کہ اپنی بائیں چھنگلیاں کی طرف اشارہ کیا، البتہ صحیح کی روایت میں یہ بات بھی ثابت ہے کہ آپ نے دائیں ہاتھ میں انگوٹھی پہنی لیکن بائیں ہاتھ میں پہننے ہی کی عادت رہی، اور بیہقیؒ نے سنن میں حدیث سلیمان بن بلال عن جعفر بن محمد عن ابیہ محمد الباقر روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے سونے کی انگوٹھی بنوا کر دائیں چھنگلیاں میں پہنی پھر گھر واپس آ کر اس کو نکال کر پھینک دیا پھر اس کو نہیں پہنا پھر چاندی کی انگوٹھی بنوا کر بائیں ہاتھ میں ڈال لی، اور حضرت ابوبکر وعمر وعلی وحسن وحسینؓ اللہ عنہم بھی اپنے بائیں ہاتھوں میں پہنا کرتے تھے، مع۔

چند ضروری مسائل

(۱) اگر کوئی شخص کسی علاج کی ضرورت سے لوہے یا پتھر کا چھلا پہنے تو اس میں کوئی حرج نہ ہوگا (۲) کیا چاندی کی انگوٹھی بھی ہر ایک کے لئے جائز ہے صرف اس شخص کے لئے جائز ہے جس کو مہر کی ضرورت ہو، **وانما یتختم الخ** انگوٹھی صرف قاضی یا سلطان پہنے گا، کیونکہ ان کو مہر لگانے کی ضرورت ہوا کرتی ہے، (ف: اسی حکم میں مفتی بھی داخل ہیں کیونکہ ان کو بھی مہر لگانے کی ضرورت ہوتی ہے، اس طرح ہر وہ شخص داخل ہوگا جسے مہر لگانے کی ضرورت ہو، **فانما غیر ھما الخ** پس قاضی اور سلطان کے علاوہ اور لوگوں کے حق میں افضل یہی ہے کہ انگوٹھی استعمال نہ کرے، کیونکہ دوسروں کو انگوٹھی کی ضرورت نہیں ہوتی ہے، (ف) اس میں قاضی اور سلطان کو مخصوص کر دینے کا مطلب یہ ہے کہ سنت طریقہ کا ثواب صرف ایسے شخص کو ملے گا جو دین کے کام میں ضرورت کے طور پر انگوٹھی پہنے اور اگر دین کے کام کے سوا کسی دوسری ضرورت کیلئے ہو یا ایسے بالکل ضرورت نہ ہو تو اس کے حق میں اس کا پہننا مسنون نہ ہوگا، اگر چہ جائز ہوگا۔

کیونکہ مختلف صحابہ کرامؓ اللہ عنہم سے بھی انگوٹھی پہنے رہنا ثابت ہے، لیکن اسے نہ پہننا ہی افضل ہے، لیکن میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ اگر کوئی شخص ضرورت خاص کے بغیر بھی صرف صحابہ کرام کی سنت کی ادائیگی کا ارادہ کر کے پہنے تو اسے ثواب ہوگا، لیکن ایسی بات بہت ہی کم ہوتی ہے، اسی لئے اس کا اعتبار نہیں کیا گیا ہے، الحاصل ضرورت کے بغیر دوسری صورت میں بھی کراہت نہیں ہوگی، کیونکہ ترمذی وغیرہ کی حدیث جس میں لوہے وکانسی اور سونے کی انگوٹھی کی ممانعت ہے، اسی لئے آخر میں اس شخص کو چاندی کی انگوٹھی کی اجازت دیدی گئی ہے جس کی انگوٹھی ایک مثقال وزن سے زیادہ نہ ہو، پس یہ حکم اس کے جائز ہونے کی صریح دلیل ہے، م،

توضیح: مردوں کے لئے سونے کی انگوٹھی کا حکم کن کن لوگوں کو اور کیسی انگوٹھی پہننے کی اجازت ہے، مسائل کی تفصیل اقوال فقہاء، تفصیلی دلائل،

قال ولا باس بمسمار الذهب يجعل فی جُحر الفص ای فی ثقبه لانه تابع كالعلم فی الثوب فلا يعد لابسا له ولا تشد الاسنان بالذهب وتشد بالفضة وهذا عندابی حنيفة وقال محمد لا باس بالذهب ايضاً وعن ابی يوسف مثل قول كل منهما لهما ان عرفجة بن اسعد اصيب انفه يوم الكلاب فاتخذ انفا من فضة فانتن فامره النبی عليه السلام بان يتخذ انفا من ذهب

ولا بی حنيفة ان الاصل فيه التحريم والا باحة للضرورة وقد اند فعت بالفضة وهی الادنی فبقی الذهب علی التحريم والضرورة فيما روی لم تندفع فی الانف دونه حيث انتن.

ترجمہ: امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ، اور سونے کی ایسی کیلوں کے استعمال میں کوئی حرج نہیں ہے جو نگینہ کے سوراخ میں جڑی

جائے (ف: یعنی اگر انگوٹھی کے نگینہ میں سوراخ ہو یا اس کے ٹوٹ جانے سے محفوظ رکھنے کے خیال سے اس میں سونے کی کیل جڑ دی جائے تو اس میں کوئی حرج نہ ہوگا، جیسے اکثر عقیق البحر کی تسبیح کے دانہ میں جڑ دیتے ہیں، کیونکہ اس وقت یہ سونا تابع کی حیثیت سے ہے، جیسے کپڑے میں ریشم کے نقش ونگار وغیرہ اس کے تابع ہوتے ہیں، اس لئے ان کیلوں کے لگانے اور استعمال سے وہ شخص سونا پہننے والا شمار نہیں کیا جائے گا، (ف: اور سونے سے ممانعت کی بنیاد صرف اس کے استعمال کی صورت میں ہے، ورنہ سونا ہاتھ میں لینے اور اس کے چھونے سے کوئی گناہ نہیں ہوتا ہے۔

قال ولا تشد الاسنان الخ اور امام محمدؒ نے لکھا ہے کہ سونے سے دانت باندھے نہ جائیں البتہ چاندی سے باندھے جاسکتے ہیں، وھذا عندابی حنیفہؒ الخ یہ حکم امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ہے، (ف: یعنی اگر کوئی اپنے دانت کو مضبوطی کے لئے بندھوانا چاہے تو وہ سونے کے حلقہ سے نہ بندھوائے بلکہ چاندی سے بندھوالے)۔ وقال محمد الخ اور امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ سونے سے باندھنے میں بھی کوئی حرج نہیں ہے، اور امام ابو یوسفؒ کا قول ان دونوں میں سے ہر ایک کے مثل ہے، (ف: فخر الاسلامؒ نے کہا ہے کہ جامع میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ ابو یوسفؒ کا قول ابوحنیفہؒ کے قول کے مثل ہے، اور املاء میں ابو یوسفؒ سے محمدؒ کے قول کے مثل ہے، اور ابو یوسفؒ کا آخری قول یہی ہے، جس کی جانب انہوں نے رجوع کیا ہے، اور ابوحنیفہؒ سے امالی میں امام محمدؒ کے قول کے مثل روایت ہے اور کرخیؒ نے ابوحنیفہؒ سے روایت لکھی ہے کہ ہلتے ہوئے دانت کو باندھنے میں کوئی حرج نہیں ہے، اور دانت جب گر جاتے تو وہ مردار کے حکم میں ہے، اس کو اسی کی جگہ پر نہیں باندھنا چاہئے، بلکہ حلال کی ہوئی بکری کا دانت باندھ لینا چاہئے، لیکن ابو یوسفؒ نے کہا ہے کہ اس میں بھی کوئی حرج نہیں ہے)۔

لھما ان عرفجۃ الخ صاحبینؒ کی دلیل ہے کہ حضرت عرفجہ بن اسعد کی ناک جنگ کلاب میں ضائع ہوگئی تھی اس لئے عرفجہؓ نے اپنی ناک چاندی کی بنوالی تھی، مگر وہ بعد میں بدبودار ہوگئی تھی، اس لئے رسول اللہ ﷺ نے ان کو سونے کے ناک بنوالینے کا حکم فرمایا تھا، (ف: اس کی روایت ابوداؤد والترمذی اور النسائی نے کی ہے اور ترمذیؒ نے کہا ہے کہ یہ حدیث حسن صحیح ہے، اور اس حدیث کو امام احمد وابن حبان نے روایت کیا ہے، ابن القطانؒ نے اپنی کتاب میں کہا ہے کہ یہ حدیث صحیح نہیں ہے، کیونکہ اکثروں نے ابوالاشہب عن عبدالرحمن عن جدہ عرفجہ روایت کی ہے، اور ابن علیہ نے عبدالرحمن عن ابیہ عن جدہ جدی روایت کی ہے، اس بناء پر اکثروں کی روایت منقطع ہوگئی، پھر یہ معلوم نہیں ہے کہ عبدالرحمن نے اپنے دادا سے یہ حدیث سنی ہو کیونکہ ابن علیہ کی روایت میں زیادہ موجود ہے، اس کے باوجود عبدالرحمن معروف شخص نہیں ہیں، لیکن عینیؒ نے اس خیال کو اس طرح رد کیا ہے کہ ترمذی نے حکم کیا ہے کہ اس کی اسناد حسن ہے اور ابن حبانؒ نے صحیح میں روایت کیا ہے تو صحیح کا حکم ہوا ہے لہٰذا دونوں کا حکم ہمارے لئے کافی ہے، ان کے بعد کسی شخص کی تحقیق کی ضرورت باقی نہیں رہی، اس کے علاوہ اس باب میں دوسری بہت سی احادیث اور آثار بھی ہیں، پھر تفصیل وتطویل کے ساتھ مسنداً بیان کی ہے، اس طرح عینیؒ کے کلام کی تلخیص اور تخریج یہ ہے کہ عبداللہ بن عمرو کے باپ کے سامنے کے اوپر نیچے کے دو دانت گرے تو رسول اللہ ﷺ نے ان کو سونے سے باندھنے کا حکم دیا۔

الطبرانی نے اپنی اوسط میں اس کی روایت کی ہے، اور کہا ہے کہ ابوالربیع کے سوا ہشام بن عروہ سے کوئی راوی نہیں ہے، میں مترجم کہتا ہوں کہ اس بناء پر غریب مگر مقبول ہے، عبداللہ بن عبداللہ بن ابی نے کہا کہ جنگ احد کے روز میرے اگلے دو دانت پتھر سے چور ہو گئے تو رسول اللہ ﷺ نے مجھے حکم دیا کہ میں سونے کے دانت بنوالوں۔ رواہ ابن قانع محمد بن سعدان نے اپنے باپ سے روایت کی ہے کہ میں نے حضرت انسؓ بن مالک کو دیکھا کہ ان کے بیٹے ان کو اپنے کاندھوں پر بٹھلا کر خانہ کعبہ کے طواف کرا رہے تھے اور انہوں نے اپنے دانت سونے سے بندھوائے تھے، رواہ الطبرانی، مسند احمد میں ہے کہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے دانت سونے سے بندھے ہوئے دیکھے گئے تھے، کہا گیا ہے کہ یہ امام احمدؒ کی روایت سے نہیں ہے ابوسہل نے روایت کی ہے کہ میں نے موسیٰ بن طلحہ بن عبیداللہ کو دیکھا کہ انہوں نے اپنے دانت سونے سے باندھے تھے، رواہ النسائی فی الکنی، معلوم ہونا چاہئے کہ اہل عرب کے درمیان آپس میں علاقہ وادی

کلاب میں جو کوفہ و بصرہ کے درمیان ایک جنگ عظیم واقع ہوئی تھی، ان کے واقعات مدتوں ان کے شاعرانہ نظم میں یادگار کے طور پر باقی رہے، مع، الحاصل، احادیث وآثار اس بات پر دلالت کرتے ہیں کہ سونے سے دانت باندھا جائز ہے، لیکن ظاہر الروایۃ ابوحنیفہؒ سے اس کے خلاف ہے)۔

ولابی حنیفۃ الخ اور امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ سونے کے مسئلہ میں اصل میں اس کا استعمال حرام ہے، البتہ کبھی ضرورت کے موقع میں اسے مباح بھی کہا گیا ہے، لیکن دانت کے موجود مسئلہ میں چونکہ یہ ضرورت چاندی کے تاروں سے بندھوانے سے بھی پوری ہو جاتی ہے، اور چاندی کا مرتبہ بلاشبہ سونے سے کمتر ہے اس لئے سونے کی حرمت اپنی جگہ پر باقی رہ گئی، (ف: البتہ سونے سے جو کہ چاندی کے مقابلہ میں اعلیٰ ہے اگر ضرورت پوری ہو جاتی تو چاندی بدرجہ اولیٰ جائز ہوتی)۔

والضرورۃ فیماروی الخ اور صاحبینؒ کی دلیل میں جو حدیث ذکر کی گئی ہے وہ اس مجبوری کے ماتحت ہے کہ سونے کے بغیر ان کی ناک صحیح نہیں ہوئی تھی کیونکہ ایک بار چاندی سے بنوانے کی بناء پر ناک میں بدبو پائی جانے لگی تھی اس لئے مجبوراً سونے سے بنوانے کی اجازت دی گئی تھی، (ف: لہٰذا ضرورت کی بناء پر سونے کی ناک جائز ہوتی تھی، اور شاید کہ یہ حکم حضرت عرفجہؓ اللہ عنہ کے لئے مخصوص ہو، جیسے کہ حضرت زبیر بن العوامؓ اللہ عنہ کے لئے حریر کے استعمال کی مخصوص اجازت تھی، ع، لیکن تحقیقی بات یہ ہے کہ دانتوں کے لئے بھی آثار موجود ہیں خواہ وہ مجبوری کی بناء پر ہوں یا بغیر مجبوری کے اس لئے یہ لازم آیا کہ دانتوں کو بھی سونے سے باندھنا جائز ہے، کیونکہ جب اتنے زیادہ لوگوں نے سونے سے دانت بندھوائے تو امام ابوحنیفہؒ کی رائے سے یہی معلوم ہوا کہ چاندی سے ضرورت پوری نہیں ہوتی ہے، اور سیر کبیر میں مذکورہ ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک بھی ضرورت کے وقت جائز ہے، م، ع،

توضیح: نگینہ کے سوراخ میں دانتوں کو بندھوانے میں ناک ٹوٹ جانے پر اسے سونے سے بنوانے کے لئے سونے کا استعمال، مسائل کی تفصیل، اقوال فقہاء، دلائل مفصلہ،

قال ویکرہ ان یلبس الذکور من الصبیان الذھب والحریر لان التحریم لما ثبت فی حق الذکورو حرم اللبس حرم الالباس کالخمر لما حرم شربہ حرم سقیہ قال وتکرہ الخرقۃ التی تحمل فیمسح بھا العرق لانہ نوع تجبرو تکبر وکذا التی یمسح بھا الوضؤ اویمتخط بھا وقیل اذا کان عن حاجۃ لا یکرہ وھو الصحیح وانما یکرہ اذا کان عن تکبرو تجبر فصار کا لتر ابع فی الجلوس.

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ چھوٹے لڑکوں (مرد) کو بھی سونے یا ریشم کی کوئی چیز پہنانا مکروہ ہے، (ف یعنی لڑکیوں اور بچیوں کے علاوہ لڑکوں کو خواہ وہ کتنے ہی چھوٹے ہوں سونا یا ریشم پہنانا مکروہ ہے، لان التحریم الخ کیونکہ جب بڑے مردوں کے حق میں ان چیزوں کا پہننا حرام ثابت ہو گیا تو ان کے لئے دوسروں کو پہنانا بھی حرام ہی ہوگا، کالخمر لماحرم الخ جیسے کہ شراب کہ جب اس کا خود پینا حرام ہوا تو دوسروں کو پلانا بھی حرام ہوا، (ف: قدوری کی شرح کرتے ہوئے اقطعؒ نے کہا ہے کہ بچوں کے معاملہ میں یہ چاہئے کہ شریعت میں جو چیزیں ان کے لئے جائز ہیں ان ہی کی عادت ڈالی جائے، اور نا جائز چیزوں کا ان کو عادی نہ بنایا جائے جیسے کہ روزے نماز کیلئے ان کو عادی بنایا جاتا ہے اور شراب سے ان کو روکا جاتا ہے، امام شافعیؒ سے روایت ہے کہ لڑکوں کو زیور پہنانے میں کوئی حرج نہیں ہے، اور بعض صحابہؓ اللہ عنہم سے روایت ہے کہ ایسا کرنا جائز نہیں ہے جیسے کہ ہمارا قول ہے کہ مکروہ ہے، اسی طرح کسی خاص ضرورت کے بغیر لڑکے کے ہاتھ پاؤں کو مہندی سے رنگین کرنا بھی مکروہ ہے، جیسے بالغ مرد کے حق میں حرام ہے، کمافی العتابیہ، بچہ اگر چہ بالغ اور مکلف نہیں ہوتا اسی لئے وہ گنہگار بھی نہیں ہوتا لیکن اس کے والدین میں سے جس کسی نے اسے پہنایا ہو وہ گنہگار ہوگا کیونکہ وہ تو مکلف ہوتا ہے، ع، م۔

قال وتکرہ الخرقۃ الخ امام محمدؒ نے جامع صغیرہ میں فرمایا ہے کہ امام ابوحنیفہ نے فرمایا ہے کہ وہ کپڑا یعنی رومال جسے لوگ اپنے

ساتھ لئے رہتے ہیں اور اس سے اپنا پسینہ پوچھتے ہیں وہ مکروہ ہے کیونکہ اس سے ایک طرح کی بڑائی اور تکبر ظاہر ہوتا ہے،(ف: اور فخر الاسلامؒ وضوء کے لئے رومال کے متعلق بھی اسی طرح بدعت قرار دیا ہے۔ وکذا التی الخ اسی طرح کپڑے کا رومال یا وہ ٹکڑا جس سے وضو کا پانی پوچھتے ہیں یا اس میں ناک صاف کرتے ہیں بھی مکروہ ہے،(ف: فخر السلامؒ نے فرمایا ہے کہ اس کا مکروہ ہونا واجب ہے (یعنی بلا شبہ ہے) کیونکہ اس پر عمل رسول اللہ ﷺ کے زمانہ میں اسی طرح صحابہ اور تابعین کرام اللہ عنہم کے زمانہ میں بھی نہیں تھا، یہ لوگ اپنی چادروں کے کناروں سے پوچھ لیتے تھے مع، میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ رسول اللہ ﷺ کے مبارک زمانہ میں بھی مندیل یا رومال موجود تھا چنانچہ خود رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں غسل کے بعد پیش کیا گیا تھا اور آپ نے اس سے منع بھی نہیں فرمایا، جیسا کہ صحاح میں اس کا ثبوت موجود ہے، البتہ یہ بات بھی روایت کی جاتی ہے کہ وضو کا پانی میزان ہے، اسی لئے صلحائے امت اسے پوچھنے کو ناپسند فرماتے تھے)۔

وقیل اذا کان الخ اور کہا گیا ہے کہ اگر کسی ضرورت سے رومال ہو تو وہ مکروہ نہیں ہوگا،(ف مثلاً پسینہ پوچھنا و ناک صاف کرنا، اور ضرورت کے وقت وضو کا پانی پوچھنا وغیرہ وھوا لصحیح اور یہی قول صحیح ہے، وانما یکرہ الخ اور اس کا استعمال اسی وقت مکروہ ہوگا جبکہ بڑائی اور رعب وداب کے مظاہرہ کے لئے ہو، اس کی مثال ایسی ہی ہوگی جیسی کہ بیٹھتے وقت چارزانو ہو کر بیٹھنا،(ف: یعنی اگر اس طرح کی بیٹھک تکبر کے طور پر ہو تو مکروہ ہوگی ورنہ نہیں، اور امام محمدؒ نے آثار میں ابراہیم نخعیؒ سے رومال کی اجازت کی روایت کی ہے، اور کہا ہے کہ ہم بھی اسی قول کو پسند کرتے ہیں، یعنی ہمارے نزدیک رومال استعمال کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے، اور امام ابوحنیفہؒ کا بھی یہی قول ہے، ع، ترمذیؒ نے لکھا ہے کہ فقہاء نے صحابہ و تابعین سے معلوم کر کے وضو کے بعد رومال سے پوچھنے کی اجازت دی ہے، اور جس کسی نے اسے مکروہ کہا ہے تو اسی وجہ سے کہا ہے کہ قیامت کے دن وضوء کے بعد کا بدن کا پانی اعمال حسنہ میں وزن کیا جائے گا، یہ قول ابن المسیبؒ اور زہریؒ سے مروی ہے، الخ، م، اور فقیہ امام ابوجعفرؒ فرماتے تھے کہ اگر رومال قیمتی کپڑے کا ہو تو اس سے تکبر اور فخر کا مظاہرہ ہوگا، اور اگر نفیس کپڑے کا نہ ہو تو اس میں کوئی مضائقہ نہیں ہے، ع، پھر یہ معلوم ہونا چاہئے کہ عمدہ لباس کے جائز ہونے میں تو کوئی کلام نہیں ہے، لیکن اگر وہی تکبر اور مفاخرت کے طور پر ہو تو وہ خود مکروہ ہوگا، م، قاضی خان وغیرہ نے بھی اسی قول کو صحیح بتایا ہے جس کو مصنفؒ نے صحیح کہا ہے، اور حضرت جابر بن سمرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ جب رسول اللہ ﷺ صبح کی نماز سے فارغ ہوتے تو اپنی جگہ چارزانو ہو کر بیٹھے رہتے یہانتک کہ آفتاب نکل جاتا تھا، رواہ ابوداؤد، اسی طرح اگر کسی چیز پر تکیہ لگانا تکبر اور تفاخر کے لئے ہو تو وہ بھی مکروہ ہوگا، اور اگر ضرورت سے ہو تو مکروہ نہ ہوگا، ع،

توضیح: چھوٹے بچوں کو سونے چاندی کے زیورات ریشم وغیرہ کے کپڑے استعمال کرانا، ناک صاف کرنے پسینہ پوچھنے کے لئے وضوء کے بعد اس کا پانی پوچھنے کے لئے رومال اور کپڑا رکھنا، مسائل کی تفصیل، اقوال ائمہ، مفصل دلائل،

ولا باس بان یربط الرجل فی اصبعہ اوخاتمہ الخیط للحاجۃ ویسمی ذلک الرتم والرتیمۃ وکان ذلک من عادۃ العرب قال قائلھم شعر لا ینفعنک الیوم ان ھمت بھم کثرۃ ما توصی وتعقاد الرتم وقد روی ان النبی علیہ السلام امر بعض اصحابہ بذلک ولانہ لیس بعبث لما فیہ من الغرض الصحیح وھو التذکر عند النسیان.

ترجمہ: جامع صغیر میں امام ابوحنیفہؒ سے روایت ہے کہ اس بات میں کوئی حرج نہیں ہے کہ آدمی کسی ضرورت (اور یادداشت) کے لئے اپنی انگلی یا مہر انگوٹھی میں ڈورا باندھ لے،(ف: تاکہ اس کو وہ کام یاد رہ جائے) اور اس طرح کرنے کو رتم یا رتیمہ کہتے ہیں، عرب کی شروع سے یہ عادت تھی،(ف: یعنی یادداشت باقی رکھنے کے لئے دھاگہ وغیرہ باندھ لیا کرتے تھے۔

وقد روی الخ اور روایت میں ہے کہ خود رسول اللہ ﷺ نے بھی اپنے کسی صحابی کو اس کا حکم دیا ہے،(ف: لیکن محدثین نے کہا ہے کہ کسی صحابی کو حکم دینا بالکل ہی مروی نہیں ہے، البتہ ابن عدی و طبرانی کی روایتوں میں حضرت ابن عمر اور رافع بن خدیج اللہ عنہما سے خود

رسول اللہ ﷺ کے عمل کی طرف منسوب ہے، لیکن تمام روائتیں راوی کے جھوٹے اور وضع کرنے والے سے خالی نہیں ہے، اور تمام نقل کرنے والے محدثین نے متفق ہو کر کہا ہے کہ یا تو صحیح نہیں ہے یا باطل ہے یا موضوع ہے، لہٰذا اس نقل سے استدلال کرنا صحیح نہیں ہو سکتا ہے، معلوم ہونا چاہئے کہ اس جگہ اس مسئلہ کو بیان کرنے کی ضرورت یہ پیش آتی ہے کہ زمانہ جاہلیت میں عرب میں سے کوئی سفر میں جاتا تو درخت کی شاخوں میں سے ایک شاخ کو دوسری شاخ سے باندھ کر جاتا، پھر واپسی پر اس شاخ کو دیکھتا کہ اگر وہ اسی حالت میں ایک دوسرے سے بندھی ہوئی ہے تو اسے اس بات کا یقین ہوتا کہ میرے پیچھے کسی نے میری بیوی سے خیانت (یعنی زنا وغیرہ) نہیں کی ہے، اور اگر اس شاخ کو کھلی ہوئی پاتا تو وہ یہ یقین کر بیٹھتا کہ اس کی بیوی نے کسی سے خیانت کی ہے، حالانکہ یہ بات زمانہ جہالت کی کہانت اور کہاوت میں سے ہے، اس کی ذرہ برابر کوئی حقیقت نہیں ہے، اس لئے اس مقام پر یہ مسئلہ بیان کیا گیا ہے اگر انگلی یا کپڑے میں صرف یادداشت کے خیال سے گرہ باندھ لی جائے تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے۔

ولانہ لیس الخ اور یہ اس دلیل سے بھی جائز ہے کہ یہ فعل عبث نہیں ہے، (ف: یعنی چونکہ بہت سے کاموں کو عبث سمجھ کرنا جائز کہا جاتا ہے اس لئے وہ عبث ہونے کی بات نہ ہونے کی وجہ سے اسے جائز ہی کہا جائے گا، لمافیہ الخ اس لئے کہ اس میں بھی ایک صحیح غرض ہوتی ہے، یعنی اس مخصوص کام کو یاد رکھنا اور نہ بھولنا، (ف، جیسا کہ ہمارے علاقہ میں بھی لوگ اسی طرح گرہ باندھ لیتے ہیں جس سے وہ بات یاد آتی رہتی ہے، اس لئے کہ بے موقع اور بے جگہ گرہ ہونے سے اس کی وجہ یاد آ جاتی ہے اور کام یاد رہ جاتا ہے۔

توضیح: کسی ضرورت یا یادداشت کے لئے اپنی انگلی یا انگوٹھی میں گرہ باندھ لینا، تفصیل مسئلہ، مفصل دلیل،

فصل فی الوطی والنظر والمس قال ولا یجوز ان ینظر الرجال الی الا جنبیة الا الی وجهها وکفیها لقوله تعالی ﴿ولا یبدین زینتهن الا ما ظهر منها﴾ قال علی وابن عباس رضی الله عنهما ما ظهر منها الکحل والخاتم والمراد موضعهما وهو الوجه والکف کما ان المراد بالزینة المذکورة مواضعها ولان فی ابداء الوجه والکف ضرورة لحاجتها الی المعاملة مع الرجال اخذا واعطاء وغیر ذلک وهذا تنصیص علی انه لا یباح النظر الی قدمها وعن ابی حنیفة انه یباح لان فیه بعض الضرورة وعن ابی یوسف انه یباح النظر الی ذراعیها ایضا لانه قد یبدو منها عادة.

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ مرد کے لئے کسی اجنبیہ عورت کی طرف دیکھنا جائز نہیں ہے، سوائے اس کے چہرہ اور دونوں ہتھیلیوں کی، (ف: امام مالک وامام شافعی رحمہما اللہ کا بھی یہی قول ہے) لقولہ تعالیٰ الخ اس آیت پاک وجہ سے جس میں اللہ تعالیٰ نے عورتوں کو حکم دیا ہے کہ اپنی زینت ظاہر نہ کریں سوائے اس حصہ بدن کی جو ظاہر ہو (ف: اور مومن مردوں کو یہ حکم دیا گیا ہے کہ وہ اپنی آنکھوں کو نیچی کریں اور چشم پوشی سے کام لیں، اس کے بعد علماء میں یہ بحث ہے کہ ظاہر زینت سے کیا مراد ہے)۔

قال علی وابن عباسؓ اللہ عنهما الخ چنانچہ حضرت علی وابن عباسؓ اللہ عنہما نے فرمایا ہے کہ زینت سے مراد سرمہ اور انگوٹھی ہے، پھر سرمہ اور انگوٹھی سے بھی مراد وہ جگہیں ہیں جہاں پر سرمہ اور انگوٹھی کا استعمال ہوتا ہے یعنی چہرہ اور ہتھیلی ہے، جیسے کہ اس آیت میں مذکورہ زینت سے مراد زینت کا مقام ہے، (ف: لیکن حضرت علیؓ اللہ عنہ سے یہ روایت غریب ہے البتہ ابن عباسؓ اللہ عنہما سے یہ تفسیر ابن جریر و بیہقی نے روایت کی ہے جس کی اسناد میں مسلم الاعور ضعیف ہیں، اور بیہقی کی دوسری اسناد میں حفیفؒ ہیں جن کے بارے میں اختلاف ہے، چنانچہ ابن معین وابوزرعہ نے توثیق کی اس طرح اسناد حسن ہوئی، اس کی روایت ابن ابی شیبہ وعبدالرزاق نے کی ہے، اور اس کی بیہقی کی وہ روایت ہے جو ابن عباسؓ اللہ عنہما سے ہے کہ چہرہ اور دونوں ہتھیلیاں ہیں، اور حضرت عائشہؓ سے بھی اس کی روایت کی ہے، ہمارے علماء نے بھی اس قول کو پسند کیا ہے، اور ابن جریرؒ نے جید سند کے ساتھ حضرت ابن مسعودؓ سے روایت کی کہ ظاہر زینت سے

مراد کپڑے ہیں، اور طحاوی نے بھی اسی جیسی روایت کی ہے، لیکن حق بات یہ ہے کہ ہمارے علماء کے نزدیک دونوں تفسیریں ہی مقبول ہیں، اس طرح عام حالات میں ہر وقت کے لئے کپڑے اور چادر وغیرہ مراد ہیں، جو عموماً ظاہر ہے، اور بعض اوقات کے لئے چہرہ اور ہتھیلیاں بھی کافی ہیں۔

لان فی ابداء الوجه الخ کیونکہ اکثر چہرہ اور ہتھیلی ظاہر کرنے کی مجبوری ہو جاتی ہے، کیونکہ مردوں کے ساتھ لین دین کا معاملہ کرنا پڑتا ہے اور اسی میں ہاتھ پھیلانے اور دام دینے کی ضرورت بھی ہو جاتی ہے، اور اگر کوئی چیز فروخت کی تو اس کو گواہوں کو پہچاننے کی بھی ضرورت ہو جاتی ہے، اسی جیسے دوسرے ضروری معاملات سامنے آتے رہتے ہیں، لہٰذا حضرت ابن عباسؓ اللہ عنہما کی تفسیر کی موافق یہ بھی ظاہر زینت میں سے ہے، لیکن معلوم ہونا چاہئے کہ اس صورت میں ہاتھ کی پشت بھی ظاہر میں داخل ہونا چاہئے، بندہ مترجم نے اپنی تفسیر میں اس مسئلہ کو واضح طور پر بیان کر دیا ہے، الحاصل چہرہ اور ہتھیلیوں کے سوا باقی اعضاء کو ظاہر کرنا ناجائز ہی رہا۔

وہذا تنصیص الخ اس سے اس بات کی تصریح ہو جاتی ہے کہ عورت کے قدم کی طرف دیکھنا مباح نہیں ہے، (ف: کیونکہ جب فقط چہرہ اور ہتھیلی کو مستثنیٰ کیا گیا اور باقی کو ناجائز رکھا تو اسی میں قدم داخل ہیں، مطلب یہ ہوا کہ عورت تو گھر سے قدم نکالنے پر مجبور ہے کیونکہ اسے خریداری کی لئے بھی بازار جانے اور دوسری مختلف ضروریات سامنے آتی رہتی ہیں اس لئے عورت ایک طرف خود کو پردہ میں رکھنے کی کوشش کرے تو دوسری طرف مردوں کو بھی چاہئے وہ بھی لازمی طور پر چشم پوشی سے کام لیں اور ان کے قدموں پر قصداً نظر نہ ڈالیں۔

وعن ابی حنیفةؒ الخ اور امام ابوحنیفہؒ سے روایت ہے کہ قدم دیکھنا مباح ہے، کیونکہ کبھی اس کی بھی مجبوری اور ضرورت ہو جاتی ہے، (ف: اس طرح سے کہ مثلاً جوتیوں اور چپلوں کی خریداری اور ناپ وغیرہ درست کرنے کے لئے، یا نظر نیچی رکھ کر چلتے ہوئے خواہ مخواہ عورتوں کے پاؤں پر پڑ سکتی ہے، اور یہی ظاہری زینت کی جگہ ہے، وعن ابی یوسفؒ الخ اور امام ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ اجنبیہ عورتوں کے ہاتھ کی طرف بھی دیکھنا مباح ہے، کیونکہ بغیر ارادہ کے بھی کبھی ہاتھ سے کپڑا ہٹ جاتا ہے، (ف: بالخصوص اس صورت میں جبکہ وہ روٹی پکا رہی ہو یا دور سے کوئی چیز لے رہی ہو، پھر بھی ظاہر الروایۃ ہی حدیث کی زیادہ موافق اور واضح ہے، چنانچہ حضرت اسماء بنت ابی بکرؓ اللہ عنہما ایک مرتبہ ایسی حالت میں آئیں کہ ان کے بدن پر باریک کپڑے تھے اس لئے رسول اللہ ﷺ نے ان کی طرف سے منہ پھیر لیا، اور فرمایا کہ اے اسماء عورت جب بلوغ کی عمر پر پہنچ جائے تو اس کے لئے یہ جائز نہیں ہے کہ اس کے اعضاء میں سے سوائے اس کی اور اس کے کچھ دیکھا جائے، یہ کہتے ہوئے آپ نے اپنے چہرہ اور ہتھیلیوں کی طرف اشارہ کیا، حاصل مطلب یہ ہوا کہ اس کی چہرہ اور ہتھیلیوں کے سوا کسی اور عضو کی طرف دیکھنا جائز نہیں ہے، اس کی روایت ابوداؤد والترمذی وغیرہ نے کی ہے، اور یہ حدیث صحیح ہے، پھر یہ بھی خیال رہے کہ ان ظاہری مواقع اور زینت کی طرف دیکھنا اسی صورت میں جائز ہوگا جبکہ شہوت کا خوف نہ ہو)۔

توضیح: فصل، وطی، غیر کی طرف دیکھنا، اور ہاتھ لگانا، اجنبیہ کی طرف کب، کس طرح اور کن اعضاء کی طرف دیکھنا جائز ہے تفصیل مسائل، دلائل مفصلہ

قال فان كان لا يامن الشهوة لا ينظر الى وجهها الا لحاجة لقوله عليه السلام من نظر الى محاسن امراة اجنبية عن شهوة صب فى عينه الأنک يوم القيمة فان خاف الشهوة لم ينظر من غير حاجة تحرزاً عن المحرم وقوله لا يامن يدل علىٰ انه لا يباح اذا شک فى الاشتهاء كما اذا علم او كان اكبررأيه ذلک ولا يحل له ان يمس وجهها ولا كفها وان كان يامن الشهوة لقيام المحرم وانعدام الضرورة والبلوى بخلاف النظر لان فيه بلوى والمحرم قوله عليه السلام من مس كف امرأة ليس منها بسبيل وضع على كفه جمر يوم القيمة وهذا اذا كانت شابة تشتهي اما اذا كانت عجوزا لا تشتهى فلا بأس بمصافحتها ومس يدها لانعدام خوف الفتنة وقدروى ان ابا بكر رضى الله عنه كان يدخل بعض القبائل التى كان مسترضعا فيهم وكان يصافح العجائز

وعبد الله بن الزبير رضی الله عنه استاجر عجوزا لتمرضه وكانت تغمز رجله وتفلى راسه وكذا اذا كان شيخا يامن على نفسه وعليها لما قلنا وان كان لا يامن عليها لا تحل مصا محتها لما فيه من التعريض للفتنة والصغيرة اذا كانت لا تشتهى يباح مسها والنظر اليها لعدم خوف الفتنة.

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر مرد اجنبیہ کی طرف دیکھنے سے شہوت سے بے خوف نہ ہو، یعنی دیکھتے ہی شہوت کے غالب آنے کا خوف ہو تو اس کے چہرہ کی طرف بھی انتہائی مجبوری کے بغیر نہ دیکھے، رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ جس کسی نے بھی کسی اجنبیہ عورت کی خوبیوں کی طرف شہوت کے ساتھ دیکھے گا قیامت کے دن اس کی آنکھوں میں گرم سیسہ پگھلا کر ڈالا جائے گا، (ف: یہ حدیث دیکھنے کے بارہ میں تو نہیں ملتی ہے، اگرچہ شمس الائمہ سرخیؒ نے شرح کافی میں اس کی روایت کی ہے، پھر بھی صحیح یہ ہے کہ کسی قوم کی باتوں کی طرف کان لگائے حالانکہ جس کی بات ہو رہی ہے وہ سننے والے راضی نہ ہو تو قیامت کے دن اس کے کانوں میں سیسہ پلایا جائے گا رواہ البخاری، اس مسئلہ میں صحیح استدلال حضرت علیؓ اللہ عنہ کی حدیث سے ہے کہ اے علی ایک نظر کے بعد دوسری نظر نہ ڈالو، کیونکہ پہلی نگاہ یعنی اچانک نظر میں آ جانا تمہارے لئے مباح ہوا۔

لیکن دوسری مرتبہ بالقصد دیکھنے کا تم پر وبال ہوگا، ترمذی نے اس کی روایت کی اور اسے حسن بھی کہا ہے اس سے معلوم ہوا کہ شہوت کے ساتھ دیکھنا جائز نہیں ہے، اور حضرت جریر بن عبداللہ الجبلیؓ اللہ عنہ کی حدیث ہے کہ میں نے اجنبیہ کی طرف اچانک نظر پڑ جانے کے متعلق رسول اللہ ﷺ سے دریافت کیا تو آپ نے فرمایا کہ تم اپنی نگاہ پھیر لو، ترمذی نے اس روایت کی اور اسے صحیح بھی بتایا، اور حضرت ابوہریرہؓ اللہ عنہ کی حدیث میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے آدمی پر اس زنا کے حصہ کو لکھ دیا ہے، تو وہ لامحالہ اسے ملنے والا ہے، پس آنکھوں کا زنا تو نظر کرنا ہے، اور کانوں کا زنا کان لگانا ہے، اور زبان کا زنا بات کرنی اور ہاتھوں کا زنا پکڑنا ہے اور پیروں کا زنا چل کر جانا ہے اور دل کا زنا خواہش کرنا ہے، آخر میں شرم گاہ اس کی نیت کی یا تو تصدیق کر دیتی ہے یعنی واقعۃً زنا کر بیٹھتا ہے یا اس کی تکذیب کر دیتی ہے، یعنی خیال بدل لیتا ہے، اس کی روایت مسلم اور ابوداؤد نے کی ہے اور اس مضمون کی روایت بخاری اور مسلم نے بھی کی ہے، پوری حدیث کا مطلب یہ ہوا کہ بدکاری کی طرف چلنا پیروں کا زنا ہے اور اس کا تذکرہ اور تدبیر پر گفتگو کرنا زبان کا زنا ہے اور اس کو چھونا ہاتھوں کا زنا ہے علی ہذا القیاس، م، ع)۔

فان خاف الشهوة الخ پھر اگر اجنبیہ کو دیکھتے ہوئے شہوت کا خوف ہو تو انتہائی ضرورت کی بغیر اسے نہ دیکھے، تا کہ حرام نظر سے بچاؤ ہو جائے، وقوله لایامن الخ اور کتاب قدوری میں جو یہ فرمایا ہے کہ اگر وہ شہوت سے بے خوف نہ ہو، یہ جملہ اس بات کی طرف دلالت کرتا ہے کہ اگر خواہش و شہوت کے ہونے کے بارے میں شک ہو تو بھی اس کی طرف دیکھنا مباح نہیں ہوگا، ایسی ہی جیسا کہ اگر یہ جانتا ہو کہ یا اس کے گمان غالب میں یہ ایسی بات ہو تو بھی نظر حلال نہیں ہے، ولا یحل له ان یمس الخ، اور مرد کے لئے یہ بھی حلال نہیں ہے کہ اجنبیہ عورت کا چہرہ یا ہتھیلی چھوئے اگرچہ اس وقت شہوت کا خوف نہ ہو، کیونکہ اس وقت بھی حرام کرنے والی وجہ موجود ہے، اور جائز کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے، اور نہ ہی عام ابتلاء یا عموم بلوی ہے، برخلاف نظر ڈالنے کے کہ اس میں عام ابتلاء موجود ہے، (ف: یعنی نظر کا مباح ہونا عام ابتلاء کی مجبوری کی وجہ سے ہے جبکہ اس صورت میں مباح کرنے والی وجہ نہیں ہے اس لئے حرام کرنے والی دلیل اپنی جگہ باقی رہیگی۔

والمحرم قوله عليه السلام الخ اور حرام کرنے والی دلیل رسول اللہ ﷺ کا یہ فرمان ہے کہ اگر کسی نے کسی اجنبیہ کی ہتھیلی چھوئی حالانکہ کسی صورت سے بھی اسے چھونا صحیح نہ ہو تو اس کی ہتھیلی پر قیامت کے دن انگارہ رکھا جائے گا، (ف: یہ الفاظ کسی بھی صحیح وضعیف روایت میں منقول نہیں ہے، اور چھونے کے منع ہونے کی اس دلیل کی کوئی ضرورت نہیں ہے، کیونکہ جبکہ صرف دیکھنا ہی حرام ہے تو اس سے قیاس جلی ہو یا دلالت نص سے ہو اس سے بڑھ کر چھونا بدرجہ اولیٰ حرام ہوگا)۔

وهذا اذا كانت الخ حرمت کا یہ حکم اس وقت ہے جبکہ عورت اتنی عمر کی ہو کہ مرد اس کی طرف رغبت کر سکتا ہو۔ (ف: اسی بناء پر

اگر کوئی لڑکی تقریباً نو برس ہی کی ہو مگر صورت وشکل کی اچھی اور ہاتھ پاؤں کی موٹی تازی ہو جس کی طرف رغبت ہو سکتی ہو تو اسے بھی چھونا حرام ہوگا، اما اذا کانت الخ اور اگر وہ عورت اتنی بوڑھی ہو چکی ہو تو جس کی طرف رغبت نہیں ہوتی ہو تو اس سے مصافحہ کرنے اور اس کا ہاتھ چھونے میں بھی کوئی حرج نہیں ہے کیونکہ اس وقت فتنہ کا خوف باقی نہیں رہا، (ف: اس موقع پر عینیؒ نے مبسوط اور ذخیرہ وغیرہ سے ناجائز ہونے کی دوسری روایت بھی بہت طوالت کے ساتھ نقل کی ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ وہ اتنی عمر کی بڑھیا ہو کہ اس کے خیالات میں جوانی کے زمانہ کی پرانی تمنا کے ہنوز باقی ہوں جس کی علامت آنکھوں میں سرمہ کا ہونا ہاتھ پاؤں میں مہندی کا لگائے رکھنا، مسی کا استعمال کرنا ڈھنگ سے کپڑوں کا رکھنا ہے وغیرہ موجود ہو تو اس سے بھی مصافحہ کرنا ممنوع ہوگا، یہی قول احسن ہے، واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب، م،

وقد روی ان ابا بکرؓ اللہ عنہ الخ مروی ہے کہ حضرت ابوبکرؓ اللہ عنہ جب ایسے قبیلہ میں پہنچے جہاں بچپن میں انہوں نے عورت کا دودھ پیا تھا تو ان میں بوڑھی عورتوں سے مصافحہ کیا کرتے، (ف: لیکن محدثین کرام نے کہا ہے کہ یہ روایت غریب ہے ہم نے یہ نہیں پائی ہے، واللہ تعالیٰ اعلم) وعبد اللہ الزبیرؓ الخ اور حضرت عبداللہ بن الزبیرؓ اللہ عنہ نے اپنی بیماری میں اپنی تیمارداری کے لئے ایک بوڑھی عورت ملازمہ رکھی تھی جو آپ کے پاؤں دباتی اور جوں وغیرہ دیکھتی تھی، (ف: لیکن محدثینؒ اللہ عنہم کو یہ روایت بھی بعد تحقیق نہیں ملی) وکذا اذا کان شیخا الخ اسی طرح اگر مرد اتنا بوڑھا ہو گیا ہو کہ اس کو اپنی ذات پر عورت کی طرف سے فتنہ کا خوف نہ ہو تو ان دونوں میں مصافحہ جائز ہے کیونکہ اس وقت کوئی خوف نہیں ہے، (ف: کیونکہ مرد جتنا ہی بوڑھا ہو پھر بھی کبھی ایسا ہوتا ہے کہ جوان عورت کو ایسے مرد کے ساتھ جوانی کے تصور میں جوش پیدا ہو جاتا ہے، اگرچہ بوڑھے کو کوئی حرکت نہ ہو، اور کبھی خود بوڑھے کا دل بھی خیالات میں مبتلا ہو جاتا ہے جیسے بوڑھی عورت میں اس کا احتمال باقی رہتا ہے اسی لئے اس موقع میں یہ شرط لگائی گئی ہے کہ دونوں کی طرف سے امن ہو اور خطرہ نہ ہو۔

وان کان لا یا من الخ اور اگر عورت کی طرف سے اطمینان نہ ہو خطرہ موجود ہو تو بوڑھے مرد کو بھی اس سے مصافحہ جائز نہیں ہوگا، کیونکہ ایسا کرنے سے خود کو فتنہ میں ڈالنا لازم آتا ہے، والصغیرہ اذا کانت الخ اور اگر کمسن بچی ایسی ہو کہ اس کی طرف رغبت نہیں ہو سکتی ہو تو اس کو چھونا اور اس کی طرف دیکھنا جائز ہے، کیونکہ اس میں بھی فتنہ کا خوف نہیں ہے، (ف: کیونکہ اتنی چھوٹی بچی کا بدن شرم گاہ کے حکم میں نہیں ہوتا ہے اور عام رواج و دستور بھی ایسا ہی ہے، کہ اتنے چھوٹے بچہ کے بدن کو ڈھانکنے کی تکلیف نہیں دی جاتی ہے کیونکہ وہ اشتہاء کے لائق نہیں ہوتی ہے، المبسوط)۔

مسئلہ: امرد یعنی ایسا لڑکا جو قریب البلوغ ہو مگر ڈاڑھی موچھ اسے نہ ہو تو اس کو ہاتھ لگانے کا کیا حکم ہے۔

جواب: عینیؒ نے لکھا ہے کہ بیہقیؒ نے روایت کی ہے کہ خوبصورت امرد پر نظر ڈالنا مکروہ ہے، اور ابوحفص الطحان نے اس بارے میں ایک موضوع حدیث روایت کی ہے اور بیہقیؒ نے کہا ہے کہ امرد لڑکے کا فتنہ ایسا ظاہر ہے کہ اس میں کسی حدیث کو استدلال میں لانے کی ضرورت ہی نہیں ہے، شیخ محی الدین نووی شافعیؒ نے امرد کی طرف دیکھنے کو مکروہ ہونے کا فتویٰ دیا ہے، یعنی مکروہ تحریمی ہے جو کہ حرام کے قریب ہے، خواہ شہوت کے ساتھ ہو یا بغیر شہوت ہی کے دیکھنا ہو، لیکن بعض علماء نے تفصیل بیان کرتے ہوئے کہا ہے کہ اگر شہوت کے ساتھ دیکھنا ہو تو مباح نہیں ہے اور اگر شہوت کے بغیر ہو تو پھر دیکھنے میں حرج نہیں ہے، میں یہ کہتا ہوں کہ اس زمانہ میں اولیٰ یہی ہے کہ شیخ نوویؒ کے قول پر فتویٰ دیا جائے کیونکہ لوگوں میں فسق وفساد بہت زیادہ پھیل گیا ہے، مع، اور میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ اس میں بہت زیادہ احتیاط کا خیال رکھا گیا ہے، حالانکہ اس میں حرج میں گرفتار ہونے کا بھی احتمال ہے، کیونکہ ایسے امرد لڑکے نقاب یا پردے میں نہ رہتے ہیں اور نہ ہی رکھے جا سکتے ہیں، اور ان سے میل جول کے بغیر چارہ بھی نہیں ہوتا ہے، اور بہتر جواب ایک اور ہے لیکن اس میں یہ تفصیل ہے کہ، عینی میں فتاویٰ شیخ امام حسامیؒ سے منقول ہے کہ لڑکا جب مردوں کی حد تک پہنچ گیا اور صاف خوبصورت رنگ کا نہیں ہے تو اس کا حکم دوسرے مردوں جیسا ہے، اور اگر خوبصورت صاف رنگ کا ہو تو اس کا حکم عورت جیسا ہے، لہٰذا وہ سر سے پیر تک عورت ہے، لیکن میں عبد ضعیف یہ کہتا ہوں کہ اس کو شہوت سے دیکھنا جائز نہیں ہے لیکن بغیر شہوت اسے دیکھنا یا اس کے پاس بیٹھنے میں حرج نہیں ہے، اسی لئے اسے نقاب

ڈالنے کا حکم نہیں دیا جاتا ہے، انتہی، ع، م،

توضیح: کیا ایک مرد اجنبیہ کے چہرہ کی طرف دیکھ سکتا ہے، کن حالات میں اور کن شرطوں کے ساتھ اسی طرح اجنبیہ جوان یا بوڑھی عورت سے مصافحہ کرسکتا ہے، امرد کی طرف دیکھنا کیسا ہے، مسائل کی تفصیل، حکم، دلائل مفصلہ

قال ویجوز للقاضی اذا ارادان یحکم علیها والشاهد اذا اراد الشهادة علیها النظر الی وجهها وان خاف ان یشتهی للحاجة الی احیاء حقوق الناس بواسطة القضاء واداء الشهادة ولکن ینبغی ان یقصدبه اداء الشهادة اوالحکم علیها لاقضاء الشهوة تحرزا عما یمکنه التحرزعنه وهو قصد القبیح واما النظر لتحمل الشهادة اذا اشتهی قیل یباح والاصح انه لا یباح لانه یوجد من لا یشتهی فلا ضرورة بخلاف حالة الاداء.

ترجمہ: قدوریؒ نے کہا ہے کہ قاضی جب کسی عورت کے بارے میں کوئی حکم لگانا چاہے اسی طرح اگر کوئی گواہ کسی عورت کے بارے میں گواہی دینا چاہئے تو ان دونوں کو اس عورت کی طرف دیکھنا جائز ہے اگرچہ اس کی طرف اشتہاء کا خوف ہو، (ف: تفصیل یہ ہے کہ اگر عورت نے مثلاً کسی سے کچھ قرض لیا یا کسی سے کوئی چیز خریدی اور اس سے متعلق کسی کو گواہ بنانا چاہا تو گواہ بننے اور گواہی دینے کے لئے اس عورت کو مکمل پہچانے بغیر گواہی ممکن نہ ہوگی، اور پہچاننے کے لئے چہرہ کا دیکھنا ضروری ہوتا ہے کہ اس کے بغیر دوسرے اعضاء سے شناخت مکمل نہیں ہوتی ہے، اب اگر اس صورت میں فتنہ شہوت کا خوف ہو تو ایسے شخص کو گواہ نہیں بننا چاہئے اور جسے اس بات کا خوف نہ ہو وہ گواہ بن جائے، اسی طرح اگر عورت پر کسی مدعی نے نالش کردی اور اس وقت گواہی دینے کی ضرورت ہوئی تو گواہی کی عدالت میں ایسے عادل گواہوں کا جانا ضروری ہوگا جو اس عورت کو پہچان کر گواہی دے سکے، اسی عورت نے مثلاً قرض لیا ہے یا اسی عورت نے یہ مال خریدا یا بیچا ہے اس وقت بھی اسے پہچانے بغیر گواہی ممکن نہیں ہوسکتی ہے اور اس پہچان کے لئے بھی چہرہ کا دیکھنا ضروری ہوتا ہے، اسی طرح جب گواہوں کی متعین ہوگئی اور اس کے بارے میں قاضی کا کوئی فیصلہ ہو تو وہ بھی اسے دیکھے اور متعین کئے بغیر فیصلہ نہیں کرسکتا ہے، کیونکہ وہ نامعلوم اور مجہولہ رہے گی اسی لئے ان تمام صورتوں میں اس کے چہرہ کو دیکھنا جائز ہوگا اگرچہ اس میں فتنہ کا خوف بھی ہو۔

للحاجة الی احیاء الخ اجنبیہ کے چہرہ کی طرف دیکھنے کی ان لوگوں کو اس مجبوری کی بناء پر اجازت ہے کہ اس سے لوگوں کے حقوق کو ادا کرنا اور باقی رکھا جاتا ہے (ف: ورنہ حق داروں کے حقوق ضائع ہو جائیں گے، پس اسی مجبوری اور ضرورت کی بناء پر دیکھنا مباح ہوگا، اگرچہ شہوت کا خوف بھی ہو) ولکن ینبغی الخ لیکن مناسب یہی ہوگا کہ اس کے دیکھنے سے گواہ کو شہادت کی ادائیگی کا ہی ارادہ ہو۔ او القضاء علیها الخ یا عورت پر فیصلہ نافذ کرنے کی نیت ہونی چاہئے، (ف: یعنی قاضی کو) لاقضاء الشهوة الخ اپنی خواہش پوری کرنے کی نیت نہیں ہونی چاہئے (ف: یعنی اس وقت یہ نیت نہیں ہونی چاہئے کہ اس طرح اس کی صورت دیکھ لیں، بلکہ صرف یہ نیت ہونی چاہئے کہ اگر گواہ ہو تو شہادت کی ادائیگی ہو جائے اور اگر قاضی ہو تو صحیح فیصلہ کرسکیں۔

تحرز اعمایمکنه الخ تاکہ جس برائی سے بچنا ممکن ہو اس سے بچاؤ ہو جائے یعنی برائی اور تاک جھانک کی نیت جو انتہائی بری بات ہے، (ف: یعنی اگر دل میں خواہش پیدا ہو تو وہ اس کے اختیار میں نہیں ہے، مگر یہ بات تو اس کے اختیار میں ہے کہ بری بات یعنی شہوت کے ساتھ دیکھنے کی نیت نہ کرے، پھر یہ مجبوری تو گواہی کی ادائیگی میں یقینی ہے، واماالنظر لتحمل الشهادة الخ اور اب گواہی دینے کی نیت سے شہوت کی حالت میں دیکھنا، (ف: یعنی اگر عورت نے کوئی ایسا معاملہ کیا جس میں گواہی کا بھی ضروری ہو تو گواہ مقرر کرنے کے لئے اس گواہ پر لازم ہوگا اسے اچھی طرح پہچان لے جو دیکھنے کے بعد ہی ہوگا تو اسی صورت میں اگر گواہ کو یہ خوف ہو کہ اس کا چہرہ دیکھنے سے شہوت ہو جائیگی۔ قیل یباح، تو کہا گیا ہے کہ اس صورت میں بھی دیکھنا مباح ہوگا، (ف: یعنی اگرچہ شہوت کا خوف ہو، مگر نیت یہی کرنی ہوگی کہ مجھے گواہی دینی ہے، اور شہوت پوری کی نیت نہ کرے، جیسے کہ عین زنا میں پورے طور پر مشغول جسے کہ سرمہ دانی میں سلائی

موجود ہو اس کیفیت کو بھی دیکھنے تاکہ اس حالت کی گواہی دے سکے جائز ہوتی ہے، اس میں ذرہ برابر اپنی خواہش پوری کرنے کی نیت نہ ہو، ایسے ہی گواہ بننے کے لئے اپنی نیت پاک کرتے ہوئے عورت کا چہرہ دیکھنا بھی جائز ہے، اگرچہ بے اختیاری کے ساتھ شہوت بھی ہو جائے)۔

والا صح انه لایباح الخ لیکن اصح حکم یہی ہے کہ ایسی صورت میں گواہ بننا جائز ہوگا، کیونکہ اس کی بجائے کوئی دوسرا ایسا شخص مل سکتا ہے جو شہوت کی حالت طاری ہوئے بغیر بھی اسے دیکھ کر گواہی دے سکے، برخلاف گواہی دیتے وقت (ف: کیونکہ جب کسی طرح وہ شخص اس معاملہ کا گواہ بن چکا ہے تو اب جیسی بھی کیفیت ہو گواہی دینی اس پر لازم ہوگی اس وقت اگر کوئی یہ کہے کہ فرمان خداوندی ہے **لایابیٰ الشہداء اذا مادعوا الایتہ** یعنی گواہ جب بلائے جائیں تو وہ انکار نہ کریں، اس فرمان میں تو ہر صورت گواہ بننے کے لئے حکم دیا گیا ہے حالانکہ ابھی یہ کہا گیا ہے کہ شہوت کے خوف کی حالت میں انکار کرنا جائز ہے، اس کا جواب یہ ہوسکتا ہے کہ اب تک اس کا گواہ بننا متعین نہیں ہوا ہے، یا یہ کہ ایسی حالت میں وہ گواہ بننے کے لائق ہی نہیں ہے، اچھی طرح سمجھ لیں اور اسی دلیل سے جب کوئی دوسرا شخص ایسا موجود نہ ہو جو اس کا گواہ بن سکے تو شہوت کا خوف ہونے کی باوجود اس شخص کو گواہ بننا جائز ہوگا۔

توضیح: گواہ بننے کے لئے شہوت کے خوف کی حالت میں بھی اجنبیہ کو دیکھنا یا گواہی دینے یا قاضی کی حیثیت سے فیصلہ دینے کے لئے اجنبیہ کو شہوت کے خوف کے وقت بھی دیکھنا، تفصیل مسائل اقوال علماء، دلائل مفصلہ

ومن ارادان یتزوج امرأة فلا باس بان ینظر الیها وان علم ان یشتهیها لقوله علیه السلام فیه ابصرها فانه احری ان یودم بینکما ولان مقصوده اقامة السنة لا قضاء الشهوة.

ترجمہ: اگر کوئی شخص کسی عورت سے نکاح کرنا چاہے تو اس کے لئے اس بات میں کوئی مضائقہ نہیں ہے، کہ اسے اپنی نظر سے دیکھ لے اگرچہ اس کی طرف شہوت کا اندازہ ہو، (ف: یعنی اسے وہم وگمان یا شبہ ہی نہ ہو بلکہ اسے شہوت ہونے کا یقین ہو تب بھی اسے دیکھ لینا جائز ہے، **لقولہ علیہ السلام الخ** رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے جو اسی معاملہ میں ہے، کہ اپنی نظر سے اسے دیکھ لو کیونکہ یہ زیادہ بہتر ہے اس خیال سے کہ دونوں میں ہمیشہ کی موافقت اور رضامندی رہ جائیگی، (ف: اگر اس حکم کی بناء پر اس مفہوم کی طرف بھی دلالت ہوتی ہے کہ یہ اجازت بالکل مطلق ہے یعنی اگرچہ شہوت کا یقین بھی ہو)۔

ولان مقصودہ الخ اور اس کی عقلی دلیل یہ بھی ہے کہ اس طرح دیکھنے سے اس کا مقصود یہ ہوگا کہ سنت پر عمل ہو جائے اور شہوت پرستی کرنا مقصود نہ ہوگا، (ف: یعنی مکمل طور پر سنت کی ادائیگی اس کے بغیر ممکن نہ ہوگی کہ وہ اس عورت کو دیکھ لے، اس میں اس بات کی کسی طرح شرط نہیں پائی گئی کہ اس وقت شہوت کا خوف نہ ہو، بلکہ جبکہ نکاح کا ارادہ کرلیا ہو اس کے لئے یہ بات شہوت کا سبب ہے اس کا مفہوم اس طرح سمجھنا چاہئے کہ نکاح کے ارادہ سے دیکھنا سنت کی دلیل کی بناء پر جائز ہوا، لہٰذا شہوت کا یقین ہونے کے وقت بھی جائز ہوگا، اس لئے کہ اجازت میں عموم ہے اور اس لئے بھی کہ دیکھنے کا مقصود سنت کی ادائیگی ہے، اس موقع پر اگر کوئی یہ اعتراض کرے کہ گواہی دینے کے لئے دیکھنا تو شہادت کی ادائیگی کی تیاری ہے، اپنی شہوت کی اتباع مقصود نہیں ہوتی ہے، لہٰذا اس میں بھی خوف شہوت ہونے کی صورت میں بھی دیکھنا جائز ہونا چاہئے اس کا جواب یہ ہوگا کہ اس گواہی میں یہ احتمال باقی رہتا ہے کہ اس شخص کے علاوہ دوسرا کوئی ایسا شخص مل سکتا ہے جو پاک نیت اور صفائی قلب کے ساتھ دیکھ کر گواہی کے لئے تیار ہو جائے، جبکہ اس نکاح کے خیال سے دیکھنے والا ایک شخص ہی نکاح سے تعین ہوگا، اس کے علاوہ وہاں گواہ کو معین کرنے کے لئے حکم نہیں ہے، جبکہ اس نکاح کے مسئلہ میں صرف نکاح کے لئے اجازت متعین ہے، جس کی دلیل اوپر کی حدیث ہے، یہ حدیث حضرت مغیرہ بن شعبہ وابو ہریرہ وجابر بن عبداللہ وانس بن مالک ومحمد بن مسلمہ وابو حمید رضی اللہ عنہم صحابہ کی ایک بڑی جماعت سے مروی ہے، جیسا کہ ترمذیؒ نے کہا ہے، حضرت مغیرہؓ اللہ عنہ سے مروی حدیث یہ ہے کہ میں نے

ایک عورت کے پاس اپنے نکاح کا پیغام بھیجا یعنی منگنی کی تو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ تم اس عورت کو پہلے دیکھ لو یہ زیادہ مناسب ہے تا کہ تم دونوں میں دائمی موافقت باقی رہے، ترمذی نے اس کی روایت کی ہے اور اسے حسن بتایا ہے، اور ابن ماجہ نے بھی روایت کی ہے، یہ حدیث اس قید سے مقید ہے کہ اس مقصود تا حیات دونوں میں موافقت ہو، اور طلاق تو خلاف اصل لیکن انتہائی مجبوری کی حالت میں ہو کیونکہ اللہ تعالیٰ کو یہ عمل انتہائی مبغوص اور ناپسندیدہ ہے، اور حضرت ابو ہریرۃؓ اللہ عنہ کی حدیث یہ ہے کہ ایک مرد نے ایک عورت کے پاس نکاح کا پیغام بھیجا تو رسول اللہ ﷺ نے ان سے فرمایا کہ تم جا کر پہلے اس کو دیکھ لو، کیونکہ انصاری کی آنکھوں میں کچھ ہوتا ہے، اس کی روایت مسلم اور نسائی نے کی ہے۔

اس روایت سے یہ بات بھی معلوم ہوئی کہ اس میں کسی عیب کا ہونا معلوم ہو تو اس کے بتا دینے میں بھی کوئی حرج نہیں ہے، البتہ اس کے بتلانے سے تعلق کے خراب کرنے یا فتنہ وفساد پیدا کرنے کی نیت نہ ہو، اور یہ مسئلہ بھی معلوم ہوا کہ جس عورت سے نکاح کرنا ہو اس کے بارے میں اگر چہ دین داری کا لحاظ کرنا اصل ترجیح ہونی چاہئے مگر اس کے ساتھ ہی اسی کی شکل پر توجہ بھی غلط اور ممنوع نہیں ہے، چنانچہ حضرت جابرؓ اللہ عنہ کی حدیث میں رسول اللہ ﷺ نے اسی کی طرف توجہ دلائی ہے اس کی روایت ابوداؤد والبزار اور الحاکم نے کی ہے اور شیخ ابن حجرؒ نے تخریج میں کہا ہے کہ اس کے اسناد حسن ہے، اور ابن القطان وغیرہ نے واقد بن عبدالرحمٰن میں کہا ہے کہ یہ مجہول ہیں، اور شیخ نے تعریب میں اس کا اقرار کیا ہے، اور حضرت انسؓ اللہ عنہ کی حدیث بھی حضرت مغیرہ بن شعبہؓ کا قصہ ہے احمد اور بزار وابویعلی وعبد بن مسلمہؓ اللہ عنہ کی وہ حدیث جس میں یہ بیان ہے کہ میں نے ایک عورت سے نکاح کا پیغام بھیجا، اس کے بعد میں اس کو دیکھنے کے لئے چھپ چھپ کر بیٹھتا تھا یہاں تک کہ ایک مرتبہ میں نے اسے ایک باغ میں دیکھ لیا تو کہنے والے نے مجھ سے کہا کہ آپ تو رسول اللہ ﷺ کی صحابی ہیں آپ بھی ایسی غلط حرکت تانک جھانک کرتے ہیں، تو میں نے کہا کہ میں نے رسول اللہ ﷺ سے سنا ہے کہ جب اللہ تعالیٰ تم میں سے کسی کے دل میں کسی عورت سے نکاح کی خواہش پیدا کر دے تو اس کو دیکھ لینے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے، اس لئے میں نے اسے دیکھنے کی کوشش کی ہے، اس کی روایت ابن حبان نے اپنی صحیح میں، اور حاکم واحمد وابن ماجہ واسحٰق وابن ابی شیبہ اور عبدالرزاق نے کی ہے، اور حضرت ابو حمیدؓ اللہ عنہ کی مرفوعاً حدیث ہے کہ جب تم میں سے کوئی مرد کسی عورت کے پاس نکاح کا خطبہ بھیجے تو اس کو دیکھ لینے میں کوئی حرج نہیں ہے، بشرطیکہ صرف اسی خطبہ اور جائز مقصد کی لئے دیکھنے کا ارادہ کیا ہو، رواہ اسحٰق والطبرانی۔

مسئلہ: بیعت کے موقع پر عورت سے مصافحہ جائز ہے یا نہیں،

جواب: جائز نہیں ہے، کیونکہ حضرت امیمہ بنت رقیہؓ اللہ عنہا کی حدیث میں ہے کہ میں رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں بیعت کے لئے حاضر ہوئی تو آپ نے فرمایا کہ میں عورتوں سے مصافحہ نہیں کرتا ہوں، اس کی روایت ابن حبان نے اپنی صحیح میں کی ہے، اور حضرت عائشہؓ اللہ عنہا کی حدیث میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ عورتوں سے مصافحہ نہیں کرتے تھے، رواہ البخاری ومسلم، اور ایک حدیث میں ہے کہ آپ ﷺ نے عورتوں سے زبانی بیعت لی اور کبھی آپ کا ہاتھ کسی عورت کے ہاتھ سے نہیں لگا، اور حضرت بہیہ بنت عبداللہ البکریہ کی حدیث میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے مردوں سے بیعت لی اور ان سے مصافحہ کیا، اور عورتوں سے بھی بیعت لی لیکن ان سے مصافحہ نہیں کیا رواہ ابو نعیم۔

توضیح: جس عورت سے مرد نکاح کرنا چاہتا ہو کیا وہ پہلے اسے آنکھوں سے دیکھ سکتا ہے، بیعت کے موقع پر عورت سے مصافحہ جائز ہے یا نہیں، مسائل کی تفصیل، احکام، دلائل مفصلہ،

ویجوز للطبیب ان ینظر الی موضع المرض منها للضرورة وینبغی ان یعلم امراة مداواتها لان نظر الجنس الی الجنس اسهل فان لم یقدر وایستر کل عضومنها سوی موضع المرض ثم ینظر ویغض بصره ما استطاع لان ما ثبت بالضرورة یتقدر بقدرها وصار کنظر الخافضة والختان وکذا یجوز للرجل النظر الیٰ موضع الاحتقان

من الرجل لانه مداواة يجوز للمرض وكذاللهزال الفاحش على ماروى عن ابى يوسف لانه امارة المرض.

ترجمہ: اور طبیب معالج کو یہ جائز ہے کہ عورت کے بدن سے اس کی بیماری کی جگہ کو ضرورت پڑنے پر دیکھ لے، (ف: اگر چہ وہ جگہ ناف کے نیچے سے گھٹنے تک ہو، الوالوالجی، مگر ایسی اجازت اسی صورت میں ہوگی جبکہ اس عضو کے خراب ہو جانے یا جان کے جانے جیسا عذر ہو، اس کے استدلال میں یہ دلیل لکھی گئی ہے کہ ضرورت کے وقت حرام بھی حلال ہو جاتا ہے، جیسا کہ اضطرار کے وقت مردار بھی حلال اور شراب بھی جائز ہوتی ہے، جبکہ یہاں بھی جان کے یا عضو کے ضائع ہونے کا خطرہ ہوتا ہے، جیسا کہ عینی میں ہے، پھر اس جگہ پر تفصیل بھی ہے کہ طبیب اولا بیمار جگہ کو دیکھ کر اس کے بارے میں صرف اپنی تشخیص پیش کر دے یا اس کی تشخیص کے مطابق کوئی اس کا علاج اور عمل کرے، اس سلسلہ میں اگر اس طبیب کے علاوہ کوئی عورت یا دائی ایسی نہ ہو جو اس کی مدد کر سکے مثلاً ناف کے نیچے کسی بھی جگہ پر نشتر لگانا یا گوشت کاٹنا وغیرہ تو اس طبیب کو فوری وہ عمل کرنا بھی جائز ہوگا، اور اگر کوئی عورت یا دائی جنائی اس کام میں اس کی مدد کر سکے تو پھر اس طبیب کو اس جگہ ہاتھ لگانا جائز نہ ہوگا۔ وينبغى ان يعلم الخ اور طبیب کے لئے مناسب یہ ہے کہ کسی عورت کو اپنا نائب بنا کر طریقہ علاج بتادے، (ف: مثلاً یہ کہدے کہ فلاں کپڑے میں اس دوا کو لگا کر اس مریضہ کی فلاں جگہ پر اس طرح کی پٹی لگا دے جیسے کہ اس زمانہ میں ان اطباء کا طریقہ ہے) لان نظر الجنس الخ اس لئے کہ ہم جنس کا اپنی جنس کو دیکھنا آسان ہے، (ف: یعنی عورت اگر عورت کو دیکھے تو مرد کے دیکھنے کی بہ نسبت آسان ہے، اس میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ ایک عورت کا بھی دوسری عورت کے ناف سے نیچے گھٹنے تک دیکھنا ممنوعات میں سے ہے، میں مترجم کہتا ہوں کہ مشائخ نے باہر نکلنے والی عورتوں کو بھی مرد کے حکم میں رکھا ہے، یعنی ان سے بھی پردہ زیادہ مناسب ہے۔

فان لم يقدروا اب اگر اس عورت کو اتنی صلاحیت یا تجربہ نہ ہو کہ طبیب کے حکم کے مطابق علاج اور دوا پٹی کر سکے) يستر كل عضو الخ تب اس مریضہ کے بدن کے سارے حصہ کو چھپا دیا جائے سوائے اس بیماری کی جگہ کے، اس کے بعد طبیب کو چاہئے جہاں تک ممکن ہو اپنی نگاہ چھپاتے اور بچاتے ہوئے اس مقام کو دیکھے، (ف: کیونکہ اس بیمار جگہ کے سوا کسی اور حصہ کو دیکھنا اس کے لئے جائز نہ ہوگا) لان ماثبت الخ اس لئے کہ جو بات کسی مجبوری کی بناء پر جائز ہوتی ہے وہ اسی مجبوری کی حد تک جائز رہتی ہے، (ف: اس سے بڑھ نہیں سکتی ہے، اسی لئے جب انتہائی مجبوری اور اضطرار کی حالت میں مردار کا کھانا جائز ہوا تو اتنی ہی مقدار میں مردار جائز ہوگا کہ جس سے اس شخص کے مرنے یا حواس کے ضائع ہونے کا خوف جاتا رہے)۔

وصار كنظر الخافضة الخ اور اس طبیب کا دیکھنا ایسا ہی مجبوری کا دیکھنا ہوگا جیسے کہ خافضہ اور ختان کا دیکھنا ہوتا ہے (ف: خافضہ خفض سے مشتق ہے جس کے معنی ہیں یعنی پست کرنے والی عورت اور عرف میں خافضہ ایسی نائن کا لقب ہے جو عورتوں کا ختنہ کرتی ہے، یعنی عورت کی شرم گاہ پر جو مرغ کے سر کے پھول کی طرح اٹھی ہوئی ہوتی ہے اسے ذرا سا کاٹ کر اسے پست کر دیتی ہے، یہی عورت کا ختنہ ہے، کہا گیا ہے کہ ایسا کرنا سنت نہیں ہے مگر جائز ہے اور بڑائی کی بات ہے، اور ختان بمعنی ختنہ کرنے والا پس اگر بڑی عمر میں بھی مرد کا ختنہ کیا جائے تو اس ختان کو مجبوری کی بناء پر اس مقام کو دیکھنا جائز ہوگا، اسی طرح اس خافضہ عورت کو بھی عورت کی اس شرم گاہ کا دیکھنا جائز ہوگا، اور جب ایسی مجبوری میں دیکھنا ان کو جائز ہوا تو طبیب کو بھی بدرجہ اولیٰ ایسی جگہوں کو دیکھنا جائز ہوگا، کیونکہ ان لوگوں کی مجبوری کے مقابلہ میں اس طبیب کی مجبوری زیادہ ہوتی ہے لیکن ان میں فرق اتنا ہے کہ طبیب کے لئے کسی عورت کے ایسا مقام کو دیکھنا ایک غیر جنس کو دیکھنا ہوتا ہے اس کی برخلاف خافضہ اپنی ہم جنس عورت ہی کو دیکھتی ہے، اور ختان بھی اپنے ہی جنس کے مرد کو دیکھتا ہے۔

وكذا يجوز للرجل الخ اسی طرح ایک مرد کو دوسرے مرد کے حقنہ کی جگہ (پاخانہ کے مقام) کو دیکھنا جائز ہے، کیونکہ یہ طریقہ بھی علاج کی ایک صورت ہے، (ف: اور جائز بھی ہے خواہ اس کی ضرورت قولنج وغیرہ کی شدید ضرورت سے ہو یا تندرستی اور طاقت حاصل کرنے کی لئے ہو، ويجوز للمرض الخ اور کسی دوسری بیماری کی وجہ سے بھی حقنہ جائز ہے، (ف: جیسے کہ قولنج وغیرہ کے لئے ہے، حقنہ کے معنی ہیں پاخانہ کے مقام میں پیچھے کے راستہ سے کسی قسم کی دوا وغیرہ کو اس کے اندر داخل کر دینا قاسمی)۔

و کذا اللھزال الخ اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ عنہ سے مروی ہے کہ بہت زیادہ دبلا پن ہونے کی وجہ سے بھی حقنہ لینا جائز ہے، کیونکہ اتنا زیادہ دبلا ہونا بھی کسی مرض کی علامت ہے، (ف: کافی میں ہے کہ یہی قول صحیح ہے کیونکہ اس کی وجہ سے آخر میں دق یا سہل کی بیماری پیدا ہو جاتی ہے، اس وجہ سے اتنا دبلا ہونا خود بھی ایک مرض ہے، جس کے نتیجہ میں وہ بے بیمار ہلاک بھی ہوسکتا ہے، شیخ حلوائیؒ نے کہا ہے کہ حقنہ سے فائدہ ہو مگر اس کی خاص ضرورت نہ ہو، مثلاً وہ شخص یہ چاہتا ہوا اپنے بدن سے فاضل بلغمی مواد کو نکال دے تاکہ جماع کی قدرت بڑھ جائے تو ہمارے نزدیک دوسرے اجنبی شخص کے ذریعہ حقنہ کرانا جائز نہ ہوگا، ابن مقابل سے روایت ہے کہ حمامی (حمام یا حمام کے نگہبان) کے لئے یہ جائز ہے کہ دوسرے شخص کو نورہ (چونا) وغیرہ، بال صفا) لگادے لیکن اس شرط کے ساتھ کہ اپنی نظر نیچی رکھے ہوئے ہو، جیسے کہ قرحہ (زخمی) کے علاج میں جائز ہے۔

ابو اللیثؒ نے فرمایا ہے کہ یہ حکم ضرورت کی حالت میں ہے، ویسے ہر شخص کو خود کوزہ لگانا چاہئے، الزخیرہ، میں یہ کہتا ہوں کہ اس جگہ دوسرے سے مراد دوسرا مرد ہونا چاہئے یعنی عورت نہیں، کیونکہ اجنبیہ عورت کو نورہ یا بال صفا لگانا قطعاً حرام ہوگا، کیونکہ اس کی کوئی خاص مجبوری نہیں ہے، اور اس پر فتویٰ نہیں دیا جائے گا، واللہ تعالیٰ اعلم، م، معلوم ہونا چاہئے کہ مرد ہو یا عورت اس کی ناف کے نیچے سے گھٹنوں تک کے حصہ کو کسی اجنبی کو دیکھنا عذر خاص کے بغیر جائز نہیں ہے، اگر چہ عورت بھی اس کی اپنی ماں، بہن وغیرہ محرمہ ہو، اس طرح کسی مرد کے باندی یا بیوی جو بھی اس مرد کے لئے حلال ہو وہ اس کے لئے اجنبیہ نہیں ہوگی، البتہ جب عذر پیدا ہو جائے تب نظر جائز ہو جاتی ہے، اور اس قسم کی مجبوریاں یوں تو بہت ہیں مگر ان میں سے چند یہ ہیں (۱) بچہ پیدا ہوتے وقت دائی کے لئے اس عورت کی شرم گاہ کو دیکھنا جائز ہے (۲) ختنہ کرتے وقت ختنہ کرنے والے مرد کو ختنہ کی جگہ دیکھنا (۳) قولنج کی بیماری (وہ درد جو اتفاقاً بڑی آنت میں اٹھتا ہے، قاسمی) ضرورت کے وقت حقنہ دینے میں دیکھنا، (۴) عورت کو ایسی جگہ زخم یا بیماری ہوئی کہ جہاں پر مرد کر دیکھنا جائز نہیں ہے اس صورت میں عورت کو اس جگہ دیکھ کر علاج کرنا جائز ہے (۵) اگر عورت یہ علاج نہ کر سکے یا ایسی عورت نہ ملے اور اس مریضہ کی ہلاک ہو جانے یا بڑی مصیبت میں مبتلا ہونے کا خوف ہو یا شدید درد ہو اور مرد کے سوا اس کے علاج کے لئے کوئی چارہ نہ ہو تو بدن کے باقی حصوں کو چھپا کر اس خاص بیماری کی جگہ کو دیکھنا جائز ہے، اس حکم میں محرم اور غیر محرم سب برابر ہیں، لیکن میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ اس برابری کے حکم سے عورت کا شوہر، اور مرد کے لئے اس کی وہ باندی جو اس کی صحبت میں رہتی ہو مستثنیٰ ہیں، م (۶) عنین (نامرد) کی بیوی نے قاضی کے پاس اپنے شوہر کی نامردی کی شکایت کی اس پر قاضی نے اسے ایک سال کی مہلت دی کہ اپنی صحت کا خیال رکھ کر خود کو اس کے لائق بناؤ مگر سال گزرنے کے باوجود اسی عورت نے دعویٰ کیا کہ یہ ابھی تک میری خواہش پوری کرنے کے قابل نہیں ہوسکا ہے اور میں ابھی کنواری ہی ہوں، تب ایسی صورت میں قاضی کے لئے یہ جائز ہوگا کہ دائی وغیرہ کچھ عورتوں کو اس کام پر لگائے کہ واقعۃً یہ عورت اپنے کہنے میں سچی ہے یا نہیں یعنی اس کے شوہر سے اس کی صحبت ہوئی یا نہیں، (۷) مالک بائع نے اپنی باندی کسی کے پاس اس ذمہ داری کے ساتھ بیچی کہ یہ ابھی تک باکرہ اور کنواری ہی ہے، لیکن کسی شخص نے یہ دعویٰ کر دیا کہ یہ تو ثیبہ ہو چکی ہے، اس وقت ماہر عورتوں کے لئے یہ جائز ہوگا کہ اس کی خاص جگہ دیکھ کر بتائے کہ یہ باکرہ ہے یا نہیں، اگر وہ یہ کہدیں کہ باکرہ ہی ہے تو بائع پر قسم لازم نہیں ہوگی ویسی ہی اس کی بات مان لی جائیگی، لیکن قول صحیح یہ ہے کہ یہ حکم اس وقت تک ہے کہ خریدار نے اس پر قبضہ نہ کیا ہو، اس کے بعد نہیں، مع۔

توضیح: کیا طبیب اپنی اجنبیہ مریضہ کی تمام بیمار جگہوں کو دیکھ سکتا ہے اور اس کو ہاتھ لگا سکتا ہے، خافضہ اور ختان دوسرے کی شرمگاہ کو دیکھ سکتے ہیں، کیا مرد دوسرے کو حقنہ لگا سکتا ہے، وہ کون سے خاص اعذار ہیں جن کی بناء پر دوسرے کی ناف سے نیچے سے گھٹنوں تک کو دیکھنا جائز ہو جاتا ہے، مسائل کی تفصیل، حکم، دلائل مفصلہ،

قال وینظر الرجل من الرجل الی جمیع بدنه الا الی ما بین سرته الی رکبته لقوله علیه السلام عورة الرجل

ما بين سرته الى ركبته ويروى مادون سرته حتى تجاوز ركبته وبهذا ثبت ان السرة ليست بعورة خلا فالما يقوله ابو عصمة والشافعي رحمهما الله والركبة عورة خلافا لما قاله الشافعي والفخذ عورة خلافا لاصحاب الظواهرو ما دون السرة الى منبت الشعر عورة خلا فا لما يقوله ابوبكر محمد بن الفضل الكماري معتمدا فيه العادة لانه لا معتبر بها مع النص بخلافه وقد روى ابوهريرة رضي الله عنه عن النبي عليه السلام انه قال الركبة من العورة وابدى الحسن بن علي رضي الله عنه سرته فقبلها ابو هريرة رضي الله عنه وقال عليه السلام لجرهد وار فخذک اما علمت ان الفخذ عورة ولان الركبة ملتقى عظم الفخذ والساق فاجتمع المحرم والمبيح وفي ومثله يغلب المحرم وحكم العورة في الركبة اخف منه في الفخذو في الفخذ اخف منه في السوئة حتى ان كاشف الركبة ينكر عليه برفق وكاشف الفخذ يعنف عليه وكاشف السوئة يودب ان لج وما يباح النظر اليه للرجل من الرجل يباح المس لانهما فيما ليس بعورة سواء.

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ ایک مرد دوسرے مرد کے ناف کے نیچے سے گھٹنوں تک کے علاوہ اس کے تمام بدن کو دیکھ سکتا ہے، لقوله عليه الاسلام الخ رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ مرد کی شرم گاہ اس کی ناف کے نیچے سے اس کے گھٹنوں کے درمیان ہے، (ف: دار قطنی نے اس مفہوم کی حدیث حضرت ابوایوبؓ اللہ عنہ سے سعید بن راشد کی سند سے مرفوعاً روایت کی ہے، اور کہا ہے کہ اس میں سعید بن راشد ضعیف ہیں،) ويروى مادون الخ اور کچھ روایتوں میں اس طرح بھی ہے کہ ناف کے ماسوا یہاں تک کے گھٹنے سے نیچے ہو جائے (ف: اگر یہ روایت صحیح ہے تو اس میں کلمہ الیٰ مع کے معنی میں ہوگا، اس بحث کو کتاب الصلوٰۃ کی ستر عورت کی بحث میں وضاحت کے ساتھ بیان کر دیا ہے) وبهذا ثبت الخ تو اس دلیل سے یہ ثابت ہوا کہ ناف کو چھپانا لازم نہیں ہے، خلافا لما يقوله الخ برخلاف ابوعصمہ سعد بن معاذ رازی حنفی کے قول کے (ف: کہ یہ دونوں بڑے فقہاء بھی اس کو عورت (پردہ کی جگہ) کہتے ہیں، والركبة عورة الخ اور گھٹنا بھی پردہ کی جگہ ہے، برخلاف امام شافعیؒ کے قول کے (ف: کہ یہ اس کے قائل نہیں ہیں، کیونکہ رسول اللہ ﷺ کے فضائل میں حضرت انس بن مالکؓ اللہ عنہ سے روایت ہے کہ آپ ﷺ نے کسی بھی ہمنشین کے سامنے گھٹنا نہیں کھولا ہے، پس اگر گھٹنوں کو چھپانا ہر شخص پر لازم ہی ہوتا تو یہ بات آپ کی خصلت کے ساتھ مخصوص نہیں ہوتی، اس کا جواب یہ ہو سکتا ہے کہ افعال میں فرائض وغیرہ کا بھی بیان ہوتا ہے، حالانکہ وہ تو سب پر فرض ہوتے ہیں، اور جبکہ اس جگہ نص صریح میں ہے کہ گھٹنے سے تجاوز کیا ہے تو اس کا معارض اشارہ نہیں ہو سکتا ہے)۔

والفخذ عورة الخ اور ران بھی شرم گاہ میں داخل ہے لیکن اصحاب ظواہر اس قول کے برخلاف ہیں، (ف: کہ ان کے نزدیک شرم گاہ اور ستر میں صرف یہ تین چیزیں (۱) فرج عورت کی شرم گاہ اور ذکر مرد کی شرم گاہ اور مقعد پاخانہ کا مقام)۔ ومادون السرة الخ اسی طرح ناف کے نیچے سے بال اگنے کی جگہ بھی شرم گاہ ہے برخلاف شیخ ابوبکر محمد بن الفضل الکماری کے کہ ان کے نزدیک یہ حصہ بھی عورت نہیں ہے، ان کی دلیل لوگوں کی عادت ہے (ف: یعنی لوگوں میں ناف سے نیچے کے حصہ کی عادت جاری ہے، یعنی عموماً کھول دیا کرتے ہیں، لیکن اسے دلیل بنانا بالکل صحیح نہیں ہے) لانه لامعتبر الخ یعنی نص کی موجودگی کی حالت میں اس کے خلاف کبھی بھی تعامل اور باہمی رواج کا اعتبار نہیں ہوتا ہے، (ف: مگر یہاں پر یہی بات پائی جا رہی ہے اسی لئے تعامل اور رواج کا کوئی اعتبار نہ ہوگا)۔

وقد روى الخ کیونکہ حضرت ابو ہریرہؓ اللہ عنہ نے رسول اللہ ﷺ سے روایت کی ہے کہ آپ نے فرمایا ہے کہ گھٹنا بھی پردہ کا حصہ ہے (ف: لیکن یہ حدیث غریب ہے، یعنی حضرت ابو ہریرہؓ اللہ عنہ کی روایت سے نہیں ملی ہے، البتہ دار قطنیؒ نے حضرت علیؓ اللہ عنہ سے روایت کی ہے لیکن اس میں بھی ضعف ہے، جیسا کہ شروط نماز کی بحث میں تفصیل گزر گئی ہے، وابدى الحسن الخ اور حسن بن علیؓ اللہ عنہما نے ایک مرتبہ اپنی ناف کھولی تو ابو ہریرہؓ اللہ عنہ نے اسے بوسہ دیا، (ف: چنانچہ عمیر بن اسحٰق سے روایت ہے کہ میں مدینہ کے کسی راستہ میں حضرت حسن بن علیؓ اللہ عنہما کی ساتھ جا رہا تھا کہ راستہ میں ابو ہریرہؓ سے ملاقات ہوگئی تو ابو ہریرہؓ نے حسنؓ سے عرض کیا کہ میں آپ پر فدا

ہوں ذرا سا آپ اپنا پیٹ کھول دیجئے تا کہ جہاں رسول اللہ ﷺ کو بوسہ دیتے ہوئے میں نے دیکھا ہے میں بھی وہیں پر بوسہ دے دوں، تب حسنؓ نے اپنا پیٹ کھول دیا اس وقت ابو ہریرہؓ نے ان کی ناف پر بوسہ دیا، اس سے یہ بات سمجھی گئی کہ اگر یہ جگہ چھپانے کی ہوتی تو حضرت حسنؓ اسے نہ کھولتے، احمد وابن ابی شیبہ اور ابن حبان نے اپنی صحیح میں اور بیہقیؒ نے اس کی روایت کی ہے، لیکن معجم طبرانی میں اس کے خلاف اس طرح ہے، **حدثنا ابو مسلم المکی حدثنا ابو عاصم عن ابن عون عن عمیر بن اسحٰق ان اباھریرہ رقی الحسن بن علیؓ اللہ عنہ قال لہ ارفع ثوبک حتی اقبل حیث رأیت رسول اللہ ﷺ یقبل فرفع عن بطنہ ووضع یدہ علی سرتہ،** یعنی عمیر بن اسحٰق نے کہا کہ ابو ہریرہؓ اللہ عنہ کی حضرت حسن بن علیؓ اللہ عنہما سے ملاقات ہوئی تو ابو ہریرہؓ نے کہا کہ اپنا کپڑا اٹھا دیجئے تا کہ میں بھی اس جگہ کو بوسہ دوں جس جگہ کو میں نے رسول اللہ ﷺ کو بوسہ دیتے ہوئے دیکھا ہے، پس آپ نے اپنا کپڑا اٹھا دیا، لیکن اپنی ناف پر اپنا ہاتھ رکھ لیا، م، ع)۔

وقال علیہ السلام الخ اور رسول اللہ ﷺ نے جرہدؓ سے فرمایا کہ اپنی ران کو چھپالو کیا تم کو یہ معلوم نہیں ہے کہ ران پردہ کرنے کی جگہ ہے، (ف: چنانچہ ابوداؤد وترمذی کی روایت میں جرہدؓ اللہ عنہ نے جو اصحاب صفہ میں سے تھے، بیان کیا کہ رسول اللہ ﷺ ہمارے پاس بیٹھے اس وقت میری ران کھلی ہوئی تھی، الخ، اور عبدالرزاق کی روایت میں ہے کہ جرہدؓ اللہ عنہ نے کہا کہ رسول اللہ ﷺ ہماری طرف سے گزرے الخ، اسے ابن حبان نے صحیح میں اور امام احمد ودارقطنی وحاکم وغیرہ نے بھی روایت کیا ہے، اور ترمذی نے کہا ہے کہ یہ حدیث حسن ہے، ابن حبان نے زرعہ بن عبدالرحمٰن بن جرہد کو ثقات میں سے لکھا ہے، عینیؒ وغیرہ نے اس باب میں دوسری بہت سی طویل حدیثیں بیان کی ہیں، جن کا حاصل یہ ہے کہ حضرت علیؓ اللہ عنہ کی حدیث میں ہے کہ اے علی اپنی ران نہ کھولو اور کسی زندہ یا مردہ کی ران نہ دیکھو، ابوداؤد نے اس کی روایت کی ہے، اور اس کے بارے میں فرمایا ہے اس میں نکارت ہے، اس کے علاوہ اس کی روایت ابن ماجہ وحاکم اور دارقطنی نے کی ہے ابن القطان شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ ابو حاتم نے علل میں ان کو ضعیف کہا ہے، لیکن یہ بات بھی معلوم ہونی چاہئے کہ اس کی زیادہ سے زیادہ بیماری یہی ہے کہ اس میں انقطاع ہے، اور اس بیماری سے ہمارے نزدیک جرح کی نوبت نہیں آتی ہے۔

حضرت ابن عباسؓ اللہ عنہ کی جو مرفوع حدیث ہے اس میں یہ ہے کہ ران عورت قابل ستر ہے یعنی اس حصہ کو چھپا کر رکھنا چاہئے، اس کی روایت ترمذی نے کی ہے اور اسے حسن کہا ہے، اور حاکم نے بھی اس کو روایت کی ہے، اس کی اسناد میں ابو یحییٰ ہیں جو ثقات ہیں، جس کے بارے میں اختلاف ہے، بظاہر گمان غالب یہی ہے کہ ان کے بارے میں ایک قسم کی نرمی ہے، احمد اور بیہقی نے بھی اس کی روایت کی ہے، حضرت عبداللہ بن جحش کی مرفوعاً حدیث ہے کہ اے عمر اپنی ران چھپاؤ کہ ران بھی چھپانے کا ایک حصہ ستر ہے، اس کی روایت احمد والطبرانی والحاکم اور الطحاوی نے کی ہے اور کہا ہے یہ صحیح ہے، اور بخاری نے اسے اپنی تاریخ کبیر میں مسند بیان کیا ہے، لیکن اپنی صحیح میں معلق بیان کیا ہے ساتھ ہی حضرت ابن عباس اور جرہد کی حدیث بھی بیان کی ہے، اس سے معلوم ہوا کہ بخاری کے نزدیک یہ روایات ثابت ہیں، اگر اعتراضاً یہ کہا جائے کہ اس کے معارضہ میں حضرت انسؓ کی حدیث خیبر کے قصہ میں مرفوعاً مذکور ہے یعنی رسول اللہ ﷺ نے صبح کی نماز غلس یعنی تاریکی رہتے ہوئے پڑھی ہے پھر آپ سواری پر سوار ہوئے اور ابو طلحہ سوار ہوئے، اور میں ابو طلحہ یعنی سوتیلے باپ کے ساتھ سوار ہوا، تب رسول اللہ ﷺ نے خیبر کے کسی ایک راستہ پر رواں ہوئے، پھر ران سے ازار کھولی، یہانتک کہ قریب تھا کہ میں آپ کی ران کی سپیدی دیکھ لیتا، پھر جب آپ آبادی میں داخل ہوئے فرمایا **اللہ اکبر انا اذا نزلنا بساحتہ قوم فساء صباح المنذرین**، اس حدیث کو بخاریؒ نے اپنی صحیح میں بیان کیا ہے، پس ران بھی عورت کا حصہ ہوتی تو آپ اسے نہ کھولتے، لیکن اس کا جواب یہ دیا جائے گا کہ یہ جملہ کہ ران سے ازار کھولی ایک مجازی محاورہ ہے، یعنی اپنی سواری کچھ اس تیزی سے ہانکی کہ آپ کی ران پر سے ازار ہٹ گیا اور بالکل کھل جانے کے قریب ہوگئی اس کی دلیل وہ روایت ہے جو صحیح مسلم میں ہے کہ اس میں صاف طریقہ سے، بیان کیا گیا ہے کہ پھر آپ کی ران سے ازار کھل گئی، شیخ نوویؒ نے خلاصہ میں کہا ہے کہ صحیح مسلم کی روایت اس بات کی واضح دلیل ہے کہ بخاری کی روایت میں بھی کھولنے سے مراد کھل جانا ہی ہے، شیخ ابن حجرؒ نے کہا ہے کہ اگر ران کا کھلنا حرام ہوتا تو رسول اللہ ﷺ اس پر قائم نہ رہتے،

لہذا کھل جانا ہو یا کھولنا ہو دونوں صورتیں برابر ہو گئیں، جواب یہ ہے کہ بے اختیاری کی حالت میں ران کھلنا کوئی جرم نہیں ہے، لہذا اس میں استقرار پانا یا قائم رہنا کس طرح پایا گیا، بلکہ حق بات یہ ہے، کہ اس واقعہ میں ران کا کھل جانا حقیقۃً ثابت نہیں ہوا ہے، کیونکہ اگر واقعۃً وہ کھل گئی تو بدن کی سپیدی صاف نظر آ جاتی حالانکہ انس رضی اللہ عنہ نے فرمایا ہے کہ قریب تھا کہ میں اسے دیکھ لوں، اچھی طرح سمجھ لیں، م، اس بیان سے فائدہ کی ایک بات یہ معلوم ہوئی کہ خود گھٹنا بھی ستر عورت کا ایک حصہ ہے۔

لان الرکبۃ الخ کیونکہ گھٹنا اس حصہ کا نام ہے جہاں پر ران کی ہڈی اور پنڈلی مل کر جمع ہوتی ہے، فاجتمع الخ تو یہ وہ حصہ ہوا جس میں محرم اور مبیح دونوں کا اجتماع ہے، (ف: کیونکہ ران کی ہڈی کا کھلنا حرام اور پنڈلی کی ہڈی کا کھلنا جائز ہے، وفی مثلہ الخ اور قاعدہ ہی کہ اس جیسی صورت میں محرم کو مبیح پر غالب کر دیا جاتا ہے، (ف: جس کی نظیر یہ ہے کہ اگر ایک پیالہ شربت میں شراب کا ایک قطرہ گر پڑے تو پورا گلاس ناپاک اور اس کا پینا حرام ہو جاتا ہے، البتہ اتنی بات ہے کہ یہ مکمل حرام نہیں ہے، اس لئے فرق یہ نکل آیا کہ حکم العورۃ الخ گھٹنے میں ستر عورت ہونے کا حکم ران بہ نسبت کم تر ہے، (ف: یعنی گھٹنا بھی اگر چہ ستر عورت میں داخل ہے مگر اس کی حرمت ران کے مقابلہ میں کم ہے، یعنی ران کی حرمت بہت زیادہ ہے) وفی الفخذ الخ اور ران کی حرمت پیشاب گاہ یا شرم گاہ کی حرمت سے بہت کم ہے (ف: اسی بناء پر ران کے کھلنے کو یقیناً عیب شمار کیا جاتا ہے مگر آگے یا پیچھے کی شرم گاہ کے کھل جانے کو بہت زیادہ عیب اور انتہائی قبیح کہا جاتا ہے، اس فرق کے معلوم ہو جانے سے یہ مسئلہ سامنے آ گیا کہ)۔

حتی ان کاشف الخ گھٹنا کھل جانے پر انکار اور ناراضی کا اظہار کیا جائے مگر کچھ نرمی کی ساتھ (ف: مثلاً اس طرح کہ اے عزیز اسے ڈھانپ لو، کہ یہ بھی چھپانے کا حصہ اور ستر کی جگہ ہے جسے چھپا کر رکھنا چاہئے) وکاشف الفخذ الخ اور ران کو کھول کر رکھنے پر زیادہ سختی سے ملامت کی جائے، (ف: اسے ذرا چھپاؤ بند کرو، اس کا کھولنا بیحیائی کی بات ہے)۔

وکاشف السوۃ الخ اور آگے پیچھے کی شرم گاہوں کے کھولنے والے کو ڈانٹ دیا جائے اگر انکار کرے تو اس کو کچھ سزا بھی دی جائے، (ف: یعنی اس سے کہا جائے کہ اسے جلد چھپاؤ تم بڑے بے حیا معلوم ہوتے ہو، اگر وہ کچھ جھگڑنے لگے، تو زیادہ فتنہ برپا کئے بغیر اگر صلاحیت ہو تو ادب کے طور پر اسے چھڑی وغیرہ سے سزا دی جائے بالآخر اسے چھپانے پر مجبور کر دیا جائے) ومایباح النظر الخ: اور مرد کیلئے دوسرے مرد کے جس حصہ کو دیکھنا جائز ہے اس کے لئے اس حصہ کو چھونا بھی جائز ہے کیونکہ بدن کا وہ حصہ جو ستر عورت میں سے نہیں ہے اس کے بارے میں دیکھنے اور چھونے کی دونوں باتیں برابر ہیں، (ف: یہاں پر یہ اعتراض ہوسکتا ہے کہ مرد کے لئے اجنبیہ عورت کا ہاتھ اور چہرہ ستر عورت میں سے نہیں ہے اسی بناء پر اگر شہوت سے خالی ہو تو ان اعضاء کو اجنبی دیکھ بھی سکتا ہے، حالانکہ ان کو ہاتھ لگانا بالاتفاق ناجائز ہے جبکہ مذکورہ قاعدہ کے مطابق جب دیکھنا جائز ہے تو چھونا بھی جائز ہونا چاہئے تو اس کا جواب یہ ہوسکتا ہے کہ اوپر کی قاعدہ میں دیکھنے اور چھونے کی برابری اس صورت میں ہے جبکہ اس کے خلاف کوئی نص موجود نہ ہو، حالانکہ موجودہ صورت میں نص موجود ہے اسی بناء پر ایک مرد کو دوسرے مرد کے کسی حصہ کو بھی شہوت کے ساتھ چھونا جائز نہیں ہے، غن، معلوم ہونا چاہئے کہ اس جگہ مرد سے بالغ شخص مراد ہے، کیونکہ قریب البلوغ لڑکے (امرد) کا حکم پہلے گزر چکا ہے، م، اگر مرد نے دوسرے مرد کے پاؤں اس کی لنگی یا پائجامہ کے اوپر سے دابے تو کہا گیا ہے کہ جائز ہے بشرطیکہ کپڑا موٹا ہو، شمس الائمہ حلوائیؒ نے اسی قول کو قبول کیا ہے، لیکن اس سے پرہیز کرنے ہی میں زیادہ احتیاط ہے، عموماً حمام میں کام کرنے والوں کی عادت ہے کہ وہاں جانے والے کے ازار کے نیچے سے ان کے پیر دباتے ہیں مگر یہ حرام کام ہے، اگر کسی نے دوسرے کے جسم شرم (ستر) کی طرف نگاہ کی اور وہ پائجامہ وغیرہ سے چھپا ہوا ہے اور کچھ بھی کھلا نہیں ہے تو اس میں برائی نہیں ہے، مع)

توضیح: ایک مرد دوسرے مرد کے بدن کے کتنے حصوں کو دیکھ سکتا اور کس کو نہیں دیکھ سکتا ہے، ستر یا پردہ میں رہنے والے کون کون سے حصے ہیں ناف اور گھٹنے کا کیا حکم ہے، مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال

علماء، دلائل مفصلہ،

قال ويجوز للمرأة ان تنظر من الرجل الى ما نظر الرجل اليه منه اذا امنت الشهوة لا ستواء الرجل والمراة في النظر ما ليس بعورة كا لثياب والدواب وفي كتاب الخنثى من الاصل ان نظر المرأة الى الرجل الاجنبى بمنزلة نظر الرجل الى محارمه لان النظر الى خلاف الجنس اغلظ كان في قلبها شهوة او اكبر رأيها انها تشتهى اوشكت في ذلك يستحب لها ان تغض بصرها ولو كان الناظر هو الرجل اليها وهو بهذه الصفة لم ينظرو وهذا اشارة الى التحريم ووجه الفرق أن الشهوة عليهن غالبة وهو كا لمتحقق اعتباراً فاذا اشتهى الرجل كانت الشهوة من الجانبين موجودة ولا كذلك اذا اشتهت المرأة لان الشهوة غير موجودة في جانبه حقيقة واعتباراً فكانت من جانب واحد والمتحقق من الجانبين في الافضاء الى المحرم اقوى من المتحقق في جانب واحد.

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ ایک عورت کے لئے یہ جائز ہے کہ ایک اجنبی مرد کے جسم میں سے ان اعضاء کو دیکھے جن کو مرد کے جسم سے مرد دیکھ سکتا ہے، بشرطیکہ وہ اجنبیہ عورت شہوت سے بے خوف ہو، لاستواء الرجل الخ کیونکہ شرم اور چھپانے کی جو چیز جسم میں سے نہیں ہے جیسے کپڑے اور سواری اس کے حکم کی طرح مرد اور عورت بالکل برابر ہیں، (ف: کہ ہر شخص کی سواری اور لباس کو مرد وعورت سب دیکھ سکتے ہیں، اسی طرح ستر عورت (شرم کی جگہ) کے علاوہ مرد کی نظر سے چھپانا واجب نہیں ہے تو اجنبیہ عورت بھی اس کو دیکھ سکتی ہے، م، اور اگر کسی اجنبی کی طرف کسی عورت نے دیکھا اور اس کے دل میں شہوت ہوگئی یا عورت کا گمان غالب یہ ہو، یا شک ہو تو عورت کے حق میں مستحب یہی ہے کہ اپنی نگاہ کو نیچی رکھے، اور مرد کی صورت میں اگر اجنبیہ عورت کو دیکھنے سے شہوت غالب آئے یا اس کا غالب گمان ہو یا شک ہو تو اس عورت کی طرف مرد کا نظر کرنا حرام ہے، ان دونوں صورتوں میں فرق کی وجہ عنقریب بیان کی جائیگی الولوالجیہ، ع۔

وفي كتاب الخنثىٰ الخ اور اصل یعنی مبسوط کی کتاب الخنثیٰ میں لکھا ہے کہ عورت کا کسی اجنبی مرد کو دیکھنا ایسا ہی ہے جیسے کسی مرد کا اپنی محرم عورتوں کو دیکھنا ہے، (ف: ماں اور بہن وغیرہ کو دیکھنے میں ان کے پیٹ اور پیٹھ کو دیکھنا منع ہے ان کے علاوہ بقیہ حصہ کو دیکھنا صحیح ہے) لان النظر الخ کیونکہ خلاف جنس کو دیکھنا زیادہ سخت ہے، (ف: یعنی ہم جنس کی بہ نسبت اس لئے کہ مرد اور عورت دو مختلف جنس ہیں، اسی لئے تو کسی عورت کو یہ جائز نہیں ہے کسی اجنبی مردہ مرد کو نہلائے، حالانکہ کوئی بھی مرد اسے نہلا سکتا ہے) فان كان الخ اگر عورت کے دل میں کسی مرد کی طرف رغبت موجود ہو، یا اس کو گمان غالب ہو کہ دیکھتے ہی میری خواہش بڑھ جائیگی، یا شک یعنی ہونے یا نہ ہونے میں احتمال برابر ہو تو عورت کے حق میں مستحب یہی ہے کہ وہ اپنی نظر نیچی کرلے، (ف: پھر بھی اگر دیکھ لے تو مباح ہوگا۔

ولو كان الناظر الخ اور اگر دیکھنے والا مرد ہو یعنی کسی اجنبیہ عورت کی طرف دیکھنا چاہتا ہو لیکن اس مرد کی دلی کیفیت یہ ہو کہ اس عورت کی طرف دیکھنے میں اس کی رغبت موجود ہو یا گمان غالب ہو یا اس کا شک ہو تو وہ اسے نہیں دیکھے، اس جملہ سے اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ دیکھنا حرام ہوگا، (ف: اس طرح مرد اور عورت کے درمیان اس حکم میں فرق ہوگیا،) ووجه الفرق الخ اور فرق کی وجہ یہ ہے کہ عورتوں پر شہوت غالب ہوتی ہے، اور غالب کا حکم موجود کا حکم ہوتا ہے، (ف: یعنی گویا وہ خواہش اس کے دل میں ہر وقت موجود رہتی ہے) فاذا ا شتهىٰ الرجل الخ پس عورت کے دل میں رغبت ہوتے ہوئے اگر مرد کے دل میں بھی رغبت اور شہوت بھڑک اٹھے تو جانبین سے شہوت موجود ہوجائیگی، (ف: اور اس کا انجام بہت جلد واضح ہوجائے گا، یعنی معلوم ہونا چاہئے کہ اکثر لوگوں کا گمان یہ ہے عورتوں میں شہوت کا مادہ غالب ہوتا ہے، یعنی بہت ہوتا ہے، حالانکہ محققین اطباء کے نزدیک یہ بات بالکل خلاف ہے، گویا یہ گمان بداہۃً باطل ہے، لیکن حق بات یہ ہے کہ شہوت پیدا ہونے کا مادہ جو منی ہے اس کا اثر عورتوں پر غالب ہوتا ہے، البتہ مرد اپنی قوت سے اس کے زور کو اپنے قابو میں رکھ لیتا ہے بعض سنبھال لیتا ہے، جس کی وجہ یہ ہے کہ ایک خاص قسم کا صاف فضلہ انسان کے سارے اعضاء میں موجود ہوتا ہے، اور وہی منی بننے کا مادہ ہوتا ہے جس سے بچہ بنتا ہے، بس انسان میں شہوت غالب ہوتے وقت اس میں ایک حرکت پیدا ہوتی ہے

جس سے وہ فضلہ منی بن جائے اور وہ تمام اعضاء بدن کو اپنی قوت سے مسخر کر لیتا ہے، جس کو ایک مرد جبکہ اس میں طاقت موجود ہو تو اپنی جسمانی قوت سے سنبھال لیتا ہے اور اپنے اختیار میں باقی رہتا ہے، لیکن ایک عورت اس حرکت کے زور کو برداشت نہیں کر پاتی ہے اور فوراً بے قابو ہو کر اس فعل میں مبتلا ہو جاتی ہے، جس کا حاصل یہ نکلا کہ جب عورت میں اس کی نادانی سے شہوت بڑھ جاتی ہے تو وہ مغلوب ہو جاتی ہے گویا اس کے اندر مغلوب ہونے کی صلاحیت موجود ہوتی ہے، اور مرد اسے برداشت تو کر سکتا ہے لیکن جب عورت کی طرف سے اس کی پیشکش ہو جاتی ہے اور وہاں پر کوئی عذر مانع بھی نہیں ہوتا ہے تو عملی فجور ہو جاتا ہے یا مبتلا ہونے کا شدید خوف ہوتا ہے)۔

ولا كذلك الخ اور اس وقت تک فجور میں مبتلا ہونے کی نوبت نہیں آتی ہے جبکہ مرد کے دل میں رغبت نہ ہو اور صرف عورت کی طرف سے خواہش ہو (کیونکہ اس میں کام کو انجام تک پہنچانے کی صلاحیت ہی نہیں یعنی اس میں قوت فاعلی نہیں ہے)۔

لان الشهوة الخ کیونکہ اس وقت مرد میں نہ حقیقۃً شہوت ہے اور نہ اعتباراً، (ف: کیونکہ اکثر مرد مغلوب شہوت نہیں ہوتا ہے)

فكانت من جانب الخ اس لئے صرف ایک ہی (عورت) کی طرف شہوت پائی گئی، (ف: اور اس میں کوئی خاص نقصان نہیں ہے، پس اس بحث کا خلاصہ یہ ہوا کہ جس صورت میں شہوت عورت کے دیکھنے سے ہی اس کے دل میں شہوت غالب آ گئی ہو تو صرف اسی کی طرف سے شہوت پائی گئی، اور مرد میں اعتباری شہوت بھی نہیں ہے کیونکہ اس وقت حقیقی شہوت تو بالکل ناپید ہے، کیونکہ اس نے شہوت سے نہیں دیکھا ہے اس لئے اس سے کوئی نقصان یا خطرہ نہیں ہے، اور اگر مرد نے شہوت سے دیکھا یا گمان ہے کہ اس کے دل میں شہوت پائی جائیگی تو مرد کی طرف سے شہوت پائی گئی اگرچہ اس وقت عورت کو اس کی خبر نہ ہوئی ہو اور نہ اس نے دیکھا ہو کہ اس وقت اگرچہ حقیقت میں اس کے دل میں شہوت نہ ہو لیکن باعتبار غالب موجود ہے کیونکہ عورت کی ذات میں شہوت غالب ہے اس بناء پر یہ کہا جائے گا کہ گویا فی الحال موجود ہو اور دونوں کی طرف سے شہوت پائی گئی اس طرح مرد کی طرف سے حقیقت میں موجود ہوئی اور عورت کی طرف سے غالب حال کے اعتبار سے موجود ہوئی)۔

والمتحقق من الجانبين الخ اور ایسی شہوت جو دونوں طرف سے پائی جا رہی ہو اس سے زنا کاری تک پہنچنے میں بہت جلد اثر کرتی ہے، بہ نسبت شہوت کے جو صرف کسی ایک طرف سے ہو،) ف: لہٰذا عورت کو جب شہوت کا گمان ہو تب بھی دوسرے کو دیکھ لینے میں کوئی حرج نہیں ہے، لیکن جب مرد کو شہوت کا گمان ہو یا عورت کو بھی یہ گمان موجود ہو تو دیکھنا حرام ہوگا، اس میں نکتہ یہ ہے واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب کہ مرد فطرۃً فاعل اور قوی ہوتا ہے جبکہ عورت منفعلہ ہوتی ہے اس سے کام لیا جاتا ہے اور شہوت میں مغلوب ہوتی ہے اس لئے آسانی سے مرد کے جال میں شکار ہو جاتی ہے، اس کے برخلاف عورت میں فاعلی قوت نہ ہونے کی وجہ سے اس کی شہوت برباد ہو جاتی ہے کیونکہ مرد جو غالب اور فاعل ہوتا ہے اس کو اس وقت شہوت نہیں ہوئی ہے، اچھی طرح سمجھ لیں، م۔

توضیح: عورت کے دل میں شہوت ہونے یا نہ ہونے کی صورت میں وہ اجنبی مرد کے بدن کے کس حصہ تک کو دیکھ سکتی ہے، اسی طرح مرد کے دل میں شہوت ہونے یا نہ ہونے کی صورت میں عورت کو کس حد تک دیکھ سکتا ہے، مسائل کی تفصیل وحکم، اقوال ائمہ، دلائل مفصلہ،

قال وتنظر المرأة من المرأة الى ما يجوز للرجل ان ينظر اليه من الرجل لوجود المجانسة وانعدام الشهوة غالبا كما فى نظر الرجل الى الرجل وكذا الضرورة قد تحققت الى الانكشاف فيما بينهن وعن ابى حنيفة ان نظر المراة كنظر الرجل الى محارمه بخلاف نظرها الى الرجل لان الرجال يحتاجون الى زيادة الانكشاف للاشتغال بالاعمال والاول اصح.

ترجمہ: قدوریؒ نے کہا ہے کہ ایک عورت کے لئے دوسری عورت کے بدن کے ایسے تمام اعضاء کو دیکھنا جائز ہے جو ایک مرد دوسرے مرد کے بدن کے اعضاء کو دیکھ سکتا ہے، کیونکہ دو مرد ہم جنس ہیں تو دو عورتیں بھی ہم جنس ہیں، اور غالباً اس حالت میں شہوت بھی نہیں پائی

جاتی ہے، یعنی غالبًا ایک عورت کو دوسری عورت کے دیکھنے سے شہوت نہیں ہوتی ہے، جیسے ایک مرد کو دوسرے مرد کے دیکھنے سے غالبًا شہوت نہیں ہوتی ہے، اسی طرح ایک عورت کے لئے یہ مجبوری بھی ہے کہ وہ دوسری عورت سے بے پردگی سے ملے، (ف: جیسا کہ حمام اور غسل خانوں میں ہوتا ہے اور ایک عورت کو مقابلہ مرد کے حمام میں جانے کی ضرورت زیادہ ہوا کرتی ہے، یہی بات اس بات کی دلیل بھی ہے کہ ایک عورت دوسری عورت کی ناف کے نیچے سے اس کے گھٹنے تک نہیں دیکھ سکتی ہے، اس کے علاوہ باقی اعضاء کو دیکھ سکتی ہے) وعن ابی حنیفة الخ اور امام ابوحنیفہؒ سے نوادر میں روایت ہے کہ عورت کا عورت کو دیکھنا ایسا ہے جیسے مرد کا اپنی محرم عورتوں کو دیکھنا ہے (ف: لہٰذا اس کا پیٹ اور پیٹھ بھی دیکھنا جائز نہ ہوگا)۔

بخلاف نظر ھا الخ برخلاف اس کے عورت کا مرد کو دیکھنا، (ف: کہ اس کی پیٹھ اور پیٹ کو بھی دیکھنا جائز ہے، (لان الرجال الخ کیونکہ مردوں کو کام کاج کرنے کی مجبوری کی وجہ سے بدن کا زیادہ حصہ کھولنے کی ضرورت ہوتی ہے، (ف: اسی لئے اجنبیہ عورت اس کے پیٹھ اور پیٹ کو بھی دیکھ سکتی ہے والاول اصح لیکن قول اول ہی اصح ہے (ف: کہ عورت کو عورت کے بدن کا وہ تمام حصہ دیکھنا جائز ہے جو ایک مرد کو دوسرے مرد کے بدن کا حصہ دیکھنا جائز ہے، اور اس حکم میں پیٹھ اور پیٹ بھی داخل ہے، اور دوسرے قول کی وجہ شاید وہی ہے جو کسی حدیث میں مذکور ہے کہ عورت دوسری عورت کے سامنے اس طرح کپڑے نہ اتارے کہ وہ جا کر اپنے شوہر سے اس کا حلیہ اس انداز سے بیان کردے کہ گویا وہ اس عورت کے تمام اعضاء بدن کو دیکھ رہا ہو، میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ فقہ کا تقاضہ یہ ہے کہ حدیث سے تحریم مراد نہ ہو کیونکہ حلیہ بیان کرنے والی کے بیان سے یہی فتنہ بیان فرمایا کہ گویا وہ دیکھ رہا ہے، اور اسے حقیقۃً دیکھنا نہیں کہا جا سکتا ہے، لہٰذا اس سے حرمت ثابت نہ ہوگی، بلکہ مراد یہ ہے کہ ایسا نہیں کرنا چاہئے، واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب، م،

توضیح: ایک عورت کے لئے دوسری عورت کے کس کس عضو کو دیکھنا جائز ہے، تفصیل مسئلہ، اقوال ائمہ، دلائل،

قال وینظر الرجل من امته التی تحل له وزوجته الی فرجها وھذا اطلاق فی النظر الی سائر بدنھا عن شھوة وغیر شھوة والاصل فیه قوله علیه السلام غض بصرک الا عن امتک وامرأتک ولان ما فوق ذلک من المسیس والغشیان مباح فالنظر اولی الا ان الاولی ان لا ینظر کل واحد منھما الی عورة صاحبه لقوله علیه السلام اذا اتی احدکم اھله فلیستترما استطاع ولا یتجردان تجرد العیرو ولان ذلک یورث النسیان لورود الاثر وکان ابن عمر رضی الله عنھما یقول الاولی ان ینظر لیکون ابلغ فی تحصیل معنی اللذة.

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ مرد کے لئے یہ جائز ہے کہ وہ اپنی ایسی باندی کی جو اس کے لئے حلال ہے اس کی شرم گاہ اور اپنی بیوی کی شرم گاہ کو دیکھے، (ف: یعنی اگر دیکھے تو حرام نہیں ہے، لیکن اصح یہی ہے کہ نہ دیکھے، اس میں باندی کے حلال ہونے کی قید اس لئے لگائی گئی ہے کہ باندی کے حلال ہونے مطلب ہی یہ ہے کہ اس سے وطی کرنا حلال ہو، اس لئے ایسی باندی جو مجوسیہ یا بت پرست یا اس کی رضاعی بہن وغیرہ دیکھنا حلال نہ ہوگا، بلکہ اس کے صرف اسی حصہ کو دیکھنا حلال ہوگا جو غیر کی باندی کے بدن کے حصہ کو دیکھنا حلال ہوتا ہے، اور اس میں فرج شرم گاہ کی قید اس لئے لگا دی کہ سب سے بڑھ کر جو شرم گاہ ہے اس کی تصریح ہو جائے)۔

وھذا اطلاق الخ: اس قول مذکورہ سے اس بات کو اجازت ثابت ہوتی ہے کہ مذکورہ باندی اور اپنی بیوی کے تمام بدن کو بلا استثناء بدرجہ اولی دیکھ سکتا ہے، خواہ شہوت کے ساتھ دیکھے یا بغیر شہوت کے دیکھے، والاصل فیه الخ اس مسئلہ میں اصل رسول اللہ ﷺ کا یہ فرمان ہے کہ اپنی باندی اور اپنی بیوی کے ماسوا دوسری تمام عورت سے اپنے آنکھ بند کر کے رکھو، (ف: یہ الفاظ غریب ہیں اور قول جامع اس طرح مروی ہے کہ حضرت معویہ بن حیدہؓ اللہ عنہ نے کہا کہ یا رسول اللہ اپنی شرم گاہوں میں کس حد تک جائیں اور کہاں تک چھوڑیں یعنی باہمی ان کا استعمال کہاں تک جائز ہے، تب آپ ﷺ نے فرمایا کہ تم اپنی شرم گاہ کو محفوظ رکھو، سوائے اپنی زوجہ اور مملوکہ کے (ف: تب

میں نے کہا یا رسول اللہ اگر لوگ ایک دوسرے سے بالکل مل جل کر ہوں تو کیا کروں، تب فرمایا کہ اگر تمہارے لئے یہ بات ممکن ہو کہ شرم گاہ کو کوئی نہ دیکھے تو ہرگز نہ دکھلاؤ، اس کی روایت سنن اربعہ اور حاکم نے کی ہے، پھر ترمذی نے کہا ہے کہ یہ حدیث حسن ہے، **ولان ما فوق الخ** اور اس قیاسی دلیل سے بھی دیکھنا جائز ہے کہ دیکھنے سے بڑھ کر جو چیز ہے یعنی اسے ہاتھ لگانا پکڑنا اور بالکل ڈھانپ لینا یعنی جامع کرنا جب یہ ساری باتیں جائز ہیں تو دیکھنا بدرجہ اولی مباح ہوگا۔

الاان الاولیٰ الخ: پھر بھی بہتر بات یہی ہے کہ دونوں میں سے کوئی بھی ایک دوسرے کی شرم گاہ کو نہ دیکھے، (ف: یعنی شوہر اور بیوی یا باندی میں سے کوئی بھی مجامعت کے وقت ایک دوسرے کی شرم گاہ کو نہ دیکھے) **لقوله علیه السلام الخ** رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے تم میں سے کوئی شخص بھی اہلیہ کے پاس جائے (مجامعت کرے) تو جہاں تک ممکن ہو پردہ کر لے اور دونوں اونٹ کی طرح ننگے نہ ہوں، (ف: یعنی اونٹ اور اونٹنی کی طرح دونوں ننگے نہ ہوں، اس کی روایت ابن ماجہ اور طبرانی نے عقبہ بن السلمیؓ کی حدیث سے کی ہے، اور اس کی اسناد میں الولید بن القاسم کے بارے میں کلام ہے، لیکن ابن حبان واحمد اور ابن عدی سے اس کی توثیق بھی مروی ہے، اس کی اسناد میں احوص بن حکیم کے بارے میں کہا گیا ہے کہ ان پر ضعف غالب تھا، اور طبرانی کی اسناد میں بسر بن عمارہ ضعیف ہیں، اور نسائیؒ نے یہ حدیث عبداللہ بن سرجسؓ سے مرفوعاً روایت کی ہے، اور کہا ہے کہ یہ حدیث منکر ہے، لیکن متاخرین نے اس میں کلام کیا ہے جس کی وجہ سے خفیف ضعف ثابت ہوتا ہے، اور طبرانی نے بھی اس کی روایت کی ہے، اور حضرت ابن مسعودؓ کی حدیث میں ابن ابی شیبہ اور بزار اور ابن عدی اور الطبرانی میں بھی اسی مفہوم کی حدیث ہے، اور یہ بھی ضعیف ہے، اور ابن شیبہ نے ابوقلابہؒ سے مرسل روایت کی ہے اور یہی مفہوم حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث سے جو طبرانی کی روایت سے منقول ہے، اس طرح ہے کہ تم میں سے کوئی اپنی بیوی کے پاس جائے تو پردہ کرلے کیونکہ پردہ نہ کرنے سے اس کے پاس سے فرشتے نکل جاتے ہیں، اور صرف شیطان باقی رہجاتا ہے، اب اگر اس صحبت سے کوئی بچہ پیدا ہوگا تو اس میں سے شیطان کا حصہ ہوگا، اور بزار نے بھی اس کی روایت کی ہے ساتھ ہی یہ بھی کہا ہے کہ اسناد قوی نہیں ہے، اور طبرانی نے حضرت ابوامامہؓ کی حدیث سے مرفوعاً اسی معنی کی روایت کی ہے، اور اس کی اسناد بھی ضعیف ہے، علامہ عینیؒ وغیرہ نے اس میں طویل بحث کی ہے، پھر اس طویل تقریر کے بعد اصولی بحث میں یہ کہا جاسکتا ہے کہ یہ حدیث مختلف سندوں اور طریقوں سے مروی ہے، اب اگر تنہا کسی روایت میں ضعف بھی ہو تو ان کے مجموعہ سے ضرور حسن کا درجہ مل جاتا ہے اس سے کم نہیں ہوسکتا ہے، کیونکہ جن راویوں کے بارے میں کلام ہے وہ اکثر ان کے حافظہ کی خرابی کی ہے، لیکن کسی پر بھی کذب اور وضع کا عیب نہیں لگایا گیا ہے، اس لئے اسی سے یہ ظاہر ہوا کہ یہ فرمان ضرور ثابت ہے کہ آدمی جب اپنی اہلیہ کے پاس بستری کے لئے جائے تو دونوں پردہ پوشی کے ساتھ جماع کریں اور اونٹوں کی طرح حیوان خصلت اختیار کرنے سے بچیں،)۔

ولان ذلک الخ: اور اس عقلی دلیل کی وجہ سے بھی بہتر نہیں ہے کہ ایسا کرنا آدمی میں بھول پیدا کرتا ہے، اس جگہ یہ اعتراض ہوسکتا ہے کہ یہ بات تو قیاس سے نہیں جانی جاسکتی ہے، تو آپ کو کسی طرح معلوم ہوگئی، اس کو مصنف نے خود اس طرح بتایا کہ اس کے بارے میں اثر موجود ہے، (ف: لیکن محدثین اور شارحین حدیث کو یہ اثر کہیں نہیں ملا ہے، اگرچہ فقہا نے اپنی کتابوں میں لکھا ہے، البتہ ایسی دو روایتیں ضرور ملتی ہیں جن کے اسناد پر لوگوں کا جرح ہے اول عبداللہ بن عباسؓ سے مرفوعاً روایت ہے کہ تم جب اپنی بیوی سے مجامعت کرے تو اس کی شرم گاہ نظر نہ ڈالے کہ یہ اندھاپن پیدا کرتا ہے، جس کی روایت ابن عدی اور ابن حبان نے ضعفاء کی بحث میں بیان کی ہے اور ان دونوں نے خود ہی اسے منکر بھی کہا ہے، اور ابن الجوری نے تو اسے بناوٹی (موضوع) کہہ دیا ہے، اور ابن ابی حاتم نے علل میں کہا ہے کہ میں نے اپنے والد سے اس کے بارے میں دریافت کیا تو فرمایا کہ یہ موضوع ہے۔ اور دوسری حدیث حضرت ابو ہریرہؓ سے مرفوعاً منقول ہے کہ جماع کے وقت شرمگاہ (فرج) نہ دیکھے کہ اس سے اندھاپن پیدا ہوتا ہے، اور اس کے دوران زیادہ باتیں بھی نہ کرے کہ اس سے گونگاپن ہوتا ہے، ابن الجوزیؒ نے اس کی روایت کی ہے پھر اسے موضوع بھی کیا ہے خلاصہ یہ ہے کہ اس سے اندھاپن پیدا ہونا کسی حدیث سے ثابت نہیں ہے، اور واللہ اعلم بالصواب بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ کسی لائق وطبیب نے طبی انداز سے یہ بات پیدا کی ہے،

اور کچھ نادانوں نے یہ گمان کیا ہے کہ ایسی بات چونکہ رسول اللہ ﷺ سے ثابت ہوئے بغیر کوئی شخص اپنی طرف سے نہیں کہ سکتا ہے لہذا اسے حدیث کا نام دیدیا، حالانکہ ایسا کہنا بڑے گناہ کی بات ہے، فاغفر اللهم لہ، م)۔

وکان ابن عمرؓ الخ:

اور حضرت ابن عمرؓ فرمایا کرتے تھے کہ اولیٰ یہ ہے کہ اپنی بیوی کی شرم گاہ دیکھے تا کہ بھر پور لذت پائے، (ف: لیکن حضرت ابن عمرؓ سے یہ روایت کسی ضعیف یا موضوع اسناد سے بھی مروی نہیں ہے، ع، اس لئے ظاہراً مصنفؒ نے اسے تقلیداً ذکر کردیا ہے، حالانکہ ایسے اقوال کی دوسرے کی جانب نسبت کرنے میں ضرور احتیاط کرنی چاہئے، غفر الله لناوله ولجميع المؤمنين والمومنات، م، اور امام ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ میں نے امام ابو حنیفہؒ سے پوچھا کہ ایک مرد اپنی بیوی کی شرم گاہ کو چھوتا ہے اس طرح بیوی اپنے شوہر کی شرم گاہ کو اس لئے چھوتی ہے کہ لذت میں زیادتی ہو، تو ایسا کرنے میں آپ کے نزدیک کوئی حرج ہے، فرمایا حرج ہی نہیں ہے بلکہ مجھے امید ہے کہ دونوں کو اس سے ثواب ملے گا، الذخیرہ، ع) میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ یہ حکم شاید ایسی صورت میں ہو کہ اپنی خواہش پوری کرنے سے اس کی نیت یہ ہو کہ اس کے دل سے غلط وسوسے اور غلط خیالات دوسرے کی طرف سے دور ہوں، اور صرف شہوت پرستی مقصود نہ کیونکہ مرد میں کچھ کمزوری آجاتی ہے، اور ایسا کرنے سے اس کی وہ کمزوری وقتی طور سے دور ہوجاتی ہے، اسی بات کی طرف اس مسئلہ میں اشارہ بھی ہے کہ اس میں حرکت آجائے اور طاقت بڑھ جائے، فافہم، م۔ شیخ ابو بکر الرازیؒ نے فرمایا ہے کہ اپنی باندی کی موجودگی میں اور اس کے سامنے اپنی منکوحہ بیوی سے وطی کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے، البتہ اس کے برعکس یعنی بیوی کی موجودگی میں اپنی باندی سے وطی نہیں کرنی چاہئے، اگر کوئی ایسی جگہ ہو کہ وہاں پر لوگ سورہے ہوں اور مرد کو یہ گمان ہو کہ یہ لوگ بے خبر اور غافل ہیں تو اس وقت اپنی بیوی سے وطی کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے۔

متفرق مسائل

ایک بستر پر اپنی دو بیویوں کو یا دو باندیوں کو جمع کر کے ان کی موجودگی میں ایک سے وطی کرنے کے بارے میں امام محمدؒ سے مروی ہے کہ ایسا کرنا مکروہ ہے، مگر امام ابو یوسفؒ سے مروی ہے کہ اس میں کوئی حرج نہیں ہے، القنیہ، ع، لیکن بندہ مترجم کے نزدیک ان روایات کے ثابت ہونے میں تردد ہے، اور ثابت ہوجانے کی صورت میں امام محمد کا قول ہی زیادہ بہتر ہے کیونکہ عقل اور تجربہ سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ اس کے نتائج برے ہونگے، اور اس سے آپس میں ادب وحیا کا مادہ ختم ہوتا ہے، واللہ تعالے اعلم، م۔ کافرہ عورت کی طرف نگاہ کرنے کے مسائل بھی مسلمہ عورت ہی کے مانند ہیں، البتہ بعض فقہاء نے اس کے بالوں کو مستثنیٰ کیا ہے، الخیاثیہ، ھ)۔

توضیح: مرد اپنی بیوی، یا حلال باندی یا بت پرست مجوسیہ باندی کے بدن کو کس حد تک دیکھ سکتا ہے، یا چھو سکتا ہے، ایک بستر پر اپنی بیوی اور باندی کو یا دو بیویوں کو یا دو باندی کو جمع کرنا مسائل کی تحقیق اور تفصیل، اقوال ائمہ، دلائل مفصلہ۔

قال وينظر الرجل من ذوات محارمه الى الوجه والرأس والصدر والساقين والعضدين ولا ينظر الى ظهرها وبطنها وفخذها والاصل فيه قوله تعالى ﴿ولا يبدين زينتهن الا لبعولتهن﴾ الاية، والمرادو الله اعلم مواضع الزينة وهي ماذكرنا في الكتاب ويدخل في ذلك الساعد والا ذن والعنق والقدم لان ذلك مواضع الزينة بخلاف الظهر والبطن والفخذلانها ليست مواضع الزينة ولان البعض يدخل على البعض من غير استيذان واحتشام والمرأة في بيتها في ثياب مهنتها عادة فلو حرم النظر الى النظر الى هذه المواضع ادى الى الحرج وكذا الرغبة تقل للحرمة الموبدة فقل ما تشتهى بخلاف ما ورائها لانها لا تنكشف عادة والمحرم من لا تجوز المناكحة بينه وبينها على التابيد بنسب كان اوبسبب كا لرضاع والمصاهرة لوجود المعنين فيه وسواء كانت

المصاهرة بنكاح اوسفاح في الاصح لما بينا.

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ ایک مرد کے لئے یہ بات جائز ہے کہ اپنی زندگی بھر کے لئے حرام عورتوں مثلاً ماں، بہن؛ خالہ، اور پھوپھی، کی چہرہ وسر وسینہ وپنڈلی اور بازو کی طرف دیکھے (ف: ان اعضاء کے حکم ہی میں ان کے سر کے بال و پستان و بانہیں وہتھیلی اور قدم بھی داخل ہیں اور یہ محارم ہمیشہ کیلئے حرام عورتوں کی حرمت خواہ نسب اور خاندان ورشتہ داری کی وجہ سے ہو جیسے ماں وبہن وبیٹی وخالہ اور پھوپھی وغیرہ یا رضاعت یعنی بچپن میں دودھ پینے یا پلانے کی وجہ سے ہو جیسے دودھ ماں یا دودھ شریک بہن وغیرہ یا نکاح کے رشتہ سے ہو جسے بیوی کی ماں (ساس) اور نانی وغیرہ یا ہمبستری کی وجہ سے ہو جیسے مملوکہ باندی یا جس باندی سے ہمبستری ہو چکی ہو اس کی ماں وغیرہ اور خواہ اپنے لڑکے کی منکوحہ یا باپ کی ہمبستر ماں ہونے کی وجہ سے ہو، لیکن مذکورہ اعضاء جن کا دیکھنا جائز ہے ان میں سے کسی عضو پر شہوت کے ساتھ نظر ہو تو یہ حلال نہ ہوگا یعنی حرام ہوگا، لیکن اگر اس بات کا گمان غالب ہو کہ دیکھنے سے شہوت بھڑک جائیگی تب اسے اپنی نظر نیچی کر لینا چاہئے اور اگر اپنی ذات سے ان باتوں کا خوف نہ ہو تو دیکھنے میں کوئی حرج نہیں ہے، الكرخي عن محمدؒ، (ع)۔

ولا ينظر الى ظهرها الخ: اور مرد اپنی محرم عورتوں کی پیٹھ وپیٹ اور ران کی طرف نہ دیکھے، (ف: اس کی پہلو کا بھی یہی حکم ہے، المحیط)۔ والاصل فيه الخ: ان کے دیکھنے کے جائز ہونے کی اصل یہ فرمان باری تعالیٰ ہے، وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ اِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ الاية یعنی اللہ تعالیٰ نے عورتوں کو حکم دیا ہے کہ وہ اپنی زینت ان لوگوں کو جن کا بیان ابھی آتا ہے ان کے سوا کسی کو نہ دکھلائیں، کن کو دکھانا جائز ہے، وہ یہ ہیں اپنے شوہر، اپنے باپ، اپنے شوہر کے باپ (سسر) اپنے بیٹے اپنے شوہر کے بیٹے (سوتیلے بیٹے) اپنے بھائی اپنے بھائی کے بیٹے (آخر آیت تک خود دیکھ لیں) میں مترجم نے ان تمام لوگوں کو اپنی تفسیر میں کافی وضاحت کے ساتھ بیان کر دیا ہے۔ جی چاہے تو وہاں دیکھ لیا جائے) خلاصہ یہ ہوا کہ ان لوگوں کو عورتیں اپنی زینت دکھا سکتی ہیں کہ یہ ان کے لئے جائز ہے۔

والمرادو الله اعلم الخ: اور زینت سے زینت کی جگہیں مراد ہیں، واللہ تعالے اعلم (ف: یعنی مذکورہ عورتیں اپنی زینت کرنے کی جگہیں تمام مردوں سے چھپائیں سوائے ان مذکور لوگوں کے کیونکہ ان اعضاء کے بغیر اپنی زینت کو دکھلانا ممکن نہیں ہے، اور صرف زیور دکھانا کسی عورت کے لئے کسی شخص کے حق میں ممنوع نہیں ہونا چاہئے تو اس سے مراد وہ اعضاء ہوئے جہاں زینت ہوتی ہے)۔ وهي ما ذكرنا الخ: اور وہ اعضاء وہی ہیں جو ہم نے ابھی کتاب میں بیان کئے ہیں، (ف: یعنی چہرہ وسر وغیرہ آخر تک)۔

ويدخل في ذلك الخ: ان بیان کردہ جگہوں میں بانہیں (بازو) کان وگردن اور قدم بھی داخل ہیں، کیونکہ یہ سب بھی زینت کی جگہیں ہیں، (ف: اور پستان کو بظاہر اس وجہ سے ان میں داخل سمجھا گیا ہے کہ جب سینہ بھی زینت کی ایک جگہ ہے اور اس کا دیکھنا جائز ہوا، اور اس کا دیکھنا پستان کے دیکھے بغیر ممکن نہیں ہے جس سے یہ ثابت ہوا کہ یہ پستان زینت کی جگہ نہیں ہے پھر بھی اجازت کی جگہیں کسی طرح بھی نہیں ہیں، (ف: اسی لئے ناف کے نیچے سے گھٹنے تک دیکھنا جائز نہیں ہے، اسی طرح کمر بھی جائز نہیں ہے، اگر چہ کفار کی طرح کچھ لوگ اس پر زنجیر اور زنار وغیرہ باندھتے ہیں تو اس کا کوئی اعتبار نہیں ہے، اسی لئے عورت ناف کے نیچے کوئی زیور لٹکا لے تو اس کا کچھ اعتبار نہ ہوگا، اس کے علاوہ ظاہری زینت کی جگہیں بھی مراد ہیں، الحاصل ان اعضاء پر نظر کرنے کے جائز ہونے کی دلیل ایک تو مذکورہ آیت ہے، اور دوسری دلیل جو عقلی ہے وہ یہ ہے کہ محرم رشتہ دار ہر وقت ایک دوسرے کے پاس اجازت لئے بغیر بھی آتے جاتے رہتے ہیں، اور عورتیں اپنے گھروں میں عام سے کپڑوں میں کسی خاص اہتمام کے بغیر اپنے اپنے کاموں میں لگی رہتی ہیں، عمومی عادت ایسی ہی ہے، (ف: یعنی یہ کپڑے ایسے ہوتے ہیں کہ ان کے پہنے ہونے کی صورت میں بھی اکثر ہاتھ پاؤں وغیرہ کھلے رہتے ہیں)۔

فلو حرم النظر الخ: پس اگر ان اعضاء کی طرف نظر کرنے کو بھی حرام کر دیا جاتا تو اس سے سخت حرج لازم آتا ہے، (ف: حالانکہ اللہ تعالیٰ نے صاف اعلان کر دیا ہے کہ ہم نے دین میں حرج باقی نہیں رکھا ہے لہذا یہ معلوم ہوا کہ جس کام سے حرج پیدا ہو جائے وہ دین میں سے نہیں ہے، لیکن یہ بات یاد رکھنے کی ہے کہ اس دلیل کی بنیاد اس بات پر رکھی گئی ہے کہ گھروں میں آمد ورفت اجازت کے بغیر ہو حالانکہ صحیح حدیث میں ہے کہ ان کے بارے میں اجازت لینے کے متعلق یہ دریافت کیا گیا کہ ان کے لئے اجازت لینی ضروری ہے، تو

جواب میں ارشاد فرمایا گیا کہ ضرور، اور کیا تم یہ بات پسند کرو گے کہ اپنی ماں کو ننگی دیکھو، لوگوں نے جواب دیا کہ یہ بات تو ہمیں پسند نہیں ہے، تب فرمایا کہ اجازت لیا کرو، اور یہ بھی جواب ہو سکتا ہے کہ اجازت لینا یہاں واجب نہیں ہے، اس لئے اجازت کے بغیر آنا جائز ہو گیا، اور دلیل پوری ہو گئی)۔

وکذا الرغبة الخ: اسی طرح یہ بھی ایک دلیل ہے کہ ہمیشہ کی حرمت کی وجہ سے ایسی عورتوں کی طرف رغبت کم ہو جاتی ہے اسی لئے ان کی طرف شہوت سے دیکھنا بہت ہی کم اور اتفاقاً ہو سکتا ہے۔ بخلاف ماوراء الخ: برخلاف ان بیان کی ہوئی جگہوں کے علاوہ جگہوں کے، کہ یہ جگہیں عموماً کھولی نہیں جاتیں یا کھول کر دیکھی نہیں جاتی ہیں، (ف: یعنی ان کے ڈھانکے رکھنے میں حرج لازم نہیں آتا ہے اسی لئے ان کو پردہ میں رکھنا ہی فرض باقی رہ گیا)۔

والمحرم من لاتجوز الخ: اس جگہ سے وہ عورتیں مراد ہیں جن کے ساتھ زندگی میں کبھی بھی نکاح کرنا جائز نہ ہو یعنی وہ ہمیشہ کے لئے حرام ہوں، خواہ نسب کی وجہ سے ہو جیسے ماں وغیرہ یا کسی سبب وغیرہ کے ہو جیسے کہ رضاعت یعنی دودھ پینے یا پلانے کی وجہ سے ہو یا دامادی رشتہ ہونے کی وجہ سے ہو کیونکہ دونوں باتیں اس میں بھی موجود ہیں، (ف: کہ رضاعی ماں بہنیں یا اپنی حقیقی ساس وغیرہ کی خدمت میں بھی اجازت خاص کے بغیر ہی آمد و رفت رہتی ہے لہٰذا ان رشتوں میں بھی ضرورت باقی رہ گئی، اور ہمیشہ کے لئے جس سے حرمت ہوتی ہے اس کی دلی رغبت بہت ہی کم ہوا کرتی ہے)۔

وسواء کانت المصاهرة الخ: اور یہ مصاہرت یعنی دامادی کا رشتہ خواہ جائز طریقہ یعنی نکاح سے ہو یا ناجائز طریقہ یعنی زنا سے ہو، اور قول اصح میں یہ دونوں صورتیں ہی حکم میں برابر ہیں ان ہی وجہوں سے جو اوپر بیان کی گئیں، (ف: کہ ان میں ہمیشہ کی حرمت کی وجہ سے رغبت نہیں ہوتی ہے اور بلا اجازت آمد و رفت کی ضرورت پوری پائی جاتی ہے، ک، اور اس بات میں بھی کچھ شک نہیں ہے کہ اگر کوئی رشتہ داری نکاح یا ملک یا شبہ کی وجہ سے ہو یعنی جائز سبب یا شبہ کے ساتھ ہو تو بلا خوف اس کے ساتھ تنہائی میں بیٹھنا اور سفر کرنا سب جائز ہے، لیکن اختلاف اس صورت میں ہے جبکہ یہ حرمت زنا کی وجہ سے آئی ہو مثلاً کسی نے ہندہ سے زناء کیا تو اس زانی پر ہندہ کی ماں بھی ہمیشہ کے لئے حرام ہو جائیگی جیسے کہ ہندہ کی بیٹی زانی پر حرام ہوگی، مگر بعض علماء کے نزدیک ہندہ کی بیٹی کے ساتھ تنہائی میں اس مرد کو نہیں بیٹھنا چاہئے، قدوریؒ کا بھی اس مسئلہ کی طرف رجحان ہے، اور ہم بھی اسی قول کو قبول کرتے ہیں، کیونکہ اس میں حرمت مصاہرة مان لی گئی ہے وہ تو احتیاط پر عمل کرنے کی وجہ سے ہے، عن۔

توضیح: المحارم سے کیا مراد ہے اور اس میں کون کون سے رشتے داخل ہیں، ایک مرد اپنے محارم کے کن اعضاء کو دیکھ سکتا ہے اور کن اعضاء کو نہیں دیکھ سکتا ہے، تفصیل مسائل، اقوال علماء، دلائل مفصلہ۔

قال ولا باس بان يمس ما جازان ينظر اليه منها لتحقق الحاجة الى ذلک فی المسافرة وقلة الشهوة للمحرمية بخلاف وجه الا جنبية وكفها لا يباح المس وان ابيح النظر لان الشهوة متكاملة الا اذا كان يخاف عليها اوعلى نفسه الشهوة فحينئذ لا ينظرو لا يمس لقوله عليه السلام العينان تزنيان وزناهما النظر واليدان تزنيان وزناهما البطش وحرمة الزنا بذوات المحارم اغلظ فيجتنب.

ترجمہ: قدوریؒ نے کہا ہے، ذوات محارم میں سے کسی کے جس عضو کو دیکھنا جائز ہے اس کو ہاتھ لگانے میں بھی حرج نہیں ہے، کیونکہ سفر میں اس کی بھی ضرورت پڑ جاتی ہے، اور اس کے حرام ہونے کی وجہ سے اس سے دلی رغبت بھی اتفاقیہ ہی ہو جاتی ہے (ف: بلکہ پاک طبیعت انسان کو ان کی طرف رغبت بالکل نہیں ہوتی ہے)۔

بخلاف وجه الاجنبية الخ: بخلاف اجنبیہ عورت کے چہرہ اور ہتھیلی کے کہ اس کو چھونا مباح نہیں ہے، اگر چہ اسے دیکھنا جائز کہا

گیا ہے کیونکہ ان کی طرف پوری شہوت ہوتی ہے، (ف: یہانتک کہ ان سے نکاح اور مجامعت وغیرہ سب مباح ہے، تو اُن کی طرف جانبین سے رغبت ہوتی ہے، ایسی صورت میں اگر ہاتھ لگانے کی بھی اجازت دے دی جائے تو دنیا میں بہت فساد پیدا ہو جائینگے، اور محارم کے معاملے میں چونکہ ایسی رغبت تقریباً نہ ہونے کے برابر ہے اور ان سے ملنے جلنے کی ضرورت بھی بہت ہوتی ہے کیونکہ سفر کی حالت میں اکثر اپنے محرم کو سواری پر سوار کرنے اور اتارنے میں ضرورت ہوتی ہے اور حضر یعنی اپنے گھر میں رہتے ہوئے بھی علاج وغیرہ کے موقع میں اس کی ضرورت آتی رہتی ہے، اس کے علاوہ نص سے بھی اس کا ثبوت ہے چنانچہ مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ اپنی صاحبزادی سیدۃ النساء فاطمہؓ کے سر کو بوسہ دیتے اور جب سفر سے تشریف لاتے تو پہلے اپنی صاحبزادی کے گھر تشریف لے جاتے اور گلے سے لگا کر سر کا بوسہ دیتے اور حضرت حسنؓ سے روایت ہے کہ اپنی والدہ حضرت سیدہؓ کا سر چومتے تھے، محمد بن حنفیہؒ سے روایت ہے کہ وہ اپنی والدہ کے سر میں کنگھی کیا کرتے تھے، محمد بن المنکدرؒ سے روایت ہے کہ میں نے رات بھر اپنی والدہ کے پاؤں دابے، اور میرے بھائی ساری رات نماز پڑھنے میں مشغول رہتے، لیکن مجھے یہ بات پسند نہیں ہے کہ میری اس خدمت کے عوض ان کی نماز ہو جائے، کرخیؒ نے امام محمدؒ سے روایت کی ہے کہ اس بات میں کوئی حرج نہیں ہے کہ آدمی اپنی محرم عورتوں مثلاً ماں وغیرہ کے بال چھوئے اور اس کا بوسہ لے اور اس میں تیل لگائے اور اس کی پنڈلیاں اور پاؤں دبائے یا اس کا سینہ و پستان و بازو و چہرہ و ہاتھ چھوئے، اور جس عضو کا دیکھنا مکروہ ہے اس کا چھونا اس شرط سے مکروہ ہے کہ بدن ننگا ہو، اور اگر ننگا نہ ہو اور اس کو سوار کرنے کی ضرورت ہوئی تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے، اور اس کی پیٹھ اور پیٹ پکڑ لینے میں بھی کوئی حرج نہیں ہے، مع، اس میں کچھ تفصیل بھی ہے، م۔

الا اذا کان یخاف الخ: البتہ اگر ذات محرم کی طرف سے شہوت کا خوف ہو یا اپنے نفس سے شہوت کا خوف ہو تو اس وقت اسے نہ دیکھے اور نہ اسے ہاتھ لگائے۔ **لقولہ علیہ السلام الخ**: رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ آنکھیں زنا کرتی ہیں اور ان کا زنا کرنا بری نظر سے دیکھنا ہے اور دونوں ہاتھ زنا کرتے ہیں ان کا زنا کرنا ہے اسے پکڑ لینا (ف: پوری حدیث اس طرح ہے کہ حضرت ابوہریرہؓ نے کہا کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے آدمی پر اس کے زنا کا جو حصہ لکھدیا ہے وہ لامحالہ اسے مل کر رہے گا، اس میں دونوں آنکھوں کا زنا اس کی طرف سے بری نگاہ ڈالنی ہے، اور دونوں کانوں کا زنا کرنا کان لگانا ہے اور زبان کا زنا کلام کرنا ہے، پھر دونوں ہاتھ کا زنا کرنا اس سے کسی کو پکڑنا ہے، اور دونوں پاؤں بھی زنا کرتے ہیں اور ان کا زنا کرنا چل کر جانا ہے، اور دل کا زنا کسی کی خواہش اور تمنا کرنا ہے، اور آخر میں مخصوص شرم گاہ اس خواہش کی تصدیق یا تکذیب کر دیتی ہے یعنی اسے کر ڈالتی ہے یا اسے چھوڑ دیتی ہے، رواہ مسلم۔

وحرمۃ الزنا الخ: اور ان محرم عورتوں کے ساتھ زنا کرنا انتہائی برا اور بدترین کام ہے اس سے بچنے کی پوری کوشش کرنی چاہئے، (ف: اور اگر سفر میں ہاتھ لگانے کی انتہائی ضرورت پڑ جائے تو ہاتھ میں کپڑا وغیرہ لپیٹ کر ہاتھ لگائے تا کہ ہاتھ میں اس کی گرمی اور نرمی محسوس نہ ہو، اور دل سے بھی کوشش کرے کہ اس قسم کا اثر اس پر کچھ بھی باقی نہ رہے پھر اتارے یا سوار کرے، جیسا کہ امام محمدؒ سے مروی ہے، حاصل کلام یہ ہوا کہ اپنی محرمات کی طرف سے یوں ہی بری رغبت نہیں ہوتی ہے، اس لئے انسان کو ان کا دیکھنا اور چھونا بھی جائز ہے)۔

توضیح: اپنی محرمات کو دیکھنے ہاتھ لگانے، سفر میں لے جاتے ہوئے ان کو اتارنے، سوار کرنے، ان کے ساتھ تنہائی میں رہنے، ان کے ہاتھ پاؤں دبانے، کے احکام، تفصیل، دلائل مفصلہ۔

ولا باس بالخلوۃ والمسافرۃ بهن لقوله عليه السلام لا تسافرامرأة فوق ثلثة ايام ولياليها الاومعها زوجها اوذو رحمٍ محرمٍ منها وقوله عليه السلام الالايخلون رجل بامراة ليس منهابسبيلٍ فان ثالثهما الشيطان والمراد اذالم يكن محرما فان احتاجت الى الاركاب والانزال فلا باس بان يمسها من وراء ثيابها ويأخذ ظهرها وبطنها

دون ما تحتهما اذا امنا الشهوة فان خافها علىٰ نفسه اوعليها يقتنا اوظنا اوشكا فليجتنب ذلك بجهده ثم ان امكنها الركوب بنفسها يمتنع عن ذلك اصلا وان لم يمكنها يتكلف بالثياب كيلا تصيبه حرارة عضوها وان لم يجد الثياب يدفع الشهوة عن قلبه بقدر الامكان.

ترجمہ: اوران محرم عورتوں کے ساتھ تنہائی میں رہنے سہنے اوران کو لے کر سفر میں جانے میں کوئی حرج نہیں ہے، رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ عورت تین دن رات یا اس سے زیادہ دن کے سفر میں اپنے شوہر یا ذورحم محرم کے بغیر نہ جائے، (ف: اس کی روایت مسلم نے حضرت ابوسعیدؓ سے کی ہے، لیکن بخاری میں دو ہی دن ہیں، اور صحیحین میں ابن عمرؓ تین دن سے زیادہ کا ذکر ہے، اور بخاریؒ ہی کی ایک اور روایت میں تین دن کا لفظ ہے، اور صحیحین کی حدیث جو حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی ہے اس میں ایک رات دن ہے، اور اس کی روایت ابوداؤد وابن حبان اور حاکم نے کی ہے، اور ایک روایت ایک روز کی مسافت اور دوسری روایت میں ایک رات کی مسافت ہے جو کہ مسلم کی روایت ہے، منذریؒ نے مختصر میں کہا ہے کہ ان روایتوں میں آپس میں تباین وتضاد ہے، طحاویؒ نے کہا ہے کہ شریعت مین مسافرت کے لئے تین دن کو معیار مقرر کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ اس سے کم کا حکم اس کے خلاف اور قابل قبول نہیں ہے، چنانچہ امام ابوحنیفہ وامام ابو یوسف اور امام محمد رحمھم کا یہی قول ہے، اور تین دن کی حرمت میں سارے آثار متفق ہیں ان میں اختلاف نہیں ہے مگر اس سے کم میں سب مختلف ہیں اس لئے اختلافی اقوال کو چھوڑ کر اتفاقی قول ہی کو قبول کرنا بہتر ہے، مع، اب میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ کتاب الحج میں یہ مسئلہ بہت زیادہ تحقیق وتفصیل کے ساتھ گزر چکا وہیں دیکھ لینا چاہئے، م۔ اس موقع میں یہ کہا جا سکتا ہے کہ عام طور سے کسی بھی جگہ کسی بھی عام عورت کے ساتھ مرد کی موجودگی اور تنہائی کو منع کیا گیا ہے خواہ محرم ہو یا غیر محرم ہو کیونکہ تنہائی میں ہونے سے ہی شہوت بھڑکتی ہے، تو پھر دو دو تین دن کی تنہائی میں ایک ساتھ رہنے کو کس طرح جائز سمجھا جا رہا ہے، چنانچہ۔

قوله عليه السلام الالا يخلون الخ: فرمان رسول اللہ ﷺ ہے کہ خبردار کوئی مرد کسی ایسی عورت کے ساتھ تنہائی میں نہ رہے، جس کے ساتھ رہنے کی گنجائش نہ ہو کیونکہ ایک ساتھ دو کے رہنے سے تیسرا فرد شیطان بھی ان میں شریک ہو جاتا ہے (ف: کیونکہ شیطان کے لئے فریب اور وسوسے ڈالنے کا یہ خاص موقع مل جاتا ہے اس کی روایت ترمذی ونسائی وابن حبان اور حاکم نے حضرت عمرؓ کی حدیث سے کی ہے، اور ترمذی نے کہا ہے کہ صحیح ہے، اور ابن حبان نے حضرت جابرؓ کی حدیث کی روایت کی اور احمد نے عامرؓ کی حدیث کی روایت کی اور الطبرانی نے ابن عمرؓ کی حدیث کی روایت کی الہدایہ حدیث صحیح ہے، اس شبہہ کا جواب یہ ہے کہ اس حدیث میں اس بات کی قید ہے کہ جس کے ساتھ رہنے کی گنجائش نہ ہو، کیونکہ یہ گنجائش کبھی ایک حلال نکاح کے ذریعہ نکلتی ہے تو کبھی باندی کا مالک ہونے کی وجہ سے ہوتی ہے، اور کبھی اس وجہ سے بھی کہ اس کے ساتھ ہمیشہ کے لئے حرام ہونا بھی ہے، کیونکہ محرمات کے سامنے ہونے سے ایک دوسرے کو دیکھ سکتا ہے پاس بیٹھ سکتا ہے اور ضرورت پر خدمت بھی کر سکتا ہے، البتہ اگر عورت اجنبیہ ہو تو اس کے ساتھ مل بیٹھنے کی کوئی گنجائش نہیں ہوتی ہے، اس لئے اس حدیث کی وجہ سے کوئی اعتراض نہیں ہو سکتا ہے)۔

والمراد اذا لم يكن الخ: اور اس حدیث کی مراد یہ ہے کہ ویسی تنہائی اسی وقت ممنوع ہوگی جبکہ اس میں محرم نہ ہو، (ف: یا عورت کا خاوند یا مولیٰ نہ ہو، اس پر عینیؒ نے یہ اعتراض کیا ہے کہ یہ حدیث تو صحابہ کی ایک بڑی تعداد سے مروی ہے لیکن کسی میں بھی یہ لفظ نہیں ہے کہ **ليس منها بسبيل** کہ ساتھ رہنے کی کوئی گنجائش نہ ہو جس کا مطلب یہ ہوا کہ تمام روایتوں میں مطلقا عورت کے ساتھ تنہائی کی ممانعت ہے، چنانچہ حضرت عمرؓ کی حدیث میں ہے کہ مقام جابیہ میں حضرت عمرؓ نے وعظ کہنے کے لئے خطبہ دیتے ہوئے فرمایا کہ اے لوگو میں تم میں اس طرح کھڑا ہوا جیسے رسول اللہ ﷺ ہم میں کھڑے ہوئے تھے، اس کے بعد فرمایا اے میرے صحابہ میں آپ کو یہ وصیت کرنے کے لئے کھڑا ہوا ہوں، تمہارے بعد ان لوگوں کو جو تمہارے متصل آئینگے پھر جھوٹ پھیل جائے گا، یہانتک کہ آدمی قسم کھائے گا حالانکہ قسم کھانے کی کوئی ضرورت نہ ہو نہ کسی نے اسے قسم کھانے کے لئے کہا ہو، اور وہ خواہ مخواہ لوگوں میں گواہی بھی دے گا حالانکہ اس سے اس کا مطالبہ نہیں کیا گیا ہو، خبردار رہو بہت محتاط رہو کہ کوئی مرد کسی عورت کے ساتھ تنہائی میں نہ رہے، کہ ان کے ساتھ ان کا تیسرا فرد

شیطان ہو جائے گا، اور ہر حال میں جماعت کے ساتھ رہنے کی کوشش کرو، اور خبردار تم متفرق ہونے سے بچو کیونکہ شیطان ایک کے ساتھ ہے، لیکن دو ہونے سے دور ہو جاتا ہے، ترمذیؒ نے کہا ہے کہ یہ حدیث حسن صحیح ہے، اور ابن حبان نے بھی اس کی روایت کی ہے، الخ، خلاصہ یہ ہے کہ ان لوگوں نے طوالت کے ساتھ روایتیں کی ہیں، اور بہترین استدلال حضرت جابرؓ کی حدیث سے کیا جاتا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ کوئی مرد کسی عورت کے ساتھ رات میں نہ رہے سوائے اس شخص کے جس کا اس سے نکاح ہو چکا ہو یا اس کا ذی رحم محرم ہو، رواہ مسلم، اور اب میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ اس زمانہ میں ظاہر حدیث پر ہی فتویٰ دیا جائے کیونکہ ہمارا اصول ہے کہ جس موقع میں کسی بات سے گناہ کا خوف ہو اس سے احتراز کرنا واجب ہوتا ہے، واللہ تعالیٰ اعلم، م۔

فان احتاجت الی الا رکاب الخ: اور اگر سفر کی حالت میں ایسی محرم کو سواری پر سوار کرنے یا اسے اتارنے کی ضرورت پڑ جائے، (ف: اور وہ شخص جو اس کا محرم ہے خود موجود ہو)۔ **فلا باس بان یمسها الخ**: تو اس مرد کو اس محرم عورت کے کپڑوں کے اوپر سے اس کی پیٹھ اور پیٹ کو چھونے اور پکڑنے میں اور پکڑ کر اتارنے اور چڑھانے میں کوئی حرج نہیں ہے، لیکن اس کے پیٹ پیٹھ کے نیچے کے بدن کے حصہ کو نہ پکڑے، اس شرط کے ساتھ دونوں کو اپنے اوپر شہوت سے امن ہو، (ف: یعنی سواری پر چڑھانے اور اتارنے کی ضرورت کے موقع پر کپڑے کے اوپر سے پیٹ اور پیٹھ کو چھونا اور پکڑ کر چڑھانا اور اتارنا اس شرط کے ساتھ جائز ہے کہ دونوں طرف سے شہوت سے امن ہو، اور اس حالت میں بھی کمر سے نیچے کے جسم کو نہ پکڑے اور نہ چھوئے کیونکہ بسا اوقات اسے جسم سے بے اختیاری سی ہو جاتی ہے پھر چھونے کے باوجود نہ دیکھے کیونکہ پیٹ اور پیٹھ سارا جسم عورت یعنی شرم وحیا اور پردہ کے اعضاء ہیں اور ایسے اعضاء پر خواہ وہ عورت محرم ہو یا اجنبیہ ہو نظر کرنا سب سے حرام ہے، اور اگر اس پر ایسے باریک کپڑے ہوں کہ ان کے نیچے سے بدن نظر آئے تو بھی ان کو دیکھنا حرام ہے، جیسے اس عورت کو ایسے کپڑے پہننا مکروہ ہے، اور اگر بدن پر کپڑے گاڑھے ہوں تو پھر نظر کرنے سے کوئی حرج نہیں ہے، کیونکہ اس وقت حقیقت میں کپڑوں پر ہی نگاہ ہوگی، اور میں مترجم کہتا ہوں کہ اگر بدن پر ایسے چست اور تنگ کپڑے ہوں گویا کہ اس کے بدن پر کوئی جھلی لپیٹ دی گئی ہو، جن سے پورا بدن اور اس کی بناوٹ نظر آ رہی ہو جیسے کہ اکثر بیہودہ عورتوں کی وضع ہوتی ہے تو وہ بھی میرے نزدیک باریک کپڑے ہی کے حکم میں ہے، کیونکہ اصل حکم تو اس کے ماتحت بدن کی حفاظت اور اس کو پردہ میں رکھنے کا ہے، اور قیمت میں بھی ایسے کپڑوں میں خاص فرق نہیں ہوتا ہے، اسی لئے ایسے کپڑوں پر نگاہ کرنے کا وہی حکم ہے جو بدن پر نگاہ کرنے کا ہے، واللہ تعالیٰ اعلم، اس ذاتی خیال کو لکھنے کے بعد میں نے محیط میں بھی تصریح کے ساتھ یہی حکم مذکور پایا ہے، جیسا کہ ہندیہ میں ہے، اور جب کپڑے گاڑھے اور موٹے ہوں تو کپڑوں کے اوپر سے صرف پیٹ اور پیٹھ کو چھونے اور پکڑنے اور ان پر نظر کئے بغیر سوار کرنے اور اتارنے میں کوئی حرج نہیں بلکہ جائز ہے، لیکن اس شرط کے ساتھ کہ دونوں کو شہوت سے امن ہو۔

فان خاف علی نفسه الخ: اور اگر مرد کو اس حالت میں خود اپنے اوپر یا اس محرم عورت کی طرف سے برے خیالات میں پڑ جانے کا خوف ہو خواہ یقین کے طور پر یا گمان غالب ہو یا شک ہو تو اپنے طور پر مرد کو یہی کوشش کرنی چاہئے کہ اس خیال کو دل میں جگہ نہ دے اور ایسے خیالات سے دور ہو جائے، (ف: یعنی ایسی شہوت اور خواہش کے باوجود سفر میں سواری پر سوار کرنا یا اس سے اتارنا چونکہ انتہائی مجبوری کا کام ہے اس لئے اپنے آپ کو قابو میں رکھ کر خیالات پر قابو پانے کی کوشش جاری رکھنا اور شیطانی وسوسوں سے خود کو بچانا بھی واجب ہے، پھر اپنے اوپر شہوت کے غالب آنے کا یقین اسی طور سے ہوتا ہے کہ دل میں اس وقت بھی اسی قسم کی خواہش ہو اور محرم عورت کی طرف سے بھی صراحت کے ساتھ اس کا اظہار ممکن ہو، لیکن تقویٰ اور نیک بختی کے خیال سے اس سے بچنے کی خود بھی کوشش کرے اور اس طرح وہ عورت بھی مسئلہ معلوم کر کے ان خیالات سے بچنے کی کوشش کرے واللہ تعالیٰ اعلم؛ م، یہ ساری تفصیل اسی وقت کی ہے جبکہ مرد کو اتارنے اور چڑھانے میں مدد کرنے پر مجبوری ہو، کیونکہ۔

ثم ان امکنها الخ: اگر عورت کے لئے یہ ممکن ہو کہ وہ خود اپنے طور پر سوار ہو سکے یا اس سے اتر سکے (ف: خواہ ہر جگہ ہی ایسا ہو یا کسی جگہ) تو یہ مرد اس کو ہاتھ لگانے سے بچنے کی پوری کوشش کرے، (ف: چنانچہ اگر ایک جگہ مجبوری کی حالت میں چارہ نہ ہو اور اس

نے اسے سوار کردیا، لیکن آگے بڑھ کر ایسی جگہ پر ایسی اونچی نیچی جگہ مل گئی جس کی اونچی جگہ کی مدد سے وہ خود تنہا اتر سکتی ہو یا سوار ہو سکتی ہو اس وقت وہ مرد اس کی مدد نہ کرے بلکہ کنارہ ہو جائے۔ وان لم یمکنها الخ: اور اگر عورت کو خود سے سوار کسی وجہ سے کسی طرح سے ممکن ہی نہ ہو تو مرد کو چاہئے کہ انتہائی احتیاط کے ساتھ اپنے ہاتھوں میں کپڑے لپیٹ لے تاکہ اس مرد کو اس عورت کے بدن کی گرمی بالکل محسوس نہ ہو، (ف: کہ کوشش اور تدبیر کا ایک طریقہ یہ بھی ہے)۔

وان لم یجد الخ: اور اگر اپنے ہاتھوں میں لپٹنے کے لئے اس جگہ کوئی دوسرا کپڑا میسر نہ ہو سکے تو کم از کم یہ کرے کہ جہاں تک ممکن ہو اپنے دل سے ایسے خیال بد کو دور کرنے کی کوشش کرے، (ف: اس جگہ یہ مسئلہ معلوم ہوا کہ اگر سوار شروع کرتے وقت ہی مرد کو اس بات کا اندازہ ہو جائے یا خطرہ ہو جائے کہ راستہ میں ایسے برے خیالات سے گزرنا پڑے گا تو اسی وقت اس کے ساتھ سفر نہیں کرنا چاہئے البتہ اگر کوئی خاص شرعی ضرورت سامنے آکر اسے مجبور کردے، کیونکہ ایسی حالت میں حاجت اور ضرورت ہی کا اعتبار ہوگا، اور شاید کہ شہوت کی حالت میں ضرورت کا اعتبار ہو جائے، واللہ تعالی اعلم، اور اب یہ مسئلہ کہ غیر کی مملوکہ باندی کو دیکھنے کا کیا حکم ہے تو اس کا حکم یہ ہے جو ابھی معلوم ہوگا)۔

توضیح: محرم عورتوں کے ساتھ تنہائی میں اپنا سفر میں جانا کیسا ہے اگر ایسی محرم عورت کو سفر میں لے جانے کی ضرورت مجبور کرے تو انسان کیا کرے، بالخصوص جب دوران سفر شہوت کا بھی خطرہ ہو، خواہ سفر شروع کرنے سے پہلے یا دوران سفر یہ کیفیت ہو جائے، مسائل کی تفصیل، اقوال ائمہ، دلائل مفصلہ۔

قال وینظر الرجل من مملوكة غيره الى ما يجوز ان ينظر اليه من ذوات محارمه لانها تخرج لحوائج مولاها وتخدم اضيافه وهي في ثياب مهنتها فصارحا لها خارج البيت في حق الاجانب كحال المراة داخله في حق محارم الا قارب وكان عمر رضي الله عنه اذا رأى جارية متقنعة علاها بالدرة وقال الق عنك الخمار يلافار اتتشبهين بالحرائر ولا يحل النظر الى بطنها وظهرها خلا فالما يقوله محمد بن مقاتل انه يباح الا الى مادون السرة الى الركبة لانه لا ضرورة كما في المحارم بل اولى لقلة الشهوة فيهن وكما لها في الاماء ولفظة المملوكة تنتظم المدبرة والمكاتبة وام الولد لتحقق الحاجة والمستسعاة كالمكاتبة عند ابي حنيفة على ما عرف واما الخلوة بها والمسافرة معها فقد قيل يباح كما في المحارم وقد قيل لا يباح لعدم الضرورة وفي الاركاب والا نزال اعتبر محمد في الاصل الضرورة فيهن وفي ذوات المحارم مجرد الحاجة.

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ، ایک مرد کے لئے دوسرے کی باندی کے جسم کے ان حصوں کو دیکھنا جائز ہے جن کو وہ اپنی محرم عورتوں کے بدن کے حصوں کو دیکھ سکتا ہے، (ف: یعنی اپنی ماں، بہن، وغیرہ محرم عورتوں میں سے جن اعضاء کو وہ دیکھ سکتا ہے ان ہی اعضاء کو غیر شخص کی باندی میں سے بھی دیکھ سکتا ہے اور یہ بات کلیہ کے طور پر پہلے بتائی جا چکی ہے کہ یہ حکم صرف عورت کے بدن کو عام حالت میں دیکھنے کا ہے، کیونکہ شہوت کے ساتھ کسی بھی اجنبیہ کے بدن کو دیکھنا اور ہاتھ لگانا جائز نہیں ہے، جس کا ماحصل یہ ہوا کہ مرد کے لئے اپنی محرمات میں سے جو اعضاء اس کے لئے جسم عورت سے نہیں ہیں وہی غیر کی مملوکہ باندی میں سے عورت نہیں ہیں اگر چہ وہ بالغہ اور جوان ہو)۔

لانها تخرج الخ: کیونکہ وہ باندی اپنے مالک کی خدمت کے لئے نکلنے پر مجبور ہے، اسی طرح سے مالک کے گھر میں آنے والے مہمانوں کی مہمانداری اور تواضع کرنے پر مجبور ہے جبکہ وہ عام استعمال کے کپڑوں میں رہتی ہے، (ف: چونکہ عام طور پر کام کاج کے موقع پر بالخصوص گھروں میں رہتے ہوئے بالکل ہی عام استعمال کے کپڑے ہی بدن پر ہوتے ہیں اور ایسے ہی کپڑوں میں رہ کر کام میں آسانی

بھی ہوتی ہے، اس لئے عموماً تمام بدن ڈھکا ہوا نہیں ہوتا ہے یہانتک کہ اکثر پنڈلیاں اور بازو بھی وہ کھول کر رہتی ہیں، اور گھر کے اندرو باہر کے تمام کام کرتی رہتی ہیں اس کے بغیر چارہ بھی نہیں ہے)۔

فصار حالها الخ: تو گھر سے باہر اجنبی مردوں کے حق میں مملوکہ باندی کا حال ایسا ہو گیا جیسے آزاد عورت کا حال اپنے محرم رشتہ داروں کے درمیان ہوتا ہے (ف: محرم رشتہ داروں سے یہاں بھی وہی عورتیں مراد ہیں جن کے ساتھ عورت کا نکاح ہمیشہ کے لئے حرام ہو خواہ کسی بھی سبب سے ہو، خواہ نسبی رشتہ داری ہو یا نکاحی یا دامادی رشتہ داری ہو یا رضاعت یعنی دودھ پلائی کی رشتہ داری ہو جیسا کہ اس سے پہلے بار ہا بتایا جا چکا ہے، اس لئے جیسے کہ آزاد عورت کو گھر کے اندر اس کے محرم مرد رشتہ دار پیٹھ و پیٹ اور ناف کے نیچے سے گھٹنے تک کے علاوہ باقی اعضاء بدن کو دیکھ سکتے ہیں بشرطیکہ شہوت کی نگاہ سے نہ ہو، ونعوذ بالله من ذلك، تو اسی طرح مملوکہ کو گھر کے باہر اجنبی مرد بھی دیکھ سکتے ہیں بشرطیکہ ان میں بھی بدنظری اور شہوت کا مادہ ظاہر نہ ہو، بس حاصل یہ نکلا کہ غیر کی باندی کے پیٹھ پیٹ اور ناف کے نیچے سے اس کے گھٹنوں تک کے علاوہ باقی اعضاء بدن کو غیر مرد دیکھ سکتا ہے، بلکہ ایسی مملوکہ کو آزاد عورتوں کی سی صورت اور لباس کو اس طرح اختیار کرنا جس سے برے اثرات پیدا ہوں اور آزاد عورتوں سے مشابہت کا دھوکہ ہو ممنوع ہے، کیونکہ اس مشابہت کی وجہ سے آزاد عورت اور باندی کے احکام کو ان پر نافذ کرنے میں شبہہ ہوگا اور محتسب پریشان ہوگا کہ اس پر فی الوقت آزاد عورت کا حکم جاری کیا جائے یا باندی کا)۔

وكان عمر رضي الله عنه الخ: اور حضرت عمرؓ اگر کسی باندی کو سر اور گلا کو لپیٹے ہوئے دیکھتے تو غصہ سے اس کے اوپر درہ اٹھا لیتے اور فرماتے او لونڈی تم اپنے اس کپڑے کو ہٹاؤ کیا تم آزاد عورتوں کی مشابہت کرنا چاہتی ہو، (ف: یہ حدیث ان الفاظ سے نہیں پائی گئی ہے البتہ بیہقیؒ نے کہا ہے کہ اس کے بارے میں حضرت عمرؓ سے بہت آثار منقول ہیں، الزیلعی، اور صفیہ بنت ابی عبیدؓ سے مروی ہے کہ ایک عورت اوڑھنی اوڑھے اور چادر ڈھانپے نکلی تو حضرت عمرؓ نے پوچھا کہ یہ کون عورت ہے جواب دیا گیا کہ یہ فلاں قبیلہ کی باندی ہے یعنی خود حضرت عمرؓ کے صاحبزادی سے کسی ایک کا نام لیا گیا تو آپ نے اپنی صاحبزادی حضرت حفصہ کو یہ پوچھنے کے لئے کسی کو بھیجا کہ تم نے اس باندی (چھوکری کو اس طرح کی اوڑھنی اور چادر کیوں اڑھائی ہے) میں نے تو اسے آزاد عورت سمجھ کر اسے مارنے کا ارادہ کیا تھا، تم اپنی باندیوں کو آزاد عورتوں کی طرح مت رکھو، رواہ البیہقی، اس کی اسناد قوی ہے، الذہبی فی المختصر، ع، اس سے منع کرنے کی وجہ ظاہر ہو گئی، اس طرح سے کہ کچھ عورتوں کے لئے جائز نہیں ہوتے مثلاً پنڈلی کھولنا، لیکن باندیوں کے لئے مباح ہیں، اسی لئے اگر وہ اوپر سے دیکھنے میں آزاد عورتوں کی طرح ہو مگر اس کی پنڈلی کھلی ہوئی تو محتسب اس پر اس کو سزا دے گا، حالانکہ باندی کو اس کے لئے سزا نہیں دی جاتی ہے کہ یہ اس کے لئے جائز ہے، اور مشابہت کی وجہ سے دھوکہ کا یہ نتیجہ ہے، اسی لئے اب اعتراض نہیں ہو سکتا ہے کہ جس ام ولد نے آ کر رسول اللہ ﷺ سے یہ پوچھا تھا کہ میں ایک ایسی عورت ہوں کہ اپنا دامن دراز رکھتی ہوں اور گندگی پر سے گزرتی ہوں اس پر میں مجبور ہوں، (جس سے میرے دامن کے گندہ اور ناپاک ہونے کا خطرہ رہتا ہے جو نماز کے لئے مفسد ہو سکتا ہے) تو آپ نے فرمایا کہ کوئی حرج نہیں ہے کہ اگر بالفرض اس سے کچھ گندگی لگتی ہے تو وہاں سے آگے بڑھ جانے سے رگڑا کر وہ گندگی دور بھی ہو جاتی ہے، پھر دامن پاک بھی ہو جاتا ہے، جس کا پورا اور اصل قصہ صحاح میں مشہور ہے، اور یہ اعتراض اس وجہ سے ختم ہوا کہ دامن کی درازی کی وجہ سے اس طرح سے نہیں تھی جس سے کہ آزاد عورتوں سے مشابہت کا شبہہ ہوتا ہو، حالانکہ ممانعت کی اصل بنیاد صرف اشتباہ پر ہے، لہٰذا اگر کوئی باندی اپنے سر کو کھلا رکھ کر اپنا پورا بدن ڈھانک کر نکلے تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے، خلاصہ یہ ہے کہ لباس ایسا رکھے کہ اسے آزاد عورت ہونے کا شبہہ نہ پایا جائے، اور یہ بات بھی معلوم ہونی چاہئے کہ اپنی مملوکہ باندی جو رضاعت یا دامادی کسی رشتہ داری کی وجہ سے اس کے لئے حلال نہ ہو وہ بھی غیر کی باندی کے حکم میں ہوگی۔

ولا يحل النظر الخ: اور اس باندی کے پیٹ اور اس کی پیٹھ کو دیکھنا حلال نہ ہوگا، برخلاف محمد بن مقاتل الرازی کے قول کے کہ ان کے نزدیک ناف کے نیچے سے گھٹنے تک کے سوا مباح ہے، (ف: جو کہ ایک مرد کا حکم ہے، اور امام شافعیؒ کا ظاہری قول یہی ہے، جس کی دلیل حضرت ابن عباسؓ کا وہ قول ہے، جو ایک طویل حدیث میں منقول ہے، کہ جو شخص کسی باندی کو خریدنا چاہے وہ اس کو ازار باندھنے کی

جگہ کے ماسوا سب کو دیکھ سکتا ہے اور اس دلیل سے بھی کہ مکہ مکرمہ اور مدینہ منورہ والوں کا یہی طور طریقہ اور معمول تھا، مگر ہم یہی کہتے ہیں کہ باندی کو خریدنا اس کے نکاح کرنے کے جیسا ہوتا ہے، اس لئے ممکن ہے کہ ایسی حالت میں جواز ہو، بس اس احتمال کے پیدا ہو جانے سے اس سے استدلال درست نہ ہوگا، اور یہ بھی کہ حضور کے ارشاد میں ازار باندھنے کی جگہ سے مراد کچھ اس بات کی طرف کنایہ ہو کہ سوائے اس جسم کے جو ستر عورت ہے، اس لئے وہ قول خلاف قیاس بھی ہے)۔

لانہ لاضرورۃ الخ: کیونکہ پیٹ اور پیٹھ کے دیکھنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے جیسے اپنی محرمات کے ان اعضاء کو بلاضرورت دیکھنا ممنوع ہے، (ف: یعنی وہ سب اعضاء بھی ستر عورت میں شامل ہیں لیکن مجبوری اور ضرورت پڑنے کی وجہ سے ان کا دیکھنا جائز کہا گیا ہے، اس لئے اس مجبوری کو اسی کی حد تک باقی رکھا جائے گا، اور جیسے اپنے محارم میں ان کے پیٹ اور پیٹھ کے دیکھنے کی ضرورت نہیں ہے اسی لئے دیکھنا ممنوع بھی ہے اسی طرح غیر کی باندیوں میں بھی ممنوع ہے۔

بل اولیٰ لقلۃ الخ: بلکہ اپنی محرم عورتوں کے مقابلہ میں غیر کی باندیوں کو بدرجہ اولیٰ ممنوع ہونا چاہئے، کیونکہ فطرۃ اپنی محرم عورتوں کی طرف شہوت بہت ہی کم ہوتی ہے کیونکہ ان کی حرمت تو ہمیشہ کے لئے ہوتی ہے، اسی لئے ان کی طرف رغبت بہت ہی کم شاذ و نادر ہوتی ہے، اور باندیوں کی طرف کامل شہوت ہوتی ہے، (ف: یہی وجہ ہے کہ غیر سے اسے خریدنے یا اس سے اجازت کے ساتھ نکاح کرنے سے ہی وہ حلال ہو جاتی ہے لہٰذا ان میں شہوت کے مادہ کے کامل ہونے کی بناء پر ان کی طرف نظر کرنا بدرجہ اولیٰ ممنوع ہوگا، واللہ تعالیٰ اعلم۔

ولفظۃ المملوکۃ تنتظم الخ: اور عبارت میں مملوکۃ الغیر کا لفظ عام ہے جو بھی غیر کی باندی اور جس قسم کی خواہ وہ مدبرہ ہو یا مکاتبہ ہو یا ام الولد ہو سب کو شامل ہے، کیونکہ ان سب کو باہر آنے جانے کی ضرورت ہوتی رہتی ہے، (ف: یعنی متن میں غیر کی مملوکہ کا لفظ لکھا ہوا ہے تو یہ لفظ ان تمام کو شامل ہوگا جو خواہ وہ غیر کی مکمل باندی ہو یا مدبرہ ہو یا مکاتبہ یا ام الولد ہو حکم سب کے لئے ہوگا، سوائے ان کے پیٹ اور پیٹھ اور ناف کے نیچے سے گھٹنے کے نیچے تک کے کہ باقی تمام کو دیکھ سکتا ہے لیکن صرف اتنے اعضاء کو نہیں دیکھ سکتا ہے، اس لئے ام ولد اور مدبرہ میں اگرچہ ان کی آزادی کا سبب پیدا ہو چکا ہے پھر بھی اپنے ذمہ کے فرائض ادا کرنے کیلئے ان کو بھی باہر جانا پڑتا ہے، اس لئے ان باندیوں ہی کا ان کو حکم دیدیا گیا اور فی الحال ان کو آزاد نہیں کیا گیا ہے اسی مجبوری کی وجہ سے مکمل باندیوں کی طرح ان کو دیکھنا جائز کہا گیا ہے، اور اب وہ باندی جس کا حصہ آزاد ہو گیا ہوا اور کچھ حصہ آزادی کے لئے باقی رہ گیا جس کو مستسعاۃ کہا جاتا ہے جس نے اپنے ذمہ کی کچھ رقم ادا کر دی ہو وہ اپنی بقیہ رقم کی ادائیگی کے لئے محنت اور مزدوری کرنے پر مجبور ہوتی ہے، تو اس کے بارے میں امام ابوحنیفہؒ نے فرمایا ہے۔

والمستسعاۃ کالمکاتبۃ الخ: کہ یہ مستسعاۃ (اپنی آزادی کے لئے کوشش کرنے والی) کا حکم بھی مکاتبہ کے جیسا ہے جیسا کہ پہلے بھی معلوم ہو چکا ہے، (ف: حاصل یہ نکلا کہ مکاتبہ کا جو حکم پہلے بارہا بیان کیا جا چکا ہے، کہ وہ بھی رقیقہ یعنی مکمل باندی کے حکم میں ہے اور وہی حکم اس مستسعاۃ کا بھی ہے، مگر صاحبینؒ کے نزدیک حکم یہ ہے کہ جس غلام یا باندی کے بدن کا کچھ حصہ بھی آزاد ہو چکا ہو وہ مکمل آزاد آدمی کے حکم میں ہے اگرچہ آئندہ اس پر اپنی بقیہ رقم ادا کرنا بھی ضروری ہو اور آزاد کے حکم میں ہونے کا مطلب یہ ہوگا کہ ایک آزاد عورت کے بدن کے جتنے حصہ کو دیکھنا جائز ہے صرف اتنا ہی حصہ اس کا بھی دیکھنا جائز ہوگا،)۔ **اما الخلوۃ بھا الخ:** اور اب غیر کی باندی کے ساتھ تنہائی میں رہنا یا اس کے ساتھ سفر میں رہنے کا حکم (ف: محارم کی طرح جائز ہے یا نہیں تو اس میں یہ دو اقوال ہیں۔

فقد قیل مباح الخ: چنانچہ ایک قول میں یہ کہا گیا ہے کہ جیسے محارم میں مباح ہے اسی طرح غیر کی باندی میں بھی مباح ہے، (ف: اور شمس الائمہ سرخسیؒ کا بھی اس قول کی طرف میلان ہے۔ **وقد قیل لایباح الخ:** اور دوسرا قول یہ ہے کہ غیر کی باندی کے ساتھ خلوت میں رہنا یا سفر میں جانا مباح نہیں ہے، کیونکہ اس کی کوئی مجبوری نہیں ہوتی ہے، (ف: یعنی غیر کی باندی کو دیکھنے کی اجازت ضرورۃ دی گئی تھی، لیکن اس کے ساتھ چونکہ تنہائی میں رہنے یا سفر میں جانے کی ضرورت ہی نہیں ہوتی ہے اس لئے اسے دیکھنے کی اجارت بھی نہیں

ہوگی، حاکم الشہیدؒ کا اسی قول کی طرف میلان ہے، ع، مگر میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ پھر بھی اگر کوئی غیر کی باندی کو اپنی خدمت کے لئے اجارہ پر لے جس میں لے جانے کی بھی شرط لگادی گئی ہو تب تو مجبوری آجائیگی تب تو جائز ہونا چاہئے پس اگر اس سے انکار کرنا ہو تو یہ کہنا ہوگا کہ اس کو ایسی خدمت کے لئے لینا ہی جائز نہ ہوگا جس میں تنہائی کی نوبت آتی ہو یا سفر میں لے جانا لازم آتا ہو، فافہم، واللہ تعالیٰ اعلم، اس کتاب قدوری میں اسی کی طرف اشارہ معلوم ہوتا ہے کہ پہلا قول ہی بہتر ہے کیونکہ امام محمدؒ نے اتارنے اور چڑھانے میں مجبوری کا اعتبار کر کے ہی اجازت دی ہے، اس کی بناء پر یہ معلوم ہوتا ہے اس کے ساتھ سفر کی بھی اجازت ہے، واللہ تعالیٰ اعلم، م)۔

وفی الارکاب الخ: اور سوار کرنے اور اتارنے میں (ف: اب یہ سوال کہ غیر کی باندی کو سفر کے لئے سواری پر سوار کرنے اور اس پر سے اتارنے کی بارے میں جائز ہونے یا نہ ہونے کا کیا حکم ہے یعنی کیا واقعہ ضرورۃ کا پایا جانا ضروری ہے یا صرف احساس ضرورت ہی کافی ہے تو جواب یہ کہ)۔ **اعتبر محمدؒ الخ**: امام محمدؒ نے مبسوط میں غیر کی باندیوں میں واقعی ضرورت ہونے کا اعتبار کیا ہے، لیکن محرم عورتوں کی صورت میں صرف حاجت کے احساس کا اعتبار کیا ہے، (ف: ضرورت سے مراد یہ ہے کہ اس کے بغیر چارہ ہی نہ ہو، یعنی تکلیف اور مشقت اٹھائے بغیر باندی خود سے نہ سوار ہو سکے اور نہ ہی اتر سکے، ایسی حالت مین یقیناً یہ جائز ہے کہ اجنبی بھی اس کو اتار دے یا سوار کردے، اور مرد اپنی ابدی محرم عورتوں کو اگر چہ واقعۃً انتہائی ضرورت نہ ہو پھر بھی کچھ ضرورت کے موقع میں سوار کردے، اچھی طرح فرق سمجھ لیں، ع، م)۔

توضیح: ایک مرد غیر کی مملوکہ کے بدن کے کن اعضاء کو اور کب دیکھ سکتا ہے تفصیل مسائل، اقوال علماء کرام، دلائل مفصلہ۔

قال ولا باس بان یمس ذلک اذا اراد الشراء وان خاف ان یشتھی کذا ذکر فی المختصر واطلق ایضا فی الجامع الصغیر ولم یفصل قال مشائخنا رحمھم اللہ یباح النظر فی ھذہ الحالۃ وان اشتھی للضرورۃ ولا یباح المس اذا اشتھی او کان اکبر رائہ ذلک لانہ نوع استمتاع وفی غیر حالۃ الشراء یباح النظر والمس بشرط عدم الشھوۃ قال واذا حاضت الامۃ لم تعرض فی ازار واحد ومعناہ بلغت وھذا لما بینا ان الظھر والبطن منھا عورۃ وعن محمد انھا اذا کانت تشتھی وتجامع مثلھا فھی کا لبالغۃ لاتعرض فی ازار واحد لوجود الاشتھاء.

ترجمہ: اور یہ بھی فرمایا کہ اس بات میں کوئی حرج نہیں ہے کہ غیر کی باندی کے بدن کے ان جگہوں کو ہاتھ لگائے جن کو دیکھنا اس کے لئے جائز ہو لیکن اس شرط کے ساتھ کہ اس کی خریداری کا اس کا ارادہ بھی ہو، اگر چہ اس وقت اسے شہوت کا خوف بھی ہو، قدوریؒ نے اپنی مختصر میں ایسا ہی لکھا ہے، (ف: یعنی شہوت ہونے کے باوجود اس وقت ہاتھ لگانا جائز ہے)۔

واطلق ایضا الخ: اور امام محمدؒ نے بھی جامع صغیر میں مطلقاً اجازت دی ہے اور اس کی کوئی تفصیل بیان نہیں فرمائی ہے، (ف: اس طرح سے کہ اگر شہوت ہونے کا خوف ہو تو ہاتھ نہ لگائے، پس جبکہ ایسی قید وہاں نہیں لگائی اور مطلقاً ذکر کیا تو یہ اس بات کی دلیل ہوئی کہ اس کو ہاتھ لگانا یا چھونا مطلقاً مباح ہے اگر چہ شہوت کا خوف ہو۔ **قال مشائخنا الخ**: اور ہمارے مشائخ نے اس طرح کی تفصیل کی ہے کہ خریدنے کے وقت ضرورت کی وجہ سے اسے دیکھنا مباح ہے اگر چہ شہوت کا یقین ہو (ف: جیسے کہ نکاح کی نیت سے آزاد عورت کو شہوت ہونے کا یقین ہونے کے باوجود دیکھنا ضرورت کی وجہ سے مباح ہے)۔

ولا یباح المس الخ: لیکن اگر شہوت ہونے کا یقین ہو یا اس کا غالب گمان ہو تو اسے ہاتھ لگانا مباح نہ ہوگا، کیونکہ ایسی حرکت سے ایک طرح سے لطف اندوزی ہو جاتی ہے، (ف: یعنی شہوت کے ساتھ ہاتھ لگانا بھی تو ایک طرح جماع کی تمہید ہو جاتی ہے اس قول سے یہ بات واضح ہوگئی کہ اگر شہوت کا خوف ہو یا وہم ہو تب بھی اسے ہاتھ لگانا جائز نہیں ہے)۔ **وفی حالۃ الشراء الخ**: اور خریداری کے وقت کے علاوہ دوسرے اوقات میں دیکھنا اور چھونا اس شرط کے ساتھ جائز ہوگا کہ اسے شہوت نہ ہو، (ف: اس لئے خریدنے کے علاوہ

دوسری حالت میں دیکھنا مباح ہے لیکن شہوت ہو تو حرام ہے اور چھونا بھی مباح ہے لیکن شہوت ہو تو حرام ہے)۔

وقال واذا حاضت الخ: اور امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ باندی جب حائضہ ہو چکی ہو یعنی بالغہ ہو گئی ہو تو وہ صرف ایک ازار پہنا کر نہ پیش کی جائے، (ف: یعنی کسی کے باندی بالغہ ہو جائے تو اس کو غلاموں کے بازار میں فروخت کے لئے صرف ایک ہی ازار پہنا کر اس کی پیٹھ اور پیٹ ڈھانکے بغیر پیش نہ کیا جائے)۔ **وھذا لمابینا الخ**: اور یہ حکم اسی دلیل کی بناء پر ہے جو ہم پہلے بیان کر چکے ہیں کہ بالغہ باندی کی پیٹھ اور اس کا پیٹ بھی جسم عورت ہے (ف: اور اس کا چھپانا فرض ہے اور دیکھنا جائز نہیں ہے، البتہ خریدار شہوت نہ ہونے کی شرط کے ساتھ یا شہوت کے ساتھ کسی خاص ضرورت کی بناء پر اسے دیکھ لے تو جائز ہوگا پھر بھی بیچنے والے کی ذمہ داری ہے کہ اس کو چھپا کر پیش کرے، اور اب میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ اس دلیل سے یہ بات بھی معلوم ہوئی کہ یہ حکم صرف بیچنے والے پر ہی لازم اور مخصوص نہیں ہے بلکہ مالک ہی کی ذمہ داری ہے کہ اسے ایک ایسا کپڑا دے کر چلائے جس کو لپیٹ کر اس کی پیٹھ اور پیٹ کو لے جانے والا چھپا سکے تا کہ وہ غیروں کی نظر سے محفوظ ہو، یہ حکم صراحۃً بالغہ کے لئے ہے، اور اگر اس وقت تک وہ بالغہ نہ ہوئی ہو تو اس کا حکم یہ ہے)۔

وعن محمدؒ اذا كانت الخ: اور امام محمدؒ سے روایت ہے کہ جب باندی اس قابل ہو گئی ہو کہ اس کی طرف شہوت کی نظر اٹھ سکتی ہو اور ایسی لڑکی سے ہمبستری ہو سکتی ہو اگر چہ وہ بالغہ نہ ہوئی ہو تو یہ بھی بالغہ ہی کے حکم میں ہوگی، اسی لئے صرف ایک چادر میں فروخت کے لئے بازار میں پیش نہیں کی جائیگی، کیونکہ شہوت کا مادہ موجود ہے (ف: اسی پر فتویٰ دینا چاہئے، اور اسی دلیل سے یہ بات بھی معلوم ہو گئی کہ اگر اس کی طرف شہوت کی نگاہ نہ اٹھتی ہو اور وہ اس قابل بھی نہ ہو کہ اس کے ساتھ ہمبستری کی جائے تب ایک ہی چادر میں اسے پیش کر دینا جائز ہوگا)۔

توضیح: باندی کو بازار میں فروخت کے لئے کس طرح اور کتنے کپڑوں میں لیجانا چاہئے، خریدار اسے شہوت کے بغیر یا شہوت کے ساتھ دیکھ سکتا اور ہاتھ لگا سکتا ہے یا نہیں، مسائل کی تفصیل؛ اقوال علماء، دلائل مفصلہ۔

قال والخصی فی النظر الی الاجنبية كالفحل لقول عايشة رضی الله عنها الخصاء مثلة فلا يبيح ما كان حراما قبله ولانه فحل يجامع وكذا المجبوب لانه يسحق وينزل وكذا المخنث فی الردی من الافعال لانه فحل فاسق والحاصل انه يوخذ فيه بمحكم كتاب الله المنزل فيه والطفل الصغير مستثنیٰ بالنص قال ولا يجوز للمملوك ان ينظر من سيدته الا الی ما يجوز للاجنبی النظر اليه منها.

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ خصی یعنی وہ مرد جس کے خصیے کاٹ کر نکال دئے گئے ہوں یا کسی چیز سے اپنی جگہ پر رکھ کر جوڑ دئے گئے ہوں وہ عورت کو دیکھنے کے معاملہ میں ایک مرد کے حکم کے برابر ہے، (ف: یعنی جیسے ایک نرمرد کو ایک اجنبیہ عورت کے جن اعضاء کو دیکھنا مباح ہے وہ اس خصی کے لئے مباح ہوں گے اور جن اعضاء کا دیکھنا اس کو ممنوع ہوگا وہ اس خصی کے لئے بھی ممنوع ہوگا، الحاصل جن اعضاء کو دوسرا مرد نہیں دیکھ سکتا ہے ان کو وہ خصی بھی نہیں دیکھ سکتا ہے)۔

لقول عائشة الخ: حضرت عائشہؓ کے اس فرمان کی بناء پر کہ خصی کرنا مثلہ کرنا ہے، (ف: مطلب یہ ہے کہ یہ بھی مثلہ کی طرح ایک حرام کام ہے لیکن اس قول کو ابن ابی شیبہ نے حضرت ابن عباسؓ سے اس طرح روایت کیا ہے حدثنا اسباط بن محمد عن محمد بن عقیل عن مطرف عن رجل عن ابن عباسؓ قال خصاء البهائم مثلة ثم قرأ آمرنهم فليغيرن خلق الله الاية یعنی حضرت ابن عباسؓ نے کہا کہ چار پاؤں کو خصی کرنا مثلہ ہے اور استدلال میں یہ آیت پڑھی جس کے معنی یہ ہیں کہ شیطان نے باری تعالی کے دربار میں یہ عرض کیا کہ میں آدمیوں کو حکم دوں گا جس کے بعد وہ اللہ تعالی کی خلقت کو بگاڑ دینگے، مع، م، اس روایت سے اگر چہ جانوروں کو خصی کرنے کی ممانعت

ظاہر ہوتی ہے لیکن حنیفہ کے نزدیک دوسری دلائل کی وجہ سے یہ دلیل قابل تسلیم نہیں ہے، اس کے باوجود آدمی کو خصی کرنا بلاشبہ حرام کام ہے، اسی لئے اس خصی ہونے سے پہلے ایک اجنبیہ کی طرف آنکھ اٹھا کر دیکھنا اس کے لئے جس طرح دوسرے مرد کی طرح حرام تھا، اور اسے خصی بنانا ایک حرام کام ٹھہرا)۔

فلا يبيح ما كان الخ: اس لئے خصی ہونے سے پہلے جو چیز اس کے لئے حرام تھی اس کی اس غلط حرکت کی وجہ سے اسے وہ حلال نہیں کرے گا۔ **ولانه فحل الخ**: اور دلیل عقلی سے بھی کہ خصی بھی ایک نر کے مانند ہوتا ہے کیونکہ وہ بھی جماع کرسکتا ہے (ف: بلکہ بعض لوگوں نے تو یہاں تک کہہ دیا ہے کہ اس کے آلہ تناسل میں سستی نہیں آتی ہے، ع، یعنی اگرچہ اسے خواہش جماع نہیں ہوتی ہے لیکن اگر اس کے آلہ تناسل میں انتشار آجائے تو پھر وہ ہاتھ پاؤں کی طرح بہت دیر تک ست اور نرم نہیں ہوتا ہے)۔ **وكذا المجبوب الخ**: اور مجبوب کا بھی یہی حکم ہے کیونکہ وہ مسحق (رگڑ گھس) کرکے انزال کرلیتا ہے، (ف: مجبوب سے مراد وہ شخص ہے جس کے خصیے آلہ تناسل کے ساتھ کاٹ دئے گئے ہوں تو اس کو دل سے شہوت ہوتی ہے اس لئے اگر وہ عورت کے ساتھ سحق کرتا ہے یعنی وہ عورتوں کی طرح باہم چپٹی بازی کی طرح رگڑ کرتا ہے تو انزال کرلیتا ہے، اسی لئے اگر کسی مجبوب کی بیوی کو بچہ ہو تو اس سے اس کا نسب ثابت ہوتا ہے، اور اگر کوئی مجبوب ایسا ہو جس کی منی خشک ہوگئی ہو تو بعض مشائخؒ نے اس کو عورتوں میں مل جل کر رہنے کی اجازت دی ہے، لیکن قول اصح یہی ہے کہ یہ بھی جائز نہیں ہے، کیونکہ ممانعت کی نصوص عام ہیں، ع)۔

وكذا المخنث الخ: اسی طرح وہ مرد جو کہ خود سے برے کام کرانے کی وجہ سے نامرد ہو گیا ہو تو وہ بھی عورتوں کی طرف دیکھنے کے مسئلہ میں مرد کے ہی حکم میں ہے، کیونکہ وہ بدکردار مرد ہے۔ (ف: اس میں مخنث کے ساتھ برے کام کرانے یا بدکرداری کی قید اس لئے لگائی ہے کہ اگر کوئی پیدائشی مخنث ہو یعنی اعضاء میں زنانہ پن ہو بولی چالی میں زنانہ پن ہو اور عورتوں کی خواہش اسے بالکل نہ ہو، اور مکمل نامرد ہو تو اس کے بارے میں بعض مشائخ نے میل جول کرنے کی اجازت دی ہے اس دلیل سے کہ فرمان باری تعالی ہے، غيرِ أولي الاربة مِن الرِجالِ الاية، اور بعض مشائخ نے فرمایا ہے کہ اس آیت سے ایسے احمق مراد ہیں جو اپنے پیٹ پالنے کے سوا یہ کچھ بھی نہیں جانتے ہیں کہ عورتوں کا مقصد کیا ہوتا ہے، مع)۔

والحاصل انه يوخذ الخ: کلام کا ماحصل یہ ہوا کہ اس مسئلہ کے محکم میں الٰہی عزوجل کے حکم کلام سے ہی حکم لیا جائے گا، (ف: یعنی فرمان باری تعالی یہ ہے کہ، قل للمومنين يغضوا من ابصارهم الاية یعنی آپ نبی، آپ ان مؤمنوں کو حکم دیں کہ اپنی نظریں بند کریں یا نیچی رکھیں، اس طرح یہ آیت محکم اور پختہ ہے، اور فرمان باری تعالی والتابعين غير اولى الاربة الآیہ متشابہ ہے، جس کی مختلف تاویلیں پائی جاتی ہیں، اس لئے اس جاری بحث میں مخنث و مجبوب اور عنین وغیرہ میں دو قسم کی آیتیں پائی گئیں، ایک آیت سے حکم محکم نکلا کہ یہ لوگ اپنی نظریں بند کرلیں، یعنی اجنبیہ عورت کی طرف نہ دیکھیں، نظر محفوظ کرلیں، اور دوسری آیت غیر اولی الاربۃ الایہ سے یہ ایک تاویل نکلتی ہے کہ ان کی طرف بچوں کی طرح دیکھنا جائز ہے لیکن یہ آیت متشابہ ہے، اور قاعدہ ہے کہ جب محکم اور متشابہ میں تعارض ہو تو محکم پر ہی عمل ہوتا ہے لہٰذا ان سب کا یہی حکم ہوا کہ سوائے ضرورت کے وقت کے ان کی طرف حلال نہیں ہے، اس دعوی کے صحیح ہونے کی دلیل وہ حدیث ہے جو حضرت ام المومنین ام سلمہؓ سے مروی ہے کہ ایک دن رسول اللہ ﷺ میرے پاس تشریف لائے، یہاں پر ایک مخنث تھا رسول اللہ ﷺ نے اس مخنث کو یہ کہتے ہوئے سنا کہ اے عبداللہ بن امیہ کل کے دن جب تم طائف پر فتح حاصل کرلو تو آپ ضرور غیلان کی کوئی لڑکی حاصل کرلیں کہ وہ چار بٹوں سے سامنے آتی ہے، اور آٹھ بٹوں سے پیچھے کی طرف جاتی ہے، یہ سن رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ تمہارے یہاں ایسے لوگ نہ آنے پائیں، اس جملہ سے اس مخنث کی مراد یہ تھی کہ قبلہ غیلان کی لڑکی بہت موٹی تازی ہوا کرتی ہے جس سے اس کے پیٹ میں بٹیں (چلکتیاں) پڑ جاتی ہیں، اس لئے وہ سامنے سے چار معلوم ہوتی ہیں، اور چونکہ ان چاروں کے دونوں کنارے دونوں بازوؤں تک پہونچ جاتے ہیں اس لئے پیچھے سے ان چاروں کے دونوں کنارے اٹھے ہوئے اور صاف ابھرے ہوئے نظر آتے ہیں، اور چونکہ عرب بہت موٹی عورت کو پسند کرتے تھے اسی لئے اس طرح سے ان (عبداللہ) کے سامنے اس طرح سے تعریف

کر کے ان کو ابھارا، اس پر رسول اللہ ﷺ نے جب یہ دیکھا کہ یہ مخنث بھی ان باتوں کو سمجھتا ہے تو اس کو ان کے پاس آنے سے منع کر دیا)۔
والطفل الصغیر الخ: اور چھوٹا بچہ تو قرآنی حکم سے پردہ کرنے سے مستثنیٰ ہے، (ف: اس لئے چھوٹا بچہ ہر طرح کی عورت سے مل جل سکتا ہے کیونکہ فرمان باری تعالیٰ ہے او الطفل الذین لم یظهروا علیٰ عورات النساء الایة)۔ قال ولایجوز للمملوک الخ: اور مملوک غلام کے لئے یہ جائز نہیں ہے کہ وہ اپنی مالکہ عورت کے اعضاء بدن پر نظر ڈالے سوائے ایسے اعضاء کے جن کو ایک اجنبی مرد بھی دیکھ سکتا ہو، (ف: یعنی صرف چہرہ و ہتھیلیاں جن کو ایک اجنبی بھی دیکھ سکتا ہے ان ہی اعضاء کو اس کا اپنا غلام بھی دیکھ سکتا ہے، یا قدم بھی دیکھ سکتا ہے اس کے سوا کچھ اور دیکھنا اس کے لئے جائز نہیں ہے)۔

توضیح: خصی ومجبوب اور مخنث کی تعریف اور اجنبیہ کی طرف دیکھنے کے سلسلہ میں ان کا حکم، چھوٹے لڑکے اور اپنے غلام کا اپنی مالکہ کو دیکھنے کا حکم، مسائل کی تفصیل، اقوال ائمہ کرام، دلائل مفصلہ

وقال مالک هو كالمحرم وهو احد قولی الشافعیؒ لقوله تعالى اوما ملكت ايمانهن ولان الحاجة متحققة لدخوله عليها من غير استيذان ولنا انه فحل غير محرم ولا زوج والشهوة متحققة لجواز النكاح فی الجملة والحاجة قاصرة لانه يعمل خارج البيت والمراد بالنص الاماء قال سعيد والحسن وغيرهما لا تغرنكم سورة النور فانها فی الاناث دون الذكور.

ترجمہ: قدوری میں ہے کہ امام مالکؒ نے فرمایا ہے کہ عورت کا اپنا غلام اپنی مالکہ کے لئے ایک محرم کے حکم میں ہوتا ہے، اور امام شافعیؒ کے دو اقوال میں سے ایک قول یہ بھی ہے (ف: یعنی ایک عورت کو جیسے اس کے محرم رشتہ داروں کے لئے دیکھنا جائز ہے اسی طرح اس کے غلام کو بھی اسے دیکھنا جائز ہے۔

لقوله تعالیٰ الخ: اس فرمان تعالیٰ کی وجہ سے کہ یا وہ جن کے عورتوں کے دائیں ہاتھ مالک ہوئے، (ف: یعنی عورتیں کسی کے سامنے بھی اپنی زینت ظاہر نہ کریں سوائے والد وغیرہ کے جن میں ان کے غلام بھی ہیں، اس سے معلوم ہوا کہ عورتیں اپنے اعضاء زینت کو اپنے غلاموں کے سامنے ظاہر کر سکتی ہیں، کیونکہ کلمہ، ماَ جس کے معنی جو یا جن کے ہیں وہ لفظ عورت اور مرد دونوں کو شامل ہے اس لئے لونڈی اور غلام دونوں کے سامنے ان کی مالکہ کو آنا ظاہر ہے)۔ ولان الحاجة متحققة الخ: اور اس وجہ سے بھی جائز ہوگا کہ دوسروں کی طرح یہاں بھی مجبوری موجود ہے کیونکہ غلام بھی اجازت کے بغیر اپنی مالکہ کے سامنے آتا جاتا رہتا ہے، (ف: اور اسی ضرورت سے سبھوں نے یہ کہا ہے کہ مرد کو اپنی محرم عورتوں کی زینت کے مواقع کو دیکھنا جائز ہے، کیونکہ اجازت کے بغیر دونوں ہی آمدورفت کرتے رہتے ہیں)۔

ولنا انه فحل الخ: اور ہماری دلیل یہ ہے کہ وہ غلام یقیناً ایک ایسا جوان مرد ہے جس کا اپنی مالکہ سے محرم ہونے کا کسی طرح سے بھی رشتہ نہیں ہے، اور نہ ہی وہ غلام اپنی مالکہ کا شوہر ہے (ف: لہٰذا وہ مکمل طور پر ایک اجنبی آدمی ہے)۔ والشهوة متحققة الخ: اور دونوں کے اندر شہوت کا مادہ بھی موجود ہے، کیونکہ کسی بھی وقت ان میں نکاح جائز ہو سکتا ہے، (ف: یعنی اس وقت جبکہ وہ غلام کسی طور سے آزاد کر دیا جائے تو اسے یہ جائز ہوگا کہ اپنی اس مالکہ سے نکاح کر لے، اور ان دونوں میں ہمیشہ کی حرمت بھی نہیں ہے۔ جس کی وجہ سے شہوت ماند پڑ جاتی ہے اور آخر میں اس کو حاصل کرنے سے مایوس کرنے والی بھی ایسی کوئی چیز نہیں ہے)۔

والحاجة قاصرة الخ: اور ان دونوں میں آمنے سامنے ہونے کی ضرورت تامہ نہیں بلکہ ناقصہ ہے کیونکہ غلام تو عموماً گھر سے باہر کے کام کا ہوتا ہے، (ف: اس بناء پر ہر وقت آمنے سامنے ہونے کی بھی ضرورت نہیں ہے، اب اگر یہ کہا جائے کہ آیت پاک، اوماملکت ایمانکم الآیة، تو ہر وقت کے لئے اجازت دیتی ہے، تو اس کا جواب یہ ہوگا کہ اس حکم میں غلام داخل نہیں ہے۔ والمراد بالنص

الخ: اس نص میں صرف لونڈیاں ہی مراد ہیں، (غلام مراد نہیں ہیں) جس کی دلیل یہ ہے۔

قال سعید و الحسن الخ: کہ سعید بن المسیب اور حسن بصری رحمہما اللہ کے علاوہ اور دوسروں نے بھی فرمایا ہے کہ آپ لوگ سورۂ نور کی آیت کی وجہ سے دھوکہ میں نہ پڑیں کہ وہ عورتوں میں ہیں مردوں میں نہیں ہیں، (ف، یعنی اس آیت میں ماملکت ایمانکم سے مملوکہ عورتیں یعنی لونڈیاں ہی مراد ہیں اور غلام مراد نہیں ہیں تم لفظ ما کو عام سمجھ کر دونوں قسموں کو اس میں شامل نہ کرلو، پھر حضرت سعید بن المسیبؒ کے اثر کو ابن ابی شیبہؒ نے روایت کیا ہے اور اسی کے مانند حسن بصریؒ سے روایت کیا ہے، اور طحاویؒ نے عامر شعبیؒ سے حسن بصریؒ کے قول کے مانند روایت کیا ہے یہ سندیں اگرچہ قوی ہیں پھر بھی یہاں یہ اعتراض ہوتا ہے کہ قرآنی آیت تو عام ہے کیونکہ اس میں لفظ ماملکت عام ہے، جس میں کوئی اختلاف نہیں ہے، اور ایسا کوئی بھی عام خواہ وہ قطعی ہو یا ظنی ہو اس قابل نہیں ہوتا کہ آثار سے اس کی تخصیص کی جاسکے، جیسا کہ اصول الفقہ میں اس کی تصریح موجود ہے۔

اب اگر یہ کہا جائے کہ حضرت سعید بن المسیب وحسن بصری اور شعبی رحمہم اللہ کے آثار بھی تو ایسے نہیں ہیں کہ ان کی طرف توجہ نہ دی جائے اور ان کو چھوڑ دیا جائے اس لئے احتیاط کا تقاضا یہی ہوگا کہ اس سے تخصیص کردی جائے، مگر اس تخصیص میں ایک خرابی تو یہ ہے کہ یہ بات اصول کے خلاف ہے، دوسری بات یہ بھی ہے کہ ایسے پردہ میں سخت مشقت اور حرج بھی ہے اس کے علاوہ یہ بات بھی ہے کہ اس آیت میں باندی کو مراد لینا تعجب خیز ہوگا اس وجہ سے کہ اس امت میں ایک بھی ایسا فرد نہیں ہے کہ جس کو اس بات میں کچھ بھی تردد ہو کہ لونڈیوں کا اپنی مالکہ کو دیکھا منع نہیں ہے، کیونکہ جب محرم مرد کے لئے مواضع زینت کو دیکھنا جائز ہے تو عورتوں کے لئے بدرجہ اولیٰ جائز ہوگا اس کے علاوہ فرمان باری تعالیٰ، **طوافون علیکم بعضکم علی بعض**، میں جمع مذکر کے صیغہ کی تصریح ہے، اس کے علاوہ امام مالک وامام شافعیؒ کے قول کی تائید بھی آثار سے ہورہی ہے، اس لئے ظاہر حکم امام مالک وشافعی رحمہما اللہ کے قول کے لئے مفید ہے، لیکن موجودہ زمانہ کے فتنہ وفساد پر نظر رکھتے ہوئے جواز کے حکم کو ان آثار کے پیش نظر منع کردینا ہی بہتر ہے، پس اس استدلال کا حاصل یہ نکلا کہ اس مسئلہ میں اصل حکم تو وہی ہے جو امام شافعیؒ کا قول ہے لیکن زمانہ کے حالات پر نظر کرتے ہوئے احتیاطاً ترک کردیا گیا ہے جیسے کہ عورتوں کا مسجد میں جماعت کے لئے حاضر ہونے کا حکم نص سے ثابت اور جائز ہے لیکن فساد کے خطرہ کی بناء پر ان کا جانا ممنوع کیا گیا ہے اسی طرح مثل محرم کے غلام سے بھی پردہ کرنا کسی شرعی امر کی وجہ سے نہیں بلکہ مباحات میں سے ہے، اس لئے فساد کے خیال سے اس کے جواز پر عمل نہ کرنا ہی بدرجہ اولیٰ جائز ہوگا، میں مترجم نے یہاں تک جو کچھ بھی بحث کی ہے وہ سب امام صاحب کے قول کی تحقیق میں ہے، واللہ تعالیٰ اعلم، م)۔

توضیح: غلام اپنی مالکہ کو دیکھ سکتا ہے یا نہیں اور کس حد تک، تفصیل مسائل، اقوال علماء، دلائل مفصلہ

قال ویعزل عن امتہ بغیر اذنہا ولا یعزل عن زوجتہ الا باذنہا لانہ علیہ السلام نہی عن العزل عن الحرۃ الا باذنہا وقال لمولی امۃ اعزل عنہا ان شئت ولان الوطی حق الحرۃ قضاء للشہوۃ وتحصیلا للولد ولہذا تخیر فی الجب والعنۃ ولا حق للامۃ فی الوطی فلہذا لا ینقص حق الحرۃ بغیر اذنہا ویستبدبہ المولی ولو کانت تحتہ امۃ غیرہ فقد ذکرناہا فی النکاح.

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ، مالک اپنی باندی سے اس کی مرضی کے بغیر صرف اپنی مرضی سے ہی عزل کرسکتا ہے، لیکن کوئی شوہر اپنی بیوی سے اس کی اجازت کے بغیر عزل نہیں کرسکتا ہے، (ف: عزل کے معنی ہیں کنارہ کردینا یعنی ہمبستری کے وقت خواہ وہ بیوی ہو باندی جب انزال قریب محسوس ہو تو اندر سے باہر نکال کر انزال کرلے، اس کا مقصد ہوتا ہے کہ عورت کو حاملہ ہونے سے بچانا، بس چونکہ مالک خود مختار ہوتا ہے اس لئے اسے اپنی باندی کی اجازت کی ضرورت نہیں ہے، لیکن بیوی ہونے کی صورت میں قرار حمل کا حق اسی بیوی کا ہے اس لئے عزل میں اس کی اجازت اور مرضی کا خیال کرنا ہوگا)۔

لانہ علیہ السلام الخ: کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے آزاد عورت سے عزل کرنے سے منع فرمایا ہے البتہ اس کی اجازت سے کرسکتا

ہے (ف: یعنی آزاد عورت کی اجازت سے جائز ہے اس کی روایت ابن ماجہ واحمد ودارقطنی اور بیہقی رحمہم اللہ نے کی ہے، دارقطنی نے کہا ہے کہ صحیح یہ ہے کہ محرزؒ نے عمرؓ سے ارسال کیا ہے، یعنی اس کی اسناد منقطع ہے،)۔ **وقال لمولیٰ امته الخ**: اور رسول اللہ ﷺ نے ایک باندی کے مولیٰ سے فرمایا کہ اگر تمہارا جی چاہے تو اس سے عزل کرلو، (ف: یعنی ایک صحابی نے پوچھا تھا کہ میری ایک ہی باندی ہے جس سے میں ہمبستری کرتا ہوں لیکن مجھے اس کا مجھ سے حاملہ ہونا پسند نہیں ہے تو فرمایا کہ اگر تمہارا جی چاہے تو عزل کرلو، کیونکہ جو مقدر ہے وہی ہو کر رہے گا اور اس کے پاس آجائے گا، پھر چند دنوں کے بعد وہی صحابیؓ آئے اور عرض کیا کہ وہ باندی تو حاملہ ہوگئی، اس پر آپ نے فرمایا کہ میں نے تم سے کہہ دیا تھا کہ جو مقدر ہے وہ اس کے پاس آجائے گا، مسلم نے حضرت جابرؓ سے اس کی روایت کی ہے، اور حضرت ابوسعید خدریؓ کی حدیث میں بنوالمصطلق کی گرفتاری عورتوں کے بارے میں ہے کہ پھر ہم نے عزل کرنا چاہا تو آپس میں ہم کہنے لگے کہ ہم لوگ رسول اللہ ﷺ سے پوچھے بغیر کرنا چاہتے ہیں حالانکہ رسول اللہ ﷺ اب بھی ہم میں موجود ہیں، اس کے بعد ہم نے رسول اللہ ﷺ سے دریافت کیا تو آپ نے فرمایا، **ماعلیکم ان لاتفعلوا**، یعنی تم پر کیا ہے کہ تم نہ کرو، اور ایک روایت میں ہے کہ کیا تم ایسا کرتے ہو، حالانکہ جو بھی ایسی جان جو قیامت سے پہلے پیدا ہونے والی ہو ضرور پیدا ہو کر رہیگی، یعنی تمہارا عزل کرنا تقدیر اور ہونے والی بات کو نہیں روک سکتا ہے۔

(اس لئے کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے لیکن یہ بات بھی یاد رکھ لو کہ جس بچہ کا ہونا مقدر ہو چکا ہے وہ ضرور پیدا ہوگا، اور تمہارے عزل سے ایسا بچہ ہونے سے رک نہیں سکتا ہے اور عزل پیدا ہونے سے مانع نہیں ہے، اور اب میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ میں نے فتاویٰ وغیرہ کے مقدمہ میں تحقیق کے ساتھ لکھ دیا ہے کہ اسلام کی راہ یہی ہے، کہ کسی چیز کے حصول کے لئے جو بھی مفید تدبیر ہو اس پر عمل کیا جائے ساتھ ہی یہ بھی عقیدہ ہو کہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے جو چیز مقدر ہو چکی ہے بالآخر وہی مل کر رہیگی، لہٰذا تقدیر پر ایمان لانا اس بات کے مخالف نہیں ہے کہ آدمی اس کے حصول میں اپنے حواس سے جو تدبیریں متعلق ہوں ان پر عمل نہ کرے، (یعنی جو جائز تدبیریں ہوں ان کے اختیار کرنے میں ممانعت نہیں ہے) اور گزشتہ زمانوں میں کچھ اولیا کرام ایسے ہوتے تھے کہ وہ دن اور رات کے تمام اوقات کو عبادت اور آخرت کے کاموں میں لگاتے تھے اور روزگار کے حصول میں انتہائی کم وقت لگاتے تھے یہ جان کر کہ ہمارے تھوڑی روزی تو اللہ تعالیٰ کی طرف سے ملنا مقدر ہی ہے، اسی لئے قصداً ادھر توجہ نہ فرما کر دوسری عبادتوں میں مشغول رہتے، چنانچہ امام غزالیؒ نے احیاء العلوم میں اس کی طرف اشارہ فرمادیا ہے، یہ بات اچھی طرح سمجھ لینی چاہئے، م، اور انسؓ سے مرفوعاً ایک روایت میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ سے عزل کرنے کے بارے میں سوال کیا گیا تو جواباً آپ نے فرمایا کہ جس قطرہ سے بچہ ہونے والا ہے اگر تم اس کو پتھر بھی ڈال دو جب بھی اللہ تعالیٰ اس سے بچہ کو ضرور پیدا فرمادینگے، اس کی روایت احمد اور بزارؒ نے کی ہے اور ابن حبان نے اسے صحیح کہا ہے، اور حضرت ابوایوب وسعد بن ابی وقاص وزید بن ثابت سے ثابت ہے اور بروایت مالک حضرت ابن عباسؓ سے بلکہ ایک بڑی تعداد سے مروی ہے، ابن عبد البرؒ نے کہا ہے کہ جمہور فقہاء کے نزدیک عزل جائز ہے، مع، ت۔

اور اب یہ معلوم ہونا چاہئے کہ اس زمانہ میں اولاد کی خرابی اور برائی کے خیال سے فقہاء نے عورت کو اسقاط حمل کی اجازت دی ہے، اور اس پر قیاس کرتے ہوئے اس بات کا امکان ہے کہ مرد کو بھی اپنی آزاد بیوی سے عزل کرنے کا اختیار حاصل ہو اگر اس پر کوئی یہ اعتراض کرے کہ یہ تو نص کے خلاف ہے، تو جواب یہ ہے کہ وہ نص بھی ایک فساد کو دور کرنے کا خیال سے ہے، کسی عبادت یا طاعت کی غرض سے ممانعت نہیں ہے جیسا کہ عورتوں کو مسجد میں جانے سے منع کیا گیا ہے، کیونکہ اس میں بہت سی مفید مصلحتیں ہیں، پھر بھی اس پر فتویٰ نہیں دینا چاہئے واللہ تعالیٰ اعلم، م۔

ولان الوطی حق الحرة الخ: اور اس دلیل سے بھی کہ وطی کرنا عورت کی اپنی ذاتی خواہش پوری کرنے اور اولاد کے حصول کے خیال سے آزاد عورت کا حق ہے، اسی وجہ سے شوہر کے مجبوب یا عنین ہونے کی صورت میں اس کو اختیار ہوتا ہے کہ اگر چاہے تو اس شوہر سے نکاح کا تعلق ختم کرلے۔ **ولاحق الخ**: لیکن باندی کا وطی کی خواہش میں کوئی حق نہیں ہے، اسی وجہ سے آزاد عورت کا اس کی

اجازت کے بغیر حق کم نہیں کیا جاتا ہے اور اس کا مولیٰ ہی اس کے ساتھ مستحق ہوتا ہے (ف: اس کے ترجمہ کے بارے میں بعض شارحین نے لکھا ہے کہ مذکورہ بیان سے معلوم ہوتا ہے کہ آزاد عورت کا حق کم نہیں کیا جائے گا کہ اس سے عزل کرے، لیکن باندی کے حق میں پورے طور پر خود مولیٰ کو اختیار رہتا ہے اور بندہ مترجم کے نزدیک اس کے ظاہری معنی یہ ہیں کہ اسی وجہ سے حرہ کا حق ہے لہٰذا اس کی اجازت کے بغیر اس کے شوہر کو اس کا حق کم کرنے کا اختیار نہیں ہے، لیکن شوہر کو خود عزل کرنے کا حق نہیں ہے، بلکہ عورت کی اجازت ضروری ہے، یہ ترجمہ اس بناء پر ہوا کہ عبارت میں لا ینقص پر یستبد کا عطف نہیں ہے بلکہ ینقص پر عطف ہے، فافہم، م) یہ تفصیل اور حکم اس وقت ہوگا جبکہ باندی اپنی ہو)۔

ولو کانت تحته الخ: اور اگر اس کے پاس کسی دوسرے کی باندی ہو تو اس کا حکم ہم اس سے پہلے کتاب النکاح ہی میں بیان کر چکے ہیں، (ف: وہ یہ ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک خود باندی کو اختیار ہوگا، اور اب میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ حاصل مسئلہ یہ ہوا کہ اگر اپنی ہی باندی سے ہمبستری کرے تو خود اس مالک کو ہی عزل کا اختیار ہوگا اور اگر منکوحہ سے یعنی بیوی کی حیثیت سے کسی سے ہمبستری کرے تو اسے اجازت لینی ضروری ہوگی اس طرح سے کہ اگر وہ عورت آزاد ہو تو خود اسی عورت کی اجازت ضروری ہوگی اور اگر وہ دوسرے شخص کی باندی ہو تو امام اعظمؒ کے نزدیک اس کا مولیٰ اجازت دے سکتا ہے، اور صاحبینؒ کے نزدیک وہ خود اجازت دے اچھی طرح سمجھ لیں، م)۔

توضیح: مالک اپنی باندی سے یا شوہر اپنی بیوی سے اس کی مرضی کے بغیر عزل کرسکتا ہے یا نہیں، مسائل کی تفصیل، اقوال علماء، دلائل مفصلہ

فصل فی الاستبراء وغیرہ

قال ومن اشتری جاریة فانه لا یقربها ولا یسها ولا یقبلها ولا ینظر الی فرجها بشهوة حتی یستبرئها و الاصل فیه قوله علیه السلام فی سبا یا اوطاس الا لا تؤطا الحبالی حتی یضعن حملهن ولا غیر الحبالی حتی یستبرئن بحیضة افاد وجوب الا ستبراء علی المولی ودل علی السبب فی المسبیة وهو استحداث الملک والید لانه هو الموجود فی مورد النص وهذا لان الحکمة فیه التعرف عن برائة الرحم صیانة المیاه المحترمة عن الاختلاط والا نساب عن الاشتباه وذلک عند حقیقة الشغل اوتوهم الشغل بماء محترم وهو ان یکون الولد ثابت النسب.

ترجمہ: (ف: باندی کے رحم یعنی بچہ دان کو حیض کے ذریعہ سے پاک رہنے کے معلوم کرنے کو استبراء کہا جاتا ہے) امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ جو شخص اپنے لئے باندی خریدے وہ اس باندی سے ہمبستری نہ کرے، (ف: کہ یہ کام بلاشبہ ممنوع ہے اور اس سے احتیاط ہی کے لئے مزید یہ باتیں بھی بتائی گئی ہیں کہ)، ولا یمسها وہ اس سے مساس تک نہ کرے (ف: یعنی شہوت کے ساتھ چھونا اور لپٹنا بھی منع ہے، اسی طرح شہوت کے ساتھ اس کا بوسہ لینا بھی منع ہے، (کیونکہ اس سے بھی ہمبستری کی خواہش بڑھتی ہے)۔

ولا ینظر الی الخ: اسی طرح شہوت کے ساتھ اس کی شرم گاہ کو بھی نہ دیکھے (ف: یعنی ان کاموں میں سے ایک کام بھی شہوت کے ساتھ نہ کرے)۔ حتی یستبرئها الخ: یہاں تک کہ وہ استبراء کرے، (ف: یعنی جن باتوں سے جماع کر لینے کا خطرہ بڑھ جاتا ہے وہ تمام کام اس کے لئے منع رہینگے یہاں تک کہ وہ استبراء کر لے)۔ والاصل فیه الخ: اس مسئلہ میں اصل دلیل رسول اللہ ﷺ کا وہ فرمان ہے جو کہ آپ نے اوطاس کی لڑائی میں پکڑے جانے والی عورتوں کے بارے میں فرمایا تھا کہ خبردار ان میں سے جو پہلے سے حاملہ ہیں ان سے جماع نہ کیا جائے، یہاں تک کہ ان کو وضع حمل ہو جائے، اسی طرح غیر حاملہ سے بھی ہمبستری نہ کی جائے یہاں تک کہ وہ ایک حیض سے استبراء کرلیں، (ف: ابوداؤد اور حاکم نے اس کی روایت کی ہے، اور ابن ابی شیبہ نے اس روایت کو شعبیؒ سے مرسل روایت کیا ہے، اور عبدالرزاق نے شعبیؒ سے اس طرح مرسل روایت کی ہے کہ اوطاس کی جنگ میں مومنوں نے کچھ قیدی عورتیں پائیں اس موقع میں رسول

اللہ ﷺ نے حکم فرمایا کہ کسی حاملہ عورت قیدی سے ان کے وضع حمل تک وطی نہ کی جائے، اور غیر حاملہ سے اس کو حیض سے فارغ ہونے تک وطی نہ کی جائے)، اسناده صحیح، اس روایت کی اسناد صحیح ہے، اور اسی باب میں حضرت رویفعؓ سے ابوداؤد اور ابن حبان سے بھی مرفوعاً حدیث ہے، اور ابن شیبہ میں حضرت علیؓ سے بھی مرفوعاً حدیث ہے۔

افاد وجوب الاستبراء الخ: ان احادیث کے مجموعہ نے اس بات کا فائدہ پہنچایا کہ باندی کے مولیٰ پر استبراء واجب ہے، اور اس حدیث نے اس کے سبب کی طرف اشارہ کیا کہ عورتوں میں جو قیدی بن کر آئی ہیں ان پر نئی ملکیت اور نیا قبضہ حاصل ہوا ہے، (ف: اس سے معلوم ہوا کہ استبراء کا سبب یہی ہے کہ ان پر نئی ملکیت اور قبضہ پیدا ہو)۔ لانه هو الموجود الخ: کیونکہ جس موقع میں ارشاد رسول علیہ السلام ہوا ہے اس میں یہی سبب موجود تھا، (ف: اور بالاتفاق یہ نص قیاس کے خلاف بھی نہیں ہے، اسی لئے اس قیاس کی علت مذکور سبب کے سوا کوئی دوسری چیز نہیں ہے،)

وهذا لان الخ: اور یہ بات اس لئے ہے کہ اس حکم میں حکمت یہ ہے کہ اس سے یہ معلوم ہو سکے کہ اس کی بچہ دانی اس وقت خالی ہے یا نہیں تا کہ ایک شخص کے نطفہ میں دوسرے کا نطفہ نہ مل جائے اور اس میں اشتباہ پیدا نہ ہو جائے اور وہ اس سے محفوظ رہے۔ و ذا لک عند حقیقة الخ: اور یہ حفاظت اس وقت کہ حقیقت میں رحم میں نطفہ موجود ہو، (ف: یعنی وہ حاملہ ہو)۔

او تو هم الشغل الخ: یا یہ کہ اپنے پاک اور محترم نطفہ کو دوسرے کا نطفہ سے خلط ملط ہونے سے بچانا تا کہ بچہ اچھے اور ثابت نسب کا ہو، (ف: بس محترم نطفہ کا احترام کرنا ہوگا، اگر چہ قیدی عورت کے رحم میں کسی کافر کا نطفہ ہو جس کا اس کے اپنے طریقہ پر نکاح ہوا ہو اس قید سے زنا سے ہونے والا نطفہ اس سے خارج ہو گیا، حاصل کلام یہ ہوا کہ اگر قیدی عورت کے رحم میں حمل موجود ہو اور وہ زنا سے نہ ہو تو اس بچہ کو اسی مرد کی طرف منسوب کرتے ہوئے اس کا بیٹا مان لیا جائے گا، ایسی صورت میں وضع حمل سے استبراء نہ ہو بلکہ اس سے وطی کرنے کو جائز کہہ دیا جائے تو دونوں شخص کے نطفوں میں اشتباہ ہو جائے گا کہ اب یہ بچہ کس کا بیٹا ہے، اور کس کے نسب سے ہے اور یہ عمل مکروہ ہے، اور جس صورت میں اس عورت کا حمل ہونا ظاہر نہ ہو لیکن اس کا شوہر یا مالک موجود ہو، اس سے استبراء کے بغیر ہی وطی جائز مان لی جائے تو بھی یہ شبہ ہوگا کہ شاید اسی سابق شوہر یا مالک سے وہ حملی ہو یا اس نئے مالک سے حمل ہوا ہو، اسی لئے احتیاطاً یہ واجب ہوگا کہ حیض آنے کا انتظار کیا جائے اور آنے کے بعد صفائی مکمل ثابت ہو جائے اسی بناء پر کسی کی باندی خریدنے کی صورت میں اس سے نئی ملکیت اور نیا قبضہ پیدا ہوا لہذا اس پر استبراء لازم ہوگا۔

توضیح: استبراء کا بیان، اس کے معنی نئی باندی خریدنے یا کسی طرح قبضہ میں آنے کے بعد اس سے فوراً ہمبستری کرنے کا حکم

ویجب علی المشتری لاعلی البائع لان العلة الحقیقیة ارادة الوطی والمشتری هو الذی یریده دون البائع فیجب علیه غیران الازادة امرمبطن فید ارالحکم علی دلیلها وهو التمکن من الوطی والتمکن انما یثبت بالملک والید فانتصب سببا وادیر الحکم علیه تیسیرا فکان السبب استحداث ملک الرقبة المؤکد بالید وتعدی الحکم الی سائر اسباب الملک کالشراء والهبة والوصیة والمیراث والخلع والکتابة وغیر ذلک.

ترجمہ: اور استبراء کا حکم صرف مشتری پر لازم ہوتا ہے یعنی بائع پر لازم نہیں ہے، (ف: اسی لئے اگر کسی وجہ سے مشتری وہ باندی بائع کو واپس کردے تو بائع پر استبراء واجب نہیں ہوتا ہے)۔

لان العلة الخ: کیونکہ استبراء کی اصلی علت یہ ہے کہ اسے وطی کرنے کا ارادہ ہوتا اور جو خریدار ہوتا ہے وہی اس بات کا ارادہ کرتا ہے اور جو بیچنے والا ہوتا ہے وہ اس کا ارادہ نہیں کرتا ہے اس لئے خریدار پر ہی استبراء لازم ہوتا ہے، (ف: اس سے معلوم ہوا کہ ہمبستری کا ارادہ کرنے والے پر ہی استبراء واجب ہوتا ہے)۔ غیر ان الارادة الخ: البتہ اس کے دل کا ارادہ ہے یا نہیں یہ چھپا معاملہ ہوتا ہے

اس لئے معلوم نہیں ہوتا ہے، (ف: ایسی صورت میں اس کا معلوم ہونا مشکل ہے، اسی لئے جو بات ظاہر ہے اسی کو اس پوشیدہ کے قائم مقام کر دیا جاتا ہے)۔فيدار الحكم الخ: لہٰذا حکم کا مدار ارادہ کی دلیل پر ہوگا، اور اس جگہ اس کی دلیل یہ ہے کہ اسے وطی کرنے کے قدرت حاصل ہو، (ف: کیونکہ ایک تندرست مرد کے لئے جب اپنے محبوب سے ہمبستری کرنے سے رکاوٹ نہ ہوگی اور قدرت پائی جائے گی تو وہ ضرور اس سے ہمبستری کا ارادہ کرے گا)۔

والتملك انما الخ: اور ایسی قدرت اس کے مالک بن جانے اور اس پر قبضہ پائے جانے سے حاصل ہوتی ہے، (ف: لہٰذا ایک خریدار جب ایک باندی خرید کر اس پر قبضہ کرے تو اس میں یہ دونوں باتیں ہی پائی جاتی ہیں)۔فانتصب سببا الخ: اسی لئے باندی کا مالک بننا اور اس پر قابو پالینا ایسی صفت ہوئی کہ وہ اس استبراء کا سبب بن سکے (ف: چنانچہ اسی صفت کو سبب مان لیا گیا)۔وادیر الحكم الخ: اور سہولت پہنچانے کے خیال سے استبراء کے حکم کا مدار اسی سبب پر رکھا گیا، (ف: جیسے کہ حالت سفر میں قصر کا حکم ہونے کے لئے مشقت اٹھانے کو سبب مانا گیا، مگر مشقت کا ہونا اور اس کا معیار متعین کرنا ایک پوشیدہ کیفیت ہے اسی لئے سفر کے بعید ہونے کو ہی مشقت ہونے کا حکم دیدیا گیا ہے، اسی طرح سے موجودہ مسئلہ میں وطی پر قابو کا ہونا ہی اس کے ارادہ کے قائم مقام مان لیا گیا ہے)۔

فكان السبب الخ: بالآخر ایسی نئی ملکیت کا حاصل کرنا ہی استبراء کا سبب بنا، (ف: یعنی ایسی ملکیت جس کے ساتھ قبضہ بھی ہو کہ اس کی وجہ سے اس کی ملکیت بالکل پختہ ہو جائے، کیونکہ جنگ اوطاس سے حاصل ہونے والی عورتوں کو مسلمانوں میں تقسیم کر دیا گیا تھا جس سے ملکیت کے ساتھ قبضہ بھی پایا جا رہا تھا، خلاصہ یہ ہوا کہ جس نص سے حکم ثابت ہوا ہے اس میں مذکور سبب کو متعین نہیں کیا گیا ہے(۔

وتعدى الحكم الخ: پھر یہ حکم تو ابتک جہاد کے سلسلہ کا تھا یعنی اگر جہاد کے بعد ملکیت ہو تو اس پر استبراء لازم آئیگا، پھر وہی حکم جہاد سے ملکیت کے دوسرے اسباب کی طرف تجاوز کر گیا (ف: یعنی جہاد کے سوا دوسرے ذرائع سے نئی ملکیت کے ساتھ قبضہ بھی حاصل ہو جائے تو یہ حکم اس صورت کی طرف بھی متعدی ہوگا، کالشراء جیسے خریداری (ف: اگر مثلاً زید نے کوئی باندی خریدی اور اس پر قبضہ کر لیا تو اس میں استبراء کا سبب موجود ہے اسی لئے وہ حکم ادھر بھی متعدی ہو جائے گا)، والهبة اور جیسے کہ ہبہ (ف: یعنی مثلاً زید نے خالد کو ایک باندی ہبہ کرتے ہوئے اس کے قبضہ میں بھی دیدی تو اسے یہ باندی نئی ملکیت کے ساتھ اس کے قبضہ میں بھی آگئی)، والوصیت اور جیسے کہ وصیت (ف: کہ مثلاً زید نے خالد کو دینے کے لئے اپنی باندی کی وصیت کی اور خالد نے اسے قبول بھی کر لیا اس کے بعد زید مر گیا اور خالد نے اس باندی پر قبضہ کر لیا تو اس صورت میں بھی قبضہ کے ساتھ اسے ملکیت بھی حاصل ہوگئی)، والميراث، اور جیسے میراث (ف: کہ زید مرا اور اس کے بیٹے خالد نے اس کی باندی میراث میں قبضہ کے ساتھ پائی) والخلع اور جیسے خلع (ف: اور جیسے کہ زید نے اپنی بیوی کو اس کی طرف سے ایک باندی لے کر خلع دیا، اور زید نے اس باندی پر قبضہ بھی کر لیا)۔

والكتابة، اور جیسے کتابت (ف: کہ زید نے ایک باندی کے بدلہ اپنے غلام کو مکاتب بنایا چنانچہ اس غلام نے ایک اوسط درجہ کی باندی اسے دیدی اور زید نے اس پر قبضہ بھی کر لیا اس طرح اسے ملکیت کے ساتھ باندی پر قبضہ بھی حاصل ہو گیا)، وغیر ذلک، ان مسائل کے علاوہ کچھ اور بھی ایسے ہی مسائل ہیں (ف: مثلاً صدقہ یا صلح وغیرہ میں باندی پائی تو ان تمام صورتوں میں قبضہ کے ساتھ نئی ملکیت بھی پائے جانے سے استبراء کا سبب پایا جاتا ہے اسی لئے اس پر استبراء کا حکم لازم ہوگا)۔

توضیح: استبراء کے معنی کن کن لوگوں پر کب اور کیوں لازم ہوتا ہے، اقوال ائمہ کرام

وكذا يجب على المشترى من مال الصبى ومن المرأة ومن المملوك وممن لايحل له وطيها وكذا اذا كانت المشتراة بكرا لم توطا لتحقق السبب وادارة الاحكام على الاسباب دون الحكم لبطونها فيعتبر تحقق السبب عند توهم الشغل وكذا لايجتزأ بالحيضة التى اشتراها فى اثنائها ولا بالحيضة التى حاضتها بعد الشرا وغيره من اسباب الملك قبل القبض ولا بالولادة الحاصلة بعدها قبل القبض خلافا لابى يوسف لان السبب استحداث الملك واليد والحكم لا يسبق السبب وكذا لا يجتزأ بالحاصل قبل الاجازة فى بيع الفضولى وان

كانت في يد المشتري ولا بالحاصل بعد القبض في الشرأالفاسد قبل ان يشتريها شراء صحيحا لما قلنا.

ترجمہ: اور اسی طرح اگر مشتری نے کسی بچہ کے اپنے مال سے کوئی باندی خریدی ہو، (ف: جن کی طرف یعنی بچہ یا عورت سے باندی کو خرید لینے کے بعد اس سے ہمبستری کرنے کا اگرچہ شبہ تک نہ ہو)، **ومن المملوک**، یا اس نے اپنے غلام سے باندی خریدی ہو (ف: مثلاً زید نے اپنے ایک غلام کو کاروبار کی اجازت دی جس پر عمل کرنے کی وجہ سے وہ غلام اتنا زیادہ مقروض ہو گیا جو اس کی اپنی قیمت سے زیادہ ہے اس وقت اس کے پاس ایک باندی بھی ہے اور اپنے مقروض ہو جانے کی وجہ سے اب اس باندی سے اس غلام کے لئے ہمبستری جائز باقی نہیں رہی پھر بھی اگر غلام کا مالک اسی باندی کو اس غلام سے خریدے گا تب بھی اس پر استبراء لازم ہوگا)۔

وممن لایحل الخ: یا کسی نے ایسے شخص سے باندی خریدی جس کو اس باندی سے وطی کرنا جائز نہیں ہے (ف: مثلاً زید نے اپنی باندی جو اس کی رضاعی بہن ہے فروخت کی تو اس وقت اس خریدار نے یہ باندی ایک ایسے شخص سے خریدی ہے کہ اس خریدار کو اس کی وطی رضاعی بہن ہونے کی وجہ سے اس سے وطی کرنے کا شبہ بھی نہیں ہے، خلاصہ یہ ہوا کہ جب استبراء کی علت نئی ملکیت قبضہ کے ساتھ ہو خواہ اس سے وطی کرنے کا ارادہ ہو یا نہ ہو، تو اگر خریدار اس باندی کو ایسے شخص سے خریدے جس کو باندی سے وطی کرنے کی صلاحیت اور قابلیت ہی نہ ہو مثلاً چھوٹا لڑکا ہو یا وہ عورت ہو یا صلاحیت تو ہو مگر شرعاً اس کے لئے ممانعت ہو مثلاً ماذون غلام وغیرہ جب بھی ایسے مشتری پر استبراء کرنا واجب ہوگا، کیونکہ ان صورتوں میں بھی نئی ملکیت قبضہ کے ساتھ پائی جا رہی ہے)۔

وکذا اذا کانت الخ: اسی طرح اگر خرید ی ہوئی باندی اس وقت بھی باکرہ ہی ہو یعنی اس سے کسی نے بھی وطی نہ کی ہو جب بھی استبراء واجب ہوگا)، **للتحقق السبب**، کیونکہ استبراء کا اصل سبب اس میں بھی موجود ہے (کہ نئی ملکیت قبضہ کے ساتھ پائی گئی ہے، حالانکہ جس حکمت اور مصلحت سے استبراء کا حکم واجب ہوتا ہے یعنی اس باندی سے ہمبستری کا ارادہ کرنا اور اس کے رحم کا خالی نہ ہونا وہ یہاں نہیں پائی جا رہی ہے، کیونکہ اس حکمت کے قائم مقام ظاہری سبب موجود ہے)۔ **وادارۃ الاحکام الخ**: اور احکام ثابت ہونے کا مدار ان کے اسباب پر ہے یعنی جب بھی سبب پایا جائے گا، اس کا حکم بھی پایا جائے گا، کیونکہ مدار سبب پر ہے اس کی حکمتوں پر نہیں ہے، کیونکہ حکمتیں پوشیدہ ہوتی ہیں۔

فیعتبر تحقق السبب الخ: لہٰذا رحم کے مشغول ہونے یعنی اس میں بچہ رہنے کے صرف وہم پر ہی سبب کے متحقق ہونے کا اعتبار ہوگا، (ف: اور اب یہ بات بھی معلوم ہونی چاہئے کہ جب حیض سے استبراء کا اعتبار ہوگا وہ ایسا حیض ہے جو ملکیت پائے اور اس پر قبضہ ہونے کے بعد ہوا ہو، کیونکہ سبب کا حکم اسی وقت ہوتا ہے جبکہ وہ سبب پالیا گیا ہو، اسی لئے جو اس سے پہلے سے ہو اس کا اعتبار نہیں کیا جاتا ہے)۔ **وکذا لایجتزأ الخ**: اسی طرح ایسے حیض کا بھی اعتبار نہ ہوگا جس کے جاری رہنے کے درمیان اس باندی کو خریدا ہو، (ف: مثلاً باندی کو ان دنوں میں خریدنے والے نے خریدا جبکہ اس کا خون جاری تھا اور مکمل خرید لینے کے بعد اس کا خون بند ہوا تو اس حیض کا بھی اعتبار نہ ہوگا۔

ولا بالحیضۃ التی الخ: اسی طرح سے اس حیض کا بھی اعتبار نہ ہوگا جو خرید لینے یا ملکیت کے کسی بھی سبب پائے جانے کے بعد مگر اس پر قبضہ کر لینے سے پہلے آ گیا ہو، (ف: مثلاً باندی خریدی یا کسی سے ہبہ یا صدقہ یا میراث وغیرہ میں ملی مگر ابھی تک اس پر قبضہ نہیں کیا تھا کہ اس باندی کو حیض آ گیا، اس طرح یہ حیض باندی کا مالک بننے کے بعد مگر اس پر قبضہ کرنے سے پہلے آیا ہے لہٰذا اس حیض کا اعتبار نہ ہوگا)۔ **ولا بالولادۃ الخ**: اسی طرح سے اس ولادت کا بھی اعتبار نہ ہوگا، جو ان اسباب کے پائے جانے کے بعد مگر قبضہ پہلے پائی گئی ہو، (ف: یہانتک کہ باندی کو خریدنے یا ہبہ یا میراث وغیرہ کے بعد بچہ پیدا ہو گیا اور اس وقت تک اس پر مالک کا قبضہ نہ ہوا ہو تو اس ولادت سے بھی اس کے استبراء کا اعتبار نہ ہوگا، بلکہ قبضہ کرنے کے بعد جب بھی اسے حیض آئے اس سے اعتبار ہوگا)، **خلافا لابی یوسف**، برخلاف امام ابو یوسفؒ کے قول کے کیونکہ ان کے نزدیک خریداری اور قبضہ کے درمیان بھی اگر حیض آ جائے تو وہی استبراء کے

لئے کافی ہوگا اور طرفین یعنی امام ابوحنیفہ وامام محمد رحمہما اللہ کے نزدیک دوسرے ائمہ کے مانند کافی نہ ہوگا۔

لان السبب الخ: کیونکہ استبراء کے واجب ہونے کا سبب تو نئی ملکیت قبضہ کے ساتھ ہونا ہے۔ **والحکم لایسبق الخ**: اور قاعدہ ہے کہ سبب کے پائے جانے سے پہلے اس پر حکم جاری نہیں ہوسکتا ہے، (ف: لہٰذا جبکہ قبضہ سے پہلے استبراء کا سبب ہی موجود نہیں ہوا استبراء کا حکم کس طرح موجود ہوگا، اسی وجہ سے تو سفر شروع ہونے سے پہلے نماز قصر کرنے کا حکم نہیں ہوسکتا ہے)۔ **وکذا لایجتزأ الخ**: اسی طرح سے اس حیض کا اعتبار استبراء میں سے نہیں ہوگا جو فضولی کی بیع میں اجازت دینے سے پہلے ہوا ہو، اگرچہ وہ باندی اسی مشتری کے قبضہ میں ہو، (ف: اس کے فرضی صورت یہ ہوگی کہ زید نے بکر کے لئے خالد سے اسی کی باندی ایک ہزار درہم کے عوض خریدی ، اور وہ باندی اس وقت بھی بکر ہی کے قبضہ میں موجود ہو، خواہ جس طور بھی ہو یعنی امانت کے طور پر ہو یا اجارہ وغیرہ کے طور ہو، پھر اس کی بیع کے بعد ہی اس باندی کو حیض آ گیا جبکہ بکر نے اس وقت تک بیع کی اجازت نہیں دی ہے، اس کے بعد اس بیع کی اجازت دیدی، تو وہ حیض اس کے استبراء کے لئے کافی نہ ہوگا، کیونکہ وہ حیض باندی کے ملکیت میں اجازت سے پہلے ہوا ہے وجہ یہ ہے کہ بکر کی اجازت دینے کے بعد ہی تو بیع تمام ہوئی ہے۔

ولابالحاصل بعد القبض الخ: اور فاسد خریداری میں قبضہ میں آ جانے کے بعد اور صحیح خریداری میں قبضہ میں آنے سے پہلے جو حیض آیا ہوگا وہ بھی استبراء کے لئے کافی نہ ہوگا، اس کی دلیل بھی وہی ہے جو اوپر بیان کی جا چکی ہے، (ف: جس کی صورت یہ ہوگی کہ زید نے بطور فاسد بکر سے ایک باندی خرید کر اس پر قبضہ بھی کر لیا، اس کے بعد اسے حیض آیا، اس کے بعد زید نے احتیاطاً اسی کی دوبارہ صحیح خریداری کی تو اس صحیح خریداری سے پہلے باندی کو جو حیض آ چکا تھا، وہ استبراء میں کافی نہیں سمجھا جائے گا، کیونکہ خرید نا فاسد ہونے کی وجہ سے باندی واپس کرنا اور معاملہ کو باطل کرنا بھی ضروری ہو گیا تھا، اس لئے اس کا اصل سبب تو بعد میں ثابت ہوا ہے اور اس سے پہلے جو حیض آ چکا ہے وہ سبب ثابت ہونے سے پہلے ہی آیا تھا)۔

توضیح: اگر کسی نے کوئی باندی ایسے شخص سے خریدی یا کسی سے ایسی حالت میں خریدی جس میں فروخت سے پہلے اس باندی سے ہمبستری کرنے کا احتمال بھی نہ ہو تو کیا ان صورتوں میں بھی اس مشتری پر اس باندی سے ہمبستری کے لئے استبراء لازم ہوگا، ان احتمالی صورتوں کی کچھ صورتیں، مسائل کی تفصیل، اقوال علماء کرام، دلائل مفصلہ

ویجب فی جاریة للمشتری فیها شقص فاشتری الباقی لان السبب قد تم الان والحکم یضاف الی تمام العلة ویجتزأ بالحیضة التی حاضتها بعد القبض وهی مجوسیة اومکاتبه بان کاتبها بعد الشراء ثم اسلمت المجوسیة اوعجزت المکاتبة لوجودها بعد السبب وهو استحداث الملک والید اذهو مقتض للحل والحرمة لمانع کما فی حالة الحیض.

ترجمہ: اور ایسی باندی میں بھی استبراء کرنا لازم ہوتا ہے جس میں اس خریدار کا پہلے سے بھی مالکیت کا حصہ تھا اور بعد میں اس نے اس کے بقیہ حصوں کو بھی خرید کر اس کا پورا مالک بن گیا ہو، (ف: مثلاً ایک باندی کے یہ تین مالک تھے زید و بکر اور خالد پھر زید نے باقی دونوں مالکوں یعنی بکر اور خالد کے حصوں کو ان سے خرید لیا تو اب زید پر اس کا استبراء واجب ہوگا)۔ **لان السبب الخ**: اس لئے کا استبراء کا سبب تو ابھی پورا ہوا ہے (ف: اس لئے وہ اگرچہ پہلے سے اس کا مالک تھا مگر نا مکمل تھا اور اب مکمل مالک بنا ہے)۔ **والحکم یضاف الخ**: اور حکم کی نسبت پوری علت کی طرف ہوا کرتی ہے۔

ویجتزأ بالحیضة الخ: لیکن استبراء کے لئے وہ حیض کافی ہوگا جو خریدی ہوئی باندی کو قبضہ کے بعد آیا ہو حالانکہ وہ اس وقت تک مجوسیہ یا مکاتبہ ہے، اس صورت سے اسے خریدنے کے بعد مکاتبہ بنا لیا ہو، اس کے بعد جو مجوسیہ تھی وہ اسلام لے آئی اور جو مکاتبہ تھی اس

نے اپنا بدل کتابت ادا کرنے سے عاجزی کا اقرار کرلیا، (ف: جس کی صورت یہ ہوگی کہ کسی نے ایک مجوسیہ باندی خریدی یا مسلمان باندی تھی اس کو خرید کر مکاتبہ بنالیا، لیکن اس سے استبراء نہیں کیا، اور اس مجوسیہ پر قبضہ کرلیا، اسی مجوسیہ کی حالت میں ہی اسے حیض آ گیا، یا مکاتبہ کو کتابت کی حالت ہی میں حیض آ گیا، اور ان دونوں میں سے کسی ایک سے بھی ایک سے مجوسیہ ہونے کی وجہ سے اور دوسری سے مکاتبہ ہونے کی وجہ سے مالک کو ہمبستری کرنی جائز نہیں تھی، پھر وہ مجوسیہ مسلمان ہو گئی یا مسلمہ مکاتبہ نے اپنا بدل کتابت ادا کرنے سے عاجزی کا اقرار کرلیا، پس اس کے درمیان جو دونوں کو ایک ایک حیض آ چکا ہے وہی حیض دونوں کے استبراء کے لئے کافی ہو جائے گا، اسی لئے اس کے مولی کے لئے یہ جائز ہو جائے گا، کہ ان میں سے جس سے بھی چاہے ہمبستری کرلے)۔

لوجودها بعد السبب الخ: کیونکہ ان میں سے ہر ایک کا حیض استبراء کے سبب یعنی نئی ملکیت پھر اس پر قبضہ کے پائے جانے کے بعد آیا ہے۔ **اذ هو مقتض الخ**: اور اس استبراء کے پائے جانے کا تقاضا یہ ہوگا کہ اب وہ حلال ہو جائے اور ہمبستری جائز ہو جائے، (ف: اس کی وجہ سے کوئی حرمت نہیں تھی)، والحرمة مانع، اس باندی سے جو اس وقت تک وطی کی حرمت تھی وہ دوسرے مانع کی وجہ سے تھی (ف: مانع ہونے سے یہاں مراد ہے ایک کا مجوسیہ ہونا اور دوسری کا مکاتبہ ہونا) **كما في حالة الحيض**، جیسے کہ حیض کی حالت میں ہمبستری سے ممانعت رہتی ہے، (ف: جیسا کہ ایک مسلمان باندی کو خریدنے کے بعد حیض آنے سے استبراء کرلیا جاتا ہے تو وہ اپنے مولی کے لئے حلال ہوگئی پھر فوراً ہی اسے حیض آ جانے سے اب دوبارہ وہ اس مولی کے لئے حرام ہو جاتی اور اس حرمت کی وجہ اس کی حائضہ ہونے کی حالت کے علاوہ دوسری کوئی اور چیز نہیں ہے)۔

توضیح: اگر ایک باندی کے کچھ حصہ بدن کا کوئی شخص مالک ہو پھر اس کے باقی حصہ کا بھی مالک ہو جائے تو اس کے لئے بھی استبراء ضروری ہے یا نہیں، اگر خریدی ہوئی باندی جو مجوسیہ ہو یا مکاتبہ ہو اس پر قبضہ کے بعد اسے حیض آ گیا اس کے بعد مجوسیہ مسلمان ہوگئی یا مکاتبہ نے اپنی عاجزی تسلیم کرلی تو کیا اب بھی اس پر استبراء لازم ہوگا، مسائل کی تفصیل، حکم، دلائل

ولا يجب الاستبراء اذا رجعت الابقة اوردت المغصوبة او المواجرة اوفكت المرهونة لانعدام السبب وهو استحداث الملك واليدوهو سبب متعين فادير الحكم عليه وجودا وعدما ولها نظائر كثيرة كتبنا ها في كفاية المنتهي واذا ثبت وجوب الاستبراء وحرم الوطي حرم الدواعي لافضائها اليه او لاحتمال وقوعها في غير الملك على اعتبار ظهور الحبل ودعوة البائع بخلاف الحائض حيث لاتحرم الدواعي فيها لانه لا تحتمل لوقوع في غير الملك ولانه زمان نفرة فالا طلاق في الدواعي لا يفضي الى الوطي والرغبة في المشتراة قبل الدخول اصدق الرغبات فتفضي اليه ولم يذكرالدواعي في المسبية وعن محمد انها لا تحرم لانها لا تحتمل وقوعها في غير الملك لانه لوظهربها حبل لاتصح دعوة الحربي بخلاف المشتراة على مابينا.

ترجمہ: اگر بھاگی ہوئی اپنی باندی واپس آ جائے تو اس پر استبراء واجب نہیں ہوگا (ف: اگرچہ اس میں اس بات کا احتمال ہو کہ اس بھاگی ہوئی مدت میں کسی نے اس سے ہمبستری کرلی ہو) یا کسی نے کسی کی باندی غصب کرلی بعد میں واپس بھی کردی تو اس پر بھی استبراء لازم نہیں ہوگا (ف: اگرچہ اس میں بھی یہی احتمال ہو کہ اس عرصہ میں غاصب نے اس سے ہمبستری کرلی ہو)، **او المواجرة** یا مزدوری کے لئے کرایہ پر دی ہوئی باندی واپس کردی گئی ہو تو اس پر استبراء واجب نہیں ہوگا، اگرچہ اس میں بھی اس بات کا احتمال ہو کہ شاید کرایہ پر لینے والے نے اس عرصہ میں اس سے ہمبستری کرلی ہو)، **اوفكت المرهونة** یا رہن میں رکھی ہوئی باندی رہن سے واپس کردی گئی ہو جب بھی اس پر استبراء لازم نہیں ہوگا اگرچہ اس میں بھی اس بات کا احتمال رہتا ہے کہ شاید اس رہن کے زمانہ میں کسی نے اس سے ہمبستری کرلی ہو۔

لانعدام السبب الخ: کیونکہ استبراء کا جو سبب ہے یعنی نئی ملکیت قبضہ کیساتھ ہونا وہ ان صورتوں میں نہیں پایا جارہا ہے (ف: اگرچہ استبراء کی اصل حکمت اور مصلحت یہی تھی کہ اس استبراء سے یہ معلوم کرلیا جائے کہ فی الحال اس باندی کی بچہ دانی بچہ سے خالی ہے یا نہیں اور وہ حیض کے آجانے سے ہی معلوم ہوتا ہے، اس طرح سے کہ اگر خالی ہے تو اپنے وقت پر اسے حیض آجائے گا، ورنہ نہیں آئے گا تاکہ دو شخصوں کے نطفہ میں خلط ملط نہ ہوجائے اور بچہ کا نسب غیر مشتبہ اور محفوظ رہے اور چونکہ ایسی حکمت مخفی ہوتی ہے اس لئے اس کے سبب ظاہری کو اس کے قائم کردیا گیا ہے، جیسے کہ نماز کے لازم ہونے کے لئے وقت کے پائے جانے کو اس کے قائم مقام کردیا گیا ہے،) وھو سبب متعین اور جو سبب بیان کیا گیا ہے، وہ موجودہ مسئلہ میں بھی متعین ہے، (ف: جس کا انکار نہیں کیا جاسکتا ہے)۔

فادیر الحکم الخ: اسی لئے حکم کا مدار وجودی اور عدمی دونوں صورتوں میں اسی سبب پر رکھا گیا ہے، (ف: یعنی اگر وہ سبب موجود ہوگا تب استبراء لازم ہوگا اگرچہ نطفہ قرار پانے کا احتمال بھی نہ ہو مثلاً باندی کے مالک کا بچہ ہونا یا عورت ہونا، اور اگر سبب موجود نہ ہو تو استبراء بھی واجب نہ ہوگا اگرچہ ہمبستری کا وہم اور احتمال موجود ہو مثلاً بھاگی ہوئی یا غصب کی ہوئی کی واپسی کی صورت میں)۔ ولھا نظائر کثیرۃ الخ: اور بیان کردہ اصل کی بھی چند نظریں نہیں ہیں بلکہ ان کے علاوہ اور بھی بے شمار ہیں جن کو ہم نے اپنی کتاب کفایۃ المنتھی میں بیان کردیا ہے، (ف: جیسے اگر مکاتبہ ہو کر مکمل باندی ہوجائے یا شرط خیار پر بیچی ہوئی باندی واپس کردی گئی ہو یا امانت رکھی ہوئی باندی واپس لی گئی ہو، جیسا کہ شرح میں موجود ہے، اس سلسلہ میں ان مثالوں کو یہاں بیان کرنے سے طوالت لازم آتی ہے اسی لئے میں نے ان مسائل کے ذکر سے اپنے قلم کو روک لیا ہے والی اللہ التضرع وھو الولی النصیر، م، خلاصہ کلام یہ نکلا کہ باندی سے وطی کے حلال ہونے کے لئے استبراء کا واجب ہونا ثابت ہوگیا۔

اذا ثبت وجوب الخ: اور جب استبراء کا واجب ہونا اور اس کے بغیر ہمبستری کا حرام ہونا ثابت ہوگیا تو اس کے نتیجہ میں جن باتوں سے ہمبستری کی نوبت تک آجاتی ہے ان کا بھی حرام ہونا ثابت ہوگیا۔ لا فضائھا الیہ الخ: کیونکہ وہ چیزیں ہمبستری تک پہنچادیتی ہیں یا اس احتمال کی وجہ سے کہ شاید وہ باتیں دوسرے کی ملکیت میں ہوجائیں۔

علی اعتبار ظھور الحبل الخ: یعنی باندی کے پیٹ سے حمل کے ظاہر ہونے اس کے بعد اس پر بائع کا دعوی کردینے کے اعتبار سے (ف: یعنی ہمبستری کے لئے مجبور کردینے والی باتیں یا اس کی نوبت لانے والی چیزیں مثلاً ہمبستری کے علاوہ صرف اسے شہوت کے ساتھ ہاتھ لگانا یا خود سے چمٹالینا، اور بوسہ لینا وغیرہ اس وجہ سے ممنوع کی گئی ہیں کہ شاید اس کا حمل مخفی ہو کیونکہ اس وقت تک حیض نہیں آتا ہے، پھر ممکن ہے کہ بعد میں بیچنے والا خود ہی اس بچہ کے نسب کا مدعی ہوجائے تو اس صورت میں وہ باندی ام ولد ہوجائے جس کی وجہ سے وہ بیع ہی باطل ہوجائے عینی نے ان باتوں کی طرف اشارہ کیا ہے، اگرچہ حمل کی یہ خاص وجہ ہے حالانکہ عام حمل کے دنوں میں یہ باتیں ممنوع نہیں ہوتی ہیں، اس کی وجہ آئندہ دواعی کی بحث میں معلوم ہوگی، م)۔ بخلاف الحائض، یہ حکم اپنی بیوی یا حائضہ باندی کے برخلاف ہے۔

حیث لاتحرم الدواعی الخ: کہ حائضہ کے ساتھ بوس وکنار وغیرہ باتیں جو ہمبستری پر آمادہ کرنے والی ہوتی ہیں وہ حرام نہیں ہوتی ہیں، کیونکہ اس وقت یہ احتمال نہیں ہوتا ہے کہ خواہش کو اس طرح پورا کرنے میں شاید ناجائز یا غیر کی جگہ میں ہو (ف: اس وقت ہمبستری کی ممانعت صرف حیض کی وجہ سے ہوتی ہے اس کے علاوہ دوسری کوئی وجہ نہیں ہوتی ہے)۔ ولانہ زمان نفرۃ الخ: اور حائضہ میں بوس وکنار کے جائز ہونے کی دوسری وجہ یہ بھی ہے کہ حیض آتے رہنے کا وقت فطرۃً نفرت کا وقت ہوتا ہے اس لئے ان دواعی کی اجازت ہونے کے باوجود ہمبستری میں مشغول ہوجانے کی نوبت نہیں آتی ہے بلکہ اس کا خیال تک نہیں آتا ہے۔

والرغبۃ فی المشتراۃ الخ: اور خریدی ہوئی باندی کے ساتھ جب تک ہمبستری نہیں ہوجاتی فطرۃ اس کی طرف رغبت بڑھی ہوتی ہے اس لئے اس کے ساتھ دواعی یعنی بوس وکنار ہوتے ہی ہمبستری یقینی ہوجائیگی، ولم یذکر الخ: اور جو باندی جہاد میں پکڑی گئی ہے اس کے بارے میں دواعی کا ذکر نہیں کیا ہے، (ف: کہ اس کی استبراء سے پہلے اس کے ساتھ دواعی جماع حلال ہیں یا نہیں، اس کے

بارے میں ظاہر الروایۃ میں کچھ ذکر نہیں کیا ہے، اگرچہ ایسی باندیوں سے وطی کا حرام ہونا اصل میں جہاد میں حاصل ہونے والی باندیوں سے اخذ کیا گیا ہے جیسا کہ تفصیل کے ساتھ پہلے بیان کیا جا چکا ہے)۔

وعن محمدؒ الخ: اور امام محمدؒ سے نوادر میں روایت ہے کہ پکڑی ہوئی باندی میں استبراء سے پہلے دواعی جماع حرام نہیں ہیں، (ف: اگرچہ جنگ اوطاس کے موقع کی مروی حدیث کے مطابق ان سے وطی کرنے کی صراحۃً ممانعت موجود ہے اس طرح کلام کا حاصل یہ ہوا کہ جو باندی جہاد میں گرفتار ہو کر مجاہد اور غازی کے حصہ میں آ گئی ہو اس سے حدیث کے حکم کے مطابق وطی کرنا ممنوع ہے، اس کی علت بھی وہی ہے یعنی قبضہ کے ساتھ نئی ملکیت کا پایا جانا اس سے یہ مسائل اخذ کئے گئے کہ خرید یا ہبہ یا صدقہ یا میراث وغیرہ میں جہاں نئی ملکیت قبضہ کے ساتھ پائی جا رہی ہو اس میں استبراء واجب ہے، اور ان ہی جزئیات کے بیان میں یہ بھی بیان کیا ہے کہ بوسہ اور مساس وغیرہ جیسی ہر وہ چیز جس سے وطی کی نوبت آ جاتی ہے یا دواعی ہیں وہ سب بھی ممنوع ہیں، لیکن اصل میں یعنی گرفتار کی ہوئی باندی میں یہ بیان نہیں کیا ہے کہ وہاں جس طرح نفس وطی ممنوع ہے، لیکن نوادر میں امام محمدؒ کا یہ قول مذکور ہے کہ پکڑی ہوئی باندی میں دواعی یعنی بوس و کنار وغیرہ ممنوع نہیں ہیں)۔

لانها لا تحتمل الخ: اس لئے ایسی پکڑی ہوئی باندیوں میں یہ احتمال نہیں ہوتا ہے کہ شاید دوسرے کسی کی ملکیت میں واقع ہوں، (ف: کیونکہ دوسرے کی ملکیت تو اسی صورت میں ہوگی جبکہ اس کا بائع یا ہبہ کرنے والا خود دعوی کرتا ہو کہ اس میں میرا نطفہ یا میرا حمل ہے اور یہ بات ایسی پکڑی ہوئی باندی میں نہیں پائی جا سکتی ہے)۔ **لانه لو ظهر الخ:** کیونکہ اگر ایسی پکڑی ہوئی باندی میں کچھ دنوں حمل ظاہر بھی ہو جائے تو اس کے حربی شوہر کافر وغیرہ کے نسب کا دعوی صحیح نہ ہوگا اور اس کا کوئی اعتبار بھی نہیں کیا جائے گا۔ **بخلاف المشتراة الخ:** برخلاف خریدی ہوئی باندی جیسا کہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں، (ف: کہ خریداری کی صورت میں اگر اس کے بیچنے والے نے یہ دعوی کیا کہ اس کا حمل میرے نطفہ سے ہے تو اس کا دعوی صحیح مانا جائے گا، اور بیع کا معاملہ ختم ہو جائے گا، کیونکہ اب یہ معلوم ہوا کہ اس نے اپنی ام ولد بیچی تھی جو کہ ناجائز بیع تھی، البتہ اس میں یہ احتمال باقی رہتا ہے کہ شاید ان دواعی کی ممانعت کی وجہ یہ ہو کہ ان سے کسی بھی وقت وطی میں مبتلا ہو جانے کی نوبت آ جائے کیونکہ جہاد میں پکڑی ہوئی باندی سے دخول سے پہلے بھی پوری خواہش باقی رہتی ہے، اور یہ فطری بات ہے، اچھی طرح سمجھ لیں، م، خلاصہ یہ ہوا کہ استبراء واجب ہے۔

توضیح: اگر کسی کی اپنی بھاگی ہوئی یا غصب کی ہوئی یا اجرت پر لی ہوئی یا رہن میں رکھی ہوئی باندی واپس کر دی گئی ہو تو اس میں استبراء لازم ہوگا یا نہیں ان صورتوں، میں دواعی کیا حکم ہے، حائض کے ساتھ دواعی کا حکم، جہاد میں پکڑی ہوئی باندی یا باندی کے ساتھ اس کے غازی کو دواعی وطی کی اجازت ہے یا نہیں، مسائل کی تفصیل، احکام، دلائل مفصلہ

والاستبراء فی الحامل بوضع الحمل لما روینا وفی ذوات الاشهر بالشهر لانه اقیم فی حقهن مقام الحیض کما فی المعتده واذا حاضت فی اثنائه بطل الاستبراء بالایام للقدرة علی الاصل قبل حصول المقصود بالبدل کما فی العدة فان ارتفع حیضها ترکها حتی اذا تبین انها لیست بحامل وقع علیها ولیس فیه تقدیر فی ظاهر الروایة وقیل یتبین بشهرین اوثلثة وعن محمد اربعة اشهرو عشر وعنه شهر ان وخمسة ایام اعتبارا بعدة الحرة اوالامة فی الوفاة وعن زفر سنتان وهو روایة عن ابی حنیفة.

ترجمہ: اور ایسی حاملہ باندی (جو کسی کے پاس نئی ملکیت کی حالت میں آئی ہو) اس کا استبراء اس کے وضع حمل کے ساتھ ہی ہو جائے گا، اس کی دلیل جنگ اوطاس کے موقع کی وہی مروی حدیث ہے ہم نے پہلے بیان کر دی ہے، (ف: اور اگر وہ حاملہ نہ ہو تو اس کی یہ دو صورتیں ہو سکتی ہیں کہ یا تو اسے حیض آتا ہو گا یا نہیں، پھر نہ آنے کی بھی یہ دو صورتیں ہوں گی کہ وہ زیادہ عمر پانے کی وجہ سے اس سے

ماہواری کے جاری ہونے سے مایوس ہو چکی ہو گی یا ابھی چھوٹی اور کم عمر ہونے کی وجہ سے اس کی ابتداء بھی نہ ہوئی ہو، **وفی ذوات الاشھر الخ**: اور جن کو حیض نہ آتا ہو وہ مہینوں سے اپنا حساب رکھنے والی ہوں گی اسی لئے ان کا استبراء بھی مہینہ کے ذریعہ ہوگا (یعنی ایک حیض کے بجائے وہ ایک مہینہ گزارینگی) کیونکہ ان کے حق میں حیض کی مدت ہی حیض کے قائم مقام ہے جیسے کہ عدت گزارنے والیاں کرتی ہیں، اور عدت کی بحث میں بیان کیا جاچکا ہے، (ف: کہ حیض سے مایوس ہو جانے والی اور کم عمر مطلقہ کی عدت کا شمار مہینوں کے حساب سے ہوگا، البتہ اس جگہ یہ اشکال ہوتا ہے کہ مایوس ہونے والی باندی کو تو استبراء کی ضرورت ہی نہ ہو گی کیونکہ وہ ہمبستری کے لائق نہ ہو گی اور کم عمر لڑکی میں اس کا احتمال بھی نہ ہو گا، اس کا جواب یہ ہو گا زیادہ عمر والی حیض سے مایوس ہو جانے والی کے لئے استبراء کا حکم اسی صورت میں ہوگا جبکہ اس کے مولی کی رغبت اس طرف ہو رہی ہو کیونکہ مایوس ہو جانا تو ایک گمان کی بات ہے اور کم عمر میں اگرچہ حمل قرار پانے کا احتمال بھی نہ ہو لیکن اس کی توضیح پہلے گزر چکی ہے کہ حمل پانے کا احتمال تو اصل حکمت اور مصلحت ہے جس کا حکم میں اعتبار نہیں ہوتا ہے بلکہ اعتبار کے لئے تو اس کی نئی ملکیت کا قبضہ میں ہونا ہی اس کا اصل سبب ہے اور وہ سبب یہاں پایا گیا ہے، اسی بناء پر اگر باندی باکرہ ہو یا کسی کمسن بچہ سے خریدی گئی ہو یا کسی عورت سے ہی خریدی گئی ہو جب بھی اس میں استبراء لازم ہوتا ہے، اور غصب کی ہوئی باندی کی واپسی پر احتمال ہمبستری کے باوجود یہ استبراء واجب نہیں ہوتا ہے اسی بناء پر آئسہ یعنی حیض سے ناامید ہونے والی اور کمسن لڑکی میں حیض کے بجائے مہینہ کے حساب سے عدت واجب ہوتی ہے)۔ **واذا حاضت فی اثنائه الخ**:

راگر مہینہ کے اعتبار سے استبراء مکمل نہیں ہوا تھا کہ حیض آگیا تو جتنے دن استبراء کے گزرے سب بے کار ہو جائینگے، اس لئے اب وہ استبراء کے اصل قانون اور طریقہ پر عمل کے قابل ہو چکی ہے، اور قائم مقام سے مقصود حاصل ہونے سے پہلے ہی وہ اپنے اصل پر قادر ہو گئی ہی، (ف: یعنی استبراء کے لئے اصل حکم تو یہی ہے کہ حیض کے خون سے پاکی ہو، لیکن حیض سے مایوسی ہو جانے یا کم سنی کی وجہ سے مہینہ کو اس کے قائم مقام کیا گیا تھا، اس لئے جب اس قائم مقام یعنی مہینہ کے حساب سے ابھی تک استبراء مکمل نہیں ہوا تھا کہ جو اصل تھا یعنی حیض کا خون وہ ظاہر ہو گیا تو خلیفہ کا حکم اور اثر باطل ہو گیا، جیسا کہ تیمم کرنے والے کو پانی پر قدرت حاصل ہو جائے اس کے اس جیسی اور بھی نظریں پائی جاتی ہیں)۔

کما فی العدة: جیسے کہ عدت میں ہوتا ہے، (ف: جیسا کہ کوئی طلاق یافتہ عورت مہینوں کے حساب سے اپنی عدت گزار رہی ہو، اسی عرصہ میں اسے خون بھی آنے لگا تو اس وقت جتنے مہینے بھی گزرے ہوں گے وہ سب کالعدم ہو جائینگے اور اسی حیض کے حساب سے بالکل نئے طریقہ سے عدت گزارنی ہوگی، البتہ اگر استبراء کا مہینہ ختم ہو گیا ہو اس کے بعد خون آیا ہو تو اس سے کوئی حرج نہ ہوگا اور اس کا استبراء پورا ہو جائے گا، جیسے کہ تیمم کرنے کے بعد نماز پڑھ کر اس سے فارغ ہو جانے کے بعد اگر پانی اور وضو پر قدرت بھی ہو جائے جب وہ نماز پوری ہو جائیگی یعنی اس کو دوبارہ پڑھنے کی ضرورت باقی نہ رہیگی)۔ **فان ارتفع الخ**: پھر اگر حیض سے استبراء کرتے ہوئے اس کا خون بھی وقت گزرنے سے پہلے ہی بند ہو جائے تو بھی اس کے استبراء کو مکمل سمجھ کر اس سے ہمبستری نہ کرے بلکہ اس سے کنارہ ہی رہے، (ف: یعنی اگر اس کے خون کو بند ہوئے عرصہ دراز ہو جائے تب بھی اس سے وطی نہ کرے بلکہ اسے چھوڑ دے)۔

حتی اذا تبین الخ: یہاں تک کہ جب یہ ظاہر ہو جائے یعنی یقین آجائے کہ اب یہ معاملہ نہیں ہے تب اس سے ہمبستری کرے، (ف: لیکن یہ مدت کتنے عرصہ یا دنوں کی ہوگی)۔ **ولیس فیه تقدیر الخ**: تو ظاہر الروایۃ میں اس کی کوئی حد بیان نہیں کی گئی ہے، (ف: یعنی معین مقدار نہیں ہے اس طرح سے اس وقت کے گزرنے سے اسے پاک سمجھ لیا جائے اور استبراء مکمل مان لیا جائے، اور اس سے ہمبستری بالکل جائز ہو جائے گا اور مبسوط میں لکھا ہے کہ یہی قول اصح ہے، کیونکہ حقدار کا اندازہ اپنے قیاس سے نہیں کیا جاسکتا ہے، ع)۔ **وقیل یتبین الخ**: اور بعض فقہاء نے کہا ہے کہ دو تین مہینے گزر جانے سے یہ ظاہر ہو جائے گا کہ اسے حمل نہیں ہے، (ف: بلکہ یہی قول اصح ہے کیونکہ عموما اس عرصہ میں حمل کے آثار ظاہر ہو جاتے ہیں، العنایہ)۔

وعن محمدؒ الخ: اور نوادر میں امام محمدؒ سے ایک روایت ہے کہ اس کی مدت چار مہینے اور دس دن ہیں، اور ان ہی سے دوسری

روایت یہ بھی ہے کہ دو مہینے پانچ دن ہیں اسی پر فتویٰ ہے، الکافی وقاضی خان، ع۔ **اعتبارا بعدة الحرة الخ**: ان دونوں روایتوں کی وجہ یہ ہے کہ پہلی روایت کا ایک آزاد عورت کی موت کی عدت پر ہے، اور دوسری روایت کا قیاس باندی کی عدت وفات پر ہے (ف: کفایہ میں ہے کہ دو مہینے پانچ دن کی روایت وہ قول ہے، جس کی طرف امام محمدؒ نے رجوع کیا ہے اور اسی قول پر فتوی ہے، کیونکہ جب باندیوں میں نکاح کی صورت میں اسی مدت کے اندر رحم کا حمل سے خالی ہونا معلوم ہو جاتا ہے یعنی شوہر کی وفات سے حاملہ نہ ہونا معلوم ہو جاتا ہے تو مملوکیت یعنی باندی ہونے کی صورت میں بھی اس مدت میں بدرجہ اولیٰ استبراء معلوم ہوگا، انتہی، ع، میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ ہمارے نزدیک عدت وفات تو شوہر کے احترام کی وجہ سے ہوتی ہے اور رحم کی برائت یا صفائی کے خیال سے نہیں ہوتی ہے جیسا کہ تصریح کے ساتھ یہ بات باب العدة میں بیان کردی گئی ہے، اس لئے جو استدلال کیا گیا اس میں خلل آ گیا ہے، البتہ یہ دوسری بات ہے کہ اس احترام کے ساتھ ہی ساتھ اس کی برائت بھی معلوم ہو جاتی ہے، وفیہ نظر، فتامل، م)۔

توضیح: اگر باندی حاملہ ہو تو اس کا استبراء کس طرح سے ہوگا اگر حائضہ کا استبراء کرتے ہوئے خون بند ہو جائے یا دنوں سے استبراء کرتے ہوئے اسے خون آنے لگے تو کیا کرنا ہوگا، مسائل کی تفصیل، حکم، مفصل دلائل

قال ولا بأس بالاحتيال لا سقاط الاستبرأ عندابى يوسف خلافا لمحمد وقد ذكرنا الوجهين فى الشفعة والماخوذ قول ابى يوسف فيما اذا علم ان البائع لم يقربها فى طهرها ذلك وقول محمد فيما اذا قربها والحيلة اذا لم تكن تحت المشترى حرة ان يتزوجها قبل الشرأثم يشتريها ولو كانت فالحيلة ان يزو جها البائع قبل الشرأاوالمشترى قبل القبض ممن يوثق به ثم يشتريها ويقبضها اويقبضها ثم يطلق الزوج لان عند وجود السبب وهو استحداث الملك المؤكدبالقبض اذا لم يكن فرجها حلا لاله لا يجب الاستبرأ وان حل بعد ذلك لان المعتبرا وان وجود السبب كما اذا كانت معتدة الغير.

ترجمہ: مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ، امام ابو یوسفؒ کے نزدیک استبراء کا ساقط کرنے (یا اس سے بچنے) کے لئے حیلہ کر لینے میں کوئی حرج نہیں ہے، اور امام محمدؒ کا اس میں اختلاف ہے، اس جواز وعدم کے سلسلہ میں ہم نے دونوں ائمہ کے دلائل کو کتاب الشفعہ میں بیان کر دیا ہے (ف: لیکن ان دونوں میں فرق یہ ہے کہ حق شفعہ کے بارے میں تو نص ہے اور اس جگہ اسی سے متعدی کر کے یہ حکم بیان کیا گیا ہے لہٰذا یہ ضعیف ہے، بہر صورت حیلہ کر لینے کی گنجائش ہے)۔

والما خو ذ قول الخ:

اور ماخوذ یعنی اس باب میں امام ابو یوسفؒ کا جو قول ہے وہ اس صورت میں ہے جبکہ یہ بات معلوم ہوگئی ہو کہ بائع نے اس باندی لڑکی سے ابتک ہمبستری نہیں کی ہے، اور امام محمدؒ کا قول اس صورت میں ہے کہ جب بائع نے اس سے ہمبستری کر لی ہے، (ف: یعنی مشائخ کے نزدیک جو معمول ہے اس میں اس طرح کی تفصیل ہے کہ اگر یہ بات معلوم ہو کہ بائع نے اس طہر میں جس میں اس نے بیچا ہے اس کے ساتھ وطی نہیں کی ہے تو امام ابو یوسفؒ کے قول کے مطابق استبراء سے بچنے کی تدبیر اور حیلہ کرنا جائز ہے، اور اگر یہ معلوم ہو جائے کہ بائع نے اس سے ہم بستری کر لی تھی تو امام محمدؒ کے قول کے مطابق وہ حیلہ جائز نہ ہوگا اس کا مطلب یہ ہوا کہ ابھی کچھ اوپر یہ معلوم ہو چکا ہے کہ استبراء کی بنیاد اور مدار وطی کرنے پر نہیں ہے بلکہ قبضہ کے ساتھ نئی ملکیت کا پایا جانا ہے یعنی جب یہ علت پائی جائیگی تب استبراء لازم ہوگا اگر چہ اس کا بیچنے والا کوئی کمسن لڑکا یا عورت ہی ہو، کیونکہ ان صورتوں میں اصلی علت کے بجائے ظاہری سبب کو اس کا قائم مقام بنا دیا گیا ہے، اس لئے مشائخ ان صورتوں میں کہ خریدار کو اگر پہلے سے یہ بات معلوم ہوگئی ہو کہ اصلی علت یعنی بائع یا ہبہ کرنے والے یا صدقہ دینے والے نے اس باندی کے ساتھ ہمبستری کر لی ہے تو اس کے بارے میں استبراء کے واجب ہونے کا حکم دیا ہے، اس علت کی بناء پر

کہ وہ نص اصلی ہے اس لئے اس استبراء سے بچانے کی کوشش نہیں کرنی چاہئے جیسا کہ امام محمدؒ کا قول ہے، اور اگر بالیقین یہ بات معلوم ہو جائے کہ اس کے ساتھ ہمبستری نہیں ہوئی ہے، تو اس وقت اصلی علت نہیں پائی گئی جس پر استبراء کا مدار ہے، یعنی قبضہ کے ساتھ نئی ملکیت کا پایا جانا اور یہ موجود ہے، اس لئے اس موقع میں استبراء کے حکم کو ختم کرنے کا حیلہ کر لینے میں کوئی حرج نہیں ہے، جیسا کہ امام ابویوسف کا قول ہے)۔

والحیلة اذا لم تکن الخ: پھر خریدار کے لئے اپنی خریدی ہوئی باندی سے استبراء کو باطل کرنے کے ایک حیلہ یہ ہے کہ اگر اس خریدار کی پہلے سے کوئی آزاد بیوی نہ ہو تو اس نئی باندی کو خریدنے سے پہلے اس سے نکاح کرے پھر اس کو خرید لے، (ف: اس طرح پہلے سے آزاد بیوی اس کے نکاح میں نہ ہونے کی وجہ سے اس باندی سے اس کا نکاح جائز ہو جائے گا، اور اس کے بعد اس کو خریدتے ہوئے اس کا پہلا نکاح ختم ہو جائے گا اس لئے اس پر استبراء لازم نہ ہوگا، کیونکہ اس وقت خریدار نے اپنی منکوحہ کو خریدا ہے، لیکن یہ حیلہ اسی وقت صحیح ہوگا جبکہ اس کے نکاح میں پہلے سے کوئی آزاد عورت نہ ہو)۔

ولو کانت فالحیة الخ: اور اگر اس مشتری کے پاس پہلے سے کوئی آزاد بیوی موجود ہو تو اس وقت یہ حیلہ صحیح ہوگا اس میں مشتری کی خریداری سے پہلے بائع خود اس باندی کا ایسے شخص سے نکاح کرادے جس پر یہ اعتبار ہو کہ وہ اس کے کہنے پر عمل کرے گا، یا بائع کے بجائے وہ مشتری خود ہی اس باندی کو خریدنے کے بعد اس پر قبضہ کرنے سے پہلے ہی وہ کام کر لے، (یعنی ایسے کسی شخص سے اس شرط پر اس کا نکاح کرلے جس پر اسے یہ اعتماد ہو کہ اس کے کہتے ہی وہ شوہر اسے طلاق دیدے گا، اور اگر اسے اتنا اعتماد نہ ہو کہ اس کے چاہتے ہی وہ اسے طلاق دیدے گا تو نکاح کے وقت یہ شرط اس کے شوہر سے منظور کرالے کہ اس کو طلاق دینے کا اختیار میرے پاس ہوگا یعنی میں جب چاہوں اسی وقت تمہاری طرف سے اسے طلاق دے سکتا ہوں، تب بھی اس کا مقصد حاصل ہو سکتا ہے، القاضی خان، الحاصل وہ بیچنے والا مالک یا یہ خریدنے والا ابتائے ہوئے طریقہ کے مطابق اس باندی کا نکاح کردے)۔

ثم یشتریھا الخ: پھر یہ خریدار اس پر قبضہ کرلے، (ف: یعنی پہلی صورت میں جبکہ مالک نے خود اس کا نکاح کیا ہو)، **اویقبضھا** یا پھر خریدار اس پر قبضہ کرلے، (ف: اس دوسری صورت میں جبکہ خود خریدار نے اس کا نکاح کرادیا ہو)۔**ثم یطلق الخ:** پھر جو اس کا شوہر ہوا ہے وہ اس بیوی یعنی باندی کو طلاق دیدے، (ف: تو استبراء کا حکم ختم ہو جائے گا)۔**لان عند وجود الخ:** کیونکہ استبراء کے لازم ہونے کا سبب یہی تھا کہ ایسی نئی ملکیت کا ہونا جو قبضہ کے ساتھ ہو، اور اس سبب کے وقت چونکہ اس باندی کی شرمگاہ اس خریدار کے لئے حلال نہ تھی کیونکہ وہ دوسرے کے نکاح میں تھی اسی لئے اس خریدار پر اس کا استبراء بھی لازم نہ ہوگا، اگرچہ وہ باندی بعد میں اس کے لئے حلال ہو جائیگی۔

لان المعتبر الخ: کیونکہ اس میں اسی وقت کا اعتبار ہے جس میں سبب پایا جائے، (ف: اس لئے اگر اس وقت اس سبب کے پائے جانے سے حکم استبراء لازم نہ ہو تو آئندہ کسی وقت بھی لازم نہ ہوگا)۔ **کما اذا کانت الخ:** جیسے کہ اس صورت میں کہ وہ باندی اپنے شوہر کی عدت گزار رہی ہو (ف: یعنی اگر ایسی باندی خریدی جو اپنے شوہر کی عدت گزار رہی ہو، اور اس پر قبضہ بھی کرلیا پھر اس پر قبضہ کے بعد اس کی عدت پوری ہوگئی تو اس کا استبراء واجب نہیں ہوتا ہے، کیونکہ اس پر ملکیت کے ساتھ قبضہ حاصل ہونے کے وقت وہ باندی اس کے لئے حلال نہ تھی یعنی اس سے ہمبستری جائز نہ تھی پھر جب اس وقت استبراء واجب نہ ہوا تو آئندہ بھی واجب نہ ہوگا، کیونکہ استبراء کا سبب آئندہ نہ ہوگا، النہایہ، یہاں پر استبراء کی بحث ختم ہوگئی۔

توضیح: کیا اپنی نئی خریدی ہوئی سے استبراء سے بچنے کے لئے حیلہ اور تدبیر کرنا صحیح ہے، اگر صحیح ہے تو اس کی تدبیر کیا ہے اور ائمہ کا اس میں کیا قول ہے اور ان کے دلائل مفصلہ کیا ہیں

قال ولا یقرب المظاھر ولا یلمس ولا یقبل ولا ینظر الی فرجھا بشھوة حتی یکفر لانه لما حرم الوطی للی

ان یکفر حرم الدواعی للافضاء الیه لان الاصل ان سبب الحرام حرام کما فی الاعتکاف والاحرام وفی المنکوحة اذا وطئت بشبهة بخلاف حالة الحیض والصوم لان الحیض یمتد شطر عمرها والصوم یمتد شهراً فرضاً واکثر العمر نفلا ففی المنع عنها بعض الحرج ولا کذالک ماعددنا ها لقصور مددها وقد صح ان النبی علیه السلام کان یقبل وهو صائم ویضاجع نساء ہ وهن حیض.

ترجمہ: امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ اگر شوہر نے اپنی بیوی سے ظہار کرلیا ہے تو وہ اس کا کفارہ ادا نہ کرنے تک اس سے کنارہ رہے یعنی نہ اس سے ہمبستری کرے اور نہ اسے ہاتھ لگائے اور نہ اس کا بوسہ لے اور نہ ہی اس کی شرم گاہ کو شہوت کے ساتھ دیکھے، کیونکہ جب ظہار کرنے والے (مظاہر) وطی حرام کردی گئی تو اس کے ساتھ ہی وہ تمام باتیں بھی اس پر حرام ہوگئیں جن سے ہمبستری کی نوبت آجاتی ہے۔ لان الاصل الخ: کیونکہ ایک قاعدہ کلیہ یہ ہے کہ حرام کا سبب بھی حرام ہوتا ہے (ف: کیونکہ اگر سبب کو حلال رکھا جائے تو اس کے کرنے سے مسبب پیدا ہوگا اور وہ حلال نہیں ہوسکتا ہے، کیونکہ سبب کے بعد سبب از خود یعنی بے اختیاری طور پر پیدا ہوجاتا ہے لہٰذا سبب کو بھی حرام کہا جائے گا)۔

کما فی الاعتکاف الخ: جیسے اعتکاف اور احرام میں ہوتا ہے (ف: کہ ان دونوں حالتوں میں جیسے ہمبستری حرام ہوتی ہے اسی طرح سے اس کی طرف مائل کرنے والی باتیں مثلاً بوسہ اور شہوت کے ساتھ لگانا وغیرہ بھی حرام ہوجاتی ہیں)۔ وفی المنکوحة الخ: اور جیسے اس منکوحہ میں جو شبہہ کے ساتھ ہمبستری کی گئی ہو، (ف، مثلاً زید کی بیوی سے کسی نے اسے اپنی بیوی یا باندی سمجھ کر شبہ میں ہمبستری کرلی اس کے بعد ان دونوں کو حقیقت معلوم ہوگئی تو اس عورت پر عدت لازم آئیگی، اور عدت کے ختم نہ ہونے تک کے لئے زید کو اس کے ساتھ ہمبستری اور اس کے لوازمات یا دواعی سب حرام ہوں گے)

بخلاف حالة الحیض الخ: بخلاف حالت حیض اور حالت صوم کے (ف: دونوں حالتوں میں ہمبستری تو حرام ہوتی ہے لیکن اس کی دواعی سب حلال ہیں یعنی بوسہ وغیرہ دوسری تمام باتیں حلال ہوتی ہیں، کیونکہ ان سبھوں کو حرام کردینے سے ان مردوں عورتوں سبھوں کو سخت تکلیف ہوجاتی)۔ لان الحیض یمتد الخ: کیونکہ حیض کا آنا ایک ایسی مجبوری ہے جو عورت کی آدھی عمر تک رہ سکتی ہے (ف: کیونکہ ایک مہینہ میں پہلے دس دن آئے پھر پندرہ دنوں تک پاکی باقی رہی، اس کے بعد پھر حیض شروع ہوسکتا ہے (کیونکہ حیض کی اکثر مدت دس دن ہیں اور طہر کی اقل مدت عدت پندرہ دن ہیں) اس طرح مہینہ میں پندرہ دن حیض میں اور زندگی میں آدھی عمر گزر سکتی ہے۔

والصوم یمتد الخ: اور روزے بھی لازمی طور سے سال بھر میں ایک ماہ فرض کی حیثیت سے اور نفل کے غیر متعین اور غیر محدود دن بھی ہوسکتے ہیں، اس طرح سے اگر روزے اور حیض کے دنوں میں ہمبستری کی ممانعت کی طرح اس کے دواعی بھی حرام کردئے جائیں تو مسلمان مرد اور عورت کو اس سے سخت حرج لازم آسکتا ہے (ف: جبکہ حرج کو شریعت نے ختم کردیا ہے اس سے معلوم ہوا کہ دواعی سب جائز رہتے ہیں)۔ ولا کذالک ماعددنا ها الخ: لیکن حرج کے سلسلہ کی جو باتیں ہم نے ابھی بیان کی ہیں وہ اعتکاف اور ظہار اور احرام وغیرہ کی حالتوں میں لازم نہیں آتی ہیں، کیونکہ ان کی عدتیں انتہائی کم ہوتی ہیں، (ف: اب یہ سوال کہ ہم نے اپنے قیاس سے جو باتیں بتائیں ان کے لئے کوئی نص بھی ہے یا نہیں تو جواب دیا۔

وقد صح الخ: کہ یہ بات رسول اللہ ﷺ سے بھی ثابت ہے کہ آپ اپنی بعض ازواج مطہرات کا اپنے روزہ کی حالت میں بھی بوسہ لیتے تھے، (ف: جیسا کہ صحیح بخاری اور مسلم وغیرہ میں ہے)۔ ویضاجع نساء ہ الخ: اور رسول اللہ ﷺ اپنی ازواج مطہرات کو ان کی حائضہ ہونے کی حالت میں بھی ساتھ لٹاتے (ف: جیسا کہ ام المومنین عائشہؓ کی حدیث صحاح ستہ میں ہے)۔

توضیح: مظاہر ظہار کرنے والا مرد یعنی وہ شخص جس نے اپنی اہلیہ سے ظہار کیا ہو مثلاً یوں کہا کہ تم

میرے لئے میری ماں کی پیٹھ کی طرح ہو، اور ظہار کی یہ بحث مکمل طور سے جلد دوم کتاب النکاح میں گزر گئی ہے، ظہار کرنے کا کیا حکم ہے، اس کی مکمل تفصیل، دلائل مفصلہ

قال ومن له امتان اختان فقبلهما بشهوة فانه لا يجامع واحدة منهما ولا يقبلها ولا يمسها بشهوة ولا ينظر الى فرجها بشهوة حتى يملك فرج الاخرى غيره بملك اونكاح اويعتقها واصل هذاان الجمع بين الاختين المملوكتين لا يجوز وطيا لاطلاق قوله تعالى وان تجمعوابين الاختين ولا يعارض بقوله تعالى اوماملكت ايمانكم لان الترجيح للمحرم وكذا لايجوز الجمع بينهما فى الدواعى لا طلاق النص ولان الدواعى الى الوطى بمنزلة الوطى فى التحريم على ما مهدناه من قبل فاذا قبلهما فكانه وطيهما ولو وطيهما ليس له ان يجامع احدمهما ولا ان ياتى بالدواعى فيهما فكذا اذا قبلهما وكذا لو مسهما بشهوة اونظر الى فرجهما بشهوة لما بينا الا ان يملك فرج الاخرى غيره بملك اونكاح او يعتقها لانه لما حرم عليه فرجها لم يبق جامعا وقوله بملك ارادبه ملك يمين فينتظم التمليك بسائر اسبابه بيعا اوغيره وتمليك الشقص فيه كتمليك الكل لان الوطى يحرم به وكذا اعتاق البعض من احدهما كاعتاق كلها وكذا الكتابة كا لاعتاق فى هذا لثبوت حرمة الوطى بذلك كله وبرهن احديهما واجارتها وتدبير ها لاتحل الاخرى لانها لا تخرج بها عن ملكه وقوله اونكاح ارد به النكاح الصحيح اما اذا زوج احدلهما انكاحافاسداً لايباح له وطى الاخرى الا ان يدخل الزوج بها فيه لانه تجب العدة عليها والعدة كالنكاح الصحيح فى التحريم ولو وطى احدلهما حل له وطى الموطؤة دون الاخرى لانه يصيرجا معا بوطى الاخرى لا بوطى الموطؤة وكل امرأتين لا يجوز الجمع بينهما نكاحا فيما ذكرناه بمنزلة الاختين.

ترجمہ: امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ، اگر ایک شخص حقیقی دو بہنوں کا مالک ہو اور اس نے شہوت کے ساتھ ان دونوں کا بوسہ لے لیا تو اس کے بعد وہ ان میں سے کسی ایک سے بھی ہمبستری نہیں کرسکتا ہے، (ف: یہاں تک کہ وہ ان میں سے کسی کی شرم گاہ کا کسی کو مالک بنادے)۔

ولا يقبلها الخ: اسی طرح سے ان میں سے ایک سے بھی وہ نہ بوسہ لے سکتا ہے اور نہ شہوت کے ساتھ ہاتھ لگا سکتا ہے اور نہ شہوت کے ساتھ کسی کی شرم گاہ کو دیکھ سکتا ہے یہانتک کہ وہ دوسری کی شرم گاہ کو دوسرے مرد کی ملکیت میں دیدے، خواہ اس سے نکاح کر کے یا کسی ایک باندی کو اس کی ملکیت میں دے کر یا ایک کو آزاد کر کے (ف: خلاصہ یہ ہوا کہ کسی ایک باندی کو اپنی ملکیت سے نکال دے یا ایسے کرے کہ اس کی شرم گاہ کو اپنے لئے حلال نہ رکھے، مگر اس کے لئے صرف ارادہ کر لینا ہی کافی نہ ہوگا، اور اگر اس نے کسی ایک کا بھی بوسہ نہ لیا تو اس کو اختیار ہوگا کہ ان دونوں میں سے جو اسے پسند ہو صرف اسی سے ہمبستری اور اس قسم کے دوسرے کام کرے، اور دوسری سے نہ ہمبستری کرے اور نہ ہی بوسہ وغیرہ لے، اس جگہ ظاہری عبارت سے یہی بات سمجھ میں آتی ہے کہ بوسہ لینے کے لئے شہوت کی بھی قید نہیں ہے، جیسا کہ مصاہرت کے باب میں صدر الشہیدؒ قول مختار گزر چکا ہے، اور ہم نے اسے کتاب النکاح کے محارم میں بیان کیا ہے)۔

واصل هذا الخ: اور اس مسئلہ کی اصل یہ ہے کہ کسی بھی مولیٰ کو حقیقی دو بہنوں کو ہمبستری میں جمع کرنا جائز نہیں ہے، کیونکہ فرمان باری تعالیٰ، **وان تجمعو بين الاختين**، مطلق ہے (ف: یعنی اللہ تعالیٰ نے ایک بات کو حرام کر دیا ہے کہ تم دو بہنوں کو جمع کرلو، خواہ جس حیثیت سے بھی ہو، نکاح کے طور پر یا ملکیت میں ہمبستری کرتے ہو، یعنی وطی میں مملوکہ دو بہنوں کو جمع کرنا بھی حرام ہے، اسی پر اکثر صحابہ کرام متفق ہیں، ویسے صرف مالک کی حیثیت سے دو یا زائد بھی باندی بہنوں کو رکھنا ممنوع نہیں ہے)۔

ولا یعارض بقوله تعالیٰ الخ: اور وہ حکم، **اوما ملکت ایمانکم**، فرمان باری تعالیٰ کے معارض بھی نہ ہوگا (ف: یعنی یہ جو فرمان باری تعالیٰ کہ تم جتنی بھی مملوکہ کو چاہو اپنے پاس رکھو کہ یا آیت بھی عام ہے، کہ چاہو تو کسی ایک کو ہی اپنے تصرف میں لاؤ یا ایک سے زائد بہنوں کو بھی ایک ساتھ رکھ کر ان کو جمع کرلو، اس سے یہ لازم آیا کہ ہر طرح رکھنا جائز ہے، تجواب دیا کہ پہلی آیت سے مطلقاً حرام ہونا معلوم ہوتا ہے، اور دوسری کے مطلق ہونے سے حلال ہونا معلوم ہوتا ہے بس اس قاعدہ کے مطابق کہ جس جگہ حلال کرنے والی اور حرام کرنے والی دونوں قسم کی نصیں موجود اور متعارض ہو رہی ہوں تو ان میں سے حرام کرنے والی نص کو ترجیح دی جاتی ہے، اس کے علاوہ مملوکہ باندیوں میں رضاعی ماں اور مجوسیہ باندی داخل ہے، حالانکہ بالاتفاق یہ حرام ہیں اس سے معلوم ہوا کہ، **ما ملکت ایمانکم**، کی آیت اور اس کا حکم عام نہیں بلکہ مخصوص ہے پھر یہ بھی معلوم ہونا چاہئے کہ **ماملکت ایمانکم** عام ہے، اور دوسری آیت **ان تجمعو الآیة** مطلق ہے اس لئے ایک مطلق اور دوسری عام آیت میں معارضہ کی کوئی وجہ نہیں ہے، الحاصل آیت سے ثابت ہوا کہ دو بہنوں کو جیسے نکاح کرکے جمع کرنا حرام ہے اسی طرح مالک ہونے کی حیثیت سے بھی دونوں سے وطی کرنا حرام ہے)۔

ولا یجوز الجمع الخ: اسی طرح سے دواعی میں بھی دو بہنوں کو جمع کرنا حرام ہے کیونکہ نص مطلق ہے، (ف: یعنی نص قرآنی میں مطلقاً دو بہنوں کو جمع کرنا حرام ہے خواہ ہمبستری کرکے ہو یا بوسہ وغیرہ سے ہو جو کہ ہمبستری کرنے کا ذریعہ بنتا ہے یہانتک کہ علت قطع الرحم سے وطی حرام ہے، تو جو چیزیں وطی کے لئے سبب اور باعث ہوں گی وہ بھی حرام ہوں گی، لیکن ہم نے نص کے مطلق ہونے کی وجہ سے ان چیزوں کے ذریعہ نفع حاصل کرنے کو بھی حرام ہونا ثابت کیا ہے)۔

ولان الدواعي الخ: اور اس قیاسی دلیل سے بھی حرام ہیں کہ اس وطی کے جو دواعی ہیں یعنی وہ باتیں جن کی وجہ سے وطی کی نوبت آجایا کرتی ہو اور اس وطی کے لئے باعث بنتی ہیں وہ بھی وطی ہی کے حکم میں ہیں، یعنی جس طرح وطی حرام ہے اسی طرح اس کے دواعی بھی حرام ہیں جیسا کہ ہم نے پہلے کہدیا ہے، لہٰذا جب مالک اور مولیٰ نے اپنی ان دونوں باندیوں کو جو آپس میں بہنیں ہوں ان دونوں کا بوسہ لیا تو یوں کہا جائے گا کہ گویا دونوں سے وطی کرلی، اور اگر حقیقۃً ان دونوں سے وطی کرلیتا تو پھر اس کو ان میں سے کسی سے بھی وطی اس وقت تک جائز نہ ہوتی یہانتک کہ ان میں سے صرف کسی کو اپنے لئے متعین کرلے، (ف: اس طرح سے کہ ان میں سے کسی ایک کو خود پر حرام کرلے یعنی اوپر بتائے ہوئے طریقہ کے مطابق خود سے اسے جدا کردے اس طرح سے کہ اس کا کسی سے نکاح کردے یا دوسرے کسی کو ہبہ کردے)۔

ولان یاتی الخ: اور یہ بھی اسے اختیار نہیں ہوتا کہ جماع کے دواعی اور اسباب کو ان کی ساتھ کرے، **وکذا اذا قبلهما**؛ پس اسی طرح سے جب دونوں کا بوسہ لے لیا ہو، (ف: تو بھی یہی حکم ہے اور بوسہ گویا شہوت کے ساتھ ہی ہوا کرتا ہے)۔ **وکذا اذا مسهما الخ:** اسی طرح سے جب ان دونوں کو شہوت کے ساتھ ہاتھ لگایا ہو یا ان دونوں کی شرم گاہ کو شہوت سے دیکھا ہو تو بھی یہی حکم ہوگا گزشتہ بیان کی ہوئی دلیل کی بناء پر، (ف: یعنی ہر وہ چیز جس سے وطی کی خواہش بڑھے، (دواعی) وہ بھی وطی کے حکم میں ہے، اسی لئے دواعی وطی کو بھی وہ شخص نہیں کرسکتا ہے)۔ **الاان یملک الخ:** البتہ ان دونوں میں سے کسی ایک کو وہ مولی اسی وقت اپنے تصرف میں رکھ سکتا ہے جبکہ دوسری کی شرم گاہ کا کسی دوسرے شخص کو مالک بنادے خواہ اس باندی کو کسی کو دیدے یا بیچدے یا دوسرے سے اس کا نکاح کردے یا دوسری باندی کو بالکل آزاد کردے۔

لانه لماحرم الخ: کیونکہ جس صورت سے بھی وہ مولی دوسری کی شرم گاہ کو اپنے اوپر حرام کرلے گا تو وہ دو بہنوں کو جمع کرنے والا نہیں رہے گا۔ **وقوله بملک الخ:** امام محمدؒ نے جامع صغیر میں جو لفظ بملک فرمایا ہے اس سے ان کی مراد یہ ہے کہ کسی دوسرے کو مولیٰ اپنی اس باندی کا مالک بنادے۔ **فینتظم التملیک الخ:** پس وہ لفظ ان تمام صورتوں کو عام ہو جائے گا، کہ جن سے بھی دوسرے کو مالک بنایا جاسکتا ہو خواہ فروخت کرکے ہو یا اس کے علاوہ دوسری کوئی صورت ہو، (ف: جیسے دوسرے کو مفت میں ہبہ کردے یا صدقہ میں دیدے یا کسی معاملہ پر صلح کرنے یا قصاص میں دیدی یا کسی قسم کے جرمانہ کی ادائیگی میں دے، یا مثلاً اپنی بیوی کو ہزار درہم پر اس شرط سے

خلع دے کہ شوہر یہ باندی واپس دے گا پھر اس کے بدن کے کسی ایک حصہ کا بھی مالک بنا دے۔

وتمليک الشقص الخ: کیونکہ بدن کے کسی بھی ایک حصہ کا مالک بنانا ایسا ہی حکم رکھتا ہے جو پورے بدن کے مالک بنانے کا ہوتا ہے، یعنی دونوں کا فائدہ ایک ہی ہوتا ہے کیونکہ اتنے حصہ کے مالک بنا دینے سے بھی اس سے وطی حرام ہو جاتی ہے، (ف: کیونکہ تھوڑے حصہ کا مالک بنا دینے سے بھی وہ مشترکہ باندی ہو جائیگی اور کسی بھی مشترکہ باندی سے وطی حرام ہو جاتی ہے۔ **وكذا اعتاق البعض الخ**: اسی طرح سے کسی باندی میں سے حصہ کو آزاد کرنا بھی پورے بدن کے آزاد کرنے کے حکم میں ہوتا ہے، (ف: یعنی اس مقصد کے لئے باندی کے ایک جزء کو بھی آزاد کرنا کافی ہے کیونکہ صرف اتنی سی آزادی سے ہی مولیٰ کو اس سے وطی کرنا حرام ہو جائے گا، لیکن یہ بات صرف امام ابوحنیفہؒ کے قول کی اصل پر ہی صادق آتی ہے کیونکہ ان کے نزدیک آزادی کے حصے ہو سکتے ہیں ورنہ صاحبینؒ کے نزدیک تو کسی ایک حصہ کو آزاد کرتے ہی اس کا پورا بدن آزاد ہو جائے گا۔

وكذا الكتابة الخ: اسی طرح سے اسے مکاتب بنا دینا بھی اس کو آزاد کر دینے کے حکم میں ہوتا ہے کیونکہ مکاتب بنا دینے سے بھی اس سے وطی حرام ہو جاتی ہے۔ **وبرهن احدهما الخ**: اور ان دونوں میں سے کسی ایک کو دوسرے کسی کے پاس رہن رکھ دینے سے یا دوسرے کے پاس اجارہ میں دینے سے یا اسے مدبرہ بنا دینے سے دوسری باندی مولیٰ کے لئے حلال نہ ہوگی کیونکہ ان کاموں سے یعنی اسے رہن رکھنے سے یا اجارہ پر دینے سے یا اسے مدبرہ بنا دینے سے دوسری باندی اس مولیٰ کے لئے حلال نہ ہوگی، کیونکہ ایسا کرنے سے باندی اپنے مولی کی ملکیت سے نہیں نکلتی ہے۔ **قوله اونكاح الخ**: اور یہ جو فرمایا ہے کہ نکاح کے ذریعہ سے ہو (ف: یعنی ان میں سے کسی ایک کا دوسرے، مرد سے نکاح کر دے) اس سے مراد نکاح صحیح ہے۔

اما اذا زوج الخ: اور اگر مولیٰ نے ان دونوں میں سے ایک باندی کو نکاح فاسد کر کے دوسرے کے حوالہ کر دیا تو مولیٰ کو دوسری باندی سے وطی کرنی صحیح نہ ہوگی البتہ اگر شوہر نے اسی نکاح فاسد ہونے کے بعد اس سے وطی بھی کر لی تو دوسری باندی اس پر حلال ہو جائیگی کیونکہ جس سے وطی ہو جاتی ہے اور وہ مدخولہ ہو جاتی ہے اس پر عدت لازم آ جاتی ہے اور اس کی عدت بھی حرام کرنے میں نکاح صحیح کے حکم میں ہوتا ہے، (ف: اسی وجہ سے غیر کی معتدہ سے نکاح اسی طرح حرام ہوتا ہے جس طرح اس کی منکوحہ سے نکاح حرام ہوتا ہے اسی لئے اپنی باندی جو دوسرے کے نکاح میں ہو اس سے بھی وطی بدرجہ اولیٰ حرام ہوگی۔

ولو وطي احدهما الخ: اور اگر مولیٰ نے اپنی دو بہنوں میں سے ایک سے وطی کر لی تو اب وہی اس کے لئے حلال رہیگی اور دوسری حلال نہ ہوگی، (ف: مقصد یہ ہے کہ ایسا کرنے سے دو بہنوں کو جمع کرنے کا اس پر الزام نہیں آئیگا، اس لئے کہ ان میں سے صرف ایک سے وطی ہوتی ہے اور وہ موطوءہ ہے لیکن دوسری صرف مملوکہ ہے اور موطوءہ نہیں ہے)۔ **لانه يصير جامعا الخ**: اسی لئے وہ مولیٰ دو بہنوں کو جمع کرنیوالا اسی وقت ہوگا جبکہ ایک کے بعد دوسری سے بھی وطی کر لے، (ف: کیونکہ ایک باندی سے وطی کرنا تو اس کے لئے ہر وقت جائز ہے، ہاں دوسری بہن سے بھی وطی کرنے سے دونوں کو جمع کرنا لازم آئے گا، اور صرف ایک کے ساتھ تعلق رکھنے سے دونوں کو جمع کرنا نہیں پایا جائے گا)۔

وكل امراتين لايجوز الخ: اور اپنی دو بہنوں کے علاوہ کسی بھی ایسی عورتوں سے ایک ساتھ وطی کرنا جائز نہ ہوگا جن کو ایک ساتھ نکاح میں جمع کرنا جائز نہیں ہوتا ہو (ف: جیسے ایک بھانجی اور دوسری اس کا خالہ ہو، اسی طرح بھتیجی اور اس کی پھوپھی)۔ **فيما ذكرناه الخ**: کیونکہ ہم نے کتاب النکاح میں بتا دیا ہے کہ ایسی دو عورتیں ان باتوں میں دو بہنوں کے حکم میں ہوتی ہیں، (ف: یعنی جیسے حقیقی دو بہنیں جن کے ماں باپ دونوں ایک ہی ہوں، یا جن کے صرف باپ ایک ہو مگر مائیں دو ہوں یا فقط ماں ایک ہو اور باپ دو ہوں، ان کو باندی کی حالت میں بھی جمع کرنا جائز نہ ہوگا، اسی طرح سے ایک باندی اور اس کی خالہ یا پھوپھی کو بھی وطی میں جمع کرنا جائز نہ ہوگا، اسی لئے اگر ان میں سے کسی ایک سے وطی یا دواعی وطی کر لی تو دوسری سے کوئی فعل دواعی وطی بھی جائز نہ ہوگا جب تک کہ مذکورہ بالا طریقوں میں سے کس طریقہ سے بھی ان میں سے ایک کو اپنے اوپر حرام نہ کرے۔

توضیح: دو آزاد عورتوں یا دو باندیوں کو اپنے تصرف اور وطی میں جمع کرنے سے متعلق اقوال علماء کرام، اور مکمل تفصیل اور دلائل مفصلہ

مختلف انواع کے چند متفرق ضروری اور مفید مسائل

ذہن میں یہ بات یاد رکھنی ہوگی کہ صاحب عین الہدایہ نے یہاں تک کراہیت کے بیان کو ہدایہ کی مسلسل عبارت کی تشریح کرتے ہوئے فی الحال مزید تشریح روک کر یہاں سے آئندہ کے کئی صفحات تک طلبہ کی سہولت اور ان کے افادہ کے خیال سے کچھ مسائل مختلف انواع اور اصول کے ضمن میں بیان کردئے ہیں موصوف محترم ان سے فارغ ہونے کے بعد پھر ھدایہ کی تشریح مسلسل شروع فرمائینگے، اس لئے طلبہ کو کسی قسم کی ذہنی پریشانی نہیں ہونی چاہئے۔

مسائل پردہ سے متعلق

(۱) امام ابوحنیفہؒ وابو یوسف رحمہما اللہ سے روایت ہے کہ اپنی ماں و بہن اور لڑکی کے گھروں میں اطلاع دئے بغیر نہیں جانا چاہئے اور بیوی کے پاس صرف سلام کر کے آدمی جا سکتا ہے التاتارخانیہ، ھ۔ یہ قول حضرت ابوہریرہؓ سے مرفوع منصوص حدیث میں ہے کہ ماں کے پاس بھی جانے میں اجازت کا حکم فرمایا ہے، اور یہ بھی فرمایا کہ کیا تم یہ پسند کروگے کہ تم اپنی ماں کو ننگی کھلی دیکھو، میں مترجم نے اپنی تفسیر میں اس مسئلہ کو مفصل بیان کیا ہے، م، (۲) مجبوب کا پانی اگرچہ خشک ہو گیا ہو پھر بھی قول اصح یہ ہے کہ عورتوں میں اس کا میل جول جائز نہیں ہے اس لئے اسے منع کرنا چاہئے، القاضی خان، ھ، (۳) اپنی باندی وغلام اور اپنی بیوی سے بھی لواطت کرنا حرام ہے (۴) عورت کی شرم گاہ اور پاخانہ کے مقام کے درمیان جھلی کا جو پردہ ہوتا ہے اگر پھٹ جائے تو شوہر کو اس عورت سے وطی کرنا جائز نہیں ہے، البتہ اگر یہ یقین ہو کہ وطی کرنے سے آلہ تناسل اس کے مقعد میں نہیں جائیگا تو جائز ہے اور شک ہو تو شوہر کو اس سے وطی کرنا جائز نہیں ہے، الغرائب، ھ۔

لباس سے متعلق:

(۱) سیاہ رنگ پہننا مندوب ہے، الکنز، ھ، بلکہ صرف جائز ہے، اور اس کے مندوب ہونے کی وجہ ظاہر نہیں ہے، البتہ فتح مکہ کے دن رسول اللہ ﷺ کے سر پر سیاہ عمامہ تھا، مگر آپ ﷺ نے سپید رنگ کے لئے ارشاد فرمایا ہے اور پسند فرمایا ہے، م، (۲) عمامہ کا چھور (شملہ) دونوں کندھوں کے بیچ میں لٹکانا مستحب ہے، الکنز، بعض علماء نے کہا ہے کہ شملہ کو ایک بالشت لانبا ہونا چاہئے، اور بعض نے پیٹھ کے درمیان تک اور بعض نے سر کے نیچے تک لٹکا ہونا کہا ہے، الذخیرہ، عمامہ کو زمین تک نہیں لٹکنا چاہئے، اور آدمی جب اسے دوہرا کر باندھنا چاہے تو اس کے پیچوں کو جیسا باندھنا تھا آہستہ کھول کر دوبارہ باندھے، خزانۃ المفتین ٹوپی پہننے میں کوئی حرج نہیں ہے، الوجیز، بلکہ یہی سنت اور کفار سے فرق کرنے کا طریقہ ہے، کیونکہ ہم لوگ عمامہ کے نیچے ٹوپی پہنتے ہیں، جیسا کہ حدیث میں ہے، م، (۳) پتلے ریشم کا کپڑا استعمال کرنا بالاجماع مکروہ ہے، المضمرات (۴) اگر کپڑے کا تانا ریشمین ہو اور بانا کسی اور چیز کا تو بلا خلاف جائز ہے، اور یہی صحیح ہے اور اگر اس کے برعکس ہو تو جہاد میں بالاجماع جائز ہے، المحیط لڑائی اور جہاد میں حریر اور دیباج کا استعمال مکروہ ہے اور یہی اصح ہے، الخزانۃ، اس زمانہ میں خز کو ریشم کو گودڑ سے بنایا جاتا ہے، اس لئے اسے بھی قز کی طرح مکروہ تحریمی ہونا چاہئے، الملتقط، ریشمی لحاف مرد کے لئے جائز نہیں ہے، لیکن مسہری کا ریشمی پردہ بنانا جائز ہے، جیسے کہ بچہ کا گہوارہ ریشمی چادر سے ہونا جائز ہے، القنیۃ ریشم کی ٹوپی مکروہ ہے، السراجیہ ریشم کا تکمہ (گھنڈی) مکروہ ہے، یہی قول صحیح ہے، القنیۃ، عورتوں کے لئے خالص حریر جائز ہے، الحمیط (۴) صوف اور بال کا لباس انبیاء علیہم السلام کی سنت ہے، الغرائب (۵) عمدہ کپڑے پہننا مکروہ نہیں ہے، بشرطیکہ اس کو پہننے سے خود میں تکبر پیدا نہ ہو، تکبر کی تفسیر یا پہچان یہ ہے کہ آدمی کا دل جیسے پہلے تھا ویسا ہی نہ رہے، السراجیہ، (۶) سیاہ یا نا گونی کپڑے کسی مرد پر اظہار افسوس کے لئے پہننا مکروہ تحریمی ہے، القنیۃ (۷) ہر وقت عمدہ کپڑے پہنے رہ کر غریب مسلمانوں کے دلوں کو تکلیف نہیں دینی چاہئے، الخلاصہ، (۸) مرد کے لئے قدموں تک لٹکتی ہوئی ازار یا پائجامہ مکروہ ہے، العتابیہ، (۹) پیوند لگا ہوا کپڑا اور موٹا کپڑا سنت اسلام ہے، میں کہتا ہوں کہ حضرت عمرؓ کی اس

حدیث میں یہ بات گزر گئی ہے جسے ابن حبان نے ابو عثمان النہدی سے روایت کی ہے۔

(۱۰) مرد اور عورت دونوں کے لئے پائجامہ مستحب ہے، الغرائب (۱۱) ازار اور قمیص لانبی لٹکانا بدعت ہے، اور اگر تکبر کے طور پر ازار ٹخنوں سے نیچے نہ ہو تو مکروہ تنزیہی ہے، الغرائب بلکہ قول صحیح یہی ہے کہ نیچی ازار لٹکانا بھی تکبر اور دکھاوا وخیلاء کی تفسیر ہے لہٰذا مطلقاً مکروہ ہے، اور ابوداؤد کی حدیث میں ہے کہ جس کی ازار ٹخنے سے نیچی ہوگی اللہ تعالیٰ اس کی نماز قبول نہیں فرماتے ہیں، نوویؒ نے کہا ہے کہ اس کی اسناد صحیح مسلم کی شرط پر ہے، معلوم ہونا چاہئے کہ یہ وعید ایسی ازار سے متعلق ہے کہ جو ٹخنے سے نیچی ہو چاہے نماز کے وقت ٹخنہ کو ڈھکے یا ازار اور پائجامہ کو اوپر چڑھالے بہر حال اس وعید میں شامل ہے، کیونکہ ایسی ازار ہی ممنوع ہے صرف ٹخنہ کو ڈھکنا ہی ممنوع نہیں ہے اسی لئے موزہ پہن کر اور چادر باندھ کر نماز میں ٹخنوں کو ڈھانکنا جائز ہے، بلا اختلاف جائز ہے، م، (۱۲) سمور اور سنجاب اور لومڑی کے چمڑوں کی ٹوپی استعمال کرتے ہیں کوئی مضائقہ نہیں ہے، اور کسی بھی درندہ کی کھال اگر وہ دباغت دی ہوئی ہو یا جانور ذبح کیا ہو اس کی پوستین استعمال کرنا اور اسے پہن کر نماز پڑھنا بھی جائز ہے، العتابیہ، المحیط، الملتقط، ھ، (۱۳) جن برتنوں پر چاندی یا سونے کی قلعی ہو ان سے نفع اٹھانا بالاجماع جائز ہے، الاختیار شرح المختار، (۱۴) بچوں اور بالغوں دونوں کو موتی پہنانا جائز ہے (۱۵) لڑکوں نابالغوں کو کپڑے اور کنگن پہنانا مکروہ ہے السراجیہ، (۱۶) لوہے و تانبے وپیتل و کانسہ اور رانگ کی انگوٹھی عورتوں اور مردوں سبھوں کو استعمال کرنا مکروہ ہے، اور عقیق اور یشب (مخصوص قیمتی پتھر) کا استعمال قول صحیح کے مطابق جائز ہے، السراج والجواہر، لیکن حدیث میں ہے والتمس خاتما ولو من حدید یعنی رسول اللہ ﷺ نے نکاح کرنے والے کو فرمایا کہ کم از کم لوہے کی ہی ایک انگوٹھی (مہر کے لئے) تلاش کرو، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ شاید عورتوں کے لئے اس میں کوئی مضائقہ نہ ہو، م (۱۷) اور اگر لوہے پر چاندی کا پانی چڑھایا ہوا ہو تو جائز ہے، المحیط۔

کھانے پینے کے بارے میں

کھانے کے چار احکام ہیں (۱) فرض و (۲) مستحب (۳) و مباح (۴) اور حرام ان میں سے پہلی قسم یعنی: فرض: اتنا کھانا جس کے بغیر مرنہ جائے، اس لئے اگر کسی نے کھانا وپینا اس طرح چھوڑ دیا جس کی وجہ سے وہ مر گیا تو وہ خودکشی کا مجرم اور گنہگار ہوگا، دوسری قسم مستحب: پہلی قسم کی بہ نسبت اتنا زیادہ کھانا جس سے کھانے والا کھڑے ہو کر اپنی نماز ادا کر سکے اور آسانی کے ساتھ روزے رکھ سکے، میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ اگر فرض کی مقدار ہی پر کھانے میں کوئی اکتفاء کرے اور مثلاً کھڑے ہو کر نماز ادا نہ کر سکے تو کچھ گناہ نہیں ہے، اگرچہ ایک رکن جو قیام ہے وہ ادا نہ ہو سکا کیونکہ یہ قیام ایسے ہی شخص کے حق میں رکن ہے جو اس پر قادر ہی ہو، لیکن میرے نزدیک یہ حکم بظاہر فرائض کے سوا کے لئے ہے، جس کی دلیل یہ ہے کہ جب قیام فرض ہوا تو اس کا تقاضا یہ ہوگا کہ جس چیز سے بھی قیام کی طاقت حاصل ہو اسے بھی فرض ہونا چاہئے اور جیسے کہ نماز میں ستر عورت یعنی شرم گاہ کو چھپانا فرض ہے تو اس کے لئے یہ بھی فرض ہوگا کہ وہ اتنی آمدنی حاصل کرے جس سے وہ ستر پوشی کے لئے کپڑا حاصل کر سکے، اسی کی نظیر اپنی بیوی اور بچوں کے لئے نان ونفقہ حاصل کرنا ہے کیونکہ یہ ضرورت بھی کمائی کے بغیر پوری نہیں ہو سکتی ہے، اسی بناء پر بہت جلد کسب اور کمائی کرنے کا بیان بھی آرہا ہے البتہ اگر کوئی شخص کسی چیز کے حاصل کرنے کے ضروری لوازمات پوری کرے اس کے بعد بھی اگر مطلوب حاصل نہ ہو تو اسے معذور کہا جائے گا، جیسے کہ کسی کو محنت اور مزدوری کے باوجود کھانا میسر نہ ہو یا صرف بقدر ضرورت ہی میسر ہو تو بھی وہ معذور ہوگا، واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب، م: تیسری قسم مباح ہے: اس سے مراد یہ ہے کہ مستحب مقدار سے اتنا زائد کھانا کہ اس سے پورا دل بھر جائے اور پوری سیری حاصل ہو جائے، تاکہ بدن کی قوت بڑھے اس خیال سے کہ اعمال خیر مثلاً جہاد و تہجد وغیرہ کی ادائیگی کی قدرت حاصل ہو، اس مقدار کا کھانا اگرچہ صرف مباح ہے لیکن اگر اس سے کار خیر کی ادائیگی کی بھی نیت ہو تو وہ کار ثواب بھی ہوگا، لیکن مباح ہونے کی صورت میں نہ کچھ ثواب ہوگا اور نہ ہی کچھ عذاب ہوگا اور اگر ایسی آمدنی حلال مال اور حلال طریقہ سے بھی ہو تو بروز قیامت اس کا حساب آسان ہوگا: چوتھی قسم حرام ہے: یعنی اتنا زیادہ کھانا جو طبیعت کی سیری ہو جانے کے بعد بھی ہو، البتہ زائد مقدار کھانے کی یہ نیت ہو کہ کل کو روزہ رکھنے سے کمزوری محسوس نہ ہو اور بدن میں طاقت باقی

رہے اور اس لئے بھی سیری سے کچھ زائد کھانا کہ مہمان تنہا کھانے میں شرمندگی محسوس کرے گا تو اس وقت بھی سیری سے زائد کھالینے میں کوئی حرج نہیں ہے مثلاً کسی شخص کی خوراک کی مقدار سیری کے لئے ایک پاؤ ہے لیکن ساتھ کھانے والے مہمان کی سیری کی مقدار ڈیڑھ پاؤ ہو اور ساتھ کھاتے ہوئے اگر میزبان اپنی مقدار کھا کر ہاتھ روک لے تو میزبان کو بھی شرمندگی سے بچنے کے لئے اپنا ہاتھ روکنا پڑے گا، ایسے موقع میں میزبان کا اپنی سیری کے بعد بھی کھانے میں شریک رہنا مباح ہوگا، مسئلہ، اپنی خوراک کو کم کرنے کی مشق کرنا اور اس کی عادت ڈالنا اس حد تک جائز ہے کہ فرائض کی ادائیگی میں کمزوری محسوس نہ ہو، اس پر میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ اس سے کچھ اوپر میں نے جو یہ بات کہی ہے کہ اسی کی یہ واضح دلیل ہے کہ اس قدر واجب ہے جس سے آدمی کھڑے ہو کر فرائض ادا کر سکے کیونکہ نماز میں کھڑا ہونا بھی ایک فرض ہے، م، البتہ خود کو اتنا بھوکا رکھنے کا عادی بنانا کہ اس سے عبادات کی ادائیگی میں کچھ بھی عاجزی اور کمی نہ آنے پائے تو ایسا کرنا مباح ہے بلکہ یہ قابل تعریف محمود اور کار ثواب ہے، م، اس لئے کہ اس کی عادت بنالینے سے اپنے نفس کی ریاضت ہوتی ہے اس کے علاوہ خود کھانے میں مزہ بڑھ جاتا ہے، برخلاف پہلی قسم کے کہ جس میں فرض کی ادائیگی، میں کوتاہی ہونے لگے کہ یہ خودکشی کے حکم میں ہے، (۲) مسئلہ: وہ نوجوان جس کو شہوت کی زیادتی سے زناکاری کا خوف غالب ہونے لگے تو اس کیلئے اس میں کوئی حرج نہیں ہے کہ وہ اپنا کھانا چھوڑ دے تاکہ بھوک لگنے سے اس کی شہوت کمزور ہو جائے لیکن صرف اس حد تک کہ دوسری عبادتوں کی بھی ادائیگی میں کمی نہ آئے۔ الاختیار شرح المختار ھ۔

(۳) مسئلہ: صحیح حدیث میں ہے کہ مومن ایک آنت میں اور کافر سات آنتوں میں کھاتا ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ ہر آدمی کی چھ آنتیں ہوتی ہیں لیکن مومن کا اندرونی حصہ نور ایمان سے ایسا بھر جاتا ہے کہ وہ صرف ایک آنت کی مقدار غذا سے ہی سیر ہو جاتا ہے اور کافر خالص اپنے پیٹ اور آنتوں کو کھانے سے اتنا بھرتا ہے کہ گویا چھ آنتوں سے اس کی سات آنتیں ہو جاتی ہیں یعنی سیری کی مقدار سے بھی زیادہ ہی کھاتا ہے، صحیح حدیث میں کھانے کی حد یہ معین کی گئی ہے کہ ایک تہائی پیٹ میں کھانا اور ایک تہائی میں پانی اور ایک تہائی خالی رہے سانس لینے کے لئے یعنی اس مقدار سے زیادہ کھانا خلاف مستحب ہے، اگر چہ کچھ کمی بھی بہتر ہے ایک اور حدیث میں ہے کہ اے نوجوانوں کی جماعت تم میں سے جس کو مکمل قوت اور قدرت حاصل ہو یعنی جانی اور مالی صلاحیت ہو وہ نکاح کرلے کہ ایسا کرنے سے انسان اپنی نظروں کو خوب نیچی کرنے والا اور شرم گاہ کی حفاظت کرنے والا ہوتا ہے اور جس کو مالی وسعت نہ ہو وہ خود پر روزہ رکھنے کو لازم کرلے کہ یہی طریقہ اسے خصی ہونے کا فائدہ دے گا، (یعنی اس سے اس کے جوش شہوت میں کمی آجائیگی) بخاری وغیرہ نے اس کی روایت کی ہے، کیونکہ کچھ معذور صحابہ نے خصی ہو جانے کی اجازت چاہی تھی، لیکن رسول اللہ ﷺ نے اس کام کو حرام فرما دیا اور ان کو روزے رکھنے کی تاکید فرمائی اسی لئے صرف کچھ نہ کھانا اور بھوکا رہنا بھی مہمل کام بلکہ روزہ رکھنا ہر اعتبار سے مفید ہے: (۴) مسئلہ: معلوم ہونا چاہئے کہ رہبانیت بدعت اور ممنوع ہے بعض احادیث میں رہبانیت کے بارے میں ہے کہ میری امت کے لئے رہبانیت کا طریقہ جہاد کرنے کا ہے اس بیان سے یہ معلوم ہوا کہ کچھ بدعتیوں نے بزرگوں کے نام سے جو چلہ کشی نکالی ہے اس طرح سے کہ ایک بند مکان میں چالیس دن تک صرف ایک دانہ اور گھونٹ پانی سے روزہ کا افطار کرتے یہانتک کہ چالیسویں دن ان میں صرف سانس باقی رہ جاتی اور بیہوشی کی حالت میں وہ اپنے حجرہ سے نکالے جاتے پھر حلق میں دودھ ٹپکا کر کچھ دنوں تک ان کی پرورش اور دیکھ بھال کی جاتی اس طریقہ سے چونکہ فرائض کا ترک لازم آتا اس لئے یہ بلا اختلاف حرام ہے اور کچھ سابقین صالحین جن کی اقتداء کا وہ دعویٰ کرتے ہیں۔

ان کی یہ کیفیت تھی کہ وہ آہستہ آہستہ عادت ڈالتے ہوئے یہانتک پہنچ جاتے تھے کہ دو تین دنوں کے بعد بہت ہی مختصر کھالیتے تھے اور قوت روحانی اور غلبہ انوار ایمان کی وجہ سے ان کی معمول کی تمام عادتیں اور دوسرے اعمال بھی بدستور باقی رہتے تھے، یہاں تک کہ امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ نے تو بعض بزرگوں کے متعلق ایک ہفتہ بلکہ اس سے بھی زائد دنوں پر کچھ کھالینے کی روایت نقل کی ہے، اس کی حقیقت اور وجہ بھی وہی ہے جس کی طرف اس مترجم نے اشارہ کیا ہے اس کے علاوہ یہ تو خاص رسول اللہ ﷺ کی سنت کی اقتداء ہے کیونکہ آپ ﷺ متواتر کئی کئی دنوں تک روزے رکھتے تھے یہ دیکھ کر کچھ صحابہ کرام نے بھی ایسا ہی کرنا چاہا تو آپ نے ان صحابہ کو سختی کے

ساتھ منع فرما دیا اور اس کی یہ وجہ بتائی کہ مجھے تو میرا رب سبحانہ وتعالیٰ کھلاتا اور پلاتا ہے اسی وجہ سے تمام سلف وخلف علماء کرام نے متواتر روزے رکھنے کو مکروہ کہا ہے، اگرچہ ان کو کچھ کھانے یا افطار کرنے کی ضرورت بھی نہ ہوتی جب بھی وہ صرف ایک چھوہارے وغیرہ سے افطار کر لیتے تھے۔

حاصل کلام یہ نکلا کہ اللہ تعالیٰ نے آدمی کو جو یہ ظاہری بدن دیا ہے وہ انتہائی غیر مترقبہ لغت ہے جس کو سنت اور ادب کے طریقہ کے مطابق عبادتوں میں مشغول رکھنے سے انسان ملکات روحانیہ فاضلہ وکاملہ تک پہنچ جاتا ہے، بندۂ مترجم نے کسی موقع پر اس بات کی تصریح کی ہے کہ حکم حدیث کے مطابق ہر جسم انسانی کی پیدائش کے ساتھ ایک ہیولانی جسم اسی شکل وصورت کا یعنی اسکا ہمزاد پیدا ہوتا ہے اسی طرح اسی انسان کی شکل وصورت کا ایک نورانی پیکر بھی انسان کی پیدائش کی ساتھ پیدا ہوتا ہے، جو ملکی ہوتا ہے اور جس طرح سے ظاہری جسم کے ساتھ حواس خمسہ ظاہری اور حواس خمسہ باطنی اس کے متعلق پیکر ہیولانی کے واسطے ہوتے ہیں۔

اسی طرح روح اور اس کے متعلق ہیات نورانی کے بھی واسطے ہوتے ہیں، یہاں تک کہ اگر اس جسم کو طاعات سنت میں ظاہر و باطن متادب رکھنے سے بہت جلد اس کے مقام ہیولانی پر پہنچا کہ جس سے فوراً تجاوز کرنا اللہ تعالیٰ سے درخواست کرے کہ وہ مقام بڑے ہی فتنہ کا ہے پھر اس سے آگے بڑھ کر پیکر نورانی وروحانی تک پہنچ گیا، اور دائمی وابدی اخروی قوت کے حواس وقویٰ ظاہر ہوئے تو پھر ان ہاتھ پاؤں وغیرہ اور ان حواس باطنہ حافظ وخیال وغیرہ کی کچھ ضرورت نہیں ہوتی ہے یہاںتک کہ اگر یہ ظاہری ہاتھ پاؤں کٹ بھی جائیں تو اس کو ہاتھوں اور پاؤں کے کاموں میں کچھ دقت نہیں ہوتی ہے بلکہ اس سے بھی بدرجہا بہتر کام کرتا ہے چنانچہ مولوی رومی علیہ الرحمہ نے ایک بزرگ زنبیل باف کا قصہ نقل کیا ہے جن کے ہاتھ جہاد میں کٹ گئے تھے، اور صحاح احادیث میں اس کے اشارات صریحہ اپنے مواردو مبانی ومعانی میں موجود ہیں لیکن اچھی سمجھ اور ہوش کی ضرورت ہے ورنہ فرمان خداوندی تعالیٰ، **وکم من آیة فی السموات والارض یمرون علیھا وھم عنھا معرضون**، کے مطابق اس سے استفادہ نہیں کرتے ہیں، مگر کافروں کے غور وخوض نہ کرنے کی وجہ سے یہ لازم نہیں آتا ہے کہ حق عزوجل کی وحدانیت کی نشانیاں اس آسمان وزمین اور ان کے نقوش میں موجود نہ ہوں اسی طرح بعض احادیث میں بھی ناسمجھی سے ان کے معانی کا نہ ہونا لازم نہیں آتا ہے، جب تمہید ہو چکی تب جاننا چاہیئے کہ جس نے مقصود یعنی روحانیت کے اعلیٰ مقام تک پہنچنے سے پہلے اگر اس نعمت جسم کو تباہ کیا وہ انتہائی خرابی اور خسارہ میں مبتلا ہوا اور آئندہ اس کے ہاتھ سے کرنے کے ذرائع کم اور اونچی منزل تک چڑھنے کی سیڑھی ناپید ہوگئی اس لئے ایسے شخص کی جہالت پر ہزاروں افسوس ہے، اسی لئے عموماً جہاں شیطان کے بہکانے سے نفس کشی کے حسین تصور سے دھوکہ میں خودکشی کرتا ہے اور برباد ہو جاتا ہے لیکن مقصود تک پہنچ جانے کے بعد نہ کھانے اور نہ پینے سے کوئی نقصان نہیں آتا ہے لہٰذا جن بزرگوں سے متواتر روزے رکھنا یا دو چار دنوں تک کچھ نہ کھانا مروی ہے وہ اپنی منزل مقصود یا حالت وصول پر تھے اس کے باوجود تمام فرائض وطاعات یہانتک کہ جہاد بھی کرتے تھے اور ان جاہل مقلدوں نے اپنی ابتدائی حالت میں بھی ان کی نقل اتاری اور حدیث وفقہ کی متابعت سے سرکشی کی اس لئے وہ برباد ہوئے کیونکہ حد شرعی سے تجاوز کر کے اپنے نفس کی اتباع کرنا سراسر گمراہی ہے نفس کا کام ہی یہ ہے کہ آدمی کو اس کی اپنی سمجھ پر کام میں لگا دے، واللہ الہادی الی سبیل الرشاد، م۔

(۵) اصلاح بدن کی غرض سے ضرورت کے مطابق یا اس سے بھی کچھ زیادہ کھا لینے میں کوئی حرج نہیں ہے، الحاوی۔

(۶) روٹی کے ساتھ کھانے کی چیزوں میں زیادتی کرنا اسراف میں داخل ہے البتہ اگر اس کی ضرورت ہو مثلاً ایک طرح کی چیز کھاتے کھاتے اکتا جائے تو دال سالن ترکاری وغیرہ کئی قسم کا پکالے تاکہ ہر ایک میں سے تھوڑا تھوڑا اس غرض سے کھائے تاکہ اپنی عبادت پوری کرنے تک وہ غذا اور اس کی قوت باقی رہے، یا یہ غرض ہو کہ متعدد مہمانوں کو اس لئے کھلائے کہ ہر ایک گروہ کو یکے بعد دیگرے سب کو دسترخوان پر بٹھلا کر سب کی پوری مہمانی کر لے، الخلاصہ والاختیار۔

(۷) دسترخوان پر ضرورت سے زیادہ روٹی رکھنا اسراف میں سے ہے، البتہ اس صورت میں جائز ہے جبکہ مہمان یکے بعد دیگرے آتے چلے جائیں۔

(۸) اسراف میں سے ایک بات یہ بھی ہے کہ روٹی کے بیچ کے حصہ کو آدمی کھالے اور کنارے کے حصوں کو چھوڑ دے، یا پھولی ہوئی روٹی کھالے اور باقی کو چھوڑ دے کیونکہ ایک طرح سے یہ اترانا ہوا لیکن دوسرا کوئی اسے کھالیتا ہو تب کوئی حرج نہیں ہے جیسے کہ روٹیوں کو چھانٹ کر کھانے کا حکم ہے الاختیار۔

(۹) اسراف میں سے ایک بات یہ بھی ہے کہ ہاتھ سے گرے ہوئے لقمہ کو یوں ہی پڑا رہنے دے اس کے لئے بہتر یہی ہے کہ اسے اٹھا کر پہلے کھالے، الوجیز، حدیث میں ہے کہ ایسے لقمہ کو شیطان کے لئے نہ چھوڑے، م۔ (البتہ اگر اس جگہ میں گندگی پڑی ہو تو نہ کھائے قاسمی) (۱۰) روٹی کے احترام کا طریقہ یہ بھی ہے کہ جب روٹی سامنے آئے تو اسے کھانا شروع کر دیا جائے اور اس کے ساتھ کھانے کے لئے سالن وغیرہ کا انتظار نہ کیا جائے الاختیار (۱۱) کھانے سے پہلے اور بعد میں ہاتھ دھونا سنت ہے ۔الظہیر یہ۔ اگرچہ حدیث میں ایسا بھی ہے کہ کبھی ایسا بھی ہوا کہ رسول اللہ ﷺ نے پہلے ہاتھ نہ دھوئے اور کبھی بعد میں ہاتھ رگڑ لئے۔م۔

(۱۲) ادب یہ ہے کہ کھانے سے پہلے پہلے نوجوانوں کے پھر بوڑھوں کے ہاتھ دھلوائے جائیں اور کھانے کے بعد برعکس یعنی پہلے بوڑھوں کے ہاتھ دھلائے جائیں، الظہیر یہ۔ (۱۳) کھانے سے پہلے ہاتھ دھونے کے بعد رومال سے نہ پوچھے جائیں لیکن کھانے کے بعد دھوکہ پوچھ لئے جائیں خزانۃ المفتین۔ لیکن اس میں شرط یہ ہے کہ رومال رکھنا تکبر اور بڑائی کے خیال سے نہ ہو بلکہ اس مقصد سے ہو کہ کھانے کے اثرات سے انگلیاں صاف ہو جائیں، م۔ (۱۴) آٹے کے چوکر سے ہاتھ دھونا یا چوکر جلانا اس صورت میں کہ اس میں آٹا باقی نہ رہا ہو کوئی مضائقہ کی بات نہیں ہے اگرچہ اسے جانور کھاتے ہیں، القاضی خان۔ (۱۵) کھانے کے بعد صابون کی جگہ آٹا یا بیسن سے امام ابو حنیفہ وابو یوسف رحمہما اللہ کے نزدیک ہاتھ دھو لینے میں کچھ حرج نہیں ہے، یہ مسئلہ نوادر ہشام میں مذکور ہے، الذخیرہ۔ (۱۶) جنبی کو دونوں ہاتھ دھونے اور کلی کرنے سے پہلے کھانا اور پانی پینا مکروہ ہے، خواہ مرد ہو یا عورت ہو لیکن حائضہ کے لئے مکروہ نہیں ہے مگر منہ پاک کر لینا بہر صورت مستحب ہے القاضی خان۔

(۱۷) ہمارے کچھ مشائخ نے کہا ہے کہ ہم وضوء میں غیر سے مدد لینی پسند نہیں کرتے اور کھانے کا بھی یہی حال ہے کہ اس میں خود ہی پانی لانا اور خود دھونا چاہئے المحیط۔ (۱۸) کھانے کی سنت میں سے یہ بھی ہے کہ اس سے پہلے بسم اللہ اور آخر میں الحمد للہ کہنا چاہئے اگر شروع میں کہنا بھول جائے تو یوں کہے بسم اللہ اولہ واخرہ۔ حدیث میں یہی عبارت ہے اختیار یہ۔ (۱۹) بسم اللہ بلند آواز سے کہے تاکہ دوسرے ساتھی بھی سن کر کہیں اور الحمد للہ زور سے نہ کہے مگر اس صورت میں کہ سب ساتھی بھی فارغ ہو چکے ہوں التاتار خانیہ۔ (۲۰) اگر کوئی ساتھی بسم اللہ نہیں کہتا ہے تو کھانے میں شیطان شریک ہو جاتا ہے چنانچہ ایک مرتبہ رسول اللہ ﷺ کے ساتھ کچھ صحابہ بھی کھانے میں شریک تھے اتنے میں ایک بدو بھی آکر شریک ہو گیا جس کی وجہ سے کھانا جلد ختم ہو گیا تو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ اس نے بسم اللہ نہیں کہی تھی، م۔ (۲۱) اسے کھانے کے شروع میں کہنی چاہئے کہ وہ رزق حلال ہو یعنی حرام کھانے پر بسم اللہ کہنا کفر ہے اور الحمد للہ ہر کھانے کے بعد کہنی چاہئے، القنیہ۔ (۲۲) کھانے کو نمک سے شروع کرنا اور نمک ہی پر ختم کرنا سنت ہے، الخلاصہ۔ میں مترجم کہتا ہوں کہ یہ بات اگرچہ مفید ہے لیکن اس کے سنت ہونے میں تامل ہے البتہ سنت سے یہ مراد لی جاسکتی ہے کہ کسی موقع پر رسول اللہ ﷺ نے ایسا کر لیا ہے واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب، م۔ (۲۳) خوراک تھوڑی ہونی چاہئے۔ الغرائب۔ (۲۴) حدیث میں گرم کھانے کی ممانعت آئی ہے اس لئے اسے پھونکنا نہیں چاہئے اور اس کے ٹھنڈا ہونے تک صبر کرنا چاہئے، م۔ امام ابو یوسفؒ سے اس سے اس کی توضیح اس طرح مروی ہے کہ پھونکنا صرف اسی صورت میں مکروہ ہے کہ جبکہ پھونکنے سے فوں، اف، وغیرہ جیسی آواز نکلے، النوادر میں ایسا ہی ہے لیکن قول مختار یہ ہے کہ مطلقاً نہیں پھونکنا چاہئے اسی لئے نوادر کی عبارت نقل کرنے کے بعد خلاصہ میں ہے کہ آدمی گرم کھانا نہ کھائے اور نہ کھانے کو سونگھے اور نہ کھانے

پینے کی چیز میں پھونکے)۔شاید اس کی وجہ یہ ہو سکتی ہے کہ پھونکنے سے اس میں لعاب دہن کی چھینٹیں یا ذرات گرنے سے دوسرے لوگوں کو طبعی کراہت معلوم ہو سکتی ہے، م۔(۲۵) کھانا شروع کرتے ہوئے کھانے کے بیچ سے نہ کھائے، الخلاصہ۔

(۲۶) انگلیوں کو صاف کر لینے سے پہلے چاٹ لینا مسنون ہے، الوجیز۔(۲۷) پیالہ کو بھی انگلیوں سے صاف کرنا یعنی چاٹ لینا سنت ہے، الخلاصہ۔(۲۸) گرا ہوا لقمہ اٹھا کر کھانا سنت ہے، المحیط۔(۲۹) راستہ میں کھانا مکروہ ہے (۳۰) قول مختار میں کھلے سر کھانا مکروہ نہیں ہے، الخلاصہ۔(۳۱) تکیہ پر ٹیک لگا کر کھانا پینا یا بایاں ہاتھ ٹیک کر یا ٹیک لگا کر کھانا مکروہ ہے، العتابیہ۔(۳۲) کہا گیا ہے کہ اگر اس طرح ٹیک لگانا تکبر کے طور پر نہ ہو تو قول مختار میں مضائقہ نہیں ہے، الجواہر الاخلاطی، میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ قول اول ہی صحیح ہے، حدیث میں اس کی تصریح ہے اور چونکہ یہ طریقہ متکبرین کا ہے اس لئے اس میں نیت کی قید لگانی بے فائدہ ہے البتہ حدیث میں اس طرح کا ہونا کہ میں ایسا نہیں کرتا اس کی وجہ سے حرمت کا قول نہیں ہے مگر خلاف سنت ہوگا، اور شاید کہ مکروہ کہنے کی بھی یہی مراد ہے، م۔

(۳۳) مخمصہ کی حالت میں کسی مردار کا اتنا گوشت کھالینا جس سے اس کی جان بچ جائے اور ہلاکت دور ہو جائے اس میں مضائقہ نہیں ہے، السراجیہ میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ شاید قول مختار یہ ہے کہ مردار تو اپنی جگہ ہمیشہ ہی حرام ہے لیکن مجبوری میں کھانے کی وجہ سے اس کے گناہ کو معاف کر دیا گیا ہے یا یہ مراد ہے کہ اس میں قول مخالف کا اعتبار نہیں ہے، ورنہ یہ بات تو مصرح ہے کہ اس وقت مردار سے اتنا کھالینا فرض ہے یہاں تک کہ اگر وہ نہ کھائے اور مر جائے تو خودکشی ہوگی، اسی طرح کا حکم شراب اور سود کھانے کا بھی ہے، اور یہی حکم اکراہ کی حالت میں بھی ہے کہ اگر کسی نے ایک سے کہا کہ تم اس سود یا اس مردار کو کھالو یا اس شراب کو پی لو ورنہ میں تم کو مار ڈالوں گا اور وہ کہنے والا کسی بھی وجہ سے ایسا کر سکتا ہو تو اس کو مان لینا واجب ہے ورنہ قتل ہونے پر گنہگار ہوگا اس کے برخلاف اگر یوں کہا کہ تم زید کو قتل کر دو ورنہ میں تم کو قتل کر دوں گا تو اس صورت میں خود قتل ہو جانا کار ثواب ہوگا اور اس زید کو قتل کرنا کسی طرح بھی جائز نہ ہوگا، م۔

(۳۴) مخمصہ کی حالت کی تعریف میں اس طرح کا اختلاف ہے کہ بعض علماء نے کہا ہے کہ مخمصہ کی وہ حالت جس میں مردار بھی کھانا جائز ہے کہ کسی کو بھوک کی زیادتی کی وجہ سے اپنے مر جانے کا خوف ہو جائے، ابن المبارکؒ سے مروی ہے کہ ایسی حالت ہو کہ وہ بازار میں جائے تو اس حرام کے سوا دوسری کوئی چیز نہ پائے، بعض نے یہ کہا ہے کہ جب فرائض کی ادائیگی میں کمزوری پائے اور کچھ علماء نے کہا ہے کہ تین دن گزر جانے کے بعد کھانا مباح ہو جاتا ہے لیکن قول صحیح یہ ہے کہ اس کے لئے کوئی وقت معین نہیں ہے کیونکہ لوگوں کی طبیعتیں اور قوتیں مختلف ہیں، الغرائب، اور صحیح حدیث کے مطابق ایسے لوگوں کو کھانے کی اجازت دی گئی ہے جو ضرورت سے کم کی آمدنی پاتے تھے پس شاید اختلاف آسی اختلاف طبیعت کی وجہ سے تھا کیونکہ اکثر چھوٹے بچے اس کی تکلیف برداشت نہیں کر سکتے ہیں اور یہ ناقابل برداشت تکلیف ہوتی ہے حالانکہ شریعت میں ایسی تکلیف کو ختم کر دیا گیا ہے، فافہم، پھر بعض علماء نے کہا ہے کہ مردار کھانا تو پہلے بھی اور اس حالت میں بھی حرام ہی ہوگا، لیکن مخمصہ کی وجہ سے اس شخص کا گناہ معاف کر دیا جائے گا اور بعض علماء نے کہا ہے کہ مضطر کے لئے مردار کھانا حرام نہیں رہا بلکہ حلال ہو گیا ہے یہاں تک کہ اس حالت میں ایسا شخص اس کا کھانا چھوڑ نہیں سکتا ہے، الغرائب۔اور یہی قول حق ہے کیونکہ فرمان باری تعالیٰ ہے، **خلق لکم ما فی الاض جمیعا**، اس سے ہر چیز اصل میں مباح ہونا ہی ثابت ہوتا ہے، سوائے ان چیزوں کے جو بعد میں لازمی طور پر حرام کر دی گئی ہیں، کہ وہ ممنوعات میں سے ہو گئی ہیں پس جب ایسی حالت میں مردار منع نہیں رہا تو وہ اپنے اصل حکم مباح میں داخل ہو گیا، واللہ تعالیٰ اعلم۔

(۳۵) اگر سفر کی حالت میں بھوک کی وجہ سے جان جانے کا خطرہ ہو اور سفر کے ساتھیوں کے پاس کھانا موجود ہو تو روضہ میں لکھا ہے کہ اس کے لئے یہ جائز ہوگا کہ اپنی ہلاکت سے بچنے کے لئے جتنی مقدار کی ضرورت ہو کسی کی ضمانت پر اتنا کھانا اس

سے لے الخلاصہ، یعنی جتنا کھالیتا ہے اتنے کا وہ ضامن ہو جائے، م۔(۳۶)اور پیاس سے جان جانے کا خطرہ ہوا اور اس کے رفیق سفر کے پاس پانی موجود ہو تو اس کے لئے اتنا پانی اس سے لینا جائز ہو گا جس سے اس کی پیاس بجھ جائے اور جان جانے کا خطرہ باقی نہ رہے، اگر وہ اتنا دینے سے انکار کر دے تو اس سے لڑائی کر کے لینا بھی جائز ہو گا لیکن ہتھیار اٹھانے کی اجازت نہ ہو گی، الخلاصہ کیونکہ اپنی جان بچانے کے لئے کسی کو قتل کرنا جائز نہیں ہے اور ہتھیار سے لڑنے کا مطلب قتل کرنا ہی ہوتا ہے اور قتل کا قصد کرنا بھی قتل کر دینے کے ہی حکم میں ہوتا ہے اسی بناء پر ایک موقع پر جب رسول اللہ ﷺ نے قاتل اور مقتول کو جہنمی بتایا تو صحابی نے دریافت کیا کہ قاتل کے جہنمی ہونے کی بات تو سمجھ میں آتی ہے کہ وہ ظاہر ہے، لیکن مقتول کے جہنمی ہونے کی کیا وجہ ہے تب آپ نے فرمایا کہ وہ مقتول بھی اس قاتل کو قتل کرنے کا خواہش مند تھا لیکن قاتل کا ہاتھ پہلے چل جانے سے وہ قاتل اور یہ مقتول ہو گیا، م، اور اگر خود اس مالک رفیق کو بھی پیاس لگنے کا خوف ہو تو اس سے تھوڑا لے کر اس کے پاس بھی تھوڑا چھوڑ دے، الخلاصہ۔

(۳۷)اور تہذیب میں لکھا ہے کہ اگر کھانے کے مالک نے اسے کھانا دینے سے انکار کر دیا تو اس سے قتال کرنا اور زبردستی لینا جائز نہیں ہو گا اس لئے اگر صبر کر کے مر جائے تو یہی کام جائز ہو گا، ۃ۔ کیونکہ غیر کی مملوکہ چیز پر حق جتا کر اسے قتل کرنا جائز نہیں ہوتا ہے لیکن پھر بھی ایک روایت ہے کہ اس اضطرار کی حالت میں بھوکے کا حق اس کھانے سے متعلق ہو گیا ہے کیونکہ غیر کی ملکیت پر دعویٰ کرنا زیادہ سے زیادہ حرام ہو سکتا ہے جبکہ اس کی مجبوری کی حالت میں اس کے لئے حرام چیز بھی تو حلال ہو چکی ہے اس کا جواب یہ ہے کہ اس سے اگرچہ زبردستی کھانا لینا جائز ہے لیکن اسے قتل نہیں کر سکتا ہے اس کے برخلاف اگر کنویں کے پانی کے لینے سے منع کرے تو اس سے قتال کر سکتا ہے جیسا کہ تہذیب میں مذکورہ ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ مالک کا حق اس پانی پر پہلے سے موجود ہے تو اس کو لینے سے روکنے والا گویا اسے مار ڈالنا چاہتا ہے اس لئے وہ اپنا حق محفوظ رکھنے کے لئے لینے والے کو وہاں سے بھگائے اس طرح دونوں مسئلوں میں فرق یہ ہوا کہ کھانے کے معاملہ میں اس کا حق پہلے متعلق نہیں تھا، لیکن کنویں کا پانی سے حق متعلق تھا، اس کے برخلاف اگر پانی کنوئیں میں نہیں بلکہ اس کے گھڑے یا مشکیزہ میں ہو اور اس میں پانی لینے والے کو منع کرتا ہو تو اس سے لڑ کر پانی نہیں لے سکتا ہے، الحاصل اس مسئلہ کے لئے ایک قاعدہ کلیہ محیط میں اس طرح بیان کیا گیا ہے کہ شیخ ابو نصرؒ نے فرمایا ہے کہ جس شئی کو آدمی نے اپنے عوامی دستور کے مطابق اپنے تصرف اور قبضہ میں کر لیا ہو وہ اس کا مالک بن جاتا ہے جیسے ایسا کھانا اور پانی جسے اس نے برتن میں محفوظ کر لیا ہو اگرچہ وہ دریا کا پانی ہو۔

تو ایسی چیز کو بھی لینے میں انتہائی مجبوری اور اضطرار کی حالت میں اس کے مالک سے لڑ سکتا ہے مگر ہتھیار کے بغیر اور ہتھیار سے لڑنا اس کے لئے جائز نہ ہو گا لیکن اگر کنویں وغیرہ سے پانی لینے میں بھی کسی مضطر کو روکا جائے تو وہ اس وقت ہتھیار سے بھی لڑ کر پانی لے سکتا ہے، کہ ایسا کرنا اس کے لئے جائز ہو گا، کذا فی المحیط۔(۳۸)اگر کسی کو پیاس کی زیادتی سے خود کے ہلاک ہو جانے کا خوف ہو جائے اور اس کے پاس اس وقت شراب موجود ہو، اور اسے یہ اندازہ ہو کہ اس کے پینے سے اس کی پیاس بجھ سکتی ہے تو اس میں سے ضرورت کے مطابق لے کر پی سکتا ہے، الوجیز، بلکہ قول اصح کے مطابق اگر اسے نہیں پئے اور مر جائے تو وہ گنہگار ہو گا، م(۳۹)اگر مضطر شخص اپنی زندگی بچانے کے لئے مردار بھی نہ پائے اور اپنی ہلاکت کا اسے شدید خطرہ ہو گیا اور اس وقت کوئی آدمی اسے یہ پیشکش کرے کہ تم میرا کوئی عضو یا ہاتھ کاٹ کر کھالو تو اس کو ایسا کرنا جائز نہ ہو گا، اگرچہ وہ دوسرا شخص اس طرح اس کا ٹکڑا کھلا دینے سے نہ مرے بلکہ اسے تو ایسا حکم دینا بھی صحیح نہیں ہے، جیسے کہ خود اس مضطر کے لئے یہ جائز نہ ہو گا کہ وہ اپنے بدن کا ٹکڑا کھالے، القاضی خان۔

(۴۰)اگر باپ کو اپنے بیٹے کا مال لے کر کھانے کی ضرورت پڑ جائے اور جگہ آباد ہو اور یہ ضرورت محتاجی کی وجہ سے ہو تو اس کا مال مفت میں کھالے اور اگر آبادی میں وہ موجود نہ ہو بلکہ جنگل میں ہو اور کھانا نہ ملنے کی وجہ سے اسے مجبوری ہوئی ہو پس اگر

باپ تو نگر ہو یعنی اسے صدقہ لینا حلال نہ ہو تو وہ اپنے اس بیٹے کا مال قیمت کے عوض لے کر کھائے، الخلاصہ، (۴۱) باپ کو اپنے بخیل بیٹے کا مال کھانا جائز نہیں ہے مگر اس وقت لے سکتا ہے جبکہ اس کی خاص ضرورت پڑ جائے اور اگر وہ انتہائی بخیل نہ ہو تو بغیر حاجت بھی لینا جائز ہے، الملتقط۔ (۴۲) اگر کسی فقیر نے مخمصہ کی حالت میں مردار وغیرہ کھانے سے انکار کر دیا یہاں تک کہ وہ مر گیا یا روزہ رکھا اور کچھ نہ کھایا یہاں تک کہ وہ مر گیا تو گنہگار ہو گا، الاختیار والکبری۔

کسب اور کمائی کرنا

مسئلہ: امام محمدؒ نے کتاب الکسب میں لکھا ہے کہ محتاج آدمی جب کمانے سے عاجز ہو جائے تو لوگوں پر اس کے کھلانے کا انتظام کرنا فرض ہے، اس مسئلہ کی تین صورتیں ہو سکتی ہیں، اول یہ ہے کہ وہ شخص اتنا مجبور ہو چکا ہو کہ وہ گھر سے نکل کر کمانے سے بھی عاجز ہو گیا ہو تو جس شخص کو اس کی حالت معلوم ہو تو اس شخص پر یہ فرض ہو گا کہ اس کو اتنا کھلائے کہ وہ اچھا ہونے کے بعد اپنے گھر سے نکل کر اپنے فرائض کی ادائیگی کی قدرت پالے، جو شخص اسے اتنا بھی کھلائے گا وہ اس کا ثواب پائے گا اور باقی لوگوں کی طرف سے بھی فرضیت ختم ہو جائیگی اور اگر کسی نے بھی اسے کھانا نہیں دیا یہانتک کہ وہ مر گیا تو جتنے آدمی بھی اس کی زندگی میں اس کے حالات سے واقف تھے وہ سب عند اللہ مجرم اور گنہگار ہوں گے اس طرح جو شخص اس کی حالت سے واقف تو ہو مگر خود اس کے پاس اسے دینے کی صلاحیت نہ ہو تو اس پر یہ فرض لازم ہو گیا کہ وہ خود نکل کر دوسرے لوگوں کو اس کی حالت سے مطلع کر دے، تاکہ لوگ اس کی مدد اور غمخواری کر سکیں، پھر بھی اگر لوگ اس کی مدد نہ کریں اور وہ مر جائے تو سب گنہگار ہوں گے اور اگر ایک نے بھی اس کی فوری ضرورت پوری کر دی تو باقی لوگوں کے ذمہ سے بھی فرضیت ختم ہو گئی۔

دوسری صورت: یہ ہے کہ محتاج گھر سے نکل سکتا ہے مگر محنت مزدوری یعنی کمائی نہیں کر سکتا ہے تو اس محتاج پر واجب ہو گا کہ وہ اپنے گھر سے نکلے اور وہ شخص بھی اس کی مدد میں نکلیں جو اس کی حالت سے واقف ہو اگر اس ساتھی پر اس محتاج کا کسی طرح کا کوئی حق باقی ہو تو ادائے حق کے طور سے اسے دے، اور اگر محتاج کچھ کما بھی سکتا ہو تو اس پر کمانا اور آمدنی کرنا واجب ہے اس کو کسی سے سوال کرنا جائز نہ ہو گا۔

تیسری صورت:۔ تیسری صورت یہ ہے کہ محتاج کچھ محنت و مزدوری کرنے سے بھی عاجز ہو لیکن وہ نکل کر دروازوں پر چکر لگا سکتا ہو تو اس پر لازم ہو گا کہ وہ دروازوں پر چکر لگا کر اپنے لئے کچھ حاصل کرے، چنانچہ وہ اگر ایسا نہ کر کے گھر بیٹھا مر جائے تو وہ عند اللہ مجرم ہو گا، امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ دینے والا افضل ہے اس مسئلہ کی بھی تین صورتیں ہیں جو محیط میں مفصلا مذکور ہیں، م، ھ۔

(۱) اگر کسی نے کہا کہ فلاں شخص اگر میرے مال میں سے کچھ کھالے تو اس کیلئے حلال ہو گا مگر اس شخص نے اس بات سے بے خبری کے باوجود از خود اس کے مال میں سے کچھ کھا لیا تو بھی اس کے لئے جائز ہو گا اور کھانے والا لاعلمی کی وجہ سے ضامن نہ ہو گا، الخلاصہ (۲) ایک شخص اگر دوسرے سے یہ کہے کہ تم میرے مال سے جو کچھ بھی کھالو سب تم کو حلال ہے، یعنی میری طرف سے اس کی اجازت ہے تو اس طرح کھانے سے حلال ہو گا (۳) اور اگر یہ کہا کہ میں نے سب سے تم کو بری کیا تو وہ بری نہ ہو گا اور صدر الشہیدؒ نے فرمایا ہے کہ صحیح قول یہی ہے کہ محمد بن سلمہؒ کے قول کے مطابق وہ بری ہو جائے گا، الوجیز۔ (۴) اگر کسی نے کسی سے اس طرح کہا کہ تم میرے مال میں سے جہاں کہیں کچھ پاؤ اس میں سے تم جو چاہو لے لو سب تمہارے لئے حلال ہے تو امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اس سے مراد صرف دینار و درہم ہے اس لئے وہ شخص اس شخص کے باغ کے پھل اور میوے نہیں لے سکتا ہے اسی طرح اس کی بکریوں کے گلہ سے بکری بھی نہیں لے سکتا ہے اور نہ کوئی دوسری چیز لے سکتا ہے۔

(۵) اور اگر خرما وغیرہ کا ایک درخت دو آدمیوں کی مشترک ملکیت میں ہو پس ان میں سے ایک شریک دوسرے شریک سے

اس طرح کہے کہ اس میں سے تم جو کچھ چاہو خود بھی کھاؤ اور جسے چاہو کھلاؤ تو اسے اباحت کہا جائے گا یعنی کھانا اور کھلانا دونوں جائز ہو گا السراج، (٦) اگر ایک شریک نے دوسرے شریک سے پوچھا کہ تم نے میرے کتنے آم کھائے اس نے کہا پانچ حالانکہ اس نے دس آم کھائے ہیں اسی طرح اگر ایک شریک نے دوسرے سے پوچھا کہ تم نے یہ کپڑا کتنے سے خریدا ہے اس نے کہا پانچ سے حالانکہ اس نے دس سے خریدا ہے تو کسی صورت میں بھی جھوٹ نہیں ہوگا، الخلاصہ، (٧) مری ہو مرغی کے پیٹ سے جو انڈا نکلا یا مری ہوئی بکری کے تھن سے جو دودھ نکلا ہے وہ کھایا جاسکتا ہے یا السراجیہ، (٨) دود القز یعنی کرم پیلہ یعنی ریشم کے کیڑے میں جبتک جان نہ پڑی ہو اس وقت تک ان کے کھانے میں کوئی حرج نہیں ہے، الذخیرہ، (٩) اسی طرح دود الزنبور یعنی زنبور کے کیڑوں میں جبتک روح نہیں پھونکی گئی ہو تو ان کے کھانے میں بھی حرج نہیں ہے السراجیہ، میں مترجم کہتا ہوں کہ یہ دود القزیا دود الزنبور حقیقت میں کیڑے نہیں ہوتے ہیں بلکہ انڈے ہوتے ہیں جیسے کہ مچھلی وغیرہ کے انڈے ہوتے ہیں اس لئے ان کے کھانے میں کوئی حرج نہیں ہے م، (١٠) امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر بکری یا بھیڑ کے بچہ کو گدھی کے دودھ سے پالا گیا تو اس کو کھانا حلال مگر مکروہ ہوگا، (١١) اگر بکری کو شراب پلا کر فوراً ذبح کر دیا جائے تو مکروہ بھی نہیں ہوگا اور اگر دیر کے بعد ذبح کیا جائے تو وہ آزاد مرغی کے حکم میں ہے یعنی وہ اتنی دیر روکی جائے کہ اس کا اثر ختم ہو جائے (١٢) اگر گوشت کا کیڑا شوربہ میں موجود ہو تو وہ ناپاک نہیں ہوگا لیکن اگر وہ پھٹ گیا تو وہ شوربہ بھی نہیں کھایا جائے گا، (١٣) ایسا شوربہ جس میں آدمی کا پسینہ یا ناک کا پانی یا آنسو گر گیا ہو تو اس کا کھانا جائز ہوگا اسی طرح اگر یہ پانی میں گر جائے تو اسے بھی پینا جائز ہوگا لیکن اس کے کھانے میں فطرۃ گھن محسوس ہوگی القنیہ۔

(١٤) ایک عورت ہانڈی گوشت کا پکا رہی تھی کہ اس کے شوہر نے آکر ایک پیالہ شراب اسی میں ڈالدی پھر عورت نے اتنا ہی اس میں سرکہ ڈال دیا جس سے اس کا پورا شوربہ سرکہ کی طرح ترش ہو گیا تو اس کا کھانا جائز ہو گیا، الخلاصہ، (١٥) پکی ہوئی ہانڈی میں نجاست گر گئی تو اس کا نہ شوربہ کھایا جاسکتا ہے اور نہ ہی اس کا گوشت کھایا جاسکتا ہے اس صورت میں کہ ہانڈی میں جوش آگیا ہو اور اگر جوش نہ آیا ہو تو اس کی بوٹیاں دھو کر کھائی جاسکتی ہیں، السراجیہ، (١٦) مستعمل پانی سے آٹا گوندھنے میں کوئی حرج نہیں ہے، یہ امام محمدؒ سے مروی ہے، الحاوی، اور میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ اسی پر فتویٰ ہے بشرطیکہ اس پانی میں حقیقی نجاست نہ ہو، م، (١٧) بلی کے جھوٹے سے آٹا گوندھ کر روٹی پکائی جائے تو اس کا کھانا مکروہ نہیں ہے، القنیہ، (١٨) یہ بات مکروہ ہے کہ آدمی خود میدہ کھائے اور اس کا چھانا ہوا چوکر جس سے میدہ نکال لیا گیا ہو وہ لونڈی غلاموں کو کھانے کو دیا جائے۔

(١٨) اگر گوبر میں پڑی ہوئی روٹی ملے تو دیکھنا چاہئے کہ اگر گوبر سخت اور سوکھا ہوا ہو تو وہ جھاڑ کر کھائی جاسکتی ہے کیونکہ وہ ناپاک نہیں ہوئی ہے، خزانۃ الفتاویٰ، (١٩) پاخانہ میں اگر روٹی کا ٹکڑا دیکھا تو اس کو اسی حالت میں چھوڑ دینے میں معذوری ہے یعنی اسے اٹھا کر دھونا لازم نہیں ہے، القنیہ، (٢٠) چوہے نے اپنے دانتوں سے گیہوں کترے تو ضرورۃ ان کا کھانا جائز ہے التاتار خانیہ، (٢١) اگر اونٹ یا بکری کی مینگنی میں جو ملے ہوئے پائے جائیں تو ان کو دھو کر کھالینے میں کوئی حرج نہیں ہے، لیکن اگر گائے یا گھوڑے کی لید میں ہوں تو نہیں کھائے جائینگے، محیط السرخی، (٢٢) چاول و مسور و مونگ وغیرہ ایسے برتن میں دھونا کہ وہ گرتے جائیں مکروہ ہے القنیہ، (٢٣) گوشت جب بدبودار ہو جائے تو اس کا کھانا حرام ہے، (٢٤) اگر گھی و تیل و دودھ بدبودار ہو تو حرام نہیں ہے، (٢٥) کھانا اگر اتنا خراب ہو گیا ہو کہ وہ جوش کھا گیا تو وہ ناپاک ہو گیا، (٢٦) پینے کی چیزیں تغیر ہونے سے ناپاک نہیں ہوتی ہیں، خزانۃ الفتاویٰ۔

(٢٧) اگر پھلوں کے موسم میں آدمی کا گزر پھلوں کی طرف سے ہو اور درختوں کے نیچے پھل گرے پڑے ملیں اور وہ درخت یا باغ آبادی کے اندر ہو تو گرے ہوئے پھلوں کو اٹھا کر کھالینا حلال نہیں ہے، البتہ اگر یہ معلوم ہو جائے کہ اس کے مالک نے صراحۃً یا دلالۃً عوام کو اس کے کھانے کی اجازت دیدی ہے اسی طرح لوگوں میں ایسی عادت جاری ہو کہ ایسے پھلوں کے کھانے

سے منع نہیں کیا جاتا ہے تو یہ دلالۃ اجازت سمجھی جائیگی اور اگر وہ درخت آبادی سے باہر باغوں کے اندر یا دیہات میں ہو اور وہ گرے پڑے پھل ایسے ہوں جو صحیح و سالم رہ جاتے ہیں جلدی خراب نہیں ہوتے جیسے اخروٹ اور بادام وغیرہ تو ان کو لینا جائز نہیں ہے، مگر اس صورت میں جائز ہوگا جبکہ ان کے مالک کی طرف سے اجازت معلوم ہوتی ہو، اور اگر ایسے پھل ہوں جو باقی نہیں رہتے ہیں تو ان میں اختلاف ہے، لیکن صدر الشہیدؒ نے فرمایا ہے کہ قول مختار یہ ہے کہ جب تک ممانعت کا ہونا صراحۃً یا عادۃً معلوم نہ ہوا ان کے کھانے میں کوئی حرج نہیں ہے، المحیط، اور غیاثیہ میں کہا ہے کہ مختار قول یہ ہے کہ جب تک مالکوں کی طرف سے رضا مندی معلوم نہ ہو تب تک کھانا جائز نہیں ہے، اب میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ گرے پڑے پھلوں کی بھوک مٹانے کی غرض سے کھالینے کی اجازت صحیح حدیث میں ثابت ہے، اور قصداً پھلوں کو ڈالوں سے گرانے اور توڑنے اور باندھ کر ساتھ لانے کی ممانعت ہے، اور بہت ممکن ہے مدینہ والوں میں اسی کی چلن اور عام عادت ہو یا رسول اللہ ﷺ کے ارشاد سے اس کی اجازت ہوئی ہو لیکن ہمارے اس علاقہ میں اگر کوئی شخص باغ کے ایسے پھل کھائیگا تو اس کے اصل مالک یا اس کو اجارہ پر لینے والے اس شخص کو چور بتا کر لڑائی کر لینگے، اور ایسی لڑائی سے بچنا ہی ضروری ہے اس لئے حدیث کی اجازت کی بناء پر جائز کا فتویٰ دینے سے احتراز کرتے ہوئے اس سے منع کرنا ہی مناسب ہے، (البتہ اگر اب بھی کسی علاقہ میں اسی کی عام اجازت کا رواج ہو تو وہاں جائز ہوگا انوار الحق قاسمی) واللہ تعالیٰ اعلم، م۔

اور ان پھلوں سے کچھ باندھ کر ساتھ لانا جائز نہ ہوگا جامع الجوامع، (۱۵) اگر درختوں پر پھول لگے ہوئے ہوں تو خواہ وہ آبادی میں ہوں نہ توڑے، البتہ اگر ایسی جگہ ہو جہاں پھلوں کی کثرت ہو جس سے یہ معلوم ہوتا ہو کہ ان کے مالکوں پر ان کے پھل کھالینے میں ناراضگی نہ ہوگی تو صرف کھالینے کی اجازت ہوگی یعنی باندھ کر ساتھ لانے کی ہر صورت اجازت نہ ہوگی ص ۱۱۲ اگر پتہ جھڑ یعنی خزاں کے موسم میں درخت کے پتے گر کر جمع ہو گئے ہوں اور وہ پتے مالکوں کے کام میں آتے ہوں جیسے کہ توت کے پتے تو وہ نہیں لینے چاہئے، اگر کوئی لے گا تو وہ ضامن ہوگا، اور اگر وہ پتے بے کار ہوں تو ضرورت مند ان کو لے سکتا ہے اور وہ ضامن بھی نہ ہوگا، المحیط، (۱۷) ہمارے علاقہ میں آم جامن وغیرہ کے پتوں کے بارے میں عموماً عام اجازت ہوتی ہے اس لئے غرباء جلانے کے لئے لے جاتے ہیں اور درخت کے مالکوں کو اس سے ناراضی نہیں بلکہ عموماً خوشی ہوتی ہے اور گندگی سے صفائی کے خیال سے نفع بھی حاصل ہو جاتا ہے، م (۱۸) اگر کوئی اپنے دوست کے گھر میں جا کر دیگچی گرم کر کے کھالے تو یہ جائز ہوگا، اور اگر دوست کے باغ سے انگور کھالے اور کھانے والے کو اس بات کا اندازہ ہو کہ اس کے کھانے سے اسے ناراضگی نہ ہوگی تو کھانے میں حرج نہیں ہے۔

مگر اس بات کا بہت ہی احتیاط کے ساتھ اندازہ کرنا چاہئے کیونکہ خواہشمند زیادہ تر اپنے ہی فائدہ کی بات دیکھتا اور سنتا ہے، الملتقط، اور اب میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ ایسے مسائل میں جو سونا اور چاندی کی طرح جمع کئے جانے والا مال نہ ہو اس کے لینے میں دوست کی رضامندی اور ناراضگی پر فیصلہ کیا جاتا ہے، اسی لئے اگر معاملہ برعکس ہو یعنی ناراضگی کا اندازہ ہو تو اسے کھانا جائز نہ ہوگا، م، (۱۹) بہتی ہوئی نہر میں اگر پھل بہتا ہوا جا رہا ہو تو اس کو نکال کر کھالینے میں کوئی حرج نہیں ہے، خواہ وہ جتنے بھی ہوں کیونکہ انکو نہ نکالنے کی صورت میں سب ضائع ہو جائینگے، یہی بات اس کی دلیل ہے کہ اسے نکال کر کھالینے کی اجازت ہے، محیط السرخی، (۲۰) پانی سے لکڑی نکال لینا اس وقت جائز ہوگا جبکہ وہ بے قیمت ہو، لیکن اگر قیمتی ہو تو جائز نہ ہوگا السراجیہ والخلاصہ ومحیط السرخسی، (۲۱) اگر ایک جگہ سے مختلف اوقات میں ایک ایک کر کے اتنے آخروٹ مل جائیں جن کی کچھ قیمت ہو جائے تو وہ لقطہ کے حکم میں ہو جائیں گے یعنی اگر پانے والا صاحب حیثیت ہو تو اس کے لئے وہ حلال نہ ہوں گے اور اگر وہ مختلف جگہوں سے ملے ہوں تو وہ سب کے لئے حلال ہوں گے، فقیہ ابو اللیثؒ نے فرمایا ہے کہ وہ بہر حال لقطہ ہی کے حکم میں ہوں گے، بخلاف چھوہارے کی گٹھلیوں کے کہ وہ پھینک دی جاتی ہیں لیکن اخروٹ پھینکے نہیں جاتے ہیں، البتہ اگر درختوں کے نیچے پائے جائیں تو ان کا حکم ایسا

ہی ہوگا جیسا کہ کھیت کی کھیتی کاٹ لینے کے بعد کافی مقدار میں غلوں کے دانے اور ان کی بالیاں مل جاتی ہیں اور ان کو چن کر اٹھا لینا جائز ہوتا ہے، یہ مسئلہ بہت ہی واضح ہے کہ کھیت کاٹ لینے کے بعد اس میں سے دانہ اور بالیاں چن لینا جائز ہے، اور شاید یہ بات عرف پر موقوف ہے، اسی لئے اگر کوئی کھیت والا ایسے دانوں کو چننے سے منع کردے تو اسے اس بات کا حق ہوگا یعنی اس کی ممانعت صحیح مانی جائیگی، اسی طرح بعض علاقوں میں ایسا بھی دستور ہے کہ زمیندار کچھ لوگوں کو ایسے کھیتوں سے دانوں کو چن لینے کی اجازت اس شرط پر دیتے ہیں کہ جو کچھ تم جمع کروگے اس میں سے آدھا میرا اور آدھا تمہارا حق ہوگا لیکن ایسا کرنے کو صحیح کہنے میں تامل ہوتا ہے، کیونکہ یہ حکم قفیز الطحان چکی والوں کی پسائی کی مزدوری ایک قفیز ہوگی، کیونکہ اس زمیندار نے ان غریبوں کو اپنے کھیت سے دانے چننے کے لئے اجرت پر لیا ہے، لیکن اس شرط پر کہ وہ جتنے دانے جمع کرینگے ان ہی میں سے نصف یا چوتھائی ہماری ہوگی، حالانکہ یہ حکم فاسد ہے، اس لئے اس کا صحیح حکم یہ ہوگا کہ ان مزدوروں نے جتنے بھی دانے جمع کئے ہوں گے ان سب کا مالک وہ زمیندار ہی ہوگا، اور ان مزدوروں کی عام مزدوری جو ہو سکتی ہے وہ ان کو زمیندار ادا کردے گا، یعنی وہ دانے نہیں ملینگے اس کا حیلہ یہ ہوگا کہ پہلے اندازہ کے مطابق غلہ کے ملنے کی امید ہو اس کا نصف جو مزدوری میں ان لوگوں کو مل سکتا ہے اتنا ہی پیشگی ان کی مزدوری طے کرلی جائے، پھر جس غلہ سے چاہے ان کی ادائیگی کردے، المترجم۔

قبرستانوں کے درختوں کے مسائل

(۱) اگر کوئی درخت کسی جگہ مقبرہ بنانے سے پہلے ہی وہاں پر موجود ہو تو اس زمین کا مالک ہی اس درخت کا مالک ہوگا وہ اس درخت کے ساتھ جو بھی معاملہ کرنا چاہے کرلے (۲) اگر زمین موات یعنی مملوکہ خاص ہو تو اس کا درخت پہلے جس کا مملوک تھا اسی کا رہے گا، (۳) اگر درخت کسی مقبرہ میں اس کو مقبرہ بنانے کے بعد اگا ہو تو یہ تلاش کرنا ہوگا کہ کسی خاص شخص نے اسے لگایا ہے یا نہیں اگر کسی نے لگایا ہو تو وہی اس کا مالک ہوگا البتہ اس درخت کی جو رقم ہو اس کو صدقہ کردینا چاہئے۔ اور اگر درخت خود بخود اگا ہو تو قاضی وقت کو اس کے بارے میں اختیار ہوگا، یعنی اگر اس کی مصلحت یہ ہو کہ اسے فروخت کرکے اسی مقبرہ کے ضروریات میں فروخت کردے تو وہ ایسا بھی کرسکے گا، القاضی خان، (۴) اگر کسی فقیر کو کچھ کھانا صدقہ میں دیا گیا ہو اور کوئی مالدار شخص اس میں سے کھانا چاہے پھر اس فقیر نے بھی اس کو اس مال میں سے کھانے کی اجازت دے دی تو اس مالدار کے لئے اس کے کھانے کے معاملہ میں اختلاف مشائخ ہے، المحیط، اور ہدایہ کی بحث کتاب المکاتب میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ تناول یعنی دوسرے کو اپنے مال میں سے کھانے کی اجازت دینا جائز نہیں ہے، کیونکہ اس سے کھلانے والے ہی کی ملکیت اس کھانے پر باقی رہتی ہے، جیسے کہ کسی مہمان کو اس بات کا اختیار نہیں ہوتا ہے کہ وہ کھانے کے مالک کی اجازت کے بغیر اس کھانے میں سے کسی دوسرے کو بھی کچھ دے، م۔

(۵) البتہ اگر مالک فقیر اپنے مال میں سے کچھ امیر کو دے کر مالک بنادے تب اسے بھی کھانا حلال ہوگا المحیط۔ جیسے کہ رسول اللہ ﷺ نے حضرت بریرہؓ جو کہ حضرت ام المومنین عائشہؓ کی آزاد کردہ باندی تھیں نے اپنی ملکیت کا گوشت رسول اللہ کو ہدیہ دیتے ہوئے مالک بنادیا تو آپ نے اسے قبول فرمالیا اور یہ بھی فرمایا کہ یہ گوشت تو ان کے لئے صدقہ کے طور پر تھا مگر میرے لئے یہ ہدیہ کے طور پر ہے، م، (۶) اگر مالدار مسافر کو اس کی محتاجی کی بناء پر کچھ صدقہ کا مال دیا گیا جس سے اس نے سفر کیا اور گھر پہنچ کر بھی اس کے پاس کچھ بچ گیا تو اب بھی اس کو اس میں سے کھانے میں کوئی حرج نہ ہوگا، (۷) اگر کسی فقیر کو کچھ صدقہ کا مال دیا گیا، بعد میں وہ خود مالدار ہوگیا اور صدقہ کا پہلا مال اس کے پاس اس وقت بھی موجود ہو تو اب بھی اس کے لئے صدقہ کا پرانا مال کھانا جائز ہوگا، (۸) مٹی کھانی مکروہ تحریمی ہے، م، شرح الائمہ حلوائیؒ نے شرح مبسوط کے کتاب الصوم میں فرمایا ہے کہ اگر اس کے کھانے والے کو اس بات کا خوف بھی ہو کہ اس کے کھانے سے بیماری آفت پیدا ہوگی تو اس کا کھانا مباح بھی نہیں ہوگا، (۹) یہی

حکم مٹی کے ماسوا ہر ایسی چیز کا بھی ہے جس سے بیماری وغیرہ کے پیدا ہونے کا خوف ہو، المحیط، اس قول کا ظاہر اس بات کی دلیل ہے کہ اگر کسی مریض یا کمزور کو حلوا یا پلاؤ وغیرہ کھانے سے یہ خوف ہو کہ اس سے بیماری یا آفت پیدا ہوگی تو اس کے لئے حلوا وغیرہ کھانا مباح بھی نہ ہوگا، کیونکہ مٹی کے کھانے میں حرام ہونے کی علت بھی یہی ہے کہ اس سے بیماری پیدا ہوتی ہے، اور اس حکم کے میں بیمار یا جسمانی کمزور سب برابر ہیں، فاحفظہ، م۔

(۱۰) اگر کوئی مٹی تھوڑی یا کبھی کبھی کھاتا ہو تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے، المحطی، اور میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ ان دونوں اقوال کے درمیان ترجیح حکماء کے قول سے ہی ہوگی کہ وہ ہر حال میں مٹی کھانے کو مضر صحت بتاتے ہیں اس لئے ظاہر جواب یہی ہوا کہ مٹی ہر حال میں مکروہ ہے جیسا کہ اصول روایات میں مذکور ہے، اور فرمان حدیث کے قریب تر ہے، واللہ تعالیٰ اعلم، (۱۱) اگر کسی شخص کو مٹی کھانے کی عادت پڑ گئی ہو اور اس کو اچانک چھوڑنے سے تکلیف ہو یا دوسری طرح کی بیماری اور دماغ پر اثر پڑنے کا خوف ہو تو اس پر یہ واجب ہوگا کہ جہاں تک ممکن ہو وہ وقت اور مقدار کے لحاظ سے اس میں کمی کرتا جائے اور دوسرے طریقوں سے اس سے بچنے کے لئے تدبیر اختیار کریں، یہاںتک کہ وہ بالکل چھوٹ جائے، اور افیون وغیرہ جس کی عادت پڑ گئی ہو اس کا حکم بھی اسی مٹی کا حکم ہوگا، جیسا کہ شامیؒ نے درالمختار میں شیخ ابن حجر مکی و شیخ عبدالغنیؒ نابلسیؒ وغیرہ سے نقل کیا ہے، م، (۱۲) مکہ معظمہ سے جو سرخ مٹی لائی جاتی ہے جس کو طین حمرہ (گیرو د قرمزی) کہا جاتا ہے اسے بھی دوسری مٹی کی طرح کھانا مکروہ ہے، جواہر الفتاویٰ، (۱۳) مدینہ منورہ کے خاص جگہ کی مٹی جس کے بارے میں شفاء کی روایت پائی جاتی ہے خاص نص کے پائے جانے کی وجہ سے مستثنیٰ ہے، (۱۴) بعض فقہاء نے بخاری مٹی کھانے کی اجازت اس وقت تک کے لئے دی ہے کہ وہ نقصان دہ نہ ہونے لگے، کیونکہ مٹی کھانے کی ممانعت اس کے ناپاکی کی وجہ سے نہیں ہے بلکہ اس وجہ سے ہے کہ وہ بیماری پیدا کرتی ہے، اسی لئے ابو القاسمؒ نے فرمایا ہے کہ مٹی کھانا عقلمندی کا کام نہیں ہے، لیکن حق بات یہی ہے کہ مٹی کھانا مطلقاً مکروہ تحریمی ہے جس سے صرف ایک مٹی مستثنیٰ ہے جو کہ مدینہ منورہ کے ایک خاص مقام میں پائی جاتی ہے اور وہ بھی صرف تبرکا اور بہت ہی مختصر مقدار میں کھائی جاتی ہے، فافہم، م۔

(۱۵) اگر کوئی عورت مٹی کھانے کی ایسی عادت ڈالے جس سے اس کے حسن و جمال میں فرق آتا ہو تو اس کا شوہر اسے منع کر سکتا ہے، المحیط، میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ اگر مٹی کی طرح افیون اور بھنگ وغیرہ کی عورت کو عادت ہوگئی ہو تو اس کی کراہت اور ممانعت کی وجہ سے اور حسن و جمال میں نقصان آجانے کی وجہ سے شوہر اپنی بیوی کو منع کر سکتا ہے، م۔

فالودہ وغیرہ

(۱) انواع و اقسام کے چیزوں کے خوش مزہ کھانے میں کچھ حرج نہیں ہے، ظہیریہ، (۲) مختلف قسم کے پھلوں سے مزہ لینا بھی جائز ہے اگرچہ ترک کرنا افضل ہے، خزانۃ المفتین، میں مترجم یہ کہتا ہوں اس میں بھید یہ ہے واللہ تعالیٰ اعلم کہ نظر مبارک حضرت سرور عالم ﷺ سے صحابہؓ کے پیکر روحانی کا نور پیکر جسمی تک ظہور کر جاتا تھا اس لئے جسمانی کدورت مانع نہ تھی اور اب رفیق جسم سے ظہور نور کے بعد جسم کی تازگی مضر نہیں ہے، اور اس کے بغیر اس کے جسم کی توانائی مذموم ہوگی، چنانچہ تیسرے قرون کے بعد والوں کے حق میں بطور مذمت وارد ہوا کہ موٹائی کو پسند کرینگے اس لئے یہ موٹاپا بے موقع اور بے عقلی ہے، واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب، م۔

کچھ پینے کے بارے میں

(۱) کھڑے ہو کر پانی پینے میں کوئی حرج نہیں ہے، الغیاثیہ، لیکن خلاف ادب ہے یہاںتک کہ رسول اللہ ﷺ نے کھڑے ہو کر پینے والے کو قے کرنے کا حکم دیا ہے، جیسا کہ سنن کی روایتوں میں ہے، ویسے رسول اللہ ﷺ نے خود بنفس شریف ایک لٹکے

ہوئے مشکیزہ سے پانی پیا ہے، جیسا کہ ترمذی وغیرہ میں ہے، (۲) وضو وزمزم کا پانی اور مومن کا جھوٹا پانی کرامت کی بناء پر کھڑے ہو کر پینا ادب اور مستحب ہے، اور راستہ میں بیٹھنے کی جگہ میں کیچڑ ہونے یا جگہ کی تنگی کی وجہ سے کھڑے ہو کر پینا جائز ہے، (کتاب میں اس جگہ عبارت اس طرح ہے سبیل کا پانی بوجہ کیچڑ الخ، جس کا ترجمہ میں نے اپنی سمجھ کی بناء پر کیا ہے واللہ اعلم، قاسمی) اس لئے سب سے بہتر بات یہی ہے کہ جن صورتوں میں کھڑے ہو کر پینا مندوب ہے وہاں کھڑے ہو کر پینا ہی مندوب اور باقی صورتوں میں بیٹھ کر پینا ہی مندوب ہے البتہ اگر کوئی عذر ہو تو دوسری بات ہے اور ان مسائل میں جگہ کا تنگ ہونا یا کیچڑ ہونی یا مشکیزہ لٹکا ہوا ہونا عذر ہونے کے لئے کافی ہے، اور بغیر عذر کے بھی کھڑے ہو کر پینے میں مضائقہ نہیں ہے اس شرط کے ساتھ کہ ادب سے لاپرواہی کی وجہ سے نہ ہو، ورنہ اس پانی کو تے کر دینا چاہئے واللہ تعالیٰ اعلم، م۔

سقایہ: کسی جگہ کی پانی کی ٹنکی یا چھوٹا حوض) سے ہر امیر و فقیر کے لئے پانی پینا جائز ہے، الخلاصہ (۳) چلتے ہوئے پانی نہیں پینا چاہئے، لیکن مسافر کے لئے اجازت ہے، الغیاثیہ، (۴) ایک سانس میں پانی پی لینا اگرچہ مباح ہے، لیکن تین سانسوں میں اس طرح پینا کہ ہر مرتبہ برتن سے منہ ہٹا کر سانس لے، پہلی مرتبہ شروع میں بسم اللہ اور فراغت کے بعد یہ دعاء پڑھنی چاہئے، الحمد للہ الذی سقانا فارو انا، کہ یہ حکم حدیث کے موافق ہے، م، (۵) سقایہ یا مشکیزہ کے منہ سے منہ لگا کر پانی نہیں پینا چاہئے کیونکہ اس طرح منہ میں کیڑا وغیرہ کے حلق میں چلے جانے کا خطرہ رہتا ہے، الغیاثیہ، لیکن ابھی یہ معلوم ہوا کہ رسول اللہ ﷺ نے ایک صحابی کے یہاں لٹکی ہوئی مشکیزہ میں سے منہ لگا کر کھڑے کھڑے پانی پیا تھا، اس سے یہ معلوم ہوا کہ ممانعت تنگی وغیرہ کی مجبوری کی وجہ سے ہے، م، (۶) اس سقایہ کا پانی گھر میں بھی لے جانا اسی صورت میں جائز ہے کہ اس کی اجازت ظاہر ہو ورنہ نہیں، الوجیز، (۷) سرکہ کے مٹکے میں اگر شراب کا ایک قطرہ بھی گر جائے تو اس سے فوراً پینا جائز نہیں ہے البتہ کچھ وقفہ گزر جانے کے بعد پینا جائز ہوگا، اور اگر سرکہ کے مٹکہ میں ایک گھڑا شراب ڈالی گئی لیکن اس میں بو یا مزہ کچھ نہیں معلوم ہوتا ہے تو اس سے فوراً پی لینا جائز ہے، الملتقط۔

(۸) بیٹا اپنے کافر باپ کو نہ شراب پلائے اور نہ پینے کے لئے اسے پیالہ دے البتہ شراب کا پیالہ اس سے واپس لے سکتا ہے، (۹) بیٹا اپنے باپ کو جو کافر ہو یا نصرانی ہو اسے گرجا یا مندر نہ لے جائے مگر وہاں سے واپس لا سکتا ہے (۱۰) اپنے کافر باپ کا کھانا اور سالن پکا دینا چاہئے بشرطیکہ اس ہانڈی میں مردار یا سور نہ ہو، (۱۱) ایسی دعوت جس میں شراب یا سور یا مردار کا انتظام ہو اس میں مسلمان کو شرکت نہیں کرنی چاہئے، العتابیہ، (۱۲) سالن کا پیالہ یا نمک دان کو روٹی پر نہیں رکھنا چاہئے، الخلاصہ، (۱۳) اگر کاغذ میں نمک ہو تو اسے روٹی پر رکھنا جائز ہے، اور کہا گیا ہے کہ اصح قول یہ ہے کہ اس وقت کے کھانے میں نمک دانی کی ضرورت ہو تو پھر روٹی پر رکھنے میں حرج نہیں ہے، الینابیع، بندہ مترجم کے نزدیک یہ شرط بالکل غیر مفید ہے، کیونکہ رکھنے سے منع کرنے کی وجہ تو روٹی کی تکریم میں کوتاہی نظر آتی ہے اس بیان پر پہلا قول ہی اصح ہے، البتہ دستر خوان پر رکھنے میں حرج نہیں ہے، م، (۱۴) خوان (تھال یا طشت) کے کناروں سے روٹیاں لٹکانا مکروہ ہے، الظہیریہ، (۱۵) روٹی سے انگلیاں صاف کرنا یا چھری کو پوچھنا جس سے گوشت کھایا جا رہا ہو کوئی حرج کی بات نہیں ہے بشرطیکہ بعد میں اس روٹی کو وہ خود کھالے (ضائع نہ کرے) بعض مشائخ مطلقاً مکروہ کہتے تھے، الحیط، اور یہی قول اظہر ہے کیونکہ اس میں بے ادبی کا کوئی احتمال نہیں ہے، واللہ تعالیٰ اعلم، م۔ شیخ علاء ترجمانی نے کہا ہے کہ چھری سے روٹی کاٹنا مکروہ ہے اور شیخ ابوالفضل الکرمانیؒ نے فرمایا ہے کہ مکروہ نہیں ہے، القنیہ، اور علی بن احمدؒ نے اس طرح اس کی تفصیل کی ہے کہ اگر روٹی دودھ سے گوندھی ہوئی ہو تو اسے کاٹنے میں حرج نہیں ہے اور مکروہ بھی نہیں ہے اور اگر ایسی روٹی نہ ہو تو عجمیوں کی عادت ہونے کی وجہ سے مکروہ ہے، التاتار خانیہ عن الیتیمہ۔

(۷) محلہ اور پڑوسی والے ایک دوسرے سے خمیر لیا کرتے ہیں پھر اندازہ سے اس کا عوض دیدیتے ہیں تو یہ جائز ہے، جواہر الفتاوی، معنی مثلاً آٹا کی ایک کوئی چیز ملانے کو لیا اور اندازہ سے اتنا ہی واپس کر دیا تو یہ بیاج داخل نہیں ہے، بلکہ جائز ہے، اور اصل حنفیہ کے مطابق اس

میں پیاج کا حکم اس لئے جاری نہ ہوگا اگر چہ جنس موجود ہے مگر قدر نہیں ہے کیونکہ ان کے نزدیک نصف صاع سے کم مقداری نہیں ہوتا ہے، البتہ قرض کی صورت میں کلام ہونا چاہئے مگر جب فتویٰ یہ ہے کہ روٹی کا قرض جائز ہے تو اسے بدرجہ اولیٰ جائز ہونا چاہئے، اور چونکہ اتنا آٹا مقداری نہیں ہے، اس لئے کہ نصف صاع سے کم ہے، اس لئے اندازہ دینا بھی کافی ہے، واللہ تعالیٰ اعلم (۱۸) مسافروں نے منزل میں اتر کر اپنے اپنے ناشتہ دان سے کھانا نکال کر سب نے ایک کو دوسرے سے ملا کر کھایا یا ہر ایک نے ایک ایک درہم نکالا اور سب کا ملا کر کھانا خرید کر کوئی لے آیا پھر اسے سب نے مل جل کر کھایا تو یہ جائز ہے اگر چہ کھانے میں سب برابر نہ ہوں، الوجیز، مع۔

کچھ اضافی مسائل

نمبر:۔ ا: رزق حلال کی طلب جہاں تک ممکن ہو فرض ہے (۲) امام ابو حنیفہ کے نزدیک ایک وقت میں تجارت مستحب تھی، اور اسلام کی سلطنت میں تو بہت ہی بہتر ہے، لیکن کفار کی سلطنت میں تجارت سے زراعت بہتر ہے، (۳) بھرے ہوئے پیٹ کے ساتھ ساری رات کی عبادت سے آدھے پیٹ کے ساتھ آدھی رات کی عبادت بہتر ہے، (۱۴) اتنا زیادہ مال جو لہو ولعب میں ڈال دے اس سے ضرورت کے مطابق مال کا ہونا بہتر ہے، چونکہ مال کے حقوق اور لوازمات بہت زیادہ ہوتے ہیں اسی لئے اکثر بزرگان دین نے مال کی کمی ہی کو پسند کیا ہے اگر چہ مالدار شخص مال سے خیرات کرے اور اس کے حقوق بھی ادا کرے صحیح حدیث میں اس طرح بھی مذکور ہے نعم المال الصالح للرجل الصالح یعنی مرد صالح کے لئے مال حلال عمدہ چیز ہے، م، (۱۵) حدیث میں ہے کہ سچا امانت دار تاجر قیامت کے دن شہیدوں اور صالحوں کے ساتھ ہوگا، م۔

ہدایا اور ضیافت سے متعلق

(۱) اگر کسی کو کچھ ہدیہ بھیجا گیا یا دعوت کی گئی تو اگر بھیجنے والے کا اکثر مال حلال طریقہ سے حاصل کیا ہوا ہو تو اس کے قبول کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے، اور اگر یہ معلوم ہو جائے کہ یہ چیزیں حرام ذرائع سے حاصل کی گئی ہیں تب اسے قبول کرنا جائز نہ ہوگا، اور اگر اس کا زیادہ مال حرام طریقہ سے حاصل کیا گیا ہو تو اسے قبول نہیں کرنا چاہئے یعنی نہ ہدیہ میں قبول کیا جائے اور نہ ہی اس کے دعوت قبول کی جائی، البتہ اگر وہ شخص خاص طریقہ سے یہ اطمینان دلادے کہ یہ مال حلال ذریعہ سے حاصل کیا گیا ہے اور میں نے اسے وراثۃ پایا ہے یا اسے قرض کے طور پر لیا ہے، الینابیع، اس سے یہ معلوم ہوا کہ کہنے والے کی بات پر اعتماد کر لینا صحیح ہے، اگر چہ سننے والے کو اس کی حقیقت حال معلوم نہ ہو، م۔

(۲) ظالم حکام اور امراء کا ہدیہ قبول کرنا جائز نہیں ہے، کیونکہ ان کے اکثر اموال کے بارے میں غالب گمان یہی ہوتا ہے کہ وہ حرام طریقہ سے حاصل کیا جاتا ہے، لیکن اگر اس کے بارے میں یہ معلوم ہو کہ اس کا اکثر مال حلال طریقہ سے حاصل کیا ہوا ہے، اس کو قبول کر لینے میں بھی حرج نہیں ہے، کیونکہ عام طور پر لوگوں کے مال میں کچھ نہ کچھ حرام مال بھی ملا جلا ہوتا ہے، اسی لئے اموال کے بارے میں اکثریت پر حکم لگایا جاتا ہے اور یہی حکم ان کی طرف سے دی ہوئی دعوت کے بارے میں بھی ہے، الاختیار (۳) ہمارے زمانہ کے ظالم امراء کے ہدایا کے بارے میں شیخ ابو بکر بن الفضل بخاریؒ نے فرمایا ہے کہ ان کے ہدایا وغیرہ ان ہی لوگوں کو واپس لوٹا دینے چاہئے جن سے وہ لئے گئے ہوں یا لوٹے گئے ہوں یعنی اصل مالکوں کو واپس کر دئے جائیں، اور شیخ محمد بن حامدؒ نے فرمایا ہے کہ ان کے اموال بیت المال میں جمع کر دئے جائیں، تو پھر دوسرے ظالم امراء ان کو بیت المال سے لے کر اپنی خواہش کے مطابق لہو ولعب کے ساتھ خرچ کر دینگے، جبکہ ہمیں یہ بات اچھی طرح معلوم ہو چکی ہے کہ ہمارے زمانہ کے بادشاہ اور امراء اس بیت المال کو اپنی خواہشوں اور شہوات کے واسطے رکھتے ہیں اور مسلمانوں کی جماعت کے واسطے نہیں رکھتے ہیں، المحیط۔
اب میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ یہ بات اس حالت پر پہنچ گئی ہے کہ ہندوستان کے مسلمانوں کو عام طور سے بیت المال کے

معنی ہی معلوم نہیں ہیں بلکہ وہ تو یہی جانتے ہیں کہ یہ خزانہ بادشاہوں کی مرضی کا حق ہے، وہ اس میں جو چاہیں کریں، اب اس بات کی ضرورت ہو گئی ہے بیت المال کی حقیقت ان کو بتائی جائے، چنانچہ اس جگہ میں خلاصۃً بیان کر رہا ہوں کہ اسلامی سلطنت میں زمین کا خراج اور جزیہ وغیرہ آتا ہے وہ ان کے حقداروں کے دینے کے بعد جو کچھ بچ جاتا ہے وہ محفوظ جگہ میں رکھ دیا جاتا ہے جو تمام مسلمان بھائیوں کا مشترک حق ہوتا ہے جو ان کی حفاظت اور ان کی ضروریات پوری کرنے میں خرچ کیا جائے گا، اور وقت کا سلطان سارے مسلمانوں کی طرف سے اس کا متولی اور نگہداشت کرنے والا ہوتا ہے، یہانتک کہ عام مشورہ کے بغیر اپنی مرضی سے غیر معمولی مصرف میں اس کو خرچ کرنا جائز نہیں ہوتا ہے، اسی لئے عام قوموں اور محلوں وغیرہ سے ایک ایک یا زیادہ آدمی منتخب ہو کر مجلس شوریٰ میں شریک ہوں گے جو کہ علم و عقل ورائے والے ہوں گے اور ان تمام کی طرف سے وہ سلطان ہی صدر مجلس ہو گا، پھر جب صحابہؓ کی خلافت سے کچھ دوسری طرف جھکاؤ شروع ہوا تو یہاں تک نوبت آگئی کہ سلطنت اور خزانہ سب بادشاہ کی ذاتی ملکیت سمجھی جانے لگی، پھر بادشاہ اور اس سارے وزراء اور امراء اس خزانہ کو اپنی آسائش میں اپنی خواہش کے مطابق خرچ کرنے لگے، اور عام مسلمانوں نے جیسے اللہ تعالیٰ اور رسول اللہ ﷺ کے طریق سے انحراف کیا اسی طرح سے دنیا میں مجلس مشاورت سے بھی نکال دئے گئے اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ ان کی عزت اور جان و مال کی حفاظت کو کچھ ذرہ برابر خیال نہ رہا اور عموماً لوگ جاہل بے علم ہونے پر ہی افتخار کرنے لگے، بالآخر نوبت یہاں تک پہنچی کہ بے علمی کے قوانین و ظالمانہ سلطنت سے ہاتھ روک دیا گیا، یہ حالات اس مترجم نے اپنے علاقہ کے نمونۃً بیان کئے، اس کے برعکس اگر خلافت راشدہ کی سلطنت کا نمونہ ہوتا تو عین عدل و صواب ہے، اور شریعت الٰہی عزوجل میں دنیا و آخرت کے واسطے راست و مستقیم اس میں جو عدل و راحت ہے وہ کسی بھی سلطنت میں ممکن نہیں ہے، کیونکہ یہ کفار حق عزوجل سے جاگنے اور تجاوز کرنے میں چونکہ انتہائی ظالم ہیں ان کی سلطنت کا مراد اور اس کی منتہا صرف دنیاوی زندگی پر موقوف ہے جس کی وجہ سے طاعات الٰہیہ عزوجل اور آخرت کے معاملات میں ان کو انتہائی تکالیف اور مشقت ہوتی ہے، اس کے ساتھ ہی اگر ہر شخص کی خواہ وہ غریب اور کمزور و ناتواں ہو اس کی حفاظت اور اس کی بقدر ضرورت اس کی معاش کے ذرائع بالکل کھلے اور آسان ہوں، تو ایسی بادشاہت دنیاوی عدل میں غنیمت ہے، اور یہ بات بہت ہی مشہور ہے کہ دنیاوی زندگی کے لئے اگر جان و مال کی حفاظت و انصاف نہ ہو بلکہ صرف ظلم ہی ہو تو ایسی بادشاہت باقی نہیں رہ سکتی ہے اور اگر عوام کی حفاظت اور انکے ساتھ انصاف موجود ہو تو بادشاہت بھی باقی رہتی ہے، اگرچہ بادشاہ کافر ہی ہو، م۔

بادشاہ کی طرف سے کسی موقع میں انعام و عطیہ کے قبول کرنے کے بارے میں اختلاف ہے، بعض فقہاء نے کہا ہے کہ اس کو قبول کرنا جائز ہے، جبتک کہ یہ معلوم نہ ہو کہ وہ حرام مال میں سے دیتا ہے، (۴) امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ ہم قول کو پسند کرتے ہیں، جب تک کہ ہم کو اس مال کے حرام ہونے کا قطعی علم نہ ہو، یہ قول امام ابو حنیفہؒ اور ان کے اصحاب کا ہے، الظہیر یہ شیخ ابو القاسم رحمہ اللہ تعالیٰ اپنے سلطان سے عطیہ قبول کر لیا کرتے تھے، اور اپنی ضرورت کے لئے لوگوں سے قرض بھی لیتے تھے، پھر جب سلطان کی طرف سے عطیہ اور وظیفہ ملتا تو اس سے اپنا سارا قرض واپس کر دیتے تھے، اس لئے ایسے مسائل میں یہی حیلہ ہے کہ آدمی اپنی ضروریات قرض سے پوری کرے پھر اس کی رقم جس مال سے بھی چاہے ادا کرے، اور امام ابو یوسفؒ نے ابو حنیفہؒ سے حیلہ کا یہی طریقہ حاصل کیا ہے، الخلاصہ۔

(۵) جس شخص کے لئے صدقہ کا مال کھانا حلال نہ ہو یعنی وہ مالدار ہو تو اس کے بارے میں شیخ ابو بکر اسکافؒ نے فرمایا ہے کہ اس کو شاہی وظیفہ یا انعام قبول نہیں کرنا چاہئے کیونکہ یہ بھی صدقہ لینے کے مشابہ ہے، (۶) اگر کسی کو یہ معلوم ہو کہ بادشاہ نے غصب کر کے کسی کا مال لیا ہے، اور اس نے فقیر کو کچھ انعام دیا ہے تو شیخ ابو بکرؒ نے فرمایا ہے کہ اگر یہ معلوم ہو جائے کہ بادشاہ نے درہم غصب کر کے دوسرے درہموں میں ملا دیا ہے تو لینا جائز ہو گا ورنہ نہیں، یعنی اگر یہ معلوم ہو کہ غصب کئے ہوئے یہی درہم ہیں تو اسے لینا جائز نہ ہو گا، اور کچھ فقہاء نے کہا ہے کہ صاحبینؒ کے قیاس کے مطابق دوسرے درہموں سے ملا دینے کی صورت

میں بھی جائز نہیں ہونا چاہئے۔ کمافی الحاوی: (۷) بادشاہ نے اگر کسی کو کچھ کھانے کی چیز دی تو وہ سلطان کے اکثر مال کا جائزہ لے کر فیصلہ کرے کہ اس کے پاس غصب وغیرہ کا مال حرام اکثر ہے تو اسے نہ کھائے اور اگر غالب مال اس کے پاس حلال مال سے ہو تو وہ شخص اسے کھا سکتا ہے الذخیرہ۔

(۸) شیخ علاء الدین السمر قندیؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کوئی ایسی ضیافت میں شرکت کرنے پر مجبور ہو جائے جس میں حرام مال ہونے کا شبہ ہو تو اس کا حیلہ یہ ہوگا کہ دعوت کرنے والا یہ کہے کہ میں نے اس مال کو فلاں فقیر کی ملکیت میں دیدیا ہے پھر وہ فقیر اس مال کا کسی دوسرے کو مالک بنادے اس طرح کی دعوت جائز ہو جائیگی، جواہر الفتاویٰ۔ (۹) اگر کوئی سود خور یا حرام کمائی والے نے اسی کی دعوت کی بس اگر دعوت کرنے والے کا اکثر مال حرام ذریعہ سے ہو تو اس مال کو نہ کھائے، البتہ اگر دعوت کرنے والا یہ کہہ دے کہ میں نے اس مال کو وراثت میں پایا ہے یا کسی سے قرضہ لے کر تیار کیا ہے تو ایسی دعوت کو یا ہدیہ کو قبول کرنے اور کھانے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے، الملتقط، (۱۰) جو شخص کھلم کھلا فسق کے کام کرتا ہو اس کی دعوت قبول نہیں کرنی چاہئے، التمر تاشی یہ حکم اس صورت کا ہے جبکہ اس کا مال حلال ذریعہ سے حاصل ہوا ہو، یہی حکم ان لوگوں کا بھی ہے جن کی آمدنی کا ذریعہ ہی حرام کا ہو، جیسے کہ کسبیاں عزت فروش عورتیں اور ذکیت، اور گانے والے مرد یا عورت تو ان کی دعوت یا ہدیہ قبول نہیں کرنا چاہئے، م۔

(۱۱) دعوت ولیمہ کا حکم مسنون ہونے کا صرف تین دن تک کا ہے اس کے بعد یہ حکم ختم ہو جاتا ہے، الظہیر یہ، ( ) جس کے یہاں کوئی مر جائے تو اسی روز اس گھر میں کھانا لے جانے اور ان لوگوں کے ساتھ بیٹھ کر کھانے میں کوئی حرج نہیں ہے، کیونکہ گھر والے مردہ کی تجہیز و تکفین میں مشغول ہوں گے، اس کے بعد مکروہ ہے، التاتار خانیہ، (۱۳) وفات ہو جانے کی صورت میں اس گھر کے لوگوں کی تین دنوں تک ضیافت کرنا مباح نہیں ہے، اور اگر کوئی کرلے تو اس کے کھانے میں بھی کوئی مضائقہ نہیں ہے، خزانۃ المفتیین، (۱۴) اگر میت کے گھر والوں نے فقیروں کے لئے کھانا تیار کرنا چاہا تو اس شرط کے ساتھ کھانا تیار کرنا جائز ہوگا کہ سب ورثہ بالغ ہوں اور وہ سب اس کھانے پکانے کی تیاری کی اجازت بھی دیں، اور اگر وارثوں میں سے کوئی بھی نابالغ ہوگا تو ترکہ کے مال میں سے کھانا پکانے (یا دوسرے مالی خرچ) کا کام نہیں کر سکتا ہے، التاتار خانیہ۔

(۱۵) اگر دستر خوان پر بٹھا کر کھانا کھلایا جا رہا ہو اور کسی مہمان نے اس کھانا میں سے کسی غیر مہمان کو کچھ دینا چاہا تو یہ اسی صورت میں دے سکتا ہے جبکہ کسی طریقہ سے اس بات کا یقین ہو کہ میزبان اس سے ناراض نہ ہوگا، اور اگر دینے سے ناراضگی کی امید ہو تو دینا حلال نہ ہوگا، اور اگر بین بین ہو یعنی مشتبہ ہو تو بھی دینا صحیح نہ ہوگا، اسی طرح سے اس کھانے میں سے کسی فقیر کو بھی دینا صحیح نہ ہوگا، القاضی خان، (۱۶) اور اگر میزبان نے مہمانوں کو کھلانے کے دو دستر خوانوں کا انتظام کیا ہو تو ان میں سے ایک دستر خواں والے کیلئے دوسرے کو دینا صحیح نہ ہوگا البتہ اس صورت میں دے سکتا ہے جبکہ دینے پر میزبان (صاحب خانہ) کی رضا مندی یقینی معلوم ہوتی ہو، اور کتاب الہبہ کی روایت کے مطابق جائز ہے، الملتقی، اور اکثر مشائخ کے نزدیک ایک دستر خوان والوں میں سے اگر کسی نے دوسرے کو کچھ اٹھا کر دیا تو عادت اور عرف ہونے کی وجہ سے جائز ہوگا، (۱۷) اور اگر مہمانوں کے پاس کوئی شخص کسی کام وغیرہ کے لئے آیا اور اسے کسی نے کچھ دیدیا تو جائز نہیں ہوگا، القاضی خان۔

(۱۸) ایسے مسائل میں صحیح بات یہ ہے کہ عرف وعادت کو دیکھا جائے اور شک وشبہہ پر عمل نہیں کیا جائے، الینابیع۔ (۱۹) اگر کسی مہمان نے دستر خوان سے میزبان کی بلی کو کچھ کھانے کو دیدیا تو عادت ہونے کی وجہ سے جائز ہوگا لیکن اس کے کتے کو گوشت دینا جائز نہ ہوگا، کیونکہ ایسی عادت نہیں ہے البتہ اگر ہڈی دی ہو تو جائز ہوگا، الظہیر یہ والذخیرہ، (۲۰) اگر ایک شخص نے دعوت کے سلسلہ میں کئی دستر خوان بچھا کر ایک ایک جماعت کو علیحدہ بٹھلایا تو ایک دستر خوان والوں کو یہ اختیار نہیں ہوگا کہ اپنے دستر خوان سے کچھ اٹھا کر دوسرے دستر خوان والوں کو دے، اور دوسروں کو اس کا کھانا اور لینا بھی جائز نہ ہوگا کیونکہ میزبان نے ہر ایک کیلئے اس کے مقرر کئے ہوئے دستر خوان سے لینا اور کھانا مباح کیا ہے، اور دوسرے دستر خوان سے مباح نہیں کیا ہے، فقہہ

ابواللیث نے فرمایا ہے کہ قیاس تو یہی ہے، لیکن اگر کسی نے اسی ضیافت والوں میں سے کسی کو دے دیا تو استحسانا جائز ہوگا، اور اگر ان کے کسی خادم کو دیا تو بھی جائز ہوگا، اسی طرح اگر دستر خوان سے مہمان کو کچھ روٹی اور تھوڑی بوٹی دی تو بھی استحسانا جائز ہوگا، القاضی خان۔

(۲۱) دستر خوان سے زلہ (پس خوردہ، جوٹھا کھانا) اٹھالانا بلا خلاف حرام ہے البتہ اگر مہمان کی طرف سے اجازت ہو، جواہر الاخلاطی، (۲۲) اگر کسی شخص کے یہاں اس کے بال بچوں کے کھانے سے ٹکڑے بچ گئے اور جمع ہوگئے اور گھر والے ان ٹکڑوں کو کھانا نہیں چاہتے ہوں تو مرغی یا بکری وغیرہ کو کھلانا جائز اور افضل ہے، لیکن راستہ یا نہر میں ڈالنا نہیں چاہئے، لیکن اگر چیونٹیوں کے کھانے کو ڈالدے تو کوئی حرج نہیں ہے، سلف سے بھی یہی منقول ہے، الظہیریہ، (۲۳) مجنون کو مردار کھلانا جائز نہیں ہے، لیکن بلی کو کھلانا جائز ہے، بلکہ جس جانور کا گوشت کھایا جاتا ہے اس کو نہیں کھلایا جائے، (۲۵) ہمارے فقہاء نے فرمایا ہے کہ مردار سے کسی طرح سے بھی نفع اٹھانا جائز نہیں ہے، یہانتک کہ اپنے شکاری کتے و باز خواہ نر (جرہ) ہو یا مادہ وغیرہ کو بھی نہیں کھلانا چاہئے، القنیہ۔

میزبان اور مہمان کے آداب

(۱) مہمان کو چاہئے کہ اسے جہاں بٹھلایا جائے وہاں بیٹھ جائے، (۲) جو کھانے کو پیش کیا جائے اسے خوشی کے ساتھ قبول کرلے، (۳) میزبان کی اجازت کے بغیر کھڑا نہ ہو، (۴) جب نکلنے لگے تو گھر والوں کے لئے دعا کرے۔

میزبان کے آداب

اسے یہ چاہئے کہ کبھی کبھی اپنے سے مزید کھانے کی فرمائش کرتا رہے، مگر زیادہ ضد نہیں کرنی چاہئے، (۲) مہمانوں کے پاس زیادہ خاموشی اختیار نہ کرے، (۳) مہمانوں کی نظروں سے دور نہیں ہونا چاہئے، (۴) ان کے سامنے اپنے خادموں پر غم وغصہ نہ کرے (۵) مہمانوں کے خرچ کی وجہ سے اپنے بال بچوں کے کھلانے پلانے میں کمی یا غفلت نہ کرے، الظہیریہ، اپنا مال اس طرح خرچ کرنا افضل ہے کہ پہلے اپنی ذات پر پھر بال بچوں پر پھر اگر بچ جائے تو اسے صدقہ کردیا جائے، اور فاسق کو ایک دن سے زیادہ خرچ نہیں دینا چاہئے، التاتارخانیہ۔

کھانے کے آداب

(۱) کھاتے وقت بالکل خاموش رہنا مکروہ ہے، کیونکہ اس سے مجوسیوں کی مشابہت ہوتی ہے، السراجیہ، (۲) کھاتے وقت خاموش نہیں رہ کر امور خیر اور صلحاء کے قصے بیان کرے، الغرائب، (۲) اگر مہمان زیادہ تعداد میں ہوں تو ان کی خدمت کے لئے کھڑا رہنا چاہئے البتہ اگر چند افراد ہوں تو ان کے ساتھ بیٹھ جانے میں بھی مضائقہ نہیں ہے، (۳) کھانے سے پہلے ہاتھ دھونے کے لئے پانی لانا چاہئے، (۴) بزرگوں نے یہ بات پسند کی ہے کہ ہاتھ دھلاتے وقت مہمانوں میں جو بڑے اور بزرگ ہوں ان سے پہلے دھلوایا جائے، (۵) مہمان جب فارغ ہو کر جانا چاہیں اور اجازت چاہیں تو ان کو روکنا نہیں چاہئے، (۶) کھانے سے فراغت کے بعد ہاتھ دھلوانے میں طشت کا پانی بار بار پھینکنا مشائخ کے نزدیک مکروہ ہے لیکن چونکہ اس زمانہ میں کھانے میں چکنائی اور روغن کا استعمال کم ہوتا تھا مگر اس زمانہ میں گوشت مختلف طریقوں سے پکے ہوئے اور روغن دار چیزیں زیادہ ہوتی ہیں جو اسی طشت میں صاف ہوتی ہیں اس لئے پانی بار بار پھینک دینے میں مضائقہ نہیں ہونا چاہئے، اور ایسا نہ ہو کہ روغن کی چھینٹ سے کپڑے خراب ہوں۔

(۷) فقیہؒ نے فرمایا ہے کہ خلال کرنے سے دانتوں سے جو کچھ نکلے اگر اسے منہ سے ایک بار باہر نکال لیا ہو تو اسے پھینک دے

ورنہ اختیار ہوگا کہ اگر چاہے تو اسے نگل جائے یا پھینک دے، (۸) انار و آس وریحان کی لکڑی سے خلال کرنا مکروہ ہے، اور سیاہ بید سے بہتر ہے، (۹) خلال اور اس سے جو کچھ نکلے اس کو لوگوں کے سامنے فرش پر پھینکنا مکروہ ہے بلکہ طشت آنے پر اس میں ڈال کر ہاتھ دھو لینا چاہئے، البستان، (۱۰) کھاتے وقت دوسروں کی طرف نظر نہیں کرنی چاہئے، (۱۱) لقمہ چھوٹا لینا چاہئے اور اسے خوب چبانا چاہئے، (۱۲) چباتے وقت منہ سے آواز نہیں نکالنی چاہئے، (۱۳) کھانے اور چبانے میں جلدی نہیں کرنی چاہئے، م۔

فصل: درہم اور چھوہارے وغیرہ لٹانا

مسائل:۔ (۱) اگر کسی نے کچھ لوگوں کے سامنے درہم یا چھوہارے رکھے اور کہا کہ جو کوئی چاہے جتنا چاہے اس میں سے لے لے، تو اس میں سے جتنا لے گا وہ اسی کا ہو جائے گا، اور کسی دوسرے کو اس سے لینے کا حق نہ ہوگا، الذخیرہ، (۲) ایسے درہم یا دینار یا فلوس جن پر اللہ تعالیٰ کا نام یا کلمہ شہادت لکھا ہوا ہو ان کو صحیح قول کے مطابق لٹانا مکروہ نہیں ہے، (جواہر الاخلاطی، الذخیرہ) (۳) اگر چھوہارے لٹانے سے کسی کے دامن یا آستین میں گرے اور دوسرے نے وہ لے لئے تو اس لینے والے کا ان پر حق ہے، المنتقی، (۴) فتاوائے اہل سمرقند میں ہے کہ اگر کسی نے اپنا دامن یا آستین اسی لئے پھیلائی ہو کہ لٹائی ہوئی چیز شکر یا چھوہارے اسی میں گریں تو دوسروں کو ان میں سے لینا جائز نہ ہوگا، چنانچہ دامن والے کو یہ اختیار ہوگا کہ لوٹنے والے سے اس چیز کو واپس مانگ لے، المحیط والینابیع۔

(۵) اگر ایک شخص نے چھوہارا لوٹا مگر وہ اس کے ہاتھ سے گر گیا اور دوسرے شخص نے اسے اٹھا لیا تو وہ پہلے شخص کی ہی ملکیت ہوگی، الینابیع، (۶) اگر ایک شخص جامع مسجد کے منبر و محراب کے پاس گیا اور وہاں مٹھائی رکھی ہوئی دیکھی تو وہ اسے لے سکتا ہے، لیکن اگر حلوائیوں اور شکر بنانے والوں کے بازار سے گزرا اور وہاں مٹھائی یا شکر پائی تو وہ اسے نہیں لے سکتا ہے، الخلاصہ، (۷) اسی طرح اگر کوئی شخص مسجد میں گیا اور محراب کے طاقچہ میں مٹھائی وغیرہ پائی تو وہ اسے لے سکتا ہے لیکن عرف میں ایسی چیز کو حجرہ میں رہنے والے مؤذن وغیرہ کا حق ہوتا ہے، م۔

(۸) اگر دولہا دولھن پر لٹانے کے لئے کسی کو نقد یا درہم دیئے گئے اور اس نے چاہا کہ میں بھی ان میں سے اپنا حصہ لے لوں تو اسے یہ جائز نہیں ہوگا، پھر اگر وہ یہ چاہے کہ کسی دوسرے کو لٹانے کے لئے دیدے اور اس سے اپنا حصہ بھی لوٹ لے تو وہ یہ بھی نہیں کر سکتا ہے، یعنی نہ دوسرے کو دے سکتا ہے اور نہ لوٹ سکتا ہے، اور اگر نقد ہوں تو فقیہ ابو اللیثؒ کے مطابق مشائخؒ نے فرمایا ہے کہ درہم کی طرح اس کا بھی اختیار نہیں ہوگا المحیط، (۹) نوادر ابن سماعہ میں امام ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ اگر ایک شخص کا گدھا مر جائے اور وہ اسے کہیں باہر پھینکدے پھر ایک آدمی آکر اس کی کھال نکال کر دباغت دیدے تو اس کا مالک اس کھال کو اس شخص سے واپس نہیں مانگ سکتا ہے، (۱۰) اگر گدھے کو باہر لے جا کر نہیں پھینکا بلکہ اپنے گھر میں ہی رکھے ہوئے تھا اور دوسرا شخص اس کے مکان جا کر اس کی کھال نکال کر دباغت دیدے تو مالک کو اختیار ہوگا کہ اس شخص سے وہ کھال مانگ لے اور دباغت دینے کی وجہ سے قیمت میں جو زیادتی ہوگئی اس محنت کرنے والے کو دیدے، (۱۱) اور مردار بکری کے بارے میں یہ روایت ہے کہ اگر مالک نے اسے باہر پھینک دیا ہو اور دوسرے شخص نے اس کی کھال نکال کر اسے دباغت دیدی اور کھال کے بال یا اون کاٹ کر رکھ لئے، اتنے میں مالک آجائے تو اس کو یہ اختیار ہوگا کہ اگر چاہے تو اس سے اس کھال کو اپنے پاس رکھ لے اور دباغت کی وجہ سے اس کی قیمت میں جو زیادتی ہوئی ہے وہ اسے دیدے، اس تفصیل سے گدھے اور بکری کے معاملہ میں فرق ہوگا، المحیط۔

(۱۲) اگر کھیت کا مالک خربزہ یا ککڑی جیسی کے پالیز (کھیت) سے پھل توڑے لیکن چھوٹے چھوٹے پتیوں کو اسی میں چھوڑ دے پھر لوگ آکر ان کو توڑ لیں، تو اگر مالک نے اسی نیت سے چھوڑے ہوں کہ یہ لوگ آکر اسے توڑ لیں تو ان کا لینا جائز ہوگا، اور اس کی مثال ایسی ہوگی کہ جیسے کوئی اپنی کھیتی کاٹ لے اور رواج کے مطابق کچھ بالیاں ان میں چھوڑ دے تاکہ لوگ اسے کاٹ لیں تو ان کے

لینے میں بھی کوئی حرج نہ ہوگا، (۱۳) اگر کسی کھیت کو کرایہ پر لینے والے نے کھیتی تیار ہونے پر کاٹ لی اور کچھ جڑیں رہ گئیں جیسا کہ لوگ عموماً چھوڑ دیتے ہیں، اس کے بعد زمین کے مالک نے جب اس میں پانی ڈالا تو پھر ان میں سے شاخیں بڑھیں اور کچھ پیداوار بھی ہوگئی تو مالک زمین ہی ان تمام کا مالک ہوگا التاتارخانیہ، ھ۔

اضافہ

سوال:۔ ایک کافر بادشاہ نے ایک مسلمان سے جائز ملازمت دینے کے لئے پانچ سو روپے کی ضمانت جمع کروائی اس شرط کے ساتھ کہ ملازمت کے ختم ہونے پر یہ روپیہ واپس دیدیا جائے گا، پھر سال گزر جانے پر فی صدی پچاس پیسے کے حساب سے سود یا نفع دینا چاہا اور نہ ملازمت سے موقوف کر دیا جائے گا، اس بادشاہ کا دستور بھی یہ ہے کہ بادشاہ کا روپیہ کاروبار میں لگادیا جاتا ہے، اس لئے ایسے روپے کے لینے کا کیا حکم ہے۔

جواب:۔ بعض بزرگوں نے فتوی دیا ہے کہ کسی قرض کو نفع کے ساتھ لینا مکروہ تحریمی ہے، جو کہ اس کا مصداق ہے: **کانوا یکرھون کل قرض جرمنفعتہ الخ**، لیکن بندہ مترجم کا جواب یہ ہے کہ یہ زیادتی قرض کا نفع نہیں ہے، اور چونکہ جبراً دیا جاتا ہے اس لئے اس کے لینے میں کوئی حرج نہیں مضائقہ نہیں ہے، البتہ کسی معاملہ کے طے کئے بغیر ہی یہ نفع حاصل ہو رہا ہے اس لئے اسے کھانا حلال نہ ہوگا، لہذا اسے صدقہ کر دینا چاہئے اور اسی پر اتفاق کیا گیا ہے، واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب، م۔

فصل:۔ اہل ذمہ سے متعلق مسائل

(۱) قول صحیح کے مطابق ذمی کافروں کا مسجد الحرام اور دوسری مسجدوں میں جانا جائز ہے، محیط السرخسی، (۲) داخلہ کے وقت ان کے پاؤں میں نجاست نہیں ہونی چاہئے، کیونکہ مسجدوں کے صفائی وستھرائی کا ہمیں حکم دیا گیا ہے، م، (۳) مسلمان بھی بیعہ اور کنیسہ میں اگرچہ داخل ہو سکتا ہے لیکن یہ جگہیں چونکہ شیطانوں کے جمع ہونے کی جگہیں ہوتی ہیں اس لئے ان میں داخل ہونا مکروہ ہے، التیمیہ: (۴) اگر اہل الذمہ نے اپنے لئے مقبرہ بنانے کی غرض سے زمین کا کوئی ٹکڑا خریدا تو یہ صحیح ہوگا اور وہ اس زمین کے مالک ہو کر اس میں جو چاہیں کریں اگرچہ اس کی وجہ سے مسلمانوں کے گھروں کو نقصان بھی پہنچتا ہو، (۵) البتہ اگر اس زمین میں کنیہ یا بیعہ (یہودیوں اور عیسائیوں کا عبادت خانہ) یا آتش خانہ بنانا چاہا تو ان کو اس سے منع کیا جائے گا، خزانۃ الفتاویٰ، اسی طرح سے شراب خانہ اور ایسی چیزوں کے بنانے سے بھی ان کو روکا جائے گا، جن سے عموماً منع کیا جاتا ہے، م، (۶) اگر کوئی مسلمان نصرانی کے ہاتھ زنار اور مجوسی کے ہاتھ ان کی مخصوص ٹوپی فروخت کرنا چاہے تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے، اسراجیہ، (۷) اسی طرح نصرانیوں کے ہاتھ ان کی ٹوپی وجوتا وغیرہ فروخت کرے یا ان کا کپڑا سئے یا ان کا کھانا پکائے بشرطیکہ کھانے میں سود یا شراب نہ ہو تو ان کاموں کے کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے، م۔

(۸) اگر مسلمان کی بیوی نصرانیہ ہو تو اس کے گھر میں جس جگہ بھی چاہے اپنی نماز پڑھ سکتا ہے، لیکن وہ صلیب نہیں کھڑی سکتی ہے، المحیط، (۹) امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ مشرکوں کے برتنوں کو دھو لینے سے پہلے اس میں مسلمانوں کو نہیں کھانا چاہئے، (۱۰) اگر بغیر دھوئے کھالیا تو بھی جائز ہوگا، (۱۱) جبتک کہ مشرکوں کے برتن میں نجاست ہونے کا علم نہ ہو اس وقت تک اس میں کھانے والا حرام کھانے والا نہ ہوگا، (۱۲) اور جب اس کی ناپاکی کا علم ہو جائے تو اس کو دھوئے بغیر کھانے والا حرام کھانے والا ہوگا جیسے کہ مرغی کی چونچ میں نجاست کا موجود ہونا معلوم ہو تو اس کے جوٹھے پانی سے وضو کرنا جائز نہیں ہوگا، (۱۳) اگر مشرکوں کے پائجامہ کا نجس ہونا معلوم ہو تو اسے دھونے سے پہلے اس میں نماز جائز نہ ہوگی، (۱۴) اور اگر اس کا نجس ہونا معلوم نہ ہو تو اس کو دھونے سے پہلے اس میں نماز جائز تو ہو جائیگی مگر مکروہ ہوگی، (۱۵) نصاری ویہود کے ذبح کئے ہوئے اور دوسرے کھانوں کے کھانے میں کوئی حرج نہیں ہے، خواہ وہ حربی ہو یا ذمی ہو یا اسرائیلی ہو یا میر ہو، المحیط۔

(۱۶) اس علاقہ میں یہ بات بہت مشہور ہے کہ نصاریٰ کھانے کے لئے مرغی کی گردن مروڑ دیتے ہیں اسی لئے ان کے ذبیحہ میں کراہت ہے، م، (۱۷) مجوس کا ہر قسم کا کھانا حلال ہے سوائے ان کے ذبیحہ کے کہ وہ حرام ہے، المحیط، (۱۸) ہنود اور مشرکین وغیرہ کا یہود ونصاریٰ کے سوا سب کا حکم وہی ہے، م، (۱۹) مشرکوں کے ساتھ کھانے کے بارے میں حاکم ابو عبید الرحمنؒ نے کہا ہے کہ اگر کوئی مسلمان ایک دوبار مبتلا ہو جائے یعنی اتفاقیہ ساتھ کھانے کی نوبت آجائے تو کوئی مضائقہ نہیں ہے لیکن اس پر مداومت مکروہ ہے، المحیط، (۲۰) اور ملتقط کی تفصیل سے معلوم ہوتا ہے کہ اس وقت اگر مشرک اپنا سنکھ وغیرہ کی قسم کی کوئی چیز شرک وکفر کی ظاہر کرے تو ان کے ساتھ کھانا جائز نہ ہوگا ورنہ جائز ہوگا، (۲۱) ذمیوں کی دعوت کرنی جائز ہے، اگرچہ دونوں میں معمولی شناسائی کے سوا کوئی تعلق نہ ہو الملتقط۔

(۲۲) اسی طرح ان کی دعوت میں جانا جائز ہے الذخیرہ، (۲۳) ایسا مشرک جو مسلمانوں کے ساتھ لڑتا نہ ہو خواہ وہ قریب کا رشتہ دار ہو یا دور کا ہو اس کے ساتھ صلہ رحمی کرنے میں مضائقہ نہیں ہے، المحیط، (۲۴) اگر صلح کا زمانہ ہو تب بھی جائز ہے، التاتارخانیہ، (۲۵) مشرک کا ہدیہ قبول کرنا بھی جائز ہے، چنانچہ احادیث سے بھی اس کا ثبوت ہے، البتہ اگر اسلام کے بارے میں اس کی طرف سے کوئی بدگمان ہو تو جائز نہیں ہے، واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب، م، (۲۶) مسلمان اور ذمی کے درمیان ضروری معاملات کا باقی رکھنا جائز ہے، السراجیہ، (۲۷) اگر کسی کے والدین کافر اور محتاج ہوں تو اس پر ان دونوں کا خرچ برداشت کرنا لازم ہے، اسی طرح ان کے ساتھ نیکی اور ان کی خدمت اور ان کے زیارت کرنی بھی لازم ہے، البتہ اگر زیارت کرنے میں یہ خدشہ ہو کہ وہ اپنے دین کی طرف واپس لانے کی کوشش کرینگے تو ایسی زیارت کو چھوڑ دینا جائز ہے، الخلاصہ۔

(۲۸) مشرک والدین یا کسی اور کی مغفرت کی دعاء کرنی منع ہے، البتہ ان کے لئے ہدایت کی دعاء کرنی جائز ہے، جیسا کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے، **اللهم اهد قومي فانهم لا يعلمون**، التبیین، بلکہ (۲۹) اس حکم سے یہ بھی معلوم ہوا کہ کافروں کے لئے ہدایت کی دعاء کرنی مستحب ہے، م، (۳۰) کسی کافر کو اوکافر او فاسق او مشرک کر کے مخاطب کرنا مکروہ ہے، اگر ایسا کہنے سے اسے تکلیف ہوتی ہو، القنیہ، (۳۱) کافر سے یہ کہنا کہ اللہ تیری عمر دراز کرے اگر کہتے وقت یہ نیت ہو کہ یہ شاید کبھی مسلمان ہو جائے یا اس جیسی اچھی نیت ہو تو کہنے میں مضائقہ نہیں ہے، اور ایسی نیت کے بغیر مکروہ ہے، المحیط، (۳۲) پڑوسی نصرانی سے سفر کی واپسی کے بعد ملاقات کرتے وقت مصافحہ کرنا جائز ہے، اس صورت میں کہ مصافحہ نہ کرنے سے اسے تکلیف ہوگی، القنیہ۔

(۳۳) یہودی اور نصرانی کی عیادت کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے، التہذیب والتبیین، (۳۴) قول اصح کے مطابق فاسق کی عیادت جائز ہے، (۳۵) مشرک کی تعزیت کرتے ہوئے اس طرح کہنا چاہئے کہ اللہ تعالیٰ تم کو اس سے بہتر (یعنی مسلم) عطا کرے، التبیین، (۳۶) اور مسلمان کے بارے میں کسی ایک شخص کے یہ کہنے سے کہ یہ کافر ہو کر مرا ہے اس کے جنازہ کی نماز نہیں چھوڑنی چاہئے، امام محمدؒ سے نوادر ابن سماعہ میں یہی مروی ہے، المحیط، (۳۸) اگر حمام میں کوئی یہودی داخل ہوا اور کسی مسلمان نے اس کی خدمت کی تو اگر اس نیت سے خدمت کی ہو کہ اس سے ہمیں کچھ اجرت مل جائیگی یا اس کے حسن اخلاق سے وہ یہودی مسلمان ہو جائے گا تو ایسی خدمت ادا کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے، اور اگر اس یہودی کے دولت مند ہونے کی بناء پر اس تعظیم کے خیال سے ہو تو مکروہ ہے، الذخیرہ۔

(۳۹) اس سے یہ مسئلہ معلوم ہوا کہ مشرکوں کی خدمت اور ان کی ملازمت اجرت لینے کی نیت سے کرنی جائز ہے، م، (۴۰) توریت وانجیل وزبور کے تحریف ہو جانے کے خوف سے نہ ان کا سیکھنا جائز ہے، اور نہ ان سے کوئی مسئلہ ثابت کرنا جائز ہے، اور ہمارے علماء کرام جو ان کتابوں سے ہی رسول اللہ ﷺ کی نبوت پر استدلال لاتے ہیں حقیقت میں ان سے اپنے لئے نبوت کو ثابت کرنا مقصود نہیں ہوتا ہے، بلکہ ان یہود وغیرہ پر اپنا الزام ثابت کرنا مقصود ہوتا ہے، الوجیز، (۴۱) ہمارے زمانہ میں جو مترجم توریت

اور انجیل وغیرہ موجود ہیں وہ تحریفات سے بھری ہوئی ہیں اور ان کی اصل مفقود ہے، لہٰذا ان پر الزام عائد کرنے کے سوا کوئی اعتبار نہیں ہو سکتا ہے، م۔

فصل: کسب کا بیان

یعنی روزی کمانے کے لئے کوشش کرنے کا بیان، معلوم ہونا چاہئے کہ رزق اللہ تعالیٰ عزوجل کی طرف سے مقدار اور معین ہے اس طرح سے کہ وہ انسان کو جس طرح سے بھی ہو ملنے والا ہے، تقدیر ایک شان الٰہی ہے جس پر ہر شخص کو اعتقاد رکھنا فرض ہے لیکن اس کو جاننے کے لئے اس کے پیچھے پڑنا ممنوع ہے کیونکہ بندہ کو جو افعال کرنے کے ہیں وہ ان کے کرنے کا ذمہ دار ہے، اور اسے یہ سوال کرنا یا اس بارے میں کرید کرنا اور بحث کرنا کہ اللہ تعالیٰ کا اس کام کے بارے میں ایسا فیصلہ کیوں ہے، اسی بناء پر اگر انسان نہ کھا کر مر جائے یا جاڑے میں اس سے بچاؤ نہ کر کے لا پرواہی کر کے مر جائے یا دو منزلہ اور سہ منزلہ سے اترنے کے لئے جو سیڑھیاں بنی ہوتی ہیں ان سے نہ اتر کر اوپر سے کود جائے اور مر جائے تو وہ جہنمی اور گنہگار ہوگا، اگرچہ اس کی موت آچکی تھی، اور وقت مقرر ہو چکا تھا، اسی طرح سے انسان کو جو حواس دئے گئے ہیں ان کے مطابق حواس کو کام میں لانا لازم ہے، لیکن اس بات کا پورا اعتقاد رکھنا ہوگا کہ اپنی تمام تدبیر اور رائے کا انجام وہی نکلے گا جو مقدر ہو چکا ہے اور اپنی کوشش کے نتیجہ میں حقیقت میں کوئی اثر نہ ہوگا، بلکہ وہی نتیجہ ظاہر ہوگا جو حق سبحانہ وتعالیٰ کی طرف سے جاری ہو چکا ہے، اور اس کے نتیجہ کو اللہ تعالیٰ ہی خوب جانتے ہیں، اس تفصیل کے بعد ذہنی الجھاؤ دور ہو گیا ہوگا اور تدبیر اور تقدیر کا فرق بھی معلوم ہو چکا ہوگا، فاحفظہ، واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب، م۔

کمائی کرنے کی کئی (چار) قسمیں ہیں

(۱: فرض ۲: مستحب ۳: مباح ۴: مکروہ تحریمی) فرض اس سے مراد اتنی مقدار کی کمائی جس سے اپنی ذات واہل وعیال اور نفقہ واجبہ کی ادائیگی ہو جائے، اگر کوئی اتنی ہی آمدنی کر کے اس سے زائد کو چھوڑ دے تو اسے اس کی اجازت ہو سکتی ہے، اور اگر کوئی مزید اتنی کمائی کر لے کہ مذکورہ ضرورت سے اتنی زیادہ بھی ہو جائے کہ وہ اپنے اور اپنے اہل وعیال کے لئے جمع کر کے بھی رکھ لے تو اس کی بھی اجازت ہوگی، کیونکہ صحیح احادیث سے یہ ثابت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے اپنے عیال کے لئے ایک سال کا خرچ جمع کر دیا تھا، خزانۃ المفتین، اسی طرح اگر کمانے والے کے والدین محتاج ہوں تو ان کی ضرورت کے لائق بھی اس پر کمانا فرض ہے، الخلاصہ۔

(۲) مستحب:۔ یعنی اپنی مذکورہ خاص ضرورت سے زائد اتنا کما لینا کہ اس کے ذریعہ سے غریبوں کی غمخواری کر سکے یا اتنے قریبی رشتہ داروں کے ساتھ صلہ رحمی کر سکے، اتنا کما لینا نفل عبادت کے لئے خلوت میں رہنے سے افضل ہے۔

(۳) مباح:۔ اور مذکورہ مقدار سے بھی اتنا زیادہ کما لینا کہ خود باوقار زندگی گزار سکے:۔

(۴) مکروہ تحریمی:۔ ایسی کمائی جو دوسروں کے مقابلہ میں اپنی بڑائی کے لئے ہو خواہ وہ حلال ذریعہ سے ہو خزانۃ المفتین اور واضح ہو کہ ایسے لوگوں کے احوال واقوال پر کچھ توجہ نہیں دینی چاہئے جو مسجدوں اور خانقاہوں میں دن رات بیٹھے رہتے ہیں اور کسی بھی قسم کی آمدنی کرنے سے انکار کرتے ہیں اور اپنی شان کے خلاف سمجھتے ہیں حالانکہ دوسروں کی آمدنی اور جیب پر ان کی نظریں جمی رہتی ہیں اور ہاتھ پھیلے رہتے ہیں تاکہ لوگوں کے ہاتھوں میں جو کچھ ہے وہ ان کو مل جائے، یہ لوگ خود کو متوکلین کہتے ہیں حالانکہ یہ توکل کی صفت بالکل نہیں ہے، الاختیار شرح، المختار اور امام ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ یہ بات مکروہ ہے کہ کچھ لوگ کہیں کنارہ کش ہو کر بیٹھ جائیں اور حلال پاک کمائی سے پرہیز کریں، اور صرف اللہ تعالیٰ کے ذکر وشغل کے لئے خود کو فارغ کر لیں حالانکہ حلال کمائی کرنی اور جمعہ وجماعات میں حاضر ہونا شہروں اور آبادیوں میں رہنا بہتر اور الزم ہے، التاتارخانیہ، کچھ بزرگوں سے منقول ہے کہ جو قاری وعالم اپنی کمائی ترک کر دیتے ہیں وہ اپنے دین سے کھاتے ہیں (یعنی دین کے نام پر کھاتے ہیں)

،السراجیہ۔ کمانے کا سب سے بہتر طریقہ جہاد ہے پھر تجارت پھر زراعت پھر حرفت وصناعت، الاختیار، بعضوں کے نزدیک تجارت افضل ہے، اور اکثر کے نزدیک زراعت افضل ہے، الوجیز۔

مسائل:۔(۱) جس شخص کے پاس ایک دن کا خرچ موجود ہو اسے دوسروں سے سوال کرنا حلال نہیں ہے، الاختیار، (۲) سائل نے بھیک مانگ کر جو مال بھی جمع کیا ہے وہ خبیث ہے، الینابیع، یعنی نجس اور حرام ہے، م، (۳) منتقیٰ میں ابراہیمؒ کی روایت سے امام محمدؒ سے مروی ہے کہ مردوں پر روکر اور بین کر کے کمانے والی یا طبلہ اور سارنگی والی نے مال کمایا ہے اگر وہ کمائی شرط کر کے لی ہو (یعنی اس کام پر اتنی اجرت دینی ہوگی) تو جن لوگوں سے مال لیا ہے اگر ان کی پہچان ہو تو ان کا مال ان کو واپس کر دینا چاہئے، ورنہ دینے والوں کے نام پر ان کی طرف سے صدقہ کر دے، اس کا ثواب بھی ان کو مل جائے، (۴) اور اگر ان کو کسی شرط کے بغیر مال ملا ہو یعنی ان کے رونے اور گانے کے بعد لوگوں نے از خود دیا ہو لہٰذا یہ مال اس معصیت کی شرط پر نہیں ملا ہے اس لئے یہ مال ان لوگوں کے لئے حلال ہوگا، (۵) امام محمدؒ سے گانے والی کے مال کے بارے میں روایت ہے کہ اگر اس نے اپنے قرض خواہ کو قرض میں سے ادا کیا ہو اب اگر قرض خواہ کو یہ معلوم ہو تو اس کو لینا جائز نہ ہوگا، المحیط۔

(۶) ایک شخص جامع مسجد کے دروازہ پر تعویذ بیچتا ہے جن میں توریت وانجیل اور قرآن کی عبارتیں لکھتا ہے، اور کہتا ہے کہ میں ہدیہ دیتا اور لیتا ہوں تو اس کے لئے یہ جائز اور حلال نہیں ہے، الکبریٰ، (۷) میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ اس ملک میں رنڈیوں اور طائفات کی وہ کمائی جو فاحشہ فعل کے ساتھ مشروط ہونے پر ہوئی ہو، وہ مطلقاً حرام اور خبیث ہے، (۸) طائفات (بلکہ عموماً جاہل عورتیں، قاسمی) عموماً جمعرات کو کچھ پکا کر مسجدوں میں لے جاتی ہیں اور جاہل مؤذن ان کے ہاتھوں سے لے کر آگے آگے جا کر محراب میں رکھ کر فاتحہ دیتے ہیں اور لانے والی عورت منبر پر سجدہ کرتی ہے پھر وہی مؤذن اس کو لے کر کھاتا ہے، لیکن یہ کام حرام اور انتہائی گندہ وغلیظ ہے، (۹) رنڈیوں کے مال سے دعوت اور ضیافت وغیرہ کھانا حرام ہے، اور غالباً ایسے لوگ خود کو پیر ظاہر کر کے ان کو مرید بناتے ہیں، اور لوگوں کے سامنے یہ دکھاتے ہیں کہ یہ ہم سے تعویذ وغیرہ عقیدت کے ساتھ لے کر مقصد میں کامیاب ہوتے ہیں، حالانکہ ایسی حرکت انتہائی بری وحرام اور عزت وحرمت کو برباد کرنے والی ہوتی ہے، نعوذ باللہ من ذلک۔

(۱۰) کاہن کی کمائی حرام ہے اور اسی حکم میں رمال اور نجومی بھی داخل ہیں، (۱۱) سحر اور جادو وغیرہ اور اس کے متعلقات کی کمائی حرام ہے، اور صحیح حدیث میں سے ہے کہ زنا کی اجرت حرام ہے، اور کاہن کو جو کچھ دیا جاتا ہے وہ بھی حرام ہے-م، ایک شخص مرا جس کی آمدنی حرام ذریعہ تھی اور اس کا بیٹا بھی اس بات کو جانتا ہے لیکن وہ یہ نہیں پہچانتا ہے کہ کس سے کتنا مال بنا گیا ہے، اور کون سا مال کس کا ہے تو بیٹے کے لئے وہ مال شرعاً حلال ہے جسے اس نے اپنے باپ کے ترکہ سے پایا ہے، پھر بھی تقویٰ کی بات یہی ہے کہ باپ کا جن لوگوں سے معاملہ تھا ان کو اس مال کا ثواب صدقہ کر کے پہنچا دے، الینابیع۔

(۱۳) ایک شخص کے پاس کچھ مشتبہ مال ہے اور اس نے وہ اپنے باپ کو صدقہ میں دیدیا تو وہ کافی ہے، (لیکن اس سے ثواب کی نیت نہ کرے ورنہ کفر کا خوف ہوگا) اس میں یہ ضروری نہیں ہے کہ کسی اجنبی کو ہی صدقہ دے، (۱۴) اگر کسی کے ساتھ اس کا بیٹا رہتا تھا، اور ان کی تجارت میں بیع فاسد ہوئی پھر باپ نے اپنا کل مال اپنے اس بیٹے کو صدقہ کر دیا تو بھی اپنی ذمہ داری سے وہ فارغ ہو گیا، القنیہ، (۱۵) اگر ایک شخص نے حاکم وقت کے حکم سے مال جمع کئے جس میں کچھ لوگوں پر تاوان ناحق بھی ہے، پھر اس نے کسی شخص کی دعوت کی تو دیکھا جائے کہ یہ کھانا اگر اس کے پاس غصب یا رشوت کا بھی ہے تو اسے کھانا جائز نہ ہوگا، ورنہ کھانے سے پرہیز تو لازمی بات ہے، المحیط۔

(۱۶) اس مسئلہ مذکورہ میں اس بات کی دلیل ہے کہ جو لوگ رشوت سے مال اکٹھے کرتے ہیں ان کی دعوت کھانی جائز نہیں ہے، (۱۷) موجودہ انگریزی قانون کے مطابق مقدمہ کرنے پر وکیلوں کی جو فیس طے کی جاتی ہے وہ مکروہ ہوتی ہے، (۱۸) سرکاری اہل کار ملازمین جو دیہات وغیرہ جاتے ہیں اور کسی اجرت وغیرہ کے بغیر جو دعوت کھاتے ہیں وہ حرام ہے، واللہ تعالیٰ اعلم

بالصواب، م(۱۹) تونگری کی حالت میں شکر خدا بجالانے سے فقیری کی حالت مین صبر کرنا ہی افضل ہے، (۲۰) نیک راہوں میں خرچ کرنے کی نیت سے کمانے میں مشغول نہ ہونا ہی بہتر ہے، السراجیہ۔

فصل:۔ زیارت قبور ومقابر، قراءت قرآن، اور نقل میت وغیرہ

(۱) امام ابو حنیفہؒ کا قول یہی ہے کہ قبور کی زیارت کرنے میں مضایقہ نہیں ہے، الخزانۃ جس کی دلیل حضرت بریدہؓ کی مرفوعاً یہ حدیث ہے کہ میں نے آپ لوگوں کو قبور کی زیارت کرنے سے منع کیا تھا مگر اب آپ لوگ زیارت کیا کریں کہ زیارت قبور موت اور آخرت کو یاد دلاتی ہے، رواہ مسلم وغیرہ، م، (۲) امام محمدؒ کے ظاہر قول کا تقاضایہ ہے کہ عورتوں کے واسطے بھی زیارت قبور جائز ہے، شمس الائمہ سرخسیؒ نے فرمایاہے کہ یہی قول اصح ہے، تہذیب میں لکھاہے کہ زیارت قبور مستحب ہے، الخزانہ میں مترجم یہ کہتاہوں کہ استحباب اس بناء پر ہے کہ وہ موت اور آخرت کو یاد دلاتی ہے، اور دنیاوی زندگی سے کنارہ کشی کراتی ہے، اور مردہ کے حق میں دعا کرنے سے اسے فائدہ پہنچ جاتا ہے، م، (۴) آدمی جب زیارت کو جانا چاہے تو اسے چاہئے کہ وہ پہلے گھر میں دو رکعت نماز نفل پڑھے، ہر ایک میں سورہ فاتحہ وآیۃ الکرسی اور تین بار قل ہو اللہ احد، پڑھے اور اس مردہ کو اس کا ثواب بخشے، اور راستہ میں غیر مفید باتوں میں مشغول نہ ہو، (۵) اور جب قبر تک پہونچے تو جوتیاں اتار کر قبلہ رخ میت کے سامنے کھڑے ہو کر یوں کہے، **السلام علیکم یا اهل القبور یغفر الله لنا ولکم انتم سلفنا ونحن بالاثر**، الغرائب۔

(۶) اور بعض روایت میں اسی طرح کی عبارت ہے **السلام علی دار قوم مومنین وانا ان شاء الله تعالیٰ بکم لاحقون، نسأل الله لکم العافیه**، اس باب میں متعدد روایتیں منقول ہیں، اور جو دعائیں غرائب میں منقول ہیں وہ مختلف وجوہ سے افقہ اور اولیٰ ہیں، البتہ مدینہ منورہ اور اس کے علاوہ جہاں جہاں صحابہ کرامؓ بالخصوص شہداء بدر واحد کے مزارات ہیں ان ہی الفاظ کو کہنا افضل ہے جو حدیثوں میں منقول ہیں اور فی الحال اس جگہ اس سے زیادہ کلام کی گنجائش نہیں ہے، م۔

(۹) پھر جب کبھی بھی دعا کرنی ہو قبلہ رخ ہو کر کرنی چاہئے، خزانۃ الفتاویٰ، اسی پر فتویٰ دیا جائے، م (۱۰) اگر کسی شہید کی زیارت ہو تو یوں کہنا چاہئے، **سلام علیکم بماصبرتم فنعم عقبی الدار**، (۱۱) اگر مسلمانوں اور کافروں کی قبریں کسی جگہ ملی جلی ہوں تو یہ کہنا چاہئے، **السلام علی من اتبع الهدیٰ**، پھر سورہ فاتحہ وآیۃ الکرسی، **واذا زلزلت والهاکما التکاثر**، پڑھنی چاہئے، الغرائب، (۱۲) شیخ جلیل محمد بن الفضلؒ سے روایت ہے کہ مقابر میں قرآن مجید زور سے نہ پڑھ کر آہستہ سے پڑھا جائے تو مکروہ نہ ہوگا اگرچہ اسی طرح پورا ختم کرلیا جائے، اور مکروہ تو اسی صورت میں ہے کہ بلند آواز سے پڑھا جائے، (۱۳) صدر ابو اسحٰق اپنی اسناد محمد ابراہیمؒ سے نقل کرتے ہیں کہ مقابر میں سورہ ملک پڑھنا زور سے ہو یا آہستہ کوئی حرج نہیں ہے، (۱۴) اس سورہ ملک کے علاوہ مقابر میں کوئی دوسری سورۃ نہیں پڑھنی چاہئے، اس میں زور سے یا آہستہ سے پڑھنے کی کوئی تفصیل نہیں ہے، الذخیرہ۔

(۱۵) فتاویٰ قاضی خان میں ہے کہ مقابر میں قبر کے نزدیک قرآن پاک پڑھنے سے اگر یہ مقصود ہو کہ اس کو قرآن پاک کی آواز سے انس ہو تب پڑھے اور اگر یہ قصد نہ ہو تو اللہ تعالیٰ ہر جگہ سے قراءت قرآن کی آواز سنتے ہیں، انتہی، (۱۶) میں مترجم یہ کہتاہوں کہ یہ قول اس بات کی دلیل ہے کہ شیخ قاضی خانؒ کے نزدیک وہ میت اس قراءت کو سنتاہے، حالانکہ حنیفہؒ کے نزدیک بالاتفاق میت نہیں سنتاہے، اس لئے شاید ضمیر سے مراد یہ ہو کہ خود اپنے آپ کو انس ہو اور یہ دلیل کہ اللہ تعالیٰ سنتے ہیں پھر شیخ امام ابو بکر محمد بن الفضل اور شیخ اجل محمد بن ابراہیم کے مخالف ایک روایت یہ ہے کہ ایک شخص مر جائے اور اس کا وارث کسی حافظ کو اس کی قبر پر قرآن پاک ختم کرنے کے لئے بٹھلادے تو قول اصح یہ ہے کہ مکروہ نہیں ہوگا یہ قول امام محمدؒ کا ہے، المضمرات، بلکہ امام ابو حنیفہؒ وامام ابو یوسف رحمهما اللہ کا یہ قول کہ اس طرح پڑھوانا مکروہ ہے اصح اور اولیٰ ہونا چاہئے اس لئے یہ دلیل ظاہر نہیں ہوئی کہ اسے کیوں ترک کیا گیاہے اور میت کے حق میں نافع یہی ہے کہ اس کے لئے صالحوں سے مغفرت کی دعا کروائی جائے اور مالی

صدقات دیئے جائیں، جبکہ قرآن پڑھنے کو اس کا ثواب خود اسی کا حق ہوتا ہے اور اسی کو ملتا ہے اس صورت میں کہ وہ صالح نیت کے ساتھ تلاوت کرے اور خود ثواب پائے اس کے بعد اگر کسی مردہ کو وہ ثواب ہدیۃً دے تب مردہ کو بھی وہ ثواب پہنچ جاتا ہے، اس لئے ایسے موہوم کام کے لئے جو بہتر طریقہ ہے اور اپنے اسلاف کی سنت ہے اسے چھوڑنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے، فاللہ تعالیٰ اعلم بالصواب، م۔

(۱۷) زیارت کے لئے افضل ایام چار ہیں (۱) شنبہ (یعنی ہفتہ یا سنیچر) (۲) دوشنبہ (۳) جمعرات اور (۴) جمعہ، پھر افضل وقت جمعہ کے دن بعد نماز جمعہ زیارت کے لئے زیادہ بہتر ہے، اور شنبہ کے دن طلوع آفتاب تک فارغ ہو جانا چاہئے، اور جمعرات یعنی پنجشنبہ کو شروع دن سے اس کے چڑھنے تک اور بعض نے کہا ہے کہ آخر دن میں افضل ہے، (۱۹) پھر متبرک راتیں:۔ خصوصاً لیلۃ البراءۃ افضل ہے، اسی طرح متبرک زمانوں میں بہتر ہے جیسے ذی الحجہ کے دس دن دونوں عیدین اور عاشوراء وغیرہ، اور متبرک مواسم، الغرائب (۲۰) اگر کوئی شخص کسی مقبرہ پر سے گزرتے ہوئے کچھ اذکار اور کچھ تلاوت اس نیت سے کرتا جائے کہ اس کا ثواب ان کو پہنچتا جائے تو اس میں کچھ مضائقہ نہیں ہے، السراجیہ۔

(۲۱) شیخ ابو یوسف ترجمانی نے فرمایا ہے کہ ہم مقابر پر ہاتھ رکھنے کو نہ سنت جانتے اور نہ ہی بہتر سمجھتے ہیں البتہ ایسا کرنے میں ہم کوئی مضائقہ بھی نہیں سمجھتے، اور عین الائمہ کرابیسیؒ نے کہا کہ ہم نے اپنے بزرگوں کو بلا انکار اسی پر عامل پایا ہے، اور شمس الائمہ مکیؒ نے کہا ہے کہ یہ کام بدعت ہے، القنیہ، (۲۲) قبر کو نہ بوسہ دینا چاہئے اور نہ ہی مسح کرنا چاہئے کیونکہ یہ نصرانیوں کی عادت ہے البتہ والدین کی قبر کو بوسہ دینے میں حرج نہیں ہے، الغرائب لیکن رسول اللہ ﷺ نے جو اپنی والدہ شریفہ کی قبر کی زیارت کی اس میں یہ بات منقول نہیں ہے، واللہ تعالیٰ اعلم، م، (۲۳) شیخ خجندیؒ سے پوچھا گیا کہ ایک شخص کے والدین کی قبریں دوسرے لوگوں کی قبروں کے درمیان واقع ہوئی ہیں تو کیا اس کے لئے یہ بات جائز ہوگی کہ والدین کی قبروں کی زیارت کئے بغیر صرف دعا و تسبیح پڑھتا ہوا اس جگہ سے گزر جائے، تو فرمایا کہ ہاں اس کے لئے اس شرط کے ساتھ جائز ہوگا کہ چلتے ہوئے ان قبروں کو روندے بغیر گزر جائے۔

(۲۴) پھر سوال کیا گیا کہ ایک شخص کی زمین کا ٹکڑا ایسی جگہ میں ہو جہاں پر پہنچا اس کے آس پاس کی قبروں کو روندے بغیر ممکن نہ ہو حالانکہ اس کی اپنی میں زراعت وغیرہ کرنے کی ضرورت ہو، تو فرمایا کہ اگر قبروں کے مردے تابوت صندوق میں ہوں تو کوئی حرج نہیں ہے، اور مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ اگر تابوت وغیرہ میں نہ ہو جب بھی جائز ہے، التاتارخانیہ، (۲۵) شیخ وبریؒ بھی قبروں پر چڑھنے میں گنجائش دیتے تھے اور کہتے تھے کہ قبروں کی چھتیں گھروں کی چھتوں کے حکم میں ہیں، عین الائمہ کرابیسیؒ نے کہا ہے کہ گزرنا اولیٰ نہیں شمس الائمہ حلوائیؒ نے کہا ہے کہ مکروہ ہے حضرت ابن مسعودؓ نے فرمایا کہ اگر میں انگاروں پر چلوں تو مجھے قبر پر چلنے کے مقابلے میں زیادہ محبوب ہوگا، علاؤالدین الترجمانیؒ نے فرمایا کہ قبروں پر چلنے سے انسان گنہگار ہوگا، القنیہ، ان مختلف اقوال میں سے شرعی استدلال کے اعتبار سے شمس الائمہ حلوائیؒ اور علاؤالدین الترجمانیؒ کا قول اصح ہے، واللہ تعالیٰ اعلم، اور حدیث میں قبور کو روندنے سے صراحۃً ممانعت وارد ہے، م۔

(۲۷) اگر غیر کی زمین میں کوئی مردہ دفن کیا جائے تو زمین کے مالک کو اختیار ہوگا کہ اگر چاہے تو مردہ کو زمین سے اکھیڑ کر لے جانے پر ورثہ کو مجبور کر دے، یا چاہے اسی طرح مدفون رہنے دے، یا زمین برابر کر کے اس پر زراعت کر لے، اور چاہے وارث سے اس زمین کی قیمت وصول کر لے، الوجیز، (۲۸) اگر ایک سات ماہ کے پیٹ کے بچہ رہتے ہوئے اس کی ماں مر جائے اور بچہ میں زندگی کی آثار موجود ہوں اسی حالت میں وہ دفن کر دی گئی پھر کسی نے خواب میں دیکھا کہ وہ کہتی ہے کہ میں بچہ جنتی ہوں تو اس کی قبر نہیں کھودی جائیگی، السراجیہ، (۲۹) گلی اور بازار (عوامی جگہ) میں قبر بنانی مکروہ ہے، القنیہ، (۳۰) مسجدوں اور گھروں میں بھی مکروہ ہے میت کے چہرے سے کپڑا اٹھا کر دیکھنے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے، لیکن دفن کر دینے کے بعد چہرہ کھول کر دیکھنا

ممنوع ہے، القنیہ، م۔(۳۱) اگر قبرستان میں کوئی جھونپڑا یا گنبد بنایا تاکہ اس میں اپنی بہت سی قبریں بنوائے تو یہ بھی مکروہ ہوگا، کیونکہ قبروں پر عمارت بنوانی مکروہ ہے،(۳۲) مرنے سے پہلے اپنے لئے تابوت بنانا مکروہ ہے تابوت میں نماز پڑھنی بھی مکروہ ہے القنیہ،(۳۳) قبر پر پھول وخوشبو رکھنا اچھا ہے، اگر ان کی قیمت صدقہ کر دیا جائے تو بہت بہتر ہے، الغرائب،(۳۴) اول راتوں میں مقبروں میں چراغاں کرنا بدعت ہے، السراجیہ،(۳۵) اسی طرح وہاں عرس وغیرہ میں چراغ جلانا بدعت ہے، م۔

(۳۶) معلوم ہونا چاہئے کہ اکثر علاقوں میں دستور ہے کہ ہر محلہ میں تابوت مع کپڑا اور تخت کے تیار کر کے رکھا رہتا ہے جب کوئی مرتا ہے تو اسی پر لٹا کر لے جاتے ہیں، م،(۳۷) اگر (مردہ کو لپیٹ کر لے جانے والا) جنازہ کا کپڑا پھٹ جائے اتنا زیادہ کہ وہ اب کام کا باقی نہ رہا تو متولی اسے صدقہ نہیں کر سکتا ہے بلکہ اسے فروخت کر کے اس سے جو بھی رقم وصول ہو اس میں مزید ملا کر نیا کپڑا خرید لے، جواہر الفتاویٰ۔

فصل:۔ گانا و لہو و دیگر معاصی و امر بالمعروف

(۱) بغیر مزامیر کے صرف گانے میں اختلاف ہے، بعضوں نے کہا ہے کہ گانا مطلقاً حرام ہے، اور اس کی طرف کان لگانا بھی گناہ ہے، شیخ الاسلامؒ نے اسی قول کو اختیار کیا ہے،(۲) اگر اچانک گانے کی آواز کان میں آ جائے تو گناہ نہیں ہے،(۳) اور بعض مشائخ نے کہا ہے کہ غناء میں کوئی حرج نہیں ہے، اسی غرض سے کہ اس سے قافیہ اور فصاحت کی سمجھ حاصل ہو، اور میں مترجم کہتا ہوں کہ یہ بات تو انتہائی تعجب خیز ہے کیونکہ اول تو ممنوع کام اس سے جائز نہیں ہو سکتا ہے اور دوم قوافی اور فصاحت کو سمجھنا گانے پر ہی تو موقوف نہیں ہے، م،(۴) بعضوں نے کہا کہ تنہائی میں اپنی وحشت دور کرنے کے لئے گانا اس شرط کے ساتھ جائز ہے کہ وہ واقعۃً تنہا ہو اور اس سے لہو مقصود نہ ہو، شمس الائمہ سرخسیؒ کا اسی طرف رجحان ہے،(۵) اگر شعر میں حکمت یا عبرت یا فقہ ہو تو مکروہ نہیں ہے، التبیین، میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ اس میں یہ تفصیل ہے کہ یہاں دو باتیں ہیں اول یہ کہ فصاحت مخارج وحروف کو صاف اپنے مناسب آواز سے نکالنا اس انداز سے کہ آواز کی بناوٹ گٹکری اور حروف میں تغیر اور راگ وغیرہ پیدا نہ ہو تو ایسی صورت میں قول صحیح یہ ہے کہ یہ مطلقاً جائز ہے، بلکہ قرآن پاک کو ایسی خوبی سے پڑھنا مستحب اور مؤکد ہے، چنانچہ حدیث میں ہے کہ، لیس منامن لم یتغن بالقران، یعنی جو کوئی بھی قرآن کو خوش آوازی کے ساتھ نہیں پڑھتا ہے وہ ہم میں سے نہیں ہے، اور حدیث میں ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اتنی زیادہ توجہ اور دھیان کسی پر نہیں دیا جتنا پیغمبر پر دیا ہے، جو قرآن کو خوش آوازی سے پڑھتا ہو، جیسا کہ مسلم وغیرہ نے اس کی روایت کی ہے، اس میں نکتہ یہ ہے کہ کلام پاک انتہائی پاک عمدہ اور لطیف کلام ہے جو بدہیاتی کے ساتھ پڑھنے سے اس کی خوبی کو بالکل ختم کر دینا اور اس پر عیب لگانا لازم آتا ہے، اس سے ممانعت فرمائی گئی ہے، اسی لئے قرآن پاک کو خوش آوازی کے ساتھ فصیح لب ولہجہ سے اچھی طرح ادب کے ساتھ پڑھنا بہت ہی خوب اور بہت زیادہ پسندیدہ ہے، دوم وہ راگ اور غنا جس میں تال وسم اور گٹکری، (آوازوں کی اونچ نیچ) اور تغیر ہوتا ہے وہ مطلقاً مکروہ تحریمی ہے، اور اس میں اختلاف کی کچھ وجہ بھی نہیں ہے اور جمہور علماء کا یہی قول ہے واللہ تعالیٰ اعلم، م۔

(۶) مباح اشعار پڑھنے میں کوئی حرج نہیں ہے،(۷) اگر کسی شعر میں کسی عورت کی تعریف کی گئی ہو تو دیکھنا چاہئے کہ وہ مخصوصہ اور متعینہ ہے یا نہیں نیز وہ زندہ ہے یا مر چکی ہے، اگر وہ متعینہ بھی ہے اور زندہ بھی ہے تو ان کا پڑھنا مکروہ ہے، اور اگر مر گئی ہو تو اس میں مضائقہ نہ ہوگا، اور اگر وہ متعینہ نہ ہو تو بھی مکروہ نہ ہوگا، اب میں مترجم اس کی وضاحت اس طرح کرتا ہوں کہ متعینہ عورت اگرچہ مر چکی ہو اس کی تعریف کرنے میں فتنہ بھڑک اٹھنے کا خطرہ ہو سکتا ہے، بالخصوص اس زمانہ میں اس کے ورثہ اس سے ناراض اور اس سے فساد کرنے پر تل جائینگے اس لئے اسی خوف کی وجہ سے کسی خاندان کی کسی خاص عورت کی تعریف کے

اشعار نہیں ہونے چاہئے، (۷) یہ تفصیل اس صورت میں ہو گی جبکہ تعریف تہذیب اور شرافت کے دائرہ میں ہو ورنہ فحش ہونے کی صورت میں حرام ہوں گے، (۸) نوازل میں مذکورہ ہے کہ ادیب یعنی زبان عربی کے واسطے اگر اشعار میں فسق یا شراب یا امرد (قریب البلوغ) لڑکے کا ذکر ہو تو مکروہ ہے، لیکن قول معتمد یہ ہے کہ امرو کے بارے میں وہی تفصیل ہو گی جو عورت کے بارے میں بیان کی گئی ہے، المحیط، (۹) بعضوں نے کہا ہے کہ شعر میں کراہت ہونے کے معنی یہ ہوں گے کہ آدمی اگر اشعار میں مشغول ہو تو اس کو قراءۃ القرآن وذکر وغیرہ سے باز رکھے، اور اگر اشعار میں ایسی مشغولی نہ ہو اس میں بھی اس شرط کے ساتھ کوئی مضائقہ نہ ہو گا کہ اس کی غرض ان کے کہنے سے اشعار عرب کے ذریعہ سے علم وحدیث وتفسیر وغیرہ میں مدد حاصل کرلے، الظہیر یہ۔

(۱۰) یہی مفہوم اس حدیث کا ہے جس میں فرمایا گیا ہے کہ اگر تم میں سے کوئی اپنے پیٹ کو انگارہ سے بھرنا چاہے تو اس کے لئے یہی بہتر ہے کہ اشعار سے بھرے رواہ مسلم، اور پہلا قول اس حدیث کا محمل ہے جس میں فرمایا گیا ہے کہ: ان من الشعر لحملة: یعنی بعض اشعار ایسے بھی ہوتے ہیں جو سراسر حکمت ہوتے ہیں، صحیح میں اس کی روایت موجود ہے، اور آخر زمانہ میں قرآن پاک کے اٹھائے جانے کے بارے میں ہے کہ اس امت کے لوگ اشعار میں بالکل ڈوبے ہوئے ہوں گے یہاں تک کہ قرآن اٹھالیا جائے، پھر صبح ہونے پر وہ آپس میں کہیں گے کہ ہم کچھ جانتے تھے، اس کے بعد بھی وہ اپنے اشعار میں مشغول ہو جائینگے، میں مترجم نے اس کی توضیح اپنی تفسیر میں اچھی طرح کردی ہے، م، (۱۱) شمس الائمہ حلوائیؒ سے جب یہ پوچھا گیا کہ آپ ان لوگوں کے بارے میں کیا فرماتے ہیں جو خود کو صوفیہ کہتے ہیں اور ایک خاص طرح کا لباس پہنتے ہیں، اور قوالی ووجد میں مشغول رہتے ہیں اور اپنی ذات کے واسطے منزلت کا دعویٰ کرتے ہیں، تو فرمایا کہ انہوں نے اللہ تعالیٰ عزوجل پر غلط الزام لگایا ہے، پھر ان سے یہ سوال کیا گیا کہ اگر یہ لوگ شریعت کی راہ مستقیم کو چھوڑ کر ٹیڑھی راہ پر چل رہے ہیں تو کیا ایسے لوگوں کے فتنوں سے عوام کو بچانے اور دور رکھنے کے لئے ان لوگوں کو ملک بدر کردینا مناسب ہو گا، تب فرمایا کہ جب عام راستہ سے تکلیف دہ چیزوں مثلاً کانٹا اور ڈھیلا وغیرہ کو دور کرنا ایک عبادت اور بڑی نیکی کا کام ہے تو ایک خبیث شخص کو ایک اچھے صالح دیندار شخص سے دور رکھنا تو بدرجہ اولیٰ واز کی بہتر ہو گا، التاتارخانیہ۔

(۱۲) شیخ امامؒ نے فرمایا ہے کہ ہمارے زمانہ میں صوفیا جو سماع ووجد وقوالی کرتے ہیں یہ حرام ہے، اور ایسی محفل میں جانے کا ارادہ کرنا اور وہاں پہنچ کر بیٹھنا جائز نہیں ہے، اور گانا ومزامیر لانے یا نہ لانے سے اس میں کوئی فرق نہیں آتا ہے، اگرچہ اہل تصوف نے ان باتوں کو جائز کہا ہے، اور اگلے مشائخ کے ان جیسے کاموں کو حجت میں پیش کرتے ہیں، البتہ ایسا ہونا ممکن ہو گا کہ اگلے بزرگوں کی مجلسوں میں کسی حاضر باش شخص نے کوئی ایسا شعر پڑھ دیا جو ان کے حال کے موافق ہو گیا تو اس شعر نے ان بزرگوں کے نرم دل کو پگھلا دیا اور کبھی گریہ وزاری کی زیادتی سے ایسی بیہوشی طاری ہو جاتی ہو گی، اور بسا اوقات تو اس کیفیت میں ان سے بے اختیاری افعال سرزد ہو جاتے ہوں گے، اور اس کیفیت میں ان سے صادر افعال کو جائز کہنا کوئی دور کی بات نہیں ہے، اور ایسے افعال کے سرزد ہو جانے سے کوئی شخص بھی ان بزرگوں اور اولیاء سے بدگمانی بھی نہیں کرسکتا ہے کہ وہ ایسے افعال کرنے کے مرتکب ہوئے جس کو موجودہ جاہل بے علم صوفیاء بطور فسق کرتے ہیں اور ان متقیوں کی طرف منسوب کرتے ہیں، جواھر الفتاویٰ اب میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ اولیاء سابقین کی طرف ابھی جن باتوں کی نسبت کی گئی ہے اور جو نیک گمان کیا گیا ہے، وہی صحیح ہے کیونکہ ان کی طرف منسوب جو تحریریں اور رسالے اور کتابیں شائع شدہ موجود ہیں ان میں ان مہمل کاموں اور باتوں سے صراحۃً ممانعت موجود ہے یہانتک کہ غنیۃ الطالبین وغیرہ میں تو ایسی راہوں سے گزرنے سے بھی منع کیا گیا ہے، کہ جس میں گانا وغیرہ ہوتا ہو، اور نفحات میں کچھ اولیاء اللہ کے ذکر میں ہے کہ ان سے پوچھا گیا کہ ایک شخص کے دل میں ایسی آواز بہت اثر کرتی ہے، جو غناء کے طور پر ہو، تو فرمایا کہ اس کا قلب بیمار ہے جیسے کہ منافق کا قلب بیمار ہوتا ہے، اس لئے اسے علاج کرانا چاہئے، اور

بالاتفاق ان کے کلمات ان کے حال کے مناسب نہیں ہوتے ہیں، کیونکہ شریعت میں جس شخص کی اتباع سنت ہوگی وہی عند اللہ محبوب اور مقبول ہوتا ہے اور جس شخص کی اتباع سنت میں کمی ہوگی ان کی مقبولیت اللہ کے نزدیک کم سے کم ہوتی ہے، اسی بناء پر وہ صوفیاء بھی جن میں اتباع سنت نہیں ہے، حقیقت میں مریض ہوتے ہیں اور ان کو علاج کرانے کی ضرورت ہوتی ہے، اسی لئے ان کے نزدیک جو شخص کہ خلاف شرع اور خلاف سنت کا مرتکب ہوتا ہے اس کے بارے میں یہ خوف ہوتا ہے کہ شاید وہ شیطان کا آلہ ہو، اور ایسا شخص ہوش میں ہوتے ہوئے ولی نہیں ہو سکتا ہے، اور اگر ابھی بحث کے طویل ہونے کا خوف نہ ہوتا تو میں بہت سے اقوال طویلہ کو یہاں پر ذکر کر دیتا۔

شیخ نسفیؒ کا صوفیہ کے باب میں ایک رسالہ ہے جس میں انہوں نے صوفیاء کی بارہ قسمیں بیان کی ہیں اور ان میں ایک کے سوا سب کے فسق و فجور اور گمراہی کی گواہی دی ہے، وہ مستثنیٰ فرقہ وہی ہے جو شرع اور زہد و تقویٰ کے ساتھ زندگی گزارنے والی ہے، اور اس کو غنیمت بتاتے ہوئے ان کی خدمت کی تاکید کی ہے، م، (۱۳) دف کے بارے میں امام ابو یوسفؒ سے سوال کیا گیا کہ آپ شادی اور نکاح وغیرہ کے سوا اس کے بجانے کو مکروہ فرماتے ہیں مثلاً کوئی عورت اپنے بچہ کو بہلانے کے لئے دف بجائے تو کیا یہ بھی فسق ہوگا، فرمایا کہ نہیں بلکہ جس سے غلط قسم کا کھیل اور غناء پیدا ہو وہ مکروہ ہے، محیط السرخسی، (۱۴) عید کے دن دف بجانے میں مضائقہ نہیں ہے، خزانۃ المفتیین، (۱۵) میں مترجم کہتا ہوں کہ ڈھول بھی دف کے قریب ہی ہے بشرطیکہ جھانجھ وغیرہ کے بغیر اور گانے کے بغیر ہو، واللہ تعالیٰ اعلم اور دف کے بارہ میں منع کرنے کے سلسلہ میں بھی حدیث مذکورہ ہے، اور عرب کا گانا تو صرف اشعار پڑھنا ہوتا تھا، اور حضرت عائشہؓ کی وہ حدیث جس میں یہ جملہ مذکور ہے، **یعجبکم اللھو**، یعنی حبشیوں کی لڑائی کی مشق کا تماشہ کھلانا صراحۃً مذکور ہے واللہ تعالیٰ اعلم، م۔

مزاح

دل لگی یعنی ایسی بات جس سے طبیعت کو ظرافت اور خوشی محسوس ہو اس میں کوئی حرج نہیں ہے لیکن اس شرط کے ساتھ کہ ایسا کرنے سے دوسرے کو تکلیف پہنچانے کا ارادہ نہ ہو یا دوسروں کو خواہ مخواہ ہنسانے کا ارادہ نہ ہو، الظہیر یہ، کیونکہ دنیا میں خواہ مخواہ دوسروں کو ہنسانے والا مذاق بنایا جائیگا، جیسا کہ سنن کی حدیثوں میں مذکور ہے، اور صحیح حدیث میں ہے کہ آدمی کبھی زبان سے ایسا جملہ بھی بول جاتا ہے جس کی طرف بے پرواہی کی وجہ سے توجہ نہیں دی جاتی ہے، حالانکہ بولنے والا اس کے بدلہ میں چالیس برس کی دوری تک جہنم میں گرتا چلا جاتا ہے، ویسے کبھی رسول اللہ ﷺ کسی کے ساتھ مذاق بھی کر لیا کرتے تھے پھر فرماتے تھے کہ میں ہمیشہ سچ ہی بولتا ہوں یعنی مذاق سے کبھی بھی جھوٹ اور غلط نہیں بولتا ہوں، اور حضرت انسؓ کو جو اس وقت کم عمر اور آپ کے خاص خادم تھے ایک دن فرمایا یا **ذالاذنین** اے دو کانوں والے، اور ایک دن حضرت انسؓ کے ایک بھائی کو اس طرح مخاطب فرمایا **یا ابا عمیر ما فعل النغیر**، یعنی اے ابو عمیر تمہارا لال (چھوٹا سا خاص پرندہ) کیا ہوا، حالانکہ اس وقت اس چھوٹے بھائی کا نام کچھ اور ہی تھا مگر آپ ﷺ نے اپنی طرف سے ان کی کیفیت مقرر فرماتے ہوئے کہا جبکہ وہ اس وقت کسی طرح سے کسی بچہ کے باپ نہیں ہو سکتا ہے، اس واقعہ سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ کسی بچہ کی بھی کنیت سے رکھی جا سکتی ہے، اور یہ بھی معلوم ہوا کہ بچوں کے لئے چھوٹے پرندوں کو پالنے کی اجازت ہے، اور ایک مرتبہ ایک بڑھیا کو مذاق کے طور پر فرمایا کہ جنت میں بڑھیا نہیں جائیگی، اس پر وہ گھبرانے لگیں تب آپ ﷺ نے فرمایا کہ قرآن پاک میں یہ بات صراحت کے ساتھ بتا دی گئی ہے کہ اللہ تعالیٰ قیامت کے دن کسی بڑھیا کو بھی اس کی موجودہ شکل میں جنت میں داخل نہیں کرینگے بلکہ ان کو باکرہ اور نوعمر بنا کر جنت میں داخل کرینگے، م۔

مصارعت

یعنی ایک کا دوسرے شخص سے کشتی کرنا(۱) اگر ایسا کرنا لہو ولعب اور تن پروری کی غرض سے ہو تو مکروہ ہے اور اگر جہاد کرنے کے لئے مشق کے طور پر ہو تو جائز بلکہ ثواب کا کام ہے، جواہر الفتاویٰ، (۲) ہمارے علاقوں میں لوگ کشتیاں اور اکھاڑے ستر کھول کر کرتے ہیں اس لئے یہ لوگ محرمات کا ارتکاب کرتے ہیں، م، بعض جگہ لوگ خربزہ کے موسم میں نوجوان طبقہ عموماً اس سے مار کرنے کا کھیل کھیلتے ہیں تو یہ مباح ہے، الجواہر میں مترجم کہتا ہوں کہ اس کے جائز ہونے کی وجہ ظاہر نہیں ہے کیونکہ ایسا کرنا فعل لغو ہے لیکن پھر بھی یقینی نہیں ہے، اس لئے خلاف اولیٰ ضرور ہے، واللہ تعالیٰ اعلم، م۔

شطرنج

ہمارے نزدیک حرام ہے اس کے سوا چوسر ومز دستیر وغیرہ بالاجماع حرام ہیں الجامع الصغیر۔

جھوٹ

(۱) چند مخصوص مقامات کے سوا ہر جگہ حرام ہے وہ مقامات یہ ہیں (۱) جہاد قتال کی حالت میں تاکہ اس سے کافر کو مغلوب کیا جاسکے (۲) دو شخصوں کے درمیان صلح کرانے کی غرض سے، (۳) بیوی کو راضی کرنے کے لئے، (۴) ظالم کا ظلم دفع کرنے کے لئے، (۲) جھوٹ کی تعریض بھی مکروہ ہے، مگر ضرورت کے موقع میں مثلاً تم نے کسی سے کہا کہ آئیے، کھانا کھائیے اس پر وہ کہے میں نے تو کھالیا ہے، یعنی کل کھالیا ہے، تو یہ جھوٹ نہیں ہے، خزانۃ المفتین، (۳) کسی شخص نے کسی گناہ کا ارادہ کیا اور اس کو دل میں جمایا اور اسی پر جما رہا تو وہ گناہگار ہوگا، الملتقط، میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ مسئلہ کی تحقیق واللہ تعالیٰ اعلم یہ ہے کہ اعمال دو قسم کے ہوتے ہیں ایک وہ کہ جن کا دل میں خیال آئے اور دل ہی میں اس کا اعتقاد کرنا مقصود بھی ہو، پس ایسے اعمال میں جب کسی اعتقاد فاسد کا تصور ہوا اور اس نے دل سے ہی اسے ناپسند کیا تو اس کا مطلب اس خیال کو ناپسند کرنا ہوا، اس لئے اس خیال کے آنے پر گنہگار نہ ہوگا، بلکہ برعکس مستحق ثواب ہوگا جس کی دلیل وہ حدیث ہے کہ کچھ صحابہؓ نے عرض کیا کہ ہمارے دلوں میں کچھ ایسے وسوسے آتے ہیں کہ ہم ان کو زبان پر لانے سے گھبراتے ہیں، یعنی ہم ان کو اتنا زیادہ ناپسند کرتے ہیں کہ ہم ان کو زبان سے ادا بھی نہیں کرسکتے ہیں، تب رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ یہ تو خالص ایمان ہونے کی علامت ہے یعنی ان برائیوں کو ایمان کے خلاف جاننا ہی تو خلوص ایمان ہے، اور اگر ایسے خیالات کو دل میں جگہ دی یعنی اسی پر قائم رہا، پس وہ بات اگر خلاف ایمان ہو تو اس کا علم نہ ہوا اسی علم کے نہ ہونے کی وجہ سے قاضی اس پر کفر کا فتویٰ جاری نہیں کرسکتا ہے، مثلاً کسی جاہل نے یہ خیال کیا کہ کافر بھی تو اچھے جانوروں کا صدقہ وغیرہ دیتا ہے اس لئے کسی وقت وہ بھی جنت میں پہنچ جائے گا، کیونکہ ان اعمال کی بدولت ہمیشہ کے لئے جہنم کی سزا نہیں ہوسکتی ہے، پس ایسا شخص نے اپنی جہالت کی بناء پر اصل حقائق کو نہ جاننے کی وجہ سے ایسا تصور کرلیا اور یہی بات اس کے دل میں جمی رہ گئی تو وہ باطنی طور پر یعنی عند اللہ کافر ہو جائے گا، یا جیسے کہ اس نے یہ خیال کیا کہ یہ بات تو فطرت کے بالکل برخلاف ہے کہ کوئی آدمی بغیر باپ کے پیدا ہو جائے اس لئے حضرت عیسیٰ علیہ السلام کا بھی کوئی نہ کوئی باپ ضرور ہوگا مگر ہمیں اس کا علم نہیں ہے، لہٰذا یہ باطنی کفر ہوا، (۲) دوم وہ افعال کہ ان کا تصور تو دل میں ہو مگر اس کا ظہور ہاتھ پاؤں وغیرہ اعضاء ظاہرہ سے ہوں جیسے تہجد نماز یا مطلق نماز پڑھنے کا خیال دل میں آیا اور اس کے مطابق وضوء اور قیام ورکوع وسجود وغیرہ سے اس کا اظہار کیا، یا فلاں غیر محرم عورت کو دیکھوں گا یا فلاں اجنبیہ سے بری حرکت کروں گا، اور اس کا اظہار ظاہر اعضاء بدن سے کیا اس کے بارے میں صحیح حدیث میں ہے کہ اللہ تعالیٰ نے کراماکاتبین کو حکم دیا ہے کہ بندہ جب نیکی کا ارادہ کرلے تو اس کے نام میں ایک نیکی لکھ دو، پھر جب اسے وہ کرچکے تو کم از کم دس نیکیاں اس کے نام لکھ دو، ویسے اور بھی اللہ جتنا چاہے اتنا ہوسکتا ہے، اور جب بندہ

کوئی برائی کے کرنے کا ارادہ کرے تو اسے بالکل نہ لکھوا گر وہ اس کے خیال سے باز آجائے اور عمل میں نہ لائے تو ایک نیکی لکھ دو اور اگر اس برے خیال کے مطابق عمل کر بیٹھے تو صرف اسی برائی کو اس کے نام لکھ دو، اسی کے فعل صحیح سالم ہیں ، پھر فرمان باری تعالیٰ، ان تبدوا ما فی انفسکم او تخفوه یحاسبکم به الله، الآیۃ سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ جو ارادہ بھی دل میں پیدا ہوگا اس کا محاسبہ ہوگا اس طرح حدیث سے تو ظاہر ہوتا ہے کہ جو بھی برے اور گمراہی خیالات صرف دل میں آئے لیکن ان پر عمل نہیں کیا تو قیامت کے دن وہ عذاب دینے کے لئے نہیں بلکہ ان کو دکھلا کر ان پر شرمندہ کرنے کے لئے پیش کئے جائینگے گویا وہ بھی سزا کے مستحق ہوں، لیکن اللہ تعالیٰ اپنے خاص فضل سے ان کو معاف کردینگے، اسی لئے ہر شخص کو ہمیشہ اس بات کی تاکید کی جاتی ہے کہ اپنے قلب کی حفاظت کرتا رہے تاکہ اس میں برے خیالات کبھی پیدا نہ ہونے پائیں، اور ایسے برے خیالات عموماً آنکھوں کی راہ سے شہوت کی نظر سے دیکھنے سے پیدا ہوتے ہیں، اسی لئے دیکھنے اور چھونے وغیرہ کے مسائل بہت ہی تفصیل کے ساتھ بیان کئے تاکہ ان سے بچا جاسکے، واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب، اور اب یہاں سے اصلاً کتاب ہدایہ کے کچھ مسائل کے لکھے جائینگے، م۔

قال ویکره ان یقبل الرجل فم الرجل اویده اوشیأ منه اویعانقه وذکر الطحاوی ان هذا قول ابی حنیفه ومحمد وقال ابو یوسف رحمهم الله لا بأس بالتقبیل والمعانقة لماروی ان النبی علیه السلام عانق جعفرا رضی الله عنه حین قدم من الحبشة وقبل بین عینیه ولهما ماروی ان النبی علیه السلام نهی عن المکامعة وهی المعانقة وعن المکاعمة وهی التقبیل وما رواه محمول علی ما قبل التحریم ثم قالوا الخلاف فی المعانقة فی ازارواحد اما اذا کان علیه قمیص اوجبة فلا بأس بها بالاجماع وهو الصحیح قال ولا بأس بالمصافحة لانه هو المتوارث وقال علیه السلام من صافح اخاه المسلم وحرك یده تناثرت ذنوبه.

ترجمہ:۔قول ویکرہ الخ: امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ یہ بات مکروہ ہے کہ ایک مرد دوسرے مرد کے منہ یا ہاتھ یا اس کے کسی خاص عضو کو بوسہ دے یا اس کے ساتھ معانقہ کرے (ف: یعنی گردن سے گردن ملا کر اپنی چھاتی سے چمٹائے)، اور امام طحاویؒ نے اپنی کتاب شرح الآثار میں ذکر فرمایا ہے کہ یہ قول طرفین یعنی امام ابو حنیفہ اور امام محمد رحمہما اللہ کا ہے۔

وقال ابو یوسفؒ الخ:۔اور امام ابو یوسفؒ نے فرمایا ہے کہ بوسہ لینے اور معانقہ کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے اس دلیل سے کہ جعفرؓ جب حبشہ سے مدینہ تشریف لائے تو رسول اللہ ﷺ نے ان سے معانقہ کیا اور ان کی دونوں آنکھوں کے درمیان بوسہ دیا، (ق: اور یہ واقعہ فتح خیبر کے دن ہوا تھا، پھر رسول اللہ ﷺ نے یہ بھی فرمایا تھا کہ واللہ میں یہ نہیں جانتا ہوں کہ ان دو باتوں یعنی خیبر فتح یا جعفر کے یہاں آجانے سے مجھے کس بات سے زیادہ خوشی ہوئی ہے، اس کی روایت حاکم نے حضرت جابرؓ سے اور حاکم نے اسے ابن عمرؓ کی حدیث سے روایت کرنے کے بعد کہا ہے کہ کسی غبار کے بغیر اس کی اسناد صحیح ہے، اور طبرانیؒ نے ابو جحیفہؓ کی حدیث سے اور دار قطنی نے حضرت عائشہؓ سے روایت کیا ہے، اور زید بن حارثہؓ کو معانقہ اور بوسہ لینا ترمذی نے حضرت عائشہؓ کی حدیث سے روایت کیا ہے، اور کہا ہے کہ یہ حدیث حسن غریب ہے اس باب میں کئی مرسل صحیح اور روایات بھی ہیں جیسے حضرت ابو ہریرہؓ نے حضرت حسن بن علیؓ کی ناف مبارک کو بوسہ دیا، پس اتنا حوالہ ہی استدلال کے لئے کافی ہے، م۔

ولهما ماروی الخ: اور طرفین کی دلیل وہ حدیث ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے مکامعہ اور مکاعمہ سے منع فرمایا ہے، مکامعہ کے معنی معانقہ کرنے کے ہیں، اور مکاعمہ کے معنی بوسہ لینے کے ہیں، (ف: یہاں کی روایت میں دو اجزاء ملے ہوئے ہیں، جن میں سے پہلے کو ابن ابی شیبہؒ نے ابوریحانہؓ کی حدیث سے روایت کیا ہے، اور دوسری کو ابو داؤد اور نسائیؒ نے روایت کیا ہے، جن میں سے ابوریحانہ کی حدیث اس طرح ہے کہ رسول اللہ ﷺ عورت کو عورت کے ساتھ مکامعہ یا مکاعمہ کرنے سے منع فرماتے تھے، اس صورت میں کہ ان دونوں کے درمیان کوئی کپڑا حائل نہ ہو، اور مرد کو مرد کے ساتھ مکامعہ یا مکاعمہ کرنے سے اس وقت

منع فرماتے تھے جبکہ ان دونوں کے درمیان کچھ نہ ہو، ابو عبیدہؒ نے کہا ہے کہ مکاعمہ کی صورت یہ ہوگی کہ مرد دوسرے مرد سے کسی کپڑے کے ساتھ حائل کئے بغیر معانقہ کرے اور مکامعہ کے معنی ہیں اپنی بیوی کے ساتھ کسی حائل کے بغیر لیٹنا اور عورت کا بوسہ لینا)۔

وما رواہ محمول الخ:. اور امام ابو یوسفؒ نے جو حدیث روایت کی ہے وہ تحریم سے پہلے کی حالت پر محمول ہے۔ ثم قالوا الخ:. پھر مشائخ رحمھم اللہ نے فرمایا ہے کہ یہ اختلاف اس معانقہ میں ہے کہ صرف ایک ازار میں ہو (ف: یعنی دونوں مرد صرف ایک ایک تہبند باندھے ہوئے ہوں اور باقی بدن کھلا ہوا ہو یعنی قمیص وغیرہ نہ ہو)۔ اما اذا کان الخ:۔ اور اگر مرد کے بدن پر قمیص یا جبہ ہو تو بالاتفاق معانقہ کرنے میں حرج نہ ہوگا، اور یہی صحیح ہے، (ف: اس مسئلہ میں امام ابو یوسفؒ کا قول بھی اظہر ہے، اس کے بغیر کہ وہ بالکل بے پردہ ہو کر ایک بستر پر صرف ایک ازار ہی میں لپٹیں کیونکہ مکامعہ اور مکاعمہ کی حدیث میں یہی ظاہر ہے، اور بوسہ کے مسئلہ میں دوسری ترجیح ہے، ان میں سے ایک حضرت ابن عمرؓ کی وہ حدیث ہے جو قصہ سریّہ میں ہے جس کے آخر میں ہے کہ پھر ہم لوگ رسول اللہ ﷺ کے قریب ہوئے اور ہم نے آپ کے ہاتھوں کو بوسہ دیا، اس کے روایت ابو داؤد اور الترمذی نے کی ہے اور اسے حسن کہا ہے، اور ان میں سے ایک حضرت ام المومنین عائشہؓ کی وہ حدیث ہے جو فاطمہؓ کے مناقب میں ہے کہ جب رسول اللہؐ کی خدمت میں وہ تشریف لاتیں تو آپ کھڑے ہو کر اپنی لڑکی کا بوسہ لیتے اور اپنی جگہ پر بٹھلاتے تھے، اسی طرح جب رسول اللہ ﷺ حضرت فاطمہؓ کے پاس تشریف لے جاتے تو وہ کھڑی ہو جاتیں اور رسول اللہ ﷺ کو بوسہ دیتی تھیں، اور اپنی جگہ پر بٹھلاتی تھیں، اس کی روایت ابو داؤد والنسائی والترمذی رحمھم اللہ نے کی اور کہا کہ یہ حسن صحیح ہے، اور ان میں سے ایک حدیث حضرت صفوان بن عالؓ میں ہے کہ یہود کی ایک قوم نے رسول اللہ ﷺ کے ہاتھ اور پاؤں کو بوسہ دیا، سنن اربعہ نے اس کی روایت کی ہے، اور ترمذیؒ نے کہا ہے کہ یہ صحیح ہے، ان کے علاوہ اس باب میں اور بھی بہت ہی حدیثیں میں مگر اتنی ہی کے بیان پر اکتفاء کرتا ہوں۔

قال ولاباس بالمصافحة الخ:. امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ مصافحہ کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے، کیونکہ ہمیشہ سے اس پر عمل ہوتا آیا ہے۔

وقال علیہ السلام الخ:. اور رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ ایک مسلمان جب اپنے مسلمان بھائی سے مصافحہ کرتا ہے اور اس کا ہاتھ ہلاتا ہے تو اس کے گناہ جھڑ جاتے ہیں، (ف: یعنی ایک مومن جب دوسرے مومن سے ملتے وقت سلام کرتا ہے اور اس کا ہاتھ پکڑ کر مصافحہ کرتا ہے تو دونوں کے گناہ ایسے جھڑ جاتے ہیں جیسے درختوں کے پتے جھڑتے ہیں، رواہ الطبرانی، اور حضرت براءؓ کی حدیث میں جو بیہقیؒ کی روایت سے ہے اس میں بھی یہی معنی ہیں جو ابھی مذکور ہوئے، اور دونوں مصافحہ کرنے والوں کو جدائی کرنے سے پہلے ہی مغفرت کی ابو داؤد وابن ماجہ والترمذی واحمد رحمھم اللہ کی روایت سے ہے، اور حضرت ابوذرؓ کی حدیث ابو داؤد کی روایت سے ہے، اور حضرت انسؓ کی حدیث بخاریؒ کی روایت سے ثابت ہے، پھر یہ سوال کہ مصافحہ دونوں ہاتھوں سے کرنا چاہئے یا ایک ہی ہاتھ سے، تو صحاح کی روایات میں اکثر سے یہی ثابت ہوتا ہے کہ ایک ہی ہاتھ پکڑنا چاہئے لیکن کچھ روایتوں میں دونوں ہاتھوں سے بھی مصافحہ کرنا بھی مروی ہے، اور ظاہر واللہ اعلم، یہ ہے کہ دونوں طریقوں کی گنجائش ہے، اور فضیلت باعتبار گناہ کے گناہ جھڑ جانے میں لوگوں نے دونوں ہاتھوں سے مصافحہ کو پسند کیا ہے۔

توضیح:۔ ایک مرد کے لئے دوسرے مرد کے ہاتھ پاؤں اور منہ کو بوسہ دینا اور دوسرے سے معانقہ کرنا، اسی طرح ایک عورت کے لئے دوسری عورت سے معانقہ وغیرہ کرنا، تفصیل مسائل، اقوال ائمہ، حکم دلائل مفصلہ، مکاعمہ اور مکامعہ کے معنی

چند ضروری اور مفید مسائل

(۱) فقیہ ابواللیثؒ نے آخر زندگی میں یہ فتوی دیا تھا کہ بادشاہوں کے پاس جانا جائز ہے، العنایہ، (۲) اگر کوئی بادشاہ اور حاکم وقت کسی کو بلا کر کچھ سوالات کرے تو اگر جواب دیتے وقت سچ کہنے سے اسے تکلیف پانے کا خطرہ ہے، ایسی صورت میں حکم یہ ہے کہ یہ دیکھنے کا ہوگا، کہ تکلیف وہ بات کس قسم کی ہوگی مثلاً اپنے قتل ناحق یا اپنے کسی عضو کے ضائع ہو جانے یا کسی دوسرے کے قتل ناحق یا عضو کے نقصان ہو جانے کا خطرہ نہ ہو اسی طرح مال کے ضائع ہونے کا بھی ڈر نہ ہو تو اسے حق بات کے سوا دوسری بات نہیں بولنی چاہئے، اور اگر ان ناپسندیدہ باتوں میں سے کسی ایک بات میں مبتلا ہونے کا خوف ہو تو خلاف حق بولنے میں کوئی حرج نہیں ہے، القاضی خان، (۳) اللہ تعالیٰ کے علاوہ کسی دوسرے کے لئے تواضع کرنا حرام ہے، الملتقط، (۴) اگر کسی نے تحیہ سلام کے طور پر بادشاہ کو سجدہ کیا (جیسا کہ پہلی بعض امتوں میں جائز تھا) یا اس کے سامنے زمین کو بوسہ دیا تو ایسا کرنے والے کو کافر ہو جانے کا فتوی نہیں دیا جائے گا، لیکن وہ شخص سخت گنہگار ہوگا، اس لئے کہ وہ گناہ کبیرہ کا مرتکب ہوگا، قول مختار یہی ہے۔

(۵) فقیہ ابو جعفرؒ نے کہا کہ اگر کسی نے بادشاہ کو عبادت کی نیت یعنی کمال تعظیم سے سجدہ کیا یا دل میں کچھ بھی نیت نہیں تھی تو وہ کافر ہو گیا، جواہر الاخلاطی، (۶) اگر کسی مسلمان سے یہ کہا جائے کہ تم بادشاہ کو سجدہ کرو ورنہ ہم تم کو قتل کر دینگے تو مشائخ نے فرمایا ہے کہ اگر ان کا یہ حکم واقعۃً عبادت کے طور پر سجدہ کرنے کے لئے ہو تو افضل یہ ہے کہ سجدہ نہ کرے، جیسے کہ اگر کسی شخص پر کفر کرنے پر جبر کیا جائے تو اس کے لئے صبر کر لینا ہی افضل ہوگا، اور اگر ان کا یہ حکم عبادت کے لئے نہ ہو بلکہ تعظیم کرنے کے لئے ہو تو اس کے لئے سجدہ کر لینا ہی بہتر ہوگا، قاضی خان، یعنی اس نیت سے کہ اللہ تعالیٰ کے دربار میں سجدہ کر رہا ہوں، اور اس بادشاہ کو سجدہ کرنے کی نیت نہ کرے، یا سجدہ تحیت کی نیت کرے، م، (۷) جامع صغیر میں ہے کہ کسی سردار یا بادشاہ کے سامنے زمین کو بوسہ دینا حرام ہے، اور بوسہ دینے والا، اور جو اس پر راضی ہو دونوں سخت گنہگار ہوں گے، التاتارخانیہ۔

(۸) کسی بادشاہ یا غیر کے سامنے جھکنا یعنی رکوع کی طرح سر اور کمر کو جھکانا مکروہ ہے کیونکہ یہ کام مجوسیوں کے طریقہ کے مشابہ ہے، جواہر الاخلاطی، (۹) تحیۃ السلام کے وقت جھکنا مکروہ ہے، اور اس کی ممانعت آئی ہے، التمرتاشی، جیسا کہ ایک صحابی نے رسول اللہ ﷺ سے دریافت کیا کہ ہم آپس میں ایک بھائی یا دوست سے ملتے ہیں تو کیا اس کے لئے جھک جائے، فرمایا کہ نہیں پھر سوال کیا گیا کہ کیا اسے چمٹالے یعنی گلے لگالے اور بوسہ دے، تو فرمایا کہ نہیں، پھر عرض کیا گیا کہ کیا اس کا ہاتھ پکڑ کے مصافحہ کرے، تب فرمایا کہ ہاں، ترمذی اور بیہقی نے اس کی روایت کی ہے، (۱۰) اللہ تعالیٰ کے سوا کسی دوسرے کی خدمت کے لئے اپنے ہاتھ کا بوسہ تو مکروہ ہے، (۱۲) علم وعدل کے سوا اگر کسی اور کا بوسہ لیا یا کسی مسلمان کا ہاتھ چوما اگر اس سے مسلمان کی تعظیم مقصود ہو تو اس میں بھی مضائقہ نہیں ہے، (۱۳) اور اگر اس کی عبادت جیسی تعظیم کا یا اس سے کچھ دنیاوی مال مل جانے کا ارادہ کیا تو مکروہ ہے، صدر الشہیدؒ تو اس میں مطلقاً کراہت کا فتوی دیتے تھے، الذخیرہ۔

(۱۴) عالم وسلطان عادل کے ہاتھ چومنے کی اجازت ہے، ان کے سوا کسی اور کے لئے اجازت نہیں ہے، یہی مذہب مختار ہے، الغیاثیہ، (۱۵) عالموں اور زاہد فقیروں کے سامنے زمین بوسی کرنا جاہلوں کی عادت ہے، اور ایسا کرنے والا گنہگار ہوتا ہے اور وہ عالم یا درویش جو ایسی حرکت پر راضی رہے وہ بھی حرام کام کے کرنے میں شریک اور گنہگار ہوتا ہے، الغرائب، (۱۶) اور جاہل عوام جو ملاقات کے وقت مل کر اپنے ہاتھ کو بوسہ دیتے ہیں تو یہ حرکت بالاجماع مکروہ ہے خزانۃ الفتاویٰ، (۱۷) جامع صغیر میں مذکورہ ہے کہ ایک مرد کا دوسرے مرد کے چہرہ یا پیشانی یا سر کو بوسہ دینا مکروہ ہے، فقیہ ابو جعفرؒ نے کہا ہے کہ اگر دوسرا شخص فقیہ یا عالم یا زاہد ہو تو دین کے اعزاز کی نیت سے ایسا کرنے میں مضائقہ نہیں ہے، المحیط۔

(۱۷) اور قاضی خان نے صاحب ہدایہ کے مثل اس مسئلہ کو اختلافی مسئلہ بتاتے ہوئے امام ابو حنیفہ اور امام محمد رحمہما اللہ کی

نزدیک مکروہ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک جائز ہونے کی روایت نقل کرتے ہوئے لکھا ہے کہ اگر نیکی کی نیت سے بوسہ لیا جائے جس میں شہوت کی نیت نہ ہو تو تمام ائمہ کے نزدیک جائز ہے، القاضی خان، چنانچہ ستر عورت کے مسئلہ میں حضرت ابو ہریرہؓ کی اس حدیث سے صاحب ہدایہ نے استدلال کیا ہے، جس میں ابو ہریرہؓ نے حضرت حسن بن علیؓ کی ناف کا بوسہ لینے کا ذکر ہے، کہ نیکی کی نیت سے ایسا بوسہ بھی جائز ہے، م، (۱۸) یہ بات مکروہ ہے کہ ایک عورت دوسری عورت کے منہ یا گال کو ملاقات یا رخصتی کے وقت بوسہ دے، القنیہ، جیسے کہ یہ مکروہ رسم ہے فارس کے مجوسیوں میں عموماً جاری تھی، م۔

(۱۹) فقیہ ابو اللیثؒ نے کہا ہے کہ پانچ طریقوں سے بوسہ لینا ہوتا ہے، (۱) بوسہ رحمت جیسے والد اپنی اولاد کا بوسہ لیتا ہے، (۲) بوسہ تحیت جیسے مومنین کا ایک دوسرے کو بوسہ لینا، (۳) بوسہ شفقت جیسے کہ اولاد کا اپنے والدین کو بوسہ لینا، (۴) بوسہ مودت جیسے کوئی مرد اپنے بھائی کا بوسہ لے، (۵) شہوت جیسے کسی مرد کا اپنی بیوی یا باندی کو بوسہ لینا، (۶) بوسہ دیانت جیسے کہ حجر اسود کو بوسہ دینا، التبیین، (۲۰) مصافحہ سلام کا تتمہ ہوتا ہے، اس لئے فجر یا عصر نماز کے بعد مصافحہ جو کہ شافعیہ میں بالخصوص حرم محترم میں رائج ہے اسے شیخ ملا علی قاریؒ نے ایک خاص رسالہ میں ممنوع لکھا ہے، اور یہی بات صحیح ہے، واللہ تعالیٰ اعلم، م۔

فصل امر بالمعروف وجرس:۔

نیک باتوں کا جو شریعت کے موافق ہیں، ان کا حکم کرنا اور خلاف شرع باتوں اور مقاصد سے بچانا اسلام میں دین و دنیا کے اعتبار سے اہم اور عظیم الشان کام ہے، اور اسے چھوڑ دینا بہت بڑا فساد ہے، اور جو کچھ فتنہ و فساد نازل ہوا اسی کے چھوڑ دینے سے ہوا، حدیث میں ہے کہ واللہ تم لوگ آپس میں ایک دوسرے کو اچھے کاموں کا حکم کروگے اور منکرات سے منع کروگے یا اللہ تمہارے دلوں میں پھوٹ ڈال دے گا، اور ایک روایت میں ہے پھر تم میں سے ایک نیک آدمی بھی دعا کرے گا مگر قبول نہیں ہوگی، اور بندہ مترجم نے فرمان باری تعالیٰ، **واتقو فتنة لا تصيبن الذين ظلمو منكم خاصة**، الآیۃ، اور فرمان باری، **كانوا لايتناهون عن منكر فعلوه** الآیہ، وغیرہ کی تفاسیر میں احادیث و آثار سے تشریح اور توضیح کردی ہے، واللہ تعالیٰ ہو الموفق، م۔

(۱) امر بالمعروف پہلے نرمی و شفقت کے ساتھ کرنا چاہئے، تا کہ اس نصیحت کا اثر زیادہ ہو پھر ذرا سختی اور گرمی کے ساتھ لیکن بدکلامی اور گالی اور فحش کلامی کے ساتھ نہ ہو، پھر ہاتھ سے ہو اس طرح سے کہ وہاں شراب ہو تو وہ بہادی جائے، اور طبلہ و سارنگی وغیرہ ہو تو اسے توڑ دیا جائے، (۲) امر بالمعروف کی کئی قسمیں ہیں، (۱) گمان اس بات کا ہو کہ سننے والے اس کی نصیحت کو قبول کرلینگے، اور منکر باتوں کو چھوڑ دینگے تو اس پر ایسا کرنا یعنی نصیحت کرنا واجب ہوگا جسے چھوڑنا جائز نہ ہوگا (۲) غالب گمان یہ ہو کہ سننے والے اسے گالیاں دینگے، تو ایسی نصیحت کو چھوڑ دینا افضل ہے، اسی طرح اگر گالیوں سے بڑھ کر مار پیٹ وغیرہ کا خطرہ ہو جس سے لڑائی اور دشمنی پیدا ہوگی تو چھوڑ دینا بھی افضل ہوگا، اور اگر اسے معلوم ہو کہ نصیحت کرنے سے مار پیٹ تک نوبت آجائیگی، البتہ وہ ان باتوں پر صبر کرے گا، اور کسی دوسرے کے سامنے شکایت نہ کرے گا تو بھی اسے امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کرنے میں مضائقہ نہیں ہے، اور ناصح کو جہاد کا ثواب ملے گا، (۳) اگر یہ معلوم ہو کہ وہ لوگ نصیحت کو قبول نہیں کرینگے مگر کسی نقصان کا اسے خطرہ بھی نہ ہو تو اسے نصیحت کرنے اور نہ کرنے کے درمیان اختیار ہے پھر بھی نصیحت کرنا ہی افضل ہے، المحیط۔

(۴) امر بالمعروف میں قتل کئے جانے کا خوف ہو یہاں تک کہ اس کی وجہ سے وہ قتل کردیا گیا ہو تو ناصح شہید ہوگا، التاتارخانیہ، (۳) شیخ زندویسیؒ نے اس قول کو ترجیح دیا ہے کہ سلاطین اور امراء پر ہاتھ اور طاقت سے اور علماء پر زبان سے اور عوام پر دل سے امر بالمعروف کرنا واجب ہے، الظہیریہ، لیکن حدیث میں ہے کہ جو شخص بھی امر منکر دیکھے یعنی جو باتیں شریعت میں ممنوع ہیں یا ان پر دلیل شرعی موجود نہیں ہے تو ان کو ہاتھ سے بگاڑ دے، پھر اگر قدرت نہ ہو تو زبان سے اور اگر اس کی بھی قدرت نہ ہو تو دل سے اور یہ سب سے کمزور ایمان ہے، یہ حدیث اس بات کے لئے دلیل ہے کہ مذکورہ تینوں قسمیں ایک ہی شخص کے لئے ہیں، البتہ عامہ مشہور اور معمول یہی ہے، کہ طاقت سے روکنا اور حکم

کرنا حکومت کی طرف سے ہی ہو سکتا ہے، اور علماء صرف زبان سے ہی منع کر سکتے ہیں، اور عوام صرف اتنا ہی کر سکتے ہیں کہ دل سے اسے برا جانیں، اس لئے یہ کہا گیا ہے کہ جس شخص کے سامنے منکر کام ہو رہا ہو اور وہ ہاتھ سے یا زبان سے نہیں روک سکتا ہے، مگر اسے برا جانتا ہے تو وہ ان بروں میں شامل نہیں ہے بلکہ ان سے جدا ہے، اور جو شخص ان بروں کی مجلس سے تو دور ہو مگر اس برے کام کو دل سے اچھا جانتا ہو اور اگر کسی طرح اسے موقع مل جاتا تو وہ اس میں شریک بھی ہو جاتا، تو وہ ان بروں میں شامل ہے، م۔

(۴) امر بالمعروف کرنے کے لئے پانچ باتوں کی ضرورت ہوتی ہے، (۱) علم کیونکہ علم کے بغیر امر بالمعروف صحیح نہیں ہو سکتا ہے، (۲) نیت کا صحیح ہونا، یعنی صرف کلمۃ اللہ کا بلند ہونا ہی مقصود ہو، (۳) جسے نصیحت کرنی ہو اس پر شفقت و مہربانی کرنے کی نیت ہو کہ وہ اللہ تعالیٰ کے عذاب سے بچ جائے، اس لئے جس انداز اور جس طرح سے بھی وہ خوش ہو اسی طرح سے اسے نصیحت کرنی چاہئے، (۴) نصیحت کرنے والے کو صابر اور حلیم ہونا چاہئے، (۵) جس کام سے دوسروں کو منع کرتا ہو اسے خود بھی نہ کرتا ہو اور جس کام کو کرنے کا حکم کرتا ہو اسے خود بھی کرتا ہو، (۶) قاضی و مفتی و عالم کو کوئی عام آدمی امر بالمعروف نہ کرے کیونکہ شاید اسے ایسی کوئی مجبوری ہو جس سے دوسرا شخص واقف نہ ہو اور عوام کو اس کی سمجھ نہ ہو، الغرائب، (۷) اگر ممنوع کام کو کوئی کرتا ہو پھر بھی اس پر لازم ہے کہ وہ دوسرے کو اس کام کے کرنے سے منع کرے، المحیط، الملتقط، الخزانۃ۔

اگر ایک شخص منکرات میں مبتلا ہو تو اس کے باپ کو یا شوہر کو یا سلطان کو ان منکرات پر مطلع کرنا صرف اسی صورت میں جائز ہو گا جبکہ اسے اس بات کا غالب گمان ہو کہ اس بیٹے یا بیوی یا رعایا سرکاری افسروں کو ان کا منع کرنا مفید ہو گا، اور وہ لوگ اس کے منع کرنے کو مان لینگے، ورنہ لکھنا جائز نہ ہو گا، القاضی خان، (۹) اگر کسی نے ایسا گناہ کیا جس پر حد واجب ہوتی ہو مگر بعد کو اس شخص نے اس گناہ سے توبہ کر لی تو اس پر واقف شخص کو یہ لازم نہیں ہے، کہ حد جاری کرنے والے حاکم کو اس برائی کی اطلاع بھی دے، جواہر الاخلاطی، (۱۰) گناہ کو چھپانا واجب ہے، (۱۱) توبہ کرنے کی شرطیں اس کتاب کی ابتداء یعنی مقدمہ عقائد میں بتا دی گئی ہیں اس لئے وہاں دیکھ لینا چاہئے، م۔

(۱۲) اگر کسی شخص نے فاسق مسلمانوں کو منکرات کے کرنے سے روکنا چاہا اور اس پر اس شخص کو غالب گمان یہ ہو کہ اس منع کرنے کے نتیجہ میں قتل کر دیا جاؤں گا جبکہ یہ شخص ان لوگوں کا کچھ بھی نہ بگاڑ سکتا ہو تو اسی حالت میں خاموش رہجانے کی رخصت ہے، لیکن اولیٰ اور عزیمت یہی ہے، کہ ان کو منع کر دیا جائے اگرچہ وہ شخص قتل کر دیا جائے، الذخیرہ، (۱۳) یہ بات یاد رکھنے کے لائق ہے کہ (۱) ناصح کی نصیحت سے غرض صرف اصلاح مخاطب ہونی چاہئے، اس میں اپنی علمی قابلیت کا اظہار اپنی بڑائی اور دنیاوی منافع کا حصول نہیں ہونا چاہئے، (۲) اگر لوگ اس کی نصیحت قبول نہ کریں تو ان لوگوں سے ناراض نہیں ہونا چاہئے، کیونکہ اپنی محنت کا پھل یعنی نیک نیتی کا ثواب تو مل کر رہیگا، (۳) وعظ مخاطبین اور عوام کی سمجھ کے مطابق ہو، اس لئے ان کی سمجھ سے زائد باتیں بیان نہیں کرنی چاہئے، (۴) تقریر کے دوران تعجب خیز باتیں اور غریب و نادر روایتیں اور صحابہ کرام کے درمیان کے اختلاف کو بیان کرنا جائز نہیں ہے، م۔

فصل: دواء اور علاج کا بیان

مسائل:۔(۱) علاج کرنا اس شرط پر جائز ہے کہ علاج کے وقت اس بات کا اعتقاد ہو کہ حقیقۃ شفاء دینے کا مالک اللہ تعالیٰ عزوجل ہے، کیونکہ اگر یہ اعتقاد ہو کہ اسی دواء اور علاج سے ہی شفاء ہو گی تو اس صورت میں علاج کرانا بھی جائز نہیں ہے، السراجیہ، (۲) ہڈی سے علاج کرنے کے بارے میں امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اس میں کوئی حرج نہیں ہے، بشرطیکہ وہ ہڈی جانور بکری یا گائے یا اونٹ یا گھوڑے وغیرہ کی ہو، اس میں انسان یا خنزیر کی ہڈی سے علاج کرنا مکروہ ہے عام ازیں کہ وہ ہڈی خشک ہو یا تر ہو

اور ذبیحہ کی ہو یا مردار کی ہو، (۳) مذبوحہ کی ہڈی کے بارے میں مطلقاً اجازت ہے، (۴) ہمارے مشائخ کے نزدیک کتے کی ہڈی سے علاج کرنا جائز ہے، لیکن حسن بن زیادؒ کے نزدیک جائز نہیں ہے، الذخیرہ، (۶) مور کے بالوں سے موزہ اور سلائی کے موقع میں فائدہ حاصل کرنا ابو حنیفہؒ کے قول کے مطابق جائز ہے، اور یہی قول اظہر ہے، المحیط، (۷) اگر طبیب کے کہنے کے موافق کسی نے دواء نہیں کی اور وہ مر گیا تو وہ گنہگار نہیں ہوگا کیونکہ علاج سے تندرست ہو جانا یقینی بات نہیں ہے، قاضی خان کی عبارت سے ایسا ہی سمجھا جاتا ہے، (۸) حاملہ کو حمل کے ابتدائی زمانہ میں یعنی جبتک کہ بچہ حرکت کرنے نہ لگے فصد کھلوانا یا پچھنے لگوانا جائز نہیں ہے، پھر درمیان مدت میں جائز ہے یہاں تک کہ ولادت کی مدت قریب ہو جائے تاکہ بچہ کی پوری حفاظت ہو سکے البتہ اس صورت میں جائز ہوگا جبکہ ایسا نہ کرنے سے زبردست نقصان کا خدشہ ہو، القنیہ، (۹) اگر ابتداء حمل میں طبیب نے کہا کہ اسے جونک لگانی مضر ہے، تو جونک لگانی بھی جائز نہیں ہے، الکبری۔

(۱۰) اگر حاملہ نے اپنی تندرستی کے خیال سے دوا پی تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے اگرچہ اس سے اسقاط حمل بھی ہو جائے، اس سے وہ ضامن بھی نہ ہوگی، الینابیع، (۱۱) اگر کسی بیمار کو پینے کے لئے دوا دی گئی مگر اس نے نہیں پی جس کی نتیجہ میں وہ مر جائے تو وہ گناہگار نہ ہوگا، البتہ اگر کھانا نہ کھا کر بیمار مر جائے تو وہ گنہگار ہوگا، کیونکہ دوا سے فائدہ ہونا صرف احتمال اور امکانی بات ہے، لیکن کھانا محسوسی اور یقینی ہے، الظہیریہ، (۱۲) گدہی کا دودھ اور گوشت سب مکروہ ہے اگرچہ بیماری کے واسطے ہو اور یہی حکم ہر ایسی چیز کا ہے جو حرام ہو، القاضی خان، (۱۳) اونٹ کا پیشاب اور گھوڑے کا گوشت مرض کے علاج کی غرض سے بھی مکروہ ہے، الجامع الصغیر اور صاحبینؒ کے نزدیک اگر بیماری کے علاج کی غرض سے ہو تو دونوں چیزیں جائز ہیں، م، (۱۴) واضح ہو کہ اللہ تعالیٰ نے انسان کو اس کی اپنی مختلف تکالیف کو دور کرنے کے جو اسباب بتائے ہیں اس کی تین قسمیں ہیں۔

(۱) وہ جو یقینی سبب ہو جیسے پیاس کو دور کرنے کے لئے پانی پینا اور بھوک لگنے سے چاول یا روٹی وغیرہ کچھ کھانا تو ضرورت پڑنے پر ان چیزوں کو استعمال میں نہ لانا توکل نہیں ہوگا، بلکہ اگر ان باتوں کی وجہ سے موت آجانے کا خطرہ ہو جائے تو اس کو چھوڑنا اور استعمال میں نہ لانا حرام ہوگا، (۲) وہ جو ظنی سبب ہو یعنی اس کے استعمال سے تکلیف کا دور ہونا یقینی نہ ہو، جیسے بیماری کے موقع میں دواء پینا، یا مسہل لینا یا فصد وغیرہ سے علاج کرانا، جو طبی علاج میں سے ہیں تو ان کو وقت ضرورت استعمال میں لانا توکل کے خلاف نہیں ہوگا، اسی طرح ان کا چھوڑنا بھی حرام نہ ہوگا، بلکہ کبھی اسے چھوڑ دینا ہی افضل ہوتا ہے، (۳) وہ جو وہمی ہو جیسے کسی موقع پر بدن کو داغ دینا یا جھاڑ پھونک اور منتر سے علاج کرنا تو ان کو چھوڑنا ہی توکل کے لئے شرط ہے، الفصول ۳۰ ول العمادیہ ۲۳ھ۔ (۱۵) مرد کو کسی عورت کے دودھ سے ہلاس لینے (بولینا بانسوار کی طرح سونگھنا) یا دواء کے طور پر پینے میں مضائقہ نہیں ہے، القنیہ، (۱۶) شراب کو دواء کے طور پر پینے اور استعمال کرنے میں اختلاف ہے، چنانچہ ائمہ بلخ سے مروی ہے کہ اگر یقینی طور سے اس سے شفاء کا ہونا معلوم ہو تو وہ حلال ہے، مگر فقیہ عبدالملک نے اپنے استاد سے نقل کیا ہے کہ حلال نہیں ہے، الذخیرہ، اور تمرتاشیؒ نے بھی دو صورتیں لکھی ہیں یعنی مشائخ بلخ کے موافق لیکن صاحب ہدایہؒ نے مطلقاً منع کیا ہے یعنی جائز نہیں ہے کہ شراب سے کسی زخم کا یا جانور کی لگی ہوئی پیٹھ کا اس سے علاج کیا جائے، (۱۷) کسی ذمی کو شراب پلانی جائز نہیں ہے اسی طرح کسی بچہ کو بھی دواء کے طور پر پلائی جائے، اگر کوئی اسے پلادے گا تو پلانے والا ہی گنہگار ہوگا، انتہی، لیکن اظہر یہ تھا کہ زخم کے علاج میں اس کی گنجائش ہونی چاہئے واللہ تعالیٰ اعلم لیکن اس کی نجاست کے خیال اور یقینی طور سے اس سے شفاء نہ ہونے کی وجہ سے حرام ہے، اب یہ حکم یہیں پر ختم کیا جا رہا ہے، م۔

(۱۸) اگر کسی ماہر طبیب نے کسی مریض سے کہا کہ تمہاری بیماری کا خارپشت جانور یا سانپ کھانے کے بغیر یا اس دوا کے بغیر جس میں سانپ نہ ڈالا گیا ہو علاج نہیں ہو سکتا ہے یا اس کے بغیر تمہاری بیماری ختم نہیں ہو سکتی ہے تب بھی اس مریض کے لئے اسے کھانا جائز نہ ہوگا، القنیہ، (۱۹) اگر تریاق میں سانپ کا جزء ہو تو اسے کھانا مکروہ ہے، لیکن بیچنا جائز ہے، (۲۰) اور اگر یہ معلوم ہو

کہ اس تریاق میں سانپ کا جزء نہیں ہے تو اس کے کھانے میں حرج نہیں ہے الخلاصہ، (۲۱) کبوتر کی بیٹ دوا کے طور پر کھانے میں حرج نہیں ہے، خزانۃ الفتاویٰ (۲۲) عورت اگر اپنے آپ کو اپنے شوہر کی رضامندی کے لئے موٹا بنائے تو اس میں حرج نہیں ہے، لیکن مرد کو ایسا کرنا مکروہ ہے، الظہیریہ، (۲۳) دوا کے طور پر انگلی میں مرارہ (پتہ) پہننا امام ابو یوسفؒ کے قول کے مطابق جائز ہے، اور اسی پر فتویٰ بھی ہے، الخلاصہ، (۲۴) زخم پر آٹے کی پلٹس (لیپ) باندھنا جبکہ وہ مفید ہو تو اس میں حرج نہیں ہے، السراجیہ، (۲۵) بچہ کو اس کی بیماری کی وجہ سے داغ دینے میں حرج نہیں ہے، (۲۶) جانوروں کو اس کی پہچان کے لئے داغ دینے میں مضائقہ نہیں ہے، محیط السرخسی، (۲۷) چہرہ پر داغ دینا مکروہ ہے، العتابیہ۔

(۲۸) قرآن مجید کے ساتھ جھاڑ پھونک کرنا اس طرح سے کہ مریض پر پڑھ کر دم کیا جائے یا جسے بچھو وغیرہ نے کاٹا ہو یا کاغذ پر لکھ کر گلے میں ڈالا جائے یا رکابی اور طشتری میں لکھ کر دھو کر پلایا جائے تو حضرت ابراہیم نخعیؒ کے نزدیک مکروہ ہوگا، لیکن عطاء و مجاہد اور ابو قلابہ رحمھم اللہ کے نزدیک جائز ہے، خزانۃ الفتاوی، میں مترجم کہتا ہوں کہ بچھو کے کاٹنے پر سورۂ فاتحہ پڑھ کر دم کرنے اور شفا پانے کی روایت صحیح بخاری میں موجود ہے، لہٰذا یہ پڑھ کر دم کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے، لیکن عوام کو یہ بات نہ بتلائی جائے کہ یہ جھاڑ قرآن مجید سے ہے اس لئے کہ فائدہ نہ ہونے کی صورت میں کبھی فائدہ نہ ہونے سے عوام کو قرآن مجید سے بے اعتقادی پیدا ہو جائیگی، بالخصوص اس صورت میں کہ اگر کسی دوسرے کے جھاڑ سے یا منتر وغیرہ سے اسے فائدہ ہو جائے، اور یہ بات ظاہر ہے کہ قرآن مجید میں فاتحہ یا کسی دوسری صورت کے متعلق تصریح نہیں ہے کہ اس سے جھاڑنے سے فائدہ ہو ہی جائیگا، پس کسی صحابیؓ کے جھاڑنے سے جو فائدہ ہو گیا تھا وہ ان کی پاک زبان اور نیک عمل کرتے رہنے اور اللہ کے نزدیک مقبول ہونے کی برکت تھی، اسی لئے اولیٰ یہ ہے کہ عوام کو اس سے منع کیا جائے، اور اب کاغذ پر لکھ کر گلے میں لٹکانے کے بارے میں آثار مختلف ہیں، چنانچہ بعض مرفوع حدیث میں ہے کہ جس نے تعویذ لٹکایا اس نے شرک کیا، اسی لئے حاوی میں جامع صغیر سے منقول ہے کہ اگر کسی عورت نے اس غرض سے گلے یا ہاتھ میں تعویذ باندھا کہ اس کا شوہر اس سے ناراض رہتا ہے خوش نہیں رہتا تو یہ حرام ہے، اور عبد اللہ بن عمرؓ سے مروی ہے کہ وہ اپنی اولاد کو استعاذہ کی دعا سکھاتے اور بچوں کے گلے میں ڈال دیتے تھے، اور شاید اسی بناء پر غرائب میں کہا ہے کہ تعویذ کے استعمال میں مضائقہ نہیں ہے، لیکن پائخانہ جانے اور وطی کے وقت اسے الگ کر دیا جائے، اور پڑھ کر دم کرنے میں تو اختلاف کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے کیونکہ رسول اللہ ﷺ حضرات حسنینؓ کو استعاذہ فرماتے تھے یعنی، **اعوذ بکلمات اللہ التامات من شر کل شیطان وھامۃ وعین لامۃ**، اور یہ روایات اس کے مانند دوسرے الفاظ سے بھی وارد ہیں، اس باب میں دوسری روایتیں بھی ہیں، واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب، م۔

(۲۹) کھیتوں اور فالیزوں (خربوزے اور پھلوں کے باغات وغیرہ) میں نظر بد سے حفاظت کی غرض سے جانوروں کی کھوپڑیاں رکھنے میں مضائقہ نہیں ہے، اور یہ بات آثار سے ثابت ہے، القاضی خان، میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ بیان کرنے والے نے یہ نہیں بتایا ہے کہ وہ آثار کس نے کن لوگوں نے بیان کئے ہیں، اور بظاہر کسی روایت میں ہمیں معلوم نہیں ہوئے، واللہ تعالیٰ اعلم، پھر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس طرح سے کھوپڑیوں کو لٹکانا عوام میں اس غرض سے شروع ہوا تھا کہ جنگلی جانور جو کھیتوں کو نقصان پہنچانے آتے ہیں مثلاً جنگلی سور یا سیار وغیرہ تو وہ ان کو آدمی کی موجودگی سمجھ کر دور سے ہی بھاگ جائینگے اور بد نظری سے بچنا ان کا مقصد نہیں تھا، جیسا کہ بیر امرود وغیرہ جیسے درختوں پر سیاہ ہانڈیاں اور جگہ جگہ سے سفید چونا کا رنگ لگا کر کسی طرح لٹکا دیتے ہیں تاکہ چمگادڑ ان کو دیکھ کر دور سے ہی بھاگ جائیں، پس اس غرض سے کسی قسم کی چیز لٹکا دینے میں کوئی مضائقہ نہیں ہوتا ہے، لیکن اس میں عقیدہ پیدا کرنا کہ اس سے بد نظری دور ہوتی ہے تو اس کے لئے یہ بات ضروری ہوگی کہ کسی حدیث سے اس کا ثبوت ہو کیونکہ اس میں قیاس اور رائے کو کوئی دخل نہیں ہے، البتہ اگر کسی کو اس کا تجربہ ہوا ہو تو دوسری بات ہے اور غالباً شیخ قاضی خانؒ کی مراد بھی آثار سے یہی تجربہ سے ثابت ہونا ہی ہو، واللہ تعالیٰ اعلم، م۔

(۳۰) نوروز (دہولی ودیوالی) میں رقعات تعویذ کے طور پر لکھ کر دروازوں پر لٹکانا بھوت پریت سے امن ہونے کی غرض سے مکروہ ہے، السراجیہ، کیونکہ اس میں اسماء باری تعالیٰ اور کلام مجید کی آیتوں کے ساتھ خلاف تعظیم یا توہین لازم آتی ہے، اور نجومیوں سے اس سے مشابہت بھی لازم آتی ہے، خزانۃ المفتین، (۳۱) اس زمانہ میں خوشبو جلانا جاہلوں کا فعل ہے، السراجیہ، (۳۲) اپنی بیوی سے اس کی اجازت کے بغیر عزل کرنا یعنی نکال کر باہر انزال کرنا اس خوف سے کہ اس زمانہ میں خراب اولاد پیدا ہوتی ہے، تو ظاہر الروایۃ کے مطابق جائز نہیں ہے، لیکن یہ بات بھی مذکور ہے کہ اس کو اس کی گنجائش ہے، الکبریٰ، (۳۳) موجودہ زمانہ میں علاج کے ذریعہ حمل کو گرادینا بہرحال جائز ہے، خواہ اس کے اعضاء مثلاً ناخن وغیرہ ظاہر ہوگئے ہوں یا نہ ہوئے ہوں، اسی پر فتویٰ ہی، جواہر الاخلاطی، میں مترجم کہتا ہوں کہ عزل کی حدیث میں ہے کہ اللہ تعالیٰ قیامت تک جن بچوں کو پیدا کرنے والے ہیں ان کو ضرور پیدا کرینگے، اس سے یہ بات ظاہر ہوگئی کہ اللہ تعالیٰ اپنی مخلوقات میں سے اچھوں اور ہر نیک وبد سب سے خود زیادہ جاننے والے ہیں، اور یہ بات بھی معلوم ہے کہ اگر اولاد میں سے کوئی فاسق وفاجر ہو تو علاج کر کے یا زہر دے کر اسے قتل کرنا جائز نہیں ہے، بس موجود مسئلہ میں جب بچہ کے اندر روح آگئی تو دواؤں سے اس کو قتل کرنے میں شامل ہے، البتہ روح آنے سے پہلے ایسا کرنے کی گنجائش ہے، واللہ تعالیٰ اعلم، م۔

(۳۴) یتیمہ میں ہے کہ شیخ علی بن احمدؒ سے پوچھا گیا کہ رحم میں بچہ کی صورت بن جانے سے پہلے اسقاط کا کیا حکم ہے، تو فرمایا کہ آزاد عورت میں اسقاط جائز نہیں ہے، اور یہ قول متفق علیہ ہے، اور باندی میں اختلاف ہے، لیکن اس میں بھی قول صحیح یہی ہے کہ ممنوع ہے، التاتار خانیہ، (۳۵) دودھ پلانے والی (مرضعہ) کے لئے یہ جائز نہیں کہ دوا کے طور پر کسی کو اپنا دودھ دے اس صورت میں کہ بچہ کو نقصان ہو، القنیہ، (۳۶) مرضعہ (دودھ پلانے والی) کو اپنا حمل ظاہر ہوا اور اس کا دودھ خشک ہو گیا اور دودھ پینے والا بچہ کے ہلاک ہوجانے کا خطرہ ہو گیا، اور باپ میں اتنی مالی گنجائش نہیں ہے کہ وہ کسی دوسری دودھ پلانے والی کو اس کی جگہ رکھ لے تو جب تک کہ حمل کو (۱۲۰) دن نہیں گزر جائیں تب تک اس کے لئے یہ جائز ہے کہ اپنا حمل ضائع کرادے، القاضی خان و خزانۃ المفتین۔

فصل: ختنہ وخصی کرنا اور ناخن کترنا وغیرہ

مسائل: ختنہ کرنا سنت ہے یہی قول صحیح ہے، الغرائب، (۲) ختنہ کے لئے مستحب وقت سات برس سے بارہ برس کے درمیان ہے، یہی قول مختار ہے، السراجیہ، (۳) اگر کوئی قوم ختنہ کرانا چھوڑ دے اور اس پر اصرار کرے تو امام اس قوم سے قتال کر سکتا ہے، جیسا کہ امام محمدؒ سے مروی ہے، م، (۴) بعض ائمہ نے کہا ہے کہ ولادت سے ساتویں روز سے جواز شروع ہوجاتا ہے جواہر الفتاویٰ، (۵) عورتوں کا ختنہ باعث عزت ومکرمت ہے، المحیط، (۶) بچہ کا ختنہ اس صورت میں نہیں ہو سکتا ہے کہ اس کی کھال کھینچنے میں سختی اور مشقت ہو اور حشفہ (سپاری) کھلا ہوا ہو گویا ختنہ ہو گیا ہے، اور حجاموں نے کہہ دیا ہو کہ ختنہ ہونے میں سختی ہے، تو چھوڑ دینا چاہئے، الذخیرہ، (۷) اگر کسی بوڑھے کا ختنہ نہ ہوا ہو اور اسے ختنہ خود کرنے کی طاقت بھی نہ ہو تو اسے چھوڑ دیا جائے، الخلاصہ، (۸) اور اگر اسے خود ختنہ کرنے کی طاقت ہو تو وہ خود ہی ختنہ کرلے ورنہ اپنی منکوحہ بیوی سے یا مملوکہ باندی سے کرالے، اور اگر یہ کچھ ممکن نہ ہو تو چھوڑ دیا جائے، لیکن کرخیؒ نے ذکر کیا ہے کہ حمامی ختنہ کردے، العتابیہ، حمامی کے دیکھنے کی بظاہر ضرورت نہیں ہے، واللہ تعالیٰ اعلم، م، (۹) اگر ختنہ کے بعد پھر کھال بڑھ کر سپاری (حشفہ) کو چھپالے تو پھر وہ کاٹی جائے ورنہ نہیں المحیط۔

(۱۰) باپ اگر چاہے تو وہ خود اپنے بیٹے کا ختنہ اور حجامت یعنی پچھنا لگوانا اور دوسرا علاج بھی کر سکتا ہے، اسی طرح اس کا وصی بھی کر سکتا ہے، لیکن ماں یا ماموں اور چچا کے وصی کو یہ اختیار نہیں ہوگا، (۱۱) اگر ختنہ کرنے کی وجہ سے بچہ مر گیا تو اس ختنہ کرنے

والے پر استحساناً ضمان لازم نہیں آئے گا، (۱۲) اگر ماں نے اپنے لڑکے کا ختنہ کر دیا جس سے اس کا لڑکا مر گیا تو وہ بھی ضامنہ نہیں ہو گی، السراج والناطفی و قاضی خان، (۱۳) لڑکیوں اور عورتوں کے کان چھیدنے میں مضائقہ نہیں ہے، الظہیر یہ، کیونکہ رسول اللہ ﷺ کے زمانہ میں بلا روک ٹوک اور بلا انکار ایسا کیا جاتا تھا، الکبریٰ میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ رسول اللہ ﷺ کے زمانہ میں اس کا ثبوت ملنا مشکل ہے اور روایت کے مطالبہ یعنی سند کی ضرورت ہے، واللہ تعالیٰ اعلم، م، (۱۴) کسی مرد (آدمی) کو خصی کرنا بالاجماع حرام ہے، (۱۵) گھوڑے کے بارے میں شمس الائمہ سرخسیؒ نے لکھا ہے کہ اس کے خصی کرنے میں مضائقہ نہیں ہے، اور شیخ الاسلامؒ نے لکھا ہے کہ حرام ہے، (۱۶) دوسرے جانوروں کے خصی کرنے میں اگر کوئی نفع کی بات ہو تو اس میں بھی حرج نہیں ہے، اور اگر اس سے نفع مقصود نہ ہو یا کسی نقصان کو دور کرنا بھی مقصود نہ ہو تو حرام ہے، الذخیرہ، (۱۷) یہی حکم بلی کے خصی کرنے میں بھی ہے، الکبریٰ، (۱۸) امام طحاویؒ نے لکھا ہے کہ ہمارے علماء ثلثہ کے نزدیک سر منڈانا سنت ہے، التاتارخانیہ، میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ صحیح یہ ہے کہ سر پر بال رکھنا اور درمیان سے مانگ نکالنا سنت ہے، اور منڈانا بھی جائز ہے، چنانچہ حضرت علیؓ بھی منڈایا کرتے تھے، م۔

(۱۹) ہر جمعہ میں ایک بار منڈانا مستحب ہے، (۲) کچھ سر منڈانا اور باقی کو چھوڑ دینا جس کو قزع کہتے ہیں مکروہ ہے، الغرائب جیسے کہ ہندوؤں کے بچوں کی طرح جھٹیا مکروہ ہے، (۲۱) اور درمیان سے سر مندانا اور باقی کو چھوڑنا بھی بظاہر سنن ابی داؤد کی روایتوں کے مکروہ ہے، لیکن ذخیرہ میں لکھا ہے کہ اگر اطراف کے بال لٹکے ہوئے چھوڑ دے تو مکروہ نہیں ہے، اور اگر ان کو بل دے تو مکروہ ہے، م، (۲۲) صرف گدی کے بال منڈانا امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک مکروہ ہے، لیکن پچھنے لگانے کے وقت مکروہ نہیں ہے، الینابیع، (۲۳) ناخن کترنا سنت ہے لیکن دار الحرب میں داخل ہونے کے بعد ان کو چھوڑے رکھنا ہی مستحب ہے، محیط السرخسی، (۲۴) افضل یہ ہے کہ ہفتہ میں ایک بار ناخن کتر لیا جائے، اور مونچھیں خوب تراش لی جائیں اور زیر ناف کے بال رونڈے جائیں اور غسل کر کے بدن صاف کر لئے جائیں، اس میں اوسط درجہ یہ ہے کہ ہر پندرہ دن میں یہ سب کام کر لئے جائیں، زیادہ سے زیادہ چالیس دن میں پھر اس کے بعد عذر مقبول نہیں ہے یعنی اس سے تاخیر نہیں ہونی چاہئے، القنیہ۔

(۲۵) بغل کے بالوں کو اکھاڑنا افضل اور رونڈنا جائز ہے، اور ناف کے نیچے کے بال نورہ (چونا) سے بھی صاف کرنا جائز ہے، الغرائب، (۲۶) اگر ناخن کاٹنے یا سر منڈانے کے لئے جمعہ کا دن کسی نے مقرر کر لیا، اور دوسرے دنوں میں بھی ان کاموں کو کرنا جائز سمجھتا ہو ایسی صورت میں اگر دوسرے جمعہ کے آنے کا انتظار کرنے سے ناخن بہت بڑھ جائیں تو وہ مکروہ ہو گا، اور اگر بہت زیادہ نہ بڑھے ہوں اور حصول برکت کے لئے دوسرے جمعہ کا انتظار کر لے تو مستحب ہو گا، القاضی خان، (۲۷) ناخن کترنے میں دائیں طرف سے ابتداء کرنا اور دائیں پر ہی ختم کرنا ادب ہے، الغرائب، (۲۸) کاٹے ہوئے ناخن اور بال کو کہیں دفن کر دیا جائے یا علیحدہ کسی کنارہ میں ڈالدیا جائے لیکن پائخانہ یا گھوڑے پر نہیں ڈالا جائے کہ اس سے بیماری پیدا ہوتی ہے، القاضی خان، (۲۹) ناخن و بال اور حیض کے کپڑوں کو سب کو دفن کرنا بہتر ہے، العتابیہ، (۳۰) مونچھیں اتنی کترنی چاہئے کہ بھول کے مثل ہو جائیں، الغیاثیہ، (۳۱) شرح الآثار میں ہے کہ مونچھوں کو جتنا ممکن ہو کترنا بہتر ہے یہاں تک کہ اوپر کے ہونٹھ کے اوپر کنارہ سے کم ہو جائیں، لیکن مونڈنا سنت اور بہتر ہے، امام ابو حنیفہؒ اور صاحبین رحمھم اللہ کا یہی قول ہے، بعض اسلاف اپنی مونچھوں کے دونوں طرف سبالہ چھوڑ دیتے تھے، الغرائب، (۳۲) ڈاڑھی میں سے ایک مشت سے جو بڑھی ہوئی ہو اسے کترنا سنت ہے، اور یہی قول امام ابو حنیفہؒ کا ہے، اور ہمارا اس پر عمل ہے، کتاب الآثار محمدؒ محیط السرخسی، (۳۳) حلق کے بال منڈانا نہیں چاہئے، الینابیع، (۳۴) عنفقہ، (داڑھی بچہ) کے دونوں کناروں کو نوچنا بدعت ہے، الغرائب۔

(۳۵) ناک کے بال نوچنے سے بعد میں کڑے پیدا ہوتے ہیں اس لئے منع ہے، (۳۶) سینہ اور پیٹھ کے بال منڈانا خلاف اولیٰ ہے، القنیہ، (۳۷) دانت سے ناخن کاٹنا مکروہ ہے، (۳۸) جنابت کی حالت میں بال منڈانا اور ناخن کترنا مکروہ ہے، الغرائب، (۳۹)

عورت اگر بیماری کی وجہ سے اپنے بال منڈوائے تو مجبوری ہے ورنہ مکروہ ہے، الکبری، (۴۰) آدمی کے بال سے بال جوڑنا مکروہ ہے خواہ اسی عورت کے بال ہوں یا دوسری کے ہوں، الاختیار، (۴۱) مرد کے حق میں سرخ خضاب سنت ہے، اور تمام مشائخ کے نزدیک جہاد کی حالت میں سیاہ خضاب پسندیدہ ہے تاکہ دشمن پر ہیبت طاری رہے، (۴۲) اور عورتوں کو زینت کے طور پر سرخ خضاب مکروہ ہے، اور بعضوں نے اسے بغیر کراہت کے بھی جائز کہا ہے، (۴۳) امام ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ جیسے ہم یہ پسند کرتے ہیں کہ ہماری بیوی زینت اور سنگار کے ساتھ رہے ایسے ہی اسے بھی یہ پسند ہوتا ہے کہ ہم بھی زینت کے ساتھ رہیں، الذخیرہ، بلکہ یہ قول تو حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے، جیسا کہ تفسیر میں ہے، م، (۴۴) زینت کی غرض سے سفید بالوں کو اکھاڑنا مکروہ ہے، لیکن ہیبت کفار کی غرض سے جائز ہے، جواہر الاخلاطی، (۴۵) لڑکوں کے ہاتھ پاؤں کو مہندی سے رنگنا نہیں چاہئے، البتہ ضرورۃ جائز ہے، اور لڑکیوں کے لئے ہر حال میں جائز ہے، الینابیع، (۴۶) مردوں کے لئے بالاتفاق اثمد کا سرمہ جائز ہے، اور زینت کے طور پر سیاہ سرمہ لگانا بالاتفاق مکروہ ہے، اور اگر زینت مقصود نہ ہو تو عامہ مشائخ کے نزدیک مکروہ نہیں ہے، جواہر الاخلاطی۔

فصل بسلسلہ تعمیر مکان

مسائل:۔(۱) مقدار ضرورت عمارت تیار کرنا مکروہ نہیں ہے، ضرورت کے بغیر مکان بنانا مکروہ ہے، الوجیز للکبردری، (۲) بڑی اور اونچی تعمیر پر فخر کرنا علامات قیامت میں سے ہے، (۳) اونچی اور لمبی چوڑی عمارتیں قول اصح کے مطابق مکروہ ہیں، واللہ تعالیٰ اعلم، م۔

انسانوں کے زخم اور حیوانوں کے قتل کے بارے میں

مسائل:۔

(۱) اگر حاملہ عورت جو قریب ولادت ہو مر جائے اور گمان غالب یہ ہو کہ اس کے پیٹ میں بچہ زندہ ہے تو اس کے پیٹ کو بائیں طرف سے کاٹ کر اسے نکال لینا چاہئے، المحیط، (۲) اگر حاملہ کے پیٹ میں بچہ ایسا ٹیڑھا ہو گیا ہو کہ لوگوں کی رائے میں اس بچہ کو ٹکڑا کئے بغیر کسی طرح نہیں نکل سکتا ہے ورنہ وہ ماں مر جائیگی، اب اگر وہ بچہ مر چکا ہو تو ٹکڑا کر دینے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے، ورنہ جواز کی کوئی صورت نہیں ہے، القاضی خان (۳) جس عضو میں اکلہ (وہ بیماری جو عضو کو سڑادے، مصباح قاسمی) پڑ گیا ہو اس کو کاٹ ڈالنا جائز ہے، السراجیہ، الملتقط، (۴) پتھری کے مرض میں شانہ (مونڈھا) چاک کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے، (۵) قاعدہ کلیہ:۔ جس علاج میں اکثر فائدہ ہو جاتا ہو یا کبھی اچھا ہو جاتا ہو اور کبھی مریض مر بھی جاتا ہو تو اس کا معالجہ جائز ہے، ورنہ نہیں، الظہیر یہ وغیرہ، (۶) اگر کسی آدمی کا کتا کٹکنا ہو تو اس گلی یا محلہ گاؤں والوں کو اس کو مار ڈالنا جائز ہوگا، (۷) اگر ایسے کتے کے مالک کو تنبیہ کر دی گئی اس کے بعد بھی اس کتے نے کسی کو کاٹ لیا تو جس شخص کو اس کتے نے کاٹا ہے اس کا مالک اس کے علاج معالجہ کا ذمہ دار ہوگا ورنہ نہیں، الخلاصہ، (۸) کتا پالنا اگر کھیتی یا جانوروں کے گلے اور ریوڑ یا چوروں وغیرہ سے حفاظت کے واسطے ہو یا جن لوگوں کو جانوروں کے شکار کی ضرورت ہو اور سکھایا ہوا کتا اس کام کے لئے لایا ہو تو وہ جائز ہوگا، اور اگر کسی ضرورت کے بغیر صرف شوقیہ پالا گیا ہو تو حدیث کے مطابق ہر روز اس کی پانچ نیکیاں کم ہو جاتی ہیں، م؛ خلاصہ ذخیرہ، (۹) بلی کو مرا ہوا جانور یا سور نہیں کھلایا جائے، اور اگر کتا یا گدھا ذبح کیا گیا ہو تو کھلایا جا سکتا ہے، السراجیہ، (۱۰) اگر کسی جانور سے کسی انسان (مرد) نے وطی کر لی اگر وہ جانور کھایا جاتا ہو (ماکول اللحم) ہو اور وہ اسی کی ملکیت ہو یا مالک قیمت لے کر اسے دیدے تو اسے ذبح کر دیا جائے اور اگر وہ جانور کھایا نہ جاتا ہو تو ذبح کے باوجود اسے جلا دیا جائے، لیکن اس حرکت سے وہ حیوان نہیں ہوتا ہے، خزانۃ الفتاویٰ (۱۱) چیونٹی کے مار ڈالنے کے بارے میں اختلاف ہے، اور قول اصح یہ ہے کہ اگر اس نے کاٹنے میں پہل کی ہو تو اس کو مار ڈالنا جائز ہے، اور اگر اس نے

پہل نہ کی ہو تو اس کو مار ڈالنا مکروہ ہے، اور اسے پانی میں ڈال دینا بالاتفاق مکروہ ہے، (۱۲) جوں و چلھڑ (کپڑے اور سر کی جوں) ہر حال میں مار ڈالنا جائز ہے، الخلاصہ، (۱۳) جوں اور چلھڑ اور بچھو کو آگ میں جلانا مکروہ ہے، اسی طرح زندہ پھینک دنیا بھی مکروہ ہے، یعنی ادب کے خلاف ہے، الظہیر یہ۔

(۱۴) اگر کھٹمل چارپائی میں پیدا ہو گئے تو ان کو مار ڈالنا جائز ہے، پھر اگر چارپائی کو تالاب یا دریا میں ڈالنے میں دقت ہو تو پھٹکری بانی کا پانی مار ڈالنا چاہئے، اور اگر گرم پانی کے بغیر وہ نہیں مرتے ہوں تو مجبوراً امید ہے کہ جائز ہو، واللہ تعالیٰ اعلم، م، (۱۵) پیلہ یعنی جن کیڑوں سے ریشم پیدا ہوتا ہے اس کو آفتاب میں اس لئے ڈالنا تاکہ اس میں سے وہ کیڑے مر جائیں، اور پیدا ہونے کے بعد ریشم کے اس لچھے کو دھوپ میں ڈالنا تاکہ کیڑے مر جائیں، بلا انکار اس پر لوگوں کا عمل جاری ہے، اور مضائقہ نہیں ہے، جیسا کہ ہم سب یہ دیکھتے ہیں کہ مچھلی بھی ڈال دی جاتی ہے تاکہ وہ مر جائے اور مکروہ بھی نہیں ہے، خزانۃ المفتین، (۱۶) جس شخص نے خود کو قتل کیا وہ اس شخص کی بہ نسبت زیادہ گنہگار ہے جس نے دوسرے کو قتل کیا ہو، السراجیہ، (۱۷) زندہ جانور سے باز و شکرہ کو سکھلانا مکروہ تحریمی ہے، محیط السرخسی، (۱۸) بٹیر پالنا جیسے کہ لہو و لعب کے موقع پر لڑانے کے لئے لوگ پالتے ہیں، اور بھاگ بٹیر سے چھتا بنانا اور بازی لگانا اس پر مزید تحریم قطعی ہے، (۱۹) مرغ لڑوانا مکروہ قطعی ہے، (۲۰) کبوتر اڑانا مکروہ تحریمی ہے، حدیث میں ہے کہ شیطان ہے وہ جو شیطانہ کے پیچھے بھاگتا ہے، یہ جملہ ایک کبوتر والے کے حق میں فرمایا گیا ہے جو کبوتر کے پیچھے تھا، ابو داؤد، (۲۱) پرندوں کے بچے نکالنے کے زمانہ میں مینا و طوطا اور پیا وغیرہ کے چھوٹے بچے نکال لانا مکروہ ہے، (۲۲) بے رحمی کے ساتھ مرغوں اور بطوں وغیرہ کی ٹانگوں اور گردنوں کو باندھ کر لٹکانا بے وجہ سخت تکلیف دینی ہوتی ہے اس لئے مکروہ کام ہے، (۲۳) جانوروں کے ساتھ بھی مہربانی کا برتاؤ کرنا مستحب اور کار ثواب ہے کیونکہ حدیث میں صحابہ کرامؓ کو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ ان جانوروں کے جگر بھی تر ہوتے ہیں اس لئے ان کے ساتھ نرمی باعث ثواب ہے، م۔

فصل اولاد کا نام رکھنا اور عقیقہ کرنا

مسائل:۔ اللہ تعالیٰ کے نزدیک تمام ناموں میں محبوب ترین نام عبد اللہ اور عبد الرحمٰن ہیں، (۲) اس زمانہ میں ان ناموں کے سوا دوسرے نام رکھنا ہی بہتر ہے کیونکہ رشید عوام ان ناموں کو اکثر عوام ناموں کو مصغر کر کے پکارتے ہیں، (۳) اللہ پاک کے جو نام قرآن مجید میں فعیل کے وزن پر ہیں مثلاً و بدیع و کبیر و علی کے پائے جاتے ہیں ان سے نام رکھنا جائز ہے کیونکہ یہ نام مشترک اسماء الٰہی میں سے ہیں، اللہ تعالیٰ کے حق میں ان ناموں سے جو مراد ہے وہ بندوں کے حق مین مراد نہیں ہوتی ہے، السراجیہ، (۴) جو نام قرآن مجید میں نہیں ہے، اور نہ رسول اللہ ﷺ نے ذکر کیا ہے اور نہ مسلمانوں میں مستعمل ہوا ان سے نام نہ رکھنا ہی بہتر ہے، الحیط، (۵) جو بچہ مردہ پیدا ہوا ہو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس کا نام نہیں رکھا جائے گا، لیکن امام محمدؒ کے نزدیک رکھا جائے، (۶) جس شخص کا نام محمد ہو اس کی کنیت ابو القاسم رکھنے میں مضائقہ نہیں ہے، کیونکہ اس کے رکھنے کی ممانعت صرف اس وقت تک تھی کہ جب تک رسول اللہ ﷺ دنیا میں تشریف فرما تھے، چنانچہ حضرت علیؓ نے اپنے صاحبزادہ محمد بن الحنفیہ کی کنیت ابو القاسم رکھی تھی، السراجیہ، (۷) اگر چھوٹے بچہ کی کنیت ابو بکر وغیرہ رکھی گئی تو اس میں مضائقہ نہیں ہے، یہی صحیح ہے، الخزانہ، چنانچہ ترمذی کی حدیث کے حوالہ سے یا ابا عمیر ما فعل النغیر میں کنیت گذر گئی ہے، م۔

(۸) لڑکے کا اپنے باپ کا نام لے کر یا بیوی کا اپنے شوہر کا نام لے کر پکارنا مکروہ ہے، السراجیہ، (۹) عقیقہ بچہ کی پیدائش کے ساتویں دن کرنی چاہئے، اس میں لوگوں کی ضیافت اور بچہ کے سر کے بال منڈا دینے چاہئے، مگر ابو حنیفہؒ سے مکروہ ہونے کی روایت ہے، اور امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ جس کا جی چاہے کرے اور جس کا جی نہ چاہے نہ کرے، اس طرح اس کی اباحت ثابت ہوتی ہے، البدائع، یہ نہ سنت ہے اور نہ واجب ہے، الوجیز، قول صحیح یہ ہے کہ لفظ عقیقہ میں عقوق (نافرمانی) کے معنی پائے جاتے ہیں

استعمال نہیں کرنا چاہئے، اور غالباً امام اعظمؒ کا مقصود بھی یہی ہے، کیونکہ حضرت حسن و حسینؓ کا بھی تو عقیقہ ثابت ہے، جیسا کہ الشیخ نے شرح السفر میں بیان کیا ہے، م۔

فصل غیبت وحسد وغیرہ کا بیان

مسائل:۔(۱)افسوس کے طور پر کسی آدمی کی برائیاں بیان کرنا جائز ہے، (۲)اگر بدگوئی و نقص کا ارادہ ہو تو مکروہ ہے، (۳) اگر کسی نے ایک شہر یا پرگنہ یا گاؤں والوں کی غیبت کی تو یہ غیبت نہیں ہے یہاں تک کہ وہ کسی مخصوص قوم کی برائی کرے، السراجیہ، (۴)اگر ایک شخص نماز و روزہ کرتا ہو مگر لوگوں کو اپنے ہاتھ و زبان سے نقصان پہنچاتا ہو تو اس کی عیب کو بیان کرنا عیب نہیں ہے، (۵)اگر ایسے شخص کے عیوب کو بادشاہ کے سامنے بیان کردے اور وہ اس شخص کو اس کی بدکاری کی بناء پر جھڑک دے تو بتانے والے پر کوئی گناہ نہ ہوگا، القاضی خان، (۶)اگر ایک شخص نے دوسرے کو چند دنوں کے استعمال کے لئے کپڑے دیئے یا چند دنوں کے لئے کچھ رقم دی، لیکن وقت گزر جانے کے باوجود اس نے ادا نہیں کی اور ٹالتا رہا، اس لئے دینے والے نے اس شخص کو خائن اور وعدہ خلاف کہدیا تو وہ معذور ہوگا، القنیہ۔

(۷)حدیث میں ہے کہ حسد صرف دو چیزوں میں ہے ایک یہ کہ اللہ تعالیٰ نے کسی کو مال دیا اور وہ اللہ تعالیٰ کی عبادت میں خرچ کرتا ہے، اور دوم کہ اللہ تعالیٰ نے کسی کو علم دیا اور وہ لوگوں کو تعلیم دیتا ہو الخ، بعضوں نے کہا ہے کہ حسد تو نعمت پر ہوتا ہے، اور مال دولت اور دنیاوی مال نعمت میں شمار نہیں ہے، مگر ایسے شخص کا یہ مال نعمت ہے، اس لئے اگر حسد جائز ہوتا تو ان دونوں چیزوں میں ہوتا، حالانکہ حسد تو مطلقاً حرام ہے، مگر اس حدیث کے صحیح معنی یہ ہیں کہ ان میں درحقیقت حسد نہیں ہوتا ہے بلکہ غبطہ ہے، کیونکہ حسد کے معنی یہ ہوتے ہیں کہ دوسرے شخص کے پاس کوئی مال دیکھ کر دوسرا شخص یہ چاہے کہ اس شخص کا مال ختم ہو کر میرے پاس آجائے، جبکہ موجودہ صورت میں مال کو چھین جانا نہیں چاہتا ہے، بلکہ وہ صرف یہ چاہتا ہے کہ میرے پاس بھی ایسا ہی مال ہو جائے، کیونکہ علم اور خیرات ایسی چیز نہیں ہے کہ وہ ایک سے چھین کر دوسرے کو دی جاسکے، اور یہی قول اظہر ہے، اسی سے یہ بات بھی معلوم ہوئی کہ اگر کسی نے دوسرے کے پاس واقعۃً کوئی نعمت دیکھی پھر یہ چاہے کہ میرے پاس بھی ایسا ہی ہو جائے تو یہ غبطہ ہے، جیسا کہ محیط میں ہے۔

(۷)مدح:۔ کسی کے منہ پر تعریف کرنے کی ممانعت آئی ہے، حدیث میں ہے کہ ہمیں یہ حکم دیا گیا ہے کہ ہم مدح کرنے والوں کے منہ میں دھول جھونک دیں، (۸)کسی کے پیٹھ پیچھے تعریف کرنا حالانکہ تعریف کرنے والے کو یہ یقین ہو کہ ہماری اس تعریف کی خبر اس شخص کو ضرور پہنچ جائیگی، یہ بھی ممنوع ہے، (۹)اور اگر تعریف کرنے والے کو اس بات کی پرواہ نہ ہو کہ اس کی خبر اسے پہنچے یا نہ پہنچے، اور تعریف بھی اتنی ہی کی ہو جو واقعۃً اس شخص کے اندر ہو یا تعریف کرنے والے کو اس کی اطلاع ملی ہو تو اس میں کوئی مضائقہ نہیں ہے، الغرائب۔

فصل حمام وغیرہ

مسائل:۔(۱)ازار کے بغیر بالکل ننگے ہونے کی حالت میں حمام میں جانا حرام ہے السراجیہ، (۲)حمام میں بالکل ننگے ہو کر جانے والے کی عدالت ختم ہو جائیگی، (یعنی آئندہ اسے عادل نہیں کہا جاسکے گا، یہانتک کہ وہ توبہ کرے، الغرائب، (۳)تنہائی میں بھی ننگے ہو کر نہانا مکروہ ہے، القنیہ، (۴)اور ابو نصر الدبوسیؒ نے فرمایا ہے کہ مکروہ نہیں ہے، الغرائب، (۵)حمام میں بلا ضرورت ہاتھ پاؤں دبوانا مکروہ ہے، (۶)مجموع النوازل میں ہے کہ گھٹنے سے نیچے اور ناف سے اوپر دبانے مضائقہ نہیں ہے۔

فصل فی البیع قال ولا باس ببیع السرقین ویکرہ بیع العذرۃ وقال الشافعیؒ لا یجوز بیع السرقین ایضاً لانہ نجس العین فشابہ العذرۃ وجلد المیتۃ قبل الدباغ ولنا انہ منتفع بہ لانہ یلقی فی الاراضی لاستکثار الریع فکان

مالا والمال محل للبیع بخلاف العذرة لانه ینتفع بها مخلوطا ویجوز بیع المخلوط هو المروی عن محمد وهو الصحیح وکذا الانتفاع بالمخلوط لابغیر المخلوط فی الصحیح والمخلوط بمنزلة زیت خالطة النجاسة.

ترجمہ:۔امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ گوبر اور لید کے فروخت کرنے میں مضائقہ نہیں ہے، اور آدمی کے پائخانہ کی بیع مکروہ ہے، (ف: یہ فرق اس کے کھاد ہو جانے سے پہلے تک ہے، کیونکہ کھاد ہو جانے کے بعد دونوں چیزوں کی ماہیت بدل جاتی ہے، جیسے کہ گوبر اور راکھ میں بدل جاتی ہے۔

وقال الشافعیؒ الخ: اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ لید گوبر کی بیع بھی جائز نہیں ہے، کیونکہ گوبر بھی نجس العین ہے اس لئے یہ بھی پائخانہ کے مشابہ ہو گیا۔**وجلد المیتة الخ:** اور جیسے کہ مردار کی کھال دباغت دینے سے پہلے، (ف: کہ نجاست کی وجہ سے اس کی بیع بھی جائز نہیں ہے۔**ولنا انه الخ:** اور ہم احناف کی دلیل یہ ہے کہ گوبر اور لید سے نفع حاصل کیا جاتا ہے اس طرح سے کہ لید اور گوبر کو زمین میں ڈال کر پیداوار کی زیادتی حاصل کی جاتی ہے، لہٰذا یہ دونوں چیزیں بھی دوسرے اموال کی طرح مال ہو گئیں، اور مال ایسی چیز ہے جو بیع کا محل ہے یعنی قابل فروخت ہے۔

بخلاف العذرة الخ: بخلاف انسانی پائخانہ کے کہ اس میں دوسری چیز ملا کر اس سے نفع حاصل کیا جاتا ہے (ف: یعنی خالص پائخانہ سے فائدہ نہیں حاصل کیا جاتا ہے بلکہ اس میں مٹی ملا کر ایک حصہ کے طور پر اس سے فائدہ حاصل کیا جاتا ہے، اس لئے یہ خالص رہتے ہوئے قابل انتفاع نہیں ہوا)۔**ویجوز بیع المخلوط الخ:** اور دوسری چیز سے ملے ہوئے پائخانہ کی بیع جائز ہوتی ہے امام محمدؒ سے یہی قول مروی بھی ہے اور یہی صحیح قول ہے، (ف: پھر جب یہ سوال ہوا کہ کیا پائخانہ سے نفع حاصل کرنا جائز بھی ہے تو فرمایا کہ اس تفصیل کے ساتھ جائز ہے۔**وکذا یجوز الخ:** اسی طرح اگر پائخانہ جب دوسری چیز سے ملا ہوا ہو تو اس کی بیع جائز ہو گی، اور خالص یعنی بغیر ملائے ہوئے کہ بیع جائز نہیں ہے، یہی قول صحیح ہے۔**والمخلوط بمنزلة الخ:** اور اس مخلوط کا حکم زیتون کے ایسے تیل کا ہے جس میں نجاست مل گئی ہو، (ف: کہ ایسے تیل کو کھانے اور بدن میں لگانے کے علاوہ دوسرے کام مثلاً جلانا اور اسے فروخت کرنا جائز ہوتا ہے، یہی حکم ایسے ملے ہوئے پائخانہ کا بھی ہے، یہ حکم اس بات کی دلیل ہے کہ کھاد ہو جانے کے بعد پائخانہ اور گوبر دونوں کا ایک ہی حکم ہو جاتا ہے، یہاں تک کہ ان کو بیچنا اور ان سے نفع حاصل کرنا بھی جائز ہوتا ہے، م۔

توضیح: جانوروں کی لید اور گوبر اور انسانوں کے پاخانوں کے خرید اور فروخت کا کیا حکم ہے اور ان سے کسی طرح کا دوسرا نفع حاصل کرنا کیسا ہے، اقوال علماء، دلائل

قال ومن علم بجاریة انها لرجل فرای اخرییبیعهاوقال وکلنی صاحبها ببیعها فانه یسعه انیبتاعها ویطأها لانه اخبر بخبر صحیح لا منازع له وقول الواحدفی المعاملات مقبول علی ای وصف کان لما مر من قبل وکذااذا قال اشتریتها منه اووهبها لی اوتصدق بها علی لماقلنا وهذا اذاکان ثقة وکذا اذاکان غیر ثقة واکبر رائه انه صادق لان عدالة المخبر فی المعاملات غیر لازمة للحاجة علی مامر وان کان اکبر رائه انهکاذب لم یسع له ان یتعرض بشئی من ذلک لان اکبر الرای یقام مقام الیقین وکذا اذالم یعلم انها لفلان ولکن اخبره صاحب الیدانها لفلان وانه وکله ببیعها او اشتراها منه والمخبر ثقة قبل قوله وان لم یکن ثقة یعتبر اکبر الرای لان اخباره حجة فی حقه وان لم یخبره صاحب الید بشئی فان کان عرفها للاول لم یشترها حتی یعلم انتقالهاالی ملک الثانی لان ید الاول دلیل ملکه وان کان لایعرف ذلک له ان یشتریها وان کان ذوا الید فاسقا لان ید الفاسق دلیل الملک فی حق الفاسق والعدل ولم یعارضه معارض ولا معتبر باکبر الرای عند وجود الدلیل الظاهر الا ان یکون مثله

لایملک مثل ذلک فیحنئذ یستحب له ان یتنزه ومع ذلک لو اشتراها یرجی ان یکون فی سعة من ذلک لاعتماده الدلیل الشرعی وان کان الذی اتاه بهاعبدا وامة لم یقبلها ولم یشترها حتی یسأل لان المملوک لا ملک له فیعلم ان الملک فیها لغیره فان اخبره ان مولاه اذن له وهو ثقة قبل وان لم یکن ثقة یعتبر اکبر الرای وان لم یکن له رای لم یشترها لقیام الحاجز فلا بد من دلیل.

ترجمہ :۔امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ ایک شخص مثلاً زید نے ایک باندی کے بارے میں یہ جان رکھا تھا کہ یہ باندی فلاں مثلاً بکر کی ہے، پھر اس نے دوسرے شخص کو دیکھا کہ وہ اسی باندی کو فروخت کر رہا ہے، (ف: مثلاً خالد کو دیکھا کہ وہ اسی باندی کو فروخت کر رہا ہے) پھر پوچھنے پر اس خالد نے کہا کہ مجھے اس کے مالک بکر نے اس کے فروخت کرنے کے لئے وکیل بنایا ہے، تو زید کے لئے یہ جائز ہوگا کہ اس وکیل سے اس باندی کو خرید کر اس کے ساتھ وطی کرلے۔ **لانه اخبر بخبر الخ**: کیونکہ اس وکیل نے ایک صحیح خبر دی ہے جس کے بارے میں دوسرا کوئی شخص بھی اس کی مخالفت کرنے والا نہیں ہے۔ **وقول الواحد الخ**: جبکہ معاملات میں ایک شخص کا قول بھی مقبول ہوتا ہے خواہ وہ کسی بھی صفت کا ہو، یعنی وہ مرد ہو یا عورت اور وہ آزاد ہو یا غلام، جیسا کہ پہلے بتایا جاچکا ہے۔ **وکذا اذا قال الخ**: اسی طرح اگر خالد نے یہ کہا کہ میں نے یہ باندی اس کے مالک بکر سے خریدی ہے، یا یہ کہا کہ مجھے اس کے مالک نے یہ باندی ہبہ کی ہے، یا یہ کہا کہ اس نے مجھے یہ باندی صدقہ میں دی ہے تب بھی اس سے خرید کر وطی کرنا جائز ہے۔

لماقلنا الخ: اسی پہلے بیان کی ہوئی دلیل کی وجہ سے یعنی معاملات میں ایک شخص کا قول بھی قبول ہوتا ہے، خواہ وہ شخص مرد ہو یا عورت اور آزاد ہو یا غلام یہانتک کہ وہ سمجھ والا بچہ ہی ہو، البتہ وہ خبر دینے والا ثقہ ہو، اسی طرح اگر وہ خبر دینے والا ثقہ نہ ہو مگر اس کے غالب گمان میں یہ آیا ہو کہ اس کی خبر سچی ہو، (ف: تو بھی اس شخص کے لئے یہ بات جائز ہوگی کہ اس باندی کو خرید کر کے اس سے وطی کرلے۔ **لان عدالة المخبر الخ**: کیونکہ ضرورت کی وجہ سے معاملات میں خبر دینے والے کا عادل ہونا لازم نہیں ہے، جیسا کہ پہلے گزر گیا ہے، (ف: یعنی کتاب کے شروع میں بیان کیا جاچکا ہے، اور صرف دیانت کی وجہ سے ہی غالب گمان ہونے کی شرط رکھی گئی ہے)۔ **وان کان اکبر الخ**: اور اگر خریدار یعنی زید کا غالب گمان یہ ہو کہ یہ خبر دینے والا اپنی خبر دینے میں جھوٹا ہے تب اس زید کو اس بات کی اجازت نہ ہوگی کہ پھر اس شخص سے اس معاملہ میں کچھ بھی معاملہ کرلے، (ف: یعنی وہ زید اس باندی کو نہ خرید سکتا ہے اور نہ ہی اس سے وطی کر سکتا ہے)۔ **لان اکبر الرائی الخ**: کیونکہ اکثر معاملات میں غالب گمان ہونے کو یقین کے قائم مقام مانا جاتا ہے، (ف: گویا اس شخص کو یہ یقین ہے کہ خبر دینے والا یہ شخص جھوٹا ہے، اور ایسی صورت میں اسے خرید کر اس سے ہمبستری نہیں کی جاسکتی ہے، اس لئے غالب گمان کی صورت میں بھی جائز نہیں ہے)۔

وکذا اذا لم یعلم الخ: اسی طرح اگر زید کو یہ معلوم نہ ہو کہ یہ باندی فلاں شخص کی ہے لیکن جس کے پاس وہ باندی ہے اس نے اسے بتایا کہ یہ باندی فلاں کی مملوکہ ہے مگر اس نے مجھے اس کو فروخت کر دینے کے لئے وکیل بنایا ہے۔ **او اشتراهامنه الخ**: یا یہ کہا کہ میں نے یہ باندی اس سے خرید لی ہے، اور خبر دینے والا وہ آدمی ثقہ بھی ہے تو یہ زید مخبر کی بات پر یقین کر کے اسے قبول کرلے۔ **وان لم یکن الخ**: اور اگر وہ مخبر ثقہ نہ ہو تو اس صورت میں خود اس خریدار کا جو غالب گمان ہوگا اسی کا اعتبار ہوگا، کیونکہ خبر دینے والے نے جو خبر دی ہے وہ خود مخبر کے حق میں حجت ہے، (ف: یہانتک کہ یہ باندی اس کے قول سے اس کی ملک نہ ہوگی یا اس نے خریدی اور یہ زید کے حق میں حجت نہیں ہے)۔

وان لم یخبره الخ: اور اگر قابض آدمی نے زید سے اس کے بارے میں کوئی بات نہیں کہی، (ف: اس طرح کی کہ مثلاً یہ باندی فلاں شخص کی ہے اور میں اس کی طرف سے وکیل ہوں، یا میں نے خریدی یا ہبہ یا صدقہ میں پائی ہے، بلکہ وہ اسے فروخت کرتا ہے)۔ **فان کان عرفها الخ**: پھر اگر زید نے خود ہی اسے اس طرح پہچان لیا کہ یہ باندی فلاں شخص کی ہے، (ف: مگر اسے یہ معلوم نہیں ہو سکا کہ یہ باندی اس کے پاس کس طرح پہنچی ہے)۔ **لم یشترها الخ**: تو وہ زید اس باندی کو اس وقت تک نہ

خریدے یہانتک کہ اسے یہ معلوم ہو جائے کہ وہ دوسرے کی ملکیت میں جاچکی ہے، کیونکہ پہلے شخص کا قبضہ اس کی ملکیت کی دلیل تھا۔وان کان لا یعرف الخ:اور اگر زید کو یہ بات معلوم نہیں ہو سکی تو اس کو اختیار ہے کہ اس باندی کو خرید لے۔

وان کان ذو الید الخ:اگر چہ وہ شخص جس کے قبضہ میں وہ موجود ہے وہ فاسق ہی ہو،(ف: یعنی ثقہ نہ ہو، کیونکہ غیر معاوضہ والے معاملات میں ایک ہی شخص کا قول قبول ہوتا ہے اگر چہ وہ شخص فاسق ہی ہو، کیونکہ فاسق اور ثقہ سب ہی یہ مانتے ہیں کہ فاسق کے قبضہ میں کسی چیز کا ہونا بظاہر اس کی مملوکہ ہی ہوتی ہے، جبکہ اس خبر کے مخالف دوسرا کوئی مدعی نہیں ہے،(ف: اس وقت اگر کسی کے دل میں یہ احتمال پیدا ہو جائے کہ شاید اس شخص کے گمان غالب میں یہ بات ہو کہ چیز اس کی ملکیت نہیں ہے بلکہ کسی اور طریقہ سے اس کے قبضہ میں ہے اس لئے یہ فرمایا) کہ۔إلا ان یکون الخ:البتہ اس صورت میں وہ شبہہ درست ہو سکتا ہے جبکہ ایسا معمولی شخص ایسی قیمتی باندی کا مالک نہیں ہو سکتا ہے،(ف: اس لئے بظاہر یہ باندی اس کی مملوکہ نہیں ہے، لہٰذا اس کے گمان کے ساتھ یہ گمان مل کر ایک قوی دلیل ہو گئی)۔

فیستحب له الخ۔اس صورت میں خریدار کے لئے مستحب ہے کہ وہ اس سے کنارہ رہے،(ف: لیکن رکا رہنا واجب نہیں ہے)۔ومع ذلك الخ:اس حکم کے ہونے کے باوجود اگر زید اس باندی کو خرید لے تو امید ہے کہ اس کی خریداری صحیح ہو جائے، کیونکہ اس نے ایک شرعی دلیل پر اعتماد اور یقین کرتے ہوئے خریدا ہے، یعنی اس کے قبضہ میں باندی ہونے کی وجہ سے اس کا مالک ہونا ہی اس کی ظاہر دلیل ہے)۔وان کان الذی الخ:اگر وہ شخص جس کے قبضہ میں وہ باندی ہے اور اپنے ساتھ اس باندی کو لے کر آتا ہے وہ خود ہی کوئی غلام یا باندی ہو تو اس سے اس باندی کو نہ مفت میں لے اور نہ ہی دام دے کر لے، یہانتک کہ اس باندی کی ملکیت کے بارے میں دریافت کر لے، اور اس وقت اس کا باندی پر ظاہری قبضہ ہونا اس کی ملکیت کی دلیل نہ ہو گی)۔لان المملوك الخ: کیونکہ جو خود مملوک ہوتا ہے اس کی کوئی چیز بھی اس کی اپنی ملکیت نہیں ہوتی ہے۔فیعلم ان الملك الخ:اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ یہ باندی اس کی اپنی مملوکہ نہیں ہے لہٰذا کوئی دوسرا شخص اس کا مالک ہے۔فان اخبره الخ:اب اگر وہ قابض غلام یہ کہدے کہ میرے مولیٰ نے مجھے اس کی اجازت دی ہے اور کہنے والا ثقہ بھی ہو تو اس کی بات مان لے۔وان لم یکن ثقه الخ:اور وہ اگر ثقہ نہ ہو تو غالب گمان پر اعتماد کرتے ہوئے عمل کرے۔وان لم یکن له رای الخ:اور اگر اس کی کوئی رائے قائم نہ ہو سکے یعنی کسی گمان کی طرف اس کا رجحان نہ ہو تو رکاوٹ موجود ہونے کی وجہ سے اسے نہ خرید لے، لہٰذا کسی دلیل کا ہونا ضروری ہوا۔

توضیح:اگر زید نے ایک باندی کے متعلق یہ گمان کر رکھا تھا کہ یہ تو بکر کی باندی ہے، مگر ایک دن خالد کو دیکھا کہ وہ اسے فروخت کر رہا ہے، تو کیا زید اس باندی کو بلا کسی تفتیش کے اس باندی کو اس سے خرید کر ہمبستری کر سکتا ہے یا تفتیش کرنی ہو گی پھر اس کا طریقہ کیا ہو گا، اور اگر زید کو اس باندی کے مالک کے متعلق کچھ علم پہلے سے نہ ہو تب کسی تفتیش کے بغیر اسے خرید سکتا ہے خواہ بیچنے والا جیسا شخص بھی ہو، مسائل کی تفصیل، اقوال ائمہ، حکم، دلائل مفصلہ

قال ولو ان امرأة اخبر ها ثقة ان زوجها الغائب مات عنها او طلقها ثلثااو کان غیر ثقة واتا ها بکتاب من زوجها با لطلاق ولا تدری انه کتابه ام لا الا ان اکبر رایها انه حق یعنی بعد التحری فلا بأس بان تعتدثم تتزوج لان القاطع طارولا منازع وکذا لو قالت لرجل طلقنی زوجی وانقضت عدتی فلا بأس ان یتزوجها وکذا اذا

قالت المطلقة الثلث انقضت عدتي وتزوجت بزوج اخر ودخل بی ثم طلقنی وانقضت عدتی فلا باس بان یتزوجها الزوج الاول وکذا لو قالت جاریة کنت امة لفلان فاعتقنی لان القاطع طارولو اخبرها مخبر ان اصل النکاح کان فاسدا اوکان الزوج حین تزوجها مرتداً اوا خاها من الرضاعة لم یقبل قوله حتی یشهد بذلك رجلان اورجل امرأ تان فکذا اذا اخبره مخبرانك تزوجتها وهی مرتدة اواختك من الرضاعة لم یتزوج باختها واربع سواها حتی یشهد بذلك عدلان لانه اخبر بفساد مقارن والا قدام علی العقد یدل علی صحته وانکار فساده فیثبت المنازع بالظاهر بخلاف ماذا کانت المنکوحة صغیرة فاخبر الزوج انها ارتضعت من امه اواخته حیث یقبل قول الواحد فیه لان القاطع طارو الاقدام الاول لا یدل علی انعدامه فلم یثبت المنازع فافترقاو علی هذا الحرف یدور الفرق ولو کانت جاریة صغیرة لاتعبر عن نفسها فی یدرجل یدعی انها له فلماکبرت لقیها رجل فی بلد اخر فقالت انا حرة الاصل لم یسعه ان یتزوجها لتحقق المنازع وهو ذو الید بخلاف ما تقدم.

ترجمہ:۔ فرمایا ہے کہ اگر کسی عورت کوایک ثقہ مرد نے یہ خبر دی کہ تمہارا شوہر جو سفر میں تھا وہیں مر گیا ہے، یااس نے تم کو تین طلاقیں دے دی ہیں۔او کان غیر ثقة الخ: یاایک غیر ثقہ شخص اس عورت کے پاس ایک خط لایا کہ یہ تمہارے شوہر کا ہے اوراس میں تم کو تین طلاقیں دی ہیں مگر وہ عورت اس خط کے بارے میں یہ نہیں جانتی ہے کہ یہ خط اس کے شوہر کا ہے یا نہیں البتہ اس عورت کا غالب گمان یہ ہے کہ یہ سچ کہتا ہے، یعنی دل سے توبہ کرنے پراس کے دل میں ہی بات جمی کہ یہ صحیح اور سچ ہے تو مذکورہ ان دونوں صورتوں کا حکم یہ ہے کہ اس عورت کواس بارے میں کوئی رکاوٹ نہیں ہے کہ وہ اپنی عدت (طلاق) گذار لینے کے بعد اگر وہ چاہے تو دوسرے کسی سے نکاح کر لے۔

لان القاطع طار الخ:اس لئے کہ پہلے نکاح کے تعلق کو شوہر کی موت یا طلاق کی خبر ختم کر دینے والی پائی جارہی ہے،اور اس کے مخالف یعنی تعلق کو باقی رکھنے والی کوئی بات باقی نہیں رہی،(ف: یعنی پہلے نکاح کو ختم کر دینے والی بات اب پائی گئی یعنی شوہر کی موت کی خبریااس کی طرف سے طلاق دینے کی خبر اب پائی گئی اوراس خبر کو جھٹلانے والی یا معارض کوئی بات موجود نہیں ہے،اس لئے اس خبر کے مطابق عمل کرنالازم ہوگا)۔وکذا لوقالت الخ:اسی طرح اگر کسی عورت نے کسی مرد سے کہاکہ میرے شوہر نے مجھے طلاق دیدی اوراس کی عدت بھی گذر گئی ہے، تواس مرد کے لئے اس عورت سے نکاح کر لینے میں کوئی حرج نہیں ہے،(ف:البتہ اگراس مرد کاغالب گمان یہ ہو جائے کہ یہ عورت اپنے کہنے میں سچی ہے، تب نکاح کر سکتا ہے)۔

وکذا اذا قالت المطلقة الخ:اوراسی طرح اگر تین طلاقیں پائی ہوئی عورت نے اپنے اس پرانے شوہر سے کہاکہ ان طلاقوں کی عدت مکمل طور سے ختم ہو گئی پھر میں نے دوسرے مرد سے نکاح کیااور میں کئی روز تک اس کے ساتھ ہمبستر رہی پھر اس نےمجھے طلاقیں دیدیں پھران طلاقوں کی میری عدت بھی گذر گئی تواس سابق شوہر کے حق میں اس بات میں کوئی حرج نہیں ہے کہ اس عورت سے دوبارہ نکاح کر لے،(ف: لیکن اس میں اس بات کی شرط ہو گی کہ زوج اول کی طلاق کے بعد سے اس وقت تک اتنی مدت پائی جارہی ہو جس میں مذکورہ تفصیل کے پائے جانے کی گنجائش بھی ہو،اور وہ عورت بات کی سچی اور ثقہ ہو، یااس مرد کے دل کی گواہی بھی اسی کی طرف ہو کہ یہ عورت تفصیل بیان کرنے میں سچی ہے۔وکذا لوقالت الخ:اوراسی طرح اگر کوئی باندی یہ کہے کہ میں فلاں آدمی کی باندی تھی لیکن اس نے مجھے کچھ پہلے آزاد کر دیا ہے،(ف: توان دونوں صورتوں میں اس مرد کے لئے یہ جائز ہوگا کہ اس کے پہلے مولیٰ کی اجازت کے بغیراس عورت سے نکاح کر لے)۔

لان القاطع طار الخ: کیونکہ باندی کی غلامی کو ختم کرنے والی بات پائی جارہی ہے،(ف: لہذا جب وہ ...ت خود قابل اعتماد ہو یامرد کادل اس کی سچائی کی گواہی دے رہاہو کہ وہ سچ کہہ رہی ہے،اس لئے دعوی ثابت ہو گیااس لئے یہ ثبوت اس کی رقیت پر حاوی ہو گیا تواس کے مطابق عمل کرنا ممکن ہوگا،اوراس کا کوئی مخالف بھی موجود نہیں ہے۔ولو اخبر ها مخبر الخ:اوراگر

عورت کو کسی نے یہ خبر دی کہ تمہارا نکاح جو فلاں مرد سے ہوا تھا وہ نکاح ہی فاسد ہوا تھا۔ **او کان الزوج الخ**: یا یہ خبر دی کہ جس سے تمہارا نکاح ہوا تھا وہ مرد بوقت نکاح مرتد تھا، (ف: مگر اب مسلمان ہو گیا ہے، تب اس کا نکاح صحیح نہیں ہوا تھا۔

او اخاها الخ: یا یہ خبر دی کہ مرد اس عورت کا رضائی بھائی ہے، (ف: اور ایسی خبر دینے والا شخص تنہا بھی ہو اور ثقہ بھی ہو)۔ **لم یقبل قوله الخ**: تو کسی صورت میں اس مخبر کا قول قبول نہ ہو گا، (ف: کیونکہ ایسے مسائل میں ایک شخص کی گواہی کافی اور مقبول نہیں ہوتی ہے)۔ **حتی یشهد الخ**: یہاںتک کہ دو عادل مرد یا ایک مرد اور دو عورتیں گواہی دیں، (ف: کہ نکاح فاسد تھا یا اس وقت شوہر مرتد تھا، یا وہ تمہارا رضائی بھائی ہے)۔ **و کذا اذا اخبره الخ**: اسی طرح اگر شوہر کو کسی نے یہ خبر دی کہ جس عورت سے تم نے نکاح کیا تھا وہ بوقت نکاح مرتدہ تھی، یا وہ تمہاری رضائی بہن ہے، (ف: تب بھی یہ خبر معتبر نہ ہو گی اور وہ عورت اس کی بیوی ہی رہیگی)۔ **لم یتزوج الخ**: جس کا اثر یہ ہو گا کہ اس مرد کے لئے اس عورت کی بہن سے نکاح کرنا جائز نہ ہو گا، یا اس کے ماسوا چار عورتیں اپنے نکاح میں رکھے، (ف: کیونکہ وہ عورت حسب سابق اس کے نکاح میں اور اس کی بیوی ہے)۔

حتی یشهد الخ: یہاں تک کہ دو عادل مرد (یا ایک مرد اور دو عادل عورتیں) ان باتوں کی گواہی دیں، (ف: تب یہ باتیں یقینی طور سے معلوم ہو جائیگی کہ اب ان دونوں کے درمیان نکاح کا رشتہ باقی نہیں ہے)۔ **لانه اخبر الخ**: کیونکہ اس خبر دینے والے نے فساد متصل کی خبر دی (ف: یعنی نکاح کے وقت سے ہی اس میں فساد لگا ہوا ہے، یعنی نکاح ہو جانے کے بعد اس میں فساد نہیں آیا ہے)۔ **والا قدام الخ**: جبکہ نکاح کا ارادہ کرنا ہی اس بات کی دلیل ہے کہ یہ نکاح صحیح ہے اور اس میں کوئی خرابی نہیں ہے، (ف: حالانکہ مخبر نکاح کے فاسد ہو جانے اور اس کے صحیح نہ ہونے کی خبر دے رہا ہے)۔ **فیثبت المنازع الخ**: اس طرح اس مخبر نے جو فساد کی خبر دی ہے اس کے خلاف اس کا ظاہر موجود ہے، (ف: اس لئے اس کی خبر قابل قبول نہ ہو گی جبتک اس کے ساتھ حجت بھی پوری نہ ہو)۔

بخلاف ما اذا کانت الخ: اس کے بر خلاف حکم اس صورت میں ہو گا جبکہ اس کی منکوحہ ابھی چھوٹی ہو، بر خلاف اس کے اس کی بیوی چھوٹی دو برس سے کم کی ہو اس وقت کسی نے اگر یہ خبر دی کہ تمہاری اس چھوٹی بیوی نے تمہاری ماں کا دودھ پیا ہے اس لئے وہ تمہاری دودھ بہن ہے یا یہ کہ تمہاری بہن کا دودھ پیا ہے لہذا یہ تمہاری دودھ بھانجی ہے تو ان خبروں میں مخبر کی بات قبول کی جائیگی۔

لان القاطع الخ: کیونکہ اس مخبر نے جو ابھی خبر دی ہے اس خبر سے اس کے نکاح کو ختم کرنا ابھی پایا جا رہا ہے۔ **والا قدام الاول الخ**: اور نکاح کے لئے تیار ہونا اس بات کی دلیل نہیں ہے کہ اس عمر میں وہ کسی کا دودھ نہیں پئے گی، (ف: کیونکہ یہ رضاعت نکاح کے بعد پائی جارہی ہے)۔ **فلم یثبت المنازع الخ**: تو ان صورتوں میں ان کا کوئی منازع اور مقابل نہیں پایا گیا لہذا دونوں میں فرق ظاہر ہو گیا، (ف: یعنی جب مخبر نے یہ خبر دی کہ تمہارا نکاح تمہاری رضائی بہن سے ہوا ہے اور جب یہ خبر دی کہ تمہاری چھوٹی بیوی نے تمہاری ماں کا دودھ پیا ہے، لہذا وہ تمہاری رضائی بہن ہو گئی، بس ان دونوں صورتوں کے درمیان فرق ظاہر ہو گیا، اس طرح پر کہ پہلی صورت میں چونکہ پہلے سے رضاعت کا رشتہ موجود تھا بعد میں اس کے مقابل یعنی رضائی بہن سے اس نے نکاح کیا پہلے سے اور دوسری صورت میں نکاح کے بعد اس کی بیوی کے اپنے شوہر کی ماں یعنی ساس کا دودھ پینا ثابت ہوا جس سے وہ بیوی اس کی رضائی بہن ہو گئی اس طرح دونوں صورتوں کے درمیان فرق ظاہر ہو گیا۔

و علی هذا الحرف الخ: اور اسی حرف یعنی اصل پر فرق کی بنیاد ہو گی، (ف: یعنی آئندہ تمام مسائل میں اسی اصل پر فرق قائم کرنا ہو گا، کہ جس بات سے نکاح میں فساد پیدا ہوتا ہے، اگر وہ نکاح کے بعد میں پائی جائے تو اس کی خبر ایک عادل مرد سے معلوم ہونے پر فساد ثابت ہو جائے گا، اور اگر وہ مفسد بات عقد کے ساتھ پائی جائے تو صرف اس کی خبر قابل قبول نہ ہو گی اور دو

عادل کی خبر سے قبول کی جائیگی، پھر یہ بات معلوم ہونی چاہئے کہ جس صورت میں صرف ایک عادل نے رضاعت کی گواہی دی ہواس سے اگرچہ علیحدگی لازم نہیں ہوتی ہے تاہم مستحب یہی ہے کہ اس سے علیحدگی اختیار کرلی جائے، جیسا کہ کتاب النکاح میں مدلل بیان کیا جاچکا ہے۔ **ولو کانت جاریة صغیرة الخ**: اگر ایک انتہائی چھوٹی بچی جو اپنے تعلق کچھ نہیں بتاسکتی ہو اور وہ کسی آدمی کے پاس ہو اور وہ اسے اپنی باندی بتاتا ہو، پھر اس کے بڑی ہوجانے کے بعد وہ اسی مرد کو دوسرے شہر میں ملی اور اس نے مرد سے کہا کہ میں تو اصل میں ایک آزاد عورت ہوں یعنی تمہاری باندی نہیں ہوں ایسی صورت میں وہ مرد اس عورت سے ہمبستری نہیں کرسکتا ہے۔ **بخلاف ما تقدم الخ**: بخلاف گذشتہ مسئلہ کے (ف: کہ اگر اس نے یہ کہا کہ میں تو فلاں شخص کی باندی تھی پھر اس نے مجھے آزاد کردیا تو اس صورت میں کوئی اختلاف اور تنازع نہیں ہے، بلکہ اس عورت نے صرف اپنی غلامی کے ختم ہونے کی خبر دی ہے اس لئے وہ خبر قبول کی جائیگی۔

توضیح: اگر کسی ایسی عورت جس کا شوہر عرصہ سے غائب ہے اس کو کسی نے یہ خبر دی کہ تمہارا شوہر تو مرچکا ہے یا کوئی خط لا کر دیا کہ تمہارے شوہر کا تمہارے لئے طلاق نامہ ہے، اگر کسی مرد کو کسی نے یہ خبر دی کہ تمہاری بیوی تو تمہاری رضاعی بہن ہے یا وہ مرتدہ ہے، اگر کسی نے دودھ پیتی بچی سے نکاح کیا پھر کسی نے اسے آکر خبر دی کہ اس بیوی یا بچی نے تمہاری ماں کا دودھ پی لیا ہے تو ایسی خبریں قابل قبول اور قابل عمل ہوں گی یا نہیں، مسائل کی تفصیل، حکم، دلائل مفصلہ

قال واذا باع المسلم خمر اواخذ ثمنها وعليه دين فانه يكره لصاحب الدين ان ياخذ منه وان كان البائع نصرانيافلا باس به والفرق ان البيع في الوجه الاول قد بطل لان الخمر ليس بمال متقوم في حق المسلم فبقي الثمن على ملك المشتري فلا يحل اخذه من البائع وفي الوجه الثاني صح البيع لانه مال متقوم في حق الذمي فملكه البائع فيحل الاخذ منه.

ترجمہ:۔ امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ، اگر کسی مسلمان نے شراب بیچی اور اس کی رقم وصول کرلی، (ف: حالانکہ مسلمان کے حق میں شراب کی کوئی قیمت نہیں اس نے اس کی رقم سے اپنا قرض ادا کرنا چاہا) اور وہ کسی کا مقروض ہے تو اس قرض خواہ کے لئے اس رقم سے اپنا قرض وصول کرنا مکروہ ہوگا، (ف: اس میں ایک قول یہ ہے کہ یہ حکم اس صورت میں ہوگا جبکہ ادائیگی اور وصولی ان دونوں کی اپنی رضامندی سے ہو رہی ہو، کیونکہ اگر قاضی نے حکم دیا اور اسے یہ معلوم نہیں ہے کہ یہ شراب کی قیمت سے وصول شدہ ہے تب قرض خواہ کے لئے اسی رقم کو وصول کرلینا حلال ہوگا)۔ **وان كان البائع الخ**: اور اگر بیچنے والا نصرانی ہو تو کوئی حرج نہ ہوگا، (ف: یعنی اگر نصرانی نے اپنی شراب فروخت کی تو اس کے مسلمان قرض خواہ کے لئے اس کی رقم سے اپنا قرض وصول کرلینا جائز ہوگا)۔ **والفرق ان البيع الخ**: ان دونوں مسئلوں میں فرق یہ ہوا کہ پہلی صورت میں جبکہ مسلمان نے شراب فروخت کی ہے وہ بیع باطل ہوتی ہے، کیونکہ مسلمان کے حق میں شراب کی کوئی قیمت نہیں ہوتی ہے۔ **فبقي الثمن الخ**: اس بناء پر اس رقم کا مالک خریدار ہی رہا اس لئے مسلمان بائع سے اس ثمن کو وصول کرنا حلال نہ ہوگا، (اس لئے کہ وہ مسلمان اس رقم کا مالک ہی نہ ہوا)۔

وفي الوجه الثاني الخ: اور دوسری صورت میں یعنی نصرانی نے شراب فروخت کی ہے وہ بیع صحیح ہوگئی، کیونکہ غیر مسلم ذمی کے حق میں شراب مال متقوم یعنی قیمتی مال ہے۔ **فملكه البائع الخ**: لہٰذا بائع نصرانی اس رقم کا مالک ہوگیا، اسی لئے قرض خواہ

مسلمان کا اپنے قرض دار نصرانی سے اپنے قرضہ کی وصولی کے لئے اس رقم کو لینا حلال ہوگا۔(ف: ذمی کافر یا مشرک نے اگر کسی سے سود کا مال وصول کر لیا تو کسی مسلمان کے لئے اس وصول شدہ رقم سے اپنا قرض یا کوئی دوسرا حق لے لینا جائز ہوگا، اس کے جواب میں کہا گیا ہے کہ جائز ہوگا، اس کے علاوہ آسان جواب یہ ہے کہ روپے پیسے یعنی نقدی مال کسی نقد میں متعین نہیں ہوتے ہیں، اور اسی مسئلہ کے مطابق فتویٰ بھی ہے، واللہ تعالیٰ اعلم، م۔

توضیح:۔ کسی مسلمان کا اپنی شراب کی بیچی ہوئی رقم سے خود پر باقی قرض کو ادا کرنا اور لینے والے کا اسے وصول کر لینا، مسائل کی تفصیل، حکم، دلائل مفصلہ

قال ویکره الاحتکار فی اقوات الادمیین والبهائم اذا کان ذلك فی بلد یضر الاحتکار باهله و کذلك التلقی فاما اذا کان لا یضر فلا بأس به والاصل فیه قوله علیه السلام الجالب مرزوق والمحتکر ملعون ولا نه تعلق به حق العامة وفی الامتناع عن البیع ابطال حقهم وتضییق الامر علیهم فیکره اذا کان یضربهم ذلك بان کانت البلدة صغیرة بخلاف ما اذا لم یضر بان کان المصر کبیر الانه حابس ملکه من غیر اضرار بغیره و کذا التلقی علی هذا التفصیل لان النبی علیه السلام نهی عن تلقی الجلب وعن تلقی الرکبان قالوا هذا اذا لم یلبس المتلقی علی التجار سعر البلدة فان لبس فهو مکروه فی الوجهین لانه غادر بهم وتخصیص الاحتکار بالاقوات کالحنطة والشعیر والتبن والقت قول ابی حنیفة وقال ابو یوسف کل ما اضر بالعامة حبسه فهو احتکار وان کان ذهبا اوفضة اوثوبا وعن محمد انه قال لا احتکار فی الثیاب فابو یوسف اعتبر حقیقة الضرراذ هو المؤثر فی الکراهة وابو حنیفة اعتبر الضرر المعهود المتعارف ثم المدة اذا قصرت لا یکون احتکارا لعدم الضرر واذا طالت یکون احتکارامکروها لتحقق الضررثم قیل هی مقدرة باربعین یوما لقول النبی علیه السلام من احتکر طعاما اربعین لیلة فقد برئی من الله وبرئی الله منه وقبل بالشهر لان مادونه قلیل عاجل والشهر وما فوقه کثیر اجل وقد مرفی غیر موضع ویقع التفاوت فی المأثم بین ان یتربص العزة وبین ان یتربص القحط والعیاذ بالله وقیل المدة للمعاقبة فی الدنیا اما یأثم وان قلت المدة والحاصل ان التجارة فی الطعام غیر محمودة .

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے، کہ آدمیوں اور جانوروں کی غذا اور خوراک یعنی چارہ وغیرہ کا احتکار کرنا مکروہ تحریمی ہے،(ف: یعنی شہر کی منڈیوں سے خرید کر اپنے پاس جمع کر کے اس نیت سے رکھ لینا کہ اس کی نایابی کے وقت میں قیمتی دام سے اسے فروخت کر سکے تو یہ کام مکروہ تحریمی ہوگا۔

اذا کان ذلك الخ: بشرطیکہ اس طرح جمع کرنا ایسے شہر میں ہو جہاں اس طرح مال اکٹھا کر لینے سے باشندوں پر برا اثر پڑتا ہو،(ف: کیونکہ اگر ایسے اموال کی دوسرے علاقوں سے درآمد بہت زیادہ مقدار میں ہو جس کی وجہ سے بازار میں اس کی کمی کا اثر نہ ہو تو اس طرح اکٹھا کر لینے میں کوئی حرج نہیں ہے، اسی طرح اگر کوئی شخص ایک طرف سے اناج وغیرہ بڑی مقدار میں خرید لیتا ہو پھر ساتھ ہی ساتھ اسے مناسب طریقہ سے فروخت بھی کرتا ہو تو بھی اس میں مضائقہ نہیں ہے، خلاصہ یہ ہوا کہ اس میں کراہت کی وجہ عوام کو نقصان اور تکلیف سے بچانا ہے)۔وکذلك التلقی الخ: اسی طرح تلقی بھی مکروہ ہے،(ف: تلقی کے معنی ہیں آگے بڑھ کر ملاقات کرنا، یہاں پر اس کا مطلب یہ ہے کہ کاشتکار دیہاتوں سے غلے لے کر شہر میں ان کو فروخت کرنے کے لئے جب شہر کے قریب پہنچیں تو شہر کے کاروباری آگے بڑھ کر وہ سارا مال یا غلہ خود خرید کر اپنے پاس محفوظ کر لیں جس کے نتیجہ میں شہر والوں کو غلہ کی رسد نہ ملے اور عام لوگوں کو مال کی کمی کی وجہ سے بہت تکلیف ہو جائے، لہٰذا ایسا کرنا مکروہ ہے۔فاما اذا کان الخ: پھر اگر سامان اکٹھا خرید لینا(احتکار کرنا) یا تلقی کرنا ایسی صورت سے ہو کہ عام آبادی پر اس کا خاص اثر نہ پڑتا ہو تو اس

میں مضائقہ نہیں ہے۔

والاصل فیه قوله علیه السلام الخ: اس حکم کی اصل رسول اللہ ﷺ کی فرمائی ہوئی وہ حدیث ہے جس میں یہ ہے کہ باہر سے آبادی میں سامان غلہ وغیرہ لانے والا رزق دیا گیا ہے اور اس طرح کا احتکار کر لینے والا ملعون ہے (ف: جالب سے اس جگہ مراد وہ شخص ہے جو دور دراز سے غلہ خرید کر شہروں میں لاتا ہے جس سے شہر والوں کو نفع پہنچتا ہے اور ان کے دل سے دعاء خیر وبرکت نکلتی ہے جس سے اللہ تعالیٰ اس شخص کو رزق کی وسعت دیتا ہے، لیکن دوسرا شخص یعنی محتکر کا حکم اس کے برخلاف ہے، اس لئے کہ وہ باہر سے آنے والی تمام چیزوں کو روک کر اپنے پاس جمع کر لیتا ہے جس سے عام لوگوں کے لئے قحط کی سی صورت پیدا ہوتی یعنی سخت گرانی ہو جاتی ہے، اس لئے ایسا شخص ملعون ہے، یعنی عوام اس پر لعنت بھیجتے ہیں یعنی انتہائی ناراضگی میں اس کے خلاف نامناسب جملے کہنے لگتے ہیں، اور بدگوئی سے یاد کرتے ہیں، اسی لئے یہ کہا گیا ہے کہ ایسے شخص کی غیبت کرنی مباح ہے، یہ حدیث ابن ماجہ واسحٰق بن راہویہ ودارمی وعبد بن حمید وابو یعلی اور البیہقی کی ہے، اس کی اسناد میں علی بن مسالم رلوی ہیں؛ عقلی نے کہا ہے کہ اس لفظ کے ساتھ کسی اور نے روایت نہیں کی یا کسی نے اس کی متابعت نہیں کی ہے، اور دوسرے راوی علی بن زید بن جدعان ہیں جن کے بارے میں کلام کیا گیا ہے، لیکن ترمذی نے کہا ہے کہ یہ صدوق ہیں، اور جامع میں علی بن زید بن جدعان کی احادیث میں بعض کو حسن اور بعض کو صحیح کہا ہے، اور صحیح مسلم میں مرفوع روایت ہے کہ خاطی ہی احتکار کرتا ہے، یہ اس بات کی دلیل ہے کہ ایسا کرنے والا گنہگار ہے اسی لئے یہ احتکار مکروہ تحریمی ہے، اگر یہ کہا جائے کہ اسی روایت میں سعید رحمۃ اللہ علی سے کہا گیا کہ آپ تو احتکار کرتے ہیں فرمایا کہ معمر بن عبد اللہؓ جن سے میں نے روایت کی ہے وہ بھی احتکار کرتے تھے، پس حاصل یہ ہوا کہ جب احتکار سے عوام پر اثر پڑتا ہو تب وہ حقیقی احتکار ہوگا، ورنہ احتکار نہیں ہے، اس بناء پر حضرات معمر وسعید رحمہما اللہ کا احتکار نہیں تھا، پھر کفایہ وغیرہ میں اشکال کیا ہے کہ محتکر کو ملعون فرمایا گیا ہے حالانکہ اہل سنت کے نزدیک انسان کبیرہ کے ارتکاب سے ملعون نہیں ہوتا ہے، جواب یہ دیا گیا ہے کہ یہاں ملعون سے مراد ایسا شخص ہے جو صالحین انور ابرار کے درجہ سے کم ہو، میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ یہاں لفظ ملعون لفظ جالب کے مقابلہ میں لایا گیا ہے جس کا مطلب یہ ہوگا کہ جیسے جالب کو لوگ دعائیں دیتے ہیں ویسے ہی محتکر کو لوگ محتکر پر لعنت کرتے ہیں، یعنی اس کے خلاف برائی اور گالم گلوچ کرتے ہیں جیسے راستہ پر درخت کے نیچے پائخانہ کرنے کے بارے میں فرمایا ہے کہ لعنت کی دو جگہوں سے بچو یعنی ایسا کرنے سے لوگ اسے گالیاں دیتے ہیں، م، الحاصل حدیث سے احتکار کی ممانعت ثابت ہے۔

و لانه تعلق له الخ: اور اس دلیل سے کہ غلہ اور دانہ وغیرہ سے علاقہ کے ہر فرد کا تعلق ہو چکا ہے۔**وفی الامتناع عن البیع الخ:** اور جمع کر کے اسے فروخت نہ کرنے سے لوگوں کا حق چھنتا ہے جس کی وجہ سے ان کو دقت میں ڈالنا لازم آتا ہے۔**فیکره اذا کان الخ:** لہٰذا احتکار اس صورت میں مکروہ ہوگا جبکہ عام لوگوں کے حق میں اس سے نقصان ہو رہا ہو، برخلاف اس صورت کے جبکہ روکنا عوام کے لئے فوری نقصان دہ نہ ہو مثلاً اس وقت جبکہ شہر بڑا ہو (جیسے کہ پاکستان کے کراچی لاہور وغیرہ اور ہندوستان کے بڑے شہروں میں جو مشہور ہیں) تو اس صورت میں عوام کا حق متعلق نہ ہوگا، اس لئے مکروہ نہ ہوگا۔**لانه حابس ملکه الخ:** کیونکہ وہ جو کچھ جمع کرتا ہے اپنی مملوکہ چیز جمع کرتا ہے اور اس انداز سے کہ دوسرے کو اس کا نقصان ہو۔**وکذا التلقی الخ:** اسی طرح وہ لوگ جو شہر سے آگے بڑھ کر مال لانے والوں سے مل کر خریدنے میں بھی یہی تفصیل ہوگی، (ف: کہ اگر چھوٹا علاقہ ہو اور وہاں سے آگے بڑھ کر مال کو خرید لینے سے عوام کو نقصان پہونچے تو مکروہ ہوگا، اور اگر شہر ہو جہاں اس سے نقصان نہ ہوتا ہو مکروہ نہیں ہے)۔

لان النبی علیه السلام الخ: کیونکہ نبی ﷺ نے اس قسم کے مال تجارت کو باہر سے لانے والے کاروباریوں سے آگے بڑھ کر ملاقات کرنے اور ان سے ملاقات کرنے سے منع فرمایا ہے، (ف: چنانچہ تلقی الجلب کی ممانعت کو ابو ہریرہؓ کی حدیث سے

مسلمؒ نے اور تلقی الرکبان سے ممانعت کو ابن عباسؓ سے بخاری و مسلم رحمہما اللہ نے روایت کیا ہے)۔قالو هذا الخ: فقہاء اور مشائخؒ نے فرمایا ہے کہ شہر والوں کے حق میں نقصان پہونچنے کی وجہ سے کراہت اس صورت میں ہوگی کہ آگے بڑھ کر ملنے والوں نے ان کاروباریوں سے شہر کا موجودہ بھاؤ یا ریٹ چھپایا نہ ہو۔فان لبس الخ: اور اگر ان لوگوں نے ان تاجروں سے بھاؤ بھی چھپایا تو کراہت کی دو وجہیں ہوں گی کیونکہ اس نے تاجروں سے بےوفائی کی ہے،(ف: (۱) تاجروں سے بے وفائی کرنا (۲) شہر والوں کو نقصان پہنچانا)۔

وتخصیص الاحتکار الخ: انسانوں کی خوراک مثلاً گیہوں چاول وغیرہ اور حیوانوں کی خوراک مثلاً جو اور بھوسہ ان کے دنٹھل پتوں کے ساتھ وغیرہ کو روکنا ہی احتکار میں داخل ہیں، یہ قول امام ابو حنیفہؒ کا ہے۔(ف: یعنی احتکار کا حکم ان ہی چیزوں میں پایا جائے گا جو انسانوں اور جانوروں کی خوراک کے طور پر کام میں آتی ہیں، یہ قول امام ابو حنیفہؒ اور امام محمد رحمہما اللہ کا ہے اور اسی پر فتویٰ بھی ہے، ک)۔وقال ابو یوسفؒ الخ: لیکن امام ابو یوسفؒ نے فرمایا ہے کہ ہر ایسی چیز کو روکنا جو عوام کے استعمال میں آتی ہو اگر چہ خوراک کے علاوہ وہ سونا و چاندی اور کپڑا ہی ہو سب احتکار میں داخل ہے،(ف: یہاں تک کہ اس میں لکڑی اور برتن وغیرہ سب شامل ہیں)۔وعن محمد الخ: اور امام محمدؒ سے روایت ہے کہ کپڑوں میں احتکار نہیں ہوتا ہے اس سے معلوم ہوا کہ امام ابو یوسفؒ نے حقیقی نقصان اور تکلیف کا اعتبار کیا ہے، کیونکہ کراہت میں اسی کا بہت زیادہ دخل ہے،(ف: یعنی جن چیزوں کے روکنے سے حقیقت میں تکلیف ہو اسی میں کراہت ہے، کیونکہ احتکار سے عام ممانعت ہے خواہ وہ کوئی بھی چیز ہو)۔

وابو حنیفةؒ الخ: اور امام ابو حنیفہؒ نے ایسی تکلیف کا اعتبار کیا ہے جو عوام میں متعارف ہے،(ف: یعنی انسانوں اور جانوروں کی خوراک کو روکنا)۔ثم المده اذا قصرت الخ: پھر چیزوں کو کس مدت روکنا احتکار ہوگا اس کے بارے میں فرمایا ہے کہ اگر تھوڑی مدت کے لئے ہو تو اس کو احتکار نہیں کہا جائے گا کیونکہ اس سے کوئی خاص نقصان نہیں ہوتا ہے،(ف: اور کاروباری ضرورتوں سے کسی بدنیتی کے باوجود روک کر رکھنے کی ضرورت پڑتی ہے حتی کہ ان چیزوں پر قبضہ پھر ان کو انتظام اور ان کے ناپ اور تول میں دو چار روز گذر ہی جاتے ہیں)۔واذا طالت تکون الخ: اور جب زیادہ مدت ہو جائے تب احتکار ہو جائے گا کیونکہ اس سے نقصان ہونا لازمی ہو جاتا ہے،(ف: الحاصل اب مدت کی کمی و بیشی کا بھی اندازہ بتلانا چاہئے)۔

ثم قیل هی مقدرة الخ: پھر کہا گیا ہے کہ لمبی مدت چالیس دن ہونے سے مانی جائیگی (ف: اتنی طویل مدت تک روک رکھنا احتکار ہوگا)۔لقول النبی علیه السلام الخ: رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ جس نے غلہ کو چالیس دنوں تک روک رکھا وہ اللہ تعالیٰ سے بَری ہوگیا اور اللہ اس سے بری ہوا (ف: اور گھر اور علاقوں کا کوئی فرد بھوکا سو رہا اس علاقہ کے لوگوں سے اللہ کا ذمہ بری ہوگیا، ان محدثین یعنی احمد وابن ابی شیبہ والبزار وابو یعلی والحاکم وادار قطنی والطبرانی اور ابو نعیم رحمہم اللہ نے حضرت ابن عمرؓ سے مرفوعاً روایت کی ہے، اس کی اسناد میں اصبغ بن زید جہنی راوی ہیں جن کی امام احمد و یحییٰ بن معین ونسائی اور دار قطنی رحمہم اللہ نے توثیق کی ہے، لیکن ابو حاتمؒ نے کہا ہے کہ یہ منکر ہیں، لیکن میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ کسی راوی کا غریب اور منکر ہونے سے وہ متروک نہیں ہو جاتا ہے، بالخصوص اس وقت جبکہ کسی طرح کی اگر چہ ضعیف سی ہی متابعت بھی پائی جارہی ہو، اور اس جگہ پر ایسی حدیث کافی ہے جو صحیح الاسناد ہے، اگر چہ زیادہ مشہور نہ ہو، م۔

وقیل بالشهر الخ: اور ایک قول یہ بھی ہے کہ ایک مہینہ روکنا ہی طویل مدت ہے کیونکہ اس سے کم کی مدت تھوڑی اور فی الحال کے حکم میں ہوتی ہے، اور ایک مہینہ اور اس سے زیادہ کی مدت طویل مدت سمجھی جاتی ہے، جس کا اندازہ مختلف شرعی مسائل میں گزر چکا ہے۔یقع التفاوت الخ: اور ایسے وقت کے انتظار جس سے بازار میں مال کچھ کمیاب ہو جائے اور ایسی مدت میں جس میں بالکل قحط ہو جائے دونوں کے درمیان بہت زیادہ فرق ہے اور گناہ بھی اسی فرق کے ساتھ ہے،(ف: یہانتک کہ جس محتکر یا مال اکٹھا کر کے رکھنے والے نے بالکل قحط کے پیدا ہونے کا انتظار کیا کہ اس وقت میں اپنا جمع شدہ مال نکالے گا اور منہ مانگے دام وصول

کرے گا، تو وہ سخت گنہگار ہو گا)۔ **وقيل المدة للمعاقبة الخ**: اور یہ بھی کہا گیا کہ مدت کا اندازہ تو دنیاوی سزا کے واسطے ہے (تا کہ اگر زیادہ مدت کے لئے مال روک کر کوئی رکھے تو امام وقت اسے دھمکی دے سکے اور سزا بھی دے سکے، یا یہ کہ براہ راست اللہ کی طرف سے اس جرم کی اس کو سزا مل جائے)۔ **اما یاثم الخ**: اور جہاں تک گنہگار ہونے کا تعلق ہے تو وہ تھوڑی سی مدت میں ہو گا، (ف: یعنی صرف احتکار پائے جانے سے ہی وہ شخص گنہگار ہو گا کیونکہ اس کی نیت خراب ہو گئی ہے) اور حاصل کلام یہ ہوا کہ غلہ کی تجارت اچھی نہیں ہوتی ہے۔

توضیح: احتکار اور تلقی کے معنی، صورت، شرط، اقوال ائمہ، حکم، دلائل مفصلہ

قال ومن احتكر غلة ضيعته اوماجلبه من بلد اخر فليس بمحتكر اما الاول فلانه خالص حقه لم يتعلق به حق العامة الاترى ان له ان لا يزرع بكذلك له ان لا يبيع واما الثاني فالمذكور قول ابى حنيفة لان حق العامة انما يتعلق بما جمع فى المصر وجلب الى بنائها وقال ابو يوسف يكره لاطلاق ماروينا وقال محمد كل ما يجلب منه الى المصر فى الغالب فهو بمنزلة بناءالمصر يحرم الاحتكار فيه لتعلق حق العامة به بخلاف ما اذا كان البلد بعيداً لم تجر العادة بالحمل منه الى المصرلا نه لم يتعلق به حق العامة.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی شخص نے اپنے کھیت یا باغ سے حاصل شدہ کھیتی کو یا دوسرے شہر سے خرید کر غلہ وغیرہ کو اپنے پاس لا کر رکھ لیا تو ایسا شخص محتکر نہیں کہلائے گا، اس میں پہلے مسئلہ کی یعنی جبکہ ایسے باغ یا زمین کی پیداوار کو روک کر اپنے پاس رکھ لیا تو اس کی دلیل یہ ہے کہ یہ سب اس کا ذاتی مال اور حق ہے جس میں دوسرے کا حق متعلق نہیں ہے، (ف: لہٰذا اس طرح اس نے عوام کو ان کا کوئی حق روک کہ نقصان نہیں پہنچایا ہے)۔ **الاترى ان له الخ**: اسی لئے تو یہ بھی حق تھا کہ اپنی زمین میں کوئی کھیتی بالکل نہ کرے، اسی طرح اسے یہ بھی حق ہو گا کہ اس کی پیداوار کو جمع کر کے اپنے پاس ہی رکھ لے اور فروخت نہ کرے۔ **اما الثاني الخ**: اور دوسری صورت کہ دوسرے شہر سے لا کر اپنے پاس ہی جمع کر کے رکھ لیا، تو اس صورت میں جو کچھ بیان کیا گیا ہے وہ ابو حنیفہ کا قول ہے، ف: کہ اس کے روک کر رکھ لینے کو بھی احتکار ممنوع نہیں کہا جائے گا۔ **لان حق العامة الخ**: کیونکہ اس شہر کے عوام کا حق تو ایسے غلہ وغیرہ سے متعلق ہوتا ہے جو شہر میں جمع کیا گیا ہو، اور باہر سے لا کر شہر کے فناء (باہر خالی جگہوں) میں رکھا گیا ہو، ف: اور یہ شخص دوسرے شہر سے خالص اپنے لئے لایا ہے اس لئے مکروہ نہ ہو گا۔

وقال ابو يوسف الخ: اور امام ابو یوسفؒ نے فرمایا ہے کہ یہ بھی مکروہ ہے کیونکہ ابھی جو حدیث ہم نے بیان کی ہے وہ مطلق ہے ف: کہ مال شہر میں یا فناء شہر میں اکٹھا کیا گیا ہو یا دوسرے شہر سے لایا گیا ہو) **وقال محمدؒ الخ**: اور امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ ہر وہ جگہ جہاں سے عموماً مال شہر میں لایا جاتا ہو وہ سب فناء مصر کے حکم میں ہے، یعنی ایسی جگہ میں احتکار حرام ہے کیونکہ اس سے عام لوگوں کا حق متعلق ہو جاتا ہے۔ **بخلاف ما اذا كان الخ**: اس کے برخلاف اگر وہ شہر جہاں سے مال لایا جاتا ہے اتنا دور ہو کہ عادۃً وہاں سے مال نہیں لایا جاتا ہو، ف: تو وہاں سے لانے میں احتکار نہیں ہو گا)۔ **لأنه لم يتعلق الخ**: کیونکہ اس غلہ سے عوام کا حق متعلق نہیں ہوتا ہے ف: خلاصہ یہ ہوا کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک عوام الناس کا حق اسی غلہ سے متعلق ہوتا ہے جو شہر میں یا فناء شہر میں موجود ہو، خواہ وہ فناء شہر میں پیدا ہوا ہو یا کہیں اور سے لایا گیا ہو، کہ اس سے بھی عوام کا حق متعلق ہوتا ہے، اور امام محمدؒ کے نزدیک جو فناء شہر سے دور ہو اور وہاں سے عموماً شہر والے خرید کر کے مال لاتے ہوں وہ بھی فناء شہر ہی میں داخل ہو جاتی ہے، اس لئے کہ اس جگہ سے دوسروں کا حق بھی متعلق ہو گا ہے، اس لئے اگر کوئی شخص وہاں سے لا کر جمع کر کے رکھے گا تو بھی وہ احتکار ہو جائے گا، اور اگر کسی ایسی دور جگہ سے لا کر جمع کرے جہاں سے عموماً شہر والے لا کر جمع نہیں کرتے ہیں تو اس میں عام لوگوں کا حق متعلق نہیں ہوتا ہے، اس لئے اس سے جمع کر کے رکھنا احتکار نہ ہو گا، یہ قول بھی عمدہ ہے، م۔

توضیح: اپنے کھیت سے حاصل شدہ غلہ وغیرہ کو اسی طرح دوسری جگہ سے لاکر اپنے پاس محفوظ کررکھنا بھی احتکار ہوتا ہے یا نہیں، مسائل کی تفصیل، اقوال ائمہ کرام دلائل مفصلہ

قال ولا ينبغي للسلطان ان يسعر على الناس ،لقوله عليه السلام لا تسعر وافان الله هو المسعر القابض الباسط الرازق ولان الثمن حق العاقد فاليه تقديره فلا ينبغي للامام ان يتعرض لحقه الا اذا تعلق به دفع ضرر العامة على ما نبين واذا رفع الى القاضي هذا الامر يأمر المحتكر ببيع ما فضل عن قوته وقوت اهله على اعتبار السعة في ذلك وينهاه عن الاحتكار فان رفع اليه مرة اخرى حبسه وعزره على ما يرى زجراله ودفعا للضرر عن الناس فان كان ارباب الطعام يتحكمون ويتعدون عن القيمة تعد يا فاحشا وعجز القاضي عن صيانة حقوق المسلمين الا بالتسعير فحينئذ لا بأس به بمشورة من اهل الراى والبصيرة فاذا فعل ذلك وتعدى رجل عن ذلك وباع باكثر منه اجازه القاضي وهذا ظاهر عند ابي حنيفة لانه لا يرى الحجر على الحر وكذا عندهما الا ان يكون الحجر على قوم باعيانهم ومن باع منهم بما قدره الامام صح لانه غير مكره على البيع وهل يبيع القاضي عن المحتكر طعامه من غير رضاه قيل هو على الاختلاف الذي عرف في بيع مال المديون وقيل يبيع بالاتفاق لان ابا حنيفة يرى الحجر لدفع ضرر عام وهذا كذلك.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ، سلطان اور حاکم وقت کے لئے یہ مناسب نہیں ہے کہ لوگوں پر بازاری چیزوں کی قیمت متعین (کنٹرول) کردے (ف: یعنی وہ اپنے حکومتی فیصلہ سے کسی بھی چیز کی قیمت اس طرح متعین نہ کردے کہ وہ لوگ اس قیمت سے نہ کم کرسکیں اور نہ زیادہ۔

لقوله عليه السلام الخ: اولاً اس فرمان رسول اللہ علیہ السلام سے کہ نرخ مقرر مت کرو کیونکہ اس کو مقرر کرنے والا اور تنگی وفراخی دینے والا اللہ ہی ہے، اور اس دوسری دلیل سے بھی کہ کسی بھی چیز کا عوض یا ثمن متعین کرنا اس کے مالک کا حق ہے، لہٰذا اسی کو متعین کرنے کا حق ہوگا، (ف۔ حدیث مذکورہ اس طرح ہے کہ لوگوں نے عرض کیا کہ رسول اللہ ﷺ کہ بازار میں چیزوں کا نرخ بڑھ گیا لہٰذا آپ ہمارے فائدہ میں چیزوں کا ایک نرخ مقرر فرمادیں، تو آپ نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ ہی چیزوں کا بھاؤ متعین کرنے والا اور تنگی وفراخی کرنے والا ہے اور مجھے امید ہے کہ میں اللہ تعالیٰ سے ایسے حال میں ملوں گا کہ کسی کے خون یا مال کا ظلم مجھ سے نہ ہوا ہو، یہ حدیث حضرت انسؓ سے مروی ہے اور اس کی روایت احمد والدارمی وابویعلی والبزار وابوداؤد وابن ماجہ اور ترمذی نے کی ہے اور اسے صحیح بھی بتایا ہے اور ابن حبانؒ نے بھی روایت کی ہے، شیخ ابن حجرؒ نے کہا ہے کہ اس کی اسناد مسلم کی شرط کے مطابق صحیح ہے، اور یہ حدیث متعدد صحابہ کرامؓ سے متعدد سندوں سے مروی ہے، جن میں سے کچھ سندیں ابن حجرؒ کے نزدیک حسن ہیں)۔

فلا ينبغي للامام الخ: اس لئے امام وقت کے لئے یہ بات مناسب نہیں ہے کہ معاملہ کرنے والے کے حق میں خلل ڈالے۔ **الا اذا تعلق الخ:** مگر اس وقت چیزوں کی قیمت متعین کرسکتا ہے جب کہ عوام کی تکلیف دور ہوتی ہو، چنانچہ اس مسئلہ کو ہم عنقریب بیان کرینگے، (ف: کہ جب بنئے، دوکاندار اور کاروباری حد سے زیادہ لوٹ مچادیں تو دخل دینا صحیح ہوگا)۔ **واذا رفع الى القاضي الخ:** اور جب غلوں کو جمع کرکے نہ بیچنے والے (محتکر) کی شکایت قاضی کے دربار میں کی جائے تو اسے چاہئے کہ وہ ایسے لوگوں کو یہ حکم دے کہ تم اپنی اور اپنے بال بچوں کی خوراک کا وسعت کے ساتھ اندازہ لگالو اور جو کچھ اس سے تمہارے پاس رہ جائے تم اسے بازار میں فروخت کردو اور آئندہ کے لئے قاضی اسے مزید اس حرکت کے کرنے سے منع کردے، (ف: یہ تدبیر پہلی شکایت سن کر کرے)۔

فان رفع الیہ الخ: اگر دوبارہ بھی یہی شکایت قاضی کے پاس پہنچائی جائے (ف: کہ اس نے ابتک جمع کر رکھا ہے اور فاضل مال کو اس نے ابتک بازار میں نہیں چھوڑا ہے) تب قاضی اسے قید میں ڈال دے اور اسے سزا دے۔ **علی مایری الخ**: اپنی سمجھ اور ضرورت کے مطابق یعنی فقط قید میں ڈالے یا قید سزا کے ساتھ جیسا بھی مناسب سمجھے کرے تاکہ وہ ڈر جائے اور لوگوں کی تکلیف دور ہو جائے (ف: پھر امام یا حاکم چیزوں کی قیمت کے کم کرنے کے لئے اس وقت دخل نہیں دے گا جبتک کہ کاروباری بازاری قیمت کے اتار چڑھاؤ میں وہ بھی کم وبیش کرتے رہتے ہوں۔ **فان کان ارباب الخ**: اب اگر غلوں کے بیوپاری یا دوسرے کاروباری ضد کرلیں کہ ہم اسی قیمت پر بیچیں گے جسے لینا ہو لے ورنہ چلا جائے۔ **ویتعدون عن القیمة الخ**: حالانکہ وہ لوگ بازاری مناسب قیمت سے بڑھ کر بہت زیادتی کرتے ہوں، (ف: دس روپے کی بجائے بیس روپے وصول کرتے ہوں)۔

ویعجز القاضی الخ: اور قیمت کی زیادتی سے عوام کے حقوق محفوظ رکھنے سے عاجزی ہوگئی ہو، اور کنٹرول کرلینے یا بھاؤ مقرر کردینے کے سوا کوئی دوسرا چارہ باقی نہ رہ گیا تو ایسی مجبوری میں ماہرین اور فنی لوگوں سے مشورہ کرکے قیمت مقرر کردینے میں کوئی حرج نہ ہوگا، (ف: یعنی ایسے لوگوں کو جمع کرکے جن کو معاملات کے سمجھنے کا اچھا تجربہ ہو اور بازاری قیمتوں میں دخل اور مہارت ہو ان کے مشورہ سے موجودہ وقت کا لحاظ کرتے ہوئے ایک ایسا مناسب فیصلہ کردے یا قیمت مقرر کردے کہ ان کاروباریوں کا بھی نقصان نہ ہو اور عوام کو بھی کچھ سکون ملے، قحط جیسی کیفیت نہ ہونے پائے)۔ **فاذا فعل ذلك الخ**: پھر حاکم کے ایسا کرلینے کے بعد بھی اگر کوئی شخص مقررہ قیمت پر عمل نہ کرکے اس سے زیادہ پر فروخت کرنے لگے تب بھی حاکم اس کی بیع کو باطل نہ کرکے اسی حالت میں چھوڑ دے گا (ف: اور اس کو جائز مان لے گا)۔

وھذا ظاھر عند ابی حنیفة الخ: یہ عمل امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ظاہر ہے، کیونکہ امام ابو حنیفہؒ کسی بھی آزاد انسان کے معاملات کرنے پر پابندی (حجر) لگانے کو جائز نہیں جانتے ہیں (ف: لہٰذا ایسے محتکر بھی پابند (محجور) نہیں ہوسکتے ہیں بلکہ وہ اپنے معاملات میں پورے مختار ہوں گے)۔ **وکذا عندھما**: اسی طرح صاحبینؒ کے نزدیک بھی یہ حکم ظاہر ہے، (ف: کہ جو محتکر ہیں چونکہ وہ معین اور محدود نہیں ہوتے ہیں اس لئے مجہول ہوئے اور مجہول شخص یا قوم پر پابندی (حجر) کرنا صحیح نہیں ہے)۔ **الاان یکون الخ**: البتہ اگر کوئی فرد معین ہو یا قوم معین ہو تو ان پر حجر صحیح ہوگا، (ف: یعنی غلہ بیچنے والے اگر محدود اور معین ہوں جن کو معین بھاؤ پر بیچنے کے لئے حکم دیا گیا ہو تب حجر صحیح ہوگا اس لئے اگر ان معین افراد میں سے کوئی معینہ قیمت سے خلاف ورزی کرتے ہوئے زیادہ رقم وصول کرے گا تو اس کی بیع صحیح نہ ہوگی)۔

ومن باع منھم الخ: اور جن لوگوں کو امام نے مقررہ قیمت پر بیچنے کا حکم دیا ہے اگر کسی نے اسی مقررہ قیمت پر فروخت کردیا تب بھی بیع جائز ہوگی، کیونکہ وہ اس وقت اس قیمت پر بیچنے کے لئے مجبور نہیں کیا گیا ہے (ف: اور یہ نہیں کہا جائے کہ اس وقت اس نے مجبوراً فروخت کیا ہے اور مجبور کی بیع صحیح نہیں ہوتی ہے اس لئے اس کی بیع بھی صحیح نہیں ہونی چاہئے، کیونکہ فی الفور اسے فروخت کرنے پر مجبور نہیں کیا گیا ہے، اس لئے اس نے جو کچھ بھی کیا اپنی مرضی سے کیا ہے۔ **وھل یبیع القاضی الخ**: اور کیا یہ بات جائز ہوگی کہ قاضی اس محتکر کے غلہ کو اس کی مرضی کے بغیر فروخت کردے (ف: جبکہ وہ اس کے بیچنے سے سراسر منکر ہو)۔

قیل ھو علی الاختلاف الخ: تو بعض مشائخ نے کہا ہے کہ اس مسئلہ میں بھی وہی اختلاف ہوگا جو اس سے پہلے اپنے موقع پر مدیون کا مال اس کی مرضی کے بغیر فروخت کرنے پر بیان کیا جاچکا ہے، (کہ اگر مقروض آدمی اپنا قرض ادا کرنے سے انکار کردے تب بھی امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس کے مال کو اس کی اجازت کے بغیر فروخت کرنا جائز نہیں ہوگا، اسی طرح کا اختلاف موجودہ مسئلہ میں بھی ہوگا۔ **وقیل یبیع الخ**: اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ یہاں قاضی بالاتفاق فروخت کرسکتا ہے، کیونکہ امام ابو حنیفہؒ بھی عام تکلیف کو دور کرنے کے لئے مجبور کرنے کو جائز کہتے ہیں، اور یہ صورت بھی ایسی ہی ہے، (ف: کیونکہ اس صورت میں

بھی اس کے انکار کرنے سے عوام کو سراسر نقصان ہوگا)۔

توضیح: کیا بوقت ضرورت بازاری سامان واموال وغیرہ کی قیمتوں پر قابو رکھنے کے لئے چیزوں کی قیمتیں اپنی مرضی کے مطابق متعین کردے، اگر حاکم کے پاس عوام کی طرف سے چیزوں کی قیمتیں متعین کردینے کے لئے زبردست مطالبات ہونے لگیں تو وہ کیا اور کس طرح کرے، اگر اس کی طرف سے تعیین کے باوجود کچھ اس کی بات پر عمل نہ کرکے من مانی کام کریں، تو کیا ان کی بیع صحیح ہوگی، مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال ائمہ، دلائل مفصلہ

قال ویکرہ بیع السلاح فی ایام الفتنة معناہ ممن یعرف انه من اهل الفتنة لانه تسبیب الی المعصیة وقد بیناہ فی السیر وان کان لا یعرف انه من اهل الفتنة لا بأس بذلك لانه یحتمل ان لا یستعمله فی الفتنة فلا یکرہ بالشك قال ولا بأس ببیع العصیر ممن یعلم انه یتخذہ خمرا لان المعصیة لاتقام بعینه بل بعد تغییرہ بخلاف بیع السلاح فی ایام الفتنة لان المعصیة تقوم بعینه.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ فتنہ کے دونوں میں ہتھیار بیچنا مکروہ ہے، (ف: یعنی اگر کسی قوم نے اپنے امام وقت سے بغاوت کردی ہو تو اس زمانہ میں ہتھیاروں کو بیچنا مکروہ ہوگا، لیکن اس کے معنی یہ نہیں ہیں کہ ہر شخص کے ہاتھ بیچنا مکروہ ہے اگرچہ وہ عادل ہو بلکہ)۔ **معناہ ممن یعرف الخ**: اس کے معنی یہ ہیں کہ ایسے لوگوں کے ہاتھ بیچنا ممنوع ہے جس کے متعلق یہ معلوم ہوجائے کہ یہ لوگ اہل فتنہ میں سے ہیں، کیونکہ ان کے ہاتھ ہتھیار بیچنے سے ان کو گناہ پر آمادہ کرنا لازم آتا ہے، (ف: اس طرح سے کہ گویا ان کو ہتھیار دے کر فتنہ کھڑا کرنے کی قوت مہیا کردی، حالانکہ اللہ تعالیٰ نے گناہوں میں مدد کرنے سے منع فرمایا ہے)۔

وقد بیناہ الخ: ہم نے اس مسئلہ کو کتاب السیر کے آخر میں بیان کیا ہے اور اگر وہ حاکم یہ نہ جانتا ہو کہ یہ شخص بھی فتنہ پردازوں میں سے ہے تو اس کے ہاتھ بیچنے میں کوئی حرج نہیں ہے، کیونکہ اس کے بارے میں یہ احتمال ہوسکتا ہے کہ شاید وہ اس ہتھیار کو اس فتنہ میں استعمال نہ کرے (ف: اس لئے کہ اس میں یہ بھی احتمال ہوسکتا ہو عادل اور حکومت کا وفادار ہوا اور اس بات کا بھی احتمال رہتا ہے کہ شاید اہل فتنہ میں سے ہو اس طرح دو باتوں کے درمیان شک ہوگیا، **فلا یکرہ بالشك**، اس لئے صرف شک کی بناء پر بیع مکروہ نہیں ہوگی۔ **قال ولا بأس ببیع العصیر الخ**: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ انگور کا شیرہ ایسے شخص کے ہاتھ میں بیچنے میں کوئی حرج نہیں ہے جس کے بارے میں یہ معلوم ہو کہ وہ اسے شراب بنادے گا، کیونکہ مستقبل کی شراب کا حکم یعنی گناہ موجودہ شیرہ سے متعلق نہیں ہوسکتا ہے، (ف: اس لئے کہ انگور کا شیرہ پینا مباح ہے)۔ **بل بعد تغییرہ الخ**: اس کا حکم یعنی شراب ہونے کا اس وقت لگایا جاتا ہے جبکہ وہ شراب بنادی گئی ہو، (ف: یعنی جبکہ شیرہ بدل کر شراب ہوجاتا ہے تب اس کا پینا حرام ہوتا ہے، جیسے کہ کسی کے ہاتھ انگور بیچے جائیں اور وہ اسے شراب بنادے۔ **بخلاف بیع السلاح الخ**: برخلاف اس کے فتنہ اور بغاوت کے دونوں میں ہتھیار کو فروخت کرنا کہ یہ مکروہ ہے، کیونکہ ہتھیاروں کے ذریعہ ہی معصیت یعنی بغاوت کی جاتی ہے، (ف: لہٰذا دونوں مسائل کے درمیان فرق واضح ہوگیا، لیکن صاحبینؒ کے نزدیک شراب بنانے والے شخص کے ہاتھ میں انگور کے شیرہ کو فروخت کرنا مکروہ ہے، ھ۔

توضیح: امام وقت کے خلاف فتنہ کھڑا ہوجانے کی صورت میں مسلمانوں کا اپنا ہتھیار

فروخت کرنا عادل آدمیوں کے ہاتھ یا فتنہ پروروں کے ہاتھ اور انگور کا شیرہ ایسے شخص کے ہاتھ فروخت کرنا جس کے متعلق یہ معلوم ہو کہ وہ اسے شراب بنادے گا، مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال ائمہ، دلائل مفصلہ

قال ومن اجر بيتا ليتخذ فيه بيت ناراوكنيسة اوبيعة اويباع فيه الخمر بالسواد فلا باس به وهذا عندابى حنيفة وقالا لا ينبغى ان يكريه لشئى من ذلك لانه اعانة على المعصية وله ان الاجارة ترد على منفعة البيت ولهذا تجب الاجرة بمجزد التسليم ولا معصية فيه وانما المعصية بفعل المستاجر وهو مختار فيه فقطع نسبته عنه وانما قيده بالسواد لا نهم لا يمكنون من اتخاذ البيع والكنائس واظهار بيع الخمورو الخنازير فى الامصار لظهور شعائر الاسلام فيها بخلاف السواد قالوا هذا فى سواد الكوفة لان غالب اهلها اهل الذمة فاما فى سوادنا فاعلام الاسلام فيهاظاهرة فلا يمكنو ن فيهاايضا وهو الاصح.

ترجمہ :۔ امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی نے اپنا ایسا مکان جو دیہاتی علاقہ میں ہے اسے کرایہ پر دیا لینے والے نے اس غرض سے لیا کہ اس میں مجوسیوں کا آتش خانہ یا یہودیوں کا عبادت خانہ یا نصرانیوں کا گرجا گھر بنایا جائے گا، یا اس میں شراب فروخت کی جائے گی تو ان کاموں میں سے کسی بھی کام کے لئے دینے میں کوئی حرج نہیں ہے، (ف: پس حاصل مسئلہ یہ ہوا کہ مسلمان مالک کو اپنا مکان ذمیوں کو ان کاموں کے لئے کرایہ پر دینے میں کوئی حرج نہیں ہے یہ مذہب امام ابو حنیفہؒ کا ہے)۔

وقالا لا ينبغى الخ: لیکن صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ ان کاموں میں سے کسی بھی کام کے لئے کرایہ پر دینا جائز نہیں ہے، کیونکہ اس طرح دینے سے ان لوگوں کو نافرمانی کرنے پر آمادہ کرنا اور اس میں ان کی مدد لازم آتی ہے۔ **وله ان الاجارة الخ:** اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ کرایہ تو اس گھر سے نفع حاصل پر لازم آتا ہے، (ف: یعنی کرایہ دار کو تو گھر اس لئے دیا جاتا ہے کہ وہ اس چیز (زمین ہو یا مکان) سے منافع کرے)۔ **ولهذا تجب الاجرة الخ:** اسی لئے تو کرایہ دار پر کرایہ اسی وقت لازم آجاتا ہے جبکہ اسے وہ زمین یا مکان حوالہ کردیا جائے، (ف: اگرچہ وہ کرایہ دار اس چیز سے کچھ بھی فائدہ نہ اٹھا سکے حالانکہ وہ چاہتا تو نفع حاصل کر لیتا، اور اس میں گناہ بھی نہیں ہے۔

وانما المعصية الخ: اور جو کچھ گناہ لازم آتا ہے وہ صرف اس کرایہ دار کے اپنے فعل سے ہوتا ہے، جبکہ کرایہ دار اپنے تمام کاموں میں خود مختار ہوتا ہے، (ف: اور مالک مکان کی طرف سے اس پر کوئی زبردستی نہیں کی جاتی ہے کہ تم ایسے کام کرو) **فقطع نسبته عنه:** اس طرح یہ بات معلوم ہوگئی کہ ایسے کاموں کا مالک مکان سے کوئی تعلق نہیں ہے، (ف: پس اس کی صورت ایسی ہوگئی کہ کوئی شخص اپنی باندی کسی ایسے شخص کے ہاتھ فروخت کردے جو اس سے استبراء نہ کر کے فوراً ہی اس سے ہمبستر ہو جائے گا، یا اس سے لواطت کرے گا، حالانکہ یہ بیع جائز ہو جاتی ہے تو اسی طرح یہ اجارہ بھی جائز ہوگا، لیکن میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ شاید کہ صاحبینؒ کی طرف سے یہ کہا جائے کہ بلا شبہ اجارہ تو جائز ہوگا، لیکن منع کرنا عقد اجارہ ہونے کی وجہ سے نہیں ہوگا، بلکہ جب کرایہ کی گفتگو کے وقت جب اسے یہ یقین ہو جائے کہ اس کو کرایہ پر لینے کی غرض یہی کام کرنے ہیں یعنی اس میں وہ گناہ کے ہی کام کرے گا تو اسے کرایہ پر دینے سے ہی انکار کردے، تاکہ اس مالک مکان کی طرف سے اس گناہ کے کام میں مدد کرنا لازم نہ آئے، اچھی طرح سمجھ لیں)۔

وانما قيده بالسواد الخ اور صورت مسئلہ بیان کرتے ہوئے ماتن نے مسئلہ میں اہل سواد یعنی دیہی علاقہ میں رہنے کی قید اس لئے لگائی ہے کہ ذمیوں کو شہروں میں بیعہ و کنیسہ بنانے اور شراب و سور کی فروخت کا حق نہیں دیا جاتا ہے، کیونکہ شہروں میں شعائر اسلام کا ظہور ہوتا ہے، (ف: لہٰذا شرک و کفر کی علامتیں ظاہر کرنے کی اجازت نہیں دی جائیگی۔ **بخلاف السواد الخ:**

بخلاف دیہی علاقوں کے (ف: کہ وہاں قاضی وحاکم نہ ہونے سے اسلام کے شعائر کا اظہار نہیں ہوتا ہے) مشائخ نے فرمایا ہے کہ یہ حکم امام ابو حنیفہؒ کے زمانہ میں صرف کوفہ کے دیہی علاقوں کے لئے تھا۔

لان غالب اهلها الخ: کیونکہ اس جگہ کے دیہاتی باشندوں کی اکثر تعداد ذمی کفار کی تھی، لیکن اب ہمارے شہروں کے دیہاتی علاقے ایسے نہیں ہوتے ہیں، کیونکہ اب وہاں بھی علامات وشعائر اسلام ظاہر ہیں، اس لئے ان دیہاتی علاقوں میں بھی ذمیوں کو ان چیزوں کو ظاہر کرنے سے روکا جائے گا، اور یہی قول اصح ہے، قول کو شمس الائمہ سرخسیؒ اور فخر الاسلامؒ نے اختیار کیا ہے، لہٰذا حاصل کلام یہ ہوا کہ اگر شہروں کے کناروں اور دیہاتی علاقوں میں سے کسی میں کسی مسلمان سے ایک مکان ذمی نے گرجایا بت خانہ یا آتش خانہ یا شراب یا سور کے گوشت وغیرہ فروخت کرنے کے لئے یا دوکان کرایہ پر لیا تو جائز نہ ہوگا، کیونکہ اگرچہ اصل میں کرایہ کا معاملہ تو درست ہوگا لیکن ان چیزوں کے اظہار کی اجازت دینی اور ان کی گنجائش نہ ہوگی، یہ حکم اس صورت میں ہوگا جبکہ ان ذمیوں نے ایسا مکان مطلقاً کرایہ کہہ کر لیا اس کے بعد اب کاموں کا ارادہ کر لیا ہو، تو اجازت نہیں دی جائیگی، اور اگر ابتداءً ہی انہوں نے ان کاموں کے لئے صراحۃً کرایہ لینا چاہا تو بالاتفاق جائز نہیں ہوگا، واللہ تعالیٰ اعلم، م۔

توضیح: کسی مسلمان کا ذمیوں مجوسیوں وغیرہ کو کوئی مکان یا دوکان آتش خانہ کنیسہ یا شراب یا سور کا گوشت فروخت کرنے کے لئے کرایہ پر دینا تفصیل مسائل، اقوال ائمہ، دلائل مفصلہ

قال ومن حمل الذمی خمرافانه یطیب له الاجر عند ابی حنیفة وقال ابو یوسف ومحمد یکره له ذلك لانه اعانة علی المعصیة وقد صح ان النبی علیه السلام لعن فی الخمر عشراحا ملهاوالمحمول الیه وله ان المعصیة فی شربها وهو فعل فاعل مختار ولیس الشرب من ضرورات الحمل ولایقصدبه والحدیث محمول علی الحمل المقرون بقصد المعصیة.

ترجمہ:۔امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ اگر کسی مسلمان نے کسی ذمی کی شراب کا مٹکہ اٹھا کر دوسری جگہ پہنچانے کے لئے مزدوری کی، تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس کی اجرت جائز ہوگی۔وقال ابو یوسفؒ الخ: اور امام ابو یوسف ومحمد رحمہما اللہ نے فرمایا ہے کہ اس کو ایسی مزدوری کرنی مکروہ ہوگی، کیونکہ اس سے گناہ کرنے پر مدد کرنا لازم آتا ہے، (ف: بلکہ مسلمان کے حق میں یہ خود گناہ کا کام ہے)۔

وقد صح ان الخ: اور یہ بات صحت کی درجہ تک پہونچ چکی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے شراب کے سلسلہ میں دس آدمیوں پر لعنت فرمائی ہے، اس میں سے یہ بھی ہیں شراب کو لادنے والا اور وہ شخص جس کی طرف لاد کر لائی جائے، (ف: اس حدیث کو حضرات ابن عمر وابن عباس وابن مسعود وانسؓ نے روایت کیا ہے، ان میں سے ابن عمرؓ کی حدیث یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے لعنت فرمائی ہے (۱) شراب پر اور اس کے (۲) پینے والے اور (۳) پلانے والے پر اور (۴) بیچنے والے اور (۵) خریدنے والے (۶) اور نچوڑنے والے (۷) اور اس کا عوض کھانے والے (۸) اور اس کو لادنے والے (۹) اور جس کی طرف لاد کر لا جائے سب پر لعنت فرمائی ہے، اس کی روایت ابو داؤد واحمد وابن ابی شیبہ واسحٰق والبزار اور الحاکم رحمھم اللہ نے کی ہے اور اس کی اسناد حسن ہے، اور حضرت انسؓ کی حدیث کو ترمذی اور ابن ماجہ نے اور ابن عباسؓ کی حدیث کو ابن حبان نے صحیح اور الحاکم میں اور ابن مسعودؓ کی حدیث کو احمد وبزار نے روایت کیا ہے)۔

وله ان المعصیة الخ: اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل ہے کہ اصل میں گناہ تو صرف اس کے پینے سے ہوتا ہے، کیونکہ اس کا

پینا ایک خود مختار شخص کا فعل ہوتا ہے، (ف: اور اس کو اٹھا کر لانے والے نے اس پینے والے پر کسی قسم کا نہ جبر کیا ہے اور نہ اکراہ۔ ولیس الشرب الخ: اور اس شراب کو پی لینا اس کو لاد کر لانے کی ذمہ داری میں سے نہیں ہے کہ وہ اسے لا کر جب پلادے گا تب اسے اجرت ملیگی، اور جو اسے اٹھا کر لانے والا ہے وہ اس سے خود پینے کا کوئی ارادہ بھی نہیں کرتا ہے (ف: یعنی اٹھا کر لانے سے ذرہ برابر اس کی نیت یہ نہیں ہوتی ہے کہ اس میں سے خود بھی کچھ پیئے گا، بلکہ وہ صرف اپنی مزدوری وصول کرنے کے ارادہ سے اسے اٹھا کر لاتا ہے، اس لئے اس کی مزدوری اس کے لئے جائز ہونی چاہئے)۔

والحديث محمول الخ: اور وہ حدیث ایسے اٹھانے پر محمول ہوگی جس کے اٹھا کر لانے سے خود پینے کا بھی ارادہ پایا گیا ہو، یعنی ایسا شخص قابل لعنت ہے، اب میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ ظاہر حدیث تو مطلق ہے اور گناہ کو صرف اس کے پینے پر موقوف کرنا مشکل ہے اگر یہی بات ہوتی تو شراب بنانا بھی جائز ہونا چاہئے، اس کا پینا بھی گناہ ہے، اگر بنانے سے پینے کا ارادہ بالکل نہ کرے اور مطلق چھوڑ دے، یا اس سے سرکہ بنانے کی نیت کرلی ہو، حالانکہ کوئی بھی اس کا قائل نہیں ہے، اسی بناء پر صاحبینؒ کا قول ارجح واظہر ہے، مگر امام اعظمؒ کا قول اسہل ہے، پھر صاحبینؒ کے قول کے مطابق اگر کوئی مسلمان کسی کی کفریہ وشرکیہ اور لغویات کتابوں کی تصحیح کی ان کی کاپیاں اور پروف ریڈنگ کی تاکہ وہ چھاپی جائیں تو اس طرح کفر کی اشاعت میں مدد کرنا لازم آتا ہے اس لئے اس کی اجرت بھی مکروہ ہونی چاہئے، واللہ تعالیٰ اعلم، اسی طرح چھاپنے والوں کو بھی ایسی کتابیں چھاپنا مکروہ ہوگا، اسی طرح تاجروں کو بھی ان کا فروخت کرنا مکروہ ہے، بر خلاف مجوسی ٹوپی وغیرہ کے کہ مجوسیوں کو ان کا پہننا جائز ہے، اور صرف صورت کی مشابہت کی وجہ سے مسلم کو اس کا پہننا جائز نہیں ہوگا، واللہ تعالیٰ اعلم، م۔

توضیح: کسی غیر مسلم ذمی وغیرہ کی شراب کے بھرے برتن کو دوسری جگہ لیجانے کے لئے کسی مسلمان کا اجرت پر کام کرنا اور اجرت وصول کرنا، تفصیل مسئلہ، اقوال ائمہ کرام، دلائل مفصلہ

قال ولا بأس ببيع بناء بيوت مكة ويكره بيع ارضها وهذا عند ابى حنيفة وقالا لا باس ببيع ارضها ايضا وهذا رواية عن ابى حنيفة لانها مملوكة لهم لظهور الا ختصاص الشرعى بها فصار كالبناء ولا بى حنيفة قوله عليه السلام الا ان مكة حرام لا تباع رباعها ولا تورث ولا نها حرة محترمة لانها فناء الكعبة وقد ظهر اثر التعظيم فيها حتى لا ينفر صيد ها ولا يختلى خلاها ولا يعضد شوكها فكذا فى حق البيع بخلاف البناء لانه خالص ملك البانى ويكره اجارتها ايضا لقوله عليه السلام من اجرارض مكة فكانما اكل الربوا ولان اراضى مكة تسمى السوائب على عهد رسول الله عليه السلام من احتاج اليها سكنها ومن استغنى عنها اسكن غيره.

ترجمہ:۔ امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ مکہ مکرمہ کے گھروں کی عمارتوں کو بیچنے میں کوئی حرج نہیں ہے، لیکن ان مکانوں کی زمینوں کو فروخت کرنا مکروہ ہے۔ **وقالا لا بأس الخ**: اور صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ ان کی زمینوں کو بھی فروخت کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ **هذا رواية الخ**: اور امام ابو حنیفہؒ سے بھی ایک روایت یہی ہے، (ف: اور اسی قول کو امام طحاویؒ نے شرح الاثار میں ترجیح دی ہے)۔ **لانها مملوكة الخ**: اور ان مکانوں کی ملکیت ان کے مالکوں کے لئے مسلم ہے اس لئے کہ شریعت نے بھی ان کی ملکیت کو جائز اور صحیح مان لیا ہے لہذا یہ زمینیں بھی وہاں کی عمارتوں کے حکم میں ہو گئیں، (ف: ان کی ملکیت ان پر ثابت ہونے کی ایک بڑی دلیل یہ بھی ہے کہ بوقت تقسیم میراث ان زمینوں کی بھی تقسیم ہوتی ہے، اور ہر مکان اپنی زمین کے ساتھ وراثت میں بقدر حصہ تقسیم ہوتا چلا آرہا ہے اسی لئے یہ دیکھا جاتا ہے کہ ابو طالب کی وفات کے بعد ان کے لڑکے عقیل نے وہ ساری زمین میراث میں پائی، کیونکہ وہ اس وقت تک اسلام نہیں لائے تھے، اور حضرت علیؓ چونکہ اسلام لا چکے تھے اس لئے وہ اپنے

باپ کا ترکہ نہیں پا سکے تھے، بلکہ باپ ابو طالب کی کل میراث حضرت عقیل ہی کو مل گئی تھی، یہاں تک کہ رسول اللہ ﷺ نے حجۃ الوداع میں یہ فرمایا: وهل ترك لنا عقيل الحديث: بھلا عقیل نے ہمارے لئے کچھ بھی حصہ چھوڑا ہے، اسی لئے آپ ﷺ دوسرے میدان میں اترے، پس اگر یہ میراثیں جاری نہ ہوتیں تو حجۃ الوداع میں ہر ایک رشتہ دار کو اس کا حق اور حصہ مل جاتا، یہ حدیث صحیح میں موجود ہے۔

ولابی حنیفة قوله علیه السلام الخ: اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ حدیث ہے کہ تم لوگوں کو یہ بات اچھی طرح معلوم ہونی چاہئے کہ مکہ حرام ہے، اس میں جو زمین ہے وہ فروخت نہیں کی جائیگی، اور نہ وہ میراث میں تقسیم کی جائیگی۔ ولانها حرة محترمة الخ: اور اس دلیل سے بھی کہ مکہ کی زمین آزاد اور محترم ہے، اس لئے کہ وہ کعبہ معظمہ کے فناء میں ہے یعنی قبلہ کے ارد گرد واقع ہے۔ وقد ظهر اور تعظیم کا اثر تو اس فناء کعبہ پر بھی ہے، اسی بناء پر مکہ میں جو شکار ہو اسے بھڑکایا نہیں جاسکتا ہے، اور اس کی گھاس کاٹی نہیں جاسکتی ہے، یہانتک کہ اس کے کانٹے بھی نہیں کاٹے جاسکتے ہیں، (ف: اس لئے یہ معلوم ہو گئی کہ زمین خود اسزام ہے اور قبلہ معظمہ کی وجہ سے اس زمین میں تعظیم کا اثر ظاہر ہوا)۔ فكذا في حق البيع الخ: اسی طرح تعظیم کا یہ اثر بیع کے حق میں بھی ظاہر ہوگا، (ف: چنانچہ وہ زمین جو آزاد قابل صد احترام ہے اسے بیع کے ذریعہ مملوک اور ذلیل نہیں بنایا جاسکتا ہے)۔

بخلاف البناء الخ: بر خلاف اس زمین پر بنی ہوئی عمارت کے کہ وہ تو اس کے بنانے والے کی ذاتی ملکیت ہوتی ہے، (ف: اس جگہ وہ حدیث جو امام ابو حنیفہؒ کے استدلال میں ذکر کی گئی ہے وہ امام محمدؒ نے کتاب الآثار میں ابو حنیفہ عن عبید اللہ بن ابی زیاد عن ابن ابی نجیح عن عبد اللہ بن عمرؓ روایت کی ہے، کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے مکہ کو حرام کیا، اس لئے اس کے گھروں کو بیچنا اور ان کی رقم کھانی سب حرام ہے، اور جس نے مکہ کے گھر کی اجرت سے کچھ کھایا اس نے گویا آگ کھائی، امام محمدؒ نے اس روایت کے بعد کہا ہے کہ ہم اسی قول کو قبول کرتے ہیں کہ مکہ کی زمین کو فروخت کرنا مکروہ ہے، اور اس کی عمارت کو فروخت کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے، امام ابو حنیفہؒ کا بھی یہی قول ہے اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ امام محمدؒ کا بھی قول ہے، اور شاید کہ امام محمدؒ نے اس سے رجوع کر لیا ہو، واللہ اعلم۔ اور اس حدیث کو حاکم نے صحیح الاسناد کہا ہے، لیکن دار قطنی نے اس کو اسمٰعیل بن مہاجر عن ابیہ عن عبد اللہ بن باباہ عن ابن عمر، روایت کر کے کہا ہے کہ اسمٰعیل ضعیف ہے اور ان کے سوا کسی اور نے ان کی روایت نہیں کی ہے، اور موقوف صحیح ہے، لیکن صاحب تنقیح نے کہا ہے کہ اسمٰعیل بجلی کوفی تو صحیح مسلم کے راویوں میں سے ہیں، اور سفیان ثوریؒ نے کہا ہے کہ ان میں کوئی مضائقہ نہیں ہے، اور دوسروں سے ان کا ضعیف ہونا نقل کیا ہے، لیکن یہ اسمٰعیل تو ترمذی اور ابن ماجہ کے راویوں میں سے ہیں، پھر ابو حنیفہ ومالک وسفیان ثوری وعطاء ومجاہدؒ کے نزدیک مکہ کی زمین کو فروخت کرنا مکروہ ہے، اور نوادر ہشام میں ابو حنیفہؒ سے یہ روایت ہے کہ موسم حج کے دنوں میں کرایہ لینا مکروہ ہے، لیکن مصنفؒ نے ظاہر الروایۃ کے موافق مطلق رکھا ہے)۔

ويكره اجارتها ايضا الخ: اور مکہ مکرمہ کی زمین کو کرایہ پر دینا بھی مکروہ ہے، رسول اللہ ﷺ کی اس حدیث کی وجہ سے کہ جس نے مکہ کی زمین کو کرایہ پر دیا تو گویا اس نے بیاج کھایا۔ ولان اراضي مكة الخ: اور اس دلیل سے بھی کہ رسول اللہ ﷺ کے زمانہ میں اراضی کو سوائب کہا جاتا تھا، (ف: اور سائبہ ایسی چیز کو کہا جاتا تھا کہ جس کا کوئی والی اور حاکم موجود نہ ہو)۔ من احتاج اليها الخ: جس شخص کو اس زمین کی ضرورت ہوتی تھی وہ اس میں رہتا تھا، اور جس کو وہاں رہنے کی ضرورت نہیں رہتی وہ اپنی جگہ دوسرے کو بسا دیتا تھا، (ف: اس عمل سے یہ بات واضح ہو گئی کہ وہاں اجارہ داری نہیں تھی، اور نہ یہ جائز تھا، معلوم ہونا چاہئے کہ ابھی جو حدیث خود مصنفؒ نے ذکر فرمائی ہے اس میں الفاظ یوں ہیں، کانما اکل الربوا، اور اس سے پہلے امام محمدؒ کی روایت سے معلوم ہوا کہ اس میں بالکل نارا کے الفاظ ہیں، یعنی گویا آگ کھاتا ہے، شیخ ابن حجرؒ نے فرمایا ہے کہ ایسا معلوم ہوتا ہے گویا اسی کے مفہوم میں کچھ تغیر و تبدیل سے ہوا ہے، پھر بیہقیؒ نے حاکم کی سند سے اس مناظرہ کو ذکر کیا ہے جو اسحٰق بن راہویہ اور امام شافعیؒ

کے درمیان ہوا تھا کہ اسحٰق بن راہویہ نے کہا کہ ہم لوگ مکہ معظمہ میں تھے اور ہمارے ساتھ احمد بن حنبلؒ بھی تھے، ایک دن احمد بن حنبلؒ نے مجھ سے فرمایا کہ آؤ میں تم کو ایک ایسا شخص دکھلادوں کہ تمہاری آنکھوں نے اس جیسا کسی کو نہیں دیکھا ہوگا، یہ جملہ امام شافعیؒ کے متعلق کہا تھا، پھر احمدؒ کے ساتھ چلا گیا، اور میں نے دیکھا کہ وہاں یہ احمدؒ ان کی بہت زیادہ تعظیم کر رہے ہیں، اس وقت میں نے امام شافعیؒ سے کہا کہ میں آپ سے ایک سوال کرنا چاہتا ہوں اگر اجازت ہو تو فرمانے لگے کہو جو کچھ کہنا چاہتے ہو، پھر میں نے ان سے اس طرح سوال کیا کہ اے ابو عبداللہ آپ مکہ معظمہ کے گھروں کی اجرت لینے کے بارے میں کیا فرماتے ہیں حالانکہ حضرت عمرؓ نے فرمایا ہے کہ اہل مکہ؛ تم اپنے گھروں کے دروازے میں تالے نہ لگاؤ تا کہ باہر سے آنے والا جہاں چاہے رہ سکے، اور حضرات سعید بن جبیر و مجاہد رحمہما اللہ جہاں چاہتے اترتے اور چلے جاتے تھے اور اس کا کچھ بھی کرایہ نہیں دیتے تھے، تب شافعیؒ نے فرمایا کہ اس بارے میں سنت پر عمل کرنا ہی بہتر ہے، میں نے کہا کیا اس کے بارے میں کوئی سنت بھی ہے، فرمایا کہ ہاں رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ **هل ترك لنا عقيل منزلا**؛ بھلا عقیل نے ہمارے لئے کوئی منزل چھوڑی ہے، اس کے کہنے کی وجہ یہ تھی کہ ابو طالب کی میراث صرف عقیل نے پائی چونکہ کافر ہی تھے اور ان کے بھائی حضرات علیؓ و جعفرؓ نے اس لئے نہیں پائی کہ یہ دونوں مسلمان ہو گئے تھے، بس اگر مکہ کے مکانات اس لائق ہی ہوتے کہ ان کا کبھی کوئی مالک اور وارث نہیں ہو سکتا تھا تو آپ یہ کیوں فرماتے کہ عقیل نے ہمارے لئے کوئی گھر نہیں چھوڑا، تب اسحٰقؒ نے کہا کہ احمدؒ نے اس جواب کو بہت بہتر سمجھا، لیکن چونکہ میرے دل میں یہ دلیل مشکوک سی رہی اس لئے میں نے شافعیؒ سے کہا کہ اچھا یہ بتائیں کہ کیا اللہ تعالیٰ نے نہیں فرمایا ہے **سواء العاكف فيه والباد**؛ یعنی اس میں یہیں کا مجاور اور باہر سے آنے والا دونوں ہی برابر کے حقدار ہوتے ہیں تب امام شافعیؒ نے جواب دیا کہ اس آیت کو ذرا اوپر سے پڑھیں۔

يعنى المسجد الحرام الذى جعلناه للناس سواء العاكف فيه الباد؛ یعنی یہ حکم صرف مسجد الحرام کے حق میں ہے، اور اگر تمہارے خیال کے مطابق مکہ کی پوری زمین کے لئے یہ حکم ہے تو کسی شخص کو بھی اس بات کی اجازت نہ ہوتی کہ اس میں اپنا گم شدہ جانور تلاش کرے یعنی لوگوں سے دریافت کرے اور نہ کوئی اس میں ذبح کر سکتا ہے، اور نہ اس میں لید گوبر ڈال سکتا ہے، بلکہ یہ حکم صرف مسجد الحرام کے لئے خاص ہے، راوی نے کہا کہ اس جواب کے بعد اسحٰقؒ خاموش ہو گئے، ابن حبانؒ نے مکہ مکرمہ کے گھروں کے بارے میں جائز ہونے کے لئے اسی حدیث **هل ترك لنا عقيل الخ** سے استدلال کیا ہے، اور یہ حدیث صحیحین میں حدیث اسامہؓ میں موجود ہے، اور واقدی نے حضرت ابو رافعؓ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ سے عرض کیا گیا کہ فتح مکہ کے دن جب آپ مکہ میں داخل ہو گئے تو آپ نے اپنی جگہ منزل شعب میں کیوں قیام نہیں فرمایا، آپ نے جواب دیا کہ بھلا عقیل نے ہمارے لئے کوئی بھی جگہ چھوڑی ہے، اور عقیل نے رسول اللہ ﷺ کی زمین کے علاوہ اپنے تمام بھائی بہنوں کے ان مکانوں کو جو مکہ میں تھے سب کو فروخت کر دیا تھا، حضرت ابو رافع فرماتے ہیں کہ پھر عرض کیا گیا کہ مکہ ہی میں کسی مکان مین اقامت فرمائیں، تو رسول اللہ ﷺ نے اس سے انکار کر دیا اور فرمایا کہ میں گھروں میں نہیں جاؤں گا۔

اس لئے سیدھے حجون سے سیدھے مسجد الحرام میں تشریف لائے، اور کسی بھی مکان میں داخل نہیں ہوئے، سہیلؒ نے لکھا ہے کہ عمرؓ نے ان تمام لوگوں سے وہ تمام زمین خرید لی جس کو لوگوں نے اپنے گھروں میں ملا کر کعبہ معظمہ کے چاروں طرف کی زمین تنگ کر دی تھی، اور بخاریؒ نے تعلیقاً ذکر کیا ہے کہ حضرت عمرؓ نے مکہ میں قید خانہ بنانے کے لئے ایک مکان خریدا تھا، میں مترجم کہتا ہوں کہ اس جگہ آثار مختلف اور متضاد ہیں اسی وجہ سے امام شافعیؒ نے اشارہ کیا ہے کہ یہاں سنت کو قبول کرنا ہی بہتر ہے، اور وہ حدیث یہی **هل ترك لنا عقيل الخ** ہے، لیکن اس روایت سے زیادہ دخل اجتہاد کو ہے، کیونکہ عقیلؒ نے جو کچھ بھی اس وقت کیا تھا وہ ایسے وقت میں کیا تھا کہ خود مکہ معظمہ دار الحرب تھا اور اس حالت میں جو احکام جاری ہو جاتے ہیں وہ اکثر باقی ہی رکھے جاتے ہیں ان کو بدلنا ضروری نہیں ہوتا ہے، اسی بناء پر آزاد مرد کی بیع تو اسلام میں جائز نہیں ہوتی ہے اس کے باوجود حضرت

سلمان فارسیؓ جو اصل میں آزاد تھے اور ایک راہب کے راستہ بتانے پر پیغمبر آخرالزمان کی شرف ملاقات کو مدینہ منورہ حاضر ہوئے تھے اس وقت تک رسول اللہ ﷺ نے مدینہ منورہ میں ہجرت نہیں فرمائی تھی، پھر جب آپ ہجرت فرما کر مدینہ تشریف لے آئے تو سلمانؓ کو جو ظالم کے پنجہ میں غلام تھے اس سے خرید لیا، حالانکہ ان کا غلام بنانا باطل تھا لیکن اس سے پہلے کفار نے جو کچھ کر لیا تھا اس کا انکار نہیں فرمایا یا اسے باطل نہیں کیا بلکہ برقرار رکھا، اور ان کو ان کے آقا سے خرید کر کے آزاد کر دیا، اسی طرح عقیلؓ نے بھی اس وقت تک جو کچھ کیا تھا اسے جائز اور بحال رکھا، پھر مکہ کے عام گھروں میں بھی داخل ہونے سے انکار فرمادیا، پھر حضرت عمرؓ نے جو چیز خرید لی تھی اس سے یہ تصریح نہیں ہوتی ہے کہ آپ نے زمین خریدی تھی بلکہ اس میں کم از کم یقینی بات تھی کہ آپ نے عمارتیں خریدی تھیں، اس لئے اتنی ہی بات یقینی ہوئی، اور آثار واخبار سے اسی پر سب کا متفق ہونا معلوم ہوتا ہے، اور یہ بات بھی پہلے معلوم ہو چکی ہے کہ ھل ترك لنا عقیل الخ؛ کے فرمان سے استدلال نہیں کیا جا سکتا ہے اس لئے یہ بات لازم ہو گئی کہ جس پر بلا اختلاف سب متفق ہیں اسی کو قبول کیا جائے اس طرح تمام روایتوں میں توفیق ہو جائیگی، یہی قاعدہ بھی ہے، اور چھوڑ دینا اصل کے خلاف ہے، اور یہ بات صحیح روایتوں میں موجود ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے مکہ کو حرام کہا ہے، اور وہ نص قرآنی بلکہ تواتر سے ثابت ہے اور علقمہ بن نصلہؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ اور ابو بکر و عمرؓ کی زندگی تک مکہ کی زمین اور عمارت سوائب کہلاتی تھی، کہ جس کو وہاں رہنے کی ضرورت ہوتی رہتا، اور جب ضرورت پوری ہو گئی وہ چلا گیا اور دوسرے کو اس جگہ بسا دیا، اس کی روایت ابن ماجہ جس کی سند شرط مسلم کے مطابق صحیح ہے، اور ابن شیبہ اور دار قطنی اور الطبرانی نے کی ہے، اور اسی حدیث کو ابو الولید الازرقی نے تاریخ مکہ میں اس پر کچھ زیادتی کے ساتھ کہ وہاں کی عمارات (باغ) نہ کرائے پر دی جاتی تھیں، اور نہ فروخت کی جاتی تھیں، اور سوائے سوائب کے ان کو کچھ نہیں کہا جاتا تھا، اس کے اضافہ سے دوسری معروف روایتوں کے معنی معلوم ہو گئے کہ سوائب کے معنی آزاد شدہ کے ہیں اس سے یہ مراد ہے کہ ان کو کرایہ پر دینا فروخت کرنا جائز نہیں ہے، پس جب یہ بات معلوم ہو گئی تو اصح واظہر واوفق بات یہی ہے کہ مکہ کی زمینوں کی بیع واجارہ جائز نہیں ہے، لیکن وہاں کی عمارتوں کی خرید و فروخت جائز ہے، واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب، م۔

توضیح: مکہ مکرمہ کی زمینوں اور اس کی عمارتوں کی خرید و فروخت یا اجارہ دینے کا حکم، اقوال علماء، دلائل مفصلہ

ومن وضع درهما عند بقال یاخذ منه ماشاء یکره له ذلك لانه ملكه قرضا جربه نفعا وهو ان یاخذ منه ماشاء حالا فحالا ونهى رسول الله عليه السلام عن قرض جرنفعا وینبغي ان یستودعه ثم یاخذ منه ماشاء جزأ فجزأ لانه ودیعة ولیس بقرض حتى لو هلك لاشئي على الاخذ والله اعلم.

ترجمہ:۔ اگر ایک شخص نے کسی بنئے کے پاس اپنا ایک درہم (اس شرط کے ساتھ) رکھا کہ وہ حسب ضرورت اس درہم کے عوض آہستہ آہستہ جو چاہے گا خریدتا جائے گا تو ایسا کرنا اس کے حق میں مکروہ ہوگا، (ف: صورت مسئلہ یہ ہوگی کہ ایک غریب آدمی کے پاس مثلاً ایک درہم ہے اسے یہ خوف ہے کہ اپنے پاس اس کو رکھنے سے ممکن ہے کہ یہ چوری ہو جائے یا غیر ضروری مد میں خرچ ہو جائے، جبکہ اسے اپنی روزمرہ کی ضروریات کے لئے بنئے سے خریداری کرنی پڑتی ہے، مثلاً نمک مصالحہ وغیرہ اور اس کے پاس ٹوٹے پیسے نہیں رہتے جن سے وہ بوقت ضرورت اس بنئے کو قیمت ادا کرتا رہے، اس لئے وہ شخص اپنا درہم اسی بنئے کے پاس اس شرط کے ساتھ رکھدے کہ حسب ضرورت اس سے سامان خریدتا رہے گا، اس طرح آہستہ آہستہ خریداری کر کے سب ختم کر دیا تو ایسا کرنا اس کے لئے مکروہ ہوگا، ک، یعنی اس شرط سے بنئے کو دیا کہ بوقت ضرورت اپنا سامان اس میں سے خریدتا رہے گا، تو ایسا کرنا اس کے لئے مکروہ ہوگا، ع)۔

لانه ملكه قرضا الخ: اس لئے کہ اس فقیر نے اس بنئے کو ایک درہم بطور قرض دیا (کیونکہ اس نے شرط کے ساتھ اس کو درہم دیا ہے) پھر اس نے اس قرض کے عوض اس سے کسی قسم کا نفع بھی حاصل کرلیا ہے۔ **وهو ان ياخذ الخ**: اور وہ نفع یہ ہوگا کہ حسب ضرورت اس سے لیتا رہے گا۔ **ونهى رسول الله الخ**: حالانکہ رسول اللہ ﷺ نے ایسے قرض دینے سے منع فرمایا ہے جس سے کچھ نفع حاصل ہو، (ف: یہ حدیث کتاب الحوالہ کے آخر میں گزر گئی ہے، اور اس کی موقوف روایت اس طرح ہے کہ صحابہ کرامؓ ہر ایسے قرض کو مکروہ جانتے تھے جس سے کسی قسم کے نفع حاصل کرنے کی شرط ہو، اس لئے ایسی صورت میں اس غریب کو یہ چاہئے کہ اپنا درہم اس بنیا کو امانت کے طور پر رکھ دے، پھر حسب ضرورت اس سے تھوڑا وصول کر کے اپنا ضروری سامان خرید تا جائے، اس لئے یہ صورت جائز ہوگی کہ یہ امانت ہوگی اور قرض نہ ہوگا، (ف: لیکن حکم کے اعتبار سے دونوں میں یہ فرق ہوگا کہ قرض دینے کی صورت میں وہ بنیا اس درہم کا ضامن ہوگا اور ودیعت تو امانت ہوگی)۔

حتى لو هلك لاشئى الخ: نتیجہ یہ ہوگا کہ امانت اگر کسی وقت ضائع اور ہلاک ہو جائے تو اس کا ضمان لازم نہیں آئے گا، واللہ تعالیٰ اعلم، (ف: اور اگر وہ ضائع نہ ہو تو بھی وہ بنیا اس میں تصرف کرنے کا اختیار نہیں رکھے گا، جبتک کہ فقیر اس کو تصرف کرنے کی اجازت نہ دے دے، کیونکہ نقود اگرچہ متعین نہیں ہوتے ہیں لیکن ودیعت اور غصب کی صورت میں متعین ہو جاتے ہیں، اس لئے جس کے پاس امانت رکھی جاتی ہے اسے یہ اختیار نہیں ہوتا ہے کہ ان رقموں میں تصرف کر کے ان کی جگہ بعد میں ان کی جیسی رقم پھر رکھدے، اسی طرح غصب بھی ہوگا کہ اگر غصب کی ہوئی بعینہ چیز موجود ہو تو اسی کو واپس کرنا ہوگا۔

توضیح: کسی کے پاس اپنی کچھ رقم اس شرط پر رکھنا کہ اس میں سے حسب ضرورت تم سے اپنا استعمالی سامان خرید تا رہوں گا، اسی طرح بلا شرط نقد رکھ کر حسب ضرورت اس سے اپنا استعمالی سامان خریدنا، مسائل کی تفصیل، حکم، دلیل

قال ويكره التعشير والنقط فى المصحف لقول ابن مسعود رضى الله عنه جردو القران ويروى جردوا المصاحف وفى التعشير والنقط ترك التجريد ولان التعشير يخل بحفظ الاى والنقط بحفظ الاعراب اتكالا عليه فيكره قالو فى زماننا لابد للعجم من دلالة فترك ذلك اخلال بالحفظ وهجران القران فيكون حسنا.

ترجمہ:۔امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ، مصحف (قرآن مجید) میں تعشیر اور نقط مکروہ ہے، (ف: تعشیر سے مراد ہے ہر دس آیات پر کوئی علامت بنا دینا، اور نقط سے مراد اس پر اعراب لگانا ہے، ع، ش)۔**لقول ابن مسعودؓ الخ**: حضرت ابن مسعودؓ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ قرآن کی تجرید کرو، (یعنی دوسری کسی بھی فاضل چیز سے اسے خالی رکھو) اس جگہ دوسری روایت اس طرح بھی ہے کہ مصاحف کی تجرید کرو، (ف: گویا دوسری روایت اس بات کی دلیل ہے کہ قرآن سے مصحف مکتوب مراد ہے، اور قراءت قرآن مراد نہیں ہے۔

وفى التعشير والنقط الخ: اور دس آیتوں (دہائی) پر نشان لگانے میں اور اعراب لگانے میں تجرید کو چھوڑنا لازم آتا ہے، (ف: لہذا مکروہ ہوگا)۔**ولان التعشير الخ**: اور اس وجہ سے بھی کراہت ہے کہ دہائی پر نشان لگانے سے آیتوں کے حفظ میں خلل ڈالتا ہے۔**والنقط الخ**: اور اعراب وحرکت لگانے سے حرکتوں کو یاد کرنے میں خلل پیدا ہوتا ہے، (ف: یعنی ایک ایک آیت کو یاد نہیں کرینگے، اور حفظ میں حرکت نہیں رکھیں گے۔

اتكالا عليه الخ: کیونکہ پڑھنے والے اسی پر بھروسہ کرینگے، (ف: کہ جب بھولینگے یا شبہ ہوگا تو دیکھ لینگے، یا یاد کرلینے کی کوئی ضرورت نہیں ہے، کہ حرکتوں کو دیکھ کر پڑھ لینگے، **فيكره**: بس حفظ سے خارج ہونے سے مکروہ ہے، (ف: پھر واضح ہو کہ حضرت ابن مسعودؓ کا جو اثر جو پہلے ذکر کیا گیا ہے جسے ابن ابی شیبہ وعبد الرزاق وطبرانی نے روایت کیا ہے، اس کے معنی میں اس

طرح کی گفتگو کی گئی ہے کہ اس کے اندر دو طرح کے احتمال ہیں ایک یہ کہ قرآن پاک کی تلاوت و تعلیم میں صرف اور صرف قرآن پر ہی اکتفا کرو، یعنی یہود و نصاریٰ سے توریت وانجیل کی عبارت اس میں ملا کر نہ پڑھو، کیونکہ ان میں ایسی تحریف ہو چکی ہے کہ اب ان پر اعتماد کرنا مشکل ہے، اور تحریف شدہ اور غیر تحریف شدہ کے درمیان تمیز نہیں کی جاسکتی ہے، اسی لئے وہ تفسیریں جو یہود و نصاریٰ سے ایسی منقول ہوئی ہیں جو قرآن پاک کے مخالف ہوتی ہیں، ان پر اعتماد کرنا اور قرآن کی تاویل کرنا حرام ہے، جیسے کہ قرآن مجید میں حضرت ابراہیم علیہ السلام کے باپ کو آذر کہا گیا ہے اور اس میں ایسا کوئی اشارہ بھی نہیں ہے کہ وہاں باپ سے چچا مراد ہے، اس کے باوجود بعض مفسرین نے مورخین سے سن کر تاویل کرتے ہوئے باپ کا نام تارح بتایا ہے، اور آذر کو چچا بتایا ہے۔

تو ایسی تاویل حرام ہو گی، البتہ اتنی تاویل کی جاسکتی ہے، کہ ابراہیم علیہ السلام کے والد کا نام تارح تھا اور آذر لقب تھا جیسے کہ ابو جہل کا اصل نام ابوالحکم اور ابو جہل اس کی کنیت تھی، الحاصل یہ کہ قرآن کی تعلیم میں تجرید کرو اور دوسرا احتمال یہ ہے کہ کتاب میں تجرید کرو، اور یہی احتمال زیادہ راجح ہے، کیونکہ طبرانی نے مسروقؒ سے روایت کی ہے کہ حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ مصحف (قرآن پاک) میں تعشیر کو مکروہ فرماتے تھے، ابراہیم نخعیؒ سے بھی یہی مروی ہے، چنانچہ ابن ابی شیبہؒ نے ایک اسناد سے اتنا اور بھی زیادہ کیا ہے کہ قرآن کو مجرد رکھو اور جو اس میں سے نہیں ہے اسے اس میں مت ملاؤ، بظاہر اسی روایت کے معنی سے مصنفؒ نے یہ مفہوم نکالا ہے کہ دوسری روایت میں آیا ہے کہ مصاحف کی تجرید کرو، کیونکہ اس لفظ سے دوسری کوئی روایت نہیں ملتی ہے، واللہ اعلم، پھر یہ بات بھی معلوم ہونی چاہئے کہ دہائی کا نشان لگانا اور جو کچھ قرآن میں سے نہ ہو اس میں ملانا مطلقا مکروہ حرام ہو گا، یہانتک کہ لفظ (آمین) بھی فاتحہ کے بعد نہیں لکھا جائے گا، اور حرکت لگانے کی بات تو اس کے نہ ہونے میں از خود پڑھتے وقت صحیح پڑھنے میں زیادہ اشکال نہیں ہے)۔

وقالو افی زماننا الخ: اور علماء نے یہ کہا ہے کہ ہمارے زمانہ میں عجمیوں کے لئے حرکتوں اور نشانات کا ہونا ضروری ہے کیونکہ یہ لوگ اعراب کے بغیر بالکل پڑھ نہیں سکتے ہیں، اس لئے اعراب نہ لگانے اور اسے چھوڑ دینے سے لوگوں کا حفظ قرآن سے محروم ہونا اور اس کی تلاوت کو چھوڑنا لازم آئے گا۔

فیکون حسنا: لہٰذا حرکت لگانا بدعت حسنہ میں شمار ہو گا، (ف: اسی پر سارے علماء کا اتفاق بھی ہو گا، اسی طرح سے قرآن مجید کی آیتوں کی لائن کے نیچے ترجمہ لکھنا بھی جائز ہوا، تمام مشائخ دہلی وغیرہ نے اسی حکم پر اعتماد کیا ہے، اور اب یہ بات کہ کسی بھی زبان میں صرف ترجمہ یعنی متن عربی کے بغیر لکھنا تو یہ حرام ہے، اور اس پر بھروسہ کرنا جائز نہ ہو گا، جیسے کہ کسی بھی انگریزیا ایسے شخص کے لفظی ترجمہ پر اعتماد کرنا جس کو فن بلاغات وغیرہ اور احادیث کا مکمل علم نہ ہو اس پر اعتماد کرنا جائز نہیں ہوتا ہے، تفسیر کو نئے انداز مثلاً بے نقط حروف سے لکھنا جیسا کہ فیضی کی عربی تفسیر بے نقط ہے مکروہ ہے کیونکہ صرف بے نقط حروف یا صرف نقطوں والے حروف سے لکھنے سے بسا اوقات مختلف معانی کا احتمال رکھنے والی عبارت سے خلاف مقصود معانی پیدا ہو جاتے ہیں، اس لئے یہ حرکت لغو سمجھی جائیگی، اس سے بحث نہیں کہ ایسی عبارتیں عربی اور ادب میں مفید ہوں یا نہ ہوں، اور نظم میں ان کو لکھنا ایک طرح سے بے ادبی میں شمار کیا جاتا ہے، اس لئے اس طرح کے لکھنے کو مکروہ تنزیہی سے کم نہیں کہا جائے گا، پھر متاخرین علماء کا قرآن مجید کی آیتوں کے ساتھ علیحدہ تفسیر لکھنا شائع ہے، اور جیسے کہ اعراب لگانے کو جائز کہا گیا ہے اسی طرح اسے بھی جائز کہا گیا ہے، واللہ تعالیٰ اعلم، اس باب کا کچھ اور بیان انشاء اللہ آئندہ بھی ہو گا، م)۔

توضیح: قرآن مجید میں تعشیر اور نقط کے معنی اور ان کا حکم، اقوال علماء، دلائل

قال ولا بأس بتحلية المصاحف لما فيه من تعظيمه وصار كنقش المسجد وتزيينه بماء الذهب وقد ذكرناه

من قبل.

ترجمہ:۔اور یہ بھی فرمایا ہے کہ قرآن مجید کی محلی (سونے کا پانی چڑھانا) میں بھی کوئی حرج نہیں ہے، کیونکہ ایسا کرنے میں مصحف کی تعظیم وتکریم ہوتی ہے اور یہ کام ایسا ہوگا جیسے مسجد کو سونے کے پانی سے منقش اور مزین کرنا ہوتا ہے، یہ مسئلہ ہم نے پہلے بھی ذکر کر دیا ہے (ف: اگرچہ بعض مشائخ نے مسجد پر سونے کا پانی چڑھانے (مذہب کرنے اور نقش ونگار بنانے کو مکروہ بتایا ہے، اور اس مسئلہ میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ مسجد کے متولی کو اس کے وقف کے مال سے اس طرح کے کاموں میں خرچ کرنا جائز نہیں ہے، اس لئے یہ اختلاف صرف کسی کے اپنے ذاتی مال سے منقش اور مزین بنانے میں ہے، میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ اگر گہری نظر ڈالی جائے اور آخرت کو پیش نظر رکھا جائے اور اس سے ہونے والے نقصان میں اس طرح غور کیا جائے کہ جب عوام مسجد میں تزئین اور سنہری سجاوٹ پائینگے تو وہ اپنے گھروں کے بارے میں لالچ میں مبتلا ہوں گے، جس سے حصول دنیا کی خواہش بڑھیگی اور زیادہ سے زیادہ جمع کرنے کی کوشش بڑھتی جائیگی، جبکہ ان باتوں کی کوئی ضرورت ہی نہیں ہے، حالانکہ بالاتفاق ایسی دولت کو نیک کاموں میں لگانے کی افضلیت بہت زیادہ ہے، اس کے علاوہ اس طرح کے نقش ونگار کے سامنے ہونے سے خلوص دل حاصل نہ ہوگا اور خیالات منتشر ہوں گے، بس اسی بناء پر جن بزرگوں نے اسے مکروہ کہا ہے ان کی رائے دوسروں کے بمقابلے مین بہتر نظر آتی ہے، واللہ تعالیٰ اعلم، م۔ نوٹ اس کے بعد چند متفرق مسائل بیان کرنے کے بعد پھر اصل کتاب کی تشریح ہوگی۔

توضیح: قرآن مجید کو یا مسجد کو سونے کا پانی چڑھا کر مزین کرنا اور منقش کرنا، مسئلہ کی توضیح، اقوال ائمہ، دلائل

چند متفرق اور مفید مسائل

مسائل: (۱) محیط میں ہے کہ قراءۃ القرآن تمام اذکار اور وظائف کے مقابلہ میں اشرف ذکر ہے، اسی لئے مشائخ نے فرمایا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے جنازوں کے نزدیک بلند آواز سے قرآن مجید پڑھنے کو مکروہ لکھا ہے، اور رسول اللہ ﷺ کے اصحاب کرام بالعموم جنازوں کے نزدیک قرآن مجید اور اذکار کو بلند آواز سے پڑھنے کو مکروہ سمجھتے تھے، (۲) بعض مشائخ نے فرمایا ہے کہ قرآن مجید کے تیس پاروں کو علیحدہ علیحدہ طور پر ایک مجلس میں پڑھنا مکروہ تحریمی ہے، کیونکہ ایسا کرنے میں ایک ساتھ لوگوں کی آوازیں بلند ہوتی ہیں اور ایک کا دوسرے کی تلاوت نہ سننا لازم آتا ہے، م۔

میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ کسی موقع میں میں نے اسی دلیل سے اس کام کو مکروہ بیان کیا تھا، اور اب کچھ بڑے مشائخ سے اس کی نص بھی مل گئی جو بڑی خوشی کی بات ہوئی، فالحمد للہ تعالیٰ علی التوفیق والوفاق، م، اور مجتبیٰ میں ہے کہ عامر متاخرین نے اس کو بدعت حسنہ قرار دے کر جائز کہا ہے، جس کی دلیل یہ دیتے ہیں کہ ایک وقت میں ختم قرآن کی فضیلت حاصل ہو جائے، ع، اور میں یہ کہتا ہوں کہ ان کا یہ کہنا کہ: اذا قری القران فاستمعوا له الآیۃ: نص صریح ہے، اور نص حدیث اور آثار صحابہؓ سے مقابلہ لازم آتا ہے، حالانکہ قیاس واستحسان ان کے مقابلہ میں بالاجماع جائز نہیں ہے، اور مذکورہ ضرورت حقیقت میں شرعی ضرورت نہیں ہے، یعنی شریعت نے اس کو ضرورت قرار نہیں دیا ہے، کہ ایک ہی وقت میں ختم ہو جائے چنانچہ اگر کوئی ہزار آدمی کو اس کام پر مقرر کر دے کہ وہ ایک ساتھ ایک ایک رکعت نماز پڑھ دیں کہ تھوڑی سی دیر میں ہزار رکعتوں کا ثواب مل جائے تو یہ بھی کسی طرح جائز نہ ہوگی، اسی طرح ختم قران میں یہ صورت جائز نہ ہوگی، واللہ تعالیٰ اعلم، اور اس کا مزید کچھ بیان سامنے عنقریب ہوگا۔

(۳) دنیا کے لئے کچھ قرآن پڑھنا مکروہ ہے، اور معاوضہ دینے والے کے لئے افضل یہی ہے کہ کچھ نہ دے واقعات میں

مذکورہ ہے کہ دینے والا بھی گنہگار ہو گا جیسے پڑھنے والا گنہگار ہو گا، (۴) محراب پر آیات قرآنی لکھنا اچھا نہیں ہے، (۵) فخر الاسلامؒ نے کہا ہے کہ اگر کوئی شخص کسی کام میں مشغول ہے یا سفر میں ادھر ادھر آجا رہا ہے اور اس مشغولیت کے باوجود اس کی جاری تلاوت میں خلل نہیں آتا ہے تو ایسی تلاوت بھی جائز ہے۔

(۶) امام کا فرض نمازوں کے بعد باآواز بلند آیۃ الکرسی و سورہ بقرہ کی آخری آیتیں یعنی آمن الرسول سے آخر تک پڑھنے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے، لیکن آہستہ آہستہ اور اخفاء کرنا افضل ہے، (۷) فارسی خط میں دو ایک آیتوں کا لکھنا تو جائز ہے لیکن اس سے زائد جائز نہیں یہاں تک کہ شیخ ابو بکر الرازیؒ نے تو یہ فرمادیا ہے کہ اس سے زیادہ لکھنے والے کے بارے میں مجھے مجنون ہونے کا خطرہ ہوتا ہے۔ اس لئے ایسے شخص کو مقید کر دینا چاہئے، یا یہ کہ وہ زندیق ہے اس لئے اسے قتل کر دینا چاہئے، (۸) امام ابو حنیفہؒ نے فرمایا ہے کہ قصے بیان کرنا مکروہ ہے، اسی طرح پچھلے ایسے لوگوں کی حکایتوں اور قصوں کو بیان کرنا جن کا بیان قرآن مجید اور احادیث میں نہیں ہے، اور اس کی اصل بھی مشہور نہ ہو، ان کو بیان کرنا مکروہ ہے، (۹) ایسے کاغذات کو جن میں اللہ تعالیٰ کا نام لکھا ہوا ہو اپنے تکیہ کے نیچے رکھنے میں مضائقہ نہیں ہے۔

(۱۰) جن کتابوں اور رسالوں وغیرہ میں اللہ تعالیٰ کا ذکر و کلام ہو جب ان کا کام نہ رہے اور وہ بے کار ہو جائیں تو اللہ تعالیٰ کے نام اور کلام کو اس میں سے مٹا کر ان کو آگ سے جلادیا جائے یا بہتے پانی میں ڈالدیا جائے، یا دفن کر دیا جائے، ان میں سے دفن کرنا ہی زیادہ بہتر ہے، ع، اور اگر مشرک وغیرہ کے ہاتھوں میں جانے کا خطرہ ہو تو آگ سے جلا دینا ہی بہتر ہوگا، تاکہ ان کی پاکیزگی پر اثر نہ آئے، اور دفن کرنے میں یہ خطرہ رہتا ہے کہ اس پر کوئی پیشاب کر دے یا اس پر نجاست ڈال دی جائے، یا کوئی کھود کر اسے نکال لے اور اس سے بے ادبی کر دے، یا اس کے معانی اچھی طرح نہ سمجھ سکے اور غلطی میں پڑ جائے، یا فتنہ برپا کر دے، بالخصوص اس زمانہ میں چھپے ہوئے کاغذات کو مٹانا ممکن نہیں ہے، م۔

تسبیح اور قراءت قرآن سے متعلق: آداب کے مسائل

(۱) کمر باندھے ہوئے نماز پڑھنی مکروہ نہیں ہے، المحیط (۲) اگر مسلمان سے کپڑا یا چٹائی، بوریا، خریدی ہو تو اس کو دھوئے بغیر اس پر نماز پڑھنی جائز ہے، اگر چہ اس کا بیچنے والا شراب خور ہو، کیونکہ مسلمان ہونے کی بناء پر یہی ظاہر ہے کہ وہ نجاستوں سے پرہیز کرے گا، (۳) اگر کسی مجوسی کی لنگی پہن کر نماز پڑھی تو جائز ہوگی مگر مکروہ ہوگی، التاتار خانیہ، یہی حکم ہند و بلکہ اس زمانہ کے نصرانیوں کا بھی ہے، م، (۴) چہ بچہ کے مقابل نماز پڑھنے میں حرج نہیں ہے، بلکہ ملا ہوا نہ ہو، (۵) جس مکان میں چہ بچہ ہو وہاں نماز مکروہ نہیں ہے، القنیہ، (۶) تصویر کا چہرہ باقی بدن (ڈھڑ) کے بغیر کے رکھنا اور اس کے قریب نماز پڑھنا مشائخ میں اختلافی مسئلہ ہے، (۷) تصویروں کا گھر اور کپڑوں میں ہونا نماز کی حالت کے سوا اگر تعظیم کے طور پر ہو تو مکروہ ہے، اور اگر توہین و تحقیر کے طور پر ہو تو مکروہ نہیں ہے، اسی مسئلہ سے یہ بھی مسئلہ نکالا گیا ہے، کہ جس کپڑے میں تصویر بنی ہوئی ہو اور اسی سے کپڑے کو منقش بنایا گیا ہو اگر اسے بچھایا گیا ہو تو وہ مکروہ نہ ہوگا، اور اگر لٹکایا گیا ہو تو مکروہ ہوگا، المحیط، (۸) کلام دو قسم کے ہوتے ہیں ایک وہ جو باعث ثواب ہوتے ہیں جیسے تسبیح و تحمید و قراءت قرآن واحادیث و مسائل فقیہ، دوم، مباح ہیں پھر یا ان سے عذاب کا تعلق ہو جاتا ہے، اگر اس کلام کو فسق و فجور کی مجلس میں قصداً تسبیح وغیرہ کے طور پر پڑھے آدمی خود ہی گنہگار ہوگا جبکہ فساق اس سے مسخرہ پن کریں اور اگر اس نے انکار اور عبرت کے طور پر سبحان اللہ کہا تو اس میں حرج نہیں ہے، اسی طرح اگر کوئی بازار میں غافلوں کو ہوشیار کرنے کے لئے تسبیح پڑھے تو یہ تنہائی میں پڑھنے سے بہتر ہے، الاختیار، (۹) کوئی شخص تاجر کے پاس کپڑا خریدنے گیا اس نے تھان کھولتے ہوئے کہا، **سبحان اللہ یا رسول اللہ** ﷺ، پر درود بھیجی اس کپڑے کی خوبی ظاہر کرنے کے لئے تو ایسا کرنا مکروہ ہے، المحیط۔

(۱۰) اگر شراب پینے کے بعد الحمد اللہ کہا تو وہ مستحق سزا نہیں ہوگا، (۱۱) اگر کسی نے کسی کے مال غصب کر کے کھایا پھر الحمد اللہ کہا تو شیخ اسماعیل الزاہدؒ نے اس کے بارے میں فرمایا کہ مضائقہ نہیں ہے، القاضی خان، یہ اس بناء پر کہ مال حرام بھی رزق ہے، (۱۲) اگر کوئی بسم اللہ کہہ کہ شراب پئے یا حرام مال کھائے تو وہ کافر ہو جائے گا، جیسا کہ واضح ہے، م، (۱۳) اگر چوکیدار لا الہ الا اللہ یا صلی اللہ علیہ وسلم کہتا ہے تو گنہگار ہو گا کیونکہ وہ اس کے عوض پیسے لیتا ہے، (۱۴) اگر کوئی عالم مجلس میں یوں کہے لوگوں درود پڑھو یا غازی جہاد کی حالت میں کہے تکبیر کہو تو ثواب ہوگا، (۱۵) فقاعی (قلفی) و فالودہ والے نے رواج کے مطابق اور خوبی کو ظاہر کرنے کے لئے اس کو کھولتے وقت تسبیح کہی یا درود پڑھائی یا قصہ گو اور واعظ نے مجلس کی رونق جمانے کے لئے ایسا کیا تو گنہگار ہوگا، (۱۶) اگر مجلس میں کوئی بڑا آدمی آیا اور اس کی آمد کے اہتمام میں کسی نے تسبیح یا درود پڑھی تا کہ لوگ اسے جگہ دیدیں یا اٹھ کر کھڑے ہو جائیں تو ایسا کرنا مکروہ ہے، اور کہنے والا گنہگار ہوگا، الوجیز۔

(۱۷) اسم الٰہی عزوجل کے ساتھ کلمہ تعظیم یا دوسرا وصف بھی ملانا چاہئے، جیسے اللہ تعالیٰ یا اللہ عزوجل (۱۸) رسول اللہ ﷺ نام مبارک سننے پر درود پڑھنی چاہئے، اور اگر مجلس میں کئی بار نام سننے میں آئے تو قنیہ میں لکھا ہے کہ فتویٰ یہ دینا چاہئے کہ صرف ایک بار ہی درود شریف پڑھنی واجب ہے اور والولوالجیہ میں کہا ہے کہ طحاویؒ کا قول مختار یہ ہے کہ ہر بار درود واجب ہے، اور خزانۃ الفتاویٰ میں لکھا ہے کہ ہر بار نہ پڑھنے سے اس پر قرض باقی رہجائیگی، (۱۹) قاضی خان میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ کے تابع کر کے تو دوسروں پر درود پڑھی جائے اس کے علاوہ دوسروں پر مستقل درود مکروہ ہے، میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ یہی بات زیادہ بہتر ہے اور بعضوں نے یہ جائز کہا ہے کہ دوسرے انبیاء علیہم السلام پر مستقل درود بھیجنا چاہئے، واللہ تعالیٰ اعلم۔

(۲۰) سلام کے بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہے یعنی سب پر مستقل جائز ہے، م، (۲۱) صحابہ کرامؓ پر رضوان پڑھنا واجب نہیں ہے، القنیہ (۲۱) کچھ سورتوں اور آیتوں کو افضل کہنا جائز ہے مطلب یہ ہے کہ جن کی افضلیت منقول ہو، یعنی اس طرح افضلیت ہے کہ قراءت میں فضیلت کچھ زیادہ ہے، اور بعضوں نے کہا ہے کہ افضلیت کا مطلب یہ ہے کہ اس سورۃ یا آیت سے دل زیادہ روشن اور بیدار ہوتا ہے، اور یہی زیادہ صحیح ہے، اور اسی معنی کے اعتبار سے قرآن مجید کو دوسری آسمانی کتابوں پر افضلیت ہے، جواہر الاخلاطی، بلکہ افضلیت کے معنی یہ ہیں کہ مذکور افضل ہے، یعنی کلام اللہ تعالیٰ ہونے میں سورہ **قل ھو اللہ احد الخ**: اور سورۂ **تبت یدا ابی لھب الخ**؛ اگرچہ برابر ہیں لیکن سورۂ اخلاص میں جناب باری تعالیٰ کی شان وصفات قدسیہ مذکور ہیں، جبکہ سورہ تبت یدا ابی لہب میں ابولہب اور اس کی بیوی کی برائی ہے لہٰذا مذکورہ اور مفہوم کے اعتبار سے سورۂ اخلاص افضل ہوئی، سلف وخلف سے یہی معنی معروف ومشہور ہیں، م۔

اور افضل یہ ہے کہ بعض قرآن کو بقیہ حصوں پر کسی طرح کی افضلیت نہ دی جائے، مذہب مختار یہی قول ہے، جواہر الاخلاطی قول صحیح اس کے خلاف ہے، اس کے مزید تفصیل صحاح احادیث وآثار میں مروی ہے، البتہ اگر کسی قوم کے عوام میں اس کی افضلیت کے دوسرے فاسد معنی سمجھے جاتے ہوں تو البتہ اس سے زبان روکی جائے، م، (۲۲) آدمی جب قرآن مجید کی تلاوت کا ارادہ کرے تو اسے چاہئے کہ جہاں تک میسر ہو سکے اپنے اچھے کپڑے پہنے اور عمامہ باندھے اور قبلہ رو ہو کر بیٹھے القاضی خان، (۲۳) آدمی کوئی کام کرنا چاہئے تو وہ فقط بسم اللہ الرحمٰن الرحیم کہے، اور اگر قرآن مجید پڑھنا چاہے تو پہلے اعوذ باللہ السمیع العلیم من الشیطن الرجیم کہے، (۲۴) بعضوں نے کہا ہے کہ پارہ، (۲۵) **الیہ یرد علم الساعۃ** کے ساتھ تعوذ نہ ملاجائے، کیونکہ اس کے ابتداء عین الیہ کی ضمیر کا مرجع واضح نہیں ہے، م، (۲۵) کوئی سواری پر سوار ہو یا پیدل چل رہا ہو ہر حال میں قراءت قرآن مجید صحیح یعنی اس میں کوئی مضائقہ نہیں ہے، بشرطیکہ وہ گندگی ڈالنے کے لئے مقرر کی ہوئی جگہ نہ ہو، القنیہ، بیت الخلاء میں (۲۶) قول مختار کے مطابق حمام میں اور کام کرنے والوں کے پاس باآواز بلند، وطواف کی حالت میں وبازار میں قراءت ممنوع ہے، ھ، (۲۷) دنیا کی لالچ سے قرآن پڑھنا مکروہ ہے، الغرائب (۲۸) اگر تلاوت قرآن مجید کی حالت میں کوئی آجائے تو اگر وہ استاذ یا عالم یا باپ ہو تو اس کے

لئے کھڑے ہو جانے میں کوئی حرج نہیں ہے، ان کے علاوہ دوسرے کے لئے جائز نہیں ہے، القاضی خان، (۲۹) زمین کروٹ پر لیٹے ہوئے ہونے کی حالت میں پڑھنا جائز ہے، کوئی مضائقہ نہیں ہے، لیکن پڑھتے وقت پاؤں کو سمیٹ لینا چاہئے، المحیط اور لحاف سے منہ نکال لینا چاہئے، القنیہ، (۳۰) اسباع سے تلاوت جائز ہے، المحیط، اس اسباع سے مراد ہے ٹکڑے جیسے پنج سورہ وغیرہ، م، لیکن مصحف (مکمل) سے پڑھنا اولیٰ ہے کیونکہ اسباع نئی نکالی ہوئی صورت بدعت ہے، المحیط۔

(۳۱) نماز کے بغیر دوسری حالتوں میں تلاوت کرتے ہوئے جہر (بلند بلند) کرنا افضل ہے، (۳۲) فرض نمازوں کے بعد قرأۃ فاتحہ کرنا جماعت کے ساتھ زور سے یا آہستگی کے ساتھ ضروریات حل کرنے کے لئے مکروہ ہے، التاتارخانیہ، یعنی حاجتوں کو پوری ہونے کے لئے لوگوں کے ساتھ مل کر نماز کے بعد قراءت فاتحہ مکروہ ہے، م، لیکن قاضی بدیع الدینؒ نے اس کے مکروہ نہ ہونے کو ترجیح دیا ہے، اور قاضی جلال الدینؒ نے فرمایا ہے کہ اگر فرض کے بعد سنت بھی ہو تو مکروہ ہے ورنہ نہیں، التاتارخانیہ، میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ اس قول سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ تلاوت سے ممانعت کی وجہ صرف سنت کو موخر کر دینا ہے، اسی بناء پر سنت نہ ہونے سے مکروہ نہیں ہے، لیکن تحقیقی بات یہ ہے کہ ممانعت کی وجہ یہ ہے کہ سورۂ فاتحہ کے متعلق اس بات کے لئے کوئی نص نہیں ہے کہ اس کو اس طرح سے پڑھنے سے دنیاوی ضروریات پوری ہوتی ہیں، اس لئے وہ تو آخرت کی نعمتوں کے حصول کے لئے ہے، یہاں تک کہ فجر کی سنت دنیا: ومافیھا: سے بہتر ہے، اس لئے ایسی حقیر چیزوں کے واسطے شریعت کے یہ امور وسیلہ نہیں ہوتے بلکہ اس طرح بے ادبی ہوتی ہے، ایسے ہی جیسے کہ کسی کا کسی شخص سے معمولی سے بھیک مانگنے کے لئے بادشاہ کو وسیلے بنانا کہ وہ اس سے دینے کو کہدے، کہ ایسا چاہنے والا بادشاہ کو ذلیل کرنے کا سبب ہونے کی وجہ سے قتل کا مستحق ہو جاتا ہے اور اگر کسی نے اپنے خیال کے مطابق کسی حقیر چیز کے حصول کے لئے سورۂ فاتحہ کا ختم کیا اور اتفاق سے وہ کام بن بھی جائے تو ہو جائے تو خیر، اور اگر مطلب کے مطابق کام نہ ہو تو اس سے بداعتقادی ہونے کا خطرہ ہوتا ہے، جس سے اس کے ایمان کے ختم ہونے کا خطرہ ہو جاتا ہے اسی بناء پر سورۂ فاتحہ کو اس طرح پڑھنا مکروہ تحریمی ہوگا، جیسا کہ اصول میں صراحت کے ساتھ بیان کیا گیا ہے، کیونکہ کسی بھی نص سے یہ ثابت نہیں ہے کہ مہمات میں اس کا پڑھنا کافی ہوتا ہے، اسی بناء پر اس مسئلہ میں جاہل کی رائے کا کوئی اعتبار نہ ہوگا۔ اگر کوئی جاہل یہ خیال کرے کہ قرآن مجید پڑھنے سے اس کی مرغی انڈے دینے لگے گی، یا اس کے کھیت میں بالیاں نکل آئینگی، یا اس جیسی اور کوئی بات کرلے تو اس کی جہالت میں کسی کو کچھ شبہ ہوگا، اس قیاس کے مطابق ایسے کاموں کے لئے اپنی طرف سے استعمال کرنا بدعات ہیں، م۔

(۳۳) سورہ قل یا ایھا الکافرون کو آخر تک ایک جماعت کامل کر پڑھنا اس لئے مکروہ ہے کہ یہ بدعت ہے، کیونکہ صحابہ کرامؓ اور تابعین رحمھم اللہ سے منقول ہونا ثابت نہیں ہے، المحیط، ھ، (۳۴) کچھ لوگوں کامل بیٹھ کر دعا کے طور پر زور سے سورۂ فاتحہ پڑھنے کے مقابلہ میں آہستہ سے سورۂ کو پڑھنا اولیٰ ہے، القنیہ، (۳۵) اگر دعا کے طور پر نہ ہو بلکہ تلاوت کی نیت سے ہو تو یہ ممنوع ہوگا، جیسا کہ ہم نے پہلے اچھی طرح وضاحت کر دی ہے، م، (۳۶) فتاویٰ المجندی میں ہے کہ ایک امام کی عادت ہو کہ فجر کی نماز کے بعد جماعت کے ساتھ آیۃ الکرسی و آخر سورہ بقرہ: واشھد ان لا الہ الا ھو الخ: اور ان جیسا کچھ اور ملا کر پڑھتے ہوں تو زور سے نہیں بلکہ آہستگی کے ساتھ پڑھنا افضل ہوگا، القنیہ، (۳۷) اگر جنبی سورہ فاتحہ کو دعا کے طور پڑھے تو قول مختار میں جائز ہوگا، لیکن فقیہ ابو جعفرؒ نے کہا ہے کہ میں اس کا فتویٰ نہیں دوں گا، اور یہی مثل فاتحہ میں ظاہر ہے، البحر، اور یہ بات نص صریح ہے کہ سورۂ فاتحہ دعا ہے، اور میں مترجم نے بھی امام کے پیچھے سورۂ فاتحہ پڑھنے کی تحقیق کے سلسلہ میں اختیار کیا ہے، م، (۳۸) قرآن مجید کو زبانی پڑھنے کے مقابلہ میں دیکھ کر پڑھنا زیادہ بہتر ہے، (۳۹) قرآن بھول جانے سے آدمی گنہگار ہوتا ہے، لیکن بھول جانے سے مراد یہ ہے کہ وہ دیکھ کر بھی نہ پڑھ سکتا ہو، (۳۹) اگر کسی کے پاس کسی کا مصحف یعنی قرآن مجید بطور امانت موجود ہو اس سے تلاوت نہیں کرنی چاہئے، (۴۰) کسی سے غصب کئے ہوئے قرآن پاک سے تلاوت کرنی بالاجماع

جائز نہیں ہے، (۴۱) بالغ آدمی سے قرآن پاک عاریۃ لے کر اس سے تلاوت کرنی جائز ہے، (۴۲) لیکن نابالغ سے لے کر تلاوت نہیں کرنی چاہئے، الغرائب، (۴۳) جو شخص قرآن مجید دیکھ کر بھی پڑھ سکتا ہو اس کے لئے پانچ ہزار مرتبے سورہ: **قل ھو اللہ احد**؛ پڑھنے کے مقابلہ میں قرآن مجید پورا ختم کر لینا بہتر ہے، المحیط۔

(۴۴) افضل قراءت یہ ہے کہ آدمی قرآن مجید کے معنی میں غور و فکر کرے، جہانتک کہ روایتوں میں ہے کہ ایک دن میں قرآن مجید ختم کرنا مکروہ ہے، اور تین دن سے کم میں ختم نہیں کرنا چاہئے تاکہ تعظیم باقی رہے، القنیہ، اور حق بات یہ ہے کہ تین دن سے کم میں ختم کرنا مکروہ ہے، جس کی دلیل احادیث و آثار ابن مسعودؓ وغیرہ ہیں، جیسا کہ صحاح میں مروی ہے اسی لئے امام زیلعیؒ نے تبیین میں فرمایا ہے کہ حافظ قرآن کے لئے مندوب یہ ہے کہ وہ چالیس دنوں میں ایک بار ختم کرے البتہ اگر اسے فرصت زیادہ میسر ہو اور وہ غور و فکر کے ساتھ ختم کر سکتا ہو تو امید ہے کہ اس سے کم دنوں میں بھی اس کے لئے ختم کرنا جائز ہوگا، کیونکہ اس کے جواز و عدم جواز میں کراہت کی علت حضرت ابن مسعودؓ کا یہ قول ہے: **ینشرونہ نثرا الا قل الخ**: جس کا اردو محاورہ میں ترجمہ اس طرح ہوگا کہ وہ گھاس کاٹتا ہے، اور بظاہر واللہ اعلم بالصواب یہ ہے کہ اس زمانہ میں اس طرح کا تکفر اور یہ قوت شاذ و نادر ہی لوگوں میں ہے، اسی لئے اس زمانہ میں تراویح کے اندر تین دن میں ختم بھی خلاف اولیٰ ہے، حاصل کلام یہ ہوا کہ ختم قرآن مجید کا ثواب اسی صورت میں حاصل ہوگا کہ عبادتوں کا عمل اسی خوبی سے کیا جائے جس کا حکم دیا گیا ہے، اس میں اپنی خواہش نفس ورائے کی تابعداری نہ ہو، **واللہ تعالیٰ اعلم، ھو الموفق للصواب**۔

(۴۵) جس نے ایک سال میں ایک بار ختم کیا وہ بھی تلاوت چھوڑنے والوں میں داخل نہ ہوگا، القنیہ، (۴۶) اکثر مشائخ نے ختم قرآن پاک کے بعد تین مرتبہ سورۂ: قل ھو اللہ احد: کو پڑھنا مستحسن کہا ہے، تاکہ تلاوت میں جو کچھ کمی رہ گئی ہو اس کی تلافی ہو جائے، یہ حکم اس ختم کے ماسوا وفات میں ہے جو کہ فرائض میں ہوتا ہے، الغرائب، (۴۷) قوم کا ایک ساتھ مل کر قران پاک پڑھنا مکروہ ہے، کیونکہ اس سے خاموشی کے ساتھ کان لگا کر سننے کے حکم کو ترک کرنا لازم آتا ہے، حالانکہ قرآن پاک میں ایسا کرنا واجب کہا گیا ہے، القنیہ (۴۸) مذکورہ حکم کی بناء پر اس زمانہ میں جو معمول ہے ایسا کرنا مکروہ ہوگا، اور یہ بات جو کچھ لوگوں نے کہی ہے کہ جلد ختم ہو جانے کی ضرورت کی بناء پر اس طرح ختم کرنا جائز ہوگا، تو ایسی تخصیص بلا دلیل ہونے کس وجہ سے باطل ہے، پھر ضرورت کا دعویٰ مہمل اور اجماع ائمہ حنیفہؒ کے خلاف ہے، واللہ تعالیٰ اعلم، م، (۴۹) مکتب میں اگر ایک بچہ قرآن مجید پڑھ رہا ہو تو ادھر سے گزرنے والے پر اس کا سننا واجب ہوگا، اور اگر ایک سے زیادہ بچے اس طرح پڑھ رہے ہوں کہ اس کے سننے میں خلل پڑتا ہو تو سننا واجب نہ ہوگا۔

(۵۰) اگر بچہ گھر میں قرآن مجید پڑھنے لگے اس وقت گھر والے کام شروع کر چکے ہوں تو وہ معذور ہوں گے، ورنہ ان پر سننا واجب ہوگا، مدرس اور محدث کا بھی یہی حال ہے، القنیہ، (۵۱) الحان سے پڑھنا بالاجماع حرام ہے، یعنی اس طرح پڑھنا کہ وقف کی جگہ وصل اور وصل کی جگہ وقف ہو اور کلمہ بدل جائے، اور اکثر مشائخ کے نزدیک ترجیع سے پڑھنا مکروہ ہے، الوجیز، (۵۲) جولاہے (کپڑے بننے والے) اور موزے بنانیوالے وغیرہ کے کام ان کے دلوں کو مشغول کرے تو وہ قراءت نہ کریں، ورنہ کوئی حرج نہیں ہے، القنیہ، (۵۳) وعظ کا سننا قراءۃ قرآن مجید کے سننے کے مقابلے میں اولیٰ ہے، ق، کیونکہ عوام کے لئے احکام جاننا فرض ہے، اور سننا مستحب ہے، اسی بناء پر اگر عوام وعظ کے احکام سے واقف ہوں تو ان کے لئے قرآن سننا اولیٰ ہوگا، اور اسی وجہ سے کہا گیا ہے، کہ فقہ و حدیث پڑھنا و پڑھانا تلاوت قرآن کے مقابلہ میں اولیٰ ہے، الخلاصہ۔

(۵۴) قراءۃ قرآن مجید اور وعظ کے وقت وجد اور حال لانا بیہوشی کا ہونا اور چلانا و غش کرنا اور کپڑے پھاڑنا مکروہ ہے، صوفیہ دعوت محبت میں ایسے کرنے سے منع کیا جائے، القنیہ، والسراجیہ، ھ، (۵۵) ریا کے خوف سے تلاوت قرآن ترک نہیں کرنا چاہئے، المحیط، (۵۶) ایسی تعظیم واجلال کے ساتھ قراءت کرنی چاہئے اور سب سے فارغ ہو کر اس طرح مشغول ہونا چاہئے گویا

جناب رسول اللہ ﷺ کے منہ سے سن رہا ہے، اور آپ کلام الٰہی عزوجل کی تبلیغ فرمارہے ہیں، عین العلم، (۵۷) زبان عربی کو اتنا جاننا فرض ہے کہ قرآن مجید پڑھ کر سمجھ سکے، اس میں کسی کا عذر مقبول نہ ہوگا، اس کی وضاحت مقدمہ میں ہے، م۔

قال ولا بأس بان يدخل اهل الذمة المسجد الحرام وقال الشافعي يكره ذلك وقال مالك يكره في كل مسجد للشافعي قوله تعالى انما المشركون نجس فلا يقربوا المسجد الحرام بعد عامهم هذا ولان الكافر لايخلو عن جنابة لانه لايغتسل اغتسالا يخرجه عنها والجنب يجنب المسجد وبهذا يحتج مالك والتعليل بالنجاسة عام فينتظم المساجد كلها ولنا ماروى ان النبي عليه السلام انزل وفد ثقيف في مسجده وهم كفار ولان الخبث في اعتقادهم فلا يؤدي الى تلويث المسجد والاية محمولة على الحضور استيلاء واستعلاء او طائفين عراة كما كانت عادتهم في الجاهلية.

ترجمہ:۔ امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ ذمیوں کا مسجد الحرام میں داخل ہونے میں کوئی حرج نہیں ہے، (ف: ذمی ایسے کفار کہلاتے ہیں جو اسلام کے تابع ہو کر بستے ہیں، سارے کفار کے درمیان حکم برابر ہے)۔ **وقال الشافعیؒ الخ**: اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ یہ مکروہ ہے، (ف: یعنی مسجد الحرام میں ذمی کا فر کا داخل ہونا مکروہ ہے)۔ **وقال مالکؒ الخ**: اور امام مالکؒ نے فرمایا ہے کہ کسی بھی مسجد میں کافر کا داخل ہونا مکروہ ہے۔ **للشافعي الخ**: امام شافعیؒ کی دلیل یہ آیت پاک ہے: **انما المشركون نجس الآية**: (ف: یعنی مشرکین نجس ہیں اس لئے وہ (اس حکم کے نزول کے) بعد کے سالوں میں مسجد الحرام کے قریب بھی ہرگز نہ آئیں، یہ حکم ہجرت کے نویں سال میں نازل ہوا اور حضرت ابو بکرؓ کو سردار بنا کر مکہ معظمہ میں بھیجا گیا اور آپ کے پیچھے حضرت علیؓ کو سورۃ البراءۃ کا یہ ابتدائی فرمان اس کے اعلان کرنے کے لئے کہا گیا جس کا حکم یہ تھا کہ مشرکوں سے پرانے معاہدے توڑ دئے جائیں، چنانچہ حضرت ابو بکرؓ کے ہر خطبہ کے بعد حضرت علیؓ یہ فرمان بآواز بلند مجمع میں سناتے تھے جیسا کہ صحاح حدیث میں مذکور ہے، چنانچہ اس حدیث سے معلوم ہوا کہ مشرکین نجس ہیں اور وہ مسجد الحرام کے پاس نہ جائیں، اس لئے اس میں داخل ہو جانا تو بدرجہ اولیٰ ممنوع ہوا)۔

ولان الكافر الخ: اور اس قیاسی دلیل سے بھی کہ کافر ایک طرح کی جنابت سے خالی نہیں ہوتا ہے، (ف: اور نہا لینے سے بھی وہ جنابت سے پاک نہیں ہوتا ہے)۔ **لانه لا يغتسل الخ**: اس لئے کہ وہ ایسا غسل نہیں کرتا ہے جو اسے جنابت سے پاک کردے، (ف: لہٰذا وہ جنبی ہی باقی رہتا ہے)۔ **والجنب يجنب الخ**: اور جنبی کو مسجد سے ہمیشہ ہی دور رکھا جاتا ہے، (ف: لہٰذا کافر جنبی کو تو بدرجہ اولیٰ دور رکھا جائے گا، اور اسی دلیل سے صرف مسجد الحرام ہی نہیں بلکہ یہ حکم دنیا کی ہر مسجد کے لئے بھی کافی ہے، یعنی اس میں صرف مسجد الحرام ہی کی کوئی خصوصیت باقی نہیں رہی، کیونکہ جب جنبی کو ہر مسجد سے دور رکھا جاسکتا ہے تو مسجد الحرام سے بدرجہ اولیٰ دور رکھا جائے گا، لیکن اس سے یہ بات لازم آتی ہے کہ امام شافعیؒ کا دعویٰ تو صرف مسجد الحرام میں داخل ہونے کی ممانعت ہے حالانکہ یہ دلیل عام ہو گئی کہ دنیا کی ساری مسجد سے دور رکھنا ہے، جیسا کہ امام مالکؒ کا یہی مذہب ہے، ان کے دعویٰ کی یہ دلیل قیاسی یقیناً مکمل ہوتی ہے، اسی لئے مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ)۔

وبهذا يحتج مالك الخ: امام مالکؒ اسی دلیل کو اپنی حجت میں پیش کرتے ہیں، اور نجاست کی علت بیان فرمانا عام ہے، (ف: یعنی مشرکوں کو مسجد حرام میں جانے سے منع کر دینے کی علت یہ فرمائی ہے کہ وہ نجس ہیں، لہٰذا نجاست کی علت عام ہے)۔ **فينتظم المساجد الخ**: اس لئے ممانعت کا حکم ساری مسجدوں کے لئے یکساں ہوگا، (ف: کیونکہ ہر مسجد کو نجاست سے پاک رکھنا واجب ہے، اس سے یہ بات لازم آئی کہ مسجد الحرام کی طرح ساری مسجدوں سے کافروں کو دور رکھا جائے، پس اس موقع میں کلام کی تحقیق اس طرح ہو گی کہ مذکورہ آیت میں نجس سے ظاہری اور جسمانی طور پر نجس ہونا ہی مراد ہے، یا باطنی نجاست کا ہونا مراد ہے، یعنی وہ اعتقادی طور پر نجس ہیں، چنانچہ امام مالک و شافعیؒ نے مشرکون نجس سے ان کا ظاہری نجاست

ہونا مراد لیا ہے، جبکہ ہم احناف یہ کہتے ہیں کہ دوسری دلیلیں اس دعویٰ کے لئے کافی شاہد ہیں کہ اس سے ظاہری طور پر ان کے جسم کا ناپاک ہونا مراد نہیں ہے، اس لئے صرف باطنی بداعتقادی نجاست ہی مراد ہے۔

ولنا ماروی ان الخ: اور اس مسئلہ میں ہماری دلیل یہ ہے کہ خود جناب رسول اللہ ﷺ نے ثقیف قبلہ کے ایلچیوں اور سفیروں کو جو کہ اس وقت تک کافر ہی تھے اپنی مسجد میں ٹھہرایا تھا، (ف: اس کی روایت ابو داؤدؒ نے اس طرح کی ہے، عن الحسن عن عثمان بن ابی العاص الثقفیؓ منذری نے مختصر میں لکھا ہے کہ بعضوں نے کہا ہے کہ حسن بصریؒ نے عثمان بن ابی العاصؓ سے نہیں سنا ہے، لیکن یہ بات اول تسلیم ہی نہیں ہے، اور تسلیم کر لینے کی صورت میں یہ مرسل صحیح اور جمہور کے نزدیک حجت ہے، اس کے علاوہ رسول اللہ ﷺ نے ثمامہ بن اثال کو مسجد میں تین دنوں تک باندھ کر رکھا تھا پھر خود ہی کھول دیا تھا اس کے بعد وہ غسل کر کے آئے اور مسلمان ہو گئے، جیسا کہ صحیح میں موجود ہے، اگر یہ ثمامہ ظاہری بدن سے ناپاک ہوتے تو مسجد نبوی میں ان کو داخل کرنا ہی جائز نہ ہوتا، اور جب اس حدیث سے آیت میں مشرکون نجس سے نجاست کی تفسیر معلوم ہو گئی کہ اس سے ظاہری نجاست مراد نہیں ہے بلکہ اعتقادی مراد ہے اسی لئے تو ان کو مسجد میں داخل کرنا ممنوع نہ ہوا)۔

ولان الجنب فی اعتقاد ھم الخ: اور اس دلیل سے بھی کہ نجاست تو مشرکوں کے اعتقاد میں ہوتی ہے، اسی لئے ظاہری نجاست سے مسجد کا گندہ اور ناپاک ہونا لازم نہیں آتا ہے، (ف: نتائج وغیرہ میں اس دلیل پر یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ جبکہ آیت پاک میں مشرکوں کو صراحت کے ساتھ نجس بیان کیا گیا ہے تو اس نص کے مقابلہ میں کسی قسم کی تعلیل بیان کرنی مقبول نہ ہو گی، اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ اس آیت میں تاویل ہے جو مصنفؒ نے خود بیان کی ہے کہ۔ **والآیۃ محمولۃ الخ:** وہ آیت پاک اس بات پر محمول ہے کہ مشرکوں کا مسجد حرام میں غلبہ اور طاقت وبلندی کے ساتھ داخلہ نہ ہونے پائے، (ف: یعنی اس آیت میں جو یہ فرمایا گیا ہے کہ مشرکین مسجد الحرام کے قریب نہ ہوں تو اس کا مطلب یہ ہے وہ لوگ مسجد میں اس طرح نہ آئیں کہ وہ مسلمانوں پر غالب ہوں یا ان کا اختیار بلند رہے کہ وہ جس طرح چاہیں مسجد الحرام کی تعمیر وغیرہ کریں)۔

او طائفین عراۃ الخ: یا اس بات پر آیت محمول ہے کہ وہ مسجد میں اس طرح حاضر نہ ہوں کہ ننگے طواف کریں جیسے کہ زمانہ جاہلیت میں ان کی عادت تھی (ف: یہ عادت تھی کہ عورتیں اور مرد سب ایک ساتھ ننگے ہو کر خانہ کعبہ کا طواف کرتے اور عورتیں صرف اپنے آگے اور پیچھے ہاتھ رکھ لیتی تھیں اور عربی میں یہ اشعار پڑھتی تھیں جس کا ترجمہ یہ ہے، آج پورا (بدن) کھلے یا تھوڑا کھلے، حل نہیں کرتی کسی کے واسطے، میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ اگر اسی مفہوم پر آیت محمول کی جائے تو اس کی معنی یہ ہوں گے کہ مشرکین نجس ہیں اس لئے اس سال کے بعد یہ لوگ مسجد الحرام کے پاس غلبہ اور بلندی کے ساتھ یا ننگے ہو کر طواف کرنے کو نہ آئیں، اب یہ جاننا چاہئے کہ اس میں ناپاک ہونے کا کوئی دخل نہیں ہے، اس لئے زیادہ بہتر ترجمہ وہی ہے جو میں نے اوپر بیان کیا ہے کہ صحیح احادیث سے نجس کی تفسیر معلوم ہو گئی ہے، کہ نجس سے اعتقادی برائی مراد ہے پھر قرآن قطعی کی تفسیر بالاتفاق صحیح حدیث سے جائز ہے، جیسے کہ وضو کی آیت میں مسح سر کی تفسیر حضرت مغیرہؓ کی حدیث سے جائز ہے، چنانچہ اسی طرح یہاں بھی معلوم ہوا کہ نجس سے اعتقادی نجس مراد ہے، اور ظاہری وبدنی نجاست مراد نہیں ہے پھر اعتقادی نجس میں چونکہ ان کا حج کرنا ہی لغو ہوا کیونکہ وہ تو اپنے مشرکانہ طریقہ سے حج کرینگے جو کہ جائز نہیں ہے اسی لئے ان کو حج کرنے اور مسجد الحرام کے پاس آنے سے منع فرمایا گیا ہے، اچھی طرح سمجھ لیں، واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب، م۔

توضیح: اہل الذمہ اور مشرکین وغیرہ کا مسجد الحرام میں داخل ہونا، اقوال ائمہ کرام، دلائل مفصلہ

آداب مسجد سے متعلق چند مسائل

(۱) اگر مسجد میں کچھ اور ساگوان سے یا سونے اور چاندی سے نقش و نگار کیا جائے تو کوئی مضائقہ نہ ہوگا، اگرچہ اس مال کو فقراء خرچ کرنا افضل ہوگا، السراجیہ اور اسی پر فتویٰ ہے، المضمرات والمحیط، پھر یہ معلوم ہونا چاہئے کہ نقش و نگار میں اگرچہ مسجد کی تزئین میں ایک حد تک تعظیم ہوتی ہے، لیکن عوام جو اس کو پانچوں وقت دیکھیں گے تو ان کے دل میں آسائش دنیا کی رغبت پختہ ہوگی، کیونکہ مسجد جو کہ حق کی رضا اور یاد الٰہی سبحانہ وتعالیٰ کی جگہ ہے، اور آخرت کے درجات حاصل کرنے کا مقام ہے وہ ایسی آرائشوں سے آراستہ ہے تو اپنے گھروں کو بھی آرائشوں سے مزین کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں ہونا چاہئے، پھر اس دنیاوی محبت ان کے لئے مفاسد کے دروازے کھول دے گی، اور خواص کے لئے مسجد کے نقش و نگار نماز کی حالت میں خشوع و خضوع اور حضور قلبی سے رکاوٹ بنیں گے، چنانچہ رسول اللہ ﷺ نے خمیصہ کو جس میں نقش و نگار بنے ہوئے تھے نکال دیا، اور ابی جہم کے انبجانیہ منگوائی اور فرمایا کہ اس کے نقش و نگار نے لہو کی طرف مائل کیا جیسا کہ اس کی اصل حدیث صحیح بخاری میں موجود ہے، اس سے یہ معلوم ہوا کہ نقش و نگار ہونے سے عوام و خواص سب کے لئے فاسد ہوتے ہیں اور خیالات منتشر ہوتے ہیں، اس لئے بہتر فتویٰ یہی ہوگا کہ ایسے نقش و نگار سے منع کیا جائے، واللہ تعالیٰ اعلم، م۔

البتہ عمارت کی حفاظت اور پختگی کے خیال سے چونہ گروائی کرنا بہتر ہے کیونکہ اس سے عمارت کی مضبوطی ہوتی ہے، الاختیار ہمارے کچھ مشائخ نے محراب اور قبلہ کے رخ کی دیوار میں نقش کرنا مکروہ کہا ہے، کیونکہ یہ نمازی کے دل کو اپنی طرف مشغول کرے گا، اور فقیہ ابو جعفرؒ نے شرح سیر کبیر میں لکھا ہے کہ دیواروں پر نقش و نگار کرنا مکروہ ہے خواہ کم ہو یا زیادہ ہو، مگر چھت میں تھوڑا سا نقش کر لینا جائز ہے اور زیادہ کرنے سے مکروہ ہوگا، المحیط، (۲) مسجد کی سیاہی پر سپیدی اور سپیدی پر سیاہی کا رنگ و روغن کرنا اس شرط کے ساتھ جائز ہے کہ وہ کسی کے ذاتی مال سے ہو اور وقف کے مال سے کرنا بہتر نہیں ہے، کیونکہ اس طرح مال کو ضائع کرنا لازم آتا ہے الاختیار میں مترجم کہتا ہوں کہ مال کو ضائع کرنا چونکہ مکروہ تحریمی ہے اس لئے بظاہر اس جگہ بہتر نہ ہونے سے مراد اس کا ناجائز ہونا ہے، اور کتاب المسجد میں اسی کی تصریح ہے، م، (۳) ناپاک پانی سے جو گارہ اینٹوں کو چننے یا دیوار یا زمین کو لیپنے کے لئے گوندھی ہوئی سمنٹ مٹی تیار کی گئی ہو اس سے مسجد کو لیپنا مکروہ ہے، اس کے برعکس مٹی میں گوبر ڈال کر لیپنا اس وجہ سے جائز ہے کہ اس کی ضرورت ہے، کیونکہ اس کے بغیر یہ ضرورت پوری نہیں ہوتی ہے، السراجیہ، اس سے معلوم ہوا کہ اگر گوبر کے بغیر یہ ضرورت کسی دوسری چیز سے بھی پوری ہو جائے تو امام ابو حنیفہ وابو یوسف رحمہم اللہ کے قول کے مطابق جائز نہیں ہونا چاہئے، لیکن امام محمدؒ کے قول کے مطابق جائز ہوگا، م۔

(۴) مکان کی چھت میں سونا یا چاندی لگانے میں حرج نہیں ہے، (۵) اپنے مال سے مسجد کو چاندی کے پانی سے نقش کرنے میں مضائقہ نہیں ہے، القاضی خان یعنی وقف کے مال سے جائز نہیں ہے، (۶) اسی سے یہ مسئلہ بھی معلوم ہو گیا کہ چھت میں سونا اور چاندی لگانے میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ چاندی یا سونے کے تیپر اور کیلیں وغیرہ لگانا بھی جائز ہے، پھر چونکہ بعض مشائخ نے اس کے ناجائز ہونے کی علت تضییع یعنی مال ضائع کرنا بتایا ہے لہٰذا اس طرح کہنے میں مضائقہ نہیں ہے کہ خلاف اولیٰ ہے، جیسا کہ مقدمہ میں معلوم ہو چکا ہے، م، (۷) سونے میں یا جماع وغیرہ میں قصداً خانہ کعبہ کی طرف یا شرعی کتابوں کی طرف پاؤں پھیلانا مکروہ ہے، محیط السرخسی، (۸) مسجد کے قبلہ کی طرف وضوخانہ بنانا مکروہ ہے، السراجیہ، (۹) امام محمدؒ نے کہا ہے کہ مسجد کے قبلہ کی طرف پائخانہ یا حمام یا قبر ہونے کو میں مکروہ سمجھتا ہوں، لیکن اس شرط کے ساتھ کہ نمازی اور ان چیزوں کے درمیان دیوار یا آڑ نہ ہو، ورنہ مکروہ نہیں ہے، پھر اگر آڑ نہ ہو تو یہ کراہت صرف ایسی مسجدوں کے لئے ہوگی، جو مسجد جماعت کہلاتی ہیں کیونکہ گھر میں جو نماز کے لئے جگہ مقرر کر لی جاتی ہے اس کے لئے کراہت کا حکم نہیں ہے، المحیط، پھر میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ اگر وہاں پاخانہ وغیرہ کی بدبو آتی ہو اور خاص ضرورت نہ ہو تو ایسی جگہ میں مصلی بنانا ہی مکروہ ہوگا، جیسے کہ پیاز، لہسن، کی بدبو کو لے کر مسجد میں جانا ممنوع ہے، جس کی دلیل وہ حدیث ہے جس میں فرمایا گیا ہے کہ جس چیز سے انسانوں کو تکلیف پہنچتی ہے، ملائکہ کو

بھی اس سے تکلیف ہوتی ہے، جس کا مطلب واللہ اعلم یہ ہے کہ انسان اپنے حواس کے ذریعہ تکلیف محسوس کرتا ہے، اور فرشتوں کے اندر نظافت اور طہارت کی صفت ہے وہ ایسی بدبو وغیرہ کو برداشت نہیں کرتی ہے، جیسے کہ انسانی ظاہری قویٰ اس کو برداشت نہیں کرتے ہیں، (۱۰) اس زمانہ میں مسجدوں کے اندر مٹی کا تیل جلانا مکروہ ہے، کیونکہ وہ موذی ہے، م، (۱۱) ہمارے مشائخ نے کہا ہے کہ آفتاب اور چاند کے سامنے شرم گاہ کو ننگا کرنا مکروہ ہے، محیط السرخسی یہ ممانعت صحیح حدیث میں موجود ہے اور اس میں جو پھیلا ہے اس کو یہاں بیان کرنے کا موقع نہیں ہے، حالانکہ اس میں لطیف اسرار ہیں، م۔

(۱۲) خاص طور سے قبلہ کے رخ پر نشانہ لگا کر تیر اندازی کرنا مکروہ ہے، السراجیہ، شاید کہ اس مسئلہ میں کراہت تنزیہی کراہت ہی مراد ہو، م، (۱۳) ہر مسلمان کے لئے یہ بات مستحب ہے کہ اپنے گھر میں ایک ایسی جگہ مقرر کرے جس میں سنن اور نوافل پڑھا کرے، اور اس کو پاک صاف رکھے، جیسا کہ صحیح حدیث میں یہ حکم مذکور ہے، لیکن وہ جگہ مطلقاً مسجد کے حکم میں نہ ہوگی، بلکہ وہ اس کی ملکیت میں باقی رہیگی، م، المحیط، چنانچہ اس جگہ میں جنبی داخل ہو سکتا ہے، اور اس جگہ کو فروخت بھی کر سکتا ہے، اور اس زمانہ میں عورتوں کے لئے اس حکم کی تاکید ہے، اس کے لئے اگر کوئی تخت یا اس جیسی کوئی چیز بنالی جائے تو بھی کافی ہے، م، (۱۴) اگر کوئی کسی کی زمین غصب کر کے اسے مسجد یا دوکان بنادے تو اس مسجد میں نماز کے لئے جانے اور دوکان میں خریدنے کے لئے جانے میں کوئی حرج نہیں ہے، لیکن وہ اسے کرایہ پر نہیں دے سکتا ہے، اور اگر مکان یہ اس کا احاطہ غصب کر کے مسجد بنادے یا راستہ بنادے تو کسی کو بھی اس مسجد میں نماز پڑھنے کے لئے جانا یا راستہ سے آمد ورفت کرنا جائز نہ ہوگا، امام ابویوسفؒ سے ایسا ہی مروی ہے، المضمرات، لیکن موجودہ زمانہ میں صرف زمین یا بنے ہوئے مکان کے حکم کے درمیان فرق نہیں ہونا چاہئے، اس لئے اگر کوئی زمین غصب کر کے اسے مسجد بنادے تو اس میں نماز جائز نہیں ہوگی، واللہ تعالیٰ اعلم، م۔

(۱۵) جو مکان مسجد کے لئے وقف ہو اس میں موذن کو رہنا جائز ہے، الغرائب، (۱۶) مسجد میں پڑھانے والا استاد اگر مسجد سے متصل رہتا ہو اس کے لئے یہ جائز نہ ہوگا کہ وہ مسجد میں اپنی آمد ورفت کی سہولت کے لئے مسجد کی دیوار توڑ کر اسے اپنا راستہ بنالے اگرچہ وہ دیوار کے نقصان کی ضمانت بھی لیتا ہو، جواہر الاخلاطی، لہٰذا کسی دوسرے کو بھی یہ کام جائز نہ ہوگا، م، (۱۷) مسجد میں بیٹھ کر درس دینے والا مسجد میں وقف شدہ چٹائیوں اور دریوں کو اس کام کے لئے استعمال کر سکتا ہے، القنیہ، (۱۸) شیخ خجندیؒ سے پوچھا گیا کہ مسجد کے متولی نے فنائے مسجد یعنی اصل مسجد سے باہر جو اس سے متعلق صحن ہے اسے لوگوں کے لئے مباح کر دیا اور لوگ اس میں کاروبار کرنے لگے تو کیا ایسا کرنا صحیح ہوگا، فرمایا کہ اگر ایسا کرنے میں مسجد کے لئے بہتر ہو تو انشاء اللہ تعالیٰ اس میں کوئی حرج نہ ہوگا، پھر یہ بھی فرمایا کہ، (۱۹) فنائے مسجد اس جگہ کو کہتے ہیں جو مسجد کے چھجہ کے سایہ میں ہو، اور وہ عام گذرگاہ نہ ہو، اسی طرح اگر متولی نے تخت ڈال دئے تو اس کے بارے میں فرمایا کہ اگر یہ بھی مسجد کے فائدہ کے لئے ہو تو اس میں بھی مضائقہ نہیں ہے، بشرطیکہ یہ جگہ بھی عام گذرگاہ نہ ہو، اور فرمایا کہ اس کے کرایہ کو متولی نہ تو اپنی ذات پر اور نہ ہی امام مسجد کی ذات پر خرچ کر سکتا ہے، مگر یتیمہ کے مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ ہمارے نزدیک کرایہ کو حسب ضرورت خرچ کرنے کا اسے اختیار ہے کہ جہاں چاہے خرچ کرے، التاتارخانیہ، (۲۰) اگر محلہ والوں نے ایک مسجد کے درمیان ایک دیوار کھڑی کر کے اسے دو مسجدیں بنادیں اور ہر ایک نے اپنا امام علیحدہ رکھ لیا تو اس میں مضائقہ نہیں ہے، اور رکن الصباغیؒ نے فرمایا ہے کہ اسی طرح دو مسجدوں کو ایک بنا لینا جائز ہے، القنیہ، لیکن اس روایت میں ایک حد تک تامل ہے کیونکہ ایک مسجد کی ایک جماعت ہونے سے اسے مکروہ ہونا چاہئے الحاصل مذکورہ صورت کے ساتھ مسجد کے ٹکڑے کرنا جائز نہیں ہوگا، البتہ دو مسجدوں کو ایک کرنا جائز ہوگا، واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب، م۔

(۲۱) جو شخص اپنے پیٹ سے خراج ریح کرنے پر مجبور ہو جائے اس کے لئے اصح قول کے مطابق یہی بہتر ہوگا کہ وہ مسجد سے باہر نکل جائے، التمرتاشی، (۲۲) قول اصح کے مطابق بے وضوء شخص بھی مسجد میں داخل ہو سکتا ہے، (۲۳) معتکف کے

سوا کسی بھی دوسرے شخص کو مسجد میں سونا اور کھانا مکروہ ہے، السراجیہ، لیکن بعض محققین نے تصریح کی ہے کہ یہ کراہت تنزیہی ہے، اور یہی قول صحیح ہے، م، (۲۴) جب مسجد میں سونا و کھانا وغیرہ کی ضرورت ہو تو چاہئے کہ جتنی دیر وہاں رہنے کا خیال ہو اتنی دیر کے لئے اعتکاف کی نیت کرلے پھر اللہ تعالیٰ کا ذکر اور نماز کے بعد جو چاہئے کرے، السراجیہ، (۲۵) مسافر کو مسجد میں سونا جائز ہے، اور جو مسافر نہ ہو اور اس کا گھر بھی موجود ہو تو صحیح مذہب یہ ہے کہ اسے بھی سونا جائز ہے، لیکن تقویٰ یہ ہوگا کہ نہ سوئے، خزانۃ الفتاوی، ھ، (۲۶) مسجد میں چٹائی یا گھاس یا ٹاٹ اس نیت سے ڈال دینا کہ آنے والے اس سے اپنے پاؤں رگڑ لیا کریں تو ائمہ مشائخ کے نزدیک یہ مکروہ ہوگا، المحیط، (۲۷) محراب کے اندر کی جگہ بھی مسجد کے حکم میں ہے، الغرائب۔

(۲۸) مسجد میں ابابیل یا چمگادڑوں کے جھونجھ گھونسلے ہوں جو مسجد میں بیٹ کیا کرتے ہوں تو اگر ان میں بچے بھی موجود ہوں تو ان کو نکال پھینکنے میں مضائقہ نہیں ہے، الملتقط، میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ بظاہر یہ حکم ایسی صورت میں ہوگا جبکہ اس صفائی کی فوری ضرورت ہو گئی ہو کیونکہ احادیث صحیحہ میں جانوروں کے ساتھ بھی رحم کا برتاؤ کرنے کی تاکید ہے، لہٰذا ابابیل وغیرہ کے گھونسلے میں بچے ہونے کی صورت میں ان کو چھوڑ دیا جائے کہ وہ اڑنے کے لائق ہو جائیں، بالخصوص ابابیل کے بارے میں کہ ان کی بیٹ کے ناپاک ہونے کی صورت میں اختلاف ہے، م، (۲۹) مسجد میں گذرگاہ یا راستہ بنانا کہ کہیں سے آنے یا جانے میں اس کے ایک دروازہ سے نکل کر دوسرے دروازہ سے جانا مکروہ ہے، التمرتاشی، (۳۰) جوتا پہن کر مسجد میں داخل ہونا مکروہ ہے، السراجیہ، بالخصوص اس وقت جبکہ اس کے جوتوں میں ناپاکی لگی ہوئی ہو، اور رسول اللہ ﷺ کے زمانہ میں جوتوں کی حفاظت ہوتی تھی، ان میں گندگی نہیں لگتی تھی، اور آج کل کی مسجدوں کی طرح اس وقت صاف ستھری اور مزین نہیں ہوتی تھیں، اسی لئے موجودہ زمانہ میں سراجیہ کا قول ہی اولیٰ ہے، اسی پر فتوی دینا چاہئے، کیونکہ پاکیزگی مقصود اور تعظیم محبوب ہے، م، (۳۱) مسجد کے دروازہ پر بیٹھ کر ایک شخص تعویذ بیچتا ہے، جس میں وہ توریت و قرآن وانجیل کی عبارتیں لکھتا ہے اور کہتا ہے کہ میں اسے ہدیہ کرتا ہوں تو اس کے لئے یہ کام جائز نہیں ہے، الکبری میں مترجم کہتا ہوں کہ اس مسئلہ میں مسجد ہی کی تخصیص نہیں ہے کیونکہ وہ جہاں بھی اس طرح کرے گا، مکروہ ہی ہوگا، م۔

(۳۲) اگر کوئی معلم مسجد میں بیٹھ کر اجرت لے کر پڑھاتا ہے تو مکروہ ہوگا، اور اگر مفت میں یعنی اجرت کے بغیر پڑھاتا ہے تو جائز ہوگا، اسی طرح اگر کوئی کاتب اپنے لئے لکھتا ہے تو یہ جائز ہوگا، اور اجرت کے لئے لکھتا ہے تو مکروہ ہوگا البتہ اگر معلم یا کاتب کو مجبوری ہو جائے تو مسجد میں بھی اجرت کے ساتھ بھی جائز ہوگا، محیط السرخسی، (۳۳) مسجد میں عقد نکاح مستحب ہے، اور شیخ ظہیر الدین نے اس کے خلاف کو اختیار کیا ہے، (۳۴) بدن پر نجاست لگی ہونے کی صورت میں مسجد میں نہیں جانا چاہئے، خزانۃ المفتین، (۳۵) مسجد میں ایسی جگہ اور اس طرح درخت لگانا جس سے گرجا اور کنیسہ سے مشابہت ہو جائے مکروہ ہے، الغرائب، میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ اس زمانہ میں مذکورہ مشابہت ہونے کی وجہ سے مکروہ ہونے کا ہی فتویٰ دینا چاہئے، م، اور اگر مشابہت نہ ہو پھر بھی جگہ کی تنگی یا صف متفرق ہو یا اس سے ذاتی نفع ہو جب بھی مکروہ ہوگا، اور اگر ان میں سے کوئی بات نہ ہو جب بھی خلاف اولیٰ ہوگا، الغرائب۔

(۳۶) سب سے زیادہ احترام کی جگہ تمام مسجدوں میں مسجد الحرام یعنی خانہ کعبہ کی مسجد ہے، پھر مسجد نبوی ﷺ ہے پھر مسجد بیت المقدس پھر ہر جگہ کی اپنی جامع مسجدیں پھر محلوں کی مسجدیں پھر راستوں کے مسافروں کی مسجدیں ہیں یعنی ان کا مرتبہ سب سے کم تر ہے، یہاں تک کہا گر ان مسجدوں کے لئے کوئی مقرر مؤذن اور امام نہ ہو تو ان میں کسی کے لئے اعتکاف کرنا بھی جائز نہ ہوگا، القنیہ، (۳۷) گھروں کی مسجدیں حقیقت میں تو وہ مسجدیں نہیں ہوتی ہیں، کیونکہ وہ وقف عام نہیں ہوتی ہیں، بلکہ وہ تو صرف نوافل کے لئے صاف ستھری پاک جگہیں ہوتی ہیں، م، (۳۸) مسجدوں کی حرمت کے لئے ان پندرہ کاموں کو کرنا چاہئے، (۱) مسجد میں داخل ہوتے وقت اگر مسجد میں لوگ بیٹھے ہوئے ہوں اور وہ یاد الٰہی یا پڑھانے میں مشغول ہوں تو ان کو سلام کرے، اور اگر

مشغول نہوں یا کوئی بھی نہ ہو تو یوں کہنا چاہئے، السلام علینامن ربناو علی عباد الله الصالحین، (۲) بیٹھنے سے پہلے دو رکعتیں تحیۃ المسجد کی نیت سے پڑھنی چاہئے، میں کہتا ہوں کہ بعض احادیث سے ثابت ہوتا ہے کہ بیٹھ جائے پھر پڑھے، بظاہر اس کا مقصد واللہ اعلم یہ ہے کہ اس طرح سے سانس ٹھیک ہو جائے مگر زیادہ دیر نہ کرے، م، (۳) وہاں زبانی گفتگو میں بھی خرید و فروخت نہ کی جائے کیونکہ مال یا بیع کو وہاں لیجانا بالکل منع ہے، (۴) وہاں اپنی تلوار کو میان سے نکالنا نہیں چاہئے، (۵) مسجد میں گم شدہ جانور یا چیز کو تلاش کرنا نہیں چاہئے۔ یعنی یہ نہ کہے کہ مثلاً میری گائے کھو گئی ہے، یا فلاں مال گم ہو گیا ہے، اسے جس کسی نے دیکھا ہو تو وہ بتلادے، بہانتک کہ حدیث میں ہے کہ جس کسی کو تم اس طرح پکارتے سنو تو یوں کہو کہ اللہ تعالیٰ تم کو تمہاری چیز نہ لوٹائے، یعنی جیسے یہ کہا جاتا ہے کہ خدا کرے تم کو نہ ملے، (۶) مسجد میں ذکر الٰہی کے سوا کسی طرح کی آواز بلند نہ کرے، (۷) اس میں دنیا کی باتیں نہ کرے کیونکہ قیامت کی علامتوں کے سلسلہ میں حدیث میں ہے کہ قیامت کے قریب مسلمانوں کی مسجدیں ویران اور ان میں لوگ دنیا کی باتیں کرینگے۔

(۸) صفوں میں جاتے ہوئے لوگوں کی گردنیں پھاند کر نہیں جانا چاہئے، میں مترجم کہتا ہوں کہ بعض علماء نے کہا ہے کہ اگر اگلی صف پوری نہ ہوئی ہو تو لوگوں کی گردنیں پھاند کر وہ صف پوری کر لینی چاہئے، (۹) بیٹھنے کی جگہ کے لئے کسی سے جھگڑا نہیں کرنا چاہئے، (۱۰) صف میں کسی پر تنگی نہیں کرنی چاہئے، (۱۱) مصلی کے سامنے سے گذرنا نہیں چاہئے، (۱۲) مسجد میں تھوکنا منع ہے، (اگر تھوک پھینک دیا تو اس کا کفارہ استغفار کے ساتھ یہ ہو گا کہ زمین میں دفن کر دیا جائے اور اگر زمین پختہ ہو تو کپڑے پر اٹھا لیا جائے، م، (۱۳) اس میں انگلیاں چٹخانی نہیں چاہئے، (۱۴) مسجد کو نجاستوں اور بچوں اور بچیوں سے اور اس میں شرعی سزا قائم کرنے سے بچنا چاہئے، (۱۵) مسجد میں زیادہ سے زیادہ اللہ تعالیٰ کی یاد کرنی چاہئے، الغرائب۔

(۳۹) صرف دنیاوی باتیں کرنے کے لئے مسجد میں بیٹھنا بالاتفاق جائز نہیں ہے، او خزانۃ الفقہ سے ظاہر ہوتا ہے کہ حرام ہے لیکن جلالی سے معلوم ہوتا ہے کہ حرام نہیں بلکہ مباح ہے ان میں سب سے بہتر ذکر الٰہی عزوجل ہے، التمرتاشی، (۴) تمام دلائل سے مختصراً یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ صرف دنیاوی باتیں کرنے کے لئے مسجد میں بیٹھنا مکروہ تحریمی ہے لیکن اگر عبادتوں سے فارغ ہو کر ایسی باتیں کی جائیں جن سے عبرت حاصل ہوتی ہو یا شکر الٰہی یا آخرت سے متعلق باتوں سے ہو تو کوئی حرج نہ ہو گا، جیسے صحابہ کرامؓ بعض اوقات اپنے پچھلے واقعات بیان کرتے اور رسول اللہ ﷺ مسکراتے تھے، اور اکثر اوقات رسول اللہ ﷺ و حضرات ابو بکر و عمرؓ عشاء کے بعد مسلمانوں سے متعلق معاملات میں گفتگو کیا کرتے تھے، اور اگر خالص دنیاوی مگر جائز کاموں مثلاً تجارت وغیرہ سے متعلق ہو تو مکروہ ہے، واللہ تعالیٰ اعلم، م۔

(۴۱) کوئی بھی مسجد ہو اس کی چھت پر چڑھنا مکروہ ہے، اسی لئے گرمی کے دنوں میں چھت پر جماعت کرنی مکروہ ہے، لیکن اگر مسجد میں جماعت کی جگہ کم پڑ جائے تو مجبوری کی بناء پر چھت پر چڑھنا جائز ہے، الغرائب، (۴۲) مسجد کے آداب میں سے یہ بھی ہے کہ اس میں جاتے وقت پہلے دایاں قدم رکھا جائے، اور نکلتے وقت بایاں قدم نکالا جائے، برخلاف بیت الخلاء جانے کے کہ اس میں داخل ہوتے وقت بایاں قدم پہلے اور نکلتے وقت دایاں قدم پہلے نکالا جائے، م، (۴۳) اگر مسجد میں نماز کے لئے روشنی کی جارہی ہو تو اس سے درس و تدریس و معاملہ کرنا سب جائز ہے، اسی طرح نماز سے فارغ ہونیکے بعد بھی تہائی رات تک ہونے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے اور اس سے زیادہ جائز نہیں ہے، المضمرات، ح۔

قال ویکره استخدام الخصیان لان الرغبة فی استخدامهم حث الناس علی هذا الصنیع وهو مثلة محرمة قال ولا باس باخصاء البهائم وانزاء الحمیر علی الخیل لان فی الاول منفعة البهیمة والناس وقد صح ان النبی علیه السلام رکب البغلة فلو کان هذا الفعل حراما لماركبهالمافیه من فتح بابه.

ترجمہ:۔ فرمایا ہے کہ خصی لوگوں سے خدمت لینا مکروہ ہے، (ف: یعنی جو لوگ کہ از خود ہجڑے بنجاتے ہیں ان سے خدمت

یعنی مکروہ تحریمی ہے)۔ لان الرغبة الخ: کیونکہ ان سے خدمت لینے میں دوسرے لوگوں کو بھی اس جیسے غلط کام کرنے پر آمادہ کرنا اور رغبت دلانا لازم آئے گا، حالانکہ یہ کام مثلہ اور حرام ہے (ف: مثلہ یعنی بدن کے اعضاء کو اصلی اور فطری حالت سے بگاڑنا، جو کہ حرام ہے)۔ ولا باس باخصاء البهائم الخ: اور جانوروں کے خصی کرنے میں مضائقہ نہیں ہے، اور گدھوں کو گھوڑیوں پر سوار کرنے میں مضائقہ نہیں ہے (ف: اگرچہ خاصة بنوہاشم کو اس سے منع فرمایا گیا ہے، چنانچہ نسائی میں حضرت ابن عباسؓ سے اس کی تصریح ہے)۔

لان في الاول الخ: کیونکہ پہلے مسئلہ یعنی جانور کو خصی کرنے میں جانور کی بہتری اور لوگوں کا نفع ہے، (ف: اس طرح سے کہ خصی کردینے کے بعد سے جانور موٹا ہونے لگتا ہے، اور خود موٹا تازہ ہوجاتا ہے، پھر اس کی جوانی کی شرارت سرکشی اور مستی ختم ہوجاتی ہے، اس سے لوگوں کا فائدہ ہوجاتا ہے، پھر صحیح حدیث میں ہے کہ خود رسول اللہ ﷺ نے بھی دو خصی مینڈھوں کی قربانی فرمائی ہے، بس اگر یہ کام جائز نہ ہوتا تو آپ ﷺ ایسا نہ کرتے، اور دوسرے مسئلہ یعنی گدھے کو گھوڑی پر سوار کرنا بھی جائز ہے، کیونکہ اسی طرح سے جو بچہ پیدا ہوتا ہے وہی خچر ہوجاتا ہے)۔ وقد صح الخ: جبکہ صحیح حدیث سے ثابت ہوچکا ہے کہ رسول اللہ ﷺ خود خچر پر سوار ہوئے ہیں، (ف: چنانچہ بخاری اور مسلم دونوں نے کتاب الجہاد میں اس کی روایت کی ہے)۔

فلو کان هذا الخ: اب اگر یہ کام حرام ہوتا تو رسول اللہ ﷺ ایسی سواری پر ہرگز سوار نہ ہوتے، کیونکہ ایسا کرنے سے اس سے دروازہ کھولنا لازم آتا ہے، (ف: کیونکہ آپ کی اتباع میں عام لوگوں کو بھی خچروں کی سواری محبوب ہوجائیگی اور اس کو حاصل کرنے کا یہی طریقہ ہوسکتا ہے، فافہم، اور حضرت علیؓ کی حدیث میں جو ہے کہ آپؐ نے فرمایا ہے کہ ایسا وہی لوگ کرتے ہیں جو نہیں جانتے ہیں، یعنی گدھے کو گھوڑی پر سوار کرنا یا چھوڑنا جاہلوں کا کام ہے، جیسا کہ ابوداؤد کی حدیث میں ہے، اس سے دراصل بنوہاشم کے لئے ممانعت مقصود ہے، اس کی حکمت یہ تھی کہ اس وقت بنوہاشم میں گھوڑوں کی بہت قلت ہوگئی تھی اس لئے ان کو ایسا کرنے سے اس لئے منع کردیا گیا تاکہ ان میں اصل گھوڑوں کی نسل بڑھے اور تعداد کا اضافہ ہوجائے، جیسا کہ عینیؒ نے فرمایا ہے،)

توضیح: خصی کئے ہوئے مردوں سے خدمت لینا، اور جانوروں کو خصی کرنا، اور گدھے کو گھوڑی پر جفتی کے لئے سوار کرنا، مسائل کی تفصیل، حکم، دلائل مفصلہ

قال ولا بأس بعيادة اليهودی والنصرانی لانه نوع برفی حقهم ومانهينا عن ذلك وصح ان النبی عليه السلام عاديهوديامرض بجواره قال ويكره ان يقول الرجل فی دعائه اسالك بمعقد العز من عرشك وللمسالة عبارتان هذه ومقعد العزولا ريب فی كراهية الثانية لا نه من القعود وكذاالاولی لانه يو هم تعلق عزه بالعرش وهو محدث والله تعالی بجميع صفاته قديم وعن ابی يوسف انه لا باس به وبه اخذ الفقيه ابو الليث لانه ماثور عن النبی عليه السلام روی انه كان من دعائه اللهم انی اسألك بمعقد العز من عرشك ومنتهی الرحمة من كتابك وباسمك الاعظم وجدك الاعلی وكلماتك التامة ولكنانقول هذاخبر الواحد وكان الاحتياط فی الامتناع ويكره ان يقول فی دعائه بحق فلان اوبحق انبيائك ورسلك لانه لا حق للمخلوق علی الخالق.

ترجمہ:۔ امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ یہودی بیمار یا نصرانی بیمار کی عیادت کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے، کیونکہ ان کی عیادت بھی ان کے حق میں احسان و نیکی کا کام ہے، جبکہ ہمیں ان کے ساتھ نیکی کرنے سے منع نہیں کیا گیا ہے، نیز صحیح روایت سے یہ ثابت بھی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے بھی ایک بیمار یہودی کی عیادت فرمائی تھی جو آپ کے پڑوس میں رہ کر بیمار ہوگیا تھا، (ف: اس حدیث کو امام محمد و ابن حبانؒ نے روایت کیا ہے، جس میں لفظ پڑوس موجود ہے، لیکن پڑوس سے بظاہر یہ مراد ہے کہ وہ مدینہ منورہ کے کنارے پر رہتا تھا، اور حضرت انسؓ سے مروی حدیث میں ہے کہ ایک یہودی جوان یعنی بالغ تھا جو رسول اللہ ﷺ کی

خدمت کیا کرتا تھا، ایک مرتبہ وہ بیمار ہو گیا اس لئے رسول اللہ ﷺ اس کی عیادت کو تشریف لے گئے تو اس کو موت کی حالت میں پا کر فرمایا کہ کیا تم گواہی دیتے ہو کہ اللہ تعالیٰ کے سوا کسی میں الوہیت نہیں ہے، اور میں اللہ تعالیٰ کا رسول ہوں، تب اس نے اپنے باپ کی طرف (سوالیہ حالت میں) دیکھا، اس باپ نے کہا کہ تم ابوالقاسم کا فرمان قبول کر لو، اجازت پا کر اس نے کلمہ شہادت زبان سے ادا کر دیا پھر اس کا انتقال ہو گیا، یہ دیکھ کر رسول اللہ ﷺ یہ فرماتے ہوئے باہر نکلے کہ اللہ تعالیٰ کا شکر ہے کہ اس نے میرے وسیلہ سے ایک شخص کو جہنم کی آگ سے نجات دی، بخاری وغیرہ نے اس کی روایت کی ہے، اور امام محمد وابن حبانؒ کی روایت میں بھی اسی کے مانند مضمون ہے، کافر کی عیادت مطلقاً جائز ہے، جیسا کہ الطلبۃ الشافعیہ میں ہے، فاسق مسلمان کی عیادت علی الاصح جائز ہے، کیونکہ مسلمان کے حقوق میں سے عیادت مریض بھی ایک حق ہے، ع۔

قال ویکرہ ان یقول الرجل الخ: امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ یہ بات مکروہ ہے، کہ کوئی شخص اپنی دعا ان الفاظ سے کرے **اللھم اسالك بمعقد العزمن عرشك**: اس دعا کی عبارت ان دو طریقوں سے ہے، ایک طریقہ تو یہی ہے، (ف: یعنی بمعقد (ع ق د کے مادہ سے) اور دوسرا طریقہ کی عبارت ہے بمقعد (ف: یعنی ق، ع، د، کے مادہ سے) **بمقعد العزمن عرشك**، مگر اس دوسرے طریقہ کی عبارت سے مکروہ ہونے میں کوئی شک نہیں ہے۔ **لانہ من القعود الخ**: کیونکہ لفظ مقعد مادہ قعود سے مشتق ہے (ف: اور قعود کے معنی بیٹھنا ہیں اس لئے **مقعد العزمن العرش** کے معنی یہ ہوں گے عرش سے نشست گاہ عزت یعنی عرش جو عزت کا مقر اور مقام ہے)۔

وکذا الاولیٰ: اسی طرح پہلی عبارت بھی مکروہ ہے، (ف: یعنی معقد العز من عرشک، جبکہ معقد لفظ عقد سے مشتق ہے یعنی گرہ باندھنے کی جگہ اس لئے معنی یہ ہوں گے، کہ عرش سے عزت کی گرہ بندی کا مقام، لہٰذا یہ بھی مکروہ ہے)۔ **لانہ یوھم الخ**: کیونکہ یہ لفظ یہ وہم پیدا کرتا ہے کہ عزت الٰہی عزوجل کا تعلق عرش سے ہے، حالانکہ عرش تو حادث اور فانی چیزوں میں سے ہے، (ف: جبکہ عزت الٰہی اس کی پاک صفات میں سے ہے)۔ **واللہ تعالیٰ بجمیع الخ**: اور اللہ تعالیٰ تو اپنی تمام صفتوں کے ساتھ قدیم ہے، (ف: اسی لئے اس کی پاک صفات کے ساتھ ایسا لفظ نہیں لگانا چاہئے جس سے اس کے حادث ہونے کا وہم پیدا ہو کہ یہ بھی مکروہ ہے)۔

وعن ابی یوسف الخ: اور امام ابو یوسفؒ سے نوادر میں روایت ہے کہ دونوں صورتوں میں سے کسی بھی صورت یعنی مقعد ہو یا معقد ہو کہنے میں کوئی حرج نہیں ہے، اور اسی قول کو فقیہ ابو اللیثؒ نے شرح جامع صغیر میں پسند کیا ہے۔ **لانہ ماثور الخ**: کیونکہ رسول اللہ ﷺ سے ان ہی الفاظ سے مروی ہے، چنانچہ مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ دعا میں اسی طرح فرماتے تھے، (ف: بیہقیؒ نے دعوات کبیر میں حضرت ابن مسعودؓ سے مرفوع اور مطلول حدیث روایت کی ہے جس میں ایک نماز حاجت کا طریقہ اس طرح بتایا گیا ہے کہ بارہ رکعتیں اس طرح پڑھی جائیں وہ خواہ دن میں ہوں یا رات میں اور ہر دو رکعت کے درمیان تشہد ہو اور آخری نماز کے تشہد میں اللہ تعالیٰ کے لئے حمد وثنا ہو پھر رسول اللہ ﷺ پر درود پڑھ کر سجدہ کر کے سجدہ میں سورۂ فاتحہ سات بار اور آیۃ الکرسی سات بار اور: **لا الہ الا اللہ وحدہ لا شریک لہ لہ الملک وھو علی کل شئی قدیر**: دس بار پڑھ کر ان الفاظ سے دعا کرو: **اللھم انی اسألك بمعقد العز من عرشك ومنتھی الرحمۃ من کتابك واسمك الاعظم وکلماتك التامۃ**: اس کے بعد اپنی ضرورت بیان کرو پھر اپنا سر اٹھا کر دائیں اور بائیں طرف سلام پھیرو، اور یہ طریقہ اپنے احمق لوگوں کو مت سکھاؤ کہ وہ بھی اسی طرح سے کر کے دعا مانگ لینگے اور وہ بھی مقبول ہو جائینگی، اور اس کی روایت ابن الجوزیؒ نے حاکم اور طبرانی کے حوالہ سے کی ہے، اس کا جواب مصنفؒ نے اس طرح سے دیا ہے کہ۔

ولکنا نقول الخ: لیکن ہم یہ کہتے ہیں کہ یہ خبر الواحد ہے اور اس سے منع کرنے ہی میں احتیاط ہے، (ف: بلکہ اس کا صحیح جواب یہ ہے کہ یہ روایت موضوع ہونے کی وجہ سے باطل ہے، چنانچہ شیخ ابن الجوزیؒ وغیرہ نے اس کی تصریح کی ہے، اس کی اسناد

میں ایک راوی عمر بن ہارون ہیں جن کے بارے میں امام یحیی بن معینؒ نے کہا ہے کہ وہ کذاب اور خبیث ہے، ابن حبانؒ نے فرمایا ہے کہ وہ ثقہ بزرگوں کے نام سے جھوٹی باتیں بنا کر روایت کرتا ہے، اور ایسے بزرگوں کا نام لیتا ہے جن کو اس نے دیکھا بھی نہیں ہے، پھر امام احمد ونسائی وعبد الرحمٰن بن مہدی نے فرمایا ہے کہ اس راوی کی حدیث متروک ہے، اسی طرح ابو داؤد وعلی بن المدینی اور دار قطنی وصالح وزکریا وابو علی رحمہم اللہ وغیرہم نے بھی اس راوی کو غیر ثقہ وضعیف وغیرہ فرمایا ہے، پس جب یہ روایت ایسی ہے اور رسول اللہ ﷺ سے ثابت بھی نہیں ہے، تو اس سے استدلال نہیں کیا جا سکتا ہے، اس لئے اس کا جواب دینے کی ضرورت ہی نہیں ہے، شیخ الاسلام عینیؒ نے کہا ہے کہ تعجب ہے کہ ہدایہ کے شارحین فقہ واصول میں کامل ہونے کے باوجود اس حدیث کے متعلق کچھ پتہ نہیں چلا سکے۔

میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ اللہ تعالیٰ نے ہر فن کے لئے اپنے بندوں میں سے کچھ مخصوص کیا ہے، اس لئے قضائے عمری کی حدیث کو شیخ علی قاری حنفیؒ نے موضوع بتا کر یہ لکھا ہے کہ صاحب نہایہ وغیرہ کے بیان کر دینے سے دھوکہ نہیں کھانا چاہئے کیونکہ یہ علماء محدث نہیں ہوتے ہیں، اور نہ ہی انہوں نے حوالہ دیا کہ کس نے اس کی روایت کی ہے، م۔ **ویکرہ ان یقول الخ**: اور یہ بات مکروہ ہے کہ آدمی اپنی دعا میں اس طرح کہے کہ بحق فلاں (ف: یعنی الٰہی فلاں بزرگ کے حق سے میری دعا قبول فرما یا یوں کہے کہ الٰہی بحق انبیاء و بحق رسول (میری یہ دعا قبول فرما، یا یوں کہے الٰہی بحق بیت اللہ بحق شعر الحرام میری دعا قبول کر تو بھی مکروہ ہوگا، زیلعی۔

لانہ لاحق الخ: کیونکہ کسی مخلوق کا خالق پر حق نہیں ہے، اس سے معلوم ہوا کہ کچھ نادان لوگ جو اپنی مناجات میں یہ شعر پڑھا کرتے ہیں الٰہی بحق محمد رسول اللہ دعاء مجھ گنہگار کی کر قبول مکروہ ہے، اور اس میں کسی کا اختلاف نہیں ہے، البتہ انبیاء علیہم السلام واولیاء رحمہم اللہ تعالیٰ کے وسیلہ سے دعا کرنے میں مضائقہ نہیں ہے، یعنی الٰہی **لك الثناء والمجد انی اتوصل انبیائك تجیب دعوتی هذه** یا اسی جیسی اردو میں اس طرح سے دعا کرے کہ اے میرے رب تیری ذات پاک کے واسطے سب تعریف وثنا پاکیزہ ہے، میں عاجز بندہ تیری بارگاہ کبریائی میں بوسیلہ تیرے رسول پاک ﷺ وان کے آل واصحابؓ کے اپنی یہ التجا کرتا ہوں، میرے رب کریم اپنی رحمت عالی کی طفیل میں اس کو قبول فرمالے کہ دنیا میں ہمیں عاقبت وسلامتی عطا فرما، اور آخرت میں مغفرت واسعہ ورحمت تامہ سے سرفرازی عطا فرما، اور میرے مولیٰ تو ارحم الرحمین ہے: **اللهم صل علی سیدنا ومولنا محمد رسولك نبی الرحمة واله وصحبه وسلم، الحمد لله رب العلمین**: اس کے علاوہ کچھ متعلق مسائل کتاب سے متعلق ان شاء اللہ تعالیٰ آئینگے، م۔

توضیح بیمار یہودی و نصرانی کی عیادت کرنی، اپنی دعا ان الفاظ سے کرنی، اللهم انی اسألك بمعقد العز من عرشك؛ بحق فلاں کہہ کر دعا مانگنی، تحقیق مسائل، اقوال علماء، دلائل

قال ویکره اللعب بالشطرنج والنردو الاربعة عشر وکل لهو لا نه ان قامر بها فالمیسر حرام بالنص وهو اسم لکل قما روان لم یقامر بها فهو عبث ولهو وقال علیه السلام لهو المؤمن باطل الا الثلاث تادیبه لفرسه و مناضلته عن قوسه وملا عبته مع اهله وقال بعض الناس بیاح اللعب بالشطرنج لما فیه من تشحید الخواطر وتذکیة الافهام وهو محکی عن الشافعی ولنا قوله علیه السلام من لعب بالشطرنج والنرد شیر فکانما غمس یده فی دم الخنزیر ولا نه نوع لعب یصدعن ذکر الله وعن الجمع والجماعات فیکون حراما لقوله علیه السلام ما الهاك عن ذکر الله فهو میسر ثم ان قامر به تسقط عد الته وان لم یقامر لا تسقط لانه متاول فیه وکره ابو یوسف ومحمد التسلیم علیهم تحریراً لهم ولم یر ابو حنیفة به باسا لیشغلهم عما هم فیه.

ترجمہ:۔امام محمد نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ، شطرنج کا کھیل کھیلنا مکروہ ہے، (ف: ہندوستان وپاکستان وغیرہ کے علاقوں میں یہ کھیل مشہور ومعروف ہے،) اور نرد کھیل بھی مکروہ ہے، (ف: اس کا دوسرا نام نرد شیر بھی ہے) اور چوسر اور چودہ گوٹی کا کھیل بھی مکروہ ہے، اس کے علاوہ تمام کھیل بھی مکروہ ہے، (ف: کعبتین (ہڈی کے دو مربع شش پہلو پانسے جن سے چوسر اور جوا کھیلا جاتا ہے، قاسمی،) وتاش اور گنجفہ وغیرہ مثلاً گلی ڈنڈا وگیڑی اور گولیاں وغیرہ سارے کھیل مکروہ تحریمی ہیں۔ لانه ان قامر بها الخ: اس لئے کہ یہ تمام کھیل ایسے ہیں کہ اگر ان کو قمار بازی یا شرط کے ساتھ کھیلا جائے تو یہ میسر یعنی جوا بازی میں داخل ہو جائینگے جو کہ نص قرآنی سے حرام ہے، کیونکہ میسر ہر قسم کے جوئے کا نام ہے (ف: لہٰذا جس شکل میں بھی ہوگا وہ حرام ہی ہوگا، یہاں تک کہ چٹھی ڈالنا (سٹہ بازی) جیسے کہ آجکل غیر مسلموں اور کافروں میں رائج ہے کہ کسی بھی مال پر ایک یا دو روپے کی چٹھی ڈالدی یعنی شرط لگادی اور وہ جس کے نام پر نکلے وہ اسی کا ہوگا، وہ اسے اٹھا کر لے جائے، یا گھڑ دوڑ میں گھوڑے دوڑانے (ریس لگانے) کی ہار جیت پر بازی لگائی تو یہ سب قمار میں داخل اور حرام ہیں)۔

وان لم يقامر الخ: اور اگر کھیلنے والا ان کھیلوں میں کوئی شرط نہیں لگائے تب بھی ایسے کھیل عبث اور لہو میں داخل ہیں (ف: جو آخرت اور یاد الٰہی سے غافل کرتے ہیں)۔ قد قال عليه السلام الخ: رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ مومن کا لہو باطل ہے، سوائے ان تین چیزوں کے (۱) اپنے گھوڑے کو سکھلانا () اپنی کمان سے تیر اندازی کرنا () اپنی بیوی کے ساتھ دلچسپی اور دلجمعی کے کام کرنا، (ف: حاکم کی روایت میں ہے کہ دنیا کے کھیلوں میں سے ہر ایک غلط اور باطل ہے سوائے تین کے الخ۔ اور ابو داؤد وترمذی ونسائی اور ابن ماجہ کی روایت میں اس طرح سے ہے کہ لہو میں سے کوئی نہیں ہے سوائے ان تین کے الخ پھر یہ معلوم ہونا چاہئے کہ استثناء میں صرف یہی تین چیزیں منحصر نہیں ہیں، چنانچہ نسائیؒ نے عطاءؒ سے روایت کی ہے کہ میں نے جابر بن عبد اللہ اور ابن عمیر کو دیکھا ہے کہ وہ تیروں سے نشانہ بازی کرتے تھے، پھر ان دونوں میں سے جب ایک شخص کچھ ست ہو گئے تو دوسرے نے کہا کہ کیا آپ ست ہو گئے انہوں نے کہ ہاں تب پہلے نے کہا کیا آپ نے رسول اللہ ﷺ سے یہ نہیں سنا ہے کہ آپ اس طرح فرماتے تھے کہ جو چیز بھی ذکر الٰہی سے نہیں ہے یعنی جس چیز سے یاد الٰہی سے غفلت ہو یا اس سے یاد الٰہی نہ ہو وہ لہو ولعب ہے سوائے چار باتوں کے جو کہ یہ ہیں (۱) اپنی بیوی سے دلچسپی کی باتیں کرنی (۲) اپنے گھوڑے کو سدھانا (۳) اور دو نشانوں کے درمیان آدمی کی دوڑ (۴) اور آدمی کا تیر اکی سیکھنا، اس کی روایت اسحق والطبرانی والبزار نے حسن سندوں کے ساتھ کی ہے، اسی سے یہ بات بھی معلوم ہوئی کہ جو چیز بھی یاد الٰہی سے غافل کردے وہی لہو ہے)۔

وقال بعض الناس الخ: اور بعض لوگوں نے کہا ہے کہ شطرنج کھیلنا مباح ہے، کیونکہ اس کھیل میں دل ودماغ کو روشن کرنا اور اپنی سمجھ کو تیز کرنا ہوتا ہے، اس قول کی امام شافعیؒ کی طرف نسبت کی جاتی ہے، ف: یہ بات بہت سے لوگوں نے نقل کی ہے چنانچہ میزان شعرانی میں بھی ہے، اس کے علاوہ بھی دوسری بہت سی فقہ وغیرہ کی کتابوں میں منقول ہے، لیکن امام نوویؒ نے صحیح مسلم کی شرح نووی میں کہا ہے کہ قول اصح کے مطابق یہ مکروہ تحریمی ہے، لیکن شاید نوویؒ نے امام شافعیؒ کا مذہب بیان کیا ہو اور ان سے اباحت ہی منقول ہوئی ہو، اور عینیؒ نے لکھا ہے کہ سہل بن محمد صعلوکیؒ نے جو کہ شافعی المذہب ہیں کہا ہے کہ شطرنج کھیلنا مباح ہے جبکہ ہاتھ کا خسارہ نہ ہو اور نماز نہ بھولے اور زبان سے بیہودہ الفاظ نہ نکلیں، اس طرح یہ کھیل حلال اور حرام کے درمیان ہے، اور حیلۃ الشافعیہ میں مذکور ہے کہ شطرنج کھیلنا مکروہ ہے، حرام نہیں ہے بشرطیکہ کسی عوض کے ساتھ نہ ہو، اور فرض نماز ترک نہ ہوتی ہو، اور فضول وبیہودہ باتیں نہ کرتا ہو، صعلوکیؒ کے قول کے بھی یہی معنی ہیں، اور اگر دن رات شطرنج کھیلنے ہی میں مشغول ہو تو اس کی گواہی مردود ہوگی، امام مالک اور امام احمدؒ کا بھی یہی قول ہے، اسی طرح اگر سر راہ یا اوباش لڑکوں کے ساتھ کھیلتا ہو تو حرام ہے، اور اگر مہذب لوگوں کے ساتھ ہو تاکہ دل روشن اور سمجھ تیز ہو اور دن رات اس میں لگا نہ رہتا ہو تو حرام نہیں ہے، ع، اس قول میں مکروہ سے مراد تنزیہی ہے، کیونکہ ان کے نزدیک مکروہ تحریمی ہونے کی اصلاح ہی نہیں ہے، بلکہ وہ مکروہ تحریمی کو حرام

کہتے ہیں، م، مجتبیٰ میں لکھا ہے کہ امام ابو یوسفؒ سے بھی ایک روایت امام شافعیؒ کے قول کے مثل مذکور ہے، ع۔

ولنا قوله علیه السلام الخ: اور ہماری دلیل یہ حدیث ہے جس نے شطرنج یا نرد شیر سے کھیلا تو گویا اس نے اپنا ہاتھ سور کے خون میں ڈبو دیا، (ف: یہ روایت ان الفاظ سے نہیں پائی گئی ہے، بلکہ بریدہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ جس نے نرد شیر سے کھیل کیا تو گویا اس نے اپنا ہاتھ سور کے گوشت اور خون میں رنگا، رواہ مسلم، ت، لہٰذا اس حدیث سے استدلال نہیں کیا جا سکتا ہے، اور خاص شطرنج کے متعلق جو روایتیں حدیث کہہ کر پیش کی جاتی ہیں وہ صحیح نہیں ہیں، ان کے راوی دروغ گو جھوٹے اور اپنی طرف سے بنا کر بیان کرنے والے ہیں، اسی لئے موضوعات کی کتابوں میں ایسی تمام روایتوں کو موضوع لکھا ہے، اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے، عینیؒ نے کہا ہے کہ حدیث سے اس طرح عمدہ استدلال ہو سکتا ہے کہ حدیث میں جن تین قسم کی لہو چیزوں کو مستثنیٰ کیا گیا ہے، ان میں یہ شطرنج داخل نہیں ہے، لہٰذا یہ لہو میں داخل رہا، اب میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ دوسری حدیث میں تیراکی سیکھنا بھی زائد مذکور ہے، یعنی یہ بھی مستثنیٰ ہے، اس سے یہ سمجھا گیا کہ تین کی قید حصر کے لئے نہیں ہے کہ صرف تین ہی چیزیں مستثنیٰ ہیں، اس لئے استدلال نہیں ہو سکتا ہے، اس کے علاوہ عدد کا مفہوم معتبر میں علماء میں شدید اختلاف ہے، پھر قرآن مجید میں تو دنیاوی زندگی ہی کو لہو و لعب فرمایا گیا ہے، اس لئے بہتر صورت یہی ہوگی کہ قیاس سے ہی استدلال کیا جائے)۔

ولانه نوع بلعب الخ: اور یہ شطرنج اس قیاس سے بھی مکروہ ہے کہ یہ بھی ایک قسم کا کھیل ہے جو کہ اللہ تعالیٰ کی یاد سے اور جمعہ و جماعات سے روکتا ہے، اس لئے حرام ہوگا۔ **لقوله علیه السلام الخ**: کیونکہ حدیث میں ہے کہ جو چیز تم کو اللہ تعالیٰ کی یاد سے غفلت میں ڈال دے وہ میسر ہے، (ف: لیکن یہ حدیث مرفوع یا قول صحابی نہیں ہے بلکہ قاسم بن محمدؒ تابعی کا قول ہے، جیسا کہ احمد و بیہقیؒ نے اس کی روایت کی ہے، بلکہ بیہقی کی روایت میں ہے کہ عبد اللہ بن عمر نے قاسمؒ نے کہا کہ جو چیز یاد الٰہی اور نماز سے غافل کر دے وہ میسر یعنی قمار ہے، بظاہر عبد اللہ بن عمر سے عبد اللہ عمر بن حفص بن عاصم بن عمر بن الخطابؓ مراد ہیں، او عبد اللہ بن عمر صحابی مراد نہیں ہیں، واللہ تعالیٰ اعلم۔

اور شاید کہ شافعیہ اور کچھ حنفیہ اس اجتہاد سے معارضہ کریں کہ یہ کراہت شطرنج پر ہی موقوف نہیں ہے، بلکہ کھانا پینا وغیرہ بھی اور وہ چیزیں جو حدیث میں مستثنیٰ کی گئی ہیں یعنی تیر اندازی وغیرہ بھی اگر یاد الٰہی اور نماز سے غافل کریں تو وہ بھی مکروہ ہوں گی، اور ہم نے شطرنج کے جواز کا حکم اسی صورت میں لکھا ہے کہ وہ کسی شرعی فرض کے لئے مانع نہ ہو، اب میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ بہر حال اگرچہ شطرنج کے کھیل کو جائز ہونا فرض کر لیں پھر اس کے کھیلنے والے کو دیکھا گیا ہے کہ وہ اس کے کھیلنے میں ایسے ڈوبے ہوئے ہوتے ہیں کہ دن رات ایک کرتے ہیں لہٰذا اس کے مکروہ تحریمی ہونے میں شبہ نہیں ہے، اور اگر اس کی وجہ سے نماز قضاء ہو جائے یا بالکل چھوٹ جائے تو حرام پر حرام کا مرتکب ہوگا، **نعوذ بالله من ذلك**، م۔

ثم ان قامر الخ: پھر اگر کسی نے شطرنج کھیلتے ہوئے شرط بھی لگا دی تو وہ جوا کھیلنا ہوگا اور کھیلنے والے کی عدالت ختم ہو جائیگی، (ف: چنانچہ اس کی گواہی مقبول نہ ہوگی اور وہ حرام قطعی کا مرتکب ہوگا)۔ **وان لم یقامر به الہ**: اور اگر کھیلنے والا شطرنج سے جوا نہیں کھیلے تو اس کی عدالت ختم نہیں ہوگی کیونکہ وہ اپنے کھیل میں تاویل کرنے والا ہو جائے گا، (ف: یعنی وہ اس طرح تاویل کر سکتا ہے کہ امام شافعیؒ وغیرہ کے نزدیک مباح ہے، اور جس چیز میں علمائے مجتہدین کے اجتہاد مختلف ہوتے ہیں، وہ اللہ تعالیٰ کی رحمت ہوتی ہے، اور اسی رحمت سے یہ بھی ہے کہ اس کی عدالت ختم نہیں ہوتی ہے اور اگر اسی اعتقاد کی واقع میں پوری تائید کر دی تو پوری موافقت کی بناء پر آخرت میں بھی اس کھیلنے والا کو فائدہ بھی ہو سکتا ہے، اور اس کا مواخذہ نہیں ہوگا، اس سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ شطرنج کھیلنے کا یہ کام تقویٰ اور ورع کے خلاف ہے، م، اب یہ سوال کہ وہ لوگ شطرنج کھیلنے اور اس کا تماشہ دیکھ رہے ہوں اس حالت میں ان کو سلام کرنا چاہئے یا نہیں، تو جواب یہ ہے کہ اس میں اختلاف ہے، تفصیل یہ ہے کہ۔

کرہ ابو یوسف الخ: کہ امام ابویوسف ومحمد رحمہم اللہ نے ان لوگوں کی تنبیہ کی غرض سے اور اس سے بچانے کے لئے ان کو سلام کرنا مکروہ کہا ہے۔ ولم یر ابو حنیفۃ الخ: لیکن امام ابو حنیفہؒ نے ان کو سلام کرنے میں کوئی حرج نہیں سمجھا ہے، اس خیال سے کہ وہ ان کو سلام کر کے اپنی طرف مشغول کرلے، اور ان کے کھیل کا خیال بدل دے، (ف: اور ذخیرہ میں لکھا ہے کہ اگر لہو کے طور پر وہ کھیل رہے ہوں تو سلام کرنے میں حرج نہیں ہے، لیکن تا ہب کے خیال سے سلام نہ کرنا جائز ہے، اور اگر فکر وذہن کی تیزی کے خیال سے کھیلتے ہوں تو سلام کرلینا چاہئے، اور امام ابو حنیفہؒ نے ان کو سلام کرلینے میں حرج نہیں سمجھا ہے، اور ابویوسفؒ نے ان کی تحقیر کے خیال سے سلام کرنے کو مکروہ بتایا ہے، ھ۔

توضیح: شطرنج، نرد شیر، تیر اندازی؛ گھڑدوڑ وغیرہ کے کھیل کھیلنے کا حکم اختلاف ائمہ، دلائل

قال ولا بأس بقبول هدية العبد التاجر واجابة دعوته واستعارة دابته وتكره كسوته الثوب وهديته الدراهم والدنا نير وهذااستحسان وفي القياس كل ذلك باطل لانه تبرع والعبد ليس من اهله وجه الاستحسان انه عليه السلام قبل هدية سلمان رضى الله عنه حين كان عبدا وقبل هدية بريرة رضى الله عنها وكانت مكاتبة واجاب رهط من الصحابة رضى الله عنهم دعوة مولى ابى اسيد وكان عبدا ولان في هذه الاشياء ضرورة لايجد التاجربدا منها ومن ملك شئيا يملك ما هو من ضروراته ولا ضرورة في الكسورة واهداء الدراهم فبقى على اصل القياس.

ترجمہ:۔ امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ، کاروباری غلام (یعنی جسے مالک نے کاروبار کی اجازت دیدی ہو) اس کا معمولی) ہدیہ یا اس کی طرف سے دعوت قبول کرلینے میں اسی طرح اس کے سواری کے جانور کو عاریۃ مانگ لینے میں کوئی حرج نہیں ہے، (ف: کیونکہ اسے اس قسم کے معمولی معاملہ کے کرنے کا اختیار دیا ہوا ہے۔ وتکرہ کسوته الخ: اور اس کی طرف سے کسی کو کپڑا پہنادینے یا کسی کو درہم یا دینار دینے اور اس کو قبول کرلینے میں کراہت ہے اور اس کے معمولی ہدیہ کو قبول کرلینا اور اس کا کسی کو لباس پہنا دینا استحسانا جائز ہے۔ وفی القیاس الخ: حالانکہ قیاس کا تقاضا تو یہی ہے کہ ان مسائل میں سے کوئی بھی جائز نہ ہو کیونکہ معمولی ہدیہ ہو یا دعوت ہو سب تبرع اور احسان ہے جو ایک غلام کی حیثیت سے دوسرے کے ساتھ نہیں کرسکتا ہے، (ف: کیونکہ غلام خود کسی مال کا مالک نہیں ہوتا ہے، اس کے برعکس اپنے مولیٰ کا مملوک ہوتا ہے، اس لئے وہ اپنے ساتھ کے مال کے ذریعہ کسی کے ساتھ بھی احسان نہیں کرسکتا ہے، اس کے باوجود ہم نے اس قیاس کو چھوڑ کر استحسان کو اختیار کیا ہے)۔

وجه الاستحسان الخ: استحسان کرنے کی وجہ یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے حضرت سلمانؓ کا ہدیہ قبول فرمالیا تھا حالانکہ اس وقت تک یہ سلمان بھی غلام تھے (ف: انشاء اللہ اس کا اصل قصہ عبرت ونصیحت حاصل کرنے کی غرض سے تفصیل کے ساتھ بیان کردیا جائے گا)۔ وقبل هدية بريرة رضى الله تعالىٰ عنه الخ: اسی طرح سے حضرت بریرہؓ کا ہدیہ بھی قبول فرمایا تھا، حالانکہ وہ مکاتبہ تھیں (ف: یہ حضرت بریرہؓ جو کہ حضرت عائشہؓ کی خرید کردہ باندی تھیں، پھر حضرت عائشہؓ نے ان کو باندی بنا کر آزاد کردیا تھا، ان کو صدقہ کے طور پر کچھ گوشت ملا تھا اور اسی گوشت کو انہوں نے رسول اللہ ﷺ کو ہدیہ پیش کیا تھا جسے آپ ﷺ نے قبول فرمالیا تھا یہ ساری باتیں صحاح ستہ وغیرہا کی روایتوں میں تفصیل کے ساتھ مذکور ہیں، لیکن اس بات میں تامل ہے کہ ہدیہ کے قبول کے وقت حضرت بریرہؓ مکاتبہ تھیں۔

واجاب رهط الخ: اسی طرح سے صحابہ کرامؓ کی ایک جماعت نے ابو اسید الساعدیؓ کے غلام ابو سعیدؓ کی دعوت قبول کی تھی، (ف: اور یہ دعوت ولیمہ نکاح کے سلسلہ کی تھی جیسا کہ جامع صغیر کی شروح میں مذکور ہے، اور ان دلائل سے بھی بڑھ کر حضرت انسؓ کی حدیث ہے کہ رسول اللہ ﷺ مریض کی عیادت فرماتے اور جنازہ کے ساتھ تشریف لے جاتے اور غلاموں کی

بھی دعوت قبول فرماتے تھے، اور گدھے پر بھی سوار ہو جاتے تھے اور قریظہ اور خیبر کی لڑائیوں میں ایک ایسے گدھے پر سوار تھے جس کی باگ (لگام) خرما کی چھال کی بٹی ہوئی رسی کی تھی اور اس کے اس کے نیچے جو پالان تھا وہ بھی خرما کی چھال کا تھا، اس کی روایت ترمذی وابن ماجہ اور الحاکم نے کی ہے، لیکن ترمذیؒ نے کہا ہے کہ اس کی اسناد میں مسلم بن کیسان ضعیف ہے۔ **ولان فی هذه الاشياء الخ**: اور اس وجہ سے بھی تاجر غلام مذکورہ کام کر سکتا ہے کہ ایک تاجر کی حیثیت سے اس کو ان کاموں کے کرنے کی مجبوری ہوتی ہے اور یہ قاعدہ ہے کہ جو شخص جس کام کا ذمہ دار ہوتا ہے اس کے لوازمات کے کرنے کا بھی ہو جاتا ہے (ف: اس لئے گویا کہ غلام یہ تمام کام اپنے مولیٰ کی اجازت سے ہی کرتا ہے)۔

ولا ضرورة فی الكسوة الخ: اس کے برعکس اسے کسی کو ہدیہ میں کپڑے کا جوڑا یا نقد درہم و دینار دینے کی مجبوری نہیں ہوتی ہے اسی لئے اس کے ناجائز ہونے کا حکم اپنے قیاس کے اصل قیاس کے مطابق باقی ہے، معلوم ہونا چاہئے کہ حضرت سلمان فارسیؓ کے اسلام لانے کا قصہ دلائل نبوت اور عبرت حاصل کرنے کے لئے عجیب و غریب ہے، جس سے صاف پتہ چلتا ہے کہ رسول اللہ ﷺ کی بعثت سے پہلے سے ہی یہود و نصاریٰ کو آپ کی بعثت کا انتہائی شوق وانتظار تھا، اور آپ کے اوصاف و علامات ان میں مشہور و معروف تھے، لیکن زمانہ اسلام کے بعد ان یہودیوں اور نصرانیوں نے محض دنیا کی خاطر اس کو عداوت سے بدل دیا اور دل سے نکال دیا، ابھی جو حدیث بیان کی جارہی ہے، یہ دوسری عام اخبار و روایات کی طرح نہیں ہے بلکہ صحیح ثقات اولیاء کے بیان سے ہے جو انتہائی درجہ کے زاہد و متقی اور صالح تھے نیز کذب سے بہت دور تھے، وہ ایسے تھے جو جتنے اور جیسے الفاظ سنتے تھے روایت کے وقت ان میں کمی و بیشی کو جائز نہیں سمجھتے تھے، اس لئے امام ابن حبانؒ نے اپنی صحیح میں ایسے ہی ثقات علمائے ربانی کے اسناد سے خود حضرت سلمانؓ سے روایت کی ہے کہ حضرت سلمانؓ نے اپنا حال اس طرح بیان فرمایا ہے کہ میرا باپ زمینداروں میں سے تھا اور میں اور میرے ساتھ دو لڑکے مکتب میں جایا کرتے تھے یہ دونوں لڑکے جب مکتب سے واپس ہوتے تو درمیان راہ ایک عابد وزاہد کے پاس چلے جاتے اس لئے میں بھی ان لوگوں کے ساتھ ہی جانے لگا، چنانچہ کچھ دنوں کے بعد وہ زاہد ان دونوں لڑکوں سے زیادہ مجھ سے پیار کرنے لگا، اور کہنے لگا کہ اسے سلمان جب تم سے تمہارے گھر والے یہ پوچھیں کہ تم اتنی دیر تک کہاں تھے تو ان سے یہ کہہ دینا کہ معلم نے چھٹی نہیں دی اور جب تمہارے معلم پوچھیں کہ دیر کیوں کی تو کہنا کہ میرے گھر والوں نے چھٹی نہیں دی، اس کے کچھ دنوں کے بعد اس کا انتقال ہو گیا، پھر اس وقت کے راہب سب ایک مرتبہ اکٹھے ہوئے تو میں نے ان سے کہا کہ آپ لوگ مجھے کسی کا پتہ بتائیں جن کے پاس میں رہ سکوں، تب انہوں نے کہا کہ ہمیں پوری دنیا میں صرف ایک شخص کا علم ہے جس سے بہتر کوئی اور نہیں ہے وہ سال میں ایک مرتبہ بیت المقدس آتا ہے، اس زمانہ میں اگر تم وہاں جاؤ تو بیت المقدس کے دروازہ پر تم کو ایک بندھا ہوا گدھا ملے گا۔

چنانچہ موقع پا کر ایک مرتبہ اسی مقصد سے روانہ ہوا، تو ان کے کہنے کے مطابق اس کے دروازہ پر بندھا ہوا ایک گدھا نظر آگیا، پھر میں اس عالم کی خدمت میں بیٹھ گیا اور میں نے اس کے سامنے پورا قصہ بیان کیا تو اس نے کہا کہ تم ٹھہرے رہو میں لوٹ کر جب آؤں گا تب تم کو بتادوں گا چنانچہ میں وہیں ٹھہر کر ان کی واپسی کا انتظار کرتا رہا، اس عرصہ میں وہ مجھے بالکل نظر نہیں آیا، یہ شخص سال میں صرف ایک ہی مرتبہ آتا تھا، پھر وہ جب اپنے وقت پر آیا تو میں نے اس سے مل کر کہا کہ آپ نے میرے معاملہ میں فیصلہ کیا ہے، (کہ میں کس عالم کی خدمت میں رہوں) انہوں نے کہا کیا واقعۃً تم ابھی تک یہیں میرا انتظار کر رہے ہو، میں نے کہا جی ہاں، انہوں نے کہا واللہ مجھے تو ایک بڑے پیغمبر سے بہتر دوسرا کوئی نظر نہیں آتا ہے، جو تہامہ کے علاقہ میں ظاہر ہوا ہے، اور یہ وقت ایسا آگیا ہے کہ تم ان کی خدمت میں جاؤ گے تو ان کو پالو گے، انکی علامت یہ ہوگی کہ تم ان میں یہ تین باتیں پاؤ گے۔

(۱) وہ صدقہ نہیں کھائینگے، (۲) ہدیہ کے مال کو کھائینگے (۳) ان کے داہنے مونڈھے پر غضروف کے قریب خاتم النبوت انڈے کے مثل نظر آئیگی اس کا رنگ بھی ان کی کھال کے جیسا ہی ہوگا، اس کے بعد سلمانؓ نے کہا کہ یہ سن کر وہاں سے روانہ

ہو گیا، ایک زمین اور ایک علاقہ سے گزرتا ہوا دوسری زمین اور دوسرے علاقہ میں جاتا رہا، یہاں تک کہ ایک جگہ کچھ دشمنوں نے مجھے پکڑ کر کسی کے ہاتھ فروخت کر دیا اسی طرح میں اللہ کی طرف سے مدینہ پہنچ گیا، وہاں پہنچ کر لوگوں کے منہ سے رسول خدا علیہ السلام کی وہاں کی موجودگی کی باتیں کرتے ہوئے سنیں، اس کے بعد میں نے اپنے آقا سے درخواست کی کہ میرا ایک دن مجھے دیدیں یعنی ایک دن کی فرصت مانگ لی جو انہوں نے قبول کرلی، اس دن میں نے جنگل جا کر کچھ لکڑیاں چن کر جمع کیں اور کم قیمت میں ان کو بازار میں فروخت کر دیا اور اس کی قیمت سے کھانے کے لئے کچھ تیار کیا، جسے رسول اللہ علیہ السلام کی خدمت میں لے کر حاضر ہوا اور آپ کو پیش کیا تو آپ نے پوچھا کہ یہ کیا ہے، میں نے عرض کیا کہ یہ صدقہ ہے یہ سن کر آپ علیہ السلام نے اپنے صحابہ سے فرمایا کہ آپ لوگ یہ کھالیں اور خود اس کے کھانے سے انکار کیا، یہ دیکھ کر میں نے اپنے دل میں کہا کہ یہ ایک علامت تو صحیح اور سچی نکلی، اس کے بعد میں اپنے حال پر ہی رہا، پھر میں نے اپنے لوگوں سے کہا کہ مجھے ایک دن کی اور فرصت دیدیں، انہوں نے منظور کرلی، فرصت پاکر پھر میں نے باہر جا کر کچھ لکڑیاں جمع کیں اور پہلے دن کے مقابلہ میں ان کو کچھ زیادہ قیمت سے فروخت کیا اور اس کی قیمت سے کچھ کھانے کی چیز تیار کر کے میں حضور کے دربار میں لے گیا، آپ نے پھر پوچھا کہ یہ کیا چیز ہے، میں نے عرض کیا کہ یہ ہدیہ ہے، بس آپ نے بسم اللہ کہہ کر اس کی طرف ہاتھ بڑھایا اور اپنے صحابہ کو بھی اس کے کھانے کے لئے بلایا، اور کہا کہ کھاؤ انہوں نے آپ کے ساتھ مل کر کھایا اور میں آپ کے پیچھے جا کر کھڑا ہو گیا، آپ نے اپنی چادر پیٹھ سے ہٹادی میں نے دیکھا کہ وہاں خاتم النبوت انڈے کے مثل نمایاں ہے، یہ دیکھ کر میں نے سامنے حاضر ہو کر کہا کہ میں گواہی دیتا ہوں کہ آپ اللہ کے رسول ہیں، اس پر آپ علیہ السلام نے پوچھا کہ یہ کیا معاملہ ہے، جواب میں میں نے آپ سے اپنا سارا قصہ بیان کر دیا، پھر میں نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ جس شخص نے مجھے آپ سے ملاقات کا راستہ بتایا ہے کہ آپ پیغمبر ہیں کیا وہ جنت میں داخل ہوگا، آپ نے فرمایا کہ جنت میں وہی داخل ہوگا جو مسلمان ہے، میں نے پھر کہا کہ وہ تو یہ کہتا تھا کہ آپ نبی ہیں، آپ نے پھر فرمایا کہ جنت میں وہی داخل ہوگا جو مسلمان ہے، اس حدیث کو حاکم نے بھی دوسری اسناد سے روایت کیا ہے، اس روایت سے اوپر کے کچھ بیان کی توضیح ہوتی ہے، اس طرح پر کہ جس راہب نے سلیمانؓ کو پتہ دیا تھا اس نے ان سے کہا تھا کہ اے سلمان اللہ تعالیٰ ایک رسول مبعوث فرمانے والے ہیں، جن کا مبارک نام احمد ہے، وہ تہامہ سے ظاہر ہوں گے، ان کی خاص علامت یہ ہوگی کہ وہ ہدیہ کا مال کھائینگے لیکن صدقہ کا مال نہیں کھائینگے، اور ان کے دونوں کے شانوں کے درمیان خاتم نبوت ہوگی، اور ان کے مبعوث ہونے کا زمانہ بہت قریب ہو گیا ہے، پس میں ان کی تلاش میں نکلا کچھ چلنے کے بعد میں جب تہامہ کا پتہ لوگوں سے پوچھتا تھا تو کہا جاتا کہ ابھی آگے جاؤ، یہاںتک کہ چلتے ہوئے مجھے بنوکلب کے کچھ عرب ملے اور انہوں نے مجھے پکڑ لیا اور اپنے علاقہ میں لاکر ایک انصاریہ عورت کے ہاتھ فروخت کیا جس نے مجھے اپنے باغ کی خدمت پر مقرر کر دیا، اسی عرصہ میں مجھے رسول اللہ علیہ السلام کے مدینہ میں تشریف لانے کا علم ہوا، پس میں نے اپنے باغ میں سے کچھ چھوارے لئے اور ان کو ایک چیز پر رکھ کر اس کھانے پر رکھ کر جس کو اپنی لکڑیاں فروخت کر کے پکایا تھا آپ علیہ السلام کی حدمت میں لایا، اس وقت آپ کے اردگرد کچھ صحابہ بھی بیٹھے ہوئے تھے۔

ان میں سے سب سے قریب آپ کے حضرت ابوبکرؓ تھے، میرا سامان دیکھ کر آپ نے دریافت فرمایا کہ یہ کیا ہے، میں نے عرض کیا کہ یہ صدقہ ہے، آپ نے حاضرین سے فرمایا کہ آپ لوگ یہ کھالیں، لیکن آپ نے اس میں سے خود کچھ بھی نہیں کھایا، پھر کچھ دن گزرنے کے بعد (کیونکہ اس عرصہ میں اسی طرح دوبارہ پکا کر لانے کا ارادہ تھا اور بغیر تاخیر کئے مالکان کو چھٹی لینے پر اعتراض کا احتمال تھا) میں پہلے کی طرح دوبارہ کھانا تیار کر کے آپ کے دربار میں لاکر رکھا، اس پر آپ نے فرمایا کہ یہ کیا ہے، میں نے عرض کیا کہ یہ آپ کے لئے ہدیہ ہے، تب آپ نے بسم اللہ کر کے اس میں خود کھایا اور اپنے حاضرین صحابہ کو بھی کھلایا، اس وقت میں گھوم کر آپ کے پیچھے جا کر کھڑا ہو گیا، جب آپ نے مجھے دیکھا تو اپنی پیٹھ پر سے اوڑھی ہوئی چادر اٹھالی تب میں نے پشت پر خاتم النبوت دیکھ لی اس کے بعد میں سامنے آکر بیٹھ کر: اشہد ان لا الہ الا اللہ وانک رسول اللہ: کہا، تب آپ نے سوال کیا کہ

تم کہاں کے آدمی ہو، میں نے عرض کیا کہ میں ایک غلام ہوں، آپ نے پھر سوال کیا کہ کس کے غلام ہو، تب میں نے انصاریہ عورت کا نام لے کر بتایا، پھر آپ نے میرا سارا حال سنا، اسی حدیث کو ابو نعیم نے بھی دلائل النبوۃ میں اسناد کے ساتھ روایت کیا کہ حضرت سلمانؓ نے بیان کیا کہ میں رامہرمز میں پیدا ہوا اور وہیں بڑا ہوا، میرا باپ اصبہان کا صاحب عزت وثروت آدمی تھا، انہوں نے مجھے کسی معلم کے حوالہ کر دیا، میں بھی وہاں ہر روز جانے لگا۔

ہمارے راستہ میں ایک پہاڑ پڑتا تھا، جس میں ایک غار تھا، ایک دن میں اس میں تنہا جانے لگا وہاں میں نے ایک شخص کو دیکھا جو بالوں کے کپڑے پہنے ہوئے تھا، اس نے مجھے اشارہ سے بلا لیا، میں اس کے پاس چلا گیا، تب اس نے مجھ سے کہا کہ کیا تم عیسی مسیح بن مریم کو پہنچانتے ہو، میں نے کہا نہیں، میں نے تو آج تک ان کا نام بھی نہیں سنا ہے، اس نے کہا کہ عیسی روح اللہ ہے جو اس پر ایمان لائے گا اللہ تعالیٰ اس کو دنیا کے غم سے نکال کر آخرت کی نعمتوں میں پہنچا دے گا، پھر مجھے کچھ انجیل کی عبارت سنائی تو میرا دل اس سے متاثر ہوا، اس کی حلاوت مجھے معلوم ہونے لگی، پھر میں نے اپنے آتش پرست ساتھیوں کو چھوڑ دیا اور مکتب میں ہر آمد ورفت کے درمیان اس کے پاس بیٹھ جاتا، الحاصل، میں وہاں سے قدس کی طرف روانہ ہوا، جب میں بیت المقدس میں پہنچا تو مجھے ایک کنارہ میں بالوں کے لباس والا ایک شخص ملا، میں اس کے پاس جا کر بیٹھا اور اس سے کہا کہ کیا آپ اس شخص کو جانتے ہیں جو شہر فارس میں تھا، اس نے کہا کہ ہاں میں جانتا ہوں، اور میں بھی نبی الرحمۃ کا منتظر ہوں، جن کے اوصاف معلوم ہیں، تب میں نے مزید باتیں جانی چاہیں، تب اس نے کہا کہ نبی الرحمۃ کا نام محمد بن عبد اللہ ہے، وہ تہامہ کے پہاڑوں سے نکلیں گے وہ گدھے اور خچر پر سوار ہوں گے، ان کے دل میں رحمت ہوگی اور اعضاء میں ترحم ہوگا، اور ان کے نزدیک آزاد اور غلام سب برابر ہوں گے، ان کے نزدیک دنیا کی کوئی عزت نہ ہوگی، اور ان کے دونوں مونڈھوں کے درمیان انڈے کے مثل نبوت کے مہر ہوگی، باطن میں لکھا ہوگا: **اللہ وحدہ لا شریک له**: اور ظاہر میں لکھا ہوگا کہ تمہارا جدھر جی چاہے اسی طرف منہ کرو، اور تم منصور ہو (اللہ کی مدد تمہارے ساتھ ہے)۔

نبی الرحمۃ ہدیہ کھائیگا لیکن صدقہ نہیں کھائے گا، اس کے دل میں کینہ اور حسد نہ ہوگا، اور وہ کسی بھی مومن یا کافر پر ظلم نہیں کرے گا، جو کوئی اس کی تصدیق ومدد کرے گا، وہ قیامت میں اسی کے ساتھ ہوگا، سلمانؓ نے کہا کہ میں یہ سن کر اس کے پاس سے اٹھا اور اس بات کی امید ہوئی کہ شاید میں بھی ان کو پالوں، پھر میں وہاں سے نکل کر بیت المقدس سے ہوتا ہوا بہت دور نکل آیا تھا کہ مجھے بنو کلب کے دیہاتی ملے اور مجھے ہوپ لے گئے، اور میرا نام میسرہ رکھ دیا، اور ایک عورت کے ہاتھ جس کا نام جلیہ بنت فلاں تھا تین سو درہم کے بدلہ بیچ دیا، وہ بنی النجار مدینہ کے حلیف تھے، میں وہاں اسی طرح سولہ مہینے رہا، یہاں تک کہ رسول اللہ ﷺ مدینہ تشریف لے آئے، آپ کے متعلق تذکرہ میں نے بھی سن لیا حالانکہ میں مدینہ کے آخری کنارہ پر، اپنی آقا عورت کے باغ میں کام کرتا تھا بس میں جلدی جلدی آیا اس وقت میں نے حضرت ابو ایوب انصاریؓ کے مکان میں آپ کو پالیا، پھر میں نے اپنی طرف سے کچھ نکال کر آپ کی خدمت میں رکھا، تو آپ نے فرمایا کہ یہ کیا ہے، میں نے عرض کیا کہ یہ صدقہ ہے تو فرمایا کہ ہم صدقہ نہیں کھاتے ہیں، پھر میں نے خود دوسری چیز آپ کی خدمت میں پیش کی تب بھی آپ نے دریافت فرمایا کہ یہ کیا چیز ہے، میں نے عرض کیا کہ یہ ہدیہ ہے، پس اس میں سے آپ نے خود بھی کچھ کھایا اور جو لوگ آپ کے پاس تھے ان کو بھی کھلایا، پھر مجھے دیکھ کر آپ نے سوال کیا تم آزاد ہو یا غلام ہو میں نے جواب میں کہا کہ میں دوسرے کا مملوک بن گیا ہوں، تب آپ نے فرمایا کہ پھر تم میرے پاس صدقہ اور ہدیہ کیوں لائے میں نے عرض کیا کہ میں ایک درویش نصرانی کی صحبت میں تھا، پھر میں نے اپنا سارا قصہ آپ کو سنا دیا، تب فرمایا کہ تمہارا ساتھی یعنی وہ راہب ان لوگوں میں سے تھا جن کے متعلق اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے: **الذین اتیناھم الکتاب من قبله ھم به مومنون؛ واذا تتلیٰ علیھم آیاتنا قالو امنا الآیة**: اس کے بعد رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ اب یہ بتلاؤ کہ کیا تم نے اس کی بتلائی ہوئی نشانیاں پالی ہیں، میں نے کہا جی ہاں سوائے ایک بات کے کہ وہ آپ کے دونوں شانوں کے

درمیان ہے، تب آپ نے اپنی اوڑھی ہوئی چادر اپنے مونڈھے سے ہٹادی، اس وقت میں نے اسے دیکھ کر اس کو بوسہ دیا پھر میں نے کہا: اشهد ان لا اله الا الله وانك رسول الله: پھر آپ نے حضرت علی بن طالبؓ سے فرمایا کہ اے علی اس کے ساتھ جلیہؓ کے پاس جاؤ اور یہ کہو کہ رسول اللہ ﷺ تم کو یہ حکم دیتے ہیں کہ تم اس غلام کو یا تو فروخت کردو یا اسے آزاد کردو۔

میں نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ ﷺ وہ عورت ابھی تک مسلمان نہیں ہوئی، آپ نے فرمایا کہ اے سلمان تم کو پوری بات معلوم نہیں ہو سکی ہے، کہ تمہارے آنے کے بعد اس کا چچازاد بھائی اس کے پاس آگیا، اور اس کو اسلام لانے کی دعوت دی تو وہ مسلمان ہوگئی، تب حضرت علیؓ میرے ساتھ گئے تو اس کو دیکھا کہ وہ رسول اللہ ﷺ کا تذکرہ کر رہی ہے، پھر حضرت علیؓ نے اس کو رسول اللہ ﷺ کا پیغام پہنچایا تو اس نے کہا کہ آپ جا کر رسول اللہ ﷺ سے عرض کردیں کہ یا رسول اللہ آپ کو پورا اختیار ہے، آپ چاہیں تو اسے آزاد فرمادیں یا وہ آپ کی ملکیت میں رہے، اس وقت رسول اللہ ﷺ نے مجھے آزاد کردیا، پھر میں صبح و شام آپ کی خدمت میں حاضر ہونے لگا، یہ روایت بھی مختصر ہے، ابونعیم نے اس روایت کو دوسرے طریق سے مرسل روایت کیا ہے، کہ سعید بن المسیبؒ نے بیان کیا ہے کہ سلمانؓ نے ملک فارس میں دانیال کے ملت والوں میں سے کسی کے ساتھ رہتے ہوئے رسول اللہ ﷺ کا تذکرہ سنا تھا کہ آپ ہدیہ تو کھائینگے لیکن صدقہ نہیں کھائینگے، اور آپ کے دونوں مونڈھوں کے درمیان خاتم النبوۃ ہے، پس انہوں نے دل میں یہ چاہا کہ میں آپ کے پاس جا کر ملاقات کرلوں، اس ارادہ کی خبر پا کر باپ نے ان کو مقید کردیا، باپ کے مرجانے پر نکل کر ملک شام آئے اور وہاں ایک کنیسہ میں ٹھہرے، پھر وہاں سے نکل کر رسول اللہ ﷺ کی تلاش میں نکلے راستہ میں ان کو سمادہ والوں نے پکڑ کر ان پر قبضہ کرلیا، پھر وہاں سے مدینہ لاکر فروخت کردیا۔

اور اس حالت میں رسول اللہ ﷺ اس وقت تک مکہ معظمہ ہی میں تھے، وہاں سے ہجرت نہیں کی تھی، مگر آپ جب ہجرت کر کے مدینہ تشریف لے آئے تو سلمانؓ نے آپ کی خدمت مین کچھ کھانا پیش کیا تب آپ نے فرمایا کہ یہ کیا ہے، سلمان نے عرض کیا کہ یہ صدقہ ہے، اس لئے آپ ﷺ نے اس میں سے خود کچھ نہیں کھایا، پھر انہوں نے دوبارہ دوسری چیز لاکر پیش کی اس وقت بھی رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ اے سلمان یہ کیا ہے، سلمان نے عرض کیا کہ یہ ہدیہ ہے، تب رسول اللہ ﷺ نے اس میں سے کچھ کھالیا، پھر سلمانؓ نے آپ کے شانوں کے درمیان خاتم النبوۃ دیکھ کر اسے بوسہ دیا اور اسلام لے آئے، پھر اپنے متعلق رسول اللہ ﷺ کو بتلایا کہ میں دوسرے کا مملوک ہوں، تب آپ نے پورے مال کا انتظام کر کے ان کو آزاد کردیا، حاکم نے مستدرک میں حضرت بریدہؓ کی حدیث سے روایت کی کہ رسول اللہ ﷺ مدینہ تشریف لائے تو سلمانؓ کچھ کھانے کی چیز پر تھوڑے چھوہارے بھی رکھ کر لائے، تو رسول اللہ ﷺ نے کہا کہ اے سلمان یہ کیا ہے عرض کیا کہ یہ صدقہ ہے آپ نے فرمایا کہ ہم صدقہ نہیں کھاتے ہیں، پھر دوبارہ بھی اسی طرح کھانے کی چیز پر چھوہارے رکھ کر لائے، پھر آپ ﷺ نے فرمایا کہ اے سلمان یہ کیا ہے، عرض کیا کہ یہ ہدیہ ہے تب آپ نے اپنے اصحاب کو اس کے کھانے کا حکم دیا اور خود اس میں سے تناول فرمایا، اور سلمانؓ نے آپ کی پیٹھ مبارک پر خاتم النبوۃ دیکھی، پھر آپ نے سلمانؓ سے پوچھا کہ کس کے غلام ہو، سلمانؓ نے ایک قوم کا نام لیا تب آپ نے فرمایا کہ تم ان سے درخواست کرو کہ وہ تم کو مکاتب بنادیں، اس شرح پر کہ خرما کے اتنے درخت میں لگادوں اور تم ان کو دیکھ بھال کرو، یہانتک کہ جب ان میں پھل آجائے تو آزاد ہے، چنانچہ سلمانؓ کی درخواست پر ان لوگوں نے بخوشی منظور کرلیا (کیونکہ خرما کا درخت ایک بڑی مدت کے بعد پھل دار ہوتا ہے، اس لئے وہ شاید اپنے دل میں یہ سمجھے کہ اس مدت تک سلمان زندہ بھی نہیں رہے گا، م)۔

پس رسول اللہ ﷺ نے آکر اپنے دست مبارک سے پورے لگادئے، اور ایک درخت حضرت عمر ﷺ نے لگایا، تو یہ سارے پودے اسی ایک سال میں بڑھ کر پھل بھی لے آئے، سوائے اس ایک درخت کے تو آپ نے پوچھا کہ یہ درخت کس شخص نے لگایا تھا، تب رسول اللہ ﷺ نے اس چارہ کو بھی دوبارہ اپنے دست مبارک سے لگادیا تب وہ بھی اسی سال پھل لے آیا،

اس کی روایت اسحٰق بن راہویہ اور ابو یعلی الموصلی اور بزار نے کی ہے، ابن حجرؒ نے فرمایا ہے کہ اسناد صحیح ہے، اور اس حدیث کو طبرانیؒ نے ابن عباسؓ سے طویل روایت کی ہے، اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ جن کے غلام بنے تھے، وہ یہودی تھے، واللہ تعالیٰ اعلم۔

اس کے علاوہ کچھ اور بھی تفصیل ہے جو شرح عینی میں ہے، میں مترجم نے ان روایتوں کا ترجمہ اتنی تفصیل اور طوالت کے ساتھ اس لئے کیا ہے، کہ جس شخص نے دیانت و ثقہ اور عدالت کو جان لیا ہے، وہ ان ثقہ روایات سے جانے کہ اگلی امتوں کو رسول اکرم محمد مصطفی علیہ کے فضائل و کمالات و علامات بہت ہی تفصیل کے ساتھ معلوم تھے، اور موجودہ زمانہ میں جو انجیل و توریت مین تحریف کے باوجود آپ علیہ کی رسالت کا انکار کرتے ہیں ان کا کچھ اعتبار نہیں ہے ، واللہ الھادی الی سبیل الرشاد وعلیہ التوکل وبہ الاعتماد، م۔

توضیح: کیا تاجر غلام لوگوں کو ہدایا اور تحائف دے سکتا ہے، تحقیق مسائل دلائل مفصلہ، واقعۂ قبول اسلام حضرت سلمان فارسیؓ

قال ومن کان فی یدہ لقیط لا اب لہ فانہ یجوز قبضہ الھبۃ والصدقۃ لہ واصل ھذا ان التصرف علی الصغار انواع ثلثۃنوع ھو من باب الولایۃ لا یملکہ الا من ھو ولی کالانکاح والشراء والبیع لا موال القنیۃ لان الولی ھو الذی قام مقامہ بانابۃ الشرع ونوع اخر ما کان من ضرورۃ حال الصغار وھو شراء مالا بد للصغیر منہ وبیعہ واجارۃ الاظارو ذلک جائز ممن یعولہ وینفق علیہ کالاخ والعم والام والملتقط اذا کان فی حجر ھم واذا ملک ھؤلاء ھذا النوع فالولی اولی بہ الا انہ لا یشترط فی حق الولی ان یکون الصبی فی حجرہ ونوع ثالث ماھو نفع محض کقبول الھبۃ والصدقۃ والقبض فھذا یملکہ الملتقط والاخ والعم والصبی بنفسہ اذاکان یعقل لان اللائق بالحکمۃ فتح باب مثلہ نظرا للصبی فیملک بالعقل والولایۃ والحجر وصار بمنزلۃ الانفاق.

ترجمہ:۔ امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ اگر کسی کے قبضہ میں لقیط ہو اور اس کے باپ کا پتہ نہ ہو، (ف: یعنی کسی شخص کو کہیں پر ایک پڑا ہوا بچہ ملا اور کوئی خود کو اس کا باپ ہونے کا دعوی نہ کرتا ہو اور وہ اسے اٹھا کر اپنے پاس لے آیا، اور وہی اس کا پورا ذمہ دار اور مربی بن گیا ہو تو اس بچہ کو کہیں سے جو کچھ ہبہ یا صدقہ دیا جائے اس پر اسی پانے والا کا قبضہ جائز ہوگا، اور اس چیز پر اس شخص کا قبضہ ہو جانے سے وہ ہبہ یا صدقہ مکمل ہو جائے گا،) واصل ھذاالخ: اس مسئلہ میں قاعدہ کلیہ اور اصل یہ ہے کہ چھوٹے بچوں میں تین قسم کا تصرف ہوتا ہے، (ف: یعنی اگر چہ تین ہی قسموں میں منحصر نہیں ہے مگر عموماً تصرف کی یہی تین قسمیں ہوتی ہیں (۱) تصرف ولایت (۲) تصرف ضرورت (۳) تصرف نفع محض)۔ نوع ھومن باب الخ: پہلی قسم جو کہ ولایت کے باب میں ہے، اس تصرف کا مالک صرف وہی شخص ہوتا ہے جو اس بچہ کا ولی ہوتا ہے، (ف: جیسے باپ دادا وصی، چچا، قاضی وغیرہ۔

کالا نکاح الخ: جیسے بچے کا نکاح کرنا، اور جیسے ایسے اموال کو خریدنا یا فروخت کرنا جو رکھنے کے لئے ہوتے ہیں، (ف: جیسے پالنے کے لئے گائے وغیرہ یعنی جو کاروباری نیت سے نہ ہو)۔ لان الولی الخ: کیونکہ شریعت کی طرف سے یہ ولی ہی اس کا قائم مقام اور نائب ہوتا ہے۔ ونوع آخر ما کان الخ: اور دوسری قسم وہ ہے جو چھوٹے بچوں کی ضرورت حال کے طور پر ہو، اور وہ ایسی چیز کو خریدنا جس سے بچہ کو چارہ نہ ہو، یعنی اس کے بغیر بچہ گزارہ ہی نہ کر سکتا ہو، (ف: جیسے بچہ کے لئے کھانے پینے کا سامان یا اس کے پہننے کے لئے کپڑا خریدنا)۔ وبیعہ الخ: اور اس کی کسی ایسی چیز کو فروخت کر دینا جس کو بیچنا ہی ضروری ہو جائے، (ف: جیسے کہ گائے کا ضرورت سے زائد دودھ یا اس کی ضرورت سے زائد مرغی کے انڈے کہ ان کو فروخت نہ کرنے سے لامحالہ بربادی لازم آئیگی)، اور دودھ پلانے کے لئے کسی دودھ پلائی کو اجرت پر مقرر کرنا، (ف: جبکہ بچہ کو دودھ پلانے کی واقعۃً

ضرورت ہو، اور وہ دو برس سے کم بھی ہو)۔

وذلك جائز ممن يعوله الخ: اور اس قسم کا تصرف اس بچہ کے ہر ایسے شخص کو کرنا جائز ہوگا جو اس چھوٹے بچہ کی نگہداشت اور دیکھ بھال کر رہا ہو، جیسے بھائی و چچا و ماں اور خود بچہ کو راستہ سے اٹھا لینے والا شخص، جبکہ بچہ ان میں سے کسی کی بھی گود میں پرورش پا رہا ہو۔ واذا ملك الخ: اور جب بچہ کی جان و مال کے بارے میں تصرف کا حق ایسے لوگوں کو بھی ہوتا ہے تو اس کا ولی بدرجہ اولیٰ اس کا مالک و مختار ہوگا۔ الا انه لا يشترط الخ: البتہ ولی اور دوسروں کے درمیان یہ فرق ہے کہ ولی کے مختار ہونے میں یہ شرط نہیں ہے کہ بچہ اس وقت بھی اس کی گود میں پرورش پا رہا ہو (ف: بلکہ ولی ہر حال میں مختار ہوتا ہے اگرچہ بچہ کسی دوسرے کی گود میں پرورش پا رہا ہو)۔ ونوع ثالث ما هو نفع الخ: اور تیسری قسم وہ تصرف ہے جس کا تعلق سراسر نفع سے ہو جیسے کسی کی طرف سے بچہ کو دئے ہوئے ہبہ کو قبول کر لینا، اس کے لئے دئے ہوئے صدقہ کو قبول کرنا، پھر ہر ایک پر اپنا قبضہ کرنا۔

فهذا يملكه الخ: تو ایسے تصرف کا حق پڑے ہوئے بچہ کے اٹھا لینے والے (ملتقط) اور اس کے بھائی و چچا اور اسی بچہ کو بھی ہوتا ہے اگر وہ سمجھدار ہو چکا ہو۔ لان اللائق بالحكمة الخ: کیونکہ بچہ کی بہتری کے سلسلہ میں حکمت کا تقاضا یہی ہے کہ کوئی دروازہ ایسا کھول دیا جائے اور ایسی صورت پیدا کر دی جائے جس سے بچہ کی بہتری نظر آتی ہو، (ف: تاکہ ان لوگوں کے قبضہ و تصرف کی وجہ سے اس بچہ کو سراسر نفع حاصل ہوگا، اور ان کی سرپرستی نہ ہونے سے ایسے نفع سے بچہ محروم ہی رہے گا، اسلئے مجبوراً ایسے تصرف کو جائز کہنا ہوگا۔ فيملك بالعقل الخ: اس طرح اس بچہ کو اپنی عقل وولایت و حجر کے ذریعہ اس تصرف کا اختیار ہوگا، (ف: یعنی بچہ خود اپنی سمجھ کی بناء پر اور اس کا ولی ولایت کے ذریعہ اور اس کے ملتقط کو ولایت نہ ہونے اور مجبوری کے باوجود اختیار ہوگا۔ وصار بمنزلة الاتفاق: اور یہ سراسر نفع بخش تصرف ایسا ہو گیا جیسے نفقہ نافع ہوتا ہے، (ف: کہ یہ محض نفع اور ہر شخص کی طرف سے جائز ہے)۔

توضیح: اگر لقیط پر کسی نے قبضہ کیا اور اس کو کہیں سے کچھ مال ملا تو وہ مال بچہ کی ملکیت میں کس طرح آسکتا ہے، کسی پر تصرف کرنے کی کتنی قسمیں ہوتی ہیں، تصرفات کی تفصیل، دلائل

قال ولا يجوز للملتقط ان يواجره ويجوز للام ان تواجر ابنها اذا كان في حجرها ولا يجوز للعم لان الام تملك اتلاف منافعه باستخدامه ولا كذلك الملتقط والعم ولو اجر الصبي نفسه لايجوز لانه مشوب بالضرر الا اذا فرغ من العمل لان عند ذلك تخصص نفعا فيجب المسى وهو نظير العبد المحجور يوا جر نفسه وقد ذكرناه وصيانة.

ترجمہ:۔ امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ، اس ملتقط کے لئے جائز نہیں ہے کہ لقیط پائے ہوئے لڑکے) کو اجارہ اور مزدوری پر لگائے (ف: یہ روایت جامع صغیر کی ہے، اور دوسرا قول یہ بھی ہے کہ مجبوری کی صورت میں اجارہ پر دینا قول اصح کے مطابق جائز ہے، مع)۔ ویجوز للام الخ: اسی کی نگرانی اور پرورش میں ہو، ف: اور یہ بات بالکل ظاہر ہے، ماں کی نظر میں شفقت و مصلحت ہوتی ہے لہٰذا وہ جو کچھ کریگی مصلحت کی بناء پر کریگی، لیکن چچا کو اس کا حق نہیں ہوگا، ف: اگرچہ وہ بھتیجہ بچہ اس کی پرورش میں ہو)۔ لان الام تملك الخ: کیونکہ ماں کو اختیار ہوتا ہے کہ وہ اپنے بچہ سے مفت میں اپنی خدمت لے اور اس کا عوض اسے کچھ نہ دے (ف: یعنی بچہ سے جو کچھ بھی آمدنی ہوتی ہے اس کی ماں کو اس سے کسی عوض کے بغیر فائدہ حاصل کرنے کا اختیار ہوتا ہے، اسی طرح بچہ سے اپنی خدمت مفت میں لے سکتی ہے، بلکہ ماں کی خدمت کرنی اس کی حق مین سعادت اور اولاد پر واجب ہے)۔

ولا كذلك الخ: اور یہ حکم اور ایسا اختیار نہ چچا کو ہے اور نہ ہی اس ملتقط کو ہوگا، ف: لہٰذا اگرچہ کسی دباؤ کے بغیر اپنی خوشی

سے کردے تو خیر ہے ورنہ ان لوگوں کو جبر کے ساتھ اپنے بھتیجہ یالقیط سے مفت میں خدمت لینے کا اختیار نہیں ہے، لہذاان لوگوں کو بدرجہ اولیٰ یہ جائز ہوگا کہ عوض کے ساتھ اجارہ پر دے، اور جب چچااور ملتقط کو خود خدمت لینے کا اختیار نہیں ہے تو کسی دلیل سے بھی اس کو اجارہ پر دینے کا اختیار نہ ہوگا۔

ولو آجر الصبی الخ: اور اگر سمجھ دار اور تمیز دار بچہ خود کو یا کسی دوسرے کو نوکری اور مزدوری پر لگادے تو یہ جائز نہ ہوگا، (ف: یعنی وہ اجارہ لازم نہ ہوگا)۔ **لانہ مشوب بالضرر**: کیونکہ اس اجارہ داری اور کرایہ دینا بھی نفع و نقصان کے درمیان ہے، (ف: اس لئے کہ بچہ کی عقل پر پورا اعتماد نہیں کیا جاسکتا ہے)۔ **الا اذا فرغ الخ**: البتہ جب وہ شخص یا خود بچہ اس کام کو مکمل کرکے فارغ ہو جائے، (ف: تب اس اجارہ کو صحیح مان لیا جائے گا) کیونکہ آخر میں وہ کام خطرہ اور نقصان سے نکل گیا ہے، اور اب سراسر نفع کا ہو گیا ہے)، اس لئے کہ کام خیریت کے ساتھ پورا ہو گیا اور اب اجرت کا وہ مستحق ہو گیا ہے)۔

فیجب المسمی الخ: اسی لئے اس کی مقررہ اجرت واجب ہو جائیگی، (ف: یہ استحسان کی بناء پر ہے)۔ **وھو نظیر العبد الخ**: یہ حکم مجور غلام کی نظیر ہے کہ جس نے از خود کسی جگہ پر ملازمت کرلی یا خود کو اجارہ پر دیدیا، یہ مسئلہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں، (ف: کہ وہ غلام جسے کاروبار کرنے سے منع کردیا گیا ہو وہ خود کو اجارہ پر نہیں دے سکتا ہے، اس ممانعت کے باوجود اگر اس نے خود سے ملازمت کرلی یا یومیہ اجرت پر کام کرلیا اور فارغ ہو گیا تو استحساناً اس معاملہ کو اس لئے جائز مان لیا جائے گا کہ اس میں سراسر نفع ہی ہے، ع۔

توضیح: کیا ملتقط کو یا کسی بچہ کے چچا یا ماں کو یہ حق ہے کہ لقیط یا بچہ کو مزدوری پر لگائے، یا خود بچہ اپنے طور پر مزدوری کا کام کر سکتا ہے اور اگر مزدوری پر کام کر کے اسے مکمل کرلیا تو اس کی اجرت اس کے لئے جائز ہو گی یا نہیں

قال ویکرہ ان یجعل الرجل فی عنق عبدہ الرایۃ ویروی الدایۃ وھو طوق الحدید الذی یمنعہ من ان یحرک رأسہ وھو معتاد بین الظلمۃ لانہ عقوبۃ اھل النار فیکرہ کالا حراق بالنار ولا یکرہ ان یقیدہ لانہ سنۃ المسلمین فی السفھاء واھل الدعارۃ فلا یکرہ فی العبد تحرزا عن اباقہ وصیانۃ لما لہ۔

ترجمہ:۔ امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ، یہ بات مکروہ ہے کہ کوئی شخص اپنے غلام کی گردن میں رایہ ڈالے، اور کچھ لوگ اس لفظ کو دایہ کہہ کر روایت کرتے ہیں، (ف: یعنی لفظ دایہ بے نقطہ والے دال کے ساتھ لیکن یہ روایت غلط ہے، اور بے نقطہ والے راء کے ساتھ یہ لفظ رایہ صحیح ہے، اس بناء پر ترجمہ ہوگا گلے میں رایہ ڈالنا مکروہ ہے) **وھو طوق الحدید الخ**: رایہ سے مراد لوہے کا وہ طوق ہے جو غلام کو سر ہلانے کا بھی موقع نہیں دیتا تھا، (ف: یعنی اس طوق کی سختی سے غلام اپنے سر کو ہلا بھی نہیں سکتا تھا۔ **وھو معتاد الخ**: ظالموں میں ان دنوں یہ طریقہ عام اور رائج تھا، ف: یعنی غلاموں کو یا جس کو وہ چاہتے اس طرح سے سزا اور تکلیف دیتے تھے، لیکن ہماری شریعت میں رحم کرنے کا حکم عام ہے اس لئے اس حکم کو حرام کردیا گیا ہے۔

لانہ عقوبۃ الخ: کیونکہ یہ سزا جہنمیوں کو دینے کی ہے، ف: یعنی دوزخیوں کو سزا دینے کے لئے آتشی طوق ان کے گلوں میں ڈالے جانے کے لئے ہوں گے اور اسی کی مشابہت کے لئے اس سزا کو ان ظالموں نے بھی جاری کر رکھا تھا، حالانکہ وہ اس کو میسر نہیں ہو سکتی ہے۔ **فیکرہ الخ**: اسی لئے یہ حرکت اور سزا حرام ہے جیسے آگ سے جلانا حرام ہے، (ف: یہانتک کہ اگر کسی جانور کو مار ڈالنا بھی ہو تو اسے قتل کردیا جائے، لیکن آگ سے اسے جلا دینا حرام ہے۔ **ولا یکرہ ان یقیدہ الخ**: اور اس کے پاؤں میں بیڑی ڈالنا مکروہ نہیں ہے، کیونکہ اس طرح سے بدکار احمقوں اور تباہ کار فاسقوں کو سزا دینے کا طریقہ مسلمانوں میں بھی مروج ہے، (ف: یعنی جن لوگوں کی طرف سے اسلامی ملک میں فساد چوری ڈاکہ زنی بدکاری وغیرہ کا خوف ہوتا تھا، اور بار بار ان سے ایسی

حرکتیں صادر ہوتی رہتی تھیں ان کو اہل اسلام اسی طرح کی سزا دیا کرتے تھے یعنی ان کے پیروں میں بیڑیاں ڈال کر چھوڑ دیتے تھے)۔

فلا یکرہ الخ: اس لئے غلاموں کو اس قسم کی سزا دینی مکروہ نہیں ہوگی تاکہ وہ بھاگ نہ سکیں، اور مسلمانوں کے مال محفوظ رہ سکیں، (ف: لیکن یہ بات معلوم ہونی چاہئے کہ گلے کی زنجیر کو اس کی بیڑی میں باندھ کر جکڑ دینا اور دوزخیوں کے مشابہ کردینا حرام ہوگا، بس حاصل کلام یہ ہوا کہ ایسے غلاموں کے پیروں میں بیڑیاں ڈال کر چھوڑ دینا کہ آسانی کے ساتھ ان کا دوڑنا اور بھاگنا ممکن نہ رہ سکے جائز ہے۔

توضیح: اپنی غلام کی گردن میں رایہ ڈالنا، دایہ کے معنی، اس کے پاؤں میں بیڑی ڈالنا، مسائل کی تفصیل، حکم، دلائل

قال ولا باس بالحقنة یرید به التداوی لان التداوی مباح بالاجماع وقد ورد باباحته الحدیث ولافرق بین الرجال والنساء الا انه لا ینبغی ان یستعمل المحرم کالخمر ونحوها لان الاستشفاء بالمحرم حرام.

ترجمہ:۔ امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ، حقنہ سے اگر دواء کرنا مقصود ہو تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے، ف: کہ بیماری دور ہو جائے مثلاً قولنج وغیرہ علاج مقصود ہو، یا کسی بیماری کے ہونے کا خوف دور ہو جائے، اور کفایہ میں اس بات کا اشارہ ہے کہ اس کام سے موٹاپا بدن پر نہ آنے پائے مطلب یہ ہے کہ اس صورت میں جبکہ پہلے سے وہ دبلا نہ ہو، البتہ اگر کوئی حقنہ کے ذریعہ یہ چاہتا ہو کہ بیل کی طرح موٹا تازہ ہو جائے تو اس مقصد کے لئے حقنہ جائز نہ ہوگا، بلکہ صرف بیماری لگ جانے کے ڈر سے جائز ہوگا)۔

لان التداوی الخ: اس لئے کہ علاج کرانا بالاجماع جائز ہے، اور اس کے جائز ہونے کے بارے میں حدیث بھی پائی جاتی ہے، ف: ترجمہ یہ ہے کہ تم لوگ اپنا علاج کراؤ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے موت اور بڑھاپے کے علاوہ ہر بیماری کی دوا رکھی ہے، اس کی روایت ابوداؤد اور ترمذی اور نسائی وابن ماجہ واحمد وابن شیبہ واسحٰق وابویعلی وبخاری باب الادب وطبرانی وابن حبان اور الحاکم نے کی ہے، پھر ترمذیؒ نے کہا ہے کہ حدیث حسن صحیح ہے، جو اسامہ بن شریکؓ سے مروی ہے، اور یہ حدیث ابوالدرداءؓ سے ابوداؤد میں ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے بیماری نازل کی ہے ساتھ ہی اس کی دوا بھی اتاری ہے لہٰذا تم لوگ بھی دوا کرو اور کسی حرام چیز سے علاج مت کرو، اور احمد وابن ابی شیبہ ابویعلی سے اسناد حسن سے حضرت انسؓ کی روایت ہے اور اسحٰق وعبد بن حمید اور الطبرانی کی روایت سے حضرت ابن عباسؓ کی حدیث ہے، اور حضرت ابن مسعودؓ کی حدیث جو کہ بیہقی میں جراح بن ملیح جو کہ وکیع کے والد ہیں، اور چونکہ ان میں ایک قسم کا ضعف بیان کیا جاتا ہے، اسی لئے بیہقیؒ نے کہا ہے کہ اس کو ابوحنیفہ نعمان بن ثابت کوفیؒ اور ایوب بن عائذ الطائی کی متابعت سے بیان کیا ہے، عینیؒ نے کہا ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کی اسناد سے ابونعیم نے طب مفرد میں روایت کیا ہے، واضح ہو کہ ابوحنیفہؒ کی حدیث میں یہ جملہ بھی زائد ہے کہ تم لوگ علاج وغذا میں گائے کے دودھ کا التزام کرو کہ یہ ہر درخت سے غذا حاصل کرتی ہیں، اور ایک روایت میں گائے اور اونٹ دونوں الفاظ ہیں۔

اب میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ اس روایت میں ایک نفیس حکمت ہے کہ انسان کی جسمانی خلقت میں زمین کے مختلف اجزاء کی ملاوٹ ہے، اور اس میں جو اوصاف ہیں ان کے آثار بھی مختلف ہیں، اس لئے انسانی بدن میں غذا کے ذریعہ سے ان تمام اوصاف کو پورے باقی رکھنے کے لئے ان کا عوض ملتا رہتا ہے، اسی لئے انسانی طبیعت کے لئے جو غذا زیادہ مناسبت رکھتی ہے وہی زیادہ مفید ہوتی ہے، لیکن جب کوئی جز کم ہو گیا تو زمینی اجزاء میں سے جس چیز میں یہ جز زیادہ ہو اسی کو بطور غذا دینے سے اسے صحت اور قوت پیدا ہو جاتی ہے، بشرطیکہ وہ نباتات کی قسم سے ہو کیونکہ مٹی وغیرہ تو جمادات میں سے ہے اس لئے وہ انسانی طبیعت کے موافق نہیں

بدلتی ہے، اسی سے اس بات کی طرف بھی اشارہ پایا جاتا ہے کہ روح کا تعلق عالم بالا سے ہوتا ہے اور اس کو اس مادیات کے عالم میں زمین سے جسم بنا کر خاص تعلق دیدیا گیا ہے، پھر جب یہ جسم اس زمین میں مل جائے گا، اس کے بعد جب بھی قدرت بالغہ الٰہیہ قیامت قائم کرنے کی مقتضی ہوگی بعینہ وہی جسم پیدا ہو جائے گا، اور یہ بات بھی معلوم ہو گئی کہ انسان دنیا میں جن چیزوں کا حریص ہوتا ہے، وہ سب اسی مٹی کی پیداوار میں سے ہوتی ہیں، اور بندہ مترجم نے اس مضمون کی مدلل توضیح سواءؔ نحل کی تفسیر میں کردی ہے، جس کو مزید بیان کرنے کی یہاں گنجائش نہیں ہے، الحاصل، اس حدیث میں گائے کے دودھ کو ہمیشہ اپنے استعمال میں رکھنے کی تاکید پائی جاتی ہے۔

حضرت ابوہریرہؓ کی حدیث قضاعی اور ابو نعیم کی روایت سے مذکور ہے، اور اب تمام مضمون کا خلاصہ یہ نکلا کہ اپنی بیماری کے علاج کے طور پر دوا استعمال کرو، مگر اس یقین کے ساتھ کہ اللہ تعالیٰ جب چاہتے ہیں اس دوا میں بیماری کی موافق اثر ڈالدیتے ہیں جس کی وجہ سے اس بیماری سے شفا حاصل ہو جاتی ہے، اور جب اس کی مرضی نہیں ہوتی ہے تو اول تشخیص ہی صحیح طور پر نہیں ہو پاتی ہے، اور اگر ہو بھی گئی جب بھی دوا میں اثر نہیں ہوتا ہے، لہٰذا قطعی طور پر اللہ تعالیٰ کے پیدا کرنے اور اسی کی مرضی سے شفاء حاصل ہوتی ہے)۔

ولا فرق بین الرجال والنساء الخ: اور دوا کھانے وعلاج کرانے کے سلسلہ میں مردوں اور عورتوں کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے، ف: اس لئے عورت ہو یا مرد دوا استعمال کرنا سب کے لئے جائز ہے۔ **الا انه لا ینبغی الخ**: لیکن جو چیز حرام کر دی گئی اسے مثلاً شراب خنزیر وغیرہ کے کہ اس کو استعمال نہیں کرنا چاہئے ف: اور اگر وہ حرام چیز خود ناپاک بھی ہو جیسے شراب تو اسے ظاہری بدن پر بھی استعمال کرنا منع ہوگا، اور اگر ناپاک نہ ہو جیسے سنکھیا تو اسے صرف کھانا حرام ہوگا،) **لان الاستشفاء الخ**: کیونکہ حرام چیزوں سے علاج کرنا اور شفا چاہنا بھی حرام ہے، ف: مصنفؒ نے اپنی عبارت میں پہلے تو فرمایا کہ دوا استعمال نہیں کرنا چاہئے، گویا اس سے اس بات کی طرف اشارہ تھا کہ کچھ گنجائش بھی ہے، اگرچہ استعمال نہیں کرنا چاہئے، مگر بعد میں اس بات کی تصریح بھی کردی کہ اس کا استعمال بالکل حرام ہے، تو گویا اس طرح متاخرین کے درمیان اس کی حلت وحرمت کے درمیان جو اختلاف ہے، اس میں سے قول حرمت کو ترجیح دیدی ہے، یعنی اس کا استعمال بالکل حرام ہے، اور مصنفؒ کے کلام سے بھی اسی کی تصریح ہوئی ہے، م۔

اور حضرت ابن مسعودؓ سے روایت ہے کہ شراب سے علاج کرنے کے لئے پوچھنے والے کو فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے ایسی چیز میں تمہاری شفا نہیں رکھی ہے، جو تم پر حرام کردی ہے، اس کی روایت احمد والطبرانی وابن ابی شیبہ والحاکم اور الطحاوی ومحمد رحمھم اللہ نے آثار میں اور بخاریؒ نے جزماً اسے تعلیقاً بیان کیا ہے، اور امام محمدؒ کے اثار میں اس طرح مذکور ہے کہ حضرت ابن مسعودؓ نے فرمایا ہے کہ تمہاری اولاد تو اپنی فطرت پر پیدا ہوتی ہے اس لئے علاج شراب سے نہ کرو، اس طرح تم ان کو شراب کی غذاء بھی نہ دو، کیونکہ اللہ تعالیٰ نے کسی رجس اور حرام چیز میں شفاء نہیں رکھی ہے، اور اس بچہ کے پینے کا گناہ اس کے پلانے والے پر ہوگا: **قلت تلك روایة بینة**: اور ام المومنین حضرت ام سلمہؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے کسی حرام چیز میں شفا نہیں رکھی ہے، ابن حبان نے اپنی صحیح میں ابو یعلی اور بیہقی رحمھم اللہ نے اس کی روایت کی ہے، اور وائل بن حجرؓ میں ایک حدیث مرفوعاً یہ ہے کہ خمر سے منع فرمایا ہے، اور فرمایا کہ وہ دوا ہی نہیں ہے بلکہ خود داء یعنی بیماری ہے، رواہ مسلم وابوداؤد۔

پھر یہ بات بھی ماننے کی ہے کہ دوا کرنا توکل علی اللہ کے خلاف نہیں ہے، اور ہوش گوش کے ساتھ یہ بات سننی چاہئے کہ جس شخص نے اپنے دل میں یہ یقین رکھا کہ دوا سے شفا تو حقیقت میں اللہ تعالیٰ عز وجل کی طرف سے ہے وہی جب چاہے تو وہ دوا مریض کے موافق ہو جاتی ہے، اور صحت ہو جاتی ہے، ورنہ نفس دوا میں ذاتی کوئی تاثیر نہیں ہے، تو ایسا شخص مومن عاقل ہے جس کو اللہ تعالیٰ پر توکل ہے، اور دوا اس لئے استعمال کرتا ہے، کہ اللہ تعالیٰ کا یہ حکم بھی ہے جو طاعت الٰہی ہے جیسے کہ بدن کی

حفاظت کے لئے غذا تلاش کرتا ہے، اور سردرد گرمی سے بدن کو بچانے کے لئے لباس تلاش کرتا ہے، اور ایسا ہی شخص فرمان بردار متوکل ہے، اور اگر دواء استعمال نہ کی تو طاعت کے خلاف ہو جانے کا شبہہ ہوتا ہے، اور اگر اس شخص کے دل میں یہ شیطانی وسوسہ آتا ہو کہ دوا ہی سے فائدہ ہوتا ہے تو اس کے اندر توکل کا مادہ نہیں ہے، خواہ وہ علاج کرائے یا نہ کرائے، الحاصل ظاہری اسباب کے تلاش کرنے کو اللہ تعالیٰ کی فرمان برداری خیال کرنا چاہئے، اگر اللہ تعالیٰ پر بھروسہ کرلے تو وہ متوکل ہو گیا، اور اگر بے اختیاری کے ساتھ وسوسہ کی بناء پر ان اسباب کی طرف کوئی دوڑتا ہے تو سمجھا جائے گا کہ اس کے توکل میں کوتاہی ہے، بعض جاہلوں نے توکل کے معنی یہ سمجھ لئے ہیں کہ ہاتھ پاؤں کو کام میں نہ لاکر آدمی بے کار بیٹھا رہے یا جنگل میں جاکر بیٹھ جائے، تو وہ متوکل ہے، یہ خیال سراسر بے وقوفی ہے، کیا وہ یہ بھی خیال نہیں کرتا ہے کہ آخر جنگل جانے میں کوٹھے پر سے اترنے میں اور پائخانہ جانے میں اور ان جیسے دوسرے لوازمات اور ضروری کاموں میں اپنے تمام حواس کو ان کے اپنے اپنے مواقع میں استعمال کرتا ہے، اسی بے وقوفی کی بناء پر اگر کوئی بھوک سے مرجائے یا سردی کا سامان ہونے کے باوجود استعمال نہ کرنے کی وجہ سے مرجائے تو وہ شخص جہنمی ہوگا ہے، پس ہاتھ و پاؤں کو کام میں نہ لگا کر بے حس رکھنا بدن کی کاہلی اور سستی ہے، اس سے اعتقاد کو کچھ فائدہ نہیں ہے، البتہ بزرگوں میں سے کچھ ایسے بزرگ ضرور گزرے ہیں جن کی اس حرکت سے مراد یہ ہوتی تھی کہ معمولی سی محنت کر کے تھوڑی سی معیشت حاصل کر کے دوچار یا ایک ہفتہ تک کے لئے اپنی معیشت حاصل کرلئے اور فاضل اوقات میں ہمہ وقت یاد الٰہی میں مشغول رہتے اور آخرت کی یاد میں صرف کرتے، ایسا کرنا بہت ہی پسندیدہ اور محبوب عمل تھا: ومن اللہ عزوجل التوفیق، م)۔

توضیح: حقنہ کا حکم، علاج میں مرد وعورت کے درمیان فرق ہے یا نہیں، تحقیق، دلائل

قال ولا باس برزق القاضى لانه عليه السلام بعث عتاب بن اسيد الى مكة وفرض له وبعث عليا الى اليمن وفرض له ولا نه محبوس لحق المسلمين فتكون نفقته فى مالهم وهو مال بيت المال وهذا لان الحبس من اسباب النفقة كما فى الوصى والمضارب اذا سافر بمال المضاربة وهذا فيمايكون كفاية فان كان شرطا فهو حرام لانه استيجار على الطاعة اذ القضاء طاعة بل هو افضلها ثم القاضى اذا كان فقيراً فالا فضل بل الواجب الاخذ لانه لا يمكنه اقامة فرض القضاء الابه اذا الاشتغال بالكسب يقعده عن اقامته وان كان غنيافالا فضل الامتناع على ما قيل رفقا ببيت المال وقيل الاخذ وهو الاصح صيانة للقضاء عن الهوان ونظرا لمن يولى بعده من المحتاجين لانه اذا انقطع زمانايتعذر اعادته ثم تسميته رزقا تدل على انه بقدر الكفاية وقد جرى الرسم باعطائه فى اول السنة لان الخراج يوخذ فى اول السنة وهو يعطى منه وفى زماننا الخراج يوخذ فى اخر السنة والما خوذ من الخراج خراج السنة الماضية هو الصحيح ولو استوفى رزق سنة وعزل قبل استكمالها قيل هو على اختلاف معروف فى نفقة المرأة اذا ماتت فى السنة بعد استعجال نفقة السنة الاصح انه يجب الرد قال ولا باس بان تسافر الا مة وام الولد بغير محرم لان الاجانب فى حق الاماء فيما يرجع الى النظر والمس بمنزلة المحارم على ما ذكرنا من قبل وام الولدامة لقيام الملك فيها وان امتنع بيعها والله اعلم بالصواب.

ترجمہ:۔امام محمد نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ قاضی کا اپنا رزق لینے میں کوئی حرج نہیں ہے، (ف: یہاں سے اس مسئلہ کا بیان ہو رہا ہے، کہ قاضی جو اپنا رزق بیت المال سے لیتا ہے اس میں کوئی حرج نہیں ہے،)۔

لانه عليه السلام الخ: اس کی دلیل نقلی یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے عتاب بن اسیدؓ کو مکہ کا حاکم اعلیٰ مقرر کر کے بھیجا اور ان کے لئے کچھ نفقہ مقرر فرمادیا، اسی طرح حضرت علیؓ کو یمن کا حاکم بنا کر بھیجا اور ان کی لئے بھی وظیفہ نفقہ مقرر فرمادیا، اور اس

قیاسی دلیل سے بھی کہ قاضی تو صرف مسلمانوں کے کام اور حق کے لئے مخصوص ہو چکا ہے، جس سے وہ اپنے منافع کے کام کچھ بھی نہیں کر سکتا ہے) اس لئے اس کے حقوق بھی مسلمانوں کے مال سے ہی وصول کئے جائینگے، اور عام مسلمانوں کا مال وہی ہوتا ہے جو بیت المال میں ہوتا ہے، (ف: اور اس باب اور بحث میں دوسرے بہت سے آثار واجماع بھی موجود ہیں، لیکن اس کو دلیل کے طور پر لانے کے لئے یہاں پر کچھ تحقیق اور توضیح ضروری ہے، اس لئے یہ جاننا چاہئے کہ زیلعی وغیرہ نے لکھا ہے کہ ہمارے فقہاء مشائخ نے ذکر کیا ہے، کہ رسول اللہ ﷺ نے عتاب بن اسیدؓ کے لئے سالانہ چالیس اوقیہ وظیفہ مقرر کر دیا تھا، اور ایک اوقیہ چالیس درہم کا ہوتا ہے، اب یہ سوال ہوتا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے جو وظیفہ مقرر کیا تھا وہ کس طرح کیونکہ اس وقت تک دیوان یا بیت المال کا انتظام نہیں ہوا تھا کیونکہ دیوان کا انتظام حضرت عمرؓ کے وقت میں ہوا تھا، اس کے جواب میں کہا گیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے اس مال سے دیا تھا جو اللہ تعالیٰ نے خاص آپ پر انعام فرمایا تھا، کچھ اور لوگوں نے یہ بھی کہا کہ اس مال سے مقرر کیا تھا جو آپ نے نجران کے نصاریٰ سے لیا تھا، یا اس جزیرہ سے دیا تھا، جو آپنے ہجر کے مجوسیوں سے لیا تھا۔

ابو الربیع بن سالمؒ نے ذکر کیا ہے، کہ رسول اللہ ﷺ نے عتابؓ کے لئے درہم یومیہ مقرر فرمایا تھا، ابن سعدؒ نے واقدی کی سند سے روایت کیا ہے کہ خلیفہ عمر بن عبد العزیزؒ نے اپنی خلافت کے زمانہ میں کہا کہ رسول اللہ ﷺ نے جب انتقال فرمایا تھا اس وقت مکہ کے عامل یعنی عتاب بن اسیدؓ جن کو فتح مکہ کے دن ہی عامل مقرر فرمایا وہی مستقل وہاں کے عامل رہے یہانتک کہ انہوں نے وفات پالی تھی، اور دوسری سند سے اس طرح روایت کی ہے کہ عتاب بن اسیدؓ نے کہا ہے کہ جب سے میں عامل بنا ہوں مینے چند کپڑوں کے سوا کچھ نہیں پایا جن کو میں نے اپنے آزاد کئے غلام کیسان کو پہنا دیا تھا، اسی قسم کی حاکم نے مستدرک میں روایت کر کے خاموشی اختیار کی ہے، شیخ زیلعیؒ در ان کے بعد شیخ ابن حجرؒ دونوں اس بات پر متفق ہیں کہ عتاب بن اسیدؓ یا حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے لئے وظیفہ کا مقرر کیا جانا رسول اللہ ﷺ سے ثابت نہیں ہوتا ہے، لیکن عینیؒ نے زیلعی کے اس کلام کو نقل کرنے کے بعد کہ وظیفہ مقرر کیا جانا غریب ہے اس طرح سے رد کیا ہے کہ اس بات کو کس طرح سے غریب کہا جا سکتا ہے، حالانکہ بیہقیؒ نے زہریؒ سے مرسلاً روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے عتاب بن اسیدؓ کو مکہ کے عامل بنانے پر سالانہ چالیس اوقیہ مقرر کر دیا تھا، ذہبیؒ نے مختصر میں کہا ہے کہ یہ صحیح نہیں ہوا، میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ بیہقیؒ نے دوسری اسناد سے جابر بن عبد اللہؓ سے روایت کی ہے، کہ رسول اللہ ﷺ نے عتاب بن اسیدؓ کو مکہ پر عامل مقرر کیا اور اس کی ذمہ داری اور عمالت کی چالیس اوقیہ چاندی سالانہ وظیفہ کے طور پر مقرر کی، عینیؒ نے کہا ہے کہ اس کے صحیح ہونے میں شک نہیں ہونا چاہئے، کیونکہ جو شخص بھی عام مسلمانوں کی بھلائی اور خدمت کی ذمہ داری لیتا ہو، عام مسلمانوں کی ذمہ داری ہو جاتی ہے کہ اس کی معاش کی ذمہ داری برداشت کریں، چنانچہ امام بخاریؒ نے باب رزق الحاکم میں لکھا ہے کہ قاضی شریح جلیل تابعی بھی اپنی عہدہ قضاء کو انجام دینے کے لئے اجرت اور وظیفہ لیتے تھے، اور حضرت عائشہؓ نے فرمایا ہے کہ وصی اپنے کام کے اندازہ کے مطابق وظیفہ لے سکتا ہے، اور حضرت ابو بکر صدیق وعمرؓ نے بھی وظیفہ اور اپنا خرچ لیا ہے، اور امام عبد الرزاقؒ نے اپنی مصنف میں حکم رحمۃ اللہ سے روایت کی ہے کہ حضرت عمرؓ شریح اور سلمان بن ربیعہ الباہلی عہدہ قضاء انجام دینے کے لئے وظیفہ مقرر فرما دیا تھا، اور اب میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ اس کے اسناد میں حسن بن عمارہ متروک ہے، اور ابن سعیدؒ نے طبقات میں ابن ابی لیلی سے روایت کی ہے کہ مجھے معلوم ہوا ہے کہ حضرت علیؓ نے شریح کے لئے پانچ سو کا وظیفہ مقرر کر دیا تھا۔

میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ کوفہ کے قاضی ابن ابی لیلی کے بارے میں کلام ہے، اس کے باوجود یہ منقطع بھی ہے، ابن سعیدؒ نے لکھا ہے اخبرنا عفان بن مسلم حدثنا عبد الواحب بن زیاد عن الحجاج بن ارطاۃ عن نافع قال استعمل عمر بن الخطابؓ زید بن ثابت الخ۔ یعنی حضرت عمرؓ نے زید بن ثابتؓ کو عہدہ قضاء پر مقرر کیا اور ان کا وظیفہ مقرر کیا، اب میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ حجاج نے منعنعن روایت کی ہے، اور نافعؒ نے حضرت عمرؓ کو نہیں پایا ہے، اور ابن سعدؒ نے عطاء بن السائب و میمون وابن عمرؓ سے روایت کی ہے

کہ جب حضرت ابو بکرؓ خلیفہ مقرر کئے گئے تو اس کی صبح کے وقت کپڑوں کی گٹھری لے کر بازار کی طرف اس لئے روانہ ہوئے تا کہ اس سے تجارت کر کے حلال رزق حاصل کریں، اتفاقاً راستہ میں ان سے حضرت عمر و ابو عبیدہؓ سے ملاقات ہو گئی تو ان دونوں نے حضرت خلیفہ ابو بکر صدیقؓ سے عرض کیا کہ اے رسول اللہ ﷺ کے خلیفہ آپ یہ لے کر کہاں تشریف لے جا رہے ہیں، حالانکہ آپ کے ذمہ عام مسلمانوں کی ذمہ داری اور نگہداشت لازم ہے، تب حضرت صدیقؓ نے کہا تو پھر میں اپنے اہل و عیال کو کہاں سے کھلاؤں گا، تب ان دونوں حضرات نے عرض کیا کہ اچھا آپ اس وقت تو واپس تشریف لے چلیں، وہاں ہم سب مل کر آپ کے لئے کچھ وظیفہ مقرر کر دیں گے، اور دوسری روایت میں ہے کہ وہ اپنے اور اپنے عیال کے لئے بقدر ضرورت کچھ لے لیا کرتے تھے، پھر جب آپ کی وفات کا وقت آیا تو فرمایا کہ جو کچھ ہمارے پاس ہے وہ سب مسلمانوں کے مال میں واپس کر دو، اور فلاں مقام پر جو میرے نام کی زمین ہے وہ عام مسلمانوں کے لئے ہے اس مال کے عوض جو اب تک میں نے ان کے اموال سے لیا ہے، یہ کہہ کر یہ زمین حضرت عمرؓ کے حوالہ کر دی تب حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ واللہ آپ نے اپنے بعد والوں کو سخت مشکل اور دقت میں ڈال دیا ہے،، کما فی العینی، اس کی اسناد میں واقدی ہیں جن کے بارے میں کلام ہے۔

لیکن شیخ ابن کثیرؒ نے اپنے شیخ محقق سے نقل کیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ واقدیؒ نے جو ان کی توثیق کی ہے وہی قابل ترجیح ہے، اس کی تائید میں حضرت معاذ بن جبلؓ کی حدیث ہے جس کی روایت عبد الرزاق نے معمر عن الزہری عن عبد الرحمٰن بن کعب عن ابیہؓ روایت کی ہے کہ معاذ بن جبلؓ اپنی قوم کے نوجوان میں سے دلیر اور خوبصورت تھے اور اپنے پاس کچھ نہیں رکھتے تھے، بلکہ اسی سخاوت کی وجہ سے وہ مقروض ہوئے گئے یہاں تک کہ ان کا قرض ان کے تمام مال کے برابر ہو گیا، روایت آخر تک ہے اس روایت کے آخر میں ہے کہ جب مکہ معظمہ فتح ہو گیا تو رسول اللہ ﷺ نے معاذ کو یمن کے ایک حصہ پر عامل بنا کر روانہ کیا تا کہ وہ اس کی آمدنی کے ذریعہ اپنی بدحال اور قرض کو ختم کر سکیں، شیخ ابن حجرؒ نے کہا ہے کہ اس واقعہ میں اس بات کی دلیل ہے کہ معاذؓ کی سرداری اور ان کا کام بغیر عوض نہیں تھا بلکہ عوض کے ساتھ تھا، فافہم واللہ تعالیٰ اعلم، م، خلاصہ یہ ہوا کہ قاضی وغیرہ جو کوئی بھی عام مسلمانوں کی بھلائی کا کام کرتا ہے وہ ان ہی کے مال سے وظیفہ پانے کا مستحق ہوتا ہے، کیونکہ وہ ان ہی کے کاموں میں پھنس کر رہ گیا ہے)۔

وهذا لان الحبس الخ: یہ حکم اس بناء پر دیا گیا ہے کہ ان لوگوں کو عوام کے کام کے لئے مشغول رکھنا بھی اسباب نفقہ میں سے ایک سبب ہے، (ف: یعنی جن اسباب سے نفقہ لازم آتا ہے، ان سے ایک یہ بھی ہے کہ اس کے کام میں روکا جائے۔ **کمافی الوصی**: جیسے کہ وصی کی صورت میں ہے، (ف: کہ جب باپ اپنے مرتے وقت کسی کو اپنی بچوں کی نگہداشت کی ذمہ داری سونپ کر اسے وصی بنا دیتا ہے اور وہ اس کی دیکھ بھال میں مشغول ہو جاتا ہے جس کی وجہ سے اپنے کاموں کے کرنے کی اسے فرصت نہیں ملتی ہے لہٰذا اس وصی کا ضروری خرچ ان ہی بچوں کے مال سے پورا کیا جانا لازم آجاتا ہے۔ **و المضارب الخ**: اور جیسے مضارب جبکہ وہ مال مضاربہ کر لے کر سفر میں جائے، ف: اور اس سفر کی وجہ سے وہ اسی کام میں پھنس جائے تو اب سے اپنا ضروری خرچ اسی مال سے لینے کا حق ہوتا ہے۔

وهذا فيما يكون الخ: یہ حکم ایسے نفقہ کے بارے میں ہے جو ضرورت اور کفایت کے مطابق ہو۔ **فان كان شرطا الخ**: پس اگر قاضی کی تنخواہ یا اس کی اجرت طے کر کے شرط کے طور پر ہو تو یہ حرام ہوگا، کیونکہ اس طرح نیکی کا کام کرنے پر اجارہ داری لازم آتی ہے۔ **اذا القضاء الخ**: کیونکہ قاضی کے فرائض انجام دینا بھی تو طاعت ہے بلکہ دوسرے بہت سی طاعات سے بڑھ کر ہے، ف: یہ مسئلہ اس بات کی دلیل ہے کہ حنیفہ کے نزدیک طاعتوں پر اجرت لینا ممنوع ہے، سوائے قرآن مجید کی تعلیم کے کہ انتہائی مجبوری کی بناء پر یہ جائز ہے، اس طرح جس صورت میں مجبوری آجاتی ہو، یہاں تک کہ قاضی کے لئے بھی شرط کے ساتھ وظیفہ یا تنخواہ لینا ممنوع ہے، اور بادشاہ وقت کو بھی یہ جائز نہ ہوگا کہ وہ ایسا قاضی مقرر کرے، بلکہ وہ خود ہی قاضی کی ضرورت

کا خیال کر کے اسے دیدے، اور اب یہ بات رہی کہ خود قاضی کو بھی ایسا وظیفہ لینا حلال ہو گا یا نہیں تو اس کے بارے میں مصنفؒ نے یہ فرمایا ہے۔

ثم القاضی اذا کان الخ: کہ اگر قاضی واقعۃً ضرورت مند ہو تو اس کے لئے قبول کرنا ہی افضل ہے بلکہ لینا واجب ہے کیونکہ قاضی کے لئے اپنے فرائض کو صحیح طریقہ سے انجام دینا اس کے بغیر ممکن ہی نہ ہو گا، کیونکہ اپنی ضروریات کے حصول میں مشغول ہو جانے سے وہ اپنے عہدہ کے فرائض کو انجام دینے سے عاجز ہو جائے گا، ف: کیونکہ وہ جب آمدنی کے حصول میں محنت کر کے تھک جائے گا تو سکون کے ساتھ اپنے فرائض قضاء کو انجام دینے سے عاجز ہو جائے گا)۔ وان کان غنیا الخ: اور اگر قاضی مالدار شخص ہو تو کہا گیا ہے کہ بیت المال کی رعایت کر کے اس کے حق میں افضل یہی ہو گا کہ وہ تنخواہ لینے سے انکار کر دے۔

وقیل الاخذ الخ: اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ اپنی تنخواہ لینی ہی افضل ہے اور یہی قول اصح ہے۔ صیانۃ للقضاء الخ: تاکہ قاضی کے فرائض ادا کرنے میں ذلیل ہونے سے محفوظ رہ سکے، اس کے علاوہ اس شخص کے بعد جب دوسرا شخص جو غریب ہو اس عہدہ پر بحال کیا جائے اس کی رعایت بھی ہو سکے، ف: یعنی جب حکومت کی طرف سے دوسرے کاموں کے لئے بڑی تنخواہیں اور اجرتیں دی جا رہی ہوں اور اس عہدہ قضاء کے لئے کوئی اجرت نہ ہو تو ایسے کام کے کرنے میں لوگوں کی نظروں میں بھی ذلیل ہو گا حالانکہ اس فرض کو ادا کرنا ہی دوسرے تمام فرائض سے افضل ہے، اس لئے بہتر بات یہی ہو گی کہ اسے بھی وظیفہ دیا جائے، نیز اگر اس قاضی نے اپنا وظیفہ نہیں لیا اور دیوان یا رجسٹر میں قاضی کا نام ہی نہ رہا، اور اس کے بعد دوسرا واقعۃً ضرورت مند شخص اس عہدہ کے لئے مقرر کیا گیا تو وہ سخت پریشان ہو گا)۔

لانہ اذا انقطع الخ: کیونکہ جب قاضی کا وظیفہ ایک زمانہ تک بند رہ جائے گا، کہ گذشتہ قاضی مالدار تھا اس کے بعد اس مد کے لئے اسے جاری کرنا بھی مشکل ہو گا، ف: لیکن معلوم ہونا چاہئے کہ ایسی مجبوری کی اصل وجہ صرف بدانتظامی ہو گی، یا اس وقت ہو گی جبکہ حکام اعلیٰ اور اس کے وزراء بدکار و فاسق ہوں کہ وہ تمام بیت المال کو فضول مصارف میں خرچ کیا کرتے ہوں، ورنہ نیا قاضی آتے ہی اس کے احوال بھی فوراً معلوم ہو سکتے ہیں اور فوراً ہی اس کا نام بھی رجسٹر میں درج کیا جا سکتا ہے، اور مال بھی بیت المال میں جمع رہنے سے ادائیگی سے کوئی رکاوٹ نہیں ہو سکتی ہے،) ثم تسمیتہ الخ: پھر اس وظیفہ کو وزن کا نام دینا اس بات کی دلیل ہے کہ وہ صرف ضرورت کے مطابق ہو (یعنی اتنا ہی ہو جس سے اس کی ضرورت پوری ہو سکتی ہو اور وہ اجرت اس کی ضرورت سے زائد نہ ہو)۔

وقد جری الرسم الخ: اور اسی کی ادائیگی کے لئے ابتداء یہ طریقہ تھا کہ سال کی ابتداء میں وہ رزق قاضی کو دیدیا جاتا تھا کیونکہ اس وقت میں خراج بھی سال کی ابتداء ہی میں لینے کا بھی دستور تھا۔ وفی زماننا الخ: اور اب ہمارے اس زمانہ کا دستور خراج کو سال کے آخر ہی میں لینے کا ہے۔ والماخوذ من الخراج الخ: یعنی جو خراج وصول کیا جاتا ہے، وہ گزرے ہوئے سال کا ہوتا ہے اور یہی طریقہ صحیح ہے۔ ولو استوفی الخ: اور اگر کسی قاضی نے ایک سال کا وظیفہ پیشگی لے لیا اور سال پورا ہونے سے پہلے ہی کسی وجہ سے وہ معزول کر دیا گیا۔

قیل ھو علی اختلاف الخ: تو اس کے بارے میں بعض فقہاء نے فرمایا ہے کہ اس کا حکم اسی مشہور و معروف اختلاف پر مبنی ہے جو بیوی کا شوہر سے خرچ پیشگی لینے پر ہے، یعنی درمیان سال بیوی کے مر جانے پر ہے، ف: یعنی اگر عورت نے اپنے شوہر سے ایک سال کا پیشگی نفقہ لیا اور سال ختم ہونے سے پہلے وہ خود مر گئی یا اس کا شوہر مر گیا تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک باقی نفقہ شوہر کو لوٹا دینا لازم نہ ہو گا، لیکن امام محمدؒ کے نزدیک لوٹا دینا واجب ہے، اس بناء پر قاضی کو بھی باقی نفقہ لوٹانے یا رکھنے کے بارے میں اختلاف ہے، یعنی امام ابو یوسفؒ کے نزدیک لوٹانا واجب نہ ہو گا لیکن امام محمدؒ کے نزدیک واجب ہو گا،) والاصح انہ الخ: مگر قول اصح یہ ہے کہ قاضی کو بقیہ وظیفہ واپس کرنا واجب ہے، ف: اور اگر قاضی نے اپنا پورا وظیفہ پہلے ہی خرچ کر دیا ہو تو بالاتفاق اس کا

اسے ضامن نہیں ہونا چاہئے، واللہ تعالیٰ اعلم)۔

قال ولا باس الخ: امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ، کسی کی باندی یا ام الولد کا کسی محرم کی بغیر سفر کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے، ف: مکاتبہ کا بھی یہی حکم ہے، لیکن آزاد عورت کے لئے کسی محرم کے بغیر سفر کرنا ممنوع ہے، لہٰذا جس نے اپنی باندی سے وطی کرنے کے بعد اس سے نکاح کر لیا اس سے اولاد ہو جانے کی بناء پر وہ ام الولد ہو گئی تو وہ بالفعل بنظر سفر آزاد عورت کے حکم میں نہیں ہے۔ لان الا جانب الخ: کیونکہ باندیوں کے حق میں اجنبی مرد دیکھنے یا چھونے کے معاملہ میں محارم کے حکم میں ہوتے ہیں جیسا کہ ہم نے اس سے پہلے بہت تفصیل کے ساتھ بیان کر دیا ہے، ف: تو وہ باندی جن اجنبیوں کے ساتھ سفر میں ہو گی وہ اجنبی مرد اس کے حق میں محرم کے حکم میں ہو گا۔

وام الولد امة الخ: اور ام الولد بھی اس وقت تک باندی ہی کے حکم میں ہے، کیونکہ ابھی تک اس پر ملکیت باقی ہے، اگرچہ وہ اب بیچی نہیں جا سکتی ہے، واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب، (ف: اب میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ چونکہ کتاب الکراہت کے مختلف ابواب میں تقویٰ کے اعتبار سے بھی نظر ڈالنی ضروری ہے اس لئے اس کتاب کے بقیہ ابواب وفصول کو بھی کرنا ضروری ہے، اس لئے ان تمام تتمہ کو تکملہ کے طور پر بیان کر رہا ہوں، جو اگلے صفحات میں ہیں)۔

توضیح: کیا قاضی اور قرآن مجید اور علوم دینیہ کے معلمین، ائمہ، موذنین کے لئے ان کا وظیفہ مقرر کر دینا پھر ان کا اسے قبول کرنا صحیح ہے، اگر ان لوگوں نے اپنا وظیفہ پیشگی وصول کر لیا اور درمیان سال ان کا انتقال ہو گیا تو کیا بقیہ وظیفہ واپس کرنا ہو گا، اقوال علماء، دلائل مفصلہ

فصل، دعا، تکبیر اور مواعظ کے درمیان تقویٰ کا بیان

مسائل:

(۱) اگر دعا کرنے والا اپنی دعا میں اس طرح کہے کہ الٰہی اپنے رسول اللہ ﷺ کی دعوت یا وسیلہ سے میری دعا قبول فرما تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے، یعنی جائز ہے، الخلاصہ (۲) اللہ تعالیٰ کے اسماء حسنیٰ سے دعا کرنا افضل ہے، المحیط، (۳) رحمت چاہنے کے مواقع میں ایسے پاک اسماء لائے جائیں جن میں رحمت کے معنی ہیں مثلاً غفور، رحیم، کریم، وغیرہ اور ایسے پاک نام جن میں غضب کے معنی ہیں جیسے منتقم وجبار وشدید العقاب وغیرہ کو نہیں لانا اولیٰ ہے، اسی لئے اگر کسی ظالم پر بد دعا کرنا ہو تو ایسے ہی اسماء پاک سے بد دعا کرنا چاہئے، م۔

(۴) طریقہ دعا میں افضل طریقہ یہ ہے کہ دونوں ہاتھ کھلے رکھے جائیں اور دونوں کے درمیان تھوڑی سی کشادگی ہو، (۵) اور ایک ہاتھ کو دوسرے ہاتھ پر نہیں رکھنا چاہئے، اور اگر کسی عذر یا سخت سردی کے حالت میں کوئی کلمہ کی انگلی سے دعا کرلے تو بھی کافی ہے، (۶) مستحب یہ ہے کہ دعا کے وقت اپنے ہاتھوں کو سینہ تک اٹھا کر رکھے، القنیہ (۷) دعا کے بعد اپنے ہاتھوں کو چہرہ پر پھیرنے کی بعض مشائخ کے نزدیک کوئی اصلیت نہیں ہے، لیکن اکثر مشائخ نے اسے معتبر مانا ہے، اور یہی صحیح ہے، کیونکہ حدیث میں اسی طرح منقول ہے، الغیاثیہ۔

(۸) اگر کسی نے کہا استغفر اللہ واتوب الیہ تو طحاویؒ نے فرمایا کہ قول صحیح یہی ہے کہ یہ جائز ہے، القنیہ (۹) ماہ رمضان میں ختم قرآن مجید کے وقت دعا کرنا مکروہ ہے، لیکن یہ ایسی بات ہے کہ جس پر کوئی فتویٰ نہیں دینا چاہئے، خزانۃ الفتاویٰ، کراہت

کی وجہ یہ ہے کہ ختم قرآن میں دعا کرنا رسول اللہ ﷺ اور صحابہ کرامؓ سے منقول نہیں ہے، (۱۰) مصلی کو نماز میں تو ایسی دعا کرنا چاہئے جو محفوظ اور زبانی یاد ہو تا کہ ایسا نہ ہو کہ دعا کے وقت کلام الناس کے مشابہ الفاظ منہ سے نکل جائیں اور نماز فاسد ہو جائے، (۱۱) غیر مصلی یعنی نماز کے علاوہ اوقات میں حضور دل اور گڑ گڑاتے ہوئے دل میں جو بھی دعا آئے مانگنی چاہئے، کیونکہ دعا یاد کرنے سے دل کی رقت اور نرمی جاری رہتی ہے، المحیط۔

(۱۲) اگر کسی نے دوسرے سے اس طرح کہا کہ تم کو اللہ تعالیٰ کا واسطہ ہے یا قسم ہے تا کہ تم میرا یہ کام کر دو تو دوسرے پر اس کام کو کرنا واجب نہیں ہوتا ہے، لیکن ادب کا تقاضا اور بہتر یہ ہے کہ اس کو پورا کر دیا جائے، الکافی، (۱۳) اسی طرح اگر یہ کہا کہ بحق الٰہی عزوجل یا بحق محمد ﷺ آپ میرا یہ کام کر دیجئے تو حکماً اسے پورا کرنا واجب نہیں ہے، مگر مروت کا تقاضا اور مناسب یہی ہے کہ اسے کر دیا جائے یہی قول مختار ہے، الغیاثیہ، (۱۴) دعا کی چار قسمیں ہیں، (۱) دعا رغبت تو اس میں ہتھیلیاں آسمان کی طرف رکھنی چاہیں، (۲) دعا خوف اس میں ہتھیلیوں کی پشت آسمان کی طرف رکھنی چاہئے، (۳) دعاء تضرع تو اس میں التحیات کے اشارہ کی طرح چھنگلی یا کانی انگلی اور اس کے پاس کی انگلی کو بند کر کے انگوٹھے اور بیچ کی انگلی سے حلقہ بنا کر کلمہ کی انگلی سے تضرع کا اشارہ کرنا چاہئے، (۴) دعا خفیہ، اور یہ ایسی دعا کو کہتے ہیں جو آدمی خاموشی کے ساتھ اپنے دل میں مانگے، شرح الامام السرخسی لمختصر الحاکم، مجموع الفتاویٰ۔

(۱۵) اگر کسی کے لئے غفلت کے بغیر خشوع و خضوع کے ساتھ دعا کرنی ممکن ہی نہ ہو جب بھی دعا کو مطلقاً چھوڑ دینے کے مقابلہ میں جس طرح بھی ممکن ہو دعا کرنا ہی افضل ہے، القاضی خان، (۱۶) دعا کی کچھ شرطیں مقدمہ کتاب میں بیان کر دی گئی ہیں، (۱۷) صوفیہ کی ایک جماعت نے دعا مانگنے میں سکوت کا طریقہ اختیار کیا ہے یعنی وہ کوئی دعا نہیں مانگتے، شاید اس میں یہ بھید ہو کہ جو باتیں منجانب اللہ ہونے ہی والی ہیں وہ تو اللہ تعالیٰ کی مشیت اور ارادہ الٰہی عزوجل ہیں اس لئے الٰہی عزوجل کے ارادہ اور مشیت کو ہی پسند کرنا ہی ان کی پسند اور ان کو محبوب ہے، لیکن یہ بات جان لینی چاہئے کہ کسی مخلوق کو یہ خیال نہیں ہوتا کہ وہ اپنی خواہش سے تقدیر الٰہی عزوجل کو بدل دے، بلکہ دعا تو تضرع اور عبادت کا اظہار ہے، اسی لئے حدیث میں ہے کہ دعا عبادت کا مغز ہے، چنانچہ فرمان باری تعالیٰ ہے: اِنَّ الَّذِینَ یَستَکبِرُونَ عَن عِبَادَتِی سیدَ خلُونَ جھنمَ دَاخرِینَ: اور حدیث میں ہے جس بندہ کے لئے دعا کرنے کا دروازہ کھول دیا گیا اس کو خیرات کی توفیق دیدی گئی (۱۸) ایک حدیث میں ہے کہ بہتر دعا یہ ہے کہ دنیا و آخرت میں عافیت مانگی جائے، ایک مرتبہ ایک صحابی نے صبر کرنے کی دعا مانگی تو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا اے فلاں تم نے تو اپنے لئے بلاء مانگ لی ہے، اس لئے عافیت کی دعا مانگو، اس میں بھید یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی بلاء جب نازل ہونے لگے تو اس وقت جزع و فزع کرنے کے بجائے صبر اور اس حالت پر ثابت قدمی کرنے کی دعا کرنی چاہئے لیکن بلائے الٰہی پر صبر کرنا بہت ہی مشکل ہے اس لئے اس کی دعا مانگ کر دلیری نہیں کرنی چاہئے، بلکہ عافیت کا خواستگار و خواہاں ہونا چاہئے، چنانچہ رسول اللہ ﷺ نے اپنے خطبہ میں فرمایا تھا کہ اے لوگو تم دشمنوں یا یعنی کفار سے مقابلہ کی تمنا نہ کرو، لیکن اگر کسی طرح مقابلہ کی ضرورت ہو جائے تو تم بھی اس حالت پر ثابت قدم رہو، (۱۹) ایک حدیث میں ہے کہ اللہ تعالیٰ کی حمد و ثنا اس کی شان کے لائق کر لینے کے بعد اپنی حاجات کی دعا کر کے پھر حمد و ثنا کر کے درود پڑھنا چاہئے، بعض روایتوں سے درود اول و آخر کے ساتھ درمیان میں بھی پڑھنا ثابت ہوتا ہے۔

(۲۰) حدیث میں ہے غافل دل کی دعا اللہ تعالیٰ قبول نہیں کرتے ہیں، (۲۱) حدیث میں ہے کہ تم اللہ تعالیٰ سے دعا مانگو ایسی کیفیت سے کہ تم کو اس کے مقبول ہونے کا پورا یقین ہو یعنی اللہ تعالیٰ کے سامنے کوئی مانع اور رکاوٹ نہیں ہے، (۲۲) دعا کے بارے میں جلدی کرنا منع ہے، یعنی یہ نہ کہے میں نے دعا کی تھی مگر وہ مقبول نہ ہوئی، اس لئے مقبولیت سے کوئی دعا خالی نہیں ہوتی ہے، خواہ وہ فی الفور دی جائے، یا اس سے بہتر کوئی دوسری چیز دیدی جائے، یا قیامت کے دن کے لئے ذخیرہ اور پونجی

کے طور پر جمع رکھ دی جائے۔
(۲۳) حدیث میں ہے کہ کوئی دعا کسی گناہ یا قطع رحم کے لئے نہیں ہونی چاہئے، (۲۴) حدیث سے ثابت ہوتا ہے کہ: **اللہ لا الہ الا ھو الحی القیوم الرحمن الرحیم بدیع السموات والارض ذو الجلال والاکرام**: میں اسم اعظم ہے، بندہ مترجم کے نزدیک کچھ دوسری عبارتوں کے متعلق بھی حدیث میں اسم اعظم ہونے کا بیان ہے، اس لئے اس مسئلہ کی تحقیق یہ ہوگی، کہ جب کسی بندہ کی دعا میں جامع کمالات اولوبیت اکٹھی ہو جائیں تو وہ رحمت عظمی و قبولیت کے بارے میں مفید ہوتی ہیں، لیکن اس طرح کی مختلف عبارتوں کو جمع کرنا ہر شخص کا کام نہیں ہے اسی لئے ان مذکورہ آیات کا صرف اشارہ فرمادیا ہے، اس کے علاوہ بوقت دعا دل میں ان صفات کاملہ میں رحمت کا ظہور و نزول ہونا بھی شرط ہے، اور اس انتہائی دقیق گفتگو کو سرسری طور سے بیان کرنے سے انکا سمجھنا بہت مشکل کام ہے، فافہم۔
(۲۵) واضح ہو کہ زبان کو جھوٹ بولنے اور فحش گوئی سے روکنا، آرام و آسائش میسر ہونے کے وقت انتہائی عاجزی کے ساتھ اللہ تعالیٰ کے سامنے دعا کرنے کو اپنے اوپر لازم رکھنا، بدن کے گوشت کر حرام کھانے سے پیدا نہ ہونے دینا، اور اس وقت بھی بدن پر کپڑا و پیٹ میں کھانے کو حرام سے بچا کر رکھنا مومن متقی پر ضروری ہے۔ (۲۶) حدیث میں ہے کہ واللہ تم لوگ ظالم کا ہاتھ پکڑو اور اس کو ظلم سے روکو ورنہ اللہ تعالیٰ تمہارے دلوں کو ایک دوسرے سے لڑا دے گا، ایسی حالت میں صالح آدمی بھی دعا کرے گا، مگر وہ قبول نہیں کی جائے گی، فرمان باری تعالیٰ ہے: **اِتقو فِتنةً لاتصِیبنَ الذینَ ظلَمُوا مِنکُم خاصَةً**: یعنی تم ایسے فتنہ سے بچو کہ وہ صرف ظالموں کو ہی چھانٹ کر نہیں پہنچے گا، یعنی بلکہ وہ اس طرح عام ہو کر آئے گا کہ ظالم اور غیر ظالم میں فرق نہیں کرے گا، بلکہ سب کو پکڑے گا، اسی بناء پر حضرت عثمانؓ کی شہادت کے بعد حضرت زبیرؓ انتہائی افسوس کرتے ہوئے، فرماتے تھے، کہ ہمیں یہ معلوم نہ تھا کہ اس آیت کریمہ کی تاویل ہم ہی لوگوں پر صادق آجائیگی، یعنی کاش اس وقت ہم لوگ بھی ہتھیار باندھ کر ظالموں سے مقابلہ کرتے اور ان کو بھگا دیتے، اسی طرح حدیث میں ہے کہ واللہ تم لوگ آپس میں نیک باتوں کا ایک دوسرے کا حکم کرتے رہو، اور بری باتوں سے روکتے رہو ورنہ اللہ تعالیٰ تمہارے دلوں میں پھوٹ ڈال دے گا۔
میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ باہمی اتفاق اور ایک دلی ایک بہت بڑی رحمت الٰہی عزوجل ہے، جس کا قرآن مجید میں رسول اللہ ﷺ پر زبردست احسان جتایا گیا ہے، وہ فرمان اس طرح ہے: **وَلوَ اَنفقتَ مافی الاَرض ما اَلفتَ بَینَ قلوبُهم**: اور یہ بھی فرمایا ہے: **فاَصبحتُم بنعمتهِ اِخواناً**: پھر تم اسی کی دی ہوئی نعمت کی بدولت تم آپس میں بھائی بھائی بن گئے، پھر یہ نعمت عرصہ دراز تک باقی رہی یہانتک کہ خوارج کے فتنوں نے ان میں پھوٹ ڈال دی، پھر شیعہ اور معتزلہ اور روافض نے پھوٹ کر جماعت چھوڑ دی، اس کے باوجود اہل السنۃ والجماعۃ کا سواد اعظم باقی رہا، پھر ائمہ مجتہدین امام ابو حنیفہ و مالک و شافعی و احمد و ثوری و ابو ثور وغیرہم بے شمار علماء آپس میں متفق اور دینی اعمال میں اپنے اپنے اجتہاد کے مطابق عمل کرتے رہے، اور دین کے ارکان اعظم پر یعنی نماز میں ایک جماعت تھے۔
صحابہ کرام اور مجتہدین میں ہرگز کبھی کسی ضعیف سے بھی یہ ثابت نہیں ہے کہ کوئی کسی کے پیچھے نماز پڑھنے میں تامل کرتا ہو یا شرطیں لگاتا ہو، اور تابعین رحمھم اللہ میں بھی اس طرح کا برتاؤ رہا اور فقہاء و مجتہدین و تبع تابعین اور ان کے بعد بھی یہی طور طریقہ رہا، مگر سخت افسوس ہے کہ بعد میں کچھ لوگ ان ائمہ مجتہدین کے مقلدوں میں سے ایسے پیدا ہوگئے، کہ ہر ایک نے دوسرے سے تعصب سے کام لیا یہانتک کہ حنفی نے شافعیہ میں سے امام کے لئے یہ شرط لگادی کہ وہ حنفی کے مسائل پر احتیاطاً پورا پورا عمل کرتا ہو، اسی طرح سے شافعیہ امام کی اقتدا اسی وقت جائز ہوگی کہ وہ عملاً بالکل حنفی بن جائے، اور اس کے برعکس شوافع نے بھی چاہا، اس اختلاف کی نوبت یہاں تک پہنچی کہ سب سے بڑے اس رکن دین یعنی نماز کے بارے میں آپس میں زبردست پھوٹ پڑگئی، اس کے باوجود کہ اصل مذہب میں شافعی امام کے پیچھے فجر نماز میں قنوت کا مسئلہ اور اقتدائے وتر کا مسئلہ وغیرہ ذلک میں

تصریح ہے، اس کے بغیر کہ اس میں کسی قسم کی شرط لگائی گئی ہو، بلکہ بندہ مترجم نے شامی حاشیہ در المختار میں کچھ لوگوں کا یہ قول بھی دیکھا ہے کہ شافعی مقلد جو بات ہمارے بارے میں شرط کے ساتھ لگائے گا ہم بھی اس کے بارے میں وہی شرط لگائینگے۔

مگر انتہائی افسوس کا مقام ہے بلکہ یہ بات فرض وواجب ہے کہ اہل السنۃ سب حق پر ہیں سب باری تعالیٰ کے دربار میں ایک دلی کے ساتھ حاضر ہوں، پھر اس سے بھی بڑھ کر آفت اور بدترین آفت وہ ہے جو اس زمانہ میں ایک ایک آدمی میں فساد اور بغض وعناد سے ظاہر ہو رہی ہے، اور ہر ایک فریق وہابی وبدعتی ومقلد وغیر مقلد نے اپنے عام معتقدوں کو دوسرے فریق کے گمراہ ہونے کا بالکل یقین دلا دیا ہے، جس کے نتیجہ میں سر بازار ایک دوسرے کا فاسق اور گمراہ کہہ کر پکارتے ہیں، اور دائرۂ اسلام سے نکالا ہوا بتاتے ہیں، اور انہیں اپنی مسجدوں میں دوسروں کو نماز پڑھنے سے بھی منع کرتے ہیں، حالانکہ رسول اللہ ﷺ نے تو ان کھلم کھلا منافقوں کو جن کا نفاق وحی الٰہی سے بتا دیا گیا تھا نہیں نکالتے تھے، اور مجھے تو ان دونوں فریقوں پر بہت ہی تعجب ہوتا ہے کہ کیا یہ لوگ اپنے مخالف فریق کو حقیقی کافر ومشرک کی وہنود کی طرح مانتے ہیں، اگر جواب میں وہ ہاں کہیں تو ان کی جہالت وگمراہی بالکل ظاہر ہے۔

جبکہ حدیث میں صراحۃً یہ بات مذکورہ ہے: **الا ان تروا کفرا بوا حاعند کم**: یعنی اس طرح دوسرے کو کافر کہنا اس صورت میں ہے کہ تم اپنے نزدیک ان میں بالکل کھلا ہوا اور صاف کفر دیکھو ایک بڑی مثال یہ ہے کہ فرقہ معتزلہ وغیرہ جو قرآن مجید کو مخلوق اور احادیث کو بنائی ہوئی باتیں اور سنیوں کو وہ گمراہ جانتے ہیں، اور صفات الٰہی عزوجل کا انکار کرتے ہیں، ان کو بھی تم کافر نہیں کہتے اور نہ دل سے جانتے ہو، اور مجتہدین سلف سے صاف صراحت کے ساتھ بیان مذکور ہے، کہ اہل قبلہ میں سے کسی کو بھی کافر مت کہو پھر تمہاری حالت پر انتہائی افسوس ہے کہ تم صرف تم مقلد ہونے یا غیر مقلد ہونے کی بناء پر ایک دوسرے کو کافر کہتے ہو حالانکہ قرآن وحدیث اور عقائد اصول میں سب ایک ہیں، فرمان باری تعالیٰ ہے: **وَمَنْ يَرْغَبُ عَن مِلَّةِ إِبرَاهِيمَ إِلَّا مَن سَفِهَ نَفْسَهُ**: یعنی ملت ابراہیمی سے صرف وہی شخص منہ موڑنے والا ہوگا جو اپنے نفس سے جاہل احمق ہو، اسی لئے بعض مشائخ نے کہا ہے کہ جس نے اپنے نفس کو پہچانا اس نے اپنے رب کو پہچان لیا، اس سے یہ بات سمجھی جاسکتی ہے کہ اگر تم ملت ابراہیمی پر قائم رہتے تو ایسے جاہل احمق نہ ہوتے، پس اگر تم اپنے نفس کے ساتھ عدل سے کام لو تو لازم ہے کہ سب سے پہلے اپنے آپ کو شیطان کے حملہ اور تسلط وتعصب سے چھڑا کر اسے مستقیم بنادو تو اس وقت تم خود ہی آپس میں متفق ہو جاؤگے، اور ان شاء اللہ تعالیٰ جو بھی دعا کروگے وہ مقبول ہوگی: **ومن اللہ التوفیق، ولا حول ولا قوۃ الا باللہ العلی العظیم**، م۔

(۲۷) اگر کوئی شخص ماثورہ دعاؤں کو اس نیت کے ساتھ بلند آواز سے کہے کہ سننے والے حاضرین بھی سیکھ لیں گے، تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے، اور جب وہ لوگ سیکھ جائیں تو پھر ان کا زور سے کہنا بدعت ہوگا، الوجیز، اور اگر سکھانے کی نیت نہ ہو تو جہر سے کہنا مکروہ ہوگا، الذخیرہ، میں کہتا ہوں کہ رسول اللہ ﷺ کا بھی سورۂ فاتحہ کے بعد آمین کو زور سے کہنا اسی معنی پر محمول ہوگا، واللہ تعالیٰ اعلم، (۲۸) دعا کے بعد آمین کہنا مستحب ہے، (۲۹) ایام تشریق کے سوا دوسرے دنوں میں بآواز بلند تکبیر کہنا مسنون نہیں ہے البتہ اگر جہاد کی حالت میں کافروں سے مقابلہ ہو، یا ڈاکوؤں اور چوروں سے سامنا ہو گیا ہو تب جائز ہوگا، اسی طرح بعض مشائخ نے اسی پر آگ لگنے کی حالت کو بلکہ تمام خوفناک حالتوں کو بھی قیاس کیا ہے، القنیہ۔

(۳۰) فتاویٰ ہندیہ میں اکثر خوفناک مناظر مثلاً سیاہ آندھی وغیرہ میں اذان کہنے کا ذکر ہے، م، (۳۱) رباطات (سرحدوں چھاؤنیوں) کی مسجدوں میں اگر خوف کا موقع نہ ہو تو زور سے تکبیر مکروہ ہے ص ۳۲ (مسئلہ واقعہ) جس زمانہ میں ہیضہ کی وبا ظاہر ہوتی ہے تو لوگ اپنے محلہ کی مسجدوں کے علاوہ ہر ایک اپنے گھر میں (بار بار) زور سے اذان دینے لگتے ہیں، ایسی صورتوں میں بندہ مترجم کے نزدیک یہ ظاہراً کچھ کم فہم آدمیوں نے یہ طریقہ اس خیال سے ایجاد کیا ہے کہ عوام میں ایسی باتیں مشہور ہیں کہ ہیضہ کی وباء میں شیاطین اور بھوت پریت لوگوں پر اپنا اثر ڈالتے ہیں، اس لئے اذان کے دینے سے وہ بھاگ جاتے ہیں، لیکن تحقیقی بات واللہ تعالیٰ

اعلم یہ ہے کہ وہ وباء وخزالجن (جنوں کا اثر ڈالنا) ہے جیسا کہ حدیث میں مذکور ہے، یعنی جنوں کی چونک اور ٹھیس ہے، اور یہ اکثر اس بیماری میں خود ظاہر ہے، کہ ایک غیر معلوم حرارت اور خاص جلن سے بدن کا مادہ صفرائے زنگادی سے بدل جاتا ہے، جو زہر سے کم نہیں ہوتا ہے، لیکن علماء ربانی نے احادیث کے اشاروں کی مدد سے اس طرح سمجھایا ہے کہ جب زناء وخواہش نفسانی کی زیادتی ہو جاتی ہے، اور لوگ نصیحت کرنے والوں کی باتیں نہیں سنتے اور توبہ نہیں کرتے ہیں تو اللہ تعالیٰ کے حکم سے شیاطین جن ان میں سے خاص خاص افراد پر مسلط کر دئے جاتے ہیں، اور بسا اوقات کچھ صالحین بھی ان میں ایک خاص حکمت الٰہی عزوجل کی وجہ سے داخل ہو جاتے ہیں، لیکن ایسا ہونا ان کے لئے رفعت درجات وبلندی مراتب ہے، اور جو لوگ فجور کی وجہ سے مبتلا ہوئے وہ اپنے حال پر ہیں، اور ان کا علاج توبہ واستغفار اور آئندہ کے لئے پرہیزگار رہنے کا پورا اور پکا ارادہ ہونا ہے۔

اس موقع کے لئے اذان کا ہونا کسی روایت سے ثابت نہیں ہے، اور نہ ہی علماء ربانی کی تحقیق اور استنباط سے معلوم ہوتا ہے، اور وہ حدیث جو صحیح مسلم میں حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی ہے کہ: اذا تغولت الغیلان تاوی بالاذان: یعنی جب غیلان (بھوت پریت) کا تغول (حملہ) ہو تو اذان سے پناہ چاہو، چنانچہ اس حدیث سے بعض نے یہ استدلال کیا ہے کہ تو یہ غلط فہمی ہے، کیونکہ عرب کا گمان یہ تھا کہ جنگلوں میں غول بیابانی رنگ برنگ کی شکلوں میں آکر ڈراتے ہیں تو اس موقع کے لئے حکم دیدیا کہ اذان دیدے تاکہ وہ بھاگ جائیں، نہایہ میں ہے کہ عرب گمان کرتے تھے کہ جنگلوں میں مختلف صورتوں سے جنگلی بھوت پریت رنگ برنگ شکل کے ظاہر ہوتے ہیں، اور حرز ثمین شرح الحصص میں ہے کہ حاصل یہ ہے کہ جب کوئی ناگوار چیزیں دیکھے یا ناپسندیدہ خیالات نظر آئیں اور ان کو دور کرنا چاہے، تو اذان دیدے، اور اب میں مترجم کہتا ہوں کہ ہمزاد وغیرہ کی مکروہ صورتیں نظر آنے کی باتیں ہیں وہ سب ڈھکوسلے ہیں کیونکہ دوسروں کو تکلیف دینے کی ان میں کچھ بھی قدرت نہیں ہوتی ہے، بلکہ وہ باد ہوائی ہوتی ہیں جو دور ہو جاتی ہیں، اس کا یہاں کوئی تعلق نہیں ہے۔

اور حدیث میں آخری زمانہ کی نسبت سے جو حالات بیان کی گئی ہے، کہ زنا اور فسق وفجور کی زیادتی سے وبا نازل ہونے کے بارے میں جو خبر دی گئی ہے تو یہ خبر صحیح ہے، اور وہ مخبر صادق علیہ السلام کی طرف سے جو غیب سے متعلق خبر دینے کی بات ہے وہ آپ کے بیان کے موافق ظاہر ہوتی ہے وہ درحقیقت آسمانی بلاء ہوتی ہے جو اللہ تبارک وتعالیٰ کی طرف مسلط کر دی جاتی ہے، جو غول بیابانی نہیں ہوتی ہے، اس لئے اذان کو بے طریقہ اور بے وقت شرعی طریقہ کے خلاف پکارنے سے اس کا کوئی تعلق نہیں ہے، اور انتہائی تعجب کی بات تو یہ ہے کہ جو لوگ اذان کے بعد بھی نماز کی جماعت میں شرکت کے لئے کبھی نہیں آتے، وہ تو مطلقاً نماز ہی نہیں پڑھتے پھر بھی اسی طرح سے اذان دیا کرتے ہیں، ایسا کر کے تو وہ خود ہی گناہ کے مرتکب ہوتے ہیں، لہٰذا سب سے صحیح بات یہی ہے، واللہ اعلم بالصواب کہ جب کبھی محلہ کی نماز کے لئے اذان دی جائے ہر شخص پوری ذمہ داری اور دلچسپی کے ساتھ اس کے کلمات کو دہراتا جائے، جو کہ اذان کا جواب دینے کا حکم ہے، یعنی جب مؤذن اللہ اکبر اللہ اکبر کہے تو ہر شخص سننے والا بھی ان ہی کلمات کو دہراتا جائے، اور دل سے ان کلمات کی تصدیق بھی کرتا جائے پھر نماز کے لئے مسجد میں حاضر بھی ہو کر دل سے توبہ واستغفار کر کے نماز ادا کرتا رہے، اس طرح سارے محلہ والے صدق دلی کے ساتھ توبہ استغفار کریں، اس طرح یہ طریقہ بیماری کے دور کرنے کے موافق ہے، جو کہ حکمائے ربانی کا تجویز کیا ہوا ہے، اللہ تعالیٰ خود ہی اپنے فضل ورحمت سے کافی وشافی ہے، واللہ ذوالفضل العظیم، م۔

(۳۳) فقیہ ابو جعفرؒ نے فرمایا ہے کہ کچھ لوگ درود وظیفہ کے بعد اگر زور سے تکبیر کہیں اور یہ شکر کی نیت سے ہو تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے (۳۴) اور نماز کا سلام پھیرنے کے بعد ہی تکبیر جہر سے کہنا بدعت اور مکروہ ہے، (۳۵) کفار کی سرحد کی چھاؤنیوں میں اگر دشمنوں کے حملوں کا خوف ہو اور اس چھاؤنی والے اپنی قوت وہیبت وشوکت ظاہر کرنے کی نیت سے تکبیر کہیں تو مکروہ نہیں ہے، المحیط، (۳۶) امام ابو یوسفؒ نے ایام تشریق میں بازاروں میں تکبیر کہنے کو جائز کہا ہے، جیسا کہ عید کے دن میں

ہے، اور حضرت ابو ہریرہؓ وغیرہ سے بھی ان دنوں میں یہ طریقہ مروی ہے کہ بازار والے ان کی تکبیر پر تکبیریں کہتے تھے، اس طرح امام ابو یوسفؒ کا قول اولی ہے، م، (۳۷) اگر واعظ نے وعظ کی مجلس میں کچھ طلب بھی کیا تو یہ جائز نہ ہوگا، اسی طریقہ کو علم کے ذریعہ کمانا کہا جائے گا، الخلاصہ۔

(۳۹) وعظ و قرآن مجید سننے کے بعد چیخنا و چلانا مکروہ ہے، اسی لئے صوفیہ کو بھی محبت کے دعوی میں وجد و حال لانے اور کپڑوں کے پھاڑنے سے منع کرنا چاہئے، السراجیہ، کیونکہ کاملین اہل الصدق کی شان حسن آداب و سکون و طمانیت میں حضرات صحابہؓ کے مشابہ ہے، جبکہ صحیح حدیث میں ہے کہ صحابہ کرامؓ کی مجلسیں اسی سکون و ادب و وقار میں انوار برکات سے بھری ہوتی تھیں، یہاں تک کہ ان کے بارے میں یہ جملہ بھی موجود ہے: کان علی رؤسنا الطیر، الحدیث، م (اتنا سکون ہوتا تھا کہ گویا ہمارے سروں پر پرندے بیٹھے ہوتے تھے جن کے ڈر کر بھاگنے سے بچنے کے لئے ہم بالکل بے حس و حرکت رہتے تھے، قاسمی)

(۴۰) کافر کی دعا کے متعلق یہ کہنا کہ وہ بھی مقبول ہوگی، شیخ ابو الحسن رستغفی کے نزدیک جائز نہیں ہے، اور حاکم ابو القاسم الشیخ ابو نصر ابو یوسیؒ کے نزدیک جائز ہے، صدر الشہیدؒ نے فرمایا ہے کہ یہی قول صحیح ہے، المحیط۔

اس معنی کے اعتبار سے کہ اس نے اپنا رب اپنی ہوا و نفس کو شیطان کی اتباع میں بنالیا ہے، اسی وجہ سے وہ اپنا رب ایسے کو جانتا ہے جس کا شریک بت وغیرہ ہے، یا عیسی بیٹا و عزیر بیٹا ہے، اس لئے اس کا آلہ وہ ہوا جسے شیطان نے اپنے خیال میں ڈال دیا ہے چنانچہ وہ شخص اپنے اسی خیالی معبود سے دعا کرتا ہے، اور اس سے اس کے قبول ہونے کے کوئی معنی نہیں ہے، سوائے اس کے کہ یہ ظہور اس کے صفت غضب میں سے ہے، کیونکہ ملک الٰہیہ میں اس کی مرضی کے کچھ بھی جاری نہیں ہوتا ہے چنانچہ فرمان باری تعالیٰ ہے: ولو شاء ربك لآمن من فی الارض کلھم جمیعا: اس لئے اللہ تعالیٰ مانگنے والے کے گمان کے پردہ میں اس کی مراد اسے دیدیتا ہے جس سے وہ اور بھی دھوکہ کھاجاتا ہے، اس طرح یہ کہا جاسکتا ہے کہ شاید اس نے جو بھی مراد مانگی ہے وہ مل جائے، اس طرح اس کلام کا حاصل یہ نکلا کہ اگر یہ خیال ہو کہ کافر اگر اللہ تعالیٰ سے دعا مانگے تو وہ قبول ہوسکتی ہے، تو یہ خیال ٹھیک نہیں ہے، کیونکہ اس کی دعا تو جناب باری تعالیٰ سے بھٹکی ہوئی ہے، جیسا کہ خود باری تعالیٰ نے فرمایا ہے: وما دعاء الکافرین الافی ضلال: اس لئے کہ اس نے اسی کو بلایا ہے جو اس کے خیال باطل میں ہے، اور اگر اس کی یہ نیت ہو کہ اللہ تعالیٰ کبھی کافر کو بھی اس کی مراد دیدیتا ہے تاکہ اس کی جہالت آزمالی جائے کہ وہ اپنے بت یا مسیح کی طرف سے مراد حاصل ہونے پر اعلان کرے اور اپنی نافرمانی و گمراہی کا پورے طور سے اظہار کردے، تو اس معنی کے لحاظ سے کافر کی بھی مراد ملنا جائز ہے، فافہم، واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب، م۔

(۴۱) امام ابو حنیفہ سے اجناس میں روایت ہے کہ جن کیلئے آخرت میں ثواب نہیں ہے (۴۲) اگر کچھ لوگ کسی مردہ کی نماز پڑھنے کو جمع ہوئے پھر ان میں سے ایک شخص کھڑا ہو کر اسی مردہ کے لئے دعا کرنے لگا اور بلند آواز سے مانگنے لگا تو یہ مکروہ ہے، (۴۳) میت کی تعریف کرتے ہوئے زیادتی کردینا اور جو بات اس میں نہ ہو وہ بھی بیان کرنا مکروہ تحریمی ہے، لیکن اس پر کچھ مناسب ثنا و صفت بیان کرنا مکروہ نہیں ہے، الذخیرہ (۴۴) میت کے لئے صدقہ دینا اور اس کے واسطے دعا کرنا جائز ہے، اور وہ اس مردہ کو پہنچ جاتا ہے، خزانۃ الفتاویٰ۔

لکھے ہوئے کاغذات سے متعلق مسائل

(۱) ایسے کاغذ میں کوئی چیز لپیٹنا جس میں اللہ تعالیٰ کا نام لکھا ہوا ہو خواہ اندر لکھا ہو یا باہر مکروہ ہے، بخلاف کنیہ (تھیلی) کے کہ وہ مکروہ نہیں ہے، اگرچہ اس پر اللہ تعالیٰ کا نام ہو، الملتقط، (۲) کاغذ میں اللہ تعالیٰ کا نام لکھا ہو اسے بچھونے کے نیچے رکھنا بعضوں کے نزدیک مکروہ ہے، المحیط، بندہ مترجم کے نزدیک یہی قول اصح ہے، واللہ تعالیٰ اعلم، م (۳) جن اوراق میں احادیث و آثار لکھے

ہوں ان سے دفتی (گتہ) بنانا مکروہ ہے، اگرچہ وہ کتب فقہ کی دفتی (گتہ) ہو، اگرچہ غرائب میں اسے جائز ہی لکھا ہے، واللہ تعالیٰ اعلم، م (۴) طالب علم کے تھیلے میں اگر حدیث یا فقہ کی کتابیں ہوں ان کو تکیہ کے طور پر صرف حفاظت کرنے کی غرض سے استعمال کرنا جائز ہے، ورنہ نہیں، الذخیرہ، الملتقط، یعنی جیسا کہ حکم قرآن مجید کا ہے، خزانۃ الفتاویٰ، (۵) اگر کمرہ کے اندر قرآن مجید غلاف یا کسی دوسری چیز کے اندر ہو تو اس میں اپنی زوجہ سے ہمبستری منع نہیں ہے الغرائب۔

(۶) جس صندوق یا کٹھری میں قرآن مجید وغیرہ ہو یا ایسے درہم ہوں جن پر اللہ تعالیٰ کا نام ہو یا آیت ہو تو اس کی حفاظت کے لئے اس پر بیٹھنا منع نہیں ہے، محیط، والذخیرہ (۷) روپیہ پر اللہ تعالیٰ کا نام لکھنا مکروہ نہیں ہے کیونکہ اس سے علامت مقصود ہوتی ہے اس کی اہانت مقصود نہیں ہے، جواہر الاخلاطی، لیکن اس مسئلہ میں کچھ تردد بھی ہے، کیونکہ وہ روپیہ تو استعمال ہونے ہی کے لئے بنایا گیا ہے، اور وہ استعمال ضرور ہوگا، پھر اس کو بدلہ اور بیچا جائیگا اس لئے مکروہ ہونا چاہئے کہ اس کو لوگ پاک ناپاک ہر حالت میں ہاتھ لگائینگے، نیز چونکہ معاملات میں مسلم اور غیر مسلم کی بھی تخصیص نہیں ہوتی ہے، اس لئے بھی اس سے منع کرنے کا ہی فتویٰ دینا چاہئے، م، (۸) جو شخص پاک نہ ہو اسے ایسا درہم چھونا مکروہ ہے جس پر اللہ تعالیٰ کا نام لکھا ہو، القاضی خان، (۹) جس سمت کی کھونٹی میں قرآن مجید لٹکا ہوا ہو اس طرف پاؤں پھیلانا مکروہ نہیں ہے، اور اگر برابر میں رکھا ہوا ہو تو مکروہ ہوگا، ورنہ نہیں الغرائب۔

(۱۰) اگر تھیلی یا رومال میں ایسے درہم ساتھ ہوں جن پر اسمائے الٰہی لکھے ہوں تو بغیر وضوء ہونے کی بھی حالت میں مکروہ نہیں ہوگا، الحادی، (۱۱) اگر کتاب کو لے کر کوئی پائخانہ میں جائے تو مکروہ ہوگا، اور اگر پاک جگہ میں اسے لے کر پیشاب کرنے بیٹھا تو مکروہ نہ ہوگا، فقیہ ابو جعفرؒ کا یہی فتویٰ ہے۔ (۱۲) اگر جیب میں کلمہ لکھے ہوئے روپے ہوں یا انگوٹھی میں نام الٰہی ہو تو اس میں بھی یہی تفصیل ہوگی۔ المحیط

(۱۳) اسی طرح اگر دروازہ پر یا دیوار پر اللہ کے نام یا قرآنی آیت کا حصہ لکھا ہوا ہو تو کچھ فقہاء نے مکروہ اور اکثر نے جائز کہا ہے، القاضی خان، (۱۴) فرش یا بستر پر قرآن لکھنا مکروہ تحریمی ہے، الغرائب، (۱۵) اگر چٹائی یا جاء نماز پر الملک لکھا ہوا ہو تو اسے بچھانا اور اس پر بیٹھنا و استعمال میں لانا مکروہ ہے، اسی بناء پر مشائخ نے کہا ہے کہ جس کاغذ پر اللہ تعالیٰ کا نام ہو اس کو لے کر کتاب میں نشان بنانا مکروہ ہے، کیونکہ اس میں اللہ تعالیٰ کے مبارک نام کو بے ہودہ استعمال کیا گیا ہے، الکبریٰ، (۱۶) کسی نشانہ پر فرعون یا ابو جہل وغیرہ لکھ کر اس پر تیروں یا گولیوں سے نشانہ لگانا بھی ان حرفوں کی بے حرمتی کی بناء پر مکروہ ہے، السراجیہ (۱۷) حسنؒ نے ابو حنیفہؒ سے روایت کی ہے کہ قرآن مجید کو چھوٹا کرنا مکروہ ہے یعنی باریک قلم سے لکھ کر چھوٹی حمائل کرنا مکروہ ہے، امام ابو یوسفؒ کا بھی یہی قول ہے، پھر حسنؒ نے کہا ہے کہ ہم بھی اسی کو پسند کرتے ہیں، مصنفؒ نے کہا ہے کہ شاید امام اعظمؒ نے اس سے تنزیہی کراہت مراد لی ہے، گناہ مراد نہیں ہے۔

(۱۸) جو شخص قرآن مجید لکھنا چاہے تو اس پر لازم ہے کہ عمدہ اور واضح خط میں عمدہ ورق یا سفید کاغذ پر موٹے قلم سے چمکیلی اور روشنائی سے لکھے اور دو سطروں کے درمیان فرق اور فصل کرے اور حروف بھرے ہوئے ہوں، یعنی روشنائی اچھی لگی ہوئی ہو، اور قرآن مجید کو تعشیر و ذکر آیات و علامات وقف وغیرہ سے پاک رکھے جیسے عثمان بن عفانؓ کا مصحف تھا، القنیہ، تعشیر سے مراد یہ ہے کہ ہر دس آیت پر کسی قسم کی علامت لگا کر فاصلہ کیا جائے، السراج شاید کہ اب بالخصوص عجمیوں کے لئے سورتوں کے نام لکھنا اور آیتوں کی علامت بنانا جائز ہے، م، (۱۹) سورتوں کے نام اور آیتوں کی تعداد گننے میں حرج نہیں ہے، یہ کام اگرچہ بدعت ہے مگر بدعت حسنہ ہے، اسی طرح دوسری بہت سی چیزیں اگرچہ بدعت ہیں مگر زمانہ کے مختلف ہو جانے کی وجہ سے وہ بدعت حسنہ میں شمار ہوتی ہیں، جواہر الاخلاطی، (۲۰) شیخ ابو الحسنؒ فرماتے ہیں کہ جیسے دو سورتوں کے درمیان فصل کرنے کے

لئے بسم اللہ الرحمٰن الرحیم لکھتے ہیں، اسی طرح عادت کے موافق دو سورتوں کے درمیان نام لکھ دینے میں بھی حرج نہیں ہے ،السراج، (۲۱) قرآن پاک پر سونا چاندی کا کام کر دینے یا چڑھا دینے میں کوئی حرج نہیں ہے لیکن امام یوسفؒ کے نزدیک مکروہ ہونے کی روایت کی جاتی ہے، اور امام محمدؒ کے قول میں اختلاف ہے، القاضی خان۔

(۲۲) امام ابو حنیفہؒ نے فرمایا ہے کہ کسی نصرانی شخص کو قرآن مجید و فقہ اسلام پڑھانے میں کوئی حرج نہیں ہے کہ شاید اسے ہدایت ہو جائے لیکن وہ قرآن پاک کو ہاتھ نہیں لگائے، اور اگر نہا دھو کر ہاتھ لگائے تو اس میں بھی کوئی مضائقہ نہیں ہے، الملتقط، (۲۳) جب قرآن مجید اتنا اور اس طرح پرانا ہو جائے کہ اس سے پڑھنا ممکن نہ رہے تو امام محمدؒ نے سیر کبیر میں اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ اسے آگ سے جلانا نہیں چاہئے، اور ہم بھی اس قول کو قبول کرتے ہیں، الذخیرہ، بلکہ کوئی بغلی گڑھا کھود کر اسے اسی میں دفن کر دینا چاہئے، کیونکہ سیدھے گڈھا کھودنے میں اس پر مٹی ڈالنے کی ضرورت ہوگی، الغرائب۔

میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ عوام کے دماغ میں یہ بات سما گئی ہے کہ جلانے کا مقصد اسے سزا دینا ہوتا ہے، مگر عرب میں یہ بات نہیں تھی، پھر یہ بات بھی ظاہر ہے کہ جلا دینے سے بہت سی باتوں سے امن واطمینان ہو جاتا ہے، کہ اس کے جلا دینے کے بعد اس میں نجاست نہیں لگ سکتی ہے، پھر دفن کئے ہوئے کو دوبارہ نکال کر اس کی بے ادبی کرنے کا خطرہ بھی نہیں رہتا ہے، اس کے علاوہ اس جیسی اور بھی باتیں ہو سکتی ہیں، بلکہ اگر عوام کے دماغ میں یہ وجہ سمجھ میں آجائے تو یہی طریقہ زیادہ بہتر ہوگا، واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب، م۔

(۲۴) مختلف کتابوں کو ترتیب دینا اس طرح مناسب ہوگا کہ سب سے نیچے لغت اور نحو کی کتابیں اوپر نیچے رکھی جائیں، ان کے اوپر تعبیر اور ان کے اوپر کلام کی کتابیں ان کے اوپر فقہ کی اور ان کے اوپر احادیث کی کتابیں رکھی جائیں (۲۵) استعمال کئے ہوئے قلم کا تراشہ کو مسجد کی گھاس کی طرح ایسی جگہ نہیں پھینکنی چاہیں جس سے چیزوں کی تعظیم میں خلل پیدا ہو، القنیہ (۲۶) امام ابو حنیفہؒ نے مکہ معظمہ کا مجاور بن کر وہاں رہنے یا وہاں مستقل قیام کو مکروہ جانا ہے، الذخیرہ مترجم یہ کہتا ہوں کہ ادب کا خیال کرتے ہوئے یہی حکم اور اپنے حق میں اسی صورت میں بہتری ہے، جس کے وجوہ میں نے اپنے تفسیر کے سورۂ حج میں تفصیل کے ساتھ بیان کر دئے ہیں، واللہ تعالیٰ اعلم، م۔

فصل مسابقہ اور دوسرے سے بڑھ جانے کے مقابلہ کا بیان

(۱) چار چیزوں میں سابقہ جائز ہے، (۱) اونٹ (۲) گھوڑا (۳) تیر اندازی (۴) اپنے پاؤں پر دوڑ کر بڑھ جانا (۲) اور جواز کا یہ حکم اسی صورت میں ہوگا جبکہ صرف ایک طرف سے اعلان ہو، مثلاً دوڑتے ہوئے یہ کیا کہ میرے مقابلہ میں دوڑو اور دوڑنا شروع کر دیا، چنانچہ اگر یہ کہا کہ اگر دوڑ میں تم مجھ سے نکل گئے تو میرے ذمہ تمہارے سو روپے لازم ہوں گے، لیکن اگر میں بڑھ جاؤں تو کچھ مطالبہ نہیں ہوگا، یا اس کے برعکس ہو (۳) اور اگر دونوں طرف سے شرط ہو تو یہ قمار اور جوا ہو جائے گا، البتہ اگر یہ مقابلہ کسی تیسرے شخص کی طرف سے ہو مثلاً اگر یہ کہا کہ اگر تم نکل جاؤ تو اتنا اور اگر وہ نکل جائے تو اتنا اور میں خود نکل جاؤں تو کچھ نہیں، لیکن معلوم ہونا چاہئے، کہ اس شرط سے صرف انعام کا جائز ہونا یعنی حلال ہونا مراد ہے، اور حق دار ہو جانا اور اس کا مدعی بن جانا مراد نہیں ہے، الخلاصہ، اور تیسرے شخص کے بارے میں بھی یہ شرط ہے کہ اس کے بھی آگے بڑھ جانے کا احتمال باقی ہو یعنی شاید وہ آگے بڑھ جائے اور شاید پیچھے ہی رہ جائے اس لئے کہ اگر وہ شخص ایسا ہو کہ وہ یقیناً آگے ہی ہوگا یا پیچھے ہی رہ جائے گا تب جائز نہ ہوگا۔

(۴) اگر یہ اس قسم کا مقابلہ طلبہ یا علماء میں علمی مسائل کے باب میں ہو کہ اگر میں نے غلطی کی تو مجھ سے اتنا پاؤ گے، اور اگر تم

نے غلطی کی تم پر کچھ لازم نہ ہوگا، تو یہ صورت بھی جائز ہونی چاہئے، چنانچہ شمس الائمہ حلوائیؒ نے اسی کو اختیار کیا ہے، المحیط، اس کے جواز کی اصل دلیل حضرت ابن عمرؓ کی وہ حدیث ہے جو صحاح کی باب مسابقہ میں روایت مذکورہ ہے، (۵) آج کل جو لوگ گھڑ دوڑ میں بازی لگاتے ہیں وہ سراسر قمار اور حرام اور افعال کفر میں سے ہے، م، (۶) اخروٹ اور خربوزہ جیسے پھلوں سے جو عید کے دن بعض علاقوں میں بچے کھیلتے ہیں اگر قمار کے طور پر ہو تو وہ بھی حرام ہوگا، ورنہ ان کے کھانے میں کوئی حرج نہ ہوگا، خزانۃ المفتیین، (۶) مصارعت یعنی کشتی لڑنا اگر جہاد کی تیاری کی نیت سے ہو تو جائز ہے، اس حدیث کے پیش نظر جو حضرت رکانہؓ کے قصہ میں موجود ہے، (۷) ہمارے زمانہ میں جو اوباش لوگ اکھاڑا وغیرہ میں لڑتے ہیں اور ستر کھول کر مکروہ حرکتیں کرتے ہیں جس سے ان کا مقصد روپیہ کمانا ہوتا ہے، اس میں جہاد کا کوئی سامان اور تیاری نہیں ہوتی ہے تو یہ مکروہ تحریمی ہے، م۔

فصل: سلام اور دوسری چیزوں کے آداب کے بیان میں

(۱) جب آدمی کسی کے دروازہ پر جائے تو اسے چاہئے کہ سلام سے پہلے داخل ہونے کی اجازت چاہے، پھر داخل ہو جانے کے بعد کلام کرنے سے پہلے سلام کرے، اور اگر میدان میں ہو تو پہلے سلام پھر کلام کرے، فتاوی قاضی خان، میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ حدیث صغابیس وغیرہ میں اس طرح کی تعلیم دی گئی ہے کہ یوں کہے، السلام علیکم اادخل: یعنی دروازہ پر کھڑے ہو کر کہے السلام علیکم کیا میں اندر آسکتا ہوں، اور حضرت سعد بن عبادہؓ میں بھی مذکورہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے حضرت سعد بن عبادہؓ کے گھر تشریف لے گئے تو اس طرح فرما کر اجازت چاہی تو سعدؓ نے اپنے بیٹے قیس وغیرہ کو اس جواب سے منع کر دیا، یہاں تک کہ آپ نے تین بار سلام فرمایا تب سعدؓ نے اجازت دی اور اس طرح سے اپنے جواب نہ دینے پر عذر خواہی کی کہ میں نے قصداً یہ حرکت اس لئے کی کہ آپ کے سلام کی زیادہ برکت حاصل کروں، لہٰذا ان احادیث سے پہلے سلام کرنا معلوم ہوتا ہے اس میں سمجھنے کے لئے ایک نکتہ کی بات یہ ہے کہ ان کے گھر بہت چھوٹے ہوتے تھے اس لئے ان کے سلام کی آواز فوراً ہی اندر پہنچ جاتی تھی، جبکہ موجودہ زمانہ میں سلام کی آواز کا ان گھروں میں داخل ہونا بہت ہی مشکل ہے، لہٰذا سلام کرنے سے مقصد حل نہ ہوگا، واللہ تعالیٰ اعلم، م۔

(۲) بعض مشائخ نے فرمایا ہے کہ سلام کا جواب دینے والا زیادہ ثواب کا مستحق ہوتا ہے، اور کچھ فقہاء نے کہا ہے کہ نہیں بلکہ سلام کی ابتداء کرنے والا افضل ہے، المحیط، (۳) سلام کرنا سنت اور جواب دینا واجب ہے اس طرح بظاہر واجب کا ثواب زیادہ ہے، لیکن قول مختار یہ ہے کہ سنت مذکورہ افضل ہے، مسئلہ کی تفصیل یہ ہے کہ تمام مجتہدین کا اس بات پر اتفاق ہے کہ سلام کرنا سنت ہے اس لئے جس نے اس سنت کی ادائیگی میں ابتداء کی اس نے سنت ادا کر کے اس کا ثواب پالیا اور مسلمان کا حق ادا کر دیا، اب دوسرے شخص پر یہ لازم ہو گیا، کہ جواب میں اس کا حق ادا کر دے یعنی اس کے سلام کا جواب دیدے۔ اس لئے وہ شخص جواب دے کر صرف اپنے ذمہ کا حق واجبی ادا کرے گا، اسی لئے وہ شخص جواب میں سلام پر کچھ بڑھا کر جواب دے گا، وعلیکم السلام ورحمۃ اللہ وبرکاتہ کہے گا، تب ایک فضیلت پائے گا، ورنہ وہ تو صرف ایک بندہ کی واجبی حق کو ادا کرے گا، اور قاعدہ ہے کہ وہ نفل واجب جو اپنے ابتداء وقت سے ہی طاعت مانا جاتا ہو وہ ایک سنت کی ادائیگی کے مقابلہ میں افضل ہوتا ہے، جیسے ایک ضرورت مند کو وقت پر قرض حسن دینا مستحب ہے، لیکن اس کا ادا کرنا واجب ہے، حالانکہ قرض دینے والا ثواب کا بھی مستحق ہو جاتا ہے، فاحفظہ

اور فقیہ ابو اللیثؒ کے قول سے خود سلام کرنا بھی واجب معلوم ہوتا ہے، جیسا کہ عن قریب بیان ہوگا، م، (۴) اگر صرف ایک ہی مسلمان کو سلام کرنا ہو تو بھی جمع کے لفظ سے السلام علیکم ہی کہنا بہتر ہے، اور واحد کے لفظ سے السلام علیک نہ کہے، اور جواب میں بھی جمع کا صیغہ یعنی وعلیکم السلام ہی کہنا بہتر ہے، السراجیہ، جمع کہنے میں شاید فرشتے بھی داخل سلام ہوتے ہیں اسی لئے اس وقت فرشتوں کی نیت بھی کر لینی چاہئے، جیسے نماز سے فراغت کی صورت میں کیا جاتا ہے، م، (۵) افضل یہ ہے کہ مکمل سلام

یعنی السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ کہا جائے، اور اسی طرح جواب میں بھی اسی طرح مکمل کہا جائے، اس سے زیادہ کوئی لفظ نہیں بڑھایا جائے، المحیط، کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے السلام علیکم کہنے والے کو ورحمۃ اللہ کہہ کر اضافہ کیا، اور السلام علیکم ورحمۃ اللہ کہنے والے کے جواب میں وبرکاتہ کا بھی اضافہ کیا، اور برکاتہ تک کہنے والے کو جواب میں کسی لفظ کو نہ بڑھایا یہی جواب دیا ہے، اور اس میں ہر لفظ کے عوض دس نیکیوں کے ملنے کی تصریح کی گئی ہے، اس طرح پورے سلام میں تیس نیکیاں ہوتی ہیں، **فالحمد للہ رب العلمین۔**

(۶) جواب میں وعلیکم السلام الخ واو عطف کے ساتھ کہنا بہتر ہے، اگرچہ بغیر واؤ کے صرف السلام علیکم الخ کہنا بھی جائز ہے، اور سلام علیکم کے جواب میں سلام علیکم کہنا بھی جائز ہے، التاتار خانیہ، (۷) سلام کی ابتداء کرتے ہوئے وعلیکم یا علیکم السلام نہیں کہنا چاہئے، کیونکہ زندوں کو اس طرح سلام کرنا منع ہے، لیکن جواب میں مسنون ہے، م، (۸) اگر ایک جماعت ایک جماعت کے پاس جائے پس اگر کسی نے سلام نہیں کیا تو سب گنہگار ہوں گے، اور اگر ان میں سے ایک نے بھی سلام کر دیا تو وہی سلام سب کی طرف سے کافی ہو جائے گا، اور سب کا سلام کرنا افضل ہے، اسی طرح جواب میں کوئی بھی کچھ نہ کہے تو سب گنہگار ہوں گے، اور اگر ایک نے بھی جواب دیدیا تو وہی سب کی طرف سے کافی ہوگا، ویسے سب کا جواب دینا بھی افضل ہوگا، الذخیرہ، (۹) سلام کرنے کا طریقہ اس طرح ہے کہ سواری پر سوار شخص پیدل چلنے والے کو سلام کرے، اور کھڑا ہونے والا یا چلنے والا شخص بیٹھے ہوئے کو اور تھوڑی جماعت بڑی جماعت کو اور چھوٹے اپنے بڑوں کو اور پیچھے رہنے والا آگے رہنے والے کو سلام کرے، الخلاصہ، المحیط، ان میں سے اکثر مسائل صحیح حدیث میں منصوص ہیں۔

(۱۰) جب دو مسلمان ملتے ہیں اور سلام کرنے کے بعد مصافحہ بھی کر لیتے ہیں تو حدیث سے ثابت ہے کہ ان کے گناہ ایسے جھڑ جاتے ہیں جیسے پت جھڑ کے موسم میں درخت کے پتے گر جاتے ہیں، (۱۱) افضل اعمال میں سے یہ بات ہے کہ مسلمان اپنے مسلمان بھائی سے ہنس مکھ چہرہ (خندہ پیشانی) سے ملے، یہ عمدہ اخلاق مسنونہ نہایت ہی نفیس ہیں، یہاں تک کہ حدیث سے ثابت ہے کہ ایک خوش اخلاق مسلمان کو اس کی اپنی خوش اخلاقی کی وجہ سے جنت میں ایسے شخص کا درجہ ملے گا، جو دن میں روزے رکھتا اور رات میں عبادت کرتا رہتا تھا، مگر یہ بات یاد رکھنے اور عمل کرنے کی ہے کہ خوش اخلاقی کو حدیث سے ہی حاصل کرو ورنہ زمانہ والوں میں جو نالائق اور منافقانہ تکلفات کا نام خلق ہے، وہ منافقوں کے بدتر اخلاق ہیں، اور اوصاف ہیں، ان سے تو بچتے رہنا ہی واجب ہے، م، (۱۲) ایک مرتبہ سلام کرنے والے کو جواب دینا تو واجب ہے، اور اگر وہ اسی مجلس میں دوبارہ سلام کرے تو دوبارہ جواب دینا واجب نہیں ہے، جیسے کہ چھینک کے بارے میں حکم ہے، التاتار خانیہ (۱۳) پوری جماعت میں خصوصیت کے ساتھ کسی کو سلام کرنا مثلاً السلام علیکم یا زید کہنا مکروہ ہے، اس صورت میں اگر دوسرے شخص مثلاً بکر نے جواب دیدیا تو اس زید کی طرف سے اس کا ذمہ ختم نہ ہوگا، المحیط۔

(۱۴) حدیث میں رسول اللہ ﷺ کا فرمان ہے کہ اے لوگو آپس میں سلام کو بڑھاؤ اور محتاجوں کو کھانا کھلاؤ، رات کے وقت جب سو رہے ہوں تم نماز پڑھو اس پر عمل کر کے اپنے رب عزوجل کی جنت میں سلامتی کے ساتھ داخل ہو جاؤ، م، (۱۵) اگر کچھ آدمی کھانا کھا رہے ہوں اور آنے والے کو کھانے کی اس وقت خواہش بھی ہو اور یہ جانتا بھی ہو کہ یہ لوگ اسے کھانے کے لئے بلائینگے جب تو ان کو سلام کرے ورنہ نہیں، الوجیز، (۱۶) معلوم ہونا چاہئے کہ عوام میں جو طریقہ جاری ہے کہ کھانے والے آنے والے یا دوسرے موجود شخص کو کھانے کے لئے بلا لیتے ہیں اور کہتے ہیں کہ آپ بھی کھانا کھالیں حالانکہ ان کو شریک کرنے کا دل سے مطلقاً ارادہ نہیں ہوتا ہے تو یہ فعل مکروہ ہے، اور اگر دل سے دعوت دے کہ خواہ دوسرا شخص اس کے کھانے میں شریک ہو یا نہ ہو تو اچھی بات ہے، ورنہ بلانا نہیں چاہئے، م، (۱۷) اگر مانگنے والا (سائل) سلام کرے تو اس کا جواب دینا واجب نہیں ہے،

الخلاصہ، جیسے کہ قاضی اور حاکم کو اس کے محکمہ میں کسی نے سلام کیا تو اس پر جواب دینا واجب نہ ہوگا، القاضی خان۔

(۱۸) شیخ یا استاد کو اپنے شاگرد کا جواب اور ذکر کرنے والے کو سلام کرنے والے کا جواب دینا واجب نہیں ہے، المحیط، ان کے علاوہ اور دوسروں کے نام بھی ذکر کئے گئے ہیں، م، (۱۹) بلند آواز کے ساتھ قرآن مجید کی تلاوت کرنے والے کو، اور علم کا مذاکرہ تکرار کرنے والے کو اور اذان واقامت ہوتے وقت سلام کرنا مکروہ ہے، اور بقول صحیح اس کا جواب دینا بھی واجب ہے، الغیاثیہ، (۲۰) اگر اجنبی مرد وعورت پردہ کے ساتھ سامنے آئیں تو دیانۃً ان کو سلام نہیں کرنا چاہئے، الوجیز لیکن حکما مرد کو چاہئے کہ عورت کو سلام کردے، القاضی خان، لیکن فتوی یہ ہے کہ مرد کسی اجنبیہ عورت کو سلام نہ کرے، اور عورت جواب نہ دے، م (۲۱) جو شخص پہلے سلام کرتا ہے وہ افضل ہے، اور طہارت کے ساتھ جواب دینا مستحب ہے، اس طہارت کے لئے صرف تیمم کرلینا بھی کافی ہے، الغیاثیہ، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ نے بھی ایسا ہی کیا ہے، لیکن اس تیمم سے نماز جائز نہ ہوگی، واللہ تعالیٰ اعلم، م۔

(۲۲) آدمی جب اپنے گھر میں آئے تو سب سے پہلے درود پڑھے اور اپنے گھر والوں کو سلام کرے، اور اگر گھر خالی ہو تو اس طرح کہے: **السلام علینا وعلی عباد اللہ الصالحین**، م، محیط، اور جب بھی داخل ہو ایسا ہی کرے، الصیرفیہ، (۲۳) بچوں کو بھی سلام کرنا بہتر ہے، فقیہؒ نے یہی اختیار کیا ہے، (۲۴) اگر ذمیوں اور کفار سے اپنی کوئی حاجت متعلق ہو تو ادب عرض کرنے میں حرج نہیں ہے، جیسے جواب سلام میں حرج نہیں ہے (۲۵) اگر مجمع میں مسلمان اور کفار سب شریک ہوں، یعنی ملا جلا مجمع ہو تو مسلمانوں کی نیت کرکے السلام علیکم کہدے اور اگر چاہے تو یوں کہے: **السلام علی من اتبع الھدیٰ**، چنانچہ رسول اللہ ﷺ شاہ روم ہرقل کو اسی لفظ سے مخاطب کرتے ہوئے اپنا فرمان لکھا تھا، م، (۲۶) اصل یہ ہے کہ جو شخص ملاقات کو آئے اس کی سنت تحیۃ السلام ہے لہٰذا جو شخص کہ مسجد میں تلاوت یا نماز یا انتظار نماز یا حدیث سننے سنانے کے لئے بیٹھا ہوا سے سلام نہیں کیا جائے، اور بقول صحیح اس پر جواب دینا بھی واجب نہیں ہے، الغیاثیہ، القنیہ، لیکن صدر شہید اور ابو اللیث رحمہما کا مذہب مختار یہ کہ قرآن مجید پڑھنے والے پر جواب دینا واجب ہے، الوجیز، المحیط۔

(۲۷) جمعہ اور عیدین کے خطبہ کے وقت اور اس حالت میں کہ لوگ نماز پڑھنے میں مشغول ہوں اور کوئی بھی فارغ نہ ہو تو ان اوقات میں سلام نہیں کرنا چاہئے، اور مبسوط میں ہے کہ اس حالت میں چھینک کا بھی جواب نہیں دینا چاہئے، الخلاصہ، الذخیرہ، اور تاتارخانیہ میں لکھا ہے کہ علمی مذاکرہ کے وقت سلام کرنے والا گنہگار ہوگا، لیکن اظہر یہ ہے کہ سلام نہیں کرنا چاہئے، اور ان لوگوں پر جواب دینا بھی واجب نہیں ہے، جیسا کہ محیط میں ہے، (۲۸) ان لوگوں کو سلام نہیں کرنا چاہئے، دل لگی کرنے والا بڈھا، اور اوباش، جھوٹے قصے سنانے والا، بیہودہ بکواس کرنے والا، پھکڑ، بازاروں میں عورتوں کو تاکنے والا، بشرطیکہ ان کا توبہ کرنا ظاہر نہ ہوا ہو، القنیہ، راگ گانے والا، قوال، کبوتر اڑانے والا، تیتر، یا مرغ اور بٹیر باز، الغیاثیہ، اس میں اصل بات فسق کا عام ہونا ہے، م، جو پیشاب یا پائخانہ کر رہا ہو، یا غسل خانہ میں ننگا نہا رہا ہو تو ان کو بھی سلام نہیں کرنا چاہئے، اور سلام کرنے والا بے ادب ہوگا، الغیاثیہ، فاسق مسلمان کے حق میں اس کی ہدایت کی دل سے دعا کرنی چاہئے، لیکن سلام کرنے کے بارے میں قول اصح یہ ہے کہ اس کی ابتداء نہیں کی جائے، التمرتاشی، (۲۹) یہ بات یاد رکھنے کی ہے کہ جو شخص مسلمانوں میں شمار کیا جاتا ہے، اگرچہ وہ بدعتی ہی ہو اس کے ساتھ کافروں جیسی دشمنی رکھنی جائز نہیں ہے، اور ان سے دل میں کینہ رکھنا بھی برا ہے، کیونکہ حدیث میں ہے، **النصح لکل مسلم**، یعنی ہر مسلم کے لئے بہتری چاہنا، اور جن احادیث میں بدعتیوں کی برائی اور توہین مذکورہ ہے، ان کا مطلب یہ ہے کہ ان کی تعظیم نہ کی جائے، کہ یہی بات ان کے حق میں خیر خواہی کی ہے، کہ لوگوں کے دلوں میں اپنی عظمت نہ پاکر

شاید کہ ان کو اس کا احساس اور اس سے خود ملامت حاصل ہو، اور اس سے وہ توبہ کرلیں، اسی بناء پر اس زمانہ میں نادان مقلدوں اور غیر مقلدوں دونوں پر تعجب پھر افسوس بھی ہوتا ہے، کہ ان میں کوئی بھی احادیث و آیات کو نہیں سمجھتا ہے، جس کے نتیجہ میں آپس میں دونوں فریق دشمنی رکھتے ہیں، اور ان نصوص کی نامناسب تادلیں بھی کرتے ہیں، اور یہ فتنہ بہت زبردست ہے، اللہ تعالیٰ ہمیں اور انہیں سبھی کو اور سارے مسلمانوں کو بھی اس سے بچا کر رکھے، اور ہمیں اور انہیں سبھوں کو صراط مستقیم پر ثابت قدم رکھے، آمین، م۔

(۳۰) اگر کسی مسلمان نے دوسرے مسلمان سے یہ کہا کہ تم فلاں اور فلاں کو میرا سلام پہونچادو اور وہ قبول کرلے تو اس کا سلام ان لوگوں تک پہنچانا اس شخص پر لازم ہوگا، الغیاثیہ، م، (۳۱) جب وہ شخص سلام پہنچادے تب جسے سلام پہنچایا گیا ہے تو اسے یہ لازم ہوگا کہ پہلے اس پہنچانے والے کو پھر کہنے والے کو جواب سلام پہنچائے یعنی وہ اس طرح کہے، وعلیک وعلیہ السلام (وعلیک وعلیہم السلام) یہ بات صحیح حدیث میں مذکور ہے، م، اور ذخیرہ میں سیر کبیر سے بھی یہی بات منقول ہے، (۳۲) جواب سلام پہنچانے کا وجوب اسی وقت ختم ہوگا جبکہ اسے سنا دیا جائے اور اگر وہ بہرہ ہو تو اسے ہونٹوں کا ہلنا نظر آجائے، الکبریٰ، (۳۳) کلمہ کی انگلی یا ہاتھ سے سلام کرنا مکروہ ہے، الغیاثیہ، (۳۴) اگر مخاطب دور میں ہو اور اس تک آواز پہنچانے میں دقت ہو تو انگلی یا ہاتھ کا اشارہ سے کرلینے میں مضائقہ نہیں ہے، جیسا کہ حضرت ابو رافعؓ کی حدیث میں حالت نماز کے جواب میں ابتدائے اسلام کے زمانہ میں مروی ہے، اور سلام کے لئے پیشانی اور گردن جھکانے کا جو طریقہ اس علاقہ میں رائج ہے وہ درحقیقت منافقوں کی بری عادتوں میں سے ہے، بالخصوص کمر جھکانا اور رکوع کی طرح جھک جانا مکروہ تحریمی ہے، کیونکہ جھک کر ادب بجالانا یا سلام کرنا اگر اگلی امت میں مروج تھا بھی تو وہ قطعی طریقہ سے منسوخ کردیا گیا ہے، اور اس امت میں رکوع کرنا صرف اور صرف عبادت الٰہی کا ایک رکن اور حصہ ہے جو دوسرے کے لئے جائز نہیں ہے، لہٰذا کسی منسوخ حکم پر اب عمل کرنا جائز نہ ہوگا، اور رکن عبادت میں شرکت حرام ہے، اسی لئے یہ طریقہ جائز نہیں ہے، واللہ تعالیٰ اعلم، م۔

(۳۵) ایک مسلمان کا دوسرے مسلمان پر جتنے حقوق نص سے ثابت ہیں ان میں سے چند یہ ہیں (۱) جب کسی کو چھینک آئے اور وہ خود الحمد للہ کہے تو سراجیہ میں مذکور ہے، کہ دوسرے سننے والے کو اسے مخاطب کرتے ہوئے یرحمک اللہ کہنا واجب ہے، لیکن صرف ایک مرتبہ چھینک آنے تک کہ اس نے زیادہ ہونے کی صورت میں اسے اختیار ہوگا کہ مزید کہے یہ نہ کہے، میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ اس مسئلہ میں مزید تحقیقی بات یہ ہے کہ اوپر جو بات کہی گئی ہے اس سے یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ جواب مثل سلام کے واجب ہے، لیکن حدیث میں اس شرط کی صراحت موجود ہے، کہ چھینکنے والے نے پہلے خود ہی الحمد للہ کہدیا ہو، ورنہ واجب نہیں ہے، دوسری بات یہ ہے کہ بار بار چھینکنے والے کو حدیث صحیح میں یہ کہا گیا ہے کہ تم کو زکام ہو گیا ہے، اس لئے بظاہر سراجیہ کا قول ایسی صورت میں ہوگا، کہ اس کی چھینک زکام کی بیماری کی وجہ سے نہیں آئی ہو، یا اس کا مطلب یہ ہے کہ ایک ہی مجلس میں اسے تین بار یا اس سے زیادہ چھینک آگئی ہو، چنانچہ یہی بات قاضی خان میں بصراحت موجود ہے، م۔

(۳۶) جب چھینکنے والے نے الحمد للہ کہدیا یا پھر سننے والوں نے یرحمک اللہ بھی کہدیا تب دوبارہ چھینکنے والا اس طرح کہے، یھدیکم اللہ ویصلح بالکم: محیط، حدیث میں ان ہی الفاظ سے ثابت ہے، اسی لئے محیط میں صاف کہا گیا ہے کہ اس کے سوا دوسرے کلمات نہیں کہنے چاہئے، م، (۳۷) اگر جوان عورت کو چھینک آئی ہو تو جواب صرف اس کے محرم ہی دینگے اور اجنبی حضرات صرف اپنے دل میں جواب دینگے، الذخیرہ، (۳۸) چھینک کے جواب کو سنانا ضروری ہے، الغیاثیہ (۳۹) حدیث میں ہے کہ تم ایک دوسرے پر حسد مت کرو، جھگڑا نہ کرو، بغض نہ رکھو اور اللہ تعالیٰ کے بندے ہو کر بھائی بھائی بنو، اور یہ بھی حدیث میں

ہے کہ ایک دوسرے کو ہدیہ بھیجا کرو، تاکہ آپس میں محبت پیدا ہو، میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ اس زمانہ میں شیطان نے لوگوں پر قبضہ جمالیا ہے یہ ہدیہ کالین دین بھی ان کے نزدیک قرضہ لینے دینے کے مثل ہو گیا ہے، اس طرح سے کہ اگر ایک مال دار شخص دوسرے غریب کم والے کو کچھ دنوں تک متواتر ہدیہ دیتا رہتا ہے، لیکن اس بے چارہ کی طرف سے برابری کا ہدیہ نہیں بھیجا جا سکتا ہے یا کم بھیجتا ہے، تو وہ طعن و تشنیع کر کے آپس میں بغض بڑھالیتا ہے، اللہ تعالیٰ سبھوں کو ہدایت فرمائے، (۴۰) حدیث میں ہے کہ اپنے مسلمان بھائی سے خندہ پیشانی و ہنس مکھ چہرہ) کے ساتھ ملنا اس کو صدقہ کا ثواب پہنچتا ہے۔

فصل خرید و فروخت کے بیان میں

(۱) جب تک آدمی کو خرید و فروخت کے احکام اور اس کے جائز و ناجائز ہونے کا علم نہ ہو تب تک خرید و فروخت میں مشغول نہیں ہونا چاہئے، السراجیہ، (۲) اگر کسی چیز میں کوئی شخص شریک ہو تو اسے اپنے شریک کو بتائے بغیر کسی دوسرے کے ساتھ معاملہ نہیں کرنا چاہئے، ہمارے علماء کے نزدیک یہ بات پسندیدہ اور مندوب ہے کہ پہلے اس شریک کو باخبر کر دینا چاہئے، کہ شاید وہی اسے خرید لینا چاہتا ہو۔

(سوال) بازار کے سوداگروں کا حال سب کو معلوم ہے کہ وہ اپنے اموال ڈاکوؤں اور لٹیروں (چوروں ورشوت خواروں وغیرہ) کے ہاتھ فروخت کرتے ہیں جن کی پونجی اور اموال اکثر و بیشتر حرام ہی ہوتے ہیں، (جیسے کہ رنڈیوں وغیرہ کے ہاتھ فروخت کا سلسلہ قائم ہے)، پھر ان بیوپاریوں میں بھی فروخت کے معاملات اس طرح سے ہوتے ہیں جو سودی ہیں اور ان کے معاملات میں فاسد عقود بھی ہوتے ہیں، (مثلاً کراچی میں کاروبار کی اجازت حاصل کرنے والے کاغذات کو اسلام آباد میں فروخت کر دیا جاتا ہے، حالانکہ اس کاغذات کے حوالہ سے در آمد شدہ مال ہنوز منگوانے والے کے ہاتھ میں پہونچا بھی نہ ہو، اسی طرح سے اگر وہ مال غلہ ہو تو اسے اصل خریدار نے تولہ بھی نہ ہو،) تو اس سوال کے جواب میں یہ تین صورتیں ہو سکتی ہیں۔

اول یہ کہ کوئی مال عین ظالموں سے خریدا گیا ہو، اور اس کے بارے میں

خریدار کا غالب گمان یہ ہو کہ ان ظالموں نے یہ مال دوسرے سے ظلم یا رشوت کے طور پر لیا ہے، پھر اسے بازار میں بیچ ڈالا ہے تو ایسے مال کو نہیں خریدنا چاہئے، اگرچہ وہ کئی بار ہاتھوں ہاتھ یعنی ایک ہاتھ سے دوسرے ہاتھ میں بیچا جا چکا ہے، دوسرا یہ کہ وہ حرام مال بعینہ ابھی تک موجود ہو مگر وہ دوسری چیزوں میں اس طرح خلط ملط کر دیا گیا ہو کہ اسے چھانٹ کر علیحدہ نہیں جا سکتا ہو، بلکہ علیحدہ کرنا محال ہو تو امام حنیفہؒ کے قول کے مطابق خلط ملط کرنے والا شخص اس مال کا مالک تو ہو گیا مگر وہ اس کے اصل مالک کے پاس ذمہ دار ہو گا، اسی لئے کسی کو بھی وہ مال اس وقت تک نہیں خریدنا چاہئے یہاں تک کہ اصل مظلوم کو جس کا وہ اصل مال ہے اس سے لینے والا راضی کرے اس کے بعد جو چاہے اسے خریدے، تیسری صورت یہ ہو گی کہ جس شخص نے اس عین مال کو غصب یا رشوت یا بیاج وغیرہ کے طور پر لیا تھا اسے یہ معلوم ہو کہ وہ بعینہ مال اب باقی نہیں رہا تو اس مال کو خریدنا جائز ہو گا۔

یہ سارا حکم فتویٰ کے طور پر ہے، لیکن دیانت اور تقویٰ کا تقاضا یہ ہے کہ جہاں تک ممکن ہو ایسا کوئی مال بالکل نہیں خریدنا چاہئے، حالانکہ عجم کے علاقہ بالخصوص پاکستان و ہندوستان و بنگلہ دیش میں یہ بات بالکل محال نظر آتی ہے ویسے بندہ مترجم نے یہ بات سنی ہے کہ عرب کے علاقہ میں ایک خاص بازار ہے جس میں حلال مال کے سوا مطلقاً حرام مال کو خرید و فروخت نہیں کیا جاتا ہے اور اس مخصوص بازار کے سوا دوسرے بڑے بڑے بازار ہیں جن میں ہر قسم کی ہر چیز کی خرید و فروخت ہوتی ہے، ان میں سے خاص بازار والے صرف اسی شخص سے معاملہ کرتے ہیں جن کے متعلق ان کو یہ معلوم ہو کہ اس کا مال بالکل حلال و پاک ہے، اس

کے بعد دوسرے لوگوں میں سے اگر کوئی ان کے ساتھ معاملہ کرنا ہی چاہتا ہو تو ان کو یہ حکم دیتا ہے، کہ وہ اپنا پرانا سارا مال فقیروں میں تقسیم کردیں، پھر وہ لوگ ان لوگوں کو اپنی اپنی زکوٰۃ کے مال سے ان کو ضرورت کے مطابق مال دیدیتے ہیں اس کے بعد وہ لوگ اسی مال سے اپنا کاروبار جاری کردیتے ہیں، اور یہ لوگ بھی ان لوگوں کے نام اپنے دفتروں میں لکھ کر معاملات کرتے ہیں اور ان کی ترقی اس خاص ملکیت اور خاص بازار کی برکات سے ہوتی ہے، اس کے برعکس ہمارے ملکوں میں حلال مال تلاش کرنا انتہائی مشکل عمل ہے، اس لئے ہمارے بعض مشائخ نے فرمایا ہے کہ اس زمانہ میں تم پر یہ کام فرض ہے کہ تم جس مال کو حرام محض جانو اسے چھوڑدو کیونکہ ایسی چیز کو پالینا حرام کا جسمیں شبہہ نہ ہو محال ہے، جواہر الفتاویٰ۔

مترجم یہ کہتا ہوں کہ یہ مقام انتہائی افسوس کا ہے کیونکہ رزق حلال اور لباس حلال تو عبادات کی نورانیت وبرکات وانسانی کمالات کے لئے لازم ہے، پھر مزید میں یہ کہتا ہوں کہ اس علاقہ میں قوم ہنود وغیرہ مشرکین اقوام ہیں جو احناف کے اصول کے مطابق سب سے پہلے ایمان لانے کے ہی مکلف ہیں اس لئے ان میں بیاج وغیرہ کے معاملات جتنے بھی شرعی ممنوعات میں سے ہیں وہ سب ان کے عرف کے مطابق جائز ہوں گے، لہٰذا مسلمان کے لئے بھی ان سے لین دین کرنا جائز ہوگا، البتہ اسلامی حکومت ان کے سودی معاملات کو جائز نہیں رکھے گی اگر کہیں ایسا ہوتا ہو، پس دوسرے معاملات جائز ہوں گے، واللہ تعالیٰ اعلم، لیکن اس بات میں شرط یہ ہے کہ وہ غصب کرکے یا رشوت سے حاصل نہ کی گئی ہو، الحاصل اس میں اشکال اور شبہہ باقی رہجاتا ہے، م۔

(۳) اگر کوئی شخص اپنے خریدے ہوئے مال کو واپس کرنا چاہے تو جس مال کو واپس کرنا رسم وعادت کے خلاف نہ ہو اسی کو واپس کرنا جائز ہوگا، السراجیہ، (۴) اگر مال کی واپسی میں اس وقت اس علاقہ کا دستور ہو کہ ہر روپیہ میں ایک آنہ کم لیا جاتا ہو تو اسی مقدار کے مطابق واپس کرلینے میں بھی حرج نہ ہوگا، کیونکہ اس بائع کو پہلے سے ہی دستور کی بناء پر یہ بات معلوم رہتی ہے، اس طرح اس چیز کا ثمن مجہول ہونا معلوم نہیں رہا، لیکن اگر ہر بیع کے بارے میں ایسی عادت عام نہ ہو تو پہلے سے اس کی اطلاع دینی ضروری ہوگی، ورنہ وہ بیع فاسد ہوجاتی ہے، م، (۵) امام ابو حنیفہؒ اس بات کو مکروہ جانتے تھے کہ کوئی اپنی چیز فروخت کرتے وقت اس مال کی خوبیاں بیان کرنے لگے، الملتقط، بظاہر امام صاحب نے اس وجہ سے تعریف کرنے کو ناپسندیدہ کام فرمایا ہے کہ عموماً اس چیز کے اوصاف بیان کرتے ہوئے کوئی غلط یا ضرورت سے زائد بھی کہدے گا، اور یہ حرام کام ہوجائے گا، حالانکہ حدیث میں بڑے گناہوں میں سے ایک یہ بتائی گئی ہے کہ کوئی جھوٹی قسمیں کھا کر اپنے مال کی تعریف کرکے اسے فروخت کرے، جبکہ یہ بات کھلی ہوئی ہے کہ اپنے مال کی تعریف کرتے ہوئے جھوٹی قسمیں بھی کھاسکتا ہے، اسی لئے اس کام کو ممنوع کردیا گیا ہے، م۔

(۶) ایک کاروباری کے لئے یہ بات لازم ہے کہ اس کا کاروبار اس کو اپنے دینی فرائض کی ادائیگی سے غافل نہ کردے، اسی لئے نماز کا وقت آتے ہی اپنا کاروبار روک کر نماز ادا کرلینی چاہئے، (۷) اگر کسی نے اپنا ناپاک کپڑا فروخت کرنا چاہا تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اگر فروخت کرنے والے کو یہ گمان ہو کہ کوئی نمازی اسی کپڑے کو پہن کر یا بچھا کر اپنی نماز ادا کرے گا تو ناپاکی کے عیب کو بتادینا بہتر ہوگا، ورنہ نہیں، الغرائب، (۸) نوازل میں شیخ نصیر بن یحییٰؒ سے روایت ہے کہ اگر کوئی کسی یہودی یا نصرانی وغیرہ سے پرانا مستعمل کپڑا مثلاً پوستین وغیرہ خرید لے اور ظاہر میں اس پر ناپاکی کی کوئی علامت نہیں پائی جارہی ہو تو اسے دھوئے بغیر بھی استعمال کرلینے میں کوئی حرج نہیں ہے، التاتار خانیہ، (۹) اگر کوئی بازار سے نئی چٹائی یا کپڑا بیچنے والے سے نیا کپڑا لایا اس کی جیسی کوئی دوسری چیز خرید کر لائے اور فوراً نماز پڑھتے وقت اسی کو استعمال میں لانا چاہے تو وہ نماز جائز ہوجائیگی، جیسے نئے جوتے خرید کر اسے پہن کر نماز پڑھنی جائز ہے، م۔

(۱۰) قاضی خان میں ہے کہ اگر کوئی کسی پرندے کے شکاری سے چڑیاں خرید کر پھر ان کو آزاد کردینا چاہے تو جائز ہے، لیکن

اس شرط کے ساتھ کہ ان کو چھوڑ کر دل میں یا زبان سے یہ بھی کہدے کہ اگر کوئی ان کو پکڑے تو یہ اس پکڑنے والے کے لئے حلال ہیں، اس لئے کہ ان کو صرف چھوڑ دینے سے ہی یہ چڑیاں اس کی ملکیت سے نکل نہیں جاتی ہیں بلکہ اسی کی ملکیت میں باقی رہتی ہیں، شیخ برہان الدینؒ نے فرمایا ہے کہ اس طرح چڑیاں کو چھوڑ دینا اس لئے ممنوع ہے کہ اس میں مال کی بربادی لازم آتی ہے، القنیہ، جبکہ شریعت میں مال کی بربادی جائز نہیں ہوتی ہے، م۔

(۱۱) اگر کوئی شخص بیع فاسد کے ذریعہ ایک باندی خرید لینے کے بعد اس سے ہمبستری کرنی چاہے تو یہ حرام نہیں ہوگی البتہ مکروہ کام ہوگا، خزانۃ الفتاویٰ، (۱۲) اگر کوئی شخص بازاری مچھلی یا دودھ یا گوشت وغیرہ بیچتا ہے جو دیر تک اچھی حالت میں نہ رہ سکے بلکہ اس کے بگڑ جانے کا خوف ہو، اس سے کوئی شخص کسی کا معاملہ طے کر لینے کے بعد رقم لانے کے لئے کہہ کر جائے اور غائب ہو جائے تو اس کے مالک (بائع) کو اس چیز کے ضائع ہو جانے کا خوف ہونے لگے اس بناء پر کسی دوسرے کے پاس اسے فروخت کردے تو یہ فروخت کرنا جائز ہوگا، نیز اس دوسرے خریدار کو واقعہ کا علم ہو جانے کے باوجود اسے خریدنا جائز ہوگا۔

(۱۳) اگر کوئی آدمی بیمار ہو جائے اس حالت میں کہ اس کے متعلقین بال بچے وغیرہ اس کے لئے اس کی اجازت یا خبر کے بغیر ہی دوائیں خرید کر لے آئیں تو یہ جائز ہوگا، السراجیہ (۱۴) نجاست کھانے والی گائے بکری مرغی وغیرہ کو جبتک کہ ناپاکی کی بدبو جانور کے منہ میں پائی جارہی ہو فروخت کرنا مکروہ ہے، القنیہ۔ اس سے ایسا جانور مراد ہے جس کا کھانا جائز ہو اور اس جانور کو ناپاک اور گندی چیزیں کھانے کی عادت پڑ گئی ہو، اس سے پہلے بھی اس کی تصریح کردی گئی ہے، م، (۱۵) اگر کسی کے پاس بالکل صاف غلہ موجود ہو اور اس کا مالک یہ چاہے کہ عادۃً ایسے غلہ میں جتنی مٹی وغیرہ ہوتی ہے اتنی ہی اس میں ملادے تو شیخ شہاب الدینؒ نے فرمایا ہے کہ اسے اس کی اجازت نہیں ہوگی، القنیہ، (۱۶) لوہے، پیتل، کانسی، اور اس جیسی دہات کی چیزوں کی انگوٹھی وغیرہ بیچنا مکروہ ہے، اسی طرح کھانے کی مٹی بیچنا بھی مکروہ ہے۔

فصل: والدین اور سفر وغیرہ کے حقوق

(۱) اگر کسی کا جوان بالغ لڑکا کوئی ایسا کام کرنا چاہتا ہو جسے نہ کرنے کی بھی اسے گنجائش ہو اور اس کے والدین کے حق میں دین و دنیا کا کچھ نقصان بھی نہ ہو لیکن اس کے والدین اسے پسند نہ کرتے ہوں تو والدین سے اس کے لئے اجازت لینی ضروری ہے، (۲) اگر والدین کے درمیان آپس میں اختلاف اس حد تک بڑھ گیا ہو کہ ایک کی خدمت کرنے اور اس کو خوش رکھنے سے دوسرا ناراض ہوتا ہو تو اس لڑکے کو چاہئے کہ جو کام تعظیم واحترام سے تعلق رکھتے ہوں ان میں باپ کے معاملہ کو ترجیح دے، چنانچہ اگر دونوں سامنے آئیں تو باپ کی تعظیم کے لئے کھڑا ہو جائے، اور اگر دونوں نے اس سے پینے کے لئے پانی مانگا، اور دونوں میں سے کسی نے بھی اپنا ہاتھ بڑھا کر اس سے پانی نہیں لیا تو وہ پہلے ماں کو دے، القنیہ۔ میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ شاید یہ صورت اس وقت کی ہو کہ دونوں نے ہی ایک ساتھ پانی مانگا ہو، کیونکہ جس نے پہلے مانگا ہو وہی پہلے پانے کا مستحق ہوگا، م۔

(۳) امام محمدؒ نے سیر کبیر میں لکھا ہے کہ اگر مرد نے جہاد کے سوا تجارت یا حج یا عمرہ کے لئے سفر کا ارادہ کیا، لیکن اس کے والدین اس سفر کو ناپسند کرتے ہوں پس اگر اس سفر سے والدین کے حق میں بربادی کا خوف ہو

مثلاً اس کے پاس اس وقت جتنا مال ہے وہ اس کے سفر کے خرچ اور ان والدین کے اخراجات کے لئے کافی نہ ہو حالانکہ والدین اپنی مالی مجبوری کی وجہ سے اس کے مال کے محتاج ہوں، اور نفقہ اسی پر لازم آیا ہو تو ان کی اجازت کے بغیر اسے اس سفر کی اجازت نہیں ہوگی، خواہ اس سفر میں اس لڑکے کو راستہ کا ڈر ہو یا نہ ہو، م، اور اگر ان والدین کا خرچ اس وقت اس پر لازم نہ ہو مثلاً وہ خود ہی مالدار ہوں یا اپنے سفر کے لئے خرچ کے علاوہ بھی ان

لوگوں کا وہ پورا خرچ پیشگی یا حسب ضرورت دینے کا انتظام کر کے جاسکتا ہو، تو یہ دیکھنا ہوگا کہ اگر سفر خطرناک ہو مثلاً سمندر کا راستہ ہو یا سخت سردی میں جنگل کا سفر کرنا ہو، جس سے اس جوان کے حق میں موت آجانے کا خطرہ ہو تب بھی ان کی اجازت کے بغیر اس کا سفر پر جانا جائز نہ ہوگا، بقیہ دوسری صورت میں اسے سفر میں جانا جائز ہوگا، الذخیرہ۔

(۴) اسی طرح اگر ملازمت یا دوسری طرح کمانے کی لئے سفر میں لڑکا جانا چاہے تو اس میں بھی وہی تفصیل ہوگی، المحیط، (۵) اگر لڑکا اپنے والدین کی اجازت کے بغیر علم حاصل کرنے کے لئے نکل جائے تو اس میں کوئی حرج نہیں ہوگا، اور یہ نافرمانی میں شمار نہ ہوگا، القاضی خان، (۶) اگر باپ پڑھانے کی غرض سے سفر میں جانا چاہتا مگر اس سفر سے اس کی اولاد کے حق میں خوف وخطرہ ہو تو نہیں جاسکتا ہے، التاتارخانیہ بحوالہ ینابیع، (۷) ہمارے زمانہ میں باندی اور ام ولد کو بھی اس کے محرم کے بغیر سفر کرنا حرام ہے، اس پر فتویٰ ہے، السراجیہ۔

(۸) شرک کے گناہ کے مقابلہ میں والدین کی نافرمانی سب سے بڑا گناہ ہے، کیونکہ اللہ تعالیٰ نے اپنی عبادت کے حکم کے ساتھ ہی ان کی نافرمانی سے منع فرمایا ہے، (۹) حدیث میں ہے کہ ماؤں کے قدموں کے نیچے جنت ہے، (۱۰) کسی صحابی نے رسول اللہ ﷺ سے سوال کیا کہ میرے حق میں سب سے بڑھی ہوئی خدمت گذاری کے لائق کون شخص ہے، تب آپ نے فرمایا کہ تمہاری ماں ہے، انہوں نے پھر یہی سوال کیا، جواب میں دوبارہ بھی یہی فرمایا، الحاصل دو یا تین مرتبہ آپ نے یہی فرمایا، (۱۱) حدیث میں ہے کہ وہ شخص بڑا ہی کم بخت ہے جس نے اپنے والدین یا ان میں سے کسی ایک کو ان کے بڑھاپے کی حالت میں پایا پھر بھی انہوں نے اسے جنت میں داخل نہیں کیا، یعنی ان والدین کی خدمت کر کے ان سے رضامندی حاصل نہ کرنے کی وجہ سے جنت میں داخل نہ ہو سکا، اس باب میں اس قسم کی بہت سی احادیث ہیں، واللہ تعالیٰ ہو الموفق۔

فصل: قرض اور قرضہ کے بیان میں

(۱) قرض سے مراد یہ ہے کہ کوئی شخص کسی کو دینار یا درہم یا کوئی مثلی چیز دے کر دوسرے کسی وقت میں اس سے اسی جیسی چیز وصول کرلے، (۲) اور قرضہ سے مراد یہ ہے کہ کوئی شخص دوسرے شخص کے ہاتھ کوئی چیز وقت معین کے لئے ادھار فروخت کرے، التاتارخانیہ، (۳) فقیہؒ نے فرمایا ہے کہ اس بات میں کوئی حرج نہیں ہے کہ آدمی اپنی انتہائی مجبوری کی حالت میں کسی دوسرے شخص سے واپس ادا کر دینے کی دل میں پوری نیت رکھتے ہوئے کوئی چیز ادھار خریدے، (۴) اور اگر واپس دینے یا نہ دینے کے بارے میں کوئی فیصلہ کئے بغیر قرضہ لیا تو یہ حرام خوری ہوگی، القنیہ۔

(۵) اگر کوئی شخص اپنے مقروض ہونے کی حالت میں مر گیا تو اس کے بارے میں ناطفیؒ نے فرمایا ہے کہ اگر اس کی واپسی کی اسے پوری پوری نیت تھی تو مجھے امید ہے کہ وہ قیامت کے دن اس کی وجہ سے نہیں پکڑا جائے گا، خزانۃ المفتین، شاید کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنے فضل سے اس کے قرض دار کو جس طرح بھی ہو راضی کر دے گا، م، (۶) ایک شخص کا دوسرے شخص پر کوئی حق باقی ہو پھر اچانک وہ حق دار اس طرح سے لاپتہ ہو گیا کہیں اس کا ٹھکانہ معلوم نہ ہو تا ہو اور یہ بھی معلوم نہ ہو کہ وہ اب زندہ ہے یا مر گیا ہے، تو اس مقروض پر یہ واجب نہیں ہے کہ شہروں شہر اور دیہاتوں دیہات جا کر اسے تلاش کرے، القنیہ۔

(۷) اگر کسی نے دوسرے کے قرضہ سے انکار کیا تو شیخ نصیرؒ نے فرمایا ہے کہ قرض خواہ کو اس سے قسم لینے کا اختیار ہے، پھر اگر قرض خواہ مر جائے تو وہ قرض اس کے وارثوں کا حق ہو جائے گا، اس کے بعد اگر مقروض نے وارثوں کو ادا کر دیا تو وہ ذمہ سے فارغ اور بری ہو جائے گا، لیکن تاخیر کرنے کا گنہگار باقی رہے گا، اور اگر دنیا میں ادا نہیں کیا تو آخرت میں معاوضہ خود میت قرض خواہ کے لئے ہوگا، اور اب اس میں وارثوں کا حق نہ رہے گا، الخزانۃ والحاوی، (۸) اور اگر قرض دار مقروض ہونے کا اقرار کرتا ہو مگر قرض خواہ مر گیا تو اکثر مشائخ کے نزدیک اس مردہ قرض خواہ کو قیامت کے دن مقروض سے خصومت کا حق باقی نہ ہوگا، لیکن

بعض فقہاءؒ نے فرمایا ہے کہ اسی کو ہوگا، الخزانہ، (۹) میت کے قرضداروں سے اگر کسی ظالم نے میت کا قرض لے لیا تو اس میت کا قرضہ اس پر بدستور باقی رہے گا، الملتقط۔

(۱۰) اگر کسی ایک شخص پر مختلف لوگوں کے متعدد حقوق غصب، ظلم ٹیکس، وغیرہ کی قسم کے باقی ہوں اور وہ ان کے حق داروں کو نہیں پہچانتا ہو، پس اگر اس نے ان کی ادائیگی کی نیت سے اتنا ہی اندازہ کر کے فقیروں کو صدقہ کر دیا یعنی اس نیت کے ساتھ کہ اگر اصل حق داروں کو پالوں تو ان کو ان کا حق دیدوں گا اور ساتھ ہی اللہ تعالیٰ کے سامنے توبہ بھی کر لی تب وہ معذور سمجھ لیا جائے گا، اسی طرح اگر کسی رقم کو دوسرے لوگوں میں تقسیم کرنے کی بجائے خود اپنے محتاج ماں باپ و دادا دادی وغیرہ یا محتاج بالغ اولاد میں خرچ کر دی تب بھی وہ معذور ہوگا، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ایسی صورت میں یہ شرط نہیں ہے کہ جس جنس کا حق ہو صدقہ میں بھی وہی جنس دے، القنیہ۔

(۱۱) ایک شخص قرض دار ہونے کی حالت میں مر گیا اور اس کے مقروض ہونے کا اس کے وارث کو علم نہ ہو، اسی وجہ سے اس مرنے والے کا مال موروث اس کے وارث نے خرچ کر ڈالا تو شیخ شدادؒ نے کہا ہے کہ یہ وارث اس سلسلہ میں کچھ بھی ذمہ دار نہ ہوگا، اور اگر وارث کو معلوم ہونے کے باوجود اس نے قرض ادا نہیں کیا تھا تو اب اس کی میراث سے ادا کرنا واجب ہوگا، اور اگر وارث قرض دار ہونے کی خبر پانے کے بعد بھول گیا تو بھی اس سے آخرت میں مواخذہ نہ ہوگا۔

(۱۲) اگر کسی کے پاس کسی کی کوئی رقم یا چیز امانت رکھی ہوئی ہو اور وہ بھول گیا بالآخر مر گیا تو اس سے بھی قیامت کے دن مواخذہ نہ ہوگا، (۱۳) ایک شخص کسی کا کچھ مقروض ہے، وہ مقروض اور اس کا قرض خواہ دونوں ایک ساتھ سفر میں تھے کہ اچانک ڈاکو نے ان پر حملہ کر دیا، اسی موقع پر مقروض نے قرض کی پوری رقم اپنے ساتھی قرض خواہ کو دینی چاہی تو بعض مشائخ کے نزدیک اگرچہ خطرہ کا موقعہ ہے پھر بھی وہ اس رقم کو لینے سے انکار نہیں کر سکتا ہے، لیکن فقیہ ابواللیثؒ کے نزدیک وہ لینے سے انکار کر سکتا ہے، القاضی خان۔

(۱۴) اگر کسی نصرانی نے اپنی شراب بیچ کر اسی رقم سے کسی مسلمان کا قرض ادا کرنا چاہا تو وہ مسلمان اپنی رقم وصول کر سکتا ہے، کیونکہ نصرانی کے لئے شراب مباح ہونے کی وجہ سے اسے فروخت کرنا بھی جائز ہوگا، پھر اس رقم کو وصول کر سکتا ہے، لہٰذا اس سے اپنا قرض بھی ادا کر سکتا ہے، (۱۵) اور اگر برعکس کوئی مسلمان قرض دار اپنی شراب فروخت کر کے اس کی رقم سے اپنے قرض خواہ کا قرض ادا کرنا چاہے تو اس کے قرض خواہ کو لینا مکروہ ہوگا، السراج۔ (۱۶) اگر کوئی شخص کھرے روپے کے دینے کا ذمہ دار اور مقروض تھا مگر اس نے کھوٹے روپے اپنے قرض خواہ کو دیدیئے اور اس نے وصول کر کے ان کو خرچ بھی کر دیا تو امام ابوحنیفہ و امام محمد رحمہما اللہ کے نزدیک اس مقروض پر اب کچھ باقی نہیں رہا، المضمرات۔

(۱۷) اگر ایک شخص کے مختلف رقموں کے مختلف افراد کی مقروض تھے ایک موقع پر اس نے کہا کہ میں نے اپنے تمام قرض داروں کو بری کر دیا، مگر اس نے کسی کا بھی فرداً نام نہیں لیا اور نہ ہی اس وقت ان کی تفصیلی نیت کی اور نہ ہی اجتماعی نیت کی تو ابن مقاتلؒ نے کہا ہے کہ ہمارے علماء کرامؒ کے نزدیک یہ لوگ اپنے قرض سے سبکدوش یا بری نہیں ہوں گے۔ (۱۸) اور اگر اس طرح کہا کہ ہر شخص جو میرا قرض دار ہے، وہ حلت میں ہے، تو ابن مقاتلؒ نے کہا ہے کہ ہمارے علماء کے نزدیک اس کے قرض دار بری نہ ہوں گے، اسی طرح اگر یہ جملہ کہا کہ اس شہر یا محلہ میں میرا کچھ نہیں آتا ہے، تو ابن مقاتلؒ نے علماء سے نقل کیا ہے کہ اگر وہ شخص اس جگہ میں آکر اپنے قرض یا کسی اور قسم کے حق کا مطالبہ کرتا ہے تو اس کی بات سنی جائیگی، یعنی اس کے حقوق پہلے کے ختم نہ ہوں گے، لیکن خود ابن مقاتلؒ کے نزدیک اس کا دعویٰ ختم ہو جانے کی بناء پر اب سننے کے قابل باقی نہیں رہے گا، اور اس کے قرض دار بری ہو جائینگے، تاتارخانیہ۔

(۱۹) اگر کسی نے ایک سنار سے کہا کہ تم میرے لئے چار ماشہ کی انگوٹھی بنا دو جس کی اجرت تم کو ایک دانگ ملے گی۔ تو اس

کے لئے اتنے وزن سونے سے زائد لینا جائز نہ ہوگا۔ت (یعنی وہ اجرت کا مستحق نہیں ہوگا)۔(۲۰) کسی مشاع یا مشترک چیز کا قرض جائز ہے، مثلاً ایک ہزار درہم کسی کو یہ کہہ کر دیئے کہ ان میں سے نصف تمہارے لئے بطور قرض ہیں اور باقی نصف (پانچسو) تمہارے پاس مضاربت کے طور پر چھوڑ دیئے ہیں تو یہ معاملہ جائز ہوگا، الوجیز۔(۲۱) سرکہ و سرکی وانگور کا رس اور شہد و گھی و تل اور اس کے تیل کو پیمانہ سے قرض لینا جائز ہے۔ اور لوہا، پیتل و کانسہ و بیلچہ و کلہاڑی و آرہ وغیرہ کو وزن سے قرض لینا جائز ہے، اور سوت کا قرض بھی وزن سے جائز ہے، کانچ کے برتن وغیرہ کو مٹی کے برتنوں کے مانند قرض لینا جائز نہیں ہے، اور فواکہ (پھلوں) کو گٹھوں وغیرہ کے حساب سے قرض لینا جائز نہیں ہے، التاتارخانیہ۔

فصل: مشترک چیزوں سے فائدہ حاصل کرنا

(۱) شروط المبسوط میں امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر ایک مکان دو آدمیوں کی مشترک ملکیت میں ہو، اور ان میں سے ایک غائب ہو، اور حاضر شخص نے یہ چاہا کہ اس میں کسی اور کو یوں ہی رہنے دے، یا کرایہ پر دیدے تو ایسا کرنا اس کے لئے جائز نہ ہوگا، لیکن ظاہر حکم میں اس کو ایسا کرنے سے منع نہیں کیا جاسکتا ہے، چنانچہ اگر اس مکان کو وہ شخص اجرت پر دے کر اجرت وصول کر لے، تو اس اجرت میں سے شریک کے حصہ کو دیکھا جائے گا کہ اگر اس کے اصل مالک کا پتہ ہو اور اس تک اس کی یہ رقم پہنچانی ممکن ہو تو پہنچا دینا صحیح ہوگا، ورنہ اس کے حصہ کی اجرت اس کی طرف سے صدقہ کردے، یہ حکم ایسا ہوگا جیسے کسی غاصب نے مغصوب مکان کا کرایہ وصول کر لیا تو اس میں اصل شریک کی ملکیت کا کرایہ یا تو اصل مالک تک پہنچوا دے، یا اس کی طرف سے اس رقم کو صدقہ کردے، پھر اس کے اپنے حصہ میں جتنی رقم آتی ہو وہ اس کے لئے حلال ہوگی، المحیط۔

(۳) شریک کے حصہ کی رقم صدقہ کر دینے کے بعد اگر وہ شریک آجائے تو اس کو یہ حق نہ ہوگا کہ وہ اپنے شریک سے اپنے حصہ کا مطالبہ کرے اور اس پر اس کے ضامن ہونے کا دعویٰ کرے، کیونکہ اس مکان کو کرایہ پر دینے کی اجازت اس کی طرف نہیں ملی تھی، اور اگر اس کی اجازت سے کرایہ پر لگایا گیا ہو تو موجود شریک کو صدقہ دینے کا اختیار نہ ہوگا، م، (۴) یہ حکم تو اس صورت میں ہوگا کہ مکان کرایہ پر ہی دیا گیا ہو، اور اگر بجائے کرایہ پر دینے کے اس میں وہ خود ہی رہتا ہو تو قیاس اور دیانت کا تقاضا یہ تھا کہ خود بھی اس مکان میں نہیں رہ سکتا ہے۔ لیکن استحساناً اسے دیانت کے طور پر بھی یہ جائز ہوگا، لیکن عیون میں لکھا ہے کہ وہ صرف اپنے حصہ کے ہی مکان میں رہے اور کل مکان میں نہ رہے، اور امام محمدؒ سے روایت ہے کہ اگر رہنے والے شخص کو اس بات کا خطرہ محسوس ہوتا ہے کہ دوسرے کے حصہ میں رہائش نہ کرنے سے اس کے گر جانے کا خوف ہو تب پورے مکان میں رہے، اور ابو مالکؒ نے امام ابو حنیفہ وابو یوسف رحمہم اللہ سے روایت کی ہے کہ مشترک زمین کی صورت میں موجود رہنے والے شخص کو اپنے حصہ کی زراعت کرنے کا اختیار نہیں ہے، لیکن مکان میں رہنے کا اسے اختیار ہوگا، المحیط۔

(۵) اگر مشترک جانور میں ایک شریک نے دوسرے کی اجازت کے بغیر اس کو سواری یا بوجھ لادنے میں استعمال کیا تو اپنے شریک کے حصہ کا ضامن ہوگا، الصغریٰ۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ اگر سواری یا بوجھ لادنے میں وہ جانور ہلاک ہو جائے تو وہ اپنے شریک کے حصہ کا تاوان ادا کرے گا، یہانتک کہ وہ جانور اپنے پرانے دستور کے مطابق شریک کے قبضہ میں ہو جائے، م، (۶) زمین کا ایک بڑا حصہ چار دیواری کی شکل میں مشترک ہو تو بعض شریک کو اس میں اپنے جانور باندھنے اور وضو کرنے اور لکڑیاں رکھنے کا اختیار ہے، اور اگر اس سے ٹھوکر کھا کر یا پھسل کر مر جائے تو وہ ضامن نہ ہوگا، اور کسی بھی شریک کو یہ اختیار نہ ہوگا کہ اپنے شریک کی اجازت کے بغیر اس میں کنواں یا گڈھا کھودے، اور اگر اس میں عمارت بنائی یا کنواں کھودا تو وہ نقصان کا ضامن ہوگا، اور عمارت کے ہٹانے کا حکم دیا جائے گا، الفتاویٰ العتابیہ۔

(۷) اگر کوچہ غیر نافذہ (بند گلی) میں کسی نے اپنی ضرورت سے اپنی ملکیت میں آمد و رفت کا راستہ بنایا پھر کسی نے توڑنا چاہا تو

قاضی اس جگہ کو دیکھے اگر گلی والوں کا نقصان نہ ہو، اور اس میں دروازہ لگا کر دیوار کی طرح کردے تو قاضی اسے منع نہ کرے، الحاوی، اس میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ دوسروں کو اپنے دعویٰ کا اختیار ہے کیونکہ قاضی نے موجودہ مسئلہ میں نہ صرف منع کیا ہے، اور نہ ہی حکم دیا ہے، م، (۸) اگر عام راستہ پر نیا چھجہ یا سائبان لگانا چاہا حالانکہ یہ کام عام لوگوں کی آمد و رفت میں نقصان دہ نہ ہو تو امام ابو حنیفہؒ کا صحیح مذہب یہ ہے کہ مسلمانوں میں سے ہر شخص کو اس بات کا اختیار ہوگا کہ اس سے روکے اور اس رکاوٹ کو دور کرے، اور امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ رکاوٹ کو دور کرنے کا اختیار نہیں ہے۔

(۹) اور اگر بند گلی میں کوئی ایسا سائبان بنانا چاہے تو ہمارے نزدیک اس میں کسی کے نقصان ہونے یا نہ ہونے کا اعتبار نہ ہوگا، بلکہ اصل اعتبار ان شرکاء کی اجازت ہونے کا ہوگا، المحیط۔ یعنی اس علاقہ کے تمام شرکاء راضی ہو جائیں تب جائز ہوگا، م، پھر فقیہ ابو جعفرؒ نے کہا ہے کہ دیانۃً عام راستہ پر نیا چھجہ اور سائبان نکالنا اسی وقت تک جائز ہے کہ کوئی اس کے بنانے پر اعتراض نہ کرے، اور جب اعتراض کر ڈالے تو جائز نہ ہوگا، اور اس کے باقی رکھنے پر گنہگار ہوگا، اور صاحبینؒ کے اصول کے مطابق اگر اس کے نکالنے سے عام لوگوں کے لئے نقصان دہ نہ ہو تو اس سے نفع حاصل کرنا مباح ہوگا، المحیط۔

(۱۰) اگر کسی نے اپنی دیوار میں کہگل (پلاسٹر) یا چونا مصالحہ لگا کر عام راستہ سے کسی قدر کم کرنا چاہا تو قیاس کا تقاضہ یہی تھا کہ ایسا کرنا جائز نہ ہو، لیکن استحساناً اسے ایسا کرنے سے منع نہیں کرنا چاہئے، بلکہ کرتے ہوئے چھوڑ دینا چاہئے، اور امام ابو حنیفہؒ سے نوادر میں یہ روایت ہے کہ اسے یہ چاہئے کہ جتنی موٹی وہ کہگل (پلاسٹر) لگانے کا ارادہ کرتا ہو اتنی ہی موٹی تہہ اس دیوار سے پہلے کھرچ دے تاکہ عام راستہ کی فضاء میں بھی کسی قدر کمی نہ آنے دے، التاتارخانیہ۔ (۱۱) منتقی میں ہے کہ اگر کوئی شخص عام راستہ پر چھتا یا پائخانہ بنائے، یعنی اگر ابھی تک صرف اس کا ارادہ یا بناتا ہوا نظر آئے تو اسے روک دینا چاہئے، اور اگر اسے بنالیا ہو اس کے بعد کسی نے قاضی کے سامنے اس پر اعتراض کیا اور نالش کی، تو قاضی خود اس جگہ پر محل وقوع دیکھے، اگر اسے یہ یقین ہو کہ اس کے رہنے سے عوام کو نقصان ہوگا، تو اس کو گرا دینے کا حکم دے ورنہ اسے اسی حالت میں چھوڑ دے، امام محمدؒ نے کہا ہے کہ اگر اس نے اس پائخانہ کو اپنے احاطہ میں کر لینا چاہا تو اسے روکا جائے گا۔

(۱۲) اگر کھلی گلی (نافذہ) پر چھت پڑی ہوئی ہو اور یہ معلوم نہ ہو کہ یہ چھت پرانی ہے یا نئی ہے تو اسے اسی حالت میں چھوڑ دیا جائے، اور گلی والوں میں سے کوئی بھی اسے نہیں گرا سکتا ہے، یعنی اس چھت کو پرانی مان کر اپنی حالت پر اسے چھوڑ دیا جائے، اور اگر یہ معلوم ہو کہ پہلے اوپر سے کھلی گلی تھی اور بعد میں یہ چھت ڈالی گئی ہے تو وہ ڈھادی جائے، اور اگر وہ کھلی گلی (نافذہ) ہو تو بہر صورت وہ ڈھادی جائے خواہ اس کا نیا ہونا معلوم ہو یا نہ ہو، اور امام ابو یوسفؒ نے فرمایا ہے کہ اگر اس سے لوگوں کو نقصان ہوتا ہو تو وہ گرادی جائے ورنہ نہیں، (۱۳) شمس الائمہ حلوائیؒ نے کہا ہے کہ اگر بند گلی میں کچھ مخصوص لوگ یا قوم ہو تو وہ مخصوص گلی ہوگی، اور اگر مخصوص نہ ہو بلکہ ملے جلے لوگ ہوں تو وہ عام گلی کہلائیگی، اسی لئے اس میں بھی وہی حکم جاری ہوگا جو عام راستہ کا ہوتا ہے، الذخیرہ۔

(۱۴) اگر بند گلی کے درمیان میں کچرا خانہ ہو اور کوئی شخص یہ چاہے کہ اپنا پائخانہ توڑ کر اس کچرا خانہ کی طرف بنالے اگرچہ اس سے پڑوسیوں کو تکلیف اور ان کو اعتراض ہو تو ایسا بنانے سے اسے روک دیا جائے گا، الحاوی، (۱۵) کوچہ نافذہ (کھلی گلی) کے رہنے والوں میں سے کسی نے اپنا مکان توڑا تو اسے اختیار ہوگا کہ وہ مکان بنا سکتا ہے، اور کوئی بھی اسے بنانے سے نہیں روک سکتا ہے، (۱۶) اور کھلی گلی میں اگر راستہ تنگ کرنے والا کھیریل ہو تو ہر ایک شخص کو اس کے دور کرانے کا اختیار ہوگا، اگرچہ وہ قدیم ہی ہو، الغرائب، (۱۷) اگر پانی کا کوئی حوض کسی جگہ وقف ہو اور کوئی شخص اس میں سے اپنے گھڑے کو بھر لینا چاہتا ہو تو وہ اپنے گھڑے کو اس کے بالکل کنارہ پر نہ رکھے، اس لئے کہ اگر ایسا کرنے سے اس حوض کا کنارہ کچھ ٹوٹ گیا تو وہ شخص اس کا ضامن ہوگا، الذخیرہ۔

فصل: متفرقات، متفرق مسائل

(۱) اگر کسی مرد کی کوئی بیوی فاسقہ ہو اور وہ جھڑکی اور ڈانٹ ڈپٹ سے بھی باز نہ آتی ہو تب بھی اس کے شوہر پر یہ واجب نہیں ہے کہ نہ چاہتے ہوئے بھی اسے طلاق دے، القنیہ، حدیث میں ہے کہ رسول اللہ علیہ سے ایک صحابی نے سوال کیا کہ میری بیوی کسی بھی شخص کو جو اسے ہاتھ لگانا چاہتا ہے منع نہیں کرتی ہے، تو کیا کرنا چاہئے، آپ نے فرمایا کہ تم اس کو طلاق دے کر علیحدہ کر دو تب انہوں نے کہا کہ میں اس کی جدائیگی پر صبر بھی نہیں کر سکتا ہوں، اس وقت رسول اللہ علیہ نے فرمایا اچھا تو تم اس سے اسی حالت میں اپنا فائدہ حاصل کرتے رہو، نسائی وغیرہ نے اس کی روایت کی ہے، م، (۲) اگر کوئی مرد اپنا ذکر اپنی بیوی کے منہ میں ڈالے تو کہا گیا کہ ایسا کرنا مکروہ تحریمی ہے، الذخیرہ، یہی قول صحیح ہے، کیونکہ ایسی حرکت فطری وضع کے خلاف ہے، اور اس میں گندگی کا لگا رہنا بھی ممکن ہے، وہ اس سے خالی نہیں ہوتا ہے، اور یہ شیطانی کھیل بھی ہے، واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب، م۔

(۳) اگر کوئی عورت مسئلہ حیض میں امام شافعیؒ کے مسلک کے مطابق یعنی کل مدت حیض پندرہ دن ہے، لیکن اس کا شوہر حنفی المذہب ہے یعنی دس دن حیض کے ختم ہونے کے بعد وہ پاک ہو جاتی ہے، اور مرد کے لئے وہ حلال ہو جاتی ہے، تو موجودہ مسئلہ میں عورت اپنے شوہر کو دس دنوں کے بعد خود پر اسے اختیار دے سکتی ہے، اور کیا مفتی اس کو یہ فتویٰ دے گا کہ دس دنوں کے بعد ہی وہ اپنے شوہر کو خود سے وطی کرنے کی قدرت دے۔ شیخ نے جواب دیا ہے کہ مفتی تو خود اپنے مذہب کے مطابق ہی فتویٰ دے گا، اور سائل کے مذہب کا خیال نہیں کرے گا، التاتارخانیہ۔

میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ اس مسئلہ کی تفصیلی صورت یہ ہوگی کہ ایک عورت کو حیض آیا ہوا ہے، اور اسے حیض کے باقی رہنے کی مدت کا صحیح علم یا تجربہ نہیں ہے، ایسی صورت میں امام ابو حنیفہؒ کے مذہب کے مطابق اس کے حیض کے دس دن پورے ہو جانے پر اسی وقت وہ نہا کر نماز پڑھ لے اور امام شافعیؒ کے مسلک پر پندرہ دن پورے ہو جانے کے بعد وہ نہا کر نماز پڑھیگی، اس لئے اگر وہ شخص جس سے وہ فتوی لینے گیا ہے، یعنی مفتی اگر خود شافعی المذہب ہوگا تو پندرہ دن مکمل کر لینے کا فتوی دے گا، لیکن اگر وہ مفتی حنفی المسلک کا ہوگا، تو اس کے دس دن پورے ہونے پر ہی اس عورت کی پاکی کا حکم دے گا، یعنی وہ مفتی سائل کے مسلک کا اعتبار نہیں کرے گا۔

پھر بندہ مترجم کے نزدیک اس مسئلہ میں حق وانصاف کی بات یہ ہے کہ اس کام میں عورت پر مرد کی اطاعت لازم ہے اور ان ائمہ کا اجتہاد کسی طرح بھی قطعی نہیں ہے، لہٰذا عورت کے لئے یہی بہتر ہوگا کہ اپنے شوہر کی بات مانتی رہے، لیکن مرد کے لئے بہتر بات اور احتیاط اسی میں ہے کہ وہ خود پر قابو پانے کی کوشش کرے، واللہ تعالیٰ اعلم، اس مسئلہ میں طویل بحث ہو سکتی ہے، م۔

(۴) اگر عورت اپنے شوہر کی اجازت کے بغیر دوسرے کے بچہ کو اپنا دودھ پلاتی ہے تو یہ کام مکروہ ہوگا، البتہ اگر دودھ کے بغیر بچہ کی ہلاکت کا خوف ہو تب کوئی مضائقہ نہ ہوگا، القاضی خان۔

(۵) مسلمان کا کافر کے لئے شراب رکھنا مکروہ تحریمی ہے، التاتارخانیہ، (۶) اپنے گھر میں سرکہ بنانے کے خیال سے شراب رکھنی مکروہ نہیں ہے، (۷) اگر گھر میں ستار و طبلہ وغیرہ جیسی کھیل کی چیزیں رکھیں تو مکروہ ہے، اور رکھنے والا گنہگار ہوگا، اگرچہ اس کو استعمال نہیں کیا جاتا ہو، القاضی خان۔ اور شراب کے رکھنے میں زیادہ احتیاطی حکم منع ہونے کا ہے، م، (۸) بوڑھے جاہل کے لئے یہ مناسب نہیں ہے کہ نوجوان عالم کے آگے چلے یا بیٹھے یا کلام کرے، السراجیہ، (۹) عالم کا حق جاہل پر اور شاگرد کا حق استاد پر برابر ہے کہ اس سے پہلے بات کرنے میں دلیری نہ کرے، اور اس کی جگہ پر نہ بیٹھے اگرچہ وہ موجود نہ ہو، اور اس کی بات کو نہ ٹالے، اور چلنے میں آگے نہ جائے، (۱۰) اور شوہر کا حق اس کی بیوی پر اس سے بھی زائد ہے، اور اس بیوی کو چاہئے کہ وہ ہر جائز کام اور فرمائش میں اپنے شوہر کی بات کی اطاعت کرے، اور شوہر کے حق کو خود پر مقدم رکھے، الوجیز۔

(۱۱) امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر مثلاً زید کی چھت اور اس کے پڑوسی کی چھت برابر ہو اس طرح کہ اپنی چھت پر چڑھنے سے پڑوسی کے گھر میں نظر جاتی ہو تو اس کے پڑوسی کو اس پر چڑھنے سے منع کرنے کا حق اس وقت تک رہے گا، جب تک کہ وہ اپنے گھر کا پردہ کا انتظام نہ کرلے، اور اگر چڑھنے سے نظر نہ پڑتی ہو بلکہ جب دونوں پڑوسی خود چھت پر چڑھتے ہوں تب سامنا ہوتا ہو اور نظر پڑجاتی ہو تو کسی بھی پڑوسی کو یہ حق نہ ہوگا کہ دوسرے کو اس کی چھت پر چڑھنے سے منع کرے، الذخیرہ، (۱۲) اگر عام راستہ میں پانی اور کیچڑ ہونے کی وجہ سے اس سے گزرنا مشکل ہو مگر اس کے علاوہ غیر کی خاص زمین کے راستہ سے نکل سکتا ہو تو اس سے نکل کر جانے میں کچھ حرج نہیں ہے، اور اہل سمرقند کے فتاویٰ میں ہے کہ اگر غیر کی زمین کے چاروں طرف چہار دیواری ہو تو گزرنا جائز نہیں ہوگا، ورنہ جائز ہوگا، پس دونوں کا حاصل یہ ہوا کہ ایسی صورتوں میں لوگوں کی عادات کا اعتبار ہوتا ہے، المحیط۔

(۱۳) نوازل میں ہے کہ دوسرے کی زمین میں سے گزرنے کے بارے میں یہ تفصیل ہے کہ اگر دوسرا عام راستہ ہو تو کسی کی خاص زمین میں سے انسان نہ گزرے اور اگر عام راستہ نہ ہو تب اس دوسرے کے راستہ سے بھی گزر سکتا ہے، جب تک زمین کے مالک کی طرف سے ممانعت نہ پائی جاتی ہو، اور ممانعت ہوجانے کے بعد اس سے نہیں گزرنا چاہئے، یہ تفصیل اس صورت کی ہے کہ گزرنے والا صرف ایک تنہا شخص ہو، اور اگر کئی افراد یا جماعت ہو تو زمین کے مالک کی اجازت کے بغیر اس زمین سے نہیں گزرنا چاہئے، الذخیرہ، (۱۴) اگر زمین کے مالک نے کوئی نیا راستہ نکال دیا ہو تو دوسروں کو اس پر سے گزرنا اس وقت تک جائز ہوگا، جب تک یہ معلوم نہ ہو کہ یہ زمین غصب کی ہوئی ہے، الحاوی۔

(۱۵) اگر زید کے مکان کی نہر بکر کے احاطہ سے بہتی ہو اس لئے یہ شخص نہر کی درستگی چاہتا ہو مگر بکر اسے اپنے احاطہ میں آنے سے منع کرتا ہو تو بکر کو یہ حکم دیا جائے گا کہ یا تو زید کو نہر سے آنے جانے کی اجازت دے تاکہ وہ اس نہر کی مرمت کرالے، یا اس کے خرچ سے وہ خود اس کی مرمت کرادے، پھر فقیہ ابواللیثؒ نے کہا ہے کہ ہم بھی اسی قول کو پسند کرتے ہیں، اور دیوار کے مسئلہ میں بھی یہی حکم ہے، (۱۶) اگر کسی کی دیوار گرنے سے اس کی مٹی دوسرے کے احاطہ میں چلی گئی تو اس احاطہ کے مالک سے یہ کہا جائے گا کہ یا تو دیوار کے مالک کو اس جگہ تک آنے جانے کی اجازت دے یا خود اس کی مٹی اپنے احاطہ سے باہر نکلوادے، الذخیرہ۔

(۱۷) اگر کوئی شخص دوسرے شخص کی کھیتی کی یا بوئی ہوئی زمین سے گذرا، پس اگر اس گزرنے سے زمین کے مالک کو اس کے دیکھنے سے دکھ ہوا یا واقعۃً کھیتی کا کچھ نقصان ہوگیا تو زمین کے مالک سے اس بات پر معافی مانگ لینی واجب ہے، القنیہ، (۱۸) اگر کسی نے ریشم کا دھاگہ نکالنے کے لئے ایک بھٹہ بنایا تاکہ ریشم کو سڑا کر اس کے پانی کو گرم کرکے اس کے کپڑوں سے ریشم جدا ہوجائے، پس اگر ایسا کرنے سے اس کے کپڑے دھوئیں کی بدبو سے پڑوسی کو نقصان یا تکلیف یا محسوس ہوتی ہو، تو وہ لوگ اس کام کے کرنے سے منع کرسکتے ہیں، (۱۹) اگر کسی نے اپنی خاص زمین میں عنابیات، (عنا) رنگ بنانے کا کارخانہ بنایا تو اس کے بالکل ملے ہوئے پڑوسی کو اس کے منع کرنے کا حق ہوگا، (۲۰) اور اگر اپنے ذاتی مصرف کے لئے آٹے کی چھوٹی سی چکی لگائی تو کوئی دوسرا شخص اسے منع نہیں کرسکتا ہے، اور اگر اسے کرایہ پر دینے کے لئے لگایا ہو تو اس سے روکا جاسکتا ہے۔

(۲۱) کسی لوہار یا سونار کو اس کو پتلا کرنے یا طبق بنانے کے لئے اسے کوٹنے سے عشاء کے بعد سے فجر کی نماز ہونے تک روکا جاسکتا ہے، بشرطیکہ اس کے پڑوسیوں کو اس کے لگانے سے تکلیف ہوتی ہو، القنیہ۔ (۲۲) اگر کوئی شخص اپنے پڑوسی کی دیوار کے نیچے درخت لگانا چاہے تو اس پر یہ بات لازم ہوگی کہ اس درخت کی جڑ کو دیوار سے اتنی دور لگائے جس سے اس دیوار کو نقصان نہ ہو، القاضی خان، (۲۳) اگر کسی نے اپنے پڑوسی کے برف خانہ کے قریب آتشدان بنانا چاہا تو اسے منع نہیں کیا جاسکتا ہے، لیکن خود اس پڑوسی کو ایسا نہیں کرنا چاہے، السراجیہ، (۲۴) اگر کسی پڑوسی نے دیوار کے نیچے کے رہاشی کمرہ کو اصطبل بنانا چاہا، پس اگر ان گھوڑوں کی پچھاڑی کو دیوار کی طرف رکھا گیا ہو تو دوسرا پڑوسی اس سے منع کرسکتا ہے ورنہ نہیں، الغیاثیہ۔

(۲۵) اگر بزاروں (کپڑوں کی دوکانوں) کے بازار میں باورچی نے اپنی دوکان کھولنی چاہی یعنی تنور جلا کر رکھنے کا ارادہ کیا اور دوکانداروں کا تنور رکھنے سے آگ لگنے کا خوف ہو تو اس کو منع کیا جاسکتا ہے، اسی طرح ہر ایسے کام سے روکا جاسکتا ہے جس کی وجہ سے عام نقصان کا خطرہ ہو، فقیہ ابو القاسم الصفارؒ نے اسی پر فتویٰ دیا ہے، الملتقط، (۲۶) ایک شخص نے اجازت کے بغیر یعنی چوری سے پانی اپنے باغ میں پہنچادیا تو محمد بن مقاتلؒ نے کہا ہے کہ اس کے درختوں کے پھلوں کی پیداوار اس کے لئے حلال ہو گی جیسے کسی نے کسی کا دانہ اور گھاس غصب کر کے اپنے گھوڑے کو کھلا کر موٹا کیا تو وہ پاک ہوگا، البتہ جتنا کچھ غصب کیا ہے اس کے برابر اس کے مالک کو جرمانہ میں ادا کرے، بعض زاہدوں سے منقول ہے کہ ان کے انگور کے باغ میں پانی کی باری میں بے وقت پانی آیا تو انہوں نے باغ کے درختوں کو کاٹنے کا حکم دیا، م۔ مگر ہم باغ کو کاٹ دینے کا حکم نہیں دیتے البتہ اگر اس کی پیداوار صدقہ کر دی جائے تو بہتر ہے، پھر بھی واجب نہیں ہے، المحیط۔

(۲۷) ایک شخص نے دوسرے کی یعنی مالک کی اجازت کے بغیر اس کی زمین میں کچھ کھیتی کر لی یہانتک کہ وہ کاٹنے کے لائق بھی ہوگئی تب مالک کو تفصیل معلوم ہوئی، اور اس نے فوراً اجازت دے دی، یا پہلے تو اپنی ناراضی کا اظہار کیا مگر بعد میں اجازت دیدی تو فقیہ ابو القاسمؒ نے فرمایا کہ اس کاشتکار کی لئے کھیتی کی پیداوار حلال ہو گی، فقیہ ابو اللیثؒ نے فرمایا ہے کہ یہ حکم استحسانا ہے، اور ہم اسی کو پسند کرتے ہیں، الذخیرہ۔

(۲۸) اگر کوئی ایسی زمین ہو کہ اس کے مالک نے اس کا خراج کی زیادتی کی وجہ سے وہ بادشاہ وقت کو اس غرض سے دیدی ہو کہ اس کا خراج نہ لے کر اس سے جو بھی حاصل ہو وہ عام مسلمانوں کی ذات کے لئے ہو لیکن یہ زمین اپنے مالک کی ہی ملکیت میں باقی رہے، تو ایسی زمین کو اصطلاح میں ارض الجوز کہتے ہیں پھر ایسی زمین اس کے متولی سے مزارعت پر لی یا نقد اجارہ پر لی تو فقیہ ابو القاسمؒ نے فرمایا ہے کہ کاشتکاروں کو ان کا حصہ حلال ہے، اور اگر زمین میں انگور یا دوسرے پھلوں کے درخت ہوں اور اس زمین کے مالکوں کا پتہ ہو کہ وہ کون اور کہاں ہیں تو وہ پھل ان کاشتکاروں کے لئے حلال نہ ہونگے، اور اگر مالکوں کا پتہ نہ ہو تب کاشتکاروں کے لئے ان کا حصہ حلال ہوگا، کیونکہ ایسی کوئی بھی زمین جس کے مالک کا پتہ نہ ہو اس کا انتظام بادشاہ یا حاکم اعلیٰ کے اختیار میں ہوتا ہے، اور ایسی زمین کے حکم میں ہوتی ہے، جو موات یا لاوارث قسم کی ہوتی ہے، یعنی کسی خاص مالک کی ملکیت میں نہیں ہوتی ہے، بلکہ غیر آباد اور بنجر ہوتی ہے، جس کی تفصیل عنقریب کتاب احیاء الموات میں آئیگی، اس صورت میں حاکم اعلی پر یہ لازم آئیگا کہ وہ اس کی پیداوار کا نصف حصہ مسکینوں میں صدقہ کر دے، اور اگر وہ ایسا نہیں کرے گا تو گنہگار ہوگا، اور کاشتکاروں کو جو بھی حصہ ملے گا وہ ان کے لئے حلال ہوگا، اور ان کی رضامندی سے جو بھی کھائے گا وہ اس کے لئے حلال ہوگا، اگرچہ یہ ایک طرح کے شبہ سے خالی نہ ہوگا، لیکن مشائخ نے فرمایا ہے کہ ہمارے زمانہ میں شبہات ہی کا ہے، اس لئے مسلمانوں پر اب یہ لازم ہے، کہ آنکھوں سے دیکھتے ہوئے حرام چیزوں سے بچنے کی پوری کوشش کرے۔

(۲۹) فقیہ ابو بکر البلخیؒ نے فرمایا ہے کہ اگر شوہر اپنی بیوی کو ایسا کھانا کھلائے جو عین غصب نہیں ہے تو اس کے لئے اس کو کھالینے کی گنجائش ہے، اسی طرح اگر شوہر اس کو ایسے کھانے کھانے کو اور ایسے کپڑے پہننے کو دے جن کو ایسے مال سے خریدا ہے جو اصل میں پاک نہیں ہے تو اس کی بیوی کو اس کے کھانے اور پہن لینے کی گنجائش ہے، اور اس کا پورا گناہ اس کے شوہر پر ہوگا، القاضي خان۔ اس مسئلہ سے یہ بات واضح ہوگئی کہ جو لوگ رشوت اور غصب وغیرہ حرام طریقوں سے روپے حاصل کر کے اپنی بیوی اور بچوں کو کھلاتے پلاتے ہیں حالانکہ انکو اس کی خبر بھی نہیں ہوتی ہے، تو اس کا وبال ان مردوں اور کما کر لانے والوں پر ہے، اور عورتوں اور بچوں کو اس کے کھانے پینے کی گنجائش رہتی ہے۔

(۳۰) معلوم ہونا چاہئے کہ موجودہ مسئلہ میں جائز اور ناجائز کے ہونے میں کئی صورتیں نکلتی ہیں اول یہ کہ وہ ذریعہ بنیادی طور پر حرام ہو اور اس کے سوا اس کی دوسری آمدنی کی کوئی صورت بھی نہ ہو جیسے رنڈیاں، بھڑوے وقوال اور ناچنے والے بھانڈو

چانڈو شراب وغیرہ کے ٹھیکے لیکر کمانے والا اور شراب بنانے والا اور اس کی تجارت کرنے والا اور ایسی ملازمتیں جو شرعاً خلاف عدل وانصاف احکام ہونے کی بناء پر ناجائز ہیں مثلاً حکومت کا سود کے احکام نافذ کرنا، ٹیکس نافذ کرنا، وغیرہ، اور ظالم کی مدد کے لئے وکالت کرنا وغیرہ پس ان صورتوں میں بیوی بچوں سب کو حکم صراحۃً معلوم ہوتا ہے۔

دوم وہ ملازمتیں اور تجارتیں جو اصل میں بالکل جائز ہیں جیسے پل اور سڑک بنانے اور تعمیرات اور فیض عام کی نوکریاں اور ان کے ٹھیکے اور عوام کی حفاظت اور رفاہ عوام کے طریقے وملازمت وتجارت وغیرہ تو یہ سب صراحۃً جائز ہیں، اور سوم یہ کہ اس دوسری صورت میں بے دین اور غیر دیانتدار اپنے جائز ذریعہ معاش میں بھی رشوت وخیانت کے طریقے نکال کر آمدنی کی نئی صورت نکال لیتے ہیں یا جائز کاروباری صورتوں میں بددیانتی کر کے اس میں ناجائز ملاوٹ کر دیتے ہیں تو اس صورت میں بال بچوں کے لئے جواز کی صورت نکل آتی ہے، واللہ تعالیٰ اعلم۔

پھر موجودہ صورت میں تو معاملہ اس سے بھی زیادہ پریشان کن ہے، کہ ذرائع آمدنی میں حرام وخبیث کی ملاوٹ کا ہونا عام طور سے لوگوں کی بددیانتی کی بناء پر کھلم کھلا اور مشہور ہے، جس کی بناء پر عورتوں اور بچوں کے لئے صراط مستقیم پر باقی رہنا بہت ہی مشکل کام ہوگیا ہے، **واللہ تعالیٰ ولی الخیر والجود، وعلیہ التوکل وبہ الاعتصام**، م۔

(۳۱) اگر کسی قوم پر ناحق طور پر ٹیکس لگایا گیا اور ان میں سے کسی کے لئے یہ گنجائش نکلتی ہو کہ وہ کسی تدبیر سے اس ٹیکس سے خود کو بچالے تو اسے اس بات کی اجازت ہوگی بشرطیکہ اس کا بار دوسرے کسی پر نہ پڑتا ہو، ورنہ بہتر تو یہی ہوگا کہ دوسروں کی طرح خود بھی اسے برداشت کرلے، (۳۲) ایک شخص نے کسی تدبیر سے دوسرے شخص کو ظلم ہونے سے بچالیا اس کے صلہ میں اس مظلوم نے اسے مثلاً بیس دینار دیئے اور اس سے لینے والے نے ان بیس دیناروں کے عوض ایک بالکل معمولی چادر اسی کے ہاتھ فروخت کی تاکہ وہ دینار اس کے لئے حلال ہو جائیں تو یہ حلال نہ ہوں گے، القنیہ۔

(۳۳) اور آپ میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ یہ حکم جب ایسی صورت میں ہے کہ مدد کرنے والے نے واقعۃً مظلوم کی مدد کی اور اس پر ہونے والے ظلم کو دور کیا ہے، تو جو لوگ کچہری وغیرہ میں اپنی ملازمت کے فرائض انجام دیتے ہوئے قصداً کام کرنے میں تاخیر اور ٹال مٹول کر کے آنے والے کو اتنا مجبور کر دیتے ہیں کہ وہ اُسے کچھ دے کر اپنا کام پورا کراتے ہیں تو یہ آمدنی بلا خلاف رشوت اور حرام ومذموم ہے، اسی طرح جب مدد پہنچانے والے نے کسی کام میں اس طرح کی مدد پہنچائی کہ خلاف حق اس کا مطلب حاصل ہوگیا تو کچھ بھی اس نے دیا وہ ظلم کے لئے رشوت ہے اسی لئے اس کی حرمت بھی شدید ہے، اللہ تعالیٰ ہم سب کو ایسی آمدنی سے ہمیشہ بچا کر رکھے، م۔

(۳۴) شیخ اسمٰعیلؒ نے کہا ہے کہ اگر کوئی کسی کو ایذا پہنچادے تو اسے چاہئے کہ اس مظلوم سے فوراً ہی معافی مانگے کہ ایسا کرنا اس پر واجب ہے، اگرچہ وہ غصہ کی حالت میں ہو، اور اگر مظلوم کو بار بار سلام کیا اور اس پر احسان کیا یہاں تک کہ اسے یہ گمان ہوگیا کہ اس نے ہمیں معاف کر دیا ہے تب بھی معافی کا حقدار نہیں ہوا بلکہ کھل کر اس سے معافی طلب کرنا واجب ہے، القنیہ۔ (۳۵) معلوم ہونا چاہئے کہ دیہاتوں میں اکثر ایسا ہوتا ہے کہ کھیت والے اپنے کھیت میں لوگوں کے کرائے کے جانور اپنے کھیتوں میں رات کے وقت بند ھوائے اور رکھ کر چرواتے ہیں تاکہ وہ جانور وہاں رہ کر جو کچھ بھی لید گوبر مینگنیاں اور پیشاب کریں وہ سب اس کھیت کے لئے کھاد کا کام کرے، پس اس طریقہ کو حلال کرنے کا یہ حیلہ ہے کہ جانوروں کے مالک سے یہ جانور عاریۃً مانگ لے، اور مالک اپنے چرواہے کو یہ حکم دے کہ وہ ان جانوروں کو رات کے وقت اس کھیت میں رکھے، اب اگر چرواہے نے مالک کے حکم سے اس وقت تک نہیں رکھا جب تک اس چرواہے کو کچھ نہیں دیا گیا تو یہ بھی رشوت ہے، اور اگر زمین والا ان جانوروں کو عاریۃً نہ لے کر براہ راست چرواہے کو دے کر کھیت میں رکھوایا تو بھی رشوت ہی ہوگی، اور اگر جانوروں کا گلہ خود چرواہے کی ملکیت ہو تو بھی رشوت ہوگی، القنیہ۔

فصل نینداور کچھ دوسرے ضروری مسائل

(۱) معلوم ہونا چاہئے کہ دوپہر کے وقت قیلولہ کرنا (لیٹنا) مستحب ہے، (۲) آدمی جب بھی سوئے پاکی کی حالت میں اور کروٹ سے قبلہ رخ ہو کر تھوڑی دیر دائیں ہاتھ پر پھر بائیں کروٹ پر سوئے، السراجیہ، (۳) دن نکلتے سونا اور مغرب و عشاء کے درمیان سونا مکروہ ہے، (۴) سوتے وقت آدمی دائیں ہاتھ کا تکیہ گال کے نیچے لگا کر دائیں کروٹ پر لیٹے اور یہ یاد کرے کہ عنقریب وہ اسی طرح اپنی قبر میں سوئے گا کہ اس وقت اعمال صالحہ کے سوا اس کے ساتھ کوئی نہ ہوگا، (۵) دائیں کروٹ پر سونا مؤمنین کا سونا ہے، اور چت سونا مرسلین کا سونا ہے اور بائیں کروٹ پر سونا بادشاہوں کا سونا ہے، اور اوندھے ہو کر یعنی منہ کے بل سونا شیطانوں کا سونا ہے، (۶) سوتے وقت اللہ تعالیٰ کی تسبیح و تہلیل و تحمید کرتا رہے یہاں تک کہ نیند آجائے۔

(۷) اور حدیث شریف کی کتابوں سے اس وقت قرآن پاک کی آیتوں اور سورتوں کے پڑھنے کی دعاؤں اور دعائیں معلوم کرے مثلاً چاروں قل اور سورۂ بقرہ کی آخری رکوع اور مسبحات وغیرہ، کیونکہ سونے والا جس حالت پر سوتا ہے اسی حالت پر قیامت کے دن جاگے گا، اور مردہ جس کیفیت پر مرا ہے اسی پر اٹھایا جائے گا، پھر صبح سے پہلے اٹھ جانا چاہئے، پھر اللہ تعالیٰ کو یاد کرتے ہوئے ان باتوں کا پختہ ارادہ کرے کہ تمام حرام کاموں سے بچوں گا، اور اللہ تعالیٰ کی کسی بھی مخلوق پر ظلم نہیں کروں گا، الغرائب۔

(۸) گیہوں وغیرہ کی ڈھیری میں اگر کسی طرف نجاست لگی ہوئی ہو اور اس جگہ کی تعیین نہ ہو تو پھر اس میں سے ایک دو فقیز نکال کر اسے دھودینے یا کسی فقیر کو ہبہ یا صدقہ کردینے یا فروخت کردینے کے بعد باقی غلہ کو پاک ہوجانے کا حکم دیا جائے گا، اور اس کا کھانا بھی حلال ہوگا، اس مسئلہ میں خاص ائمہ حنفیہ سے کوئی روایت ثابت نہیں ہے، بلکہ مشائخ نے دوسرے مروی مسائل سے اس مسئلہ کا حکم نکالا ہے، المحیط۔

(۹) اسی پر قیاس کرتے ہوئے اگر لحاف یا روئی ڈالے ہوئے کپڑے میں پتلی ناپاکی مثلاً پیشاب وغیرہ لگی اور اس کی جگہ معلوم نہ ہو سکی اس لئے اس نے سوچ کر اور اندازہ سے کام لے کر کسی ایک طرف کا حصہ دھودیا تو پورے کپڑے کو پاک ہوجانا چاہئے، واللہ تعالیٰ اعلم، (۱۰) اگر کسی مردار کی چربی تیل میں مل گئی اور تیل کی مقدار زیادہ ہو تو اس کو کھانے کے علاوہ دوسرے کام مثلاً چراغ جلانے یا کھال کو دباغت دینے میں استعمال کرنا جائز ہوگا، السراجیہ۔ اور سنن نسائی وغیرہ کی حدیث جس میں مردار کی چربی کو اس کام میں لانے سے منع کیا گیا ہے، تو وہ اس صورت میں ہے جبکہ چربی صرف اور خالی ہو اس میں کسی تیل وغیرہ کی ملاوٹ نہ ہو، بخلاف اس مسئلہ مذکورہ کے کہ اس کے تیل میں چربی مل گئی ہے، اچھی طرح سمجھ لیں، واللہ تعالیٰ اعلم، م۔

(۱۱) فقیہؒ نے فرمایا ہے کہ عشاء کے بعد باتیں کرنے کی تین صورتیں ہوتی ہیں (۱) شرعی علم کا مذاکرہ اور اس سے متعلق باتیں ہوں تو یہ سونے سے بھی بہتر ہے، (۲) ادھر ادھر کے قصے جن کے متعلق جھوٹے ہونے کا ہی گمان غالب ہو، اسی طرح مذاق دل لگی اور مسخرہ پن سے متعلق حکایتیں تو یہ سب مکروہ ہیں، (۳) آپس کی انس و محبت کی باتیں جن میں جھوٹ کی ملاوٹ نہ ہو ان میں کوئی مضائقہ نہیں ہے، پھر بھی ان سے بچنا ہی بہتر ہے، اور اگر ایسی باتیں ہو ہی جائیں تو سب کے آخر میں اللہ پاک تعالیٰ کے پاک نام بھی لئے جائیں اور کچھ تسبیح و استغفار بھی پڑھ لی جائیں، تاکہ خاتمہ بخیر ہو، الخلاصہ، (۱۲) صحیح احادیث میں رسول اللہ ﷺ کا مسلمانوں کے معاملات میں حضرات ابو بکر صدیق و عمرؓ سے مشورہ کرنا ثابت ہے، اس طرح اسی مسئلہ میں دوسرے صحابہ کرامؓ سے بھی مشورے کرنا پایا گیا ہے، چنانچہ احادیث صحیحہ کے مطالعہ سے معلوم ہوجائے گا، م۔

(۱۳) شہر میں جو واقعات و معاملات پیش آئیں ان کو پوچھنے اور بیان کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے، الخلاصہ، لیکن بہر صورت جھوٹ سے بچنا واجب ہے، کیونکہ حدیث میں ہے کہ آدمی ایسی بات کو جسے وہ جھوٹ سمجھ رہا ہو بیان کرتا ہے تو وہ بھی

جھوٹوں میں سے ایک ہے، اور اس میں زیادتی بہت ہی بری بات ہے کہ اس سے آخر کار کسی کی غیبت لازم آجاتی ہے، (۱۴) حدیث میں ہے کہ آدمی کے اندر اسلام کی خوبی یہ ہے کہ جس بات سے اس کا فائدہ مقصود نہ ہو، اسے چھوڑ دے، م، (۱۵) عالم کے لئے یہ جائز ہے کہ بطور نعمت الٰہی لوگوں کو یہ بتلادے کہ میں عالم ہوں تاکہ لوگ اس سے علم دین سیکھ سکیں، الغایۃ۔

(۱۶) فقیہؒ نے فرمایا ہے کہ علم کی بہت سی قسمیں ہیں اور وہ اللہ تعالیٰ نے نزدیک پسندیدہ بھی ہیں لیکن ان میں سے کوئی بھی علم فقہ کے برابر نہیں ہے، (۱۷) آدمی کو چاہئے کہ وہ سب سے زیادہ علم فقہ کے سیکھنے کا اہتمام کرے، اور جب اسے علم فقہ کی کافی مقدار حاصل ہو جائے تب وہ اسی پر بس نہ کرے بلکہ علم الزہد کی طرف بھی توجہ دے، اور حکمائے اسلام اور عادات مسلمین وصالحین پر بھی گہری نظر ڈالے، (۱۸) انسان پر اتنا ہی علم دین سیکھنا فرض ہے جتنے کی اس کو ضرورت ہو سکتی ہو، مثلاً مسائل نماز ووضوء وغیرہ، نیز معاشی ضروریات بھی پوری ہوتی ہوں، اس سے زیادہ سیکھنا فرض نہیں ہے، البتہ سیکھنا افضل ہے کہ مزید نہ سیکھنے سے آدمی گنہگار بھی نہ ہوگا، السراجیہ۔

(۱۹) میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ علم ضروری سیکھنے سے متعلق ضروری بات یہ ہے کہ ایک مسلم کو اتنی عربی کا سیکھنا بھی فرض ہے کہ جس سے علم عقائد توحید اہل السنہ کو قرآن وحدیث سے خود بھی حاصل کر سکے، پھر بھی کہیں تشویش رہ جائے تو عالم وقت سے دریافت کرے تاکہ اس کو وہ ان مقامات کو بتلادے جن کو قرآن وحدیث سے دلیل میں پیش کر سکتا ہے، تاکہ وہ اچھی طرح سمجھ جائے، کیونکہ ہر شخص پر ایمان لانا سب سے بڑا اور اہم فرض ہے، اس میں محض تقلید نہیں کی جاسکتی ہے، بخلاف افعال کے، اس کے بعد شرعی ضروری علوم مثلاً نماز اور روزہ زکوٰۃ وحج کے ضروری مسائل کو جاننا فرض ہے، پھر وہ جس پیشہ سے تعلق رکھ کر اور روزگار حاصل کرتا ہو، مثلاً تجارت تو اس کے بھی ضروری مسائل کا سیکھنا فرض ہے، لیکن زکوٰۃ اور حج کے مسائل کا سیکھنا اسی وقت فرض ہوگا جبکہ آدمی کے پاس مال جمع ہو جائے۔

(۲۰) تاتار خانیہ میں ابو عاصم سے روایت ہے کہ حدیث کو سیکھنا مفلسوں کا پیشہ ہے، پھر یہ لکھا ہے کہ اس کے معنی یہ ہیں کہ جب کسی نے حدیث سے فقہ حاصل نہ کی ہو، انتہی۔ اور اب میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ اس مقولہ کا مطلب یہ ہوا کہ اس میں مفلس کی غرض فقط الفاظ کی روایت ہوتی ہے، اور اس کے معنی کے سمجھنے سے کوئی غرض نہیں ہوتی ہے، لیکن شاید ایسے کچھ لوگ صرف ان مصنفؒ کے زمانہ میں پائے گئے ہوں، کیونکہ حدیث کو سننا اور یاد رکھنے کا کام تو اسی وقت ہوتا ہے جبکہ اس کی سمجھ پوری آجاتی ہو، اور اس سے خود عقائد وشرائع ومذاہب کی سمجھ بھی کافی آجاتی ہے، اس کے علاوہ حدیث شریف میں جو باریکیاں اور معانی ہوتے ہیں وہ تو علماء ہی کو حاصل ہوتے ہیں، جیسے کہ قرآن میں حقائق ہوتے ہیں، اور جب کسی کو قرآن وحدیث سے کافی علم حاصل ہو جاتا ہے تب ہی وہ حکیم اور فقیہ ہوتا ہے ورنہ فقہ کا عالم وہ نہیں ہوتا ہے، جو امام ابو حنیفہ وشافعی کے اجتہادی مسائل کو جان لے جو حیض ونفاس سے متعلق ہوتے ہیں۔ کیونکہ ایسے مسائل فقہ کو تو عوام بھی اتنا ہی جانتے ہیں جتنا کہ یہ علماء جانتے ہیں البتہ ان میں فرق صرف یاداشت کا ہوتا ہے، حالانکہ فقیہ تو وہی ہوتا ہے، جو ائمہ اجتہاد کی طرح قرآن وحدیث وآثار واصول وحقائق واسرار پر بھی واقف ہو اس لئے کہ قرآن وحدیث ہی تو علم فقہ کے اصول ہیں، اس لئے حدیث کے بغیر کوئی بھی شخص فقیہ کیسے ہو سکتا ہے، پس جب یہ بات معلوم ہو گئی تب چاہئے کہ قرآن کریم کے ساتھ احادیث کو بھی جمع کر کے باری سبحانہ وتعالیٰ عزوجل کے دربار میں باادب حاضر ہو تاکہ اس پر اللہ تعالیٰ کی رحمت نازل ہو اور اسے نفس کی جہالت سے نکال دے۔

فرمان خداوندی ہے: وَمن یرغبُ عن مِلّۃِ ابراھیمَ اِلاّ مَنْ سفہَ نفسَہ: اسی سے ذاالنونؒ نے یہ نتیجہ اخذ کیا ہے کہ جس نے اپنے نفس کو پہچان لیا اس نے اپنے رب کو پہچان لیا، اور اسی وقت فقہ معروف کو اچھی طرح سمجھ سکے گا، اور اس مرتبہ پر پہنچ جانے سے انسان شیطان کی مکاریوں اور نفوس کی لذتوں اور قدرت الٰہی کے عجائبات مخلوق الٰہیہ میں ظاہر ہونے لگیں گی، اور تمام فتنوں اور برے خیالات اس کے لئے ذرہ برابر نقصان دہ نہ ہوں گے، یہ کلام تو کرنے سے بہت طویل ہو سکتا ہے، بس اللہ پر ہی

بھروسہ کرتے ہوئے اسے ختم کر دیتے ہیں، وہی صحیح اور اصل راستہ تک پہنچا سکتا ہے، م۔

اس بحث کے بعد اب ستارہ شناسی کا علم بھی انسان کے لئے ایک خاص ضرورت کے پیش نظر جائز بلکہ ضروری ہے یعنی اتنا کہ اس سے قبلہ کی پہچان آجائے اور اوقات صحیحہ کا علم ہو جائے، اس سے زیادہ اس کا علم حرام ہے۔ الوجیز۔ اس کی توضیح اگر دیکھنی ہے تو مقدمہ ہذا یہ جو ابتداء کتاب میں گزر چکا ہے اسے الٹ کر دیکھ لینا چاہئے، م۔

اور اب علم الکلام

جس کو عقائد توحید کے لئے اصل قرار دیا گیا ہے وہ حقیقت میں ایک فقیہ کے لئے اس کے معارف کے حصول کا راستہ اور ذریعہ نہیں ہے، بلکہ اس کے بر عکس تشویش اور پریشانیوں میں مبتلا کر دینے کا ذریعہ ہے، اس کی اصل وجہ صرف یہ ہے کہ وہ جاہل اور گمراہ جن کے پاس ذرہ برابر نورانی عقل نہیں ہوتی ہے، وہ تو حیوانی عقل ہی کو اصلی عقل سمجھ کر اوندھے اور منہ کے بل ہو کر چلتے ہیں، اور اپنی بے عقلی کی وجہ سے معارف الٰہیہ کے اسرار کو وہ سمجھ نہیں پاتے ہیں، اس لئے ان کی مثال اس بچہ کی ہو جاتی ہے، جسے کتاب گلستان سعدیؒ کے اشعار اور اس کی حکمتیں جب سنائی جاتی ہیں تو وہ ان باتوں کو اپنی الف با یا قاعدہ بغدادی میں تلاش کرتا ہے مگر وہ باتیں اس کتاب میں اسے بالکل نہیں ملتی ہیں، اس لئے وہ اسی حکم کا صاف انکار کر بیٹھتا ہے، لہٰذا ایسے کم فہموں اور نادانوں کو اصل مقصد کی طرف لانے اور سچی بات سمجھانے کے لئے ان کی سمجھ کے مطابق مناسب طریقوں سے مرتب شدہ قواعد کے ذریعہ ان کو ایک راستہ پر لایا جاتا ہے، اور بالآخر سیدھی راہ پر لگا دیا جاتا ہے یا ان کے اپنے ایسے لغو خیالات کو جن کے ذریعہ وہ دین اسلام کے بتائے ہوئے اصول کی مخالفت کرتے تھے، رد کرتے ہیں۔ اور ان کی سمجھ میں آجانے کے بعد وہ اپنی جہالت پر افسوس کرتے ہوئے خاموش ہو جاتے ہیں، جبکہ معرفت الٰہیہ کی تحقیق تو صرف قرآن پاک اور احادیث سے ہی حاصل ہو سکتی ہے، پس تمہید کو جان لینے کے بعد اب یہ بھی معلوم ہونا چاہئے کہ ہمارے اسلاف اس معاملہ میں دو خیالوں پر تھے ایک تو وہ جنہوں نے علم کلام کو سیکھنے اور سکھانے کی اجازت دی تھی، اور دوسرے وہ تھے جنہوں نے اس کی سختی کے ساتھ ممانعت کر دی تھی، تو جن بزرگوں نے علم کلام کے حاصل کرنے کی اجازت دی تھی ان کی مراد یہ تھی کہ جو لوگ معارف حقہ سے خطا کرتے ہیں جیسا کہ معتزلہ و شیعہ اور خوارج ہیں ان کو انکی غلطیوں اور گمراہیوں پر متنبہ کر دیا جائے، اور جو لوگ صراحۃً شرک و کفر میں مبتلا ہو گئے ہیں ان کو دوبارہ سیدھی راہ پر لایا جائے۔

یعنی وہ اپنے مسلک کی غلطی پر مطلع ہو جائیں، اور جب تھوڑا سا بھی وہ فطرت کے مطابق راہ راست پر آجائینگے تو خود ہی قرآن و حدیث سے ہدایت قبول کر لینگے، اور جن بزرگوں نے علم کلام کے سیکھنے اور سکھانے بلکہ اس کے قریب بھی جانے سے منع کیا ہے، اور اس علم کی زبردست برائیاں بیان کی ہیں تو ان کی غرض اس سے یہ تھی کہ خود اہل سنت میں سے جس نے غلطی سے یہ سمجھ لیا کہ علم کلام ہی اصل میں مفید تحقیق اور معارف اسلامی ہے، وہ سخت غلطی پر ہیں، یہاں تک کہ علامہ تفتازانیؒ کے کلام سے خود اس غلطی کا اعتراف نظر آتا ہے، اور شاید کہ علامہ کی مراد یہ نہ ہو، واللہ تعالیٰ اعلم۔

مزید تفصیل کے لئے اس جگہ فقہاء کی کچھ عبارتیں بھی نقل کر دینا مناسب ہے، فتاویٰ کی کتابوں میں ہے کہ علم کلام سیکھنا اور اس میں نظر کرنا انتہائی ضرورت کے سوا مکروہ عمل ہے، بعض نے کہا ہے کہ مجادلہ اور مقابلہ کی زیادتی مکروہ کام ہے کیونکہ ایک وقت میں اس کے ذریعہ بدعات اور شیطانی فتنے اور عقائد کی پریشانی بہت بڑھ جاتی ہے، جواہر الاخلاطی۔

جو شخص مسئلہ کلامیہ کو اچھی طرح نہ جانتا ہو وہ دوسرے سے اس میں مناظرہ نہ کرے، جبکہ امام محمدؒ مناظرہ کیا کرتے تھے، الملتقط، امام ابو یوسفؒ نے بشر المریسی سے مناظرہ سے، مناظرہ کے بعد اس شخص نے جب اپنی غلطی کا اعتراف کر لیا تو اس کے پرانے عقیدہ پر رہنے کے سلسلہ میں توبہ کرنے کو کہا گیا تو وہ اس شہر کو ہی چھوڑ کر بھاگ گیا، م۔

صدر الاسلام ابوالبشرؒ نے فرمایا ہے کہ میں نے ان کتابوں کا مطالعہ کیا ہے جن کو لوگوں نے علم التوحید کے نام سے تالیف کیا ہے، بالآخر میں نے ان میں سے بعض کو فلاسفہ کے اصول پر پایا، جیسے کہ ابو اسحق کندیؒ کی تصنیفات ہیں وغیرہ، اور یہ سب راہ مستقیم سے خارج ہو چکے ہیں، اور گمراہی میں پڑے ہوئے ہیں، لہٰذا ان کتابوں کو دیکھنا اور ان کو اپنے پاس رکھنا بھی جائز نہیں ہے کیونکہ یہ سب کتابیں شرک وکفر سے بھری ہوئی ہیں، اور میں نے خود اس فن کی بہت سی کتابیں معتزلہ فرقہ کی عبدالجبار رازی وجبائی وکعبی ونظام وغیرہ ایسی دیکھی ہیں، جنہوں نے اسلامی انداز سے حق کے خلاف قدم اٹھائے ہیں اور بھٹک کر گمراہی میں چلے گئے ہیں، چنانچہ ان کتابوں کو دیکھنا اور اپنے پاس رکھنا بھی جائز نہیں ہے، یعنی جو شخص قرآن وحدیث ومعارف حقہ تک پہنچا ہوا نہیں ہوگا وہاں کی غلطیاں نہیں پہچانے گا، بالآخر پریشان ہو کر شیطان کے پھندے میں پھنس جائے گا، اسی طرح اس فن میں بہت سے مجسمہ مانند محمد بن الہیضم کی تصانیف بھی محض گمراہی اور غلط ہیں۔

پھر شیخ ابوالحسن الاشعری نے اس علم میں بہت زیادہ غلو سے کام لیا، پھر بھی جب انہوں نے حق کا پتہ نہیں پایا تو آخر کار سنت قدیمہ کو مضبوطی سے پکڑ لیا اور اللہ تعالیٰ نے ان کو تحقیق کی ہدایت کی، یہانتک کہ انہوں نے خود معتزلہ کے مذہب کی تردید کی، اور ان سے پہلے ابو محمد عبداللہ بن سعید القطانؒ نے اہل السنۃ کے مسلک کے مطابق کتابیں تصنیف فرمائیں، اور وہ صرف چند گنے چنے مسائل میں اختلاف کے سوا تمام مسائل میں معرفت حق پر قائم رہے، ملخص الظہیریہ۔

اور اب ناپسندیدہ اور مذموم علوم میں سے ایک علم فن فلاسفہ بھی ہے، اس لئے ایسا کوئی بھی شخص جو علوم دینیہ میں ماہر اور محقق نہ ہو چکا ہو اسے چاہئے کہ وہ ان کی کتابوں کو بالکل نہ دیکھے اس لئے کہ ایک مرتبہ ان کتابوں کو دیکھ لینے کے بعد ان فلسفیوں کے دھوکوں اور غلطیوں کے چکر میں پڑ کر نکل نہیں سکتا ہے، اور یہ بے فائدہ لاحاصل پریشانی میں مبتلا رہنا ہوگا، جواہر الفتاویٰ۔

اور اب مترجم اس کی توضیح میں یہ کہتا ہوں کہ فلاسفہ کے علوم وفنوں کی مختلف قسمیں ہیں، (۱) علوم ریاضی جیسے کہ حساب اور پیائش اور جبر ومقابلہ اور اقلیدس وغیرہ ہیں کہ ان فنون کے سیکھنے اور سکھانے میں مطلقاً خرابی نہیں ہے اس لئے ان علوم کو حاصل کرنا صحیح ہے، (۲) فنون طبیعات ہیں اس سے مراد وہ فنوں ہیں جن سے چیزوں کی خاصیتوں کو معلوم کرنا ہے، اسی سے فنون طبیہ اور قلعوں کی بناوٹ حاصل ہوتی ہے اور اسی سے لڑائی کے لئے ہتھیار اور کاشتکاری کے فنون نکلتے ہیں، اور یہ سارے علوم مفید بھی ہیں، اس لئے ان کا سیکھنا بھی صحیح ہے۔

(۳) علوم الٰہیات ہیں یعنی اس عالم کی پیدائش واس کی مخلوقات کے بارے میں بحث اور چھان بین کرنا ہے، جن کی تفصیل اور ان کے مباحث عربی زبان میں ان کتابوں مثلاً میبذی، وصدرا، وشمس بازغہ وغیرہ میں مذکورہ ہیں، اور یہ فن سراسر جہالت اور گمراہی پھیلانے والا ہے جس کا کچھ بیان یہ ہے کہ جہاں تک مادیات سے تعلق تھا وہ تو حواس اور عقل حیوانی سے معلوم کیا گیا ہے، اور یہ علم الٰہیات کی پہلی اور دوسری قسم ہے، اور اس کی تیسری قسم کا علم عقل نورانی اور روحانی انوار سے ہو سکتا ہے، حالانکہ حقیقت میں ان علوم کا ان باتوں سے کوئی تعلق ہی نہیں ہے، جبتک کہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے ہدایت نہ ہو اور عقائد درست اور برحق نہ ہوں کچھ حاصل نہیں ہو سکتا ہے، اور یہ بات تو نبوت اور علم رسالت کے سوا کسی اور ذریعہ سے حاصل ہو ہی نہیں سکتی ہے، اس لئے یہ لوگ گمراہ ہو گئے۔

پھر یہ بھی جاننا چاہئے کہ فنون اول اور دوم اگرچہ مفید ہیں لیکن ان کا زیادہ تر فائدہ صرف دنیاوی زندگی ہی میں ہے، لیکن کسی تعلق اور بالتبع ثواب آخرت کے حصول کے لئے لانا اسی طرح ممکن ہے، کہ مثلاً مخلوق خداوندی کو آرام پہونچانے کی صورت نکال دی جائے تاکہ مخلوق خدا بے فکری اور آرام کے ساتھ اپنے باری تعالیٰ کی عبادت کے لئے ان کو فرصت مل جائے، اور اس طرح سے بھی کہ لڑائی کے سامان یا آلات حرب اکٹھے کئے جا سکیں جن کے ذریعہ ان فسادیوں اور ہنگامہ پسندوں کی گردنیں نیچی کی جا سکیں جو زمین میں فتنے برپا کر کے اللہ تعالیٰ وعزوجل کی عبادت کرنے والوں میں بے چینی اور مشقت پیدا کر دیتے ہیں، اور ان

کا مقصد اس کے سوا کچھ نہیں ہوتا ہے کہ کوئی بھی دنیا کے سوا آخرت کا نام نہ لے اور سب کو باطل قرار دیں حالانکہ ایسے لوگ انتہائی ذلت اور خسارہ میں مبتلا ہیں، اس طرح سے کہ ان کو موت آتے ہی جہنم کی ذلت اور اس کے عذاب میں گرفتار ہوجانا پڑتا ہے۔

پھر یہ بھی معلوم ہونا چاہئے کہ فن منطق اپنے طور پر برا علم نہیں ہے، کیونکہ یہ فن منطق تو ایسے چند قوانین کا نام ہے جن سے ذہن و فکر کو استدلالی تحقیقات میں مدد ملتی ہے، یہ دوسری بات ہے کہ اس زمانہ کی منطق کی مروجہ کتابیں، سلم کی شرحوں میں عقائد اور فلاسفہ کی مباحث بہت حد تک ایک دوسرے میں خلط ملط کردیئے گئے ہیں، جبکہ میری اس وقت کی گفتگو صرف نفس منطق میں ہے، م۔

جاننا چاہئے کہ کل علوم کی تین قسمیں ہیں (١) اول وہ علم جو سراسر مفید اور نافع ہیں اور ان کا حصول واجب ہے، یعنی وہ علم جس سے خالق عزوجل کی معرفت، اس کی صفات مقدسہ کے ساتھ حاصل ہو، اور علم مخلوقات اس کے بعد علم حلال و حرام اور امر و نہی اور بعثت انبیاء کا علم ہے۔

(٢) دوم وہ علم جس سے بچتے رہنا واجب ہے، یعنی سحر اور طلسمات و فلسفہ و نجوم البتہ اس سے قبلہ اور اوقات نماز کی پہچان مستثنیٰ ہے۔

(٣) سوم وہ علم جس کا نفع آخرت میں نہیں ملتا ہے، اور اس سے کوئی تعلق نہیں ہے، یعنی علم جدل و مناظرہ ہے، جسے فقہ سیکھنے والوں میں سے متاخرین نے ایجاد کیا ہے، اس سے عمر ضائع کرنے کے سوا اور آپس کے مناقضات و اختلافات پیدا ہونے کے سوا دوسرا کوئی فائدہ نہیں ہوتا ہے، اگر اس سے کچھ فائدہ ہے تو صرف دوسروں کو خاموش کرنا مقصود ہوتا ہے، جواہر الفتاویٰ، اور غزالی علیہ الرحمہ کی طرح شارحین عین العلم نے اس علم کی زبردست برائی بیان کی ہے، جو کہ برائی کرنے کے قابل بھی ہے، م۔

(٢١) اگر دو شخص علم شریعت سیکھتے ہیں ان میں سے ایک کی نیت یہ کہ خود پڑھوں پھر دوسروں کو بھی پڑھاؤں، اور دوسرے کی نیت یہ ہو کہ سیکھ کر اس پر خود عمل کروں گا، تو ان میں سے اول کی نیت اچھی کہی جائیگی، خزانۃ المفتین، (٢٢) کسی گنہگار کو اس نیت سے تعلیم دینا کہ وہ گناہوں سے باز رہجائے جائز ہے، التاتارخانیہ۔

(٢٣) عربی زبان تمام زبانوں سے افضل ہے، اور اہل جنت کی زبان یہی ہوگی، اس لئے جس نے یہ زبان سیکھی یا دوسروں کو سکھلایا تو وہ ثواب کا مستحق ہوگا، السراجیہ، (٢٤) دینی معاملات میں کچھ بے باک اور نڈر لوگوں نے یہ حدیث گڑھ کر بیان کی ہے کہ حدیث میں ہے کہ اہل جنت کی زبان عربی اور دوسری فارسی ہے، علمائے حدیث نے لکھا ہے کہ یہ کلام موضوع اور من گھڑت ہے، البتہ عربی زبان کا ہونا ثابت ہے، اور اس کا ثبوت بہتر طریقہ سے ہے، اس کے سوا فارسی و ترکی وغیرہ کی کے بارے میں کچھ ثبوت نہیں ہے، م۔

(٢٥) علم شریعت کو نیت صحیح کے ساتھ حاصل کرنا تمام نیک کاموں سے افضل ہے، اسی طرح نیت کی صحت کے ساتھ علم کو زیادہ حاصل کرنے کے لئے مشغول رہنا بھی تمام نیک کاموں سے افضل ہے، کیونکہ اس کا نفع عام ہے، لیکن اس شرط کے ساتھ کہ عام فرائض میں کمی نہ آنے پائے، اور نیت کے صحیح ہونے کے معنی یہ ہیں کہ اس سے رضاء الٰہی اور دار آخرت کا حصول ہی مقصود ہو، اور دنیا اور اس کے لوگوں یعنی دنیاداروں کے نزدیک عزت پانے یا دولت حاصل کرنا مقصود نہ ہو، اور اگر ایسے عالم نے یہ چاہا کہ اس کے ذریعہ خود بھی جہالت سے نکل جاؤں اور عام مخلوق کو بھی نفع پہنچاؤں او علم کو زندہ رکھوں تو اس کے بارے میں بھی کہا گیا ہے کہ یہ نیت بھی صحیح ہے، الوجیز۔

(٢٦) اگر کسی طالب سے اس کی نیت درست نہ ہو سکے تو بھی کہا گیا ہے کہ اس کا پڑھنا افضل ہے، الغرائب۔ میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ ایک مسلم کے لئے جتنے علم کا سیکھنا فرض ہے اس میں نیت کی اصلاح ہو سکے یا نہیں اسے چھوڑنا جائز نہ ہوگا، اور باقی

زائد علم کے بارے میں کہا گیا ہے کہ آدمی جبتک اصل معانی کی تہ تک نہیں پہنچ سکتا ہے اس وقت تک نیت کی تصحیح کے بارے میں مفاسد اور خطرات باقی رہجاتے ہیں، اور جب علم کافی ووافی حد تک حاصل ہو جاتا ہے اور وہ خود سمجھنے لگتا ہے اس کے بعد خود بخود ہی نیت صحیح ہو جاتی ہے، اگر چہ انسان میں وسوسے اور نفس وشیطان کے معارضے تو مرتے دم تک باقی رہتے ہیں، اس سے تو کوئی بڑا ولی بھی محفوظ نہیں رہ سکتا ہے، اسی بناء پر بعض فقہاء نے فرمان باری تعالیٰ: ﴿فان کنت فی شك﴾ الآیة: سے استدلال کیا ہے، اگر چہ رسول اللہ ﷺ کی خصوصیت اس سے مستثنیٰ تھی کیونکہ آپ نے فرمایا ہے: لا اشك ولا اسأل: یعنی میں اپنے رب کی طرف سے بھیجی ہوئی وحی کی سچائی ورسالت کے بارے میں شک نہیں کرتا ہوں، اس لئے میں اہل کتاب سے کچھ پوچھتا بھی نہیں ہوں، پھر یہ بات بھی ظاہر ہے کہ وساوس کو رفع دفع کرنے کی طاقت بھی اسی وقت ہوتی ہے کہ انسان اپنے اندر کے مکرو فریب کو پہچانے، اور یہ بات تو علم سے ہی حاصل ہوتی ہے، واللہ تعالیٰ اعلم یهدی من یشاء الی صراط مستقیم: م۔

(۲۷) ایک طالب علم کو وہ خود میں اخلاق جمیلہ کو جمع کرے اور اسے بتکلف حاصل کرے، ج، اور بخیل نہ ہو، یہاں تک کہ جب اس سے کوئی شخص کتاب عاریۃً مانگے یا کوئی مسئلہ سمجھنا چاہے تو اس میں ہر گز بخل سے کام نہ لے، کیونکہ وہ تو اس سے خلق کو نفع پہنچانا چاہتا ہے، اس لئے وہ فی الحال اس نفع رسائی کو نہیں روک سکتا ہے، اور حضرت عبداللہ بن المبارکؒ سے مروی ہے کہ جس نے اپنے علم کے ساتھ بخل کیا تو وہ تین باتوں میں سے کسی ایک میں ضرور مبتلا ہوگا، (۱) وہ مر جائے گا تو اس کا علم ختم ہو جائے گا، (اس کی طرف سے سلسلہ جاری نہیں رہے گا،) (۲) حکومتی جھگڑے میں مبتلا ہوگا، (۳) یا جو کچھ اس نے یاد کیا ہے وہ بھول جائے گا، الغرائب۔ اللہ تعالیٰ نے اس کی مثال اس طرح بیان فرمائی ہے: ﴿فاما الزبد فیذهب جفاء واما ما ینفع الناس فیمکث فی الارض﴾ اس کی مزید توضیح بندہ مترجم کی تفسیر میں تلاش کرلیں، م۔

(۲۸) طالب علم کو چاہئے کہ (۱) علم کی مکمل تعظیم کرے، (۲) اور زمین پر کتاب نہ رکھے، (۳) جب بیت الخلاء سے نکل کر کتاب چھونی چاہے تو وضوء کر لینا مستحب ہے، ورنہ کم از کم اپنے ہاتھ کو اچھی طرح پاک کر کے کتاب کو چھوئے، (۴) طالب علم کو چاہئے کہ تھوڑی آمدنی پر ہی اکتفاء کرے، (۵) عورتوں سے علیحدہ رہے، (۶) کھانے پینے اور سونے سے اپنی حفاظت کا خیال نہ چھوڑے، الغرائب۔ یعنی اتنی بھی کم آمدنی پر کفایت کر کے بیٹھ نہ جائے جس سے حواس میں خلل پیدا ہو جائے، بلکہ صحت وتندرستی کے مناسب کھانا پینا اور اسی انداز سے سونے کا بھی خیال رکھے، م، (۶) اور طالب علم کو لوگوں سے خلط ملط میل جول سے پرہیز کرے، اور غیر مفید باتوں اور کاموں میں مشغول نہ رہے، الغرائب۔

- میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ طالب علم پر یہ بھی واجب ہے کہ علماء سابقین میں سے کسی کے بارے میں بدگمانی اور اپنے دل میں اہانت وخفت کا خیال نہ لائے، اور ہر ایک کے اجتہادی اقوال کو ان کے اور اللہ تعالیٰ کے درمیان بہتر معاملہ پر محمول کرے، بشرطیکہ اس نے سنت سے استدلال کیا ہو، اگر چہ اس طالب علم کے خیال میں اس عالم کے اجتہاد کی دلیل اس مسئلہ میں ظاہر نہ ہو رہی ہو، اس موقع پر بہت ہی باریک لطیفہ ہے جو کتاب الٰہی اور سنت رسول کے مطالعہ سے ظاہر ہوتا ہے، کہ اللہ تعالیٰ کے غیر متناہی اور لامحدود علم کا ہر شخص ایک خاص مظہر ہوتا ہے، اور ہر ایک کے لئے ایک خاص مشرب اور مزاج ہے، اگر چہ انسانی طبقہ میں سب ایک ہی ہیں، لیکن ہر ایک کے اخلاق میں کھلم کھلا فرق ہے، اسی بناء پر فرمان خداوندی ہے: ﴿قد علم کل اناس مشربهم﴾ ہر ایک کے لئے مشرب علیحدہ کر دیا ہے، فافہم۔

نیز جن لوگوں کے حصول علم کا ماخذ اور دلیل سنت رسول کے سوا اپنی رائے اور بدعت ہو اس کے کسی قول کی توہین بھی نہ کرے اگر چہ یہ قول اہل حق کے اجتہاد کے موافق ہو، جس میں بھید اور بنیادی بات یہ ہے کہ پھول اور پھلوں کا فرق تو اصل جڑ کے اعتبار سے ہوتا ہے اسی لئے اگر جڑیں مختلف ہوں لیکن اس کے پتے یکساں تو ان کے پھلوں میں یکسانیت نہیں آسکتی مثلاً کھائے جانے والے کیلے کا پودا اور کیلا پھول کا پودا اگر چہ ان کے پتوں میں یکسانیت ہوتی ہے، لیکن بڑے ہو کر ان کے پھل اور پھول میں

انتہائی فرق ظاہر ہو جاتا ہے اسی بناء پر جو کوئی کام وحدانیت الٰہی عزوجل پر عدل قائم کرتا ہے اس میں عدل سے ثواب کا پھل اور نتیجہ ظاہر ہوتا ہے اور یہ سلطان عادل ہے، اور جس شخص نے دنیا کو اصل مانا اور اس کے مقابل اللہ تعالیٰ سے خواہ مطلقاً انکار کیا یا اقرار کرتے ہوئے اس کے ساتھ کسی کو شریک بنادیا تو وہ بھی اس اصل پر قانون نافذ کرتا ہے، اور اگر اتفاقاً کسی موقع سے کسی کے لئے کوئی فائدہ ہو جائے تو کہا جائے گا کہ اس کے کسی قانون سے فائدہ ہو گیا لیکن یہ عدل نہیں ہو سکتا ہے، اس لئے کہ خدائے عزوجل کے ساتھ کسی کو شریک بنانا خود ہی ایک بہت بڑا ظلم ہے، اور وہ خرابی کی بنیاد ہے، لہٰذا جس چیز کی اصل اور بنیاد ہی غلط ہو اس کی پتیاں اور اس کے پھل کس طرح عدل ہو سکتے ہیں، م۔

(۲۹) طالب علم خواہ علم حاصل کر رہا ہو یا اس سے فارغ ہو چکا ہو بہر صورت اسے چاہئے کہ وہ ہمیشہ صحیح سوچ اور فکر اور پختہ اور انصاف پسند رائے کے ساتھ مسائل کے اسباق کو جاری رکھے خواہ اپنے ساتھیوں کے ساتھ ہو یا تنہائی میں ہو، میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ اس نصیحت پر عمل کرتے ہوئے مزید اس بات کا پورا خیال رکھے اور اس سے باہر نہ آئے کہ ہر صورت اور ہر بات میں رضائے الٰہی عزوجل اور اخروی زندگی کو ہی مقصود اصلی ہی بنائے رکھے، مثلاً کسی شخص نے ابتداء نماز میں سورۂ فاتحہ پوری نہیں پڑھی یا اس نے اطمینان کے ساتھ رکوع نہیں کیا تو ایسے جاہل کی یہ کہہ کر ہمت افزائی نہ کرے کہ امام اعظمؒ کے نزدیک اتنا ہی کام فرض ہے، کیونکہ ان دونوں صورتوں میں ترک واجب ہونے سے نماز کو دوبارہ پڑھنا واجب ہے، لہٰذا اس کا اصل مقصود حاصل نہ ہوا۔

اور دوسری مثال کہ اگر کسی نے یہ پوچھا کہ مجھے وضو میں نیت کرنا ضروری ہے، یا نہیں تو اسے یہ نہیں بتانا چاہئے کہ امام اعظمؒ کے نزدیک وضو میں نیت شرط نہیں ہے، کیونکہ نیت کے شرط ہونے یا نہ ہونے کی بحث یہاں کی نہیں ہے، بلکہ دوسرے موقع کی ہے، اس جگہ تو ایسے جاہل کو تو صرف یہ بتا دینا چاہئے کہ نیت نہ ہونے سے ثواب وطاعت سے محروم رہ جائے گا، نیت ضرور کرنی چاہئے، (خواہ فرض کی ادائیگی کے لئے ہو موافق سنت ہونے کے لئے ہو)، م، (۳۰) اگر کسی طالب علم کو کسی سے اختلاف ہو جائے یعنی دوسرے سے کسی بات میں اتفاق نہ ہو تو اسے چاہئے کہ اس اختلاف کی اصل وجہ اور بنیاد کو دور کرنے کے لئے دوسرے کے ساتھ نرمی اور عدل وانصاف کے ساتھ مصالحت اور سمجھوتہ کر کے اس مادہ کو دور کر دے، اگرچہ وہ دوسرا شخص اس کے ساتھ تیزی اور ناانصافی اور اپنے نفس کی سرکشی کے تابع ہو گیا ہو تاکہ اپنے عالم ہونے اور دوسرے کے جاہل ہونے کے درمیان فرق ظاہر کر دے۔

(۳۱) ایک شاگرد کو یہ چاہئے۔ (۱) کہ وہ اپنے استاد کے حقوق اور آداب کا پورا لحاظ رکھے، (۲) اور اپنے استاد کی کسی بھی ضرورت پوری کرنے میں اپنا مال خرچ کرنے میں پس وپیش نہ کرے، (۳) اگر کسی مسئلہ میں استاد سے کبھی غلطی یا سہو ہو جائے تو اس کے لئے اپنے استاد سے بحث ومباحثہ نہیں کرے، البتہ اس مسئلہ میں اس کی اقتداء بھی نہ کرے، الغرائب، (۴) اور اپنے شیخ واستاد کے حق کو اپنے والدین اور دوسرے تمام مسلمانوں پر مقدم سمجھے، (۵) اور اگر اپنے استاد کو مولانا کہہ کر یا ان کے بارے مولانا کہہ کر کلام کرے تو اس میں کوئی جرج نہیں ہے، (۶) اور اس کے سامنے تواضع سے پیش آئے۔

(۷) اور یہ جائز نہیں ہے کہ آگے جائے یا اس کے لئے بالکل جھک پڑے یا اس کے پیروں پر گر جائے، کہ یہ سارے کام اسلام کے خلاف ہیں، (۸) اور اپنے شیخ واستاد پر کسی دوسرے کو ترجیح نہ دے اس طرح سے کہ مثلاً اپنے استاد وشیخ کے اعزاز واکرام کے کاموں میں سے یہ بھی ہے کہ اپنے استاد کا دروازہ نہ کھٹکھٹائے بلکہ ان کے باہر آنے تک انتظار کرے، التاتار خانیہ۔ لہٰذا باہر سے یا دور سے پکارنا انتہائی بے ادبی ہے۔

(۱۰) اگر استاد اپنے لئے کسی خدمت کا اشارہ کرے تو بہت جلدی اور پوری خوشی کے ساتھ اس کے انجام دینے کے لئے تیار ہو جائے، (۱۱) اور اگر دوسرا کوئی شخص شیخ کو برا کہتا ہو تو اس سے اپنی دلی رنجش اور دکھ کا اظہار کر کے اسے باز رکھنے کے لئے دھمکا

دے، یہ کہہ کر کہ آئندہ ایسا ہونے سے میں تم سے اپنا تعلق بالکل ختم کرلوں گا، اور صحیح بات کی اس کو تعلیم دے کہ اس میں اس طرح تمہاری غلطی ہے، ورنہ خاموشی اختیار کرے، م، (۱۲) ایسے لوگوں کو کچھ پڑھائے جو اس کی صلاحیت رکھتے ہوں، اور نا اہل شخص کو بالکل نہ پڑھائے، تا کہ علم برباد نہ ہو، (۱۳) حصول علم کی صلاحیت رکھنے والے کو کچھ نہ بتانا یا جواب دینے سے انکار کرنا بھی ظلم ہے۔

(۳۲) ابن مقاتلؒ سے روایت ہے کہ پانچ ہزار مرتبہ ﴿قل هو الله احد﴾ پڑھنے سے علم کا مطالعہ کرنا افضل ہے، التاتارخانیہ، یعنی عبادت کی زیادتی کے مقابلہ میں علم حاصل کرنا افضل ہے شاید کہ اس بات کے لئے اصل وہ حدیث ہے کہ عالم کی فضیلت عابد پر ایسی ہے جیسے کہ میری فضیلت تم میں سے ادنی آدمی پر ہے، اور بعض روایتوں میں ہے کہ چودھویں رات کے چاند کو ستارہ پر ہے، تو چونکہ یہ فضیلت قیاس سے بھی زیادہ ہے اسی لئے ابن مقاتلؒ نے وہ بات کہی ہے جو ابھی بیان کی گئی ہے۔

(۳۳) اب یہ بات کہ کسی شخص میں حصول علم کی لیاقت ہے یا نہیں ہے تو یہ بات بہت تفصیل طلب ہے، اس کے سمجھانے کے لئے نمونہ کے طور پر کہنا کافی ہے، کہ اگر ایک بڑے خاندان کے حرکات وسکنات نشست وبرخواست کے طریقے عموماً ایسے خراب ہو چکے ہوں کہ ان میں فسق وفجور وغیرہ جاری ہو، اور اپنی امارت وبڑائی کے دکھاوے کے لئے کسی کو وہ اپنے گھر پر ایک معلم کی حیثیت سے رکھ لیتے ہیں لیکن سیکھنا اور سکھانا حصول تقویٰ کے لئے نہ ہو، بلکہ دنیاوی رسم اور اپنی دولت کے اظہار پر ہو تو یہ لوگ نالائق ہیں، اور اگر کسی غریب خاندان میں سے کسی کے ہاں نماز وروزہ، اللہ کی بڑائی اور علم کی عزت وتکریم ہوتی ہو جسے اگرچہ دنیاوی دولت منداور گھمنڈ والے ان لوگوں کو رذیل ہی کہتے ہوں پھر بھی یہ لوگ اس لائق ہوتے ہیں کہ ان کو پڑھایا جائے، اور حدیث سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ علامات قیامت میں سے یہ بھی ہے کہ قیامت کے قریب ہونے میں اتنے حالات بدل جائینگے کہ جولاہے علم حاصل کرینگے، شوکانیؒ نے کہا ہے کہ اس حدیث کی سند حسن ہے اور قرآن مجید میں ہے کہ طالوت بادشاہ کو علم دیا گیا تھا، حالانکہ یہ بتایا جاتا ہے کہ وہ نداف (روئی کا دھینا) تھا، اس سے نالائقی کی بنیاد یہ معلوم ہوتی ہے کہ علم کو بے عزت کرے یا اسے دنیا کے حصول کا ذریعہ بنائے، اور علماء سے مجادلہ، اور مقابلہ اور مباحثہ کرتا پھرے، یہ حالت موجودہ علامتوں سے ظاہر ہے، واللہ تعالیٰ اعلم، م۔

(۳۴) اگر کسی نے تھوڑا قرآن مجید پڑھ کر چھوڑ دیا اور اس کی فرصت نہ ملی تو جب بھی اس شخص کو فراغت حاصل ہو اسے پورا کرے، ساتھ ہی اس سے بہتر دینی مسائل حاصل کر لینا ہے، القاضی خان۔ اس عبارت کا مطلب یہ ہے کہ ناظرہ قرآن مجید پڑھنے کے مقابلہ میں اپنے ضروری مسائل کو سیکھ لینا افضل ہے، اور اگر دونوں یا تین یعنی ناظرہ تلاوت کرنا اور دینی مسائل سیکھنا بھی ممکن ہو تو دونوں ہی کو جمع کر لینا افضل ہے، اور جو شخص معانی کے ساتھ قرآن مجید پڑھے تو اس سے خود ہی اور بھی زیادہ دینی باتیں معلوم ہوں گی، م۔

(۳۵) سوال: اگر ایک آدمی رات کے وقت نماز پڑھ سکتا ہے، اور دن کے وقت دینی علوم کا مطالعہ کر سکتا ہے تو کیا یہ شخص رات کے وقت بھی علوم کا مطالبہ کرے۔

جواب یہ ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ کی طرف سے اسے ایسا ذہن اور ایسی عقل سلیم عطا کی گئی ہو کہ وہ رات کے وقت مطالعہ کتب سے اپنے علم کو بڑھا سکے گا، اور زائد علم حاصل کر سکے گا، تو اس کے لئے رات کے وقت نماز نفل پڑھنے کے مقابلہ میں مزید علم حاصل کرنا افضل ہو گا، اور نفل نماز کے مقابلہ میں تلاوت قرآن سیکھنا زیادہ بہتر ہے، خزانۃ المفتین۔

(۳۶) فقیہ ابو اللیثؒ نے کہا ہے کہ اگر معلم یہ پسند کرتا ہو کہ اس کا کام اتباع انبیاء علیہم السلام کے موافق ہو، اور زیادہ سے زیادہ ثواب پائے تو اسے ان پانچ باتوں پر عمل کرنا چاہئے، (۱) اپنے لئے اجرت کی شرط نہ کرے اور نہ تقاضا کرے بلکہ جو کوئی دے اس سے لے اور نہ دے تو اس سے تقاضا نہ کرے، اگر حروف ہجا پڑھانے یا بچہ کی حفاظت پر اجرت طے کرے، یعنی اس کے

پڑھانے پر اجرت طے نہ کرے تو یہ جائز ہوگا، اور اس کا ثواب باقی رہے گا، (۲) ہمیشہ باوضوء رہے، (۳) توجہ اور دھیان سے پڑھانے میں مشغول رہے، (۴) قرآن کریم اور شرعی علوم پڑھنے والوں میں برابر کی نظر رکھے، امیر اور غریب پڑھنے والوں کے درمیان فرق نہ کرے، (۵) بچوں کو زوردار مار نہ مارے، خزانۃ الفتاویٰ، پڑھاتے وقت بچہ سے متعلق دلی خواہش یہ رکھے کہ یہ بچہ اس علم میں کامل وماہر ہو جائے، اور افضل یہ بھی ہے کہ اس کے لئے خاص دعا بھی کرتا رہے، م۔

(۳۷) بیت المال میں فقہاء کا کوئی حصہ مقرر نہیں ہوتا ہے، سوائے اس فقیہ کے جس نے خود کو تعلیم ہی کے لئے وقف کر دیا ہو یعنی قرآن یا حدیث یا فقہ پڑھائے گا، الحاوی، م۔ (۳۸) استاد و شیخ کو یہ چاہئے کہ اپنے شاگردوں پر اپنا احسان نہ رکھے اور نہ جتائے، بلکہ ان کا احسان خود پر مانے، اور اگر وہ کسی خدمت کی ادائیگی میں انکار کر دے تو استاد برا نہ مانے بلکہ اہل تقویٰ تو ان سے خدمت لینے سے اپنے ثواب میں کمی جانتے تھے، اور اپنے دل میں یہ خیال نہ لائے کہ میں عالم ہوں، اور اپنے لئے کوئی بڑے مرتبہ کا اور صاحب فضیلت ہونے کا خیال نہ لائے، بلکہ اس بات سے ڈرتا رہے کہ حدیث میں آیا ہے کہ لوگوں کے مقابلہ میں اس عالم کو زیادہ عذاب ہوگا جس نے اپنے علم کے مطابق عمل نہ کیا ہو، خلاصہ یہ ہے کہ خود کو سراسر گنہگار جانے اور اس بات کی امید رکھے کہ شاید ان طالب علموں میں سے کسی کی دعا سے اللہ تعالیٰ ہمارے گناہوں کو معاف فرمادیں ویسے عالم کے بارے میں بہت زیادہ خطرے ہیں، جن کا بیان کرنا طویل ہوتا ہے، غفرانك، اللهم اغفرلنا واسعا وانت العفو الغفور، م۔

(۳۹) کھڑے کھڑے پیشاب کرنے کو بعض علماء نے جائز کہا ہے، اور دوسرے نے بغیر عذر کے مکروہ کہا ہے، اور فقیہ ابوالليثؒ کا یہی مذہب مختار ہے، المحیط، اور قول صحیح ہے جس کی دلیل حضرت عائشہؓ کی وہ حدیث ہے جس میں فرمایا ہے کہ اگر تم سے کوئی یہ بیان کرے کہ رسول اللہ ﷺ کھڑے ہو کر پیشاب کرتے تھے تو تم اس بات کو کسی قیمت پر صحیح نہ جانو، کیونکہ آپؐ تو بیٹھ کر ہی پیشاب کرتے تھے، البتہ حضرت مغیرہؓ کی وہ حدیث جس میں یہ بیان ہے کہ رسول اللہ ﷺ پیدل چل کر ایک قوم کے کوڑے (کچراخانہ) پر تشریف لائے اور کھڑے ہو کر پیشاب کیا، ابوداؤد وغیرہ۔ تو یہ عذر پر محمول ہے خواہ کسی پھوڑے کی وجہ سے ہو یا جگہ ناپاک ہونے کی وجہ سے بیٹھنے کی مناسب جگہ نہ ہو، واللہ تعالیٰ اعلم، اور حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ کی حدیث میں ہے کہ جب تم ایسی بات سنو جو تمہاری سمجھ میں قابل قبول نہ ہو یا ناپسندیدہ ہو تو سمجھ لو کہ اس میں کسی کی سمجھ کا قصور ہے، جبکہ رسول اللہ ﷺ ناگوار باتوں سے بالکل پاک صاف تھے، رواہ ابن ماجہ وغیرہ۔

(۴۰) جوتی پھاڑ کر پانی میں ڈال دینا (ممکن ہے کہ کسی علاقہ میں ایسا ہوتا ہے، قاسمی) یہ بے فائدہ مال کی بربادی اور مکروہ ہے، السراجیہ۔ (۴۱) شیخ ابو بکر البلخیؒ سے پوچھا گیا کہ موت کی تمنا کرنا کیا مطلقاً ممنوع ہے، جواب دیا کہ محتاجی وفاقہ کی وجہ سے یا دشمن کے غصہ سے پامال کے ضائع ہونے کے خوف اور اسی کی طرح کسی دوسری وجہ سے موت کی تمنا کرنا مکروہ تحریمی ہے، لیکن فتنوں سے بھرپور زمانہ کو دیکھ کر اپنے بارے میں گناہوں میں مبتلا ہو جانے کے خوف سے اس کی تمنا کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے، الحاوی، یہ عبارت دراصل ایک حدیث کی تفسیر ہے، حدیث یہ کہ تم میں سے کوئی بھی اپنے اوپر کسی مصیبت کو نازل ہوتے دیکھ کر ہرگز موت کی تمنا نہ کرے، جیسا کہ صحیح میں ہے، اور سیدنا یوسف علیہ السلام کے کلام سے موت کی تمنا ظاہر ہوتی ہے، جیسا کہ فرمایا توفنی۔ اور امام بخاریؒ نے بھی موت کی تمنا کی ہے، حدیث الرؤیا میں ہے: **واذا اردت بعبادك الفتنة فاقبضني غير مفتون**: یعنی اے اللہ جب تو اپنے بندوں کو فتنہ میں مبتلا کر دینا ہی چاہے تو ایسے وقت میں مجھے اپنی طرف بلالے ایسی حالت میں کہ میں فتنہ سے بچا ہوا رہوں۔ اس کی روایت ترمذیؒ نے کی ہے، پھر اسے حسن بھی کہا ہے، اور ابن الجوزیؒ نے احمد بن حنبل کے طریق سے اس کی روایت کر کے کہا ہے کہ اس کی سندیں حسن ہیں، جیسا کہ اس بات کو العلل المتناہیہ میں ذکر کیا ہے۔

اور حضرت یوسف علیہ السلام کی دعا کی بظاہر تفسیر یہ ہے کہ اگر آخرت کی رغبت کی وجہ سے بھی کوئی موت کی تمنا کرے تو بھی جائز ہے، بلکہ یہ استدلال تو خود رسول اللہ ﷺ کی سنت سے نکل سکتا ہے، جس کی تفصیل یہ ہے کہ ام المومنین حضرت

عائشہ صدیقہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے روایت کی ہے رسول اللہ ﷺ پہلے فرمایا کرتے تھے کہ اللہ تعالیٰ اپنے پیغمبروں کو موت طاری ہونے سے پہلے اسے دنیا اور آخرت کے درمیان رہنے کے بارے میں اختیار دیتا ہے، کہ وہ اگر چاہے تو ابھی اور بھی دنیا میں رہ سکتا ہے، اور یہ مفہوم خود رسول اللہ ﷺ کے اس خطبہ میں موجود ہے جو آپ نے اپنے زیادتی مرض کے زمانہ میں دیا تھا، کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے ایک بندہ کو دنیا میں اپنے یا مرے قریب آجانے کی نعمت میں رہنے کا اختیار دیا ہے، پس اس بندہ نے اسی نعمت کو ترجیح دی جو اس کے آجانے میں ہے، پھر ام المومنین حضرت صدیقہؓ فرماتی ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے اپنی وفات کے بالکل قریب وقت میں اپنی آنکھیں کھول کر فرمایا کہ: اللھم بالرفیق الاعلیٰ، تب ہم نے یہ جان لیا کہ آپ اب ہم لوگوں میں رہنا پسند نہیں فرمارہے ہیں، اس سے یہ ثابت ہوا کہ آپ نے اپنی وفات کی دعا کی ہے، اور یہ آخرت میں درجات عالیہ پانے کی رغبت میں ہے، اچھی طرح مضمون سمجھ لیں، واللہ تعالیٰ اعلم، م۔

(۴۲) اگر کسی کے مکان میں زلزلہ آئے تو اسے وہاں سے بھاگ جانا مستحب ہے، اور یہ بھاگنا دراصل اللہ کے ایک فیصلہ سے اسی کے دوسرے فیصلہ کی طرف جانا ہے، (۴۳) حدیث میں ہے کہ جب کسی زمین میں وباء آجائے تو تم وہاں نہ جاؤ، اور اگر تم پہلے وہاں موجود ہو تو بھی وہاں سے نہ نکلو، امام طحاویؒ نے اس کی تاویل اس طرح کی ہے کہ اگر اس شخص کی یہ حالت ہو کہ اگر وہاں جاکر اس وبا میں مبتلا ہو جانے پر اس کے دل میں یہ آجائے کہ میں یہاں آنے سے اس میں مبتلا ہوا ہوں، اور وہاں سے نکل جانے کی صورت میں اس کے دل میں یہ آئے کہ یہاں سے نکل جانے ہی سے اس سے بچ گیا ہوں تو وہ شخص اپنے اعتقاد حق کی حفاظت کے خیال سے وہاں نہیں جائے اور نہ وہاں سے نکلے، اور اگر اس شخص کا علم اور اعتقاد اتنا پختہ ہو اور اس بات پر اسے پورا یقین ہو کہ ہر چیز اللہ تعالیٰ کی طرف سے مقرر کردہ تقدیر پر موقوف ہے اور اسی کے مطابق وہ واقع ہوتی ہے، اور آدمی کے حق میں جو کچھ مقرر ہو چکا ہے وہ اسے مل کر رہے گی، تو ایسے شخص کو وہاں جانے یا وہاں سے نکلنے میں کوئی حرج مضائقہ نہیں ہے، الظہیریہ۔

اور اب میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ حدیث کے اسرار و باریکیاں جہاں تک معلوم ہو سکی ہیں وہ بہت عمدہ اور خوب ہیں، لیکن ان میں باریک اسرار اور حقائق بھی بہت ہیں جن پر مشکل سے ہی اطلاع ہو سکتی ہے، یہانتک کہ اسی صورت میں اگر خود وہاں رہ گیا اور اس وباء میں مبتلا ہو گیا تو شاید اس کے دل میں یہ وسوسہ آئے کہ اگر میں یہاں سے نکل جاتا تو اس بیماری میں مبتلا ہونے سے بچ جاتا حالانکہ یہ بات تقدیر سے غافل ہونے کی وجہ سے ہے، پھر آیات واحادیث سے جو ثابت ہوتا ہے، وہ یہ ہے کہ اول یہ فرض ہے کہ اللہ تبارک وتعالیٰ اور رسول اللہ ﷺ کے فرمان کی جو بھی مراد ہے اس پر ہمارا یقین رکھنا فرض ہے، اور وہ بالکل برحق ہے، اس لئے میں ان پر ایمان لایا، اور وہ مراد کیا ہے اس کا مجھے جان لینا بھی فرض نہیں ہے بلکہ ان کے حکم پر عمل کرنا اور تعمیل فرض ہے، اس لئے اول بہتر بات یہ ہے کہ ایسے علاقوں میں انسان از خود نہ جائے، اور اگر پہلے سے وہاں موجود ہے تو پھر وہاں سے نکلنا بھی نہیں چاہئے، پھر اللہ تعالیٰ سے آدمی پناہ مانگتا رہے، م۔

(۴۴) فقیہؒ نے فرمایا ہے کہ آدمی کو چاہئے کہ بدکار و نیکوکار اور سنی و بدعتی یعنی روافض و شیعہ و معتزلہ و خوارج وغیرہ سب سے خوش کلامی اور خندہ پیشانی سے پیش آیا کرے، البتہ اس میں مداہنت اور دورخی پن سے معاملہ نہ کرے، یعنی دنیاوی برتاؤ میں اس کے ساتھ بہتر حال ہو، لیکن ان سے اس طرح سے گفتگو نہ کرے کہ ان بداعتقادوں کو یہ گمان نہ ہونے لگے کہ یہ میرے مذہب سے خوش ہے، السراجیہ، (۴۵) مالک مکان جب اپنا مکان کسی کو کرایہ پر دیتا ہے تو اس کے ٹوٹ پھوٹ کی درستگی یا اس کو فروخت کرنے کی غرض سے صاحبینؒ کے نزدیک مالک اس کرایہ دار کی اجازت کے بغیر بھی اس مکان میں داخل ہو سکتا ہے، لیکن امام اعظمؒ کے نزدیک کرایہ دار کی اجازت کے بغیر اس کا مالک اس مکان میں داخل نہیں ہو سکتا ہے، التاتارخانیہ۔ اور میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ اجازت کے بغیر داخل ہونے کی بات سمجھ میں نہیں آتی ہے کیونکہ اجازت تو واجب ہے، اور اجازت نہ ہونے کی صورت میں داخلہ سے فتنہ وفساد کا زبردست خطرہ رہتا ہے، لہٰذا امام اعظمؒ کا فتویٰ ہی معین ہوگا، واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب، م۔

(۴۶) اگر کوئی شخص کسی کی کچھ چیز لے کر بھاگتے ہوئے اپنے گھر میں گھس جائے تو مال کے مالک کے لئے یہ جائز ہوگا کہ وہ بھی اس کے پیچھے اس مکان میں داخل ہو جائے اور اپنی چیز چھین کر لے آئے، المحیط، یعنی ایسی صورت میں جائز ہونے کا مطلب یہ ہوگا کہ اگرچہ یہ بھی جرم ہے مگر معاف ہے اسی لئے وہ گنہگار بھی نہ ہوگا، م۔

(۴۷) اگر کسی شخص کی قیمتی رقم مثلاً ہزار روپے کا بٹوا کوٹھے کے اوپر سے کسی کے گھر میں گھاس وغیرہ کی آڑ میں گر گیا اور بٹوے کے مالک کو اس مکان کے مالک کی طرف سے اطمینان نہیں ہے بلکہ خطرہ ہے کہ مانگنے سے شاید وہ انکار کر بیٹھے تو کیا اس صورت میں اسے اس بات کی اجازت ہوگی کہ اطلاع دیئے بغیر خاموشی سے اس میں داخل ہو کر اپنا بٹوا نکال لائے تو جواب میں شیخ محمد بن مقاتلؒ نے کہا ہے کہ اسے یہ چاہئے کہ محلّہ کے پرہیز گاروں کو اس بات سے مطلع کر دے، اور اگر وہاں کوئی پرہیز گار اور متقی بااثر نہ ہو تو دیکھا جائے کہ اگر یہ ممکن ہو کہ اس سے اجازت لئے بغیر بھی نکال لینا ممکن ہو اس طور سے کوئی اسے دیکھے بھی نہیں کہ ہنگامہ ہو تو نکال لینے میں حرج نہیں ہے، یہ حکم اس صورت میں ہوگا کہ مالک مکان کی بددیانتی کی وجہ سے خوف ہو، اور اگر اس کا خوف نہ ہو تو مال کے مالک کو مالک مکان کی اجازت کے بغیر اس مکان میں داخل ہونا جائز نہ ہوگا، اس لئے اسے چاہئے کہ مالک مکان کو مطلع کر دے تاکہ وہ خود ہی اسے اندر داخل ہونے کی اجازت دے یا خود ہی باہر لا کر اسے دیدے، القاضی خان۔

(۴۸) کونڈہ وماندہ کرنے میں نشاستہ ومیدہ استعمال کرنا بقول شیخ ابوالفضہ الکرمانی جائز ہے، اور بقول شیخ علی بن احمدؒ اس سے بچتے رہنا بہتر ہے، (۴۹) شیخ ابو حامدؒ سے پوچھا گیا کہ ابابیل نے گھونسلہ لگا کر اس میں بچے دیئے، اور اس کی بیٹ کپڑوں اور دیوار پر گرتی ہے، تو کیا اس گھونسلے کو بچوں سمیت باہر نکال کر پھینک دیا جاسکتا ہے، تب انہوں نے فرمایا کہ پھینکنا نہیں چاہئے بلکہ صبر کرنا چاہئے، اور ابواللیثؒ نے کتاب الاستحسان میں یہی بات فرمائی ہے، التاتارخانیہ، میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ یہ مسئلہ پہلے اس کے خلاف بیان کیا جا چکا ہے، اور ساتھ ہی میں نے اسی جگہ پر اشارۃً یہ کہہ دیا کہ حکم وقیاس کے طور پر اسے پھینک دینا ہی چاہئے، لیکن استحساناً ودیانۃً جائز نہیں ہے، واللہ تعالیٰ اعلم، م۔

(۴۹) اگر کسی نے مسجد کی دیوار گرادی تو اسے حکم دیا جائے گا کہ گرانے والا اسے بنوادے لیکن مزید نقصان کا وہ ذمہ دار نہ ہوگا، اور اگر کسی کے گھر کی دیوار ہو تو اس کے نقصان کا وہ ذمہ دار ہوگا، لیکن اس کے بنوانے کا حکم نہ ہوگا، جیسا کہ نوادر ابن رستم اور القاضی خان میں مذکورہ ہے، (۵۰) ہمبستری کے وقت باتیں کرنا مکروہ ہے، (۵۱) صبح صادق کے بعد نماز فجر ہو جانے تک منہ سے نیک باتوں کے سوا نہیں نکالنا چاہئے، اور بعضوں نے یہ بھی کہا ہے کہ اس کے بعد میں طلوع آفتاب تک ہی حکم ہے، (۵۲) سوتے وقت ہنسنا بھی مکروہ ہے، التاتارخانیہ۔ ان صورتوں میں کراہت تنزیہی کا حکم ہوگا۔

(۵۳) نماز کے بعد صرف طلوع آفتاب تک ذکر الٰہی عزوجل اولیٰ وافضل ہے، اور یہی سنت ہے، اس لئے اس کے خلاف ہونے سے شاید ترک سنت ہوگا، م، (۵۴) میں نے شیخ سے پوچھا کہ لوگ ماہ صفر میں سفر کرنا اور نکاح کرنا وغیرہ مکروہ جانتے ہیں اور اس سلسلہ میں یہ حدیث بیان کرتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ جو کوئی مجھے ماہ صفر نکل جانے کی خوش خبری سنادے گا میں اس کو جنت کی خوش خبری سنادوں تو کیا یہ بات صحیح ہے، اور ماہ صفر میں کوئی نحوست ہے تو فرمایا کہ عرب زمانہ جاہلیت میں ایسا گمان رکھتے تھے، لیکن رسول اللہ ﷺ کی طرف اس کی نسبت کرنا سراسر جھوٹ ہے، جواہر الفتاویٰ، میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ یہ روایت موضوع ہے، کسی خبیث نے اسے یہ اعتقاد پھیلانے کے لئے وضع کیا ہے، چنانچہ میزان الاعتدال اور موضوعات میں اس کا بیان مفصلاً موجود ہے، م۔

(۵۵) اسی طرح جب چاند برج عقرب میں ہو تو بھی لوگ سفر کرنے کو مکروہ سمجھتے ہیں اور برج اسد میں رہتے وقت کپڑے نہیں کاٹتے ہیں تب شیخ نے فرمایا کہ نجومیوں نے ایسی باتیں نکالی ہیں، اور اپنی ان باتوں کو مقبول عام بنوانے کے لئے رسول اللہ ﷺ کی طرف منسوب کر دیا ہے، حالانکہ یہ بالکل جھوٹ ہے، جواہر الفتاویٰ، اور میں مترجم یہ بات یاد دلاتا ہوں کہ جو شخص

رسول اللہ ﷺ کی طرف جھوٹ بات منسوب کرتا ہے اس کا ٹھکانا جہنم ہے، جیسا کہ صحاح ستہ وغیرہ میں یہ روایت صراحۃً موجود ہے، نعوذ باللہ من ذلك: م۔

(۵۶) اگر کوئی شخص خوش کن خواب دیکھے تو اسے چاہئے کہ الحمد للہ کہے یا حمد وثنا کرے پھر اگر چاہے تو ایسے شخص سے اسے بیان کرے جس کی اچھی تعبیر دینے پر اسے اعتماد ہو، یا پھر کسی سے بیان ہی نہ کرے، الوجیز۔ (۵۷) اور اگر ناپسندیدہ خواب دیکھے تو تین بار بائیں طرف تھوک دے، اور اعوذ باللہ من الشیطان الرجیم پڑھے، اور اپنی کروٹ بدل کر دوبارہ سو جائے، اور کسی سے بیان نہ کرے تو اس کو اس خواب سے کچھ نقصان نہ ہوگا، اس حدیث کی روایت صحیح میں مذکور ہے، اور حدیث میں ہے کہ خواب پرندے کی طرح آدمی پر اڑتا رہتا ہے، جب تک اس کی تعبیر نہ دی جائی، اور تعبیر دیدینے کے بعد وہ گر پڑتا ہے، جیسا کہ صحاح میں مذکور ہے، اسی لئے آدمی پر یہ واجب ہے کہ خراب اور بیہودہ آدمی سے کوئی بھی اپنا خواب بیان نہ کرے، م۔

(۵۸) اس طرح کہنا کہ فلاں ستارے کی وجہ سے بارش ہوئی ہے، حرام ہے، العتابیہ، حدیث میں ایسا کہنے والے کو کافر کہا گیا ہے، اسی قسم سے نکہت ہیں جیسا کہ جاہل عوام یہ کہا کرتے ہیں کہ ہتھیا لگا ہے، اب خوب بارش ہوگی، ایسی گفتگو حرام ہے، اور اگر ایسا اعتقاد بھی ہو تو کفر ہوگا، کیونکہ فاعل حقیقی اور مالک مختار اللہ تعالیٰ جل شانہ ہے، کیا ان جاہلوں کو یہ بات سمجھ میں نہیں آتی ہے کہ جب یہ سب ساون بھادون وہتھیا وغیرہ کے موسم موجود ہوتے ہیں تو ان میں ذاتی تاثیر کچھ بھی نہیں ہوتی ہے، اس کی مزید وضاحت اس طرح سے ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اس عالم میں اسباب بنائے ہیں، پس یہ ذلیل کفار تو انہیں اسباب پر ایمان لاتے ہیں اور ان کے صرف حواس ہی ہوتے ہیں جن میں نورانی عقل مطلقاً نہیں ہوتی ہے، اور اللہ تعالیٰ کی عظمت شان سے بالکل جاہل ہیں، لیکن ایمان والے ان اسباب کو دیکھتے اور سمجھتے ہیں لیکن ان کو وہ مؤثر نہیں جانتے ہیں، بلکہ ان تمام کو باری تبارک وتعالیٰ خالق حقیقی کے قبضہ قدرت میں مسخر جانتے ہیں، پس اگر رب العزۃ عزشانہ نے ان اسباب میں کچھ تاثیر پیدا کر دی تو اس کا ظہور ہوتا ہے، اور اگر ان کی تاثیر ختم کر دی تو پھر کچھ بھی ظہور نہیں ہوتا ہے، یہ اسباب تو حقیقت میں علامات ہیں جیسے ابر اٹھا گھٹا چھائی تو پانی برسنے کا نشان نظر آنے لگا، لیکن اس گھٹا کو خود برسنے کا اختیار نہیں ہوتا ہے، اسی بناء پر اگر اللہ نے چاہا تو پانی برسا ورنہ کچھ نہ ہوا، اسی طرح آفتاب کے چکر کو مدتوں سے (ہمیشہ ہمیشہ) سے دیکھتے دیکھتے یہ تجربہ ہو گیا ہے کہ اکثر ایسا ہوتا رہتا ہے، مگر عقل والے تو یہ بات جان چکے ہیں کہ یہ سب اسی وقت ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ایسا ہی چاہا ہے، اور اگر اب بھی وہ نہ چاہے اور روک دے تو کچھ نہیں ہوگا، اور بہت ہی عجیب بات ہے کہ بہت سے مسلمان یہی کہا کرتے ہیں، حالانکہ یہ تو بے ایمانی کی دلیل ہے، اس سے توبہ کرنا فرض ہے، م۔

ان ہی اقوال میں سے ایک یہ بھی ہے کہ سہیل (ایک بہت ہی چمکتا ستارہ جو ملک یمن میں نکلتا ہے اس کی تاثیر سے چمڑے میں خوشبو پیدا ہوتی ہے، اور زمینی سارے کیڑے مکوڑے مر جاتے ہیں، قاسمی) نکلا اب جاڑا لایا، العتابیہ، جیسے دیوالی آئی جاڑا لائی، کہ یہ سب کفریہ کلمات ہیں، واضح ہو کہ مہینوں کا شمار ایک تو آفتاب کے چکر سے ہوتا ہے جیسے چیت بیساکھ وغیرہ اور دوسرا حساب چاند کے نکلنے سے ہوتا ہے، پھر ان دونوں قسموں کے حساب کے بعد سال گزرنے کے بعد تقریباً دس دنوں کا فرق ہو جاتا ہے، اور تین سالوں میں تقریباً ایک مہینہ کا فرق ہوتا ہے، اور یہ بات پہلے سے اچھی طرح معلوم ہے کہ سردی گرمی وغیرہ تو آفتاب کے چکر سے ہے جب آفتاب سیدھا چڑھتا ہے اور دن بڑا ہوتا ہے تو گرمی وبرسات کا موسم ہوتا ہے، اور جب لیچا ہوتا ہے، تو رات بڑھتی ہے اور جاڑا آتا ہے پس چاند سے گرمی سردی کا موسم نہیں بدلتا ہے بلکہ آفتاب سے ہوتا ہے۔

اس طرح چاند سے حساب شمار کرنے سے موسم کا حساب نہیں آئے گا، البتہ اگر تین سالوں کے بعد ایک مہینہ کا فرق ملالیا جائے، تب موسم ٹھیک حساب میں آئے گا، چنانچہ ہندو یہی کرتے ہیں اور اس مہینہ کا نام لوندر کھتے ہیں تاکہ موسم کا حساب ٹھیک رہے، جبکہ انگریز چاند سے حساب بالکل نہیں کرتے ہیں بلکہ چاند کا حساب کرتے ہوئے ہر مہینہ کے ساتھ ایک دوروز بڑھادیتے

ہیں اور ۳۰ یا ۳۱ اور کبھی ۲۸ کا حساب کرتے ہیں، اس لئے ان کو لوند لگانے کی ضرورت نہیں پڑتی ہے، بلکہ ہر سال جاڑا و گرمی و برسات ان ہی مہینوں میں پڑے گی جن میں گذشتہ سالوں میں پڑی تھی، پس بہت سے جہلاء لوند کو اعتقادی کفر سے ٹھیک سمجھتے ہیں حالانکہ ہندوؤں میں خود یہ حسابی بات اور اعتقادی نہیں ہے، لہٰذا مسلمانوں میں سے جس نے بھی جہالت کا اعتقاد کیا تو اس پر صراحۃً کفر کا خوف ہے، اللہ تعالیٰ ہمیں اور تمام مسلمانوں کو ایسے عقیدہ سے اپنی حفاظت میں رکھے۔

(۵۹) حدیث میں ہے کہ آدمی جب مہینہ کا پہلا اور نیا چاند دیکھے تو یہ دعاء پڑھے: **اللھم اھلہ علینا بالامن والامانہ والسلامۃ والاسلام ربی وربک اللہ**: یعنی اے اللہ پروردگار اس کو نکلنا ہم پر امن وامان وسلامتی واسلام کے ساتھ فرمائیو، اور چاند کو مخاطب کر کے کہے کہ ہمارا اور تمہارا رب اللہ تعالیٰ وحدہ لاشریک لہ ہے، یعنی چاند کو کچھ نفع وضرر کا اختیار نہیں ہے، بلکہ یہ نیا حساب زمانہ کا شروع ہوا تو اسی وقت ہم نے اپنے اللہ تعالیٰ وحدہ لاشریک لہ سے دعا کی، م، اور چاند کی طرف تعظیم کے لئے انگلی نہ اٹھائے کہ ایسا کرنا حرام ہے، ہاں اپنے ساتھیوں کو دکھلانے کے لئے اشارۃ بتلانے میں کچھ حرج نہیں ہے، خزانۃ المفتین۔

(۶۰) اگر کسی نے ایک پن چکی غصب کی اور اس کا پانی غیر شخص کی زمین میں اس کی رضامندی کے بغیر جاری کیا تو شیخ ابو بکرؒ نے فرمایا ہے کہ جو شخص اس کے غصب سے واقف ہو اس کے لئے یہ حلال نہیں ہے کہ اس پن چکی کو خرید لے یا اجارہ پر لے یا اس سے اپنا غلہ پسوائے یا اس سے کسی قسم کی رعایت لے، الحاوی، (۶۱) اگر کسی نے معاملہ کی تحریر یا دستاویز پر اپنی گواہی لکھی اور حقدار نے قاضی کے پاس نالش کی اور اس گواہ کو بلوا کر گواہی دلوانے کی درخواست کی تو اگر گواہوں کی کمی ہو یا اس معاملہ میں اس شخص کی گواہی جلد قبول ہو سکتی ہو تو اسے گواہی دینے سے انکار کرنے کی گنجائش نہ ہوگی یعنی گواہی ضرور دینی ہوگی، ورنہ انکار کی گنجائش ہو سکتی ہے، التاتارخانیہ، واضح طور پر گواہ بننے اور گواہی دینے یعنی ان دونوں صورتوں کی دلیل یہی ایک فرمان باری تعالیٰ: ﴿**ولا یاب الشھداء اذا ما دعوا**﴾ ہے، اور گواہی سے مطلقاً انکار کر دینا جائز نہیں ہے، اور شیخ نے اس کی ایک مخصوص صورت فرمائی کہ اگر حق دار کے حق کے ضائع ہونے کا خوف ہو تب گواہی سے انکار جائز نہ ہوگا، واللہ تعالیٰ اعلم۔

(۶۲) شیخ ابو الفضل الکرمانیؒ ویوسف بن محمد وحمیر الوبری وعمر الجاحظ رحمھم اللہ تعالیٰ سے سوال کیا گیا کہ کیا باپ پر اپنی اولاد کے لباس کی ضرورت پوری کرنا واجب ہے اس طرح سے کہ وہ کپڑے لا کر اپنے لڑکوں کے سامنے رکھ کر کہدے کہ تم لوگ ان کو پہن لیا کرو، یعنی ان کو کپڑوں کے استعمال کی پوری اجازت دینا ہی کافی ہے، جس کی بناء پر بعد میں وہ ایک کا کپڑا دوسرے کو دیدے یا ان کو مخصوص کپڑوں کا مالک بنا دینا بھی لازم ہے، تو فرمایا کہ باپ پر صرف اولاد کی ضرورت پوری کرنی لازم ہے، یعنی ہر ایک کو مخصوص کپڑوں کا مالک بنا دینا ضروری نہیں ہے تاکہ بوقت ضرورت وہ ایک کا کپڑا دوسرے کو دے سکے، یہی جواب شیخ حسن بن علی مرغینانیؒ نے بھی لکھا ہے، اور شیخ ابو الفضل الکرمانیؒ ویوسف بن محمدؒ نے فرمایا ہے کہ یہی حکم ایک سے زائد بیویوں کے حق کے بارے میں بھی ہے، التاتارخانیہ، یعنی بیویوں کے لباس کی ضرورت پوری کرنی لازم ہے، مالک بنانا ضروری نہیں ہے تاکہ اگر بوقت ضرورت ایک بیوی کا کپڑا دوسری کو دیدے تو وہ اس کا ضامن نہ ہو، م۔

(۶۳) اگر ایک شخص کی کئی اولاد ہوں مگر وہ ان میں سے صرف ایک ہی کے لئے اپنی تمام نقدی یا سامان کی ملکیت کا اقرار کرلے تو وہ گنہگار ہوگا، جواہر الفتاویٰ، (۶۴) اسی طرح اگر باپ اپنی متعدد اولاد میں سے کسی ایک کو کچھ عطیہ دے اور دوسروں کو نہ دے تو یہ ظلم ہوگا، چنانچہ حضرت نعمان بن بشیرؓ کی حدیث میں ہے کہ مجھے میرے باپ نے عطیہ دیا اور رسول اللہ ﷺ کو اس پر گواہ بنانا چاہا تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ کیا تم نے اپنے ہر ایک لڑکے کو اتنا ہی اور اسی جیسا دیا ہے، تو جواب دیا کہ نہیں، اس جواب کے بعد حضور ﷺ نے فرمایا تب تو تم اپنے ظلم پر مجھے گواہ نہ بناؤ جیسا کہ صحیح میں ہے اس سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ اس کا دینا یا عطیہ صحیح ہو جائے گا البتہ ایسا کرنے والا گنہگار ہوگا، م، پھر اگر قاضی جو فقیہ یعنی مجتہد بھی ہو اگر معتبر تاویل شرعی کر کے اس کے

اقرار کو باطل کردے تب جائز ہوگا ورنہ نہیں، اس فیصلہ میں اس بات کی شرط ہے کہ باپ کی ساری اولاد یکساں نیک بخت ہوں کیونکہ اگر کچھ فاسق ہوں اور اس نے اپنی صالح اولاد کے لئے اپنی پوری مالیت کی ملکیت کا اقرار کیا تو وہ گنہگار نہ ہوگا، جواہر الفتاوی، جس کی دلیل یہ ہے کہ قرآن مجید میں صراحۃً ظلم وزیادتی پر مدد کرنے کو منع کیا گیا ہے، کیونکہ فاسقوں کی مالی امداد کرنے سے اس کے ظلم کرنے پر مدد لازم آئیگی، اور اس باپ کی زندگی میں اس کی میراث کسی حق دار کے لئے مقرر نہیں ہوئی ہے، م۔

(۶۵) عام سڑک پر گردوغبار کے بیٹھ جانے کی نیت سے پانی چھڑکنا جائز ہے، لیکن ضرورت سے زیادہ چھڑکنا جائز نہیں ہے، الملتقط، (۶۶) بلبل کو پنجرے میں بند کر کے لٹکانا جائز نہیں ہے، القنیہ، (۶۷) جادوگر اور گلا گھونٹنے والے کو قتل کر دینا چاہئے، کیونکہ وہ لوگ زمین میں فساد پھیلاتے ہیں، اگر انہوں کے توبہ کرلی تب بھی تو وہ قبول نہ ہوگی اور وہ قتل کردیئے جائینگے، (۶۸) زندیق جو اپنی باتوں کی طرف بلاتا ہو وہ بھی قتل کردیا جائے گا، اسی پر فتویٰ دینا چاہئے، خزانۃ المفتین۔

☆☆☆

﴿کتاب التحری﴾

اس میں کئی ابواب ہیں:

باب اول:۔ اس میں تحری کی تفصیل اور رکن وشرط وحکم کا بیان ہے۔

تحری کی تفصیل:۔ کہ جب کسی چیز کی اصلی حقیقت کو جاننا ممکن نہ ہو تو اپنی غالب رائے سے اسے معلوم کرنے کو تحری کرنا کہا جاتا ہے، المبسوط۔

اس کا رکن یہ ہے کہ اچھے اور صاف وخلوص دل کے ساتھ صحیح بات دریافت کرنا، کیونکہ تحری کا تعلق اسی سے ہوتا ہے۔

حکم:۔ اسی وقت تحری جائز ہوتی ہے کہ اس کی حقیقت معلوم کرنے کے لئے کوئی اور دلیل موجود نہ ہو، اور حالت مشتبہ ہو رہی ہو، کیونکہ تحری اسی حالت میں دلیل بن سکتی ہے جبکہ اشتباہ موجود ہو، اور کوئی دلیل پائی نہیں جا رہی تھی، کیونکہ اس موقع کے لئے اس بات کی شرط ہے کہ حقیقی اور اصل حالت معلوم کرنے سے عاجزی پائی جا رہی ہو۔

حکم:۔ یہ ہے کہ اس سے شریعت میں عمل ٹھیک ہو جاتا ہے، محیط السرخسی۔

مسائل

(۱) دو آدمیوں نے اپنے اپنے طور پر تحری کی مگر ایک کے سامنے حقیقت آئی یعنی صحیح بات معلوم ہو گئی، اور دوسرے کی سوچ غلط ثابت ہوئی تو ثواب کے لحاظ سے دونوں برابر نہ ہوں گے، بلکہ جس کی سوچ صحیح ہو رہی ہو کیونکہ اس کی سوچ صحیح کا ثواب زائد ملے گا، مجموعۃ الفتاویٰ، (۲) اگر نماز کے وقت کے بارے میں اشتباہ ہو، پس اگر وقت کے ہونے یا نہ ہونے کے بارے میں اشتباہ ہو تو اس وقت تحری نہیں کرنی ہو گی بلکہ داخل ہو جانے کے یقین آ جانے تک صبر اور انتظار سے کام لینا ہو گا، اور اگر وقت کے ختم ہو جانے کے بارے میں شک ہو تو اس دن کی اس نماز کی نیت کر لے مثلاً بدھ کے دن کی عصر کی نماز کی نیت کر لے، جواہر الفتاویٰ، (۳) اگر کسی نے میدان میں عشاء کی نماز پڑھی اور آسمان صاف ہے مگر اسے ستاروں کی پہچان نہیں ہے، پھر کسی طرح اسے یہ بات معلوم ہوئی کہ اس نے جہت قبلہ کے پہچاننے میں غلطی کی ہے تو شیخ ظہر الدینؒ نے فرمایا کہ اس کی نماز جائز ہو گئی ہے مگر دوسرے مشائخ نے فرمایا ہے کہ وہ نماز صحیح نہیں ہوئی۔ الظہیریہ۔

(۴) اگر ایک عورت اپنی آنکھ کی بینائی سے معذور ہو اور اسے کوئی ایسا شخص نہیں مل رہا ہے جو اس کو قبلہ رخ کر دے، پس اگر وقت تنگ ہو چکا ہو اور کوئی نہ ملے تو وہ خود تحری کر لے، جواہر الفتاویٰ۔ (۵) مبسوط کے باب صلوٰۃ المریض میں ایک ایسا مسئلہ مذکور ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ قبلہ کے بارے میں تحری کا حکم جیسے شہر سے باہر جائز ہے اسی طرح شہر کے اندر بھی جائز ہے، اس کی صورت یہ ہے کہ چند بیماروں نے رات کے وقت ایک مکان کے اندر نماز پڑھی اور ان میں سے ایک امام بنا، اس وقت ان میں سے کسی کا رخ قبلہ کی طرف تھا اور کچھ کا نہیں تھا، حالانکہ ان میں سے ہر شخص اس گمان میں ہے کہ ہم ٹھیک قبلہ رو ہیں، یعنی انہوں نے تحری کر کے اس کا اندازہ کیا تھا، اس لئے سب کی نماز صحیح ہو جائیگی، کیونکہ جب تندرست لوگوں سے اشتباہ کی صورت میں یہ بات جائز ہو سکتی ہے، تو معذوروں سے بدرجہ اولیٰ جائز ہو گی، اس میں استدلال کی وجہ یہ ہے کہ امام محمدؒ نے کسی

تفصیل کے بغیر ان کی نماز کے جائز ہونے کا حکم دیا ہے، کہ خواہ یہ مکان شہر کے اندر ہو یا شہر سے باہر ہو۔ اور شیخ حلوائیؒ نے بیان فرمایا ہے کہ اگر مہمان نے رات میں نماز پڑھنی چاہی اور لوگ سو گئے ہیں، پس اگر وہ نماز فرض کی ہو تو تحری جائز نہ ہو گی اور اگر نفل یا تہجد ہو تو جائز ہے، لیکن مشائخ نے کہا ہے کہ قول صحیح یہ ہے کہ شہر میں جائز نہیں ہے، المحیط۔

(۶) ایک شخص کسی ایسی مسجد میں داخل ہو جس میں محراب بنا ہوا نہیں ہے، (جس سے جہت قبلہ معلوم ہو سکے) وہاں پر کوئی مقامی شخص موجود ہو تو تحری نہ ہو گی بلکہ اسی شخص سے قبلہ کے بارے میں دریافت کرنا ضروری ہو گا، (۷) اب اگر کوئی تحری کر کے نماز پڑھ لے اور جہت قبلہ صحیح ہو جائے تو نماز جائز ہو گی ورنہ نہیں۔ (۸) اور اگر مسجد والوں میں سے کوئی ایسا نہ ہو جو سمت قبلہ بتا سکے اور تحری کر کے نماز پڑھ لے مگر بعد میں قبلہ کی غلطی معلوم ہو جائے تب بھی وہ نماز صحیح ہو جائے گی۔ (۹) اور اگر تحری کے بغیر نماز پڑھ لی تو نماز جائز نہ ہو گی، (۱۰) اور اگر وہ مسجد اپنی ہو تو بعض مشائخ نے کہا ہے کہ اس کا حکم گھر کے جیسا ہے، مگر دوسرے مشائخ نے کہا ہے کہ اس کا حکم بھی اجنبی مسجد کے جیسا ہے۔

(۱۱) کتاب الحجۃ میں مذکور ہے کہ دو آدمی ایک ساتھ جنگل گئے اور دونوں نے قبلہ معلوم کرنے کے لئے تحری کی مگر ہر ایک کی توجہ دوسرے کے خلاف ہوئی اور اسی طرح دونوں نے علیحدہ علیحدہ سمت کی طرف کر کے نماز پڑھی تو بھی دونوں کی نماز صحیح ہو جائیگی، (۱۲) اور اگر نماز پڑھتے ہوئے ایک کا خیال بدلا اس طرح سے کہ دوسرے ساتھی کے ساتھ ہو کر اس کی اقتداء میں نماز پڑھ لے تو یہ نماز صحیح ہو گی، بشرطیکہ اس نے ابتداء سے تکبیر کہی ہو، ورنہ درمیان سے شریک ہونے سے نماز صحیح نہ ہو گی، التاتارخانیہ۔

باب دوم: زکوٰۃ میں تحری کرنے کا بیان

(۱) اگر زکوٰۃ دینے میں تحری کی اور غالب گمان میں یہ طے پایا کہ یہ شخص فقیر ہے، یا اس نے خود بتایا کہ میں فقیر ہوں یا کسی دیندار یا عادل شخص نے کہا کہ یہ فقیر ہے یا اس کو فقیروں کے لباس میں یا فقیروں کی صف میں یا لوگوں سے سوال کرتے ہوئے دیکھ کر یہ گمان کیا کہ یہ فقیر ہے اور اپنی زکوٰۃ اسے دیدی، بعد میں اسے یہ شبہ ہو گیا کہ واقعہ میں مستحق ہے بھی یا نہیں، تو ان تمام صورتوں میں اگر اس نے فقیر سمجھ کر دیا تھا یا اس کی غالب رائے میں وہ فقیر تھا یا اس کو کچھ معلوم نہ ہوا یا اس کی غالب رائے میں وہ مالدار تھا یا مالدار سمجھ کر دیا تھا تو ان تمام صورتوں میں امام ابو حنیفہ و محمد رحمہما اللہ کے نزدیک اس کی زکوٰۃ ادا ہو جائیگی، اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک صرف اس ایک صورت میں جبکہ اس نے اسے مالدار سمجھ کر دیا تھا زکوٰۃ ادا نہ ہو گی، المحیط۔

باب سوم: کپڑوں اور برتنوں میں تحری کرنے کے بیان

(۱) اگر ایک شخص کے کئی کپڑے ہیں جن میں سے کچھ پاک ہیں اور کچھ ناپاک بھی ہیں، پس اگر کسی علامت سے ان میں تمیز کرنا ممکن ہو تو جدا کر لیا جائے، (۲) اور اگر یقین کے ساتھ کسی بھی کپڑا کو پاک نہ کہہ سکتا ہو اور ناپاک کپڑے کو پاک کرنے کی کوئی چیز بھی نہ ہو، اور نماز پڑھنے کا وقت جا رہا ہو تو تحری کر کے جس کپڑے کو پاک سمجھ سکتا ہو اسی میں نماز پڑھ لی جائے۔ (۳) اور اگر ایسی مجبوری نہ ہو تو فقط ایسی صورت میں نماز جائز ہو گی جب کہ یہ معلوم ہو کہ ان ملے جلے کپڑوں میں اکثر پاک ہیں ورنہ جائز نہیں ہے، الذخیرہ۔

(۴) اگر تحری کے بعد وہ کپڑوں میں سے ایک کا پاک ہونا معلوم ہوا اسی بناء پر اس نے ظہر کی نماز پڑھ لی، پھر دوبارہ اسے تحری کے بعد دوسرے کپڑے کا پاک ہونا معلوم ہوا اس لئے اسے بدل کر عصر کی نماز پڑھ لی تو یہ نماز صحیح نہ ہو گی، کیونکہ جب ظہر کی نماز کے لئے تحری کے ذریعہ پہلے کپڑے کے پاک ہونے کا حکم دیدیا گیا تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ دوسرا کپڑا یقیناً ناپاک ہے، پس اس فیصلہ کو بدل کر دوسرے کو تحری ہی کے ذریعہ پاک نہیں کہا جا سکتا ہے، البتہ اگر کسی اور طریقہ سے اس کا یقین ہوا ہو تو عصر کی نماز

صحیح ہو جائیگی مگر ظہر کی نماز دوبارہ پڑھنی ہو گی، محیط السرخسی۔

(۵) دو آدمیوں نے تیر اندازی کی مشق کی، پھر ان میں سے کسی کے بدن سے خون کا ایک قطرہ ٹپک گیا مگر ہر ایک اس کو اپنا خون ماننے سے منکر ہے یعنی یہ میرے بدن کا خون نہیں ہے، اس کے بعد دونوں نے تنہا تنہا اپنی نماز ادا کرلی تو ہر ایک کی نماز صحیح ہو جائیگی، اور اگر ایک نے دوسرے کے پیچھے ہو کر جماعت کے ساتھ نماز پڑھی تو ان میں سے امام کی نماز صحیح ہو گی، یعنی مقتدی کی نماز صحیح نہ ہو گی، المحیط۔ (۶) اگر کسی کے پاس حالت سفر میں کئی برتن ہوں جن میں سے کچھ پاک ہوں اور کچھ ناپاک ہوں، اس صورت میں اگر اتنی بات اسے معلوم ہو کہ پاک برتن زیادہ اور ناپاک کم ہیں تو حالت اختیاری کی ہو یا اضطراری کی دونوں حالتوں میں وضو کرنے یا پانی پینے کے لئے تحری کرلینا جائز ہو گا، اور اگر ناپاک برتن کا زیادہ ہونا یا دونوں قسموں کا برابر ہونا معلوم ہو اور حالت اختیاری کی ہو تو پانی پینے یا وضو کرنے کسی کے لئے تحری کرنا جائز نہیں ہے، اور اگر اضطرار کی حالت ہو تو پانی پینے کے لئے تحری کرنا بالاجماع جائز ہے، لیکن وضو کے لئے ہمارے نزدیک تحری جائز نہیں ہے، بلکہ اسکے لئے تیمّم کرلینا ہو گا، الذخیرہ۔

اور اصل میں یہ لکھا ہے کہ اس پانی کو یوں ہی پھینک دینے کے بعد تیمّم کرلینا چاہئے، مگر یہ حکم احتیاط کی بناء پر ہے، وجوباً نہیں ہے، اور امام طحاویؒ نے فرمایا ہے کہ دونوں پانی کو ملا کر تیمّم کرلے، اور یہ زیادہ بہتر اور اس میں احتیاط بھی زیادہ ہے، کیونکہ پانی بہا دینے سے وہ کسی کے کام کا کبھی نہ ہو گا، لیکن دونوں کو ملا دینے سے اس پانی کو دوسرے مفید کام مثلاً جانوروں کو پلانے کے کام میں لایا جاسکتا ہے، بلکہ کبھی انتہائی مجبوری کی حالت میں خود بھی اسے پی سکتا ہے، المبسوط، اور اگر دونوں پانیوں سے وضو کر کے نماز پڑھی تو بھی اس کی نماز جائز ہو جائیگی، بشرطیکہ سر میں ہر ایک پانی سے علیحدہ علیحدہ مسح کیا ہو، محیط السرخسی۔

(۷) اگر سفر کی حالت میں ایک شخص کا برتن اس کے ساتھیوں کے برتنوں میں مل گیا اور ساتھیوں میں سے کوئی بھی وہاں پر موجود نہ ہو تو بعض مشائخ نے فرمایا ہے کہ تحری کر کے ان میں سے ایک برتن لیکر اس سے وضو کرلے۔ جیسے کہ چند آدمیوں کے درمیان کچھ کھانا مشترک ہو اور ان میں ایک ساتھی کو اپنے لئے کھانے کی ضرورت پڑی مگر باقی تمام ساتھی وہاں سے غائب ہوں تو اسے چاہئے کہ اپنے حصہ کے اندازے کے مطابق اس میں سے نکال لے، اسی طرح اگر کسی کی روٹی دوسرے ساتھیوں کی روٹی میں مل گئی تو بھی بعض مشائخ کے نزدیک تحری کرلے، اور بعض مشائخ نے فرمایا ہے کہ برتنوں اور روٹیوں میں تحری نہ کر کے یہاں پر اتنی دیر تک انتظار کرنا ہو گا کہ اس کے ساتھی آجائیں، لیکن یہ حکم اسی وقت تک ہے کہ اختیار سے کام کرنے کی حالت باقی ہو، اور اگر مجبوری کی حالت ہو گئی ہو تو بہر حال تحری کرنا جائز ہو گا، الذخیرہ۔

(۸) اگر کھال نکالی ہوئی چند بکریاں موجود ہوں مگر ان میں سے کچھ مردار ہوں اور کسی طرح ان میں مردار اور ذبیحہ کی تمیز ممکن ہو سکتی ہو تو ہر موقع میں ان میں تمیز کر کے حلال کو کھانا جائز ہو گا، اور اگر کسی طرح بھی ان میں سے مردار کی تمیز ممکن نہ ہو لیکن آدمی اضطراری اور انتہائی مجبوری کی حالت میں ہو یعنی کسی طرح بھی یقینی طور سے بھی ذبح کیا ہوا جانور نہیں ملتا ہو اور نہ کوئی دوسری غذا مل سکتی ہو اور وہ ایسے گوشت کو کھانے پر مجبور ہو چکا ہو تو ہر حال میں پہلے ان کے درمیان تحری کرلے پھر کھالے، (۹) اور اگر اختیاری حالت اس وقت تک باقی ہو اور ان جانوروں میں مردار ہی زیادہ ہوں یا برابر ہوں تو تحری کے ساتھ بھی ان کو کھانا جائز نہ ہو گا، اور اگر ان میں ذبیحہ جانور زائد ہوں تو تحری کر کے ان میں سے نکال کر کھانا جائز ہو گا، المحیط۔ (۱۰) اگر سرکہ کے دس گھڑے بھرے ہوں، اور ان میں سے ایک میں مردہ چوہے کو پا کر اسے نکال کر پھینک دیا پس وہ بلی جس کے پاس آکر بیٹھ جائے اسی کو نجس سمجھ کر علیحدہ کر دینا ہو گا، کہ اس کے ماسوا تمام گھڑے پاک ہوں گے، القنیہ، یہ سب زیادات ضرور یہ غالباً اضطرار طی ہیں، م۔

كتاب الغصب

یہ کتاب غصب کرنے کے بیان میں ہے

الغصب في اللغة عبارة عن اخذ الشئ من الغير على سبيل التغلب للا استعمال فيه بين اهل اللغة و في الشريعة اخذ مال متقوم محترم بغير اذن المالك على وجه يزيل يده حتى كان استخدام العبد وحمل الدابة غصبا د ون الجلوس على البساط ثم ان كان مع العلم فحكمه المائم والمغرم وان كان بدونه فالضمان لانه حق العبد فلايتوقف على قصده ولا اثم لان الخطاء موضوع .

لغت میں غصب کے معنی غیر کا مال بطور تغلب لے لینا کیونکہ اہل لغت اسی معنی میں استعمال کرتے ہیں۔ شریعت میں کسی کا مال قیمتی محترم بدون اجازت مالک کے ایسے طور پر لینا کہ مالک کا قبضہ زائل کرے حتی کہ کسی کے غلام کو اپنی خدمت میں لگانا یا اسکے جانور پر لادنا بلا اجازت غصب ہے اور اسکے بچھونے پر بیٹھنا غصب نہیں ہے۔ پھر اگر اس نے جان بوجھ کر یہ غصب کیا ہو تو اس کا حکم یہ ہے کہ غاصب گناہ گار اور ضامن ہوگا اور اگر بغیر جانے ہو تو حکم یہ کہ غاصب ضامن ہوگا کیونکہ یہ بندہ کا حق ہے تو اسکے قصد پر موقوف نہیں ہے اور گناہ اس واسطے نہ ہوگا کہ خطاء سے جو فعل سرزد ہو اس کا گناہ اٹھا دیا گیا ہے۔

قال ومن غصب شيأ له مثل كا لمكيل و الموزون فهلك في يده فعليه مثله و في بعض النسخ فعليه ضمان مثله ولا تفاوت بينهماوهذا لان الو اجب هو المثل لقوله تعالىٰ فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم ولان المثل اعدل لمافيه من مراعاة الجنس والمالية فكان ادفع للضرر.

اگر کسی نے ایسی چیز غصب کی جس کا مثل موجود ہوتا ہے جیسے کیلی ووزنی چیزیں وہ اس کے قبضہ میں تلف ہوگئی تو اس پر واجب ہے کہ اس کے مثل ادا کرے اس واسطے کہ مثل ہی واجب ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا "فمن اعتدى عليكم فاعتدو اعليه بمثل مااعتدى عليكم"۔ یعنی جس نے تم پر عدوان کیا تو تم بھی اس کے مثل عدوان کرو یعنی برابر عوض لو زیادتی مت کرو۔ اور اس دلیل سے کہ مثل لینے میں زیادہ انصاف ہے کیونکہ اس میں جنس اور مالیت کی رعایت دونوں جانب سے موجود ہے تو ضرر بخوبی دفع ہوگا۔

قال فان لم يقدر على مثله فعليه قيمته يوم يختصمون وهذا عندابي حنيفةؒ وقال ابو يوسف رحمه الله يوم الغصب وقال محمدؒ يوم الانقطاع لابي يوسفؒ انه لما انقطع التحق بما لامثل له فيعتبرقيمتمه يوم انعقاد السبب اذ هو الموجب ولمحمدؒ ان الو اجب المثل في الذمة وانما ينتقل الى القيمة بالانقطاع فيعتبر قيمته يوم الانقطاع ولابي حنيفةؒ ان النقل لايثبت بمجرد الا نقطاع ولهذ الو صبر الى ان يوجد جنسه له ذلك وانما ينتقل بقضاء القاضي فيعتبر قيمته يوم الخصومة والقضاء بخلاف مالامثل له لانه مطالب بالقيمة باصل السبب كما وجد فيعتبر قيمته عند ذلك .

پھر اگر غاصب کو اسکا مثل دستیاب نہ ہو تو غاصب پر اس کی قیمت واجب ہوگی امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک وہ قیمت جو قاضی سے نالش کرنے کے روز ہے اور ابو یوسفؒ نے کہا کہ وہ قیمت جو غصب کے روز تھی اور امام محمدؒ نے کہا وہ قیمت جو منقطع ہو جانے کے روز تھی۔ امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ مثلی چیز کا دستیاب ہونا جب منقطع ہو تو وہ ایسی چیزوں میں شامل ہوگئی جن کا مثل نہیں ہوتا ہے تو اسکی وہ قیمت معتبر ہوگی جو اس سبب کے پائے جانے کے دن تھی کیونکہ یہی موجب ہے۔ اور امام محمد کی دلیل یہ ہے کہ واجب تو اس کے ذمہ مثل ہے اور قیمت کی جانب منتقل

ہونا اسی جہت سے ہوا کہ اس کا ہاتھ آنا منقطع ہوگیا تو منقطع ہونے کے دن جو قیمت ہو وہی لازم ہوگئی۔ اور امام ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ خالی منقطع ہونے سے اس کا حق منتقل بجانب قیمت نہیں ہوتا ہے لہذا اگر وہ صبر کرے یہاں تک کہ اس کے مثل پایا جائے پھر اس کے مثل لے تو مالک کو یہ اختیار ہوتا ہے اور قیمت کی جانب منتقل ہونا جب ہی ہوتا ہے کہ قاضی حکم دے تو قیمت وہ معتبر ہوگئی جو نالش کرنے و حکم قاضی کے روز تھی۔ بخلاف ایسی چیز غصب کرنے کے جس کا مثل نہیں ہوتا ہے کہ اس میں ضمان کا سبب یعنی غصب پائے جاتے ہے قیمت کا مطالبہ ثابت ہوتا ہے تو اس میں وہ قیمت معتبر ہوگئی جو غصب کرنے کے روز تھی۔

ف: اور جامع صغیر سے معلوم ہوتا ہے کہ تینوں اماموں میں کچھ اختلاف نہیں ہے بلکہ قول ابوحنیفہؒ پر سب متفق ہیں۔

قال ومالامثل له فعليه قيمته يوم غصبه معناه العدديات المتفاوتة لانه لماتعذر مراعاة الحق فى الجنس فيراعى فى المالية وحدها دفعا للضرر بقدر الامكان اما العددى المتقارب فهو كاالمكيل حتى يجب مثله لقلة التفاوت وفى البر المخلوط بالشعير القيمةلانه لامثل له.

اگر مغصوب ایسی چیز ہو جسکا مثل نہیں ہے تو غاصب پر اس کی وہ قیمت واجب ہوگی جو غصب کرنے کے روز تھی اور اسکے معنی یہ ہیں کہ گنتی کی چیزیں جن میں تفاوت ہوتا ہے وہ غیر مثلی ہیں۔

ف: یعنی مثلاً کوئی بکری غصب کر کے تلف کی تو اس کے مثل ممکن نہیں ہے کیونکہ یہ معلوم نہیں ہوسکتا ہے کہ دوسری بکری میں اسی قدر گوشت اور ویسی ہی دودھار وغیرہ ہے، اس واسطے ہر ایک بکری کی قیمت علیحدہ مقرر ہوتی ہے بخلاف گیہوں کے کہ ایک گیہوں کی مثل دوسرے گیہوں ممکن ہوتے ہیں۔ اس واسطے وہ سیروں کے شمار سے لئے جاتے ہیں پس حاصل یہ کہ جس چیز کے افراد میں تفاوت ہو تو وہ غیر مثلی ہے پس اس کو غصب کر کے تلف کرنے میں روز خصومت کی قمیت واجب ہوگی۔ اس وجہ سے کہ مالک حق کی نگہداشت جب جنس معلوم ممکن نہ ہو تو خالی مالیت میں ملحوظ رکھی جائے گی تا کہ جہاں تک ممکن ہے ضرر دفع ہو اور وہ چیزیں جو گنتی سے بکتی ہیں لیکن باہم قریب قریب ہیں جیسے اخروٹ، انڈے وغیرہ تو وہ گیہوں کی طرح یعنی کیلی ہیں حتی کہ اس کا مثل واجب ہوگا کیونکہ تفاوت کم ہوتا ہے اور جو گیہوں ملے ہوئے جس کو گجی کہتے ہین وہ قیمتی ہے یعنی اسکے تلف کرنے میں قیمت واجب ہوگئی کیونکہ اس کا مثل نہیں ہے۔

قال وعلى الغاصب ردالعين المغصوبة معناه مادام قائما لقوله عليه السلام على اليد مااخذت حتى تردوقال عليه السلام لايحل لاحد ان ياخذ متاع اخيه لاعبا ولا جادا فان اخذه فليرده عليه ولان اليد حق مقصود وقد فوتها عليه فيجب اعادتها بالرد اليه وهوالموجب الاصلى على ماقالوا ورد القيمة مخلص خلفا لانه قاصر اذ الكمال فى ردالعين والمالية وقيل الموجب الاصلى القيمة وردالعين مخلص ويظهر ذلک فى بعض الاحكام.

واضح ہو کہ غاصب نے جو چیز غصب کی اس پر وہی واپس کرنا واجب ہے اور اسکے معنی یہ ہیں کہ جب تک وہ چیز قائم ہو تب تک وہی واپس کرنا واجب ہے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس ہاتھ نے جو لیا وہ اس کا ضامن ہے یہاں تک کہ واپس کرے۔ رواہ ابوداؤد والترمذی والنسائی وابن ماجہ واحمد والطبرانی والحاکم وہو حدیث حسن۔ اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ کسی کو یہ حلال نہیں ہے کہ اپنے بھائی کی چیز لے نہ بطور لعب کے اور نہ قصدا پھر اگر لے لی تو اسکو وہی واپس کردے رواہ ابوداؤد۔ والترمذی واحمد وابن ابی شیبہ واسحاق والطیالسی والبخاری فی الادب والحاکم اور اس دلیل سے کہ آدمی کا قبضہ بھی ایک حق مقصود ہوتا ہے یعنی اس سے آدمی ہر طرح کا انتفاع حاصل کرتا ہے حالانکہ غاصب نے اسکا قبضہ مٹا دیا تو اس پر واجب ہے کہ دوبارہ اسکے قبضہ میں اس طرح لادے کہ وہی چیز اسکو واپس کردے پھر موافق قول مشائخ کے غصب کا اصلی حکم یہی ہے یعنی بعینہ یہی چیز واپس کرنا اصلی حکم یہی ہے اور رہا قیمت واپس کرنا تو چھٹکارے کے واسطے اسکا خلیفہ ہے کیونکہ ادائے ناقص ہے اور اس واسطے کہ کمال تو یہ ہے کہ عین شئے مع مالیت واپس کرے اور بعض مشائخ نے کہا کہ غصب کا اصل حکم یہ ہے

کہ قیمت واپس لے اور بعینہ وہ چیز واپس دینا چھٹکارے کے واسطے ہے اور اس اختلاف کا ثمرہ بعض احکام میں ظاہر ہوتا ہے۔
ف: ولیکن قول اول اصح ہے کہ بعینہ وہ چیز واپس کرنا اصلی حکم ہے۔

والواجب الرد في المكان الذي غصبه لتفاوت القيم بتفاوت الاماكن

اور واجب یہ ہے کہ اسی جگہ واپس کرے جہاں غصب کی تھی کیونکہ جگہوں کے مختلف ہونے سے قیمتوں میں اختلاف ہو جاتا ہے۔

فان ادعى هلاكها حبسه الحاكم حتى يعلم انها لو كانت باقية لاظهرها او تقوم بينة ثم قضى عليه ببدلها لان الواجب رد العين والهلاك بعارض فهو يدعي امرا عارضا خلاف الظاهر فلا يقبل قوله كما اذا ادعى الافلاس وعليه ثمن متاع فيحبس الى ان يعلم مايدعيه فاذا علم الهلاك سقط عنه رده فيلزمه رد بدله وهو القيمة.

پھر اگر غاصب نے دعوی کیا کہ مال مغصوب تلف ہو گیا تو حاکم اسکو قید خانہ میں رکھے گا یہاں تک کہ یہ بات ظاہر ہو کہ اگر وہ چیز باقی ہوتی تو غاصب اسکو نکالتا یعنی اس قید کی مشقت سے چھوٹنے کے واسطے ضرور ظاہر کرتا پس اپنی رائے سے اتنی مدت تک قید رکھے یا غاصب اسکے تلف ہو جانے پر گواہ قائم کرے پھر قاضی اس غاصب پر مال مغصوب کے عوض کا حکم کرے گا۔ اسکی وجہ یہ ہے کہ غاصب پر بعینہ مال مغصوب واپس کرنا واجب تھا اور تلف ہونا ایک امر عارضی ہے پس وہ ایک ایسے امر عارضی کا دعوی کرتا ہے جو ظاہر کے خلاف ہے تو خالی اسکا قول قبول نہ ہوگا جیسے کسی خریدار نے جس پر مبیع کے دام آتے ہیں اپنی افلاس کا دعوی کیا تو خالی دعوی قبول نہیں ہوتا بلکہ وہ محبوس کیا جاتا ہے یہاں تک کہ جو دعوی کرتا ہے وہ معلوم ہو جائے اسی طرح غاصب سے دعوی قبول نہ ہوگا بلکہ قید کیا جائے گا پھر جب معلوم ہو گیا کہ مال مغصوب تلف ہو گیا ہے تو عین مغصوب واپس کرنا اسکے ذمہ سے ساقط ہو گیا پس اسکا عوض واپس کرنا لازم ہوا اور وہ قیمت ہے۔

قال والغصب فيما ينتقل و يحول لان الغصب بحقيقته يتحقق فيه دون غيره لان ازالة اليد بالنقل.

واضح ہو کہ غصب ایسی ہی چیزوں میں متحقق ہوتا ہے جن کو منتقل کر کے ایک جگہ سے دوسری جگہ رکھنا ممکن ہو کیونکہ در حقیقت غصب ایسی ہی اعیان منقولہ میں متحقق ہوتا ہے اور غیر منقولہ میں نہیں متحقق ہوتا کیونکہ قبضہ زائل کرنا تو منتقل کرنے کے ذریعہ سے ہوتا ہے۔
ف: پس زمین و درخت و عمارات کا غصب متحقق نہ ہوگا۔

واذا غصب عقارا فهلك في يده لم يضمنه وهذا عند ابي حنيفة وابي يوسف وقال محمد يضمنه وهو قول ابي يوسف الاول وبه قال الشافعي لتحقق الوصفان وهو الغصب على مابيناه فصار كالمنقول وجحود الوديعة ولهما الغصب اثبات اليد بازالة يد المالك بفعل في العين وهذا لايتصور في العقار لان يد المالك لاتزول الا باخراجه وهو فعل فيه لافي العقار فصار كما اذا بعد المالك عن المواشي وفي المنقول النقل فعل فيه وهو الغصب و الجحود ممنوعة ولو سلمت فالضمان هناك بترك الحفظ الملتزم وبالجحود تارك لذلك.

اگر کسی نے عقار غصب کیا اور وہ اسکے قبضہ میں تلف ہوا مثلا کوئی زمین غصب کی جو دریا برد ہو گئی یا عمارت غصب کی جو منہدم ہو گئی تو غاصب اس کا ضامن ہوگا اور یہ امام ابو حنیفہؒ و ابو یوسفؒ کا مذہب ہے اور امام محمدؒ نے فرمایا ہے وہ ضامن ہوگا اور یہی ابو یوسفؒ کا پہلا قول ہے اور یہی امام شافعیؒ کا قول ہے کیونکہ غاصب کی طرف سے اپنا قبضہ ثابت کرنا پایا گیا۔ اور یہ بالضرور مستلزم ہے کہ مالک کا قبضہ زائل ہو کیونکہ محال ہے کہ ایک چیز پر ایک ہی حالت میں متخالف دو قبضہ جمع ہوں پس یہاں دونوں وصف پائے گئے یعنی غاصب کا قبضہ قائم ہونا اور مالک کا قبضہ زائل ہونا دونوں امر پائے گئے۔ یہی غصب ہے چنانچہ ہم نے اوپر بیان کر دیا تو عقار کا حکم ایسا ہو گیا جیسے مال منقول کو غصب کرنا یا ودیعت سے انکار کرنا۔ اور امام ابو حنیفہؒ و ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ جب مال عین میں کوئی ایسا فعل کرے کہ جس سے مالک کا قبضہ زائل ہو کر قبضہ قائم ہو تو وہ غصب ہے اور یہ بات عقار میں متصور نہیں اس واسطے کہ عقار کے مالک کا قبضہ زائل نہیں ہوگا لیکن یہ ہو سکتا ہے

سے خارج کر دیا جائے لیکن یہ فعل عقار کے اندر نہ ہوگا بلکہ مالک کے اندر ہوگا تو یہ ایسا ہو گیا جیسے گلہ مویشی سے اس کے مالک کو دور ہٹا دیا یعنی اگر اس صورت میں گلہ تلف ہو تو غصب نہیں ہے برخلاف منقول کے کہ مال منقول کو منتقل کرنا اس مالک کے اندر ایک فعل ہے اور یہی غصب ہوتا ہے اور انکار ودیعت کا مسئلہ ممنوع ہے یعنی اگر کسی کے پاس عقار ودیعت رکھا پھر وہ ودیعت سے منکر ہوا تو اصح قول پر بالاتفاق ضامن نہ ہوگا۔ کمافی المبسوط تو ضامن ہونے کا حکم ممنوع ہے اور اگر ہم اس کو مان لیں تو بھی ودیعت کی صورت میں تو اس وجہ سے لازم آتا ہے کہ جس حفاظت کا اس نے التزام کیا تھا وہ چھوڑ دی اور ودیعت سے انکار کرنے میں یہی لازم آتا ہے۔

قال ومانقص منه بفعله اوسكناه ضمنه في قولهم جميعا لانه اتلاف والعقار يضمن به كما اذا نقل ترابه لانه فعل في العين ويدخل فيما قاله اذا انهدمت الدار بسكناه وعمله فلوغصب دارا وباعها وسلمها واقر بذلك والمشترى ينكرغصب البائع ولابينة لصاحب الدار فهو على الاختلاف في الغصب هو الصحيح.

کہا اور عقار غصب میں سے جو کچھ اس کے فعل یا سکونت سے ناقص ہو گیا تو امام ابوحنیفہ وصاحبین وشافعیؒ کے نزدیک ضامن ہوگا کیونکہ یہ تلف کرنا ہوا اور تلف کرنے کی وجہ سے عقار کی ضمانت واجب ہوتی ہے جیسے عقار کی مٹی منتقل کرے تو ضامن ہے کیونکہ یہ اس عین عقار کے اندر اپنا فعل ہے۔

ف: اور نقصان دریافت کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ یہ دیکھا جائے کہ پہلے کتنے کو فروخت ہوتا اور بعد نقصان کے کتنے کو فروخت ہوتا ہے اور جو کچھ فرق ہو یہی نقصان ہے......ع

اور مصنفؒ کے قول میں یہ صورت بھی باقی ہے کہ غاصب کی سکونت سے یا اسکے فعل سے دار مغصوبہ منہدم ہو گیا اور اصل میں مذکور ہے کہ اگر ایک دار مغصوب کر کے فروخت کیا اور مشتری کے سپرد کر دیا پھر اسکے غصب کا اقرار کیا حالانکہ مشتری اس امر سے منکر ہے کہ بائع نے غصب کیا ہے اور مالک مکان کے پاس گواہ نہیں ہیں کہ میری ملک ہے تو اس میں وہی اختلاف مذکور ہے جو غصب میں مذکور ہوا اور یہی صحیح ہے۔

ف: یعنی ابوحنیفہ وابو یوسفؒ کے نزدیک عقار میں غصب نہیں تو بائع ضامن نہ ہوگا اور امام محمد وشافعی وزفرؒ کے نزدیک ضامن ہوگا۔

قال وان انتقض بالزراعة يغرم النقصان لانه اتلف البعض فياخذ رأس ماله ويتصدق بالفضل قالؒ وهذا عند ابى حنيفة ومحمدؒ وقال ابويوسفؒ لايتصدق بالفضل وسنذكرالوجه من الجانبين.

اگر غاصب کی زراعت سے زمین کو نقصان پہنچا تو مالک کے واسطے نقصان کا ضامن ہوگا کیونکہ غاصب نے بعض کو تلف کر دیا پس وہ اپنا راس المال لے لے اور زیادتی کو صدقہ کر دے۔ شیخ رحمہ اللہ نے فرمایا کہ یہ امام ابوحنیفہ ومحمدؒ کا قول ہے اور ابو یوسفؒ نے فرمایا کہ زیادتی کو صدقہ نہ کرے گا۔ اور دونوں جانب کی دلیل کو ہم ان شاء اللہ تعالیٰ بیان کریں گے۔

قال واذا هلك النقلى في يدالغاصب بفعله او بغير فعله ضمنه وفى اكثر نسخ المختصر واذا هلك الغصب المنقول هو المراد لماسبق ان الغصب فيما ينقل وهذا لان العين دخل فى ضمانه بالغصب السابق اذ هو السبب لعجز عن رده يجب ردالقيمة او يتقرر العين دخل فى ضمانه بالغصب السابق اذ هوالسبب وعند العجز عن رده ردالقيمة او يتقرر بذلك السبب ولهذا تعتبر قيمته يوم الغصب وان نقص فى يده ضمن النقصان لانه دخل اجزائه فى ضمانه بالغصب فما تعذر ردعينه يجب رد قيمته بخلاف تراجع السعر اذا رد فى مكان الغصب لانه فتورالرغبات دون فوت الجزء وبخلاف المبيع لانه ضمان عقد اما الغصب فقبض وله الاوصاف تضمن لابالعقد على ماعرف قالؒ ومراده غيرالربوى اما فى الربويات لايمكنه تضمين النقصان مع استرداد الاصل

لانه یودی الی الربوا.

اور اگر غاصب کے قبضہ میں مال منقول تلف ہوا خواہ اس کے فعل سے یا بغیر فعل تلف ہوا بہر حال وہ اس کا ضامن ہوگا اور اکثر نسخوں میں یوں لکھا ہے کہ مال مغصوب تلف ہوا اور مراد یہی ہے کہ مال منقول میں سے جو غصب کیا تھا وہ تلف ہوا کیونکہ پہلے بیان ہو چکا ہے کہ غصب ایسے ہی مال میں متحقق ہوتا ہے جو منقول ہو اور ضامن ہونے کی وجہ یہ ہے کہ غصب سابق کی وجہ سے یہ مال اسکی ضمانت میں داخل ہو گیا اس واسطے کہ غصب ہی اسکا سبب ہے اور جب اسکی واپسی سے عاجز ہوا تو اسکی قیمت واپس کرنا واجب ہوئی یا جو لوگ کہتے ہیں کہ قیمت ہی واپس کرنا اصل ہے تو تلف ہونے سے یہ سبب متقرر ہو گیا اور چونکہ غصب سابق ہی اسکا سبب ہوتا ہے اور اس واسطے وہ قیمت معتبر ہوتی ہے جو غصب کے روز تھی اور اگر یہ مال مغصوب تلف نہ ہو بلکہ اسکے قبضہ میں ناقص معیوب ہو گیا تو نقصان کا ضامن ہوگا۔ اس لئے کہ غصب کی وجہ سے اس چیز کے جملہ اجزاء اسکی ضمانت میں داخل ہو چکے پس جس جزو کو بعینہ واپس کرنا متعذر ہو تو اسکی قیمت واپس کرنا واجب ہوگئی اور یہ نقصان کی صورت میں ہوتا ہے بخلاف اسکے اگر بھاؤ گھٹ گیا حالانکہ جہاں غصب کیا تھا وہیں واپس کیا تو بالاتفاق گھٹی کا ضامن نہ ہوگا کیونکہ بھاؤ گھٹنے کے تو یہ معنی ہیں کہ رغبتیں سست ہو گئیں اور یہ معنی نہیں کہ اس چیز میں سے کوئی جزو جاتا رہا پھر یہ غصب میں ہوتا ہے بخلاف مبیع کے کہ بائع کے پاس اس کا کوئی وصف ناقص ہو گیا تو وہ ضامن نہ ہوگا کیونکہ بیع تو ضمان عقد ہے اور غصب ضمان قبض ہے اور اوصاف کی ضمانت بوجہ فعل کے لازم آتی ہے اور بوجہ عقد کے لازم نہیں آتی ہے جیسا کہ معلوم ہو چکا ہے یعنی کتاب البیع میں معلوم ہوا کہ اوصاف کے مقابلہ میں کچھ ثمن نہیں ہوتا ہے اور غصب میں معلوم ہوا کہ عین مغصوب کے فعل سے تاوان واجب ہوتا ہے شیخ رحمہ اللہ نے فرمایا ہے مراد ایسے مال ہیں جن میں بیاج جاری نہیں ہوتا ہے اور اگر بیاجو مال ہوں تو اصل واپس کرنے کے باوجود نقصان کا تاوان لینا ممکن نہیں ہے کیونکہ اس سے بیاج لازم آئے گا۔

ف: کیونکہ بیاجی مالوں میں کھرا کھوٹا برابر ہوتا ہے لہذا اگر کھرے گیہوں غصب کر کے انہیں میں پانی ملا دیا پھر یہ واپس کئے گئے تو کوئی مقداری کمی نہیں ہے پھر نقصان لینا بیاج ہو جائیگا۔

قال و من غصب عبدا فاستغله فنقصته الغلة فعليه النقصان لما بينا

اگر کسی نے دوسرے کا غلام غصب کر کے اسکو اجارہ پر دیا پھر اجارہ کے کام سے اس میں نقصان آیا یعنی غلام اس مزدوری کے کام میں ناقص ہو گیا تو غاصب پر کیا نقصان واجب ہوگا کیونکہ ہم نے اوپر بیان کیا کہ غصب کی وجہ سے اسکے تمام اجزاء غاصب کی ضمانت میں داخل ہو گئے۔

ويتصدق بالغلة قال وهذا عند هما ايضا وعنده لا يتصدق بالغلة

اور اسکی اجرت کو صدقہ کر دے شیخ رحمۃ اللہ نے فرمایا کہ یہ امام ابو حنیفہ و محمدؒ کا قول ہے اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اجرت کو صدقہ نہیں کرے گا۔

ف: لیکن فقیہ ابو اللیث نے لکھا کہ آخر ابو یوسفؒ نے اس سے رجوع کر کے اتفاق کیا۔

وعلى هذا الخلاف اذا آجر المستعير المستعار

اور اسی طرح اگر مستعیر نے مستعار چیز کو اجارہ پر دے کر اجرت حاصل کی تو اس میں بھی ایسا ہی اختلاف ہے کہ ابو یوسفؒ کے نزدیک مستعیر کو یہ اجرت حلال ہے اور ان دونوں کے نزدیک حلال نہیں ہے بلکہ صدقہ کر دے۔

لابی یوسفؒ انه حصل فی ضمانه وملكه اما الضمان فظاهر وكذلك الملك فی المضمون لان المضمونات تملك باداء الضمان مستندا الى وقت الغصب عندنا.

امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ مال مغصوب غاصب کی ضمانت وملکیت میں آ گیا تو ضمانت میں آنا تو ظاہر ہے اور اسی طرح مضمون کی ملکیت بھی ظاہر ہے اس واسطے کہ ہمارے نزدیک یہ قرار پایا کہ مضمون چیزیں ادائے ضمانت سے اس وقت سے ملکیت میں آ جاتی ہیں جس وقت غصب واقع ہوا تھا۔

فائدہ: تو جب وہ مالک بھی ٹھہرا تو اس نے جو کچھ کرایہ کمایا وہ اس کو حلال ہے۔

ولهما انه حصل بسبب خبيث و هو التصرف في ملك الغير وما هذاحاله فسبيله التصدق اذا الفرع يحصل على وصف الاصل والملك المستند ناقص فلا ينعلم به الخبث.

اور امام ابو حنیفہؒ ومحمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ کرایہ مذکور ایک خبیث ذریعہ سے حاصل ہوا اور ذریعہ خبیث یہ ہے کہ دوسرے کی ملکیت میں اس نے تصرف کیا اور جو مال ایسے ذریعے سے حاصل ہوا سکی راہ یہ ہوتی ہے کہ صدقہ کر دے اس لئے کہ اصل کی جو صفت ہے خرابی اسی صفت پر حاصل ہوگی یعنی جیسے غلام غصب حرام ہے ویسے ہی اس کا کمایا ہوا کرایہ بھی حرام ہے اور وقت غصب سے ملکیت کا استناد ایک ملک ناقص ہے کہ اس سے خبث دور نہ ہوگا۔

فلو هلك العبد في يدالغاصب حتى ضمنه له ان يستعين بالغلة في اداء الضمان لان الخبث لاجل المالك ولهذا لو ادى اليه يباح له التناول فيزول الخبث بالاداء اليه بخلاف مااذا باعه فهلك في يدالمشترى ثم استحق وغرمه ليس له ان يستعين بالغلة في اداء الثمن اليه لان الخبث ماكان بحق المشترى الااذا كان لايجد غيره لانه محتاج اليه فله ان يصرفه الى حاجة نفسه فلو اصاب مالا يتصدق بمثله ان كان غنيا وقت الاستعمال و ان كان فقير فلا شئ عليه لما ذكرنا.

پھر اگر غاصب کے پاس یہ غلام تلف ہو گیا حتی کہ وہ اسکا ضامن ٹھہرا یعنی اس کی قیمت تاوان دینے لازم آئی تو اسکو اختیار ہوگا کہ ادائے تاوان میں اس کرایہ سے مدد لے اس واسطے کہ کرایہ میں خبث تو مالک کی جہت سے تھا لہذا اگر غاصب اس کرایہ کو مالک کو دیدیتا تو اس کرایہ سے غاصب کو بھی تناول کرنا مباح ہو جاتا اگرچہ تونگر ہو پس اس کو ادا کرنے کی وجہ سے خبث جاتا رہتا ہے بخلاف اسکے اگر وہ غلام فروخت کر دیا اور مشتری کے پاس بعد قبضہ کے تلف ہو گیا پھر مالک نے اپنا استحقاق ثابت کیا اور مشتری سے اپنا تاوان لے لیا تو غاصب بائع کو یہ اختیار نہیں ہے کہ مشتری کے دام ادا کرنے میں اس کرایہ سے مدد لے کیونکہ کرایہ میں جو خبث ہے وہ مشتری کے حق کی وجہ سے نہیں ہے بلکہ حق مالک کی وجہ سے ہے لیکن اگر بائع کے پاس سوائے اس کرایہ کے اور کچھ نہ ہو تو بالفعل ادا کرسکتا ہے کیونکہ وہ اسکی جانب محتاج ہے تو اپنی ذاتی ضرورت میں صرف کرے پھر جب کبھی اسکو مال ملے تو اسکی مثل صدقہ کر دے بشرطیکہ استعمال ثمن کے وقت تونگر ہو اور اگر اس وقت فقیر تھا تو اس پر کچھ واجب نہیں کیونکہ وہ اس کا محتاج تھا۔

قال ومن غصب الفا فاشترى بها جارية فباعها بالفين ثم اشترى بالفين جارية فباعها بثلثة آلاف درهم فانه يتصدق بجميع الربح وهذا عندهما واصله ان الغاصب والمودع اذا تصرف في المغصوب او الوديعة وربح لايطيب له الربح عندهما خلافا لابي يوسفؒ وقد مرت الدلائل وجوابهما في الوديعة اظهر لانه لايستند الملك الى ماقبل التصرف لانعدام سبب الضمان فلم يكن التصرف في ملكه ثم هذا ظاهر فيما يتعين بالاشارة اما فيما لايتعين كالثمنين فقوله في الكتاب اشترى بها اشارة الى ان التصدق انما يجب اذا اشترى بها ونقد منها الثمن اما اذا اشار اليها ونقد من غيرها او نقد منها واشار الى غيرها او اطلق اطلاقا ونقد منها يطيب له وهكذا قال الكرخيؒ لان الاشارة اذا كانت لاتفيد التعيين لابه ان يتاكد بالنقد ليتحقق الخبث وقال مشايخنا لا يطيب له قبل ان يضمن وكذا بعد الضمان بكل

حال وهوا المختار لاطلاق الجواب فی الجامعين و المبسوط.

اگر زید نے بکر کے ہزار درہم غصب کر کے انہیں درہموں کے عوض ایک باندی خریدی پھر وہ دو ہزار درم کو بیچی پھر دو ہزار کے عوض ایک باندی خرید کر تین ہزار درہم کو بیچی تو وہ سب نفع صدقہ کر دے اور یہ امام ابوحنیفہ ومحمدؒ کا قول ہے اور اصل یہ ہے کہ غاصب یا مستودع نے اگر مال مغصوب یا ودیعت میں تصرف کیا اور نفع اٹھایا تو امام ابوحنیفہ ومحمدؒ کے نزدیک یہ نفع اس کو پاکیزہ نہیں ہے، بخلاف قول ابو یوسفؒ کے کہ ان کے نزدیک پاکیزہ ہے اور دونوں فریق کے دلائل اوپر مذکورہ ہو چکے اور ودیعت کی صورت میں امام ابوحنیفہ ومحمدؒ کی دلیل زیادہ واضح ہے کیونکہ تصرف سے پہلے ملکیت کا استناد نہیں ہے اس لئے کہ ضامن ہونے کے سبب ندارد ہے تو اپنی ملک میں تصرف نہ ہوگا پھر نفع کا پاکیزہ نہ ہونا ایسے مال مغصوب میں ظاہر ہے جو اشارہ سے متعین ہو جاتا ہے اور رہا ایسا مغصوب جو متعین نہیں ہوتا جیسے درہم و دینار تو اس میں اختلاف ہے پس کتاب میں جو فرمایا کہ انہیں درہموں کے عوض ایک باندی خریدی۔ یہ اشارہ ہے کہ نفع صدقہ کرنا جب ہی واجب ہوگا کہ جب انہیں درہموں کے عوض خریدے اور انہیں درہموں سے دام ادا کرے ورنہ اگر ان درہموں کی جانب اشارہ کرے مگر دوسرے درہموں سے ادا کرے یا دوسرے درہموں کی جانب اشارہ کرے مگر ان درہموں سے ادا کرے یا بیع مطلق رکھے یعنی میں نے ہزار درہم کو خریدی مگر دام انہیں درہموں سے ادا کرے تو ان تینوں صورتوں میں نفع اسکے واسطے حلال ہوگا ایسا ہی شیخ کرخیؒ نے ذکر کیا ہے یعنی یہ مشائخ عراق کا قول ہے اس واسطے کہ اشارہ سے جب تعین کا فائدہ نہیں ہوتا ہے تو نجاست متحقق ہونے کے واسطے ضروری ہوا کہ انہیں درہموں سے ادا ہو کر تاکید ہو جائے۔ ف: اور اسی قول کرخیؒ پر فتویٰ ہے۔ الذخیرہ والتیمیہ۔ ع

اور ہمارے مشائخ نے فرمایا کہ خواہ ضمان دینے سے پہلے ہو یا ضمان دینے کے بعد ہو بہر حال کسی صورت میں اس کو نفع حلال نہیں ہے اور یہی حکم مختار ہے کیونکہ جامع صغیر وکبیر ومبسوط میں نفع نجس ہونے کا حکم مطلق ہے۔

ف: یعنی کسی صورت کا استثناء نہیں ہے

قال وان اشترى بالالف جارية تساوى الفين فوهبها اوطعاما فاكله لم يتصدق بشئ وهذا قولهم جميعا لان الربح انما تبين عند اتحاد الجنس

اور گران ہزار کے عوض ایک باندی جو دو ہزار قیمت کے برابر ہے خرید کر کسی کو ہبہ کر دی یا کوئی اناج خرید کر اس کو کھالیا تو کچھ صدقہ نہ کرے اور یہ بالاتفاق سب کا قول ہے اس واسطے کہ نفع ایسی صورت میں ظاہر ہوتا ہے کہ جب جنس متحد ہو۔

ف: یعنی اگر یہ باندی یا یہ اناج درہموں سے فروخت کیا جاتا تو ہزار سے زیادہ البتہ نفع ظاہر ہوتا حالانکہ یہ نہیں ہوا۔ پھر جامع ابوالیسر میں مذکورہ ہے کہ بقول صحیح اس باندی سے وطی کرنا یا یہ اناج کھانا حلال نہیں ہے۔

فصل

فيما يتغير بفعل الغاصب قال واذا تغيرت العين المغصوبة بفعل الغاصب حتى زال اسمها واعظم منافعها زال ملك المغصوب منه عنها وملكها الغاصب وضمنها ولا يحل له الانتفاع بها حتى يودى بدلها كمن غصب شاة وذبحها وشواها او طبخها او حنطة فطحنها او حديدا فاتخذه سيفا او صفرا فعمله آنية وهذا كله عندنا وقال الشافعیؒ لاينقطع حق المالك وهو رواية عن ابی يوسفؒ غير انه اذا اختار اخذ الدقيق لايضمنه النقصان عنده لانه يودى الى الربوا وعند الشافعیؒ يضمنه وعن ابی يوسفؒ انه يزول ملكه عنه لكنه يباع فی دينه وهواحق به من الغرماء بعد موته للشافعیؒ ان العين باق فيبقى على ملكه وتتبعه الصنعة كمااذا هبت الريح فی الحنطة والقتها فی طاحونة الغير فطحنت

ولا معتبر بفعله لانه محظور فلا يصلح سببا للملك على ماعرف فصار كما اذا انعدم الفعل اصلا وصار كما اذا ذبح الشاة المغصوبة وسلخها واربها

یہ فصل ایسے مغصوب کے بیان میں جو غاصب کے فعل سے متغیر ہو جائے۔

اگر عین مغصوبہ اپنے غاصب کے فعل سے اس طرح متغیر ہوگئی کہ اس کا نام بدل گیا اور اس کے منافع میں سے بڑی منفعت مٹ گئی تو مالک کی ملکیت اس چیز سے زائل ہو جائے گی اور غاصب اس کا مالک ہو جائے گا اور اس پر تاوان واجب ہوگا لیکن اس سے انتفاع حلال نہیں ہے یہاں تک کہ اس کا عوض ادا کرے مثلاً کسی شخص نے ایک بکری غصب کر کے ذبح کی اور اس کو بھونا یا پکایا یا کسی نے گیہوں غصب کر کے ان کو پیسا یا یا لوہا غصب کر کے اسکو تلوار بنائی یا پیتل یا تانبا غصب کر کے اس کے برتن بنا۔ تو یہی حکم ہے کہ حق مالک منقطع ہو جائے گا اور غاصب اسکا مالک ہو جائیگا اور اس پر تاوان واجب ہوگا اور یہ سب ہمارے نزدیک ہے اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ مالک کا حق منقطع نہیں ہوگا اور یہی ابو یوسفؒ سے ایک روایت ہے صرف اتنا فرق ہے کہ اگر مالک نے آٹا اختیار کیا تو اس سے نقصان نہیں لے سکتا ہے کیونکہ اس سے بیاج لازم آئے گا۔ اور امام شافعیؒ کے نزدیک نقصان لے سکتا ہے اور ابو یوسفؒ سے یہ بھی روایت ہے کہ مالک کی ملکیت اس چیز سے زائل ہو جائے گی لیکن اگر غاصب مرجائے تو اس کی موت کے بعد اصل مالک کے قرضہ میں یہ چیز فروخت کی جائے گی یعنی مثلاً آٹا بیچ کر اس کے مثل گیہوں کے مانند گیہوں خریدے جائیں گے۔ اور مالک کو ادا کئے جائیں گے اور دیگر قرضخواہوں کے بہ نسبت مالک اس کا زیادہ حقدار ہوگا۔ امام شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ مال عین ابھی باقی ہے تو اصل مالک کی ملکیت پر باقی رہے گا اور غاصب کا فعل اس کے تابع ہے یعنی غاصب اپنی صنعت کا مالک ہے جیسے کسی کے گیہوں میں ہوا کا جھوکا لگا جس نے اڑا کر اس کو دوسرے کی چکی میں ڈال دیا پس وہ پس گئی تو یہاں آٹا مالک کا ہوتا ہے تو غصب کی صورت میں بھی یہی ہوگا اور غاصب کے فعل کا کچھ اعتبار نہیں کیونکہ وہ فعل حرام ہے پس وہ ملک کا سبب نہیں ہوسکتا ہے جیسا کہ معلوم ہو چکا یعنی امام شافعیؒ کے اصول سے معلوم ہوا کہ نعمت ملکیت حاصل ہونے کا سبب فعل حرام نہیں ہوتا تو یہ فعل ایسا ہے کہ جیسے بالکل فعل ندارد ہو یعنی اس فعل کا ہونا نہ ہونا یکساں ہے اور ایسا ہو گیا جیسے کسی نے دوسرے کی بکری غصب کر کے ذبح کی اور اس کی کھال کھینچ کر اس کے اعضاء الگ کر دیئے حالانکہ اس فعل سے غاصب اس کا مالک نہیں ہو جاتا ہے۔

ولنا انه احدث صنعة متقومة فصير حق المالك هالكا من وجه الاترى انه تبدل الاسم وفات معظم المقاصد وحقه فى الصنعة قائم من كل وجه فيترجح على الاصل الذى هو فائت من وجه ولانجعله سببا للملك من حيث انه محظور بل من حيث انه احداث الصنعة بخلاف الشاة لان اسمها باق بعدالذبح والسلخ.

اور ہماری دلیل یہ ہے کہ غاصب نے اس میں ایک قیمتی صنعت پیدا کر دی تو ایک وجہ سے اس نے حق مالک کو نیست کر دیا کیا نہیں دیکھتے ہو کہ اس کا نام بدل گیا اور اکثر مقاصد جاتے رہے اور اس صنعت میں غاصب کا حق ہر وجہ سے قائم ہے تو اس کو اصل حق پر جو ایک وجہ سے ندارد ہے ترجیح ہوگئی اور ہم غاصب کے فعل کو ملکیت کا سبب اس راہ سے نہیں گردانتے ہیں کہ وہ حرام ہے یعنی حرام ہونے کی راہ سے وہ ملکیت کا سبب نہیں ہے بلکہ اس راہ سے وہ ملکیت کا سبب ہے کہ اس نے ایک صنعت جدید پیدا کی بخلاف بکری کے مسئلہ کے جو امام شافعیؒ نے پیش فرمایا کیونکہ بعد ذبح کرنے و کھال کھینچنے کے بھی بکری کا نام باقی ہے۔

ف: تو اس سے نقض وارد نہیں ہوتا ہے پس اصل وجہ ہمارے نزدیک یہ ہے کہ جب نام اور معظم منفعت زائل ہو جائے تو مالک کا حق منقطع ہوگا ورنہ نہیں۔

وهذا الوجه يشمل الفصول المذكورة و يتفرع عليه غيرها فاحفظه

اور یہ وجہ ان تمام مسائل کو شامل ہے جو اس ذیل میں مذکور ہوئے اور اسی پر دوسرے مسائل متفرع ہوتے ہیں اور اس کو یاد رکھنا چاہئے

ولا يحل له الانتفاع بها حتى يودى بدلها استحسانا والقياس ان يكون له ذلك وهو قول حسن وزفرؒ وهكذا عن ابى حنيفةؒ رواه فقيه ابو الليثؒ ووجه ثبوت الملك المطلق للتصرف الاترى انه لو وهبه او باعه جاز وجه الاستحسان قوله عليه السلام فى الشاة المذبوحة المصلية بغير رضاء صاحبها اطعموها الاسارى افاد الامر بالتصدق زوال ملك المالك وحرمة الانتفاع للغاصب قبل الارضاء ولان فى اباحة الانتفاع فتح باب الغصب فيحرم قبل الارضاء حسما لمادة الفساد.

اور یہ جوفرمایا کہ غاصب کواس متغیر سے نفع لینا جائز نہیں ہے یہاں تک کہ اس کا عوض ادا کرے تو یہ استحسان ہے اور قیاس یہ تھا کہ انتفاع حلال ہواور یہی زفرؒ وحسنؒ کا قول ہے اور یہ فقیہ ابواللیث نے ابوحنیفہ سے روایت کیا اور اس کی وجہ یہ ہے کہ تصرف کے واسطے ملک مطلق حاصل ہوگئی کیا نہیں دیکھتے ہو کہ اگر وہ اس چیز کو ہبہ یا بیع کرے تو جائز ہے اور استحسان کی وجہ یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسی بکری کے حق میں جو بغیر رضامندی مالک کے ذبح کی گئی وبھونی گئی تھی فرمایا کہ اس کو قیدیوں کو کھلا دو یعنی صدقہ کرنے کے حکم سے یہ بات نکلی کہ مالک کی ملکیت زائل ہوئی لیکن مالک کو راضی کرنے سے پہلے غاصب کو اس سے نفع اٹھانا حرام ہے اور اس دلیل سے کہ انتفاء مباح ہونے کا حکم دینے میں غصب کا دروازہ کھولنا لازم آتا ہے لہذا راضی کرنے سے پہلے انتفاع حرام کیا گیا تا کہ مادہ فساد بالکل منقطع ہو۔

ونفاذ بيعه وهبته مع الحرمة لقيام الملك كما فى الملك الفاسد

اور اسکی بیع یا ہبہ باوجود حرمت کے اس وجہ سے نافذ ہوجاتا ہے کہ غاصب کی ملکیت موجود ہے جیسے ملک فاسد میں ہوتا ہے

فائدہ: اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک جب غاصب نے مال مغصوب کو بگاڑ دیا حتی کہ اس پر ضمان واجب ہوئی تو اس سے غاصب کو حلال ہوجاتی ہے اور صاحبین نے نزدیک ضمان ادا کرنے پر حلال ہوتی ہے اور صاحبین کے قول پر فتویٰ ہے۔ الخلاصہ۔ بدلیل اس حدیث کے جو مصنف نے ذکر فرمائی اور وہ ابوداؤد نے ایک صحابی انصاری سے روایت کی کہ ہم لوگ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ ایک جنازہ میں نکلے اور آپ قبر پر بیٹھے کھودنے والے کو بتلاتے تھے کہ پیروں کی جانب کشادہ کر اور سر کی جانب کشادہ کر پھر جب لوٹے تو ایک عورت کی طرف سے دعوت بلانے والا ملا تو آپ تشریف لے گئے۔ اور کھانا رکھا گیا تو آپ نے ہاتھ ڈالا اور دوسرے لوگ بھی کھانے لگے مگر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے لقمہ کو منہ میں پھراتے تھے پس فرمایا کہ میں ایسی بکری کھاتا ہوں جو اپنے مالک کی اجازت کے بغیر لی گئی ہے پس اس عورت نے کہلا بھیجا کہ یارسول اللہ میں نے بقیع میں بکری خریدنے کو بھیجا تو وہاں نہیں ملی پھر میں نے اپنے پڑوسی کو دام بھیجے تو اس نے نہیں لئے پھر میں نے اس کی عورت کو دام بھیجے تو اس نے مجھے بکری بھیج دی پس آپ نے فرمایا کہ اس کو قیدیوں کو کھلا دے رواہ احمد۔ اور اس کی اسناد حسن ہے اور عاصم بن کلیب ثقہ ہے اور کلیب بن شہاب بھی ثقہ ہے چنانچہ بخاری نے رفع الیدین میں اس سے روایت کی اور ابن سعد نے کہا کہ ثقہ ہے اور ابن حبان نے اس کو ثقات میں لکھا اور دارقطنی نے بھی روایت کیا اور اس کی اسناد میں جمر بن الربیع ہے۔ صاحب التنقیح نے کہا کہ عثمان بن ابی شیبہ نے اس کو ثقہ کہا اور محمد بن العلاء نے متابعت کی اور دوم یہ حدیث ابوموسیٰ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے چنانچہ طبرانی نے معجم اوسط میں کہا کہ

حدثنا احمد بن القاسم طائى حدثنا بشر بن الوليد حدثنا ابو يوسف القاضى عن ابى حنيفة عن عاصم بن الكليب عن ابى بردة عن ابى موسى الخ.

اور اس روایت میں ہے کہ آنحضرت ﷺ نے اس بکری کے گوشت سے تھوڑا اپنے منہ میں ڈال کر چبایا مگر وہ آپ کے حلق سے نہیں اتر رہا تھا تو آپ نے فرمایا کہ اس گوشت کا کیا حال ہے تو کہا گیا کہ فلاں شخص کی بکری ہم نے ذبح کرلی کہ جب وہ آجائے گا تو اس کو ثمن دے کر راضی کریں گے پس آپ نے فرمایا کہ اس کو قیدیوں کو کھلا دو۔

دارقطنی نے عبدالواحد بن زیاد عن عاصم بن کلیب یہ حدیث روایت کی پھر عبدالواحد بن زیاد سے اسناد کیا کہ میں نے ابوحنیفہ رحمتہ اللہ

سے پوچھا کہ آپ نے یہ مسئلہ کہاں سے نکالا کہ اگر ایک شخص دوسرے کے مال میں بلا اجازت تصرف کر کے نفع اٹھاوے تو وہ نفع صدقہ کر دے ابوحنیفہ نے کہا کہ میں نے اسی حدیثِ عاصم بن کلیب سے نکالا۔

واذا ادی البدل یباح لہ لان حق المالک صار موفی بالبدل فحصلت مبادلۃ بالتراضی وکذا اذا ابرأہ لسقوط حقہ بہ وکذا اذا ادی بالقضاء او ضمنہ الحاکم او ضمنہ المالک لوجود ارضاء منہ لانہ لایقضی الابطلبہ.

اور جب غاصب نے اسکے مالک کو اس کا عوض ادا کر دیا تو اس کو تناول مباح ہے کیونکہ عوض دینے سے مالک کا حق پورا ہو گیا تو باہمی رضامندی سے مبادلہ ہو گیا اور اسی طرح اگر مالک نے اس کو بری کر دیا تو بھی مباح ہے کیونکہ بری کرنے سے مالک کا حق ساقط ہو گیا اسی طرح اگر غاصب نے بحکم قاضی ادا کیا یا حاکم نے اس کو ضامن کر دیا یا مالک نے اس کو ضامن کیا تو بھی مباح ہے۔ کیونکہ مالک کی طرف سے رضامندی پائی گئی اس لئے کہ قاضی بدون اس کے مطالبہ کے حکم نہیں کرے گا۔

وعلی ھذا الخلاف اذا غصب حنطۃ فزرعھا او نواۃ فغرسھا غیر ان عند ابی یوسفؒ یباح الانتفاع فیھما قبل اداء الضمان لوجود الاستھلاک من کل وجہ بخلاف ماتقدم لقیام العین فیہ من وجہ وفی الحنطۃ یزرعھا لایتصدق بالفضل عندہ خلافا لھما واصلہ ماتقدم.

اور ایسا ہی اختلاف اس وقت ہے کہ کسی نے گیہوں غصب کر کے ان کی زراعت کی یا گھٹلیاں غصب کر کے انکو بویا تو بخلاف زفرؒ وحسنؒ کے مغصوب سے نفع اٹھانا قبل ادائے عوض کے حلال نہیں ہے لیکن اتنا فرق ہے کہ ابو یوسفؒ کے نزدیک ان دونوں صورتوں میں ادائے ضمان سے پہلے نفع اٹھانا مباح ہے کیونکہ ان دونوں صورتوں میں ہر طرح سے مالک کا مال مستھلک ہو گیا بخلاف مسئلہ سابق یعنی بکری ذبح کر ڈالنے یا گیہوں پیس ڈالنے کے کہ ان میں عین ایک وجہ سے باقی ہے اور گیہوں غصب کر کے زراعت کرنے کی صورت میں جو زیادتی حاصل ہوئی وہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک صدقہ نہیں کرے گا۔ صاحبینؒ کے نزدیک صدقہ کرے گا۔ اور اس کی اصل وہی ہے جو سابق گذری۔

قال وان غصب فضۃ او ذھبا فضربھا دراھم او دنانیر او آنیۃ لم یزل ملک مالکھا عنھا عندابی حنیفۃؒ فیاخذھا ولاشیء للغاصب وقالا یملکھا الغاصب وعلیہ مثلھا لانہ احدث صنعۃ معتبرۃ صیرت حق المالک ھالکا من وجہ الاتری انہ کسرہ وفات بعض المقاصد والتبرلایصلح رأس المال فی المضاربات والشرکات والمضروب یصلح لذلک ولہ ان العین باق من کل وجہ الاتری ان الاسم باق ومعناہ الاصلی الثمنیۃ وکونہ موزونا وانہ باق حتی یجری فیہ الربوا باعتبارہ وصلاحیتہ لرأس المال من احکام الصنعۃ دون العین وکذاالصنعۃ فیھا غیر متقومۃ مطلقا لانہ لاقیمۃ لھا عندالمقابلۃ بجنسھا.

اور اگر غاصب نے چاندی یا سونا غصب کر کے اس کے درہم یا دینار یا برتن بنائے تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ان سے مالک کی ملک نہیں زائل ہوگئی پس مالک انکو لے لیگا اور غاصب کے واسطے کچھ نہیں ملے گا۔ (یہی مالک وشافعیؒ واحمد کا قول ہے۔) اور صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ غاصب انکا مالک ہو جائے گا۔ اور غاصب پر انکے مثل تاوان واجب ہوگا کیونکہ غاصب نے ان کو توڑ ڈالا اور بعض مقاصد جاتے رہے مثلاً بغیر سکہ کے وہ متیقن ہو سکتے تھے اور اب نہیں ہو سکتے ہیں اور بغیر سکہ کے وہ مضاربت وشرکت کا راس المال نہیں ہو سکتے تھے اور اب ہو سکتے ہیں۔ اور امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ مال عین ہر طرح سے باقی ہے کیا نہیں دیکھتے ہو کہ نام باقی ہے اور اس کے اصلی معنی یعنی ثمن ہونا اور روزنی ہونا یہ بھی باقی ہیں۔ حتی کہ اسی لحاظ سے ان میں ربوا جاری ہوتا ہے اور رہی راس لمال ہونے کی صلاحیت تو یہ صنعت کے احکام میں سے ہے نہ مال عین کے یعنی عین سے زائد ایک چیز ہے تو اس کا اعتبار نہیں اور اسی طرح سونے وچاندی میں صنعت بھی کسی حال میں قیمتی نہیں ہوتی ہے تو صنعت معتبرہ نہیں ہوئی اس واسطے کہ جب سونے کو سونے کے مقابلہ میں یا چاندی کو چاندی کے مقابلہ میں کیا جائے تو اس صنعت کی کوئی قیمت

نہیں ہوتی ہے

فائدہ: بلکہ سونے کے مقابلہ میں سونا برابر ہونا چاہئے اور زیادتی بیاج ہے تو معلوم ہوا کہ صنعت کی کوئی قیمت نہیں ہے۔

قال ومن غصب ساجة فبنى عليها زال ملك المالك عنها ولزم الغاصب قيمتها وقال الشافعیؒ للمالك اخذها والوجه عن الجانبين قدمناه ووجه آخر لنا فيه ان فيما ذهب اليه اضرار بالغاصب بنقص بنائه الحاصل من غير خلف وضرر المالك فيما ذهبنا اليه مجبور بالقيمة فصار كما اذا خاط بالخيط المغصوب بطن جارية او عبده او ادخل اللوح المغصوب فى سفينة ثم قال الكرخى والفقيه ابوجعفر الهندوانى انما لاينقض اذا بنى فى حوالى الساجة اما اذا بنى على نفس الساجة ينقض لانه متعد فيه وجواب الكتاب يرد ذلك وهو الاصح.

اگر کسی نے ساکھو غصب کر کے اس پر عمارت بنائی تو مالک کی ملکیت اس سے زائل ہو جائے گی اور غاصب پر اس کی قیمت لازم آئے گی اور امام شافعیؒ نے فرمایا کہ مالک کو اس کے لے لینے کا اختیار ہے اور دونوں طرف کے دلائل ہم نے پہلے بیان کر دیئے ہیں اور ہمارے واسطے ایک دوسری دلیل ہمارے قول کی یہ ہے کہ جو کچھ شافعی رحمہ اللہ نے اختیار کیا اس میں غاصب کا ضرر ہے کہ اس کی عمارت توڑ دیجائے گی اور بجائے اس کے غاصب کو کچھ نہیں ملے گا۔ اور جو مذہب ہم نے اختیار کیا اس میں مالک کا ضرر اس واسطے نہیں ہے کہ قیمت سے اس کا جبر نقصان کر دیا جاتا ہے تو ایسا ہو گیا جیسے کسی نے تاگا غصب کر کے اس سے اپنے غلام یا باندی کا پیٹ سیا یعنی پیٹ پھٹ گیا تھا اس میں ٹاکے دیئے یا ایک تختہ غصب کر کے اپنی کشتی میں جڑا یعنی بالاتفاق کشتی توڑ کر تختہ نکالنے یا زخم توڑ کر تاگا لینے کا حکم نہیں ہوتا ہے۔ پھر کرخی و ابوجعفر ہندوانی نے کہا کہ غاصب کی عمارت اس وقت نہیں توڑی جائے گی کہ جب اس نے ساکھو کے گرد پیش عمارت بنائی ہو اور اگر خود اس نے ساکھو پر عمارت بنائی ہو تو عمارت توڑ دی جائے گی کیونکہ وہ ظلم میں تجاوز کرنے والا ہے۔ شیخ مصنفؒ نے کہا کتاب میں جو حکم مذکور ہوا وہ قول کرخی و ابوجعفر کو رد کرتا ہے اور یہی اصح ہے۔

فائدہ: یعنی کتاب میں صاف مذکور ہے کہ ساکھو غصب کر کے اس پر عمارت بنائی پس خواہ ساکھو پر عمارت بنا دے خواہ ساکھو کے گرد پیش عمارت بنا دے کسی صورت میں ضامن نہ ہوگا اور یہی اصح ہے۔

قال ومن ذبح شاة غيره فما لكها بالخيار ان شاء ضمنه قيمتها وسلمها اليه وان شاء ضمنه نقصانها وكذا الجزور وكذا اذا قطع يدهما هذا هو ظاهر الرواية ووجهه انه اتلاف من وجه باعتبار فوت بعض الاغراض من الحمل والدر والنسل وبقاء بعضها وهو اللحم فصار كالخرق الفاحش فى الثوب ولو كانت الدابة غير ماكول اللحم فقطع الغاصب طرفها للمالك ان يضمنه جميع قيمتها لوجود الاستهلاك من كل وجه بخلاف قطع طرف المملوك حيث ياخذه مع ارش المقطوع لان الآدمى يبقى منتفعا به بعد قطع الطرف.

اگر کسی نے دوسرے کی بکری ذبح کر ڈالی تو مالک کو اختیار ہے کہ چاہے اس سے بکری کی قیمت لے کر مذبوحہ اور زندہ کی قیمت میں جو فرق ہوتا ہے وہ نقصان لے لے اور یہی حکم اونٹ وغیرہ میں ہے اور اسی طرح اگر بکری یا اونٹ وغیرہ کے ہاتھ کاٹ ڈالے تو بھی یہی حکم ہے اور ظاہر الروایۃ یہ ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ ایک وجہ سے مال تلف کرنا ہوا اس لحاظ سے کہ سواری و دودھ و نسل وغیرہ کے بعض مقاصد جاتے رہے اور گوشت کا مقصد البتہ باقی رہا تو ایسا ہو گیا جیسے کپڑے میں بہت شگاف کر دیا تو مالک کو ضمان یا نقصان کا اختیار ہوتا ہے۔ اور اگر یہ ایسا جانور ہو جو کھایا نہیں جاتا ہے اور غاصب نے اس کا کوئی ہاتھ یا پاؤں کاٹ ڈالا تو مالک کو اختیار ہے کہ اس سے پوری قیمت تاوان لے کیونکہ ہر طرح سے تلف کرنا پایا گیا بخلاف اس کے اگر مملوک کا کوئی ہاتھ یا پاؤں کاٹا تو جو عضو کاٹا اس کے جرمانہ کے ساتھ وہ مملوک کو لے سکتا ہے اس لئے کہ کوئی ہاتھ یا پاؤں کٹ جانے کے بعد بھی آدمی اس قابل رہتا ہے کہ اس سے نفع اٹھایا جائے۔

قال ومن خرق ثوب غيره خرقا يسير اضمن نقصانه والثوب لما لكه لان العين قائم من كل وجه وانما دخله عيب فيضمنه

اگر ایک نے دوسرے کے کپڑے میں خفیف شگاف کردیا تو وہ نقصان کا ضامن ہوگا اور کپڑا اپنے مالک کی ملک ہے کیونکہ مال عین ہر طرح قائم ہے صرف اس میں ایک عیب آ گیا ہے پس وہ نقصان کا ضامن ہوگا۔

وان خرق خرقا كثيرا تبطل عامة منافعه فلمالكه ان يضمنه جميع قيمته لانه استهلاك من هذا الوجه فكانه احرقه قالؒ معناه يترك الثوب عليه وان شاء اخذ الثوب وضمنه النقصان لانه تعييب من وجه من حيث ان العين باق وكذا بعض المنافع قائم ثم اشارة الكتاب الى ان الفاحش مايطل به عامة المنافع والصحيح ان الفاحش مايفوت به بعض العين وجنس المنفعة ويبقى بعض العين وبعض المنفعة واليسير مالايفوت به شئ من المنفعة وانما يدخل فيه النقصان لان محمداً جعل فى الاصل قطع الثوب نقصانافاحشا والفائت به بعض المنافع.

اگر اس نے کپڑے میں بہت شگاف کردیا جس سے کپڑے کے اکثر منافع مٹ گئے تو مالک کو اختیار ہے کہ اس سے پوری قیمت تاوان لے کیونکہ اس راہ سے یہ فعل اس کپڑے کا تلف کرنا ہوا تو گویا اس نے کپڑا اجلادیا شیخ مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ اس کے معنی یہ ہیں کہ چاہے یہ کپڑا اس غاصب کے پاس چھوڑ کر قیمت لے لے اور چاہے کپڑا لے کر اس سے نقصان کا تاوان لے لے کیونکہ یہ ایک راہ سے کپڑے کا عیب دار کرنا ہوا کہ عین کپڑا مع بعض منافع کے باقی ہے پھر کتاب کا اشارہ یہ ہے کہ شگاف کثیر وہ کہلاتا ہے جس سے اکثر منافع باطل ہوجائیں لیکن قول صحیح یہ ہے کہ شگاف کثیر وہ ہے جس سے بعض عین وجنس منفعت زائل ہو اور بعض عین وبعض منفعت باقی رہے اور شگاف خفیف وہ رہتا ہے جس سے کچھ منفعت زائل نہ ہو بلکہ کپڑے میں نقصان آجاوے (خفیف وہ کہ بعض منفعت بدون عین کے زائل ہو (الفتاوی الصغری ۔ع) اس واسطے کہ امام محمدؒ نے کتاب مبسوط میں کپڑا قطع کرنے کو نقصان فاحش قرار دیا حالانکہ اس سے بعض منافع زائل ہوئے ہیں۔

قال ومن غصب ارضا فغرس فيها او بنى قيل له اقلع البناء والغرس وردها لقوله عليه السلام ليس لعرق ظالم حق ولان ملك صاحب الارض باق فان الارض لم تصر مستهلكة والغصب لايتحقق فيها ولابد للملك من سبب فيومر الشاغل بتفريغها كما اذاشغل ظرف غيره بطعامه.

اگر کسی نے دوسرے کی زمین غصب کر کے اس میں پودے لگائے یا کوئی عمارت بنائی تو اس سے کہا جائے گا کہ اپنی عمارت و پودے اکھاڑ لے اور خالی زمین واپس کردے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ رگ ظالم کے واسطے کوئی حق نہیں ہے اور اس واسطے کہ صاحب زمین کی ملکیت باقی ہے کیونکہ زمین کچھ مستہلک نہیں ہوئی اور زمین میں غصب متحقق نہیں ہوتا ہے حالانکہ ملکیت کے لئے کوئی سبب ضروری ہوتا ہے یعنی وہ یہاں موجود نہیں ہے پس جس نے زمین کو پھنسادیا اس کو حکم دیا جائے گا کہ خالی کرے جیسا اپنا طعام دوسرے کے برتن میں بھرا تو اس کو خالی کرنے کا حکم دیا جاتا ہے۔

فائدہ: اور جس حدیث کا مصنفؒ نے اشارہ کیا اس کو چھ صحابہ رضی اللہ عنہم نے روایت کیا ہے۔ اول حدیث سعید بن زید رضی اللہ عنہ کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس نے زمین مردہ کو زندہ کیا یعنی اجاڑ جنگل کو قابل زراعت وباغ کیا تو وہ اس کے لئے ہوگئی اور رگ ظالم کے لئے کچھ حق نہیں ہے رواہ ابوداؤد والترمذی وقال حسن غریب ورواہ مالک والنسائی مرسلا۔ دوم حدیث عبادہ بن الصامت رواہ الطبرانی من حدیث ابی یوسف القاضیؒ۔ سوم حدیث عبدالرحمٰن بن عمرو بن العاص رواہ الطبرانی۔ چہارم حدیث عمرو بن عوف رواہ اسحاق والبزار والطبرانی۔ پنجم حدیث یکے از صحابہ رضی اللہ عنہ رواہ ابوداؤد ششم حدیث ام المومنین عائشہ رضی اللہ عنہا رواہ ابوداؤد الطیالسی والدارقطنی والبزار، امام ابوداؤد نے کہا کہ حضرت ہشامؒ نے فرمایا ہے کہ رگ ظالم سے یہ مراد ہے کہ ایک شخص دوسرے کی زمین میں بدون استحقاق پودے

لگادے اور چاہے کہ اس ذریعہ سے مستحق ہوجائے اور رافع بن خدیج رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ جس نے دوسرے کی زمین میں بغیر اس کی اجازت کھیتی بوئی تو کاشت کار کو اپنا نفقہ ملے گا اور کھیتی میں سے اس کے واسطے کچھ نہ ہوگا رواہ ابوعبید فی کتاب الاموال۔ پس کھیتی مالک زمین کے واسطے قرار دی اور اس پر کاشتکار کا خرچہ لازم کیا۔ م ع۔

فان كانت الارض تنقص بقلع ذلك فللمالك ان يضمن له قيمة البناء وقيمة الغرس مقلوعا ويكونان له لان فيه نظرا لهما ودفع الضرر عنهما وقوله قيمته مقلوعا معناه قيمته بناء او شجر يؤمر بقلعه لان حقه فيه اذ لاقرار فيه فيقوم الارض بدون الشجر والبناء ويقوم وبها شجر او بناء لصاحب الارض ان يأمره بقلعه فيضمن فضل مابينهما.

پھر اگر عمارت یا پودے اکھاڑنے سے زمین کو نقصان ہوتا ہو تو مالک کو اختیار ہوگا کہ غاصب کو عمارت یا پودوں کی قیمت اکھڑے ہوئے کے حساب دیدے اور یہ دونوں چیزیں مالک کے واسطے ہوجائیں گی کیونکہ ایسا کرنے میں دونوں کے واسطے بہتری اور دونوں سے دفع ضرر ہے اور یہ جو فرمایا کہ اکھڑے ہوئے کے حساب سے قیمت دے دے اس کے معنی یہ ہیں کہ ایسی عمارت یا ایسے درختوں کی قیمت دے جن کے اکھاڑ ڈالنے کا حکم دیا گیا ہے کیونکہ غاصب کا حق اس قدر ہے کیونکہ اس کے واسطے زمین میں برقرار رکھنے کا حکم نہیں ہے پس اس کا طریقہ یہ ہے کہ قیمت زمین بدون درخت وعمارت کا اندازہ کیا جائے اور دوبارہ قیمت زمین مع ایسے درختوں وعمارت کا اندازہ کیا جائے جن کے حق میں مالک زمین کو اکھڑوا ڈالنے کا اختیار ہے پس ان دونوں قیمتوں میں جو فرق ہے اس قدر غاصب کو زمین کا مالک دے دے۔

فائدہ: یہ درخت یا عمارت مالک زمین کی ملک ہوجائیگی۔

قال ومن غصب ثوبا فصبغه احمر او سويقا فلته بسمن فصاحبه بالخيار ان شاء ضمّنه قيمة ثوب ابيض ومثل السويق وسلمه للغاصب وان شاء اخذهما وغرم مازاد الصبغ والسمن فيهما وقال الشافعيؒ في الثوب لصاحبه ان يمسكه ويأمر الغاصب بقلع الصبغ بالقدر الممكن اعتبارا بفصل ساحة بنى فيها لان التمييز ممكن بخلاف السمن في السويق لان التمييز متعذر ولنا مابينا ان فيه رعاية الجانبين والخيرة لصاحب الثوب لكونه صاحب الاصل بخلاف الساحة بنى فيها لان النقض له بعد النقض اما الصبغ فيتلاشى وبخلاف مااذاانصبغ بهبوب الريح لانه لاجناية لصاحب الصبغ ليضمن الثوب فيتملك صاحب الاصل الصبغ.

اور گر کسی نے ایک کپڑا غصب کر کے اس کو سرخ رنگا۔ یا ستو غصب کر کے انہیں مسکہ ملایا تو مالک کو اختیار ہے چاہے سفید کپڑے کی قیمت تاوان لے اور اپنے ستو کے مثل ستو لے لے اور یہ کپڑا و ستو لے لے اور یہ کپڑا و ستو غاصب کے سپرد کردے اور اگر چاہے تو ان دونوں کو لیکر رنگ یا مسکہ سے جو زیادتی ہوئی ہے وہ دیدے اور امام شافعیؒ نے کپڑے کے مسئلہ میں فرمایا کہ کپڑے کے مالک کو اختیار ہے کہ اپنا کپڑا رکھ لے اور غاصب کو حکم کرے کہ جہاں تک ممکن ہو اپنا رنگ چھوڑا لے بقیاس اس دن کے جس میں درخت یا عمارت بنائی کیونکہ یہاں جدا کرنا ممکن ہے بخلاف ستو کے کہ اس میں سے مسکہ نکالنا ممکن نہیں ہے اور ہماری دلیل وہی جو ہم نے اوپر بیان کی کہ حکم مذکورہ میں جانبین کی رعایت ہے اور کپڑے کے مالک کو اختیار اس وجہ سے دیا گیا کہ اصل کا ملک وہی ہے بخلاف زمین میں درخت یا عمارت کے کیونکہ توڑ لینے کے بعد غاصب کو ٹوٹن ملتی ہے اور رنگ بعد ٹوٹنے کے برباد ہوجائے گا اور بخلاف اس کے اگر ہوا کے جھوکے سے کپڑا اڑ کر کسی کے رنگ میں گر کر رنگین ہوگیا کیونکہ اس صورت میں رنگ والے کا کچھ قصور نہیں ہوتا کہ وہ کپڑا کا ضامن قرار دیا پس کپڑے والا قیمت دے کر اس رنگ کا مالک ہوجائے گا۔

قال ابو عصمةؒ في اصل المسألة وان شاء رب الثوب باعه ويضرب بقيمته ابيض وصاحب الصبغ بما زاد الصبغ فيه لان له ان لايتملك الصبغ بالقيمة وعند امتناعه تعين رعاية الجانبين في البيع ويتاتى هذا فيما اذا انصبغ الثوب

بنفسه وقد ظهر بماذكرنا الوجه فى السويق غير ان السويق من ذوات الامثال فيضمن مثله والثوب من ذوات القيم فيضمن قيمته وقال فى الاصل يضمن قيمة السويق لان السويق يتفاوت بالقلى فلم يبق مثليا وقيل المراد منه المثل سماه به لقيامه مقامه والصفرة كالحمرة ولو صبغه اسود فهو نقصان عندابى حنيفةؒ وعندهما زيادة وقيل هذا اختلاف عصر وزمان وقيل ان كان ثوبا ينقصه السواد فهو نقصان وان كان ثوبا يزيد فيه السواد فهو كالحمرة وقد عرف فى غير هذا الموضع ولو كان ثوبا ينقصه الحمرة بان كانت قيمته ثلثين درهما فتراجعت بالصبغ الى عشرين فعن محمدؒ انه ينظر الى ثوب يزيد فيه الحمرة فان كانت الزيادة خمسة ياخذ ثوبه وخمسة درهم لان احدى الخمستين جبرت بالصبغ.

اورابوعصمہ سعد بن معاذ مروزی نے اصل مسئلہ میں کہا کہ کپڑے کے مالک کو یہ بھی اختیار ہے کہ وہ کپڑا فروخت کرے اوراس کے ثمن میں کپڑے کا مالک اپنے سپید کپڑے کے حساب سے حصہ دار ہوگا۔ اور رنگ کا مالک بحساب زیادتی رنگ کے حقدار ہوگا کیونکہ کپڑے کے مالک کواختیار ہے کہ قیمت دیکر رنگ کی ملکیت منظور نہ کرے اوراس کے انکار کی صورت میں بیع کے طریقہ سے جانبین کی رعایت متعین ہے لیکن ابوعصمہ کا یہ قول اصل مسئلہ میں نہیں بلکہ اس صورت میں جاری ہوتا ہے کہ کپڑا خود بخود رنگ گیا ہو یعنی مالک کو یہ اختیار نہ ہو کہ رنگنے والے سے تاوان لے۔ اور ہمارے بیان مذکورہ سے ستو کے مسئلہ میں بھی وجہ ظاہر ہوئی یعنی مسئلہ میں غلط کرنے یا خود غلط ہو جانے میں بھی یہی دلیل جاری ہے جو کپڑے میں مذکور ہوئی صرف اتنا فرق ہے کہ ستو مثلی چیزوں میں سے ہے تو اس کے مثل تاوان دے گا اور کپڑا ایسی چیزوں میں سے ہے جس کا تاوان بقیمت ہوتا ہے مگر کتاب مبسوط میں مذکور ہے کہ ستو کی قیمت کا ضامن ہوگا کیونکہ بھوننے سے ستوؤں میں تفاوت ہوجاتا ہے تو وہ مثلی نہیں رہتا ہے۔ امام اسبیجابی نے کہا کہ یہی صحیح ہے اور بعض نے فرمایا کہ مبسوط میں قیمت سے مراد مثل ہے اوراس کو قیمت اس لئے کہا کہ وہ اس کا قائم مقام ہوتی ہے اور واضح ہو کہ زرد رنگ بھی مثل سرخ کے ہے اور اگر اس نے سیاہ رنگ ڈالا ہو تو یہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک نقصان ہے اور صاحبین کے نزدیک نقصان نہیں بلکہ زیادت ہے اور بعض نے فرمایا ہے کہ یہ اختلاف صرف اپنے زمانہ کا اختلاف ہے یعنی امام ابوحنیفہ کے زمانہ میں بنوامیہ حاکم نے جو سیاہ رنگ سے نفرت کرتے تو اس رنگ کی بیقدری تھی اور صاحبین کے وقت میں عباسیہ حاکم تھے جو سیاہ رنگ پسند کرتے تھے جس سے اس رنگ کی قدر ہوگئی لہذا ناچار ہر ایک نے اپنے وقت میں سیاہ رنگ کی بابت جو کچھ دیکھا ویسا حکم دیا لہذا اب بھی جہاں اس رنگ کی قدر یا بیقدری ہو تو اسی کے موافق حکم ہوگا۔ اور بعض نے کہا کہ اگر ایسا کپڑا ہو جس کو سیاہ رنگ سے نقصان پہنچتا ہے تو یہ رنگ نقصان سمجھا جائے گا اور اگر ایسا کپڑا ہو جس میں سیاہ رنگ سے قیمت بڑھتی ہے تو وہ مثل سرخی کے زیادتی سمجھا جائے گا۔ اور یہ امر اس موقع کے علاوہ دوسرے موقع میں بھی بیان ہوا ہے۔ اور اگر کوئی کپڑا ایسا ہو جس میں سرخی سے نقصان پہنچتا ہے یعنی قیمت گھٹتی ہے مثلاً ایک کپڑے کی قیمت پچیس درہم تھی وہ رنگ سرخ کی وجہ سے گھٹ کر پندرہ درہم رہ گئی تو امام محمدؒ سے روایت ہے کہ ایسے کپڑے کو دیکھا جائے جس میں سرخی سے قیمت بڑھتی ہے پس اگر زیادتی مثلاً پانچ درہم ہو تو مالک اپنا کپڑا اور درہم لے لے گا کیونکہ ہر دو پانچ میں سے ایک کا نقصان بوجہ رنگ کے پورا ہوگیا۔

فائدہ: اگر دوسرے کا تنور کھول دیا کہ وہ ٹھنڈا پڑ گیا یعنی روٹیاں لگانے کے قابل نہ رہا تو وہ اس قدر لکڑی کا ضامن ہوگا جس سے اسی طرح گرم ہو جائے۔ ع۔

فصل

ومن غصب عينا فغيبها فضمنه المالك قيمتها ملكها وهذا عندنا وقال الشافعىؒ لايملكها لان الغصب عدوان محض فلا يصلح سببا للملك كما فى المدبر ولذا انه ملك البدل بكماله والمبدل قابل النقل من ملك الى

ملک فیملکه دفعا للضرر عنه بخلاف المدبر غیر قابل للنقل بحق المدبر نعم قد یفسخ التدبیر بالقضاء لکن البیع بعده یصادف القن.

اگر غاصب نے کوئی مال عین غصب کر کے اسکو غائب کر دیا پس مالک نے اس سے اس مال عین کی قیمت تاوان لے لی تو غاصب اس کا مالک ہو جائے گا اور یہ ہمارے نزدیک ہے اور امام شافعیؒ نے فرمایا کہ وہ مالک نہ ہوگا اور اس واسطے کہ غصب محض ظلم ہے تو وہ نعمت ملکیت کا سبب نہیں ہوسکتا ہے جیسے مدبر مملوک کی صورت میں ہوتا ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ مالک نے پورا عوض پایا اور معوض ایسی چیز ہے جو ایک ملک سے دوسری ملک میں منتقل ہوسکتی ہے تو غاصب کا مالک ہو جائے گا تا کہ اس کی ذات سے اس کا ضرر دور ہو بخلاف مملوک مدبر کے کہ وہ قابل نقل نہیں ہے اس لئے کہ اس کو مدبر ہونے کا حق حاصل ہے ہاں کبھی ایسا ہوتا ہے کہ قاضی کے حکم سے مدبر ہونا فسخ کر دیا جاتا ہے تو پھر اس کے بعد جو بیع واقع ہوتی ہے وہ محض مملوک پر واقع ہوتی ہے۔

قال والقول فی القیمة قول الغاصب مع یمینه لان المالک یدعی الزیادة وهو ینکر والقول قول المنکر مع یمینه الا ان یقیم المالک البینة باکثر من ذلک لانه اثبته بالحجة الملزمة.

اور قیمت کے بارہ میں قسم سے غاصب کا قول قبول ہوگا کیونکہ مالک تو زیادتی کا دعوی کرتا ہے اور غاصب اس سے انکار کرتا ہے اور قسم سے اس کا قول قبول ہوتا ہے جو منکر ہو لیکن اگر مالک اس سے زیادہ قیمت ہونے پر گواہ قائم کرے تو اس کا دعوی ثابت ہوگا کیونکہ اس نے حجت ملزمہ سے ثابت کر دیا ہے۔

قال فان ظهرت العین وقیمتها اکثر مما ضمن وقد ضمنها بقول المالک او بینة اقامها او بنکول الغاصب عن الیمین فلاخیار للمالک وهو للغاصب لانه تم له الملک بسبب اتصل به رضاء المالک حیث ادعی هذاالمقدار.

پھر اگر یہ مال عین کسی وقت ظاہر ہوا حالانکہ اس کی قیمت اس مقدار سے زیادہ ہے جو غاصب نے تاوان دی مگر اس نے جو مقدار ادا کی وہ مالک کے کہنے پر ادا کی یا گواہ قائم کرنے پر ادا کی اس مقدار پر غاصب سے قسم لی گئی تھی اور اس نے قسم کھانے سے انکار کر کے یہ قیمت دیدی تو مالک کے واسطے کچھ اختیار نہ ہوگا اور یہ چیز اب غاصب کے واسطے ہوگی کیونکہ غاصب کی ملکیت ایسے سبب سے پوری ہو چکی جس کے ساتھ مالک کی رضامندی موجود ہے کیونکہ مالک نے اسی مقدار کا دعوی کیا تھا۔

قال فان کان ضمنه بقول الغاصب مع یمینه فهو بالخیار ان شاء امضی الضمان وان شاء اخذ العین ورد العوض لانه لم یتم رضاه بهذا المقدار حیث یدعی الزیادة واخذه دونها لعدم الحجة ولو ظهرت العین وقیمتها مثل ماضمنه او دونه فی هذاالفصل الاخیر فکذلک الجواب فی ظاهر الروایة وهو الاصح خلافا لماقاله الکرخیؒ انه لاخیار له لانه لم یتم رضاه حیث لم یعط له مایدعیه والخیار لفوات الرضاء.

اور اگر مالک نے غاصب کے قول مع قسم پر تاوان لیا ہو تو زیادہ قیمت ظاہر ہونے کی صورت میں مالک کو اختیار ہے چاہے تاوان مذکور پورا کر دے یعنی جائز رکھے اور چاہے مال عین لے کر جو عوض لیا ہے وہ واپس کر دے کیونکہ اس مقدار کے ساتھ اس کی رضامندی پوری نہیں ہوتی تھی کیونکہ وہ زیادہ کا دعوی کرتا تھا اور بغیر زیادتی کے لے لینا صرف اس وجہ سے تھا کہ اس کے پاس گواہ نہ تھے پس رضامندی ثابت نہ ہوئی۔ اور اگر قسم سے غاصب کے کہنے پر تاوان لینے کی صورت میں جب مال عین ظاہر ہوا اور اس کی قیمت اس مقدار کے برابر ہے جو غاصب نے ادا کی یا اس سے کم ہے تو کرخی رحمہ اللہ کے نزدیک مالک کو واپس لینے کا اختیار نہیں ہے اور ظاہر الروایۃ میں اس کو اختیار ہے کہ چاہے مال عین واپس لے کر تاوان پھیر دے اور یہی اصح ہے کیونکہ مالک کی رضامندی پوری نہیں ہوئی اس لئے جو وہ دعوی کرتا تھا وہ اس کو نہیں دیا گیا اور اختیار اسی وجہ سے حاصل ہوا کہ اس کی رضامندی پوری نہیں ہوئی۔

فائدہ: نہ اس وجہ سے کہ اس کی قیمت پوری نہیں ہے۔

قال ومن غصب عبدا فباعه فضمنه المالك قيمته فقد جاز بيعه وان اعتقه ثم ضمن القيمة لم يجز عتقه لان الملك الثابت فيه ناقص لثبوته مستندا او ضرورة ولهذا يظهر في حق الاكساب دون الاولاد والناقص يكفي لنفوذ البيع دون العتق كملك المكاتب.

اگر کسی نے ایک غلام غصب کر کے اس کو فروخت کیا پھر مالک نے اس سے تاوان لے لیا تو غاصب کی بیع جائز ہوگی اور اگر اس کو آزاد کیا پھر قیمت تاوان دے دی تو عتق جائز نہ ہوگا کیونکہ غلام میں جو ملکیت ثابت ہوئی وہ ناقص ہے کیونکہ وہ ملک مستند بالضرورت ہے لہذا وہ کمائی کے حق میں معتبر ہوئی ہے نہ اولاد کے حق میں اور جو ملک ناقص ہو وہ عتق کے واسطے کافی نہیں ہوتی اور نفاذ بیع کے واسطے کافی ہوتی ہے جیسے مکاتب کی ملک ہے

فائدہ: چنانچہ مکاتب اپنی کمائی میں خرید فروخت کر سکتا ہے اور اپنی کامیابی کا غلام آزاد نہیں کر سکتا ہے اور اگر ایک باندی غصب کر لی اور غاصب نے تاوان ادا نہیں کیا اور اس سے پہلے اس نے مزدوری وغیرہ سے مال کمایا اور اس کے اولاد ہوئی پھر غاصب نے تاوان ادا کیا تو کمائی غاصب کے واسطے ہوگی لیکن اولاد اصل مالک کو ملے گی کیونکہ غاصب کی ملکیت ناقص ہے۔

قال وولد المغصوبة ونماؤها وثمرة البستان المغصوب امانة في يدالغاصب ان هلك فلا ضمان عليه الا ان يتعدى فيها او يطلبها مالكها فيمنعها اياه وقال الشافعيؒ زوائد المغصوب مضمونة متصلة كانت او منفصلة لوجود الغصب وهو اثبات اليد على مال الغير بغير رضاه كما في الظبية المخرجة من الحرم اذا ولدت في يده يكون مضمونا عليه ولنا ان الغصب اثبات اليد على مال الغير على وجه يزيل يدالمالك على ماذكرناه ويدالمالك ماكانت ثابتة على هذه الزيادة حتى يزيلها الغاصب ولو اعتبرت ثابتة على الولد لايزيلها اذ الظاهر عدم المنع حتى لومنع الولد بعد طلبه يضمنه وكذا اذا تعدى فيه كما قال في الكتاب وذلك بان اتلفه او ذبحه فاكله او باعه وسلمه وفي الظبية المخرجة لايضمن ولدها اذا هلك قبل التمكن من الارسال لعدم المنع وانما يضمنه اذا هلك بعده لوجود المنع بعد طلب صاحب الحق وهو الشرع على هذا اكثر مشايخنا ولواطلق الجواب فهو ضمان جناية ولهذا يتكرر بتكررها ويجب بالاعانة والاشارة فلان يجب بماهو فوقها وهو اثبات اليد على مستحق الامن اولى واحرى.

مغصوبہ باندی کا بچہ اور جو کچھ اس سے پیداوار ہو اور باغ مغصوب کے پھل غاصب کے پاس امانت ہوتے ہیں اگر تلف ہو جائیں تو اس پر ضمانت نہیں ہے لیکن اگر غاصب اس میں تعدی کر کے یا مالک کے تلف کرنے پر روکے تو ضامن ہوگا اور امام شافعیؒ نے فرمایا کہ مغصوب سے جس قسم کی زیادتی حاصل ہو غاصب اس کا ضامن ہے خواہ زیادتی متصلہ ہو جیسے حسن و جمال وغیرہ یا زیادتی منفصلہ ہو جیسے بچہ وغیرہ کیونکہ غصب سے تعدی موجود ہے اور غصب کے معنی یہ کہ غیر کے مال پر بغیر اس کی رضامندی کے قبضہ قائم کرنا اور اس کی نظیر یہ ہے کہ حرم سے ہرنی نکالی جو اس کے قبضہ میں بچہ جنی تو وہ ہرنی مع بچہ کا ضامن ہوتا ہے اور ہماری حجت یہ ہے کہ غصب کے معنی غیر کے مال پر اپنا قبضہ اس طرح قائم کرنا کہ مالک کا قبضہ دور کرے جیسا کہ ہم نے ذکر کیا ہے اور مالک کا قبضہ اس زیادتی پر ثابت نہیں تھا تا کہ غاصب اسکو زائل کرے اور اگر اولاد پر اس کا قبضہ ثابت بھی مانا جاوے تو غاصب نے اسکو زائل نہیں کیا اور اس واسطے کہ ظاہر حال یہ ہے کہ غاصب اسکو مال سے نہ روکتا حتی کہ اگر مالک کے مانگنے کے بعد غاصب اس کو روکے تو ضامن ہوگا اور اسی طرح اگر غاصب اولاد میں کوئی تعدی کرے تو ضامن ہوا جیسا کہ کتاب میں مذکور ہے اور تعدی کی صورت یہ ہے کہ غاصب اسکو تلف کر دے یا بکری کا بچہ ذبح کر کے کھا جائے یا باندی کا بچہ فروخت کر کے سپرد کر دے۔ اور حرم سے جو ہرنی نکال لایا اس کے بچہ کا ضامن ہوگا اگر چھوڑنے کا قابو پانے سے پہلے وہ تلف ہو جاوے کیونکہ اس نے نہیں روکا اور ضامن جب ہی ہوگا

کہ چھوڑنے کا قابو پانے کے بعد تلف ہو جائے کیونکہ صاحب الحق یعنی شرح شریف کے مطالبہ کے بعد اس نے روکا اور ہمارے اکثر مشائخ اسی قول پر ہیں۔ اور اگر اس صورت میں جواب مطلق ہو یعنی ہر صورت ضامن ہونے کا حکم مان لیا جاوے تو بھی اعتراض نہیں کیونکہ یہ جرم کا تاوان ہے لہٰذا اگر جرم متکرر ہو تو جرمانہ متکرر رہوتا ہے یعنی مثلاً ایک مرتبہ ہرنی کو نکال لایا تو مجرم ہوا پھر اگر دوبارہ اس کو نکال لایا تو پھر جرمانہ لازم ہوگا یہ جرمانہ بوجہ اعانت کے بھی واجب ہوتا ہے یعنی اگر اس شخص کی کسی نے نکالنے میں اعانت کی وہ بھی مجرم وضامن ہوتا ہے اور اشارہ سے بھی جرمانہ واجب ہوتا ہے یعنی کسی نے اشارہ کیا جس کے سبب سے دوسرے نے ہرنی کو مارا یا نکالا تو اشارہ کرنے والا بھی مجرم ہے حالانکہ یہ غصب کے معنی نہیں بلکہ جرم ہے پس جب یہ جرمانہ ایسے امور سے واجب ہوتا ہے پس اگر اس سے بڑھ کر ایک فعل سے واجب ہو تو اولی ہے اور وہ فعل یہ کہ جس ہرنی کے واسطے امن کا استحقاق تھا اس پر اپنا قبضہ قائم کیا۔

فائدہ: پس خلاصہ یہ کہ ہرنی کا مسئلہ اگر مان لیں کہ اس کے بچہ پر تعدی سے تاوان واجب ہوتا ہے تو ہم کہتے ہیں کہ یہ تاوان جرمانہ ہے نہ تاوان ملکیت یا غصب اور جب ہرنی کو بدکانے سے یا اشارہ یا اعانت سے یہ جرمانہ واجب ہوا تو ناجائز طور سے اس پر اپنا قبضہ قائم کرنے میں بدرجہ اولی یہ جرمانہ واجب ہوگا اور ہمارے مسئلہ میں غصب ہے اور جو ضمانت واجب ہو وہ ضمانت غصب ہے تو غصب کا قیاس ضمانت جرمانہ پر نہیں ہوسکتا ہے۔ واللہ اعلم بالصواب۔

قال وما نقصت الجارية بالولادة فی ضمان الغاصب فان کان فی قيمة الولد وفاء به جبر النقصان بالولد وسقط ضمانه عن الغاصب وقال زفرؒ والشافعیؒ لاينجبر النقصان بالولد لان الولد ملکه فلا يصلح جابرا لملکه کما فی ولد الظبية وکما اذا هلک الولد قبل الرد او ماتت الام وبالولد وفاء وصار کما اذا جز صوف شاة غيره او قطع قوائم شجر غيره او خصی عبد غيره او علمه الحرفة فاضناه التعليم ولنا ان سبب الزيادة والنقصان واحد وهو الولادة او العلوق علی ماعرف وعند ذلک لايعد نقصانا فلايوجب ضمانا وصار کما اذا غصب جارية سمينة فهزلت ثم سمنت او سقطت ثنيتها ثم نبتت او قطع يدالمغصوب فی يده واخذ ارشها واداه مع العبد يحتسب عن نقصان القطع وولد الظبية ممنوع وکذا اذا ماتت الام وتخريج الثانية ان الولادة ليست بسبب لموت الام اذا الولادة لاتفضی اليه غالبا وبخلاف ما اذا مات الولد قبل الردّ لانه لابد من رد اصله للبراءة فکذا لابد من رد خلفه والخصاء لايعد زيادة لانه غرض بعض الفسقة ولااتحاد فی السبب فيما وراء ذلک من المسائل لان سبب النقصان القطع والجز سبب الزيادة النمو وسبب النقصان التعليم والزيادة سببها الفهم.

اور مغصوبہ باندی کو ولادت سے جو نقصان ہو جائے گا اور غاصب کی ضمانت میں داخل ہے پھر اگر بچہ کی قیمت میں اس نقصان کی وفاء ہو تو بچہ کے ذریعہ سے جبر نقصان ہو جائے گا اور غاصب سے نقصان کی ضمانت ساقط ہو جائے گی اور زفر شافعیؒ نے فرمایا کہ بچہ کے ذریعہ سے جبر نقصان نہیں ہوگا۔ کیونکہ بچہ بھی مالک کی ملکیت ہے۔ تو یہ نہیں ہوسکتا کہ اس کی ملکیت خود اس کی ملکیت کا نقصان پورا کرے جیسے حرم سے نکالی ہوئی ہرنی کا جبر نقصان اس کے بچہ سے نہیں ہوتا اور جیسے اس صورت میں کہ واپس کرنے سے پہلے بچہ مر گیا یا ولادت کی وجہ سے اس کی ماں مری۔ حالانکہ بچہ کی قیمت بہت بڑی ہے جو تاوان کو وفاء کرسکتی ہے حالانکہ بالاتفاق اس میں جبر نقصان نہیں ہوتا اور یہ حکم ایسا ہو گیا کہ غیر کی بکری کے صوف کاٹ لئے یا دوسرے کے درخت کی پیڑی کاٹ لی یا غیر کا غلام خصی کر دیا۔ یعنی ہیجڑا کر دیا یا غیر کے غلام کو کوئی حرفہ سکھلایا حالانکہ سیکھنے میں نحیف وکمزور ہو گیا کہ ان سب صورتوں میں نقصان کا ضامن ہوتا ہے اگر چہ قیمت بڑھے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ زیادتی اور نقصان دونوں کا سبب جان ایک ہی ہے اور وہ ولادت یا قرار نطفہ ہے جیسا کہ اپنے موقع پر معلوم ہوا اور ایسی حالت میں ولادت کو نقصان نہیں شمار کیا جائے گا تو وہ موجب ضمان بھی نہ ہوگا اور ایسا ہو گیا جیسے موٹی تازی باندی غصب کی پھر وہ دبلی ہو گئی پھر موٹی تازی ہو گئی تو نقصان پورا

ہو گیا یا اس کے اگلے دانت گر گئے پھر نکل آئے تو نقصان پورا ہو گیا یا مغصوب مملوک کا ہاتھ کاٹا گیا اور غاصب نے جرمانہ لے کر ہاتھ کٹا غلام مع جرمانہ کے واپس کیا تو نقصان پورا ہو جاتا ہے اور ہرنی کا بچہ کے مسئلہ ممنوع ہے یعنی غیر ظاہر الروایہ میں جبر نقصان ہو جائے گا۔ اور اسی طرح اگر ولادت سے ماں مرجائے اور بچہ کی قیمت وافی ہو تو بھی غیر ظاہر الروایہ میں جبر نقصان ہو جائے گا ہاں ظاہر الروایہ جبر نقصان نہیں ہوتا تو اس روایت کی تخریج یہ ہے کہ باندی کے مرنے کا سبب کچھ ولادت نہیں ہے کیونکہ غالباً ولادت سے موت نہیں ہوتی ہے یعنی ولادت تو زیادتی کا سبب ہے تو موت کسی دوسرے سبب سے واقع ہوئی لہذا ضامن ہوگا۔ اور یہاں ہمارا کلام ایسی صورت میں ہے کہ زیادتی ونقصان کا ایک ہی سبب ہو تو باندی مرجانے کا مسئلہ اس کے خلاف ہے اور اسی طرح جب واپسی سے پہلے بچہ مر گیا تو وہ بھی مخالف ہے کیونکہ مہمان اصل یعنی اس کی ماں کا واپس کرنا ضرور ہے تا کہ بری ہو تو اس کے خلیفہ کا واپس کرنا بھی ضرور ہو اور نہ ضامن ہوگا یعنی اس نے اصل باندی کو جس صفت پر غصب کیا تھا اسی صفت پر واپس کرنا واجب تھا لیکن اس نے ولادت سے ناقص واپس کیا تو اس نقصان کا خلیفہ یعنی بچہ واپس کرنا واجب تھا اور جب بچہ واپس نہ کیا تو ضامن ہوا اور ہمارا کلام اس صورت میں ہے کہ مع بچہ واپس کرے اور رہا غلام خصی کرنا جس کو تم نے زیادتی شمار کیا تو یہ زیادتی نہیں ہے کیونکہ یہ تو بعضے فاسقوں کی خواہش ہوتی ہے یعنی شرع ایسے حرام فعل کو زیادتی نہیں شمار کرتی اور اس کے سوا باقی مسائل میں اگر چہ زیادتی ہے لیکن سبب متحد نہیں ہے کیونکہ نقصان کا سبب پیڑی کاٹنا صوف نوچنا اور زیادتی کا سبب اس کا اگنا اور حرفہ سکھلانے میں نقصان کا سبب تعلیم اور زیادتی کا سبب اس کی سمجھ ہے۔

قال ومن غصب جارية فزنى بها فحبلت ثم ردها وماتت في نفاسها يضمن قيمتها يوم علقت ولاضمان عليه في الحرة هذا عند ابي حنيفة وقالا لايضمن في الامة ايضا لهما ان الرد قد صح والهلاك بعده بسبب حدث في يدالمالك وهوالولادة فلايضمن الغاصب كما اذا حمت في يدالغاصب ثم ردها فهلكت او زنت في يده ثم ردها فجلدت فهلكت منه وكمن اشترى جارية قد حبلت في يدالبائع فولدت عندالمشترى وماتت في نفاسها لايرجع على البائع بالاتفاق بالثمن وله انه غصبها وما انعقد فيها سبب التلف وردت وفيها ذلك فلم يوجد الرد على الوجه الذي اخذه فلم يصح الرد وصار كما اذا جنت في يدالغاصب جناية فقتلت بها في يدالمالك او دفعت بها بان كانت الجناية خطاء يرجع على الغاصب بكل القيمة كذاء هذا بخلاف الحرة لانها لاتضمن بالغصب ليبقى ضمان الغصب بعد فساد الرد وفي فصل الشراء الواجب ابتداء التسليم وما ذكرنا شرط صحة الرد والزناء سبب لجلد مولم لاجارح ولا متلف فلم يوجد السبب في يدالغاصب.

اگر کسی نے ایک باندی غصب کر کے اس سے زنا کیا پھر وہ حاملہ ہوگئی پھر اس کو واپس کر دیا پھر وہ ولادت میں مرگئی تو غاصب اس کی اس قیمت کا ضامن ہوگا جو حاملہ کرنے کے روز تھی اور اگر آزاد عورت۔ کے ساتھ ایسا کیا تو ضامن نہ ہوگا اور یہ امام ابوحنیفہؒ کا قول ہے اور صاحبینؒ نے فرمایا کہ باندی کی صورت میں بھی ضامن نہ ہوگا صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ واپسی صحیح ہوگئی اور مرنا اس کے بعد ایک ایسے سبب سے ہوا جو مالک کے قبضہ میں پیدا ہوا ہے اور وہ ولادت ہے یعنی وہ مالک کے قبضہ میں جنی تو غاصب ضامن نہ ہوگا جیسے اگر غاصب کے پاس اس کو بخار آیا پھر اس نے واپس کیا اور مالک کے قبضہ میں مری تو ضامن نہیں ہوتا ہے یا جیسے اس نے غاصب کے قبضہ میں زنا کیا پھر غاصب نے واپس کی پھر مالک کے قبضہ میں اس کو زنا کی وجہ سے درے مارے گئے پس وہ مرگئی تو غاصب ضامن نہیں ہوتا ہے اور جیسے ایسی باندی خریدی جو بائع کے قبضہ میں حاملہ ہوگئی تھی پھر وہ مشتری کے پاس بچہ جنی اور ولادت میں مرگئی تو بالاتفاق وہ بائع سے ثمن واپس نہیں لے سکتا اور امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ اس نے ایسی حالت میں غصب کیا کہ باندی میں یہ سبب تلف موجود نہ تھا اور واپسی ایسی حالت میں کہ اس میں سبب تلف موجود ہے تو جس وجہ پر اس نے لی تھی اس وجہ پر واپسی پائی نہیں گئی تو واپس کرنا صحیح نہ ہوا اور یہ ایسا ہو گیا جیسے غاصب کے قبضہ میں اس نے کوئی جرم کیا

یعنی کسی کو قتل کیا پھر اس قتل کی وجہ سے وہ مالک کے قبضہ میں قتل کی گئی یا اگر جرم خطا تھا تو اس کے عوض دیدی گئی تو وہ غاصب سے پوری قیمت واپس لیتا ہے ایسا ہی اس مقام پر ہوگا بخلاف آزاد عورت کے کہ وہ غصب سے مضمونہ نہیں ہوتی ہے تا کہ واپسی فاسد ہونے کے بعد بھی غصب کا تاوان باقی رہی اور مسئلہ خرید کی صورت میں ابتدائی سپرد وہ واجب ہے حالانکہ جیسے سپرد کی واجب ہوئی ویسی بعینہ سپرد کرے۔ اور یہاں جو ہم نے ذکر کیا وہ واپسی صحیح ہونے کی شرط ہے حالانکہ یہ نہیں پائی گئی اور رہا مسئلہ زنا تو انہیں زنا ایسی ضرب کا موجب ہے جو دکھ پہنچادے نہ آنکہ مجروح کرے یا تلف کرے تو غاصب کے قبضہ میں موت کا سبب نہیں پایا گیا۔

فائدہ: بلکہ یہ مالک کے قبضہ میں پیدا ہوا لہذا غاصب ضامن نہ ہوا۔

قال ولا يضمن الغاصب منافع ماغصبه الا ان ينقص باستعماله فيغرم النقصان وقال الشافعیؒ يضمنها فيجب اجر المثل ولافرق فی المذهبين بينهما اذا عطلها او سكنها وقال مالكؒ ان سكنها يجب اجر المثل وان عطلها لاشئ عليه له ان المنافع اموال متقومة حتى تضمن بالعقود فكذا بالغصب ولنا انها حصلت على ملك الغاصب لحدوثها فی امكانه اذ هی لم تكن حادثة فی يدالمالک لانها اعراض لاتبقى فيملكها دفعا لحاجته والانسان لايضمن ملكه كيف وانه لايتحقق غصبها واتلافها لانه لابقاء لها ولانها لاتماثل الاعيان لسرعته فنائها وبقاء الاعيان وقد عرفت هذه الماخذ فی المختلف ولا نسلم انها متقومة فی ذاتها بل تتقوم ضرورة عند ورود العقد ولم يوجد العقد الا ان ما انتقص باستعماله مضمون عليه لاستهلاكه بعض اجزاء العين.

غاصب نے جو چیز غصب کی اس کے منافع کا ضامن نہیں ہوتا ہے یعنی واپسی تک مغصوب کے منافع کا مالک کے واسطے ضامن نہیں ہوتا ہے اگر چہ خود یہ منافع حاصل کرے لیکن اگر اس کے استعمال سے مغصوب میں نقصان آوے تو نقصان کا ضامن ہوگا اور امام شافعیؒ نے فرمایا کہ منافع کا بھی ضامن ہوگا پس اتنی مدت تک جو کچھ اس چیز کا اجر المثل ہونا ہو وہ غاصب کے ذمہ واجب ہوگا۔

فائدہ : خلاصہ یہ مذہب امام ابوحنیفہؒ پر منافع کا ضامن نہیں ہے اور مذہب شافعیؒ پر اجر المثل کا ضامن ہے۔ اور ان دونوں مذہبوں میں اس امر کا فرق نہیں کہ غاصب نے مکان مغصوبہ کو بیکار چھوڑا ہو یا اس کو سکونت میں استعمال کیا ہو یعنی امام شافعیؒ کے نزدیک ہر صورت ضامن ہوگا اور ہمارے نزدیک ہر صورت ضامن نہ ہوگا اور امام مالک نے فرمایا کہ اگر غاصب اس میں رہا ہو تو اجر المثل واجب ہوگا اور گر معطل چھوڑا ہوا تو کچھ واجب نہ ہوگا۔ امام شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ منافع بھی قیمتی مال ہیں حتیٰ کہ عقود اجارہ وغیرہ سے ان کی ضامن واجب ہوتی ہے پس اسی طرح غصب سے تاوان واجب ہوگا اور ہماری دلیل یہ ہے کہ یہ منافع تو غاصب کی ملکیت پر پیدا ہوئے یعنی جب وہ مغصوب کا ضامن ہو گیا خواہ بقیمت یا بمثل تب یہ ضامن پیدا ہوئے تو اس کی ملکیت پر پیدا ہوئے کیونکہ یہ منافع اس کے امکان میں حاصل ہوئے ہیں اس لئے کہ ان منافع کا وجود مالک کے قبضہ میں نہیں تھا کیونکہ منافع کچھ اعیان نہیں بلکہ اعراض ہیں جو باقی نہیں رہ سکتے ہیں تو غاصب ان کی دفع ضرورت کی وجہ سے ان کا مالک ہو جائے گا اور انسان اپنی ملکیت کا ضامن نہیں ہوتا ہے اور کیونکر ضامن ہوگا حالانکہ منافع کو غصب کرنا یا ان کو تلف کرنا متصور نہیں ہو سکتا ہے اس لئے کہ ان کا باقی رہنا ممکن نہیں ہے اور اس لئے کہ ان کو اعیان کے ساتھ کوئی مماثلت نہیں ہے یعنی وہ اعیان کے مثل نہیں ہو سکتے کیونکہ وہ جلد فنا ہو جاتے ہیں اور اعیان باقی رہتے ہیں اور یہ ماخذ کتاب المختلف میں مفصل معلوم ہوا ہے اور اس کا قیمتی ہونا جیسا امام شافعیؒ نے فرمایا تو یہ ہم کو مسلم نہیں کہ وہ اپنی ذات سے قیمتی ہیں بلکہ جب عقد اجارہ وغیرہ وارد ہوتا ہے تو اس ضرورت سے خلاف قیاس ان کو قیمتی ٹھہراتے ہیں حالانکہ غاصب کے ساتھ یہاں کوئی عقد نہیں پایا گیا لیکن عین مغصوب میں سے جو کچھ اس کے استعمال کی وجہ سے ناقص ہو جائے تو اس کا ضامن ہوگا کیونکہ اس نے مال عین کا بعض جز و تلف کر دیا ہے۔

فائدہ: اور منافع اس کے جز نہیں ہوتے ہیں تو اس کا ضامن نہ ہوگا ہمارے مشائخ نے فرمایا کہ یہ حکم اس وقت ہے کہ مکان مذکورہ کرایہ

پر چلانے کے واسطے نہ رکھا گیا ہو اور اگر کرایہ پر چلانے کے واسطے ہو تو بالاتفاق منافع کا ضمان ہوگا اور فتاویٰ کبریٰ میں ہے کہ وقفی مکان یا زمین کے منافع کا مطلق ضامن ہوگا خواہ وہ کرایہ پر چلانے کے واسطے ہوں یا نہ ہوں اور مجتبیٰ میں مذکور ہے کہ اوقات واموال یتیم میں ہمارے مشائخ متاخرین نے امام شافعیؒ کے قول پر فتویٰ دیا ہے کہ جو کوئی ان کو غصب کرے تو ان کے منافع کا ضامن ہے کذا فی العینی۔

فصل فی غصب مالا یتقوم

فصل ایسی چیز کے غصب کے بیان میں جو مال متقوم نہیں ہے۔

ف: یعنی اس کا قیمتی ہونا معتبر نہیں ہے

قال واذا اتلف المسلم خمر الذمی او خنزیره ضمن فان اتلفهما المسلم لم یضمن وقال الشافعیؒ لا یضمنهما للذمی ایضا وعلی هذا الخلاف اذا اتلفهما ذمی علی ذمی او باعهما الذمی من الذمی له انه سقط تقومهما فی حق المسلم فکذا فی حق الذمی لانهم اتباع لنا فی حق الاحکام فلا یجب باتلافهما مال متقوم وهو الضمان ولنا ان التقوم باق فی حقهم اذ الخمر لهم کالخلّ لنا والخنزیر لهم کالشاة لنا ونحن امرنا بان نترکهم وما یدینون والسیف موضوع فیتعذر الالزام واذا بقی التقوم فقد وجد اتلاف مال مملوک متقوم فیضمنه بخلاف المیتة والدم لان احدا من اهل الادیان لایدین تمولهما الا انه یجب قیمة الخمر وان کان من ذوات الامثال لان المسلم ممنوع عن تملیکها لکونه اعزازا لها بخلاف ما اذا جرت المبایعة بین الذمیین لان الذمی غیر ممنوع من تملیک الخمر وتملکها وهذا بخلاف الربوا لانه مستثنی عن عقودهم وبخلاف العبد المرتد یکون للذمی لانا ماضمنا لهم ترک التعرض له لما فیه من الاستخفاف بالدین وبخلاف متروک التسمیة عامدا اذا کان لمن یبیحه لان ولایة المحاجة ثابتة۔

اگر مسلمان نے کسی ذمی کی شراب یا سور تلف کیا تو ضامن ہوگا اور اگر کسی مسلمان کی شراب یا سور تلف کیا تو کچھ ضامن نہ ہوگا۔ اور امام شافعیؒ نے فرمایا کہ ذمی کے واسطے بھی ضامن نہ ہوگا اور ایسا ہی اختلاف اس صورت میں ہے کہ اسی کا ذمی نے دوسرے ذمی کی شراب یا سور تلف کر دیا یا ایک ذمی نے دوسرے ذمی کے ہاتھ شراب یا سور فروخت کیا۔ امام شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ مسلمان کے حق میں شراب یا سور کا قیمتی ہونا ساقط ہے اور اس طرح ذمی کے حق میں بھی ساقط ہے اس واسطے کہ یہ لوگ احکام میں ہمارے تابع ہیں تو شراب یا سور کے تلف کرنے سے مال قیمتی یعنی ضمان لازم نہ ہوگی اور ہماری دلیل یہ ہے یہ ذمیوں کے حق میں شراب یا سور کا قیمتی ہونا باقی ہے اس لئے کہ شراب ان کے حق میں ایسی ہے جیسے ہمارے حق میں سرکہ ہے اور ان کے حق میں سور ایسی ہے جیسے ہمارے حق میں بکری ہے اور ہم کو حکم دیا گیا ہے کہ ہم ان کو ان کے دین پر چھوڑ دیں اور تلوار ان کے اوپر سے اٹھائی گئی ہے تو کسی حکم کا لازم کرنا متعذر ہے اور جب ان کے حق میں تقوم باقی رہا تو مال مملوک متقوم کا تلف کرنا لازم آیا تو ضامن ہوگا بخلاف مردار اور خون کے ان کے تلف کرنے میں اس واسطے تاوان نہیں واجب ہوتا ہے کہ کسی ملت والے ان کو بطور مال کے نہیں رکھتے ہیں پس شراب وسور کا تاوان واجب ہوگا لیکن اتنی بات ہے کہ شراب اگرچہ مثلی چیز ہے لیکن اس کی قیمت دینا لازم ہوگی کیونکہ مسلمان اس کی تملیک سے ممنوع ہے یعنی مسلمان کو یہ اختیار نہیں ہے کہ شراب کسی کی ملک میں سے اس واسطے کہ ایسا کرنے میں شراب کا اعزاز ہے اور یہ حرام ہے۔ بخلاف اس کے اگر دو ذمیوں میں باہم شراب کی خرید وفروخت جاری ہوئی تو مضائقہ نہیں اس واسطے کہ ذمی کو شراب یا سور کے مالک کرنے یا مالک ہونے سے ممانعت نہیں ہے اور یہ حکم شراب یا سور وغیرہ میں ہے۔ بخلاف بیاج کے کہ یہ ان کے عہد ذمہ سے مستثنیٰ ہے اور بخلاف مرتد کے کہ اگر وہ کسی ذمی کی ملکیت ہو تو معاف نہ ہوگا کیونکہ ہم نے اس کے لئے ذمیوں سے معاہدہ نہیں کیا ہے کہ ہم مرتد کو چھوڑ دیویں کیونکہ ایسا کرنے میں دین کی ہتک ہوتی ہے اور بخلاف اس کے اگر کسی مجتہد کے نزدیک ایسا ذبیحہ حلال ہو جس پر عمداً بسملہ کہنا چھوڑا

گیا ہے تو اس کا مواخذہ کیا جائے گا اس لئے کہ حجت سے قائل کرنے کی ولایت حاصل ہے۔

قال فان غصب من مسلم خمرا فخللها او جلد میتة فدبغه فلصاحب الخمر ان یاخذ الخل بغیر شیء ویاخذ جلد المیتة ویرد علیه مازاد الدباغ فیه والمراد بالفصل الاول اذا خللها بالنقل من الشمس الی الظل ومنه الی الشمس وبالفصل الثانی اذا دبغه بماله قیمة کالقرظ والعفص ونحو ذلک والفرق ان هذا التخلیل تطهیر له بمنزلة غسل الثوب النجس فیبقی علی ملکه اذ لایثبت المالیة به وبهذا الدباغ اتصل بالجلد مال متقوم للغاصب کالصبغ فی الثوب فکان بمنزلته فلهذا یاخذ الخل بغیرشیء ویاخذ الجلد ویعطی ما زاد الدباغ فیه وبیانه ان ینظر الی قیمته ذکیا غیر مدبوغ والی قیمته مدبوغا فیضمن فضل ما بینهما وللغاصب ان یحبسه حتی یستوفی حقه لحق الحبس فی المبیع.

اور کسی مسلمان سے شراب غصب کر کے سرکہ کرڈالی یا مردار کی کھال غصب کر کے اس کی دباغت کی تو شراب والے کو اختیار ہے کہ سرکہ مفت لے لے اور کھال بھی لے لے گا مگر دباغت سے جو کچھ زیادتی ہوئی ہے وہ دیدیگا اور سرکہ کی صورت میں مراد یہ ہے کہ اس نے اس طرح سرکہ بنایا کہ سایہ سے دھوپ میں اور دھوپ سے سایہ میں لایا یعنی اس فعل سے وہ سرکہ ہوئی بدون اس کے کہ کچھ مال خرچ کرے اور دباغت کی صورت میں یہ مراد ہے کہ اس نے ایسی چیز سے دباغت کی جس کی کچھ قیمت ہے جیسے قرظ و عُفص وغیرہ اور فرق یہ ہے کہ سرکہ کوڈالنا شراب کو پاک کرنا ہوتا ہے جیسے نجس کپڑا دھوڈالنا پس وہ اپنے مالک کی ملکیت پر باقی رہے گا اور اس میں غاصب کی کوئی ملکیت نہ ہوگی اور قیمتی چیزوں سے دباغت کرنے میں غاصب کا قیمتی مال اس کھال سے ملے گا جیسے کپڑے میں غاصب کا رنگ مل جاتا ہے تو کھال کا بھی وہی حکم ہوگیا جو کپڑا رنگنے میں ہے پس اسی وجہ سے وہ سرکہ کو مفت لے لیگا اور کھال کو لیکر جو کچھ اس میں دباغت سے زیادتی ہوئی ہے دے دیگا اور اس کی صورت یہ ہے کہ کھال کو ذبح کی ہوئی کھال بغیر دباغت کی ہوئی قرار دے کر اس کی قیمت دے کر اندازہ کیا جائے اور دوسری بار دباغت کی ہوئی قرار دے کر اس کی قیمت اندازہ کی جائے پس ان دونوں قیمتوں میں جو کچھ فرق ہو اس قدر وہ غاصب کے لئے ضامن ہوگا اور غاصب کو اختیار ہے کہ کھال کو اپنا حق وصول کرنے تک روک رکھے جیسے مبیع میں بائع کو ثمن حاصل کرنے تک روکنا جائز ہے۔

وان استهلکها ضمن الخل ولم یضمن الجلد عند ابی حنیفة وقالا یضمن الجلد مدبوغا ویعطی مازاد الدباغ فیه ولو هلک فی یده لا یضمنه بالاجماع اما الخل فلانه لما بقی علی ملک مالکه وهو مال متقوم ضمنه بالاتلاف ویجب مثله لان الخل من ذوات الامثال.

اور گر غاصب نے سرکہ یا مدبوغ کھال تلف کردی تو وہ سرکہ کا ضامن ہوگا اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک کھال کا ضامن نہ ہوگا اور صاحبینؒ نے فرمایا ہے دباغت کی ہوئی کھال کا ضامن ہوگا اور دباغت سے جو کچھ اس میں زیادتی ہوئی تھی وہ دے دیا جائے گا اور اگر یہ کھال اس کے پاس تلف ہوگئی تو بالاجماع ضامن نہ ہوگا پس سرکہ کے ضامن ہونے کی دلیل یہ ہے کہ جب وہ اپنے مالک کی ملکیت پر باقی رہا حالانکہ وہ مال قیمتی ہے تو تلف کرنے سے اس کا ضامن ہوگا اور اس کے مثل سرکہ واجب ہوگا اس لئے کہ سرکہ مثلی چیزوں میں سے ہے۔

واما الجلد فلهما انه باق علی ملک المالک حتی کان له ان یاخذه وهو مال متقوم فیضمنه مدبوغا بالاستهلاک ویعطیه المالک مازاد الدباغ فیه کما اذا غصب ثوبا فصبغه ثم استهلکه یضمنه ویعطیه المالک مازاد الصبغ فیه ولانه واجب الرد فاذا فوته علیه یخلفه قیمته کما فی المستعار وبهذا فارق الهلاک بنفسه.

اور رہی کھال تو اس میں صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے کہ وہ اپنے مالک کی ملکیت پر باقی ہے حتی کہ اس کو لے لینے کا اختیار تھا حالانکہ وہ مال متقوم ہے تو تلف کرڈالنے کی وجہ سے غاصب دباغت کی ہوئی کے حساب سے اس کا ضامن ہوگا۔ اور دباغت سے جو کچھ اس میں زیادتی ہو گئی

وہ مالک اس کو واپس دے گا جیسے کوئی کپڑا غصب کر کے اس کو رنگا پھر تلف کر دیا تھا غاصب اس رنگے ہوئے کپڑے کا ضامن ہوتا ہے اور رنگ سے جو کچھ زیادتی ہوئی وہ مالک اسکو دے دیتا ہے اور دوسری دلیل یہ ہے کہ اس کھال کا واپس کرنا واجب تھا پھر جب غاصب نے اس کو تلف کر دیا تو اس کے بجائے قیمت واپس کرے جیسے مال مستعار میں ہوتا ہے یعنی اگر کوئی چیز عاریت لی جس کا واپس کرنا واجب ہوتا ہے پھر اس کو خود تلف کر دیا تو بجائے اس کی قیمت کا ضامن ہوتا ہے اور اسی سے معلوم ہو گیا تلف کرنے اور خود تلف کرنے اور خود تلف ہو جانے میں فرق ہے یعنی خود تلف ہونے میں ضامن نہ ہو گا

وقولهما يعطى مازادالدباغ فيه محمول على اختلاف الجنس اما عند اتحاده يطرح عنه ذلك القدر ويوخذ منه الباقي لعدم الفائدة في الاخذ منه ثم الرد عليه وله ان التقوم حصل بصنع الغاصب وصنعة متقومة لاستعماله مالا متقوما فيه ولهذا كان له ان يحبسه حتى يستوفي مازادالدباغ فيه فكان حقاله والجلد تبع له في حق التقوم ثم الاصل وهو الصنعة غير مضمون عليه فكذا التابع كما اذا هلك من غير صنعه بخلاف وجوب الرد حال قيامه لانه يتبع الملك والجلد غير تابع للصنعة في حق الملك لثبوته قبلها وان لم يكن متقوما بخلاف الذكي والثوب لان التقوم فيهما كان ثابتا قبل الدبغ والصبغ فلم يكن تابعا للصنعة.

اور یہ جو صاحبینؒ نے فرمایا کہ دباغت سے جو زیادتی ہوئی وہ دیدی جائے تو یہ ایسی صورت میں محمول ہے کہ جو غاصب سے تاوان لیا جائے اور وہ دوسری جنس ہو اور جو دیا جائے وہ دوسری جنس ہو کیونکہ اگر جنس متحد ہو تو اس کی حاجت نہیں بلکہ غاصب کے ذمہ سے جو اس کو دینا چاہئے کم کر کے باقی تاوان لے لے کیونکہ اس سے کچھ فائدہ نہیں کہ اس سے لے پھر اس کو واپس کرے اور امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ قیمتی ہونا غصب کے فعل سے پیدا ہوا ہے اور اس کی کاریگری قیمتی ہوگئی کیونکہ اس نے مال قیمتی میں اس کا استعمال کیا اسی واسطے غاصب کو یہ اختیار رہا کہ کھال کو اس وقت تک روک رکھے کہ جو کچھ اس کی دباغت سے زیادتی ہوئی ہے وہ حاصل کرلے پس یہ اس کا حق ہے اور کھال قیمتی ہو جانے میں اس کے تابع ہے پھر اصل یعنی کاریگری تو غاصب کے ذمہ مضمون نہیں ہے پس تابع یعنی کھال بھی مضمون نہ ہوگی جیسے اگر خود تلف ہو جائے بدون اس کے فعل کے تو بالاتفاق ضامن نہیں ہوتا ہے برخلاف اس کے واپسی واجب ہونا اس وقت ہے کہ یہ کھال موجود ہو کیونکہ یہ تو ملکیت کے تابع ہے اور ملکیت کے حق میں یہ کھال اس غاصب کی دباغت کے تابع نہیں ہے کیونکہ ملکیت تو غاصب کی صنعت سے پہلے ثابت تھی اگرچہ قیمتی نہ تھی بخلاف ایسی کھال کے جو ذبح کی ہوئی ہو کہ وہ پاک قیمتی ہوتی ہے اور بخلاف کپڑے کے کیونکہ مذبوحہ کھال و کپڑے کا قیمتی ہونا دباغت و رنگ سے پہلے ثابت تھا تو وہ صنعت غاصب کے تابع نہ ہو۔

ولو كان قائما فاراد المالك ان يتركه على الغاصب في هذاالوجه ويضمنه قيمته قيل ليس له ذلك لان الجلد لاقيمة له بخلاف صبغ الثوب لان له قيمة وقيل ليس له ذلك عندابي حنيفةؒ وعندهما له ذلك لانه اذا تركه عليه وضمنه عجز الغاصب عن رده فصار كالاستهلاك وهو على هذا الخلاف على مابيناه ثم قيل يضمنه قيمة جلد مدبوغ ويعطيه مازاد الدباغ فيه كما في الاستهلاك وقيل يضمنه قيمة جلد ذكي غيرمدبوغ

اور اگر یہ کھال جو کسی قیمتی چیز سے دباغت کی گئی ہے غاصب کے پاس موجود ہو اور مالک نے چاہا کہ اس کو غاصب کے ذمہ چھوڑ کر غاصب سے اس کی قیمت تاوان لے تو بعض مشائخ نے فرمایا کہ بالاتفاق مالک کو یہ اختیار نہیں ہے اس لئے کہ دباغت سے پہلے مردار کھال کی کچھ قیمت نہ تھی بخلاف رنگین کپڑے کے رنگ سے پہلے کپڑے کی قیمتی ثابت تھی اور بعض مشائخ نے کہا کہ یہ حکم امام ابوحنیفہ کے نزدیک ہے اور صاحبینؒ کے نزدیک مالک کو یہ اختیار حاصل ہے پس یہ مسئلہ اختلافی ہے اس لئے کہ مالک نے غاصب کے ذمہ چھوڑ دی اور اس سے تاوان لیا یعنی اس کو دباغت کی قیمت نہ دی تو غاصب اس کی واپسی سے عاجز ہو گیا تو ایسا ہو گیا جیسے غاصب نے تلف کر ڈالی اور تلف کر ڈالنے کی

صورت میں ایسا ہی اختلاف ہے چنانچہ ہم نے سابق میں بیان کردیا پھر جب صاحبینؒ کے نزدیک مالک کو تاوان لینے کا اختیار ہوا تو بعض مشائخ کے نزدیک بغیر دباغت کی ہوئی کھال کی قیمت تاوان لے اور دباغت میں جو کچھ اس نے زیادتی کردی وہ غاصب کو دے دے جیسے غاصب کے تلف کرڈالنے کی صورت میں ہوتا ہے اور بعض مشائخ نے فرمایا کہ ذبح کی ہوئی غیر مدبوغ کھال کی قیمت تاوان لے یعنی دباغت کا حق نہیں دے گا۔

فائدہ: یہ سب اس صورت میں کہ غاصب نے ایسی چیز سے دباغت کی جس کی کچھ قیمت ہے مانند قرظ و مازو وغیرہ کے۔

ولو دبغه بما لاقيمة له كالتراب والشمس فهو لمالكه بلاشئ لانه بمنزلة غسل الثوب ولو استهلكه الغاصب يضمن قيمته مدبوغا وقيل طاهرا غير مدبوغ لان وصف الدباغة هو الذى حصله فلايضمنه وجه الاول وعليه الاكثرون ان صفة الدباغة تابعة للجلد فلا تفرد عنه واذا صار الاصل مضمونا عليه فكذا صفته ولو خلل الخمر بالقاء الملح فيها قالوا عندابى حنيفةؒ صار ملكا للغاصب ولاشئ له عليه وعندهما اخذه المالك فاعطى مازاد الملح فيه بمنزلة دبغ الجلد ومعناه ههنا ان يعطى مثل وزن الملح من الخل وان ارادالمالك تركه عليه وتضمينه فهو على ماقيل وقيل فى دبغ الجلد ولواستهلكهالايضمنها عند ابى حنيفةؒ خلافا لهما كما فى دبغ الجلد ولو خللها بالقاء الخل فيها فعن محمدؒ انه ان صارخلا من ساعته يصير ملكا للغاصب ولاشئ عليه لانه استهلاك له وهوغير متقوم وان لم تصر خلا الا بعد زمان بان كان الملقى فيه خلا قليلا فهوبينهما على قدر كيلهما لانه خلط الخل بالخل فى التقدير وهو على اصله ليس باستهلاك وعندابى حنيفةؒ هو للغاصب فى الوجهين ولاشئ عليه لان نفس الخلط استهلاك عنده ولا ضمان فى الاستهلاك لانه اتلف ملك نفسه وعندمحمدؒ لايضمن بالاستهلاك فى الوجه الاول لما بينا ويضمن فى الوجه الثانى لانه اتلف ملك غيره وبعض المشائخ اجروا جواب الكتاب على اطلاقه ان للمالك ان ياخذ الخل فى الوجوه كلها بغيرشئ لان الملقىٰ يصير مستهلكا فى الخمر فلم يبق متقوما وقد كثرت فيه اقوال المشائخ وقد اثبتناها فى كفاية المنتهى.

اور اگر غاصب نے کھال کی دباغت ایسی چیز کے ساتھ کی جس کی کچھ قیمت نہیں ہے جیسے خاک لگا کر یا دھوپ میں سکھلا کر مدبوغ کیا تو یہ اپنے مالک کے واسطے مفت ہوگئی کیونکہ اس کا ایسا مال ہے جیسے کپڑا غصب کر کے دھویا اور اگر اس صورت میں غاصب نے اسکو تلف کردیا تو جمہور مشائخ کے نزدیک موبوغ کھال کی قیمت کا ضامن ہوگا اور بعض کے نزدیک ذبح کی ہوئی غیر مدبوغ کا ضامن ہوگا کیونکہ غاصب نے وصف دباغت ہی پیدا کیا تو وہ اس کا ضامن نہ ہوگا۔ اور قول اول جس پر اکثر مشائخ ہیں اس کی دلیل یہ ہے کہ دباغت کا وصف تو کھال کے تابع ہے پس اس سے علیحدہ نہیں ہوا اور جب اصل کھال کی ضمانت اس پر واجب ہوئی تو مع اس صفت کے واجب ہوگئی۔ یہ سب مردار کھال کی بابت بیان تھا۔ اور شراب کو اگر غاصب نے اس میں نمک ڈال کر سرکہ کردیا تو مشائخ نے فرمایا ہے کہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک وہ غاصب کی ملک ہوگیا اور غاصب پر کچھ تاوان بھی لازم نہ ہوگا کیونکہ مسلمان کے حق میں شراب کچھ قیمتی چیز نہیں ہے تو غاصب نے ایسی چیز جس کی کچھ قیمت نہیں ہے لے کر اپنے مال سے قیمتی بنائی پس مالک ہوگیا اور ضامن نہ ہوا۔ اور صاحبینؒ کے نزدیک مالک اس کو لے لے اور نمک دینے کے یہ معنی ہیں کہ وزن نمک کے برابر سرکہ میں سے دیدے۔ اگر مالک نے چاہا کہ یہ سرکہ غاصب کے ذمہ چھوڑ کر اس سے تاوان لے تو اس میں مشائخ کے وہی دو قول ہیں جو کھال کی دباغت میں گذرے یعنی بعض کے نزدیک بالاتفاق مالک کو یہ اختیار نہیں ہے کیونکہ سرکہ کر ڈالنے سے پہلے شراب کی کوئی قیمت نہ تھی اور بعض کے نزدیک امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک یہ حکم ہے اور صاحبینؒ کے نزدیک مالک اس سے تاوان لے سکتا ہے اور اگر غاصب نے یہ سرکہ تلف کردیا تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ضامن نہ ہوگا اور صاحبین کے نزدیک ضامن ہوگا جیسے مردار کھال کو دباغت

کے بعد تلف کرنے میں حکم ہے اور اگر غاصب نے شراب مذکورہ میں سرکہ ڈال کر سرکہ بنائی تو امام محمدؒ سے روایت ہے کہ اگر وہ سرکہ ڈالتے ہے اسی ساعت سرکہ ہوگئی تو وہ غاصب کی ملکیت ہوجائے گی۔اور اس پر کچھ ضمان بھی واجب نہ ہوگی کیونکہ شراب کو اس نے اسی حالت میں نیست کردیا کہ وہ کچھ قیمتی مال نہ تھی اور اگر وہ اسی وقت سرکہ نہ ہوئی بلکہ تھوڑی دیر کے بعد سرکہ ہوئی مثلاً جو سرکہ اس نے ڈالا تھا کہ وہ قلیل تھا تو یہ کل سرکہ ان دونوں میں بقدر ہر ایک کے پیمانہ کے مشترک ہوگا اس لئے کہ یہ بیان گویا اس نے سرکہ میں سرکہ ملا دیا ہے اگر چہ وہ ملانے کے وقت شراب تھی اور یہ امام محمدؒ کے اصل پر استہلاک نہیں ہے اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک یہ دونوں صورتوں میں غاصب کے واسطے ہے یعنی خواہ اسی ساعت سرکہ ہوجائے یا کچھ زمانہ کے بعد سرکہ ہو بہر حال غاصب اس کا مالک ہوجائے گا اور اس پر کچھ واجب بھی نہ ہوگا کیونکہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک خالی ملانا ہی استہلاک ہے اور یہاں استہلاک میں کچھ تاوان اس وجہ سے نہیں ہے کہ اس نے اپنا ہی قیمتی مال یعنی سرکہ ایسی چیز میں جھونک دیا جو متقوم نہیں ہے اور وہ شراب ہے اور امام محمدؒ کے نزدیک پہلی صورت میں استہلاک کی وجہ سے ضامن نہ ہوگا کیونکہ اس نے شراب بے قیمت ہونے کی حالت میں اس کو تلف کیا اور دوسری صورت میں ضامن ہوگا یعنی جبکہ شراب کچھ زمانہ کے بعد سرکہ ہوئی تو اس صورت میں تلف کرنے کا ضامن ہوگا کیونکہ اس نے غیر کی ملکیت تلف کی یعنی وہ شراب نہیں ہے بلکہ گویا سرکہ تھی تو ضامن قرار دیا کیونکہ سرکہ مال متقوم ہے اور بعض مشائخ نے کتاب کا حکم اپنے اطلاق پر رکھا یعنی جامع صغیر میں جو مذکور ہے کہ شراب والا سرکہ کو مفت لے سکتا ہے تو بعض نے اس کے یہ معنی لئے تھے کہ جب بدون کسی قیمتی چیز کے سرکہ کر ڈالے تو مفت لے سکتا ہے اور بعض نے اس کو مطلق رکھا یعنی مالک کو اختیار ہے کہ سب صورتوں میں سرکہ مفت لے لے یعنی خواہ سرکہ کرنا بغیر کسی چیز کے صرف دھوپ چھاؤں میں رکھنے سے ہو یا نمک ڈالنے سے ہو یا سرکہ ملانے سے ہو سب صورتوں میں مفت لے سکتا ہے کیونکہ جو چیز ڈالی گئی وہ شراب میں کھپ گئی تو وہ قیمتی مال نہیں رہی۔اور اس حکم میں مشائخ کے اقوال مختلفہ بہت ہیں جن کو ہم نے کفایۃ المنتہی میں بیان کیا ہے۔

فائدہ: مسئلہ آئندہ کے لئے چند الفاظ جاننا ضروری ہے۔ بربط طبلہ وغیرہ یہ لفظ فارسی مرکب بمعنی سینہ بط بوجہ مشابہت شکل کے یہ نام رکھا۔ مزمار۔ بانسری اور اس کے مانند چیزیں۔ سکر۔ انگور یا تاڑی تاڑی کچی جو جھاگ سے گاڑھی ہو جاوے۔ باذق۔ معرب بادہ فارسی ہے جو خفیف پکائی جائے۔ منصف۔ جو یہاں تک پکائی جائے کہ نصف رہ جائے جیسے مثلث تہائی ہے۔

قال ومن كسر لمسلم بربطا او طبلا اومزمارا او دفا اواراق له سكرا او منصفا فهوضامن وبيع هذه الاشياء جائز وهذا عندابى حنيفة وقال ابويوسف ومحمدؒ لايضمن ولايجوز بيعها وقيل الاختلاف فى الدف والطبل الذى يضرب لللهو فاما طبل الغزاة والدف الذى يباح ضربه فى العرس يضمن بالاتلاف من غير خلاف وقيل الفتوى فى الضمان على قولهما والسكر اسم للنى من ماء الرطب اذا اشتد والمنصف ماذهب نصفه بالطبخ.

اگر کسی نے دوسرے مسلمان کا بربط یا طبل یا مزمار یا دف توڑ ڈالا تو یا اس کی سکر یا منصف بہادی تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک وہ ضامن ہوگا اور ان چیزوں کی بیع جائز ہے اور امام ابو یوسفؒ محمدؒ (وعامہ علماء) نے کہا کہ ضامن نہیں ہوگا اور ان چیزوں کی بیع جائز نہیں ہے۔ بعض علماء نے کہا یہ اختلاف اس دف وطبل میں ہے جو لہو کے واسطے بجایا جاتا ہے اور غازیوں کا طبل اور نکاح کا دف توڑنے میں بلا خلاف ضامن ہوگا۔

فائدہ: لیکن فقیہ ابو اللیث نے فرمایا ہے ہمارے زمانہ میں جل جل دار دف بالاتفاق حرام ہونا چاہئے اور عتابی نے کہا بچوں کے کھیل کا دف توڑنے میں بالاتفاق ضامن ہے۔ ع۔ پھر مذکور ہے کہ تاوان نہ ہونے میں صاحبین کے قول پر فتویٰ ہے یعنی توڑ ڈالنے سے ضامن نہ ہوگا اور سکر و منصف بہانے سے ضامن نہ ہوگا اور سکر خرمہ کی کچی تاڑی کا نام ہے جب گاڑھی پڑ جائے اور منصف جو پکانے سے نصف جل جائے۔

و فى المطبوخ ادنى طبخة و هوا لباذق عن ابى حنيفة روايتا ن فى التضمين و البيع

اور جو خفیف پکائی گئی جس کو باذق یعنی بادہ کہتے ہیں اس کے بابت ضامن ہونے میں اس کی بیع جائز ہونے میں امام ابوحنیفہؒ سے دو

روایتیں ہیں۔

فائدہ: ایک روایت میں اس کی بیع جائز اور بہانے والا ضامن ہوگا اور دوسری روایت میں نہیں۔

لهما ان هذه الاشياء اعدت للمعصية فبطل تقومها كالخمر ولانه فعل مافعل امرا بالمعروف وهو بامر الشرع فلا يضمنه كما اذا فعل باذن الامام ولابي حنيفة انها اموال لصلاحيتها لما يحل من وجوه الانتفاع وان صلحت لما لايحل فصار كالامة وهذا لان الفساد بفعل فاعل مختار فلا يوجب سقوطا للتقوم وجواز البيع والتضمين مرتبان على المالية والتقوم والامر بالمعروف باليد الى الامراء لقدرتهم وباللسان الى غيرهم وتجب قيمتها غير صالحة للهو كما في الجارية المغنية والكبش النطوح والحمامة الطيارة والديك المقاتل والعبد الخصي تجب القيمة غير صالحة لهذه الامور كذا هذا وفي السكر والمنصف تجب قيمتها ولايجب المثل لان المسلم ممنوع عن تملك عينه وان كان لوفعل جائز وهذا بخلاف ماذا اتلف على نصراني صليبا حيث يضمن قيمته صليبا لانه مقر على ذلك.

صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے کہ یہ چیزیں معصیت کے لئے تیار کی گئیں ہیں تو انکا قیمتی ہونا مٹ گیا جیسے شراب اور اس دلیل سے کہ توڑنے وبہانے والے نے جو کچھ کیا وہ امر معروف کے طور پر کیا اور نیک باتوں کا حکم کرنا ہاتھ یا زبان سے جس طرح ممکن ہو فرمان شرع سے ہے پس وہ ضامن نہ ہوگا جیسے اگر امام کے حکم سے ایسا کرے تو ضامن نہیں ہوتا ہے اور امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ یہ بھی اموال ہیں کیونکہ انتفاع کے حلال طریقوں کے لائق بھی ہیں اگر چہ ایسے طور پر بھی ان سے کام لیا جاتا ہے جو حلال نہیں ہے تو انکا حال گانے والی باندی کے مانند ہو گیا یعنی اگر اس سے گانے کا کام لیا جائے تو حرام ہے اور اگر خدمت وغیرہ کا کام لیا جائے تو حلال ہے اسی طرح سکر ومنصف وغیرہ کو سرکہ بنایا جائے تو حلال ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ حرام کام لینا تو کام لینے والے کے اختیاری فعل سے ہے تو انکا قیمتی ہونا ساقط نہیں کر سکتا اور ان کے قیمتی ہونے ومالیت پر ان کی بیع کا جواز تاوان مرتب ہے اور رہا امر بالمعروف تو ہاتھ سے بگاڑنا امراء کے حوالہ ہے کیونکہ یہ قدرت حاکم وسلطان کو حاصل ہے اور دوسرے دن کو صرف زبان سے منع کرنا چاہئے لہذا جب اس نے ہاتھ سے بگاڑا تو قیمت کا ضامن ہوگا پھر ان چیزوں کی قیمت اس حساب سے واجب ہوگی کہ یہ لہو ولعب کے لائق نہیں ہیں یعنی طبلہ یا سارنگی میں کھدی لکڑی کی قیمت واجب ہوگی اور بجانے کی چیز کے لحاظ سے نہیں واجب ہوگی جیسے گانے والی باندی میں صرف باندی کی قیمت واجب ہوتی ہے گانے کا لحاظ نہیں ہوتا اور جیسے لڑائی کی مینڈھے ولڑائی کے مرغ واڑانے کے کبوتر میں بھی صرف جانور کی قیمت واجب ہوتی ہے اور جیسے خصی غلام میں خصی ہونے کے لحاظ سے قیمت نہیں واجب ہوتی غرضیکہ قیمت اس لحاظ سے لگائی جائے گی کہ یہ چیزیں ان کاموں کے لائق نہیں ہیں اور سکر ومنصف بہانے کی صورت میں ان کی قیمت واجب ہوگی اور مثل واجب نہ ہوگا اگر چہ یہ چیزیں مثلی ہیں کیونکہ مسلمان کو ممانعت کی گئی ہے کہ ان چیزوں کی ذات کا مالک ہو لیکن اگر اس نے ان چیزوں کی ذات کی ملکیت حاصل کی تو جواز ہو جائے گا اور یہ حکم بخلاف ایسی صورت کے کسی نے ایک نصرانی کی صلیب تلف کر دی تو وہ اس کی صلیب ہونے کی راہ سے ضامن ہوگا کیونکہ نصرانی اس کام پر چھوڑ دیا گیا ہے۔

فائدہ: فرق یہ ہے کہ ڈھول وطبلہ وستار وشراب وغیرہ ایسی چیزیں ہیں کہ انکے برقرار چھوڑنے کا حکم نہیں ہے بخلاف صلیب کے کہ نصرانی ذمی کو اس حال پر چھوڑ دیا گیا ہے۔

قال ومن غصب ام ولد او مدبرة فماتت في يده ضمن قيمة المدبرة ولا يضمن قيمة ام الولد عندابي حنيفة وقالا يضمن قيمتها لان مالية المدبرة متقومة بالاتفاق ومالية ام الولد غير متقومة عنده وعندهما متقومة والدلائل ما ذكرناها في كتاب العتاق من هذا الكتاب.

اگر کسی نے دوسرے کی ام ولد یا مدبرہ باندی غصب کر لی پھر وہ غاصب کے ہاتھ میں مرگئی تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک مدبرہ کی

قیمت کا ضامن ہوگا اورام ولد کی قیمت کا ضامن نہ ہوگا اور صاحبینؒ نے فرمایا کہ دونوں کی قیمت کا ضامن ہوگا اس واسطے کہ مدبرہ بالا تفاق قیمت دار ہے اور ام ولد کی مالیت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک مال متقوم نہیں ہے اور صاحبینؒ کے نزدیک قیمت دار ہے اور ہم نے جانبین کے دلائل کو کتاب العتاق میں ذکر کیا ہے

فائدہ: زید نے خالد کا کوئی کپڑا غصب کر کے اس کو پہنا یا یا اس کا طعام غصب کر کے اسی کو کھلا یا حالانکہ مالک کو معلوم نہ ہوا کہ یہ میرا کپڑا یا میرا طعام ہے تو ہمارے نزدیک اس کے تاوان سے بری ہو جائے گا یہی قول مالک وروایت شافعیؒ ہے اور اگر اس کے ہاتھ فروخت یا ہبہ کر کے سپرد کیا یا ودیعت دے دیا یا عاریتاً سپرد کیا یا اجارہ دے کر سپرد کیا حالانکہ مالک کو معلوم نہیں ہے تو ہمارے و مالکؒ کے نزدیک ضمان سے بری ہوگا اور یہی ایک وجہ شافعیؒ ہے اور اگر مالک نے اس کو غاصب کے پاس رہن کر دیا تو امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک غاصب اس کی ضمان سے بری نہ ہوگا اور شافعیؒ کے شاگرد مزنی رحمہ اللہ کے نزدیک و ہمارے و مالکؒ واحمدؒ کے نزدیک بری ہو جائے گا اگر کسی کے گھوڑے یا گائے بھینس وغیرہ جانور کی رسی کھول دی یا پرندے کے پنجرے کی کھڑکی کھول دی یا غلام کی بیڑی کھول دی پس چوپایہ بھاگ یا پرنداڑ گیا یا غلام بھاگ گیا تو ہمارے نزدیک اور ایک قول میں شافعیؒ کے نزدیک ضامن نہ ہوگا اور امام مالک واحمدؒ ایک قول شافعی میں ضامن ہوگا اور اگر کپے یا مشکیزہ کا دہانہ کھول دیا پس گھی یا تیل جو چیز تھی وہ بہہ گئی یا قندیل کی بندش کھول دی جس سے وہ گر کر ٹوٹ گئی تو ضامن ہوگا اور اگر گھی جما ہوا تھا پھر آفتاب کی گرمی سے پگھل کر بہہ گیا تو ضامن نہ ہوگا۔ اور امام مالک واحمد کے نزدیک ضامن ہوگا۔ آزاد آدمی کا غصب بالا جماع نہیں ہوتا ہے اور اگر کسی آزاد سے زبردستی کام لیا تو امام مالکؒ وشافعیؒ واحمدؒ کے نزدیک اجر المثل واجب ہوگا اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک نہیں۔ اگر کتا جس سے منفعت حاصل ہوتی ہو مثلاً چوروں وغیرہ سے حفاظت ہوتی ہو اور اس کو ایک مدت تک روک رکھا تو ہمارے و مالک واحمدؒ کے نزدیک اجرت واجب نہ ہوگی اور یہی ایک وجہ شافعیؒ سے ہے اور اگر اس کو تلف کیا یا مر گیا تو ہمارے نزدیک ضامن ہوگا اور امام مالک وشافعیؒ واحمدؒ کے نزدیک نہیں واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔

﴿هذا آخر المجلد السابع، يليه المجلد الثامن، واوله كتاب احياء الموات﴾

(جلد ہفتم ختم ہوئی، اسکے بعد جلد ہشتم ہے، جس کا آغاز "کتاب احیاء الموات" سے ہوگا)

معیاری اور ارزاں

مکتبہ دار الاشاعت کراچی کی مطبوعہ چند درسی کتب وشروحات

تسہیل الضروری مسائل القدوری عربی مجلد یکجا		حضرت مفتی محمد عاشق الٰہی البرنیؒ
تعلیم الاسلام مع اضافہ جوامع الکلم کامل مجلد		حضرت مفتی کفایت اللہؒ
تاریخ اسلام مع جوامع الکلم		مولانا محمد میاں صاحبؒ
آسان نماز مع چالیس مسنون دعائیں		مولانا مفتی محمد عاشق الٰہیؒ
سیرت خاتم الانبیاء		حضرت مولانا مفتی محمد شفیعؒ
سیرت الرسول		حضرت شاہ ولی اللہؒ
رحمت عالم		مولانا سید سلیمان ندویؒ
سیرت خلفائے راشدین		مولانا عبدالشکور فاروقیؒ
مدلل بہشتی زیور مجلد اوّل، دوم، سوم	(کمپیوٹر ت)	حضرت مولانا محمد اشرف علی تھانویؒ
بہشتی گوہر	(کمپیوٹر کتابت)	حضرت مولانا محمد اشرف علی تھانویؒ
تعلیم الدین	(کمپیوٹر کتابت)	حضرت مولانا محمد اشرف علی تھانویؒ
مسائل بہشتی زیور	(کمپیوٹر کتابت)	حضرت مولانا محمد اشرف علی تھانویؒ
احسن القواعد		
ریاض الصالحین عربی مجلد مکمل		امام نوویؒ
اسوۂ صحابیات مع سیر الصحابیات		مولانا عبدالسلام انصاری
قصص النبیین اردو مکمل مجلد		حضرت مولانا ابوالحسن علی ندویؒ
شرح اربعین نوویؒ اردو		ترجمہ وشرح مولانا مفتی عاشق الٰہی
تفہیم المنطق		ڈاکٹر عبداللہ عباس ندویؒ
مظاہر حق جدید شرح مشکوٰۃ شریف ۵ جلد اعلیٰ	(کمپیوٹر کتابت)	مولانا عبداللہ جاوید غازی پوریؒ
تنظیم الاشتات شرح مشکوٰۃ اوّل، دوم، سوم یکجا		
اَلصبح النوری شرح قدوری	(کمپیوٹر کتابت)	مولانا محمد حنیف گنگوہی
معدن الحقائق شرح کنز الدقائق		مولانا محمد حنیف گنگوہی
ظفر المحصلین مع قرۃ العیون (حالات مصنفین درس نظامی)		مولانا محمد حنیف گنگوہی
تحفۃ الادب شرح نفحۃ العرب		مولانا محمد حنیف گنگوہی
نیل الامانی شرح مختصر المعانی		مولانا محمد حنیف گنگوہی
تسہیل جدید عین الہدایہ مع عنوانات پیراگرافنگ	(کمپیوٹر کتابت)	مولانا انوار الحق قاسمی مدظلہ

ناشر:- دار الاشاعت اردو بازار کراچی فون ۲۶۳۱۸۶۱-۶۸-۲۲۱۳۷۶۸-۰۲۱

تشریحات، تسہیل اور اضافۂ عنوانات کے ساتھ ایک بے مثال تشریح

زبان وبیان کے نئے اسلوب میں

عین الہدایہ جدید

افادات : مولانا سید امیر علی رحمۃ اللہ علیہ

تشریحات، تسہیل وترتیب جدید

مولانا محمد انوار الحق قاسمی مدظلہم
استاد ہدایہ مدرسہ عالیہ ڈھاکہ

مقدمہ

استاذ الاساتذہ حضرت مولانا سلیم اللہ خان صاحب
صدر وفاق المدارس العربیہ پاکستان

پیش لفظ : مولانا مفتی نظام الدین شامزئی مدظلہم

تقریظات : مولانا احسان اللہ شائق استاد ہدایہ جامعہ حمادیہ کراچی و مولانا عبداللہ شوکت صاحب دار الافتاء جامعہ بنوریہ کراچی

دار الاشاعت
اردو بازار، ایم اے جناح روڈ
کراچی پاکستان 2213768

عین الہدایہ جدید

تشریحات، تسہیل اور اضافہ عنوانات کے ساتھ ایک بے مثال تشریح

عین الہدایہ جدید

زبان وبیان کے نئے اسلوب میں

جلد ہشتم

کتاب احیاء الموات

کتاب الفرائض

مقدمہ

استاذ الاساتذہ حضرت مولانا سلیم اللہ خان صاحب

صدر وفاق المدارس العربیہ پاکستان

افادات: مولانا سید امیر علی رحمۃ اللہ علیہ

تشریحات، تسہیل وترتیب جدید

مولانا محمد انوار الحق قاسمی مدظلہم

استاذ ہدایہ مدرسہ عالیہ ڈھاکہ

پیش لفظ: مولانا مفتی نظام الدین شامزئی مدظلہم

تقریظات: مولانا احسان اللہ شائق استاذ ہدایہ جامعہ حمادیہ کراچی و مولانا عبداللہ شوکت صاحب دار الافتاء جامعہ بنوریہ کراچی

دارالاشاعت

اردو بازار ایم اے جناح روڈ

کراچی پاکستان 2213768

باہتمام : خلیل اشرف عثمانی دارالاشاعت کراچی
کمپوزنگ : مولانا طاہر صدیق صاحب
طباعت : ۲۰۰۳ء احمد پرنٹنگ پریس، کراچی۔
ضخامت : ۸۲۴ صفحات

﴿........ملنے کے پتے........﴾

بیت القرآن اردو بازار کراچی
بیت العلوم 20 نابھ روڈ لاہور
کشمیر بک ڈپو۔ چنیوٹ بازار فیصل آباد
کتب خانہ رشیدیہ۔ مدینہ مارکیٹ راجہ بازار راولپنڈی
یونیورسٹی بک ایجنسی خیبر بازار پشاور
بیت الکتب بالمقابل اشرف المدارس گلشن اقبال کراچی

ادارۃ المعارف جامعہ دارالعلوم کراچی
ادارہ اسلامیات ۱۹۰۔ انارکلی لاہور
مکتبہ سید احمد شہیدؒ اردو بازار لاہور
مکتبہ امدادیہ ٹی بی ہسپتال روڈ ملتان
ادارہ اسلامیات موہن چوک اردو بازار کراچی
ادارۃ القرآن والعلوم الاسلامیہ B-437 دیب روڈ لسبیلہ کراچی

فہرست مضامین
عین الہدایہ جدید، جلد ہشتم
از کتاب احیاء الموات تا ختم کتاب

☆☆☆

﴿كتاب احياء الموات﴾

قال الموات مالا ينتفع به من الاراضى لا نتفاء الماء عنه اولغلبة الماء عليه اوما اشبه ذلك مايمنع الزراعة سمى بذلك لبطلان الانتفاع به قال فما كان منها عاديا لا مالك له او كان مملوكا فى الاسلام لا يعرف له مالك بعينه وهو بعيد من القرية بحيث اذا وقف انسان من اقصى العامر فصاح لا يسمع الصوت فيه فهو موات قال رضى الله عنه هكذا ذكره القدورى ومعنى العادى ماقدم خرابه والمروى عن محمد انه يشترط ان لا يكون مملوكا لمسلم اوذمى مع انقطاع الارتفاق بها لتكون ميتة مطلقا فاما التى هى مملوكة لمسلم اوذمى لا تكون مواتا واذا لم يعرف مالكه يكون لجماعة المسلمين ولو ظهرله مالك ترد عليه ويضمن المزارع نقصانها والبعد عن القرية على ماقال شرطه ابو يوسف لان الظاهر ان ما يكون قريبا من القرية لا ينقطع ارتفاق اهلها عنه فيدار الحكم عليه ومحمد اعتبر انقطاع ارتفاق اهل القرية عنها حقيقة وان كان قريبا من القرية كذا ذكره الامام المعروف بخوا هرزاده وشمس الائمه السرخسي اعتمد على مااختاره ابو يوسف.

ترجمہ: قدوریؒ نے کہا ہے کہ موات وہ زمینیں کہلاتی ہیں جن سے کسی طرح کا نفع حاصل نہیں کیا جاسکتا ہو خواہ اس میں پانی ڈالنے کی کوئی سہولت نہ ہونے کی وجہ سے ہو یا پانی میں ڈوب جانے کی وجہ سے ہو یا اس جیسی کوئی دوسری وجہ سے ہو جس سے کہ کھیتی کرنے سے روکاوٹ ہو، موات کے معنی بے جان چیز کے بھی ہیں، اور ایسی زمین کو بھی موات اسی وجہ سے کہا جاتا ہے کہ اس سے بھی زندگی کا فائدہ حاصل نہیں کیا جاسکتا ہے، (ف: اور فتاوئی میں ہے کہ موات زمین وہ زمین ہے جو شہر سے باہر اور کسی کی ملکیت میں نہ ہو، اور نہ اس میں کوئی خاص حق ہو، اس سے معلوم ہوا کہ شہر کے اندر موات زمین نہیں ہو سکتی ہے، اگر چہ اس میں کھیتی نہیں کی جاتی ہو، یعنی غیر مزروعہ ہو، اسی طرح شہر سے باہر کسی کی ملکیت میں ہو یا جس زمین سے کسی کا کوئی حق متعلق ہو وہ بھی موات نہیں ہوگی، جیسے وہ زمین کہ جہاں سے شہر والے لکڑیاں لاتے ہوں یا ان کی چراگاہ ہو یا نمک کی جھیل وغیرہ ہو، یہاں تک کہ امام کے لئے یہ جائز نہیں ہے کہ ایسی زمین کسی کے لئے مخصوص کردے، پھر ظاہر الروایۃ میں یہ شرط نہیں ہے کہ وہ آبادی سے دور بھی ہو، یہانتک کہ اگر آبادی کے قریب کوئی جھیل ہو یا مزکل (گھاس) کا جنگل جو کسی کی ملکیت میں نہ رہا ہو اور خشک ہو گیا تو وہ زمین بھی موات ہی ہے، اور یہی قول صحیح ہے، البدائع۔

قال فما كان الخ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ ان زمینوں میں سے جو بھی عادی یعنی زمانہ سے اس حال میں ویران پڑی ہو کہ اس کا کوئی مالک نہ ہو، یا مملکت اسلامی میں وہ ایک غلام رہا ہو، مگر اس کا کوئی متعین اور معلوم مالک نہ رہا ہو، اور وہ زمین آبادی سے اتنی دوری پر ہو کہ اگر آبادی کے کنارہ سے کھڑے ہو کر زور دار آواز لگائی جائے تو بھی اس زمین تک آواز نہ پہنچتی ہو، الحاصل ایسی ہی زمین موات کہلاتی ہے۔

قال رضی اللہ تعالیٰ عنہ الخ: صاحب ہدایہؒ نے فرمایا ہے کہ صاحب قدوریؒ نے ایسا ہی بیان کیا ہے، اور عادی سے مراد

وہ زمین ہے جو زمانہ قدیم سے ویران ہو، اور امام محمدؒ سے اس طرح مروی ہے کہ اس میں یہ شرط بھی ہے کہ یہ زمین کسی مسلمان یاذمی کی ملکیت میں نہ رہی ہو، ساتھ ہی شہر والوں کو اس سے فائدہ بھی نہ ہوتا ہو، اس طرح وہ مکمل طور سے مردہ سمجھی جائیگی، اس لئے اگر وہ زمین کسی مسلمان یاذمی کی ملکیت میں ہوگی تو وہ مردہ یا موات نہیں کہلائیگی، اور جب اس زمین کا کوئی مالک نہ ہو تو وہ سارے مسلمانوں کی ملکیت ہوگی، پھر جب کبھی بھی اس کا کوئی مالک بن کر سامنے آجائے تو بعد ثبوت وہ زمین اسے واپس کردی جائیگی، اور جس شخص نے اس میں کھیتی کی ہوگی وہ اس کے نقصان کا ضامن ہوگا، اور آبادی سے قریب ہونے کی شرط جیسی کہ قدوریؒ نے لگائی ہے اس کی غرض یہ ہے کہ اس سے آبادی والوں کا تعلق ختم نہیں ہوتا ہے، لہذا اسی پر حکم کی بنیاد ہوگی، جبکہ امام محمدؒ نے حقیقت میں آبادی والوں کی نفع کے لائق نہ رہنے کا اعتبار کیا ہے، یعنی اگر واقعۃً آبادی والوں کو اس سے فائدہ حاصل نہ ہوتا ہو تو وہ زمین مردہ ہوگی، اگرچہ آبادی کے قریب ہی ہو، چنانچہ شیخ الاسلام خواہر زادہؒ نے ایسا ہی ذکر فرمایا ہے، اور شمس الائمہ سرخسیؒ نے ابویوسفؒ کے مذہب مختار کو ترجیح دی ہے۔

توضیح: کتاب احیاء الموات: الموات کی تعریف، عادی کی مراد، اقوال ائمہ، دلائل

ثم من احیاه باذن الامام ملكه وان احیاه بغیر اذنه لم یملكه عند ابی حنیفة وقالا یملكه لقوله علیه السلام من احی ارضا میتة فهی له، ولانه مال مباح سبقت یده الیه فیملكه كما فی الحطب والصید، ولا بی حنیفة قوله علیه السلام لیس للمرء الا ما طابت به نفس امامه، وما رویاه یحتمل انه اذن لقوم لا نصب لشرع ولانه مغنوم لوصوله الی ید المسلمین بایجاف الخیل والركاب فلیس لاحد ان یختص به بدون اذن الامام كما فی سائر الغنائم ویجب فیه العشر لان ابتداء توظیف الخراج علی المسلم لا یجوز الا اذا سقاه بماء الخراج لانه حینئذ یكون ابقاء الخراج علی اعتبار الماء فلو احیاها ثم تركها وزرعها غیره فقد قیل الثانی احق بها لان الاول ملك استغلالها لارقبتها فاذا تركها كان الثانی احق بها والاصح ان الاول ینزعها من الثانی لانه ملكها بالاحیاء علی ما نطق به الحدیث اذ الاضافة فیه بلام التملیك وملكه لا یزول بالترك ومن احی ارضا میتة ثم احاط الاحیاء بجوانبها الاربعة من اربعة نفر علی التعاقب فعن محمد ان طریق الاول فی الارض الرابعة لتعینها لتطرقه وقصد الرابع ابطال حقه.

ترجمہ: پھر جس شخص نے کسی مردہ زمین کو امام وقت کی اجازت سے آباد کیا تو وہ اس کا مالک ہوگیا، لیکن امام کی اجازت کے بغیر از خود آباد کرلیا تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک وہ اس کا مالک نہ ہوگا، مگر صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ وہ اس کا مالک ہوجائے گا، کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ جو بھی مردہ زمین کو زندہ کرے گا وہ زمین اسی کی ہوجائیگی، اس کی روایت ان محدثین نے کی ہے ابوداؤد الترمذی النسائی وابن حبان، اور اس عقلی دلیل سے بھی کہ ایسی زمین مال مباح ہوتی ہے یعنی جس کا ہاتھ ایسی چیز پر پہلے پہنچ جاتا ہے وہی اس کا مالک ہوجاتا ہے، جیسے کہ لکڑیوں اور شکار کے جمع کرنے میں ہوتا ہے، اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ آدمی کا صرف وہی مال اس کے حصہ کا ہوتا ہے جو اس نے اپنے امام کی خوشی سے پایا ہو، اس کی روایت اسناد ضعیف کے ساتھ الطبرانی نے کی ہے۔

اور صاحبینؒ نے جو حدیث روایت کی ہے اس میں اس بات کا احتمال ہے کہ اس کے ذریعہ کسی مخصوص لوگوں کے لئے اجازت ہو یعنی یہ کوئی عام قاعدہ اور مطلقاً ہر شخص کے لئے اصل کلی نہ ہو، اور اس دلیل سے بھی کہ ایسی زمینیں بھی غنیمت کے مال میں شامل ہیں کیونکہ وہ بھی مسلمانوں کے قبضہ میں اس طرح پہنچی ہیں کہ مجاہدین اور گھڑ سواروں کے ذریعہ حملہ کرکے ان کو حاصل کیا گیا ہے اس لئے اس میں کسی کو یہ اختیار نہیں ہوگا کہ امام کی اجازت کے بغیر ان کے کسی خاص ٹکڑے اور حصہ کو اپنے لئے

مخصوص کرلے جیسا کہ غنیمت کے دوسرے مالوں کا حکم ہوتا ہے، پھر جس مسلمان نے ایسی زمین کو آباد کیا ہو اس میں پیداوار کا دسواں حصہ لازم ہوگا کیونکہ کسی مسلمان پر ابتدائی خراج مقرر کرنا جائز نہیں ہے، البتہ اگر کسی نے خراجی پانی سے ایسی زمین کو سیراب کیا ہو تب خراج لازم ہوگا، کیونکہ پانی کے خراجی ہونے کی حیثیت سے اب اس زمین پر ابتداءً خراج نہیں بلکہ بقاء کے لئے خراج لازم ہوگا۔

اس کے بعد اگر اس قابض نے بھی اس زمین سے اپنا قبضہ ختم کر دیا اور دوسرے کسی نے اس میں کھیتی کر لی تو بعضوں نے کہا ہے کہ وہ دوسرا شخص اس زمین کا حق دار ہو جائے گا، کیونکہ پہلا شخص صرف اس کے منافع اور پیداوار کا مالک ہوا تھا لیکن اس زمین کا مالک نہیں ہوا تھا، اور جب اس نے وہ زمین چھوڑ دی تو وہ اس کا حق دار باقی نہ رہا اس لئے جب دوسرے نے اس میں محنت کی تو دوسرا شخص اس کا حق دار ہو گیا، لیکن قول اصح یہ ہے کہ پہلا شخص وہ زمین دوسرے کے قبضہ سے واپس لے سکتا ہے کیونکہ حدیث کے حکم کے مطابق پہلے جس شخص نے اسے آباد کیا تھا وہ اس زمین کا مالک ہو چکا تھا، اس لئے کہ حدیث میں ملکیت کی اضافت موجود ہے، اور ایک مرتبہ ملکیت ثابت ہو جانے کے بعد اس کی ملکیت ختم نہیں ہو سکتی ہے۔

ومن احیا ارضاً الخ: اور اگر کسی نے کسی مردہ زمین کو آباد کیا اس کے بعد چار شخصوں نے ایک ایک کر کے اس زمین کے چاروں طرف کی مردہ زمین کو آباد کر کے گھیرے میں لے لیا، تو اس بیچ کی زمین میں آمد و رفت کے لئے راستہ امام محمدؒ کے قول کے مطابق چوتھی زمین سے ہوگا، کیونکہ ابتدائی تین طرف سے گھیر لینے تک اس کا راستہ چوتھی طرف سے باقی تھا، لیکن چوتھی طرف سے گھیر لینے والے نے اس کے راستہ کو بالکل بند کر دیا ہے، گویا اس چوتھے شخص نے اس کے حق کلیۃً ختم کر دیا ہے اس لئے اسی طرف سے اسے راستہ دینا ہوگا۔

توضیح: مردہ زمین کو امام وقت کی اجازت سے اور بغیر اجازت آباد کرنے کے بارے میں ائمہ کرام کے درمیان حکم کا فرق اور ان کے دلائل

قال ویملکه الذمی بالاحیاء کما یملکه المسلم لان الاحیاء سبب الملك الا ان عند ابی حنیفة اذن الامام من شرطه فیستویان فیه کما فی سائر اسباب الملك حتی الاستیلاء علی اصلنا قال ومن حجر ارضا ولم یعمرها ثلاث سنین اخذها الامام ودفعها الی غیره لان الدفع الی الاول کان لیعمرها فتحصل المنفعة للمسلمین من حیث العشر والخراج فاذا لم یحصل یدفعه الی غیره تحصیلا للمقصود ولان التحجیر لیس باحیاء لیملکه به لان الاحیاء انما هو العمارة والتحجیر للاعلام سمی به لانهم کانوا یعلمونه بوضع الاحجار حوله اویعلمونه لحجر غیرهم عن احیائه فبقی غیر مملوك کما کان هو الصحیح وانما شرط ترك ثلاث سنین لقول عمر رضی الله عنه لیس لمتحجر بعد ثلاث سنین حق ولانه اذا اعلمه لابد من زمان یرجع فیه الی وطنه وزمان یهیی اموره فیه ثم زمان یرجع الی ما یحجره فقدرناه بثلاث سنین لان مادونها من الساعات والایام والشهورلا یفی بذلك واذا لم یحضر بعد انقضائها فالظاهر انه ترکها قالوا هذا کله دیانة فاما اذا احیاها غیره قبل مضی هذه المدة ملکها لتحقق الاحیاء منه دون الاول فصار کالاستیام فانه یکره ولو فعل یجوز العقد.

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ ایک ذمی بھی مردہ زمین کو آباد کر کے اسی طرح سے اس کا مالک ہو سکتا ہے جس طرح سے ایک مسلمان اس کا مالک ہو جاتا ہے کیونکہ ایسی مردہ زمین کے مالک بن جانے کا سبب اس کو آباد کرنا ہوتا ہے، البتہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس کی ملکیت کے لئے یہ شرط بھی ہے کہ آباد کرنا امام کی اجازت سے ہو، اس کے بعد مالک بننے میں مسلمان اور ذمی دونوں برابر درجہ کے ہوں گے جیسے کہ ملکیت حاصل کرنے کے لئے دوسرے اسباب مثلاً خرید و فروخت و میراث و شفعہ وغیرہ کی

ملکیت میں سب برابر ہوتے ہیں، اور ہمارے نزدیک تو اگر میدان جہاد میں کفار مسلمانوں کے مال پر غالب آجائیں تو وہ بھی ان مالوں کے مالک ہو جائینگے، (ف: یعنی اگر کفار مسلمانوں پر حملہ کر کے بزور طاقت مسلمانوں کا مال چھین کر اپنے ملک لے جائیں تو وہ مالک ہو جائینگے، لیکن امام شافعیؒ کے نزدیک کسی قیمت پر کفار مسلمان کے مال کے مالک نہیں ہوں گے)۔

قال ومن حجر الخ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی نے زمین پر قبضہ کرنے کے لئے اسے چاروں طرف سے پتھروں سے گھیر دیا اور چھوڑ دیا یہانتک کہ تین برس تک اس کو آباد نہیں کیا تب امام اس زمین کو اس شخص سے لے کر کسی دوسرے کو دیدے گا، کیونکہ پہلے شخص کو دینے کی اصل غرض تو یہی تھی کہ وہ اسے آباد کرلے تاکہ اس کی پیداوار سے عشر و خراج کی آمدنی حاصل ہو اور مسلمانوں کو ملے لیکن جب اس نے قبضہ کر کے چھوڑ دیا تو اس سے مسلمانوں کو فائدہ نہیں پہنچا، اس لئے اس سے زمین کو لے کر دوسرے کو امام دیدے گا، تاکہ اب دوسرا شخص اس میں محنت کر کے خود بھی فائدہ حاصل کرے، اور آمدنی سے دوسرے مسلمانوں کو بھی فائدہ پہنچائے۔

ولان التحجير الخ: اور اس دلیل سے بھی کہ زمین کو صرف پتھروں سے گھیر دینے سے اس کی آبادی اور اس سے آمدنی حاصل نہیں ہوتی ہے، صرف پتھر رکھ کر ہی وہ اس کا مالک بن جائے جبکہ پتھروں کے رکھنے کی غرض صرف یہ ہوتی ہے کہ دوسرے لوگ یہ جان لیں کہ کسی شخص نے اس پر قبضہ کرنا چاہا ہے، اس کام کو تحجیر کہنے کی وجہ بھی یہ ہے کہ لوگ زمین کے چاروں طرف پتھر رکھ کر اس کے بنجر ہونے اور دوسرے کی کوشش کرنے کو جان لیتے تھے، الحاصل پتھروں کے رکھنے سے پہلے بھی زمین جیسی تھی اتنی مدت گزر جانے کے بعد بھی ویسی رہی اس لئے اس پر قابض کی ملکیت ثابت نہیں ہوگی، اور یہی قول صحیح ہے۔

وانما شرط ترك ثلاث سنين الخ: پھر اس جگہ مصنفؒ نے پتھر سے تین سال تک گھیرے رکھنے کی شرط اس لئے لگائی ہے کہ حضرت عمرؓ نے فرمایا ہے کہ کسی بھی شخص کو تین سال تک پتھروں سے گھیرے رکھنے کے بعد اس کا حق باقی نہیں رہتا ہے، اور اس دلیل سے بھی کہ پتھر رکھ کر جب قابض نے اپنے قبضہ کا اعلان کیا تو اسے اتنی مہلت ضرور ملنی چاہئے کہ وہ اس جگہ سے اپنے علاقہ میں واپس جائے پھر اسے مزید اتنی مہلت ملنی چاہئے کہ اس کی آبادکاری کے سارے لوازمات کو اکٹھے کر کے اپنا اصل کام کرسکے، پھر اس علاقہ میں واپس پہنچ سکے، اس لئے ہم نے سہولت سے کام کرنے کے لئے اتنی مدت کی مہلت دی ہے، جس کے لئے تین سال کافی ہیں، اس سے کم کی مہلت جو مہینوں اور دنوں میں شمار ہوں گے، وہ اتنے کاموں کے لئے کافی نہیں ہو گی، اب جبکہ اس مدت میں بھی وہ قابض واپس آکر اپنا کام شروع نہیں کرتا ہے، تب یہی سمجھا جائے گا کہ اس نے اپنا ارادہ ختم کردیا ہے، مشائخ نے فرمایا ہے کہ یہ تفصیلی حکم صرف دیانۃً ہے، اب اگر کوئی دوسرا شخص اس مدت کے اندر ہی اسے آباد کردے تو اس کی طرف سے زمین کو آباد کرنا چونکہ پایا گیا ہے تو اس کی مثال ایسی ہوگی کہ دوسرے کی خریداری کے وقت کسی کا بیچ میں اپنی طرف سے دام لگا کر اسے خرید لینا ہے، کہ اگرچہ ایسا کرنا مکروہ ہے پھر بھی ایسا کرنے سے خریداری صحیح مان لی جاتی ہے، اسی طرح موجودہ مسئلہ میں بھی دوسرے شخص کی طرف سے تین سالوں کے اندر کی آبادکاری صحیح مان لی جائیگی۔

توضیح: کیا مردہ زمین کو آباد کر کے ذمی بھی اس کا مسلمانوں کی طرف مالک بن سکتا ہے، تحجیر کے معنی، کیا کسی مردہ زمین کو صرف گھیر کر چھوڑ دینے سے ہی قابض کی ملکیت پختہ ہو جاتی ہے، اگر ایسی زمین میں دوسرا شخص کھیتی کرلے تب وہ زمین کس کی ملکیت میں رہیگی، مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال ائمہ، دلائل

ثم التحجير قد يكون بغير الحجر بان غرز حولها اغصاناً يابسة اونقى الارض واحرق مافيها من الشوك

وحصد ما فيها من الحشيش او الشوك وجعلها حولها وجعل التراب عليها من غيران يتم المسناة ليمتنع الناس من الدخول اوحفر بئرا ذراعا او ذراعين وفي الاخير ورد الخبر ولو كربها وسقاها فعن محمد انه احياء ولو فعل احدهما يكون تحجير ا ولو حفر انهارها ولم يسقها يكون تحجيرا وان كان سقاها مع حفر الانهار كان احياء لوجود الفعلين ولو حوطها اوسنمها بحيث يعصم الماء يكون احياء لانه من جملة البناء وكذا اذا بذرها قال ولا يجوز احياء ما قرب من العامر ويترك مرعى لاهل القرية ومطرحا لحصائدهم لتحقق حاجتهم اليها حقيقتها اودليلها على مابيناه فلا يكون مواتا لتعلق حقهم بها بمنزلة الطريق والنهر وعلى هذا قالوا لا يجوز ان يقطع الامام ما غنى بالمسلمين عنه كالملح والآبار التي يستقى الناس منها لما ذكرنا .

ترجمہ: پھر تحجیر کبھی پتھروں کے سوا کسی اور چیز سے بھی ہو سکتی ہے، اس طرح سے کہ اس زمین کے چاروں طرف سے سوکھی لکڑیاں گاڑدی جائیں، یا اس زمین کے اندر جو گھاس یا کانٹے لگے تھے وہ کاٹ کر چاروں طرف کھڑے کر دیئے جائیں، یا اس زمین میں مٹی ڈال دی جائے، لیکن اس میں پانی کے لئے یا کوئی راستہ نہ بنایا جائے، کہ لوگ اس پر نہ چل سکیں، یا اس زمین میں کوئی کنواں ایک دو ہاتھ کھود کر چھوڑ دیا جائے، اسی گڑھے کے بارے میں روایت بھی بیان کی جاتی ہے، (اگر چہ وہ روایت میں نے نہیں پائی ہے، الزیلعی)، اور اگر اس زمین میں گڑھا کر کے اس کے پانی میں زمین کو سیراب کر دیا تو یہ صرف تحجیر ہی نہیں بلکہ احیاء ہے یعنی اس طرح کرنے کے بعد صرف قبضہ کی علامت ہی نہیں پائی گئی بلکہ اس کی آبادی پائی گئی، اور اگر قابض نے اس زمین میں نہریں کھود ڈالیں مگر اس وقت تک اس میں پانی نہیں چھوڑا تو یہ بھی تحجیر ہی ہوگی، اور اگر زمین میں نہر کھودنے کے ساتھ ہی اس میں پانی بھی چھوڑ دیا تو یہ اسے آباد کرنا یا احیاء کہلائے گا، کیونکہ اس صورت میں دونوں باتیں پائی گئی ہیں، اور اگر زمین کے چاروں طرف دیوار بنادی گئی یا اس کے اطراف میں منڈیریں بنا گئیں کہ جن سے پانی رک جائے تو اس کام کو احیاء یا آباد کرنا کہا جائے گا، کیونکہ یہ طریقہ بھی تعمیر کے حکم میں ہے، اسی طرح اگر اس زمین میں بیج بوئے گئے تو بھی احیاء ہے۔

قال ولا يجوز احياء الخ: قدوریؒ نے کہا ہے کہ جو زمین آبادی سے قریب ہو اسے آباد کرنا جائز نہیں ہے، اور وہ زمین علاقہ کے لوگوں کے لئے چراگاہ یا کھلیان جیسے کاموں کے لئے چھوڑی جائیگی، کیونکہ اس زمین کے قرب وجوار کے لوگوں کو اس کی ضرورت ہوتی ہے، خواہ امام محمدؒ کے قول کے مطابق حقیقت کے طور پر ہو، یا امام ابو یوسفؒ کے قول کے مطابق ضرورت کی بناء پر ہو، جیسا کہ ہم نے پہلے بیان کر دیا ہے، اس لئے ایسی زمین موات نہیں ہوتی ہے، کیونکہ اس سے اس کے قرب وجوار کے تمام لوگوں کا حق متعلق ہے، اسی لئے یہ عام سڑکوں اور نہروں کے حکم میں ہو گی، اسی بناء پر مشائخ نے فرمایا ہے کہ امام کے لئے یہ بات جائز نہیں ہے کہ ایسی کسی چیز کو بھی جس سے لوگوں کے حقوق متعلق ہوں اقطاع یا انعام واحسان کے طور پر دے، جیسے نمک کی کان یا وہ تالاب اور جھیلیں اور کنوئیں جن سے عوام پانی بھرتے اور زمین کو سیراب کرتے ہوں، جس کی وجہ یہی ہے کہ عام لوگوں کو ان چیزوں کی ضرورت ہوتی ہے اور لوگوں کے حقوق ان سے متعلق ہوتے ہیں۔

قال ومن حفر الخ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی نے جنگل میں ایک کنواں کھودا تو اس کو اس کنوئیں کے ساتھ اس کا حریم ملے گا، یعنی اس کنوئیں کے ساتھ اس کے چاروں طرف ایک انداز سے زمین پر بھی حق ملے گا، اور وہ اس کی ملکیت ہو جائیگی، جس کی وجہ سے آئندہ دوسرا کوئی شخص بھی اس زمین میں کسی قسم کا تصرف نہیں کر سکے گا، جس کا مطلب یہ ہے کہ اگر کنوئیں والے نے کسی مردہ یا بنجر زمین میں کنواں کھودا تو اس کے ساتھ ہی امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک شرط یہ بھی ہے کہ اس نے وہ کنواں امام کی اجازت سے کھودا ہو، اور صاحبینؒ کے نزدیک خواہ اجازت کے ساتھ کھودا ہو یا اجازت کے بغیر کھودا ہو بہر صورت اسے ایسے کنوئیں کے لئے حریم ملے گا کیونکہ حریم کا ہونا کنوئیں کے لوازمات میں سے ہے اور کنواں کھودنا بھی زمین کو زندہ یا آباد کرنے کا ایک طریقہ ہے، اور احیاء میں شامل ہے۔

توضیح تحجیر کی کیا کیا صورتیں ہو سکتی ہیں جن سے کسی غیر آباد زمین کو آباد کرنا کہا جا سکے آبادی کے قریب کی زمین کی غیر آباد زمین کے احیاء کا حکم، غیر آباد زمین میں کنواں کھودنے سے اس کے حریم کا حکم، اقوال ائمہ، حکم، دلائل

خضد ما فیھا: خا اور صاد دونوں نقطوں کے ساتھ ضرب سے خضداً، توڑنا، موڑنا، الشجر: کاٹنے، کاٹنا، وفیه ورد الخبر، اس سے اس روایت کی طرف اشارہ ہے من حفر من بیر مقدار ذراع فهو متحجر، یعنی غیر آباد زمین میں جس نے کنویں کے لئے ایک ذراع کے برابر گڑھا کھود لیا تو وہ بھی متحجر ہے، حالانکہ یہ روایت کہیں پائی نہیں گئی ہے، یتم المسناة، سنا، نصر، سنواً وسناوة السحاب، سیراب کرنا، المسناة، بند جو سیلاب کو روکے۔

قال فان كانت للعطن فحريمها اربعون ذراعا لقوله عليه السلام من حفر بيرا فله مما حولها اربعون ذراعا عطنا لماشيته ثم قيل اربعون من كل الجوانب والصحيح انه من كل جانب لان فى الاراضى رخوة ويتحول الماء الى ماحفر دونها وان كانت للناضح فحريمها ستون ذراعا وهذا عندهما وعندابى حنيفة اربعون ذراعا لهما قوله عليه السلام حريم العين خمسمائة ذراع وحريم بير العطن اربعون ذراعا وحريم بير الناضح ستون ذراعا ولانه قد يحتاج فيه الى ان يسير دابته للاستقاء وقد يطول الرشاء وبير العطن للاستقاء منه بيده فقلت الحاجة فلابد من التفاوت وله ما رويناه من غير فصل والعام المتفق على قبوله والعمل به اولى عنده من الخالص المختلف فى قبوله والعمل به وكان القياس يابى استحقاق الحريم لان عمله فى موضع الحفر والاستحقاق به ففيما اتفق عليه الحديثان تركناه وفيما تعارضافيه حفظناه ولانه قد يستقى من العطن بالناضح ومن بيرالنا ضح باليد فاستوت الحاجة فيهما ويمكنه ان يدير البعير حول البير فلا يحتاج الى زيادة مسافة.

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کنواں جانوروں کے عطن کے لئے بنایا گیا ہو تو اس کو کنوئیں کے چاروں طرف چالیس ذراع جگہ ملے گی، کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ جس نے کنواں کھودا اس کے لئے کنوئیں کے چاروں طرف چالیس ہاتھ زمین اس کے جانوروں کے گلے کے عطن کے لئے ملے گا، (ف: عطن اونٹ، بکریوں، وغیرہ کی آرام گاہ جو پانی کے چاروں طرف ہو)، اس حدیث کو ابن ماجہ نے عبداللہ بن مغفلؓ سے مرفوعاً اور امام محمدؒ نے ابوہریرہؓ کی حدیث سے مرفوعاً روایت کی ہے، اور دار قطنیؒ نے کہا ہے کہ یہ صحیح مرسل ہے، یعنی ابوداؤد نے مراسیل میں سعید بن المسیبؒ سے مرسل روایت کی ہے کہ ویران زمین کے کنویں کا حریم پچاس ہاتھ ہے، دار قطنیؒ نے اس کو حسن بن ابی جعفرؒ کے ذریعہ سے ابوہریرہؓ کو زیادہ کر کے موصول کر دیا ہے، لیکن حسن بن ابی جعفر کو امام محمد ونسائی وابن معین وابن مدینی وبخاری رحمہم اللہ نے ضعیف کہا ہے، ابن حبانؒ نے لکھا ہے کہ یہ شخص عابد وزاہد اور مستجاب الدعوات تھے، لیکن دنیا کے مکاروں سے واقف نہ ہونے کی وجہ سے حدیث کو جانچنے سے غافل تھے اس لئے سعید بن المسیبؒ کی مرسل حدیث بھی کافی ہے، واللہ تعالیٰ اعلم۔

ثم قیل الخ: پھر کہا گیا ہے کہ چاروں طرف مجموعۃً چالیس ہاتھ (یعنی ہر طرف سے دس دس ہاتھ ہونا کافی ہے) لیکن قول صحیح یہ ہے کہ ہر طرف سے چالیس چالیس ہاتھ ہونا ضروری ہے، کیونکہ زمینوں کی تہوں میں نرمی ہوتی ہے اس لئے ہر طرف سے چالیس ہاتھ سے کم ہونے میں دوسرا کنواں کھودنے سے پانی اسی کی طرف چلا جائے گا۔

وان كانت للناضح الخ: اور اگر وہ کنواں زمین یا باغ کو سیراب کرنے کے لئے کھودا گیا ہو تو اس کا حریم ساٹھ کا ہوگا، یہ حکم صاحبینؒ کے نزدیک ہے، اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک چالیس ہاتھ ہی ہے، اس میں صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ حریم پانچ سو ہاتھ ہے، اور جو کنواں جانوروں کو پانی پلانے کے لئے ہو اسی کا حریم چالیس ہاتھ ہے، اور جو کنواں سینچنے یا

زمین کو سیراب کرنے کے لئے ہو اس کا حریم ساٹھ ہاتھ ہے، اس کی روایت ابو یوسفؒ نے زہریؒ سے سند ضعیف کے ساتھ مرسلا کی ہے، اور دوسری دلیل یہ ہے کہ باغ یا زمین سیراب کرنے کے لئے پانی نکالنے میں کبھی چرس کھینچنے والے بیل یا اونٹ کو چلانے کی ضرورت پڑتی ہے، جبکہ کنویں کی رسی اس کی گہرائی کے اعتبار سے کم و بیش ہوتی رہتی ہے، اور جانوروں کو پانی پلانے کے لئے جو کنواں ہوتا ہے، اس میں ہاتھ سے کھینچ کر پانی نکالا جاتا ہے، اور اس کے لئے زیادہ لانبی رسی کی ضرورت نہیں ہوتی ہے، لہٰذا جانوروں کے فرق کی وجہ سے دونوں قسم کے حریم میں بھی فرق آئے گا۔

ولہ مارویناہ الخ: اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل وہ حدیث ہے جو ہم نے اوپر روایت کی ہے کہ اس میں سینچنے کے لئے کنوئیں اور جانوروں کو پانی پلانے کے لئے کنوئیں کے درمیان کسی قسم کی تفصیل بیان نہیں کی گئی ہے، ادھر قاعدہ طے شدہ ہے کہ ایسی حدیث جس کے قبول کرنے اور اس پر عمل کرنے میں اتفاق ہو وہ ایسی خاص حدیث سے مقدم مانی جاتی ہے، جس کے قبول کرنے اور اس پر عمل کرنے کے بارے میں اختلاف ہو، (لیکن اس حدیث کے مطلق ہونے میں تامل ہے کیونکہ اس میں بیر عطن کا لفظ موجود ہے، م،) اور اس دلیل سے بھی کہ حریم کے لئے حق کا ہونا خلاف قیاس ہے، کیونکہ کنواں کھودنے والے کی محنت تو صرف اسی جگہ میں پائی گئی ہے، جہاں پر کنوئیں کا گڈھا اور اس کا پانی موجود ہے، حالانکہ جہاں کہیں حق بنتا ہے وہ کام کے ہی لحاظ سے ہوتا ہے، اس لئے اس محدود گڈھے کے علاوہ اس سے فاضل جگہ پر کس دلیل سے استحقاق ہوگا، مگر ہم نے اسی حدیث کی بناء پر قیاس کو چھوڑ کر حق کا دعویٰ کیا ہے، پھر دونوں حدیثوں میں کچھ اختلاف بھی ہے، اس لئے جس مقدار میں دونوں حدیثیں متفق ہیں یعنی جتنی مقدار دونوں حدیثوں سے ثابت ہوتی ہے، یعنی چالیس ہاتھ کا ہونا ہم نے اس مقدار میں اپنے قیاس کو چھوڑ کر اسی مقدار مذکورہ قبول کرلیا ہے، اور جس مقدار میں دونوں کے درمیان تعارض ہے، اس میں ہم نے اپنے قیاس پر عمل کیا ہے، یعنی اس سے زیادہ کا استحقاق نہیں ہوگا، اس کے بعد کنوئیں کی گہرائی کے اعتبار سے اس کی رسی کے چھوٹی اور بڑی ہونے کی جو بات دلیل میں بیان کی گئی ہے، تو اس کا اعتبار نہیں ہوگا، کیونکہ کبھی پلانے کے پانی سے سینچنے کا اور کبھی سینچنے والے کنوئیں کے پانی پلانے کا کام بھی لیا جاتا ہے، لہٰذا دونوں کی ضرورت برابر ہوگئی، اس کے علاوہ یہ بات بھی ممکن ہے، کہ چرس کو کھینچنے والے جانور کو بھی اس کنوئیں کے چاروں طرف چلایا پھرایا جائے، اس لئے اسے بھی زیادہ جگہ کی ضرورت نہیں ہوگی۔

توضیح: عطن کے معنی، کنوئیں کا حریم کتنا ہونا چاہئے، مسائل کی تفصیل، اقوال ائمہ، دلائل مفصلہ

قال وان كانت عينا فحريمها خمس مائة ذراع لما روينا ولان الحاجة فيه الى زيادة مسافة لان العين تستخرج للزراعة فلابد من موضع يجرى فيه الماء ومن حوض يجمع فيه الماء ومن موضع يجرى فيه الى الزراعة فلهذا يقدر بالزيادة والتقدير بخمس مائة بالتوقيف والا صح انه خمس مائة ذراع من كل جانب كما ذكرنا فى العطن والذراع هو المكسرة وقد بيناه من قبل وقيل ان التقدير فى العين والبير بما ذكرنا فى اراضيهم لصلابة بها وفى اراضينا رخاوة فيزداد كيلا يتحول الماء الى الثانى فيتعطل الاول قال فمن اراد ان يحفر فى حريمها منع منه كيلا يؤدى الى تفويت حقه والاخلال به وهذا لانه بالحفر ملك الحريم ضرورة تمكنه من الانتفاع به فليس لغيره ان يتصرف فى ملكه، فان احتفر آخر بيرا فى حد حريم الاولى للاول ان يصلحه ويكبسه تبرعا ولو اراد اخذ الثانى فيه قيل له ان ياخذه بكبسه لان ازالة جناية حفره به كما فى الكناسة يلقها فى دار غيره فانه يؤخذ برفعها وقيل يضمنه النقصان ثم يكبسه بنفسه كما اذا هدم جدار غيره وهذا هو الصحيح ذكره فى ادب القاضى للخصاف وذكر طريق معرفة النقصان وما عطب فى الاولى فلا ضمان فيه لانه غير متعد ان كان

باذن الامام فظاهر وكذا ان كان بغير اذنه عندهما والعذر لابى حنيفة انه يجعل الحفر تحجيزا، وهو بسبيل منه بغير اذن الامام وان كان لايملكه بدونه وما عطب في الثانية ففيه الضمان لانه متعد فيه حيث حفر فى ملك غيره وان حفر الثانى بيرا وراء حريم الاولى فذهب ماء البير الاولى لاشىء عليه لانه غير متعد فى حفرها وللثانى الحريم من الجوانب الثلاثة دون الجانب الاول لسبق ملك الحافر الاول فيه.

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی نے مردہ زمین میں چشمہ کھود دیا اور اس کا عام قاعدہ کے مطابق مالک ہو گیا تو اس کے لئے حریم پانچ سو ہاتھ کا ہو گا اسی روایت کے مطابق جو ہم نے بیان کر دی ہے، اور اس عقلی دلیل سے بھی کہ چشمہ کی صورت میں زیادہ فاصلہ کی ضرورت ہوتی ہے، کیونکہ چشمہ تو کھیتی باڑی کے لئے نکالا جاتا ہے، تو اس کی جگہ اتنی اور ایسی جگہ بھی چاہئے جہاں سے گذر کر پانی کھیت میں جا سکے، اسی لئے اس کی حریم کی مقدار دوسرے حریموں کے مقابلہ میں زیادہ ہو گی، اور اس زیادتی کی مقدار ہم نے حدیث سے معلوم کر لی کہ وہ پانچ سو ہاتھ کی مقدار ہے۔

والاصح انه خمس مائة ذراع الخ: اور اس مقدار حریم کے بارے میں قول اصح یہی ہے کہ یہ پانچ سو ہاتھ بھی اس کے ہر چہار طرف سے ہونے چاہئے، جیسا کہ ہم نے چاہ عطن کے بارے میں بیان کر دیا ہے، اس جگہ ہاتھ سے مراد مکسر گز ہے، جو چھ مٹھی کا ہوتا ہے یہ بات بھی ہم نے پہلے بیان کر دی ہے۔ **وقيل ان التقدير الخ:** اور کچھ مشائخ نے یہ کہا ہے کہ چشمہ یا کنوئیں کے حریم کی جو مقدار بیان کی گئی ہے، یہ عرب کی زمینوں کے بارے میں ہے کیونکہ وہ زمینیں سخت ہوتی ہیں لیکن ہمارے علاقوں کی زمینیں چونکہ نرم ہوتی ہیں اس لئے مقامی طور پر اس کا فیصلہ اس طرح کیا جائے گا کہ جہاں ضرورت ہو اس مقدار سے بھی کچھ زیادہ ہی حریم کا حق چھوڑا جائے گا، تاکہ ایک چشمہ یا کنوئیں کا پانی دوسرے کنوئیں کی طرف رخ نہ کر لے، جس کے نتیجہ میں پہلا کنواں متاثر ہو گا، یعنی یا تو اس کا پانی کم ہو جائے گا، یا بالکل خشک بھی ہو سکتا ہے۔

قال: فمن اراد ان يحفر الخ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ ایک شخص کے کنوئیں کی کھدائی کے بعد اگر کسی دوسرے شخص نے اس کے حریم میں دوسرا کنواں کھودنا چاہا تو اس کو اس سے منع کیا جائے گا، تاکہ پہلے شخص کا حق ضائع نہ ہو اور نہ ہی اس میں کوئی خلل پیدا ہو، جس کی وجہ یہ ہے کہ پہلا شخص کنواں یا چشمہ کھودنے کے بعد اس کے لئے حریم کا مالک ہو گیا تھا تاکہ اس کے حریم کی وجہ سے وہ اپنے کنوئیں کے پانی سے حسب منشا فائدہ اٹھا سکے، اس لئے اب دوسرے شخص کو یہ اختیار نہیں ہو گا کہ پہلے شخص کی ملکیت میں تصرف کر سکے۔

فان احتفر آخر الخ: ممانعت کے باوجود اگر کوئی شخص حریم کے اندر کھود لے تو پہلے شخص کو اس بات کا حق ہو گا کہ اس دوسرے کے کنوئیں کو بالکل بھر دے یا پاٹ دے یعنی ایسا کرنے میں پہلے کی مدد کر دے: **ولو اراد اخذ الثانى الخ:** اور اگر پہلا شخص دوسرے شخص کی گرفت کرنا چاہے، (جرمانہ کرنا چاہئے) تو کچھ لوگوں نے کہا ہے کہ وہ دوسرے کو اس بات پر مجبور کرے کہ اپنے کنوئیں کو بھر دے کیونکہ کھودنے کا جرمانہ یہی ہے کہ اسے بھر دے، جیسے کہ اگر کوئی اپنے گھر کا کوڑا کسی کے گھر میں ڈال دے تو اس کا جرمانہ یہی ہو گا کہ وہ اس کوڑے کو وہاں سے اٹھا کر کہیں اور لے جائے، اور بعض مشائخ نے کہا ہے کہ یہی پہلا شخص دوسرے شخص سے نقصان کا تاوان لے، پھر اپنے طور پر اسے بند کر دے، جیسے کہ اگر کسی نے دوسرے کی دیوار گرا دی تو اس میں بھی یہی حکم دیا جاتا ہے، اور یہی حکم صحیح بھی ہے، چنانچہ خصافؒ کے ادب القاضی میں یہ حکم صراحۃً مذکور ہے، اور اس میں نقصان پہنچانے کا طریقہ یہی بیان کیا گیا ہے۔ یعنی پہلے کنویں کی اس وقت کی قیمت کا اندازہ لگایا جائے جبکہ اس کی قریب یہ دوسرا کنواں نہیں کھودا گیا تھا، پھر دوسرے کنواں کھودے جانے کے بعد پہلے کنویں کی قیمت کا اندازہ لگایا جائے پھر ان دونوں قیمتوں میں جو فرق ہو گا وہی اس میں کمی مانی جائیگی جو دوسرے شخص سے مانگی جائیگی، ع۔

پھر پہلے کنوئیں میں اگر کوئی جانور یا آدمی یا کچھ اور چیز اس میں گرنے سے ضائع ہو جائے تو اس کا کھودنے والا اس نقصان کا ذمہ

دار نہیں ہوگا، کیونکہ اس نے کسی بھی شخص پر کسی قسم کی اس موقع پر زیادتی نہیں کی ہے، چنانچہ اس نے اگر امام کی اجازت سے کھودا ہو تو نتیجہ ظاہر ہے، اسی طرح اگر امام کی اجازت کے بغیر کھودا ہو تب بھی صاحبینؒ کے نزدیک ظاہر ہے کیونکہ ان کے نزدیک امام کی اجازت کے بغیر بھی کھودنا جائز ہے، اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس صورت میں ضامن نہ ہونے کا عذر یہ بیان کیا جاتا ہے کہ کنواں کھودنے کو تحجیر کے حکم میں رکھا جائے گا، اور تحجیر امام کی اجازت کے بغیر بھی جائز ہے، اگرچہ احیاء اور آباد کرنا اجازت کے بغیر جائز نہیں ہے۔

وما عطب فی الثانیة الخ: اور اگر دوسرے کنوئیں میں کوئی جانور وغیرہ گر کر ہلاک ہو گیا تو اس کو کھودنیوالا اس نقصان کا ذمہ دار ہوگا، کیونکہ اس نے جو یہ کنواں کھودا ہے وہ غیر قانونی اور ظالمانہ طور پر ہوا ہے، اس لئے کہ اس نے دوسرے کی ملکیت میں دخل دیا ہے، یعنی کھودا ہے، (ف: لیکن اگر پہلے کنوئیں والے نے امام کی اجازت کے بغیر کھودا ہو تو امام ابو حنیفہؒ کے قول میں یہ حکم مشکل ہے، مگر یہ کہ اجازت کے بغیر بھی پہلے شخص کے لئے حریم ثابت ہو جائے، اچھی طرح مسئلہ کو سمجھ لیں، م۔

وان حفر الثانی الخ: اور اگر دوسرے آدمی نے پہلے حریم کے باہر کنواں کھودا اور اس سے بھی پہلے کنوئیں کا پانی آکر اس سے مل گیا یہانتک کہ پہلے کنوئیں کا پانی خشک ہو گیا، تب اس دوسرے شخص پر کوئی الزام ثابت نہیں ہوگا، کیونکہ اس شخص نے اس دوسرے کنوئیں کو کھود کر کسی پر بھی زیادتی نہیں کی ہے، اس صورت میں اس دوسرے کنویں کو اس طرف حریم نہیں ملے گا، جس طرف وہ پہلا کنواں موجود ہے اس کے علاوہ تین طرفوں سے دوسرے کو بھی حق حریم مل جائے گا، کیونکہ پہلے شخص نے اس طرف حریم لینے کا حق اپنے کنوئیں کو پہلے ہی کھود لینے کی وجہ سے حاصل کیا ہے۔

توضیح: غیر آباد زمین میں چشمہ کھود دینے سے اس کے حریم کے لئے کتنی زمین کا حق دار ہوگا، کیا دوسرے شخص کو ایسے چشمہ کے متصل دوسرا چشمہ کھودنا صحیح ہے، اگر کوئی اس کے قریب ہی اپنا ایک اور چشمہ کھوڈالے تو کیا حکم ہوگا، ایسے چشموں میں اگر آدمی یا جانور یا کوئی اور چیز گر کر ہلاک ہو جائے تو کوئی اس کا ذمہ دار ہوگا یا نہیں، جرمانہ کی کیا صورت ہوگی، مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال ائمہ، دلائل

والقناة لها حريم بقدر ما يصلحها وعن محمد انه بمنزلة البير فى استحقاق الحريم وقيل هو عندهما وعنده لا حريم لها مالم يظهر الماء على الارض لانه نهر فى التحقيق فيعتبر بالنهر الظاهر قالوا وعند ظهور الماء على الارض هو بمنزلة عين فوارة فيقدر حريمه بخمس مائة ذراع والشجرة تغرس فى ارض موات لها حريم ايضا حتى لم يكن لغيره ان يغرس شجرا فى حريمها لانه يحتاج الى حريم له فيه ثمره ويضعه فيه وهو مقدر بخمسة اذرع من كل جانب به ورد الحديث قال وما ترك الفرات او الد جلة وعدل عنه الماء ويجوز عوده اليه لم يجز احياؤه لحاجة العامة الى كونه نهر ا، وان كان لا يجوز ان يعود اليه فهو كالموات اذا لم يكن حريما لعامر لانه ليس فى ملك احد لان قهر الماء يدفع قهر غيره وهو اليوم فى يد الامام.

ترجمہ: اور قناۃ (کاریز جوزمین کے نیچے نہر کی ایک پٹی کے طور پر جاری ہو جاتی ہے، تو) اس کا حریم اس کے مناسب مقرر کیا جائے گا، اور امام محمدؒ سے روایت ہے کہ اس کا حق بھی ایک کنوئیں کے حق کے برابر ہوتا ہے، یعنی چالیس گز کا ہوگا، اور بعض مشائخ نے فرمایا ہے کہ یہ قول مذکور صاحبینؒ کا ہے، اور امام اعظمؒ کے نزدیک کاریز کے لئے کچھ بھی حق حریم نہیں ہے، جب تک کہ اس کا پانی زمین کے اوپر تک ظاہر نہ ہو کیونکہ وہ بھی حقیقت میں نہر ہی ہوتی ہے، اس لئے اس کو کھلی ہوئی نہر پر قیاس کرنا ہوگا،

اور دوسرے مشائخ نے فرمایا ہے کہ جب اس کا پانی ظاہر زمین پر بھی آجائے تو وہ ایک کھلے ہوئے اور ابلنے والے چشمہ کے حکم میں ہوگا، اسی لئے اس کے لئے بھی پانچ سو گز کا حریم مقرر کیا جائے گا۔

والشجرة تغرس الخ: اور کسی غیر آباد زمین میں اگر کوئی درخت لگا دیا گیا ہو تو اس کے لئے حریم ہوگا، اس لئے کسی دوسرے کو یہ حق نہ ہوگا کہ اس درخت کے حریم میں کوئی دوسرا درخت لگا دے، کیونکہ پہلے درخت کے لگانے والے کو حریم کی ضرورت اس لئے مانی گئی تھی کہ اس درخت کی جڑ میں پانی دے سکے، اس کے پھل توڑ کر وہاں پر رکھ سکے اور وہیں پر بوقت ضرورت اسے خشک بھی کر سکے، اور ایسے حریم کی حد اس کے چاروں طرف سے پانچ گز کی ہوگی، چنانچہ حدیث میں ایسا ہی مذکور بھی ہے، (ف: امام ابو داؤدؒ نے یہ حدیث کتاب الاقضیہ میں بیان کر کے خاموشی برتی ہے جس کا مطلب یہ ہوا کہ اس میں کوئی عیب نہیں ہے، لہٰذا یہ حدیث حسن ہوئی)۔

قال وما ترك الفرات الخ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ دریائے فرات یا دریائے دجلہ یا اس جیسے کسی اور دریا نے جو زمین چھوڑی اور اس کا دھارا اپنی جگہ سے ہٹ کر دوسری جگہ بہنے لگا، اس میں اگر یہ امید ہو کہ وہ پانی پھر اپنی جگہ پر آکر بہنے لگے گا، تو اس زمین کو آباد کرنا جائز نہ ہوگا، کیونکہ دوسرے لوگوں کو پھر اس کے نہر رہنے کی ضرورت ہے۔ وان كان لايجوز الخ: اور اگر اس بات کی امید نہیں کی جاتی ہو کہ وہ پھر سے اس جگہ پر بہیگا تب یہ زمین بھی موات یعنی مردہ زمین کے حکم میں ہو جائیگی، بشرطیکہ وہ زمین کسی دوسری آباد کی ہوئی زمین کی حریم نہ ہو رہی ہو، اور اس زمین کے مردہ ہونے کی دلیل یہ ہوگی کہ اس کا کوئی مالک نہیں رہا ہے، کیونکہ جہاں کہیں پر دریا کا پانی آجانے کے بعد اس جگہ پر قابض ہو جاتا ہے، وہاں سے اس کے پرانے مالک کا قبضہ ختم ہو کر وہ جگہ امام وقت کے قبضہ میں آجاتی ہے، (ف: لہٰذا اب اسی امام کی اجازت سے دوسرے کسی بھی شخص کو اسے آباد کرنا جائز ہو جاتا ہے)۔

توضیح: قناۃ کی تعریف، حکم، کسی مردہ زمین میں اگر کوئی درخت لگائے، اگر کوئی دریا کسی جگہ سے منتقل ہو کر اس جگہ زمین نکال دے، اور اس کو کوئی آباد کر کے اس پر قبضہ کرنا چاہے، مسائل کی تفصیل، حکم، دلائل

قال ومن كان له نهر فى ارض غيره فليس له حريم عند ابى حنيفة الا ان يقيم بينة على ذلك وقالا له مُسنّاة النهر يمشي عليها ويلقى عليها طينه، قيل هذه المسالة بناء على ان من حفر نهرا فى ارض موات باذن الامام لا يستحق الحريم عنده، وعندهما يستحقه، لان النهر لا ينتفع به الا بالحريم لحاجته الى المشى لتسييل الماء، ولايمكنه المشى عادة فى بطن النهر، والى القاء الطين، ولا يمكنه النقل الى مكان بعيد الابحرج، فيكون له الحريم اعتبارا بالبير، وله ان القياس ياباه على ماذكرناه، وفى البير عرفناه بالاثر، والحاجة الى الحريم فيه فوقها اليه فى النهر، لان الانتفاع بالماء فى النهر ممكن بدون الحريم ولا يمكن فى البير الا بالاستقاء، ولا استقاء الا بالحريم فتعذر الالحاق، ووجه البناء ان باستحقاق الحريم تثبت اليد عليه اعتبارا تبعا للنهر والقول لصاحب اليد، وبعدم استحقاقه تنعدم اليد، والظاهر يشهد لصاحب الارض على مانذكره ان شاء الله تعالى، وان كانت مسألة مبتدأة فلهما ان الحريم فى يد صاحب النهر باستمساكه الماء به ولهذا لا يملك صاحب الارض نقضه وله انه اشبه بالارض صورة ومعنى اما صورة لاستوائهما ومعنى من حيث صلاحيته للغرس والزراعة، والظاهر شاهد لمن فى يده ماهو اشبه به كاثنين تنازعا فى مصراع باب ليس فى يدهما والمصراع الاخر معلق على باب احدهما يقضى للذى فى يده ما هو اشبه بالمتنازع فيه والقضاء فى موضع الخلاف قضاء ترك ولا نزاع فيما به

استمساك الماء انما النزاع فيما رواه مما يصلح للغرس على انه ان كان مستمسكا به ماء نهره فالآخر دافع به الماء عن ارضه والمانع من نقضه تعلق حق صاحب النهر لا ملكه كالحائط لرجل ولا خر عليه جذوع لا يتمكن من نقضه وان كان ملكه وفي الجامع الصغير نهر لرجل الى جنبه مسناة ولآخر خلف المسناة ارض تلزقهما وليست المسناة في يد احدهما معناه ليس لاحدهما عليه غرس ولا طين ملقى فينكشف بهذا اللفظ موضع الخلاف أما اذا كان لاحدهما عليه ذلك فصاحب الشغل اولى لانه صاحب يد، ولو كان عليه غرس لا يدرى من غرسه فهو من مواضع الخلاف ايضا وثمرة الاختلاف ان ولاية الغرس لصاحب الارض عنده وعندهما لصاحب النهر واما القاء الطين فقد قيل انه على الخلاف وقيل ان لصاحب النهر ذلك مالم يفحش، واما المرور فقد يمنع صاحب النهر عنده وقيل لا يمنع للضرورة، قال الفقيه ابو جعفر أخُذُ بقوله في الغرس وبقولهما في القاء الطين ثم عن ابي يوسف ان حريمه مقدار نصف بطن النهر من كل جانب وعن محمد مقدار بطن النهر من كل جانب وهذا ارفق بالناس.

ترجمہ: قدوری نے فرمایا ہے کہ اگر کسی کی نہر دوسرے شخص کی زمین میں جاری ہو تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس نہر کے لئے حریم نہیں ہوگا، مگر اس صورت میں کہ اس کا مالک اس کے لئے حریم ہونے پر اپنے گواہ پیش کردے، اور صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ اس کے لئے نہر کے کناروں پر پڑیاں (پگڈنڈیاں) ہوں گی جن پر وہ چل پھر سکے، پھر اسی کی صفائی کر کے اس سے مٹی نکال کر اس پر ڈالی جائے۔

قيل هذه المسالة الخ: بعض مشائخ نے کہا ہے کہ اس مسئلہ کی بنیاد ایک دوسرے پر ہے، وہ یہ ہے کہ اگر کسی نے مردہ اور غیر آباد جگہ میں امام وقت کی اجازت سے نہر کھودی تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک وہ حریم کا مستحق نہیں ہوگا، لیکن صاحبینؒ کے نزدیک حریم کا مستحق ہوگا، کیونکہ اس حریم کے بغیر نہر سے فائدہ اٹھانا ممکن نہیں ہوگا، اس لئے کہ اسے پہلی ضرورت تو یہ ہوگی کہ ادھر ادھر کھیتوں میں پانی ڈالنے کے لئے وہ نہر کے کنارے چلے، اور یہ بات عام عادت کے خلاف ہے کہ ایسے کاموں کے لئے کوئی نہر کے اندر سے ہی آمد و رفت کرتا ہے، اور دوسری ضرورت یہ ہوگی کہ نہر کی صفائی کے بعد اس سے نکالی ہوئی مٹی کو کہیں ڈالے، جبکہ کیچڑ کی مٹی کو اس سے نکال کر کہیں اور لے جانا ممکن نہ ہوگا، بلکہ اس کے لئے کافی محنت اور خرچ کی ضرورت پڑ جائیگی، حالانکہ شریعت میں حرج کو منع کر دیا گیا ہے، لہٰذا کنوئیں پر قیاس کرتے ہوئے اس نہر کے لئے بھی حریم کی ضرورت ہوگی۔

وله ان القياس الخ: اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ قیاس کے مطابق تو حریم کی ضرورت ہی نہیں ہے یعنی حریم کا ہونا خلاف قیاس ہے، جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کر دیا ہے، لیکن کنوئیں کے لئے حریم کا ہونا تو ہمیں حدیث سے معلوم ہوتا ہے یعنی کنوئیں کے مسئلہ میں حدیث سے ثابت ہونے کی بناء پر ہم نے اس قیاس کو چھوڑ دیا ہے، اور نہر کے مسئلہ کو اس پر قیاس نہیں کیا جاسکتا ہے، اس لئے کہ نہر میں حریم کی ضرورت سے کہیں زیادہ کنوئیں کے لئے حریم کی ضرورت ہوتی ہے، اس لئے کہ بغیر حریم کے بھی نہر کے پانی سے فائدہ اٹھایا جاسکتا ہے جبکہ کنوئیں سے پانی نکالے بغیر اس پانی سے فائدہ اٹھانا ممکن نہیں ہوتا ہے، پھر بغیر حریم کے اس سے پانی نکالنا ممکن نہیں ہے، پس چونکہ کنوئیں میں حریم کی ضرورت بہت زیادہ ہوئی اور نہر میں کم ہوئی تو اس کو کنوئیں کے مشابہ قرار دینا ممکن نہ ہوگا۔

پھر مسئلہ مذکورہ کا نہر کے حریم پر بنیاد رکھنا اس وجہ سے ہے کہ صاحبینؒ کے نزدیک حریم کا حق ہونے کی وجہ سے نہر کے مالک کا قبضہ اس کے حریم پر نہر کے تابع ہو کر ثابت ہوگا، جیسے مردہ زمین کی نہر میں ہوتا ہے اور جس کا قبضہ ہوتا ہے بات اسی کی مانی جاتی ہے۔ اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک حریم پر حق نہ ہونے کی وجہ سے قبضہ نہیں ہوگا، اس لئے ان کے نزدیک دعویٰ کو ثابت کرنے کے لئے گواہ پیش کرنا لازم ہوگا، اور ظاہر حال تو زمین کے مالک کے لئے گواہ ہے، کیونکہ نہر کا کنارہ بھی اس کی زمین سے

ظاہر وباطن ہر حال میں متصل اور مشابہ ہے، لہٰذا بظاہر یہ زمین اسی کی ہے، اس مسئلہ کو ہم انشاء اللہ عنقریب مزید وضاحت کے ساتھ بیان کرینگے، (یہ تقریر اس صورت میں ہوگی جبکہ یہ مسئلہ ایک نہر کو بنیاد بنا کر پیش کیا گیا ہو، م)۔

وان کانت مسئلة مبتدأة فلهما الخ: اور اگر اس مسئلہ کو کسی مسئلہ پر بنیاد نہ رکھ کر ابتدائی مسئلہ مانا جائے تب صاحبین کی دلیل یہ ہوگی کہ اس نہر کا حریم بھی نہر کے مالک کے قبضہ ہی میں ہے کیونکہ وہ حریم سے اپنی نہر کا پانی روکے ہوئے ہے، اور اسی وجہ سے زمین کے مالک کو حریم کا کنارہ توڑنے کا حق نہیں ہے، اس طرح جب نہر کا مالک حریم کا قابض ثابت ہو گیا تب اس حریم کے مالک ہونے کے بارے میں اسی کا قول مقبول ہوگا۔

وله انه اشبه بالارض الخ: اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ وہ حریم اپنی صورت اور معنی دونوں طرح سے زمین کے مشابہ ہے، کیونکہ صورت کی مشابہت تو بالکل ظاہر ہے اس لئے کہ حریم وزمین دونوں ہی صورت میں یکساں ہیں، اور معنوی مشابہت اس طرح ہوگی کہ جس طرح زمین میں درخت لگائے جاسکتے ہیں اور اس میں کھیتی کی جاسکتی ہے، اسی طرح حریم میں بھی کام کئے جاسکتے ہیں، اور قاعدہ ہے کہ مختلف فیہ چیز جس کے قبضہ میں ہوتی ہے ظاہر حال اس کے لئے شاہد ہوتا ہے جیسے کہ ایک دروازہ کے دو پلوں میں سے ایک پر دو آدمی اپنی ملکیت کے مدعی ہیں جبکہ دوسرا پلہ ان میں سے ایک کے دروازہ کے چوکھٹ کے ساتھ لگا ہوا ہو، تو جس کے دروازہ میں دو پلہ لگا ہوا ہے جو دوسرے پلہ کے زیادہ مشابہ ہے اسی کے لئے اس اختلافی پلہ کی ملکیت کا حکم دیا جائے گا، اور ہمارے اس مسئلہ میں کہ ایک کی نہر دوسرے کے زمین میں بہہ رہی ہے تو اس میں حریم کے متعلق قاضی کا حکم ترک کرنے کے معنی میں ہے یعنی اس کو اس کی ظاہری حالت پر چھوڑ دینا ہے، اور ملکیت کے معنی میں نہیں ہے، یعنی یہ حکم دیا جائے گا کہ نہر کا حریم بھی زمین کے مالک کے قبضہ میں رہنے دیا جائے، اور یہ حکم نہیں دیا جائے گا کہ وہ زمین کے مالک کی ملکیت ہے اسی لئے اگر نہر کا مالک اپنی ملکیت پر گواہ پیش کردے تو وہ ضرور مقبول ہوں گے۔

ولا نزاع فی مابه الخ: اور اب یہ بات کہ نہر کا مالک اس کے حریم کے ذریعہ اپنے پانی کو بہہ کر نکل جانے سے روکے ہوئے ہے تو اس کے بارے میں ہم یہ کہتے ہیں کہ اس کنارہ کے بارہ میں کوئی اختلاف نہیں ہے، کس کے ذریعہ اس نہر کا پانی رکا ہوا ہو، بلکہ اختلاف تو اس حصہ میں ہے جس میں درخت وغیرہ لگائے جاسکتے ہیں، اس کے علاوہ اگر نہر کا مالک اس حصہ کے ذریعہ اپنی نہر کا پانی روکتا ہے تو زمین کا مالک اس کے ذریعہ سے اپنی زمین کو پانی سے بھر جانے سے روکتا ہے۔

والمانع من نقضه الخ: اب رہی یہ بات کہ زمین کا مالک اس حریم کو توڑ نہیں سکتا ہے تو اس کو توڑنے کے اختیار کا نہ ہونا نہر کے مالک کے حق کے متعلق ہونے کی وجہ سے ہے، اس کی وجہ سے نہر کے مالک کی ملکیت لازم نہیں آتی ہے، جیسے کہ زید ایک دیوار کا مالک ہو اور بکر کو اس دیوار پر اپنی شہتیر (بلی) رکھنے کا حق حاصل ہو تو زید کو یہ اختیار نہیں ہوتا ہے کہ بکر کے حق کی وجہ سے اپنی دیوار ہی کو توڑ دے اگرچہ وہ خود اس کا مال ہی ہے، (ف: پھر یہ معلوم ہونا چاہئے کہ یہ سارا اختلاف ایک ایسے حریم میں ہے جو زمین کے برابر ہو یعنی اس حریم اور زمین کے درمیان کوئی تیسری چیز فاصل نہ ہو اور وہ ان دونوں میں سے کسی کے حق میں پھنسا ہوا نہ ہو یعنی اس میں کسی کی کھیتی یا درخت وغیرہ کا کوئی حق نہ ہو، ک، ن۔

وفی الجامع الصغیر الخ: اور جامع صغیر میں مذکور ہے کہ ایک شخص مثلاً زید کی ایک نہر ہے اور اس کے بغل میں پانی کا باندھ ہے اور دوسرا شخص مثلاً بکر کی زمین اس باندھ سے بالکل ملی ہوئی ہے، لیکن یہ باندھ ان دونوں میں سے کسی کے قبضہ میں نہیں ہے، اگر اس کی ملکیت کے دعوی میں دونوں کا اختلاف ہو جائے تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک وہ باندھ زمین کے مالک کا ہوگا لیکن صاحبینؒ کے نزدیک نہر کے مالک کا ہوگا تاکہ وہ نہر کی صفائی کر کے اس سے نکالی ہوئی مٹی اس باندھ پر ڈالتا رہے اور اس کے دوسرے اتفاقی ضرورتوں میں بھی کام آسکے اس لئے وہ اس نہر کا حریم ہوگا۔

وقوله لیست المسناة الخ: اور یہ فرمانا کہ وہ باندھ کسی کے قبضہ میں نہیں ہے کا مطلب یہ ہے کہ اس باندھ پر علامت

قبضہ مثلاً کسی درخت کا ہونا یا صاف کی ہوئی مٹی اس پر موجود نہیں ہے، اس قید سے یہ بات واضح ہو گئی کہ ان دونوں کے درمیان اختلاف کسی صورت میں ہے **اما اذا کان لاحدھما الخ**: اور اگر ان دونوں میں سے کسی کی علامت کوئی درخت یا مٹی وغیرہ اس باندھ پر موجود ہو تو جس کی علامت پائی جائیگی تو بالاتفاق وہی اس باندھ کا مانا جائے گا، کیونکہ وہی اس پر قابض ہے، اور اگر اس باندھ پر درخت ہوں مگر یہ معلوم نہ ہو کہ ان درختوں کو کس نے لگایا تھا تو اس مسئلہ میں بھی امام صاحب اور صاحبینؒ کا اختلاف ہے، یعنی صاحبینؒ کے نزدیک وہ نہر کے مالک کے قبضہ میں مانے جائینگے، اور امام اعظمؒ کے نزدیک زمین کے مالک کے قبضہ میں مانے جائینگے۔

وثمرة الاختلاف الخ: پھر نہر کی صفائی کے بعد نکالی ہوئی مٹی کے ڈالنے کے بارے میں بعض مشائخ نے کہا ہے کہ یہ مسئلہ بھی اختلافی ہے، یعنی صاحبینؒ کے نزدیک نہر والا نہر کی صفائی کر کے اس کی کیچڑ نہر کے حریم پر ڈال سکتا ہے، اور امام اعظمؒ کے نزدیک نہیں ڈال سکتا ہے، اور بعض مشائخ نے کہا ہے کہ بالاتفاق نہر کے مالک کو یہ اختیار ہے کہ اسی پر مٹی ڈالے بشرطیکہ حد سے زائد نہ ہو، یہی صحیح ہے، الکفایہ۔

واما المرور الخ: اور اس باندھ پر چلنے کے بارے میں یعنی بعض مشائخ نے کہا ہے کہ امام اعظمؒ کے نزدیک نہر کے مالک کو اس سے منع کیا جائے گا، اور بعض ائمہ نے کہا ہے کہ ضرورت پر نہیں روکا جائے گا، یہی زیادہ مناسب ہے، الکافی۔

قال الفقیه الخ: فقیہ ابو جعفرؒ نے فرمایا ہے کہ میں درخت لگانے کے حکم میں ابو حنیفہؒ کا قول قبول کرتا ہوں، اور صفائی کی مٹی ڈالنے کے بارے میں صاحبینؒ کے قول سے متفق ہوں، (ف: حریم کی ملکیت بظاہر زمین کے مالک کی ہو گی، پھر بھی نہر کے مالک کو اس پر مٹی ڈالنے کا حق ہوگا، اور صاحبینؒ کا مذہب یہ ہے کہ نہر کا مالک اس کے حریم کا مالک ہوگا، م،ع، اور امام ابو یوسفؒ سے روایت منقول ہے کہ نہر کا حریم نہر کی نصف چوڑائی کی مقدار نہر کے تمام طرف سے ہوگا، امام طحاویؒ نے اس قول کو اختیار کیا ہے، الزیلعی، اور امام محمدؒ سے یہ روایت ہے کہ حریم نہر کی چوڑائی کے اندازہ سے ہر طرف سے ہوگا، اور عام لوگوں کے لئے یہی قول زیادہ آسان ہے، (ف: اور امام کرخیؒ نے بھی اسی قول کو پسند کیا ہے، الزیلعی، اور مصنفؒ نے بھی اسی کو ترجیح دی ہے)۔

توضیح: اگر کسی کی نہر دوسرے شخص کی زمین میں ہو تو اس کے لئے حریم ہو گا یا نہیں اور کس حد تک، مسناة کے معنی اور اس کا حکم، اقوال ائمہ، دلائل

فصول فی مسائل الشرب

فصل فی المیاه. واذا کان لرجل نهر او بیر او قناة فلیس له ان یمنع شیئا من الشفة والشفة الشرب لبنی آدم والبهائم اعلم ان المیاه انواع منها ماء البحار و لکل واحد من الناس فیها حق الشفة وسقی الاراضی حتی ان من اراد ان یکری نهرا منها الی ارضه لم یمنع من ذلك والانتفاع بماء البحر کالانتفاع بالشمس والقمر والهواء فلا یمنع من الانتفاع به علی ای وجه شاء. والثانی ماء الاودیة العظام کجیحون وسیحون ودجلة والفرات للناس فیه حق الشفة علی الاطلاق وحق سقی الاراضی بان احیی واحد ارضا میتة وکری منه نهرا لیسقیها ان کان لایضر بالعامة ولا یکون النهر فی ملك احد لانها مباحة فی الاصل اذ قهر الماء یدفع قهر غیره وان کان یضر بالعامة فلیس له ذلك لان دفع الضرر عنهم واجب وذلك فی ان یمیل الماء الی هذا الجانب اذا انکسرت ضفته فیغرق القری والاراضی وعلی هذا نصب الرحی علیه لان شق النهر للرحی کشقه للسقی به. والثالث اذا دخل الماء فی المقاسم فحق الشفة ثابت، والا صل فیه قوله علیه السلام الناس شرکاء فی ثلاث فی الماء والکلأ والنار وانه ینتظم الشرب خص منه الاول وبقی الثانی وهو الشفة ولان البیر ونحوها ما وضع

للاحراز ولا یملك المباح بدونه کالظبی اذا تکنس فی ارضه ولان فی ابقاء الشفة ضرورة لان الانسان لا یمکنه استصحاب الماء الی کل مکان وهو محتاج الیه لنفسه وظهره فلو منع عنه افضی الی حرج عظیم۔

ترجمہ: شرب کے مسائل کے بارے میں یہ تین فصلیں بیان کی جارہی ہیں، شرب بالکسر لغت میں پانی کا حصہ، اور شریعت میں شرب کے معنی ہیں اپنی کھیتی یا باغ و باڑی کو سینچنے کے لئے اپنی باری پر پانی لینا۔ اس کی صورت یہ ہے کہ جن ملکوں میں کنوئیں یا جھیل تالاب نہیں ہوتے ہیں، بلکہ ایک نہر سے باری باری سے پانی دیا جاتا ہے، تو ہر ایک کے لئے اس کی باری مقرر ہوتی ہے، پھر قدرتی دریاؤں اور ندیوں میں اور کھودی ہوئی عام نہروں میں اور خاص نہروں میں فرق ہوتا ہے، اور ہر ایک کے ساتھ خاص اور عام حقوق متعلق ہوتے ہیں، اس لئے پانیوں کے اقسام اور ان کے حقوق و احکام بیان کئے جارہے ہیں۔ معلوم ہونا چاہئے کہ شفہ کے معنی ہیں آدمی یا جانور کا پانی پی لینا، اور یہ حق ہر ایک پانی سے متعلق ہوتا ہے، اس کی تفصیل عنقریب معلوم ہوگی، م۔

فصل فی المیاہ، پہلی فصل، پانی کی قسموں اور ان کے احکام کے بیان میں: واذا کان لرجل الخ: اگر کسی شخص کی ملکیت میں نہر یا کنواں یا کاریز ہو تو وہ شخص اس میں سے کسی کو بھی پانی پینے سے منع نہیں کر سکتا ہے، (ف: لہٰذا جو آدمی یا جانور بھی چاہے اس سے خود پانی پیئے، یا کسی کو پلائے: والشفة الخ: لفظ شفہ کے معنی ہیں آدمی یا جانور کا پانی پینا۔ اعلم ان المیاہ الخ معلوم ہونا چاہئے کہ پانی کی مندرجہ ذیل کئی قسمیں ہیں: منها ماء البحار الخ: ان میں سے ایک سمندر کا پانی ہے خواہ وہ میٹھا ہو یا کھارا ہو، اس پانی سے ہر ایک آدمی کو پینے پلانے اور زمین سیراب کرنے کا حق ہوتا ہے، یہانتک کہ اگر کسی نے یہ چاہا کہ سمندر سے نہر کاٹ کر اپنی زمین میں لائے تو اس کو اس ارادہ سے روکا نہیں جاسکتا ہے، یعنی اگر بڑی جھیل وغیرہ سے جو سمندر کہلاتی ہے کسی نے چاہا کہ نہر کاٹ کر اپنی زمین میں لے آئے، تو اس میں کوئی رکاوٹ نہیں ڈالی جاسکتی ہے، نیز سمندری پانی کا استعمال ہر شخص اور ہر چیز کے لئے ایسا ہی ہے جیسے چاند و سورج و ہوا سے نفع حاصل کرنا ہوتا ہے کہ جو جتنا جس طرح چاہے ان سے نفع حاصل کر سکتا ہے اور اسے کوئی روک نہیں سکتا ہے۔

والثانی ماء الاودیة الخ: پانی کی دوسری قسم بڑے بڑے دریاؤں کا پانی جیسے دریائے جیحون و سیحون اور فرات ہیں کہ ان کے پانی سے ہر شخص کو نفع حاصل کرنے کا مکمل اور مطلق حق ہے، اسی طرح اپنے جانوروں کو پلانے کا اور زمینوں کو سیراب کرنے کا بھی حق ہوتا ہے، پھر اگر کسی نے کسی مردہ زمین کو آباد کیا اور یہ چاہا کہ بڑے دریا سے نہر کاٹ کر لائے جس سے اس زمین کو سیراب کرے تو اس میں دو صورتیں ہوں گی، ایک یہ کہ اس سے عام لوگوں کو بڑا نقصان نہ ہوتا ہو تو وہ جائز ہوگا، اور وہ بڑا دریا کسی کی ملکیت میں نہیں آئے گا کیونکہ اصل اور فطرت میں وہ سب کے لئے مباح اور جائز ہے، کیونکہ پانی کا غلبہ دوسرے کے غلبہ کو دور کرتا ہے، دوسری صورت یہ ہے کہ نہر کاٹ کر لانے سے عام نقصان ہو تو اسے اس بات کی اجازت نہیں ہوگی، کیونکہ عام نقصان کو دور کرنا واجب ہے، اور عام نقصان کی صورت یہ ہوگی کہ جس طرف نہر کاٹی جائے اس طرف دریا کا کنارہ ٹوٹ جانے سے پانی کا بہاؤ اس طرح ہو جائے جس سے اس علاقہ کی آبادی اور زمین ڈوب جائے اسی طرح دریا پر پن چکی لگانے میں بھی یہی تفصیل ہوگی کیونکہ پن چکی کے لئے دریا کا کاٹنا بھی زمین کو سیراب کرنے کے لئے کاٹنے کے ہی جیسا ہے۔

والثالث اذا دخل الماء الخ: پانی کی تیسری قسم وہ پانی ہے جو بٹوارے میں داخل ہو تو ایسے پانی پینے کا حق ثابت ہے، اس مسئلہ میں اصل رسول اللہ ﷺ کی وہ حدیث ہے کہ تین چیزوں میں سب لوگ شریک ہیں، پانی و گھاس اور آگ، اس کی روایت ابوداؤد و ابن ماجہ اور الطبرانی نے کی ہے، اور یہ حدیث حسن ہے، اس حدیث میں اگرچہ پانی کا حصہ اور پانی کا پینا دونوں باتیں شامل ہیں مگر اس سے خاص کر پانی کا حصہ ہی مراد لیا گیا ہے، یعنی پانی کے حصہ کو تقسیم نہیں کر سکتا ہے، مگر پانی پینے کا حق اپنی جگہ پر باقی ہے، اور دوسری دلیل یہ ہے کہ کنواں اور اس جیسا حوض وغیرہ اس لئے مراد نہیں ہے، کہ ان میں پانی بھر کر اپنے لئے مخصوص کر لیا جائے، حالانکہ عام مباح چیز کی ملکیت اسی وقت ہوتی ہے، جبکہ اس پر اپنا قبضہ بھی ہو جائے اس لئے پانی کنواں وغیرہ ایسا ہوگا

جیسے کہ کسی ذاتی مملوکہ زمین میں جنگلی ہرن نے اپنا گھر بنالیا ہو کہ ایسا ہرن اس زمین والے کی ملکیت میں نہیں آتا ہے، البتہ اگر اسے پکڑ لے تب اس کا مملوک ہوگا، ورنہ جو بھی اسے پکڑ لے گا وہ اسی کا ہو جائے گا۔

ولان فی ابقاء الخ: اور تیسری دلیل یہ ہے کہ پانی پینے کا حق ضرور باقی رہنا چاہئے کیونکہ ہر شخص کے لئے یہ ممکن نہیں ہے کہ ہر وقت اپنی اور اپنی سواری کے پینے کے لئے پانی بھی ساتھ رکھے، اس لئے اگر پانی پینے سے بھی لوگوں کو روک دیا جائے گا تو سب کو سخت حرج میں مبتلا کرنا لازم آئے گا۔

توضیح: فصل، شرب کی لغوی و معنوی تحقیق، پانی کی قسمیں، تفصیل مسائل، دلائل

شفة کی اصل شفهة ہے اسی لئے اس کی تصغیر شفيهة اور اس کی جمع شفاه آتی ہے، جبکہ کسی لفظ کی تصغیر کرنے سے اس کی اصل حروف صاف ظاہر ہو جاتے ہیں، تخفیف کے خیال سے اس کی ہاء حذف کر دی جاتی ہے۔

فان اراد رجل ان يسقى بذلك ارضا احياها كان لاهل النهران يمنعوه عنه اضر بهم اولم يضرلانه حق خاص لهم ولا ضرورة ولانا لو ابحنا ذلك لانقطعت منفعة الشرب والرابع الماء المحرز فى الاوانى وانه صار مملوكا له بالاحراز وانقطع حق غيره عنه كما فى الصيد الماخوذ الا انه بقيت فيه شبهة الشركة نظرا الى الدليل وهو مارووينا حتى لوسرقه انسان فى موضع يعز وجوده وهو يساوى نصابا لم تقطع يده ولو كان البير او العين او الحوض او النهر فى ملك رجل له ان يمنع من يريد الشفة من الدخول فى ملكه اذا كان يجد ماء اخر بقرب من هذا الماء فى غير ملك احد وان كان لا يجد يقال لصاحب النهر اما ان تعطيه الشفة اوتتركه ياخذه بنفسه بشرط ان لا يكسر ضفة وهذا مروى عن الطحاوى وقيل ما قاله صحيح فيما اذا احتفر فى ارض مملوكة له اما اذا احتفرها فى موات ليس له ان يمنعه لان الموات كان مشتركا والحفر لاحياء حق مشترك فلا يقطع الشركة فى الشفة ولو منعه عن ذلك وهو يخاف على نفسه اوظهره العطش له ان يقاتله بالسلاح لانه قصد اتلافه بمنع حقه وهو الشفة والماء فى البير مباح غير مملوك بخلاف الماء المحرز فى الاناء حيث يقاتله بغير السلاح لانه قد ملكه وكذا الطعام عند اصابة المخمصة وقيل فى البير ونحوها الاولى ان يقاتله بغير سلاح بعصا لانه ارتكب معصية فقام ذلك مقام التعزير له والشفة اذا كان ياتى على الماء كله بان كان جدولا صغيرا وفيما يرد من الابل والمواشى كثرة ينقطع الماء بشربها قيل لا يمنع منه لان الابل لا يردها فى كل وقت فصار كالمياومة وهو سبيل فى قسمة الشرب وقيل له ان يمنع اعتبارا بسقى المزارع والمشاجر، والجامع تفويت حقه ولهم ان ياخذوا الماء منه للوضوء وغسل الثياب فى الصحيح لان الامر بالوضوء والغسل فيه كما قيل يؤدى الى الحرج وهو مدفوع.

ترجمہ: پھر اگر کسی شخص نے اس بٹوارہ کی زمین سے ایسی مردہ زمین کو سیراب کرنا چاہا جسے اس نے آباد کیا ہے تو اس نہر والوں کو اختیار ہوگا کہ اسے منع کریں اور زمین کو سیراب کرنے نہ دیں، خواہ اس کی سیرابی سے ان لوگوں کو کوئی نقصان اٹھانا پڑے یا نہیں، کیونکہ یہ پانی انکا اپنا خاص حق ہے، اور سیراب کرنے والے کو کوئی خاص ضرورت نہیں ہے، اور اس دلیل سے بھی کہ اگر اسے مباح کہا جائے تو پینے کا جو اس سے فائدہ حاصل ہے، وہ ختم ہو جائے گا۔

والرابع الماء المحرز الخ: اور پانی کی چوتھی قسم وہ ہے جسے برتنوں میں جمع کر لیا گیا ہو اس جمع کر لینے کی وجہ سے اس پر قبضہ ہو گیا یا مملوک ہو گیا، اس کی وجہ سے اس پانی سے کسی بھی دوسرے کا حق پورے طور پر ختم ہو گیا، جیسے کہ پکڑے ہوئے شکار میں ہوتا ہے، پھر بھی اس میں حدیث مذکور کی وجہ سے شرکت کا یہ شبہ رہ جاتا ہے کہ تین چیزوں میں تمام لوگ شریک ہیں الخ

یعنی شاید اس صورت میں بھی شرکت غیر باقی رہ جاتی ہو، جس کا نتیجہ یہ ہو گا کہ اگر کسی نے دوسرے کے برتن کا پانی ایسی جگہ میں چرالیا جہاں پانی کمیاب یعنی انتہائی مشکلوں سے ملتا ہو، اور مثلاً اس کی قیمت اس وقت نقد دس درہم ہوتی ہے تو کیا اس کو سارق کہہ کر اس کا بھی ہاتھ کاٹا جاسکتا ہے، (ف: پیش شبہ کی وجہ سے ایسی سزا یا حد ختم ہو جائیگی)، م۔

ولو کان البیر او العین الخ: اور اگر کنواں یا چشمہ یا حوض کسی شخص معین کی ملکیت میں ہو اور اس میں سے کوئی پانی پینا چاہے تو اس کے مالک کو یہ حق ہے کہ کسی کو اپنی ملکیت میں داخل ہونے نہ دے، اور روک دے البتہ اگر کوئی بہت زیادہ پیاسا ہو اور اس پیاسا کے قریب میں کسی دوسری جگہ اسے پانی نہ مل سکتا ہو تو اس پانی کے مالک سے کہا جائے گا کہ یا تو تم خود اسے پانی پلادو ورنہ اسے یہاں تک پینے کے لئے آنے کی اجازت دو، البتہ وہ اس طرح احتیاط کے ساتھ آئے کہ اس حوض یا نہر کے کنارہ کو کسی قسم کا نقصان نہ پہنچائے، امام طحاویؒ سے یہی قول مروی ہے، بعضوں نے کہا ہے کہ امام طحاویؒ کا یہ قول اسی صورت میں صحیح ہو گا جبکہ مالک نے کنواں یا نہر یا حوض کو اپنی زمین میں کھودا ہو، کیونکہ اگر مردہ زمین میں کھودا ہو تو پھر اس کو اس بات کا اختیار نہیں ہو گا کہ کسی پیاسے کو وہاں سے روکے اس لئے کہ وہ مردہ زمین سب میں مشترک تھی اور اس میں عمل یعنی کنواں وغیرہ کھودنا ایک مشترک حق کو حاصل کرنے کے لئے ہوتا ہے، اس طرح سے کہ اس مردہ زمین کے آباد ہو جانے کی وجہ سے اس سے عشر یا خراج کی آمدنی حاصل ہو اور اس سے عام مسلمان کو فائدہ حاصل ہو اس لئے اس سے حق شفہ یعنی پینے کا حق ختم نہ ہو گا، اور اگر ایسی صورت ہو کہ اس میں اس پیاسے کو حق شفہ بھی حاصل ہو اس کے باوجود اگر دوسرے شخص نے اسے ایسی کیفیت میں روکا کہ خود اس کو یا اس کے جانور کو پیاس کی زیادتی کی وجہ سے جان کا خطرہ بھی ہو تو اس کو یہ حق ہو گا کہ ہتھیار کے زور سے پانی کا حق وصول کرلے، کیونکہ پانی نہ دے کر وہ تو اسے سخت نقصان پہنچائے گا، اس لئے کہ اسے پینے کا جو حق شفہ حاصل ہے وہ اسے نہ دے جبکہ کنوئیں کا پانی کسی کی ملکیت نہیں ہے۔

بخلاف الماء المحرز فی الاناء الخ: بخلاف اس پانی کے جسے کسی نے اپنے برتن میں جمع کر کے رکھ لیا ہے، اس طرح سے کہ وہ شخص ایسے پانی کا مالک ہو جاتا ہے پھر بھی اگر ایسی صورت میں پانی پینے سے اسے روکے تو بغیر ہتھیار استعمال کئے لڑ کر اس سے پانی لے سکتا ہے، کیونکہ پانی والا پانی کا مالک ہو چکا ہے۔

وکذا الطعام الخ: اسی طرح اگر کسی کو بھوک کی وجہ سے جان جانے کا خطرہ ہو تو وہ بھی جس کے پاس کھانا موجود ہو اس سے زبردستی وصول کر سکتا ہے لیکن ہتھیار استعمال نہیں کر سکتا ہے، یعنی صرف لکڑی چھڑی وغیرہ سے لڑ سکتا ہے، کیونکہ پانی روکنے والا اس صورت میں گناہ کا کام کرتا ہے لہٰذا اسے مار کر تعزیر اور سزا دینے کا حق ادا کرے گا، پھر معلوم ہونا چاہئے کہ اگر پانی کے لئے آدمی اور جانور اتنی زیادہ تعداد میں ہوں کہ ان کی وجہ سے پورا پانی ختم ہو جانے لگے اس طرح سے کہ نالی چھوٹی ہو یا حوض گہرا نہ ہو جس میں پانی زیادہ جمع ہو سکے، اور آنے والے جانور اس کثرت سے ہوں کہ پانی کے خشک ہونے کا احتمال ہو یا خشک ہو جائے تو اس صورت میں بعض مشائخ نے فرمایا ہے کہ پانی والا اپنے پانی کو ان سے نہیں روک سکتا ہے، کیونکہ ایسے جانور ہر وقت نہیں آسکتے ہیں تو یوں سمجھا جائے گا کہ ایک وقت ان جانوروں ہی کے لئے مخصوص ہو گیا ہے، گویا یہ ان کی باری کا وقت ہے، اور دوسرے مشائخ نے فرمایا ہے کہ پانی والا ان کو منع کر سکتا ہے، جس کی وجہ صرف یہ ہے کہ پانی والے کا حق مارا جاتا ہے، پھر اگر پانی پینے کے علاوہ اگر کسی دوسری غرض مثلاً وضوء کرنے یا کپڑے دھونے کے لئے پانی لینا چاہے تو صحیح قول کے مطابق میں ان کا لینا جائز ہو گا، کیونکہ اگر ان کو یہ کہا جائے کہ وہ اسی حوض پر آکر اپنی ضرورت پوری کریں جیسا کہ بعض علماء نے کہا ہے تو اس سے ضرورت مندوں کو تکلیف بھی ہو سکتی ہے، جبکہ شریعت نے تکلیف میں ڈالنے کا حکم ختم کر دیا ہے، (ف: اس سے معلوم ہوا کہ اس حوض سے وضوء کرنے کے لئے یا کپڑے دھونے کے لئے پانی لینے کا شریعت نے حق دیا ہے)۔

توضیح: اگر آباد کی ہوئی زمین کو کوئی کسی کے خاص ذاتی پانی سے سیراب کرنا چاہے، تو دوسرے کی مرضی کے بغیر بھی استعمال میں لینا کیا جائز ہوگا، اپنے برتنوں میں جمع کئے ہوئے پانی کو دوسرے کے مانگنے پر منع کرنا، کنوئیں، چشمے اور حوض کو جو کسی کی ذاتی زمین میں ہوں ان کے پانی کو دوسرے کے لئے طاقت کے ذریعہ استعمال کرنا، مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال علماء، دلائل

وان اراد ان يسقى شجرا اوخضرا فى دراه حملا بجراره له ذلك فى الاصح لان الناس يتوسعون فيه ويعدون المنع من الدناء ة وليس له ان يسقى من ذلك لان الماء متى دخل فى المقاسم انقطعت شركة الشرب بواحدة لان فى ابقائه قطع شرب صاحبه ولان المسيل حق صاحب النهر والضفة تعلق بها حقه فلا يمكنه التسييل فيه ولا شق الضفة فان اذن له صاحبه فى ذلك واعاره فلا باس به لانه حقه فتجرى فيه الاباحة كالماء المحرز فى انائه.

ترجمہ: اور اگر یہ چاہا کہ چھوٹے حوض وغیرہ سے گھڑے اور بالٹی سے پانی لے کر اپنے گھر میں لگے ہوئے پودوں یا سبزی کی کیاری کو سیراب کرلے تو قول اصح کے مطابق اسے اس بات کی اجازت ہوگی، کیونکہ لوگ عموماً اس کی اجازت دیا کرتے ہیں اور اس سے منع کرنے میں کمینگی اور بدتہذیبی محسوس کرتے ہیں: **وليس له ان يسقى الخ**: لیکن کسی کو یہ اختیار نہیں ہوگا کہ کسی معین شخص کی ذاتی نہر یا کنوئیں یا کاریز سے اپنی زمین یا اپنے درخت کو سیراب کرلے البتہ اگر وہ مالک خود صراحۃً اس کی اجازت دیدے تب اسے اجازت ہو جائیگی، اور اگر پانی دینا نہ چاہے تو انکار کرسکتا ہے، کیونکہ ایک مرتبہ جب پانی کی تقسیم ہو جاتی ہے تب دوسرا کوئی شخص اس کا شریک باقی نہیں رہتا ہے اسی لئے دوسرے کو اس سے سیراب کرنے کا حق باقی نہیں رہتا ہے، کیونکہ اگر حق باقی رہجائے تو اس مالک خاص سے پینے اور سیراب کرنے کا حق ختم ہو جاتا ہے۔

ولان المسيل حق الخ: اور اس دلیل سے بھی کہ نہر کے پانی پر تو نہر کے مالک ہی کا حق ہے، اسی طرح سے اس کے کنارہ سے بھی اسی کے مالک کا حق متعلق ہے، اس لئے کسی کو یہ اختیار نہیں ہوگا کہ اس کے کنارہ کو کاٹ کر اس سے پانی بہا کرلے جائے، اس طرح سے اسے یہ بھی اختیار نہیں ہے کہ اس کے نہر کے کنارہ کو کاٹ کر پانی لے جائے البتہ اگر مالک خود ہی اس نہر کے پانی سے سیراب کرانے کی اجازت دیدے تب اس سے پانی لے جانے میں کوئی حرج نہ ہوگا، کیونکہ یہ اسی کا اپنا حق ہے، اسے اختیار ہے کہ جس طرح چاہے اور جسے چاہے استعمال کرنے دے، جیسے کہ کوئی اپنے برتن گھڑا وغیرہ میں جمع کئے ہوئے پانی کی خرچ کرنے میں جس طرح سے چاہے استعمال کرسکتا ہے۔

توضیح: اگر کوئی شخص کسی کے چھوٹے حوض وغیرہ سے گھڑے اور بالٹی میں پانی لے کر اپنے گھر میں لگے ہوئے پودوں اور سبزیوں کو سیراب کرنا چاہئے، اگر کوئی کسی کے ذاتی نہر یا کنوئیں کے پانی سے اپنے درخت یا زمین کو سیراب کرنا چاہئے، مسائل کی تفصیل، احکام، دلائل

فصل فى كرى الانهار قال رضى الله عنه الانهار ثلثة نهر غير مملوك لاحد ولم يدخل ماؤه فى المقاسم بعد، كالفرات ونحوه، ونهر مملوك دخل ماؤه تحت القسمة، الاانه عام، ونهر مملوك دخل ماؤه فى القسمة،

وهو خاص . والفاصل بينهما استحقاق الشفه به وعدمه، فالاول كريه على السلطان من بيت مال المسلمين لان منفعة الكرى لهم فتكون مؤنته عليهم ويصرف اليه من مؤنة الخراج والجزية دون العشور والصدقات لان الثاني للفقراء والاول للنوائب فان لم يكن في بيت المال شيء فالامام يجبر الناس على كريه احياء لمصلحة العامة اذ هم لا يقيمونها بانفسهم وفي مثله قال عمر رضي الله عنه لوتركتم لبعتم اولادكم الا انه يخرج له من كان يطيقه ويجعل مؤنته على المياسير الذين لايطيقونه بانفسهم، واما الثاني فكريه على اهله لا على بيت المال لان الحق لهم والمنفعة تعود اليهم على الخصوص والخلوص، ومن ابى منهم يجبر على كريه دفعا للضرر العام وهو ضرر بقية الشركاء، وضرر الآبى خاص ويقابله عوض، فلا يعارض به ولو ارادو ان يحصّنوه خيفة الانبثاق وفيه ضرر عام كغرق الاراضي وفساد الطرق، يجبر الآبى والا فلا، لانه موهوم بخلاف الكرى لانه معلوم. واما الثالث وهو الخاص من كل وجه فكريه على اهله لما بينا ثم قيل يجبر الآبى كما في الثاني وقيل لا يجبر لان كل واحد من الضررين خاص ويمكن دفعه عنهم بالرجوع على الآبى بما انفقوا فيه اذا كان بامر القاضي فاستوت الجنبتان بخلاف ماتقدم ولا جبر لحق الشفة كما اذا امتنعوا جميعا.

دوسری فصل، نہروں کی صفائی کا بیان: قال رضي الله عنه الخ: مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ نہریں تین قسم کی ہوتی ہیں (۱) وہ نہر ہے جو نہ کسی کی ملکیت میں ہو اور نہ اب تک اس کا پانی کبھی تقسیم کیا گیا ہو، یعنی یہ نہر ہر اعتبار سے عام ہو، جیسے دریائے فرات اور اس جیسے دوسرے بڑے بڑے دریا ہیں، اور دوسری قسم ایسی نہر جس کے پانی کی تقسیم ہو چکی ہو، اور اسی تقسیم کی وجہ سے وہ نہر خاص ہو گئی ہو، پھر بھی وہ ایک اعتبار سے عام نہر ہو، اور تیسری وہ نہر ہے جو مملوک ہو اور اس کے پانی کا بٹوارہ ہو چکا ہو، اور وہ ہر طرح سے خاص ہو، اور ان دونوں یعنی خاص وعام ہونے کے درمیان فرق اور حد فاصل یہ ہے، کہ جس نہر کے ذریعہ سے شفعہ کا استحقاق ہو وہ نہر خاص ہو گی، اور جس کے ذریعہ شفعہ کا استحقاق نہ ہو وہ نہر عام ہے، (ف: بعض فقہاء نے کہا ہے کہ کسی نہر میں شفعہ کا حق اسی وقت ہوتا ہے جبکہ وہ نہر دس آدمیوں یا ان سے کم کے درمیان مشترک ہو یا کسی نہر پر ایک گاؤں آباد ہو یعنی نہر کا پانی اس گاؤں والے کے استعمال میں ہو تو وہ خاص نہر کہلائیگی، اسی کے ذریعہ سے شفعہ کا حق بھی ہوتا ہے، اور بعض فقہاء نے کہا ہے کہ چالیس آدمیوں سے کم کے واسطے مخصوص ہو، تو وہ خاص اور چالیس سے زیادہ کیلئے ہو تو وہ نہر عام کہلائیگی، لیکن اس میں قول اصح یہ ہے کہ اس کا فیصلہ امام مجتہد کی رائے سے ہوگا اور ان مذکورہ اقوال میں سے جسے چاہے قبول کر کے عمل کرے، القاضیخان۔

فالاول كريه الخ: پس ان تینوں قسموں سے پہلی قسم یعنی مکمل عام نہر کی نہر کی صفائی اور اس کی مٹی کو نکالنے کی ذمہ داری بادشاہ وقت پر ہو گی جس کا خرچ جو مسلمانوں کے بیت المال سے ہوگا، کیونکہ اس عام نہر کا فائدہ بھی عام مسلمانوں کو ہوگا، اسی لئے اس کا خرچ بھی عوام کے مال یعنی بیت المال سے وصول کیا جائے گا، پھر بیت المال میں اگرچہ مختلف مدوں کے مال ہوتے ہیں مثلاً خراج، جزیہ، عشر اور صدقہ تو اس کی صفائی کے لئے صرف خراج اور جزیہ کی مد سے خرچ کیا جائے گیا، اور عشر یا صدقات کی مد سے خرچ نہیں کیا جائے گا، کیونکہ عشر اور صدقات تو صرف فقراء کے لئے مخصوص ہوتے ہیں، اس لئے مذکورہ ضروریات اور مشکلات کے لئے خراج یا جزیہ کی مد ہوتی ہے، اور اگر بیت المال میں جب مال موجود نہ ہو تو امام وقت کو یہ اختیار ہوگا کہ اس مقصد کے لئے لوگوں پر جبر کر کے وصول کرلے کیونکہ اس کا فائدہ بھی تو عام لوگوں ہی کو ہوگا، لیکن عوام کو اپنی مصلحت خود طے کرنے کا اختیار نہیں دیا جائے گا، ایسے ہی موقع کے لئے حضرت عمرؓ نے فرمایا ہے کہ اگر تم لوگوں کو اپنے اختیار سے کام کرنے کے لئے چھوڑ دیا جائے تو تم اپنی اولاد کو بھی فروخت کرڈالو، (ف: لیکن احادیث کی مشہور کتابوں میں یہ روایت نہیں ملی ہے، ع) الحاصل ایسی عام نہر کی صفائی اور اس سے بوقت ضرورت مٹی نکالنے کا عام حکم دیا جائے گا، جس کے لئے امام یہ طریقہ اختیار کرے گا کہ جو

لوگ اپنے بدن سے انکی محنت کرنا چاہتے ہیں وہ محنت کریں گے اور ایسے مالدار جوان کے اخراجات برداشت کرسکتے ہیں مگر جان سے محنت نہیں کرسکتے ہیں، وہ ان کے اخراجات برداشت کریں گے۔

واما الثانی فکریه الخ: اور نہر کی دوسری قسم یعنی ایسی نہر کہ اس کے پانی کا بٹوارہ ہو جانے کے باوجود ایک طرح سے وہ عام ہو تو اس کی صفائی کی ذمہ داری ان کے مالکوں پر ہی ہو گی، یعنی بیت المال سے اس کا خرچ نہیں دیا جائے گا، کیونکہ اس کا نفع اور نقصان یعنی آمدنی اور خرچ سب ان ہی مخصوص افراد کے لئے ہے، البتہ اگر اس صورت میں بھی کچھ افراد اخراجات میں حصہ لینے کے لئے تیار نہ ہوں اور انکار کرتے ہوں تب امام وقت ان لوگوں کو بھی اس میں حصہ لینے پر مجبور کرے گا تاکہ عام تکلیف دور ہو، یعنی باقی شرکاء کو کوئی تکلیف نہ ہو اگرچہ اس سے چند مخصوص افراد کو فوری طور سے کچھ نقصان بھی ہوتا ہو، مگر اس کا اعتبار نہیں کیا جائے گا۔

ولو ارادوا ان یحصنوه الخ: اب اگر اس کے شرکاء یہ چاہتے ہوں کہ اس نہر کے پشتہ (باندھ) کر پختہ اور کافی مضبوط کردیں تاکہ کسی وقت وہ ٹوٹ نہ سکے اور کسی کو اس سے نقصان نہ ہو جائے یعنی اس کے ٹوٹ جانے یا پھٹ جانے سے لوگوں کی زمینیں ڈوب نہ جائیں یا مکان اور سڑک راستے میں ٹوٹ پھوٹ اور بربادی نہ پھیل جائے جبکہ اس کا شدید احتمال بھی ہو تو اس میں شرکت سے انکار کرنے والے پر جبر کیا جائے گا، اور اگر اس کا خاص خطرہ نہ ہو تو اس سے انکار کرنے والے پر جبر نہیں کیا جائے گا، کیونکہ اس صورت میں کنارہ میں ٹوٹنے کا ایک وہمی احتمال ہے، بخلاف نہر کی صفائی کرنے کے وہ معلوم ہے، کہ اگر اس کی صفائی نہیں کی جائیگی تو پانی میں پوری روانی باقی نہیں رہے گی۔

واما الثالث وهو الخاص الخ: اور اب نہر کی تیسری قسم یعنی وہ جو ہر طرح سے خاص حق ہے اور انہیں کو اس سے فائدہ بھی ہوتا ہے اب اگر ان میں سے بھی کچھ افراد اس کی صفائی اور اس کے اخراجات میں حصہ لینا نہ چاہیں تو بعض مشائخ یعنی شیخ ابو بکر اسکافؒ نے کہا ہے کہ دوسری قسم کی نہر کی طرح اس میں بھی انکار کرنے والے پر جبر کیا جائے گا، مگر کچھ دوسرے مشائخ یعنی شیخ ابو بکر بن ابی بلخیؒ نے فرمایا ہے کہ اس پر جبر نہیں کیا جائے گا، (اور الغایہ میں اسی قول کو پسند کیا ہے، کیونکہ موجودہ مسئلہ میں دونوں طرف ہی کا نقصان مخصوص ہے، اس وقت شرکت نہ کرنے والے کا نقصان دوسرے خاص شرکاء سے دفع کرنے کی یہ صورت ممکن ہے کہ قاضی سے حکم حاصل کر کے نہر کی صفائی میں خرچ کریں پھر جو کچھ خرچ ہو اس میں سے جو حصہ منکر کے نام کا آئے وہ اس سے وصول کرلیں تب یہاں دونوں جانب برابر ہو جائیگی، بخلاف پہلے مسئلہ کی یعنی جبکہ عام نہر میں کوئی شخص شرکت کا منکر ہو تو اس کو مجبور کردیا جاتا ہے، اس لئے کہ اس مسئلہ میں عام لوگوں میں نقصان کو دور کرنا لازم ہے، پھر ان میں وہ لوگ جن کو صرف پانی پینے اور پلانے کا حق ہے تو اگر ان میں سے کوئی صفائی کے خرچہ میں حصہ لینے سے منکر ہو جائے تو اس کی وجہ سے اگر نہر والوں میں سے کوئی صفائی نہ کرنا چاہے تو اس پر جبر نہیں کیا جائے گا، جیسے کہ اگر سارے ہی خاص نہر والے صفائی کرنے سے انکار کر کے بیٹھ جائیں تو ان میں سے کسی کو بھی مجبور نہیں کیا جاتا ہے، (ف: حاصل یہ کہ اگر یہ کہا جائے کہ خاص نہر میں بھی خاص لوگوں کے ساتھ ایک عام حق متعلق ہے یعنی اس خاص نہر سے عام لوگوں کو پانی پینے پلانے کا حق ہے، اب اگر خاص مالکوں میں سے کسی نے انکار کیا تو خاص شرکاء کی وجہ سے مجبور نہ کیا جائے البتہ عام پینے یا پلانے کے حق کی وجہ سے مجبور کیا جائے گا، تو اس کا جواب یہ ہے کہ ظاہر المذہب میں شفہ یعنی پینے کے حق کی وجہ سے جبر نہیں کرنا چاہئے، جیسے کہ اگر نہر کے سارے شرکاء اس کی صفائی کرنے سے انکار کردیں تو ان پر جبر نہیں کیا جاتا ہے)۔

توضیح: دوسری فصل، نہروں کی کتنی قسمیں ہیں ان کی تفصیل، پھر ان کے بھر جانے یا خراب ہو جانے کی صورت میں ان کی صفائی کس پر اور کس طرح لازم ہو گی، مسائل کی

تفصیل، اقوال علماء مفصل دلائل

کری: کھودنا، مٹی صاف کرنا، الانبثاق، پانی کے بند کا ٹوٹ پھوٹ ہو جانا۔

ومؤنة كرى النهر المشترك عليهم من اعلا فاذا جاوز ارض رجل رفع عنه وهذا عندابى حنيفة وقالا هي عليهم جميعا من اوله الى آخره بحصص الشرب والارضين لان لصاحب الاعلى حقا فى الاسفل لاحتياجه الى تسييل ما فضل من الماء فيه وله ان المقصد من الكرى الانتفاع بالسقى وقد حصل لصاحب الاعلى فلا يلزمه الانتفاع بالسقى وقد حصل لصاحب الاعلى فلا يلزمه انفاع غيره وليس على صاحب المسيل عمارته كما اذا كان له مسيل على سطح غيره كيف وانه يمكنه دفع الماء عن ارضه بسده من اعلاه ثم انما يرفع عنه اذا جاوز ارضه كما ذكرنا وقيل اذا جاوز فوهة نهره وهو مروى عن محمد والاول اصح لان له رايا فى اتخاذ الفوهة من اعلاه واسفله فاذا جاوز الكرى ارضه حتى سقط مؤنته قيل له ان يفتح الماء ليسقى ارضه لانتهاء الكرى فى حقه وقيل ليس له ذلك مالم تفرغ شركاؤه نفيا لاختصاصه وليس على اهل الشفة من الكرى شيء لانهم لا يحصون ولانهم اتباع.

ترجمہ: پھر مشترک نہر کی کھدائی اور صفائی کا خرچ تمام لوگوں پر اس طرح ڈالا جائے گا کہ صفائی کا کام اوپر کی طرف یعنی جدھر سے پانی کا بہاؤ ہو رہا ہے، شروع ہو گا، اور اس طرف کا حصہ دار ہی اس خرچ کا ذمہ دار ہو گا، اس کے بعد وہ ذمہ دار نہ ہو گا، پھر کام آگے کی طرف بڑھیگا اور اس کا خرچ بھی اس طرف کے رہنے والے پر آئیگا، یہاں تک کہ آخر تک اس طرح کام ہو گا اور اس کا خرچ وصول کیا جائے گا، یہ قول امام ابو حنیفہؒ کا ہے۔

وقالا هي عليهم الخ: اور صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ نہر کی صفائی کا پورا خرچ اول سے آخر تک تمام لوگوں پر ان کے پانی اور زمین کے حساب سے تقسیم کر دیا جائے گا، کیونکہ اوپر والوں کا حق بھی نیچے کی جانب متعلق ہے اس لئے کہ ان کا بچا ہوا پانی نیچے کی طرف آجائے گا۔ **وله ان المقصد الخ:** اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ نہر کی صفائی کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ سیرابی کا نفع حاصل ہو اور یہ نفع اوپر والے کو حاصل ہو گیا یعنی اس کے قریب اتنا پانی پایا گیا ہے جس سے وہ اپنی کھیتی وغیرہ کو سیراب کر سکے، اس کے بعد دوسروں کو بھی پانی پہنچانے کا یہ ذمہ دار نہیں ہے اور ایسا شخص دوسرے کے لئے تعمیر وغیرہ کا ذمہ دار نہیں ہوتا ہے، مثلاً اگر زید کا مکان ایسا ہو کہ اس کی اپنی چھت سے دوسرے شخص بکر کی چھت پر پانی گرانے کا حق حاصل ہو تو اس زید پر یہ لازم نہ ہو گا کہ بکر کی چھت درست کرا دے، اور ایسا کس طرح ہو سکتا ہے، جبکہ نہر کے اوپر کے حصہ کا آدمی اپنی ضرورت سے زائد پانی کے نقصان سے بچنا ہی چاہے تو وہ اپنے اوپر کی زمین پر بند باندھ کر پانی روک سکتا ہے، جب اوپر والے کی زمین کے علاقہ کی صفائی مکمل ہو جائے تو وہ اس کا خرچ ادا کر کے فارغ ہو جائے گا، اس کے بعد کی صفائی اور خرچ اس کے بعد والوں کے ذمہ ہو گا جیسا کہ ہم نے پہلے بیان کر دیا ہے۔

وقيل اذا جاوز الخ: اور بعض فقہاءؒ نے یہ فرمایا ہے کہ جب کھدائی کا کام نہر کے دہانہ سے بڑھ جائیگا تب اس کے ذمہ سے خرچ کی ذمہ داری بھی ختم کر دی جائیگی۔ امام محمدؒ سے بھی یہی روایت ہے، لیکن پہلا قول ہی اصح ہے، کیونکہ اس شخص کو اوپر سے پانی لانے کے لئے دہانہ اور راستہ بنا دینے میں اونچے اور نیچے کرنے کا اختیار ہو گا، یعنی اگر اس نے نہر کا دہانہ اپنی خاص زمین کے اوپری حصہ میں کھودا تو دہانہ تک کی کھدائی ہوتے ہی وہ مزید محنت اور خرچ سے فارغ اور بری الذمہ ہو جائے گا، حالانکہ اس وقت بھی نہر کے مقابل اس کی بہت سی زمین کھدائی کے لئے باقی رہ سکتی ہے، اسی لئے قول اصح یہ ہے کہ اپنی پوری زمین کی حد سے گذر جانے کا بھی اعتبار کیا جائے گا، پھر جب اس کی زمین کی حد سے کھدائی کا کام آگے بڑھ جائے، اور اس کے ذمہ سے اس سلسلہ

کا تمام خرچ ختم ہو جائے تو کچھ مشائخ نے کہا ہے کہ اب اسے اس بات کا اختیار ہو جائے گا کہ نہر کے منہ کو اپنی زمین کی سیرابی کے لئے کھول دے کیونکہ اس کے ذمہ سے اس کی کھدائی اور صفائی کا کام ختم ہو چکا ہے، مگر دوسرے مشائخ نے فرمایا ہے کہ جب تک اس کے دوسرے شرکاء بھی اس کام اور اس کے تفریعات ادا کرنے سے فارغ نہ ہو جائیں کسی کو اس نہر کے پانی سے فائدہ اٹھانے کا اختیار نہیں ہوگا یہاں تک کہ آخر میں سب اس پانی سے فائدہ حاصل کر سکیں، اس الزام سے بچنے کے لئے کہ مشترک پانی سے وہ تنہا ہی فائدہ اٹھائینگے، حالانکہ یہ جائز نہیں ہے، اور جو لوگ اس نہر کے پانی سے صرف پیتے یا پلاتے ہیں ان کے ذمہ اس کی کھدائی اور صفائی کا کوئی خرچ لازم نہیں کیا جائے گا، کیونکہ اولاً وہ تو شمار میں داخل نہیں ہیں اور دوسرے وہ تو ان کے تابع ہیں۔

چند متفرق مسائل

(۱) اگر کسی بند گلی یعنی جس میں آنے جانے کا صرف ایک ہی طرف سے راستہ ہو کے شروع سے آخر تک مرمت کرنے کی ضرورت پڑ جائے تو بالاتفاق اس کے شروع حصہ کی مرمت بھی سب پر لازم ہوگی، پھر کسی شخص کے مکان تک صفائی کا کام پہنچ جانے کے بعد باقی حصہ کی درستی کا خرچ اس کے ذمہ باقی رہے گا یا ختم ہو جائے گا تو اصول میں اس مسئلہ کے بارے میں کوئی روایت موجود نہیں ہے، اور شیخ الاسلامؒ نے اپنی شرح میں فقیہ ابو جعفرؒ سے نقل کیا ہے کہ میں نے مشائخ کی کسی کتاب میں دیکھا ہے کہ بالاتفاق اس کے ذمہ سے خرچ ختم کر دیا جائے گا۔

(۲) اگر کسی بڑی نہر پر کئی گاؤں آباد ہوں اسی نہر کا پانی پیتے ہوں اور ایسی نہر کو فارسی میں کام کہتے ہیں، اس علاقہ کے تمام لوگوں نے بالاتفاق اس نہر کی صفائی اور مٹی نکالنے کا ارادہ کیا، پھر اس کی صفائی کرتے ہوئے، کسی گاؤں کے بالکل قریب پہنچ گئے تو کیا اس گاؤں والوں سے اس کا خرچ ختم کر دیا جائے گا، تو اس مسئلہ کی بھی روایت مبسوط میں موجود نہیں ہے، اور شیخ الاسلامؒ نے ذکر کیا ہے کہ یہ مسئلہ نوادر میں اس طرح موجود ہے کہ بالاتفاق ان کے ذمہ سے خرچ ختم کر دیا جائے گا، اور اگر ہم اس مسئلہ کو خاص نہر پر قیاس کریں تو اس کا تقاضا یہ ہوگا کہ جب تک اس گاؤں کے حلقہ اور اس کی زمین سے کام آگے نہ بڑھ جائے تب تک اس گاؤں والوں سے اس کا خرچ ختم نہیں کرنا چاہئے، المحیط۔

(۳) اگر کسی مخصوص قوم کی کوئی نہر ہو اور دوسرے لوگوں میں سے کسی نے اس میں سے اپنے گھڑے یا سک میں پانی بھر کر وہاں سے لے جائے اور اپنی کھیتی یا درخت کو اس سے سیراب کرے تو بعض علماء نے کہا ہے کہ قول اصح کے مطابق اسے منع نہیں کیا جائے گا، الہدایہ والکافی والتبیین، والظہیر۔

(۴) سبیل کے پانی سے وضوء کرنے کے بارے میں بعض علماء نے کہا ہے کہ جائز ہے، اور کچھ علماء نے کہا ہے کہ اگر وہاں پر پانی زیادہ مقدار میں ہو تو جائز ہوگا ورنہ جائز نہیں ہوگا، اسی طرح سے اگر پینے کے لئے پانی ہو تو اس کا بھی یہی حکم ہوگا، یہاںتک کہ مشائخ نے فرمایا ہے کہ جن حوضوں کو پانی پینے کے لئے بنایا گیا ہو ان سے بھی وضوء کرنا جائز نہ ہوگا، اگر کوئی وضوء کرنا چاہے گا، تو اسے روک دیا جائے گا، (۵) اگر کوئی سقا (بہشتی) سبیل کا پانی اپنے گھر والوں کو پلانے کے لئے لیجائے تو جائز ہوگا، (۶) غیر کی نہر یا چشمہ یا کاریز کے پانی سے مالک کی اجازت کے بغیر کھیتی کو سیراب کرنا جائز نہیں ہے، اگر چہ پانی کے بغیر کھیتی خشک ہو جاتی ہو، القاضی خان۔ (۷) اگر کسی نے دوسرے کی خاص نہر یا حوض یا کنوئیں سے اپنے پانی کا گھڑا بھر لیا تاکہ اس سے وضوء کر لے یا کپڑے دھو لے تو طحاویؒ نے فرمایا ہے کہ اس کے لئے جائز ہوگا، اکثر مشائخ اسی کے قائل ہیں، الذخیرہ۔

(۸) معلوم ہونا چاہئے کہ گھاس کے مسئلہ میں کئی صورتیں ہیں، (۱) یہ کہ وہ مباح زمین میں اگی ہو تو اس میں سب لوگ برابر کے شریک ہیں جس کا جی چاہے کاٹ کر لے آئے یا اپنے جانور کو کھلائے جیسے سمندروں اور بڑے دریاؤں اور جھیلوں کے پانی کا حکم ہے، (۲) صورت یہ ہے کہ گھاس کو اپنی ذاتی زمین میں کسی کے اگانے کے بغیر از خود اگی ہو، پھر مالک نے اسے کاٹ کر اپنے پاس محفوظ

کر لیا ہو، اس طرح وہ اس گھاس کا مالک ہو جاتا ہے، اس کے بغیر وہ کسی کو بھی گھاس سے نہیں روک سکتا ہے، لیکن گھاس لینے کے لئے آنے والے کو وہ روک سکتا ہے، اس لئے اگر گھاس کے خواہش مند اور زمین کے مالک میں کسی بات میں جھگڑا ہو جائے تو ہمارے مشائخ نے فرمایا ہے کہ یہ دیکھا جائے گا کہ گھاس کے ضرورت مند کو اس کی زمین سے قریب کسی مباح زمین میں گھاس ملتی ہو تو زمین کا مالک اپنی زمین کی گھاس کو روک سکتا ہے او اگر یہ صورت نہ ہو تو زمین کے مالک کو یہ کہا جائے گا کہ یا تو تم اس شخص کو اپنی زمین مین سے گھاس لینے کے لئے آنے کی اجازت دو ورنہ تم خود گھاس کاٹ کر اسے باہر جا کر دیدو، محیط السرخسی۔

اور (۳) صورت یہ ہے کہ کسی زمین کے مالک نے خود اپنی زمین میں گھاس اگائی ہو یعنی اپنی زمین کھود کھاد کر اس میں بیج ڈال کر پانی ڈالا ہو کہ گھاس اگ کر بڑھ جائے، تا کہ اس کے اپنے جانوروں کے لئے چارہ ہو تو اس صورت میں وہی مالک زمین اس گھاس کا اصل حقدار ہو گا، اس لئے اس کی رضامندی کے بغیر اسے نہیں لے سکتا ہے، اور ظاہر الروایۃ کے مطابق اگر کسی نے مالک زمین کی اجازت کے بغیر گھاس کاٹ لی تو اس زمین کا مالک اس کاٹی ہوئی گھاس کو واپس نہیں لے سکتا ہے، اور اس گھاس کی بیع بھی جائز نہیں ہو گی، ہمارے متاخرین مشائخ نے اس کے واپس لینے اور اس کی بیع کے جائز ہونے کا بھی فتوی دیا ہے۔

(۹) چراگاہ کو کرایہ کے طور پر دینا جائز نہیں ہے، البتہ اسے جائز بنانے کا حیلہ یہ ہے کہ گھاس کے لئے مناسب زمین کا ایک مخصوص ٹکڑا محدود معین مدت تک کے لئے کرایہ پر دیا جائے، بعد میں اس میں اگی ہوئی گھاس کو زمین کا مالک کرایہ دار کے لئے مباح کر دے، المضمرات۔ (۱۰) جو چیز زمین پر اس طرح پھیلی ہو کہ اس میں تنہ نہ ہو وہ گھاس کے حکم میں ہے، اور اگر تنہ ہو تو پیڑ کے حکم میں ہے، محیط السرخسی۔ (۱۱) ہڑتال و فیروزہ اور قیر درخت کے حکم میں ہے کہ اس لئے اگر کوئی اس میں سے کچھ لے گا تو وہ اس کا ضامن ہو گا، خزانۃ المفتین، (۱۲) منتقی میں امام ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ اگر کسی کے ذاتی جنگل میں جلانے کی لکڑیاں ہوں تو اس جنگل کے مالک کی اجازت کے بغیر کوئی شخص یہ لکڑیاں نہیں توڑ سکتا ہے، (۱۳) اور اگر جنگل کسی کا ذاتی مملوک نہ ہو تو اس میں سے لکڑیاں توڑنے اور جمع کر لینے میں کوئی حرج نہیں ہے، اگرچہ وہ جنگل کسی گاؤں کے نام سے مشہور ہو، الذخیرہ والمضمرات۔ (۱۴) جنگل کی لکڑیاں توڑنے والا توڑتے ہی اس کا مالک ہو جاتا ہے، اس کے بعد ان کو گٹھے میں باندھنے یا جمع کرنے کی ضرورت نہیں رہتی ہے۔

(۱۴) اور کنوئیں سے ڈول بھرنے والا جب تک کہ اسے اپنے کسی برتن میں نہ ڈال دے اس کا مالک نہیں ہوتا ہے، القنیہ، لیکن میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ جب کنوئیں سے اپنے ڈول میں بھر کر نکال لیا تو نکالتے ہی اس کا مالک ہو گیا، م۔ (۱۴) اگر کسی شخص کی زمین میں نمک یعنی نمک کی جھیل (بالکل نمکین پانی) ہو، اور کسی نے اس میں سے پانی بھر کر نکال لیا تو وہ ضامن نہیں ہو گا، اور اگر بعد میں وہ پانی نمک بن گیا تو بھی کوئی اسے اسی شخص سے نہیں لے سکتا ہے، المضمرات۔

(۱۵) جس حدیث میں آگ کے متعلق یہ بیان ہے کہ اس میں عام شرکت کا حق ہے، اس کا مطلب یہ ہے کہ آگ کے جوہر اور اصل میں سب کی شرکت ہوتی ہے، لیکن اس سے حاصل ہونے والی لکڑی اور کوئلہ میں شرکت نہیں ہوتی ہے، پس اگر کسی نے ایسے جنگل میں جو کسی کی ذاتی ملکیت میں نہیں ہے، آگ جلائی تو ہر ایک کو یہ اختیار ہو گا کہ اس آگ سے حرارت اور گرمی حاصل کرے اور اپنے کپڑے خشک کرے اور اس کی روشنی میں کام کرے، اگر اس وقت کوئی یہ چاہے کہ اس آگ سے انگارہ لے جائے تو آگ لگانے والے کو اس کو منع کرنے کا اختیار نہ ہو گا، بشرطیکہ وہ کوئلہ ہو جائے اور وہ کوئلہ اتنی زیادہ مقدار میں ہو کہ بازار میں اس کی قیمت مل سکتی ہو، ورنہ اسے لے لینا جائز ہو گا، المبسوط۔

توضیح مشترک نہر کی کھدائی اور صفائی کی جانی یا مالی ذمہ داری کن لوگوں پر اور کس حساب سے ہو گی، مسائل کی تفصیل، اقوال ائمہ کرام، حکم، دلائل مفصلہ

کری نہروز مین کی کھدائی کا کام کرنا۔

فصل فی الدعوی والاختلاف والتصرف فیه ویصح دعوی الشرب بغیر ارض استحسانا لانه قد یملك بدون الارض ارثا وقد یبیع الارض ویبقی الشرب له وهو مرغوب فیه فیصح فیه الدعوی واذا کان نهر لرجل یجری فی ارض غیره فاراد صاحب الارض ان لایجری النهر فی ارضه ترك علی حاله لانه مستعمل له باجراء مائه فعند الاختلاف یکون القول قوله فان لم یکن فی یده ولم یکن جاریا فعلیه البینة ان هذا النهرله او انه قد کان له مجراة فی هذا النهر یسوقه الی ارضه لیسقیها فیقضی له لاثباته بالحجة ملکا له او حقا مستحقا فیه وعلی هذا المصب فی نهر اوعلی سطح اوالمیزاب اوالممشی فی دار غیره فحکم الاختلاف فیها نظیره فی الشرب واذا کان نهر بین قوم واختصموا فی الشرب کان الشرب بینهم علی قدر اراضیهم لان المقصود الانتفاع بسقیها فیتقدر بقدره بخلاف الطریق لان المقصود التطرق وهو فی الدار الو اسعة والضیقة علی نمط واحد.

ترجمہ: تیسری فصل: پینے کے لئے دعوی واختلاف اوراس میں تصرف کرنے کا بیان

ویصح دعوی الشرب الخ: زمین کے بغیر صرف پینے کے حق کے بارے میں دعوی کرنا بھی استحسانا صحیح ہوتا ہے، کیونکہ کبھی زمین کے بغیر بھی ملکیت میراث کے طور پر ثابت ہوتی ہے، اسی طرح آدمی کبھی اپنی زمین تو بیچ دیتا ہے، مگراس سے پینے کے حق کو باقی رکھتا ہے، کیونکہ یہ حق انتہائی ضروری ہونے کی وجہ سے مرغوب ہوتا ہے، اسی لئے اس حق کے رہنے کے بارے میں دعوی کرنا صحیح ہے۔

واذا کان نهر الخ: اگرایک شخص کی نہر دوسرے کی زمین میں بہتی ہو، اس وقت زمین کا مالک یہ چاہے کہ اب میری زمین میں نہر جاری نہ رہے تو وہ نہراسی حالت میں چھوڑدی جائیگی (کہ اس کی زمین میں بہتے ہوئے دوسرے شخص کی زمین یاباغ حسب سابق سیراب ہوتا رہے،) کیونکہ نہر کا مالک ہمیشہ سے اس نہر کو اپنے استعمال میں رکھے ہوئے ہے، لہذا اس اختلاف کی وجہ سے نہر کے مالک کا قول قبول ہوا اور زمین کے مالک کی بات نہیں مانی جائیگی، بشرطیکہ پانی جاری رکھنے سے نہراس کے قبضہ میں رہتی ہو، اور اگر نہر کے مالک قبضہ میں نہ ہو، اور نہر جاری نہ ہو تو اس مدعی پر لازم ہوگا کہ اپنے دعوی کے ثبوت میں اس طرح کے گواہ پیش کردے کہ یہ نہراسی شخص کی ہے، یا یہ کہ اسی کو اس نہر میں پانی جاری رکھنے کا حق تھا، کہ اس سے پانی جاری کرکے اپنی زمین میں لے جائے، اوراس پانی سے اسے سیراب کرے، پس ایسے گواہ پیش کردینے پراس کے لئے نہر کا حکم دیا جائے گا، کیونکہ شرعی دلائل سے یہ ثابت کردیا ہے کہ یہ نہراسی کی ملکیت میں ہے یا کم از کم اسی کا حق ہے، (ف: کہ اس میں سے گزارتے ہوئے پانی کو اپنی زمین میں لے جائے)۔

وعلی هذا المصب الخ: اوراسی طرح اگر اپنا پانی کسی نہر میں یا کسی غیر کی چھت پر گرنے یا پرنالہ میں یا غیر کے احاطہ میں ہوکر آمدورفت کرنے میں اختلاف کیا، توان تمام صورتوں میں اختلاف کرنے کا حکم بھی وہی ہے، جو پانی پینے میں اختلاف کرنے کے حکم میں ہے، (ف: چنانچہ اگر بروقت اس کا پانی کسی غیر کی نہر میں گرتا ہو یا کسی کی چھت پر بہتا ہو یا اس کے پرنالہ میں ہوکر جاری ہو یا اس کے احاطہ میں ہوکر آمدورفت ہورہی ہو تو اسی کا قول قبول ہوگا، اور اگر فی الحال یہ بات نہ پائی جارہی ہو تو اس پر یہ لازم ہوگا کہ اپنے لئے گواہ پیش کرے کیونکہ اسے اس کا حق حاصل تھا)۔

واذا کان نهر الخ: اوراگر کوئی نہر کئی لوگوں کے درمیان مشترک ہو اوران لوگوں نے اس سے پینے کے حق کے بارے میں آپس میں اختلاف کرلیا توان کی زمین کی ملکیت کے اعتبار سے ان کے درمیان حق کا فیصلہ کیا جائے گا، یعنی ہرایک کوان کی اپنی زمین کے مطابق حصہ ملے گا، کیونکہ حق حاصل ہونے کا مقصد ہرایک کواس کے سیراب کرنے کا موقع مل جائے، لہذا اسی زمین کے حصہ کے مطابق پانی بھی ملے گا: **بخلاف الطریق الخ:** بخلاف خاص راستہ کے کیونکہ وہ تو سارے شریکوں میں برابر

ہوتا ہے، کیونکہ راستہ کے حق کا مقصد صرف اس پر سے گزرنا اور چلنا ہوتا ہے، اور یہ مقصد ہر شخص کے لئے برابر ہوتا ہے، خواہ اس کا باشندہ تنگ مکان میں رہتا ہو یا وسیع مکان میں رہتا ہو۔

توضیح: فصل، زمین کے بغیر بھی صرف پینے کے لئے پانی پر حق کا دعوی کرنا، ایک شخص کی نہر دوسرے کی زمین میں بہتی ہو اور زمین کا مالک اس بات کو پسند نہ کرتا ہو، اگر ایک نہر کئی لوگوں کے درمیان مشترک ہو اور ان لوگوں نے اس سے پینے کے حق میں اختلاف کیا، مسائل کی تفصیل، اقوال علماء، حکم، دلائل

فان كان الاعلى منهم لا يشرب حتى يسكر النهر لم يكن له ذلك لما فى من ابطال حق الباقين ولكنه يشرب بحصته فان تراضوا على ان يسكر الاعلى النهر حتى يشرب بحصته او اصطلحو على ان يسكر كل رجل منهم فى نوبته جاز لان الحق لهم الاانه اذا تمكن من ذلك بلوح لا يسكر بما ينكبس به النهر من غير تراض لكونه اضرارا بهم وليس لاحدهم ان يكرى منه نهرا اوينصب عليه رحى ماء الابرضاء اصحابه لان فيه كسرضفة النهر وشغل موضع مشترك بالبناء الا ان يكون رحى لايضر بالنهر ولا بالماء ويكون موضعها فى ارض صاحبها لانه تصرف فى ملك نفسه ولا ضرر فى حق غيره ومعنى الضرر بالنهر ما بيناه من كسر ضفته وبالماء ان يتغير عن سننه الذى كان يجرى عليه والدالية والسانية نظير الرحى.

ترجمہ: اگر ایک نہر کئی افراد کے درمیان مشترک ہو، اور اگر پانی کے بہاؤ میں کمی اور زمین کے حصہ کے اونچے ہونے کی وجہ سے اوپر کا حصہ دار اس میں سے اس وقت تک پانی نہ لے سکتا ہو جب تک کہ اس کے نیچے کے حصہ میں باندھ نہ باندھی جائے تو اس کو اس طرح کی باندھ باندھنے کا اختیار نہیں ملے گا، کیونکہ اس طرح باندھ دینے سے باقی شریکوں کے حق کو مٹا دینا لازم آتا ہے، لیکن وہ حصہ دار اپنے حصہ تک کی زمین کو سیراب کرلے گا۔

فان تراضوا الخ: اور اگر سارے شرکاء اس بات پر راضی ہوں کہ اوپر کا حصہ دار اپنے نیچے نہر پر بند باندھ کر اپنی زمین کو پورے طور پر سیراب کرلیا کرے، یا وہ لوگ اس بات پر راضی ہوں کہ ہر حصہ دار اپنے وقت میں اپنے حصہ کی زمین کو سیراب کرنے کے لئے نہر پر بند باندھ لیا کرے تو یہ دونوں صورتیں جائز ہوں گی، کیونکہ وہ حق تو ان ہی لوگوں کا ہے۔ الا انه اذا تمكن الخ: البتہ اس بات کا خیال رکھنا ہوگا کہ اگر وہ بند مٹی کی بجائے تختہ یا چوڑے پتھر سے باندھنا ممکن ہو تو اسی سے باندھا جائے کیونکہ مٹی یا ریت سے باندھنے سے اس کے نیچے کی جگہ آہستہ آہستہ مٹی وغیرہ سے بھر جائیگی، جس سے ان کو بعد میں نقصان ہو جائے گا، البتہ اگر نیچے والے اس بات پر بھی راضی ہوں تو یہ بھی جائز ہوگا۔

وليس لاحدهم الخ: اور ان شرکاء میں سے کسی کو بھی اس بات کا حق نہیں ہوگا کہ اس میں سے کوئی دوسری شاخ (نہر) نکالے یا اس پر پن چکی لگائے البتہ اگر اس کے سارے شرکاء راضی ہوں تو جائز ہوگا، کیونکہ ان چیزوں سے اصل نہر کا کنارہ ٹوٹے گا، اور یہ بھی لازم آئے گا کہ جو جگہ مشترک ہے اسے اپنی خاص عمارت اور تعمیر سے گھیر کر رکھے گا، لیکن اگر وہ چکی ایسی ہو کہ اس کی وجہ سے پانی یا نہر کو کوئی نقصان نہ ہوتا ہو، اور اس جگہ پر خود چکی والے کی زمین ہو تو اس کو اختیار ہوگا، کیونکہ اس کا یہ کام خود اس کی اپنی زمین میں ہوگا، اور دوسرے کو اس سے کچھ نقصان بھی نہیں ہے، پھر نہر کو نقصان ہونے سے یہاں بھی وہی مراد ہے جو پہلے بتایا جا چکا ہے کہ ان کاموں سے نہر کے کنارے میں ٹوٹ پھوٹ کے اثرات پیدا ہو جاتے ہیں جو آہستہ آہستہ بڑھتے بھی جاتے ہیں، اس طرح پانی کے نقصان سے بھی یہ مراد ہے کہ اس کی جو عام رفتار ہے اس میں کافی حد تک کمی آجائے، اور نہر کے کنارہ رہٹ، اور چرس لگانے کا حکم بھی وہی ہے، جو پن چکی کے حکم میں بیان کیا گیا ہے۔

توضیح: اگر ایک نہر کئی آدمیوں کی مشترک ملکیت میں ہو، مگر اوپر کے حصہ دار کو اس وقت تک پانی نہ ملتا ہو جب تک کہ اس کے حصہ کے نچلے حصہ میں بند نہ باندھا جائے، کیا کوئی حصہ دار اپنے حصہ کی نہر سے دوسری شاخ نکال سکتا ہے، یا اپنے حصہ کی زمین میں پن چکی یا رہٹ وغیرہ لگا سکتا ہے، مسائل کی تفصیل، حکم، دلیل

یکسر، نصر، سکراً، النہر، در ماس بند لگانا، الباب، دروازہ بند کرنا، بنکبس، النہر، نہر یا کنوئیں کو مٹی سے بھرنا، الدالیہ، رہٹ

ولا يتخذ عليه جسرا ولا قنطرة بمنزله طريق خاص بين قوم بخلاف ما اذا كان لواحد نهر خاص يإخذ من نهر خاص بين قوم فاراد ان يقنطر عليه ويستوثق منه له ذلك اوكان مقنطرا مستوثقا فاراد ان ينقض ذلك ولا يزيد ذلك في اخذ الماء حيث يكون له ذلك لانه يتصرف في خالص ملكه وضعا ورفعا، ولا ضرر بالشركاء باخذ زيادة الماء ويمنع من ان يوسع فمَ النهر لانه يكسر ضفة النهر ويزيد على مقدار حقه في اخذ الماء وكذا اذا كانت القسمة بالكوى وكذا اذا اراد ان يؤخرها عن فم النهر فيجعلها في اربعة اذرع منه لاحتباس الماء فيه فيزداد دخول الماء بخلاف ما اذا اراد ان يسفل كواه اويرفعها حيث يكون له ذلك في الصحيح لان قسمة الماء في الاصل باعتبار سعة الكوة وضيقها من غير اعتبار التسفل والترفع هو العادة فلم يكن فيه تغيير موضع القسمة ولو كانت القسمة وقعت بالكوى فاراد احدهم ان يقسم بالايام ليس له ذلك لان القديم يترك على قدمه لظهور الحق فيه ولو كان لكل منهم كوى مسماة في نهر خاص ليس لواحد ان يزيد كوة وان كان لايضرباهله لان الشركة خاصة بخلاف ما اذا كانت الكوى في النهر الاعظم لان لكل منهم ان يشق نهرا منه ابتداء فكان له ان يزيد في الكوى بالطريق الاولى.

ترجمہ: اور مخصوص مشترک نہر میں کسی بھی شریک کو یہ اختیار نہیں ہے کہ اس نہر پر چھوٹا یا بڑا پل بنا لے، جیسے کہ کوئی راستہ کسی قوم کے درمیان مخصوص ہو تو اس میں کسی بھی شریک کو تصرف کرنے کا اختیار نہیں ہوتا ہے، بخلاف اس کے اگر ایک قوم کے درمیان کوئی نہر خاص ہو، اور ان کی اجازت سے کسی نے اس نہر سے اپنی خاص نہر کاٹ کر بنائی خواہ وہ شخص اجنبی ہو یا انہیں شرکاء میں سے ایک ہو، مثلاً ایک نہر کے دس آدمی مالک ہوں ان میں سے ایک زید نے ان سب کی اجازت سے ان کی نہر سے اپنی خاص نہر نکالی پھر زید نے چاہا کہ اپنی نہر پر پل باندھ کر اس کو مضبوط کر لے تو اسے اس کی اجازت ہوگی، اسی طرح اگر اس پر پل بنا ہوا ہو یعنی اوپر کی نہر سے جس جگہ پر دوسری نہر کاٹی ہے وہاں زید کی نہر پر پل بنا ہوا ہے، اور زید نے چاہا کہ اس پل کو توڑ دے جبکہ اس سے پانی آنے میں زیادتی بھی نہیں ہوتی ہے، تو اس کی بھی اسے اجازت ہوگی، کیونکہ وہ پل بنا کر یا بنے ہوئے پل کو توڑ کر صرف اپنی ملکیت میں تصرف کر رہا ہے، اور اس کے توڑنے سے نہر والوں کو پانی کے زیادہ ہو کر نقصان ہو جانے کا بھی خطرہ نہیں ہے۔

ويمنع من ان يوسع الخ: اور اگر اس زید نے یہ چاہا کہ اپنی نہر کا دہانہ چوڑا کر دے تو اس کو ایسا کرنے سے روکا جائے گا، کیونکہ ایسا کرنے سے پہلے نہر کا کنارہ ٹوٹے گا، اور پانی لینے کا جتنا اسے حق تھا اس میں زیادتی آجائیگی۔ وكذا اذا كانت القسمة الخ: اسی طرح اگر پانی کی تقسیم کا کام پہلے سے کسی سوراخ سے مقرر ہو یعنی نہر پر ایک شریک کا تختہ لگا ہوا ہو اور اس میں ہر ایک کے لئے ایک خاص انداز سے سوراخ رکھا گیا ہو کہ جتنا پانی بھی اس کے راستہ سے آسکے گا وہی اس کا حصہ ہوگا تو بھی وہ سوراخ کو نہیں بڑھا سکتا ہے: وكذا اذا اراد الخ: اسی طرح اگر ایک شخص نے یہ چاہا کہ سوراخ والے پتھر یا تختہ کو کنارہ سے ہٹا کر چار ہاتھ آگے یا پیچھے کر دے، یعنی بیچ میں لائے (یا دہانہ کو تختہ کے بغیر چھوڑ دے۔ الذخیرہ) تو بھی اس کو اس کا اختیار نہ ہوگا، کیونکہ اس

میں رک کر تیزی سے دھار سے آنے والا پانی زیادہ داخل ہوگا۔

بخلاف ما اذا اراد الخ: بخلاف اس کے اگر اس نے چاہا کہ اپنے سوراخ کا تختہ جہاں لگا ہے اس سے نیچے یا اوپر کی جانب لے جاکر لگادے تو قول صحیح میں اس کو یہ اختیار حاصل ہے، کیونکہ عادت یہ ہے کہ پانی کی تقسیم دراصل سوراخ کی تنگی یا وسعت کے اعتبار سے کی جاتی ہے، اس سے بحث نہیں ہوتی ہے کہ اسے نیچے کی طرف لگایا جائے یا اوپر کی طرف لگایا جائے، اس لئے ایسا کرنے میں اس کا اعتبار نہیں کیا جاتا ہے کہ اس کی تقسیم کس جگہ سے ہو رہی ہے: **ولو كانت القسمة وقعت بالكوى الخ:** اور اگر سوراخوں کے حساب سے پانی کا بٹوارہ ہوا بعد میں ان میں سے کسی نے یہ چاہا کہ اب دنوں کے اعتبار سے بٹوارہ کیا جائے تو اسے اس بات کا اختیار نہ ہوگا، کیونکہ جو بات ایک مرتبہ رائج ہو چکی ہے، اسے اسی حال پر چھوڑا جائے گا اس لئے کہ اسی طرح لوگوں کا حق ظاہر ہو چکا ہے، (لیکن یہ بات اس صورت میں ہوگی جبکہ باقی شرکاء اس پر راضی نہ ہوئے ہوں، اس لئے اگر باقی شرکاء بھی راضی ہو جائیں تب جائز ہو جائے گا)۔

ولو كان لكل منهم كوى الخ: اور اگر کسی مخصوص یا چھوٹی نہر میں متعدد سوراخ ہوں جن سے شرکاء کو ان کے حصہ کا پانی ملتا ہو تو ان میں سے کسی ایک کو یہ حق نہ ہوگا کہ اپنی طرف سے کوئی سوراخ اور بھی بڑھا دے، اگرچہ ایسا کرنے سے فی الحال ان کے شرکاء کو نقصان بھی نہ ہوتا ہو، کیونکہ اس کی شرکت مخصوص ہے، لہٰذا شرکاء کی اجازت کے بغیر اس میں کسی طرح کا بھی تغیر اور تبدل جائز نہ ہوگا: **بخلاف ماذا كانت الخ:** بر خلاف اس کے اگر کسی بڑی نہر میں اسی طرح کے سوراخ ہوں تو اس میں اپنے حصہ کے سوراخ میں تصرف جائز ہوگا کیونکہ اس بڑی نہر میں ہر ایک شریک کو روز اول سے ہی یہ اختیار رہتا ہے کہ اس نہر سے اپنے لئے ایک علیحدہ نہر نکال لے اس لئے سوراخ کو بڑھا دینے کا بدرجہ اولیٰ اختیار ہوگا۔

توضیح: کسی نہر پر اس کا شریک پل بنا سکتا ہے، یا نہیں، اپنی نہر کے دہانہ کو چوڑا کر سکتا ہے یا نہیں، اگر کسی چھوٹی یا بڑی نہر میں شرکاء کا حصہ سوراخوں سے ہو بعد میں کوئی یہ چاہے کہ دنوں کے اعتبار سے پانی کی تقسیم کی جائے، مسائل کی تفصیل، اقوال ائمہ، دلائل

وليس لاحد من الشركاء في النهر ان يسوق شربه الى ارض له اخرى ليس لها في ذلك شرب لانه اذا تقادم العهد يستدل به على انه حقه وكذا اذا اراد ان يسوق شربه في ارضه الاولى حتى ينتهي الى هذه الارض الاخرى لانه يستوفي زيادة على حقه اذ الارض الاولى تنشف بعض الماء قبل ان يسقي الاخرى وهو نظير طريق مشترك اذا اراد احدهم ان يفتح فيه بابا الى دار اخرى ساكنها غير ساكن هذه الدار التي مفتحها في هذا الطريق، ولو اراد الاعلى من الشريكين في النهر الخاص وفيه كوى بينهما ان يسد بعضها دفعا لفيض الماء عن ارضه كيلا تنزل ليس له ذلك لما فيه من الضرر بالاخر وكذا اذا اراد ان يقسم الشرب مناصفة بينهما لان القسمة بالكوى تقدمت الا ان يتراضيا لان الحق لهما وبعد التراضي لصاحب الاسفل ان ينقض ذلك وكذا الورثة من بعده لانه اعارة الشرب فان مبادلة الشرب بالشرب باطلة والشرب مما يورث ويوصى بالانتفاع بعينه بخلاف البيع والهبة والصدقة والوصية بذلك يعني بهذه العقود حيث لا تجوز العقود اما للجهالة او للغرر او لانه ليس بمال متقوم حتى لا يضمن اذا سقى من شرب غيره واذابطلت العقود فالوصية بالباطل باطلة.

ترجمہ: اور نہر کے شرکاء میں سے کسی کو بھی یہ حق نہیں ہے کہ اپنے حصہ کے پانی سے ایسی زمین کو سیراب کرے جو اس نہر سے سیراب نہیں کی جاتی ہو، کیونکہ اس کے بعد کچھ دن گزر جانے کے بعد ہی مستقلاً اس زمین کا حق اس نہر سے قائم ہونے کا دعویٰ کیا جائے گا یعنی دوسری زمینوں کی طرح اس زمین کی سیرابی بھی اس نہر سے ہوتی آئی ہے لہٰذا اس کا حق ہے ثابت

ہے: و کذا اذا اراد الخ: اسی طرح اگر کوئی یہ چاہے کہ نہر سے اپنی زمین کو اتنا سیراب کرے کہ اس کا پانی دوسری زمین تک پہنچ جائے یعنی دوسری زمین میں بھی بہہ جائے، تو یہ بھی جائز نہیں ہوگا کیونکہ اس صورت میں وہ شخص اپنے حق سے بھی زیادہ پانی نکال لے گا، کیونکہ دوسری زمین میں پانی پہنچنے سے پہلے پہلی زمین کچھ پانی جذب کرلے گی: وھو نظیر طریق الخ: اور یہ مسئلہ مشترک راستہ کی نظیر ہے، اس طور سے کہ اگر کسی ایک شریک نے یہ چاہا کہ اس راستہ میں ایک اور بھی دروازہ اپنے دوسرے گھر کی جانب کھولے جس میں موجودہ گھر کا رہنے والا نہ ہو بلکہ دوسرا شخص رہتا ہے، تو اسے اس کا حق نہیں ہوتا ہے اسی لئے اگر اس میں رہنے والا دوسرا شخص غیر نہ ہو تو جائز ہوگا۔

ولو اراد الاعلی الخ: اور اگر کسی مخصوص نہر کے دو شریکوں میں سے ایک نے یہ چاہا کہ ان دونوں کے درمیان نہر میں جو کئی سوراخ بنے ہوئے ہیں ان میں سے کسی سوراخ کو بند کردے تاکہ اس کی اپنی زمین میں جو فاضل پانی آتا ہے، اور اس سے زمین گیلی رہتی ہے وہ بند ہو جائے، تو وہ ایسا نہیں کر سکتا ہے کیونکہ اس کے بند کردینے سے نیچے کے شریک کی زمین میں پورا پانی نہیں پہونچے گا جس سے اس زمین کو نقصان ہو جائے گا: و کذا اذا اراد ان یقسم الخ: اسی طرح اگر ایک شریک نے یہ چاہا ہو کہ سوراخوں سے پانی لینے کی بجائے اپنے حق کو نصف نصف کے حساب سے بانٹ لے تو اسے اس کا بھی اختیار نہ ہوگا، کیونکہ سوراخوں کے ذریعہ پانی کی تقسیم کا کام پہلے ہی ہو چکا ہے، البتہ اگر دونوں شریک اس کام پر راضی اور متفق ہو کر کریں تب جائز ہوگا، کیونکہ حق ان ہی دونوں کا ہے، پھر دونوں کی رضامندی سے اگر نصفا نصف پر بٹوارہ کیا تو نیچے کے حقدار کو یہ اختیار ہوگا کہ اس طرح کی نصفا نصفی بٹوارہ کو ختم کردے، اس طرح اس کے وارثوں کو بھی یہی حق حاصل ہوگا، اس طرح کی تقسیم کا مطلب یہ ہوا تھا کہ اپنے پینے کے حق کو دوسرے کو عاریۃ دیا تھا، اور یہ نہیں کہا جا سکتا ہے کہ ان میں سے ہر ایک نے اپنا حق دوسرے کو مستقل طور سے دیدیا تھا، (ف: جب پینے کے حق میں دونوں شریکوں کا مبادلہ نہیں ہوا تو یہ کہنا ہوگا کہ ہر ایک نے دوسرے کو عاریۃ دیا تھا، اور عاریت پر دینے کے بعد ہر شخص کو اپنی چیز کے واپس لینے کا اختیار ہوتا ہے)۔

والشرب مما یورث الخ: اور شرب یعنی پانی پینے پلانے کا حق ایسا ہوتا ہے جو میراث میں منتقل ہوتا رہتا ہے، اگرچہ وہ زمین کے بغیر ہی ہو، اور اس کے اصل یا عین سے نفع حاصل کرنے کے لئے کسی کو وصیت بھی کی جا سکتی ہے، بخلاف بیع اور ہبہ اور صدقہ اور وصیت کے یعنی حق شرب کو بیچنے یا ہبہ کرنے یا صدقہ دینے کی وصیت کی جائے تو کوئی بھی جائز نہیں ہوگا، خواہ اس وجہ سے کہ عین شرب مجہول ہے یا اس میں دھوکا ہے، یا اس وجہ سے کہ وہ مال قیمتی نہیں ہے، اسی بناء پر اگر کسی نے غیر کے گھاٹ سے اپنی زمین سیراب کی تو ضامن نہیں ہوتا ہے، اور جب یہ سارے معاملات باطل ہوئے تو وصیت کا معاملہ بھی باطل ہوگا۔

توضیح: کیا نہر کا کوئی شریک اپنے حصہ کے پانی سے ایسی زمین کو سیراب کر سکتا ہے جو اس نہر سے سیراب نہیں کی جاتی ہو، مشترک نہر سے اپنی زمین کو اتنا سیراب کرنا کہ اس کا پانی دوسرے کی زمین تک پہنچ جائے، مسائل کی تحقیق، حکم، تفصیل، دلائل

وکذا لا یصلح مسمی فی النکاح حتی یجب مهر المثل ولا فی الخلع حتی یجب رد ما قبضت من الصداق لتفاحش الجهالة ولا یصلح بدل الصلح عن الدعوی لانه لا یملك بشیء من العقود ولا یباع الشرب فی دین صاحبه بعد موته بدون ارض کما فی حال حیاته وکیف یصنع الامام الاصح ان یضم الی ارض لا شرب لها فیبیعها باذن صاحبها ثم ینظر الی قسمة الارض مع الشرب وبدونه فیصرف التفاوت الی قضاء الدین وان لم یجد ذلك اشتری علی ترکة المیت ارضا بغیر شرب ثم یضم الشرب الیها وباعها فیصرف الثمن الی ثمن الارض والفاضل الی قضاء الدین واذا سقی الرجل ارضه اومخرها ماء ای ملاها فسال من مائها فی ارض رجل

فغرقها اونزت ارض جاره من هذا الماء لم يكن عليه ضمانها لانه غير متعد فيه، والله اعلم.

ترجمہ: اور اسی طرح نکاح کا مہر مقرر کرتے ہوئے پانی پینے کا حق متعین نہیں کیا جا سکتا ہے، اگر ایسا کر لیا تب اس کا مہر مثل لازم ہوگا، نیز خلع کرتے ہوئے شرب (پینے کے حق) کو عوض نہیں بنایا جا سکتا ہے، جس کی وجہ سے اگر عورت نے ایسا کر لیا تو اب تک اس عورت نے جو کچھ مہر وصول کیا ہو اس کو واپس کرنا عورت پر لازم ہوگا، کیونکہ اس شرب کے حق میں بہت زیادہ جہالت باقی رہتی ہے، اسی طرح اگر کسی مال کے دعوی پر مصالحت کرتے ہوئے حق شرب کو عوض بنانا چاہا تو ایسا نہیں کیا جا سکتا ہے کیونکہ بدل صلح کسی عقد کے ذریعہ بھی مملوک نہیں ہوتا ہے، اور جس شخص کو کسی گھاٹ سے پانی لینے اور پینے کا حق حاصل ہو اس کے مر جانے کے بعد اس کے قرضہ میں اگر لوگ صرف اسی حق شرب کو اس کی زمین کے بغیر فروخت کرنا چاہیں تو فروخت نہیں کیا جا سکتا ہے، جیسے کہ اس کی زندگی میں حکم تھا۔

و کیف یصنع الامام الخ: پھر ایسی صورت میں کہ مرنے والے مقروض کے اپنے قرض کی ادائیگی کے لئے زمین کے بغیر صرف اپنا ایک حق شرب چھوڑا ہو اس کے لئے شرب یعنی اس کے سیراب کرنے کے لئے کوئی حق نہ ہو، پھر اس زمین کے مالک کی اجازت سے اس زمین کو اس حق شرب کے ساتھ امام فروخت کر دے، پھر یہ اندازہ کیا جائے کہ اس زمین کی پہلے کیا قیمت تھی اور اب اس حق شرب مل جانے کے بعد اس کی کیا قیمت وصول ہوئی پس جو فرق ہو اوہی رقم اس کے قرض کی ادائیگی میں قرض خواہ کو دیدی جائے: **وان لم یجد ذلک الخ:** اور اگر امام کو ایسی زمین جس کے لئے حق شرب نہ ہو وہاں پر نہ ملے تو وہ میت کے ترکہ پر ایسی زمین خرید لے جس کے لئے حق شرب نہ ہو پھر اس حق کے ساتھ اس زمین کو وہی امام فروخت کر دے پھر اس زمین کی قیمت ادا کر دینے کے بعد جو بھی رقم بچ جائے اس رقم کو اس کے قرض کی ادائیگی میں دیدے۔

واذا اسقی الرجل ارضه الخ: اگر کسی نے اپنی زمین سیراب کی یا اسے پانی سے بھر دیا جس کی وجہ سے اس کا پانی بہہ کر دوسرے شخص کی زمین میں چلا گیا اور اسے ڈبو دیا یا اس پانی سے اس دوسرے کی زمین بھیگ گئی تو پہلے شخص پر کسی قسم کا تاوان لازم نہیں ہوگا، کیونکہ اس نے کوئی زیادتی نہیں کی ہے، واللہ تعالیٰ اعلم (ف: اس بناء پر اگر زیادتی کرتے ہوئے یا دوسرے کو نقصان پہنچانے کی غرض سے اپنے کھیت میں پانی بھر دیا ہو تو دوسرے شخص کے نقصان کا اسے ضامن ہونا پڑے گا، م)۔

توضیح: نکاح کے لئے پانی پینے کا حق بطور مہر مقرر کرنا، یا خلع میں اس حق کو عوض مقرر کرنا، یا کسی معاہدہ صلح میں بطور عوض حق شرب دینا، اگر کسی مقروض مرنے والے کے پاس حق شرب کے علاوہ کچھ نہ ہو تو اس قرض کی ادائیگی کس طرح کی جائے، اگر کسی نے اپنی زمین میں اتنا پانی دیا کہ وہ دوسرے کی زمین میں چلا گیا جس سے اس کا نقصان ہو گیا تو اس کا ضمان لازم ہوگا یا نہیں، مسائل کی تفصیل، حکم، دلائل

مخرها، ف، ن، مخراً، مخر الارض، زمین کو کھیتی کے لئے کھولنا، اچھی کھیتی کے لئے پانی دینا، نزت الارض، زمین کو بھگو دیا، نمناک کر دینا۔

﴿کتاب الاشربة﴾

سمی بها وهی جمع شراب لما فیه من بیان حکمها قال الاشربة المحرمة اربعة الخمر وهی عصیر العنب اذا غلا واشتد وقذف بالزبد والعصیر اذا طبخ حتی یذهب اقل من ثلثیه وهو الطلاء المذکور فی الجامع الصغیر ونقیع التمر وهو السکر ونقیع الزبیب اذا شتد وغلا، اما الخمر فالکلام فیها فی عشرة مواضع احدها فی بیان مائیتها وهی النی من ماء العنب اذا صار مسکرا وهذا عندنا وهو المعروف عند اهل الغة واهل العلم وقال بعض الناس هو اسم لکل مسکر لقوله علیه السلام کل مسکر خمر، و قوله علیه السلام الخمر من هاتین الشجرتین واشار الی الکرمة والنخلة ولانه مشتق من مخامرة العقل وهو موجود فی کل مسکر.

نشہ آور چیزوں کا بیان

ترجمہ :اس بحث اور بیان کا نام کتاب الاشربہ رکھا گیا ہے، کیونکہ اس میں حکم شراب کا بیان ہے لفظ اشربہ لفظ شراب کی جمع ہے، شراب کے لغوی معنی ہیں ایسی چیز جو پی جائے خواہ وہ حکماً حلال ہو جیسے ماء، پانی، یا حکماً حرام ہو جیسے انگور یا کھجور سے بنائی ہوئی حرام شراب، لیکن اہل شرع کی اصطلاح میں یہ لفظ شراب ایسی چیز کے ساتھ مخصوص ہے، جس کا پینا حرام ہو، اس کتاب کا نام کتاب الاشربہ اس لئے رکھا گیا ہے کہ اس میں شراب کے حکم کا بیان ہے :قال الاشربة المحرمة الخ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ چار طرح کی شرابیں حرام ہیں، (۱) خمر یعنی انگور کا رس یا شیرہ جبکہ اس میں تیزی اور ابال آکر جھاگ آجائے، (۲) العصیر انگور کا وہ شیرہ جسے اتنا پکا دیا گیا ہو کہ اس سے دو تہائی سے کم اڑ جائے، اسی کا دوسرا نام طلاء بھی ہے، اور جامع صغیر میں یہی نام مذکور ہے، (۳) نقیع التمر کھجور کا نقیع یا شیرہ جس میں جوش آکر کشمش کا شیرہ جبکہ اس میں بھی جوش آجانے کے بعد تیزی آگئی ہو، (ف: نقیع التمر کی صورت یہ ہوتی ہے کہ کھجوروں کو پانی میں ڈال کر اتنی دیر چھوڑ دیا جائے کہ اس پانی میں اس کی مٹھاس آجائے اور دیر تک پڑی رہنے کی وجہ سے گرمی سے اس میں جھاگ آجائے اور ابال آکر اس میں نشہ پیدا ہو جائے، (۴) اور نقیع الزبیب یعنی انگور کا شیرہ جو پانی میں اتنی دیر پڑا رہے کہ اس میں جھاگ پیدا ہو کر تیزی اور ابال آجائے۔

وقال بعض الناس الخ: لیکن بعض لوگوں نے یعنی امام مالک اور امام شافعی رحمہم اللہ نے فرمایا ہے کہ ہر مسکر یعنی نشہ آور چیز کا نام خمر ہے کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ ہر مسکر خمر ہے، اور یہ ابن عمرؓ کی حدیث میں ہے جسے مسلم اور احمد اور ابن حبان اور عبدالرازق رحمہم اللہ نے روایت کیا ہے، اور اس دعوی کی دلیل رسول اللہ ﷺ کا فرمان ہے جسے آپ نے انگور اور خرما کے درخت کی طرف اشارہ کرتے ہوئے فرمایا تھا کہ خمر ان دونوں درختوں سے ہے، یہ روایت حضرت ابوہریرہؓ سے منقول ہے جو مسلم اور سنن اربعہ میں موجود ہے، اور اس دلیل سے بھی کہ لفظ خمر مخامرۃ العقل سے مشتق ہے، یعنی عقل کو خلط ملط کرنا یا خبطی بنا دینا، اور یہ بات ہر مسکر یا نشہ آور چیز میں پائی جاتی ہے، (ف: لہذا ہر نشہ آور چیز خمر ہے، چنانچہ حضرت ابن عمرؓ کی حدیث میں اس بات کی تصریح ہے، اور جب حضرت ابوہریرہؓ کی حدیث میں خرما کے درخت کی طرف اشارہ کیا تو اس سے معلوم ہوا کہ انگور کے علاوہ خرما سے بھی شراب (خمر) تیار ہوتی ہے، اور اس کی تائید حضرت ابن عمرؓ کی حدیث سے بھی ہوتی ہے کہ خمر کی حرمت جس

وقت نازل ہوئی اس وقت خمر ان پانچ چیزوں سے ہوتی تھی، (۱) انگور و (۲) چھوارہ و (۳) شہد و (۴) گیہوں اور جو، بخاری اور مسلم نے اس کی روایت کی ہے، اس طرح حضرت انسؓ کی حدیث میں بھی ہے کہ جس دن شراب کی حرمت نازل ہوئی اس دن میں ہی لوگوں کو شراب پلا رہا تھا الخ، اس کی روایت بھی بخاری اور مسلم نے کی ہے، اور حضرت انسؓ کی حدیث میں یہ بھی مذکورہ ہے، کہ جب ہم پر شراب کی حرمت نازل ہوئی تو حالت یہ تھی کہ ہم انگور کی شراب بہت کم پاتے تھے، اس کے عوض ہماری شراب یہی بسر و تمر تھی، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ خمر کا اطلاق انگور کی شراب کے علاوہ چھوارے اور شہد اور گیہوں وغیرہ سے بھی ہونا مروی ہے۔

توضیح: کتاب نشہ آور چیزوں کا بیان، الاشربہ کے لغوی اور اصطلاحی معنی، ایسی کتنی شرابیں ہیں اور کیا ہیں جن کا پینا حرام ہے، نام اور ان کی تفصیل خمر کی اصطلاحی تعریف، حکم، اقوال ائمہ، دلائل

ولنا انه اسم خاص باطباق اهل اللغة فيما ذكرنا ولهذا اشتهر استعماله فيه وفي غيره غيره، ولان حرمة الخمر قطعية وهي في غيرها ظنية وانما سمي خمرا لتخمره لا لمخامرته العقل على ان ما ذكرتم لا ينافي كون الاسم خاصا فيه فان النجم مشتق من النجوم وهو الظهور ثم هو اسم خاص للنجم المعروف لا لكل ما ظهر، و هذا كثير النظير والحديث الاول طعن فيه يحيى بن معين والثاني اريد به بيان الحكم اذ هو اللائق بمنصب الرسالة.

ترجمہ: اور ہم احناف کی دلیل یہ ہے کہ لفظ خمر ایک مخصوص شی کا نام ہے، چنانچہ تمام اہل لغت کا اسی پر اتفاق ہے، اسی لئے لفظ خمر کا استعمال اسی معنی میں مشہور ہوا ہے، اور دوسرے معنی میں دوسرا لفظ مستعمل ہوتا ہے: **ولان حرمة الخمر الخ**: اور اس دلیل عقلی سے کہ خمر کی حرمت قطعی ہے، اور انگور کی شراب کے علاوہ دوسری چیزوں کی شراب میں اس کی حرمت ظنی ہے، اور اس چیز کا نام خمر اس لئے رکھا گیا ہے کہ یہ متخمر ہے یعنی اس میں ایسی زیادتی اور قوت ہوتی ہے، جو دوسری شرابوں میں نہیں ہوتی ہے، اور مخامرۃ العقل یعنی عقل کو چھپا لینے والا ہونے کی وجہ سے اس کا نام خمر نہیں رکھا گیا ہے، جیسا کہ آپ لوگوں کا دعوی ہے۔

(ف: لیکن تکملہ فتح القدیر میں اس پر اعتراض کیا گیا ہے، کہ تمام اہل لغت کا اس پر اتفاق کا دعوی مشکل ہے، کیونکہ قاموس میں ہے کہ خمر یا تو انگور کے ایسے شیرہ کا نام ہے جو مسکر ہے، یا وہ عام ہے یعنی ہر مسکر نشہ آور کا نام ہے، اور یہی قول اصح ہے، کیونکہ خمر کے حرام ہونے کے وقت مدینہ میں انگوری شراب کا زمانہ ہی نہیں تھا، بلکہ اس وقت ان کی شراب فقط بسر یا تمر تھی، قاموس کی عبارت کا مطلب ختم ہو گیا۔ اور اب میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ صاحب قاموس خود بھی محدث تھے، اس لئے انہوں نے حدیث سے استدلال کرتے ہوئے یہ معنی بیان کئے ہیں، لیکن حضرت عمرؓ نے منبر پر کھڑے ہو کر یہ بیان فرمایا ہے کہ **الخمر ما خامر العقل** یعنی ہر ایسی چیز جو عقل کو چھپالے وہ خمر ہے، نیز حضرات ابن عمرؓ وابو ہریرہؓ وانسؓ کی احادیث میں خمر کا لفظ انگور کی شراب کے علاوہ دوسری نشہ اور چیزوں پر بھی ہے، اور مصنفؒ نے اس میں مناقشہ یا اعتراض فرمایا ہے اس طرح سے کہ اس کے اس لفظ کا خاص ہونا ممنوع نہیں ہے، چنانچہ استدلال کے طور پر یہ فرمایا ہے۔

على ان ما ذكرتم لا ينافي كون الاسم خاصا فيه الخ: (یعنی آپ کا بیان اس دعویٰ کے منافی نہیں ہے کہ یہ لفظ خمر اس معنی ہی کے لئے مخصوص ہو جیسا کہ لفظ نجم نجوم سے مشتق ہے جس کے معنی ظہور کے ہیں، جبکہ یہ لفظ نجم ایک مخصوص و مشہور ستارہ کے لئے مخصوص ہو کر رہ گیا ہے اور اس لفظ سے ہر ظاہر ہونے والی چیز مراد نہیں لی جاتی ہے، اس جیسی اور بھی بہت

سی مثالیں مل سکتی ہے،)،(ف: جیسے تنزیب کے لفظی معنی ہیں تن بدن کو زیب دینے والی چیز، حالانکہ اب یہ لفظ خاص قسم کے کپڑے کا نام ہو گیا ہے)۔

وللحدیث الاول الخ: اور پہلی حدیث (یعنی کل مسکر خمر) میں یحییٰ بن معینؒ نے طعن کیا ہے،(ف: یعنی حضرت ابن عمرؓ کی حدیث کہ ہر مسکر خمر ہے)،اس میں مصنفؒ کے نزدیک امام یحییٰ ابن معین جو فن جرح و تعدیل کے امام ہیں طعن کیا ہے، یعنی یہ کہا ہے کہ اس کی اسناد ٹھیک نہیں ہے، لیکن شیخ زیلعی و عینی وغیر ہما میں سے کسی نے بھی ایسا طعن نہیں کیا ہے،اور طعن کی کوئی وجہ بھی نہیں ہے، کیونکہ امام مسلمؒ نے اسے اپنی صحیح میں اس کی روایت کی ہے، لہٰذا وہ حدیث اس بناء پر صحیح ہوئی اور کسی کا بھی اس پر طعن کرنا قابل قبول نہیں ہو گا۔

والثانی ارید به بیان الحکم الخ: اور دوسری حدیث سے مراد حکم بیان کرنا ہے، کیونکہ عہدہ رسالت کے لئے یہی مناسب ہے،(ف: یعنی دنیا میں رسول اللہ ﷺ کے تشریف لانے کے غرض احکام خداوندی کو لوگوں میں بیان کرنا اور ان کو پہنچانا تھا،اور آپ الفاظ اور لغات کی وضاحت کے لئے تشریف نہیں لائے تھے)، پس دوسری حدیث جو حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی ہے اس سے مراد یہ ہے کہ جو شراب اس انگور کی بیل سے حاصل ہو وہ حرام ہے،اور جو شراب اس خرما کے درخت سے حاصل ہو وہ بھی حرام ہے اس طرح آپ نے خمر کا اطلاق نہیں فرمایا بلکہ اس کا حکم بیان فرمایا ہے پس حاصل کلام یہ نکلا کہ قرآن مجید میں جو خمر کا ذکر آیا ہے،اس سے خاص لغت کو بیان کرنا ہے یا وہ منقول شرعی ہے، پس حنفیہ کے نزدیک اصول فقہ میں یہ بات طے پائی ہے کہ اسے لغت پر محمول کیا جائے، کیونکہ اللہ تعالیٰ نے قرآن مجید میں جگہ جگہ پر عربوں کو یہ تنبیہ کی ہے کہ یہ کتاب مجید تمہاری ہی زبان میں نازل ہوئی ہے،اور قرآن کو عربی فرمایا ہے اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ زبان عربی ہی مقصود ہے، پس خمر کا لفظ اصلی لغت کے اعتبار سے انگور کی شراب کے معنی میں ہے،اس لئے خمر اسی معنی میں مخصوص ہوئی، پھر دوسری نشہ آور چیزوں کا حکم، تو وہ چیزیں بھی حرمت کے حکم میں اگرچہ داخل ہیں مگر وہ احادیث صحیحہ سے مذکور ہوئی ہیں۔

حضرت ابن عمرؓ کی حدیث میں مذکور ہے کہ حرمت ایسی حالت میں نازل کی گئی ہے، کہ مدینہ میں اس وقت خمر مطلقاً نہیں تھی، جیسا کہ صحیح بخاری میں مذکور ہے،اس طرح ابن عمرؓ سے یہ بھی روایت ہے کہ خمر کی حرمت نازل ہوئی اور یہ حکم ان پانچ چیزوں کے بارے میں ہے الخ جیسا کہ صحیحین میں موجود ہے، لہٰذا ان دونوں روایتوں میں اس طرح تطبیق ہو گی کہ خمر جو انگوری شراب کے معنی میں ہے اس کا وجود اس وقت مدینہ میں نہ تھا،اور جس شراب حرام میں تحریم مقصود ہے،اس میں وہ خمر مراد ہے، جو کئی چیزوں سے بنتی ہے، یہانتک کہ ہر وہ چیز جس سے نشہ آجائے وہ بھی خمر ہے،اور حضرت انسؓ کی حدیث میں ہے کہ جس دن خمر حرام کی گئی اس دن میں ابو طلحہؓ کے گھر میں لوگوں کو شراب پلانے کا کام انجام دے رہا تھا، ان کے ہاں شراب میں صرف یہ چیزیں تھیں، یعنی فضیخ، بسر، اور تمر، یعنی میں ان ہی چیزوں کو شراب اور خمر کے طور پر پلا رہا تھا، اچانک اسی وقت آواز لگانے والوں نے آواز لگائی تو گھر والوں نے کہا کہ ذرا گھر سے نکل کر دیکھو تو کیا حکم صادر ہوا ہے، جس کا اعلان ہو رہا ہے، چنانچہ میں نے نکل کر دیکھا تو یہ پایا کہ کہنے والا کہہ رہا ہے کہ ہوشیار ہو جاؤ کہ خمر حرام کر دی گئی ہے، الحدیث۔ اس کی روایت بخاری اور مسلم نے کی ہے،اس وقت اصل خمر (شیرہ انگور) تو نہیں تھی مگر پینے کی جو چیزیں تھیں وہ حرام تھیں، لیکن وحی الٰہی عزوجل کا مقصود وہ مسکر یعنی نشہ آور چیز کو حرام کرنا تھا،اس معنی میں ہر شراب جو مسکر تھی حرام ہو گئی، اسی لئے حضرت انسؓ کی روایت میں اس طرح بھی مذکورہ ہے کہ ہم لوگ انگور کی شراب بہت ہی کم پاتے تھے، اور جو چیز ہم بطور خمر استعمال کرتے تھے، وہ بسر و تمر تھی۔

اس سے ثابت ہوا کہ خمر کے لغوی معنی تو انگور ہی کی شراب کے ہیں مگر دوسری نشہ آور چیزیں بھی حرام اور بطور خمر کی ہیں،اور حضرت جعفر صادقؒ نے بعض اہل بیت سے روایت کی ہے کہ حضرت ام المومنین عائشہؓ سے نبیذ کے بارے میں دریافت کیا تو ام المومنینؓ نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے خمر کو اس کے نام سے حرام نہیں کیا ہے بلکہ اس کے انجام (نشہ) کے اعتبار سے حرام کیا

ہے، لہذا جس شراب کا بھی انجام خمر کے جیسا یعنی نشہ آور ہو وہ خمر کی طرح حرام کی گئی ہے، رواہ الدار قطنی۔

تو اس سے معلوم ہوا کہ اصل میں خمر تو انگوری شراب ہی ہے، لیکن جو چیز بھی نشہ آور ہوتی ہے وہ بھی حکما خمر ہے، اس طرح خمر کی اصل ذات فقط انگوری شراب ہوئی اور بقیہ نشہ آور چیزیں حکماً مراد ہیں، یہاں تک خمر کے بارے میں پہلی بحث تھی جو اصول حنفیہ کے مطابق کی گئی ہے، پھر اگر ائمہ مالکیہ وشافعیہ وغیرہم رحمھم اللہ کے واسطے اس طرح کی تقریر کی جائے کہ اصل لغت میں خمر بمعنی انگوری شراب کے مان لیا گیا ہے، لیکن اللہ تعالیٰ نے اس کو تشریعی اور مذہبی طور پر حرام فرمایا ہے لہذا تشریع میں اس کی جو بھی مراد ہوگی وہی خمر کے معنی ہیں، اور مشہورہ ومتواترۃ المعنی احادیث سے چونکہ خمر سے مسکر ہی مراد ہے اس لئے اس جگہ رسول اللہ علیہ سے اس کی شرعی تفسیر معلوم ہوگئی، جس کی بنیاد یہ ہوئی کہ شرعی الفاظ کی تفسیر وہی ہوگی جو عرف شرع میں معلوم ہوئی ہو اسی لئے وضوء وصلوٰۃ وصوم وغیرہ میں شرعی معانی کا ہی اعتبار ہوتا ہے، اور ائمہ حنفیہ بھی اس بات سے انکار نہیں کرتے ہیں مگر ان کے نزدیک شرعی معانی میں بھی لغوی معانی کا خیال ضرور ہوتا ہے، جیسا کہ رکوع وسجود اور تیمم وغیرہ کی بحث میں ان کے شرعی معانی کے اندر لغوی کا اعتبار بھی بیان کیا جا چکا ہے، اور حق بات یہ ہے کہ لفظ خمر کی تفسیر میں احادیث تقریباً سبھی ہم معنی اور متواتر المعنی ہیں، اور کچھ حدیثیں مشہور سے کم بھی نہیں ہیں، اس لئے اس میں کوئی شک نہیں رہا کہ اگر لفظ خمر اصل لغت میں خاص انگوری شراب کے لئے موضوع ہو تو شریعت میں مشہور احادیث میں شراب خرما وشہد وغیرہ بھی عام ہے، لہذا یہ معانی بھی قطعی ہوگئے، جیسے کہ انگوری شراب کے معنی میں لفظ خمر قطعی ہے، واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔

خلاصہ کلام یہ ہوا کہ مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ خمر کے معنی انگوری شراب کے یہ قطعی ہیں اور شراب خرما وشراب شہد وغیرہ کے معنی میں ظنی ہے، اور خمر کی ماہیت اور اصلیت یہ ہے کہ انگور کا کچا پانی یا رس ہے، پھر اس میں بھی یہ بات معلوم ہے کہ انگور کا تازہ رس بلا خلاف حلال ہے، اس لئے یہ جاننا ضروری ہو گیا کہ اس شیرہ میں حرمت کس طرح اور کب آئی جو خمر کہلانے لگتی ہے، اسلئے اس کا بیان سامنے آرہا ہے۔

توضیح: لفظ خمر کے لغوی اور شرعی معنی اور اس کے حکم کے بیان میں علماء کے اقوال، دلائل مفصلہ

والثانی فی حد ثبوت هذا الاسم وهذا الذی ذكره فی الكتاب قول ابی حنيفة وعندهما اذا اشتد صار خمرا ولا يشترط القذف بالزبد لان الاسم يثبت به وكذا المعنى المحرم بالاشتداد وهو المؤثر فی الفساد و لابی حنيفة ان الغليان بداية الشدة وكمالها بقذف الزبد وسكونه اذ به يتميز الصافی من الكدر واحكام الشرع قطعية فتناط بالنهاية كالحد واكفار المستحل وحرمة البيع وقيل يؤخذ فی حرمة الشرب بمجرد الاشتداد احتياطا.

ترجمہ: اور خمر کے بیان میں دوسرا مقام یا دوسری بحث یہ ہے کہ خمر کا نام کب اور کس صورت میں صادق آئے گا، یعنی اس نام کے ثابت ہونے کی حد کا بیان (ف: اور وہ حد ابھی متن میں بیان کی جا چکی ہے کہ انگور کا شیرہ رکھے رہنے سے گرمی پا کر اس میں جوش آجائے اور وہ کچھ گاڑھا ہو جائے پھر اس کے اوپر جھاگ آجائے): **وهذا الذی ذكره فی الكتاب الخ**: اور کتاب قدوری میں جو یہ کہا ہے کہ یہ قول امام ابو حنیفہؒ کا ہے (ف: کہ جھاگ ڈالنا بھی اس کی حد میں داخل ہے، اور صاحبینؒ کے نزدیک شیرہ جب گاڑھا ہو گیا تبھی سے شیرہ شراب خمر ہو گیا، یعنی اس پر جھاگ آجانا ہی شرط نہیں ہے، اس لئے اس میں ذرا سختی اور گاڑھا پن ہو جانے سے ہی نام پڑ جاتا ہے۔

وكذا المعنى المحرم الخ: اور اسی طرح جو معنی کہ حرام کرنے والے ہیں وہ گاڑھا ہو جانے سے ہی ثابت ہو جاتے ہیں

اور فساد پیدا کرتے ہیں وہی چیز اثر ڈالتی ہے، (ف: حاصل کلام یہ ہوا کہ انگور کا شیرہ تازہ ہونے کی صورت میں بالاتفاق پاک اور اس کا استعمال جائز ہے لیکن وقت گزرنے سے آہستہ آہستہ اس میں ابال آتا ہے اور گاڑھا ہوتا ہے تو اسی میں تخمر اور اشتداد پایا گیا اسی لئے اس کو خمر کہا گیا خواہ اس میں جھاگ آئے یا نہ آئے، لہٰذا اس میں جھاگ پیدا ہو جانے کی قید زاید ہوئی، کیونکہ جھاگ آئے بغیر بھی وہ نشہ آور اور متخمر ہو جاتی ہے، جس کے معنی زیادتی اور قوت کے ہیں، بس جب اس میں اشتداد سے ہی تخمر کے معنی پائے گئے اور خمر کا اس پر اطلاق جھاگ آئے بغیر ہی صحیح ہو گیا تو اب اس میں جھاگ کے بھی آنے کی شرط نہیں رہی، اور اسی حالت میں نشہ جو اس کی حرمت کا سبب ہے، وہ موجود ہو جاتا ہے تو اس میں جھاگ نہ آنے کے باوجود صورت اور معنی پر اعتبار سے خمر ہے۔

ولابی حنیفۃ الخ: اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ اس میں جوش آنا اس میں سختی اور زیادتی پیدا ہونے کی ابتداء ہے، (ف: اور خمر جو تخمر بمعنی شرب سے ماخوذ ہے، وہ شدت کی انتہاء ہے، پس جوش آنے کی ابتدائی حالت میں وہ بالاتفاق خمر نہیں ہے، اور اوسط درجہ میں وہ گاڑھی ہوئی: **وکمالھا بقذف الخ:** اور اس کی شدت میں کمال ہونا اس وقت ہوگا جبکہ اس میں جھاگ آ جائے اور ایک حالت پر رک جائے، کیونکہ اسی کیفیت میں آکر گدلا اور صاف کے درمیان امتیاز ہو جاتا ہے، (ف: اور یہی کمال کا مرتبہ ہے، اب اس جگہ یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ خمر کی حرمت کا حکم کس وقت سے شروع ہوتا ہے یعنی جبکہ وہ درمیانی حالت میں ہو یا پورے طور پر وہ خمر بن چکی ہو، اس کا جواب دیا کہ خمر کی حرمت کا قطعی حکم مکمل خمر بن جانے پر ہی ہونا چاہئے، چنانچہ اس کا بیان یہ ہے): **واحکام الشرع قطعیۃ الخ:** اور شرعی احکام چونکہ قطعی ہیں اس لئے ان کا تعلق بھی اس صورت میں جبکہ خمر میں اشتداد آگیا ہو، (یعنی اس میں جھاگ آگیا ہو،) کالحد جیسے خمر پینے والے پر حد جاری کرنا (ف: بلاشبہ یہ حکم قطعی اور اجماعی ہے لہٰذا یہ حکم ایسے ہی خمر پر جاری ہوگا جو واقعۃً قطعی خمر ہو کہ اس میں تخمر یعنی پوری شدت آچکی ہو)۔

واکفار المستحل الخ: اسی طرح اس خمر کے حلال سمجھنے والے کو کافر کہنا (ف: اس طرح سے اگر وہ اس بات سے توبہ نہ کرے تو اس کے مرتد ہو جانے کی وجہ سے آخر میں اسے قتل بھی کر دینا لہٰذا یہ قطعی ہے): **وحرمۃ البیع الخ:** اسی طرح اس خمر کی بیع کا حرام ہونا (ف: کہ یہ حکم بھی قطعی ہے): **وقیل یؤخذ الخ:** اور بعض مشائخ نے فرمایا ہے کہ پینا حرام ہونے کے بارے میں احتیاطاً صرف اشتداد پر عمل کرنا چاہئے (ف: یعنی اگر اس میں اشتداد تو آجائے مگر جھاگ نہ آئے تو بھی اس کا پینا حرام ہوگا، البتہ اس وقت اس کے پینے والے پر حد نہیں جاری کی جائیگی، اور اس کے حلال کہنے والے کو کافر نہیں کہا جاسکے گا، مگر جب اس میں جب جھاگ آجانے پر یہی کام کرے یعنی اسے پیئے یا اسے حلال کہے۔

اور اب یہ بات معلوم ہونی چاہئے کہ جب بھی کوئی حکم کسی نص سے ثابت ہوتا ہے تو اس کے لئے کسی علت کو تلاش کرنے کی ضرورت باقی نہیں رہتی ہے بلکہ وہی نص اس کے لئے علت رہتی ہے، چنانچہ خوف کی نماز پڑھنے کی علت ابتداء اسلام میں یہ بتائی گئی ہے کہ تم کو اس بات کا خوف ہو کہ تم نماز پڑھنے لگو اور اچانک دشمن تم پر حملہ کر بیٹھیں اس کے بعد خوف کی یہ علت ختم ہو گئی اور تمام عرب میں اسلام پھیل گیا جب بھی یہ خوف کی نماز منسوخ نہیں ہوئی اور اب تک جائز ہے، اسی طرح کسی بھی نص سے جب کوئی حکم ثابت ہوتا ہے تو اس کے لئے کسی علت کو تلاش کرنے کی ضرورت نہیں رہتی ہے، کہ اس علت کی وجہ سے یہ حکم ہے، کیونکہ اس حکم کے لئے وہی علت کافی ہے، اس کے بعد اگر اس حکم سے دوسرا کوئی جزئی حکم ثابت کیا جائے اس وقت اس جزء میں کسی علت کو تلاش کرنا ضروری ہوتا ہے، مثلاً کھجور یا تال کی تاڑی خمر پر قیاس کرتے ہوئے یہ علت نکالی جائے بس اس جزوی مسئلہ کے لئے اصل یعنی خمر میں سکر یعنی نشہ کی علت نکالی گئی، لیکن خود اس خمر کے حرام ہونے کے لئے علت تلاش کرنے کی ضرورت نہیں رہی کیونکہ وہ تو حکم نص سے حرام ہے، اس تمہید کے بعد اب آئندہ مصنفؒ کے کلام کو سمجھنا چاہئے۔

توضیح: خمر کا نام اور اس کا حکم کب سے شروع ہوتا ہے اس میں کون سی علت پائی جاتی ہے،

اس میں ائمہ کا کیا اختلاف ہے اور نتیجہ کیا ہوتا ہے، دلائل کیا ہیں

والثالث ان عينها حرام غير معلول بالسكر ولا موقوف عليه ومن الناس من انكر حرمة عينها وقال ان السكر منها حرام لان به يحصل الفساد وهو الصد عن ذكر الله وهذا كفر لانه جحود الكتاب فانه سماه رجسا والرجس ما هو محرم العين وقد جاء ت السنة متواترة ان النبی عليه السلام حرم الخمر وعليه انعقد الاجماع ولان قليله يدعو الى كثيره وهذا من خواص الخمر ولهذا تزداد لشاربه اللذة بالاستكثار منه بخلاف سائر المطعومات.

ترجمہ: خمر کے بارے میں تیسری بحث یہ ہے کہ نفس خمر حرام ہے، یعنی اس میں نشہ کی علت کا پایا جانا ضروری نہیں ہے، (ف: یعنی خمر کی حرمت چونکہ نص سے ثابت ہے اس لئے نشہ کی علت کی وجہ سے یہ حرام نہیں ہے، اسی لئے خمر کا صرف ایک قطرہ پینا حرام ہے، اگرچہ ذہن پر اس کا برا اثر نہ ہو، اسی بناء پر اگر کسی نے اس کا ایک قطرہ بھی عمداً پی لیا تو اس پر حد جاری کی جائیگی، بخلاف تاڑی وغیرہ کے جو خمر پر اس طرح قیاس کی جائیں کہ ان میں حرمت کی علت سکر و نشہ پائی جاتی ہے، اور اس کے مسکر ہونے پر ہی اس کا حکم موقوف ہے، یہاں تک کہ بادام کا تیل یا انار کا شربت وغیرہ جن میں نشہ نہیں ہے، ان میں حرمت کی علت بھی نہیں ہے، اور تاڑی وغیرہ جن میں نشہ ہے ان کا خمر پر قیاس ٹھیک نہیں ہے، البتہ اس کا حکم اس کی وجہ سے نشہ آنے پر موقوف ہے، اسی لئے اگر ایک پیالہ تاڑی پینے سے نشہ نہ آئے تو وہ حرام نہ ہوگی پھر دوسرے پیالہ سے اور تیسرے سے جب تک کہ اس سے نشہ نہ آئے وہ حلال اور پاک رہیگی، پھر جب بھی نشہ پایا جائے گا اس میں حرمت آجائیگی، جبکہ خمر مطلقاً خواہ ایک قطرہ ہی کیوں نہ ہو وہ حرام ہے۔

ومن الناس من انكر الخ: اور بعض حضرات ایسے بھی ہیں جنہوں نے مطلق خمر کے حرام ہونے سے انکار کیا ہے اور کہا کہ خمر اتنی مقدار ہونے کے بعد حرام ہوگی کہ جس سے نشہ آجائے یعنی خمر سے صرف نشہ حرام ہے: **لان به يحصل الخ:** کیونکہ اسی نشہ سے فساد پیدا ہوتا ہے یعنی یاد الٰہی سے رکاوٹ پیدا ہوتی ہے، (ف: اسی کے بارے میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے: **"انما يريد الشيطان ان يوقع بينكم العداوة والبغضاء فی الخمر والميسر ويصدكم عن ذكر الله وعن الصلوة فهل انتم منتهون"**: یعنی شیطان تو یہی چاہتا ہے کہ تم میں عداوت و دشمنی ڈال دے خمر اور خمار کے بارے میں اور تم کو الٰہی کی عزوجل کی یاد اور نماز سے روکے، آخر تک اس سے معلوم ہوا کہ اس کے نشہ سے فساد پیدا ہوتا ہے، اور نشہ حرام ہے، اور اصل خمر حرام نہیں ہے، یہ سب باتیں اس خیال کرنے والے کی ہیں، اس لئے مصنفؒ نے اس کے جواب میں فرمایا کہ یہ بات تو کفر کی ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے اس کو قرآن مجید میں رجس فرمایا ہے، اور رجس وہی چیز کہلاتی ہے جس کی ذات ہی پلید ہو، (ف: اب اگر یہ کہا جائے کہ اللہ تعالیٰ نے قمار و پانسہ اور بت سب کو پلید اور رجس فرمایا ہے، حالانکہ پانسہ جس لکڑی وغیرہ سے بنا ہوتا ہے اس میں ذاتی ناپاکی نہیں ہوتی ہے، اس کا جواب یہ دیا جاتا ہے کہ ہر رجس کو پلید نہیں بتایا گیا ہے، بلکہ وہی رجس حرام ہے جو شراب کی قسم سے ہو، کہ اگر وہ رجس ہے تو پلید بھی ہے)۔

وقد جاء ت السنة متواترة الخ: اور سنت متواترہ سے یہ بات ثابت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے خمر کو حرام فرمایا ہے، اور اسی پر اجماع امت بھی ہے، (لہٰذا خمر خواہ کم ہو یا زیادہ جتنی بھی ہو سب حرام ہے) اور اس دلیل سے بھی کہ تھوڑی سی خمر کا بھی یہ اثر ہے کہ وہ زیادہ مقدار کی طرف راغب کرتی ہے، اور زیادہ کی خواہش بڑھاتی ہے، یعنی اگر تھوڑی مقدار حرام نہ بھی ہو جب بھی وہ زیادہ مقدار خواہش کو بڑھا دیتی ہے، اور یہ تو خمر کا خاصہ ہے، اسی وجہ سے شرابی کو زیادہ سے زیادہ بڑھانے میں بہت لذت حاصل ہوتی ہے، برخلاف دوسری کھانے اور پینے کی چیزوں کے کہ ان میں یہ بات پیدا نہیں ہوتی ہے۔

اس طرح استدلال کا خلاصہ یہ ہوا کہ تھوڑی مقدار کو جائز رکھنا حکمت و مصلحت کے خلاف بھی ہے کیونکہ پینے والا لامحالہ ایک وقت میں زیادتی کا عادی بن جائے گا، دوسری بات یہ ہے کہ امت یعنی سلف صالحین سے آج تک اس کا تھوڑا اور زیادہ سب حرام ہے، تیسری بات یہ ہے کہ احادیث متواترہ سے شراب کی حرمت ثابت ہے چنانچہ ان احادیث کو بطور نمونہ یہاں پر ذکر کیا جارہا ہے اس طرح سے کہ (۱) حضرت انسؓ کی حدیث صحیحین کی روایت سے ہے، (۲) حضرت ابن عباسؓ کی حدیث مالک و مسلم واحمد و محمد بن الحسن رحمھم اللہ کی روایت سے ہے، (۳) حضرت کیسان الثقفی کی حدیث جو امام احمدؒ کی روایت سے ہے، (۴) محمد بن قیس ہمدانی کی حدیث کہ ایک ثقفی شخص جس کی کنیت ابو عامر تھی ہر سال رسول اللہ ﷺ کے لئے ایک پکھال (پانی رکھنے کا چمڑے کا ٹینک یا بڑا مشک۔ قاسمی) خمر ہدیہ کے طور بھیجا کرتا تھا، (ف: میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ رسول اللہ ﷺ بظاہر اسے قبول فرما کر دوسروں کو ہدیۃً دیتے ہوں گے کیونکہ یہ بات قطعی طور سے معلوم ہے کہ آپ ﷺ نے کبھی بھی خمر کو زبان مبارک پر نہیں رکھا تھا اور اس بات پر سب کا اتفاق بھی ہے، ۱۲)۔

پھر جس سال خمر حرام کی گئی تو اس نے اپنی عادت کے مطابق اس سال بھی ایک پکھال خمر بھیج دی، تب رسول اللہ ﷺ نے فرمایا اے ابو عامر اللہ تعالیٰ نے خمر حرام کردی ہے، اور ایک روایت مالک واحمد میں اس طرح ہے کہ اے ابو عامر کیا تم کو یہ معلوم نہیں ہے، کہ اللہ تعالیٰ نے خمر حرام کردی ہے، اس لئے اب ہمیں اس کی کوئی ضرورت نہیں رہی، یعنی یہ اب ہمارے کسی کام کی نہیں رہی، اس وقت ایک شخص نے آہستگی کے ساتھ اس کے کان میں کوئی بات کہی (مالک، واحمد) تب ابو عامرؓ نے عرض کیا کہ یارسول اللہ! آپ اسے قبول فرمالیں اور اسے فروخت کر کے اس سے حاصل شدہ رقم کو خرچ کریں، تب رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ اے ابو عامر جس ذات نے اس کا پینا ہم لوگوں کے لئے حرام کیا ہے اسی نے اس کو بیچنا اور اس کی رقم کو کھانا بھی حرام کردیا ہے، رواہ محمد فی الآثار۔

اور یہی حدیث ابن عباس کی ہے جو مالک واحمدؒ کی روایت سے ہے، اور اس کے آخر میں کہ پھر اس شخص نے اس پکھال کا منہ کھول دیا جس سے ساری شراب بہ گئی، اور کیسان الثقفی کی یہی حدیث احمد کی روایت سے بھی ہے، (۵) حضرت ابن عمرؓ کا یہ فرمان کہ اللہ تعالیٰ یہودیوں پر لعنت کرے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے ان یہودیوں پر ہی چربی حرام فرمادی تھی، تو انہوں نے (اسے کھانا تو چھوڑ دیا لیکن) اس کو بیچ کر رقم حلال کرلی اور اسے کھالیا، اب اللہ تعالیٰ نے جب کہ خمر حرام کی ہے تو اسے بیچنا اور اس کی رقم کو کھانا بھی حرام کردیا ہے، رواہ محمد، معلوم ہونا چاہے کہ اصول فقہ میں یہ بات معلوم ہوچکی ہے کہ عین مال کا عوض بھی اس اصل مال کے حکم میں ہوتا ہے، یہانتک کہ سور کے دام بھی اسی سور کے حکم میں ہیں۔

(۶) حضرت تمیم الداریؓ کی حدیث ہے کہ تمیم ہر سال ایک پکھال خمر ہدیہ کے طور پر بھیجا کرتے تھے، پھر جس سال خمر حرام ہوئی الخ رواہ احمد ابو یعلی، (۷) حضرت عمرو بن العاصؓ سے مرفوعاً حدیث منقول ہے، کہ اللہ تعالیٰ نے خمر اور میسر کو حرام فرمادیا ہے، الخ رواہ احمد، (۸) حضرت ابن عباسؓ سے بھی ایک حدیث حضرت عمرو بن العاص کی جیسی منقول ہے، جس کی روایت ابو حنیفہؒ وغیرہ نے کی ہے، (۹) حضرت ابن عمرؓ کی حدیث بھی اس کے مانند ہے، جس کی روایت ابو داؤد وابن حبان اور بیہقی رحمھم اللہ نے کی ہے، (۱۰) حضرت ابن عمرؓ کی ایک طویل حدیث ہے جس میں یہ بھی مذکور ہے کہ مجھے اس بات کا حکم دیا کہ میں بازاروں میں جاؤں اور جس جگہ بھی شراب کی مشک پاؤں اسے پھاڑ دوں، رواہ احمد۔

(۱۱) حضرت عثمان بن عفانؓ کی حدیث ہے اور یہ حدیث بھی طویل ہے، اس میں مذکورہ ہے کہ تم لوگ شراب سے دور رہو کہ وہ خبائث کی جڑ ہے، اس میں یہ بھی مذکور ہے کہ خمر اور ایمان کبھی جمع نہیں ہوتے، بلکہ ان دونوں میں سے ایک دوسرے کو نکال دیتا ہے، ابن ابی الدنیا نے مرفوعاً اور بیہقی نے موقوفاً اس کی روایت کی ہے، (۱۲) حضرت جابرؓ کی حدیث ہے اور یہ بھی طویل ہے کہ ایک شخص نے کہا یارسول اللہ مجھے خبر ملی ہے کہ خمر حرام کردی گئی ہے، ؟ (کیا یہ صحیح ہے؟) تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ ہاں،

آخر تک، ابو یعلی نے اس کی روایت کی ہے، (۱۳) ایک مرفوع حدیث ہے کہ اللہ تعالیٰ نے خمر کے بارے میں دس آدمیوں پر لعنت فرمائی ہے، جن میں پینے والا اور پلانے والا وبنانے والا اوڈلانے والا، آخر تک پورے بیان کئے گئے ہیں اور یہ روایت پہلے کتاب الکراہیۃ میں گزر چکی ہے، (۱۴) حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ جس میں رسول اللہ ﷺ نے مستقل شرابی (شراب خور) کو بت پرست کے مانند بتایا ہے، رواہ ابن ماجہ (۱۵) اسی کے مانند حضرت ابن عباسؓ کی بھی حدیث ہے، رواہ ابن فی صحیحہ۔

(۱۶) حضرت عبد اللہ بن عمروؓ سے مرفوعاً حدیث ہے کہ شراب خود مثل بت پرست کے ہے، اس کی روایت البزار اور الحاکم نے کی ہے، (۱۷) حضرت عبد اللہ بن عمروؓ سے مرفوعاً حدیث ہے کہ تم لوگ ام الخبائث خمر سے دور رہو، اس کی روایت الدارقطنی الطبرانی نے کی ہے، اور طبرانی کی روایت میں ام الخبائث کی بجائے ام الفواحش ہے، (۱۸) حضرت عثمانؓ سے مرفوعاً حدیث ہے جس میں خمر کو ام الخبائث کہا گیا ہے، ابو بکر ابن ابی عاص نے اس کی روایت کی ہے، (۱۹) حضرت ابن عباسؓ سے مرفوعاً حدیث ہے کہ خمر ام الفواحش اور بڑا کبیرا گناہ ہے، جس نے اسے پیا اس نے اپنی ماں وخالہ اور پھوپھی سے زنا کیا، اس کی روایت الطبرانی نے اپنی الکبیر اور الاوسط میں روایت کی ہے، (۲۰) حضرت ابن عمر اور ابن عباسؓ کی جیسی مختصراً روایت کی ہے، رواہ الطبرانی، (۲۱) حضرت عقبہ بن عامرؓ سے مرفوعاً حدیث ہے کہ الخمر جماع الاثم، دیلمی نے اس کی روایت کی ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ خمر گناہوں کو جمع کرنے والی کھیتی ہے، (۲۲) حضرت ام ایمنؓ سے مرفوعاً حدیث ہے کہ خبر دار شراب سے دور رہو کہ وہ بدکاری کی کنجی ہے، رواہ العسکری۔

(۲۳) حضرت ابو الدرداءؓ سے مرفوعاً حدیث ہے اور ام ایمنؓ کی جیسی حدیث ہے، رواہ ابن ماجہ والعسکری، (۲۴) حضرت خبابؓ کی مرفوع حدیث بھی اوپر کی حدیث جیسی ہے، رواہ ابن ماجہ، (۲۵) حضرت ابن عمرؓ سے مرفوع حدیث ہے کہ جس نے شراب پی اس کی چالیس دنوں کی نماز قبول نہیں کی جاتی ہے، پھر اگر وہ توبہ کر لیتا ہے تو اللہ تعالیٰ اس کی توبہ کو قبول بھی کر لیتا ہے، پھر اگر اس نے دوبارہ پی تو پھر چالیس دنوں تک اس کی نماز قبول نہیں کی جاتی ہے، الخ یہ حدیث بہت طویل ہے ترمذی نے اس کی روایت کی ہے اور اسے حدیث حسن بھی کہا ہے، (۲۶) ابن عباسؓ کی حدیث بھی پچیسویں حدیث کی مانند ہے، رواہ ابو داؤد، (۲۷) حضرت عبد اللہ بن عمروؓ کی حدیث بھی اوپر کی جیسی حدیث ہے، رواہ ابن ماجہ، (۲۸) حضرت اسماء بنت یزید انصاریہ کی حدیث بھی ماقبل کی حدیث کی طرح ہے، رواہ احمد، (۲۹) حضرت ابن عمرؓ کی مرفوع حدیث کہ جس نے دنیا میں شراب پی پھر توبہ نہیں کی تو وہ آخرت میں محروم ہوگا، رواہ مالک والبخاری ومسلم، الحاصل، اس مسئلہ میں احادیث اتنی زائد ہیں کہ یہ کہنا صحیح ہے کہ خمر کا حرام ہونا بذریعہ تواتر ہے، ساتھ ہی اس کے نص قرآنی بھی ہے، جن سے اس کی حرمت اور ناپاکی ثابت ہوتی ہے، اب ایک سوال یہ ہوتا ہے کہ خمر کا اطلاق خمر کے علاوہ دوسری نشہ آور چیزوں پر بھی ہو سکتا ہے، یا نہیں، اگرچہ اس خمر کا حکم تو بالاجماع متعدی ہے، یعنی دوسری نشہ آور چیزیں بھی خمر ہی کی طرح حرام بھی ہیں، لیکن اب گفتگو صرف اس میں باقی ہے کہ خمر کا اطلاق بھی دوسری نشہ آور چیز پر ہوگا اس علت کی وجہ سے کہ خمر مخامر عقل کے معنی میں ہے، اس لئے جو چیز بھی عقل میں خلل ڈالے وہ بھی خمر کہلائی جائیگی، یا یہ تعلیل جاری نہ ہوگی، اسی کی تفصیل مصنفؒ نے اپنی آئندہ عبارت میں بیان کی ہے۔

توضیح: خمر کی حرمت فی ذاتھا ہے یا علت پائی جانے کی وجہ سے ہے، کیا کسی مقدار تک معاف بھی ہے، خمر کی حرمت کے بارے میں اتفاق ہے، یا اختلاف بھی ہے، اس کی حرمت کی دلیل

ثم هو غير معلول عند نا حتى لا يتعدى حكمه الى سائر المسكرات والشافعي يعديه اليها وهذا بعيد لانه خلاف السنة المشهورة وتعليل لتعدية الاسم والتعليل فى الاحكام لا فى الاسماء.

ترجمہ: پھر خمر کے بارے میں جو نص موجود ہے وہ ہمارے نزدیک یعنی عقل پر پردہ پڑ جانا یا ڈالنا اس کی علت نہیں ہے کہ اسی علت کی وجہ سے اسے خمر کہا گیا ہے، اسی لئے اس کا حکم دوسری مسکرات اور نشہ آور چیزوں کی طرف متجاوز نہ ہوگا، یعنی اس کی جیسی دوسری نشہ آور چیزوں کا نام خمر نہیں رکھا جائے گا، البتہ اگر کسی چیز میں سکر پایا جائے گا تو وہ بھی حرام ہو جائیگی، اور امام شافعیؒ اس خمر سے علت نکال کر دوسری مسکرات کی طرف متجاوز کرتے ہیں، لیکن ایسا کرنا نامناسب ہے، اس لئے کہ یہ بات سنت مشہورہ کے خلاف ہے، نیز یہ بات تو نام کو متجاوز کرنے کی تعلیل ہے، حالانکہ تعلیل یا علت نکالنا تو حکم کو متعدی کرنے کے لئے ہوتا ہے، اور نام کو متعدی کرنے کے لئے نہیں ہوتی ہے، (ف: حالانکہ امام شافعیؒ نے کہا ہے کہ خمر میں جو حرمت ثابت ہے وہ مخامرت عقل کی وجہ سے ہے لہٰذا دوسری نشہ آور چیزیں بھی اسی مخامرت عقل (عقل میں خلل آنے) کی وجہ سے خمر ہی کہی جائینگی، جس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ ان کے خمر کہلانے کی وجہ سے جو حکم اصلی خمر کا ہوتا ہے وہی حکم متعدی ہو کر ان چیزوں کا بھی ہوگا، اس لئے ان کے نزدیک اگر خمر کے سوا تاڑی وغیرہ دوسری نشہ آور چیزوں کا ایک قطرہ بھی کوئی پیئے گا تو اس پر بھی حد جاری کی جائیگی، اس طرح انہوں نے پہلے مخامرت کی علت سے دوسری نشہ آور چیزوں کو خمر کا نام دیا، اور جب ان چیزوں پر خمر کا نام صادق آگیا تو ان کے لئے خمر کا حکم بھی صادق آئے گا، حالانکہ وہ علت جو کسی پر قیاس کرنے سے ثابت ہوتی ہے، وہ تو صرف حکم کو ثابت کرنے کے لئے ہوتی ہے نام کے لئے نہیں ہوتی ہے۔

اسی بناء پر قیاس کے ذریعہ سے لغت کو ثابت کرنا ممنوع ہے، مثلاً کوئی کہے کہ تنزیت کپڑے کو بدن کو زیب و زینت دینے کی وجہ سے کہا جاتا ہے اور چونکہ کمخواب کپڑے سے بھی بدن کو زینت حاصل ہوتی ہے اس لئے کمخواب کو بھی تنزیب ہی کہنا چاہئے، تو یہ کہنا باطل ہوگا، اس طرح خمر کا نام بھی دوسری نشہ آور چیزوں کو نہیں دیا جاسکتا ہے، البتہ خمر کا حکم نص سے ثابت ہونے کی وجہ سے حرام ہے، لیکن ہم نے دوسری نشہ آور چیزوں کے لئے علت یہ نکالی کہ خمر چونکہ نشہ آور ہوتی ہے لہٰذا جو چیز بھی نشہ آور ہوگی اس میں بھی حرمت کا حکم ہوگا، صاحب نتائج الافکار نے کہا ہے کہ خمر میں مسکر ہونے کو علت بنانا صحیح نہیں ہے، یعنی یہ کہنا کہ خمر اس لئے حرام ہے کہ وہ مسکر ہے کیونکہ اس سے یہ لازم آئے گا کہ خمر بھی فی نفسہا حرام نہ ہو کیونکہ اس کا ایک دو قطرہ کبھی بھی مسکر نہیں ہوتا ہے، اور خود امام شافعیؒ بھی یہ بات نہیں کہتے ہیں، اور اگر خمر میں کوئی ایسی علت نکالی جو اس سے جدا نہ ہوتی ہو جیسے مخامرہ وغیرہ تو یہ بات ظاہر ہے کہ ایسی علت سے ذات خمر کا حرام ہونا اس کے منافی نہ ہوگا، یہی بات میرے نزدیک حق بھی ہے، ترجمہ ختم ہوا۔

اور اب میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ میرے نزدیک حق بات یہ ہے کہ امام شافعیؒ نے حضرات ابن عمر و ابو ہریرہ و انسؓ کی حدیثوں میں یہ پایا ہے کہ انگور کی شراب کے علاوہ دوسری شرابوں کا نام بھی خمر ہی لیا گیا ہے، اس سے انہوں نے یہ سمجھا کہ یہ لفظ خمر لغوی اعتبار سے مستعمل نہیں ہوا ہے، بلکہ عرف شرع میں ہر ایسی چیز کو خمر کہا جاتا ہے، جو عقل میں خلل انداز یا مخامر عقل ہو، بالخصوص اس وجہ سے کہ حضرت عمرؓ نے منبر پر فرمایا کہ خمر وہ چیز ہے جو مخامر عقل ہو، پھر دوسری پانچ نشہ آور چیزوں کو خمر کہا، تو یہ بات صریحی ہے کہ لفظ خمر عرف شرع میں منقول ہے نہ یہ کہ اس کو قیاس سے ثابت کیا ہے، جیسا کہ شافعیہ کا قول ہے، اور اس پر مسائل متفرع ہوتے ہیں، یہانتک کہ حنفیہ کے نزدیک خمر لغوی کی حرمت نص سے ثابت ہے، اور یہی قطعی ہے، اس کے علاوہ دوسری قسم کی تمام شرابیں حرام ظنی ہیں، اور ان میں حرمت سکر اور نشہ آجانے کی وجہ سے ہے، اور لغوی خمر بعینہ وبنفسہ حرام ہے، اور شافعیہ کے نزدیک ہر قسم کی خمر مسکر اور نشہ آور ہونے کی وجہ سے حرام قطعی ہے، اور رجس ہے، فاحفظہ فانہ حق، واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب، م۔

توضیح: خمر اور اس کے علاوہ دوسری محرمات کسی علت سے معلول ہیں یا کسی خاص وجہ سے

حرام ہیں، اقوال ائمہ کرام، نتائج، دلائل

والرابع انها نجسة غليظة كالبول لثبوتها بالدلائل القطعية على مابيناه والخامس انه يكفر مستحلها لانكاره الدليل القطعي والسادس سقوط تقومها في حق المسلم حتى لا يضمن متلفهاوغاصبها ولا يجوز بيعها لان الله تعالیٰ لما نجسها فقد اهانها والتقوم يشعر بعزتها وقال عليه السلام ان الذى حرم شربها حرم بيعها واكل ثمنها واختلفوافى سقوط ماليتها والاصح انه مال لان الطباع تميل اليها وتضن بها ومن كان له على مسلم دين فاوفاه ثمن خمر لا يحل له ان ياخذ ولا لمديون ان يؤديه لانه ثمن بيع باطل وهوغصب في يده او امانة على حسب ما اختلفوا فيه كما في بيع الميتة ولو كان الدين على ذمى فانه يوديه من ثمن الخمر والمسلم الطالب يستوفيه لان بيعها فيما بينهم جائز.

ترجمہ: خمر کے بارے میں دس مقامات سے چوتھا مقام یا چوتھی بحث یہ ہے کہ اس کی نجاست کس قسم کی ہے تو جواب دیا کہ نجاست غلیظہ مثل آدمی کے پیشاب کے ہے، کیونکہ اس کا ثبوت قطعی دلائل سے ہے، جیسا کہ ہم نے پہلے بیان کر دیا ہے، (ف: نتائج الافکار نے کہا ہے کہ گزشتہ دلائل سے اس کا صرف ناپاک ہونا تو ثابت ہوتا ہے، لیکن نجاست غلیظہ کا ہونا ثابت نہیں ہوتا ہے، البتہ قرآن مجید میں اسے رجس فرمایا گیا ہے، اور رجس اسی ناپاکی کو کہا جاتا ہے، جو اپنی ذات میں ناپاک ہو جیسا کہ مصنفؒ نے بیان کیا اختصار کے ساتھ ترجمہ ختم ہوا، پھر بھی اس کی نجاست کو ثابت کرنے میں تردد ہے، جیسا کہ عینیؒ نے تطہیر الصلوۃ میں امام نوویؒ وامام غزالی رحمھم اللہ سے نقل کیا ہے، اس بناء پر اس دعویٰ نجاست کے بارے میں اس طرح سے تائید کرنی چاہئے کہ اس کی نجاست پر سب کا اجماع ہے یعنی سارے علماء نے اجماع کیا ہے وہ نجس ہے، اب اگر یہ کہا جائے کہ تمہارے نزدیک تو اس کا سرکہ بنانا اور اسے استعمال کر لینا جائز ہے، اس لئے اگر شراب کی نجاست ذاتی ہوگی تو اس کا سرکہ بھی نجس ہی ہوگا، جواب یہ دیا گیا ہے کہ یہ تو اصل مقررہ میں سے ہے کہ چیز کی ماہیت بدل جانے سے پاکی اور ناپاکی کے حکم میں بھی اختلاف ہو جاتا ہے، جیسے ناپاک کو بر جل جانے کے بعد اس کی راکھ ہو جانے سے نجاست بدل جاتی ہے، م۔

والخامس انه يكفر الخ: خمر کے بارے میں دس مسائل یا بحثوں میں سے پانچواں مسئلہ یہ ہے کہ اس کے حلال جاننے والے پر کافر ہونے کا فتویٰ دیا جائے گا، کیونکہ اس شخص نے ایک قطعی مسئلہ کا انکار کیا ہے، (ف مطلب یہ ہے کہ دلیل قطعی سے خمر کا حرام ہونا ثابت ہو جانے کے بعد اس کا انکار کفر ہے: **والسادس سقوط لقومها الخ**: اور چھٹا مسئلہ یہ ہے کہ مسلمان کے حق میں خمر مالیت والی یا قیمتی چیز باقی نہیں رہتی ہے، اسی بناء پر مسلمان کے پاس سے خمر کو ضائع کر دینے والا یا غصب کر لینے والا اس خمر کی مالیت کا ضامن نہیں ہوتا ہے، اور اسے بیچنا بھی جائز نہیں ہے، کیونکہ جب اللہ تعالیٰ نے اس کے ناپاک ہونے کا فیصلہ کر لیا تو اس کی توہین کی اور اسے ذلیل کر دیا، اسی طرح سے کسی چیز کو قیمتی یا مالیت والا بنانے پر اس کی عزت افزائی ہوتی ہے، اس خمر کی قیمت کی ضمانت دے کر اس کی عزت افزائی نہیں کی جاسکتی ہے، اور رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ جس نے خمر کو حرام کیا اسی نے اس کا بیچنا اور خریدنا اور اس کی رقم کو کھانا سب منع کر دیا ہے، (ف: چنانچہ اس کی طویل حدیث کا ایک ٹکڑا اوپر میں ذکر کیا جا چکا ہے۔

واختلفوا في سقوط الخ: اور فقہاء نے اس مسئلہ میں اختلاف کیا ہے کہ اس کی مالیت کے بھی ساقط ہو جاتی ہے یا نہیں یعنی اس بات میں اتفاق ہو جانے کے باوجود کہ قیمتی نہیں ہے، کیا وہ مال بھی باقی رہتا ہے یا نہیں، تو اس میں قول اصح یہ ہے کہ وہ مال ہے اس لئے کہ اس کی طرف طبیعتیں میلان رکھتی ہیں، اور اس کو برباد کرنے کی پسند نہیں کرتیں اور برباد کرنے میں بخیلی کرتی ہیں، (ف: لیکن شافعیہ وغیرہم کے نزدیک وہ مال نہیں ہے، نیز اس کا نجاست غلیظہ ہونا بھی اس کی مالیت میں کھٹک پیدا کرتا ہے،

یعنی قلبی طور سے اس کی ایسی نجاست کی وجہ سے ذرا تنفر پیدا ہوتا ہے، واللہ تعالیٰ اعلم۔

ومن كان له على مسلم الخ: اور ایک مسلمان کو دوسرے مسلمان پر قرض باقی ہو اور وہ قرضدار اپنی شراب کی رقم اسے اپنا قرض ادا کرے، یعنی اپنی شراب بیچ کر اس کی رقم اس قرض خواہ کو ادا کردے تو اسے اس رقم کو قبول کرنا جائز نہ ہوگا، اسی طرح اس قرض دار کو ادا کرنا بھی جائز نہ ہوگا، کیونکہ یہ رقم اس کے پاس بیع باطل سے آئی ہے، اور بائع کے پاس یہ رقم یا تو غصب کے طور پر ہے یا امانت کے طور پر ہے، کیونکہ اس مسئلہ میں علماء کا اختلاف ہے، جیسا کہ مردار کی بیع کے بارے میں ان کا اختلاف ہے، یعنی اگر کسی نے مردار کو بیچ کر اس کی رقم وصول کی تو بعض علماء کے نزدیک وہ مال غصب ہوگا، اور بعض کے نزدیک مال امانت ہے، اور اگر وہ قرض کسی ذمی پر ہو اور وہ خمر بیچ کر اس کی رقم سے اپنا قرض ادا کردے اور وہ قرض خواہ مسلمان ہو تو اس مسلمان قرض خواہ کو اپنے قرض کی رقم اس سے وصول کرنا جائز ہے، کیونکہ زمیوں کے آپس میں خمر کی خرید و فروخت جائز ہے، (ف: اور یہ مسئلہ کتاب الکراہیۃ میں گزر گیا ہے)۔

توضیح: خمر کی نجاست غلیظہ ہے یا خفیفہ، اس کی نجاست کا قائل نہ ہونے والے کو کافر کہا جاسکتا ہے، یا نہیں، اگر کوئی مقروض مسلم یا ذمی اپنی شراب بیچ کر اس کی رقم سے اپنے قرض خواہ مسلم یا ذمی کا قرض ادا کرنا چاہے تو اسے قبول کرنا صحیح ہوگا یا نہیں، مسائل کی تفصیل، اقوال ائمہ، دلائل

والسابع حرمة الانتفاع بها لان الانتفاع بالنجس حرام ولانه واجب الاجتناب وفي الانتفاع به اقتراب والثامن ان يحد شاربها وان لم يسكرمنها لقوله عليه السلام من شرب الخمر فاجلدوه فان عادفا جلدوه فان عاد فاجلدوه فان عاد فاقتلوه الا ان حكم القتل قد انتسخ فبقى الجلد مشروعا وعليه انعقد اجماع الصحابة رضى الله عنهم وتقديره ما ذكرناه فى الحدود والتاسع ان الطبخ لا يؤثر فيهالانه للمنع من ثبوب الحرمة لا لرفعها بعد ثبوتها الا انه لا يحد فيه ما لم يسكرمنه على ما قالو الان الحد بالقليل فى النى خاصة لما ذكرناه وهذا قد طبخ والعاشر جواز تخليلها وفيه خلاف الشافعي وسنذكره من بعد ان شاء الله تعالى هذا هو الكلام فى الخمر.

اور خمر سے متعلق ساتویں بحث یہ ہے کہ جس طرح خمر سے پینے کا فائدہ حاصل کرنا حرام ہے، اسی طرح دوسرے کسی طریقہ سے بھی اس سے فائدہ حاصل کرنا حرام ہے، کیونکہ یہ نجس ہے اور نجس سے کسی طرح سے بھی فائدہ اٹھانے کے لئے اسے قریب تر لانا ضروری ہوجاتا ہے، (ف: لہٰذا اس کی نزدیکی بھی جائز نہ ہوگی)۔

والثامن ان يحد شاربها الخ: اور آٹھواں مسئلہ یہ ہے کہ خمر پینے والے کو حد لگائی جائیگی اگرچہ اس کے پینے سے اسے نشہ نہ آیا ہو، کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ جس کسی نے خمر پی اسے تم حد لگاؤ، اگر دوبارہ پی تو حد بھی اسے دوبارہ لگاؤ، اگر تیسری بار بھی پی تو تیسری بار بھی اسے حد لگاؤ، اور اگر چوتھی بار بھی پی تب تم اسے قتل کرڈالو، ابوداؤد وغیرہ نے اس کی روایت کی ہے، جیسا کہ حد شرب میں بیان کیا گیا ہے، لیکن چوتھی مرتبہ میں قتل کرنے کا حکم منسوخ ہوگیا ہے، اس لئے حد لگانا یا درے مارنے کا حکم باقی رہ گیا ہے، اور اسی بات پر اجماع صحابہ قائم ہے، اور درے مارنے کی مقدار کے بارے میں ہم نے حدود کی بحث میں تفصیل بیان کردی ہے، (ف: کہ آزاد آدمی کو اسی درے اور غلام کو چالیس درے لگانے ہیں۔

والتاسع ان الطبخ الخ: اور نواں مسئلہ یہ ہے کہ خمر کو پکادینے سے اس میں پکانے کا کچھ اثر پیدا نہیں ہوتا ہے، کیونکہ پکادینا صرف اس میں حرمت کو ثابت ہونے سے روکتا ہے، لیکن وہ حرمت جو اس میں پہلے سے موجود ہے، اسے دور نہیں کرتا

ہے، البتہ کچے اور پکے میں اتنا فرق ہو جاتا ہے، کہ پکائے ہوئے خمر کو پینے سے پینے والے پر حد نہیں لگائی جاتی ہے، جب تک اس میں نشہ نہ آجائے، جبکہ کچی شراب کا ایک قطرہ پینے والے پر بھی حد لگائی جاتی ہے، اگرچہ اس پر نشہ کا کوئی اثر نہ آیا ہو کہ حد جاری کرنا کچی شراب کا ہی خاصہ ہے، جس کی دلیل اوپر گزر چکی ہے، کہ لغت کے اعتبار سے خمر کچا انگور ہوتا ہے، اور یہاں پکائے ہوئے خمر کے بارے میں بحث ہو رہی ہے، اس طرح پکانے کے بعد وہ خمر نہیں رہتا ہے البتہ نشہ آنے کے بعد حد لگائی جاتی ہے۔

والعاشر جواز تخليلها الخ: اور دسواں مسئلہ یہ ہے کہ اسے سرکہ بنالینا جائز ہے، لیکن امام شافعیؒ کا اس میں اختلاف ہے اس مسئلہ کو تفصیل کے ساتھ انشاء اللہ ہم آئندہ بیان کریں گے: **هذا هو الكلام الخ**: یہاں تک با تفصیل خمر کے بارے میں دس مسائل پر بحث کی گئی ہے، (ف: یعنی انگور کے کچے رس جبکہ وہ نشہ آور ہو جائے، تو اس سے متعلق مفصل بحث کر دی گئی۔

توضیح: خمر سے پینے کے علاوہ دوسرا کوئی فائدہ حاصل کیا جا سکتا ہے، یا نہیں، اس کے پینے سے نشہ نہ آنے کے باوجود پینے والے پر حد لگائی جانی چاہئے یا نہیں، اس کو پکا دینے سے حکم میں کوئی فرق آتا ہے یا نہیں، شراب کو سرکہ بنا دینے کے بعد اس کا استعمال جائز ہوتا ہے یا نہیں، مسائل کی تفصیل، اقوال علماء، دلائل مفصلہ

واما العصير اذا طبخ حتى يذهب اقل من ثلثيه وهو المطبوخ ادنى طبخة ويسمى الباذق والمنصف وهو ما ذهب نصفه بالطبخ فكل ذلك حرام عندنا اذا غلا واشتدوقذف بالزبدا واذا اشتد على الاختلاف وقال الاوزاعي انه مباح وهو قول بعض المعتزلة لانه مشروب طيب وليس بخمرولنا انه رقيق ملذ مطرب ولهذا يجتمع عليه الفساق فيحرم شربه دفعا للفساد المتعلق به واما نقيع التمر وهو السكر وهو النى من ماء التمراى الرطب فهو حرام مكروه وقال شريك بن عبد الله انه مباح لقوله تعالىٰ تتخذون منه سكرا ورزقا حسنا امتن علينا به وهو بالمحرم لا يتحقق ولنا اجماع الصحابة رضى الله عنهم ويدل عليه ما رويناه من قبل والاية محمولة على الابتداء وكانت الا شربة مباحة كلها وقيل ارادبه التوبيخ معناه والله اعلم تتخذون منه سكرا وتد عون رزقا حسنا.

ترجمہ: اور اگر انگور کے شیرہ کو اتنا پکا دیا گیا کہ وہ تقریباً دو تہائی سے کم جل گیا، اور اتنے پکائے ہوئے ہی کو باذق یا بادہ کہا جاتا ہے، اور اگر نصف جل گیا ہو تو اس دوسری قسم کو مصنف کہا جاتا ہے، یعنی وہ نصف مقدار شیرہ جو نصف مقدار جل کر باقی رہ گیا ہو، یہ دونوں قسمیں بھی ہم احناف کے نزدیک حرام ہیں، بشرطیکہ اس میں جوش آجانے سے اس میں تیزی اور شدت آگئی ہو، اور بقول امام ابو حنیفہؒ کے ان میں جھاگ آجائے، اور بقول صاحبینؒ کے ان میں صرف تیزی آگئی ہو، جیسا کہ یہ اختلاف پہلے بھی بیان کیا جا چکا ہے۔

وقال الا وزاعیؒ الخ: اور امام اوزاعیؒ نے فرمایا ہے کہ یہ مباح اور حلال ہے، اور کچھ معتزلہ کا بھی یہی قول ہے، کیونکہ یہ پاک شربت ہے، اور یہ شراب نہیں ہے، اور ہماری دلیل یہ ہے کہ یہ ابھی تک پتلا اور لذت والا ہے، اور اس سے خاص قسم کا سرور بھی پیدا ہوتا ہے، اس لئے عموماً فاسق اس کے پینے کے لئے بہت ہی شوق سے جمع ہوتے ہیں، اسی لئے اس کا پینا حرام ہوگا، تاکہ اس سے جو فساد پیدا ہوتا ہے، وہ ختم ہو جائے: **واما نقيع التمر الخ**: اور خرما کا پانی یعنی ادھ پکا چھوارہ (گدر) کا بھگویا ہوا کچا پانی تو وہ بھی حرام مکروہ ہے، (ف: اس جگہ عموماً تمام شارحینؒ نے کہا ہے کہ اس میں گدر چھوہارے کی قید اس لئے لگائی گئی ہے کہ پکے ہوئے چھوارے کا بھگویا ہوا پانی جسے نبیذ التمر کہا جاتا ہے، وہ امام ابو حنیفہؒ وابو یوسف رحمہم اللہ کے نزدیک حلال ہے، لیکن صاحب نتائج الافکار نے اس پر یہ اعتراض کیا ہے کہ اس میں ہلکا سا پکا لینا بھی شرط ہے، جیسا کہ دوسری معتبر کتابوں میں لکھا ہے، جبکہ یہاں

کچا شیرہ ہی مراد ہے۔

وقال شريك بن عبد الله الخ: اور شریک بن عبداللہؒ نے کہا ہے کہ جس سکر کا بیان ہوا ہے وہ مباح ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ: **تتخذون منه سكرا ورزقا حسنا**: یعنی خرما سے تم لوگ سکر اور رزق حسن بناتے ہو، اس طرح اللہ تعالیٰ نے اس سے ہم پر احسان جتایا حالانکہ رزق حرام دیکر احسان نہیں جتایا جاتا ہے، اور ہماری دلیل یہ ہے کہ سکر حرام ہونے پر صحابہ کرام کا اجماع رہا ہے، اور اس پر وہ حدیث بھی جو ہم نے پہلے بیان کر دی ہے دلیل ہے، یعنی جس میں یہ بیان ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے انگور کی بیل اور خرما کے درخت کی طرف دیکھ کر اشارہ فرمایا کہ خمران دونوں درختوں سے ہے، لیکن اس آیت کریمہ کو دلیل میں پیش کرنے کے خلاف ہماری تاویل یہ ہے کہ یہ آیت ابتدائی زمانہ پر محمول ہے، یعنی جس زمانہ میں سکر حرام نہیں ہوا تھا، ویسے اس ابتدائی زمانہ میں تو ساری شرابیں ہی حلال تھیں، (یعنی ممانعت نازل نہیں ہوئی تھی) بعض مشائخ نے اس آیت (**تتخذون منه الآيه**) کی تاویل کرتے ہوئے یہ کہا ہے کہ اس کا لب ولہجہ ملامت کرنے کا ہے اور اس کے معنی یہ ہیں واللہ تعالیٰ اعلم کہ تم اس سے بہتر طور سے رزق حاصل نہ کر کے اسے تم سکر بناتے ہو، اور رزق خوب کو چھوڑ کر تے ہو۔

(ف: اس کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اوپر میں اپنی بنائی ہوئی چیزوں اور مخلوقات کا احسان جتاتے ہوئے کہا ہے کہ ہم نے تمہارے لئے انگور کی بیلیں اور خرما کے درخت پیدا کئے تاکہ ہم تم کو ان کے ذریعہ عمدہ سے عمدہ رزق حلال دیں مگر تم ان سے سکر بناتے ہو اور دوسرے سے رزق خوب، یہی تاویل بہت قوی ہے، کیونکہ اللہ تعالیٰ کے اس فرمان: **من ثمرات النخيل والا عناب تتخذون منه سكر ا ورزقا حسنا الاية**: کی بالاتفاق تقدیر اس طرح ہوتی ہے: **ومن ثمرات النخيل والاعناب نرزقكم ما تتخذون منه سكرا ورزقا حسنا**: پس اگر رزقاً حسناً و سکراً پر عطف کیا جائے تو اس کے معنی یہ ہوں گے کہ ہم نے خرما اور انگور کے پھلوں سے تم کو وہ رزق دیا ہے جو تم اس سے بناتے ہو وہ اور اس عمدہ رزق سے مراد یہ ہے کہ چھوہارے وانگور سے حلواء تازہ و پختہ پھل ہے، پس اس سے یہ معلوم ہوا کہ رزق خوب تو یہ ہے اور اس سے سکر بنانا ان کا نامعقول فعل ہے، پس اس طرح کے مطلب سے ان کو ملامت ہوئی کہ ہم نے تو تم کو یہ بہترین پھل دئے تھے اس طرح سے کہ ان میں بہترین اور عمدہ رزق موجود ہے، لیکن تم نے ان کے ساتھ ناشکری کر کے اس سے بھی سکر بناڈالی، یعنی شراب بناڈالی، اس عبارت سے یہ بات بھی معلوم ہو گئی کہ مصنفؒ نے جو معنی بیان کئے ہیں وہ حاصل معنی ہیں اسی لئے وہ سمجھنے میں بعید معلوم ہوتے ہیں، حالانکہ بدہ مترجم کی تقدیر میں قوی ہیں، واللہ تعالیٰ اعلم، م)۔

توضیح: العصر ونقیع التمر کی تعریف، حکم، اقوال ائمہ، دلائل

(الباذق، انگور کا وہ پانی جس کا پکادینے سے نصف سے کم پانی جل گیا ہو، اور اگر نصف پانی جلا ہو تو وہ **منصف** اور اگر دو تہائی جل گیا ہو اور صرف ایک تہائی رس کا باقی رہ گیا ہو تو اسے مثلث کہا جاتا ہے، قواعد الفقہ، تعمیم الاحسان)۔

سکر اور عمدہ رزق ہے، اور اگر رزقاً حسناً مفعول ہو جیسے ماتتخذون ہے تو اس کے معنی یہ ہوں گے کہ ہم نے خرما وانگور کے پھلوں سے تم کو وہ دیا ہے جو تم اس سے سکر بناتے ہو اور رزق خوب دیا ہے۔

واما نقيع الزبيب وهو النى من ماء الزبيب فهو حرام اذا اشتد وغلا ويتاتى فيه خلاف الاوزاعى وقد بينا المعنى من قبل الا ان حرمة هذه الاشربة دون حرمة الخمر حتى لا يكفر مستحلها ويكفر مستحل الخمر لان حرمتها اجتهادية وحرمة الخمر قطعية ولا يجب الحد بشر بها حتى يسكر ويجب بشرب قطرة من الخمر ونجاستها خفيفة فى رواية وغليظة فى اخرى ونجاسة الخمر غليظة رواية واحده ويجوز ربيعها ويضمن متلفها عند ابى حنيفة خلافالهما فيهما لانه مال متقوم وما شهدت دلالة قطعية بسقوط تقومها بخلاف الخمر غيران

عنده تجب قيمتها لا مثلها على ما عرف ولا ينتفع بها بوجه من الوجوه لانها محرمة.

ترجمہ: اور انگور کا اور پانی جس میں انگور ڈال کر چھوڑ دیا گیا ہو، (ابتداء میں پانی میٹھا ہونے تک تو وہ حلال ہے لیکن) جب پانی میں جوش اور تیزی آجائے تب وہ پانی حرام ہو جاتا ہے، (ف: یعنی اگرچہ اسے آگ سے پکایا نہ گیا ہو بالکل کچا ہو، کئی احادیث سے اگرچہ نبیذ التمر والزبیب کا پینا ثابت ہوتا ہے، مگر یہ اس صورت میں جبکہ تھوڑے سے پانی میں خرما یا انگور کے صرف چند دانے ڈال دئے گئے ہوں جس سے اس پانی میں مٹھاس آگئی ہو، اور وہ پانی کی طرح پتلا ہی رہا اور اس میں نہ جوش آیا نہ جھاگ اٹھا، لیکن اگر اسی طرح دیر تک پانی میں پڑا رہ جائے، اور اس میں جوش آجانے سے وہ گاڑھا ہو جائے تب اس کا استعمال جائز نہیں بلکہ حرام ہو جاتا ہے۔

ویتاتی فیه خلاف الاوزاعی الخ: اس مسئلہ میں بھی امام اوزاعیؒ کا اختلاف ہے، (ف: یعنی ان کے نزدیک چونکہ یہ خمر نہیں ہے لہٰذا اسے حلال ہونا چاہئے، حالانکہ ہمارے نزدیک یہ بھی حرام ہے: **وقد بینا المعنی الخ**: اور ہم اس کے حرام ہونے کی وجہ پہلے ہی بیان کر چکے ہیں، (ف: کہ اس میں خاص لذت اور اس میں خاص قسم کا سرور و کیف پایا جاتا ہے، جس کو حاصل کرنے کے لئے فسق مزاج فساق اکٹھے ہو جاتے ہیں، پس اس سے یہ بات ظاہر ہو گئی کہ خمر کی طرح ہمارے نزدیک مادہ اور منصف اور سکر و نقیع انگور سب حرام ہیں: **الا ان حرمة هذه الخ**: البتہ خمر اور دوسری شرابوں کے حکم میں چند مسائل کے اندر فرق ہے، وہ یہ ہے کہ خمر کی حرمت قولی اور قطعی ہے، اور بقیہ چیزوں کی حرمت اس سے ضعیف ہے۔

حتی لا یکفر الخ: یہاںتک کہ اگر کوئی شخص ان شرابوں کو حلال سمجھے گا تو اس کو کافر نہیں کہا جائے گا، جبکہ خمر کے حلال سمجھنے والے کو کافر کہہ دیا جائے گا، کیونکہ ان بقیہ شرابوں کی حرمت اجتہادی ہے مگر شراب کی حرمت قطعی ہے، (ف: اور قطعی حرام کو حلال سمجھنے والے کو صاف کافر کہا جاتا ہے، اور جس چیز کی حرمت اجتہاد سے ثابت ہوتی ہو، اور اس کے حرام ہونے پر اجماع نہ ہو تو اس کے حلال سمجھنے والے کو کافر نہیں کہا جا سکتا ہے، البتہ اسے گمراہ ضرور کہا جائے گا، اس موقع پر پھر یہ سوال ہوتا ہے کہ اگر سکر کے حرام ہونے پر صحابہ کرامؓ کا اجماع ہے جیسا کہ مصنفؒ نے بیان کیا ہے وہ تو اجماع قطعی ہو گیا جس کے انکار پر کافر کہنا چاہئے، پس اس کے جواب میں یہ کہا جا سکتا ہے کہ اس پر اجماع ہونے کی خبر ہم تک تواتر سے نہیں پہنچی ہے، بلکہ خبر الواحد کے ذریعہ پہونچی ہے، اور ایسا اجماع قطعی نہیں ہوتا ہے کیونکہ قطعی اور ظنی ہونے کا مدار اس کے ثبوت پر ہوتا ہے، اسی بناء پر اگر کوئی حدیث تواتر سے ثابت ہو تو وہ بھی مثل قرآن مجید کے قطعی ہو جاتی ہے، اب چونکہ ان شرابوں کا حرام ہونا حدیث الواحد یا اجماع ظنی سے ہوا ہے اس لئے ان کی حرمت قطعی نہیں ہو گی۔

ولا یجب الحد بشر بها الخ: اور دوسرا فرق یہ بھی ہو گا کہ ان شرابوں کے پینے سے حد شرعی واجب نہ ہو گی، البتہ نشہ طاری ہونے سے حد واجب ہو جائیگی، جبکہ خمر کا ایک قطرہ پینے سے بھی حد واجب ہو جاتی ہے، (ف: کیونکہ اس خمر کا حرام ہونا نص سے ثابت ہونے کی وجہ سے ہے، اور نشہ کی علت سے نہیں ہے، اور دوسری نشہ آور اور مسکرات چیزوں کی حرمت اجتہادی اور سکر کی وجہ سے ہے، اسی بناء پر اگر کسی نے دوسری چیزوں سے اتنا پیا جس سے نشہ نہ ہو تو اسے حد نہیں لگائی جائیگی، اب یہ سوال ہوتا ہے کہ ان چیزوں میں سے اتنی مقدار پینا جس سے نشہ نہ آئے مباح ہے یا نہیں، تو جواب میں کہا گیا ہے، اس کے بارے میں اختلاف ہے، چنانچہ اکثر فقہاء اس کے قائل ہیں کہ قلیل مقدار مباح ہے، اور تھوڑے فقہاء اس کی مخالفت کرتے ہوئے اپنی تائید میں ان احادیث کو پیش کرتے ہیں جن میں چھوہارے وغیرہ کی شراب کو خمر کہا گیا ہے، اور جو اس کے پینے سے حد جاری نہ کرنے کی وجہ سے بتاتے ہیں، ان کی حرمت چونکہ قطعی نہیں بلکہ ظنی ہے، یہ لازم نہیں آتا ہے کہ دونوں قسمیں عملی طور پر منافی ہوں، اچھی طرح سمجھ لیں، م۔

ونجاستها خفیفة فی روایة الخ: خمر کے علاوہ دوسری شرابوں کی نجاست خفیفہ ہے جبکہ دوسری روایت میں غلیظہ ہے،

جبکہ خمر کے بارے میں صرف ایک ہی روایت ہے کہ اس کی حرمت غلیظہ ہے: **ویجوز بیعها الخ**: اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک خمر کے سوا دوسری شرابوں کی بیع جائز مگر مکروہ ہے، اسی طرح اس کا ضائع کر دینے پر ضائع کرنے والے کے ذمہ تاوان لازم آتا ہے، بخلاف صاحبینؒ کے کہ ان کے نزدیک بیع بھی جائز ہے، اور ضائع کرنے والے پر تاوان بھی لازم نہ ہوگا: **لانه مال تقوم الخ**: امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ خمر کے علاوہ دوسری شرابیں قیمتی مال ہیں، اور کسی بھی دلیل قطعی سے یہ بات ثابت نہیں ہے کہ کبھی بھی ان شرابوں سے ان کی قیمت بننے کی صلاحیت ختم کر دی گئی ہے، یعنی وہ اب بے قیمت چیز ہو گئی ہے۔

بخلاف الخمر الخ: بخلاف خمر کے کہ اس کا تقوم یعنی قیمتی مال ہونا دلیل قطعی سے ساقط ہو گیا ہے، البتہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک دوسری شرابوں کے ضائع کرنے والے پر ان کی قیمت واجب ہوگی یعنی ان کا مثل واجب نہ ہوگا، جیسا کہ اصول کی کتابوں سے معلوم ہو چکا ہے، اور خمر کی طرح ان شرابوں سے بھی کسی قسم کا فائدہ حاصل نہیں کیا جا سکتا ہے، کیونکہ یہ سب حرام ہیں، (ف: لیکن جب یہ سب چیزیں حرام ہیں اور ان سے کسی قسم کا نفع حاصل کرنا جائز نہیں ہے، تو پھر ان کو قیمتی کہنا کس طرح صحیح ہو سکتا ہے، کیونکہ علماء کرام نے یہ تصریح کر دی ہے کہ مال تقوم یعنی قیمتی چیز ہونے کے معنی یہی ہیں، کہ ان سے شرعاً انتفاع جائز ہو، پس جب ان سے نفع حاصل کرنا جائز نہ ہو تو ان کو مال متقوم یعنی قیمتی مال کہنا بھی صحیح نہ ہوگا، اس کے علاوہ دلیل قطعی کا اثر تو اعتقاد سے متعلق ہوتا ہے، اور عمل لازم کرنے کے لئے تو غالب گمان کی دلیل بھی کافی ہوتی ہے، اس لئے عمل کی حد تک ان شرابوں کا قیمتی ہونا ساقط ہے، نتائج الافکار)۔

توضیح: نقیع الزبیب کے معنی، اور اس کا حکم شرعی، اقوال العلماء، نقیع الزبیب اور نقیع التمر وغیرہ کے پینے والے پر حد جاری کی جائیگی یا نہیں، اور ان کے منکر کو کافر کہا جائے گا، یا نہیں، ان کی نجاست کس قسم کی ہوگی ان سے انتفاع حلال ہے، یا نہیں، دلائل مفصلہ

وعن ابی یوسف انه یجوز بیعها اذا کان الذاهب بالطبخ اکثر من النصف دون الثلثین وقال فی الجامع الصغیر وما سوی ذلك من الاشربة فلا باس به قالو هذا الجواب علی هذا العموم والبیان لا یوجد فی غیره وهو نص علی ان ما یتخذ من الحنطة والشعیر والعسل والذرة حلال عندابی حنیفة ولا یحد شاربه عنده وان سکر منه ولا یقع طلاق السکران منه بمنزلة النائم ومن ذهب عقله بالبنج ولبن الرماك وعن محمد انه حرام ویحد شاربه اذا سکرمنه ویقع طلاقه اذا سکر منه کما فی سائر الاشربة المحرمة وقال فیه ایضاً وکان ابو یوسف یقول ما کان من الاشربة یبقی بعد ما یبلغ عشرة ایام ولا یفسد فانی اکرهه ثم رجع الی قول ابی حنیفة وقوله الاول مثل قول محمد ان کل مسکر حرام الا انه تفرد بهذا الشرط ومعنی قوله یبلغ یغلی ویشتد ومعنی قوله ولایفسد لا یحمض ووجهه ان بقاء هذه المدة من غیران یحمض دلالة قوته وشدته فکان اية حرمته ومثل ذلك مروی عن ابن عباس رضی الله عنه عنهما وابو حنیفة یعتبر حقیقة اشدة علی الحد الذی ذکرناه فیما یحرم اصل شربه وفیما یحرم السکر منه علی ما نذکره ان شاء الله تعالی وابو یوسف رجع الی قول ابی حنیفة فلم یحرم کل مسکرو رجع عن هذا الشرط ایضا وقال فی المختصر ونبیذ التمر والزبیب اذا طبخ کل واحد منهما ادنی طبخة حلال وان اشتد اذا شرب منه ما یغلب علی ظنه انه لا یسکر من غیر لهو ولا طرب وهذاعند ابی حنیفة وابی یوسف وعند محمد والشافعی حرام والکلام فیه کالکلام فی المثلث العنبی ونذکره ان شاء الله تعالی.

ترجمہ: اور امام ابو یوسفؒ سے نوادر میں مذکور ہے کہ خمر کے سوا دوسری شرابوں میں دو تہائی سے کم اور نصف سے زیادہ پانی جل گیا ہو تو ان کی بیع جائز ہوگی: **وفی الجامع الصغیر الخ**: اور جامع صغیر میں مذکور ہے کہ سکر و بادہ و منصف کو چھوڑ کر باقی

شرابوں میں کچھ مضائقہ نہیں ہے، مشائخ نے فرمایا ہے کہ اتنی تفصیل کے ساتھ جو کہ جامع صغیر میں ہے یعنی" الخمر والسکرونقیع الزبیب والطلاء وهو الباذق والمنصف" یہ سب کسی کتاب سے معلوم نہیں ہوتا ہے: وهو نص الخ: اور جامع صغیر کی اس عبارت سے صراحۃً یہ معلوم ہوتا ہے کہ جو گیہوں وشہد وجوار سے جو مشروب بنایا جائے وہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک حلال ہے، اور اس کے پینے والے پر حد نہیں جاری کی جائیگی، اگرچہ اس کو پی کر وہ نشہ میں مست ہو جائے، اور جو شخص اس کے پینے سے مست ہو گیا تو اس کی طلاق واقع نہ ہو گی، جیسے کہ اس شخص کی طلاق واقع نہیں ہوتی ہے، جو خواب میں طلاق دے یا بھنگ یعنی اجوائن خراسانی یا گھوڑی کا دودھ پینے سے جس کی عقل زائل ہو گئی ہو۔

وعن محمد انه حرام الخ: اور امام محمدؒ سے منقول ہے کہ گیہوں وجو وغیرہ سے بنائی ہوئی شراب بھی حرام ہوتی ہے، اور اس کے پینے والے کو حد ماری جائیگی، اگر نشہ آگیا ہو، (اسی قول پر فتویٰ ہے) النہایہ، اور اگر پینے والا اس سے نشہ میں آجائے اور طلاق دیدے تو اس کی طلاق بھی واقع ہو جائیگی، جیسے کہ دوسری حرام شرابوں کے پینے سے مستی کی حالت میں طلاق دینے سے طلاق واقع ہو جاتی ہے: وقال فيه الخ: اور اسی جامع صغیر میں یہ بھی کہا گیا ہے کہ امام ابو یوسفؒ پہلے یہی فرماتے تھے کہ شرابوں میں سے جو شراب تیار ہو جانے کے بعد بھی دس دن باقی رہ جائے اور خراب نہ ہو تو تب بھی میں اسے حرام ہی جانتا ہوں، پھر اس سے رجوع کر کے امام ابو حنیفہؒ کے قول کو قبول کر لیا۔

وقوله الاول الخ: اور امام ابو یوسفؒ کا قول اول امام محمدؒ کے قول کے جیسا ہے، وہ یہ کہ ہر مسکر (نشہ آور) حرام ہے، البتہ اتنا سا فرق ہے کہ یہ شرط تنہا صرف امام یوسفؒ نے ہی لگائی ہے، (ف: یعنی یہ شرط کہ مشروب دس دنوں تک باقی رہ جائے پھر بھی نہ بگڑے تو وہ حرام ہے، اور حضرت ابن عباسؓ کا بھی یہی قول ہے، چنانچہ ضحاکؒ نے ابن عباسؓ سے یہ روایت کی ہے کہ جو نبیذ دیر تک چھوڑ دینے سے خراب نہ ہو بلکہ اچھی ہو جائے تو اس میں خیر نہیں ہے یعنی وہ حرام ہے، اور اس اثر یا روایت کو ابن شیبہؒ نے روایت کیا ہے، اور یہ اسناد صحیح ہے البتہ اتنی سی بات ہے کہ ضحاکؒ نے خود ابن عباسؓ کو نہیں پایا ہے۔

ومعنى قوله يبلغ الخ: اور امام ابو یوسفؒ کا یہ قول کہ وہ حد تک پہونچ جائے یعنی اس کے معنی یہ ہوں گے کہ جوش کھا کر وہ ٹھنڈی بھی ہو گئی ہو: ومعنى قوله الخ: اور امام ابو یوسفؒ کا یہ قول کہ وہ خراب نہ ہو اور نہ بگڑے یہ ہے کہ وہ کھٹی نہ ہو گئی ہو: ووجه ان بقاء هذه المدة الخ: اور اس کی وجہ یہ ہے کہ مشروب کا دس دن تک گھٹے ہوئے بغیر بھی باقی رہجانا اس بات کی دلیل ہے کہ اس میں قوت اور شدت ہے اور یہی بات اس کے حرام ہو جانے کی دلیل ہے، ایسی ہی شرط حضرت ابن عباسؓ سے بھی مروی ہے: وابو حنيفةؒ يعتبر حقيقة الشدة الخ: اور امام ابو حنیفہؒ نے اس مشروب میں حقیقی طور پر اتنی شدت کے آنے کا اعتبار کیا ہے جسے ہم نے اوپر بیان کر دیا ہے، یعنی جوش آکر ابال آجائے اور اوپر میں جھاگ اٹھ جائے، خواہ وہ ایسی شراب ہو جو اصلاً حرام ہے، یعنی خمر اور خواہ ایسی شراب ہو جس سے نشہ حرام ہے، چنانچہ اس کی تفصیل بھی ہم عنقریب بیان کرینگے۔

وابو يوسف رجع الى الخ: اور امام ابو یوسفؒ نے امام ابو حنیفہؒ کے قول کی طرف رجوع کر لیا ہے، اسی لئے انہوں نے ہر نشہ آور مشروب کو حرام نہیں کہا ہے، ساتھ ہی بیان کی ہوئی شرط یعنی دس دن میں بگڑنے کی شرط سے بھی رجوع کیا ہے: وقال في المختصر الخ: اور مختصر قدوری میں مذکور ہے کہ چھوارے اور انگور کی نبیذ یعنی ان کا بھگویا ہوا پانی جبکہ تھوڑا پکایا ہو تو وہ حلال ہے اگرچہ اس میں تیزی آجانے سے جوش آجائے اور اس پر جھاگ اٹھ جائے، بشرطیکہ اس میں سے صرف اتنا سا پیئے کہ عموماً اتنے سے نشہ نہ ہوتا ہو اور اس پینے سے لہو ولعب کی نیت نہ ہو، یہاں تک امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسفؒ کا قول ہے، اور امام محمد وشافعیؒ رحمھم اللہ کے نزدیک ایسے مشروب کا جس طرح زیادہ حرام ہے اسی طرح کم بھی حرام ہے، اور جیسے مثلث انگوری میں کلام ہے اسی طرح اس میں بھی کلام ہے، ان شاء اللہ تعالیٰ آئندہ ہم اس بحث کو بھی ذرا تفصیل سے بیان کر دینگے۔

توضیح: خمر کے علاوہ دوسری مشروبات کے بارے میں ائمہ کا اختلاف، تفصیل تفصیلی دلائل

قال ولا باس بالخليطين لماروى عن ابن زياد انه قال سقانى ابن عمر شربة ما كدت اهتدى الى اهلى فغدوت اليه من الغد فاخبرته بذلك فقال ما زدناك على عجوة وزبيب وهذا من الخليطن وكان مطبوخا لان المروى عنه حرمة نقيع الزبيب وهو النى منه وماروى انه عليه السلام نهى عن الجمع بين التمر والزبيب والزبيب والرطب والبسر محمول على حالة الشدة وكان ذلك فى الابتداء.

ترجمہ: قدوریؒ نے کہاہے کہ خلیطین یعنی چھوارے اور انگور کو ملا کر شربت بنالینے میں کوئی حرج نہیں ہے، کیونکہ ابن زیاد نے روایت کی کہ مجھے ایک دن ابن عمرؓ نے ایسا شربت پلایا کہ اس کے اثر سے مجھے شبہہ ہو گیا تھا کہ شاید میں گھر نہ پہونچ سکوں، دوسرے دن میں نے وہاں پہونچ کر ان سے اپنا حال بیان کیا تو فرمانے لگے کہ میں نے عجوہ چھوارے اور خشک انگور کے سوا دوسری چیز نہیں پلائی تھی (رواہ محمد فی الآثار) اور یہ شربت دراصل نبیذ خرما اور انگور کو ملا کر بھگو کر پکا ہوا تھا، کیونکہ ابن عمرؓ سے روایت ہے کہ انگور کے بھگائے ہوئے کچے پانی کو وہ حرام کہتے تھے، (ف: لیکن شارحینؒ نے یہ روایت نہیں پائی ہے، اور ابن زیادؒ کی روایت کو امام محمدؒ نے اس طرح ذکر کیا ہے: اخبرناابو حنيفةؒ عن سليمان الشيبانى عن ابن زيادا لى اخره: امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ ہم اسی روایت کو قبول کرتے ہیں اور امام ابو حنیفہؒ کا بھی یہی قول ہے، حافظ العصر شیخ ابن حجرؒ نے کہا ہے کہ میں ابن زیاد کو نہیں پہچانتا ہوں اور میں نے نہیں دیکھا ہے کہ کسی نے اس کا نام بیان کیا ہے، عینیؒ نے کہا ہے کہ سلیمان الشیبانی تو ابو اسحاق ہے، اور ابن زیاد یہ عبد اللہ بن زیاد ہے، منذریؒ نے ذکر کیا ہے کہ شیخ مرتضی الحسنی نے کہا ہے کہ یہ بظاہر محمد بن زیاد ہے، جو شعبہ کے شیوخ میں سے ہیں، اور انہوں نے حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت کی ہے، اور وہ ابن سیرین کے ہم زمانہ ہیں، الحاصل وہ عبد اللہ بن زیاد ہو یا محمد بن زیاد ہو یا ابن زیاد ابو مریم ہو، بہر صورت یہ شخص ثقہ ہے، اور امام ابو حنیفہؒ نے ابن عمر و ابراہیم نخعی سے بھی جواز روایت کیا۔

وماروى انه عليه السلام الخ: اور رسول اللہ ﷺ سے جو قول ہے کہ آپ نے چھوارہ اور انگور کو جمع کرنے سے منع فرمایا ہے، یا گدر خرمہ اور کچے خرمہ کو جمع کرنے سے منع فرمایا ہے، تو یہ روایت قحط سالی کی حالت پر محمول ہے، جو ابتداء زمانہ اسلام کی حالت تھی (ف: یعنی مالداروں کو ایسا کرنے سے منع کیا گیا تھا کہ دونوں قسم کی چیز ملا کر وہ ایک ساتھ نہ کھائیں بلکہ کوئی ایک ہی چیز کھائیں تاکہ بچی ہوئی چیز فقیروں کے حصے میں ذرا بعد ہی آسکے، اور ان کا بھلا ہو جائے، لیکن یہ تاویل مشکل ہے، کیونکہ حضرت جابرؓ کی حدیث میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے زبیب اور چھوارے کو ملا کر ایک ساتھ نبیذ بنالینے کو منع فرمایا ہے، اسی طرح کچے اور گدر چھوارے کو جمع کر کے نبیذ بنانے سے منع فرمایا ہے، رواہ البخاری و مسلم، اور اسی طرح کا مضمون حضرت ابو قتادہؓ کی حدیث میں بھی ہے، اس میں تو اتنی عبارت کی زیادتی بھی ہے کہ ہر ایک سے علیحدہ علیحدہ نبیذ بناؤ، اس کی روایت ترمذی کے سوا دوسرے ائمہ خمسہ نے کی ہے، اور یہی بات حضرت ابو ہریرہ ﷺ کی حدیث میں بھی ہے، رواہ مسلم۔

اور اسی طرح کی ممانعت حضرات ابن عباس و ابن عمر و ابو سعید خدریؓ کی حدیثوں میں بھی ہے، جیسا کہ مسلم نے اس کی روایت کی ہے پس اگر ابن زیاد کی روایت صحیح ہو تو حضرت ابن عمرؓ کی حدیث معارض ہو جائیگی، مگر مصنفؒ نے اس کا جواب اس طرح دیا ہے کہ حضرت ابن عمرؓ کی حدیث میں جو ممانعت ہے وہ ابتداء اسلام میں قحط کے زمانہ میں تھی، اس کے بعد جب اللہ تعالیٰ نے مالی فراوانی فرمادی اور اس تنگی کا زمانہ ختم ہو گیا تب ویسا کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں رہا، اور امام محمدؒ نے بھی یہی بات اس طرح ابو حنیفہ عن حماد ابراہیم النخعی: سے روایت کی ہے، کہ یہ ممانعت ابتداء اسلام میں معیشت کی تنگی کی وجہ سے تھی، جیسے کہ چھوارے ملا کر گوشت اور گھی کے کھانے سے ممانعت کی گئی تھی، پھر جب اللہ تعالیٰ نے معاشی تنگی دور کر کے فراوانی معاشی اور

وسعت دیدی تواب کسی طرح بھی کھانے سے ممانعت نہیں رہی، جیسا کہ آثار میں ہے، واللہ تعالیٰ اعلم، ت، ت، م۔

توضیح: خلیطین سے مراد یہاں کیا ہے، اور اس کا حکم، اقوال ائمہ کرام، دلائل مفصلہ

قال ونبيذ العسل والتين ونبيذ الحنطة والذرة والشعير حلال وان لم يطبخ وهذا عندابى حنيفة وابى يوسف رحمهم الله اذا كان من غير لهو وطرب لقوله عليه السلام الخمر من ها تين الشجر تين واشار الى الكرمة والنخلة خص التحريم بهما والمراد بيان الحكم ثم قيل يشترط الطبخ فيه لا باحته وقيل لا يشترط وهو المذكور فى الكتب لان قليله لا يدعو الى كثيرة كيف ما كان وهل يحد فى المتخذ من الحبوب اذا سكر منه قيل لا يحدو قد ذكرنا الوجه من قبل قالو اوالاصح انه يحد فانه روى عن محمد فيمن سكر من الا شربة انه يحد من غير تفصيل وهذالان الفساق يجتمعو ن عليه فى زماننا اجتماعهم على سائر الاشربة بل فوق ذلك وكذلك المتخذ من الا لبان اذا اشتد فهو على هذا وقيل ان المتخذ من لبن الرماك لا يحل عند ابى حنيفه اعتبارا بلحمه اذ هو متولد منه قالوا والا صح انه يحل لان كراهة لحمه لما فى اباحته من قطع مادة الجهاد اولا حترامه فلا يتعدى الى لبنه.

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ شہد اور انجیر کا نبیذ حلال ہے، اور گیہوں وجوار اور جو کا نبیذ بھی حلال ہے، اگر چہ وہ پکائی نہ جائے بشر طیکہ لہواور طرب کے لئے نہ ہو یہ امام ابو حنیفہؒ وامام ابو یوسفؒ کا مسلک ہے: لقوله عليه السلام الخ: رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ خمر توان دو درختوں سے ہے، اور انگور کی بیل اور خرما کے درخت کی طرف اشارہ کیا، رواہ مسلم، یہ کہہ کر آپ نے ان دونوں درختوں کے ساتھ تخصیص فرمائی، اس فرمان کا مقصد صرف اظہار واقعہ نہیں تھا بلکہ اس سے حکم کا بیان مقصود تھا یعنی خمر کی حرمت کا حکم ان ہی دو درختوں یعنی انگور اور خرما سے ہوتا ہے، اس طرح یہ لازم آیا کہ شہد اور انجیر وغیرہ کے مشروب سے خمر نہ ہوگا، اب میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ یہ استدلال مشکل ہے کیونکہ دوسری حدیث میں ہے کہ ہر سکر خمر ہے، جیسا کہ مسلم وغیرہ نے اس کی روایت کی ہے، اور پہلے یہ بات معلوم ہو چکی ہے کہ امام محمدؒ کے قول پر فتویٰ ہے کہ ہر مسکر حرام ہے، اور یہی قول حق ہے، واللہ تعالیٰ اعلم۔

ثم قيل يشترط الطبخ الخ: پھر بعضوں نے کہا ہے کہ ان غلوں اور چیزوں سے بنائی ہوئی شراب کے مباح ہونے کے لئے اسے پکانا بھی شرط ہے، مگر دوسرے علماء نے اس شرط کا انکار کیا ہے، اور کتاب قدوری میں بھی یہی لکھا ہوا ہے: **لان قليله لا يدعو الخ:** کیونکہ یہ مشروبات ایسی نہیں ہوتی ہے کہ ان کا تھوڑا سا حصہ پی لینے سے اور زیادہ پینے کی رغبت بڑھتی ہو، خواہ وہ کچی ہو یا پکائی ہوئی ہو، پھر اگر ان غلوں سے بنائی ہوئی شراب پی کر کسی کو نشہ آجائے تو بعض فقہاء نے کہا ہے کہ ایسے شخص کو حد لگائی جائیگی، لیکن کچھ دوسرے فقہاء نے اس سے انکار کیا ہے، ویسے میں نے اس قسم کے فقہاء کے دلائل اوپر بیان کردئے ہیں، مشائخ نے فرمایا ہے کہ قول اصح یہ ہے کہ حد لگائی جائیگی، کیونکہ امام محمدؒ سے روایت ہے کہ جو شخص ایسی شرابوں سے نشہ میں آجائے اسے حد لگائی جائے، اور اس قول میں امام محمدؒ نے کسی قسم کی تفصیل بیان نہیں فرمائی ہے، یعنی شراب غلوں سے بنی ہوئی ہو غلوں کے علاوہ کسی اور چیز سے بنی ہوئی ہو اس میں کوئی فرق نہیں ہے، حد لگانے کی وجہ یہ بیان کی گئی ہے، کہ ہمارے زمانہ میں فساق دوسری شرابوں کی طرح ان معمول شرابوں کے پینے کے لئے بھی اکٹھے ہو جایا کرتے ہیں، بلکہ پہلی قسم کی شراب سے بھی ان شرابوں کے لئے زیادہ اکٹھے ہوتے ہیں۔

وكذلك المتخذ من الالبان الخ: اسی طرح گھوڑیوں کے دودھ سے جو شراب بنائی جاتی ہے، وہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک حلال نہیں ہے، ان گھوڑیوں کے گوشت کے حرام ہونے پر قیاس کرتے ہوئے، کیونکہ دودھ تو گوشت سے بنتا ہے، اور مشائخ نے

فرمایا ہے کہ قول اصح یہ ہے ایسے دودھ کی بنائی ہوئی شراب امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک حلال ہے، کیونکہ گھوڑی کے گوشت کے مکروہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اس کے مباح ہو جانے کی وجہ جہاد کے مادہ اور آلات کو ختم کرنا لازم آتا ہے، اسی وجہ سے اس کا گوشت قابل احترام ہے مگر یہ علت اس کے دودھ کی طرف متعدی نہ ہوگی۔

توضیح: شہد اور انجیر گیہوں وجو وجوار کی نبیذ کا حکم، گھوڑی کے دودھ سے بنائی نبیذ کا حکم، فقہاء کرام کے اقوال، دلائل مفصلہ

قال وعصير العنب اذا طبخ حتى ذهب ثلثاه وبقى ثلثة حلال وان اشتد هذا عند ابى حنيفة وابى يوسف وقال محمد ومالك والشافعى حرام وهذا الخلاف فيما اذا قصدبه التقوى اما اذا قصد به التهلى لا يحل بالاتفاق وعن محمد مثل قولهما وعنه انه كره ذلك وعنه انه توقف فيه لهم فى اثبات الحرمة قوله عليه السلام كل مسكر خمر وقوله عليه السلام ما اسكر كثيزه فقليله حرام ويروى عنه عليه السلام مااسكر الجرة منه فالجرعة منه حرام ولان المسكر يفسد العقل فيكون حراما قليله وكثيره كالخمر ولهما قوله عليه السلام حرمت الخمر لعينها ويروى بعينها قليلها وكثيرها والسكرمن كل شراب خص السكر بالتحريم فى غير الخمر اذا لعطف للمغايرة ولان المفسد هو القدح المسكر وهو حرام عند نا وانما يحرم القليل منه لأنه يدعو الرقته ولطافته الى الكثير فاعطى حكمه والمثلث لغلظه لا يدعو وهو فى نفسه غذاء فبقى على الاباحة والحديث الاول غير ثابت على ما بيناه ثم هو محمول على القدح الاخير اذ هو المسكر حقيقة والذى يصب عليه الماء بعد ما ذهب ثلثاه بالطبخ حتى يرق ثم يطبخ طبخة حكمه حكم المثلث لان صب الماء لا يزيده الا ضعفا بخلاف مااذا اصب الماء على العصير ثم يطبخ حتى يذهب ثلثا الكل لان الماء يذهب اولا للطافته اويذهب منهما فلايكون الذاهب ثلثى ماء العنب ولو طبخ العنب كما هو ثم يعصر يكتفى بادنى طبخة فى رواية عن ابى حنيفة وفى رواية عنه لا يحل مالم يذهب ثلثاه بالطبخ وهو الاصح لان العصير قائم فيه من غير تغير فصار كمابعد العصر ولو جمع فى الطبخ بين العنب والتمراوبين التمر والزبيب لا يحل حتى يذهب ثلثاه لان التمران كان يكتفى فيه بادنى طبخة فعصير العنب لا بدان يذهب ثلثاه فيعتبر جانب العنب احتياطا وكذا اذا جمع بين عصير العنب ونقيع التمر لما قلنا ولو طبخ نقيع التمر والزبيب ادنى طبخة نقع فيه تمرا وزبيب ان كان ما انقع فيه شيئا يسير الايتخذ النبيذ من مثله لا باس به وان كان يتخذ النبيذ من مثله لم يحل كما اذا صب فى المطبوخ قدح من النقيع والمعنى تغليب جهة الحرمة ولا حد فى شربه لان التحريم للاحتياط وهو فى الحد فى درأه ولو طبخ الخمر وغيره بعد الاشتداد حتى يذهب ثلثاه لم يحل لان الحرمة قد تقورت فلا ترتفع بالطبخ.

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ جب انگور کا شیرہ اتنا پکادیا جائے کہ اس کا دو تہائی پانی جائے اور ایک تہائی باقی رہ جائے تب وہ حلال ہے اگرچہ اس میں جوش اور سختی آجائے یہ مسلک امام ابو حنیفہ وابو یوسف رحمہم اللہ کا ہے، لیکن امام محمد ومالک وشافعی رحمہم اللہ نے فرمایا ہے، کہ وہ حرام ہے، یہ اختلاف اس صورت میں ہوگا جبکہ ایسے مشروب کو پینے کی غرض یہ ہو کہ اس سے بدن میں طاقت اور عبادت کرنے کی قوت حاصل ہو جائے، اور اگر اس کے پینے سے مستی اور لہو ولعب مقصود ہو تو بالاتفاق حرام ہے، حلال نہیں ہے، اور امام محمدؒ سے دوسری روایت شیخین رحمہم اللہ کی روایت جیسی ہے، اور تیسری روایت یہ ہے کہ یہ مکروہ ہے، اور چوتھی روایت یہ بھی ہے کہ انہوں نے اس کے حکم میں توقف کیا ہے۔

لهم فى اثبات الحرمة الخ: اور اسے حرام کہنے والے ائمہ یعنی امام محمد وامام مالک وامام شافعی رحمہم اللہ کی دلیل احادیث

اور قیاس بھی ہے، پہلی حدیث رسول اللہ ﷺ کا یہ فرمان ہے، کہ ہر مسکر خمر ہے، اور دوسری حدیث یہ ہے کہ ہر وہ چیز جس کو زیادہ پینے سے نشہ آجائے، اس کا تھوڑا حصہ بھی حرام ہے، اور تیسری حدیث یہ ہے کہ جس مشروب کا ایک گھڑا پینے سے بھی نشہ آتا ہو اس کا ایک گھونٹ بھی حرام ہے، اور ان کی قیاسی دلیل یہ ہے کہ سکر بھی عقل کو بگاڑتا ہے اس لئے اس کا تھوڑا ہو یا زیادہ سب حرام ہوگا جیسے کہ خمر کا کم ہو یا زیادہ سب حرام ہوتا ہے، (ف: ان احادیث ثلثہ میں سے پہلی حدیث صحیح مسلم میں ہے، اور دوسری حدیث نسائی اور عبد الرزاق میں مذکور ہے، اور تیسری حدیث جو دوسری حدیث کے ہم معنی ہے وہ متعدد صحابہ کرام سے مروی ہے چنانچہ حضرت جابرؓ کی حدیث ابوداؤد وترمذی وابن ماجہ وابن حبان میں صحیح اسناد کے ساتھ مذکور ہے، اور حضرت سعد بن ابی وقاصؓ سے مروی حدیث نسائی وابن حبان میں اتنی صحیح سندوں کے ساتھ ہے کہ منذری نے کہا ہے کہ اس کی اسناد اس بحث میں سب سے عمدہ ہے، اور حضرت علیؓ کی حدیث جو دار قطنی میں مروی ہے، اور حضرت عائشہؓ کی حدیث جو ابوداؤد وترمذی وابن حبان واحمد میں صحیح سندوں سے مروی ہے، اور حضرت ابن عمرؓ کی حدیث جو اسحٰق اور الطبرانی میں چند سندوں سے مروی ہے، اور حضرت خوات بن جبیرؓ کی حدیث جو حاکم اور دار قطنی کی روایت سے ہے، اور حضرت زید بن ثابتؓ کی حدیث جو طبرانی کی روایت سے ہے، ان تمام روایتوں سے یہ بات واضح ہوگئی کہ حدیث صحیح ہے۔

ولهما قوله عليه السلام الخ: اور شیخین یعنی امام ابوحنیفہ وامام ابویوسف رحمہم اللہ کی دلیل یہ ہے کہ حضرت علیؓ نے فرمایا ہے کہ خمر کی حرمت لعینہا ہے، اور دوسری روایت میں بجائے لام کے باء سے بعینہا ہے خواہ وہ تھوڑی ہو یا زیادہ وہ بذات خود حرام ہے اور دوسری مشروبات میں جس سے سکر ہو وہ حرام کہا گیا ہے، (ف: لیکن یہ حدیث مرفوعاً ثابت نہیں ہے، بلکہ خود امام ابوحنیفہؒ نے مانند عقیلی وغیرہ کے اس کو ابن عباسؓ کا قول روایت کیا ہے: **خص السكر بالتحريم الخ:** اس روایت میں خمر اصل کے سوا تمام دوسری مشروبات میں خاص کر نشہ کو حرام کیا گیا ہے، کیونکہ فرمان مذکورہ میں الفاظ اس طرح ہیں والسکر من کل شراب اس میں والسکر کو حرف عطف کے ساتھ ذکر کیا گیا ہے، کیونکہ حرف عطف تو مغایرت اور اجنبیت کر بتانے کے لئے ہوتا ہے، (ف: یعنی لفظ خمر پر دوسری مشروبات کا عطف کیا، پس اگر دوسری مشروبات کی حرمت بھی بعینہا ہی ہو تو اس طرح عطف سے کہنا بے کار ہے، اس لئے اصل خمر اور دوسری مشروبات میں اس طرح فرق کیا جائے گا کہ اصل خمر کی حرمت بعینہا ہوگی اور اس کا نشہ حرام ہوگا، اور قیاسی جواب یہ ہے کہ مفسد عقل کا حرام ہونا تو مسلم ہے۔

وان المفسد هو القدح الخ: اور مفسد قدح ہے جو مسکر ہوا، اور یہ تو ہمارے نزدیک بھی حرام ہے: **وانما يحرم القليل الخ:** لیکن اصلی خمر کا تھوڑا حصہ بھی اس لئے حرام ہوا ہے کہ وہ اپنی رقت اور لطافت کی وجہ سے دوسرے کو اپنی طرف کھینچتا ہے، اور زیادہ پینے کی دعوت پر مجبور کرتا ہے، اسی لئے اس کے قطرہ کو بھی حرام کر دیا گیا ہے، اور مثلث نبیذ اپنے گاڑھے ہو جانے کی وجہ سے اپنے اندر اتنی کشش نہیں رکھتی ہے، ویسے یہ خود اپنے طور پر ایک غذا بھی ہے اس لئے اس کو اس کی غذائیت پر باقی رکھا گیا ہے، (ف: لیکن اس قسم کی ساری توجیہات حدیث کے مقابلہ میں کس طرح قابل قبول ہو سکتی ہے اس لئے خود جواب دیا ہے)۔

والحديث الاول الخ: کہ مذکورہ احادیث میں سے پہلی حدیث یعنی ہر مسکر خمر ہے یہ ثابت ہی نہیں ہے، جیسا کہ اس سے پہلے اسے بیان کر چکے ہیں، (ف: کہ اس میں یحیی بن معینؒ نے طعن کیا ہے، لیکن یہ بات بھی ثابت نہیں ہے کہ یحییؒ نے طعن کیا ہے، اور وہ کسی طرح طعن کر سکتے ہیں جبکہ یہ صحیح مسلم کی روایت ہے، بلکہ اس کی صحت کو تسلیم کرنا لازمی بات ہے، اسی لئے اس حدیث کو تسلیم کرتے ہوئے جواب دیا ہے: **ثم هو محمول الخ:** کہ وہ حدیث مذکورہ اس مشروب سکر کے آخری پیالا پر محمول ہوگا کیونکہ نشہ میں لانے والا حقیقت میں یہی آخری پیالا ہوتا ہے، (ف: پس معلوم ہوا کہ آخری قدح ہی کو خمر کا یعنی حرام ہونے کا حکم دیا گیا ہے، لیکن یہ بات پوشیدہ نہیں رہنی چاہئے کہ دوسری اور تیسری حدیث کا یہ جواب نہیں ہو سکتا ہے، کیونکہ اس میں بات صراحۃً مذکور ہے، کہ جس مشروب کا زیادہ پینا نشہ لاتا ہو اس کا تھوڑا یا ایک قطرہ پینا بھی حرام ہوگا، اور اس کے متعلق ابھی یہ

بتایا جاچکا ہے، کہ یہ حدیث متعدد صحابہ کرام سے ثابت ہے، اور وہ شہرت کی حد تک پہونچ گئی ہے، اور اس میں اب کسی تاویل کی گنجائش نہیں رہی ہے، اب یہ بات کہ اگر مثلث میں پانی ڈال کر اسے پتلا کر دیا گیا ہو تب اس کا کیا حکم ہوگا تو اس کا جواب یہ دیا گیا ہے۔

والذی یصب علیه الماء الخ: اور وہ مثلث مشروب کہ اس کو پکا دینے سے اس کا دو تہائی پانی جل گیا اس کے بعد اس میں دوبارہ پانی ڈال کر اسے پتلا بنا دیا گیا اسے پھر پکایا گیا تو اس کا حکم بھی مثلث کے ہی مثل ہوگا، کیونکہ اس وقت اس میں پانی ڈالنے سے ضعف کے سوا کچھ نہیں بڑھے گا، (ف: یعنی اس میں اندرونی طور پر کوئی جوش نہیں آئے گا، بلکہ پانی ڈالنے کے بعد وہ اور بھی زیادہ کمزور ہو جائے گا: **بخلاف ما اذا صب الماء الخ:** اس کے برخلاف اگر انگور کے کچے شیرہ میں پانی ڈال کر اسے پکالیا جائے اتنا کہ اس سے دو حصہ پانی خشک ہو جائے، (ف: تو اس کا باقی حصہ حلال نہیں ہوگا) کیونکہ پانی میں فطری لطافت جو رہتی ہے، وہ پکانے کے ساتھ ہی اڑ جاتی ہے، یا جو کچھ بھی اڑے گا وہ پانی اور شیرہ دونوں سے مل کر اڑے گا، اس لئے صرف انگور کے پانی سے دو تہائی حصہ نہیں جائے گا)، (ف: لہٰذا اب وہ مثلث نہیں بنے گا، اور وہ حلال بھی نہ ہوگا)۔

ولو طبخ العنب الخ: اور اگر انگور کے دانے کو جیسا کہ وہ ہے ویسا ہی پکا دیا جائے (ف: یعنی انگور کے دانہ کو پانی میں ڈالے بغیر پکایا جائے پھر اسے نچوڑ دیا جائے، تو امام ابو حنیفہؒ سے ایک روایت کے مطابق تھوڑا پکالینا بھی کافی ہوگا، (ف: یعنی اس صورت میں یہ شرط نہیں ہوگی، کہ اسے اتنا پکالیا جائے کہ اس کا دو تہائی پانی جل جائے): **وفی روایة عنه الخ:** اور ابو حنیفہؒ سے ہی دوسری روایت یہ بھی ہے کہ جب تک کہ اس کو دو تہائی پانی جلنے تک نہیں پکایا جائے گا، وہ حلال نہ ہوگا: **وهو الاصح الخ:** اور یہی روایت اصح اور قول اصح ہے کیونکہ اس صورت میں انگور کا پورا شیرہ کسی کمی کے بغیر اسی میں ابتک موجود ہے، اس لئے اس کا حکم بھی ایسا ہو جائے گا، جیسے اسے نچوڑنے کے بعد ہوتا ہے، (ف: یعنی دو تہائی جلنے کے بغیر حلال نہیں ہوتا ہے، اسی طرح نچوڑنے سے پہلے بھی یہی شرط ہوگی)۔

ولو جمع فی الطبخ الخ: اور اگر انگور اور چھوہارے کو ملا کر یا چھوہارے اور منقی کو ملا کر پکایا جائے تو جب تک کہ اس کا دو تہائی پانی جل نہ جائے گا وہ حلال نہ ہوگا، اس کا مطلب یہ ہے کہ تازہ انگور کا شیرہ یا بھگویا ہوا پانی اور چھوہارے کا پانی ملا کر کسی نے پکایا تو اس کے لئے دو تہائی حصہ کا جل جانا شرط ہے، کیونکہ چھوہارے کو ہلکا سا پکالینا کافی ہے، لیکن انگور میں دو تہائی جلانا ضروری ہے، اس لئے احتیاطاً انگور کے پانی کا ہی خیال رکھنا ضروری ہے، (ف: غایة البیان میں کہا ہے کہ پکے ہوئے خشک انگور کے پانی میں بھی معمول سا پکالینا کافی ہے، اسی لئے خود قدوری کے حوالہ سے اوپر میں اس مسئلہ کو صراحۃً بیان کر دیا گیا ہے، نتائج میں لکھا ہے، کہ صاحب کافی نے اسی لئے عبارت کو اس طرح بدل کر لکھا ہے، کہ اگر تازہ انگور و چھوہارے کا پانی یا تازہ انگور و خشک انگور کا پانی ملا دیا جائے تو اس میں سے دو تہائی پانی جل جانا ضروری ہوگا، میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ مصنفؒ نے احتیاط کی بناء پر بیان کیا ہے، اس لئے خشک انگور کے پانی میں بھی اسی طرح احتیاط ضروری ہے۔

وکذا اذا جمع بین عصیر الخ: اسی طرح اگر تازہ انگور کا شیرہ اور خشک چھوہارے کے پانی کو جمع کیا جائے تو بھی یہی حکم ہوگا، (ف: یعنی دو تہائی پانی کا جل جانا ضروری ہوگا، تاکہ انگور کی جانب کا خیال رکھا جائے): **ولو طبخ نقیع التمر الخ:** اور اگر چھوہارے و خشک منقی کا بھگویا ہوا پانی تھوڑا پکایا گیا پھر اس میں خشک چھوہارے یا انگور ڈالدئے گئے پس اگر وہ چھوہارے یا انگور اتنے کم ہوں کہ ان سے مستقلاً نبیذ نہیں بنائی جاتی ہو تو اتنے ڈالنے سے کوئی حرج نہ ہوگا، اور اگر وہ انگور یا چھوہارے اتنی مقدار میں ہوں کہ ان سے نبیذ بنائی جاسکتی ہو تب وہ حلال نہ ہوگا، جیسے پکائے ہوئے شیرہ میں انگور یا چھوہارے کا بچا ہوا ایک پیالہ اس میں ڈالدیا گیا ہو تو اسے اب بغیر پکائے ہوئے استعمال کرنا جائز نہیں ہوگا، ناجائز ہونے کی وجہ یہی بتائی جاتی ہے، کہ حرام ہونے کا احتمال اس میں بھی غالب ہے۔

ولا حد فی شربه الخ: اور اگر اسے اتنا پکائے بغیر جس سے کہ اس کا پینا حلال ہو جائے کوئی پی لے تو اسے شراب پینے کی حد نہیں لگائی جائیگی، کیونکہ اسے تو صرف احتیاطاً حرام کہا گیا ہے، جبکہ ایسے شبہہ کی صورت میں حد جاری نہیں کی جاسکتی ہے، اس لئے حد کا حکم ختم ہو جاتا ہے: ولو طبخ الخمر اوغیرہ: اور اگر کسی نے خمر یا کسی دوسری حرام مشروب کو اس میں تیزی اور شدت آجانے کے بعد اتنا پکایا کہ اس کا دو حصہ جل گیا تب بھی وہ شراب حلال نہ ہو گی کیونکہ اس کی حرمت ختم نہیں ہو گی بلکہ اس میں حرمت جم گئی ہے، جو پکانے سے ختم نہ ہو گی۔

توضیح: عصیر العنب کے بارے میں اقوال علماء کرام، اگر مثلث میں دوبارہ پانی ڈال کر اتنا پکادیا جائے کہ اس سے دو حصہ پانی خشک ہو جائے، اگر انگور کے دانہ میں پانی ڈالے بغیر اسی کو پکادیا جائے پھر اسے نچوڑ دیا جائے، اگر انگور اور چھوارے کا یا چھوارے اور منقی کو یا تازہ انگور کا شیرہ اور خشک چھوارے کے پانی کو جمع کیا جائے، مسائل کی تفصیل، دلائل مفصلہ

قال ولا باس بالانتباذ فی الدباء والحنتم والمزفت لقوله علیه السلام فی حدیث فیه طول بعد ذکر هذه الاوعیة فاشربوا فی کل ظرف فان الظرف لایحل شیئا ولا یحرمه ولا تشربوا المسکر وقال ذالك بعد ماخبر عن النهی عنه فکان ناسخاله وانما ینتبذ فیه بعد تطهیره فان کان الوعاء عتیقا یغسل ثلثا فیطهروان کان جدید الایطهر عند محمد لتشرب الخمر فیه بخلاف العتیق وعند ابی یوسف یغسل ویجفف فی کل مرة وهی مسالة مالا ینعصر بالعصر وقیل عندابی یوسف یملا ماء مرة بعد اخری حتی اذا خرج الماء صافیا غیر متغیر یحکم بطهارته.

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ کسی شخص کے لئے اس بات میں کوئی حرج نہیں ہے کہ اس کے لئے کدو کی تونبی میں یا سرخ وسبز رنگ دار ٹھلیا مٹی کے برتن میں یا زفت کے روغن دار برتن میں یا کھودی ہوئی لکڑی کے برتن میں نبیذ بنائی جائے، یعنی ان برتنوں میں پانی ڈال کر اوپر سے ان میں چھوارے یا انگور ڈالدئے جائیں جس سے اس پانی میں مٹھاس آجائے، جبتک کہ اس میں سکر نہ آجائے رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے جو ایک طویل حدیث میں بیان کیا گیا ہے جس میں ایسے تمام برتنوں کا ذکر فرمایا کہ جس میں شراب رکھی جاتی تھی ایک وقت میں اس میں رکھے ہوئے شربت اور نبیذ وغیرہ سے منع فرمادیا تھا، پھر میں ان برتنوں میں رکھے ہوئے مشروبات کو پینے کی اجازت دیتے ہوئے فرمایا کہ اب تم جس برتن میں چاہو اس میں رکھی ہوئی چیز کو استعمال میں لاسکتے ہو، اور اس کے شربت کو پی سکتے ہو، کیونکہ کوئی بھی برتن کسی چیز کے استعمال کو نہ حلال کرتا ہے، اور نہ ہی اسے حرام کرتا ہے، البتہ مسکر یعنی نشہ آور چیز کو نہ پیو، یہ اجازت آپ ﷺ نے ایک مرتبہ ان میں سے پینے کی ممانعت کرنے کے بعد دی ہے، یعنی پہلے آپ نے ان برتنوں کے استعمال سے ممانعت فرمادی تھی، لہٰذا یہ اجازت آپ ﷺ کی ممانعت کے بعد ہونے کی وجہ سے اس ممانعت کے لئے ناسخ ہو گئی، (ف: اور پہلے کی ممانعت کی حدیث اور بعد میں اجازت کی حدیث دونوں ہی صحیحین میں مروی ہیں)۔

وانما ینتبذ فیه الخ: اور ان مذکورہ برتنوں میں نبیذ اسی وقت بنانی چاہئے جبکہ پہلے سے وہ پاک کرلئے جائیں، پس اگر وہ پرانے برتن ہوں تو وہ تین مرتبے دھونے سے ہی پاک ہو جائینگے، اور اگر مانئے ہوں تو امام محمدؒ کے نزدیک وہ پاک نہ ہوں گے، کیونکہ ان کے چوس لینے کی وجہ سے خمر ان کے اندر تک سرایت کرجاتی ہے، اور امام ابویوسفؒ کے نزدیک ان نئے برتنوں کو بھی اگر تین بار دھویا جائے اور ہر بار خشک کرلیا جائے تو وہ بھی پاک ہو جائینگے، یہ مسئلہ ایسی چیز سے ناپاک ہو جانے کی صورت میں ہے جسے عادۃً نچوڑا نہ جاتا ہو، اور بعضوں نے کہا ہے کہ ابویوسفؒ کا قول یہ ہے کہ ان برتنوں میں بار بار پانی بھر بھر کر پھینکا جائے پھر

جب پانی بالکل صاف ہو کر نکلے تب ان کی پاکی کا حکم دیا جائے گا۔

توضیح: دباء و حنتم ومزخت کی تعریف، ان کے پاک کرنے کا طریقہ ان میں نبیذ بنانے اور ان کو استعمال کرنے کا حکم، اقوال ائمہ، دلائل مفصلہ

قال واذا تخللت الخمر حلت سواء صارت خلا بنفسها اوبشي يطرح فيها ولا يكره تخليلها وقال الشافعي يكره التخليل ولا يحل الخل الحاصل به ان كان التخليل بالقاء شئي فيه قولا واحد اوان كان بغير القاء شئي فيه فله في الخل الحاصل به اقولان له ان في التخليل اقترابا من الخمر على وجه التمول والامر بالاجتناب ينا فيه ولنا قوله عليه السلام نعم الادام الخل ولان بالتخليل يزول الوصف المفسد وتثبت صفة الصلاح من حيث تسكين الصفرا وسكرا الشهوة والتغذى به والاصلاح مباح وكذا الصالح للمصالح اعتبار اما لمتخلل بنفسه والدباغ والا قتراب لاعدام الفساد فاشبه الاراقة والتخليل اولى لما فيه من احر ازمال يصير حلا لا في الثاني فيختاره من ابتلي به واذا صار الخمر خلا يطهرما يوازيها من الاناء فاما اعلاه وهو الذى نقص منه الخمر قيل يطهر تبعاوقيل لا يطهر لانه خمر يابس الا اذا غسل بالخل فيتخلل من ساعته فيطهر وكذا اذا صب منه الخمر ثم ملي خلا يطهر في الحال على ما قالوا۔

ترجمہ: قدوریؒ نے کہاہے کہ شراب جب بھی اور جس طرح بھی یعنی خواہ اس میں دوسری کوئی چیز ملائے بغیر ازخود وہ سرکہ بن جائے یا اس میں کسی چیز کے ڈالنے یا ملانے سے وہ سرکہ بن جائے تب وہ حلال ہو جائیگی، اور اسے سرکہ بنانے کا عمل بھی ناپسندیدہ یا مکروہ نہیں ہے، م، گ، ر، د، ھ۔

وقال الشافعیؒ یکرہ الخ: اور امام شافعیؒ نے فرمایاہے کہ خمر کو سرکہ بنانا مکروہ کام ہے، (یہی قول امام مالک واحمد رحمہم اللہ کا بھی ہے، خواہ وہ دھوپ میں رکھنے سے ہو یا نمک وغیرہ دالنے سے ہو، ع) اور اس سے جو سرکہ تیار ہو گا وہ بھی حلال نہ ہو گا، پس اگر کوئی چیز اس میں ڈال کر اسے سرکہ بنایا گیا ہو تو امام شافعیؒ کا ایک ہی قول ہے، کہ ایسا سرکہ حلال نہیں ہو گا: **وان کان بغیر القاء الخ**: اور اگر شراب میں کوئی چیز ملائے بغیر دھوپ وغیرہ کی گرمی سے سرکہ بنے تو ایسے سرکہ کے بارے میں امام شافعیؒ کے دو قول ہیں یعنی ایک قول میں حلال ہو گا اور دوسرے قول میں حلال نہیں ہو گا، (یہی قول امام مالک واحمد رحمہم اللہ کا بھی ہے، البتہ ازخود یعنی اس میں کسی ملاوٹ اور ترکیب کے بغیر سرکہ ہو تو وہ بالاتفاق حلال ہے، ع)۔

لہ ان فی التخلیل الخ: امام شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ سرکہ بنانے میں مال جمع کرنے کے طریقہ سے اس خمر سے ہاتھ لگانا اور نزدیکی کی نوبت آتی ہے حالانکہ اس سے دور ہی رہنے کا ہمیں حکم دیا گیا ہے، اس لئے سرکہ بنانے سے اس حکم کے خلاف عمل کرنالازم آتاہے، (ف: بلکہ حضرت انسؓ سے مروی حدیث میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ سے صراحۃ یہ سوال کیا گیا کہ کیا خمر سے سرکہ بنالیا جائے تو آپ نے منع فرمایا، رواہ مسلم، اور ابو طلحہؓ نے ایک مرتبہ عرض کیا یارسول اللہ میں نے یہ خمر ان یتیموں کے لئے خریدی تھی جو میری پرورش میں رہتے ہیں، اور اب تو اس شراب کے حرام ہو جانے کا حکم نازل ہو گیا ہے، تو کیا میں اس کا سرکہ بنالوں (کہ ضائع ہونے سے بچ جائے) تب آپ نے فرمایا کہ نہیں بلکہ تم اسے بہادو، رواہ مسلم والطبرانی۔

مزنی نے کہاہے کہ اگر اسے سرکہ بنادینا جائز ہوتا تو رسول اللہ ﷺ اس کے بہادینے کا حکم نہیں فرماتے بالخصوص ایسی صورت میں کہ وہ یتیموں کا مال تھا، کیونکہ اس کے بہادینے سے یتیموں کے مال کے بربادی لازم آتی ہے، اس کے برعکس آپ تو یتیموں کے مال کی اصلاح اور اضافہ کا حکم فرماتے، اس طرح سے کہ تم اس کو سرکہ بنادو، اور جس وقت اس کے حرام کرنے کی آیت نازل ہوئی تھی اس وقت صحابہ کرامؓ نے اپنی شرابیں بہادیں، اب اگر اس وقت سرکہ بنادینا جائز ہوتا تو آپ خود ہی اس کو

سر کہ بنادینے کا حکم فرمادیتے، جیسے مری ہوئی بکری کو صحابی نے گھوڑے پر لا کر پھینکدیا تو آپ نے فرمایا تھا کہ تم اسے ضائع کیوں کرتے ہو اس کی کھال نکال کر اسے دباغت دیدو، اور اب میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ ابو عامر ثقفی کو بھی سر کہ بنانے کا حکم نہیں دیا بلکہ انہوں نے خود خمر کو بہادیا جیسا کہ پہلے بیان کیا جاچکا ہے۔

ولنا قوله علیه السلام الخ: اور ہماری دلیل رسول اللہ ﷺ کا یہ فرمان ہے کہ روٹی کے ساتھ کھانے کی بہترین چیز سر کہ ہے، اس کی روایت بخاری کے سوا باقی ائمہ نے کی ہے، اور اس عقلی دلیل سے کہ خمر کو سر کہ بنادینے سے اس میں پہلے جو مفسد مادہ ہوتا ہے، وہ نکل جاتا ہے، اور بلکہ وہ مصلح مادہ سے بدل جاتا ہے، یعنی اس میں بھلائی کی صلاحیت آجاتی ہے، اور رخرابی کی بات اس سے نکل جاتی ہے، پھر وہ صفراء کے مادہ میں تسکین پیدا کرتا ہے، اور نفسانی شہوت کو ختم کرتا ہے، اور آدمی اس سے روٹی کھاسکتا ہے، یعنی سالن کے کام میں آجاتا ہے، اور اس طرح سے اس میں اصلاح کرنا مباح ہے، جیسے کہ وہ سر کہ جو خمر سے از خود بدل جائے اور اس میں کوئی عمل نہ کیا جائے، کہ وہ جائز ہوتا ہے، اور جیسے کہ مردار کی کھال کو دباغت دینا مباح ہوتا ہے۔

والا قتراب لا عدام الفساد الخ: اور خمر کے پاس اسے سر کہ بنانے کی غرض سے جانا اس کے اندر کے مادہ فساد کو دور کرنے کے لئے ہوتا ہے، تو اس کی مثال ایسی ہو جائیگی، جیسے کہ اسے بہادینے کی غرض سے اس کے قریب جانا ہوتا ہے، (ف: اور ام المومنین حضرت ام سلمہؓ کی حدیث میں ہے کہ ہمارے پاس ایک بکری تھی جس کا ہم دودھ دوھا کرتے تھے، ایک دن رسول اللہ ﷺ نے اسے ہمارے پاس نہیں پایا تو اس کے متعلق پوچھا کہ اسے کیا ہوگیا، لوگوں نے جواب دیا کہ وہ تو مر گئی تب آپ نے فرمایا کہ تم نے اس کی کھال سے کیوں نہیں نفع حاصل کیا، تو ہم نے عرض کیا کہ وہ تو مردار ہو چکی تھی، آپ نے فرمایا کہ دباغت سے وہ حلال ہو جاتی ہے، جیسے خمر کو سر کہ حلال کر دیتا ہے، رواہ الدار القطنی، لیکن دار القطنی نے کہا ہے کہ آخری جملہ اس کا فقط فرج بن فضالہ نے روایت کیا ہے، حالانکہ وہ یحیی بن سعید انصاری سے ایسی بہت سی حدیثیں روایت کرتے ہیں کہ ان کی متابعت دوسرا کوئی بھی نہیں کرتا ہے، اور وہ ضعیف روای ہیں، اور بیہقیؒ نے ایک حدیث روایت کی ہے کہ تمہارے سر کہ کی تمام قسموں میں خمر کا سر کہ بہتر ہے، بیہقی نے کہا ہے کہ اس کو فقط مغیرہ بن زیاد روایت کرتے ہیں، اور وہ قوی راوی نہیں ہیں، اور جن احادیث سے امام شافعیؒ نے استدلال کیا ہے، ان کا یہ جواب دیا جاتا ہے، کہ وہ ابتداء اسلام کے زمانہ میں تشدد کے طور پر تھا، جیسے کہ حضرت عمرؓ نے شراب کا ایک گھر جلادیا تھا، اسناد صحیح کے ساتھ اس کی روایت ابن سعد نے کی ہے، واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔

والتخلیل اولی الخ: اور شراب کو بہادینے سے کہیں زیادہ بہتر یہ ہوگا کہ اسے سر کہ بنادیا جائے کیونکہ ایسا کرنے سے مال اپنی حفاظت میں رہے گا، پھر اس کا استعمال بھی حلال ہو جائے گا، اس لئے اگر کوئی شخص بطور میراث شراب پائے تو اسے چاہئے کہ اسے ضائع نہ کر کے فوراً اسے سر کہ بنالے، پھر سر کہ بن جانے کے بعد جس برتن میں وہ اب سر کہ کی حیثیت سے ہے سر کہ کے اوپر سے نیچے تک کا برتن بھی از خود پاک ہو جائے گا، البتہ اس سر کہ سے اوپر کا جو حصہ خالی رہ گیا ہے، اس کے بارے میں دو قول ہین اول یہ کہ وہ حصہ بھی تبعاً پاک مان لیا جائے گا، اور دوسرا قول یہ ہے کہ وہ پاک از خود پاک نہیں ہوگا، کیونکہ اس جگہ سوکھی ہوئی شراب ہے، لیکن اس سر کہ سے اسے دھوتے ہی وہ لگی ہوئی شراب بھی پاک ہو جائیگی، اتنا برتن بھی پاک ہو جائے گا، اسی طرح اگر کسی برتن سے شراب بہا کر پھر اس میں سر کہ بھر دیا گیا ہو تو بعض متاخرین مشائخ کے نزدیک وہ بھی فی الفور پاک ہو جائے گا۔

توضیح: شراب اگر سر کہ بن جائے تو اس کا کیا حکم ہوگا، ایسا کرنا مکروہ ہوگا، یا نہیں، اگر میراث میں کسی کو شراب ملے تو وہ اسے کیا کرے، اقوال فقہاء کرام، دلائل مفصلہ

قال ویکرہ شرب دردی الخمر والامتشاط به. لان فیه اجزاء الخمر والانتفاع بالمحرم حرام ولهذا

لايجوزان يداوى به جرحا اودبرة دابة ولا ان يسقى ذمياولا ان يسقى صبيا للتداوى والو بال على سقاه وكذا لا يسقيها الدواب وقيل لا تحمل الخمر اليها اما اذا قيدت الى الخمر فلا باس به كمافى الكلب والميتة ولو القى الدردى فى الخل لا باس به لانه يصير خلا لكن يباح حمل الخل اليه لا عكسه لما قلنا قال ولا يحد شاربه اى شارب الدردى ان لسم يسكر وقال الشافعى يحدلانه شرب جزأ من الخمر ولنا ان قليله لا يدعوا الى كثيره لما فى الطباع من النبوة عنه فكان ناقصافا شبه غير الخمر من الاشربة ولاحد فيها الاباسكرو لان الغالب عليه الثقل فصار كما اذا غلب عليه الماء بالامتزاج.

ترجمہ: امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ خمر کی تلچھٹ (نیچے کی جمی ہوئی گاد) پینایااس سے بالوں میں کنگھی کرنا مکروہ تحریمی ہے، کیونکہ اس میں شراب کے اجزاء موجود ہوتے ہیں، اور حرام چیز سے نفع اٹھانا بھی حرام ہے: ولهذا لا يجوز الخ: اور اسی قاعدہ کی وجہ سے کہ حرام چیز سے نفع اٹھانا بھی حرام ہوتا ہے، یہ جائز نہیں ہوگا کہ شراب یااس کی تلچھٹ سے کسی زخم کا علاج کیا جائے، یا جانور کی لگی ہوئی یعنی زخمی پیٹھ وغیرہ کا علاج کیا جائے، اور یہ بھی جائز نہ ہوگا، کہ کسی کو کوئی مسلم پینے کے لئے شراب دے یا بچہ کو پلایا جائے، اگر کوئی ایسی حرکت کرے گا، یعنی بچہ کو پلائے گا تو پلانے والا ہی اس کا ذمہ دار اور گنہگار ہوگا، (اور بچہ بے قصور اور معذور سمجھا جائے گا) اسی طرح یہ بھی جائز نہیں ہے، کہ کوئی اپنے جانور کو شراب پلائے، اور بعضوں نے کہا ہے کہ شراب کو اٹھا کر جانور کے پاس نہیں لیجانا چاہئے، لیکن اگر اس کے برعکس جانور ہی کو کھینچ کر اس شراب کے پاس لے آئے کہ وہ از خود پی لے تو اس میں کوئی حرج نہیں ہوگا، جیسے کہ مردار اور کتے کے مسئلہ میں ہے کہ مردار کو لے کر کتے کے پاس نہ ڈالے، بلکہ اس کتے ہی کو اس مردار کے پاس چھوڑ دینے میں کوئی حرج نہیں ہے۔

ولو القى الدردى الخ: اور اگر کوئی شراب کی تلچھٹ کو سرکہ میں ڈال دے تو اس میں مضائقہ نہیں ہوگا، کیونکہ وہ تلچھٹ خود بھی سرکہ ہو جائیگی، لیکن مباح یہ ہے کہ سرکہ کو اٹھا کر اس تلچھٹ کی طرف لے آئے، اور اس کے برعکس کرنا یعنی شراب کو اٹھا کر سرکہ کے پاس لے جانا مباح نہیں ہوگا، جس کی دلیل ابھی اوپر میں گزر گئی ہے، (ف: کہ شراب کو اٹھا کر لے جانا حرام ہے، یہی قول صحیح ہے، الذخیرہ: قال ولا يحد شاربه الخ: امام محمدؒ نے یہ بھی فرمایا ہے کہ اس تلچھٹ پینے والے کو اگر نشہ نہ آئے تو حد نہیں لگائی جائیگی، اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ اسے حد لگائی جائیگی کیونکہ اس نے شراب ہی کا جزء پیا ہے۔

ولنا ان قليله الخ: اور ہمارے دلیل یہ ہے کہ تھوڑی سی تلچھٹ سے زیادہ پینے کی خواہش نہیں بڑھتی ہے، کیونکہ فطرۃ کسی چیز کی تلچھٹ پینے سے نفرت ہوتی ہے، اس بناء پر یہ تلچھٹ اصلی شراب نہیں ہو سکتی ہے، بلکہ ایک قسم کی ناقص شراب ہے، لہذا یہ تلچھٹ دوسری شرابوں اور مشروبات کے مشابہ ہوگئی، اور ان مشروبات میں حد اسی وقت لگائی جاتی ہے، جبکہ ان کے پینے سے کسی کو سکر ہو جائے، اور اس دلیل سے بھی کہ تلچھٹ پر تہ کا وزن اور ثقل غالب ہوتا ہے، تو یہ ایسا ہو گیا جیسا کہ خمر میں پانی ملانے سے اس پر پانی غالب آجائے (ف: اس کے پینے سے جبتک نشہ طاری نہ ہو اس کے پینے والے پر حد نہیں لگائی جائیگی۔

توضیح: شراب کی دردی یعنی تلچھٹ کا استعمال خواہ پینے سے یا علاج وغیرہ سے ہو، اس کے پینے والے پر حد لگائی جائیگی یا نہیں، اقوال علماء کرا، دلائل مفصلہ

ويكره الاحتقان وبالخمر واقطارها فى الاحليل لانه الانتفاع بالمحرم ولا يجب الحد لعدم الشرب وهو السبب ولوجعل الخمر فى مرقة لاتوكل لتنجسها بها ولا حد مالم يسكر منه لانه اصابه الطبخ ويكره اكل خبز عجن عجينه بالخمر لقيام اجزاء الخمر فيه.

ترجمہ: امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ پائخانہ کے مقام سے خمر کو اوپر نلکے وغیرہ کے ذریعہ چڑھانا یا مرد کے پیشاب

گاہ کے سوراخ میں اس کے قطرہ کو ٹپکانا مکروہ ہے، کیونکہ ایسا کرنے سے بھی حرام چیز سے نفع حاصل کرنا لازم آتا ہے، لیکن اس عمل سے اس شخص پر حد بھی جاری نہیں کی جائیگی، کیونکہ اس میں خمر پینا نہیں پایا گیا ہے، حالانکہ حد جاری کرنے کا سبب خمر پینا ہی ہے: ولو جعل الخمر الخ: اور اگر شوربہ میں شراب ڈال دی گئی ہو تو وہ اپنی ناپاکی کی وجہ سے اب نہیں کھایا جائے گا، کیونکہ اس شوربہ میں شراب ملنے سے وہ ناپاک ہو گیا ہے، اور جبتک کہ اس کے پینے یا کھانے والے پر نشہ طاری نہ ہو جائے اسے حد نہیں لگائی جائیگی، کیونکہ وہ شراب اب پکالی گئی ہے۔

ویکرہ اکل خبزالخ: اور ایسی روٹی کھانی مکروہ ہے جس کے آٹا کو شراب سے گوندھا گیا ہو، کیونکہ اس میں شراب کے اجزاء باقی اور موجود ہیں، (ف: لہٰذا وہ نجس ہی رہی، جیسے کہ پیشاب سے آٹا گوندھا جائے۔

متفرق چند ضروری مسائل

(۱) شراب خمر جب سرکہ بن جائے تو دیکھا جائے کہ اس میں کچھ ترشی کے آجانے کے باوجود اس میں کچھ تلخی بھی باقی ہے یا نہیں، اگر اب بھی کچھ تلخی باقی ہو تو وہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک سرکہ نہ ہوگی، جبتک کہ مکمل طور سے اس کے تلخی دور نہ ہو جائے، اور صاحبینؒ کے نزدیک اس میں تھوڑی سی ترشی آجانے سے اسے سرکہ کا حکم دیا جائیگا یہ حکم اس صورت میں ہوگا کہ وہ کسی تدبیر کے بغیر از خود سرکہ ہو گئی ہو، اور اگر اس میں نمک وغیرہ کچھ ترکیب سے سرکہ بنی ہو تو وہ سب کے نزدیک حلال ہو جائیگی، شرح الطحاوی، (۲) اگر شراب میں چوہا گر کر مرا اور اسے نکال پھینکا گیا پھر وہ شراب سرکہ بن گئی تو وہ پاک ہو گئی، (۳) اور اگر اس میں چوہا مر کر ریزہ ریزہ ہو گیا ہو تب وہ سرکہ پاک نہ ہوگا، کیونکہ چوہے کے اجزاء سرکہ نہ ہوں گے، القاضی خان، (۳) لہو ولعب کے طور پر بھی خمر کا ملاحظہ کرنا حلال نہیں ہے، الوجیز، (۴) اگر پانی کے مٹکے میں شراب کا قطرہ گرا پھر اس مٹکے کے پانی کو ایک مٹکے کے سرکہ میں ڈال دیا گیا تو قول صحیح یہ ہے کہ وہ سرکہ خراب نہ ہوگا، اور اسی پر فتویٰ ہے، القاضی خان، الذخیرہ۔

(۴) اگر ایک بکری کو شراب پلائی گئی تو اس کا گوشت اور دودھ مکروہ نہ ہوگا، اگر اس وقت بھی اس کی آنتوں میں شراب موجود ہو، اور اگر وہ شراب اتنی زیادہ ہو کہ اس شراب کی بدبو بھی اس کے گوشت میں پائی جاتی ہو تو وہ جلالہ (آزاد بکری) کی طرح مکروہ ہوگی، محیط السرخسی، (۵) اگر کسی کو پیاس کی زیادتی کی وجہ سے ہلاکت کا خطرہ ہونے لگے اور اسے بچانے کے لئے خمر کے علاوہ دوسری کوئی چیز نہ ہو تو اسے ضرورت کے مطابق پینا مباح ہوگا، جیسے کہ مضطر اور لاچار آدمی کے لئے مردار اور سور کا گوشت کھانے کا حکم ہوتا ہے، (۶) اگر کسی کو کتے وغیرہ نے کاٹ لیا جس سے اسے جانے کا خوف ہو جائے اور علاج کے لئے خمر کے علاوہ دوسری کوئی چیز میسر نہ ہو جس سے اس کے اثر کو ختم کرے تو اسے اس وقت پینا مباح ہوگا، القاضی خان، (۷) جو شرابیں کہ جو گیہوں وغیرہ و شہد و دودھ وانجیر وغیرہ سے بنائی جاتی ہیں ان کے پینے میں امام محمدؒ کے قول پر فتویٰ ہے کہ حرام میں یہاں تک کہ اگر کوئی شخص اسے پی کر نشہ میں آجائے تو اسے حد بھی ماری جائے، التبیین، فقیہ ابو اللیثؒ نے فرمایا ہے کہ ہم اسی قول کو قبول کرتے ہیں، الخلاصہ۔

(۸) اگر خمر میں دوا گوندھی گئی تو ان دونوں چیزوں یعنی دوا اور خمر میں سے جس کا غلبہ ہوگا اسی کا اعتبار ہوگا، یعنی اس دواء کا استعمال تو حرام ہوگا لیکن حد لگائی جانے کے حق میں غلبہ کا اعتبار ہوگا، المحیط، (۹) نشہ آور چیزوں کے پی کر مست ہونے والے کے تمام تصرفات اور معاملات صحیح مانے جاتے ہیں سوائے مرتد ہونے کے اور سوائے ان حدود کے جو خالصۃً اللہ عزوجل کے ہوں، الذخیرہ، یعنی جو شخص کہ خمر یا مذکورہ دوسری شرابوں کے پینے سے نشہ میں آجائے اور مدہوش ہو جائے تو اس کے ان جیسے سارے تصرفات یعنی بیوی کو طلاق دینا، باندی اور غلام کو آواز کرنا اور کسی کی طرف سے مقروض ہونے کا اقرار کرنا یا کسی مال عین کا دوسرے کے لئے اقرار کرنا اور اپنی کمسن لڑکا یا لڑکی کا نکاح کرادینا، دوسرے کو قرض دینا یا دوسرے سے قرض لینا، یا کسی کو کچھ

ہبہ کرنا یا صدقہ کرنا جبکہ جسے ہبہ کیا گیا ہو یا صدقہ دیا گیا ہو اس نے اس پر قرضہ لیا ہو یہ سارے مصرفات نافذ اور صحیح مانے جائینگے، مشائخ نے اسی پر عمل کیا ہے، اور فتویٰ دیا ہے، مگر اس کا مرتد ہو جانا تو استحساناً اسے صحیح تسلیم نہیں کیا گیا ہے، یہ حکم ایسے مست کے حق میں ہے جو ایسی شراب پی کر مست ہوا ہو جو اصلی خمر سے بنائی گئی ہو، یعنی خمر کی اصل انگور و خرما ہے، پس ایسی نشہ آور شراب جو کہ انگور اور خرما سے بنائی گئی ہو اس کے مدہوش کا وہ حکم ہے جو اوپر ذکر کیا گیا ہے، اور اگر ایسی شراب پی کر کوئی مست ہوا ہو جو شہد اور جو وغیرہ غلوں اور دوسرے پھلوں سے بنائی گئی ہو تو اس کے تصرفات اور معاملات کے نافذ ہونے میں اختلاف ہے جیسے اس کے مست پر حد واجب ہونے میں اختلاف ہے، یہانتک کہ فقیہ ابو جعفر و شمس الائمہ سرخسیؒ کے نزدیک اس پر حد واجب نہیں ہو گئی ہے، تو اس کے دوسرے تصرفات و معاملات بھی نافذ نہیں ہوں گے۔

(۱۰) اگر کسی کو بھنگ یا اجوائن خراسانی یا گھوڑی کے دودھ کے پینے سے مستی و بے ہوشی طاری ہو کر عقل زائل ہو گئی ہو تو اس کے تصرفات نافذ نہ ہوں گے، (۱۲) اسی طرح اگر اس نے کوئی میٹھا شربت پیا مگر اس کے مزاج میں موافقت نہ ہونے کی وجہ سے اس کی عقل زائل ہو گئی اور اسی حالت میں اس نے اپنی بیوی کو طلاق دیدی تو امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اس کی طلاق واقع نہ ہو گی، اور اس پر فتویٰ ہے، (۱۲) مذکورہ احکام اس صورت کے ہیں جبکہ ایسی مشروبات کسی نے اپنی رضا اور رغبت کے ساتھ پی ہو، کیونکہ اگر زبردستی اور مجبور کر کے اسے کسی نے پلادی ہو جس کے اثر سے مستی طاری ہوئی اور اسی حالت میں ایسے تصرفات کئے تو قول صحیح یہی ہے، کہ وہ نافذ نہ ہوں گے، القاضی خان، (۱۳) اگر کسی کو کسی نے طلاق دینے کے لئے اپنا وکیل مقرر کیا اور اس وکیل نے نشہ میں مست ہو کر طلاق دیدی تو قول صحیح یہی ہے کہ ایسی طلاق واقع ہو جائیگی، الظہیریہ۔ (۱۴) اجوائن خراسانی اور بھنگ اور گھوڑیوں کے دودھ سے نشہ لانا بالاجماع حرام ہے، الجواہر الاخلاطی۔

(۱۵) اگر کسی برتن میں شراب رکھی گئی تو وہ ناپاک ہو گیا، پھر اگر اس میں سے وہ شراب نکال دی گئی تو اسے تین مرتبے دھو دینے سے پاک ہو جائے گا، بشرطیکہ مٹی کا وہ برتن پرانا ہو، اور اگر وہ نیا برتن ہو تو امام ابو یوسفؒ کے قول کے مطابق اسے اس طرح تین مرتبہ دھونے سے کہ ہر مرتبہ میں اسے خشک بھی کیا جائے تو وہ پاک ہو جائے گا، اسی طرح اگر اسے خشک نہیں کر کے بار بار اس میں پانی بھر کر بہایا جائے اتنی دیر تک کہ اس کا پانی بالکل صاف آنے لگے، اور اس قسم کی رنگت بھی باقی نہ رہے تب بھی وہ پاک ہو جائے گا، اسی پر فتویٰ ہے، (۱۶) اور اگر کسی برتن میں شراب پڑی رہ گئی یہانتک کہ وہ سرکہ سے بدل جائے تو امام محمدؒ نے اس برتن کے بارے میں کوئی حکم بیان نہیں فرمایا ہے، مگر حاکم ابو نصر الہرویہؒ سے منقول ہے کہ برتن میں پہلے جہاں تک شراب تھی وہاں تک کا وہ برتن پاک ہو جائے گا، لیکن اس سے اوپر کا وہ حصہ جہاں سے شراب سرکہ سے بدلی ہے، وہ نجس ہی رہے گا، اس لئے اسے اس سرکہ سے دھو دینے سے پورا برتن پاک ہو جائے گا، اور ایسا نہ کرنے سے تو پانی وغیرہ جو کچھ بھی اس جگہ سے لگ کر نیچے جاتا رہے گا، ناپاک ہوتا رہے گا، اور فقیہ ابو جعفرؒ سے منقول ہے کہ مٹکے میں جب شراب سرکہ سے بدل گئی تو از خود وہ سارا مٹکا پاک ہو جائے گا، اور مزید کسی تکلیف کی ضرورت باقی نہیں رہیگی، فقیہ ابو اللیثؒ نے بھی اسی قول کو پسند کیا ہے، اور صدر شہیدؒ نے بھی اسی قول کو قبول کیا ہے، اور اسی پر فتویٰ بھی ہے۔

(۱۷) انگور کے شیرہ کو ایسے شخص کے پاس بیچنے میں جس کے متعلق یہ معلوم ہو کہ وہ اس کو شراب بنادے گا امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک کوئی حرج نہیں ہے، لیکن صاحبینؒ کے نزدیک مکروہ ہے، اور بعض مشائخ نے فرمایا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک شیرہ انگور کو ایسے شخص کے ہاتھ فروخت کرنا اسی صورت میں صحیح ہو گا جبکہ اس کا خریدار اس شیرہ کا بیچنے والے کو اتنے دام، دیتا ہو کہ کوئی مسلمان اتنا دینے پر راضی نہ ہوتا ہو، اور اگر کوئی مسلمان بھی اتنے ہی دام دینے پر راضی ہو تو ایسی صورت میں تو شراب بنانے والے کے پاس اسے بیچنا یقیناً مکروہ ہو گا، اور اس کی صورت ایسی ہو گی جیسے کہ کوئی شخص انگور کا باغ ایسے شخص کے ہاتھ بیچے جس کا پیشہ ہی یہ ہو کہ وہ انگوروں سے شراب بنایا کرتا ہو تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے، بشرطیکہ اس کی غرض اس کے فروخت کرنے

سے رقم اور دام حاصل کرتا ہو، اور اگر شراب بنوانے کی نیت سے ہی بیچنا چاہتا ہو تب مکروہ ہو گا، یہی حکم انگور کی بیل یا درخت لگانے کی صورت میں بھی ہے، چنانچہ اگر کسی نے شراب بنوانے کی نیت سے ہی انگور کی بیل لگائی تو ایسا کرنا مکروہ ہو گا، اور اگر اصل غرض انگور حاصل کرنا ہو تو مکروہ نہ ہو گا، الحاصل الفضل یہی ہے کہ انگور والا انگور کا شیرہ خاص کر ایسے شخص کے ہاتھ فروخت نہ کرے جس کے متعلق یہ معلوم ہو کہ وہ اس سے شراب بنائے گا، فتاوی قاضی خان میں ایسا ہی ہے۔

توضیح: پیشاب گاہ کے سوراخ یا پائخانہ کے مقام میں شراب کو اوپر چڑھانا اگر شوربہ میں شراب ڈال دی گئی ہو، آٹا میں شراب ڈال کر اسے گوندھا گیا، خمر کو سرکہ بنانا کب تسلیم کیا جائے گا، مسائل کی تفصیل، اقوال فقہاء کرام، دلائل

فصل فی طبخ العصیر الاصل ان ماذهب بغليا نه بالنار وقذفه بالزبد يجعل كان لم يكن ويعتبر ذهاب ثلثي مابقي ليحل الثلث الباقي بيانه عشرة دوارق من عصير طبخ فذهب دورق باالزبد يطبخ الباقي حتى يذهب ستة دوارق ويبقى الثلث فيحل لان الدبى يذهب زبدا هو العصير اوما يمازجه واياما كان جعل كان العصير تسعة دوارق فيكون ثلثها ثلثة واصل اخر ان العصير اذا صب عليه ماء قبل الطبخ ثم طبخ بمائه ان كان الماء اسرع ذها با لرقته ولطافة يطبخ الباقي بعد ما ذهب مقدار ما صب فيه من الماء حتى يذهب ثلثاه لان الذاهب الاول هو الماء والثاني العصير فلا بدمن ذهاب ثلثي العصير وان كان يذهبان معاتغلي الجملة حتى يذهب ثلثا هاويبقى ثلثها فيحل لانه ذهب الثلثان ماء وعصير اوالثلث الباقي ماء وعصير فصار كما اذا صب الماء فيه بعد ماذهب من العصير بالغلي ثلثاه بيانه عشرة دوارق من عصير وعشرون دورقامن ماء ففي الوجه اول يطبخ حتى يبقى تسع الجملة لانه ثلث العصير وفي الوجه الثاني حتى يذهب ثلثا الجملة لما قلنا والغلي بدفعة ودفعات سواء اذاحصل قبل ان يصير محرما ولو قطع عنه النار فغلي حتى ذهب الثلثان يحل لانه اثر النار واصل اخران العصير اذا طبخ فذهب بعضه ثم اهريق بعضه كم تطبخ البقية حتى يذهب الثلثان فالسبيل فيه ان تاخذ ثلث الجميع فتضربه في الباقي بعد المنصب ثم تقسمه على ما بقي بعد ذهاب ماذهب بالطبخ قبل ان ينصب منه شئى فما يخرج بالقسمة فهو حلال بيانه عشرة ارطال عصير طبخ حتى ذهب رطل ثم اهرق منه ثلثة ارطال تاخذ ثلث العصير كله وهو ثلثة وثلث وتضربه فيما بقي بعد المنصب وهو ستة فيكون عشرين ثم تقسم العشرين على مابقي بعد ماذهب بالطبخ منه قبل ان ينصب منه شئي وذلك تسعة فيخرج لكل جزء من ذالك اثنان وتسعان فعرفت ان الحلال ما بقي منه رطلان وتسعان وعلى هذا تخرج المسائل ولهاطريق اخروفيما اكتفينا به كفاية وهداية الى تخريج غيرها من المسائل والله اعلم بالصواب.

ترجمہ: (تمہید، مصنف مصنفؒ نے شیرہ انگور کے پکانے کے سلسلہ میں بحث کے آخر میں تتمہ کے طور پر اس جگہ تین ایسے اصول بیان کئے ہیں جو کہ جامع صغیر اور قدوری میں بیان نہیں کئے گئے ہیں وہ یہ ہیں) اصل اول یہ ہے کہ انگور کا وہ شیرہ جو آگ پر پکانے اور جوش کھانے اور جھاگ اڑانے سے ختم ہو گیا وہ حصہ گویا اب حساب سے زائد ہو کر اسے مد فاضل سمجھ لیا جائے گا، یعنی ان تمام اجزاء کے ضائع ہونے کے بعد جو حصہ باقی رہ گیا ہے اسی میں سے دو تہائی کے جل جانے کا اعتبار کیا جائے گا، کہ اس کے بعد جو ایک حصہ باقی رہے جائے گا، اسی کو حلال مانا جائے گا۔

بیانه عشرة دوارق الخ: اس میں سے اصل اول کی تفصیل اور مثال کی صورت یہ ہو گی کہ مثلاً دس لبنیان (جگ) شیرہ پکایا گیا جن میں سے ایک جگ ابال اور جھاگ اڑنے کی صورت میں ضائع ہو گیا تو اسے اس طرح پکایا جاتا رہے یہاں تک کہ ان میں سے

چھ جگ اور بھی جل کر خشک ہو جائیں، اور اب صرف تین جگ شیرہ کے باقی رہ جائیں، تب وہ پاک اور حلال ہو جائینگے: **لان الذی یذھب الخ**: کیونکہ اس شیرہ میں سے جو حصہ جھاگ اور چھین بن جر ضائع ہوا ہے وہ خود اصلی شیرہ ہو گا یا کچھ ملی چیز ہو گی، بہر حال وہ جو کچھ بھی ہو اس کا کوئی اعتبار نہ کر کے کل صرف نو جگ کا شیرہ فرض کیا جائے گا، اس طرح ان نو جگوں کی ایک تہائی باقی رہنے والا شیرہ صرف تین جگ ہی باقی رہے گا، (ف: یعنی باقی نو جگوں میں سے چار جگوں کا جل جانا اور تین جگوں کا باقی رہنا کافی ہو گا)۔

والاصل الآخر الخ: اور دوسری اصل اور اس کی تفصیل اور مثال کی صورت یہ ہو گی شیرہ انگور کی ایک معلوم مقدار میں پہلے باقی بھی معلوم مقدار میں ملا کر اسے آگ پر پکا دیا گیا، (ف: مثلاً نو جگ شیرہ میں تین جگ پانی ملانے سے کل بارہ جگ ہو جانے پر اس مجموعہ کو پکایا گیا): **ان کان الماء اسرع الخ**: پھر (اس شیرہ کی چونکہ یہ دو قسمیں ہوتی ہیں (ا) وہ قسم کہ اس میں پانی ملا کر اسے گرم کرنے سے پہلے اس کا پانی اڑ جاتا ہے اور اس کے ختم ہونے کے بعد اصل شیرہ جلتا ہے، اور دوسری قسم وہ ہے کہ اس میں پانی ملا کر گرم کرنے سے پانی اور شیرہ دونوں ہی ایک ساتھ جل کر اڑتا جاتا ہے تو اب اگر شیرہ پہلی قسم کا ہو یعنی) اگر پانی اپنے پتلے اور لطیف ہونے کی وجہ سے پہلے یہ پانی اڑتا ہو تو اس مفروضہ صورت میں مقدار معلوم پانی کے جل جانے کے بعد بھی اتنا پکایا گیا ہو کہ شیرہ دو تہائی جل گیا ہو، (ف: یعنی کل جل جانے کے بعد اب صرف تین جگ شیرہ باقی رہ گیا ہو،) تو اس کا استعمال حلال ہو جائے گا۔

لان الذاھب الاول الخ: کیونکہ سب سے پہلے جو پانی جلا ہے وہ خالص اور فاضل تھا: **والثانی ھو العصیر الخ**: دوسری مرتبہ کہ جب شیرہ مزید جلتا رہا تو اسے اتنا اور بھی جلنا چاہئے کہ اس سے موجودہ کل شیرہ کا دو ثلث جل کر پانی خشک ہو جائے اس طرح اب صرف ایک تہائی شیرہ باقی رہ جائے، تب اس کا استعمال حلال ہو جائے گا، کیونکہ اب تک پانی اور شیرہ مل کر دو تہائی ختم ہو چکا ہے، اور جو ایک تہائی باقی بچا ہے اس میں پانی اور شیرہ ہے: **فصار کما اذا صل الخ**: تو اس صورت یہ ہو جائیگی کہ جیسے انگور کے شیرہ میں سے دو تہائی جل جانے کے بعد اس میں پانی ڈالا گیا ہو، (ف: تو جس طرح وہ حلال ہوتا ہے، اسی طرح موجودہ صورت میں بھی حلال ہو گا، چنانچہ بارہ جگوں میں آٹھ جگ جل جانے کے بعد باقی رہنے والے چار جگوں میں سے تین جگ شیرہ کا اور ایک جگ پانی کا بچا، اور مصنفؒ نے اس کی صورت اس طرح بیان فرمائی ہے۔

بیانہ عشرۃ دوارق الخ: اس کی تفصیل اس طرح سے ہے کہ دس جگ شیرہ ہے اور بیس جگ پانی ہے، (ف: اور اس صورت میں بھی یہی دو صورتیں ہو سکتی ہیں، کہ (ا) پانی جل جاتا ہے یا پانی اور شیرہ دونوں برابر جلتا ہو، تو پہلی صورت ہونے میں یعنی جبکہ پہلے پانی جل جاتا ہو اسے اتنا پکایا جائے کہ پورے حصہ کا نواں حصہ باقی رہ جائے، کیونکہ یہی بچا ہوا انگور کے شیرہ کا تہائی ہے، (ف: کیونکہ پہلے سب پانی جل جائے پھر باقی کا دو تہائی حصہ جل جائے، کیونکہ اب انگور کے شیرہ کا صرف ایک تہائی باقی رہنا چاہئے، جو کہ حساب سے تین جگ پورا اور ایک جگ کی ایک تہائی (یعنی پونے چار جگ ہوتا ہے،) اور یہی مقدار پورے حصوں کا نواں حصہ ہوتا ہے، اس دلیل سے کہ دس کا ایک تہائی چاہئے، اور اس سے دو گنا پانی ہے اس لئے تین گونہ کا حساب کرنا ہو گا، اسی لئے نواں حصہ لیا جائے گا)۔

وفی الوجہ الثانی الخ: اور اس دوسری صورت میں یعنی جبکہ ایک ساتھ ہی پانی اور شیرہ دونوں جلتا ہو اسے اتنا پکایا جائے کہ کل مقدار کا دو تہائی حصہ جل جائے جس کی دلیل وہی ہو گی جو کہ گذر چکی ہے، (ف: تو اس صورت میں دس جگ باقی رہ جائیں اور بیس جل جائیں تو یہ کہا جائے گا کہ انگور کا شیرہ اب ایک تہائی باقی رہ گیا تھا اس میں دو گنا پانی ڈال دیا گیا ہے: **والغلی بدفعۃ الخ**: اور اسے شیرہ کو پکانا اور ابال دینا خواہ پورا ایک ہی مرتبہ میں ہو یا تھوڑا تھوڑا ہو حکم کے اعتبار سے دونوں حال میں برابر ہیں، (ف: یعنی ایک بار ہی سب کو پکانا اور ابال دینا شرط نہیں ہے، اسی لئے اگر مختلف دفعوں میں آہستہ آہستہ بھی جل جائے تو وہ بھی کافی ہو گا)۔

اذا حصل قبل الخ: بشرطیکہ اس شیرہ کو پکانے کا کام اس کے حرام ہو جانے سے پہلے ہی ہو چکا ہو، (ف: کیونکہ یہ مسئلہ پہلے بتایا جا چکا ہے کہ جب کبھی بھی شیرہ حرام کی حد تک پہونچ چکا ہو اسے پکا دینے سے بھی دوبارہ اس کی حرمت ختم نہیں ہوتی ہے، پس حاصل یہ نکلا کہ اس کو پکا دینے کا مقصد صرف یہ ہوتا ہے کہ اب آئندہ وہ حرام نہ ہو جائے، لیکن ایک مرتبہ اس میں حرمت ثابت ہونے کے بعد اس حرمت کو کسی طریقہ سے دور نہیں کیا جا سکتا ہے، اسی قاعدہ سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ اگر شیرہ کو ایک ساتھ نہیں بلکہ ٹھہر ٹھہر کر متفرق برتنوں میں جوش دیا جائے تو یہ دیکھنا ہو گا کہ جوش اور تیزی اس میں جھاگ اٹھنے سے پہلے ہی آتی ہے تب اسے پکانا اس لئے مفید ہو گا کہ وہ ہنوز حلال ہے اور اسے پکا دینے سے آئندہ بھی اس میں حرمت نہیں آئیگی، اور اگر جھاگ آجانے کے بعد اسے پکایا جا رہا ہو تو اس کا اس میں کوئی فائدہ نہ ہو گا اگرچہ پورے شیرہ کو ایک ساتھ مکمل پکا کر اتارا گیا ہو، م)۔

ولو قطع عنه النار الخ: اور اگر شیرہ کو پکا کر اس کی آگ بجھا دی گئی یا وہ آگ از خود بجھ گئی اس کے بعد پہلی گرمی سے اس میں جوش آگیا اتنا کہ اس کا دو حصہ یعنی دو تہائی اڑ گیا تب وہ حلال ہو جائے گا، کیونکہ تبدیل بھی اسی آگ کے نتیجہ میں آئی ہے، (ف: چنانچہ اگر شیرہ پکانے سے اس کے نو جگوں میں سے پانچ جگ جل گئے تھے کہ اس کی آگ بجھ گئی لیکن اس میں حرارت باقی رہنے کی وجہ سے وہ ابلتا رہا اور شیرہ اڑتا رہا یہانتک کہ مزید ایک جگ اڑ گیا تب وہ ٹھنڈا ہو گیا تو کل چھ جگ شیرہ کے اڑ جانے کی وجہ سے دو تہائی اڑنا اس میں پالیا گیا اور اب صرف ایک تہائی یعنی تین جگ بھی بچ جائے اور وہ ٹھنڈا بھی ہو جائے جس کی وجہ سے اس میں مزید کمی نہ آسکے، اس کے بعد اس میں کسی طرح جوش کھا کر جھاگ آکر اس سے ایک جگ اب اڑ جائے تب وہ حلال نہ ہو گا، کیونکہ آگ کا اثر ختم ہو جانے کے بعد اس میں جوش آیا تو اس کی وجہ یہ ہو گی کہ خود اس کے اندر تیزی اور تندی آنے کی وجہ سے اس میں جوش آیا ہے اس لئے اسی کو خمر کہا جائے گا پھر اس کیفیت کے پیدا ہو جانے کے بعد اس میں سے کچھ مقدار کا اڑ جانا کوئی مفید نہ ہو گا یہانتک کہ اس کو پکانے سے بھی کوئی فائدہ نہ ہو گا، م)۔

واصل آخران العصیر الخ: اور اب تیسری اصل یہ ہے کہ جب انگور کے شیرہ کو پکایا جائے جس سے اس میں سے کچھ مقدار معلوم جو کہ دو تہائی سے کم ہو جل جائے پھر اس میں سے کچھ مقدار معلوم بہا دیا جائے تو ایسی صورت میں یہ بات کس طرح معلوم کی جائے کہ اب باقی مقدار میں سے مزید کتنا پکایا جائے جس سے اس کے دو تہائی حصوں کے جل جانے کا یقین آجائے (ف: اور حلال ہو جائے): **فالسبیل فیه الخ**: تو اس کا طریقہ یہ ہو گا کہ مجموعہ مقدار کی تہائی معلوم کر لی جائے، (ف: مثلاً نو جگ شیرہ تھا اس کی تہائی تین جگ ہوں گے، اس مثال کے علاوہ خود مصنفؒ نے بھی آئندہ ایک مثال دی الحاصل مجموعہ مقدار کی ایک تہائی نکال لی جائے، پھر جو کچھ کل مقدار سے ضائع ہو گیا ہے اس کے بعد بھی جو کچھ بچا ہے اسے تہائی سے ضرب دیا جائے (ف: مثلاً اس کو بہا دینے کے بعد پانچ جگ باقی تھا اس لئے باقی پانچ کو تہائی تین سے ضرب دینے سے پندرہ ہوتے ہیں۔

ثم نقسمه علی مابقی الخ: ضرب دینے کے بعد جو حاصل ہوا یعنی پندرہ کو اس بچے ہوئے سے جو پکانے سے جل جانے کے بعد بہانے سے پہلے بچ گیا تھا تقسیم دینے سے جو حاصل تقسیم ہو گا وہ حلال ہو گا، (ف: مثلاً نو جگ شیرہ میں سے تین جگ کا شیرہ جل گیا تھا پھر بقیہ میں سے ایک جگ بہا دیا گیا تو کل چار جگ کم ہو گیا اور اب پانچ جگ باقی رہ گیا تھا، اس طرح بہانے سے پہلے چھ جگ شیرہ باقی رہ گیا تھا، اب پندرہ کو چھ سے تقسیم کرنے سے ڈھائی یعنی دو اور ایک کا نصف حاصل تقسیم نکلا اس سے یہ معلوم ہو گیا کہ باقی پانچ جگ کو جلایا جائے جس سے ڈھائی یعنی اس کل کا نصف رہ جانے سے بقیہ کا استعمال حلال ہو جائے گا، یہ مثال بندہ مترجم کی تھی، اور اب مصنفؒ کی مثال جو انہوں نے کسر کی شکل میں اپنے اس قول سے دی ہے۔

بیانه عشرة ارطال الخ: اس کی مثال یہ ہے کہ دس جگ انگور کا شیرہ پکایا گیا اتنا کہ اس میں سے ایک جگ جل گیا، (ف: اور ایک جگ جل جانے کے بعد اب نو جگ باقی رہ گئے)، پھر ان میں سے تین جگ بہا دئے گئے، (ف: اور اب اس میں چھ جگ باقی رہ

گئے، حالانکہ بہانے سے پہلے نو جگ تھے، پس اوپر بیان کئے ہوئے قاعدہ کے مطابق اب اس طرح کرنا ہوگا، کہ :**تاخذ ثلث العصیر کله الخ**:اس بچے ہوئے کل شیرہ میں سے تہائی لیا جائے(ف: یعنی دس جگ کی تہائی جو تین جگ اور ایک جگ کا تہائی ہوا:**وتضرب به فیما بقی الخ**:اور اس کو بہانے کے بعد جو بچا ہو اس میں اسے ضرب دیا جائے جو کہ چھ جگ ہوں گے، (ف: کیونکہ بہادینے کے بعد چھ ہی جگ باقی رہ گئے تھے):**فیکون عشرین الخ**: تو حاصل ضرب بیس ہوں گے(ف: کیونکہ تین کو چھ سے ضرب دینے سے اٹھارہ ہونگے اور ایک جگ کی تہائی کو چھ سے ضرب دینے سے دو ہوں گے، (اس لئے کہ جب تین تہائی کا مجموعہ ایک ہوتا ہے تو چھ تہائی کا مجموعہ دو ہوگا) لہٰذا اٹھارہ اور دو کا مجموعہ بیس ہو گئے)۔

ثم تقسم العشرین الخ: پھر اس بیس کو اس بچے ہوئے پر جو پکانے کے بعد بہانے سے پہلے باقی رہ گئے تھے یعنی نو جگ تقسیم کرنا ہوگا، (ف: اس لئے مجموعہ دس جگوں میں سے صرف ایک جگ پکانے کی وجہ سے جل گیا تھا لہٰذا بیس کو نو پر تقسیم کرنے سے ان میں سے ہر چیز کے واسطے اس میں سے دو اور دو نویں حصہ نکلا:**فعرفت ان الحلال الخ**: بیس اس تفصیلی حساب یہ بات سب کو معلوم ہو گئی کہ اس بچے ہوئے میں سے حلال حصہ دو جگ اور ایک جگ کے نو حصوں میں سے دو حصے میں، (ف: اس لئے اس باقی چھ جگ شیرہ کو اتنا جلایا جائے کہ صرف بتائی ہوئی مقدار ہی باقی رہ جائے)۔

وعلی هذا تخرج المسائل الخ: اسی قاعدہ سے اور دوسرے مسائل بھی نکالے جاسکتے ہیں(ف: مثلاً اگر یہ سوال کیا جائے کہ کل پچیس جگ شیرہ میں سے اگر پانچ جگ شیرہ بہادیا جائے تو اب باقی میں سے مزید کتنا جلادینے سے اس کا استعمال جائز ہوسکتا ہے، اور مثلاً یہ سوال کہ اگر چھتیس جگ شیرہ میں سے آٹھ جگ شیرہ جل جانے کے بعد چار جگ شیرہ بہادیا جائے تو باقی میں مزید کتنا جلایا جائے کہ باقی کا استعمال حلال ہو جائے، پھر یہ بات یاد رکھنے کی ہے کہ دوسرا مسئلہ یعنی چھتیس جگوں والے میں سے کچھ بھی بہادیا نہ جائے تو یہ ظاہر ہے کہ اس میں سے دو تہائی یعنی چوبیس حصے جل جانے کے بعد باقی ایک تہائی یعنی بارہ جگ مثلث بن کر حلال ہو جائے گا، اور جب ۳۶ جگوں میں سے آٹھ جگ شیرہ جل جائے تو اٹھائیس رہے گا، پھر ان میں سے چار جگ بہ گیا تب چوبیس رہا، پس قاعدہ مذکور کے مطابق کل چھتیس کی تہائی بارہ جگ لے کر بہانے کے بعد جو چوبیس بچے تھے اس میں ضرب دیا تو ۲۶۸ ہوئے، اور اس کو بہانے سے پہلے مابقی یعنی ۲۸ پر تقسیم کیا تو ۷-۴-۹ حاصل ہوا لہٰذا اتنا ہی حلال ہوگا، (نو یہ حساب تو مطلوبہ نسخوں میں ہے مگر بندہ قاسمی کے حساب سے ۲۶۸ کی بجائے ۲۸۸ ہوتے ہیں اور اس کو بہانے سے پہلے مابقی ۲۸ پر تقسیم کرنے سے ۶۷-۱۰ حاصل ہوگا لہٰذا اتنا ہی حلال ہوگا)۔

ولها طریق آخر الخ: اور اس کے نکالنے کا دوسرا طریقہ بھی ہے مگر جو قاعدہ ہم نے بیان کر دیا ہے اسی پر اکتفاء کیا تو دوسرے مسائل بھی بآسانی اسی قاعدہ سے نکالے جاسکتے ہیں، واللہ تعالیٰ اعلم (ف: مگر چونکہ ان مسائل کی کوئی خاص ضرورت نہیں پڑتی ہے اس لئے دوسرے قاعدہ کو زیادہ طوالت کے ساتھ بیان کرنے کی ضرورت بھی نہیں ہے، واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب، م)۔

توضیح: انگور کا شیرہ پکانے اور اسے استعمال کے لائق حلال کرنے کے وہ اصول جو خاص طور سے اس جگہ بیان کئے گئے ہیں ان کی تفصیل مع مثال

☆☆☆

﴿كتاب الصيد﴾

الصيد الاصطياد ويطلق على ما يصادو الفعل مباح لغير المحرم فى غير الحرم لقوله تعالى واذا حللتم فاصطادو اولقوله عزوجل وحرم عليكم صيد البر ما دمتم حرما وقوله عليه السلام لعدى بن حاتم الطائى رضى الله عنه اذا ارسلت كلبك المعلم وذكرت اسم الله عليه فكل وان اكل منه فلا تاكل لانه انما امسكه على نفسه وان شارك كلبك كلب اخر فلا تاكل فانك انما سميت على كلبك ولم تسم على كلب غيرك وعلى اباحته انقعد الا جماع ولا نه نوع اكتساب وانتفاع بماهو مخلوق لذالك وفيه استبقاء المكلف وتمكنه من اقامة التكاليف فكان مباحا بمنزلة الاحتطاب ثم جملة ما يحويه الكتاب فصلان احدهما فى الصيد بالجوارح والثانى فى الاصطياد بالرمى.

ترجمہ: لفظ صید کے معنی ہیں اصطیاد یعنی شکار کرنا، اگر چہ اس جانور کو بھی صید کہا جاتا ہے، جس کو شکار کیا جاتا ہے، (ف: یعنی جو جانور شکار کیا جاتا ہے اسے بھی مجازاً صید کہا جاتا ہے، خواہ وہ ایسا جانور ہو جسے کھایا جاتا ہے جیسے ہرن اور خرگوش وغیرہ، یا اس کو کھانا ناجائز ہو جیسے ضبع یعنی بجو وغیرہ کیونکہ مثلاً شیر وغیرہ کے مارنے سے اس کی کھال اور اس کا بال ملتا ہے اس کے علاوہ یہ فائدہ بھی کم نہیں ہوتا ہے، کہ اس موذی طاقتور جانور سے کبھی علاقہ کے لوگ انتہائی خطرہ محسوس کرتے رہتے ہیں اس سے نجات مل جاتی ہے، اور صید وہ جانور جو اپنی خلقت اور فطرت میں آدمی سے سخت گھبراتا ہو، القاضی خان، پس اگر کوئی ہرن بھی انسان سے مانوس ہو جائے تب بھی وہ صید ہی کے حکم میں ہوگا، اس کے برخلاف اگر بکری یا گائے وغیرہ کے کہ یہ اصل میں پالتو جانوروں میں ہیں اگر چہ کسی وجہ سے کوئی بکری گائے انسان سے بدکنے لگے یا اس پر حملہ آور ہونے لگے، اور کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ ایک ہی جنس کے جانور میں ایک نسل پالتو ہوتی ہے تو دوسری جنگلی بھی ہوتی ہے، جیسے گائے، کبوتر وغیرہ کہ ان میں پالتو بھی ہوتے ہیں اور جنگلی بھی جیسے گائے، پالتو ہے، مگر نیل گائے جنگلی ہے اسی طرح کبوتر پالتو جنگلی کبوتر وحشی ہے، م۔

والفعل مباح الخ: اور یہ کام یعنی جانوروں کا شکار کرنا جائز (ظلم نہیں) ہے، (ف: اور سب کے لئے مباح ہے،) سوائے اس شخص کے جو حالت احرام میں ہو خواہ صرف حج کا یا صرف عمرہ کا یا مطلقاً احرام میں ہو ہر جگہ یہاںتک کہ مدینہ منورہ میں بھی ہے، سوائے اس حلقہ کے جو حرم محترم ہے، (ف: حاصل یہ ہوا کہ خانہ کعبہ کے آس پاس کی زمین میں کسی وقت بھی شکار کرنا جائز نہیں ہے، اور اس زمین یعنی حرم کے علاوہ مقامات میں احرام کی حالت میں تو مباح نہیں ہے، اور بقیہ حالات میں مباح ہے، اور یہ بات اور حکم قرآن مجید و حدیث شریف اور اجماع امت اور قیاس ہر طرح سے یہ ثابت ہے جس کی تفصیل اس طرح بیان کی گئی ہے۔

لقوله تعالى واذا حللتم فاصطادو الخ: پہلی دلیل فرمان باری تعالیٰ ہے کہ تم جب احرام سے نکل آؤ تم شکار کر سکتے ہو، (ف: یعنی اس وقت تمہارے لئے شکار حلال ہو جاتا ہے جیسے کہ احرام باندھنے سے پہلے حلال تھا اس لئے اب پھر تمہارے لئے اس کی حلت لوٹ آتی ہے، اور دوسرا فرمان باری تعالیٰ ہے، کہ خشکی کا شکار کرنا تم پر حرام کیا گیا ہے، جب کہ تم حالت احرام میں رہو، پھر احرام سے فارغ ہو جانے کے بعد پہلی امت کی بناء پر مباح کر دیا گیا ہے، جیسے کہ پہلے مباح تھا، ان دو فرمان باری تعالیٰ سے ثبوت ہوا، اور اب احادیث سے دلیل یہ ہے کہ **قوله عليه السلام لعدى بن حاتم الخ:** رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ جو کہ آپ نے حضرت عدی بن حاتمؓ سے فرمایا تھا کہ جب تم نے اپنے سکھائے ہوئے کتے کو اس حال میں چھوڑ دیا کہ تم نے

اس وقت اللہ کا نام لے کر یعنی: بسم اللہ اللہ اکبر کہہ کر چھوڑا تو اب اس کے پکڑے ہوئے شکار کو کھالو، اور اگر اس کتے نے اس شکار میں سے کچھ کھالیا ہو تب مت کھاؤ، (کیونکہ اس حرکت سے یہ معلوم ہوا کہ وہ سیکھا ہوا کتا نہیں رہا اس طرح سے اس نے اپنے کھانے کے لئے اسے شکار کیا ہے، اور تمہارے لئے اسے شکار نہیں کیا ہے، ورنہ اس میں سے خود کچھ نہ کھاتا، اور اگر اس کے شکار کرنے میں تمہارے کتے کے ساتھ دوسرا کتا بھی شریک ہو گیا ہو، تو تم اس کو نہ کھاؤ، کیونکہ تم نے تو فقط اپنے کتے پر بسم اللہ کہا ہے، (ف: اس حدیث کی روایت ائمہ ستہ نے اپنی صحاح میں کی ہے، اور بلا شبہ اس کی روایت اپنی زیادہ سندوں سے ہوئی ہے کہ یہ روایت درجہ مشہور تک پہونچی ہوئی ہے، اس کے علاوہ دوسرے صحابہ کرام سے بھی شکار کے سلسلہ کی بہت زیادہ احادیث منقول ہیں، واللہ تعالیٰ اعلم، م)۔

وعلی اباحته انعقد الا جماع الخ: اور ان نقلی دلائل یعنی آیات واحادیث کے علاوہ اس کی اباحت پر اجماع امت بھی منعقد ہے، (ف: اس طرح یہ اجماع بھی ایک قوی دلیل ہے، اسی طرح چوتھی دلیل قیاسی بھی پائی جاتی ہے اس طرح سے: **لانه نوع الکتاب الخ:** کہ شکار کرنا بھی رزق حلال کمانے کے طریقوں میں سے ایک طریقہ ہے اور ایسے جانوروں سے فائدہ اٹھانے کا ذریعہ ہے جن کو اللہ تعالیٰ نے انسان کو نفع پہنچانے ہی کے لئے بنایا ہے، (ف: اسی بناء پر اللہ تعالیٰ نے ان چیزوں سے نفع حاصل کرنے کی صراحۃً اجازت فرمادی ہے، کیونکہ بندوں کو بھی ان کے کھانے کی ضرورت ہوا کرتی ہے، تاکہ اطمینان کے ساتھ اطاعت و عبادت کر سکیں اسی لئے ان کے لئے شکار کرنا مباح کر دیا ہے): **وفیه استبقاء الحکمة الخ:** اور اس کے مباح ہونے کے فوائد میں ایک بندہ کو اپنی حیات کے باقی رکھنے کی فکر بھی کرنی ہے، (ف: اس طرح سے کہ وہ شکار کے گوشت یا کھال وغیرہ کی قیمت سے رزق حاصل کر سکے گا) اور دوسرے اسے عبادات کے ادا کرنے پر پوری قدرت حاصل ہو، (ف: کہ بھوک اور کپڑے وغیرہ کی ضرورت سے فارغ ہو کر ان کو جن شرعی کاموں کے کرنے کی تکلیف دی گئی ہے، وہ پوری کر سکے گا)۔

فکان مباحا الخ: اس لئے شکار کرنا بھی اس طرح حلال ہوا جس طرح اپنی ضرورتیں پوری کرنے کے لئے جنگل کی لکڑیاں جمع کرنا حلال کیا گیا ہے، (ف: شکار کرنا صرف جائز قرار دیا گیا ہے اور جب نہیں کیا گیا ہے اس لئے کہ انسان کو اپنے لوازمات زندگی حاصل کرنے کے لئے صرف شکار کرنا ہی ایک ذریعہ نہیں بنایا گیا ہے بلکہ اس کے علاوہ بہت سے دوسرے ذرائع بھی ہیں مثلاً کھیتی باڑی اور کاروباری اور ملازمت وغیرہ سے بھی اپنی ضرورتیں حاصل کر سکتا ہے، شکار سے متعلق لوازمات کا بیان یہ ہے کہ شکار ایسے شخص کے ہاتھوں سے جائز ہو گا جو اس کی اہلیت رکھتا ہو، ایسے جانوروں کا شکار جائز ہو گا جو وحشی شکار ہوں، ان کے علاوہ اور ایسی بھی شرطیں ہیں جو بعد میں بیان کی جائیگی، اس کا حکم یہ ہے کہ شکار پر قابو پاتے ہی خواہ حقیقۃً ہو یا حکماً اس کی ملکیت ثابت ہو جاتی ہے حکمی قابو پانے کا مطلب یہ ہے کہ شکار کو کچھ اس طرح زخمی کر دیا جائے اب اس کو قابو میں نہ آنے کا احتمال باقی نہ رہا ہو یعنی جب بھی چاہے کسی خاص حیلہ و تدبیر کے بغیر اسے پکڑ سکے، مثلاً ہرن کو تیر مارنے سے وہ گر جائے اور اب اسے جب چاہے پکڑ لے، تو وہ اس ہرن کا مالک ہو جائے گا، گویا کہ اس نے اس ہرن کو ہاتھوں سے پکڑ لیا ہے، اس لئے اب کوئی دوسرا شخص اس ہرن پر اپنی ملکیت ثابت نہیں کر سکتا ہے۔

پھر اب یہ بات بھی معلوم ہونی چاہئے کہ شکار کے حلال ہونے کے لئے پندرہ شرطیں ہیں جن میں سے اہم پانچ شرطیں یہ ہیں (۱) شکار کو ذبح کرنے کی صلاحیت کا ہونا یعنی مسلمان عاقل بالغ کتابی کا ہونا (۲) تیر یا شکاری کتا و باز وغیرہ کو اسی شخص کی طرف سے ہونا یقینی ہو، اسی کو اصلاح میں ارسال بھی کہتے ہیں، (۳) اس کے اس عمل ارسال میں ایسا شخص شریک نہ ہو جو مجوسی وغیرہ میں سے ہو، یعنی جس کا شکار حلال نہ مانا جاتا ہو، (۴) ارسال کرنے والے نے عمداً بسم اللہ کہنا نہ چھوڑا ہو، مگر اس شرط میں شوافع کا اختلاف ہے، (۵) ارسال اور اس کو پکڑنے کے درمیان کسی دوسرے کام میں مشغول نہ ہو، اسی طرح سے ان شرطوں میں سے پانچ شرطیں شکاری جانور سے متعلق ہیں، (۱) وہ جانور سیکھا ہوا ہو، خواہ وہ کتا ہو یا چیتا ہو یا باز وغیرہ ہو، یعنی اس کے سیکھے ہوئے

ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ جانور شکار کو اپنے کھانے کے لئے نہ پکڑے بلکہ اپنے مالک کے لئے پکڑے، اس کی مزید وضاحت عنقریب بیان کی جائیگی، (۲) جس نشانہ یا جانور پر اسے چھوڑا گیا ہو اسی نشانہ اور جانور پر جائے یعنی مثلاً جس ہرن کو پکڑنے کے لئے اسے چھوڑا گیا ہو وہ روانہ ہونے کے بعد اس سے رخ بدل کر دوسرے ہرن پر نہ دوڑ جائے، یا اگر تیر چھوڑا گیا ہو تو وہ تیر اسی نشانہ پر نہ لگ کر ٹکرا کر دوسرے جانور کو زخمی کر دیا تو وہ ارسال کی روش اور نشانہ میں تبدیل ہو جائیگی۔

(۳) اس شکار کے پکڑنے میں شکاری مخصوص جانور کے ساتھ دوسرا کوئی ایسا جانور شریک نہ ہوا ہو جس کا شکار حلال نہ ہو، (۴) اگر شکار جانور یعنی کتا وغیرہ شکار کو پکڑ کر مار ڈالے تو اسے زخمی کر کے مارا ہو، اس لئے اگر مثلاً کتا خرگوش کو پکڑ کر چڑھ بیٹھا اور وہ خرگوش اس کے دباؤ یا وزن سے مر گیا اور زخمی نہ ہو سکا تو وہ خرگوش حلال نہ ہوگا، جیسے تیر کی لکڑی یا گولی کے دھکے سے وہ مر گیا ہو تو وہ حلال نہیں ہوگا، (۵) یہ شکاری جانور اپنے شکار میں سے کچھ بھی نہ کھائے کیونکہ اگر وہ خود کھالے تو اس سے معلوم ہوگا کہ اس نے خود اپنے ہی لئے اسے پکڑا تھا، اور اب ان شرطوں میں سے وہ پانچ شرطیں جو نفس شکار سے متعلق ہیں یہ ہیں (۱) وہ شکار حشرات الارض کیڑے مکوڑوں میں سے نہ ہو جیسے سانپ بچھو نیولا وغیرہ (۲) پانی کے جانوروں میں سے نہ ہو، سوائے مچھلی کے مانند مینڈک و مگرمچھ گھڑیال وغیرہ (۳) جسے شکار کیا جائے وہ اپنے بازو اور پنجوں اور سینگ وغیرہ سے اپنی جان بچانے اور روکنے والا ہو، (۴) ایسا جانور نہ ہو جو اپنے دانتوں سے پھاڑ کر یا پنجوں سے نوچ کر کھاتا ہو جیسے شکرہ و باز وغیرہ اور جیسے شیر و بھیڑیا وغیرہ (۵) وہ ذبح کرنے تک ہاتھ میں نہ آیا ہو، بلکہ شکاری جانور کے زخمی کرنے سے مر چکا ہو تب ہاتھ آیا ہو النہایہ، م۔

اس لئے اگر وہ شکار ہاتھ آجائے تو اس وقت اسے ذبح کئے بغیر کھانا حلال نہ ہوگا، خلاصہ یہ ہوا کہ اصل میں شکار کو اپنے اختیار سے ذبح کرنا لازم ہے اور جب اختیاری ذبح ممکن نہ ہو تو اضطراری ذبیحہ جو تیر اور شکاری جانور کے ذریعہ سے حلال ہو جاتا ہے، پس جب شکار کرنے والے شخص نے اپنا شکاری جانور چھوڑا اور اس نے اسے پکڑ کر اپنے مالک تک پہنچا دیا اور ابھی تک وہ شکار زندہ بھی رہ گیا ہو، تب اس شخص پر اس جانور کو اختیاری ذبح کرنا لازم ہو جائے گا، اسی لئے اگر وہ جانور اب ذبح کئے بغیر مر گیا تو وہ مردار ہو جائے گا، اچھی طرح سمجھ لیں، م: **ثم جملة ما يحويه الخ**: پھر کتاب الصید کی بحث میں جو باتیں بیان کی جارہی ہیں وہ کل دو فصلوں میں بیان ہوں گی، ان میں سے پہلی فصل جوارح کے ذریعہ شکار کرنے کے احکام میں ہے، اور دوسری فصل تیر وغیرہ پھینک کر مارنے کے بیان میں ہے، (ف: اور ہر ایک کا بیان درج ذیل ہے)۔

توضیح: شکار کے مسائل، صید کے لغوی اور اصطلاحی معنی، اس کا حکم دلائل شرعیہ سے اس کی اباحت کا ثبوت، شکار کے حلال ہونے کی شرطیں تفصیلی دلائل

فصل فی الجوارح قال يجوز الاصطياد بالكلب المعلم والفهد والبازى وسائر الجوارح المعلمة وفى الجامع الصغير وكل شئى علمته من ذى ناب من السباع وذى مخلب من الطيور فلا باس بصيده ولا خير فيما سوى ذلك الا ان تدرك ذكاته والاصل فيه قوله تعالىٰ وما علمتم من الجوارح مكلبين والجوارح الكواسب فى تاويل والمكلبين المسلطين فيتناول الكل بعمومه دل عليه مارويناه من حديث عدى رضى الله عنه واسم الكلب فى اللغة يقع على كل سبع حتى الاسد وعن ابى يوسف انه استثنى من ذلك الاسد والدب لانهما لايعملان لغيرهما الاسد لعلوهمته والدب لخساسته والحق بهمابعضهم الحدأة لخساسته والخنزير مستثنى لانه نجس العين فلا يجوز الانتفاع به ثم لابد من التعليم لان ما تلونا من النص ينطق باشتراط التعليم والحديث به وبالارسال ولانه انما يصير الة بالتعليم ليكون عاملا له فيترسل بارساله ويمسكه عليه.

فائدہ: لفظ جوارح جارحہ کی جمع ہے ایسے جانوروں کے ذریعہ شکار کرنا جو اپنی ذات کے اعتبار سے خود کماتے اور جانوروں کو

زخمی اور مجروح کر کے ان کا شکار کرتے ہیں، جیسے کتا، چیتا، باز، شکرہ، اور عقاب وغیرہ، پھر یہ بھی معلوم ہونا چاہئے کہ ایسے شکار کے حلال ہونے میں شکار کے زخمی ہو کر مر جانے کا اعتبار ہوتا ہے یہانتک کہ تیر وغیرہ سے شکار مارنے میں بھی اسی بات کا اعتبار ہوتا ہے، اور یہ بھی معلوم ہونا چاہئے کہ شکار مارنا جبکہ اسے کھانے یا فروخت کرنے یا کسی اور خاص ضرورت سے ہو تو اس جائز کام میں مسلمان کو مشغول ہونا جائز ہے، اسی لئے اگر صرف ہنسی مذاق یا نشانہ بازی وغیرہ کے لئے ہو تو وقت کو بے کار ضائع کرنا مکروہ ہے، اگرچہ اس طرح کا شکار کیا ہوا جو کچھ بھی جانور ہو کچھ بیان کی ہوئی شرطوں کے مطابق جائز اور حلال ہی ہوگا، اس طرح ان ضروری باتوں کو بھی ذہن میں محفوظ رکھنا ضروری ہے، م۔

قال ویجوز الاصطیاد الخ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ سکھلائے ہوئے کتے اور چیتے اور باز اور دوسرے حملہ آور زخمی کرنے والے جانور کے ذریعہ شکار کرنا جائز ہے، (ف: خلاصہ یہ ہے کہ وہ شکاری جانور جو حملہ آور سکھلایا ہوا ہو): **وفی الجامع الصغیر الخ:** اور جامع صغیر میں مذکور ہے کہ ہر ایسا درندہ جانور جسے تم نے سکھلایا ہے، یا ایسا شکاری جنگلی پرندہ جسے تم نے سکھلایا ہے، اس کے ذریعہ سے شکار کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے، اور ان جانوروں کے سوا دوسرے جانوروں کے ذریعہ سے شکار کرنے میں خیر نہیں یعنی حلال نہیں ہے، البتہ ایسے دوسرے جانوروں کا شکار کیا ہوا جانور تم کو زندہ مل جائے اور تم اسے اپنے طور پر ذبح بھی کر لو، (ف: تو وہ ذبح کر دینے سے حلال ہو جائے گا، اسی بناء پر اگر بغیر سیکھے ہوئے کتے یا شکرہ وغیرہ سے شکار پکڑ لیا اور اس سے وہ جانور مر بھی گیا تو وہ مردار ہو کر حرام ہو جائے گا، اور اگر وہ زندہ ہی ہاتھ آجائے اور اسے ذبح بھی کر دیا جائے تو وہ جائز اور حلال ہو جائے گا، بخلاف سیکھے ہوئے حملہ آور کے کہ اگر اس نے شکار کو مار بھی ڈالا ہو لیکن اسے چھوڑتے وقت تم نے بسم اللہ کہدی ہو تب بھی وہ حلال ہوگا، اور اگر تم نے اسے زندہ پالیا اور اس کو ذبح کرنے سے پہلے ہی وہ مر گیا تو وہ اس لئے مردار ہو گیا کہ تم نے اپنا اختیاری ذبح کا کام نہیں کیا ہے)۔

والاصل فیہ قولہ تعالی الخ: اس مسئلہ میں اصل یہ فرمان باری تعالیٰ ہے وما علمتم الآیۃ: (ف: یعنی تمہارے لئے ایسے شکار کرنے اور حملہ کرنے والے جانوروں کا کیا ہوا شکار حلال ہے جن کو تم نے شکار کرنے کے آداب سکھادیئے ہوں، اس جگہ مکلبین سے معنی مخصوص مراد نہیں ہے، بلکہ اس سے عام مراد ہے یعنی خواہ کتے ہی کو سکھایا ہو کسی دوسرے حملہ آور شکاری جانور کو سکھایا ہو): **والجوارح الکواسب الخ:** اور لفظ جوارح کی ایک تفسیر کواسب بھی ہے، (ف: یعنی کسب اور کمائی کرنے والے جانور، کیونکہ جرح کسب کے معنی میں بھی آیا ہے، اور دوسری تفسیر میں جارحہ بمعنی جرح کرنے والا جانور ہے: **والمکلبین المسلطین:** اور مکلبین کے معنی مسلط کرنے والے کے ہیں، (ف: یعنی ان جوارح جانوروں کو شکار پر مسلط کر دیا تو گویا انہوں نے اپنی طاقت اور زور سے ان پر غالب آکر شکار کو بھاگنے اور روکنے سے علیحدہ کر دیا اس طرح سے کہ مالک نے اس شکار کو پکڑ لیا، مگر اپنے لئے اس جانور نے اس کا شکار نہیں کیا ہے، اس سب کا ماحصل یہی ہوا کہ ان حملہ آور جانوروں کو شکار کے آداب سکھادئے۔

فیتناول الکل الخ: پس اس تفسیر کی بناء پر اس آیت پاک میں سارے ایسے شکاری جانور جو سکھائے ہوئے ہوں شامل ہو گئے خواہ وہ کلب میں سے ہوں یا کوئی دوسرا جانور ہو، (ف: اور اس جگہ لفظ مسلط کی بجائے لفظ مکلب اس لئے فرمایا گیا ہے کہ اس زمانہ میں کلب کی بہت زیادتی تھی، نیز کلب یا کتے سے فطرۃً اور شرعاً نفرت بھی تھی اس لئے جب ایسے ناپسندیدہ کلب کے حق میں جواز کا حکم ہو سکتا ہے، تو دوسرے جانوروں کے حق میں بدرجہ اولیٰ جواز کا حکم ہوگا، واللہ تعالیٰ اعلم، ع، م: **دل علیہ ماروینا الخ:** اس حکم اور دعویٰ کی دلیل وہ حدیث بھی ہے جو ہم نے حضرت عدی بن حاتمؓ کی سند سے روایت کی ہے، (ف: جس میں رسول اللہ نے کتے کو ارسال کرنے کے بارے میں فرمایا ہے)۔

واسم الکلب الخ: اور لفظ کلب لغت کے اعتبار سے ہر درندہ کے بارے میں مستعمل ہوتا ہے، یہانتک کہ شیر کو بھی کلب کہا جاتا ہے، (ف: چنانچہ ایک روایت میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے عتبہ بن ابی لہب کے بارے میں کچھ اس طرح سے بددعاء

فرمائی کہ اس شخص پر آپ اپنے کتوں میں سے کسی کتے کو مسلط کردیں چنانچہ اللہ تعالیٰ نے اس پر ایک شیر کو مسلط کردیا جس نے عتبہ کو پھاڑ ڈالا، لیکن میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ اس میں معنی مجازی ہونے کا بھی قرینہ موجود ہے، کہ آپ نے کتوں میں سے ایک کتا فرمایا ہے، اور حضرات ابن عمرو مجاہدؒ اگرچہ اہل زبان سے ہیں پھر بھی انہوں نے مکلبین کے لفظ کے اعتبار سے صرف کلاب (کتوں) ہی کی تخصیص کی ہے، اس لئے بہتر جواب یہ ہے کہ نص میں لفظ کلاب کا ذکر ہے لیکن دلالۃ اس سے عموم سمجھا جاتا ہے، اور سلف کا اسی پر عمل بھی ہے، واللہ تعالیٰ اعلم، م۔

وعن ابی یوسفؒ الخ: اور امام ابو یوسفؒ سے ایک روایت یہ ہے کہ مکلبین کے عموم سے شیر اور ریچھ کو مستثنیٰ کیا ہے، کیونکہ یہ دونوں درندے صرف اپنی ذات کے لئے شکار کرتے ہیں اور اپنے مالک یا کسی کے لئے بھی شکار نہیں کرتے ہیں ،(ف: یعنی یہ کسی بھی آدمی کے لئے جانور کا شکار نہیں کرتے ہیں): الاسد لعلو همته الخ: اور ان میں سے شیر کسی مالک یا آدمی کی فرماں برداری محض اپنی بلند ہمتی کی بنا پر نہیں کرتا ہے: والدب لخساسته: اور ریچھ اپنی فطری کمینہ پنی کی وجہ سے غیر کیلئے شکار نہیں کرتا ہے،(ف: بلکہ وہ جو کچھ بھی شکار کرتا ہے صرف اپنی ذات اور اپنے پیٹ کے لئے کرتا ہے، اور مالک کو دینے اور اس تک پہونچانے کے لئے نہیں کرتا ہے، اس لئے یہ دونوں جانور انسانی تعلیم نہیں سیکھتے ہیں): والحق بهما الخ: اور بعض فقہاء نے ان دونوں یعنی شیر اور ریچھ کے حکم میں چیل کو بھی اس کی کمینہ پنی اور خساست کی بنیاد پر شامل کرلیا ہے، (ف: یعنی چیل کو بھی عام حکم سے مستثنیٰ کردیا ہے، کیونکہ وہ بھی فطرۃ کی ایسی خراب ہوتی ہے کہ اگر اسے کبھی بھی شکار کے لئے چھوڑا جائے تو وہ شکار کو اپنے مالک کے لئے نہیں بلکہ خود اپنے کھانے کے لئے ہی پکڑے گی، اس لئے وہ بھی مکلب نہیں ہوگی اور تعلیم کا اثر قبول نہیں کرے گی الحاصل ان تینوں جانوروں کو مستثنیٰ کرنے میں فقہاء کا اختلاف ہے: والخنزير مستثنى الخ: اور اس حکم کے عموم سے خنزیر کو بھی مستثنیٰ کردیا گیا ہے کیونکہ وہ تو اپنی ذات میں نجس اور ناپاک ہے اس لئے اس سور سے کسی قسم کا بھی فائدہ حاصل نہیں کیا جاسکتا ہے، (ف: لہٰذا اس کو مکلب اور مسلط کر کے شکار کرنا جائز نہیں ہے، پھر اس میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ کتا نجس العین نہیں ہے بلکہ اس کا لعاب ناپاک ہوتا ہے، اور اس پر فتوی بھی ہے، واللہ تعالیٰ اعلم، م۔

ثم لابد من التعليم الخ: پھر ان شکاری جانوروں اور پرندوں کو شکار کی تعلیم دینی بھی ضروری ہے، یعنی ان کا معلَّم اور سیکھا ہوا ہونا بھی ضروری ہے کیونکہ ہم نے اس کے بارے میں جو آیت کریمہ دلیل میں بیان کی ہے اس میں صراحۃً تعلیم کی شرط لگائی گئی ہے، (ف: یعنی فرمان باری تعالیٰ ہے: ﴿وما علمتم من الجوارح مكلبين تعلمونهن مما علمكم الله﴾: یہ آیت پاک ان کی تعلیم کیلئے واضح نص ہے،) اور اس سے پہلے جو حدیث ہم نے بیان کی ہے وہ بھی تعلیم دینے اور ارسال کو شرط لازم کرنے کے لئے واضح اور صریح ہے، یعنی حضرت عدی بن حاتمؓ کی وہ حدیث جس میں یہ بتایا گیا ہے کہ شکاری جانور سکھایا ہوا ہو اور شکاری آدمی نے اسے خود شکار پر چھوڑا بھی ہو، اسی لئے اگر کسی کا سکھایا باز بھی اگر اپنے مالک کی مرضی کے بغیر از خود شکار پر جھپٹ کر اسے پکڑ لے اور مار ڈالے تو وہ شکار حلال نہیں ہوگا، (یہ قول عام علماء کا ہے، اس کے خلاف کسی کا قول معلوم نہیں ہے، لہٰذا مولوی صدیق حسن صاحبؒ نے جو اپنی تفسیر فتح البیان میں اسے حلال لکھا ہے، اور اس کے علاوہ شوکانیؒ سے جو بندوق سے مارے ہوئے مردہ کو حلال لکھا ہے ان دونوں قولوں کو مردود کہا جائے گا، نیز شوکانیؒ نے خود بھی منتقی میں اس کے خلاف تصریح کی ہے لہٰذا اوپر کا منقول قول غلط ثابت ہوگیا، فاحفظ و تنبه، م، از حاشیہ)، الحاصل آیت کریمہ اور حدیث شریف سے یہ بات واضح ہوگئی کہ سکھلائے ہوئے شکاری جانور کو بسم اللہ کہہ کر ارسال کرنا ضروری ہے، اس سے دونوں باتیں یعنی اس شکاری جانور کی تعلیم اور اس کا ارسال کی شرط نص سے ہونا معلوم ہوگیا۔

ولانه يصير آلة الخ: اور اس قیاس سے کہ شکاری جانور تو تعلیم ہی کے ذریعہ سے مالک کے لئے شکار کرنے کا آلہ ثابت ہوگا تاکہ وہ جانور جو کچھ بھی شکار کرے صرف اپنے مالک ہی کے لئے کرے اور اپنے لئے شکار نہ کرے، (ف: پس اگر جانور کے

مالک نے اس جانور کے ذریعہ خود شکار کیا تو وہ جانور اس کا آلہ ہوگا): فیتر سل بار سالہ الخ: پس جانور تعلیم حاصل کر لینے کے بعد مالک کے ارسال کے ساتھ ہی شکار کو پکڑنے کے لئے روانہ ہو جائے گا، اور اس شکار کو پکڑ کر فوراً اپنے مالک کے پاس پہنچا دے گا، (ف: اور تعلیم کے معنی بھی یہی ہیں کہ جب مالک اپنے شکاری جانور کو شکار پکڑنے پر ابھارے تو وہ فوراً اس کے کہتے ہی یا اشارہ کرتے ہی روانہ ہو جائے اور جس شکار کو پکڑے اس سے خود کچھ نہ کھائے بلکہ مالک کے لئے رکھ دے یا پہنچا دے، اور بندہ مترجم نے اس سے پہلے یہ بھی بتادیا ہے کہ ایک شرط یہ بھی ہے کہ جس راہ پر اسے دوڑایا یا اڑیا گیا ہے، وہ اسی پر جائے، اگر وہ شکاری جانور اسی راہ پر جاتے ہوئے اسی شکار کو نہ پکڑے جس کو پکڑنے کے لئے اسے اشارہ کیا گیا تھا بلکہ اسی راہ پر کسی دوسرے شکار کو پکڑ لے تو بھی اس کا کھانا جائز ہوگا، اب ایک بات بتانے کی یہ ہے کہ شکاری درندہ اور شکاری پرندہ کے شکار کے طریقہ میں کچھ فرق بھی ہے، جس کا بیان آئندہ ہوگا۔

توضیح: فصل، شکاری جانوروں کا بیان، لفظ جوارح کے معنی شکار کا طریقہ، ذریعہ، شرائط، حکم، دلائل مفصلہ

وقال وتعليم الكلب ان يترك الاكل ثلث مرات وتعليم البازى ان يرجع ويجيب اذا دعوته وهو ماثورعن ابن‌عباس رضى الله عنه ولان بدن البازى لايحتمل الضرب وبدن الكلب يحتمله فيضرب ليتركه ولان ايج التعليم ترك ما هو مالوفه عادة والبازى متوحش متنفر فكانت الاجابة اية تعليمه ام الكلب فهو الوف يعتاد الانتهاب فكان اية تعليمه ترك مالوفه وهوالاكل والاستلاب ثم شرط ترك الاكل ثلثا وهذا عندهما وهو رواية عن ابى حنيفة رحمهم الله لان فيهما دونه مزيد الاحتمال فلعله ترك مرة اومرتين شبعا فاذا تركه ثلثا دل على انه صارعادة له وهذا الان الثلث مدة ضربت للاختيار وابلاء الاعذار كمافى مدة الخيار وفى بعض قصص الاخيار ولان الكثير هو الذى يقع امارة على العلم دون القليل والجمع هو الكثير وادناه الثلث فقد ربها وعندابى حنيفة على ماذكر فى الاصل يثبت التعليم مالم يغلب على اظن الصائد انه معلم ولا يقدر بالثلث لان المقادير لا تعرف اجتهاد ابل نصاوسماعاولا سمع فيفوض الى راى المبتلى به كما هو اصله فى جنسها وعلى الرواية الاولى عنده يحل ما اصطاده ثلثا وعندهما لا يحل لانه انما يصير معلمابعد تمام الثلث وقبل التعليم غير معلم فكان الثالث صيد كلب جاهل وصار كالتصرف المباشر فى سكوت المولى وله انه اية تعليمه عنده فكان هذاصيد جارحة معلمة بخلاف تلك المسالة لان الاذن اعلام ولا يتحقق دون علم العبد وذلك بعد المباشرة .

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کتے چیتے وغیرہ درندہ جانور کی تعلیم کا مطلب یہ ہوا کہ اسے اتنا سدھار دیا جائے کہ وہ شکار کو پکڑ کر (مالک کے قابو میں لے آئے مگر) اس میں سے خود کچھ نہ کھائے اور ایسا تین بار کر کے دکھلا دے، (ف: اور اگر اس نے ایک یا دو مرتبہ پکڑ کر اس سے خود نہیں کھایا تب بھی اس کے تعلیم یافتہ سدھایا ہوا ہونے کا حکم نہیں دیا جائے گا، یعنی جبتک کہ پورے تین بار وہ ایسا نہ کر لے اسے تعلیم یافتہ نہیں مانا جائے گا): **وتعليم البازى الخ**: اور باز و شکرہ وغیرہ چیز پھاڑ کر کھانے والے پرندہ کو تعلیم کا مطلب یہ ہو گا کہ اس کا مالک جب اسے شکار پر جاتے وقت بھی بلالے تو وہ فوراً لوٹ آئے اور اس کی بات مان لے، (ف: اور اگر اس نے شکار کو پکڑ کر اس میں سے کچھ کھالیا تو یہ اس کے حق میں معاف سمجھا جائے گا، یعنی ایسا کرنے سے اس کے تعلیم یافتہ ہونے میں عیب نہیں ہوگا، ع)۔

وهو ماثور الخ: یہی قول حضرت عبد اللہ عباسؓ سے مروی ہے (ف: اور قاعدہ یہ ہے کہ کسی صحابی کا ایسا قول صحیح جس کے مخالف کوئی نص موجود نہ ہو وہ حجت ہوتا ہے، لیکن تخریج میں لکھا ہے، کہ یہ اثر نہیں پایا گیا ہے، اب میں مترجم کہتا ہوں کہ درندہ

جانوران کی تعلیم کے بارے میں تو یہ نص موجود ہے کہ جب وہ خود نہ کھائے تو اس کا شکار حلال ہے، اور کھالے تو یہ سمجھا جائے گا کہ اس جانور نے خود اپنے لئے اسے شکار کیا ہے لہٰذا وہ تعلیم یافتہ نہ ہوا، جیسا کہ حضرت عدی بن حاتمؓ کی حدیث میں منقول ہے جو کہ نسائی وغیرہ کی روایت ہے، البتہ اس بات کی تصریح نہیں ملی ہے کہ جبتک تین مرتبہ وہ نہ کھائے وہ تعلیم یافتہ نہیں جانا جائے گا، اس شرط کی وجہ شاید یہ ہو سکتی ہے کہ تعلیم یافتہ ہونے کی شرط تو بلاشبہ نص سے ثابت ہے، اور چونکہ یہاں پر بہت زیادہ احتیاط کرنے کی ضرورت ہے اسی لئے تعلیم کی تکمیل کے لئے تین مرتبہ کی شرط مقرر کر دی گئی ہے، جیسا کہ عنقریب اس کا بیان آئے گا، اور باز وغیرہ میں اس کے کھانے یا نہ کھانے کا اعتبار نہیں کیا گیا ہے، بلکہ اس میں صرف اس بات کی شرط ہے کہ وہ اپنے مالک کے بلانے سے فوراً پلٹ آئے، تو معلوم ہو گا کہ وہ تعلیم یافتہ ہو گیا ہے)۔

لان بدن البازی الخ: اس فرق کی وجہ یہ ہے کہ باز وغیرہ پرندوں کا بدن نازک ہونے کی وجہ سے مار کھانے اور چوٹ لگانے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے، کہ اس کو مار پیٹ کر اس سے یہ بری عادت چھڑائی جاسکے جبکہ کتے اور دوسرے درندے کے بدن مار کھانے کی طاقت رکھتے ہیں اس لئے ایسی حرکت پر ان کو مار پیٹ کر سدھایا جاسکتا ہے یعنی اس کی عادت چھڑائی جاسکتی ہے، (کہ آئندہ وہ شکار پکڑ کر خود نہ کھائے)۔ **ولان آیة التعلیم الخ**: اور اس قیاسی دلیل سے بھی کہ کسی بھی جانور کی تعلیم یافتہ ہونے کی علامت یہ ہوتی ہے کہ وہ جس چیز کا فطرۃً عادی ہے یا جو چیز اسے پسندیدہ ہے، تعلیم کے بعد اسے چھوڑ دے اور جو کچھ سکھایا گیا ہے، اسے وہ قبول کر لے۔

والبازی متوحش الخ: اور چونکہ باز فطرۃً انسان سے متنفر ہوتا ہے اور انسان کو دیکھ کر فوراً بھاگنا چاہتا ہے اس لئے اس کے حق میں تعلیم یافتہ ہونے کی علامت صرف اتنی کافی ہو گی کہ اپنے مالک کے بلاتے ہی پلٹ آئے، (ف: گویا اس نے اپنی فطری مرغوب عادت چھوڑ دی ہے)۔ **واما الکلب الخ**: اس کے برخلاف کتا عادۃً مالوف اور پوس ماننے والا ہوتا ہے ذرا بھی کوئی اس کے ساتھ اچھے سے پیش آتا ہے، وہ بھی اس شخص سے گھل مل جاتا ہے، لہٰذا تعلیم کے بعد کتے کا مالک کے پاس رہنا اور جا کر پلٹ آنا اس کی فطرت کے خلاف بات نہیں سمجھی جائیگی، البتہ اس کی فطری عادت ایک یہ بھی ہوتی ہے کہ کھانے کی چیز گوشت وغیرہ دیکھ کر اس پر جھپٹ پڑتا ہے اور اسے اچک کر کھالیتا ہے، (ف: اسی بناء پر جب اس میں یہ عادت آجائے اور ایسی تعلیم کو قبول کر لے کہ قبضہ میں اپنی خوراک اور مرغوب شی گوشت کے آجانے کے باوجود اسے نہ کھائے جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اپنی فطری عادت کو چھوڑ کر سکھائی ہوئی عادت کو اس نے قبول کر لیا ہے، اور وہ تعلیم یافتہ ہو گیا ہے)۔

ثم شرط ترک الاکل الخ: پھر ان جانوروں کے تعلیم یافتہ ہونے کے لئے تین بار اپنے شکار کو پکڑ کر نہ کھانے کی شرط مقرر کرنے کا قول صاحبینؒ کا ہے اور امام ابو حنیفہؒ کا بھی ایک قول یہی ہے، جس کی دلیل یہ ہے کہ ایک دو مرتبے شکار پکڑ کر چھوڑ دینے اور اس میں سے کچھ نہ کھانے میں یہ احتمال پھر بھی باقی رہجاتا ہے کہ شاید اس کا پیٹ بھرا ہوا ہو اس لئے مزید کھانے کی خواہش نہ ہونے کی وجہ سے اس نے نہیں کھایا، لیکن جب اس نے متواتر تین بار شکار کو نہ کھائے بغیر ہی چھوڑ دیا تو اس وقت یہ بات یقینی ہو گئی کہ اس نے اپنی تعلیم مکمل کر لی ہے، اور اس تعلیم کی بناء پر اس نے کچھ نہیں کھایا ہے، اور اب وہ اس کا عادی ہو گیا ہے، (ف: یعنی اپنی فطری عادت اور خواہش کے خلاف شکار کو اپنے مالک ہی کے لئے پکڑے گا اور اس میں سے کچھ نہیں کھائے گا، خلاصہ کلام یہ ہوا کہ ایسے شکاری جانور کا تعلیم یافتہ ہونے کی شرعاً نص سے ثابت ہے اس لئے اس شرط کا یقین کے ساتھ جانا ضروری ہوا اس لئے کہ اس کے بغیر شکار حرام ہو جائے گا، ورنہ صرف اپنے خیال اور اٹکل سے اس شرط کے موجود ہونے کا دعویٰ کرنا صحیح نہ ہو گا، بلکہ ایسی کسی دلیل شرعی سے یہ ثابت کرنا بھی ضروری ہے اسی لئے ہم نے تین بار آزمالینے کے بعد فیصلہ کیا ہے۔

وهذا لان الخ: پھر تین مرتبہ ہی کی شرط اس لئے لگائی گئی کہ شریعت میں تین کی تعداد ایسی ہے جو ایسے کسی بھی معاملہ میں امتحان کرنے اور معذور سمجھنے کے لئے کافی سمجھی جاتی ہے: **کمافی مدة الخیار الخ**: جیسے کہ مدت خیار کے سلسلہ میں

ہے، (ف: جیسے کہ خرید وفروخت کے وقت مثلاً خریدار یہ کہدے کہ میں نے اس کی خریداری کا معاملہ اگرچہ کرلیا لیکن مجھے اس کے اچھے ہونے یا قسمت کے مناسب ہونے کے بارے میں اطمنان نہیں ہے اس لئے تین دن کی مدت خیار رکھتا ہوں، اس مدت میں اس کے رکھنے یا واپس کرنے کا مجھے اختیار ہوگا چنانچہ اگر اس مدت میں بھی واپس نہ کیا اور اس کے بعد واپس کرنا چاہا تو اس کی مدت خیار ختم ہو جانے کی وجہ سے اب واپس نہیں کر سکے گا، اسی طرح بائع بھی اپنی چیز کے فروخت کرنے میں خریدار کی پیشکش پر تین دن میں وہ فیصلہ کر سکتا ہے اگر اس مدت میں فیصلہ نہیں کیا اور اس مدت کے بعد فیصلہ کرنا چاہا تو وہ اب نیا فیصلہ نہیں کر سکتا ہے، کہ اس کی مدت خیار بھی ختم ہوگئی ہے، اور اس معینہ مدت کے بعد خریدار یا مالک کوئی بھی یہ عذر پیش نہیں کر سکتا ہے کہ مجھے غور وفکر کا موقع نہیں ملا ہے جس کی وجہ سے اب مجھے نقصان اٹھانا ہوگا، بلکہ اسی مدت کے اندر جو بھی فیصلہ کرنا ہے اسے فیصلہ کرلینا ہوگا، اسی طرح کتے کی تعلیم کا امتحان بھی تین مرتبہ کرلینے سے اس کے تعلیم یافتہ ہو جانے کا یقین کرلینا ہوگا)۔

وفی بعض قصص الاخیار الخ: اور جیسے کہ صلحاء اور بزرگوں کی قصوں میں آثار پائے جاتے ہیں، (ف: شاید کہ اس جملہ سے حضرت موسیٰ علیہ السلام اور خضر علیہ السلام کے واقعہ کی طرف اشارہ ہے کہ حضرت خضر علیہ السلام نے حضرت موسیٰ علیہ السلام کے سوال کرنے سے خاموش نہ رہنے اور وعدہ خلافی کی بناء پر پہلی اور دوسری مرتبہ تو برداشت کرلیا لیکن جب تیسری مرتبہ بھی حضرت موسیٰ علیہ السلام خاموش نہ رہ سکے اور بظاہر قتل عمد کو برداشت نہ کرنے پر احتجاج کردیا تو خضر علیہ السلام نے بھی وعدہ کے مطابق ان کو مزید اپنے ساتھ رکھنے سے معذوری ظاہر کردی، اور خود موسیٰ علیہ السلام نے بھی اس کا ان الفاظ سے: **قد بلغت عنی عذرا**: اپنی معذوری تسلیم کرلی، یعنی میری طرف سے آپ عذر کو پہنچ گئے، یعنی عذر کی انتہاء ہوگئی، عینیؒ نے لکھا ہے کہ اس جیسے اور بھی بہت سے واقعات اور امثال ہیں جن میں تین کے عذر کا اعتبار لیا گیا ہے۔ مثلاً یہ فرمان باری تعالیٰ ہے۔

تمتعو فی دارکم ثلثة ایام: جس میں یہ بیان ہے کہ حضرت صالح علیہ السلام نے اپنی قوم کو تین دنوں کی مہلت دی کہ تین دنوں تک اب تم اب تین دنوں تک اور بھی دنیاوی مزے حاصل کرلو، اسی طرح سے حضرت زکریاء علیہ السلام کے لئے نشانی کے تین دن مقرر کردئے گئے: **ان لاتکلم الناس ثلثة ایام**: اسی طرح سے کسی سے ملاقات کی لئے گھر میں داخل ہونے کے لئے تین مرتبہ تک اجازت طلب کرو، اگر اس کے بعد بھی اجازت نہ ملے تو واپس چلے جاؤ، ابوداؤد نے اس کی روایت کی ہے۔ اسی طرح سے مسافر کی قصر نماز کے لئے سفر کی کم سے کم مدت تین دنوں کی مقرر کی گئی ہے، اسی طرح سے حیض کی کم سے کم مدت تین ہی دنوں کی مقرر ہے ان کے جیسے اور بھی مسائل بیان کئے جاسکتے ہیں، الحاصل، تین کا عدد ایسا ہے کہ یہ کسی کے امتحان و آزمائش اور عذر کے ختم کرنے کے لئے شرعاً بھی معتبر ہے، اسی لئے ہم نے شکاری جانور کی تعلیم مکمل ہونے کے لئے تین بار متواتر نہ کھانے کو تعلیم کے لئے دلیل مان لیا ہے۔

ولان الکثیر هو الذی الخ: اور اس دلیل سے بھی کہ کسی کے عالم ہونے کی علامت کے لئے کثیر کا عدد ہی صحیح ہوتا ہے، اور قلیل عدد علامت نہیں بن سکتا ہے، (ف: جب بار بار ایسا ہونے لگا کہ جانور نے خود نہ کھا کر شکار اپنے مالک کے حوالہ کردیا تو یہ بار بار کی زیادتی اس بات کی علامت بن گئی کہ یہ جانور واقعۃً اب اعتماد کے لائق ہوگیا ہے، اور تعلیم حاصل کرچکا ہے، اور صرف دو ایک بار ایسا ہونے سے اس کی تعلیم حاصل کرلینے کی علامت نہیں ہوسکتی ہے، چنانچہ اب مقدار قلیل اور کثیر کو مصنفؒ بتلانا چاہتے ہیں: **والجمع هو الکثیر الخ**: اور کثیر اسی مقدار کو کہا جاتا ہے جو کہ جمع کا عدد ہو، اور جمع ہونے کے لئے کم سے کم تنن اعداد کا ہونا ضروری ہوتا ہے پس اسی سے یہ اندازہ کرلیا گیا کہ اگر کتے نے تین مرتبے اپنے اوپر قابو پالیا تو گویا اس نے بہت زیادہ پر قابو پایا ہے، (ف: اس لئے کہ کثرت کی کم سے کم مقدار تین ہوتی ہے، جبکہ زیادہ مقدار کی کوئی حد ہی نہیں ہوتی ہے)، **وعند ابی حنیفة الخ**: اور مبسوط کی روایت کے مطابق امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک کتے میں مکمل تعلیم اس وقت تک معلوم نہیں ہوگی جبتک کہ اس شکاری آدمی کے گمان میں یہ بات نہ جم جائے کہ یہ جانور اب معلم یعنی پورا سکھایا ہوا ہوگیا ہے۔

ولا یقدر بالثلث الخ: اور تین مرتبہ آزمالینے سے بھی اس کا صحیح اندازہ نہیں ہوگا کیونکہ کسی بھی مقدار کا اندازہ شرعاً صرف اندازہ اور اجتہاد سے نہیں کیا جاسکتا ہے بلکہ کسی نص سے معلوم کر کے یا کسی معتبر شخص سے سن کر ہوتا ہے اور اس جگہ ان میں سے کوئی بات بھی موجود نہیں ہے، اس لئے شکاری جانور کے تعلیم یافتہ ہونے کے بارے میں اس کے مالک کی رائے ہی پر فیصلہ ہوگا کہ اگر وہ اس سے مطمئن ہو جائے تب وہ تعلیم یافتہ مان لیا جائے گا ورنہ نہیں، چنانچہ ایسے دوسرے مسائل میں بھی مبتلی بہ صاحب واقعہ کی رائے پر ہی فیصلہ موقوف ہوتا ہے، اور ایسے تمام مسائل میں امام ابو حنیفہؒ کا یہی قاعدہ کلیہ ہے، (ف: اور وہ قاعدہ یہ ہے کہ جس مسئلہ میں کوئی نص موجود نہیں ہو تو اس میں صرف اپنے اندازہ سے کسی تعداد کو فرض نہیں کر لیا جاتا ہے بلکہ جس شخص کا وہ معاملہ ہوتا ہے اسی کی رائے پر اس کا فیصلہ چھوڑ دیا جاتا ہے، پس وہ کتا جس شکاری کا ہو گا وہ خود ہی اپنی رائے سے اس پر یقین کر سکتا ہے کہ یہ کتا واقعۃً اب سیکھ چکا ہے، اور جب تک اسے اس کا یقین نہیں آجائے گا تب تک اس جانور کے شکار کو کھانا جائز نہ ہوگا، اور یہاں پر دل کو یقین آجانے کی یہی صورت ہو گی کہ اپنے طور پر اسے آزمالے اس کے بعد اگر اس مالک کو یہ گمان غالب ہو جائے کہ اب اس کتے نے پورے طور سے اس طریقہ کو سیکھ لیا ہے تب وہ معلم مان لیا جائے گا، اور ظاہر الروایۃ میں بھی اس طرح مذکور ہے، چنانچہ اس قاعدہ کی بناء پر اگر کسی مالک کو اپنے کئے پر دوسری مرتبہ ہی نہ کھانے سے یقین آجائے کہ میرا کتا فرماں بردار ہو گیا اور اب اپنے لئے شکار نہیں کرتا ہے بلکہ میرے لئے کرتا ہے تو اس کے حق میں اس کا شکار جائز ہو جائے گا، کیونکہ تین مرتبہ ہی ہونا قید لازمی نہیں ہے۔

وعلی الروایۃ الاولی الخ: اور امام اعظمؒ کی دو روایتوں میں سے پہلی روایت کے مطابق (ف: جس میں صاحبینؒ کی طرح ان سے بھی تین مرتبہ ہی کتے کو آزمانا شرط کیا گیا ہے) جب کتے نے تیسری مرتبہ شکار کر لیا اور خود کچھ نہیں کھایا تو اس شکار کو کھانا مالک کے لئے جائز ہوگا: **وعندھما لایحل الخ:** لیکن صاحبینؒ کے نزدیک اس مرتبہ کا کیا ہوا شکار مالک کے لئے حلال نہ ہوگا، کیونکہ یہ تیسری مرتبہ بھی اس شکاری جانور کی تعلیم میں داخل ہے، اور اس وقت تک اسے تعلیم یافتہ نہیں کہا جائے گا، جس طرح دوسری مرتبہ کا کیا ہوا شکار حلال نہیں ہوگا، لہٰذا اس تیسری مرتبہ کا شکار بھی حلال نہ ہوگا۔

وصار کالتصرف الخ: اور یہ معاملہ کچھ ایسا ہو گیا جیسے کسی غلام کا وہ تصرف جو اس نے اپنے مولی کی موجودگی میں مگر اس کی خاموش حالت میں کیا ہو، (ف: یعنی زید نے اپنے جس غلام کو کاروبار کرنے سے منع کر دیا تھا اس نے اپنے اسی مالک کی موجودگی میں کوئی معاملہ کر لیا اور مالک اس کو خوشی سے دیکھتا رہا، تو اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ یہ بیع اگرچہ فی الفور نافذ نہیں ہو گی یعنی اگر وہ مالک اسے جائز کہدے تو وہ نافذ ہو جائیگی لیکن دوسرا نتیجہ ہوتا ہے اس غلام سے کاروباری پابندی ختم ہو جائیگی اور آئندہ اگر وہ معاملہ کرلے گا تو وہ نافذ بھی ہو جائے گا، اسی طرح اس شکار کے معاملہ میں بھی ہو گا کہ کتے نے جب تیسری مرتبہ بھی اپنے شکار کو خود نہیں کھایا تو یہ شکار اگرچہ اپنے مالک کے لئے حلال نہ ہوگا مگر آئندہ چوتھی بار شکار کر کے نہ کھانے کی صورت وہ شکار مالک کے لئے حلال ہو جائے گا، اور اس کتے کو تعلیم یافتہ مان لیا جائے گا)۔

ولہ انہ آیۃ الخ: اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ کتے کا تیسری مرتبہ بھی اپنے شکار کو پکڑ کر نہ کھانے کا مطلب یہ ہوگا کہ مالک کے نزدیک اس کتے کے تعلیم یافتہ ہونے کی علامت پائی گئی اس لئے یہ شکار ایسے شکاری جانور کا ہوا کہ جو تعلیم یافتہ ہو چکا ہے (ف: خلاصہ کلام یہ ہوا کہ وہ کتا پہلے ہی تعلیم یافتہ ہو چکا تھا اور تیسری مرتبہ بھی اس کا اپنے شکار کو نہ کھانا اس علمی صلاحیت کے ظاہر ہونے کی علامت تھی بس اس علامت سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ وہ تعلیم یافتہ ہو چکا تھا اس لئے اس کتے کا یہ شکار بھی حلال ہو گا: **بخلاف تلک المسئلۃ الخ:** برخلاف ماذون غلام کے مسئلہ کے کہ اس میں اس کا تصرف اس لئے جاری نہیں ہوتا ہے کہ اذن و اجازت دینے کا مطلب دوسروں کو خبر دینا ہے کہ اب اس غلام کے کاروباری تصرف کو میں نے صحیح مان لیا ہے اسی لئے اس غلام کو بھی اس اجازت کے سلسلہ میں مطلع کرنا ضروری ہوگا، جو کہ اس تصرف کے بعد ہی اسے اس کی واقفیت ہو گی، اس سے

پہلے نہیں ہو سکتی ہے، (ف: الحاصل اس تصرف کے بعد ہی وہ غلام اجازت یافتہ ہوگا، اور اس سے پہلے تک جو تصرف ہوا وہ اس کے اجازت یافتہ ہونے سے پہلے ہوا اسی لئے وہ نافذنہ ہوگا)۔

توضیح: کوئی درندہ یا پرندہ اگر کسی جانور کا شکار کر لے تو کیا اسے کھانا اس کے مالک کے لئے جائز ہوگا، کن شرطوں کے ساتھ، اقوال ائمہ کرام، تفصیلی دلائل

قال واذا ارسل كلبه المعلم اوبازيه وذكراسم الله تعالى عند ارساله فاخذ الصيد وجرحه فمات حل اكله لما روينا من حديث عدى رضى الله عنه ولان الكلب اوالبازى الة والذبح لايحصل بمجرد الالة الابالاستعمال وذلك فيهما بالارسال فنزل منزلة الرمى وامرار السكين فلا بد من التسمية عنده ولو تركه ناسيا حل ايضا على مابيناه وحرمة متروك التسمية عامدا فى الذبائح ولا بد من الجرح فى ظاهر الرواية ليتحقق الذكاة الاضطرارى وهو الجرح فى اى موضع كان من البدن بانتساب ماوجد من الالة اليه بالاستعمال وفى ظاهر قوله تعالى وما علمتم من الجوارح ما يشير الى اشتراط الجرح اذ هو من الجرح بمعنى الجراحة فى تاويل فيحمل على الجارح الكاسب بنابه ومخلبه ولا تنافى وفيه اخذ باليقين وعن ابى يوسف انه لايشترط رجوعا الى التاويل الاول وجوابه ما قلنا.

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی نے بسم اللہ کہہ کر اپنے سکھائے ہوئے کتے یا باز کو شکار پکڑنے کے لئے چھوڑا اور اس نے جھپٹ کر اس شکار کو پکڑ لیا اور اسے زخمی کر دیا جس کے نتیجہ میں اس کے مالک تک اسے پہونچانے سے پہلے شکار مر گیا لیکن اس کے دھکے سے یا اس کے وزن سے دب جانے سے نہیں مرا تو اس شکار کا کھانا مالک کے لئے جائز ہو جائے گا، (ف: اور اسے ذبح اضطراری کے طور پر ذبح کیا ہوا سمجھا جائے گا، بشرطیکہ مالک نے اس شکار کو ذبح اختیاری کے قابل زندہ نہیں پایا ہو، لہذا تسمیہ کے ساتھ اسے چھوڑنا بھی ضروری ہوا: لما روینا الخ: جس کی دلیل حضرت عدی بن حاتمؓ کی وہ حدیث ہے جو ہم نے اس سے پہلے بیان کر دی ہے کہ اس جانور کو بسم اللہ کے ساتھ چھوڑنا ضروری ہے، اور اس دلیل سے بھی کہ کتا یا باز تو حقیقت میں شکار کو ذبح کرنے کا آلہ ہوتا ہے، اور کسی کو ذبح کرنے کے لئے صرف آلہ کے رکھنے سے ہی جانور ذبح نہیں ہو جاتا ہے، جبتک کہ اسے استعمال نہیں کیا جائے اور کتے اور باز کو استعمال کرنے کے لئے ان کا ارسال ہی ان کو آلہ بننے کے قائم مقام ہو جائے گا۔

فنزل منزلة الرمى الخ: اس طرح ان جانوروں کو شکار پر چھوڑنا ہی تیر مارنے اور چھری چلانے کے قائم مقام سمجھا جائے گا، (ف: اور جبکہ چھری سے ذبح کرنے کی ایک شرط یہ بھی ہوتی ہے کہ اسے گلے پر پھیرتے وقت تسمیہ بھی کہا جائے)، اس طرح ارسال کے وقت تسمیہ کہنا بھی ضروری ہو گیا: **ولو تركه ناسيا الخ:** اس طرح اگر ان جانوروں کو شکار پکڑنے کے لئے چھوڑتے وقت ان کا مالک تسمیہ کہنا بھول جائے اور شکار پکڑا جائے یا مارا جائے تو بھی وہ حلال ہوا جیسا کہ ہم نے اس مسئلہ یعنی ترک تسمیہ ناسیاً کی بحث بالتفصیل بیان کر کے اس کے حلال ہونے کو اور اسی طرح ترک تسمیہ عمداً کے حرام ہونے کو بیان کر دیا ہے، (ف: اور اس مسئلہ میں قدوریؒ نے زخمی کر کے مار ڈالنے کی بھی شرط لگائی ہے)۔

ولا بدمن الجرح الخ: اور ظاہر الروایۃ میں شکار کرنے والے جانور کے لئے اس شکار کو صرف پکڑنا نہیں بلکہ زخمی کرنے کی بھی شرط لگائی ہے، تاکہ اضطراری ذبح کی تعریف صادق آسکے، اضطراری ذبح کا مطلب یہی ہوتا ہے کہ بدن کے جس حصہ کو بھی زخمی کرنا ممکن ہو کیا جائے، اور چونکہ ایسے شکاری جانور اپنے مالک یعنی شکار کرنے والے کے آلہ کے حکم میں ہوتے ہیں اس لئے ایسا سمجھا جائے گا کہ گویا مالک نے خود اپنے الہ اور ہتھیار سے شکار کو زخمی کیا ہے)، اس وجہ سے کہ وہ آلہ یعنی سکھیا ہوا شکاری جانور استعمال میں لانے اور تسمیہ کہہ کر چھوڑنے کی وجہ سے خود اس شکاری شخص کی طرف منسوب ہے، (ف: اور جب یہ بات

طے پائی کہ شکاری شخص نے اپنے ہی ہتھیار سے شکار کو مارا ہے تو مارنا اسی وقت حلال ہو گیا کہ ذبح بھی پایا جائے وہ خواہ اضطراری صورت میں ہو یا اختیاری صورت میں ہو، اور یہ بات بھی یقینی ہے کہ اس شکار میں اختیاری ذبح اس وقت ممکن ہو سکتا ہے کہ وہ زندہ ہی ہاتھ آجائے پھر اضطراری ذبح اس وقت جائز مانا جاتا ہے کہ اسے کسی نہ کسی شکل میں زخمی کر کے مارا گیا ہو، اسی لئے یہ شرط لازم ہوئی کہ شکاری جانور نے اپنے شکار کو پکڑ کر زخمی کر کے مارا ہو۔

وفی ظاهر قوله تعالى الخ: اور فرمان باری تعالیٰ کے ظاہر سے ہی زخمی کرنے کی شرط سمجھی جا رہی ہے، (ف: کیونکہ اللہ تعالیٰ نے ان شکاری جانوروں کو جوارح کی صفت سے متصف کیا ہے جو کہ جارحہ کی جمع ہے): **اذھو من الجرح الخ**: کیونکہ جارحہ لفظ سے مشتق ہے جس کی دو تفسیروں میں سے ایک تفسیر کے مطابق جرح جراحت سے مشتق ہے جس کے معنی زخمی ہونے کے ہیں، (ف: اور دوسری تفسیر میں جرح کسب کے معنی میں ہے جس کے معنی ہیں کمانا، پس جرح کو کسب کے معنی میں ہم لیں یعنی ایسے جانور جو اپنی طبیعت سے شکار کو کماتے اور حاصل کرتے ہیں اس میں یہ احتمال باقی رہ جاتا ہے کہ شاید یہ جراحت ہی کے معنی میں ہو، پس اس احتمال سے بچنے کے لئے ہم اس لفظ کے ایسے معنی لیں گے جس میں دونوں معانی ہی پائے جائیں تاکہ آیت کا مفہوم بالکل یقینی ہو جائیں گے: **فیحمل علی الجارح الخ**: اس لئے اس جارحہ کو ایسے شکاری جانور پر محمول کیا جائے گا، جو دوسرے جانور کو زخمی کرے ساتھ ہی اسے اپنے دانتوں یا جنگلوں کے ذریعہ شکار کو کمالے، اس طرح کے معنی لینے سے جرح کے دونوں معنی کو جمع کر لینے میں کوئی منافات بھی نہیں ہے، (ف: اس لئے ایسا ہی کر لینا چاہئے)۔

وفیه اخذ بالیقین الخ: اور ایسا کر لینے سے اس کا بڑا فائدہ یہ حاصل ہو گیا کہ کسی ایک معنی کو لینے سے ایک طرح سے اشتباہ رہ جاتا تھا مگر اب یقینی معنی کا فائدہ ہو گا، (ف: یعنی دونوں تفسیروں میں سے فقط ایک تفسیر کو قبول کرنے سے یہ احتمال رہ جاتا تھا کہ شاید یہ تفسیر اصل میں مراد نہ ہو بلکہ دوسری تفسیر مراد ہو، اس طرح ایک احتمال باقی رہ جاتا تھا، مگر اب کوئی بھی تفسیر اس جگہ مراد ہو دونوں پر عمل ہو جانے سے ایک قطعی معنی پر عمل ہو جاتا ہے، لہٰذا ہم نے بطور وجوب یہ شرط لگا دی کہ شکاری جانور نے شکار کے زخمی بھی کیا ہو اور اسی زخم سے شکار مر گیا ہو)، اب میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ اسی تفسیر کو قبول کرنا واجب ہے جس میں دو فائدے ہیں (۱) یہ کہ دو میں سے ایک پر عمل کرنے سے اشتباہ باقی رہ جاتا تھا لیکن اس تفسیر پر عمل کرنے سے وہ اشتباہ ختم ہو کر یقین آجاتا ہے، اور (۲) یہ کہ اس پر عمل کرنے سے تیر کی صورت پر عمل پایا جاتا ہے یعنی شکار کرنا خواہ جانور کے ذریعہ ہو یا تیر مار کر ہو، اس کے علاوہ حضرت عدیؓ کی مروی حدیث میں تیر سے شکار کرنے کی بھی صراحت پائی جاتی ہے اس طرح سے کہ تیر سے زخمی ہو کر جو جانور مر جائے اس کا کھانا جائز ہے، لیکن اگر اس کے نوک اور دھار سے جانور نہ مرا ہو بلکہ اس کی لکڑی کی چوٹ سے مر گیا ہو تو وہ حرام ہو گا اسے نہیں کھانا چاہئے، جیسا تمام صحیح کتابوں میں یہ روایت پائی جاتی ہے، پس جس طرح تیر کے جیسے آلہ میں زخمی کرنا شرط ہے اسی طرح کسی جانور کے ذریعہ بھی شکار کرنے میں زخمی کرنا شرط ہے)۔

وعن ابی یوسفؒ الخ: اور امام ابو یوسفؒ سے نوادر میں ایک روایت ہے کہ جرح کے بارے میں پہلی تفسیر کے مطابق جانور کو زخمی کرنا شرط نہیں ہے، (ف: یعنی لفظ جرح کسب ہی کے معنی میں ہے اس لئے اس کا مطلب یہ ہو جائے گا کہ شکاری جانور جس طرح بھی ہو خواہ زخم کر کے شکار کیا ہو یا بغیر زخم کے ہی شکار کر لیا ہو اس کا شکار کھانا حلال ہے، غایۃ البیان میں کہا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ سے ایک روایت یہ بھی ہے: **وجوابه ماقلنا الخ**: اس قول کا جواب ہم نے پہلے ہی دیدیا ہے، (ف: جس کا ما حصل یہ ہے کہ حلال و حرام کے درمیان اشتباہ ہونے کی صورت میں اسی طریقہ پر عمل کرنا ضروری ہوتا ہے کہ جس میں قطعی احتمال پیدا ہو جائے اور اشتباہ ختم ہو جائے، اور امام ابو یوسفؒ نے اس روایت میں جو تاویل اختیار کی ہے اس میں یہ احتمال باقی رہ جاتا ہے کہ شاید واقعۃً دوسری ہی تاویل مراد ہو، پس اس اشتباہ کو دور کرنے کے لئے دونوں تاویلوں کو جمع کرنا واجب ہو گا، تاکہ زخمی کرنے کی شرط پائی جائے، اور بندہ مترجم نے اس کی ایک دوسری دلیل بھی بیان کی ہے کہ تیر سے شکار کرنے کی صورت میں زخمی کرنے

کی حدیث میں نص مذکور ہے، اور چونکہ آلہ کے اعتبار سے شکاری جانور ہو یا تیر ہو سب برابر ہیں۔

اس لئے شکاری جانور سے شکار کرنے کی صورت میں زخمی ہونے کی شرط اسی طرح سے ہوگی تیر سے شکار کرنے میں زخمی ہونے کی شرط ہوتی ہے، یا یہ کہا جائے کہ :مَا عَلَّمْتُمْ مِنَ الْجَوَارِحِ: کی آیت میں جرح جراحت کے معنی میں ہے یا کسب کے معنی میں ہے، لیکن جس حدیث میں تیر سے شکار کرنے کا بیان ہے اس میں اس بات کی تصریح ہے کہ تیر سے مارے ہوئے شکار میں شرط یہ ہے کہ اسے تیر کی نوک سے زخم آیا ہو کیونکہ اس کے معراض یا لکڑی سے جو اس میں لگی ہوتی ہے اگر اس سے چوٹ لگ کر مرا ہو تو اسے مت کھاؤ اس سے زخمی ہونے کی شرط بطور نص ہے، پس اس سے معلوم ہوا کہ اس جارح سے کسب کرنے والا مراد نہیں ہے بلکہ زخمی کرنے والا مراد ہے، اس طرح صرف حدیث سے ہی نہیں بلکہ آیت پاک سے بھی اس کا منصوص ہونا معلوم ہوا کیونکہ کسی آیت کی تفسیر خواہ کسی حدیث سے معلوم ہو بہر حال اس کا حکم اسی آیت کی طرف منسوب ہوتا ہے، اچھی طرح سمجھ لو پس حاصل بحث یہ ہوا کہ جس تعلیم یافتہ شکاری کتا ہو یا باز وغیرہ کو تسمیہ کہہ کو شکار پر چھوڑا گیا ہو، اگر کسی نے اسی دوڑ یا اڑان یعنی ارسال میں شکار کو مار ڈالا، پس اگر شکار خود اپنی چوٹ کھانے سے یا بوجھ وغیرہ سے دبنے کی وجہ سے زخمی ہوئے، بغیر مرا ہو تو اسے نہیں کھایا جائے گا، اور اگر زخمی ہو کر وہ مرا ہو تو وہ کھایا جائے گا، یہ تفصیل بھی اسی صورت میں ہوگی کہ شکاری جانور تعلیم یافتہ ہو یعنی اس نے شکار کو پکڑ کر مار ڈالا ہو اور خود نہ کھا کر مالک کے لئے چھوڑ دیا ہو۔

توضیح: شکاری درندوں اور پرندوں کا شکار ان کے مالک کو کھانا کن شرائط کے ساتھ جائز ہوتا ہے، شرائط کی تفصیل، اقوال ائمہ کرام، دلائل مفصلہ

قال فان اكل منه الكلب اوالفهد لم يوكل وان اكل منه البازى اكل والفرق ما بيناه فى دلالة التعليم وهو مؤيد بما رويناه من حديث عدى رضى الله عنه وهو حجة على ما لك وعلى الشافعى فى قوله القديم فى اباحة ما اكل الكلب منه ولوانه صاد صيودا ولم ياكل منها ثم اكل من صيد لا يوكل هذا الصيد لانه علامة الجهل ولا يصيده بعده حتى يصير معلما على اختلاف الروايات كما بيناها فى الابتداء واما الصيود التى اخذها من قبل فما اكل منها لا تظهر الحرمة فيه لا نعدام الحيلة وما ليس بمحرز بان كان فى المفازة بان لم يظفر صاحبه بعد تثبت الحرمة فيه بالاتفاق وما هو محرز فى بيته يحرم عنده خلافالهما هما يقولان ان الاكل ليس يدل على الجهل فيما تقدم لان الحرفة قد تنسى ولان فيما احرزه قد امضى الحكم فيه بالاجتهاد فلا ينقص باجتهاد مثله لان المقصود قد حصل بالاول بخلاف غير المحرز لانه ما حصل المقصود من كل وجه لبقائه صيدا من وجه لعدم الاحراز فحرمناه احتياطاً وله انه آية جهله من الابتداء لان الحرفة لا تنسى اصلها فاذا اكل تبين انه كان تركه الاكل للشبع لا للعلم وتبدل الاجتهاد قبل حصول المقصود لانه بالاكل فصار كتبدل اجتهاد القاضى قبل القضاء.

ترجمہ: قدوریؒ نے کہا ہے کہ اگر سکھائے ہوئے کتے یا چیتے وغیرہ ایسے جانور نے جس کو سکھاتے وقت مارپیٹ بھی کبھی کر لی جاتی ہے اپنے شکار کئے ہوئے جانور میں سے کچھ کھا لیا تو وہ شکار نہیں کھایا جائے گا یعنی اس کا کھانا جائز نہ ہوگا، لیکن اگر باز یا شکرہ وغیرہ میں سے ایسے جانور نے کھایا ہو جسے تعلیم دیتے وقت مارپیٹ نہیں کی جاسکتی ہے تو وہ شکار کھایا جاسکے گا یعنی اس کا کھانا حلال ہوگا: **والفرق ما بيناه الخ**:ان دونوں قسموں کے شکاری جانوروں کے شکار میں فرق کرنے کے لئے وجہ ہم نے دلالۃ تعلیم میں بیان کردی ہے، (ف: جس کا حاصل یہ ہے کہ شکاری بنانے کے لئے اگرچہ اس میں تعلیم کا آنا شرط ہے لیکن یہ بڑے جانور یعنی کتا وغیرہ ایسے ہوتے ہیں کہ بوقت تعلیم ان کی پٹائی کی جاتی ہے اور وہ مار سے ڈرتے ہیں، جبکہ باز وغیرہ چھوٹے جانور یعنی پرندے میں

جسمانی طاقت مار کھانے کی نہ ہونے کی وجہ سے تعلیم کے وقت ان کو نہیں مارا جا سکتا ہے، اس لئے وہ خوف ان میں نہیں ہوتا ہے اس لئے فرق باقی رہجاتا ہے) اور اس فرق کی تائید حضرت عدی بن حاتمؓ کی حدیث سے بھی ہوتی ہے، (ف: جس میں اس بات کی تصریح ہے کہ اگر کتے نے اپنے شکار میں سے کچھ کھالیا ہو تو اس کو مت کھاؤ اور امام مالک کے قول میں اسی طرح امام شافعیؒ کے قول قدیم میں ہے کہ اگر کتے نے کچھ کھالیا ہو تو بھی وہ شکار کھایا جا سکے گا)۔

وهو حجة على مالكؒ الخ: اور حضرت عدیؓ سے مروی حدیث امام مالک کے مذہب و امام شافعیؒ کے قول قدیم کے خلاف حجت ہے کہ کتے نے اگر اپنے شکار میں سے کچھ کھالیا ہو تب بھی اس کا کھانا مباح ہوگا (ف: اور بہت ممکن ہے کہ ان دونوں ائمہ کی دلیل حضرت ابو ثعلبہ الخشنیؓ کی وہ حدیث ہو کہ جب تم نے اپنا کتا شکار پر چھوڑا اور تسمیہ کر لیا تو اس شکار کو کھالو اگر چہ کتے نے اس میں سے خود کھالیا ہو، ابو داؤد نے اس کی روایت کی ہے اور اس کی اسناد حسن ہے، اسی طرح سے دار قطنی نے بھی اسناد صحیح سے اس کی روایت کی ہے، صاحب التنقیح نے ایسا ہی کہا ہے، لیکن امام بیہقیؒ نے کہا ہے کہ ابو ثعلبہ الخشنی کی حدیث تو صحیحین میں بھی مروی ہے، حالانکہ اس میں یہ جملہ موجود نہیں ہے (ف: کہ اگر چہ اس میں سے کتے نے کھالیا ہو)، اور حضرت عدی بن حاتمؓ کی حدیث ابو داؤد اور دار قطنی کی روایت کے بہ نسبت اصح ہے، انتہی، شاید اسی وجہ سے امام شافعیؒ نے قول قدیم سے رجوع کر لیا ہو، اور قول جدید میں کہا ہے کہ اگر کتے نے کھالیا ہو تو اس میں سے نہیں کھاؤ، اور ان کے شاگرد مزنیؒ نے اسی قول کو اختیار کیا ہے، واضح ہو کہ ابو داؤد کی اسناد میں ایک راوی داؤد بن عمرو الدمشقی ہیں جن کے بارے میں ائمہ جرح و تعدیل نے ان کی معمولی درجہ کی توثیق کی ہے، اور عجلیؒ نے کہا ہے کہ یہ قوی نہیں ہیں، واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب، م۔

ولو انه صاد صيودا الخ: اور اگر کتے وغیرہ یعنی ایسے جانور نے جس کی وجہ سے ایسے سادے شکار کا کھانا حلال رہا اور کھایا بھی گیا جس سے یہ معلوم ہوا کہ یہ کتا پورا سکھایا ہوا ہو گیا ہے): **ثم اكل من صيد الخ**: اس کے بعد اس نے پھر ایک شکار کیا جس میں سے کچھ کھالیا، (ف: تو پہلے شکاروں کے بارے میں اختلافی تفصیل ہے)، لیکن یہ آخری شکار نہیں کھایا جائے گا کیونکہ اس میں سے کچھ کھالینے کا مطلب یہ ہوگا کہ وہ اپنی تعلیم بھول چکا ہے، یعنی اب غیر تعلیم یافتہ ہو گیا ہے، لہٰذا اس کے بعد اب وہ جتنے بھی شکار کرے گا وہ بھی کھانے کے لائق نہیں ہونگے: **حتى يصير معلما الخ**: یہانتک کہ وہ پھر سے تعلیم حاصل کر لے ان مختلف روایتوں کے مطابق جو ہم نے پہلے بیان کر دی ہیں، (ف: کہ کتے کا تعلیم یافتہ ہونے کی علامت یہ ہوگی کہ وہ تین بار متواتر اپنے کئے ہوئے شکار کو نہ کھائے اس تفصیل کے ساتھ جو پہلے بیان کی جا چکی ہے، جس میں صاحبین اور امام اعظم رحمہم اللہ کا اختلاف بھی مذکور ہے، اس طرح حاصل کلام یہ ہوا کہ اگر کتے کو ایک مرتبہ تعلیم یافتہ سمجھا گیا اس اختلاف کے مطابق جو کہ امام اعظمؒ اور صاحبین رحمہم اللہ کے درمیان ہے، اس کے بعد اس کتے نے اور چند شکار کئے جن سے اس نے کچھ بھی نہیں کھایا، اس بناء بالاتفاق یعنی تمام ائمہ کے نزدیک وہ تعلیم یافتہ ہو گیا، اس کے بعد پھر اس نے کسی جانور کا شکار کیا مگر اس میں سے اس نے کچھ لیا یعنی صرف اس کا خون پیا جب بھی کوئی نقصان نہ ہوگا اور وہ بدستور تعلیم یافتہ ہی کہلائے گا البتہ اگر اس کے بعد اس نے اپنے شکار کا کچھ گوشت وغیرہ کھالیا جسے خود انسان بھی کھاتا ہے، تو بالاتفاق وہ اب پھر جاہل ہو جائے گا، یعنی اس شکار کو بھی مالک کے لئے کھانا جائز نہ ہوگا اسی طرح اس کے بعد بھی اگر وہ شکار کرے گا تو وہ بھی نہیں کھایا جا سکے گا، یہانتک کہ پھر سے اسے تعلیم یافتہ بنا لیا جائے، اب یہ سوال ہوتا ہے کہ دوبارہ وہ کتنی مرتبہ شکار سے نہ کھانے پر تعلیم یافتہ ہوگا یعنی تیسری مرتبہ نہ کھانے کے بعد چوتھی مرتبہ بھی نہ کھانے سے شکار حلال ہو جائے گا، یا صرف دوسری مرتبہ نہ کھانے کے بعد تیسری مرتبہ بھی نہ کھانے پر ہی یہ حلال ہو جائے گا، جیسا کہ امام اعظمؒ اور صاحبینؒ کے درمیان اختلاف ہے، بہر صورت جب بھی اسے تعلیم یافتہ مان لیا جائے گا، اسی وقت سے اس کا شکار حلال ہو جائے گا۔

واما الصيود التي الخ: اور اب یہ سوال کہ اس کتے نے پہلے جتنے شکار کئے تھے ان کا کیا حکم ہوگا، تو جواب یہ ہوگا کہ (ف:

اس میں تین صورتیں ہیں (۱) یہ کہ مالک نے اس شکار کو کھالیا (۲) یہ کہ وہ شکار ابھی تک جنگل ہی میں ہو یعنی وہاں سے گھر تک نہیں لایا گیا (۳) یہ کہ اس شکار کو مالک اپنے مکان میں لے آیا ہو، پھر ہر ایک کی تفصیل آئندہ بیان کی جارہی ہے): **فما اکل عنها الخ**: پہلی صورت میں کہ وہ شکار کھالیا گیا ہو، تو اس میں حرام ہونے کی صورت نہیں ہوگی یعنی اسے حرام نہیں کہا جائے گا کیونکہ حرام ہونے کی محل اب باقی نہیں رہا ہے، (ف: اس لئے کہ حرمت تو ایسے مال یا عین سے متعلق ہوتی ہے جو موجود ہو جبکہ وہ شکار کھایا جاچکا ہے اور اب موجود نہیں ہے، پس حاصل یہ ہوا کہ اسے حلال رہتے ہوئے ہی کھا گیا ہے، اور اب وہ حرام نہیں بن سکتا ہے یا اس سے حرمت کا تعلق نہیں ہو سکتا ہے، اس لئے اس کے بارے میں کوئی گفتگو بھی نہیں کی جاسکتی ہے)۔

وما لیس بحرز الخ: اور دوسری صورت میں کہ شکار جنگل ہی میں رہ گیا ہے اور وہ ہنوز قابو میں نہیں آیا ہے، تو اس میں بالاتفاق حرمت ثابت ہو جائیگی، (ف: یعنی جب کتے کی جہالت ظاہر ہوگئی یعنی اس کی تعلیم یافتہ ہونے کی صفت اس سے ختم ہوگئی ہو تو وہ شکار جو مالک کے قبضہ میں نہ آیا ہو بلکہ جنگل میں جا کر لا پتہ ہو گیا ہو تو اسے بالاتفاق حرام سمجھا جائے گا جبتک کہ وہ زندہ ہاتھ نہ آجائے): **وما هو محرز فی بیته الخ**: اور تیسری صورت میں یعنی اس شکار کو شکاری اپنے گھر میں کسی طرح پہلے لے آیا تھا اس کے بعد شکاری کتے کی جہالت ظاہر ہوئی ہو تو ایسا شکار امام اعظمؒ کے نزدیک حرام ہوگا لیکن صاحبینؒ کے نزدیک حرام نہ ہوگا، (ف: اس طرح کتے کی جہالت ثابت ہونے سے پہلے کی پہلی دو صورتیں بالاتفاق حلال ہوں گی لیکن آخری صورت میں اختلاف ہے کہ امام اعظمؒ کے نزدیک وہ حرام ہوگا مگر صاحبینؒ کے نزدیک حلال ہوگا: **هما یقولان الخ**: صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ کتے کا اپنے شکار میں سے کچھ کھالینا اس بات کی دلیل نہیں ہے کہ وہ اس سے پہلے کی حالت میں بھی جاہل تھا، (ف: کیونکہ وہ تو بالاتفاق تعلیم یافتہ مان لیا گیا تھا، پھر اس کے بعد اس نے اور بھی کئی شکار کئے اور ان میں سے اس نے کچھ کھایا بھی نہیں تھا، لیکن اب کافی وقت گزارنے کے بعد کھالیا ہے، پس اس کھالینے کی وجہ سے یہ بات بالکل لازم نہیں آتی ہے وہ اس سے پہلے بھی شکار کرنے کی حالت میں جاہل ہی تھا۔

لان الحرفة الخ: کیونکہ کبھی ایسا ہو جایا کرتا ہے کہ انسان ہو یا حیوان کسی قسم کی صنعت یا ہنر سیکھ جانے کے بعد اسے بھول جاتا ہے، پھر اس سیکھے ہوئے کتے نے چونکہ اپنی تعلیم کے بعد شکار کر کے اسے قبضہ میں کر لیا اس لئے علماء کرامؒ کے اجتہادی فتویٰ کی بناء پر اس کے حلال ہونے کا فیصلہ بھی جاری کر دیا گیا تھا، تو اب اس اجتہادی حکم کو اسی جیسے دوسرے اجتہادی حکم کی بناء پر غلط نہیں کہا جاسکتا ہے کیونکہ جو مقصود تھا وہ پہلے ہی اجتہاد سے حاصل ہو چکا تھا، (ف: اس کی توضیح یہ ہے کہ اصول فقہ میں یہ بات طے شدہ ہے کہ اگر کسی معاملہ میں اجتہاد کے ذریعہ ایک فیصلہ ہو جائے تو وہ شریعت ہی کے حکم کی فرماں برداری ہوتی ہے، اور اس سے ایک حکم پر عمل ہو چکا ہے، پھر اگر اسی معاملہ میں مزید غور کرنے اور اجتہاد کرنے سے دوسرا اجتہاد ظاہر ہو پس اگر پہلا اجتہاد مثلاً قیاس تھا اور اب کوئی نص قرآن یا حدیث یا اجماع سے اس کے خلاف حکم معلوم ہو تو وہ پہلا اجتہاد ختم ہو جائے گا، اور اگر اسی پر عمل بھی ہو چکا ہے، تو اس عمل کو صحیح مانتے ہوئے آئندہ عمل دوسرے اجتہاد کے مطابق کرنا ہوگا، اور اب دوسرا اجتہاد بھی پہلے ہی اجتہاد کے مطابق ہو یعنی قیاس سے ہی ہو تو وہ پہلا اجتہاد ختم نہیں ہوگا بلکہ آئندہ اس دوسرے اجتہاد پر عمل کرنا ہوگا۔

خلاصہ یہ ہوا کہ موجودہ مسئلہ میں ہم نے اس کتے کے پہلے شکار کو حلال ہونے کا حکم اس اجتہاد کی بناء پر دیا تھا کہ اس جانور نے تین بار پہلے جانور شکار کر کے اسے نہیں کھایا ہے لہٰذا یہ تعلیم یافتہ ہو چکا ہے اسی لئے وہ شکار حلال ہو گیا ہے، ویسے دوسرا احتمال یہ بھی ہو سکتا ہے کہ پہلے کے دونوں تینوں شکار کرنے کے وقت اس کا پیٹ بھرا ہونے کی وجہ سے اس کتے نے نہیں کھایا ہو، اب پھر جب کتے نے شکار میں سے کھالیا تو بھی اجتہاد سے ہی یہ فیصلہ کیا گیا کہ وہ اب اپنی تعلیم بھول چکا ہے یعنی پہلے کی طرح جاہل ہو چکا ہے، جبکہ اس مرتبہ بھی یہ احتمال باقی رہتا ہے کہ یہ کتا اگرچہ اب بھی تعلیم یافتہ ہی ہو اور جاہل نہ بنا ہو مگر اسے خود بہت زیادہ بھوک لگ گئی تھی جس سے مضطر اور مجبور ہو کر اس نے کھالیا ہو، یا واقعۃً وہ جاہل ہو گیا ہو، بہر صورت ایسا حکم قطعی نہیں ہوتا

اجتہادی ہی کہا جائے گا، اس طرح پہلے کے شکاروں میں اجتہادی حکم کے ذریعہ اسے حلال ہونے کا حکم دیدیا گیا، اور اب اس کے حرام ہونے کا حکم بھی قطعی طریقہ سے نہیں دیا گیا ہے، بلکہ اجتہاد ہی کے ذریعہ دیا گیا ہے تو اجتہاد کا مقابلہ اجتہاد سے ہی ہو رہا ہے، اور قاعدہ کے مطابق کوئی بھی اجتہادی حکم اپنے ہی جیسے اجتہادی حکم سے ختم نہیں کہا جا سکتا ہے، جبکہ شکار پر بھیجنے کا جو مقصود تھا یعنی شکار پر قبضہ کرنا وہ تو پہلے حاصل ہو چکا تھا)۔

بخلاف غير المحرز الخ: برخلاف اس پہلے کئے ہوئے شکار کے جو قبضہ میں نہ آیا ہو، (ف: چونکہ اس کے قبضہ میں نہ آنے کی وجہ سے مقصود پورا نہیں ہوا تھا، اس لئے اس کے بارے میں پہلے کے اجتہاد کو ختم کر دینا ہوگا): لانہ ما حصل المقصود الخ: اس لئے کہ شکار کرنے کا اصل مقصود تو یہ تھا کہ وہ پورے طور سے اپنے قابو میں آجائے مگر ایک اعتبار سے وہ اس وقت بھی جنگل اور وحشی ہی باقی رہ گیا ہے، اس لئے ہم نے اسے احتیاطاً حرام ہی باقی رہنے کا حکم دیا ہے، کیونکہ شکار جب تک کہ قابو نہ آجائے اور جنگل میں ہی موجود ہو وہ اگرچہ زخمی ہو کر شکار ہو گیا ہے، مگر قابو میں نہ آنے کی وجہ سے وہ اب بھی جنگلی اور وحشی ہے اسی لئے ہم نے احتیاطاً اس کے بارے میں حرام ہونے کا حکم دیا ہے، (ف: کیونکہ اس میں یہ احتمال باقی رہ جاتا ہے کہ شاید شریعت نے اس بارے میں اب وحشی ہونے کا حکم نہ کیا ہو تو اس حیثیت سے وہ حلال ہو جائے گا لیکن چونکہ وہ قابو میں نہیں آیا ہے اس لئے اس کے حق میں یہ شبہہ بھی باقی رہ جاتا ہے کہ شاید اسے وحشی ہی کے حکم میں رکھا گیا ہو اس لئے احتیاط کا تقاضا یہی ہوتا ہے کہ اسے حرام ہی سمجھا جائے، لیکن جو جانور یا شکار قابو میں آچکا ہے، تو وہ وحشی باقی نہیں رہا لہٰذا اسے حلال کہدیا گیا ہے، جیسا کہ پہلے حکم ہو چکا ہے، اور امام ابو حنیفہؒ اسے حرام کہتے ہیں۔

له انه آية جهله الخ: ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ اس مرتبہ کتے کا شکار میں سے کچھ کھالینا اس میں تعلیمی صلاحیت کے نہ آنے کی علامت ہے، (مطلب یہ ہے کہ اس میں شکاری تعلیمی صلاحیت پیدا ہی نہیں ہوئی تھی اور ایسی بات نہیں ہے کہ اس میں پہلے صلاحیت آچکی تھی مگر اب ختم ہو چکی ہے یا اسے بھول چکا ہو، کیونکہ ایسی صلاحیت کبھی بھی یا کلیۃً ختم نہیں ہوتی ہے، (ف: اس جگہ کتے کے تعلیم یافتہ ہونے کی حقیقت صرف اتنی ہے کہ وہ اپنے کئے ہوئے شکار میں سے خود کچھ نہ کھائے، اور یہ چیز بھولنے کے قابل نہیں ہوتی ہے): فاذا اكل تبين الخ: پھر جب شکاری کتے نے اپنے شکار میں سے کچھ کھالیا تو یہ بات ظاہر ہو گئی کہ اس سے پہلے جو اس نے نہیں کھایا تھا وہ اس کے پیٹ بھرے ہونے کی وجہ سے تھا اور اس کی تعلیم کا اثر نہ تھا، (ف: کیونکہ ایک مرتبہ تعلیم حاصل کر لینے کے بعد کوئی اپنی تعلیم کو بھولتا نہیں ہے) اس طرح بحث کا ماحصل یہ ہوا کہ اس سے پہلے جو ہم نے کتے کے بارے میں شکاری اور تعلیم یافتہ ہونے کا حکم اپنے اجتہاد کے ذریعہ دیا تھا در اصل وہ اجتہاد اب غلط ثابت ہو گیا اس لئے ایسا غلط اجتہاد دوسرے اجتہاد کے ذریعہ ختم کر دیا جائے گا، اس کے علاوہ آپ کا یہ کہنا کہ مقصود حاصل ہو جانے کے بعد ایک اجتہاد اپنے ہی جیسے دوسرے اجتہاد سے بدلا نہیں جا سکتا ہے تو اس کے جواب میں ہم یہ کہتے ہیں کہ ہم بھی یہ بات مان لیتے ہیں کہ مقصود ایک مرتبہ حاصل ہو جانے کے بدلا نہیں بدلتا ہے، مگر۔

وتبدل الاجتهاد الخ: موجودہ مسئلہ میں مقصود حاصل ہونے سے پہلے ہی اجتہاد بدلا ہے، اس لئے کہ مقصود کا حصول تو اس کا کھالینا ہے، (ف: کیونکہ شکار کرنے کی اصلی غرض تو یہ ہوتی ہے کہ شکار کو حلال طریقہ سے حاصل کر کے اسے کھالیا جائے، اور فقط اسے اپنے قابو اور قبضہ میں لے آنا اصلی مقصود نہیں ہوتا ہے، اسی بناء پر ایسا شکار جو کھانے کے قابل نہیں رہا ہو بالاتفاق اس کی کھال نکال کر اپنے پاس رکھ لینا اور اس سے فائدہ حاصل کرنا جائز ہے، پس اس جگہ حصول مقصود سے پہلے ہی اجتہاد بدل گیا ہے): فصار كتبدل اجتهاد القاضي الخ: پس یہ اجتہاد ایسا ہو گیا جیسے قاضی نے اپنے اجتہاد سے ایک حکم نافذ کرنا چاہا مگر نافذ کرنے سے پہلے اس کا اجتہاد بدل گیا اور دوسرا اجتہاد کر کے دوسرا حکم نافذ کر دیا، (ف: مثلاً کسی مقدمہ کے ابتدائی بیانات سننے کے بعد قاضی کے اجتہاد میں آیا کہ اس میں یہ حکم دینا چاہئے لیکن اس کے نافذ کرنے سے پہلے از خود اس کی رائے بدل گئی تو بالاتفاق وہ

اب دوسرے اجتہاد کے مطابق فیصلہ دے گا، کیونکہ پہلے اجتہاد کا مقصود فیصلہ نافذ کرنا تھا جبکہ اس کے نافذ کرنے سے پہلے ہی اس کا اجتہاد بدل گیا ہے، لہٰذا وہ اسی دوسرے اجتہاد کے مطابق حکم نافذ کرے گا)، اب پھر یہ بات بھی معلوم ہونی چاہئے کہ شکرہ اور باز وغیرہ کی تعلیم میں اتنی نرمی ہوتی ہے کہ شکار پر جاتے ہوئے یا جانے کے بعد بھی جب اس کا مالک اسے اشارہ کرے وہ فوراً پلٹ آئے، اگرچہ اپنے شکار میں سے وہ کچھ کھا جائے، اس کی آئندہ تفصیل آرہی ہے۔

توضیح: شکاری کتے اور باز کے شکاری اور معلم ہونے کی تعریف اور دونوں کے درمیان فرق، اور وجہ فرق، اگر ایسے جانور نے کئی شکار کئے اور تعلیم کے مطابق اس نے اس میں کچھ نہیں کھایا لہٰذا اسے مالک نے کھالیا، اس کے بعد اس نے پھر کچھ شکار کئے اور ان میں سے کچھ کھالیا تو وہ معلم باقی رہے گا یا نہیں، مسائل کی تفصیل، اقوال ائمہ کرام، دلائل مفصلہ، محرز، مادہ حرز، احراز، جمع کرنا، ذخیرہ کرنا، محرز ذخیرہ کیا ہوا

ولو ان صقرافر من صاحبه فمكث حينا ثم صادلا يوكل صيده لانه ترك ماصاربه عالما فيحكم بجهله كالكب اذا اكل من الصيد ولو شرب الكلب من دم الصيد ولم ياكل منه اكل لانه ممسك للصيد عليه وهذا من غاية علمه حيث شرب مالايصلح لصاحبه وامسك عليه مايصلح له ولو اخذ الصيد من المعلم ثم قطع منه قطعة والقاها اليه فاكلها يوكل ما بقى لانه لم يبق صيدا فصار كما اذا القى اليه طعاما غيره وكذا وثب الكلب فاخذه منه واكل منه لانه ما اكل من الصيد والشرط ترك الاكل من الصيد فصار كما اذا فترس شاته بخلاف ما اذا فعل ذلك قبل ان يحرزه المالك لانه بقيت فيه جهة الصيدية.

ترجمہ: اگر ایک شکرہ اپنے مالک کے پاس سے بھاگ کر تھوڑی دیر کے لئے کہیں پر بیٹھ گیا (ف: اور مالک کے بلاتے رہنے کے باوجود اس کے پاس واپس نہیں گیا، جس سے یہ معلوم ہو گیا کہ اس میں وحشت لوٹ آئی ہے، اور اس کی تعلیم کا اثر اس سے ختم ہو گیا ہے): ثم صاد الخ: پھر اس نے شکار پکڑ لیا تو وہ شکار مالک کے لئے کھانے کے لائق نہیں ہوگا: لانہ ترک ماصار بہ عالما الخ: کیونکہ اس میں جس صفت کے پیدا ہو جانے کی وجہ سے (فرماں برداری) اسے تعلیم یافتہ مانا گیا تھا اسے اس نے چھوڑ دیا، اس لئے اس وقت اس کے بارے میں غیر تعلیم یافتہ ہونے کا حکم دیا جائے گا، جیسے کہ کتے کے بارے میں ہے کہ جب وہ اپنے شکار میں سے کچھ کھالے، (ف: تو اس وقت اس کے بارے میں غیر تعلیم یافتہ اور جاہل ہو جانے کا حکم دیا جاتا ہے، اس کے بعد اس شکرہ نے اس سے پہلے جو بھی شکار پکڑا تھا ان کے بارے میں بھی وہی اختلاف ہونا چاہئے جو کہ کتے کے بارے میں پہلے بیان کیا جا چکا ہے، اور یہ بات بھی پہلے بیان کی جا چکی ہے کہ کتے کے لئے ایسے ہی جزء کو کھانا ممنوع ہے، جو گوشت اور اس کے مانند آدمی کی غذا میں سے ہو)۔

ولو شرب الكلب الخ: اس لئے اگر کتے نے شکار مار کر صرف اس کا خون پی لیا اور بدن کے گوشت کو نہیں کھایا تو وہ شکار کھایا جا سکتا ہے، اس کے جائز ہونے کی دلیل یہ ہے کہ کتے کا شکار کو پکڑ کر مالک کے لئے محفوظ رکھنا اور اس میں سے گوشت پوست نہ کھا کر صرف خون چوس کر چھوڑ دینا اس کی تعلیم کے مکمل ہونے کی دلیل ہے کیونکہ اس نے اس شکار کے ایسے حصہ سے اپنا حصہ وصول کیا جو اس کے مالک کے لئے بے کار ہے، اور جو حصہ مالک کے کام کا ہے اس کو محفوظ رکھا، (ف: یہ تفصیل اس صورت کی ہے جبکہ وہ شکار ایسی حالت میں ہو کہ مالک تک نہیں پہنچا ہو): ولو اخذ الصائد الخ: اور اگر شکاری شخص نے شکاری کتے کے شکار کو اس سے لے لیا پھر اس شکار میں سے کچھ حصہ کاٹ کر اس کتے کے سامنے ڈال دیا اور اس نے اس کو کھالیا تب باقی حصہ کو جو

مالک کے پاس رہ گیا تھا اس کو اس کا مالک کھا سکتا ہے، (یہ بیان مبسوط میں ہے): لانه لم يبق الصيد الخ: کیونکہ وہ مارا ہوا جانور اب صید یعنی وحشی جانور باقی نہیں رہا بلکہ مالک کے پاس پہنچ کر اس کے کھانے کے لائق گوشت بن چکا ہے، پس اس میں سے کچھ ٹکڑا اٹھا کر کتے کو کھلا دینا ایسا ہو گا جیسا کہ کوئی دوسرے جانور کا گوشت یا کوئی دوسرا کھانا کتے کو کھانے کے لئے دیا گیا ہو۔

وكذا اذا وثب الكلب الخ: اور یہی حکم اس صورت میں بھی ہو گا جبکہ اس شکاری کتے نے اچھل کر مالک کے ہاتھ سے اپنے کئے ہوئے شکار کو لے لیا اور اس میں سے کچھ کھا لیا تو بھی باقی گوشت اور شکار کو کھانا مالک کے لئے حلال ہو گا، کیونکہ اس کتے نے فی الحال اپنے جنگلی شکار میں سے نہیں کھایا ہے، (ف: بلکہ مالک کے خاص ملکیت کے گوشت میں سے کھا لیا ہے: والشرط ترك الاكل الخ: حالانکہ شکار کے حلال ہونے کی شرط یہ کی گئی تھی کہ وہ کتا ایسا تعلیم یافتہ ہو جو کہ شکار میں سے نہ کھائے، (ف: یعنی جب تک کہ جانور صید یعنی وحشی اور آزاد حالت میں ہو تب تک کتا اسے پکڑ کر نہ کھائے اور جب وہ آزاد نہ رہے، یعنی کسی طرح سے وہ قابو میں آجائے اس وقت اس کے گوشت کو بھی کھا لینے سے اس میں حرمت نہیں آتی ہے، اور مالک کے قبضہ میں آجانے سے وہ صید بھی نہیں رہتا ہے، اس وقت کتے کا اس میں سے کھا لینے سے خواہ خود مالک کے دینے سے ہو یا خود کتے کے چھین یا اچک لینے سے ہو اس شکار کے حلال باقی رہنے میں کوئی فرق نہیں آتا ہے)۔

فصار كما اذا الخ: تو اس شکار میں سے اس کتے کا کچھ کھا لینا ایسا ہو گا جیسے کسی سکھائے ہوئے کتے نے اپنے مالک کی بکری یعنی کسی پالتو جانور کو پکڑ کر پھاڑ ڈالا ہو (ف: اور اس میں سے کھا لیا کہ اس طرح اس کتے کے کھا لینے وہ کتا تعلیم یافتہ باقی رہنے سے خارج نہیں ہو گا بلکہ پہلے کی طرح اس وقت بھی وہ شکاری اور معلم ہی رہے گا): بخلاف ما اذا فعل الخ: اس کے بر خلاف اگر کتے نے ایسی حرکت اس حالت میں کی ہو کہ ابھی تک مالک اس شکار کو اپنے اختیار میں نہ آیا ہو، (ف: کہ اس صورت میں وہ سکھا یا ہوا کتا باقی نہیں رہے گا اسی لئے اس کا کیا ہوا شکار بھی حلال نہ ہو گا): لانه بقيت فيه الخ: کیونکہ ایک اعتبار سے اس جانور میں ہنوز وحشت یعنی صید ہونے کی حیثیت باقی ہے، (ف: یعنی اس وقت تک کے لئے وہ جانور مالک کے قبضہ میں نہ آگیا ہو، اس لئے یہ کہنا صحیح ہو گا کہ کتے نے ایک صید یا وحشی جانور میں سے کھایا ہے اور خود اپنے لئے شکار کیا ہے اور اپنے مالک کے لئے نہیں شکار کیا ہے، الحاصل وہ تعلیم یافتہ ہی باقی نہیں رہا)۔

توضیح: اگر سکھایا ہوا شکرہ اپنے مالک کے پاس سے بھاگ کر ذرا ٹھہر کر اپنا مطلوب جانور شکار کر کے اپنے مالک کے پاس لے آیا، اگر کتے نے اپنے شکار کا صرف خون پی کر اس میں سے کچھ گوشت کھائے بغیر مالک کے پاس لے آیا، اور اگر کتے نے شکار کر کے مالک کے حوالہ کر دیا پھر مالک سے اس میں سے کچھ بوٹی چھین کر کھا گیا، مسائل کی تفصیل، احکام، اقوال ائمہ، دلائل

ولو نهس الصيد فقطع منه بضعة فاكلها ثم ادرك الصيد فقتله ولم ياكل منه لم يوكل لانه صيد كلب جاهل حيث اكل من الصيد ولو القى ما نهسه واتبع الصيد فقتله ولم ياكل منه واخذه صاحبه ثم مر بتلك البضعة فاكلها يوكل الصيد لانه لواكل من نفس الصيد فى هذه الحالة لن يضره فاذا اكل ما بان منه وهو لا يحل لصاحبه اولى بخلاف الوجه الاول لانه اكل فى حالة الاصطياد فكان جاهلا ممسكا لنفسه ولان نهس البضعة قد يكون لياكلها وقد يكون حيلة فى الاصطياد ليضعف بقطع القطعة منه فيدركه فالا كل قبل الاخذ يدل على الوجه الاول وبعده على الوجه الثانى فلا يدل على جهله.

ترجمہ: مبسوط میں ہے کہ اگر کتے یا کسی سکھائے ہوئے جانور نے شکار کو دانت سے پکڑ کر مار ڈالنا چاہا مگر اس شکار کے گوشت کا ٹکڑا کٹ کر منہ میں آگیا جسے اس نے کھالیا، اس کے بعد وہ دوبارہ اسی شکار پر دوڑا اور پکڑ کر اسے مار ڈالا لیکن اس میں سے کچھ نہیں کھایا جب بھی مالک کے لئے اسے کھانا جائز نہ ہوگا، (ف: اگرچہ اس میں اس شکار کے حلال رہنے کا احتمال باقی رہتا ہے، پھر بھی اس کے حرام ہونے کو ہی ترجیح ہوگی): **لانه صيد كلب الخ**: کیونکہ یہ شکار ایک ایسے کتے کا ہوا ہے جو کہ غیر تعلیم یافتہ ہے، جس کی وجہ یہ ہے کہ اس نے اپنے شکار میں سے کھالیا تھا، (ف: یہ حکم اسی صورت میں ہوگا جبکہ شکار مار کر مالک کو دینے سے پہلے اس کتے نے وہ ٹکڑا کھالیا ہو): **ولو القى مانهسه الخ**: اور اگر اس کتے نے اپنے نوچے اور کاٹے ہوئے ٹکڑے کو منہ سے نکال کر زمین پر ڈال کر اسی شکار کے پیچھے لگ گیا یہاں تک کہ اسے پکڑ کر مار ڈالا مگر خود اس میں سے کچھ نہیں کھایا اسی عرصہ میں مالک نے شکار کو اپنے قبضہ میں لے لیا، اس کے بعد وہی کتا اسی ٹکڑے کے پاس سے گذرا جس کو اس نے کچھ پہلے زمین پر ڈال دیا تھا اور اسے اٹھا کر کھا گیا، جب بھی وہ شکار کھایا جا سکتا ہے۔

لانه لو اكل من نفس الصيد الخ: کیونکہ اس صورت میں کہ مالک نے اس شکار کو کتے سے لے کر اپنے قبضہ میں کر چکا تھا، اگر وہ کتا خود اسی شکار سے اچک کر گوشت نوچ لیتا یا مالک اپنی خوشی سے اس شکار میں سے اسے کھانے کو دیدیتا تو بھی مالک کے لئے اس شکار کو کھانے میں کوئی حرج نہ ہوتا پس جبکہ کتے نے ایسا ٹکڑا کھایا جو شکار کے بدن سے پہلے ہی جدا ہو چکا تھا اسی وجہ سے وہ ٹکڑا مالک کے لئے مباح بھی نہیں تھا تو بدرجہ اولیٰ اس کے کھالینے سے مالک کے حق میں کچھ بھی نقصان نہیں ہوگا، (ف: کیونکہ یہ متفقہ مسئلہ ہے کہ زندہ جانور سے گوشت کا جو ٹکڑا کاٹ کر علیحدہ کر دیا گیا ہو وہ مردار ہوتا ہے اور اس کا کھانا حرام ہوتا ہے، اس طرح یہ ٹکڑا اپنے مالک کے لئے پہلے ہی حرام ہو چکا تھا، اسی طرح اگر شکار میں سے کسی حلال اور پاک ٹکڑے کو بھی وہ کتا نوچ کر کھا جاتا تو بھی بقیہ حصہ مالک کے لئے حلال ہی رہتا ہے، جیسا کہ اوپر بیان کیا جا چکا ہے لہٰذا کتے کا شکار کے مردہ ٹکڑے کو کھالینے سے مالک کا بدرجہ اولیٰ کچھ بھی نقصان نہیں ہوگا، یہ تفصیل اسی صورت میں ہوگی کہ کتے نے شکار مار کر اسے اپنے مالک کے حوالہ کر دینے کے بعد اس نے کھایا ہو)

بخلاف الوجه الاول: برخلاف پہلی صورت کے (ف: کہ نوچا ہوا ٹکڑا کتے نے پہلے کھالیا پھر شکار مار کر مالک کے حوالہ کیا ہو کہ اس صورت میں مضر ہوگا): **لانه اكل الخ**: کیونکہ اس کتے نے شکار کرتے ہوئے میں اس ٹکڑے کو کھالیا، اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ وہ کتا ابھی تک جاہل یا غیر تعلیم یافتہ ہے، اور اس نے جو شکار کیا ہے وہ خود اپنی ذات کے لئے کیا ہے، (ف: اور اس شکار کو بعد میں پکڑ کر اس لئے نہیں کھایا کہ بلکہ ٹکڑا کھالینے سے اسے آسودگی آچکی تھی یا اس کی بھوک مر چکی تھی): **ولان نهس البضعة الخ**: اور اس دلیل سے بھی کہ شکار کے بدن سے کچھ ٹکڑے کو نوچ کر علیحدہ کر دینا کبھی تو واقعۃ اس کو کھانے ہی کی نیت سے ہوتا ہے، (ف: جیسے کہ بغیر سیکھے ہوئے کتے کیا کرتے ہیں): **وقد يكون الخ**: اور کبھی اس طرح نوچ لینے سے کتے کی غرض یہ ہوتی ہے کہ شکار کرنے کا یہ بھی ایک طریقہ ہے کہ اس ٹکڑے کے کٹ جانے سے اس کے بدن سے کافی مقدار میں خون نکلے گا اور اسے بھاگ کر جانے میں سخت تکلیف ہوگی جسے وہ برداشت نہیں کر کے سست ہو جائے گا، اور بالآخر با آسانی پکڑا جا سکے گا۔

فالا كل قبل الاخذ الخ: اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ اگر کتے نے شکار کو پکڑنے سے پہلے اس ٹکڑے کو کھالیا ہو تو یہ اس بات کی دلیل ہوگی کہ اس نے اپنے کھانے کے لئے ہی اس ٹکڑے کو نوچ لیا تھا (ف: اس بناء پر وہ کتا اب تعلیم یافتہ باقی نہیں رہا اور اس کا کیا ہوا شکار مردار ہے،) اور اگر اس نے شکار کو پکڑنے کے بعد کھایا تھا تو یہ اس بات کی دلیل ہوگی کہ اس نے شکار کو کمزور کرنے کے لئے نوچا تھا، اسی لئے اس کا یہ فعل اس کے غیر تعلیم یافتہ یا جاہل ہو جانے پر دلیل نہ ہوگا، (ف: اور اب یہ بات یاد رکھنے کی ہے کہ اس سے پہلے تمہید میں یہ بات بتائی گئی تھی کہ کتے اور باز اور تیر وغیرہ سے شکار کیا ہوا جانور اسی وقت حلال سمجھا جائے گا کہ وہ مالک کے قبضہ میں زندہ نہ پہنچا ہو، کہ اسے اختیاری طور پر ذبح کیا جا سکتا ہو، اور اب یہ بتایا جائے گا کہ اگر زندہ جانور ہاتھ

آجائے تو اس کے مسائل کیا ہوں گے)۔

توضیح: اگر شکاری کتے نے شکار پر جھپٹا مارا جس سے شکار کے گوشت کا ٹکڑا اس کے منہ میں آگیا اور وہ اسے کھا گیا پھر اس کے پیچھے جاکر اسے پکڑ کر مار ڈالا مگر اس میں سے اس نے کچھ بھی نہیں کھایا تو اس شکار کا حکم کیا ہوگا، اور اگر کتے نے نوچے ہوئے ٹکڑے کو زمین پر ہی چھوڑ دیا اور کچھ بھی نہیں کھایا پھر دوڑ کر اس شکار کو پکڑ کر مار ڈالا اور اس سے بھی کچھ نہیں کھایا اور مالک نے اس پر قبضہ کر لیا، اب واپسی میں کتے نے پڑے ہوئے ٹکڑے کو کھالیا تو بقیہ شکار کا اب کیا حکم ہوگا، مسائل کی تفصیل، حکم، دلائل مفصلہ

قال وان ادرك المرسل الصيد حيا وجب عليه ان يذكيه وان ترك تذكيته حتى مات لم يوكل وكذا البازى والسهم لانه قدر على الاصل قبل حصول المقصود بالبدل اذالمقصود هو الاباحة ولم تثبت قبل موته بطل حكم البدل وهذا اذا تمكن من ذبحه اما اذا وقع يده ولم يتمكن من ذبحه وفيه من الحيوة فوق ما يكون فى المذبوح لم يوكل فى ظاهر الرواية وعن ابى حنيفة وابى يوسف انه يحل وهو قول الشافعیؒ لانه لم يقدر على الاصل فصار كما اذارای الماء ولم يقدر على الاستعمال ووجه الظاهر انه قدر اعتبار الانه ثبت يده على المذبح وهو قائم مقام التمكن من الذبح اذلا يمكن اعتباره لانه لا بدله من مدة والناس يتفاوتون فيها على حسب تفاوتهم فى الكياسة والهداية فى امر الذبح فادير الحكم على ماذكرناه بخلاف ما اذا بقى فيه من الحيوة مثل ما يبقى فى المذبوح لانه ميت حكما الاترى انه لووقع فى الماء وهو بهذه الحالة لم يحرم كما اذا وقع وهو ميت والميت ليس بمذبح وفصل بعضهم فيه تفصيلا وهو انه ان لم يتمكن لفقد الالة لم يوكل وان لم يتمكن لضيق الوقت لم يوكل عندنا خلا فاللشافعى لانه اذاوقع فى يده لم يبق صيدا فبطل حكم ذكاة الاضطرا روهذا اذا كان يتوهم بقاؤه اما اذا شق بطنه واخرج ما فيه ثم وقع فى يدصاحبه حل لانه مابقى اضطراب المذبوح فلا يعتبر كما اذا وقعت شاة فى الماء بعد ما ذبحت وقيل هذا قولهما اما عندابى حنيفة لا يوكل ايضا لانه وقع فى يده حيا فلا يحل الا بذكاة الاختيار ردا الى المتردية على مانذكره ان شاء الله تعالى هذا الذى ذكرناه اذا ترك التذكية فلوانه ذكاه حل اكله عندابى حنيفة وكذا المتردية والنطيحة والموقوذة والذى بقر الذئب بطنه وفيه حيوة خفية اوبينة وعليه الفتوى لقوله تعالى الا ماذكيتم استثناه مطلقا من غير فصل وعندابى يوسف اذا كان بحال لا يعيش مثلاً لا يحل لانه لم يكن موته بالذبح قال محمد ان كان يعيش مثله فوق ما يعيش المذبوح يحل والا فلا لانه لا معتبر بهذه الحيوة على ما قررناه.

ترجمہ: اور اگر کتے کے مالک نے شکار پر کتے کو چھوڑنے کے بعد شکار کو زندہ ہی پالیا ہو، (ف: مثلاً کتے نے دوڑ کر شکار کو قابو میں لانے کی لئے دبوچا اور اس کے ساتھ اٹھا پٹک کرتا رہا ادھر اس کا مالک بھی تیزی کے ساتھ اس کے پاس پہونچ کر زندہ ہی اپنے قابو میں لے آیا): وجب عليه الخ: اس شکاری پر اس شکار کو اپنے اختیار سے ذبح کرنا واجب ہو جاتا ہے، (ف: کیونکہ اصل طریقہ یہی ہے کہ جانور اختیاری طریقہ سے ذبح کیا جائے، جیسا کہ کتاب الذبائح کے اندر اس کی تفصیل گزر چکی ہے، اور کتے کے سکھائے ہوئے نہ ہونے کی صورت میں اگر ایسے کتے نے مثلاً ہرن پر حملہ کر کے اس کی ٹانگ مضبوطی کے ساتھ پکڑ لی جس کی وجہ سے ہرن بھاگنے سے مجبور ہو گیا اتنے میں مالک شکاری نے اس کو پکڑ کر ذبح کر ڈالا تو یہ شکار حلال ہو جائے گا، پس کتے کے تعلیم

یافتہ ہونے کی شرط اس وقت تلاش کی جاتی ہے، جبکہ شکار مرچکا ہو، اس کو ذبح اختیاری نہیں کیا جاسکتا ہو): **وان ترک تذکیتہ الخ**: اور اگر شکاری نے اس جانور کو پکڑ لینے کے باوجود ذبح نہیں کیا اور وہ کچھ دیر کے بعد از خود مر گیا تو اسے نہیں کھایا جاسکے گا، (ف: اس لئے کہ وہ مردار ہو چکا ہے)۔

وکذا البازی والسھم الخ: اور وہی حکم باز اور تیر سے شکار کرنے کے بارے میں ہے، (ف: یعنی اگر باز نے کوئی جانور پکڑا اور مالک نے اسے زندہ پکڑ لیا یا جانور کو تیر مارا گیا جس سے وہ گر گیا اور شکاری شخص نے اسے زندہ پکڑا تو اسے ذبح کرنا لازم ہوگا، اور ذبح کئے بغیر اگر وہ جانور مر جائے گا تو مردار ہو جائے گا، خواہ اس میں آثار زندگی ظاہر ہوں یا پوشیدہ ہوں، ع): **لانہ قدر علی الاصل الخ**: شکار کو ذبح کرنا اس لئے ضروری ہوگا کہ شکاری کو اصل کام یعنی ذبح کر دینے پر بدل سے مقصود حاصل ہونے سے پہلے اصل یعنی ذبح اختیاری پر قدرت حاصل ہو گئی ہے، (ف: اس شکار کی بحث میں بنیادی مسئلہ یہ ہے کہ شکار کو جبتک ذبح اختیاری کرنا ممکن ہوگا ذبح کرنا ہوگا، اور جب شکار کرنے یا کسی اور مجبوری سے ذبح اختیاری ممکن نہ ہوگا تب اس کا بدل یعنی ذبح اضطراری کر لینے سے بھی اسے کھانا جائز ہوگا، اور ذبح اضطراری کرنے کے لئے جانور کو کسی طرح سے زخمی کر دینے سے یا اسے تیر مار دینے سے یا کسی سکھائے ہوئے جانور کو اس پر چھوڑ دینے یا اس کے پکڑ کر مار ڈالنے سے بھی حاصل ہو جاتا ہے، اس کے بعد اگر اس قسم کے بدل سے مقصود حاصل ہو جائے تو وہ ذبیحہ حلال ہوگا، اور اگر شکار کی یہ کیفیت ہو کہ ابھی تک اسے ذبح اضطراری کرنے کی نوبت نہیں آئی تھی کہ واقعۃً اسے ذبح اختیاری کرنے پر قدرت ہو جائے تو اب تک اختیاری کے بدل یعنی اضطراری کا جو حکم دیا گیا تھا وہ ختم ہو جائے گا، اور ذبح اختیاری ہی کرنا واجب ہوگا)۔

اذا المقصود ھو الاباحۃ الخ: کیونکہ شکار کے بارے میں اصل مقصود تو یہی ہے کہ اس کو کھانا جائز ہو جائے، جبکہ اس شکار کا مقصود اس کے مرنے سے پہلے تک حاصل نہیں ہوا ہے، (ف: بلکہ وہ تو اس وقت بھی زندہ ہے، اور اب اسے اختیاری طریقہ سے ذبح کرنے کی قدرت بھی حاصل ہو گئی ہے، اس لئے اسی کو کرنا واجب ہوگا): **فبطل حکم البدل**: اور بدل یعنی اضطراری ذبح مثلاً تیر سے یا سکھائے ہوئے کتے یا باز وغیرہ کے ذریعہ ذبح کرنے کا حکم باطل ہو جائے گا: **وھذا اذا تمکن الخ**: یہ تفصیلی حکم اس صورت میں ہوگا جبکہ شکار کرنے والے کو اس شکار کے ذبح کرنے کی قدرت حاصل ہو چکی ہو: **اما اذا وقع فی یدہ الخ**: اور اگر یہ صورت پیدا ہو جائے کہ شکار تو ہاتھ میں آچکا ہو مگر اسے ذبح کرنا ممکن نہ ہو رہا ہو (ف: مثلاً اس کے پاس ذبح کرنے کا سامان چھری وغیرہ نہ ہو، یا اس کو ذبح کرنے کا موقع اور وقت نہ ملا ہو، ک، یا گائے نیل گائے جیسا کوئی اتنا بڑا جانور ہو کہ اسے تنہا ذبح کرنے کی قدرت نہ ہو، اور اس میں اس وقت تک اس سے زیادہ جان باقی ہو جو ذبح کئے جانے کے باوجود جانور میں ہوتی ہے، (ف: اس کے باوجود ایسا جانور ذبح نہیں کیا جاسکا بالآخر وہ مر بھی گیا)۔

لم یوکل فی ظاھر الروایۃ الخ: تو اس کے متعلق ظاہر الروایہ میں یہ حکم ہے کہ اسے کھانا جائز نہیں ہے: **وعن ابی حنیفۃ الخ**: اور امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف رحمہما اللہ سے روایت ہے کہ ایسا شکار حلال ہوگا اور امام شافعیؒ کا بھی یہی قول ہے، کیونکہ اس شخص کو بالآخر جانور کو ذبح کرنے کی قدرت نہ ہو سکی، (ف: لہٰذا اختیاری ذبح کے عوض اضطراری ذبح کو ہی کافی کہا جائے گا): **فصار کما اذا رای الخ**: تو اس کی صورت ایسی ہی ہو جائیگی جیسی کہ کسی تیمم کرنے والے نے پانی کو دیکھ تو لیا مگر اس کو استعمال نہیں کر سکتا ہو، (ف: کہ اسے بھی اصل یعنی وضو چھوڑ کر اس کے بدل یعنی تیمم کر لینا ہی کافی سمجھا جاتا ہے، اسی طرح موجودہ صورت میں بھی ذبح اختیاری کے عوض اضطراری کو کافی سمجھا جائے گا): **وجہ الظاھر الخ**: اب ظاہر الروایہ نہ کھانے کی وجہ یہ ہے کہ اس شخص کو اختیاری قدرت حاصل ہو چکی ہی، (اگر چہ وہ قدرت حقیقی نہ ہو) کیونکہ ذبح کرنے کا اسے موقع مل گیا ہے، اور یہی بات ذبح کرنے کی قدرت پانے کے لئے کافی ہے (ف: گویا یہ شخص پورے طور پر ذبح کرنے پر قادر ہو چکا ہے)۔

اذلا یمکن اعتبارہ الخ: اس لئے کہ ذبح کرنے کی حقیقی قدرت کے ہونے کا اعتبار کرنا ممکن نہیں ہے کیونکہ اتنا کام

کرنے کے لئے کچھ وقت کا اندازہ کرنا ہوگا حالانکہ ایسے کام کرنے والے مختلف صلاحیتوں کا مالک ہوتے ہیں جیسے کے ذبح کرنے میں جو لوگ پیشہ ور ہوتے ہیں وہ بڑے سے بڑے جانور کو دیکھتے دیکھتے ذبح کر ڈالتے ہیں مگر دوسرے کے لئے یہی کام انتہائی دشوار گزار ہو جاتا ہے،(ف: حاصل یہ ہوا کہ ذبح پر قدرت رکھنے میں دو صورتیں ہو سکتی ہیں ایک تو یہ کہ حقیقۃً قدرت کا اعتبار کیا جائے ،دوسرے یہ کہ اس کے قائم مقام کا اعتبار کیا جائے،ان میں سے حقیقی قدرت تو ہر شخص کے لحاظ سے مختلف ہو گی کیونکہ کچھ آدمی تو ذبح کرنے میں بہت ہی تیزی اور پھرتی دکھاتے ہیں اس لئے دیکھتے دیکھتے وہ ذبح کر کے فارغ ہو جاتے ہیں،اور دوسرے کچھ لوگ فطرۃً کم محنت اور سست ہوتے ہیں لہٰذا اس کام کے بجالانے میں وقت کا صحیح اندازہ کرنا ممکن نہیں ہوتا ہے،اس لئے مجبوراً حقیقی قدرت کا اندازہ نہ کر کے اس کے قائم مقام کا اعتبار کرنا ہوگا،یعنی یہ کہ اگر آدمی جانور کو ذبح کا صرف قدرت کی جگہ پر قابو پالے تو اسے ذبح کے عمل پر قادر سمجھا جائے گا۔

فادیر الحکم الخ:اس لئے ہم نے جو بات کہی اسی پر حکم کا مدار ہوگا،(ف: حاصل مسئلہ یہ ہوا کہ جب شکار کیا ہوا جانور شکاری شخص کے قبضہ میں آیا کہ وہ اس کی گردن پر ہاتھ ڈال سکتا ہو تو اسے ذبح پر قادر سمجھا جائے گا،یہانتک کہ اگر اس جانور میں اس وقت اس سے زیادہ حرکت باقی رہ گئی ہو جو واقعۃً ذبح کئے ہوئے جانور میں بھی ہوتی ہے پھر بھی وہ شکار اس طرح پڑا ہوا مر جائے تو یہ سمجھا جائے گا کہ اس نے ذبح اختیاری پر قدرت پانے کے باوجود ذبح نہیں کیا اس لئے ایسا جانور مردار سمجھا جائے گا):**بخلاف ما اذا بقی الخ**:برخلاف اس کے اگر اس شکار میں بھی اتنی ہی جان اور حرکت پائی جارہی ہو جو ذبح کئے جانور میں ہوتی ہے(ف: یعنی اس حالت میں شکاری کو اس شکار کے ذبح پر قابو نہیں سمجھا جائے گا)،کیونکہ وہ تو حکماً مردہ ہو چکا ہے(اسی لئے اس کے مرجانے پر اسے حلال ہی سمجھا جائے گا،کیونکہ اس شکاری کو اپنے اس شکار کے اختیاری ذبح پر قدرت حاصل نہیں ہوئی ہے،اور مجبوراً اضطراری ذبح کیا ہے،اسی لئے اس کا کھانا جائز ہوگا۔

الا تری انہ الخ:کیا یہ مسئلہ معلوم نہیں ہے کہ اگر کوئی شکار جو ایسی حالت میں ہو کہ اس میں ذبح کئے جانور جیسی جان یا حرکت باقی ہو اور وہ پانی میں گر جائے تو وہ جانور حلال ہی رہیگا اور حرام نہ ہوگا،جیسے کہ مرجانے کے بعد پانی میں گر جانے سے بھی حرام نہیں ہوتا ہے،(ف: پس جس شکار میں صرف ذبح کئے ہوئے جانور جیسی حرکت اور جان باقی ہو وہ مردہ کے حکم میں ہوتا ہے،):**والمیت لیس بمذبح الخ**:اور جو مردہ ہو وہ ذبح کئے جانے کے قابل نہیں ہوتا ہے لہٰذا ذبح تو ایسے ہی جانور کو کیا جاسکتا ہے جس میں اس سے کچھ زیادہ جان باقی ہو جتنی ذبح کئے ہوئے جانور سے زائد باقی رہجاتی ہے،یہانتک کہ ظاہر الروایۃ کے مطابق اگر ایسے جانور پر ذبح کی قدرت پانے کے باوجود کوئی ذبح نہ کرے تو وہ جانور مردار اور حرام ہو جاتا ہے:**وفصل بعضھم فیہ الخ**:اور کچھ مشائخ نے اس مسئلہ میں اس طرح سے تفصیل بیان کی ہے،کہ اگر شکاری کو آلہ ذبح کے موجود نہ ہونے کی وجہ سے ذبح کرنے کی قدرت نہ ہو تو وہ جانور حرام ہو جائے گا،اور وہ نہیں کھایا جائے گا،(ف:اس لئے کہ وہ اپنے ساتھ ہی وہ سامان کیوں نہیں لایا جس سے کہ وہ ذبح کر لیتا،اس لئے اس کا ذمہ دار خود ہوگا،کف)۔

وان لم یتمکن الخ:اور اگر محض وقت کی کمی اور تنگی کی وجہ سے وہ ذبح پر قادر نہ ہو تو ہمارے نزدیک وہ بھی حرام ہی ہوگا لیکن امام شافعیؒ کا اس میں اختلاف ہے،اس لئے کہ وہ شکار جب شکاری کے قبضہ میں آگیا تو وہ وحشی اور شکار باقی نہیں رہا جس کی وجہ سے اس کے لئے ذبح اضطراری کی اجازت ختم ہو گئی،(ف: لہٰذا لازمی طریقہ سے اسے ذبح اختیاری ہی کرنا ہوگا،اور ذبح اختیاری نہ ہو سکا اس لئے وہ مردار ہو جانے کی وجہ سے کھانے کے لائق باقی نہ رہا،یہ دلیل تو ہم احناف کی ہوئی،اور امام شافعیؒ و حسن بن زیاد و محمد بن مقاتل رحمہم اللہ کے نزدیک اسے استحساناً کھایا جاسکتا ہے،کیونکہ جب ذبح کرنے کا وقت اتنا ہی کم ہے کہ ذبح نہیں کیا جاسکتا ہے،تو یہ کہنا ہوگا کہ ذبح کرنے پر مالک قادر نہیں ہے،اسی لئے اختیاری ذبح کے بجائے ذبح اضطراری کا طریقہ باقی رہ جاتا ہے،اور یہی بات اس کے حلال ہونے کی ہو گی،شیخ فخر الدین قاضی خان نے اسی قول کو پسند کیا ہے،کہ،یہ پوری تفصیل اس

صورت میں ہوگی جبکہ زخمی شکار میں اس سے زیادہ جان باقی رہ گئی ہو جو ایک ذبح کئے ہوئے جانور میں ہوتی ہے۔

وھذا اذا کان بتوھم الخ: اور ذبح کئے ہوئے جانور یعنی مذبوح سے زیادہ جان باقی رہنے کا اندازہ اس سے ہو سکتا ہے کہ اس میں زندہ بچ رہنے کی امید کی جا سکتی ہو: **واما اذا شق بطنه الخ**: اور اگر شکار کرنے کے لئے تعلیم یافتہ جانور نے شکار پر حملہ کرتے ہوئے اس کا پیٹ پھاڑ دیا اور اس کے پیٹ کی آنتیں اور آلائیش باہر نکال دیں اس کے بعد مالک کے قبضہ میں آگیا تو اس کا کھانا حلال ہوگا، (ف: کیونکہ اس میں مذبوح سے زائد زندگی کا تصور نہیں ہو سکتا ہے): **لان مابقی الخ**: کیونکہ اس میں جو زندگی باقی رہتی ہے وہ ذبح کئے ہوئے جانور کی تڑپ اور بھڑک سے زیادہ نہیں ہوتی اس لئے اس کا اعتبار نہیں ہوگا، (ف: اس لئے اس کے بارے میں ذبح اضطراری کا وقت پایا گیا، اور اب اختیاری ذبح پر قادر ہونے سے بھی کوئی نقصان نہیں ہوگا): **کما اذا وقعت شاة الخ**: جیسا کہ اگر ذبح کی ہوئی بکری پانی میں گر پڑی ہو (ف: جب بھی وہ حلال ہی رہتی ہے، اور اس میں یہ احتمال پیدا نہیں ہوجاتا ہے کہ شاید وہ پانی میں ڈوب جانے سے مر گئی ہو کیونکہ ذبح کرتے ہی وہ بے جان اور مردہ ہو چکی تھی اس لئے اب اس کے پانی میں ڈوبنے کا کوئی اعتبار نہ ہوگا، البتہ اگر ذبح پوری نہ کی گئی ہو یعنی صرف اتنی ہی گردن کاٹی گئی ہو کہ اس میں زندہ رہ جانے کی بھی امید کی جا سکتی ہو اور وہ ہاتھ سے چھوٹ کر پانی میں گر پڑی اور مر گئی تو وہ مردار ہو گئی)۔

وقیل ھذا الخ: بعض فقہاء نے کہا ہے کہ قول مذکور صاحبینؒ کا ہے، (ف: یعنی شیخ ابو بکر الرازیؒ نے فرمایا ہے کہ جانور کا پیٹ پھٹ کر آنتیں نکل جانے کے بعد ہاتھ میں آنے سے حلال ہونا یہ صاحبینؒ کا قول ہے،) لیکن امام اعظمؒ کے نزدیک یہ بھی حلال نہ ہوگا اور اس کا کھانا جائز نہ ہوگا، (ف: بشرطیکہ اسے اختیاری طور پر ذبح نہ کیا گیا ہو، کیونکہ وہ شکار جب شکاری کے ہاتھ میں زندہ آگیا تب وہ ذبح اختیاری کے بغیر حلال نہ ہوگا، متردیہ پر قیاس کرتے ہوئے، جس کی تفصیل انشاء اللہ تعالیٰ ہم عنقریب بیان کردینگے، (ف: یعنی جو حکم متردیہ کا ہے وہی اس کا بھی ہوگا، متردیہ اسم فاعل من التردی، وہ گائے یا بکری وغیرہ جو اونچی جگہ سے بالکل نیچے گر پڑی ہو، اور مالک نے اسے ذبح کر دیا تو وہ حلال ہوگی اور اگر مالک اسے ذبح نہیں کر سکا اور ذبح کئے بغیر وہ مر جائے تو وہ مردار کہی جائے گی اگرچہ اس کی زندگی بچنے کی امید نہ رہی ہو تو یہی حکم اس شکار کا بھی ہوگا جو پہلے بیان کیا جا چکا ہے، مگر یہ بات اس جگہ یاد رکھنے کی ہے کہ متردیہ کو ذبح اضطراری سے ذبح نہیں کیا گیا تھا بخلاف اس شکار کے کہ جس کو ذبح اضطراری کے طریقہ سے یعنی کتے اور تیر وغیرہ سے مار کر ذبح کیا گیا ہو تو اس میں تفصیل یہ ہوگی کہ اگر وہ ذبح اضطراری ہو جانے سے پہلے ہاتھ آجائے تو اسے اختیاری طور پر ذبح کرنا واجب ہوگا، اور اگر اضطراری ذبح کے بعد ہاتھ آئے تو اسے حلال مان لیا جائے گا اور ذبح اختیاری کی اس میں ضرورت نہ ہوگی، اور موجودہ صورت میں پیٹ پھٹ جانے اور مردہ ہو جانے کی جیسی صورت میں ہاتھ آنے سے اسے ذبح کیا ہوا ہی کہا جائے گا، لہٰذا وہ شکار حلال ہوگا، واللہ تعالیٰ اعلم، م۔

ھذا الذی ذکرناہ اذاحرك الخ: یہ اختلاف اس صورت میں ہے جبکہ شکاری شخص نے اختیاریؒ ذبح کرنا چھوڑ دیا ہو، اور اگر اس نے خود ہی ذبح کر دیا ہو تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک بھی اس شکار کا کھانا حلال ہوگا، اور اسی طرح متردیہ اور نطیحہ اور موقوذہ کا بھی حکم ہے، (ف: متردیہ وہ جانور وہ جانور جو بہت اوپر سے نیچے گر کر مرنے کے قریب ہو گیا ہو، اور نطیحہ وہ جانور ہے جسے کسی سینگ والے جانور نے سینگ مار کر مرنے کے قریب کر دیا ہو، اور موقوذہ وہ جانور جو کسی صدمہ اور دھکہ یا لاٹھی کی چوٹ کھانے سے مرنے کے قریب ہو گیا ہو یعنی اگر ان میں سے کسی جانور کے مالک نے اپنے ایسے مرتے ہوئے جانور کو اختیاری طریقہ سے ذبح کر لیا ہو، تو اسے بھی امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک کھانا حلال ہوگا): **والذی یقر الذھب الخ**: اسی طرح سے ایسا کوئی جانور جس کے پیٹ کو بھیڑیا وغیرہ نے پھاڑ دیا ہو، لیکن اس میں ظاہری یا پوشیدہ طور پر زندگی باقی رہ گئی ہو، (ف: اور اسی حالت میں اسے ذبح کر لیا گیا ہو تو اس کا کھانا بھی حلال ہوگا) اور اسی قول پر فتویٰ بھی ہے۔

لقوله تعالیٰ الا ماذکیتم الخ: اس فرمان باری تعالیٰ الا ماذکیتم کی وجہ سے اس کا کھانا حلال ہوگا (ف: یعنی مذکورہ جانور

متردیہ ونطیحہ اور موقوذہ کو حرام بتلانے کے بعد استثناء کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ ان میں سے اگر کسی کو تم نے ذبح کرلیا): **استثناء مطلقا الخ**: اس میں اللہ تعالیٰ نے مطلقاً استثناء فرمایا ہے یعنی کوئی تفصیل بیان نہیں کی ہے، (ف: یعنی اس میں ایسی کوئی تفصیل بیان نہیں فرمائی کہ صرف ان ہی تین چیزوں یعنی متردیہ، نطیحہ اور موقوذہ کا ہو یا ان کے علاوہ کوئی بھی ہو جس کسی کو بھی ہو ذبح کرلو، اسی طرح یہ متردیہ وغیرہ زندہ رہنے کی قابل ہو یا نہ ہو، ان میں سے کسی کو بھی ہو ذبح کرلو تو اس کا کھانا حلال ہو جائے گا): **وعندا ابی یوسف الخ**: اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اگر متردیہ وغیرہ جن کا ذکر ہوا اگر ایسی حالت میں ہاتھ آجائیں کہ ان کے زندہ رہنے کی امید نہ ہو تو ان کو ذبح کرنے سے بھی وہ حلال نہ ہوں گے، کیونکہ مرنا ذبح کی وجہ سے قابل قبول نہیں ہے کیونکہ وہ تو اپنی گزری ہوئی مصیبت گرنا سینگ یا دھکہ کی چوٹ سے ہی یقینی ہو چکی ہے، (ف: لیکن اس کا جواب یہ ہوگا کہ جانور کو حلال کرنے کے لئے کسی طریقہ سے بھی ہو مار ڈالنے کا کام قابل قبول اور معتبر نہیں ہے بلکہ وہ ضروری ہوتا ہے کہ اس کا بہتا ہوا خون بدن سے نکال دیا جائے اس لئے وہ جانور کسی بھی کیفیت میں ہو کہ وہ زندہ رہے گا یا زندہ نہیں رہے گا جب اسے ذبح کر دیا جائے حلال ہوگا)۔

وقال محمدؒ الخ: اور امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر متردیہ وغیرہ جانور اس حالت میں ہو کہ اس کا زندہ رہنا ذبح کئے ہوئے جانور کے مقابلہ میں زیادہ جان والا ہو تو اس کو ذبح کر دینے سے کھانے کے لئے حلال ہو جائے گا ورنہ نہیں، (ف: کیونکہ اگر ذبح کئے ہوئے کے برابر ہی جان والا ہو چکا ہو تو پھر اس کو ذبح کرنا گویا دوبارہ ذبح کرنا ہوگا اس لئے ذبح کرنا بے کار ہوگا): **لانہ لا معتبر بھذہ الخ**: کیونکہ اس وقت کی جان اور زندگی کا کوئی اعتبار نہیں ہے، جیسا کہ ہم نے واضح کر دیا ہے، (ف: کہ وہ تو مردہ کے حکم میں ہے، ذخیرہ میں ہے موجودہ بحث میں چار صورتوں میں گفتگو ہے (۱) یہ کہ بکری وغیرہ بیمار ہو کر مرنے لگی اور اس میں صرف اتنی سی جان باقی رہ گئی ہے جتنی ذبح کے فوراً بعد ذبیحہ میں ہوتی ہے (۲) یہ کہ بھیڑئے نے بکری کا پیٹ پھاڑ دیا اور اس میں صرف ذبح کئے ہوئے جانور کے برابر زندگی باقی رہ گئی تھی کہ مالک نے بھیڑئے سے اسے چھین لیا (۳) یہ کہ باز یا کتے سے مالک نے اس شکار کو اس حالت میں اپنے قبضہ میں لیا جبکہ ذبح کئے ہوئے جانور کے فوراً بعد اس میں جان باقی رہجاتی ہے۔

(۴) یہ کہ شکار کو تیر سے مارا اور اس میں ابھی اتنی جان باقی رہ گئی ہو جتنی ذبح کئے ہوئے جانور میں باقی رہتی ہے اتنے میں کسی دوسرے شخص نے اس پر تیر چلا کر اسے بالکل ٹھنڈا کر دیا، تو صاحبینؒ کے نزدیک پہلی اور دوسری صورت میں اس کو ذبح کرنے سے کوئی فائدہ نہ ہوگا یعنی اس کو ذبح کر دینے کے باوجود اس کو کھانا جائز نہ ہوگا، لیکن امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اسبیجائیؒ کے قول کے مطابق کھانا حلال ہوگا، اور شمس الائمہ سرخسیؒ اور صدر شہیدؒ کا اسی پر فتویٰ ہے، اور شیخ الاسلامؒ کے قول کے مطابق حلال ہوگا، خلاصہ مسائل یہ ہوا کہ امام اعظمؒ کے مطابق گوشت کے حلال ہونے کے لئے جان باقی رہنے کا اعتبار ہے اگرچہ مختصر سی ہو، اور صاحبینؒ کے نزدیک تھوڑی زندگی باقی رہنے کا کوئی اعتبار نہیں ہے، پھر تھوڑی زندگی باقی رہنے کی مقدار وہ سمجھی جاتی ہے جتنی ذبح شدہ جانور میں ذبح کے فوراً بعد باقی رہتی ہے، اور امام محمدؒ نے تھوڑی اور زیادہ زندگی میں ایک دن کا فرق کیا ہے، پھر تیسری اور چوتھی صورت میں جبکہ اس جانور میں اتنی جان باقی رہ گئی ہو جو مذبوح میں رہجاتی ہے تو بالاجماع اس کو ذبح کرنے کا کوئی فائدہ نہیں ہوگا، یعنی اب اختیاری ذبح کی ضرورت باقی نہیں رہی یہانتک کہ ایسی صورت میں اگر وہ جانور مر جائے جب بھی اس کا کھانا حلال ہوگا، یہی قول امام مالک وشافعی واحمد اور اکثر علماء رحمھم اللہ کا ہے، ع، پس اس سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ مالک نے اپنے کتے یا باز سے ایسی حالت میں شکار پر قبضہ کرلیا ہو کہ اس میں مذبوح سے زیادہ جان باقی رہ گئی ہو تو ظاہر الروایۃ کے مطابق اسے ذبح کرنا لازم ہوگا۔

توضیح: اگر شکاری نے اپنے شکاری جانور یا پرندہ کو شکار پر چھوڑا اور جانور کو اس نے پکڑ لیا پھر مالک نے اسے اپنے قبضہ میں لے لیا، پھر بھی اسے اختیاری ذبح نہیں کیا، اور وہ مر گیا اگر

شکار شکاری کے ہاتھ میں آجائے پھر بھی وہ اس کے ذبح پر قادر نہ ہو اور وہ مر جائے، اگر کسی شکار میں اتنی جان باقی ہو جو مذبوح میں رہ جاتی ہے پانی میں گر کر مر جائے، تو کیا اسے کھانا جائز ہوگا، اگر شکاری جانور نے شکار پر حملہ کر کے اس کا پیٹ پھاڑ دیا اور اس کی آنتیں نکال دیں پھر مالک نے اس پر قبضہ کر لیا، متردیہ و نطیحہ و موقوذہ کی تعریف، اور اس کا حکم، خلاصہ مسائل، تفصیل مسائل، اقوال علماء کرام، دلائل مفصلہ

ولو ادركه ولم ياخذه فان كان في وقت لواخذه امكنه ذبحه لم يوكل لانه صارفي حكم المقدور عليه وان كان لايمكنه ذبحه اكل لان اليد لم تثبت به والتمكن من الذبح لم يوجد وان ادركه فذكاه حل له لانه ان كانت فيه حيوة مستقرة فالذكاة وقعت موقعها بالاجماع وان لم تكن فيه حيوة مستقرة فعندابي حنيفه ذكاته الذبح على ماذكرناه وقد وجد وعندهما لا يحتاج الى الذبح واذا ارسل كلبه على صيد واخذ غيره حل وقال مالك لا يحل لانه اخذ بغير ارسال اذا لارسال مختص بالمشار اليه ولنا انه شرط غير مفيدلان مقصوده حصول الصيد اذا لايقدر على الوناء اذلايمكنه تعليمه على وجه ياخذ ماعينه فسقط اعتباره.

ترجمہ: اگر شکاری نے شکار کو پالیا مگر اپنے شکاری جانور سے اسے چھڑا کر اپنے قبضہ میں نہیں لیا یہاں تک کہ وہ شکار مر گیا، تو اگر اس میں اتنا وقت پایا گیا ہو کہ اگر اس جانور سے چھڑا کر شکار کو اپنے قبضہ میں لے لیتا تو اسے ذبح بھی کر سکتا تھا، تب وہ شکار حرام ہو جائے گا اور اس کا کھانا جائز نہ ہوگا، کیونکہ وہ شکار اس حالت میں آگیا تھا جسے ذبح اختیاری کیا جا سکتا تھا، (ف: کیونکہ اگر مالک چاہتا تو شکار کو شکاری جانور سے لے کر ذبح کر سکتا تھا پھر بھی ایسا نہیں کیا اور وہ مر گیا اس لئے وہ مردار ہو گیا): **وان كان لا يمكنه الخ**: اور اگر اس موقع میں صرف اتنا وقت مالک کو ملا جس میں چاہنے کے باوجود ذبح کرنا ممکن نہ ہوتا تو اس کو کھانا جائز ہوگا، کیونکہ ایسی حالت میں قابو میں آنے کے باوجود حقیقی قدرت نہیں پائی گئی (ف: تو گویا شکاری کو اپنے شکار کے ذبح کرنے کا مطلقا موقع نہیں ملا تو گویا شکاری جانور کے زخم سے ہی وہ مر گیا ہے لہذا مر جانے کی صورت میں اس کا کھانا حلال ہوگا)۔

وان ادركه فذكاه الخ: اور اگر اس شکاری نے شکار کو قبضہ میں لے کر ذبح کر دیا تو وہ بالاتفاق حلال ہوگا، کیونکہ اگر اس میں پوری زندگی باقی تھی تو بالاجماع اس کو ذبح کرنا لازم ہوگا، اور اگر اس میں پائدار زندگی باقی نہیں رہ گئی تھی یعنی صرف ذبح کئے ہوئے جانور میں باقی ماندہ جیسی زندگی رہ گئی ہو تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک گزشتہ بیان کے مطابق اس کو اختیاری ذبح کرنا ضروری ہوگا، مگر صاحبینؒ کے نزدیک اس کو ذبح کرنا ضروری نہیں ہوگا، (ف: تب بھی بالاجماع اس شکار کو کھانا جائز ہوگا): **واذا ارسل كلبه الخ**: اور اگر شکاری آدمی نے اپنا کتا کسی شکار کو پکڑنے کے لئے چھوڑا لیکن کتے نے اسی شکار کو نہ پکڑ کر کے دوسرا شکار پکڑ لیا تو وہ حلال ہو جائے گا، (ف: بشرطیکہ اسی دوڑ اور دوش میں پکڑا ہو، ع،): **وقال مالكؒ الخ**: اور امام مالکؒ نے فرمایا ہے مخصوص شکار کے بدلہ دوسرے شکار کو پکڑنے سے وہ دوسرا شکار حلال نہ ہوگا، کیونکہ اس نے اپنے مالک کی مرضی کے بغیر دوسرے کو پکڑ لیا ہے اس لئے کہ شکاری کا کتے کو چھوڑنا مخصوص شکار کو پکڑنے کے لئے تھا جس کی طرف اس نے اشارہ کیا تھا۔

ولنا انه شرط الخ: اور ہماری دلیل یہ ہے کہ چھوڑتے وقت مخصوص اشارہ کئے ہوئے شکار کو پکڑنے کی شرط لگانا بے فائدہ اور غیر مفید ہے، (ف: یہ شرط ایسی ہے جو مالک کے حق میں بھی غیر مفید ہے، اور اس شکاری جانور کے حق میں بھی غیر مفید ہے، زیلعی،): **لان مقصوده الخ**: کیونکہ اس شکاری کی غرض تو صرف یہ تھی کہ ایک شکار ہاتھ لگ جائے، (ف: خواہ وہ کوئی بھی ہو اور کتے کے واسطے معین کر کے لازم کرنا لغو ہے،) کیونکہ ایسی شرط کو پورا کرنے میں کبھی وہ قادر بھی نہیں ہو سکتا ہے: **اذلايمكنه**

تعلیمہ الخ: اس لئے کہ مالک کے لئے یہ بات ممکن نہیں ہے، کہ وہ کتے کو ایسی تعلیم دے سکے کہ کتا اسی مخصوص شکار ہی کو پکڑے (ف: بلکہ وہ شکاری جانور پیچھا کر کے جس کسی بھی شکار کو پکڑ سکے گا پکڑ لے گا: فیسقط اعتبارہ: لہٰذا معین کرنے کا اعتبار کرنا بے کار ہوگا، (ف: بلکہ اعتبار صرف اس کو چھوڑنے اور دوڑانے کا ہوگا، اس کے بعد وہ جس شکار کو بھی پکڑے گا وہ حلال ہو جائے گا)۔

توضیح: اگر شکاری کے چھوڑے ہوئے شکاری جانور نے شکار کو پکڑ لیا مگر اس کتے یا باز کے قبضہ سے اپنے شکار پر قبضہ نہیں کیا، اسی حالت میں شکار مر گیا، اگر شکاری نے شکار کو جانور سے چھڑا کر ذبح کر دیا، اگر جانور کو مخصوص شکار کے پکڑنے کے لئے چھوڑا گیا مگر اس نے اس کو چھوڑ کر دوسرے جانور کو شکار کر لیا، مسائل کی تفصیل، اقوال فقہاء کرام، دلائل مفصلہ

ولو ارسله على صيد كثير وسمى مرة واحدة حالة الارسال فلو قتل الكل يحل بهذه التسمية الواحدة لان الذبح يقع بالارسال على مابيناه ولهذا تشترط التسمية عنده والفعل واحد فتكفيه تسمية واحدة بخلاف ذبح الشاتين بتسمية واحدة لان الثانية تصير مذبوحة بفعل غير الاول فلا بدمن تسمية اخرى حتى لواضجع احداهما فوق الاخرى وذبحهما بمرة واحدة تحلان بتسمية واحدة ومن ارسل فهدا فكمن حتى يتمكن ثم اخذ الصيد فقتله يوكل لان مكثه ذلك حيلة منه للصيد لا استراحة فلا يقطع الارسال وكذا الكلب اذا اعتاد عادته.

ترجمہ: اگر شکاری شخص نے اپنا شکاری کتا بہت سے شکاروں پر چھوڑتے ہوئے ایک مرتبہ تسمیہ بھی کہدیا (ف: پس اگر اس شکاری کتے نے ایک شکار پکڑتے ہوئے اسے مار ڈالا تو اس کا گوشت کھانا حلال ہوگا) اور اگر اس شکاری کتے نے ان میں سے تمام جانوروں کو پکڑتے ہوئے مار ڈالا جب بھی ایک ہی تسمیہ ہونے کے باوجود سارا شکار حلال ہوگا: لان الذبح یقع بالارسال الخ: کیونکہ اپنے شکاری جانور کو شکار پر چھوڑنے سے ہی ذبح کرنا پایا جاتا ہے، جیسا کہ ہم نے پہلے بیان کر دیا ہے، اسی وجہ سے جانور کو شکار کے لئے چھوڑتے وقت تسمیہ کہدینا شرط ہے، اور چونکہ جانور کو شکار پکڑنے کے لئے دوڑانا صرف ایک عمل ہے اسی لئے ایک ہی مرتبہ تسمیہ کہنا کافی ہے۔

بخلاف ذبح الشاتین الخ: اس کے برخلاف ایک تسمیہ سے دو بکریوں کو ذبح کرنا، (ف: اس طرح سے کہ ایک بکری کو لٹا کر بسم اللہ کہہ کر اس کو ذبح کیا پھر دوسری پر چھری پھیر دی لیکن دوبارہ تسمیہ نہیں کہا تو وہ دوسری بکری مردار اور حرام ہو جائیگی): لان الثانیة الخ: کیونکہ دوسری بکری کو ذبح کرنا ایک مستقل کام ہے اس لئے پہلی بکری پر کہی ہوئی بسم اللہ اس دوسری کے لئے کافی نہ ہوگی، کیونکہ دونوں دو کام ہیں، (ف: بالفرض اگر دونوں کو ذبح کرنا ایک ہی کام ہوتا تو ایک ہی بار تسمیہ کہہ لینا کافی ہوتا): حتی لو اضجع احدھما الخ: اسی بناء پر اگر کوئی شخص ایک بکری کو لٹا کر دوسری کو بھی اسی کے اوپر لٹا کر دونوں کو ایک ساتھ ذبح کر لے تو دونوں بکریاں حلال ہو جائینگی، (ف: پھر یہ معلوم ہونا چاہئے کہ اگر کسی شکاری نے اپنا شکاری کتا شکار پر چھوڑا اور وہاں سے دوڑ کر چلتا رہا لیکن اس راہ کو چھوڑ ر دوسری راہ پر مڑ گیا یا کسی دوسرے کام میں لگ گیا، اس کے بعد وہ دوبارہ دوڑا بالآخر شکار کو پکڑ کر مار ڈالا تو پہلی مرتبہ کا دوڑانا بے کار ہو جانے کی وجہ سے اس کا شکار حلال نہ ہو کر حرام اور مردار ہو جائے گا: ومن ارسل فھدا الخ: اگر کسی نے سکھائے ہوئے چیتے کو شکار پکڑنے کے لئے چھوڑا اور وہ وہاں سے آگے بڑھ کر اسی شکار کو پکڑنے کے لئے اسے دھوکہ دیتے ہوئے کہیں پر ٹھہر گیا یا چھپ گیا پھر اسے پکڑ کر مار ڈالا تو وہ شکار حلال ہوگا (ف: اور شکار تک پہنچنے سے پہلے اس کا ٹھہر جانا یا چھپ رہنا، اس کی دوڑ میں رکاوٹ نہیں بنے گا)۔

لان مكثه ذلك الخ: کیونکہ چیتے کا اس طرح ٹھہر جانا یا راستہ سے چھپ رہنا بھی اسی مقصد کی تکمیل یعنی حیلہ اور گھات میں رہنے کے لئے ہے، اور اپنے جسم کو آرام پہنچانے کے لئے نہیں ہے، اسی لئے اس قسم کے کام کرنے سے اس کے مقصد یعنی شکار کو پکڑ لینے میں رکاوٹ نہیں ہوگی: **وكذا الكلب الخ**: اسی طرح اگر چھپ کر شکار کو پکڑنے کی عادت کسی کتے نے بھی بنالی ہو، (ف: یعنی اگر کسی شکاری کتے نے بھی اپنی ایسی ہی عادت بنالی ہو کہ جب شکار پر چھوڑا جائے تو چیتے کی طرح گھات لگائے اور موقع ملتے ہی اس پر اچانک حملہ کر کے پکڑ لے تو مالک کو چاہئے کہ اس کتے کو تسمیہ کہہ کر چھوڑے پس اس کا گھات میں لگنے کی وجہ سے اس کے روانہ ہونے اور شکار کو پکڑنے میں تسلسل ختم نہیں ہوگا، لہٰذا اس طرح جس شکار کو وہ پکڑے گا وہ حلال ہوگا، اس میں عادت کا لفظ لگانے سے اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ اگر اس کی عادت ایسی نہ ہوئی ہو تو راستہ میں ٹھہر جانے یا دیر کرنے سے اس کا تسلسل ختم ہوگا لہٰذا مالک کو چاہئے کہ ایسی صورت میں کتے کو بلا کر دوبارہ تسمیہ کہہ کر دوڑائے۔

توضیح: اگر کسی شکاری نے اپنے شکاری کتے کو بہت سے شکار کی طرف ایک بار تسمیہ کہہ کر ان کو پکڑنے کے لئے دوڑایا، پھر کتے نے ان میں سے صرف ایک کو یا ایک سے زائد کو پکڑ کر مار ڈالا، اگر کسی نے ایک بار بسم اللہ کہہ کر دو بکریاں ذبح کیں، اگر کسی نے اپنے سکھائے ہوئے چیتے کو تسمیہ کہہ کر شکار پر دوڑایا اور اس نے کچھ دور جا کر رکتا اور چھپتا ہوا شکار پر حملہ کر کے اسے مار ڈالا، اس طرح اگر کسی شکاری کتے نے بھی کیا، مسائل کی تفصیل، حکم، دلائل

ولو اخذ بالكلب صيدا فقتله ثم اخذ اخر فقتله وقد ارسله صاحبه اكلا جميعا لان الارسال قائم لم ينقطع وهو بمنزلة مالورمى سهما الى صيد فاصابه واصاب اخر ولو قتل الاول فجثم عليه طويلا من النهار ثم مربه صيد اخر فقتله لا يوكل الثانى لا نقاع الارسال يمكثه اذلم يكن ذلك حيلة منه للاخذوانما كان استراحة خلاف ماتقدم ولو ارسل بازيه المعلم على صيد فوقع على شئى ثم اتبع الصيد فاخذه وقتله فانه يوكل وهذا اذا م يمكث زمانا طويلا للاستراحة وانما مكث ساعة للكمين لما بينا فى الكلب ولو ان بازيا معلما اخذ صيدا نقتله ولا يدرى ارسله انسان ام لا لايوكل لوقوع الشك فى الارسال ولا تثبت الاباحة بدونه .

ترجمہ: اگر کسی نے اپنے کتے کو تسمیہ کہہ کر شکار پکڑنے کے لئے اشارہ کیا اور اس نے ایک ایک کر کے کئی شکار کو پکڑ کر مار ڈالا، تو وہ سارا شکار کھایا جاسکے گا، کیونکہ مالک کا کتے کو اشارہ کا مقصد اور کام ابھی تک موجود ہے ختم نہیں ہوا ہے، (ف: اس لئے اس ارسال میں وہ جتنا بھی شکار کرے گا سب حلال ہوگا): **وهو بمنزلة مالورمى الخ**: اس کی صورت ایسی ہوگی کہ کسی نے شکار کو تیر مارا وہ تیر اس شکار کو لگتے ہوئے دوسرے شکار کو بھی لگ گیا اور دونوں مر گئے (ف: تو دونوں ہی حلال ہوں گے کیونکہ تیر مارنا ہی ذبح کرنا ہوتا ہے): **ولو قتل الاول الخ**: اور اگر شکاری کتا ایک شکار کر کے آرام کرنے لگا (سینہ زمین پر رکھ کر بیٹھ گیا) اتنے میں کوئی دوسرا شکار بھی گزرنے لگا تو فوراً اچھل کر اس کو بھی مار ڈالا، تو یہ دوسرا شکار نہیں کھایا جائے گا (ف: کیونکہ آرام کرنے سے اس کا سفر ختم ہو گیا تھا)۔

لانقطاع الارسال الخ: وہ سفر اس لئے ختم ہو جائے گا کہ کتوں میں شکار کرنے کے لئے حیلہ اور نظر بچا کر چلنے کی فطرت نہیں ہوتی ہے وہ تو اچانک اٹھتا ہے اور شکار کے پیچھے آخر تک لگا رہتا ہے، اس لئے اس کتے کا اس عرصہ میں لیٹ جانا شکار کو پکڑنے کے لئے حیلہ اور بہانا نہیں تھا بلکہ صرف آرام کرنا ہی اس کا مقصد تھا جو کہ پہلی صورت کے برخلاف ہے، (ف: جبکہ شکار

کے لئے تاک میں بیٹھا رہا تھا، اور اس کی غرض اس سے آرام نہیں تھا): ولو ارسل بازیه الخ: اور اگر شکاری نے اپنے سکھائے ہوئے باز کو شکار پکڑنے کے لئے چھوڑا وہ وہاں سے اڑ کر پہلے کسی جگہ پر بیٹھ گیا پھر (جیسا کہ اس کی فطرت میں ہے کہ وہ پہلے اپنے آپ کو اس طرح تیار کرتا ہے) پھر اس نے شکار کا پیچھا کیا اور اس کو پکڑ کر مار ڈالا، تو یہ شکار کھایا جا سکتا ہے۔

وهذا اذالم یمکث الخ: اس طرح اس شکار کے حلال ہونے کا حکم اس صورت میں ہوگا جبکہ وہ باز دیر تک اس جگہ پر پڑا ہوا نہ ہو بلکہ تھوڑی دیر تک گھات میں رہ کر حملہ کا موقع تلاش کر رہا ہو، اس کی دلیل بھی وہی ہے جو ہم نے کتے کی بحث میں بیان کر دی ہے، (ف: کہ دیر تک اس کے پڑے رہنے کا مطلب بدن کو آرام پہنچانا ہے، جس کی وجہ سے شکار کے لئے اس کی دوڑ ختم ہو جاتی ہے اور ایک ہی دوڑ میں اس کو پکڑ لینے کا ارادہ باطل ہو جاتا ہے، اور گھات مین رہنے کا مطلب شکار کا راستہ بنانا ہے: ولو ان بازیا معلما الخ: اور اگر کسی سکھائے ہوئے باز نے شکار پکڑ کر اسے مار ڈالا اور کسی کو اس کے ذبح کر لینے کا موقع نہیں ملا، اور یہ بھی معلوم نہیں ہو سکا کہ یہ باز کسی کا چھوڑا ہوا ہے یا اس نے از خود اسے چھوڑا تھا تو ایسا شکار کھانے کے لائق نہ ہوگا اور اس کا کھانا جائز نہ ہوگا، کیونکہ اس کے شکار پر چھوڑنے میں شبہہ ہو رہا ہے، جبکہ شکار کے ذبح کا یہی طریقہ ہے، اور بالقصد اسے چھوڑنے کے بغیر اس کا شکار حلال نہیں ہوتا ہے، (ف: یہ ساری صورتیں اس وقت کی ہیں جبکہ کتے یا چیتے یا باز وغیرہ نے اپنے شکار کو زخمی کر کے مارا ہو)۔

توضیح: اگر کسی نے اپنے کتے کو بسم اللہ کہہ کر شکار پکڑنے کا اشارہ کیا اور اس نے ایک ایک کر کے کئی شکار کر کے مار ڈالا، اور اگر وہ کتا ایک شکار کر کے آرام کرنے لگا پھر دوسرے کو شکار کیا پھر آرام کیا، اگر شکاری نے اپنے سکھائے ہوئے باز کو شکار پکڑنے کے لئے چھوڑا اور وہ وہاں سے اڑ کر پہلے کسی جگہ پر بیٹھ گیا، پھر شکار کا پیچھا کر کے اسے مار ڈالا، تفصیلی مسائل، احکام، تفصیلی دلائل

قال وان خنقه الكلب ولم يجرحه لم يوكل لان الجرح شرط على ظاهر الرواية على ماذكرناه وهذا يدلك على انه لا يحل بالكسر وعن ابى حنيفة انه اذا كسر عضو فقتله لاباس باكله لانه جراحة باطنة فهى كالجراحة الظاهرة وجه الاول ان المعتبرجرح ينتهض سببا لا نهار الدم ولا يحصل ذلك بالكسر فاشبه التخنيق قال وان شاركه كلب غير معلم اوكلب مجوسى اوكلب لم يذكراسم الله عليه يريد به عمدا لم يوكل لما روينا فى حديث عدى رضى الله عنه ولانه اجتمعالمبيح والمحرم فيغلب جهة الحرمة نصا اواحتياطا ولو رده عليه الكلب الثانى ولم يجرحه معه ومات بجرح الاول يكره اكله لوجود المشاركة فى الاخذوفقد ها فى الجرح وهذا بخلاف ما اذارده المجوسى عليه بنفسه حيث لا يكره لان فعل المجوسى ليس من جنس فعل الكلب فلا تتحقق المشاركة وتتحقق بين فعلى الكلبين لوجود المجانسة ولو لم يرده الكلب الثانى على الاول لكنه اشتد على الاول حتى اشتد على الصيد فاخذه وقتله لا باس باكله لان فعل الثانى اثر فى الكلب المرسل دون الصيد حيث ازداد به طلبا فكان تبعا لفعله لانه بناء عليه فلايضاف الا خذ الى التبع بخلاف ما اذا كان رده عليه لانه لم يصر تبعا فيضاف اليهما.

ترجمہ: قدوریؒ نے کہا ہے کہ اگر شکاری کتے نے شکار کا گلا گھونٹ کر مار ڈالا اور اسے زخمی نہیں کیا تو اس کو کھانا جائز نہ ہوگا: لان الجرح شرط الخ: کیونکہ ظاہر الروایۃ میں شکار کو زخمی کر کے مار ڈالنا بھی ایک شرط ہے، جیسا کہ ہم نے پہلے بیان

کر دیا ہے: وهذا يدلك الخ: اور اس قول سے تم کو اس بات کی دلیل مل جائیگی کہ شکار کی ٹانگ وغیرہ توڑ دینے سے شکار حلال نہیں ہوتا ہے، (جبکہ اس طرح توڑ دینے سے کوئی زخم نہ آیا ہو): وعن ابی حنیفۃ الخ: اور امام ابو حنیفہؒ سے روایت منقول ہے کہ اگر شکاری جانور نے شکار کا کوئی عضو توڑ کر مار ڈالا تو اس کے کھانے میں کوئی حرج نہیں ہے، اس لئے کہ ایسا کرنا بھی باطنی طور سے زخمی کرنا ہوتا ہے، لہٰذا یہ بھی ظاہری زخم کرنے کے مانند ہوگا۔

وجه الاول الخ: اس میں پہلے قول یعنی عضو کو توڑ دینے سے شکار کے حلال نہ ہونے کی دلیل یہ ہے کہ زخمی ہونے سے اس بات کا اعتبار کرنا ہوگا کہ ایسا زخم لگا جس سے بدن کا خون بھی بہہ جائے جبکہ عضو توڑ دینے سے خون کا بہہ جانا لازم نہیں ہوتا ہے، لہٰذا عضو توڑنے کا حکم گلا گھونٹنے کا ہوگا، (ف: حالانکہ وہ جانور حرام ہو جاتا ہے، جسے گلا گھونٹ کر مار دیا جائے، اس کے جواب کا ماحصل یہ ہے کہ ہم نے اگرچہ یہ بات تسلیم کر لی ہے، کہ عضو کو توڑ دینا بھی زخم کرنے کے ہی حکم میں ہے اگرچہ اس کا زخم ظاہری نہیں ہو کر باطنی ہوتا ہے، لیکن اس جگہ جراحت سے مطلقاً جراحت مراد نہیں ہے، بلکہ وہ جراحت معتبر ہے، جس سے ایسا خون بہہ جائے جیسا کہ حلق کو ذبح کرنے سے بہتا ہے، جبکہ ہڈی یا عضو کے توڑ دینے سے یہ مقصد حاصل نہیں ہوتا ہے، جیسا کہ گلا گھونٹ دینے سے بھی یہ مطلب حاصل نہیں ہوتا ہے: قال وان شارکه کلب الخ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی مسلمان کے ایسے تعلیم یافتہ شکاری کتے کے ساتھ جسے بسم اللہ کہہ کر شکار پر چھوڑا گیا ہو کوئی دوسرا غیر تعلیم یافتہ کتا بھی شریک ہو گیا (خواہ وہ غیر مسلمان کا ہو یا اسی شکاری شخص کا ہو یا کسی دوسرے کا ہو اگرچہ اس پر تسمیہ کہہ لیا گیا ہو) یا مجوسی (یا ہندو یا اس زمانہ کے نصرانی وغیرہ) کا کتا شریک ہو گیا، یا کسی شخص کا ایسا کتا شریک ہوا جس پر اللہ تعالیٰ کا نام نہیں لیا گیا یعنی اسے قصداً بسم اللہ اللہ اکبر کہے بغیر چھوڑا گیا ہو، (پھر دونوں کتوں نے شکار کو مار دیا) تو ایسا شکار نہیں کھایا جائے گا۔

لما روینا فی حدیث عدیؓ الخ: اس کی دلیل وہ حدیث ہے جو حضرت عدی بن حاتمؓ سے مروی ہے جس میں اس شکار کے حرام ہونے کو صراحت کے ساتھ بیان کیا گیا ہے: ولانه اجتمع المبیح الخ: اور اس عقلی دلیل کی وجہ سے کہ اس صورت میں شکار کو حرام کرنے والی اور حلال کرنے والی دونوں دلیلیں جمع ہو رہی ہیں، لہٰذا حرام کرنے والی دلیل (محرم) کو ترجیح دے کر حرام کہا جائے گا، خواہ نص کی بناء پر ہو یا احتیاط کی بناء پر ہو، (ف: جیسا کہ حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ کا قول ہے کہ حرام اور حلال ایک ساتھ جمع نہیں ہو سکتے ہیں، مگر اسی صورت میں کہ حرام غالب ہوتا ہے، ت، اور دلیل قیاس کا حاصل یہ ہے کہ اگر تعلیم یافتہ کتے نے شکار کیا ہے تو اس شکار کو حلال ہونا چاہئے اور اگر غیر تعلیم یافتہ کتے نے شکار کیا ہے تو اس کا شکار کو حرام کہنا چاہئے، جبکہ موجودہ صورت میں دونوں ہی قسم کے کتے ساتھ پائے جا رہے ہیں، لہٰذا حرام ہونے کو ترجیح دی جائیگی اور نص میں بھی ایسا ہی اور اسی پر عمل کرنے میں احتیاط پر بھی عمل ہوتا ہے، اس جگہ عمداً کی قید اس لئے لگائی گئی ہے کہ اگر کسی دوسرے مسلمان نے بھی اپنا کتا شکار پر دوڑایا لیکن اس وقت تسمیہ کہنا بھول گیا اور دونوں مسلمان شکاریوں کے کتوں نے مل کر شکار کیا تو وہ شکار حلال ہوگا۔

ولو رده علیه الکلب الخ: اور اگر دوسرے کتے نے شکار پہلے کتے کی طرف لوٹا دیا (ف: شکاری آدمی نے اپنا تعلیم یافتہ کتا بسم اللہ اکبر کہہ کر شکار کو پکڑنے کے لئے چھوڑا، اور وہ شکار اس کتے کے سامنے سے بھاگا، سامنے میں غیر تعلیم یافتہ یا مجوسی وغیرہ کے کتے نے جو آگے کھڑا تھا اس پر حملہ کرنا چاہا تو وہ شکار پلٹ کر پھر پہلے کتے کے قریب سے گزرنے لگے تو اس نے اس شکار پر حملہ کر کے اسے مار ڈالا، لیکن دوسرے کتے نے شکار کو مطلقاً زخمی بھی نہیں کیا (ف: اس لئے کہ اس نے اس شکار کو صرف دوڑایا تھا) بالآخر شکار پہلے کتے کے زخم سے ہی مر گیا: یکره اکله الخ: تو اس شکار کو کھانا مکروہ ہوگا، (ف: اس موقع میں شمس الائمہ حلوائی نے فرمایا ہے کہ اس کراہت سے تحریمی کراہت مراد ہے،) مکروہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اس شکار کو پکڑوانے میں دوسرے کتے کی بھی شرکت پائی جا رہی ہے، اگرچہ مجروح کرنے میں شرکت نہیں ہے: وهذا بخلاف ما اذا الخ: یہ مسئلہ اس مسئلہ کے برخلاف ہے کہ اگر خود مجوسی نے شکار کو پہلے کتے کی طرف بھگا دیا ہو (ف: جس کی وجہ سے پہلے کتے کے لئے اس شکار کو پکڑنا

آسان ہو گیا پھر اسے مار ڈالا، تو یہ شکار کھایا جاسکے گا۔

لان فعل المجوسی الخ: اس لئے کہ اس وقت اس مجوسی نے جو کچھ بھی کام کیا وہ اس کے کتے کے کام کی جنس سے نہیں ہے، لہٰذا کتے کے کام سے اس مجوسی کے کام میں شرکت نہیں پائی جاسکتی ہے، (ف: اس لئے کہ آپس کی شرکت ہم جنسوں میں ہی ہو سکتی ہے، اور وہ متضاد اور متباین چیزوں مشارکت نہیں ہو سکتی ہے، پس معلوم ہوا کہ شکار کو زخمی کر کے مار ڈالنا صرف کتے ہی کا کام ہوا اس لئے کہ کتے اور مجوسی کے کام میں شرکت کسی طرح بھی ثابت نہیں ہو سکی ہے): **وتتحقق بین فعلی الکلبین الخ**: اور دو کتے چونکہ ایک ہی جنس کے ہوتے ہیں اس لئے دونوں کے کاموں میں مشارکت ہو جاتی ہے، (ف: اس طرح حاصل مسئلہ یہ ہوا کہ اگر ایک تعلیم یافتہ کتے کے ساتھ شکار میں دوسرا ایسا کتا بھی شریک ہو جائے جس کا شکار کھانا جائز نہیں ہوتا ہے تو دونوں کی شرکت کا اعتبار کیا جائے گا یعنی یہ سمجھا جائے گا کہ دونوں نے مل کر شکار کیا ہے لہٰذا اس کا کھانا حرام ہوگا، اور اگر کتے کے شکار کے وقت کوئی ایسا آدمی اس کا شریک ہو جائے جس کا شکار مباح نہیں ہوتا ہے لیکن اس شخص نے شکار کو زخمی نہیں کیا بلکہ صرف تعلیم یافتہ کتے ہی نے شکار مارا ہے تو اس کی اس میں شرکت کا اعتبار نہیں کیا جائے گا اور یوں کہا جائے گا کہ گویا صرف اسی تعلیم یافتہ کتے کا کیا ہوا یہ شکار ہے، اسی لئے ایسے شکار کو کھانا جائز ہو گا)۔

ولو لم یردہ الکلب الخ: اور اگر دوسرے کتے نے شکار کو پہلے کتے کی طرف نہیں لوٹایا بلکہ یہ دوسرا کتا پہلے کتے کے مقابلہ میں کچھ تیز دوڑ کر شکار کے پاس پہنچنا چاہا مگر پہلا کتا اور تیز دوڑ کر اس شکار تک پہنچ کر اسے پکڑ کر مار ڈالا تو اس شکار کے کھانے میں کچھ حرج نہیں ہے: **لان فعل الثانی الخ**: اس لئے کہ اس طرح تیز دوڑ کر دوسرے کتے نے پہلے کتے میں اثر پیدا کیا یعنی پھرتی دلا دی اور اس شکار میں کوئی اثر پیدا نہیں کیا کیونکہ دوسرے کتے کے جھپٹنے سے پہلے کتے میں شکار کو پکڑنے کا مقابلہ بڑھ گیا، اس طرح دوسرے کتے کا فعل پہلے کتے کا تابع ہو گیا، کیونکہ پہلے کام یعنی دوسرے کتے کی دوڑ کی بناء پر دوسرا کام یعنی پہلے کتے میں دوڑ زیادہ ہو گئی، اسی لئے پہلے کتے کو دیکھ کر دوسرا کتا پیچھے دوڑا تھا اور اسی کو دیکھ کر پہلا کتا اس سے بھی زیادہ تیز دوڑ گیا، اس لئے اس شکار کو پکڑنا اس تابع یعنی دوسرے کتے کی طرف منسوب نہ ہوگا، (ف: بلکہ پہلے کتے کے اصل فعل کی طرف منسوب ہوگا: **بخلاف ما اذا الخ**: اس مسئلہ کے برخلاف یہ صورت ہو گی کہ اگر اس شکار کو دوسرے کتے نے پہلے کتے کی طرف لوٹا دیا ہو تو یہ کام اس دوسرے کتے کا ایک مستقل کام ہوگا کیونکہ یہ کام پہلے کتے کے تابع ہو کر نہیں ہوا ہے، اس لئے یہ شکار جب گرفتار ہو گیا تو اس گرفتاری کی نسبت دونوں کتوں کی طرف ہو گی۔

توضیح: اگر کسی شکاری کتے نے کسی شکار کو زخمی کئے بغیر صرف اس کا گلا دبا کر مار ڈالا شکار کے کسی عضو کر توڑ کر مار ڈالنے سے وہ حلال ہوتا ہے یا نہیں، اگر کسی کے ایسے تعلیم یافتہ شکاری کتے کے ساتھ جسے بسم اللہ کہہ کر چھوڑا گیا ہو دوسرے غیر تعلیم یافتہ کتے نے مل کر جانور شکار کیا، یا دوسرے کتے نے شکار کو پہلے کتے کی طرف حملہ کر کے بھگا دیا، مسائل کی تفصیل، احکام، دلائل مفصلہ

قال واذا ارسل المسلم کلبه فزجره مجوسی فانزجر بزجره فلا باس بصیده والمراد بالزجرا لاغراء بالصیاح علیه وبا لا نزجاراظهار زیادة الطلب ووجهه ان الفعل یرفع بما هو فوقه اومثله کما فی نسخ الای والزجردون الارسال لکونه بناء علیه قال ولو ارسله مجوسی فزجره مسلم فانزجرلم یوکل لان الزجردون الارسال ولهذا لم تثبت به شبهة الحرمة فاولی ان لا یثبت به الحل وکل من لا تجوز ذکاته کالمرتد والمحرم

وتارك التسمية عامدا في هذا بمنزلة المجوسي وان لم يرسله احد فزجره مسلم فانزجر فاخذ الصيد فلا باس باكله لان الزجر مثل الانفلات لانه ان كان دونه من حيث انه بناء عليه فهو فوقه من حيث انه فعل المكلف فاستويا فصلح ناسخا.

ترجمہ: امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ اگر کسی مسلمان شکار نے اپنا کتا شکار پر دوڑایا وہ جارہا تھا کہ راستہ میں کسی غیر مسلم نے بھی اسے للکار دیا جس سے اس نے مزید تیز دوڑ کر شکار کو پکڑ کر مار دیا تو اس شکار کے کھانے میں کوئی حرج نہیں ہے، (ف: زجر کے معنی ہیں بلند آواز سے جھڑکنا، ڈانٹنا، للکارنا وغیرہ اس کی کئی صورتیں ہو سکتی ہیں ان میں سے بعض صورت میں اس سے شکار حرام اور مردار ہو جاتا ہے، اور بعض صورت میں کوئی فرق نہیں پڑتا ہے یعنی اس کا شکار کھایا جاسکتا ہے، مثلاً مسلمان نے اپنا کتا شکار پر دوڑایا اور اس کے بعد مجوسی نے اسے اندر سے ڈانٹ دیا جس کی وجہ سے وہ وہیں پر ڈر کر کھڑا ہو گیا، اس کے بعد اس نے موقع پا کر شکار کو مار ڈالا، تو یہ شکار حرام ہو گا اس لئے موجودہ صورت میں زجر سے رک جانے کے لئے ڈانٹنا مراد نہیں ہے اسی لئے مصنفؒ نے کہا ہے کہ: **والمراد بالزجر الاغواء الخ**: زجر سے مراد اس جگہ زوردار آواز سے دوسرے کو شکار پکڑنے کے لئے للکارنا ہے اور انزجار یعنی اس زجر اور للکار کی مان سے یہ مراد ہے کہ پہلے سے زیادہ تیز ہو جانا، (ف: پس حاصل مسئلہ یہ ہوا کہ کسی مسلمان نے اپنا کتا شکار پر چھوڑا پھر مجوسی نے اسے اور للکار کر شکار پر ابھار دیا چنانچہ اس ابھارنے کی وجہ سے وہ اور بھی تیز دوڑ کر اسے شکار کر لیا تو اس کا شکار جائز ہو گا۔

ووجه ان الخ: اس کی وجہ یہ ہے کہ کوئی کام ایسے ہی کام سے بلند یا متاثر ہوتا ہے، جو اہمیت یا وزن میں اسی جیسا یا اس سے بھی زیادہ ہو جیسا کہ آیتوں کے نسخ ہونے میں ہوتا ہے، (ف: کہ وہ اپنے کم مرتبہ کی آیت مثلاً محکم آیت کے حکم سے مجمل آیت کا حکم دور یعنی منسوخ ہو جاتا ہے لیکن مجمل آیت کے حکم سے محکم آیت کا حکم دور یعنی منسوخ نہیں ہوتا ہے: **والزجر دون الارسال الخ**: اور اس شکار کے مسئلہ میں کتے کو شکار کے لئے چھوڑنے یا ارسال کرنے کے مقابلہ میں اسے زجر کرنے کا حکم کمتر ہے، کیونکہ شکار کو ارسال کرنے یا اس کو چھوڑے جانے کے بعد ہی اسے زجر کیا جاسکتا ہے، یعنی ارسال کرنے پر ہی زجر کرنے کی بنیاد ہوتی ہے، (ف: اسی لئے مالک نے اپنے کتے کو چونکہ شکار پکڑنے کے لئے چھوڑا اس کے بعد ہی غیر مسلم نے اسے للکار دیا تو اس مثال میں کتے کو شکار کے لئے چھوڑنا اصل واعلی ہوا، اور زجر کرنا یا للکارنا اس کے تابع اور ادنی ہوا لہذا اس کے للکارنے سے مالک کا فعل یعنی چھوڑنا باطل نہیں ہو گا، اور جب اس کا چھوڑنا باقی ہے، یعنی جب مالک نے شکار کرنے کے لئے اسے دوڑایا تھا اس میں فرق نہیں آیا اور اس کا اثر باقی رہا، اور اس نے ذبح کر لیا تو وہ شکار حلال ہو گیا، اچھی طرح سمجھ لیں، واللہ تعالیٰ اعلم، م)۔

قال ولو ارسله مجوسي الخ: امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ اگر مجوسی نے اپنا شکاری کتا شکار پر چھوڑا، پھر کسی مسلمان نے تسمیہ کہتے ہوئے اسی کتے کو للکار دیا جس کی وجہ سے وہ اور تیزی کے ساتھ شکار پر دوڑا، یہ شکار حلال نہ ہو گا، کیونکہ للکارنا حکماً ارسال سے کمتر ہوتا ہے، اس لئے مجوسی نے جو ارسال کا کام کیا تھا اس کا اثر باطل نہیں ہو گا، اسی وجہ سے اس کے للکارنے سے اس کے حرام ہو جانے کا شبہہ ثابت نہ ہو گا، (ف: یعنی اس صورت میں کہ مسلمان نے اپنا کتا شکار پر چھوڑا اور مجوسی نے راستہ میں اسے للکار دیا تو اس کی للکار کو کتے کے مان لینے سے شکار میں اس کے حرام ہونے کا شبہہ بھی ثابت نہ ہو گا، حالانکہ احتیاط پر عمل کرتے ہوئے، کسی چیز کے حرام ہونے کا شبہہ بہت جلد پیدا ہو جاتا ہے): **فاولی ان لا يثبت الخ**: لہذا اس للکار سے بدرجہ اولیٰ اس کی حلت ثابت نہ ہو گی، (ف: حالانکہ بہت ہی احتیاط کے ساتھ کسی چیز کے حلال ہونے کا حکم ثابت ہوتا ہے، پس اس مسئلہ میں مسلمان کے للکارنے سے شکار میں اس کی حلت ثابت نہیں ہو گی، اب یہ بات معلوم ہونی چاہئے کہ مذکورہ دونوں مسئلوں میں مجوسی ہونے کو فرض کیا گیا ہے، حالانکہ اس مسئلہ میں کسی مجوسی کے ہونے کی کوئی خصوصیت نہیں ہے، اسی لئے ماتنؒ نے فرمایا ہے کہ: **كل من لا يجوز ذكاته الخ**: او ہر وہ شخص جس کا ذبح کیا ہوا شکار کھانا حلال نہ ہو جیسے مرتد اور احرام باندھنے والا،

اور جس مسلمان نے قصداً بسم اللہ کہنا چھوڑ دیا ہو اس شکار کے حکم میں وہ مجوسی کے حکم ہی میں ہوگا، (ف: اسی بناء پر اگر مثلاً زید نے شکار پر اپنا کتا چھوڑا اور مرتد یا محرم یا قصداً بسم اللہ کہنے کو چھوڑ دینے والے نے اس کتے کو للکارا اور وہ کتا مان گیا تو اس کا شکار جائز ہوگا، اسی طرح کے برعکس ہونے میں جائز نہیں ہوگا، اسی طرح ہنود و نیچری یعنی دہریہ اور مرغی کو ذبح کرنے کی بجائے گردن پر مروڑ کر کھانے والا عیسائی بھی مجوسی کے ہی حکم میں ہوتا ہے۔

وان لم یرسله احد الخ: اور اگر تعلیم یافتہ کتے کو کسی نے شکار پر چھوڑا نہیں تھا بلکہ وہ خود ہی شکار کی طرف چل پڑا تب مسلمان نے اسے للکار دیا اور تسمیہ بھی کہہ لیا، اور وہ للکار کو مانتے ہوئے آگے تیز تیز بڑھا بالآخر شکار کر لیا تو اس شکار کے کھانے میں کوئی حرج نہیں ہوگا: لان الزجر الخ: کیونکہ جانور کو للکارنا اس کے خود چھوٹ کر چلنے کے برابر ہوتا ہے، (اور برابر سے یا اس کے بڑھے ہوئے سے کم درجہ کا حکم منسوخ ہو سکتا ہے،) یعنی کتے کا از خود شکار کی طرف روانہ ہونا مسلمان کی للکار سے باطل ہو جائے گا، کیونکہ للکار پر چلنا اور خود اپنی مرضی اور ارادہ سے چلنے میں دونوں ایک دوسرے سے ایک ایک بات میں کم ہیں مگر دوسرے اعتبار سے ایک ایک بات میں زیادہ بھی ہیں، یعنی للکارنا اگرچہ از خود چلنے سے اس اعتبار سے کم ہے کہ للکارنا اس کی اپنی روانی کے تابع ہے اور اسی پر مبنی ہے تو للکارنا دوسرے اعتبار سے خود روانی سے بڑھ کر ہے، اس لئے کہ للکارنا ایک مکلّف مرد کا کام ہے، اس طرح یہ ایک اعتبار سے کم ہوا اگر دوسرے اعتبار سے بڑھا ہوا ہے، لہٰذا دونوں فعل برابر ہو گئے، اس طرح للکارنا اس کی خود روی کے لئے ناسخ ہو سکتا ہے، (ف: خلاصہ یہ ہوا کہ جب کتا خود ہی چل رہا ہے، اور اس کی اس چال پر مسلمان نے اسے اور للکار دیا اور کتا بھی اس للکار کو مان گیا یعنی تیز چلنے لگا، تو خود اس کی اپنی پرانی چال ختم ہو گئی۔

اور اب گویا ایک مسلمان کے چلانے پر چلنے لگا لہٰذا اس کا شکار حلال ہوگا، اس کی وجہ بھی وہی ہے جو ہم نے اوپر بیان کر دی ہے، کہ کوئی بھی کام یا حکم اپنے ہی جیسے سے یا اپنے سے بڑھے ہوئے سے منسوخ اور ختم ہو سکتا ہے، اب ہمیں یہ ثابت کرنا ہے کہ للکارنا اس کی خود اپنی چال اور رفتار کے برابر ہے، اس طرح سے کہ یہ للکارنا ایک ایسے مسلمان بندہ کا کام ہے جو الٰہی عز وجل کی نازل کردہ شریعت پر عمل کرنے کا مکلّف اور ذمہ دار ہے، اس لئے اس کی یہ حرکت کتے کی اپنی مرضی کی حرکت سے بلند ہے، لیکن للکارنا خود اس کی اپنی مرضی پر واقع ہوا ہے، اس طرح سے کہ وہ تو چلا جا رہا تھا اسی حالت پر جب للکارنا اس کی روانی کے تابع ہوا، پس اگر اس اعتبار سے دوسرے سے کم ہوا تو پہلے اعتبار سے اعلیٰ ہے، لہٰذا مجموعی طور سے زیادہ سے زیادہ یہی کہا جائے گا کہ دونوں ہی برابر ہو گئے، لیکن چونکہ کتے نے للکار کو مان لیا ہے تو یہ ناسخ ہو گیا، اس لئے گویا کہ ایک مسلمان نے اس کتے کو تسمیہ کہہ کر شکار پر چھوڑا اور شکار کر لیا اس لئے وہ شکار حلال ہوگا۔

توضیح: کسی مسلم نے اپنا شکاری کتا شکار پر چھوڑا اور ایک مجوسی نے بھی اسے شکار پر مزید للکار دیا جس سے وہ اور تیز ہو گیا اور اسے شکار کر لیا اور اگر کتے کو مجوسی نے چھوڑا اور کسی مسلم نے بسم اللہ کہہ کر اسے للکار دیا جس سے وہ تیز دوڑ گیا او شکار کر لیا، اگر کتا از خود شکار پر چلا اتنے میں کسی مسلم نے اسے للکار دیا، جس سے وہ تیز دوڑا اور شکار کو مار ڈالا، تمام مسائل کی تفصیل، حکم، مفصل دلائل، زجر اور انزجار کی معنی اور دونوں میں مثالی فرق

ولو ارسل المسلم کلبه علی صید وسمّی فادر که فضربه و وقذه ثم ضربه فقتله اکل و کذا اذا ارسل کلبین فوقذه احدهما ثم قتله الاخر اکل لان الامتناع عن الجرح بعد الجرح لا یدخل تحت التعلیم فجعل عفوا ولو ارسل رجلان کل واحدمنهما کلبا فوقذه احدهما وقتله الاخر اکل لما قلنا والملك للاول لان الاول اخرجه

عن حد الصيدية الا ان الارسال من الثانی حصل علی الصيد والمعتبر فی الاباحة والحرمة حالة الارسال فلم يحرم بخلاف ما اذا كان الارسال من الثانی بعد الخروج عن الصيدية بجرح الكلب الاول.

ترجمہ: اور اگر کسی مسلم نے بسم اللہ کہہ کر اپنا کتا شکار پر چھوڑا اس نے آگے بڑھ کر اسے پالیا اور اسے چوٹ پہنچا کر ست کر دیا دوبارہ اسے چوٹ پہنچا کر زخمی کر دیا یہاں تک کہ اسے مار ڈالا، تو یہ شکار کھایا جا سکتا ہے، (ف: اس موقع میں یہ شبہہ ہو سکتا ہے کہ اس کتے نے جب شکار کو مار کر ست کر دیا تو اب وہ بھاگنے والا شکار نہیں رہا لہٰذا اس وقت تو اسے ذبح اختیاری ہی کرنا چاہئے تھا، مگر ایسا نہیں کیا اس لئے دوبارہ اس پر کتے نے حملہ کر کے مار ڈالا اس لئے اسے حلال نہیں ہونا چاہئے تھا): **وكذا اذا ارسل كلبين الخ**: اسی طرح اگر مالک یعنی شکاری نے اپنے دو کتے چھوڑے ان میں سے ایک نے اس شکار کو مار کر ست کر دیا اتنا کہ وہ بھاگ نہیں سکتا ہے، پھر دوسرے کتے نے اسے مار ڈالا تو بھی وہ شکار کھایا جا سکتا ہے، (ف: اور بیان کئے ہوئے شبہہ کا کوئی اعتبار نہیں ہوگا): **لان الامتناع عن الخ**: کیونکہ کتے کی تعلیم میں یہ بات داخل نہیں ہو سکتی ہے کہ ایک مرتبہ شکار کو زخمی اور ست کر دینے کے بعد اسے دوبارہ زخمی اور ست نہ اس لئے اس نے جو کچھ کیا وہ معاف سمجھا جائے گا (ف: یعنی کتے کو اتنی تعلیم نہیں دی جا سکتی ہے کہ اگر وہ ایک مرتبہ اپنے شکار کو اتنا زخمی کر دے کہ وہ بھاگ نہ سکے تو دوبارہ اسے زخمی نہ کرے بلکہ مالک کے آنے کا انتظار کرتا رہے تا کہ وہ اسے ذبح کر ڈالے، پس جب اس سے ایسی تعلیم حاصل کرنے کی امید ہی نہیں کی جا سکتی ہے تو اس نے دوبارہ زخمی کر دیا تو اس کو معاف سمجھا جائے گا، اور وہ شکار کھانے کے لائق رہے گا، کیونکہ اللہ تعالیٰ نے کسی کو بھی صرف اسی قدر مکلّف بنایا ہے جتنے کو برداشت کر سکتا ہو، اور اس سے زائد کو معاف فرمایا ہے۔

ولو ارسل رجلان الخ: اور اگر دو مسلمان میں سے ہر ایک نے اپنا اپنا کتا شکار پر چھوڑا، ان میں سے ایک نے شکار کو پا کر اتنا زخمی کر دیا جس کی وجہ سے وہ ست ہو گیا یعنی اب بھاگنے کے لائق نہیں رہا، اس کے بعد دوسرے کتے نے بھی اس پر حملہ کر کے اسے مار ڈالا، تو یہ شکار بھی حلال ہوگا، اور اسے کھایا جا سکے گا، اس کی دلیل بھی وہی ہے جو اوپر بیان کی گئی ہے، (ف: کہ اس طرح ایک نیم جان شکار کو دوبارہ زخمی نہ کیا جائے اس کی تعلیم کتے کو نہیں دی جا سکتی ہے، اور چونکہ اس نے زخمی کر کے مار ڈالا ہے اس لئے اس کام کو عفو سمجھا جائے گا، لہٰذا شکار حلال رہے گا، اب یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ وہ شکار ان دونوں شکاریوں میں سے کس کا سمجھا جائے گا، تو اس کا جواب اس طرح دیا: **الملك للاول الخ**: کہ یہ شکار پہلے کی ملکیت میں ہوگا، یعنی اس شکار کا مالک وہ شخص ہوگا جو پہلے کتے کا مالک ہوگا اور وہ وہی ہے جس کے کتے نے اس شکار کو زخمی کر کے لڑنے اور بھاگنے کے لائق نہیں رکھا۔

لان الاول اخرجه الخ: اس لئے کہ اسی کتے نے اس شکار کو زخمی کر کے اب صید یعنی بھاگنے اور بھڑکنے کے لائق نہیں رکھا ہے، (ف: اسی لئے اس کتے کا مالک ہی اس شکار کا بھی حکماً مالک ہو گیا، چنانچہ وہ شکار اب دوسرے کتے یا اس کے مالک کا نہیں ہو سکتا ہے، اب دوسرا سوال یہ ہوتا ہے کہ جب وہ شکار باقی نہیں رہا یعنی اس میں بھاگنے اور بدکنے کی صلاحیت نہیں رہی تو وہ شکار کی تعریف سے نکل گیا اس لئے اب اسے اختیاری ذبح کرنا لازم ہوگا اور ذبح اضطراری کافی نہ ہوگا، حالانکہ دوسرے کتے نے اسے اضطراری طور پر ذبح کیا ہے، یا مار ڈالا ہے، تو اب اسے مردار ہو جانا چاہئے، اس کے علاوہ وہ شکار تو دوسرے شخص کا مملوک ہو چکا ہے لہٰذا اس کا شکار کرنے کے لئے اب کتے کو چھوڑنا بھی حرام ہوگا، تو اس کا جواب یہ دیا ہے کہ یہ بات بھی کتے کی تعلیم اور سمجھ سے باہر ہے، کہ وہ شکار اب دوسرے کا مملوک ہو چکا ہے، اس لئے اس کو پکڑنے کی کوشش غلط ہے، اس لئے یہ غلطی معاف کر دی گئی ہے: **الا ان الارسال الخ**: لیکن دوسرے شخص نے جس وقت اپنے کتے کو جانور پکڑنے کے لئے چھوڑا تھا اس وقت بھی وہ جانور شکار صید یعنی بھڑکنے اور بھاگنے والا تھا، (ف: نیز اس وقت یہ شکار پہلے شخص کی ملکیت میں نہیں گیا تھا بلکہ آزاد تھا)۔

والمعتبر فی الاباحة الخ: اور اس کے مباح یا حرام ہونے میں اسی حالت کا اعتبار ہوتا ہے جو حالت اس میں کتے کو اس پر چھوڑنے کے وقت کی تھی کہ اس وقت بھی وہ حلال اور مباح تھا، (ف: کیونکہ ارسال کے وقت وہ جانور بلاشبہ ایک آزاد شکار

تھا): بخلاف مااذا کان الخ: بخلاف اس کے اگر دوسرے شخص نے اپنے کتے کو اس وقت چھوڑا ہو کہ پہلے کتے نے اس شکار کو ایسا زخمی کردیا ہو کہ اس میں بھاگنے کی طاقت باقی نہ رہی ہو، (ف: تو حرام ہوگا)، اور اب میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ بلاشبہ دوسرے شخص کی یہ حرکت حرام تھی کہ اس نے ایسے وقت میں جبکہ جانور زخمی ہو جانے کی وجہ سے آزاد نہ رہا بلکہ پہلے شخص کی ملکیت میں آگیا تھا اپنے آلہ یعنی کتے کے ذریعہ اس پر قبضہ کرنے کی کوشش کیوں کی، اور دوسرے شارحین نے لکھا ہے کہ دوسرے کتے کے شکار کرنے سے وہ شکار حرام ہو جائے گا، کیونکہ وہ اس وقت تک تقریباً بے جان ہو جانے کی وجہ سے شکار باقی نہیں رہا تھا اسی لئے اس اختیاری ذبح کرنا لازم ہو گیا تھا مگر ایسا نہ کر کے کتے سے مروایا گیا یا اسے اضطراری ذبح کیا گیا اس لئے اس کے حلال ہونے پر اس طرح کے قتل کو حرمت سے غالب کیا جائے گا، الحاصل وہ حرام ہوگا۔

اب میں مترجم پھر کہتا ہوں کہ اگر پہلا کتا دوبارہ اسے زخمی کر کے مار ڈالتا تو وہ حلال ہوتا کیونکہ کتے کا اپنے شکار کو دوبارہ زخمی کرنے سے منع کرنا اس کی تعلیم میں داخل نہیں ہے، اور اسے منع نہیں کیا جا سکتا ہے، لیکن اسی کو جب دوسرے کتے نے مار ڈالا تو وہ حرام ہو گیا، ان دونوں کے مار ڈالنے میں فرق کرنے کی وجہ یہ ہے کہ وہ جانور جبتک شکار کی حیثیت میں تھا یعنی جان بچانے کے لئے دوڑ بھاگ کر سکتا تھا اس وقت تک دوسرے کتے کو اس پر نہیں چھوڑا گیا تھا، اگر ایسا ہوتا تو بعد میں بھی وہ شکار رہتا اور اس کا کھانا جائز اور حلال ہوتا، بلکہ دوسرے کتے کو اس وقت چھوڑا گیا جب جانور شکار باقی نہیں رہا تھا، تو اس کی مثال ایسی ہو گئی جیسے کسی شخص کی جو اختیار میں ہے اسے دوسرے شخص تیر مار کر اختیاری ذبح کردے، تو وہ مردار اور حرام ہو جائے گی، اسی طرح یہاں بھی اپنے کتے کے ذریعہ سے اسے قتل کروادیا تو وہ شکار مردار ہو جائے گا، اس طرح حاصل مسئلہ یہ ہوا کہ شکار پر ارسال یا تیر چلانے کے وقت کا اعتبار ہوتا ہے، کہ اگر اس وقت وہ شکار باقی ہو یعنی بھاگ کر اپنی جان بچا سکتا ہو تو دوسرے کتے کے مار ڈالنے سے اس کے بعد کہ وہ شکار باقی نہ رہا ہو حلال رہے گا، اور اگر اس کے ارسال کے وقت وہ شکار باقی نہ رہا ہو تو دوسرے کتے کے شکار کرنے سے حرام ہو جائے گا، لیکن پہلے ہی کتے کے مار ڈالنے سے حلال رہے گا، فافہم، م۔

توضیح: اگر کسی مسلم نے اپنا کتا شکار پر بسم اللہ کہہ کر دوڑایا اس نے ایک مرتبہ اس کو پکڑ کر زخمی کردیا، دوبارہ پھر اس پر حملہ کر کے اسے مار ڈالا، اگر مالک نے اپنے دو کتے شکار پر چھوڑے ان میں سے ایک نے آگے بڑھ کر اسے زخمی کر کے بھاگنے سے مجبور کردیا اس کے بعد دوسرے نے اس پر حملہ کر کے اسے مار ڈالا، اگر دو مسلمانوں نے اپنا اپنا کتا شکار پر چھوڑا ان میں سے ایک نے شکار کو مار کر زخمی اور لاچار کردیا، پھر دوسرے کتے نے حملہ کر کے اسے مار ڈالا مسائل کی تفصیل، حکم، مفصل دلائل

فصل في الرمي ومن سمع حسا ظنه حس صيد فرماه اوارسل كلبا اوبازيا عليه فاصاب صيدا ثم تبين انه حس صيد حل المصاب اى صيد كان لانه قصد الاصطياد وعن ابى يوسف انه خص من ذلك الخنزير لتغلظ التحريم الاترى انه لا تثبت الا باحة فى شئى منه بخلاف السباع لانه يوثر فى جلدها وزفر خص منها مالا يوكل لحمه لان الارسال فيه ليس للاباحة ووجه الظاهر ان اسم الاصطياد لايختص بالماكول فوقع الفعل اصطياداً وهو فعل مباح فى نفسه واباحة التناول ترجع الى المحل فنثبت بقدر ما يقبله لحما وجلدا وقد لا تثبت اذا لم يقبله واذا وقع اصطياد اصار كانه رمى الى صيد فاصاب غيره وان تبين انه حس ادمى اوحيوان اهلى لا يحل المصاب لان الفعل ليس باصطياد والطير الداجن الذى ياوى البيوت اهلى والظبى الموثق بمنزلته لما بينا.

ترجمہ: اگر کسی نے کہیں سے کوئی آہٹ یا حرکت سنی جسے اس نے کسی شکار کی حرکت محسوس کرتے ہوئے اس پر تیر چلا دیا یا اس کے پکڑنے کے لئے اپنا کتا یا باز چھوڑ دیا اور وہ تیر کسی شکار کو جا کر لگ گیا یا کتا نے کسی شکار کو پکڑ لیا جس سے یہ یقین آ گیا کہ وہ کوئی شکار کی ہی آہٹ تھی، اس لئے جو کچھ بھی ہاتھ لگا وہ حلال ہوگا، خواہ وہ کوئی بھی شکار ہو کیونکہ شکاری نے شکار کرنے کا ارادہ کیا تھا، (ف: اس کی وضاحت یہ ہے کہ شکاری نے شکار کی آہٹ سے شکار کا یقین کر کے اپنا تیر چلایا یا کتا وغیرہ چھوڑا جس سے ایک شکار ہاتھ لگ گیا اگرچہ شکار وہی نہ ہو جس کو گمان کر کے اس نے تیر چلایا تھا، تو اس کے حلال ہونے کے لئے صرف اس بات کی شرط ہے کہ جس کی آہٹ سنی وہ شکار ہی ہو، کہ وہ صید یعنی وحشی جانور ہو یہاں تک کہ اگر وہ آہٹ کسی آدمی یا پالتو بکری یا پالتو کبوتر کی ہو تو وہ شکار حلال نہ ہوگا، اور اگر بعد میں یہ معلوم ہو جائے کہ وہ ہرن یا جنگلی کبوتر کی آہٹ تھی یا شیر چیتا وغیرہ ایسے جانور کی تھی جس کا گوشت کھایا نہیں جاتا ہے، پس ان میں سے جو ماکول اللحم ہو اس کے حلال ہونے کا مراد یہ ہے کہ وہ آہٹ حقیقت میں کسی شکار کی ہو خواہ وہ شکار ایسا ہو جس کا گوشت کھایا جاتا ہو، یا وہ ایسا جانور ہو جس کا گوشت کھایا نہ جاتا ہو جیسے شیر و بھیڑ وغیرہ یہانتک کہ جنگلی سور کی آہٹ ہو تو بھی جو شکار ہاتھ آیا حلال ہوگا۔

وعن ابی یوسفؒ الخ: اور امام ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ انہوں نے صید میں سے سور کو علیحدہ کر دیا ہے یعنی وہ کسی حالت میں حلال نہ ہوگا، کیونکہ اس کی حرمت انتہائی غلیظ ہے، (ف: چنانچہ اس روایت کی بناء پر اگر شکاری نے تیر یا کتے کے ذریعہ سے ہرن پکڑا لیکن جو آہٹ پہلے سنی تھی اس کے متعلق معلوم ہوا کہ وہ جنگلی سور کی آہٹ تھی تو یہ شکار جائز نہ ہوگا): **الا تری انه لا تثبت الخ:** کیونکہ اس کے بارے میں دلائل سے ہمیں یہ مسئلہ معلوم ہے کہ شکار کرنے سے اس ناپاک سور کے بدن کے کسی بھی حصہ میں پاکی نہیں آتی ہے، بخلاف شیر وغیرہ کے درندوں کے کہ ان کی کھالوں میں پاکی آ جاتی ہے، (ف: یعنی سور کی حرمت چونکہ انتہائی سخت ہوتی ہے کہ اس کو شکار کر لینے کی وجہ سے اس کے بدن کی کوئی چیز بھی پاک نہیں ہوتی ہے، برخلاف اس کے دوسرے درندوں کے کہ کم از کم ان کی کھالیں پاک ہو جاتی ہیں، اگرچہ ان کا گوشت کھانا حرام ہوتا ہے، لیکن اگر اسے ذبح کر دیا جائے تو اس کا گوشت پاک ہو جاتا ہے، پس جب درندوں میں ان کی کھال پر ذبح کا اثر ہوتا ہے یعنی وہ پاک ہو جاتی ہے تو یہ بات بھی جائز ہو گئی کہ درندوں کے علاوہ جو شکار بھی ہاتھ آ جائے تو اس کے گوشت پاکی اپنا اثر پیدا کرے یعنی وہ پاک ہو جائے، الذخیرہ والمحیط، اس بحث کا خلاصہ یہ نکلا کہ آہٹ پا کر جس جانور کا اندازہ کیا تھا اس کی بجائے دوسرا جو شکار بھی ہاتھ آئے وہ اسی وقت مباح ہوگا جبکہ جس شکار کے ہونے کا اندازہ کیا تھا وہ کسی طرح بھی جائز اور مباح ہو سکتا ہے، یہانتک کہ اگر وہ درندہ ہو تو کم از کم اس کی کھال ہی پاک ہو جاتی ہے تب وہ شکار بھی حلال ہو جائے گا، برخلاف سور کے کہ اس کے بدن کی کوئی چیز بھی پاک نہیں ہو سکتی ہے، اس لئے اس کے بجائے جو شکار بھی ہاتھ آئے گا وہ بھی کسی طرح پاک نہیں ہوگا۔

وزفر خص منها الخ: اور امام زفرؒ نے ان تمام شکاروں میں سے ایسے تمام شکار کو مستثنیٰ کر دیا ہے جن کا گوشت نہیں کھایا جاتا ہو، کیونکہ ایسے کسی بھی شکار کی طرف جانور کو چھوڑنا یا تیر چلانا جس کا گوشت نہیں کھایا جاتا ہے، اس کے گوشت کو حلال کرنے کے لئے نہیں ہوتا ہے، (ف: اس کا حاصل مسئلہ یہ ہوا کہ جانور چھوڑتے وقت جس شکار کے ہونے کا اندازہ کیا تھا اگر وہ ایسا شکار ہوا جس کا گوشت کھانا حلال نہیں ہے لیکن اس کی بجائے جس جانور کا شکار کر لیا اس کا گوشت کھایا جاتا ہے، تو اس کو بھی کھانا حلال نہ ہوگا، کیونکہ جس شکار کی طرف کتا یا باز کو دوڑایا تھا یا اس کو تیر مارا تھا یہ اس کے گوشت کو جائز کرنے کی غرض سے نہیں تھا): **وجه الظاهر ان اسم الخ:** اور ظاہر الروایۃ (یعنی جس میں سور یا غیر ماکول اللحم میں سے کسی بھی جانور کی تخصیص نہیں ہے،) کی وجہ یہ ہے کہ صرف ایسے ہی جانور کو چن کر تو شکار نہیں کیا جاتا ہے جس کا گوشت کھایا جاتا ہے، (ف: بلکہ شکار تو کسی بھی جانور کا کیا جا سکتا ہے، خواہ وہ سور ہی ہو اس لئے اس معاملہ میں ہم جانور کے حلال یا حرام ہونے کا اعتبار نہیں کرتے ہیں، بلکہ اپنے کام یعنی شکار کرنے کا اعتبار کرتے ہیں): **فوقع الفعل اصطیادا:** تو ہمارا یہ کام شکار کرنے کی غرض سے ہوا، (ف: مطلب یہ ہے

کہ جب جھاڑی میں سے کچھ حرکت اور آہٹ شکار ہونے کی پائی گئی تو اس شکار کو حاصل کرنے کی غرض سے تیر چلا دیا یا اپنا کتا یا باز کو اس پر چھوڑ دیا تو اس طرح شکار کرنا یعنی شکار کو پکڑنے کا کام پایا گیا)۔

وهو فعل مباح الخ: اور ایسا کرنا اپنی جگہ پر مباح کام ہے،(ف: تو شکار کرنے والے نے مباح طریقہ یا کام سے شکار مارا لہٰذا شکار حلال ہوگا بشرطیکہ وہ جانور کھانے کے قابل بھی ہو)۔ واباحة التناول الخ: اور اس شکار سے کچھ حاصل کرنے کا تعلق اس محل سے ہے (ف: یعنی جس محل پر یہ کام واقع ہوا اس کو دیکھا جائے گا کہ اس محل میں سے کون کون سی چیز مباح ہے،)۔ فیثبت بقدر الخ: اس لئے اس کی کھال اور گوشت میں سے جون سی اور جتنی چیز پاک اور مباح ہوگی وہ اتنی ہی مباح ہوگی،(ف: اس کا حاصل یہ ہوا کہ شکاری کا فعل شکار اپنی جگہ مباح ہے اب اگر وہ جانور جنگلی اور شکار میں سے ہو پھر دیکھا جائے گا کہ اس کے حصہ بدن کی کون سی اور کتنی چیز مباح ہوا کرتی ہے تو اتنی ہی چیز اس شکار میں سے بھی مباح ہوگی لہٰذا اگر وہ ہرن ہے تو اس کا گوشت اور کھال سب مباح ہیں اور اگر درندہ مثلاً شیر اور چیتا میں سے ہو تو فقط اس کی کھال مباح ہوگی)۔ وقد لا تثبت الخ: اور کبھی محل اور بدن کے اعتبار سے شکار میں سے کوئی چیز بھی مباح نہیں ہوتی ہے، جبکہ وہ اس کے قابل ہی نہ ہو،(ف: مثلاً سور کہ اس کے بدن کی نہ کھال کسی کام کی ہوگی اور نہ ہی اس کا گوشت یا خون کسی بھی مقدار میں مباح ہوگا)۔

و اذا وقع اصطیادا الخ: اور جب جنگلی جانور کو قابو میں لانے کا کام مباح اور شکار کرنا ثابت ہو گیا تو اس کی مثال ایسی ہوگئی گویا کسی شکاری نے ایک شکار کو تیر مارا لیکن وہ کسی دوسرے شکار کو لگ گیا(ف: کہ اس صورت میں یہ دوسرا شکار بالاتفاق مباح ہوگا، اگرچہ وہ پہلا شکار جس کا ارادہ کیا گیا تھا سور ہی کیوں نہ ہو یہ ساری تفصیل اس صورت میں ہوگی جبکہ جو آہٹ سنی گئی تھی وہ واقعۃً کوئی شکار ہی ہو)۔ وان تبین انه الخ: کیونکہ اگر یہ ثابت ہو جائے کہ وہ آہٹ کسی آدمی یا کسی پالتو جانور کی تھی تو اس کے بعد جو بھی شکار ہاتھ آیا ہو وہ حلال نہ ہوگا، کیونکہ اس وقت تیر چلانا یا کتے یا باز کو اس پر چھوڑنا اس صورت میں شکار کرنا نہیں کہلائے گا،(ف: کیونکہ شکار ہونے سے ہی شکار کیا جاتا ہے جبکہ یہ آہٹ شکار کی نہیں تھی اس لئے اس وقت جس جانور کو مارا اسے شکار کے ارادہ سے نہیں مارا گیا لہٰذا وہ مباح نہ ہوگا، اب یہ سوال ہوا کہ اگر بعد میں یہ معلوم ہوا کہ وہ پالتو کبوتر یا پکڑے ہوئے ہرن کی آہٹ ہے تو کیا اس کی اصلیت کا اعتبار ہوگا یا موجودہ حالت کا کیونکہ ہرن اصل میں جنگلی جانور ہے تو جواب یہ ہوگا کہ اس جنگلی ہونے کے اعتبار نہیں ہوگا بلکہ اسے اختیاری ذبح کرنا لازم ہوگا)۔ والطیر الاجن الخ: اور گھر کا پالتو پرندہ وہ ہوگا جو رات کے وقت گھر میں آکر اپنے گھونسلے میں رہتا ہے،(ف: یہ شکار نہیں کہلاتا ہے،)۔ والظبی الموثق الخ: اور بندھا ہوا ہرن بھی پالتو ہرن کے حکم میں ہوتا ہے، اس کی دلیل بھی وہی ہے جو ابھی بیان کی گئی ہے،(ف: یعنی ایسے جانور کو اختیاری ذبح کرنا ہوگا، اور اس کا اضطراری ذبح جائز نہ ہوگا)۔

توضیح: اگر کسی نے کہیں سے کوئی آہٹ سنی جسے شکاری نے شکار سمجھتے ہوئے اس پر تیر چلا دیا یا کتا یا باز چھوڑ دیا اور اس نے شکار کر لیا، اس میں شکار اگر پالتو یا جنگلی حلال یا حرام ہو تو اس کی تفصیل، حکم، اقوال ائمہ کرام، دلائل مفصلہ

ولو رمى الى طائر فاصاب صيدا ومر الطائر ولايدرى وحشى هو اوغير وحشى حل الصيد لان الظاهر فيه التوحش ولو رمى الى بعير فاصاب صيدا ولا يدرى نا دهو ام لا لا يحل الصيد لان الأصل فيه الاستيناس ولو رمى الى سمكة اوجرادة فاصاب صيدا يحل فى رواية عن ابى يوسف لانه صيد وفى اخرى عنه لا يحل لانه لا ذكاة فيهما ولو اصاب المسموع حسه وقد ظنه ادميا فاذا هو صيد يحل لانه لا معتبر بظنه مع تعينه واذا سمى الرجل عند الرمى اكل ما اصاب اذا جرح السهم فمات لانه ذابح بالرمى لكون السهم الة له فتشترط التسمية

عنده وجميع البدن محل لهذا النوع من الذكاة ولا بد من الجرح ليتحقق معنى الذكاة على ما بيناه قال فان ادركه حيا ذكاه وقد بيناها بوجوهها والاختلاف فيها في الفصل الاول فلا نعيده.

ترجمہ :اگر کسی نے ایک پرندہ کو نشانہ لگایااور وہ نکل گیا مگر دوسرا پرندہ اس سے شکار ہو گیا، مگر یہ معلوم نہ ہو سکا کہ جو پرندہ نکل گیا وہ پالتو تھایا جنگلی تھا(ف: پس یہ کس طرح فیصلہ کیا جائے گا کہ ہاتھ آنے والا حلال ہو گایا حرام ہو گا کیونکہ نکل جانے والا اگر پالتو تھا تو یہ حرام ہو گا البتہ اگر وہ وحشی تھا تو یہ حلال ہو گا، تو اس کا جواب یہ ہو گا): **حل الصيد لان الخ**: کہ ہاتھ آنے والا شکار حلال ہو گا کیونکہ بظاہر یہی سمجھا جائے گا کہ نکل جانے والا پرندہ جنگلی ہی تھا،(ف: اور ایسا حکم ظاہری حال پر دیا جاتا ہے جب تک کہ کسی ذریعہ سے اس کے پالتو ہونے کا ثبوت نہ مل جائے، کیونکہ پرندے عموماً وحشی اور جنگلی ہی ہوتے ہیں): **ولو رمى الى بعير الخ**: اور اگر کسی نے کسی اونٹ کو تیر مارا مگر وہ تیر اونٹ کو نہ لگ کر کسی شکار کو لگ گیا، اور یہ معلوم نہ ہو سکا کہ اس وقت وہ اونٹ اصلی حالت میں پالتو ہی تھایا اس میں وحشت اور بدکنے کی عادت آگئی تھی تو یہ شکار حلال نہ ہو گا کیونکہ اونٹ کے بارے میں اصل حکم یہی ہے کہ وہ پالتو ہوتا ہے یعنی وحشی نہیں ہوتا ہے،(ف: اور اگر یہ معلوم ہو جائے کہ وہ اونٹ وحشی ہو گیا تھا، تب وہ شکار کے حکم میں ہو گا اس لئے اس کو شکار کرنے کی نیت سے جو شکار ہاتھ آئے گا وہ حلال ہو گا، اور جب تک اس کی تحقیق نہیں ہو جائیگی تب تک ظاہر حال پر حکم باقی رہے گا، کہ وہ پالتو اور پلا ہوا ہے)۔

ولو رمى الى سمكة الخ: اور اگر کسی نے مچھلی یا ٹڈی کو تیر مارا اور وہ کسی شکار کو جا کر لگ گیا (اور وہ شکار مر گیا) تو امام ابو یوسفؒ سے ایک روایت اس میں یہ ہے کہ یہ شکار حلال ہو گا کیونکہ مچھلی اور ٹڈی بھی شکار ہی ہے، لیکن دوسری روایت میں ہے کہ وہ شکار حلال نہ ہو گا، کیونکہ اس شکار کی طرح مچھلی اور ٹڈی میں ذبح کرنیکا طریقہ نہیں ہے،(ف: یعنی مچھلی اور ٹڈی میں اختیاری یا اضطراری کسی بھی طرح کے ذبح کا حکم نہیں ہے کہ ان کے اضطراری ذبح کے ارادہ سے جس شکار کو تیر لگا ہے وہ بھی حلال ہو جائے، یہ تفصیل اس صورت میں تھی جبکہ جس کی آہٹ سنی گئی تھی یا جسے تیر مارا گیا تھا اس کے سوائے دوسرا جانور شکار ہو گیا ہو): **ولو اصاب المسموع الخ**: اور اگر یہ صورت ہو کہ جس کی آہٹ سنی تھی اسی کو شکاری کا تیر لگ گیا، حالانکہ اسے شکاری نے آدمی سمجھ لیا تھا،(ف: یعنی آہٹ سن کر یہ سمجھا کہ یہ آدمی ہے اور قاتل یاڈا کو ہے اس خیال سے اسے تسمیہ کہتے ہوئے تیر مار دیا اور وہ تیر اسے لگ گیا اور مر گیا مگر بعد میں معلوم ہوا کہ وہ تو آدمی نہیں بلکہ وہ تو جنگلی شکار تھا جب بھی وہ حلال ہو گا): کیونکہ جسے تیر مارا اس کے متعین ہونے کے باوجود اس کے گمان کا کچھ بھی اعتبار نہ ہو گا،(ف: یعنی جب ایک چیز سامنے میں یقینی طور پر موجود ہے، تو تیر مارنا بھی اس کے لئے متعین رہے گا اس کے برخلاف گمان کرنے کا کوئی اعتبار نہیں کیا جائے گا اور جب اس کا شکار ہونا متحقق ہو چکا تو یہی کہا جائے گا کہ اس نے شکار ہی کو مارا ہے لہٰذا اس کا کھانا حلال ہو گا، پھر یہ بات بھی یاد رکھنے کی ہے کہ کتے اور باز وغیرہ میں جس طرح ذبح اضطراری کا طریقہ ہے اس طرح تیر مارنا بھی اضطراری طریقہ ہو گا تو ان سب میں بسم اللہ اکبر کہہ کر شکار کرنا شرط ہو گا لہٰذا جن صورتوں میں اضطراری ذبح جائز ہوتا ہے وہیں پر تیر مارنا بھی صحیح ہو گا)۔

واذا سمى الرجل الخ: اور جب تیر مارنے کے وقت شکاری نے تسمیہ کہہ لیا ہو تو وہ تیر جس شکار کو بھی لگے گا وہ کھایا جاسکے گا،(ف: خواہ شکار ایک ہو یا زیادہ ہو) بشرطیکہ تیر نے اسے زخمی کر دیا ہو اور وہ شکار مر گیا ہو،(ف: یعنی زندہ ہاتھ نہیں آسکا ہے): **لانه ذابح بالرمي الخ**: اس لئے کہ وہ شخص تیر مار کر ہی اسے ذبح کرنے والا بن گیا یعنی تیر سے اسے ذبح کر دیا ہے کیونکہ اس وقت اس کے ذبح کرنے کا آلہ تیر ہی ہے اسی لئے تیر مارتے وقت تسمیہ کہہ لینا شرط ہے، اور ایسے ذبح کے لئے کسی مخصوص جگہ کو کاٹنا یا زخمی کرنا ضروری نہیں ہوتا ہے بلکہ بدن کے کسی بھی حصہ کو زخمی کر دینا کافی ہے، یعنی اس کا تمام بدن ذبح کا محل ہوتا ہے،(ف: اور اس ذبح کے لئے حلق یا سینہ کو زخمی کرنے کی تخصیص نہیں ہے): **ولابدمن الجرح الخ**: اور تیر سے شکار کرنے میں یہ ضروری شرط ہے کہ تیر سے شکار زخمی بھی ہو پھر وہ مرے تا کہ اس میں ذبح کی معنی پورے طور پر صادق

آجائیں، جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کردیا ہے، (ف: چنانچہ حضرت عدی بن حاتمؓ کی حدیث میں صراحت کے ساتھ مذکورہ ہے کہ تیر کے پھل سے جو جانور زخمی ہو کر مرا ہو وہ کھایا جائے، اور جو جانور تیر کی ڈنڈی کی چوٹ کھا کر مرا ہو وہ موقوذہ کے حکم میں ہے اسلئے اسے نہیں کھایا جائے، جیسا کہ صحاح میں ہے، یہ حکم اس وقت ہوگا کہ وہ جانور تیر کے زخم سے مر گیا ہو اور اضطراری ذبح پورا ہو گیا ہو)۔

وان ادرکه حیا الخ: اور اگر شکاری نے تیر سے مارے ہوئے شکار کو زندہ پالیا تو اختیار طریقہ سے اسے ذبح کرنا ضروری ہوگا، (ف: کیونکہ جانور زندہ ہاتھ آجانے کے بعد وہ شکار باقی نہیں رہتا ہے، لہٰذا اسے اختیاری طریقہ سے ذبح کرنا ممکن ہونے کی صورت میں اختیاری ذبح واجب ہو جاتا ہے، یہانتک کہ اگر ایسے جانور کو اختیاری ذبح نہ کیا جائے اور وہ مر جائے تو وہ مردار ہو جاتا ہے، البتہ یہ بات دوسری ہوگی کہ اگر اسے زندہ پایا گیا مگر ذبح کرنے کا کوئی سامان نہ ہو یا زندگی اس کی بالکل آخر ہو خواہ اتنی سی ہو جتنی کہ ذبح کئے ہوئے جانور کے فوراً بعد ہوتی ہے، یا اس سے اتنی زائد ہو کہ آئندہ اس کے بچنے کی امید باقی ہو یا نہ ہو تو اس کے مختلف احکام ہیں جن میں سے کچھ اتفاقی اور کچھ اختلافی بھی ہیں: **وقد بیناها بوجوهها الخ:** ہم نے ان تمام صورتوں کو اختلاف کے ساتھ پہلی فصل جوارح میں بیان کردیا ہے، لہٰذا ان کو دوبارہ بیان کرنے کی ضرورت محسوس نہیں کرتے ہیں۔

توضیح: اگر کسی نے ایک پرندہ کو تیر سے نشانہ کیا جس سے وہ پرندہ تو نکل گیا مگر دوسرے کو لگ گیا اور وہ مر گیا مگر یہ معلوم نہ ہو سکا کہ پہلا پرندہ پالتو تھا یا جنگلی تھا، اگر کسی نے اونٹ کو تیر مارا وہ اونٹ کو نہ لگا بلکہ کسی شکار کو لگ گیا اور یہ معلوم نہ ہو سکا کہ اونٹ اس وقت پالتو حالت میں تھا یا وحشی بن گیا تھا، اگر کسی نے مچھلی یا ٹڈی کو تیر مارا اور وہ کسی شکار کو لگ گیا اور وہ مر گیا، مسائل کی تفصیل، اقوال ائمہ، حکم، مفصل دلائل

قال واذا وقع السهم بالصيد فتحامل حتى غاب عنه ولم يزل في طلبه حتى اصابه ميتا اكل وان قعد عن طلبه ثم اصابه ميتا لم يوكل لماروى عن النبي عليه السلام انه كره اكل الصيد اذا غاب عن الرامي وقال لعل هوام الارض قتلته ولان احتمال الموت بسبب اخر قائم فما ينبغي ان يحل اكله لان الموهوم في هذا كالمتحقق لما رويناالا انااسقطنا اعتباره مادام في طلبه ضرورة ان لا يعرى الاصطياد عنه ولا ضرورة فيما اذا قعد عن طلبه لا مكان التحرزعن توار يكون بسبب عمله والذى رويناه حجة على مالك في قوله ان ماتوارى عنه اذا لم يبت يحل فاذا بات ليلة لا يحل ولو وجد به جراحة سوى جراحة سهمه لا يحل لانه موهوم يمكن الاحتراز عنه فاعتبر محرما بخلاف وهم الهوام والجواب في ارسال الكلب في هذا كالجواب في الرمي في جميع ما ذكرناه.

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر شکار کو تیر لگا جس سے وہ گر پڑا مگر مشکلوں کے ساتھ وہ اٹھا اور آہستہ آہستہ چلتے ہوئے شکاری کی نظروں سے غائب ہو گیا، مگر شکاری مسلسل اس کی تلاش میں لگا رہا یہانتک کہ آخر اسے مردہ پالیا تو وہ کھایا جاسکے گا، اور اگر شکاری نے اس کی تلاش چھوڑ دی اور تنگ آکر بیٹھ گیا پھر اسے مردہ حالت میں پایا تو وہ کھایا نہیں جاسکے گا: **لما روى عن النبي عليه السلام الخ:** اس روایت کی دلیل کے پیش نظر جو رسول اللہ ﷺ سے منقول ہے کہ آپ نے ایسے شکار کے کھانے کو مکروہ بتلایا ہے جو اپنے تیر مارنے والے شکاری کی نظروں نے مار ڈالا ہو، (ف: اس حدیث کو ابن ابی شیبہ نے حضرت ابو رزین العقیلیؓ سے مرفوعاً روایت کیا ہے، اور الطبرانی نے بھی اس کی روایت کی ہے، اور ابوداؤد نے اسے مرسلاً روایت کیا ہے اور عبدالرزاق نے اسی معنی میں حضرت عائشہؓ سے قصہ کے ساتھ روایت کیا ہے، لیکن اس کی اسناد میں عبدالکریم ابوامیہ ضعیف ہیں۔

ولان احتمال الموت الخ:اوراس کی دوسری دلیل یہ ہے کہ تیر کھانے کے علاوہ دوسرے سبب سے بھی تو اس شکار کے مر جانے کا احتمال بہر باقی ہے مثلاً کسی کیڑے یا سانپ وغیرہ کے کاٹنے سے وہ مرا ہو اس لئے اسے نہیں کھانا چاہئے کیونکہ ایسے معاملہ میں صرف احتمال کا ہونا بھی واقع کے مانند ہوتا ہے، اسی حدیث مذکور ہے، البتہ اتنی بات ہے کہ اس احتمال کو ہم نے اس صورت میں اس وقت تک در گزر رکھا جبتک کہ شکاری اس شکار کی تلاش میں لگا ہوا ہو کیونکہ عموماً شکار کرنے میں شکار غائب ہو جاتا ہے اور چھپ جاتا ہے، لیکن جب شکاری اپنے شکار کی تلاش سے مایوس ہو کر بیٹھ جائے تو اس احتمال کو باقی رکھنے کی ضرورت نہیں رہتی ہے، کیونکہ جانور جس وجہ سے غائب ہوا ہے اس میں دوسرے احتمال سے بچنا اس طرح ممکن ہوتا ہے،(ف: کہ شکاری اس کی تلاش میں لگا رہے، اسی لئے ہم نے گمان کیا کہ شاید وہ غائب ہو گیا ہے، اور اس بات کا بھی احتمال ہے، کہ شاید وہ کسی دوسری وجہ سے مر گیا ہو اس لئے یہ کہا جائے گا کہ اگر شکاری نے اپنے شکار کی تلاش میں کوتاہی کی اور اسے چھوڑ کر بیٹھ گیا تو یہ احتمال قوی ہو سکتا ہے کہ کسی دوسرے ہی سبب سے وہ مر گیا ہو اسی لئے اس کا کھانا حلال نہیں ہو گا)۔

والذی روینا الخ:اور اوپر میں جو حدیث ہم نے بیان کی ہے وہ امام مالکؒ کے مسلک کے خلاف دلیل ہے جس میں وہ فرماتے ہیں کہ جو شکار اس کی نظر سے غائب ہوا اگر وہ رات بھر غائب نہیں رہا ہو تو وہ حلال ہو گا، اور اگر رات پوری گزر گئی ہو تو وہ حلال نہیں ہو گا،(ف: لیکن یہ سب مباحث حضرت عدی بن حاتمؓ کی اس مروی حدیث سے ہے جس میں یہ بھی مذکور ہے، کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے پھر اگر تمہارا زخمی شکار تم سے ایک دن غائب رہ جائے اور ملنے پر تم اس میں اپنے تیر کے زخم کے علاوہ دوسرا کوئی اثر نہ پاؤ تو اگر تم اسے کھانا چاہو تو کھالو، رواہ البخاری، اور بخاری ہی کی ایک روایت میں ایک دن یا دو دن کا لفظ بھی موجود ہے، تیز حضرت عدیؓ کی ایک اور روایت میں یہ بھی ہے کہ جب اس شکار میں تم اپنے تیر کے علاوہ کسی اور چیز کا اثر نہ پاؤ اور تم کو یہ یقین ہو تا ہو کہ تمہارے تیر ہی سے وہ شکار مرا ہے تو تم اس کو کھالو، اس کی روایت ترمذی نسائی اور دار قطنی نے کی ہے، پھر ترمذیؒ نے یہ بھی کہا ہے کہ یہ حدیث صحیح ہے، اور حضرت ابو ثعلبہؓ کی حدیث میں اس شخص کے بارہ میں ہے کہ اگر تم نے تین دنوں کے بعد اپنا شکار پایا کہ تو جب تک کہ تم اس شکار میں بدبو نہ پاؤ اس وقت تک تم اسے کھاؤ، اس کی روایت مسلم نے کی ہے، اور بھی دوسری روایت میں کتے کے شکار کے بارے میں فرمایا ہے کہ، تین دنوں کے بعد بھی تم اسے کھا سکتے ہو البتہ اس وقت اگر اس میں بدبو پاؤ تو اسے چھوڑ دو، رواہ مسلم۔

پس ان مختلف روایات کے پیش نظر تحقیق کا مقام واللہ تعالیٰ اعلم یہ ہے کہ حنفیہ کے مذہب کے بارے میں جو حکم بتلادیا گیا ہے کہ نہ کھایا جائے اس کی مراد یہ ہے کہ ایسے شکار کو احتیاطاً ترک کر دیا جائے یعنی نہ کھایا جائے، اور اس سے اس کا بالکل حرام ہو جانا ہی مراد نہیں ہے، اور اس احتیاط کی وجہ وہی حدیث ہے جو مصنفؒ نے بیان فرمائی ہے، وہ اگرچہ مرسل مان لی جائے جب بھی اس سے کوئی فرق نہیں آتا ہے، کیونکہ مرسل روایت بھی ہمارے نزدیک قابل حجت ہوتی ہے، اس لئے اس سے ترک کا ہی فائدہ حاصل ہوتا ہے، اور جن احادیث سے ایسے شکار کو کھانا جائز معلوم ہوتا ہے، وہ ان صورتوں کے لئے ہیں جبکہ شکاری کو اس بات کا یقین ہو کہ ہمارے تیر سے زخمی ہو کر مرنے کے سوا کسی جانور یا زہر یا کسی اور سبب سے یہ نہیں مرا ہے، اور ایسے معارضہ میں اگرچہ اسناد کے اعتبار سے دونوں میں مساوات نہیں ہے مگر ہم نے احتیاط کی بناء پر محرم ہونے کی ترجیح دی ہے، اور خود مصنفؒ نے بھی استدلال کرتے ہوئے اسی بات کی طرف اشارہ کیا ہے، کیونکہ فرمایا ہے کہ اس احتمال کی وجہ سے اسے حلال نہیں ہونا چاہئے حالانکہ بیان کیا ہوا احتمال حرام بنانے کا سبب نہیں ہو سکتا ہے، اسی لئے جب شکاری اپنے شکار کی تلاش میں لگا رہے تو اس وقت کسی اور صورت سے شکار کے مر جانے کے احتمال کا اعتبار نہیں رکھا بلکہ اسے ختم کر دیا، اس کی علاوہ اس احتمال کو نظر انداز کر دینے کی ضرورت بھی باقی رہتی ہے، اس لئے کہ شکار کو تیر مارنے کے بعد وہ نظروں سے چھپ جایا کرتا ہے، اس لئے تمام باتوں کا خیال رکھتے ہوئے یہی نتیجہ نکالنا پڑتا ہے، کہ ممانعت کی احادیث سے شکار کا حرام ہونا مراد نہیں ہے بلکہ اس سے احتیاط کرنے کا حکم

ہے، اور غالباً امام مالکؒ کی بھی یہی مراد ہے، اس کے علاوہ اس جگہ ایک دوسری وجہ یہ بھی ہو سکتی ہے کہ غائب ہو جانے کی صورت میں جب خود مارنیوالے کو یہ یقین نہ ہو کہ یہ شکار صرف میرے تیر مارنے سے ہی مرا ہے، تو اس وقت شکار حرام ہوگا، اور جب اپنے ہی تیر سے شکار کے مر جانے کا یقین ہو تب وہ مباح ہوگا، اسی لئے حدیث میں فرمایا گیا ہے کہ اگر تمہارا جی چاہئے تو اپنا شکار کھالو یعنی اگر احتیاط کرنی چاہو تو اولیٰ یہ ہوگا کہ نہ کھاؤ، واللہ تعالیٰ اعلم۔

ولو وجد به الخ: اور اگر شکاری اس غائب شکار کو پانے کے بعد اس میں اپنے تیر کے زخم کے علاوہ کسی اور قسم کا بھی زخم یا چوٹ کا نشان پائے تو اسے کھانا حلال نہ ہوگا، (ف: پس اس صورت میں اس کے حرام کرنے کی صراحت کر دی ہے، یعنی صاف صاف فرمادیا ہے کہ اسے نہ کھاؤ اور یہ نہیں فرمایا کہ اسے نہیں کھانا چاہئے، کیونکہ احادیث میں اس کی تصریح موجود ہے: لانه موهوم يمكن الاحتراز الخ: کیونکہ یہ ایسا معمولی اور موہومی احتمال ہے جس سے بچنا ممکن ہے اس لئے اسے حرام والا ہی کہا جائے گا، بخلاف زمینی کیڑے مکوڑوں کے احتمال کے (ف: یعنی اگر اس کا احتمال ہو کہ اسے کیڑوں نے کاٹ کر مار دیا ہے، خلاصہ یہ ہوا کہ شکار کا زخمی ہو کر نظروں سے غائب ہو جانا معمولی بات ہے اور اکثر ہوتا رہتا ہے، لیکن نظروں سے غائب ہو کر شکار کے مردہ پانے کی صورت میں یہ احتمال ہوتا ہے کہ کسی زہریلے کیڑے نے اسے کاٹ کر مار دیا ہو، اگر ہر جگہ اسی احتمال کا خیال کیا جائے تو تقریباً لوگوں کا شکار کا خیال کرنا ہی ختم ہو جائے گا، حالانکہ اس کی ضرورت اتنی زیادہ ہوتی ہے، کہ اس سے بچنا ممکن نہیں ہے، لہذا جبتک کہ پورا احتمال نہ ہو اس کا اعتبار نہیں کیا جائے گا، اور اگر اس مردہ شکار میں شکاری کے تیر کے زخم کے علاوہ اور بھی کوئی دوسرا زخم پایا جارہا ہو تو اس میں یہ احتمال نکل آتا ہے کہ دوسری چوٹ یا زخم سے وہ شکار مرا ہو، مگر یہ احتمال ہر شکار کے ساتھ لازم نہیں ہوتا ہے کہ جو بھی نظر سے غائب ہوا سے لامحالہ دوسرا زخم بھی لگا ہو، پس اس احتمال کا اعتبار کرنا ضروری ہوگا، لہذا ایسا شکار حرام ہو جائے گا، م، ک۔)۔

والجواب فی هذا الخ: ابھی ہم نے تیر مار کر شکار کو زخمی کرنے اور اس کے بعد اس کے غائب رہ کر مردہ یا زندہ پائے جانے کی صورتوں میں احکام بیان کئے ہیں وہی تمام احکام ان صورتوں میں بھی ہوں گے، جبکہ کسی نے اپنے شکاری کتا یا باز وغیرہ کو شکار پر چھوڑا اور کتے یا باز نے شکار کو زخمی کر دیا مگر وہ وہاں سے غائب ہو جانے کے کچھ عرصہ بعد مردہ پایا گیا کہ اگر شکاری اپنے شکار کو تلاش کر کے تھک کر نہ بیٹھا ہو تو اس شکار کا کھانا حلال ہوگا، بشرطیکہ اس زخم کے علاوہ دوسرا زخم اس میں نہ ہو، اور اگر دوسرا زخم ہو تو حلال نہ ہوگا۔

توضیح: اگر شکار کو کسی نے تیر مارا یا اس پر کتا یا باز کو دوڑایا جس نے اسے زخمی کر دیا پھر شکاری اس کی تلاش میں رہا بعد میں وہ مردہ یا زندہ ملا، مسائل کی پوری تفصیل، احکام، اقوال ائمہ، مفصل دلائل

قال واذا رمى صيدا فوقع في الماء اووقع على سطح اوجبل ثم تردى منه الى الارض لم يوكل لانه المتردية وهو حرام بالنص ولانه احتمل الموت بغير الرمى اذ الماء مهلك وكذا السقوط من عل يؤيد ذلك قوله عليه السلام لعدى رضى الله عنه وان وقعت رميتك فى الماء فلا تاكل فانك لا تدرى ان الماء قتله اوسهمك وان وقع على الارض ابتداء اكل لانه لا يمكن الاحتراز عنه وفى اعتباره سد باب الا صطياد بخلاف ما تقدم لانه يمكن التحرزعنه فصار الاصل ان سبب الحرمة والحل اذا اجتمعا وامكن التحرزعما هو سبب الحرمة ترجح احتياطاًوان كان ممالا يمكن التحرز عنه جرى وجوده مجرى عدمه لان التكليف بحسب الوسع فممايمكن التحرز عنه موضع الى موضع حتى تردى الى الارض اورماه فوقع على رمح منصوب اوقصبة قائمة

اوعلی حرف آجرة لاحتمال ان حد هذه الاشياء تتله ومما لايمكن الا حترازعنه اذا وقع علی الارض كما ذكرناه اوعلی ما هو فی معناه كجبل اوظهر بيت اولبنة موضوعة اوصخرة فاستقر عليها لان وقوعه عليه وعلی الارض سواء وذكرفی المنتقی لو وقع علی صخرة فانشق بطنه لم يوكل لاحتمال الموت بسبب اخر الحاكم صححه الماجم الشهيد وحمل مطلق المروی فی الاصل علی غير حالة الانشقاق وحمله شمس الائمة السرخسی علی ما اصابه حد الصخرة فانشق بطنه بذلك وحمل المروی فی الاصل علی انه لم يصبه من الاجرة الا ما يصيبه من الارض لو وقع عليها وذلك عفو وهذا اصح وان كان الطير مائيا فان كانت الجراحة لم تنغمس فی الماء اكل وان انغمست لا يوكل كما اذا وقع فی الماء.

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی نے شکار کو تیر مارا جس سے وہ پانی میں گر کر مر گیا یا زخمی ہو کر کسی چھت پر یا پہاڑ پر گرا اور وہاں سے لڑھک کر زمین پر گرا اور مر گیا تو وہ کھانے کے لائق نہیں رہا کیونکہ یہ شکار متردیہ ہو گیا جو کہ نص قرآن سے حرام ہے، (ف: کیونکہ اس کے بارے میں یہ تحقیق نہیں ہو سکتی ہے، کہ وہ ذبح کئے ہوئے جانور کی طرح پانی میں یا پہاڑ سے گرا ہے،): ولا نہ احتمل الموت الخ: اور اس دوسری دلیل سے بھی حرام ہے کہ اس شکار میں اس بات کا بھی احتمال رہتا ہے کہ اس کے تیر کے علاوہ کسی اور وجہ سے بھی مرا ہو، کیونکہ پانی میں گرنے سے شاید پیٹ میں پانی چلے جانے سے مرا ہو کہ پانی بھی موت کا سبب ہوا کرتا ہے، اسی طرح سے اوپر سے خواہ چھت سے ہو یا پہاڑی سے گرنے سے بھی تو موت آجایا کرتی ہے، اور اس احتمال کے تائید خود رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان سے بھی ہوتی ہے جو آپ نے حضرت عدیؓ سے فرمایا تھا کہ جس جانور کو تم نے تیر مارا ہے اور وہ پانی میں گر کر مر گیا ہو تو تم اس کو نہ کھاؤ کیونکہ اس کے بارے میں تم کو یہ نہیں معلوم ہے کہ پانی نے اسے مار ڈالا ہے یا تمہارے تیر نے اسے مارا ہے، رواہ مسلم۔

ولو وقع علی الارض الخ: اور اگر وہ شکار تمہارا تیر کھانے کے ساتھ ہی زمین پر گر پڑا ہو تو وہ کھایا جا سکتا ہے، کیونکہ اس طرح گرنے سے بچنا عموماً ممکن نہیں ہوتا ہے، اگر اس صورت میں دوسرا احتمال پیدا کیا جائے تو پھر جانوروں کے شکار کا دروازہ ہی بند ہو جائے گا، کیونکہ شکار چوٹ کھا کر اسی طرح زمین پر گرا ہی کرتا ہے، برخلاف پہلی صورت کے، (ف: جبکہ شکار تیر کھا کر پہلے کسی اونچی جگہ چھت یا پہاڑ پر گرا پھر وہاں سے ٹکراتے ہوئے زمین پر گرا اور گرتے وقت اس میں ذبح کئے ہوئے جانور سے زائد زندگی باقی رہ گئی تھی، تو وہ مردار ہو گا، کیونکہ اس سے بچنا ممکن ہے، (ف: اس لئے اس کا اعتبار کیا جائے گا)۔

فصار الاصل ان الخ: تو ان مسائل سے یہ قاعدہ کلیہ معلوم ہوا کہ جب حلت اور حرمت دونوں کے اسباب کسی جگہ اکٹھے ہو جائیں اور اس میں حرمت کے سبب سے بچنا ممکن بھی ہو تو احتیاطاً حرمت کے سبب کو ترجیح دی جائیگی، اور اگر حرمت کے سبب سے بچنا ممکن نہ ہو تو اس کے ہونے کو نہ ہونے کے جیسا سمجھیں گے، کیونکہ شرعاً وسعت اور طاقت کے مطابق ہی کسی کو من عند اللہ ذمہ دار بنایا جاتا ہے، (ف: اور جب کسی چیز سے بچنا اپنے اختیار میں نہ ہو تو اس کا ذمہ دار بھی نہیں بنایا جاتا ہے، اس کی مزید وضاحت اس طرح سے ہو گی کہ جانوروں کا شکار کرنا جائز فرمایا گیا ہے، لیکن متردیہ او موقوذہ جانوروں کو حرام کہا گیا ہے، متردیہ سے مراد وہ جانور ہے جو پہاڑ یا چھت وغیرہ کسی اونچی جگہ سے گر کر مر جائے یعنی کسی جانور کی موت کا سبب بظاہر اسی طرح گر جانا ہو، اور موقوذہ اس جانور کو کہا جاتا ہے جو دھکہ یا چوٹ یا دباؤ سے کسی زخم کے بغیر مر جائے، پس کسی جانور کو تیر مارنے کی بعد دو حال سے خالی نہیں ہو گا، ایک یہ کہ اس تیر سے ایسا زبردست زخم ہوا ہو کہ وہ اسی وقت ذبح کئے ہوئے جانور کی طرح بے جان ہو گیا ہو یا اتنا زیادہ زخم نہ ہو اب اگر وہ مذبوح کی طرح بالکل بے جان ہو گیا ہو وہ خواہ پانی میں گرے یا کسی چیز سے زور دار ٹکرا جائے یا پہاڑ پر گر کر پھر زمین پر گرے اس میں کوئی فرق نہیں آئے گا یعنی ذبیحہ کی طرح حلال ہو گا، اور اگر زخمی ہونے کے بعد بھی اس میں اتنی جان باقی رہ گئی جو مذبوح سے زائد ہو تو اب ان باتوں میں سے کوئی ایک بات ہو جانے سے اس کی موت کے دو اسباب

ہو سکتے ہیں ایک تو یہ کہ پہلے تیر کے اثر سے ہی وہ مر گیا ہوگا، یا آخر اسی سے مر جاتا یا یہ کہ شاید زندہ ہاتھ آجائے تو اسے ذبح کرنا ضروری ہوگا۔

پھر اگر ایسا جانور پانی میں گر گیا یا پہاڑ پر گر کر آخر میں زمین پر آگیا جس سے اسے چوٹ آگئی تو اس میں اس بات کا زیادہ احتمال ہو جاتا ہے کہ تیر کے زخم کے سوا ان میں سے کسی سبب سے اس کی موت واقع ہوگئی ہو، اب اگر واقعۃً اسی قسم کے کسی سبب سے وہ مرا ہو تو اسے مردار کا حکم دیا جائے گا، اور ہم اسی سبب کو اس پر غالب مانیں گی، کیونکہ اس کو حلال کہہ لینے کے مقابلہ میں حرام کہہ دینے سے بچنا ہی زیادہ اہم بات ہوگی، اس لئے کہ اگر شکاری نے اسے حلال صورت میں کھایا تو اس کی کوئی گرفت نہ ہوگی، اور اگر برعکس وہ حرام ہو گیا اور اسے کھالیا جائے تو مستحق جہنم ہونا پڑے گا لہٰذا اس سے بچنا ضروری ہوگا، کیونکہ آدمی ایسے شکار کے کھانے سے بچ سکتا ہے، جو تیر کے زخم کھا کر اس طرح ٹکرا کر یا چوٹ پا کر مرے اس لئے کہ اس کے ہر شکار کو اسی طرح چوٹ کھا کر مرنا لازمی بات نہیں ہوتی ہے، کہ ایسا اتفاقاً ہو جاتا ہے، اگر کوئی کہے کہ جس جانور کا بھی شکار کیا جائے گا وہ تو ضرور زمین پر دھم سے گرے گا تو اس میں بھی اس بات کا احتمال باقی رہ جائے گا کہ وہ بھی اسی گرنے اور اس کے صدمہ سے مرا ہو، ایسا ہونے سے آدمی کا ہر شکار حرام ہو جائے گا، پس اس کا جواب یہ دیا جائے گا کہ یہاں تو یقینی ہے کہ شکار کو تیر لگنے سے لامحالہ فوراً ہو یا ٹھہر کر زمین پر گرنا ہی ہوتا ہے، لیکن وہ دو حال سے خالی نہیں ہوتا ہے، کہ وہ جانور یا ہرن وغیرہ چرندوں میں سے ہوگا تو اس کے لئے اس طرح گرنا موت کا سبب نہیں بنتا ہے جبتک کہ وہ کافی اونچے نہ گرے، اور یا وہ اڑنے والے جانوروں یعنی پرندوں میں سے ہوگا تو وہ زمین پر گرنے تک اپنی اصلی قوت رکھتا ہے اسی لئے زمین پر گرنے سے اس کی موت واقع نہیں ہوتی ہے، کیونکہ اگر وہ ذبح کئے ہوئے جانور کی طرح بے حس ہو کر گرا ہے تو گرنے سے پہلے ہی وہ ختم ہو چکا ہے۔

اگر اس میں کچھ جان باقی ہو تو وہ اپنی طاقت سے خود کو کچھ سنبھالتے ہوئے گرے گا پھر مرے گا، اس وقت وہ زخم اور چوٹ کھا کر مرے گا، اس کے برخلاف اگر وہ پہاڑ سے ٹکرائے گا تو ٹکرانا ہی اس کی موت کا سبب بن جائے گا، پھر ہر شکار چار و ناچار مجبوراً زمین پر گرتا ہے جسے بچانا شکاری کے بس کی بات نہیں ہوتی ہے، اسی لئے اللہ تعالیٰ نے جب شکار کو حلال کیا تو قطعی طور سے یہ نہیں کہا ہے کہ پرندہ کسی طرح بھی زمین پر گرنے نہ پائے کیونکہ کسی بھی شکار کو زمین پر گرنے نہ دینا شکاری کے بس میں نہیں ہوتا ہے، جبکہ دوسرے موقع پر اللہ تعالیٰ نے یہ فرمادیا ہے کہ ہم نے کسی پر بھی اس کی وسعت اور طاقت سے زیادہ تکلیف مقرر نہیں کی ہے، اس سے یہ معلوم ہوا کہ جس ذات نے شکار کرنے کو حلال کیا ہے اس نے اس شکار کے لوازمات سے بچنے کا حکم نہیں دیا ہے، تو ان باتوں سے ہمیں یہ بات بھی معلوم ہو گئی کہ شکار کرنا ہمارے لئے حلال کر دیا گیا، اور جو چیز اس شکار کے لوازمات میں سے اس طرح کی ہو کہ اس سے بچنا ممکن نہ ہو اس کا اعتبار نہیں کیا گیا ہے، اور جو چیز ایسی نہ ہو یعنی شکار کے لئے اس کا ہونا لازم نہ ہو تو اس سے بچنا ممکن ہوگا، اس لئے شاید کہ اسے معاف کر دیا جائے یا اس کا اعتبار کر لیا جائے، لیکن جب اس کے بارے میں ہمیں کوئی حکم صراحت کے ساتھ معلوم نہیں ہو سکا تو ہم نے اسی کا اعتبار کیا اس میں احتیاط پر عمل ہو جاتا ہے)۔

فمما یمکن التحرز الخ: پس جن چیزوں سے بچنا ممکن ہو سکتا ہے (اور ان کی وجہ سے شکار کو حرام رکھا جاتا ہے) یہ ہے کہ شکار زخمی ہونے کے بعد درخت پر گرا (یعنی ہرن وغیرہ جن کے متعلق یہ گمان ہو کہ وہ درخت پر گرنے کی وجہ سے ہی مرا ہے)، یا دیوار پر گرا یا پکی اینٹ پر گرا پھر وہاں سے زمین پر گرا (ف: تو اس میں یہ احتمال رہ جاتا ہے کہ وہ شکار زمین پر آنے سے درخت یا دیوار یا اینٹ سے ٹکرانے اور اس کی چوٹ سے مر گیا): **او رماہ وھو علی جبل الخ**: یا شکاری نے پھر جانور کو پہاڑ پر دیکھ کر تیر مارا اور وہ زخمی ہو کر وہاں سے ایک جگہ سے دوسری جگہ پر لڑھکتا ہوا گر تا پڑتا زمین تک آگیا (ف: تو زیادہ تر احتمال اسی بات کا رہتا ہے کہ وہ اس میں چوٹ پر چوٹ کھاتا ہوا مر گیا ہو، اور اس کے کھانے سے بچنا ممکن ہے اس لئے کہ ہر شکار کے ساتھ ایسا ہی حادثہ پیش آنا لازم نہیں ہوتا ہے،): **او رماہ فوقع الخ**: یا شکاری نے کسی جانور کو تیر مارا (اسے تیر لگا مگر اتنی زیادہ چوٹ

نہیں لگی کہ وہ مذبوح کے جیسا ہو جائے) پھر وہ وہاں سے نیچے کی طرف ایک کھڑے ہوئے نیزہ پر گرایا کھڑے نرکل پر گرایا تختہ اینٹ کی نوک یا دھار پر گرا، (ف: تو ایسے زخمی یا مردہ شکار کے کھانے سے بھی احتراز کرنا چاہئے)۔

لاحتمال ان هذه الخ: اس احتمال کی وجہ سے کہ اس شکار کو ان ہی چیزوں نے مار ڈالا ہو ان احتمالات کی رہنے کے باوجود ہر شکار کے ساتھ ایسے ہی حادثات کا پیش آجانا لازمی بات نہیں ہے، اس لئے ان کے کھانے سے بچنا ممکن ہے، ساتھ ہی ان کے معاف ہونے کی دلیل موجود نہیں ہے، لہٰذا احتیاطاً ان کو حرام ہی سمجھا جائے گا، اور اسی طرح احتیاط کرنا واجب ہوگا): **ومما لا یمکن الاحتراز الخ**: اور ان صورتوں میں سے جن سے بچنا ممکن نہیں ہے یہ بھی کہ جب شکار زخمی ہونے کے بعد زمین پر اس طرح گرے جیسے کہ ہم نے ابھی بیان کیا ہے، (ف: یعنی کسی چیز سے ٹکرائے بغیر براہ راست زمین پر گرے تو اسے کھانا جائز ہوگا کیونکہ ہر شکار کا زمین پر گرنا لازمی بات ہے): **اوعلی ما هو فی معناه الخ**: یا وہ شکار تیر کھا کر کسی ایسی چیز پر گرا جو زمین پر گرنے کے معنی میں ہو مثلاً پہاڑ یا چھت یا کچی اینٹ کے ڈھیر یا پتھر پر گر کر وہیں پر رہ گیا، (ف: یعنی وہاں سے پھر زمین پر نہیں گرا تو گویا وہ براہ راست زمین ہی پر گرا): **لان وقوعه الخ**: کیونکہ ایسے شکار کا ان چیزوں پر گرنا، اور براہ راست زمین پر گرنا برابر ہے، (ف: اس جگہ کچی اینٹ کی قید سے اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ پکی اینٹ کی جیسی دھار نہیں ہے جس سے دوسرا احتمال نکل آئے)۔

وذکر فی المنتقی الخ: اور حاکم شہیدؒ نے المنتقی میں فرمایا ہے کہ اگر وہ شکار کسی پتھر پر گرا جس سے اس کا پیٹ پھٹ گیا تو وہ کھانے کے لائق نہ ہوگا، کیونکہ اس میں دوسرا یہ احتمال پیدا ہو جاتا ہے، کہ وہ جانور تیر کے زخم کے سوا دوسرے سبب سے مرا ہو، (ف: یعنی پتھر کی چوٹ کھانے سے اس کا پیٹ پھٹا اور وہ مر گیا ہو): **وصححه الخ**: اور حاکم شہیدؒ نے اس قول کو ذکر کرنے کے بعد خود ہی اس کی تصحیح بھی کر دی ہے، (ف: لیکن امام محمدؒ نے مبسوط میں فرمایا ہے کہ اگر پتھر پر گر کر پھر گیا تو اس کا کھانا حلال ہوگا، حالانکہ یہ حکم مطلق ہے کہ خواہ اس کا پیٹ پھٹا ہو یا نہ پھٹا ہو، اور اس میں یہ بات بھی ممکن ہی کہ پتھر پر گرنے میں اس کی چوٹ کا اثر اور صدمہ ظاہر نہ ہوا ہو، اسی بناء پر حاکم شہیدؒ نے اس کو اس طرح صحیح فرمایا ہے کہ اگر پتھر کی چوٹ کا اثر ظاہر نہ ہو تو اس کا کھانا حلال ہوگا: **وحمل المطلق الخ**: اور حاکم شہیدؒ کے کلام کو ایسی حالت میں محمول کر دیا کہ جب وہ شکار کو پتھر کی دھار لگ گئی ہو یعنی اس کے دھار سے اس کا پیٹ پھٹا ہو، (ف: اس طرح صرف پتھر پر شکار گرنے سے وہ حرام نہیں ہوگا، بلکہ پتھر پر گرے یا زمین پر گرے دونوں حالتیں برابر ہوں گی، لیکن اگر پتھر پر گرنے سے اس کو اس پتھر کی دھار سے چوٹ اور زخم پہنچے تب وہ حرام ہو جائے گا)۔

وحمل المروی فی الاصل الخ: اور شمس الائمہ سرخسیؒ نے مبسوط کی اس روایت کو اس حالت پر محمول کیا ہے کہ شکار کو پختہ اینٹ یا پتھر سے غیر معمولی چوٹ نہیں پہنچی ہو، بلکہ صرف اتنی سی چوٹ لگی ہو جو عموماً زمین پر گرنے سے لگ سکتی ہے، جبکہ اتنی چوٹ قابل معافی ہوتی ہے، (ف: چنانچہ خود ان صورتوں میں جن سے بچنا ممکن ہوتا ہے، یہ صورت بیان کی گئی ہے، کہ ایک شکار کسی پکی اینٹ پر کچھ اس طرح گرا کہ جس کی دھار سے سخت چوٹ لگ گئی ہو، تو اسی صورت کا پتھر سے چوٹ آنے میں بھی اعتبار ہوگا، پس امام محمدؒ کا کلام جو مبسوط میں مذکور ہے اس میں کچھ تخصیص نہ ہونے سی اس بات پر دلالت پائی جاتی ہے کہ اس کی مراد یہی ہے کہ پتھر پر پرندہ کے گرنے سے اسے زائد کوئی خاص چوٹ نہ پہنچی ہو، مصنفؒ نے فرمایا کہ یہی معنی مراد لینا بہت ہی صحیح ہی، (ف: یعنی شمس الائمہؒ نے جس طرح مفہوم کو متعین کیا ہے یہی اصح ہے، کیونکہ اگر وہ شکار زمین پر اس طرح گرے کہ اس کا پیٹ پھٹ جائے تو اسے کھانا حلال ہوگا، اسی طرح اگر پہاڑ پر گرے اور اس کا پیٹ پھٹ جائے یا نہ پھٹے، ہر صورت وہ حلال ہوگا، جیسا کہ مبسوط میں بیان کیا گیا ہے، البتہ اگر پہاڑ میں پتھر کی دھار سے یا زمین پر اینٹ کی دھار سے پیٹ پھٹ جائے تو اس کا کھانا حلال نہ ہوگا، لہٰذا شکار کا زمین پر گرنا اور پہاڑ پر ٹھہرنا دونوں صورتوں کا حکم برابر ہوگا، پھر اوپر میں یہ بات معلوم ہو چکی ہے کہ شکار

کے حرام ہونے کے جتنے اسباب ہیں اور ان سے بچنا ممکن بھی ہے وہ پانی میں ڈوب کر مرنا ہے، لیکن کچھ جانور فطرۃً پانی کے ہی ہوتے ہیں یعنی وہ پانی میں بھی زندہ رہتے ہیں، اسی لئے مصنفؒ نے فرمادیا ہے۔

وان کان الطیر مائیا الخ: اور اگر جس پرندہ کو تیر سے شکار کیا گیا ہو وہ پانی ہی کا جانور ہو (ف: یعنی جو پانی میں زندہ رہتا ہے،) تو اس کا حکم یہ ہوگا کہ: **فان کانت الجراحة الخ**: اگر اس پانی والے جانور کا زخم پانی میں نہ ڈوبا ہو تو وہ کھایا جاسکے گا، (ف: کیونکہ پانی اس کے زخم کے اندر نہیں پہونچا ہے تو بات اس پرندہ کے تیر سے زخمی ہوکر مرنے کی قوی دلیل ہوگی): **وان انغمست الخ**: اور اگر اس پرندہ کا زخم پانی میں ڈوب گیا ہو تو اس کا کھانا حلال نہ ہوگا، (ف: کیونکہ پانی کا جانور اگرچہ پانی میں بھی زندہ رہتا ہے، وہ بھی زخمی ہوکر پانی میں زندہ نہیں رہ سکتا ہے، اس لئے اس کے متعلق بھی یہ احتمال رہتا ہے کہ شاید یہ پانی میں ڈوبنے کی وجہ سے ہی مرا ہے: **کما اذا وقع الخ**: جیسے کہ خشکی کا جانور پانی میں گر کر مر گیا ہو، (ف: کہ وہ پرندہ بھی حرام ہو جاتا ہے، اور یہی قول امام مالک وشافعی واحمد رحمہم اللہ کا ہے، ع۔

توضیح: اگر کسی نے شکار کو تیر مارا جس سے وہ پانی میں گر کر مر گیا یا چھت یا پہاڑ پر گرا پھر وہاں سے زمین پر گرا اور مر گیا، یا تیر کھاتے ہی وہ زمین پر گر کر مر گیا، ان مسائل کی اصل اور تفصیل، ایسی چیزوں کی تفصیل مثال جن سے بچنا ممکن ہو مگر ان کی وجہ سے شکار کو حرام کہا جاتا ہے، ان چیزوں کی تفصیل مثال جن سے بچنا ممکن نہ ہو، اور ان کی وجہ سے شکار کو حرام کہا جاتا ہے، مسائل کی تفصیل، احکام، اقوال ائمہ، دلائل مفصلہ

قال وما اصابه المعراض بعرضه لم یوکل وان جرحه یوکل لقوله علیه السلام فیه ما اصاب بحده فکل وما اصاب بعرضه فلا تاکل ولانه لا بدمن الجرح لیتحقق معنی الذکاة علی ما قدمناه قال ولایوکل مااصابه البندقة فمات بهالانها تدق وتکسر ولا تجرح فصار کالمعراض اذالم یخزق وکذلك ان رماه بحجرو کذلك ان جرحه قالو تاویله اذا کان ثقیلا وبه حدة لاحتمال انه قتله بثقله وان کان الحجر خفیفاً وبه حدة یحل لتعین الموت بالجرح ولو کان الحجر خفیفا وجعله طویلا کالسهم وبه حدة فانه یحل لانه یقتله بجرحه ولو رماه بمروة حدیدة ولم تبضع بضعا لا یحل لانه قتله دقاوکذا اذا رماه بها فا بان راسه اوقطع اوداجه لان العروق تنقطع بثقل الحجر کما تنقطع بالقطع فوقع الشك اولعله مات قبل قطع الاوداج ولو رماه بعصا او بعودحتی قتله لا یحل لانه یقتله ثقلا لاجرحا اللهم الا اذا کان له حدة یبضع بضعا فحینئذ لا باس به لانه بمنزلة السیف والرمح.

ترجمہ: اور بغیر پھل کے تیر نے جس شکار کو اپنی نوک کی بجائے اپنی ڈنڈی سے مارا ہو، (یعنی تیر کی نوک سے نہیں بلکہ اس کی لکڑی یا ڈنڈی سے لگ کر وہ مر گیا ہو تو) وہ نہیں کھایا جائے گا، اور اگر اسے زخمی کر دیا ہو تب وہ کھایا جائے گا: **لقوله علیه السلام الخ**: رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے جو آپ نے معراض (بروزن معراج بغیر پھل کے تیر) کے بارہ میں فرمایا ہے کہ معراض نے جس شکار کو اپنی دھار سے مارا ہو، اسے تم کھاؤ، اور جس شکار کو اس نے اپنی ڈنڈی سے مارا ہو اسے نہ کھاؤ، (ف: النسائی وغیرہ نے صحیح سندوں کے ساتھ اس کی روایت کی ہے): **ولانه لابد الخ**: اور اس قیاس کے موافق ہونے کی وجہ سے بھی کہ ذبح کے معنی پانے کے لئے زخم کرنا بھی ضروری ہے جیسا کہ اس سے پہلے بارہا بیان کیا ہے، (ف: اسی لئے حدیث کی کچھ روایتوں میں اس طرح ہے کہ اگر تیر خزق کرے یعنی زخمی کر دے تو اسے کھاؤ اور اگر لکڑی کی چوٹ سے اسے مار ڈالے تو وہ وقیذ یعنی موقوذہ

(دھکا کھایا ہوا) ہو جاتا ہے، اسی سے یہ بات ظاہر ہوتی ہے کہ تیر کی دھار سے شکار کا زخمی ہونا ضروری ہے، اسی لئے اگر کوئی شکار کسی لاٹھی کی چوٹ سے کچل کر پاش پاش ہو جائے تو بھی اس کا اعتبار نہ ہو گا یعنی وہ کھانے کے لائق نہ ہو گا۔

وقال ولا یو کل الخ: قدوریؒ نے فرمایا ہی کہ جس شکار کا غلہ (گولی) لگا جس سے وہ مر گیا ہے جسے ذبح کر دیا گیا تو وہ حلال ہو کر کھایا جائے گا البتہ اگر وہ اس سے پہلے مر گیا تو نہیں کھایا جائے گا): **لانها تدق الخ**: کیونکہ ایسی گولی جسے لگتی ہے، اسے جور تو کر دیتی ہے لیکن اسے کاٹتی نہیں ہے: **فصار کالمعراض الخ**: اس لئے یہ معراض کے جیسا ہو گیا جبکہ اس سے زخمی نہ ہوا ہو، (ف: یعنی گولی کا شکار ایسا ہو گیا جیسے معراض (تیر) کا وہ شکار جو اس کی نوک یا پھل کے لگنے سے تو زخمی نہ ہوا ہو، البتہ اس کی ڈنڈی کی چوٹ سے مر گیا ہو): **وکذلك ان رماه الخ**: اسی طرح سے اگر شکار کو پتھر پھینک کر مارا (ف: اور وہ مر گیا تو حلال نہیں ہو گا): **وکذلك ان جرحه الخ**: اسی طرح سے اگر پتھر نے شکار کو زخمی کر دیا ہو تو بھی وہ کھایا نہیں جاسکے گا، (ف: اس جگہ اگر کوئی یہ کہے کہ پتھر کی چوٹ سے چیز چور چور ہو جاتی ہے تو اس کے زخمی کرنے کا کیا مطلب ہو گا)۔

قالو اتاویله الخ: تو مشائخؒ نے اس کا مطلب یہ نکالا ہے کہ پتھر وزنی ہو اور اس میں کسی طرف دھار بھی ہو (ف: تو وہ جانور اس کی دھار سے زخمی ہو جائے گا، اس کے باوجود وہ کھانے کے لائق نہ ہو گا): **لاحتمال انه الخ**: کیونکہ اس صورت میں یہ احتمال رہتا ہے کہ شاید وہ جانور اس پتھر کے وزن اور دباؤ سے مرا ہو، (ف: بلکہ یہی ظاہر ہے، کیونکہ بڑا اور وزنی پتھر تو زخم کئے بغیر یونہی بھی مار ڈالنے کا سبب بن جاتا ہے،): **وان کان الحجر الخ**: اور اگر ہلکا پتھر ہو مگر دھار دار ہو تو اس سے وزنی ہو کر موت ہونے کی صورت میں وہ شکار حلال ہو گا، کیونکہ اس میں یہ بات یقینی متعین ہو جاتی ہے کہ شکار زخمی ہونے کی وجہ سے ہی مرا ہے، (ف: معلوم ہونا چاہئے کہ مصنف ہدایہؒ کی عادت یہی ہے کہ کسی مسئلہ میں اختلاف فقہاء ہوتا ہے تو لفظ قالوا سے اس کی طرف اشارہ کرتے ہیں، چنانچہ اس جگہ بھی ایسا ہی ہے، اور اختلاف کی وجہ یہ ہے کہ ظاہر الروایۃ میں جیسا مطلق حکم مذکور ہے یعنی پتھر کا مارا ہوا زخمی بھی حرام ہے کہ یہ عادت مطلق ہے یعنی وہ پتھر بھاری ہو یا ہلکا ہو بہر صورت مطلقاً حرام ہے، اس کی تائید ظاہر حدیث سے ہوتی ہے جس میں ڈھیلے اور پتھر کے بارے میں فرمایا گیا ہے، کہ ان سے شکار تو نہیں کیا جا سکتا ہے، البتہ آنکھوں کو پھوڑا اور دانتوں کو توڑا جاسکتا ہی، جیسا کہ صحاح کی کتابوں میں مذکور ہے۔

اور حضرت ابن عمرؓ سے صحیح روایت سے ثابت ہے کہ غلہ کا مارا ہوا موقوذہ ہے، چنانچہ حاکم شہیدؒ نے کافی میں ذکر فرمایا ہے کہ غلہ، پتھر، و معراض (تیر) اور چھڑی اور ان جیسی چیزوں کا مارا ہوا جانور حلال شکار نہیں ہے، اگر چہ یہ چیزیں جانور کو زخمی کر دیں کیونکہ یہ چیزیں شکار کو کاٹتی نہیں ہیں، البتہ اگر ان میں سے کسی کو کسی طرح لمبا لمبا بنا کر تیر کی طرح دھار دار بنا لیا جائے، انتہی، ع۔ ان مسائل سے یہ بات بھی معلوم ہو گئی کہ بندوق سے گولی مار کر یا چھرے مار کر اگر کسی جانور کو شکار کیا گیا ہو تو اس کو ذبح کئے بغیر کھانا حلال نہیں ہو گا، کیونکہ گولی بہت زیادہ طاقت سے چوٹ پہنچا کر بدن کو توڑتی ہوئی اندر داخل ہوتی ہے، اسی وجہ سے اس مین زخم آجاتا ہے، اس کے علاوہ حاکم شہید کا قول اس بات پر صریح ہے کہ جانور کو صرف زخمی کر دینا ہی اس کو کھانے کے لئے کافی دلیل نہیں ہے بلکہ اس کا بدن کو پھاڑ دینا بھی شرط ہے، اور غلہ کی طرح گوشت کاٹنے کی بات یہاں بھی نہیں ہے، بس ان دلائل سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ جن لوگوں نے بندوق کی یا غلیل کی گولی سے مار کر شکار کرنے کو جو حلال سمجھ لیا ہے یعنی اس کے بعد ذبح کی شرط نہیں لگائی ہے، وہ غلط اور خبط ہے، واللہ تعالیٰ اعلم، م)۔

ولو کان الحجر خفیفا الخ: اور اگر پتھر ہلکا ہو اور اسے لابنا کر کے پتھر تیر کی طرح دھار دار بنا لیا گیا ہو تو اس سے شکار کئے ہوئے جانور کو کھانا حلال ہو گا، کیونکہ وہ پتھر شکار کو کاٹ کر زخمی کر کے قتل کرے گا: **ولو رماه بمروة الخ**: اور اگر کسی شخص نے دھار دار پتھر سے شکار کو مارا اور پتھر نے شکار کے بدن کو نہیں کاٹا تو شکار حلال نہ ہو گا، کیونکہ اس وقت یہ سمجھا جائے گا کہ اس پتھر نے شکار کے برداشت کو چور کر کے مار ڈالا ہے: **وکذا اذا رماه بها الخ**: اسی طرح اگر کسی نے شکار پر وہ پتھر پھینک کر مارا

جس نے اس شکار کے سر کو بدن سے جدا کر دیا، یا اس نے گردن کی رگوں اور حلقوں و مری کو کاٹ دیا، (ف: تو یہ شکار بھی حلال نہ ہوگا، اگرچہ دھار دار پتھر سے ذبح کرنا جائز ہے: لان العروق الخ: کیونکہ گردن کی یہ رگیں تو پتھر کے دباؤ یا وزن اور چوٹ سے کٹ جاتی ہیں جیسے کہ ذبح کرنے سے بھی کٹتی ہیں اس لئے اس مسئلہ میں یہ شبہہ پیدا ہوا (ف: کہ شاید اس وقت ان رگوں کا کٹنا پتھر کو پھینک کر مارنے کی چوٹ سے ہوا ہے، اس کے برخلاف جب سنگ مرمر کو ہاتھ میں لے کر اس کی دھار سے ذبح کرے)۔

اولعله مات قبل الخ: اور اس میں یہ شک بھی باقی رہتا ہے کہ وہ شکار گردن کی رگوں کے کٹنے سے پہلے ہی مر چکا ہو، (ف: یعنی پتھر کی چوٹ لگنے کے ساتھ ہی مر چکا ہو، اس لئے یہ یقین نہیں رہتا ہے، کہ رگوں کے کٹنے سے ہی وہ شکار مرا ہے،): ولو رماہ بعصا الخ: اور اگر شکار کو لاٹھی یا چھڑی مارنے سے ہی وہ مر گیا ہو تو وہ حلال نہیں ہوگا، کیونکہ موٹی لاٹھی یا پتلی چھڑی کی چوٹ سے بھی شکار مر جاتا ہے، اس کے لئے اسے زخمی کرنے کی شرط نہیں رہتی ہے، (ف: کیونکہ زخمی ہونا تو دھار دار سے ہوتا ہے جبکہ نہ لاٹھی میں دھار ہوتی ہے، اور نہ چھڑی میں): اللھم اذا کان له الخ: البتہ اللہ تعالیٰ ہی بہتر عالم ہے کہ کوئی صورت بھی اس کے حلال ہونے کی اس سے بہتر نہیں کہ لاٹھی یا چھڑی میں ایسی دھار ہو کہ اس کے لگنے سے بدن میں زخم پڑ جائے اس سے اگر شکار کو زخم آگیا ہو تو اس کو کھانے میں کوئی حرج نہیں ہے کیونکہ ایسی چھڑی یا لاٹھی تلوار یا نیزہ کے حکم میں ہو جائیگی، (ف: پھر بھی اس میں بہتر یہی ہوگا کہ آدمی اسے نہ کھائے کیونکہ اس میں بھی یہ احتمال باقی رہتا ہے کہ جانور لاٹھی کی چوٹ کھا کر ہی مرا ہو، یعنی زخمی ہونے سے پہلے ہی صرف چوٹ کھا کر اس کی جان نکل گئی ہو، اس لئے وہ مردار ہو گیا ہو)۔

توضیح: اگر شکار پر تیر چلایا گیا اور اس شکار کو اس کا پھل لگنے کی بجائے اس کی ڈنڈی لگ گئی اور وہ مر گیا، اگر کوئی شکار غلیل کے غلہ یا بندوق کی گولی سے مر گیا ہو، یا شکار کو ڈھیلا یا پتھر پھینک کر مارا گیا اور وہ گر کر مر گیا، مسائل کی تفصیل، اقوال فقہاء، دلائل مفصلہ

والاصل فی هذه المسائل ان الموت اذا کان مضافا الی الجرح بیقین کان الصید حلا لا واذا کان مضافا الی الثقل بیقین کان حراما وان وقع الشك ولا یدری مات بالجرح اوبالثقل کان حراما احتیاطاً وان رماہ بسیف اوبسکین فاصابه بحده فجرحه حل وان اصابه بقفا السکین اوبمقبض السیف لا یحل لانه قتله دقا والحدید وغیرہ فیه سواء ولو رماہ فجرحه ومات بالجرح ان کان الجرح مدمیا یحل بالاتفاق وان لم یکن مدمیا فکذلك عند بعض المتاخرین سواء کانت الجراحة صغیرة او کبیرة لان الدم قد یحتبس بضیق المنفذ اوغلظ الدم وعند بعضهم یشترط الادماء لقوله علیه السلام ما انهر الدم وافری الاوادج فکل شرط الانهار وعند بعضهم ان کانت کبیرة حل بدون الادماء وانکانت صغیرة لا بد من الادماء.

ترجمہ: اور مذکورہ مسائل یعنی کیسے اور کن جانوروں کے شکار کے بعد ان کو ذبح بھی کرنا ضروری ہوتا ہے، اور کن میں بغیر ذبح کئے بھی ان شکاروں کو کھانا جائز ہوتا ہے، اس کے بارے میں ایک قاعدہ کلیہ کے طور پر یہ بات یاد رکھنے کی ہے کہ اگر کسی شکار کے بارے میں اس کی موت کے بعد یہ یقین ہو کہ وہ تیر کا زخم کھانے سے ہی زخمی ہو کر مرا ہے اور اس کی موت میں دوسری کوئی بات نہیں ہوئی تھی تو وہ شکار حلال ہوگا: واذا کان مضافا الی الثقل الخ: اور اگر اس کی موت کے بارے میں یہ یقین ہو کہ وہ کسی چیز کے وزن پڑنے یا چوٹ کھانے سے ہی مرا ہے تو یہ شکار حرام ہوگا: وان وقع الشك الخ: اور اگر اس کی موت یقین کے ساتھ کسی بات کی طرف منسوب نہیں کی جاسکتی ہو، بلکہ اس میں شک پڑ گیا ہو اور کسی طرح یقین حاصل نہیں ہوتا ہو، کہ وہ زخم کھانے ہی کی وجہ سے مرا ہے، یا کسی چیز کے وزن کے دباؤ کی وجہ سے مرا ہے، تو اس صورت میں بھی احتیاطاً اس کے کھانے کو حرام ہی کہا جائے گا۔

ولو رماه بسيف الخ: اور اگر کسی نے شکار کو اپنی تلوار یا چھری پھینک کر مارا اور وہ دھار کی طرف سے اسے لگی جس سے وہ جانور گھائل ہو کر مر گیا تو اس کا کھانا حلال ہوگا، اور اگر تلوار یا چھری اس جانور کو دھار کی طرف سے نہیں بلکہ اس کی پشت کی طرف سے لگی یا تلوار کا قبضہ یا دستہ لگنے سے وہ مرا ہو تو وہ شکار حلال نہ ہوگا، کیونکہ اس چوٹ نے اس شکار کو چور کر کے مار ڈالا ہے، اور اس مسئلہ میں خواہ لوہے کا سامان ہو یا کوئی دوسری چیز پتھر وغیرہ ہو سب کا حکم برابر ہے، (ف: یعنی زخمی کرنا اور پھاڑنا شرط ہے، اور جس سے چوٹ لگی ہو وہ خواہ لوہا ہو یا اس کے علاوہ دوسری چیز ہو، یہاں تک کہ اگر کسی نے شکار کو لوہے کی دھار دار چیز سے مارا مگر اتفاقا اس کی دھار سے وہ زخمی نہ ہو کر اس کی چوٹ لگنے سے مر گیا تو وہ شکار مردار ہوگا، جیسا کہ اس سے پہلے تلوار یا چھری وغیرہ کی صورت میں بیان کیا جا چکا ہے۔

ولو رماه فجرحه الخ: اور اگر کسی نے شکار کو تیر پھینک کر مارا جس سے شکار زخمی ہو گیا اور اسی زخم سے وہ مر گیا، پس اگر زخمی ہونے سے خون بہہ گیا ہو تو وہ شکار بالاتفاق حلال ہوگا، اور اگر زخمی ہونے کے باوجود اس سے خون نہ نکلا ہو تو بھی بعض فقہاء کے نزدیک وہ حلال ہوگا، خواہ اس کا زخم چھوٹا ہو یا بڑا ہو کیونکہ کبھی کبھی راستہ تنگ ہونے کی وجہ سے یا زیادہ گاڑھا خون ہونے کی وجہ سے زیادہ مقدار میں نہیں نکل پاتا ہے یا رک جاتا ہے، (ف: اس بناء پر خون رک جانے سے اس کے اضطراری ذبح میں کوئی خلل نہیں ہوتا ہے)۔ وعند بعضهم الخ: اور بعض مشائخ کے نزدیک اس زخم سے خون کا بہہ جانا بھی شرط ہے، کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ جس شکار کا خون بہہ جائے اور اس کی گردن کی رگیں کٹ جائیں تو تم اس کو کھالو، (ف: یعنی ایسے تیر وغیرہ سے ذبح کیا ہوا شکار حلال ہے اس لئے اسے کھانا جائز ہوگا، جیسا کہ ان دو حدیثوں سے ظاہر ہوتا ہے، پہلی وہ ہے جو حضرت رافع بن خدیج سے صحاح ستہ میں مروی ہے اور دوسری ابن ابی شیبہؒ سے مروی ہے کہ اس حدیث میں خون نہ بہا دینے کی شرط لگائی ہے)۔

وعند بعضهم الخ: اور بعض مشائخ کے نزدیک اگر زخم بڑا لگ گیا ہو تو اس سے خون نہ بہے بھی شکار حلال ہوگا، اور اگر تھوڑا سا زخم لگا ہو تو اس میں خون کا بہنا ضروری ہوگا، (ف: ماحصل یہ ہوا کہ ان مشائخ کے نزدیک گویا اس کی وجہ یہ ہوگی کہ زخم بڑا ہونے کی صورت میں اس بات کا یقین ہو جاتا ہے، کہ اس شکار کے مرنے کی وجہ سے اس کا زخم ہونا ہی ہے اس میں اگر خون نہ بھی بہا ہو تو اس کی کوئی خاص وجہ ہو گئی ہوگی، اس لئے اس سے اس سے کوئی نقصان نہ ہوگا، اور اگر ہلکا اور معمولی سا زخم لگا ہے تو یہ کہا جائے گا کہ جانور کے حلال ہونے کے لئے اس کا خون بہانا جو اصل شرط ہے اس کے قائم مقام یہ معمولی زخم نہیں ہو سکا ہے، اسی شک کی وجہ سے حرمت کے پہلو پر احتیاطا عمل کیا جائے گا۔

توضیح: کن صورتوں میں شکار کو بغیر ذبح کیے ہوئے بھی کھانا جائز ہے، اور کن صورتوں میں اسے ذبح کرنا ضروری ہے اس کے لئے فقہاء کا بیان کردہ قاعدہ کلیہ، کسی شکار کو تیر، تلوار یا پتھر وغیرہ پھینک کر مارنے کے بعد اس کو کھانا جائز ہوگا، مسائل کی تفصیل، اقوال مشائخ، مفصل دلائل

ولو ذبح شاة ولم يسل منه الدم قيل لا تحل وقيل تحل ووجه القولين دخل فيما ذكرنا واذا اصاب السهم ظلف الصيد او قرنه فان ادماه حل والافلا وهذا يؤيد بعض ما ذكرناه.

ترجمہ: اگر کسی نے ارادۃً بکری ذبح کی اس سے خون نہیں بہا، تو بعض مشائخ نے فرمایا ہے کہ یہ حلال نہ ہوگی (ف: اور شیخ ابو القاسم الصفارؒ کا یہی قول ہے)۔ وقیل تحل: اور دوسرے مشائخ نے فرمایا ہے کہ وہ حلال ہوگی، (ف: اور شیخ ابو بکر الاسکافؒ کا یہی قول ہے)۔ وجه القولين الخ: ان دونوں اقوال کی دلیل بھی اوپر کے بیان میں ذکر کر دی گئی ہے، (ف: ساتھ ہی شیخ ابو بکرؒ کے قول کی ترجیح بھی بیان کر دی گئی ہے، اور اس پر اعتماد کرتے ہوئے غایۃ البیان کے اندر شکار کی بحث میں اس صورت میں جبکہ خون

بہا ہو بعض متاخرین کے قول کو ترجیح دی ہے، اور کہا ہے کہ میرے نزدیک یہی قول اصح ہے، لیکن یہ بات پوشیدہ نہیں رہنی چاہئے کہ بندہ مترجم نے تیسرے قول کی جو وجہ بیان کی ہے وہ ختم نہیں ہوتی ہے، کیونکہ ذبح کی صورت میں رگوں کا کاٹ دینا ہی لازم ہے، بخلاف معمولی زخم لگنے کے، کیونکہ غیر اختیاری ذبح میں صرف خون بہادینا ہی اس کو ذبح کر دینے کے قائم مقام ہوتا ہے، اور جب یہاں پر خون بھی نہیں بہا تو اس کے حلال ہونے میں تامل ہو جاتا ہے، بالخصوص جبکہ اسی بات میں شک ہو کہ اس کا زخم خون بہنے کے قابل نہ ہو، فافہم، واللہ تعالیٰ اعلم، م)۔

واذا اصاب السهم الخ: اور جب شکار کے کھر یا سینگ میں تیر لگا اگر اس سے خون نکل گیا تو حلال ہوگا ورنہ نہیں، اور یہ قول ہمارے گزشتہ اقوال میں سے بعض کی تائید کرتا ہے، (ف: یعنی شیخ ابو القاسم الصفارؒ کے قول کی تائید کرتا ہے، کیونکہ انہوں نے خون بہانے کی شرط لگائی ہے، عینی میں ایسا ہی ہے، لیکن میں مترجم کہتا ہوں کہ گزشتہ اقوال میں سے دوسرے قول کی تائید کرتا ہے، کیونکہ اصل گفتگو تو شکار کے بارے میں ہے، اس مسئلہ سے اس بات کے جاننے کا فائدہ حاصل ہوا کہ شکار وغیرہ کی صورت میں ذبح اضطراری اختیاری ذبح کے قائم مقام اس لئے تسلیم کیا گیا ہے، کہ ذبح کرنے سے مقصود اس کے اندر موجود ناپاک خون کو کسی طرح سے نکال دینا ہوتا ہے، کیونکہ شکار پر ہر صورت اور ہر وقت میں اختیار نہیں ہوتا ہے، کہ اختیار سے کام لے کر اس کی گردن کی رگوں کو ہی کاٹا جاسکے اس لئے اس کی تخصیص کو معاف کر دیا گیا ہے، اسی لئے اگر کسی طرح بھی خون نہ نکلے تو اس کو اختیاری کے قائم مقام نہیں کہا جاسکے گا، اور یہ بات تو بالاتفاق جائز اور ثابت نہیں ہے کہ ہر حال میں اور مستقلاً اضطراری کو قائم مقام مان لیا جائے بلکہ مشروط ہوتا ہے۔

توضیح: اگر کسی نے بکری ذبح کرتے ہوئے اس کی گردن کی ساری رگیں کاٹ دیں پھر بھی ان سے خون نہیں نکلا، اگر کسی نے شکار کو تیر مارا جو اس کے کھر یا سینگ میں لگا تو ان جانوروں کا کیا حکم ہوگا، مسائل کی تفصیل، اقوال مشائخ، دلائل مفصلہ

قال واذا رمى صيدا فقطع عضوا منه اكل الصيد لما بيناه ولا يوكل العضو وقال الشافعي اكل ان مات الصيد منه لانه مبان بذكاة الاضطرار فيحل المبان والمبان منه كما اذا ابين الراس بذكاة الاختيار بخلاف ما اذا لم يمت لانه ما ابين بالذكاة ولنا قوله عليه السلام ما ابين من الحى فهو ميت ذكر الحى مطلقا فينصرف الى الحى حقيقة وحكما العضو المبان بهذه الصفة لان المبان منه حي حقيقة لقيام الحيوة فيه وكذا حكما لانه تتوهم سلامته بعد هذه الجراحة ولهذا اعتبره الشرع حتى لو وقع فى الماء وفيه بهذه الصفة يحرم وقوله ابين بالذكاة قلنا وقوعه لم تقع ذكاة لبقاء الروح فى الباقى وعند زواله لا تظهر فى المبان بعدم الحيوة فيه ولا تبعية لزوالها بالانفصال فصار هذا الحرف هو الاصل ان المبان من الحى حقيقة وحكما لا يحل والمبان من الحى صورة لا حكما يحل وذلك بان يبقى فى المبان منه حيوة بقدر ما يكون فى المذبوح فانه حيوة صورة لا حكما ولهذا لو وقع فى الماء وبه هذا القدر من الحيوة او تردى من جبل اوسطح لا يحرم فتخرج عليه المسائل.

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی نے شکار کو تیر مارا جس سے اس کے بدن کے گوشت کا کوئی ٹکڑا کٹ کر گر گیا پھر خود وہ جانور مر گیا)، تو وہ جانور کھایا جاسکے گا کیونکہ ہم نے اس کی دلیل پہلے بیان کر دی ہے کہ اسے زخمی کر کے مارا گیا ہے، البتہ اس کٹے ہوئے ٹکڑے کو نہیں کھایا جائیگا (بشرطیکہ وہ عضو ایسا ہو کہ اس کے کٹ جانے کے بعد اس جانور کی زندگی کی امید وہمی ہو یعنی اس کا زندہ رہنا یقینی نہ ہو، اور مذبوح سے زیادہ ہو، م): وقال الشافعیؒ الخ: اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے، کہ اگر وہ شکار اپنے اس عضو کے جدا کر دیئے جانے کی وجہ سے مر گیا ہو تو اس شکار کے ساتھ وہ ٹکڑا بھی کھایا جاسکے گا جو اس سے علیحدہ کر دیا گیا ہے، کیونکہ

اس طرح زخمی سے ذبح اضطراری کر کے یہ حصہ جدا کیا گیا ہے، اس لئے عضو کے ساتھ بقیہ حصہ بدن بھی کھانا حلال ہوگا، جیسے کہ اختیاری ذبح کرتے ہوئے، جانور کا سر کٹ کہ بدن سے بالکل علیحدہ ہو جانے سے وہ سر بھی حلال ہوتا ہے، اور اس کا باقی بدن بھی حلال ہوتا ہے، اس کے برخلاف اگر وہ شکار اس عضو کے علیحدہ ہونے کی وجہ سے نہیں مرا ہو تو صرف وہ عضو نہیں کھایا جاسکے گا، کیونکہ یہ حصہ جو علیحدہ ہو گیا ہے، وہ اضطراری ذبح سے علیحدہ نہیں کیا گیا ہے، (ف: اسی طرح سے اگر کوئی بکری کسی پہاڑی میں بے موقع اس طرح پھنس گئی کہ اس کو صحیح و سالم وہاں سے نکالنا ممکن نہ ہو اس لئے مجبوراً اس کے پچھلے حصہ کو کاٹ کر نکال لیا گیا، تو وہ پوری بکری حلال ہوگی۔

ولنا قوله عليه السلام الخ: اور ہماری دلیل رسول اللہ ﷺ کا یہ فرمان ہے کہ زندہ جانور سے جو ٹکڑا علیحدہ کر لیا جائے وہ مردار ہے، (ف: جیسا کہ ابوداؤد والترمذی واحمد ابن ابی شیبہ واسحٰق والدارمی وغیرہم کی احادیث میں ہے، مگر امام شافعیؒ اس فرمان کو مطلق نہیں رکھتے ہیں بلکہ اختیاری ذبح سے اسے خاص کر لیتے ہیں، اور ہم احناف اس کے مطلق ہونے کو منسوخ نہیں کرتے ہیں یعنی اسے مطلق ہی باقی رکھتے ہیں پھر یہ کہتے ہیں کہ: ذكر الحي مطلقا الخ: رسول اللہ ﷺ علیہ وسلم نے زندہ جانور کو مطلقاً فرمایا ہے جس سے حقیقی زندہ اور حکمی زندہ دونوں ہی مراد ہو سکتے ہیں، پھر ان میں سے جو عضو کاٹ کر علیحدہ کر لیا گیا اس میں یہی بات پائی جارہی ہے: لان المبان منه الخ: کیونکہ ٹکڑا جس سے جدا کیا گیا ہے، وہ حقیقت میں زندہ ہے، اس لئے کہ اس کی جدائی کے وقت جانور میں حقیقۃً زندگی باقی تھی، اسی طرح سے حکماً بھی زندہ ہے، کیونکہ اس زخم کے بعد اس کا سالم اور زندہ رہ جانا ایک فرضی اور وہمی بات رہ گئی ہے: ولهذا اعتبره الخ: اسی وجہ سے شریعت نے اس کا اعتبار کیا ہے، (ف: یعنی شریعت نے اس میں ذبح کئے ہوئے جانور سے زیادہ کی زندگی کا اعتبار کیا ہے)۔

حتى لو وقع الخ: یہاں تک کہ اگر اسی حالت کی بکری یعنی جس میں تھوڑی سی جان باقی ہو پانی میں گر جائے تو وہ حرام ہو جائیگی، (ف: یعنی اگر وہ شکار اسی حالت میں پانی میں گر کر مر جائے تو اس کا حلال نہ ہونا معلوم ہے، جس کی وجہ یہ ہے کہ اس عضو کے کٹ جانے کے بعد اس شکار کے زندہ باقی رہ جانے کا تصور کیا جاسکتا ہے، اور اگر اس کا تصور بھی نہ ہو سکتا ہو، تو وہ جانور حرام نہیں ہوتا ہے، پس اس سے یہ معلوم ہوا کہ فقہاء کا اس مسئلہ میں اختلاف اسی صورت میں ہے جبکہ وہ کٹا ہوا عضو ایسا ہو جس کے کٹ جانے کے بعد باقی جانور کا زندہ بچ رہنا ممکن ہو، حالانکہ صورت مسئلہ اختلافی عام ہے، فافہم، قوله ابين بالذكاة الخ: اور امام شافعیؒ کا یہ فرمان کہ بدن کا وہ ٹکڑا جو علیحدہ کر دیا گیا ہے، وہ اضطراری ذبح کے طریقہ سے جدا کیا گیا ہے: قلنا حال وقوعه الخ: اس دلیل کا جواب ہم احناف کی طرف سے یہ ہے کہ جس وقت وہ ٹکڑا علیحدہ ہوا، تھا اس وقت بھی اس پر ذبح کی تعریف صادق نہیں آرہی تھی، کیونکہ باقی بدن میں جان پوری باقی تھی، (ف: اس لئے اسے ذبح نہیں کہا جاسکتا ہے)۔

فصار هذا الحرف الخ: پس یہ حرف (یعنی بڑی وجہ، یہ حرف الجبل العظیم کے معنی میں ہے اور طرف الشئی کے معنی میں نہیں ہے، قاسمی) یعنی یہ قاعدہ کلیہ ہو گیا کہ جو عضو ایسے زندہ بدن سے جدا کیا جائے جسے حقیقۃً اور حکماً ہر طرح زندہ ہی کیا جاتا ہے، تو وہ علیحدہ شدہ عضو حلال نہیں ہوگا، اور جو عضو کہ ایسے زندہ سے علیحدہ کیا جائے جو صورۃً زندہ ہے مگر شرعی حکم میں اسے زندہ تسلیم نہیں کیا جاتا ہے، وہ حلال ہوتا ہے، (ف: اس میں حقیقۃً اور حکماً زندہ ہے جدا کیا ہوا ٹکڑا تو اسی طرح جیسے شکار کو تیر مار کر اس سے کوئی عضو جدا کر لیا جائے، کیونکہ وہ شکار حقیقۃً زندہ سے اور شرعی حکم میں بھی اسے زندہ ہی مانا جاتا ہے، ہی کی دلیل یہ ہے کہ اس وقت جانور اگر پانی میں ڈوب جائے تو اسے مردہ کہا جاتا ہے، یعنی حرام ہو جاتا ہے، اور یہ صورت کہ جانور صورۃً زندہ ہو مگر حکماً مردہ تو اس کی مثال: وذلك بان يبقى الخ: یہ ہے کہ جس شکار سے اس کا عضو علیحدہ کیا گیا ہو اس میں صرف اتنی سی جان باقی رہ گئی ہو جتنی کہ ذبح کئے ہوئے جانور میں رہتی ہے، کہ وہ بظاہر زندہ رہتا ہے، لیکن حکماً وہ بے جان ہو جاتا ہے، اسی وجہ سے اگر وہ جانور اسی حالت میں پانی میں گر پڑے یا کسی پہاڑ یا چھت سے گر پڑے تو بھی وہ جانور حلال ہی رہتا ہے، مردار نہیں ہوتا ہے،

(ف: کیونکہ شرعاً اس وقت اس کی حرکت یا پھڑ پھڑاہت کا کوئی اعتبار نہیں ہوتا ہے، اب اتنی تفصیل کے بعد شکار کے کٹے ہوئے عضو کے حلال یا حرام ہونے کے بارے میں قاعدہ کلیہ معلوم ہو گیا، اس کے بعد اسی قاعدہ سے کچھ جزوی مسائل آئندہ ذکر کئے جارہے ہیں۔

توضیح: اگر کسی نے شکار کو تیر مارا جس سے اس کے بدن کا کوئی ٹکڑا کٹ کر گر گیا پھر وہ جانور مر گیا، مسائل کی تفصیل، اقوال علماء، ایسے کٹے ہوئے ٹکڑے کے حلال یا حرام کے جاننے کے بارے میں قاعدہ کلیہ، تفصیلی مثال اور دلائل

فنقول اذا قطع يدا اورجلا او فخذا اوثلثه مما يلي القوائم او اقل من نصف الراس يحرم المبان ويحل المبان منه لانه يتوهم بقاء الحيوة في الباقي ولو قده بنصفين اوقطعة اثلاثا والا كثر مما يلي العجز اوقطع نصف راسه او اكثر منه يحل المبان والمبان منه لان المبان منه حي صورة لا حكما اذا لا يتوهم بقاء الحيوة بعد هذا الجرح والحديث وان تناول السمك وما ابين منه فهو ميت الا ان ميتته حلال بالحديث الذى رويناه ولو ضرب عنق شاة فابان راسها يحل لقطع الا وداج ويكره هذا الصنيع لا بلاغه النخاع وان ضربه من قبل القفا ان مات قبل قطع الاوداج لا يحل وان لم يمت حتى قطع الا وداج حل ولو ضرب صيدا فقطع يدا اورجلا ولم يبنه ان كان يتوهم الالتيام والاندمال فاذا مات حل اكله لانه بمنزلة سائر اجزائه وان كان لا يتوهم بان بقى متعلقا بجلده حل ما سواه لوجودا لا بانة معنى والعبرة للمعاني.

ترجمہ: پس ہم مذکورہ قاعدہ کلیہ کے مطابق مسائل بیان کرتے ہیں، کہ اگر تیر وغیرہ مار کر شکار کا ہاتھ یا پاؤں یا ران کاٹ دی جائے، یا ہاتھ پاؤں سے ملے ہوئے حصہ میں ایک تہائی حصہ کاٹ دیا جائے یا نصف سر سے کم کاٹ دیا جائے، تو جس قدر کاٹ کر جدا کر دیا گیا ہے، وہ حصہ حرام ہوگا اور باقی حصہ حلال ہوگا، کیو باقی میں زندگی کا ہونا متوہم ہے، (ف: بشرطیکہ ذبح کئے ہوئے جانور سے زائد جان باقی ہو): **ولو قده بنصفين الخ**: اور اگر شکاری نے شکار کے دو یا تین ٹکڑے کر دئے یا نچلا زیادہ حصہ یا اس کے سر کا نصف یا زیادہ حصہ کاٹ دیا خواہ اس کی لمبائی میں ہو یا چوڑائی میں ہو، البدائع) تو جس حصہ کو کاٹا گیا ہے اور جس سے کاٹا گیا ہے، دونوں حصے یعنی پورا حصہ حلال ہوگا، کیونکہ جس سے حصہ علیحدہ کیا گیا ہے، وہ اگرچہ بظاہر زندہ ہے مگر حکماً زندہ نہیں ہے، کیونکہ ایسے زخم لگ جانے کے بعد بھی اس کے بچنے کا تصور تک نہیں کیا جا سکتا ہے، (ف: اسی لئے اگر اسی حالت میں وہ پانی میں گر جائے تو اسے مردار نہیں کہا جائے گا، بلکہ پاک اور حلال ہی رہے گا): **والحديث وان تناول السمك الخ**: اور یہ حدیث پاک اگرچہ مچھلی کو بھی شامل ہوتی ہے، یعنی: **وما ابين منه فهو ميت**: کا جملہ کہ جو کچھ مچھلی کا حصہ کاٹ کر جدا کر دیا جائے وہ مردہ بھی حرام ہونا چاہئے۔

الا ان ميته الخ: مگر مچھلی کا مردہ حرام نہیں بلکہ حلال ہے، اس حدیث کے مطابق جسے ہم اپنے موقع پر بیان کر چکے ہیں، (ف: مطلب یہ ہے کہ اس حدیث پاک میں تصریحاً یہ بتایا گیا ہے کہ ہمارے لئے دو مردے حلال کئے گئے ہیں جو کہ مچھلی اور ٹڈی ہیں): **ولو ضرب عنق الخ**: اور اگر کسی نے بکری کی گردن ماری (ف: یعنی تسمیہ کہہ کر گردن کے نیچے کی طرف سے تلوار ماری): **فابان راسها الخ**: اور اس کی گردن جسم سے علیحدہ کر دی تو بھی اس کا کھانا حلال ہوگا، کیونکہ اس کی تمام رگیں کٹ گئی ہیں، لیکن ایسا کرنا مکروہ کام ہے، (ف: یعنی وہ جانور جو ذبح کیا گیا حلال ہوگا اور جو سر علیحدہ کر دیا گیا وہ بھی حلال ہوگا، البتہ یہ حرکت ناپسندیدہ اور مکروہ ہے): **لا بلاغه الخ**: کیونکہ اس طرح کاٹنے سے اس کے نخاع (مغز) تک تلوار یا چھری چلا دی (ف: حالانکہ ایسا عمل نخع مکروہ ہے، اس کی پوری تفصیل کتاب الذبائح میں گزر چکی ہے): **وان ضربه الخ**: اور اگر ذبح کرنے والے نے بکری

کی گردن اس کی گدی کی طرف سے ماری یعنی اوپر سے ایک دم سے تلوار ماردی جس میں پہلے اس کی گردن کا اوپر کا حصہ کٹے گا پھر حلقوم اور رگیں کٹیں گی، پس اگر وہ بکری ان رگوں کے کٹنے سے پہلے ہی مر گئی تو وہ حرام ہو گی اور اگر ان رگوں کے کٹ جانے کے بعد مری ہو تب وہ حلال ہو گی۔

ولو ضرب صیدا الخ: اور اگر کسی شکاری نے شکار پر اس طرح ہتھیار چلایا کہ اس کا ہاتھ پاؤں کچھ اس طرح کٹا کہ وہ بالکل علیحدہ نہیں ہو تو اگر اس میں اس بات کا احتمال ہو کہ پاؤں دوبارہ جڑ سکتا ہے، اور زخم بھر جائے گا لیکن اس کے بعد جانور مر جائے تو وہ بکری بھی کھائی جاسکے گی اور ساتھ ہی اس کی ٹانگ بھی کھائی جاسکے گی، کیونکہ یہ ہاتھ یا پاؤں بھی اس کے دوسرے اعضاء کی طرح ہیں: وان کان لا یتوهم الخ: اور اگر اس ہاتھ پاؤں کے بارے میں دوبارہ جڑ جانے یا زخم کے بھر جانے کی امید نہ ہو اس طور پر کہ اوپر سے صرف کھال لگی ہوئی رہ گئی ہو تو اس عضو کے سوا بقیہ حصہ کو کھانا جائز ہو گا، کیونکہ وہ عضو اگر چہ بظاہر اب بھی بدن کے ساتھ ہے، معنوی طریقہ سے وہ جدا ہی ہے، اور ایسے مسائل میں الفاظ یا ظاہر کا نہیں بلکہ معانی ہی کا اعتبار ہوتا ہے۔

توضیح: اگر کسی نے چھری تلوار یا تیر چلا کر جانور کے ہاتھ یا پاؤں، یا ران کو یا ان سے ملے حصہ سے ایک تہائی کو، یا نصف سر سے کم کو کاٹ دے تو اسے کھانا جائز ہو گا یا نہیں، اگر کسی نے شکار کے یا مچھلی کے کئی ٹکڑے کر دئے تو اس کا کھانا جائز ہو گا یا نہیں، کسی نے بکری کی گردن کو نچلی طرف سے اس کی مغز تک یا اوپر کی طرف ایک وار میں نیچے تک جدا کر دیا، مسائل کی تفصیل، احکام، دلائل مفصلہ

قال ولا یوکل صید المجوسی والمرتد والوثنی لا نهم لیسوا من اهل الذکاة علی ما بیناه فی الذبائح ولا بدمنها فی اباحة الصید بخلاف النصرانی والیهودی لا نهما من اهل الذکاة اختیارا فکذا اضطرارا قال ومن رمی صیدا فاصابه ولم یثخنه ولم یخرجه عن حیز الامتناع فرماه اخر فقتله فهو للثانی یوکل لانه هو الاخذ وقد قال علیه السلام الصید لمن اخذ وان کان الاول ثخنه فرماه الثانی فقتله فهو للاول ولم یوکل لاحتمال الموت بالثانی وهو لیس بذکاة للقدرة علی ذکاة الاختیار بخلاف الوجه الاول وهذا اذا کان الرمی الاول بحال ینجومنه الصید لانه حینئذ یکون الموت مضافا الی الرمی الثانی امااذا کان الاول بحال لا یسلم منه الصید بان لا یبقی فیه من الحیوة الا بقدر ما یبقی فی المذبوح کما اذا بان راسه یحل لان الموت لا یضاف الی الرمی الثانی لان وجوده وعدمه بمنزلة وان کان الرمی الاول بحال لا یعیش منه الصید الا انه یبقی فیه من الحیوة اکثر مما یکون بعد الذبح بان کان یعیش یوما اودونه فعلی قول ابی یوسف لا یحرم بالرمی الثانی لان هذا القدر من الحیوة لا عبرة بها عنده وعند محمد یحرم لان هذا القدر من الحیوة معتبر عنده علی ما عرف من مذهبه فصار الجواب فیه والجواب فیما اذا کان الاول بحال یسلم منه الصید سواء ولا یحل.

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ مجوسی مرتد یا بت پرست کا مارا ہوا شکار نہیں کھایا جائے گا، کیونکہ یہ لوگ ذبح کرنے کے اہل نہیں ہیں، جیسا کہ ہم نے کتاب الذبائح میں بیان کیا ہے، شکار کے مباح ہونے کے لئے یہ شرط ہے، کہ شکار کرنے والے میں ذبح کرنے کی بھی صلاحیت ہو، بر خلاف نصرانی اور یہودی کے کہ ان کا کیا ہوا شکار حلال ہوتا ہے، کیونکہ ان لوگوں میں اختیاری ذبح کرنے کی صلاحیت ہوتی ہے، اس لئے ان کو اضطراری ذبح کرنے کی بھی صلاحیت ہو گی، (ف: اور چونکہ شکار میں ذبح اختیاری کا موقع نہیں ہوتا ہے، صرف اضطراری ذبح ہی ہوتا ہے، اس لئے نصرانی اور یہودی کا شکار حلال ہو گا): قال ومن رمی صیدا

الخ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی نے ایک شکار کو تیر مارا جو اگرچہ اسے لگ گیا مگر اسے زیادہ زخمی یا کمزور نہیں کیا، اور اس کو خود کی حفاظت کرنے سے مجبور نہیں کیا، یعنی کوئی وحشی جانور جس طرح کسی دشمن کو دیکھ کر بھاگتا ہے اور خود کی حفاظت کرتا ہے، اور قوت اس میں موجود رہ گئی، اس حالت میں کسی دوسرے شکاری شخص نے اسے پھر تیر مار کر ختم کر دیا تو اس شکار پر اسی دوسرے شکار کا حق ہو گا یعنی وہی مالک ہو گا، اور اسے کھانا جائز ہو گا۔

لانه هو الاخذ الخ: کیونکہ یہی دوسرا شخص اس کا حقیقی شکاری ہو گا اس لئے کہ اسی نے اسے بھاگنے سے مجبور کر کے، قبضہ میں لیا ہے، اور حدیث میں ہے کہ شکار کو جو پکڑ لے وہ شکار اسی کا ہو گا، (ف: یہ حدیث مرفوع نہیں ملی ہے، جبکہ اصول میں یہ بات معلوم ہو چکی ہے کہ جو چیزیں مباحات میں سے ہیں مثلاً پرندے، مچھلیاں گھاس وغیرہ ان پر جو شخص بھی پہلے قبضہ کرے گا وہی ان کا مالک ہو جائے گا، اس لئے اس شکار پر حکماً قبضہ اسی دوسرے شکاری کا ہوا ہے، اس لئے کہ اسی شخص نے شکار کو اس طرح زخمی کیا جو چلنے پھرنے اور بھاگ کر اپنی جان بچانے سے عاجز ہو گیا ہے، اس لئے یہی شخص اس شکار کا مالک ہوا، اگرچہ حقیقۃً اس پر اس کا قبضہ نہ ہوا ہو، اور گورخر کا وہ قصہ جو کہ مکہ مکرمہ کے قریب زخمی حالت میں تھا اور صحابہ کرام نے اس کے متعلق رسول اللہ ﷺ کو اطلاع دی تھی اس لئے بظاہر پہلے دیکھنے والے کو اس کا مالک بنجانا چاہئے تھا مگر آپ ﷺ نے اسے مالک نہیں بنایا تھا اس لئے کہ اس کے بدن میں زخمی ہونے کے نشانات پڑے ہوئے تھے جن سے یہ معلوم ہوتا تھا کہ اس جانور کا مالک کوئی دوسرا شکاری موجود ہے، اسی لئے اس کے بارے میں آپ ﷺ نے فرمایا کہ ایک شخص اس کی حفاظت کرتا رہے تاکہ کوئی شخص اس پر قبضہ نہ کر لے، یہاں تک کہ اس کا مالک آجائے، چنانچہ تلاش کرتا ہوا اس کا مالک آگیا اور اس نے رسول اللہ ﷺ ہی کو ہبہ کر دیا، اس کے بعد آپ نے حضرت ابو بکر صدیقؓ کو اس کی تقسیم کا حکم دیا، جیسا کہ صحاح کی کسی روایت میں مذکور ہے، پس اس شکار پر اگرچہ بظاہر شکاری کا قبضہ نہیں ہوا تھا مگر جبکہ وہ وحشی جانور باقی نہیں رہا یعنی زخمی ہو جانے سے وہ بھاگ کر خود کو نہیں بچا سکتا تھا اسی لئے آپ نے اپنے آدمیوں کو اس کے لینے سے منع فرما دیا تھا، اس جگہ طویل قصہ کو میں مترجم نے مختصراً بیان کیا ہے، م)۔

وان كان الاول اثخنه الخ: اور اگر پہلے شکاری نے شکار کو اتنا زخمی کر دیا کہ اس میں وحشت باقی نہیں رہی یعنی خود کو بچانے کی صلاحیت اس سے ختم ہو گئی، پھر دوسرے شکاری نے اسے تیر مار کر ختم کر دیا تو وہ شکار پہلے شکاری کا ہو گا مگر وہ کھایا نہیں جا سکے گا، کیونکہ اس میں یہ احتمال باقی رہتا ہے، شاید دوسرے شکاری کے تیر سے مرا ہو حالانکہ جب وہ قابو میں آچکا تھا تو اسے اختیاری ذبح کرنا ضروری ہو گیا تھا، مگر اسے اضطراری ذبح کیا گیا یعنی تیر سے مارا گیا ہے، بخلاف پہلی صورت کے، (ف: یعنی پہلی صورت میں جبکہ وہ آخر وقت تک وحشی تھا یعنی بھاگنے کی اس میں کچھ صلاحیت تھی ایسی صورت میں اختیاری ذبح کرنا ممکن نہیں تھا، اور جب دوسرے نے اسے تیر مار دیا تو وہ اسی طرح اضطراری ذبح کیا جا سکتا تھا، اور وہ کر لیا گیا، اور دوسری صورت میں اسے اختیاری ذبح کرنا ممکن ہو گیا تھا اس لئے دوسرے کے قتل کر دینے سے وہ مردار اور حرام ہو جائے گا): **وهذا اذا كان الرمي الاول الخ:** اور یہ حکم اس وقت ہو گا جبکہ پہلی مرتبہ جب تیر ایسی حالت میں مارا گیا ہو کہ اس شکار کے بچ جانے کا احتمال پایا جاتا ہو، (ف: اور ایسا ہو کہ وہ ذبح ہو چکا ہو)۔

لانه حينئذ يكون الخ: کیونکہ ایسی حالت میں جبکہ پہلا تیر کھا لینے کے بعد بھی اس میں بچ جانے کی امید ہو تب بھی دوسرے تیر سے مارے جانے کا احتمال ہو سکتا ہے، (ف: کیونکہ اگر پہلا تیر کھا کر ہی ایسا بے جان ہو چکا ہو کہ اب اس کے بچ جانے کی امید نہ ہو تو اس کو مرنے کے لئے دوسرے تیر کی طرف منسوب کرنا بے معنی ہوتا ہے،): **واما اذا كان الاول الخ:** اور اگر پہلا تیر ہی اتنا زوردار لگا ہو کہ اس شکار میں اب بچنے کی امید باقی نہ رہی ہو بلکہ صرف اتنی سی جان رہ گئی ہو جتنی ذبح کئے ہوئے جانور میں معمولی سی جان اور حرکت باقی رہتی ہے، مثلاً پہلے شکار نے تیر مار کر اس کا سر بدن سے جدا کر دیا تو یہ شکار حلال ہو گا، (ف: یعنی جس طرح پہلا تیر کھا کر ہی شکار بے جان ہونے کی وجہ سے اس شکاری کا مملوک ہو جاتا ہے اسی طرح اس کا کھانا بھی حلال ہو جاتا

ہے، اس لئے اب دوسرے شکاری کا اسے تیر مارنا بے اثر اور بے فائدہ ہوتا ہے): لان الموت الخ: کیونکہ اس شکار کا اتنا زیادہ بے جان ہو جانے کی صورت میں دوسرے تیر کھانے کی طرف کسی طرح بھی منسوب نہیں کیا جا سکتا ہے، اس لئے کہ اب اس کے حق میں دوسرے تیر سے زخمی ہونا یا زخمی نہ ہونا برابر ہوگا، (ف: اس لئے کہ وہ پہلے ہی تیر سے ختم ہو چکا ہے)۔

وان کاف الرمی الخ: اور اگر پہلا تیر کھا کر شکار کے بچ جانے کی تو امید نہیں کی جا سکتی ہو پھر بھی اس میں اتنی جان باقی ہو جو مذبوح جانور سے زائد ہو یعنی دو ایک دن اب بھی اس کے زندہ بچ جانے کی امید کی جا سکتی ہو تو امام ابو یوسفؒ کے قول کے مطابق دوسرے شخص کا تیر کھانے سے بھی وہ حرام نہیں ہوگا، کیونکہ ان کے نزدیک اتنی سی جان باقی رہنے کا کوئی اعتبار نہیں ہوتا ہے، (ف: بلکہ ایسا جانور بھی مذبوح کے ہی حکم میں ہوتا ہے): وعند محمدؒ الخ: اور امام محمدؒ کے نزدیک وہ شکار دوسرے کے تیر مارنے سے حرام ہو جائے گا، کیونکہ ان کے نزدیک زیادہ سے زیادہ ایک ہی دن کی زندگی معتبر ہوگی، جیسا کہ ان کا مذہب معلوم ہو چکا ہے، اس طرح یہ حکم اور اس صورت کا حکم کہ شاید وہ بچ جائے دونوں کا حکم ایک ہی حکم ہوگا، یعنی وہ شکار حلال نہ ہوگا، (ف: اور غالباً مصنفؒ کے نزدیک بھی یہی قول معتبر اور راجح ہے واللہ تعالیٰ اعلم، خلاصہ یہ ہوا کہ پہلے شکاری کے تیر سے جو شکار زخمی تو ہوا مگر صرف اتنا زخم ہوا کہ اس میں اس کی فطری وحشت باقی رہ گئی ہو یعنی اپنی جان بچا سکتا ہو، اس کے بعد دوسرے شکاری کے تیر سے وہ اتنا زخمی ہو گیا کہ وہ اس کے قابو میں آگیا تو یہی اس شکار کا مالک بھی ہوگا اور اسے کھانا بھی اس کے لئے جائز ہوگا، اسی طرح اگر شکار پہلے تیر سے زخمی ہو کر بھاگنے سے مجبور ہو گیا اور وحشی باقی نہ رہا تو وہ اسی پہلے شکاری کا ہوگا اور اس مسئلہ میں کسی کا اختلاف بھی نہیں ہے، البتہ اس کو اس شکار کا کھانا جائز ہوگا یا نہیں تو اس میں تفصیل ہے جو اوپر بیان کر دی گئی ہے، اور جب اس شکار کا پہلا شکاری ہی مالک ہو چکا تو دوسرے شکاری کا اس میں کوئی عمل پہلے شکاری کی ملکیت میں تصرف سمجھا جائے گا، پھر اگر وہ شکار تقریباً بے جان یعنی مذبوح کی طرح ہو چکا ہو تو اس میں کوئی خرابی نہیں آئیگی، اور جس صورت میں وہ شکار حرام ہوا اسے نقصان ہوگا۔

توضیح: مجوسی، مرتد، یہودی و نصاریٰ، کے شکار کا حکم، کسی نے شکار کو تیر مارا وہ اگرچہ اسے لگ گیا مگر وہ اس وقت بھی بھاگ سکتا تھا، اتنے میں دوسرے شخص نے اسے تیر مار کر قابو میں کر لیا تو اس کا مالک کون ہوگا، اور اس جانور کا کیا حکم ہوگا، اور اگرچہ پہلے شکاری نے زبردست چوٹ پہنچادی یہانتک کہ اسے بھاگنے سے مجبور کر دیا، اسی حالت میں دوسرے شکاری نے اسے تیر مار کر ختم کر دیا، تمام مسائل کی پوری تفصیل، اقوال فقہاء، مفصل دلائل

قال والثانی ضامن لقیمته للاول غیر ما نقصته جراحته لانه بالرمی اتلف صیدا مملوکا له لانه ملکه بالرمی المثخن وهو منقوص بجراحته وقیمة المتلف تعتبر یوم الاتلاف قال رضی الله عنه تلویله اذا علم ان القتل حصل بالثانی بان کان الاول بحال یجوزان یسلم الصید منه والثانی بحال لا یسلم الصید منه لیکون القتل کله مضافا الی الثانی وقد قتل حیوانا مملوکا للاول منقوصابا لجراحة فلا یضمنه کملا کما اذا قتل عبدا مریضا وان علم ان الموت حصل من الجراحتین اولا یدری قال فی الزیادات یضمن الثانی ما نقصته جراحته ثم یضمن نصف قیمته مجروحاً بجراحتین ثم یضمن نصف قیمة لحمه اما الاول فلانه جرح حیوانا مملوکا للغیر وقد نقصه فیضمن ما نقصه اولا واما الثانی فلان الموت حصل بالجراحتین فیکون هو متلفا نصفه وهو مملوك بغیره

فيضمن نصف قيمته مجروحا بالجراحتين لان الاولى ما كانت بصنعه والثانية ضمنها مرة فلا يضمنها ثانيا واما الثالث فلان بالرمي الاول صار بحال يحل بذكاة الاختيار لولارمي الثاني فهذا بالرمي الثاني افسد عليه نصف اللحم فيضمنه ولا يضمن النصف الاخر لانه ضمنه مرة فدخل ضمان اللحم فيه وان كان رماه الاول ثانيا فالجواب في حكم الاباحة كالجواب فيما اذا كان الرامي غيره ويصير كما اذا رمى صيدا على قلة جبل فاثخنه ثم رماه ثانيا فانزله لا يحل لان الثاني محرم كذا هذا.

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ دوسرے جس شکاری نے شکار کو مار کر ختم کر دیا ہے وہ اس شکار کی اس قیمت کا پہلے شکاری کو ادا کرنے کا ذمہ دار ہوگا جو پہلے شکاری کے تیر مار کر زخمی کرنے کے بعد لگ سکتی ہو، (ف: یعنی اس شکار کی جو مکمل قیمت ہوتی ہو وہ دوسرا شکاری پہلے شکاری کو ادا کرنے کا ضامن ہوگا، البتہ اتنی قیمت اس میں سے کم کر کے لازم ہوگی جو پہلے شکاری کے زخمی کر دینے کی وجہ سے اس شکار کی قیمت میں کمی آئی ہو، اس طرح زخمی ہونے سے پہلے کی قیمت اور زخمی ہونے کے بعد کی قیمت میں جو فرق آگیا ہو اتنی قیمت کا اندازہ کر کے وہ دوسرا شخص پہلے شکاری کو ادا کر دینے کا ضامن ہوگا): **لانه اتلف الرمي الخ**: دوسرا شکاری پہلے کا اس لئے ضامن ہوگا کہ اس دوسرے نے پہلے شکاری کی مملوک یعنی اس کے مارے ہوئے شکار کو تیر مار کر ضائع کر دیا ہے، (ف: یعنی اس کے لئے حلال شکار کو حرام کر دیا ہے، ایسے وقت میں کہ پہلا شکاری اس شکار کا مالک ہو چکا تھا): **لانه ملكه الخ**: پہلا شکاری اپنے اس شکار کا مکمل مالک اس وجہ سے ہو گیا تھا اس نے سب سے پہلے اس شکار کو ایسا زخمی کر دیا تھا کہ وہ بھاگنے سے مجبور ہو گیا تھا، (ف: یعنی اس کے تیر مارنے سے وہ شکار اب وحشی باقی نہیں رہا تھا اس طرح سے کہ شکار کو اتنا مجبور کر دیا تھا کہ جب چاہتا اس کو پکڑ کر اختیاری طریقہ سے ذبح کر لیتا، یا اگر وہ اس کے ذبح کرنے سے پہلے از خود مر جاتا تو بھی اس کے لئے حلال ہو جاتا، پس جبکہ اس دوسرے شکاری نے تیر مار کر اسے مار ڈالا تو وہ اب حرام ہو گیا، اس طرح دوسرے شکاری نے پہلے شکاری کے ایسے شکار کو مار کر حرام کر دیا جو اس پہلے شکاری کی ملکیت میں آچکا تھا)۔

وهو منقوص الخ: البتہ اس دوسرے نے پہلے شکاری کے ایک ایسے شکار کو حرام کر کے ضائع کر دیا ہے جو پہلے شکار کا تیر کھانے سے ایک حد تک جان کے اعتبار سے مکمل سالم رہنے کی قیمت کے مقابلہ میں اب کم قیمت اور عیب دار ہو گیا تھا، (ف: اس لئے اسی عیب دار کے لحاظ سے اس کی قیمت کا ضامن ہوگا): **وقيمة المتلف الخ**: اور ضائع کئے ہوئے مال یعنی شکار کی اس دن کی قیمت کا اعتبار ہوگا جو اسی ضائع کرنے کے دن تھی، (ف: اس لئے تیر مارنے کے دن جو قیمت ہو وہ اس میں زخم لگ جانے سے جو عیب پیدا ہوا ہے، اس عیب کی وجہ سے جتنی قیمت کی اس میں کمی آئی ہے، اتنی کم کر کے دوسرا شکاری پہلے شکاری کو ادا کر دے، مثلاً خرگوش کو تیر مار کر زخمی کیا گیا، ویسے تندرستی کی حالت میں اس کی قیمت تیس روپے تھی، اور تیر لگ جانے کے بعد اس کی قیمت بائیس روپے ہی ادا کرے گا، اگر چہ ادا کرنے کے دن اس کی قیمت اس سے کم ہو گئی ہو یا زیادہ ہو گئی ہو)۔

قال رضي الله عنه الخ: مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ اس مطلق حکم کا مطلب یہ بیان کیا جائے گا کہ دوسرا شکاری اس صورت میں ضامن ہوگا جبکہ اس بات کا یقین ہو چکا ہو کہ یہ شکار دوسرے شکاری کے تیر سے مرا ہو اسی طرح سے کہ پہلے شکاری کے تیر سے وہ شکار اگر چہ زخمی ہو چکا تھا، پھر بھی اس میں اتنی جان باقی رہ گئی تھی کہ شاید وہ بچ جاتا، پھر دوسرے شکاری کے تیر سے ایسا زخمی ہوا کہ اس کے بعد اس کے بچنے کی امید بالکل نہیں تھی تاکہ اس کی موت کو یقینی طور سے اسی دوسرے شکاری کے تیر کی طرف منسوب کیا جا سکے، (ف: اسی بناء بندہ مترجم نے اوپر بیان کر دیا ہے کہ دوسرا شکاری صرف اسی صورت میں ضامن ہوگا جبکہ دوسرا زخم کھانے کی وجہ سے شکار حلال باقی نہ رہا ہو یعنی حرام ہو چکا ہو، اور اگر دوسرا زخم کھا کر بھی اس کی ذات میں خرابی پیدا نہ ہوئی ہو تو یہ دوسرا شکاری ضامن نہ ہوگا) **وقد قتل حيوانا الخ**: اور چونکہ دوسرے شکاری نے پہلے شکاری کے ایسے شکار کو قتل کیا ہے جو اگر چہ اس کا مملوک ہو چکا تھا مگر زخم کھا کر عیب دار بھی ہو چکا تھا اس لئے یہ شکاری پوری قیمت کا ضامن نہ

ہو گا،(ف: بلکہ عیب دار شکار ہونے کی وجہ سے اس کی ناقص قیمت کا ضامن ہو گا)۔
کما اذا قتل عبد ا الخ: جیسے کہ کسی نے دوسرے شخص کے بیمار غلام کو قتل کر دیا ہو،(ف: یعنی قاتل تندرست غلام کی قیمت کا ضامن نہ ہو گا بلکہ بیمار غلام کی قیمت کا ضامن ہو گا،اسی طرح جیسے کسی نے کسی کی زخمی بکری مار ڈالی ہو تو وہ تندرست بکری کی قیمت کا ضامن نہیں ہو گا، پھر یہ ساری تفصیل اس صورت میں ہو گی جبکہ پختہ یقین ہو کہ وہ شکار پہلے شکاری کے تیر سے نہیں مرا ہے بلکہ دوسرے شکاری کے تیر سے مرا ہے، یعنی وہی دوسرا شخص اس شکار کا قاتل ہے): **وان علم ان الموت الخ**: اور اگر کسی طرح یہ بات معلوم ہو گئی ہو کہ یہ شکار دونوں شکاریوں کے تیر کھانے سے مرا ہے، یا یہ کہ یہ معلوم نہ ہوا ہو کہ اس کا قاتل کون ہے یعنی کس کے تیر سے وہ مرا ہے، تو ان دونوں صورتوں کے حکم کے بارے میں زیادات میں لکھا ہے، کہ دوسرا شکاری اولاً اس نقصان کا ذمہ دار ہو گا جو اس کے تیر مارنے کی وجہ سے ہوا ہے، پھر دوبارہ اس جانور کی اس نصف قیمت کا ضامن ہو گا جو دو زخموں سے زخمی ہونے کے حساب سے اندازہ کے بعد ہوا ہے، پھر تیسری مرتبہ اس جانور کے گوشت کی نصف قیمت کا ضامن ہو گا،(ف: اور اب ضمانت کی تینوں وجہوں کی دلیلیں مصنف بیان فرما رہے ہیں)۔
اما الاول فلانه الخ: اور پہلا ضمان یعنی نقصان کے ضمان کی وجہ یہ ہے کہ اس دوسرے شکاری نے پہلے شخص کے شکار کئے ہوئے اور قبضہ میں آئے ہوئے شکار کو اس طرح زخمی کیا کہ اس سے شکار میں نقصان آ گیا تو پہلے جو کچھ اس میں نقصان آیا ہو اسی کا ضامن ہو گا: **واما الثانی الخ**: اور دوسرے ضمان یعنی زندہ اور تندرست جانور کی لگنی والی قیمت کا بعد میں دو زخموں سے عیب دار ہونے پر جو قیمت لگ سکتی ہے اس قیمت کے نصف کا اس لئے ضمان لازم آئے گا، کہ وہ شکار ان دونوں زخموں سے ہی زخمی ہونے پر مرا ہے،(خواہ دونوں زخموں سے مرنے کا علم ہو گیا ہو یا یہ معلوم نہ ہو سکا ہو، کیونکہ معلوم نہ ہونے کی صورت میں بھی یہی کہنا ہو گا کہ گویا دونوں سے مرا ہے،) اس لئے دوسرا شکاری اس کے نصف حصہ کو ضائع کرنے والا ہوا، حالانکہ وہ جانور ایک دوسرے شخص کا مملوک تھا، لہٰذا دونوں زخموں سے مرنے والے اس جانور کی اس زخمی حالت میں جو قیمت ہو سکتی ہو اس کا اندازہ کرے اس کے نصف کا وہ ضامن ہو گا، کیونکہ پہلا زخم تو دوسرے شخص سے آیا تھا اور اس دوسرے شخص سے نہیں آیا تھا، پھر دوسرا زخم اگرچہ اس کے تیر مارنے سے آیا تھا چونکہ ایک مرتبہ اس کا ضمان دے چکا تھا، اس لئے دوبارہ اسی کا ضمان نہیں دے گا،(ف: اس لئے اس شکار کی مجموعی قیمت سے وہ نقصان کم کر لیا جائے گا جو دونوں زخموں کے لگنے کے بعد اس میں آیا ہو، اور اب جو کچھ قیمت اس کی باقی رہ گئی اس کے بھی صرف اس نصف کا ضامن ہو گا جو اس نے اپنے زخم سے ضائع کیا ہے کیونکہ یہ بات فرض کی گئی ہے، کہ مرنے میں اس کے زخم کا بھی اثر ہوا ہے)۔

واما الثالث الخ: اور اب تیسرے ضمان یعنی آدھے گوشت کا تاوان برداشت کرنے کی وجہ یہ ہو گی کہ وہ شکار پہلا تیر کھانے کے بعد بھی اس لائق بچ گیا تھا کہ اگر یہ دوسرا شخص اس کو تیر مار کر ختم نہ کر دیتا تو اسے اختیاری ذبح کیا جا سکتا اور اس کا کھانا حلال ہوتا، اس طرح اس دوسرے شخص نے اپنا تیر مار کر اس شکار کے نصف گوشت کو حرام کر دیا اس لئے اس شکار کے آدھے گوشت کا وہ ضامن ہو گا، اور دوسرے آدھے گوشت کا اس لئے ضامن نہ ہو گا، کہ یہ شخص اسی جانور کے آدھی قیمت کا ایک مرتبہ ضمان دے چکا ہے، اور اسی ضمان میں جانور کا گوشت بھی داخل ہو چکا تھا، یعنی اس جانور اور اس کے گوشت کا ضمان دے چکا ہے،(ف: یہ ساری تفصیل اس صورت میں ہو گی کہ پہلے شخص نے صرف پہلی مرتبہ شکار کو تیر مار کو چھوڑ دیا ہو یعنی اسے دوبارہ زخمی نہ کیا ہو): **وان کان رماہ الخ**: اور اگر پہلے شخص نے جانور کو ایک مرتبہ زخمی کرنے کے بعد بھی دوسری مرتبہ تیر مار کر زخمی کیا ہو،(ف: جس کی صورت یہ ہو گی کہ زید نے شکار کو تیر مار کر زخمی کر دیا جس سے وہ بھاگ کر جان بچانے سے معذور ہو گیا یعنی اب اس کی وحشت ختم ہو گئی، اس کے بعد اس زید نے اسی شکار کو دوبارہ بھی تیر مار کر ختم کر دیا تو کیا ایسے جانور کو کھانا جائز ہو گا)۔

فالجواب فی حکم الا باحة الخ: تو اس شکار کے اب حلال ہونے یا نہ ہونے کے بارے میں ایسا ہی جواب ہوگا جیسا کہ اگر اس زید نے خود اسے تیر نہیں مارا ہو بلکہ خالد نے اسے تیر مار دیا ہو تو اس کا تفصیلی جواب جو ابھی اوپر بیان کیا جاچکا ہے، وہی جواب خود زید کے مارنے کا ہوگا، (ف: کیونکہ ایسے زخمی شکار کے حلال رہنے یا نہ رہنے کا مراد تو اس بات پر ہے کہ یہ جانور جب زخمی ہو کر بھاگنے سے مجبور ہو گیا تو اسے اختیاری ذبح بھی کرنا لازم ہو گیا یعنی اب اضطراری ذبح سے وہ حرام ہو جائے گا، اس لئے اب اسے وہ زید خود ہی اضطراری ذبح سے اسے مار ڈالے یا کوئی دوسرا شخص اسے مار ڈالے حکم برابر ہوگا، یعنی وہ جانور حرام ہو جائے گا: **ویصیر کما اذا رمی الخ**: اور اب اس مسئلہ کی صورت وہی ہو جائیگی جیسے پہاڑ کی چوٹی پر بیٹھے ہوئے شکار کو تیر مار کر اسے بھاگنے سے مجبور کر دیا پھر اسی نے دوبارہ اسے تیر مار کر نیچے گرادیا تو یہ شکار حلال نہیں ہوگا کیونکہ اسے دوبارہ تیر مارنا یعنی ذبح اضطراری کرنا جائز نہ تھا، کیونکہ ذبح اختیاری پر قادر تھا اس سے وہ شکار کو حرام کرنے والا ہو گیا، اور یہی صورت مذکورہ مسئلہ کی بھی ہے۔

توضیح: ایک شکاری نے ایک شکار کو تیر مار کر زخمی کر دیا، پھر اسی شکار کو دوسرے شکاری نے تیر مار کر مار ڈالا، شکار کا ضمان ادا کرنے میں کس دن یعنی ادا کرنے کے دن یا زخمی کرنے کے دن کی قیمت کا اعتبار کیا جائے گا، مصنف کی رائے، مسائل کی تفصیل، احکام، مفصل دلائل وامثال

قال: ویجوز اصطیاد ما یوکل لحمه من الحیوان، وما لا یوکل لا طلاق ما تلونا، والصید لا یختص بماکول اللحم قال قائلهم شعر صید الملوك ارانب وثعالب، واذا رکبت فصیدی الابطال، ولان صیده سبب للانتفاع بجلده اوشعره اوریشه اولا ستدفاع شره وکل ذلك مشروع والله اعلم بالصواب.

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ، ہر قسم کا جانور یعنی خواہ اس کا گوشت کھایا جاتا ہو یا نہ کھایا جاتا ہو سب کا شکار کرنا جائز ہے، جس کی دلیل فرمان باری تعالیٰ کا مطلق ہوتا ہے، (ف: یعنی اس فرمان باری تعالیٰ: **واذا احللتم فاصطادو الآیه**: میں شکار کرنے کی مطلق اجازت ہے، اور اس میں اس بات کی کوئی تخصیص یا قید نہیں لگائی گئی ہے، کہ تم صرف ایسے ہی جانور کا شکار کرو جو حلال ہو، لیکن امام شافعیؒ کے علاوہ دوسرے علماء کے نزدیک صرف ایسے ہی جانور کو شکار کیا جاسکتا ہے، جس گوشت کھانا جائز ہے، لیکن ہم احناف یہ کہتے ہیں لفظ صید یا شکار عام اس بات سے کہ اس کا گوشت کھانا جائز ہو یا نہ ہو۔

والصید لا یختص الخ: اور لفظ صید صرف ماکول اللحم یعنی اس کا گوشت کھانا جائز ہو کے ساتھ ہی مخصوص نہیں ہوتا ہے، جیسا کہ کسی عربی شاعر نے کہا ہے، **صید الملوك الخ**: یعنی بادشاہوں کا شکار تو خرگوش اور لومڑی ہیں یعنی بادشاہ وغیرہ تو صرف ان جیسے جانوروں کا شکار کرتے ہیں، اور جب میں شکار اور قتال کے لئے اپنی سواری پر سوار ہو جاتا ہوں تو پھر میرا شکار بہادر اور دلیر لوگ ہوتے ہیں، (ف: اس میں شاعر نے دلیر اور بہادر آدمیوں کو بھی صید کہا ہے، حالانکہ انسان تو کبھی کسی قوم میں ایسا نہیں سمجھا جاتا ہے، کہ اس گوشت کھانا جائز ہو، اس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ لفظ صید ماکول اللحم ہونے کے ساتھ ہی مخصوص نہیں ہے): **ولان صیده سبب الخ**: اور دوسری دلیل اس بات کی کہ جس کا گوشت نہیں کھایا جاتا ہے، اس کا بھی شکار جائز ہوتا ہے، کہ اگرچہ اس کا گوشت نہیں کھایا جاتا ہے مگر اس کے دوسرے اعضاء بدن سے فائدے حاصل کئے جاسکتے ہیں، مثلاً اس کی کھال یا بال یا پر سے فائدہ اٹھایا جاسکتا ہے، یا کم از کم اس کے نقصان اور اس کی تکلیف سے اس کا شکار کر کے بچا جاسکتا ہے، (ف: یعنی غیر ماکول اللحم جانور کے شکار سے یہ فائدے حاصل کئے جاسکتے ہیں مثلاً شیر کی کھال اور سمور اور سنجاب کے بال اور ہنس وغیرہ سے پر حاصل ہوتے ہیں اسی طرح چیتے بھیڑئے وغیرہ کے انسانوں کو مار ڈالنے اور ان کے آزار سے بچا جاسکتا ہے، اور ان ساری باتوں

پر لوگوں میں عمل جاری ہے، واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔

توضیح: صید کی تعریف، اقوال فقہاء کرام، مفصل دلائل فروع: چند ضروری جزوی مسائل

(۱) اگر شکار کے لئے جال لگایا گیا، اور کوئی شکار اس میں پھنس کر مر گیا تو وہ مردہ ہو گیا یعنی اس کا کھانا حرام ہو گا، ع، (۲) اگر کسی نے یونہی کوئی جال بچھایا خواہ اس سے کسی کا شکار مقصود ہو یا نہ ہو پھر بھی اس میں کوئی شکار آکر پھنس گیا تو جال لگانے والا ہی اس کا مالک ہو گا، (۳) اگر کسی نے شکار پھنسانے کے خیال سے اپنی ٹوکری کھڑی کر دی حالانکہ ٹوکری عموماً شکار کرنے کا آلہ نہیں ہے، پھر بھی جب بھی یہ نیت کی تھی اور اس میں اتفاقاً شکار پھنس بھی گیا تو وہی اس کا مالک ہو گا، الظہیریہ، یعنی دوسرا شکاری اس پر قبضہ نہیں کر سکتا ہے، (۴) اگر شکاری نے جال وغیرہ سے کسی طرح بھی شکار پکڑا پھر وہ اس کے ہاتھ سے چھوٹ گیا اور وہ حلال نہیں ہو گا کیونکہ وہ اپنے مالک سے بھاگا ہے، اور اس کا چھوٹ کر بھاگنا ایسا ہی ہو گا جیسا کہ کسی کا غلام اس کے پاس سے بھاگ گیا یا اس کا کبوتر اڑ کر چلا گیا تو اس سے اس کی ملکیت ختم نہیں ہو جاتی ہے، محیط السرخسی، اسی لئے سیر کبیر سے منقول ہے کہ اپنے پکڑے ہوئے شکار کو چھوڑنا بالکل حلال نہیں ہے، چنانچہ اگر اس نے چھوڑتے وقت یہ کہدیا کہ جو اسے پکڑ لے میں نے اس کے لئے مباح کر دیا تو اس میں مشائخ کا اختلاف ہے، یعنی بعض فقہاء کے نزدیک مباح ہے، اور بعض کے نزدیک مباح نہیں ہے، الصغریٰ، (۵) اس مسئلہ سے صراحۃً یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ اس ملک میں جو عوام جہلاء بازاروں سے پرندے خرید کر چھوڑتے ہیں یہ حرام ہے، جس کی وجہ۔

(۱) یہ ہے کہ اس سے اعتقاد میں فساد لازم آتا ہے، اس لئے کہ یہ کفار عرب اور ہنود کا فاسد عقیدہ ہے، (۲) یہ کہ مال برباد کرنا اور دوسروں کو دھوکہ میں ڈالنا حرام ہے، (۶) حدیث شریف میں اس بات کی سخت ممانعت آئی ہے کہ آدمی یا جانور کو اس کے بچہ سے جدا کیا جائے، حالانکہ اس ملک کے چڑی مار اکثر جانوروں کے اتنے چھوٹے چھوٹے بچوں کو ان کے گھونسلوں سے نکال کر لے آتے ہیں جو ابھی خود کھانے کے لائق بھی نہیں ہوتے ہیں، یا وہ اکثر ایسے بڑے جانوروں کو پکڑ کر لے آتے ہیں حالانکہ اس زمانہ میں خود ان کے بچے ہوتے ہیں اس لئے چھوٹوں کو یا بڑوں کو پکڑ کر رکھنا فعل حرام اور بے رحمی کا ہے اس لئے مکروہ ہونے سے خالی نہیں ہے، (۷) اگر کسی نے کسی چڑی مار کو دیکھا کہ اس نے ایسے بچے نکالے اور مینا یا طوطا وغیرہ ان کے ماں باپ پریشانی کے عالم میں چلا رہے ہیں لیکن اس چڑی مار کو وہ شخص اس لئے منع نہیں کر سکتا ہے کہ موجودہ حکومت میں اس کی ممانعت نہیں ہے، اس لئے اس نے اس بچہ کو خرید کر پھر ان کے گھونسلوں میں چھوڑ دیا یا بڑے پرندوں یعنی بچوں کے ماں باپ کو ان بچوں کی خاطر خرید کر چھوڑ دیا تو بہت زیادہ ثواب کا مستحق ہو گا لیکن اس شرط کے ساتھ کہ ان پر اپنی ملکیت کا بھی دعویٰ ختم کر دے یہ کہتے ہوئے کہ جو اسے پکڑ لے اس کے لئے مباح ہے، اور بندہ مترجم نے پہلے بیان کر دیا ہے کہ ہر جاندار کے ساتھ نیکی کرنے میں ثواب ہے، م۔

(۸) باز کو تعلیم کے خیال سے زندہ جانور پر سکھلانا حرام ہے، الذخیرہ، جیسا کہ صحاح کی احادیث میں اس کی تصریح موجود ہے، جیسا کہ زندہ جانور کو تیر اندازی وغیرہ کا نشانہ بنانا حرام ہے، م، (۹) اگر کسی چڑی مار نے حکومت وقت سے پرندوں اور شکار کو پکڑنے کے لئے کوئی جنگل اجارہ پر لیا تو باطل ہے، پھر جو کوئی بھی اس سے شکار پکڑے گا وہ اس کے لئے حلال ہو گا، السراجیہ، (۱۰) اگر کسی نے بکری کو ذبح کرتے ہوئے، اس کا حلقوم اور رگیں سب کاٹ دیں، پھر کسی نے اس کی تڑپ اور پھڑک ختم ہونے یعنی اس کے ٹھنڈا ہونے سے پہلے ہی اس کے بدن سے کوئی ٹکڑا کاٹ لیا تو یہ ٹکڑا حلال ہو گا، التاتارخانیہ، (۱۱) اگر کسی کی شست (بنسی) میں مچھلی پھنسی جسے اس نے نکال کر خشکی میں ایسی جگہ رکھا کہ وہاں سے جب چاہے اسے پکڑ سکے تو وہی اس کا مالک ہو گیا، اور اگر وہ پانی میں چھوٹ گئی تو وہ مالک نہیں رہے گا، الخلاصہ، (۱۲) اگر ندی یا بڑے تالاب میں کوئی نالی کاٹ کر اس کا پانی اپنی زمین میں لایا تاکہ ندی کی مچھلیاں بہہ کر اس میں آجائیں چنانچہ بہت سی آگئیں تو وہ ان کا مالک نہیں ہو گا مگر اسی وقت ہو گا جبکہ اس

کا پانی اتنا تھوڑا ہو جائے کہ مچھلیاں آسانی سے پکڑی جاسکیں اس وقت دوسرا کوئی ان کا مالک نہیں ہو سکتا ہے، الذخیرہ۔

(۱۳) اگر کسی نے اپنی زمین میں گڑھا کھودا، اتفاقاً کہیں سے آتا ہوا ہرن اس میں گر گیا، پس اگر یہ گڑھا اسی نیت سے کھودا گیا ہو یا گڑھا والا شکار سے اتنا قریب پہونچ گیا ہو کہ اگر وہ چاہے تو اسے پکڑ لے تب وہی اس کا مالک ہو گا، ورنہ جو اسے پکڑ لے گا وہی اس کا مالک ہو جائے گا، القاضی خان، المحیط، (۱۴) اگر کسی کی زمین میں کسی شکار نے بچہ دیا یا انڈے دئے تو جو کوئی اسے پکڑ لے گا وہی اس کا مالک ہو جائے گا، اور اگر زمین کے مالک نے اس پر قبضہ کر کے وہاں چھوڑا ہو تو وہی اس کا مالک رہے گا، الظہیر یہ، (۱۵) اگر کسی نے شہر یا دیہات میں مادہ یا نر باز وغیرہ جس کے پاؤں میں پالتو ہونے کی کوئی علامت پائی جارہی ہو پکڑ لیا تو اس پر واجب ہے کہ اس کا اعلان کر کے پہچان لے کر اس کے مالک کے حوالہ کر دے، اسی طرح سے اگر اسی قسم کا کوئی ہرن پکڑا تو اس کا بھی یہی حکم ہو گا، المبسوط، (اسی دلیل سے یہ چند مسائل بھی نکلتے ہیں)، (۱۶) جو لوگ دوسروں کے پالتو کبوتر پکڑتے ہیں وہ سب حرام ہوتے ہیں، ان پر واجب ہے کہ اس کا اعلان کرا کے جو مالک مل جائے اسے واپس کر دیں، (۱۷) جو لوگ ایک طرح سے یہ معاملہ کرتے ہیں کہ اگر ہمارا کبوتر تمہارے ہاں جائے تو وہ عام شکار کے حکم میں ہو گا یعنی اگر تم اسے پکڑ لو تو وہ تمہارے لئے حلال ہو گا، تو یہ لغویات ہے، اس لئے ہر ایک دوسرے کا ضامن ہو گا، البتہ اگر کبوتر پکڑا جانے کے بعد اس کا مالک اپنی خوشی سے پکڑنے والے کو ہبہ کر دے تو وہ جائز ہو گا، ورنہ اس میں ایک خرابی تو یہ ہو گی کہ دوسرے کی چیز پر قبضہ پھر ایک طرح کی یہ قمار بازی بھی ہو جائیگی جو حرام ہے، م۔

(۱۸) اگر کوئی شخص کبوتروں کا برج بنالے جس میں کبوتر انڈے اور بچے دینے لگیں، پس اگر دوسروں کے بھی کبوتر انڈے بچے دیدیں تو بچہ مالک مکان کے لئے حلال نہیں ہو گا، کیونکہ مالک مکان ان بچوں کا اسی وقت مالک ہو گا جب ان کا اصل یعنی ماں باپ کا مالک بن جائے، ہاں اگر ایسا شخص خود محتاج ہو تو اس کو محتاجی کی وجہ سے اسے کھانا حلال ہو گا، اور اگر مالک مالدار ہو تو وہ کسی محتاج کو صدقہ میں دے کر اس سے کسی اور کم مال کے عوض خرید لے، المبسوط، (۱۹) پالتو کبوتر شکار کے حکم میں نہیں ہے، (۲۰) بلبل یا دوسرے شکار کو پنجرے میں بند کر کے لٹکا کر رکھنا مکروہ ہے، ھ، (۲۱) اگر شہد کی مکھیوں نے کسی شخص کی زمین یا مکان میں چھتے لگائے اور اس میں بہت سا شہد پیدا ہوا تو اس شہد کو باہر کا کوئی دوسرا شخص نہیں لے سکتا ہے، کیونکہ شہد شکار کے حکم میں نہیں ہے، البتہ اگر کوئی شخص خود ان مکھیوں کو ہی پکڑ کر لے جائے تو جائز ہو گا بشرطیکہ اس زمین کے مالک نے اپنے طور پر ان پر قبضہ نہیں کیا ہو، الذخیرہ، (۲۲) دو شخصوں میں سے ایک کی کبوتری اور دوسرے کا کبوتر ہے تو اس کا بچہ کبوتری والے کا ہو گا، التاتار خانیہ، (۲۳) اگر نصرانی نے کتا چھوڑا یا تیر مارا اور اس وقت اس نے اللہ عزوجل کا نام لینے کی بجائے مسیح کا نام لیا تو اس کا گوشت کھانا جائز نہ ہو گا، الظہیر یہ، (۲۴) اگر کسی شکار کے ہاتھ شکار آگیا اور اس میں مذبوح جانور سے زیادہ زندگی باقی تھی پھر بھی اس کو کسی وجہ سے ذبح نہیں کر سکا تو ظاہر الروایۃ میں اس شکار کو کھانا جائز نہ ہو گا، الکافی، اور اسی پر فتوی ہے، التبیین۔

مچھلیوں اور ان جیسوں سے متعلق کچھ جزوی مسائل

(۱) مچھلی اور ٹڈی کھائی جاسکتی ہے، اور دونوں میں اتنا فرق ہے کہ ٹڈی اگرچہ ظاہری سبب کے بغیر مری ہو پھر بھی کھائی جاسکتی ہے، لیکن اگر مچھلی کسی ظاہر سبب کے مری ہو تو اس کو کھانا جائز نہ ہو گا، الظہیر یہ، (۲) اگر پکڑی ہوئی مچھلی کے پیٹ سے دوسری مچھلی نکل آئی تو اس کے کھانے میں بھی کوئی حرج نہیں ہے، (۳) کتے کا پیٹ پھاڑنے سے اگر اس میں سے مچھلی نکلی اور وہ سڑی نہ ہو اور بالکل درست ہو تو اس کو کھالینے میں کو حرج نہیں ہے، (۴) اگر چڑیا نے بیٹ کی اور اس میں سے مچھلی نکلی تو وہ نہیں کھائی جاسکے گی، (۵) اگر کسی نے مچھلی کا شکار کیا اور اس میں سے کوئی ٹکڑا علیحدہ ہو گیا تو وہ کھایا جائے گا، اور باقی حصہ بھی کھایا جائے گا، القاضی خان، (۶) پانی کی گرمی یا سردی کی زیادتی یا گدلا پن کی وجہ سے مچھلی مر جائے تو امام محمدؒ سے روایت ہے کہ وہ کھائی جائے اور یہ بات تمام لوگوں کے حق میں زیادہ آسان ہے، اور اسی پر فتویٰ ہے، جواہر الاخلاطی، (۷) اگر پالتو جانور وحشی بن جائے تو وہ

شکار کے حکم میں ہوگا، یعنی اس کو اضطراری طور پر ذبح کرنا جائز ہوگا، الظہیریہ، (۸) اگر کسی بندھے ہوئے ہرن کو جنگلی شکار سمجھ کر کسی نے تیر مارا اور اس تیر سے کوئی دوسرا جانور شکار ہو گیا تو وہ نہیں کھایا جائے گا، کیونکہ اصل میں جسے مارنے کا ارادہ کیا گیا تھا وہ شکار نہیں تھا، اسی طرح اگر اس ہرن پر کسی نے کتا چھوڑا وہ دوسرا شکار پکڑ کر لے آیا تو وہ بھی نہیں کھایا جائے گا، اسی طرح اگر کسی نے ہاتھی پر چیتا کو دوڑایا اور اس نے ہرن کا شکار کر لیا تو وہ بھی نہیں کھایا جائے گا، محیط السرخسی، مگر یہ حکم اس صورت میں ہونا چاہئے جبکہ ہاتھی پالتو ہو، اور اگر جنگلی ہی سمجھ کر دوڑایا ہو تو کھایا جائے گا، کیونکہ ہاتھی اصل میں جنگلی ہی ہوتا ہے، اور پالتو ہو جانے کے بعد وہ شکار باقی نہیں رہتا ہے، م، (۹) مچھلی اور ٹڈی شکار کے حکم میں ہے، یہی قول اصح ہے، محیط السرخسی، ھ، (۱۰) اپنا پکڑا ہوا شکار چھوڑ دینے سے اس سے ملکیت ختم نہیں ہوتی ہے، اسی طرح اگر اپنا گھوڑا یا اونٹ چھوڑ دیا تو بھی اس سے ملکیت ختم نہیں ہوگی، ع، اس سے معلوم ہوا کہ چھوڑے ہوئے سانڈ بیل وغیرہ سے ملکیت ختم نہیں ہوتی ہے۔

﴿کتاب الرھن﴾

رہن کے مسائل واحکام کا بیان

الرهن لغة حبس الشئى باى سبب كان وفى الشريعة جعل الشئى محبوسا بحق يمكن استيفاؤه من الرهن كالديون وهو مشروع لقوله تعالى فرهان مقبوضة ولماروى انه عليه السلام اشترى من يهودى طعاما ورهنه بهادرعه وقد انعقد على ذلك الاجماع ولانه عقد وثيقة لجانب الاستيفاء فيعتبر بالوثيقة فى طرف الوجوب وهى الكفالة

ترجمہ: رہن (راء کو فتحہ کے ساتھ) اس کے لغوی معنی ہیں کسی چیز کو کسی بھی سبب سے روک لینا، (ف: چنانچہ فرمان باری تعالیٰ ہے: كُلُّ نفسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ الخ: یعنی ہر شخص اپنی کمائی کے عوض میں ہے، بعض علماء نے اس کا ترجمہ یوں بھی کیا ہے کہ اپنے کمائے ہوئے گناہوں میں گرفتار ہے، اور یہ بات ظاہر ہے کہ ہر شخص اپنے اعمال کے مقید ہے خواہ وہ اعمال اچھے ہوں یا برے ہوں، لیکن محبوس اور مقید ہونے میں برے اعمال کی برائی اور مذمت ہی مقصود ہونے کا اشارہ ہے، واللہ تعالیٰ اعلم، بہر حال لغوی معنی میں رہن عام معنی میں ہے کہ کوئی بھی چیز ہو اور کسی بھی سبب سے ہو جبکہ وہ اسی سبب سے روکا ہوا ہو تو وہ مرہون ہے): وفى الشريعة الخ: اور رہن کے شرعی معنی ہیں کسی چیز کو کسی حق کے مقابلہ میں روک رکھنا، جس کو اسی روکی ہوئی چیز سے حاصل کرنا ممکن ہو سکے، (ف: اس طرح رہن یقیناً کوئی مالی چیز ضروری ہوگی اور حق قصاص وغیرہ کے مقابلہ میں نہیں ہوگی، بلکہ ایسا حق ہوگا، جو روکی ہوئی چیز کے عوض حاصل ہو سکتا ہو)۔

کالدیون الخ: جیسے کہ قرضے ہیں، (ف: کہ وہ اس روکی ہوئی چیز کے بدلہ حاصل ہو سکتے ہیں، اسی طرح غصب کے عوض بھی رہن رکھنا جائز ہے، مثلاً زید نے خالد کا گھوڑا غصب کر لیا تھا جس کے عوض زید نے اپنا مکان خالد کے پاس رہن رکھدیا کہ اگر

یہ زید اس کا گھوڑا واپس نہ کر سکا تو خالد اس مکان سے اپنے گھوڑے کی قیمت وصول کر سکے گا، اس سے یہ معلوم ہوا کہ رہن یا گروی رکھنے کی غرض صرف حق کے وصولی کی مضبوطی ہے، تاکہ مثلاً اگر قرض وصول نہ ہو تو گروی رکھی ہوئی چیز سے وصول کیا جاسکے، اور موجودہ زمانہ میں لوگوں نے اسلام کو ظاہر کرتے ہوئے باطن میں کفر اختیار کئے ہوئے رہن کو کمائی اور منافع کا طریقہ سمجھا ہے، یہ محض منافقانہ جہالت ہے، چنانچہ دولت مند شخص جائداد والے ضرورت مند کو تلاش کرتا ہے، کہ وہ اپنی جائداد گرور کھ کر کچھ روپے لے کر اس سے اپنی ضرورت پوری کرلے اور یہ شخص اس جائیداد سے نفع میں غلہ یا کرایہ وغیرہ حاصل کرلے، حالانکہ قرض سے مالی نفع حاصل کرنا حرام ہے، جبکہ ضرورت مند کو اس کی ضرورت پوری کرنے کے لئے قرض دینا قرض حسن کہلاتا ہے جو بڑے ثواب پانے کا ذریعہ ہوتا ہے): وھو مشروع: معاملہ رہن جائز اور شرع سے ثابت ہے، (ف: اس کا ثبوت قرآن پاک وحدیث رسول اور اجماع امت اور قیاس مجتہد یعنی فقہ کے چاروں اصول سے ہے، چنانچہ قرآن پاک میں ہے: وَاِنْ کُنْتُم عَلٰی سَفَرٍ وَلَمْ تَجِدُوْا کَاتِباً فَرِھَانٌ مَقْبُوْضَةٌ: (رھان، رھن، کی جمع ہے، جیسے عباد عبد کی جمع ہے،) یعنی اگر تم حالت سفر میں ہو اور تم کو کسی چیز کی ضرورت آن پڑے اور وہاں پر قرض کا دستاویز لکھنے والا اور گواہی دینے والا نہ ملے تو اس سے کوئی ایسی چیز اپنے پاس گروی رکھ لو کہ اگر وہ وقت پر قرض واپس نہ کر سکے تو اس چیز سے اپنی رقم وصول کر سکو۔

ولما روی انه علیه السلام الخ: اور اس صحیح حدیث کی دلیل سے کہ رسول اللہ ﷺ نے ایک یہودی سے غلہ خریدا اور اس کے عوض اپنی زرہ اس کے پاس رہن رکھ دی، (ف: بخاری اور مسلم میں روایت مذکور ہے): وقد انعقد علی ذلك الخ: اور رہن کے جواز پر اجماع امت پایا جاتا ہے: ولانه عقد وثیقة الخ: اور اس کے ثبوت پر قیاسی دلیل یہ ہے کہ رہن حق کی وصولی کا ایک پختہ معاملہ ہے تو اسے اس معاملہ پر قیاس کرنا ہوگا جس کے ذریعہ حق لازم آتا ہے، جس کا نام کفالت ہے، (ف: اس کا ماحصل یہ ہوا کہ ذمہ داری کے معاملہ کو پختہ کر لینا بالاتفاق جائز ہے، جس کا طریقہ کسی کو کفیل بنالینا ہے، اسی بناء پر جب ضرورت مند شخص کسی سے قرض لینا چاہتا ہے تو اسے چاہئے کہ کسی کو اس کے لئے ذمہ دار بنالے کہ وہ اس رقم کے واجب ہونے سے باخبر پھر ذمہ دار رہے، کیونکہ قرضہ کے معاملہ میں دو باتیں ہوتی ہیں، ایک یہ کہ مثلاً زید کے ذمہ خالد کے روپے باقی ہیں جو اس نے بطور قرض لئے ہیں، اور دوسری بات یہ ہوتی ہے کہ اس کی وصولی کی صورت بھی ہونی چاہئے، پس جبکہ قرض جائز ہوگی کہ اس کی وصولی کے لئے کسی کو ضامن بھی بنالیا جائے، کیونکہ معاملہ میں اصل مقصود یہی ہے کہ حسب وعدہ وہ وصولی بھی ہو جائے، مع اب یہ بات معلوم ہونی چاہئے کہ رہن اسی صورت میں صحیح ہوتا ہے جبکہ وہ ایسے قرض کے عوض ہو جو ظاہر اور باطن ہر طرح سے واجب ہو، اس لئے اگر قرضہ ہی نہ ہو تو رہن رکھنا صحیح نہ ہوگا، الکافی۔

توضیح: رہن کے لغوی اور شرعی معنی، اس کا حکم، ثبوت مع دلائل مفصلہ، راہن، رہن رکھنے والا شخص، مرتہن جس کے پاس مال رہن رکھا جائے، مرہون، وہ مال جو رہن رکھا جائے

قال: الرهن ینعقد بالایجاب والقبول ویتم بالقبض قالو الرکن الایجاب بمجرده لانه عقد تبرع فیتم بالمتبرع کالهبة والصدقة والقبض شرط اللزوم علی مانبینه ان شاء الله تعالی وقال مالك یلزم بنفس العقد لانه یختص بالمال من الجانبین فصار کالبیع ولانه عقد وثیقة فاشبه الکفالة ولنا ما تلوناه والمصدر المقرون بحرف الفاء فی محل الجزاء یرادبه الا مرو لانه عقد تبرع لما ان الراهن لا یستوجب بمقابلته علی المرتهن شیئا ولهذا لا یجبر علیه فلا بدمن امضائه کما فی الوصیة وذلك بالقبض ثم یکعفی فیه بالتخلیة فی ظاهر الروایة لانه قبض بحکم عقد مشروع فاشبه قبض المبیع وعن ابی یوسف انه لا یثبت فی المنقول الا بالنقل لانه قبض موجب

للضمان ابتداء بمنزلة الغصب بخلاف الشراء لانه ناقل للضمان من البائع الی المشتری ولیس بموجب ابتداء والاول اصح .

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ رہن بھی ایجاب وقبول ہو جانے سے طے پاتا ہے یا منعقد ہوتا ہے لیکن مرہون پر قبضہ کر لینے کے بعد مکمل ہوتا ہے، (ف: یعنی جب تک کہ قبضہ نہ ہو جائے تب تک وہ لازم نہیں ہوتا ہے، عامہ مشائخ کا قول بھی یہی ہے کہ اس میں ایجاب اور قبول دونوں ارکان ہیں: **قالو الرکن الخ**: یعنی بعض مشائخ یہ کہتے ہیں رہن کا رکن صرف ایک یعنی ایجاب ہے کیونکہ یہ معاملہ احسان اور نیکی کمانے کا ذریعہ ہے، لہذا تبرع کرنے والے کے ساتھ تمام ہو جائے گا جیسے ہبہ اور صدقہ ہے، (ف: یعنی جیسے ہبہ اور صدقہ دینا لازم نہیں ہوتا ہے، اسی طرح سے رہن دینا لازم نہیں ہوتا ہے، بلکہ وہ اپنی کسی خاص ضرورت یا مجبوری کی بناء پر خود ہی دینا منظور کرتا ہے، اسی طرح صرف اسی کے کہہ دینے سے مکمل بھی ہو جائے گا مثلاً ایک شخص یہ کہے کہ میرے ذمہ جو تمہارا قرض باقی ہے اس کے عوض میں نے یہ سامان تمہارے پاس رہن رکھ دیا ہے، یا ان جیسے دوسرے الفاظ اس مفہوم کے کہنے سے اس کے لئے لفظ رہن کہنا بھی شرط نہیں ہے، اسی بنا پر اگر کسی دوکان سے کوئی کچھ سامان خرید کر خریدنے والا بائع سے کہے فی الحال میرے پاس رقم نہیں ہے اس لئے میرا یہ کپڑا اپنے پاس رکھ لو تاکہ میں رقم دے کر یہ کپڑا واپس لے جاؤں تو یہ بھی رہن ہوگا، کیونکہ اس میں بھی رہن کا پورا مفہوم ادا ہو رہا ہے، ان معاملات میں مفہوم اور معنی کا اعتبار کیا جاتا ہے، الفاظ کا اعتبار نہیں ہوتا ہے، البدائع میں ایسا ہی مذکور ہے)۔

والقبض شرط الخ: اور مرہون یعنی جو چیز رہن رکھی جائے اس پر قبضہ کر لینا اس رہن کے لازم ہونے کے لئے شرط ہے، چنانچہ ہم انشاء اللہ عن قریب اس بات کو تفصیل کے ساتھ بیان کرینگے، (ف: یعنی اس مال مرہون پر قبضہ کر لینے کے بعد سے ہی رہن کے احکام نافذ ہوں گے، کیونکہ جب تک صرف ایجاب وقبول ہوا تھا اس وقت تک راہن کو اختیار تھا کہ جو چیز رہن رکھنا چاہتا تھا، اسے رہن نہ رکھ کر فروخت کر دے کیونکہ مرہون پر قبضہ نہ ہو جانے تک یہ رہن لازم نہیں ہوا تھا): **وقال مالکؒ الخ**: اور امام مالکؒ نے فرمایا ہے کہ صرف زبانی ایجاب وقبول سے ہی یعنی مال پر قبضہ کے بغیر ہی لازم ہو جاتا ہے، جس کی دلیل یہ ہے کہ رہن کا تعلق دونوں اشخاص کے مال سے ہوتا ہے، اسی لئے رہن بیع کے مثل ہو گیا ہے، (ف: جبکہ مبیع صرف ایجاب وقبول سے ہی یعنی مال پر قبضہ کے بغیر ہی لازم ہو جاتی ہے، اس میں بھی ایک شخص کے پاس بیع ہوتی ہے تو دوسرے کے پاس ثمن یا مال ہوتا ہے، اسی طرح سے رہن میں ایک طرف قرض ہوتا ہے تو دوسری طرف وہ مال یعنی مرہون ہوتا ہے): **ولانه عقد الخ**: اور اس دلیل سے بھی کہ معاملہ رہن ایک پختہ اور مضبوط معاملہ ہوتا ہے اس لئے یہ معاملہ کفالت کے مشابہ ہو گیا، (ف: اس بات میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ عقد کفالة صرف ایجاب وقبول سے لازم ہو جاتا ہے، اسی طرح عقد رہن بھی صرف ایجاب وقبول سے لازم ہو جائے گا اور مرہون پر قبضہ کرنے کی ضرورت نہیں ہے)۔

ولنا ماتلوناه الخ: اور ہماری دلیل وہ آیت ہے جو اوپر ذکر کر دی گئی ہے، (ف: یعنی یہ فرمان باری تعالیٰ: **فرهان مقبوضة**: کہ اس آیت میں لفظ رہان کے ساتھ مقبوضہ کی صفت لائی گئی ہے، اور یہ جملہ جزائیہ ہے جس کے لئے حرف فاء سے ربط کیا گیا ہے، اس کی شرط اس سے پہلے ہی ذکر کر دی گئی ہے، یعنی: **وان کنتم علی سفر**: اور جزاء میں (رہان) مصدر ہے): **والمصدر المقرون الخ**: اور قاعدہ ہے کہ شرط جزاء بیان کرتے ہوئے اگر حرف فاء بھی ذکر کیا گیا ہو تو اس سے امر مراد ہوتا ہے، (ف: لہذا اس جگہ بھی لفظ رہان مصدر کہہ کر امر مراد لیا گیا ہے، اس طرح سے کہ اگر تم رہن کا معاملہ کرو تو تم ایسا رہن لو جس پر قبضہ بھی ہو، یا ایسا رہن جو قبضہ سے متصف ہو، جیسا کہ دوسری آیت میں فرمان باری تعالیٰ ہے: **فضرب الرقاب**: تو گردنوں کو مارنا، حالانکہ معنی ہوں گے کہ کافروں کی گردنیں مارنا، اسی طرح دوسرا فرمان باری تعالیٰ ہے: **فتحریر رقبة مومنة**: یعنی اگر خطاءً کسی مؤمن کو قتل کر دیا تو مومنہ گردن کو آزاد کرنا یعنی تم رقبہ مومنہ کو آزاد کرو، ان مثالوں سے یہ بات معلوم ہوئی کہ

رہن کی آیت میں بھی یہی معنی ہیں کہ رہن لویا دوہ مقبوضہ ہو تو مقبوضہ کا حکم دیدیا اس سے معلوم ہوا کہ رہن میں قبضہ شرط لازم ہے)۔

ولانه عقد الخ: اور دلیل نقلی یعنی آیت کریمہ جو اوپر بیان کی گئی ہے اس کے علاوہ اس کی دوسری دلیل عقلی یہ ہے کہ رہن ایک احسان اور تبرع کا عقد ہے، یعنی راہن پر یہ لازم نہیں ہے کہ وہ اپنی چیز کسی کے پاس لا کر رکھے کیونکہ راہن اپنا مال رہن رکھ کر اس کے مقابلہ میں مرتہن یعنی جس کے پاس مال گروی رکھا گیا ہے اس سے اپنے لئے کوئی استحقاق نہیں کرتا ہے، اور رہن کے تبرع ہونے کی وجہ سے ہی رہن رکھنے کے لئے راہن پر کچھ بھی جبر نہیں کیا جاتا ہے، اسی لئے اس کو نافذ کرنا ضروری ہوتا ہے، جیسے کہ وصیت میں ہوتا ہے، (ف: یعنی اس پر اپنا حق ثابت کرنے کے لئے یہ بات ضروری ہو جاتی ہے کہ اسے نافذ بھی کر لیا جائے، کسی کے لئے کچھ وصیت کرنا احسان یا عقد تبرع ہے، کہ جبتک اس وصیت کو نافذ نہ کر دیا جائے تب تک جس کے لئے وصیت کی گئی ہو اس کے لئے کوئی استحقاق نہیں ہوتا ہے، کیونکہ یہ سراسر تبرع اور احسان ہے، یہانتک کہ وصیت کرنے والا یعنی موصی اپنے لئے موصی لہ یعنی جس کے حق میں وصیت کی گئی ہو کوئی استحقاق ثابت نہیں کرتا ہے، حاصل کلام یہ ہوا کہ ہر ایسے عقد کو عقد تبرع کہا جاتا ہے، جس سے عاقد اس عقد کے مقابلہ میں اپنے لئے کوئی استحقاق حاصل نہ کرے، اور دوسرے کے لئے اس کا استحقاق اسی وقت حاصل ہوگا کہ عاقد اس کو نافذ اور جاری کر دے، جیسے کہ وصیت میں ہوتا ہے، اور یہی بات عقد رہن میں بھی ہوتی ہے، یعنی عقد رہن سے راہن مرتہن پر اپنا کوئی استحقاق حاصل نہیں کرتا ہے، چنانچہ اس رہن کو لازم ہونے کے لئے اس کو نافذ کرنا ضروری ہے)۔

وذلك بالقبض الخ: اور نافذ کرنے کی صورت اس پر قبضہ کر لینا ہے، (ف: چنانچہ راہن اپنی چیز جب مرتہن کے قبضہ میں دیدے گا، تب وہ رہن لازم ہو جائے گا، اور اسی تفصیل سے بیع اور رہن میں فرق ظاہر ہو گیا کہ عقد بیع تبرع نہیں ہوتا ہے، کیونکہ اس معاملہ کے ذریعہ بائع اور مشتری میں سے ہر ایک دوسرے پر اپنا حق ثابت کرتا ہے پھر اس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ رہن کے لازم ہونے کے لئے قبضہ شرط ہے، پھر قبضہ کرنے کی دو صورتیں ہوتی ہیں (۱) تحقیقی قبضہ (۲) اس کے قبضہ کے لئے رکاوٹوں کو دور کر دینا، یا دوسرے کے لئے تخلیہ کر دینا: **ثم یکتفی فیه الخ**: پھر عقد رہن میں ظاہر الروایۃ کے مطابق مرہون کو مرتہن کے پاس صرف اس طرح حوالہ کر دینا جس پر قبضہ کرنے میں کوئی رکاوٹ نہ ہو یعنی تخلیہ کر دینا ہی کافی ہے، کیونکہ یہ قبضہ عقد مشروع کے حکم کے مطابق ہے، لہٰذا یہ قبضہ مبیع کے مشابہ ہو گیا، (ف: یعنی قبضہ رہن کے لئے ظاہر الروایۃ کی بناء پر صرف اس قدر ہونا کافی ہے کہ راہن مرتہن کے لئے مرہون کا اس طرح تخلیہ کر دے کہ وہ مرتہن اس پر قبضہ کر سکے، لہٰذا اگر اس نے اس مرتہن اور مال مرہون کے درمیان تخلیہ کر دیا تو اسے قبضہ مان لیا جائے گا جیسے کہ بائع نے اس مبیع اور مشتری کے درمیان تخلیہ کر دیا تو اسی کو قبضہ کہدیا جاتا ہے، اور مبیع اور مرہون کے درمیان مشابہت کی وجہ یہ ہے کہ جس طرح مبیع اور اس کا حکم شریعت سے ثابت ہے اسی طرح عقد رہن بھی عقد مشروع کے حکم سے ہے یعنی شرعاً ثابت ہے)۔

وعن ابی یوسفؒ الخ: اور نوادر میں ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ ادھر سے ادھر نقل کیا جانے والا (مال منقولہ) میں صرف تخلیہ سے قبضہ ثابت نہیں ہوگا بلکہ اس کے لئے مرتہن کے گھر پہونچا دینا بھی ضروری ہوگا، (ف: اسی لئے اگر کسی نے اپنا گھوڑا رہن رکھنا چاہا تو مرتہن اور مرہون کے درمیان تخلیہ کو کافی نہیں سمجھا جائے گا بلکہ اس کے لئے یہ بھی ضروری ہوگا کہ مرتہن اس مرہون یعنی گھوڑے کو اپنے گھر بھی لے جائے): **لانه قبض موجب الخ**: اس لئے کہ رہن میں قبضہ کا حکم ایسا ہوتا ہے کہ وہ ابتداء ہی میں ضمان کا سبب ہوتا ہے جو کہ غصب کے حکم میں ہوتا ہے، (ف: یعنی غصب کی صورت میں مغصوب مال کی غاصب پر ضمانت صرف اسی بات سے لازم نہیں آتی ہے، کہ غاصب اور مغصوب مال کے درمیان اس طرح کا تخلیہ ہو کہ اگر وہ چاہے تو اسے اٹھا کر جہاں چاہے لے جائے، یعنی صرف اسی تخلیہ سے وہ غاصب اس کا ضامن نہیں ہوتا ہے بلکہ جب وہ حقیقۃً

مغصوب مال کو اٹھا کرلے جائے تب ہی وہ ضامن ہوگا، اسی طرح مرتہن بھی مال مرہون پر قبضہ سے اس کا ضامن ہو جاتا ہے، تو اس میں بھی فقط تخلیہ سے مرتہن مرہون کا ضامن نہ ہوگا، اور جب مرہون کو مرتہن اٹھا کرلے جائے گا تب وہ بھی اس کا ضامن ہو جائے گا، لیکن اس کے لئے یہ ضروری ہے کہ مرہون منتقل ہونے والا مال ہو، اور اس رہن کو مبیع پر قیاس کرنا صحیح نہیں ہوگا، کیونکہ رہن میں قبضہ تو ابتداءً ہی ضمان کا موجب ہے): بخلاف الشراء الخ: برخلاف خریداری میں قبضہ کرنے کے کہ اس میں وہ ضمانت جو بائع کے پاس ہوتی ہے اسی کو اس بائع سے اس کے مشتری پر منتقل کرنے والا ہوتا ہے، اور ابتدائے ضمان کا موجب نہیں ہوتا ہے اس میں قول اول ہی اصح ہے، (ف: یعنی ظاہر الروایۃ کا حکم ہی اصح قول ہے، یعنی یہ کہ رہن میں صرف تخلیہ کر دینے سے قبضہ کافی ہو جاتا ہے)۔

توضیح: رہن کب منعقد ہوتا ہے، اور کب مکمل ہوتا ہے، اس کا رکن کیا ہے، اس کے لئے شرط کیا ہے، اختلاف ائمہ، دلائل مفصلہ

قال فاذا قبضه المرتهن محوزا مفرغا متميزا تم العقد فيه لوجود القبض بكماله فلزم العقد وما لم يقبضه فالراهن بالخيار ان شاء سلمه وان شاء رجع عن الرهن لما ذكرنا ان اللزوم بالقبض اذ المقصود لا يحصل قبله قال واذا سلّمه اليه فقبضه دخل في ضمانه وقال الشافعي هوا مانة في يده ولا يسقط شئى من الدين بهلاكه لقوله عليه السلام لا يغلق الرهن قالها ثلثا لصاحبه غنمه وعليه غرمه قال ومعناه لا يصير مضمونا بالدين ولان الرهن وثيقة بالدين فبهلاكه لا يسقط الدين اعتباراً بهلاك الصك وهذا لان بعد الوثيقة يزداد معنى الصيانة والسقوط بالهلاك يضاد ما اقتضاه العقد اذ الحق به يصير بعرض الهلاك وهو ضد الصيانة ولنا قول النبى عليه السلام للمرتهن بعد ما نفق فرس الرهن عنده ذهب حقك وقوله عليه السلام اذا عمى الرهن فهو بما فيه معناه على ما قالوا اذا اشتبهت قيمة الرهن بعد ما هلك واجماع الصحابة والتابعين رضى الله عنهم على ان الرهن مضمون مع اختلافهم فى كيفيته فالقول بالامانة خرق له والمراد بقوله عليه السلام لا يغلق الرهن على ما قالوا الاحتباس الكلى بان يصير مملوكا له كذا ذكر الكرخى عن السلف ولان الثابت للمرتهن يد الا ستيفاء وهو ملك اليد والجس لان الرهن ينبئى عن الحبس الدائم قال الله تعالى كل نفس بما كسبت رهينة وقال قائلهم شعر وفارقتك برهن لا فكاك له يوم الوداع فامسى الرهن قد غلقا والاحكام الشرعية تنعطف على الالفاظ على وفق الانباء ولان الرهن وثيقة لجانب الاستيفاء وهوان تكون موصلة اليه وذلك ثابت بملك اليد والحبس ليقع الامن من الجحود مخافة جحود المرتهن الرهن وليكون عاجزاً عن الانتفاع به فيتسارع الى قضاء الدين لحاجته اولضجره واذا كان كذلك يثبت الاستيفاء ومن وجه وقد تقرر بالهلاك فلواستوفاه ثانيا يؤدى الى الربوا بخلاف حالة القيام لانه ينقض هذا الاستيفا بالرد على الراهن فلا يتكررولا وجه الى الستيفاء الباقى بدونه لانه لا يتصور والا ستيفاء يقع بالمالية اما العين امانة حتى كانت نفقة المرهون على الراهن فى حياته وكفنه بعد مماته وكذا قبض الرهن لا ينوب عن قبض الشراء اذا اشتراه المرتهن لان العين امانة فلا ينوب عن قبض ضمان وموجب العقد ثبوت يد الاستيفاء وهذا يحقق الصيانة وان كان فراغ الذمة من ضروراته كما فى الحوالة فالحاصل ان عندنا حكم الرهن صيرورة الرهن محتبسا بدينه باثبات يد الاستيفاء عليه وعنده تعلق الدين بالعين استيفاء منه عينا بالبيع ويخرج على هذين الاصلين عدة من المسائل المختلف فيها بيننا وبينه عددناها فى كفاية المنتهى جملة منها ان الراهن ممنوع عن الاسترداد للانتفاع لانه يفوت موجبه وهو الاحتباس على الدوام وعنده لا

یمنع منه لانه لا ینافی موجبه وهو تعینه للبیع وسیاتیك البواقی فی اثناء المسائل ان شاء الله تعالی.

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ جب مرتہن نے اس طرح کے مال مرہون پر قبضہ کر لیا کہ وہ محوز یا مقوم ہے یعنی اس کی تقسیم کر دی گئی ہے اور اب اس میں کسی کی شرکت نہیں ہے، اور خود راہن نے بھی اس سے اپنا تعلق ہر طرح سے ختم کر لیا ہو اور کسی بھی دوسرے کے مال سے بالکل علیحدہ ہو تب عقد پورا ہو گیا اور اب وہ رہن کا معاملہ لازم ہو گیا، (ف: محوز بروزن مقول یعنی مقسوم ہونے کی پہلی قید اس میں اس لئے لگائی گئی ہے کہ غیر محوز یا غیر مقسوم مال کو رہن رکھنا احناف کے نزدیک جائز نہیں ہے، دوسرے قید مفرغ کی ہے یعنی کسی بھی دوسرے سے اس کا کوئی لگاؤ یا تعلق نہیں ہے، یہ قید اس لئے لگائی گئی ہے کہ اگر مثلاً مکان رہن میں رکھا گیا ہو مگر ہنوز اس میں راہن کا یا کسی بھی دوسرے شخص کا سامان رکھا ہوا ہو تو یہ رہن صحیح اور جائز نہ ہوگا، پھر تیسری قید متمیز کی قید لگائی گئی ہے کہ پیدائشی اور خلقی اتصال کسی بھی دوسری چیز سے نہ ہو اس لئے کہ مثلاً اگر کسی نے اپنے باغ کے آم کے پھلوں کو رہن میں رکھا مگر ان کو توڑ کر نہیں مگر بلکہ درخت پر لگے ہوئے ہونے کی حالت میں ہوں تو یہ رہن بھی جائز نہ ہوگا، کف)۔

وما لم یقبضه الخ: اور جبتک کہ مرتہن اس مال مرہون پر قبضہ نہ کر لے تب تک راہن کا اختیار ہوتا ہے کہ اگر وہ چاہے تو مرہون کو اپنی گفتگو کے مطابق مرتہن کے حوالہ کر دے اور اگر نہ چاہے تو اپنی بات سے رجوع کر لے، کیونکہ ہم نے پہلے یہ بتادیا ہے کہ مرہون پر قبضہ ہو جانے کے بعد ہی رہن کا معاملہ لازم ہوتا ہے، اور اس پر قبضہ کر لینے سے پہلے مقصود حاصل نہیں ہوتا ہے، (ف: کیونکہ اس رہن رکھنے کا مقصود صرف یہ ہوتا ہے کہ بات میں پختگی آجائے اور یہ اس صورت میں ہوگی جبکہ مال مرہون مرتہن کے قبضہ میں پورے طور سے ہو، اور اس پر قبضہ کر لینے سے پہلے صرف زبانی باتیں طے کرنے سے پختگی نہیں ہوتی اور کوئی فائدہ حاصل نہیں ہوتا ہے: **قال واذا سلمه الیه الخ**: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ راہن نے جب اپنا مال مرہون اس مرتہن کے حوالہ کر دیا اور اس نے اس مال پر قبضہ بھی کر لیا تب وہ مرہون مال اس کی ذمہ داری میں آگیا، (ف: یعنی وہ مرتہن ہی اب اس مال کا ذمہ دار ہو گیا اس لئے اگر وہ مال ضائع ہو جائے تو اس مال کی جو بازاری قیمت ہوگی اتنی مقدار کی رقم مرتہن سے لئے ہوئے قرضہ کی رقم سے کم ہو جائیگی، کیونکہ وہ قرضہ کے مقابلہ میں مرہون اور مضمون ہے)۔

وقال الشافعیؒ الخ: اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ وہ مرہون مال اپنے مرتہن کے قبضہ میں امانت کے طور پر ہوتا ہے لہٰذا اس کے ضائع ہو جانے سے جو قرض اس نے پہلے لے رکھا ہے اس میں کسی قسم کی کمی یا کٹوتی نہیں ہوگی: **لقوله علیه السلام الخ**: رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ مال مرہون مرتہن کے استحقاق اور ملکیت میں نہیں جاتا ہے، اور آپ نے اس جملہ کو تاکیداً تین بار فرمایا اس مال کا اصل مالک یعنی راہن ہی اس کے منافع کا مستحق ہوتا ہے، اور اگر اس مال پر کسی وقت تاوان لازم آجائے تو راہن ہی اس کا ذمہ دار ہوتا ہے، (ف: یعنی مال مرہون سے اگر کچھ چیزیں منافع جیسی حاصل ہوں تو ان کا مالک راہن ہی ہوتا ہے مثلاً درخت جو رہن میں رکھے گئے ہوں ان کے پھل اور رہن میں رکھی گئی باندی کو بچہ ہو جائے یا مرہون کا کرایہ حاصل ہو ان سب کا مستحق اور مالک وہ راہن ہی ہوگا، جو اس وقت مال غنیمت کی طرح اسے بغیر مشقت کے ملے گا، اسی طرح ان دنوں جو کچھ مال مرہون پر نقصان آفت وغیرہ آجائے تو اس کا ذمہ دار بھی وہی راہن ہوگا، اسی طرح اگر مرتہن کے اختیار کے باہر آسمانی یا قدرتی آفت سے اسے نقصان پہنچ جائے یا وہ مر جائے تو مرتہن اس کا ذمہ دار نہ ہوگا، یعنی سب کچھ اصل مالک راہن کا ہوگا خواہ نفع ہو نقصان، اب اس جملہ کا مطلب کہ مال مرہون مرتہن کے استحقاق میں نہیں جاتا،) تو اس کے معنی میں دو قول ہیں (۱) جو جمہور علماء کا قول ہے اور (۲) امام شافعیؒ کا قول ہے، اب ان دونوں معانی کا بیان آرہا ہے۔

قال ومعناه لا یصیر الخ: چنانچہ امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ اس کے معنی یہ ہیں کہ مرہون مال قرضہ کے عوض قابل ضمان نہیں ہوتا ہے، (ف: معلوم ہونا چاہئے کہ اس حدیث کو راہن حبانؒ نے اپنی صحیح میں روایت کیا ہے، اور دارقطنی نے فرمایا

ہے کہ اس کی اسناد حسن اور متصل ہے، اور ابوداؤدؒ نے اسے اپنی مراسیل میں روایت کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ اس کا آخری جملہ (له غنمه وعليه غرمه) زہریؒ کا اپنا کلام ہے جو اس میں شامل کر لیا گیا ہے، یعنی مدرج ہے، اور ابوداؤد عبدالرزاقؒ وغیرہ سے اس کو سعید بن المسیب سے مرسل روایت کیا ہے ، اور دار قطنی نے اس متصل اسناد کو حسن فرمایا ہے الحاصل یہ حدیث حجت ہے، لیکن امام شافعیؒ نے اس کی جو تاویل بیان کی ہے کہ وہ مال جو قرضہ کے عوض رہن رکھا گیا ہو وہ قابل ضمان نہیں ہوتا ہے، تو طحاویؒ نے فرمایا ہے کہ دوسرے تمام علماء نے اس تاویل کا انکار کیا ہے، اور کسی کے نزدیک بھی اس تاویل کی کوئی وجہ نہیں ہے، بلکہ تمام علماء نے اس کی تاویل اس طرح کی ہے کہ زمانہ جاہلیت کا رہن کے معاملہ میں جو دستور تھا وہ اب جاری نہیں رہے گا کیونکہ ان کا دستور یہ تھا کہ رہن رکھتے وقت راہن اپنے رہن رکھنے کے لئے جو وقت مقرر کرتا اگر اس وقت تک وہ اپنا قرض ادا کر کے اپنا رہن واپس نہیں لیتا تو اس مرہون مال سے راہن کی ملکیت ختم ہو جاتی اور مرتہن ہی اس کا مالک ہو جاتا تھا۔

اسی بات کو رسول اللہ ﷺ نے ختم کرتے ہوئے فرمایا کہ ہماری شریعت مقدسہ میں ایسا نہیں ہو سکتا ہے کہ راہن کی مجبوری کی صورت میں مرتہن اس مرہون کا مالک ہو جائے، اور اب اس جملہ کا جواب جسے زہریؒ یا سعید بن المسیبؒ کی طرف سے مدرج مانا گیا ہے یعنی راہن ہی کے لئے اس مرہون کا غنم (حاصل منافع) اور اسی پر اس کا غرم (نقصان) ہوگا، تو عام علماء کے نزدیک اس کے معنی یہ ہیں کہ جب مجبوری کی صورت میں مرہون کو بیچ دیا جائے تو اگر اس سے حاصل شدہ رقم اس کے لئے قرض سے زیادہ ہو مثلاً قرض کے ہزار روپے تھے اور اب مرہون کی قیمت بارہ سو وصول ہوئی جس سے ہزار کی ادائیگی کے بعد بھی دو سو بچ رہتے ہیں تو بچے ہوئی روپے کا مالک راہن ہی ہوگا یعنی مرتہن ان پر اپنا دعویٰ نہیں کر سکے گا، اسی طرح اگر حاصل شدہ رقم قرض کے مقابلہ میں کم ہو مثلاً بارہ سو قیمت وصول ہوئی مگر قرض کے پندرہ سو روپے تھے ان میں سے پوری ادائیگی کے بعد بھی تین سو کی کمی رہ گئی تو اس کمی کا ذمہ دار بھی راہن ہی ہوگا یعنی اب مزید تین سو روپے کا وہ مقروض باقی رہ جائے گا، واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب، م، الحاصل اس حدیث سے امام شافعیؒ کے استدلال کی کوئی وجہ نہیں ہے، اور دوسری دلیل قیاسی ہے یعنی قیاس کا تقاضا بھی یہی ہے کہ رہن مضمون نہ ہو۔

لان الرهن وثيقة الخ: اس کی دلیل یہ ہے کہ رہن کا مقصد قرض کی رقم کی وصولی میں پختگی لانا ہے، اس لئے کہ مرہون کے ضائع ہو جانے سے مرتہن کا دیا ہوا قرض معاف نہیں ہو جاتا ہے بلکہ حسب سابق باقی رہتا ہے، جیسے کہ تحریر اور دستاویز کے ضائع ہو جانے سے عند اللہ قرض ختم نہیں ہو جاتا ہے، (ف: قرض کی رقم باقی رکھنے کے دو طریقے بتائے گئے ہیں، ایک یہ کہ قرضہ لینے اور دینے کو دستاویز یعنی تحریر میں لایا جائے یعنی گواہی کے ساتھ لکھ پڑھ کر قرض دیا جائے لکھنے والے اور گواہی دینے والے اس وقت موجود ہوں، اور اگر کسی مجبوری سے ایسا نہ ہو سکے مثلاً سفر کی حالت ہو تو اس قرض کی رقم کے مقابلہ میں اندازے سے اس رقم کے برابر کا کوئی رہن رکھ دیا جائے، اب اگر کسی طریقہ سے وہ دستاویز یا تحریر ہی ضائع ہو جائے تو عند اللہ قرض دینے والے کی وہ رقم بھی ضائع نہیں ہوتی ہے بلکہ اس کا پورا حصہ باقی رہتا ہے جو ادا کرنا ہوتا ہے، اسی طرح سے مال مرہون کے ضائع ہو جانے سے بھی قرض ختم نہیں ہوتا ہے، کہ یہ دونوں طریقے ہی صرف حق میں پختگی لانے کے ہوتے ہیں۔

وهذا لان بعد الوثيقة الخ: اور قرض کے باقی رہنے اور ختم نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ دستاویز حاصل کر لینے کے بعد قرضہ کی حفاظت کے معنی میں زیادتی ہو جاتی ہے کہ اور رہن کا معاملہ طے پانے کا تقاضا نہ یہ ہوتا ہے کہ اس کے بعد مرتہن کے قرض کی مزید حفاظت ہو جائے، جبکہ مرہون کے ضائع ہو جانے سے قرضہ کا ساقط ہونا اس معاملہ کے اصل تقاضا کے بالکل خلاف ہے، کیونکہ رہن کا معاملہ کی غرض تو یہ تھی کہ قرض کی مقدار اور محفوظ رہے جبکہ اسی رہن کی وجہ سے قرض کے ضائع ہونے کا خطرہ ہو جاتا ہے، (ف: اس لئے یہ بات انتہائی ضروری ہو گئی کہ رہن کے ضائع ہو جانے کے بعد بھی مرتہن کا قرض ضائع نہ ہو یعنی حسب سابق باقی رہ جائے، اور اب یہ معلوم ہونا چاہئے کہ امام شافعیؒ نے حدیث سے جو استدلال پیش کیا تھا اسے ہم

اوپر بیان کر چکے ہیں کہ ان کا استدلال ان کی اپنی تاویل کے مطابق ہے، جبکہ وہ تاویل کسی کو بھی تسلیم نہیں ہے، اور جمہور علماء نے جو تاویل کی ہے وہی مسلم ہے مگر یہ ان کے اجتہاد کے لئے مفید نہیں ہے لیکن ہمارے لئے حجت ہے۔

ولنا قوله عليه السلام الخ: اور ہماری دلیل رسول اللہ ﷺ کی یہ دوسری حدیث ہے کہ جسے آپ نے اس وقت جبکہ ایک مرتہن کے پاس مرہون گھوڑا ہلاک ہو گیا تھا اس مرتہن کو فرمایا تھا: **ذهب حقك**: کہ تمہارا حق ختم ہو گیا (ف: یہ حدیث ابو داؤد ابن ابی شیبہ نے مرسلاً روایت کی ہے، اس کی اسناد میں مصعب بن ثابت ہیں جنہوں نے بہت سی احادیث کی روایت کی ہے اور محدثین کے نزدیک صدوق ہیں مگر ان میں غلطیاں بھی بہت رہ جاتی ہیں، اسی لئے بہت سوں نے ان کو ضعیف بھی کہا ہے، اور ضعفاء میں ان کا شمار کیا ہے، اسی طرح بہت سے محدثین نے ثقات میں بھی ان کو شمار کیا ہے، مگر حق بات یہ ہے کہ جب یہی معنی دوسرے صحیح سندوں سے بھی ثابت ہو جائیں تو ان میں غلطی کا احتمال غلط ہو جاتا ہے، یہی دعویٰ دوسرے استدلال سے بھی واضح ہوا ہے: **قوله عليه السلام اذا عمي الرهن الخ**: یعنی رسول اللہ ﷺ کا یہ فرمان کہ جب رہن مشتبہ ہو جائے تو وہ اس حق کے مقابلہ میں ختم ہو جائے گا جس کے عوض رہن رکھا تھا۔

معناه على ما قالوا الخ: اس کے معنی ائمہ تابعینؒ کے قول کے مطابق یہ ہیں کہ مال مرہون کے ضائع ہو جانے کے بعد جب اس کی قیمت مشتبہ ہو جائے یعنی اس کی قیمت کے بارے میں اقوال مختلف ہو جائیں تو وہ قیمت اس قرضہ کے عوض ضائع اور ختم قرار دی جائیگی جس کے عوض مرہون مرتہن کے پاس رکھا گیا تھا (ف: اس بیان کی توضیح اس طرح ہوتی ہے کہ اصل حدیث کو ابو داؤد نے اپنی مراسیل میں عطاءؒ سے مرسل روایت کیا ہے، پھر ابن القطانؒ نے فرمایا ہے کہ یہ مرسل صحیح ہے، اور طاؤس سے مرسل روایت کیا ہے، اس کے معنی میں ابو داود نے ابو الزناد سے روایت کی ہے کہ ابو الزناد نے کہا ہے کہ کچھ لوگ ایسے ہیں جو رسول اللہ ﷺ کے اس قول الرهن بمافيه میں مشکوک ہیں، لیکن ہمارے فقہاء میں سے ثقہ فقہاء نے اس صورت میں ہمارے سامنے روایت کی ہے جبکہ مرہون ضائع ہو چکا ہو، اور اس کی قیمت کا اندازہ نہ ہو تو اس صورت میں راہن سے کہا جائے گا کہ مثلاً تم تو ابھی اس کی قیمت اتنی زیادہ یعنی سو دینار بتاتے ہو حالانکہ تم نے اسے صرف بیس دینار کے عوض میں خوشی سے رہن رکھ دیا تھا، اسی طرح مرتہن سے بھی کہا جائے گا کہ تم تو ابھی اس کی قیمت صرف دس دینار بتا رہے ہو لیکن تم نے اسے بیس دینار کے عوض رہن رکھ لیا تھا، تو قیمتوں کے بارے میں تم لوگوں کے درمیان اتنا زیادہ فرق کیوں ہو رہا ہے، حالانکہ قرض کے برابر ہی کی چیز رہن رکھی جاتی ہے، اور طحاویؒ نے سند صحیح سے ابو الزنادؒ سے روایت کی ہے کہ میں نے اپنے اعتماد کے ایسے بڑے فقہاء سے جن کی طرف قول کی نسبت کی جاتی ہے اور ان کی بات کے وزن کا اعتبار کیا جاتا ہے، جن میں سعید بن المسیب وعروہ بن الزبیر و قاسم بن محمد وابو بکر بن عبد الرحمن وخارجہ بن زید وعبید اللہ بن عبد اللہ اور دوسرے بہت سے جو ان ہی کے جیسے فقہ وصلاح میں ہیں سب کو یہ کہتے ہوئے پایا ہے کہ۔

الرهن بمافيه، یعنی جب مرہون ضائع ہو جائے اور اس کی تخمینی قیمت کا بھی اندازہ ہو سکے، اس کے علاوہ بعض ثقہ فقہاء کرام تو اس قول کو خود رسول اللہ ﷺ کا قول فرماتے تھے، یعنی اسے مرفوع کہدیا ہے، اور اب میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ اس تفصیل کے بیان کرنے کا مقصد یہ ہے کہ ان تمام فقہاء کبار کا یہی قول تھا اور ان میں سے کچھ لوگوں نے تو اسے خود رسول اللہ ﷺ کا قول قرار دیا ہے، بہر صورت یہ قول مرسل ہو یا متصل ہو، لیکن فی الحال اسے مرسل ہی کہنا اور مرسل ہونا ہی صحیح معلوم ہوتا ہے، اس کے علاوہ یہ بات بالیقین معلوم ہو چکی ہے، ان ثقہ تابعین اور ان مشہور فقہاء کے علاوہ خود صحابہ کرامؓ سے بھی رہن کے مضمون ہونے کی روایت ملتی ہے، اور کسی دوسرے سے اس کے خلاف کوئی روایت نہیں پائی گئی ہے، تو یہ باتیں اس مسئلہ پر اجماع ہو جانے کی دلیل ہے، اسی لئے مصنفؒ نے فرمایا ہے: **واجماع الصحابة والتابعين الخ**: اور تمام صحابہ کرام اور تابعینؒ کا یہ اجماع ہے کہ مال مرہون ضمانت میں ہوتا ہے، البتہ ان کی ضمانت کی کیفیت کے بارے میں ان کا آپس میں اختلاف بھی ہے، (ف: بہر

صورت وہ سب اس بات پر متفق ہیں کہ مرہون مال ضمانت میں ہوتا ہے)۔

فالقول بالامانة الخ: اب کسی کا بھی رہن کے بارے میں یہ فرمانا کہ رہن مضمون نہیں بلکہ امانت کے طور پر ہوتا ہے جیسا کہ امام شافعیؒ کا فرمانا ہے اجماع کے خلاف کرنا ہے، (ف: خرق اجماع یعنی اجماع سلف کو توڑنا یا خلاف کرنا ہے حالانکہ اجماع کر ختم نہیں کیا جاسکتا ہے، لہٰذا ان کا قول ہی باطل ہوا، اور عینیؒ نے مبسوط سے نقل کیا ہے کہ حضرت ابو بکر و علیؓ کا قول یہ ہے کہ مرہون اس کی اپنی قیمتیں ضمان میں ہوتا ہے اور ابن مسعود اور ابن عمرؓ نے فرمایا ہے کہ مرہون اپنی قیمت اور مقدار قرضہ دونوں میں سے جو کم ہو اس کے عوض ضمان میں ہوتا ہے، اور ابن عباسؓ نے فرمایا ہے کہ وہ قرضہ میں مضمون ہے، اور شریحؒ کا بھی یہی قول ہے، قرض تھوڑا ہو یا زیادہ، اور ابو عبید قاسم بن سلام نے ابراہیم نخعیؒ سے روایت کی ہے کہ کسی نے ان سے یہ پوچھا کہ اگر کسی نے دوسرے کو یہ کہہ کر کوئی چیز گرو رکھی کہ اگر میں تمہارا حق ادا کردوں تو خیر ورنہ تمہارے حق کے عوض یہ چیز تمہاری ہے، تو ابراہیم نخعیؒ نے جواب دیا: الرهن لا يغلق: یعنی مال مرہون پر قرض خواہ (مرتہن) کی ملکیت ثابت نہیں ہوتی ہے، اور دار قطنی کے حوالہ سے ابن الجوزی ابراہیم نخعیؒ سے روایت کی ہے کو لوگ زمانہ جاہلیت میں اس طرح سے رہن رکھتے تھے کہ اگر فلاں مقرر وقت تک قرض ادا کردوں تو خیر ورنہ مرتہن ہی اس مال کا مالک ہو جائے گا، اسی بناء پر رسول اللہ ﷺ نے اس معاملہ میں یہ حکم فرمایا کہ یہ بات غلط ہے یعنی قرض خواہ کبھی بھی اس کا مالک نہیں ہو سکتا ہے۔

والمراد بقوله عليه السلام الخ: اور رسول اللہ ﷺ کے اس قول: لا يغلق الرهن: کی مراد کہ قول مشائخ کے مطابق یہ ہے کہ اس کے پاس مرہون اس طرح سے روک کر رکھا جائے کہ وہ مرتہن کی ملکیت بن جائے، کرخیؒ نے سلف سے ایسا ہی ذکر کیا ہے: **ولان الثابت للمرتهن الخ**: اور ہم احناف کی دوسری دلیل یہ بھی ہے کہ مرتہن کو تو اپنے حق کے وصول کا حق پورے طور سے ثابت ہے یعنی مال مرہون پر اس کا قبضہ ہونا اور اپنے پاس اسے روک رکھنا، کیونکہ لفظ رہن کے لغوی معنی میں ہمیشہ کے لئے روک رکھنا، جیسا کہ فرمان باری تعالیٰ ہے: كل نفس بما كسبت رهينة: یعنی ہر شخص ہمیشہ کے لئے اپنے اعمال کے وبال میں محبوس ہے، اسی طرح ایک شاعر نے کہا ہے۔

وفارقتك الخ: یعنی اے شاعر تیری محبوبہ نے تیرے دل کو اپنے پاس رہن رکھ کر اس طرح سے تجھ سے جدائی اختیار کرلی ہے کہ اب تیرا مرہون دل اس سے علیحدہ نہیں ہو سکتا ہے یعنی اس کی جدائی کے دن یہ واقع ہوا ہے، (اور یہ ترجمہ اس صورت میں ہوگا جبکہ فارقتک کی اصل عبارت: ایها الشاعر فارقتك محبوبتك: یعنی فارقت بصیغہ مؤنث اور خود شاعر اس کا مخاطب ہو تو ترجمہ ہوگا کہ تیری محبوبہ تیرا دل لے کر تجھ سے جدا ہوگئی، اور اگر فارقتک میں بصیغہ تکلم ہو اور خطاب محبوب ہو تو ترجمہ اس طرح ہوگا کہ اے محبوب میں تجھ کو اپنا دل مرہون رکھ کر اس طرح سے جدا ہوگیا ہوں کہ اب تجھ سے چھوٹ نہیں سکتا ہے، یا چھڑایا نہیں جاسکتا ہے، اور وہ تیری ملکیت بن چکا ہے، چنانچہ صاحب عین الہدایہ نے یہی ترجمہ کیا ہے، اور پہلا ترجمہ محشی ہدایہ کا ہے، قاسمی) اور یہ بات معلوم یہ ہے کہ احکام شرعیہ کا تعلق الفاظ کے متعلق اس کے لغوی معنی کے اعتبار سے ہوتا ہے، یعنی لغوی معنی کے اعتبار سے جو مفہوم سمجھ میں آتا ہے، اس کا حکم اسی کے موافق ہوتا ہے۔

ولان الرهن وثيقة الخ: اور اس دلیل سے بھی کہ قرض کے وصول کو پختہ کرنے کے لئے رہن ایک مضبوط ذریعہ ہے جس کے لئے یہ ضروری ہے کہ رہن سے قرضہ حاصل ہوا اور یہ اسی وقت ہوگا جبکہ اس پر مرتہن کا قبضہ ہو اور وہ اسے اپنے پاس روک کر رکھ سکے، جس کا فائدہ یہ ہوتا ہے کہ قرض دینے والا اس طرح مطمئن رہے کہ اس رہن کے رہتے ہوئے قرض لینے والا ہمارے دئے ہوئے قرض سے انکار نہ کرسکے، کیونکہ قرض سے انکار کردینے کی صورت میں وہ مرتہن بھی اس کے رکھے ہوئے مال مرہون سے انکار کردے گا، نیز یہ راہن جلد از جلد قرض ادا کرنے کی کوشش کرے گا اس خیال سے کہ جب تک وہ قرض ادا نہ کردے گا اس کی شدید ضرورت ہوتے ہوئے بھی وہ خود اسے اس وقت تک کے لئے اس سے کچھ بھی فائدہ حاصل نہیں کرسکے گا،

یااس وجہ سے کہ اس کے بغیر اس راہن کو بے چینی رہیگی: **واذا کان کذالك الخ**: اور جب یہ بات ثابت ہو گئی (ف: مال مرہون بطور امانت کے مرتہن کے پاس نہیں رہتا ہے، بلکہ اس پر دائمی اختیار یا اپنے دئے ہوئے قرضہ کو ضائع ہونے سے یقینی طور پر بچا کر رکھنا): **یثبت الاستیفاء الخ**: تو اسی رہن کی وجہ سے ایک حد تک قرضہ کا وصول ہونا ثابت ہو جاتا ہے: **وقد تقرر بالھلاك**: اور مال مرہون ہلاک ہو جانے سے وہ قرض ایک حد تک وصول بھی ہو گیا۔

فلو استوفاہ الخ: اس کے باوجود اگر مرتہن اپنے راہن سے اپنا دیا ہوا قرض دوبارہ وصول کرے تو یہ ایسی زیادتی ہو گی جو سود تک پہنچ جائیگی: **بخلاف حالة القیام الخ**: برخلاف اس کی اگر مرہون ضائع نہ ہو بلکہ محفوظ ہو تو اپنا قرض واپس لینے سے بیاج یا سود کا معاملہ نہ ہو گا کہ مرتہن جب راہن کو اس کی چیز واپس دیدے گا تو قرضہ ہونے کی جو وجہ بنی تھی وہ ختم ہو گئی، اس طرح اصلی قرض دوبارہ وصول کرنا نہیں کہلائے گا: **ولا وجہ الخ**: اور مرہون پر قبضہ حاصل کئے بغیر باقی چیز کو وصول کر لینے کی کوئی وجہ نہیں ہے کیونکہ اس کی کوئی صورت ہی نہیں ہے، (ف: یعنی اگر یہ کہا جائے کہ مرتہن مرہون پر ملکیت تو حاصل کر لے لیکن اس پر قبضہ حاصل نہ کرے (یعنی اس کو قبضہ میں دئے بغیر ہی کہدیا جائے کہ تم اس کے مالک ہو) کہ اس طرح مرہون کے ضائع ہو جانے کی صورت میں اگرچہ اس پر قبضہ باقی نہیں رہے گا لیکن قرضہ کی ملکیت باقی رہجائیگی، لہٰذا وہ اپنے قرضہ پر ملکیت حاصل کر لے تو اس طرح بیاج یا زیادتی کچھ بھی لازم نہیں آئیگی تو اس کا جواب یہ ہو گا کہ قبضہ کا مالک بنے بغیر رقبہ کا مالک بننا نہیں یا اس کا تصور بھی نہیں ہے، اس لئے جس طرح بھی مرتہن وصول کرے گا وہ مکرر ہو جائے گا اور بیاج لازم آجائیگی)۔

والا ستیفاء یقع الخ: اور مرتہن کا اپنے قرض کی رقم کی وصولی مرہون کی مالیت کے اعتبار سے ہوتی ہے اور مال مرہون سے نہیں ہوتی ہے کیونکہ بحیثیت امانت کے ہوتا ہے، اسی پر مرہون غلام جب تک مرتہن کے پاس رہے گا اس کا کھانا پینا اور سارے اخرجات راہن کے ذمہ ہی رہینگے، اسی طرح سے اس کے مرجانے کی صورت میں اس کی تجہیز و تکفین وغیرہ کے سارے اخراجات بھی راہن کے اوپر ہی لازم ہوں گے، (ف: یہ عبارت بھی حقیقۃً ایک اعتراض پوشیدہ کا جواب ہے، وہ اعتراض دو طرح سے ہو سکتا ہے، کہ جب یہ دعویٰ کیا گیا ہے کہ اوپر بیان کیا گیا ہے، کہ مرتہن نے مال مرہون پر جو قبضہ پایا ہے، وہ وصول حق کے طور پر ہے تو اس سے یہ لازم آیا کہ اس مرہون کے سارے اخرجات مرتہن ہی کے ذمہ لازم ہوں حالانکہ شرعاً یہ اس کی زندگی اور موت ہر حالت کے سارے اخرجات راہن کے ہی ذمہ لازم ہوتے ہیں، پس حاصل جواب یہ ہے کہ مرتہن کے حق کی وصولی کا تعلق مرہون کی ذات سے نہیں ہوتا ہے بلکہ اس کی مالیت سے ہوتا ہے لہٰذا اس کی ذات مرتہن کے پاس امانت کے طور پر ہوتی ہے۔

اسی لئے ذات کی حفاظت کی ذمہ داری راہن پر ہے اور اس کا کھانا پینا یہانتک کہ کفن و دفن سب کا تعلق اس کی ذات سے ہی ہوتا ہے، اور مالیت سے اسے کوئی تعلق نہیں ہوتا ہے، اور اس جگہ دوسرا اعتراض جو کافی او کفایہ وغیرہ میں مذکور ہے یہ ہے کہ مرتہن کو اس کا مال مرہون سے کسی طرح وصول ہو سکتا ہے، کیونکہ مرہون مثلاً غلام ہے، اور لیا ہوا قرض مثلاً سو درہم ہیں ان میں سے غلام اور درہم دونوں ہی آپس میں دو جنس ہیں حالانکہ وصولی تو ہم جنس سے ہی ہو سکتی ہے، اور دوسری جنس سے لینے یہ خرابی لازم آئیگی کہ مرتہن نے اپنے دین قرض کے عوض مال عین بدل لیا ہے، حالانکہ وہ صرف اپنا حق وصول کر سکتا ہے، لیکن بدلنے کا حق نہیں ہوتا ہے، اس کا جواب یہ دیا ہے، کہ اس کے اپنے حق کی وصولی غلام کی مالیت سے ہوتی ہے اور ذات غلام سے نہیں ہوتی ہے، اور اس کے پاس جو امانت ہے وہ مالیت نہیں بلکہ اس کی ذات ہے، لہٰذا یہ کہا جا سکتا ہے، کہ اس کی ذات یعنی عین غلام مثلاً ایک تھیلی کے ہے جس میں سو درہم بھر کر وہ مرتہن کو دیدی گئی ہے، لہٰذا وہ تھیلی اصل امانت ہے اور جو مالیت اس میں بند ہے اس سے قرضہ کو وصول کرنا ہے، اس طرح کی مثال سے مسئلہ کو انتہائی آسان طریقہ سے سمجھا دیا گیا ہے، م)۔

وکذا قبض الرھن الخ: اسی طرح سے رہن کے لئے جو قبضہ ہو گا وہ مرتہن کی خریداری کے لئے قبضہ کے قائم مقام نہیں

ہوگا، (ف: یعنی چونکہ مرہون شئی مرتہن کے پاس امانت رکھی ہوئی ہوتی ہے اسی لئے اگر وہی مرتہن اسی مرہون غلام کو اسی راہن سے خرید لے تو یہ ضروری ہوگا کہ مرتہن اس غلام پر از سر نو قبضہ کرلے، اسی شرط کی بناء پر اگر نئے طور پر غلام پر قبضہ کرنے سے قبل وہ مر جائے تو اس مرتہن پر اس کی رقم لازم نہیں ہوگی، بلکہ یہ سمجھا جائے گا کہ وہ رہن کی حالت میں ضائع ہوا ہے اس لئے کہ اس نے اس وقت تک خریدے ہوئے غلام کی حیثیت سے اس پر قبضہ نہیں کیا تھا، اور پہلے سے کیا ہوا قبضہ جو رہن کی وجہ سے تھا اس تازہ خریداری کے قبضہ کے قائم مقام نہ ہوگا: لان العین امانۃ الخ: کیونکہ ذات مرہون اس مرتہن کے ہاتھ میں بطور امانت ہے اسی لئے اس پر قبضہ بھی امانت کا قبضہ ہوگا اور خریداری کے لئے جو قبضہ ہوتا ہے وہ ضمانت کا قبضہ ہوتا ہے اس لئے ایک دوسرے کے قائم مقام نہ ہوگا، (ف: پس حاصل کلام یہ ہوا کہ مرتہن جو مرہون سے اپنا حق وصول کرے گا وہ مرہون کی مالیت سے وصول کرے گا، اور مرہون کی ذات یا عین اپنی جگہ پر امانت ہوگی، اس موقع اگر کوئی یہ خیال کرے کہ رہن کا معاملہ تو قرضہ کی حفاظت اور وصولی کے لئے کیا جاتا ہے، حالانکہ اس کے ضائع ہو جانے کی صورت میں اس قرضہ کا ختم ہونا حفاظت کی ضد ہے، کیونکہ رہن کے اصل مقصد اور اس کے مقتضاء کے بالکل برعکس ہے، تو اس کا جواب مصنفؒ نے اس طرح دیا ہے۔

وموجب العقد ثبوت الخ: کہ رہن عقد کرنے کی اصل غرض اور مقتضاء تو یہ ہے کہ مرتہن کو ایسا مال ہاتھ آجائے یا مال پر اس طرح کا قبضہ حاصل ہو جائے کہ گویا اس کو اپنا قرضہ وصول ہو گیا ہے لہٰذا وہ پورا مطمئن ہو جائے: وہذا تحقیق الصیانۃ الخ: اور اسی سے قرضہ کے محفوظ رہنے کا ثبوت یقینی ہوتا ہے، اگرچہ ذمہ داری سے فارغ ہونا اس کی ضروریات سے ہے، جیسے کہ حوالہ میں ہوتا ہے، (ف: کہ مثلاً زید نے خالد سے کچھ قرض لیا مگر وہ خود کو اس کی ادائیگی سے مجبور پاکر بکر کو راضی کر لیا کہ وہ اس کی طرف سے خالد کا قرض ادا کردے، تو اس طرح خالد کے قرض کو ڈوبنے سے بچاتا ہوا، اگرچہ اس سے دوسرا فائدہ خود زید کا یہ ہو رہا ہے کہ وہ اب قرض کی ادائیگی اور اس کی ذمہ داری سے فارغ ہو گیا ہے، مگر ایسا ہونے سے یہ لازم نہیں آتا ہے، کہ اصل قرض کی حفاظت میں کمی آگئی ہے، پس حاصل کلام یہ ہوا کہ مرتہن نے جب راہن سے مال رہن وصول کر لیا تو اسے اس مرہون کے ذریعہ اپنے قرضہ کو وصول کرنے پر قدرت حاصل ہو گئی ہے، اور اس طرح قرضہ کی پوری پوری حفاظت ہو گئی ہے، لیکن یہ بات اس چیز کے منافی نہیں ہے کہ راہن جو قرض کی ادائیگی کا ذمہ دار تھا اب وہ اس طرح فارغ ہو گیا کہ اگر وہ رہن ضائع ہو جائے تو وہ دوبارہ قرض ادا کرے، اس تفصیل سے یہ بات واضح ہو گئی کہ ہمارے اور امام شافعیؒ کے درمیان اصول ہی میں اختلاف ہے۔

فالحاصل ان عندنا الخ: پوری بحث کا ماحصل یہ ہوا کہ ہم احناف کے نزدیک رہن کا حکم یہ ہے کہ رہن کیا ہوا مال رہن کے قرضہ میں اس طرح دب جائے کہ مرتہن اس سے بآسانی اپنا قرض وصول کر سکے اور اپنے قرض سے وہ بالکل مطمئن ہو جائے، (ف: کہ گویا مرتہن نے اس رہن پر قبضہ کر کے ایک طرح اپنا قرضہ وصول کر لیا ہے، اس اعتبار سے وہ مرہون اسی مالیت کا ہے جتنا اس کا قرض راہن پر باقی ہے، اگرچہ وہ مرہون اپنی ذات اور عین کے اعتبار سے مرتہن کے پاس صرف امانت کے طور پر ہے): وعندہ تعلق الدین الخ: اور امام شافعیؒ کے نزدیک اس مسئلہ کی اصل یہ ہے کہ رہن کے مسئلہ میں قرض کا تعلق اسی شئی یا اس کی ذات سے ہو جو رہن رکھی گئی ہو، اس طرح پر کہ اسی مرہون شی کو بیچ کر اس کی قیمت سے مرتہن اپنا حق وصول کر سکے، (ف: اس بناء پر وہ مرہون شی مرتہن کے پاس امانت ہوتی ہے اور قرضہ میں پھنسی یا دبی ہوئی نہیں ہوتی ہے): ویخرج علی ہذین الاصلین الخ: اور اوپر کی دونوں بیان کی ہوئی اصول کی بناء پر مسائل نکالے گئے ہیں جن سے ہم احناف اور شوافع رحمہم اللہ کے درمیان اختلاف ظاہر ہوتا ہے، اور ہم نے ان تمام مسائل کو اپنی کتاب کفایۃ المنتہی میں ذکر کر دیا ہے، (ف: اس جگہ بھی ہم ان میں سے کچھ مسائل کو سمجھانے کے لئے بیان کر رہے ہیں)۔

منہا ان الراہن الخ: ان چند مسائل میں سے ایک ہے کہ راہن کو ممانعت ہوگی یعنی اس بات کا اختیار نہیں ہوگا کہ اپنے مرہون کو ذاتی فائدہ کے لئے اپنی مرضی سے مرتہن سے واپس لے آئے (مثلاً اپنی سواری یا خدمت یا دودھ وغیرہ حاصل کرنے

کے لئے کیونکہ ایسا ہونے سے رہن کا جو اصل مقصد تھا وہ ختم ہو جائے گا، کیونکہ رہن کا اصل مقصد یہی تھا کہ وہ مرہون ہمیشہ ہی مرتہن کے پاس اٹکا رہے، البتہ اگر ایسی صورت ہو رہی ہو کہ اسے مناسب قیمت پر کوئی خریدار مل گیا ہو تو اسے واپس لے سکتا ہے، تاکہ اسے بیچ کر اس کی قیمت سے قرض ادا کر دے) لیکن امام شافعیؒ کے نزدیک وہ اپنے ذاتی منافع حاصل کرنے کے لئے اپنا مرہون واپس لے سکتا ہے، اور اس میں رکاوٹ نہیں ڈالی جاسکتی ہے، کیونکہ ان کی اصل کے مطابق واپس لینا تقاضائے رہن کے مخالف نہیں ہے، اور دلیل یہ ہے کہ مرہون تو اب فروخت کے لئے متعین ہو چکا ہے، (ف: اس لئے مرہون کو فروخت نہیں کر سکتا ہے، اس لئے اس سے منافع حاصل کر سکتا ہے): وسيا تيك البواقي الخ: اور باقی مذکورہ مسائل انشاء اللہ آئندہ کے مسائل میں بیان کر دئے جائینگے۔

توضیح: عقد رہن کے لازم ہونے کی شرطیں، قبل قبض مرہون، عقد سے رجوع کرنا، مرتہن جب رہن پر قبضہ کرلے تو اس سے متعلق باتوں کی ذمہ داری کس پر آتی ہے، فرمان رسول علیہ السلام: لا يغلق الرهن: اور: ذهب حقك: کی مکمل تفسیر و توجیہ، تفصیل مسائل، احکام اقوال فقہاء کرام، دلائل مفصلہ: شعر وفارقتك برهن الخ: کی تشریح

قال ولا يصح الرهن الا بدين مضمون لان حكمه ثبوت يد الاستيفاء والاستيفاء يتلو الوجوب قال رضى الله عنه ويدخل على هذا اللفظ الرهن بالاعيان المضمونة بانفسها فانه يصح الرهن بها ولا دين يمكن ان يقال ان الموجب الاصلى فيها القيمة ورد العين مخلص على ما عليه اكثر المشائخ وهو دين ولهذا تصح الكفالة بها ولئن كان لا تجب الا بعد الهلاك ولكنه تجب عند الهلاك بالقبض السابق ولهذا تعتبر قيمته يوم القبض فيكون رهنا بعد وجود سبب وجوبه فيصح كما فى الكفالة ولهذا لا تبطل الحوالة المقيدة به بهلاكه بخلاف الوديعة .

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ ایسا قرضہ جو مضمون ہو اس کے سوا کسی اور قرض میں رہن نہیں ہوتا ہے، (ف: یعنی ضمانتی قرضہ کے عوض رہن رکھا جاسکتا ہے، اس کے سوا کسی اور قرض میں رہن نہیں ہوتا ہے): لان حكمه الخ: اس لئے کہ رہن کا حکم یہ ہے کہ اس پر استیفاء یا وصولی کا قبضہ ہو اور استیفاء یا وصولی وجوب کے بعد ہی ہوتی ہے، (ف: اس لئے جب کوئی حق واجب ہوگا اس کے بعد ہی رہن رکھنا جائز ہوگا، اگرچہ وہ حق خاصہ دین نہ ہو): قال رضى الله عنه الخ: مصنف ہدایہؒ نے فرمایا ہے کہ قدوریؒ نے جو حصر کے ساتھ فرمایا ہے کہ اس طرح کہنے سے یہ اشکال پیدا ہوتا ہے کہ اس لفظ میں لفظ رہن ایسے اعیان کے عوض داخل ہو جائے گا جو بذات خود مضمون ہیں، چنانچہ ایسے اعیان کے عوض رہن صحیح ہوتا ہے حالانکہ وہ دین نہیں ہیں، (ف: یعنی بظاہر عبارت سے یہ سمجھا جاتا ہے کہ دین کے مقابلہ میں دین کا ہونا ضروری ہے حالانکہ ایسی بات نہیں ہے کیونکہ مثلاً کسی نے کسی کا عین مال غصب کیا اور اس کے عوض سامان رہن رکھا تو یہ صحیح ہوتا ہے کیونکہ اس میں غصب کا وجوب ثابت ہے اس سے معلوم ہوا کہ رہن کے لئے خاص کر دین واجب کا ہونا ضروری نہیں ہے، اگرچہ صاحب قدوریؒ کے ظاہری لفظ سے یہی سمجھا جاتا ہے کہ دین واجب ہی کے ساتھ رہن کا ہونا ضروری ہے، اس بناء پر دین واجب کو مخصوص رکھا جائے اور اسی میں رہن کو منحصر کیا جائے تو یہ اعتراض ہوگا کہ عین مغصوب کے عوض بھی تو رہن رکھنا صحیح ہوتا ہے، الحاصل دین میں رہن کا منحصر ہونا صحیح نہ ہوا)۔

ويمكن ان يقال الخ: پس اس اشکال کے جواب میں یہ کہا جاسکتا ہے کہ غصب کی ہوئی اعیان میں بھی اصل تو یہی ہے کہ اس کی قیمت ادا کی جائے اور اصل مغصوب کو واپس کر دینا ہی چھٹکارا ہے، اس قول کے مطابق جس پر اکثر مشائخ کا رجحان ہے، (ف: یعنی اوپر کے اشکال کا جواب یہ ہو سکتا ہے، کہ اکثر مشائخ کے نزدیک مثلاً غصب کی صورت میں اصلی بات جو لازم آتی ہے یہی ہے کہ مغصوب کی قیمت واپس کر دی جائے اور اگر اصل مغصوب ہی واپس کر دے تو بھی گنجائش ہوگی اور چھٹکارا ہو جائے

گا، پس جب عین مغصوب کے عوض رہن رکھا تو یہ رہن اصلی موجب کے مقابلہ میں ہو گا، جو کہ قیمت ہے، جس کا مطلب یہ ہو گا کہ غصب کی وجہ سے جو قیمت غاصب پر لازم آئی تھی اسی کے مقابلہ میں اس نے اپنا مال رہن رکھا ہے)؛ وهو الدين: اور جو قیمت واجب ہوئی تھی وہی دین ہے، (ف: اس طرح یہ بھی دین کے عوض ہی میں رہن ہوا ہے، اور بظاہر عین کے مقابلہ میں ہے)۔

ولهذا تصح الكفالة الخ: اور اسی وجہ سے کہ اس میں اصل جو چیز لازم آتی ہے وہ قیمت ہے اس لئے ایسی چیزیں یا اعیان جن کے لئے ضمان لازم آتا ہو ان کی کفالت صحیح ہوتی ہے، (ف: کیونکہ قیمت تو مال دین ہے جسے ہر شخص ادا کر سکتا ہے، اس کے برخلاف اگر خاص عین مال ہو تو صرف وہی ادا کر سکتا ہے، جس کی قبضہ میں وہ چیز موجود ہو گی، اس لئے اگر یہی مال عین موجب ہو تو اس میں کوئی شخص کفیل بھی نہیں بن سکتا ہے، اور نہ اس میں کسی کی کفالت صحیح ہو گی، اسی طرح اگر صرف اصلی قیمت ہی موجب ہو اور وہی واجب ہو تو اس کے لئے کوئی بھی کفیل بن سکتا ہے، اور اس کی ذمہ داری بھی صحیح ہو سکتی ہے، اس موقع پر اگر کوئی یہ کہے کہ جیسے کہ اوپر بیان کیا گیا ہے کہ بعض مشائخ کے نزدیک اصلی موجب یہ ہے کہ اس مغصوب کے عین کو واپس کرنا چاہئے اسی لئے اس کی قیمت کی ادائیگی صرف اس مجبوری کی حالت میں صحیح ہوتی ہے جبکہ اصل مال عین موجود نہ ہو، لہٰذا اس قول کی بناء پر یہ بات لازم آتی ہے کہ رہن رکھنے کی اجازت صرف دین کے مقابلہ ہی میں نہ ہو، کیونکہ اگر رہن کے رکھنے کے لئے دین کا ہونا ہی ضروری ہو گا تو اس سے یہ لازم آئے گا کہ مثلاً عین غصب کے عوض رہن جبتک قائم ہے صحیح نہ ہو گا، تو اس کا جواب یہ ہو گا کہ اس قول پر بھی صحیح ہو سکتی ہے، اس طرح سے کہ قیمت دین ہے اور یہ قیمت اگرچہ ابھی واجب نہیں ہوئی ہے مگر اس کے واجب ہونے کا سبب پایا جا چکا ہے، تو اسی لحاظ سے اس دین کے عوض رہن رکھنا صحیح ہو جائے گا۔

ولئن كان لا يجب الخ: پھر اگر ہم یہ مان لیں کہ قیمت فی الحال موجب نہیں اور اس وقت تو اصل مال کو واپس کرنا ہی لازم ہے: ولكنه تجب عند الهلاك الخ: لیکن مغصوب کے ضائع ہونے کے بعد اسی پہلے ناجائز قبضہ کی وجہ سے ہی قیمت واجب ہوتی ہے، (الحاصل قیمت کے واجب ہونے کا اصل سبب وہی ناجائز قبضہ ہے، جو اس کے ضائع ہو جانے سے پہلے ہو گیا تھا) اور اسی انداز سے ہوتی ہے جو اس پر ناجائز قبضہ ہونے کے دن تھی، (ف: یعنی قیمت کے واجب ہونے کا سبب تو قبضہ کے دن ہی پایا جا چکا ہے، اس لئے اگر رہن لے لیا تو صحیح ہے)؛ فيكون رهنا الخ: لہٰذا دین واجب کا سبب بننے کے بعد ہی رہن بالغصب ہو گا، اس لئے یہ رہن صحیح ہو جائے گا جیسے کہ کفالت میں ہوتا ہے، (ف: کہ جو اعیان خود ہی مضمون ہوں ان کا کفیل بننا اس وجہ سے صحیح ہوتا ہے کہ اس قول کے مطابق ان کی قیمت واجب ہونے کا سبب پایا جا چکا ہے، اور اب میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ یہ تاویل اگرچہ بہتر ہے پھر بھی اگر بیان کردہ اصول میں ذرا اس طرح کی تبدیلی کر دی جائے رہن رکھنا صرف اسی صورت میں صحیح ہوتا ہے جبکہ وہ کسی ایسے قرض کے عوض ہو جس کی ادائیگی ضروری ہو، یا اس قرض کے عوض ہو جس کے واجب ہونے کا سبب پایا جا چکا ہو)۔

ولهذا لا تبطل الخ: اور اسی وجہ سے کہ سبب وجوب پا لیا گیا ہے ایسا حوالہ باطل نہیں ہوتا ہے جو اسی عین مضمون سے مفید ہو وہ اس کے ضائع ہونے سے باطل نہیں ہوتا ہے برخلاف ودیعت کے، (ف: مثال سے اس مسئلہ کی توضیح اس طرح ہو گی کہ اگر زید نے بکر کو خالد پر اترائی کی یعنی زید نے بکر کو کہا کہ تم اپنا قرض مجھ سے نہ لے کر خالد سے لو کہ وہ میرے فلاں کو اپنی ذمہ داری میں لے کر میرا قرض میری طرف سے ادا کر دے اور اس نے اسے مان لیا تو یہ قرض کا حوالہ کرنا ہوا اگر اس وقت وہی مال اتفاق سے ضائع ہو جائے تو قرض خواہ کی ادائیگی کا ذمہ دار اب کون ہو گا اور وہ کسی بناء پر اس کا ذمہ دار رہے گا تو اس وقت یہ دیکھنا ہو گا جس مال کے عوض قرض ادا کرنے کے لئے کہا گیا تھا اگر وہ مال ایسا تھا جس کی ضمانت بذات خود لازم ہے، یعنی وہ مال مبیع کی طرح نہیں ہے کہ اس کے عوض جو کہ رقم لازم ہو چکی ہے اس لئے اس مبیع کی حفاظت ضروری ہے بلکہ وہ بذات خود قابل ضمان ہے، جیسے کہ غصب کیا ہوا کوئی مال، پس اگر وہ مال بذات خود قابل ضمان ہو یعنی کسی چیز کی عوض فی الحال قبضہ میں نہ ہو تو زید نے جو قرض کی ذمہ

داری کو دوسرے کے حوالہ کیا ہے تو وہ حوالہ باطل نہ ہوگا، یعنی صحیح ہوگا، کیونکہ اس مال کے ضائع ہو جانے کی صورت میں اس کا تاوان از خود لازم آجائے گا، اور اگر وہ مال معین جو حوالہ کیا گیا ہے، خود اس کا نہ ہو بلکہ کسی دوسرے کا اس کے پاس امانۃً رکھا ہوا ہو تو اس کے حوالہ کا کام باطل سمجھا جائے گا، کیونکہ امانت وودیعت کا مال جب از خود یا آفت سماوی سے ضائع ہو جاتا ہے، تو اس کا عوض بطور تاوان لازم نہیں آتا ہے، اس لئے حوالہ کا عمل ختم ہو جائے گا، ن۔

اب میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ گزشتہ پوری تفصیل کا خلاصہ یہ نکلا کہ رہن کا معاملہ صحیح ہونے کے لئے یہ ضروری ہے کہ مرتہن کال مرہون پر اپنا قبضہ حاصل کر لے نیز جبتک کہ مرتہن اس مرہون پر اپنا قبضہ مکمل نہ کرے گا اس وقت تک راہن کو اگر چہ اس نے رہن رکھنے کا معاملہ مرتہن زبانی سے طے کر لیا ہو پھر بھی یہ اختیار ہوگا کہ وہ اس رہن کے معاملہ کا انکار کر دے یا اپنی بات سے رجوع کر لے، واضح ہو کہ مصنفؒ نے جو روایت بیان کی اور جسے ترجیح دی ہے وہ امام خواہر زادہؒ کا قول ہے چنانچہ محیط میں ہے کہ شیخ السلام خواہر زادہؒ نے فرمایا ہے کہ قبضہ لینے سے رہن لازم ہو جاتا ہے، اور قبضہ کے بغیر جائز ہوتا ہے کہ اگر چاہے تو معاملہ کو باقی رکھے یا چاہے تو اسے ختم کر دے، جیسے کہ ہبہ میں ہے کہ موہوب پر قبضہ کر لینے سے پہلے تک واپس لینے کا حق باقی رہتا ہے، مگر قبضہ کر لینے کے بعد اسے واپس لینے کا حق نہیں ہوتا ہے، مگر امام محمدؒ نے کتاب الرہن میں اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ رہن کے معاملہ میں اس کے جائز ہونے کے لئے مرہون پر قبضہ بھی کر لینا جائز ہونے کی شرط ہے، اور یہی قول اصح ہے، ،اور سراج میں ہے کہ رہن کے جائز ہونے کی شرط (۱) یہ ہے کہ مرہون مال تقسیم کیا ہوا یعنی بٹوارہ کیا ہوا اور راہن سے اس کا تعلق بالکل ختم کیا ہوا ہو اور غیر کے اتصال سے متمیز کر دیا گیا ہو اور شرط (۲) یہ ہے کہ وہ کسی ایسے حق کے بدلہ ہو جس کا حاصل کرنا راہن سے ممکن ہو، اسی لئے اگر ایسے حق کے عوض کسی نے رہن رکھا جس کا حاصل کرنا راہن سے ممکن نہ ہو تو وہ رہن باطل ہوگا جیسے حدود یا قصاص کے بدلہ میں (ھ)۔

تتمہ شرائط الرہن

رہن کا معاملہ کرتے وقت ان چند شرائط کا لحاظ رکھنا ضروری ہے، اور یہ شرطیں بھی مختلف قسموں کی ہوتی ہیں، (۱) یہ کہ فعل رہن سے ہو (۲) کہ ان کا تعلق راہن سے ہو، (۳) ان کا تعلق مرتہن سے ہو، (۴) ان کا تعلق مرہون سے ہو، اب تفصیل یہ ہے کہ اگر فعل رہن سے متعلق ہو، چنانچہ اس میں شرط یہ ہے کہ رہن رکھنا کسی شرط سے متعلق نہ ہو، مثلاً اگر زید آیا یا میرا بھائی آیا، تب میں نے یہ مقارن تم کو رہن میں دیدیا، اس طرح کسی وقت کی طرف اس کی نسبت نہ ہو، (مثلاً جب چاند نکلا تو میں نے یہ مکان تم کو رہن میں دیا) اس طرح سے راہن یا مرتہن سے متعلق ہونے کی صورت میں یہ شرطیں ہیں کہ وہ دونوں عاقل ہوں لہٰذا مجنوں یا نابالغ بے عقل ہو تو نہ رہن دینا صحیح ہوگا نہ رہن لینا صحیح ہوگا، اور اس میں بالغ ہونا شرط نہیں ہے، اور آزادی بھی شرط نہیں ہے، (اس بناء پر سمجھدار نابالغ جسے کاروبار کی اجازت دی گئی ہو اسی طرح غلام ماذون کا بھی رہن جائز ہے، البدائع، مقیم یا مسافر ہونے کی شرط سے متعلق، فرمان باری تعالیٰ: **وان کنتم علی سفر ولم تجدو کاتبا فرھان مقبوضہ الآیۃ**: سے اگر چہ یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ اگر معاملہ کرنے والا مسافر ہو تو رہن جائز ہوگا، ورنہ نہیں، لیکن عامہ علمائے اہل السنۃ کے نزدیک سفر میں ہونا شرط نہیں ہے، جیسا کہ اوپر بیان کی ہوئی وہ حدیث جس میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے اپنے آخری دنوں میں اپنی زرہ کسی یہودی کے پاس رہن رکھی تھی اور یہ واقعہ حالت حضر یا اقامت کا ہے، اسی طرح اقامت کی حالت میں رہن رکھنے کا معاملہ ہمیشہ سے مسلمانوں میں معمول بہا ہے، م۔

اور رہن کے جائز ہونے کے لئے کبھی بھی سفر کی شرط نہیں لگی ہے لہٰذا حضر و سفر ہر حالت میں رہن کا معاملہ کرنے کی اجازت ہے، اور (۴) شرائط جن کا تعلق مرہون سے ہے وہ ہیں کہ مرہون ایسی چیز یا ایسا محل ہو جو معاملہ کے وقت ہی میں بیع کے

قابل ہو یعنی وہ مال مطلق متقوم مملوک معلوم مقدور للتسلیم موجود ہو، اس بناء پر اگر رہن کے وقت وہ چیز موجود نہ ہو، تو اسے رہن میں رکھنا جائز نہ ہوگا، اسی طرح ایسی چیز جس کے ہونے اور نہ ہونے میں دونوں باتوں کا احتمال ہو تو اس کا بھی رہن جائز نہ ہوگا، مثلاً آئندہ موسم میں میرے باغ میں جو خرما اور آم پھلے گا، یا میری بکریوں کے جو بچے پیدا ہوں گے یا اس جیسا کوئی چیز رہن میں رکھی گئی ہو تو بھی رہن جائز نہ ہوگا، اسی طرح مردار اور خون کا بھی رہن جائز نہیں ہے، اور حرم میں موجود شکار نہ ہو، یا احرام کی حالت میں پکڑا ہوا شکار نہ ہو اس کو بھی رہن میں رکھنا جائز نہ ہوگا، بلکہ وہ تمام چیزیں جو مباح الاصل ہیں مثلاً شکار وایند ھن وگھاس وغیرہ کو رہن رکھنا اور خاص کر مسلمان کے حق میں شراب وسور کو بھی رہن میں دینا یا لے کر رکھنا جائز نہیں ہے، اور اس بات کی بھی شرط نہیں ہے کہ رہن رکھی جانے والی چیز کا راہن مالک بھی ہو، اسی لئے راہن کسی دوسرے کے مال پر شرعی دلایت کی وجہ سے اس کو بھی رہن میں رکھ سکتا ہے، اسی طرح اگر دوسرے کی چیز رہن رکھنے کے لئے مانگ کر بھی رہن رکھی تو یہ بھی جائز ہوگی، البدائع۔

اور اب قبضہ کے صحیح ہونے کی قسمیں بھی مختلف ہیں، (۱) یہ کہ راہن خود اس کی اجازت دے جبکہ اجازت بھی دو طرح کی ہوتی ہے، (۱) صریح یا منزلہ صریح کے ہو اور (۲) یہ کہ دلالت کے طور پر ہو، پس صریح کی مثال یہ ہوگی کہ جیسے راہن خود کہے کہ تم اس مال کو رہن میں اپنے پاس رکھ لو اس قبضہ کے لئے یہ جائز ہے کہ اسی مجلس میں ہو یا دونوں کی جدائی کے بعد کچھ تاخیر سے ہو، مگر یہ حکم استحسانا ہے، اور اجازت کی علامت ہونے کی صورت یہ ہوگی کہ راہن کی موجودگی میں مرتہن قبضہ کرے اور خود راہن کچھ نہ کہے بلکہ خاموش رہے تو یہ بھی استحسانا ہی صحیح ہوگا، اور اگر درخت پر لگے ہوئے پھلوں کو رہن میں رکھ لینے کے لئے مالک نے کہا حالانکہ ایسے پھلوں کو رہن رکھنا جائز نہیں ہے، پھر بھی مرتہن نے اجازت پانے کی وجہ سے سارے پھلوں کو توڑ کر اپنے قبضہ میں رکھ لیا پس اگر اس طرح بھی راہن کی اجازت سے ہو تو یہ بھی استحسانا جائز ہے، دوسری قسم یہ ہے کہ مرہون محوز یعنی بٹوارہ کیا ہوا ہو، اس بناء پر اگر مرہون مشترک مال ہوگا تو مطلقا جائز نہ ہوگا، خواہ وہ بٹوارہ کے قابل ہو یا نہ ہو، اس طرح رہن لینے والا راہن کا شریک ہو، یا وہ کوئی دوسرا آدمی ہو، تیسری قسم یہ ہے کہ مرہون فارغ ہو، لہٰذا اگر ایسے مرہون مکان جس میں راہن یعنی مالک مکان کا سامان اسباب موجود ہو جو رہن میں ذکر نہیں کیا گیا ہو تو اس مکان کا رہن جائز نہیں ہوگا، چوتھی قسم یہ ہے مرہون دوسرے شخص یا چیز سے بالکل جدا ہو، اسی لئے درخت پر لگے ہوئے صرف پھل کو درخت سے توڑے بغیر رہن کرنا جائز نہیں ہے، پھر رہن کی شرطوں میں سے ایک یہ بھی ہے کہ قبضہ کرنے کی لیاقت موجود ہو، یعنی مرتہن کو عقل ہو، البدائع۔ ان تمام شرائط کے پائے جانے کی صورت میں مرتہن کا اس مرہون پر قبضہ بھی صحیح ہو گیا ہو تب وہ مرہون اس مرتہن کے قبضہ میں ضمانت کی حالت میں ہوگا، اسے جسے وہ خود اپنے ہی پاس رہنے دے یا آپس کی رضامندی سے کسی درمیانی ایسے شخص بھی وہ رکھ سکتا ہے جو کہ عادل ہو، اسی طرح مرتہن کی طرف سے اس عادل شخص کا قبضہ صحیح مان لیا جائے گا، البتہ اس مسئلہ میں یہ عادل اور ثالث شخص ہے مکمل طور سے امین ہوگا، لیکن اس مرہون کی ضمانت اسی مرتہن پر لازم ہوگی، ھ۔

توضیح: کس قسم کے قرضہ کے عوض رہن رکھنا صحیح ہوتا ہے، قدوری کی عبارت پر مصنف ہدایہ کی طرف سے اشکال اور تحقیق، شرائط رہن، مسائل کی تفصیل، اقوال ائمہ کرام، دلائل مفصلہ

قال وهو مضمون بالاقل من قيمته ومن الدين فاذا هلك في يد المرتهن وقيمته والدين سواء صار المرتهن مستوفيا لدينه وان كانت قيمة الرهن اكثر فالفضل امانة لان المضمون بقدر ما يقع به الاستيفاء وذاك بقدر الدين فان كانت اقل سقط من الدين بقدره ورجع المرتهن بالفضل لان الاستيفاء بقدر المالية وقال زفر الرهن

مضمون بالقيمة حتى لوهلك الرهن وقيمة يوم رهن الف وخمسمائة والدين الف رجع الراهن على المرتهن بخمس مائة له حديث على رضى الله عنه قال يتراد ان الفضل فى الرهن ولان الزيادة على الدين مرهونة لكونها محبوسة به فتكون مضمونة اعتبارا بقدر الدين ومذهبنا مروى عن عمرو عبد الله بن مسعود رضى الله عنهم ولان يد المرتهن يد الاستيفاء فلا يوجب الضمان الا بالقدر المستوفى كما فى حقيقة الاستيفاء والزيادة مرهونة ضرورة امتناع حبس الاصل بدونها ولا ضرورة فى حق الضمان والمراد بالتراد فيما روى حالة البيع فانه روى عنه انه قال المرتهن امين فى الفضل.

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا ہے قاعدہ یہ ہے کہ مال مرہون کی جو اپنی اصلی قیمت ہو اور وہ جس قرض کے عوض رکھا گیا ہو ان دونوں میں سے جو رقم کم ہو گی وہ مرہون اسی رقم کے عوض مضمون یعنی گروی ہوتا ہے، (ف: مثلاً مرہون کی اپنی قیمت اگرچہ دو سو روپے ہوں مگر صرف سو روپے کے قرض کے عوض اسے گروی رکھا گیا ہو تو وہ قرضہ یعنی سو روپے کے عوض گروی مانا جائے گا، اور اگر اس کے برعکس ہو یعنی اس کی اپنی قیمت اگرچہ ایک سو روپے ہوں مگر دو سو روپے قرضہ کے عوض گروی رکھا گیا ہو تو یہاں بھی سو روپے کے عوض ہی گروی مانا جائے گا): **فاذا هلك في الخ**: اسی قاعدہ کی بناء پر اگر ایسا اتفاق ہو کہ اس کی اپنی اصلی قیمت بھی سو روپے ہوں اور سو روپے کے ہی عوض اسے گروی رکھا گیا ہو اور وہ مرہون مرتہن کے ساتھ میں رہتے ہوئے ضائع ہو گیا تو یہ کہا جائے گا کہ مرتہن نے اپنا قرض وصول کر لیا یعنی اب کوئی مطالبہ کسی کا باقی نہیں رہا: **وان كانت قيمة الرهن الخ**: اور اگر مرہون کی اپنی قیمت قرض کی رقم سے زیادہ ہو تو یہ زائد رقم اس مرتہن کے پاس بطور امانت ہو گی، (ف: اسی لئے مرہون کے ضائع ہو جانے کی صورت میں مرتہن اس کا ذمہ دار نہ ہو گا یعنی اس فاضل رقم کی واپسی اس کے ذمہ میں نہیں رہیگی)۔

لان المضمون الخ: اس لئے کہ مرتہن کی ذمہ داری اور ضمانت میں صرف وہی مقدار ہے جس سے اس کا دیا ہوا قرضہ وصول ہو جائے، یعنی مقدار قرض: فان کانت اقل الخ: اور اگر مرہون کی قیمت قرضہ کی مقدار سے کم ہو تو مرہون کے ضائع ہو جانے کی صورت میں مرہون کی اصل قیمت کے برابر اس کا قرضہ ختم ہو جائے گا، اور باقی رقم کو مرتہن سے واپس لے گا: لان الاستیفاء الخ: کیونکہ قرضہ کی وصولی تو مرہون کی اپنی مالیت کے برابر ہو گی، (ف: اور جو مقدار زائد رہ جاتی ہے، اس سے حق وصول نہیں کیا جاتا ہے: **وقال زفرؒ الخ**: اور امام زفرؒ نے فرمایا ہے کہ رہن اپنی قیمت سے مضمون ہوتا ہے، (یعنی اس کی جو اپنی قیمت ہوتی ہے اس کی پوری قیمت مرتہن کے پاس گروی رہتی ہے خواہ وہ رقم قرضہ سے کم ہو یا زیادہ ہو اس کی پوری رقم گروی رہیگی)، چنانچہ اگر مرہون ضائع ہو جائے اور جس دن رہن کا معاملہ ہوا تھا اس دن مرہون کی قیمت مثلاً پندرہ سو روپے تھی جسے صرف ہزار روپے قرضہ کے عوض گروی رکھا گیا تھا، وہ راہن اب اس مرتہن سے پانچ سو روپے واپس لے گا، (ف: اس میں اسی قیمت کا اعتبار ہو گا جو قیمت اس کے رہن رکھنے کے دن تھی)۔

له حديث عليؓ الخ: امام زفرؒ کی دلیل حضرت علیؓ کی حدیث ہے یعنی حضرت علیؓ کا یہ فرمان ہے کہ رہن میں زیادتی کو آپس میں ایک دوسرے سے واپس لیں (ف: اس اثر کو عبد الرزاق وابن ابی شیبہ رحمہما اللہ نے حضرت علی سے روایت کیا ہے اور اس کی اسناد میں حکمؒ نے حضرت علیؓ سے روایت کی ہے، اور علماء کے نزدیک حکمؒ نے حضرت علیؓ سے نہیں سنا ہے اس لئے یہ روایت مرسل ہوئی، پھر اس کے معنی میں چند احتمالات ہیں، (۱) یہ کہ جب مرہون فروخت کیا جائے تب اس کی قیمت کی کمی یا بیشی کا اندازہ کریں اور (۲) یہ ہے کہ کسی آسمانی اور قدرتی آفت سے ضائع ہو، بیہقیؒ نے اسناد کے ساتھ خلاسؒ سے حضرت علیؓ سے روایت کی ہے کہ اگر مرہون کی قیمت میں زیادتی ہو اور وہ کسی آفت سماوی سے ضائع ہو تو جتنے قرضہ کے عوض مرہون کو رکھا گیا ہو وہ اسی قیمت کے مقابلہ میں ضائع کہا جائے گا، اور اگر آفت سماوی سے اسے نقصان نہیں ہوا، ہو تو وہ مرتہن رقم کے زیادہ مقدار واپس کرے گا، لیکن اس کی اسناد میں یہ اعتراض ہے کہ خلاسؒ نے اسے حضرت علیؓ کے صحیفہ اور مسودہ سے لیا ہے، اس کے علاوہ

پہلی روایت کی تخصیص یہ ہوئی ہے، کہ وہ پہلا حکم صرف اس صورت میں دیا جائے گا، جبکہ مرہون اپنی حالت پر ہو یعنی ضائع نہیں ہوا ہو، اور بیہقی نے حارث عن علیؓ روایت کی ہے کہ جب رہن قرضہ کے مقابلہ میں افضل ہو یا قرضہ رہن کے مقابلہ میں افضل ہو تو دونوں اپنے مال کی زیادتی کو واپس لے لیں، اس میں حارثؒ ضعیف ہیں اور بظاہر اس سے پہلی روایت کی تائید ہوتی ہے اور اس سے تخصیص کا احتمال بھی ہے، پھر بیہقیؒ نے محمد بن الحنفیہ عن علیؓ روایت کی ہے کہ آپ نے فرمایا ہے کہ جب مرہون کی قیمت کم ہو تو راہن قرضہ میں جو کچھ کمی رہ گئی ہو اس باقی کو ادا کردے، اور اگر رہن کی قیمت قرض سے زیادہ ہو تو اس مرہون کو جتنی بھی مقدار میں رکھا گیا ہو اس میں وہ برابر سرابر ہو جائے گا، اس سے معلوم ہوا کہ جب مرہون ضائع ہو جائے تو قرضہ سے جو مقدار زائد دی گئی ہو گی وہ بطور امانت ہو گی، اس میں سے راہن کچھ واپس نہیں لے سکتا ہے، جیسا کہ ہمارا ظاہر مذہب ہے، اور امام زفرؒ کا استدلال صرف پہلی اور تیسری روایت سے ہے حالانکہ وہ دونوں ضعیف ہیں)۔

ولان الزیادۃ الخ: اور امام زفرؒ کی قیاسی دلیل یہ ہے کہ مرہون کی قیمت میں جتنی مقدار قرضہ کی مقدار سے زیادہ ہو گی وہ بھی رہن ہی ہو گی، کیونکہ وہ بھی قرضہ کے حساب میں شامل ہے، لہٰذا جس بناء پر رہن کی وہ مقدار جو قرض کی رقم کے برابر ہو وہ مرہون ہوتی ہے اسی بناء پر اس سے فاضل رقم بھی مرہون ہو گی: **ومذھبنا مروی الخ:** اور ہمارا جو مذہب ہے وہ حضرت عمرو عبداللہ بن مسعودؓ سے مروی ہے، (ف: اور محمد بن الحنفیہ نے بھی اپنے والد حضرت علیؓ سے اسی کی روایت کی ہے، جیسا کہ بیہقی نے اس کی روایت کی ہے، اور حضرت عمرؓ کا قول یہ ہے کہ جب مرہون اس چیز کی بہ نسبت زائد ہو جس کے عوض رہن رکھا گیا ہے تو زیادتی کے بارے میں اس کا مرتہن امین ہو گا، اور اگر کم ہو تو اسی کمی کے انداز سے راہن ادا کرے گا، اس کی روایت ابن ابی شیبہ والطحاوی نے کی ہے، اور بیہقی نے بھی اسی جیسی روایت کی ہے، بیہقی کی روایت میں یہ دلیل ہے کہ یہ حکم اس وقت ہو گا جبکہ خود رہن ضائع ہو گیا ہو، اور اس اثر کو عبید بن عمیر نے حضرت عمرؓ سے روایت کیا ہے، اور امام مسلم نے اپنے مقدمہ میں اس بات کی تصریح کی ہے، کہ عبید بن عمیرؒ کی ولادت حضرت رسول اللہ ﷺ کے زمانہ میں ہوئی ہے، اور وہ بالاجماع ثقہ ہیں، البتہ حضرت ابن مسعودؓ کا اثر نہیں ملا ہے۔

ولان ید المرتھن الخ: اور اس دلیل سے بھی کہ مرتہن کا قبضہ قبضہ استیفاء ہے، یعنی اس نے مال مرہون پر جو قبضہ کیا ہے وہ تو صرف اپنے دئے ہوئے قرض کو واپس لینے کے لئے اس لئے اسی کے برابر اس پر ضمان بھی لازم آنی چاہئے جتنی کہ حقیقی استیفاء میں ہوتا ہے، (ف: اسی بناء پر اگر راہن نے صرف ایک ہزار روپے قرض لئے مگر اس نے مرتہن کو رہن میں ایک تھیلی میں بند کر کے ایسا سامان دیا جس کی مالیت دو ہزار روپے کی ہے یا اس میں نقد دو ہزار روپے ہی ہیں مگر مرتہن کے پاس سے وہ تھیلی ضائع ہو گئی تو یوں کہا جائے کہ مرتہن نے اپنے صرف ہزار روپے وصول کر لئے اور باقی ایک ہزار کا وہ کسی طرح بھی ذمہ دار نہ ہو گا، اسی طرح موجودہ مسئلہ میں بھی مرتہن زیادتی کا ضامن نہ ہو گا، اس لئے کہ جس زائد مقدار پر اس نے قبضہ کیا اور اسے روکا ہے وہ اپنی ذاتی غرض سے نہیں کیا ہے): **والزیادۃ مرھونۃ الخ:** اور جس زیادہ مقدار پر اس مرتہن نے قبضہ کیا ہے وہ صرف اس مجبوری سے کہ اس کے بغیر اس کے لئے اپنا حق وصول کرنا ممکن نہیں ہو گا، (ف: مثلاً راہن نے اپنا دس ہزار کا گھوڑا رہن میں رکھا حالانکہ اس نے صرف پانچ ہزار روپے ہی قرض میں لئے ہیں تو اس وقت مرتہن کو زیادہ مقدار اپنے پاس رکھنے کی کوئی خواہش نہیں تھی وہ تو صرف اس ضرورت سے زیادہ مالیت کو اپنے پاس رکھا ہے کہ اسے اپنا اصل حق واپس مل سکے، اور یہ بات ہمیں پہلے سے معلوم ہے کہ جو چیز کسی ضرورت سے ثابت ہوتی ہے، وہ اپنی ضرورت کی حد تک ہی باقی رہتی ہے، اس سے آگے نہیں بڑھتی ہے، لہٰذا اس جگہ اسے صرف اپنا اصل حق وصول کرنے کی ضرورت ہے)۔

لا ضرورۃ فی الخ: اور مرتہن کے ضامن ہونے کی کوئی ضرورت نہیں ہے، (ف: اور اس زائد رہن کے بارے میں مرتہن کے ضامن ہونے کا حکم ثابت نہیں ہو گا، کیونکہ اس نے اس زائد مقدار کو اصل رہن کے طور پر اپنے پاس نہیں رکھا ہے،

کیونکہ اگر ایسا ہی ہوتا تو اس مقدار کو بھی زائد کہہ کر اصل ہی کہنا لازم ہوتا، پس اس دلیل سے امام زفرؒ کا استدلال ختم ہو گیا، اس طرح حضرت علیؓ کے اثر سے بھی ان کا استدلال کرنا ضعیف ہے)۔ والمراد بالتراد الخ: اور حضرت علیؓ سے مروی حدیث جس میں تراد کا لفظ ہے یعنی دونوں راہن و مرتہن کی آپس کی رضامندی کے ساتھ واپسی کا حکم ہے اس سے مراد بیع کی حالت کو بیان کرنا ہے، یعنی اس مرہون کو فروخت کرنے کی حالت میں جب اس کی رقم حاصل ہو وہ مرتہن اپنے راہن کو واپس کردے، اور اگر اس وقت اس کی قیمت مقدار رہن سے کم ملی ہو تو راہن اس کی کو مرتہن کو دیکر اس کے قرضہ کی کمی پوری کردے، یہ دوسری تاویل ہی دوسری روایت کی بناء پر متعین ہے)۔ فانه روی عنه الخ: کیونکہ خود حضرت علیؓ کی دوسری روایت یہ بھی ہے کہ زیادتی کے بارے میں مرتہن امین ہے، (ف: یعنی وہ اس زیادتی کا ضامن نہیں ہوگا، چنانچہ یہی روایت ہم نے اوپر بیان کردی ہے)۔

توضیح: اگر مرہون کی قیمت اور قرض کی مقدار برابر ہو، یا مرہون کی قیمت زیادہ ہو یا قرض کی مقدار زیادہ ہو اور مرہون ہلاک ہو جائے، مسائل کی تفصیل، اقوال ائمہ کرام، دلائل مفصلہ

قال وللمرتهن ان يطالب الراهن بدينه ويحبسه به لان حقه باق بعد الرهن والرهن لزيادة الصيانة فلا تمتنع به المطالبة والحبس جزاء الظلم فاذا ظهر مطله عند القاضي يحبسه كما بيناه على التفصيل فيما تقدم واذا طلب المرتهن دينه يؤمر باحضار الزهن لان قبض الرهن قبض استيفاء فلا يجوز ان يقبض ماله مع قيام يد الا ستيفاء لانه يتكرر لا ستيفاء على اعتبار الهلاك في يد المرتهن وهو محتمل واذا احضره امرالراهن بتسليم الدين اولا ليتعين حقه كما تعين حق الراهن تحقيقا للتسوية كمافي تسليم المبيع والثمن يحضر المبيع ثم يسلم الثمن اولا وان طالبه بالدين في غير البلد الذى وقع العقد فيه ان كان الرهن مما لا حمل له ولا مؤنة فكذلك الجواب لان الا ما كن كلها في حق التسليم كمكان واحد فيما ليس له حمل ومؤنة ولهذا لايشترط بيان مكان الايفاء فيه في باب السلم بالاجماع.

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ مرتہن کو یہ حق حاصل رہتا ہے کہ وہ راہن سے اپنے قرض کا مطالبہ کرے اور ادائیگی میں تاخیر کرنے سے اسے قید کرادے، (ف: یعنی قاضی کے پاس اس کو قید خانہ میں بند کرادینے کی درخواست کرے اور وہ اسے قید خانہ میں بند کردے، اور اس کے پاس رہن موجود رہنا بھی اس درخواست دینے سے مانع نہیں ہو سکتا ہے): لان حقه باق الخ: کیونکہ اپنے پاس رہن رکھ لینے کے باوجود اس مرتہن کا حق باقی رہجاتا ہے، اس لئے کہ رہن رکھنے کی غرض صرف اپنے حق کی حفاظت اور اس کی وصولی میں پختگی لانا ہے، لہذا رہن رکھ لینے کی وجہ سے حق کے مطالبہ میں کوئی ممانعت نہیں ہوگی، (ف: اس لئے راہن کو چاہئے کہ جلد از جلد اپنا مال مرہون بیچ کر یا پھر جس طرح ممکن ہو اس مرتہن کا قرض ادا کردے اور اگر ایسا نہیں کرتا ہے تو وہ ظالم شمار ہوگا): والحبس جزاء الظلم الخ: اور اسی ظلم کا بدلہ یا سزا اسے قید خانہ میں رکھنا ہے، پس جب خود قاضی کے نزدیک بھی اس راہن کا قرض ادا نہ کرنا اور ٹالتے رہنا ظاہر ہو جائے گا، تو وہ اسے قید خانہ میں ڈال دے گا، جیسا کہ ہم نے اس سے پہلے تفصیل کے ساتھ بیان کردیا ہے، (ف: یعنی کتاب ادب القاضی کی فصل الحبس میں اس مسئلہ کو تفصیل کے ساتھ بیان کردیا ہے، اور جب راہن قید خانہ میں داخل ہو جائے گا تو لامحالہ اسی مال مرہون کی قیمت سے ہی ادا کرے گا، بشرطیکہ اسی قیمت سے اس کی ادائیگی ممکن ہو جائے)۔

واذا طلب المرتهن الخ: اور جب مرتہن قاضی کے پاس آکر راہن سے اپنے قرضے کی وصولی کا مطالبہ کرے تو اس مرتہن کو حکم دیا جائے گا کہ اس کے پاس جو مال مرہون ہے اسے بھی اپنے ساتھ وہاں پر لے آئے، (ف: یعنی مرہون کو اپنے قبضہ

میں رکھے ہوئے اپنے قرض کی وصولی کا مطالبہ کرے اور راہن کو اس کی ادائیگی کا حکم دیا جائے): **لان قبض الرهن الخ**: کیونکہ اپنے مرہون پر قبضہ کر لینے کا مطلب اپنے حق کو وصول کر لینے کا قبضہ ہوتا ہے، اس لئے وصولی قبضہ کے رہتے ہوئے دوبارہ اپنے قرضہ کی وصولی پر قبضہ کرے اس لئے کہ اگر ہم یہ فرض کر لیں کہ اس مرتہن کے پاس سے مرہون ضائع ہو چکا ہو تو راہن کو یہ قرض واپس کرنے کا حکم دیا جائے اور وہ لے کر مرتہن کے پاس آجائے تو دوبارہ مرتہن کو اپنا حق وصول کرنا پایا جائے گا، جبکہ مرہون کے ضائع ہونے کا احتمال ہمیشہ رہتا ہے، (ف: اس لئے مرتہن سے یہ کہا جائے گا کہ تم پہلے مرہون کو یہاں لے آؤ تاکہ اس کے باقی رہ جانے سے اطمینان ہو جائے، ادھر راہن اس کا قرض لا کر اس کے حوالہ کر دے، اب جبکہ وہ اپنے قرض پر قبضہ کرے گا تب اس سے پہلے تک اس مال پر جو مرتہن کا قبضہ استیفاء تھا وہ ختم ہو جائے گا)۔

واذا حضره الخ: پھر جب مرتہن مال مرہون کو اس مجلس میں لے آئیگا تو راہن کو حکم دیا جائے گا کہ وہ پہلے اپنا قرض یعنی مرتہن کا حق ایسے دیدے، جیسے کہ اس سے پہلے تک راہن کا حق مرہون سے متعین ہو چکا تھا اسی طرح سے مرتہن کا حق بھی اس کے اپنے حق سے متعین ہو جائے، تاکہ دونوں کے حقوق اور ان کی ادائیگی میں برابری پائی جائے، جیسے کہ عقد بیع میں مبیع اور اس کا ثمن حوالہ کرتے وقت کبھی دونوں میں اختلاف پیدا ہو جانے کی صورت میں کہ پہلے کون ادا کرے گا بائع اپنے مبیع کو پہلے سب کے سامنے لاتا ہے، پھر خریدار اس کو اس کی رقم ثمن حوالہ کرتا ہے، اس کے بعد اس مبیع پر بائع کی طرف سے قبضہ کرتا ہے، (ف: کیونکہ مشتری کا حق مبیع میں ہوتا ہے اور وہ جو کہ مال متعین ہوتا ہے، اس لئے اس مشتری کو بھی چاہئے کہ وہ بھی بائع کا حق یعنی وہ رقم یادین اسے ادا کر دے تاکہ بائع کا حق بھی متعین ہو جائے، اس کی وجہ یہ ہے کہ ثمن مال دین ہوتا ہے، جیسا کہ قرضہ مال دین ہے، وہ اسی وقت میں متعین ہوگا جبکہ وہ حق دار کو حوالہ کر دے)۔

وان طالبه بالدين الخ: اور اگر مرتہن نے راہن سے اپنے قرضہ کا مطالبہ اس شہر یعنی جس شہر میں رہن کا معاملہ طے پا کر مال رہن مرتہن کے حوالہ کیا تھا کے سوا کسی اور شہر میں کیا (تو دو حال سے خالی نہ ہوگا یعنی وہ مرہون ایسا ہو کہ آسانی کے ساتھ ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل کیا جا سکتا ہو یا اس میں دقت ہوتی ہو یعنی اس کے لئے سواری اور کافی خرچ کی ضرورت پڑتی ہو،) تو پہلی صورت میں یعنی جبکہ منتقل کرنے میں دقت نہیں ہوتی ہو جیسے موتی و مشک وغیرہ تو بھی وہی حکم ہوگا جو ابھی اوپر میں بیان کیا گیا ہے، یعنی مرتہن تقاضا کے پہلے ہی مال مرہون وہاں پر لے آئے، اس کے بعد ہی وہ قرضہ پا سکے گا، کیونکہ جس مال کے ادھر سے ادھر منتقل کرنے میں دقت نہیں ہے اس کے حق میں ساری جگہیں اور علاقے ایک ہی جگہ کے حکم میں ہیں، لہذا ایک جگہ رہنے میں جو حکم ہوتا ہے وہی حکم دوسری جگہ رہنے میں بھی ہوگا، اسی وجہ معاملہ سلم کی صورت میں ایسی چیز کے حوالہ اور ادا کرنے کی جگہ بیان کرنا بالاجماع شرط نہیں ہے)۔

وان كان له حمل الخ: اور اگر مرہون ایسی چیز ہو جس کو ادھر ادھر لے جانے میں دقت ہو یعنی سواری اور مال خرچ کرنے کی ضرورت پڑتی ہو تو وہ مرتہن راہن سے وہیں پر اپنا قرضہ مانگ لے اور اس کو اس بات پر مجبور نہیں کیا جائے گا کہ پہلے مرہون کو اس جگہ لے آئے: **لان هذا نقل الخ**: اس وجہ سے اس جگہ راہن حاضر کرنے کا مطلب ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل کرنا ہوتا ہے، حالانکہ اس مرتہن پر واجب صرف یہ کام ہے کہ حال مرہون راہن کے حوالہ کر دے، وہ بھی اس طرح سے راہن اور مرہون کے درمیان دوسری کوئی چیز نہ ہو یعنی تخلیہ ہو، یہ دکھانے کے لئے کہ یہ چیز اپنے مال پر باقی ہے، لہذا راہن اپنی چیز پر قبضہ کر لے، اور مرتہن پر یہ لازم نہیں ہے کہ وہ اس مرہون کو ایک جگہ سے اور ایک شہر سے دوسرے شہر لئے پھرے، حالانکہ ایسا کرنے میں دقت ہے اور خرچ بھی برداشت کرنا لازم آتا ہے جس کی وجہ سے مرتہن کو بلا وجہ نقصان اٹھانا پڑے گا، جبکہ مرتہن نے کبھی بھی اس کی ذمہ داری نہیں لی ہے۔

توضیح: مرتہن کے پاس مال رہن رہتے ہوئے بھی وہ راہن سے اپنے حق کی وصولی کے لئے تقاضا کر سکتا ہے، تو اس کی کیا صورت ہو سکتی ہے، اسی طرح مرہون ایک جگہ میں رکھا ہوا ہو مرتہن اس سے دور کسی دوسرے علاقہ میں بھی مطالبہ کر سکتا ہے، مسائل کی تفصیل، حکم، دلائل مفصلہ

ولو سلط الراهن العدل على بيع المرهون فباعه بنقد اونسيئة جاز لا طلاق الا مرفلو طالب المرتهن بالدين لا يكلف المرتهن احضار الرهن لانه لا قدرة له على الاحضار وكذا اذا امر المرتهن ببيعه فباعه ولم يقبض الثمن لانه صاردينا بالبيع بامر الراهن فصار كان الراهن رهنه وهو دين ولو قبضه يكلف احضاره لقيام البدل مقام المبدل الا ان الذى يتولى قبض الثمن هو المرتهن لانه هو العاقد فترجع الحقوق اليه وكما يكلف احضار الرهن لا ستيفاء كل الدين يكلف لا ستيفاء نجم قد حل لا حتمال الهلاك ثم اذا قبض الثمن يؤمر باحضاره لاستيفاء الدين لقيامه مقام العين وهذا بخلاف ما اذا قتل رجل العبد الرهن خطا حتى قضى بالقيمة على عاقلته فى ثلث سنين لم يجبر الراهن على قضاء الدين حتى يحضر كل القيمة لان القيمة خلف عن الرهن فلا بدمن احضار كلها كما لا بدمن احضار كل عين الرهن وما صارت قيمة بفعله وفيما تقدم صاردينابفعل الراهن فلهذا افترقا.

ترجمہ: اور اگر راہن نے اپنا مرہون فروخت کر دینے کے لئے کسی ثالث یعنی کسی بھی نیک آدمی کو مسلط کیا یا پورا اختیار دیا یہ کہتے ہوئے کہ تم اس کو فروخت کر کے ہمارا قرض ادا کر دو، چنانچہ اس نے ایسا ہی کیا، اب وہ نقد فروخت کرے یا ادھار فروخت کرے اسے اس کا حق ہوگا یعنی اس کے لئے یہ جائز ہوگا کیونکہ کہتے وقت راہن نے اسے مطلقا کہا تھا یعنی نقد یا ادھار کی قید نہیں لگائی تھی یا نقد ہی فروخت کرنے کے لئے اسے نہیں کہا تھا، (ف: اگر چہ یہ بات ظاہر ہے کہ ادھار فروخت کرنے کی صورت میں مرتہن کو کچھ شکایت ہوگی کہ اس کو قرض کی وصولی میں تاخیر ہو جائیگی، اور اسے اس وقت تک انتظار کرنا پڑے گا، پھر بھی وہ اپنے قرض کا مطالبہ کر سکتا ہے: **فلو طالب المرتهن الخ**: اور اگر ایسی جگہ میں مرتہن نے ثالث سے اپنے قرضہ کا مطالبہ کر لیا تو اس مرتہن کو اس بات پر مجبور نہیں کیا جائے گا کہ وہ پہلے مرہون کو وہاں پر لے آئے، کیونکہ اس ثالث عادل کو مرہون حاضر کرنے کی طاقت نہیں ہے، (ف: بلکہ وہ عادل کے قبضہ میں ہے، اور یہ رہن مرتہن کے قبضہ کے بغیر ہے)۔

وكذا اذا امر الخ: اسی طرح سے اگر راہن نے مرتہن کو یہ حکم دیا کہ تم اس مرہون کو فروخت کر دو، اس بناء پر مرتہن نے اس کو فروخت کر دیا مگر اس کی رقم پر قبضہ نہیں کیا تو بھی مطالبہ کے وقت مرتہن کو اس رقم کے لانے پر مجبور نہیں کیا جائے گا، کیونکہ مرہون (اب عین نہیں رہا بلکہ) دین ہو گیا ہے، اس لئے کہ مرہون تو راہن کے حکم سے ہی فروخت کیا جا چکا ہے، لہذا اب یہ سمجھا جائے گا کہ گویا راہن نے مرہون کرتے وقت ہی دین کی حالت میں رہن کیا تھا): **ولو قبضه يكلف الخ**: اور اگر مرتہن نے مرہون کی قیمت وصول کر لی ہو تو اس سے یہ کہا جائے گا کہ تم وہ رقم یہاں پر لے کر آؤ، کیونکہ بدل یعنی ثمن مبدل کے قائم مقام ہوتا ہے، (ف: اسی لئے یہ کہا جائے گا کہ وہ ثمن اس مرہون کے قائم مقام ہو کر موجود ہے، لہذا جس طرح پہلے مرہون کو لانا پڑتا اسی طرح سے اب اس کے قائم مقام یعنی اس کا ثمن لانا ہوگا، اگر چہ فی الحال ثمن دین کی شکل میں ہے، یعنی عین نہیں ہے): **الا ان الذى الخ**: البتہ اتنی بات ضرور ہے یہی مرتہن اس مرہون کے ثمن کو وصول کرنے کا بھی متولی اور ذمہ دار ہوگا، (ف: یعنی اسی مرتہن کی ذمہ داری یہ بھی ہوگی کہ مرہون کے خریدار سے اس کا ثمن یا رقم خود ہی وصول کر لے)۔

لانه هو العاقد الخ: کیونکہ اپنے پاس رکھے ہوئے مرہون کو خود اسی نے فروخت کیا ہے، (اگر چہ اصل ہو کر نہیں بلکہ

اپنے راہن کی طرف سے وکیل بن کر فروخت کیا ہے، اسی لئے اس بیع کے جتنے بھی حقوق ہوں گے سب اسی کو انجام دینے ہوں گے، (ف: چنانچہ ان حقوق میں سے کچھ یہ ہوں گے، جو کچھ بیچا ہے، یعنی مبیع کو اس کے مشتری کے حوالہ کرنا، پھر اس کا عوض یعنی ثمن وصول کرنا) پھر یہ بھی جاننا چاہئے کہ قرضہ کبھی قسط وار یعنی تھوڑا تھوڑا دینا ہوتا ہے، اور ایک ساتھ دینا لازم نہیں ہوتا ہے، اسی لئے مصنفؒ نے یہاں پر یہ فرمایا ہے کہ: **وکما یکلف احضار الرهن الخ**: جس طرح پورا قرضہ وصول کرنے کے لئے مرہون کو مجلس قاضی میں لانے کا حکم دیا جاتا ہے اسی طرح اس کی ہر قسط میں بھی اس مرتہن کو حکم دیا جاسکتا ہے کہ وہ مرہون کو اس مجلس میں حاضر کرے اس خیال سے کہ اس وقت تک وہ مرہون ہلاک ہو گیا ہو یعنی محفوظ نہ ہو، (ف: کہ اگر واقعۃً مرہون اس وقت ضائع ہو چکا ہو تو اس کی قسط ادا کرنی ضروری نہ ہو گی الحاصل مرتہن جب راہن کے حکم سے مرہون کو فروخت کر دے تو اس کا ثمن یعنی رقم وصول کرنا بھی اسی مرتہن کے ذمہ ہو گا)۔

ثم اذا قبض الثمن الخ: پھر جب مرتہن مرہون کا ثمن اس کے خریدار سے وصول کرلے تو فی الحال یہ رقم اس کے پاس امانت کے طور پر رہے گی اور جب بھی وہ مرتہن اس رقم سے اپنا قرض لینا چاہے گا تو اس سے کہا جائے گا کہ تم اس رقم کو اس مجلس میں حاضر کرو کیونکہ یہ ثمن اس مال مرہون کے قائم مقام ہے، (ف: اور چونکہ یہ ثمن اس مرہون کے عوض کے طور پر ہے اس لئے یہ ثمن بھی مرہون کے حکم میں ہو گیا ہے، حالانکہ اگر وہ راہن اس مرتہن کے پاس رہن کے طور پر اسی نقد کو رکھتا تو جائز نہ ہوتا، جیسا کہ کافی وغیرہ میں ہے، اس بحث کا خلاصہ یہ نکلا کہ جب راہن نے درمیانی شخص یعنی عادل یا ثالث کو اپنا مال مرہون بیچنے کا ذمہ دار بنا دیا خود اسی مرتہن کو اس مرہون کے فروخت کرنے کی اجازت دیدی، اور اس نے مرہون کو ادھار یا نقد کسی طرح بھی فروخت کر دیا تو بلا شبہ یہ بیع جائز ہو گی، اس کے بعد اگر مرتہن اپنا قرض اس سے وصول کرنا چاہے تو از خود اس پر قبضہ کر کے فیصلہ نہیں کر سکے گا، بلکہ راہن کو اس کے ادا کرنے پر مجبور کیا جائے گا اور اس مرتہن کو اب اصل مرہون یا اس کا ثمن اس مجلس میں لانے پر مجبور نہیں کیا جائے گا)۔

وهذا بخلاف ما الخ: یہ حکم اس صورت کے برخلاف ہے جبکہ کسی نے ایک مرہون غلام کو خطاءً قتل کر دیا جس کے نتیجہ میں قاتل کے عاقلہ (مددگار برادری) کو یہ حکم دیا گیا کہ تم اس غلام کی قیمت بطور دیت تین سال کے عرصہ میں ماہانہ کے حساب سے ادا کرتے رہو اور وہ راہن کو ادا کرتے رہے، پھر بھی اس راہن سے یہ نہیں کہا جائے گا کہ وہ بھی اسی طرح ماہانہ یا تھوڑی رقم مرتہن کو اس کے قرضہ میں ادا کرتا رہے، بلکہ تین سال کا عرصہ گذر جانے کے بعد اس کی پوری دیت وصول ہو کر اکٹھی ہو جائے گی تب ایک ساتھ مرتہن کو ادا کی جائیگی کیونکہ یہ قیمت رہن کے قائم مقام ہے اس لئے یہ ضروری ہو گا کہ اس کی پوری قیمت جمع ہو جائے جسے اس مجلس میں پیش کیا جائے، جیسے کہ کل عین مرہون کو ایک ساتھ اس مجلس میں حاضر کرنا ضروری ہوتا ہے، اس وقت مرہون غلام جو انسان سے قیمت کی شکل میں بدل گیا ہے، ایسا ہونے میں اس راہن کے فعل کو ذرہ برابر دخل نہیں ہے، اور گذشتہ مسئلہ میں بھی مرہون کا قیمت سے بدل جانا اس راہن کے اپنے فعل سے ہوا ہے اس طرح سے کہ خود راہن ہی نے اپنے مرتہن کو یا کسی ثالث کو اپنے مرہون غلام کے فروخت کرنے کا حکم دیا تھا، اسی بناء پر مرہون کے قتل ہو جانے کی صورت میں اور راہن کے حکم سے اسے فروخت کرنے کے درمیان فرق ظاہر ہو گیا۔

توضیح: اگر راہن کسی ثالث کو اپنے مرہون کو بیع کا ذمہ دار بنا دے، اور وہ فروخت کر دے تو اس کی کیا صورتیں ہو سکتی ہیں، کیا مرہون کی فروخت کی اجازت دینے یا فروخت کر دینے کے بعد بھی مرتہن راہن سے ہی اپنے قرضہ کے لئے تقاضا کر سکتا ہے، یا پھر وہ اپنا قرض کسی سے کسی طرح اور کب تک وصول کر سکتا ہے، مسائل کی تفصیل، حکم، دلائل

مفصلہ

ولو وضع الرهن علی ید العدل وامران یودعه غیره ففعل ثم جاء المرتهن یطلب دینه لا یکلف احضار الرهن لانه لم یؤتمن علیه حیث وضع علی ید غیره فلم یکن تسلیمه فی قدرته ولو وضعه العدل فی یدمن فی عیاله وغاب وطلب المرتهن دینه والذی فی یده یقول اودعنی فلان ولا ادری لمن هو یجبر الراهن علی قضاء الدین لان احضار الرهن لیس علی المرتهن لانه لم یقبض شیئا وکذلك اذا غاب العدل بالرهن ولا یدری این هو لما قلنا ولو ان الذی اودعه العدل جحد الرهن وقال هو مالی لم یرجع المرتهن علی الراهن بشئی حتی یثبت کونه رهنا لانه لما جحد فقد توی المال والتوی علی المرتهن فیتحقق استیفاء الدین فلا یملك المطالبة به.

ترجمہ: اگر راہن نے مرہون کو عادل کے قبضہ میں رکھا اور اسے اجازت دی کہ وہ جس کسی کے پاس اسے رکھنا چاہے حفاظت کے لئے رکھ دے، چنانچہ اس عادل ثالث نے ایسا ہی کیا، اس کے بعد مرتہن قاضی کے سامنے اپنا قرض واپس لینے کے لئے آیا اور اپنا معاملہ پیش کیا تو اس مجلس میں مرتہن کو رہن لے کر آنے کی تکلیف نہیں دی جائیگی، کیونکہ اس رہن کے رکھنے میں راہن نے اس مرتہن پر اعتماد نہ کر کے دوسرے کے پاس رکھوادیا، اسی لئے مرتہن اس کو لے کر آنے کا ذمہ دار نہیں رہا۔

ولو وضعه العدل الخ: اور اگر اس ثالث نے مرہون کو کسی ایسے شخص کو پاس امانۃ رکھ دیا جو اس کے اپنے عیالداری میں ہے اور ایسا کرنا عموماً جائز بھی ہوتا ہے پھر ثالث خود کہیں سفر میں چلا گیا، ان ہی دنوں میں مرتہن نے اپنے قرضہ کا مطالبہ کیا، تو اس کے جواب میں جس کے پاس مرہون موجود ہے کہ کہنے لگا کہ وہ شخص جس نے میرے پاس اسے رکھا ہے وہ یہاں سے کہیں چلا گیا ہے اس لئے اس کے پیچھے میں یہ مال کسی کو بھی نہیں دوں گا کیونکہ مجھے یہ معلوم نہیں ہے کہ اس کا اصل مالک کون ہے، اس لئے راہن کو ہی اس بات پر مجبور کیا جائے گا کہ جس طرح ہو اس کا قرض ادا کردے کیونکہ فی الحال مرتہن اس مرہون کو وہاں پر لانے کے لئے مجبور نہیں کیا جائے گا کیونکہ مرتہن اس کو لانے کا ذمہ دار نہیں ہے اس لئے وہ مرہون اس وقت اس مرتہن کے پاس نہیں رکھا گیا ہے۔

وکذالك اذا غاب الخ: یہی حکم اس صورت میں بھی ہوگا جبکہ وہ ثالث اس مرہون کو لے کر کہیں غائب ہو گیا اور کسی کو یہ معلوم نہیں ہوا کہ وہ کہاں گیا ہے، تو بھی اس راہن کو قرض ادا کرنے پر مجبور کیا جائے گا بتائی ہوئی دلیل کی بناء پر، (ف: کہ مرتہن پر اس مرہون کو اس جگہ لے آنا لازم نہیں ہے، کیونکہ اس کے پاس کوئی چیز بھی رکھی نہیں گئی ہے، بلکہ راہن نے ثالث کے قبضہ میں رکھی تھی اور وہ ثالث اس مرہون کو اپنے ساتھ سفر میں لے کر چلا گیا ہے): ولو ان الذی الخ: اور اگر ایسا ہوا کہ ثالث نے جس شخص کے پاس اس مرہون کو بطور امانت رکھا تھا اس مرہون کے مطالبہ پر اس نے اس کے رہن سے انکار کردیا اور یہ کہہ دیا کہ یہ مال میرا ذاتی ہے اور میرے پاس کسی کا مرہون نہیں ہے، تو مرتہن اپنے راہن سے کچھ بھی نہیں لے سکتا ہے یہاں تک کہ وہ پہلے یہ ثابت کردے کہ یہی مال مرہون ہے، (ف: الحاصل اس مال کو مرہون ثابت کرنا اسی مرتہن کی ذمہ داری ہوگی، کیونکہ راہن مرتہن دونوں کی رضامندی سے ہی وہ مال ثالث کے پاس رکھا گیا تھا اور اسے اس بات کی اجازت تھی کہ وہ جس کے پاس چاہے اسے امانۃً رکھدے، اس لئے اس مرتہن پر ہی یہ لازم آیا کہ اس مال کے بارے میں یہ ثابت کردے کہ یہی میرا مال مرہون ہے): لانه لما جحد الخ: اس لئے کہ ثالث نے جس کے پاس مرہون کو امانت کے طور پر رکھا تھا اس نے اس کے امانت ہونے سے جب انکار کردیا تو گویا وہ مرہون ڈوب گیا یا ضائع ہو گیا، اور مرہون کے ضائع ہو جانے پر مرتہن ہی اس مال کا ذمہ دار ہوتا ہے، اسی لئے اس پر لازم ہوگا کہ اس نقصان کو برداشت کرے چنانچہ مرتہن کو اب اپنے مال کے مطالبہ کا حق نہیں ہوگا۔

توضیح: اگر راہن نے مرہون کو کسی ثالث کے پاس امانۃً رکھ کر اسے یہ اجازت دی کہ تم

اسے جس کسی کے پاس چاہو رکھدو، چنانچہ اس نے ایسا ہی کیا، اگر ثالث نے مرہون کو اپنے اہل خانہ میں سے کسی کے پاس حفاظت کی غرض سے رکھ دیا، پھر ثالث خود کہیں سفر میں چلا گیا، یا وہ ثالث مرہون لے کر بالکل لاپتہ ہو گیا، پھر ان صورتوں میں مرتہن نے اپنے قرض کا مطالبہ کیا، تو ثالث نے یا تو امانت پر خود اپنا دعوی کیا یا یہ کہا کہ چونکہ اس کے مالک کا مجھے صحیح علم نہیں ہے اس لئے میں یہ کسی کو بھی نہیں دوں گا، مسائل کی تفصیل، حکم، دلائل مفصلہ

قال وان كان الرهن في يده ليس عليه ان يمكنه من البيع حتى يقضيه الدين لان حكمه الحبس الدائم الى ان يقضى الدين على ما بيناه ولو قضاه البعض فله ان يحبس كل الرهن حتى يستوفي البقية اعتبار ابحبس المبيع فاذا قضاه الدين قيل له سلم الرهن اليه لانه زال المانع من التسليم لوصول الحق الى مستحقه فلو هلك قبل التسليم استرد الراهن ما قضاه لانه صار مستوفيا عند الهلاك بالقبض السابق فكان الثانى استيفاء بعد استيفاء فيجب رده وكذلك لو تفاسخا الرهن له حبسه ما لم يقبض الدين اويبرئه ولا يبطل الرهن الا بالرد على الراهن على وجه الفسخ لانه يبقى مضمونا ما بقي القبض والدين ولو هلك في يده سقط الدين اذا كان به وفاء بالدين لبقاء الرهن وليس للمرتهن ان ينتفع بالرهن لا باستخدام ولا سكنى ولا لبس الا ان ياذن له المالك لان له حق الحبس دون الانتفاع وليس له ان يبيع الابتسليط من الراهن وليس له ان يواجرو يعير لانه ليس له ولاية الانتفاع بنفسه فلا يملك تسليط غيره عليه فان فعل كان متعد ياولا يبطل عقد الرهن بالتعدى .

ترجمہ: قدوریؒ نے کہا ہے کہ، اگر مرہون مرتہن کے قبضہ میں ہو تو وہاں پر یہ لازم نہیں ہوگا کہ راہن کو وہ مرہون اس کے بیچنے کی غرض سے حوالہ کردے، یہانتک کہ راہن اس کا قرض ادا کردے، کیونکہ رہن کا حکم یہ ہے کہ جبتک کہ راہن اپنا قرض اس مرتہن کو نہ دے اس وقت تک مرہون مرتہن ہی کے قبضہ میں رہے، جیسا کہ ہم نے پہلے بھی بیان کردیا ہے، (ف: کہ مرتہن کو اس بات کا پورا حق ہے کہ جب تک اسے اس کا قرض ادا نہ کردے تب تک اس راہن کو وہ مرہون بیچنے کے لئے نہ دے بلکہ اسے روکے رہے)۔ **ولو قضاه البعض الخ**: اور اگر راہن اپنے مرتہن کو تھوڑا قرض ادا کردیا تب بھی اس مرتہن کو یہی حق ہوگا کہ پورے قرض کے پانے تک پورے مرہون کو اپنے پاس ہی روک کر رکھے جیسا کہ مبیع کو روکنے کا حکم ہے، (ف: یعنی بائع کو اس بات کا پورا اختیار ہوتا ہے، اس کا مشتری جبتک ثمن اور بدل پورا ادا نہ کردے، اس وقت تک اپنی چیز مبیع کو اپنے پاس روک کر رکھے اور پورا بدل پاکر ہی مال مشتری کے حوالہ کرے، اسی طرح سے رہن کے معاملہ میں بھی مرتہن کو یہی اختیار ہوتا ہے)۔

فاذا قضاه الخ: پھر جب راہن مرتہن کو اس کا پورا قرض ادا کردے تب مرتہن کو یہ حکم دیا جائے گا کہ وہ اب راہن کو اس کا پورا مرہون واپس کردے کیونکہ اسے اپنے پاس روک کر رکھنے کی کوئی وجہ باقی نہیں رہی کیونکہ پورا حق اپنے مستحق تک پہنچ چکا ہے: **فلو هلك قبل التسليم الخ**: پھر اگر وہ مرہون اس کے مالک راہن کو واپس کرنے سے پہلے ضائع ہو جائے تو اس وقت تک قرض کی بابت اس نے مرتہن کو جو کچھ بھی ادا کیا ہے وہ اس سے واپس لے گا، کیونکہ اس مرہون کے ضائع ہونے کے وقت اس پر پہلے سے صرف قبضہ رکھنے کی وجہ سے ہی مرتہن اپنا حصہ پہلے ہی پاچکا ہے، پھر ابتک اس نے راہن سے جو کچھ وصول کرلیا ہے اس سے دوبارہ وصول کرنا لازم آتا ہے، لہذا مرتہن پر لازم ہوگا کہ اس نے ابتک راہن سے جو کچھ وصول کرلیا ہے وہ اسے پورا واپس کردے، (ف: حاصل مسئلہ یہ ہوا کہ اس مرتہن نے پہلے ہی مرہون پر قبضہ کر رکھا تھا جو قبضہ استیفاء کہلاتا تھا یعنی ایسا قبضہ جس

کے ذریعہ مرتہن نے اپنا حق وصول کرلیا ہے، پھر اس نے راہن سے اس وقت تک جو کچھ نقد وصول کرلیا ہے اس سے دوبارہ وصول کرنا پایا گیا اسی لئے اس مرتہن پر یہ واجب ہوگا کہ جو کچھ وصول کرلیا ہے وہ اسے واپس کردے، اور چونکہ راہن بھی کچھ اپنی رقم کا سود نہیں دے گا اس لئے اپنی ادا کی ہوئی رقم واپس لے، یہ ساری صورتیں اس بناء پر ہیں کہ مرتہن کو یہ حق ملتا ہے کہ اپنا حق یعنی دی ہوئی رقم کے پورا وصول نہ ہوجانے تک مرہون کو اپنے قبضہ میں روکنے کا حق ہوتا ہے)۔

وکذلك لو تفاسخا الخ: اسی طرح اگر راہن مرتہن دونوں نے مل کر اپنے معاملہ رہن کو زبانی طور پر فسخ کرلیا جب بھی اس مرتہن کو یہ اختیار ہوگا کہ اپنا قرضہ وصول کرلینے تک مرہون کو اپنے پاس روک رکھے یا راہن کو کہدے کہ تم کو قرضہ کی ادائیگی سے بری کردیا ہے، (ف: پس بری کردینے کے بعد اب وہ اس مرہون کو اپنے پاس روک کر نہیں رکھ سکتا ہے، پھر یہ بات یاد رکھنے کی ہے کہ رہن کے معاملہ کو زبان سے فسخ سے کردینے سے وہ فسخ نہیں ہوتا ہے بلکہ حسب سابق رہتا ہے): **ولا یبطل الرھن الخ**: اور معاملہ رہن ہمیشہ باقی ہی رہتا ہے یعنی جبتک کہ مرتہن راہن کو اس کا مالک مرہون فسخ رہن کہتے ہوئے واپس نہیں کرے گا عقد رہن فسخ نہیں ہوگا، (ف: اسی بناء پر اگر مرتہن راہن کو اس کا مال عاریۃً واپس کردے گا یا اس مرہون کو فروخت کرنے کی غرض سے راہن کو دے جب بھی رہن فسخ نہیں ہوگا جیسے کہ صرف زبانی طور پر صرف یہ کہدینے سے کہ میں نے عقد رہن فسخ کردیا ہے فسخ نہیں ہوتا ہے، اور یہ صرف اسی وقت فسخ ہوگا کہ واپس کرتے ہوئے یہ کہہ بھی دے کہ میں نے عقد رہن فسخ کردیا ہے): **لانه یبقی مضمونا الخ**: کیونکہ جبتک مرہون مرتہن کے قبضہ میں ہے اور جبتک راہن پر اس کا قرضہ باقی ہے تب تک وہ مرہون اس مرتہن کی ضمانت میں رہے گا۔

ولو ھلك فی یدہ الخ: اس لئے اگر مرہون مرتہن کے قبضہ میں رہتے ہوئے ہلاک ہوجائے تو اس کا قرض راہن سے ختم ہوجائے گا بشرطیکہ مرہون کی مالیت قرضہ کے برابر ہو، رہن کے باقی رہنے کی وجہ سے، (ف: اس عبارت کے معنی شاید یہ بھی ہوسکتے ہیں کہ اگر مرتہن نے عقد رہن کو فسخ کئے بغیر راہن کو اس کا مرہون واپس کردیا پھر وہ اس کے پاس آفت سماوی سے ہلاک ہوگیا یعنی راہن کا کوئی قصور اس میں نہ ہو تو مرتہن کا قرض اس کے ذمہ سے ختم ہوجائے گا بشرطیکہ اس مرہون کی قیمت سے قرضہ ادا ہوسکتا تھا، کیونکہ وہ اس وقت تک مرہون ہی تھا): **ولیس للمرتھن الخ**: اور مرتہن کو اس مرہون سے کسی طرح کا بھی فائدہ حاصل کرنے کا اختیار نہیں ہے یعنی نہ خدمت کا نہ رہنے کا اور نہ ہی اسے پہننے کا فائدہ لے سکتا ہے البتہ اگر راہن نے خود اس کی اجازت دی ہو، کیونکہ مرتہن کو مرہون پر صرف اتنا اختیار ہوتا ہے کہ اپنے پاس روک کر رکھے، مگر اس سے فائدہ اٹھانے کا اختیار نہیں ہوتا ہے، (ف: اس لئے مرہون جانور یا غلام سے خدمت لینے کا اور رہائشی مکان سے رہنے کا اور لباس چادر وغیرہ سے استعمال کا فائدہ حاصل نہیں کرسکتا ہے، البتہ اگر راہن خود ہی اجازت دے، تو ایسی چیزوں میں جو بذات خود مال نہیں ہیں ان میں اجازت ہوگی، لیکن یہ حق حکم کے بارے میں ہے، پھر بھی دینداری کا تقاضا یہی ہے کہ ان کے انتفاع سے پرہیز کیا جائے، کیونکہ تمام صحابہ کرامؓ کا یہ اجماع ہے کہ ہر وہ قرض جس کے ذریعہ سے کوئی نفع حاصل ہوتا ہو وہ مکروہ تحریمی ہوتا ہے، اس لئے اس بات میں اطمنان حاصل نہیں ہوتا ہے کہ مذکورہ صورتوں میں قرض کی وجہ سے اجازت حاصل ہو۔

ولیس له ان یبیع الخ: اور مرتہن کو یہ حق بھی نہیں ہے کہ مال مرہون کو بیچ ڈالے البتہ اگر راہن نے خود اسے اس کے فروخت کرنے کے لئے کہا ہو تب فروخت کرسکتا ہے، اسی طرح سے مرتہن کو یہ اختیار بھی نہیں ہے کہ مرہون کو اجارہ پر دے یا کسی کا عاریت پر دے کیونکہ جب خود مرتہن کو ان چیزوں سے فائدہ حاصل کرنے کی اجازت نہیں ہے تو دوسرے کو کس طرح اجازت دے سکتا ہے، کیونکہ اجارہ اور عاریت بھی تو غیر کو فائدہ پہونچانے کے لئے ہی ہوتا ہے، پھر بھی اگر مرتہن اجازت نہ ہونے کے باوجود کسی کو مرہون اجارہ یا عاریت پر دیدے تو اگرچہ یہ ایک بڑا ظلم ہوگا اس کے باوجود یہ عقد رہن باطل نہ ہوگا، کیونکہ زیادتی اور تعدی کرنے سے عقد رہن باطل نہیں ہوتا ہے، (ف: الحاصل رہن رکھنے سے مرتہن کو مرہون صرف اپنے

مکمل اختیار میں رکھنے کی اجازت ہوتی ہے لیکن اس مال سے نفع حاصل کرنے یا دوسرے کو دینے کا اختیار نہیں ہوتا ہے بالخصوص مرہون سے جو کچھ آمدنی ہوگی وہ بھی مرتہن کے لئے حرام ہوگا۔

توضیح: کیا راہن مرتہن سے اپنا مرہون فروخت کرنے یا کسی دوسری غرض سے کچھ قرض ادا کر کے واپس لے سکتا ہے، اگر راہن نے اپنا کچھ قرض مرتہن کو ادا کر دیا اسی موقع سے مرہون ضائع ہو جائے تو راہن اور مرتہن کا حق اس پر باقی رہے گا یا ختم ہو جائے گا مرتہن کا اپنے مرہون سے کچھ فائدہ حاصل کرنا جائز ہے، اگر فائدہ حاصل کرے تو رہن پر اثر پڑے گا یا نہیں، مسائل کی تفصیل، حکم، دلائل

قال وللمرتهن ان يحفظ الرهن بنفسه وزوجته وولده وخادمه الذى فى عياله قال رضى الله عنه معناه ان يكون الولد فى عياله ايضا وهذا لان عينه امانة فى يده فصار كا لوديعة وان حفظه بغير من فى عياله او اودعه ضمن وهل يضمن الثانى فهو على الخلاف وقد بينا جميع ذلك بدلائله فى الوديعة واذا تعدى المرتهن فى الرهن ضمنه ضمان الغصب بجميع قيمته لان الزيادة على مقدار الدين امانة والامانات تضمن بالتعدى فلو رهنه خاتما فجعله فى خنصره فهو ضامن لانه متعد بالاستعمال لانه غير ما ذون فيه وانما الاذن بالحفظ واليمنى واليسرى فى ذلك سواء لان العادة فيه مختلفة ولو جعله فى بقية الاصابع كان رهنابما فيه لانه لا يلبس كذلك عادة فكان من باب الحفظ وكذا الطيلسان ان لبسه لبسا معتادا ضمن وان وضعه على عاتقه لم يضمن ولو رهنه سيفين اوثلثة فتقلدها لم يضمن فى الثلثة وضمن فى السيفين لان العادة جرت بين الشجعان بتقلد سيفين فى الحرب ولم تجر بتقلد الثلثة وان لبس خاتما فوق خاتم ان كان هو ممن يتجمل بلبس خاتمين ضمن وان كان لا يتجمل بذلك فهو حافظ فلا يضمن.

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ مرہون کی حفاظت کے لئے مرتہن کو یہ اختیار ہوتا ہے کہ وہ بذات خود حفاظت کرے یا اپنی زوجہ یا اپنی اولاد یا اپنے خادم سے حفاظت کا کام لے لیکن ایسی اولاد سے کام لے جو اس کی عیال داری میں شامل ہو، (ف: اس جگہ خادم سے مراد وہ ملازم ہے جو ماہوار یا سالانہ تنخواہ پاتا ہو، کیونکہ روزانہ کی آمدنی پر کام کرنے والا اس حکم میں داخل نہیں ہے، اور عیالداری میں داخل ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اس مرتہن کے ساتھ رہتا ہو، اور اس کے عیال میں رہنے کے یہ دو معنی ہو سکتے ہیں کہ اس کا تعلق فقط خادم سے ہو یا فقط فرزند اور اولاد سے ہو): **قال رحمه الله الخ**: مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ اس کے معنی یہ ہیں کہ وہ فرزند بھی جو اس کے عیال میں ہو، (ف: اس طرح اس کا مطلب یہ ہوگا کہ اگر ایسی اولاد ہو یا ایسا خادم ہو جو اس کی عیال میں ہو اس سے مرہون کی حفاظت کا کام لے، اس بناء پر اگر کوئی ایسی اولاد ہو یا ایسا خادم ہو جو اپنے گھر میں رہتا ہو تو اس سے حفاظت کا کام لینا جائز نہ ہوگا، خلاصہ یہ ہوا کہ اس مسئلہ میں عیال ہونے کا اعتبار ہوتا ہے، جیسا کہ ودیعت کے مسئلہ میں حکم ہے)۔

وهذا لان الخ: یہ حکم اس لئے ہے کہ مرہون کا عین اس کے پاس امانت ہے اس لئے ودیعت کے حکم میں ہو گیا، (ف: یعنی مرتہن کے پاس مرہون کے رہنے سے اس کی مالیت کی حفاظت مقصود نہیں ہوتی ہے بلکہ اصل مال کی ہی حفاظت مقصود ہوتی ہے، جیسے کہ ودیعت میں بھی اس کے عین کی حفاظت مقصود ہے، کیونکہ عین مرہون ہونے کی حیثیت سے مرہون اور ودیعت برابر ہیں): **وان حفظه بغير من الخ**: اور اگر مرتہن نے کسی ایسے شخص کو حفاظت کے لئے مرہون دیا جو اس کے عیال میں نہیں ہے، یا اس کے پاس ودیعۃ رکھ دیا تو مرتہن اس کا ضامن ہوگا، (یعنی اس کی پوری قیمت کا ذمہ دار ہوگا، اگر چہ مرہون کی رقم قرضہ کی رقم سے

زائد ہو، چنانچہ اگر اس کی قیمت قرضہ سے دوگنی ہو تو مرتہن اس کی پوری قیمت کا ضامن ہوگا: **وهل يضمن الثاني الخ**: رہن کا تاوان ادا کر دینے کے بعد کیا مرتہن اس شخص سے اس تاوان کا مطالبہ کر سکتا ہے جس کے حفاظت کے خیال سے پاس رکھنے کے بعد مرہون ضائع ہوا ہو امام اعظمؒ کے نزدیک وہ ضامن نہیں ہوگا): **وقد بينا الخ**: ہم نے یہ سارے اختلاف ان کے دلائل کے ساتھ کتاب الودیعۃ میں بیان کر دئے ہیں۔

واذا تعدى المرتهن في الرهن الخ: اور جب مرتہن نے اپنے مرہون میں زیادتی کی تو غصب کے مسئلہ کی طرح وہ اس مرہون کی پوری قیمت کا ضامن ہوگا، کیونکہ اس کے قرضہ کی رقم سے جو کچھ زائد رقم مرہون کی اس کے پاس تھی وہ بطور امانت تھی اور قاعدہ ہے کہ امانت میں زیادتی کرنے کی وجہ سے اگر وہ ہلاک ہو جائے تو اس امانت کی ضمانت لازم آجاتی ہے، (ف: اسی لئے موجودہ مسئلہ میں بھی امانت کی ضمانت لازم آئیگی): **فلو رهنه خاتما الخ**: اب اگر راہن نے اپنی انگوٹھی مرتہن کو دی، اور اس نے وہ انگوٹھی چھنگلی میں پہن لی تو وہ اس کا ضامن ہو گیا، کیونکہ اس کو استعمال کر کے وہ مرتہن متعدی ہو گیا اس لئے کہ اسے حفاظت کرنے کے لئے کہا گیا تھا اور استعمال کی اجازت نہ ہونے کے باوجود اس نے اسے استعمال کیا ہے: **واليمنى واليسرى الخ**: اور پہنتے وقت داہنی چھنگلی میں پہنے یا بائیں میں دونوں ہی برابر ہیں اس میں لوگوں کی عادت مختلف ہوتی ہے کہ کوئی داہنی میں پہنتا ہے اور کوئی بائیں میں، (ف: لہذا جس کسی میں بھی پہنے گا وہ استعمال کرنے والا ہی کہا جائے گا): **ولو جعله في الخ**: اور اگر مرتہن نے انگوٹھی اپنی چھنگلی کی بجائے کسی دوسری انگلی میں پہنی تو یہ پہننے کا طریقہ نہ ہونے کی وجہ سے استعمال کرنے والا نہیں ہوگا بلکہ حفاظت کرنے کا ایک طریقہ ہونے کی وجہ سے اس کا محافظ ہوگا اسی لئے وہ انگوٹھی قرضہ کے بدلے میں مرہون رہیگی، (ف: کیونکہ اس نے اپنی انگلی میں پہن کر محفوظ رکھا ہے)۔

وكذا الطيلسان الخ: یہی تفصیل طیلسان کے استعمال میں بھی ہوگی کہ اگر طیلسان (چادر) جو مرہون ہو اگر اس کے استعمال عادت کے مطابق ہو یعنی کندھے پر ڈال رکھی ہو تو ضامن نہیں ہوگا اور اگر وہ کھول کر اوڑھی گئی ہو تو وہ ضامن ہو جائے گا، (یہ لفظ بغیر نقطہ کے طاء مفتوح کے ساتھ ہے، اور لام کو تینوں حرکتیں جائز ہیں): **ولو رهنه الخ**: اور اگر کسی نے اپنی دو یا تین تلواریں کسی کے پاس رہن میں رکھیں اور اس نے ان میں سے ایک یا دو تلواروں کو اسی طرح اپنے بدن میں اسطرح لٹکا لیا جس طرح عموماً بہادر لٹکایا کرتے ہیں تو وہ ان کا ضامن ہوگا اور اگر تین تلوار لٹکالیں تو وہ ضامن نہ ہوگا کیونکہ بہادر لوگوں کی عام عادت یہی پائی جاتی ہے کہ لڑائی کے میدان میں دو تلواریں لٹکا لیا کرتے ہیں، مگر ان سے زائد تین چار لٹکانے کی عادت نہیں ہے، (ف: خلاصہ یہ ہوا کہ تین تلواریں لٹکانے کی صورت میں اس بات پر دلالت ہوتی ہے کہ بظاہر وہ ان کو استعمال میں لا رہا ہے، لیکن عادت کے خلاف ہونا اس کی مخالفت کرتا ہے اس لئے وہ ضامن نہیں ہوگا، اور دو تلواریں لٹکانے میں ظاہری حالت اس کے مخالف نہیں ہے اس لئے وہ مرتہن ان دونوں کے ضائع ہو جانے کی صورت میں ان دونوں کا ضامن ہو جائے گا، جیسا کہ انگوٹھی کو پہننے کی صورت میں عادت کے مطابق ہونے سے ضامن ہوگا، مگر خلاف عادت طریقہ سے پہننے میں ضامن نہیں ہوگا)۔

وان لبس الخاتم الخ: اور اگر مرتہن نے اپنی مرہون انگوٹھی کو پہلی پہنی ہوئی انگوٹھی کے ساتھ پہن لیا یعنی بیک وقت دو انگوٹھیاں پہن لیں تب یہ دیکھنا ہوگا کہ اگر وہ شخص ایسا ہے جسے دو انگوٹھیاں پہننے سے اس کی شان دوبالا ہوتی ہے اور وہ اس پر سجتی ہیں تب وہ ضامن ہو جائے گا، اور اگر وہ شخص ایسا ہو جسے اس طرح کی سجاوٹ نہیں ہوتی ہے تو یہ کہا جائے گا کہ اس نے انگوٹھی کی حفاظت کے خیال سے پہنی تو وہ ضامن نہ ہوگا، (ف: حاصل یہ ہوا کہ انگوٹھی پر انگوٹھی پہننے کی صورت بدن پر تین تلواریں لٹکانے کی صورت نہیں ہوتی ہے، اس لئے اس میں اس طرح کی تفصیل ہے کہ کچھ لوگ بیہودہ سجاوٹ کرنے والے بیک وقت دو تین انگوٹھیاں چھنگلی میں پہنتے ہیں تو اگر وہ شخص ایسا ہی ہو تو یہ استعمال کہلائے گا اسی لئے مرتہن ان کا ضامن ہوگا، اور اگر وہ شخص دیندار ثقہ ہو تو بظاہر اس نے حفاظت کے خیال سے پہنی ہو گی اس لئے وہ ضامن نہیں ہوگا۔

توضیح: اگر مرتہن مال رہن کو کسی دوسرے شخص کے پاس رکھدے، یا خود استعمال کرلے تو وہ ضامن ہو گا یا نہیں، مرہون انگوٹھی یا تلوار کو اپنے بدن میں لٹکا لینے یا پہن لینے سے اس کی ہلاکت کی صورت میں ضمان لازم آئے گا یا نہیں، مسائل کی تفصیل، حکم، دلائل مفصلہ

قال واجرة البيت الذى يحفظ فيه الرهن على المرتهن وكذلك اجرة الحافظ واجرة الراعى ونفقة الرهن على الراهن والاصل ان ما يحتاج اليه المصلحة الرهن وتبقيته فهو على الراهن سواء كان فى الرهن فضل اولم يكن لان العين باق على ملكه وكذلك منافعه مملوكة له فيكون صلاحه وتبقيته عليه لما انه مؤنة ملكه كما فى الوديعة وذلك مثل النفقة فى ماكله ومشربه واجرة الراعى فى معناه لانه علف الحيوان ومن هذا الجنس كسوة الرقيق واجرة ظئر ولد الرهن وسقى البستان وكرى النهر وتلقيح نخيله وجداده والقيام بمصالحه وكل ما كان لحفظه اولرده الى يد المرتهن اولرد جزء منه فهو على المرتهن مثل اجرة الحافظ لان الامساك حق له والحفظ واجب عليه فيكون بدله عليه وكذلك اجرة البيت الذى يحفظ الرهن فيه وهذا فى ظاهر الرواية وعن ابى يوسف ان كراء الماوى على الراهن بمنزلة النفقة لانه سعى فى تبقيته ومن هذا القسم جعل الآبق فانه على المرتهن لانه محتاج الى اعادة يد الاستيفاء التى كانت له ليرده فكانت من مؤنة الرد فيلزمه.

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ جس گھر میں مرہون حفاظت کی غرض سے رکھا جائے اس کا کرایہ خود مرتہن کے ذمہ لازم آئے گا، (ف: کسی نے زیادہ مقدار میں گائیں بھینسیں وغیرہ رہن میں رکھیں یا پچاس من غلہ رکھا یا ان جیسی کوئی دوسری چیز تو ان کی حفاظت کے لئے مکان یا کمرہ وغیرہ لینا پڑا تو اس کا کرایہ مرتہن کے ذمہ ہو گا: **وكذلك اجرة الحافظ الخ**: اسی طرح ان کے محافظ کی اجرت بھی اس مرتہن کے ذمہ ہی ہو گی، (ف: مثلاً آم کا باغ ان کے درختوں اور پھلوں سمیت جبکہ پھل بھی رہن رکھنے کے قابل ہو گئے ہوں تو ان کے محافظ کی تنخواہ مرتہن کے ذمہ ہی ہو گی): **واجرة الراعى الخ**: اور مثلاً بکریاں یا گائیں رہن میں رکھی گئیں تو ان کے چرانے والے کی اجرت اسی طرح: **نفقة الرهن الخ**: اور مرہون غلام کا نفقہ راہن کے ذمہ ہو گا، (ف: یعنی اس کی حفاظت سے متعلق سارے اخراجات مرتہن کے ذمہ ہوں گے لیکن اصل مرہون کا خرچ اور غلام کی خوراک وغیرہ اور جانور وغیرہ کی چرائی اصل مالک یعنی راہن کے ذمہ ہو گی، تو اس کا ایک قاعدہ کلیہ معلوم ہونا چاہئے جو یہ ہے)۔

والاصل ان ما يحتاج الخ: وہ اصل یہ ہے کہ رہن کی مصلحت باقی رکھنے میں جس چیز کی ضرورت ہو وہ راہن کے ذمہ ہو گی خواہ اس کی وجہ سے رہن کے اصل قرض میں زیادتی ہو یا نہ ہو، کیونکہ عین مرہون اس وقت تک راہن کی ملکیت ہی میں رہتی ہے، اور مرتہن کے پاس صرف اس کے اطمینان کے لئے رکھ دیا جاتا ہے، اور اسی طرح مرہون کے منافع بھی راہن ہی کے لئے ہوتے ہیں یعنی اس کے مملوک ہوتے ہیں، اسی بناء پر غلام کی خدمت اور جانوروں کا دودھ اور ان کے بچے اور کھیتی کی زمین اور باغ کی آمدنی پھل پھول وغیرہ اور مکان کا کرایہ ان تمام چیزوں کا مالک راہن ہی ہوتا ہے اس لئے اس مرہون کی دیکھ بھال کرنا اور اس کو ضائع ہونے سے بچانا اور باقی رکھنا اس طرح سے کہ دانہ و پانی اور نان و نفقہ کے بغیر مر نہ جائے یہ ساری باتیں راہن کے ذمہ میں رہیں گی کیونکہ یہ سب خرچہ خود اس کی اپنی ملک پر ہوتا ہے، جیسے کہ ودیعت کے مال میں ہوتا ہے، کہ یہ سارے خرچ امانت دار یعنی مستودع پر نہیں بلکہ اسی ودیعت پر لگائے جاتے ہیں، اور یہ مرہون بھی اپنی ذات میں امانت ہے، اور مرہون کی اصلاح اور بقاء کے خرچ کی مثال یہ ہے کہ جیسے کہ کھانے پینے کا خرچہ اسی طرح سے مرہون جانوروں کو چرانے والے گڈریہ کا خرچ کہ یہ ان کے چارہ کے حکم میں ہے۔

(ف: اس موقع میں سوال ہو سکتا ہے، کہ جانوروں کا چرواہا گڈریا جس طرح ان کے ساتھ رہ کر گھاس اور پتے وغیرہ کھلانا

ہے اسی طرح سے شکاری جانوروں سے ان کی حفاظت بھی کرتا ہے، لہٰذا اس کے دو کاموں میں سے ایک یعنی کھلانے کے انتظام کا خرچ تو راہن کے ذمہ ہونا صحیح ہے مگر ان کی حفاظت کا خرچ یعنی نصف خرچ تو مرتہن کے ذمہ بھی ہونا چاہئے، تو اس کا جواب یہ ہوگا کہ اس وقت چرواہے کی اصل غرض ان کو چرانا ہوتی ہے، اگر چہ اس کے ضمن میں ان جانوروں کی حفاظت بھی ہو جاتی ہے، مگر ضمناً ہونے کی وجہ سے اس کا اعتماد نہیں کیا جاتا ہے، اسی بناء پر اگر چراگاہ سے کوئی چور ایک قیمتی جانور پکڑ کر چرا کر لے جائے تو پکڑے جانے پر بھی اس کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا، کیونکہ اس میدان میں وہ غیر محفوظ تھا جبکہ محفوظ چیز کے چرانے پر ہاتھ کاٹا جاتا ہے، اور اگر اسے محافظ ہی اصل سمجھا جاتا تو چور کا ہاتھ بھی کاٹا جاتا، جیسے کہ گھوڑوں کا اصطبل سے گھوڑا چرانے والے یا گائے اور بیل کو اس کے گھر سے چرانے والے کا ہاتھ کاٹا جاتا ہے، م، ک)۔

و من هذا الجنس الخ: اور اسی مصلحت اور اسی کی حفاظت کی جنس میں سے یہ بھی ہے کہ مرہون غلام کا کپڑا بھی راہن کے ذمہ ہوگا: **واجرة ظئر ولد الرهن الخ:** اسی طرح سے مرہونہ باندی کے بچہ کی دودھ پلائی کی اجرت، (ف: اسی راہن کے ذمہ ہوگی جس کی صورت یہ ہو سکتی ہے کہ مرہونہ باندی کو بچہ پیدا ہوا اور اسے دودھ بھی نہیں اترا ہے، اس لئے اس کی خاص مجبوری ہوگئی کہ بچہ کو کسی اور عورت کا دودھ پلایا جائے تو اگر اس کے لئے خرچ دینے کی ضرورت ہوگی تو اس کا ذمہ دار بھی راہن ہی ہوگا): **وسقي البستان الخ:** اور رہن میں رکھے ہوئے باغ کو سیراب کرنا، اور اس کی نہر کھودنا اور بنانا اور اس میں خرما کے درختوں کے مادہ اور نر درختوں کے پھول کو ایک دوسرے سے ملانا اور اس کے پھل توڑنا اور اس کی خاص ضرورتوں کی دیکھ بھال کرتے رہنا بھی راہن کے ہی ذمہ میں ہے، (ف: یعنی مثلاً کسی نے اپنا باغ دوسرے کے پاس رہن رکھا تو اس کو وقت پر پانی دینا اور اس کی نہروں کی صفائی وغیرہ کا خیال رکھنا پھر پھل آنے کے زمانہ میں ان کی انسانوں اور جانوروں سے حفاظت کرنا اس کے لئے آدمی مقرر کرنا پھر پھلوں کے پکنے اور تیار ہونے کے زمانہ کے موقع پر مناسب طریقہ سے ان کو توڑنا اور توڑ کر محفوظ کرنا اس طرح اس کے سلسلہ کی دوسری اصلاحات کا خیال رکھنا اور اس کے لئے خرچ کرنا سب راہن کی ذمہ داری ہوتی ہے خواہ یہ سارے کام وہ خود کرے یا ان کے لئے مزدور مقرر کردے بہر صورت ساری ذمہ داری راہن ہی کی ہوتی ہے)۔

و کل ما کان لحفظه الخ: اور ہر وہ کام یا خرچ جو مرہون کی حفاظت کے لئے ہو یا اس کو مرتہن کے قبضہ میں واپس لانے کے لئے ہو یا اس کے کسی حصہ کے واپس لانے کے لئے ہو تو وہ مرتہن کے ذمہ ہوگا، (ف: مثلاً مرہون غلام بھاگ گیا تو جو شخص اسے واپس لائے گا، تو اس کا خرچ مرتہن کے ذمہ ہوگا، یا مرہونہ باندی یا غلام کی آنکھ میں جالا پڑ گیا تو اس کے علاج و تندرستی کی مزدوری اور دوا وغیرہ مرتہن ہی کے ذمہ ہوگا): **ومثل اجرة الحافظ الخ:** اور جیسے کہ مرہون کی حفاظت کرنے والے کی اجرت مرتہن کے ذمہ ہوتی ہے، اس لئے کہ مرتہن کے قبضہ میں ایک مرتبہ مرہون آجانے کے بعد اسی کے پاس محفوظ رکھنا مرتہن ہی کی ذمہ داری ہوتی ہے، اسی طرح اس کی حفاظت بھی اس کا حق اور اسی پر واجب ہے، لہٰذا اس کی حفاظت کے سلسلہ میں جو کچھ بھی خرچ آئے گا وہ سب اسی مرتہن پر لازم آئے گا، اسی طرح اس مکان کا کرایہ جس میں مرہون کو حفاظت کے خیال سے رکھا جائے تو وہ بھی اسی مرتہن کے ذمہ ہوگا، یہ حکم ظاہر الروایہ کا ہے۔

وعن ابي يوسف الخ: اور امام یوسفؒ سے ایک روایت یہ بھی ہے کہ جانور اور چیز کی حفاظت کے لئے جو کمرہ یا مکان ہوگا اس کا کرایہ مرتہن پر نہیں بلکہ راہن پر لازم ہوگا، جیسے کہ اس کے کھانے پینے وغیرہ کا خرچ راہن کے ذمہ ہوتا ہے، کیونکہ جس مکان میں مرہون جانور رکھا جاتا ہے، وہ اسی لئے کہ وہ باقی رہے ہلاک نہ ہو جائے، (ف: یعنی جیسے مرہون جانور کا خرچ نفقہ اس کو باقی اور محفوظ رکھنے کے لئے ہوتا ہے، اسی طرح جس مکان میں اسے رکھا جائے اور درندوں اور آفات وبلایا سے محفوظ رکھا جائے یہ سب اس کی بقاء کے لوازمات میں سے ہے، اس لئے اس کا خرچ بھی راہن ہی کے ذمہ ہوگا): **ومن هذه القسم الخ:** اور اسی قسم میں سے بھاگے ہوئے غلام کو واپس لانے کے اخراجات بھی ہوں گے یعنی مرتہن پر ہی لازم ہوں گے، کیونکہ اسی مرتہن کی

یہ ذمہ داری بھی ہے کہ جس طرح ہو رہن کو اپنے قبضہ میں رکھے اسی طرح اگر وہ بھاگ جائے تو اسے دوبارہ واپس لانا بھی اسی کی ذمہ داری ہوگی، تاکہ وہ راہن کو بروقت واپس کر سکے، اس لئے اس قسم کا خرچ بھی واپسی کے خرچ ہی میں سے شمار ہوگا، اس لئے اسی مرتہن پر لازم ہوگا۔

توضیح: مرہون جانور یا مال کے سلسلہ میں جو اخراجات ہوتے ہیں ان کے بارے میں وہ کیا قاعدہ ہے جس سے یہ معلوم ہو کہ یہ خرچ مرتہن کے ذمہ ہوگا یا راہن کے ذمہ ہوگا، مسائل کی تفصیل، اقوال ائمہ، دلائل مفصلہ، مع امثال

وهذا اذا كانت قيمة الرهن والدين سواء،وان كانت قيمة الرهن اكثر فعليه بقدر المضمون،وعلى الراهن بقدر الزيادة عليه لانه امانة فى يده والرد لا عادة اليه ويده فى الزيادة يد المالك اذ هو كالمودع فيها فلهذا يكون على المالك،وهذا بخلاف اجرة البيت الذى ذكرناه فان كلها تجب على المرتهن،وان كان فى قيمة الرهن فضل لان وجوب ذلك بسبب الحبس وحق الحبس فى الكل ثابت له فاما الجعل انما يلزمه لاجل الضمان فيتقدر بقدر المضمون.

ترجمہ: اور یہ حکم یعنی مرہون کے اخراجات کا مرتہن کے ذمہ ہونا اس صورت میں ہوگا جبکہ مرہون کی قیمت اور قرض دونوں برابر ہوں (ف: مثلاً جو مرہون غلام بھاگ گیا ہے اس کی قیمت اور مرتہن سے لیا ہوا قرض برابر ہو تو اسی بھگوڑے غلام کو واپس لانے کے سلسلہ کا سارا خرچ مرتہن کے ذمہ ہوگا): **وان كانت قيمة الرهن الخ**: اور اگر قرضہ کے مقابلہ میں رہن کی قیمت زیادہ ہو تو قرضہ کی قیمت میں جتنی ضمانت ہوگی اس مقدار کا خرچ مرتہن کے ذمہ ہوگا، اور اس سے زیادہ کی اجرت راہن کے حصہ میں آئیگی، کیونکہ قرضہ سے جو کچھ زیادہ ہے وہ تو مرتہن کے قبضہ میں امانت کے طور پر ہے، (ف: مثلاً مرہون غلام کی قیمت دو سو روپے ہیں اور لیا ہوا قرض صرف ڈیڑھ سو روپے ہیں، جب وہ غلام بھاگ گیا تو کسی شخص نے دور سے اسے پکڑ کر مرتہن تک پہنچایا جس کی مزدوری کے چالیس روپے دینے پڑے پس اس کے تین چوتھائی جو تیس روپے ہوئے یہ مرتہن کے ذمہ ہوں گے اور باقی دس درہم یعنی خرچ کی ایک چوتھائی راہن کے ذمہ میں ہوگی، کیونکہ یہ چوتھائی حصہ تو مرتہن کے پاس صرف امانت کے طور پر ہے)۔

والرد لا عادة اليد الخ: اور اس غلام کو مرتہن تک دوبارہ پہنچانے کی غرض تو صرف یہ تھی کہ مرتہن کا اس پر قبضہ جو حق وصول کرنے کے لئے پہلے تھا وہ اب دوبارہ اسی کے پاس واپس آجائے، اور زائد حصہ میں مرتہن کا قبضہ مالک کے قبضہ کے حکم میں ہے فرق یہ ہے کہ اس حصہ میں امانت دار کے طور پر ہے، لہٰذا اس کا جو بھی خرچ کا حصہ ہوگا وہ اس کے اصل مالک یعنی راہن پر ہوگا، (ف: یعنی قرضہ سے زائد حصہ میں مرتہن امانت دار کا قبضہ ہے، اور امانت دار کا قرضہ نائب کے طور پر ہوتا ہے، اس لئے اس مرتہن نے اپنے راہن کے نائب کے طور پر اس پر قبضہ کیا ہے، اس لئے یہ مالک ہی کا قبضہ ہوگا، جیسے کہ ودیعت رکھنے کی صورت میں امانت دار کا قبضہ مالک کے قبضہ کے طور پر ہوتا ہے، اسی لئے مالک ہی پر اتنے کا خرچ بھی لازم ہوگا، جبکہ وہ مالک یہاں پر راہن ہی ہے، اب اگر یہ کہا جائے کہ اسی طرح سے تو حفاظت کے لئے جو مکان ہو اس کا کرایہ بھی اسی طرح سے واجب ہونا چاہئے کہ جب مرہون میں قرضہ سے زیادتی ہو تو قرضہ کے اندازہ سے جو زائد ہو اس کا کرایہ تو مرتہن پر لازم ہو لیکن اس سے جو فاضل ہو وہ راہن پر لازم آئے، تو اس کا جواب یہ ہوگا کہ یوں ہی روک کر رکھنا اور ضمانت کے طور پر رکھنے کے درمیان فرق ہے، اسی لئے اس کا خرچ ضمانت کے حساب سے واجب ہوا)۔

وهذا بخلاف اجرة البيت الخ: اور یہ حکم مکان کی اس اجرت کے خلاف ہے، جو حفاظت کے لئے ہو کہ اس کا پورا کرایہ

مرتہن پر ہی لازم ہوتا ہے، اگرچہ مرہون کی جو قیمت ہو وہ قرض سے زیادہ ہو، اس لئے کہ اس کرایہ کے واجب ہونے کی وجہ صرف اس مرہون کو اپنے پاس روک کر رکھنا ہے، اور روکنے کا حق مرہون کے حصہ کے اعتبار سے نہیں ہوتا ہے بلکہ کل مرہون پر ہوتا ہے (ف: یعنی یہ بتانا ہے کہ اس مرتہن کو اس مرہون کے پورے حصہ پر روکنے کا حق حاصل ہے، کیونکہ اصل قرض سے زائد حصہ کو علیحدہ کر کے رکھنا ممکن نہیں ہوتا ہے اس لئے مرتہن مجبوراً اپنے پورے مرہون غلام یا مرہون جانور کو روک کر رکھتا ہے اسی لئے اس کو روک کر رکھنے میں جو بھی خرچ آئے گا سب اسی مرتہن پر واجب ہوگا): فاما الجعل الخ: اور اب جعل یعنی بھاگے ہوئے مرہون غلام کو واپس لانے کا خرچ تو وہ فقط اس پر ضمان کے اعتبار سے لازم آتا ہے لہٰذا ضمان کا جتنا حصہ ہوگا اتنا ہی اس کا خرچ بھی مرتہن پر لازم ہوگا، (ف: اور باقی خرچ اصل مالک یعنی راہن پر لازم ہوگا، اس کا خلاصہ یہ ہوا کہ مرہون کو روک کر رکھنے کی وجہ سے جو خرچ لازم آئے گا سب مرتہن پر ہوگا، اور جو خرچ ضمانت کی وجہ سے لازم آئے گا اس میں سے مرتہن پر اتنا ہی حصہ ہوگا جو اس کی ضمانت کے حساب سے ہوگا، اس کے علاوہ اس کے پاس امانت کے طور پر جو حصہ ہوگا اس میں مرتہن پر نہیں بلکہ راہن پر لازم آئے گا)۔

توضیح: مرہون کی حفاظت اور خوراک وغیرہ کے سلسلہ میں جو اخراجات لازم ہوں گے خواہ وہ مرہون کی قرض کے برابر یا کم ہوں یا زیادہ وہ کس پر اور کس حساب سے لازم آئینگے، ان کی تفصیل اور مختصر قاعدہ، دلائل مفصلہ

ومداواة الجراحة ومعالجة القروح ومعالجة الامراض والفداء من الجناية ينقسم على المضمون والامانة والخراج على الراهن خاصة لانه من مؤن الملك والعشر فيما يخرج مقدم على حق المرتهن لتعلقه بالعين ولايبطل الرهن في الباقي لان وجوبه لا ينافي ملكه بخلاف الاستحقاق وما اداه احدهما مماوجب على صاحبه فهو متطوع وما انفق احدهما مما يجب على الاخر بامر القاضي رجع عليه كان صاحبه امره به كان ولاية القاضي عامة وعن ابي حنيفة ان لا يرجع اذاكان صاحبه حاضرا وان كان بامر القاضي وقال ابو يوسف يرجع في الوجهين وهي فرع مسالة الحجر والله اعلم.

ترجمہ: اور زخم و پھوڑا پھنسی اور دوسری بیماریوں کے علاج کا خرچ اور مرہون غلام کے قصور اور زیادتیوں پر مثلاً دیت کے فدیوں وغیرہ کے اخراجات بھی مقدار ضمانت اور مقدار امانت کے حساب سے راہن اور مرتہن کے درمیان تقسیم ہوں گے، (ف: مثلاً دو ہزار روپے کا غلام ڈیڑھ ہزار روپے کا عوض مرہون ہوا تو اس میں یہ بات ظاہر ہے کہ اس غلام کی قیمت کی تین چوتھائی مرتہن سے قرضہ کی بابت ضمانت میں ہے اور باقی ایک چوتھائی مرتہن ہی کے پاس بطور امانت ہے، اب یہی غلام کسی طرح سے زخمی ہو گیا یا اس کے پھوڑے وغیرہ نکل آئے یا وہ بخار وغیرہ میں مبتلا ہو گیا اس لئے اس کے علاج کی ضرورت ہوئی جس میں بیس روپے خرچ ہو گئے تو ان میں سے تین چوتھائی یعنی پندرہ روپے مرتہن کے ذمہ اور ایک چوتھائی راہن کے ذمہ ہوں گے، اسی طرح اگر اس غلام سے کوئی شخص غلطی سے قتل ہو گیا جس کی وجہ سے اس پر اس کا فدیہ دینا لازم آ گیا تو یہ بھی پہلے کی طرح ان پر تین چوتھائی اور ایک چوتھائی کے حساب سے خرچ لازم آئے گا، اسی طرح اگر اسی غلام نے کسی کا مال ضائع کر دیا تو اس کا جرمانہ بھی ان راہن و مرتہن کے درمیان اسی حساب سے لازم آئے گا)۔

والخراج على الراهن الخ: اور راہن کا خراج صرف اور صرف راہن پر لازم آئے گا، کیونکہ یہ خرچ ملکیت کی بناء پر ہوتا ہے، (ف: اور اس غلام کا مالک فی الحال صرف اس کا راہن ہے لہٰذا وہی اس کے خراج کا بھی ذمہ دار ہوگا): والعشر فيما يخرج الخ: اور مرہون زمین سے جو پیداوار حاصل ہوگی اس کا عشر ادا کرنا مرتہن کے حق سے پہلے لازم ہوگا، کیونکہ اس عشر کا

تعلق اس کی عین پیداوار سے ہے، اور باقی حصہ میں رہن باطل نہیں ہو، کیونکہ عشر کا واجب ہونا راہن کی ملکیت کی مخالف نہیں ہے، برخلاف کسی کے حق کے ثابت ہو جانے کے، (ف: یعنی پیداوار میں سے دسواں حصہ جو کہ ایک شرعی حق اور شرعی فریضہ ہے وہ پہلے دیا جائے گا اور باقی نو حصے رہن میں رہینگے جو کہ راہن کی ملکیت میں ہوں گے، اس طرح عشر واجب ہونے سے راہن کی ملکیت میں کوئی فرق اور خلل نہیں آتا ہے، اس کے برخلاف اگر مرہون میں سے کسی نے غیر معین حصہ پر اپنا حق ثابت کر کے لیا تو اس طرح حصہ کے غیر معین ہونے کی وجہ سے خود مرہون بھی مشترک اور مشاع ہو گیا، جس کی وجہ سے وہ مرہون متمیز اور علیحدہ نہیں رہا حالانکہ ابھی اوپر میں یہ بتایا جا چکا ہے، کہ مرہون کے صحیح ہونے کے لئے یہ بھی شرط ہے کہ مرہون بالکل واضح اور متمیز ہو، لیکن عشر واجب ہونے کی صورت میں یہ بات پیدا نہیں ہوتی ہے، اسی بناء پر اگر راہن اس میں سے نہیں بلکہ دوسری جگہ سے اس کا عشر ادا کر دے تو جائز ہو گا، کیونکہ عشر کا واجب ہونا راہن کی ملکیت کے خلاف نہیں ہے۔

اور یہ بھی معلوم ہونا چاہئے کہ اگر کسی نے اپنی ایسی عشری زمین رہن کی جس میں درخت وغیرہ بھی ہوں تو اس میں جو کچھ کھیتی اور پیداوار ہو گی وہ راہن ہی ان سب کا مالک ہو گا مگر فی الحال اس پیداوار میں سے اسے کچھ بھی نہیں ملے گا، بلکہ جیسے کہ زمین مرتہن کے قبضہ میں ہوتی ہے، اسی طرح یہ کل فاضل پیداوار بھی اسی مرتہن کے قبضہ میں رہیگی، کیونکہ اس وقت مرتہن کا حق مقدم ہے، پھر جب کبھی بھی راہن مرتہن کا قرض ادا کرے گا تب سب کچھ اس سے وصول لے لیگا، لیکن اس میں سے فی الفور وہ عشر نکال دیا جائے گا کیونکہ یہ حق مرتہن کے حق سے مقدم ہے، اس بناء پر اس جگہ یہ شبہہ پیدا ہوا کہ دسواں حصہ اس میں سے ایسا حصہ ہوا جو بالکل علیحدہ نہیں ہے بلکہ تمام حصوں میں مشترک ہے اور وہ دسواں حصہ شرعی حق باقی تمام حصوں میں بھی مشترک لازم ہوا تو مرہون دوسرے حصہ سے علیحدہ اور متمیز نہ رہ سکا جیسے کہ اس پر کسی کا حق ثابت ہو جانے سے متمیز نہیں تھا لہٰذا یہ رہن باطل ہو جائے گا، تو اس وہم کا جواب اس طرح دیا ہے کہ بلاشبہ اس کی پوری پیداوار کا وہ راہن ہی مالک ہے اور جو عشر لازم ہوا ہے اس کے لئے یہ ضروری نہیں ہے کہ اسی مجموعہ پیداوار میں سے نکالا جائے بلکہ اس بات کا اسے اختیار ہوتا ہے، کہ اسی میں سے عشر نکال دے یا کہیں سے کسی طرح سے بھی اتنا عشر نکال دے تب بھی صحیح ہو جائے گا، اس کے برخلاف وہ حق ہے جس پر کسی نے اپنا دعوی کر کے اسے ثابت کر کے لے لیا ہے کہ وہ راہن کا مملوک نہیں ہوتا ہے اس طرح دونوں صورتوں میں فرق ہو گیا، م۔

اب پھر یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ مرہون سے متعلق کچھ اخراجات مرتہن سے اور کچھ خود راہن سے متعلق ہوتے ہیں اب اگر کبھی ایسا ہو جائے کہ راہن کے ذمہ کے اخراجات کو مرتہن ادا کر دے تو کیا وہ مرتہن اس خرچ کو بھی راہن سے اسی طرح وصول کرے جس طرح اپنے دیئے ہوئے قرضہ کو وہ اس سے وصول کرتا ہے، اسی طرح اگر مرتہن کے ذمہ کے اخراجات کو راہن ادا کر دے تو کیا وہ بعد میں اپنے قرضہ کی ادائیگی کے وقت وہ اس خرچ کو بھی شمار میں لا سکتا ہے، تو جواب یہ ہو گا کہ ان مسائل کی اولاً دو صورتیں ہو سکتی ہیں (۱) یہ کہ جو کچھ اخراجات ہوئے یہ قاضی کے حکم سے ہوئے (۲) قاضی کے حکم کے بغیر از خود ان لوگوں نے کئے تو ان دونوں صورتوں میں احکام مختلف ہیں جو اس طرح ہیں۔

وما اداہ احدھما الخ: یعنی ان دونوں راہن اور مرتہن میں سے کسی ایک نے ایسے اخراجات کئے جو دوسرے پر واجب ہوئے تھے تو وہ اس کا احسان ہو گا، (ف: یعنی اب اسے دوسرے سے واپس نہیں مانگ سکتا ہے جبکہ از خود یعنی قاضی کے حکم کے بغیر ادا کئے ہوں): وما انفق احدھما مما الخ: اور اس صورت میں کہ ان میں سے کسی بھی شخص نے دوسرے پر لازم خرچہ کو قاضی کے حکم کے بعد ادا کیا ہو وہ اسی دوسرے سے واپس لے سکتا ہے، یہ سمجھ کر کہ اس خرچ کو قاضی ہی نے ادا کرنے کا حکم دیا ہے اس لئے کہ قاضی کی ولایت عام ہوتی ہے، (ف: یعنی قاضی کو ہر شخص پر اختیار اور ولایت حاصل ہے، اس لئے جبکہ قاضی نے خرچ کو پورا کرنے کا حکم راہن یا مرتہن کو دیا تو کہنے کا مطلب یہی لیا جائے گا کہ فی الحال ادا کر دو جسے بعد میں اس سے وصول کر لینا تو

ایسے حکم کا اعتبار ہو گا کہ گویا دوسرے شخص نے خود کہا کہ تم ادا کر دو کہ بعد میں تم کو ادا کر دوں گا اس لئے واپس لے سکتا ہے)۔

وعن ابی حنیفة الخ: اور نوادر میں امام ابو حنیفہؒ سے روایت ہے کہ جس نے ادا کر دیا وہ دوسرے سے واپس نہیں لے سکتا ہے جبکہ دوسرا موجود ہو، اور اگر چہ قاضی کے حکم سے ہو، (ف: جس کی مثالی صورت یہ ہو گی کہ کسی مرہون کے خرچ کی بابت راہن کے ذمہ دس روپے لازم ہوئے جسے قاضی کے حکم سے مرتہن نے خرچ کیا اور اس وقت خود راہن بھی موجود تھا یعنی سفر میں کہیں ادھر ادھر نہیں گیا تھا تو مرتہن یہ روپے راہن سے واپس نہیں لے سکتا ہے، اسی طرح اگر مرہون کو جس مکان میں حفاظت کے لئے رکھا گیا تھا اس کا۔ کرایہ مرتہن کی موجودگی میں قاضی کے حکم سے راہن نے ادا کر دیا تو راہن بھی یہ روپے مرتہن سے واپس نہیں لے سکے گا، مگر ظاہر الروایۃ میں ہے کہ اگر قاضی کے حکم سے خرچ کیا ہو تو خرچ کرنے والا دوسرے سے واپس لے سکے گا خواہ خرچ کرنے والا راہن ہو یا مرتہن ہو)؛ وعن ابی یوسف الخ: اور امام ابو یوسفؒ سے نوادر میں روایت ہے کہ ان دونوں میں سے جس کسی نے بھی دوسرے کے ذمہ کے خرچ کو ادا کر دیا ہو بہر صورت دوسرے سے واپس لے سکے گا، (ف: یعنی خواہ قاضی نے اسے خرچ کرنے کے لئے کہا ہو یا نہ کہا ہو)۔

وھی فرع مسئلة الخ: اور یہ مسئلہ حجر کے مسئلہ کی ایک فرع ہے واللہ تعالیٰ اعلم، (ف: یعنی امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک قاضی کسی بھی عاقل بالغ آزاد شخص پر حجر یعنی معاملات کرنے سے پابندی عائد نہیں کر سکتا ہے بلکہ اسے ہمیشہ اپنے تصرفات کا اختیار ہوتا ہے، لیکن صاحبینؒ کے نزدیک اسے مجبور کر سکتا ہے ،جب یہ بات معلوم ہو گئی معلوم ہونا چاہئے کہ مثلاً راہن موجود ہے پھر بھی وہ اپنے موہون غلام کو نفقہ نہیں دیتا ہے تو اسے اختیار حاصل ہے اور قاضی اسے مجبور نہیں کر سکتا ہے، اسی بناء پر اگر قاضی مرتہن سے یہ کہہ دے کہ تم راہن کی طرف سے اس پر خرچ کرتے رہو اور بعد میں تم اس سے وصول کر لینا تو یہ جائز نہ ہو گا اور اسے واپس نہیں ملے گا، کیونکہ ایسا کرنے سے راہن کو مجبور کرنا لازم آتا ہے، حالانکہ اس طرح حجر کرنا جائز نہیں ہے، مگر صاحبینؒ کے نزدیک جائز ہونا چاہئے چنانچہ امام ابو یوسفؒ سے اس کی روایت بھی صراحۃ موجود ہے، اسی بناء پر اگر وہ شخص جس پر مرہون کے سلسلہ میں کوئی خرچ لازم آیا ہو وہ خود راہن ہو یا مرتہن ہو اور وہ غائب ہو جائے اور دوسرا شخص قاضی کے حکم کی بناء پر وہ خرچ پورا کر دے تو وہ بالاتفاق دوسرے سے اس خرچ کو وصول کر سکے گا، کیونکہ یہ حجر نہیں ہے بلکہ دوسرے کی بھلائی پیش نظر ہوتی ہے، اور قاضی کی یہی ذمہ داری بھی ہے، م، ع۔

توضیح: اگر مرہون غلام ہو اور اسے زخم وغیرہ ہو جائے یا وہ کسی بیماری میں مبتلا ہو جائے یا مرہون خراجی یا عشری زمین ہو تو اس کے علاج یا خراج یا عشر کے خرچ کا کون اور کس حساب سے ذمہ دار ہو گا، اگر وہ شخص جس پر خرچ لازم آیا وہ خواہ راہن ہو یا مرتہن بر وقت موجود نہ ہو اس لئے دوسرا شخص وہ خرچ کرے تو دوسرے سے وصول کر سکتا ہے یا نہیں، مسائل کی تفصیل، اقوال ائمہ کرام، دلائل مفصلہ

باب ما یجوز ارتهانه والارتهان به وما لا یجوز

قال: ولا يجوز رهن المشاع وقال الشافعي يجوز ولنا فيه وجهان احدها يبتنى على حكم الرهن فانه عندنا ثبوت يد الاستيفاء، وهذا لا يتصور فيما يتناوله العقد وهو المشاع وعنده المشاع يقبل ما هو الحكم عنده وهو تعينه للبيع والثاني ان موجب الرهن هو الحبس الدائم لانه لم يشرع الا مقبوضا بالنص او بالمنظر الى المقصود منه وهو الاستيثاق من الوجه الذي بيناه، وكل ذلك يتعلق بالدوام، ولا يفضى اليه الا استحقاق الحبس، ولو جوزناه

فی المشاع یفوت الدوام لانه لا بدمن المهایاة فیصیر کمااذا قال رهنتك یوما ویوما لا ولهذا لایجوز فیما یحتمل القسمة وما لا یحتملهابخلاف الهبة حیث تجوز فیما لا یحتمل القسمة لان المانع فی الهبة غرامة القسمة وهو فیما یقسم اماحکم الهبة الملك والمشاع یقبله وههنا الحکم ثبوت ید الاستیفاء والمشاع لا یقبله وان کان لا یحتمل القسمة ولا یجوز من شریکه لانه لا یقبل حکمه علی الوجه الاول وعلی الوجه الثانی یسکن یوما بحکم الملك ویوما یحکم الرهن فیصیر کانه رهن یوما ویوما لا والشیوع الطاری یمنع بقاء الرهن فی روایة الاصل وعن ابی یوسف انه لا یمنع لان حکم البقاء اسهل من حکم الابتداء فاشبه الهبة وجه الاول ان الامتناع لعدم المحلیة وما یرجع الیه فالابتلاء والبقاء سواء کالمحرمیة فی باب النکاح بخلاف الهبة لان المشاع یقبل حکمها وهو الملك واعتبار القبض فی الابتداء لنفی الغرامة علی مابیناه ولا حاجة الی اعتباره فی حالة البقاء ولهذا یصح الرجوع فی بعض الهبة ولا یجوز فسخ العقد فی بعض الرهن.

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ مشاع و مشترک چیز کو رہن رکھنا جائز نہیں ہے، اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ یہ بھی جائز ہے، (ف: یعنی اگر زمین یا مکان جو مشترک ہو کہ اس کا بٹوارہ نہیں ہوا ہو تو اس میں کسی ایک کا صرف اپنے حصہ کو رہن رکھنا جائز نہیں ہے، خواہ رہن ان ہی شرکاء میں سے کسی کے ہاتھ ہو یا کسی غیر کے ہاتھ ہو، مگر امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ مشترک کا بھی رہن جائز ہے): ولنا فیه وجهان الخ: ہمارے نزدیک اس کے ناجائز ہونے کی دو وجہیں ہیں ان میں ایک رہن کے حکم پر بنیاد رکھتے ہوئے، اسی لئے ہمارے نزدیک رہن کا حکم یہ ہے کہ اس مرہون پر کچھ اس طرح قبضہ حاصل ہو جائے جس سے دیا ہوا قرضہ وصول ہو سکے یعنی گویا کہ قبضہ کے طور پر اس نے اپنا قرض وصول کر لیا اور اگر چہ وہ اصل مال ہاتھ میں نہیں آیا ہے، اور ایسا قبضہ وصولی کا ایسی کسی چیز میں تصور بھی نہیں ہو سکتا ہے، جس میں عقد رہن کا کچھ بھی تعلق ہو یعنی وہ مرہون مشاع ہے، (ف: کیونکہ وہ مشترک اور غیر معین ہے حالانکہ کسی قسم کا قبضہ تو صرف ایسی ہی چیز میں ہو سکتا ہے جو کہ معین ہو، اس لئے اس میں رہن کا حکم نہیں پایا جا سکتا ہے، پس جب مشترک مرہون کچھ ایسا مال ہوا کہ اس میں رہن ہونے کا حکم مفید نہیں ہوا تو وہ رہن باطل ہوگا)۔

وعنده المشاع الخ: اور امام شافعیؒ کے نزدیک مرہون بیع کے لئے متعین ہو، (ف: یعنی امام شافعیؒ کے نزدیک رہن کا حکم وہ نہیں ہے جو ہم نے اوپر بیان کیا ہے بلکہ ان کے نزدیک رہن کا حکم یہ ہے کہ مرہون بیع کے واسطے متعین ہو جیسا کہ پہلے ہی اصل بیان کرتے ہوئے کہا گیا ہے، اور یہ حکم صرف ایسے ہی مرہون میں ثابت ہوتا ہے جو مشاع غیر مقسوم ہو، لہٰذا اگر کسی نے زمین سے جو مشترک ہو اس میں سے اپنے حصہ کو رہن رکھا تو یہ رہن جائز ہوگا کیونکہ حصہ بیع کے لئے متعین ہو گیا ہے، اور رہن کا حکم بھی یہی ہے، پس جب رہن کے حکم میں اختلاف ثابت ہو گیا تو اس بناء پر ہمارے نزدیک یہ مشترک مرہون غیر مفید اور ناجائز ہے، لیکن امام شافعیؒ کے نزدیک جائز اور مفید بھی ہے)۔

والثانی ان موجب الرهن الخ: اور ہمارے نزدیک مشترک چیز کو رہن رکھنے کا ناجائز ہونے کی دوسری وجہ یہ ہے کہ رہن رکھنے کا تقاضا یہ ہوتا ہے کہ جو چیز رہن رکھ دی جائے وہ اس وقت تک مرتہن کے پاس اٹکی اور رکی ہوئی رہے جبتک کہ اس کا دیا ہو قرض راہن اسے واپس نہ کردے، کیونکہ رہن کا ثبوت اور شرعاً اس کا جواز اس حالت میں ہے کہ وہ مرہون دوسرے کے قبضہ میں چلا گیا ہو، یعنی مرہون شئی کا مقبوض ہونا لازمی شرط ہے، اور یہ قرآنی نص سے ثابت ہے، چنانچہ: فرهان مقبوضة: فرمایا گیا ہے، یا مقصود راہن پر غور کرنے سے کہ رہن رکھنے کی غرض ہی یہ ہوتی ہے کہ قرض کی وصولی کا پورا اعتماد رہے، (ف: یعنی مرتہن کے قبضہ میں مرہون کے باقی رہنے سے اسے اس بات پر پورا اطمینان رہتا ہے کہ ہمارا دیا ہوا قرض وصول ہو کر رہے گا، اس سے وہ کبھی بھی انکار نہیں کرے گا، نیز اس کا اپنا مال رہن رہنے کی وجہ سے وہ اسے چھڑا کر لے جانے کی

بھرپور کوشش کرے گا، یعنی قرض ادا کر دے گا)۔

و کل ذلک یتعلق الخ: اور ان دونوں باتوں میں سے ہر ایک دوام یا دیر تک رہنے سے متعلق ہے، (ف: یعنی یہ بات اسی صورت میں حاصل ہو سکتی ہے جبکہ مرہون مرتہن کے پاس اس وقت تک انکار رہے کہ وہ اپنا قرض ادا کر دے): **ولا یفضی الیہ الخ**: اور مرہون مرتہن کے پاس اس طرح محبوس صرف اسی ایک صورت سے رہ سکتا ہے جبکہ اسے مرہون کو اپنے پاس روک کر رکھنے کا حق بھی ہو، (ف: اس طرح یہ بات معلوم ہو گئی کہ عقد رہن کی اصل غرض اور اس کا تقاضا ہی یہ ہوا کہ مرتہن کے لئے اپنا قرض وصول کرنے تک مرہون کو اپنے پاس مستقل روک کر رکھنے کا حق حاصل ہو، پس ان باتوں کے ثابت ہو جانے کے بعد ہم یہ کہتے ہیں کہ مشترک چیز کو رہن میں رکھنا جائز نہیں ہو گا): **ولو جوزناہ الخ**: اور بالفرض اگر ہم اسے جائز کہہ بھی دیں تو بھی اسے مستقل طور سے روک کر رکھنے کا حق مرتہن کو نہیں مل سکتا ہے، کیونکہ مشترک چیز سے ہر ایک فائدہ حاصل کرنے کے لئے نوبت اور باری باری کا سلسلہ قائم کرنا ہو گا تو دوسرے لفظوں میں یوں کہنا ہو گا کہ راہن مرتہن سے اس طرح کہے گا کہ ایک دن تو میں اس کو تمہارے پاس رکھوں گا مگر دوسرے دن دوسرا حق دار اس سے فائدہ اٹھائے گا، (ف: پس جس طرح صراحۃً ایسی شرط لگانی جائز نہیں ہے، اسی طرح جب اس قسم کی نوبت آئیگی جب بھی جائز نہیں ہو گا)۔

ولھذا لا یجوز الخ: الحاصل اسی بناء پر مشترک چیز کو رہن میں رکھنا جائز نہ ہو گا، خواہ وہ مشترک چیز ایسی ہو جو بٹوارہ کے لائق ہو یا لائق نہ ہو، (ف: کیونکہ مرتہن کسی حالت میں بٹوارہ کا مستحق نہیں ہے): **بخلاف الھبۃ الخ**: برخلاف ہبہ کے کہ وہ ایسی مشترک چیز میں جائز ہوتا ہے، جو تقسیم کے قابل نہ ہو، کیونکہ ایسی مشترک چیز کو ہبہ کرنے سے منع کرنے کی بات صرف یہ ہوتی ہے کہ ہبہ کرتے ہی دوسرا شخص اس چیز کی تقسیم کر دینے کا مطالبہ کرے گا جس سے دوسرے کو خواہ مخواہ مالی خرچ میں مبتلا ہونا پڑے گا اور یہ بات ایسے ہی مشترک چیز میں ہو سکتی ہے جو قابل تقسیم ہو یعنی بعد تقسیم وہ چیز حسب سابق نافع رہ جائے، (ف: لیکن یہ حکم تو ہبہ کا نہیں ہے بلکہ شرکت کا حکم ہے): **اما حکم الھبۃ الخ**: کیونکہ ہبہ کا حکم تو یہ ہے کہ موہوب لہ یعنی جسے وہ چیز ہبہ کی جائے وہ اس کا مالک ہو جائے اور مشترک موہوب میں بھی یہ بات پائی جاتی ہے، (ف: یعنی یہ کہ اس میں موہوب لہ کی ملکیت ثابت ہو جائے، یہی وجہ ہے کہ ہبہ کرنے والا جو فی الحال خود اس مشترک چیز کا مالک ہے ہبہ کے بعد اس کا موہوب لہ واہب کے بجائے مالک ہو جائے گا، اس طرح حاصل بات یہ ہوئی کہ ہبہ میں ذاتی حکم سے ہر مشترک چیز میں جائز ہے، خواہ وہ چیز بٹوارہ کے قابل ہو یا نہ ہو، مگر بٹوارہ کے قابل چیز میں بٹوارہ سے پہلے ہبہ اس لئے جائز نہیں تھا کہ اس ہبہ کرنے والے پر فوراً ہی یہ بھی لازم آجاتا ہے کہ ہبہ کے فوراً بعد وہ بٹوارہ کر کے وہ چیز موہوب لہ کے حوالہ بھی کر دے جس میں بٹوارہ کے اخراجات بھی لازم آسکتے ہیں، حالانکہ اس نے ہبہ کے ساتھ اس دوسری ذمہ داری اٹھانے کو خود پر لازم نہیں کیا تھا، اس مجبوری کی وجہ ایسی چیز کے ہبہ سے منع کیا جاتا ورنہ مشترک چیز میں بھی ہبہ کا حکم ثابت ہو جاتا ہے)۔

وھھنا الحکم ثبوت الخ: اور رہن کی صورت میں (تو حکم ہی ثابت نہیں ہوتا ہے کیونکہ) حکم یہ ہے کہ مرتہن کا قبضہ استیفاء ثابت ہو، اور جو مرہون مشترک ہوتا ہے وہ اس حکم کو قبول نہیں کرتا ہے اگرچہ وہ بٹوارہ کے قابل نہ ہو، (ف: کیونکہ اس پر خود شریک کا قبضہ موجود ہے): **ولا یجوز من شریکہ**: اور مشترک چیز کو اپنے شریک کے پاس رہن کرنا بھی جائز نہیں ہے، (خواہ وہ بٹوارہ کے قابل ہو یا نہ ہو) کیونکہ پہلی وجہ کی بناء پر یہ مرہون اپنے حکم کو قبول نہیں کرتا ہے، (ف: کیونکہ رہن کا حکم یہ تھا کہ اس پر استیفاء کا قبضہ ثابت ہو، اور ایسا قبضہ مشترک مرہون میں ممکن نہیں ہے): **وعلی الثانی الخ**: اور دوسری وجہ یعنی ہمیشہ کے لئے مرہون کو انکار کر رکھنے کی بناء پر بھی اس وجہ سے جائز نہیں ہے کہ دوسرا شریک مثلاً ایک مشترک مکان میں خود ایک دن مالک کی حیثیت سے رہے گا، اور دوسرے دن رہن کی بناء پر رہے گا تو صورت یہ ہو جائیگی کہ گویا ایک دن رہن میں رکھا اور دوسرے دن نہیں رکھا، (ف: تو اس طرح ہمیشہ کے لئے روک کر رکھنا نہیں پایا جائے گا اب اگر یہ سوال کیا جائے کہ پہلی

صورت میں شرکت کے بغیر رہن کیا تھا مگر بعد میں شرکت ہوگئی تو اس طرح رہن صحیح ہوگا یا نہیں، مثلاً ایک شخص زید بکر کے پاس ایک مکان رہن میں رکھا اور اس نے مکان پر قبضہ بھی کرلیا، پھر خالد نے اسی مکان کے نصف پر اپنا حق ثابت کردیا مگر وہ نصف معین نہیں ہے تو اس طرح اس مرہون مکان میں دوسرے کی شرکت اور شیوع بھی ثابت ہوگیا: والشیوع الطاری الخ: اور وہ شرکت جو کہ چیز کو رہن رکھنے کے بعد میں اس میں کسی طرح پائی جائے وہ کتاب مبسوط کی ظاہر الروایۃ کے مطابق رہن کو باقی رکھنے سے مانع ہے یعنی ایسا رہن صحیح نہیں ہوتا ہے۔

وعن ابی یوسفؒ الخ: اور امام ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ بعد میں شرکت آجانے سے رہن کے باقی رہنے میں کوئی حرج نہیں ہوتا ہے کیونکہ ابتداء کے مقابلہ میں بقاء کی حالت آسان ہوتی ہے، لہٰذا یہ رہن ہبہ کے مشابہ ہو جائے گا، (ف: اس طرح سے کہ اگر کوئی شخص اپنے مشترک مکان سے صرف اپنا حصہ کسی کو ہبہ کرے تو یہ جائز نہیں ہوگا، لیکن اگر اپنا تنہا مکان کسی نے کسی کو ہبہ کردیا اور اس نے اس پر قبضہ کرلیا مگر بعد میں معلوم ہوا کہ کوئی دوسرا شخص اس مکان کے نصف کا مالک ہے تو اگرچہ اب دوسرے کی شرکت ثابت ہوگئی پھر بھی ایسے مشترک مکان کا ہبہ کرنا صحیح ہے، اور یہ ہبہ باطل نہ ہوگا، اس طرح رہن کی صورت میں بھی اگر بعد میں شرکت ثابت ہو جائے تو وہ رہن بھی باطل نہ ہوگا، لیکن یہ روایت ظاہر الروایۃ کے خلاف ہے، جو پہلے بیان کی گئی ہے): وجه الاول ان الخ: پہلی یعنی ظاہر الروایۃ کی وجہ یہ ہے کہ رہن کا صحیح نہ ہونا یا باطل ہونا محل نہ ہونے کی وجہ سے ہے یا اس وجہ سے ہے کہ ایسی چیز محل نہ ہونے کی طرف راجع ہے، (ف: اس سے پہلے مشترک کا حکم معلوم ہو چکا ہے، کہ وہ رہن کا محل نہیں ہے)۔

فالا بتداء والبقاء الخ: تو اس میں ابتدائی شرکت ہو یا بقائی دونوں حکم برابر ہیں، جیسے نکاح کے معاملہ میں محرم ہونا، (ف: اس لئے کہ اگر ایک عورت سے نکاح ہو جانے کے بعد اگر یہ معلوم ہو جائے کہ دونوں آپس میں محرم ہیں مثلاً دونوں اضاعی بھائی بہن ہیں تو ان کا نکاح از خود ختم ہو جاتا ہے، اور ان میں تفریق لازم ہو جاتی ہے، اور جیسے کہ کسی سے نکاح ہو جانے کے بعد شوہر نے اپنی بیوی کی ماں یعنی ساس (خوشدامن سے ہمبستری کرلی تو اس کا نکاح جس عورت سے ہوا تھا وہ اب حرام ہوگئی کیونکہ وہ عورت اب مرد کی ہمبستری عورت کی بیٹی ہوگئی، مگر ہبہ کے مسئلہ میں یہ حکم نہیں ہے، کیونکہ مشترک چیز تو ہمیشہ سے ہی ہبہ کا محل ہے، لیکن اس ہبہ سے ممانعت کی وجہ صرف یہ ہوتی ہے کہ واہب پر ہبہ کے بعد پھر اسے موہوب لہ کو مخصوص کرنے کے لئے اس کے بٹوارہ کا خرچ بھی لازم آجائے گا) اسی لئے مصنفؒ نے فرمایا ہے: بخلاف الهبة الخ: بخلاف ہبہ کے کیونکہ مشترک موہوب اس کے حکم کو قبول کرتا ہے یعنی اس سے ملکیت حاصل ہو جاتی ہے، (ف: چنانچہ واہب کی بجائے موہوب لہ کی ملکیت حاصل ہو سکتی ہے)۔

واعتبار القبض الخ: اور ابتداء میں قبضہ ہونے کا اعتبار اس لئے کیا گیا ہے تاکہ واہب پر دوسری ذمہ داری یعنی اس مشترک شئی کو تقسیم کر کے دینا اس پر بلا ارادہ لازم نہ آجائے، جیسا کہ ہم نے پہلے بھی بیان کردیا ہے، (ف: چونکہ قبضہ کے بغیر ہبہ مکمل نہیں ہوتا ہے اسی لئے ہم نے یہ کہا کہ اگر شروع ہی میں شرکت ہو رہی ہو تو یہ مزید تاوان لازم آنے کی وجہ سے جائز نہیں ہوگا: ولا حاجة لی اعتباره الخ: لیکن مستقبل یعنی بقاء کی حالت میں قبضہ کے اعتبار کرنے کی کچھ ضرورت نہیں ہوتی ہے، (ف: کیونکہ اس سے پہلے ہبہ صحیح ہو چکا تھا اگرچہ اب تقسیم کا خرچ لازم آیا تو یہ نقصان دہ نہ ہوگا، کیونکہ اب یہ خرچ واہب پر نہ ہو کر موہوب پر ہوگا): ولهذا یصح الرجوع الخ: چونکہ موہوب پر خرچ لازم آتا ہے، اس لئے اگر وہ چاہے تو اسی موہوب میں سے کچھ حصہ کو اس سے رجوع کرلے یعنی اتنا نہ دے، (ف: یعنی اس واہب کو اس سے واپس لینے کی اگرچہ اجازت دیدی جائیگی اگرچہ دے کر واپس لینا مکروہ ہے، اس لئے کہ دیتے وقت یعنی ابتداء اس میں شرکت نہیں تھی، بلکہ اب ہبہ کا حکم مکمل ہو جانے کے بعد ہی کچھ چیز واپس لینے سے اس ہبہ میں شرکت غیر ثابت ہو جائیگی، لیکن ایسی شرکت نقصان دہ نہیں ہوگی)۔

ولا يجوز فسخ العقد الخ: ہبہ میں سے بعض حصہ کا رجوع اگرچہ جائز ہے مگر رہن میں کسی حصہ کا بھی رجوع کرنا یا اس کے عقد کو فسخ کرنا جائز نہیں ہے، (ف: کیونکہ جو باقی رہ گیا ہے وہ مشترک ہے، اور رہن کے حکم کے قابل نہیں ہے، اس بناء پر اگر کسی نے اپنا مکان رہن رکھا بعد میں اس رہن میں سے نصف کے معاملہ کو فسخ کر دیا تو وہ پورا رہن باطل ہو جائے گا، البتہ بٹوارہ کر لینے کے بعد اس کے کسی نصف معین حصہ کو پھر سے رہن میں رکھدے تو یہ جائز ہو جائے گا، الحاصل جو چیز مشترک ہو وہ رہن کے قابل نہیں ہوتی ہے، اس لئے مشترک چیز کو رہن میں رکھنا جائز نہیں ہے۔

توضیح: کن چیزوں کو اور کن کے عوض رہن رکھنا جائز ہے، اقوال ائمہ کرام، مفصل دلائل

قال: ولا رهن ثمرة على روس النخيل دون النخيل، ولا زرع الارض دون الارض، ولا رهن النخيل في الارض دونها، لان المرهون متصل بما ليس بمرهون خلقة فكان في معنى الشائع، وكذا اذا رهن الارض دون النخيل اودون الزرع اوالنخيل دون الثمر، لان الاتصال يقوم بالطرفين فصار الاصل ان المرهون اذا كان متصلا بما ليس بمرهون لم يجز لانه لا يمكن قبض المرهون وحده، وعن ابي حنيفة ان رهن الارض بدون الشجر جائز لان الشجر اسم للنابت فيكون استثناء الاشجار بمواضعها بخلاف ما اذا رهن الدار دون البناء، لان البناء اسم للمبنى فيصير راهنا جميع الارض، وهي مشغولة بملك الراهن ولو رهن النخيل بمواضعها جاز، لان لهذه مجاورة وهي لا تمنع الصحة.

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اسی طرح ان چیزوں کو بھی رہن میں رکھنا جائز نہیں جو بیان کی جا رہی ہیں، ایسے پھل جو اپنے درختوں پر لگے ہوں یعنی توڑے نہیں گئے ہوں ان پھلوں کو ان کے درختوں کے بغیر رہن رکھنا، یا کھیتی جو زمین میں لگی ہوئی ہو مگر زمین رہن نہ رکھی گئی ہو، اور صرف درختوں کو جو زمین پر لگے ہوئے ہوں مگر زمین رہن میں نہ رکھی گئی ہو یعنی ان صورتوں میں سے کسی بھی صورت میں رہن رکھنا جائز نہیں ہے، کیونکہ جو چیز رہن میں رکھی گئی ہے، وہ ایسی چیز سے پیدائشی طور سے ملی ہوئی ہے، جو خود مرہون نہیں ہے، لہٰذا یہ چیزیں بھی مشترک مرہون کے حکم میں ہو گئیں: وكذا اذا رهن الارض الخ: اسی طرح برعکس اگر کسی نے صرف زمین کو درختوں کے بغیر یا زمین کو اس میں لگی ہوئی کھیتی کے بغیر یا درختوں کو ان میں لگے ہوئے پھلوں کے بغیر رہن کیا تو جائز نہ ہوگا، کیونکہ اتصال اور تعلق تو دونوں طرف سے ہوتا ہے، (ف: یعنی جیسے پھلوں کا تعلق اور اتصال درخت سے ہوتا ہے اسی طرح درختوں کا اتصال پھلوں سے ہوتا ہے)۔

فصار الاصل الخ: تو ان مسائل سے یہ قاعدہ طے پایا کہ مرہون جب کسی ایسی چیز سے متصل ہو جو خود مرہون نہ ہو تو وہ عقد رہن ہی جائز نہ ہوگا، کیونکہ صرف اصلی مرہون پر قبضہ کرنا ممکن نہ ہوگا، (ف: یعنی جبتک کہ ایک کو دوسرے سے علیحدہ نہ کر لیا جائے، البتہ اگر کسی نے درختوں پر لگے پھلوں کو رہن میں رکھا جو کہ اصل میں صحیح نہیں ہے لیکن فوراً یعنی اسی مجلس میں راہن نے پھلوں کو درخت سے توڑ لیا یا مرتہن نے رہن کی اجازت سے توڑ لیا یا درخت کو زمین سے کاٹ کر علیحدہ کر لیا تو استحساناً یہ رہن بھی جائز ہو جائے گا، ھ): وعن ابي حنيفةؒ ان الخ: اور امام ابو حنیفہؒ کی روایت جو حسنؒ سے ہے کہ درختوں کے بغیر بھی زمین کا رہن جائز ہے کیونکہ درخت تو اس چیز کا نام ہے جو زمین پر اگی ہو اس طرح درختوں کا استثناء اس کی پوری جگہ اور زمین کے ساتھ ہوا، (ف: یعنی زمین میں سے درخت اس کی اس زمین کے ساتھ جہاں پر درخت لگا ہوا ہے، استثناء کیا تو یہ جائز ہے): بخلاف ما اذا رهن الخ: اس کے برخلاف اگر کسی نے دار کو اس کی عمارت کے بغیر رہن کیا تو یہ جائز نہ ہوگا، عمارت اس چیز کا نام ہے جو زمین پر بنائی گئی ہے، (ف: اس طرح عمارت تو زمین میں رکھی ہوئی ہوتی ہے اس بناء عمارت کو استثناء کرنے سے زمین کا استثناء نہیں ہوگا اور اس کا رہن صحیح نہ ہوگا)۔

فیصیر راھنا الخ: تو دار کو رہن کرنے والے پوری زمین کا راہن ہو گا حالانکہ وہ زمین راہن کی ملک یعنی عمارت کے ساتھ مشغول ہے، (ف: یعنی اس شخص نے ایسی زمین رہن کی جو خالی نہیں ہے بلکہ وہ عمارت کے ساتھ مشغول ہے، اس لئے ایسا رہن جائز نہ ہوگا): **ولو رھن النخیل الخ**: اور اگر اس شخص نے درختوں کے ساتھ اتنی زمین کو بھی رہن کیا جس میں وہ تمام درخت اگے ہوئے ہیں تو یہ ظاہر الروایۃ کے مطابق بھی جائز ہوگا، کیونکہ درخت کا اس کی زمین سے تعلق مجاورت کا ہے، اور یہ تعلق رہن کے صحیح ہونے کے مخالف نہیں ہے، (ف: یعنی اس طرح صرف یہ لازم آتا ہے کہ یہ تمام درخت اپنی جگہوں کے ساتھ راہن کی زمین سے لگے ہوئے ہیں، اور اس سے کوئی نقصان نہیں ہوتا ہے، اسی بناء پر اگر راہن نے اپنے ایسے دو مکانوں میں سے ایک کو جو کہ دونوں آپس میں ملے ہوئے ہوں رہن کیا تو یہ رہن جائز ہوگا، کیونکہ حقیقت دونوں مکان ایک دوسرے سے بالکل جدا ہیں، صرف وہ مکان رہن کے مکان کے پڑوس میں ہے، جس کی وجہ سے کوئی نقصان لازم نہیں آتا ہے)۔

توضیح: درختوں کے بغیر صرف ان پھلوں کو جو درختوں پر لگے ہوں یا زمین کے بغیر صرف اس کھیتی کو جو زمین پر لگی ہوئی ہو یا صرف زمین کو بغیر درخت کے یا کھیتی کے رہن رکھنا یا دار کو بغیر اس پر موجود عمارت کے رہن رکھنا، یا درخت کو اس کی زمین کے ساتھ رہن رکھنا، مسائل کی تفصیل، احکام، اقوال ائمہ کرام، مع، اصل، دلائل مفصلہ

ولو كان فيه ثمر يدخل في الرهن لانه تابع لاتصاله به فيدخل تبعا تصحيحا للعقد بخلاف البيع لان بيع النخيل بدون التمر جائز ولا ضرورة الى ادخاله من غير ذكره وبخلاف المتاع في الدار حيث لا يدخل في رهن الدار من غير ذكر لانه ليس بتابع بوجه ما وكذا يدخل الزرع والرطبة في رهن الارض ولا يدخل في البيع لما ذكرنا في الثمرة.

ترجمہ: اور اگر درخت میں ایسے پھل لگے ہوئے ہوں جن کا راہن نے استثناء نہیں کیا ہو تو وہ بھی عقد رہن میں داخل ہو جائیں گے، کیونکہ پھل تو درختوں کے تابع ہی ہوا کرتے ہیں اس لئے کہ پھل درختوں سے متصل ہوتے ہیں، اس لئے پھلوں کو تابع مانتے ہوئے وہ رہن میں داخل کئے جائیں گے، تاکہ عقد رہن کو صحیح کہا جاسکے، (ف: ایسا نہ ہونے سے یعنی جب پھلوں کو علیحدہ سمجھا جائے گا، تو عقد رہن صحیح نہ ہوگا کیونکہ راہن کی ملکیت اس مرہون سے متصل رہ جاتی ہے، حالانکہ رہن کے جائز ہونے کی شرط یہی ہے کہ وہ مرہون دوسری چیز سے بالکل متمیز اور علیحدہ ہو رہا ہو، اس لئے یہ کہنا پڑا کہ درخت اپنے پھلوں کے ساتھ مرہون ہے، اور پھل درخت کے تابع ہو کر رہن میں شامل ہیں: **بخلاف البیع الخ**: برخلاف بیع کے (ف: یعنی اگر پھل سے لدے ہوئے درخت کو بیچنے سے پھل مالک ہی کے رہ جاتے ہیں اور رہن کی طرح درخت کے تابع ہو کر خریدار کی ملکیت میں چلے نہیں جاتے ہیں، البتہ اس صورت میں مشتری کی ملکیت میں جاتے ہیں جبکہ معاملہ کے وقت ہی مشتری نے اس کی بھی ملکیت کی شرط لگادی ہو یا تصریح کر دی ہو)۔

لان بیع النخیل الخ: کیونکہ پھلوں کے بغیر بھی درختوں کی بیع جائز ہوتی ہے، اور اس جگہ پھلوں کے ذکر کے بغیر ان کو مبیع میں داخل کر لینے کی کوئی ضرورت بھی نہیں ہے، (ف: اس لئے کہ پھلوں کے بغیر بھی صرف درخت کو بیچنا جائز ہوتا ہے، لیکن رہن کے مسئلہ میں درختوں پر لگے ہوئے پھلوں کے بغیر صرف درختوں کا رہن جائز نہیں ہوتا ہے، رہن کو صحیح کرنے کے لئے درختوں کے ساتھ پھلوں کو بھی ملا لینا مجبوری کی بات ہے، اب اگر یہ سوال کیا جائے کہ درخت پر پھل ہونے کی صورت بالکل ویسی ہی ہے جیسے کہ مکان میں اسباب ہوتا ہے، اس لئے اسباب کو بھی گھر کے معاملہ میں داخل کر لینا چاہئے، تو جواب یہ ہوگا کہ دونوں صورتوں کے درمیان بہت فرق ہوتا ہے اس طرح سے کہ پھل درخت کے ساتھ خلقۃ ملے ہوتے ہیں، اسی لئے درخت

کے ساتھ پھل ملالئے جاتے ہیں، جبکہ گھریلو سامان گھر سے ایسا تعلق نہیں ہوتا ہے، اور وہ کسی اعتبار سے مکان کے تابع نہیں ہوتا ہے، (ف: بلکہ مکان میں رکھا ہوا سامان علیحدہ مال ہے)۔

وکذا ایدخل الزرع الخ: اسی طرح زمین رہن رکھنے کی صورت میں اس میں لگی ہوئی کھیتی اور سبزی وغیرہ داخل ہو جائیگی: ولا یدخل فی البیع الخ: لیکن زمین فروخت کرنے کی صورت میں اس میں لگی ہوئی کھیتی یا سبزی وغیرہ داخل نہ ہو گی اسی علت کی وجہ سے جو ہم نے پہلے پھلوں میں بیان کر دی ہے، (ف: کہ کھیتی اور سبزی و ترکاری کے بغیر بھی زمین کی بیع جائز ہوتی ہے لہذا مشتری کی شرط کئے بغیر اسے بیع میں داخل کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہو گی، اور چونکہ رہن کرنے کی صورت میں مرہون کو غیر مرہون سے متمیز اور علیحدہ کرنا ضروری ہوتا ہے اس لئے رہن کو جائز کرنے کے لئے اس میں داخل مال لینا ایک خاص ضرورت ہو جاتی ہے، رطبہ کو فارسی میں اسپست اور اردو میں گندنا کہا جاتا ہے، جو کہ لہسن کے شابہ ایک ترکاری ہوتی ہے ویسے اس مقام میں اسے ساگ و ترکاری کہنا ہی مناسب ہے، جیسا کہ شامیؒ نے کسی موقع میں رطاب کے معنی بیان کئے ہیں، واللہ تعالیٰ اعلم، م)۔

توضیح: اگر ایسے درخت کے رہن کے وقت جس میں پھل لگے ہوں اور راہن نے ان کو مستثنیٰ نہیں کیا ایسی زمین فروخت کرتے وقت یا رہن رکھتے وقت اس میں کھیتی یا پھل لگے ہوئے ہوں، مسائل کی تفصیل، اقوال ائمہ، حکم، مفصل دلائل

ویدخل البناء والغرس فی رهن الارض والدار القریة لما ذکرنا ولو رهن الدار بما فیها جازولو استحق بعضه ان کان الباقی یجوز ابتداء الرهن علیه وحده بقی رهنا بحصته والابطل کله لان الرهن جعل کانه ماورد الاعلی الباقی ویمنع التسلیم کون الراهن اومتاعه فی الدار المرهونة وکذا متاعه فی الوفاء المرهون ویمنع التسلیم الدابة المرهونة الحمل علیها فلا یتم حتی یلقی الحمل لانه شاغل لها بخلاف ما اذا رهن الحمل دونها حیث یکون رهنا تاما اذا دفعها الیه لان الدابة مشغولة به فصار کما اذا رهن متاعا فی دار اووعاء دون الدارو الوعاء بخلاف ما اذا رهن سرجا علی دابة اولجا ما فی راسها ودفع الدابة مع السرج واللجام حیث لا یکون رهنا حتی ینزعه منها ثم یسلمه الیه لانه من توابع الدابة بمنزلة الثمرة للنخیل حتی قالوا یدخل فیه من غیر ذکر.

ترجمہ: اور زمین اور گھر اور گاؤں کو رہن رکھنے کی صورت میں اس میں موجود عمارت اور درخت وغیرہ سب داخل ہو جائینگے اس وجہ سے جو ہم نے اوپر بیان کر دی ہے، (ف: کہ ان کو داخل کئے بغیر عقد رہن ہی صحیح نہ ہو گا، لہذا ان چیزوں کو ان کی اصل کے تابع مان کر رہن میں داخل کر دینگے، اگرچہ معاملہ کے وقت اس کی تصریح نہیں کی گئی ہو، اس جگہ مسائل کے خلاصہ کی یہ تین صورتیں بیان کی گئی ہیں (دار کو رہن رکھتے وقت اس میں سے عمارت کا استثناء کیا گیا ہو، یا زمین کو رہن رکھتے وقت اس میں موجود درختوں کا استثناء کیا گیا ہو یا گاؤں کو رہن رکھتے وقت اس میں موجود عمارات اور درختوں کا استثناء کیا گیا ہو، تو اس میں کوئی صورت جائز نہ ہو گی، (یہ ہے کہ مطلقاً دار یا زمین اور گاؤں کہہ کر اس میں کسی عمارت یا درخت کا استثناء کئے بغیر رہن کیا گیا ہو، تو یہ رہن جائز ہو گا اور ان چیزوں کو تابع کہہ کر رہن میں داخل کر لیا جائے گا، (یہ کہ زمین اپنی کھیتی اور درخت کے ساتھ رہن رکھی جائے تو یہ صورت بدرجہ اولیٰ جائز ہو گی، اور اب یہ بھی معلوم ہونا چاہئے کہ دوسری صورت میں یعنی جبکہ رہن مطلق ہو تو اس میں صرف ایسی ہی چیزیں تابع مانی جاسکتی ہیں جو کسی بھی جہت سے تابع ہوں، بر خلاف اس میں موجودہ اسباب اور مال وغیرہ کے کہ وہ تابع نہیں ہو سکتے ہیں)۔

ولو رهن الدار الخ: اور اگر اس طرح کہا کہ اس گھر کو اور اس میں جو کچھ بھی مال موجود ہے سب کو رہن کیا تو جائز

ہوگا، (ف: کیونکہ اس نے صراحۃً یہ بات کہدی ہے کہ اس گھر کو ان تمام اسباب اور مال وسامان گھر کی کڑیاں اور لکڑیاں وغیرہ جو کچھ اس میں ہیں سب کو رہن کیا ہے تو یہ صحیح ہوگا، اب دوسرا سوال یہ ہوتا ہے کہ ابتداء میں راہن نے تصریح کر کے ساری چیزوں کو مرہون بنادیا تو یہ سب مرہون بن گیا اس کے بعد اگر کوئی شخص ان چیزوں میں سے کسی پر اپنا حق ثابت کردے تو کیا حکم ہوگا، تو یہ جاننا چاہئے کہ اس کی دو صورتیں ہو سکتی ہیں (۱) یہ کہ استحقاق اجمالی ہو مثلاً اس گھر کے نصف پر ثلث پر حق یا یہ کہ کسی متعین چیز پر حق ہو مثلاً وہ بکس یا دروازہ تو پہلی صورت یعنی مشترک غیر معین ہونے کی صورت میں یہ مرہون مکان مشترک اور غیر معین ہی رہ گیا اور ایسے مال کو رہن میں رکھنا جائز نہیں ہوتا ہے، لہٰذا یہ عقد رہن باطل ہو گیا، جیسے رہن کا معاملہ طے ہونے سے پہلے مشترک مال ہونے کی وجہ سے رہن کا معاملہ کرنا ہی صحیح نہیں ہوتا)۔

ولو استحق بعضه الخ: اور اگر دوسری صورت ہو یعنی اس مرہون مال میں سے کسی مخصوص حصہ یا مال پر حق ثابت ہوا تب یہ دیکھنا ہوگا کہ اس کے علاوہ جو کچھ مال بغیر استحقاق کے رہ گیا ہے اگر اسی باقی پر ابتداء ہی میں رہن کا معاملہ کرنا صحیح ہوتا تو جو حصہ اس راہن کا باقی رہ گیا ہے اسی حصہ کے عوض مرہون رہ جائے گا، اور اگر باقی مال اس لائق نہ ہو کہ صرف اسی کا رہن کرنا ابتداء میں صحیح نہیں ہوتا تو اب بھی رہن کا معاملہ صحیح نہ رہے گا، اور عقد رہن باطل ہو جائے گا، (ف: اس طرح اس مسئلہ میں دونوں صورتوں کو مصنفؒ نے جمع کر دیا ہے، اسی لئے زیلعی وعینی وغیرہ رحمھما اللہ نے لکھا ہے کہ اس کے معنی یہ ہیں کہ اگر مرہون کے کسی معین حصہ پر حق ثابت ہوا مثلاً درخت پھلوں کے ساتھ کے معاملہ میں صرف پھلوں یا صرف درخت پر حق ثابت ہوا یا زمین میں سے کسی خاص ٹکڑے پر حق ثابت ہوا تو باقی مال یا حصہ پر رہن کا معاملہ شروع میں بھی صحیح ہو جاتا اس لئے کل کی قیمت کو دونوں حصوں پر پھیلا دیا جائے گا، مثلاً چار سو روپے کے عوض کل رہن رکھا گیا تھا اور اب جس معین حصہ پر کس کا حق ثابت ہوا ہے اس کی قیمت سو روپے ہو سکتی ہے تو باقی حصہ تین سو روپے کے عوض مرہون رہ جائے گا، اور اگر کسی غیر معین حصہ پر حق ثابت ہوا ہو تو مثلاً آدھے درخت پھلوں سمیت یا آدھی زمین پر کسی نے اپنا حق ثابت کر دیا جس کی وجہ سے باقی چیزیں مشترک اور غیر متعین غیر متمیز رہ گئی، جس کی وجہ سے اگر اس حالت میں زہن کا معاملہ کیا جاتا تو وہ معاملہ باطل ہوتا تو اس وقت بھی وہ رہن باطل ہو جائے گا، پس حاصل کلام یہ ہوا کہ دوسرے کا حق ثابت ہو جانے کے بعد جو کچھ مال باقی رہ گیا ہے، اگر وہ معین ہو اور اس میں کسی کی شرکت نہ ہو تو اس کی جو قیمت اس وقت ہو سکتی ہو اسی حساب سے مرہون رہے گا)۔

لان الرهن الخ: اس لئے کہ اس وقت یہی فرض کیا جائے گا کہ رہن کا معاملہ صرف اسی بچے ہوئے حصہ سے کیا گیا تھا، اور اب یہاں سے ان باتوں کا بیان ہوگا جو راہن کے سپرد کرنے اور مرتہن کے قبضہ کرنے کے سلسلہ میں رکاوٹ بنتی ہوں چنانچہ صاحب ہدایہ فرمارہے ہیں: **ویمنع التسلیم الخ**: کہ جس گھر کو رہن میں رکھا گیا ہو اس میں خود راہن کا موجود ہونا یا اس کے سامان کو موجود رہنا اس مرتہن کے پاس مرہون کے حوالہ کرنے میں مانع ہوگا، (ف: کیونکہ وہ مرہون نہ تو خالی ہے اور نہ ہی وہ بے تعلق ہے): **و كذا متاعه الخ**: اسی طرح سے جس برتن اور ظرف کو رہن میں رکھا گیا ہے اس میں بھی راہن کا سامان موجود رہنا عقد رہن کے لئے مانع ہے، (ف: مثلاً ایک تھیلا یا صندوق یا ایسی کوئی بھی چیز جس میں کسی قسم کا سامان اور اسباب عموماً رکھا جاتا ہے اسے رہن رکھا گیا مگر اس تھیلا یا صندوق وغیرہ میں راہن کا سامان موجود ہے تو اس کو رہن کے طور پر مرتہن کے حوالہ کرنا صحیح نہیں ہوگا)۔

ویمنع تسلیم الدابة الخ: اور بوجھ سے لدے ہوئے جانور مثلاً گھوڑا گدھا بیل میں سے صرف جانور کو رہن کیا تو یہ صحیح نہ ہوگا جبتک کہ راہن اس پر سے اپنا سامان نہ اتارلے کیونکہ وہ جانور اپنے مالک کے سامان میں پھنسا ہوا ہے، (ف: اس لئے وہ فارغ نہیں ہوا حالانکہ مرہون کے لئے یہ شرط ہے کہ وہ بالکل فارغ ہو)، **بخلاف ما اذا رهن الخ**: اس کے برخلاف اگر صرف لدے ہوئے سامان کو رہن کیا اور جانور کو نہیں کیا کہ اس سامان کو مرتہن کے حوالہ کر دینے اور اس پر قبضہ کرادینے کے بعد یہ رہن صحیح

ہو جائے گا: لان الدابة الخ: کیونکہ اس صورت میں صرف مرہون جانور مشغول ہے، (ف: اور مرہون سامان فارغ ہے یا مشغول نہیں ہے۔

فصار کما الخ: تو اس کی صورت ایسی ہو جائیگی جیسے کہ کسی سامان کو اس حالت میں رہن کیا کہ وہ کسی جگہ یا ظرف میں رکھا ہوا ہو اور اس جگہ یا ظرف کو رہن نہ کیا ہو، (ف: تو یہ رہن صحیح اور حوالہ کر دینا جائز ہوگا، کیونکہ اس قسم کا سامان اسی طرح ہمیشہ ہی رکھا جاتا ہے جس سے یہ لازم نہیں آتا ہے کہ وہ سامان فارغ نہیں ہے البتہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ صرف وہ جگہ یا ظرف فارغ نہیں ہے، بلکہ وہ ظرف ہی اپنے رکھے ہوئے سامان میں پھنسا ہوا ہے، خلاصہ یہ ہوا کہ وہ سامان اس مکان یا ظرف کے کام میں لگا ہوا نہیں ہے۔

بخلاف ما اذا رھن الخ: اس کے برخلاف اگر کسی نے اپنی ایسی زین رہن رکھی جو گھوڑے سے بندھی ہوئی ہے یا ایسی لگام رہن میں رکھی جو گھوڑے کے منہ میں دی ہوئی ہے، اور زین یا لگام کو گھوڑے سمیت مرتہن کو دیا تو یہ دونوں چیزیں رہن میں دی ہوئی نہیں مانی جائینگی اسی لئے اگر وہ اسی حالت میں ضائع ہو جائے تو وہ راہن کا مال ضائع ہوگا، اس کے بعد جب زین اتار کر اور لگام نکال کر مرتہن کے حوالہ کی جائے گی تب رہن صحیح ہو جائے گا، کیونکہ یہ چیزیں اس وقت گھوڑے کے تابع ہیں، جیسے کہ پھل درخت کے تابع ہوتے ہیں، اسی بناء پر مشائخ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی نے زین اور لگام لگی ہوئی حالت میں گھوڑے کو رہن رکھا تو یہ دونوں چیزیں بھی گھوڑے کے تابع ہو کر کہے بغیر از خود رہن ہو جائینگی، (ف: خلاصہ یہ ہوا کہ اگر وہ گھوڑے کے استعمال میں ہو تو گھوڑے کے تابع ہیں، اس لئے جبتک کہ گھوڑے سے ان کو جدا نہ کر لیا جائے گا تب تک رہن کے لئے ان کو حوالہ کرنا صحیح نہ ہوگا، اور اگر یہ چیزیں استعمال کے طور پر نہ ہوں بلکہ مال وسامان کی طرح گھوڑے کی پشت پر رکھی ہوں تب ان کو رہن کے لئے حوالہ کرنا صحیح ہوگا، حالانکہ گھوڑا اس وقت اس زین اور لگام کو لاد کر لے جانے کے لئے لایا گیا ہے، اور اب یہ معلوم ہونا چاہئے کہ ایسے ہی قرضہ کے لئے کسی چیز کو رہن میں رکھنا جائز ہوتا ہے جس کی ادائیگی کا لازم ہونا بھی ظاہر ہو، یا کسی ایسے ہی عین کے عوض جائز ہے جو اپنی ذات کے اعتبار سے قابل ضمان ہو، اس لئے اگر کوئی قرض ایسا نہ ہو یا خود اپنی ذات سے قابل ضمان نہ ہو بلکہ مبیع کی طرح ہو جو ثمن اور عوض کی وجہ سے قابل ضمان ہوتی ہے اور بذاتہا قابل ضمان نہیں ہے لہٰذا اسے رہن میں رکھنا جائز نہ ہوگا)۔

توضیح: زمین اور گھر کو رہن میں رکھنے سے اس میں موجود اشیاء بھی رہن میں داخل ہوں گی یا نہیں، اور کیوں، اگر گھر کو رہن رکھتے وقت یہ کہا گیا اس کے اندر موجود سب مال کو بھی رہن رکھا ہے، اگر مال مرہون میں سے کچھ حصہ کا استحقاق ثابت ہو جائے، وہ کون سی باتیں ہیں جو راہن یا مرتہن کے لئے رہن کے معاملہ میں رکاوٹ بنتی ہیں، مسائل کی تفصیل، حکم، دلائل مفصلہ

قال ولا یصح الرھن بالا مانات کالودائع والعواری والمضاربات ومال الشرکة لان القبض فی باب الرھن قبض مضمون فلا بدمن ضمان ثابت لیقع مضمونا ویتحقق استیفاء الدین منه وکذلك لا یصح بالاعیان المضمونة بغیرھا کالمبیع فی ید البائع لان الضمان لیس بواجب فانه اذا ھلك العین لم یضمن البائع شیئا لکنه یسقط الثمن وھو حق البائع فلا یصح الرھن فاما الا عیان المضمونة بعینھا وھی ان یکون مضمونا بالمثل اوبالقیمة عند ھلا که مثل المغصوب وبدل الخلع والمھر وبدل الصلح عن دم العمد یصح الرھن بھا لان الضمان متقرر فانه ان کان قائما وجب تسلیمه وان کان ھالکا تجب قیمته فکان رھنا بما ھو مضمون فیصح.

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ امانتوں کے عوض رہن صحیح نہیں ہوتا ہے، (ف: یعنی نہ توامانت کامال رہن ہوگااور نہ ہی اس پر رہن کے احکام جاری ہوں گے) جیسے کہ ودیعتیں ہوتی ہیں، (ف: یہاں تک کہ اگر کسی نے دوسرے کے پاس کوئی ودیعت رکھی اور اس ودیعت کے عوض ودیعت جس کے پاس ہو اس سے رہن لیا تو یہ صحیح نہیں ہوگا: والعواری: اور جیسے کہ عاریت کے مال، (ف: کہ کسی نے دوسرے کو کوئی چیز عاریت پر دی اور مستعیر سے اس کے عوض رہن لیا تو جائز نہیں ہے،): والمضاربات: او جیسے کہ مضاربتیں ہیں، (ف: کہ مثلاً زید نے خالد کو ہزار روپے نصف نفع کی شرط پر مضاربت کے واسطے دئے اور خالد سے ہیرے کی قیمتی انگوٹھی ہزار روپے کی رہن پر لی تو یہ رہن باطل ہوگا)، اور جیسے کہ شرکت کا مال (ف: کہ جیسے دو شریکوں میں سے ہر ایک نے دوسرے سے اپنے مال شرکت کے حصہ کے عوض کچھ رہن لیا، تو یہ رہن بھی باطل ہوگا): لان القبض الخ: کیونکہ رہن کے معاملہ میں جو قبضہ ہوتا ہے وہ قابل ضمان ہوتا ہے اس لئے ضمانت کا ثابت ہونا ضروری ہے یعنی ضمانت کا وجود ہو تاکہ وہ قبضہ قابل ضمان ہو جائے اور رہن میں رکھے ہوئے قبضہ سے اس قرضہ کا وصول ہو جانا یقینی ہو جائے، (ف: اور چونکہ امانتوں میں اس طرح کا قبضہ نہیں ہوتا ہے اس لئے ان کے مقابلہ میں رہن کرنا صحیح نہیں ہوتا ہے)۔

وکذلک لا یصح الخ: اور اسی طرح ان قرضوں کے سوا ایسے اموال واعیان کے بدلے بھی رہن صحیح نہیں ہوتا ہے جو اپنی ذات کے سوا دوسری چیز کے عوض قابل ضمان ہوں جیسے کہ بائع کے قبضہ میں مبیع ہوتی ہے، (ف: ثمن وصول کرلینے کے بعد ہی وہ قابل ضمان ہو جاتی ہے ویسے بذات خود وہ قابل ضمان نہیں ہوتی ہے): لان الضمان لیس بواجب الخ: کیونکہ مبیع کا ضمان واجب نہیں ہوتا ہے البتہ اس کی رقم یا ثمن مشتری پر لازم نہیں رہتی ہے، اور چونکہ مبیع کا ثمن بائع کا حق ہوتا ہے اس لئے اس کے عوض رہن لینا صحیح نہیں ہوتا ہے: فاما الاعیان المضمونۃ الخ: اور اب وہ اعیان جو اپنی ذات میں قابل ضمان ہوتی ہیں، (ف: مطلب یہ ہے کہ ان کو واپس کرنا ضروری ہوتا ہے اور اگر کسی طرح سے وہ ضائع ہو جائیں توان کی ضمانت واجب ہوتی ہے): وھی ان یکون الخ: یعنی ان کے ضائع ہو جانے کی صورت میں ان کے مثل اگر مثلی ہوں ورنہ قیمت کا ضمان واجب ہو، (ف: تو ایسی چیز یا یہ عین بذات خود قابل ضمان ہے، کیونکہ عین کا ضمان خود یا جو اس کے مثل ہو، مثلاً اگر کسی نے گیہوں غصب کئے تو اگر وہی موجود ہوں توان ہی کو واپس کرنا ضروری ہوگا، اور اگر وہ ضائع ہو گئی مثلاً کوئی ان کو کھا گیا یا وہ سڑ گل گئے توان کے جیسے گیہوں ہی واپس کرنے ہوں گے، اور اگر کسی نے کسی کی بکری غصب کر کے اسے ضائع کر دیا تو اس کی قیمت دینی ہوگی کیونکہ گیہوں کا مثل گیہوں ہی ہے لیکن بکری کا مثل اس کی قیمت ہوتی ہے لہذا یہ عین ایسی ہوئی کہ اس کی ذات خود ہی قابل ضمان ہے، اسی لئے مصنفؒ نے فرمایا ہے۔

مثل المغصوب الخ: اور ان اعیان کی مثالیں یہ ہیں (۱) مغصوب جیسا کہ ابھی بیان ہوا، اور (۲) خلع کا عوض، (ف: جبکہ عوض میں مثلاً غلام یا بکری یا کوئی متعین کیا ہوا گیہوں ہو تو یہ چیزیں عورت پر بذات خود قابل ضمان ہیں اسی بناء پر ان کے بدلہ میں اس کے شوہر کو رہن لینا جائز ہے، اور (۳) قصداً قتل سے صلح کرنے کا عوض، (ف: یعنی قتل عمد کے سلسلہ میں اگر صلح کسی ایسی پر ہوئی ہو جو مال عین ہو مثلاً غلام، بکری، گیہوں جو معین ہو تو یہ چیزیں چونکہ بذات خود قابل ضمان ہوتی ہیں اس لئے اس قسم کی جو چیزیں ایسی ہوں کہ اس کے ضائع ہو جانے کی صورت میں اس کی مثل یا اس کی قیمت لازم آتی ہو وہ مضمون ہوتی ہے، تو اس کو رہن میں رکھنا جائز ہے: لان الضمان متقرر الخ: کیونکہ مذکورہ چیزوں کے عوض ضمان کا ہونا لازم ہے، اب اگر وہ چیز ادائیگی کے وقت خود موجود ہو تو اس چیز کو واپس کرنا ہوگا اور اگر وہ ضائع ہو گئی ہو تو اس کی قیمت لازم ہوگی، اس طرح رہن ایسی چیز کے عوض ہوا جو قابل ضمان ہے لہذا ایسا رہن بالکل صحیح ہوگا، (ف: برخلاف مبیع کے کہ اگر وہ کسی طرح بائع کے پاس ہی ضائع ہو جائے تو اس بائع پر اس کی مثل یا قیمت کچھ بھی لازم نہیں ہوتی ہے، صرف یہ ہوتا ہے کہ بائع کو اس مبیع کی جو قیمت ملنی چاہئے تھی وہ

نہیں ملتی ہے، اسی لئے اس مبیع کے عوض رہن صحیح نہیں ہوتا ہے، اب ایک اور بات یاد رکھنے کی ہے جس کی پوری بحث ابھی سامنے آرہی ہے، وہ ہے مسئلہ درک یعنی اگر چہ یہ وہی لفظ ہے جو کتاب البیوع اور کتاب الکفالہ میں گزر گیا ہے، اس لفظ سے مراد یہ ہے کہ مشتری نے جب کوئی چیز خرید لی اور اس کا عوض یعنی رقم دیدی تو اسے درک یعنی اس بات کا خوف دل میں پیدا ہوتا ہے کہ شاید یہ مبیع ایسی ہو کہ جو دوسرے کسی کی ملکیت ہو اور وہ اس پر اپنا حق ثابت کر کے مجھ سے یہ لے لے تو میں کیا کروں گا کہ اس میں میری محنت اور میری رقم کے ضائع ہونے کا خطرہ رہتا ہے، تو اس کا جواب آئندہ آرہا ہے۔

توضیح: ودائع، عواری، مضاربات اور مال الشرکۃ کے معانی اور ان کی صورتیں پھر یہ کہ ان کو رہن میں رکھنے کا حکم، صلح عن دم العمد میں رہن کا حکم، مسائل کی تفصیل، اقوال ائمہ، دلائل مفصلہ

قال والرهن بالدرك باطل والكفالة بالدرك جائزة والفرق ان الرهن لاستيفاء ولا استيفاء قبل الوجود واضافه التمليك الى زمان فى المستقبل لا تجوز اما الكفالة فلا التزام المطالبة والتزام الافعال يصح مضافا الى المال كما فى الصوم والصلوة ولهذا تصح الكفالة بما ذاب له على فلان ولا يصح الرهن فلو قبضه قبل الوجوب فهلك عنده يهلك امانة لانه لا عقد حيث وقع باطلا بخلاف الرهن بالدين الموعود وهوان يقول رهنتك هذا لتقرضنى الف درهم وهلك فى يد المرتهن حيث يهلك بما سمى من المال بمقابلته لان الموعود جعل كالموجود باعتبار الحاجة ولانه مقبوض بجهة الرهن الذى يصح على اعتبار وجوده فيعطى له حكمه كالمقبوض على سوم الشراء فيضمنه.

ترجمہ: امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ درک کے عوض رہن رکھنا باطل ہے، لیکن درک کی کفالت کرنا جائز ہے، (ف: اسی لئے اگر بائع نے کہا کہ اس کی خریداری میں تم کو پریشان ہونے کی ضرورت نہیں ہے کیونکہ میں تمہارے اطمنان کے لئے اس درک کے عوض یہ چیز رہن میں دیتا ہوں تو یہ رہن باطل ہوگا یعنی اس کے کہنے سے رہن کا حکم نافذ نہیں ہوگا، اور اگر بائع نے اس طرح کہہ کر اپنے خریدار کو مطمئن کیا کہ میں نے درک کے لئے کفیل دیا یعنی اگر اس طرح کہا کہ اگر اس مال کا جسے تم نے خریدا ہے کوئی حق دار نکل آئے تو اس کے خطرہ سے بچنے کے لئے اپنے مال کو رہن میں رکھ دیا، تو یہ باطل ہوگا، اور اگر یوں کہا کہ اگر اس کا کوئی حق دار نکل آیا تو میں اس مال کا کفیل اور ضامن ہوں گا، اور تمہارا کوئی نقصان نہ ہوگا، تو یہ جائز صورت ہوگی، اس تفصیل سے یہ معلوم ہوا کہ درک کے بارہ میں رہن اور کفالت کے درمیان فرق ہے): **والفرق ان الرهن الخ**: کہ رہن تو حق کو پورا پورا پانے کے لئے ہوتا ہے، جبکہ کسی چیز کو پانا اس کے لازم ہونے سے پہلے نہیں ہوسکتا ہے، (ف: یعنی جبتک کہ بائع کے ذمہ درک کی وجہ سے کوئی چیز واجب نہیں ہو جاتی ہے، اس وقت تک مشتری رہن کے ذریعہ کس حق کو پائے گا، اب اگر یہ جواب دیا جائے کہ اگر چہ ابھی تک کسی حق کا مالک نہیں ہوا ہے لیکن اگر کوئی آنے والے وقت میں پیدا ہو اس کے لئے ابھی سے رہن کے ذریعہ مالک بنا دینا ہے تو اس کا جواب یہ ہوگا کہ اس طرح سے رہن رکھنا جائز نہیں ہوتا ہے)۔

واضافة التمليك الخ: اور تملیک کو آئندہ زمانہ کی طرف نسبت کرنا بھی جائز نہیں ہے، (ف: چنانچہ اگر کوئی شخص دوسرے شخص کے پاس کوئی عین مال یہ کہتے ہوئے رہن رکھدے کہ اگر آئندہ کبھی تمہارا مجھ پر کوئی قرضہ ثابت ہو جائے یا حاصل ہو جائے تو رہن ہے اور ایسا رہن باطل ہوتا ہے یعنی اسے رہن کا حکم نہیں دیا جائے گا، اس لئے درک کی صورت میں باطل ہے کہ اگر آئندہ تم کو درک کی صورت پیش آجائے تب یہ رہن ہوگا: **اما الكفالة الخ**: لیکن دوسری صورت یعنی کفالت جائز ہے کیونکہ یہ تو دوسرے کے مطالبہ کے حق کو باقی رکھنے کے لئے ہے، یعنی میں نے اپنے اوپر یہ لازم کیا ہے کہ تمہارے مطالبہ

برداشت کروں، اور افعال کو آئندہ زمانہ کی طرف مضاف کر کے خود پر لازم کرنا صحیح ہوتا ہے: **کمافی الصوم الخ**: جیسے کہ نماز اور روزہ میں ہے، (ف: کہ مثلاً کوئی یوں کہے کہ اگر اللہ تعالیٰ نے مجھے کسی چیز کی توفیق دی یا صحت لوٹا دی تو مجھ پر دو رکعت نماز یا ایک دن کا روزہ لازم ہے، تو یہ نذر ہو گی اور صحیح ہو گی، چنانچہ مقصد حاصل ہو جانے پر ایسے کام کو کرنا لازم ہو گا، پس اس سے یہ معلوم ہوا کہ کسی بھی کام کو آئندہ زمانہ کی طرف نسبت کرتے ہوئے خود پر لازم کرنا صحیح ہوتا ہے، جس کا حاصل یہ ہوا کہ کفالت سے مطالبہ کو خود پر لازم کرنا صحیح ہے: **ولهذا تصح الخ**: اسی بناء پر بعد کے ایسے مال کی کفالت کرنا صحیح ہو گا جو فی الحال تو ثابت نہیں ہے مگر آئندہ ثابت ہو جائے گا، (ف: چنانچہ اگر زید نے فلاں شخص کے ساتھ آئندہ کبھی کچھ معاملے کئے اور اس وقت اس پر سو روپے کی ادائیگی کا لازم ہونا ثابت ہو گیا تو وہ کفیل اس مال کا کفیل ہو گا اگرچہ کفالت کے معاملہ کے وقت زید کا اس شخص کے ذمہ کچھ بھی لازم نہیں تھا)۔

ولايصح الرهن الخ: لیکن ایسے معاملہ کے لئے رہن رکھنا صحیح نہیں ہے، (ف: اسی بناء پر اگر کسی نے زید کو اس مال کے عوض رہن کے طور پر مال دیا جو آئندہ کبھی اس پر لازم آئے، تو یہ رہن باطل ہو گا، کیونکہ زید نے ابھی جس مرہون مال پر قبضہ کیا ہے حقیقت میں وہ تو فی الحال مرہون نہیں ہے، کیونکہ یہ حق وصول کرنے کا قبضہ نہیں بن سکتا ہے، اس لئے کہ اس پر ابھی کوئی حق باقی اور واجب ہی نہیں ہے): **فلو قبضه قبل الوجود الخ**: لہٰذا اگر مشتری نے اس رہن پر قبضہ کر لیا جو درک کے عوض دیا گیا ہے، اگر وہ مال اس مشتری کے پاس جو مرتہن بھی ہو رہا ہے، ہلاک ہو جائے تو وہ امانت کے مال کے طور پر ہلاک ہو گا، کیونکہ فی الحال ایسا کوئی عقد نہیں ہوا ہے جو قابل ضمانت ہو، اس لئے کہ فی الحال جو معاملہ ہوا وہ غلط اور باطل ہوا ہے، (ف: یعنی ابھی جو عقد رہن کیا گیا ہے وہ باطل ہوا، لیکن اسے رہن کے نام سے وہ مال اجازت کے ساتھ دیا گیا تھا تو وہ اجازت اپنی جگہ پر باقی رکھنی ہے اس لئے یہ کہا جا سکتا ہے کہ رکھنے والے نے اپنا مال عین دوسرے کے پاس لا کر رکھ دیا ہے، اور یہ رکھنا ودیعت کے طور پر ہوا ہے اسی لئے اس کے ضائع ہو جانے کی صورت میں مشتری اس کا ضامن نہیں ہو گا، پھر یہ معلوم ہونا چاہئے کہ ہر ایسا عوض باطل ہوتا ہے جو ضمان نہ ہو، اور نہ ہی رہن ہونے کی بناء پر اس کا ثبوت یقینی طور پر ہو، اسی بناء پر حق درک واجب ہونا لازمی بات نہیں ہوتی ہے، اور نہ ہی وہ فی الفور لازم ہوا ہے، لہٰذا رہن باطل ہو گا اور جس مال عین پر قبضہ کیا گیا ہے وہ امانت کے طور پر رکھا ہوا مال ضائع ہو گا)۔

بخلاف الرهن الخ: بخلاف ایسے رہن کے جو ایسے قرضہ کے مقابلہ میں ہو جس کا وعدہ دیا گیا ہو، (ف: مطلب یہ ہے کہ دین ابھی نہیں دیا گیا ہے مگر اس رہن کے دینے پر قرض دینے کا وعدہ کیا ہے: **وهوان يقول رهنتك الخ**: جس کی صورت یہ ہو گی کہ راہن یوں کہے کہ میں نے تم کو یہ مال عین اس غرض سے رہن میں دیا ہے کہ تم مجھ کو ہزار روپے بطور قرض دو، (ف: اس کی وضاحت اس طرح سے ہو گی کہ مثلاً زید نے بکر سے وعدہ کے طور پر یہ کہا کہ اگر تم مجھے اپنا یہ غلام رہن میں دو تو میں تم کو ہزار روپے بطور قرض دے دوں گا پس بکر نے اسی وعدہ کے مطابق اپنا غلام زید کو رہن میں دیدیا حالانکہ ابھی تک قرض کے روپے نہیں دئے گئے ہیں تو اس مسئلہ میں یہ وہم پیدا ہوتا ہے کہ یہ رہن بھی باطل ہی ہونا چاہئے اسی بناء پر اگر وہ غلام اسی وقت ضائع ہو جائے تو اسے بھی مال امانت کہتے ہوئے اس کا کوئی عوض کسی طرف سے نہیں ہونا چاہئے، تو مصنفؒ نے جواب میں فرمایا ہے کہ یہ صورت رہن الدرک اور ان دو باطل صورتوں کے مثل نہیں ہے کہ جس میں کوئی قرضہ واجب موجود نہیں ہے اور نہ ہی کوئی قرض موعود ہے، بخلاف موجودہ صورت کے جس میں رہن کے عوض قرض دینے کا وعدہ کیا گیا ہو مثلاً یوں کہا ہو کہ میں نے تم کو اپنا یہ غلام اس شرط کے ساتھ رہن میں دیا ہے کہ تم مجھے وعدہ کیا ہوا قرضہ ایک ہزار روپے دیدو)۔

وهلك في يد المرتهن: اسی گفتگو کے بعد رہن میں رکھا ہوا غلام اس مرتہن شخص کے قبضہ میں ہلاک ہو گیا، (ف: حالانکہ اس وقت تک جن روپے کے دینے کا وعدہ کیا تھا وہ ادا بھی نہیں کئے تھے، تو یہ صورت رہن الدرک کے مثل

امانت نہ ہوگا): حیث یهلك بما سمی الخ: جس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ جتنے روپے دینے کا وعدہ کیا گیا تھا ان ہی کے عوض اس کی ہلاکت تسلیم کی جائیگی، (ف: یعنی اس مثال میں وہی ہزار روپے اس مرتہن کے ذمہ لازم ہوں گے، اور یہ قبضہ معدوم اور حق غیر واجب نہ ہوگا): لان الموعود جعل الخ: اس لئے کہ اس صورت میں کسی خاص ضرورت اور حاجت میں جس چیز کا وعدہ کیا گیا ہے اس کے موجود نہ ہونے کے باوجود اسے موجود ہی سمجھا گیا ہے، (ف: اور یہ بات بہت ہی مشہور ہے کہ کسی سے کچھ قرض صرف زبانی بات سے مل جاتا ہے اور کبھی یہ امید دلا کر ملتا ہے کہ ادائیگی کا تم کو اطمینان دلانے کے لئے اپنا فلاں مال تمہارا پاس رکھ دوں گا، اور یہ رہن کبھی فوراً ہی دیدیا جاتا ہے اور کبھی بعد میں دیا جاتا ہے اس سے معلوم ہوا کہ قرض وصولی کے لئے رہن دینا ہی لازمی بات ہے، تو اس طرح قرض پہلے لے لیتے ہیں پھر اس کی ادائیگی میں اطمینان کے لئے رہن میں رکھ لیتے ہیں، پس شرعاً اس رہن کو حق واجب کے عوض مانا گیا ہے): ولانه مقبوض الخ: اور اس دلیل سے بھی کہ جو چیز مرتہن کو دی گئی ہے وہ رہن کے طور پر اس کے قبضہ میں ہے اور اس کے موجود رہنے کے اعتبار پر ہی یہ رہن صحیح ہوا ہے تو جس چیز کے موجود ہونے پر رہن صحیح ہوا ہے اس کو بھی رہن موجود کا حکم دیدیا گیا ہے، (ف: یوں سمجھا جائے کہ اگر وہ ہزار روپے دیدیتا تو اس کے عوض اس رہن کا صحیح ہونا بالکل یقینی بات تھی، لہٰذا جو چیز اس کی وجہ سے رہن میں ہو اس کو بھی اسی کا حکم دیدیا گیا ہے، گویا یوں کہا جائے گا کہ قرضہ دینے کے بعد اس نے رہن دیا ہے)۔

کالمقبوض علی سوم الخ: جیسے وہ سامان جسے خریدنے کے ارادہ سے ہی مشتری نے اپنے قبضہ میں کیا ہو، (ف: مثلاً زید نے بکر کو اپنا گھوڑا دکھاتے ہوئے یہ کہا کہ یہ ایک ہزار روپے کا ہے، پھر خرید کی نیت سے ہی بکر نے گھوڑے پر قبضہ کر لیا حالانکہ اس طرح قبضہ کرنے سے پہلے دستور کے مطابق ایجاب و قبول بھی نہیں ہوا ہے، پھر وہ گھوڑا ضائع ہو گیا تو جیسا کہ کتاب البیوع میں بتلا دیا گیا ہے کہ قابض یعنی بکر پر اس کی وہ قیمت لازم ہو جائیگی جو پہلے بتادی گئی ہے، کیونکہ زید نے اس کی خریداری کا یقین کر لیا تھا، اسی طرح سے مسئلہ جو بیان کیا جا رہا ہے اس میں رہن کی جس وجہ پر مرتہن نے قبضہ کیا ہے وہ ہنوز باقی ہی سمجھی جائیگی، اور اس قبضہ کو بھی اسی رہن کی بناء پر مانا جائے گا، الحاصل ہر حال میں اس کا حکم رہن ہی کا ہوگا): فیضمنه: اسی لئے وہ قابض اس مرہون شئی کا ضامن ہوگا، (ف: یعنی اسے امانت کا ضائع ہونا نہیں کہا جائے گا، (تنبیہ) جاننا چاہئے کہ بیع سلم کی تعریف اور تفصیل کتاب البیوع میں اگرچہ پہلے بیان کر دی گئی ہے پھر بھی آنے والے مسائل کو سمجھنے کے لئے اس کو اجمالا پھر بیان کیا جا رہا ہے کہ اس میں نقد کی بیع ادھار سے ہوتی ہے اور جو مال پیشگی کے طور پر دیا جاتا ہے، وہ راس المال کہلاتا ہے اور مجلس کی جدائی سے پہلے اس پر قبضہ کر لینا ضروری ہوتا ہے، اور گفتگو میں جس مال کو دینے کی بات طے پائی ہے اس کے بدلہ میں غیر جنس لینا جائز نہیں ہے، اور اس مال کے عوض جو مبیع طے پائی ہے، مثلاً فی الفور ہزار روپے دے کر پچاس من گیہوں چار مہینہ کے بعد دینا طے پایا ہے تو اس میں گیہوں مسلم فیہ کہلاتا ہے اور وہ ہزار روپے راس المال ہوئے تھے، اور اس مسلم فیہ یعنی گیہوں کے عوض بھی غیر جنس لینا ممنوع ہے، مثلاً فی الفور اشرفی دے کر اس کی عوض روپے لینے کی بات طے کی ہو تو اب ان روپے کے عوض غلہ لینا بھی ممنوع ہے، البتہ بوقت ضرورت ایسا کیا جا سکتا ہے، اس مسائل کا خلاصہ یہ نکلا کہ راس المال او مسلم فیہ اور نقود کی بیع میں کسی کے بھی عوض اس پر قبضہ سے پہلے غیر جنس کو بدن کر لینا جائز نہیں ہے۔

توضیح: رہن بالدرک اور کفالۃ بالدرک کے معنی اور ان کی مثال و فرق مسائل کی تفصیل، حکم، دلائل مفصلہ

قال ويصح الرهن براس مال السلم وبثمن الصرف والمسلم فيه وقال زفر لا يجوز لان حكمه الاستيفاء وهذا استبدال لعدم المجانسة وباب الا ستبدال فيها مسدود ولنا ان المجانسة ثابتة فى المالية فيتحقق

الاستیفاء من حیث المال وھو المضمون علی ما مر.

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ عقد سلم کے راس المال کے عوض یا بیع الصرف کے کسی ثمن کے عوض اور مسلم فیہ کے عوض میں رہن لینا صحیح ہے، (ف: صحیح کہنے کے خلاف یہ وہم پیدا ہوتا ہے کہ اسے اس لئے جائز نہیں ہونا چاہئے کہ رہن نام ہے اس قبضہ کا جس سے عوض یعنی دیا ہوا قرض آسانی سے وصول ہو سکے یعنی عوض استیفاء کا قبضہ ہے مگر ان چیزوں کا غیر جنس سے عوض لینا جائز نہیں ہے، جیسا کہ اس سے ذرا اوپر ایک قاعدہ اور اصل کے ذریعہ سمجھا دیا گیا ہے اور اسی اصل کی بناء پر بعض ائمہ نے اسے ناجائز بھی کہا چنانچہ .وقال زفر رحمه الله لا یجوز الخ: اور امام زفرؒ نے فرمایا ہے کہ ان کے عوض رہن اس دلیل سے جائز نہیں ہے رہن کا حکم یہ ہے کہ استیفاء ہو یعنی جو چیز جتنی دی گئی ہے وہی اور اتنی ہی لی جائے، مگر مذکورہ چیزوں کے لینے سے استبدال لازم آتا ہے کیونکہ جو چیز دی گئی اور جو لی گئی ہے دونوں ہمجنس نہیں ہیں، حالانکہ یہ بات طے شدہ ہے کہ ان چیزوں میں استبدال کا دروازہ بند ہے یعنی ان چیزوں کو بدل کر لین دین کرنا جائز نہیں ہے، (ف: اس لئے جب مذکورہ چیزوں کے عوض رہن لیا تو گویا یہ کہنا ہوگا کہ اپنے دیئے ہوئے حق کو پورا پورا وصول کر لیا ہے حالانکہ جو چیز دی گئی ہے اس کے عوض میں لی ہوئی چیز وہی نہیں ہے، یعنی عین حق نہیں ہے کیونکہ وہ رہن ہے اس لئے یہ لی ہوئی چیز عین کے بدلہ ہوئی، حالانکہ اوپر بتائے ہوئے قاعدہ کے مطابق ان چیزوں کے عوض کسی بھی غیر جنس کو لینا جائز نہیں ہے، لہٰذا یہ رہن جائز نہ ہوگا، مگر اس دلیل میں اس طرح سے کلام ہے کہ اس میں مطلقاً غیر جنس ہونے کا دعوی کسی طرح بھی قابل تسلیم نہیں ہے)۔

ولنا ان المجانسة الخ: اور ہماری دلیل یہ ہے کہ جنسیت کے نہ ہونے کا مطلقاً دعوی غلط ہے کیونکہ اس میں مالیت کے لحاظ سے ہمجنس ہونا یقیناً موجود ہے، یعنی جیسی کہ یہ چیزیں مال ہیں اسی طرح مرہون بھی مال ہے لہٰذا مالیت کے اعتبار سے استیفاء ثابت ہو گیا ہے، اور مضمون تو یہی مالیت ہے، جیسا کہ اوپر بیان کیا جا چکا ہے، (ف: ورنہ عین مرہون تو امانت ہے، جواب کا خلاصہ یہ ہوا کہ آپنے جو یہ کہا کہ رہن کا حکم تو اس جملہ کے "معنی ہیں اول یہ کہ عین کے اعتبار سے استیفاء ہے تو یہ بات قابل تسلیم نہیں ہے کیونکہ ذات مرہون تو امانت ہے اور مرتہن نے اسے استیفاء نہیں کیا ہے کہ غیر جنس سے استبدال لازم آ جائے، اور دوم یہ ہے کہ استیفاء باعتبار عین نہیں بلکہ باعتبار مالیت ہے، تو یہ قابل تسلیم ہے، لیکن جن کے عوض رہن لیا اور یہ مرہون دونوں ایک جنس میں یعنی جنسیت میں فرق نہیں ہے، لہٰذا راس المال ہو یا مسلم فیہ یا ثمن الصرف کا قبضہ سے پہلے استبدال کسی غیر جنس سے نہ ہوا بلکہ مالیت میں شریک جنس سے ہوا ہے اور یہ بات اصل مذکور کے خلاف نہیں ہے۔ اچھی طرح سمجھ لیں)۔

توضیح: عقد سلم کے راس المال کے عوض یا بیع الصرف کے کسی ثمن کے عوض اور مسلم فیہ کے عوض لینے کے بارے میں اقوال ائمہ کرام، ان کے دلائل مفصلہ، مسائل کی تفصیل

قال والرهن بالمبيع باطل لما بينا انه غير مضمون بنفسه فان هلك ذهب بغير شئى لانه لا اعتبار للباطل فبقى قبضا باذنه وان هلك الرهن بثمن الصرف و راس مال السلم فى مجلس العقدتم الصرف والسلم وصار المرتهن مستوفيا لدينه لتحقق القبض حكما وان افترقا قبل هلاك الرهن والسلم وصار المرتهن مستوفيا لدينه لتحقق القبض حكما وان افترقا قبل هلاك الرهن بطلا لفوات القبض حقيقة وحكما وان هلك الرهن بالمسلم فيه بطل السلم بهلاكه ومعناه انه يصير مستوفيا للمسلم فيه فلم يبق السلم ولو تفاسخا السلم وبا لمسلم فيه رهن يكون ذلك رهنا براس المال حتى يحبسه لانه بدله فصار كالمغصوب اذا هلك وبه رهن يكون رهنا بقيمته ولو هلك الرهن بعد التفاسخ يهلك بالطعام المسلم فيه لانه رهن به وان كان محبوسا فغيره كمن باع عبدا

وسلم المبيع واخذ بالثمن رهنا ثم تقايلا البيع له ان يحبسه لاخذ المبيع لان الثمن بدله ولو هلك المرهون يهلك بالثمن لما بينا وكذالو اشترى عبد اشراء فاسد اوادى ثمنه له ان يحبسه ليستوفي الثمن ثم لو هلك المشترى في يد المشترى يهلك بقيمته.

ترجمہ: اور بائع سے مبیع کے عوض رہن لینا عمل باطل ہے، کیونکہ ہم نے پہلے ہی یہ بات بتادی ہے کہ مبیع اپنی ذات کے اعتبار سے قابل ضمان نہیں ہے، (ف: بلکہ اپنے ثمن کے عوض قابل ضمان ہے، اسی بناء پر اگر مبیع ضائع ہو جائے تو اس کا عوض ثمن ذمہ سے ختم ہو جائے گا، اور مبیع کی ذاتی ضمانت کچھ بھی لازم نہ ہو گی، یہانتک کہ مبیع کے نہ قیمت لازم ہو گی اور نہ ہی مثل لازم ہو گی، اسی لئے اگر بائع نے مبیع کے عوض مشتری کو جو کچھ بھی رہن دیا ہو گا وہ رہن کے حکم میں نہ ہو گا): **فان هلك ذهب الخ**: پس اگر مشتری کے پاس مرہون ضائع ہو جائے اور اس میں مشتری کے عمل کو دخل نہ ہو تو وہ مفت میں ضائع ہو گا، (ف: اور بائع کی امانت ضائع ہو گی): **لانه لااعتبار الخ**: کیونکہ جو رہن باطل ہو اس کا کوئی اعتبار نہیں ہوتا ہے، یعنی اس سے کوئی مفید حکم نہیں ہوتا ہے، البتہ صرف اتنی سی بات ضروری ہوتی ہے کہ مشتری نے اس پر بائع کی اجازت سے قبضہ کیا تھا، (ف: اسی لئے وہ مشتری کے پاس بائع کی امانت کی حیثیت سے تھی، اور قاعدہ ہے کہ کوئی امانت جب اس کی حرکت یا لاپرواہی کے بغیر از خود ضائع ہو جاتی ہے تو وہ اس کا ضامن نہیں ہوتا ہے، پس حاصل کلام یہ ہوا کہ مبیع کے عوض رہن صحیح نہیں ہوتا ہے، لیکن عقد سلم کے راس المال یا مسلم فیہ کے عوض اور عقد الصرف کے عوض رہن جائز ہے)۔

وان هلك الرهن الخ: اور اگر وہ رہن جو صرف کی قیمت یا سلم کی راس المال کے عوض تھا وہ مجلس عقد ہی میں ضائع ہو جائے تو وہ عقد سلم اور صرف سب پورا ہو جائیگا، اور مرتہن اپنے قرضہ کو پالینے والا ہو جائے گا، کیونکہ اس کا حکمی قبضہ ثابت ہو گیا ہے، (ف: اس مسئلہ کی وضاحت اس طرح سے ہوتی ہے کہ عقد سلم میں عاقدین کی جدائیگی سے پہلے ہی راس المال پر قبضہ ہو جانا شرط ہے، اسی بناء پر اگر سو من گندم کے لئے ہزار روپے کی بات طے پائی تو اسی مجلس عقد میں ان پر قبضہ کر لینا بھی شرط ہے، اس لئے اگر یہ لوگ ان روپے پر قبضہ سے پہلے وہاں سے جدا ہو جائیں تو یہ عقد سلم باطل ہو جائیگی، پھر اس راس المال پر قبضہ حقیقی ہو یا حکمی ہو یعنی اس مجلس میں نقد ہزار روپے دیدئے گئے ہوں یا حکمی اس طرح ہو کہ ان روپے کے عوض گھوڑا رہن میں دیدیا یعنی اس پر مرتہن کا قبضہ ہو گیا، پھر اس کے قبضہ کے بعد وہ گھوڑا مر گیا کیونکہ اس نے حکماً وصول پایا ہے، اسی طرح عقد الصرف میں باہمی قبضہ شرط ہے مثلاً زید نے ایک اشرفی کا خالد سے سولہ روپے میں بدلنا طے کیا جو کہ بیع الصرف ہے تو اس میں اسی مجلس میں قبضہ شرط ہے ورنہ یہ مبیع الصرف باطل ہو جائیگی، پھر یہ قبضہ حقیقۃً ہو یا ان دونوں میں سے کوئی دوسرے کو رہن دیدے، پھر وہ اسی مجلس میں برباد ہو جائے تو سمجھا جائے گا کہ اس نے حکماً پالیا، تو اس مسئلہ میں یہ بات معلوم ہوئی کہ گزشتہ مسئلہ کے معنی یہ ہوئے کہ عقد سلم میں اگر کوئی راس المال کے عوض رہن دے تو وہ رہن صحیح ہو گا، اور اگر اسی مجلس میں وہ مرہون ضائع ہو جائے تو یہ کہا جائے گا کہ اس مرتہن نے راس المال کو حکماً وصول کر لیا ہے یا یوں کہا جائے گا کہ عقد سلم پورا ہو گیا ہے، کیونکہ راس المال کے بارے میں یہی شرط تھی کہ جس مجلس میں معاملہ طے پائے اسی مجلس میں اس پر قبضہ بھی ہو جائے اور یہی بات عقد صرف ہونے میں بھی ہے)۔

وان افترقا قبل الخ: اور اگر مرہون کے ضائع ہونے سے پہلے دونوں یعنی صرف اور سلم کا معاملہ کرنے والے مجلس سے منتشر ہو گئے تو یہ عقد سلم اور عقد صرف دونوں باطل ہو جائینگی کیونکہ نہ حقیقی قبضہ پایا گیا اور نہ ہی حکمی قبضہ پایا گیا ہے، (ف: اس میں حقیقۃً قبضہ نہ پایا جانا تو ظاہر ہے کیونکہ اس نے راس المال یا صرف کی رقم کے عوض صرف رہن دیا ہے، اور یہ رہن تو صرف معاملہ کو پختہ اور مضبوط کرنے کے لئے ہوتا ہے، لیکن مرہون کی ضائع ہو جانے کی صورت میں مرتہن اپنا حق پالینے والا ہو جاتا ہے اس لئے حکماً قرضہ اور حق وصول کر لیتا ہے مگر موجودہ صورت ایسی ہے کہ عاقدین کے جدا ہونے یا منتشر ہونے سے پہلے رہن

ضائع نہیں ہوا ہے لہٰذا جسے راس المال ملنا چاہئے تھا یا ثمن صرف ملنا چاہئے تھا اس نے تو یہ حق حکما بھی وصول نہیں کیا ہے، بلکہ اس نے تو صرف مرہون کو پایا ہے، حالانکہ صرف رہن کے پالینے سے قرض وصول نہیں ہوتا ہے، بلکہ قرض کی وصولی پر یقین آجاتا ہے، ایسی صورت میں اپنا حق پا کے عاقدین اس مجلس سے منتشر ہو گئے ہیں اس لئے خواہ وہ عقد سلم ہو یا عقد صرف ہو باطل ہو گیا ہے، اور مرتہن کے پاس جو رہن موجود ہو گا وہ بطور امانت کے نہیں ہو گا بلکہ جتنے مال کے عوض وہ رہن دیا گیا تھا اسی کے عوض یہ ضمان میں ہو گا کیونکہ عقد رہن جو ہوا تھا وہ اپنی جگہ صحیح تھا، فاحفظہ، م، اور یہ بات بھی یاد رکھنے کی ہے کہ عقد سلم میں راس المال پر اسی مجلس میں قبضہ ہو جانا بھی شرط ہے، اور اس کے عوض جو مسلم فیہ مثلاً سو من گیہوں چونکہ ادھار ہوئے ہیں اس لئے ان پر فوری قبضہ نہیں ہو سکتا ہے، بس اگر عقد سلم میں رب السلم نے ہزار روپے راس المال کے طور پر دیدئے اور مسلم الیہ سے سو من گیہوں کے عوض کچھ رہن رکھ لیا تو رہن صحیح ہو گا، اور عقد سلم صحیح ہونے کے لئے یہ شرط نہیں ہے، لہٰذا اگر مسلم الیہ نے راس المال پر قبضہ کر لیا اور رب السلم نے مرہون پر قبضہ کر لیا پھر دونوں منتشر ہو جائیں تو وہ عقد سلم صحیح ہو گا)۔

وان هلك الرهن الخ: اور اگر وہ مرہون جو مسلم فیہ کے عوض رہن ہو وہ ضائع ہو جائے تو اس کے ضائع ہونے سے عقد سلم باطل ہو جائے گا، اور باطل ہونے کا مطلب یہ ہے کہ جو معاملہ طے پایا تھا وہ ختم ہو گیا اور اپنے مقصد تک پہونچ گیا ہے، اس لئے کہ رب السلم نے حکماً گویا مسلم فیہ کو پالیا ہے، لہٰذا اب عقد سلم باقی نہیں رہا، (ف: اور باطل ہونے کا یہاں پر یہ مطلب ہے عقد سلم ختم ہو گیا ہے جیسا کہ لفظ کے ظاہر سے سمجھا جاتا ہے): **ولو تفاسخا السلم الخ**: اور مسئلہ سلم میں عاقدین یعنی رب السلم اور مسلم الیہ دونوں نے اپنی رضامندی سے اس عقد کو فسخ کر دیا اس حال میں کہ مسلم الیہ نے مسلم فیہ کے بدلہ رب السلم کو رہن دیا تھا تو یہ مرہون اب راس المال کے عوض رہن ہو گا اس وقت تک کے لئے کہ رب السلم راس المال کو وصول کر لے، کیونکہ راس المال ہی مسلم فیہ کا بدل ہے، یعنی اس مسلم فیہ کی قیمت ہی وہ راس المال ہے پس جب مسلم فیہ موجود نہ ہو گا تو اس کا بدل ہی اس کا قائم مقام ہو گا، تو اس کی صورت ایسی ہی ہو گی جیسے کہ غصب کیا ہوا مال ضائع ہو گیا حالانکہ غاصب نے اس کے عوض رہن دیا تھا تو مرہون ہی مغصوب کی قیمت کے عوض رہن ہو گا، (ف: اسی طرح اگر مسلم فیہ نہ ہو تو اسی کی قیمت یعنی راس المال کے عوض رہن رہے گا، یہ حکم اس صورت میں ہو گا، جبکہ مرہون باقی اور موجود ہو۔

ولو هلك الرهن الخ: اور اگر عقد سلم فسخ کرنے کے بعد مرہون ضائع ہوا ہو تو مسلم فیہ کے غلہ کے عوض ضائع ہو گا، کیونکہ وہ تو مسلم فیہ کے عوض ہی رہن تھا، اگرچہ کسی دوسری چیز کے عوض اسے روک رکھا گیا ہو، (ف: یعنی اس چیز کو تو راس المال کی وصولی تک کے لئے روک کر رکھا گیا تھا، حالانکہ اصل میں مسلم فیہ کے عوض وہ مرہون تھی لہٰذا راس المال ادا ہونے سے ہی وہ رہن سے باہر ہو جائیگی، اور اگر ایسا نہ ہو یعنی مرہون خود ضائع ہو گیا ہو تو یوں کہا جائے گا، کہ وہ چیز جس چیز کے عوض رہن میں تھی اسے پورا پورا پا لیا ہے گویا رب السلم نے مسلم فیہ کو پورا پا لیا ہے البتہ اس میں یہ شرط ہے کہ اس چیز کی قیمت مسلم فیہ کی قیمت کے برابر ہو رہی ہو): **كما باع عبدا الخ**: اس مسئلہ کی توضیح اس طرح سے ہو گی کہ کسی نے اپنا ایک غلام فروخت کر کے وہ غلام اس کے خریدار کے حوالہ کر دیا لیکن اس کی قیمت وصول نہ ہونے کی بناء پر اس کا ایک گھوڑا اپنے پاس بطور رہن رکھ لیا لیکن کچھ دیر بعد دونوں نے غلام کے معاملہ کا اقالہ کر لیا یعنی عاقدین نے اپنی رضامندی سے اس معاملہ کو ختم کر دیا، تو ایسی صورت میں اس غلام کے مالک یعنی بائع کو یہ اختیار ہو گا کہ جبتک کہ وہ اپنا غلام واپس نہ لے اس وقت تک مشتری کے گھوڑے کو اپنے پاس روکے رکھے اور حوالہ نہ کرے، کیونکہ یہ ثمن تو بیع کا عوض ہے)۔

ولو هلك المرهون الخ: اور اگر مرہون ہلاک ہو گیا تو وہ اس کے ثمن کے عوض ہلاک ہو گا اس کی وجہ بھی وہی ہے جو ابھی بیان کی گئی ہے: **وكذا لو اشترى عبدا الخ**: اور اگر کسی غلام فاسد طریقہ سے کسی نے خریدا جس کا حکم اصلی یہی ہے کہ اس معاملہ کو باطل قرار دیا جائے، پھر اس کی قیمت بھی ادا کر دی (ف: پھر کسی شرعی حکم کی بناء پر اس بیع کو واپس کر دینا چاہئے): له ان

یحبسه الخ: تو اس مشتری کو یہ اختیار ہو گا کہ اس غلام کو جو اگرچہ مرہون نہیں ہے مگر مرہون ہی کی طرح روک رکھے یہاں تک کہ اس سے اپنی رقم وصول کرلے: ثم لو هلك المشتری الخ: پھر اگر یہی خریدا ہوا غلام جو کہ مرہون کی طرح ہے اگر اس خریدار کے قبضہ میں رہتے ہوئے ہلاک ہو جائے تو وہ اپنی ادا کی جانی والی قیمت کے عوض ہلاک ہو گا، (ف: اس طرح یہ لازم آئے گا کہ خریدار اس غلام کی قیمت ادا کر کے بائع سے واپس لے جیسے کہ عقد سلم کے فسخ ہونے کے بعد مرہون کے ضائع ہونے کی صورت میں رب السلم پر لازم ہوتا ہے کہ مسلم فیہ کے مثل غلہ دے کر اپنی اصل یعنی راس المال واپس لے۔

توضیح: بائع سے بیع کے عوض رہن لینا، اگر مرہون مشتری کے پاس غیر اختیاری طور پر ضائع ہو جائے تو بائع کی امانت کا حکم، اگر ثمن صرف یا راس المال سلم کے سلسلہ میں رہن مجلس عقد میں ہلاک ہو گیا، اگر اس مرہون کے ضائع ہونے سے پہلے عاقدین اس مجلس سے منتشر ہو جائیں، اگر مرہون کے ضائع ہونے سے پہلے صرف یا سلم کا معاملہ کرنے والے منتشر ہو گئے، مسائل کی تفصیل، حکم، دلائل مفصلہ

قال ولا يجوز رهن الحر والمدبر والمكاتب وام الولدلان حكم الرهن ثبوت يد الاستيفاء ولا يتحقق الاستيفاء من هولاء لعدم المالية فى الحرو قيام المانع فى الباقين ولا يجوز الرهن بالكفالة بالنفس وكذا بالقصاص فى النفس وما دونها لتعذر الاستيفاء بخلاف ما اذا كانت الجناية خطاء لان استيفاء الارش من الرهن ممكن ولا يجوز الرهن بالشفعة لان المبيع غير مضمون على المشترى ولا بالعبد الجانى والعبد المديون الماذون لانه غير مضمون على المولى فانه لوهلك لا يجب عليه شئى ولا باجرة النائحة والمغنية حتى لو ضاع لم يكن مضمونا لانه لا يقابله شئى مضمون.

ترجمہ: مصنف ہدایہؒ نے خود فرمایا ہے کہ آزاد اور مدبر اور مکاتب اور ام ولد کو رہن میں رکھنا جائز نہیں ہے کیونکہ رہن کا حکم یہ ہے کہ اس سے قبضہ استیفاء حاصل ہو یعنی اسے بیچ کر اپنا حق وصول کیا جا سکے لیکن ان مذکورہ قسموں کے افراد سے اس طرح کا استیفاء نہیں ہو سکتا ہے، کیونکہ آزاد میں کوئی مالیت ہی نہیں ہے یعنی اسے مال تسلیم نہیں کیا جاتا ہے، اور مدبر و مکاتب اور ام ولد اگرچہ مال ہوتے ہیں مگر ان میں دوسری رکاوٹ ہوتی ہے، (ف: یعنی ان میں چونکہ آزادی کا حق پایا جا چکا ہے اس لئے ان کی بیع جائز نہیں ہوتی ہے: ولا يجوز الرهن الخ: اور کسی جان کے ضامن بننے عوض رہن لینا جائز نہیں ہے، اسی طرح کسی نفس کے قصاص یا اس سے کم کسی عضو کے عوض بھی رہن لینا جائز نہیں ہے، کیونکہ ان سے بھی استیفاء ممکن نہیں ہے، (ف: مثلاً ایسے شخص سے جس نے کسی کی ضمانت لے رکھی ہو اس کے عوض مکان کو رہن میں رکھنا کہ اگر ضامن اس مدعی علیہ کو بروقت حاضر نہ کر سکے تو اس مکان سے اس شخص کا عوض کسی طرح حاصل کیا جا سکتا ہے اسی طرح سے قصاص ہو خواہ جان کے بدلہ ہو یا کسی عوض بدن کے عوض ہو پس جب اس کے عوض مکان رہن رکھ لیا تو اس مکان سے یہ قصاص کسی طرح بھی وصول نہیں کیا جا سکتا ہے)۔

بخلاف ما اذا كانت الخ: اس کے برخلاف اگرچہ خطاء ہو یعنی اس سے جرمانہ لازم آتا ہو تو رہن لینا جائز ہے کیونکہ اس مرہون یعنی مکان سے اس کا جرمانہ اور تاوان وصول کرنا ممکن ہوتا ہے، (ف: اس طرح سے کہ اس مال کو فروخت کر کے اتنا روپیہ حاصل کیا جا سکتا ہے): ولا يجوز الرهن الخ: اسی طرح سے شفعہ کے عوض بھی رہن لینا جائز نہیں ہے کیونکہ مشتری کے ذمہ مبیع قابل ضمان نہیں ہے، (ف: اسی بناء پر کسی مبیع کے ضائع ہو جانے کی صورت میں مشتری کے ذمہ اس کا مثل یا اس کی

قیمت تاوان کے طور پر لازم نہیں آتی ہے، جس کی صورت یہ ہو سکتی ہے کہ زید اور بکر کی زمین ملی ہوئی ہے مگر زید کی زمین دریا سے بالکل ملی ہوئی ہے، اور بکر کی زمین اوپر ہے، اس میں سے زید نے اپنی زمین خالد کے ہاتھ فروخت کی جس پر بکر نے اپنے حق شفعہ کا مطالبہ کیا تو خالد سے رہن لینا جائز نہیں ہے کیونکہ اگر دریا کا رخ بدلا اور اس زید کی فروخت شدہ زمین کاٹ کر اسی طرف اپنا رخ کر لیا تو اس خالد پر اس کی ضمان لازم نہ ہوگی)۔

ولا بالعبد الجاني الخ: اسی طرح سے مجرم غلام کے عوض رہن لینا یا جس غلام کو خرید و فروخت کی اجازت مل چکی ہو (ماذون) مگر وہ مقروض بھی ہو چکا ہو تو اس کی عوض بھی رہن لینا جائز نہیں ہے، (ف: مثلاً زید نے اپنے غلام کو کاروبار کرنے کی اجازت دی اور وہ کاروبار سے اتنا مقروض ہو گیا کہ اس کے قرض خواہوں کا حق اس کی گردن سے متعلق ہو گیا، (یعنی اس کی پوری قیمت کے برابر لوگوں کا اس پر قرض لازم آگیا) یا غلام سے دوسرے کا غلام غلطی سے مقتول ہو گیا جس کے نتیجہ اسی غلام کو مقتول غلام کے مالک کے حوالہ کر دینا لازم آگیا تو یہ بات جائز نہیں ہوگی کہ اس غلام کے عوض قرض خواہوں کو یا اس کے حق داروں کو رہن دیا جائے)۔

لانه غير مضمون الخ: کیونکہ مولی پر اس کا تاوان واجب نہیں ہے یہاں تک کہ اگر وہ غلام ہلاک ہو جائے تو بھی اس پر کچھ لازم نہ ہوگا، (ف: کیونکہ اس کا تعلق غلام کی گردن یا اس کی ذات سے تھا): ولا باجرة النائحة الخ: اور مرنے والے پر بین کرنے والی یا نوحہ کرنے والی عورت کی مزدوری کے عوض بھی رہن جائز نہیں ہے، (اسی لئے رہن میں دیا بھی تو رہن نہیں ہوگا) اسی بناء پر اگر مرہون ہلاک ہو جائے تو اس کی ضمانت واجب نہ ہوگی، کیونکہ مرہون مقابلہ میں کوئی بھی چیز قابل ضمانت نہیں، (ف: کیونکہ رونے والی یا گانے والی کی اجرت واجب نہیں ہوتی ہے، اسی طرح سے یہی حکم ہر ایسے کام کا ہوگا جس کی اجرت لازم نہیں ہوتی ہو، کہ اس کے مقابلہ میں رہن باطل ہوتا ہے۔

توضیح: آزاد، مدبر، مکاتب اور ام ولد کو رہن میں رکھنا کسی کی جان کی ضمانت لینے والے قصاص یا دیت کے عوض رہن رکھنا، حق شفعہ کے عوض رہن رکھنا، مجرم غلام کے عوض رکھنا، مسائل کی تفصیل، حکم، دلائل مفصلہ

ولا يجوز للمسلم ان يرهن خمرا اويرتهنه من مسلم اوذمي لتعذر الايفاء والاسيفاء في حق المسلم ثم الراهن اذا كان ذميا فالخمر مضمون عليه للذمي كما اذا غصبه وان كان المرتهن ذميا لم يضمنها للمسلم كما لا يضمنها بالغصب منه بخلاف ما اذا جرى ذلك فيما بينهم لانها مال في حقهم اما الميتة فليست بمال عندهم فلا يجوز رهنا وارتها نها فيما بينهم كما لا يجوز فيمابين المسلمين ولو اشترى عبدا ورهن بثمنه عبدا اوخلا اوشاة مذبوحة ثم ظهر العبد حرا والخل خمر والشاة ميتة فالرهن مضمون لانه رهنه بدين واجب ظاهر وكذا اذاقتل عبدا ورهن بقيمته رهنا ثم ظهر انه حرو هذا كله على ظاهر الرواية وكذا اذا صالح على انكار ورهن بما صالح عليه رهنا ثم تصادقا ان لادين فالرهن مضمون وعن ابي يوسف خلافه وكذا قياسه فيما تقدم من جنسه.

ترجمہ: اور کسی مسلم کے لئے یہ جائز نہیں ہے وہ شراب رہن میں دے یا کسی سے رہن میں لے، خواہ کسی مسلمان سے ہو یا ذمی سے ہو کیونکہ کسی مسلمان کے لئے اس کے ذریعہ کسی حق کا لین دین کرنا ممکن نہیں ہے، (ف: خلاصہ یہ ہوا کہ مسلمان دوسرے کسی کو نہ شراب دے سکتا ہے اور نہ ہی اس سے لے سکتا ہے کیونکہ یہ جائز نہیں ہے اسی لئے وہ شراب کو نہ رہن میں دے سکتا ہے اور نہ ہی رہن میں رکھ سکتا ہے، اگرچہ دوسرا شخص ذمی ہو اور اس کے حق میں شراب سرکہ کے حکم میں ہو): ثم الراهن اذا كان الخ: پھر اگر راہن ذمی ہو اور مرتہن مسلم ہو یعنی دھوکہ میں آکر یا غلطی سے کسی مسلمان نے غیر مسلم سے شراب رہن

میں اپنے پاس رکھ لی تو مسلمان مرتہن کے پاس راہن ذمی کی شراب ضمانت کے طور پر ہوگی، اسی طرح جس طرح کہ اگر کوئی مسلمان کسی ذمی کی شراب غصب کر کے اپنے پاس رکھ لے تو اس پر اس شراب کا تاوان لازم آتا ہے: **وان کان المرتهن الخ**: اور اگر کوئی ذمی مرتہن ہو رہا ہو یعنی کسی مسلمان نے اس کے پاس اپنی شراب رہن رکھ دی ہو تو وہ ذمی اس مسلمان کی شراب کا ضامن نہیں ہوتا ہے، (ف: اسی بناء پر اگر وہ شراب ضائع ہو جائے تو یا قصداً اس ذمی نے شراب ضائع کروادے تب بھی وہ ذمی اس کا ضامن نہیں ہوتا ہے)۔

بخلاف ما اذا اجری الخ: اس کے بر خلاف اگر شراب کے رہن رکھنے یا لینے کا معاملہ ذمیوں ہی کے درمیان ہو تو ان پر رہن کا حکم جاری ہوگا، کیونکہ ان کے نزدیک شراب کا وہی حکم ہوتا ہے، جو مسلمانوں میں سرکہ کا حکم ہوتا ہے، کیونکہ ان کے نزدیک شراب مال ہے جیسے سرکہ ہمارے نزدیک مال ہے، (ف: مثلاً اگر ایک ذمی نے دوسرے ذمی کی شراب غصب کر لی تو وہ اس کا ضامن ہوتا ہے اسی طرح اگر اس نے شراب رہن میں لی اور وہ ضائع ہو گئی تو شراب کی قیمت کے برابر دوسرے ذمی کا وہ قرض دار رہے گا) یہ حکم صرف شراب کے بارے میں ہے): **اما المیتة فلیست بمال الخ**: اور اب مردار (اور خون) تو وہ ذمیوں کے نزدیک بھی مال نہیں ہے، لہٰذا اسے رہن میں لینا یا دینا ذمیوں کے آپس میں جائز نہ ہوگا، جیسے کہ مسلمانوں کے درمیان جائز نہیں ہے، (ف: پھر یہ ساری تفصیل اس صورت کی ہوگی جبکہ رہن کے لینے اور دینے کے وقت دونوں کو اس کی شراب یا مردار یا غلام ہونے کی وجہ سے یہ ظاہر ہو، کہ فی الحال ان چیزوں پر استیفاء کا قبضہ ہونا رہن کی وجہ سے نہیں ہوگا): **ولو اشتری عبدا ورهن الخ**: اور اگر کسی نے ایک غلام خرید کر اس پر قبضہ بھی کر لیا اور اس کی قیمت کے بدلہ ایک غلام یا سرکہ یا ذبح کی ہوئی بکری رہن میں رکھی، (ف: اور اس پر رہن کی وجہ سے قبضہ بھی ہو گیا)۔

ثم ظهر العبد الخ: پھر اس بات کا پتہ چلا کر جس شخص کو غلام سمجھا گیا تھا وہ آزاد آدمی ہے اسی طرح وہ شراب نہیں بلکہ سرکہ ہے اور وہ ذبح شدہ بکری نہیں ہے بلکہ وہ مردار ہے، (ف: تو یہ سمجھا جائے گا کہ گویا اس نے کسی آزاد پر یا شراب پر یا مردار پر ہی رہن کے طور پر قبضہ کیا ہے): **فالرهن مضمون الخ**: تو وہ رہن مضمون ہوگا کیونکہ اس نے ایسے قرضہ کے عوض دیا ہے جو ظاہر میں بھی واجب ہے، (ف: اور ایسا قرض جس کا واجب ہونا ظاہر ہوتا ہے اس کا رہن صحیح ہوتا ہے اسی طرح وہ مضمون ہونے کے لئے بھی کافی ہوتا ہے، یہاں تک کہ اگر آزاد ظاہر ہونے یا شراب ثابت ہو جانے سے پہلے قاضی کے پاس معاملہ جاتا تو وہ اسی کی قیمت کا فیصلہ کر دیتا): **وکذا اذا قتل عبدا الخ**: اسی طرح اگر کسی نے غلطی سے کسی کے غلام کو قتل کر دیا اور اس کی قیمت کے بدلہ رہن رکھا اس کے بعد اس کا آزاد ہونا معلوم ہوا، (ف: تو وہ رہن ہو کر قابل ضمان ہوگا): **وهذا کله الخ**: یہ سارے مسائل ظاہر الروایۃ کے موافق ہیں، (ف: اور نوادر میں بھی اس کے خلاف روایت نہیں ہے، البتہ نوادر کی روایت سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ امام ابو یوسفؒ کا اس میں اختلاف ہونا چاہئے، جیسا کہ آئندہ معلوم ہو جائے گا)۔

وکذا اذا صالح الخ: اسی طرح اگر مدعی علیہ نے مدعی سے انکار کرنے کے باوجود صلح کر لی ہو، (ف: یعنی مدعی نے جو کچھ دعوی کیا ہے اس سے انکار یا اختلاف کرتے ہوئے بھی مثلاً سو روپے پر صلح کر لی): **ورهن بما صالح الخ**: اور جس مال صلح کی (مثلاً سو روپے) اسی کے عوض رہن دیا پھر دونوں نے سچائی کے ساتھ یہ اقرار کر لیا کہ کچھ بھی قرض باقی نہیں تھا، (ف: یعنی مدعی کا مدعی علیہ پر کچھ بھی حق باقی نہیں تھا، اس لئے وہ مال مرہون کسی قرض و حق کے واقع ہوا لہٰذا یہ رہن قابل ضمان ہوگا، (ف: چنانچہ اگر وہ ضائع ہو جائے تو وہ جس کے عوض رہن بنا تھا وہی واجب الاداء ہوگا کیونکہ رہن کے وقت اس کا مقروض ہونا ظاہر تھا، اگرچہ باطن میں وہ مقروض نہ ہو، اس لئے اس مرہون پر قبضہ بظاہر اپنے حق کے استیفاء ہی کے لئے ہوا اسی لئے وہ قابل ضمان ہوگا): **وعن ابی یوسفؒ الخ**: اور نوادر میں امام ابو یوسفؒ سے اس کے خلاف منقول ہے: **وکذا قیاسه الخ**: اسی طرح ان کو اس قول پر قیاس کر کے بیان کئے گئے مسائل میں جو اسی جنس کے ہیں اختلاف ہوگا، (ف: یعنی غلام کے آزاد ظاہر ہو جانے اور

سرکہ کے شراب اور مذبوحہ بکری کے مردہ بکری ثابت ہو جانے کی صورت میں بھی ان کے اس قول کے قیاس کے مطابق اختلافی حکم نکلے گا کیونکہ یہ مسائل بھی اختلاف کو صلح سے بدل دینے کی جنس سے ہیں)۔

توضیح: ایک مسلم کے لئے شراب یا مردار یا خون کو رہن میں لینے یا دینے خواہ اس کا تعلق کسی دوسرے مسلمان سے ہو یا غیر مسلم سے ہو، اگر ان مسائل میں ایک ذمی کا دوسرے ذمی سے معاملہ ہو جائے، اگر ایک غلام کو خرید لینے اور اس پر قبضہ کر لینے کے بعد اس کی قیمت کے بدلے غلام یا سرکہ یا مذبوحہ بکری رہن میں دی، اور بعد میں سب مسائل برعکس ظاہر ہوئے، تفصیل مسائل، اقوال ائمہ، دلائل مفصلہ

قال ويجوز للاب ان يرهن بدين عليه عبد الابنه الصغير لانه يملك الا يداع وهذا النظر فى حق الصبى منه لان قيام المرتهن بحفظه ابلغ خيفة الغرامة ولو هلك يهلك مضمونا والوديعة تهلك امانة والوصى بمنزلة الاب فى هذا الباب لما بينا وعن ابى يوسف وزفر انه لا يجوز ذلك منهما وهو القياس اعتبارا بحقيقة الايفاء ووجه الفرق على الظاهر وهو الاستحسان ان فى حقيقة الايفاء ازالة ملك الصغير من غير عوض يقابله فى الحال وفى هذا نصب حافظ لما له ناجز مع بقاء ملكه فوضح الفرق واذا جاز الرهن يصير المرتهن مستوفيا دينه لو هلك فى يده ويصير الاب او الوصى موفيا له ويضمنه للصبى لانه قضى دينه بماله وكذا لوسلطا المرتهن على بيعه لانه توكيل بالبيع وهما يملكانه قالو اصل هذه المسالة البيع فان الاب اوالوصى اذا باع مال الصبى من غريم نفسه جازو تقع المقاصة ويضمنه للصبى عندهما وعند ابى يوسف لاتقع المقاصة وكذا وكيل البائع بالبيع والرهن نظير البيع نظراً الى عاقبته من حيث وجوب الضمان.

ترجمہ: امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ باپ کے لئے یہ بات جائز ہے کہ وہ اپنے ذمہ کے قرض کے عوض اپنے نابالغ لڑکے کے غلام کو رہن میں رکھ دے، (ف: جس کی صورت یہ ہو سکتی ہے کہ کسی نابالغ لڑکے کو اس کی ماں نانا یا کسی بھی رشتہ دار سے ترکہ میں یا کسی سے بھی ہبہ اور تحفہ میں ایک غلام ملا، اور اس کے باپ نے اپنے ذمہ کے قرض کے عوض اسی بیٹے کے غلام کو رہن رکھ دیا تو جائز ہوگا): لانه يملك الايداع: اس کی دلیل یہ ہے کہ باپ کو یہ اختیار ہے کہ وہ بیٹے کے مال کو دوسرے کے پاس ودیعت کے طور پر رکھ سکتا ہے، (ف: اسی بناء پر اگر لڑکے کے غلام کو یا اس کے کسی مال کو وہ کسی کے پاس امانۃً رکھ دے تو یہ جائز ہوگا، حالانکہ جس کے پاس وہ رکھا جاتا ہے یعنی مستودع کے پاس بھی وہ اس طرح امانت رہتا ہے کہ اگر وہ ضائع ہو جائے تو وہ مستودع اس کا ضامن نہیں ہوتا ہے، خواہ وہ جتنی بھی اس چیز کی حفاظت کرے اس لئے رہن رکھنا تو بدرجہ اولیٰ جائز ہوگا): وهذا انظر الخ: اس طرح بچہ کے حق میں اس کے مال کو ودیعت میں رکھنے سے زیادہ بہتر اسے رہن میں رکھ دینا ہے، کیونکہ مرتہن اپنے پاس رہن رکھے ہوئے مال کی حفاظت میں بہت زیادتی ہوگی کیونکہ اس کے ضائع ہو جانے سے اس کا تاوان دینا لازم آتا ہے، (ف: حاصل یہ ہوا کہ انہیں اپنے پاس رکھی ہوئی امانت کی جتنی حفاظت کر سکتا ہے اس سے زیادہ مرتہن اپنے رہن کے زیادہ حفاظت کرتا ہے کیونکہ اس کے ضائع ہونے سے مرتہن پر تاوان لازم آجاتا ہے)۔

ولو هلك يهلك الخ: اور اگر وہ مرہون ضائع ہو جائے تو ضمانت کے ساتھ ہلاک ہوگا، اور اس کے برعکس اگر ودیعت ضائع ہو گی، تو امانت کے طور پر ہلاک ہو گی کہ اس کے عوض کچھ بھی ضمان لازم نہیں آئے گا، (ف: لہٰذا ودیعت کے مقابلہ میں رہن رکھنے میں بچہ کے حق میں زیادہ بھلائی ہے): والوصى بمنزلة الاب الخ: اور اگر بچہ کا باپ مر جائے تو اس بچہ کے حق میں

باپ نے جسے اپنا وصی بنایا ہو وہی باپ کے درجہ اور حکم میں ہوتا ہے جس کی دلیل بیان کی جاچکی ہے، (ف: وہ یہ کہ وصی کو اس بات کا اختیار ہوتا ہے کہ یتیم کے مال کو ودیعت کے طور پر کسی کے پاس رکھ دے، حالانکہ ودیعت سے زیادہ حفاظت رہن رکھنے میں ہوتی ہے، اس لئے وصی کو یہ اختیار ہوتا ہے کہ اپنے قرضہ کی عوض رہن رکھ دے، اور یہ بات تو معلوم ہے کہ مرہون کے سارے منافع کا مالک راہن ہی ہوتا ہے): **وعن ابی یوسفؒ الخ**: اور امام ابو یوسفؒ وزفر رحمہما اللہ سے روایت ہے کہ باپ اور وصی کو اپنے قرضہ کے بارے میں نابالغ لڑکے کے غلام کو رہن رکھنا جائز نہیں ہے، اور قیاس بھی یہی ہے، حقیقی ایفاء پر اعتبار کرتے ہوئے، (ف: یعنی اگر بچہ کے باپ یا اس کے وصی نے بچہ کے مال سے اپنا حقیقی یا ذاتی قرضہ ادا کیا تو یہ جائز نہیں ہوگا، اسی طرح اگر اس کا مال رہن کر کے نقد نہیں بلکہ حکماً ادا کیا تو بھی جائز نہیں ہے، لیکن حکمی اداء یعنی رہن میں رکھ دینا جائز ہے)۔

وجہ الفرق الخ: اور ظاہر الروایۃ کے مطابق دونوں صورتوں میں فرق ہونے کی وجہ یہ ہے کہ جو کہ استحسان بھی ہے کہ حقیقۃً ادائیگی میں یعنی جبکہ نابالغ کے مال سے اپنا ذاتی قرض ادا کیا ہو اس میں اس بچہ کی مالیت اور ملکیت ختم ہو جاتی ہے اور اس کے عوض فی الحال اس بچہ کو کچھ بھی نہیں ملتا ہے جس میں سراسر اس کا نقصان ہے، مگر رہن میں رکھنے کی صورت میں فی الحال اس کے مال کی حفاظت ہو جاتی ہے یعنی مرتہن کو اس کی حفاظت پر لگا دیا جاتا ہے، جس سے اس کی ملکیت باقی رہجاتی ہے، پس اس طرح سے ادائے حقیقی اور حکمی یعنی رہن رکھ دینے کے درمیان فرق واضح ہو گیا: **واذا جاز الرهن الخ**: اور جب باپ یا وصی کا صغیر کے مال کو دوسرے کے پاس رہن میں رکھنا جائز ہو گیا، اور رہن رکھ دیا اس کے بعد اگر وہ رہن مرتہن کے پاس سے ضائع ہو جائے تو یہ کہا جائے گا کہ مرتہن نے بھی اپنا قرض وصول کر لیا اور راہن یعنی باپ یا اس کے وصی نے قرض ادا کر دیا، اور اب یہ باپ یا وصی اس بچہ کے مال کے ضامن ہوں گے کیونکہ اسی کے مال سے انہوں نے اپنا قرض ادا کیا ہے۔

وکذا لو سلطا الخ: اسی طرح اگر ان دونوں یعنی باپ یا اس کے موصی نے اس مرتہن کو اس مرہون کے بیچنے پر مجبور کر دیا ہو تو یہ بھی جائز ہوگا، کیونکہ مرتہن کو اس مرہون کے بیچنے پر مجبور کرنے کا مطلب ہوا اس کو وکیل بالبیع کر دینا، جبکہ باپ اور اس کے وصی کو اس بات کا اختیار ہوتا ہے کہ صغیر کے مال کو فروخت کرنے کے لئے کسی کو وکیل مقرر کر دے: **قالو اصل هذه المسئلة الخ**: فقہاء نے فرمایا ہے کہ اس مسئلہ کی اصل بیع ہے (ف: یعنی نابالغ کے مال کو اگر اس کے باپ یا اس کے وصی نے اپنے قرض خواہ کے ہاتھ فروخت کر دیا تو امام ابو حنیفہ وامام محمدؒ کے نزدیک ثمن اور قرضہ کا مقاصہ ہو جائے گا، اور جس کسی نے بھی یعنی باپ یا اس کا وصی وہ اس نابالغ کے مال کا ضامن ہوگا مگر امام ابو یوسف کے نزدیک مقاصہ نہیں ہوگا۔

وکذا وکیل البائع الخ: اور بائع کے وکیل البیع میں بھی یہی حکم ہے، (ف: کہ اگر مثلاً زید بائع کے وکیل بکر نے اپنے موکل زید کے قرض خواہ کے ہاتھ زید کا مال فروخت کیا تو طرفین کے قول کے مطابق قرضہ سے مقاصہ واقع ہو جائے گا، لیکن امام ابو یوسفؒ کے قول کے مطابق نہیں ہوگا، اور جب یہ اختلاف بیع کے مسئلہ میں ہے تو رہن کے مسئلہ میں بھی یہی اختلاف ہوگا): **والرهن نظير البيع الخ**: اور رہن اپنے انجام کے اعتبار سے بیع کی نظیر ہے اس بناء پر کہ اس میں ضمان واجب ہوتی ہے، (ف: یعنی جیسے بیع میں مقاصہ ہو کر آخر کار باپ یا اس کا وصی اس مال کا اس نابالغ کے معاملہ میں ضامن ہوتا ہے، اسی طرح رہن میں بھی قرض کی ادائیگی کے ساتھ ضامن ہو جاتا ہے، اس طرح دونوں ہی ایک دوسرے کی نظیر ہیں، اور چونکہ بیع کے معاملہ میں ائمہ کے درمیان اختلاف ثابت ہو گیا اس لئے یہی اختلاف رہن کے مسئلہ میں بھی ثابت ہو جائے گا، واللہ تعالیٰ اعلم، م)۔

توضیح:۔ کیا یہ جائز ہے کہ باپ اپنے ذمہ کے ذاتی قرض کے عوض اپنے نابالغ لڑکے کے غلام کو رہن میں رکھ دے، اور کیا یہی حق اس کے وصی کا بھی ہوتا ہے، اس مسئلہ کی اصل،

تفصیل مسائل، اقوال فقہاء کرام، دلائل مفصلہ

واذا رهن الاب من نفسه او من ابن له صغيرا وعبد له تاجر لا دين عليه جاز لان الاب لو فور شفقته انزل منزلة شخصين واقيمت عبارته مقام عبارتين في هذا العقد كما في بيعه مال الصغير من نفسه فتولى طرفي العقد ولو ارتهنه الوصي من نفسه اومن هذين او رهن عيناله من اليتيم بحق لليتيم عليه لم يجز لانه وكيل محض والواحد لا يتولى طرفي العقد في الرهن كما لا يتولا همافي البيع وهو قاصر الشفقة فلا يعدل عن الحقيقة في حقه الحاقا له بالاب والرهن من أبنه الصغير وعبده التاجر الذى ليس عليه دين بمنزلة الرهن من نفسه بخلاف ابنه الكبير وابيه وعبده الذى عليه دين لانه لا ولاية له عليهم بخلاف الوكيل بالبيع اذا باع من هؤلاء لانه متهم فيه ولا تهمة في الرهن لان له حكما واحداً.

ترجمہ:۔(چونکہ باپ کو اس کے اپنے چھوٹے بیٹے کے مال کے لئے راہن اور مرتہن دونوں بننے کی اجازت ہوتی ہے اس لئے) اگر باپ نے اپنے چھوٹے لڑکے کا مال اپنے پاس رہن رکھ لیا یا اپنے دوسرے چھوٹے بیٹے کے پاس رہن رکھا یا اس کا مال اپنے ماذون غلام یعنی جس غلام کو کاروبار کی اجازت ملی ہوئی ہے اس کے پاس رہن رکھا اور وہ کسی کا بڑا مقروض نہیں ہے تو یہ رہن جائز ہوگا: **لان الاب الخ**: کیونکہ باپ کو اپنی اولاد کے ساتھ انتہائی شفقت ہونے کی بناء پر ایک شخص کی جگہ دو شخصوں کے مانند مانا گیا ہے یعنی ایک تو یہ کہ وہ خود راہن اور دوسرا خود ہی مرتہن بھی ہے، اسی لئے اس کا ایک جملہ دو جملوں کے قائم مقام تسلیم کیا گیا ہے، جیسے کہ وہ بچہ کے مال کو خود اپنے ہاتھ میں فروخت کرے یعنی خود خرید لے، تو وہ اپنی ذمہ داری کے ساتھ بیٹے کا بھی ذمہ دار ہوگا، (ف: اس بناء پر اس جگہ یہ اعتراض ختم ہو جاتا ہے کہ رہن کے مسئلہ میں تو ایجاب کے ساتھ قبول کرنا بھی شرط ہے حالانکہ اس صورت میں باپ تنہا ہے اور بچہ اپنی کم عمری کی بناء پر کاروبار کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے تو وہ معاملہ رہن کسی طرح طے پا سکتا ہے، اور اب جواب کا خلاصہ یہ ہوگا کہ اگرچہ عموماً عام مسائل میں ایک شخص ایک ہی طرف کا متولی ہوتا ہے لیکن شریعت نے باپ کو اس کی اپنی اولاد پر بے انتہائی شفقت کی وجہ سے موجودہ مسائل میں دو طرفوں کا متولی بنادیا ہے اس لئے کہ وہ کسی قیمت پر اپنی اولاد کے متعلق اس کے نقصان کا تصور نہیں کر سکتا ہے، اور یہ حکم صرف باپ ہی کے لئے مخصوص ہے)۔

ولو ارتهنه الوصي الخ: اور اگر باپ کے وصی نے اس نابالغ کا مال اپنے پاس رہن رکھ لیا یا خود اپنے چھوٹے بیٹے کا یا وصی کے اس غلام جو کہ عبد ماذون ہے کا مال رہن رکھا تو یہ جائز نہ ہوگا: **اور رهن عيناله الخ**: یا وصی نے اپنے کسی مال عین کو یتیم کے پاس رہن رکھا کسی ایسے قرض یا حق کے عوض جو یتیم کا وصی پر لازم آتا ہے، تو یہ جائز نہیں ہوگا، کیونکہ وصی صرف وکیل ہوتا ہے، اور (باپ کے سوا) ایک ہی شخص رہن میں دونوں جانب سے متولی نہیں ہو سکتا ہے، جیسا کہ بیع میں متولی نہیں ہو سکتا ہے، اور وصی کی شفقت باپ کی جیسی نہیں ہوتی ہے بلکہ محض معمولی سی ہوتی ہے، اس لئے اسے باپ سے ملا کر حقیقت کو چھوڑا نہیں جا سکتا ہے (ف: جبکہ عقد کی حقیقت صرف یہی ہے کہ دو شخصوں کے درمیان ایجاب و قبول ہو جائے، اب اگر یہ کہا جائے کہ تاجر غلام میں تو دونوں طرف سے حقیقت موجود ہوتی ہے، جواب یہ ہے کہ وہ بھی جائز نہیں ہے)۔

والرهن من ابنه الصغير الخ: اور اپنے نابالغ لڑکے سے یا غیر مقروض تاجر غلام سے رہن کا معاملہ کرنا ایسا ہی ہوتا ہے جیسا کہ خود سے کوئی رہن کا معاملہ کرے (اور چونکہ خود سے رہن کا معاملہ کرنا جائز نہیں ہوتا ہے اس لئے ان دونوں سے بھی رہن کا معاملہ کرنا جائز نہیں ہوگا): **بخلاف ابنه الكبير الخ**: اس کے برخلاف اگر وصی نے اپنے بالغ بیٹے یا باپ یا ایسے تاجر غلام کے پاس جو کہ مقروض بھی ہو نابالغ کے مال کو رہن رکھا تو جائز ہوگا، کیونکہ وصی کو ان لوگوں پر ولایت حاصل نہیں ہوتی ہے، (ف: یہ بات صرف وصی کے رہن میں ہے): **بخلاف الوكيل بالبيع الخ**: برخلاف بیع کے وکیل کے کہ اگر اس نے اپنے

بالغ بیٹے یا باپ یا مقروض تاجر غلام کے ہاتھ فروخت کیا ہو (ف: تو بیع جائز نہیں ہوگی، کیونکہ بیع میں خسارہ وغیرہ سے فروخت کے احکام دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ جائز نہیں ہوگا)۔

لانه متهم فيه: کیونکہ ان لوگوں کے ہاتھ فروخت کرنے سے بیع کے وکیل پر تہمت لازم آجاتی ہے، اس بناء پر کہ شاید اپنی قربت کی بناء پر کم دام کے ساتھ فروخت کردیا ہو: **ولا تهمة فی الرهن الخ**: مگر ان لوگوں کے پاس رہن کے طور پر رکھنے میں کوئی تہمت لگ سکتی ہے، کیونکہ رہن کا صرف ایک ہی حکم ہے وہ یہ ہے کہ فی الفور اس مال پر استیفاء کا قبضہ حاصل ہو اور اگر وہ ضائع ہو جائے، تو مرتہن کی قیمت کے برابر اس قرض میں سے کم ہو جائے۔

توضیح:۔ کیا باپ یا اس کا وصی اپنے چھوٹے لڑکے کا مال خود اپنے پاس یا دوسرے چھوٹے لڑکے کے پاس رہن رکھ سکتا ہے، حالانکہ اس طرح ایک ہی شخص کا راہن اور مرتہن دونوں ہونا لازم آتا ہے، کیا اپنے بڑے لڑکے کے مال کو اس کا باپ یا اس کا وصی یا اس کا وکیل اپنے پاس رہن رکھ سکتا ہے، مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال ائمہ، دلائل مفصلہ

وان استدان الوصی للیتیم فی کسوته وطعامه فرهن به متاعا للیتیم جاز لان الاستدانة جائزة للحاجة والرهن یقع ایفاء للحق فیجوز وکذلك لو اتجر للیتیم فارتهن اورهن لان الاولی له التجارة تثمیرا لمال الیتیم فلا یجد بدا من الارتهان والرهن لان ایفاء واستیفاء واذا رهن الاب متاع الصغیر فادرك الابن ومات الاب لیس للابن ان یرده حتی یقضی الدین لوقوعه لازما من جانبه اذتصرف الاب بمنزلة تصرفه بنفسه بعد البلوغ لقیامه مقیا مه ولو كان الاب رهنه لنفسه فقضاه الابن رجع به فی مال الاب لانه مضطرفیه لحاجته الی احیاء ملكه فاشبه معیر الرهن وكذا اذا هلك قبل ان یفتكه لان الاب یصیر قاضیا دینه بماله فله ان یرجع علیه.

ترجمہ:۔ اگر وصی نے یتیم کے کھانے یا کپڑے کی ضرورت پوری کرنے کے لئے سامان یعنی غلہ اور کپڑا وغیرہ ادھار خریدا پھر اس کے عوض یتیم کا کوئی سامان رہن رکھ دیا تو جائز ہوگا، کیونکہ ضرورۃً ادھار لینا جائز ہے، اور رہن کا مطلب حق کو پورا کر دینا، (ایفاء حق) ہوتا ہے، لہٰذا رہن رکھنا بھی جائز ہے: **وكذلك لو اتجر الخ**: اسی طرح اگر وصی نے اس یتیم کے لئے کاروبار کیا اور معاملات کے درمیان کچھ رہن لیا یا رہن رکھ دیا تو یہ جائز ہوگا، کیونکہ وصی کو یتیم کے مال میں اس نیت سے تجارت کرنا کہ اس یتیم کا بڑھتا رہے افضل ہے، لہٰذا ضرورت سے مجبور ہو کر کبھی رہن لینا اور کبھی رہن میں دینا پڑتا ہے، کیونکہ اس رہن سے ایفاء اور استیفاء دونوں ہو جاتا ہے، (ف: یعنی کاروبار میں اکثر ایسے مواقع آتے ہیں جن میں ادھار ہی خرید و فروخت کرنا ہوتا ہے، پھر کبھی مال کو رہن میں لینے اور کبھی رہن میں رکھنے کی بھی مجبوری ہو جاتی ہے، چنانچہ اگر بہت زیادہ نفع کے ساتھ کوئی مال ادھار ہی فروخت کیا اور نقد نہیں مگر رہن لیا اسی طرح کبھی خریداری میں بھی ہو سکتا ہے، اس لئے ان عام باتوں کا جائز ہونا ضروری ہوا)۔

واذا رهن الاب الخ: اور اگر باپ نے اپنے چھوٹے لڑکے کا مال رہن میں رکھا اور کچھ دنوں بعد وہ لڑکا بالغ ہوا، پھر باپ مر گیا تو اس بیٹے کو یہ اختیار نہ ہوگا کہ اپنا سامان مرتہن سے واپس مانگ لے یہاں تک اس سے لیا ہوا قرض اسے واپس کر دے، کیونکہ یہ رہن اس کی طرف سے لازم ہو چکا ہے، اسی طرح اگر باپ ابھی زندہ بھی ہو تب بھی وہ لڑکا قرض ادا کئے بغیر واپس نہیں لے سکتا ہے: **ولو كان الاب الخ**: اور اگر باپ نے اپنے لڑکے کے مال کو اپنی ذاتی ضرورت میں رہن کیا، پھر لڑکے نے بالغ ہو کر رہن کا قرض ادا کر دیا تو یہ اس کی طرف سے احسان نہیں ہوگا بلکہ وہ اس رقم کو باپ کے مال سے وصول کر سکتا ہے، البتہ اس کے مرنے کے بعد ترکہ میں سے اپنا حصہ پائے گا، کیونکہ بیٹا اپنا مرہون مال واپس لینے پر مجبور ہے، ایسا نہ کرنے سے اس کا مال مرہون

ضائع ہو جائے گا، اس لئے یہ ایک ایسے شخص کی طرح ہو گیا جس نے عاریۃ رہن دیا ہو، (ف: اس لئے زید نے خود ہی قرض کی رقم ادا کر کے مرہون کنگن مرتہن سے واپس لے لیا، تو یہ واپس لینا شاہد کا خالد پر احسان یا تبرع نہیں ہو گا کیونکہ وہ تو اپنا زیور واپس منگوانے پر مجبور تھا ایسا نہ کرنے سے زیور ضائع ہو سکتا تھا، اگرچہ خالد نے اسے واپس لینے کے لئے نہیں کہا تھا، پھر جب بھی ہو خالد سے اپنی رقم واپس لے سکتا ہے، اسی طرح سے اس لڑکے کا بھی حکم ہو گا)۔

وکذا اذا هلك الخ: اسی طرح سے اگر رہن چھڑانے سے پہلے وہ مال مرہون ضائع ہو گیا ہو جس کی بنا پر یہ کہا جائے گا کہ گویا مرتہن نے اپنا حق (قرض) وصول کر لیا، تو بھی یہ بیٹا باپ کے مال سے مرہون کی رقم واپس لے گا، اس لئے کہ باپ نے اپنا قرض اپنے بیٹے کے مال سے ادا کیا ہے، اس لئے بیٹے کو یہ حق ہو گا کہ وہ اپنے باپ سے اپنا حق واپس لے، (ف: البتہ شرط یہ ہو گی کہ باپ نے صرف اپنے قرضہ کے لئے بیٹے کا مال رہن کیا ہو اس لئے کہ اگر دوسری صورت ہو تو اس کا حکم ابھی آتا ہے)۔

توضیح:۔ کیا وصی اپنے یتیم کی ضرورتیں پوری کرنے کے لئے خود یتیم کے مال کو رہن رکھ کر ضروری سامان خرید سکتا ہے، اور کیا اس یتیم کے مال کو بڑھانے کی غرض سے اس کے مال سے تجارت کر سکتا ہے، اور اس سلسلہ میں اس کے مال کو رہن رکھ سکتا ہے، باپ نے اپنے چھوٹے بیٹے کے مال کو رہن رکھا پھر وہ مر گیا تو رہن کس مال سے کس طرح واپس لیا جائے، مسائل کی تفصیل، حکم، دلائل مفصلہ

ولو رهنه بدين على نفسه وبدين على الصغير جاز لا شتماله على امرين جائزين فان هلك ضمن الاب حصته من ذلك للولد لا يفائه دينه من ماله بهذا المقدار وكذلك الوصى وكذلك الجد اب الاب اذالم يكن الاب او وصى الاب ولو رهن الوصى متاعاً لليتيم فى دين استدانه عليه وقبض المرتهن ثم استعاره الوصى لحاجة اليتيم فضاع فى يد الوصى فانه خرج من الرهن وهلك من مال اليتيم لان فعل الوصى كفعله بنفسه بعد البلوغ لانه استعاره لحاجة الصبى والحكم فيه هذا على ما نبينه ان شاء الله تعالىٰ والمال دين على الوصى معناه هوالمطالب به ثم يرجع بذلك على الصبى لانه غير متعد فى هذه الاستعارة اذ هى لحاجة الصبى ولو استعاره لحاجة نفسه ضمنه للصبى لانه متعد اذ ليس له ولاية الاستعمال فى حاجة نفسه .

ترجمہ:۔ اور اگر باپ نے چھوٹے لڑکے کے مال کو اپنے ذاتی قرضہ اور ایسے قرضہ میں بھی جو اس بچے پر لازم آتا ہو رہن میں رکھ دیا تو بھی جائز ہو گا، کیونکہ یہ رہن ایسی دو وجہوں پر رکھا گیا ہے جن میں سے ہر ایک جائز ہے (ف: اس کے علاوہ کوئی دوسری وجہ ممانعت کی بھی نہیں ہے، لہٰذا حکم مذکور اپنی جگہ پر باقی رہ گیا، اس کی مثالی صورت یہ ہو گی کہ مثلاً زید نے بکر سے اپنی خاص ضرورت کے لئے بکر سے سو روپے قرض لئے نیز اپنے چھوٹے بیٹے خالد کی ضرورت کے لئے مزید سو روپے قرض لئے، پھر ان دونوں قرضوں کے سلسلہ میں بکر نے اس چھوٹے لڑکے خالد کی زمین یا سونے کا کنگن وغیرہ اپنے پاس رہن رکھ لیا تو یہ رہن جائز ہو گا، اب اگر اس زمین یا کنگن کی قیمت دو سو روپے یا اسی کے قریب ہو)۔

فان هلك ضمن الاب الخ: اور اگر اتفاقاً وہ مرہون کنگن ضائع ہو گیا تو باپ نے جو سو روپے اپنی ذات کے لئے تھے، ان کا وہ ضامن ہو گا یعنی وہ اسے اپنے بیٹے کو ادا کرے گا، کیونکہ اس نے اپنا قرض سو روپے اسی لڑکے کے مال سے لے کر ادا کئے تھے: وکذلك الوصى الخ: اور وصی کے مسئلہ میں بھی یہی حکم ہے، (ف: یعنی اگر وصی نے یتیم کے مال کو رہن رکھا ہو پھر یتیم بالغ ہو گیا تو وہ اپنے اس مال کو مرتہن سے اسی وقت واپس لے سکتا ہے، کہ اس کا قرض پہلے ادا کر دے، جیسا کہ باپ کی صورت

میں بیان کیا گیا ہے، الخ، اور اب میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ وصی کا رہن صرف اسی صورت میں باپ کے مثل ہوگا کہ وصی کا رہن یتیم کے حق میں جائز بھی ہو یعنی یتیم ہی کے ضروری کاموں کے لئے ہوا ہو، جیسا کہ اس کی صورتیں اوپر بیان کی جاچکی ہیں، کیونکہ جن صورتوں میں ولی کا تصرف جائز نہ ہو پھر بھی وہ تصرف کردے تو وہ وصی ایک غاصب کے حکم میں ہوگا، (یہ بات اس لئے کہی گئی ہے کہ اگر باپ یا وصی بچہ کے مال میں غصب کرے تو وہ اس کے مال کا مستحق نہیں ہو سکتا ہے، جیسا کہ کتاب الاقرار کی روایت میں اس کا آئندہ بیان آئے گا) اور مرتہن غاصب الغاصب کے مرتبہ میں ہوگا، اس میں کچھ مزید تفصیل ہے، م)۔

وکذالک الجداب الاب الخ: اسی طرح دادا یعنی باپ کا باپ بھی ہوگا جبکہ باپ اس کا وصی نہ ہو، (ف: یعنی اگر باپ زندہ نہ ہو اس کا کوئی وصی بھی نہ ہو تو دادا یعنی باپ کا باب اس لڑکے کے باپ کے حکم میں ہوگا، اس طرح سے کہ اگر دادا نے اپنے نابالغ پوتے کے مفاد کی خاطر اس بچہ کا کوئی سامان رہن رکھ دیا پھر وہ پوتا بالغ ہو گیا تو وہ اپنا مال مرتہن سے اسی وقت اور اس صورت میں واپس لے سکتا ہے، جبکہ مرتہن کا قرض ادا کردے کیونکہ یہ دادا اس مسئلہ میں پوتے کے قائم مقام مانا جائے گا اس طرح کہ گویا خود اس چھوٹے لڑکے نے اپنے بالغ ہونے کے بعد اپنا مال رہن رکھا ہے)۔

ولو رھن الوصی متاعا الخ: اور اگر وصی نے یتیم کے سامان کو ایسے قرضہ کے سلسلہ میں رہن کیا جو اس نے اسی یتیم ہی کی ضروریات پوری کرنے کے لئے لیا تھا، اور مرتہن نے اس مرہون پر قبضہ کر لیا، اس کے بعد اسی وصی نے اس مرتہن سے اس مرہون کو اپنی ضرورت سے عاریۃً واپس لیا مگر اسی وصی کے قبضہ میں آنے کے بعد وہ ضائع ہو گیا تو وہ مال اس وقت رہن کے حکم سے نکل گیا، لہٰذا وہ اب مرتہن کا نہیں بلکہ اسی وصی کا مال ہو کر ضائع ہوا، کیونکہ وصی نے مرتہن سے جو مال عاریۃً لیا ہے یہ ایسا ہوا گویا کہ اس یتیم نے اپنے بلوغ کے بعد مرتہن سے واپس لیا ہو، کیونکہ وصی نے جو اسے واپس لیا ہے وہ اسی یتیم کی ضرورت کے لئے لیا ہے، ایسی صورت میں یہی حکم ہوتا ہے جو بیان کیا گیا ہے، چنانچہ اس مسئلہ کو ہم انشاء اللہ آئندہ پھر بیان کرینگے، (ف: یعنی تصریف فی الرہن کی بحث میں بیان کرینگے کہ اگر مرتہن نے اپنا مرہون اس کے راہن کو عاریۃً دیا وہ راہن کے پاس ضائع ہو گیا تو مفت میں ضائع ہونا سمجھا جائے گا، اور چونکہ وصی اس یتیم کے قائم مقام ہے تو گویا یتیم نے بالغ ہو کر خود تمام کام انجام دیا ہے، اور چونکہ خود اس طرح کرنے سے مرہون کے ضائع کی صورت میں وہ ضائع ہو جاتا ہے اس لئے وصی نے جبکہ یتیم ہی کے لئے اسے عاریۃً لیا تھا تو یہی ہوگا کہ اس یتیم ہی کا مال ضائع ہوا، بالآخر مرتہن کا قرض بدستور باقی رہ گیا)۔

والمال دین الخ: اور مرتہن کا مال اسی وصی پر قرض رہا، یعنی اگرچہ یتیم خود اس کا ذمہ دار ہوگا مگر اولاً مرتہن کا تعلق اور اس کے مطالبہ کا حق اسی وصی سے ہوگا، (ف: اور اس جملہ کے معنی یہ نہیں ہوں گے کہ عاریۃً مال لینے کی وجہ سے وصی ہی مرتہن کے مال کا ضامن ہو گیا ہے بلکہ اس جملہ کی معنی یہ ہیں کہ جیسے کہ رہن سے پہلے وصی کے معاملہ کی وجہ سے قرضہ کا مطالبہ وصی سے تھا اسی طرح اب بھی اسی سے مطالبہ کا حق باقی رہے گا): **ثم یرجع بذلک الخ:** پھر وصی سے مرتہن کا مطالبہ رہتے ہوئے وہ وصی اس مال کو اسی یتیم سے مانگ لے گا، کیونکہ وصی نے مرتہن سے عاریۃً مال واپس لے کر ظالمانہ ناجائز حرکت نہیں کی تھی چونکہ اس نے اسی یتیم کی ضرورت پوری کرنے کے لئے واپس لیا تھا (ف: اور ایسی ضرورت کے موقع پر وصی کو مال عاریۃً لینے کا حق شرعاً ہوتا ہے)۔

ولو استعارۃ لحاجۃ نفسہ الخ: اور اگر اس وصی نے مال مرہون کو خاص اپنی ضرورت کے لئے مرتہن سے عاریۃً لیا پھر وہ ہلاک ہو گیا تو مرتہن کا قرض پہلے ہی کی طرح باقی رہ جائے گا، اس لئے وہ یتیم سے وصول کرے گا، لیکن وہ وصی ہی اس یتیم کا ضامن ہوگا، کیونکہ اس وصی نے اپنی خاص ضرورت کے لئے مال مرہون عاریۃً لے کر زیادتی کی ہے، اس لئے کہ اسے یہ حق نہیں تھا کہ اس مال کو اپنی ذاتی ضرورت میں استعمال کرے۔

توضیح:۔اگر باپ یا وصی نے اپنے چھوٹے لڑکے یا یتیم کے مال کو اپنی ذاتی ضرورت اور اس لڑکے کی خاص ضرورت کے اخراجات کے سلسلہ میں رہن رکھ دیا اور وہ مرتہن کے پاس ہلاک ہو گیا اور اگر یہی صورتیں دادا کے ساتھ پیش آئی ہوں، اگر وصی نے یتیم کی ذاتی ضرورتوں کے لئے اس کا مال رہن پر رکھ دیا، اور مرتہن نے اس پر قبضہ بھی کر لیا، پھر وصی نے اس مال کو اپنی خاص ضرورت کے لئے مرتہن سے عاریۃ واپس مانگ لیا، اور اس پر قبضہ بھی کر لیا، پھر وہ ضائع ہو گیا، مسائل کی تفصیل، حکم، دلائل مفصلہ

ولو غصبه الوصي بعد ما رهنه فاستعمله لحاجة نفسه حتى هلك عنده فالوصي ضامن لقيمته لانه متعد في حق المرتهن بالغصب والاستعمال وفي حق الصبي بالاستعمال في حاجة نفسه فيقضي به الدين ان كان قد حل فان كانت قيمته مثل الدين اداه الى المرتهن ولا يرجع على اليتيم لانه وجب لليتيم عليه مثل ما وجب له على اليتيم فالتقيا قصاصا وان كانت قيمته اقل من الدين ادى قدر القيمة الى المرتهن وادى الزيادة من مال اليتيم لأن المضمون عليه قدر القيمة لا غير وان كانت قيمة الرهن اكثر من الدين ادى قدر الدين الى المرتهن والفضل لليتيم وان كان لم يحل الدين فالقيمة رهن لانه ضامن للمرتهن بتفويت حقه المحترم فتكون رهنا عنده ثم اذاحل الاجل كان الجواب على التفصيل الذى فصلناه .

ترجمہ:۔اگر وصی نے یتیم کے مال کو مرتہن کے پاس رہن رکھ کر اسے دوبارہ غصب کر کے اپنے پاس لے لیا اور ذاتی مصرف میں لاکر اسے ضائع کر دیا تو وہ وصی اس مرہون کی قیمت کا ضامن ہو گا، کیونکہ اس نے مرتہن کے ساتھ دو طرح کی زیادتی کی ہے، (۱) غصب کر کے قبضہ کر لیا اور (۲) اسے اپنی ذاتی ضرورتوں میں استعمال بھی کیا، اور اس نابالغ کے حق میں اس طرح سے زیادتی کی کہ اس کے مال کو اپنی ذاتی ضرورتوں میں استعمال کر لیا لہٰذا وہ اس مال مرہون کی قیمت کا ضامن ہو گا، اس لئے قرض کی ادائیگی کی مدت آنے سے مال تاوان یعنی اس مال کی قیمت دے کر مرتہن کا قرض ادا کرے (ف: اور اگر اس کا وقت نہ آیا ہو تو قیمت رہن رہے گی، جس کی تفصیل آتی ہے، پس اگر ادائیگی کا وقت آگیا ہو تو قرضہ اور قیمت کے درمیان اس طرح حساب کرنا ہو گا)۔

فان كانت قيمته الخ: پس اگر اس مرہون کی قیمت قرضہ کے برابر یعنی مرتہن کا قرضہ اور مرہون کی قیمت دونوں برابر ہوں تو وہ وصی یہ پوری قیمت مرتہن کو ادا کر دے لیکن یتیم سے کچھ نہ لے کیونکہ یتیم کا وصی پر اتنا ہی واجب ہوا ہے، جتنا کہ وصی کا یتیم پر واجب ہوا ہے، اس لئے دونوں کے حقوق برابر ہو گئے یا مقاصہ ہو گیا): **وان كانت قيمته اقل الخ**: اور اگر مرہون کی قیمت قرضہ کی بہ نسبت کم ہو تو وصی ضمانت کی وجہ سے اس کی پوری قیمت ادا کر دے پھر جو قرضہ باقی رہ جائے وہ یتیم کے مال سے ادا کر دے، کیونکہ اس وصی پر صرف اتنی ہی ضمانت ہے جتنی اس مرہون کی قیمت اس سے زیادہ اس پر لازم نہیں ہے۔

وان كانت قيمة الرهن الخ: اور اگر رہن کی قیمت قرضہ سے زائد ہو تو مرتہن کو اس کے قرضہ کے برابر ادا کر دے، اور اس سے جو فاضل بچ جائے، وہ یتیم کی ملکیت ہو گی (ف: یہ تفصیل اس صورت میں ہو گی کہ مرتہن کو قرضہ ادا کر دینے کا وقت آگیا ہو): **وان كان لم يحل الدين الخ**: اور اگر قرض کی ادائیگی کا وقت نہ آیا ہو تو مرہون کا تاوان کا جو قیمت وصی پر لازم ہوتی ہو وہ اسی مرتہن کے پاس بطور رہن رہے گی، کیونکہ رہن تو اصل میں مرتہن کے پاس رہتا ہے مگر وصی نے چونکہ اس سے واپس لے کر کچھ زیادتی کر دی ہے، اور مرتہن کے محترم حق کو ضائع کر دیا ہے، اس لئے وصی اس کا ضامن ہوا اور اب اس مرہون کی

قیمت جو اصل میں مرہون کی قائم مقام ہے وہ لوٹ کر مرتہن ہی کے پاس پہنچ جائے گی، پھر جب قرض کی ادائیگی کا وقت آئے گا تو اس کی تفصیل سے اس کا حکم ہوگا جو ہم نے اوپر بیان کردی ہے۔

توضیح:۔اگر وصی نے یتیم کے مال کو مرتہن کے پاس رکھ کر اس سے دوبارہ غصب کر کے لے لیا اور ذاتی مصرف میں لا کر اسے ضائع بھی کردیا، اگر مرہون کی قیمت قرضہ کی قیمت کے برابر یا اس سے زائد یا اس سے کم ہو، تو مسائل کی تفصیل، حکم، دلائل

ولو انه غصبه واستعمله لحاجة الصغير حتى هلك في يده يضمنه لحق المرتهن ولا يضمنه لحق الصغير لان استعماله لحاجة الصغير ليس بتعد وكذا الاخذ لان له ولاية اخذ مال اليتيم ولهذا قال في كتاب الاقرار اذا اقر الاب او الوصي بغصب مال الصغير لا يلزمه شئ لانه لا يتصور غصبه لما ان له ولاية الاخذ فاذا هلك في يده يضمنه للمرتهن ياخذه بدينه ان كان قد حل ويرجع الوصي على الصغير لانه ليس بمتعدبل هو عامل له وان كان لم يحل يكون رهنا عند المرتهن ثم اداحل الدين يأخذ دينه منه ويرجع الوصي على الصي بذلك لما ذكرنا.

ترجمہ:۔اگر وصی نے مال مرہون کو مرتہن سے غصب کر کے لے کر صغیر کی ضرورت میں استعمال کیا، اور اسی موقع میں وہ ضائع ہوگیا، تو وہ وصی مرتہن کا ضامن ہوگا، یعنی وہ مرتہن کا حق ہوگا، لیکن اس صغیر کے لئے ضامن نہیں ہوگا، کیونکہ اس صغیر کے فائدوں اور ضرورتوں میں اسی کے مال کو استعمال کرنا تعدی اور ظلم نہیں ہے، اسی لئے کہ اسے اس بات کا بھی حق ہے کہ اس چھوٹے لڑکے کی ضروریات پوری کرنے کے لئے اس کا مال استعمال کرے، (ف: لہٰذا وہ اس صغیر کے حق میں اس کا غاصب ثابت نہیں ہوگا): ولهذا قال في كتاب الخ: اسی لئے امام محمدؒ نے کتاب الاقرار میں فرمایا ہے، کہ اگر صغیر کے باپ یا اس کے وصی نے اس بات کا اقرار بھی کرلیا کہ میں نے اس صغیر کے مال کو غصب کیا ہے، تب بھی اس اقرار کرنے والے پر کچھ لازم نہ ہوگا، اس لئے کہ ان دونوں کو صغیر کا مال لینے کا اختیار ہے، (ف: بلکہ ان دونوں کے پاس تو صغیر کا مال موجود رہتا ہے اور اسی مال کو اس صغیر کی ضروریات میں وہ دونوں خرچ کرتے ہیں البتہ اگر کسی نے بے موقع خرچ کردیا تو وہ اس مال کا ضامن ہوگا مگر اس مال کا غاصب نہ ہوگا، اسی لئے صغیر کی ضرورت میں خرچ کرنے سے ضمان بھی لازم نہ ہوگا)۔

فاذا هلك في يده الخ: اور جب ان دونوں میں سے کسی کے قبضہ میں مرہون ضائع ہوجائے تو وہ مرتہن کا ضامن ہوگا، (ف: یعنی مرہون کی قیمت کا کم ہو یا زیادہ ضامن ہوگا): ياخذه بدينه الخ: اور مرتہن اس رقم کو ان سے لے کر اگر قرض کی ادائیگی کا وقت ہوگیا تو اسے اپنے قرض میں منہا کرلے گا یا وصول کرلے گا، اور وصی نے جو کچھ تاوان مرتہن کو دیا ہے، وہ اس صغیر کے مال سے واپس لے گا کیونکہ اس نے اس صغیر کے حق میں کسی طرح کی کوئی زیادتی یا ناجائز خرچ نہیں کیا ہے، اس نے جو کچھ بھی خرچ کیا ہے اسی صغیر کی ضرورت میں خرچ کیا ہے، یعنی اس کے مال کو اس کے کام میں خرچ کیا ہے: وان كان لم يحل الخ: اور اگر قرض کی ادائیگی کا وقت نہ ہوا ہو تو اس تاوان کا مال مرتہن کے پاس ہی وقت آجانے تک کے لئے پھر رہن رہے گا اس کے بعد مرتہن اس میں سے اپنا حق وصول کرلے گا، اس کے بعد وہ وصی اس تاوان کی رقم کو یتیم کے مال سے نکال لے گا، جس کی دلیل اوپر گذر چکی ہے، (ف: کہ اس نے اس یتیم کے مال میں کسی قسم کی زیادتی نہیں کی ہے، بلکہ جو کچھ بھی خرچ کیا ہے، اسی کے فائدہ کے لئے کیا ہے۔

توضیح:۔اگر وصی نے مال مرہون کو مرتہن سے غصب کرلیا پھر اسی یتیم کی ضرورتوں میں اس میں سے خرچ کیا پھر وہ مرہون اسی یتیم کے قبضہ میں رہتے ہوئے ضائع ہوگیا، قرض

کی ادائیگی کا وقت آیا ہو یا نہ ہو، مسائل کی تفصیل، احکام، دلائل مفصلہ

قال ويجوز رهن الدراهم والدنا نير والمكيل والموزون لانه يتحقق الاستيفاء منه فكان محلا للرهن فان رهنت بجنسها فهلكت هلكت بمثلها من الدين وان اختلفا فى الجودة لانه لا معتبر بالجودة عند المقابلة بجنسها وهذا عند ابى حنيفه لان عنده يصير مستوفيا باعتبار الوزن دون القيمة وعندهما يضمن القيمة من خلاف جنسه وتكون رهنا مكانه وفى الجامع الصغير فان رهن ابريق فضة وزنه عشرة بعشرة فضاع فهو بما فيه قال رضى الله عنه معناه ان تكون قيمته مثل وزنه او اكثر هذا الجواب فى الوجهين بالاتفاق لان الاستيفاء عنده باعتبار الوزن وعندهما باعتبار القيمة وهى مثل الدين فى الاول وزيادة عليه فى الثانى فيصير بقدر الدين مستوفيا فان كانت قيمته اقل من الدين فهو على الخلاف المذكورلهما انه لا وجه الى الاستيفاء بالوزن لما فيه من الضرر بالمرتهن ولا الى اعتبار القيمة لانه يؤدى الى الربوا فصرنا الى التضمين بخلاف الجنس لينتقض القبض ويجعل مكانه ثم يتملكه وله ان الجودة ساقطة العبرة فى الاموال الربوية عند المقابلة بجنسها واستيفاء الجيد بالردى جائز كما اذاتجوز به وقد حصل الاستيفاء بالاجماع ولهذا يحتاج الى نقضه ولا يمكن نقضه بايجاب الضمان لانه لا بدله من مطالب ومطالب وكذا الانسان لا يضمن ملك نفسه وبتعذر التضمين يتعذر النقض وقيل هذه فريعة ما اذا استوفى الزيوف مكان الجياد فهلكت ثم علم بالزيافة وهو معروف غير ان البناء لا يصح على ما هو المشهور لان محمداً فيها مع ابى حنيفةؒ وفى هذا مع ابى يوسفؒ والفرق لمحمد انه قبض الزيوف ليستوفى من عينها والزيافة لا تمنع الاستيفاء وقد تم بالهلاك وقبض الرهن ليستوفى من محل اخر فلا بد من نقض القبض وقد امكن عنده بالتضمين ولو انكسر الابريق ففى الوجه الاول وهو ما اذا كانت قيمته مثل وزنه عند ابى حنيفة وابى يوسفؒ لا يجبر على الفكاك لانه لا وجه الى ان يذهب شئے من الدين لانه يصير قاضيا دينه بالجودة على الانفراد ولا الى ان يفتكه مع النقصان لما فيه من الضرر فخيرناه ان شاء افتكه بمافيه وان شاء ضمنه قيمته من جنسه او خلاف جنسه وتكون رهنا عند المرتهن والمسكور للمرتهن بالضمان وعند محمد ان شاء افتكه ناقصا وان شاء جعله بالدين اعتبارا لحالة الانكسار بحالة الهلاك وهذا لانه لما تعذر الفكاك مجانا صار بمنزلة الهلاك وفى الهلاك الحقيقى مضمون بالدين بالاجماع فكذا فيما هو فى معناه قلنا الاستيفاء عند الهلاك بالمالية وطريقه ان يكون مضمونا بالقيمة ثم تقع المقا صة وفى جعله بالدين اغلاق الرهن وهو حكم جاهلى فكان التضمين بالقيمة اولى وفى الوجه الثالث وهو ما اذا كانت قيمته اقل من وزنه ثمانية يضمن قيمته جيدا من خلاف جنسه اور رديا من جنسه وتكون رهنا عنده وهذا بالاتفاق اما عندهما فظاهر وكذلك عند محمد لانه يعتبر حالة الانكسار بحالة الهلاك والهلاك عنده بالقيمة وفى الوجه الثانى وهو ما اذا كانت قيمته اكثر من وزنه اثنى عشر عند ابى حنيفةؒ يضمن جميع قيمته وتكون رهنا عنده لان العبرة للوزن عنده لا للجودة والردائة فان كان باعتبار الوزن كله مضمونا يجعل كله مضمونا وان كان بعضه فبعضه وهذا لان الجودة تابعة للذات ومتى صارالاصل مضمونا استحال ان يكون التابع امانة وعند ابى يوسف يضمن خمسة اسداس قيمته وتكون خمسة اسداس الا بريق له بالضمان وسدسه يفرز حتى لا يبقى الرهن شائعا ويكون مع قيمة خمسة اسداس المكسور رهنا فعنده تعتبر الجودة والرداء ة وتجعل زيادة القيمة كزيادة الوزن كان وزنه اثنا عشر وهذا لان الجودة متقومة فى ذاتها حتى تعتبر عند المقابلة بخلاف جنسها وفى تصرف المريض وان كانت لا

تعتبر عند المقابلة بجنسها سمعا فامكن اعتبارها وفي بيان قول محمد نوع طول يعرف في موضعه من المبسوط والزيادات مع جميع شعبها.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ رہن میں یہ چیزیں بھی رکھی جاسکتی ہیں، یعنی دراہم ودنانیر اور ناپ اور تولے جانے والے سامان، اس کی دلیل یہ ہے کہ ان چیزوں میں سے ہر ایک سے حق وصول کیا جاسکتا ہے، اسی لئے یہ چیزیں بھی رہن میں رکھے جانے کے لائق ہوئیں، (ف: اس میں کیلی سے وہ چیزیں مراد ہیں جن کا کیل یعنی ناپ سے اندازہ کیا جاتا ہے، جیسے گیہوں وغیرہ، اور وزن سے مراد وہ چیزیں ہیں جن کی مقدار کا اندازہ وزن کر کے کیا جاتا ہے، اگرچہ درہم ودینار بھی وزنی چیزوں میں شامل ہیں مگر اس جگہ ان کے علاوہ دوسری چیزیں مراد ہیں، درہم ودینار ایسی چیزیں ہیں کہ ان سے بعض مواقع میں قرض کا لین دین کرنا جائز ہے لیکن بعض ایسے بھی مواقع ہیں جن میں جائز نہیں ہے، مثلاً سونا یا چاندی کسی غرض سے لینا اس طرح سے کہ ان ہی کو واپس کرنے کا ارادہ ہو، یا درہم ودینار کو رہن رکھ دینا، اس طرح سے ان میں بہت سی صورتیں نہ پیدا ہوتی ہیں، پھر صورتوں کے مختلف ہو جانے سے ان کے احکام بھی مختلف ہو جاتے ہیں، کیونکہ صورتیں کچھ اس طرح سے پیدا ہوتی ہیں، سونا چاندی کے عوض یا برعکس چاندی سونے کے عوض مرہون یا سونا سونا کے مقابلہ میں اور چاندی چاندی کے مقابلہ میں مرہون ہو، پھر دونوں چیزیں وزن میں برابر ہوں گی یا کم وبیش ہوں گی، اسی طرح ان کے کھرے اور کھوٹے ہونے میں اختلاف ہوگا یا برابری ہوگی، اس طرح مرہون کے ضائع ہونے کی صورت میں وزن کے اعتبار سے ان کی وصولی ہوگی، مگر ان میں قیمت یا کھرے کھوٹے وغیرہ کا اعتبار نہیں ہوگا، یہی تفصیل ناپ تول کی جانے والی چیزوں میں بھی ہوگی، اس کا بیان یہاں سے شروع کیا جارہا ہے)۔

فان رهنت بجنسها الخ: پس اگر اس چیز کا مقابلہ اسی کی جنس سے ہو مثلاً درہم درہم کے مقابلہ میں یا گیہوں گیہوں کے مقابلہ میں ہو علی ہذا القیاس دوسری چیزیں بھی ہوں گی، پس اگر ایسی مرہون چیز ضائع ہو جائے تو قرض کی پوری مقدار میں اس ضائع ہونے والی چیز کی مقدار کے برابر بھی کم ہو جائیگی، اور اس سے بحث نہیں کی جائیگی کی دونوں کھرے اور کھوٹے دینے میں برابر ہیں یا کم یا بیش ہیں، کیونکہ ان چیزوں کی مقدار برابر ہو جانے کے بعد ان میں کھرے یا کھوٹے کا کوئی اعتبار نہیں کیا جاتا ہے، اور یہ امام ابو حنیفہؒ کا قول ہے، کیونکہ ان کے نزدیک مرتہن اپنا حق وزن کے اعتبار سے پورا پاتا ہے، اور قیمت کا کوئی اعتبار نہیں کیا جاتا ہے، (ف: صرف اس صورت میں کہ دونوں کی ایک ہی جنس ہو)۔

وعندهما يضمن الخ: اور صاحبینؒ کے نزدیک مرتہن اسی چیز سے نہیں بلکہ اس کے خلاف جنس کی قیمت سے ضامن ہوگا، اور وہی چیز مرتہن کے پاس پہلے مرہون کے عوض ہوگا، (ف: مثلاً زید نے بکر سے سو درہم قرض لئے اور سو درہم رہن میں رکھے لیکن یہ رہن والے درہم ضائع ہوگئے، تو ان ضائع شدہ سو درہم چاندی کی قیمت کے عوض اگر سونے کے مثلاً اس دس دینار ہوں تو یہی دس دینار ضائع شدہ سو درہموں کے عوض رہن میں رکھے جائینگے، لیکن جب قرض کی ادائیگی کا وقت آئے تو اس وقت قیمت کے اعتبار سے ادائیگی کرلی جائے)۔ وفي الجامع الصغير الخ: اور جامع صغیر میں ہے کہ اگر چاندی کی چھاگل (یعنی پانی کا مشہور برتن یا لوٹا) جو کہ دس درہم وزن کا ہو اور وہ دس درہموں کے ہی عوض میں رہن رکھا گیا اور وہ مرتہن کے پاس کسی طرح سے ضائع ہو گیا تو وہ جس کے عوض رکھا گیا تھا اسی کے عوض ہو جائے گا، (ف: یعنی اب راہن ومرتہن میں سے کوئی دوسرے سے کچھ مطالبہ نہیں کرے گا، اس طرح مرتہن کے دس درہم کا قرض ختم ہو جائے گا، کیونکہ قرض اور لوٹا دونوں ہی وزن کے اعتبار سے برابر اور جنس میں ایک ہی ہیں، لہذا اس مسئلہ میں کسی کا کوئی اختلاف بھی کہیں مذکور نہیں ہے، اسی لئے مصنفؒ نے فرمایا ہے۔

معناه ان تكون قيمته الخ: مذکورہ جملہ کا مطلب یہ ہوگا کہ اس لوٹے کی قیمت اتنی ہی ہو جتنی کہ اس کا وزن ہے یا اس سے بھی زائد ہو، (ف: اس لئے اگر دونوں ہی برابر تو وزن کی برابری کی وجہ سے قیمت کی بھی برابری ہو جائیگی، اس صورت میں خواہ

دونوں کے وزن کا اعتبار کیا جائے یا قیمت کا اعتبار کیا جائے دونوں کا حکم ایک ہی ہوگا، اور اگر قرض کے مقابلہ میں اس لوٹے کی قیمت زیادہ ہو تو وہ زیادتی مرتہن کے پاس امانت کی حالت میں رہتے ہوئے ہلاک سمجھی جائیگی، یعنی مرتہن اس کی ادائیگی کا ذمہ دار نہیں رہے گا۔

ھذا الجواب فی الوجھین الخ: اور یہ جواب ان دونوں صورتوں میں اجماعی ہے اور اس میں کوئی اختلاف بھی نہیں ہے، کیونکہ امام اعظمؒ کے اصول کے مطابق حقوق کی وصولی میں وزن کا اعتبار ہوتا ہے، لیکن صاحبینؒ وصولی حق میں قیمت کا اعتبار کرتے ہیں، جبکہ پہلی صورت میں جتنا قرض لیا گیا تھا اتنی ہی مرہون لوٹے کی قیمت بھی ہے، اور دوسری صورت میں قیمت کی زیادتی ہے لہٰذا مرتہن اس میں سے اپنے قرض کے برابر پانے والا ہو جائے گا، (ف: یعنی اپنا قرض وصول کرنے والا ہو گیا، ساتھ ہی جو رقم فاضل بچ گئی وہ امانت کی حالت میں اس کے پاس سے ضائع ہوئی، لہٰذا اب وہ راہن سے کچھ پائے گا اور نہ اسے کچھ واپس کرے گا): فان کانت قیمته الخ: اور اگر اس لوٹے کی قیمت قرضہ کی رقم سے کم ہو تو اس میں بھی وہی حکم ہوگا جو پہلے بیان کا جاچکا ہے، (ف: یعنی یہ کہ امام اعظمؒ کے نزدیک وزن اور اس لوٹے کی قیمت میں برابری ہونے کی وجہ سے مرتہن اپنا پورا حق پانے والا سمجھا جائے گا، لیکن صاحبینؒ کے نزدیک لوٹے کی قیمت رہن میں رہے گی مگر وہ تو قرضہ کی رقم سے کم ہے اس لئے جتنی کمی باقی رہی راہن صرف اسی کو ادا کرے گا)۔

لھما انه لا وجه الخ: اور صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے کہ وزن کے اعتبار سے پورا حق وصول کرنا ممکن نہیں ہوگا، کیونکہ ایسا ہونے سے مرتہن کا نقصان ہوگا، اسی طرح سے جنس کی قیمت کا اعتبار کرنا بھی ممکن نہ ہوگا کیونکہ ایسا ہونے سے بیاج اور سود پائے جانے تک کی نوبت آجائے گی، اسی لئے ہم نے جنس بدل کر یعنی خلاف جنس سے تاوان لازم کرنے کے لئے کہا ہے، تاکہ مرتہن کی پہلی وصولی ختم ہو اور خلاف جنس قیمت مرہون کے قائم مقام ہو جائے اس کے بعد مرتہن اپنی ملکیت حاصل کرلے، (ف: تو ایسا ہونے سے مرتہن کا نقصان بھی نہ ہوگا، اور سودی معاملہ بھی نہ ہوگا، اور راہن بھی اپنی مالیت وصول کرے گا): وله ان الجودة الخ: اور امام اعظمؒ کی دلیل یہ ہے کہ اصول کے مطابق جب سودی مالوں میں جب کسی مال کا مقابلہ اسی جنس سے ہو تو اس میں اچھے اور خراب مال ہونے کا اعتبار ختم ہو جاتا ہے، لیکن کھوٹے مال کے ذریعہ کھرے حق کو وصول کرنا جائز ہوتا ہے، جیسے اگر ایک شخص کے سو درہم کسی پر باقی ہوں اور قرض دار نے کھوٹے سو درہم عوض میں ادا کئے اور قرض خواہ نے دیکھ کر بھی اعتراض نہ کرتے ہوئے رکھ لئے تو ایسا کرنا بالاتفاق جائز ہوگا، ھ، لیکن یہاں اب یہ دیکھنا ہوگا کہ حقیقۃً حق کی وصولی ہوئی یا نہیں تو ہم یہ کہتے ہیں کہ مرہون کے ضائع ہو جانے کی صورت میں وصول ہو جاتی ہے۔

وقد حصل الاستیفاء الخ: اس طرح بالاتفاق مرتہن کا حق وصول ہو گیا، اسی وجہ سے قبضہ کو ختم کرنے کی ضرورت ہوتی، (ف: اس لئے کہ صاحبینؒ نے فرمایا تھا کہ پہلے کی وصولی کو ختم کرتے ہوئے دوسری جنس کا قبضہ دینا چاہئے، اور یہ بات تو پہلے سے معلوم ہے کہ مرہون پر قبضہ کا مطلب اس کے ذریعہ حق وصول کرنا ہے، لہٰذا وصول اور قبضہ دونوں پایا گیا، اب یہ کہنا کہ اس قبضہ کو کالعدم کر دینا چاہئے، تو یہ بات اس طرح سے غور طلب ہے): ولا یمکن نقضه الخ: کہ اس پر تاوان لازم کر کے اس کے قبضہ کو ختم کرنا ممکن نہیں ہے، کیونکہ تاوان لازم کرنے کے لئے ان دو باتوں کا ہونا ضروری ہے، (۱) تاوان کا مطالبہ کرنے والا (۲) وہ جس سے مطالبہ کیا جائے، (ف: لیکن موجودہ صورت میں راہن مطالبہ کرنیوالا نہیں ہو سکتا ہے، کیونکہ مطالبہ کرنے سے اس راہن کو نقصان ہوتا ہے، اور نفع کچھ بھی نہیں، اسی طرح مرتہن بھی اس کا مطالبہ نہیں کر سکتا ہے، کیونکہ وہ جب مدعی علیہ بنایا جاچکا ہے تو وہی اب مدعی کس طرح ہو سکتا ہے)۔

وکذا الانسان الخ: اسی طرح کوئی شخص بھی اپنی ذاتی ملکیت کی چیز کا ضامن نہیں ہو سکتا ہے، (ف: یعنی کوئی مرتہن خود ضامن نہیں ہو سکتا ہے، کیونکہ اس کے قبضہ سے مرہون کے ضائع ہو جانے کی صورت میں بالاتفاق یہی کہا جاتا ہے، کہ اس نے

تو اپنا حق اس رہن کے ذریعہ پالیا ہے، اور مالک بھی ہو چکا ہے، اس سے یہ معلوم ہوا کہ مرتہن کو کسی طرح ضامن ٹھہرایا نہیں جا سکتا ہے)۔ ویتعذر التضمین الخ: اور ضامن ٹھہرانے کو محال کہنے کی وجہ سے استیفاء کا ختم ہونا بھی محال ہو جائے گا، (ف: اس طرح کی دلیلیں دونوں فریقوں کی طرف سے تھیں، لیکن بعض مشائخ نے اس مسئلہ کو اصل کا مسئلہ تسلیم نہیں کیا ہے بلکہ یہ فرمایا ہے کہ یہ ایک دوسرے مسئلہ کی فرع ہے، اسی بناء پر مصنف صاحب ہدایہ نے فرمایا ہے۔

قیل هذه فریعة الخ: کہ ابھی اوپر میں رہن کا جو مسئلہ بیان کیا گیا ہے وہ ایک دوسرے مسئلہ سے ماخوذ مسئلہ ہے، اس طرح سے کہ قرض دینے والے نے کھرے سکے دیئے مگر قرض دار نے بعد میں کھوٹے سکے اس کو واپس کئے اور وہ ضائع بھی ہو گئے، اس کے بعد اسے معلوم ہوا کہ مجھے تو کھوٹے سکے واپس کئے گئے تھے، اس مسئلہ کا حکم کیا ہو گا تو وہ مشہور ہے، (ف: یعنی یہ مسئلہ اپنے حکم کے ساتھ علماء میں مشہور ہے، اور اسی پر رہن کا مسئلہ نکالا گیا ہے، اس طرح سے کہ دینار یا درہم کسی نے کھرے دیئے اور رہن میں کھوٹے رکھ لئے، پھر یہ رہن والے مرتہن کے پاس ضائع ہو گئے تو اس مشہور مسئلہ کے مطابق اس مسئلہ میں بھی ائمہ کرام کا اجتہاد مختلف ہے، لیکن ہمارے مصنف ہدایہؒ نے اس بات کو تسلیم نہیں کیا ہے کہ یہ مسئلہ اس دوسرے مشہور سے مستنبط کیا گیا ہے، کیونکہ وہ مسئلہ بلاشبہ معروف ہے)۔

غیر ان البناء لا یصح الخ: البتہ اس مشہور مسئلہ پر موجودہ مسئلہ رہن کو دلیل میں بنیادی حیثیت سے پیش کرنا صحیح نہیں ہے، کیونکہ امام محمدؒ اس مشہور مسئلہ میں امام ابو حنیفہؒ کے ساتھ ہیں لیکن اس رہن کے مسئلہ میں وہ امام ابو یوسفؒ کے ساتھ ہیں، (ف: للہذا یہ مسئلہ پہلے مسئلہ کی شاخ یا اس سے متفرع کس طرح ہوا، اگر متفرع ہوتا تو ائمہ کرام کے درمیان ان مسئلوں میں اختلاف کیوں ہوتا، الحاصل دونوں مسائل اپنی جگہ مستقل ہیں، اس لئے اس مسئلہ کی مزید وضاحت مثال سے اس طرح ہو گی کہ مرتہن نے کچھ کھرے درہم دے کر راہن سے کھوٹے درہم لئے اور ان کو خرچ کر ڈالا پھر اسے معلوم ہو گیا کہ وہ تو کھوٹے سکے تھے تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک مرتہن کا قرض ختم ہو گیا اور اب اسے کچھ بھی تقاضا کرنے کا حق باقی نہیں رہا، اور امام محمدؒ کا پہلا قول بھی یہی ہے، لیکن امام ابو یوسفؒ کے نزدیک یہ مرتہن اس راہن کو پہلے سے وصول کئے ہوئے کھوٹے سکوں کے مثل تاوان دے، اس کے بعد اپنا پورا حق قرض راہن سے وصول کرلے، اور امام محمدؒ کا بھی یہی آخری قول ہے، اسی مسئلہ پر بعض مشائخ نے رہن کے مسئلہ کو متفرع کہا ہے۔

لیکن مصنفؒ نے اس پر یہ اعتراض فرمایا کہ پہلے مسئلہ پر یہ مسئلہ کس طرح متفرع ہو سکتا ہے، کیونکہ مشہور مسئلہ میں امام محمدؒ امام ابو حنیفہؒ کے ساتھ ہیں، لیکن رہن کے مسئلہ میں وہ امام ابو یوسفؒ کے ساتھ ہیں، ک، لیکن اس شبہہ کا جواب یہ ہو سکتا ہے، کہ پہلے مشہور مسئلہ میں بھی آخری قول میں امام محمدؒ امام ابو یوسفؒ کے قول میں ساتھ ہیں، لیکن قول اصح یہ ہے کہ مسئلہ رہن پہلے مسئلہ سے ماخوذ نہیں ہے، بلکہ یہ بھی ایک مستقل مسئلہ ہے، م، ک، اور اب یہ سوال قول اول کے مطابق اماؔم محمدؒ کے مشہور مسئلہ اور رہن کے مسئلہ کے درمیان فرق کیا ہے، کہ امام محمد مشہور مسئلہ میں ابو حنیفہؒ کے ساتھ ہیں اور رہن کے مسئلہ میں ابو یوسف کے ساتھ ہیں، تو جواب یہ ہے کہ امام محمدؒ نے دونوں مسئلہ میں فرق کیا ہے، اس طرح سے کہ: والفرق لمحمد انه قبض الخ: امام محمدؒ کے نزدیک فرق کرنے کی وجہ یہ ہے کہ اس مشہور مسئلہ میں حق دار نے کھوٹے سکوں پر اس نیت سے قبضہ کیا تھا کہ ان سکوں کے عین سے اپنا حق وصول کرے، اس طرح ان کا کھوٹا ہونا حق کی وصولی کے سلسلہ میں رکاوٹ نہیں ہے اور ان کے ضائع کر دینے سے حق پورا وصول ہو گیا، لیکن رہن کی صورت میں اس نے کھوٹے سکوں پر اس لئے قبضہ کیا تھا کہ کسی دوسری چیز سے اپنا حق وصول کرلے گا اور خاص اسی مرہون شے سے وصول نہیں کرے گا، اسی لئے اس پر سے اپنا قبضہ ختم کر دینا ضروری ہوا، اور امام محمدؒ کے نزدیک ضامن مان لینے سے اس سے قبضہ کو ختم کرنا ممکن ہوتا ہے۔

(ف: دونوں صورتوں میں فرق کا خلاصہ یہ ہوا کہ مشہور مسئلہ میں قرض خواہ نے جتنے درہم وصول کئے ہیں وہ اسی نیت سے

کہ ان ہی سے اپنا حق وصول کرلوں گا، اور رہن کے مسئلہ میں مرتہن نے جتنے درہموں پر قبضہ کیا ہے، وہ اس نیت سے نہیں کہ ان سے اپنا حق وصول ہوگا، بلکہ ان کے ذریعہ اور دباؤ سے کسی دوسری چیز سے حق وصول کرلوں گا، جیسے کہ کوئی دوسرا مال رہن رکھ لیا ہوتا، لیکن اتفاقاً کسی حادثہ سے یہ درہم ضائع ہوگئے اس لئے مجبوراً ان ہی کو مرہون حقیقی سمجھ لیا گیا تاکہ ذمہ سے قرض ختم ہوجائے، پس دو صورتیں ہوتی ہیں یا تو ان ناقص سکوں سے حق وصول کرنے کو کہا جائے تو ظاہر ہے کہ اس سے مرتہن کا سراسر نقصان ہوگا، یا ان کی جیسی قیمت سے وصول کیا جائے تو اس میں سود کی صورت پیدا ہوجاتی ہے، اس لئے مجبوراً ہم نے مرتہن کو اس بات کا ذمہ دار بنادیا کہ وہ کسی دوسری جنس سے اس کی قیمت لے کر اس پر نئے قبضہ سے مرہون مان کر اس سے اپنا حق وصول کرلے، اور یہ بات پہلے معلوم ہوچکی ہے کہ امام محمدؒ کا آخری قول مشہور مسئلہ میں بھی امام ابو یوسفؒ کے جیسا ہی ہے، اس لئے بظاہر دونوں میں فرق بیان کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے مگر ابو حنیفہؒ کی طرف سے جواب یہ ہے کہ مرتہن کو ضامن بنادینا ممکن نہیں ہے، اس لئے کہ راہن خود اس کا مطالبہ نہیں کرتا ہے، اس لئے کہ مطالبہ سے اس کا کچھ بھی فائدہ نہیں ہے، نیز مرتہن کو نقصان ہونے کا کوئی اعتبار بھی نہیں ہے، اس لئے کہ دوسرے ایسے بہت سے مسائل ہیں جن میں کھرے سکوں کی بجائے کھوٹے سکوں سے بھی حق وصول ہوجاتا ہے، اور وہ یہاں بھی رہن کے حکم کے موافق ہوچکا ہے، لہٰذا کچھ تغیر نہیں ہوگا، اور اب یہ معلوم ہونا چاہئے کہ ائمہ کے دونوں طرف کے دلائل میں سے کسی بھی جانب دلیل واضح اور ترجیح دینے کے لئے مفید نہیں ہے، واللہ تعالیٰ اعلم، م)۔

ولو انکسر الابریق الخ: اور اگر مرہون لوٹا مرتہن کے پاس ٹوٹ جائے تو پہلی صورت یعنی جب کہ اس لوٹے کی قیمت اس کے وزن کے برابر ہو تو امام ابو حنیفہؒ و ابو یوسفؒ کے نزدیک اس کے راہن کو اب اس بات پر مجبور نہیں کیا جائے گا کہ وہ مرتہن کا قرض ادا کرکے اپنا رہن واپس لے بلکہ اسے اس بات کا اختیار ہوگا کہ اگر چاہے تو اپنا رہن واپس لے اور اگر چاہے تو اپنے ٹوٹے ہوئے لوٹے کا تاوان وصول کرلے، کیونکہ اس لوٹے کے ٹوٹ جانے کی وجہ سے مرتہن کا قرض کچھ کم ہونے کی تو امید نہیں ہے، کیونکہ اگر اس کے ٹوٹ جانے کی وجہ سے مرتہن کا قرض کم ہونا مان لیا جائے تو نتیجہ یہ ہوگا کہ راہن کے لوٹے کا وزن اور اس کے مقدار تو اپنی جگہ باقی رہ جائے اور صرف اس کی بناوٹ کے خراب ہونے سے ہی اس مرتہن کا قرض معاف یا کم ہوجائے اور یہ بھی ممکن نہیں ہے کہ راہن اس کا پورا قرض بھی ادا کرے، اور اسی ٹوٹے ہوئے لوٹے کو واپس لے لینے پر اسے مجبور بھی کیا جائے، کیونکہ ایسا کرنے سے سراسر اس راہن کا نقصان ہوگا، پس چونکہ یہ دونوں صورتیں ہی ممکن نہیں ہوسکتی ہیں اس لئے ہم نے راہن کو یہ اختیار دیا ہے کہ اگر وہ چاہے تو جس قرض کے بدلہ میں لوٹا مرہون ہے اسی عوض لوٹا دے کر قرض سے سبکدوش ہوجائے، یا اگر چاہے تو اپنے لوٹے کا مرتہن سے تاوان وصول کرے، خواہ لوٹے کی جنس چاندی سے ہی لے یا اس کے خلاف دوسری جنس مثلاً سونے سے لے، لیکن تاوان کی رقم اسی مرتہن کے پاس پہلے کی طرح اب بھی مرہون رہے گی اور مرتہن ہی اس ٹوٹے ہوئے لوٹے کا مالک ہوجائے، (ف: یہ مفصل قول شیخینؒ کا ہے)۔

وعند محمدؒ ان شاء الخ: اور امام محمدؒ کے نزدیک راہن کو اس بات کا اختیار ہوگا کہ اگر وہ چاہے تو اپنا ٹوٹا ہوا لوٹا اسی حالت میں واپس مانگ لے، اور اس کا پورا قرض ادا کردے، یا اگر چاہے تو قرض کے عوض وہی ٹوٹا ہوا لوٹا مرتہن کو دیدے تاکہ وہی اس کا مالک بن جائے، اور خود قرض سے نجات پالے، یہ اس لئے کہ ٹوٹے ہوئے لوٹے کو بالکل برباد اور ضائع شدہ لوٹے پر قیاس کیا گیا ہے، (حالانکہ بالکل ضائع ہوجانے کی صورت میں مرتہن کے قرض کے برابر چیز ضائع مانی جاتی تھی) جس کی وجہ یہ ہے کہ جب رہن کو مفت میں چھڑا لینا محال ہوگیا، یعنی نقصان کا عوض دئے بغیر مرہون کو چھڑانا ممکن نہ ہوا، تو یہ نقصان ضائع ہونے کے حکم میں ہوگیا، ادھر حقیقۃً مرہون کے ضائع ہوجانے کی صورت میں بالاتفاق وہ مرہون قرضہ کے مقابلہ میں ضائع سمجھا جاتا ہے، لہٰذا یہی حکم موجود صورت میں بھی ہوگا، (ف: حالانکہ راہن کو ٹوٹے ہوئے لوٹے کو واپس لینے پر مجبور نہیں کیا جاسکتا ہے اس

لئے مجبوراً راہن ہی اسے اپنے پاس رکھے گا، لہٰذا اس کے ٹوٹ جانے سے جو کمی آتی ہے وہ پورے کے ضائع کے حکم ہوگی، اور جس طرح ضائع ہو جانے کی صورت میں پورا قرض ذمہ سے ختم ہو جاتا ہے اسی طرح سے اب بھی ہو گا)۔

قلنا الاستیفاء الخ: اس کے جواب میں ہم یہ کہتے ہیں کہ مرہون ضائع ہو جانے کی صورت میں اس میں سے قرض کی وصولی اس مرہون کی مالیت کے اعتبار سے ہوتی ہے (ف: اسی بناء پر اگر مرہون کم قیمت کا ہو تو اس سے تھوڑی رقم منہا ہوتی ہے، اور باقی رقم راہن اپنی طرف سے ادا کرتا ہے، پس جب موجودہ مسئلہ میں لوٹے کا ٹوٹ جانا ضائع ہونے کے حکم میں ہے تو قرضہ کی وصولی لوٹے کی مالیت کے اعتبار سے ہوگی)۔ **وطریقه ان یکون الخ**: اس کا طریق یہ ہوگا کہ وہ ٹوٹا ہوا لوٹا، اسی قیمت میں ضمانت میں ہوگا جو اس کو رہن میں رکھنے کے وقت تھی، (ف: اور وہی رقم مرتہن کے پاس ضمانت میں جمع رہیگی)۔

ثم تقع المقاصة الخ: پھر دونوں میں مقاصہ (برابر برابر) ہو جائے گا، (ف: اس لئے قرض کے اگر دس درہم ہوں اور اس لوٹے کی قیمت بھی دس ہی درہم ہوں تو دونوں میں برابری ہو جائیگی یعنی کسی کا بھی دوسرے پر کچھ باقی نہیں رہے گا، جبکہ وہ لوٹا ابھی بھی موجود ہے اس کا پورا وزن بھی موجود ہے، صرف وہ ٹوٹ گیا ہے اور اس کی بناوٹ خراب ہو گئی ہے): **وفی جعله بالدین الخ**: اور اس لوٹے کو قرض کے مقابلہ میں ہمیشہ کے لئے اس طرح مرہون کر دینا کہ راہن اسے واپس نہ لے سکے، یہ زمانہ جاہلیت کا طریقہ تھا اور اب اسلامی طریقہ نہیں ہے، اس لئے اس لوٹے کی قیمت کو اس کے عوض رہن میں رکھ دینا ہی بہتر ہے، (ف: اور ایسی صورت اولیٰ اور انسب صورت کو بنیاد بنا کر عمل کرنا ہی واجب ہے، یعنی راجح صورت پر عمل کرنا اور مرجوح کی صورت کو چھوڑ دینا واجب ہوتا ہے، لیکن یہ تفصیل پہلی صورت ہونے سے ہوگی یعنی جبکہ قرض کی رقم اور مرہون کی قیمت برابر ہو، اور اب اس کی دوسری صورت، یعنی جبکہ قرض کی رقم کم اور مرہون کی قیمت زائد ہو تو اس کا بیان آئندہ کیا جائے گا۔

وفی الوجه الثالث الخ: اور تیسری صورت میں یعنی جبکہ ٹوٹے ہوئے اس لوٹے کی قیمت اس کے وزن سے کم ہو اس طرح سے کہ اس لوٹے کا وزن دس درہم ہو مگر اب ٹوٹ جانے سے اس کی قیمت آٹھ درہم رہ گئی ہو تو مرتہن اس لوٹے کا ضمان اگر اس کے خلاف جنس مثلاً سونے سے دے تو پورے دس درہم اور اگر اسی کی جنس یعنی چاندی سے ہی دینا ہو تو آٹھ درہم دینے ہوں گے پھر وہ اسی مرتہن کے پاس رہینگے، اور اس حکم میں سب کا اتفاق ہے: **اما عندهما الخ**: اس اتفاق کی وجہ یہ ہے کہ شیخینؒ کے نزدیک تو یہ حکم ظاہر ہے، اسی طرح امام محمدؒ کے نزدیک بھی یہی حکم اس لئے ہے کہ یہ تو ٹوٹ جانے کو بالکل ضائع اور ہلاک ہونے پر قیاس کرتے ہیں ساتھ ہی ان کے نزدیک ضائع ہو جانے میں اس کی قیمت ہی لازم آتی ہے، جیسا کہ ابتدائے مسئلہ میں اس کی تفصیل گذر چکی ہے۔

وفی الوجه الثانی الخ: اور اب دوسری صورت میں جس کا پہلے بیان کیا گیا ہے یعنی جبکہ لوٹے کی قیمت اس کے وزن سے زیادہ ہو مثلاً وزن دس درہم ہوں مگر قیمت بارہ درہم ہوں تو اس صورت میں ائمہ کا اختلاف ہے اس طرح سے کہ مرتہن اس لوٹے کی پوری قیمت کا ضامن ہوگا، مگر یہ قیمت اسی کے پاس رہن رہیگی، کیونکہ سودی یا بیاجی مالوں میں وزن کا اعتبار ہوتا ہے، اس وقت اس کا اعتبار نہیں کیا جاتا ہے، کہ وہ کھرا ہے، یا کھوٹا ہے، پس اگر پورا لوٹا وزن کے اعتبار سے ضمانت میں ہو اس طرح سے کہ قرض کے دس درہم ہوں، اور اس کا وزن بھی دس درہم ہی ہو تو لوٹے کی قیمت بارہ درہم ہونے سے بھی وہ پوری رقم ضمانت میں مرہون ہوگی، اور اگر وزن کے اعتبار سے اس کا تھوڑا حصہ ضمانت میں ہو تو اسی حساب سے اس کا تاوان بھی ضمانت میں ہوگا، مثلاً وہ لوٹا صرف اپنی دو تہائی کے وزن میں مرہون ہو اور اس کی کل قیمت بارہ درہم ہوں تو ان میں سے صرف دو تہائی یعنی آٹھ درہم ضمانت میں ہوں گے، اس کی وجہ یہ ہے کہ ان چیزوں میں کھرا یا کھوٹا ہونا اس چیز کے تابع ہوتا ہے، اس لئے جبکہ اصل شئی ہی ضمانت میں ہوگی تو اس کے تابع کو امانت کہنا محال ہوگا (ف: یعنی وہ تابع بھی ضمانت ہی میں ہوگا)

حاصل مسئلہ یہ ہوا کہ اگر لوٹے کا وزن دس درہم ہو اور مرتہن نے بھی دس ہی درہم قرض دئے ہوں، لیکن لوٹے کی قیمت

بارہ درہم ہوں تو اس سے معلوم ہوا کہ اس میں دو درہموں کی زیادتی اس کی چاندی کی عمدگی یا بناوٹ کی وجہ سے ہو گی، مگر یہ دو درہم مرتہن امانت کے نہیں ہوں گے، کیونکہ یہ صفت کی قیمت ہے اور جبکہ صفت ذات کے تابع ہوا کرتی ہے، اور پوری ذات یعنی پورا لوٹا رہن میں ہے تو اس کا قائم مقام یعنی قیمت کے پورے بارہ درہم بھی ضمانت میں ہوں گے، اس طرح جب پورا لوٹا مرہون تھا تو اس کا قائم مقام یعنی اس کی قیمت بھی مرہون ہو گی اسی طرح سے اس ذات کی جو صفت ہے وہ بھی اسی ذات کے تابع ہو گی، یعنی صفت کے دو روپے اس ذات کے تابع ہوں گے، اس بیان سے یہ بات معلوم ہوئی کہ اگر پورا لوٹا اپنے وزن اور ذات کے اعتبار سے مرہون ہو تو اس کی پوری قیمت بھی مرہون ہو گی، اور اس کی صفت یعنی اس کا کھرے ہونے اور بناوٹ کے اعتبار سے فاضل رقم امانت شمار نہ ہو گی کیونکہ وہ تو اصل کے تابع ہو گی، پس خلاصہ یہ ہوا کہ ضمانت اور امانت کا حساب وزن کے اعتبار سے ہو گا)۔

وعند ابی یوسفؒ الخ: اور اسی مثال مذکور میں امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اس لوٹے کی قیمت کے چھ حصوں میں سے پانچ حصوں کا ضامن ہو گا، (ف: کیونکہ وہ لوٹا اپنے وزن کے اعتبار سے دس درہم ہے اور دس درہم ہی قرض کے عوض اسے رہن میں رکھا گیا تھا، لیکن اس لوٹے کی چاندی، اچھی ہونے کے لحاظ سے اس کی قیمت بارہ درہم ہے لہٰذا اس کے بارہ حصوں ۶×۲=۱۲ درہموں میں سے پانچ حصوں کا مرتہن ضامن ہو گا، اور اتنا ہی تاوان دینے کی وجہ سے مرتہن لوٹے کی اس مقدار کا مالک ہو گیا: **وتکون خمسة اسداس الخ:** اور تاوان دینے کی وجہ سے لوٹے کی چھ حصوں میں سے پانچ حصوں کا مرتہن مالک ہو جائے گا، اور دس کا چھٹا حصہ اس میں سے علیحدہ کر لیا جائے گا، تاکہ اس کا رہن مشترک نہ ہو جائے، (ف: کیونکہ تاوان کے دس درہم کے ساتھ لوٹے کا چھٹا حصہ ملا کر پورے کو مرہون ہونا چاہئے اس لئے چھٹے حصہ کو کاٹ کر جدا کر لینا چاہئے): **ویکون مع قیمته الخ:** پھر یہ چھٹا حصہ اس ٹوٹے ہوئے لوٹے کے پانچوں حصوں کی قیمت کے ساتھ ملا کر رہن رہے گا۔

فعنده تعتبر الخ: اس طرح امام ابو یوسفؒ کے نزدیک کھرے اور کھوٹے کے درمیان فرق کا اعتبار ہوتا ہے، اور قیمت کی زیادتی وزن کی زیادتی کی طرح لازم کی جائیگی، یعنی یہ سمجھا جائے گا کہ لوٹے کا وزن ہی بارہ درہم ہے، جس کی وجہ یہ ہے کہ مال کا عمدہ ہونا خود اپنے طور پر ایک قیمتی چیز ہوتی ہے، کیونکہ اس سے اس کی مالیت میں کمال آجاتا ہے، اسی بناء پر جب اس سونے یا چاندی کا اس کی دوسری جنس یعنی سونے کے مقابلہ میں چاندی سے مقابلہ کرنے کی صورت میں یا اس میں مریض کوئی تصرف کرتے تو اس وقت اس کے عمدگی کا اعتبار کیا جاتا ہے، (ف: یعنی کھرے مال کے کھوٹے کے مقابلہ میں قیمتی ہونے کی دلیل یہ ہے کہ اگر کھری چاندی کے مقابلہ میں سونا ہو تو کھری چاندی کے اعتبار سے قیمت لگائی جاتی ہے، اور اس مسئلہ میں کسی کا اختلاف نہیں ہے، اسی وجہ سے اگر کھری چاندی کا بنا ہوا لوٹا جس کا وزن دس درہم ہو وہ صرف ایک درہم کے عوض رہن رکھا گیا ہو اور وہ ضائع ہو جائے تو اس صورت میں اگر مرتہن یہ چاہے کہ اس کی قیمت کھوٹی چاندی کے دس درہم سے لگائی جائے تو یہ قبول نہ ہو گا، بلکہ اچھی چاندی کے بارہ درہم لگائے جائینگے، اور اگر دینار کی قیمت بھی بارہ درہم ہی ہوں تو بدلہ پورا ہو جائے گا، اسی طرح اگر کوئی مریض اپنے مرض الموت میں بالآخر مر جائے اور اس نے اپنی بالکل آخری زندگی میں اچھی چاندی کے سو درہم کو کھوٹی چاندی کے سو درہم کے عوض فروخت کر دیا ہو تو اس کا یہ تصرف قبول نہیں کیا جائے گا، اگرچہ وزن میں سب برابر ہوں، کیونکہ اسے صحیح مان لینے سے اس کے وارثوں کے حق میں نقصان پہنچانا لازم آئے گا، اس لئے اس کے اس عمل کو اس کی صرف ایک تہائی مالیت میں وصیت کے طور پر قبول کیا جائے گا، الحاصل ان دونوں مسائل سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ سونے یا چاندی کا کھرا ہونا خود اپنی جگہ قیمتی صفت ہے، چنانچہ اگر ان کو خلاف جنس یعنی سونے کے مقابلہ میں چاندی سے معاملہ اور تصرف ہو تو بالاتفاق کھرے کا اعتبار کیا جاتا ہے)۔

وان کانت لاتعتبر الخ: اور اگرچہ ہم جنس کے مقابلہ میں یعنی چاندی کا چاندی سے یا سونے کا سونے سے مقابلہ کے وقت

شرعی یا سمعی دلیل سے کھرے اور کھوٹے میں برابری کا اعتبار ثابت نہیں ہے پھر بھی کھرے کا اعتبار کرنا ممکن ہوتا ہے، (ف: یعنی شریعت نے چاندی کو چاندی کے مقابلہ میں اسی طرح سونے کو سونے کے مقابلہ میں یعنی جبکہ دونوں ایک ہی جنس کے ہوں توان میں کھرے یا کھوٹے ہونے کے اعتبار سے کمی یا زیادتی کو باطل اور غلط بتلایا ہے، اور صرف وزن کا اعتبار کیا ہے تو اس سے یہ لازم نہیں آتا ہے، کہ اگر رہن کا معاملہ ہو یعنی اسے رہن رکھا گیا ہو تو جنس مقابلہ کے بغیر اعتبار ممکن نہ ہو، پس جب دوسرے مسائل میں شرعاً کھرے اور قیمتی ہونے کا اعتبار کیا جاتا ہے، تو رہن ہونے کی صورت میں بھی جہاں تک ممکن ہو اس کا اعتبار کرنا چاہئے، تاکہ راہن کو اس قیمتی چیز کے لئے اعتبار کرنے سے نقصان نہ اٹھانا پڑے اور یہ قول امام ابو یوسفؒ کا ہے، اور امام محمدؒ کا قول ابھی باقی رہ گیا ہے، اور اسے بیان نہ کرنے کے بارے میں مصنفؒ نے خود عذر پیش کیا ہے، جس کے الفاظ یہ ہیں): فی بیان قول محمدؒ الخ: یعنی اس مسئلہ میں امام محمدؒ کا قول بالتفصیل بیان کرنے سے طوالت ہوتی ہے اس لئے یہاں مجبوراً بیان نہیں کیا جارہا ہے، وہ تو انتہائی تفصیل کے ساتھ دوسری بڑی کتابوں یعنی مبسوط اور زیادات میں مذکور ہیں اگر کسی کو شوق ہو تو ان کتابوں کو دیکھ لے، (ف: اس کے جزوی چھبیس مسائل غایۃ البیان میں بھی بیان کئے گئے ہیں، ع)۔

توضیح:۔ درہم، دینار، مکیل، اور موزون چیزوں کو رہن میں رکھنا، اگر اپنے جنس کے مقابلہ میں کسی کو رہن رکھا گیا اور وہ ضائع ہو گیا، جامع صغیر کی اس عبارت کا مطلب کہ اگر کسی نے چاندی کا ایسا لوٹا جو دس درہم وزن کا ہے، اسے دس درہموں کے عوض رہن رکھا گیا پھر وہ ضائع ہو گیا، اس کی پوری تفصیل، پھر اگر لوٹے کی قیمت قرض سے کم ہو یا زیادہ ہو، تمام مسائل کی تفصیل، اقوال علماء کرام، دلائل مفصلہ

قال ومن باع عبدا على ان يرهنه المشترى شيئا بعينه جاز استحسانا والقياس ان لايجوز وعلى هذا القياس والاستحسان اذا باع شيئا على ان يعطيه كفيلا معينا حاضرا فى المجلس فقيل وجه القياس انه صفقة وهو منهى عنه ولانه شرط لا يقتضيه العقد وفيه منفعة لاحدهما ومثله يفسد البيع وجه الاستحسان انه شرط ملائم للعقد لان الكفالة والرهن للاستيثاق وانه يلائم الوجوب فاذا كان الكفيل حاضرافى المجلس والرهن معينا اعتبرنا فيه المعنى وهو ملائم فصح العقد وان لم يكن الرهن ولا الكفيل معينا او كان الكفيل غائبا حتى افترقالم يبق معنى الكفالة والرهن للجهالة فبقى الاعتبار لعينه فيفسد ولو كان غائبا فحضر فى المجلس وقبل صح ولو امتنع المشترى عن تسليم الرهن لم يجبر عليه وقال زفر يجبر لان الرهن اذا شرط فى البيع صارحقا من حقوقه كالوكالة المشروطة فى الرهن فيلزمه بلزومه ونحن نقول الرهن عقد تبرع من جانب الراهن على مابيناه ولا جبر على التبرعات ولكن البائع بالخيار ان شاء رضى بترك الرهن وان شاء فسخ البيع لانه وصف مرغوب فيه ومارضى الابه فيتخير بفواته الا ان يدفع المشترى الثمن حالا لحصول المقصود او يدفع قيمة الرهن رهنا لان يد الاستيفاء تثبت على المعنى وهو القيمة.

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی نے کسی کے پاس ایک غلام اس شرط پر بیچا کہ وہ خریدار اس بیچنے والے کے پاس اپنی فلاں متعین چیز رہن میں رکھے تو ایسی بیع استحساناً جائز ہوگی، لیکن قیاس ہے کہ جائز نہ ہو، اسی طرح اگر کسی نے اپنی کوئی چیز اس شرط پر کسی کے ہاتھ بیچی کہ ایک ایسے شخص کو جو اس مجلس ہی میں موجود ہے، اسے وہ خریدار اس بیچنے والے کے لئے کسی کام میں کفیل بنادے اور وہ موجود اس کی شرط کو قبول کرتے ہوئے اس کا کفیل ہو جائے تو اس کا بھی قیاسی اور استحسانی حکم پہلے مسئلہ کے

جیسا ہے، (ف، یعنی اس میں بھی قیاس کا تقاضا یہی ہے کہ ایسا بیچنا جائز نہ ہو مگر استحسان میں سے کہ یہی ہے کہ جائز ہو): وجه القیاس الخ: قیاسا ناجائز ہونے کی دلیل یہ ہے کہ ایسی بیع سے صفقہ میں صفقہ ہونا لازم آتا ہے، جو کہ ممنوع ہے، (یعنی ایک صفقہ بیع کے لئے پھر اسی میں دوسرا صفقہ رہن کا یا کفالت کے مشروط ہونے کا ہے جو کہ صحاح کی احادیث سے ممنوع ہے،) اور اس دلیل سے بھی کہ یہ ایسی شرط ہے، (یعنی رہن رکھنے یا کفالت قبول کرنے کی) کہ جسے عقد تقاضا نہیں کرتا ہے، نیز ایسی شرط سے بائع یا مشتری میں سے ایک کو ضرور نیا فائدہ ہو جاتا ہے، اس جگہ بائع کو فائدہ ہو رہا ہے، جبکہ ایسی شرط عقد بیع کو فاسد کر دیتی ہے۔

وجه الاستحسان الخ: اور ایسی بیع کے استحسانا جائز ہونے کی دلیل یہ ہے کہ جو شرط لگائی جا رہی ہے وہ اس عقد بیع کے مخالف نہیں بلکہ مناسب ہی ہے، کیونکہ کفالت یا رہن کا معاملہ مضبوطی کے لئے کیا جاتا ہے، جس سے ثمن اور دام کے واجب ہونے کے لئے مناسب ہے، (ف: کیونکہ جب مشتری کے ذمہ ثمن واجب ہوا تو اس میں مزید پختگی پیدا کر دینا بھی مناسب ہی معلوم ہوتا ہے): فاذا كان الكفيل الخ: پس جبکہ کفیل بیع کی اسی مجلس میں موجود ہو اور رہن بھی کوئی معین چیز ہو تو ہم اس میں معنی اور مفہوم کا اعتبار کرتے ہیں، (مطلب یہ ہے کہ اس میں اس عقد کو مضبوط کرنے کی شرط لگادی گئی ہے، اور یہ بات ثمن کے واجب ہونے کے لئے مناسب بھی ہے اس لئے یہ عقد صحیح ہو جائے گا: واذا لم يكن الرهن الخ: اوجب مرہون یا کفیل میں سے کوئی بھی معین نہ ہو یا کفیل اس مجلس کے آخر تک حاضر نہ ہو، بلکہ غائب ہی رہے، اور آخر کار دونوں اس مجلس سے جدا ہو گئے، تو اس مرہون اور کفیل کے مجہول اور غیر معین ہونے کی وجہ سے نہ کفالت کے معنی باقی رہے اور نہ ہی رہن کے معنی باقی رہے تو صرف اسی شرط کا اعتبار رہیگا اس لئے وہ عقد فاسد ہو جائے گا، (ف: پس حاصل مسئلہ یہ ہوا کہ جو شرط لگائی گئی وہ اگر اس قسم کی ہو کہ صرف اس شرط کا اعتبار ہو سکے تو وہ باطل اور مفسد ہو گی، اور اگر اس سے معنی کا اعتبار ہو یعنی ثمن کے لئے مضبوطی اور یقینی مقصود ہو تو وہ شرط مناسب ہو گی یعنی عقد کے لئے مفید نہ ہو گی)۔

ولو كان غائبا فحضر الخ: اور اگر معاملہ کرتے وقت تو کفیل مجلس میں موجود نہ ہو لیکن مجلس کے باقی رہتے ہوئے وکیل آجائے اور وکیل بننے کو قبول کرلے تو وہ عقد صحیح ہو جائے گا: ولو امتنع المشتری الخ: اور اگر مشتری نے جس مرہون کو حوالہ کرنے کی بات کی تھی بعد میں اس کے دینے سے انکار کر دیا تو اس کے دینے پر اسے مجبور نہیں کیا جائے گا، کیونکہ دینے کا صرف وعدہ کیا تھا، لیکن امام زفرؒ نے کہا ہے کہ اس کو مجبور بھی کیا جائے گا، کیونکہ جب بیع کے وقت رہن رکھنے کی شرط لگادی گئی تھی تو رہن کا معاملہ بھی اس بیع کا ایک حق اور ایک حصہ ہو گیا تھا جیسے کہ رہن میں وکالت مشروط ہوتی ہے، لہٰذا بیع کے لازم ہونے کے ساتھ ہی رہن کا یہ حق بھی لازم ہو گا، (ف: رہن میں رکاوٹ کے مشروط ہونے کی صورت یہ ہوتی ہے کہ راہن نے اپنے معاملہ کے وقت کسی تیسرے شخص کو جو عادل ہو یہ کہ دیا ہو یا خود اسی مرتہن کو اس بات کا وکیل بنادیا ہو کہ قرض کی ادائیگی کا وقت آجانے پر اگر میں اسے ادا کر کے اپنا رہن واپس نہ لوں تو میں تم کو اس بات کا وکیل بناتا ہوں کہ تم خود اس مال مرہون کو بیچ کر اس کی رقم سے اپنا قرض وصول کرلو، تو اس طرح کہ دینے سے یہ وکالت لازم ہو جاتی ہے، یہانتک کہ وہ راہن اگر وکیل کو اب معزول کرنا بھی چاہے تو نہیں کر سکتا ہے)۔

ونحن نقول الخ: اور ہم یہ کہتے ہیں کہ رہن رکھنا راہن کی طرف سے احسان اور تبرع کرنا ہوتا ہے یعنی اس پر ایسا کرنا لازم نہیں ہے، جیسا کہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں، اور کسی بھی احسان کا کام کرنے پر اس کے کرنے والے کو مجبور نہیں کیا جاتا ہے، اس لئے بائع کو اختیار دیا جائے گا، کہ اگر وہ چاہے تو رہن ختم کرنے پر راضی ہو جائے یا اگر چاہے تو اس عقد بیع کو فسخ کردے، کیونکہ رہن رکھنے سے صرف یہ فائدہ حاصل ہوتا ہے، کہ اصل معاملہ میں آدمی کو پورا اطمینان رہے اس طرح اس معاملہ میں ایک بہتر اور مرغوب وصف کی شرط لگائی گئی تھی، اور بائع اسی وصف رہن کے ساتھ بیع پر راضی ہوا تھا، لہٰذا اس وصف کے مشروط نہ ہونے کی صورت میں بائع کو اپنے عقد بیع کے باقی رکھنے اور نہ رکھنے کا پورا اختیار ہو گا، چنانچہ اس کا خریدار اگر اسی وقت مال کی قیمت ادا کر

دینا چاہے تو بائع کو اس بیع کے فسخ کر دینے کا اختیار باقی نہیں رہے گا، کیونکہ اس وقت رہن رکھنے کا جو اصل مقصد تھا کہ اپنا حق یقینی طور سے حاصل ہو جائے وہ حاصل ہو چکا ہے، اسی طرح جس کو وہ رہن میں رکھنا چاہتا تھا اگر اس کے عوض اس کی قیمت کو رہن کے طور پر مرتہن کے پاس رکھ دے تب بھی بائع کو اسے فسخ کرنے کا اختیار نہ ہوگا، یعنی مرہون سے جو حق وصول کرنے کی امید تھی وہ اس قیمت سے بھی باقی رہ جائیگی۔

توضیح: اگر کوئی شخص کسی کے پاس اپنی کوئی چیز اس شرط پر فروخت کرے کہ خریدار اپنی ایک معین چیز مثلاً اپنی گھڑی اس بائع کے پاس رہن رکھ دے، یا اس شرط کے ساتھ کہ گفتگو کی مجلس میں جو شخص موجود ہے اسے بائع کے کام میں کفیل بنادے، اور اگر جسے کفیل بنانا چاہا وہ اس مجلس میں موجود نہ تھا، مگر بعد میں حاضر ہو گیا، مسائل کی پوری تفصیل، احکام، اقوال ائمہ کرام، مفصل دلائل

قال ومن اشترى ثوبا بدر اهم فقال للبائع امسك هذا الثوب حتى اعطيك الثمن فالثوب رهن لانه اتى بما ينبئى عن معنى الرهن وهو الحبس الى وقت الإعطاء والعبرة فى العقود للمعانى حتى كانت الكفالة بشرط برائة الاصيل حوالة والحوالة فى ضد ذلك كفالة وقال زفر لا يكون رهنا ومثله عن ابى يوسف لان قوله امسك يحتمل الرهن ويحتمل الإيداع والثانى أقلهما فيقضى بثبوته بخلاف ما اذا قال امسكه بدينك اولمالك لانه لما قابله بالدين فقد عين جهة الرهن قلنا لمامده الى الاعطاء علم ان مراده الرهن.

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی نے کسی سے ایک کپڑا چند درہموں میں خریدنے کی بات کر کے بائع سے کہا کہ تم اس کپڑے کو اپنے پاس رکھ لو یہاں تک کہ میں اس کے دام تم کو دیدوں تو ایسا کہنے سے کپڑا اس بائع کے پاس رہن ہو جائے گا، (ف: اس مسئلہ کی وضاحت اس طرح ہوگی کہ مشتری نے پہلے اس کپڑے پر اپنا قبضہ کر لیا پھر بائع کے پاس واپس رکھ دیا، یا اسی کپڑے کو نہیں رکھ بلکہ اپنا کوئی دوسرا کپڑا بائع کے پاس رکھا ہو، کیونکہ قبضہ سے پہلے رقم لا کر دینے کے لئے اسی بائع کے پاس چھوڑ دینے سے رہن کا مسئلہ نہیں ہوگا، ع، ک): **لانه أتى ابماينبئى الخ**: کیونکہ خریدار نے اپنے بائع کے پاس اپنا مال رکھتے ہوئے ایسے جملے کہے جو رہن رکھتے وقت ہی کہے جاتے ہیں، یعنی اس کی رقم دینے کے وقت تک اس کو اپنے پاس روک رکھنا، اور یہ اس لئے کہ تمام معاملات میں معانی کا ہی اعتبار ہوتا ہے، اسی وجہ سے اگر کسی رقم یا چیز کا کسی سے مطالبہ ہو اور کوئی دوسرا شخص اسے اس سے مطالبہ کرنے سے منع کرتے ہوئے اپنے اوپر اس کو لازم کر لے یعنی اصیل کی براءت کے ساتھ جو کفالت مشروط ہو اسے کفالت نہ کہ کر حوالہ کا نام دیا جاتا ہے، اسی طرح جس حوالہ میں اس کی ضد ہو یعنی اصیل کی براءت نہ ہونا بھی شرط ہو تو اسے کفالت کا نام دیا جاتا ہے، (الحاصل معاملات میں الفاظ ہی کا اعتبار کیا جاتا ہے)۔

وقال زفرؒ الخ: اور امام زفرؒ نے فرمایا ہے کہ اصل مسئلہ میں وہ کپڑا بائع کے پاس رہن نہیں ہوگا اور امام ابو یوسفؒ سے بھی یہی مروی ہے، کیونکہ مشتری کا بائع کو یہ کہنا کہ تم اس مال کو اپنے پاس رکھ لو اس جملہ کے یہ دو معانی ہو سکتے ہیں ایک یہ کہ رہن کے طور پر اسے رکھ لو اور دوسرے یہ کہ اسے اپنے پاس امانۃ رکھ لو، اور ان دونوں میں امانت کا حکم کمتر ہے، اس لئے امانت ہونے ہی کا حکم دیا جائے گا، (ف: کیونکہ جب کسی جگہ حکم دو قسم کا ہو سکتا ہو اس وقت کمتر درجہ کا حکم لگایا جاتا ہے، کیونکہ وہی حکم یقینی ہوتا ہے، اس لئے اسی کا حکم ہوتا ہے اس جملہ نے دونوں حکموں کا برابر احتمال رکھا ہے، اور کسی کو ترجیح دینے کی وجہ ظاہر نہیں ہوتی ہے): **بخلاف ما اذا الخ**: اور اگر مذکورہ جملہ کے برخلاف یہ کہے کہ تم اس کپڑے کو اپنے قرضہ میں رکھ لو یا تم اسے اپنے مال کے

عوض رکھ لو تب رہن ہی کا حکم ہوگا، کیونکہ کہنے والے نے جب اپنے کپڑے کا مقابلہ قرضہ کے ساتھ کیا تو اس نے امانت کی بجائے رہن ہونے کی صورت کو ترجیح دے دی ہے: قلنا لما مده الخ: اور ہم اس کا جواب یہ دیتے ہیں کہ اس کے بغیر بھی رہن کی صورت پیدا ہو جاتی ہے، اس وقت جبکہ بائع کے پاس ہی اپنا مال لمبی مدت یعنی اس کی قیمت ادا کرنے کے وقت تک کے لئے رکھنے کے لئے کہہ دیا ہو تو اس سے صاف معلوم ہوا کہ اس طرح کہنے سے اس کی مراد رہن ہے، (ف: کیونکہ مرہون اس وقت تک پھنسا رہتا ہے، جب تک کہ قرض دار اس کا قرض ادا نہ کرے)۔

توضیح: اگر کسی نے اپنا کپڑا خریدنے کے بعد اپنے بائع سے کہا کہ تم میرے کپڑے کو اس وقت تک اپنے پاس ہی رکھو کہ میں اس کی قیمت تم کو ادا کر دوں اس طرح کہنے سے مال کو رہن سمجھا جائے گا یا امانت، مسئلہ کی تفصیل، اقوال ائمہ، دلائل

فصل ومن رهن عبدين بالف فقضى حصة احدهما لم يكن له ان يقبضه حتى يؤدى باقي الدين وحصة كل واحدمنها مايخصه اذا قسم الدين على قيمتهما وهذا لأن الرهن محبوس بكل الدين فيكون محبوسا بكل جزء من أجزائه مبالغة في حمله على قضاء الدين وصار كالمبيع في يد البائع فان سمى لكل واحد من أعيان الرهن شئيا من المال الذى رهنه به فكذا الجواب في رواية الاصل وفي الزيادات له ان يقبضه اذا ادى ماسمى له وجه الاول ان العقد متحدلا يتفرق بتفرق التسمية كما في البيع وجه الثانى انه لاحاجة الى الاتحادلان احد العقدين لا يصير مشروطا في الاخر الايرى انه لوقبل الرهن في أحدهما جاز.

ترجمہ: فصل، قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی شخص نے ایک ہزار روپے کے عوض اپنے دو غلام رہن رکھے تو اسے یہ حق نہ ہوگا کہ وہ صرف ایک غلام کی قیمت کے برابر مثلاً پانچ سو روپے ادا کر کے اپنا ایک غلام اس سے واپس لے یعنی مکمل رقم ادا کرنے کے بعد ہی دونوں کو واپس لے سکتا ہے، (ف: اس وقت اگر یہ کہا جائے کہ کسی ایک غلام کی صحیح قیمت کا اندازہ کیسے کیا جا سکتا ہے، تو اس کا جواب اس طرح دیا ہے): وحصة كل واحد الخ: اور ہر ایک غلام کی قیمت کا حصہ وہی ہوگا جو اس کے مقابلہ میں مخصوص ہو جبکہ قرض کو ان دونوں کی قیمت پر تقسیم کیا جائے، (ف: مثلاً ایک غلام کی قیمت سات سو روپے ہو اور دوسرے کی قیمت تین سو روپے ہوں تو قرض کے کل ہزار روپے جب ان دونوں کی قیمت پر لگائے گئے تو ہر ایک کے مقابلہ میں اس کی قیمت کے حساب سے واقع ہوگا، پس اگر تین سو روپے دے کر اس کی قیمت کے غلام کو یا سات سو روپے دے کر اس کی قیمت کے غلام کو ایک کے بعد دوسرے کو واپس لینا چاہے تو واپس نہیں لے سکتا ہے)۔

وهذا لأن الرهن الخ: اس کی وجہ یہ ہے کہ پورا مرہون مال یعنی دونوں غلام ہی پورے قرض یعنی ہزار روپے کے بدلہ میں اس کے پاس گروی ہیں لہذا رہن کا ہر جزو قرض کے ہر جزو کے عوض محبوس یعنی گروی ہوگا، تا کہ راہن کو پورے طور پر مجبور کیا جا سکے کہ وہ اپنا پورا قرض ادا کر کے اپنا پورا مال واپس لے جائے، اس کی مثال ایسی ہوگی جیسے کہ بائع کے قبضہ میں مبیع پڑا ہوا ہو، (ف: یعنی رقم کی ادائیگی کی شرط پر اس نے مبیع کو روک لیا ہو، اب اگر خریدار بیس روپے میں دو تھان خرید لے اور یہ چاہے کہ دس روپے دے کر ایک تھان وصول کر لے تو یہ نہیں کر سکتا ہے، البتہ ایسا اسی وقت میں ممکن ہو سکتا ہے، کہ خریداری کے وقت ہی دونوں کی علیحدہ علیحدہ قیمت بتائی گئی ہو لہذا دونوں کی مجموعی قیمت بیس روپے ہونے کی صورت میں علیحدہ علیحدہ وصول نہیں کر سکتا ہے، جیسے کہ ایک ساتھ دو غلام ہزار روپے میں خریدنے سے علیحدہ علیحدہ رقم دے کر دونوں کو نہیں لے سکتا ہے۔

فان سمى لكل واحد الخ: پھر اگر ان مرہون مالوں میں سے ہر ایک مال کی وہ قیمت علیحدہ بتا دی گئی ہو جس کے عوض وہ مرہون ہے تو اس کے بارے میں مختلف روایتیں ہیں، اور مبسوط کی روایت کے مطابق یہی حکم ہے، (ف: وہ یہ ہے کہ اگر کسی ایک

چیز کے مقابلہ کی جو رقم ہے اسے ادا کر دینے کے بعد اسے رہن سے نکال نہیں سکتا ہے، اور اس کی مراد شاید یہ ہے کہ دو غلاموں کی قیمت کے حساب سے ہر ایک کا حصہ مال بھی بیان کر دیا ہو، لیکن رہن کا معاملہ کرتے وقت دونوں کو ایک ساتھ بیان کیا ہو، اس لئے خواہ اس کی قیمت کے اعتبار سے علیحدہ مقدار کو بیان کیا گیا ہو یا نہ کیا گیا ہو اس سے کچھ فرق نہیں ہوگا، اور اس سے یہ مراد نہیں ہے کہ ہر چیز علیحدہ علیحدہ کر کے رہن میں رکھی گئی ہو، امام اسبیجابیؒ نے فرمایا ہے کہ یہی روایت صحیح ہے، ع: وفي الزيادات الخ: اور زیادات کی روایت میں ہے کہ چیز رہن رکھتے وقت اس کا جتنا مال بیان کیا گیا ہو اگر اتنا ادا کر دے تو اسے واپس لے سکتا ہے، (ف: یہی روایت اصح ہے، ک)۔

وجه الاول الخ: پہلی روایت یعنی مبسوط کی روایت کی وجہ یہ ہے کہ چونکہ رہن کا جو معاملہ کیا گیا ہے، وہ تو صرف ایک ہی بار ہے، اس لئے مرہون کی ہر چیز کے مقابلہ میں مال کو بیان کرنے سے رہن متفرق نہیں ہوگا، جیسے کہ عقد بیع میں ہوتا ہے، (کہ جب صفقہ اور معاملہ ایک ہو تو اس معاملہ کے اندر کی مختلف چیزوں میں سے ہر ایک کی قیمت کو علیحدہ علیحدہ بیان کر کے اس پر قبضہ کر لینے تمام پر قبضہ کر لینے تک کوئی فائدہ حاصل نہیں ہوتا ہے: وجه الثاني انه الخ: اور دوسری روایت یعنی زیادات کی روایت کی وجہ یہ ہے کہ سب کو ایک عقد میں باقی رکھنے کی کوئی وجہ نہیں ہے، کیونکہ دونوں عقدوں میں ایک کو دوسرے کے ساتھ لازم اور مشروط کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے، کیونکہ اگر مرتہن ان دو چیزوں میں سے صرف ایک کو اپنے پاس رہن میں رکھنا لینا چاہے تو وہ کر سکتا ہے، (ف: بخلاف بیع کے چند چیزوں میں سے صرف ایک کو قبول کر دینے سے ایجاب مکمل نہیں ہوتا ہے، اس سے معلوم ہوا کہ صفقہ کے ایک ہونے کا اس مسئلہ میں کوئی اعتبار نہیں ہوتا ہے)۔

توضیح: اگر کوئی شخص دو غلاموں کو ایک ہزار روپے کے عوض رہن میں رکھے اور بعد میں صرف ایک غلام کو کچھ قیمت دے کر رہن سے واپس لینا چاہے، مسئلہ کی تفصیل، اقوال ائمہ کرام، دلائل مفصلہ

قال فان رهن عينا واحدة عند رجلين بدين لكل واحدمنهما عليه جاز وجميعها رهن عند كل واحدمنهما لان الرهن اضيف الى جميع العين في صفقة واحدة ولا شيوع فيه وموجبه صيرورته محتبسا بالدين وهذامما لا يقبل الوصف بالتجزى فصار محبوسا بكل واحدمنهما وهذا بخلاف الهبة من رجلين حيث لاتجوز عند ابى حنيفة فان تهايئا فكل واحد منهما في نوبته كالعدل في حق الاخر قال والمضمون على كل واحد منهما حصته من الدين لان عند الهلاك يصير كل واحد منهما مستوفيا حصته اذالاستيفاء مما يتجزى قال فان اعطى احدهما دينه كان كله رهنا في يد الاخر لان جميع العين رهن في يد كل واحد منهما من غير تفرق وعلى هذا حبس المبيع اذا ادى احد المشتريين حصته من الثمن.

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر ایک شخص دو آدمیوں کا متفرق طور پر مقروض ہو اور وہ ان دونوں کے درمیان اپنی ایک معین چیز مثلاً غلام رہن میں رکھ دے تو ایسا کرنا جائز ہوگا، اور وہ غلام ان دونوں میں سے ہر ایک کا پورے طور پر مرہون ہوگا: لان الرهن الخ: دلیل یہ ہے کہ مرہون ہونے کی نسبت ایک ہی صفقہ میں پورے معین مال کی طرف ہوئی ہے، اور اس میں کی شرکت بھی نہیں ہے، (یعنی ایک سے زائد مرتہن نہیں ہے کہ ایسا ہونے سے شرکت پائی جاتی اور شیوع ہو جاتا اور یہ رہن ناجائز ہو جاتا) لہذا اس رہن کا تقاضا یہ ہوا کہ وہ مرہون اس تمام قرضہ کے عوض مرہون ہو، اور ایسا رہن ٹکڑے ٹکڑے ہونے کو قبول نہیں کرتا ہے، اسی لئے وہ غلام مرہون دونوں قرضوں کے عوض محبوس رہے گا، (ف: یہ حکم صرف رہن کے مسئلہ میں جاری ہوگا): وهذا بخلاف الهبة الخ: رہن کا وہ حکم اس ہبہ کے حکم کے برخلاف ہے جو دو آدمیوں میں کیا گیا ہو، کیونکہ امام ابو حنیفہؒ

کے نزدیک ایسا حکم جائز نہیں ہے، (ف: کیونکہ ایک ہی چیز دو آدمیوں میں ہبہ کرنے سے شیوع پایا جاتا ہے، پھر جب ایک ہی چیز دو آدمیوں کے درمیان رہن رکھی گئی ہو اور دونوں کا اس پر ایک ساتھ ہی قبضہ رکھنا بھی ممکن ہو تو اس کا جائز ہونا ظاہر ہے۔

فان تهائیا الخ: اور اگر دونوں نے رکھنے کے لئے باری مقرر کر دی ہو تو ان دونوں میں سے ہر ایک اپنی باری میں دوسرے کے حق میں عادل کے مثل ہے، (ف: یعنی جیسے راہن اور مرتہن نے آپس میں یہ طے کر لیا کہ ہمارا مرہون ایک تیسرے عادل اور امین شخص کے پاس رہے تو اس تیسرے کے قبضہ میں رہنے کے باوجود یہ رہن صحیح ہوگا، یعنی گویا کہ مرتہن ہی کا قبضہ موجود ہے، کیونکہ مرہون کو قبضہ میں دئے گئے بغیر رہن باطل ہو تا ہے، اسی طرح ان دونوں میں باری کی صورت میں گویا ہر ایک کا قبضہ موجود ہے، لہذا رہن منسوخ نہیں ہوگا، اور ان میں سے کسی کے ذمہ بھی وہ پورا مرہون ضمانت میں نہیں ہوگا: **قال والمضمون علی کل واحد الخ**: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ وہ مرہون ان میں سے ہر ایک کے ذمہ صرف اسی حصہ کے برابر مضمون ہوگا جتنا کا وہ مقروض ہوگا کیونکہ اس طرح اگر وہ پورا مرہون ضائع ہو جائے تو مرتہن دونوں میں سے ہر ایک کے ذمہ کے قرض کو وصول کر لینے والا ہو جائے گا، یعنی جس سے جتنے مال کا وہ قرض خواہ ہے، اتنا ہی اس نے راہن کا مال پہلے وصول کر لیا جو ضائع ہو گیا ہے، اس لئے حق کی وصولی ایسی چیز ہے جس کے ٹکڑے ٹکڑے کئے جاسکتے ہیں: **قال فان اعطی احدهما الخ**: قدوریؒ نے یہ بھی فرمایا ہے کہ اگر راہن نے اپنے دونوں قرض خواہوں میں سے صرف ایک کو اس کا پورا قرض ادا کر دیا تو پورا مرہون مرتہن کے پاس ہی رہیگا، کیونکہ وہ مرہون کسی حصہ کئے بغیر پورا ہی ہر ایک کے قبضہ میں مرہون تھا: **وعلی هذا حبس المبيع الخ**: اور اسی طرح سے مبیع کو روک رکھنے کا حکم ہے جبکہ دو خریداروں میں سے ایک نے اس کی اپنی رقم ادا کر دی ہو، (ف: یعنی دوسرے شریک کے حصہ کی رقم کے عوض بائع اس پوری مبیع کو اپنے پاس روک کر رکھ سکتا ہے۔

توضیح: اگر ایک شخص ایک سے زائد آدمیوں کا مقروض ہو اور ان تمام قرضوں کے عوض اپنی ایک معین چیز رہن میں رکھ دے، پھر اگر تمام قرض خواہوں نے اس مرہون کی حفاظت کے لئے ایک ایک دن کی باری مقرر کر لی، پھر اگر مرہون میں سے کچھ ضائع ہو جائے، اور اگر راہن نے اپنے قرض خواہوں میں سے صرف ایک کو اس کا پورا قرض ادا کر دیا، تمام مسائل کی تفصیل، اقوال ائمہ کرام، حکم، دلائل مفصلہ

قال وان رهن رجلان بدين عليهما رجلا رهناواحداً فهو جائز والرهن رهن بكل الدين وللمرتهن ان يمسكه حتى يستوفى جميع الدين لان قبض الرهن يحصل فى الكل من غير شيوع فان اقام الرجلان كل واحد منهما البينة على رجل انه رهنه عبده الذى فى يده وقبضه فهو باطل لان كل واحدمنهما اثبت ببينته انه رهنه كل العبد ولا وجه الى القضاء لكل واحدمنهما بالكل لان العبد الواحد يستحيل ان يكون كله رهنا لهذا وكله رهنا لذلك فى حالة واحدة ولا إلى القضاء بكله لواحد بعينه لعدم الاولوية ولا الى القضاء لكل واحدمنهمابالنصف لانه يؤدى الى الشيوع فتعذر العمل بهما وتعين التها تر ولا يقال انه يكون رهنا لهما كانهما ارتهناه معا اذجهل التاريخ بينهما وجعل فى كتاب الشهادات هذا وجه الاستحسان لا نانقول هذ اعمل على خلاف ما اقتضته الحجة لان كلا منهما اثبت ببينته حبسا يكون وسيلة الى مثله فى الاستيفاء وبهذا القضاء يثبت حبس يكون وسيلة الى شطره فى الاستيفاء وليس هذا عملاً على وفق الحجة وما ذكرناه وان كان قياسا لكن محمدا اخذ به لقوته واذا وقع باطلا فلو هلك يهلك امانة لان اباطل لا حكم له.

ترجمہ: کرخیؒ نے فرمایا ہے کہ اگر ایک ہی شخص کے دو شخص مقروض ہوں اور دونوں مل کر کوئی ایک مال اس قرض خواہ کو رہن کے طور پر دیں تو جائز ہوگا، اور وہ دونوں کے مجموعی قرض میں مرہون رہے گا، اس لئے اس مرتہن کو یہ حق ہوگا کہ جب تک اسے اس کا پورا قرض واپس نہ مل جائے اس مال کو اپنے پاس روکے رہے کیونکہ اس نے جس چیز پر قبضہ کیا ہے، وہ کسی شرکت کے بغیر کیا ہے لہٰذا وہ پورا مال ایک ہی مرہون ہوگا جسے تقسیم نہیں کہا جاسکے گا: فان اقام الرجلان الخ: اگر شخص جس کے قبضہ میں ایک غلام ہو اس کے خلاف دو شخصوں نے اپنے اپنے گواہ پیش کرتے ہوئے دعوی کیا کہ اس غلام کو اس نے ہمارے پاس پہلے رہن رکھا تھا اور میں نے اس پر قبضہ بھی کر لیا تھا، پھر اس نے اس غلام کو مجھ سے عاریۃً یا غصب کر کے مجھ سے لے لیا ہے تو یہ دعوی باطل ہوگا، (ف: یعنی دونوں کی گواہیاں باطل ہوں گی): لان کل واحد الخ: کیونکہ دونوں مدعیوں میں سے ہر ایک نے اپنے اپنے گواہوں کے ذریعہ یہ ثابت کیا ہے کہ میں نے پورا غلام اس مدعی کے پاس رہن رکھا تھا، (ف: اس کے برعکس یہ نہیں کہا کہ اس غلام کو ہم دونوں کے پاس رہن کیا، اب اس موجودہ صورت میں قاضی ان میں سے کسی کے بھی حق میں فیصلہ نہیں کر سکتا ہے)۔

ولا وجہ الی القضاء الخ: کیونکہ قاضی کے لئے یہ ممکن نہیں ہے کہ ان میں سے ہر ایک کے لئے اس پورے غلام کو دینے کا فیصلہ سنائے، (کہ اس کے پاس مرہون ہے) کیونکہ یہ بات کسی طرح بھی ممکن نہیں ہے کہ ایک ہی غلام ایک ہی وقت میں ان دونوں میں ہر ایک کے پاس پورے طور سے مرہون ہو: ولا الی القضاء بکلہ الخ: اسی طرح قاضی کے لئے یہ بھی ممکن نہیں ہے کہ ان دونوں میں سے صرف کسی کے لئے پورے غلام کی ملکیت کا فیصلہ کرے کیونکہ اس کے پاس ایسی کوئی دلیل نہیں ہے، کہ جس کے ذریعہ ایک کو ترجیح دے کر اسی کا غلام کو پورا مالک بنادے اسی طرح کہ دوسرے کو مکمل طور سے محروم کردے کیونکہ ان دونوں میں سے کوئی بھی دعوی اور دلیل کے اعتبار سے اولی واعلی اور دوسرا ادنی نہیں ہے، (ف: بلکہ سب برابر ہیں، بشرطیکہ دونوں کے گواہ عادل ہوں اسی لئے ان میں سے کوئی بھی ترجیح دینے کے قابل نہیں ہے، کیونکہ ترجیح دینے کی یہ صورت بھی ہوسکتی ہے کہ مثلاً ان دونوں میں سے صرف ایک شخص قاضی کے پاس پہلے پہنچ کر ان گواہوں کے ذریعہ قاضی سے اپنے حق میں فیصلہ کرلے، یا یہ کہ قرض کی ادائیگی میں کسی کی تاریخ آگے اور دوسرے کی بعد میں ہوتی کہ بعد والے کو رہن کی وصول کی گنجائش نہ ہوتی تو ایک کو ترجیح دی جاسکتی)۔

ولا الی القضاء لکل واحد الخ: اور اس بات کی بھی کوئی گنجائش نہیں ہے، کہ قاضی اس ایک غلام کو دونوں کے درمیان آدھے آدھے غلام لینے کا حکم دے کہ ایسا کرنے سے رہن میں شرکت لازم آتی ہے، (ف: اور مشترک چیز کو رہن میں رکھنا جائز نہیں ہوتا ہے، اور یہ حکم صرف مسئلہ رہن کے لئے ہے، پس جب اس کا رہن رکھنا ہی جائز نہیں ہے تو قاضی بھی فیصلہ نہیں کر سکتا ہے، اس طرح یہ بات معلوم ہوگئی کہ کسی طرح سے بھی قاضی کسی خاص شخص کے بارے میں فیصلہ نہیں کر سکتا ہے، لہٰذا یہ ساری گواہیاں بے کار ہوں گی اور مال جس کے قبضہ میں تھا اسی کے قبضہ میں رہ جائے گا): فتعذر العمل الخ: اور جب ان دونوں گواہوں کی گواہی پر عمل ممکن نہ ہوا تو دونوں کو ہی چھوڑ دینا لازم ہوگیا، (ف: ساتھ ہی عمل نہ ہونے کے باوجود ان کا جھوٹا ہونا بھی لازم نہیں آتا ہے، کیونکہ اس میں اس بات کا یہ احتمال رہ جاتا ہے، کہ یہ سارے گواہ اپنی جگہ پر صحیح کہہ رہے ہوں کیونکہ ان کے سامنے رہن کا معاملہ ہوا تھا مگر پہلے مرتہن نے راہن کو دھوکہ دیدیا ہے)۔

ولا یقال انہ یکون رہنا الخ: اور یہ نہیں کہا جائے کہ وہ غلام ان دونوں مدعیوں ہی کا مرہون ہو جائے، گویا کہ ان دونوں مدعیوں نے اس غلام کو ایک ساتھ رہن میں لیا تھا لیکن اس صورت میں جبکہ ان دونوں کے دعووں کی کوئی تاریخ متعین نہیں کی گئی ہو یعنی تاریخ بتائے بغیر معاملہ ہوا ہو، چنانچہ کتاب الشہادات میں اس صورت کو استحسان کی دلیل قرار دیا ہے، (ف: چنانچہ کہا کہ استحساناً رہن جائز ہے، اس لئے کہا اس واقعہ کی صورت ایسی ہو جائیگی جیسے کہ چند رشتہ دار ورثہ کشتی کے سفر میں ڈوب کر مر گئے

ہوں اور یہ معلوم نہ ہو سکا ہو کہ ان میں سے پہلے کون ڈوبا ہے، اور بعد میں کون ڈوبا ہے کہ اسی کے مطابق ان مال میراث کی تقسیم کی جا سکے تو اس وقت یہی کہنا پڑتا ہے کہ گویا سب حقیقۃً ایک ساتھ ہی ڈوب گئے ہیں، اسی طرح سے اس مسئلہ میں بھی معاملہ رہن کی تاریخ کسی کی طرف سے متعین نہ ہونے کی صوت میں یہی کہا جائے گا کہ دونوں نے ایک ساتھ رہن لیا ہے، اسی لئے استحسانا رہن جائز ہو جائے، جواب دیا کہ ایسا نہیں کہا جا سکتا ہے): لانا نقول هذا الخ: اس لئے کہ ہم یہ کہیں گے کہ یہ بات مقتضائے حجت کے خلاف ہے، (ف: یعنی اگر قاضی ایسا ہی حکم دے تو گواہوں کی گواہی دینے کا جو مقصد تھا اس کے خلاف لازم آجائے)۔

لان كلا منهما الخ: اس لئے ان دونوں مدعیوں نے اپنے اپنے گواہ پیش کر کے اس طرح کا رہن ہونا ثابت کیا جس کے ذریعہ اس کا مرہون پورا کا پورا مل جائے، جبکہ اس استحسانی دلیل سے صرف یہ بات ثابت ہوگی وہ صرف اپنے نصف مرہون کو پا سکے، اور یہ بات اس کی حجت کے موافق نہیں ہوگی، (ف: بلکہ یہ حکم تو قاضی کا ذاتی حکم ہوگا، اسی لئے تو امام محمدؒ نے استحسان کو چھوڑ کر قیاس کو اپنی کتاب مبسوط میں بیان فرمایا ہے، اور اسی بات کو فقیہ ابو اللیثؒ نے اخذ کیا ہے): وما ذكرناه وان كان قياسا الخ: اور ہم نے یہاں پر جو کچھ بیان کیا ہے وہ اگر چہ قیاس ہے لیکن امام محمدؒ نے اس کی قوت کی بناء پر اسی کو اختیار کیا ہے، (ف: یعنی عموماً قیاس کے مقابلہ میں استحسان پر عمل کیا جاتا ہے، لیکن موجودہ مسئلہ میں برعکس استحسان کے مقابلہ میں قوت دلیل کی بناء پر قیاس ہی پر عمل کیا گیا ہے، ع، اب یہ معلوم ہونا چاہئے کہ یہ ساری تفصیل اسی صورت میں ہوگی جبکہ وہ مرہون راہن کے قبضہ میں ہو، اس لئے کہ اگر ان دونوں مدعیوں میں سے کسی ایک کے قبضہ میں ہو تو اسی کو ترجیح دینی چاہئے، اور اگر دونوں کا قبضہ برابر ہو تو بھی راہن کے قبضہ کے مثل یہ رہن باطل ہو جائے گا: واذا وقع باطلا الخ: اور جب یہ رہن باطل ہو گیا پس اگر مرہون دونوں مرتہنوں کے قبضہ میں ضائع ہو جائے تو امانت کی صورت میں ضائع ہوگا، کیونکہ باطل شئی کے لئے کوئی حکم ثابت نہیں ہوتا ہے۔

توضیح: اگر ایک آدمی کے دو آدمی مقروض ہوں اور دونوں نے مل کر ایک غلام اس قرض خواہ کے پاس رہن میں رکھ دیا، ایک شخص کے قبضہ میں ایک غلام ہو جس کے خلاف قاضی کے سامنے دو آدمیوں نے اپنے اپنے گواہوں سمیت آکر یہ دعوی کیا کہ اس شخص نے اسی غلام کو ہمارے پاس رکھا تھا اور اس پر میں نے قبضہ بھی کر لیا تھا بعد میں اس نے مجھے دھوکہ دے کر یا عاریۃً لے کر اپنے پاس رکھ لیا، مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال ائمہ کرام، دلائل مفصلہ

قال ولو مات الرهن والعبد فى أيديهما فأقام كل واحدمنهما البينة على ما وصفناكان فى يدكل واحدمنهمانصفه رهنا يبيعه بحقه استحسانا وهو قول ابى حنيفة ومحمد وفى القياس هذا باطل وهو قول ابى يوسف لان الحبس للا ستيفاء حكم اصلى لعقد الرهن فيكون القضاء به قضاء بعقد الرهن وانه باطل للشيوع كمافى حالة الحيوة وجه الاستحسان ان العقد لا يراد كذاته وانما يراد لحكمه وحكمه فى حالة الحيوة الحبس والشيوع يضره وبعد الممات الاستيفاء بالبيع فى الدين والشيوع لا يضره وصار كما اذا ادعى الرجلان نكاح امراة اوادعت اختتان النكاح على رجل واقامو البينة نها ترت فى حالة الحيوة ويقضى بالميراث بينهم بعد الممات لانه يقبل الانقسام والله اعلم.

ترجمہ: امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ مذکورہ مسئلہ میں اگر راہن مر جائے اور مرہون غلام دونوں مرتہنوں کے قبضہ

میں ہو، پھر ان دونوں میں سے ہر ایک نے بیان کی ہوئی باتوں کے مطابق اپنے اپنے گواہ پیش کئے (یعنی ہر ایک گواہ نے کہا کہ راہن نے اپنا غلام اسی ایک شخص کے پاس رہن رکھ کر اس کو قبضہ بھی دیدیا تھا) تو وہ مرہون غلام ان دونوں میں سے ہر ایک کے پاس صرف نصف نصف رہن کے طور پر ہوگا جسے وہ بیچ کر اپنا حق وصول کرلے، اور یہ استحسان ہوگا اور استحسان ہی امام ابو حنیفہ اور امام محمدؒ کا قول ہے، (ف: راہن کے مرجانے کے بعد مرتہن کے لئے وہ جنس مرہون مقصود نہیں رہتا ہے، بلکہ راہن کے دوسرے قرض خواہوں کی طرح اس مرتہن کو بھی اس مرہون سے اپنے حق قرض کی وصولی کا حق ہوتا ہے، اسی لئے ہر ایک مدعی کو اس مشترک مال میں سے نصف کی خصوصیت دی گئی ہے، البتہ چونکہ اس کے پاس پہلے سے وہ مال موجود ہوتا ہے، اس لئے اس کے ساتھ ایک خصوصیت ہوتی ہے، لیکن راہن کو زندگی میں دوسروں کا حق اس لئے نہیں ہوتا ہے، کہ مرتہن مرہون کو اپنے پاس اپنا حق وصول کرنے کے لئے جمع رکھتا ہے، الحاصل راہن کی زندگی اور اس کے مرجانے کے بعد اس کے مال مرہون کے حکم میں فرق آجاتا ہے، اس لئے اس کی زندگی میں دوسروں کی شرکت ناممکن ہو جاتی ہے، اور یہ حکم استحسانی ہے۔

وفي القياس هذا باطل الخ: اور قیاس کے مطابق یہ حکم باطل ہے، اور یہی قیاس امام ابو یوسفؒ کا قول مختار ہے، کیونکہ عقد رہن کی غرض اصلی یہی ہوتی ہے، کہ قرض دینے والے کا حق وصول کرلینے تک اسے مرتہن کے پاس محفوظ رکھا جائے، اس بناء پر ہر قرض خواہ کو مرہون کے نصف دینے کا حکم عقد رہن کا حکم ہوا، یعنی عقد رہن جائز ہوا، حالانکہ مشترک مال ہونے کی صورت میں رہن باطل ہوتا ہے، جیسے کہ زندگی کی حالت میں باطل کہا جاتا ہے، (ف: خلاصہ یہ ہوا کہ ہر قرض خواہ کے لئے نصف رہن ہونے کا حکم اس صورت میں صحیح ہوگا جبکہ اصل عقد رہن صحیح ہو، پس اس حکم کے لئے یہ بات لازم ہوتی ہے، کہ رہن کے صحیح ہونے کا حکم دیا گیا ہے، حالانکہ وہ عقد رہن تو باطل ہوتا ہے، اسی بناء پر راہن کی زندگی میں اس کے باطل ہونے کا حکم بیان کیا جا چکا ہے، م۔

وجه الاستحسان ان العقد الخ: پھر اوپر میں جو استحسانی حکم جائز بتایا گیا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ کوئی بھی معاملہ فی ذاتہ مقصود نہیں ہوتا ہے، بلکہ اس سے حکم مقصود ہوتا ہے، (ف: اسی بناء پر اگر کسی معاملہ سے کوئی حکم مقصود نہ ہو اور اس پر کسی قسم کا اثر ظاہر نہ ہوتا ہو تو وہ معاملہ سراسر بے فائدہ ہوتا ہے، مثلاً بیچنے والے اور خریدار کے درمیان ایجاب وقبول کرنے سے اگر یہ مقصد فرض کیا جائے کہ بیچنے والے کا حق تو اس کے سامان کی قیمت سے متعلق ہو جائے یعنی اس کی قیمت کا بائع حق دار ہو جائے لیکن خریدار کا اس مال سے کوئی حق متعلق نہ ہو یعنی اس مال کا حق دار خود بائع ہی رہ جائے یا کوئی بھی مالک نہ ہو تو صرف ایسے ایجاب وقبول کرلینے سے کوئی فائدہ نہیں ہوگا، اور اسی طرح کی بولی بول دینے یعنی صرف زبانی ایجاب وقبول کرلینے سے کسی کا مقصد حاصل نہیں ہوتا ہے، بلکہ اس طرح کے ایجاب وقبول کرلینے کی اصل غرض تو اس سے حاصل ہونے والے احکام ہوتے ہیں، اسی بناء پر اگر کوئی شخص مختلف چیزوں کی ڈھیر جمع کرکے رکھ دے اور اس پر لکھ کر رکھدے ہر چیز ایک روپے کی اور ایک ڈبہ روپے کی لئے رکھ دے پھر لینے کے لئے آنے والے ڈبہ میں روپے ڈالتے جائیں اور پسند کی چیز لیتے جائیں، تو یہ بیع جائز بھی ہوگی اور اس میں زبان کو استعمال کی نوبت بھی نہیں آئیگی، کیونکہ خرید و فروخت کا پورا مقصد اس سے حاصل ہو جاتا ہے، جو یہ ہیں ملکیت کا پایا جانا، رقم اور مال ہر ایک سے اس کے مالک کو نفع حاصل کرنا جائز ہونا پس اس سے یہ بات یقینی طور معلوم ہوگئی، کہ اصل مقصود عقد بیع کرنا نہیں ہوتا ہے بلکہ اس سے حاصل شدہ حکم ہوتا ہے، اور رہن میں بھی یہی بات ہے)۔

وحكمه في حالة الحياة الحبس الخ: اور رہن کا حکم راہن کی زندگی میں یہ ہوتا ہے، کہ مرہون مرتہن ہی کے قبضہ میں رہے، اور ایسے قبضہ یا جس کے لئے دوسرے کی شرکت نقصان دہ ہوتی ہے، (کیونکہ کوئی بھی مشترک چیز ہمیشہ کسی ایک ہی کے مالک کے قبضہ میں نہیں ہو سکتی ہے،) اور اب راہن کی موت کے بعد مرہون کا حکم یہ ہوتا ہے کہ قرضہ کے وصول کرنے کے لئے مرتہن اس کو فروخت کرکے اپنا حق وصول کرلے اس وقت اس مرہون کی شرکت نقصان دہ نہیں ہوتی ہے، (ف: کیونکہ

دونوں مرتہن مرہون کو فروخت کر کے اپنا اپنا حق وصول کرلیں اس صورت میں ان کو دوسرے قرض خواہوں پر ترجیح ہوگی، اب جبکہ اس طرح اطمینان سے سب کا کام ہو سکتا ہے، تو رہن کو باطل قرار دینے کی ضرورت باقی نہیں رہتی ہے، لیکن یہ بات اس راہن کی زندگی میں نہیں ہو سکتی ہے، اس لئے اس وقت کی شرکت کو ہم نے باطل کہا تھا، اور جب اس کی موت کے بعد شرکت میں کوئی حرج باقی نہیں رہا، تو اسے جائز کہدیا)۔

وصار کما اذا ادعی الرجلان الخ: اور اس کی مثال ایسی ہو جائیگی جیسے کہ دو مردوں نے ایک عورت سے نکاح ہونے کا دعوی کیا اور گواہوں نے ہر ایک کے لئے گواہی بھی دی مگر کسی نے بھی تاریخ کی تعین نہیں کی اور نہ ہی ترجیح کی کوئی دوسری صورت ہوئی، یا دو سگی بہنوں نے ایک مرد کو اپنا شوہر ہونے کا دعوی کیا جسے دونوں نے ہی گواہوں سے ثابت بھی کیا جو عادل بھی ہیں لیکن کسی کو دوسرے پر ترجیح دینے کی کوئی صورت نہ ہو تو اس مدعی علیہ کی زندگی میں یہ گواہیاں ساقط ہو جاتی ہیں، (کیونکہ اس صورت میں قاضی کے لئے کسی ایک کے حق میں فیصلہ دے کر دوسرے کو غلط کہنا ممکن نہیں ہوگا، البتہ اس مرد مدعی علیہ کے مر جانے کے بعد ایک بیوی کا حصہ مان کر ان دونوں میں برابر تقسیم کر دیا، جائے گا، کیونکہ میراث ایسی چیز ہے جو بٹوارہ کے قابل ہے، واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب المرجع، والمآب۔

توضیح: اگر راہن مر جائے اور مرہون غلام دونوں مرتہنوں کے قبضہ میں ہو، اور ان میں سے ہر ایک کا گواہ یہ کہتا ہو کہ راہن نے اپنا غلام اسی ایک شخص کے پاس رہن رکھا تھا تو اس غلام کا کون اور کتنے کا کس طرح کا حق دار ہوگا، مسائل کی تفصیل، اقوال فقہاء کرام، حکم، دلائل مفصلہ

باب الرهن الذي يوضع على يد العدل

باب، ایسے مرہون کا بیان جو ثالث عادل کے قبضہ میں رکھا جائے

قال واذا اتفقا على وضع الرهن على يد العدل جاز قال مالك لا يجوز ذكر قوله في بعض النسخ لان يد العدل يد المالك ولهذا يرجع العدل عليه عند الاستحقاق فانعدم القبض ولنا ان يده على الصورة يد المالك في الحفظ اذ العين امانة وفي حق المالية يد المرتهن لان يده يد ضمان والمضمون هو المالية فنزل منزلة الشخصين تحقيقا لما قصداه من الرهن وانما يرجع العدل على المالك في الاستحقاق لانه نائب عنه في حفظ العين كالمودع.

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا ہے، کہ جب دونوں یعنی راہن و مرتہن مرہون کو کسی تیسرے شخص عادل کے پاس رکھنے پر راضی ہو جائیں تو یہ جائز ہوگا، (ف: اس عادل شخص سے مراد یہ ہے کہ دونوں کو اس پر پورا اطمینان اور اعتماد ہو، پھر وہ مرتہن کے حق میں اس کا نائب ہوگا، اور اسے اس مرہون کو فروخت کرنے کا اختیار نہیں ہوگا، جبتک کہ خود راہن اسے فروخت کر دینے کے لئے نہ کہے، ع، المستقی): قال مالك لا يجوز الخ: اور امام مالکؒ نے فرمایا ہے کہ ایسا کرنا جائز نہ ہوگا، امام مالکؒ کا یہ قول بعض نسخوں میں ملتا ہے، (ف: یعنی قدوری کے بعض نسخوں میں ہے، ویسے دوسرے نسخوں اور کتابوں میں امام مالکؒ کی بجائے ابن ابی لیلیٰؒ کا نام پایا جاتا ہے،): لان يد العدل الخ: ناجائز کہنے کی وجہ یہ ہے کہ عادل کا چیز پر قبضہ ہونا ایسا گویا کہ خود اس کے مالک کا قبضہ ہوتا ہے، اسی بناء پر اگر مال مرہون عادل کے پاس رہتے ہوئے کوئی شخص یہ ثابت کر دے کہ یہ معلوم ہوا کہ عادل کا اس پر مکمل قبضہ نہیں تھا، (ف: اس کے علاوہ اگر اسی عادل کے قبضہ میں رہتے ہوئے وہ مال مرہون ضائع ہو جائے، اس کے بعد کسی تیسرے شخص

نے یہ ثابت کر دیا کہ وہ مال تو میرا تھا اس بناء پر اس مال کی قیمت اس عادل سے جرمانہ کے طور پر وصول کر لی تب بھی وہ عادل اس کی قیمت اسی راہن سے وصول کرے گا، اور دوسرے فریق یعنی مال کے مرتہن سے اس کی قیمت وصول نہیں کر سکے گا، اس حکم سے بھی یہی بات ثابت ہوتی ہے کہ عادل خود کچھ نہیں ہوتا ہے، بلکہ وہ راہن کا نائب ہوتا ہے، اور یہ بھی معلوم ہوا کہ اس مال پر مرتہن کا قبضہ نہیں تھا)۔

ولنا ان یدہ الخ: اور ہماری دلیل یہ ہے کہ مرہون پر عادل کا قبضہ ہونے کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ وہ مالک یعنی راہن کے نائب کی حیثیت سے اس مال کا محافظ ہے لیکن مال کی قیمت کے سلسلہ میں مرتہن کے قبضہ کا نائب ہے، کیونکہ مرتہن کا اس مرہون پر قبضہ بھی مرہون سے ہوتا ہے، اس طرح مرتہن کا تعلق بھی اس مرہون سے ہوتا ہے، اور وہ عادل دونوں شخصوں یعنی راہن اور مرتہن کے قائم مقام ہوگا، (ف: یعنی عادل راہن کی طرف سے حفاظت کے لئے قابض ہے اور مرتہن کی طرف سے وہی شخص ضمانت کے طور پر قابض ہے، اسی طرح وہ مرہون اصل عین کے اعتبار سے عادل کے پاس امانت ہے، اور مالیت کے اعتبار سے وہ مرہون ضمانت ہے)۔

وانما یرجع العدل الخ: اور اس صورت میں جبکہ مرہون عادل کے پاس ہو اور اس کا کوئی شخص حقدار ثابت ہو جائے یا مستحق نکل آئے تو یہ عادل اس شخص کو وہ مرہون دے کر اس کا نقصان اس کے قدیم مالک یعنی راہن سے اس لئے وصول کر سکتا ہے کہ یہ عادل اس مرہون کی حفاظت کے لئے اس راہن کا نائب تھا، (ف: تو جیسا کہ مستودع یعنی جس کے پاس مال امانت کے طور پر رکھا گیا ہو اگر وہ مال ضائع ہو جائے اور تیسرے شخص مثلاً زید نے یہ ثابت کر دیا کہ وہ مال تو میرا تھا اسی بناء پر اس مدعی نے اس مستودع سے اس کا تاوان وصول کر لیا تو یہ شخص اپنے پاس امانت رکھنے والے یعنی مودع سے اس تاوان کو وصول کر سکتا ہے، اسی طرح سے یہ عادل بھی اس تاوان کو اس کے اصل مالک سے واپس لے گا، نیز خود مرتہن کا قبضہ بھی اس مرہون پر امانت کا قبضہ ہوتا ہے، اگرچہ حفاظت کے لئے اس کا ضامن بھی ہوتا ہے، اور اسی بناء پر مرتہن کے پاس مرہون کے ضائع ہو جانے سے وہ اس کا ضامن بھی ہوتا ہے، اور اس کا جو کچھ قرضہ اس کے راہن کے پاس ہوتا ہے وہ خود وصول ہو جاتا ہے۔

توضیح: اگر راہن و مرتہن دونوں ہی مرہون کو کسی ثالث عادل کے پاس رکھنا چاہیں تو اس کا حکم، اقوال ائمہ، دلائل مفصلہ

قال ولیس للمرتهن ولاللراهن أن یأخذه منه لتعلق حق الراهن فی الحفظ بیده وامانته وتعلق حق المرتهن به استیفاء فلا یملك احدهما ابطال حق الاخر فلو هلك فی یده هلك فی ضمان المرتهن لان یده فی حق المالیة المرتهن وهی المضمونة ولو دفع العدل الی الراهن اوالمرتهن ضمن لانه مودع الراهن فی حق العین ومودع المرتهن فی حق المالیة واحدهما اجنبی عن الاخر والمودع یضمن بالدفع الی الاجنبی واذا ضمن العدل قیمة الرهن بعد ما دفع الی احدهما وقد استهلکه المدفوع الیه اوهلك فی یده لا یقدر ان یجعل القیمة رهنافی یده لأنه یصیر قاضیا ومقتضیا وبینهما تناف لکن یتفقان علی أن یأخذاها منه ویجعلا هارهنا عنده اوعند غیره وان تعذر اجتماعهما یرفع احدهما الی القاضی لیفعل کذلك ولو فعل ذلك ثم قضی الراهن الدین وقد ضمن العدل القیمة بالدفع الی الراهن فالقیمة سالمة له لوصول المرهون الی الراهن ووصول الدین الی المرتهن فلا یجتمع البدل والمبدل فی ملك واحد وان کان ضمنها بالدفع الی المرتهن فالراهن یاخذ القیمة منه لان العین لو کانت قائمة فی یده یاخذها اذا ادی الدین فکذلك یأخذ ماقام مقامها ولا جمع فیه بین البدل والمبدل.

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ راہن و مرتہن میں سے کسی کو یہ اختیار نہیں ہوتا ہے کہ مال مرہون کو اپنے عادل سے واپس

مانگ لے، کیونکہ دونوں میں سے ہر ایک کو مرہون سے ایک خاص تعلق ہوتا ہے، اور حق ہوتا ہے، راہن کا حق اس طرح ہوتا ہے، کہ اس نے خود اس مال کو اس عادل کی حفاظت وامانت میں دیا ہے، پھر مرتہن کا حق اس مال سے اس طرح متعلق ہوتا ہے کہ اس کے عادل کو اسی مرتہن نے ہی تو اپنا وہ حق دیا ہے جو کہ اس کو اس مال سے اپنا حق قرض وصول کرنے کا اختیار حاصل تھا، الحاصل راہن ومرتہن دونوں میں سے کسی کو یہ اختیار نہیں ہوگا کہ کوئی بھی دوسرے کے حق کو اس سے باطل کر سکے، لہٰذا اگر وہ مرہون عادل کے قبضہ میں رہتے ہوئے ضائع ہو جائے تو وہ مرتہن ہی کی ذمہ داری اور ضمانت میں ضائع ہوگا، یہانتک کہ مرہون کی مالیت کے انداز سے اس مرتہن کا قرض جو باقی تھا اس میں سے اتنی رقم از خود منہا ہو جائیگی، کیونکہ عادل کا اس مال پر قبضہ ہے وہ مرتہن ہی کے قبضہ سے حاصل ہے، اور وہ اس لئے کہ اس مرتہن کا قبضہ اس مال پر ضامن ہونے کی حیثیت سے ہے، (ف: اس طرح اس عادل کا موجودہ قبضہ ضمانتی ہوگا، کیونکہ وہ مال جو مرہون ہے وہ اپنی اصل مالیت اور جس قرض کے عوض وہ مرہون ہوا ہے اس میں سے جو بھی کم ہوگا اسی کے عوض وہ ضمان میں ہے، یعنی اگر اس مرہون کی قیمت قرضہ کے مقابلہ میں زائد ہو تو اس مرتہن کا قرض بالکل ختم ہو جائے گا، اور اب اس پر مزید کچھ جرمانہ یا بقیہ لازم نہیں رہے گا، (مثلاً قرض میں پانچ سو روپے لئے اور مرہون چھ سو روپے کی مالیت کا ہو تو مرتہن اب ایک روپیہ کا بھی حقدار باقی رہے گا، اس کے ساتھ اس پر بھی سو روپے باقی نہیں رہینگے) اور اگر قرض سے مرہون کی قیمت کم ہو (مثلاً قرض کے چھ سو روپے ہوں، اور مرہون کی مالیت پانچ سو روپے ہوں تو پانچ سو روپے تو اس کے قرض سے کم ہو جائینگے، اور اب وہ صرف مزید سو روپے راہن سے مانگنے کا حقدار ہوگا، اور اگر قرض اور مالیت دونوں برابر ہوں یعنی قرض بھی پانچ سو روپے ہوں اور اس کی مالیت بھی اتنی ہی ہو تو اب کسی کو کسی سے کچھ بھی تقاضا کا حق نہ ہوگا)۔

ولو دفع العدل الی الراهن الخ: اور اگر عادل یعنی ثالث اپنے پاس رکھے ہوئے مرہون کو راہن یا مرتہن میں سے کسی ایک کو دے اور وہ اس کے پاس ہلاک ہو جائے تو وہ اس مرہون کا ضامن ہوگا، اور ہلاک ہونے کی صورت میں اسے اس کا تاوان برداشت کرنا ہوگا، کیونکہ ثالث اس مال کی حفاظت کے بارہ میں راہن کی طرف سے امانت دار ہے لیکن اس کی مالیت کے بارے میں اس کے مرتہن کی طرف سے رہیں ہے، اور یہ دونوں ہی اشخاص اور معاملات کا ایک دوسرے کوئی تعلق نہیں ہے، اور امانت کا حکم عام یہ ہے کہ اگر امین امانت کے مال کو اس کے مالک کی اجازت کے بغیر دوسرے کے پاس امانت رکھ دے تو پہلا امین ضامن ہو جاتا ہے، (ف: اور چونکہ اس مسئلہ کی بھی یہی صورت ہوئی ہے کہ راہن نے جو امانت کے طور پر مال رکھنے والا ہے اسے دوسرے کے پاس اپنا مال رہن رکھنے کی اجازت نہیں دی ہے اسی طرح مرتہن نے بھی اسے دوسرے کے پاس مال رکھنے کی اجازت نہیں دی ہے، الحاصل دونوں کی اجازت کے بغیر صرف اپنی مرضی سے دوسرے کے پاس مال رکھ دیا، اور وہ ضائع بھی ہو گیا لہٰذا وہ ثالث اس مال کے تاوان دینے کا ذمہ دار ہوگا)۔

واذاضمن العدل الخ: اور جب وہ اپنے پاس رکھے ہوئے مال مرہون کو راہن یا مرتہن میں سے کسی ایک کے پاس رکھدے اور وہ شخص اس مال کو قصداً ہلاک کردے یا اس کی غلطی سے وہ ہلاک ہو جائے پھر یہ عادل خود اس مال کا تاوان نکال کر رکھ لے تو اسے یہ اختیار نہ ہوگا کہ اس تاوان کو مستقلاً اپنے ہی پاس رکھ لے: لانه يصير الخ: کیونکہ ایسا کرنے سے خود ہی وصول کرنے والا اور خود ہی دینے والا ہو جائے گا حالانکہ ان دونوں باتوں میں منافات ہے، (ف: کیونکہ وصول کر لینے والا بعینہ ادا کرنے والا یا اس کا برعکس نہیں ہو سکتا ہے): ولكن يتفقان على ان الخ: لہٰذا راہن اور مرتہن دونوں ہی متفق ہو کر اس عادل سے تاوان پہلے وصول کرلیں پھر اگر چاہیں تو دوبارہ اسی کے پاس یا کسی اور شخص کے پاس رہن رکھ دیں، (ف: اس صورت میں یہ قیمت اس مرہون کے قائم مقام ہوگی): وان تعذر اجتماعهما الخ: اور اگر کسی وجہ سے ان دونوں یعنی راہن اور مرتہن کا ایک ساتھ اس ثالث کے پاس جانا ممکن نہ ہو رہا ہو تو ان میں سے جو کوئی بھی موجود ہو وہی قاضی کے پاس پھر اپنا معاملہ پیش کرے تاکہ وہ خود ہی

اس قسم کا حکم سنادے، (ف: کہ وہ شخص اس رقم کو پہلے عادل یا کسی دوسرے شخص کے پاس رکھ دے)۔

ولو فعل ذلك ثم قضى الخ: اواگر قاضی نے ایسا ہی کیا یعنی تاوان میں وصول شدہ رقم اسی عادل کے پاس ہی رکھ دی، پھر راہن نے اس عرصہ میں مرتہن کا قرض ادا کردیا، اور عادل نے بھی راہن کو مرہون دے کر تاوان کی قیمت دے دی تو اب یہ قیمت اسی عادل کے پاس محفوظ رہے گی (لہٰذا راہن اس سے اس قیمت کو واپس نہیں لے سکتا ہے،) کیونکہ مرہون تو راہن کو مل چکا ہے، اور مرتہن کو اس کا قرض بھی مل چکا ہے، اس طرح سے ایک شخص کی ملکیت میں بدل اور مبدل دونوں اکٹھے جمع نہ ہونگے، (ف: کیونکہ اگر یہ قیمت بھی اسی راہن کو دیدی جائے تو نتیجہ یہ ہوگا کہ اصل یعنی مبدل اور اس کی قیمت یعنی اس کا بدل دونوں چیزیں ہی اسی ایک شخص کے پاس جمع ہوجائیں گی حالانکہ دونوں کا اکٹھا پایا جانا باطل ہے، لہٰذا یہ قیمت اسی ثالث کی ملکیت میں مکمل طور پر رہی گی)۔ **وان كان ضمنها الخ**: اور اگر ایسا ہوا ہو کہ عادل نے چونکہ مرتہن کو دیدیا تھا اس لئے اس کی قیمت کا ضامن بننا پڑا ہو تو راہن اپنا قرض مرتہن کو ادا کرکے عادل سے اس کی قیمت کو وصول کرلے گا، کیونکہ اگر اصل مرہون عادل کے قبضہ میں موجود ہوتا تو راہن اسے ہی واپس لے سکتا تھا، کیونکہ مرتہن کا قرض وہ پہلے ادا کرچکا ہے، اسی طرح سے وہ چیز جو اصل مرہون کے قائم مقام ہے یعنی اس کی قیمت تو اسے بھی لے گا، اور ایسا کرنے سے ایک ہی شخص کی ملکیت میں دونوں چیزوں کا جمع ہونا لازم نہیں آتا ہے۔

توضیح: کیا راہن و مرتہن میں سے کوئی ایک اپنے مرہون اپنے ثالث کے پاس رکھنے کے بعد واپس لے سکتا ہے، اگر کسی طرح مرہون ثالث کے پاس رہتے ہوئے ہلاک ہوجائے تو اس کا ذمہ دار کون ہوگا، اور کتنی رقم کا ذمہ ہوگا، اگر راہن یا مرتہن کے پاس ثالث نے مرہون کو رکھ دیا اور وہ اس کے پاس ضائع ہوجائے اس لئے یہ ثالث اس مرہون کے ضمان کی رقم خود ہی نکال کر اپنے پاس علیحدہ رکھ لے تو کیا یہ صحیح ہوگا، پھر کیا کرنا چاہئے، مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال ائمہ کرام، دلائل مفصلہ

قال واذا وكل الراهن المرتهن او العدل او غيرهما ببيع الرهن عند حلول الدين فالوكالة جائزة لانه توكيل ببيع ماله وان شرطت فى عقد الرهن فليس للراهن ان يعزل الوكيل وان عزله لم ينعزل لانها لما شرطت فى ضمن عقد الرهن صار وصفا من اوصافه وحقا من حقوقه الاترى انه لزيادة الوثيقة فيلزم بلزوم اصله ولانه تعلق به حق المرتهن وفى العزل اتوأحقه وصار كالوكيل بالخصومة بطلب المدعى ولو وكله بالبيع مطلقا حتى ملك البيع بالنقدو والنسيئة ثم نهاه عن البيع نسيئة لم يعمل نهيه لانه لازم بأ صله فكذا بو صفه لما ذكرنا وكذا اذا عزله المرتهن لا ينعزل لانه لم يو كله وانما وكله غيره وان مات الراهن لم ينعزل لان الرهن لا يبطل بموته ولانه لوبطل انما يبطل لحق الورثة وحق المرتهن مقدم.

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا ہے، کہ اگر راہن نے قرض کی ادائیگی کا وقت آجانے پر مرتہن یا عادل یا اور بھی کسی شخص کو اپنا مال مرہون فروخت کرنے کا وکیل بنایا ہو تو یہ وکالت جائز ہوگی، کیونکہ اس نے اس طرح اپنے مال کو بیچنے کا اسے وکیل بنایا ہے اور ایسا کرنا جائز ہوتا ہے: **وان شرطت فى الخ**: اور اگر رہن کا معاملہ طے کرتے وقت ہی اس مرہون کے بیچنے پر کسی کو وکیل مقرر کردیا ہو یا اسؐ کی شرط لگادی گئی ہو تو راہن کو یہ اختیار نہیں ہوگا کہ اپنے وکیل کو معزول کردے، اس لئے اگر وہ معزول کردے تو بھی وکیل معزول نہیں ہوگا، اس قاعدہ کی بناء پر کہ اگر رہن کا معاملہ کرتے وقت کسی کو وکیل بنالینے کی شرط کردی گئی ہو تو یہ وکالت

بھی رہن کا ایک وصف ہو جاتا ہے، اور راہن کا ایک حق ہو جاتا ہے۔ اس لئے کہ وکالت کی شرط صرف رہن کے معاملہ کو پختہ سے پختہ کرنے کے لئے ہی لگائی جاتی ہے، لہٰذا اصل یعنی رہن کے لازم ہونے کے ساتھ ہی وکالت کی شرط بھی لازم ہو جاتی ہے، اور اس دلیل سے بھی کہ ایسی وکالت کی شرط سے مرتہن کا حق متعلق ہو جاتا ہے، اس کے بعد وکیل کو معزول کر دینے سے مرتہن کی حق تلفی لازم ہوتی ہے، (ف: الحاصل راہن کو وکالت ختم کر کے مرتہن کی حق تلفی کا اختیار نہ ہوگا)۔

وصار کالوکیل الخ: اور اب مرہون کو بیچنے کے لئے کسی کو وکیل مقرر کرنے کا حکم ایسا ہو جائے گا جیسے کہ مدعی کی درخواست پر کوئی معاملہ کرنے کے لئے وکیل مقرر کیا گیا ہو، (ف: اس طرح سے کہ اگر مدعی کی درخواست پر مدعی علیہ نے قاضی کے سامنے جواب دہی کے لئے کسی وکیل کو مقرر کیا ہو تو وہ مدعی علیہ مدعی کے بتائے بغیر اس وکیل کو معزول نہیں کر سکتا ہے، کیونکہ اس سے ودعی کا حق متعلق ہو چکا ہے، اسی طرح رہن کے وکیل سے بھی مرتہن کا حق متعلق ہو چکا ہے، البتہ دونوں میں فرق یہ ہوگا کہ راہن نے جس وکیل کو مرہون کے فروخت کرنے کے لئے وکیل بنایا ہے اس کو مرتہن کے جانتے ہوئے بھی معزول نہیں کر سکتا ہے، البتہ اگر مرتہن خود اس پر راضی ہو تب معزول کر سکتا ہے، یہ حکم اس صورت میں ہوگا جبکہ معاملہ رہن کرتے وقت ہی ایسے وکیل بنانے کی شرط لگادی گئی ہو: **ولو وکلہ بالبیع إلخ**: کیونکہ اگر راہن نے اس وکیل کو مطلقا بیع کے لئے مقرر کیا ہو، (ف: یعنی اس میں نقد یا ادھار فروخت کرنے کی کوئی قید نہیں لگائی گئی ہو۔

حتی ملک البیع الخ: بلکہ اس وکیل کو نقد اور ادھار ہر طرح سے فروخت کرنے کا اختیار دیا گیا ہو: **ثم نہاہ عن البیع الخ**: یعنی اسے اختیار عام دینے کے بعد اسے ادھار فروخت کرنے سے منع کر دیا گیا ہو، تو اس کی ممانعت کا اس پر کوئی اثر نہیں ہوگا، (ف: بلکہ اسے اب بھی ادھار فروخت کرنے کا اختیار باقی رہیگا: **لانہ لازم باصلہ الخ**: اس لئے کہ ایسی وکالت تو اس رہن کے لئے بنیادی صفت ہو گئی ہے، اس لئے اپنے موصوف یعنی دین کے لازم اور درست ہونے کے لئے ہی لازم ہے، اسی طرح یہ وکالت اپنے اطلاق کی صفت کے ساتھ ہی لازم ہے، اور دلیل وہی ہے جو بھی بیان کر دی گئی ہے، (ف: یعنی یہ کہ وہ وکالت رہن کی صفتوں میں سے ایک صفت ہو گئی ہے اور دوسری وجہ یہ بھی ہے کہ اس سے مرتہن کا حق بھی متعلق ہو گیا ہے، اس لئے یہ صفت لازمی ہو گئی، اور دوسری وجہ یہ بھی ہے کہ اس سے مرتہن کا حق بھی متعلق ہو گیا ہے، اس لئے یہ جب صفت لازمی ہو گئی اور جب صفت لازمی ہو گئی تو جس صفت سے تھی اسی صفت کے ساتھ لازم ہوتی یعنی مطلق ہونا، لہٰذا وکالت مطلقہ ہی لازم ہوتی، اور اس میں اب کوئی فرق نہیں ہو سکتا ہے)۔

وکذا اذا عزلہ الخ: اسی طرح اس وکیل کو مرتہن معزول کر دے جب بھی وہ معزول نہ ہوگا، کیونکہ اس مرتہن نے اسے وکیل نہیں بنایا ہے بلکہ دوسرے شخص سے وکیل بنایا ہے، (ف: یعنی راہن نے بنایا ہے اسی لئے مرتہن اسے وکالت سے نکال نہیں سکتا ہے): **وان مات الراھن الخ**: اور اگر راہن مر جائے جب بھی وہ معزول نہیں ہوگا، جس کی ایک دلیل یہ ہے کہ راہن کی موت سے رہن باطل نہیں ہوتا ہے بلکہ حسب حال باقی رہتا ہے، (ف: اسی لئے رہن کا وصف لازم یعنی وکالت بھی باطل نہیں ہوتی ہے): **ولانہ لو بطل الخ**: اور اس کی دوسری دلیل یہ بھی ہے کہ اگر وکالت باطل ہو تو وارثوں کے حق کی وجہ سے ہی باطل ہو گی، حالانکہ اس میں مرتہن کا حق مقدم ہوتا ہے، (ف: اور دوسری وکالتوں میں ترکہ سے تعلق ورثہ کے حق سے تعرض کے بغیر ہی ہوتا ہے)۔

توضیح: اگر راہن نے کسی بھی شخص کو قرض کی ادائیگی کے وقت آنے پر اپنا مرہون فروخت کرنے کے لئے وکیل بنا دیا، تو کیا بعد میں اسے معزول کر سکتا ہے، اور اگر معزول بھی کر دیا، مسائل کی تفصیل، حکم، دلائل مفصلہ

قال وللوكيل ان يبيعه بغير محضرمن الورثه كما يبيعه في حال حياته بغير محضر منه وان مات المرتهن فالوكيل على وكالته لان العقد لايبطل بموتهما ولا بموت احدهما فيبقى بحقوقه واوصافه وان مات الوكيل انتقضت الوكالة ولا يقوم وارثه ولا وصيه مقامه لان الوكالة لا يجرى فيها الارث ولان الموكل رضى برايه ولا براى غيره وعن ابى يوسف ان وصى الوكيل يملك بيعه لان الوكالة لازمة فيملكه الوصى كالمضارب اذامات بعد ما صار راس المال اعيانا يملك وصى المضارب بيعها لما انه لازم بعد ماصار اعيانا قلنا التوكيل حق لازم لكن عليه والارث يجرى في ماله بخلاف المضاربة لانها حق المضارب وليس للمرتهن ان يبيعه الا برضا الراهن لانه ملكه وما رضى ببيعه وليس للراهن ان يبيعه الا برضاء المرتهن لان المرتهن احق بماليته من الراهن فلا يقدر الراهن على تسليمه بالبيع.

ترجمہ: امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر راہن مر جائے تب بھی اسے اس بات کا اختیار ہوگا کہ وہ اس کے ورثہ کی غیر حاضری میں بھی بوقت ضرورت اس مرہون کو بیچ سکتا ہے، جیسا کہ راہن کی زندگی میں اس کی غیر حاضری میں بھی اس مرہون کو فروخت کر سکتا تھا: **وان مات المرتهن الخ**: اور اگر مرتہن مر جائے جب بھی یہ وکیل اپنی وکالت پر باقی رہے گا، اس دلیل سے کہ رہن کا معاملہ ایسا ہوتا ہے، کہ وہ راہن یا مرتہن یا دونوں کی موت سے بھی باطل نہیں ہوتا ہے، لہٰذا حق وکالت کے باقی رہ جانے کی وجہ سے وہ اپنے پچھلے تمام حقوق واوصاف لازم کے ساتھ باقی رہے گا: **وان مات الوكيل الخ**: اواگر وہ وکیل خود مر جائے تب اس کی وکالت ختم ہو جائیگی یعنی اس کے بعد اس وکیل کا کوئی وارث یا وصی اس کا قائم مقام نہ ہوگا، کیونکہ وکالت ایسی چیز نہیں ہے جس میں میراث جاری ہو، اور اس وجہ سے بھی کہ اس کو وکیل بنانے والا خواہ وہ جو بھی ہو اسی بیت کی رائے پر راضی تھا اس کے علاوہ کسی دوسرے کی رائے پر راضی نہیں ہوگا۔

وعن ابى يوسف الخ: اور امام ابو یوسفؒ سے نوادر میں روایت ہے کہ اس وکیل کے وصی کو مرہون فروخت کرنے کا اختیار ہوتا ہے کیونکہ یہ وکالت لازمی تھی اس لئے وصی کو یہ اختیار ہوگا کہ جیسے مضارب کو اس وقت اختیار ہوتا ہے جبکہ وہ اس وقت مرا ہو کہ مضارب کے خرید وفروخت کے ذریعہ اس کی اصل رقم (نقد) مال عین کی شکل میں بدل گئی ہو، یعنی اس صورت میں مضارب کے وصی کو ان سامانوں کے فروخت کرنے کا اختیار ہوتا ہے، اس وجہ سے کہ جب اصل رقم یعنی رأس المال سامان یا اعیان سے بدل جاتی ہے، تب وہ مضاربت لازم ہو جاتی ہے: **قلنا التوكيل حق لازم الخ**: ہم اس کے جواب میں یہ کہتے ہیں کہ بلاشبہ توکیل حق لازم ہے لیکن یہ لزوم اسی وکیل پر تھا وہی اس کا ذمہ دار تھا، اور میراث تو صرف ایسی چیز میں جاری ہوتی ہے جو وکیل کی اپنی ملکیت ہوتی ہے (اور اس وکالت میں میراث جاری نہیں ہوتی جو اس پر لازم ہوتی ہے) بر خلاف عقد مضاربت کے کہ اس میں وصی کو اس لئے اختیار ہوتا ہے کہ مضاربت اس مرنے والے مضارب کا حق ہے، (ف: جبکہ وکالت مرنے والے وکیل کا حق نہیں ہے بلکہ اس مرنے والے وکیل پر حق لازم تھا، حاصل کلام یہ ہوا کہ معاملہ رہن کرتے وقت جب راہن کسی عادل یا مرتہن یا کسی دوسرے کو قرض کی ادائیگی کا وقت آنے پر اپنے مرہون کو فروخت کرنے کے لئے وکیل مقرر کرے، یا معاملہ طے ہو جانے کے بعد ہی وکیل مقرر کر دے تو بھی جائز ہوگا، اسی جگہ دونوں قسم کی وکالتوں کے احکام بتادئے گئے ہیں۔

وليس للمرتهن ان يبيعه الخ: اور مرتہن کو بھی یہ اختیار نہیں ہوتا ہے کہ وہ اپنی مرضی سے مرہون کو فروخت کر دے، اگر راہن نے اسے اجازت دیدی ہو اور اپنی رضامندی ظاہر کر دی ہو تب وہ فروخت کر سکتا ہے، کیونکہ مرہون کا اصل مالک راہن ہوتا ہے، اور وہی اسی کے فروخت پر راضی نہیں ہے، (ف: بلکہ اس نے تو صرف مرتہن کے پاس اسے لاکر رکھدیا ہے): **وليس للراهن الخ**: اسی طرح راہن کو بھی یہ اختیار نہیں ہوتا ہے کہ وہ (مرتہن سے لئے ہوئے قرضہ کی ادائیگی سے پہلے) اپنے مرہون کو فروخت کر دے، ہاں اگر مرتہن کی رضامندی کے ساتھ چاہے تب فروخت کر سکتا ہے، کیونکہ یہ مرتہن راہن سے زیادہ اس

کے مرہون کی مالیت کا مستحق ہوتا ہے، لہذا راہن کو یہ اختیار نہ ہوگا کہ مرہون کو اس کے فروخت کردینے کے بعد بھی از خود یعنی مرتہن کی اجازت کے بغیر مشتری کے حوالہ کردے، (ف: اگرچہ اصل مرہون اسی راہن کی ملکیت ہے)۔

توضیح: کیا راہن کے مرجانے کے بعد اس کا وکیل اس کے ورثہ کی موجودگی کی بغیر تنہائی میں اس مرہون کو فروخت کرسکتا ہے، مرتہن کے مرجانے کی بعد وکیل کی وکالت باقی رہتی ہے، یا ختم ہوجاتی ہے، اور خود وکیل مرجائے تو اس کا حق وکالت اس کے ورثہ کو یا وصی کو ملتا ہے یا نہیں، کیا صرف راہن یا مرتہن اپنی مرضی سے مرہون کو فروخت کرسکتا ہے، مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال ائمہ کرام، دلائل مفصلہ

قال فان حل الاجل وابى الوكيل الذى فى يده الرهن ان يبيعه والرهن غائب اجبر على بيعه لماذكرنا من الوجهين فى لزومه وكذلك الرجل يوكل غيره بالخصومة وغاب الموكل فابى ان يخاصم اجبر على الخصومة للوجه الثانى هو ان فيه اتوا الحق بخلاف الوكيل بالبيع لان الموكل يبيع بنفسه فلا يتوى حقه اما المدعى لا يقدر على الدعوى والمرتهن لا يملك بيعه بنفسه فلو لم يكن التوكيل مشروطا فى عقد الرهن وانما شرط بعده قيل لا يجبر اعتبارا للوجه الاول وقيل يجبر رجوعا الى الوجه الثانى وهذا اصح وعن ابى يوسف ان الجواب فى الفصلين واحدويؤيده اطلاق الجواب فى الجامع الصغير وفى الاصل واذا باع العدل الرهن فقد خرج من الرهن والثمن قائم مقام فكان رهنا وان لم يقبض بعد لقيامه مقام ما كان مقبوضا واذا توىٰ كان مال المرتهن لبقاء عقد الرهن فى الثمن لقيامه مقام المبيع المرهون وكذلك اذاقتل العبد الرهن وغدم القاتل قيمته لان المالك يستحقه من حيث المالية وان كان بدل الدم فاخذ حكم ضمان المال فى حق المستحق فبقى عقد الرهن وكذلك لوقتله عبد فدفع به لانه قائم مقام الاول لحماودما.

ترجمہ: امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر قرض کی ادائیگی کا وقت آجائے پھر بھی وکیل اپنے قبضہ میں رکھے ہوئی مرہون کو فروخت کرنے سے انکار کردے، اور اس وقت راہن بھی لاپتہ ہو تو قاضی کی طرف سے اس مرہون کو فرخت کرنے پر مجبور کیا جائے گا، ان ہی دونوں دلیلوں کی وجہ سے جو ہم نے وکالت کے لازم ہونے کی بیان کی ہیں، (ف: یعنی اس وکیل یہ لازم ہوتا ہے کہ وہ وکالت کی ذمہ داری پوری کرے، اسی لئے اسے مجبور کیا جائے گا، اور اسے مجبور کرنے کی صورت یہ ہوگی کہ قاضی پہلے اسی کو قید میں چند دن ڈالے رکھے گا تاکہ وہ بات مان جائے یعنی مرہون کو فروخت کردے گا، اگر وہ اس وقت بھی فروخت نہ کرے قاضی خود ہی مرہون کو فروخت کردے گا، یہ قول صاحبینؒ کے نزدیک ظاہر ہے، اور بعض مشائخ کے نزدیک امام احمدؒ کا بھی یہی قول ہے، الحاصل جب راہن وکالت کے تقاضا کے مطابق اپنا کام کرنے یعنی مرہون کو فروخت کرنے سے انکار کردے تو قاضی کی طرف سے اسے مجبور کیا جائے گا، اس قول مسئلہ میں کسی امام کا بھی اختلاف نہیں ہے)۔

وكذلك الرجل يوكل غيره الخ: اسی طرح سے اگر کوئی شخص اپنے معاملہ کی مخاصمت اور جواب دہی کے لئے کسی کو وکیل مقرر کرکے مؤکل خود سفر میں چلا جائے او اس وقت وہ وکیل خصومت اور جواب دہی سے انکار کردے تب اسے بھی ذمہ داری کی ادائیگی کے لئے قاضی کی طرف سے مجبور کیا جائیگا، اس دوسری دلیل کی وجہ سے جو رہن کی وکالت کے ااز م ہونے کے سلسلہ میں پہلے بیان کی گئی ہے، یعنی حق کو ضائع ہونے سے بچانا، (ف: یعنی رہن میں وکالت کے لازم ہونے کی دوسری دلیل یہ تھی کہ اس وکالت سے مرتہن کا حق متعلق ہوتا ہے، اس لئے اگر یہ وکالت لازمی نہ مانی جائے تو اس سے مرتہن کا حق ضائع

ہو جائے گا، اور یہی دلیل خصومت اور جواب دہی میں بھی جاری ہے، یعنی اس وکالت سے مدعی کا حق متعلق ہوتا ہے، اسی لئے یہ بھی لازمی ہوگی اس لئے کہ اگر وکیل جائز طریقہ سے انکار کردے تو مدعی کا حق ختم ہو جائے، اسی لئے اس وکیل کو جواب دہی پر مجبور کیا جائے گا): **بخلاف الوکیل بالبیع الخ**: بخلاف ایسے وکیل کے جسے کوئی چیز فروخت کرنے کے لئے وکیل بنایا گیا ہو کہ وہ انکار کر سکتا ہے، کیونکہ اس کے انکار کے بعد موکل یعنی اصل مالک خود بھی اسے فروخت کر سکتا ہے، اس طرح اس کا حق ضائع نہ ہوگا، (ف: یعنی اگر کوئی شخص کسی کو اپنا مال بیچنے کے لئے وکیل بنادے اور وہ وکیل بعد میں انکار کردے تو اسے اس کا حق ہوگا، کیونکہ اس کے انکار سے اس مؤکل کا کوئی نقصان نہیں ہوتا ہے، اس لئے کہ وہ خود بھی اسے فروخت کر سکتا ہے، جبکہ مدعی اور مرتہن میں یہ بات نہیں ہوتی ہے)۔

اما المدعی الخ: اس لئے کہ مدعی تو دعویٰ بھی نہیں کر سکتا ہے، (ف: کیونکہ اس کا مدعی علیہ یا اس کا وکیل موجود نہیں ہے، اور مرتہن اس مرہون کو خود فروخت نہیں کر سکے گا، (ف: اس لئے کہ راہن نے اس مرہون کو اس مرتہن کے فروخت کرنے پر مسلط نہیں کیا ہے، لہٰذا ان دونوں کا حق ختم ہو جائے گا، پھر یہ سارے احکام اس صورت میں ہوں گے جبکہ معاملہ رہن کرتے وقت ہی وکالت کی شرط رکھی گئی ہو): **فلو لم یکن التوکیل الخ**: اور اگر رہن کا معاملہ کرتے وقت اس وکالت کی شرط نہیں لگائی گئی ہو بلکہ معاملہ طے ہو جانے کے بعد اس کی شرط لگائی گئی ہو، (ف: مثلاً راہن کو مرتہن نے اس ضرورت پر قرض میں کچھ روپے دیدیئے اور احتیاطاً رہن میں اپنے پاس کوئی مال سامان رکھ لیا پھر دونوں کی رضامندی سے کسی ایک شخص کو اس کام کے لئے وکیل بنادیا گیا کہ قرض کی ادائیگی کا وقت آجانے پر اگر میں یعنی راہن اس کا قرض نہ کر سکوں تو تم اس مرہون کو فروخت کر کے اس کی رقم سے مرتہن کا قرض ادا کردو، اب اگر وقت آجانے پر وہ وکیل اس مرہون کو بیچنے اور قرض ادا کرنے پر راضی نہ ہو بلکہ انکار کردے تو ایسی صورت میں یہ دو مختلف اقوال ہیں)۔

قیل لا یجبر الخ: تو قول اول میں یہ کہا گیا ہے کہ اس وکیل کو اس کی فروخت پر مجبور نہیں کیا جا سکتا ہے، وجہ اول کے اعتبار سے، (ف: یعنی یہ وکالت لازمی نہیں ہے کیونکہ وکالت تو رہن کے لازمی ہونے کی وجہ سے لازم ہوئی تھی حالانکہ یہ وکالت تو رہن کے معاملہ کرنے کے وقت طے نہیں پائی تھی اور اس کا وجود تک نہ تھا لہٰذا یہ لازمی نہیں ہوئی مبسوط میں لکھا ہے کہ ظاہر الروایۃ یہی ہے): **وقیل یجبر رجوعا الخ**: اور دوسرا قول یہ بھی ہے کہ اس وکیل کو بھی دوسری دلیل سے مجبور کیا جائے گا، (ف: مراد یہ ہے کہ اس وکالت سے بھی مرتہن کا حق متعلق ہو گیا ہے، اس لئے وکیل کو انکار کا حق اس لئے نہیں ہوگا کہ ان کے انکار سے دوسرے یعنی مرتہن کے حق کا نقصان لازم آجائے گا، اور اگر وکالت کرنے کا ارادہ نہ تھا تو پہلے ہی اسے انکار کر دینا چاہئے تھا، اس کے انکار کی صورت میں مرتہن کسی دوسرے کو وکیل بنا کر اب اپنا کام نکال سکتا تھا، اس لئے فی الحال اس کے انکار سے سراسر مرتہن کا حق باطل ہوگا، اور یہ بات جائز نہیں ہے، الحاصل اس وکیل کو بھی مجبور کیا جائے گا) اور یہی قول اصح ہے، (ف: بلکہ نوادر ظاہر الروایۃ کی مطلق عبارت سے بھی یہی بات سمجھ میں آتی ہے، اسی بناء پر مصنفؒ نے فرمایا ہے: **وعن ابی یوسفؒ الخ**: یعنی نوادر میں ابو یوسفؒ سے مروی ہے کہ دونوں صورتوں کا یہی ایک حکم ہے، (ف: یعنی رہن کا معاملہ کرتے وقت ہی وکالت کی شرط لگادی گئی ہو یا معاملہ طے پا جانے کے بعد اس کی شرط لگائی گئی، ہو دونوں صورتوں کا ایک ہی حکم ہوگا، کہ وکیل کو ہر حال مجبور کیا جائے گا)۔

ویؤیدہ اطلاق الجواب الخ: اور جامع صغیر اور اصل میں جو حکم مطلقاً ذکر کیا گیا ہے وہ بھی اسی قول کی تائید کرتا ہے، (ف: اسی بناء پر جامع صغیر کی جو عبارت ابھی اوپر بیان کی گئی ہے خود اس میں بھی مذکور ہے کہ جس وکیل کے پاس رہن موجود ہے اگر وہ اس کے بیچنے سے انکار کردے تو اسے مجبور کیا جائے گا، اور یہ عبارت مطلق ہے اس طرح سے کہ اس میں رہن کی قید لگی ہوئی نہیں ہے اس سے اس بات کا فائدہ ہوتا ہے کہ رہن کے بعد بھی اس وکالت کی شرط لگائی جا سکتی ہے): **واذا باع**

العدل الخ: اور جب عادل (ثالث) رہن کو بیچ ڈالے تب وہ رہن کے معاملہ سے نکل جائے گا لہذا بیچنے سے جو رقم حاصل ہوگی وہی رقم اس رہن کے قائم مقام سمجھی جائے گی خواہ وہ رقم وصول کرلی گئی ہو یا وصول نہیں کی جاسکی ہو کیونکہ وہی اس مقبوض کے قائم مقام ہے، (ف: یعنی اس مرہون کے قائم مقام یہی رقم ہو جائیگی اگرچہ ابھی تک وہ ہاتھ میں بھی نہ آئی ہو) : واذا توی کان الخ: اور اگر وہ رقم عادل یا مرتہن میں سے کسی کے پاس سے بھی ہلاک ہو جائے تو مرتہن کا حق اس سے ختم ہو جائے گا کیونکہ اس رقم میں رہن کا معاملہ موجود اور پوشیدہ تھا، کیونکہ وہی رقم مرہون مبیع کی بجائے ہو چکی تھی۔

وکذالک اذا قتل الخ: اسی طرح سے اگر کوئی مرہون غلام غلطی سے قتل کر دیا گیا اور قاتل نے اس غلام کی قیمت بطور تاوان ادا کردی تو اس تاوان کا بھی حکم ہوگا جو گذشتہ حاصل شدہ رقم کا بیان کیا جا چکا ہے، کیونکہ راہن یعنی اصل مالک اس تاوان کا مالک اس غلام کی مالیت کے اعتبار سے ہوا ہے، اگرچہ وہ رقم فی الحال غلام کے خون کی قیمت ہے، لہذا راہن نے جو چیز تاوان کے طور پر پائی ہے وہ بھی مالی تاوان کے حکم میں پائی ہے، اسی لئے وہ عقد رہن باقی رہ گیا، (ف: حاصل کلام یہ ہوا کہ راہن اگرچہ اپنے غلام کے خون کا مالک نہیں تھا اور نہ ہی وہ خون رہن میں رکھا گیا تھا، اور قاتل نے جو قیمت ادا کی ہے وہ خون ہی کا بدلہ ہے، لیکن مالک راہن تو اس قیمت کا اسی بناء پر مستحق ہوا ہے کہ مقتول غلام اس کا مال تھا، اس لئے یہ بھی راہن کے حق میں گویا مال کا تاوان ہے اور اسی وجہ سے عقد رہن باقی رہ گیا ہے، م، ک) : وکذالک لوقتله عبد الخ: اور اسی طرح اگر مرہون غلام کو کسی دوسرے غلام نے قتل کیا پھر وہ قاتل اس مقتول کے عوض دے دیا گیا (جیسا کہ غلام سے جرم ہو جانے میں حکم ہے تو یہ بھی اسی ثمن کے حکم میں مرہون کا قائم مقام ہو جائے گا)، کیونکہ یہ دوسرا غلام بھی پہلے غلام کے خون اور گوشت کے لحاظ سے قائم مقام ہوگا)۔

توضیح: اگر قرض کی ادائیگی کا وقت آجائے پھر بھی وکیل اپنے قبضہ میں رکھے ہوئے مرہون کو فروخت کرنے پر تیار نہ ہو، اور خود راہن کا بھی پتہ نہ ہو، یا یہ کہ اگر کوئی شخص معاملہ کے مخاصمہ کے لئے کسی کو وکیل مقرر کردے اور موکل خود سفر میں چلا جائے، او بوقت مطالبہ وہ وکیل مخاصمہ کرنے سے انکار کردے، مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال ائمہ کرام، دلائل مفصلہ

قال وان باع العدل الرهن فاوفى المرتهن الثمن ثم استحق الرهن فضمنه العدل كان بالخيار ان شاء ضمن الراهن قيمته وان شاء ضمن المرتهن الثمن الذى اعطاه وليس له ان يضمنه غيره وكشف هذا ان المرهون المبيع اذا استحق اما ان يكون هالكا اوقائما ففى الوجه الاول المستحق بالخيار ان شاء ضمن الراهن قيمته لانه غاصب فى حقه وان شاء ضمن العدل لانه متعدفى حقه بالبيع والتسليم فان ضمن الراهن نفذ البيع وصح الاقتضاء لانه ملكه بأداء الضمان فتبين ان امره ببيع ملك نفسه وان ضمن البائع ينفذ البيع ايضا لانه ملكه باداء الضمان فتبين انه باع ملك نفسه وإذا ضمن العدل فالعدل بالخيار ان شاء رجع على الراهن بالقيمة لانه وكيل حن جهته عامل له فيرجع عليه بمالحقه من العهدة ونفذ البيع وصح الاقتضاء فلا يرجع المرتهن عليه بشئى من دينه وان شاء رجع على المرتهن بالثمن لانه تبين انه اخذ الثمن بغير حق لانه ملك العبد باداء إلضمان ونفذ بيعه عليه فصار الثمن له وانما اداه اليه على حسبان انه ملك الراهن فاذا تبين انه ملكه لم يكن راضيا به فله ان يرجع به عليه واذا رجع بطل الاقتضاء فيرجع المرتهن على الراهن بدينه وفى الوجه الثانى وهو ان يكون قائما فى يد

المشتری فللمستحق ان یأخذہ من یدہ لانہ وجد عین مالہ ثم للمشتری ان یرجع علی العدل بالثمن لانہ العاقد فتتعلق بہ حقوق العقد وھذا من حقوقہ حیث وجب بالبیع وانما اداہ لیسلم لہ المبیع ولم یسلم ثم العدل بالخیار ان شاء رجع علی الراھن بالقیمۃ لانہ ھو الذی ادخلہ فی العھدۃ فیجب علیہ تخلیصہ واذا رجع علیہ صح قبض المرتھن لان المقبوض سلم لہ وان شاء رجع علی المرتھن لانہ اذا انتقض العقد بطل الثمن وقد قبضہ ثمنا فیجب نقض قبضہ ضرورۃ واذا رجع علیہ وانتقض قبضہ عادحقہ فی الدین کما کان فیرجع بہ علی الراھن ولو ان المشتری سلم الثمن الی المرتھن لم یرجع علی العدل لانہ فی البیع عامل للراھن وانما یرجع علیہ اذاقبض ولم یقبض فبقی الضمان علی الموکل وان کان التوکیل بعد عقد الرھن غیر مشروط فی العقد فما لحق العدل من العھدۃ یرجع بہ علی الراھن قبض الثمن المرتھن ام لا لانہ لم یتعلق بھذا التوکیل حق المرتھن فلا رجوع کما فی الوکالۃ المفردۃ عن الرھن اذاباع الوکیل ودفع الثمن الی من أمرہ الموکل ثم لحقہ عھدۃ لایرجع بہ علی المقتضی بخلاف الوکالۃ المشروطۃ فی العقد لانہ تعلق بہ حق المرتھن فیکون البیع لحقہ قال رضی اللہ عنہ ھکذاذکرہ الکرخی وھذا یؤید قول من لا یری جبر ھذا الوکیل علی البیع.

ترجمہ: امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ، اگر عادل نے عندالمطالبہ رہن کو بیچ کر مرتہن کو اس کا پورا قرض ادا کر دیا یعنی مرتہن نے اس کی رقم سے اپنا پورا قرض وصول کر لیا، اس کے بعد کسی نے یہ ثابت کر دیا کہ اس مرہون کا اصل مالک تو میں ہوں اور اس کی بات مانتے ہوئے عادل نے اس مرہون کا تاوان بھی اسے ادا کر دیا، تو اس صورت میں عادل کو یہ پورا اختیار حاصل ہوگا کہ اگر وہ چاہے تو اپنی طرف سے ادا کی ہوئی رقم راہن سے وصول کرے یا اگر چاہے تو مرتہن سے وصول کرے، لیکن اتنی ہی رقم جو اس نے اس مرتہن کو دی ہے، اس سے زیادہ اس سے نہیں لے سکتا ہے، (ف: یعنی اگر اس عادل نے مرہون دو سو روپے میں فروخت کر کے اس کا پورا قرض جو سو روپے تھے اسے دئے تو اس سے یہی سو روپے لے سکتا ہے۔

وکشف ھذا ان المرھون الخ: اور جامع صغیر کے اس مسئلہ کی توضیح یہ ہے کہ مبیع مرہون کے متعلق جب بعد میں یہ معلوم ہوا کہ اس کا اصل مستحق اس راہن کے سوا کوئی دوسرا آدمی ہے تو اب دو حال سے خالی نہ ہوگا (۱) یہ کہ اس وقت تک وہ مبیع ضائع ہو چکی ہوگی اور (۲) یہ کہ وہ اب تک موجود ہوگی، پس پہلی صورت میں یعنی جبکہ وہ ضائع ہو گئی ہو خواہ اس طرح سے کہ وہ خریدار کے پاس اب موجود نہ ہو یا اس خریدار کا پتہ نہ ہو کہ وہ کون تھا یا وہ اب کہاں ہے تو اس صورت مین اس حق دار کی رائے معلوم کرنی ہوگی کہ وہ اب کیا چاہتا ہے اس لئے کہ اسے اس بات کا اب اختیار ہوگا کہ اگر چاہے تو اپنے مال کی قیمت بطور تاوان لے کیونکہ وہ راہن اس کے مال کا غاصب ہے، یا اگر چاہے تو اس مال کے فروخت کرنے والے عادل سے اس کا تاوان لے کیونکہ اس عادل نے اس کے مال کو دوسرے کے پاس فروخت کر کے حوالہ کر کے زیادتی کی ہے، اس کے بعد اگر اس مستحق نے اس کے راہن سے تاوان لینا قبول کر لیا تو اس کے وکیل یعنی عادل کی بیع اب نافذ ہو گئی، اسی طرح مرتہن کا اپنا حق پانا بھی صحیح ہو گیا، اس طرح سے راہن اس مال بیع کا تاوان ادا کر کے اس کا خود مالک ہو گیا، جس سے یہ بات بھی واضح ہو گئی کہ راہن نے عادل کو اپنی مملوکہ چیز ہی فروخت کرنے کا حکم دیا، اور اگر اس مستحق نے بائع یعنی عادل سے تاوان لینا پسند کر لیا تو اس صورت میں بھی وہ بیع نافذ ہو جائیگی، کیونکہ وہ بائع جو عادل اور ثالث ہے ضمان دیدینے کی وجہ سے مبیع کا مالک ہو گیا ہے، اس سے یہ ظاہر ہوا کہ اس نے اس خریدار کے ہاتھ اپنی مملوکہ چیز فروخت کر دی ہے۔

اور اب یہ جاننا باقی رہا کہ مرتہن نے اپنا حق پایا یا نہیں تو جبکہ عادل نے اس کا تاوان ادا کر دیا تو اسے یہ اختیار حاصل ہو گیا کہ چاہے تو وہ راہن سے وہی قیمت لے جو اس نے مستحق کو دی ہے کیونکہ یہ عادل راہن کی طرف سے مبیع کا وکیل بنا تھا، اور اسی راہن کے لئے اس نے یہ کام کیا تھا، لہٰذا اس کام میں اسے جتنے بھی اخراجات لازم آئیں گے وہ سب اسی راہن سے وصول کرے گا اس

لئے تاوان کی پوری قیمت اسے راہن کو ادا کرنی ہوگی) اور وہ بیع صحیح اور نافذ ہوگی، اسی طرح مرتہن کا وصول پانا بھی صحیح ہو گیا، الحاصل اب مرتہن اپنا قرض وغیرہ کچھ بھی راہن سے مزید نہیں لے سکتا ہے، اور نہ ہی اب اسے کسی بات کا ذمہ دار بنا سکتا ہے، (گویا مستحق نے راہن سے تاوان وصول کر لیا، اسی طرح اگر عادل چاہے تو اس مبیع کی رقم (ثمن) مرتہن سے واپس مانگ لے (اور راہن سے قیمت نہ لے) کیونکہ اب یہ بات واضح ہو گئی کہ مرتہن نے وہ رقم ناحق لی تھی کیونکہ عادل نے جب تاوان کر دیا تو اس غلام کا خود ہی مالک ہو گیا، اور اس کو فروخت کرنا خود اپنی ذات کے لئے پایا گیا، اس لئے اس کی حاصل شدہ رقم یعنی ثمن بھی اسی کا مال ہوا، اور اس نے مرتہن کو جو رقم دی وہ محض اس گمان پر کہ یہ مبیع مرہون اصل میں راہن ہی کی ملکیت ہے، لیکن جب یہ بات سب کو معلوم ہو گئی کہ وہ راہن اس کا مالک نہیں ہے، بلکہ یہ عادل جس نے اسے فروخت کیا ہے، وہ خود ہی اس کا مالک ہے، اور اب وہ اس رقم کو مرتہن کو دینے پر راضی نہیں ہے، اسی لئے اس کو یہ اختیار ہو گا کہ اگر چاہے تو مرتہن سے اسے واپس مانگ لے، چنانچہ عادل نے جب رقم واپس کر دی تو مرتہن کا قرضہ وصول کرنا بھی باطل ہو گیا، اس لئے مرتہن راہن سے مل کر اپنا قرض وصول کر لے، (ف: یہ پوری تفصیل اس صورت میں ہو گی جبکہ وہ بیع باقی نہ رہی ہو یا کسی طرح ضائع ہو گئی ہو)۔

وفی الوجه الثانی الخ: اور اس دوسری صورت میں جبکہ خریدار کے پاس مبیع مرہون موجود ہو تو مستحق یعنی اصل مالک کو یہ اختیار ہو گا کہ وہ اسے مشتری کے قبضہ سے لے آئے، کیونکہ وہ مال تو اسی کا اپنا مال ہے، (اس لئے جہاں پاتے وہاں سے لے سکتا ہے،) اس کے بعد وہ خریدار اپنی رقم اپنے بائع یعنی عادل سے واپس مانگ لے، کیونکہ اس سے معاملہ کرنے والا وہی تھا، لہذا اسی سے اس معاملہ کے سارے احکام متعلق ہوں گے، ان ہی احکام میں سے رقم کا اس وقت واپس کرنا بھی ہے، کیونکہ اسی معاملہ بیع کی وجہ سے ہی تو رقم لازم ہوئی تھی، اور اس خریدار نے یہ رقم اسی بناء پر دی تھی کہ اس طرح وہ مال اس کے پاس آجائے اور یہ مالک بن جائے، حالانکہ وہ مبیع اب اس کے پاس نہیں رہی، (بلکہ مستحق اسے لے کر چلا گیا ہے، لہذا وہ اس کی رقم یعنی ثمن واپس کر دے اور چونکہ اس نے عادل کے حوالہ کی تھی لہذا اسی عادل سے واپس لے گا)، پھر عادل کو اس بات کا بھی اختیار ہو گا کہ اگر چاہے تو اس قیمت کو راہن سے واپس لے کیونکہ راہن نے ہی اس نوبت تک پہنچایا ہے، اس لئے اسی پر لازم ہوا کہ وہ اس کی پریشانی دور کرے۔

(اور اس جگہ قیمت سے وہی رقم مراد ہے جو اس نے خریدار کو ادا کی ہے) اور جب عادل راہن سے وہ رقم وصول کرے گا تو مرتہن کا وصول کر لینا بھی صحیح ہو گا، کیونکہ اس نے جو کچھ بھی وصول کیا ہے وہ اس کے لئے سالم رہا، نیز اگر عادل چاہے تو اس رقم کو مرتہن سے واپس مانگ لے، جو اس نے مرتہن کو دی ہے، اور راہن سے مطالبہ نہ کرے، اس لئے کہ جب وہ معاملہ یعنی عقد بیع ہی باطل ہو گیا تو اس کا ثمن ہونا بھی باطل ہو گیا حالانکہ مرتہن نے تو اسے مرہون کا عوض یا ثمن سمجھ کر قبضہ کیا تھا، کیونکہ اس کا دعوی اور استحقاق تو مرہون کے ثمن سے تھا، حالانکہ وہ ثمن باقی نہیں رہا، اس لئے مرتہن پر یہ بات لازم ہو گئی کہ وہ اس سے اپنا قبضہ ختم کر دے، پھر جب عادل مرتہن سے یہ رقم واپس لے جائے تو اس سے اس رقم کا پانا بھی ختم ہو جائے گا، اور مرتہن کا حق دوبارہ اپنے قرض کی طرف لوٹ جائے گا، جیسے کہ پہلے تھا، اسی لئے وہ راہن سے اپنا قرض واپس مانگ لے گا، (ف: یہ تفصیل اس صورت میں ہو گی جبکہ خریدار نے جو رقم دی تھی وہ عادل ہی کو دی تھی پھر عادل نے مرتہن کو اس کے قرض کی ادائیگی میں دیا ہو)۔

ولو ان المشتری سلم الثمن الخ: اور اگر عادل سے خریدنے والے نے مرہون کی رقم مرتہن کو ادا کی ہو تو وہ اب عادل سے رقم واپس نہیں مانگ سکتا ہے، کیونکہ اس صورت میں جو کام بھی کر رہا ہے وہ راہن کے نمائندہ کی حیثیت سے کر رہا ہے، اور وہ خریدار اپنی رقم عادل سے اسی صورت میں لے سکتا ہے، جبکہ اس نے خریدار سے رقم وصول کر لی ہو، حالانکہ اس نے اس سے رقم وصول نہیں کی ہے، لہذا اس کا ذمہ دار اور ضامن پورا پورا مؤکل ہی ہو گا، (ف: یہ تفصیل اس صورت میں ہو گی جبکہ رہن کا معاملہ

کرتے وقت ہی وکالت کی شرط لگادی گئی ہو): **وان كان التوكيل الخ**: معاملہ رہن طے پاجانے کے بعد وکالت کی شرط لگائی گئی ہو، یعنی معاملہ کرتے وقت اس کی شرط نہیں لگائی گئی ہو تو ایسی صورت میں اس عادل پر جو کچھ بھی حق آئے گا یا ذمہ داری لازم ہو گی وہ ان سب کے لئے راہن سے رجوع کرے گا، خواہ مرتہن نے رقم وصول کی ہو یا نہیں کی ہو، کیونکہ اس وکالت سے مرتہن کا کچھ بھی حق متعلق نہیں ہوا ہے، (اس لئے کہ وکالت کی شرط لگنے سے پہلے ہی رہن کا معاملہ کر لیا تھا)، لہٰذا مرتہن سے کچھ بھی تعلق نہ ہو گا، جیسے کہ رہن کے علاوہ اگر کوئی وکالت ایسی ہو کہ جب اس میں وکیل چیز فروخت کر کے اس کے دام ایسے شخص کو دیدے جس کو دینے کے لئے اس کے مؤکل نے حکم دیا ہو، اس کے بعد اگر وکیل پر کسی قسم کی ذمہ داری آئی ہو تو وہ وکیل اس شخص سے رجوع نہیں کر سکتا ہے جس نے رقم وصول کر لی ہو، (ف: بلکہ مؤکل کے ذمہ لگا کر خود اس سے بچ جانا چاہتا ہے، پس یہی حکم ایسی وکالت میں بھی ہے جو رہن کا معاملہ طے ہو جانے کے بعد واقع ہو)۔

بخلاف الوكالة المشروطة الخ: بخلاف اس وکالت کے جو رہن کے معاملہ کے اندر طے کی گئی ہو، یعنی اس کی شرط لگادی گئی ہو، کہ اس میں اوپر بیان کردہ طریقہ کے عادل کو مرتہن سے رجوع کرنے کا اختیار ہوتا ہے، کیونکہ اس وکالت سے مرتہن کا حق مل جاتا ہے اسی لئے عادل کا فروخت بھی مرتہن کے حق کے واسطے ہی ہوتا ہے، (ف: جیسے راہن کی طرف سے وکالت کے طور پر ہوا ہے، اس سے یہ بات صاف ظاہر ہوتی ہے کہ معاملہ رہن کرتے وقت جس وکالت کی شرط کی جاتی ہے، اس سے مرتہن کا حق متعلق ہو جاتا ہے اور جس وکالت کی شرط اس معاملہ کے مکمل ہو جانے کے بعد کی جاتی ہے اس سے مرتہن کا حق متعلق نہیں ہوتا ہے): **قال رحمة الله الخ**: مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ شیخ کرخیؒ نے بھی اسی طرح فرق بیان کیا ، اور یہی روایت اس عالم کے قول کی تائید میں ہے، جس کی رائے میں ایسے وکیل پر اسے بیچ ڈالنے پر جبر نہیں کیا جاسکتا ہے، (ف: یعنی جس وکیل کی وکالت عقد رہن ہو جانے کے بعد طے پائی ہو اگر وہ ادائیگی قرض کا وقت آجانے پر اس مرہون کے بیچنے سے انکار کر دے تو اس کے بیچنے پر جبر نہیں کیا جاسکتا ہے، کیونکہ یہ وکیل بھی بیع کے دوسرے وکیلوں کے حکم میں ہوتا ہے، یعنی جس کے ساتھ مرتہن کا کوئی حق بھی لازم نہ آتا ہے، لیکن جن علماء کے نزدیک یہ وکیل بھی اس مرہون کے بیچنے پر مجبور کیا جاسکتا ہے ان کی طرف سے مذکورہ دلیل کا جواب یہ ہے کہ اس وکیل کا مجبور ہونا وکالت کے لازم ہو جانے کی وجہ سے ہوتا ہے اگرچہ اس سے مرتہن کا حق متعلق ہویا نہ ہو، اور اس موقع پر دوسرے بہتر جواب اور بھی ہیں لیکن دونوں جواب کمزور ہیں، واللہ اعلم، م۔

توضیح: اگر عادل نے عند المطالبہ رہن کو بیچ کر مرتہن کو اس کو پورا قرض ادا کر دیا اس کے بعد کسی نے یہ ثابت کر دیا کہ اس مرہون کا اصل مالک میں ہوں، اس بناء پر عادل نے اس مرہون کا تاوان اپنی طرف سے اسے ادا کر دیا تو وہ عادل یہ تاوان کس سے اور کس طرح وصول کرے گا، اگر اس دعوی کے وقت مرہون موجود ہو یا ضائع ہو گیا ہو، اگر معاملہ رہن کے وقت توکیل کی شرط کی گئی ہو، یا معاملہ طے ہو جانے کے بعد شرط لگائی گئی ہو، تمام مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال ائمہ، دلائل مفصلہ

قال وان مات العبد المرهون في يد المرتهن ثم استحقه رجل فله الخيار ان شاء ضمن الراهن وان شاء ضمن المرتهن لان كل واحدمنهما متعد في حقه بالتسليم اوبالقبض فان ضمن الراهن فقد مات بالدين لانه ملكه باداء الضمان فصح الإفياء وان ضمن المرتهن يرجع على الراهن بماضمن من القيمة وبدينه أما بالقيمة فلانه مغرورمن جهة الراهن واما بالدين فلانه انتقض اقتضاؤه فيعود حقه كما كان فان قيل لما كان قرار

الضمان على الراهن برجوع المرتهن عليه والملك في المضمون يثبت لمن عليه قرار الضمان فتبين انه رهن ملك نفسه فصار كما اذا ضمن المستحق الراهن ابتداء قلنا هذا طعن ابى خازم القاضى والجواب عنه انه يرجع عليه بسبب الغرور والغرور بالتسليم كما ذكرناه اوبالانتقال من المرتهن اليه كانه وكيل منه والملك بكل ذلك متاخر عن عقد الرهن بخلاف الوجه الاول لان المستحق يضمنه باعتبار القبض السابق على الرهن فيستند الملك اليه فتبين انه رهن ملك نفسه وقد طولنا الكلام فى كفاية المنتهى والله اعلم بالصواب.

ترجمہ: امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ، اگر مرتہن کے قبضہ میں رہتے ہوئے مرہون غلام مر گیا پھر کسی نے اس غلام کے بارے میں یہ ثابت کیا کہ وہ تو میرا غلام تھا یعنی میں ہی اس کا اصل مالک ہوں، اس بناء پر اس مدعی کو اختیار ہوگا کہ اگر چاہے تو اس غلام کی قیمت راہن سے بطور تاوان لے یا اگر چاہے تو مرتہن سے وصول کرلے، اس کی دلیل یہ ہے کہ اصل مالک پر راہن اور مرتہن دونوں ہی کی طرف سے زیادتی ہوئی ہے، اس طرح سے راہن نے مرتہن کو دینے سے زیادتی کی یعنی دوسرے کا مال اپنا کہہ کر دیا اور مرتہن نے اس سے دوسرے کا مال لیا ہے، (ف: اور زیادتی کرنے کی وجہ سے تاوان لازم ہوا ہی کرتا ہے): **فان ضمن الراهن الخ**: پس اگر اس مستحق نے غلام کے تاوان کی قیمت راہن سے وصول کی تو اس مرہون غلام کی موت اسی قرض کے عوض ہوگی، کیونکہ یہ راہن اس غلام کا تاوان ادا کر کے حکماً اس کا مالک بن چکا ہے، اس بناء پر اس کو قرض میں ادا کرنا صحیح ہو گیا: **وان ضمن المرتهن الخ**: اور اگر اس مستحق نے اپنے غلام کی قیمت بطور تاوان مرتہن سے وصول کرلی ہو تو وہ شخص اپنے راہن سے اپنے قرضہ کے ساتھ ہی اس غلام کی قیمت بھی وصول کرے گا۔

اما بالقيمة فلانه مغرور الخ: اب وہ اس کی قیمت اس راہن سے اس لئے وصول کرے گا کہ اسے اسی کی طرف سے دھوکہ ہوا ہے اس نے غلام کو راہن ہی کا مملوک سمجھ لیا تھا، اور چونکہ وہ غلام اس مرتہن کے قبضہ میں باقی نہیں رہا اس لئے اپنے قرض کو وصول کرلینا بھی باطل ہو گیا جس کا مطلب یہ ہوا کہ اس مرتہن کا اس راہن پر جیسا حق تھا ویسا ہی باقی رہ گیا: **فان قيل لما كان قرار الضمان الخ**: اب اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ جب مرتہن نے تاوان راہن سے وصول کرلیا اور راہن ہی اس تاوان کا ذمہ دار ثابت ہو گیا، اور قاعدہ یہ ہے کہ جب کسی چیز کا تاوان کسی شخص پر لازم کر دیا جاتا ہے تو وہ چیز بھی اسی شخص کی ملکیت میں آجاتی ہے، یعنی وہی شخص اس چیز کا مالک بھی مان لیا جاتا ہے، تو اس سے یہ بات بھی ثابت ہو جاتی ہے کہ راہن نے اپنی ملکیت ہی کی چیز اس مرتہن کے پاس رہن میں رکھی تھی تو اس کا حکم بھی ایسا ہی ہو جائے گا کہ جیسے اس حق دار نے شروع ہی میں اس راہن سے اس کا تاوان لے لیا تھا، تو ہم یہ کہتے ہیں کہ یہ اعتراض قاضی ابو حازمؒ نے کیا ہے، (ف: یہ ابو خازم خاء خانہ یعنی نقطہ والی خاء اور زاء زور یعنی منقوط زاء ہے، شیخ عبدالحمید بن عبدالعزیز قاضی بغداد نے امام محمد بن الحسنؒ پر اعتراض کیا تھا، جس کا حاصل یہ ہے کہ جب آخر کار وہ راہن ہی اس کا ذمہ دار اور ضامن ٹھہرا تو اسی کی چیز یعنی وہ غلام مرتہن کے پاس مرا ہے، جیسے کہ اگر مستحق نے شروع ہی میں اس راہن سے تاوان لیا ہوتا تو بھی یہی بات ہوتی، لہٰذا اس مرتہن کا قرض ختم ہو جانا چاہئے تھا، حالانکہ آپ نے یہ کہا ہے کہ اگر شروع ہی میں راہن سے تاوان وصول کرلیتا تو مرتہن کا قرض ختم ہو جاتا، اور اگر مرتہن سے تاوان لے کر مرتہن کے ذریعہ سے راہن پر تاوان لازم آئے تو مرتہن کا قرض ساقط نہیں ہوگا، بلکہ وہ مرتہن اپنے قرض کے علاوہ تاوان بھی راہن سے وصول کرے گا، حالانکہ دونوں صورتوں میں فرق کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے۔

والجواب عنه انه يرجع عليه الخ: اور اس اعتراض کا جواب یہ دیا جاتا ہے کہ مرتہن اپنا دیا ہوا تاوان راہن سے فریب دینے کی بناء پر لیتا ہے جس کی صورت یہ ہوتی ہے کہ وہ اس مرتہن کو رہن میں اپنا مال نہ دے کر دھوکہ کے ساتھ دوسرے کے غلام کو اپنا بناتے ہوئے دیتا ہے؛ (اسی بناء پر اسے تاوان کا ضامن بھی ہونا پڑا، جیسا کہ اوپر بیان کیا جا چکا ہے، یا اس بناء پر لیتا ہے کہ تاوان چونکہ مرتہن سے راہن کی طرف منتقل ہو چکا ہے اس لئے مرتہن اس کو واپس مانگ لیتا ہے، گویا کہ وہ مرتہن کی طرف سے

وکیل ہے یا اس کے علاوہ ان دونوں میں کوئی اور وجہ بھی ہو بہر حال عقد رہن کے بعد ہی ملکیت آئی ہے، (ف: اس کا خلاصہ یہ ہوا کہ راہن کی ملکیت جو مرتہن کی طرف منتقل ہوئی وہ اگر غیر کا مال دینے کی وجہ سے ہوئی ہو تو اسی وقت سے ملکیت ثابت ہو گی، حالانکہ رہن کے مکمل ہونے کے لئے مرتہن کے حوالہ دینا بھی ضروری ہوتا ہے، اس لئے حوالہ کر دینے کے بعد ہی وہ رہن پورا ہو، اور اس کے بعد ہی راہن کی ملکیت پائی گئی، یا راہن کی ملکیت کی وجہ یہ ہوئی کہ جب مرتہن نے غیر کے مال پر قبضہ کیا تو دوسرے کے حق میں یہ غاصب ہوا اسی لئے غیر نے اس سے تاوان لیا، اسی لئے مرتہن مالک ہو گیا، لیکن اس مرتہن نے تو راہن کی وجہ سے اس پر قبضہ کیا تھا لہٰذا تاوان بھی راہن ہی کی طرف منتقل ہوا، اور چونکہ مرتہن کی ملکیت قبضہ کے بعد شروع ہوئی ہے اس لئے منتقل ہونے سے راہن کی ملکیت بھی قبضہ کے بعد سے ہی شروع ہوئی اور یہ بھی رہن پورا ہونے کے بعد ہے، تو اس سے یہ بات ثابت ہوئی کہ مستحق نے مرتہن سے ہی تاوان لیا ہے، اور اس تاوان کا تعلق راہن سے ہی ثابت ہوا اس لئے اس صورت میں راہن کی ملکیت رہن کے بعد ثابت ہوتی ہے، اور اس طرح اس سے اپنی ملکیت کو رہن رکھنا نہیں پایا جاتا ہے)۔

بخلاف الوجه الاول الخ: برخلاف پہلی صورت کے (ف؛ یعنی اس صورت کے جبکہ مستحق نے پہلے راہن سے تاوان لیا کہ اس صورت میں راہن کی ملکیت رہن سے پہلے ثابت ہوئی ہے): **لان المستحق یضمنه الخ**: کیونکہ اس مستحق نے راہن سے جو تاوان لیا ہے وہ اس بناء پر کہ اس مرہون پر اس کو رہن میں رکھنے سے پہلے قبضہ حاصل تھا، لہٰذا اسی حالت پر اس کی ملکیت کا حکم لگایا جائے گا، اس سے یہ بات ظاہر ہو گئی کہ راہن نے اپنی ملکیت کی چیز ہی رہن میں رکھی ہے، (ف: کیونکہ راہن نے جب غیر کی چیز پر قبضہ کر کے اسے رہن میں رکھ دیا تو اسی قبضہ کی وجہ سے یہ غاصب ضامن ہو گیا، اور ضمان دینے کے بعد سے ہی وہ اس کا مالک تو گویا اس نے مالک بن کر اسے رہن میں رکھا ہے)۔

وقد طولنا الکلام الخ: اور اس مسئلہ کو ہم نے بہت طوالت اور وضاحت کے ساتھ اپنی دوسری کتاب کفایۃ المنتہی میں بیان کیا ہے، واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب، (ف: شاید کہ مصنف کتابؒ کی مراد یہ ہو گی کہ اس جواب پر مضاربت کے مسئلہ سے جو اعتراض پیدا ہوتا ہے اس کا بھی جواب ہم نے دیدیا ہے، اس طرح سے کہ تم نے اس مسئلہ میں رہن کے بعد ملکیت کو ثابت کر کے رہن کو باطل اور غلط کہدیا ہے، یعنی رہن کا حکم نافذ نہیں ہو گا، حالانکہ مضاربت میں رب المال نے جو راس المال دیا ہے اگر اس کا کوئی مستحق نکل آیا اور مضارب نے تصرف کرنے کی وجہ سے مستحق کو جو تاوان دیا وہ اسے رب المال سے واپس لے سکتا ہے، پھر بھی مضاربت نافذ ہو جائیگی حالانکہ اس جگہ بھی مضارب کے ذریعہ سے رب المال کی طرف ملکیت منتقل ہوئی ہے وہ بھی مضاربت کے بعد ہی ہو گی، اس کے باوجود آپ نے یہ کہا کہ یہ مضاربت جائز اور نافذ ہو گی، حالانکہ اسی طرح کے رہن کو نافذ نہیں کہا جاتا ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ عقد مضاربت لازم نہیں ہوتی ہے، اس لئے اس کے باقی رہنے کا حکم وہی ہے جو اس کی ابتداء کا ہے گویا ملکیت کے بعد رب المال نے عقد کیا ہے، برخلاف رہن کے کہ یہ عقد لازم ہوتی ہے اس طرح دونوں مسئلوں میں فرق نکل آیا، ع، م۔

اور اب میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ میرے نزدیک اس جگہ دو طرح سے اشکال ہوتا ہے، اول یہ کہ مضاربت کے مسئلہ میں جب مضارب نے راس المال میں تصرف کر لیا تو وہ ضامن ہو گیا، اور جب راس المال اپنی حالت پر باقی نہیں رہتا ہے بلکہ بدل جاتا ہے تو ایسی مضاربت بھی لازم ہو جاتی ہے، مگر اس کا جواب یہ ہو سکتا ہے کہ اگر راس المال میں تغیر آئے بغیر مستحق نے اپنا اصل مال ہی لے لیا تو مضارب رب المال سے واپس لے، اس وقت نئے طور پر معاملہ کرنے کی ضرورت باقی نہیں رہی گی، لیکن یہ جواب اسی صورت میں صحیح ہو سکتا ہے، جبکہ مسئلہ مضاربت کے یہی معنی ہوں، کیونکہ مضارب کو اس صورت میں ضمان کا حق نہیں ہوتا ہے، حالانکہ مسئلہ اس کے خلاف ہے، اس کے علاوہ پرانے راس المال کو بدل کر دوسرا مال دینے سے پہلی مضاربت باقی نہیں رہتی ہے، اس وجہ سے دونوں میں فرق رکھنا مشکل کام ہے، اور دوسری بات یہ ہے کہ راہن جب اپنے پہلے قبضہ رکھنے کی وجہ

سے ضامن ہو چکا ہے تو مرتہن کی وجہ سے ضمان کے منتقل ہونے سے پھر ضامن ہونا لاحاصل یا تحصیل حاصل کام ہے، اور یہ باطل ہے، لہٰذا ہر صورت میں راہن اپنے پہلے قبضہ کی وجہ سے ہی ضامن ہوگا، البتہ مرتہن کے رجوع کرنے کے لئے اس کا حوالہ کرنا ایک علت ہے، الحاصل جواب میں بہت تامل ہے، واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔

توضیح: اگر مرہون غلام مرتہن کے قبضہ میں رہتے ہوئے مرجانے کے بعد کوئی شخص اپنے دلائل اور گواہوں سے یا ثابت کردے کہ اس غلام کا اصل مالک میں ہوں، تو وہ اس کا تاوان راہن یا مرتہن میں سے کس سے وصول کرے گا، اور کیوں، مفصل دلائل

باب التصرف في الراهن والجناية عليه وجنايته على غيره

باب: مرہون میں تصرف اور مرہون پر قتل وزخم وغیرہ کا جرم کرنے یا مرہون کا جرم غیر پر واقع ہونے کا بیان یعنی عقد رہن واقع ہو جانے کے بعد اگر مرتہن نے مرہون میں کچھ ایسا تصرف کیا جس کی اسے اجازت نہیں ہے، یا راہن نے کوئی تصرف کرلیا تو اس کا کیا حکم ہے، اور اگر مرہون کوئی ایسا غلام ہو جس نے کسی کو قتل یا زخمی کردیا یا مرہون کو کسی نے قتل یا زخمی کردیا تو کیا حکم ہوگا۔

قال واذا باع الراهن الرهن بغير إذن المرتهن فالبيع موقوف لتعلق حق الغير به وهو المرتهن فيتوقف على اجازته وان كان الراهن يتصرف فى ملكه كمن أوصى بجميع ماله تقف على اجازة الورثه فيما زاد على الثلث لتعلق حقهم به فان اجاز المرتهن جازلان التوقف لحقه وقد رضى بسقوطه وان قضاه الراهن دينه جاز ايضا لانه زال المانع من النفوذ والمقتضى موجود وهو التصرف الصادر من الاهل فى المحل.

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ، اگر راہن نے مال مرہون کو مرتہن کی اجازت کے بغیر فروخت کردیا تو وہ موقوف رہے گی یعنی اس پر عمل نہیں کیا جاسکتا ہے، کیونکہ اس مبیع سے اس کے غیر یعنی مرتہن کا حق متعلق ہوتا ہے، اس لئے اسی کی اجازت پر موقوف رہے گا (یعنی اگر وہ اجازت دیدے تو رہن سے نکل کر بیع نافذ ہو جائیگی، اور اس کے بغیر نافذ نہ ہوگی) اگرچہ راہن نے جو کچھ تصرف کیا ہے وہ اپنی ہی ملکیت میں کیا ہے، اس کی نظیر وہ شخص ہے جس نے اپنا تمام مال فقراء میں خرچ کرنے کی وصیت کردی ہو، (اس طرح سے کہ میرے مرنے کے بعد میرا سارا مال فقراء کو صدقہ میں دیدیا جائے) تو اس میں سے صرف تہائی حصہ مرنے کے فوراً بعد کسی کی اجازت کے بغیر ہی تقسیم کیا جائے گا، مگر باقی دو تہائی وارثوں کی رہے گی کہ اگر وہ سب صدقہ کی اجازت دیدیں تو وہ بھی صدقہ میں دیدئے جائینگے، (ف: یہ مثال صرف اس بات کے لئے مفید ہے کہ اس میں دوسرے کا تعلق رہنے کی وجہ سے اس میں کسی کا تصرف نافذ نہیں ہوگا، ورنہ امین وصیت کرنے والے کے مرتے ہی اس کی ملکیت اس کے ترکہ سے بالکل ختم ہو جائیگی، البتہ اگر اس نے تہائی مال تک صدقہ کرنے کی وصیت کررکھی ہو تو اتنی مقدار میں اس کی ملکیت باقی رہ جائیگی)۔

فان اجاز المرتهن الخ: اب اگر مرتہن نے اس بیع کی اجازت دیدی تو مالک کی بیع جائز یعنی نافذ ہو جائیگی، کیونکہ اس بیع کا معاملہ ہو جانے کے باوجود اس پر عمل یعنی نافذ ہونے کو اس مرتہن کی مرضی نہیں ہونے کی وجہ سے ہی موقوف کردیا گیا تھا، اور اب وہ اپنا حق ختم کرنے پر راضی ہو گیا ہے: **وان قضاه الراهن الخ:** اور اگر راہن نے مرتہن کا قرض کردیا تو بھی بیع جائز ہوگی، یعنی نافذ ہو جائیگی، کیونکہ اس بیع کے نافذ ہونے میں جو چیز رکاوٹ اور مانع تھی وہ ختم ہو گئی، (کیونکہ ہر تصرف کے نافذ ہونے کے لئے دو باتوں کی ضرورت ہوتی ہے، ایک تو یہ کہ نافذ ہونے کے لئے کوئی چیز مانع نہ ہو اور دوسری یہ کہ اس تصرف کے نافذ ہونے کی کوئی ضرورت بھی ہو، پس اس میں سے مانع کے ختم ہو جانے کا تو معلوم ہو گیا (یعنی مرتہن کا قرض ادا کردیا جو کہ

رکاوٹ تھی) اور اس کے نافذ ہونے کی ضرورت بھی پہلے سے موجود ہے، اس طرح سے کہ وہ شخص خود عاقل اور بالغ ہے اور اس کا تصرف ایسی چیز میں ہو رہا ہے جو کہ اس کی ملکیت میں یعنی اس کا وہ مالک ہے اور قابل فروخت بھی ہے، (ف: پس جب کوئی ممانعت نہیں پائی گئی اور اس کی ضرورت باقی بھی ہے تو اس کا تصرف ضرور نافذ ہو جانا چاہئے)۔

توضیح: باب، مرہون میں تصرف وغیرہ کا بیان، اگر مرتہن مرہون میں کچھ ایسا تصرف کردے جس کا اسے اختیار نہ ہو، یا مرہون ایسا غلام ہو جس نے کسی کو قتل یا زخمی کر دیا ہو، اگر راہن نے مرہون کو مرتہن کی اجازت کے بغیر فروخت کر دیا، مسائل کی تفصیل، حکم، دلائل

واذا نفذ البيع باجازة المرتهن ينتقل حقه الى بدله هوالصحيح لان حقه تعلق بالمالية والبدل له حكم المبدل فصار كالعبد المديون اذا بيع برضاء الغرماء ينتقل حقهم الى البدل لانهم رضوا بالانتقال دون السقوط راسا فكذا هذا وان لم يجز المرتهن البيع وفسخه انفسخ فى رواية حتى لو افتك الراهن الرهن لا سبيل للمشترى عليه لان الحق الثابت للمرتهن بمنزلة الملك فصار كالمالك له ان يجيزوله ان يفسخ وفى اصح الروايتين لا ينفسخ بفسخه لانه لوثبت حق الفسخ له انما يثبت ضرورة صيانة حقه و حقه فى الحبس لايبطل بانعقاد هذا العقد فبقى موقوفا فان شا المشترى صبر حتى يفتك الراهن الرهن اذا العجز على شرف الزوال وان شاء رفع الامر الى القاضى وللقاضى ان يفسخ لفوات القدرة على التسليم وولاية الفسخ الى القاضى لا اليه وصار كما اذا ابق العبد المشترى قبل القبض فانه يتخير المشترى لما ذكرنا كذلك هذا.

ترجمہ: اور جب مرتہن کو اس کا قرض ادا کئے بغیر ہی از خود اس نے مرہون کو بیچنے کی اجازت دیدی تو وہ بیع نافذ اور صحیح ہو جائیگی، مگر مرتہن کا حق اس مال مرہون سے منتقل ہو کر اس کے عوض یعنی اس کی رقم کی طرف منتقل ہو جائے گا، (ف: یعنی اس کی اجازت دینے سے اس کا حق قرض بالکل ختم نہیں ہو گا بلکہ اس کے عوض یعنی ثمن اور رقم سے متعلق ہو جائے گا، جس کی وجہ سے وہ ثمن ہی از خود مرہون کے عوض مرہون ہو جائے گا) اور یہی روایت صحیح ہے، (ف: اور اس وقت یہ بات کوئی ضروری نہیں ہو گی کہ وہ مرتہن بیچنے کی اجازت دیتے وقت اس بات کی شرط لگا دے کہ اس مرہون کے فروخت کے بعد اس کا ثمن میرے پاس مرہون رہے گا): **لان حقه تعلق الخ**: اس لئے کہ مرتہن کا حق مرہون کی مالیت سے ہوتا ہے اور اصل مرہون سے اسے کوئی مطلب نہیں ہوتا ہے، اور بدل یعنی ثمن کا حکم مبدل یعنی مرہون کا حکم ہوتا ہے (ف: اس لئے مالیت کے اعتبار سے مرتہن کے لئے اصل مرہون ہو یا اس کا ثمن ہو دونوں ایک ہیں اگرچہ بظاہر صورت میں فرق ہوتا ہے)۔

فصار كالعبد المديون: تو یہ معاملہ ایسے تجارتی غلام کی طرح ہو گیا کہ اس پر بہت سے لوگوں کے قرض لازم ہو گئے ہوں، اور اسے اس کے قرض خواہوں کی اجازت سے بیچ دیا گیا تو وہ بالکل معاف نہیں ہو جاتا ہے، بلکہ اس پر باقی قرضہ اس سے حاصل شدہ رقم سے متعلق ہو جاتا ہے، اس لئے کہ ان میں سے کوئی بھی قرض خواہ اپنا قرض معاف کر دینے پر راضی نہیں ہوا ہے، بلکہ صرف اسے بیچنے کی اجازت دینے پر راضی ہوا ہے، یعنی ذات غلام سے اپنا حق نہ لینے بلکہ اس سے حاصل شدہ رقم سے لینے پر راضی ہوا ہے، یوں بھی جس غلام کو کاروبار کی اجازت ملتی ہے اس کی گردن یا ذات سے قرض خواہوں کا حق متعلق ہوا کرتا ہے، اس لئے اگر ان قرض خواہوں نے قاضی کے پاس اپنا حق وصول کرنے کیلئے اس کو بیچ ڈالنے کی درخواست دیدی تو اس کا مطلب یہ نہیں نکلتا ہے کہ انہوں نے اپنا حق ہی ختم کر دیا ہے بلکہ غلام کی گردن سے اس سے حاصل نہ ہونیوالی رقم سے حق متعلق کیا ہے، تو اسی طرح سے مرتہن کے اس معاملہ میں بھی ہوا ہے، (ف: یعنی جب مرتہن نے راہن کو مرہون کے فروخت کرنے کی

اجازت دی تو اس سے یہ لازم نہیں آیا کہ اس نے اپنا حق یعنی قرض بالکل معاف کر دیا ہے بلکہ صرف اپنا حق منتقل کیا ہے، لہذا یہی حکم دیا جائے گا کہ اس کا حق قرض مرہون سے منتقل ہو کر اس سے حاصل شدہ رقم کی طرف منتقل ہو گا، اب یہ بات باقی رہی کہ اگر مرتہن نے اس مرہون کے بیع کی اجازت نہیں دے کر اس بیع کو فسخ کر دیا تو کیا اسے اس بات کا اختیار ہوتا ہے کہ اسے فسخ کر دے تو اس میں کئی روایتیں ہیں۔

وان لم یجز المرتھن الخ: اور اگر مرتہن نے اس بیع کی اجازت نہیں دی بلکہ بیع کو فسخ کر دیا تو بیع فسخ ہو جائیگی، یہ روایت شیخ ابن سماعہؒ کی ہے، جس کا نتیجہ یہ ہو گا کہ اگر راہن اس رہن کو مرتہن سے واپس کرالے تو اس کا وہ خریدار اب کسی صورت سے بھی مبیع کو نہیں پاسکتا ہے، کیونکہ مرتہن کا اس رہن پر جو حق ہوتا ہے، وہ ایک مالک کا حق ہوتا ہے، اور مالک کا حق یہی ہوتا ہے، کہ وہ جسے چاہے اپنی مبیع دے یا چاہے فسخ کر دے، (ف: لیکن اس جگہ یہ بات یاد رکھنے کی ہے کہ مالک کے منزلہ میں ہونے سے بالکل مالک کے برابر نہیں ہو جاتا ہے، اس لئے بہتر یہی ہو گا کہ مرتہن کی اجازت تو بیع کے قائم ہونے کے لئے نہیں تھی بلکہ وہ تو صرف سا کے نافذ ہونے کے لئے تھی کیونکہ اصل مرہون کا مالک تو راہن ہے، اور مرتہن اپنے حق کی وجہ سے اس دوسرے کے پاس جانے سے روکنے کا اختیار رکھتا ہے، جیسے کہ لازمی اجارہ میں اجارہ پر لینے والے کو ہوتا ہے، اور یہ ممکن نہیں ہے کہ اصل مرہون کا مالک راہن بھی ہو اور ساتھ ہی مرتہن بھی ہوا، اسی لئے دوسری روایت میں یہ بھی ہے کہ اسے فسخ کرنے کا اختیار نہیں ہوتا ہے، اسی لئے مصنفؒ نے فرمایا ہے)۔

وفی اصح الروایتین لا ینفسخ الخ: اور مذکورہ دونوں روایتوں میں سے اصح روایت یہ ہے کہ مرتہن کے فسخ کر دینے سے بیع فسخ نہ ہو گی، اور قاضی سے فسخ کرانے کی وہ درخواست بھی نہیں کر سکتا ہے) کیونکہ اگر مرتہن کو بیع کے فسخ کر کے حق ہوتا تو صرف اس ضرورت سے ہوتا کہ اس کا اپنا حق محفوظ رہ جائے، حالانکہ اس بیع کا انعقاد لازم ہونے سے اس کا روکنے کا حق باطل نہیں ہوتا ہے، (کیونکہ مشتری کی ملکیت اس کے مخالف نہیں ہے جیسے کہ اس کے راہن کی ملکیت اس کے مخالف نہیں ہے) الحاصل یہ عقد اس وقت موقوف رہے گا (یعنی نافذ نہیں ہو گا) اسی لئے اس مشتری کو یہ اختیار ہو گا کہ اگر چاہے تو بائع یعنی راہن کا اپنے رہن کو مرتہن سے واپس لینے تک صبر کرے (کہ اس کے بعد بائع سے مبیع کو حاصل کرے) صبر اس لئے کرے کہ اس کی مجبوری تو اب ختم ہونے ہی والی ہے یعنی اس بات سے مایوس ہونے کی مطلق ضرورت نہیں ہے، کہ وہ مبیع اسے نہیں دی جائیگی، بلکہ راہن جیسے ہی اس مرہون کو چھڑانے پر قادر ہو جائے اس سے مانگ لے، لہذا اس وقت تک صبر کرے، یا اگر چاہے تو معاملہ کو قاضی کے پاس لے جائے، کیونکہ قاضی کو یہ اختیار حاصل ہے کہ اس عقد کو فسخ کر دے کیونکہ بائع کو خود اس بات کا اختیار حاصل نہیں ہے، کہ اسے فوراً مشتری کے حوالہ کر دے، لیکن قاضی کو یہ اختیار حاصل ہے، اس کی صورت ایسی ہو گی جیسے کسی شخص نے اپنا غلام فروخت کیا مگر خریدار کو دینے سے پہلے وہ بھاگ گیا اس لئے اسے فی الحال اس بات کا اختیار نہیں ہے، کہ غلام اس کے حوالہ کر دے، اس وجہ سے اس خریدار کو مذکورہ دونوں باتوں کا اختیار ہو گا، اسی طرح یہاں بھی مرہون کو خریدنے میں مشتری کو دونوں باتوں کا اختیار حاصل ہے۔

توضیح: اگر راہن نے مرتہن کو اس کا قرض ادا نہیں کیا اس کے باوجود اس نے مرہون کو فروخت کر دینے کی اجازت دیدی، اور اگر مرتہن نے اپنے راہن کی مرہون کے بیع کی اجازت نہیں دی بلکہ اسے فسخ کر دیا، مسائل کی تفصیل، حکم، دلائل مفصلہ

ولو باعہ الراھن من رجل ثم باعہ بیعا ثانیا من غیرہ قبل ان یجیزہ المرتھن فالثانی موقوف ایضا علی اجازتہ لان الاول لم ینفذ والموقوف لایمنع توقف الثانی فلو اجاز المرتھن البیع الثانی جاز الثانی ولو باع الراھن ثم

اجر اووهب اورهن من غيره واجاز المرتهن هذه العقود جاز البيع الاول والفرق ان المرتهن ذوحظ من البيع الثاني لانه يتعلق حقه ببدله فيصح تعيينه لتعلق فائدته به اما لاحق له في هذه العقود لانه لا بدل في الهبة والرهن والذى في الاجارة بدل المنفعة لا بدل العين وحقه في مالية العين لافي المنفعة فكانت إجارته اسقاطا لحقه فزال المانع فنفذالبيع الاول فوضح الفرق.

ترجمہ: اگر راہن نے مرہون کو کسی کے پاس فروخت کیا پھر مرتہن کی اجازت دینے سے پہلے ہی اسی کو کسی اور شخص کے پاس بھی فروخت کر دیا تو دوسری مرتبہ کی فروخت بھی مرتہن کی اجازت پر موقوف رہیگی، اس لئے پہلی بیع اس وقت تک نافذ نہیں ہوتی تھی، بلکہ موقوف تھی، اور کوئی بھی موقوف بیع دوسری مرتبہ بیع ہونے میں رکاوٹ نہیں بنا کرتی ہے: **فلو اجاز المرتهن البيع الثاني الخ**: پھر اگر مرتہن دوسری بیع کی اجازت دیدے تو دوسری بیع صحیح ہو جائیگی، (ف: اور اگر مرتہن نے صرف پہلی بیع کی اجازت دی تو وہی جائز اور نافذ ہو جائیگی، ع) اب میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ اس مسئلہ سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ ابن سماعہؒ کی روایت صحیح ہے کہ پہلی بیع ابھی تک لازم نہیں ہوتی ہے، اسی لئے مرتہن اسے فسخ کر سکتا ہے، کیونکہ اگر پہلی اس طرح لازم ہو جاتی کہ قاضی کے فسخ کئے بغیر وہ فسخ نہ ہوتی تو دوسری بیع کسی طرح سے بھی نافذ نہیں ہو سکتی ہے، کیونکہ پہلی بیع فسخ نہیں ہوئی ہے، اس لئے لامحالہ یہی کہا جائے گا کہ مسئلہ اسی وقت صحیح ہو سکتا ہے، جبکہ پہلی بیع کا جائز ہونا ہی موقوف تھا، اور ابن سماعہؒ کی روایت کی بنیاد بھی یہی ہے، لہٰذا اچھی طرح غور کر لینا چاہئے۔

ولو باع الراهن ثم اجر الخ: اور اگر راہن نے مرہون کو مرتہن کی اجازت کے بغیر فروخت کیا پھر اسی کو دوسرے شخص کے پاس اجارہ میں دیدیا یا ہبہ کر دیا یا رہن میں رکھ دیا، اور پہلے مرتہن نے ان باتوں کی اجازت بھی دیدی تو پہلی بیع جائز ہوگی، (ف: اور اس بیع کے بعد جتنے بھی معاملات کئے گئے ہوں خواہ ہبہ کا ہو یا اجارہ کا یا رہن کا ہو وہ جائز نہیں ہوگا، حالانکہ اگر ایک بیع کے بعد دوسری بیع ہو تو اور مرتہن اس دوسری بیع کو جائز کر دے تو وہ ہو جاتی ہے، جیسا کہ اوپر میں بیان کیا گیا ہے، اس سے یہ معلوم ہوا کہ دوسری بیع اور دوسرے معاملات کے درمیان فرق ہے)۔

والفرق ان المرتهن ذوحظ الخ: ان معاملات اور بیع کے درمیان فرق کی وجہ یہ ہے کہ دوسری بیع کی اجازت دینے سے خود اس مرتہن کا فائدہ متعلق ہوتا ہے، جسے اس نے سوچ لیا ہوگا، اور اس دوسری کی اجازت میں پہلی بیع کی نسبت سے اسے زیادہ رغبت ہوگی) اور باقی رہے دوسرے معاملات مثلاً ہبہ یا رہن یا اجارہ تو ان کے ہونے سے مرتہن کا فائدہ کچھ بھی نہیں ہوتا ہے، کیونکہ ہبہ کرنے میں یا رہن میں رکھنے میں کوئی عوض نہیں ملتا ہے، اور اجارہ کرنے میں بدلہ ملتا ہے اس سے نفع کا فائدہ ہوتا ہے، اصل شئی کا کوئی بدل نہیں ہوتا ہے، جبکہ اس مرتہن کا تعلق نفع سے نہیں بلکہ اس کے مال اور مالیت سے ہوتا ہے، اور نفع عین نہیں ہوتا ہے، پس جب اس نے تمام معاملات کی اجازت دی تو ان معاملات پر غور کرنے سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس مرتہن نے اپنا حق ختم کر دیا ہے، لہٰذا اس کے صحیح ہونے میں رکاوٹ باقی نہیں رہی، اور پہلی بیع صحیح ہو جائیگی، اس طرح بیع اور دوسرے معاملات کے درمیان کا فرق ظاہر ہو گیا، (ف: اور ان کے درمیان فرق کا خلاصہ یہ نکلا کہ پہلی اور دوسری بیع کی صورت میں جس کسی کی بھی اجازت دیدیجائے وہی صحیح اور نافذ ہوگی، کیونکہ اس مرتہن کا اپنا متعلق ہونے کی وجہ سے اس کے لئے یہ صحیح ہے کہ جس کسی کو بھی معین کرنا چاہئے کر لے، اور اگر بیع کے ساتھ ہبہ و رہن و اجارہ کی بھی اجازت دی تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ اس نے اپنے حق کو ختم کرنا قبول کر لیا ہے، اور معاوضہ والے حق سے اپنا حق متعلق کرنا اسے منظور نہیں ہے، کیونکہ ان معاملات میں اس کے لئے کوئی حصہ نہیں ملتا ہے، اور جب اس نے اپنا حق ختم کر دیا تو تمام معاملات میں جو معاملہ اس کے لئے مقدم اور مفید ہوگا وہی نافذ ہوگا، خاص کر جبکہ وہ حق قوی بھی ہے، کیونکہ بیع کا معاملہ لازمی ہوتا ہے، اور ہبہ وغیرہ لازمی نہیں ہوتا ہے، فافہم، م۔

توضیح: اگر راہن نے مرہون کو کسی کے پاس خود فروخت کردیا، پھر مرتہن کی اجازت دینے سے پہلے ہی کسی اور شخص کے پاس اسے فروخت کردیا، یا اسے دوسرے کے پاس رہن رکھ دیا یا اسے اجارہ پر دیا یا ہبہ کردیا، اس کے بعد مرتہن نے ان تمام کاموں کی اسے اجازت دیدی، مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال ائمہ، مفصل دلائل

قال ولو اعتق الراهن عبد الرهن نفذ عتقه وفي بعض اقوال الشافعي لا ينفذ اذا كان المعتق معسرا لان في تنفيذه ابطال حق المرتهن فاشبه البيع بخلاف ما اذا كان موسرا حيث ينفذ على بعض اقواله لانه لا يبطل حقه معنى بالتضمين وبخلاف اعتاق المستاجر لان الاجارة تبقى مدتها إذا الحريقبلها اما لا يقبل الرهن فلا يبقى ولنا انه مخاطب اعتق ملك نفسه فلا يلغو تصرفه بعدم اذن المرتهن كما اذا اعتق العبد المشترى قبل القبض واعتق الابق او المغصوب ولا خفاء في قيام ملك الرقبة لقيام المقتضي وعارض الرهن لاينبئ عن زواله ثم اذا زال ملكه في الرقبة باعتاقه يزول ملك المرتهن في اليدبنا عليه كاعتاق العبد المشترك بل اولى لان ملك الرقبة اقوى من ملك اليد فلما لم يمنع الاعلى لا يمنع الادنى بالطريق الاولى وامتناع النفاذفي البيع والهبة لانعدام القدرة على التسليم واعتاق الوارث العبد الموصى برقبته لا يلغوبل يؤخر الى أداء اسعاية عند ابى حنيفة واذا نفذ الاعتاق بطل الرهن لفوات محله ثم بعد ذلك ان كان الراهن موسرا والدين حالا طولب بإداء الدين لانه لو طولب بإداء القيمة تقع المقاصة بقدر الدين فلا فائدة فيه وان كان الدين مؤجلا اخذت منه قيمة العبد وجعلت رهنا مكانه حتى يحل الدين لان سبب الضمان متحقق وفي التضمين فائدة فاذا حل الدين اقتضاه بحقه اذا كان من جنس حقه ورد الفضل.

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر راہن نے اپنے مرہون غلام کو آزاد کردیا تو وہ آزاد ہو جائے گا یعنی اس کی آزادی نافذ ہو جائیگی، (خواہ وہ راہن مفلس ہو یا خوش حال ہو) اور امام شافعیؒ کے نزدیک اس مسئلہ میں کئی اقوال ہیں پہلا قول یہ ہے کہ اگر وہ مفلس ہو تو آزادی نافذ نہیں ہو گی کیونکہ اسے آزاد مان لینے سے مرتہن کا حق باطل ہوگا اس لئے اس کی یہ آزادی اس کے بیچے جانے کے حکم میں ہوگی، (اسی لئے مرتہن کے حق کے باطل ہونے کی وجہ سے بالاتفاق اس کی بیع نافذ نہیں ہوتی ہے: **بخلاف ما اذا كان موسرا الخ**: اس کے برخلاف اگر راہن مالدار ہو تو امام شافعیؒ کے نزدیک اس کی آزادی نافذ ہو جائیگی جو کہ امام شافعیؒ کا دوسرا قول ہے، اس لئے کہ مرتہن کا حق باطل نہ ہوگا کہ وہ اس کا تاوان تو وصول کرے گا، (ف: یعنی مرتہن اس سے تاوان وصول کرلے گا، تو مرہون کی جگہ پر اس کی قیمت لازم آجائیگی، اور وہ قیمت ہی اس مرہون کے قائم مقام ہو جائیگی، لیکن اگر راہن غریب ہو تو وہ مرتہن سے کچھ وصول نہیں کرسکتا ہے، اس لئے اس کی آزادی بھی نافذ نہیں ہوگی)۔

وبخلاف اعتاق المستاجر الخ: اور بخلاف اجارہ پر دئے ہوئے غلام کے کہ اسے آزاد کرنا جائز ہے کیونکہ یہ اجارہ دائمی نہیں ہوتا ہے، بلکہ صرف مقررہ مدت تک کے لئے ہوتا ہے، اس لئے وہ اسی مدت تک اجیر رہ سکے گا، اور اس میں کوئی ممانعت بھی نہیں ہے، کیونکہ وہ تو آزاد ہونے کے باوجود اجارہ میں رہنے کے قابل رہے گا، اور اس کی آزادی اجارہ کے مخالف بھی نہیں ہوگی، مگر اس میں مرہون ہونے کی صلاحیت نہیں ہوتی ہے اس لئے موجودہ صورت میں وہ مرہون نہیں رہیگا، (ف: اس طرح اس مرتہن کا سراسر نقصان ہوگا، چنانچہ راہن تندرست ہونے کی حالت میں مرہون غلام کو آزاد کرنا جائز نہ ہوگا، یعنی اس کی آزادی نافذ نہیں ہوگی، البتہ خوشحالی کی صورت میں آزادی نافذ ہوگی، جیسے کہ اجارہ میں دئے ہوئے غلام کو آزاد کرنا بھی صحیح ہوتا ہے، یہ سارے اقوال امام شافعیؒ کے ہیں، اور ان کی دلیلیں بھی ساتھ ہی بیان کردی گئی ہیں): **ولنا انه مخاطب الخ**: اور ہماری دلیل کی

تفصیل یہ ہے کہ راہن مخاطب یعنی ایک عاقل اور بالغ ہے جس نے اپنی ذاتی ملکیت کی چیز یعنی خاص اپنے غلام کو آزاد کیا ہے، اس لئے اگر مرتہن سے فروخت کرنے کی اجازت نہ دے جب بھی اسی کو تصرف سے روک کر اس کے عمل کو بیکار نہیں کیا جا سکتا ہے، جیسے کہ کسی خریدار نے ایک غلام خریدا مگر اس کو قبضہ میں لینے سے پہلے ہی آزاد کر دیا، یا کسی نے اپنے بھاگے ہوئے غلام یا اپنے مغصوب غلام کو آزاد کر دیا، (ف: تو یہ تصرفات نافذ ہو جاتے ہیں، حالانکہ ان میں سے کسی بھی صورت میں ان کے مالک کا قبضہ نہیں پایا جاتا ہے)۔

ولا خفاء في قيام الخ: اور موجودہ مسئلہ کے اندر اس بات میں کوئی خفاء نہیں ہے کہ راہن کی ملکیت ہنوز اس کے غلام کی جان یا گردن میں باقی ہے یعنی مکمل طور پر غلام اسی راہن کی ملکیت میں ہے، کیونکہ ملکیت کی جو وجہ ہوتی ہے وہ ابتک باقی ہے، (ف: یعنی اس کی ملکیت ابتک ختم نہیں ہوئی ہے، اسی لئے یہ بات بالکل صاف ظاہر ہے کہ وہ مرہون اب بھی راہن ہی کی ملکیت میں ہے کہ اگر ایسا نہ ہوتا تو راہن اس مرہون کو رہن میں نہیں رکھ سکتا تھا، اور دوسرے کی ملکیت کو رہن میں دینا غیر کے لئے جائز ہی نہ ہوتا: **وعارض الرهن لاينبئ الخ**: اور وقتی طور سے اس چیز پر رہن کے آجانے سے یعنی اسے رہن میں رکھ دینے سے راہن کی ملکیت کے ختم ہونے کی کوئی وجہ نہیں ہے، اور نہ ہی کوئی یہ کہہ سکتا ہے، (ف: بلکہ رہن میں رہنے سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ راہن ہی ابتک اس کا مالک ہے، لہذا اس راہن کا اس پر عتق کا تصرف یعنی اسے آزاد کرنا صحیح ہوگا، کیونکہ جو شخص بھی خاص اپنے غلام یا باندی کو آزاد کرتا ہے تو وہ ضرور نافذ ہو جاتا ہے، اگرچہ فی الحال وہ غلام یا باندی اس کے اپنے قبضہ میں نہ ہو، کیونکہ آزاد کرنا ایک ایسا عمل ہے، جس کی ایک ہی شرط ہے کہ وہ اپنے مملوک کو آزاد کرے کسی غیر کو نہیں، اور اس کے لئے اپنے قبضہ میں ہونا ضروری نہیں ہے، کہ غلام کہیں اور کسی حال میں بھی ہو اس کے بارے میں آزادی کا لفظ استعمال کرتے ہی وہ آزاد ہو جاتا ہے)۔

ثم اذا زال ملكه الخ: پھر جب مالک یا راہن کے آزاد کر دینے سے وہ غلام مرہون آزاد ہو گیا تو اس کے مرتہن کا اس پر قبضہ تھا وہ بھی خود بخود ختم ہو جائے گا کیونکہ وہ تو اس کا مالک بالکل نہ تھا صرف اس کا قبضہ تھا تو وہ اسی طرح ختم ہو جائے گا جیسے کہ ایک مشترک غلام کو آزاد کرنے میں ہوتا ہے، بلکہ اس سے بھی بڑھ کر، (ف: اگر ایک مشترک غلام کو اس کے مالکوں میں سے کسی ایک نے بھی اسے آزاد کر دیا تو وہ فوراً آزاد ہو جائے گا اور دوسرے مالکوں کی ملکیت اسے آزادی سے روک نہیں سکے گی، اسی طرح سے یہاں بھی راہن کے آزاد کرتے ہی وہ آزاد ہو جائے گا، اور مرتہن کے انکار کرنے سے کوئی فرق نہیں آئے گا بلکہ وہ آزاد ہو کر رہے گا): **لان ملك الرقبة الخ**: اس لئے کہ کسی کی گردن یا ذات کا مالک ہونا جیسا کہ غلام کے مشترک مالکان کو حاصل ہے وہ حکماً زیادہ قوی ہے بہ نسبت ملکیت کے اس قبضہ کے جو کہ مرتہن کو حاصل ہے، پس جب وہ ملکیت جو اعلیٰ درجہ کی ہے اور وہ مانع نہیں ہوتی ہے تو اس سے کمتر درجہ کی جو ملکیت ہو وہ تو بدرجہ اولیٰ مانع نہیں ہو سکتی ہے، (ف: اس جگہ اگر کوئی یہ کہے کہ ہماری دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ راہن چونکہ عاقل و بالغ ہے اس لئے اس کا تصرف لغو نہیں ہوگا، بلکہ نافذ ہوگا تو بھی یہ دلیل مرتہن بیع میں جاری ہوگی اسی بناء پر امام شافعیؒ نے اسی پر قیاس کیا ہے، تو اس کا جواب یہ ہے کہ غلام کو آزاد کرنے اور اس کے فروخت کرنے کے عمل میں فرق ہے، اس طرح سے کہ آزاد کرنے میں قبضہ کی ضرورت نہیں ہوتی ہے، اس لئے یہ نافذ ہو جاتا ہے)۔

وامتناع النفاذ في البيع الخ: اور مرہون کی بیع یا مرہون کا ہبہ اس لئے نافذ نہیں ہوتا ہے کہ اس میں خریدار کے پاس حوالہ کر دینے کی صلاحیت نہیں ہوتی ہے، (ف: حالانکہ عقد بیع میں اس صفت کا پایا جانا بہت ہی ضروری ہے کہ اس کے بغیر وہ بیع نافذ نہیں ہوتی ہے، ایسے ہبہ بھی اسی وقت مکمل ہوتا ہے جبکہ جس سے وعدہ کیا جائے اس کے حوالہ بھی کر دیا جائے اس کے بغیر ہبہ صحیح نہیں ہوتا ہے، اس وقت اگر یہ کہا جائے کہ اگر زید اپنے غلام کے بارے میں یہ وصیت کرے کہ اس کی گردن یا اس کی ذات بکر کو دے دی جائے تو جب تک اسے نہ دیا جائے اس وقت تک وہ بکر اس غلام کا مالک نہیں ہوگا، حالانکہ اگر وارث اسے آزاد کر دے

تو اس کا تصرف لغو ہو جاتا ہے، جواب یہ دیا جائے گا کہ یہ صرف دعویٰ ہے: **واعتاق الوارث العبد الخ**: اورُوارث کا ایسے غلام کو آزاد کرنا جو میت کے ترکہ میں سے ہو جس کے بارے میں اس کے مالک میت نے کسی کو ہبہ کر دینے کی وصیت کر رکھی ہو تو اس کو آزاد کرنا لغو نہیں ہوتا ہے، (ف: یعنی وارث کا کسی ایسے غلام کو آزاد کرنا بے کار نہیں ہوتا ہے جیسا کہ آپ دعوی کرتے ہیں)۔

بل یؤ خر الی اداء السعایه الخ: بلکہ اس وقت تک کے لئے تاخیر ہوتی ہے جب تک کہ اس کی قیمت ادا نہ کر دے یہ حکم امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ہے، (ف: اور صاحبین کے نزدیک وہ اسی وقت آزاد ہو جاتا ہے، خلاصہ یہ ہوا کہ اگر مرہون کو آزاد کیا جائے یا فروخت کیا جائے تو وہ عمل بے کار نہیں ہو گا مگر بیع کا معاملہ ایسا ہوتا ہے، جس کے صحیح اور نافذ ہونے کے لئے قبضہ میں دیدینا بھی ضروری ہوتا ہے، اس لئے قبضہ میں دئے بغیر وہ بیع نافذ نہیں ہوتی ہے، جیسے اگر ہبہ کر دیا یا صدقہ کر دیا تو بھی نافذ نہیں ہو گا کیونکہ راہن کو یہ اختیار نہیں ہے کہ اسے حوالہ بھی کر سکے، لیکن آزاد کر دینا ایسا تصرف ہے، جو قبضہ کو نہیں چاہتا ہے، کیونکہ وہ تو منہ سے جملہ نکالتے ہی غلام کو آزاد کر دیتا ہے، لہٰذا یہ صحیح ہو جائے گا، م: **واذا نفذ الاعتاق الخ**: اور جب آزادی مل گئی اور اعتاق نافذ ہو گیا تو رہن بھی باطل ہو گیا کیونکہ رہن میں رکھنے کا اب محل نہیں رہا، (ف: اس لئے کہ یہ غلام اپنی آزادی کے بعد راہن کا غلام اور مملوک باقی نہیں رہا، بلکہ مکمل آزاد ہو چکا ہے، اور ایسا شخص رہن میں رکھنے کے لائق نہیں رہتا ہے، اب ایک سوال یہ ہوا کہ ایسی صورت میں مرتہن کیا کرے تو اس کے بارے میں بھی مصنفؒ نے یہ فرمایا ہے)۔

ثم بعد ذلك ان كان الراهن الخ: اب جبکہ وہ غلام راہن کے آزاد کر دینے سے آزاد ہو جائے تو مرتہن کا حق متعلق ہونے سے یہ دیکھا جائے گا کہ وہ راہن خوش حال ہے یا نہیں، اگر خوش حال ہو اور مرتہن کا قرض فوراً ہی ادا کرتا ہو (اس وجہ سے کہ ادائیگی کے لئے پہلے کوئی وقت مقرر نہ کیا گیا ہو یا وقت مقرر کیا گیا تھا اور وہ ختم ہو چکا تھا یا ابھی وقت بھی آ پہنچا ہو تو ان تمام صورتوں میں اس راہن سے قرض کی ادائیگی کے لئے مطالبہ کیا جائے گا، (اگرچہ وہ اس کی قیمت کی ادائیگی کا خود ہی ذمہ دار ہو) کیونکہ اگر اس راہن سے یہ مطالبہ کیا جائے کہ تم اس مرہون غلام کی قیمت ادا کرو اور قرض بھی اتنا ہی ہو تو از خود دونوں میں ادلہ بدلہ یا برابر برابر کا معاملہ ہو کر ختم ہو جائے گا لہٰذا اس صورت میں قیمت کے مطالبہ سے کوئی فائدہ نہ ہو گا، (ف: کیونکہ ادائیگی کے لئے یا تو کوئی وقت مقرر نہیں تھا یا تھا مگر وہ وقت ختم بھی ہو گیا ہے)۔

وان كان الدين مؤجلا الخ: اور اگر قرض کی ادائیگی کے وقت مقرر کیا گیا ہو (ف: مگر اس وقت کے آنے میں کچھ مہلت اور مدت باقی ہو) تو خوش حال راہن ہونے کی صورت میں اس سے اس غلام کی قیمت وصول کر کے اسی مرتہن کے پاس اس غلام کی جگہ اس کی رقم رکھ دی جائیگی، یعنی اس مرتہن کے پاس وقت مقرر کے آنے تک کے لئے وہ محفوظ رکھی جائیگی، اس کی وجہ یہ ہے کہ راہن نے جو کام کیا ہے یعنی غلام کو آزاد کر دیا ہے، اس کی وجہ سے مرتہن کے حق کو نقصان پہنچا دیا ہے جس کی وجہ سے تاوان لازم آجاتا ہے، اور اس طرح کا ضمان یا تاوان وصول کر کے رکھ لینے میں اس مرتہن کا فائدہ یہ ہے کہ اسے اپنے حق کی بروقت وصولی میں دل جمعی اور سکون حاصل رہے گا، اور کوئی خدشہ باقی نہیں رہے گا، پھر جب بھی وقت وصول آجائے اس رقم کو اپنے تصرف میں لے آئے، بشرطیکہ وہ قیمت اسی جنس سے ہو جو اس نے دی تھی، اورُ اپنے حق کی وصولی کے بعد بھی اگر کچھ زائد بچ جائے تو اسی راہن کو وہ واپس کر دے، (ف: اس جگہ جنس حق کہنے کا مطلب یہ ہے کہ اگر راہن نے قرض میں درہم لئے ہوں اور اس مرہون کو بھی درہموں کے بدلہ ہی فروخت کیا ہو تو مرتہن ان میں سے اپنے قرض کے برابر اپنے پاس رکھ کر باقی اسی راہن کو لوٹا دے، اور اگر قرض اور اس قیمت میں اختلاف ہو مثلاً قرض لیتے وقت درہم قرض لئے تھے مگر فروخت سے دینار یا کوئی ناپی یا تولی چیز ملی ہو تو مرتہن اپنے اصل حق یعنی درہم ہی کا مطالبہ کرے اور جب وہ ادا کرے تو یہ وصول کرلے ورنہ وصول شدہ قیمت کو اپنے پاس روک کر رکھ لے، پھر جب قاضی اسے واپس کرنے کو کہے تو اس میں سے اپنا حق وصول کر لے، اس جگہ دینار اور درہم کی جنس میں اختلاف کا مسئلہ اختلافی پہلے بھی گزر گیا ہے، واللہ تعالیٰ اعلم، م۔

توضیح: اگر مفلس راہن اپنے غلام کو آزاد کرنا چاہے اگر وہ غلام دوسرے شخص کے پاس اجارہ میں ہو، کام کر رہا ہو، اگر کوئی مالدار راہن اپنے مرہون غلام کو آزاد کردے، مرہون کو فروخت کرنا، یا اسے ہبہ کرنا جس غلام کو اس کے مالک نے کسی کو کسی دوسرے کو ہبہ کرنے کی وصیت کی تھی مگر اس کے وارث نے اسے ہبہ کردیا، مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال ائمہ کرام، دلائل مفصلہ

وان كان مسعرا سعى العبد فى قيمته وقضى به الدين الا اذا كان بخلاف جنس حقه لانه لما تعذر الوصول الى عين حقه من جهة المعتق يرجع الى من ينتفع بعتقه وهو العبد لان الخراج بالضمان قال رضى الله عنه وتاويله اذا كانت القيمة اقل من الدين اما اذا كان الدين اقل نذكره انشاء الله تعالى ثم يرجع بماسعى على مولاه اذا أيسر لانه قضى دينه وهو مضطر فيه بحكم الشرع فيرجع عليه بما تحمل عنه بخلاف المستسعى فى الاعتاق لانه يؤدى ضمانا عليه لانه انما يسعى لتحصيل العتق عنده وعندهما لتكميله وهنا يسعى فى ضمان على غيره بعد تمام اعتاقه فصار كمعير الرهن ثم ابوحنيفة اوجب السعاية فى المستسعى المشترك فى حالتى اليسار والإعسار وفى العبد المرهون شرط الاعسار لان الثابت للمرتهن حق الملك وانه ادنى من حقيقة الثابتة للشريك الساكت فوجبت السعاية هنا فى حالة واحدة اظهار النقصان رتبته بخلاف المشترى قبل القبض اذا اعتقه المشترى حيث لا يسعى للبائع الا رواية عن ابى يوسف والمرهون يسعى لان حق البائع فى الحبس اضعف لان البائع لا يملكه فى الاخرة ولايستوفى من عينه وكذلك يبطل حقه فى الحبس بالاعارة من المشترى والمرتهن ينقلب حقه ملكا ولا يبطل حقه بالاعارة من الراهن حتى يمكنه الاستر داد فلو اوجبنا السعاية فيهما لسوينا بين الحقين وذلك لا يجوز.

ترجمہ: اور اگر وہ راہن جس نے مرہون غلام کو آزاد کردیا ہو وہ خود تنگدست ہو تو اس کا یہ آزاد کردہ اپنی قیمت ادا کرنے میں سعایہ کرے گا یعنی اپنی جانب سے محنت کر کے خود اتنی رقم حاصل کرے گا، اور اسی سے مرتہن کا قرض ادا کیا جائے گا، سوائے اس صورت کے جس میں حاصل کی ہوئی رقم اس جنس کی نہ ہو جو مرتہن سے قرض لی گئی تھی، یعنی دونوں جنسیں مختلف ہوں، (تو اسے روک کر قرض کی ادائیگی کا مطالبہ کرے گا، یہانتک کہ غیر جنس کو فروخت کر کے قرض ادا کردے) یہ سعایہ اس وجہ سے لازم ہوئی کہ جب آزاد کرنے والے کی طرف سے مرتہن کو اپنا حق ملنا ممکن ہو رہا ہو اور اس میں انتہائی مجبوری ہو رہی ہو تو وہ مرتہن اسی شخص کو پکڑ کر اپنا حق وصول کرے گا، جس کو آزاد کرنے والے کی طرف سے فائدہ ہو رہا ہو یعنی وہی غلام کیونکہ نفع اٹھانے والا ہی نقصان بھی برداشت کرتا ہے، (ف: نفع اسی کو ملتا ہے جو نقصان برداشت کرسکتا ہے، لہٰذا آزادی کی نعمت پانے کے لئے اپنی قیمت ادا کرنی لازم ہے، اور بعض شارحین نے لکھا ہے کہ آمدنیاں یا منافع ضمان کی وجہ سے ہیں، اس کا مطلب یہ بھی ہوا کہ آمدنیاں یا منافع اس لئے جائز ہوتی ہیں کہ وہ عین کا ضامن ہے، اور حدیث سے بھی یہی معنی زیادہ انسب معلوم ہوتے ہیں، چنانچہ حضرت ام المومنین عائشہؓ سے روایت ہے کہ ایک شخص نے ایک غلام خریدا اور جب تک اللہ تعالیٰ نے چاہا وہ غلام اسی کے پاس رہا کچھ دنوں کے بعد اس غلام میں اس کے خریدار نے کوئی عیب پایا تو رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں جا کر اس کے پرانے مالک سے جھگڑا کیا جس کی وجہ سے رسول اللہ ﷺ نے اس بائع کو غلام واپس لینے کا حکم دیا، تب بائع نے کہا یا رسول اللہ ﷺ اس شخص نے اتنے دنوں تک میرے اس غلام سے فائدہ اٹھایا ہے، اس وقت رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ "الخراج بالضمان" یعنی خراج ضمان کی

اعتبار سے ہے۔

اس حدیث کو امام احمد وابوداؤد وترمذی ونسائی وابن ماجہ اور ابن حبان رحمہم اللہ تعالیٰ نے روایت کیا ہے، یہ قصہ بعض سندوں میں مذکور ہے، اور یہ حدیث حسن بلکہ صحیح ہے، ابو عبیدہؒ نے کہا ہے کہ لفظ حدیث میں خراج سے مراد غلام کی وہ کمائی یا حاصلات ہیں جو اسے اجارہ پر دینے یا کسی اور صورت سے اس سے حاصل ہو، اس طرح سے کہ اس نے غلام کو خرید کر اس کی مزدوری وغیرہ سے فائدہ اٹھایا، پھر اس میں کوئی ایسا عیب پایا گیا جسے اس کے مالک نے فروخت کے وقت چھپا کر رکھا تھا، لہٰذا ایسے غلام کو واپس کر کے اس سے پوری رقم واپس لے سکتا ہے، اور جو کچھ کمائی ہوئی وہ بھی اسی خریدار کی ہوگی، کیونکہ وہ تو اس غلام کا ضامن تھا اس طرح سے کہ اگر اس کام میں یا اس کے قبضہ میں وہ ضائع ہو جاتا تو اسی خریدار کا جاتا، اور فائق میں مذکور ہے کہ خراج ہر اس چیز کو کہا جاتا ہے جو کسی چیز سے حاصل ہو، جیسے درخت کا خراج اس کے پھل اور حیوان کا خراج اس کا بچہ اور دودھ ہے، جیسے کہ الاشباہ میں ہے، اس حدیث کو امام شافعی وابن خزیمہ وحاکم وغیرہؒ نے بھی روایت کیا ہے، اور ترمذیؒ نے کہا ہے کہ یہ حسن صحیح ہے، معلوم ہونا چاہیے کہ مسلم بن خالد الزنجی کی توثیق میں اختلاف ہے، اور ابن معین محدثؒ نے فرمایا ہے کہ وہ ثقہ اور صالح الحدیث ہیں جیسا کہ ساجی اور عثمان الدارمی نے نقل کیا ہے، اور دار قطنی کا بھی یہی قول ہے کہ وہ ثقہ ہیں، اور ابن حبانؒ نے ان کو ثقات میں سے لکھا ہے، اور ابن عدیؒ نے کہا ہے کہ ان میں کچھ مضائقہ نہیں ہے، فاحفظہ، م، پھر مصنف ہدایہؒ نے حدیث کو بمعنی خراج بضمان لیا ہے، اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ پورا نفع جسے حاصل ہوگا وہی اس کا نقصان کا ذمہ دار بھی ہوگا، یعنی آزادی کا فائدہ سراسر غلام کو حاصل ہو رہا ہے، لہٰذا اسی پر اس کی قیمت کا ضمان بھی واجب ہوگا، اور یہ معنی بھی حدیث کی عام دلالتوں سے ظاہر ہیں اگرچہ اس جملہ کے کہنے کی وجہیں کچھ بھی ہوں، خلاصہ کلام یہ ہوا کہ ایسا غلام اپنی قیمت ادا کرنے اور اپنی اپنی آزادی کو باقی رکھنے کے لئے بھرپور کوشش اور تدبیر میں لگ جائے)۔

قالؒ وتاویلہ اذا کانت الخ: مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ اس کا مطلب اور اس کی تاویل یہ ہے کہ وہ غلام اپنی قیمت جمع کرنے کی محنت ومزدوری اس وقت کرے گا جبکہ اس کی قیمت اس رقم سے کم ہو جو اس کے مالک راہن نے مرتہن سے بطور قرض لی تھی، اور اگر دوسری صورت ہو یعنی قرض میں لی ہوئی رقم کم ہو اور اس کی اپنی قیمت بازار میں زیادہ ہو تو آئندہ ان شاء اللہ تعالیٰ اس مسئلہ کو بیان کر دینگے، (ف: پھر یہ بات واضح ہے کہ اس غلام کو اس کے مالک نے آزادی کے مطالبہ کے بغیر از خود مفت میں آزاد کیا تو اسی کو اس کی قیمت ادا کرنی چاہئے تھی، مگر چونکہ وہ خود اس کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے، تو گویا یہ غلام اس کی ذمہ داری کو وقتی طور سے ادا کر رہا ہے، لہٰذا اس مالک کو جب کبھی بھی اس کی صلاحیت ہوگی اسے اپنے اس غلام کی اس محنت اور قرض کو لوٹانا ہوگا): ثم یرجع بما سعی الخ: پھر اس غلام نے جو کچھ آمدنی کر کے قیمت ادا کی ہے اسے اپنے اس مولی سے اس وقت واپس لے گا، جب کبھی بھی اس کا یہ مولی خوش حال ہو جائے گا، کیونکہ اس غلام نے فی الحال اپنے مولیٰ کا قرض خود کما کر ادا کیا ہے، اور یہ بھی اپنی خوشی سے نہیں بلکہ شرعی حکم ہونے کی بناء پر مجبور اً کیا ہے، لہٰذا اپنے مولیٰ کی طرف سے فی الحال جو کچھ بھی خرچ کرے گا بعد میں اس سے واپس مانگ لے گا، (ف: البتہ اگر اپنی خوشی سے یعنی حکم شرعی سے مجبور ہو کر ادا نہ کیا ہو تو اس وقت یہ احسان کرنے والا ہوگا لہٰذا مولیٰ سے واپس نہیں مانگ سکے گا)۔

بخلاف المستسعی فی الاعتاق الخ: بخلاف اس غلام کے جو اپنی مکمل آزادی حاصل کرنے کے لئے محنت کر کے رقم جمع کرتا ہے، (مثلاً زید وبکر دو شریک مالکوں میں سے ایک نے اپنا حصہ آزاد کر دیا حالانکہ وہ خود تنگدست بھی ہے، اسی وجہ سے بالاتفاق اس غلام پر اپنے لئے کمائی کرنا ضروری ہے لیکن جبکہ دوسرے نے اپنا حصہ آزاد کرنے سے انکار کر دیا اور بقیہ حصہ کی آزادی کے لئے معذوری ظاہر کر کے غلام سے کما کر لانے کے لئے کہدیا ہو تو ایسی صورت میں یہ غلام کبھی بھی اپنے اسی مالک سے اپنی اس رقم کا مطالبہ نہیں کر سکتا ہے، کیونکہ وہ غلام ایسے تاوان یا رقم کو ادا کرتا ہے، جو خود اسی پر لازم آیا ہے اس لئے کہ وہ اس وقت

محنت صرف اس لئے کرتا ہے کہ اس کی آزادی کا جو حصہ اٹکا ہوا ہے اسے آزاد کرالے اور پورا آزاد انسان بن جائے، کہ بقول امام حنیفہؒ آزادی تھوڑے تھوڑے سے حصہ ہو سکتی ہے، لہٰذا یہ غلام ابھی تک صرف آدھا آزاد ہوا ہے اور بقیہ حصہ ابھی تک غلام ہے، اور صاحبینؒ کے قول کے مطابق چونکہ آزادی میں حصہ نہیں ہوتا ہے اس لئے یہ غلام ایک ہی شریک کے آزاد کرنے سے اگرچہ مکمل آزاد ہو چکا ہے، لیکن اس کی حصے کی رقم ذمہ میں باقی رہ جانے کی وجہ سے اس کی ادائیگی کے لئے کمانا ضروری ہے۔

وھھنا یسعی فی ضمان الخ: اور اس جگہ یعنی مرہون غلام کے مسئلہ میں وہ غلام اپنی پوری آزادی حاصل کر لینے کے باوجود اس تاوان کی ادائیگی کے لئے محنت کرتا ہے جو دوسرے شخص یعنی اس کے آزاد کرنے والے مالک پر لازم ہوا ہے، (ف: اور بظاہر یہ غلام اس آزادی کا خواہشمند بھی نہیں تھا بلکہ شرعی حکم ہونے کی وجہ سے اس تاوان کی ادائیگی پر مجبور ہوا ہے، اسی لئے اس تاوان کو بعد میں واپس لینے کا اسے اختیار ہوگا): **فصار کمعیر الرھن الخ:** تو یہ محنت کرنے والا غلام ایسا ہو گیا جیسے مرہون کا عاریت دینے والا، (ف: اسی بناء پر مثلاً اگر خالد نے زید کو اپنا مال دیا کہ تم اسے کسی کے پاس رہن رکھ کر دس ماہ میں مجھے واپس کر دو تب زید نے اس مال کو بکر کے پاس ایک ہزار روپے قرض کے عوض رہن رکھ دیا، لیکن دس ماہ گزر جانے کے باوجود اس نے قرض ادا نہیں کیا اور خالد کو اس کا مال واپس نہیں کیا، اس لئے خالد نے مجبور ہو کر بکر کو اس کے روپے دے کر اپنا مال چھڑا لیا، لہٰذا یہ خالد اس زید سے جس طرح بھی ہو زید سے یہ روپے واپس لے سکتا ہے، اور اس وقت یہ نہیں کہا جاسکے گا کہ خالد نے قرض کے روپے ادا کرنے میں زید پر احسان کیا ہے اس لئے ان کی واپسی کا حق نہیں رکھتا ہے، کیونکہ خالد نے اپنے مال کی حفاظت کے لئے ایسا کیا ہے جو زید پر احسان کے لئے نہیں تھا، ٹھیک اسی طرح اس محنت کرنے والے غلام نے بھی اپنی ذات رہن کی حالت میں خود کما کر خود ہی کو رقم عاریۃ دی، لہٰذا آزادی کے بعد اس مولیٰ سے اپنا یہ قرض وصول کرے، یہ تقریر تفصیل مسئلہ کو سمجھانے کے لئے کہی گئی ہے، م)۔

ثم ابو حنیفةؒ اوجب السعایة الخ: پھر مشترک غلام کا اس کے ایک مالک نے اپنا حصہ آزاد کر دیا اور دوسرا شریک بقیہ حصہ آزاد کرنے پر راضی نہ ہو بلکہ غلام سے کہے کہ تم خود اپنے بقیہ حصہ کی قیمت مجھے ادا کر کے آزاد ہو تو ایسی صورت میں ابو حنیفہؒ فرمایا ہے کہ اس کا یہ دوسرا ساتھی اگر اپنا حصہ بھی آزاد نہ کرے خواہ وہ مالدار ہو یا غریب دونوں صورتوں میں غلام پر لازم ہوگا کہ اس کے حصہ کی رقم کما کر اس مالک کو ادا کر کے خود آزاد ہو جائے یعنی امام اعظمؒ نے مذکورہ دونوں صورتوں کے درمیان اس طرح فرق کیا ہے مشترک غلام ہونے کی صورت دوسرا شریک جیسا بھی ہو یعنی مالدار یا غریب اسے مجبور نہیں کہا جاسکتا ہے، جبکہ رہن کی صورت میں راہن کی غریب ہونے کی صورت میں غلام پر محنت کرنے کو لازم کیا جائے گا، (ف: یعنی دونوں صورتوں میں امام اعظمؒ کے نزدیک فرق کرنے کی وجہ یہ ہے کہ): **لان الثابت للمرتھن الخ:** مرتہن کو اپنے پاس مرہون غلام پر صرف اتنا سا حق ہوتا ہے کہ وہ اپنے قرض کے عوض اس سے وصول کر لینے کا مالک ہے، یعنی قبضہ استیفاء ہے اور اسے حقیقی ملکیت نہیں ہے، اور یہ حق اس شخص کے حق سے بہت ہی کم ہوتا ہے جو ایک مشترک غلام کے ایک حصہ کا مالک ہے، جس نے اپنے حصہ کو آزاد نہیں کیا ہے، کہ وہ اس کے حصہ کا حقیقی مالک ہے، (ف: یعنی جس شریک نے اپنا حصہ آزاد نہیں کیا بلکہ اس کی آزادی سے خاموش رہا اسے تو اپنے اس مشترک غلام میں اپنے حصہ کی حقیقی ملکیت حاصل ہوتی ہے، جبکہ موجودہ مسئلہ میں مرتہن کو مرہون میں صرف اپنے حصہ کی وصولی کی ملکیت کا حق ہوتا ہے)۔

فوجبت السعایة ھھنا الخ: اسی لئے صرف ایک ہی صورت میں یعنی جبکہ راہن تنگدست ہو آزاد شدہ غلام پر سعایہ یعنی کما کر رقم لانا واجب ہوا، تاکہ یہ بات ظاہر ہو جائے کہ اس کے حق ملکیت میں کمی ہے، (ف: اور مشترک غلام کی صورت میں دونوں حالتوں میں یعنی اس کا شریک مالک تنگدست ہو یا مالدار ہو، اگر وہ خوشی سے اس کی آزادی پسند نہ کرتا ہو تو اس غلام پر اپنی رقم کا جمع کرنا واجب ہوا تاکہ یہ معلوم ہو کہ اس کی حقیقی ملکیت کا رتبہ زیادہ بلند ہے)، (**بخلاف المشتری قبل القبض**) اس کے

برخلاف اگر خریدے ہوئے غلام کو اس پر قبضہ سے پہلے ہی خریدار نے آزاد کر دیا تو وہ ظاہر الروایۃ کے مطابق اپنے بائع کے لئے سعایہ نہیں کرے گا، سوائے اس ایک روایت کے جو کہ نوادر میں وہ امام ابو یوسفؒ سے منقول ہے کہ مرہون غلام سعایہ کرے گا،(ف: جبکہ تنگدست راہن نے اسے آزاد کیا ہو تو موجودہ مسئلہ میں بائع کو حقیقی ملکیت حاصل ہونے کے باوجود وہ غلام اس بائع کے لئے سعایہ نہیں کرے گا، اگرچہ اس کا خریدار غریب ہو، بلکہ مرہون سعایہ کرے گا، پھر کیا وجہ ہے کہ یہاں پر آپ نے حقیقی ملک کو حق ملک سے قوی بتلایا ہے، تو اس کا جواب یہ ہے کہ بائع ہونے کی صورت میں اس کے لئے حقیقی ملکیت کا اعتبار نہیں ہوتا ہے، بلکہ بائع اور مرتہن دونوں کو صرف حق ملکیت ہوتا ہے، کیونکہ اپنا حق وصول کرنے کے لئے قبضہ حاصل ہوتا ہے، بلکہ بائع تو اس قبضہ میں بھی کمزور ہوتا ہے۔

لان البائع لا یملکه الخ: کیونکہ آخر کار بائع اس غلام کا مالک نہیں رہ سکے گا یعنی غلام کو اپنے قبضہ میں روک کر نہیں رکھ سکے گا، اور وہ اپنے اس غلام کی ذات سے اپنا حق وصول بھی نہیں کر سکتا ہے، (بلکہ بائع کا تعلق اور استحقاق اس کے خریدار سے ہو جاتا ہے، کہ وہ جہاں سے بھی ہو اس کا حق ادا کرے) اسی طرح اگر وہ بائع اپنے خریدار کو یہ غلام یونہی خدمت کرنے کے لئے دیدے تو بعد میں اس سے اپنی رقم حاصل کرنے کے لئے روک بھی نہیں سکتا ہے، (یہ باتیں تو خریدار سے متعلق ہوئیں جو کہ اس کے مبیع غلام میں ہوتی ہیں) اور مرتہن کا حال یہ ہے کہ اس کا حق جو اس مرہون پر ہوتا ہے ایک وقت میں بدل کر مرتہن کی ملکیت سے بدل جاتا ہے یعنی بالآخر مرتہن اس کا مالک بھی بن جاتا ہے، اسی طرح اگر وہ مرتہن اس مرہون کو عاریۃ کسی راہن کو دیدے تو اس کا حق روکنے کا اس مرہون سے ختم نہیں جاتا ہے، اس طرح سے کہ وہ جس وقت چاہے راہن سے اسے واپس مانگ کر لے سکتا ہے، اس طرح یہ بات معلوم ہوگئی کہ مرتہن کو مرہون کے روکنے کا حق ہوتا ہے، وہ قوی ہوتا ہے، اسی وجہ سے آزاد شدہ مرہون غلام پر یہ لازم ہو جاتا ہے کہ اپنی آزادی کو باقی رکھنے کے لئے سعایہ کرے، لیکن خریدے ہوئے آزاد کردہ غلام کے لئے سعایہ واجب نہیں ہوتا ہے، چنانچہ اگر ہم ان دونوں غلاموں پر ہی سعایہ کو واجب کر دیں تو یہ بات لازم آئیگی کہ ہم نے مرتہن اور بائع دونوں کے حقوق کو برابری کا درجہ دیا ہے، حالانکہ یہ بات جائز نہیں ہے، (ف: اس لئے کہ اصل میں مرتہن کو روکنے کا جو حق ہوتا ہے وہ بائع کے مقابلہ میں روکنے کا زیادہ حق ہوتا ہے، فافہم، اس تقریر سے یہ بات بہت ہی واضح ہوگئی کہ فقہائے حنفیہؒ کی نظر اجتہادی و قیاسی ہی باریک و قوی ہے، اللہ تعالیٰ ہی ان کے درجات بلند سے بلند کرے، واللہ اعلم بالصواب، م)۔

توضیح: اگر اپنے مرہون غلام کو آزاد کرنے والا راہن خود ہی تنگدست ہو تو اس غلام کی قیمت کس طرح ادا کی جائیگی، اگر غلام کے چند مالکوں میں سے ایک نے اپنا حصہ آزاد کر دیا جو کہ خود تنگدست بھی ہے، تو بقیہ حصہ کی آزادی کی کیا صورت ہوگی اور کون ذمہ دار ہوگا، مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال ائمہ کرام، دلائل مفصلہ

ولو اقر المولى برهن عبده بان قال له رهنتك عند فلان وكذبه العبدثم اعتقه تجب السعاية عندنا خلافا لزفر هو يعتبره باقراره بعد العتق ونحن نقول اقر بتعلق الحق فى حال يملك التعليق فيه لقيام ملكه فيصح بخلاف مابعد العتق لانه حال انقطاع الولاية ولو دبره الراهن صح تدبيره بالاتفاق اما عندنا فظاهر وكذا عنده لان التدبير لايمنع البيع على اصله ولو كانت امة فاستولدها الراهن صح الاستيلاد بالاتفاق لانه يصح بادنى الحقين وهو ما للاب فى جارية الابن فيصح بالاعلى واذا صحاخرجا من الرهن لبطلان المحلية اذا لا يصح استيفاء الدين منهما فان كان الراهن موسرا ضمن قيمتهما على التفصيل الذى ذكرناه فى الاعتاق وان كان معسرا استسعى المرتهن المدبروام الولدفى جميع الدين لان كسبهما مال المولى بخلاف المعتق حيث يسعى

في الاقل من الدين ومن القيمة لان كسبه حقه والمحتبس عنده ليس الا قدر القيمة فلا يزاد عليه وحق المرتهن بقدر الدين فلا تلزمه الزيادة ولا يرجعان بما يؤديان على المولى بعد يساره لانهما ادياه من مال المولى والمعتق يرجع لانه ادى ملكه عنه وهو مضطر على مامر وقيل الدين اذا كان مؤجلا يسعى المدبر في قيمته لانه عوض الرهن حتى تحبس مكانه فيتقدر بقدرالمعوض بخلاف ما اذا كان حالا لانه يقضى به الدين ولو اعتق الراهن المدبر وقد قضى عليه بالسعاية اولم يقبض لم يسعى الابقدر القيمة لان كسبه بعد العتق ملكه وما اداه قبل العتق لا يرجع به على مولاه لانه اداه من مال المولى.

ترجمہ: اگر مولیٰ نے اپنے غلام کے بارے میں رہن میں رکھے جانے کا اقرار کیا اس طرح سے کہ میں نے تم کو فلاں شخص کے پاس رہن میں رکھ دیا ہے، لیکن غلام نے اس کی بات جھٹلا دی، اس کے بعد اسی مولی نے اسے آزاد کر دیا تو ہمارے نزدیک اس غلام پر سعایہ واجب ہو گی، لیکن امام زفرؒ کا اس میں اختلاف ہے، (ف: یعنی ان کے نزدیک سعایہ واجب نہیں ہو گی: **هو يعتبره باقراره الخ**: یہ امام زفرؒ اس مسئلہ کو آزادی کے بعد اقرار کرنے پر قیاس کرتے ہیں، (ف: یعنی اگر غلام کو پہلے آزاد کر دیا پھر اس سے کہا کہ میں نے تم کو فلاں کے پاس رہن رکھا تھا، لہٰذا تم اب مرہون ہو، کہ اس صورت میں اس غلام پر سعایہ واجب نہیں ہو گی کیونکہ وہ خود اس کی تصدیق نہیں کر رہا ہے، اسی طرح سے اگر رہن کا اقرار کرنے کے بعد اسے آزاد کیا تو بھی اس پر سعایہ واجب نہیں ہو گی، کیونکہ مولیٰ ان دونوں صورتوں میں اس غلام پر ایک حق کو لازم کرتا ہے اور وہ غلام اس کا انکار کرتا ہے)۔

ونحن نقول اقر بتعلق الخ: اور ہم یہ کہتے ہیں کہ مذکورہ دونوں صورتوں (اقرار سے پہلے آزاد کرنے اور اقرار کے بعد آزاد کرنے) میں ایک کو دوسرے پر قیاس کرنا (یہ قیاس مع الفارق ہے) کیونکہ مولیٰ نے اپنے غلام کے ساتھ حق متعلق ہونے کا اقرار ایسی حالت میں کیا جس میں اس پر ملکیت باقی رہنے کی وجہ سے حق کو متعلق کر سکتا تھا، اسی لئے یہ اقرار صحیح ہو گا بر خلاف اس کو آزاد کر دینے کے بعد (ف: چونکہ مولیٰ نے غلام کو رہن میں رکھنے کا اقرار کر لینے کے بعد آزاد کیا ہے اور اس وقت وہ غلام اس کی ملکیت میں تھا اس وجہ سے اسے یہ اختیار تھا کہ اپنی ملکیت میں جس کسی کا بھی چاہے حق متعلق کر دے اگرچہ حقیقت میں وہ حق کسی معاملہ کے ساتھ لازم نہ ہو مثلاً اس طرح کہے کہ میرے اس مکان پر زید کے سو روپے باقی ہیں حالانکہ زید اچھی طرح سے جانتا ہے اور اسے یاد ہے کہ میں نے اس شخص کو کبھی بھی کسی معاملہ میں قرض اور ادھار کچھ بھی نہیں دیا ہے، اس کے باوجود اس مالک مکان کو اس کا اختیار ہوتا ہے، کہ وہ اپنے لئے اس کا اقرار کر لے، چنانچہ قاضی بھی اسی اقرار کی بناء پر حکم دیدے گا، جس کا مطلب یہ سمجھا جائے گا کہ اس شخص نے اپنی طرف سے اس زید کو سو روپے دینے کا بہانہ بنایا ہے، اسی طرح اسے یہ بھی اختیار ہے کہ چاہے تو اپنا پورا مکان ہی دیدے، اسی طرح جب کسی نے اپنے مملوک غلام پر مرتہن کے لئے مال کا اقرار کیا تو وہ غلام مرہون ہو جائے گا، مگر جب آزاد کا اقرار کیا تو اس وقت چونکہ باقی نہیں رہا ہے، اس لئے اس پر اقرار کا اثر لازم نہ ہو گا)۔

لانه حال النقطاع الولاية الخ: اس لئے کہ اس وقت اس مولیٰ کا اقرار اس کی دلالت کے ختم ہونے کے بعد ہوا ہے، (ف: کیونکہ غلام ایک مرتبہ آزاد کر دئے جانے کے بعد اس پر اس کے مولیٰ کا مالکانہ حق ختم ہو جاتا ہے)۔ **ولو بره الراهن الخ**: اور اگر راہن نے اپنے مرہون غلام کو مدبر بنایا تو بالاتفاق ایسا کرنا صحیح ہو گا، (ف: یعنی احناف اور شوافع رحمھم اللہ سب کے نزدیک صحیح ہو گا): **اما عند نافظاهر الخ**: پس ہم احناف کے نزدیک صحیح ہونے کی وجہ ظاہر ہے، (ف: کیونکہ اس کا آزاد ہو جانا بھی صحیح ہے، اور مدبر کو دینے سے بھی اسے آزادی کے مطالبہ کا حق حاصل ہوتا ہے، اس لئے یہ بھی صحیح ہو گا)، اسی طرح سے امام شافعیؒ کے نزدیک بھی حکم صحیح ہو گا، کیونکہ ان کے نزدیک اصل حکم یہی ہے کہ مدبر ہونے کے باوجود اسے فروخت کیا جا سکتا ہے، یعنی تدبیر بیع کے لئے مانع نہیں ہے، (ف: اسی لئے غلام مرہون بھی ہو سکتا ہے، اور مدبر بھی ہو سکتا ہے، اس طرح احناف و شوافع کے نزدیک اس مسئلہ میں صرف یہ فرق ہو گا کہ ہمارے نزدیک غلام رہن سے نکل کر سعایہ کرے گا بشرطیکہ اس کا مالک راہن

مفلس ہو)۔

ولو کانت امة الخ: اور اگر مرہون کوئی باندی ہو اس کی مالک راہن نے اس سے ہمبستری کی جس سے اسے بچہ پیدا ہوا اس کے نتیجہ میں وہ ام ولد بن گئی تو یہ استیلاد بھی بالاتفاق صحیح ہے کیونکہ یہ استیلاد تو اس سے بہت ہی کم حق سے بھی ثابت ہو جاتا ہے، یعنی جب کوئی باپ اپنے بیٹے کی باندی سے ہمبستری کرے اور اس سے بچہ پیدا ہو جائے تو وہ بھی ام ولد ہو جاتی ہے حالانکہ یہ شخص اس باندی کا حقیقی مالک نہیں ہے، یہ انتہائی کمزور رشتہ ہونے کے باوجود صحیح ہوتا ہے، جبکہ راہن کی حیثیت سے اس کی مرہون باندی کا رشتہ تو قوی تر ہے اس سے بدرجہ اولیٰ صحیح ہوگا، (ف: اسی لئے کہ یہ اس باندی کا حقیقی مالک ہے، الحاصل مرہون کو مدبر بنانا یا ام ولد بنانا دونوں کام صحیح ہوں گے) اس صورت میں ہمارے نزدیک حکم یہ ہوگا کہ: **واذا صحا خرجا الخ**: جب مدبر بنانا یا ام ولد بنانا ہمارے نزدیک دونوں کا صحیح ہو گئے تو اسی وقت سے یہ دونوں مرہون رہنے سے نکل جائینگے، کیونکہ یہ دونوں اب دین ہونے کے محل باقی نہیں رہے کیونکہ مدبر اور ام ولد سے قرضہ وصول کرنا ممکن نہیں رہا، (ف: کیونکہ یہ دونوں ہمارے نزدیک بیچے جانے کے قابل باقی نہیں رہے، لیکن شافعیؒ کے نزدیک صرف مدبر ہی اس قابل رہا کہ اسے فروخت کیا جاسکے)۔

فان کان الراهن موسرا الخ: اب اگر راہن مالدار ہو تو وہ اپنے اس مدبر اور ام ولد کی قیمت کا اسی تفصیل سے ضامن ہوگا جو مرہون کو آزاد کر دینے کی صورت میں ہم نے پہلے بیان کر دیا ہے: وان کان معسر اا لخ: اور اگر راہن تنگدست ہو تو مرتہن ان دونوں یعنی مدبر اور ام ولد سے پورے قرضہ کے لئے سعایہ کرے یعنی کمائی کر کے لانے کے لئے کہے، کیونکہ ان دونوں کی پوری کمائی ان کے مولیٰ ہی کی ہوتی ہے، (ف: اگرچہ ان کو آزادی کا حق حاصل بھی ہوتا ہے چاہے مولیٰ کے مرجانے کے بعد ہی حاصل ہو، لیکن اس کی زندگی میں ان کے منافع اسی مولیٰ کے ہوتے ہیں): **بخلاف المعتق حيث يسعى الخ**: برخلاف آزاد شدہ غلام کے کہ وہ بھی رقم کی ادائیگی کی کوشش کرے گا مگر صرف اتنی جو مرتہن کے قرض اور اس کی اپنی بازاری قیمت سے کم ہوگی، (یعنی پورے قرض کی ادائیگی اس کے ذمہ لازمی نہ ہوگی) کیونکہ اس کے آزاد ہو جانے کے بعد کی کوئی بھی آمدنی اس کا ذاتی حق ہوتا ہے، البتہ یہ آزاد شدہ اپنے مرتہن کے پاس صرف اسی وقت تک کے لئے رکھا ہوا ہے، جبتک کہ وہ اپنی قیمت کے برابر رقم ادا نہ کر دے، لہٰذا اس مقدار سے بھی زیادتی اس پر نہیں کی جاسکتی ہے، اسی طرح مرتہن کا حق اپنے قرضہ کی مقدار وصول کر لینے تک ہی ہے لہٰذا اس مقدار سے زیادہ اس حق پر لازم نہیں ہوگا، (ف: خلاصہ یہ ہوا کہ آزاد شدہ صرف اپنی قیمت کی ادائیگی تک کے لئے اس کے پاس رک گیا ہے، اسی لئے اس رقم سے زیادہ ادا نہیں کرے گا، البتہ اگر اس کی قیمت کم ہو اور قرض کی مقدار زیادہ ہو تو صرف پورے قرض کی ادائیگی تک کے لئے کوشش کرے گا، کیونکہ اگر راہن پر قرض نہ ہوتا تو یہ مرہون آزاد شدہ کچھ بھی ادا کئے بغیر وہاں سے نکل آتا ہے، اور اپنی پوری کمائی اپنے ہی پاس رکھتا، کیونکہ وہ آزاد ہو چکا ہے، برخلاف مدبر اور ام الولد کے کہ ان کی پوری آمدنی اور کمائی ان کے مولیٰ ہی کے لئے ہوتی ہے، اور وہی اس کا مالک رہتا ہے، اس لئے یہ دونوں اپنا پورا قرض ادا کرینگے، اگرچہ وہ قرض ان کی ذاتی قیمت سے زیادہ ہی ہو)۔

ولا يرجعان بما يؤ ديان الخ: پھر یہ دونوں یعنی ام الولد اور مدبر اپنی آزادی کے حصول کے لئے جو مقدار بھی ادا کرینگے، آئندہ کبھی بھی یعنی ان کا مولیٰ جب بھی اور جتنا بھی خوش حال ہو جائے گا، اس سے اپنی ادا کردہ رقم واپس نہیں لے سکتے ہیں، کیونکہ انہوں نے جو کچھ بھی اس حالت میں ادا کیا ہے، وہ ان کے مالک کا ہی حق ہے، اور اپنی خوشی سے ادائیگی نہیں کی ہے بلکہ) وہ تو اس کے ادا کرنے پر شریعت کی طرف سے مجبور کیا گیا ہے جیسا کہ پہلے بھی بیان کیا جا چکا ہے، (ف: اور قاعدہ ہے کہ اگر کوئی شخص دوسرے کی طرف سے کچھ مجبوراً ادا کرتا ہے، اس سے واپس لینے کا وہ مستحق ہوتا ہے): **وقيل الدين اذا كان مؤجلا الخ**: اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ اگر مرتہن نے قرض دیتے وقت ادائیگی کا کوئی وقت مقرر کر دیا ہو تو مدبر اپنی قیمت کے برابر محنت کر کے ادائیگی کرے گا، کیونکہ یہ مال اس کے رہن کا بدلہ ہوگا، اسی بناء پر وہ حاصل شدہ رقم اس شخص کی بجائے محفوظ رہیگی لہٰذا یہ رقم اتنی ہی

ہونی چاہئے جو اس کے عوض کے برابر ہو، اس کے برخلاف یعنی اگر قرض فی الحال ادا کرنا ہی ضروری ہو تو پوری مقدار جمع کرنا ضروری نہیں ہوگی، کیونکہ یہ ادائیگی اس کی اپنی کمائی سے ہوگی، (ف: خلاصہ مسئلہ یہ ہوا کہ غلام مرہون کو مدبر بنادینے کی وجہ سے چونکہ وہ اب رہن میں نہیں رہ سکتا ہے، اس لئے اس کی جو قیمت پہلے ہو سکتی ہے، وہ اس کے قائم مقام ہو کر مرتہن کے پاس مرہون رہیگی کیونکہ اس کا قرض فوری طور سے ادا نہیں کیا جائے گا، اسی لئے وہ آمدنی کر کے ادا کرے گا، تاکہ وہی قیمت مرتہن کے پاس رہن میں رہے؛ مگر یہ بات ایسے قرضہ میں نہیں ہوگی جو فی الفور ادا کرنا ہو کیونکہ اس تو آہستہ آہستہ کر کے بھی اپنا قرضہ ادا کر سکتا ہے، اس میں قیمت کی مقدار کا ہونا ضروری نہیں ہے)۔

ولو اعتق الراهن المدبر الخ: اور اگر راہن نے اپنے مرہون غلام کو جو مدبر ہے آزاد کر دیا، (ف: یعنی اس مرہون کو پہلے مدبر بنایا پھر آزاد بھی کر دیا)؛ تو ایسا شخص صرف اپنی قیمت کے برابر ہی محنت کر کے کمائے گا خواہ اس سے پہلے اسے قرض ادا کرنے کا حکم دیا گیا ہو یا نہ دیا گیا ہو، (ف: یعنی قرض کی مقدار کتنی زائد کیوں نہ ہو وہ اپنی قیمت کی مقدار سے زائد ادا نہیں کرے گا): لان السيد بعد العتق الخ: اس لئے کہ اس غلام کے آزاد ہو جانے کے بعد اس کی ساری آمدنی اپنی ہو جائیگی اور اس کے مولیٰ کا اس پر کوئی اختیار نہ ہوگا، لیکن اپنی آزادی سے پہلے جو کچھ اس نے کما کر اپنے مولیٰ کو دیدیا تھا اسے اب واپس نہیں لے سکتا ہے، کیونکہ وہ اس وقت اسی مولیٰ کا حق تھا، (ف: البتہ وہ اپنی آزادی کے بعد جو کچھ بھی اخراجات شرعی حکم کی بناء پر کئے ہوں گے، وہ اپنے اسی مولیٰ سے وصول کر سکتا ہے، الحاصل، اس جگہ یہ ایک قاعدہ کلیہ نکلا کہ جب راہن نے مرہون میں ایسا تصرف کیا جس سے وہ مجبوراً راہن سے نکل گیا تو وہ راہن ضامن ہوگا خواہ وہ اس تصرف کے وقت خوش حال ہو یا تنگدست ہو، مثلاً تفصیل مذکورہ کے ساتھ اسے آزاد کر دے بہر حال مرتہن کو اس کا ضامن اور تاوان ملنا چاہئے، یا اس کا قرض اسے واپس ملنا چاہئے۔

توضیح: اگر مولیٰ یہ اقرار کرے کہ میں نے اس غلام کو رہن میں رکھ دیا ہے، مرہون غلام اس کا انکار کر دے، اور اس اقرار کے بعد اسے آزاد کر دے، اور اگر راہن اپنے مرہون غلام کو مدبر بنادے، اگر باندی مرہون ہو، اور وہ اسی مولیٰ کی ام الولد بن جائے، راہن ان صورتوں میں تنگدست ہو یا خوش حال ہو، مسائل کی تفصیل، اقوال علماء کرام، دلائل مفصلہ

قال وكذلك لو استهلك الراهن لانه حق محترم مضمون عليه بالاتلاف والضمان رهن في يد المرتهن لقيامه مقام العين فان استهلكه اجنبي فالمرتهن هو والخصم في تضمينه فياخذ القيمة وتكون رهنا في يده لانه احق بعين الرهن حال قيامه فكذا في استرداد ما قام مقامه والجواب على هذا المستهلك قيمته يوم هلك فان كانت قيمته يوم استهلكه خمس مائة ويوم رهن الفا عزم خمس مائة وكانت رهناً وسقط من الدين خمس مائة فصار الحكم في الخمس مائة الزيادة كانها هلكت بآفة والمعتبر في ضمان الرهن القيمة يوم القبض لا يوم الفكاك لان القبض السابق مضمون عليه لانه قبض الاستيفاء الا انه يتقرر عند الهلاك ولو استهلكه المرتهن والدين مؤجل عزم القيمة لانه اتلف الغير وكانت رهنافي يده حتى يحل الدين لان الضمان بدل العين فاخذ حكمه واذا حل الدين وهو على صفة القيمة استوفى المرتهن منها قدر حقه لانه جنس حقه ثم ان كان فيه فضل يرده على الراهن لانه بدل ملكه وقد فرغ عن حق المرتهن وان نقصت عن الدين بتراجع السعر الى خمس مائة وقد كانت قيمته يوم الرهن الفاوجب بالاستهلاك خمس مائة وسقط من الدين خمس مائة لأن ما انتقص

كالهالك وسقط الدين بقدره وتعتبر قيمته يوم القبض وهو مضمون بالقبض السابق لا بتراجع السعر ووجب عليه الباقي بالاتلاف وهو قيمته يوم اتلف .

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اسی طرح اگر راہن نے اپنے مرہون کو قصداً ہلاک کر دیا ہو، (ف: تب بھی وہ ضامن ہوگا، کیونکہ مرہون غلام کو آزاد یا مدبر وغیرہ کرنا بھی رہن کے ضائع کرنے کے حکم میں ہے، پس مدبر بتانے کی طرح ضائع کرنے کی صورت میں بھی ضمان لازم آئے گا): **لانه حق محترم الخ**: کیونکہ یہ حق بھی قابل احترام تھا جسے اس راہن نے ضائع کر دیا ہے، اسی لئے اس پر ضمان لازم آئے گا، (ف: اور اس پر تاوان لازم رہے گا اور مرتہن کے حوالہ کرنا ہوگا): **والضمان رهن الخ**: اور مرتہن کے پاس جو تاوان جمع رکھا جائے گا وہ بھی اس کے پاس رہن ہی ہوگا، کیونکہ یہ ضمان مرہون کے قائم مقام ہوگا: **فان استهلكه اجنبي الخ**: اور اگر مرہون کو راہن کے علاوہ کسی اجنبی نے ضائع کر دیا تو تاوان لینے میں مرتہن ہی اس کا مدعی اور ذمہ دار ہوگا لہٰذا وہی اس ضائع کرنے والے سے اس کا تاوان وصول کرے گا، جو اس کی قیمت کے برابر ہوگا پھر یہ قیمت بھی اسی کے پاس بطور رہن جمع رہیگی، کیونکہ اگر اصل مرہون موجود ہو تو اس کی حفاظت کا سب سے پہلے ذمہ دار خود مرتہن ہوتا ہے، اسی طرح اگر اصل مرہون موجود نہ ہو تو اس کی قیمت جو اس عین کے قائم مقام ہوگی اس کا محافظ بھی وہی ہوگا، اسی طرح اس کے مسترد کر دینے کا بھی وہی حقدار ہوگا، (ف: لہٰذا ضائع ہو جانے کی صورت میں وہ فوراً آگے بڑھ کر معاملہ کرے اور ضائع کرنے والے سے اپنا حق وصول کرے، جو اس کی قیمت ہوگی)۔

والجواب على هذا الخ: اور اس ضائع کرنے والے پر اس مال کی وہی قیمت لازم ہوگی جو ہلاک کرنے کے دن بازار میں ہوگی، (ف: یعنی ضائع کرنے والے نے جس دن ضائع کیا ہے اس دن اس کی جو قیمت ہوگی تاوان میں وہی ادا کرے): **فان كانت قيمته الخ**: پس اگر اس مرہون کی قیمت ہلاک ہونے کے دن پانچ سو روپے ہوں لیکن رکھنے کے دن ایک ہزار روپے ہوں تو وہ شخص صرف پانچ سو روپے کا ہی ضامن ہوگا، اور یہی روپے مرتہن کے پاس رہن میں رہینگے، پھر مرتہن کے قرض کے مزید پانچ سو روپے جو ان جمع رقم سے فاضل ہیں وہ ضائع سمجھے جائینگے، اس وقت یہ سمجھا جائے گا کہ آفت سماوی کی وجہ سے وہ ضائع ہوگئے ہیں لہٰذا کوئی بھی ان کا ذمہ دار نہ ہوگا، (ف: اور جب مرہون کسی آسمانی آفت سے ضائع ہو اس وقت جتنا بھر قرض ہوگا اتنا ہی قرضہ سے منہا اور ختم ہو جائے گا، لیکن موجودہ صورت میں اگرچہ آسمانی آفت سے ضائع نہیں ہوا ہے کیونکہ ایک اجنبی شخص نے اسے ضائع کیا ہے، لیکن اس کی قیمت کم ہو جانے کی وجہ سے پانچ سو روپے کم ہو جائینگے اس لئے یہی سمجھا جائے گا کہ وہ آسمانی آفت سے ضائع ہوگئے ہیں): **والمعتبر في ضمان الرهن الخ**: اس کی وجہ یہ ہے کہ مرہون کے تاوان کی ادائیگی میں اس قیمت کا اعتبار ہوتا ہے جو اس دن ہو جس دن مرتہن نے اس پر قبضہ کیا تھا اور اس دن کی قیمت کا اعتبار نہیں ہوتا ہے، جس دن اس مرہون کو مرتہن سے واپس لے لیا گیا تھا، (ف: اس طرح یہ بات معلوم ہوگئی، کہ مذکورہ مثال میں مرتہن کے مرہون پر قبضہ کے دن چونکہ اس کی قیمت ہزار روپے تھی اس لئے یہی قیمت تاوان میں دینی چاہئے تھی مگر ضائع کرنے والا تو وہ قیمت دیتا ہے، جو اس کے ضائع ہونے کے دن تھی یعنی پانچ سو روپے اس طرح مرتہن کے پانچ سو روپے ختم ہو جائیں گے)۔

لان القبض السابق الخ: اس لئے کہ مرہون پر مرتہن نے پہلے سے جو قبضہ کر رکھا تھا وہ صرف اپنا حق یعنی قرضہ وصول کرنے کے لئے تھا، اور ایسا قبضہ ضمانتی ہوا کرتا ہے اس لئے اس مرتہن کا قبضہ بھی ضمانتی ہوگا کہ اس کے ہلاک ہو جانے کی صورت میں اس کا تاوان لازم آئے گا، (ف: لیکن یہ تاوان اس پر فوراً لازم نہیں ہوگا، اسی بناء پر اگر مرتہن یہ رقم فوراً راہن کو ادا کر دے تو بعد میں اس سے اپنا کل قرضہ اس سے وصول کر سکتا ہے): **الا انه يتقرر الخ**: لیکن اس تاوان کی اس پر ادائیگی اس وقت لازم ہو جائیگی جبکہ اس کے پاس مرہون ہلاک ہو جائے، (ف: اسی لئے ضائع کرنے والا صرف پانچ سو روپے کا ضامن ہوگا): **ولو استهلكه المرتهن الخ**: اور اگر خود مرتہن نے اس مرہون کو ہلاک کر دیا ہو تو دیکھا جائے گا کہ وہ قرض کس قسم کا ہے، یعنی

میعادی ہے یا نقدی ہے، اگر وہ میعادی ہو یعنی اس کی ادائیگی کے لئے بعد میں کوئی تاریخ مقرر کر دی گئی ہو اور اس وقت کے آنے میں ابھی وقت بھی باقی ہو تو یہ مرتہن اس کی قیمت جو بھی ہو تاوان میں ادا کر دے کیونکہ خود اسی نے غیر کا مال قصداً ضائع کیا ہے (کیونکہ وہ اصل مرہون ابھی تک راہن کی ملکیت ہے) پھر یہ قیمت بھی اسی مرتہن کے پاس اس کی ادائیگی کے وقت تک کے لئے مرہون رہیگی، کیونکہ ضمان کی قیمت تو اصل مرہون کا عوض ہے اس لئے یہ بھی اسی معوض کے حکم میں رہیگی، (ف: اور چونکہ معوض رہن تھا لہٰذا اس کی قیمت بھی رہن ہی رہیگی)۔

واذا أجلا الدين وهو على صفة الخ: اور جب قرض کی ادائیگی کا وقت آجائے، اور مرہون کی قیمت بھی اسی جنس سے وصول ہوئی جو جنس قرضہ میں دینے کی تھی، (مثلاً قرضہ میں بھی درہم ہی دیئے تھے اور قیمت میں بھی درہم ہی وصول ہوئے) تو وہ مرتہن اس قیمت میں سے اتنا اپنے لئے نکال لے جتنا کہ اس نے قرضہ میں راہن کو دیا ہے، پھر بھی اگر کچھ بچ جائے تو اتنا حصہ راہن کو لوٹا دے کیونکہ اس کی ذاتی ملکیت کا معاوضہ ہے، ساتھ ہی مرتہن بھی اپنا حق قرضہ وصول کر چکا ہے، (ف: یعنی اصل مرہون جو کہ راہن کی ملکیت تھی اسی کے بدلہ میں یہ قیمت ملی ہے، جس سے مرتہن اپنا حق وصول بھی کر چکا ہے، تو یہ بقیہ حصہ غیر کے تعلق اور حق کے بغیر مرتہن کے پاس بچ گیا ہے، اسی لئے مرتہن یہ حصہ راہن کو واپس کر دے، (یہاں تک کہ بحث اس صورت کی ہے جبکہ مرتہن ہی نے مال مرہون کو ضائع کر دیا ہو): **وان نقصت عن الدين الخ**: اور اگر مرہون کی قیمت اس وقت کم ہو کر اب ہزار کی بجائے صرف پانچ سو درہم باقی رہ گئی ہو جبکہ قرضہ کی رقم بھی ہزار درہم ہی تھی، تو اس کو مرہون کو ضائع کر دینے سے اب صرف پانچ سو درہم ہی واجب ہوں گے اور قرضہ میں سے پانچ سو درہم ختم ہو جائینگے، کیونکہ بازاری قیمت کم ہو جانے سے جو مقدار کم ہوئی وہی ضائع ہونے کے حکم میں ہو گی، لہٰذا اتنی ہی مقدار قرضہ میں سے ختم ہو گئی، (یعنی جتنی بازاری قیمت کم ہو گئی اتنی ہی قرضہ بھی ختم ہو گیا) اور مرہون کی وہی قیمت معتبر ہو گی جو رہن کے طور پر مرتہن کو قبضہ میں دینے کے دن بازار میں تھی، اور مرتہن پر وہی قیمت لازم ہو گی جو مرہون پر قبضہ سے ذرا پہلے تھی اور قیمت کم ہو جانے کے بعد کی قیمت کا اعتبار نہیں ہو گا، (ف: لہٰذا پورے مسئلہ کا خلاصہ یہ ہوا کہ مرہون کی قیمت بازار میں کم ہو جانے کی وجہ سے اصلی قیمت سے گھٹ کر صرف پانچ سو درہم باقی رہی اور باقی رقم ختم ہو گئی، اور یہ رقم اس دن کی قیمت باقی رہی جس دن وہ مرہون ہلاک کیا گیا ہے، البتہ اگر مرتہن اسے ضائع نہ کرتا بلکہ اسے اپنے ہی حفاظت سے رکھتا بعد میں راہن خود کر اپنا قرض ادا کر کے مرہون واپس لے جاتا تو اس وقت اسے پورے ہزار درہم ہی دینے ہوتے اس وقت خواہ اس کی قیمت ہزار درہم سے کم ہو گئی ہو یا زیادہ ہو گئی ہو، اور ضائع کر دینے کی صورت میں جو قیمت گھٹی ہے وہ بھی مرتہن ہی کے ذمہ لازم آئیگی، گویا وہ قیمت آسمانی آفت سے ضائع ہوئی ہے۔

توضیح: اگر راہن نے اپنے مرہون کو قصداً ہلاک کر دیا، اگر مرہون کو راہن کے علاوہ کسی اجنبی نے ہلاک کیا ہو، ایسی صورت میں تاوان کس طرح لازم کیا جائے گا اور کس دن کا اعتبار ہو گا، اس کی حفاظت کا ذمہ دار کون ہو گا، اگر خود مرتہن نے مرہون کو قصداً ہلاک کر دیا، اور یہ قرض میعادی ہو اور وقت ابھی نہ آیا ہو، اگر وقت بھی آ گیا ہو، اور اگر مرہون کی قیمت رہن رکھنے کے دن کے مقابلہ میں ادائیگی کے وقت بازار میں کم ہو گئی ہو، مسائل کی پوری تفصیل، حکم، اقوال علماء، دلائل مفصلہ

قال واذا اعار المرتهن الرهن للراهن ليخدمه او ليعمل له عملا فقبضه خرج من ضمان المرتهن لمانافاة

بين يد العارية ويد الرهن فان هلك في يد الراهن هلك بغير شي لفوات القبض المضمون وللمرتهن ان يسترجعه الى يده لان عقد الرهن باق الافي حكم الضمان في الحال الاترى انه لو هلك الراهن قبل ان يرده على المرتهن كان المرتهن احق به من سائر الغرماء وهذا لان يد العارية ليست بلازمة والضمان ليس من لوازم الرهن على كل حال الاترى ان حكم الرهن ثابت في ولد الرهن وان لم يكن مضمونا بالهلاك واذا بقي عقد الرهن فاذا أخذه عاد الضمان لانه عاد القبض في عقد الرهن فيعود بصفته وكذلك لواعاره احدهما اجنبيا باذن الاخر سقط حكم الضمان لما قلنا ولكل واحد منهما ان يرده رهنا كما كان لان لكل واحد حقاً محترما فيه وهذا بخلاف الاجارة والبيع والهبة من اجنبي اذا باشر احدهما باذن الاخر حيث يخرج عن الرهن فلا يعود الابعقد مبتدأ ولو مات الراهن قبل الردالى المرتهن يكون المرتهن اسوة للغرماء لانه تعلق بالرهن حق لازم بهذه التصرفات فيبطل به حكم الرهن أما بالعارية لم يتعلق به حق لازم فافترقا.

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر مرتہن نے اپنا مال مرہون اس کے مالک راہن کو اس کی ضرورت پوری کرنے یا خدمت کرنے کے لئے عاریۃً دیا تو وہ مرہون اس مرتہن کی ذمہ داری سے نکل کر اسی راہن کی ذمہ میں آجائے گا، کیونکہ قبضہ عاریت اور قبضہ رہن میں حکماً بہت فرق ہوا کرتا ہے، (کیونکہ عاریت کے قبضہ میں بربادی کی صورت میں ضمان لازم نہیں آتا ہے، جبکہ قبضہ رہن میں ضمان لازم آتا ہے) اس وجہ سے اگر وہ مرہون راہن کے قبضہ میں عاریۃ رہتے ہوئے ہلاک ہو جائے، تو اس مرہون کے بارے میں مرتہن پر کچھ بھی لازم نہ ہوگا، یعنی وہ مال صرف راہن کا ضائع ہوا، کیونکہ راہن کے قبضہ میں جانے سے مرتہن کا قبضہ ختم ہو گیا تھا جو کہ ضمانت کی حالت میں تھا، بشرطیکہ اس مرتہن نے راہن کو مرہون عاریۃ دیدیا ہو، پھر اس حالت میں بھی مرتہن کو یہ اختیار باقی رہتا ہے، کہ اپنا مرہون اس راہن سے واپس مانگ لے، کیونکہ رہن کا معاملہ ابھی تک ختم نہیں ہوا ہے، ہاں اگر اسی حالت میں مرہون ضائع ہو جائے تو مرتہن پر ضمان کا حکم جاری نہ ہوگا یعنی اس سے ضمان کا مطالبہ نہیں کیا جائے گا، اس ایک بات کے علاوہ دوسری تمام باتوں میں رہن کا حکم باقی ہے، یہی وجہ ہے کہ اگر مرہون کو واپس دینے سے پہلے راہن مر جائے تو اس راہن کے دوسرے قرض خواہوں کے مقابلہ میں ہی مرتہن اس اصل مرہون کا زیادہ حقدار ہوگا، (ف: یعنی اس مرہون کو فروخت کر کے سب سے پہلے مرتہن ہی اپنا قرض وصول کرلے گا، بعد میں اگر کچھ بچ جائے تو دوسروں کو دیا جائے گا، اس مسئلہ سے یہ بات صاف ظاہر ہو گئی کہ مرہون کو عاریۃ دیدینے سے بھی اس کا حق باقی رہتا ہے)۔

وهذا لان يد العارية الخ: حق اس لئے باقی رہتا ہے کہ کسی چیز پر عاریۃ قبضہ رہنے سے وہ قبضہ لازمی نہیں ہوتا ہے، کیونکہ مرتہن جب بھی چاہے اسے فوراً واپس لے سکتا ہے،) اور فی الحال تاوان کا نہ ہونا رہن ہونے کی منافی نہیں ہے، کیونکہ رہن کا ہونا ہر حال میں لازم نہیں ہے، اسی وجہ سے مرہون کے بچہ میں بھی رہن کا حکم ہوتا ہے، یعنی اس پر بھی مرتہن کا قبضہ ثابت ہوتا ہے، لیکن اس کے ضائع ہو جانے سے اس پر تاوان لازم نہیں آتا ہے، (ف: الحاصل بچہ میں ضمان کا ہونا لازم نہیں ہے، اس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ بعض حالت میں تاوان لازم آتا ہے، اور بعض حالت میں لازم نہیں ہوتا ہے): واذا بقي عقد الرهن الخ: اور چونکہ رہن کا معاملہ اس سے ختم نہیں ہوا یعنی رہن باقی رہ گیا ہے اس لئے مرتہن جب کبھی بھی اس مرہون کو جسے عاریۃ راہن کو دے رکھا ہے اگر اس سے واپس لے گا تو پہلے کی طرح وہ اب بھی ضمانت میں آجائے گا کیونکہ معاملہ رہن میں قبضہ لوٹ آیا تو اپنی پوری صفت اور لوازم کے ساتھ لوٹے گا، (ف: خلاصہ یہ ہوا کہ مرہون جبتک راہن کے پاس عاریۃً رہے گا اس وقت تک مرتہن اس کا ضامن نہیں رہے گا لیکن اس کے پاس جب کبھی بھی وہ واپس لوٹے گا اسی وقت وہ ضمان میں آجائے گا)۔

وكذلك لو اجاره احدهما الخ: اسی طرح اگر ان دونوں یعنی راہن یا مرتہن میں سے کوئی ایک بھی دوسرے کی رضا مندی کے ساتھ اس مرہون کو کسی اجنبی کے پاس عاریۃ دے گا تب بھی وہ مرہون مرتہن کی ضمانت سے نکل جائے گا، اس کی

دلیل بھی وہی ہے جو اوپر ابھی بیان کی جاچکی ہے، (ف: کہ مرہون کو عاریت میں رہنے کی حالت میں ضمان لازم نہیں آسکتا ہے، اس لئے کہ ان دونوں میں منافات ہے، اور جیسے ہی وہ مرہون مرتہن کے پاس لوٹے گا وہ اس کے ضمان میں آجائے گا): ولکل واحدمنھا الخ: اور دونوں کو رضامندی کے ساتھ اجنبی کے پاس عاریۃ دینے کے باوجود ان میں سے ہر ایک کو یہ اختیار ہوگا کہ اس شخص سے اپنے اس غلام کو واپس لے کر پہلے کی طرح اسے دوبارہ مرہون بنالے، کیونکہ اس مرہون میں ان دونوں راہن ومرتہن کا محترم حق ہے، (ف: اور چونکہ ان کا یہ حق لازمی ہے اس لئے عاریۃ دینے سے جو کسی کا حق حاصل ہوا تھا اسے ختم کردیا جائے گا): وھذا بخلاف الاجارۃ الخ: اور یہ حکم یعنی مرہون کو کسی کے پاس عاریۃ دینے کا جو مسئلہ بیان کیا گیا ہے، وہ اس صورت کے خلاف ہے جس میں مرہون کو اجارہ پر دیا گیا ہو یا اسے فروخت کیا گیا ہو یا کسی کو ہبہ کردیا گیا ہو کہ اگر مرہون کو راہن یا مرتہن دوسرے کی رضامندی سے کسی اجنبی کے پاس بیچ دیا یا اجارہ میں دیدیا یا ہبہ کردیا (تو دوسرا شخص اپنی مرضی سے جب واپس لینا چاہے واپس نہیں لے سکتا ہے بلکہ) وہ مرہون ہونے سےنکل جائے گا یا دوبارہ مرہون نہیں ہوگا، البتہ اگر باضابطہ دوبارہ اس کے ساتھ رہن کا معاملہ کیا جائے تب مرہون ہوگا، (ف: یعنی اگر دوبارہ نئے طریقہ سے رہن میں رکھا جائے تب ہو سکتا ہے)۔

ولو مات الراھن الخ: اور اگر مرتہن کی رضامندی سے راہن نے اس مرہون کو کسی کے ہاتھ فروخت کردینے یا ہبہ یا اجارہ میں دیدینے کے بعد دوبارہ وہ مال کسی طرح اسی راہن کے پاس آگیا تھا کہ اس موقع میں اس مال کو مرتہن کے پاس لوٹانے سے پہلے راہن خود مر گیا تو اس وقت اس مرہون میں مرتہن بھی اس کے دوسرے قرض خواہوں کے برابر حق دار ہوگا (اس سے زیادہ کا حق دار ہوگا) کیونکہ اس مرہون میں بیع یا ہبہ وغیرہ جیسے تصرفات کردینے کی وجہ سے اس مال میں تیسرے شخص کا حق لازم ہو گیا تھا اور اسی وجہ سے رہن کا حکم اس وقت ختم ہو گیا تھا: اما بالعاریۃ الخ: لیکن اسے کسی کو عاریۃ دینے سے دوسرے کسی کا حق چونکہ لازم نہیں ہوتا ہے اسی لئے دوسرے تصرفات عاریت کے حکم میں فرق ہو گیا، (ف: خلاصہ مسئلہ یہ ہوا کہ اگر راہن نے مرہون کو مرتہن کی رضامندی کے ساتھ اپنی لئے یا کسی اور کے لئے عاریۃ کیا تو مرتہن اس کا سب سے پہلے حق دار ہوگا خواہ وہ راہن زندہ ہو یا مر گیا ہو، اور اگر عاریۃ نہ لے کر اسے بیچ ڈالا ہو یا اسے کسی کو ہبہ کردیا یا اجارہ میں دیدا تو اس مرہون سے رہن کا معاملہ ختم ہو جائے گا اس لئے اب اس سے دوسرے کا حق متعلق ہو جائے گا اس لئے اگر اس وقت راہن مر جائے اور اس کے مال میں وہ مرہون میں موجود ہو اس طرح سے کہ وہ اجارہ سے واپس آگیا ہو یا اس سے اجارہ کی مدت ختم ہو چکی ہو یا کچھ دنوں بعد اپنا ہبہ واپس مانگ لیا یا دوسرے نے خود واپس کردیا یا خریدار سے اس راہن نے دوبارہ خرید لیا یا اقالہ کرلیا تو ان تمام صورتوں میں مرتہن کو اس مال سے کوئی خاص تعلق نہیں رہے گا بلکہ اس راہن کے دوسرے قرض خواہوں کی طرح یہ مرتہن بھی قرض خواہ ہوگا اس لئے جس حساب سے دوسرے قرض خواہ کو قرض کا حصہ ملے گا اسی طرح اس مرتہن کو بھی حصہ ملے گا۔

توضیح: اگر مرتہن نے مال مرہون راہن کو عاریۃ دیا اور اسی حالت میں مرہون مر جائے تو یہ نقصان کس کا کس حساب سے ہوگا، پھر کیا راہن سے دوبارہ واپس لے سکتا ہے، اور اگر مرہون کو اجارہ پر دیا یا کسی کو ہبہ کردیا تو ان صورتوں کا کیا حکم ہوگا، اور اگر ان صورتوں میں خود راہن مر جائے، مسائل کی تفصیل، حکم، دلائل مفصلہ

واذا استعار المرتھن الرھن من الراھن لیعمل بہ فھلك قبل ان یاخذ فی العمل ھلك علی ضمان الرھن لبقاء ید الرھن وکذا اذا ھلك بعد الفراغ من العمل لارتفاع ید العاریۃ ولو ھلك فی حالۃ العمل ھلك بغیر ضمان لثبوت ید العاریۃ بالستعمال وھی مخالفۃ لید الرھن فانتفی الضمان وکذا اذا اذن الراھن المرتھن بالاستعمال لما بیناہ ومن استعار من غیرہ ثوبا لیرھنہ فمارھنہ بہ من قلیل اوکثیر فھو جائز لانہ متبرع باثبات

ملك اليد فيعتبر بالتبرع باثبات ملك العين واليد وهو قضاء الدين ويجوز ان ينفصل ملك اليد عن ملك العين ثبوتا للمرتهن كما ينفصل زوالا فی حق البائع والاطلاق واجب الاعتبار خصوصافی الاعارة لان الجهالة فيها لاتفضی الی المنازعة.

ترجمہ: اور اگر مرتہن نے مال مرہون مثلاً آری، کدالی قینچی یاغلام وغیرہ کوراہن سے اپنی ضرورت پوری کرنے کے لئے عاریۃً لیایعنی اس کی اجازت چاہے، (ف: کیونکہ مرتہن مرہون سے راہن کی اجازت کے بغیر کوئی فائدہ حاصل نہیں کر سکتا ہے، اس لئے راہن نے اسے اجازت بھی دیدی): **فهلك قبل ان یاخذ الخ**: لیکن اس چیز سے فائدہ حاصل کرنے سے پہلے ہی وہ شخص مرجائے یاچیز ضائع ہوجائے، (مثلاً وہ غلام مرجائے یا قینچی اور چھری وغیرہ ٹوٹ جائے): **هلك علی ضمان الراهن الخ**: توسب کا ضائع ہوناراہن کے ضمان پر ہوگا کیونکہ اس وقت تک رہن کا قبضہ باقی تھا، (ف: یعنی مرتہن اس راہن کے لئے ضمان کاذمہ دار ہوگا لہٰذا اس کی قیمت کے برابر مرتہن کا قرضہ اس راہن سے ختم ہوجائے گا اپنا کام لیناشروع نہیں کرے گا اس وقت تک اس مال پر وہی قبضہ رہے گا جو رہن دینے کی صورت رہتا ہے، اور جیسے ہی اس سے کام لیناشروع کرے گا ویسے ہی رعایتی قبضہ شروع ہوجائے گا، پھر جیسے ہی وہ کام ختم ہوجائے گا ویسے ہی اس پر ضمانتی قبضہ لوٹ آئے گا)۔

وكذا اذا هلك بعد الفراغ الخ: اوراسی طرح اگر مرتہن اپنے کام سے فارغ ہوتے ہی مرہون ہلاک ہوجائے تب بھی وہ اپنے راہن کے ضمان پر ہلاک ہوگا کیونکہ اس وقت وہ مرہون عاریت کے قبضہ سے فارغ ہوچکاہے، (ف: کیونکہ راہن نے اپنے کام کرنے تک کے لئے اسے وہ مال عاریۃً دیاہے): **ولو هلك فی حالة العمل الخ**: اور اگر مرتہن کے کام لینے کے درمیان مرہون ہلاک ہوا تو ضمانت کے بغیر ہلاک ہوگا کیونکہ کام کے درمیان ہلاک ہونے سے اس وقت عاریۃً قبضہ پایاجارہاہے، اور عاریۃً قبضہ رہن کے قبضہ کے مخالف ہوتاہے کہ اس میں ضمان لازم نہیں ہوتاہے، لہٰذا اس صورت میں بھی مرتہن ضامن نہ ہوگا، (ف: چونکہ عاریت پرلی ہوئی چیز میں ضمانت نہیں ہوتی ہے، لہٰذا اس وقت رہن کا ضمانتی قبضہ یہاں پر نہیں ہوگا، اور جب رہن کا قبضہ کی حالت میں وہ مرہون ضائع نہیں ہوا تو مرتہن اس کا ضامن بھی نہیں ہوگا): **وكذا اذا اذن الراهن المرتهن الخ**: اسی طرح کا حکم اس وقت بھی ہوگا جبکہ راہن نے مرتہن کو مرہون کے استعمال کی اجازت دی ہو یعنی استعمال کی حالت میں اس کے ضائع ہوجانے سے تاوان لازم نہیں ہوگا، کیونکہ ضمان اور عاریت ایک ہی حالت میں جمع نہیں ہوتی ہے، (ف: اور اگر مرتہن نے کہاکہ استعمال کرتے ہوئے مرہون ضائع ہواہے، اس لئے ضمان لازم نہیں ہوگا، اور راہن نے کہاانکار کیااور کہاکہ وہ تو استعمال کی حالت میں ضائع نہیں ہواہے، اس لئے ضمان لازم ہوگا، تو اختلافی صورت میں مرتہن کا قول قبول ہوگا، اور اگر راہن چاہے تو اپنے مدعی پر گواہ پیش کرے، ع)۔

ومن استعار من غيره ثوبا الخ: اگر کسی نے دوسرے سے مثلاً ایک کپڑا عاریۃً اس لئے لیاکہ اسے رہن رکھ کر کچھ روپے وصول کرے تو اسے یہ اختیار ہوگا کہ وہ اسی کم تھوڑے سے روپے کے عوض رہن رکھ دے یازائد روپے میں رکھ دے ہر طرح جائز ہوگا، (ف: مثلاً زید نے بکر سے کہاکہ اپنی چادر مجھے دوتاکہ میں اس کے ذریعہ روپے بطور رہن یاقرض وصول کروں، پھر بعد میں رقم اداکر کے اسے چھوڑلوں گا، اس کہنے پر بکر نے اسے اپنی چادردیدی توچونکہ اس نے دیتے وقت کسی مقدار کی قید نہیں لگائی ہے اس لئے زید کو یہ اختیار ہوگا، کہ اسے دس روپے یاچاہے ہزار روپے کے عوض رہن رکھ دے، کیونکہ اس نے مطلقاً اجازت دی تھی، اس لئے کم ہو یازیادہ ہو جتنے کا بھی معاملہ کرے گا جائز ہوگا: لانہ متبرع باثبات الخ: کیونکہ چادر عاریۃً دینے والا تو صرف اس بات پر احسان کرنے والا ہے، کہ اپنی چیز کو دوسرے کے قبضہ میں دینے کی اجازت دے رہاہے، اس وقت اس پر اسے اپنی چادر دینی کسی طرح بھی ضرور نہیں ہے، بلکہ صرف احسان کرتے ہوئے عاریۃً چاہنے والے کو قبضہ دیاہے، لہٰذا اس احسان کو اس پر قیاس کرنا چاہئے جس سے اس نے عین کامالک بناکر اسے قبضہ بھی دیدیاہو۔

وهو قضاء الدين الخ: اور وہ یعنی عین اوراس پر قبضہ دونوں کا مالک بنایا جس کی صورت یہ ہوئی کہ اسے قرضہ ادا کیا، (ف: یعنی اگر زید نے بکر سے اجازت لی کہ آپ کے مال سے میں قرضہ ادا کردوں اور وہ اجازت بھی دیدے تو یہ صحیح ہوگا، اسی طرح اگر بکر نے از خود احسان کے طور پر زید کا قرضہ ادا کردیا تو بھی جائز ہوگا کیونکہ اس نے اس کا قرض ادا کرتے ہوئے اپنے مال کا عین اور قبضہ دونوں ہی دیدیا ہے، اس لئے اگر صرف قبضہ دے یعنی اپنی چادر اسے رہن میں رکھنے کو دے تو بھی جائز ہوگا): ويجوز ان ينفصل الخ: اور یہ بات بھی جائز ہے کہ مرتہن کے لئے راہن کو ثبوت کے اعتبار سے ملک عین سے ملک قبضہ جدا ہو جیسے بائع کے حق میں زوال کے اعتبار سے جدا ہوتی ہے، (ف: جیسے کہ بائع جب اپنی کوئی چیز فروخت کرتا ہے تو اس فروخت کے ساتھ ہی اس سے اس کی ملکیت ختم ہو جاتی ہے اگرچہ اسی کے قبضہ میں مبیع موجود رہتی ہے اس طرح پہلے ملکیت ختم ہو جاتی ہے اس کے بعد بائع جب اس چیز کو خریدار کے حوالہ کردیتا ہے تو اب اس کی ملکیت قبضہ یعنی اس پر اسے اس کا قبضہ بھی ختم ہو جاتا ہے پس جیسے کہ اس مثال میں ملکیت کا ختم ہونا ثابت ہوا اسی طرح ملکیت کا آنا بھی ہوتا ہے کہ خریدار کا معاملہ طے ہو جانے اور رقم دیدینے کے ساتھ اس شئی کی ملکیت اب خریدار کے پاس منتقل ہوتی ہے، اگرچہ اسے قبضہ نہیں ملا ہے پھر جب بائع اسے وہ چیز حوالہ کردیتا ہے تو اس کے ساتھ ہی اس پر اس کے قبضہ کی ملکیت بھی ثابت ہو جاتی ہے۔

پس اس سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ ملکیت عین ایک چیز ہے اور ملکیت قبضہ دوسری چیز ہے، پھر اسی طرح جب راہن مرتہن کو جب کوئی چیز رہن میں دیتا ہے، تو اسے اس چیز پر صرف ملکیت قبضہ حاصل ہوتی ہے، اور ملک عین حاصل نہیں ہوتی ہے، اور راہن اپنی صرف ملکیت قبضہ مرتہن کو دیتا ہے، اگرچہ وہ مرتہن اس عین کا مالک نہیں ہوتا ہے، لہٰذا جس طرح اپنی خاص مملوکہ چیز کو رہن میں رکھنا جائز ہوتا ہے، اسی طرح دوسرے کی اس چیز کو بھی اس کے لئے رہن میں رکھنا جائز ہوتا ہے، جس کو اس نے دوسرے شخص سے عاریۃً اپنے کام کے لئے لے رکھی ہو، اس دلیل سے صرف یہ بات ثابت ہوئی کہ دوسرے شخص سے کوئی چیز عاریۃً لے کر اسے رہن رکھ دینے سے اس پر مرتہن کا قبضہ حاصل ہو جاتا ہے، اب یہ معلوم کرنا کہ اسے تھوڑے یا زائد ہر طرح کے عوض رہن رکھنا جائز ہے تو اس کی دلیل کیا ہے، تو اس کی دلیل یہ ہے کہ جب مالک نے اپنی چیز عاریت دیتے وقت کوئی قید نہیں لگائی یعنی مطلقاً اجازت دی ہے اس لئے اسے مطلقاً قلیل وکثیر ہر مقدار کے عوض رہن رکھنا جائز ہوگا): والإطلاق واجب الاعتبار الخ: اور حکم کا مطلق رکھنا ایک ایسی چیز ہے جس کا خیال رکھنا ہر حال میں (عموماً) ضروری ہوتا ہے، خاص کر کوئی چیز عاریۃً دینے میں بدرجہ اولیٰ واجب ہے، کیونکہ عاریت دینے کی صورت میں اگر کسی طرح کی جہالت بھی رہ جاتی ہے تو اس سے جھگڑا پیدا نہیں ہو جاتا ہے یعنی جھگڑے کی نوبت نہیں آتی ہے، (ف: کیونکہ عاریت کا معاملہ بدایۃً احسان کرنے کا ہوتا ہے (کہ جھگڑا برپا کرنے سے دینے والا ہر وقت اپنی چیز واپس لے سکتا ہے) یہ تفصیل اس صورت میں ہوگی جبکہ عاریۃً دینے والے نے مطلقاً اجازت دی ہو)۔

توضیح: اگر مرتہن مرہون کو راہن سے اپنی ضرورت میں استعمال کرکے مانگ لے اور وہ اجازت بھی دیدے مگر استعمال میں لانے سے پہلے یا اس سے فارغ ہونے کے بعد یا اسے استعمال کرتے ہوئے وہ بائع ہو جائے، اگر کسی نے دوسرے سے کوئی سامان اس لئے عاریۃً لیا کہ اس کو رہن رکھ کر دوسرے شخص سے کچھ رقم لی تو اس طرح وہ کتنی رقم قرض لے سکتا ہے، مسائل کی تفصیل، حکم، دلائل مفصلہ

ولو عين قدراً لايجوز للمستعير ان يرهنه باكثر منه ولا باقل منه لان التقييد مفيد وهو ينفي الزيادة لان

غرضه الاحتباس بماتيسراداؤه وينفي النقصان ايضا لان غرضه ان يصير مستوفيا للاكثر بمقابلته عند الهلاك ليرجع عليه وكذلك التقييد بالجنس وبالمرتهن وبا لبلد لان كل ذلك مفيد لتيسر البعض بالاضافة الى البعض وتفاوت الاشخاص في الامانة والحفظ واذا خالف كان ضامنا ثم ان شاء المعيرضمن المستعير ويتم عقد الرهن فيما بينه وبين المرتهن لانه ملكه بأداء الضمان فتبين انه رهن ملك نفسه وان شاء ضمن المرتهن ويرجع المرتهن بما ضمن وبالدين على الراهن وقد بيناه في الاستحقاق وان وافق بان رهنه بمقدار ما امره به ان كانت قيمته مثل الدين اواكثر فهلك عند المرتهن يبطل المال عن الراهن لتمام الاستيفاء بالهلاك ووجب مثله لرب الثوب على الراهن لانه صارقاضيادينه بماله بهذا القدر وهو الموجب للرجوع دون القبض بذاته لانه برضاه وكذلك ان اصابه عيب ذهب من الدين بحسابه ووجب مثله لرب الثوب على الراهن على مابيناه وان كانت قيمته اقل من الدين ذهب بقدر القيمة وعلى الراهن بقية دينه للمرتهن لانه لم يقع الاستيفاء بالزيادة على قيمته وعلى الراهن لصاحب الثوب ماصاربه موفيا لما بيناه.

ترجمہ: اور اگر معیر یعنی دوسرے کو عاریۃً مال دینے والا شخص مال دیتے وقت قرض لینے کی کوئی مقدار متعین کردے (مثلاً سو روپے) تو مستعیر یعنی لینے والے کو اس سے کم یا زیادہ لینے کا اختیار نہ ہوگا بلکہ عوض میں سو روپے ہی لے سکتا ہے، (ف: نہ کمی کر سکتا ہے اور نہ ہی اس سے زیادتی کر سکتا ہے، کہ وہ جائز نہیں ہے، اس جگہ اس بات کی تصریح ہے کہ جس طرح مقدار متعینہ سے زیادہ قرض لینا جائز نہ ہوگا اسی طرح اس سے کم لینا بھی جائز نہ ہوگا): **لان التقييد مفيد الخ**: کیونکہ معیر کا اجازت دینے کے وقت قید لگانا مفید ہے، یعنی اس شخص نے جو قید لگائی ہے وہ بے فائدہ نہیں ہے، بلکہ مفید ہے کہ اس سے زیادتی کی نفی ہوتی ہے یعنی اس کی یہ تنبیہ ہے کہ تم اس سے زیادہ قرض نہیں لے سکتے ہو، جس کا مقصد یہ ہے کہ تم اتنا ہی قرض لو جسے مطالبہ پر یا وقت آنے پر آسانی کے ساتھ ادا کر سکو، (ف: اس کے علاوہ اس میں رہن رکھنے والے کو اس نقصان سے بھی بچنا ہے جو پہلے بتایا گیا ہے کہ اگر ہزار روپے کی مالیت کی چیز صرف سو روپے کے قرض کے عوض رہن رکھ دی جائے بعد میں وہ چیز ہلاک ہو جائے تو صرف سو روپے مرتہن کے ختم ہو جائیںگے یعنی راہن ان سے سبکدوش ہو جائے گا، اور اس کے باقی نو سو روپے امانت کی حیثیت سے شمار ہوں گے اور مرتہن ان کا ذمہ دار نہ ہوگا یعنی تاوان ادا نہیں کرے گا، پس معلوم ہو گیا کہ عاریۃً دینے والے نے زیادہ رقم پر دینے سے اسی مصلحت سے منع کیا ہے اور یہ قید مفید ہے۔

وهو ينفي النقصان ايضا الخ: اور اس کی قید کمی کرنے کو بھی منع کرتی ہے، (ف: یعنی عاریت پر لینے والا اس لگائی ہوئی قید سے کم پر بھی رہن میں نہ دے): **لان غرضه الخ**: کیونکہ معیر یعنی عاریت پر دینے والے اس غیر شخص کی غرض یہ ہے کہ اگر مرہون ضائع ہو جائے تو اس راہن نے جتنا قرضہ لے رکھا ہے وہ معیر اس مرتہن سے اس سے زیادہ وصول کرلے، (ف: یعنی اگر مرہون ضائع ہو جائے تو راہن نے مرتہن سے جتنی رقم قرضہ میں لی ہے اتنی ہی مقدار مرتہن کی ضمانت سے کم اور ضائع ہو جائے، اور باقی رقم بطور امانت رہے، پس اگر راہن نے مرہون کی قیمت سے بہت ہی کم رقم لی ہو تو مرہون میں سے راہن نے صرف اتنی ہی رقم وصول پائی ہے، اس لئے وہ معیر اتنی ہی مقدار اس سے لے سکتا ہے، اور باقی رقم چونکہ امانت بن گئی تو وہ معیر بھی اس سے ضمانت نہیں لے سکتا ہے، اس طرح اس میں معیر کی غرض یہ ہوئی کہ جتنی رقم اس نے مقرر کی ہے اس سے کم نہ لے تاکہ اس معیر کو اس سے اتنی رقم وصول ہو سکے جو عاریۃً لینے والے نے جو کہ راہن ہی خود مرتہن سے لی ہے، اس طرح سے کہ اس کے ضائع ہونے کے وقت مرتہن اتنی مقدار کا ضامن ہوا، یہانتک کہ اتنا قرضہ اس سے ختم ہو گیا۔

اس کی وجہ یہ کہ قاعدہ ہے کہ عاریت کی چیز اس کے لینے والے کی لاپرواہی یا زیادتی کی وجہ سے ضائع نہ ہوئی ہو تو اس کا تاوان لازم نہیں ہوتا ہے، اور اگر عاریت پر لینے والے نے دوسرے کی زیادتی سے تاوان وصول کر لیا تو اس کا حق دار عاریت پر

دینے والا ہو جائے گا، مثلاً اگر زید نے بکر سے ایک غلام عاریۃً لیا اور اس غلام کو خالد نے غلطی سے مار ڈالا جس کی وجہ سے مستعیر کو اس کی قیمت کا نصف تاوان دیا تو وہ معیر اس مستعیر سے یہ تاوان وصول کرلے گا، اسی طرح یہاں بھی عاریت پر لینے والے راہن نے مرتہن سے قرضہ کے برابر تاوان وصول کیا مرہون کے ضائع ہو جانے کی صورت میں تو عاریۃً دینے والا اس کے لینے والے سے وصول کرلے گا، اسی مقصد سے عاریۃً دیتے وقت جو اس نے مقدار مقرر کی تھی اس سے کم عوض پر رہن میں نہیں دے سکتا ہے، کیونکہ اس قید سے خاص فائدہ حاصل کرنے کی امید تھی۔

و كذالك التقييد بالجنس الخ: اسی طرح اگر عاریت پر دینے والے نے عوض کے ساتھ کسی خاص جنس کی قید لگادی ہو یا جس کے پاس رکھنا ہو یعنی مرتہن کو متعین کر دیا ہو، یا جس جگہ میں رہن پر دینا اس شہر کو متعین کیا تو ان قیدوں کا بھی اعتبار کیا جائے گا، اس لئے کہ ان میں سے ہر ایک قید مفید ہے، (ف: ان میں سے قرضہ کی جنس کی قید بھی مفید قید ہے): **لتيسر البعض بالاضافة الخ**: کیونکہ بعض جنس دوسری جنسوں کے مقابلہ میں آسانی سے مل جاتی ہے، ف: مثلاً اگر کاشتکار گیہوں ادھار لے کر کچھ رہن میں رکھ دے تو اس کو وقت پر گیہوں ادا کرنا نقد روپے کے مقابلہ میں آسان ہوگا، یا عاریت پر دینے والے نے یہ خیال کیا کہ ممکن ہے کہ یہ مستعیر اسے رہن میں رکھ کر اس سے واپس نہ لے سکے تو مجبوراً خود مجھے ہی وہاں سے واپس لینا ہوگا اور میرے لئے اس وقت فلاں جنس کی چیز دینے کے لئے آسانی سے مل جائیگی، اس بناء پر اس کی لگائی ہوئی قید کا فائدہ معلوم ہوگا (یہ مثالیں ندہ مترجم نے لوگوں کو آسانی سے سمجھانے کے لئے فرض کی ہیں، اسی طرح اس کا مرتہن کو دینے کی قید لگانا بھی مفید ہے)۔

وتفاوت الاشخاص الخ: اس لئے کہ امانت کی امانت داری اور مرہون کی حفاظت میں لوگوں کے طور طریقے مختلف ہوتے ہیں، (ف: کیونکہ ایک دیندار ہرگز ایسا نہیں کرے گا کہ کسی دوسرے کی قیمتی مرہون چیز کو خود ضائع کر کے یہ کہدے کہ وہ تو ضائع ہو گئی ہے محض اس لالچ میں کہ اپنے قرضہ کے عوض اسے ہضم کرلے، اسی طرح سے جو امانت دار نہیں ہیں ان میں سے بھی کچھ لوگ ایسے ہوتے ہیں جو غیر کے مال کی خاص طرح سے حفاظت کرتے ہیں، اگرچہ کچھ سستی بھی کرتے ہیں، اسی طرح سے ان شرطوں میں ایک شہر اور علاقہ کی بھی ہے کہ اس سے بھی قید لگانے والے کا کچھ خاص مقصد اس طرح حاصل ہوتا ہے کہ بعد میں قرض کی ادائیگی میں کافی سہولت ہو جاتی ہے، اور کچھ مقامات کے راستے محفوظ ہوتے ہیں اور وہاں تک جانے میں سواری کی سہولت ہو جاتی ہے، اور بعض مقام کے لوگ محفوظ اور دیانت دار ہوتے ہیں، اور کچھ علاقے بدنام ہوتے ہیں، الحاصل جب عاریۃً پر دینے والے نے عاریت کے چاہنے والے سے قرضہ کی مقدار اور جنس اور مرتہن اور شہر اور قصبہ کی قید لگادی تو دوسرے پر اس قید کا لحاظ رکھنا واجب ہوتا ہے، چنانچہ اگر وہ دوسرا ان باتوں کا لحاظ رکھ لے تو بہت اچھی بات ہوگی)۔

واذا خالف الخ: کیونکہ اگر عاریت پر چاہنے والے نے عاریت پر دینے والے کی قید کی مخالفت کی تو وہ اس عاریت کی چیز کا ضامن ہو جائے گا، (ف: اسی لئے اس عاریت دینے والے کو اس سے تاوان لینے کا پورا اختیار ہو جائے گا): **ثم ان شاء المعير الخ**: پھر عاریت پر دینے والے یعنی معیر کو اس بات کا اختیار ہوگا کہ اگر چاہے تو مستعیر یعنی عاریت پر لینے والے سے تاوان وصول کرلے پھر وہ عقد رہن اس کے مرتہن کے درمیان پورا ہو جائے گا، کیونکہ اس کا تاوان ادا کر دینے سے وہ مرہون کا مالک ہو جائے گا، اس سے یہ ظاہر ہو گیا کہ اس نے اس مرہون کو اپنا ذاتی مملوک بنالیا ہے، (ف: یعنی جب معیر نے مستعیر سے اس مال کا تاوان وصول کرلیا تب اس معیر اور مستعیر کے درمیان رہن کا جو معاملہ طے پایا تھا وہ پورا ہو گیا): **وان شاء ضمن المرتهن الخ**: اور اگر وہ چاہے تو مرتہن سے تاوان وصول کرلے اور مرتہن نے جو تاوان ادا کیا ہے اس تاوان کے مال کو قرضہ کے ساتھ رہن سے واپس مانگ لے، اس مسئلہ کو ہم نے مرہون کا حق ثابت ہونے کے بارے میں بیان کر دیا ہے، (ف: یہ ساری تفصیل اس صورت میں ہوگی جبکہ مستعیر نے معیر کی بات نہ مان کر اس کی مخالفت کی ہو)۔

وان وافق بان رهنه الخ: اور اگر مستعیر یعنی عاریت پر لینے والے نے عاریت پر دینے والے کی شرط اور بات مان لی ہو یعنی

جتنی مقدار لینے کا کہا تھا اسی کے عوض عاریت کے مال کو رہن میں رکھا ہو، (ف: تب اس کے بعد یہ صورتیں دیکھی جائینگی کہ): ان کانت قیمته الخ: اگر اس عاریۃ لی ہوئی یعنی مستعار چادر کی قیمت قرضہ کے یا تو برابر ہوگی یا زائد ہوگی اور ان دونوں صورتوں میں وہ چادر ضائع ہوگئی تو راہن کے ذمہ سے اس کا قرضہ ختم ہو جائے گا، کیونکہ اس کے ضائع ہو جانے سے مرتہن اپنا پورا قرضہ وصول کر لینے والا ہوگا: ووجب مثله لرب الثوب الخ: اور چادر والے یعنی وہ شخص جو عاریۃً اپنی چادر دینے والا ہے اس کی قیمت کے برابر راہن پر تاوان لازم آجائے گا، کیونکہ اس راہن نے اس کے مال سے اسی کی قیمت کے برابر اپنا قرضہ ادا کر دیا ہے، اور رقم کی واپسی حق دار ہونے کا سبب یہی ہے، اور صرف قبضہ کا پایا جانا سبب نہیں ہے، کیونکہ اس پر قبضہ اس کے مالک کی اجازت سے ہوا تھا، (ف: لہٰذا اس جگہ یہ وہم نہیں ہونا چاہئے کہ عاریۃ لینے والے شخص پر عاریت کے مال میں تاوان کس طرح لازم آگیا، خلاصہ جواب یہ ہے کہ مال عاریت پر قبضہ کرنا تاوان لازم ہونے کا سبب نہیں ہے، کیونکہ امانتی قبضہ تھا لیکن جب اس نے اس مستعار مال سے اپنا قرضہ ادا کیا جس قدر قبضہ کیا اسی کا ضامن ہوگا)۔

وکذلك ان اصابه عیب الخ: اور اسی طرح اگر اس چادر میں کسی قسم کا کوئی عیب آگیا تو اس سے جو کچھ قیمت میں فرق آئے گا وہ بھی اس کے قرض سے ہی کم کر لیا جائے گا، اور اتنا ہی راہن پر اس چادر کے مالک کے لئے رقم بڑھ جائیگی، اس سے پہلے بتائی ہوئی وجہ کی وجہ سے، (ف: یعنی اس عاریت پر چاہنے والے نے اتنی ہی رقم اس مال عاریت سے اپنا قرضہ ادا کر دیا ہے، لہٰذا یہی ذمہ دار ہوگا، یہ تفصیل اس صورت میں ہوگی جبکہ قرضہ کی رقم کی مقدار اور عاریت پر لی ہوئی چیز کی قیمت برابر ہو): وان کانت قیمته اقل الخ: اور اگر عاریت پر لی ہوئی چیز جو مرہون ہے اس کی قیمت قرضہ سے کم ہو تو اس کے ضائع ہو جانے کی صورت میں اس کے قرضہ کی برابر سے اس کی قیمت کے برابر رقم کم ہو جائیگی اور باقی قرضہ راہن پر اس مرتہن کا حسب سابق برقی رہ جائے گا، کیونکہ قیمت سے زیادہ وصول نہیں کیا گیا ہے، اور چادر کے مالک کا راہن پر صرف اتنی ہی رقم لازم ہوگی جس سے کہ وہ اپنا قرضہ ادا کرے گا، جس کی دلیل وہی ہے جو پہلے بیان کی گئی ہے، (ف: کہ اس نے عاریت پر دینے والے یعنی معیر کے مال سے اسی قدر اپنا قرضہ ادا کیا ہے، یہ تفصیل اس صورت میں ہوگی جبکہ چادر ضائع یا عیب دار ہوگئی ہو)۔

> توضیح: اگر عاریت پر کسی کو مال دینے والا یہ کہہ دے کہ تم اس کو رہن میں رکھ کر یہ متعین رقم یا چیز لے سکتے ہو اور وہ شخص اس مقدار سے کم یا زیادہ پر رہن میں رکھدے، یا کوئی جنس یا کسی شخص کو یا کسی جگہ کو متعین کر دے تو ان شرطوں کی پابندی ضروری ہوتی ہے، اور اس میں کیا مصلحت ہے، اور اگر وہ شخص اس شرط کے خلاف کام کر بیٹھے تو حکم ہوگا، مسائل کی تفصیل، حکم، دلائل مفصلہ

ولو كانت قيمته مثل الدين فاراد المعيران يفتكه جبر اعن الراهن لم يكن للمرتهن اذا قضى دينه ان يمتنع لانه غير متبرع حيث يخلص ملكه ولهذا يرجع على الراهن بما ادى فاجبر المرتهن على الدفع بخلاف الاجنبي اذا قضى الدين لانه متبرع اذهو لا يسعى فى تخليص ملكه ولا فى تفريغ ذمته فكان للطالب ان لايقبله ولو هلك الثوب العارية عند الراهن قبل ان يرهنه اوبعد ما افتكه فلا ضمان عليه لانه لا يصير قاضيا بهذا وهو الموجب على ما بيناه ولو اختلفا فى ذلك فالقول للراهن لانه ينكر الايفاء بد عواه الهلاك فى هاتين الحالتين كما لواختلفا فى مقدار ما امره بالرهن به فالقول للمعير لان القول قوله فى انكار اصله فكذا فى انكار وصفه.

ترجمہ: اور اگر مستعار مرہون کی قیمت قرضہ کی رقم کے برابر ہو، یعنی راہن نے جو چیز عاریت پر لے کر اسے رہن میں رکھ

دی اس کی قیمت اور مرتہن نے جو قرضہ دیا ہے وہ برابر ہو، اس وقت اگر عاریت پر دینے والے نے چاہا کہ راہن کی رضامندی کے بغیر زبردستی اپنی چیز واپس لے جائے اور مرتہن کو اس کا قرض ادا کرے تو اسی کو اس کا اختیار نہیں ہوگا کہ مرہون واپس دینے سے انکار کردے، کیونکہ یہ معیر کوئی احسان کا کام نہیں کر رہا ہے، اس لئے کہ وہ تو اپنی پھنسی ہوئی چیز واپس لینا چاہتا ہے، اور اس مقصد سے وہ جو کچھ بھی ادا کرے گا بعد میں اسے راہن سے واپس لے گا، لہٰذا اس مرتہن کو مجبور کیا جائے گا کہ اس کی چیز اسے واپس دیدے، اس کے بر خلاف اگر کسی غیر شخص نے اس قرضہ کو ادا کرنا چاہا تو مرتہن کو مجبور نہیں کیا جاسکتا ہے، کیونکہ جو کچھ کرنا چاہتا ہے وہ اس کا احسان ہوگا کیونکہ اس کے ادا کرنے کا مقصد اپنی ذاتی چیز واپس لینی نہیں ہے، اسی طرح قرضہ کی ادائیگی سے خود کو فارغ نہیں کرنا چاہتا ہے، لہٰذا اس قرض خواہ یعنی مرتہن کو یہ اختیار ہوگا کہ اس کی پیش کش کو قبول کرے یا نہ کرے، (ف: اور معیر یعنی عاریت پر دینے والے کو جو کہ اس مرہون شئی کا مالک ہے قرضہ کی ادائیگی قبول کرنی ہوگی)۔

ولو هلك الثوب العارية الخ: اور اگر عاریت پر لیا ہوا یعنی مستعار کپڑا مستعیر یعنی جس نے رہن میں دینے کے لئے لیا ہے، رہن میں دینے سے پہلے ہی ضائع ہو جائے یا اسے واپس دینے کے لئے لینے کے بعد اور واپس کرنے سے پہلے ضائع ہو جائے تو اس پر تاوان لازم نہیں ہوگا، کیونکہ اس نے اس کپڑے سے اپنا کچھ بھی قرض ادا نہیں کیا ہے، جس کی وجہ سے ضمان واجب ہو حالانکہ عاریت پر لینے والے پر ضمان لازم ہونے کی وجہ ہی یہ ہے کہ وہ اس سے اپنا قرضہ ادا کرنے والا ہوتا ہے، جیسا کہ ہم نے پہلے بیان کر دیا ہے، (ف: یہ مسئلہ اس صورت میں ہے کہ عاریت پر دینے والا اور عاریت پر لینے والا دونوں ہی اس بات پر متفق ہوں کہ وہ مرہون ایسی ہی حالت میں ضائع ہوا ہے: **ولو اختلفا فی ذلك الخ**: اور اگر ان دونوں یعنی عاریت پر لینے والے دینے والے نے آپس میں اختلاف کیا، مثلاً عاریت پر لینے والے نے کہا کہ رہن رکھنے سے پہلے یا رہن چھڑا لینے کے بعد ہلاک ہوا ہے لیکن دینے والے نے کہا بلکہ رہن رہتے ہوئے ضائع ہوا ہے، تو راہن کی بات مانی جائیگی، کیونکہ وہ ان دونوں حالتوں میں ضائع ہونے کا دعوی کر کے اس سے قرض کی ادائیگی کا انکار کرتا ہے، (ف: یعنی جب راہن نے یہ دعوی کیا کہ وہ چادر رہن میں رکھنے سے پہلے یا رہن سے واپس لینے کی صورت میں ضائع ہوئی ہے تو اس کے کہنے کا مطلب یہ ہوا کہ میں نے اس کپڑے سے کسی طرح بھی اپنا قرضہ ادا نہیں کیا ہے، اس لئے مجھ پر تاوان نہیں ہونا چاہئے، پس جب وہ منکر بن گیا اور منکر ہی کی بات قبول کی جاتی ہے، بالخصوص ایسی حالت میں کہ جب عاریت پر لینے والا امین ہے اور عاریت پر دینے والا اس پر ضمان کا دعوی کر رہا ہے، تو اس کے مدعی ہونے کی وجہ سے اس پر گواہوں کو پیش کرنا لازم ہوگا اور وہ کہیں کہ یہ چادر رہن کی حالت میں ضائع ہوئی ہے، یا اس نے اس کپڑے سے کچھ بھی اپنا قرضہ ادا کیا ہے)۔

کما لو اختلفا فی مقدار الخ: گزشتہ مسئلہ میں اس معیر کی بات اسی طرح قبول کی جائیگی جیسے کہ اس صورت میں کہ اگر دونوں یعنی عاریت پر دینے اور لینے والے نے اس مقدار کے بارے میں اختلاف کیا جس کے بارے میں معیر نے کہا تھا، تو اس صورت میں بھی معیر کی ہی بات قبول ہوتی ہے (مثلاً مستعیر یعنی عاریت پر لینے والے نے کہا کہ تم نے دو سو روپے کے بدلہ میں رہن کا حکم دیا تھا، مگر دینے والے معیر نے اس سے مختلف یعنی کم یا زیادہ دینے کا دعوی کیا اور کسی کے پاس کوئی گواہ نہ ہو تو اسی معیر کی بات مانی جاتی ہے، کیونکہ اس مقدار کا بیان صرف معیر کی طرف سے ہوتا ہے لہٰذا اسی کی بات مانی جاتی ہے، البتہ اگر دوسرا شخص گواہ پیش کر دے تب اسی کی بات مانی جائیگی: **لان القول قوله الخ**: کیونکہ اگر اصل معاملہ عاریت سے ہی وہ معیر انکار کر دے جب بھی اسی کی بات مانی جاتی ہے، اس لئے جب اس نے اسے عاریت کی ایک صفت یعنی مقدار کا انکار کر دے تو بھی اس کی بات مانی جائیگی۔

توضیح: اگر عاریت پر دی ہوئی چیز کی قیمت اور قرضہ کی مقدار دونوں برابر ہوں اور دینے والا

اس چیز کو قرضہ کی رقم ادا کر کے اس مرتہن سے اس کی رضامندی کے بغیر واپس لے جانا چاہے، اور اگر عاریت کا مال ہو جائے، اسے رہن میں دینے سے پہلے، یا اسے واپس کر دینے کے بعد ہلاک ہو جائے، یا اس کے وقت کی تعین میں دونوں کے درمیان اختلاف ہو جائے، مسائل کی تفصیل، حکم، دلائل مفصلہ

ولو رهنه المستعير بدين موعود وهوان يرهنه ليقرضه كذا فهلك في يد المرتهن قبل الاقراض والمسمى والقيمة سواء يضمن قدر الموعود المسمى لما بينا انه كالموجود ويرجع المعير على الراهن بمثله لأن سلامة مالية الرهن لا ستيفائه من المرتهن كسلامته ببراء ة ذمته عنه ولو كانت العارية عبداً فاعتقه المعير جاز لقيام ملك الرقبة ثم المرتهن بالخيار إن شاء رجع بالدين على الراهن لانه لم يستوفه وان شاء ضمن المعير قيمته لان الحق قد تعلق برقبته برضاه وقد اتلفه بالاعتاق وتكون رهنا عنده الى ان يقبض دينه فيردها الى المعير لان استرداد القيمة كاسترداد العين.

ترجمہ: اور اگر مستعیر نے دوسرے سے عاریۃ ایک چادر لے کر دوسرے کے پاس اس شرط کے ساتھ رہن میں رکھ دی کہ وہ مرتہن کچھ معین مقدار کی رقم اسے قرض دے گا، لیکن اتنی رقم دینے سے پہلے ہی مرتہن کے قبضہ میں وہ چادر ضائع ہو گئی اور اس چادر کی قیمت اور مرتہن کی متعین مقدار رقم برابر ہو تو وہ راہن رقم معین دینے کا وعدہ کرنے والے مرتہن سے اتنی مقدار بطور تاوان وصول کرے گا کیونکہ ہم پہلے وعدہ کر چکے ہیں، کہ جس چیز کا وعدہ کر لیا گیا ہو وہ موجود شئی کے حکم میں ہوتی ہے: ویرجع المعیر علی الراھن الخ: اور عاریۃ دینے والا شخص اس کے لینے والے شخص سے اسی تاوان کے برابر واپس لے گا، کیونکہ رہن کی مالیت کا باقی رہجانا اس بناء پر ہے کہ راہن نے اسے مرتہن سے وصول کر لیا ہے، اور ایسا ہے جیسے کہ مرہون اس کے لئے اس طرح محفوظ رہ جائے کہ وہ قرضہ سے بالکل بری ہو گیا، (ف: یعنی مرہون اگر ضائع ہو جاتا تو راہن اپنے قرضہ سے اس طرح بری ہو جاتا کہ گویا وہ مرہون اس راہن کو واپس دیدیا گیا، اسی طرح جب اس کے بدلہ میں تاوان وصول کر لیا تو بھی اس نے رہن سے اپنا حق وصول کر لیا، اس طرح ان دونوں صورتوں میں راہن نے اس مرہون کو اپنے کام میں خرچ کر دیا، اسی لئے اس معیر کو اس راہن سے تاوان لینے کا اختیار ہو گا)۔

ولو كانت العارية عبد الخ: اور اگر عاریت میں لیا ہوا کوئی غلام ہو مثلاً زید نے اپنا غلام کسی کو رہن میں رکھنے کے لئے دیا اور اس نے رہن میں رکھ دیا اس کے بعد عاریت پر دینے والے نے اسے آزاد کر دیا تو اس غلام کی آزادی نافذ ہو جائیگی اور ایسا کرنا جائز ہو گا، کیونکہ معیر کی اس کی ذات پر ابھی ملکیت باقی ہے، اس صورت میں مرتہن کو دو طرح کا اختیار ہو گا، کہ اگر وہ چاہے تو اپنے راہن سے اپنے قرضہ کا مطالبہ کرے کیونکہ اس نے اپنا قرضہ ابتک وصول نہیں کیا ہے، یا اگر چاہے تو اس معیر سے اس کی قیمت کا تاوان وصول کر لے، کیونکہ اس معیر کی رضامندی کے ساتھ اس غلام کی ذات سے مرتہن کا لازمی حق متعلق ہو چکا تھا (گویا کہ خود معیر نے اسے رہن میں رکھا ہے) اس طرح اس عاریت پر دینے والے نے اسے آزاد کر کے خود اپنا یہ حق ضائع کر دیا ہے، لہٰذا یہ قیمت مرتہن کے پاس ہی جمع رہیگی اس وقت تک کے لئے کہ وہ اپنے قرضہ وصول کر لے، وصولی کے بعد وہ رقم عاریت پر دینے والے کو لوٹا دے گا، کیونکہ قیمت واپس کرنا اصل مال واپس کرنے کے حکم میں ہوتا ہے، (ف: یعنی حکم میں اصل شئی اور اس کی قیمت برابر ہوتی ہے)۔

توضیح: اگر مستعیر نے دوسرے سے عاریۃ ایک چادر لے کر دوسرے کے پاس اس شرط کے

ساتھ رہن میں رکھ دی کہ اس کا مرتہن کچھ معین مقدار کی رقم اسے قرض دے گا، لیکن اتنی رقم دینے سے پہلے ہی مرتہن کے قبضہ میں وہ چادر ضائع ہو گئی، اگر عاریت میں دیا ہوا غلام ہو اور اس کے مالک نے اسے کسی کے پاس رہن میں رکھنے کے لئے دیا، چنانچہ اس نے اس غلام کو رہن میں رکھ دیا، اس کے فوراً بعد ہی عاریت پر دینے والے نے اس غلام کو آزاد کر دیا، مسائل کی تفصیل، حکم، دلائل مفصلہ

ولو استعار عبدا اودابة ليرهنه فاستخدم العبد اوركب الدابة قبل ان يرهنهما ثم رهنهما بمال مثل قيمتهما ثم قضى المال فلم يقبضهما حتى هلكا عند المرتهن فلا ضمان على الراهن لانه قد برئ من الضمان حين رهنهما فانه كان امينا خالف ثم عاد الى الوفاق وكذا اذا افتك الرهن ثم ركب الدابة اواستخدم العبد فلم يعطب ثم عطب بعد ذلك من غير صنعه لا يضمن لانه بعد الفكاك بمنزلة المودع لا بمنزلة المستعير لانتهاء حكم الاستعارة بالفكاك وقد عاد الى الوفاق فيبرا عن الضمان وهذا بخلاف المستعير لان يده يد نفسه فلابد من الوصول الى يد المالك اما المستعير فى الرهن فيحصل مقصود الامر وهو الرجوع عليه عند الهلاك وتحقق الاستيفاء.

ترجمہ: اگر زید نے بکر سے ایک غلام یا گھوڑا خالد کے پاس رکھنے کے لئے عاریۃً لیا، لیکن اس کو رہن میں رکھنے سے پہلے زید نے اس غلام سے کوئی خدمت لے لی یا گھوڑے پر سواری کر لی جس کی وجہ سے وہ زید ضامن ہو گیا، اس کے بعد زید نے اس کو اتنی رقم کے عوض رہن میں رکھ دیا جو ان کی قیمت کے برابر تھی، پھر راہن نے مال ادا کر دیا مگر راہن کے ان دونوں پر قبضہ کرنے سے پہلے مرتہن کے پاس وہ چیز ضائع ہو گئی تو اس راہن پر ان کا تاوان لازم نہیں ہو گا، کیونکہ ان کو رہن میں رکھتے ہی وہ تاوان سے بری ہو گیا اس لئے کہ یہ راہن ان دونوں کے معاملہ میں امین تھا، جس نے مخالفت کی تھی لیکن بعد میں اس کے کہنے کی بات مان لی یعنی اس کی موافقت کر لی تھی، (ف: اور کتاب العاریہ وغیرہ میں یہ قاعدہ بتا دیا گیا ہے کہ اگر امین امانت کی حفاظت میں اس کے مالک کی ہدایت کی مخالفت کرے تو وہ اس کا ضامن ہو گا، اس کے بعد اگر اس مخالفت کو چھوڑ کر پھر اس کی موافقت کرنے لگے تو اس میں خاص حکم یہ ہے کہ اس کا تاوان ختم ہو جاتا ہے، اور اگر صرف مال عاریۃ رکھا ہوا ہو اور اس میں یہی صورت پیدا ہو جب بھی وہ ضامن رہتا ہے، تو اس سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ جب راہن ضامن نہیں رہا تو وہ عاریت پر دینے والے کو کچھ بھی تاوان نہیں دے گا، جیسے کہ مرتہن اسے تاوان نہیں دے گا، یہ تفصیل اس صورت میں ہے جبکہ رہن میں رکھنے سے پہلے گھوڑے پر سوار ہوا یا غلام سے خدمت لی پھر مالک کے کہنے کے مطابق کام کیا)۔

وكذا اذا افتك الرهن الخ: اسی طرح جب راہن نے اپنے مال کو مرتہن سے چھڑا لیا اس کے بعد گھوڑے پر سوار ہوا یا غلام سے خدمت لی مگر اس کام سے مرہون کو کوئی نقصان نہیں ہوا البتہ اسی کے بعد وہ گھوڑا یا غلام ناگہانی طور پر از خود مر گیا تو وہ عاریت پر لینے والا راہن اس کا کچھ بھی ضامن نہ ہو گا، کیونکہ رہن سے چھڑا لینے کے بعد وہ راہن ایک امانت دار کی حیثیت سے ہو گیا، اور عاریۃ لینے والا نہ رہا، کیونکہ رہن واپس لینے کے بعد وہ شخص عاریۃ لینے والا باقی نہ رہا، نیز اس نے اگرچہ شروع میں مرہون کے مالک کی بات کی مخالف کی تھی مگر اب اسی کے موافق ہو چکا ہے، اسی لئے تاوان کی ادائیگی سے بری ہو گیا ہے، (ف: جیسے کہ مستودع میں ہوتا ہے، اور یہ ایسے مستعیر کا حکم ہے جس نے رہن رکھنے کے لئے عاریت پر لیا ہو): وهذا بخلاف امستعير الخ: اور یہ حکم یعنی راہن کا تاوان سے بری ہونا ایسے مستعیر کے برخلاف ہے جس نے اپنی کسی خاص ضرورت سے کوئی چیز عاریۃً لی

ہو، کیونکہ ایسے عاریت پر لینے والے کا قبضہ اس کا اپنا ذاتی قبضہ ہے، اس لئے عملاً مخالفت کے بعد مالک کے قبضہ میں پہنچ جانا ضروری ہے، اور رہن میں رکھنے کے لئے کسی چیز کو عاریۃً لینے والا وہ اپنے معیر یعنی عاریت پر دینے والے کا مقصد حاصل کرتا ہے، اس طرح سے کہ مرتہن کو واپس کردے، اور اس کا مقصود یہ ہوتا ہے کہ مرہون کے ضائع ہو جانے اور اس مال کو حاصل کر لینے کے وقت وہ راہن سے تاوان وصول کر سکے۔

توضیح: اگر زید نے بکر سے غلام خالد کے پاس رہن رکھنے کے لئے عاریۃً لیا، لیکن اسے رہن رکھنے سے پہلے اس غلام سے ذاتی خدمت لے لی پھر نہ زید نے غلام کو اس کی بازاری قیمت کے عوض کسی کے پاس رہن رکھ دیا، پھر زید نے مرتہن خالد کو اس کی رقم ادا کردی، مگر راہن کے پاس خالد کے واپس آنے سے پہلے ہی خالد مر گیا، اگر راہن نے اپنا غلام مرتہن سے چھڑا لیا اس کے بعد اس سے خدمت لی اس وقت غلام کو کوئی نقصان نہیں ہوا، البتہ اس کے بعد غلام ناگہانی طور پر مر گیا، مسائل کی تفصیل، حکم، دلائل مفصلہ

قال وجناية الراهن على الرهن مضمونة لانه تفويت حق لازم محترم وتعلق مثله بالمال يجعل المالك كالاجنبى فى حق الضمان كتعلق حق الورثة بمال المريض مرض الموت يمنع نفاذ تبرعه فيما وراء الثلث والعبد الموصى بخدمته اذا أتلفه الورثة ضمنوا قيمته ليشترى بها عبد يقوم مقامه قال وجناية المرتهن عليه تسقط من دينه بقدرها ومعناه ان يكون الضمان على صفة الدين وهذا لان العين ملك المالك وقد تعدى عليه المرتهن فيضمنه لمالكه.

قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ راہن کا مرہون پر زیادتی کرنے مثلاً اسے ہلاک کرا دینے ناکارہ بنا دینے، زخمی اور عیب دار کرنے کا حکم ضمانتی ہوتا ہے، یعنی اس قصور پر وہ ذمہ دار اور ضامن ہوتا ہے، کیونکہ ایسا کر دینے سے ایک لازم اور قابل احترام حق کو برباد کرنا لازم آتا ہے، مطلب یہ ہے کہ اس مرہون شئی پر اس کے مرتہن کا ایک خاص حق لازم ہو جاتا ہے، جو شرعاً بھی قابل احترام اور لازم ہے، پس جب راہن نے اس مرہون کو اس طرح برباد کر دیا تو اس پر مرتہن کا جو حق لازم تھا اسے ضائع کر دیا، حالانکہ جس مال سے ایسا حق متعلق ہو جاتا ہے، اس کو برباد کر دینے سے ضامن ہونے کے بارہ میں مال کے مالک کو بالکل اجنبی جیسا بنا دیتا ہے، اس کی مثال ایسی ہے کہ جیسے کوئی شخص مرض الموت میں گرفتار ہو گیا ہو یعنی ایسا بیمار پڑ گیا کہ آخر کار اسے بیماری میں وہ مر بھی گیا، تو اس بیمار کے مال سے اس کے وارثوں کا حق اسی بیماری کی حالت میں متعلق ہو جاتا ہے، اسی حق کے متعلق ہو جانے سے وہ شخص جو ذرا پہلے تک اس کا مالک مختار تھا اب وہ اس طرح غیر کی طرح ہو گیا کہ اگر وہ شخص اس مال میں ایسا کوئی تصرف کرنا چاہے جو کہ صرف نیکی اور احسان کرنے کا حکم میں ہو اسے وہ نہیں کر سکتا ہے، یعنی اگر وہ کر دے تو بھی وہ نافذ نہیں ہوتا ہے، البتہ صرف ایک تہائی مال میں ہی اس کا اختیار باقی رہ جاتا ہے، یعنی وہ نافذ ہو جاتا ہے، اسی وجہ سے کہ اس مال میں اس کے وارثوں کا حق محترم لازم متعلق ہو چکا ہے، اور اس کی دوسری مثال یہ ہے کہ اگر کوئی اس بات کی وصیت کر کے مر گیا کہ میرے اس غلام کی خدمت فلاں شخص کے لئے ہے یعنی شخص اس کی خدمت کرتا رہے گا، اس کے بعد اگر اس مرنے والے کے ورثہ اس غلام کو ہلاک کر دیں تو وہ سب اس کی قیمت کے ضامن ہوں گے اور اس قیمت سے دوسرا غلام خریدا جائے گا تاکہ وہ نیا غلام پہلے غلام کے قائم مقام ہو کر پوری خدمت کرتا رہے۔

(ف: جس کی وجہ یہی ہے کہ جس غلامؒ کے بارے میں وصیت کی گئی تھی اس سے جس کی خدمت لازم کی گئی تھی اس کا حق

اس غلام کے متعلق ہو چکا تھا، یعنی اس کی خدمت کرتے رہنا، حالانکہ اس غلام کی ذات کے اصل مالک وہی ورثہ تھے، اور مالک ہی اپنی ملکیت کو خرید و فروخت اسی طرح اپنے غلام کو آزاد بھی کر سکتا ہے اس کے باوجود موصی لہ یعنی جس کے لئے وصیت کی گئی ہے اس کا ایک حق ہو جانے کی وجہ سے یہ ورثہ اس کے ضامن ہو گئے، اسی طرح جب مرہون سے مرتہن کا حق متعلق ہو گیا ہے، اس لئے راہن بھی اس کو ضائع کر دینے یا عیب دار کر دینے کی صورت میں ضامن ہو گا حالانکہ وہ مرہون اسی راہن کی ملکیت ابتک باقی ہے، پس اس تفصیل سے یہ قاعدہ کلیہ معلوم ہو گیا کہ کسی مالک کے مال سے کسی دوسری شخص کا لازمی محترم متعلق ہو جائے تو وہ مالک اپنے اس مال میں کوئی ایسا تصرف نہیں کر سکتا ہے جس سے اس مال سے دوسرے کا حق تو ضائع یا ناقص ہو جائے، یہانتک کہ اگر وہ شخص ایسا کوئی کام کر لے تو وہ اس مال کا ایسا ہی ضامن ہو جائے گا، جیسے کہ کوئی اجنبی آدمی دوسرے کسی کے مال میں تصرف کرنے سے ضامن ہوتا ہے، یہانتک مرہون پر راہن کی زیادتی اور جنایت کرنے کا بیان تھا۔

قال وجناية المرتهن عليه الخ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اور اگر مرتہن مرہون پر جنایت کر دے تو اس کی جنایت سے اس مرہون میں جس قدر نقصان لازم آئے گا، یعنی اس نقصان کے برابر اس کے قرضہ میں سے جو اس نے راہن کو دے رکھا ہے کمی لازم آجائیگی، (ف: یعنی اگر مرتہن نے مرہون پر کوئی زیادتی کہ لی تو وہ بھی ضامن ہو گا، اور ضمانت اس طرح سے وصول ہو گی کہ مرتہن کے قرضہ سے اس کے جرم کے برابر کمی کر لی جائیگی مگر اس موقع میں دو صورتیں پیدا ہوتی ہیں اول یہ کہ مرہون کا جتنا تاوان لازم آئے مثلاً سو روپے ہوں اور قرض اس کا دوگناہ ہو مثلاً دو سو روپے تو حساب کے بعد نصف قرضہ یعنی سو روپے کم ہو کر سو ہی باقی رہ جائینگے، اور دوسری صورت یہ ہو کہ قرضہ کوئی دوسری جنس سے ہو مثلاً گیہوں یا اس کے مانند دوسری کوئی چیز ہو ناپ یا تول کر لین دین کی جاتی ہو تو پہلے کی طرح اس کا حساب نہیں ہو سکے گا، اس لئے مجبوراً اس تاوان کو بھی رہن رکھ دینا ہو گا اور قرض واپس کرتے وقت اسے واپس لے لے، الحاصل اس قسم کی زیادتی اور جرم سے مرتہن بھی ضامن ہو جاتا ہے)

وهذا لان العين الخ: اس کی وجہ یہ ہے کہ اصل مرہون تو اسی راہن کی (یا اگر کسی سے راہن نے لی ہے، یا راہن نے کسی سے غصب کی ہے بہر حال وہ اپنے مالک کی ملکیت میں ہی باقی رہتی ہے، اور مرتہن کو اس میں صرف اتنا ہی حق قبضہ رہتا ہے کہ جس سے وہ اپنا قرضہ وصول کر سکے) اس کے باوجود مرتہن نے اس مرہون میں زیادتی کی تو غیر کے حق میں زیادتی کی لہٰذا وہ اس مرہون کے مالک کو تاوان ادا کرے گا، (ف: اسی بناء اگر اس نے کسی سے وہ چیز عاریۃً لے رکھی ہو تو عاریۃً دینے والا شخص اس مرتہن سے پورا تاوان لے سکتا ہے، اور اگر اس نے کسی کا مالک غصب کر کے لیا ہو تو اس کے مالک کو اختیار ہو گا، اور ان دونوں صورتوں کے احکام ذرا پہلے بیان کئے جا چکے ہیں، پھر یہ ساری تفصیل اس صورت میں ہو گی جبکہ راہن نے یا مرتہن نے اپنے مرہون پر زیادتی کی ہو، اور اگر اس کے برعکس ہو یعنی اگر خود مرہون نے ان دونوں میں سے کسی کی ذات یا مال پر زیادتی کی مثلاً مرہون کوئی غلام ہو جس نے ان دونوں میں سے کسی کو غلطی سے قتل یا زخمی کر دیا یا ان کا مال ضائع کر دیا ہو انکا یہ حکم ہو گا)۔

توضیح: اگر مرہون پر راہن یا مرتہن زیادتی کر لے یا اسے ہلاک کر دے، مسائل کی تفصیل، حکم، مفصل دلائل

قال وجناية الرهن على الراهن والمرتهن وعلى مالهما هدر وهذا عند ابى حنيفة وقالا جنايته على المرتهن معتبرة والمراد بالجناية على النفس مايوجب المال اما الو فاقية فلانها جناية المملوك على المالك الاترى انه لومات كان الكفن عليه بخلاف جناية المغصوب على المغصوب منه لان الملك عند اداء الضمان يثبت للغاصب مستندا حتى يكون الكفن عليه فكانت جناية على غير المالك فاعتبرت ولهما فى الخلافية ان الجناية حصلت على غير مالكه وفى الاعتبار فائدة وهو دفع العبد اليه بالجناية فتعتبر ثم إن شاء الراهن والمرتهن إبطلا

الرهن ودفعاه بالجناية الى المرتهن وان قال المرتهن لا اطلب الجناية فهو رهن على حاله وله ان هذه الجناية لو اعتبرناها للمرتهن كان عليه التطهير من الجناية لانها حصلت فى ضمانه فلا يفيد وجوب الضمان له مع وجوب التخليص عليه وجنايته على مال المرتهن لا تعتبر بالاتفاق اذاكانت قيمته والدين سواء لانه لافائدة فى اعتبارها لانه لا يتملك العبد وهو الفائدة وان كانت القيمة اكثر من الدين فعن ابى حنيفة انه يعتبر بقدر الامانة لان الفضل لبس فى ضمانه فاشبه جناية العبد الوديعة على المستودع وعنه انها لا تعتبر لان حكم الرهن وهو الحبس فيه ثابت فصار كالمضمون وهذا بخلاف جناية الرهن على ابن الراهن اوابن المرتهن لان الاملاك حقيقة متباينة فصار كالجناية على الاجنبى.

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ مرہون کی جنایت راہن یامرتہن پر یابیک وقت دونوں پر ہویاان کے مال پر ہو سب ہدر ہوگا، (کوئی اس کا ذمہ دار نہ ہوگا) یہ حکم امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ہے، (ف: مرہون پر تاوان لازم نہ ہوگا نہ اس سے متعلق ہوگا): **وقالا جنايته على المرتهن الخ**: اور صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ مرہون کی جنایت اگر مرتہن پر ہو تو وہ معتبر ہوگی، (اور راہن پر ہو تو اس کا کوئی اعتبار نہ ہوگا،) اس جگہ جنایت سے مراد وہ جنایت ہے جس سے صرف مال لازم آتا ہے، (ف: یعنی ایسی جنایت مراد نہیں ہے، جس سے قصاص لازم آئے، کیونکہ قصاص تو غلام پر لازم آتا ہے، اور اس مسئلہ میں کوئی اختلاف نہیں ہے، جیسے کہ اگر مرہون راہن پر جنایت کردے تو وہ بالاتفاق رائیگاں ہوتی ہے، اس مسئلہ اتفاقی اور مسئلہ اختلافی دونوں کی مستقل دلیل چاہئے تو مصنف نے اس کے لئے فرمایا ہے): **اما الوفاقية الخ**: پس اتفاقی مسئلہ کی دلیل (یعنی جبکہ مرہون نے راہن پر جنایت کی ہو) کہ اس میں مملوک اور غلام کی زیادتی اس کے اپنے مالک پر ہوتی ہے (ف: اس لئے کہ مرہون راہن کی ملکیت ہوتی ہے)۔

الا ترى انه لومات الخ: یہی وجہ تو ہے کہ مرہون غلام کے مرجانے کے بعد اس کی تجہیز اور تکفین سب اس کے مالک یعنی راہن پر لازم آتی ہے: (ف: بس جبکہ یہ بات ثابت ہوگئی کہ وہ غلام اپنے راہن کا مملوک ہے، اس صورت میں جب اس غلام کی غلطی اور جنایت سے اس کا مالک مرجائے تو اس کی زیادتی باطل ہوجائیگی یعنی اس سے کچھ بھی بدلہ نہیں لیا جائے گا، کیونکہ یہ غلام کسی طرح کا ابھی مالی بدلہ ادا نہیں کرسکتا ہے، یہ مرہون غلام اور اس کے پاس جتنا مال بھی ہو سب کا مالک وہی مولیٰ ہوتا ہے، اگر یہ اشکال کیا جائے کہ وہ غلام غصب کرلیا گیا ہو وہ اگرچہ غاصب کے قبضہ میں ہوگا پھر بھی اس کا اصل مالک وہی رہتا ہے، جس سے اسے غصب کیا گیا ہے، ایسی صورت میں اگر یہی غلام اپنے مالک کا کوئی جانی نقصان کردے تو اس کا اعتبار کیا جاتا ہے، تو یہ دونوں صورتیں بالکل ایک جیسی ہونے کے باوجود ان کے حکم میں فرق کیوں ہوتا ہے تو جواب یہ ہوگا کہ مرہون پر مرتہن کی ملکیت راہن کی ملکیت کے برابر ہوتی ہے، البتہ جب اسے فروخت کردیا جائے یا اس میں کوئی خاص تصرف کرلیا جائے تب وہ اس مرتہن کے قبضہ سے نکل جاتا ہے، لہٰذا اس میں فی الحال غیر کی ملکیت نہ حقیقۃً ہے اور نہ اس وقت سے ملکیت مانی جاتی ہے): **بخلاف جناية المغصوب الخ**: اس کے برخلاف اس مغصوب غلام نے اپنے مغصوب منہ یعنی اصل مالک جس سے اسے چھینا گیا ہے پر زیادتی کردی تو وہ معتبر ہوجاتی ہے، (ف: اس لئے کہ اگرچہ مغصوب منہ کی ملکیت ظاہر ہے، مگر غاصب کی ملکیت کا تعلق بھی غصب کی وقت سے ہے)۔

لان الملك عند أداء الخ: اس لئے کہ اگر غاصب نے اس مال کا تاوان ادا کردیا تو وہ بھی اس کا مالک ہوجاتا ہے اور اس کی ملکیت وقت سے مان لی جاتی ہے جس وقت اس نے اسے غصب کیا تھا، اس میں تاوان کی ایک صورت یہ ہوتی ہے کہ مثلاً مغصوب غلام مرجائے یا غاصب اسے فروخت کردے چنانچہ تاوان ادا کرنے کے بعد اسی وجہ سے اس کے فروخت کو جائز مان لیا جاتا ہے، کہ اس کی ملکیت کا تعلق ابھی سے نہیں بلکہ غصب کے وقت سے ثابت ہوجاتا ہے، اس طرح اس میں غاصب کی ملکیت ثابت ہوجاتی ہے، اسی بناء پر مغصوب غلام کے مرجانے سے اس کا کفن دفن سب غاصب کے ذمہ ہی ہوتا ہے، (ف: اس لئے کہ اس

غلام کے مرنے سے جب وہ اس کا تاوان ادا کرے گا تو غصب کے وقت سے ہی اس کا مالک ٹھہرایا جائے گا اور اس وجہ سے اس کا کفن وغیرہ بھی اس غاصب پر لازم آئے گا، تو اس سے یہ بات ظاہر ہوگئی کہ مغصوب غلام میں پرانے مالک یعنی مغصوب منہ کی ملکیت باقی نہیں رہی ہے)۔

وکانت جنایة علی الخ: لہٰذا مغصوب کا اپنے مغصوب منہ غلام کا اس کے آقا) پر جنایت کرنا یوں سمجھا جائے گا کہ اپنے آقا پر نہیں بلکہ کسی اجنبی پر ہے، اسی لئے اس کا اعتبار ہوتا ہے، (ف: اور اگر فرق کو سمجھنا چاہیں تو اس کی مثال اس طرح سے ہوگی کہ فقہاء کی ایک جماعت کے نزدیک غصب کا اصلی موجب یہ ہے کہ مغصوب کی قیمت غاصب پر لازم ہوتی ہے، لیکن اگر غاصب اصل مغصوب لوٹا دے تو بھی وہ جرمانہ سے چھوٹ جاتا ہے، اس طرح اس موجب اصلی کے لحاظ سے مغصوب منہ یعنی جس کا مال غصب کیا گیا ہے، اس کی اصل ملکیت اس کی قیمت بتائی جائیگی، اور مغصوب یعنی وہ غلام گویا اجنبی اور غیر متعلق چیز ہے لہٰذا جس کا مال غصب کیا گیا ہے اس پر غلام نے زیادتی کر لی تو اس کا اعتبار ہو جائے گا، یہ دلیل بالکل صاف ظاہر ہے، پھر اختلافی مسئلہ ہونے کی صورت میں جب مرہون نے مرتہن پر زیادتی کی تو امام اعظمؒ کے نزدیک وہ ہدر یعنی بے اعتبار ہوگی لیکن صاحبینؒ کے نزدیک معتبر ہوگی): لهما فی الخلافية الخ: اور صاحبینؒ کی اختلافی مسئلہ میں دلیل یہ ہے کہ مالک کے علاوہ غیر پر واقع ہوئی ہے، (ف: یعنی جب مرہون غلام نے خطاءً مرتہن کو مار ڈالا یا زخمی کر دیا تو یہ جرم ایک اجنبی شخص پر مانا جائے گا، اسی لئے اس کا اعتبار ہوگا، اب اگر یہ کہا جائے کہ ایسے اعتبار کرنے کا کیا فائدہ ہے، کیونکہ غلام تو کسی چیز کا مالک ہی نہیں ہوتا ہے، کہ وہ جرمانہ بھی ادا کر سکے، تو اس کا یہ جواب دیا)۔

فی الاعتبار فائدة الخ: ہاں جرم مان لینے میں فائدہ ہے وہ یہ کہ اس مجرم غلام ہی کو اس مرتہن کو دے دیا جائے، اس طرح اس کا مجرم ہونا بھی معتبر ہے، ف: یعنی غلام کا جرم اگر عمداً نہ ہو بلکہ خطاءً ہو تو اس کا اصلی حکم یہی ہے کہ اس کی طرف سے مولیٰ فدیہ دے یا اس غلام ہی کو اس شخص کے حوالہ کر دے جس کے مال کا اس نے نقصان کیا ہے یا اس پر جرم کیا ہے، اور یہ بھی اسی مرتہن کو دے دیا جائے، مگر یہ اسی صورت میں ممکن ہوگا کہ مرتہن اس غلام کو رہن سے نکال دینے پر راضی ہو جائے، اسی لئے مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ جب ایسی غلطی کا اعتبار کر لینا مفید حکم ثابت ہو گیا تو اس کا اعتبار کر لینا چاہئے): ثم ان شاء الراهن والمرتهن الخ: پھر راہن اور مرتہن دونوں متفق ہو کر یہ چاہیں کہ رہن کو ختم کر دیں اور اس غلام کو اس کے جرم کی بناء پر مرتہن کو دے دیں، (ف: اب اگر مرتہن اس معاملہ کو قبول کر لے تو وہ غلام اسی کا مملوک ہو جائے گا، اور راہن کو جو پہلے قرضہ دیا تھا وہ ختم ہو جائے): وان قال المرتهن لا اطلب الخ: اور اگر مرتہن اس جرم کے عوض کا مطالبہ نہ کرے یا عوض لینا پسند نہ کرے تو وہ غلام جیسے پہلے مرہون تھا اب بھی ویسے ہی رہ جائے گا، (ف: یہ تفصیل صاحبینؒ کی دلیلوں کا خلاصہ ہے، اور امام اعظمؒ کے نزدیک تو اس جرم کا اعتبار ہی نہیں ہوگا)۔

وله ان هذه الجناية الخ: اور امام اعظمؒ کی دلیل یہ ہے کہ (اس غلام نے مرتہن کی ذمہ داری اور ضمانت ہی میں یہ جرم کیا ہے تو) اگر اس جرم کو اسی مرتہن پر منسوب کر دیں تو یہ مرتہن پر ہی لازم ہوگا کہ وہ اس غلام کو اس جرم سے نکال لے اور پاک کر دے، کیونکہ اسی کی ضمانت میں اس غلام پر یہ بدنامی لگی ہے اور جرم میں ملوث ہوا ہے، اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ مرتہن پر اس طرح کا ضمان لازم کرنا کہ خود اس پر بھی اسے اس جرم سے بچا لینا لازم آجائے اس کا کوئی فائدہ نہیں ہوتا ہے، (ف: اور یہ بات بھی ظاہر ہے کہ جرم اور اس کا تاوان پر دونوں برابر ہوتے ہیں، یہ بات بھی یاد رکھنے کی ہے مرتہن پر اسی جنایت کا اعتبار ہوتا ہے، جس میں فقہاء کا اختلاف ہے، وہ جنایت ہے جو مرتہن کی ذات پر ہو کیونکہ: وجنايته على مال المرتهن الخ: مرہون کا مرتہن کی مال کو نقصان پہنچانے کی کئی صورتیں ہیں (۱) غلام کی قیمت اور راہن پر قرض دونوں برابر ہوں (۲) کم و بیش ہوں، اس کی پہلی صورت میں یعنی جب دونوں برابر ہوں تو بالاتفاق ایسی جنایت کا کوئی اعتبار نہیں ہے، کیونکہ اعتبار کرنے سے بھی کوئی

فائدہ نہیں ہے، کیونکہ اعتبار کا یہی فائدہ ہو سکتا ہے، کہ مرتہن اس غلام کا مالک بن جائے مگر قیمت اور قرض کے برابر ہونے کی صورت میں وہ ممکن نہیں ہے۔

(ف: اس لئے کہ قاعدہ کے اعتبار سے غلام نے چونکہ مرتہن کا مال برباد کیا ہے اس کے بدلہ غلام کو اس کی ملکیت میں آجانا چاہئے، اس کی بناء پر اسی غلام کو اپنی ملکیت میں لینے سے یہ لازم آجائے گا کہ غلام نے اسی مرتہن کے ضمان میں آنے کے بعد ایسی حرکت کی ہے جس سے اس راہن کی ملکیت سے وہ نکل گیا ہے، حالانکہ اس راہن کا اس حرکت سے کوئی تعلق نہیں ہے، اس لئے وہ قرضہ کے عوض ہی ضائع ہوا، لہٰذا مرتہن کا قرضہ ختم ہو کر غلام اسی کو مل گیا، پھر وہ قرض اور اس غلام کی قیمت چونکہ دونوں برابر ہیں اس لئے اس نے مرتہن کا جو کچھ بھی مال برباد کیا وہ کسی بدلہ کے بغیر یعنی مفت میں برباد ہوا، آخر نتیجہ یہی ہوگا کہ اس جنایت کو اعتبار کرنے سے بھی کوئی فائدہ نہ ہوگا، یہ تفصیل اس صورت کی ہے جبکہ قرض اور غلام کی قیمت دونوں برابر ہوں، اور اسی حکم سے یہ بات بھی معلوم ہوگئی کہ اگر غلام کی قیمت قرض سے کم ہو تو اس جرم کے اعتبار کرنے سے کوئی فائدہ نہ ہوگا)۔

وان کانت القیمة الخ: اور تیسری صورت یہ ہوگی کہ مرہون غلام کی قیمت قرضہ کے مقابلہ میں زائد ہو تو اس میں امام ابو حنیفہؒ سے دو روایتیں منقول ہیں ایک کہ اس غلام کی قیمت قرضہ سے جتنی زائد ہو وہ بھی مرتہن ہی کے پاس رہیگی مگر امانت کے طور پر ہوگی اس لئے کہ وہ زائد رقم مرتہن کی ضمانت میں نہیں رہیگی تو اس کی ایسی صورت ہو جائیگی جیسے کہ ودیعت کے غلام نے مستودع پر جرم کیا ہو (ف: یعنی اس کے جرم کا اعتبار ہوتا ہے اسی لئے ودیعت رکھنے والا اس غلام کا خود فدیہ ادا کر دیتا ہے، یا اسی غلام کو عوض میں اس کے حوالہ کر دیتا ہے، کیونکہ ودیعت کا مال ضمانت میں نہیں ہوتا ہے، اسی لئے اس کا مالک اس غلام کے جرم کا ذمہ دار ہوتا ہے، اسی طرح سے مرہون میں وہ قرض سے زائد کا ذمہ دار ہوتا ہے، جس سے مرتہن کو یہ فائدہ ہوتا ہے، کہ قرضہ کے برابر یہ رقم ہو کر باقی بچی ہوئی مقدار اسی راہن کو لوٹادی جائیگی)۔

وعنه انها لا تعتبر لان الخ: اور امام اعظمؒ سے دوسری روایت یہ ہے کہ اس صورت میں بھی اس جنایت کا اعتبار نہیں ہوتا ہے، اس لئے کہ قرضہ سے زائد حصہ غلام میں بھی رہن کا حکم یعنی مرتہن کے پاس مقید رہنے کا حکم ثابت ہے، (کیونکہ قرضہ سے زائد حصہ بھی محبوس اور مقید ہوتا ہے) لہٰذا یہ باقی حصہ ضمان والی چیز کے حکم میں ہوگا، (ف: اور امانت کے حکم میں نہیں ہوگا، اور جب وہ امانت نہیں ہے تو مرتہن کی یہ ذمہ داری ہوگی اور اس پر لازم ہوگا کہ اس حصہ کو بھی جرم کے عیب سے نکال لے، اور جس طرح اس کے لئے تاوان ثابت ہے اسی طرح اس سے اس کو چھڑانا بھی لازم ہوگا اور نتیجہ میں کوئی فائدہ نہیں ہوگا، الحاصل اس روایت کے مطابق امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس روایت کے مطابق مرہون مرتہن کی جان یا مال کسی پر بھی کوئی زیادتی کر بیٹھے سب ہدر ہوگا، یعنی اس کا کوئی اعتبار نہ ہوگا): **وهذا بخلاف جناية الرهن الخ**: اور یہ حکم اس صورت کے برخلاف ہے جبکہ مرہون نے راہن یا مرتہن میں سے کسی کی اولاد پر کوئی جنایت اور زیادتی کرلی ہو، (ف: یعنی خود راہن یا مرتہن پر نہیں بلکہ ان کی بالغ اولاد پر زیادتی کی ہو خواہ جان پر ہو یا مال پر ہو تو بالاتفاق اس کا اعتبار ہوگا): **لان الاملاك الخ**: اس لئے کہ باپ اور اس کی اولاد کی ملکیت دیکھتے ہیں اگرچہ ساتھ ہو مگر حقیقت میں ہر ایک کی ملکیت علیحدہ ہوتی ہے، اس لئے یہ ثابت نہیں ہوتا ہے، کہ غلام نے مالک کی اولاد پر جرم کر کے مالک ہی پر جرم کیا ہے، کیونکہ یہ غلام حقیقت میں باپ کا غلام ہے، لہٰذا اس کا مالک کے بیٹے پر جرم کرنا گویا ایک اجنبی شخص پر جرم ہوگا، اسی لئے اس فرق کا اعتبار ضروری ہوا۔

توضیح: اگر مرہون خود راہن یا مرتہن یا دونوں پر زیادتی کر ڈالے، جنایت کی مراد، رہن اور غصب کی صورت میں وجہ فرق، مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال ائمہ، مفصل دلائل

قال ومن رهن عبدا يساوى الفابالف الى اجل فنقص فى السعر فرجعت قيمته الى مائة ثم قتله رجل وغرم

قيمته مائة ثم حل الاجل فان المرتهن يقبض المائة قضاء عن حقه ولا يرجع على الراهن بشئى واصله ان النقصان من حيث السعر لا يرجب سقوط الدين عندناخلا فالزفرهو يقول انالمالية قد انتقصت فاشبه انتقاص العين ولنا ان نقصان السعر عبارة عن فتور رغبات الناس وذلك لا يعتبر فى البيع حتى لا يثبت به الخيار ولا فى الغصب حتى لا يجب الضمان بخلاف نقصان العين لان بفوات جزء منه يتقرر الاستيفاء فيه إذا اليد يد الاستيفاء واذا لم يسقط شئى من الدين بنقصان السعر بقى مرهونا بكل الدين فاذا قتله حر غرم قيمته مائة لانه تعتبر قيمته يوم الاتلاف فى ضمان الاتلاف لان الجابر بقدر الفائت واخذه المرتهن لانه بدل المالية فى حق المستحق وان كان مقابلاً بالدم على اصلنا حتى لايزداد على دية الحرلان المولى استحقه بسبب المالية وحق المرتهن متعلق بالمالية فكذا فيما قام مقامه ثم لايرجع على الراهن بشئى لان يد الرهن يد الاستيفاء من الابتداء وبالهلاك يتقرر وقيمته كانت فى الابتداء الفا فيصير مستوفيا للكل من الابتداء اونقول لايمكن ان يجعل مستوفيا الالف بمائة لانه يؤدى الى الربوا فيصير مستوفيا المائة وبقى تسع مائة فى العين فاذا هلك يصير مستوفيا تسع مائة بالهلاك بخلاف ماذاذا مات من غير قتل احد لانه يصير مستوفيا الكل بالعبد لانه لا يؤدى الى الربوا.

ترجمہ: امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ، اگر ایک شخص نے اپنے ایسے ایک غلام کو جس کی قیمت بازار میں ایک ہزار روپے ہوں کسی سے ایک ہزار نقد لے کر اس غلام کو اس کے پاس اس شرط کے ساتھ رکھا کہ ایک سال بعد میں قرض واپس دے کر اسے لے جاؤں گا لیکن چند دنوں بعد ہی اس غلام کی عام قیمت اب صرف ایک سو روپے ہو گئی، اسی وقت کسی اجنبی سے وہ غلام غلطی سے ہلاک ہو گیا، اس بناء پر اس نے سو روپے تاوان میں ادا کر دیئے، تو اس کے بعد قرض کی ادائیگی کا وقت آنے پر راہن اسے صرف سو روپے ہی ادا کرے گا، اور مرتہن کو وہی قبول کرنے ہوں گے، اس سے زیادہ راہن سے وہ کچھ مطالبہ نہیں کر سکے گا، (ف: کیونکہ اب یہ سمجھا جائے گا کہ غلام کی قیمت جو قتل کئے جانے سے کم ہو گئی ہے گویا وہ کسی طرح ضائع ہو گئی ہے): **واصله ان النقصان الخ**: یہ مسئلہ ایک قاعدہ کلیہ کے ماتحت آتا ہے کہ امام اعظمؒ کے نزدیک مرہون کے بازاری قیمت میں کمی آنے سے مرتہن کے قرضہ میں کمی نہیں آتی ہے، مگر امام زفرؒ کے قول میں کمی آجاتی ہے، (ف: یعنی ہمارے نزدیک عین مرہون میں سے کوئی چیز یا کچھ حصہ ضائع ہو جائے تو اتنی ہی کمی کی رقم قرضہ میں سے بھی کم ہو جاتی ہے، پھر اس میں اسی قیمت کا اعتبار ہوتا ہے، جو رہن رکھنے کے دن بازار میں تھی، اس جگہ مرہون غلام قتل کئے جانے سے ضائع ہوا ہے، لیکن امام زفرؒ کے نزدیک اس مرہون کی قیمت کم ہو جانے سے بھی قرضہ میں سے کمی آجاتی ہے)۔

وهو يقول ان المالية الخ: امام زفرؒ دلیل میں فرماتے ہیں کہ مالیت کے کم ہو جانے سے یہ مرہون ایسا ہی ہو جائے گا گویا کہ اصل مرہون اور اس کی مقدار میں کمی آگئی ہے، (ف: اور یہ بات متفق علیہ ہے کہ عین مرہون میں کمی آجانے سے مقدار قرضہ میں بھی کمی آجاتی ہے، یہی بات اس وقت بھی ہو گی جبکہ اصل مال اپنی جگہ پر باقی رہے لیکن اس کی قیمت میں کمی آجائے): **ولنا ان نقصان الخ**: اور ہماری دلیل یہ ہے کہ بازاری قیمت میں کمی آنے کا مطلب یہ ہوتا ہے، کہ فی الحال عام لوگوں کو اس کی خریداری کی رغبت باقی نہیں رہی یا بہت کم ہو گئی ہے، اور اس کمی کا اس کی فروخت میں کوئی اعتبار نہیں ہوتا ہے، اسی بناء پر قیمت کے کم ہو جانے کی صورت میں خریدار کو اختیار حاصل نہیں ہوتا ہے، یعنی اگر خریداری کے بعد اس مال بیع کی بازاری بھاؤ کے کم ہو جانے سے قیمت کم ہو گئی تو اس کے خریدار کو اس کے واپس کر دینے کا اختیار حاصل نہیں ہوتا ہے، اسی طرح سے غصب کی صورت میں بھی اس کا اعتبار نہیں ہوتا ہے، اسی بناء پر بازاری قیمت کے کم ہو جانے سے غاصب پر تاوان بھی لازم نہیں ہوتا ہے، (ف: مثلاً ایک غلام جس کی قیمت دو ہزار روپے تھی اسے کسی نے غصب کر لیا پھر کچھ دنوں کے بعد ہی اس نے مالک کو غلام

لوٹا دیا مگر اس وقت اس کی قیمت صرف ایک ہزار ہی رہ گئی تھی تو قیمت کی اس کمی کا تاوان اس غاصب سے وصول نہیں کیا جائے گا)۔

بخلاف نقصان العین الخ: بخلاف اس صورت کے کہ بجائے اصل قیمت میں مرتہن اگر چاہے بھی تو اس اصل مرہون کو واپس نہیں کر سکتا ہے اسی وجہ سے یہ کہا جائے گا جس جزء کو مرتہن واپس نہیں کر سکتا اسے اس نے اپنے قرض میں سے وصول کر لیا یہانتک کہ اگر وہ پورے مرہون ہی کو واپس نہیں کر سکتا اس کے کل کو اپنے قرض میں وصول کر لیا ہے، اب اس مرہون کا نقصان قرض اور اس کی قیمت میں سے جو کم ہوگا اسی کے برابر اس نقصان کو تسلیم کیا جائے گا پھر قیمت بھی وہ معتبر ہوگی جو اس کے رہن میں رکھنے کے دن تھی، اسی سے یہ بات بھی معلوم ہوگئی کہ امام زفرؒ کے اختلاف کا نتیجہ اس صورت میں ظاہر ہوگا کہ راہن جب اپنا مرہون واپس لینا چاہے تو مرتہن نے جتنا قرضہ دیا ہے اتنا پورا دے کر واپس لے گا، اگرچہ اس عرصہ میں مرہون کی قیمت کم ہوگئی ہو، لیکن امام زفرؒ کی نزدیک مرہون کی قیمت میں کمی کا ہونا اس کے ضائع ہو جانے کے حکم میں ہوتا ہے مگر ہم نے اس کا انکار کیا ہے کہ قیمت کی کمی اصل مرہون کے ضائع ہونے کے حکم میں ہے کیونکہ اصل مرہون اپنے تمام اجزاء کے پرانی حالت پر باقی ہے، البتہ قیمت کی کمی اس لئے ہوگئی ہے کہ لوگوں کی نظروں میں اب اس مال کی اہمیت اور ضرورت پہلے کی طرح باقی نہیں رہی اس لئے اس کی مانگ میں کمی آگئی اور قیمت کم ہوگئی، اور اس صورت میں مرتہن کا چونکہ کوئی ہاتھ نہیں ہے، اس لئے بھاؤ کے کم ہو جانے سے اس کا قرضہ کچھ بھی کم نہ ہوگا۔

واذا لم یسقط الخ: اور جب یہ بات معلوم ہوگئی کہ مرہون کی قیمت کم ہو جانے سے اس کے لئے ہوئے قرضہ میں کچھ بھی کمی نہیں آتی ہے تو وہ مرہون بھی پہلے کی طرح اپنے پورے قرضہ کے عوض مرہون رہے گا: فاذا قتلہ حر الخ: پس اگر موجودہ حالت میں اس غلام کو کوئی آزاد آدمی قتل کر دے تو اس غلام کی اس قاتل پر وہ قیمت لازم آئیگی جو قتل کے دن یعنی سو روپے کیونکہ مرہون کو ضائع کرنے کی صورت میں اسی قیمت کا اعتبار ہوتا ہے، جو ضائع کرنے کے دن ہو کیونکہ جتنا برباد کیا گیا ہو اتنا ہی واجب ہوتا ہے، (ف: اور چونکہ قاتل کے قتل کے دن اس کی قیمت صرف سو روپے ہی تھے اس لئے اس پر صرف ہی سو روپے ادا کرنا ضروری ہوں گے)؛ واخذہ المرتھن الخ: اور مرتہن بھی اتنے ہی یعنی سو روپے قبول کرنے پر مجبور کیا جائے گا، کیونکہ مستحق کے حق میں یہ تاوان اس مرہون کی مالیت کا بدلہ ہے، اگرچہ ہماری اصلی فقہ کے مطابق آزاد مقتول کی دیت سے زیادہ نہیں ہو سکتا ہے، کیونکہ آزاد آدمی کا خون بہا غلام کے خون بہا سے زیادہ ہونا ضروری ہے، لیکن وہ مستحق اس رقم کو مالیت کا عوض سمجھ کر لے گا، اس لئے کہ مولیٰ اس تاوان کا مستحق اس کی مالیت کی وجہ سے ہوا ہے، (ورنہ مولی غلام کے خون کا مالک نہیں ہو سکتا ہے، اور مرتہن حق مالیت کی وجہ سے ہی اس مرہون سے متعلق ہے، اسی بناء پر جو چیز بھی مرہون کے قائم مقام ہوگی مرتہن اس چیز کے ساتھ بھی متعلق ہو جائے گا، (ف: کیونکہ یہ پہلے بتا دیا گیا ہے کہ مرہون مقتول کی جو قیمت ہے وہی اس مقتول کے قائم مقام ہے اسی کو مرتہن وصول کرے گا، حالانکہ مرتہن کو فی الحال سو روپے ہی ملینگے اگرچہ اس کا قرضہ ہزار روپے تھے)۔

ثم لا یرجع علی الراھن الخ: ان سو روپے کے وصول کر لینے کے بعد مرتہن اپنے راہن سے مزید کچھ بھی وصول نہیں کر سکے گا، یعنی باقی نو سو روپے کے مطالبہ کا اسے حق نہیں ہوگا، کیونکہ مرہون پر جو قبضہ ہوتا ہے وہ شروع ۔ ہی مرتہن کے لئے اپنا پورا حق وصول کر لینے والا ہوتا ہے، اس لئے کہ مرہون پر قبضہ تو شروع سے ہی قبضہ استیفاء ہوتا ہے یعنی مرتہن نے مرہون پر شروع سے ہی قبضہ اس لئے کیا تھا کہ اس کے ذریعہ اپنا قرضہ وصول کر سکے گا، اور اب اس مرہون کے ضائع ہو جانے کے بعد یہ بات طے پا گئی کہ اس مرہون سے اپنا قرض وصول کر لیا، اور چونکہ شروع سے ہی مرہون کی قیمت ہزار روپے تھی تو گویا وہ مرتہن شروع سے ہی اپنا قرض وصول کر لینے والا ہو گیا، (ف: اور اب چونکہ مرتہن نے ہزار روپے وصول کر لئے لہٰذا اس راہن سے دوبارہ کچھ بھی وصول نہیں کر سکے گا، کیونکہ اس کے قرضہ کے صرف سو روپے ہی تھے، یہانتک دلیل بیان کرنے کی ایک صورت

تھی): او نقول لایمکن الخ: اور اب ہم دلیل کو دوسری صورت سے بیان کرتے ہیں کہ یہ حقیقت ہے کہ مرتہن غلام کی قیمت سے صرف ایک سو روپے پا کر اپنے قرضہ کی پوری رقم پانے والا ہو جائے ایسا ہونے سے سودی معاملہ ہو جائے گا لہٰذا یہ لینا ہو گا کہ ایک سو روپے تو نقد پا لئے اور نو سو روپے اس غلام کی ذات میں باقی رہ گئے پھر جب مرہون غلام ضائع ہو گیا تو اس ضائع ہونے کی وجہ سے مرتہن نے اپنے باقی نو سو روپے بھی وصول کر لئے: بخلاف ما اذا مات من غیر قتل الخ: اس کے برخلاف اگر مرہون غلام کسی شخص کے قتل کے بغیر از خود مر گیا تو اس صورت میں تو اپنا حق وصول کر لینے کے بارے میں کچھ تردد باقی نہیں رہے گا، کیونکہ اس وقت یہ کہا جائے گا مرتہن نے اپنا پورا قرضہ غلام کے بدلہ میں پا لیا ہے، اس لئے کہ اس صورت میں سودی معاملہ ہو جانے کی کوئی وجہ نہیں ہے۔

توضیح: کسی نے ایک ہزار روپے کی قیمت کے اپنے غلام کو ہزار ہی روپے کے میعادی قرض پر کسی کے پاس رہن رکھ دیا، اس کے بعد ہی اس کی قیمت گھٹ کر صرف سو روپے رہ گئی، پھر کسی نے اس کو غلطی سے قتل کر دیا جس کی بناء پر تاوان کے سو روپے ادا کر دیئے گئے اس کے بعد ادائیگی کی مدت آگئی تو راہن مرتہن کو جتنی رقم ادا کرے گا، اقوال ائمہ کرام، دلائل مفصلہ، اور اگر میعادی قرضہ کی مذکورہ صورت میں بازاری قیمت تو کم نہیں ہوئی مگر کس طرح سے اس غلام کا ہاتھ یا پاؤں کٹ جانے کی وجہ سے اس کی قیمت میں کمی آگئی تو کیا احکام ہوں گے، اقوال ائمہ، اور دلائل مفصلہ

قال وان كان امره الراهن ان يبيعه فباعه بمائة وقبض المائة قضاء من حقه فيرجع بتسع مائة لانه لماباعه باذن الراهن صار كان الراهن استرده وباعه بنفسه ولو كان كذلك يبطل الرهن ويبقى الدين الابقدرمااستوفى كذا هذا قال وان قتله عبد قيمته مائة فدفع مكانه افتكه بجميع الدين وهذا عند ابى حنيفة وابى يوسف وقال محمد هو بالخياران شأ افتكه بجميع الدين وان شاء سلم العبد المدفوع الى المرتهن بماله وقال زفر يصير رهنا بمائة له ان يد الرهن يد استيفاء وقد تقرر بالهلاك الا انه اخلف بدلا بقدر العشر فيبقى الدين بقدره ولا صحابنا على زفر ان العبد الثانى قائم مقام الاول لحماودما ولو كان الاول قائما وانتقص السعر لا يسقط شئى من الدين عندنا لما ذكرنا فكذلك اذا قام المدفوع مكانه ولمحمد فى الخيار ان المرهون تغير فى ضمان المرتهن فيخير الراهن كالمبيع اذاقتل قبل القبض والمغصوب اذاقتل فى يد الغاصب يخير المشترى والمغصوب منه كذا هذا ولهما ان التغير لم يظهر فى نفس العبد لقيام الثانى مقام الاول لحما ودما كما ذكرناه مع زفر وعين الرهن امانة عندنا فلا يجوز تمليكه منه بغير رضاه ولان جعل الرهن بالدين حكم جاهلى وانه منسوخ بخلاف البيع لان الخيار فيه حكمه الفسخ وهو مشروع وبخلاف الغصب لان تملكه باداء الضمان مشروع ولو كان العبد تراجع سعره حتى صار يساوى مائة ثم قتله عبد يساوى مائة فدفع به فهو على هذا الخلاف.

ترجمہ: امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر (ہزار روپے کے عوض رکھے ہوئے غلام کے بارے میں) راہن نے مرتہن سے اس کو فروخت کر دینے کے لئے کہا چنانچہ اس نے صرف سو روپے کے عوض سے فروخت کر کے رقم اپنے قرضہ میں سے وصول کر لی، تو وہ باقی نو سو روپے بھی راہن سے بعد میں وصول کر سکتا ہے، اس دلیل سے کہ چونکہ مرتہن نے راہن کے حکم سے اسے فروخت کیا ہے اس کی صورت ایسی ہو گئی کہ گویا راہن نے اپنا مرہون غلام مرتہن سے واپس لے کر خود فروخت کر دیا جبکہ ایسی

صورت میں رہن کا معاملہ باطل ہو جاتا ہے، اور مرتہن کا پورا قرض اپنی جگہ باقی رہتا ہے، البتہ اگر اس عرصہ میں کسی طرح مرتہن نے کچھ رقم وصول کر لی ہو تو وہ مقدار اس میں سے کم ہو جاتی ہے، لہٰذا مذکورہ مسئلہ میں بھی یہی حکم جاری رہے گا، (ف: یعنی جتنی رقم وصول کر لی ہے جو کہ یہاں سو روپے ہیں، اور باقی روپے جو کہ نو سو روپے ہیں ان کو بعد میں وصول کر لے گا، اور قتل کی بیان کی ہوئی صورت میں چونکہ راہن کی اجازت کے بغیر قاتل نے اسے ضائع کر دیا ہے اس لئے وہ غلام مرتہن کی ضمانت اور تحویل میں رہتے ہوئے ضائع ہوا، اس لئے باقی رقم وہ وصول نہیں کر سکے گا)۔

قال وان قتله عبد الخ: امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر مذکورہ صورت میں مرہون کو ایسے غلام نے غلطی سے قتل کر دیا جس کی قیمت سو روپے تھی اور اس جرم میں یہی قاتل غلام مقتول کے عوض مرتہن کو دیدیا گیا یعنی وہ مرہون کا قائم مقام ہو گیا اس لئے جب بھی ہو راہن اس غلام کو رہن سے واپس لینے کے لئے پہلے مرتہن کا پورا قرض ادا کرے گا، یہ قول شیخینؒ کا ہے، **وقال محمد هو باخيار الخ**: اور امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ مذکورہ صورت میں راہن کو اس بات کا اختیار ہو گا کہ وہ اگر چاہے تو اپنا پورا قرض پہلے ادا کر دے بعد میں اس مرہون کو مرتہن سے واپس لائے یا اگر چاہے تو قاتل غلام کو ہی مرتہن کے حوالہ کر دے، اور امام زفرؒ نے فرمایا ہے کہ غلام سو روپے کے بدلہ میں رہن ہو جائے گا، (ف: چنانچہ اگر راہن چاہے تو مرتہن کو سو روپے دے کہ اس غلام واپس لے آئے)۔

له ان يد الرهن الخ: اس مسئلہ میں امام زفرؒ کی دلیل یہ ہے کہ رہن کو مرتہن کے قبضہ میں دینے کا مقصد اس کو اپنے قرض کی وصول سے بے فکر کر دینا ہے کہ گویا اس کا قرض اسے واپس مل گیا ہے، اور اس مرہون کے ضائع ہو جانے سے اس کی وصولی مکمل ہو گئی ہے، البتہ اس کے قبضہ میں مرہون جس قیمت کا تھا وہی اس کے پورے قرضہ کے قائم مقام ہو گیا، لہٰذا اس کی اپنی قیمت سے فاضل رقم یعنی اس مثال میں نو سو روپے راہن پر باقی رہ جائینگے، (ف: اس کی مزید تفصیل اس طرح سے ہے کہ جب راہن نے ہزار روپے قرض لے کر اپنا ایک ہزار روپے کا قیمتی غلام اس کے پاس بطور رہن رکھ دیا تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ مرتہن نے اس پر قبضہ کر کے ایک طرح سے اپنے قرضہ کو وصول کر لیا، لیکن ابھی تک وصولی پوری نہیں ہوئی بلکہ اسی وقت مکمل ہو گئی جبکہ وہ راہن اپنا قرض مرتہن کو لوٹا کر اس سے اپنے اس غلام کو واپس لے آئے، اور جب یہ مرہون غلام قتل کر دیا گیا تو اس کی واپسی ناممکن ہو جانے کی وجہ سے یہی کہا جائے گا کہ مرتہن نے اس پر قبضہ کرتے ہی اپنا قرض وصول کر لیا تھا مگر جب اس مقتول کا قاتل بھی چونکہ ایسا غلام ہے جس کی قیمت صرف سو روپے ہیں اور اسی غلام کو پہلے مرہون کے عوض مرتہن کے پاس رکھ دیا گیا تو گویا اس مرتہن نے اپنے قرض کے دس حصوں میں سے صرف دسویں حصہ پر قبضہ کیا ہے اس لئے یہ کہا جائے گا کہ وہ غلام پورے قرض کے دسویں حصہ کے برابر مرہون ہوا ہے، اس لئے اگر راہن چاہے تو قرضہ کا دسواں حصہ دے کر اس غلام کو رہن سے نکال لے اس طرح امام زفرؒ کا قول تینوں اماموں یعنی امام ابو حنیفہ وابو یوسف ومحمد رحمہم اللہ کے اصل کے خلاف ہے)۔

ولا صحابنا على زفرؒ الخ: اور امام زفرؒ کے خلاف بقیہ تینوں کی دلیل یہ ہے کہ دوسرا غلام ہر طرح صورت وشکل جسم وجان کے اعتبار سے پہلے غلام کے جیسا ہے، (ف: پھر بھی دوسرے غلام کی قیمت صرف سو روپے ہونے اور پہلے غلام کی قیمت ہزار روپے میں صرف یہ وجہ ہے کہ اس دوسرے میں لوگوں کی رغبت او کشش بہت کم ہے جبکہ پہلے میں رغبت بہت زیادہ ہے اسی لئے قیمت میں فرق ہوا ہے، اور اسی قیمت کی کمی بیشی کا مطلب یہ ہوا کہ بھاؤ میں دونوں کے درمیان فرق ہو گیا ہے، کیونکہ لوگوں کی رغبت کسی بھی وجہ سے پہلے کے مقابلہ میں اس دوسرے غلام کی طرف کم ہے اور بھاؤ اور نرخ میں کمی کی وجہ بھی یہی ہوتی ہے): **ولو كان الاول قائماً الخ**: اور اگر پہلا غلام موجود ہوتا اور اس کی بازاری قیمت کم ہو گئی ہوتی یعنی صرف سو روپے ہی رہ جاتے تو ہمارے نزدیک قرضہ کی رقم میں سے کچھ بھی کمی نہیں آئی اس کی دلیل بھی وہی ہے جو اوپر بیان کر دی گئی ہے، اسی طرح جو غلام مرتہن کو دیا گیا ہے اور قائم مقام بنا ہے اس کا بھی یہی حکم ہوتا ہے، (ف: یعنی اس کی قیمت میں سے کچھ بھی کمی نہیں آئی،

البتہ اگر وہ قائم مقام نہ ہوتا تو مرہون کے ضائع ہو جانے سے کل قرضہ ختم ہو جاتا، پھر شیخین یعنی امام اعظم اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک مرتہن کو اس کا پورا قرض ادا کرنے کے ہی اپنا غلام واپس لا سکتا ہے، لیکن امام محمدؒ کے نزدیک اسے اختیار ہوگا کہ وہ مرہون کو چھڑائے یا نہ نہیں)۔

ولمحمد في الخيار الخ: اور راہن کے اختیار رہنے میں امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ مرہون مرتہن کے پاس پہلی حالت میں نہیں رہا ہے یعنی پہلے سے بدل گیا ہو تو اس صورت میں راہن کو اختیار دیا جاتا ہے کہ جیسے کہ بیع کے معاملہ میں مشتری کے بیع پر قبضہ سے پہلے ہی وہ مبیع قتل کر دی جائے یا غصب کی صورت میں اگر غاصب کے قبضہ میں رہتے ہوئے مغصوب میں تبدیلی آگئی تو اس مشتری کو یا جس سے مال غصب کیا گیا ہو کو اختیار ہو جاتا ہے بس اسی طرح یہاں رہن کے مسئلہ میں بھی ہوگا: **ولهما ان التغير لم يظهر الخ**: اور شیخینؒ کی پہلی دلیل یہ ہے کہ ذات غلام میں ان دونوں غلاموں (جسے پہلے رہن رکھا گیا تھا اور اس میں نقصان آجانے کے بعد جس غلام کو پہلے کے قائم مقام رکھا گیا ہے) ان کے درمیان کوئی فرق نہیں آیا ہے کیونکہ دونوں ہی جسمانی اور اپنے چمڑے اور گوشت وغیرہ کے اعتبار سے ایک جیسے ہیں اس لئے دوسرا غلام پہلے غلام کے قائم مقام ہوا ہے جیسا کہ ہم امام زفرؒ کے ساتھ دلیل دیئے ہوئے پہلے بھی تفصیل کے ساتھ بیان کر دیا ہے، (اور اب دونوں میں صرف قیمت اور بازاری بھاؤ کے اعتبار سے فرق آگیا ہے) اور ہمارے نزدیک اصل مرہون یا ذات مرہون امانت کے طور پر ہے) جس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ جو چیز رہن رکھی گئی تھی اس کی ذات میں کسی بھی تغیر آنے کے بغیر اب تک مرتہن کے پاس امانت کے طور پر موجود ہے) اسی لئے راہن کو یہ اختیار نہیں ہوگا کہ مرتہن کی رضامندی کے بغیر اسے اس کا مالک بنا دے، (ف: لہٰذا قرضہ کے عوض مرتہن کو دینا جائز نہ ہوگا)۔

ولان جعل الرهن بالدين الخ: او دوسری دلیل یہ ہے کہ مرہون کو قرضہ کے بدلہ مرتہن کی ملکیت میں کر دینا زمانہ جاہلیت کا دستور تھا جو کہ اب منسوخ کر دیا گیا ہے، (ف: اسی لئے راہن کو اس بات کا اختیار نہیں ہوگا کہ مرہون کو قرضہ کے بدلہ میں مرتہن کے ذمہ ڈال دے): **بخلاف البيع لان الخ**: برخلاف بیع کے یعنی جس پر یہ قیاس کیا گیا ہے، کہ بیع میں تو مشتری کو اختیار ہوتا ہے اس لئے راہن کو بھی اختیار ہونا چاہئے) کیونکہ بیع میں خیار کا حکم فسخ ہے جبکہ فسخ کا حکم ثابت اور مشروع ہے، (ف: تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ اگر مشتری کے قبضہ سے پہلے اس کا قاتل غلام مشتری کو مل جائے تو اس کے بدل جانے سے مشتری کو اپنی بیع کے فسخ کا اختیار ہوگا اور اس پر رہن کو واپس لینے کا قیاس کرنا صحیح نہ ہوگا): **وبخلاف الغصب الخ**: اور برخلاف غصب کے کیونکہ تاوان کی ادائیگی کے لئے غاصب کا مالک ہو جانا بھی ثابت ہے، (ف: حالانکہ رہن کی صورت میں یہ بات نہیں ہے): **ولو كان العبد الخ**: اور اگر یہ صورت ہوئی کہ مرہون غلام جس کی قیمت ہزار روپے تھی کم ہو کر دو سو روپے کی ہو گئی پھر اسے ایک ایسے غلام نے قتل کر دیا جس کی قیمت سو روپے تھی اور اس مقتول کے عوض اسی غلام کو رہن میں دے دیا گیا تو اس میں بھی ایسا ہی اختلاف ہوگا جو ابھی بیان کیا گیا ہے، (ف: یعنی امام زفرؒ کے نزدیک وہ سو روپے کے عوض رہن میں ہوگا، اور امام محمدؒ کے نزدیک اسے اس بات کا اختیار ہوگا کہ اگر چاہے تو ہزار روپے دے کر غلام کو رہن سے نکال لے یا اگر چاہے اسے قرضہ کے بدلہ میں مرتہن کے ذمہ میں دیدے، اور شیخینؒ کے نزدیک اسے رہن واپس لینے کے علاوہ دوسرا کوئی اختیار نہیں ہوگا)۔

توضیح: اگر ہزار روپے کے عوض مرہون غلام کے مالک راہن نے مرتہن سے کہا کہ تم اسے فروخت کر دو چنانچہ اس نے صرف سو روپے میں اسے فروخت کیا اور روپے بھی اپنے قرضہ میں وصول کر لئے تو اب باقی روپے کی وصولی کے بارے میں کیا حکم ہوگا اور اگر اسی غلام کو ایک ایسے غلام نے قتل کر دیا جس کی قیمت صرف سو روپے ہوں اور اسی قاتل کو

راہن نے اس جرم کی بناء پر مرتہن کو دیدیا، مذکورہ مسائل کی تفصیل، اقوال ائمہ کرام، مفصل دلائل

واذا قتل العبد الرهن قتيلا خطا فضمان الجناية على المرتهن وليس له ان يدفع لانه لا يملك التمليك ولو فدى طهر المحل فبقى الدين على حاله ولا يرجع على الراهن بشئى من الفداء لان الجناية حصلت في ضمانه فكان عليه اصلاحها ولو أبى المرتهن ان يفدى قيل للراهن ادفع العبد او افده بالدية لان الملك في الرقبة قائم له وانما الى المرتهن الفداء لقيام حقه فاذا امتنع عن الفداء يطالب الراهن بحكم الجناية ومن حكمها التخير بين الدفع والفداء فان اختار الدفع سقط الدين لانه استحق لمعنى فى ضمان المرتهن فصار كالهلاك وكذلك ان فدى لان العبد كالحاصل له بعوض كان على المرتهن وهو الفداء بخلاف ولد الرهن اذا قتل انسانااواستهلك مالا حيث يخاطب الراهن بالدفع والفداء في الابتداء لانه غير مضمون على المرتهن فان دفع خرج من الرهن ولم سيسقط شئى من الدين كما لو هلك في الابتداء وان فدى فهو رهن مع امه على حالهما.

ترجمہ: اور اگر مرہون غلام نے کسی کو غلطی سے قتل کر دیا تو اس جرم کی ضمانت مرتہن پر لازم آئیگی، لیکن اس مرتہن کو یہ اختیار نہ ہوگا کہ وہ اسی قاتل مرہون کو قتل کے جرمانہ میں مقتول کے ورثہ کو دیدے، کیونکہ مرتہن کو ایسا اختیار نہیں ہوتا ہے، کہ اپنے مرہون کو کسی دوسرے کی ملکیت میں دیدے، پھر اگر مرتہن اس مرہون کی طرف سے قتل کا جرمانہ ادا کردے تو وہ اب اس قتل اور جرم کے معاملہ سے بالکل پاک ہو جائے گا، لہٰذا اس کا جتنا قرض بھی راہن کے ذمہ باقی تھا وہ پورا ہی اپنی جگہ پر باقی رہ جائے گا، اور جو کچھ بھی وہ جرمانہ میں ادا کرے گا اس میں سے کچھ بھی اپنے راہن سے وصول نہیں کر سکتا ہے، کیونکہ وہ جرمانہ تو اسی مرتہن کی ضمانت میں رہتے ہوئے لازم آیا ہے، لہٰذا اس کی اصلاح اور اس کے سارے لوازمات صرف اسی مرتہن پر لازم آئینگے، (ف: اور راہن کو اس سے کسی قسم کا تعلق نہیں ہوگا، اس بناء پر اگر مرہون غلام کی قیمت دو ہزار روپے ہوں اور اس راہن نے دو ہزار ہی اس مرتہن سے قرض میں لئے ہوں تو اب مرتہن اس راہن کو اس بات پر مجبور نہیں کر سکتا ہے کہ اس جرمانہ کے سلسلہ میں مثلاً آدھے کا میں جرمانہ ادا کروں اور بقیہ تم ادا کرو۔

ولو ابى المرتهن الخ: اور اگر مرتہن اس جرمانہ کو ادا کر دینے سے انکار کر دے اگر راہن ادا کر دے تو مرتہن کا اس پر جو قرض تھا وہ اسکے ذمہ سے ختم ہو جائے گا، اور اگر مرتہن اس جرمانہ کی ادائیگی سے انکار کر دے) تو اس راہن سے کہا جائے گا کہ اب اگر تم چاہو تو اس کے جرمانہ میں غلام ہی کو اس مقتول کے ورثہ کے حوالہ کر دو یا دیت کے طور پر اس کا فدیہ ادا کر دو کیونکہ ابھی تک یہ راہن اس مرہون غلام کی ذات کا مالک ہے، (لہٰذا حقیقت میں اس جرم وجنایت کا مطالبہ اور تعلق اسی راہن سے ہے)، اور مرتہن سے جو کچھ مطالبہ کیا گیا ہے وہ محض اس لئے کہ اس سے مرتہن کا بھی کچھ حق متعلق ہو گیا ہے (وہ اس طرح سے کہ اس سے اگر متعلق نہ رکھا جائے تو مرتہن کے قرض کا حق کی وصولی اس سے باطل ہو جائے گی اس طرح سے کہ شاید قرضہ کی رقم زائد اور فدیہ کی مقدار کم ہو)، پھر جب مرتہن فدیہ ادا کرنے سے انکار کر دے یعنی اپنا حق چھوڑ دے تب راہن سے جرم کے حکم کا مطالبہ کیا جائے گا، اور اس جرمانہ کا حکم یہ ہے کہ مالک کو اختیار دیا جائے گا کہ اگر چاہے تو اس مجرم غلام ہی کو مقتول کے ورثہ کے حوالہ کر دے یا جو کچھ اس کا فدیہ ہو وہ ادا کر دے، (ف: کیونکہ ایسا حکم قتل خطاء ہونے کی وجہ سے ہے اور اگر قتل عمد یعنی قصداً قتل کرتا تو یہ حکم نہ ہوتا اسی لئے راہن کو بھی ان دونوں باتوں میں سے ایک کے قبول کرنے کا اختیار ہوگا)۔

فان اختار الدفع الخ: اب اگر راہن اس بات کے لئے راضی ہو جائے کہ غلام ہی کو حوالہ کر دینا ہے اور حوالہ بھی کر دے تو مرتہن کا جو کچھ قرض اس پر ہوگا وہ ختم ہو جائے گا، اس لئے کہ یہ غلام اب اس حالت میں ہے کہ جو کچھ بھی اس کے ساتھ حق

دعوی ہو رہا ہے، وہ مرتہن کی ذمہ داری میں ہو رہا ہے اسی بناء پر تو اسے اب سمجھ لیا گیا ہے کہ اب یہ راہن کا کچھ بھی نہیں ہے یعنی اس پر راہن کا کوئی حق نہیں ہے، تو اسے ایک وہ غلام سمجھ لیا جائے گا کہ وہ بالکل مر چکا ہے، (ف: اور اگر بالفرض وہ غلام مرتہن کے پاس رہتے ہوئے مر جاتا تو اس صورت میں کہ غلام کی قیمت اور قرضہ کی رقم برابر ہوتی یا غلام کی قیمت زائد ہوتی تو اس کا دیا ہوا قرضہ ختم ہو جاتا اور اگر غلام کی قیمت کم ہوتی تو جتنی کم ہوتی صرف اتنا ہی کے عوض راہن قرض دار باقی رہتا اور اسے ادا کرنا پڑتا، الحاصل موجودہ صورت میں اگر راہن نے وہ غلام مرتہن کو دیدیا تو اس کا قرض ادا ہو گیا): **و کذلك ان فدی الخ**: اسی طرح سے اگر راہن مرتہن کو اپنا غلام نہ دے کر اس کی طرف سے فدیہ ادا کر دے تو بھی مرتہن کا قرض ادا ہو جائے گا، (اگر چہ وہ مرہون غلام اسی راہن کے پاس رہ گیا ہو) کیونکہ گویا ایسے مال کے عوض ملا ہے، جو مرتہن پر واجب ہوا تھا، لیکن کسی مجبوری کی بناء پر راہن کو) فدیہ میں دینا پڑا ہے؛ (ف: کیونکہ یہ فدیہ جس جرم کا ہے وہ مرتہن ہی کی ضمانت میں پیدا ہوا ہے)، یہ پوری تفصیل اس صورت کی ہوگی جبکہ سب سے پہلے مرتہن سے جرم کے عوض کا مطالبہ ہوا لیکن اس کے انکار کر دینے کی وجہ سے مجبوراً راہن سے مطالبہ کیا گیا ہو، کیونکہ ایک حد تک یہ راہن بھی اس مرہون کے جرم میں شریک ہے)۔

بخلاف ولد الرهن الخ: اس کے برخلاف اگر مرہون کے کسی بچہ نے کسی شخص کو قتل کر دیا ہو یا کسی کا مال ضائع کر دیا ہو: **حیث یخاطب الراہن الخ**: کیونکہ اس صورت میں اس جرم کے سلسلہ میں سب سے پہلے راہن سے ہی معاملہ کیا جائے گا اور اسی کو اس کا ذمہ دار سمجھا جائے گا، اس طرح کہ اس سے یہ کہا جائے گا کہ یا تو اس مجرم کو خود ہی حوالہ کر دے یا اس کا جو فدیہ لازم آتا ہو وہ خود اسے ادا کر دے، کیونکہ مرتہن مرہون کے بچہ کا کسی طرح بھی ذمہ دار نہیں ہے، (ف: بلکہ وہ بچہ اس وقت جو مرتہن کے پاس رہتا ہے وہ ایک زائد امانت کے طور پر ہے، مسئلہ کی صورت اس طرح ہوگی کہ کسی نے اپنی ایک باندی ہزار روپے کے قرض کے بدلہ میں رہن رکھی اور اس کی ادائیگی کی مدت دوسری معین کر دی یعنی اس کے بعد واپسی ہوگی اسی مدت میں اس مرہونہ باندی کو اس کے اپنے شوہر سے ایک بچہ پیدا ہوا، اور وہ بچہ کسی طرح سے سونے میں کسی شخص یا مال پر گرا جس سے وہ شخص مر گیا یا مال ضائع ہو گیا تو اس نقصان کے لئے مرتہن سے مطالبہ نہ ہوگا، بلکہ راہن سے ہی مطالبہ ہوگا): **فان دفع خرج من الرهن الخ**: پھر اگر راہن نے مطالبہ پر وہی مجرم بچہ مرتہن کو دیدیا تو وہ رہن سے نکل گیا، لیکن مرتہن کے قرضہ سے کچھ بھی ادا نہ ہوگا، جیسے کہ اگر بچہ ہی اس سے پہلے مر جاتا تو پھر قرضہ میں سے کچھ بھی کمی نہیں آتی، (پھر یہ بات یاد رکھنے کی ہے کہ وہ بچہ جبتک کہ بالغ نہیں ہو جاتا اس وقت تک اس کی اپنی ماں سے اپنے اختیار سے جدا کرنا دیانۃً اور حکماً جائز نہیں ہے، اور اگر راہن اس بچہ کے جرم پر اس کا فدیہ ادا کر دے تو وہ بھی بدستور اپنی ماں کے ساتھ ہی مرہون رہے گا)۔

توضیح: اگر مرہون غلام کی غلطی سے کوئی شخص قتل ہو جائے تو اس کے جرم کا ضمان کس پر لازم آئے گا، اگر مرتہن اس کی طرف سے اس کا ضمان ادا کر دے تو اس کا قرض باقی رہے گا یا کم ہو جائے گا، پھر اس ادا رقم کو راہن سے وصول کر سکے گا یا نہیں، اگر موجودہ صورت میں مرتہن اس کا ضمان دینے سے انکار کر دے، اور راہن ادا کر دے اور اگر خود راہن بھی اس غلام کو مرتہن کو دیدینے پر راضی ہو جائے اور حوالہ کر دے، اگر راہن اپنا غلام مرتہن کو نہ دے کر اس کی طرف سے خود فدیہ ادا کر دے، مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال ائمہ، مفصل دلائل

ولو استهلك العبد المرهون مالایستغرق رقبته فان ادی المرتهن الدين الذی لزم العبد فدينه علی حاله

كمافي الفداء وان ابى قيل للراهن بعه في الدين الا ان يختار ان يؤدى عنه فان ادى بطل دين المرتهن كما ذكرنا في الفداء وان لم يؤد وبيع العبد فيه يأخذ صاحب دين العبد دينه لان دين العبد مقدم على دين المرتهن وحق ولى الجناية لتقدمه على حق المولى فان فضل شئى ودين غريم العبد مثل دين المرتهن او اكثر فالفضل للراهن وبطل دين المرتهن لأن الرقبة استحقت لمعنى هو في ضمان المرتهن فاشبه الهلاك.

ترجمہ: اور اگر مرہون غلام نے قصداً کسی ایسے مال کو ضائع کر دیا جو اس کی اپنی ذاتی قیمت کے برابر یا زائد قیمتی ہو، پس اگر اس کا مرتہن خود ہی اس کا یہ قرض یعنی اس غلام پر جو جرمانہ لازم آیا ہے ادا کر دے تو مرتہن نے اس کے راہن کو جو قرض پہلے دیا تھا وہ اب بھی حسب سابق اسی کے ذمہ باقی رہ جائے گا، جیسا کہ اس سے پہلے فدیہ ادا کرنے کی صورت میں بیان کیا جا چکا ہے، اور اگر مرتہن غلام پر اس لازم ہونے والے جرمانہ کو ادا کرنے سے انکار کر دیا تب راہن کو حکم دیا جائے گا کہ اس رقم کے عوض تم اسی غلام کو فروخت کر دو یعنی اس نے جو کچھ مال برباد کیا ہے خود اس غلام سے حاصل ہونے والی رقم کو اس کے بدلہ میں ادا کر دو، البتہ اگر اس وقت راہن خود اس رقم کو ادا کرنا منظور کر لے تو وہ اس کا فدیہ ادا کر دے، پس اگر راہن اس جرمانہ کی رقم ادا کر دے تو مرتہن کے قرضہ کی رقم جو اس راہن پر باقی تھی وہ اس کے ذمہ سے ختم ہو جائیگی، جیسا کہ ہم نے جذیہ ادا کرنے کی صورت میں بیان کر دیا ہے، اور اگر راہن بھی اس کا جذیہ یا جرمانہ ادا نہ کرے، اور مجبوراً اس رقم کو حاصل کرنے کے لئے قاضی کی طرف سے اس غلام ہی کو فروخت کر دیا جائے تو غلام کے ذمہ قرض اور باقی کا مطالبہ کرنے والا اس سے پہلے وصول کرے گا، کیونکہ غلام پر باقی قرضہ مرتہن کے قرضہ کے مقابلہ میں مقدم ہے، اور اگر غلام نے غلطی سے کسی کو قتل بھی کر دیا تو اس کے وارث کے حق سے بھی مقدم ہے، (تاج الشریعۃ والا کمل اور کاکی نے بھی ایسا ہی کہا ہے) اور انزاریؒ نے کہا ہے کہ اس کے معنی یہ ہیں کہ مرتہن کے قرض کے حق پر غلام کے قرض خواہ کا حق مقدم ہے، جیسے ولی جنایت کا حق مقدم ہوتا ہے، یعنی مرتہن کے حق پر دونوں کا حق مقدم ہے، کیونکہ ان دونوں حقوق کا اصل تعلق ذات غلام سے متعلق ہوتا ہے، لیکن مرتہن کا حق غلام کے مولیٰ کی ذات سے ہے، حالانکہ غلام کا قرض خود مولی کے حق سے بھی مقدم ہوتا ہے، م، ع)۔

فان فضل شئی الخ: پھر اگر غلام کو فروخت کر دینے سے اتنی رقم مل گئی جو اس پر لازم ہونے والے کے مقابلہ میں بھی اتفاقاً زائد ہو گئی یا کل ادا کر دینے کے بعد بھی بچ گئی اور اس وقت غلام کی ذات پر جو قرض لازم ہوا اور مرتہن کا جو قرض راہن پر ہے وہ دونوں برابر ہوں یا غلام کا قرض زائد ہو تو ان دونوں صورتوں میں جتنی رقم بھی بچ جائیگی وہ راہن کو ملے گی یا وہ غلام مولیٰ کا حق ہو گی، اور مرتہن کا پورا قرض ختم ہو جائے گا، کیونکہ غلام کی ذات مرتہن کی ضمانت میں ایک سبب پیدا ہو جانے کی وجہ سے اس پر جو حق لازم ہو گیا ہے اس کی وجہ سے وہ ضائع ہو چکا ہے، تو اس کی مثال ایسی ہو جائیگی جیسے کہ خود مرتہن کے قبضہ میں رہتے ہوئے اچانک مر جائے، (ف: کیونکہ مرتہن کے قرضہ کے مقابلہ میں ابھی جو شخص غلام کی رقم کا حق دار بن گیا ہے تو زائد یا اس کے برابر ہو گا اس لئے مرتہن کو اس رقم پر اپنے لئے کوئی حق باقی نہیں رہے گا، لہٰذا جو کچھ بھی رقم بچ جائیگی وہ راہن کی ہی قسمت سے بچیگی، اس لئے وہی راہن اس کا حق دار ہو گا، م، اور اب آئندہ ایسی صورت بیان کی جا رہی ہے کہ غلام کے قرضہ کے مقابلہ میں مرتہن کا قرضہ زیادہ ہو)۔

توضیح: اگر مرہون غلام نے قصداً اپنے سے زائد قیمتی غلام یا مال کو قتل کر دیا یا ضائع کر دیا تو اس کی ادائیگی کس پر لازم ہو گی اور اس کی کیا صورت ہو گی، اگر اس غلام کو فروخت کر دینے سے ملنے والی رقم مرتہن کے قرضہ کی رقم سے زائد ہو تو اس کا کون حق دار ہو گا، مسائل کی تفصیل، حکم، مفصل دلائل

وان كان دين العبد اقل سقط من دين المرتهن بقدر دين العبد وما فضل من دين العبد يبقى رهنا كما كان ثم ان كان دين المرتهن قد حل اخذه به لانه من جنس حقه وان كان لم يحل امسكه حتى يحل وان كان ثمن العبد لا يفي بدين الغريم اخذ الثمن ولم يرجع بما بقي على احد حتى يعتق العبد لان الحق في دين الاستهلاك يتعلق برقبته وقد استوفيت فيتاخر الى ما بعد العتق ثم اذا ادى بعده لا يرجع على احد لانه وجب عليه بفعله وان كانت قيمة العبد الفين وهو رهن بالف وقد جنى العبد يقال لهما افديا لان النصف منه مضمون والنصف اماته والفداء في المضمون على المرتهن وفي الامانة على الراهن فان أجمعاعلى الدفع دفعاه وبطل دين المرتهن والدفع لا يجوز في الحقيقة من المرتهن لما بيناه وانما منه الرضى به فان تشاحا فالقول لمن قال ان افدى راهنا كان اومرتهنا اما المرتهن فلانه ليس في الفداء إبطال حق الراهن وفي الدفع الذى يختاره الراهن ابطال حق المرتهن وكذا في جناية ولد الرهن اذا قال المرتهن انا افدى له ذلك وان كان المالك يختار الدفع لانه ان لم يكن مضمونا فهو محبوس بدينه وله في الفداء غرض صحيح ولا ضرر على الراهن فكان له ان يفدى واما الراهن فلانه ليس للمرتهن ولاية الدفع لما بينا فكيف يختاره ويكون المرتهن في الفداء متطوعا في حصة الامانة حتى لا يرجع على الراهن لانه يمكنه ان لا يختاره فيخاطب الراهن فلما التزمه والحالة هذه كان متبرعا وهذا على ماروى عن ابى حنيفة انه لا يرجع مع الحضور وسنبين القولين ان شاء الله تعالى.

ترجمہ: اور اگر غلام کا قرض مرتہن کے قرض کی بہ نسبت کم ہو تو مرتہن کے قرض میں سے اتنی رقم جو غلام پر لازم آئی ہے کم ہو جائیگی، اور غلام کا قرض ادا کر دینے کے بعد جو رقم باقی رہےگی وہی رہن میں رہےگی، (ف: لیکن میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ یہ ظاہر قیاس کا تقاضا یہ تھا کہ جب غلام نے مرتہن کی ذمہ داری اور ضمانت میں رہتے ہوئے اس مال کو ضائع کیا ہے جس کی پوری قیمت غلام کا قرض ادا کر دینے کے بعد بھی بچ جائے تو یہ دیکھنا ہوگا کہ مرتہن کا اصل قرض غلام کی ذات کی پوری قیمت کے برابر ہے تو مرتہن کا سارا قرض ہی ختم ہو جانا چاہئے، پس اگر اس سے اتنی رقم اتفاقاً مل جائے جو غلام کی قیمت کے برابر تھا یا زائد تھا، پس اگر وہ برابر تھا تو مرتہن کا اس میں کچھ بھی حق نہیں ہوگا، اور اگر اس کا قرض زائد تھا تو غلام کے قیمت کے برابر جتنا قرض تھا وہ تو غلام کی قیمت کے برابر کم ہو جائے گا، اور جو باقی رہ جائے گا وہ راہن کے ذمہ میں رہ جائے گا، یہاں تک کہ اس میں سے جو کچھ بچا ہے اگر اتنا ہی زائد ہو تو صرف اتنا ہی مال رہن میں رہے گا، اور اگر اس سے بھی زائد کا مطالبہ ہو تو اتنا مال رہن میں رہنے کے علاوہ فاضل کا بھی راہن سے مطالبہ باقی رہے گا، یہ حکم قیاس کے مطابق ہے مگر اس جگہ جو مسئلہ پہلے بیان کیا گیا ہے وہ شاید استحسان کے طور پر ہے اس بناء پر کہ شاید قیمت سے مراد غلام کی مالیت ہے، اسی لئے جب غلام فروخت کیا گیا اور تخمینہ سے زائد اس کی قیمت مل گئی تو یہی قیمت اس کی اصل مالیت مانی جائیگی۔

اس سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ مرتہن کی ضمانت میں پورا غلام ضائع نہیں ہوا ہے، بلکہ صرف اتنا ہی ضائع ہوا ہے جتنا مال والے کے مالک کو دیا گیا ہے، اور باقی مال موجود رہ گیا ہے اسی لئے وہ مال مرتہن کے قرضہ ہی میں مرہون رہیگا، اچھی طرح غور کرلیں) لیکن میرے نزدیک سب سے بہتر یہ ہے کہ پہلی صورت میں شیخ مصنفؒ نے تو یہ فرض کیا ہے کہ غلام نے جو مال ضائع کیا ہے اس کی قیمت اور ذات غلام کی قیمت کی برابر ہے جبکہ اس جگہ یہ کہا ہے کہ مرتہن کا قرضہ غلام کی قیمت کی بہ نسبت زائد ہے، اس سے یہ معلوم ہوا کہ مرتہن کا قرضہ غلام کی قیمت کی بہ نسبت زائد تھا اسی لئے غلام مرتہن کے اس قرضہ کے عوض مرہون تھا جو اس غلام کی قیمت سے زائد ہے پس جب یہ غلام فروخت کر دیا گیا اور اس غلام کی ذات پر جو قرضہ آ گیا تھا وہ ادا کر دیا گیا تو اتنا ہی مقدار مرتہن کے قرضہ سے کم ہو گیا کیونکہ جو جرم اس غلام سے ہوا وہ اسی مرتہن کی ضمانت میں رہتے ہوئے پایا گیا ہے، اس کے سوا جو رقم بچ گئی وہ اسی طرح مرتہن کے پاس رہن میں باقی رہ جائیگی)۔

ثم ان کان دین المرتھن الخ: پھر اگر مرتہن کے قرض کی ادائیگی کی مدت آگئی تو وہ مرتہن اپنے پاس باقی مرہون رقم کو اپنے قرض کی باقی رقم کے حساب سے وصول کرلے، کیونکہ یہ رقم اس کے حق کی جنس سے ہی ہے، اور اگر اس وقت تک قرض کی ادائیگی کی مدت نہیں آئی ہو تو مدت کے آنے تک اپنے ہی پاس رہنے دے، (یعنی پھر جب بھی وقت آئے اس وقت اس کو وصول کرلے یعنی اسے اپنی مرضی سے تصرف میں لے آئے): وان کان ثمن العبد الخ: اور اگر غلام کی فروخت سے اتنی رقم ملی ہو جس سے قرض خواہ کا پورا قرضہ ادا نہیں ہوتا ہو، تو اس پوری رقم کو خود اپنے پاس رکھ لے، لیکن باقی رقم کو وہ کسی بھی دوسرے شخص سے نہیں لے سکتا ہے، (یعنی نہ راہن سے لے سکتا ہے اور نہ ہی مرتہن سے لے سکتا ہے) البتہ اگر یہ غلام کبھی بھی آزاد ہو جائے اور اس کی مالی حالت اتنی درست ہو جائے کہ وہ اس رقم کو ادا کر سکے تب اس سے وہ وصول کر سکتا ہے، کیونکہ مال کو ضائع کرنے کی پوری ذمہ اسی غلام پر لازم ہوتی ہے، اور اس کی ادائیگی کی ذمہ داری بھی اس پر آتی ہے، پھر اس حق کی ادائیگی کے بعد باقی حقوق غلام اپنی آزادی حاصل ہونے تک تاخیر کر سکے گا، اسی طرح یہ غلام اپنی آزادی حاصل ہو جانے اور اپنے ذمہ کے باقی تمام حقوق ادا کر دینے کے بعد وہ ان حقوق میں سے کچھ بھی کسی بھی دوسرے شخص سے واپس نہیں مانگ سکتا ہے، اس لئے کہ یہ تاوان اس پر خود اسی کی اپنی حرکت سے لازم آیا تھا، (ف: اسی لئے ان حقوق کا اب نہ راہن نہ ہی مرتہن کوئی بھی ذمہ دار نہیں ہو سکتا ہے)۔

وان کانت قیمة العبد الفین الخ: اور وہ غلام جس کی ذاتی قیمت ہزار ہو وہ ایک ہزار روپے کے قرضہ کے عوض مرتہن کے پاس مرہون ہو، اور اس غلام نے جنایت وجرم کر لیا تو اس کا فدیہ ادا کرنے کے لئے اس کے راہن اور مرتہن دونوں سے کہا جائے گا کیونکہ اس غلام کو نصف قرضہ میں دئے جانے کی وجہ سے مرہون ہے اور اس کا دوسرا نصف زائد قیمت ہونے کی وجہ سے مرتہن کے پاس بطور امانت ہے، اس لئے کہ قرض میں ضمان ہونے کی وجہ سے نصف کا ذمہ دار مرتہن ہو گا اور اس کا نصف حصہ امانت میں رہنے کی وجہ سے اس کا ذمہ دار راہن ہو گا، (ف: پس اگر راہن ومرتہن دونوں ہی اپنے اپنے لازم ہونے والے حصہ کی ادائیگی پر راضی ہو جائیں تو نصف نصف فدیہ ادا کر دیں، اور اگر ان میں سے کوئی بھی اپنا فدیہ دینے پر راضی نہ ہو تو مجبوراً اس غلام ہی کو اس شخص کے حوالہ کر دینا ہو گا جو اس جنایت کے وصول کرنے کا ولی ہو گا): فان اجمعا علی الدفع الخ: اور اگر راہن ومرتہن دونوں ہی اپنا حصہ جرمانہ ادا کرنے پر رراضی ہو جائیں تو دونوں ادا کر دیں، اور اس طرح دیدینے سے مرتہن کا قرض ختم ہو جائے گا، اس جگہ یہ بات جان لینے کی ہے کہ مذکورہ عبارت میں کچھ مسامحت ہے کیونکہ اس سے یہ سمجھا جاتا ہے کہ راہن کی طرح مرتہن بھی اپنا نصف شخص غلام ولی کے حوالہ کر دے گا، حالانکہ مرتہن کو کبھی بھی اپنا مرہون دوسرے کو دینے کا اختیار نہیں ہوتا ہے، اس لئے یہ کہنا ہو گا کہ دینے سے اس کے ظاہری معنی مراد نہیں ہیں لہٰذا اس کا یہ مطلب ہو گا کہ مرتہن کی طرف سے دینے پر کوئی رکاوٹ نہیں ہو گی یعنی اس کی رضامندی حاصل ہو گی، (ف، اس کا مطلب یہ ہو گا کہ وہ مرتہن بھی اس بات پر راضی ہو گیا ہے کہ راہن خود اس غلام کو اپنی اور مرتہن دونوں کی طرف سے ولی جنایت کے حوالہ کر دے اس لئے کہ میں نقد فدیہ ادا نہیں کروں گا، اسی مفہوم کو مصنفؒ نے اس طرح بیان کیا ہے کہ دونوں نے اس غلام کو جنایت کی وجہ سے ولی کو دیدیا)۔

فان تشاحا فالقول الخ: او اگر راہن ومرتہن دونوں اختلاف کرلیں یعنی ان میں سے کوئی اپنی طرف سے فدیہ دینے پر راضی ہو جائے مگر دوسرا انکار کر دے اور یہ کہدے کہ میں اس کا فدیہ نہیں دوں گا تو اسی کی بات مانی جائیگی جو فدیہ دینے پر راضی ہو جائے، اور راضی ہونے والا خواہ راہن ہو یا مرتہن ہو، اس میں راہن تو خود مالک ہے اس لئے اس کی طرف سے فدیہ دینے پر راضی ہونا تو ظاہر ہے، اور مرتہن کا بھی اسی طرح راضی ہو جانے کی وجہ یہ ہو گی کہ اس کی طرف سے فدیہ دینے سے راہن کے حق کو نقصان پہونچنا لازم نہیں آتا ہے، اور اس کے برعکس رہن کے راضی ہونے سے اس مرتہن کا حق ضائع کرنا لازم آتا ہے، (ف: اس لئے کہ غلام دوسرے کو دیدینے سے اس مرتہن کا قرض ختم کرنا لازم آتا ہے)۔

وكذا في جناية ولد الرهن الخ: اسی طرح اگر مرہونہ باندی کے لڑکے نے جرم کر کے اجنبی کا نقصان کر دیا مگر جرمانہ ادا کرنے میں راہن و مرتہن دونوں نے آپس میں اختلاف کر لیا اس طرح سے کہ مرتہن فدیہ دینے پر راضی ہو جائے اور راہن اور راہن انکار کر دے تو مرتہن کی بات مانی جائیگی، اگر چہ اس کا مالک جو راہن ہے دینا پسند کرتا ہو کیونکہ اس کی مرہونہ باندی کا بچہ اگر چہ ضمانت کے طور پر رہن میں نہیں ہے، پھر بھی وہ مرتہن کے قبضہ میں ہے، اور مرتہن کا فدیہ ادا کرنے سے ایک صحیح غرض بھی ہے، جبکہ راہن کا اس میں کوئی نقصان نہیں ہے، اسی لئے مرتہن کو فدیہ ادا کرنے کا اختیار ہوگا، اور اگر خود راہن فدیہ ادا کرنا چاہے اور مرتہن اس کے خلاف کرے تو اس کا کوئی اعتبار نہ ہوگا، کیونکہ مرتہن کو یہ اختیار نہیں ہوتا ہے، کہ وہ اپنا مرہون غلام کسی کو دیدے، جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کر دیا ہے، کہ وہ راہن کی ملکیت دوسرے کی ملکیت میں نہیں دے سکتا ہے، اس لئے اس مرتہن کو یہ اختیار بالکل نہیں ہوگا اپنا مرہون کسی کو دے دے)۔

ويكون المرتهن في الفداء الخ: اور اگر اختیار نہ ہونے کے باوجود مرتہن اپنے پاس کی امانت کے حصہ کو فدیہ میں ادا کر دے تو اس معاملہ میں اسے احسان کرنے والا سمجھا جائے گا یعنی اگر چہ اس پر یہ لازم نہیں تھا کہ غلام کے حصہ کو فدیہ میں ادا کر دے پھر بھی دے کر اس نے راہن کی طرف سے احسان کیا ہے، اسی بناء پر اس طرح فدیہ میں دئے ہوئے تاوان کو وہ راہن سے واپس نہیں مانگ سکتا ہے، کیونکہ اس مرتہن کو پورا اختیار تھا یعنی اس پر کوئی دباؤ نہیں تھا کہ وہ از خود اس غلام کو فدیہ میں دے کر احسان کرے، پھر بعد میں راہن سے اس کا مطالبہ کرے، (ف: اور جس شخص کو کوئی چیز نہ دینے کا اختیار ہو اس پر دینا لازم نہ ہو پھر بھی وہ دے وہ واپس نہیں لے سکتا ہے، یعنی اگر اسے ادا کرنے کی مجبوری ہوتی تب بعد میں واپس مانگ سکتا ہے): **فلما التزمه الخ:** اور جبکہ مرتہن نے اس کے جرمانہ کو ادا کرنا خود اپنے اوپر لازم کر لیا حالانکہ اس کی ادائیگی اس پر لازم نہیں تھی لہذا یہ احسان کرنے والا ہوگا: **وهذا على ما روي الخ:** یہ حکم امام ابو حنیفہؒ کی اس روایت کی بناء پر ہے کہ راہن کے حاضر ہونے کی صورت میں مرتہن واپس نہیں لے سکتا ہے، (ف: یعنی اگر راہن کی موجودگی میں مرتہن نے فدیہ ادا کیا تو وہ واپس نہیں لے سکتا ہے، اور اگر راہن کی غیر موجودگی میں مرتہن فدیہ ادا کر دے تو وہ اس صورت میں متبرع یا احسان کرنے والا نہیں ہوگا لہذا دی ہوئی رقم واپس لے سکتا ہے): **وسنبين القولين الخ:** اور ہم ان دونوں اقوال کو انشاء اللہ تعالیٰ مزید وضاحت کے ساتھ بیان کر دینگے، (ف: یعنی امام ابو حنیفہؒ اور ان کے مخالف صاحبینؒ کے قول کو جلد ہی بیان کرینگے، ک)۔

توضیح: اگر غلام کا قرض مرتہن کے قرض کی بہ نسبت کم ہو تو مرتہن اپنے کتنے قرض یا رہن کا حق دار ہوگا، اگر غلام کی اپنی قیمت دو ہزار اور وہ صرف ایک ہزار میں رہن میں رکھا گیا اسی حالت میں اس نے جرم کر لیا تو اس کے فدیہ کا ذمہ دار کون اور کس حساب سے ہوگا، اگر فدیہ کی ادائیگی کے بارے میں راہن اور مرتہن میں سے ایک راضی اور دوسرا ناراض ہو تو کس کی بات مانی جائیگی، اگر مرہون کے لڑکے نے جنایت کر لی تو اس کے فدیہ کی ذمہ داری کس پر آئیگی، مسائل کی تفصیل، حکم، تفصیلی، دلائل

ولو ابى المرتهن ان يفدى وفداه الراهن فانه يحتسب على المرتهن نصف الفداء من دينه لان سقوط الدين امر لازم فدى اودفع فلم يجعل الراهن في الفداء متطوعا ثم ينظر ان كان نصف الفداء مثل الدين أوأ كثر بطل الدين وإن كان أقل سقط من الدين بقدر نصف الفداء وكان العبد رهنا بما بقى لان الفداء في النصف كان عليه فاذا اداه الراهن وهو ليس بمتطوع كان له الرجوع عليه فيصير قصاصا بدينه كانه اوفى نصفه فبقى العبد رهنا

بما بقي ولو كان المرتهن فدى والراهن حاضر فهو متطوع وان كان غائبا لم يكن متطوعا وهذا قول ابى حنيفة وقال ابو يوسف ومحمد والحسن وزفر المرتهن متطوع في الوجهين لانه فدى ملك غيره بغير امره فاشبه الاجنبى وله انه اذا كان الراهن حاضراً امكنه مخاطبته فاذا افداه المرتهن فقد تبرع كالا جنبى فاما اذا كان الراهن غائباً تعذر مخاطبته والمرتهن يحتاج الى اصلاح المضمون ولا يمكنه ذلك الا باصلاح الامانة فلا يكون متبرعا.

ترجمہ: اور اگر مرتہن فدیہ دینے سے انکار کردے مگر راہن ادا کردے تو اس حالت میں دینے پر اسے احسان کرنے والا نہیں کہا جائیگا، لہٰذا اس کا نصف فدیہ مرتہن کے قرض میں سے وصول ہو جائے گا، کیونکہ اس حالت میں مرتہن کا قرضہ ختم ہونا ایک لازمی بات ہے خواہ فدیہ اس کا راہن کردے یا خود غلام کو حوالہ کردے الحاصل اس وقت راہن نے جو کچھ فدیہ دیا ہے وہ احسان اور تبرع کے طور پر نہیں کیا ہے، (ف: اسے احسان کرنے والا اس وقت کہا جاتا جبکہ اس کے نہ دینے کی صورت میں مرتہن کے ذمہ سے وہ فدیہ ختم ہو جاتا اور اسے ذمہ دار نہیں ٹھہرایا جاتا، یعنی بہر حال مرتہن کا قرض ختم ہو جائے گا، خواہ وہ غلام ہی اس کی حوالہ کردیا جائے کہ اس صورت میں یہ کہا جائے گا کہ گویا وہ غلام ہلاک ہو گیا اسی لئے اس کا قرضہ بھی ختم ہو گیا، یا راہن اس کی طرف سے فدیہ ادا کردے تو بھی قرضہ ختم ہو جائے گا، کیونکہ اس کی صورت اب یہ ہو جائیگی کہ گویا راہن نے اس غلام کو اس کا فدیہ دے کر حاصل کیا ہے، اس طرح بہر صورت مرتہن پر تاوان لازم ہوگا، اسی لئے دیا ہوا فدیہ اسی مرتہن کے خرچ میں شمار ہوگا)۔

ثم ينظر ان كان الخ: اس کے بعد یہ دیکھا جائے گا کہ اس کی طرف سے جو نصف فدیہ دیا گیا ہے وہ اس کے قرضہ کے برابر یا اس سے بھی زیادہ تو اس کا پورا قرضہ ختم ہو جائے گا، اور اگر دیا ہوا نصف فدیہ قرضہ سے کم ہو تو فدیہ کے نصف کے برابر اس کا قرضہ ختم ہوگا، اور باقی قرضہ کے عوض وہ غلام اسی مرتہن کے پاس مرہون رہ جائے گا، اس بناء پر کہ غلام کو نصف فدیہ مرتہن کے ذمہ واجب تھا، اور جب راہن نے اس فدیہ کو ادا کردیا حالانکہ اس نے مرتہن کی طرف سے تبرع اور احسان کے طور پر نہیں کیا اسی لئے اس راہن کو اس بات کا اختیار ہو گیا کہ وہ اپنا کیا ہوا خرچ مرتہن سے وصول کرلے، پھر وہ خرچ مرتہن کے قرضہ سے وصول ہو جائے، اس طرح مبادلہ اور برابر کے حق کی ادائیگی ہو گئی، الحاصل اس طرح راہن نے اپنے خرچ کے نصف سے اپنا قرض ادا کیا اور باقی خرچ میں سے اس کا غلام مرہون رہا: **ولو كان المرتهن فدى الخ:** لیکن اگر راہن کی موجودگی میں مرتہن فدیہ ادا کردے تو وہ احسان کرنے والا شمار ہوگا، اور اگر راہن کی غیر موجودگی میں مرتہن فدیہ دے گا تو وہ تبرع نہیں ہوگا، اسی لئے بعد میں راہن کا حق اس سے واپس لے سکتا ہے، یہ قول امام ابو حنیفہؒ کا ہے۔

وقال ابویوسف و محمدؒ الخ: اور امام اعظم کے ماسوا ان کے تلامذہ امام ابویوسف و محمد بن الحسن و حسن بن زیاد اور زفر بن ہذیل رحمہم اللہ نے فرمایا ہے کہ راہن حاضر ہو یا غائب دونوں صورتوں میں مرتہن کو متبرع اور احسان کنندہ ہی کہا جائے گا، کیونکہ اس مرتہن نے غیر کی مملوک شئی کا اس کے حکم کے بغیر فدیہ ادا کیا ہے لہٰذا یہ راہن بھی ایک اجنبی کے حکم میں ہو جائے گا، (ف: اس طرح سے کہ اگر اس مرتہن کے ماسوا کوئی بھی دوسرا شخص اس طرح خرچ کرتا تو اسے متبرع ہی کہا جاتا اور اسے مالک سے وصول کرنے کا حق نہیں ہوتا، اسی طرح یہ مرتہن بھی اپنے راہن سے واپس نہیں لے سکتا ہے): **وله انه اذا كان الراهن الخ:** جواب میں امام اعظمؒ کی دلیل یہ ہے کہ راہن کے غائب ہونے کی صورت میں اس سے اس غلام کا فدیہ ادا کرنے کو یا اس مجرم غلام کو حوالہ کرنے کی بات کرنے محال ہے، جبکہ مرتہن اس بات پر مجبور ہے، کہ وہ اپنے مرہون ضمانتی شئی کو اصلاح کرنا ضروری ہے، اور اس کی اصلاح کی اس کے سوا دوسری کوئی صورت نہیں ہے کہ اس امانت کی بھی اصلاح کردے اس بناء پر اسے تبرع اور احسان کنندہ نہیں کہا جا سکتا ہے، (ف: خلاصہ کلام یہ ہوا کہ وہ غلام جو رہن میں ہے اس کا نصف حصہ ضمانت کے

طور پر ہے اور دوسرا نصف حصہ امانت کے طور پر ہے اور ان دونوں حصوں کو علیحدہ علیحدہ کرنا ممکن نہیں ہے جبکہ مرتہن اس بات کا ذمہ دار ہے کہ وہ اپنے ذمہ کے اس نصف حصہ کو جو اس کے پاس ضمانت میں ہے اس کی پوری اصلاح اور اس کی حفاظت کرے اور ایسانہ کرنے سے اس کا دیا ہوا پورا قرض ہی ختم ہو جا سکتا ہے، اور یہ بات اسی صورت میں ممکن بھی ہے جبکہ وہ اس راہن کے حصہ امانت کی بھی پوری حفاظت اور اصلاح کرے، چنانچہ اسی مجبوری کی بناء پر اس نے اپنے پاس رکھی ہوئی امانت کی اصلاح میں جو کچھ ہوا خرچ کیا لہٰذا وہ اس خرچ کی واپسی کا یقیناً مستحق ہوگا)۔

توضیح: اگر فدیہ کے مطالبہ پر مرتہن اپنا حق بھی ادا کر دینے سے انکار کر دے مگر راہن اپنے فدیہ کے ساتھ مرتہن کا بھی فدیہ ادا کر دے تو یہ راہن متبرع ہوگا، پھر یہ دیا ہوا فدیہ خواہ مرتہن کے قرض کے برابر ہو یا کم ہو یا زیادہ ہو، وہ راہن کس صورت میں اور کتنا اور کس طرح وصول کر سکتا ہے۔ مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال ائمہ کرام، دلائل مفصلہ

قال واذا مات الراهن باع وصيه الرهن وقضى الدين لان الوصى قائم مقامه ولو تولى الموصى حيا بنفسه كان له ولاية البيع باذن المرتهن فكذا لوصيه وان لم يكن له وصى نصب القاضى له وصيا وامره ببيعه لان القاضى نصب ناظرا لحقوق المسلمين اذا عجز واعن النظر لانفسهم والنظر فى نصب الوصى ليؤدى ما عليه لغيره ويستوفى ماله من غيره وان كان على الميت دين فرهن الوصى بعض التركة عند غريم من غرمائه لم يجز وللاخرين ان يردوه لانه اثر بعض الغرماء بالايفاء الحكمى فاشبه الايثار بالايفاء الحقيقى فان قضى دينهم قبل ان يردوه جاز لزوال المانع لوصول حقهم اليهم ولو لم يكن للميت غريم اخر جاز الرهن اعتبار ابالايفاء الحقيقى وبيع فى دينه لانه يباع فيه قبل الرهن فكذا بعده واذا ارتهن الوصى بدين للميت على رجل جاز لانه استيفا وهو يملكه قال رضى الله عنه وفى رهن الوصى تفصيلات نذكرهافى كتاب الوصايا ان شاء الله تعالى.

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ راہن کے مر جانے پر اگر اس کا وصی موجود ہو تو وہی اس کے مال مرہون کو فروخت کر کے مرتہن کا قرضہ ادا کر دے، کیونکہ وصی موصی یعنی فی الحال اس راہن کا قائم مقام ہو چکا ہے، اس لئے کہ اگر وہ موصی یعنی اصل راہن اپنے مرتہن کی اجازت سے اپنی زندگی میں اس مرہون کو فروخت کرنا چاہتا تو وہ ایسا کر سکتا تھا، اسی لئے اس کے مر جانے کے بعد اس کا یہ وصی بھی اس کی موت کے بعد اس وصی کو بھی اختیار ہو جائے گا کہ اس مرہون کو فروخت کر کے اس مرتہن کا قرض ادا کر دے): **وان لم يكن له وصى الخ**: اور اگر مرنے والے راہن کا کوئی وصی نہ ہو تو قاضی خود ہی کسی کو اس کا وصی مقرر کر کے اس کے ذریعہ اس مرہون کو فروخت کرنے کا حکم دے اور مرتہن کا قرضہ اس حاصل شدہ رقم سے ادا کروا دے، کیونکہ قاضی اسی لئے مقرر کیا جاتا ہے کہ وہ عام مسلمانوں کے حقوق اور ان کی ضروریات کا خیال رکھے، یعنی جس صورت میں عام مسلماں کسی وجہ سے اپنے حقوق کی حفاظت کرنے سے عاجز ہو جائے تو قاضی وقت از خود ان کے حقوق کی حفاظت کا خیال رکھے، اسی طرح موجودہ صورت میں بھی مردہ کی طرف سے کسی کو وصی متعین کر دینے سے راہن کی تیسری ہوتی ہے اس طرح سے کہ دوسرے کے جو کچھ بھی حقوق اس راہن پر باقی رہ گئے ہوں ان کی ادائیگی کر دی جائے، اسی طرح سے اگر راہن کا کوئی حق کسی پر باقی ہو تو اس سے اس کے حق کو وہ شخص کرلے۔

وان كان على الميت الخ: اور اگر میت مقروض ہو اور اس کا وصی اس میت کے ترکوں میں سے کسی چیز کو مردہ کے کسی قرض خواہ کے پاس بطور رہن رکھدے تو یہ جائز نہ ہوگا، چنانچہ دوسرے قرض خواہوں کو یہ اختیار ہوگا کہ اس مرہون کو اس قرض خواہ سے واپس منگوالے، کیونکہ اس وصی نے مخصوص قرض خواہ کو حکمی ادائیگی میں ترجیح دی ہے، حالانکہ قرض خواہ ہونے کے

اعتبار سے سب برابر ہیں، تو یہ ایسا ہو گیا گویا اس وصی نے حقیقۃ ادا میں کسی کو ترجیح دیدی ہے، (ف: اوراس کی ترجیح جائز نہیں ہے تو رہن جو کہ حکماً ادائیگی اس میں بھی ترجیح جائز نہ ہوگی)۔ فان قضی دینهم الخ: پھر اگر دوسرے قرض خواہوں کے واپس کرانے سے پہلے ہی وصی ان کا قرضہ ادا کرے تو یہ ادائیگی صحیح ہو جائیگی کیونکہ صحیح نہ ہونے کی جو وجہ تھی وہ ختم ہو گئی ہے یعنی دوسرے تمام قرض خواہوں کو ان کا حق مل جانا۔

ولم لم یکن للمیت الخ: اوراگر مردہ کا دوسرا کوئی قرض خواہ نہ ہو تو رہن رکھنا جائز ہوگا جس طرح حقیقۃ ادا جائز ہے اسی پر قیاس کرتے ہوئے، (ف: یعنی جس طرح وصی کو اس بات کا اختیار ہوتا ہے کہ حقیقۃ اس مردہ کے قرضخواہ کو اس کا قرضہ ادا کردے اسی طرح یہ بھی جائز ہو کہ اس کے قرض کو حکماً ادا کردے)۔ وبیع فی دینه الخ: اوراس قرض خواہ کا حق ادا کرنے کے لئے آخر میں اس غلام کو بھی فروخت کیا جائے گا، کیونکہ رہن ہونے سے پہلے بھی تو اسے بیچ ڈالنا جائز تھا، اسی لئے رہن رکھنے کے بعد بھی فروخت کیا جاسکتا ہے: واذا ارتهن الوصی الخ: اوراگر مردہ کا کسی شخص پر قرضہ باقی ہو، اوراس کا وصی اس مدیون سے رہن لے تو جائز ہوگا، کیونکہ یہ بھی حکماً وصول ہے، اور وصی کو میت سے قرضہ لینے کا اختیار ہوتا ہے: قال رضی الله عنه الخ: مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ وصی کے رہن میں بہت زیادہ تفصیلات ہیں جن کو ہم انشاءاللہ کتاب الوصایا میں ذکر کرینگے۔

توضیح: راہن کے مرجانے کے بعد کیا اس کا وصی اس کے مال مرہون کو بیچ کر مرتہن کا قرض ادا کرسکتا ہے، اگر اس کا وصی بھی نہ ہو تو مرتہن کا قرض کس ادا کیا جائے، اگر میت مقروض ہو اوراس کا وصی اس کے ترکہ میں سے کسی مال کو اس کے کسی قرض خواہ کے پاس رہن میں رکھدے، مسائل کی تفصیل، حکم، دلائل مفصلہ

فصل قال ومن رهن عصير ابعشرة قيمته عشرة فتخمر ثم صار خلا يساوى عشرة فهو رهن بعشرة لان ما يكون محلا للبيع يكون محلا للرهن إذا المحلية بالمالية فيهما والخمر وان لم يكن محلا للبيع ابتداء فهو محل له بقاء حتى ان من اشترى عصيرا فتخمر قبل القبض يبقى العقد الا انه يتخير فى البيع لتغير وصف المبيع بمنزلة ما اذا تعيب ولو رهن شاة قيمتها عشرة بعشرة فما تت فدبغ جلدها فصار بساوى درهما فهو رهن بدرهم لان الرهن يتقرر بالهلاك فاذا حيى بعض المحل يعود حكمه بقدره بخلاف ما اذا ماتت الشاة المبيعه قبل القبض فدبغ جلدها حيث لا يعود البيع لان البيع ينتقض بالهلاك قبل القبض والمنتقض لا يعود اما الرهن يتقرر بالهلاك على ما بيناه ومن مشايخنا من يمنع مسالة البيع ويقول يعود البيع.

ترجمہ: فصل، (رہن سے متعلق متفرق مسائل) امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی شخص نے شیرہ انگور کو جس کی مالیت دس روپے ہو سکتی ہے دس ہی روپے کے عوض کسی کے پاس رہن رکھا، جو بعد میں شراب پھر سرکہ بن گیا اوراس وقت بھی اس کی قیمت دس روپے ہی رہی تو وہ بھی دس روپے کے عوض ہی مرہون رہے گا، اس کی دلیل یہ ہوگی کہ جو چیز بھی بیع کے لائق اور بیع بن رہی ہو وہ رہن میں بھی رکھی جاسکتی ہے، اس لئے کہ بیع کا معاملہ ہو یا رہن کا دونوں میں مالیت ہی کا اعتبار ہوتا ہے، اوراس کا درمیان میں شراب ہو جانے سے رہن کا معاملہ باطل نہیں ہوگا، اور شروع میں اس کا شراب ہونا اگرچہ ایسی چیز ہوتی ہے جو خرید و فروخت کے قابل یا محل بیع نہیں ہوتی ہے، مگر انتہاء مالیت کے اعتبار سے محل بیع ہے، جس کی دلیل وہ صورت مسئلہ ہے، کہ اگر ایک شخص نے انگور کا شیرہ خریدا پھراس پر قبضہ پانے سے پہلے ہی وہ شیرہ شراب سے بدل گیا یعنی از خود شراب ہو گئی پھر بھی اس کی یہ بیع صحیح رہیگی ہاں ایک خریدار کو اس بات کا اختیار ہوگا کہ اگر چہ تو اس معاملہ کو باطل کردے کیونکہ اس پر قبضہ سے پہلے مبیع یعنی شیرہ متغیر ہو چکا ہے، جیسے کہ اس صورت میں کہ درمیان حالت میں کوئی بھی خریدی ہوئی چیز قبضہ سے پہلے کسی طرح عیب

دار ہو جائے، تو اس کے مشتری کو اس کے رکھنے یا باطل کرنے کا اختیار ہو جاتا ہے، (ف: اس مسئلہ میں رہن کا معاملہ ابتداء انگور کے شیرہ سے ہوا تھا، جو صحیح ہوا تھا لیکن وہی شیرہ بعد میں شراب ہو گیا، اس لئے وہ معاملہ اب بھی باطل نہیں ہوا، پھر وہی شراب سرکہ سے بدل گئی تو اس وقت بھی معاملہ صحیح رہا)۔

ولو رهن شاة الخ: اور اگر ہزار روپے قرض کے عوض ایک ایسی بکری رہن میں رکھی گئی جس کی بازاری قیمت ہزار روپے تھی اور اسی حالت میں وہ مرگئی پھر اس کی کھال نکال کر اس کو دباغت دینے پر اس کی قیمت اب سو روپے رہ گئی تو یہ کھال اس مرتہن کے پاس سو روپے کے عوض رہن رہیگی اس کی دلیل یہ ہے کہ اصل رہن یعنی بکری ضائع ہو جانے کے بعد مکمل اور متعین ہو چکا ہے مگر بعد میں اسی مرہون کا کچھ حصہ یعنی کھال اس رہن کا قائم مقام ہو گئی تو اب اسی کی قیمت کے عوض وہ رہن کے حکم میں ہوگی اور باقی نو سو روپے جو قرضہ کے باقی رہ گئی تھے اس مرہون کے ضائع ہو جانے کی وجہ سے وہ ضائع ہو گئے): **بخلاف ما اذا ماتت الشاة الخ**: اس کے برخلاف اگر کسی نے بکری فروخت کی اور اس پر مشتری نے ابھی قبضہ بھی نہیں کیا تھا کہ وہ مرگئی پھر اس کی کھال نکال کر اسے دباغت دیدی گئی تو اس کی فروخت صحیح نہیں ہو جائیگی، کیونکہ معاملہ بیع میں مبیع اگر مشتری کے قبضہ سے پہلے مرجانے یا ضائع ہو جانے سے بیع باطل ہو جاتی ہے، اور باطل بیع دوبارہ صحیح نہیں ہوا کرتی ہے، لیکن رہن کے معاملہ میں مرہون کے ضائع ہو جانے سے معاملہ رہن باطل نہیں ہوا بلکہ وہ خوب پختہ ہو جاتا ہے، جیسا کہ ہم نے پہلے بھی بیان کر دیا ہے، (ف: اس جگہ کھال کو دباغت دینے کی شرط اس لئے لگائی گئی ہے کہ دباغت دیئے بغیر مری بکری کی کھال خرید و فروخت کے قابل ہی نہیں ہوتی ہے): **ومن مشائخنا من يمنع الخ**: اور ہمارے کچھ مشائخ کا قول یہ ہے کہ اوپر میں بیع کا جو مسئلہ ذکر کیا گیا ہے اس کا حکم بھی رہن کے حکم کی طرح دباغت دی ہوئی کھال میں ہوگا، اس بناء پر اگر خریدار چاہے تو اس کھال کو صرف ایک سو روپے کے بدلہ میں لے سکتا ہے۔

توضیح: اگر کسی نے انگور کے شیرہ کو جس کی قیمت دس روپے ہے میں دس روپے کے قرضہ کے عوض میں اسے کسی کے پاس رہن رکھ دیا جو بعد میں شراب پھر سرکہ ہو گیا، اور اس کی قیمت اس وقت بھی اتنی ہی رہی، تو اس کا رہن میں باقی رہنا کیسا ہوگی، اگر کسی نے سو روپے کی قیمت کی بکری کو سو روپے ہی کے عوض رہن میں رکھا بعد میں وہ مرگئی پھر اس کی کھال نکال کر اسے دباغت دینے سے اس کھال کی قیمت دس روپے رہ گئی تو وہ اب کتنے روپے میں مرہون رہے گا، اگر کسی نے بکری فروخت کی اور خریدار نے اس پر قبضہ بھی نہیں کیا تھا کہ وہ مرگئی، اور اس کی کھال نکال کر دباغت دینے سے اس کی قیمت کم یا زیادہ ہو جائے تو اس کی فروخت صحیح ہوگی یا نہیں، مسائل کی تفصیل، حکم، مفصل دلائل

قال ونماء الرهن للراهن وهو مثل الولد والثمر واللبن والصوف لانه متولد من ملكه ويكون رهنا مع الاصل لانه تبع له والرهن حق لازم فيسرى اليه فان هلك يهلك بغير شئى لان الاتباع لا قسط لها مما يقابل بالاصل لانها لم تدخل تحت العقد مقصود إذ اللفظ لايتنا ولها وان هلك الاصل وبقى النماء افتكه الراهن بحصته يقسم الدين على قيمة الرهن يوم القبض وقيمة النماء يوم الفكاك لان الرهن يصير مضمونا بالقبض والزيادة تصير مقصودة بالفكاك اذا بقى الى وقته والتبع يقابله شئى اذا صار مقصود كولد المبيع فما اصاب الاصل يسقط من الدين لانه يقابله الاصل مقصودا وما اصاب النماء افتكه الراهن لما ذكرنا وصور المسائل

علی هذا الاصل تخرج وقد ذکرنا بعضها فی کفایة المنتهی وتمامه فی الجامع والزیادات.

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ مرہون میں جو کچھ بھی زیادتی ہو مثلاً بچہ، پھل، دودھ، صوف یعنی مال اور اون وغیرہ راہن ہی اس کا مالک ہوگا، کیونکہ یہ سب اس کی ملکیت کی پیداوار ہے، اور اس کے ساتھ بڑھاوا ہے لہٰذا اسی کے ساتھ مرہون بھی ہوگا، اس لئے کہ یہ اصل کے تابع ہے، اور رہن ایک لازمی حق ہوتا ہے، لہٰذا اس کا حکم بھی اس کے تابع پر بھی جاری ہوگا، (ف: لیکن اس کا مرتہن اس کا ضامن نہ ہوگا)۔ فان هلك یهلك الخ: اسی لئے ان زائد چیزوں میں سے کوئی چیز بھی مرتہن کے پاس ضائع ہو جائے تو وہ مفت میں یعنی کسی بدلہ کے بغیر ضائع ہوگی، بشرطیکہ مرتہن نے خود اس چیز کو ضائع نہیں کیا ہو، لہٰذا مرتہن کا جتنا قرض باقی تھا اس میں سے کچھ بھی کمی نہیں ہوگی، اور نہ وہ اس کا ضامن ہوگا، کیونکہ ایسی زائد چیز اس مرتہن کے پاس امانت کے طور پر تھی، کیونکہ اصل مال کے مقابلہ میں جو عوض طے پاتا ہے اس کا کوئی حصہ بھی اس اصل کے کسی تابع کے عوض نہیں ہوتا ہے، کیونکہ ایسی تابع اور زائد چیز اصل معاملہ میں قصداً داخل نہیں ہوتی ہے، کیونکہ معاملہ کے وقت کا کوئی لفظ اس تابع کو شامل نہیں ہوتا ہے، (ف: چنانچہ اگر کوئی باندی کے کسی کے پاس رہن میں رکھی گئی ہو تو اس لفظ باندی میں اس کا بچہ کسی طرح بھی داخل نہیں ہوتا ہے، اسی طرح سے اگر بکری پر معاملہ کیا گیا ہو تو اس کا بچہ یا اس کا دودھ یا اون یا بال وغیرہ اس میں بالقصد داخل نہیں ہوتا ہے، اسی طرح سے اگر کسی درخت پر معاملہ کیا گیا ہو تو اس سے حاصل ہونے والا نفع مثلاً پھل بالقصد اس لفظ درخت میں شامل نہیں ہوتا ہے اسی لئے اس کا مقابلہ میں بھی کوئی حصہ نہیں ہوگا)۔

وان هلك الاصل الخ: اور اگر اصل مرہون ہی ضائع ہو جائے مگر اس سے حاصل ہونے والا نفع یا زائد باقی رہ جائے تو راہن اس نفع اور زیادتی کو مرتہن کے پاس سے اس کے حصہ کے مطابق رہن سے واپس لے سکتا ہے، اور حصہ اس طرح نکالے کہ مرہون کی اس کے رہن رکھنے کے دن جو قیمت تھی اور اس کے نفع کی جو قیمت اس تقسیم کے دن ہو ان سبھوں کو مرتہن سے لئے کل قرضہ کی رقم پر تقسیم کر دے، (مثلاً اگر مرہون بکری کی قیمت رہن رکھنے کے دن سو روپے ہوں اسی طرح سے پیدا ہونے والے بچہ کی قیمت رہن واپسی لینے کے دن بھی سو روپے ہی ہوں جن کی مجموعی قیمت سو روپے ہوگی ان کو کل قرضہ پر تقسیم کرنے سے بچہ کے مقابلہ میں پانچ سو روپے آئے) اس کی وجہ یہ ہے کہ اصل مرہون پر مرتہن کا قبضہ ہو جانے سے وہ ضمانتی ہو گیا تھا اور اسی سے جو بچہ نفع میں ہوا اسے رہن سے واپس لینے کی بناء پر اب یہ بھی ضمانتی ہو گیا بشرطیکہ رہن واپس لینے کے وقت تک سالم رہ جائے، اور اس مسلمہ قاعدہ کی وجہ سے کہ تابع یعنی شئی زائد بھی جب مقصود ہو جائے تو اس کی بھی مالیت میں کچھ ہو جاتا ہے، اگرچہ مقصود نہ ہونے تک اس کی کوئی مالیت نہیں مانی جاتی ہے، جیسا کہ مبیع کے بچہ کے بارے میں کتاب البیوع میں مسئلہ گزر چکا ہے، اس تفصیل کی بناء پر راہن کا لیا قرضہ بکری اور اس کے بچہ دونوں پر تقسیم کرنے سے جتنا حصہ اصل مرہون یعنی بکری کی مقابلہ میں آیا وہ راہن کے ذمہ سے ختم ہو جائیگا، کیونکہ وہ مرہون ضائع ہو چکا ہے، اس لئے کہ اتنی رقم تو اصل کے مقابلہ میں باضابطہ اور بالقصد واقع ہوا ہے، اور جتنی رقم اس مال زائد یا نفع کے مقابلہ میں آئی راہن اتنی رقم مرتہن کو دے کر اس نفع کو مرتہن سے واپس لے آئے اسی بناء پر کہ یہ زائد بھی رہن کو واپس لینے کی صورت میں اب مقصود بالذات ہو گیا ہے۔

(ف: اسی صورت کی دوسری مثال یہ بھی ہوگی کہ اصل مرہون بچہ کی ماں یعنی بکری ہزار روپے کے قرض کے مقابلے میں مرہون تھی ویسے اس بکری کی قیمت بھی بازار میں ہزار روپے تھی، اور بچہ پیدا ہو کر بڑا ہو جانے پر اس کی قیمت بھی ہزار روپے ہی ہو گئی، اس صورت میں اگر رہن کی حالت میں رہتے ہوئے وہ بچہ بڑا ہو کر از خود مر جائے تو رہن کے معاملہ میں وہ حساب میں نہیں لایا جائے گا، لہٰذا راہن پوری رقم یعنی ہزار روپے دے کر اس بچہ کو اس مرتہن سے واپس لے آئے، اور اگر اسی صورت میں بڑی بکری یعنی ماں مر جائے لیکن اس کا بچہ زندہ رہ جائے پھر راہن اسے مرتہن سے واپس لینا چاہے، اور اس وقت اس کی قیمت

ہزار روپے ہوں، اس وقت بکری اور بچہ دونوں پر قرضہ کی تقسیم کرنے سے ہر ایک کے پانچ پانچ سو روپے ہوں گے، اس لئے صرف پانچ سو روپے دے کر راہن اسے واپس لے سکتا ہے، اور اگر اس کو واپس لینے سے پہلے بچہ بھی مر جائے تو اس بچہ کے مقابلہ میں کوئی عوض نہ ہوگا، اور مرتہن کا پورا قرضہ بچہ کی ماں جو پہلے ہی مر چکی ہے مقابلہ میں ختم ہو جائے گا، ک: وصور المسائل الخ: اوپر میں بیان کردہ قاعدہ کے ماتحت کئی مسائل کی کئی صورتیں نکلتی ہیں جن میں سے کچھ صورتوں کو اپنی کتاب کفایۃ المنتی میں بیان کیا ہے، اور ان کی پوری صورتیں جامع کبیر اور زیادات میں مذکور ہیں۔

توضیح: اگر مرہون میں منافع یا کسی اور طور پر زیادتی ہو تو وہ کسی کی ملکیت میں ہوگی، اگر منافع میں سے کچھ ضائع ہو جائے مگر اصل باقی رہ جائے یا اصل ضائع ہو کر اس کے منافع باقی رہ جائیں تو ان کا کیا حساب ہوگا اور وہ کسی کے ضمان میں کسی طور پر ہوں گے، مسائل کی تفصیل، حکم، تفصیلی دلائل

ولو رهن شاة بعشرة وقيمتها عشرة وقال الراهن للمرتهن احلب الشاة فما حلبت فهو لك حلال فحلب وشرب فلا ضمان عليه في شئى من ذلك اما الاباحة فيصح تعليقها بالشرط والخطر لانها اطلاق وليس بتمليك فتصح مع الخطر ولا يسقط شئى من الدين لانه اتلفه باذن المالك فان لم يفتك الشاة حتى ماتت في يد المرتهن قسم الدين على قيمة اللبن الذى شرب وعلى قيمة الشاة فما اصاب الشاة سقط وما اصاب اللبن اخذه المرتهن من الراهن لان اللبن تلف على ملك الراهن بفعل المرتهن والفعل حصل بتسليط من قبله فصار كان الراهن اخذه واتلفه فكان مضمونا عليه فيكون له حصته من الدين فبقى بحصته وكذلك ولد الشاة اذا اذن له الراهن فى اكله وكذلك جميع النماء الذى يحدث على هذا القياس.

ترجمہ: اور اگر سو روپے کی قیمت کی بکری کو کسی نے سو روپے نقد قرض کے عوض رہن میں رکھا اور راہن نے اس مرتہن سے یہ بھی کہدیا کہ تم اس بکری کا دودھ دوہ لیا کرو کہ وہ تمہارے لئے حلال ہوگا، مگر وہ مرتہن اس بکری کا دودھ دوہ کر پیتا رہا تو مرتہن پر اس کے پینے کی وجہ سے ضمان لازم نہیں آئے گا، (ف: حالانکہ بظاہر اس پر ضمان لازم آنا چاہئے کیونکہ راہن نے مرتہن کو اس دودھ کا مالک بنایا ہے حالانکہ مالک بنانے کو اس کام کرنے پر معلق کیا ہے، کہ تم جتنا دوہ کر پیو وہ تمہارے لئے حلال ہوگا، اور اصول فقہ میں یہ بات معلوم ہو چکی ہے کہ کسی محتمل کام کے کرنے پر کسی چیز کو مالک بنانا صحیح نہیں ہوتا ہے، اس لئے اس طرح سے دودھ کا مالک بنانا صحیح نہیں ہوتا ہے لہٰذا اس دودھ کا مرتہن کو ضامن ہونا چاہئے، جواب یہ کہ اس جملہ میں مرتہن کو دودھ کا مالک نہیں بنایا گیا کہ وہ ناجائز ہوتا بلکہ دودھ کو اس کے لئے مباح کیا گیا ہے جو کہ اس طرح صحیح ہوتا ہے۔

اما الاباحة فيصح الخ: دودھ کو کسی کے لئے مباح کرنا ایسا کام ہے جسے ایسی چیز پر معلق کرنا جس کے حاصل کرنے میں احتمال یا خطرہ ہو صحیح ہوتا ہے اس لئے کہ مباح کرنے کے معنی مطلق کرنا اور اجازت دینا ہے، اور اس طرح مالک بنانا نہیں ہوتا ہے، اس طرح خطر کے ساتھ مباح کرنا صحیح ہوتا ہے، (ف: اسی بناء پر مرتہن کو اسے تصرف میں لانے کی اجازت نہیں تھی، مگر مالک یعنی راہن نے جب خود اس مرتہن کے لئے رکاوٹ دور کر دی اور اسے یہ بات بتا بھی دی کہ تم تو اس مرتہن کو شرطیہ طور پر بھی کرنا جائز ہے، اور یہ مسئلہ اس مسئلہ جیسا ہوا کہ اگر کسی نے دوسرے سے کہا کہ اگر تم میرا مال پالو تو میرے اس مال میں سے تمہارے لئے دو روپے مباح ہیں، اسی طرح اگر یوں کہے کہ تم جتنا دودھ دوہ تو وہ تمہارے لئے حلال ہے اگر چہ اس کہنے میں یہ خطرہ اور احتمال رہتا ہے، کہ شاید بکری کو دودھ ہی نہ ہو تو اس کہنے کا کچھ بھی حاصل نہ ہوگا، لیکن کسی چیز کو کسی کے لئے مباح کر دینے میں کسی احتمال یا خطرہ پر جملہ کو معلق کر دینا جائز ہوتا ہے، لیکن اس میں مالک بنانا یا تملیک نہیں ہوتی ہے تاکہ جائز نہ ہو، لہٰذا مرتہن نے

اپنے اس مرہون سے جو کچھ بھی کھالیا تو دیانت کے سوا ظاہری حکم یہ ہو گا کہ مرتہن اس کا ضامن نہیں ہو گا)۔

ولا یسقط شئی الخ: اور اس دودھ کے استعمال کر لینے کی وجہ سے مرتہن سے لیا ہوا قرض کچھ کم نہ ہو گا، کیونکہ اس وقت مرتہن نے جو کچھ بھی کھایا یا پیا ہے مالک کی اجازت سے کیا ہے)۔ **فان لم یفتك الشاة الخ**: پھر اگر بکری کو مرتہن سے واپس لینے سے پہلے ہی اسی کے پاس مر گئی حالانکہ مرہون سے اس مدت میں جو کچھ نفع یعنی دودھ حاصل ہوا جسے مرتہن نے راہن کے حکم سے ضائع کر دیا تو راہن نے جو اور جتنا قرض لیا تھا اس کے مجموعہ کو اصل مرہون یعنی بکری اور اس سے حاصل ہونے والے منافع کی قیمت پر تقسیم کیا جائے گا اس کے بعد اصل مرہون یعنی بکری کے مقابلہ میں جتنا بھی آئے وہ ضائع ہو جائے گا، کیونکہ اس مرتہن کے پاس ایسا مرہون ضائع ہو گیا جو قابل ضمان تھا، اور جو حصہ مرہون سے حاصل ہونے والے منافع مثلاً دودھ یا بچہ وغیرہ کے مقابلہ میں آئے اسے مرتہن راہن سے وصول کر لے گا۔

(اگر مرتہن ہی نے دودھ بھی پیا ہو) کیونکہ اس دودھ کا مالک راہن تھا، اور اسی کے کہنے کی بناء پر مرتہن نے ختم کیا تھا، اور یہ کام کھانے کا مرتہن نے اسی لئے کیا کہ راہن نے ایسا کرنے کے لئے اسے کہا تو اس کی صورت یہ ہو جائیگی کہ گویا راہن نے خود دودھ اپنے ہاتھ میں لے کر اسے ضائع کر دیا اسی لئے اس بربادی کی ذمہ داری بھی اسی راہن پر آئیگی، کیونکہ وہ نفع یعنی دودھ اصل مرہون یعنی بکری کے تابع تھا، اور مقصود بالذات نہیں تھا، اس طرح دودھ کے مقابلہ میں بھی قرضہ کا حصہ آئے گا، اور وہ اپنے حصہ کے عوض باقی رہ گیا، (ف: کیونکہ وہ دودھ از خود ختم نہیں ہوا تھا بلکہ ختم ارادۃً ختم کرنے سے ختم ہوا چنانچہ قرض اپنے حصہ کے مطابق رہ گیا (ف: اس لئے کہ وہ دودھ از خود ختم نہیں ہوا بلکہ ختم کرنے سے ختم ہوا ہے تو گویا وہ قرض اس حصہ کے مقابلہ میں باقی رہا اسی لئے راہن کو چاہے اتنا حصہ مرتہن کو ادا کر دے اسے دینے کو رہن سے چھڑانا کہا جائے گا)۔

وکذلك ولد الشاة الخ: اسی طرح اس بکری کے بچہ کا حکم ہو گا یعنی اگر راہن نے مرتہن سے یہ کہا کہ تم کو میری طرف سے اس مرہونہ بکری کے بچہ کو ذبح کر کے کھالینے کی اجازت ہے، اس کے علاوہ جو کچھ بھی مرہون سے نفع حاصل ہو اس کو راہن کی اجازت سے کھانے یا استعمال کرنے کی اجازت ملنے سے ہی حکم ہو گا جو ابھی بیان کیا گیا ہے، (ف: یعنی جب راہن کی اجازت سے مرتہن نے نفع کو ضائع کیا پھر اصل مرہون بھی از خود ضائع ہو گیا تو اس اصل اور زیادتی کی قیمت پر قرضہ کی تقسیم کرنے سے اس زیادتی کے مقابلہ میں جو بھی رقم نکلے وہ راہن مرتہن کو دے گا اور مرتہن کے قرض باقی رقم ختم ہو جائے گی یعنی اس کی ادائیگی راہن پر لازم نہیں رہیگی۔

توضیح: اگر کسی نے سو روپے کی قیمت کی بکری کسی سے سو روپے ہی نقد قرض لے کر رہن میں رکھتے ہوئے اس مرتہن سے یہ کہدیا کہ تم اس کا دودھ دوہ لیا کرو کہ وہ تمہارے لئے حلال ہو گا، چنانچہ مرتہن اس سے دوہتا اور پیتا رہا، تو مرتہن پر اس دودھ کا ضمان لازم ہو گا یا نہیں، اگر ایسی بکری مرتہن سے واپس لینے سے پہلے اسی کے پاس مر گئی، حالانکہ اس عرصہ میں مرتہن اس بکری فائدہ حاصل کرتا رہا تو کیا قرضہ کی پوری رقم راہن مرتہن کو واپس کرے گا یا کچھ کم کر کے واپس کرے گا، مسائل کی تفصیل، حکم دلائل مفصلہ

قال وتجوز الزيادة في الرهن ولاتجوز في الدين عند ابي حنيفة ومحمد ولا يصير الرهن رهنا بها وقال ابو يوسف تجوز الزيادة في الدين ايضا وقال زفر والشافعي لاتجوز فيهما والخلاف معهما في الرهن والثمن والمثمن والمهر والمنكوحة سواء وقد ذكرناه في البيوع ولابي يوسف في الخلافية الاخرى ان الدين في باب

الرهن كالثمن في البيع والرهن كالمثمن فتجوز الزيادة فيهما كما في البيع والجامع بينهما الالتحاق باصل العقد للحاجة والامكان ولهما وهو القياس ان الزيادة في الدين توجب الشيوع في الرهن وهو غير مشروع عندنا والزيادة في الرهن توجب الشيوع في الدين وهو غير مانع من صحة الرهن الا ترى انه لورهن عبدا بخمس مائة من الدين جاز وإن كان الدين أيفا وهذا شيوع في الدين والا لتحاق بأصل العقد غيرممكن في طرف الدين لانه غير معقود عليه ولا معقود به بل وجوبه سابق على الرهن وكذا يبقى بعد انفساخه والالتحاق باصل العقد في بدلي العقد بخلاف البيع لان الثمن بدل يجب بالعقد ثم اذا صحت الزيادة في الرهن وتسمى هذه زيادة قصدية يقسم الدين على قيمة الاول يوم القبض وعلى قيمة الزيادة يوم قبضت حتى لوكانت قيمة الزيادة يوم قبضها خمس مائة وقيمة الاول يوم القبض الفا والدين الفايقسم الدين اثلاثا في الزيادة ثلث الدين وفي الاصل ثلثا الدين اعتباربقيمتهما في وقتي الاعتباراً وهذا لان الضمان في كل واحد منهما يثبت بالقبض فتعتبر قيمة كل واحد منهما وقت القبض.

ترجمہ: قدوریؒ نے کہا ہے کہ امام ابو حنیفہ اور امام محمدؒ کے نزدیک رہن کے سامان میں توزیادتی کرنی جائز ہے لیکن قرضہ کی مقدار میں زیادتی جائز نہیں ہے، (ف: جس کی صورت یہ ہوگی کہ زید نے بکر سے سو روپے قرض لے کر رہن کے طور پر اپنی بکری اس کے پاس رکھ دی پھر ایک گائے بھی اسی میں بڑھادی، تو مرتہن کے پاس دونوں جانور یعنی ایک بکری اور ایک گائے رہن میں ہو جائیگی، لیکن اگر کسی نے سو روپے کے عوض اپنا سونے کنگن رہن میں رکھا، اس کے بعد دوبارہ ضرورت پر سو روپے اور قرض لئے تو وہ کنگن صرف سونے کا پہلی رقم یعنی سو روپے کی عوض ہی رہن میں رہے گا اور بعد کے لئے ہوئے روپے پہلے میں جمع کر کے دو سو روپے کنگن کی وصولی کے لئے ایک ساتھ دینے نہیں ہوں گے بلکہ دوسرا قرضہ کسی رہن کے بغیر ہوگا): **وقال ابو يوسفؒ تجوز الخ**: اور امام ابو یوسفؒ نے فرمایا ہے کہ قرضہ کی زیادتی بھی جائز ہے، (ف: لہٰذا وہ کنگن دو سو روپے کے عوض رہن رہے گا): **وقال زفر والشافعي الخ**: اور امام زفر اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ مرہون اور قبضہ دونوں میں سے کسی میں بھی زیادتی جائز نہیں ہوگی، یعنی بعد کی چیز خواہ قرض رقم ہو یا رہن کی چیز پہلے سے نہیں ملائی جائیگی، اور امام زفر و شافعیؒ کے ساتھ رہن اور ثمن یا رقم اور مبیع اور منکوحہ کے مہر ہر چیز میں اختلاف ہے یعنی کسی میں بھی زیادتی جائز نہیں ہے، اس مسئلہ کو ہم اس سے پہلے کتاب البیوع میں بیان کر چکے ہیں، (ف: یعنی باب المرابحہ کی فصل میں مذکور ہے وہاں دیکھ لینا چاہئے)۔

ولا بي يوسفؒ في الخلا فية الخ: اور اختلافی صورت یعنی قرض کی زیادتی کی صورت میں اماابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ رہن کے مسئلہ میں قرضہ کا حکم ایسا ہے، جیسے بیع کی اختلافی صورت میں بیع کا حکم ہوتا ہے، اور بیع کی صورت میں مبیع کا ہے لہٰذا قرضہ اور مرہون دونوں میں ایک مرتبہ معاملہ کر لینے کے بعد بھی زیادتی جائز ہوتی ہے، جیسے کہ بیع کے معاملہ میں ثمن اور بیع میں بالاتفاق زیادتی جائز ہوتی ہے، اور ان دونوں معاملات یعنی رہن و بیع میں مشترک بات یہ زیادتی ضرورت کی بناء پر اصل معاملہ میں شامل ہو جاتی ہے اور اس کا ہونا ممکن بھی ہے، (ف: بیع کے معاملہ میں کسی ضرورت سے امکان کے باوجود زیادتی کو اصل معاملہ سے ملا دیا جائے، اسی طرح رہن کے معاملہ میں بھی اصل کے ساتھ زیادتی ملا دی جائے): **ولهما وهوالقياس الخ**: اور طرفین یعنی امام ابو حنیفہ اور امام محمدؒ کے نزدیک فرق کرنے کی دلیل یہ ہے اور یہی قیاس بھی ہے کہ قرضہ کے اندر زیادتی سے رہن کے معاملہ میں شیوع اور شرکت پیدا ہو جانے کا سبب بنتا ہے، اور ایسی شرکت ہمارے نزدیک جائز نہیں ہے، کیونکہ شرکت ہو جانے کی صورت میں قرضہ اول اور دوم کے مجموعہ کا نصف پہلے قرضہ کے اور دوسرا نصف دوسرے کے قرضہ کے مقابلہ میں ہو جائے گا، اسی طرح مرہون میں زیادتی ہونے کی صورت میں قرضہ میں شرکت کا سبب ہوگا، جبکہ ایسی شرکت رہن کے صحیح ہونے میں مانع نہیں ہوتی ہے۔

الاتری انه لو رهن الخ: جیسا کہ اس صورت میں ہے کہ اگر کوئی شخص دو ہزار روپے کا مقروض ہو اور وہ اپنے ایک ہزار روپے کی قیمت کا غلام قرض دینے والے کے پاس بطور رہن رکھدے تو جائز ہوتا ہے، حالانکہ اس طرح قرضہ میں شرکت لازم آتی ہے، (ف: الحاصل قرضہ میں شرکت کا ہونا ممنوع یا غلط نہیں ہے، بلکہ قرضہ میں زیادتی کر کے مرہون میں شرکت پیدا کرنا ممنوع ہے، اسی طرح اس بات کا گمان کرنا کہ جیسے کہ ایک مرتبہ کے طے شدہ معاملہ بیع کے بعد مال یا رقم میں زیادتی پہلے معاملہ میں شامل کر لی جاتی ہے، تو اسی طرح رہن کے معاملہ میں بھی زیادتی کر لی جاسکتی ہے، تو یہ بات غلط ہے): **والالتحاق باصل العقد الخ:** اور قرضہ میں زیادتی کو اصل معاملہ سے ملا دینا ممکن بھی نہیں ہے، کیونکہ قرضہ کے معاملہ میں نہ معقود علیہ ہوتا ہے اور نہ ہی معقود بہ ہوتا ہے جبکہ معاملہ رہن میں ایک چیز کا معقود علیہ اور دوسری کا معقود بہ ہونا ضروری ہوتا ہے، بلکہ قرضہ تو معاملہ رہن سے پہلے واجب ہوتا ہے، اسی طرح رہن کو اگر فسخ اور ختم کر دیا جائے تو بھی قرضہ ختم نہیں ہوتا ہے، حالانکہ اتصال تو اصل عقد سے صرف عقد کے دونوں عوض یعنی معقود علیہ اور معقود بہ میں ہوا کرتا ہے، (ف: پس جب قرضہ ان میں سے کوئی بھی نہیں ہے تو اصل عقد سے اس کے ساتھ الحاق کی طرح ممکن ہو سکتا ہے)۔

بخلاف البیع الخ: برخلاف عقد بیع کے کہ اس میں ثمن ایسا عوض ہوتا ہے جو بیع کا معاملہ کرنے سے ہی واجب ہوتا ہی، (ف: ورنہ اس کا معاملہ طے پانے سے پہلے ثمن واجب نہیں ہوتا ہے، اس طرح رہن اور بیع کے درمیان فرق یہ ہوا کہ بیع میں ثمن بے شک عوض ہے اور وہ عقد بیع کرنے سے ہی واجب ہوا ہے، اسی بناء پر اس معاملہ کے طے پانے سے پہلے خریدار پر وہ ثمن واجب نہ تھا، اسی طرح سے بیع فسخ ہو جانے کی صورت میں بھی وہ ثمن خریدار پر واجب نہیں رہتا ہے جبکہ رہن کے معاملہ میں قرضہ ثمن کے حکم میں نہیں ہوتا کیونکہ وہ ثمن اس عقد رہن سے واجب نہیں ہوا، اسی وجہ سے لیا ہوا قرضہ اسی وقت واجب ہوتا ہے جبکہ وہ لیا گیا ہو مگر اس کے عوض رہن نہیں رکھا ہو، اسی طرح اگر ادائیگی کے بغیر رہن واپس کر دینا جب بھی قرضہ واجب ہی رہے گا، اسی سے یہ بات سمجھ میں آگئی کہ نقد رقم کو عقد رہن میں اس معنی کے اعتبار سے عوض نہیں کہا جاتا ہے کہ وہ عقد رہن کرنے سے واجب ہوا ہے، بلکہ قرض لینے کے بعد رہن کا معاملہ صرف اس لئے کہا جاتا ہے، تاکہ اس معاملہ میں پختگی آجاتی ہے، اس صورت میں اگر ایک مرتبہ رہن کا معاملہ کر لینے کے بعد اگر قرضہ کچھ اور بھی زیادہ کر دیا جائے تو اسے اصل عقد سے ملا دینا ممکن نہیں ہوگا، کیونکہ قرضہ تو اصل عقد سے واجب ہی نہیں ہوا ہے، بلکہ رہن صرف اس لئے رکھا جاتا ہے کہ اس سے قرض دینے والے کو اپنے مال کی وصولی پر پورا اطمینان حاصل رہے۔

ثم اذا صحت الزیادۃ الخ: پھر مرہون میں زیادتی صحیح ہونے کی صورت میں اس زیادتی کا نام زیادۃ قصدیۃ رکھا جاتا ہے تو اصل مرہون پر قبضہ کے دن جو اس کی قیمت پر ہو اور اس پر اور بعد میں جو زیادتی کی گئی ہے اس کے قبضہ کے دن جو قیمت ہو اس پر کل قرضہ کو تقسیم کیا جائے گا (یعنی اصل اور زیادتی میں سے ہر ایک کے مقابلہ میں جو قیمت نکلے اسی کے عوض و قابل ضمان ہوگا) چنانچہ اگر اصل مرہون کی قیمت اس پر قبضہ کی قیمت ایک ہزار روپے ہوں اور اس پر زیادتی کے دن جو قیمت ہو مثلاً پانچ سو روپے اور کل قرض صرف ایک ہزار روپے ہی ہوں تو قرضہ کو تین حصہ مان کر تقسیم کیا جائے گا یعنی اصل مرہون کے مقابلہ میں دو تہائی اور زیادتی مرہون کے مقابلہ میں صرف ایک تہائی ہو اس لحاظ سے قیمت کے اعتبار سے ہر ایک کی جو قیمت تھی) اور اس کی وجہ یہ ہے کہ اصل اور زیادت ہر ایک کے حق میں وہی تاوان واجب ہو جو اس پر قبضہ ہونے کی وجہ سے ہوتا ہے لہٰذا اس کی وہی قیمت معتبر ہوگی جو اس پر قبضہ کے دن تھی)۔

توضیح: رہن کے سامان یا چیز میں قرضہ کی مقدار میں زیادتی جائز ہے یا نہیں مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال ائمہ کرام، دلائل مفصلہ

واذا ولدت المرهونة ولدا ثم ان الراهن زاد مع الولد عبدا وقيمة كل واحد الف فالعبد رهن مع الولد خاصة يقسم مافى الولد عليه وعلى العبد الزيادة لانه جعله زيادة مع الولد دون الام ولو كانت الزيادة مع الام يقسم الدين على قيمة الام يوم العقد وعلى قيمة الزيادة يوم القبض فما اصاب الام قسم عليها وعلى ولدها لان الزيادة دخلت على الام قال فان رهن عبدا يساوى الفا بالف ثم اعطاه عبداً اخر قيمته الف رهنا مكان الاول فالاول رهن حتى يرده الى الراهن والمرتهن فى الاخرامين حتى يجعله مكان الاول لان الاول انما دخل فى ضمانه بالقبض والدين وهما باقيان فلايخرج عن الضمان الابنقض القبض مادام الدين باقيا واذا بقى الاول فى ضمانه لا يدخل الثانى فى ضمانه لانهما رضيا بدخول احدهما فيه لابدخولهما فاذا رد الاول دخل الثانى فى ضمانه ثم قيل يشترط تجديد القبض لان يد المرتهن على الثانى يد امانة ويد الرهن يد استيفاء وضمان فلا ينوب عنه كمن له على اخر جياد فاستوفى زيوفاظنها جياد اثم علم بالزيافة وطالبه بالجياد واخذها فان الجياد امانة فى يده مالم يرد الزيوف ويجدو القبض وقيل لا يشترط لان الرهن تبرع كالهبة على ما بيناه من قبل وقبض الامانة ينوب عن قبضه الهبة ولان الرهن عينه امانة والقبض يرد على العين فينوب قبض الامانة عن قبض العين.

ترجمہ: اگر مرہونہ باندی کو بچہ پیدا ہوا، پھر راہن نے اس بچہ کو اسی کے مرتہن کے پاس رہنے دینے کے ساتھ اپنا ایک اور غلام بھی اس مرتہن کے پاس رکھ دیا، اوا تفاقاً اس باندی اور اس کے بچہ اور ایک غلام تینوں میں سے ہر ایک کی قیمت ہزار ہزار روپے ہوں، تو یہ غلام صرف اس بچہ کے ساتھ ملا کر مرہون سمجھا جائے گا، اس طرح قرضہ کا جتنا حصہ بچہ کے مقابلہ میں تھا وہ بچہ اور غلام دونوں پر تقسیم ہوگا، اس لئے کہ راہن نے اس غلام کو باندی کے ساتھ رہن میں نہیں رکھا تھا بلکہ اسی بچہ کے ساتھ زائد دیا تھا (اس طرح اس بچہ کا حصہ اس غلام اور بچہ پر ان کی قیمت کے اعتبار سے تقسیم کر کے ہر ایک کے مقابلہ کا ضمانتی دریافت کیا جائے گا) اور اگر اس غلام کی زیادتی مرہونہ باندی کے ساتھ ہو تو کل قرضہ باندی کی اس دن کی قیمت پر ہوگا جس دن کا معاملہ طے پایا تھا، اور زائد غلام کی اس روز کی قیمت پر تقسیم کی جائیگی جس دن اس پر قبضہ کیا گیا تھا، اس طرح باندی کے حصہ میں جو قرضہ آئے گا وہ اسی باندی اور اس کے بچہ پر تقسیم ہوگا، کیونکہ وہ زیادتی خاص اس باندی پر ہی لازم ہوئی ہے۔

قال فان رهن الخ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر راہن نے اپنا ایک غلام جس کی قیمت ایک ہزار روپے ہوں ایک ہزار روپے قرض کے عوض رہن رکھا پھر کچھ دنوں بعد اس نے ایک دوسرا غلام کہ اس کی قیمت بھی ہزار روپے ہی ہوں آپس میں رضامندی کے ساتھ مرتہن کے پاس پہلے غلام کے بدلہ رکھ دیا تو پہلا غلام ہی رہن میں رہے گا، پھر جب اس پہلے غلام کو مرتہن راہن کے واپس کردے گا تب دوسرا اس کے رہن میں آئے گا، اس بناء پر اگر اس کے واپس کرنے سے پہلے وہ پہلا غلام مرجائے تو اس مرتہن کا قرض راہن کے ذمہ سے ختم ہو جائے گا، اگر اس سے پہلے یہ دوسرا غلام ہلاک ہو جائے تو بغیر ضمان یعنی امانت کا مال ضائع ہوگا)۔ **لان الاول انما دخل الخ:** پہلے غلام کو ضمانت کے طور پر ہونے کی دلیل یہ ہے کہ راہن نے اسے قرضہ کے عوض قبضہ میں دیا تھا، اور مرتہن نے اس کے عوض اس غلام پر قبضہ کیا تھا اور غلام کو واپس کرنے سے پہلے قرضہ بھی اپنی جگہ باقی تھا اور مرہون بھی اپنی جگہ پر باقی تھا، اسی لئے پہلا غلام ضمانت سے نہیں نکلے گا، اور ضمانت سے اسے نکالنے کے لئے ضروری ہوگا کہ اس غلام پر سے اپنا قبضہ ختم کردے (یعنی غلام کو راہن کے حوالہ کردے) اور جب پہلا غلام اس کی ضمانت میں رہن کی حالت میں باقی رہا تو دوسرا غلام اس مرتہن کی ضمانت میں نہیں جائے گا، کیونکہ راہن و مرتہن میں سے کوئی بھی اس بات پر راضی نہیں ہوئے تھے کہ ان دونوں غلاموں کو معاملہ رہن میں داخل رکھیں، بلکہ دونوں ہی اس بات پر راضی تھے کہ ان دونوں غلاموں میں سے صرف ایک ہی مرہون رہے، اور چونکہ پہلے غلام کو رہن میں دے کر مخصوص کر لیا ہے اس لئے دوسرا غلام اس کی ضمانت میں داخل نہیں ہوگا، اور اس غلام کو واپس کر دینے کے بعد ہی دوسرا غلام ضمانت میں داخل ہوگا۔

ثم قیل یشترط تجدید القبض الخ: پھر پہلے غلام کو راہن کے پاس واپس کر دینے کے بعد بھی دوسرا غلام جو رہن میں ہوگا اس کے قابل ضمان ہونے کی بعض مشائخ نے یہ شرط لگائی ہے کہ اس دوسرے غلام پر پھر سے یعنی نیا قبضہ ہونا چاہئے، کیونکہ اس سے پہلے تک اس غلام پر قبضہ بطور امانت تھا حالانکہ رہن کے قبضہ کے لئے قبضہ وصولی اور ضمانتی ہونا شرط ہے، اسی لئے وہ قبضہ جو بطور امانت تھا وہ اس قبضہ کا نائب نہیں ہو سکتا ہے، جیسے کہ اس مسئلہ میں کہ زید کے بکر پر کھرے درہم واجب تھے، پھر بکر نے زید کو کھوٹے درہم واپس کر دیئے، زید نے ان کو کھرے سمجھتے ہوئے قبول کر لیا، مگر بعد میں کھوٹا ہونا اسے معلوم ہو گیا، تب اس نے اس مقروض یعنی بکر سے تقاضا کر کے کھرے درہم ہی وصول کر لئے اس صورت میں کھرے اور کھوٹے دونوں ہی زید کے پاس جمع ہو گئے، بکر کھرے درہم اس زید کے پاس بطور امانت ہوں گے، پھر جب کھوٹے درہموں کو زید بکر کے پاس واپس کر کے ان پر نیا قبضہ کرے گا، تب وہ ان نئے درہموں کا مالک ہوگا، (ف: جس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ اگر اس رح نیا قبضہ ہونے سے پہلے وہ ضائع ہو جائیں تو کہا جائے گا کہ وہ امانت کے مال سے ضائع ہوئے، اور جیسے کہ زید نے مثلاً کراچی میں کھرے درہم وصول کر کے اپنے پاس رکھے اور حیدر آباد جا کر کھوٹے درہم واپس کئے، پھر وہ وہاں سے لوٹ کر اپنی جگہ کراچی میں پہنچ کر کھرے درہموں پر قبضہ کرنے سے پہلے وہ ضائع ہو گئے، تو مقروض کا مالک ضائع ہونا کہا جائے گا، بس اسی طرح امانت کے غلام کا بھی حکم سمجھنا چاہئے۔

وقیل لایشترط لان الخ: اور کچھ مشائخؒ نے فرمایا ہے کہ دوسرے غلام کو رہن میں رکھنے کے لئے نئے طریقہ سے قبضہ کرنا شرط نہیں ہے، جس کی پہلی دلیل یہ ہے کہ رہن تو ہبہ کی طرح سے ایک تبرع کا عقد ہوتا ہے، جیسا کہ ہم نے اس مسئلہ کو ابتدائے کتاب میں بیان کر دیا ہے، اور امانت پر قبضہ ہبہ پر قبضہ کرنے کا نائب ہوتا ہے، مثلاً بکر کا زید کے پاس ایک غلام امانت کے طور پر ہو بعد میں بکر نے اسے وہی غلام ہبہ کر دیا تو اسے ہبہ کا لفظ کہتے ہی زید اس غلام کا مالک ہو جاتا ہے، اور ہبہ پورا ہو جاتا ہے، کیونکہ اس پر پہلے سے ہی قبضہ موجود ہے، اور امانت کے طور پر اس پر جو قبضہ پہلے سے موجود تھا وہی قبضہ ہبہ کے لئے کافی ہو جاتا ہے، اور دوسری دلیل یہ ہے کہ اصل مرہون یعنی ظاہری شئی مرتہن کے پاس بطور امانت ہوتی ہے، البتہ اس کا باطن یعنی اس کی مالیت قابل ضمان ہوتی ہے، اور مرتہن کا قبضہ صرف ظاہر مال پر ہوتا ہے، اس لئے قبضہ عین کے لئے امانتی قبضہ نائب ہو جائے گا، (ف: لہٰذا نئے قبضہ کی ضرورت باقی نہیں رہتی ہے، اور پہلا قبضہ ہی کافی ہوگا، لیکن بندہ مترجم کے نزدیک یہی قول آسان ہے)۔

توضیح: اگر مرہونہ باندی کو بچہ پیدا ہوا اس کے بعد مالک راہن نے اپنا ایک غلام بھی مرتہن کے حوالہ کر دیا اور تینوں کی قیمت ایک ایک ہزار ہو تو ان میں سے کون اور کس حساب سے مرہون ہوگا، اگر راہن نے ایک ہزار قرض کے عوض ایک ہزار کی قیمت کا غلام کسی کے پاس رہن رکھا، پھر کچھ دنوں بعد آپس کی رضامندی کے ساتھ ایک ہزار ہی کی قیمت کا دوسرا غلام پہلے کے بدلہ رکھ دیا، تو ان دونوں میں سے اصل مرہون کون غلام ہوگا، تفصیل مسائل، اقوال مشائخ، دلائل مفصلہ

ولو ابرأ المرتهن الراهن عن الدين اووهبه منه ثم هلك الرهن في يد المرتهن يهلك بغير شئى استحسانا خلافا لزفر لان الرهن مضمون بالدين اوبجهته عند توهم الوجود كما في الدين الموعود ولم يبق الدين بالابرا اوالهبة ولا جهته لسقوطه الا اذا احدث منعا لانه يصير به غاصبا اذلم يبق له ولاية المنع وكذا اذا ارتهنت المراة

رهنا بالصداق فابراته اووهبته او ارتدت والعياذ بالله قبل الدخول اواختلعت منه على صداقها ثم هلك الرهن في يدها يهلك بغير شئى في هذا كله ولو تضمن شيئا لسقوط الدين كما في الأبراء ولو استوفى المرتهن الدين بايفاء الراهن اوبايفاء متطوع ثم هلك الرهن في يده يهلك بالدين ويجب عليه رد ما استوفي الى من استوفى منه وهو من عليه اوالمتطوع بخلاف الابراء ووجه الفرق ان بالابراء يسقط الدين اصلا كما ذكرنا وبالاستيفاء لا يسقط لقيام الموجب الا انه يتعذر الاستيفاء لعدم الفائدة لانه يعقب مطالبة مثله فاما هو في نفسه فقائم فاذا هلك يتقر الاستيفاء الاول فانتقض الاستيفاء الثاني وكذا اذا اشترى بالدين عينا اوصالح عنه على عين لانه استيفاء وكذلك اذا حال الراهن المرتهن بالدين على غيره ثم هلك الرهن بطلب الحوالة ويهلك بالدين لانه في معنى البراء ة بطريق الاداء لانه يزول به عن ملك المحيل مثل ما كان له على المحتال عليه اومايرجع عليه به ان لم يكن للمحيل على المحتال عليه دين لانه بمنزلة الوكيل وكذا لو تصادقا على ان لا دين ثم هلك الرهن يهلك بالدين لتوهم وجوب الدين بالتصادق على قيامه فتكون الجهة باقية بخلاف الا براء والله اعلم.

ترجمہ: اور اگر مرتہن نے راہن کو اپنے دئے ہوئے قرض سے بری کردیا یا اپنے قرضہ کی رقم راہن ہی کو ہبہ کردی (اور ہبہ کا لفظ کہتے ہی اس ہبہ کا معاملہ پورا ہو گیا) پھر مرتہن کے قبضہ میں رہتے ہوئے مرہون ضائع ہو گیا تو استحساناً وہ مفت میں ضائع ہو گا یعنی مرہون کا ضمان مرتہن پر لازم نہ ہو گا، اس مسئلہ میں امام زفرؒ کا اختلاف ہے، اس میں ہماری دلیل یہ ہے کہ مال مرہون قابل ضمانت اس لئے ہوتا ہے کہ وہ قرضہ کے بدلہ اور اس کے مقابلہ میں ہوتا ہے، یا قرضہ کی وجہ سے ہے (یعنی بالفعل قرضہ موجود ہو یا قرضہ کے طور پر رہن لیا ہو جیسے یہ وعدہ کیا ہو کہ تم فلاں چیز رہن میں رکھو گے تو میں تم کو اتنا قرضہ دوں گا، م) کہ اس میں قرضہ کے پائے جانے کا وہم رہتا ہے، جیسے کہ قرضہ دینے کے وعدہ میں ہوتا ہے، اور موجودہ صورت میں قرضہ کو معاف کر دینے یا ہبہ کے طور پر دینے میں کسی صورت میں باقی نہیں رہا، اور قرضہ اس بناء پر باقی نہیں رہتا ہے، کہ قرضہ ختم ہو چکا ہے، اسی لئے وہ اس کا ضامن بھی نہیں رہا، البتہ اگر راہن مرتہن سے اپنے مرہون کا مرتہن سے مطالبہ کرے اس کے باوجود وہ ایسے کرنے سے انکار کردے تب وہ ضامن ہو جائیگا، کیونکہ اس وقت انکار کر دینے کی وجہ سے غاصب ہو جائے گا، ان لئے کہ مطالبہ کے باوجود مرتہن کو مرہون روک کر رکھنے کی اب کوئی وجہ نہیں رہی ہے۔

وكذا اذا ارتهنت المراة الخ: اسی طرح اگر کسی عورت نے اپنے مہر کے بدلہ شوہر سے ہی رہن کے طور پر قرض لیا پھر شوہر کو اپنے مہر سے بری کر دیا مہر معاف کر دیا یا اپنا حق مہر شوہر کو دیدیا، یا نعوذ باللہ من ذلک، عورت دخول سے پہلے مرتدہ ہو گئی جس کی وجہ سے اس کا حق مہر شوہر کے ذمہ سے ختم ہو گیا، یا دخول کے بعد عورت نے اپنے شوہر سے اپنے مہر کے عوض خلع لیا، جس کی وجہ سے اس کا حق مہر ختم ہو گیا، پھر وہ مرہون اس عورت کے قبضہ میں رہتے ہوئے ضائع ہو گیا، تو ان تمام صورتوں میں وہ مرہون مفت میں ضائع ہو گا یعنی عورت پر اس کی کچھ بھی ضمانت لازم نہ ہو گی، کیونکہ مہر کو جس طرح بری کر دینے سے اس کا حق ختم ہو جاتا ہے، اسی طرح سے دوسری صورتوں میں بھی ختم ہو چکا تھا، (ف: لہٰذا وہ مرہون اس کے قبضہ میں امانت کے طور پر رہ گیا تھا)۔

ولو استوفى المرتهن الخ: اور اگر مرتہن نے اپنا قرض وصول کر لیا خواہ خود راہن سے وصول کیا ہو یا راہن پر کسی احسان کرنیوالے سے وصول کیا ہو اس کے بعد وہ مرہون مرتہن کے پاس ہی ضائع ہو گیا ہو، تو وہ قرضہ کے عوض میں ضائع ہو گا، اس وقت مرتہن پر یہ واجب ہو گا کہ اس نے جو کچھ بھی وصول کیا ہے اور جس سے وصول کیا وہ سب اس کو واپس کر دے اور وہ شخص یا تو خود راہن ہو گا یا اس کا محسن ہو گا، برخلاف مرتہن کے بری کر دینے کے، (ف: اسی بناء پر ابھی بتایا گیا ہے کہ اگر مرتہن نے خود بری کر دیا پھر مرہون ضائع ہو گیا تو وہ ضامن نہیں ہو گا)۔

وجه الفرق ان بالابراء الخ: ان دونوں یعنی ابراء اور استیفاء کے حکم میں فرق کرنے کی وجہ یہ ہے کہ ابراء یا بری کر دینے

سے قرضہ ذمہ سے بالکل ہی ختم ہو جاتا ہے (خواہ وہ قرض نقد لینے سے ہو یا مال ادھار لینے سے ہو یا کسی چیز کا کرایہ یا مہر کے سلسلہ میں ہو) جیسا کہ ہم اوپر بیان کر چکے ہیں، اور استیفاء یعنی وصول کر لینے سے اصل سے قرضہ ختم نہیں ہوتا ہے کیونکہ قرضہ ہونے کا سبب موجود رہتا ہے، (ف: یعنی جس وجہ سے قرضہ واجب ہوا تھا وہ بالکل ختم نہیں ہوا، مثلاً کوئی چیز ادھار خریدی تھی یا کرایہ پر مکان لیا تھا یا بیوی کا مہر تھا غرض کہ جس وجہ سے قرضہ ذمہ میں لازم ہوا تھا وہ وجہ اب بھی اسی طرح موجود ہے): **الا انه یتعذر الخ**: لیکن بات یہ ہے کہ استیفاء کی صورت میں حق وصول کرنا اس بناء پر محال یا بے فائدہ ہوتا ہے کہ مرتہن سے استیفاء کے باوجود بعد میں اسی کے مطالبہ کا حق باقی رہتا ہے، یعنی مرتہن کا راہن پر جس وجہ سے بھی قرضہ واجب ہوا اگر اس حق کا مطالبہ کیا تو وہ راہن بھی اس سے اپنے مرہون کا مطالبہ کرے گا اس لئے مرتہن کا مطالبہ بے فائدہ ہوگا، البتہ قرضہ لازم ہونے کا جو سبب تھا چونکہ وہ خود قائم ہے اس لئے مرہون کے ضائع ہونے کی وجہ سے پہلے ہی جو کچھ وصول کر لیا تھا وہی اپنی جگہ پر قائم رہ گیا، اسی وجہ سے دوسری مرتبہ کی وصولی ختم ہوگئی، (ف: لہٰذا اس مرتہن نے اصل راہن یا اس پر احسان کرنے والے سے جو کچھ بھی وصول کیا تھا اسے لازمی طریقہ سے واپس کرنا ہوگا، کیونکہ ایک مرتبہ یعنی پہلی بار وصول کر لینے کے بعد اسے دوبارہ وصول کرنے کا حق بالکل نہیں رہتا ہے۔

و کذا اذا شتری الخ: اسی طرح اگر کسی نے کسی کو کچھ قرضہ دیا پھر اس قرضہ کے بدلہ اس مقروض سے اس کی کوئی چیز خرید لی، یا اس قرضہ کے عوض اس مقروض سے اس کے کسی مال پر صلح کر لی تو وہی حکم ہوگا، کیونکہ اس طرح کی ساری صورتیں قرضہ کی وصولی کی ہیں، (ف: یعنی کسی چیز کو خریدنا یا کسی چیز پر صلح کر لینا بھی وصولی کا ایک طریقہ ہے لہٰذا اگر مرتہن موجود ہو تو مرتہن پر لازم ہوگا کہ اسے واپس کر دے، اور اگر مرہون ضائع ہو گیا ہو تو اس کی قیمت واپس کرنی ہوگی، ع، لیکن میرے یعنی مترجم کے نزدیک ظاہر یہ ہے چونکہ مذکورہ صورتیں استیفاء یعنی حق کی وصولی کی ہیں اس لئے مرہون کے ضائع ہونے کی صورت میں دوبارہ وصول نہیں کر سکے گا، کیونکہ جب ایک مرتبہ قرض کے بدلہ کوئی چیز اپنے پاس رہن رکھ چکا تو گویا اس نے اپنا حق پالیا ہے لہٰذا خریداری یا صلح کا معاملہ اس وقت تک کے لئے اگر اصل مرہون مرتہن کے پاس موجود ہو تو اسی کو راہن کے پاس لوٹا دے، اور اگر کسی مال کو خریدا ہو یا جس مال کے عوض ہو وہ ضائع ہو گیا ہو تو اس کی قیمت واپس کر دے)۔

و کذا لك اذا احال الراهن الخ: اسی طرح سے اگر راہن نے اپنے قرضہ کو مرتہن کے پاس لوٹانے کے لئے دوسرے زید کے حوالہ کر دیا، کہ ایسا کر دینے سے یہ راہن قرض سے بری ہو گیا، اس کے بعد وہ مرہون ضائع ہو گیا تو حوالہ کرنا باطل ہو گیا، اس وقت مرہون کا ضائع ہونا قرضہ کے بدلہ میں کہا جائے گا، کیونکہ قرض ادا کر کے جس طرح براءت حاصل ہوتی ہے اسی طرح سے اسے کسی کے حوالہ کر دینے سے بھی براءت حاصل ہوتی ہے، یعنی گویا راہن نے ادا کر کے براءت حاصل کر لی کیونکہ ایسا کرنے سے محیل یعنی راہن بکر نے جتنا مال حوالہ کیا اتنا ہی محتال علیہ مثلاً زید پر جو محیل کا حق لازم آتا ہے اس میں سے کم ہو جائے گا یا محتال علیہ اتنا ہی اس میں سے واپس پائے گا، جبکہ محیل کا محتال علیہ پر کوئی قرض باقی نہ ہوا، کیونکہ یہ محتال علیہ محیل کے وکیل کے حکم میں ہوتا ہے، (ف: اور یہ قاعدہ ہے کہ جب وکیل اپنے مؤکل کے حکم سے کچھ بھی خرچ کرتا ہے وہ اسے مؤکل سے واپس لے سکتا ہے) مزید تفصیل اس طرح سے ہوگی کہ اگر راہن نے اپنا قرض ادا کرنے کے لئے دوسرے کو ذمہ دار بنا کر مرتہن کی اجازت سے اپنا قرض دوسرے کے حوالہ کر دیا مثلاً راہن زید نے مرتہن بکر سے ہزار روپے قرض لے کر اپنی گھڑی اس کے پاس رہن رکھ دی، پھر راہن اور محیل زید نے اپنے قرض کی ادائیگی کے لئے خالد کو اپنا محتال علیہ یا ذمہ دار بنا دیا، جس کی وجہ سے راہن زید اس قرض کی ادائیگی، ذمہ داری سے فارغ ہو گیا، پھر اتفاقاً مرتہن کے ہاتھ سے مرہون گھڑی گر کر ضائع ہو گئی

لہٰذا محتال علیہ یعنی خالد سے اس کی ذمہ داری ختم ہو گئی اور مرہون گھڑی کے ضائع ہونے سے اس کی جو قیمت تھی وہ قرض

کے عوض کم کردی جائیگی، کیونکہ اس طرح سے اپنی ذمہ داری دوسرے پر لازم کردینے سے اپنے سے ادائیگی اور ذمہ داری سے براءت ہوجاتی ہے، اور مرہون گھڑی کے ضائع ہونے کے یہ سمجھا جائے گا کہ گویا مرتہن نے اس گھڑی کی قیمت بطور قرض خود رکھ لی ہے، کیونکہ حوالہ کرنے کا مطلب یہ ہوا تھا کہ اس کے مالک نے گھڑی کی رقم ادا کر کے قرض کے بارے سبکدوشی حاصل کرلی ہے، کیونکہ ایسا کرنے سے محیل یعنی راہن نے جتنا مال حوالہ کیا ہے مثلاً گھڑی کے نوسو روپے تھے وہ محتال علیہ کے قرض کے ایک ہزار روپے سے کم ہوجائینگے، یا محتال علیہ اسی کے برابر اس سے واپس پائے گا بشرطیکہ محیل علیہ پر کچھ قرض باقی نہ رہا ہو، کیونکہ اس صورت میں محتال علیہ محیل کے وکیل کے حکم میں ہوتا ہے، یعنی جس طرح مؤکل کے حکم سے وکیل جو کچھ بھی خرچ کرتا ہے وکیل اس خرچ کو مؤکل سے وصول کرسکتا ہے)۔

وکذا لو تصادقا الخ: اور اسی طرح اگر راہن و مرتہن دونوں نے ایک ساتھ اس بات پر اتفاق کرلیا کہ مرتہن کا اس راہن پر کچھ بھی قرضہ باقی نہیں رہا ہے، پھر مرتہن کے قبضہ میں ہی مرہون ضائع ہوگیا تو وہ قرضہ کے بدلہ میں ضائع ہوگا، مثلاً مرتہن نے پہلے دعوی کر کے پانچ سو روپے کے عوض رہن لیا تھا پھر دونوں نے اس بات پر اتفاق کرلیا کہ اب قرضہ باقی نہیں رہا ہے، اس لئے یہی حکم دیا جائے گا کہ وہ مرہون ان ہی پانچ سو روپے کے بدلہ میں ہے، کیونکہ جس طرح دونوں نے قرضہ کے باقی نہ ہونے پر اتفاق کیا تھا اسی طرح اس بات کا امکان باقی رہتا ہے کہ دونوں یہ کہہ دیں کہ اب بھی قرضہ باقی رہ گیا ہے، کیونکہ پہلے کے حساب وکتاب میں غلطی ہوگئی تھی، تو یہ کہنا ہوگا کہ قرضہ کا سبب اب بھی باقی اور موجود ہے، برخلاف قرضہ سے بری کردینے کی صورت میں کہ قرض مکمل طور سے ختم ہوجاتا ہے، واللہ اعلم بالصواب، والیہ المرجع والمآب۔

☆☆☆

﴿کتاب الجنایات﴾

توضیح: اگر مرتہن نے راہن کو اپنے دئے ہوئے قرضہ سے بری کردیا، یا اپنے قرضہ کا اسی کو مالک بنادیا، لیکن مرہون مرتہن کے قبضہ میں رہتے ہوئے ضائع ہوگیا تو مرہون کا ضمان لازم ہوگا یا نہیں، اگر عورت نے اپنے مہر کے بدلہ شوہر سے بطور رہن قرض لیا پھر شوہر سے مہر کو معاف کردیا، اگر مرتہن نے اپنا قرض راہن سے وصول کرلیا پھر وہ مرہون مرتہن کے پاس ضائع ہوگیا، اگر راہن اور مرتہن دونوں نے اس بات پر اتفاق کرلیا کہ اب کسی کا کسی پر قرض باقی نہیں رہا، اس کے بعد ہی مرتہن کے قبضہ میں رہتے ہوئے مرہون ضائع ہوگیا تو وہ کس کے حساب میں جائے گا، مسائل کی تفصیل، حکم، دلائل مفصلہ

قال القتل علی خمسة اوجه عمد وشبه عمد وخطا وما اجری مجری الخطا والقتل بسبب والمراد بیان قتل تتعلق به الاحکام قال فالعمد ماتعمد ضربه بسلاح اوما اجری مجری الاسلاح کالمحدد من الخشب

وليطة القصب والمروة المحددة والنار لان العمد هو القصد ولا يوقف عليه الابدليله وهواستعمال الالة القاتلة فكان متعمدا فيه عند ذلك وموجب ذلك المائم لقوله تعالى ومن يقتل مومنا متعمد فجزاؤه جهنم الاية وقد نطق به غير واحد من السنة وعليه انعقد اجماع الامة.

لفظ جنایات جنایۃ کی جمع ہے، جنی سے مشتق ہے، اس کے لغوی معنی ہیں ہر وہ برائی جو انسان کرے، اگرچہ برائی کا لفظ عام ہے، مگر اس کے شرعی معنی مراد ہیں یعنی ہر ایسا برا کام جس کا کرنا شرعاً حرام ہو پھر اگر یہ برائی اور جنایت جان کے ساتھ ہو تو اسے قتل کہا جاتا ہے، اور اگر اطراف اور اعضاء بدن کے ساتھ ہو تو اسے قطع اور جرح کہا جاتا ہے، اگر زیادتی اور برائی قتل نفس کی ہو تو اس کا بدلہ قصاص ہوگا جس کا ثبوت اس فرمان باری تعالیٰ: اَلنفس بِالنفس وَالعين بِالعين الخ: سے ہے یا قتل نفس سے کم کی برائی ہو تو اس کے لئے ویسے ہی بدلہ یا مالی جرمانہ لازم ہوگا، م): قال القتل الخ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ قتل کی یہ پانچ صورتیں ہو سکتی ہیں، (۱) قتل عمد، (۲) قتل شبہ عمد (۳) قتل خطاء (۴) قتل شبہ خطاء (۵) قتل باسبب یعنی ایسا قتل جو کسی سبب سے ہوا ہو، (ف: **جیسے قصاص یا ڈکیتی یا زناکاری کی وجہ سے قتل کیا گیا ہو، اور میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ اس میں تعزیری قتل بھی شامل ہے یا جو شخص لوگوں کو گلا گھونٹ کر مار ڈالتا ہو یا کسی نے کسی کو اپنی بیوی یا ماں بہن وغیرہ محرمہ کے ساتھ زنا کرتے دیکھ کر قتل کر دیا تو وہ گنہگار نہیں ہے یہ بھی اس سبب میں شامل ہے)۔**

والمراد بیان قتل الخ: اور اس جگہ ایسے قتل کا بیان مقصود ہے جس سے احکام کا تعلق ہو، (ف: یعنی جنایت کی یہ تقسیم اس کے واقعات اور طریقوں کو بیان کرنے کے لحاظ سے نہیں بلکہ یہ تقسیم اس کے احکام کے اعتبار سے ہے، چنانچہ قتل سے کبھی قصاص واجب ہوتا ہے، اور کبھی دیت واجب ہوتی ہے، اور قتل سے کبھی وارث ہونے کے باوجود میراث سے محروم ہو جاتا ہے، اور کبھی قتل میں شریعت کا حق متعلق ہونے سے امام وقت جو شریعت کے احکام جاری کرنے پر نائب شرع ہوتا ہے وہ مدعی بنتا ہے، اور کبھی خود بندہ مدعی ہو جاتا ہے، خلاصہ یہ ہوا کہ احکام کے تعلق کے لحاظ سے تقسیم مقصود ہے): قال بالعمد الخ: پس قتل عمد سے وہ قتل مراد ہے جس میں انسان انسان کو ایسی چیز سے مارے جو ہتھیار کے قائم مقام ہو جیسے دھار دار لکڑی اور نرکل گنا یا بانس وغیرہ اور ایسا سنگ کہ وہ جس میں دھار موجود ہو، اور جیسے آگ اس دلیل سے کہ لفظ عمد کے معنی ہیں ارادہ کرنا، اور کسی کے ارادہ پر اطلاع کچھ دوسری دلیل سے ہی ہو سکتی ہے، کہ فلاں شخص فلاں کام کے کرنے کا ارادہ کرتا تھا یا نہیں، اس ارادہ پر واقفیت کے لئے قتل میں مثلاً ایسے آلہ کا ہونا جس سے کسی کا قتل ہو سکتا ہو، اس لئے ایسے آلہ کے استعمال کرنے والے کو جو قتل کے وقت پایا گیا ہو عمداً قاتل خود اپنی زبان یا تحریر سے اقرار کرتا ہو کہ میں نے اسے قصداً قتل کیا ہے، اگرچہ وہ شخص حقیقت میں جھوٹ بول رہا ہو، لہٰذا اسے غلط اقرار کے باوجود پکڑا جا سکتا ہے، پس حاصل کلام یہ ہوا کہ عمداً قتل اس دلیل سے ثابت ہو جائے گا کہ اس نے جان بوجھ کر دوسرے کو مار ڈالنے میں ایسا آلہ استعمال کیا ہے جس سے قتل کیا جا سکتا ہے، تو یہ بات اس کی دلیل ہے کہ اس نے اپنے ارادہ سے دوسرے کو قتل کرنے کی خواہش کی ہے)۔

وموجب ذلك المائم الخ: اور ایسے عمداً قتل کرنے کا موجب یعنی حکم لازم یہ ہے کہ قاتل سخت گنہگار یعنی گناہ کبیرہ

کرنے والا ہے اس فرمان باری تعالیٰ کے مطابق یعنی : وَمَنْ يَّقْتُلْ مُؤمِناً مُّتَعَمِّدا الآیۃ: کہ جس شخص نے کسی مومن کو عمداً قتل کیا تو اس کی سزا جہنم ہے جہاں اسے مخلد یعنی ہمیشہ رہنا ہوگا، (ف: خلود کے معنی دوام ہے، اور سارے اہل السنۃ اسی بات پر اتفاق ہے، اور یہی بات تمام صحابہ کرام اور تابعین عظامؒ سے تواتر سے ثابت ہے، اور اس جہنم میں خلود سے مراد یہ نہیں ہے کہ وہ کسی وقت اور کسی حالت میں بھی ختم نہیں ہوگا، جیسا کہ کافروں کے بارے میں بھی دوام کا حکم بیان کیا گیا ہے، پس کفر اور شرک کے سوا کوئی گناہ بھی بندہ کو کافر نہیں بناتا ہے، پس اگر اس خلود کے معنی دوام ابدی (ختم نہ ہونے والا مراد ہو تو اس آیت سے مراد وہ عمد ہے جو ایمان کی بناء پر ہو یعنی کسی منافق وغیرہ نے کسی مومن کو اس کے ایمان کی وجہ سے ہی قصداً قتل کیا اور اس کے مومن ہونے کی بھی کوئی پرواہ نہ کی بلکہ ایمان ہی اس کے قتل کا سبب بنا تو وہ قاتل کافر ہو گیا، اور وہ غیر ختم ہونے والی سزا جہنم میں رہے گا، اور کبھی خلود کے معنی طویل مدت رہنے کے بھی آتے ہیں یعنی قتل کا قصد اارادہ کیا لیکن اس قتل کا سبب مقتول کا مومن ہونا نہ ہو بلکہ کسی دنیاوی غرض سے قتل کیا، اس مسئلہ کی مزید توضیح اس طرح ہوگی کہ عمداً قتل کے معنی بالا رادہ اور قصداً قتل کرنا ہے، اس جگہ اس کے یہ ظاہری معنی بالاجماع مراد نہیں ہیں، کیونکہ اگر کسی محصن یعنی شادی شدہ اپنی شرط کے ساتھ کسی سے زنا کرلے اور اس جرم میں اسے سنگ کر کے مار ڈالا جائے تو شرعاً یہ بھی قصداً قتل کہا جائے گا، اس لئے کہ ارادہ کے ساتھ ہی اسے قتل کیا گیا ہے اس بناء پر یہ لازم آتا ہے، کہ اس کے قاتل یعنی سنگسار کرنے والے سبھی جہنمی ہو جائیں۔

یا ان قاتلوں کو بھی قصاص کے طور پر قتل کر دیا جائے تو ایسا قاتل کس طرح کہ جہنمی ہوگا، اب اگر یہ کہا جائے کہ معتزلہ کے نزدیک قاتل اپنے فعل قتل کی وجہ سے اسی طرح ایک زانی اپنے زنا کی وجہ سے گناہ کبیرہ کا ارتکاب کرنے کی بناء پر کافر ہو جاتا ہے، تو اس کا جواب ہماری طرف سے یہ ہوگا کہ اگر یہ مجرم یعنی قتل کرنے والا قتل کر ڈالنے کے بعد سچی توبہ کرلے تو وہ مومن ہو گیا اس کے بعد اگر مقتول کا ولی اس کا قصاص بھی لے لے تو کیا اس وقت بھی وہ قاتل قصداً قتل کر دینے کی وجہ سے دائمی جہنم میں ہوگا، اب اگر یہ معتزلہ یہ کہیں کہ ایسے قاتل کی توبہ ہی مقبول نہیں ہوگی تو یہ انتہائی جہالت کی بات ہوگی کیونکہ اگر ایک شخص بچپن سے ربت پرستی کے ساتھ سارے گناہ کے کام کرتا رہا یہاں تک وہ بھی عمداً کسی کو قتل کر کے خلوص دل کے ساتھ ایمان لے آئے تو کیا اس کا ایمان قبول نہ ہوگا اور وہ مومن نہیں کہلائے گا حالانکہ نص قطعی: اِنَّ اللّٰهَ لَا يَغْفِرُ اَنْ يُّشْرَكَ بِهٖ وَيَغْفِرُ مَادُوْنَ ذٰلِكَ لِمَنْ يَّشَاءُ الآیہ: یعنی اللہ تعالیٰ اس جرم کو نہیں بخشتا ہے کہ اس کے ساتھ شرک کیا جائے، اور اس کے علاوہ جس کسی بھی مجرم کو چاہے بخش سکتا ہے، اس سے یہ معلوم ہوا کہ مشرک کے سوا کوئی گنہگار بھی ایمان سے خارج نہیں ہوتا ہے، لہٰذا ان معاصی کا مجرم کوئی بھی مشرکوں کی طرح ہمیشہ کے لئے جہنمی نہیں ہوگا، الحاصل اگر آیت مذکورہ میں خلود سے مراد حقیقۃ ہمیشہ ہمیشہ رہنا مراد ہے تو یقیناً اس کے معنی یہی ہوں گے کہ اس متعمدا سے مراد اس طرح سے قتل کرنا ہے کہ وہ ایمان سے خارج ہو جائے اور اگر اس خلود سے مراد بڑی مدت تک پڑے رہنا ہے تو اس کے مفہوم میں یہ بات کوئی مشکل نہیں ہے کہ کہ ایک بڑا مجرم ایک بڑی مدت تک سزا میں مبتلا رہے یا جہنم میں پڑا رہے۔

اور اظہر یہ ہے کے اس جگہ عمداً قتل کرنا اس کا موجب نہیں ہے اور اس تاویل سے بھی اسے قتل کرنا اس سزا کا موجب ہے یعنی فرمان باری تعالیٰ ہے: وان طائفتان من المؤمنين اقتتلو الاية: کہ اگر مومنوں کی دو جماعتیں آپس میں قتال کریں آخر تک کہ اس آیت پاک میں اللہ تعالیٰ نے دونوں ہی مقاتل جماعتوں کو مومن فرمایا ہے حالانکہ دونوں جماعتوں نے ایک دوسرے کو قتل کیا لہٰذا مومن کے لیے ہمیشہ جہنم میں رہنا صحیح نہیں ہوگا کیونکہ ان میں سے ہر ایک نے دوسرے کو قتل کرتے وقت تاویل کے ساتھ قتل کیا ہے اور اسی سے یہ بات بھی معلوم ہو گئی کہ حقیقت میں تاویل کا پایا جانا کوئی شرط نہیں ہے اس لیے کہ یقیناً ان میں سے صرف ایک ہی جماعت حق پر اور دوسری جماعت ناحق پر ہوگی اس کے باوجود اس غلطی کو بھی اللہ تعالیٰ نے اس بنا پر معذور رکھا ہے کہ وہ تو اپنے علم کے مطابق خود کو حق پر ہونا ہی جانتا ہے اگرچہ بعد میں اس کا کسی طرح سے ناحق ہونا معلوم ہو

جائے پس خلاصہ کلام یہ ہوا کے آیت پاک میں تاویل کے بغیر مومن کے قتل ہونے کا مطلب یہ ہوگا کہ اسے ایمان عدالت کی بنا پر قتل کیا گیا ہے اور ایسی بات کفر کی موجب ہوتی ہے اچھی طرح سمجھ لیں واللہ تعالی اعلم بالصواب، الحاصل مومن کو عمدا قتل کرنا کبیرہ گناہ ہے جس کی دلیل مذکورہ آیت پاک ہے۔

وقد نطق به غير واحد من السنة :اس کے مطابق دوسری احادیث بھی موجود ہیں: **وعليه انعقد الاجماع** : اور اس پر آیت مسلمہ کا اجماع بھی ہے (ف جن احادیث سے مفہوم مذکور حاصل ہے ان میں سے یہ ہے کے حضرت عبداللہ بن مسعود سے مرفوعا روایت ہے کہ جو شخص بھی اس بات کی گواہی دیتا ہو کہ اللہ تعالی کے سوا کوئی بھی معبود نہیں ہے اور میں محمد صلی اللہ علیہ وسلم اس کے رسول ہوں یعنی اللہ تعالی کے ایک ہونے اور محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی سچی رسالت کی گواہی دیتا ہوں تو اس کا خون بہانا جائز نہیں ہے سوائے ان تین صورتوں کے وہ محصن ہو کر بھی زنا کرے یا کسی نفس کے قتل میں اس کو قتل کیا جائے یا وہ ارتداقبول کرلے یعنی اپنے دین اسلام کو چھوڑ کر دوسری جماعت میں داخل ہو جائے یہ روایت صحاح ستہ کی ہے اور مذکورہ حدیث ابن مسعودؓ کے مثل حضرت عائشہؓ سے ایک حدیث ہے جو مسلم نے روایت کی ہے یہی معنی حضرت ابن عمر سے مرفوعا منقول ہے جو صحیحین کی روایت ہے صحیحین کی ایک روایت میں حضرت ابو ہریرۃؓ سے بھی ایک روایت مرفوعا حضرت عمر جیسی ہے ایک روایت حضرت انسؓ سے بھی اسی حدیث جیسی بخاری میں مذکور ہے اور ایک روایت حضرت جابرؓ سے بھی مسلم میں مذکور ہے اور ایک روایت حضرت ابو بکر سے حجتہ الوداع سے مروی ہے اور ایک روایت حضرت ابن عمرؓ سے حجتہ الوداع کے موقع پرکررہے پر بخاری میں مذکور ہے اور ایک روایت ابو داؤد کے باب الفتن میں حضرت ابوالدرداء سے موجود ہے اور ایک روایت حضرت ابن عمرؓ سے بخاری میں مذکور ہے کہ مومن اس وقت تک وسعت میں رہتا ہے جب تک کے اس نے حرام خون نہ بہایا ہو اور ایک روایت حضرت معاویہؓ سے نسائی میں ہے ان کے علاوہ اس مسئلہ میں مسند اور معجم کتابوں میں بکثرت اختیار اور آثار موجود ہیں نیز اس پر اجماع امت ہے بلکہ اس میں تواتر اور بہت زیادہ شہرت بھی ہے الحاصل نصوص واحادیث مشہورہ اور اجماع امت سے یہ بات ثابت ہے کہ کسی بھی مومن کو عمدا قتل کرنے والا کبیرہ گناہ کرنے والا ہے اسی لیے اس سے زبردست مواخذہ ہوگا۔

توضیح: کتاب الجنایات، لفظ جنات کی تعریف اور اس کی سزا، قتل اور قطع کے درمیان فرق، قتل کی کتنی اور کونسی قسمیں ہیں، جنایات کی تقسیم باعتبار حکم مومن اور کافر کا جہنم میں خلود کے طور پر رہنے کا مطلب خلود کے معنی کی تحقیق، دلائل

قال والقرد لقوله تعالى كتب عليكم القصاص فى القتلى الانه تقيد بوصف العمدية لقوله عليه السلام العمد قودای موجبه ولان الجناية بها تتكا مل وحكمة الزجر عليها تتو فرو العقوبه المتنا هية لا شرع لها دون ذلك قال الا ان يعفو الاولياء او يصا لحوالان الحق لهم ثم هو واجب عينا وليس للولى اخذ الدية الابرضا القاتل وهو احد قولى الشافعى الان له حق العدول الى المال من غير مرضاة القاتل لا نه تعين مد فعاً للهلاك فيجور بدون رضاه وفى قول الواجب احدهما لا بعينه ويتعين با ختياره لا ن حق العبد شرع جابرا و وفى كل واحد نوع جبر فيتخير .

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ عمدا قتل کرنے والے پر دنیاوی قصاص واجب ہے جس کی دلیل یہ فرمان باری تعالی ہے، **كتب عليكم القصاص الاية** ،یعنی تم پر مقتولوں کے بارے میں قصاص فرض کیا گیا ہے (ف اس آیت پاک سے ظاہرا یہ معلوم ہوتا ہے کہ جو کوئی بھی قتل کیا جائے اس کے لیے قصاص لازم کیا گیا ہے): **الانه تقيد الخ** : لیکن اس آیت میں جو بظاہر مطلق ہے اسے فعل عمدیت کے ساتھ مقید کیا گیا ہے (ف یعنی جب کوئی کسی کو عمدا قتل کرے تو اس پر اس کا قصاص لازم ہو جائیگا

مگر فعل قتل سے بہت زیادہ ڈرانے کے لئے اسے مطلق ہی رکھا گیا ہے پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے عمد کی قید لگا کر اس کے اصل وصف کو ظاہر فرمادیا ہے: **لقوله علیه السلام العمد القود الخ** : یعنی آپ ﷺ نے یہ فرمایا ہے عمد قصاص ہے (ف اس کا مطلب یہ ہے کہ قصدا اور عمدا قتل کا لازمی نتیجہ قصاص ہوگا البتہ اگر مقتول کا وارث معاف کردے تو معاف ہو سکتا ہے اس کی روایت ابن ابی شیبہ نے حضرت ابن عباسؓ کی سند سے کی ہے اس کے علاوہ الطبرانی اور اسحٰق نے بھی کی ہے اگرچہ اس کی یہ اسناد ضعیف ہے لیکن سنن اربعہ کی قوی حدیث میں یہ حصہ موجود ہے)۔

ولان الجنایة بها الخ: اور اس دلیل سے بھی قتل کا جرم اسی صفت عمد کے ساتھ پورا ہوتا ہے یعنی قصدا قتل کیا جائے تب جرم بھی پورا ہوگا اس کی اصلاح کے لیے زجر اور توبیخ کی حکمت مفید بھی ہوگی یعنی کہ ایسا قتل جو قصدا کیا جائے اسی کا تقاضہ یہ ہوگا کہ اس کی سرزنش بھی پوری ہو: **والعقوبة المتناهية الخ**: اور آخری یا انتہائی جرم کی سزا قتل کے سوا دوسری چیز شروع نہیں ہوئی ہے، (ف، اس سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ جب جرم بھرپور ہو تب ہی اس کی سزا میں قصاص بھی لازم ہوگا اور یہ بات اسی وقت ہوگی کہ جب کوئی کسی کو قصدا اور جان بوجھ کے قتل کرے اور یہ کہ اگر ایسا نہ ہو تو یعنی قتل قصدا نہ کیا گیا ہو تو اس میں قصاص بھی لازم نہ ہوگا الحاصل قتل قصدا کرنے کی صورت میں آخرت کے لحاظ سے یہ گناہ کبیرہ مانا جائیگا اور دنیا کے لحاظ سے اس کا قصاص لازم مانا جائیگا): **قال الا ان یعفو الاولیاء الخ** : قدوری نے یہ بھی فرمایا ہے کہ البتہ اگر مقتول کے اولیاء خود قاتل کو معاف کردیں یا ان سے کسی طرح بھی صلح کرلیں کیونکہ قصاص لینے کا حق تو ان ہی کے لیے ثابت ہے (ف اب اگر کچھ ولی قصاص کے حق کو معاف کردیں اور ان ہی کے جیسے کچھ دوسرے ولی معاف نہ کر کے ان سے قصاص لینا چاہیں جب بھی قصاص کا حکم ختم ہو جائیگا کیونکہ قصاص کے ٹکڑے نہیں کئے جاسکتے)۔

ثمّ هو واجب عینا الخ : پھر حکم کے اعتبار سے قصاص لینا فرض عین ہے اسی بناء پر اگر کوئی دوسرا شخص اصل قاتل کو قصاص سے بچانے کے لیے خود پر قصاص جاری کرنا چاہے تو ایسا نہیں کرسکتا ہے اسی طرح مقتول کے ولی کو یہ اختیار نہیں ہوتا ہے قصدا قتل کرنے والے سے از خود بجائے قصاص کے دیت لینے پر اصرار کرلے البتہ اگر قاتل بھی اسی پر راضی ہو تو صحیح ہوگا چنانچہ امام شافعیؒ کے اس مسئلہ میں دو قولوں میں سے ایک قول یہی ہے: **الا ان له حق العدول الخ** : لیکن امام شافعیؒ کے نزدیک یہ بات بھی جائز ہے کہ مقتول قصاص چھوڑ کر دیت یعنی مال لینے کا مطالبہ کرے اگرچہ قاتل اس کے لیے تیار نہ ہو یعنی وہ اپنے مال دینے کے بدلہ اپنی جان دینے کو ترجیح دیتا ہو کیونکہ قتل کردینے کے بعد قاتل کو اپنی جان بچانے کے لیے صرف یہی صورت رہتی ہے کہ اپنا مال دے کر اپنی جان بچالے لہٰذا اس کام کے لیے اس کی اپنی رضامندی کا ہونا ضروری نہیں ہے اور اس کی ہلاکت سے بچاؤ کا صرف یہی ایک طریقہ بچ جاتا ہے (ف، یعنی اگر کسی کو کسی قاتل یا کسی بھی شخص سے اپنی جان جانے کا خطرہ یقینی ہو لیکن اپنی جان بچانے کے لیے صرف یہی صورت ہو کہ مال دے کر اپنی جان بچالے تو اس پر یہ واجب ہو جائے گا کہ مال دے کر اپنی جان بچالے جیسا کہ اگر کوئی شخص بھوک سے یا کسی اور وجہ سے مر رہا ہو مگر کوئی حلال غذا اس کو میسر نہ ہو سور یا شراب جیسی ناپاک چیز کے تو اس پر یہ واجب ہو جاتا ہے کہ اس کو کھا پی کر اپنی جان بچالے اسی طرح موجودہ صورت میں جب کے قتل کردینے کی وجہ سے اس کی جان بچنے کی صورت نہیں رہی تو اس پر یہ لازم اور واجب ہوگا کہ مقتول کے وارث کو دیت لینے پر راضی کرلے اور جب کہ اس کا وارث خود ہی دیت لینے پر راضی ہو رہا ہو تو بدرجہ اولی اس قاتل پر یہ بات واجب ہوگی کے اسے قبول کر کے اپنی جان بچالے اور اس قاتل کی اپنی جان بچانے کے لیے رضامندی کے نہ ہونے کا اعتبار نہ ہوگا اور جیسا کہ اس قاتل نے دوسرے کو قتل کر کے گناہ کبیرہ کا ارتکاب کیا ہے اسی طرح یہ ولی مقتول کے دیت منظور کرلینے کی صورت میں انکار کردینے سے عمدا اپنی جان ہلاک کرنا لازم آئیگا اس لئے اس کے اپنے فعل کا کوئی اعتبار نہ ہوگا یہاں تک کہ امام شافعیؒ کے دو اقوال میں سے ایک قول اور اس کی دلیل تھی یعنی قصاص لینا واجب عین ہے لیکن مقتول کے ولی کے لیے قاتل کے رضامندی کے بغیر بھی دیت کو قبول کرلینا

جائز ہوگا)۔

وفی قول الواجب احدھما الخ: اور امام شافعیؒ کا دوسرا قول یہ بھی ہے کہ قتل کے عوض قصاص اور دیت دونوں میں سے کوئی ایک غیر معین کام واجب ہے اور مقتول کا ولی ان میں سے جس کسی کو متعین کرے وہی متعین ہو جاتا ہے (ف چنانچہ اگر ولی قصاص لینا چاہے تو وہی لازم ہو جائیگا اسی طرح اگر دیت لینی چاہے تو یہی متعین ہو جائیگی: **لان حق العبد الخ:** کیونکہ بندہ کو اپنا حق وصول کرنا اس لیے ثابت کیا گیا ہے تاکہ اس کا جو کچھ نقصان ہو چکا ہے اس کی ایک حد تک تلافی ہو جائے پس وہ قصاص یا دیت میں سے جس کسی عوض کو بھی وصول کرے گا اس سے اس کے نقصان کی تلافی ہو جائیگی اس لیے اس کے ولی کو دونوں میں سے کسی ایک حق کے وصول کر لینے کا اختیار دیا گیا ہے (ف یعنی قتل کی وجہ سے قاتل سے مقتول کو ظاہری نقصان ہو گیا ہے اس طرح سے کہ وہ اپنے دنیاوی معاملات میں لوگوں سے مختلف قسم کے تعلقات میں مقروض ہوتا ہے جسے وہ ادا نہیں کر سکا اسی لیے بھی مقتول کے ولی کو اختیار دیا گیا ہے کہ وہ قاتل سے اپنے لوگوں کی جان و مال میں سے اپنی مصلحت کے مطابق قاتل سے عوض وصول کرلے کہ اگر چاہے قصاص یعنی جان کا بدلہ جان یا اس کے بدلے مال وصول کرے اس وقت وہ ولی جس بات کو ایک بار اختیار کرے گا وہی متعین ہو جائیگا یعنی اگر اس نے دیت منظور کر لی تو یہی متعین ہو گی اور اس کے بعد وہ قصاص لینے کا ارادہ کرنے سے بھی قصاص نہیں لے سکے گا چنانچہ جمہور اہل حدیث کا یہی مذہب ہے اور امام مالکؒ سے بھی ایک روایت یہی ہے کیونکہ حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ سے مرفوعاً مروی ہے کہ جس شخص نے کسی کو عمداً قتل کیا ہو اسے مقتول کے اولیاء کے حوالے کر دیا جائے تاکہ وہ اسے قتل کرا دیں یا دیت لے کر چھوڑ دیں ترمذی نے اس کی روایت کی ہے اور اس کو حسن کہا ہے اور حضرت ابو شریح الکعبی کی حدیث میں جو فتح مکہ کے خطبہ کے بارے میں ہے کہ اب اگر کسی نے میری ابھی کی تقریر کے بعد کسی کو قتل کیا تو مقتول کے اولیاء کو ان دو باتوں میں سے کسی ایک کا اختیار ہو گا کہ وہ اگر چاہیں تو قاتل سے مال دیت لے کر اسے رہا کر دیں اور اگر چاہیں تو عوض میں اس سے قصاص لے لیں یعنی قتل کرا دیں اس کی روایت ابوداؤد اور نسائی نے کی ہے اور حضرت ابوہریرہ سے بھی یہ روایت مذکور ہے جو تمام صحاح ستہ میں موجود ہیں الحاصل ان تمام روایت سے یہ بات ثابت ہو جاتی ہے کہ مقتول کے ولی کو اس بات کا پورا اختیار ہے کہ قصاص اور دیت میں سے جس بدلہ کو وہ چاہے وصول کرلے اور اب میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ اس بات میں کوئی شبہ نہیں رہتا ہے کے ولی مقتول کو دیت لینے کا بھی اختیار حاصل ہوتا ہے کیونکہ قاتل جب قصاص لینے کی صورت میں اپنی جان سے مایوس ہو چکا ہے تو مقتول کے ولی کی طرف سے دیت لینے پر انتہائی خوشی کے ساتھ راضی ہو گا گویا اس طرح کی زندگی دوبارہ لوٹ آئیگی اور اسے نعمت غیر مترقبہ سمجھے گا لہٰذا قاتل کی طرف سے اس کی رضامندی کو معلوم کرنے کی ضرورت بھی نہیں رہتی ہے اور اس بنا پر احادیث میں بھی اس کا ذکر کھل کر کیا گیا ہے البتہ اس جگہ گفتگو تو اس بات میں ہے کہ اس قتل کا اصل بدلہ قصاص ہے یا دیت ہی ہے تو تمام حدیث سے یہی بات ثابت ہوتی ہے کہ ان میں اصل عوض قصاص ہی ہے اور دیت قبول کر لینا ایک حد تک قاتل سے درگزر کرنا ہوتا ہے اسی بناء پر حضرت ابن عباسؓ نے فرمان باری تعالیٰ: فمن عفی له من اخیه شی له : تفسیر میں فرمایا ہے کہ قصداً قتل کی صورت میں دیت قبول کر لینا تو قاتل سے عفو کرنا ہوتا ہے بخاری اور نسائیؒ نے اس کی روایت کی ہے اسی بناء پر اگر قاتل از خود دیت دینے پر راضی ہو جائے جب بھی ولی مقتول کو قصاص لینے کا حق باقی رہتا ہے۔

توضیح: قتل عمد کی صورت میں اس کی جزا کیا ہوتی ہے مقتول کے ورثہ کو کسی حد تک شرعاً اختیار حاصل ہے اقوال ائمہ کرام دلائل مفصلہ

ولنا ما تلونا من الکتاب ورویناه من السنة ولان المال لا یصلح موجبا لعدم المماثلة والقصاص یصلح للتماثل وفیه مصلحته الاحیاء زجرا وجبرا فیتعین وفی الخطا وجوب المال ضرورة صون الدم عن الاھدار ولا

يتيقن بعدم قصدالولی بعد اخذ المال فلا يتعين مد فعا للهلاك ولا كفارة فيه عندنا وعندالشافعی تجب لان الحاجة الى التكفير فی العمد امس منها اليه فی الخطا فكان ادعی الی ايجابها ولنا انه كبيرة محضة وفی الكفارة معنی العبادة فلا تناط بمثلها ولان الكفاره من المقادير وتعينها فی الشرع لدفع الادنی لا يعينها لدفع الاعلی ومن حكمه حرمان الميراث لقوله عليه السلام لاميراث لقاتل .

ترجمہ : اور ہم احناف (کے نزدیک قتل عمد کا نتیجہ آخرت میں جہنم اور دنیا میں قصاص ہے جس) کی دلیل اولا وہ فرمان باری تعالی ہے جو ہم نے پہلے بیان کر دی ہے (یعنی **كتب عليكم القصاص فی القتلی** یعنی قتل عمد کی صورت میں تم پر قصاص لینا فرض کر دیا گیا ہے اس سے معلوم ہوا کہ اس کا اصل حکم قصاص ہے اور دیت لے کر چھوڑ دینا یہ تو در گزر اور عفو کر دینا ہے:

روينا من السنة الخ : اور دوسری دلیل وہ روایت ہے جو ہم نے بیان کر دی ہے (ف، یعنی العمد کہ قتل عمد کی سزا قود اور قصاص ہے اس طرح قتل عمد کا اصل حکم صرف قود یعنی قصاص ہوا اب اگر یہ کہا جائے کہ یہ حدیث ضعیف ہے اس سے استدلال کرنا درست نہیں ہے تو جواب یہ ہوگا اسے ضعیف کہنا درست نہیں ہے کیونکہ سنن اربعہ میں طویل حدیث کا یہ ٹکڑا موجود ہے اور اس کی سند شیخ المشائخ ابن حجرؒ کے فرمان کے مطابق قوی ہے لہٰذا اعتراض درست نہیں ہوا): **ولان المال لا يصلح الخ** : اور تیسری دلیل یہ ہے کہ قتل کا بدلہ کسی طرح بھی دیت کا مال نہیں ہو سکتا ہے کیونکہ مقتول کی جان اور دیت کے مال کے درمیان کسی بھی قسم کی مماثلت نہیں ہے جب کہ قصاص یعنی خون کے عوض خون یا قتل میں پوری مماثلت ہے (ف لہٰذا قتل کا اصل حکم تو یہ ہوا کہ لازمی طور پر مقتول کے مثل بدلہ لیا جائے یعنی نفس قاتل اور اس کی ذات سے بدلہ لیا جائے اور مالی بدلہ یعنی دیت لینے سے اس مقتول کے جیسا بدلہ پورا نہیں ہو سکتا ہے)۔

وفيه مصلحة الاحياء الخ : اور قصاص کے ذریعہ ہی زندگی دینے (احیاء) کی حکمت اور اسی سے پورے طور پر زجر اور جبر پوری ہوتی ہے جو کہ اس کا مقصد اصلی ہے (ف جیسا کہ فرمان باری تعالی میں ہے، **ولكم فی القصاص حياة يا اولی الا لباب**، یعنی اے عقل والو تم میں قصاص کا حکم کرنے میں ہی حیات ہے اسی طرح پر کہ قاتل کو قتل کر دینے سے ہی بقیہ تمام لوگوں کو تنبیہ ہو گی کہ ایسی حرکت کرنے سے کیا فائدہ جس کا آخری انجام اپنی جان دینی ہو اس کے ساتھ دنیا بھر میں رسوائی ہو اس طرح مقتول کے والی کو اس بات سے ایک حد تک تشفی بھی ہو جاتی ہے کہ اگر میرا ایک شخص ہم سے چھینا گیا تو قاتل کو بھی اس کے خاندان والوں سے چھین لیا گیا الحاصل یہ بات زجر و توبیخ بھی پوری طور پر قصاص ہی سے حاصل ہو جاتی ہے لہٰذا یہی قصاص قتل کے عوض ہونا ہی عین عوض ہوا): **وفی الخطاء وجوب المال الخ** : اور قتل خطا کی صورت میں مال کا واجب ہونا صرف اس ضرورت کی بناء پر ہے تا کہ مقتول کا خون مفت میں نہ بہایا جائے (ف یعنی غلطی سے قتل ہو جانے کی صورت میں جو دیت لازم آتی ہے اگر چہ اس میں مماثلت اور پوری طرح برابری نہیں پائی جاتی ہے لیکن حکم اصلی کی بناء پر یہ حکم نہیں ہے بلکہ خلاف قیاس ہے اس معنے کے اعتبار سے کہ جان کو ضائع کر دینا بہت سخت اور برا کام ہے مگر قاتل نے اپنی اس حرکت پر ندامت کا اظہار کرتے ہوئے عذر خواہی کی ہے کہ ہم نے قصدا یہ حرکت نہیں کی بلکہ غلطی سے ایسا ہو گیا ہے نیز حالات سے بھی اس کے خلاف معلوم نہیں ہوتا ہے یعنی قصدا ہونے کا شبہ نہیں ہوتا ہے پس اس کا تقاضہ یہی ہوتا ہے کہ اس کی پکڑ نہ ہو یا اس کی سزا نہ ہو اور اس سے در گزر کیا جائے کیونکہ ہر موقع میں قصداً جرم کرنے اور غلطی سے ہو جانے میں فرق کیا ہی جاتا ہے اور وہ جان ضائع کرنے کی خواہش نہیں رکھتا ہے ورنہ ہر شخص کی جان خطرہ میں گھری رہے گی البتہ اس قاتل سے کچھ بد احتیاطی ضرور ہوئی ہے کیونکہ جان کی بازی میں بھی اس نے پورے احتیاط سے کام نہیں لیا اسی بنا پر ایک شخص کی جان ضائع ہو گئی اس لیے وارثوں کی دلجوئی اور تسکین قلبی اور اس قاتل کو آئندہ کے لیے مزید تنبیہ کرنے کی خاطر اس پر دیت لازم کر دی گئی ہے اس طرح سے مقتول کے خون کا احترام باقی رہ جائیگا اور اس پر تنبیہ بھی ہو جائے گی پھر شوافع کی طرف سے جو یہ بات کہی گئی ہے کہ قاتل پر لازم ہے کہ وہ دیت کو قبول کرے

اور ایسا کر کے اپنی جان قتل ہونے سے بچالے کہ قتل کے عوض اسے ہی قتل کیا جائیگا جس سے بچنے کی اگر کوئی صورت ہے تو یہی کہ وہ فی الفور ادا کر کے اپنی جان بچالے تو اس کا جواب ہم یہ دیتے ہیں کہ جان بچانے کے لیے دیت کا ہونا ہی لازم نہیں ہے بلکہ عفو و در گزر بھی اس معاملہ میں سنت اور مروج ہے ویسے سنت کو قبول کر لینے پر کسی وارث کو مجبور نہیں کیا جاسکتا ہے نیز عفو کر دینے کے بعد بھی اس کی ہلاکت کا خطرہ بالکل ختم نہیں ہوتا ہے)۔

ولا یتیقن بعدم قصد الولی الخ: اور اس بات کا بھی یقین نہیں ہوتا کہ ولی مقتول دیت لے کر بھی واقعۃً دل سے قاتل کو بالکل معاف کر دے گا اور بعد میں جب کہ بہانے سے اسے قتل نہیں کرائے گا یعنی قاتل کے ولی سے پہلے دیت وصول کر لے اور بعد میں قاتل کو قتل بھی کرادے اس طرح دیت کو قاتل کے لیے محافظ اور امن دینے والا نہیں کہا جاسکتا ہے (ف اب اس جگہ ایک سوال یہ ہوتا ہے کے قتل عمد کی صورت میں قاتل پر کفارہ یعنی کسی مومن پر غلام کو آزاد کرنا بھی لازم آتا ہے یا نہیں تو اس کا جواب یہ ہے) **ولا کفارہ فیہ عندنا الخ**: اور ہمارے نزدیک قتل عمد میں کفارہ واجب نہیں ہوتا ہے لیکن امام شافعیؒ کے نزدیک قتل عمد میں غلام آزاد کرنا واجب ہوتا ہے جیسا کے بالاتفاق قتل خطاء میں واجب ہوتا ہے کیونکہ قتل خطاء کی بہ نسبت قتل عمد میں کفارہ ادا کرنے کی بہت زیادہ ضرورت ہوتی ہے پس اس ضرورت کا تقاضہ یہ ہوا کہ کفارہ دینا واجب ہونا چاہیے: **ولنا انہ کبیرۃ محضۃ الخ**: اور ہم احناف کے نزدیک قتل عمد میں کفارہ واجب نہ ہونے کی پہلی دلیل یہ ہے کے قتل عمد سراسر گناہ بلکہ کبیرہ گناہ ہے ادھر کفارہ ادا کرنے سے عبادت کی ادائیگی ہوتی ہے جو کبیرہ گناہ کے موقع پر نہیں کی جاسکتی۔

ولان الکفارۃ الخ: اور دوسری دلیل یہ ہے کہ کوئی بھی کفارہ ہو شریعت کی طرف سے اس کی تعیین اور تفصیل ہوتی ہے یعنی انسان کی رائے تو اس میں کوئی دخل نہیں ہوتا ہے اور شریعت نے کمتر گناہ یعنی قتل خطاء کے لیے کفارہ کی تفصیل بتادی ہے تو اب ہم اپنی رائے سے بڑے گناہ کے لیے کفارہ کی تعیین اور تفصیلی مقدار متعین نہیں کر سکتے ہیں (ف کیونکہ اپنی رائے سے اس کفارہ کی تعیین نہیں ہو سکتی ہے خلاصہ یہ ہوا کے شریعت مطہرہ نے کم گناہ یعنی قتل خطاء کے لیے تو کفارہ مقرر کر دیا یعنی ایک مومن غلام کو آزاد کرنا لیکن بڑے گناہ یعنی قتل عمد کے لیے کھل کر کوئی کفارہ نہیں مقرر کیا ہے تو ہم کس طرح یہ کہہ سکتے ہیں وہی کفارہ اس قتل عمد کے لیے بھی ہوگا اور کفارہ تو ایسا ہی کام ہوتا ہے جو اس گناہ کو دور کر سکے اور اگر آپ لوگوں کے کہنے کا مطلب یہ ہو کہ غلام آزاد کر دینے سے کچھ نیکی تو ضرور ملے گی اور وہ مفید ہوگی تو یہ بات ہمیں پہلے سے معلوم ہے کہ کسی بھی نیکی کا کام کر لینے سے گناہ میں کمی یا اس کی برائی میں فائدہ ہو جاتا ہے تو یہ بات بلاشبہ ہمیں تسلیم ہے لیکن اسے شرعی کفارہ نہیں کہا جاسکتا ہے اور اب یہ سوال ہوتا ہے کہ مقتول کے میراث میں قتل عمد کا کوئی اثر ہوتا ہے یا نہیں اور اس کی تفصیل کیا ہے اگر زید نے اپنے مورث کو قصداً قتل کر دیا تو اس کے گناہ اور قصاص یا دیت کا حکم بتادیا گیا اس کے بعد وہ قاتل اس مورث سے میراث پانے کا مستحق رہے گا یا نہیں تو اس کے جواب میں مصنفؒ نے فرمایا ہے۔

: **ومن حکمہ حرمان المیراث الخ**: کہ قتل عمد کے احکام میں سے ایک حکم یہ بھی ہے کہ قاتل عمداً قتل کرنے والا اپنے مقتول کی میراث پانے سے محروم ہو جاتا ہے اس کی دلیل رسول اللہ ﷺ کا یہ فرمان ہے کے قاتل کے لیے کچھ بھی میراث نہیں ہے (ف یہ مفہوم ترمذیؒ نے فرائض کے بیان میں حضرت ابو ہریرہؓ سے مرفوعاً روایت ہے اور یہ حکم بیہقیؒ نے حضرت عمر و زید بن ثابت و عبداللہ بن مسعود و جابر و غیر ہمؓ سے روایت کی ہے اور اکابر تابعین رغیر ہمؒ کی ایک جماعت کا یہی قول بیان کیا ہے ابو داؤد نے حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث کے مانند عبداللہ بن عمروؓ سے روایت کی ہے جس کی اسناد میں محمد بن راشد دمشقی ہیں اور اکثر ائمہ نے اس کی توثیق کی ہے لیکن بعض حضرات نے اس میں کلام کیا ہے لہٰذا یہ حدیث حسن ہو گی یہاں تک کی تفصیل قتل عمد کے بارے میں تھی اور اب دوسری قسم یعنی شبہ عمد یعنی ایسے قتل کا بیان ہو گا جو قتل عمد کے مشابہ ہو)۔

توضیح: قتل عمد کا احناف کے نزدیک حکم اور اس کی تفصیل اور مفصل دلائل

قال وشبه العمد عند ابی حنیفه ان یتعمد الضرب بما لیس بسلاح ولا ما اجری مجری السلاح وقال ابو یوسف و محمد وهو قول الشافعی اذا ضربه بحجر عظیم او بخشبة عظیمة فهو عمد وشبه العمد ان یتعمد ضربه بما لا یقتل به غالبا لانه یتقاصر معنی العمدیة باستعمال الة صغیرة لا یقتل بها غالبا لما انه یقصد بها غیره کالتا دیب ونحوه فکان شبه العمد ولا یتقاصر با ستعمال الة لا تلبث لا نه لا یقصد به الا القتل کا لسیف فکان عمدا موجبا للقود وله قوله علیه السلام الا ان قتیل خطا العمد قتیل السوط والعصا وفیه مائة من الا بل ولا ن الالة غیر موضوعة للقتل ولا مستعملة فیه اذالا یمکن استعما لها علی غرة من المقصود قتله وبه یحصل القتل غالبا ففصرت العمدیة نظرا الی الالة فکان شبه العمد کا لقتل بالسوط والعصا الصغیرة.

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک قتل کی تیسری صورت شبہ عمد کی صورت یہ ہے کہ کوئی کسی کو ایسی چیز سے مار ڈالے جو ہتھیار نہیں ہے، اور نہ وہ ہتھیار کے قائم مقام سمجھا جاتا ہو، اور امام ابو یوسف و محمدؒ نے فرمایا ہے جو کہ امام شافعیؒ کا بھی قول ہے کہ اگر کسی کو کوئی بڑے پتھر یا بڑی لکڑی سے مارے اور وہ مر جائے تو اسے عمداً قتل کرنا کہا جائے گا، لیکن اگر کسی کو ایسی چیز سے مار ڈالے جس سے عموماً قتل نہیں ہوتا ہے، جیسے ہاتھ کی چھری یا ڈھیلہ وغیرہ مارنے سے دوسرا مر جائے تو اسی صورت کو شبہ عمد کہا جائے گا، کیونکہ اس طرح سے مارنے سے قصداً قتل کی صورت نہیں ہوتی ہے، کیونکہ غالباً ایسی چھوٹی چیزوں سے مارنے یا چوٹ پہنچانے سے آدمی نہیں مرتا ہے، لہٰذا اس طرح مارنے سے قصداً مار ڈالنے کا الزام ثابت نہیں ہوتا ہے، بلکہ اس طرح مارنے سے کبھی ادب دیکھے یا معمولی سی چوٹ پہنچانی ہوتی ہے، لہٰذا اس میں قصداً مار ڈالنے کی صورت میں شبہ پیدا ہو جاتا ہے، اس کی بجائے اگر مارنے والے نے کوئی ایسا آلہ یا سامان استعمال کیا جس سے مار ڈالنے میں دیر نہیں ہوا کرتی ہے جیسے بڑے بھاری پتھر کو اوپر سے کسی پر گرا دیا جائے تو اس میں قصداً مار ڈالنے میں کوئی کمی نہیں ہوتی ہے، کیونکہ اس طرح کے پتھر اوپر سے پھینک دینے سے عموماً مار ڈالنے ہی کی نیت ہوا کرتی ہے، جیسے کہ تلوار سے حملہ کرنے میں صرف تکلیف پہنچانے کی نہیں بلکہ بدن کے ٹکڑے کر دینے کی نیت ہوتی ہے، تا کہ وہ شخص جان سے ختم ہو جائے، اسی لئے اس سے قصاص لازم آتا ہے۔

وله قوله علیه السلام الخ: اور امام ابو حنیفہؒ کی پہلی دلیل آپ ﷺ کا یہ فرمان ہے سن لو اور خبر دار ہو جاؤ کہ جو شخص کوڑے کھانے اور چھڑی کی مار سے مر جائے وہ خطائے عمد کا مقتول ہے، اور اس کی جزا میں سو اونٹ لازم ہوتے ہیں، (ف: یعنی قتل عمد نہیں ہوگا بلکہ خطائے عمد ہوگا اور اس سے مراد شبہ العمد کا مقتول ہے، چنانچہ حضرت عبد اللہ بن عمروؓ سے مرفوعاً مروی ہے، خبر دار ہو جاؤ کہ خطاء اور شبہ العمد سے مراد وہ ہے جو کوڑے کھانے اور چھڑی کی مار سے مر جائے اس کی دیت سو اونٹ ہیں، ان سو میں سے چالیس ایسی اونٹنیاں بھی ہونی چاہئیں کہ جن کے پیٹ میں بچے بھی موجود ہوں، ابوداؤد و نسائی و ابن ماجہ اور ابن حبان نے اس کی روایت کی ہے، اور امام محمدؒ نے آثار میں لکھا ہے کہ ان سو میں سے تیس حقہ اور تیس جذعہ اور چالیس ایسی اونٹنیاں بھی ہوں جن کے پیٹ میں بچے ہوں اس سے مراد یہ ہے کہ وہ جوان اور حمل کے قابل ہو چکی ہوں، اور ابن عمرؓ سے خطبہ حجۃ الوداع میں یہی مروی ہے، اس کی ترمذیؒ کے سوا دوسرے سنن اربعہ نے نیز احمد والشافعی و عبد الرزاق نے بھی روایت کی ہے، اس کے علاوہ یہ حدیث مرسل بھی مروی ہے الحاصل اس کی سند بہت ہی قوی ہے، اس حدیث سے یہ بات بھی معلوم ہوئی کہ عصا کا مقتول شبہ عمد میں داخل ہے، اس میں لفظ عصا مطلق ہے ایس میں چھوٹا اور بڑا عصا داخل ہے، یعنی چھڑی و لاٹھی اور لٹھ سب شامل ہیں، لہٰذا ترجمہ میں چھوٹی اور معمولی کی قید لگانا لفظ کے مطلق ہونے کے خلاف ہے، الحاصل عصا سے جو بھی مر جائے وہ شبہ عمد میں داخل ہوگا۔

ولان الالة غير موضوعة الخ: اور دوسری دلیل یہ ہے کہ عصا اگرچہ بڑا ہو وہ قتل کرنے کے لئے موضوع نہیں ہوا ہے، اور نہ ہی وہ قتل میں استعمال کیا جاتا ہے، یہ تو صرف دوسرے کی غفلت کے موقع پر تنبیہ کے لئے استعمال کیا جاتا ہے، اور اس سے قتل مقصود نہیں ہوتا ہے، اور اکثر ایسی ہی موقع میں استعمال ہوتا ہے: فقصرت العمد نظرا الی الآلة الخ: لہذا آلہ قتل کے اعتبار سے یہ آلہ بہت ہی معمولی ہوا، اسی لئے شبہ عمد کے جیسا اس سے قتل ہوگا جیسے کہ پتلی چھڑی اور کوڑے سے مارے جانے سے بالاتفاق شبہ عمد ہوتا ہے، (ف: نیز حضرت ابن عباسؓ کی حدیث میں مروی ہے کہ جو کوئی عمیاء (جانور) یا پتھر سے مار ڈالا گیا ہو یا کوڑے یا عصا سے قتل گیا ہو تو اس کے قاتل پر قتل خطا کی دیت لازم ہوگی، اسے ترمذی کے سوا باقی سنن اربعہ نے روایت کیا ہے، ابن حجرؒ نے فرمایا ہے کہ اس کی اسناد قوی ہے اور تنقیح میں لکھا ہے کہ یہ مرسل جید ہے، اس مسئلہ میں اسی روایت پر اعتماد ہے، جو پہلے بیان کی گئی ہے، اور قیاس بھی اس کے موافق ہے، یہ نص خلاف قیاس نہیں ہے، اور نہ ہی یہ معلول ہے، ویسے اکثر لوگ تو اس زمانہ میں لاٹھی کو بھی آلہ قتل کے طور پر استعمال کرتے ہیں، خلاصہ یہ ہوا کہ کسی شخص کو بڑے پتھر اور موٹی لاٹھی سے مار ڈالنے کے بارے میں اختلاف ہے اس طرح پر کہ امام ابو حنیفہؒ تو قتل عمد کو اس کے مطلق معنی پر ہی باقی رکھتے ہیں کہ مارنے والا جس کس چیز سے مار ڈالے یعنی خواہ موٹی لاٹھی سے یا پتلی لکڑی سے ہو جس کسی چیز سے بھی ہو اسے بہر حال شبہ عمد ہی پر محمول کرتے ہیں جبکہ صاحبینؒ اور باقی دوسرے ائمہ کے نزدیک کہ وہ ایسی چیز سے قتل کرنے کو عمد پر محمول کرتے ہیں جس سے مارنے سے غالباً قتل ہی ہو جاتا ہو، اور چھڑی وغیرہ میں چونکہ یہ بات نہیں ہے اس لئے اسے شبہ عمد پر محمول کرتے ہیں کہ عموماً اس سے مارنے سے انسان قتل نہیں ہو جاتا ہے۔

توضیح: قتل شبہ عمد کی پوری تعریف اور تفصیل اس میں ائمہ کرام کے اقوال، ان کے دلائل مفصلہ

قال وموجب ذلك على القولين الاثم لانه قتل وهو قاصد فى الضرب والكفارة لشبهه بالخطا والدية مغلظة على العاقلة والاصل ان كل دية وجبت بالقتل ابتداء لا بمعنى يحدث من بعد فهى على العاقلة اعتباراً بالخطاء وتجب فى ثلث سنين لقضية عمر بن الخطاب رضى الله عنه وتجب مغلظة وسنبين صفة التغليظ من بعد ان شاء الله تعالى ويتعلق به حرمان الميراث لانه جزاء القتل والشبهة توثر فى سقوط القصاص دون حرمان الميراث ومالك وان انكر معرفة شبه العمد فالحجة عليه ما رويناه فى الأصل ما أسلفناه.

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اس قتل شبہ عمد کا موجب یعنی اس سے جو کچھ ہوتا ہے وہ یہ کہ ان تمام ائمہ کرام یعنی امام اعظم وصاحبینؒ کے درمیان اختلاف کے باوجود اس سے سخت گناہ لازم آتا ہے، کیونکہ قاتل نے عمداً قتل کرنے کا ارادہ کیا تھا: والكفارة الخ: اور دوسری چیز جو لازم آتی ہے وہ کفارہ ہے کیونکہ یہ قتل خطاء کے مشابہ ہے: والدية مغلظة الخ: اور تیسری چیز جو لازم آتی ہے وہ قاتل کے عاقلہ یعنی مددگار برادری پر دیت مغلظہ ہے، (ف: دیت کی دو قسمیں ہیں (۱) مغلظہ (۲) مخففہ اس کی تحقیق انشاء اللہ آئندہ بیان کی جائیگی، الحاصل اس قتل میں قول صحیح کے مطابق بالاتفاق کفارہ واجب ہوتا ہے): والاصل ان كل دية الخ: اور دیت کے واجب ہونے کے بارے میں ایک قاعدہ کلیہ یہ ہے کہ وہ دیت جو کسی کو قتل کر دینے کی وجہ سے اولاً ہی لازم ہوتی ہو یعنی کسی عارض کی وجہ سے قصاص سے بدل کر دیت لازم نہ ہوتی ہو تو اس کی دیت قاتل کے عاقلہ یعنی مددگار برادری پر لازم ہوگی، قتل خطاء پر قیاس کرتے ہوئے: وتجب فى ثلث سنين الخ: جو کہ حضرت عمر بن الخطابؓ کے حکم کے مطابق اس دیت کی ادائیگی تین برسوں میں لازم ہوگی، (ف: جیسے کہ ابن شیبہ نے روایت کیا ہے، اگرچہ اس کے اسناد میں کچھ ضعف بھی ہے، لیکن قول راجح کے مطابق یہ روایت حسن ہے)۔

وتجب مغلظه الخ: اور یہ دیت تغلیظ کے طور پر واجب ہوگی، انشاء اللہ تعالیٰ تغلیظ کی صفت ہم عن قریب بیان

کردینگے: ویتعلق به حرمان المیراث الخ: اور قتل شبہ عمد کا چوتھا حکم یہ ہے، اس قتل شبہ عمد ہو جانے سے قاتل وارث میراث پانے سے محروم ہو جاتا ہے، یعنی اگر قاتل شبہ عمد کے طور پر اپنے مورث کو قتل کردے، تو یہ قاتل اس کی میراث نہیں پائے گا، یعنی محروم ہو جائے گا، کیونکہ میراث سے محروم ہونا قتل کرنے کی ایک سزا بھی ہے، اور اپنے قتل میں اگرچہ شبہہ پایا جاتا ہے، مگر اس شبہہ کا اثر صرف یہ ہوتا ہے، کہ اس سے قصاص کا حکم ختم ہو جاتا ہے، لیکن شبہہ کی وجہ سے میراث سے محرومی باقی رہ جاتی ہے، (ف: یعنی اگر یہ کہا جائے کہ قتل عمد کا حکم تو یہ ہے کہ اس سے میراث سے محرومی ہو اور یہاں قتل عمد ہونے میں شبہہ باقی رہتا ہے، اور اسی لئے اسے قتل عمد نہ کہہ کر شبہہ عمد کہا جاتا ہے، تو اس کا جواب یہ ہوگا کہ اس کا اثر صرف یہ ہوا کہ اس سے قصاص ختم ہو گیا، اور میراث سے محروم ہو جانا جو کہ قتل کی سزا ہے وہ اپنی جگہ اس میں باقی رہ گئی۔

توضیح: قتل شبہہ عمد سے کیا چیز لازم آتی ہے، اور اس کی کیا سزا ہے ائمہ کے درمیان اختلاف، دیت مغلظہ، اور مخففہ کی تعریف، پوری تفصیل اور دلائل

قال والخطأ على نوعين خطا في القصد وهو ان يرمي شخصا يظنه صيدا فاذا هو ادمي اويظنه حربياًفاذا هو مسلم وخطا في الفعل وهو ان يرمي غرضا فيصيب ادميا وموجب ذلك الكفارة والدية على العاقلة لقوله تعالى فتحرير رقبة مؤمنة ودية مسلمة الى اهله الاية وهي على عاقلة في ثلث سنين لما بيناه ولاً اثم فيه يعني في الوجهين قالو المراد اثم القتل فاما في نفسه فلا يعزى عن الاثم من حيث ترك العزيمة والمبالغة في التثبت في حال الرمي اذ شرع الكفارة يوذن باعتبار هذا المعنى ويحرم عن الميراث لان فيه اثما فيصح تعليق الحرمان به بخلاف ما اذا تعمد الضرب موضعا من جسده فاخطا فاصاب موضعا اخر فمات حيث يجب القصاص لان القتل قد وجد بالقصد الى بعض بدنه وجميع البدن كالمحل الواحد.

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ قتل خطاء کے بارے میں تفصیل یہ ہے کہ اس کی دو قسمیں ہوتی ہیں ایک ارادہ کی غلطی سے دوسرا فعل غلط ہو جانے سے، یعنی خطاء قصدی اور خطاء فعلی، پس خطاء قصد کی ایک صورت تو یہ ہوتی ہے کہ کسی چیز کو شکار گمان کرتے ہوئے نیزہ مارا جائے، حالانکہ وہ چیز شکار کی بجائے ایک انسان یا کسی آدمی کو حربی کافر اور دشمن گمان کر کے اس کو تیر سے نشانہ بنایا حالانکہ حقیقت میں وہ انسان مسلمان تھا، (ف: کہ اس شکار کرنے کو خطاء قصدا کہا جائے گا، کیونکہ مارنے والے نے اسے شکار یا حربی دشمن سمجھ کر مارا تھا، جبکہ ایسے ارادہ میں غلطی ہو گئی کہ وہ شکار نہ تھا بلکہ آدمی تھا اگرچہ وہ آدمی مسلمان یا ذمی ہی ہو، اسی طرح وہ آدمی دشمن یا حربی نہیں تھا بلکہ اپنے ہی لشکر کا ایک فرد مسلمان تھا): وخطاء في الفعل الخ: اور دوسری قسم خطاء فی الفعل کی ہے، یعنی جسے نشانہ لگا کر تیر چلایا وہ اسے نہ لگ کر کسی آدمی کو لگ گیا (ف: یا لکڑی کاٹنے والے نے کلہاڑی لکڑی پر چلائی مگر وہ کلہاڑی اچٹ کر یا چھوٹ کر کسی آدمی کو لگ گئی جس سے وہ مر گیا تو قتل خطاء ہوگا)۔

وموجب ذلك الكفارة الخ: کہ ایسے قتل کے نتیجہ میں اس قاتل پر کفارہ اور اس کے عاقلہ یعنی مددگار برادری پر دیت واجب ہوگی، کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے: فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ الخ: یعنی مومن غلام کو آزاد کرے اور مقتول کے وارثوں کو دیت دے: وہی علی عاقلۃ الخ: یعنی اور اس دیت کی ادائیگی اس کے عاقلہ یعنی مددگار برادری پر تین برسوں میں لازم ہوگی، اس کی دلیل وہی روایت ہے جو ہم نے اوپر بیان کی ہے، (ف: یعنی حضرت عمرؓ کا وہ فیصلہ جو اوپر ذکر کیا گیا ہے): ولا اثم فيه: اور اس قتل خطاء میں قاتل پر کوئی گناہ لازم نہ ہوگا، یعنی اس قتل کی دونوں صورتوں میں سے کسی میں گناہ نہ ہوگا، (ف: یعنی ارادہ کرنے یا مارنے کا ارادہ کرنے اور گزرنے میں غلطی کرے): قالو المراد اثم القتل الخ: مشائخ نے فرمایا ہے کہ اس لاثم کہنے کی مراد یہ ہے کہ قتل کرنے کا گناہ نہیں ہے ویسے بذات خود غلطی سے بھی غلط کام کرنا گناہ سے خالی نہیں ہوتا ہے اس بناء پر کہ قاتل نے تیر

چلاتے وقت پورے احتیاط اور اس میں عزیمت سے کام کیوں نہیں کیا، کیونکہ اس پر کفارہ لازم ہونے سے اسی بات کی طرف اشارہ ہوتا ہے۔

ویحرم عن المیراث الخ: اور چوتھی بات یہ ہے کہ وہ حق میراث سے محروم ہو جائے گا، یعنی اگر غلطی سے مورث قتل ہو جائے تو قاتل اس مورث کی میراث سے محروم ہو جائے گا، کیونکہ قتل خطاء میں بھی ایک قسم کا گناہ ہے، اس لئے حرکت کی وجہ سے میراث سے محروم کرنا صحیح ہوگا، (جیسا کہ کفارہ لازم کرنا اس کے گناہ کی دلیل ہے اگرچہ اس فعل کے اثر یعنی قتل کرنے میں گناہ ہونا اس کے چوک جانے کی وجہ سے نہیں ہے، کیونکہ اس قاتل نے قتل کرنے کا ارادہ بالکل نہیں کیا تھا) برخلاف اس کے اگر کسی نے کسی کے کسی خاص جگہ پر تاک کر نشانہ لگایا مگر غلطی سے بجائے اس جگہ کے دوسری جگہ پر ایسا لگا کہ وہ مر گیا تو یہ قتل خطاء نہیں بلکہ یہ بھی قتل عمد ہی ہوگا چنانچہ اس پر قصاص لازم آجائے گا، کیونکہ یہ موت جو واقع ہوتی ہے اس شخص کی ذات کو تاک کر مارنے کی وجہ سے ہوتی ہے اور بدن کا پورا حصہ ایک ہی ذات میں داخل ہے، اگرچہ نشانہ میں جگہ بدل گئی ہے، اور قتل عمد میں مخصوص جگہ پر نشانہ لگ جانے کی شرط نہیں ہوا کرتی ہے، اور اب وہ قتل جو قتل خطاء کے قائم مقام ہو تو اس کا حکم ابھی آتا ہے۔

توضیح: قتل خطاء کی تعریف، قسمیں، احکام، اقوال ائمہ، دلائل مفصلہ

قال وما اجرى مجرى الخطاء مثل النائم ينقلب على رجل فيقتله فحكمه حكم الخطاء فى الشرع واما للقتل بسبب كحافر البير وواضع الحجر فى غير ملكه وموجبه اذاتلف فيه ادمى الدية على العاقلة لانه سبب التلف وهو متعد فيه فانزل موقعا فو جبت الدية ولا كفارة فيه ولا يتعلق به حرمان الميراث وقال الشافعي يلحق بالخطاء فى احكامه لان الشرع انزله قاتلا ولنا ان القتل معدوم منه حقيقة فالحق به فى حق الضمان فبقى فى حق غيره على الاصل وهو ان كان يأثم بالحفر فى غير ملكه لاياثم بالموت على ماقالوا وهذه كفارة ذنب القتل وكذا الحرمان بسببه وما يكون شبه عمد فى النفس فهو عمد فيما سواها لان اتلاف النفس يختلف باختلاف الالة وما دونها لايختص اتلافه بالة دون الة والله اعلم.

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ جو قتل قتل خطاء کے قائم مقام سمجھا گیا ہے اس کی مثال یہ ہے کہ اگر کوئی سوتے ہوئے کروٹ لے اور وہ کسی پر اس طرح گر پڑے کہ اس سے شخص مر جائے تو اس کا شرعی حکم وہی ہوگا جو قتل خطاء کا حکم ہوتا ہے، (ف: اور اس میں کرنے والا شخص ایک جاگنے والے کے حکم میں ہے، اسی بناء پر اس قاتل پر کوئی گناہ لازم نہ ہوگا مگر اس پر کفارہ لازم ہوگا، اسی طرح اس کی دیت اس کے عاقلہ مددگار پر ہوگی، جس کی دائیگی تین سال کے اندر لازم ہوگی، اور اگر یہ قاتل اس مقتول کی میراث کا مستحق ہوتا تو وہ میراث سے محروم ہو جائے گا اور اگر قتل قاتل کے بدن سے متعلق نہ ہو بلکہ اس کے کسی ایسے سبب سے جسے اس نے برانگیختہ کیا ہو اور اس کی وجہ سے قتل ہو گیا تو اس کے بارے میں مصنفؒ نے اس طرح فرمایا ہے۔

اما القتل بسبب الخ: تو اس قتل سبب کی مثال یہ ہوگی کہ کسی نے دوسرے شخص کی خاص زمین میں گڑھا کھودیا دوسرے شخص کی ذاتی زمین میں پتھر لا کر رکھ دیا، (ف: اس طرح دوسرے شخص کی زمین میں تصرف کرنے کی وجہ سے یہ شخص متعدی اور ظالم ہو گیا، اب اگر اس گڑھے میں گر کر یا پتھر کی ٹھوکر کھانے سے کوئی مر جائے تو اس حرکت کی وجہ سے وہ ظالم مانا جائے گا، اور یہ کہ اسی کے ظلم سے وہ شخص مر گیا ہے، پھر گرنا یا ٹھوکر کھانا اس قاتل یا ظالم کی ذات سے علیحدہ ہے مگر علت ہے جس کا یہاں اعتبار نہیں ہے، کیونکہ اس کی ذاتی چیز یعنی جسمانی بوجھ جس سے گرا یا ٹھوکر کھائی ہے اور یہ چیز اس کے قتل کی علت نہیں ہو سکتی ہے، اور نہ گڑھا وغیرہ اس کے مناسب ہے، کہ اس کی طرف قتل کی نسبت کی جاسکے اس لئے مجبوراً اسی کی طرف نسبت کرنی ہوگی جو

اس کے لئے واقعۃً سبب ہے، یعنی وہ شخص جس نے دوسرے کی زمین میں گڑھا کھودا ہے، یا وہاں پر پتھر رکھ دیا ہے، اور یہی کام کسی کے قتل کا سبب بن کر اس شخص کو قاتل بنایا ہے، ساتھ ہی یہ بات بھی یاد رکھنے کی ہے کہ اس شخص نے اس مقتول کو قتل کرنے کا مطلقاً ارادہ تک نہیں کیا تھا، البتہ اس کی طرف سے اتنی زیادتی ضرور ہو گئی کہ دوسرے شخص کی زمین میں بغیر اجازت تصرف کر دیا ہے، یعنی پتھر رکھ دیا یا گڑھا کھود دیا ہے، لہذا یہ کہنا ہو گا کہ مرنے والا اتفاقاً مر گیا ہے)۔

وموجبه اذا تلف فيه آدمي الخ: اور اس طرح کنواں کھودنے اور راستہ میں پتھر رکھ دینے کی وجہ سے جب اس سے آدمی ٹکرا کر یا اس میں گر کر مر جائے تو اس کے نتیجہ میں اس قاتل کے عاقلہ (مددگار برادری) پر دیت لازم ہو گی، کیونکہ یہی کام اس شخص کی موت کا سبب بنا ہے، جس کے کرنے میں وہ شخص زیادتی کرنے والا ہوا ہے، اس طرح سے کہ اس نے دوسرے کی جگہ یا زمین میں کنواں کھودا یا پتھر ڈال دیا تھا جس کی بناء پر یہی شخص اس مقتول کو کنوئیں میں گرا دینے والا اور پتھر سے ٹکرا دینے والا ہوا، اسی لئے اس پر دیت لازم ہو گی (ف: اور چونکہ یہ قتل براہ راست نہیں ہوا ہے، بلکہ اس کا صرف سبب بنا ہے، لہذا وہ دیت اس کے عاقلہ پر لازم آئیگی): **ولا كفارة فيه الخ:** البتہ اس قتل کی وجہ سے اس قاتل پر نہ گناہ لازم آئے گا اور نہ ہی اس کی میراث سے حصہ پائے گا، (ف: یعنی اس کنواں کھودنے والے یا پتھر راستہ پر ڈالنے سے جو شخص مرا ہے اگر وہ اس قاتل کا مورث ہو اور یہ شخص اس کا حقدار ہو جب بھی اس کی میراث سے حصہ پائے گا، اور محروم نہ ہو گا)۔

وقال الشافعي الخ: اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ یہ قتل سبب بھی قتل خطاء کے حکم میں شامل کر لیا جائے گا کیونکہ شریعت نے اس کو قاتل ٹھہرا دیا ہے، (ف: اور قتل کا کم از کم درجہ یہ ہے کہ وہ غلطی سے ہو جائے لہذا یہ قاتل بھی قتل کا ضامن ہو گا، چنانچہ اس پر کفارہ لازم آئے گا، اور میراث سے محروم بھی ہو گا): **ولنا ان القتل الخ:** اور ہماری دلیل یہ ہے کہ اس موت کو حقیقت میں قتل کہنا درست نہیں ہے، اسی لئے تاوان لازم کرنے میں اسے قتل خطاء سے ملا دیا گیا ہے، اور صرف اس ایک بات کے علاوہ دوسری باتوں میں یعنی کفارہ کے لازم ہونے اور میراث سے محروم ہونے کے معاملہ میں اصل حکم پر باقی رہے گا یعنی یہ احکام لازم نہ ہوں گے، البتہ یہ شخص اس بات میں گنہگار ہو گا کہ اس نے دوسرے کی زمین میں گڑھا کیوں کھودا یا اس میں پتھر کیوں ڈالا، لیکن اس کے مر جانے کی وجہ سے گنہگار نہیں ہو گا، جیسا کہ مشائخ کا یہی قول ہے، (ف: خلاصہ مسئلہ یہ ہوا کہ اس شخص نے حقیقۃً قتل نہیں کیا ہے بلکہ اس سے صرف سبب قتل پایا گیا ہے): **وهذه كفارة ذنب القتل الخ:** اور اس پر جو کفارہ لازم ہوا ہے، وہ گناہ قتل کا کفارہ ہے (اس لئے اسے ایک مومن غلام آزاد کرنا ہو گا)۔

وكذا الحرمان الخ: اسی طرح سے حق میراث سے محروم ہونا بھی اسی قتل کی سبب سے ہوا ہے، (ف: چونکہ حقیقۃً قتل اس میں نہیں ہے، اسی لئے اس مسئلہ میں نہ کفارہ لازم ہو گا اور نہ میراث سے محرومی ہو گی): **ومايكون شبه عمد الخ:** اور ہر وہ کام جس سے قتل نفس کا یقین نہ ہو اور اس سے قصاص لازم نہیں آتا ہو، اس سے شبہ عمد لازم ہو گا، اور وہ ماسوائے نفس کے عمد سمجھا جائے گا، یعنی اس سے قصاص لازم آئے گا، کیونکہ آلہ قتل کے مختلف ہونے سے قتل نفس میں اختلاف ہو جاتا ہے، اور جس قتل سے قتل نفس لازم نہ آتا ہے بلکہ نفس سے کم یعنی اعضاء کا قتل لازم ہوتا ہو وہ کسی بھی آلہ کے ساتھ مخصوص نہیں ہوتا ہے، مثلاً ڈھیلا پتھر کنکری وغیرہ یعنی ایسا آلہ ہو جس کے کبھی نفس کی بربادی ہو جاتی ہو یا اس سے صرف کسی عضو کی بربادی لازم آجاتی ہو وہ اتلاف ہو گا، واللہ تعالیٰ اعلم، (ف: خلاصہ کلام یہ ہوا کہ کسی جان کے ضائع کرنے کے بارے میں عمد اور شبہ عمد میں اس طرح فرق ہوتا ہے کہ کوئی ایسی چیز جس سے یہ سمجھا جاتا ہو کہ اس سے کسی کو جان سے آسانی سے مار دیا جا سکتا ہو، وہ اسی ہتھیار میں سے سمجھا جائے گا قتل کے لئے ہی مخصوص ہو مثلاً تلوار خنجر وغیرہ، اور شبہ عمد میں وہ سب ہتھیار یا سامان شامل ہو گا جس سے آسانی کے ساتھ جان سے نہ مارا جاتا ہو بلکہ کسی عضو کو نقصان پہنچایا جاتا ہو یا عضو کاٹ دیا جاتا ہے، یا توڑ دیا جاتا ہو تو اس سے کسی کو نقصان پہنچ جانے سے یہی کہا جائے گا کہ یہ نقصان قصداً پہنچایا گیا ہے، کیونکہ اس سے اگرچہ جان نہیں گئی پھر بھی اسے نقصان

تو پہنچ ہی گیا ہے، اسی لئے ان صورتوں میں کسی بھی آلہ یا سامان کو مخصوص کرنے سے کوئی فائدہ نہیں ہوگا، واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔

توضیح: شبہ قتل خطاء کی تعریف اور حکم مع مثال، قتل سبب کی تعریف حکم اور اس کی صورت اور اس کا انجام شرعی، اختلاف ائمہ، دلائل مفصلہ

باب ما یوجب القصاص وما لایوجبه

باب، ایسی باتوں کا بیان جن سے قصاص لازم آتا ہے اور جن سے قصاص لازم نہیں آتا ہے

قال القصاص واجب بقتل كل محقون الدم على التابيد اذا قتل عمدا اما العمدية فلما بيناه واما حقن الدم على التابيد فلتنتفي شبهة الاباحة وتتحقق المساواة.

ترجمہ: چونکہ قتل عدم کا انجام اور اس کا تقاضا قصاص کا لازم ہونا ہے، البتہ کبھی تو یہ حکم اپنی حالت پر باقی رہ جاتا ہے، اور کبھی کسی شرط کے نہ پائے جانے کی وجہ سے اس کا حکم بدل بھی جاتا ہے، اس لئے اس کی کچھ تفصیل جاننے کی ضرورت ہوگی، اسی لئے قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ ہر وہ شخص جس کے خون کو ہمیشہ کے لئے اس کی بربادی سے محفوظ رکھنے کا حکم ہے اس کے قتل سے قاتل کو قصاص میں قتل کرنا واجب ہوجاتا ہے، اس شرط کے ساتھ کہ قاتل نے اسے قصداً قتل کیا ہو، (ف: پس اسے قصاص کے واجب ہونے کے لئے پہلی شرط تو یہ ہے کہ اس مقتول کے خون کو محدود وقت کے لئے نہیں بلکہ ہمیشہ کے لئے شرعاً محفوظ مان لیا گیا ہے جیسے کہ ایک مسلمان یا ذمی کہ مسلمان ہی کی طرح ذمی کے خون کو بھی ہمیشہ کے لئے شرعاً مامون اور محفوظ مان لیا گیا ہے، اس کے لئے مسلمان کا مرتد ہوجانا یا ذمی کا باغی ہوجانا بھی ضروری نہیں ہے، اس طرح پہلی شرط یہ ہوئی کہ وہ مقتول ہمیشہ کے لئے شرعاً بالکل مامون اور محفوظ ہو، اس شرط کے لگانے کی وجہ سے وہ حربی کافر نکل جائے گا جو امان لے کر دار الاسلام میں آیا پھر وہ اپنے دار الکفر میں واپس چلا گیا تو حسب سابق اس کا قتل جائز ہوجائے گا، اور اسی شرط کی بناء پر اگر دار الاسلام میں رہتے ہوئے اسے کوئی قتل کردے تو وہ قصاصاً قتل نہیں کیا جائے گا کیونکہ اس کا خون اصلی مباح ہے، مگر وقتی طور سے اسے امن دیدیا گیا، لہٰذا شبہ موجود ہونے سے قصاص کا حکم ختم ہوجائے گا، اور دوسری شرط یہ ہے قتل قصداً ہوا ہو تب قصاص کا حکم لازم ہوگا۔

اما العمدية فلما بيناه الخ: اس میں قصداً قتل ہونے کی دلیل وہی ہے جو ہم نے اوپر بیان کردی ہے، (ف: یعنی قرآن وحدیث واجماع سے اس کا ثابت ہونا): **واما حقن الدم الخ:** اور اب اس شرط کی دلیل کہ ہمیشہ کے لئے خون محفوظ ہو یہ ہے کہ ایسا ہونے سے خون کے مباح ہونے کا شبہ بھی نہ رہے اور مساوات پائی جائے، (ف: یعنی جس طرح سے قاتل کا خون ہمیشہ کے لئے محفوظ سمجھا جاتا ہو اسی طرح سے مقتول کا خون بھی ہمیشہ کے لئے محفوظ ہو کیونکہ قاتل تو خود دار الاسلام کے رہنے والوں میں سے ہے، اور جو بھی دار الاسلام کا مستقل باشندہ ہوتا ہے اس کا خون ہمیشہ کے لئے ضائع کئے جانے سے محفوظ ہوتا ہے، اگرچہ وہ کافر اور ذمی ہی ہو، اور اگر قاتل مسلمان ہوگا تو اس کا خون اس کے مسلمان ہونے کی وجہ سے محفوظ ہوگا، اس لئے اگر کوئی ذمی کافر کسی ایسی ذمی کو مار ڈالے جو امن لے کر دار الاسلام میں رہتا ہو تو اس کا قصاص نہ ہوگا اس لئے کہ ذمی کا خون بھی محفوظ رہنے میں مسلمان کے خون کے برابر ہوتا ہے)۔

توضیح: باب، جن باتوں سے قصاص ہوتا ہے یا لازم نہیں ہوتا ہے، قصاص کے لازم ہونے کے لئے کن باتوں کی شرط ہے، اور کیوں، دلیل بالتفصیل

قال ويقتل الحر بالحر والحر بالعبد للعمومات وقال الشافعي لايقتل الحر بالعبد لقوله تعالى الحر بالحر

والعبد بالعبد ومن ضرورة هذه المقابلة ان لا يقتل حر بعبد ولان مبنى القصاص على المساواة وهى فنتفية بين المالك والمملوك ولهذا لايقطع طرف الحدبطرفه وبخلاف العبد حيث يقتل بالحر لانه تفاوت الى نقصان ولنا ان القصاص يعتمد المساواة فى العصمة وهى بالدين اوبالدار ويستويان فيهما وجريان القصاص بين العبدين يوذن بانتفاء شبهة الاباحة والنص تخصيص بالذكر فلا ينفى ما عداه.

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ آزاد آدمی کو آزاد کے بدلہ میں اسی طرح غلام کے بدلہ میں بھی قتل کیا جائے گا، اس کی دلیل وہ تمام نصوص ہیں جو عام اور مطلق ہیں، (ف: یعنی اگر کوئی آزاد ایسے کسی آزاد کو عمداً قتل کردے جس کا خون شرعاً محفوظ ہے، اور وہ مقتول قاتل کا لڑکا نہ ہو تو اس قاتل سے مقتول کا قصاص لیا جائے گا، اسی طرح اگر آزاد شخص نے کسی ایسے غلام کو عمداً قتل کر دیا جس کا خون شرعاً محفوظ ہے تب بھی غلام کے بدلہ میں اس آزاد کو قصاصاً قتل کر دیا جائے گا، کیونکہ قصاص لینے کا جو حکم ہے وہ عام ہے، اس میں آزاد اور غلام دونوں کا حکم یکساں ہے، اس کی تشریح کرتے ہوئے عینیؒ اور دوسروں نے بھی لکھا ہے، کہ مثلاً فرمان باری تعالیٰ (۱): كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى: کہ اس میں لفظ قتلی قتیل کی جمع ہے، اور یہ عام ہے یعنی قتیل بمعنی مقتول خواہ آزاد ہو یا غلام ہو دونوں کا ایک ہی حکم ہے، اور جیسے کہ فرمان باری تعالیٰ (۲): اِنّ النفس بالنفس الآیۃ: یعنی نفس سے نفس کے بدلہ میں قصاص لیا جائے گا، یہ حکم بھی عام ہے یعنی مقتول کوئی بھی ہو آزاد ہو یا غلام ہو قصاص لیا جائے گا اور جیسے عمداً قتل کرنے کے سلسلہ میں جو حدیث، العمد قود، اس میں عمداً قتل کرنے کا حکم قصاص کا ہے اس میں حکم عام ہے کہ مقتول آزاد ہو یا غلام ہو مگر میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ یہ مسئلہ مشکل ہے کہ دوسری دلیلوں میں کچھ دوسری اور بھی حدیثیں ہیں لیکن ائمہ حنفیہؒ نے ان عام احکام میں سے باپ کی تخصیص کر دی ہے یہ کہ کر کہ اگر کوئی باپ اپنے بیٹے کو قصداً قتل کر دے تب بھی وہ باپ اس بدلہ میں قصاصاً قتل نہیں کیا جائیگا اسی طرح اگر کوئی مولی اپنی غلام کو قصداً قتل کر دے تب اس مولی کو بھی اس غلام کے عوض قصاصاً قتل نہیں کیا جائیگا اس مسئلہ کے بارے میں ابراہیم نخعی اور داؤد ظاہریؒ کے نزدیک یہ تخصیص نہیں ہے جس کی دلیل حسن عن سمرہؓ کی وہ مرفوع حدیث ہے جس میں یہ فرمایا گیا ہے۔

کہ جو کوئی اپنے غلام کو قتل کرے گا ہم اس قاتل کو قتل کر دینگے اور جو کوئی اپنے غلام کی ناک کاٹے گا ہم اس کی ناک کاٹینگے اس کی روایت سنن اربعہ اور احمد اور الدارمی نے کی ہے اس کی اسناد حسن ہے جب کہ حنفیہ کے اصول کے مطابق یہ مطلقاً حجت ہے خواہ حسنؒ نے سمرہؓ سے سنی ہو (اور یہی بات صحیح بھی ہے) یا نہ سنی ہو ویسے اس کا جواب یہ ہو سکتا ہے کے اس حدیث میں ناک کاٹنے کا بھی ذکر ہے یعنی اس کا بھی قصاص ہو گا حالانکہ یہ حکم منسوخ ہو چکا ہے اس بناء پر قتل کا قصاص بھی منسوخ ہو جائیگا ویسے کچھ فقہاء ائمہ نے اس حکم کو سیاست پر محمول کیا ہے یعنی اگرچہ اصل حکم تو کاٹنے کا نہیں ہے مگر بعض اوقات میں اسے سیاست یا انتظام یا مصلحت وقت پر محمول کرتے ہوئے اس سے قصاص لیا جائے گا، وفیہ نظر، م: حاصل مسئلہ یہ ہوا کہ آزاد قاتلوں میں سوائے اپنے باپ کے کہ اگر وہ اپنے بیٹے کو قتل کر دے، اسی طرح اگر مولی اپنے غلام کو قتل کر دے تو ان دونوں صورتوں کے سوا باقی تمام احکام میں عمومی حکم یہی ہے، کہ آزاد سے آزاد کے عوض اور غلام کے عوض بھی قصاص لیا جائے گا۔

وقال الشافعیؒ الخ: اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ آزاد آدمی غلام کے عوض قتل نہیں کیا جائے گا، جس کی دلیل یہ فرمان باری تعالیٰ ہے: **الحر بالحر والعبد بالعبد الآیہ**: یعنی قصاص میں آزاد آدمی کو آزاد آدمی کے عوض اسی طرح غلام آدمی کو غلام کی عوض الخ، یعنی اس میں آزاد کو آزاد کے اور غلام کو غلام کے مقابلہ میں رکھا گیا ہے: **ومن ضرورة هذه الخ**: اس آیت میں اس طرح کا مقابلہ دکھانے کا مطلب یہ نکلتا ہے کہ آزاد شخص کو غلام کے عوض قتل نہیں کرنا چاہئے، (ف: یعنی اس آیت میں اس مقابلہ کے لوازم میں سے یہ بات نکلی کہ اگر آزاد آدمی کسی غلام کو قتل کر دے تو قصاص لازم نہ ہو ورنہ اس جملہ میں آزاد آزاد سے اور غلام غلام سے کہہ کر مقابلہ کرنے سے کوئی فائدہ نہیں ہوگا: **ولان مبنى القصاص الخ**: اور اس کی قیاسی دلیل یہ ہے

کہ قصاص لازم کرنے کی بنیاد مساوات پر ہے، یعنی مقتول جب قاتل کے مساوی ہو تب قاتل سے قصاص لیا جائے حالانکہ مالک اور مملوک کے درمیان مساوات نہیں ہوتی ہے، (ف: اسی لئے مملوک کے قتل پر مالک سے قصاص بھی لازم نہ ہوگا)۔

ولهذا لايقطع الخ: اسی مساوات کے نہ ہونے سے غلام کے عضو کو کاٹ دینے سے اس کے مالک کا عضو نہیں کاٹا جاتا ہے، (ف: یعنی اگر کسی آزاد مالک نے اپنے غلام کا ہاتھ کاٹ دیا تو بالاتفاق قصاصا مالک کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا جس کی وجہ یہی ہے کہ مالک کے ہاتھ کے مساوی غلام کا ہاتھ معزز نہیں ہو سکتا ہے، بلکہ مالک اعلیٰ اور معزز اور غلام اس سے کمتر ہوتا ہے، چنانچہ ادنی غلام کے عوض اعلی اور معزز مالک کا ہاتھ نہیں کاٹا جاسکتا ہے): **وبخلاف العبد الخ:** اس کے برخلاف اگر ایک غلام دوسرے غلام کا ہاتھ کاٹ دے تو دونوں کے عزت میں برابر ہونے کی وجہ سے کاٹنے والے کا بھی کاٹ دیا جائے گا: **وبخلاف العبد الخ:** اور برخلاف غلام کے کہ وہ آزاد کے عوض قتل کر دیا جاتا ہے، کیونکہ یہ فرق کمی کی جانب ہے، (ف: یعنی اگر غلام نے کسی آزاد کو قتل کر دیا تو اس آزاد کے عوض کسی آزاد ہی کو قتل کرنا لازم تھا مگر چونکہ قاتل غلام ہے اور اس سے معزز شخص ہونے کا امکان نہیں ہے، لہٰذا مجبوراً اسی کمتر کو قبول کر لیا جائے گا، اور اسی کو قتل کیا جائے گا)۔

ولنا القصاص الخ: اور ہم احناف کی دلیل ہے کہ قصاص کی بنیاد اس بات پر ہے کہ جس طرح قاتل کا خون ضائع ہونے سے محفوظ مانا گیا اسی طرح سے مقتول کا خون بھی ضائع ہونے سے محفوظ مانا گیا اور محفوظ ماننے کی یہ دو صورتیں ہو سکتی کہ دین ہو یا کم از کم دار الاسلام کا باشندہ ہو اور غلام و آقا ان دونوں باتوں میں برابر ہوتے ہیں (ف یعنی اگر آزاد نے غلام کو قتل کر دیا تو اسے قصاصا اس لئے قتل کیا جائے گا کہ قصاص خون کی حفاظت اور عصمت کی بنیاد پر ہوتا ہے یعنی جس کسی کا خون شرعاً معصوم و محفوظ مان لیا گیا ہے تو اس کے قاتل سے قصاص لیا جائے گا اور خون کے معصوم ہونے کے یہ دو باتیں ہوتی ہیں یا تو قاتل و مقتول دونوں مسلمان ہوں یا کم از کم دار الاسلام میں ہوں جب کہ موجودہ صورت میں دو حال سے خالی نہیں ہے یا تو وہ خود مسلمان ہوگا یا ذمی کافر ہوگا اس لئے خواہ دین کی وجہ سے یا دار الاسلام میں رہنے کی وجہ سے اس کا خون محفوظ ہوگا اس لئے یہ بات لازم آتی کہ اگر خون محفوظ ہے تو اس کا قصاص لیا جائے گا اس وقت خون کے مباح ہونے کا شبہ نہیں ہے کیونکہ اگر غلام دوسرے غلام کو قتل کرے تو بالاتفاق اس کا قصاص لازم ہو جاتا ہے)

وجريان القصاص الخ: اور دو غلاموں میں قصاص کا حکم نافذ ہونے سے یہ بات معلوم ہو جاتی ہے کہ غلام کے خون کے مباح ہونے کا شبہہ بھی نہیں ہوتا ہے، یعنی اس بات کا مطلقاً شبہہ تک نہیں ہوتا ہے کہ غلام ہونے کی وجہ سے اس کا خون مباح ہوگا کہ جو چاہے جس طرح اس پر قبضہ کرے کیونکہ اگر اس کے خون کے مباح ہونے کا تھوڑا سا شبہ ہو تو اسکا قصاص ختم ہو جائیگا اس طرح سے کہ شبہہ ہو جانے سے حدود ختم ہو جاتی ہیں اب ایک بات یہ باقی رہ جاتی ہے کہ آیت پاک میں تو صراحت کے ساتھ آزاد کا آزاد سے اور غلام کا غلام سے مقابلہ ہے تو کیوں ہے اس کے جواب میں ہم یہ کہتے کہ مقابلہ کبھی معنی کے اعتبار سے ہوتا ہے اور کبھی صرف بیان میں ہوتا ہے اور یہاں کا مقابلہ صرف بیان میں ہے اسی لئے: **والنص تخصيص بالذكر:** اور آیت پاک میں جو ہے وہ صرف بیان کی تخصیص ہے اس لئے اس بیان کی ہوئی چیز کے سوا دوسرے کی نفی نہ ہوگی (ف: یعنی آیت پاک سے صرف یہ معلوم ہوا کہ آزاد کا قصاص آزاد سے لیا جائے مگر اس سے یہ بات معلوم نہیں ہوئی کہ آزاد سے غلام کے مقابلہ میں قصاص نہ لیا جائے بلکہ اس مسئلہ کے بارے میں خاموشی برتی گئی ہے جب کہ ہمیں دوسری آیت پاک اور فرمان باری تعالی سے ؛ أن النفس بالنفس؛ اور دوسری آیت سے یہ بات معلوم ہو چکی ہے کہ غلام کی ذات کے مقابلہ میں بھی آزاد سے قصاص لیا جائے اور دوسرا جواب یہ ہو سکتا ہے کہ ؛النفس؛ میں الف لام عہدی ہو یعنی نفس معہود سے نفس معہود کے مقابلہ میں قصاص لیا جائے اور اس جگہ معہود سے وہ مراد ہے جو قصاص کی دوسری آیت میں مذکور ہے یعنی ؛الحر بالحر ؛ پس اگر دوسری مراد ہے تو اس میں عموم باقی نہیں رہتا ہے بلکہ آزاد آزاد کے مقابلے میں مقتول ہوگا اور آزاد مسلمان غلام یا کافر ذمی کے مقابلہ میں مقتول نہ ہوگا

اور اسی مفہوم کو اس لئے ترجیح دی گئی ہے کہ الف لام کو عہدی کے لئے لیناہی اصل ہے لہذا بغیر کسی خاص ضرورت کے اسے چھوڑ کر دوسرے معنی میں لینا جائز نہ ہوگا جیسا کہ اصول کی کتابوں میں یہ بات صراحت کے ساتھ بیان کر دی گئی ہے اور اگر ہم پہلے معنی مراد لیں یعنی ؛النفس ؛ سے عام مراد لیا جائے تب بھی ہم یہی کہیں گے کہ اس عام سے تم نے بھی باپ کو اس کے بیٹے کے مقابلے میں اور مسلمان اور ذمی کو امن لے کر آنے والے حربی کے مقابلہ اور مولی کو اس کے اپنے غلام کے مقابلے میں خاص کر لیا ہے لہذا یہ عام قطعی باقی نہیں رہا بلکہ ظنی ہو گیا اور جب حکم ظنی ہو گیا تو اسے حدیث واحد سے خاص کر دینا ہو گا یعنی ؛ حدیث لیقتل مسلم بکافر یعنی کافر کے مقابلے میں مومن مسلمان قتل نہیں کیا جائیگا اور اب جبکہ اسے مخصوص کر لینا ممکن ہو گیا تو مقابلے والی آیت کی دلالت چھوڑ کر تاویل کرنے کی ضرورت بھی باقی نہیں رہی اس طرح آزاد کو غلام کے مقابلے میں بھی قتل نہیں کیا جائیگا یہاں پر اعتراض جس طرح سے کیا گیا ہے اسکی تقریر سخت ہے اور اب جواب کی تقریر آنے والے کلام سے ثابت ہو گی اسکا ذرا انتظار کر لینا چاہیے، م۔

توضیح ؛ایک آزاد قاتل غلام مقتول کے عوض یا برعکس غلام قاتل سے آزاد مقتول کے عوض۔ یا ایک غلام سے غلام کے عوض قصاص لیا جائیگا یا نہیں اس سلسلہ میں اختلافات اقوال ائمہ اوران کے مفصل دلائل

قال والمسلم بالذمی خلافا للشافعی له قول علیه السلام لا یقتل مومن بکافر لانه لا مساواة وقت الجنایة وکذا الکفر مبیح فیورث الشبهة ولنا ما روی ان النبی علیه السلام قتل مسلما بذمی ولان المساواة فی العصمة ثابتة نظرا الی التکلیف او الدار والمبیح کفر المحارب دون المسالم والقتل بمثله یوذن بانتفاء الشبهة والمراد بماروی الحربی لسیاقه ولا ذوعهد والعطف للمغایرة .

ترجمہ ؛قدوریؒ نے فرمایا کہ مسلمان ذمی کے عوض قتل کیا جائیگا اس مسئلے میں امام شافعی ومالک واحمد کا اختلاف ہے (ف یعنی ان ائمہ کے نزدیک کوئی مسلمان کسی ذمی کے مقابلے میں قتل نہیں کیا جائیگا) :**له قوله علیه السلام** :الخ انکی یعنی امام شافعی اور دوسرے ہم خیال لوگوں کی دلیل یہ حدیث ہے کے مومن قاتل کے عوض قتل نہیں کیا جائیگا اور دوسری دلیل یہ ہے کہ قتل وقت قاتل اور مقتول کے درمیان مساوات نہیں ہے (حالانکہ مساوات ہونا بھی ایک شرط ہے)اور تیسری دلیل یہ ہے کہ کافر کا کفر اسکے خون کو حلال کر دیتا ہے اس لئے کہ کافروں کہ خلاف جہاد کرنا اور ان کو قتل کرنا جائز ہے اس وجہ سے ذمی خون کے مباح ہونے میں شبہ ہو گیا (ف جس حدیث سے استدلال کیا گیا ہے وہ صحیح بخاری اور ابو داؤد وغیرہ میں حضرت علی کرم اللہ وجہ سے ثابت ہے اور جب وہ حدیث صراحتاً موجود ہے تو اس سے عدول کرنا اور کوئی دوسرا مطلب لینا ممکن نہ ہو گا):**ولنا ماروی ان النبی علیه السلام** :اور ہم احناف کی دلیل وہ روایت ہے جس میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ایک مسلمان کو ذمی کے عوض قتل کرنا ثابت ہے (ف جیسا کہ امام محمدؒ نے لکھا ہے کہ مجھے خبر ملی ہے پھر اسی پر یقین کرتے ہوئے فرمایا کہ ہم نے بھی اسی قول کو قبول کیا ہے)ولان المساواۃ الخ ؛اور اس دلیل سے بھی ہم ذمی کے عوض مسلم کے قتل کو ضروری کہتے ہیں کہ ان دونوں میں بھی برابری اور مساوات پائی جارہی ہے کہ دونوں ہی کو ایمان لانے کا حکم دیا گیا ہے یا اس بنا پر کہ دونوں ہی دارالاسلام میں رہتے ہیں (ف لیکن یہ بات قابل غور ہے کہ ابھی جو یہ بات کہی گئی کہ ذمی بھی ایمان لانے کا مخاطب ہے اس لئے وہ مسلم کہ مساوی ہے تو اس پر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ ایمان لانے کا مخاطب ذمی کی طرح حربی بھی تو ہوتا ہے تو اسے بھی حکم میں مسلم کے مساوی ہونا چاہیے اور اب اس بات کا جواب کہ کسی کا کافر ہونا تو اس کے قتل کو حلال کر دیتا ہے اس لئے اس کے بارے میں شبہ ہو گیا تو اس کا جواب دیتے ہوئے فرمایا ؛

والمبیح کفر المحارب الخ؛ کہ اگرچہ کافر ہونا اس کے قتل کو جائز بناتا ہے مگر تمام کافر کا یہ حکم نہیں ہے کہ کیونکہ یہ حکم صرف اس کافر کا ہے جو مسلمان سے قتال کر رہا ہو یا حربی ہو۔ کیونکہ اگر کوئی کافر امن کے ساتھ دار الاسلام میں ہو تو اس کو بھی قتل کرنا حرام ہے (لیکن امام شافعیؒ بھی اس بات سے انکار نہیں فرماتے ہیں بلکہ وہ فرماتے ہیں کہ ذمی کافر میں ایسی کوئی بات ضرور باقی رہ جاتی ہے جس کی وجہ سے اس کا خون بہانا حلال ہو جاتا ہے جس کی وجہ سے اس کے بارے میں شبہ ہوتا ہے لہذا اس اشکال کا صرف یہی جواب ہو سکتا ہے کہ مذہب میں جہاد اپنی ذات کے اعتبار سے کوئی اچھا کام نہیں ہوتا ہے بلکہ جہاد صرف اس مجبوری میں کیا جاتا ہے تاکہ یہ کفار ہمارے فرماں بردار بن جائیں اور کفار کے فرماں بردار ہو جانے سے ہی دنیا سے فتنہ و فساد ختم ہوگا۔ اور جب وہ پہلے ہی فرمابردار ہوں تو ان کو قتل کرنا بھی مباح نہیں ہوگا اس لئے ان کفار کو قتل کرنا مباح بھی باقی نہ رہا بلکہ اس شبہ بھی پیدا نہ ہوگا)۔

والقتل بمثلہ یوذن الخ؛ اور ذمی کو اسی جیسے ذمی کے عوض قتل اور قصاص لینے کے حکم سے شبہ ختم ہونا معلوم ہوتا ہے (ف ورنہ اگر ایک ذمی دوسرے کو قتل کرتا تو شبہ کی وجہ سے قصاص کا حکم نہ ہوتا حالانکہ بالاتفاق اس سے قصاص لیا جاتا ہے البتہ اس جگہ جو حدیث بیان کی گئی ہے اس سے کچھ اعتراض ہو جاتا ہے لیکن ہم اس کی تاویل کر دیتے ہیں؛ والمراد بماروی الحربی الخ؛ اور امام شافعیؒ نے جس حدیث کی روایت کی ہے اس میں کافر حربی مراد ہے یعنی بظاہر صرف لفظ ذمی مذکور ہے مگر حقیقۃً اس کی مراد وہ ذمی ہے جو حربی کافر ہو کہ اگر اسے کوئی مسلمان قتل کر دے تو اس کے عوض مسلمان قتل نہیں کیا جائیگا مثلاً اگر کوئی حربی کافر امان لے دار الاسلام آئے اور کوئی مسلمان اسے قتل کر دے تو اس مسلمان کو قتل نہیں کیا جائیگا یہ مفہوم اس حدیث کے سباق سے سمجھ میں آتا ہے کہ اس کے بعد یہ بھی فرمایا گیا ہے؛ ولا ذو عہد فی عہدہ؛ یعنی وہ قاتل بھی قتل نہیں کیا جائیگا جو عہد اور امان لے کر دار الاسلام آیا ہو اور وہ اپنی شرطوں پر قائم بھی ہو (ف: اس لئے کہ اگر حدیث کے دو اجزاء میں سے پہلے جزء یعنی کافر سے بھی وہی ذمی مراد ہو جو معاہدہ یا اجازت کے ساتھ آیا ہو اور بعد کے جز میں بھی یہی لفظ صراحۃً مذکور ہے تو اس طرح تکرار لازم آجائیگا)؛ والعطف للمغایرۃ ؛ حالانکہ ایک جملہ کو دوسرے جملہ پر عطف کرنے کا مقصد دونوں جملوں میں مغایرت ظاہر کرنا ہوتا ہے (ف پس حاصل یہ ہوا کہ ذو عہد سے جو ذمی مراد لیا گیا ہے وہ کافر سے مراد نہیں ہے بلکہ اس کے علاوہ کوئی دوسرا مراد ہے لامحالہ اس سے حربی مراد ہوگا جو ان کے ساتھ دار الاسلام آیا ہوا ہو۔ کیونکہ مطلقاً حربی کو تو قتل کرنا اور اس سے جہاد کرنے کا حکم تو ہر شخص کو معلوم ہے کہ یہ جائز ہے) اور اب یہ بات بھی معلوم ہونی چاہیے کہ احناف اور شوافع کا اختلاف اسی صورت میں ہوگا جب کہ قتل کرتے وقت قاتل مسلمان ہو کیونکہ اگر قتل کے وقت وہ ذمی ہو اور اس نے دوسرے ذمی کو قتل کیا پھر وہ مسلمان ہو گیا تو بالاجماع اس سے قصاص لیا جائیگا اس بحث کا خلاصہ اب یہ نکلا کہ امام شافعیؒ نے جس صحیح حدیث سے استدلال کیا ہے اس کے مقابلہ میں موضوع یا مرسل غیر قوی روایت پیش کی ہے اسے تو امام شافعی ویسے بھی قبول نہیں کرتے ہیں پھر بالفرض اگر وہ صحت کے درجہ کو پہنچ بھی جائے تب دونوں روایتوں میں معارضہ نہیں ہو سکتا ہے کیونکہ دونوں مرتبہ میں یکساں نہیں ہیں اس کے ساتھ ہی تمام سلف و خلف اسی قول کے قائل ہیں جو امام شافعیؒ نے اختیار فرمایا ہے چنانچہ زرقانیؒ اور کچھ دوسروں نے بھی یہی کہا ہے کہ اکثر صحابہ و تابعین اور جمہور کا یہی قول ہے بلکہ امام شافعیؒ نے تو اس بات پر اجماع نقل کیا ہے کے کافر کہ مقابلہ میں مسلم سے قصاص نہیں لیا جائیگا لیکن اجماع کے دعوی میں تامل ہے اگرچہ اس باب میں بہت سی حدیثیں موجود ہیں اس میں سے ایک حضرت علیؓ کی حدیث جس کی روایت بخاری وغیرہ نے کی ہے لا یقتل مومن بکافر و لا ذو عہد فی عہدہ یعنی کوئی مومن کافر کے عوض قتل کیا جائیگا اور نہ کوئی ذمی اپنے معاہدہ کی شرط اور مدت میں قتل کیا جائے اس کی اسناد صحیح ہے جیسا کہ التنقیح ؛ میں ہے اس سے یہ بات بھی معلوم ہوئی کہ مصنفؒ نے جو دو جملوں عطف پھر ان دونوں میں مغایرت ہونے کے بارے میں فرمایا ہے در حقیقت اسی کی یکسر مغایرت کوئی ضرورت نہیں ہے کیونکہ یہ دونوں دو مستقل احکام ہیں اور یہ کہ مومن کافر کے

عوض نہ قتل کیا جائے خواہ وہ کافر ذمی ہو یہ نہ ہو نیز کوئی بھی ذمی جب تک کہ وہ اپنے وعدہ اور شرط پر قائم ہو اسے قتل نہیں کیا جائے اور دوسری حدیث میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس بات پر وعید اور دھمکی فرمائی ہے کہ جو شخص بھی کسی ایسے شخص کو قتل کرے گا جو ایمان لے کر یا معاہدہ کے تحت اگر رہا ہو وہ جنت کی خوشبو بھی نہیں پائے گا یعنی محشر میں ایسی خوشبو نہیں پائیگا اس سے یہ بات بالکل صاف ظاہر ہے کہ وہ اس کہ بدلہ میں قتل نہیں کیا گیا اور حضرت علیؓ کی حدیث کے مانند حضرات عبداللہ بن عمرو بن العاص وام المومنین عائشہ وابن عباس وابن عمرو عمران بن حصین وغیرہم رضی اللہ عنہ سے احادیث مروی ہیں اور ائمہ حنیفہؒ نے ان تمام روایتوں میں کافر سے امن لے کر حربی مراد لئے ہیں واللہ تعالے اعلم؛

توضیح:۔ کیا ایک مسلمان کسی ذمی کے عوض قصاصا قتل کیا جا سکتا ہے۔ مسئلہ کی تفصیل۔

اقوال ائمہ۔ دلائل مفصلہ

قال ولا يقتل بالمستا من لانه غير محقون الدم على التابيد وكذلك كفره باعث على الحراب لا نه على قصد الرجوع ولا يقتل الذمى بالمستامن لما بينا ويقتل المستا من با لتمستا من قيا سا للمسا واة ولا يقتل استحسا نا لقيام المبيح ويقتل الرجل بالمراة والكبير بالصغير والصحيح بالا عمى والز من وبنا قص الا طراف و بالمجنون للعمومات ولان فى اعتبار التفاوت فيما وراء العصمةامتناع القصاص و ظهورالتقا تل والتفا نى .

ترجمہ؛ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ کوئی مسلمان کسی ایسے حربی کے عوض قتل نہیں کیا جائیگا جو امن لے کر دار السلام آیا ہو کیونکہ اس کا خون ہمیشہ کے لئے محفوظ نہیں ہے (بلکہ صرف مخصوص وقت کے لئے محفوظ ہے) اسی طرح اس کے کافر ہونے کی وجہ سے اس سے کسی بھی وقت قتال ہونا ممکن ہے کیونکہ وہ تو واپس جانے کی نیت سے آیا ہوا ہے (ف لہذا اس میں دو باتوں میں سے کوئی بات بھی اس کے خون کو ضائع کرنے سے بچانے والی نہیں ہے)؛ ولا يقتل الذمى الخ؛ اسی طرح کوئی ذمی بھی امن لے کر کسی حربی کے عوض قتل نہیں کیا جائیگا اس مسئلہ کی بھی وہی دلیل ہے جو ابھی اوپر بیان کی جا چکی ہے (ف یہی دلیل کہ ذمی چونکہ دار الاسلام کا مستقل باشندہ ہونے کی وجہ سے اس کا خون ماموں و محفوظ ہے اور حربی نہیں ہے مگر حربی کہ خون میں مباح ہونے کا شبہ ہے لہذا اس کا مرتبہ ذمی سے کم ہوا لہذا حربی کے عوض ذمی قتل نہیں کیا جائیگا؛ وليقتل المستامن الخ ؛اور حربی جو امن کے ساتھ دار الاسلام میں ہو اپنے ہی جیسے دوسرے مستامن کو قتل کر دینے سے اس کے عوض قیاسا قتل کیا جائیگا کیونکہ یہ دونوں ہی مرتبہ میں برابر ہیں لیکن استحسانا اسے قتل نہیں کیا جائیگا کیونکہ قتل کرنے کو مباح کرنے کا سبب موجود ہے؛ (ف اس لئے کے وہ قاتل ابھی بھی کافر ہونے کی وجہ سے مسلمان کا دشمن ہے لہذا اس کا خون مباح ہوا)؛ ويقتل الرجل بالمراة الخ ؛اور ہر دعوت کے عوض قصاصا قتل کیا جائیگا اسی طرح بالغ بھی نابالغ بچہ کے عوض نیز تمام اعضاء بدن کا تندرست بھی اندھے کے عوض لنجے اور ایسے شخص کے عوض جس کے ہاتھ پاؤں میں کسی بھی قسم کا عیب اور یا مجنوں کے عوض قتل کیا جائیگا کیونکہ قصاص واجب ہونے کی جتنی بھی تصویریں ہیں سب ہی عام ہیں اس کے علاوہ خون کے محفوظ ہونے کے ماسوا گر ان جیسی اور دوسری باتوں کا بھی خیال رکھا جائے تو تھوڑی تھوڑی سی خرابی نکال دینے کی وجہ سے قصاص پر عمل کرنا ہی ناممکن ہو جائیگا اس کے علاوہ آپس میں قتل و قتال بڑھ جائیگا اور دشمنی قائم رہ جائیگی (ف قصاص پر عمل کرنے کے لئے صرف یہ بات دیکھنی چاہیے کہ مقتول ایک ایسا شخص ہو جس کا خون مسلمان ہونے کی وجہ سے یا دار الاسلام کا مستقل باشندہ ہونے کی وجہ سے محفوظ ہو اس بناء پر جب کبھی کوئی اسے عمدا قتل کرے گا اس سے قصاص لیا جائیگا بس ان باتوں کے علاوہ اور کسی بھی بات میں مساوات ہونے یا نہ ہونے کا اعتبار نہیں کیا جائیگا کیونکہ اگر اعضاء اور عقل وغیرہ کے بھی تندرست ہونے کا اعتبار کیا جائے تو قاتل اور مقتول میں مساوات تقریبا ناممکن بلکہ محال ہو گی کیونکہ کم از کم یہ ایک تفاوت تو ہر جگہ موجود ہو گا کہ قاتل کو غلبہ کی صفت موجود ہے اور مقتول اس

سے مغلوب ہے پھر قاتل میں مقتول کی نسبت کوئی نہ کوئی فضیلت حاصل ہوگی پس اگر واقعہ ایسی صنعتوں کا اعتبار کیا جائے تو قصاص پر عمل تقریبا ختم ہو جائیگا اور جب شریعت کی طرف سے قاتل سے قصاص لینے میں رکاوٹ ہو جائیگی تو مقتول کے ورثہ خود ہی اپنے رنج و غم کی زیادتی کی وجہ سے قاتل سے بدلہ لینے پر مجبور ہو جائینگے نتیجہ کے طور پر دونوں فریق کے خاندان میں قتال پھیل جائے گا اور اگر اتنا بھی نہ ہو تو کم از کم مقتول کے ورثا کے دلوں میں قاتل کے ورثہ کے خلاف مستقل دشمنی قائم رہ جائے گی الحاصل یہ بات معلوم ہو گئی کہ جب کوئی ایسا شخص قتل کیا گیا ہو جسکا خون ہمیشہ کے لئے محترم اور محفوظ ہو تو اس کے قاتل سے قصاص لیا جائیگا اگر چہ وہ شخص جسے قتل کیا گیا ہے وہ ہاتھ پاؤں سے لنجا اور اپاہج ہو یہ پیدائشی اس کا ہاتھ پاؤں نہ ہو یا کسی وجہ سے ہونے کے بعد ضائع ہو گئے ہوں اگر چہ اسکو قتل کرنے والا خوبصورت تندرست اور پورے طور سے صحیح و سالم ہو جب بھی اس سے قصاص لیا جائیگا اسی طرح اگر ایک مقتول پاگل دیوانہ ہو جب بھی اس کے قاتل کو قتل کیا جائیگا؛

توضیح؛ کیا کوئی مسلم مستامن حربی کے عوض۔ اور عورت کے عرض یا بر عکس بڑا آدمی بچہ کہ عوض تندرست بیمار اور معذور کے عوض عاقل دیوانہ کے عوض قصاصا قتل کیا جائیگا یا نہیں مسائل کی تفصیل دلائل مفصلہ

قال ولا يقتل الرجل با بنه لقو له عليه السلام لا يقادالو الد بولده وهو با طلا قه حجة على ما لك فى قوله يقاداذ بحه ذبحا و لا نه سبب لا حيا ئه فمن المحال ان يستحق له افناؤ ه ولهذا لا يجوزله قتله وان وجده فى صف الاعد اء مقا تلا او زانيا وهو محصن والقصاص يستحقه المقتول ثم يخلفه وارثه والجد من قبل الرجال اوالنساء وان علافى هذا بمنزلة الابو كذاالوالدة والجدة من قبل الا ب اوا لا م قربت ام بعدت لما بينا ويقتل الو لد لعدم المسقط.

ترجمہ؛ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ آدمی کو اس کے اپنے بیٹے کے قتل کی وجہ سے قصاصا قتل نہیں کیا جائیگا کیونکہ رسول ﷺ نے فرمایا کہ باپ اپنے بیٹے کے عوض قتل نہیں کیا جائیگا ترمذی اور ابن ماجہ نے اسکی روایت کی ہے مگر ضعف کے ساتھ اور یہ حدیث مطلق ہے اس طرح سے کہ خواہ باپ نے اپنے بیٹے کو قتل کیا ہو یا ذبح کیا ہو بہر حال ہے اس میں کسی قسم کی کوئی قید نہیں اور یہ حکم ہے کہ باپ سے قصاص نہیں لیا جائے یہ حدیث اپنے مطلق ہونے کی وجہ سے امام مالکؒ کے قول کے خلاف دلیل ہے جس میں انہوں نے فرمایا ہے اگر باپ نے اپنے کی جان اسے ذبح کر کے لی ہو تو اس سے قصاص لیا جائیگا قیاس کا تقاضا بھی یہی ہے کہ باپ سے قصاص نہ لیا جائے حدیث مذکور کیونکہ مطلق ہے اس بنا پر یہ امام مالکؒ کے اس قول کے خلاف حجت ہے اگر باپ نے اپنے بیٹے کو ذبح کر کے اسکی جان لی ہو تو اس سے قصاص لیا جائیگا اور قیاس کا تقاضہ بھی یہی ہے کہ باپ سے قصاص نہ لیا جائے کیونکہ باپ ہی تو اسکی زندگی کا سبب ہوا ہے اس لیئے یہ بات بہت ہی گری ہوئی اور محال سی ہے کہ وہی بیٹا آخر اپنے باپ کے قتل کا سبب بن جائے یا بیٹے کیلئے قصاص کو ثابت کردے اور باپ فناء ہو جائے۔

ولهذا لا يجوز له قتله الخ: اور اسی نکتہ کی وجہ سے بیٹے کیلئے یہاں جائز نہیں ہے کہ اگر اسکا اپنا باپ کافروں کے ساتھ جہاد کرتے ہوئے کافروں کی صف میں مل جائیں تو اسے قتل کرے یا باپ کو زنا کرتے ہوئے پائے اور وہ محصن ہو تو اس کے رجم کرنے میں شرکت کرے (ف بلکہ اگر باپ محصن ہو اور اس نے کسی اجنبیہ سے زناء کر لیا اس بنا پر قاضی نے اس کو رجم کرنے کا حکم دیدیا اور اسکا بیٹا بھی اسی میدان رجم میں موجود ہو تو اس کے بیٹے کے لئے یہ جائز نہ ہوگا کہ وہ بھی باپ کو پتھر مارنے والوں میں شریک ہو جائیں یعنی اسے خود بھی پتھر مارے (اور اگر نعوذ باللہ کوئی باب اپنی بیٹی سے زناء کرے اور وہ باپ محصن بھی ہو تو اسے رجم کیا جائیگا اگر چہ اسکی بیٹی اس کے رجم پر راضی نہ ہو جب بھی اسے رجم کر دیا جائیگا کیونکہ اس لڑکی کے لئے یہ قتل نہیں ہوگا بلکہ

حق وشرع دلیل میں اسے یہ عذاب دیا جائیگا)۔

والقصاص بیستحقه الخ؛ اور قصاص لینے کا سب سے پہلے اس کا مستحق خود مقتول ہوتا ہے پھر اس کا وارث اسکا مستحق ہو جاتا ہے (ف یہ عبارت در حقیقت ایک اعتراض کا جواب ہے اعتراض یہ ہوتا ہے کہ باپ سے قصاص کا مطالبہ کرنے والا اسکا بیٹا نہیں ہوتا ہے کیونکہ وہ مقتول ہو کر بے جان ہو چکا ہے بلکہ اس کے وہ ورثہ اس کے مستحق ہو جاتے ہیں جو زندہ ہو جاتے ہیں مثلاً ماں ماموں وغیرہ کے قاتل باپ سے قصاص لیتے ہیں حالانکہ یہ لوگ تو اس کے فرزند یا اور اولاد میں داخل نہیں ہیں پس اگر باپ اپنے بیٹے کو قصداً قتل کر دے تو باپ سے قصاص لینا کوئی محال بات نہ ہو گی لہذا مصنف اسی اعتراض مقدر کا یہ جواب دیا ہے کہ اصل میں قصاص لینے کا حق ماں اور ماموں وغیرہ کو نہیں ہوتا ہے بلکہ خود مقتول ہی اس کا حق دار ہوتا ہے اور یہ لوگ اس کے قائم مقام ہو جاتے ہیں پس اگر بیٹے کے قتل کا قصاص باپ سے لیا جائے تو اس سے یہ لازم آئیگا کہ بیٹا ہی اس کے قتل کا ذمہ دار ہو حالانکہ یہ محال ہے اس سے یہ بات ثابت ہوئی کہ اولاد کے قتل سے اس کے باپ پر قصاص لازم نہیں ہوتا ہے اب ایک سوال یہ ہوتا ہے کہ دادا یا نانا ان کے جیسے بزرگ سے اگر پوتا یا نواسا قتل ہو جائے تو ان سے بھی قصاص لیا جائیگا یا نہیں؟ تو جواب یہ ہوگا کہ نہیں جس کی تفصیل آرہی ہے)۔

والجد من قبل الرجال الخ ؛اور دادا اور پردادا وغیرہ جو کہ باپ کی طرف سے اوپر کے رشتہ دار ہیں اسی طرح سے ماں کی طرف سے جو اوپر کے رشتہ دار ہیں مثلاً نانا پرنانا وغیرہ ماں کے حکم میں ہیں ان میں سے کسی سے بھی قصاص نہیں لیا جائیگا؛ وکذا الوالدة الخ ؛اسی طرح ماں اور دادی جو باپ یا نانی کی طرف سے ہوں خواہ قریبی درجہ کے ہوں سب کا ایک حکم ہے جسکی دلیل بھی وہی ہے جو اوپر بیان کی جاچکی ہے (ف یہی دلیل کہ یہ مرد یا عورتیں بھی اسکی زندگی کا سبب بنی ہیں اس لئیے یہ بات محال ہے کہ وہی بچے انکی موت کا سبب بنیں اب ایک اور سوال یہ ہوتا ہے کہ اگر اپنا لڑکا اپنے باپ یا دادا یا ماں اور نانی وغیرہ کو قتل کر دے تو اس لڑکے سے اس سلسلہ میں قصاص لیا جائیگا یا نہیں تو جواب دیا کہ ہاں قصاص لیا جائے گا تفصیل آرہی ہے

توضیح ؛ ماں باپ دادا وغیرہ کو بیٹے اور پوتے وغیرہ کہ قتل پر قصاصا قتل کیا جائیگا یا نہیں اور اگر بر عکس بیٹا یا پوتا وغیرہ اپنے باپ یا دادا وغیرہ کو قتل کر دے تو ان کے عوض قصاصاً بیٹا پوتا وغیرہ کو قتل کیا جائے گا یا نہیں مسائل کی تفصیل اقوال ائمہ دلائل مفصلا

قال ولا يقتل الرجل بعبده ولا مدبره ولا مكاتبه ولا بعبد ولده لا نه لا يستو جب لنفسه على نفسه القصاص ولا ولده عليه وكذالا يقتل بعبد ملك بعضه لا ن القصاص لا يتجزى قال ومن ورث قصاصا على ابيه سقط لحرمة الا بوة .

قدروی نے فرمایا ہے کہ مولی کو اس کے اپنے غلام اور اپنے مکاتب یا مدبر اور اس کے اپنے بیٹے کے غلام کے قتل کرنے کے عوض قصاصا قتل نہیں کیا جائیگا (ف کیونکہ غلام تو اس مولی کا اپنا مملوک ہے اس بناء پر جو کچھ بھی اس غلام پر اثر واقع ہو گا سب سے پہلے خود مولی ہی اس سے متاثر اور مستحق ہو گا اس لئیے مولی قصاص کے اثر کو قبول نہیں کرے گا البتہ اسے ہمیشہ کے لئیے قید میں ڈال دیا جائیگا اور اسے کچھ سزا بھی دی جاتی رہیگی جیسا کہ حضرت عمر اور علیؓ سے مروی ہے)؛ لا نه لا يستو جب تقسه : کیونکہ غلام اور مدبر کا آقا اپنے ہی کسی عمل کی وجہ سے قصاص کا حق دار نہیں ہوتا ہے اسی طرح سے اسکا بیٹا بھی اپنے باپ سے قصاص کا حق دار نہیں ہو گا۔ (ف یعنی جب باپ نے اپنے بیٹے کے غلام کو مار ڈالا تو اس کے قصاص کا حق اس کے بیٹے کو ہونا چاہیے تھا لیکن یہ حق نہیں ہو گا کیونکہ اگر بجائے بیٹے کے غلام کو قتل کرنے کے وہ خود اپنے بیٹے ہی کو قتل کر ڈالتا جب بھی بیٹا اپنے باپ سے قصاص کا حق دار نہیں ہوتا ہے اس لئے بیٹے کے غلام کو قتل کرنے سے بدرجہ اولی اس غلام کے خون کا حق دار نہ ہو گا۔ م) وکذالا

یقتل بعبد الخ: اسی طرح اگر مولی نے اپنے ایسے غلام کو جس کے کسی بھی حصہ بدن کا بنا ہو قتل کر دیا تو اس کے عوض بھی اس مولی کو قصاصا قتل نہیں کیا جائیگا کیونکہ قصاص کا تجزیہ یا ٹکڑا نہیں کیا جا سکتا ہے۔ (ف مثلاً زید اور بکر نے مل کر ایک غلام خریدا پھر ان میں سے ایک نے اسے جان بوجھ کر قتل کر دیا تو اس کا دوسرا اس سے اپنے حصہ کے غلام کے قصاص کا حق دار ہوگا اور وہ شریک قاتل دوسرے شریک کا بیٹا بھی نہیں ہے مگر یہ قصاص ساقط ہو جائیگا کیونکہ قاتل شریک خود بھی اس کے کسی مخصوص حصہ مثلاً نصف کا یا مجملا حصہ کا مالک ہے اس بناء پر دوسرا ساتھی بھی پورے بدن کے قصاص کا مطالبہ نہیں کر سکتا ہے اور قصاص ایسا معاملہ ہے جس میں حصہ تھوڑا یا زیادہ نہیں کیا جا سکتا ہے اس لئے لا محالا اور مجبورا پورا قصاص ختم ہو جائیگا اب اگر یہ کہا جائے کہ بجائے ختم کرنے کے اسی پورا ہی مان لیا جائے تو کیا ہوگا تو جواب یہ ہوگا کہ ایسا کرنا نہ حق اور ظلم ہوگا بخلاف ختم کر دینے کے اس میں کوئی تعدی نہیں ہے۔)

قال ومن ورث قصاصاالخ؛ اور اگر کوئی قصاص کا حق اپنے باپ پر پائے تو وہ بھی ساقط ہو جائیگا باپ کے احترام کی وجہ سے۔ (ف مثلاً زید نے اپنی بیوی ہندہ کو قصدا کر دیا اور اس ہندہ کا وارث صرف اس کا بیٹا خالد ہے جو اسی زید کے نطفے سے پیدا ہوا ہے لہٰذا یہ خالد ہی اپنی ماں کے قصاص چاہنے کا وارث ہوگا لیکن اپنے باپ کے احترام میں یہ قصاص کا مطالبہ نہیں کر سکے گا حالانکہ اس وقت ہندہ کا باپ وارث ہوتا اور بیٹا نہ ہوتا تو وہ قصاص لے سکتا تھا اور اب یہ سوال رہا قاتل سے کس طرح سے قصاص لیا جا سکتا مثلاً قاتل نے آگ لگا کر کسی کو مار ڈالا تو مقتول کا وارث اس سے کس طرح سے قصاص وصول کرے گا تو اس کا جواب آئندہ آرہا ہے۔

توضیح؛ کیا کوئی شخص اپنے مشترکہ غلام یا مکاتب یا مدبر یا اپنے لڑکے کے غلام کو قتل کر دے تو وہ عوض قصاص میں قتل کیا جائیگا اگر کسی صورت میں قصاص لینے کا حق قاتل کے اپنے بیٹے کو مل جائے تو کیا وہ قصاص لے سکتا ہے مسائل کی تفصیل حکم مفصل دلیل۔

قال ولا یستو فی القصاص الا بالسیف وقال الشافعیؒ یفعل به مثل ما فعل ان کان فعلا مشروعا فان مات فیها والا تحزر قبته لان مبنی القصاص علی المسا واة ولنا قوله علیه السلام لا قودا لا بالسیف والمرا دبه السلاح ولان فیما ذهب الیه استیفاء الزیادة لو لم یحصل المقصود بمثل ما فعلی فیخز فیجب التحر زعنه کما فی کسر العظم.

فرمایا کہ قصاص تلوار کے سوا کسی اور چیز سے نہیں لیا جائیگا (ف اگرچہ قاتل نے کسی طرح اور کتنی ہی تکلیف دے کر مارا ہو)؛ وقال الشافعیؒ الخ؛ اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ قاتل نے جس طرح قتل کیا ہو اسی طرح سے اس کو قتل کیا جائے بشرطیکہ وہ جائز طریقہ ہو (ف اس لئے اگر نہ جائز طریقہ مثلاً کسی نالائق قاتل نے کسی مرد کی مقعد میں نیزہ ڈال کر قتل کیا یا کسی عورت کے ساتھ کوئی انتہا کی گندہ حرکت کر کے اسے قتل کیا تو قصاص میں قاتل کے ساتھ وہی حرکت نہیں کی جائیگی اس کے برخلاف کسی نے دوسرے پر بھاری پتھر گرا کر اس کا سر کچل دیا ہو تو اسی طرح سے اس کا سر کچلا جائیگا لیکن ایسا کرنا لازمی نہیں ہے اس لئے اگر اسے تلوار سے قتل کیا جائے تو بھی صحیح ہوگا مطلب یہ ہوا کہ قصاص لینے والے کو طریقہ قصاص میں اختیار ہوگا): ان مات والله فتحز الخ؛ اگر وہ قاتل اسی طرح قتل کئے جانے سے مر جائے تو خیر مقصد پورا ہو گیا ورنہ اس کی گردن جدا کر دی جائیگی اس کی دلیل یہ ہے کہ قصاص کی بنیاد برابری اور مساوات پر ہے لہٰذا قتل میں بھی برابری کا خیال رکھنا ہوگا اور ایک صحیح حدیث میں ہے کہ ایک یہودی نے زیور حاصل کرنے کی لالچ میں ایک باندی کا سر دو پتھروں کے درمیان رکھ کر کچل کر مار ڈالا تھا نتیجہ میں اس کو بھی اسی طرح کچل کر مار ڈالا گیا تھا۔

ولنا قوله عليه السلام الخ: اور ہماری دلیل رسول اللہ صلی اللہ وسلم کا یہ فرمان ہے کہ تلوار کے سوا کسی اور چیز سے قصاص نہیں ہے (ف اس کی روایت بزار وابن ماجہ نے ابو بکرؓ کی مرغوب حدیث سے کی ہے اور ابن ابی شیبہ واحمد نے مرسلا اور نعمان کی حدیث مرفوعا ہے جس کی روایت ابن ماجہ اور طحاوی نے کی ہے اور یہ حدیث حسن یا احسن ہے اس جگہ اگر یہ کہا جائے کہ قصاص صرف تلوار سے ہی لینے کی حدیث پر عمل تو احناف کے نزدیک بھی نہیں ہے کیونکہ کہ سب کہ نزدیک نیزہ سے بھی جائز ہے تو جواب یہ ہے کہ یہ بھی درست ہے اور اس کا جواب بھی ہمیں اسی حدیث سے معلوم ہوا ہے) والمراد به السلاح الخ: اس لئے کہ حدیث میں سے مراد سلاح یعنی ہتھیار ہے (ف وہ ہتھیار خواہ تلوار ہو یا کوئی بھی لوہے کا ہتھیار ہو) : ولان فيما ذهب اليه الخ: اور اس دلیل سے بھی کہ امام شافعیؒ نے جو مذہب اختیار کیا ہے اس کے مطابق قصاص کے حق سے زائد حاصل کرنا اسی صورت میں لازم آئیگا جبکہ قاتل نے جو قدم اٹھایا ہے اور جو کام کیا ہے صرف اتنا کر لینے سے مقصود حاصل نہ ہوتا ہو تب اس کی گردن ماری جائیگی اور سر تن سے جدا کیا جائیگا اس لئے ایسے طریقہ کہ استعمال سے بچتے رہنا واجب ہے جیسے کہ ہڈی توڑنے میں ہوتا ہے (ف یعنی مقتول کے وارث کو قصاص لینے کا صرف اتنا ساحق ہوتا ہے کہ قاتل نے جو کیا ہے اور جس طرح کیا وہی کام اور اس طرح کا کیا جائے چنانچہ اگر وارث نے اسی طرح کا کام کر لیا جس طرح قاتل نے کیا تھا تو قصاص کا حق پورا ہو گیا اب اگر اس کام کے کر لینے کے باوجود قاتل نہ مرا تب آخر میں اس کی گردن سر سے جدا کر دی جائیگی تو اس طرح گردن کو سر سے جدا کرنا اصل حق سے زائد لازم آتا ہے لہذا ایسے کام سے بچنا لازم ہوگا جیسے کہ ہڈی توڑنے میں ہوتا ہے کہ دانت کا بدلا دانت توڑنے سے تو قصاص پورا ہو جاتا ہے کیونکہ وہ محدود سی چیز یا علیحدہ علیحدہ دانت ہوتے ہیں لیکن اگر دانت کہ سوا کہیں اور کی ہڈی کے عوض توڑی جائے تو اس میں یہ احتیاط بہت ہی مشکل اور غیر یقینی بات ہوتی ہے کہ ٹوٹی ہڈی کے برابر ہی ہڈی ٹوٹے پس اگر اس سے کم یا بالکل برابر ہی ٹوٹی جتنی کہ ظالم نے توڑی تھی جب تو وہ قصاص کہلائیگا لیکن اگر اس سے کچھ بھی زیادہ ٹوٹ گئی تو یہ جائز نہ ہوگا اور چونکہ ہڈی کے توڑنے میں ایسا احتمال باقی رہ جاتا ہے اور اطمینان نہیں ہوتا ہے اس لئے اس طرح کے قصاص لینے سے بچنا لازم ہوگا اس کے علاوہ تلوار سے قتل کرنے سے اصل مقصود یعنی قاتل کے وجود کو ختم کر دینا ہوتا ہے تو وہ حاصل ہو جاتا ہے اور اگر قاتل ظالم نے قتل کرتے وقت بے دردی اور بے رحمی بھی کی تھی تو یہ اس کی بیہودگی سمجھی جائیگی لہذا اس بیہودگی کو دوبارہ کرنے کے لیئے قاضی وارث مقتول کو اجازت نہ دے گا اس لئے کہ ایک حدیث میں ہے کہ اگر تم کسی کو قصاص میں قتل کرو تو اس وقت بھی خوبی کے ساتھ کرو اس پوری حدیث میں رحم اور رحمت ہی کا ذکر ہے یعنی اللہ تعالی نے ہر چیز میں رحمت لکھدی ہے اس لیئے تم جب کسی کو ذبح کرو تو خوبی کے ساتھ کرو جیسا کہ کتاب الذبائح میں لکھا جا چکا ہے۔ م)

توضیح: قصاص کا حق کس طرح وصول کرنا چاہیے۔ تفصیل مسائل۔ اقوال ائمہ کرام، دلائل مفصلہ:

قال واذا قتل المكا تب عمدا وليس له وارث الا المولى وترك وفاء فله القصاص عندابى حنيفة و ابى يو سف قال محمد الا ارى فى هذاقصاصا لا نه اشتبه سبب الا ستيفائفا نه الو الا ء ان مات حراوالملك ان مات عبداوصا ركمن قال لغيره بعتنى هذه الجارية بكذا وقال المولى زوجتها منك لا يحل له وطيها لا ختلا ف السبب كذا هذا ولهما ان حق الاستيفا ء للمولى بيقين على التقد يرين وهو معلوم والحكم متحد واختلاف السبب لا يفضى الى المنا زعة ولا الى اختلاف حكم فلا يبالى به بخلاف تلك المسائلة لان حكم ملك اليمين يغا ير حكم النكاح :

ترجمہ: اگر کوئی ایسا مکاتب عمدا قتل کیا گیا جس کے پاس اس کی آخری حالت میں اس کا بدل کتابت ادا کرنے کی رقم موجود ہو

اور اس کے اپنے مولی کے سوا دوسرا کوئی اپنا وارث نہ ہو تو امام ابو حنیفہ وابو یوسفؒ کے نزدیک اس کا مولی اس کا قصاص لینے کا حق دار ہو گا اور امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ میں تو یہ جانتا ہوں کہ اس صورت میں قصاص لازم نہیں آتا کیونکہ جس بناء پر قصاص لینے کا اسے حق ملتا ہے وہ مشتبہ ہے کیونکہ کہ اگر وہ آزاد ہو کر مرا ہے تو اس کے مولی کو حق ولاء ہونے کی بناء پر قصاص لینے کا حق ہو گا اور اگر وہ مکاتب واقعۃ غلامی کی حالت میں مرا ہے تو ملکیت کی بناء پر اسے قصاص لینے کا حق حاصل ہو گا اور یہ معاملہ ایسا ہو جائیگا جیسا کہ دو آدمیوں میں سے ایک نے دوسرے سے کہا کہ تم نے یہ باندی مرے ہاتھ میں سو روپے کے عوض بیچی ہے لیکن دوسرا شخص جو کہ اس باندی کا مولی ہے وہ کہتا ہے کہ میں نے اس کا تم سے نکاح کیا ہے تو مدعی کو اس باندی سے ہمبستری جائز نہ ہو گی کیونکہ سبب میں اختلاف ہو رہا ہے اسی طرح مکاتب کے قصاص میں بھی سبب مختلف ہو رہا ہے (ف لہٰذا قصاص کا حق ختم ہو جائیگا)

ولهما ان حق الاستيفاء الخ: اور شیخینؒ کی دلیل یہ ہے کہ خواہ اولاد کا حق ہو یا ملکیت کا حق دونوں ہی صورتوں میں قصاص کا حق ہونا ضروری ہے کیونکہ اس مکاتب کا جو مولی ہے وہ سب کو معلوم ہے اسی طرح اس کے قتل کی نتیجے میں قصاص وصول کرنا بھی سب کے نزدیک حق ہے البتہ وصولی کے بارے کچھ اختلاف پایا جا رہا ہے اور اس اختلاف کی وجہ سے ان کے درمیان مستقبل میں کسی قسم لڑائی جھگڑے کے ہونے کی امید بھی نہیں ہے اسی طرف سبب کے مختلف ہونے سے حکم میں کوئی اختلاف بھی نہیں ہوتا ہے اس لیئے اس قسم کے اختلافات سبب کا کچھ بھی خیال نہیں کیا جائیگا۔

بخلاف تلك المسئلة الخ بخلاف اس موجودہ مسئلہ کے اس میں نکاح کا حکم ملکیت کے حکم کے مخالف ہے (یعنی وہ باندی اگر اس کی ملکیت میں باقی ہو تو اس صورت کے احکام کچھ اور ہوں گے اور اگر مولی نے نکاح کی حالت میں دی ہو تو اس کے بھی احکام دوسرے ہیں جس کی وجہ سے آپس میں جھگڑا اور فساد کی بھی نوبت آسکتی ہے اگرچہ دونوں صورتوں میں یعنی باندی ملکیت میں ہو یا نکاح ہو ہمبستری جائز ہوتی ہے اور دونوں میں برابری رہتی ہے لیکن چونکہ قائدہ شرطیہ یہ ہے کہ جو سبب جھگڑے کا۔ سبب ہو گا وہ فاسد اور غیر معتبر ہوتا ہے بس اس قاعدہ کی وجہ سے دونوں صورتوں میں سے جو بھی صورت ہو گی وہ حلت کے لیئے سبب نہ ہو گی یہاں تک کی پوری تفصیل اس صورت کی ہو گی جب کہ مقتول مکاتب نے اپنے مولی ہی کو اپنا وارث چھوڑا ہو اور وہی اس کا قدیم مالک ہو (اور اگر دوسری صورت ہو تو اس کا حکم سامنے آتا ہے)

توضیح: اگر کوئی ایسا مکاتب قتل کر دیا گیا جس کا وارث اس کے مولی کے سوا دوسرا کوئی نہ ہو اور اس کے پاس اتنی رقم موجود ہو جس سے اس کا بدل کتابت پورا ادا ہو سکتا تھا تو اس کے قصاص کا حق دار کون ہو گا ائمہ کے اقوال اور مفصل دلائل

ولو ترك وفاء وله وارث غيرالمولى فلا قصاص وان اجتمعو امع المولى لا نه اشتبه من له الحق لا نه المولى ان مات عبدا والوارث ان مات حرا اذ ظهر الاختلا ف بين الصحا بة رضى الله عنهم فى موته على نعت الحرية اوالرق بخلاف الاولى لا ن المولى متعين فيها وان لم يترك وفاء وله ورثة احرار وحب القصاص للمولى فى قولهم جميعا لا نه مات عبدابلا ريب لا نفساخ الكتابة بخلاف معتق البعض اذا مات ولم يترك وفاء لان الر ق فى البعض لا ينفسخ بالعجز.

ترجمہ: اور اگر مقتول مکاتب نے مرتے وقت اپنا بدل کتابت ادا کرنے کے لیئے پوری رقم اپنے پاس جمع کر رکھی ہو مگر اس کا وارث اس کے مولی کے سوا کوئی دوسرا شخص مثلاً بیٹا موجود ہو تو بالاتفاق اس کا قصاص کوئی بھی نہیں لے گا اگرچہ اس کے ورثہ اس کے مولی کے ساتھ قصاص لینے پر متفق ہوں کیونکہ اس کے قصاص کا اصل حق دار کون ہو گا اس میں شبہ موجود ہے۔ لانه المولى ان مات عبدا الخ: اس لئے کے اگر وہ مکاتب مرتے وقت حقیقۃ غلام تھا تو اس کا حق دار اس کا مولی ہو گا اور اگر آزادی پا

کر مرا ہے تو اس کا حق دار اس کا وارث ہو گا (جب کہ کسی ایک صورت کو متعین نہیں کیا جا سکتا): کیونکہ خود صحابہ کرامؓ کے درمیان اس مسئلہ میں یہی اختلاف تھا کہ وہ آزادی کی حالت میں مرا ہے یا غلامی میں مرا ہے (ف یعنی جو مکاتب بدل کتابت کی مقدار مال چھوڑ کر ادائیگی سے پہلے ہی مر جاتا ہے تو وہ بعض صحابہ کے نزدیک آزاد ہو کر مرا ہے اس طرح سے کہ جب بھی اس کا مال اس کا مولی وصول کرے گا اسی وقت یہ حکم دیا جائیگا کہ وہ شخص اپنی زندگی کے بالکل آخری وقت میں ادا کر کے آزاد ہو کر مرا ہے اور بعض صحابہ کے نزدیک وہ غلامی کی حالت میں مرا ہے لہٰذا ایسے مرنے والے کے بارے یقین کے ساتھ کوئی ایک بات نہیں کی جا سکتی ہے اس بناء پر اس بات کا فیصلہ کرنا ممکن نہیں ہے کہ قصاص لینے کا حق دار کون ہو گا)۔

بخلاف الا ولی: بخلاف پہلی صورت کے اس میں مولی متعین ہے (ف یعنی اس تعین مولی کے سوا دوسرا کوئی بھی قصاص لینے کا حق دار نہیں ہے لہٰذا وہی قصاص لے گا پھر دوسری صورت میں اصل میں قصاص تو واجب ہوا ہے پھر بھی اس کی وصولی اس لیے نہیں ہو سکتی کہ اصل حق دار شخص میں اشتباہ ہو گیا یعنی کسی شخص کو اس حق کے لینے کا مستحق کہا جائے پھر یہ ساری تفصیل اسی صورت میں ہو گی جبکہ مقتول نے آخری زندگی میں اپنی اتنی مالیت چھوڑی ہو جس سے اس کے بدل و کتابت کو ادا کیا جا سکے) **وان لم یترك وفاء الخ**: اور اگر عمداً قتل کیے ہوئے مکاتب نے اپنی آخری زندگی میں بدل کتابت ادا کرنے کے لیے رقم نہیں چھوڑی اور اس کے سارے ورثہ آزاد افراد ہیں تو بھی بالاتفاق اس کے قصاص لینے کا حق اس کے مولی ہی کو ہو گا اور تمام ائمہ کا یہی قول ہے کیونکہ وہ شخص بلاشک وشبہ غلامی کی حالت میں مرا ہے کیونکہ اس سے مکاتب کا جو معاہدہ ہوا تھا وہ باطل قرار دے دیا گیا ہے (ف اس لیے کہ وہ اس کی ادائیگی سے حقیقۃً عاجز ہو چکا ہے): **بخلاف معتق البعض الخ**: بخلاف ایسے غلام کے جس کے بدن کا کچھ حصہ آزاد ہو چکا ہو (اور اس کے باقی حصول کی آزادی کے لیے وہ کما کر رقم جمع کرتا ہو) کہ وہ اس حالت میں مر جائے اور اپنے قرض کی ادائیگی کے لیے مال نہیں چھوڑا تو وہ غلام نہیں ہو گا کیونکہ ادائیگی کی عاجزی کی وجہ سے بعض حاصل شدہ اجزاء کی ادائیگی منسوخ نہیں ہو گی (ف اور یہ مسئلہ صرف امام ابو حنیفہؒ کے اختیار کے مطابق ہے کیونکہ صاحبینؒ کے نزدیک بعض اجزاء کی آزادی کے ساتھ ہی غلام پورا آزاد ہو جاتا ہے چنانچہ امام ابو حنیفہ کے قول کے مطابق کچھ اجزاء کہ آزاد شدہ (معتق البعض): غلام کو کسی نے قصداً قتل کر دیا اور اپنی آزادی کے لیے بدل کتابت کے لائق اس نے مال نہیں چھوڑا تو اس کے قاتل پر قصاص لازم نہ ہو گا مطلب یہ ہے کہ اصل میں تو واجب ہے مگر اس پر عمل کرنا ممکن نہ ہے کیونکہ اس کے لیے حق قصاص کا معاملہ مشتبہ ہے)

> توضیح: اگر مقتول مکاتب نے مرتے وقت اپنا بدل کتابت ادا کرنے کے لیے پوری رقم اپنے پاس جمع کر رکھی ہو مگر اس کا وارث اس کے مولی کے سوا کوئی دوسرا شخص مثلاً بیٹا موجود ہو تو اس کے قصاص کا حق دار کون ہو گا اور اپنا بدل کتابت کی ادائیگی کے لائق رقم مرتے وقت نہیں چھوڑی اور اس کے سارے ورثہ آزاد ہیں اور اگر ایسا مقتول معتق البعض ہو تو کیا حکم ہو گا مسائل کی تفصیل اقوال ائمہ کرام مفصل دلائل۔

واذا قتل عبدالرهن فی ید المرتهن لم یجب القصاص حتی یجتمع الراهن والمرتهن لان المرتهن لا ملك له فلا یلیه والراهن لو تو لا ہ لبطل حق المرتهن فی الدین فیشترط اجتما عهما لیسقط حق المرتهن بر ضاه قال واذا قتل ولی المعتو فلا بیه ان یقتل لا نه من الویته علی النفس شرع لا مرا جع الیها وهو تشفی الصدر فیلیه کا لا نکاح وله ان یصا لح لا نه انظر فی حق المعتو ولیس له ان یعفولان فیه ابطال حقه وکذلك ان قطعت ید

المعتوہ عمدلماذ کرنا :

ترجمہ: اور جب مرہون غلام مرتہن کے پاس قصداً قتل کیا گیا یعنی کسی نے اسے قصداً قتل کر دیا تو اس قاتل کو اسی وقت قصاصاً قتل کیا جاسکے گا جب کہ راہن اور مرتہن دونوں اکٹھے ہو کر اس قاتل سے قصاص وصول کرنا چاہیں گے کیونکہ تنہا مرتہن اس لیے قصاص وصول نہیں کر سکتا ہے کہ وہ اس مقتول کا مالک نہیں ہے اسی طرح راہن اس لیے قصاص وصول نہیں کر سکتا ہے کہ ایسا ہونے سے مرتہن کا اس سے اپنے قرض کے وصول کر لینے کا حق ختم ہو کر دوبارہ راہن کے پاس چلا جائیگا اس لیے کہ اس مرتہن کی ضمانت میں غلام قتل کیا گیا ہے اسی لیے راہن اور مرتہن دونوں کا راضی ہونا اور اتفاق کرنا ضروری ہوگا تاکہ مرتہن کا حق اس کی رضامندی کے ساتھ ختم ہو (ف اور اگر دونوں اس پر متفق ہو جانے کہ بجائے قصاص کے اس کی دیت کی رقم وصول کرلی جائے تو بھی جائز ہوگا لیکن اس صورت میں وصول شدہ رقم راہن کے بجائے مرتہن ہی کے پاس مقتول کے بجائے جمع رہے گی تاکہ جب اس کی اپنی رقم کے وصول کا وقت آئے تو وہ مرتہن آسانی کے ساتھ وصول کر سکے لیکن اس شرط کے ساتھ دئے ہوئے قرض اور وصول شدہ قیمت ایک ہی جنس کے ہوں یعنی دونوں کی جنس ایک ہونے کی صورت میں قرض کی رویت آجائیگی اسی لیے اگر موت کے ختم ہو جانے کے بعد اگر ضائع ہو جائے تو مرتہن کے قرضہ کا حق ختم ہو جائیگا)۔

قال واذا قتل ولی المعتوہ الخ: امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا کہ اگر معتوہ یعنی ایسا شخص جس کی عقل میں دیوانگی کا اثر بھی ہے اگر اس کے ولی کو کسی نے قصداً ناحق قتل کر دیا تو اس معتوہ کے باپ کے لیے اس کے قاتل کو قصاصاً قتل کرنا جائز ہوگا ۔(ف جس کی صورت یہ ہوگی کہ حواس باختہ اور دیوانگی میں مبتلا شخص ولی مورث اگر قتل کر دیا گیا مثلاً ماموں یا کسی ایسے رشتہ دار کو قتل کر دیا جس کا ولی اور وارث صرف وہی ہو حواس باختہ شخص ہو تو بھی اس مقتول کا قصاص لینے کا حق اسی کو ہوگا اب اگر اس کا باپ زندہ اور موجود ہو تو اس باپ کو قصاص لینے سے اس لیے منع نہیں کیا جائیگا کہ اگرچہ حقیقۃً قصاص کا حق دار وہ حواس باختہ ہے جو موجود بھی ہے مگر اپنے اس مرض کی وجہ سے وہ حق وصول نہیں کر سکتا ہے اس لیے قصاص کا حق بالکل ختم نہیں ہوگا بلکہ اس معتوہ کی طرف سے اس کے باپ کو قصاص لینے کا حق حاصل ہوگا)۔: **لا نہ من الولایۃ الخ:** اس لیے کہ اس قاتل سے قصاص کا حق وصول کرنا بھی کے حقوق میں سے ایک ہے جب کہ اس حواس باختہ شخص کی ذات اور اس کے اختیارات کا مالک اس وقت اس کا باپ ہی ہے کیونکہ قصاص کا حق مصیبت زدہ دل کو تسلی اور تشفی دینے کے غرض سے دیا گیا ہے اور اس کا تعلق بھی ان ہی حقوق میں سے ہے یعنی دل کی تشفی اور اس کا سکون حاصل کرنا ہے (ف مطلب یہ ہوا کے قاتل نے قصداً کسی کو قتال کر کے اس مقتول کے ورثہ اور متعلقین کے سینوں کو چونکہ چھلنی کر دیا ہے اور ان کو سکون نہ ملنے سے اس بات کا احتمال بلکہ یقین ہوتا ہے کہ سینوں کی چنگاریاں بھڑک کر دو قبیلوں میں مستقل قتل وقتال کا بازار گرم رکھے اور اسی گرمی کو بجھانے کے لیے اللہ تعالیٰ نے قصاص کا حکم نازل کیا ہے تاکہ اس طرح مستقل خون بہانے سے نجات حاصل ہو اور باقی ماندہ تمام افراد کی زندگی محفوظ رہے ان ہی وجوہ سے اس بیٹے معتوہ باپ کو اپنے بیٹے کی طرف سے قصاص وصول کرنے کا حق دار بنایا گیا ہے کیونکہ وہ اپنے اور خود اپنے نفس کی اصلاح پذیر تمام باتوں کا ذمہ دار ہے۔

فیلیہ کالا نکاح الخ: لہٰذا وہ باپ جس طرح اپنے معتوہ بیٹے کا نکاح کرا دینے کا ذمہ دار اور قبولی ہے اسی طرح اس کی طرف سے حق وقصاص وصول کرنے کا بھی قبولی ہوگا۔: **ولہٗ ان یصالح الخ:** اور جس طرح بیٹے کی طرف سے حق وقصاص وصول کرنے کا قبولی ہوگا اسی طرح سے اس باپ کو یہ حق بھی حاصل ہوگا کہ اس کی طرف قصاص وصول کرنے کے بجائے اس قصاص کے عوض مال لے کر صلح کرے کیونکہ اس معتوہ کے لئے قصاص کا حق وصول کرنے کے عوض مال پر صلح کر لینا ہی زیادہ بہتر ہوگا (ف اس لیے کے وہ معتوہ اپنے خلل دماغی وجہ سے قتل ولی وجہ سے بہت زیادہ اثر بھی نہیں لے گا یعنی اس کو اس کی کوئی خاص فکر بھی نہیں ہوگی چنانچہ وہ جلد ہی اسے بھول سکتا ہے تو اسے قتل کر کے نہ اسے خوشی ہوگی اور نہ سکون قلبی حاصل ہوگا

اس لیے اس قصاص سے کہیں بہتر یہی ہوگا کے قاتل سے مصالحت کر کے مال وصول کرے جو کہ اس معتوہ کی آئندہ زندگی میں کام آسکتا ہے)۔ ولیس له ان یعفو الخ: اس طرح باپ کو ان دو باتوں کا اختیار ہوگا کہ یا تو قصاص کا حق وصول کرے یعنی قاتل کو قصاصا قتل کرادے یا قاتل سے مال لے کر مصالحت کرے اس کے علاوہ اس کو یہ حق حاصل نہیں ہوگا کہ قاتل کو بالکل ہی معاف کردے کیونکہ ایسا کرنے سے اس معتوہ کے حق کو بالکل ہی ختم کر دینا لازم آتا ہے (ف اس سے اس معتوہ کے حق میں سراسر نقصان ہوتا ہے جب کہ باپ ہونے کے رشتہ سے باپ کے لیے یہ بات ضروری ہوتی ہے کہ وہ صرف ایسا کام کرے جو اس کے بیٹے کے حق میں مفید ہو اسی لیے اس کا صرف وہی فیصلہ یا عمل نافذ مانا جائیگا جس میں اس معتوہ بیٹے کا بھلا ہو الحاصل کسی قسم کا بدلہ لئے بغیر مفت میں قاتل کو چھوڑ دینا اس کے لیے جائز نہ ہوگا۔ م۔ پھر بھی تفصیل صرف اس صورت میں ہوگی جب کہ معتوہ کے کسی وارث کو کسی نے قصدا قتل کر دیا ہو)

وکذلك ان قطعت الخ: اسی طرح یہی حکم اس صورت میں بھی ہوگا جب کہ خود معتوہ کے ہاتھ کو کسی نے کاٹ دیا ہو اس کی دلیل بھی وہی ہوگی جو مذکورہ مسئلہ میں بیان کی گئی ہے: (ف یعنی اگر کسی نے معتوہ کے ہاتھ کو قصدا کاٹ دیا تو اس کا باپ اپنے بیٹے کے متولی ہونے کی وجہ سے اس کے جواب میں صرف وہی کام کرے گا جو اس کے بیٹے کے حق میں مفید ہو لہٰذا یا تو ہاتھ کاٹنے کے بدلہ میں ہاتھ کاٹ ڈالے یا تاوان مقررہ وصول کر کے اس سے صلح کرنے میں یعنی پورے طور سے بالکل معاف نہیں کر سکتا ہے چنانچہ اگر اسکا باپ مقدار متعین سے کم وصول کر کے مصالحت کرے گا تو اس کے لیے یہ جائز نہ ہوگا جیسے کہ پہلی صورت میں اگر دیت سے کم پر باپ صلح کرے تو یہ صلح بھی صحیح نہیں ہوگی لہٰذا اس قتل کرنے والے پر یا ہاتھ کاٹنے والے پر یہ لازم ہوگا کہ اس باپ جتنی کم مقدار پر مصالحت کی ہو بعد میں اتنی کمی پوری کر دے اور اگر خود باپ موجود نہ ہو تو بلکہ اس کا وصی موجود ہو تو اس کے احکام ابھی بیان کیے جائینگے)

توضیح: اگر مرہون غلام کو کسی نے قصدا مرتہن کے پاس رہتے ہوئے قتل کر دیا ہو تو اس کے قصاص کا کیا حکم ہے اگر حواس باختہ یعنی معتوہ غلام کے ولی کو کسی نے قصدا قتل کر دیا تو خود معتوہ اس کے باپ کو از خود قاتل سے قصاص لینے یا مال لے کر مصالحت کر لینے یا بالکل معاف کر دینے کا حق ہوگا یا نہیں مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ مفصل دلائل

والوصی بمنزلة الاب فی جمیع ذلك الا انه لا یقتل لا نه لیس له ولا به علی نفسه وھذا من قبیله ویندرج تحت ھذا الاطلاق الصلح عن النفس واستیفاء القصاص فی الطرف فانه لم یستثن الاالقتل وفی کتاب الصلح ان الوصی لا یملك الصلح لا نه تصرف فی النفس بالا عتیاض عنه فینزل منزلة الا ستیفاء من الصلح المال وانه ویجب بعقده کما یجب بعقده الا ب بخلاق القصاص لا ن المقصود وجه المذکورھھنا ان المقصودالتشفی وھو مختص بالا ب ولا یملك العفو لا ن الا ب لا یملکه لما فیه من الا بطال فھو اولی وقالو االقیاس ان لا یملك الوصی الاستیفاء فی الطرف کما لا یملکه فی النفس لا ن المقصود متحد وھو التشفی وفی لاستحسان یملکه لا ن الاطراف یسلك بھا مسلك الا موال فانھا خلقت وقا یة للا نفس کا لمال علی ما عرف فکان استیفا ؤ ہ بمنزلة التصر ف فی المال والصبی بمنزلة المعتوہ فی ھذا و القاضی بمنزلة الا ب الصحیح الا تری ان من قتل ولا ولی له یستوفیه السلطان والقاضی بمنزلته فیه :

ترجمہ: اور مذکورہ تمام صورتوں میں وصی باپ کے حکم میں ہوتا ہے فرق صرف یہ ہے کہ وصی کو یہ حق نہیں ہوتا ہے کہ قاتل کو قصاصا قتل کرائے کیونکہ وصی کو معتوہ کے نفس پر ولایت نہیں ہے حالانکہ قصاص لینا نفس کی ولایت کی قسم سے

ہے: (ف اسی لیے وصی کو قصاص لینے کا اختیار نہ ہوگا): **ویندرج تحت هذاالاطلاق الخ**: مگر اس کے علاوہ باقی معاملات کا اسے اختیار ہوگا امام محمدؒ نے وصی کو باپ کے پورے اختیارات دیے ہیں مگر صرف قتل اور قصاص کے اختیارات کو مستثنی کیا ہے پس صرف قصاص کے اختیار کو مستثنی کر دینے کے بعد چونکہ سارے اختیارات وصی کے لیے باقی رکھے ہیں اسی لیے (ف قتل نفس کے علاوہ اعضاء بدن کو کاٹ دینے یا نقصان پہنچادینے کے اختیارات وصی کے لیے باقی رہ جائینگے اسی بناء پر اگر کسی نے قصداً اس باختہ معتوہ کا ہاتھ یا پیر کاٹ دیا تو اس کے وصی کو اختیار ہوگا کہ اگر وہ چاہے تو ہاتھ کاٹنے والے شخص سے ہاتھ کاٹنے کا قصاص لے یعنی اسی طرح اس کے ہاتھ کٹوادے لیکن اگر کسی نے اس معتوہ کو جان سے مار ڈالا ہو تو اس سے قصاص نہیں لے سکتا ہے اور اگر قصاص نفس سے یا عضو کو کاٹ دینے کی بجائے مصالحت کر لی تو یہ جائز ہوگا اور جامع وغیرہ کی کتاب الجنایات کی روایت ہے کہ یہ صلح جائز ہے): **وفي كتاب الصلح الخ**: اور کتاب الصلح میں لکھا ہوا ہے کہ وصی کو ایسے خون سے صلح کرنے کا اختیار نہیں ہے کیونکہ اس طرح کے صلح کرنے کا مطلب نفس کے قصاص سے نفس کا عوض لے کر نفس میں تصرف کرنا ہوتا ہے جو قصاص کو پورا وصول کر لینے کے قائم مقام ہو جاتا ہے۔ (ف اور اس سے ذرا پہلے یہ معلوم ہو چکا ہے کہ وصی کو نفس اور عین ذات میں تصرف کرنے کا کوئی اختیار نہیں ہوتا ہے

ووجه المذكور مهينا الخ: اور جامع صغیر میں جو کچھ کہا گیا ہے یعنی کہ وصی صلح تو کر سکتا ہے لیکن قصاص نہیں لے سکتا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ صلح کر لینے سے اس کے عوض مال کا پایا جانا مقصود ہوتا ہے اس لئے اگر وصی یہ معاملہ کرے تو وہ مال واجب ہو جاتا ہے جیسے کہ خود باپ صلح کر لے تو مال لازم ہو جاتا ہے برخلاف قصاص کے کہ قصاص لینے کا مقصد دلی تکلیف اور بخار کو ختم کرنا ہوتا ہے اور یہ بات صرف باپ کے لیے مخصوص ہے (ف کیونکہ جس طرح قتل وارث سے بیٹے کو غم اور غصہ آتا ہے اسی طرح باپ کو بھی غم و غصہ آتا ہے اس لیے اگر معتوہ بیٹے کی طرف سے اس کا باپ قصاص وصول کرے تو اسے بھی پوری تشفی ہو جائیگی لیکن وصی چونکہ بالکل ہی اجنبی ہوتا ہے اس لیے قصاص وصول کرنے سے تشفی حاصل کرنا مقصود نہیں ہو سکتا ہے جب کہ وہ معتوہ تو خود ہی حواس باختہ ہے اس کو اس کا احساس بھی نہیں ہوتا ہے اسی لیے باپ اس کا اعتبار نہیں کیا جاتا ہے اگر وہ ہوش و حواس والا ہوتا تو خود ہی قصاص لے لیتا جس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ باپ اور اسکے وصی کے درمیان دلی تشفی پانے کا فرق ہے اسی لیے باپ کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ قتل کا قصاص وصول کرے لیکن وصی سے یہ ممکن نہیں ہے اور چونکہ مال واجب ہونے کی صورت میں وصی اور باپ کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے اسی لیے باپ ہو یا وصی ہر ایک صلح کر سکتا ہے

ولا يملك العو: نیز وصی کو یہ حق نہیں ہوگا اس قاتل یا اعضاء کے برباد کر دینے والے مجرم کو مفت میں بالکل معاف کر دے کیونکہ جب باپ کو اس کا اختیار نہیں ہے جس کا بیٹے پر بہت زیادہ حق ہوتا ہے اور یہ اختیار محض اس لیے نہیں ہے کے اس طرح معاف کر دینے سے لڑکے کے حق کو ضائع کرنا لازم آتا ہے تو بدرجہ اولی وصی کو مفت میں معاف کرنے کا حق نہ ہوگا (ف اس سے پہلے امام محمدؒ کی عبارت کے مطلق ہونے سے یہ بات سمجھ میں آرہی تھی کہ اگر معتوہ کے ہاتھ پاؤں کو کسی نے قصداً کاٹ دیا تو وصی کو اس کا قصاص لینے کا اختیار ہوگا): **وقالوا لقياس ان لا يملك الخ**: مشائخ نے فرمایا ہے کہ قیاس کا تقاضہ تو یہ تھا کہ وصی کو اعضاء بدن کے ضائع ہونے کی صورت میں اس کے قصاص لینے کا اختیار نہ ہو جیسا کہ قتل نفس کی صورت میں اسے قصاص لینے کا اختیار نہیں ہوتا ہے کیونکہ جان ہو یا اعضاء سب کے قصاص لینے کا اصل مقصد ایک ہی ہے یعنی دل کی تشفی اور غم غلط کرنا: (صرف استحسانا دونوں میں فرق کیا گیا ہے): **وفي الاستحسان يملكه الخ**: لیکن استحسانا وصی کو اطراف بدن کے قصاص لینے کا اختیار ہے کیونکہ ان اعضاء کی تخلیق کچھ اس طرح کی ہے کہ ان کے ساتھ بھی وہی برتاؤ کیا جاتا ہے جو کہ اموال کے ساتھ کیا جاتا ہے یعنی جس طرح اپنی جان کی حفاظت اور اسے آرام پہنچانے کے لیے جب ضرورت میں استعمال کیا جاتا ہے ٹھیک اسی طرح اعضاء بدن کو بھی جان کے آرام اور اس کی حفاظت کی غرض سے استعمال کیا جاتا ہے اور اسی غرض سے ان کی تخلیق بھی

ہوئی ہے جیسا کہ اصول میں اپنی جگہ پر یہ بات معلوم ہو چکی ہے حاصل یہ ہوا کہ اطراف بدن کا قصاص لینا ایسا ہوا جیسا کہ مال میں تصرف کرنا ہوتا ہے۔ (پس جب کہ وصی کے لیے مال میں تصرف کرنا جائز ہے یہاں تک کہ وصی قاطع سے مال پر صلح کر سکتا ہے تو اسی اطراف بدن کا قصاص لینا جائز ہو گا یہ ساری تفصیل اس صورت کی ہو گی کہ مقتول یہ مقطوع یعنی مصیبت زدہ ایسا ہو کہ اسے قتل کر دیا گیا ہو یا اس کے جزو بدن کو نقصان پہنچایا گیا ہو وہ معتوہ ہو اور اس کا باپ یا وصی موجود ہو۔

والصبی فی هذا بمنزلة الخ: جو مسئلہ ابھی ذکر کیا جا رہا ہو اس میں بچہ نابالغ معتوہ کے حکم میں ہوتا ہے۔ (ف اسی بناء پر اگر کسی چھوٹے بچہ کو قصداً قتل کر دیا گیا یا اس کا ہاتھ یا پاؤں کاٹ دیا گیا اور اس کا باپ موجود ہو تو ابھی جتنی صورتیں معتوہ کے بارے میں بیان کی گئیں اور پھر جو احکام ان کے بیان کئے گئے وہی سب صورتیں اور سارے احکام بھی ان ہی جیسے ہوں گے اور اگر باپ کا وصی موجود ہو تو اس جگہ بھی وصی کے وہی احکام ہوں گے جو معتوہ کے مسائل میں بیان کئے گئے ہیں پھر یہ تفصیل اس صورت کی ہو گی جب کہ باپ خود یا اس کا وصی موجود ہو لیکن اگر ان میں سے کوئی نہ ہو مگر بادشاہ وقت موجود ہو تو وہ بالاتفاق قصاص وصول کر سکتا ہے)۔ **والقاضی بمنزلته الاب الخ**: اور قاضی بھی صحیح قول کے مطابق باپ کے حکم میں ہے اسی بنا پر یہ دیکھا جاتا ہے کہ اگر کوئی ایسا شخص ناحق قتل کر دیا گیا جس کا کوئی ولی نہ ہو تو بادشاہ ہی اس کا قصاص لے سکتا ہے اور اس مسئلہ میں قاضی بادشاہ ہی کے حکم میں ہوتا ہے (ف الحاصل قاضی بھی قصاص لے سکے گا۔

توضیح: کیا معتوہ کے باپ یا اس کے وصی کو یہ اختیار ہے کہ اس معتوہ کو قصداً بلاوجہ قتل کرنے والے یا اس کے عضو بدن کو ضائع کرنے والوں کو قصاصاً قتل کرانے یا صلح کرانے یا بالکل معاف کر دے اور حکم میں یہ دونوں برابر ہیں یا ان میں فرق ہے تو وجہ فرق کیا ہے مسائل کی تفصیل حکم مفصل دلائل

قال ومن قتل وله اولیاء صغا و کبار فللکبار ان یقتلوا القاتل عندابی حنیفة وقالا لیس لهم ذلك حتی یدرك الصغار لان القصاص مشترك بینهم ولا یمکن استیفاء البعض لعدم التجزی فی واستیفا ئهم الکل ابطال حق الصغار فیوء خر الی ادراکهم کما اذاکان بین الکبیرین واحدهما غائب او کان بین المولیین وله انه حق لا یتجزی لثوبته بسبب لا یتجزی وهو القرابة واحتمال العفو من الصغیر منقطع فیثبت لکل واحد کملا کما فی ولایة الانکاح بخلاف الکبیرین لان احتمال العفو من الغائب ثائت ومسالة المولیین ممنوعة.

ترجمہ: اگر ایک شخص عمداً قتل کر دیا گیا اور اس مقتول کے بالغ و نابالغ ہر قسم کے والی ہوں اور چونکہ نابالغین کے مال میں بالغوں کو تصرف کرنے کا اختیار نہیں ہے لہٰذا موجودہ بالغوں کو یہ حق ہو گا کہ اس عمداً قتل کرنے والے کو قصاص میں قتل کر دیں یہ قول امام ابو حنیفہؒ کا ہے۔ (ف اس طرح کا باریک قیاس اور سرفخان سے فی الحال زیادہ مناسب معلوم ہوتا ہے کیونکہ اگر نابالغ موالی کے بالغ ہو جانے کے بعد ان کی بھی رائے دہائی کا انتظار کیا جائے تو انتظار میں برسوں گزر جانے کا احتمال رہتا ہے اور اس وقت تک ان بالغوں کا جذبہ انتقام اچانک بھڑک اٹھنے کا بہت زیادہ خطرہ رہتا ہے کیونکہ اس قتل کا فوری صدمہ اور غم وغصہ ان بالغوں کے ہی اندر رہے ہے کیونکہ نابالغین ابھی تک اس سے ایک حد تک غافل ہیں لہٰذا فوری طور سے ہی بالغوں کے ہی غیظ و غضب کا خیال رکھا جائیگا اور قصاص کا حکم دے دیا جائیگا)۔

وقالا لیس لهم ذلك الخ: لیکن صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ قصاص لینے کے حق دار تو بالغ اور نابالغ سب ہی ہیں اس لیے نابالغوں کی رائے کے بغیر اب قدم اٹھانا کسی طرح درست نہیں ہو سکتا ہے لہٰذا ان کے بالغ ہو جانے تک انتظار کرنا ہو گا (ظاہری قیاس بھی یہی ہے) حق قصاص بالغین اور نابالغ سب کا مشترک ہونے کی وجہ سے یہ بات ممکن نہیں ہے کہ بالغین اپنا اپنا حصہ

قصاص ابھی وصول کرلیں اور نابالغین کا حصہ چھوڑ دیا جائے کیونکہ قصاص کے ٹکڑے اور حصہ جدا نہیں ہو سکتے اور یہ بھی ممکن نہیں ہے کہ پورا قصاص ابھی وصول کر لیا جائے کیونکہ فوری طور سے پورا حق وصول کر لینے سے نابالغین کا حق چھینا لازم آجائیگا لہٰذا ان نابالغین کے۔ بالغ ہو جانے تک حق کے وصول کرنے کے لیے انتظار کرنا پڑے گا جیسے کے کسی قصاص لینے کے حق دار دو بالغ بھائی ہوں مگر ان میں سے صرف ایک موجود ہو اور دوسرا غائب ہو تو اس صورت میں دوسرے کے آجانے تک موجود حق دار کو انتظار کرنا پڑتا ہے یا جیسا کہ ایک غلام کے قصاص کے حق دار اس کے دو مولا ہوں اور صرف ایک بروقت موجود ہو اور دوسرا غائب ہو تو دوسرے کی حاضری تک انتظار کرنا پڑے گا۔ (ف اور اگر کسی کے دو مشترکہ مولی کے غلام کو بالاتفاق کسی نے قتل کر دیا اور ان دونوں مولی میں سے ایک بالغ ہو اور دوسرا نابالغ ہو تو وہ مولی جو بالغ ہے وہ بھی اپنا حق قصاص وصول نہیں کر سکتا ہے یہاں تک کہ نابالغ بھی بالغ ہو جائے النہایۃ میں ایسا ہی ہے اور اگر مسئلہ مذکورہ میں اگر ایسی صورت ہو کہ نابالغ کے مال میں بالغوں کو تصرف کرنے کا حق ہو تو بالاتفاق نابالغین کے بالغ ہو جانے سے پہلے ہی بالغوں کو قصاص وصول کر لینے کا حق ہوگا۔ ع۔ اس طرح اس مسئلہ میں صرف اس صورت میں اختلاف علماء ہیگا جب کہ بالغوں کو نابالغوں تصرف کرنے کا حق نہ ہو تو ایسی صورت میں امام ابوحنیفہؒ و مالک ولیث و اوزاعی وغیرہم رحمہم اللہ تعالیٰ کے نزدیک بالغ وارثوں کو اسی وقت کو اسی وقت بلا انتظار قصاص وصول کرنے کا حق حاصل ہوگا مگر صاحبین و شافعی و احمدؒ اللہ کے نزدیک نابالغ وارث کے بالغ ہونے تک کسی کو بھی وصول کرنے کا حق حاصل نہ ہوگا)

ولہ انہ حق الخ: اور امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کے حق قصاص ایسا حق ہوتا ہے جس کے ٹکڑے نہیں ہوتے ہیں یعنی رشتہ داری اور قرابت پھر یہ بات کہ نابالغ بالغ ہو جانے کے بعد اپنا حق معاف کر دے گا نا قابل قبول ہے (کیونکہ وہ تو ابھی نابالغ ہے اور آئندہ کا احتمال مشتبہ ہے) لہٰذا یہ حق ہر وارث کے لیے برابر رہے گا جیسا کہ کسی کا نکاح کرتے وقت ہر ولی کو پورا اختیار ہوتا ہے (یعنی ہر ولی کو پورا پورا حق ولایت حاصل ہوتا ہے خلاصہ کلام یہ ہوا کہ قصاص کا حق ٹکڑے ٹکڑے نہیں ہوتا ہے جس طرح غلام کی ملکیت کے ٹکڑے ہوتے ہیں یعنی ایک غلام کے کئی مالک ہو سکتے ہیں بلکہ جس طرح نکاح کرانے کے حق میں تمام ولیوں کا حق برابر ہوتا ہے یعنی ہر ایک ولی کو پورا اختیار ہوتا ہے کیونکہ ولی ہونے کا سبب قرابت جس میں کمی و بیشی نہیں ہو سکتی اس لیے حق بھی سب کو برابر ملتا ہے بخلاف اُس حصہ بیع کے مال میں ہر طرح کی ذمہ داری یعنی آدھی و تہائی و چوتھائی بلکہ اور بھی کمی و زیادتی کے ساتھ حق ملکیت حاصل ہو سکتا ہے پس جب کہ ہر وارث کو مکمل قصاص حاصل کرنے کا حق ہوتا ہے تو بالغوں کے حق کی وصولی میں کوئی چیز بھی رکاوٹ نہیں بن سکتی البتہ صرف یہ ایک خیال ہو سکتا ہے کہ شاید اس کا کوئی بھی ولی اس قاتل کو معاف کر دے مگر جب کہ موجودہ صورت میں دوسرے ہمارے اولیاء اور نابالغ ہیں اس بناء پر وہ فی الحال اسی کم عمری کی وجہ سے قصاص سے درگزر کرنے کا ان کو حق نہیں ہو سکتا ہے اسی طرح ان کے بالغ ہونے کہ بعد ان کا معاف کر دینا کوئی یقینی بات نہیں ہے بلکہ صرف ایک احتمال ہوتا ہے یہاں تک کہ اس بات تک کا بھی شبہہ رہتا ہے کہ وہ بلوغ کی عمر تک پہنچ سکیں گے بھی یا اس سے پہلے فوت ہو جائینگے پھر بلوغ کی عمر کو پہونچتے وقت ان میں جنون یا خلل دماغی کی بیماری آجائیگی تو ایسی صورت پر کہ اس میں ہر وقت شبہ در شبہ اور احتمال در احتمال ہو کسی حکم کی بنیاد نہیں رکھی جا سکتی جس کا نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ بالغ اولیاء ابتداء ہی میں حق قصاص وصول کر سکتے ہیں)۔

بخلاف الکبیرین الخ: برخلاف دونوں بالغوں کے (ف یعنی اس صورت کے کہ دو بالغ ولیوں کے کہ ان میں سے صرف ایک موقع پر موجود ہو اور دوسرا غائب مثلاً سفر میں کہیں چلا گیا ہو تو اس کی اس غیر حاضری میں اگر اس موجود ولی کو قصاص لینے کا پورا حق ہوتا ہے لیکن اس حق کے وصول کرنے میں ایک بات مانع بھی ہے یعنی دوسرے ولی کی غیر حاضری)۔

لان احتمال العفو الخ: کیونکہ اس صورت میں اس غائب ولی کی طرف سے معاف کر دینے کا حق ثابت ہے (ف کیونکہ

اس لئے کہ وہ بھی بالغ ہے اور ہر بالغ کو معاف کر دینے کا حق ہوتا ہے حالانکہ مقتول کہ اولیاء میں سے اگر ایک بھی حق معاف کر دے تو دوسروں کے لیے یہ حق باقی نہیں رہتا ہے کہ وہ اب بھی قصاص وصول کرے اور اس صورت میں وارث کا حق جان کا قصاص لینے سے مال وصول کرنے کی طرف منتقل ہوتا ہے یعنی وہ اب زیادہ سے زیادہ مال کا مطالبہ کر سکتا ہے): ومسئلة المولیین الخ: اور غلام کے دو مولا ہونے والے مسئلہ قابل تسلیم نہیں ہے (ممنوع امام ابو حنیفہؒ کے قول کے مطابق بھی بالغ کو قصاص لینے کا حق حاصل ہے اور نابالغ کے بالغ ہونے تک انتظار کرنے کی ضرورت نہ ہوگی۔ ک۔ اور اگر مسلم ہو تو بھی غلام کے حق قصاص میں استحسان کی صورت یہ نکل آتی ہے کہ غلام اگرچہ انسان ہے مگر اس کی حیثیت مال محض کی بھی ہے کے کسی آزاد کے قتل سے مقتول کے وارث کو جس قدر غیظ وغضب آتا ہے یہاں تک کہ وہ بے اختیار بھی ہونے لگتا ہے مگر کسی غلام کے قتل ہونے پر عموماً اس کا مولی اتنا متاثر نہیں ہوتا ہے بلکہ ایک وقت خود پر قابو پالیتا ہے لہٰذا اس فرق کو مد نظر رکھنا چاہیے۔

توضیح: اگر مقتول عمداً کے وارثوں میں بالغ اور نابالغ ہر طرح کے افراد ہوں تو اس کے بالغ وارثوں کو کیا یہ اختیار ہوگا کہ وہ فوراً قاتل سے قصاص وصول کرلیں یا نابالغ کے بالغ ہونے تک انتظار کرنا ہوگا اقوال ائمہ کرام ان کے مفصل دلائل۔

قال ومن ضرب رجلا بمر فقتله فا ن اصابه بالحديد قتل به وانا صابه بالعود فعليه الدية قالؒ وهذا اذاا صابه بحدا لحديدلو لود الجرح فكمل السبب وان اصابه بظهر الحديد فعند هما يجب وهو رواية عن ابى حنيفةؒ اعتبار امنه للالة وهو الحديد وعنه انما يجب اذا جرح وهوالا صح على ما نبينه ان شاء الله تعالى وعلى هذاالضرب بسنجات الميزان واما اذا ضربه بالعود فانماتجب الدية لو جود قتل النفس المعصومة وامتناع القصاص حتى لا يهدر الدم ثم قيل هو بمنزلة العصا الكبيرة فيكون قتلا بالمثقل وفيه خلاف ابى حنيفة على ما نبين وقيل هو بمنزلة السو ط وفيه خلاف الشافعى وهى مسا لة الموالا ة له ان الموالا ة فى الضربات الى ان مات دليل العمدية فيتحقق المو جب ولنا ماروينا الا ان قتيل خطأ العمدو يروى شبه العمد الحديث ولان فيه شبهة عدم العمدية لان الموالا ة قد تستعمل للتاريب او لعله اعتراه القصد فى خلال الضربات فيعرى اول الفعل عنه وعساه اصاب المقتل والشبهة دارئة للقود فوجبت الدية :

ترجمہ: امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر ایک شخص نے دوسرے کو کدال یا بیلچہ سے عمداً اس طرح مارا کہ وہ مر گیا پس اگر اس کدال کے لوہے سے اسے چوٹ پہنچا کر مارا ہے تو وہ قاتل اس کے قصاص میں قتل کیا جائیگا اور اگر اس کی لکڑی یا دستہ کی طرف سے چوٹ پہونچا کر مارا ہے تو اس پر دیت واجب ہو جائیگی (ف لفظ مریم کہ فتحہ اور را کی تشدید کے ساتھ کدال یا بیلچہ ہے جس زمین کھودی جاتی اور ادھر سے ادھر کی مٹی ڈالی جاتی ہے اور بعضوں کا کہنا ہے کہ اس کے معنی (ہل) کے ہیں یعنی لکڑی اور لوہے سے بنایا ہوا وہ آلہ جس سے کھیت کی زمین کاٹی اور ہلکی کی جاتی ہے تاکہ اس میں غلہ ڈال کر کھیتی کی جاسکے اب تک ہمارے اس پاک وہند میں اس کا رواج جاری ہے جیسا کہ عینی میں ہے اور یہ مسئلہ قتل منتقل کی فرع ہے اس لیے صاحبینؒ کے نزدیک اگر کوئی لکڑی اس قسم کی ہو کہ اس سے مارنے سے اکثر موت آجاتی ہو تو بھی اس کی موت سے قصاص کا حکم لازم ہوگا ائمہ ثلاثہؒ کا یہی قول ہے): قال رضی اللہ عنہ الخ: مصنفؒ نے فرمایا ہے کے لوہا لگنے سے بھی قصاص کا حکم اس وقت ہے جب کہ لوہے کی دہار لگی ہو کیونکہ زخم اور چوٹ پائی جاتی ہے جس سے قتل کا سبب مکمل ہو گیا۔

واناصابه بظهر الحديد الخ: اور اگر مقتول کو اس کدال کی لوہے کی دہار کا حصہ نہ لگا بلکہ اس کی پشت یا اوپر کا حصہ لگا ہو تو صاحبین کے نزدیک قصاص واجب ہوگا ائمہ ثلثہ کا یہی قول ہے بلکہ امام ابو حنیفہؒ سے بھی ایک روایت یہی ہے (اگرچہ وہ شخص

مجروح بھی نہ ہوا ہو کیونکہ امام اعظمؒ نے اس بات کا اعتبار کیا ہے کہ آلہ قتل یہاں پر لوہا ہے اور لوہے سے قتل کرنے سے قصاص لازم آتا ہے (ف اور قتل کا ہر قسم کا سامان اور ہتھیار لوہے کا ہی ہوتا ہے لہٰذا صرف لوہا ہونا ہی ہتھیار کے حکم میں ہوتا ہے اسی لیے یہاں بھی یہی کہا جائیگا کہ قاتل نے ہتھیار سے قتل کیا ہے بس نتیجہ میں قصاص لازم آجائیگا): وعنه انما يجب الخ : اور امام اعظمؒ سے دوسری روایت یہ بھی ہے کے لوہے کی پشت کی جانب سے لگنے سے قصاص اسی صورت لازم آجائیگا جب کہ مقتول کو زخم لگا ہو اور یہی روایت اصح ہے چنانچہ اس مسئلہ کو ہم ابھی بیان کریں گے۔ (ف کہ ایسا جرم زخم لگنے سے ہی کامل ہوتا ہے اور اگر پشت کی طرف سے زخم نہ لگا ہو بلکہ چور چور ہو گیا ہو تو زخمی ہونے اور چور چور ہونے میں کوئی برابری اور مماثلت نہیں ہو سکتی ہے):

وعلى هذا الضرب الخ :اسی طرح سے اگر کوئی کسی کو ترازو کے بانٹوں اور لوہے سے مارے تو اس کا بھی وہی حکم ہوگا (ف کافی میں لکھا ہے کہ اس جگہ بانٹوں سے اور لوہے کے بانٹ مراد ہے اگرچہ پتھر کے بھی بانٹ ہوا کرتے ہیں لہٰذا اصح روایت کے مطابق اگر لوہے کے بانٹ مار کر زخمی کیا ہو تو قصاص لازم آ یگا ورنہ نہیں اور صاحبینؒ کے قول کے مطابق اگر کسی ایسی چیز مارنے سے عموماً موت ہوتی ہو تو قصاص لازم آجائیگا: واما اذا ضربه بالعود الخ :اور اگر لوہے کی طرف سے مارنے کی بجائے بیلچہ کے ڈنڈے یا لکڑی سے مارا ہو جس سے موت ہو گئی تو اب قصاص واجب نہ ہو کر صرف دیت واجب ہوگی کیونکہ اس بارے میں بھی ایک محترم انسان کی جان ماری گئی مگر اس صورت میں قصاص لازم نہ ہونے کی وجہ سے کم از کم دیت لازم ہو جائیگی تا کہ ایک معصوم شخص کی جان مفت میں ضائع نہ ہو: ثم قيل هو بمنزلة العصا الخ : پھر اس بیلچہ کے مسئلہ میں ایک قول یہ بھی ہے کہ بیلچہ کی لکڑی کا حکم کسی بھی لاٹھی موٹی بھاری لکڑی کا ہے لہٰذا اس بیلچہ کے دستہ سے مارنے کا حکم کسی بھاری سے مارنے (یعنی شبه العمد الخ: کا ہو گیا جب کہ اس مسئلہ میں امام ابو حنیفہؒ کا اختلاف ہے چنانچہ اس مسئلہ کو ہم آئندہ کچھ تفصیل سے بیان کریں گے)

وقيل هو بمنزلة السوط الخ :اور اسی مسئلہ میں ایک قول یہ بھی ہے کہ بیلچہ کے دستہ کا حکم کوڑے سے مارنے کا ہے مگر اس میں امام شافعیؒ کا اختلاف ہے اور یہ بھی مسئلہ سوالات ہے۔ (ف جب کہ پے درپے کئی چوٹیں لگائی گئی ہوں اس میں اصل مسئلہ یہ ہے کہ اگر کوئی کسی کو ایسی چیز سے مارے کہ اس کے مارنے سے عموماً موت واقع نہ ہوتی ہو جیسے کہ کوڑے سے مارنا بس اگر کوئی شخص کوڑے سے ہی کسی کو متواتر مارتا ہی رہا یہاں تک کہ وہ مر گیا تو اس میں بعض مشائخ کے نزدیک شبہ عمد کا حکم ہوگا اور اگر متواتر مارتا نہیں رہا چند بار مارنے سے اگر مر گیا تو کسی اختلاف کے بغیر صاحبین کے نزدیک یہ شبہ عمد ہوگا النہایہ الحاصل بیلچہ کی لکڑی کی صورت میں بقول دوم یہی تفصیل ہوگی کہ اگر بار بار اتنا مارتا رہا کے آخر وہ شخص مر گیا تو بعض کے نزدیک کے نزدیک قتل عمد ورنہ شبہ عمد ہوگا اس مسئلہ میں امام شافعیؒ کا یہ اختلاف ہے کہ اگر متواتر اور پے درپے چوٹ مارتے رہنے سے موت ہو تب قتل عمد کہا جائیگا۔

له ان الموالات في الضربات الخ : امام شافعیؒ کی دلیل ہے کہ متواتر اتنی زیادہ چوٹ مارنی کہ بالآخر موت واقع ہو جائے تو یہ قتل عمد کی دلیل ہے 9 یعنی اس طرح کی مار سے یہی معلوم ہوتا ہے کے قاتل نے مقتول کو واقعتہ قصداً مار ڈالنے کی ہی نیت کر لی تھی لہٰذا اس سے قصاص لازم آنے کا سبب پایا گیا . ولنا ماروينا الا ان الخ :اور ہماری دلیل وہ حدیث ہے جو ہم اوپر روایت کر چکے ہیں کہ خبردار ہو کہ خطائے عمد کا مقتول اور ایک روایت میں شبہہ العمد کا مقتول آخر تک (ف تفصیل یہ ہے کہ رسول ﷺ نے حجتہ الوداع کے خطبہ میں فرمایا تھا کہ خبردار ہو کہ خطاء عمد کا مقتول جو کوڑے یا عصا یا چھڑی سے مقتول ہوا ہو اس میں سو اونٹ اس تفصیل سے ہوں گے حقے ۳۰، جزعے ۳۰، اور قابل حمل ۴۰ لازم ہوں گے اور سنن اربعہ میں حضرت ابن عمرؓ کی روایت میں ہے کہ خبردار ہو کہ شبہہ العمد وہ جو کوڑے اور عصا سے قتل کیا گیا ہو اس کی دیت سو اونٹ ہیں الخ اس کی روایت احمد اور شافعی

وغیرہ ہم رحمہ اللہ نے کی ہے بس حاصل کلام یہ ہوا کہ اس میں عصا اور کوڑے سے قتل کئے ہوئے کو شبہ عمد کہا گیا ہے اور اس میں ایسی کسی بات کی قید نہیں ہے یعنی مطلق ہی کہ متوالی پے درپے مارنے کی شرط نہیں ہے لہٰذا ایسا کوئی بھی شخص عصا اور کوڑے کا مقتول ہی کہا جائیگا اور اس پر صرف دیت لازم ہو گی یعنی قصاص لازم نہ ہو گا)

ولان فیه شبهته عدم العدیة الخ: اور اس دلیل سے بھی قصاص لازم نہ ہو گا کہ بار بار چوٹ پہنچا کر مارنے سے قتل عمد نہ ہونے کا شبہ ہو جاتا ہے اس وجہ سے کے بار بار مارنے سے اصل میں اسے جان سے مار ڈالنے کا ارادہ نہیں بلکہ مضروب کو ادب سکھانا بھی ہوتا ہے (لہٰذا ایسی مار کو عمداً قتل پر محمول نہیں کیا جا سکتا ہے پھر یہ بھی احتمال رہتا ہے کے مارنے والے کا ارادہ شروع میں تو صرف معمولی تنبیہ ہو مگر درمیان میں واقعتہ قتل کا ارادہ ہو گیا ہو اس بنا پر ابتدائیہ کام اس سے خالی ہو گا اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ اسے مار ڈالنے کا ارادہ تو نہ ہو مگر اتفاقاً اس کی مار کسی نامناسب جگہ پر لگ گئی ہو جس سے اس کی جان نکل گئی ہو (ف خلا صہ یہ ہوا کے ان مختلف باتوں سے اس قتل میں اتنا شبہ پیدا ہو گیا کے اس کا پورا کام قصداً قتل کا نہ ہو اسی لئے قصاص لازم نہ آکر صرف دیت لازم آئی ہو): **والشبهة دارئة الخ**: اور شبہ پیدا ہو جانا قصاص لازم کو دور کر دیتا ہے یعنی شبہ پیدا ہو جانے سے قصاص کا حکم نافذ نہیں ہو سکتا ہے اسی لیے دیت لازم آتی ہے (ف معلوم ہونا چاہیے کہ اس سے پہلے بیان کیا جا چکا ہے کہ صحیحین میں ایک یہودی سے متعلق یہ حدیث موجود ہے کہ اسی نے ایک چھوکر سے زیور زبردستی لینے کے لیے اس کے سر کو دو پتھروں کے درمیان رکھ کر سر کو کچل دیا تھا جس کے نتیجہ میں اس کے سر کو بھی اسی طرح کچل دیا تھا اور امام مالکؒ نے ایک اثر بیان فرمایا ہے کہ عبدالملک بن مروان نے ایسے مقتول کو جو لاٹھی کی چوٹ لگا کر مار دیا گیا تھا اس کے ولی کو قصاص لینے کا حق دیا چنانچہ اس نے بھی اس قاتل کو قتل کر دیا پھر امام مالکؒ نے فرمایا ہے کے ہمارے یہاں یعنی مدینہ منورہ کے علماء کے درمیان یہ اختلافی مسئلہ اجماعی ہو گیا ہے کے اگر کسی نے دوسرے کو قصداً ڈنڈے سے یا پتھر پھینک کر مارا یا عمداً کسی اور چیز سے عمداً اسی طرح مارا کہ وہ اس کی چوٹ سے مر گیا تو وہ بالاتفاق قتل عمد کے حکم میں ختم ہو گا جس کی وجہ سے اس پر قصاص لازم آئیگا جس کا مطلب یہ ہوا کہ ہمارے نزدیک قتل عمد کی صورت یہ ہو گی کہ کوئی کسی کو ارادے کے ساتھ اس طرح اور اتنا مارنے کے اس کی روح نکل جائے اور یہ بات تو بالکل ہی واضح ہے کہ اگر کسی کو ہلکے سے کوڑے کی ایک دو بار مار سے بھی روح نکل جائے تو وہ بالاتفاق شبہ عمد ہو گا اگر کسی کو کوئی متواتر کوڑے سے اتنا مارتا رہا بالآخر وہ مر گیا ایسی ہی امید ہو کے وہ اتنی چوٹ سے مر جائیگا تو صاحبینؒ کے نزدیک یہ شبہ عمد ہو گا اور امام شافعیؒ کا یہی قول ہے اور اگر کسی نے کسی کا گلا گھونٹ کر مار ڈالا تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک یہ قتل عمد ہو گا یعنی اس کے نتیجہ میں اس قاتل کو قتل نہیں کیا جائیگا البتہ اس کی یہ حرکت عادت کے طور پر لوگوں میں مشہور ہو گئی ہو تب وہ قتل کر دیا جائیگا اور امام شافعی واحمدؒ کے نزدیک بہر صورت قصاص بھی لازم آئیگا اور اگر کسی نے کسی کو قید خانہ میں بے دانہ اور پانی کے چھوڑ دیا پھر بالآخر وہ مر گیا تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس پر دنیاوی سزا کچھ نہیں ہو گی لیکن صاحبینؒ کے نزدیک اس ظالم پر دیت لازم ہو جائیگی اور امام شافعیؒ کے نزدیک قول اصح کے مطابق قصاص واجب ہو گا۔

توضیح: اگر کسی نے دوسرے کو کدال یا بیلچہ سے مارا اور وہ مر گیا کسی کو ترازو کے باٹ سے مار کر ہلاک کر دیا پھر لکڑی یا کوڑے سے بار بار مار کر ہلاک کر دینے سے ہلاک کر دیا یا آہستگی سے مارنے سے بھی کوئی مر گیا ان جیسی دوسری صورتوں میں قتل ہو جانے کا حکم مسائل کی تفصیل اقوال ائمہ کرام دلائل مفصلہ لفظ مر کی تحقیق اور اس کا مطلب

قال ومن غرق صبیا او با لغا فی البحر فلا قصاص عندابی حنیفة وقالا یقتص منه وهو قول الشافعی غیران عندهما یستو فی جزا و عنده یغرق کما بیناه من قیا لهم قوله علیه السلام من غرق غرقنا ه ولان الالة قا تله

فاستعما لها امارة العمدية ول مرائفي العصمة وله قو له عليه السلام الا ان قتيل خطئا العمد قتيل السوط والعصاوفيه وفي كل خطا ارش ولا ن الالة غير معدة للقتل ولا مستعملة فيه لتعزر استعماله فتمكنت شبهة عدم العمدية ولان القصاص ينبي عن المما ثلة ومنه يقال اقتص اثره ؤمنه المقصة للجلمين ولا تماثل بين الجرح والدق لقصور الثاني عن تخريب الظاهر وكذالا يتما ثلان في حكمة لزجر لان القتل بالسلا ح غالب وبالمثقل نادرو ما رواه غير مرفوع او هو محمول على السياسة وقد او مئت اليه اضافته الى نفسه فيه وازا امتنع القصاص وجبت الدية وهي على العاقلة وقد ذكرناه واختلاف الروايتين في الكفارة

ترجمہ: امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ اگر کسی نے کسی بچہ یا بالغ کو سمندر یا دریا وغیرہ کے پانی میں ڈبو دیا تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک اس ڈوبانے والے پر قصاص لازم نہ ہوگا۔ **وقالا يقتص الخ**: اور صاحبین نے فرمایا ہے کہ اس سے قصاص لیا جائے گا اور امام شافعیؒ کا بھی یہی قول ہے البتہ ان دونوں اقوال میں صرف اتنا فرق ہے کہ صاحبین کے نزدیک گردن کاٹ کر قصاص لیا جا یگا جب کہ امام شافعی کے نزدیک ڈبونے کے عوض قاتل کو بھی ڈبو کر قصاص لیا جائیگا جیسا کہ ہم نے پہلے بیان کر دیا ہے: **لهم قوله عليه السلام الخ**: صاحبین اور امام شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان یہ ہے کے جس نے کسی کو ڈبویا تو ہم بھی اسے ڈبوئیگے اور اس دلیل سے بھی کے جس چیز سے مار ڈالا ہے وہ مار ڈالنے والی ہی چیز ہے کیونکہ آدمی پانی میں ڈبو دینے سے مر جاتا ہے لہذا قصدا اس کا استعمال کرنا عمدا قتل کرنے کی دلیل ہے پھر جس شخص کو ڈبو کر قتل کیا گیا ہے اس کا خون محفوظ تھا یعنی کسی خاص وجہ سے وہ ضائع کر دینے کے لائق نہیں تھا (ف حضرت براء بن عازبؓ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ جس نے نشانہ بنا کر قتل کیا ہم اس کو نشانہ بنا کر قتل کریں گے اور جس نے جلایا ہم اس کو جلائینگے اور جس نے غرق کیا ہم اس کو غرق کرینگے یہ روایت بیہقی نے کتاب المعرفۃ والسنن میں بیان کی ہے صاحب تنقیح نے کہا ہے کہ اس کی اسناد میں کثیر وغیرہ راوی مجہول ہیں)۔

وله قوله عليه السلام الخ: اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ حدیث ہے جان لو کہ کوڑے اور عصا سے قتل کیا گیا شخص خطاء عمد کا مقتول ہے اور اس قتل میں اور ہر قتل خطاء میں تاوان (ارش) واجب ہوتا ہے ابن حبان نے اسی معنی کو اپنی صحیح میں بہت ہی حوالت کے ساتھ بیان کیا ہے یعنی غرق کر دینا بھی کوڑے وغیرہ سے قتل کرنے کی مانند ہے اور اس دلیل سے کے پانی ایسا آلہ نہیں ہے جو قتل کرنے کے لیے ہی پیدا کیا گیا ہو اسی طرح قتل کے کام میں اس کا استعمال نہیں ہوتا ہے کیونکہ اس کام میں اس کا استعمال کرنا محال ہے لہذا غرق کرنے کے قتل میں عمدا قتل نہ ہونے کا شبہ پختہ ہو گیا اور اس دلیل سے بھی کے لفظ قصاص کے اندر مماثلت کے معنی پائے جاتے ہیں یعنی اصل اور اس کے عوض کے درمیان یکسانیت اور مساوات کا ہونا اسی سے محاورت یہ کہا جاتا ہے اقتص اثرہ یعنی فلاں شخص کے نشان قدم کا اقتصاص کیا اور اسی طرح قینچی کے دونوں پھلوں اور دھاروں کو یقصہ کہا جاتا ہے پس اگر غرق کرنے والے پر قصاص لازم کیا جائے تو اس کی گردن کاٹ کر ہی ہو سکتا ہے حالانکہ گردن کاٹنے اور غرق کر دینے یا لاٹھی سے مار دینے کے درمیان کسی قسم کی مماثلت نہیں ہوتی ہے کیونکہ غرق کر دینے یا لاٹھی سے مار دینے سے ظاہری جسم خراب کر دینے میں کمی ہوتی ہے۔

اسی طرح قصاص لازم کرنے میں جو اصل مقصد ہے یعنی دوسروں کو مرعوب اور خوف زدہ رکھنا کے ایسی حرکتوں کی سزا بھی سخت ہے اس لیے اس سے احتیاط کرنا وہ ان صورتوں میں نہیں پائی جاتی ہے اس طرح سے کے ہتھیار سے قتل کرنا تو ایک عام بات ہے جب کہ لاٹھی یا پتھر سے مار کر یا پانی میں ڈبو کر مار ڈالنا اتفاقیہ ہوتا ہے مطلب یہ ہے کے ایسا قتل جو اتفاقیہ ہو اور اس کے لیے کوئی جزا و سزا مقرر نہیں کی گئی ہے پھر اس حدیث کا جواب جو امام شافعیؒ نے روایت کی ہے وہ مرفوع بھی نہیں ہے نیز اس کے کچھ راوی مجہول ہیں (التنقیح) اور دوسرا جواب یہ ہے کے وہ حدیث سیاست پر محمول ہے یعنی جو شخص دوسروں کو ڈبو کر قتل کرے گا

ہم بھی اسے سیاستہ اور انتظاماڈبو کر ہی قتل کرینگے اس حدیث میں اسی مفہوم کی طرف اشارہ بھی ہے پس اسی طرح سے کے اس سزا کو اپنی ذات کی طرف منسوب کیا ہے یعنی یہ نہیں کہا گیا ہے جو غرق کرے گا وہ غرق کر دیا جائیگا لہٰذا جب قصاص کی ممانعت ہو گئی تو لامحالہ دیت ہی لازم ہو گی اور دیت صرف مجرم پر ہی لازم نہیں ہوتی ہے بلکہ اس عاقلہ یعنی مددگار برادری پر لازم ہوتی ہے اس کی تفصیل ہم پہلے ہی بیان کر چکے ہیں اور کفارہ کے بارے میں دو روایتیں مختلف ہیں ۔

(ف چنانچہ طحاوی کی روایت میں ہے کہ کفارہ واجب ہو گا اور دوسری روایت میں نہیں ہے اور اب یہ باقی رہی کے مصنفؒ نے جو دعوی کیا ہے کہ صاحبینؒ کی حدیث مرفوع نہیں ہے تو یہ دعوی صحیح نہیں ہے جیسا کے اوپر بیان کیا گیا ہے کہ وہ حدیث مرفوع ہے پھر راوی کا مجہول ہونا بھی کچھ مضر نہیں ہوتا ہے کیونکہ یہ بات خود تمہارے نزدیک جرح کے لائق نہیں ہے لہٰذا وہ حدیث مرفوع صحیح ہو اور اگر بالفرض وہ موقوف ہے تب بھی موقوف حدیث حجت ہوا کرتی ہے اسی لیے یہ کہا گیا ہے کہ جنایات کے اکثر مسائل میں صاحبینؒ کا قول راجح ہے اور وہ یہی بات ہے اور وہ یہی بات احادیث کے موافق بھی ہے پھر یہ بات بہت ممکن ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے زمانے میں یا ان کے علاقہ میں لاٹھی یا پتھر سے مارنا اتفاقی معاملہ ہو کیونکہ بعد میں ایسے فسادات بہت پھیل گئے یہاں تک کے تو اس زمانہ میں تو اکثر ان ہی چیزوں سے اکثر لوگوں کا قتل ہوا کرتا ہے واللہ تعالیٰ اعلم) ع۔م

توضیح: کسی کو لوہے یا پتھر سے مار کر یا پانی میں ڈبو کر قتل کر دینے کا حکم مسائل کی تفصیل اقوال ائمہ کرامؒ دلائل مفصلاہ قصاص کے لفظی معنی اور اس کا حکم

قال ومن جرح رجلا عمدا فلم يزل صاحب فراش حتى مات فعليه القصاص لو جود السبب وعدم ما يبطل حكمه في الظاهر فا ضيف اليه قال واذا التقى الصفان من المسلمين والمشركين فقتل مسلم مسلما ظن انه مشرك فلا قود عليه وعليه الكفارة لا ن هذا احد نو عي الخطأ على ما بينا ه والخطأ نو عيه لا يو جب القود ويوجب الكفا رة وكذالدية على ما نطق به نص الكتاب ولما اختلفت سيبتجب ا وف المسلمين على اليمان ابى حذيفه قضى رسول الله عليه السلام بالدية قالو انما الدية اذا كانو امختلطين فان كان فى صف المشركين لا تجب لسقوط عصمته بتكثير سواد هم قال عليه السلام من كثر سوا د قوم فهو منهم

ترجمہ: قدوری نے فرمایا ہے کہ اگر کسی نے دوسرے کو قصداً زخمی کیا جس کی وجہ سے وہ زخمی بستر پر پڑا رہا یہاں تک کہ وہ زخمی مر گیا تو اس زخمی کرنے والے پر قصاص واجب ہو گا کیونکہ قصاص کا سبب پایا گیا ہے اور بظاہر کوئی ایسی وجہ نہیں پائی گئی جو اس وجہ اور سبب کا حکم ختم کر دے اس لیے یہی کہنا ہو گا کہ اس کی موت اسی زخم کی بنا پر ہوئی ہے (ف اور اس حکم میں تمام ائمہ کا اتفاق ہے جیسا کہ امام محمد نے اثار میں ابراہیم نخعیؒ سے اس حکم کی روایت کر کے لکھا ہے کے ہم بھی اسی قول کو پسند کرتے ہیں اور امام ابو حنیفہؒ کا بھی یہی قول ہے): **قال والذا التقا الصفان الخ**: امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ اگر جہاد کے میدان میں مسلمانوں اور کافروں دونوں کی صفیں گتھم گتھا ہو گئیں یا اس طرح مل گئیں کہ ایک دوسرے کی نیز ہی اسی حالت میں ایک مسلمان نے دوسرے مسلمان کو مشرک سمجھتے ہوئے قتل کر دیا تو اس قاتل پر قصاص لازم نہیں آئیگا البتہ اس پر کفارہ لازم آئیگا کیونکہ خطا کی دو قسموں میں سے ایک ہے اور خطاء کی جو بھی قسم ہو کسی سے بھی قصاص لازم نہیں ہوتا ہے البتہ کفارہ کا سبب ہے اسی طرح اس سے دیت بھی لازم آتی ہے جس کا ثبوت قرآن مجید سے بھی ہوتا ہے)

ولما اختلفت سيو فالمسلمين الخ: اور جب جنگ احد میں مسلمانوں کی تلواریں حضرت حذیفہؓ کے والد یمان پر چلیں جس سے وہ شہید ہو گئے تو رسول اللہ ﷺ نے ان کو دیت دینے کے لیے لوگوں کو حکم فرمایا (ف اور اصل اس روایت سے ایک خاص واقعہ کی طرف اشارہ ہے کہ جنگ احد میں حضرت حذیفہؓ کے والد حضرت یمان کو ان کے بڑھاپے کی وجہ سے دوسری کچھ عورتوں

کے ساتھ ایک ٹیلے پر ٹھہرادیا گیا تھا میدان کارزار پر نظر جمائے ہوئے تھے اچانک خود میں بھی شرکت کا جذبہ پیدا ہوا اور وہ اس سے اتر کر ایک راستے سے میدان میں آنے لگے مگر اس راستہ سے کفار اپنی اپنی جان بچا کر بھاگے جا رہے تھے اور دوسری طرف سے مسلمانوں نے ان کا پیچھا کیا ہوا تھا اتنے میں ان پر مسلمانوں کی نظر پڑ گئی مگر ہنگامی حالت میں مسلمانوں نے ان کو پہچانا نہیں اور اسی لیے ان پر بھی حملہ آور ہو گئے ادھر ان کے صاحبزادے حذیفہؓ آوازیں لگاتے رہے کہ مسلمانوں یہ تو میرے والد ہیں ان کو کچھ نہ کہو بالآخر اسی کیفیت میں وہ کسی تلوار سے شہید ہو گئے اس کے بعد ہی جب مسلمانوں کو جب حقیقت کا پتہ چلا تو ان کو بہت افسوس ہوا اور کہنے لگے کہ واللہ اگر ہم ان کو پہچان لیتے تو ہرگز قتل نہ کرتے یہ سن کر حضرت ان کے صاحبزادہ حذیفہؓ نے یہ کہہ کر ان کو معاف کر دیا کہ۔

یغفر اللہ لکم وھو ارحم الراحمین، اللہ تمہارے گناہوں کو معاف کرے اور وہی ارحم الراحمین ہے پھر قانون کے مطابق رسول اللہ ﷺ نے چاہا کہ حذیفہؓ کو ان کے والد کی دیت دلوائی جائے تو انہوں نے یہ دیت بھی معاف کر دی یا مسلمانوں پر ہی صدقہ کر دیا اس صدقہ کے عمل سے رسول اللہ ﷺ کی نظر میں حذیفہؓ کی عظمت اور زیادہ ہو گئی اس قصہ کو امام شافعیؒ و بخاری و ابن سعد و حاکم و واقدی و ابن ہشام وغیرہ ہم نے مختصر و مطول طریقوں سے ذکر کیا ہے)

قالو انما تجب الدیۃ الخ : مشائخؒ نے فرمایا ہے کے ایسے مسلمان مقتول کی دیت اسی صورت میں لازم آتی ہے کہ کفار و مشرکین آپس میں گتھم گتھا ہو رہے ہوں اور اگر صفت بندی کے اندر ہو یعنی کوئی مسلمان کفار کی صفت میں ہو اور قتل کر دیا جائے تو اس کی دیت مسلمانوں پر لازم نہ ہو گی کیونکہ شرکوں کی جماعت زیادہ کر دینے کی وجہ سے اس کے خون کی عصمت ختم ہو جاتی ہے کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو شخص کسی قوم کی جماعت میں زیادتی کرتا ہے وہ ان ہی لوگوں میں سے شمار ہوتا ہے (ف نیز جو شخص کسی قوم کے کام سے خوش ہو یا راضی ہو وہ کام کرنے والے کا شریک ہے اس کی روایت ابو یعلی نے حضرت ابن مسعود سے کی ہے جس کا قصہ یہ ہے کے ایک مرتبہ حضرت ابن مسعودؓ کسی ولیمہ کی دعوت میں بلائے گئے جب وہاں پہنچے تو اندر سے گانے بجانے کی آواز سنائی دی اس لیے باہر سے ہی لوٹ گئے اس لیے آپ سے وجہ دریافت کی گئی تو یہی حدیث روایت کی نیز عبداللہ بن المبارکؒ نے حضرت ابوذرؓ سے روایت کی ہے

توضیح: اگر کسی نے دوسرے کو قصداً مار پیٹ کر اتنا زخمی کر دیا کہ وہ بالآخر اسی زخمی حالت میں بستر پر ہی مر گیا اگر میدان جہاد میں جب کہ مسلمانوں اور مشرکوں میں لڑائی کی زیادتی سے لوگ ایک دوسرے میں گھس گئے پھر ایک مسلمان کے ہاتھ سے ان جانے میں دوسرا مسلمان شہید کر دیا گیا مسائل کی تفصیل اقوال ائمہ کرام دلائل مفصلہ

قال ومن شج نفسه وشجه رجل وعقره اسد واصابته حيته فمات من ذلك كله فعلي الا جنبى ثلث الدية لان فعل الاسد والحية جنس واحد لكو نه هدرا فى الدنيا والا خرة وفعله بنفسه هدر فى الدنيا معتبر فى الاخرة حتى يوثم عليه وفى النوادران عندابى حنيفة ومحمد يفسل ويصلى عليه وعندابى يوسف يغسل ولا يصلى عليه وفى شرح السير الكبير ذكرفى الصلوة عليه اختلاف المشايخ على ما كتبناه فى كتاب التجنيس والمزيد فلم يكن هدرا مطلقا وكان جنسا اخر وفعل الا جنبى معتبر فى الدنيا والا خرة فصارت ثلثة اجناس فكان النفس تلفت بثلثة افعال فيكون التالف يفعل كل واحد ثلثة فيجب عليه ثلث الدية والله اعلم

اگر ایک شخص نے خود اپنا سر توڑا پھر دوسرے شخص نے بھی اس کے سر کو زخمی کر دیا پھر ایک شیر نے بھی اسے زخمی کر دیا آخر میں ایک سانپ نے بھی اسے کاٹ لیا بالآخر وہ ان زخموں سے مر گیا تو اس اجنبی شخص پر دیت کی دو تہائی لازم ہو گی کیونکہ شیر

اور سانپ کی طرف سے نقصان کا ہونا دونوں ایک ہی جنس کے ہیں اس لیے کہ ان دونوں میں سے ایک کا عمل دنیا و دین ہر جگہ ہدر اور نا قابل مواخذہ ہے یعنی ان دونوں میں سے کسی کو بھی ان کی ایذا دہی کی وجہ سے سزا نہیں دی جا سکتی ہے اور نہ کسی پر کسی طرح کا جرمانہ لازم ہو سکتا ہے اور اب اس مقتول کا اپنا عمل اپنی ذات پر یعنی اپنے سر کو توڑنا تو دنیا میں اس کی وجہ سے خود اس پر کوئی سزا لازم نہیں کی جا سکتی ہے البتہ آخرت میں اس کا اعتبار ہوتا ہے اس سلسلہ میں نوادر میں روایت ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ایسے شخص کے جنازے کو غسل دیا جائے اور اس کی نماز بھی پڑھائی جائے مگر امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اسے صرف غسل دیا جائے مگر اس کی نماز نہیں پڑھائی جائے گی اور سیر کبیر کی شرح میں ہے کہ اس کی نماز جنازہ پڑھنے کے بارے میں مشائخ کا اختلاف مذکور ہے جیسا کہ ہم نے کتاب التجنیس والمزید میں بیان کیا ہے ماحصل یہ ہوا کہ خود کو زخمی کرنے والے کا ذاتی عمل بالکل باطل نہیں ہے تو یہ ایک دوسری بات ہو گئی مگر اس اجنبی شخص کا عمل تو وہ دنیا اور آخرت دونوں جگہ معتبر ہے اس طرح اس شخص کی یہ چاروں مصیبتیں تین جنوں کی ہو گئیں یعنی اس کی جان تین جنس یا تین قسم کی مصیبتوں سے ہلاک ہو گئی اس لئے اس کے ہر ایک قسم کی وجہ سے ایک تہائی جان ضائع ہوئی اس طرح اجنبی شخص پر ایک تہائی دیت واجب ہو گی اور ایک تہائی خود اپنی ذات پر اور ایک تہائی ایسی کہ اس کا کوئی ذمہ دار نہیں ہے، واللہ تعالیٰ اعلم۔

توضیح: اگر ایک شخص نے خود اپنا سر زخمی کیا پھر دوسرے شخص نے بھی اسی سر کو زخمی کر دیا پھر اسے سانپ نے کاٹ لیا پھر شیر نے اس پر حملہ کر دیا بالآخر وہ زخمی حالت میں مر گیا کا حکم اقوال ائمہ دلائل مفصلہ

قال ومن شهر على المسلمين سيفا فعليهم ان يقتلوه لقوله عليه السلام من شهر على المسلمين سيفا فقد اطل دمه ولا نه باغ فتسقط عصمته ببغيه ولا نه تعين طريقا لدفع القتل عن نفسه فله قتله وقوله فعليهم وقول محمد في الجامع الصغير فحق على المسلمين ان يقتلوه اشارة الى الوجوب والمعنى وجوب دفع الضر روفي سرقة الجامع الصغير ومن شهر على رجل سلا حا ليلا او نهارا او شهرا عليه عصا ليلا في مصرونهارا في طريق في غير مصر فقتله المشهور عليه عمدا فلا شي عليه لما بينا وهذا الا ن السلاح لا يلبث فيحتاج الى دفعه بالقتل والعصا الصغيرة وان كان يلبث ولكن في الليل لا يلحقه الغوث فيضطر الى دفعه بالقتل وكذا في النهار في غير المصر في الطريق لا يلحقه الغوث فاذا قتله كان دمه هدرا قالا فان كان عصالا تلبث يحتمل ان يكون مثل السلاح عندهما .

ترجمہ: فصل قصاص سے کچھ دوسرے مسائل: قال ومن شهر الخ: امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا کہ جس کسی نے مسلمانوں کے اوپر کسی جگہ اور کسی بھی وقت یعنی رات میں ہو یا دن میں اسی طرح آبادی کے اندر ہو یا باہر ہتھیار نکال لیا تو مسلمانوں پر یہ لازم آجاتا ہے کہ ایسے شخص کو قتل کر دیں کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ جس شخص نے مسلمانوں کے خلاف تلوار سونتی (نکال لی) تو اس نے اپنا خون باطل کر دیا اور اس دلیل سے بھی کہ اب وہ باغی ہو گیا تو اس کی اس بغاوت سے پہلے مسلمانوں پہ جو اس کی حفاظت لازم کی گئی تھی اس کی بغاوت کی وجہ سے اس کی حفاظت کی ذمہ داری جاتی رہی اور تیسری اس دلیل سے بھی کہ مسلمانوں کو خود کے قتل سے باز رکھنے کا جو راستہ تھا اس نے مسلمانوں کے خلاف تلوار اٹھا کر اس راستہ کو متعین کر لیا اس لیے اس کو قتل کر دینا جائز اور ضروری ہو گیا (ف مصنفؒ نے اپنے لیے جو حدیث ذکر فرمائی ہے وہ نسائی نے اسحاق بن راہویہ کی سند سے جو ایک صحیح سند کے ساتھ حضرت زبیر بن عبد اللہؓ سے مرفوعا روایت کی ہے کہ جس شخص نے تلوار کھینچی پھر چلائی ہو تو اس نے اپنا خون باطل کیا اور اس کی روایت طبرانی اور حاکم وغیرہ نے بھی کی ہے اس حدیث میں یہ قید ہے

کے اس نے تلوار نکال لینے سے ہی اس کا خون باطل نہیں ہو گا بلکہ کسی شخص پر چلادی تو اس کا خون باطل ہو جائیگا اگر چہ اس کی تلوار چلانے سے کوئی قتل نہ ہوا ہو)۔

وقولہ فعلیھم الخ : اور مختصر امیں جوذکر کیا گیا ہے کہ (تو مسلمانوں پر)اور یہ جو امام محمدؒ نے جو جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ (تو مسلمانوں پر حق ہے کہ اس کو قتل کر دے)اس میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کے مسلمانوں پر ایسا کرنا واجب ہے اور اس میں یہ بات بھی پائی جاتی ہے کہ جان کے خطرہ کو دور کرنا ضروری ہے اور جامع صغیر کی کتاب السرقہ میں مذکور ہے جس شخص نے کسی آدمی پر ہتھیار اٹھایا خواہ دن میں ہو یا رات میں یا کسی آدمی پر لاٹھی اٹھائی خواہ رات میں شہر کے اندر ہو یا دن میں شہر کے باہر راستے میں ہو پس جس شخص پر ہتھیار اٹھایا یا لاٹھی اٹھائی گئی تھی اس نے اٹھانے والے کو عمداً قتل کر دیا تو قاتل پر کچھ بھی لازم نہ ہو گا اسی حدیث اور اسی قیاس کی وجہ سے جو ہم نے پہلے بیان کری ہے : **وھذا لان السلاح الخ**: اور یہ یعنی اس قاتل پر کچھ لازم نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کے ہتھیار تو وہ چیز ہے کے جس کے بدن پر لگ جانے کے بعد اس سے قتل ہو جانے میں کچھ دیر نہیں لگتی ہے لہٰذا جس سے پہلے حملہ آور نے جب دوسرے پر ہتھیار اٹھالیا وہ دوسرا شخص اپنی جان لا محالہ بچانے کے لیے اس بات پر مجبور ہو گا کے دوسرے کے ہتھیار کے لگ جانے سے پہلے ہی اسے قتل کر دے پھر چھوٹی لاٹھی ہونے کی صورت میں اگر چہ یہ لاٹھی ایسی چیز ہے کہ اس کے لگنے سے عموماً موت فوراً نہیں آجاتی ہے لیکن رات کے وقت واقعہ ہونے سے اس کی مدد چاہنے پر کسی دوسرے کا اس کی مدد کو پہنچنا یقینی نہیں ہوتا ہے لاٹھی یا ہتھیار لہٰذا وہ بھی لاٹھی اٹھنے والے کو قتل کرنے پر مجبور ہو گا اسی طرح اٹھانے والے کو اگر اس دہشت زدہ نے بڑھ کر قتل کر دیا تو اس کا خون ہدر یا بے عوض ہو گا مشائخ نے فرمایا ہے کے اگر لاٹھی بڑی اور وزن دار ہو جس سے ایک مرتبہ چوٹ لگ جانے کے بعد مرنے میں دیر نہیں لگتی ہے تو شاید صاحبین کے نزدیک وہ لاٹھی بھی لوہے کے ہتھیار کے کے حکم میں ہو گی (ف اگر یعنی اگر کسی نے اس وزن دار لاٹھی سے دوسرے کو مارنے کے لیے اٹھایا ہے وہ دہشت زدہ شخص اس اٹھانے والے کو ہر حال میں مار سکتا ہے خواہ شہر کے اندر ہو یا شہر کے باہر ہو پھر وقت دن کا ہو یا رات کا حکم برابر ہے

توضیح : اگر کوئی شخص بلا وجہ شرعی مسلمان فرد یا جماعت کے خلاف ہتھیار اٹھالے تو دوسرے کو کیا کرنا چاہیے ہتھیار کی تعریف لاٹھی ہتھیار کے حکم میں ہے یا نہیں پھر آبادی کے اندر ہو یا باہر اور دن رات کے وقت میں حکم میں فرق ہوتا ہے تفصیل مسائل اقوال ائمہ کرام مفصل دلائل

قال وان شھرالمجنون علی غیرہ سلاحا فقتلہ المشھود علیہ عمدا فعلیہ الدیۃ فی ما لہ وقال الشافعی لا شئی علیہ و علی ھذا الخلا ف الصبی والدابۃ وعن ابی یوسف انہ یجب الضمان فی الدابۃ ولا یجب فی الصبی والمجنون للشافعی انہ قتلہ دافعا عن نفسہ فیعتبر بالبالغ الشاھر ولا نہ یصیر محمولا علی قتلہ بفعلہ فاشبہ المکرہ ولا بی یوسفؒ ان فعل الدابۃ غیر معتبر اصلاحتی لو تحقق لا یو جب الضمان اما فعلھما معتبر فی الجملہ حتی لو حققاہ یجب علیھما الضمان و کذا عصمتھما لحقھما وعصمۃ الدابۃ لحق ما لکھا فکان فعلھما مسقطا للعصمہ دون فعل الدابۃ ولنا انہ قتل شخصا معصوما اوا تلف ما لا معصوما حقا للمالک وفعل الدابۃ لا یصلح مسقطا و کذا فعلھما وان کانت عصمتھما حقھما لعدم اختیار اصحیح ولھذا لا یجب القصاص بتحقق الفعل منھما بخلاف العاقل البالغ لا ن لہ اختیارا صحیحا وانما لا یجب القصاص لو جود المبیح وھو دفع الشرفتجب الدیۃ

ترجمہ : جامع صغیر میں ہے کے اگر کسی دیوانہ نے دوسرے پر ہتھیار اٹھایا اور اس شخص نے اس دیوانے کو قتل کر دیا تو اس

قاتل پر اس کے مال میں دیت واجب ہوگی اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ اس پر کچھ بھی واجب نہیں ہوگا امام مالک اور اکثر اہل علم کا یہی قول ہے اس طرح اب اختلاف جانور اور بچہ میں ہے یعنی بچہ نے اگر کسی پر ہتھیار اٹھالیا اور دوسرے شخص نے اس کو قتل کر دیا تو قاتل پر اس کے اپنے مال میں دیت لازم ہوگی یعنی مددگار برادری عاقلہ پر لازم نہیں ہوگی اور اگر جانور کسی کو مارنے دوڑے اور کوئی اسے مار ڈالے تو اس کے قاتل پر اس کی قیمت واجب ہوگی اور امام ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ جانور کی صورت میں اس پر تاوان قیمت لازم ہوگی اور مجنون اور بچہ کی صورت میں دیت واجب نہیں ہوگی امام شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ اس شخص نے بچہ یا دیوانہ کو یا جانور کو صرف اپنی جان بچانے کے لیے قتل کیا ہے تو اس کو عاقل بالغ اور ہتھیار اٹھانے والے پر قیاس کیا جائیگا جیسا کے ابھی اوپر کے مسئلہ میں بیان کیا گیا ہے اور دوسری دلیل یہ ہے کہ اس دیوانے وغیرہ نے خود ہی قاتل کو اپنے قتل پر اپنی حرکت سے آمادہ کیا ہے یعنی اس پر حملہ کر کے اسے اس بات پر مجبور کیا ہے کے وہ اپنی جان بچالے اسی لیے اس کو قتل کرنے پر وہ قاتل مجبور ہوا ہے لہٰذا یہ قاتل ایسے شخص کے مشابہ ہو گیا ہے جو کسی کام کے کرنے پر انتہائی مجبور کر دیا جائے۔

(ف اور قاعدہ ہے کہ جو شخص کسی بات پر مجبور کر دیا جائے وہ ضامن نہیں ہوتا ہے): **ولا بی یوسف الخ**: اور امام یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کے جانور کے کسی کام کا کوئی اعتبار نہیں ہوتا ہے اسی بنا پر اگر جانور اس قسم کا کوئی کام کر لیتا ہے کہ کسی شخص کو زخمی کر دے یا کسی کو مار ڈالے تب بھی اسی جانور پر کسی طرح کا تاوان واجب نہیں ہوتا ہے یعنی جانور اس لائق نہیں سمجھا جاتا ہے کہ اس پر تاوان واجب کیا جائے البتہ بچہ یا دیوانہ کے کام کا ایک حد تک اعتبار ہوتا ہے یعنی اگر ان میں سے کوئی جرمانہ کے لائق کام کر بیٹھے تو ان دونوں پر تاوان واجب ہو جاتا ہے اسی طرح ان دونوں کی جان کی حفاظت ان کے ذاتی حق ہونے کی وجہ سے ہے اور جانور کی حفاظت اس کے مالک کے حق کی حفاظت کی وجہ سے ہے پس بچہ یا دیوانہ نے ایسی کوئی حرکت کی اس نے اس سے اپنی ذاتی حفاظت کا حق ختم کر دیا لیکن جانور کی حرکت ایسی نہیں ہوتی کیونکہ جب ان دونوں کی ذاتی عصمت تھی ان کے مخالف حرکت سے وہ عصمت ختم ہو جائیگی لیکن جانور کی عصمت ختم نہ ہوگی کیونکہ اس کی عصمت ذاتی نہیں ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ قاتل نے جب پاگل یا بچے کو قتل کیا تو اس نے ایک بے قصور اور معصوم کو قتل کیا ہے یعنی اس نے ایسے شخص کو قتل کیا ہے جس کا خون محفوظ اور محترم ہے یا جب اس نے جانور کو مار ڈالا تو اس نے ایسے مال کو ضائع کیا جو خود تو نہیں مگر اپنے مالک کی وجہ سے محفوظ اور محترم ہے اس لیے اس کا بھی تاوان واجب ہوگا۔

(اور ان تینوں کے درمیان فرق کرتے ہوئے یہ کہنا کے جانور کے فعل سے حفاظت ختم نہیں ہوتی ہے اور بچہ اور فعل سے اس کی حفاظت اور عصمت ختم ہو جاتی ہے تو یہ فرق صحیح نہیں ہے اور جانور کی حرکت اس لائق نہیں ہے کہ اس کی عصمت کو ختم کرے اسی طرح بچے اور دیوانہ کی حرکت بھی اس لائق نہیں ہے کیونکہ ان دونوں کو بھی صحیح اور پورا اختیار حاصل نہیں ہے کیونکہ ان کو عقل سے کام لینے کا اختیار نہیں ہے اگرچہ ہم ان کی عصمت کو ان کی ذات کی بناء پر صحیح کہتے ہیں اسی بناء پر ان سے جو بھی حرکت ہو جاتی ہے اس سے ان پر قصاص لازم نہیں آتا ہے کیونکہ اگر ان کا اختیار عاقلہ نہ ہوتا تو ان پر قصاص لازم آنا چاہیے تھا بر خلاف کسی عاقل بالغ کے اگر ایسا کوئی شخص کسی پر تلوار چلادے تو اس کی اس حرکت سے اس کا خون حلال ہو جائیگا اور اس سے پہلے تک جو اس خون کی حرکت تھی وہ ختم ہو جائیگی کیونکہ عاقل اور بالغ کا اختیار مکمل اور صحیح ہوتا ہے اور اس پر اس لئے قصاص لازم نہیں آتا ہے کے ایسے عاقل و بالغ کو جب دیوانہ یا بچہ قتل کے لئے حملہ کرتا ہے تو یہ شخص اپنی ذات سے اس کے حملے کہ اثر کو دور کر کے خود کو بچاتا ہے کہ ایسی حالت میں اس بچہ یا دیوانے کو قتل کر دے تو اسے قتل کرنا مباح ہوگا لیکن اس کے باوجود چونکہ ان دونوں کا خون محفوظ ہے اسی لیے اس کی دیت دینی پڑے گی

توضیح: اگر کوئی دیوانہ یا بچہ کسی پر ہتھیار اٹھالے اس کے جواب میں یہ شخص اسے عمداً قتل کر

دے اور اگر کوئی جانور کسی کو مارنے کے لیے دوڑے اور وہ شخص اسے عمداً مار ڈالے مسائل کی تفصیل اقوال ائمہ کرام دلائل مفصلہ

قال ومن شهر علی غيره سلا حا فی المصر فضر به ثم قتله الاخر فعلی القاتل القصاص معناه اذا ضربه فانصرف لا نه خرج من ان يكون محا ربابالا نصراف فعادت عصمته قال ومن دخل عليه غيره ليلا واخرج السرقة فاتبعه وقتله فلا شئی عليه لقوله عليه السلام قاتل دون مالك ولانه يباح له القتل دفعا فی الا بتداء فكذا استر داد ا فی الانتهاء وتاويل المسالة اذا كان لا يتمكن من الا ستر دادا لا بالقتل والله اعلم

ترجمہ: امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر شہر کے اندر کسی نے دوسرے پر ہتھیار اٹھایا پھر اسی ہتھیار سے صرف اسے مارا مگر دوسرے شخص نے اسے قتل کر دیا تو اس قاتل پر اس کا قصاص لازم آئیگا اس مسئلہ کی اصل صورت یہ ہوگی کہ مثلاً زید نے بکر پر ہتھیار اٹھا کر دھمکایا پھر ہتھیار سے اسے اتنا مارا ابھی کے وہ زندہ باقی رہا اس کے بعد زید وہاں سے چلا گیا یعنی وہاں پر ٹھہرا نہیں رہا اس کے بعد خالد نے اسے قتل کر دیا تو اسی خالد سے قصاص لیا جائیگا کیونکہ زید کا وہاں سے دوسری جگہ چلے جانے کا مطلب یہ ہوا کے وہ اس سے مزید جھگڑا باقی نہیں رکھنا چاہتا تھا جس کی وجہ سے اس کے خون کی حرمت باقی رہ گئی (ف یعنی ہتھیار سے مار پیٹ کرنے والے زید کو قتل کرنا اسی وقت تک مباح تھا کہ وہ ہتھیار تانے اسی طرح غصے میں کھڑا ہوتا تو اس حال میں بکر کے لئے اس کے سوا دوسرا کوئی چارہ باقی رہ گیا تھا کہ خود آگے بڑھ کر اس زید کو قتل کر دے مگر جب کہ زید وہاں سے دوسری جگہ چلا گیا تو اس کا مطلب یہ ہوا کے وہ اس کے خلاف مزید اور کاروائی کرنا نہیں چاہتا ہے جس کی وجہ سے اب اس کا خون پہلے کی طرح محترم ہو گیا):

قال ومن دخل عليه غيره الخ: امام محمدؒ نے فرمایا ہے کے خالد زید کے گھر میں رات کے وقت کو داخل ہوا اور وہاں سے مال سمیٹ کر باہر لے آیا پھر آگے بڑھنے لگا اسی وقت زید نے اس کا پیچھا کر کے اسے قتل کر دیا تو قاتل زید پر کچھ بھی لازم نہیں ہوگا کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کے اپنے مال کے پیچھے اس کو پانے کے لیے قتال کرو اور اس دلیل سے بھی کے اس شخص کو اپنی جان بچانے کے لیے شروع ہی میں اس کو قتل کرنا جائز تھا اس لیے آخر میں بھی اپنا مال اس چور سے چھیننے کے لیے بھی اس کا قتل کرنا جائز ہی رہا اس کا مطلب یہ ہے کے چور یا ظالم کو چھینا ہوا مال ایسے چور یا ظالم کو قتل کئے بغیر واپس لینا ممکن نہ ہو تو اس کو قتل کرنا بھی مباح ہوگا واللہ تعالیٰ اعلم۔

(ف اور جو حدیث اوپر میں مصنفؒ نے بیان فرمائی ہے وہ متعدد صحابہ کرامؓ سے مروی ہے چنانچہ ابوہریرہؓ نے ایک شخص کا قصہ بیان کرتے ہوئے روایت کیا ہے کہ یا رسول اللہ اگر کوئی شخص میرا مال مجھ سے زبردستی چھین لینا چاہے تو میں کیا کروں تب آپ نے فرمایا تم بھی اس کو لینے نہ دو اس نے پھر کہا کہ اگر وہ لینے کے لئے مجھے قتال کرنے لگے تو فرمایا کہ تم بھی اس سے قتال کرو اس سے قتال کرو اس نے پھر کہا کے اگر اس قتل قتال میں وہ مجھے قتل کر ڈالے تو میرا کیا حشر ہوگا تو آپ نے فرمایا کہ تم شہید ہو جاؤ گے اس نے پھر کہا اگر میں ہی اسے قتل کر دوں تب فرمایا کہ وہ جہنم میں جائے گا رواہ مسلم اور حضرت عبداللہ بن عمروؓ کی روایت میں ہے کے جو شخص اپنے مال کے پیچھے (یعنی اس کو بچاتے ہوئے) مارا گیا وہ شہید ہو گیا بخاری اور مسلم وغیرہ نے اس کی روایت کی ہے اور اس بات میں حضرت علیؓ وسعید بن زید وابن عمرو ابن عباس جابرؓ سے روایت ہے ترمذی نے ایسا ہی کہا ہے اور امام نے آثار میں حضرت ابراہیم نخعیؒ سے روایت ہے کے اگر ایک شخص دوسرے کے گھر میں رات کے وقت داخل ہوا اور صبح کے وقت وہ مردہ پایا گیا اور مالک مکان نے یہ دعویٰ کیا کے اس نے میرے ساتھ زبردست مقابلہ کیا تھا جس نے وہ مرا ہے اس وقت یہ تحقیق کی جائیگی کہ اس شخص پر پہلے کبھی چوری کی تہمت لگی تھی یا نہیں اگر اس پر تہمت لگی ہوئی ہو تو اس کا خون بے قیمت اور باطل ہوگا اور اگر اس سے پہلے اس پر چوری کی تہمت نہیں لگی ہو اور عوام میں کوئی اچھا اور نیک مشہور ہو تو مکان کے مالک سے قصاص لیا

جائیگا۔

اور اگر مالک مکان نے یہ دعوی کر لیا کے میں نے اسے اپنی بیوی کے ساتھ حرام کاری میں مبتلا پایا اس لیے اسے قتل کیا ہے تب بھی یہ دیکھا جائیگا کے اگر اس مقتول پر ایسی بری عادت میں رہنے کی تہمت پہلے کبھی نہ لگی ہو تب بھی قصاص باطل ہو گا اور مالک مکان پر دیت لازم ہو گی اور اگر اس کے متعلق اچھے اور بھلے کاموں کے سوا کوئی بات مشہور نہ ہو تب مالک مکان سے اس قتل کا قصاص لیا جائیگا امام محمدؒ نے فرمایا ہے کے ہم اسی قول کو پسند کرتے ہیں اور چوری کی صورت میں امام ابو حنیفہؒ کا یہی قول ہے لیکن زناکاری کی صورت میں امام ابو حنیفہؒ کا قول یاد نہیں ہے اب میں مترجم یہ کہتا ہوں کے یہ فیصلہ قاضی کا بیان ہے حدیث سے مخالفت ثابت نہیں ہے یہاں تک کہ اگر یہ بات ثابت ہو جائے کے وہ چوری اور زناکاری ہی کی غرض سے مکان میں داخل ہوا تھا تو اس کا خون باطل ہو جائیگا اسی بنا پر اگر کسی نے اسی عورت سے جو نسبی طور سے حرام ہے اس کے ساتھ کسی کو زنا کرتے ہوئے پایا اور عورت خود بھی راضی تھی اس لیے اگر دونوں کو قتل کر دیا تو قاتل پر کچھ گناہ نہیں ہو گا اور اس کا کوئی مواخذہ بھی نہ ہو گا اور اگر صرف مالک مکان کا یہ دعوی ہو یعنی اس دعوی کا کوئی ثبوت نہ ہو تو اس صورت میں ابراہیم نخعیؒ کے قول کے مطابق حکم ہو گا، اور جس صورت میں چور کی طرف سے حملہ اور ہاتھاپائی یا زناکاری کا ثبوت ہو تو اس صورت میں تو اس قاتل پر دیت لازم نہیں ہو گی اور نہ ہی اس مسئلہ کے بارے میں ائمہ حنیفہ سے کوئی روایت پائی جاتی ہے بلکہ کتاب میں امام محمدؒ کا قول تصریحاً مذکور ہے یعنی اس پر کچھ بھی واجب نہ ہو گا

توضیح: اگر شہر کے اندر کسی نے دوسرے پر ہتھیار اٹھایا اور اسے کچھ چوٹ بھی لگائی پھر وہاں سے دوسری جگہ چلا گیا اتنے میں کسی دوسرے شخص نے آکر اس مضروب کو قتل کر دیا تو اس کا ذمہ دار کون اور کتنا ہو گا ایک شخص رات کے وقت ایک شخص کے گھر میں داخل ہو کر سامان جمع کر کے باہر نکل گیا اتنے میں مالک مکان نے آگے بڑھ کر اسے قتل کر دیا ایک شخص دوسرے کے گھر میں داخل ہوا اور صبح کے وقت وہاں سے مردہ پایا گیا مسائل کی تفصیل اقوال ائمہ کرام دلائل مفصلہ۔

باب القصاص فیما دون النفس

قال ومن قطع يد غيره عمدا من المفصل قطعت يده وان كانت يده اكبر من اليد المقطوعة لقوله تعالى والجروح قصاص وهو ينبئى عن المماثلة فكل ما امكن رعايتها فيه يجب فيه القصاص وما لا فلا وقد امكن فى القطع من المفصل فاعتبر و لا معتبر بكبر اليد وصغر ها لان ز منفعة اليد لا تختلف بذلك وكذا لك الرجل وما رن الا نف والا ذن لا مكان رعاية المماثلة قال ومن ضرب عين رجل فقلعها لا قصاص عليه لا متناع المماثلة فى القلع وان ان كانت قائمة فذهب ضئو و ها فعليه القصاص لا مكان لهماثلة على ما قال فى الكتاب تحمى له المرأةويجعل على وجهه قطن رطب وتقابل عينه بالمراة فيذهب ضو و ها وهو ما ثور عن جماعة من الصحابة رضى الله عنهم قال وفى والمسز القصاص لقوله تعالى والسن بالسن وان كان سن يقتص عنه اكبر من سن الاخر لا ن منفعه السن لا تتفاوت بالصغر والكبر

ترجمہ: اگر کسی شخص نے دوسرے کے ہاتھ کو جوڑ (کلائی یا کہنی) سے قصداً کاٹ ڈالا تو کاٹنے والے کا بھی ہاتھ اسی جگہ سے کاٹ دیا جائیگا اگرچہ کاٹنے والے کا ہاتھ کاٹے ہوئے ہاتھ والے سے بڑا ہو اس فرمان باری تعالی والجروح القصاص کی وجہ سے

یعنی زخم لگائے پر قصاص لازم ہوگا اس قصاص سے مماثلت اور برابری کے معنی نکلتے ہیں اس لیے ہر ایسے زخم لگانے پر جس میں مماثلت اور برابری کی جا سکتی ہو اس میں قصاص واجب ہوگا اور جس صورت میں برابری نہیں ہو سکتی ہو وہاں قصاص بھی نہ ہوگا اور چونکہ جوڑ پر سے ہاتھ کاٹنے میں مماثلت برابری کی رعایت ممکن ہے اس لیے اس میں قصاص کا اعتبار ہوگا : **ولا معتبر تکبیر الید الخ** : آدمی کے لانبے اور ٹھنگنے ہونے کی وجہ سے ہاتھ کے بڑے اور چھوٹے ہونے کا کوئی اعتبار نہ ہوگا کیونکہ اس کی وجہ سے ہاتھ سے حاصل ہونے والے فوائد میں کوئی فرق نہیں ہوتا ہے اور یہی تفصیل پاؤں کے بارے میں بھی ہے اسی طرح ناک کا حصہ جہاں تک نرم ہے یا کان کا وہ نرم حصہ جو نیچے کی طرف لٹکا ہوا ہے کیونکہ ان کے کاٹنے میں بھی برابری ممکن ہے (ف چنانچہ اگر ایک نے دوسرے کے پاؤں کو اس کے جوڑ پر سے کاٹا تو اس دوسرے کا پاؤں بھی اسی جگہ سے کاٹا جائے گا اور قصاص ہوگا اور اس سے زائد ہڈی کاٹنے میں قصاص کی حفاظت یعنی برابری کے ساتھ کاٹنا ممکن نہیں ہے)۔

قال ومن ضرب عین رجل الخ : قدوریؒ نے کہا ہے اگر کسی نے دوسرے کی آنکھ پر اس طرح مارا کہ اس کی آنکھ کا ڈیلا یا (دیدہ) نکل گیا تو اس پر قصاص نہیں ہوگا کیونکہ اس دیدے میں نکال لینے میں برابری ممکن نہیں ہے البتہ اگر آنکھ کا ڈھیلا اپنی جگہ پر رہا مگر مارنے کی وجہ سے اس کی روشنی ختم ہو گئی تو اس پر قصاص واجب ہوگا کیونکہ اس کی آنکھ کی صرف روشنی بھی کسی ترکیب سے ختم کی جا سکتی ہے مثلاً اس کی اس آنکھ جس کو زائل کرنا نہیں ہے اسے کپڑے کی موٹی تہہ سے اچھی طرح سے چھپا دیا جائے پھر جس آنکھ کو بیکار کرنا ہے اس پر بھیگی روئی یا بھیگا کپڑا کچھ رکھ کر کہ اس سے وہ حصہ بالکل جل نہ جائے ایک البتہ یا لوہے کا پتھر کافی گرم کر کے اس کپڑے پر رکھ دیا جائے جس کی گرمی سے اس کی روشنی ختم کر دی جائیگی مگر آنکھ نہیں جلے گی چنانچہ کچھ صحابہ کرامؓ سے بھی یہی طریقہ مروی ہے (ف اس کی روایت عبدان نے حضرت علیؓ سے اس موقع پر کی ہے جس میں حضرت عثمانؓ کا صحابہ کرامؓ سے مشورہ کرنے کا بیان ہے) : **قال وفی السن القصاص الخ** : قدوریؒ نے فرمایا کہ دانت توڑنے یا اکھاڑنے کی صورت میں قصاص واجب ہوگا کیونکہ اللہ تعالیٰ نے صراحۃ فرمایا ہے السن بالسن الایۃ اگرچہ جس شخص سے قصاص لیا جاتا ہے اس کے دانت دوسرے کی نسبت بڑے ہوں دانت سے فائدہ حاصل کرنے کے لیے چھوٹے اور بڑے دانت ہونے سے کچھ فرق نہیں آتا ہے۔

توضیح: اگر کسی نے دوسرے کا ہاتھ یا پاؤں یا ناک کاٹ دیا یا دانت توڑ دیا مسائل کی تفصیل احکام دلائل مفصلہ

قال وفی وکل شجة تتحقق فیها المماثلة القصاص لما تلوناه قال ولا قصاص فی عظم الا فی السن وهذا اللفظ مروی عن عمر رضی الله عنه وابن مسعود رضی الله عنه وقال علیه السلام لا قصاص فی العظم والمراد غیر السن ولان اعتبار المماثلة فی غیر السن متعذر لا حتمال الزیادة والنقصان بخلاف السن لا نه یبرد بالمبرد لو قلع من اصله یقلع الثانی فیما ثلان قال ولیس فیما دون النفس شبه عمدا انما هو عمداًاو خطا لان شبه العمد یعود الی الالة والقتل هو الذی یختلف با ختلافهما دون ما دون النفس لا نه لا یختلف اتلا فه باختلاف الالة فلم یبق الا العمد والخطا ولا قصاص بین الرجل والمراة فیما دون النفس ولا بین الحر والعبد ولا بین العبدین خلافا للشا فعی فی جمیع ذلك الا فی الحریقطع طرف العبد و یعتبرا لا طراف با لا نفس لکو نها تا بعة لهما ولنا ان الاطراف یسلك بها مسلك الاموال فینعدم التماثل بالتفا وت فی القیمة وهو معلوم قطعا بتقویم الشرع فامکن اعتباره بخلاف التفاوت فی البطش لا نه لا ضابط له فاعتبر اصله و بخلاف الا نفس لا ن المتلف ازهاق الروح ولا تفاوت فیه ویجب القصاص فی الا طراف بین المسلم والکا فر المستاوی بینهما فی الارش

ترجمہ: قدوری نے فرمایا ہے کہ (چہرہ اور زخم) ہر وہ زخم یا چوٹ جس کا بدلہ لینے میں برابری ممکن ہو اس میں قصاص لازم ہو گا اسی فرمان باری تعالی کی وجہ سے جو ہم نے اوپر بیان کر دی ہے یعنی والجروح القصاص الآیۃ: **قال ولا قصاص في عظم الخ**: قدوریؒ نے فرمایا ہے کے دانت کے سوا کسی ہڈی کے توڑنے کی صورت یا چوٹ پہنچانے کی صورت میں قصاص نہیں ہے اور یہ جملہ حضرت عمر و ابن مسعودؓ سے مروی ہے لیکن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے صرف اتنا فرمایا ہے کہ ہڈی میں قصاص نہیں ہے (غریب ہے اور پائی نہیں گئی ہے اس میں ہڈی سے دانت کے سوا دوسری ہڈیاں مراد ہیں اور یہ حکم اس دلیل سے بھی ثابت ہے کہ دانت کے سوا دوسری ہڈیوں میں برابری کا ہونا ممکن ہے کیونکہ ان میں کمی اور زیادتی کے ہونے کا احتمال رہتا ہے بخلاف دانت کے اگر ایک شخص نے دوسرے کے دانت کو تھوڑا توڑا ہے تو دوسرے کے اسی دانت کو ریتی سے ریت کر اتنا کم کیا جاسکتا ہے اور اگر دوسرے دانت کو بالکل جڑ سے اکھیڑ دیا ہے تو اس کے دانت کو بھی پلاس وغیرہ سے جڑ سے اکھیڑا جاسکتا ہے اس طرح دونوں کا نقصان برابر کیا جاسکتا ہے۔

قال ولیس فیما دون النفس الخ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ جان سے کم کے نقصان میں شبہ عمد کا حکم لگایا جاسکتا ہے کیونکہ اس صورت میں زخم یا تو عمدا ہوگا یا خطا ہوگا کیونکہ شبہ عمد بنیاد آلہ پر موقوف ہے اور قتل ہی ایسی چیز ہے جس کا حکم آلہ کے مختلف ہوتے رہنے کی صورت میں بدلتا رہتا ہے اور جان سے کم کے نقصان میں یہ اختلاف نہیں ہوتا ہے اسی لیے اس وقت اگر زخم ہوگا تو وہ عمدا ہوگا خطأ ہوگا یعنی شبہ عمد کا کوئی احتمال نہ رہے گا: **ولا قصاص بین الرجل والمراۃ الخ**: اور عورت اور مرد یعنی دو جنس ہونے کی صورت میں اگر جان سے کم کا جرم ہو تو ان میں قصاص کا حکم نافذ نہیں ہوگا اسی طرح سے ایک آزاد اور ایک غلام ہونے کی صورت میں یا دونون ہی کے غلام ہونے کی صورت میں بھی قصاص کا حکم نہ ہوگا: خلافا الشافعی مذکورہ تمام صورتوں میں امام شافعیؒ کا اختلاف ہے سوائے اس صورت کے کہ آزاد نے کسی غلام کا کوئی عضو کاٹ دیا کہ اس میں قصاص کا حکم نہیں ہوتا ہے یہی قول امام مالک واحمد واسحٰق کا ہے کیونکہ اطراف واعضاء بدن کو پوری جان پر قیاس کرتے ہیں اور وجہ یہ بتاتے ہیں کہ اعضاء بدن بھی تو بدن کے ہی تابع ہوتے ہیں یعنی جس جان کے بدلے میں قصاص یعنی جان ہے اسی طرح اعضاء بدن کے عوض بھی قصاص یعنی اعضاء بدن لازم ہوں گے۔

ولنا ان الاطراف الخ: اور ہماری دلیل یہ ہے کے شرعا اعضا بدن کے ساتھ دو عضو مال کے جیسا برتاؤ کیا جاتا ہے لہذا ان کی قیمت میں کمی وبیشی ہونے کی وجہ سے کسی دو عضو میں برابری ممکن نہ ہوگی اور اعضاء کی قیمت میں فرق کا ہونا ہمیں شریعت کی طرف سے قیمت متعین کر دینے سے معلوم ہے اس طرح سے کے شریعت نے غلام کے ایک ہاتھ کی قیمت لازمی طور سے پانچ سو دینار متعین کر دی ہے جب کہ یہ قیمت غلام کے ایک ہاتھ کی نہیں ہوتی ہے اور اگر بالفرض کسی خاص غلام کی کسی وجہ سے اتنی قیمت ہو جائے تو بھی اس کی مستقل قیمت اور آزاد کی قیمت کے مساوی ہمیشہ نہیں ہوسکتی اسی طرح سے مرد کے ہاتھ کی قیمت شریعت نے پانچ سو مقرر کرنے کے ساتھ عورت کے ہاتھ کی قیمت اس کا نصف ڈھائی سو اس لیے دونوں کے اعضاء کی قیمت میں فرق کا ہونا واضح ہے البتہ دونوں کے ہاتھوں کی گرفت اور طاقت میں فرق ضرور ہوتا ہے اسی طرح چھوٹے اور بڑے آدمیوں کے ہاتھوں کی گرفت میں بھی فرق ہوتا ہے مگر اس کا کوئی اعتبار نہیں ہے کیونکہ اس فرق کے لیے کوئی قاعدہ شرعا نہیں ہے اس لیے صرف اصلی گرفت کا اعتبار کیا گیا ہے اسی طرح آدمیوں کی جانوں میں بھی فرق ہونے کا کوئی اعتبار نہیں ہے کیونکہ قاتل قتل کر کے دوسرے کی روح نکال دیتا ہے اور اس روح کے درمیان کوئی فرق نہیں ہوتا ہے: **ویجب القصاص فی الاطراف الخ**: اور مسلم اور کافر کے اعضاء کے درمیان کوئی فرق نہیں ہوتا ہے کیونکہ دونوں کا جرمانہ یکساں ہوتا ہے لہذا ان کے اعضاء کے درمیان قصاص کا حکم جاری ہوگا۔

توضیح: چہرہ پر چوٹ یا زخم لگادینے یا دانت کو توڑ دینے اور بدن کے دوسرے حصے میں زخم لگا دینے کا حکم آزاد اور غلام میں یا مرد اور عورت میں ایک دوسرے کو زخمی کردے چھوٹے قد اور لانبے قد کے درمیان مقابلہ ہو کر دوسرا زخمی ہو جائے تو حکم میں فرق ہو گا یا نہیں لفظ شجہ چہرہ اور سر کے زخم کے لیے مخصوص ہے اور دوسری جگہوں کے لیے جراحت کا لفظ عام ہے مسائل کی تفصیل اقوال ائمہ کرام دلائل مفصلہ

قال ومن قطع يد رجل من نصف الساعداو جرحه جائفة فبراء منها فلا قصاص عليه لا نه لا يمكن اعتبار الهما ثلة فيه اذالا ول كسر العظم ولا ضابط فيه وكذا البرء نادر فيفضى الثانى الى الهلاك ظاهرا قال واذا كانت يد المقطوع صحيحة ويد القاطع شلاء او ناقصة الاصابع فالمقطوع بالخيار ان شاء قطع اليد المعيبة ولا شى له غير هاوان شاء اخذ الا رش كا ملا لا ن استيفاء الحق كملا متعذر فله ان يتجوز بدون حقه وله ان يعدل الى العوض كا لمثلى اذاانصر م عن ايدى الناس بعد الا تلاف ثم اذا استوفا ها نا قصا فقد رضى به فيسقط حقه كما اذا رضى بالردى مكان الجيد ولو سقطت المئوفة قبل اختيار المجنى عليه او قطعت ظلما فلا شى له عند نا لا ن حقه متعين فى القصاص وانما ينتقل الى المال با ختياره فيسقط بفواته بخلاف ما اذا قطعت بحق عليه من قصاص اوسر قه حيث يجب عليه الارش لانه اوفى به حقا مستحقا فصارت سالمة له معنى

قدوریؒ نے فرمایا ہے کے اگر کسی نے دوسرے کا ہاتھ آدھی کلائی سے کاٹا یا اس کو ایسا زخمی کیا جو جائفہ ہو گیا (یعنی سینہ یا پیٹ یا پیٹھ کی طرف سے ایسا زخم لگایا جو معدہ تک پہنچ گیا) پھر بھی وہ زخم اچھا ہو گیا تو ان صورتوں میں مجروح کو جارح سے قصاص لینے کا حق نہ ہو گا کیونکہ قصاص لینے کی صورت میں پہلے زخم اور اب بعد کے زخم میں پوری مماثلت پیدا کرنا ممکن نہ ہو گا اس لیے کلائی کاٹنے سے ہڈی توڑنی ہو گی جب کہ کسی ہڈی کے توڑنے میں پہلے کی طرح توڑنا ممکن نہ ہو گا کیونکہ اور کوئی ایسا طریقہ معلوم نہیں ہے کے ہڈی کو جہاں سے کاٹا ہو ٹھیک وہیں سے کسی کی بیشی کے بغیر کاٹا جاسکے اسی لیے اس طرح کے زخم میں قصاص کا حکم جاری ہو تا ہے اسی طرح دوسری صورت یعنی زخم کو معدہ تک پہنچادینے کے بعد اس کا بھر کرا چھا ہو جانا انتہائی شاذ و نادر ہو تا ہے اس لیے اس کا قصاص لینے کی صورت میں یہ احتمال رہتا ہے کہ اس سے وہ زخمی بالاخر مر جائے اگر چہ پہلا زخمی بالکل اچھا ہو گیا ہو (ف حاصل یہ ہوا کے اگر چہ پہلا زخمی زخم کے بعد اچھا ہو چکا ہے مگر دوسرے سے قصاص لینے کے بعد یہ دوسرا بھی بالکل اچھا ہو جائیگا بلکہ بظاہر یہ روسرا شخص ہلاک ہو جائیگا کیونکہ جائفہ کے ایسے زخم کا اچھا ہو جانا شاذ و نادر ہی ہو تا ہے اس لیے پہلا زخمی جو اچھا ہو چکا ہے وہ اتفاقیہ ہوا ہے

قال واذا كانت يدالمقطوع الخ: اور یہ بھی فرمایا ہے کے ایک نے دوسرے کا ہاتھ کاٹا اور کاٹنے والا شل تھا یا اس کی انگلیاں بیکار تھیں مگر جو ہاتھ کاٹا گیا وہ بالکل تندرست تھا تو جس کا ہاتھ کاٹا گیا ہے اسے دو باتوں میں سے ایک کا اختیار ہو گا کہ اگر چاہے اسی عیب دار کو قصاصا کٹوادے یا اگر چاہے تو اپنے پورے ہاتھ کا عوض اور جرمانہ اس سے وصول کرلے اور اس کے ہاتھ کو کچھ نہ کرے کیونکہ موجودہ صورت میں پورا پورا بدلہ لینا اس کے لیے محال ہے بھی کیونکہ کاٹنے والے کا ہاتھ عیب دار ہے اس لیے جس کا ہاتھ کاٹا گیا ہے اس کو یہ اختیار حاصل ہو گا کے اسے جتنا حق مل رہا ہے اگر چہ وہ اس کا پورہ حق نہ ہو پھر بھی اسی پر اکتفاء کر لے یا اگر چاہے تو جسمانی بدلہ نہ لے کر اس کا مالی بدلہ وصول کرے جیسے کے کسی کی کوئی مثلی چیز برباد کر دی ہو اور بازار سے اس کے بعد اسی جیسی اعلی درجہ کی چیز ملتی نہ ہو مگر اس سے کم اور معمولی درجہ کی چیز مل رہی ہو تو اس صورت میں حق دار کو اختیار دیا

جاتا ہے کہ اگر چاہے تو اسی معمولی چیز لینے پر راضی ہو جائے یا اچھے مال کی قیمت وصول کرلے بس یہی حکم موجودہ مسئلہ کا ہوگا کے وہ قصاص میں اچھے ہاتھ عوض عیب دار کے ہاتھ کو کاٹ ڈالے یا تو اس طرح اس کا اصل حق ختم ہو جائیگا جیسے کے کوئی شخص اچھے درہم کے عوض کھوٹے درہم ہی لینے پر راضی ہو جائے کہ اس سے اس کا حق ختم ہو جاتا ہے

ولو سقطت الموفة الخ :اور اگر ظالم کا آفت زدہ ہاتھ جس سے قصاص لینا تھا اگر مظلوم کی طرف سے بدلہ یعنی قصاص یا جرمانہ لیے جانے سے پہلے از خود گل سڑ کر ختم ہو گیا یا اس کے اس عیب دار ہاتھ کو کسی نے ظلما کاٹ دیا تو ہمارے نزدیک تو پھر اس مظلوم اور مقطوع کو کوئی بھی حق نہیں ملے گا کیونکہ اس کے قصاص کے لیے وہی ہاتھ متعین ہو گیا تھا ہاں اگر از خود اس کے عوض مال لینا پسند کرتا تب اسے مال ملتا مگر اس صورت میں قصاص لینے کی متعین جگہ یعنی ہاتھ ہی محل قصاص باقی نہیں رہا اسی لیے اس کا حق قصاص ہی ختم ہو گیا: **بخلاف ما ذا اقطعت الخ**:اس کے برخلاف اگر اس ظالم قاطع کا یہ ہاتھ کسی حق واقعی نیلا دوسرے شخص کے قصاص یا چوری کی بنا پر کاٹا گیا ہو تو اس صورت میں اس مظلوم اور مقطوع کے حق کی بناء پر اس شخص پر جرمانہ لازم آجائیگا کیونکہ جب اس قاطع نے اپنے ہاتھ کٹوا کر دوسرے کے ہاتھ کا حق ادا کیا تو گویا اس کا ہاتھ ایک حد تک اس دوسرے کے حق میں محفوظ رہ گیا ہے(ف اس پوری بحث کا خلاصہ یہ ہوا کے اگر مثلاً زید نے بکر کا ہاتھ قصداً کاٹ دیا تو ہمارے نزدیک اس بکر کا حق صرف یہ ہوگا کہ اس کے ہاتھ کے عوض زید کے ہاتھ کو قصاصاً کاٹ دے یعنی اس کو صرف اسی بات کا حق باقی رہا کے زید کے اسی ہاتھ کو قصاص میں کاٹ دے اگرچہ زید کا وہ ہاتھ سالم ہو یا ناقص یا عیب دار ہو ساتھ ہی اس کو یہ بھی حق ہوتا ہے کہ اگر چاہے تو قصاص میں ہاتھ کاٹنے کی بجائے اس زید سے اپنے ہاتھ کی دیت وصول کرے پھر اگر اسی عرصہ میں زید کا یہ ہاتھ کسی طور پر ضائع ہو گیا یا اسے کسی نے ظلماً کاٹ دیا تو اس وقت یہ دیکھنا ہوگا کہ اس وقت بکر نے اپنے ہاتھ کے عوض قصاص لینا چاہا تھا یا دیت لینی چاہی تھی یا ابھی تک اس نے کچھ فیصلہ نہیں کیا تھا پس اگر اس نے دیت لینی چاہی تھی اس کے بعد وہ ہاتھ ضائع ہوا تو بکر دیت کا حق دار ہوگا اور اگر بکر قصاص لینا طے کیا یا کچھ بھی طے نہیں کیا تھا اسی عرصے میں زید کا وہ ہاتھ ضائع ہو گیا تو اس بکر کا حق بھی ختم ہو گیا کیونکہ اس کا اصل حق اسی ہاتھ پر تھا اور مال کا حق دار وہ اسی صورت میں ہوتا جب کہ وہ دیت لینا طے کر لیتا حالانکہ اس سے پہلے ہی اس کے حق کی اصل جگہ ضائع ہو چکی تھی پس جب کہ اصل جگہ ہی ضائع ہو گئی تو اس کا عوض بھی ضائع ہو گیا یہ تفصیل اس صورت میں ہوگی جب کہ زید کا وہ ہاتھ خود بخود یا ظلماً ضائع ہوا ہے اور اگر قصاص یا چوری کے جیسے کسی ایسے حق کی بناء پر ضائع ہوا ہو جو اس پر شرعاً لازم آیا تھا تو اس صورت میں بکر کا حق ختم نہ ہوگا کیونکہ اس زید نے اپنے اس ہاتھ کے ذریعہ ایک دوسرا واجبی حق ادا کر دیا ہے تو گویا بکر کا حق اس ہاتھ پر مکمل باقی رہ گیا اسی لیے اس پر اس کی دیت لازم آجائیگی

توضیح: اگر کسی نے دوسرے کے ہاتھ کو کلائی سے کاٹا یا ایسا زخم لگایا جو جائفہ ہو گیا اگر کسی ایسے شخص نے جس کے ہاتھ کی انگلیاں گلی ہوئی تھی یا ہاتھ شل ہو چکا تھا اس نے دوسرے کے سالم ہاتھ کو کاٹ دیا یا کاٹنے والے کے اسی ہاتھ کو دوسرے شخص نے بلاوجہ ظلماً یا شرعی حکم کی بناء پر کاٹ دیا ان تمام مسائل کی تفصیل حکم اقوال ائمہ مفصل دلائل جائفہ کے معنی

قال ومن شج رجلا فا ستو عبت الشجة ما بين قرنيه وهي لا تستو عب ما بين قرني الشاج فالمشجوج بالخيار ان شاء اقتص بمقدار شجته يبتدى من اى الجا نبين شاء وان شاء اخذ الارش لان الشجة موجبة لكونها مشينة فيزداد الشين بز يادتها وفي استيفائه ما بين قرني الشاج زيادة على ما فعل ولا يلحقه من الشين باستيفائه

قدر حقه ما يلحق المشجوج فينتقص فيخير كما في الشلاء والصحيحة وفي عكسه يخير ايضا لانه يتعذر الا ستيفاء كملا للتعدي الى غير حقه وكذا اذا كانت الشجة في طول الرأس وهي تاخذ من جبهته الى قفاه ولا نبلغ الى قفا الشاج فهو بالخيار لا ن المعنى لا يختلف

قدوریؒ نے فرمایاہے کہ اگر مثلاً زید نے بکر کے سر میں قصداً ایسازخم لگایاجواس کے سر کے سامنے کے ایک کنارہ سے دوسرے کنارہ تک ہو گیا مگر مارنے والے زید کے سر کے بڑے ہونے کی وجہ سے اتنازخم پورے سر پر یعنی ایک کنارے سے دوسرے کنارے تک ناپنے سے پورا نہیں ہوتاہے بلکہ تھوڑاہو سکتاہے تواس صورت میں بکر (زخمی شخص کو) اس بات کااختیار ہو گاکہ وہ اپنے زخم کے ناپ کے برابر زید سے قصاص لے یعنی زید کے سر میں بھی اتنازخم لگادے اور اسے اس بات کااختیار ہو گاکہ وہ زخم اس کے سر میں جس طرف سے بھی چاہے لگاناشروع کردے اور دوسرااختیار یہ ہو گاکہ ایسا قصاص نہ لے بلکہ اس کے عوض اس سے اس کاجرمانہ وصول کرلے اس حکم کی دلیل یہ ہے کہ سر ایسی جگہ ہے جس کے زخمی ہونے پر قصاص لیاجاسکتاہے کیونکہ اس کی وجہ سے صورت بگڑ سکتی ہے اس طرح وہ زخم جتنابڑاہو گااتناہی عیب زیادہ ہو گااور زخم جتناچھوٹاہو گااس کے داغ کانشان اور عیب بھی اتناہی چھوٹاہو گااور اگر زخمی شخص یعنی بکر نے زید کے سامنے حصہ میں ایک طرف سے دوسری طرف تک زخم لگادیاتو وہ بدلہ اصل سے زیادہ ہو جائیگاجو کہ جائز نہیں ہو گایعنی بکراتناہی زخم لگاسکتاہے لیکن اتنازخم لگانے سے زید کے سر میں اتناعیب نہیں آئیگاجتناکہ بکر کے سر میں آچکاہے کیونکہ بکر کاسر چھوٹاہونے کی وجہ سے تھوڑے زخم نے بھی پورے سر کو گھیر لیاہے جبکہ زید کاسر بڑاہونے کی وجہ سے اتناہی بڑازخم اس زید کے سر پر تھوڑاہی معلوم ہو گاجو کہ پوراعیب نہیں ہو گااس لیے بکر کواس کا پوراحق وصول نہیں ہو گااس لیے بکر کو یہ اختیار بھی دیاجائیگاکہ اگر چاہے تووہ قصاص نہ لے کراس زخم کاجرمانہ وصول کرلے جیسا کہ اوپر میں تندرست ہاتھ اوران بے کاراور ناقص ہاتھ کے بارے میں بیان کیاگیاہے

وفي عكسه يخير ايضا الخ: اوراس کے برعکس ہونے کی صورت میں یعنی مثلاً بڑے سر والے بکر کے سر میں وہ نشان ایک طرف سے دوسری طرف تک نہیں ہے لیکن اتناہی نشان زید کے چھوٹے سر میں ایک کنارے سے دوسرے کنارے تک پہنچ جاتاہے توقصاص لیتے وقت بکر سے ایسابدلہ نہیں لے سکتاہے اس لیے بھی اختیار ہو گاکہ اگر چاہے تو بکر جرمانہ قبول کرلے کیونکہ پورے طور پر بدلہ لینامحال ہو گاکیونکہ پورابدلہ لینے سے حق مقرر سے زیادتی کرنی ہو گی کیونکہ کہ زخم کی لمبائی کے برابر پورے طور سے وہ قصاص نہیں لے سکے گابلکہ اگر زخمی کے سر میں صرف آدھے تک زخم آیاہے تووہ زخمی کرنے والے بکر کے سر میں بھی آدھے سر تک ہی عیب دار کر سکتاہے اوراس سے زیادہ کرنے سے زیادتی ہو جائیگی حالانکہ زخم کی لمبائی زیادہ ہے پس جب کے وہ پوراحق نہیں لے سکتاہے تووہ جرمانہ وصول کرنے کاحق دار ہو گا

وكذااذا كانت الشجة الخ: اسی طرح وہ زخم سر کی لابنائی میں ہواور وہ زخمی کے سر میں پیشانی سے گدی تک پہونچاہواہو حالانکہ زخمی کرنے والے بڑے سر میں وہ زخم اس کی گدی تک نہیں پہونچتاہو تب بھی اس کو قصاص کے حق کو چھوڑ کر جرمانہ لینے کااختیار ہو گاکیونکہ اختیار ہونے کی وجہ پہلے بیان کی گئی ہے وہ لابنائی اور چوڑائی میں بدلتی نہیں ہے

توضیح: اگر کسی نے دوسرے کے سر پر چوٹ لگاکر اسے زخمی کردیااوران دونوں کاسر ایک دوسرے سے عقدار میں بہت ہی زیادہ چھوٹابڑاہے جس کی وجہ سے چھوٹے سر والے کے زخم کی پوری لمبائی بھی دوسرے کے سر کے آدھے کے قریب ہوتی ہے ایسی صورت میں ہرایک کے زخمی ہونے کاعوض یاجرمانہ کسی طرح لیاجاسکتاہے مسئلہ کی پوری تفصیل

حکم اقوال ائمہ مفصل دلائل

قال ولا قصاص في اللسان ولا في الذكر وعن ابي يوسف انه اذا قطع من اصله يجب لا نه يمكن اعتبار المساواة ولنا انه ينقبض وينبسط فلا يمكن اعتبار المساواة الا ان تقطع الحشفه لان موضع القطع معلوم كا لمفصل ولو قطع بعض الحشفة او بعض الذكر فلا قصاص فيه لان البعض لا يعلم مقداره بخلاف الاذن اذا قطع كله اور بعضه لا نه لا ينقبض ولا ينبسط وله حد يعرف فيمكن اعتبار المساواة والشفة اذا استقصا ها القطع يجب القصاص لا مكان اعتبارا لمساوة بخلاف ما اذا قطع بعضها لا نه يتعذر اعتبارها

قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ زبان اور آلہ تناسل کے کٹنے کی صورت میں قصاص کا حکم نہیں ہو گا بلکہ جرمانہ لازم ہو گا ظاہر الروایۃ یہی ہے اور امام ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ اگر زبان یا آلہ تناسل بالکل جڑ سے کاٹا گیا ہو تب قصاص لازم آئیگا کیونکہ اس صورت میں برابری کا اعتبار کرنا ممکن ہو گا اور ہماری دلیل یہ ہے کے ان دونوں میں سکڑنے اور پھیلنے کی صلاحیت قدرۃ ہوتی ہے یعنی ایک وقت میں یہ اعضاء سکڑ کر بہت چھوٹے اور دوسرے وقت میں کافی لمبے ہو جاتے ہیں اس دو آدمیوں کے ان اعضاء کے درمیان برابری کا اعتبار کرنا ممکن نہیں ہو سکتا ہے: **الاان تقطع الحشفة الخ**: البتہ اس ایک صورت میں قصاص ہو سکتا ہے یعنی جب کہ آلہ تناسل کے اوپر کا حصہ حشفہ سپاری کاٹ دی ہو کیونکہ اس وقت کاٹنے کی جگہ متعین ہو سکتی ہے جیسے کے دوسرے اعضاء میں جوڑ کا حصہ ہوتا ہے اور اگر سپاری کا حصہ اوپر سے تھوڑا کاٹا گیا یا آلہ تناسل میں سے صرف تھوڑا سا کاٹا گیا ہو تو اس میں قصاص نہیں ہے کیونکہ اس تھوڑے سے حصہ کو متعین نہیں کیا جاسکتا ہے

بخلاف الاذن الخ: بخلاف کان کے اس میں ہر حالت میں قصاص ہو گا یعنی اسے پورا کاٹا گیا ہو یا تھوڑا سا کاٹا گیا ہو دونوں صورتوں میں ایک ہی حکم ہو گا کیونکہ کان سمٹتا ہے اور نہ پھیلتا ہے اور اپنی حد میں ہمیشہ یکساں رہتا ہے اس میں مساواۃ اور برابری کا اعتبار کیا جاسکتا ہے: **والشفة اذا استقصاہ الخ**: اور اگر ہونٹ کو پورے طور سے کاٹ لیا ہو تو قصاص واجب ہو جائیگا کیونکہ ایسی حالت میں برابری ممکن ہو گی اس کے برخلاف اگر تھوڑا ہونٹ کاٹا ہو تو اس میں قصاص نہیں ہو سکتا ہے کیونکہ اس میں برابری ممکن نہیں ہے

توضیح: زبان اور آلہ تناسل کو کاٹ دینے کی صورت میں قصاص لازم آئے یا نہیں اسی طرح اور ہونٹ کو کاٹ دینے پر کیا حکم ہو گا مسائل کی تفصیل اقوال ائمہ کرام دلائل بالتفصیل

فصل مصالحت وغیرہ کا بیان

قال واذا اصلطح واولياء القتيل على مال سقط القصاص ووجب المال قليلا كان او كثيرا لقوله تعالى فمن عفى له من اخيه شي الاية على ما قيل نزلت الاية في الصلح وقوله عليه السلام من قتل له قيتل الحديث وللراد والله اعلم الا خذ بالر ضا على ما بينا ه وهو الصلح بعينه ولانه حق ثابت للورثة يجرى فيه الاسقاط عفو ا فكذا تعويضا لا شتماله على احسان الا ولياء واحياء القاتل فيجوز بالتراضي والقليل والكثير فيه سواء لا نه ليس فيه نص مقدر فيفوض الى اصطلاحهما كا لخلع وغيره وان لم يذكر واحالا ولامنو جلا فهو حال لانه مال واجب بالعقد والاصل في امثاله اعلول نحوالمهر والثمن بخلاف الدية لانها ما وجبت بالقد

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کے اگر قاتل اور مقتول کے اولیاء قصاص نہ لینے اور اس کے عوض کسی مال پر مصالحت کر لیں

تو قصاص کا حکم ان سے خارج ہو جائیگا اور اس کے عوض مقرر مال خواہ تھوڑا ہو یا زیادہ قاتل پر لازم ہو جائیگا جس کی دلیل یہ فرمان باری تعالی ہے، فمن عفی له من اخیه شی الایة کیونکہ اس کی تفصیل میں ہے کہ یہ مصالحت ہی کے بارے میں نازل ہوئی ہے اسی طرح رسول اللہ صلی اللہ علیہ والہ وسلم کا فرمان ہے: من قتل له قتیل: آخر تک (ف حضرات عمرو وابن عباس وابن مسعود وغیر ہمؓ سے روایت ہے کے فرمان باری تعالی، فمن عفی له، یعنی جس قاتل کو معاف کیا گیا، من اخیه شی، اس کے دینی بھائی یعنی مقتول کے خون کے بارے میں یعنی مقتول کے اولیاء میں سے کسی نے بھی مقتول کے خون سے اس کے قاتل کو جو حقیقت میں اس کا دینی بھائی ہے اپنا حق قصاص معاف کیا تو اس کے دوسرے ورثہ بھی قصاص نہیں لے سکتے ہیں بلکہ اب صرف دیت کا مال لے سکتے ہیں.

فاتباع بالمعروف: تو ان ورثہ کو چاہیے کہ اب اس قاتل سے عام اور معروف طریقے سے قاتل سے مطالبہ کریں یعنی ان پر واجب ہے کہ صرف اپنے حقوق کے مقدار کا مطالبہ کریں اس میں کسی قسم کی زیادتی یا سختی کے قاتل سے اپنی دیت کا مطالبہ کریں، واداء الیه باحسان، یہ ذمہ داری تو مقتول کے ورثہ پر تھی اور اب قاتل کی ذمہ داری اور ان پر واجب ہے کہ وہ ہر ایک حق دار کو انتہائی خوبصورتی اور شرافت کے ساتھ ادا کریں یعنی کسی کمی اور ٹال مٹول کے بغیر ادا کریں اس طرح یہ آیت اس بات پر واضح دلیل ہے کے خون معاف کر دینے کہ بعد قصاص کا حق ختم ہو جاتا ہے اسی طرح فتح مکہ مکرمہ کے خطبہ میں بھی یہ بات بیان کی گئی ہے کہ: ومن قتل له قتیل: یعنی اگر کسی شخص کے قریبی رشتہ داروں میں سے کوئی قتل کر دیا جائے تو وارثین جو اس کے اولیاء ہیں وہ ان دو باتوں میں سے جس کو پسند کریں اسے اختیار کریں ایک یہ کے اس کو دیت دے دیں اور دوسرا یہ کہ اس سے قصاص لیا جائے۔ ائمہ ستہ نے اس کی روایت کی ہے۔

والمراد والله اعلم الا خذ بالرضاء الخ: اس حدیث مذکور میں مقتول کے ولی کو جو یہ اختیار دیا گیا ہے کہ اگر وہ چاہے تو دیت لے تو اس کی مراد واللہ اعلم شاید یہ ہے کہ اگر قاتل اپنی رضامندی سے دیت دینا چاہے تو مقتول ورثہ لے لیں اور اس کا مطلب ہرگز یہ نہیں ہے کہ اگر قاتل دیت دینے پر راضی نہ ہو کر اپنی جان ہی دینے پر راضی ہو تب بھی وارث دیت دینے پر اسے مجبور کر سکتا ہے بلکہ اس کی مراد یہ ہے کے صرف قاتل کی رضامندی سے دیت لے سکتا ہے کیونکہ وارث کا اصل حق قصاص ہے جیسا کہ ہم نے پہلے بیان کر دیا ہے اور قاتل کی رضامندی سے لینا ہی صلح ہے اور دیت کے ثبوت کے لیے قیاسی دلیل یہ ہے کے قصاص ایک ایسا حق ہے جو مقتول کے وارثوں کے لیے ثابت ہے اور اس میں عفو کی ایک صورت یہ بھی ہے کے اپنے حق کو بالکل ختم کر دیا جائے تو عوض لے کر حق قصاص ختم کر دینا بدرجہ اولی ثابت ہو گا یعنی رضامندی اور صلح کے ساتھ قصاص بھی ختم ہو سکتا ہے کیونکہ اس معاملہ کا تقاضہ یہ ہے کے مقتول کے اولیاء پر احسان کیا ہے اور قاتل کی زندگی بچالی لہذا یہ بات رضامندی سے جائز ہو گی

والقلیل والکثیر فیه سواء الخ: پھر بدل صلح یعنی جس مال کے عوض صلح ہوئی ہے وہ مال تھوڑا ہو یا زیادہ دونوں حکم میں برابر ہے کیونکہ کمی یا زیادتی کے لیے کوئی نص موجود نہیں ہے یعنی کسی بھی نص سے کوئی مقدار متعین نہیں کی گئی ہے اور نہ ہی اس کا کوئی اندازہ بتایا گیا ہے لہذا کمی یا زیادتی دونوں باتیں ہے ان دونوں کے متفق ہو جانے پر موقوف رہیگی جیسے کے بیوی کے خلع اور غلام کے آزاد کرنے میں فریقین کی رضامندی کا اعتبار ہوتا ہے: وان لم یذکرو الخ: اور اگر فریقین میں سے کسی نے بھی ادائیگی مال کے لیے نقد ہونے یا وقت متعین کرنے کی بات نہیں کی تو یہی سمجھا جائیگا کہ نقد اور فوراً ہی ادا کرنا طے پایا ہے کیونکہ یہ مال ہی ایسا مال ہے جو ان کی آپس کی رضامندی سے واجب ہوا ہے اور اس قسم کے ہر مال کی ادائیگی کا اصل قائدہ یہی ہے کہ وہ فی الفوائد نقد ادا کیا جائے جیسے کے بیوی کے مہر اور خریدے ہوئے مال کی قیمت کی ادائیگی کا حکم ہے البتہ دیت نقد اور فوراً ادا نہیں کی جاتی ہے بلکہ تھوڑی تھوڑی اور قسطوں پر ادا کی جاتی ہے کیونکہ دیت معاہدہ سے لازم نہیں ہوتی ہے بلکہ اچانک لازم ہو جاتی ہے

توضیح: قصاص کا حکم اگر قاتل قتل کے بعد مقتول کے ورثہ کو کچھ مال دے کر یا بغیر عوض ہی اپنی جان بخشی کرانی چاہیے تو صحیح ہوگا یا نہیں اگر مصالحت کی صورت میں ادائیگی کی تاریخ متعین نہ کی گئی ہو مسائل کی تفصیل حکم مفصل دلائل

قال وان القاتل حرا او عبدافامر الحر ومولى العبد ر جلا بان يصالح عن دمهما على الف دأهم ففعل فا لالف على الحر والمولى نصفان لان عقد الصلح اضيف اليهما واذا عفا احد الشركاء من الدم او صالح من نصيبه على عوض سقط حق الباقين عن القصاص وكان لهم نصيبهم من الدية و اصل هذا ان القصاص حق جميع الورثه وكذا الدية خلافا لما لك والشافعيؒ فى الزوجين لهما ان الوراثه خلافه وهى بالنسب دون السبب لا نقطاعه بالموت ولنا انه عليه السلام امر توريث امرأة اشيم الضبا بى من عقل زوجها اشيم ولانه حق يجرى فيه الارث حتى ان من قتل وله ابنان فمات احدهما عن ابن كان القصاص بين الصلبى وابن الا بن فيثبت لسائر الورثة والزوجيه تبقى بعد الموت حكما فى حق الارث او يثبت بعدالموت مستند االى مسببه وهو الجرح واذاثبت للجميع فكل منهم بتمكن من الا ستيفاء والا سقاط عفوا وصلحا ومن ضرورة سقوط حق البعض فى القصاص سقوط حق الباقين فيه لا نه لا يتجزى بخلاف ما اذا قتل رجلين وعفا احد الوليين لان الواجب هنار قصاصا ن من غير شبهة لا ختلاف القتل والمقتول وههنا واحد لا تحاد هما واذا سقط القصاص ينقلب نصيب الباقين ما لا لانه امتنع بمنعى راجع الى القاتل وليس للعافى شئى من المال لا نه اسقط حقه بفعله ورضا ه ثم يجب ما يجب من المال فى ثلث سنين وقال زفر يجب فى سنتين فيما اذا كان بين الشريكين وعفى احدهما لان الواجب نصف الدية فيعتبر بما اذا قطعت يده خطا ولنا ان هذا بعض بدل الدم وكله موجل الى ثلث سنين فكذلك بعضه والواجب فى اليد كل بدل الطرف وهو فى سنتين فى الشرع ويجب فى ماله لانه عمد

ترجمہ: امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ اگر دو آدمیوں میں مل کر کسی ایک کو قتل کیا اور ان میں سے ایک آزاد اور دوسرا غلام ہو پھر خود اس آزاد قاتل اور دوسرے غلام کے مولی نے باہمی مشورہ سے کسی تیسرے شخص کو مقتول کے ورثہ کے پاس یہ پیغام دے کر بھیجا کہ ہزار روپے کے عوض اس قتل پر مصالحت کر لو چنانچہ اس نے ان لوگوں کو اسی مقدار پر راضی کر لیا تو وہ ہزار روپے اس آزاد شخص اور اس غلام کے مولی دونوں پر برابر برابر یعنی پانچ پانچ سو روپے لازم ہوں گے کیونکہ یہ معاملہ دونوں کے کہنے پر طے پایا تھا (ف اسی لیے وہ رقم دونوں پر برابر برابر لازم آئیگی: واذا عفا احد الخ :اور اگر مقتول کے ورثہ میں سے ایک نے بھی خون کو معاف کر دیا اپنے حصہ سے کچھ بدل لے کر صلح کر لی تو دونوں صورتوں میں باقی شرکاء سے بھی قصاص لینے کا حق ختم ہو گیا البتہ قصاص کے عوض ان کو دیت میں سے اپنا حصہ لینے کا حق باقی رہے گا اس مسئلہ میں ایک قاعدہ کلیہ یہ بھی ہے کہ قصاص بھی دوسرے حق وراثت کی طرح تمام جائز وارثوں کا حق ہوتا ہے یہاں تک کے یہاں بیوی کا بھی اس میں حصہ ہوتا ہے اس طرح دیت بھی تمام وارثوں کا حق ہے البتہ یہاں بیوی کے حق دار ہونے کے بارے میں امام مالک وشافعیؒ کا اختلاف ہے یعنی ان کے نزدیک ان دونوں میں سے کوئی بھی قصاص یا دیت کا حق دار نہیں ہوتا ہے ان حضرات کی دلیل یہ ہے کے وراثت خلافت کا نام ہے اور خلافت تو نصب کے ذریعے حاصل ہوتی ہے ... ب کے ذریعے نہیں ہوتی اور سببی رشتہ مثلاً سبب نکاح سے میاں بیوی میں تعلقات قائم ہوتے ہیں اور یہ سببی رشتہ کسی ایک کے مرجانے سے ہی ختم ہو جاتا ہے

ولنا انه عليه السلام الخ :اور ہماری دلیل یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرات اشیم انصیابیؓ کی اہلیہ کے لیے ان کے شوہر اشیمؓ کی دیت سے دینے کا حکم فرمایا تھا اس کی روایت احمد اور سنن اربعہ اور مالکؒ نے کی ہے پھر ترمذیؒ نے فرمایا ہے

کہ یہ روایت حسن صحیح ہے اس کے علاوہ الطبرانی اور دار قطنی نے بھی کی ہے اس کے علاوہ ایک دلیل یہ بھی ہے کہ قصاص و دیت ایسا حق ہے جس میں میراث بھی جاری ہوتی ہے اسی بناء پر اگر زید قتل کیا گیا اور وہ دو لڑکے چھوڑ کر مر گئے پھر ان میں سے ایک لڑکا اپنا ایک بیٹا چھوڑ کر مرا تو مقتول کا قصاص اس کے اپنے بیٹے اور پوتے دونوں کے درمیان مشترک ہوگا الحاصل یہ بات معلوم ہو گئی کہ قصاص اور دیت کا حق تمام وارثوں کے لیے ثابت ہے اور زوجیت کا رشتہ ایسا ہے کہ ایک کے مرنے کے بعد بھی دوسرے کے لیے میراث کا حق حکماً باقی رہتا ہے (پس امام مالک اور امام شافعیؒ کا یہ فرمانا ہے کہ یہ رشتہ مرنے کے بعد ختم ہو جاتا ہے وہ میراث کے بارے میں قابل قبول نہیں ہے) یا ہم اس طرح بھی کہتے ہیں کہ قصاص اور دیت مرنے کے بعد اپنے سبب کی طرف مستند ثابت ہو گی اور اس کا سبب وہی زخم ہے جس سے قتل واقع ہوا ہے (ف پس زخمی ہونے کے وقت زوجیت باقی تھی پس اگر شوہر زخمی ہو کر مرا تو اس کی اہلیہ اس کی وارث ہو گی اسی طرح بیوی زخمی ہو کر مری تو اس کا شوہر اس کا وارث ہو گا کیونکہ مرنے والے کے لیے قصاص یا دیت ثابت ہو گی اس سبب کے پائے جانے کے وقت دونوں ایک دوسرے کے وارث تھے لہذا ان میں سے ہر ایک کو دوسرے کے قصاص یا مال دیت وصول کرنے کا حق حاصل ہو گا)

واذا ثبت للجميع الخ : اور جب ہر ایک وارث کو قصاص مانگنے کا حق ثابت ہو گیا تو ان میں سے ہر ایک کو اپنا حق قصاص وصول کرنے کا حق حاصل ہو گا اسی طرح یہ بھی حق ہو گا کہ اپنے اس حق کو یا تو بالکل معاف کر دے یا کسی مقدار پر صلح کر کے قصاص کو ختم کر دے اور جب ان میں سے کوئی اپنا حق قصاص معاف کرے گا تو لازمی طور سے یہ بھی ثابت ہو گا کہ دوسرے حق داروں سے بھی قصاص لینے کا حق ختم ہو جائے کیونکہ قصاص ایک ایسی چیز ہے جس کے ٹکڑے نہیں ہو سکتے ہیں **بخلاف ما اذاقتل رجلين الخ** :اس کے برخلاف اگر ایک شخص نے دو آدمیوں کو قتل کر دیا اور ان میں سے صرف ایک مقتول کے ولی نے اس کا قصاص معاف کر دیا تو دوسرے مقتول کے اولیاء کو اس کے قصاص کا حق باقی رہے گا کیونکہ اس صورت میں پورے دو قصاص واجب ہوئے تھے اس لیے کہ یہاں پر قتل کا عمل دو مرتبے ہوا ہے اسی لیے مقتول بھی دو شخص ہوا ہے اور دونوں ہی مختلف ہیں اور ہمارے پرانے مسئلہ میں فعل قتل بھی ایک ہوا اور مقتول بھی ایک شخص ہوا تھا اب جب کہ مقتول کے ایک وارث سے حق ختم ہو گیا جسے اس نے خود ہی معاف کر کے ختم کیا ہے تو جن ولیوں نے اپنا حق قصاص معاف نہیں کیا ہے ان کا حصہ قصاص سے بدل کر مال ہو جائیگا کیونکہ اس صورت میں ایک خاص وجہ سے قصاص کا حکم ختم ہوا ہے جس کا تعلق قاتل سے ہوتا ہے یعنی اب اس کا خون محترم ہو گیا جب کہ اس معافی سے پہلے بے عزت ہو گیا تھا لیکن اب وہ شخص جس نے اپنا حق قصاص معاف کر دیا ہے اس کو اس قصاص کے عوض دیت کے مال میں سے کچھ بھی نہیں ملے گا کیونکہ اس نے اپنا حق خود اپنے فعل اور اپنی رضامندی سے ختم کیا ہے

ثم يجب ما يجب من المال الخ :(اور اب یہ بتانا ہے کہ دیت میں جو کچھ مال لازم آئیگا اس کی ادائیگی) تین برسوں میں ہو گی اور امام زفر نے فرمایا ہے کہ اگر قصاص دو آدمیوں میں مشترک ہو اور ان میں سے ایک نے اپنا حصہ معاف کر دیا تو اس کی دیت کا مال دو سال میں ادا کرنا ہو گا کیونکہ اس وقت صرف آدھی دیت لازم ہو گی تو اس کو اس صورت میں قیاس کرنا ہو گا جب کہ خطا اس کا ہاتھ کاٹ دیا ہو : **ولنا ان هذا بعض الخ** :اور ہماری دلیل یہ ہے کہ یہ نصف مال اس کل مال کا نصف ہے جو خون کے بدلے لازم ہوا تھا حالانکہ کل مال کی ادائیگی تین برسوں میں کرنی ہوتی ہے تو اس میں سے بھی جتنا حصہ ادا کرنا ہو گا اسے بھی اسی مدت میں ادا کرنا واجب ہو گا اور غلطی سے کٹے ہوئے ہاتھ پر اس کو قیاس کرنا اس وجہ سے صحیح نہیں ہو گا کہ اس موجودہ صورت میں تو پورے ہاتھ کا عوض واجب ہو رہا ہے حالانکہ اس کی ادائیگی شرعاً صرف دو سال میں واجب ہوتی ہے اور یہ بات یاد رکھنے کی ہے کہ اس صورت میں جو مال بھی دینا لازم ہو گا وہ پورا کا پورا خود اسی مجرم کے مال میں سے ہو گا یعنی عقلہ یا مددگار برادری اس کی ادائیگی کی ذمہ دار نہ ہو گی کیونکہ یہ جرم اس نے قصداً کیا ہے اور اگر قصداً نہ ہوتا تو دوسرے افراد یعنی مددگار برابری بھی اس میں

شریک ہو جاتی

توضیح: اگر دو آدمیوں نے مل کر کسی کو قتل کیا ان میں سے ایک آزاد اور دوسرا غلام ہو اور دونوں نے کسی اور کو ایک ہزار پر مصالحت کرانے کے لیے اس کے پاس بھیجا تو کس حساب سے ادائیگی ہو گی اگر مقتول کے ورثہ میں سے ایک نے بھی اپنا خون معاف کر دیا یا اپنے حصہ سے کچھ بدل لے کر صلح کر لی تو باقی شرکاء سے قصاص کا حکم اگر ایک شخص نے عمدا دو آدمیوں کو قتل کیا اور ان میں ایک مقتول کے ولی نے اپنا حق قصاص معاف کر دیا تو دوسرے مقتول کو اپنا حق معاف کرنے کا حق ہو گا یا نہیں مسائل کی تفصیل اقوال ائمہ مفصل دلائل

قال واذا قتل جماعة واحدا عمدا اقتص من جميعهم لقول عمر رضي الله عنه فيه لو تمالا عليه اهل صغاء لقتلتهم ولان القتل بطريق التغالب غالب والقصاص مزجرة للسفهاء فيجب تحقيقا لحكمة الاحياء واذا قتل واحد جماعة فحضر اولياء المقتولين قتل لجماعتهم ولا شي لهم غير ذلك فان حضر واحد منهم قتل له وسقط حق الباقين وقال الشافعي يقتل بالاول منهم ويجب للباقين المال وان اجتمعو ا ولم يعرف الاول قتل لهم وقسمت الديات بينهم وقيل يقرع بينهم فيقتل لمن خرجت قوعته له ان الموجود من الواحد قتلات والذى تحقق فى حقه قتل واحد فلا تماثل وهو القياس فى ا لفصل الاول الا انه عرف بالشرع ولنا ان كل واحد منهم قاتل بوصف الكمال فجاء التماثل اصله الفصل الاول اذلو لم يكن كذلك لما وجب القصاص ولانه وجد من كل واحد منهم جرح صالح للا نزهاق فيضاف الى كل منهم اذهو لا يتجزى ولان القصاص شرع مع المنانى لتحقيق الاحياء وقد حصل بقتله فاكتفى به

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کئی آدمیوں نے مل کر ایک شخص کو قصدا قتل کر دیا تو ان تمام لوگوں سے قصاص لیا جائیگا (یہ قول اگرچہ خلاف قیاس ہے مگر ائمہ اربعہ اور اکثر علماء صحابہ و تابعینؒ کا قول ہے) اس کی دلیل حضرت عمرؓ کا قول ہے جو آپ نے ایسی یہی صورت میں فرمایا تھا کہ اگر فلاں شخص کے قتل میں تمام باشندگان صنعاء بھی جمع ہو جاتے (تو میں سب کو قتل کروادیتا) اور اس دلیل سے بھی کے اکثر لوگوں کو اس طریقے سے قتل کیا جاتا ہے کہ کافی تعداد میں جمع ہو کر مقتول پر غالب ہو جاتے ہیں پھر اسے قتل کر دیتے ہیں اور قصاص کا قانون اسی لئے شروع ہوا ہے کہ مجرموں اور بے وقوفوں کو تنبیہ حاصل ہو لہٰذا اس صورت میں قصاص لازم آئیگا تاکہ ایسے ظالموں اور نادانوں سے لوگوں کو محفوظ رکھنے کی حکمت پوری طرح ثابت ہو جائے (ف یعنی قصاص کا اصل فائدہ یہی ہے کے قاتل نے قابل احترام خون کو ضائع کیا ہے اور اس کی سزا نہ ہونے سے اور بھی لوگوں کا خون بہانے کا اسے مزا آگیا اسے روکنا ہے تاکہ مزید کسی اور کا خون نہ بہائے اور دوسرے اس سے بے خوف و خطرہ رہنے لگیں اسی وجہ سے حضرت عمرؓ صحابہ کرام کے مجمع میں یہ فرمایا اور لوگوں نے اس پر سکوت کیا یعنی کسی نے اس سے اختلاف نہیں کیا اس کی روایت حضرت امام مالک والشافعی ومحمد والبخاری والدار قطنیؒ نے کی ہے اور اسی جیسی روایت ابن ابی شیبہ نے حضرت علیؓ سے اور عبد الرزاق نے ابن عباسؓ سے کی ہے عبد الرزاقؒ نے صنعاؤ والوں کا یہ قصہ پورے طور پر اس طرح بیان کیا ہے کہ صنعاء میں زینب نامی ایک عورت تھی اس کا شوہر مسافرت میں دور چلا گیا اور اپنی پہلی بیوی سے جو اسے لڑکا جس کا نام اصیل تھا اسی بیوی کے پاس چھوڑ دیا اس عرصے میں اس زینب کے بہت سے چاہنے والے ہو گئے۔

یعنی ان سے اس کے تعلقات کافی حد تک بڑھ گئے مگر اس اصیل لڑکے کی موجودگی سے ان سے ملاقات میں رکاوٹ ہونے لگی رکاوٹ دور کرنے کے لیے اس نے اپنے ان چاہنے والوں سے مشورہ کیا کہ سب اس بات پر متفق ہوگئے کہ اس کی موجودگی سے ہم لوگوں کو رسوائی اور شرمندگی ہوتی ہے اس لیے اسے قتل کر کے غوران نامی کنویں میں ڈال دیا جائے چنانچہ ایسا ہی کیا گیا اس عمل میں شریک کل سات آدمی تھے اس طرح وہ لڑکا اپنے گھر اور محلے سے غائب ہو گیا تب اس کی سوتیلی ماں گھر سے باہر نکل کر زور زور سے چلا کر روتی جاتی اور یہ کہتی جاتی کہ الٰہی جس کسی نے بھی ہمارے اصیل کو قتل کیا ہے اس کا ستیاناس کر دے اور وہ پکڑ بھی جائے تاکہ سب اسے دیکھ لیں اس وقت حضرت عمرؓ کی طرف سے یعلیٰ صنعاء کے حاکم تھے انہوں نے اس موقع پر ان لوگوں کے سامنے کچھ تقریر کی اور ان کو اس قاتل کی تحقیق اور تفتیش پر آمادہ کیا اس کے چند دنوں کے بعد اتفاقاً ایک شخص اس غوران کنویں کے پاس گیا تو وہاں مکھیوں کی بہت زیادہ زیادتی پائی جس سے اس مقتول کا شبہ ہوا اس لیے اس نے حاکم یعلیٰؓ کے پاس آکر واقعہ بیان کیا تب وہ کچھ لوگوں کے ساتھ وہاں تشریف لے گئے۔

وہاں اس عورت کے آشناؤں میں سے ایک نے کہا کہ آپ لوگ رسہ کے ذریعہ مجھے کنویں میں لٹکادیں میں وہاں جا کر اس کی تحقیق کروں گا کہ وہاں کچھ ہے یا نہیں جب اسے اس میں لٹکایا گیا، تو اس نے وہاں جا کر اس لاش کو ادھر ادھر کر کے چھپا دیا پھر اس نے نکل کر کہا کے میں نے تو وہاں کچھ بھی نہیں پایا ہے اس کے بعد ہی دوسرے شخص نے از خود کہا کہ اب مجھے لٹکایا جائے میں بھی دیکھنا چاہتا ہوں چنانچہ وہ کنویں میں اتارا گیا اور وہ اس لاش کو نکال لایا بالآخر اس عورت نے اپنے جرم کا اقرار کر لیا اور طحاوی و بیہقی کی روایت میں اس طرح ہے کہ پہلے اس کے کسی آشنا نے اقرار کیا پھر دوسروں نے اور پھر اس عورت نے اقرار کر لیا اس تحقیق کے بعد حضرت یعلیٰؓ نے پورا واقعہ عمرؓ کو لکھا کہ اس کے قصاص میں ان سبھوں کو قتل کر دیا جائے کہ اگر صنعار والے سب کے سب اس میں شریک ہوئے تو میں ان تمام کو قتل کرا دیتا اس کی روایت بیہقی اور الطحاوی نے بھی کی ہے

توضیح: اگر کئی آدمیوں نے مل کر ایک شخص کو عمداً قتل کیا حکم دلائل مفصلہ

واذا قتل واحد جماعة فحضر اولياء المقتولين قتل لجما عتهم ولا شئى لهم غير ذلك فان حضر واحد منهم قتل له وسقط حق الباقين وقال الشافعي يقتل بالاول منهم ويجب للباقين المال وان اجتمعوا ولم يعرف الا ول قتل لهم وقسمت الديات بينهم وقيل يقرع بينهم فيقتل لمن خرج قرعته له ان الموجود من الواحد قتلات والذى تحقق فى حقه قتل واحد فلا تماثل وهو القياس فى الفصل الاول الا انه عرف بالشرع ولنا ان كل واحد منهم قاتل بوصف الكمال فجاء التماثل اصله الفصل الاول اذلو لم يكن كذلك لما وجب القصاص ولانه وجد من كل واحد منهم جرح صالح للا نزهاق فيضاف الى كل منهم اذهو لا يتجزى ولان القصاص شرع مع المنانى لتحقيق الا حياء وقد حصل بقتله فاكتفى به .

ترجمہ: اگر ایک شخص نے کئی آدمیوں کو قصداً قتل کیا پھر ان تمام مقتولوں کے سارے اولیاء قاضی کے پاس جمع ہو کر اپنا حق مانگنے لگے تو ان تمام لوگوں کے عوض اس قاتل کو قتل کر دیا جائیگا اس قتل کے سوا کسی کے لیے مزید کوئی چیز یعنی دیت وغیرہ نہیں ہوگی (امام مالکؒ کا یہی قول ہے): **فان حضر واحد عنهم الخ**: اور اگر ان سب اولیاء میں سے صرف ایک ہی ولی حاضر ہو تو صرف اسی کی طرف سے اس کو قصاص قتل کیا جائیگا اور دوسرے تمام حق داروں کا حق قصاص ختم ہو جائیگا اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ اس قاتل نے ان میں سے جس کسی کو پہلے قتل کیا ہے صرف اس کے قصاص میں اسے قتل کیا جائیگا اور باقی جتنے ہوں گے ان کے لیے مال و دیت لازم ہوگا

وان اجتمعو اولم يعرف الخ: اور اگر اکٹھے ہو کر تمام آئے مگر پہلے مقتول کا کسی کو علم نہ ہو اور مطالبہ میں سب شریک

رہے تو اس ایک شخص کو ان تمام مقتولوں کے عوض قتل کیا جائیگا اور باقی مقتولوں میں سے ہر ایک کے لیے دیت لازم ہو گی پھر وہ ساری دیتیں ان تمام اولیاء کے درمیان تقسیم کر دی جائیگی اور بعضوں نے فرمایا ہے کے سارے مقتولوں کے ناموں میں قرعہ اندازی کی جائیگی اور جس کا نام اس میں نکلے اس کے نام پر اس قاتل کو قتل کیا جائیگا (ف گویا ایک کے نام کا قصاص ہو گا اور وہ سارے مقتولوں کی طرف سے بدل ہو جائیگا اور چونکہ خون کی تقسیم ہر ایک کے نام پر نہیں ہو سکتی ہے اسی لیے سب کی دل کی تشفی کے لیے قرعہ اندازی کی جائیگی): **له ان الموجود من الواحد الخ**: امام شافعیؒ کی دلیل ہے کے اس ایک قاتل سے متعدد قتل ہو گئے ہیں مگر قتل کی سزا دے دی گئی ہے تو فقط ایک ہی قاتل ہے لہٰذا اس کو قتل کر دئے جانے کے باوجود تمام کے حقوق میں برابری نہیں ہوئی اسی لیے مجبوراً دیت لے کر ان میں تقسیم کرنے سے کچھ دل جوئی اور برابری ہو گی) اور پہلی صورت میں بھی یہی بات تھی مگر اس کا علم ہمیں شریعت سے حاصل ہوا تھا (ف یعنی جب ایک جماعت نے مل کر ایک شخص کو قتل کیا ہے تو قیاس کا تقاضا تو یہی تھا کہ ایک قتل کے عوض ایک ہی مرتبہ ایک ہی شخص سے قصاص لیا جائے تا کے مساوات ہو جائے لیکن ہمیں یہ حکم شرعاً حضرت عمرؓ کے حکم کے ذریعے معلوم ہوا ہے کہ اس صورت میں ایک قتل کے عوض بھی پوری جماعت قتل کی جائیگی اس لیے ہم نے اس قیاس کو چھوڑ دیا اور اس صورت میں جب کے ایک شخص نے کئی افراد کو قتل کیا ہے تو اس کا تقاضا یہی تھا کہ ہر ایک مقتول کے عوض ایک کو قتل کیا جائے اور چونکہ شریعت میں اس کے خلاف کوئی نص موجود نہیں ہے اس لیے قیاس کے مطابق حکم باقی رہے گا اور چونکہ پوری جماعت کے عوض ایک ہی شخص کو بار بار قتل کرنا ممکن نہیں ہے بلکہ وہ تو صرف ایک ہی بار قتل کیا جا سکتا ہے خواہ جس کسی ایک شخص کی طرف سے ہو اور باقی لوگوں کے لیے دیتیں وصول کی جا سکتی ہیں جو ان سب لوگوں میں تقسیم کر دی جائے

ولنا ان كل واحدمنهم الخ: اور ہماری دلیل یہ ہے کے قاتل کو قتل کرا دینے کی وجہ سے یہ کہا جائیگا کہ مقتولین کے تمام اولیاء نے اپنا پورا بدلہ وصول کر لیا ہے اس لیے سب کا دل ہلکا ہوا اور وصولی میں سب برابر ہو گئے اس کی اصل بھی وہی پہلی صورت ہے کیونکہ اگر یہ بات نہ مانی جائے تو قصاص واجب نہ ہو گا یعنی ایک مقتول ہونے اور مقتولین کی جماعت کو اس معاملہ میں برابر نہ سمجھا جائے تو جماعت پر قصاص واجب نہ ہو گی اسی طرح اس کے برعکس بھی حکم ہو گا کیونکہ قصاص واجب ہے اس کے علاوہ ایک دلیل یہ بھی ہے کہ مقتولین کے تمام اولیاء میں سے ہر ایک کے لیے ایسا زخم یا نہ تصور کرنا ہو گا کہ اسی سے اس قاتل کی روح نکلی ہے لہٰذا کسی ایک سے بھی اس کے قتل کا پایا جانا ان مین سے ہر ایک کی طرف منسوب ہو گا کیونکہ یہ بات ممکن نہیں ہے کہ اس کے قتل کو تھوڑا تھوڑا ہر ایک کی طرف منسوب کیا جائے اس کے علاوہ ایک دلیل یہ بھی ہے کہ قصاص کا جو حکم شروع ہوا ہے وہ ایک نہ مناسب اور منافی عمل کے ساتھ ہوا ہے وہ محض اس لئے کے اس قصاص کے ذریعہ باقی لوگوں میں زندگی لوٹ آئے جیسا کہ فرمایا گیا ہے، **فی القصاص حیوة**، اور یہ مقصد اسی ایک عمل سے حاصل ہو جاتا ہے کہ قاتل کو کوئی بھی قتل کر دے لہٰذا اسی قتل پر اکتفاء کیا جائیگا (ف یعنی قصاص کے معنی صرف یہ ہیں کے کسی شخص کو قتل کر دینا حالانکہ کسی کو قتل کر دینا حرام ہے اس کے باوجود شرعاً قصاص لینے کا حکم صرف اس لیے دیا گیا ہے کہ کوئی بھی قاتل نڈر ہو کر کسی کی جان نہ لے اور اپنے مستقبل سے ڈرے پس جب قاتل ایک بار قتل کر دیا گیا تو مقصد قصاص حاصل ہو گیا بس اس کے بعد مزید اس بات کی کوئی ضرورت نہیں رہی کہ قاتل کے مال پر دیت کا حکم بھی نافذ کیا جائے)

توضیح: اگر ایک شخص نے ایک جماعت کو قتل کر دیا اس لیے ان سارے مقتولین کے اولیاء قاضی کے پاس مدعی بن کر آئے اگر اسی صورت میں صرف ایک مقتول کا ولی حاضر ہوا اگر سارے مقتول کے اولیاء آئے مگر پہلے مقتول کی تعین نہ ہو سکی مسائل کی تفصیل اقوال

ائمہ کرام دلائل مفصلہ

قال ومن وجب عليه القصاص اذا مات سقط القصاص لفوات محل الا ستيفا ء فاشبه موت العبد الجانى ويتاتى فيه خلاف الشافعى اذا لوجب احدهما عنده قال واذا قطع رجلان يد رجل واحد فلا قصاص على واحد منهما وعليها نصف الدية وقال الشافعى يقطع يداهما والمفرض اذا اخذ اسكينا وامره على يده حتى انقطعت له الاعتبار بالا نفس والايدى تابعة لها فاخذت حكمهما او يجمع بينهما بجامع الزجر ولنا ان كل واحد منهما قاطع بعض اليدلان الا نقطاع حصل با عتماد بهما والمحل متجز فيضاف الى كل واحد منهما البعض فلا مماثلة بخلاف النفس لان الانزهق لا يتجزى ولان القتل بطريق الاجتماع غالب حذر الغوث والاجتماع على قطع اليد من المفصل فى حيز الندرة لا فتقاره الى مقد مات بطيئة فيلحقه الغوث

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا کہ اگر قاتل خود اپنی موت سے مر گیا تو قصاص کا حکم بھی ختم ہو گیا کیونکہ جس شخص پر قصاص لازم آ رہا تھا وہ اب باقی ہی نہیں رہا کیونکہ مقتول کے ولی کا اصل حق اس کے قصاص یعنی جان سے متعلق تھا اور اس نے اس کی جان کے عوض اس سے مال وصول کرنا مطلوب بھی نہیں کیا تھا اس لیے اب جب کہ وہ جگہ ہی باقی نہیں رہی تو اس سے قصاص کا حکم بھی ختم ہو گیا اور وہ شخص اس مجرم غلام جیسا ہو گیا جس نے کسی دوسرے شخص کے غلام کو مار ڈالا جس کی وجہ سے اس مقتول کے مولی کا حق اسی زندہ غلام کی گردن سے متعلق ہو گیا اور وہ شخص اس قاتل غلام کے مولی سے اب کچھ مال وصول نہیں کر سکتا ہے اسی طرح سے بھی موجودہ صورت میں بھی مقتول کا ولی بھی مردہ قاتل غلام کے مال سے بطور دیت کچھ نہیں لے سکتا ہے کیونکہ ہمارے نزدیک اصل حق قصاص سے متعلق ہے البتہ اس مسئلہ میں امام شافعیؒ کا اختلاف ہونا چاہیے کیونکہ اس کے نزدیک قصاص ہی متعین نہیں ہے بلکہ دیت یا قصاص میں سے کوئی ایک چیز واجب ہوتی ہے، جس کا مطلب یہ ہوا کہ یہاں اگرچہ قصاص لینا ممکن نہیں رہا تو دیت لینا ممکن ہو گیا: **قال واذا قطع رجلان الخ**: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر دو آدمیوں نے مل کر ایک آدمی کا ہاتھ کاٹ دیا تو ان دونوں میں سے کسی پر بھی قصاص لازم نہیں ہو گا، بلکہ ان دونوں پر آدھی دیت واجب ہو گی، اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ دونوں کا ہاتھ کاٹا جائے گا، لیکن اس مسئلہ کو اس طرح فرض کرنا ہو گا کہ دونوں آدمیوں نے ایک بڑی چھری پکڑ کر اس کے ہاتھ پر چلاتے رہے، بالآخر اسے کاٹ کر چھوڑا۔

له الاعتبار بالانفس الخ: امام شافعیؒ اس ہاتھ کے کاٹنے کے مسئلہ کو جان ختم کر دینے پر قیاس کرتے ہیں، اس طرح سے کہ اگر دو آدمیوں نے مل کر ایک شخص کو قتل کر دیا تو دونوں سے قصاص لیا جاتا ہے، اسی طرح سے جب دو آدمی مل کر ہاتھ کاٹیں تو دونوں کا ہاتھ کاٹا جائے گا چونکہ ہاتھ اپنے پورے بدن کا ایک حصہ اور اس کا تابع ہوتا ہے اس لئے ہاتھ کو بھی پورے بدن کا حکم دیا جائے گا، یعنی جس طرح جان کا قصاص لوگوں کی تنبیہ کے لئے ہوتا ہے، اسی طرح تنبیہ کے غرض سے ہی ہاتھ بھی کاٹا جائے گا

ولنا ان كل واحد منهما الخ: اور ہم احناف کی دلیل یہ ہے کہ ان دونوں میں سے ہر ایک نے تھوڑا تھوڑا ہاتھ کاٹا ہے اس طرح سے کہ دونوں ہاتھوں کے دباؤ سے وہ ہاتھ کاٹا گیا ہے اور ہاتھ ایک ایسا حصہ اور ایسی جگہ ہے جس کے ٹکڑے کئے جا سکتے ہیں اس لئے دونوں میں سے ہر ایک کی طرف ایک ایک حصہ کی نسبت کی جائیگی، اس طرح قصاص کی سی مماثلت کا ہونا ممکن ہی نہیں ہے، بخلاف جان ختم کرنے کے کہ روح نکالنے کے ٹکڑے نہیں کئے جا سکتے ہیں، (یا یہ کہ اس طرح کہا جائے کہ حد قصاص ایسے واقعات میں جاری ہوتی ہے، جو اکثر ہو جایا کرتے ہیں، لیکن اس طرح دو آدمیوں کا مل کر ایک ہاتھ کا کاٹنا شاذ و نادر ہی ہوتا ہے، لہٰذا اس مسئلہ میں حد قصاص جاری نہیں ہو گی کیونکہ کئی ادمیوں کا مل کر ایک شخص کو قتل کرنا اکثر اس خوف سے ہوتا ہے، تاکہ قتل میں دیر نہ لگے، اور مقتول کے چیخنے چلانے کی وجہ سے لوگ اکٹھے نہ ہو سکیں، لیکن اکٹھے ہو کر ہاتھ کو جوڑ پر سے کاٹنا نادر

واقعہ ہوتا ہے کیونکہ اس طرح کاٹنے سے پہلے وہ کام کر لئے جاتے ہیں جو آہستگی کے ساتھ کئے جاسکتے ہیں مثلاً اس ہاتھ کو پہلے قابو میں لانا، پھر دونوں کامل کر چھری کا خاص انداز سے پکڑنا پھر مخصوص جگہ پر اسے رگڑنا یا پھیرنا، تو اس کام کے لئے جلد بازی ممکن نہیں ہے کہ اس عرصہ میں مدد کے لئے لوگ پہنچ سکیں، (ف: لہٰذا ایسے کام کے لئے تنبیہ کرنے والا احد کی ضرورت نہیں ہے)۔

توضیح: اگر کسی کو قصداً قتل کرنے والا اپنی موت خود مر گیا تو اس کے قصاص کا کیا حکم ہوگا، اگر دو آدمیوں نے مل کر کسی کا ہاتھ کاٹ دیا تو قصاص لازم ہوگا یا نہیں، مسائل کی تفصیل، اقوال علماء کرام، مفصل دلائل

قال وعليهما نصف الدية لانه دية اليد الواحدةوهما قطعاها وان قطع واحد يميني رجلين فحضر افلهما ان يقطعا يده ويأخذ امنه نصف الدية يقتسمانه نصفين سواء قطعهما معا اوعلى التعاقب وقال الشافعي في التعاقب يقطع بالاول وفي القران يقرع لان اليد استحقها الاول فلا يثبت الاستحقاق فيها للثاني كالرهن بعد الرهن وفي القران اليد الواحدة لاتفى بالحقين فترجح بالقرعة ولنا انهما استويا في سبب الاستحقاق فيستويان في حكمه كالغريمين في التركة والقصاص ملك الفعل يثبت معا المنافي فلا يظهرا لا في حق الاستيفاء اما المحل فخلو عنه فلايمنع الثاني بخلاف الرهن لان الحق ثابت في المحل وصار كما اذا قطع العبد يمنيهما على التعاقب فتستحق رفبته لهما وان حضر واحد منهما فقطع يده فللاخر عليه نصف الددية لان للحاضر ان يستوفي لثبوت حقه وتردد حق الغائب واذا ستوفى لم يبق محل الاستيفاء فيتعين حق الاخر في الدية لانه اوفى به حقا مستحقا.

ترجمہ: فرمایا ہے کہ ان دونوں ہاتھ کاٹنے والوں پر نصف دیت لازم ہوگی کیونکہ یہ ایک ہاتھ کی دیت ہوگی، اور دونوں مجرموں نے مل کر اس ہاتھ کو کاٹا ہے، اس لئے ہر ایک پر آدھی آدھی واجب ہوگی: وان قطع واحد يميني الخ: اور اگر ایک شخص نے دو آدمیوں کے داہنے دونوں ہاتھ کاٹ دئے پھر ان دونوں مظلوموں نے قاضی کے پاس آکر دعوی کیا تو ان دونوں کو اختیار ہوگا اس ظالم کا داہنا ہاتھ کاٹ دیں پھر اس سے آدھی دیت بھی وصول کرلیں جس کو وہ آپس میں برابر تقسیم کرلیں، خواہ ظالم نے دونوں کے ہاتھ ایک ساتھ کاٹے ہوں یا ایک کے بعد دوسرے کو کاٹا ہو: وقال الشافعیؒ الخ: اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ اگر ترتیب سے یعنی ایک کے بعد دوسرا کاٹا ہو تو اس کا ہاتھ پہلے ہاتھ کے عوض کاٹا جائے گا، اور دوسرے کو دیت دی جائے، اور اگر ایک ساتھ ہی دونوں ہاتھ کاٹے ہوں تو دو نمبروں کے ساتھ قرعہ اندازی کی جائیگی، اور پہلے نمبر کے لئے ہاتھ کو کاٹا جائے گا اور دوسرے نمبر کے لئے دیت ہوگی کیونکہ ہاتھ کاٹنے والے کا حق پہلے مظلوم کے لئے ہوگا، اسی لئے دوسرے کو یہ حق نہیں ہوگا، اور اس کے عوض دیت ہوگی، جیسے کہ رہن کے بعد رہن میں ہوتا ہے یعنی اگر قرض خواہ کے پاس کسی نے اپنی کوئی چیز رہن رکھی پھر وہی چیز کسی طرح سے دوسرے قرض خواہ کے پاس بھی رکھ دی تو حقیقت میں پہلا شخص ہی اس رہن کا مستحق ہوگا، دوسرا شخص کسی طرح بھی اس کا حق دار نہ ہوگا، اور ایک ساتھ دونوں کا ہاتھ کاٹ دینے کی صورت میں ایک ہی ہاتھ کے دونوں مستحق ہوں گے، حالانکہ اس سے کسی طرح بھی دونوں کا حق پورا ادا نہیں ہوسکتا ہے، اسی لئے ان دونوں میں قرعہ ڈالا جائے گا، یعنی قرعہ اندازی میں جس کسی کا نام بھی نکلے گا وہی ہاتھ کاٹے گا، اور دوسرا دیت وصول کرے گا۔

ولنا انهما استويا الخ: اور ہم احناف کی دلیل یہ ہے کہ دونوں ہی مظلوم سبب استحقاق میں برابر ہیں اس لئے وقت کے آگے پیچھے ہونے یعنی یہ کہ کس کا ہاتھ پہلے کٹا اور کس کا بعد میں کٹا ہے اس سے کچھ فرق نہیں ہوگا، کیونکہ ہاتھ کاٹے جانے میں دونوں برابر ہیں، اسی لئے اس کے قصاص کے حق دار ہونے میں بھی دونوں برابر ہوں گے، جیسے کہ مردہ کے قرض خواہ اس مردہ

کے ترکہ میں برابر حق دار ہوتے ہیں اور اس سے بحث نہیں ہوتی ہے، کہ ان میں سے پہلے کسی نے قرض لیا ہے اور کس نے بعد میں لیا ہے، مگر ترکہ میں دونوں برابر کے حق دار ہوتے ہیں، معلوم ہونا چاہئے کہ قصاص ایک ایسے فعل کی ملکیت کا نام ہے جو کہ اگرچہ فی نفسہ ممنوع اور منفی ہے پھر بھی شرعاً ثابت ہے، کیونکہ قصاص کی اصل غرض تو یہ ہوتی ہے کہ ظالم اور جارح کو قتل کرنے یا اسے زخمی اور مجروح کرنے کی اجازت ہو جائے حالانکہ کسی کی بھی جان کو ختم کر دینا یا اسے سخت زخمی کر دینا درست نہیں ہونا چاہئے کیونکہ انسان کا نفس بہت ہی قابل احترام ہوتا ہے، اس لئے یہ ملکیت فقط ایسے موقع میں ظاہر ہو گی جب قصاص کا حق وصول کرنا ہو، اور قصاص جس جگہ سے وصول کرنا ہوتا ہے، وہ ایسی ملکیت سے خالی ہوتی ہے، اس لئے جب اس ظالم کے بدن میں پہلے مقتول کی ملکیت نہیں رہی تو دوسرے مقتول کے قصاص کا حق ثابت ہونے سے مانع نہیں ہو گی (یعنی جب پہلے مقتول کا حق اس ظالم کے بدن پر باقی نہیں رہا تو دوسرے مقتول کا حق اطمینان کے ساتھ بدن کے اس حصہ سے وصول کیا جا سکتا ہے، برخلاف رہن کے کیونکہ اس مال مرہون میں مرتہن کا اپنے مال کے وصول کرنے کے بارے میں جو حق ہے وہ ثابت اور باقی رہتا ہے۔

اس لئے دوسرے مرتہن کا حق بھی اسی مرہون میں ثابت نہیں ہو سکتا ہے، اور اس معاملہ کی صورت کچھ ایسی ہو گئی کہ کسی غلام نے ایک شخص کا ہاتھ کاٹنے کے بعد پھر کسی دوسرے کا بھی ہاتھ کاٹ دیا تو اس غلام کی گردن پر ان دونوں کا حق لازم ہو جاتا ہے، یعنی دونوں ہی اس سے اپنا حق وصول کر سکتے ہیں، پھر اگر اپنا حق وصول کرنے کے لئے ان میں سے صرف ایک ہی شخص عدالت کے سامنے ہو تو اس کے استحقاق میں اس ظالم کا ہاتھ کاٹ دیا جائے گا، اور دوسرے مظلوم کا حق اس ظالم پر اتنا باقی رہ جائے گا کہ اس پر آدھی دیت واجب ہو گی، کیونکہ حاضر ہو جانے والے کا حق تو اس ظالم پر ثابت ہو گیا، اس وقت تک اس غائب کے بارے میں شک وشبہ تھا کہ وہ اپنا حق وصول کرنے کو آئے گا بھی یا نہیں، اور جب حاضر نے اپنا حق وصول کر لیا تو بعد میں آنے والے کے لئے قصاص وصول کرنے کی جگہ ہی باقی نہیں رہی اسی لئے اس کے بارے میں دیت کا حق متعین ہو گیا، پھر اس دوسرے کا حق اس وجہ سے ختم نہیں ہوا کہ مجرم نے اسی ہاتھ کے ذریعہ سے پہلے ایک شخص کا وہ حق ادا کیا جو اس پر واجب تھا، (ف: اس طرح یہ سمجھا جائے گا کہ گویا یہ ہاتھ اس کے لئے بالکل صحیح وسالم رہا لہٰذا اس کا بدلہ ادا کرنا واجب ہوا)۔

توضیح: اگر دو آدمیوں نے ایک آدمی کے داہنے ہاتھ کو کاٹ دیا، اگر ایک آدمی نے دو آدمی کے دونوں داہنے ہاتھوں کو کاٹ دیا، پھر وہ دونوں مظلوم قاضی کے پاس مدعی بن کر ایک ساتھ گئے، یا ایک کا فیصلہ ہو جانے کے بعد دوسرا شخص گیا، مسائل کی تفصیل، اقوال ائمہ کرام، دلائل مفصلہ

قال واذا اقر العبد بقتل ابعمد لزمه القود وقال زفر لا يصح اقراره لانه يلا قى حق المولى بالابطال فصار كما اذا اقر بالمال ولنا انه غير متهم فيه لانه مضربه فيقبل ولان العبد مبقى على اصل الحرية في حق الدم عملا بالادمية حتى لا يصح اقرار المولى عليه بالحدود والقصاص وبطلان حق المولى بطريق الضمن فلا يبالى به ومن رمى رجلا عمدا فنفذ السهم منه الى اخر فما تافعليه القصاص للاول والدية الثانى على عا قلته لان الاول عمد والثانى احد نوعى الخطا كانه رمى الى صيد فاصاب ادميا والفعل يتعدد بتعدد الاثر.

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی غلام نے کسی کو قصداً قتل کرنے کا اقرار کیا تو اس پر قصاص لازم آئے گا، (امام مالک وشافعی واحمدؒ کا یہی قول ہے) اور امام زفرؒ نے فرمایا ہے کہ ایسی غلام کا اقرار صحیح نہیں ہو گا، کیونکہ اس کے اقرار سے تو اس کے مولی کا حق ضائع ہوتا ہے تو اس کی مثال ایسی ہو گی جیسے کہ اس غلام نے کسی سے مال لینے اور اس کے مقروض ہونے کا اقرار کیا ہو، اس

لئے کہ بالاتفاق غلام کا مالی اقرار نا قابل قبول ہوتا ہے: ولنا انه غير متهم فيه الخ: اور ہم احناف کی دلیل یہ ہے کہ غلام کے اس اقرار کی وجہ سے اس پر کسی قسم کی تہمت نہیں لگائی جاسکتی ہے، کیونکہ ایسے اقرار کی وجہ سے اس پر قتل کا حکم لازم آئے گا، جس سے خود اس کا اپنا نقصان ہوگا، اس لئے اس کا اقرار قبول کیا جائے گا، اور اس دوسری دلیل سے بھی کہ غلام اپنے خون کے بارے میں اپنی آزاد پر باقی رکھا گیا ہے، کیونکہ دوسرے آزاد کی طرح وہ بھی ایک ادمی ہے، اسی بناء پر اگر اس کا آقا اس پر کسی قسم کی حد یا قصاص کا اقرار کرلے اور وہ منکر ہو تو اس کا اقرار صحیح نہیں مانا جائے گا، اور اوپر کے مسئلہ میں کسی غلام کا کسی کو قتل کرنے کا اقرار صحیح ہوتا ہے اس میں بھی یہ اعتراض لازم آتا ہے، کہ اس کے غلام کے اقرار کر لینے سے اس کے اپنے مولیٰ کا حق ختم ہوتا ہے، تو جواب یہ ہوگا کہ مولیٰ کے حق کا اس مسئلہ میں ختم ہونا اصلاً نہیں ہے بلکہ ضمناً ہے، اسی لئے اس کا کچھ بھی خیال نہیں کیا جائے گا۔

ومن رمى رجلا الخ: اگر ایک شخص نے عمداً ایک شخص کو نشانہ کرکے تیر مارا اور وہ تیر اس کے بدن میں گھستے ہوئے اور اسے ختم کرتے ہوئے دوسرے شخص کے بدن میں بھی گھس گیا جس کے نتیجہ میں یہ دونوں ہی مر گئے تو اس پہلے شخص کے عوض اس پر قصاص واجب ہوگا، اور دوسرے شخص کے عوض اس کے عاقلہ یعنی مددگار برادری پر دیت لازم ہوگی، کیونکہ پہلے شخص کا قتل تو قصداً ہوا ہے، اور دوسرے شخص کا قتل خطاء کی دو قسموں میں سے ایک قسم ضرور ہے، اس لئے اسے یہ سمجھا جائے گا کہ گویا اس نے شکار کو تیر مارا مگر وہ کس آدمی کو لگ گیا، اور قاعدہ ہے کہ جب کسی کام کے آثار کئی ہوں تو اس فعل کو ایک سے زیادہ ہی سمجھا جاتا ہے۔

توضیح: اگر کسی غلام نے کسی کو قصداً قتل کرنے کا اقرار کرلیا تو اس پر قصاص لازم آئے گا یا نہیں، اگر کوئی آقا اپنے غلام پر حد یا قصاص کے ثابت ہونے کا اقرار کرے مگر غلام انکار کرے، اگر کسی شخص نے ایک شخص کو نشانہ تاک کر تیر مارا اور وہ تیر اسے قتل کرتا ہوا دوسرے کو بھی مار ڈالے، مسائل کی تفصیل، اقوال ائمہ کرام، مفصل دلائل

فصل، دو طرح کے جرم کرنے کا بیان

فصل قال ومن قطع يد رجل خطأ ثم قتله عمدا قبل ان تبرأ يده او قطع يده عمدا ثم قتله خطا اوقطع يده خطأ فبرات يده ثم قتله خطا اوقطع يده عمدا فبرأت ثم قتله عمدا فانه يؤخذ بالامرين جميعا والا صل فيه ان الجمع بين الجراحات واجب ماامكن تتميما للاول لان القتل فى الاعم يقع بضربات متعاقبة وفى اعتبار كل ضربة بنفسها بعض الحرج الا ان لا يمكن الجمع فيعطى كل واحد حكم نفسه وقد تعذر الجمع فى هذه الفصول فى الاولين لاختلاف حكم الفعلين فى والاخرين لتخلل البرأ وهو قاطع المسراية حتى لو لم يتخلل وقد تجانسا بان كان خطأين يجمع بالاجماع لامكان الجمع واكتفى بدية واحدة وان كان قطع يده عمدا ثم قتله عمدا قبل ان تبرا يده فان شاء الامام قال اقطعوه ثم اقتلوه وان شاء قال اقتلوه وهذا عند ابى حنيفة وقالا يقتل ولا تقطع يده لان الجمع ممكن لتجانس الفعلين وعدم تخلل البراء فيجمع بينهما وله ان الجمع متعذرا ما للاختلاف بين الفعلين هذين لان الموجب القود وهو يعتمد للمساواة فى الفعل وذلك بان يكون القتل بالقتل والقطع بالقطع وهو متعذر ولان الحز يقطع اضافة السراية الى القطع حتى لوصد رامن شخصين يجب القود على الحاز فصار كتخلل البراء بخلاف ما اذا قطع وسرى لان الفعل واحد وبخلاف ما اذا كانا خطأين لان الموجب الدية وهى بدل النفس من غير اعتبار المساواة ولان ارش اليد انما يجب عند استحكام اثر الفعل

وذلك بالحز القاطع للسراية فيجتمع ضمان الكل وضمان الجزء فی حالة واحدة ولا يجتمعان اما القطع والقتل قصاص يجتمعان.

ترجمہ: فرمایا کہ (۱) اگر کسی نے دوسرے کا ہاتھ غلطی سے کاٹا پھر اس سے صحیح ہونے سے پہلے ہی اسی ہاتھ کو قصداً کاٹ دیا، یا (۲) اقصداً اس کا ہاتھ کاٹا اور اس کے پھرنے سے پہلے یا بعد میں اس کو غلطی سے کاٹ دیا، (۳) یا غلطی سے اس کا ہاتھ کاٹا پھر اس کے اچھا ہونے کے بعد اسی کو غلطی سے کاٹ دیا، (۴) قصداً اس کا ہاتھ کاٹا پھر اس کے اچھا ہونے کے بعد اسی کو پھر قصداً کاٹ دیا، تو ایسے مجرم کو دونوں کاموں اور جرموں کے عوض پکڑا جائے گا، ایسی صورت میں قاعدہ کلیہ ہے کہ جہاں تک ممکن ہو مختلف زخموں کو ایک صورت میں جمع کرنا واجب ہوگا، تاکہ پہلا زخم اس دوسرے سے مکمل ہو کر سب ایک ہی زخم سمجھا جائے، کیونکہ اکثر کسی کو قتل کرنا متعدد وار کرنے کے بعد ہی ہوتا ہے اور وہ سب ایک ساتھ نہیں ہوتے ہیں، بلکہ یکے بعد دیگرے ہوتے ہیں پھر ہر حملہ اور وار کو مستقل کہنے میں کچھ حرج بھی ہوتا ہے، البتہ اگر وہ متعدد زخم کچھ اس طرح کے ہوں کہ ان کو جمع کرنا ممکن نہ ہو تو ہر زخم کو مستقل اور علیحدہ کر کے اس کا حکم دیا جائے گا، اس مذکورہ مسئلہ کی یہی صورت ہے کہ ان دونوں زخموں کو جمع کرنا مشکل ہے، لہٰذا پہلی دونوں صورتوں میں اس وجہ سے مشکل ہے کہ دونوں زخموں کا حکم جدا جدا ہے، اور پچھلی دونوں صورتوں میں اس وجہ سے مشکل ہے، کہ ان دونوں کٹے کے درمیان وہ اچھا ہو گیا تھا، اور درمیان میں اس کا صحیح ہو جانا اس بات میں رکاوٹ بن گیا کہ پہلے زخم کا اثر دوسرے زخم تک پہنچ سکے، چنانچہ اگر وہ شخص اس تھوڑی ہی درمیانی مدت میں وہ اچھا نہ ہوتا اور دونوں زخم ایک ہی قسم کے ہوتے مثلاً دونوں زخم غلطی سے لگ گئے ہوتے تو بالاتفاق دونوں کو جمع کر کے ان کو ایک ہی زخم کہا جاتا کیونکہ دونوں کو جمع کرنا ممکن ہے، اور جب دونوں کو جمع کرنا ممکن ہوا تو صرف ایک ہی دیت دونوں کے لئے کافی ہوگی۔

وان كان قطعيده الخ: اور اگر ظالم نے قصداً کسی کا ہاتھ کاٹا پھر اس کے اچھا ہونے سے پہلے ہی اسے قتل کر دیا تو قاضی کو یہ اختیار ہوگا کہ اگر چاہے وہ یہ حکم دے کہ پہلے اس کا ہاتھ کاٹ دو پھر اسے قتل کر دو، اسی طرح اگر چاہے تو اسے صرف قتل ہی کرنے کا حکم دے یعنی پہلے ہاتھ کاٹنے کا حکم نہ دے، یہ قول امام ابو حنیفہؒ کا ہے، لیکن صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ امام اسے صرف قتل کرنے کا حکم دے گا، یعنی ہاتھ کاٹنے کا حکم نہیں دے گا، کیونکہ ظالم کے دونوں کاموں کو اکٹھا کرنا ممکن ہے، اس لئے کہ اس کے دونوں کام ایک ہی جنس کے ہیں، اور دونوں زخموں کے درمیان صحت بھی نہیں ہوئی ہے، اس لئے قاضی ان دونوں زخموں کو ایک ہی ہونے کا حکم دے گا: **وله ان الجمع متعذر الخ**: اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ اگر اس جگہ ان دونوں صورتوں کو ایک جگہ جمع کرنا ممکن نہیں ہے جس کی وجہ یا تو یہ ہے کہ ان دونوں کاموں میں اختلاف ہے، کیونکہ ایسے فعل اور جرم کا تقاضا یہ ہے کہ اس کا قصاص لیا جائے جبکہ قصاص میں جرم اور اس کی سزا میں برابری اور مساواۃ کا ہونا ضروری ہے، اس لئے اس کی صورت یہی ہو سکتی ہے کہ قتل کے جرم کی سزا بھی قتل ہی ہو، اسی طرح مثلاً ہاتھ کاٹنے کی سزا بھی ہاتھ کاٹنا ہو، حالانکہ موجودہ مفروضہ مسئلہ میں ان دونوں میں مساوات اس وجہ سے ممکن نہیں ہے کہ جب کسی کو قتل کر دیا گیا تو اس کے بعد اسی مردہ کے ہاتھ کاٹنا لاحاصل اور بے فائدہ ہے، یا اس وجہ سے ان دونوں سزاؤں کو جمع کرنا ناممکن ہے، کہ سر کاٹ ڈالنے یعنی قتل کر دینے کے بعد اس کا ہاتھ کاٹنا ممکن نہیں رہتا اور ہاتھ کاٹنے کا کام رک جاتا ہے، یعنی ہاتھ کاٹنے سے موت آنے کی نوبت تک پہنچنا اس وجہ سے ممنوع ہو جاتا ہے، کہ مجرم نے ہاتھ کاٹ دینے کے بعد اس مظلوم کو قتل بھی کر دیا تو اس سے یہ بات یقینی ہو گئی کہ اس مظلوم کی موت اس کے ہاتھ کاٹنے کی وجہ سے نہیں ہوئی تھی، اسی بناء پر اگر ایک ہی شخص سے عمداً ہاتھ کاٹنا اس کے بعد قصداً اسی شخص کو قتل کر دینا واقع ہو، تو اس قتل کرنے والے پر قصاص لازم آجاتا، لہٰذا دونوں جرم برابر ہو گئے، تو اس کی صورت ایسی ہو گئی کہ گویا ہاتھ کاٹ ڈالنے کے بعد وہ ہاتھ کچھ دنوں بعد بالکل اچھا ہو گیا پھر اسے قتل کر دیا گیا تو گویا وہ ہاتھ کٹا ہوا آدمی اس زخم سے اچھا ہو کر اسے قتل کر دیا گیا اور ایسی صورت میں بالاتفاق دونوں جرم اکٹھے نہیں کئے جاسکتے ہیں، اس کے برخلاف اگر یہ صورت ہوتی کہ مجرم نے ایک شخص کا

صرف ہاتھ کاٹا مگر یہی زخم اس قدر بڑھا اور پھیلا کر بالآخر اسی میں اسی کی موت بھی واقع ہو گئی تو یقیناً اس کی سزا صرف اس کو قتل کرنا ہی ہو گا، کیونکہ یہ ایک ہی فعل تھا۔

وبخلاف ماإذا كانا خطائين الخ: نیز اس کے برخلاف اگر ایسی صورت ہو کہ اگر ہاتھ کاٹنے پھر قتل کرنے کے دونوں جرم قصدانہ ہوں بلکہ غلطی اور خطاء سے ہوئے ہوں کہ اس صورت میں بھی بالاتفاق دونوں جرم کو جمع کر لیا جائے گا، کیونکہ اگر کوئی جرم غلطی سے ہو تو اس کی مقررہ سزا اور انجام دیت ہے، اور دیت میں مساوات کا اعتبار کئے بغیر وہ جان کا عوض ہو جاتی ہے:

ولان ارش اليد الخ: اور اس وجہ سے بھی کہ ہاتھ کاٹنے کا جرمانہ اسی صورت میں پختہ ہو جاتا ہے جبکہ اس جرم کا اثر بالکل پختہ ہو جائے، اور یہ بات موجودہ مسئلہ میں اسی صورت میں پائی جائیگی، جبکہ مجرم نے اس مظلوم کی بعد میں گردن میں کاٹ دی جس کی وجہ سے یہ احتمال ہی ختم ہو گیا کہ پہلے کاٹے ہوئے ہاتھ کی وجہ سے اس کا زخم اندر ہی اندر پورے بدن میں پھیل سکتا تھا، اس طرح کل یعنی گردن کاٹنے اور جزء یعنی ہاتھ کاٹنے دونوں کا تاوان ایک ہی حالت میں اکٹھا ہو جائے گا، اور دونوں جرم اکٹھے نہیں کئے جائینگے، البتہ کبھی ایسا بھی ہو جاتا ہے کہ ہاتھ کاٹنا اور قتل کرنا قصاص کی حالت میں اکٹھے ہو جاتے ہیں، اور ایسی صورت اسی وقت میں ہو سکتی ہے جبکہ دونوں جرم ہی عمداً اور قصداً کئے گئے ہوں۔

> توضیح: کسی کا ہاتھ کاٹنے کے بعد اس کی گردن کو کاٹ دینا، اس مسئلہ میں غلطی سے اور ارادہ سے فعل سرزد ہونے کے اعتبار سے مسائل کی کل کتنی صورتیں ہو سکتی ہیں، اگر کسی ظالم نے کسی کا ہاتھ قصداً کاٹا، اور اس کے اچھا ہونے سے پہلے ہی اسے قتل بھی کر دیا، مسائل کی تفصیل، اقوال ائمہ کرام، دلائل مفصلہ

قال ومن ضرب رجلامائة سوط فبرء من تسعين ومات من عشرة ففيه دية واحدة لانه لما برأمنها لاتبقى معتبرة في حق الارش وان بقيت معتبرة في حق التعزيز فبقي الاعتبار للعشرة وكذلك كل جراحة اندملت ولم يبق لها اثر على اصل ابي حنيفة وعن ابي يوسف في مثله حكومة عدل وعن محمد انه تجب اجرة الطبيب وان ضرب رجلا مائة سوط وجرحته وبقي له اثر تجب حكومة العدل لبقاء الا ثر والارش انما يجب باعتبار الاثر في النفس۔

ترجمہ: امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی شخص نے دوسرے کو ناحق (تھوڑے تھوڑے کر کے) مجموعۃً سو کوڑے مارے اور وہ شخص نوے کوڑے کھا کر بھی اتنا اچھا رہ گیا کہ اس مار کا اثر بھی اس پر باقی نہیں رہا، لیکن آخری دس کوڑے کھا کر وہ مر گیا، تو اس میں ایک ہی دیت واجب ہو گی، کیونکہ وہ جب نوے کوڑے کھا کر بھی اچھا ہو گیا تو جرمانہ کے بارے میں ان کا اعتبار نہیں رہا، اگرچہ اس مجرم کو تعزیر (مناسب سزا) دینے کے حق میں اس کا اعتبار ہے، اس لئے آخری دس کوڑوں کا اعتبار رہ گیا، گویا اس شخص کو فقط دس کوڑے مار کر ہلاک کیا ہے، اس لئے صرف ایک ہی دیت واجب ہو گی: **وكذلك كل جراحة الخ**: اسی طرح پر اس زخم کا حکم ہے جس کا اثر ختم ہو گیا ہو یا زخم اتنا بھر گیا ہو اس کا اثر بالکل باقی نہیں رہا تو امام ابو حنیفہؒ کی اصل کی بناء پر وہ جرمانہ دیت کے حق میں معتبر نہیں ہے، اور امام ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ ایسی صورت میں حکومت عدل (چند مصنف ماہر فن افراد کے فیصلہ) کا اعتبار ہو گا، اور امام محمدؒ سے روایت ہے کہ طبیب کی اجرت واجب ہو گی، جو اس کے علاج کے سلسلہ میں دی گئی ہو۔

(ف: یعنی امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اگرچہ زخم کا اجر بالکل بھی باقی نہ رہا ہو، لیکن اس زخمی شخص کو اس سے جو کچھ تکلیف پہنچی ہے، اس کی تلافی اور اس کا عوض لازم ہے، اور چونکہ ایسے موقع کے لئے شرعی کی طرف سے کوئی جرمانہ متعین نہیں ہے اس لئے علاقہ کے دیندار اور معاملہ فہم کچھ لوگوں کو جمع کر کے ان سے انصاف کے ساتھ فیصلہ کرا لیا جائے اور وہ لوگ جو کچھ نقصان

اور علاج کے خرچ کا اندازہ بتائیں اس مجرم پر اسی کی ادائیگی لازم ہوگی، اور بعض فقہاء نے کہا ہے کہ ایک مرتبہ ایسے مظلوم کی بازار میں قیمت لگائی جائے جو اتنے درد میں مبتلا ہو، پھر دوسری مرتبہ بازار میں اس کی قیمت اس درد کے بغیر اچھی حالت میں لگوائی جائے اور دونوں قیمتوں میں جو فرق ہو وہی جرمانہ اس ظالم پر لازم کیا جائے، عینیؒ نے ایسا ہی ذکر کیا ہے، لیکن اصول کے مطابق اس میں کچھ تامل بھی ہے، واللہ تعالیٰ اعلم اور امام محمدؒ کے نزدیک حکیم کی اجرت مع اس کی دواؤں کی قیمت کے اس پر لازم ہوگی، کیونکہ اس زخمی کو اس طرح کا اس وقت جو کچھ بھی نقصان اٹھانا پڑا ہے سب اسی ظالم او مجرم کی وجہ سے ہوا ہے): وان ضرب رجلا ماة سوط الخ: اور اگر کسی نے ایک شخص کو سو کوڑے مارے جس سے وہ سخت زخمی ہو گیا مگر وہ اچھا ہو گیا البتہ اس کا کچھ اثر باقی رہ گیا تو اس وقت اس پر حکومت عدل واجب ہوگی، کیونکہ اس کا اثر باقی رہ گیا ہے، اور اس پر ارش (دیت واجب نہ ہوگا کیونکہ یہ ارش (دیت اسی صورت میں واجب ہوتا ہے جبکہ نفس میں اثر رہے۔

توضیح: اگر ایک شخص نے دوسرے کو ناحق تھوڑے تھوڑے کر کے کل سو کوڑے مارے اور وہ شخص نوے کوڑے کھا کر بھی اتنا تندرست رہا کہ اس پر اس مار کا کوئی اثر ظاہر نہیں ہوا لیکن آخری دس کوڑے کھا کر وہ مر گیا، اور اگر کوئی سو کوڑے ناجائز سے مار کھا کر سخت زخمی ہو گیا مگر وہ اچھا ہو گیا البتہ اس پر مار کا اثر باقی رہ گیا، مسائل کی تفصیل، اقوال ائمہ کرام، مفصل دلائل

قال ومن قطع يد رجل فعفا المقطوعة يده عن القطع ثم مات من ذلك فعلى القاطع الدية فى ماله وان عفا عن القطع وما يحدث منه ثم مات من ذلك فهو عفو عن النفس ثم ان كان خطا فهو من الثلث وان كان عمدا فهو من جميع المال وهذا عندابى حنيفة وقالا اذا عفى عن القطع فهو عفو عن النفس ايضا وعلى هذا الخلاف اذا عفاعن الشجة ثم سرى الى النفس ومات لهما ان العفو عن القطع عفو عن موجبه وموجبه القطع لو اقتصر والقتل اذا سرى فكان العفو عنه عفو اعن احد موجبيه ايهما كان ولان اسم القطع يتناول السارى والمقتصر فيكون العفو عن القطع عفو عن نوعيه وصار كما اذاعفا عن الجناية فانه يتناول الجناية السارية والمقتصرة كذا هذا وله ان سبب الضمان قد تحقق وهو قتل نفس معصومة متقومة والعفو لم يتناوله بصريحه لانه عفا عن القطع وهو غير القتل وبالسراية تبين ان الواقع قتل وحقه فيه ونحن نوجب ضمانه وكان ينبغى ان يجب القصاص وهو القياس لانه هو الموجب للعمد الا ان فى الاستحسان تجب الدية لان صورة العفو اورثت شبهة وهى دارئة للقودولا نسلم ان السارى نوع من القطع وان السراية صفة له بل السارى قتل من الابتداء وكذا لا موجب له من حيث كونه قطعا فلا يتناوله العفو بخلاف العفو عن الجناية لانه اسم جنس وبخلاف العفو عن الشجة وما يحدث منها لانه صريح فى العفو عن السراية والقتل ولو كان القطع خطأ فقد اجراه مجرى العمد فى هذه الوجوه وفاقا وخلافا اذن بذلك اطلاقه الا انه ان كان خطا فهو من الثلث وان كان عمد فهو من جميع المال لان موجب العمد القود ولم يتعلق به الورثة لما انه ليس بمال فصار كما اذاا وصى با عارة ارضه اما الخطا فموجبه المال وحق الورثة يتعلق به فيعتبر من الثلث.

ترجمہ: امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر ایک شخص نے دوسرے کا ہاتھ قصدایا غلطی سے کاٹ دیا، او جس کا ہاتھ کاٹا گیا اس نے اپنے ہاتھ کے کاٹنے کو معاف کر دیا یا کاٹنے کے جرم کو معاف کر دیا، لیکن جس کا ہاتھ کاٹا گیا ہے وہ اسی کاٹنے کی تکلیف سے مر گیا تو

ہاتھ کاٹنے والے پر اس کے اپنے مال سے دیت واجب ہو گی، اور اگر جس کا ہاتھ کٹا ہے وہ اس کاٹنے کے جرم اور اس کی وجہ سے ہونے والے تمام اثرات سے معاف کر دیا ہو، پھر وہ اسی کاٹنے کے نتیجے ہی میں مر گیا تو اس پر اس کی جان کا تاوان بھی معاف ہوگا، پھر اگر اس ظالم نے غلطی سے ہاتھ کاٹ دیا تھا، تو جس کا ہاتھ کاٹا گیا تھا، اگر اس نے اس طرح ہاتھ کاٹنے کو معاف کر دیا ہو تو اس کا یہ معاف کرنا اس شخص صرف تہائی ترکہ سے معاف ہوگا اور یوں سمجھا جائے گا کہ معاف کرنے والے نے اپنے مرض الموت کی حالت میں اسے معاف کیا ہے، اور اگر اس نے قصداً ہاتھ کاٹا ہو اور دوسرے نے اسے معاف کر دیا تو اس کا معاف کرنا اس کے کل مال سے منہا ہوگا، یہ قول امام ابو حنیفہؒ کا ہے اور امام شافعی واحمدؒ کا بھی یہی قول ہے: **وقالا اذا عفی عن القطع الخ**: اور صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ پہلی صورت میں بھی یعنی جبکہ مظلوم نے اپنے اوپر کے ظلم یعنی ہاتھ کاٹنے کو معاف کر دیا ہے تو اس کا مطلب اپنی جان کے ختم کئی جانے سے بھی معاف کر دینا ہے۔

وعلی هذا الخلاف اذا عف عن الشجة الخ: اسی طرح اگر کسی نے کسی کے سر میں زبردست چوٹ لگا کر اسے زخمی کر دیا پھر بھی اس شخص نے اپنی اس چوٹ کو معاف کر دیا، لیکن وہ زخم آہستہ آہستہ سرایت کرتا ہوا اس کے لئے جان لیوا ثابت ہو گیا یعنی وہ شخص اسی سبب سے مر گیا تو اس صورت میں بھی ان ائمہ کرام کے درمیان اسی طرح کا اختلاف ہے: **لهما ان العفو عن القطعالخ**: صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے کہ ہاتھ کاٹنے کی زیادتی کو معاف کرنے کا مطلب یہ ہے کہ اس عمل سے جو چیز بھی لازم ہو اسے معاف کر دینا ہے، اور وہ چیز ان دو باتوں کے اندر ہے، ایک یہ کہ اگر کاٹنے کے بعد ہاتھ اچھا ہو جائے تب اس کاٹنے والے کا ہاتھ کاٹا جائے، اور رد و یہ ہے کہ ہاتھ کاٹنے کے بعد وہ زخم آہستہ آہستہ بڑھتا جائے یہاںتک کہ وہ مر جائے تب کاٹنے والے کو قتل کر دیا جائے، پس کاٹنے کے ظلم کو معاف کرنے کا مطلب یہ ہوا کہ اس کے ہر قسم کے پیدا ہونے اثر کو خواہ کچھ بھی ہو معاف کر دینا ہے، اور دوسری بات یہ ہے کہ ہاتھ کا زخم بڑھ کر اور پھیل جان لینے کی حد تک پہنچ جائے، اس طرح کاٹنے کے ظلم کو معاف کر دینا ان دونوں قسموں کو شامل ہے، لہٰذا ان دونوں قسموں اور اثر سے معافی ہے، اس کی مثال ایسی ہو جائیگی، جیسے کہ مطلقاً زیادتی ہی کو معاف کر دیا ہو، تو یہ معافی ایسی زیادتی اور جنایت کو شامل ہے، جو تمام بدن میں پھیل جائے، یعنی ایسی زیادتی کو بھی شامل ہے جس کے نتیجہ میں انسان کی جان ختم ہو جائے اور ایسی زیادتی کو بھی شامل ہے، کہ جس کا اثر فقط ایسی جگہ پر رہ جائے اور دوسرے حصہ تک نہ بڑھے اور ایسی معافی ان دونوں قسموں سے ہوتی ہے، پس اسی طرح کی معافی ہاتھ کاٹنے میں بھی دونوں قسموں سے ہو جائیگی۔

وله ان سبب الضمان الخ: اور امام حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ ظالم کی طرف سے قتل کا ہونا بالکل ثابت اور واضح ہے، اور اس درگزر کرنا اس طرح ثابت نہیں ہے، لیکن قتل کے عوض بجائے قصاص لازم ہونے کے استحساناً دیت ثابت ہے، اس جمال کی تفصیل یہ ہے کہ ظالم سے قصاص وصول کرنے کی وجہ یہاں پر بالکل محقق اور واضح ہے، اس طرح سے کہ قیمتی معصوم جان کو اس نے قتل کیا ہے، اس کے بعد اس کے نتیجہ یعنی قصاص کا معاف ہو جانا کھلے اور واضح لفظوں میں نہیں ہے، کیونکہ اس مظلوم نے کھلے لفظوں میں صرف قطع کرنے کے جرم کو معاف کیا ہے، جبکہ قطع کرنا اور قتل کرنا دونوں دو کام ہیں لیکن اسی قطع یعنی ہاتھ کاٹ دینے سے اس کا اثر یا زہر بدن میں پھیل گیا بالآخر وہ اسی کے نتیجہ میں مر گیا تب یہ بات ظاہر ہو گئی کہ حقیقت میں یہ شخص اس قطع کے وقت ہی مر گیا تھا، اور اس مظلوم کا حق ایسی قتل کے عوض اور نتیجہ میں تھا، اور اس نے اس وقت صرف قطع کے جرم کو معاف کیا تھا، لیکن ہم اب استحساناً اس کے عوض قتل کو نہیں بلکہ دیت کو لازم کرتے ہیں حالانکہ عوض میں اب تو قصاص ہی کو واجب کرنا چاہئے تھا، جبکہ ہاتھ کاٹنا قصداً ہوا ہے، اور یہی قیاس کا تقاضا بھی ہے۔

کیونکہ قتل کا موجب اور لازمی نتیجہ قصاص ہی ہوتا ہے، لیکن ہم نے اس قیاس پر عمل کو چھوڑ کر استحساناً دیت لازم کی ہے، کیونکہ اس مظلوم نے بظاہر اجس طرح سے معاف کیا ہے اس سے ایک شبہہ پیدا ہو گیا ہے، اور اسی شبہہ کے آجانے سے قصاص

کا حکم ختم ہو جاتا ہے اور اس جگہ پر آپ کا یہ کہنا کہ جس قطع کے نتیجہ مین جان ختم ہوتی ہو وہ تو قطع ہی کی ایک خاص قسم ہے، تو ہم اس دعوی کو تسلیم نہیں کرتے ہیں کہ یہ قطع کی ایک قسم ہے، اور قطع کے بعد اس کے زہر کا اثر اندر ہی اندر سرایت کرنا قطع کی ایک صفت ہے، بلکہ ہم تو یہ کہتے ہیں کہ اثر سرایت کرنے سے ہلاکت کا ہونا ہی قتل کی ابتداء ہے، اسی طرح ہم یہ بھی کہتے ہیں کہ زہر کا بدن میں سرایت کرنا بھی قطع کرنے کی کوئی قسم ہے تو اس کا لازمی نتیجہ یا تقاضا متعین نہیں ہے، اسی لئے اس طرح کا معاف کر دینا اس قطع کو شامل نہ ہوگا۔

بخلاف العفو عن الجناية الخ: اور بخلاف جنایت سے عضو کرنے کے (یعنی بجائے لفظ قطع وغیرہ کے لفظ جنایت کہہ کر معافی کی ہو) کیونکہ لفظ جنایت اسم جنس کے مرتبہ میں ہے اس کے کہنے سے تمام زیادتیاں یہاں تک کہ جان لیوا بھی اس میں شامل رہینگی اور قطع کا اس جنایت پر قیاس نہیں کیا جاسکتا ہے: وبخلاف العفو الخ: اور بخلاف اس کے اگر سر کے زخم اور اس سے ظاہر ہونے والے اثرات کو معاف کر دینے سے جان کی ہلاکت سے بھی وہ معاف ہو جائے گا، کیونکہ اس طرح کہنے سے صراحۃً زخم کے بدن میں سرایت کرنے اور قتل سے بھی معافی ہوتی ہے، یہ مذکورہ تفصیل اس صورت میں تھی جبکہ عمداً ہاتھ کاٹا گیا ہو: ولو ان القطع خطاء الخ: اور اگر غلطی سے ہاتھ کاٹا ہو تو امام محمدؒ نے اتفاقی اور اختلافی تمام صورتوں میں قصداً قطع کرنے کے حکم میں رکھا ہے جیسا کہ ان کی عبارت کو عمداً یا خطاء کی قید سے مطلق رکھنے سے سمجھا جاتا ہے۔

الا انه ان كان خطا الخ: البتہ اتنا فرق ہے کہ خطاء قطع کرنے سے درگزر کیا ہو تو اس زخمی کے صرف تہائی مال سے اس معافی کا اعتبار ہوگا: وان كان عمدا الخ: اور اگر عمداً قطع ہو تو اس زخمی کے کل مال سے معافی کا اعتبار ہوگا، کیونکہ عمداً قطع کرنے کا لازمی نتیجہ قصاص واجب ہونا ہوتا ہے، اور اس سے وارثوں کا کوئی حق متعلق نہیں ہوتا ہے، کیونکہ اس قصاص کا اصل مقصد فقط انتقام اور دل کی ٹھنڈک ہے، اور اس سے مال حاصل کرنے کا ارادہ نہیں ہوتا ہے، جیسے کہ کسی مردہ نے اگر یہ وصیت کی ہو کہ میری زمین فلاں شخص کو عاریۃً دیدی جائے: اما الخطا فموجبه الخ: لیکن خطاء قطع کرنے سے مال کو لازم کرتا ہے، اور اس مال سے اس کے وارثوں کا حق متعلق ہوتا ہے، لیعنی ان ہی کا فائدہ ہو جاتا ہے، اسی لئے معافی کرنے سے فقط تہائی کا اعتبار ہوگا۔

توضیح: اگر کسی نے دوسرے کا ہاتھ ارادۃً یا بغیر ارادہ کاٹ دیا لیکن اس مظلوم نے اس کے ظلم کو معاف کر دیا، بالآخر اسی کی تکلیف سے مظلوم کا انتقال ہو گیا، مسائل کی پوری تفصیل، اقوال ائمہ کرام، دلائل مفصلہ

قال واذا قطعت المراة يدرجل فتزوجها على يده ثم مات فلها مهر مثلها وعلى عاقلتها الدية ان كان خطأ وان كان عمدا ففي مالها وهذا عند ابى حنيفة لان العفو عن اليد اذالم يكن عفو عما يحدث عنه عنده فالتزوج على اليد لا يكون تزوجا على مايحدث منه ثم القطع اذا كان عمدا يكون هذا تزوجا على القصاص فى الطرف وهو ليس بمال فلا يصلح مهرا لاسيما على تقدير السقوط فيجب مهر المثل وعليها الدية فى مالها لان التزوج وان كان يتضمن العفو على ما نبين ان شاء الله تعالى لكن عن القصاص فى الطرف فى هذه الصورة واذا سرى تبين انه قتل النفس ولم يتناوله العفو فتجب الدية وتجب فى مالها لانه عمد والقياس ان يجب القصاص على مابيناه واذا وجب لها مهر المثل وعليها الدية تقع المقاصة ان كاناعلى السواء وان كان فى الدية فضل ترده على الورثة وان كان فى المهر ترده الورثة عليها واذا كان القطع خطأيكون هذاتزوجا على ارش اليد واذا سرى الى النفس تبين انه لا ارش لليد وان المسمى معدوم فيجب مهر المثل كما اذا تزوجها على مافى اليد ولا شئ

فيها ولا يتقاصان لان الدية تجب على العاقلة في الخطأ والمهر لها.

ترجمہ: امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر ایک عورت نے ایک مرد کا ہاتھ کاٹ دیا اس کے بعد اس مرد نے اس عورت سے اپنے ہاتھ کے عوض نکاح کر لیا یعنی ہاتھ کاٹنے کے عوض اس مرد کو عورت کی طرف سے جو مال مل سکتا تھا اس کو مہر بنا لیا اور نکاح کا عوض ٹھہرا لیا پھر عورت سے ہمبستری وغیرہ کر لی، لیکن اس مرد کی موت اسی ہاتھ کی تکلیف بڑھ جانے سے ہو گئی، تو اس عورت کا اس مردہ شوہر کے ذمہ مہر المثل لازم ہوگا، اور اگر غلطی سے ہاتھ کاٹا ہو تو عورت کی مددگار برادری (عاقلہ) پر دیت لازم ہو گی، اور اگر ہاتھ کو عمداً کاٹا ہو تو خاص عورت کے مال میں سے اس شوہر کی دیت واجب ہو گی، یہ قول امام ابو حنیفہؒ کا ہے، کیونکہ اگرچہ ہاتھ کاٹنے کے جرم کو معاف کرتے ہوئے اس عوض کو مہر ٹھہرا لیا تھا، مگر حقیقۃً اس ظلم سے معافی نہیں ہو سکتی تھی، تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ہاتھ کے عوض کو نکاح کا مہر مقرر کرنے سے وہ نکاح صحیح نہ ہوگا، یعنی جان کی دیت پر یہ نکاح نہ ہوگا۔

ثم القطع اذا كان الخ: پھر اگر ہاتھ عمداً کاٹا گیا ہو تو یہ نکاح ہاتھ کے قصاص پر واقع ہوگا حالانکہ یہ ہاتھ مال نہیں ہے، اسی لئے وہ مہر نہیں ہو سکتا ہے، بالخصوص اس صورت میں جبکہ وہ قصاص بھی ختم ہو چکا ہے، لہٰذا اب اس پر مہر المثل واجب ہوگا، اور ظلم کے عوض اس عورت پر اس کے مال میں سے دیت واجب ہو گی، اور اس مظلوم مرد کا اس ظالمہ سے نکاح کر لینے کا مطلب اگرچہ یہ ہوتا ہے کہ شوہر نے اس کے ظلم کو معاف کر دیا ہے، چنانچہ اس بحث کو ہم عنقریب آئندہ بیان کرینگے، لیکن قصداً قطع کی صورت میں صرف ہاتھ کے قصاص کو معاف کرنا ہے، اور جب اسی ہاتھ کے کاٹنے کے بعد اس کا زہر پھیل جانے سے اس مرد کی موت ہو گئی ہو تو اس وقت یہ پتہ چلا کہ عورت کا ہاتھ کو کاٹنا ہی آخری حد نہیں تھی بلکہ حقیقت میں ہی قطع قتل نفس ہے، اسی لئے اس کے عوض دیت لازم ہو گی، اور یہ دیت اسی عورت کے مال میں سے لازم ہو گی، کیونکہ یہ قتل قصداً ہوا ہے، اگرچہ قیاس کا تقاضا تو یہ تھا کہ بجائے دیت کے قصاص واجب ہو جیسا کہ ہم نے پہلے بیان کر دیا ہے، (ف: یعنی قتل عمد کا موجب اور لازمی نتیجہ قصاص ہوتا ہے، لیکن شبہ ہو جانے کی وجہ سے قصاص کا حکم ختم ہو گیا ہے۔

واذا وجب لها مهر المثل الخ: اور جب عورت کا اس کے شوہر کے ذمہ مہر المثل لازم ہوا، اور مرد کی اسی عورت پر دیت واجب ہوئی تو دونوں ہی برابر ہو گئے یعنی ہر ایک کا دوسرے پر حق ثابت ہو گیا اور دونوں ہی مقاصہ (برابر برابر) کر لینگے، اور اگر بہ نسبت مہر مثل کے دیت کی مقدار میں کچھ زیادتی ہے تو وہ زائد مقدار عورت اپنے شوہر کے وارثوں کو واپس کرے گی، اسی طرح اگر دیت کے مقابلہ میں مہر کی مقدار میں کچھ زیادتی ہو گی تو مرد کے ورثہ عورت کو واپس کرینگے: **واذا كان القطع خطاء الخ:** اور اگر اس کا ہاتھ عورت سے غلطی سے کٹ گیا ہو تو اس غلطی کے جرمانہ میں جو رقم لازم ہو گی وہ عورت کے نکاح کا مہر بن جائیگی، اور اگر بعد میں وہی زخم بڑھ کر اس مرد کی جان لینے کا سبب بن جائے تو ایسی صورت میں یہ ظاہر ہے کہ اس ہاتھ کا کوئی تاوان نہیں ہوگا، اور نکاح کے عوض ابھی جس چیز کو سمجھ رکھا تھا، اب اس کا کوئی اعتبار نہیں رہا تو اس کی مثال ایسی ہو جائیگی جیسے کہ کوئی مرد کسی عورت کو اپنی بند مٹھی دکھا کر کہے کہ اس میں جو کچھ وہ تم سے نکاح کی مہر ہے، حالانکہ وہ مٹھی بالکل خالی نکلی تو اس میں مہر المثل لازم آتا ہے، پھر معلوم ہونا چاہئے کہ اس صورت میں دیت اور مہر المثل کے درمیان مقاصد نہیں ہو گا کیونکہ قطع خطاء صورت میں دیت اس کی مددگار برادری پر واجب ہو گی، لیکن مہر خود اسی عورت کے لئے ہو گا۔

توضیح: اگر ایک عورت نے ایک مرد کا ہاتھ کاٹ دیا، اور اسی کے عوض اسی سے نکاح کر لیا بعد میں وہ مرد اسی کے درد کی زیادتی سے مر گیا، اگر قطع ید غلطی سے ہو یا قصداً، مسائل کی تفصیل، اقوال علماء کرام، دلائل مفصلہ

قال ولو تزوجها على اليد وما يحدث منها او على الجناية ثم مات من ذلك والقطع عمد فلها مهر مثلها لان

هذا تزوج على القصاص وهو لا يصلح مهرا فيجب مهر المثل على ما بيناه وصار كما اذا تزوجها على خمر اوخنزير ولا شئى عليها لانه لماجعل القصاص مهرا فقدر ضى بسقوطه بجهة المهر فيسقط اصلا كما اذا اسقط القصاص بشرط ان يصير مالافانه يسقط اصلا وان كان خطا يرفع عن العاقلة مهر مثلها ولهم ثلث ما ترك وصية لان هذا تزوج على الدية وهي تصلح مهر الا انه يعتبر بقدر مهر المثل من جميع المال لانه مريض مرض الموت والتزوج من الحوائج الاصلية ولا يصح في حق الزيادة عل مهر المثل لانه محاباة فتكون وصية ويرفع عن العاقلة لانهم يتحملون عنهافمن المحال ان ترجع عليهم بموجب جنايتها وهذه الزيادة وصية لهم لانهم من اهل الوصية لما انهم ليسوا بقتلة فان كانت تخرج من الثلث تسقط وان لم تخرج يسقط ثلثه وقال ابو يوسف ومحمد كذلك الجواب فيمااذاتزوجها على اليد لان العفو عن اليد عفو عما يحدث منه عند همافا تفق جوابهما في الفصلين.

ترجمہ: امام محمدؒ نے فرمایاہے، کہ اگر کسی عورت نے ایک مرد کاہاتھ عمداً کاٹا پھر اسی مرد سے اس تفصیل سے کہ اس ہاتھ کے کاٹنے اور اس میں جو کچھ نقصان ہوا جو جنایت کی ہے اس سلسلہ کی تمام اخراجات کو عوض بنا کر بطور مہر نکاح کر لیا، پھر اسی زخم کے بڑھ جانے سے اس کی جان بھی چلی گئی تب عورت کو اس کا مہر المثل ملے گا، کیونکہ یہ نکاح اس نقصان کے قصاص کے عوض ہوا ہے، حالانکہ قصاص کبھی بھی مہر نہیں بن سکتا ہے، اسی لئے نئے طور پر مہر المثل لازم ہوگا، جیسا کہ ہم نے اس سے پہلے بارہا مفصلا بیان کر دیا ہے: **وصار کمااذا تزوجھا الخ**: اس کی مثال اس صورت کی سی ہوگی کہ کسی عورت سے مرد نے شراب یا خنزیر کے عوض نکاح کیا ہو کہ اس میں بھی مہر المثل ہی لازم ہوتا ہے، پھر عورت کے ذمہ ہاتھ کاٹنے اور نقصان پہنچانے کے عوض دیت یا قصاص کچھ بھی لازم نہیں ہوگا، کیونکہ جب اس مرد نے جب قصاص کو اپنے نکاح کو مہر بنادیا تو اس کو مہر بنانے کی وجہ سے اس حق قصاص سے باز آگیا ہے، لہٰذا اب اس کا وہ حق بالکل ختم ہو گیا یعنی مہربانی کی حیثیت ہو یا نہ ہو جب بھی وہ حق ختم ہو جائے گا، اس کی مثال ایسی ہوگی جیسی کہ اگر اس نے یہ کہدیا ہو کہ میں نے اس حق کو اس شرط پر معاف کیا کہ اس کے عوض مال دینا ہوگا، تو یہ کہتے ہی اس کا حق قصاص ختم ہو جائے گا، یعنی اگر وہ قاتل دیت دینے نہ ہو تب بھی اس کا قصاص ختم ہو جائے گا اور اگر اس کی غلطی سے قتل ہو گیا تو عورت کی مددگار برادری سے دیت میں سے مہر المثل کے برابر رقم کم ہو جائیگی۔

ولھم ثلث ما ترك الخ: پھر جیسے کہ مددگار برادری کے ذمہ سے عورت کے مہر المثل کے برابر مہر المثل کم ہو جاتا ہے، اسی طرح سے پوری دیت کی تہائی بھی عاقلہ (مددگار برادری) کے لئے وصیت ہو جائیگی، یعنی مہر المثل کے بعد دیت میں سے جتنی رقم باقی رہیگی اس کی تہائی بھی ان لوگوں کے ذمہ سے کم ہو جائیگی، کیونکہ اس کا نکاح دیت پر ہوا ہے، اس لئے ایسا ہونے سے دیت سے ایک حد تک معافی ہو جاتی ہے، اور اس وقت مرد مرض الموت کی حالت میں تھا یعنی اس مرد نے اپنی زندگی سے ناامیدی کی حالت میں معافی کی ہے، اس لئے اس کی دیت میں سے صرف ایک تہائی کی وصیت جائز ہوگی، اور دیت ایسی چیز ہے جو مہر المثل ہو سکتی ہے، لیکن یہ بات یاد رکھنے کے لائق ہے کہ چونکہ انسان کے لئے نکاح کرنا اس کی جوائج اصلیہ میں سے شمار ہوتا ہے، یعنی جس طرح کھانا پینا وغیرہ انسان کی حوائج اصلیہ میں شامل ہے اسی طرح سے اس کا نکاح کرنا بھی حوائج اصلیہ میں سے ہوگا، اور نکاح کے لئے مہر کا ہونا شرط ہے اس بناء پر مہر المثل کی جتنی بھی مقدار ہو وہ پوری دیت میں سے دی جائیگی، اور مہر المثل سے زیادہ مقدار کو دیت میں سے معاف کرنا صحیح نہیں ہے، کیونکہ وہ شوہر مرض الموت یعنی زندگی سے ناامید کی حالت میں، پھر مہر المثل سے بھی زیادہ مقدار دیت کو معاف کر دینا محابات یعنی ضرورت سے زیادہ درگزر کرنا ہوتا ہے، لہٰذا ایسا کرنا وصیت کے طور پر جائز ہوگا، جو کہ اس عورت سے ہی نہیں بلکہ اس کے عاقلہ سے ساقط کی جائیگی۔

اس طرح سے کہ مہر المثل اور باقی دیت میں سے بطور وصیت ایک ثلث ساقط ہو جائیگی، اور یہ بات اس لئے ہے کہ یہی

عاقلہ اس عورت کی طرف سے سارے اخراجات اور بوجھ برداشت کرتے ہیں، لہٰذا یہ بات تقریباً محال ہوگی کہ وہ عورت اپنی مدد گار برادری (عاقلہ) سے وہ مال واپس لے جو اسی عورت کے جرم کرنے کی وجہ سے ان پر واجب ہوا ہے، اور یہ تہائی مال جو عاقلہ کو مہر المثل سے زیادہ ملا ہے، یہ بطور وصیت ہوگی، کیونکہ ان کے حق میں وصیت کرنے کی گنجائش پوری ہے، اس لئے اس قتل میں ان عاقلہ کا کوئی ہاتھ نہیں تھا، پس اگر وصیت کی تہائی میں سے کچھ بچ جائے تو وہ ان سے واپس لی جائیگی، اور اگر نہ نکلے تو اس تہائی ختم ہو گی، اور امام ابو یوسف و محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر اس مرد نے اس عورت سے ہاتھ کے کٹنے کے عوض نکاح کیا ہو تو بھی یہی حکم ہوگا، کیونکہ ان کے نزدیک کاٹنے سے معاف کر دینے سے اس سے جو اثرات سرایت کرتے ہیں ان سب سے معافی ہو جاتی ہے، اسی لئے کاٹنا غلطی سے ہو یا قصداً ہو دونوں صورتوں میں صاحبینؒ کا ایک ہی جواب ہے، (ف: اگرچہ وہ نکاح اس جنایت سے معاف کر دینے یا سرایت کرنے پر نہ ہوا ہو)۔

توضیح: ایک عورت نے ایک مرد کا ہاتھ قصداً کاٹا، پھر اسی مرد سے نکاح کر لیا اس شرط کے ساتھ کہ اس زخم سے فی الحال یا آئندہ جو کچھ نقصان ہو یا جو جنایت کی ہے اس سلسلہ میں جو کچھ خرچ ہوگا وہی اس کے نکاح کا مہر ہوگا، پھر اس زخم کی وجہ سے اس مرد کا انتقال بھی ہو گیا، تو بعد میں اس کے نفع اور نقصان کا ذمہ دار کون ہوگا، اور اس کی تفصیل کیا ہوگی، مسائل کی تفصیل، اقوال ائمہ کرام، دلائل مفصلہ

قال ومن قطعت يده فاقتص له من اليد ثم مات فانه يقتل المقتص منه لانه تبين ان الجناية كانت قتل عمد وحق المقتص له القود واستيفاء القطع لا يوجب سقوط القود كمن له القود اذا استوفى طرف من عليه القصاص وعن ابى يوسف انه يسقط حقه في القصاص لانه لما اقدم على القطع فقد ابرأه عما وراءه ونحن نقول انما اقدم على القطع ظنا منه ان حقه فيه وبعده السراية تبين انه فى القود فلم يكن مبرئا عنه بدون العلم به.

ترجمہ: امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی شخص مثلاً زید کا ہاتھ قصداً کاٹا گیا پھر کاٹنے والے کا مثلاً بکر کا ہاتھ قصاص میں کاٹ لیا گیا، مگر زید جس کا ہاتھ پہلے کاٹا گیا تھا اس کا زخم پھیلتا گیا یہانتک کہ اسی زخم کی وجہ سے اس شخص زید کی موت ہو گئی تو اس موت کے قصاص میں بکر کو بھی سزائے موت دی جائیگی یعنی موت کا قصاص لیا جائے گا، کیونکہ بعد میں زید کی موت ہو جانے سے یہ بات یقینی ہو گئی کہ زید قتل عمد میں مرا ہے، اور ظاہری دھوکہ کھا کر بکر سے ہاتھ کاٹنے کا قصاص لیا گیا جو کہ غلط ہوا لہٰذا اس کا اصل قصاص قتل ہی صحیح ہونے سے بکر کو قتل کر دیا جائے گا، اس سے پہلے جو بکر کا ہاتھ کاٹا گیا تھا وہ اس قتل کو ساقط نہیں کر سکتا ہے۔

كماله القود اذا استوفى الخ: حق کو ساقط نہ کرنے کی مثال ایسی ہوگی جیسے کہ ایک شخص کا دوسرے پر قصاص کا حق ہوا اس کے بعد دوسرے شخص نے پہلے شخص کا ہاتھ یا پاؤں کاٹ دیا تو اپنا کاٹ دینے کی وجہ سے پہلے کا حق قصاص ختم یا کم نہیں ہوگا، اور نوادر میں امام ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ زید کا حق قصاص ختم ہو جائے گا، اس لئے کہ جب زید نے بکر کا ہاتھ کاٹنے کا ارادہ کیا تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ اس نے حق قصاص میں سے تھوڑا سا حق وصول کر لینے پر ہی بس کرنا چاہا ہے، اور باقی حق کو بری کر دیا ہے: **ونحن نقول انما اقام الخ:** اور ہم یہ کہتے ہیں کہ زید نے پہلے ہاتھ کاٹ لینے کو قصاص پر اس لئے مقدم کیا تھا کہ اس کے خیال میں ہاتھ کاٹنا ہی اس قطع کا مکمل قصاص تھا مگر بعد میں جب ہاتھ کاٹنے سے بدن میں زہر سرایت کر گیا اور آخر کار اسی حالت میں مر گیا تب یہ بات سمجھ میں آگئی کہ پہلے جتنا حق وصول کیا ہے، وہ صحیح نہیں تھا بلکہ حقیقت میں اس کا حق قصاص ہی کا تھا لہٰذا ایسا حکم نہیں دیا جائے گا کیونکہ اس نے قصاص کا صحیح حق جانے بغیر معاف کیا تھا۔

توضیح: اگر بکر نے زید کا ہاتھ قصداً کاٹا اس لئے زید نے بکر سے اس کے قصاص میں بکر کا ہاتھ کاٹ لیا، بعد میں زید ہاتھ کاٹے جانے کے اثر سے مر گیا تو کیا پہلا قصاص کافی ہو جائے گا، مسئلہ کی تفصیل، اقوال ائمہ کرام، مفصل دلائل

قال ومن قتل وليه عمدافقطع يد قاتله ثم عفا وقد قضى له بالقصاص اولم يقض فعلى قاطع اليد دية اليد عند ابى حنيفة وقالا لاشئى عليه لانه استوفى حقه فلا يضمنه وهذا لانه استحق ا تلاف النفس بجميع اجزئها ولهذا لولم يعف لا يضمنه وكذا اذا سرى ومابرأ اوماعفا وما سرى او قطع ثم حزر قبته قبل البراء اوبعده وصار كما اذا كان له قصاص فى الطرف فقطع اصابعه ثم عفا لا يضمن الاصابع وله انه استوفى غير حقه لان حقه فى القتل وهذا قطع وابانة وكان القياس ان يجب القصاص الا انه سقط للشبهة فان له ان يتلفه تبعا واذاسقط وجب المال وانما لايجب فى الحال لانه يحتمل ان يصير قتلا بالسراية فيكون مستوفيا حقه وملك القصاص فى النفس ضرورى لا يظهر الا عند الاستيفاء او العفو او الاعتياض لمالانه تصرف فيه فاما قبل ذلك لم يظهر لعدم الضرورة بخلاف ما ذا سرى لانه استيفاء واما اذا لم يعف وما سرى قلنا انما يتبين كونه قطعا بغير حق بالبرء حتى لو قطع وما عفا وبرأ الصحيح انه على هذا الخلاف واذاقطع ثم حز رقبته قبل البرء فهو الستيفاء ولو حز بعد البرء فهو على هذا الخلاف هو الصحيح والا صابع وان كانت تابعة قياما بالكف فالكف تابعة لها غرضا بخلاف الطرف لانها تابعة للنفس من كل وجه .

ترجمہ: امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی شخص کا ولی مورثِ قصداً قتل کیا گیا، مثلاً زید کا مورث قصداً مارا گیا، اسی لئے وارث زید نے اس کے قاتل کے ہاتھ کو کاٹ دیا حالانکہ مورث نے اس قتل کو خود معاف کر دیا یا اس کے کسی وارث نے معاف کر دیا خواہ اس سے پہلے قاضی کی طرف سے قصاص کا فیصلہ کر دیا گیا ہو یا نہیں کیا گیا ہو، تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک زید پر اس کے ہاتھ کی دیت لازم ہو گی، لیکن صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ کچھ بھی واجب نہیں ہو گا، کیونکہ اس نے اپنا حق وصول کیا ہے، اس لئے وہ ضامن نہیں ہو گا: وهذا لانه استحق اتلاف النفس الخ: جس کی وجہ یہ ہے کہ اس وارث کو تو قاتل کی پوری جان کو ہلاک کر دینے کا حق حاصل تھا، اور اسی جان کی حصوں میں سے ہاتھ بھی ایک حصہ ہے، اسی لئے (۱) اگر اس نے معاف نہیں کیا تب بھی کسی طرح کا ضامن نہیں ہو گا، (۲) اسی طرح اگر ہاتھ کاٹنے کا زخم بڑھتا گیا یہاں تک کہ وہ جان لیوا ہو گیا یعنی وہ مر گیا، (۳) یا ہاتھ کا زخم بڑھا بھی نہیں اور اس نے معاف بھی نہیں کیا، (۴) یا اس نے ہاتھ کاٹا پھر اس کے اچھا ہونے کی بعد یا اچھا ہونے سے پہلے اس کی گردن کاٹ دی تو بھی صاحبینؒ کے نزدیک وہ ضامن نہ ہو گا، اور اس کی صورت ایسی ہو جائیگی کہ جیسے کہ کسی کو کسی کا ہاتھ کاٹنے کے عوض اس سے قصاص میں ہاتھ ہی کاٹنے کا حق حاصل تھا لیکن اس نے ہاتھ نہیں کاٹا بلکہ اس کی انگلیاں کاٹ دیں پھر اس کے ہاتھ کو معاف کر دیا، تو اس وقت وہ اس ہاتھ کی انگلیوں کا ضامن نہیں ہو گا۔

وله ان استوفى غير حقه الخ: اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل ہے کہ زید کو جس حق کے وصول کرنے کی اجازت تھی اس نے اسے وصول نہ کر کے کوئی دوسری چیز وصول کر لی، کیونکہ اسے حقیقت میں زید کو قاتل کی جان لینے کی اجازت تھی مگر زید نے اس قاتل کی جان نہ لے کر صرف اس کا ہاتھ کاٹ لیا، پھر اس موقع پر قیاس کا تقاضا یہ تھا کہ غلط طور پر چونکہ زید نے ہاتھ کاٹ دیا ہے، اس لئے اس کے عوض زید کا ہاتھ ہی قصاصاً کاٹ دینا چاہیے، لیکن چونکہ اس موقع پر شبہہ پیدا ہو گیا، اسی لئے قصاص میں ہاتھ کاٹنے کا حکم ختم ہو گیا، کیونکہ زید کو یہ حق حاصل تھا کہ قاتل کی جان کے عوض جان لے مگر جان کے ماتحت ہاتھ کو کاٹنے کا بھی اختیار تھا، اور جب کسی وجہ سے قصاص ختم ہو گیا تب مال واجب ہو گا، جس کی ادائیگی اس کے اچھے ہونے کی بعد لازم ہو گی، اور

فوری طور سے اس لئے مال واجب نہیں ہوگا، کہ شاید ہاتھ کا زخم اندر ہی اندر بڑھتا جائے یہانتک کہ اس کی موت واقع ہو جائے، تو ایسی صورت میں زید اتنا پورا حق پانے والا ہو جائے گا، یعنی ہاتھ کاٹنے کا جرمانہ اسی وقت تک لازم ہوتا ہے کہ وہ قاتل ہاتھ کاٹنے سے نہ مرے، پس اگر مر گیا تو گویا اس نے قصاص میں قتل کر دیا، پھر یہ بات یاد رکھنے کے قابل ہے، کہ قاتل کی جان کو قتل کرنے کی ملکیت مقتول کے ولی کو مطلقا نہیں ہوتی ہے کہ جب چاہے اور جس طرح چاہے اس کی جان لے بلکہ اس کی ملکیت ضرور یہ ہوتی ہے اور اس ضرورت کا ظہور قصاص حاصل کرنے کے وقت یا اس حق کو معاف کرنے کے وقت یا اس کا بدلہ لینے کے وقت ہوتا ہے، کیونکہ ان میں سے ہر ایک کام اس کی ذات میں تصرف کا ہوتا ہے، اور ان کاموں سے پہلے ملکیت ہوتی ہے یا نہیں تو یہ ملکیت ضرورت کی وجہ سے ظاہر نہیں ہوتی ہے۔

بخلاف ما اذا سری الخ: بخلاف اس کے اگر ہاتھ کاٹنے کا اثر بڑھتا گیا یہانتک کہ وہ مر گیا تو اس کی موت پر ضمان اس لئے لازم نہیں ہوگا کہ وارث نے اپنا حق حاصل کر لیا ہے،، اور اگر وارث نے اپنا حق معاف نہیں کیا اور زخم بھی مزید نہیں بڑھا تو ہم بالاتفاق اس کے ضامن نہ ہونے کو تسلیم نہیں کرتے ہیں، بلکہ ہم یہ کہتے ہیں کہ ناحق کاٹنا اسی وقت ظاہر ہوگا جبکہ زخم اچھا ہو جائے، یہانتک کہ اگر اس نے ہاتھ کاٹا اور قصاص کو معاف نہیں کیا اور زخم بھی اچھا ہو گیا تو اس صورت میں صحیح قول یہ ہے کہ اس صورت میں بھی ایسا ہی اختلاف ہے، یعنی امام اعظمؒ کے نزدیک ضامن ہوگا، اور اگر اس نے ہاتھ کاٹا پھر اس کے اچھے ہونے سے پہلے اس کی گردن بھی کاٹ دی تو یہ اپنے حق کی وصولی کہلائیگی، اور اگر ہاتھ کے اچھے ہو جانے کے بعد گردن کاٹی تو اس میں اختلاف ہے، یعنی امام اعظمؒ کے نزدیک وہ ضامن ہوگا اور یہی قول صحیح ہے، اور اب یہ معلوم ہونا چاہئے کہ انگلیاں جس طرح اپنے پائے جانے میں ہتھیلی کے تابع ہیں کہ بغیر ہتھیلی کے صرف انگلیاں نہیں ہوتی ہیں اسی لئے حصول مقصد میں ہتھیلی میں انگلیوں کے تابع ہے، یعنی ان دونوں میں سے ہر ایک دوسرے کے تابع ہے، بخلاف ہاتھ پاؤں وغیرہ کے یہ طرح سے جان کے تابع ہیں۔

توضیح: اگر زید کے مورث کو کسی نے قصدا قتل کر دیا، اس لئے وارث زید نے قاتل کا ہاتھ کاٹ دیا، حالانکہ خود مورث یا کسی وارث نے اس قتل کو معاف کر دیا تھا، مسئلہ کی مفروضہ تمام صورتیں، اقوال ائمہ کرام، دلائل مفصلہ

قال ومن له القصاص فی الطرف اذا استوفاه ثم سری الی النفس ومات یضمن دیة النفس عند ابی حنیفة وقالا لایضمن لانه استوفی حقه وهو القطع ولا یمکن التقیید بوصف السلامة لمافیه من سد باب القصاص اذا الاحتراز عن السرایة لیس فی وسعه فصار کالامام والبزاغ والحجام والمامور بقطع الید وله انه قتل بغیر حق لان حقه فی القطع وهذا وقع قتلا ولهذا لو وقع ظلما کان قتلا ولانه جرح افضی الی فوات الحیوة فی مجری العادة وهو مسمی القتل الا ان القصاص سقط للشبهة فوجب المال بخلاف ما اشتهد ابه من المسائل لانه مکلف فیها بالفعل اما تقلد اکا لامام اوعقدا کما فی غیره منها والاجبات لا تتقید بوصف السلامة کالرمی الی الحربی وفیمانحن فیه لا التزام ولا وجوب اذ هو مندوب الی العفو فیکون من باب الاطلاق فاشبه الاصطیاد.

ترجمہ: فرمایا کہ اگر شخص کو کسی جنایت کی بناء پر دوسرے شخص کے اعضاء بدن مثلاً ہاتھ پاؤں سے قصاص لینے کا حق تھا، اس لئے اس نے اپنا حق قصاص وصول کر لیا یعنی دوسرے کا ہاتھ یا پیر جو بھی ہو کاٹ لیا، پھر اس کا زخم آہستہ آہستہ اندر بڑھتا گیا، یہانتک کہ وہ شخص اسی زخم کے نتیجہ میں مر گیا، تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس طرح قصاص لینے والا شخص اس کی جان کی دیت کا ضامن ہوگا: **وقالا لا یضمن الخ:** اور صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ وہ ضامن نہیں ہوگا، (امام مالک وشافعی واحمدؒ کا بھی یہی قول ہے)

کیونکہ قصاص لینے والے نے تو مثلاً اپنا حق ہاتھ کا کاٹنا وصول کیا ہے جب کہ اس قصاص کے نتیجہ کا وہ اس طرح ذمہ دار نہیں ہوا تھا کہ اس کے نتیجہ میں وہ نہیں مرے گا، کیونکہ یہ بات اس کے اختیار میں کبھی بھی نہیں آسکتی ہے، اور ایسی قید لگانے سے قصاص وصول کرنے کا دروازہ ہی بند ہو جائے گا، کیونکہ اس زخم کے اثر کے پھیلاؤ کو روک کر رکھنا اس کے اختیار میں نہیں ہو سکتا ہے، تو اس کی مثال امام وقت یا بزاغ وحجام وجلاد کی ہے جو ہاتھ کاٹنے پر ملازم ہو، (ف: یعنی مثلاً امام المسلمین نے کسی چور کا ہاتھ کٹو لیا خود کاٹا، اور وہ شخص اس کے نتیجہ میں مر گیا تو امام اس کی موت کا ضامن نہیں ہو گا، اسی طرح سے بزاغ یعنی جانوروں کا ڈاکٹر، جانوروں کو نشتر لگانے والا یا حجام یعنی پچھنے لگانے والا اگر یہ لوگ طریقہ اور قانون کے مطابق احتیاط کے ساتھ کام کریں پھر بھی اس کا زخم بڑھتا رہے، اور آخر کار اس کے اثر سے آدمی مر جائے، تو اس پر تاوان لازم نہیں ہوتا ہے، اسی طرح اگر قاضی کسی جلاد کو چور کا ہاتھ کاٹنے کا حکم دے، یا مثلاً زید کے ہاتھ میں آبلہ پیدا ہو جائے اور وہ ڈاکٹر سے کہے کہ آپ میرا ہاتھ کاٹ دیں، اور اس کے نتیجہ میں اس کی جان چلی جائے تو ان میں سے کسی پر بھی تاوان لازم نہیں آتا ہے، اسی طرح کتابی مسئلہ میں جس نے اپنا قصاص لیا اس نے اپنا حق وصول کر لیا پھر اس زخم کا اثر پھیلنا یا نہ پھیلنا اس کے اختیار میں نہیں ہوتا اسی لئے وہ ضامن نہیں ہو گا)۔

وله ان قتل بغير حق الخ: اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ یہ قتل بغیر حق ہے، کیونکہ اسے صرف ہاتھ کاٹنے کا حق تھا، جبکہ نتیجہ میں قتل ہو گیا ہے، اسی لئے اگر ایسا معاملہ ظلماً ہوتا ہے تو قصاص واجب ہوتا ہے، یعنی کاٹنے والے نے قصداً ہاتھ کاٹا اور وہ سرایت کر کے جان لیوا ہو گیا تو اس سے قصاص واجب ہوتا ہے، اور اس دوسری دلیل سے بھی کہ یہ زخم اور نشتر کچھ اس طرح لگا ہے کہ عموماً اس سے جان جانے تک کی نوبت آجاتی ہے، اور قتل بھی اسی طرح کے کام سے ہوتا ہے، مگر قتل ہونے کے باوجود اس پر قصاص اس لئے لازم نہیں کیا گیا ہے کہ اس میں ایک شبہہ بھی ہو گیا ہے، اسی لئے بجائے قصاص کے مال لازم کیا گیا ہے، بخلاف ان مسائل کی کہ جن سے صاحبینؒ نے استدلال کیا ہے، یعنی حجام اور بزاغ وغیرہ کے وہ تو ایسے کام پر ریاست کی طرف سے مقرر کئے ہوئے ہوتے ہیں خواہ باضابطہ خلافت اور حکومت کے طور پر ہو جیسے امام اور قاضی، یا ملازمت اور اجارہ کے طور پر ہو، جیسے حجام اور بزاغ ہے، (ف: اس دعوی پر اس طرح سے اعتراض کیا گیا ہے، کہ ان کاموں پر کچھ لوگوں کو مقرر کر دینے سے ان کو زیادہ سے زیادہ اتنی ترجیح حاصل ہو جاتی ہے کہ ان کو اس کا استحقاق ہو جاتا ہے، اس سے زیادہ اور کوئی بات حاصل نہیں ہوتی ہے، اس لئے اس میں فرق کرنا مشکل ہے، واللہ تعالیٰ اعلم)۔

والوجبات لا تتقيد الخ: اور واجبی معاملات میں ان میں سلامتی کی قید نہیں ہوتی ہے، یعنی جن کاموں کو کرنا ہی ہے، ان میں اس بات کا خیال رکھنا ضروری نہیں ہوتا ہے کہ وہ صحیح وسالم ہو اور اس سے کسی دوسرے کو نقصان نہ ہو مثلاً لڑائی کے میدان میں دشمن پر تیر چلانا ضروری ہے مگر اس میں اس کی قید نہیں ہوتی ہے کہ تیر صرف دشمن ہی کو لگے یعنی کسی مسلمان کو نہ لگے، پھر اس قصاص کا مسئلہ جس میں ہماری گفتگو ہو رہی ہے کچھ ایسا ہے کہ اسے کرنا ضروری ہوں، کہ قصاص لینا نہ فرض ہے، نہ واجب ہے، بلکہ قصاص نہ لے کر معاف کر دینا ہی مندوب ہے، لہذا قصاص کے حکم میں اطلاق ہے، یعنی قصاص لینا جائز اور ایسا کرنا مباح ہے، لہذا قصاص کا حکم شکار کھیلنے کے مشابہ ہوا، اس میں اس بات کی شرط ہے کہ جسے شکار نہیں کرنا ہے وہ محفوظ اور سالم رہے، اسی بناء پر اگر شکار کا تیر کسی آدمی کو لگ جائے تو شکاری ضامن ہو گا اسی طرح اگر ہاتھ کاٹنے میں اس کی جان بھی چلی جائے تو کاٹنے والا اس کا ضامن ہو گا۔

توضیح: اگر کسی شخص کو دوسرے کے مثلاً ہاتھ کاٹنے کا قصاص کے طور پر حق تھا اس لئے اس نے اس کا ہاتھ کاٹ کر اپنا حق وصول کر لیا، بعد میں کٹا ہوا ہاتھ زہریلا ہو کر پورے بدن میں سرایت کر گیا بالآخر وہ شخص اسی کی بناء پر مر گیا، تو کیا ہاتھ کاٹنے والا اس کا ضامن

ہو گا، مسئلہ کی پوری تفصیل، اقوال ائمہ کرام، مفصل دلائل

باب الشهادة فی القتل

قتل کرنے کے معاملہ میں گواہی دینے کا بیان

قال ومن قتل وله ابنان حاضر وغائب فاقام الحاضر البينة على القتل ثم قدم الغائب فانه يعيد البينة عند ابى حنيفة وقالا لايعيد وان كان خطأ لم يعد ها بالاجماع وكذلك الدين يكون لابيهما على اخر لهما فى الخلافية ان القصاص طريقه طريق الوارثة كالدين وهذا لانه عوض عن نفسه فيكون الملك فيه لمن له لملك فى المعوض كما فى الدية ولهذا الوانقلب مالا يكون للميت ولهذا يسقط بعفوه بعد الجرح قبل الموت فينتصب احد الورثة خصماعن الباقين.

ترجمہ: امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ مثلاً زید عمداً قتل کیا گیا اس وقت اس کے دو بیٹے تھے جن میں سے ایک موجود تھا اور دوسرا کہیں دوسری جگہ یعنی غائب تھا، ان سے اس حاضر بیٹے نے قاتل پر قتل کا الزام لگایا اور اس پر گواہی بھی پیش کر دی، پھر دوسرا غائب بیٹا بھی آگیا تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس دوسرے شخص پر بھی اس قتل کے گواہوں کو دوبارہ لانا ضروری ہو گا، اور صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ گواہوں کو دوبارہ پیش کرنا اس پر لازم نہیں ہو گا، اس طرح یہ مسئلہ اختلافی ہو گیا، اس لئے کہ اگر قتل کا یہ معاملہ عمداً نہ ہو کر خطاء ہو تا تو پھر اجماعی ہو تا یعنی گواہوں کو دوبارہ پیش کرنا اس بعد میں آنے والے پر ضروری نہیں ہو تا ہے، اسی طرح اگر اس مقتول باپ کا کسی پر قرضہ ہو تا اور ایک بیٹا گواہ پیش کر دیتا تو بھی بالاجماع دوسرے بیٹے پر اس گواہ کو دوبارہ پیش کرنا ضروری نہ ہو تا، (ف: اور پہلے بیٹے کی طرف سے قتل کے ثبوت میں گواہی پیش کر دئے جانے کے بعد دوسرے بیٹے کے آنے تک بالاجماع ملزم قاتل کو قید میں رکھنا ضروری ہو گا، اسی طرح بالاجماع اسکے خلاف قصاص کا حکم بھی قاضی کی طرف سے نہیں دیا جائیگا، کیونکہ غائب شخص کی غیر حاضری میں حاضر بیٹے کو قصاص لینے کا بالاجماع اختیار نہیں ہے، الکفایہ، پس اس میں اختلافی صورت یہ قتل عمد میں غائب کے گواہ کو دوبارہ پیش کرنا ضروری ہے یا نہیں)۔

لهما فى الخلافية الخ: گزشتہ اختلافی مسئلہ میں جس دوسرے بیٹے کی موجودگی پر گواہوں کو دوبارہ لانا لازم ہو گا جو کہ صاحبینؒ کا قول ہے، اس میں ان کی دلیل یہ کہ قصاص ایسا مسئلہ ہے جس میں وراثت کے طریقہ پر عمل کیا جاتا ہے، جیسے کہ قرضہ میں ہو تا ہے یعنی پہلے مورث کی ملکیت ثابت ہوتی ہے پھر وراث کی ملکیت ثابت ہوتی ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ قصاص تو اصل میں مقتول کی جان کا بدلہ ہو تا ہے لہٰذا جو شخص لعوض یعنی اس کی جان کا مالک ہو جاتا ہے، وہی اس کے عوض یعنی اس کے قصاص کا بھی مالک ہو تا ہے، جیسے کہ دیت میں ہو تا ہے، اسی واسطے اگر کسی طرح قصاص جان سے بدل کر مال ہو جائے (مثلاً مال پر مصالحت کر لی جائے) تو اس کا مالک سب سے پہلے وہ میت ہی ہو گا، اسی بناء پر اگر میت نے اپنے زخمی ہونے کے بعد قاتل کو معاف کر دیا اس کے بعد وہ مر گیا تو اس کا قصاص ختم ہو جائے گا، اور قصاص کی صورت میں تمام وارثوں کی طرف سے کوئی ایک وارث مدعی اور مخاصم بن سکتا ہے، (ف: کہ جیسے قرضہ کی صورت میں اگر قرض خواہ کسی ایک وارث کو عدالت میں لے جائے تو وہ دوسرے تمام وارثوں کی طرف سے مدعی علیہ ہو جائے گا یعنی اس حاضر پر قرض خواہ کی طرف سے اس وقت جو بھی فیصلہ ہو گا وہی فیصلہ دوسرے تمام وارثوں پر بھی نافذ ہو جائے گا، جیسا کہ کتاب القضاء میں مسئلہ تفصیل سے گزر چکا ہے، اسی طرح جب قصاص بھی قرضہ کی طرح ہے اور مردہ کی طرف سے ایک وارث حاضر ہو چکا ہے، اور اس نے قاتل پر قصاص ثابت بھی کر دیا ہے تو یہی ثبوت سارے وارثوں کی طرف سے کافی ہو گا، اور جو گواہ پہلے غائب تھا اب اس کے حاضر ہونے کے بعد اسے دوبارہ گواہ عدالت

میں حاضر کرنے کی ضرورت نہیں ہوگی، جیسا کہ صاحبینؒ کا قول ہے، لیکن امام اعظمؒ کے نزدیک گواہ کو دوبارہ بلانے کی ضرورت ہوگی۔

توضیح: اگر زید کو کسی نے عمداً قتل کر دیا، اس کے دو بیٹے تھے جن میں سے ایک وہاں پر موجود تھا اس نے عدالت میں جاکر قاتل کا پتہ بتایا اور گواہوں سے قاتل کو ثابت کر دیا اس کے بعد دوسرا لڑکا بھی آگیا تو کیا اسے بھی عدالت میں ان گواہوں کو دوبارہ پیش کرنا ہوگا، مسئلہ کی تفصیل، اقوال ائمہ کرام، دلائل مفصلہ

وله ان القصاص طريقه طريق الخلافة دون الوارثة الاترى ان ملك القصاص يثبت بعد الموت والميت ليس من اهله بخلاف الدين والدية لانه من اهل الملك فى الاموال كما اذا نصب شبكة وتعقل بها صيد بعد موته فانه يملكه واذا كان طريقه الاثبات ابتلاء لا ينتصب احدهم خصما عن الباقين فيعيد البينة بعد حضوره فان كان اقام القاتل الهينة ان الغائب قد عفا فالشاهد خصم ويسقط القصاص لانه ادعى على الحاضر سقوط حقه فى القصاص الى مال ولا يمكنه اثباته الا باثبات العفو من الغائب فينتصب الحاضر خصما عن الغائب وكذلك عبد بين رجلين قتل عمدا واحد الرجلين غائب فهو على هذا لما بيناه.

ترجمہ: اور طریقہ قصاص کے اختلافی مسئلہ میں امام اعظم کی دلیل یہ ہے کہ قصاص پانے کا طریقہ اور حق ویسا ہی جیسا کہ میت کی خلافت اور نیابت کا ہے، یعنی اس میں وارثت پانے کا طریقہ نہیں ہے، اسی لئے مقتول کو بھی قصاص پالئے جانے کے بعد ملکیت حاصل ہوتی ہے، حالانکہ فی الحقیقت میت کو کوئی طاقت اور لیاقت نہیں ہوتی ہے، اس کی وجہ یہی ہے کہ اس کا خلیفہ اس کے قائم مقام موجود ہے، بخلاف قرضہ اور دیت کے کیونکہ میت کو بھی اپنے مال کی ملکیت کی صلاحیت رہتی ہے، (اسی وجہ سے اس میت کو سب سے پہلے اس کے اپنے مال ہی کفن دفن کیا جاتا ہے، اور اس کے اپنے مال سے ہی اس کے اپنے قرضے ادا کئے جاتے ہیں، اس سے یہ بات سمجھ میں آتی ہے، کہ اس کا مال اس وقت تک اسی کا ہوتا ہے، اور جیسے کہ ایک چڑیمار (پرندوں کے شکاری) نے شکار کے لئے جال بچھایا، اس کے بعد وہ مر گیا اس کے بعد اس جال میں پرندے کافی پھنس گئے تو وہ شکاری (چڑی مار) ہی اس کا مالک سمجھا جائے گا، اگرچہ وہ خود مر چکا ہو، اور اب جبکہ یہ بات معلوم ہوگئی کہ قصاص کا طریقہ ابتدائی بات ہے تو ایک وارث اپنے دوسرے وارثوں کی طرف سے خصم نہیں ہو سکتا ہے، اسی لئے مجلس عدالت سے غائب رہنے والا وارث جب مجلس عدالت میں حاضر ہو جائے تو وہ بھی اپنی گواہی کے لئے پہلے گواہوں کو دوبارہ ملوائے گا۔

فان كان اقام القاتل الخ: اس موقع پر اگر قاتل نے اس موجود وارث کے سامنے اپنے گواہ اپنے اس دعویٰ پر پیش کئے کہ اس دوسرے وارث یعنی غائب وارث نے میرے قتل کے خون کو مجھ سے معاف کر دیا ہے، یعنی میرے قتل کے دعویٰ سے دست برداری کر دی ہے تو اس کے گواہ بھی سننے کے قابل ہو جائیں گے، اس طرح وہ حاضر وارث اس قاتل کا مقابل اور خصم ہو جائے گا، اس لئے اس قاتل سے قصاص کا حکم ختم ہو جائے گا، کیونکہ اس قاتل نے گویا اس حاضر گواہ پر یہ دعویٰ کر دیا کہ اس کے قصاص لینے کا حق ختم ہو گیا ہے، اور اب وہ مجھ سے اس کے عوض صرف مال لے سکتا ہے، اور یہ قاتل بھی اپنے اس دعویٰ کو صرف اس طرح ثابت کر سکتا ہے، کہ غائب وارث نے واقعۃً اس کے خون کو معاف کر دیا ہے گواہوں سے ثابت کر دے، اس طریقہ سے موجود وارث اس قاتل کا خصم اور مد مقابل ہو جائے گا: **وكذلك عبد بين رجلين الخ:** اسی طرح ایک غلام دو شخصوں میں مشترک ہو یعنی دو آدمی اس کے مالک ہوں، اور اس غلام کو کسی نے قصداً قتل کر دیا گیا اور اس موقع پر دو مالکوں میں سے صرف ایک ہی موجود ہو اور دوسرا غائب ہو تو اس کا حکم بھی وہی ہوگا، جو بیان کیا گیا ہے، اور اس کی دلیل بھی وہی ہوگی۔

توضیح: طریقہ قصاص طریقہ خلافت ہے یا طریقہ وراثت اس میں امام ابو حنیفہؒ کا دعوی اور مفصل دلیل، اسی صورت میں اگر قاتل یہ دعویٰ کرے کہ غائب وارث نے میرے خون کو درگزر کر دیا تھا مگر حاضر اس کا منکر ہو، تفصیلی مسئلہ، حکم، اقوال ائمہ کرام، مفصل دلائل

قال فان كانت الاولياء ثلثة فشهد اثنان منهم على الاخر انه قد عفا فشهادتهما باطلة وهو عفو منهما لانهما يجران بشهادتهما الى انفسهما مغنما وهو انقلاب القود مالا فان صدقهما القاتل فالدية بينهما اثلاثا معناه اذا صدقهما وحده لانه لما صدقهما فقد اقر بثلثى الدية لهما فصح اقراره الا انه يدعى سقوط حق المشهود عليه وهو ينكر فلايصدق ويغرم نصيبه وان كذبهمافلاشئى لهما وللاخر ثلث الدية معناه اذا كذبهما القاتل ايضا وهذا الانهما اقرا على انفسهم بسقوط القصاص فقبل وادعياانقلاب نصيبهما مالا فلايقبل الا بحجة وينقلب نصيب المشهود عليه مالا لان دعواهما العفو عليه وهو منكر منزلة ابتداء االعفو منهما فى حق المشهود عليه لان سقوط القود مضاف اليهما وان صدقهما المشهود عليه وحده غرم القاتل ثلث الدية للمشهود عليه لاقراره له بذلك.

ترجمہ: امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر مقتول کے تین اولیاء ہوں اور ان میں سے دو وارثوں نے آکر تیسرے وارث کے بارے میں یہ گواہی دی کہ اس نے اپنے حصہ کا قصاص معاف کر دیا ہے، تو یہ گواہی ان کی باطل ہو گی، البتہ اس گواہی کا اثر یہ ہو گا کہ خود ان دونوں نے ہی اپنا حق معاف کر دیا ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ دونوں اپنی گواہی کے ذریعہ سے اپنے لئے کچھ مطلب اور نفع حاصل کرنا چاہتے ہیں، اور وہ نفع یہ ہے کہ قصاص نہ لے کر اسے مال سے بدل دیا جائے: **فان صدقهماالقاتل الخ**: اگر قاتل نے ان دونوں وارثوں کی تصدیق کر دی تو پوری دیت تین حصوں میں تقسیم کر کے سب کو ایک ایک تہائی دی جائیگی، اس مسئلہ کا مطلب یہ ہیکہ قاتل نے صرف ان دونوں کی تصدیق کی اور تیسرے وارث نے اس دعوی کی تصدیق نہیں کی بلکہ اس کی تکذیب کر دی ہو تب بھی ان تینوں ہی کے درمیان دیت تقسیم کر کے ایک ایک تہائی تینوں کو دی جائیگی، کیونکہ جب قاتل نے ان دونوں کی تصدیق کر دی تو فی الحال اس نے ان دونوں کے لئے دو تہائی دیت کا اقرار کیا لہٰذا اس کا اقرار صحیح ہوا، ساتھ ہی وہ تیسرے وارث کے حق کو ختم کر دینا چاہتا ہے، جس پر گواہی دی گئی ہے، حالانکہ یہ تیسرا مدعی اس کا منکر ہے تو اس پر قاتل کے دعویٰ کی تصدیق نہ ہو گی اس لئے اس کی دیت کے حصہ کا ضامن ہو گا۔

وان كذبهمافلا شئى لهما الخ: اور اگر قاتل نے ان دونوں کو جھٹلا دیا تو پھر ان دونوں کو کچھ بھی حصہ نہیں ملے گا مگر تیسرے کو ایک تہائی دیت ملے گی اس مسئلہ کا مطلب یہ ہے کہ جس طرح اس تیسرے وارث نے جس پر ان دونوں نے گواہی دی تھی ان دونوں کو جھٹلا دیا اس طرح خود قاتل نے بھی ان دونوں کو جھٹلا دیا جس کی وجہ یہ ہے ایک مرتبہ ان دونوں نے اپنے لیے یہ اقرار کر لیا ہے کہ ہم نے اپنی طرف سے قصاص کے حق کے مطالبہ کو ختم کر دیا ہے اس لیے ان کا یہ اقرار مقبول ہو گا پھر ان دونوں نے یہ دعوی کر دیا کہ میرا حق قصاص سے بدل کر مال یعنی دیت کا ہو گا لہٰذا حق کے بدل جانے کا قصاص سے مال ہو جانے کا کسی خاص دلیل اور گواہی کے قابل قبول نہ ہو گا لیکن جس وارث کے حق میں انہوں نے گواہی دی اس کا قصاص کا حق بدل کر مال ہو جائیگا کیونکہ ان دونوں کی طرف سے تیسرے کے بارے میں معاف کر دینے کا دعوی کرنا اگر چہ خود اس کا فکر ایسا مانا جائے گا کہ ان دونوں نے شروع ہی میں معاف کر دیا تھا کیونکہ ان ہی دونوں کی طرف قصاص کے حق ہونے کی نسبت کی گئی ہے اور اگر تیسرے وارث نے ان دونوں کی گواہی کو سچ مان لیا لیکن قاتل نے اسے جھٹلا دیا تو تیسرے وارث کے لیے قاتل اس کے حصہ کا ضامن ہو گا کیونکہ قاتل اس کے لیے اس کے دیت حصہ کا اقرار کرنے والا ہو گیا

توضیح: اگر مقتول کے تین وارث ہوں اور ان میں سے دو وارث تیسرے وارث کے بارے میں یہ گواہی دیں کہ اس نے اپنے حصہ کا قصاص معاف کر دیا ہے اب اگر قاتل ان دونوں کی تصدیق کر دیں یا تکذیب کر دیں تو مسئلہ کی کیا صورت ہوگی۔ مسائل کی تفصیل اقوال ائمہ کرام دلائل مفصلہ

قال واذا شهد الشهود انه ضربه فلم يزل صاحب فراش حتى مات فعليه القودا ذا كان عمدا لان الثابت بالشهاد ة كالثابت معاينة وفى ذلك القصاص على ما بينا ه و الشهادة على قتل العمد تتحقق على هذا الوجه لان الموت بسبب الضرب انما يعرف اذا صار بالضرب صاحب فراش حتى مات وتاويله اذا شهدا وانه ضربه بشى جارح قال واذا اختلف شاهد القتل فى الايام اوفى البلد اوفى الذى كان به القتل فهو باطل لان القتل لا يعادو لا يكرزو القتل فى زمان اوفى مكان غيرالقتل فى زمان او مكان اخر والقتل بالعصا غير القتل بالسلاح لان الثا نى عمد والا ول شبه العمد يختلف احكا مهما فكان على كل قتل شهادة فرد وكذا اذا قال احدهما قتله بعصا وقال الا خر لا ادرى باى شى قتله فهو باطل لان المطلق يغاير المقيد

ترجمہ: امام محمدؒ نے فرمایا کے اگر گواہوں نے زید کے خلاف یہ گواہی دی کہ اس نے فلاں شخص کو قصداً اتنا مارا کہ مار کی تکلیف سے وہ بستر پر ہی پڑا رہا اور بالآخر اسی حالت میں مر گیا تو اس زید پر قصاص واجب ہوگا کیونکہ کوئی بات پکی گواہی سے ثابت ہو جانے کے بعد اس میں اتنا یقین جاتا ہے جتنا کے خود اپنی آنکھوں سے دیکھنے کے بعد آتا ہے اور آنکھوں سے قتل کو دیکھنے کی صورت میں قاتل پر قصاص لازم آجاتا ہے جیسا کہ ہم نے جنایت کی بحث کے شروع میں بالتفصیل کہا ہے اور قتل عمد کی گواہی بھی اسی طرح سے قابل یقین ہوتی ہے کیونکہ مار اور چوٹ کی وجہ سے اسی طرح جان لی جاتی ہے کہ اتنا مارہ جائے کے وہ بستر سے لگ جائے پھر مر جائے اس مسئلہ کی مزید وضاحت اس طرح سے ہوگی کہ قصاص اس وقت واجب ہوگا جب گواہ اس طرح گواہی دیں کہ مارنے والے نے ایسی چیز سے مارا تھا جس سے کہ انسان واقعۃً انسان مجروح ہو جاتا ہے (ف اور ایسی گواہی اسی وقت ہو سکتی ہے جب دونو ں کے بیان میں اختلاف نہ ہو): قال واذا اختلف شاهد القتل الخ: امام محمدؒ نے فرمایا ہے کے اگر قتل کے دونوں گواہ قتل کے دن اور شہر یا اس آلہ کے بارے میں جس سے کے قتل ہوا ہے اختلاف کیا تو ایسی گواہی نا قابل قبول اور باطل ہوگی مثلاً ایک گواہ نے جمعہ کے دن قتل کیا ہے اور دوسرے نے کہا کہ وہ پیر کا دن تھا یا ایک نے کہا کہ اس نے حیدر آباد میں قتل کیا ہے اور دوسرے نے کہا کہ اس نے تو کراچی آکر قتل کیا ہے یا ایک نے کہا کے اس نے ہتھیار سے مارا ہے اور دوسرے نے کہا کہ اس نے لاٹھی سے مارا ہے تو ایسی گواہی نا قابل قبول ہوگی کیونکہ قتل ایک ہی مرتبہ ہوتا ہے اور بار بار نہیں ہوتا ہے لہٰذا اگر ایک مرتبہ دن کے وقت قتل ہو چکا ہے تو پھر وہی شخص دوبارہ رات کے وقت کس طرح قتل ہوگا اس طرح ایک جگہ قتل ہو جانے کے بعد دوسری جگہ دوبارہ کیسے قتل ہوگا اسی طرح ہتھیار سے قتل عمد ہوتا ہے لیکن لاٹھی مار کر قتل کرنا یہ شبہ عمد ہوتا ہے اور ان دونوں کے احکام میں فرق ہے تو اس طرح کی گواہی صرف کسی ایک شخص کی ہوگی جو ناکافی ہوتی ہے

وكذا اذا قال احدهما الخ: اسی طرح اگر ایک گواہ نے کہا کہ اس نے لاٹھی سے قتل کیا ہے اور دوسرا کہے کہ یہ مجھے معلوم نہیں ہے کہ اسے کس چیز سے قتل کیا گیا ہے تو یہ گواہی بھی باطل ہوگی کیونکہ ان میں سے ایک گواہی لاٹھی کی مار کے ساتھ مفید ہے اور دوسری گواہی اس سے مطلق ہے اور ان دونوں باتوں میں مغایرت ہے

توضیح: اگر گواہوں نے زید کے خلاف یہ گواہی دی کہ اس نے فلاں شخص کو اس قدر مارا

کے وہ بستر پر پڑ گیا پھر اسی حالت میں وہ مر گیا تو اس سے قصاص لازم آئیگا یا نہیں اگر دو آدمیوں نے کسی کے خلاف قتل کی گواہی اس طرح سے دی کہ ایک نے رات کہا اور دوسرے نے دن اور ایک نے ایک شہر میں مارے جانے کا تذکرہ کیا دوسرے نے دوسرے شہر کا کیا ایک شخص نے کسی چیز سے مفید کر کے قتل کرنا بتلایا اور دو دوسرے نے کسی بھی قید لگانے سے انکار کیا مسائل کی تفصیل اقوال ائمہ ولہ مفصلہ

قال وان شهد ا انه قتله وقالا لا ندری بای شی قتله ففیه الدیة استحسانا والقیاس ان لا تقبل هذه الشهادہ لان القتل یختلف باختلاف الالة فجهل المشهودبه وجه الا ستحسان انهم شهدو ایقتل مطلق والمطلق لیس بمجمل فیجبب اقل موجبیه وهوالدیة ولانه یحمل اجمالهم فی الشهادة علی اجمالهم بالمشهود علیه سترا علیه واولواکذبهم فی نفی العلم بظاهر ماورد باطلاقه فی اصلاح ذات البین وهذا فی معناه فلا یثبت الاختلاف بالشك وتجب الدیة فی ماله لان الاصل فی الفعل العمد فلا یلزم العاقلة

ترجمہ: امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر دونوں گواہوں نے کہا اس طرح گواہی دی کے اس قاتل زید نے فلاں شخص کو قتل کیا ہے مگر ہم یہ نہیں جانتے کہ کس چیز سے اسے قتل کیا ہے تو اس صورت میں استحساناً دیت لازم ہوگی: **والقیاس ان لا تقبل الخ** :اور قیاس کا تقاضہ یہ تھا کہ ایسی گواہی مقبول نہ ہو کیونکہ آلہ قتل کے مختلف ہو جانے سے قتل کا حکم بھی مختلف ہو جاتا ہے حالانکہ موجودہ صورت میں یہ بھی معلوم نہیں ہے کہ کس چیز سے قتل کیا گیا ہے لہٰذا یہ آلہ قتل مجہول ہوگا: **وجه الا ستحسان اتهم الخ** : مگر استحساناً دیت واجب ہونے کی وجہ یہ ہے کے انہوں نے یقینی طور سے مگر قتل مطلق کی گواہی دی ہے اور مطلق چیز مجمل نہیں ہوتی ہے (بلکہ مبہم ہوتی ہے) لہٰذا قتل کے دونوں جیوں یعنی دو انجار کار یعنی قصاص یا دیت میں سے جو کمتر درجہ کا ہے وہی واجب ہوگا یعنی قتل نفس کی بجائے صرف دیت لازم آجائے: **ولانه یحمل اجمالهم الخ** :اور اس دلیل سے بھی دیت لازم ہوگی کہ گواہوں نے اپنی گواہی میں تفصیل سے نہ بتا کر اجمالاً اس لیے گواہی دی ہے کہ وہ قاتل پر کچھ احسان بھی کرنا چاہتے ہیں تا کہ قاتل کہ حق میں پردہ پوشی ہو جائے (اگر ان کو یہ بات بھی معلوم ہو کہ انہوں نے کس چیز سے اسے قتل کیا ہے مگر اس موقع میں یہ اعتراض ہو سکتا ہے کہ ان گواہوں نے آلہ قتل کو جان کر بھی اس سے انکار کر کے وہ جھوٹ بولتے ہیں جس کی وجہ سے وہ فاسق بن گئے تو جواب یہ ہوگا کہ وہ فاسق نہیں ہوں گے) کیونکہ انھوں نے نہ جاننے کی اور جھوٹ بولنے کی اس طرح کی تاویل کی ہے اس حدیث سے نکالی گئی ہے جو مسلمانوں کے درمیان اصلاح کرنے کے لیے جھوٹ بولنے میں اجازت کے بارے میں ہے یعنی عام مسلمانوں کی اصلاح جس قسم کی بھی ہو اگر جھوٹ بولنے سے مقصد حاصل ہو جائے اور اصلاح ہو جائے تو وہ جھوٹ جائز ہے لہٰذا موجودہ صورت میں بھی آلہ قتل کے جاننے سے انکار کی غرض یہی بتائی کہ ان کی پردہ پوشی ہو جائے پس اس طرح کی تاویل سے جھوٹ کہنے کے بارے میں شک پیدا ہو گیا تو اس شک کی وجہ سے دونوں کی گواہی اختلاف ثابت نہیں ہوگا پھر یہ دیت اس قاتل کے مال میں واجب ہوگی کیونکہ ہر کام میں اصل ہی ہے کہ وہ قصداً ہو اس لیے اس کو خطا پر مجہول کرنے کے لیے کوئی معقول دلیل چاہیے

حالانکہ اس موقع پر کوئی دلیل موجود نہیں ہے) اس لیے یہ دیت عاقلہ یعنی مددگار برادری پر لازم نہیں ہوگی (ف معلوم ہونا چاہیے کہ مجمل اور مطلق کے درمیان فرق یہ ہے کہ مجمل ایسی بات کو کہا جاتا ہے جس میں کئی معنی ہونے کا شبہ ہو اور ذات معلوم نہ ہو بعد میں اگر کسی صورت سے کوئی معنی متعین ہو جائے تو اس مجمل کو اس معنی پر محمول کر دیا جاتا ہے اور مطلق وہ ہے کہ

اس کے معنی تو معلوم ہوتے ہیں لیکن اس کے اندر مختلف قسموں کے کئی افراد ہوتے ہیں تو ان میں سے کسی ایک فرد پر بھی عمل کر لیا جائے تو اس مطلق پر کسی نہ کسی طرح عمل ہو جائیگا کیونکہ اس کی ذات معلوم ہوتی ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے موسیٰ علیہ السلام کی قوم بنی اسرائیل کو اذبحوا البقرہ کہہ کر گائے کو ذبح کرنے کا حکم دیا اس میں لفظ بقرہ مطلق ہے کہ وہ گائے جس قسم کی اور جس رنگ کی اور جس عمر کی یعنی بچھیا یا جوان یا بوڑھی ہی ہو اس طرح وہ پالتو ہو یا جنگلی ہو حل چلانے والی ہو یا نہ ہو جیسی بھی ہو تم ذبح کر دو خلاصہ یہ ہے کہ جیسی کچھ بھی ایک گائے ذبح کر دینے سے اس حکم پر عمل ہو جاتا اس لیے حدیث میں ہے کہ ان لوگوں پر نرمی کی گئی تھی لیکن ان لوگوں نے سختی کی اور طرح طرح کے سوالات کیئے تو اللہ تعالیٰ نے بھی ان پر سختی کر دی، یعنی حضرت موسیٰ علیہ السلام فرماتے رہے فافعلو ما تومرون، تم اب زیادہ سوال نہ کرو، جو بھی ابتک تم کو حکم دیا گیا ہے اسی پر عمل کرو، مگر وہ بار بار پوچھتے رہے کہ ادع لنا ربك الخ: یعنی وہ بار بار اس طرح پوچھتے رہے کہ اس کی عمر کیا ہو، رنگ کیسا ہو، کام میں مستعمل ہو یا صرف پالتو ہو، تو نتیجہ یہ ہوا کہ ایسا جانور ملنا سخت مشکل ہو گیا، یہانتک کہ وہ ایسے جانور کو پانے اور ذبح کرنے سے عاجز ہونے کے قریب آگئے، یعنی ان تمام صفات والی اتنی زیادہ قیمتی پائی گئی کہ وہ اس پر عمل کرتے نظر نہیں آنے لگے پھر کسی طرح سے ذبح کر لی، اور اس مطلق کی دوسری مثال یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے کفارۂ ظہار میں غلام آزاد کرنے (تحریر رقبہ) کا حکم دیا ہے جو کہ مطلق ہے کہ وہ غلام مومن ہو تا کافر دونوں ہو سکتا ہے، اس لئے ہم یہی کہتے ہیں کہ مومن یا کافر جیسا بھی غلام ہو اس کو آزاد کر دینے سے حکم پر عمل ہو جائے گا، اور مجمل کی مثال یہ ہے کہ جیسے کہ کسی نے کہا کہ زید کا مجھ پر کچھ حق باقی ہے اس میں لفظ حق مجمل ہے یہانتک کہ گالی دی ہو یا تہمت لگائی ہو وغیرہ بھی حق میں داخل ہوتا ہے، اور اس پر عمل کرنا ممکن نہیں ہوتا ہے، جیسا کہ فقہاء نے کہا ہے، اور جھوٹ بولنے کے سلسلے میں جس حدیث کی طرف پہلے اشارہ کیا گیا ہے کہ مسلمانوں کے درمیان اصلاح کرانے کی غرض سے جھوٹ بولنا جائز ہے، حدیث سے بظاہر جائز معلوم ہوتا ہے، مطلب یہ ہے کہ عدل و انصاف کرنے والے چند مسلمان مل کر دونوں دشمنوں کے درمیان صلح کرا دیں اس طرح سے ہر ایک کے سامنے دوسرے کی اچھی بات پہنچائیں مثلاً زید بکر میں دشمنی ہے، ان چند نیک ابتداء عادل مسلمان زید سے کہیں کہ ہم تو یہ جانتے ہیں کہ وہ شخص تم کو اپنا بڑا محسن اور بڑا بھائی جانتا ہے اور تم اسے دشمن بتاتے ہو۔

اس طرح سے اس بکر کی طرف سے زید کے پاس جا کر بھی اسی قسم کی باتیں کہیں، پھر پہلی بات یہ ہے کہ سارے مومن اور مسلم آپس میں بھائی بھائی ہیں، اور مومنین کی صفت یہ ہے کہ ایک دوسرے پر مہربان رہیں، اور اسی قسم کی باتیں کہیں، حضرت ابو اور داءؓ کی حدیث میں ہے کہ کیا میں تم ایسی بات بتا دوں جو دنوں میں روزہ رکھنے اور راتوں کو عبادت کرنے سے بھی افضل ہو، جواب میں صحابہ کرامؓ نے عرض کیا کہ جی ہاں یا رسول اللہ ضروری فرمائیں، تب فرمایا کہ وہ باہمی اصلاح ہے، پھر یہ بھی فرمایا کہ آپس میں فساد کرانے والا دین کو مونڈنے والا ہے، اس کی روایت ترمذی نے کی ہے اور اس کی تصحیح بھی کر دی ہے، اس کے علاوہ ابن حبان نے اور بخاریؒ نے باب الادب میں اور احمد وغیرہم رحمھم اللہ نے بھی کی ہے، اور یہ اتنی زیادہ سندوں سے ہے کہ اس کی وجہ سے یہ مشہور کے درجہ میں ہے، واللہ تعالیٰ اعلم، م۔

توضیح: اگر دو گواہوں نے اس طرح سے قتل کے بارے میں گواہی دی کہ زید نے فلاں شخص کو قتل کیا ہے مگر ہم یہ نہیں جانتے ہیں کہ اسے کس چیز سے قتل کیا ہے، مسئلہ کی پوری تفصیل، اور تفصیلی حکم، اقوال علماء کرام، مفصل دلائل، مجمل اور مطلق کی واضح تعریف اور مثالوں سے ان کے درمیان فرق

قال واذا اقر رجلان کل واحد منهما انه قتل فلانا فقال الولی قتلتماه جمیعا فله ان یقتلهما وان شهدو اعلی

رجل انه قتل فلانا وشهد اخرون على اخر بقتله وقال الولي قتلتما جميعا بطل ذلك كله والفرق ان الاقرار والشهادة يتناول كل واحد منهما وجود كل القتل ووجوب القصاص وقد حصل التكذيب فى الاول من المقرله وفى الثانى من المشهودله غيران تكذيب المقرله المقر فى بعض ما اقربه لا يبطل اقراره فى الباقى وتكذيب المشهودله الشاهد فى بعض ما شهد به يبطل شهادته اصلا لان التكذيب تفسيق وفسق الشاهد يمنع القبول اما فسق المقرلا يمنع صحة الاقرار.

ترجمہ: اگر دو دشمنوں میں سے ہر ایک نے اقرار کیا کہ میں نے فلاں شخص مثلاً زید کو قتل کیا ہے، مگر زید کے ولی نے کہا کہ تم دونوں نے مل کر اس کو قتل کیا ہے اس لئے اس ولی کو یہ اختیار ہوگا کہ دونوں کو قتل کرادے یعنی دونوں سے قصاص لے: وان شهدوا على رجل الخ: اور اگر کئی گواہوں نے ایک شخص پر یہ الزام لگایا اور گواہی دی کہ اس نے زید کو قتل کیا ہے، اور دوسرے دو گواہوں نے دوسرے شخص کے خلاف گواہی دی کہ اس نے زید کو قتل کیا ہے، اور زید کے ولی نے کہا کہ تم دونوں نے اس کو قتل کیا ہے، تو یہ ساری گواہیاں باطل ہو جائینگی: والفرق بين الاقرار والشهادة الخ: اقرار اور گواہی دونوں میں یہ بات پائی جاتی ہے کہ اقرار کرنے والے (مقر) اور جس کے بارے میں گواہی دی جارہی ہو دونوں کسی کو قتل کرنے اور قصاص کے واجب میں برابر ہوتے ہیں پھر بھی) ان دونوں یعنی اقرار گواہی میں فرق یہ ہوتا ہے کہ اقرار کی صورت مین مقرلہ وہ شخص جس کے حق میں کچھ کہا گیا ہے، یعنی ولی کی طرف سے اسے جھٹلایا گیا ہو اس طرح سے کہ ہر ایک شخص کی طرف پورے قتل کی نسبت نہیں کی بلکہ اس نے دونوں کو قاتل ٹھہرادیا ہو، اور دوسری چیز یعنی گواہی میں بھی ولی کی طرف سے جھٹلایا گیا ہو یعنی اس نے دونوں کو قاتل ٹھہرایا حالانکہ ہر فرق کے گواہ نے جس کے بارے میں گواہی دی اسی کو مکمل قاتل ٹھہرایا تھا، اس طرح گویا اپنے گواہ کو خود ہی جھٹلایا اور یوں کہا کہ یہ گواہ جھوٹے ہیں بلکہ تم دونوں نے مل کر اسے قتل کیا ہے، اس طرح اقرار گواہی میں یہ فرق پایا گیا کہ اقرار ایسی چیز ہے کہ جس کے حق میں اقرار کیا گیا ہے (مقرلہ) اگر اس اقرار کرنے والے کے بیان کو تھوڑا سا جھٹلادے تو اس سے اقرار باطل نہیں ہوتا ہے، کیونکہ جھوٹے اقرار کرنے والے سے بھی اقرار کر لینا جائز ہے، اور اگر جس کے حق میں گواہی دی گئی اور دعوی کرنے والے مدعی نے اپنے گواہ کو اس کی گواہی کے کسی حصہ کو جھٹلادیا تو وہ گواہی بالکل ہی باطل ہو جاتی ہے کیونکہ اس کو جھٹلادینا فاسق بنادینا ہے، جیسے کہ یوں کہہ دے کہ یہ گواہ فاسق ہے حالانکہ گواہ کے فاسق ہو جانے سے اس کی گواہی قابل قبول باقی نہیں رہتی ہے، جبکہ اقرار کرنے والے کا فاسق ہونے سے اس کے اقرار کی صحت میں کوئی ممانعت نہیں ہوتی ہے، اس سے معلوم ہو کہ اقرار کرنے والے کا اقرار صحیح رہا۔

توضیح: اگر دو آدمیوں سے ہر ایک نے عدالت میں آکر کہا کہ میں نے زید کو قتل کیا ہے مگر زید کے ولی نے کہا کہ تم دونوں نے مل کر اسے قتل کیا ہے، اگر دو آدمیوں نے ایک آدمی کے خلاف گواہی دی کہ اس نے زید کو قتل کیا ہے، اور دوسرے دو گواہوں نے دوسرے شخص کے بارے میں گواہی آدمی کہ اس نے زید کو قتل کیا ہے، مگر زید کے ولی نے کہا کہ تم دونوں نے اسے قتل کیا ہے، دونوں مسائل کی تفصیل، حکم، مفصل دلائل، اقرار اور گواہی کے درمیان فرق

باب فی اعتبار حالة القتل

قال ومن رمی مسلما فارتد المرمی الیه والعیاذ با لله ثم وقع به السهم فعلی الرامی الدیة عند ابی حنیفة وقالا لا شئی علیه لانه بالارتداد اسقط تقوم نفسه فیکون مبرئا للرامی عن موجبه کما اذا ابرأه بعد الجرح قبل الموت وله ان الضمان یجب بفعله وهو الرمی اذ لافعل منه بعده فیعتبرحالة الرمی والمرمی الیه فیها متقوم ولهذا یعتبر حالة الرمی فی حق الحل حتی لا یحرم بردة الرامی بعد الرمی وکذا فی حق التکفیر حتی جاز بعد الجرح قبل الموت والفعل وان کان عمدا فالقود سقط للشبهة ووجب الدیة ولو رمی الیه وهو مرتد فاسلم ثم وقع به السهم فلا شئی علیه فی قولهم جمیعا وکذا اذا رمی حربیا فاسلم لان الرمی ما انعقد موجبا للضمان لعدم تقوم المحل فلا ینقلب موجبا لصیرورته متقوما بعد ذلک.

ترجمہ: امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر ایک شخص نے دوسرے مسلمان مثلاً زید کو تیر مارا اتفاقاً وہ شخص تیر لگنے سے پہلے ہی مرتد ہو گیا: نعوذ باللہ من ذلک: اور اس کے مرتد ہو جانے کے بعد تیر نشانہ پر لگ گیا جس سے وہ زید فوراً مر گیا، تو امام ابو حنیفہؒ نے فرمایا کہ تیر مارنے والے پر دیت واجب ہو گی، اور صاحبینؒ نے فرمایا کہ اس پر کچھ بھی واجب نہیں ہو گا، (امام مالک وشافعی واحمد رحمہم اللہ کا بھی یہی قول ہے، ع)، (ف: مسئلہ کی صورت یہ ہو گی کہ مثلاً بکر کچھ مسلمانوں سے دینی باتیں کرتا اور دین اور اس کے مسائل کے بارے میں اختلاف کرتا، اتنے میں اس نے اپنے باطنی کفر کو ظاہر کیا اور کفریہ کلمات کھلم کھلا کہتا ہوا اسلام سے بے زاری کا اظہار کر دیا، اور مرتد ہو گیا، ادھر کچھ دور زید بیٹھا تھا وہ اس کی باتوں سے بالکل بھی واقف نہیں تھا، اچانک زید نے تیر پھینکا جو بکر کو ٹھیک اس وقت آکر لگا جبکہ وہ مرتد ہو چکا تھا، اور وہ مر چکا تھا، ان تمام باتوں کی چند عادل گواہوں نے عدالت میں آکر گواہی دی، تو اس صورت میں امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک زید دیت کی ادائیگی کا ذمہ دار ہو گا جو اس مرتد کے وارثوں کو ملے گی، لیکن صاحبینؒ کے نزدیک زید پر کچھ بھی لازم نہیں ہو گا، ائمہ ثلثہؒ کا بھی یہی مذہب ہے، م۔

لانہ بالارتداد الخ: کیونکہ بکر نے اپنے مرتد ہو جانے کی وجہ سے ارتداد سے کچھ پہلے تک جو اس کی جان کی قیمت اور اہمیت تھی اسے اس نے خود ہی ختم کر دیا تھا، اسی وجہ سے بکر نے زید کو اپنے عمل سے تاوان ادا کرنے سے بری کر دیا تھا، جیسا کہ اگر کوئی مجروح شخص اپنے جارح کو اپنی موت سے پہلے باہوش وحواس اپنے خون سے معاف کر دے تو وہ معاف ہو جاتا ہے: **وله ان الضمان یجب الخ:** اور امام اعظمؒ کی دلیل یہ ہے کہ تاوان جو لازم ہوا وہ اسی زید کے ذاتی عمل سے ہوا ہے یعنی تیر مارنے سے ضمان لازم ہوا ہے، کیونکہ زید کی طرف سے تیر پھینکنے کے بعد کوئی بھی کام نہیں ہوا ہے اس لئے تیر پھینکنے کی حالت کا اعتبار ہو گا، اور جس وقت وہ تیر پھینک رہا تھا، اس وقت تک وہ مرتد نہیں ہوا تھا اس لئے اس کی جان کی قیمت اور اہمیت باقی تھی، اور چونکہ تیر پھینکنے کی ہی حالت کا اعتبار ہوتا ہے اسی شکار کے حلال ہونے میں بھی اس پر تیر پھینکنے کی ہی حالت کا اعتبار ہوتا ہے، اسی لئے اگر تیر پھینکنے کے وقت تسمیہ کہلیا، اور اس کے لگنے سے پہلے وہ نعوذ باللہ: مرتد ہو گیا تو اس ارتداد کی وجہ سے اس کا شکار حرام نہیں ہو گا، اور کفارہ ادا کرنے کے بارے میں بھی یہی حکم ہے، یہاں تک کہ اگر کسی نے غلطی سے کسی مسلمان کو زخمی کر دیا اور اس کے مرنے سے پہلے ہی اس کے کفارہ میں غلام آزاد کر دیا تو یہ بھی جائز ہوتا ہے، پھر یہ بھی معلوم ہونا چاہئے کہ اگرچہ تیر مارنے کا کام بالمقصد او ارادہ سے ہی ہوتا ہے مگر ایک شبہہ پیدا ہو جانے کی وجہ سے قاتل سے قصاص نہیں لیا جاتا ہے، اس کی جگہ صرف دیت کافی ہو جاتی ہے۔

ولو رمی الیه مرتد فاسلم الخ: اور اگر ایسی صورت ہوئی کہ زید نے بکر پر ایسی حالت میں تیر مارا کہ وہ مرتد تھا، لیکن وہ

فوراً اسلام لے آیا اس کے بعد اسے زید کا تیر لگا جس سے وہ مر گیا تو بالاتفاق امام ابو حنیفہ اور صاحبینؒ کے قول کے مطابق زید پر کچھ واجب نہ ہوگا: وکذا اذا رمی الخ: اسی طرح اگر زید نے کسی حربی کی طرف تیر پھینکا اور وہ تیر لگنے سے پہلے مسلمان ہو گیا بعد میں تیر لگا جس سے وہ مر گیا تو بھی بالاتفاق زید پر کچھ واجب نہ ہوگا، کیونکہ جس وقت تیر چلایا گیا تھا اس وقت اس مرتد یا حربی کی شرعاً کوئی عزت یا قیمت نہ تھی، اس کے بعد ان کے اسلام لانے کی وجہ سے پہلا عمل یعنی تیر پھینکنا ضمان کا باعث نہیں ہوگا۔

توضیح: باب، حالت قتل کا اعتبار ایک شخص نے ایک مسلمان کی طرف تیر چلایا، اتفاقاً وہ شخص اس تیر کے لگنے سے پہلے مرتد ہو گیا، پھر ارتداد کے بعد وہ تیر اسے لگا جس سے وہ مر گیا، اگر زید نے کسی مرتد کی طرف چلایا، اور وہ شخص تیر کھانے سے پہلے ہی مسلمان ہو گیا اس کے بعد اسے تیر لگا، اور وہ مر گیا، یا کسی حربی کی طرف تیر پھینکا، اور وہ تیر کھانے سے پہلے اسلام لے آیا، بعد میں اسے تیر لگا اور مر گیا، مسائل، کی تفصیل، اقوال ائمہ کرام، دلائل مفصلہ

قال وان رمی عبدا فاعتقه مولاه ثم وقع السهم به فعليه قيمته للمولى عند ابی حنيفه وقال محمد عليه فضل ما بين قيمته مرميا الى غير مرمي وقول ابی يوسف مع قول ابی حنيفة له ان العتق قاطع للسراية واذا انقطعت بقي مجرد الرمي وهو جناية ينتقص بها قيمة المرمی اليه بالاضافة الى ما قبل الرمی فيجب ذلك ولهما انه يصير قاتلا من وقت الرمی لان فعله الرمی وهو مملوك فی تلك الخالة فتجب قيمته بخلاف القطع والجرح لانه اتلاف بعض المحل وانه يوجب الضمان للمولى وبعد السراية لو وجب شي لوجب للعبد فتصير النهاية مخالفة للبداية امام الرمي قبل الاصابة ليس باتلاف شئی لانه لا اثرله فی المحل وانما قلت الرغبات فيه فلا يجب به ضمان فلا تتخالف النهاية والبداية فيجب قيمته للمولى وزفر وان كان يخالفنا فی وجوب القيمة نظر الى حالة الاصابة فالحجة عليه ماحققناه.

ترجمہ: امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر زید نے کسی غلام کو تیر مارا وہ تیر اس تک پہنچنے سے پہلے ہی اس کے مولی نے اسے آزاد کر دیا، اس کے بعد اسے وہ تیر لگا جس سے وہ شخص مر گیا، تو اس زید پر اس غلام کی قیمت لازم ہوگی جو اس کے مولی کی ہوگی، یہ قول امام ابو حنیفہؒ کا ہے: وقال محمد عليه فضل الخ: اور امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ تیر لگے ہوئے کی قیمت اور بغیر لگے ہوئے کی قیمت میں جو فرق ہوتا ہے اسی فرق کے ساتھ کی قیمت اس زید پر لازم ہوگی، امام ابو یوسفؒ اس مسئلہ میں امام ابو حنیفہؒ کے قول کے موافق ہیں: له ان العتق الخ: امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ غلام کو آزاد کر دینا، اس میں تیر کے اثر کرنے کو روک دینا ہے، اور جب اس میں اثر کو قبول کرنے کی صلاحیت ہی نہیں رہی تو اس کی طرف صرف ایسا تیر پھینکنا باقی رہا جو کہ بالکل بے اثر ہے، البتہ اس کی طرف تیر پھینکنا خود ایک جرم ہے، جس سے اس غلام کے اس وقت کی قیمت میں کمی آتی ہے، جس میں اس کی طرف تیر پھینکا گیا ہے بہ نسبت اس غلام کے اس وقت کے جس کی طرف تیر نہیں پھینکا گیا ہو، تو ان دونوں حالتوں کے درمیان قیمت میں جو فرق آجاتا ہے، وہی فرق اس پر لازم ہوگا، (ف: معلوم ہونا چاہئے کہ اگر کسی نے ایک غلام کو ہاتھ کاٹا یا اسے زخم لگایا پھر اس کے مولی نے اسے آزاد کر دیا اس کے بعد اس کا زخم بڑھا اور اتنا بڑھا کہ آخر وہ اسی میں مر گیا تو آزادی مل جانے کے بعد زخم کر بڑھنے اور موت سے ہاتھ کاٹنے والے پر نہ تو دیت لازم آتی ہے، اور نہ ہی اس کی قیمت لازم آتی ہے، بلکہ اس کی وجہ سے غلام کی قیمت میں جو کمی واقع ہوتی ہے وہی لازم آتی ہے، لہٰذا اس جگہ بھی ایسا ہی مسئلہ ہوگا، کیونکہ دوسرے شخص نے جب اس کی طرف تیر چلایا تو

وہ گویا موت کے دروازہ پر کھڑا ہو گیا اور زخمی ہو گیا، پھر جب مولیٰ نے اسے آزاد کر دیا اس کے بعد وہ تیر اسے لگا تو گویا آزادی حاصل کر لینے کے بعد وہ زخم اس میں سرایت کر گیا، اس لئے اس وقت یہ دیکھا جائے گا کہ اس کی طرف تیر پھینکنے سے پہلے اس کی کیا قیمت تھی، اور تیر لگنے کے وقت اس کی کیا قیمت ہو گئی، ان دونوں قیمتوں میں جو فرق ہو گا وہی واجب ہو گا)۔

ولهما انه يصير قاتلا الخ: اور شیخینؒ یعنی امام ابو حنیفہ اور ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ تیر مارنے والا اسی وقت سے قاتل سمجھا جائے گا جس وقت اس نے تیر پھینکا ہے، کیونکہ اس کام میں صرف تیر پھینکنا اس کا کام ہے اور غلام اس حالت میں دوسرے کی ملکیت میں ہے، اس لئے غلام کی قیمت واجب ہو گی، بر خلاف کاٹنے اور زخمی کرنے کے کہ اس سے صرف بدن کے مخصوص حصہ کی بربادی ہوتی ہے، اور اس کی بربادی سے مولی کو ضمان ملتا ہے، اور زخم سرایت کر جانے کے بعد اگر کوئی چیز حاصل ہو تو وہ غلام کے لئے ہو گی، اس طرح ابتداء کا حکم آخر میں اس کے مخالف ہو جاتا ہے، کیونکہ زخم سرایت کر جانے کے بعد پھر کچھ بھی واجب نہیں ہوتا ہے، اور تیر مارنے کی صورت میں جبتک کہ وہ تیر اپنے نشانہ پر نہ لگ جائے اس وقت اس چیز میں بربادی نہیں آجاتی ہے، البتہ اگر ایسی حالت میں اس غلام کی خرید و فروخت کی بات ہو رہی ہو تو اس میں خریدار کی رغبت کم ہو جائیگی، کیونکہ اس کی وجہ سے کوئی تاوان واجب نہیں ہو گا، لہٰذا ابتداء اور انتہاء میں مخالفت نہ ہو گی بلکہ یکسانیت رہیگی، اس لئے اس غلام کی قیمت اس کے مولی کے لئے ہو گی: **وزفرؒ وان كان يخالفنا الخ**: اور امام زفرؒ اگرچہ تیر لگنے کی حالت کا خیال کرتے ہوئے اس کی قیمت واجب ہونے میں ہماری مخالفت کرتے ہیں، مگر اس کے بارے میں ہم نے جو اوپر میں تحقیق لکھدی ہے وہ ان کے خلاف بھی دلیل ہے۔

توضیح: ایک شخص نے ایک غلام کو تیر مارا وہ تیر اسے لگنے سے پہلے ہی اس کے مولیٰ نے اسے آزاد کر دیا، اس کے بعد اسے وہ تیر لگ گیا جس سے وہ مر گیا، مسئلہ کی تفصیل، اقوال ائمہ، مفصل دلائل

قال ومن قضى عليه بالرجم فرماه رجل ثم رجع احد الشهود ثم وقع به السهم فلا شئى على الرامى لان المعتبر حالة الرمى وهو مباح الدم فيها واذا رمى المجوسى صيدا ثم اسلم ثم وقعت الرمية بالصيد لم يوكل وان رماه وهو مسلم ثم تمجس والعياذ بالله اكل لان المعتبر حال الرمى فى حق الحل والحرمة اذا الرمى هو الذكاة فتعتبر الاهلية وانسلا بها عنده ولو رمى المحرم صيدا ثم حل فوقعت الرمية بالصيد فعليه الجزاء وان رمى حلال صيدا ثم احرم فلا شئى عليه لان الضمان انما يجب بالتعدى وهو رميه فى حالة الاحرام وفى الاول هو محرم وقت الرمى وفى الثانى حلال فلهذا افترقا والله اعلم بالصواب.

ترجمہ: امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر ایک شخص کو رجم کئے جانے کا قاضی کی طرف سے حکم دیا گیا، اس کے بعد کسی نے اس کی طرف قصداً تیر چلا دیا ابھی اسے وہ تیر لگا نہیں تھا کہ اس کے چار گواہوں میں سے ایک اپنی گواہی سے پھر گیا، جس کی وجہ سے اس سے رجم کا حکم بھی بدل گیا، (باقی نہ رہا) اس کے بعد ہی وہ تیر اسے لگا اور وہ مر بھی گیا، تو اس تیر پھینکنے والے پر کوئی جرمانہ عائد نہ ہو گا، کیونکہ جس وقت اس کی طرف تیر پھینکا گیا تھا اسی وقت اس کا خون حلال ہو چکا تھا، اور اسی کا اعتبار ہوتا ہے، اگرچہ بعد میں وہ خون حرام ہو گیا تھا: **واذا رمى المجوسى الخ**: اگر مجوسی نے شکار کو تیر مارا اور تیر لگنے سے پہلے وہ مسلمان ہو گیا، اس کے بعد وہ تیر اس شکار کو لگ گیا، اور وہ مر گیا تو یہ شکار نہیں کھایا جائے گا، اور اگر اس کے برعکس کسی نے مسلمان ہونے کی حالت میں شکار کو تیر مارا اور وہ تیر اس شکار تک پہنچنے سے پہلے: نعوذ باللہ: مجوسی ہو گیا اس کے بعد وہ تیر اس شکار کو لگ گیا اور مر گیا تو شکار کھایا جائے گا، کیونکہ شکار کے حلال ہونے میں تیر پھینکنے کی حالت کا اعتبار ہوتا ہے، کیونکہ تیر پھینکنا ہی ذبح کرنے کے حکم میں ہوتا ہے،

اس لئے تیر پھینکنے کے وقت کی حالت ہی اس جانور کے حلال یا حرام ہونے کی حالت کا اعتبار ہوتا ہے۔

ولو رمی المحرم صیدا الخ: ایک شخص نے احرام کی حالت میں رہتے ہوئے شکار کی طرف تیر پھینکا اور فوراً ہی احرام سے نکل آیا، اس کے بعد وہ تیر اس شکار کو لگا، تو اس شخص پر شکار کرنے کا بدلہ لازم آئے گا، اور اگر اس نے ایسی حالت میں تیر پھینکا کہ وہ حلال تھا یعنی احرام نہیں باندھا تھا پھر فوراً یعنی تیر لگنے سے پہلے ہی احرام باندھ لیا، اس کے بعد وہ تیر اس شکار کو لگا تو اس پر کچھ بھی واجب نہ ہوگا کیونکہ شکار کا جرمانہ تو اسی وقت لگتا ہے جبکہ احرام کی حالت میں ایسا کچھ کیا ہو، اور یہ اسی وقت ہوگا جب کہ احرام کی حالت میں تیر مارا ہو، اس جگہ پہلے مسئلہ میں وہ شخص تیر پھینکتے وقت احرام کی حالت میں تھا، اور دوسرے مسئلہ میں تیر پھینکتے وقت وہ حلال تھا یعنی احرام کی حالت میں نہیں تھا، اسی لئے ان دونوں مسائل کے حکم میں فرق ہو گیا ہے، واللہ تعالیٰ اعلم۔

☆☆☆

کتاب الدیات

توضیح: اگر ایک شخص کو قاضی کی طرف سے زنا کے جرم میں رجم کرنے کا حکم دیا گیا، اسی وقت کسی نے اسے قصداً تیر مارا اتنے میں چار گواہوں میں سے ایک شخص اپنی گواہی سے پھر گیا، اس کے بعد تیر اسے لگا جس سے وہ مر گیا، تو تیر مارنے پر جرمانہ ہوگا یا نہیں، اور کس طرح کا جرمانہ ہوگا، ایک مجوسی نے کسی شکار کو تیر مارا اور وہ مجوسی اس کو لگنے سے پہلے مسلمان ہو گیا، اس کے بعد وہ تیر شکار کو لگا جس سے وہ مر گیا، اور اگر ایک محرم نے شکار کو تیر مارا، پھر وہ احرام سے نکل گیا، اس کے بعد وہ تیر شکار کو لگا اور وہ مر گیا، اسی طرح اگر مسئلہ اس کے برعکس ہو سارے مسائل کی تفصیل، اقوال علماء کرام، دلائل مفصلہ

قال وفي شبه العمدية مغلظة على العاقلة وكفارة على القاتل وقد بيناه في اول الجنايات قال وكفارته عتق رقبة مومنة لقوله تعالى فتحرير رقبة مومنة الاية فان لم يجد فصيام شهرين متتابعين بهذا النص ولا يجزئي فيه الاطعام لانه لم يرد به نص والمقادير تعرف بالتوقيف ولانه جعل المذكور كل الواجب بحرف الفاء اولكونه كل المذكور على ما عرف ويجزئه رضيع احدابويه مسلم لانه مسلم به والظاهر سلامة المرافه ولا يجزى مافي البطن لانه لم تعرف حياته ولا سلامته.

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ قتل کی پانچ قسموں میں سے دوسری قسم یعنی شبہ عمد میں قاتل کے عاقلہ یعنی مددگار برادری پر دیت مغلظہ (یعنی سو اونٹ اور قاتل پر کفارہ لازم آتا ہے، اس مسئلہ کو ہم نے اس سے پہلے کتاب الجنایات کے شروع میں بیان کر دیا ہے، (ف: امام شافعیؒ واحمدؒ کا ظاہر مذہب یہی ہے: قال وكفارته عتيق الخ: اور اس شبہ عمد کا کفارہ یہ ہے کہ ایک مومن غلام آزاد کیا جائے، کیونکہ اللہ تعالیٰ نے قتل خطاء کے بارے میں قاتل کو مومن غلام کو آزاد کرنے کا حکم دیا ہے: فان لم يجد الخ: اگر قاتل مومن غلام کو نہ پائے تو اسی آیت کے حکم سے متواتر دو مہینے روزے رکھے: ولا يجزئي فيه الاطعام الخ: اور اس کفارہ قتل میں ساٹھ مسکینوں کا کھانا کھلانا کافی نہیں ہے، (اگرچہ ظہار کے کفارہ میں کافی ہے) کیونکہ کھانا کھلانے کے بارے میں کوئی نص موجود نہیں ہے، حالانکہ اس قسم کی چیزوں میں کوئی مقدار متعین کرنا شارع کے بیان کرنے سے ہی ہوتا ہے، اور دوسری دلیل یہ بھی ہے کہ نص فتحرير رقبة میں حرف فاء کے بعد جو کچھ بیان ہوا ہے صرف وہی واجب ہے، یا اس وجہ سے کہ یہی کل مذکور ہے، جیسا کہ اصول الفقہ میں اس کی تفصیل معلوم ہو چکی ہے: ويجزئه رضيع احد الخ: اس کفارہ میں کسی ایسے دودھ پیتے بچہ کو بھی آزاد کرنا جائز ہو جس کے ماں یا باپ میں سے کوئی ایک بھی مسلمان ہو، کیونکہ اس بچہ کو اسی کے تابع بنا کر مسلمان ٹھہرایا جائے گا: والظاهر سلامة الظرافه الخ: اور ایسے بھی کسی مسلمان بچہ کو آزاد کرنا جائز ہوگا جس کے بظاہر اعضاء بدن سالم ہوں، لیکن ایسے بچہ کو آزاد کرنا جائز نہیں ہوگا جو اس وقت تک پیٹ ہی میں ہو، کیونکہ ایسے بچہ کے بارے میں یہ یقین نہیں ہے کہ وہ زندہ ہے اور اس کے اعضاء بدن صحیح و سالم ہیں۔

توضیح: کتاب الدیات، قتل شبہ العمد کا کفارہ کیا ہے، کیا اس کے کفارہ میں ایسے بچہ کو بھی آزاد کرنا صحیح ہوگا، جس کے والدین میں سے صرف کوئی ایک مسلمان ہو، اسی طرح پیٹ کے ایسے بچہ کو جو ابھی تک پیدا نہیں ہوا ہے آزاد کرنا صحیح ہوگا، مسائل کی تفصیل، اقوال ائمہ کرام، دلائل مفصلہ

قال وهو الكفارة فى الخطألما تلوناه وديته عند ابى حنيفة وابى يوسف مائة من الابل ارباعا خمس وعشرون بنت مخاض وخمس وعشرون بنت لبون وخمس وعشرون حقة وخمس وعشرون جذعة وقال محمد والشافعى اثلاثا ثلثون جذعة وثلثون حقة واربعون ثنية كلها خلفات فى بطونها اولادها لقوله عليه السلام الا ان قتيل خطأ العمد قتيل السوط والعصا وفيه مائة من الابل اربعون منها فى بطونها اولادها وعن عمروزيد ثلثون حقة وثلثون جذعة ولان دية شبه العمد اغلظ وذلك فيما قلنا ولهما قوله عليه السلام فى نفس المؤمن مائة من الابل وما روياه غير ثابت لاختلاف الصحابة فى صفة التغليظ وابن مسعود قال بالتغليظ ارباعا كما ذكرنا وهو كالمرفوع فيعارض به قال ولا يثبت التغليظ الا الابل خاصة لان التوقيف فيه قضى بالدية فى غير الابل لم يتغلظ لما قلنا.

ترجمہ: مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ ابھی جو حکم قتل شبہ عمد میں بیان کیا گیا ہے، وہی حکم قتل شبہ خطاء میں بھی ہے، جس کی دلیل وہی آیت پاک ہے جو اوپر بیان کی گئی ہے، اور شبہ العمد کی دیت امام ابو حنیفہ وابو یوسفؒ کے نزدیک چار قسموں میں سو اونٹ ہیں، یعنی بنت مخاض-۲۵- بنت لبون-۲۵ حقے -۲۵- مجدعے دانتوں کے اعتبار سے ہوں گے اس طرح سے کہ جذعے--۳۰- / حقے ۳۰ اور ثنیے ۴۰ یعنی ایسی ۴۰ اونٹنیاں جو گابھن ہوں مطلب یہ ہے کہ سب کے پیٹ میں بچے موجود ہوں، اور کوڑہ چننے کے قابل ہوں، کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ یادرکھو کہ خطاء وعمد کا مقتول وہی سمجھا جائے گا جو کوڑوں اور لاٹھیوں سے قتل کیا گیا ہو، اس کی روایت ابن حبانؒ وغیرہ نے کی ہے، اور حضرت عمروزید بن ثابتؓ سے اس طرح کے ہونے کی روایت ہے کہ تیس حقے اور تیس جذعے ہوں، اور اس دلیل سے کہ شبہ العمد کی دیت خطاء کی نسبت سے زیادہ سخت ہوگی، اور سختی کی صورت وہی ہوگی جو ہم نے بیان کی ہے، اور امام ابو حنیفہ وامام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ مومن کی جان کی دیت میں سو اونٹ ہوتے ہیں، اس کی روایت ابن حبان ونسائی وابن فزیحہ وغیرہمؒ نے بیان کی ہے، اور امام شافعی وامام محمدؒ نے جو روایت کی ہے وہ ثابت نہیں ہے کیونکہ تغلیظ کی صفت میں صحابہؓ کا اختلاف ہے، حضرت ابن مسعودؓ نے تغلیظ کو چار قسم کے دانتوں میں بیان کیا ہے، جیسا کہ تم نے بیان کیا ہے، اور یہ روایت مرفوع کے درجہ میں ہے لہٰذا اس سے معارضہ اور مقابلہ دوسری روایت کا ہو سکتا ہے۔

(ف: معلوم ہونا چاہئے کہ حقیقت میں دونوں روایتوں میں کوئی تعارض نہیں ہے، کیونکہ امام محمد وشافعیؒ نے جس حدیث کی روایت کی ہے دونوں میں موافقت ہے کیونکہ اس میں بھی سو اونٹ کا تذکرہ موجود ہے، لیکن امام محمدؒ کی حدیث میں کچھ زیادہ تفصیل موجود ہے، اسی کے مطابق حضرات عمروزیدؓ عنہما کا قول ہے، اس لئے اگر حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے اس کے مخالف کچھ ثابت ہو تو وہ متروک ہوگا، کیونکہ مرفوع حدیث کا معارضہ کسی قول سے نہیں ہو سکتا ہے): **قال ولا يثبت التغليظ الخ**: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اس جگہ دیت کے معاملہ میں جو سختی ثابت ہوتی ہے وہ فقط اونٹوں ہی کے بارے میں ہے، کیونکہ شارع یعنی رسول اللہ ﷺ سے صرف اسی کے بارے میں یہ تفصیل اور سختی ثابت ہے، اس لئے اگر دیت کا معاملہ طے کرتے ہوئے اونٹوں کے سوا کسی اور چیز سے ادائیگی کا حکم دیا گیا ہو تو اس میں اس قسم کی سختی اور تغلیظ نہیں ہو سکتی ہے، اس کی دلیل وہی ہے جو اوپر بیان کی گئی ہے۔

توضیح: قتل خطاء کا کفارہ اور اس کی دیت کیا ہے، اقوال ائمہ کرام مفصل دلائل، قتل خطاء کی دیت میں اونٹ کے بارے میں جو سختی بیان کی گئی ہے کیا وہ اونٹوں کے سوا اور چیزوں میں بھی ہے، مفصل دلائل

قال وقتل الخطأتجب به الدية على العاقلة والكفارة على القاتل لما بينا من قبل قال والدية في الخطائة من الابل اخماسا عشرون بنت مخاض وعشرون بنت لبون وعشرون ابن مخاض وعشرون حقة وعشرون جذعة وهذا اقول ابن مسعود وانما اخذنا نحن والشافعي به لروايته ان النبي ﷺ قضى في قتيل قتل خطأ اخماسا على نحوما قال ولان ما قلناه اخف فكان اليق بحالة الخطأ لان الخاطي معذور غير ان غند الشافعي بعشرين ابن لبون مكان ابن مخاض والحجة عليه ماروينا.

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کوئی خطاء قتل ہو جائے تو اس کی دیت قاتل کے عاقلہ (مددگار برادری) پر لازم ہوگی، اور اس کے کفارہ میں ایک غلام آزاد کرنا جو خود قاتل پر واجب ہوتا ہے، اس کی دلیل وہی ہے جو کتاب الجنایات کی ابتداء میں فرمان باری سے استدلال بیان کر دیا گیا ہے: قال والدية في الخطاء الخ: اور قتل خطاء کی دیت میں سو اونٹ لازم ہوتے ہیں جو ان کے دانتوں کی قسموں کے اعتبار سے پانچ قسموں میں ہیں، یعنی بنت مخاض بیس، بنت لبون بیس، ابن مخاض بیس، حقے بیس اور جذعے بیس، یہ قول حضرت ابن مسعودؓ کا ہے، ابوداؤد نے اس کی روایت کی ہے، اور منذری نے اس سے سکوت اختیار کیا ہے، اور فرمان رسول اللہ ﷺ جو عمرو بن حزم کی روایت میں مذکور ہے: وانما اخذ نانحن الخ: اور ہم نے اور امام شافعیؒ نے اس قول کو اس لئے اختیار کیا ہے ابن مسعودؓ نے اپنے قول کے مطابق خود رسول اللہ ﷺ سے بھی روایت کی ہے، کہ رسول اللہ ﷺ نے خطاء قتل کی دیت میں اسی طرح سے پانچ اسنان کا حکم دیا تھا، اور اس دلیل سے بھی جو بیان کی ہے کہ یہ دوسرے کے مقابلہ میں زیادہ آسان ہے اس لئے قتل خطاء کی حالت کے زیادہ مناسب ہے، اس لئے کہ غلطی سے کوئی گناہ کا کام کر لینے والا معذور ہوتا ہے، لیکن امام شافعیؒ کے قول سے اتنا فرق ہے کہ بیس ابن مخاض کی جگہ بیس ابن لبون ہیں، اور جو روایت ہم نے بیان کی ہے وہ امام شافعیؒ کے خلاف دلیل، (ف: خطابیؒ نے معالم السنن میں کہا ہے کہ میں یہ قول امام شافعیؒ کے علاوہ کسی اور کا قول نہیں جانتا ہوں۔

توضیح: قتل خطاء کی دیت کس پر لازم آتی ہے، اور کفارہ کس پر کس طرح لازم آتا ہے، مسائل کی تفصیل، اقوال ائمہ، دلائل مفصلہ

قال ومن العين الف دينا رومن الورق عشرة الاف درهم وقال الشافعي من الورق اثنا عشر الفا لماروى ابن عباس رضي الله عنهما ان النبي ﷺ قضى بذلك ولنا ماروى عن عمرؓ ان النبي ﷺ قضى بالدية في قتيل بعشرة الاف درهم وتاويل ماروى انه قضى من دراهم كان وزنها وزن ستة وقد كانت كذلك قال ولا تثبت الدية الامن هذه الانواع الثلثة عند ابي حنيفة وقالا منها ومن البقر مائتا بقرة ومن الغنم الفاشاة ومن الحلل مائتا حلة كل حلة ثوبان لان عمرؓ هكذا جعل على اهل كل مال منها وله ان التقدير انما يستقيم بشئى معلوم المالية وهذه الاشياء مجهولة المالية ولهذ الايقدر بها ضمان والتقدير بالابل عرف بالاثار المشهورة عد مناهافي غيرها وذكر في المعاقل انه لوصالح على الزيادة على مائتي حلة اومائتي بقرة لايجوز وهذا اية التقدير بذلك ثم قيل هو قول الكل فير تفع الخلاف وقيل هو قولهما.

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر اونٹوں کے سوا سونے اور چاندی سے دیت ادا کی جائے، تو اگر سونے سے ہو تو ایک ہزار دینار ہوں گے، اور اگر چاندی سے ہو تو دس ہزار درہم دینے ہوں گے، جو کہ وزن سبعہ کے دس ہزار درہم ہوں گے، امام ثوری وابو ثورؒ کا یہی قول ہے، اور امام شافعی وامام مالک واحمد واسحاقؒ نے فرمایا ہے کہ چاندی سے بارہ ہزار درہم ہوں گے، کیونکہ حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے اسی مقدار کا حکم فرمایا ہے، اس کی روایت ابوداؤد والترمذی والنسائی وابن ماجہؒ نے کی ہے، اور ہم احناف کی دلیل وہ حدیث ہے جو حضرت عمرؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ایک مقتول کے حق میں دس ہزار

درہم کا حکم دیا ہے، اور جو حدیث امام شافعیؒ نے روایت کی ہے کہ اس کا مطلب یہ ہو سکتا ہے، کہ وزن ستہ سے بارہ ہزار درہم تھے، کیونکہ اس زمانہ میں درہم اسی مالیت کے ہوا کرتے تھے، (ف: وزن ستہ کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ قدیم زمانہ میں ہر دس درہم کا وزن چھ مثقال کے برابر ہوتا تھا، لیکن حضرت عمرؓ نے صحابہ کرام کے مشورہ سے اس اختلاف کو ختم کر کے ہر دس درہم کا وزن سات مثقال کر دیا، لیکن مصنفؒ نے حضرت عمرؓ سے جو روایت کی ہے وہ مرفوع حدیث نہیں ہے، بلکہ وہ تو خود حضرتؓ کا قول ہے، اور امام محمدؒ نے بھی آثار میں ایسی ہی روایت کی ہے، لیکن اس کے معارض وہ روایت ہے جو عبدالرزاق نے صحیح سند سے حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ سے کی ہے کہ حضرت عمرؓ نے صحابہ کرامؓ کے مشورہ سے فرمان جاری کیا کہ سونا سے ادا کرنے والوں پر ہزار دینار اور چاندی سے ادا کرنے والوں پر بارہ ہزار درہم ہوں گے، اور سند صحیح سے مکحولؒ سے بھی اسی کی مثل روایت کی ہے، وہ اگرچہ منقطع ہے لیکن ہمارے نزدیک یہ بھی حجت ہے، اور امام محمدؒ نے اثار میں بھی بارہ ہزار کی تاویل اس طرح کی ہے کہ وہ ستہ یعنی چھ مثقال کے وزن سے ہیں، اس طرح روایتوں میں کوئی اختلاف باقی نہ رہا، واللہ تعالیٰ اعلم۔

قال لا تثبت الدية الخ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ دیت کا ثبوت ان تین قسموں یعنی اونٹ اور سونے اور چاندی کے سوا کسی دوسرے مال سے نہیں ہوتا ہے، یہ قول امام ابو حنیفہؒ کا ہے، اور صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ ان تینوں قسموں سے دیت کا اندازہ مقرر کیا جاتا ہے، اور گائے سے دو سو گائیں، اور بکریوں سے ایک ہزار بکریاں، اور کپڑوں کے جوڑوں سے دو سو جوڑے کہ ان میں سے ہر جوڑا دو کپڑوں کا ہو، کیونکہ حضرت عمرؓ نے ان مالوں میں سے ہر مال والے پر اس طرح کی مقدار متعین کی تھی، اس کی روایت محمد بن الحسنؒ نے آثار میں کی ہے، اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ کسی چیز کو معیار بنانا اسی وقت درست ہوتا ہے جبکہ اس کی مالیت صحیح معلوم ہو، اور گائے، و بکری اور جوڑے ایسی چیزیں ہیں کہ ان کی مالیت متعین نہیں ہوتی ہے، اسی وجہ سے ان چیزوں کے ساتھ میں کسی چیز کا اندازہ نہیں کیا سکتا ہے، اسی طرح اگرچہ اونٹ کی بھی مالیت بھی مقرر نہیں ہوتی ہے، پھر بھی اونٹوں سے اندازہ کرنے کے لئے ہمیں آثار مشہور سے علم ہوا ہے، اور دوسری کسی چیز کے بارے میں ایسے آثار موجود نہیں ہیں، پھر یہ معلوم ہونا چاہئے کہ امام محمدؒ نے کتاب المعاقل میں بیان کیا ہے کہ اگر مقتول کے ولی نے دو سو جوڑے اور سو گایوں سے زیادہ پر مصالحت کرلی تو بھی یہ جائز نہ ہوگی، اور یہ مسئلہ اس بات پر دلیل ہوگی کہ دو سو جوڑے یا دو سو گایوں سے دیت ادا کرنا یہ شارع مقدر ہے یعنی شریعت ہی کی طرف سے اس کی بھی تحدید ہے اونٹ یا سونا یا چاندی کی طرح پھر کچھ مشائخ نے فرمایا ہے کہ صلح کے ناجائز ہونے کا مسئلہ امام اعظم اور صاحبین رحمھم اللہ تعالیٰ سب کا قول ہے، اب اگر ایسی ہی بات ہو تو اختلاف ختم ہو جائے گا، اور بعض مشائخ نے فرمایا ہے کہ صلح کا مسئلہ صرف صاحبینؒ کا قول ہے۔

(ف: یعنی وہ جو اندازہ کا ذکر ہوا وہ صرف صاحبینؒ کا قول ہوگا، جس کی بناء پر صلح جائز نہ ہوگی، اور میں مترجم کہتا ہوں کہ بظاہر یہی قول اصح ہے، کیونکہ امام محمدؒ نے آثار میں امام ابو حنیفہؒ کے واسطہ سے اسناد صحیح کے ساتھ حضرت عمرؓ سے روایت کی ہے کہ چاندی والوں پر دیت دس ہزار درہم ہے اور سونے والوں پر ایک ہزار دینار ہے، اور گائے والوں پر دو سو گائیں اور اونٹ والوں پر ایک سو اونٹ اور بکری والوں پر ایک ہزار بکریاں اور جوڑے والوں پر دو سو جوڑے ہیں، ھ، پھر امام محمدؒ نے کہا کہ ہم تو ان سب کو اختیار کرتے ہیں، اور ابو حنیفہؒ اس میں سے صرف اونٹ و درہم و دینار کا اندازہ کر لیتے تھے، ھ، پس اس پوری تفصیل سے یہ بات ظاہر ہو گئی کہ صلح کا مسئلہ صرف صاحبینؒ کے قول کی بناء پر ہے، واللہ تعالیٰ اعلم۔

توضیح: دیت ادا کرتے وقت کن کن چیزوں سے اور کس کس مقدار میں ادا کرنی چاہئے، تفصیل مسائل، اقوال ائمہ، دلائل مفصلہ

قال ودية المرأة على النصف من دية الرجل وقد ورد هذا اللفظ موقوفا على علي ومرفوعا الى النبي عليه

السلام وقال الشافعي مادون الثلث لا يتضف وامامه فيه زيد بن ثابتؓ والحجة عليه ماورويناه بعمومه ولان حالها انقص من حال الرجل ومنفعتها اقل وقد ظهر اثر النقصان في لتنصيف في النفس فكذا في اطرافها واجزائها اعتبارا بها وبالثلث وما فوقه قال ودية المسلم والذمي سواء وقال الشافعي دية اليهود والنصراني اربعة الاف درهم ودية المجوسي ثمان مائة درهم وقال مالك دية اليهودي والنصراني ستة الاف درهم لقوله عليه السلام عقل الكافر نصف عقل المسلم والكل عنده اثنا عشر الفا وللشافعي ماروى ان النبي عليه السلام جعل دية النصراني واليهودي اربعة الاف درهم ودية المجوسي ثمان مائة درهم ولنا قوله عليه السلام دية كل ذي عهدفي عهده الف دينار وكذلك قضى ابو بكرو عمرؓ عنهما وما رواه الشافعي لم يعرف راو يه ولم يذكر في كتب الحديث وما رويناه اشهر مما رواه مالك فانه ظهربه عمل الصحابة رضي الله عنهم.

ترجمہ :امام محمدؒ نے اصل (مبسوط) میں فرمایا ہے کہ عورت کی دیت مرد کی دیت سے آدھی ہو گی، یہ لفظ حضرت علیؓ کے قول میں ہے،اس کی روایت بیہقی نے نخعی سے انہوں نے علیؓ سے منقطعااور شعبی نے بھی ان سے منقطعابیان کی ہے اور یہ حکم موقوف حدیث میں مرفوعاوارد ہے لیکن صحیح نہیں ہے،اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ عورت کے جس عضو کی دیت مرد کے عضو کی دیت کی تہائی کے برابر ہو اس میں آدھے کا حساب نہیں ہو گا،اس مسئلہ میں امام شافعیؒ کا استدلال حضرت زید بن ثابتؓ سے ہے،اگرچہ امام شافعیؒ کے نزدیک صحابی کی تقلید دلیل نہیں ہے، لیکن ہم نے جو روایت بیان کی ہے چونکہ وہ بہت ہی عام ہے اس لئے وہ امام شافعیؒ کے خلاف دلیل ہے، یعنی اس روایت میں مطلقامرد کے مقابلہ میں عورت کی دیت تہائی ہے،اور اس قیاسی دلیل سے بھی ہے کہ عورت کاحال مرد کے حال کی بہ نسبت ناقص ہے، عورت سے حاصل ہونے والا نفع بھی مرد کے نفع سے کم ہے، اسی بنا پر بالاتفاق عورت کی جان کی دیت میں نصف ہونے سے اس عورت کا ناقص ہونا ظاہر ہو تا ہے،اسی طرح نفس کی دیت پر قیاس کرتے ہوئے دوسرے اعضاء بدن میں بھی نصف ہے،اور تہائی اور زائد کی دیت پر قیاس کرتے ہوئے بھی نصف ہی کا حکم نافذ ہو گا،(ف :خلاصہ بحث یہ ہوا کہ بالاتفاق جان کی دیت میں عورت کی دیت مرد سے آدھی ہے،اور اس پر سارے علماء متفق ہیں، جیساکہ ابن المنذر وابن عبد البرؒ نے اجماع نقل کیا ہے،اور جان کے علاوہ ہاتھ پاؤں وغیرہ کی دیت میں اگر کوئی عضو ایسا ہو جس کے جرمانہ کی مقدار دیت کی تہائی تک پہنچتی ہو تو اس میں بھی مرد کے مقابلہ میں عورت کا جرمانہ نصف ہی ہو گا،اس مسئلہ میں بھی امام شافعیؒ کا اتفاق ہے،اور اگر جرمانہ کی مقدار تہائی دیت سے کم ہو تو بھی ہمارے نزدیک عورت کے لئے نصف دیت ہو گی، لیکن امام شافعیؒ کے نزدیک دونوں برابر ہیں، یہاں تک کی تفصیل اس صورت کی ہے جبکہ معاملہ مسلمان مرد اور عورت کا ہو کیونکہ اگر غیر مسلم کا معاملہ ہو تو اس کی تفصیل سامنے ہے)۔

قال ودية المسلم والذمي الخ: قدوریؒ نے کہاہے کہ مسلمان اور ذمی دونوں کی دیت ہمارے نزدیک برابر ہے،اور حربی مستامن کا بھی یہی حکم ہے الکافی: **وقال الشافعيؒ الخ**:اور امام شافعی اور امام احمد رحمھم اللہ نے فرمایا ہے کہ یہود ونصاریٰ کی دیت چار ہزار درہم ہیں اور مجوسی کی دیت آٹھ سو درہم ہیں: **وقال مالك الخ**: اور امام مالکؒ نے فرمایاہے کہ یہود ونصاریٰ کی دیت چھ ہزار درہم ہیں، جس کی دلیل رسول اللہ ﷺ کا یہ فرمان ہے کہ کافر کی دیت مسلمان کی دیت کا نصف ہے،اس کی روایت سنن اربعہ نے عبداللہ بن عمروؓ سے کی ہے،اسی طرح سے احمد واسحاق والبزار نے بھی کی ہے،اور اس کی روایت الطبرانی نے بھی ابن عمرؓ سے کی ہے،اور ایک مسلمان کی پوری دیت امام مالکؒ کے نزدیک بارہ ہزار درہم ہیں،(ف :اس حساب سے اس کا نصف یعنی چھ ہزار درہم کافر کی دیت ہو گی،اور چونکہ اس کی روایت نسائی واحمد وغیرہ میں اہل ذمہ اور اہل کتاب اور کافر معاہدی کا ذکر ہوا ہے اسی لئے امام مالکؒ نے یہود نصاریٰ کا خصوصی طور سے ذکر کیا ہے: **وللشافعيؒ ماروى الخ**: اور امام شافعیؒ کی دلیل رسول اللہ ﷺ سے منقول وہ روایت ہے جس میں نصرانی اور یہودی کی دیت چار ہزار درہم اور مجوسی کی دیت آٹھ سو درہم مقرر کی گئی ہے،(ف :اسی

بناء پر عبد الرزاقؒ نے کتاب العقل میں عمرو بن شعیب سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ہر اس مسلمان پر جس نے کسی کتابی مرد کو قتل کیا ہو چار ہزار درہم لازم کیا ہے، اس اسناد میں تابعی اور صحابی میں سے کسی کا بھی ذکر نہیں ہے یعنی دونوں ہی ساقط ہیں، اور امام شافعیؒ نے حضرت عمرؓ سے یہی حکم روایت کیا ہے، جس کی روایت عبد الرزاق اور ابن ابی شیبہ نے کی ہے اور امام ترمذی نے بھی اس کی طرف اشارہ کیا ہے، اور یہی حکم امام شافعی اور ابن ابی شیبہ نے سند صحیح کے ساتھ حضرت عثمانؓ سے نقل کیا ہے، یہی قول ابن ابی شیبہ نے عمرو بن دینار و نافع و عطار و مکریہ و حسن رحمھم اللہ سے روایت کیا ہے)۔

ولنا قوله عليه السلام الخ: اور ہماری دلیل یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ جس کسی سے معاہدہ ہو گیا ہو (معاہد) اگر وہ اپنے عہدہ پر قائم ہو تو اس کی دیت ہزار دینار ہے یعنی مسلمان کے برابر ہے، اس کی روایت ابو داؤد نے سعید بن المسیب سے مرسلا کی ہے، ایسا ہی حضرات ابو بکر و عمر رضی اللہ عنہما نے حکم فرمایا ہے اور اس کی روایت محمدؒ نے آثار میں کی ہے، اور امام شافعیؒ نے جس حدیث کی روایت کی ہے اس راوی کا علم نہیں ہے، اور حدیث کا کتابوں میں بھی وہ موجود نہیں ہے، اور امام مالکؒ نے جو حدیث روایت کی ہے ہماری حدیث اس سے بھی زیادہ مشہور ہے، کیونکہ اس پر صحابہ کرامؓ کا عمل ظاہر ہے، (ف: ابھی اوپر معلوم ہوا کہ امام مالکؒ کی حدیث تمام اسناد میں احسن ہے، تابعین کی ایک جماعت کا بھی یہی قول ہے، اور امام شافعیؒ کی روایت جو بیان کی گئی ہے وہ بھی معلوم ہے، حضرات عمر و عثمان اور تابعین کی ایک جماعت کا بھی یہی قول ہے، اور ہماری دلیل بھی مذکور اور معلوم ہے، اور ابن عبد البر نے استذکار میں نقل کیا ہے کہ یہی قول سفیان الثوری وزہری اور صحابہ کرام کی ایک جماعت و تابعینؒ کا بھی ہے۔

توضیح: مرد اور عورت کی دیت میں کوئی فرق ہے یا نہیں، مسلم اور ذمی و حربی کی دیت میں بھی کوئی فرق ہے یا نہیں، مسائل کی تفصیل، اقوال ائمہ کرام، دلائل مفصلہ

فصل فيما دون النفس قال في النفس الدية وقد ذكرناه قال وفي المارن الدية وفي اللسنان الدية وفي الذكر الدية والاصل فيه ماروى سعيد بن المسيب رضي الله عنه ان النبي عليه السلام قال في النفس الدية وفي اللسان الدية وفي المارن الدية وهكذا هو في الكتاب الذي كتبه رسول الله عليه السلام لعمروبن حزم رضي الله عنه والاصل في الاطراف انه اذافوت جنس منفعته على الكمال اوازال جمالا مقصودا في الادمي على الكمال يجب كل لدية لا تلافه النفس من وجه وهو ملحق بالاتلاف من كل وجه تعظيما للادمي اصله قضاء رسول الله ﷺ بالدية كلها في اللسان والانف وعلى هذا ينسحب فروع كثيرة فنقول في الانف الدية لانه ازال الجمال على الكمال وهو مقصود وكذا اذا قطع المارن اوالا رنبة لما ذكرنا ولو قطع المارن مع القصبة لايزاد على دية واحدة لانه عضو واحد وكذا اللسان لفوات منفعة مقصودة وهو النطق وكذا في قطع بعضه اذا منع الكلام لتفويت منفعة مقصودة وان كانت الالة قائمةولو قدر على التكلم ببعض الحروف قيل يقسم على عدد الحروف وقيل على عدد حروف تتعلق باللسان فبقدر مالا يقدر يجب وقيل ان قدر على اداء اكثرها يجب حكومة عدل لحصول الافهام الاختلال وان عجز عن اداء الاكثر يجب كل الدية لان الظاهر انه لا تحصل منفعة الكلام وكذا الذكر لانه يفوت به منفعة الوطي والا يلادو استمساك البول والرمي به ودفق الماء والا يلاج الذي هو طريق الاعلاق عادة وكذا في الحشفة الدية كاملة لان الحشفة اصل في منفعة الايلاج والدفق والقصبة كالتابع له.

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ پوری جان کو ضائع کرنے میں دیت لازم آتی ہے، اور اس بحث کو ہم پہلے بیان کر چکے

ہیں: قلل وفی المارن الخ: قدوریؒ نے یہ بھی فرمایا ہے کہ ناک کے کنارہ یا نازک حصہ میں دیت ہے، اور زبان میں بھی دیت واجب ہے، اور مرد کے آلہ تناسل میں دیت واجب ہے، ان تمام چیزوں کے بارے میں دراصل وہ حدیث قابل استدلال ہے، جو حضرت سعید بن المسیبؒ نے روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ جان ہلاک کرنے میں دیت ہے اور زبان کاٹنے میں دیت ہے، اور ناک کنارہ کاٹنے میں دیت ہے، (ف: جبکہ عمداً قتل نہ کیا گیا ہو یا ایسا کوئی کام قصداً نہ کیا گیا ہو جس سے اس کی موت ہو گئی ہو، لیکن احادیث کی محققین کی یہ روایت نہیں ملی ہے)۔

وھکذا ھو فی الکتاب الذی الخ: اسی طرح کی عبارت اس فرمان میں بھی ہے جسے رسول اللہ ﷺ نے حضرت عمرو بن حزمؓ کے لئے لکھا تھا، (ف: ائمہ فقہاء نے اس فرمان کو قبول کیا ہے، اور ابن حبان وغیرہ نے اسے صحیح قرار دیا ہے، اور شافعیؒ نے اپنے رسالہ میں لکھا ہے کہ علمائے تابعین نے اسی وقت اس کو قبول کیا جب کہ ان کے نزدیک یہ بات ثابت ہو گئی کہ یہ فرمان شریف رسول اللہ ﷺ ہی کا ہے، اور ابن عبد البر نے فرمایا ہے کہ یہ فرمان مشہور اور ائمہ فقہاء کے نزدیک معروف ہے، اس لئے یہ روایت متواتر روایت کے مشابہہ ہو گئی ہے اسی لئے اس کی اسناد کی بھی ضرورت باقی نہیں رہی، نیز یہ فرمان تمام ابواب فقہ کے لئے جامع ہے، اس میں سے ایک ٹکڑا کتاب الزکوۃ میں بھی گزر چکا ہے، دیتوں کے بارے میں بھی اس میں احکام موجود ہیں کہ جان کے ضائع کر دینے کی صورت میں سو اونٹ اور ناک اگر پوری کاٹ لی جائے تو اس میں بھی سو اونٹ لازم ہیں، اور دماغ کے اندر تک جو زخم پہنچ گیا ہو اس میں کل دیت کا ایک تہائی حصہ ہے، اور جو زخم پیٹ کے اوپر سے معدہ تک پہنچ گیا ہو اس میں بھی ایک تہائی دیت ہے، اور آنکھ میں پچاس اونٹ اور ہاتھ کے کاٹنے میں پچاس اونٹ اور پاؤں کے کاٹنے میں بھی پچاس اونٹ ہیں، اور ان کی ہر ایک انگلی کے کاٹنے میں دس اونٹ، اور دانت توڑنے میں پانچ اونٹ ہیں، نیز جس زخم سے ہڈی کھلی ہوئی معلوم ہو اس میں پانچ اونٹ لازم ہیں، اور دوسری مشہور سندوں سے منقول روایتوں میں مذکورہ احکام سے بھی کچھ زیادہ مذکور ہیں، ھ، چنانچہ زبان کاٹنے میں پوری دیت ہے، اور دونوں ہونٹوں کے کاٹ لینے سے بھی پوری دیت ہے، اور پیٹھ کے بارہ میں بھی دیت لازم ہو گی، اور مردوں کے خصیوں کے بارہ میں بھی دیت لازم ہو گی، اور آلہ تناسل کے بارے میں بھی پوری دیت ہو گی، اور یہ حکم بھی اس سے جگہ ہے کہ عورت کے قتل کے عوض مرد بھی قتل کیا جائے گا، نسائی وغیرہ نے اس کی روایت کی ہے)۔

والاصل فی الاطراف الخ: اور اطراف یعنی اعضاء بدن کی دیت کے بارہ میں قاعدہ کلیہ یہ ہے کہ جب کسی نے کسی کے کسی عضو کے منافع یا اصلی غرض کو ضائع کر دیا تو آدمی میں جو خوبصورتی قدرتی طور سے مقصود ہے اگر اسے پورے طور سے ضائع کر دیا تو اس پر پوری دیت واجب ہو گی کیونکہ اس نے ایسا کر کے اس آدمی کو ایک حد تک ضائع کر دیا جس سے آدمی میں اس کی انسانیت اور عظمت کو ملیامیٹ کر دیا تو گویا وہ زندہ رہ کر بھی مردہ کے برابر ہو گیا اس لئے اس کی پوری دیت واجب ہو گی، جس کی دلیل رسول اللہ ﷺ کا یہ فیصلہ ہے کہ آپ نے ناک اور زبان کے کاٹنے کی صورت میں پوری دیت کا حکم فرمایا ہے: وعلی ھذا ینسحب الخ: اس قاعدہ سے بہت سے مسائل نکلتے ہیں، چنانچہ ہم یہ کہتے ہیں کہ ناک کے بارے میں پوری دیت ہے، کیونکہ اس کو کاٹ کر اس انسان کی فطری جمال کو مکمل طور سے ضائع کر دیا ہے، اس لئے کہ یہ جمال مقصود تھا، اسی طرح اگر کسی نے کسی کی ناک کا نرمہ (اوپر کا نرم حصہ) یا ناک کا کوئی نتھنا کاٹا تو بھی اسی دلیل سے اس پوری دیت واجب ہو گی، اور اگر ناک کے نرم حصہ کے ساتھ اس کا بانسہ بھی کاٹ دیا تو بھی ایک ہی دیت لازم ہو گی اس سے زیادہ کچھ نہیں ہو گا، کیونکہ یہ دونوں حقیقت میں ایک ہی عضو ہے، یہی زبان کا بھی یہی حکم ہے، کیونکہ انسان کے لئے بڑے کام کی چیز یعنی قوت گویائی کی اسی سے ہے اور اس کے کٹ سے وہ قوت ختم ہو جاتی ہے، اسی طرح سے اگر کسی نے زبان سے ایک ٹکڑا کاٹ ڈالا اور اس سے قوت گویائی ختم ہو گئی تو اس سے پوری دیت واجب ہو گی کیونکہ اس کی وجہ سے خاص نفع کی قوت گویائی ختم ہو گئی اگرچہ بظاہر ایک حد تک پوری زبان باقی ہے۔

ولو قدر علی التکلم الخ: اور اگر زبان کٹ جانے کے بعد صرف کچھ حروف بول سکتا ہو تو اس صورت میں مشائخؒ نے

اختلاف کیا ہے، کیونکہ کچھ مشائخ نے کہا ہے کہ حروف کے شمار کے مطابق دیت تقسیم کی جائیگی یعنی کل حروف تہجی جو اٹھائیس ہیں ان میں سے جتنے حروف وہ بول سکتا ہو ان کا حصہ کم کر کے باقی دیت اس پر لازم کی جائیگی، (اور بعض مشائخ نے فرمایا ہے دیت کی رقم صرف ان حروف پر تقسیم کی جائیگی جو زبان سے نکلتے ہوں یعنی ان کے بولنے میں زبان کی محتاجی ہو جو کہ سولہ ہیں یعنی (۱) الف (۲) التاء (۳) الثاء (۴) الجم (۵) الدال (۶) الذال (۷) الراء (۸) الزاء (۹) السین (۱۰) الشین (۱۱) الصاد (۱۲) الضاد (۱۳) الطاء (۱۴) الظاء (۱۵) اللام (۱۶) النون، ان کے علاوہ ہوائیہ، حلقیہ، شفویہ حروف کے بولتے وقت زبان کی ضرورت نہیں ہوتی ہے اس لئے ان کے حروف پر دیت کی تقسیم نہیں ہوگی) اور بعض مشائخ نے کہا ہے کہ صرف ان حروف پر دیت تقسیم کی جائے جن کا تعلق زبان سے ہے یعنی جملہ حروف میں سے دس حرف ایسے ہیں جو زبان سے نکلتے ہیں لہذا ان ہی پر دیت تقسیم ہو کر ان میں جو حروف نہ نکلیں ان کا حصہ لازم کیا جائے، اور بعض مشائخ نے کہا ہے کہ اگر وہ اکثر حروف ادا کر سکتا ہو تو اس میں حکومت عدل لازم ہوگی، کیونکہ اگر حروف کو صحیح ادا نہ کر سکتا ہو یعنی ادائیگی میں خلل ہوتا ہو پھر بھی اپنا مطلب سمجھنا ممکن ہوتا ہے، اور اگر وہ اکثر حروف ادا کرنے سے عاجز ہو گیا ہو تو پوری دیت واجب ہوگی، کیونکہ بظاہر وہ اپنا مطلب ادا نہ کر کے کلام کا مقصد حاصل نہیں کر سکتا ہے: وکذا الذکر الخ: اور یہی حکم مرد کے آلہ تناسل کا ہے، کہ اسی کی وجہ سے اپنی بیوی سے وطی کرنے اور اس کو حاملہ کرنے اور اپنے پیشاب کو روکنے یا باہر پھینکنے کی، اسی طرح سے اپنے پانی یعنی منی کو اچھل کر نکلنے کی اور داخل کرنے کی جس سے عموماً عورت کو حاملہ کرنے کا طریقہ ہے یہ ساری سہولتیں ختم ہو جاتی ہیں: وکذا فی الحشفه الخ: اسی طرح سے حشفہ یعنی مرد کے آلہ کی اوپر کی سپاری کاٹ ڈالنے میں بھی پوری دیت واجب ہوتی ہے، کیونکہ آلہ کو اندر داخل کرنے پھر اس سے منی کو دو کر نکلنے میں یہی اصل ہے، اور اس کے اوپر کی ڈنڈی تو اس کے تابع ہے۔

توضیح: آدمی کو ضائع کرنے کی کن صورتوں میں پوری دیت ادا کن صورتوں میں نصف یا ثلث دیت لازم آتی ہے، اس لئے قاعدہ کلیہ، اقوال علماء کرام، دلائل مفصلہ

قال وفی العقل اذا ذهب بالضرب الدية لفوات منفعة الادراك اذبه ينتفع بنفسه فی معاشه ومعاده وكذا اذا ذهب سمعه اوبصره اوشمه اوذوقه لان كل واحد منها منفعة مقصودة وقد روى ان عمرؓ قضى باربع ديات فى ضربة واحدة ذهب بها العقل والكلام والسمع والبصر قال وفی اللحية اذا حلقت فلم تنبت الدية لانه يفوت به منفعة الجمال قال وفی شعر الرأس الدية لما قلنا وقال مالك وهو قول الشافعی تجب فيهما حكومة عدل لان ذلك زيادة فی الادمی ولهذا يحلق شعر الرأس كله واللحية بعضها فی بعض البلاد وصار كشعر الصدرو الساق ولهذا يجب فی شعر العبد نقصان القيمة ولنا ان الحية فی وقتها جمال وفی جلقها تفويته علی الكمال فتجب الدية كما فی الاذنين الشاخصين وكذا شعر الرأس جمال الاترى ان من عدمه خلقة يتكلف فی ستره بخلاف شعر الصدر والساق لانه لا يتعلق به جمال واما لحية العبد فعن ابی حنيفة انه يجب فيها كمال القيمة والتخريج علی الظاهران المقصود بالعبد المنفعة بالاستعمال دون الجمال بخلاف الحر.

ترجمہ: قدوریؒ نے کہا ہے کہ اگر کسی کو مارنے سے مار کھانے والے کی عقل جاتی رہے تو مارنے والے پر پوری دیت واجب ہوگی، کیونکہ اس سے سوچنے اور سمجھنے کی وہ صلاحیت ختم ہو جاتی ہے، جس سے آدمی اپنی دنیا اور آخرت کی اصلاح کے لئے اپنے آپ کو تیار کر سکتا ہے: وکذا اذا ذهب الخ: اسی طرح اگر مار کھانے سے سننے یا دیکھنے یا سونگھنے یا چکھنے کی طاقت جاتی رہی ہو، کیونکہ ان میں سے کی طاقت اور نفع مقصود بالذات ہے، ویسے ایک روایت بھی ہے کہ کسی کو چوٹ کھانے کی وجہ سے بات سمجھنے۔ گفتگو کرنے، سننے اور دیکھنے کی قوتیں ختم ہو گئی تھیں، اس لئے حضرت عمرؓ نے چار دیتوں کے دینے کا حکم فرمایا تھا، (ف: اس کی

روایت عبد الرزاق وابن ابی شیبہ نے اسناد حسن کے ساتھ کی ہے، لیکن اس میں تھوڑا اختلاف اس طرح سے ہے کہ اس میں سننے اور سمجھنے اور گفتگو کرنے اور جماع کرنے کی قوت کا ذکر ہے، اور اس کے علاوہ البیہقی وعبد اللہ بن احمد نے بھی کی ہے): **قال وفی اللیحیة الخ**: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی نے کسی کی ڈاڑھی مونڈ دی پھر وہ نہیں بڑھی تو اس صورت میں دیت واجب ہو گی، کیونکہ اس کی وجہ سے قدرتی جمال اور حسن کا نفع ختم ہو گیا۔

قال وفی شعر الراس الخ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ سر کے بال مونڈ ڈالنے میں پوری دیت واجب ہو گی اسی مذکورہ دلیل سے کہ اس سے جمال ختم ہو جاتا ہے، اور امام مالک وشافعیؒ نے فرمایا ہے کہ ڈاڑھی اور سر دونوں کے بالوں کے بارے میں حکومت عدل واجب ہوتی ہے، کیونکہ یہ دونوں چیزیں آدمی میں زوائد میں سے ہیں، اسی وجہ سے بعض علاقوں اور ملکوں میں سر کے سارے بال اور ڈاڑھی کے تھوڑے سے بال مونڈنے کی عادت ہے، اور اس کا حکم ایسا ہو گیا جیسا کہ سینہ یا پنڈلی کے بالوں کا ہے، اسی بناء پر اگر کسی نے غلام کی داڑھی مونڈ ڈالی تو اس سے اس کی قیمت میں جتنی کمی واقع ہوئی ہے، اتنا تاوان واجب ہو گا: **ولنا ان اللحیة الخ**: اور ہماری دلیل یہ ہے کہ ڈاڑھی اپنے وقت میں جمال ہے، اور اس کو پورا مونڈوانے میں اس قدرتی جمال کو مٹانا لازم آتا ہے، اس لئے اس کے مونڈوانے سے پوری دیت واجب ہو گی، جیسے کہ ابھرے ہوئے دونوں کانوں میں دیت واجب ہوتی ہے، اسی طرح سے سر کے بال بھی انسان کے لئے جمال ہیں، اسی وجہ سے ہم عام طور سے ایسے لوگوں کو جن کے سروں میں پیدائشی بال بالکل نہیں ہوتے ہیں یہ دیکھتے ہیں کہ وہ بہت ہی تکلیف کے ساتھ اپنے سروں کو چھپاتے ہیں، بخلاف سینے اور پنڈلی کے بالوں کے کہ ان سے کوئی جمال نہیں ہوتا ہے، پھر غلام کی ڈاڑھی مونڈنے کا مسئلہ تو اس کے بارے میں امام ابو حنیفہؒ سے روایت ہے کہ اس میں پوری قیمت واجب ہو گی، لیکن روایت نوادر کی ہے، اور ظاہر الروایة کے مطابق صورت مسئلہ یہ ہے کہ غلام سے مقصود یہی ہوتا ہے، کہ اس سے براہ راست فائدہ اٹھایا جائے یا اسے کسی کام میں لگا کر اس سے نفع حاصل کیا جائے، اس سے جمال اور ظاہری شوکت مقصود نہیں ہوتی ہے، بخلاف آزاد مرد کے۔

توضیح: اگر کسی کو مارنے سے مار کھانے والے کی عقل ماری جائے یا دیکھنے سننے، چکھنے، سونگھنے کی صلاحیت ختم ہو جائے، اگر کسی نے کسی کی ڈاڑھی یا سر کے یا پنڈلی یا سینے کے بال مونڈ ڈالے، مسائل کی تفصیل، اقوال ائمہ، دلائل مفصلہ

قال وفی الشارب حکومة عدل وهو الاصح لانه تابع للحیة فصار کبعض اطرافها ولحیة الکوسج ان کان علی ذقنه شعرات معدودة فلا شئی فی حلقة لان وجوده یشینه ولا یزینه وان کان اکثر من ذلك وکان علی الخد والذقن جمیعا لکنه غیر متصل ففیه حکومة عدل لان فیه بعض الجمال وان کان متصلا ففیه کمال الدیة لانه لیس بکوسج وفیه معنی الجمال وهذا کله اذا فسد المنبت فان نبتت حتی استوی کما کان لا یجب شئی لانه لم یبق اثر الجنایة ویؤدب علی ارتکابه مالا یحل وان نبتت بیضاء فعن ابی حنیفة انه لا یجب شئی فی لحرلانه یزیده جمالا وفی العبد تجب حکومة عدل لانه ینقص قیمة وعندهما تجب حکومة عدل لانه فی غیر اوانه یشینه ولا یزینه ویستوی العمد والخطأ علی هذا الجمهور.

ترجمہ: مصنفؒ نے فرمایا ہے مونچھیں مونڈ دینے کی صورت میں حکومت عدل واجب ہے، اور یہی قول اصح ہے، کیونکہ مونچھیں تو ڈاڑھی کے تابع ہوتی ہیں، تو ان مونچھوں کی مثال ڈاڑھی کے ان بالوں کی سی ہے جو ڈاڑھی کے کنارے میں ہوتے ہیں: **ولحیة الکوسج الخ**: اور کھوسہ کی ڈاڑھی (کھوسہ وہ شخص جس کس ڈاڑھی اور مونچھیں جوانی میں بھی نہ نکلیں (قاسمی) مونڈنے میں یہ دیکھا جائے کہ اگر اس کی ٹھوڑی پر گنتی کے چند بال ہوں تو ان کے مونڈے میں کچھ واجب نہ ہو گا، کیونکہ ان بالوں

سے اس کی زینت نہیں ہوتی ہے بلکہ عیب اور بھدا پن نظر آتا ہے: وان کان اکثر من ذلك الخ: اور اگر ایک کھوسہ کی ڈاڑھی میں اس سے زیادہ بال ہوں اور گال و ٹھوڑی دونوں پر ہوں مگر برابر ملے ہوئے نہ ہوں تو اس میں حکومت عدل (چند دیندار سمجھدار افراد بیٹھ کر اس کے بارے میں فیصلہ کرینگے) کیونکہ ان بالوں میں سے بھی کچھ جمال موجود ہے: وان کان متصلا الخ: اور اگر اس کھوسہ کی ڈاڑھی برابر ملی ہوئی ہو تو اس کے مونڈنے سے پوری دیت واجب ہوگی، کیونکہ حقیقت میں یہ شخص کھوسہ نہیں ہے، اور اس ڈاڑھی میں بھی قدرتی جمال پایا جاتا ہے، یہ ساری تفصیل اس صورت کی ہے جبکہ ڈاڑھی مونڈنے یا نوچنے سے بالوں کی جڑیں خراب ہوگئی ہوں، کیونکہ اگر جڑیں نہ ہوتی ہوں اس طرح سے کہ کچھ دنوں بعد ڈاڑھی پھر نکل آئی یعنی جیسی تھی ویسی ہی ہوگئی تو اب اس پر خاص جرمانہ تو عائد نہ ہوگا کیونکہ اس جرم کا اثر باقی نہیں رہا، البتہ ایسے بد تمیز کو ایسے حرام کام کرنے کی وجہ سے مناسب سزا دی جائیگی۔

وان نبتت بیضاء الخ: اور اگر ڈاڑھی نکل آ آئی مگر سپید بالوں میں تو ابو حنیفہؒ سے ایک روایت یہ ہے کہ اگر وہ آزاد مرد ہو تو اس میں کچھ واجب نہیں ہوگا، کیونکہ اس سے اس کی خوبصورتی اور جمال میں زیادتی ہوگی لیکن غلام ہونے کی صورت میں حکومت عدل واجب ہوگی کیونکہ اس سپیدی سے اس غلام کی قیمت گھٹ جائیگی کیونکہ اس کی وجہ سے وہ بوڑھا نظر آئے گا، اور صاحبینؒ کے نزدیک آزاد مرد ہونے کی صورت میں بھی حکومت عدل ہی واجب ہوگی، کیونکہ ڈاڑھی کے بے وقت سپید ہونے کی وجہ سے زینت نہیں بڑھیگی بلکہ عیب دار سا ہو جائے گا، اور معلوم ہونا چاہئے کہ ڈاڑھی ہو یا سر دونوں کا مونڈنا قصدا ہوا ہو یا غلطی سے دونوں حکم میں برابر ہیں، یعنی اگر قصداً ایسی حرکت کرے گا جب بھی دیت ہی واجب ہوگی، اور جمہور علماء اسی کے قائل ہیں۔

توضیح: دوسروں کی مونچھیں مونڈ دینے، اور کھوسہ کی ڈاڑھی مونڈنے کا حکم، اگر داڑھی مونڈ دینے کے بعد دوبارہ نکل آئی مگر سپید بال بن کر، مسائل کی تفصیل، اقوال علماء کرام، دلائل مفصلہ

وفی الحاجبین الدیة وفی احدهما نصف الدیة وعند مالك والشافعی رحمهم الله تجب حکومة عدل وقدمر الکلام فیه فی اللحیة قال وفی العینین الدیة وفی الیدین الدیة وفی الرجلین الدیة وفی الشفتین الدیة وفی الاذنین الدیة وفی الانثیین الدیة کذا روی فی حدیث سعید بن المسیبؒ عن النبی علیه السلام قال وفی کل واحد من هذه الاشیاء نصف الدیة وفیما کتبه النبی علیه السلام لعمرو بن حزم وفی العینین الدیة وفی احدهما نصف الدیة ولان فی تفویت الاثنین من هذه الاشیاء تفویت جنس المنفعة اوکمال الجمال فیجب کلا الدیة وفی تفویت احدهما تفویت النصف فیجب نصف الدیة قال وفی ثدیی المرأة الدیة لما فیه من تفویت جنس المنفعة وفی احدهما نصف دیة المرأة لما بینا بخلاف ثدیی الرجل حیث تجب حکومة عدل لانه لیس فیه تفویت جنس المنفعة والجمال وفی وحلمتی المرأة الدیة کاملة لفوات جنس منفعة الارضاع وامساك اللبن وفی احدهما نصفها لما بیناه.

ترجمہ: اور دونوں بھوں کے کاٹ دینے سے پوری دیت اور ایک بھوں کے کاٹنے سے آدھی دیت واجب ہوگی، اور امام مالک وامام شافعی رحمھم اللہ کے نزدیک حکومت عدل واجب ہوگی، اور طرفین کی مسائل اور دلائل ڈاڑھی کے مسئلہ میں گزر گئے ہیں: قال وفی الغینین الدیة الخ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ دونوں آنکھوں اور دونوں ہاتھوں اور دونوں پاؤں اور دونوں ہونٹوں اور دونوں کانوں میں پوری پوری دیت ہے، ایسا ہی حضرت سعید بن المسیب کی مرسل حدیث میں رسول اللہ ﷺ سے مروی

ہے،(ف: شیخ ابن حجرؒ نے فرمایا ہے کہ میں نے یہ پوری حدیث نہیں پائی ہے، لیکن بیہقی نے سعید بن المسیبؒ سے روایت کی ہے کہ دیت کے بارہ میں یہی سنت جاری ہے کہ مرد کے آلہ تناسل میں پوری دیت ہے، اور خصیتین میں پوری دیت ہے، یہ سب حضرت عمرو بن حزمؓ کی حدیث میں مذکور ہے، یعنی رسول اللہ ﷺ نے اہل یمن کے لئے جو فرمان لکھ کر عمرو بن حزمؓ کے ساتھ بھیجا تھا اس میں یہ مذکور ہے کہ جان کے ضائع کر دینے میں پوری دیت ہے، اور اگر ناک پوری کاٹی جائی تو پوری دیت ہے، اور زبان میں دیت ہے اور دونوں ہونٹوں میں دیت ہے، اور خصیتین میں دیت ہے، اور مرد کے آلہ تناسل میں دیت ہے، اور پیٹھ میں دیت ہے، اور دونوں آنکھوں میں دیت ہے، آخر حدیث تک اس حدیث کا بقیہ حصہ انشاء اللہ تعالیٰ ابھی ذکر کیا جائے گا، رواہ النسائی، اور اس کو ابن حبان وغیرہ نے صحیح کیا ہے۔

قال وفی کل واحد الخ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ ان جوڑے اعضاء میں سے اگر کسی کا ایک ضائع کر دے مثلاً ایک آنکھ یا ایک ہاتھ یا ایک پاؤں وغیرہ کو ضائع کر دے تو آدھی دیت واجب ہو گی اور حضرت عمرو بن حزمؓ کے لئے جو فرمان رسول اللہ ﷺ نے لکھا تھا اس میں اس کی تصریح ہے کہ دونوں آنکھوں میں پوری دیت ہے، اور ایک آنکھ میں نصف دیت ہے، (اور ایک ہاتھ میں نصف دیت ہے، اور ایک پاؤں میں نصف دیت ہے)، اور اس دلیل سے کہ ان چیزوں میں سے دونوں اعضاء کو ضائع کر دینے سے اس کا اور حصے کے منافع یا اس کے جمال کو ختم کرنا لازم آتا ہے، اس لئے پوری دیت واجب ہو گی، اور دونوں میں سے ایک کو ضائع کرنے میں نصف نقصان ہے، اسی لئے نصف دیت واجب ہو گی: قال وفی ثدیی المراۃ الخ: اور عورت کے دونوں چھاتیوں میں پوری دیت واجب ہے، یعنی دونوں پستانوں کے ضائع کرنے میں پوری دیت واجب ہو گی کیونکہ اس نے نفع دینے والی جنس کو ضائع کر دیا ہے: قال وفی احدھما الخ: اور دونوں پستانوں میں سے ایک کو کاٹنے سے نصف دیت واجب ہو گی کیونکہ پہلے کے کہ اس میں دیت لازم نہیں ہو گی بلکہ حکومت عدل سے مناسب سزا دی جائیگی، کیونکہ اس سے نفع بخش چیز یا زینت دینے والی چیز کو ضائع کرنا لازم نہیں آتا ہے: وفی حلمتی المراۃ الدیۃ الخ: اور عورت کے پستان کی دونوں گھنڈیاں (پستان کا منہ، تکمہ،) کاٹنے سے پوری دیت واجب ہو گی کیونکہ دودھ پلانے اور دودھ کو سینے میں روکنے کی پوری صلاحیت اور منفعت ختم ہو جاتی ہے، اور اگر دونوں نہیں بلکہ صرف کسی ایک کاٹی گئی ہو تو نصف دیت واجب ہو گی، کیونکہ ہم نے پہلے بتلا دیا ہے کہ اس سے نفع بخش اور مفید چیز کا نصف حصہ ضائع کرنا لازم آتا ہے۔

توضیح: اعضاء بدن میں سے بھوؤں، آنکھوں، ہاتھوں، پیروں، ہونٹوں، کانوں، خصیتین، عورتوں اور مردوں کے پستانوں کی گھنڈیوں کے کاٹنے کا حکم بالتفصیل، اقوال ائمہ، دلائل مفصلہ

قال وفی اشفار العینین الدیۃ وفی احدھا ربع الدیۃ قال رضی اللہ عنہ یحتمل ان مرادہ الاھداب مجازا کما ذکر محمد فی الاصل للمجاورۃ کالروایۃ لقربۃ وھی حقیقۃ فی البعیر وھذا لانہ یفوت بہ الجمال علی الکمال وجنس المنفعۃ وھی منفعۃ دفع الاذی والقذی عن العین اذھو یندفع بالھدب واذا کان الواجب فی الکل کل الدایۃ وھی اربعۃ کان فی احدھما ربع الدیۃ وفی ثلثۃ منھا ثلثۃ ارباعھا ویحتمل ان یکون مرادہ منبت الشعر والحکم فیہ ھکذا ولو قطع الجفون باھدا بھا ففیہ دیۃ واحدۃ لان الکل کشئی واحد وصار کا لمارن مع القصبۃ قال وفی کل اصبع من اصابع الیدین والرجلین عشر الیۃ لقولہ علیہ السلام فی کل اصبع عشر من الابل ولان فی قطع الکل تقویت جنس المنفعۃ وفیہ دیۃ کاملۃ وھی عشر فتنقسم الدیۃ علیھا قال والاصابع کلھا سواء لاطلاق الحدیث ولانھا سواء فی اصل للنفعۃ فلا تعتبر الزیادۃ فیہ کالیمین مع الشمال وکذا اصابع الرجلین

لانه يفوت بقطع كلها منفعة المشى فتجب الدية كاملة ثم فيهما عشر اصابع فتنقسم الدية عليها اعشارا.

(معلوم ہونا چاہئے کہ آنکھ کی پلکوں کو عربی میں اہداب واحد ہدب کہتے ہیں اور جس کنارہ پر پلکیں جمتی ہیں ان کو اشفار کہتے ہیں)

ترجمہ: قدوریؒ نے کہا ہے کہ دونوں آنکھوں کے اشفار ضائع کرنے سے پوری دیت واجب ہوگی، جبکہ وہ پھر نہ جمیں، (الزیلعی) اور ایک میں چوتھائی دیت واجب ہوتی ہے، شیخ ابن حجرؒ نے فرمایا ہے کہ شاید مصنفؒ نے لفظ اشفار سے مجاز اہداب مراد لئے، اس وجہ سے کہ دونوں ہی ایک دوسرے سے ملے جلے رہتے ہیں، امام محمدؒ نے مبسوط میں ایسا ہی ذکر فرمایا ہے جیسے کہ لفظ روایہ سے مشک مراد لیتے ہیں حالانکہ حقیقت میں اس اونٹ کو کہتے ہیں جس پر پانی کی مشکیں لادی جاتی ہیں، پھر اس حکم کی وجہ سے بھی ضائع کرنے والے نے اس شخص کے قدرتی جمال کو پورا ضائع کیا اور اس سے نفع حاصل کرنے کی صلاحیت بھی برباد کی، اور نفع حاصل کرنے کی اس کی صلاحیت تھی کہ اس سے آنکھیں گرد وغبار سے محفوظ رہیں اور اس کا دفعیہ ان ہی اہداب سے ہوتا ہے، اور جبکہ ہر آنکھ میں دو ہونے سے مجموعۃ چاروں اشفار میں پوری دیت واجب ہوئی تو ایک میں چوتھائی دیت واجب ہوگی، اور تین ضائع کرنے سے تین چوتھائی واجب ہوگی، اور یہ بھی ممکن ہے کہ مصنفؒ کے مراد لفظ اشفار سے وہ کنارہ ہے جہاں پر بال اگے ہوئے ہیں، اور اس کو کاٹنے میں بھی یہی حکم ہے، (ف: یعنی اگر چاروں کنارے کاٹے تو پوری دیت واجب ہوگی، ویسے ہر ایک میں چوتھائی دیت ہے)۔

ولو قطع الجفون الخ: اور اگر کاٹنے والے نے پلکوں کے اہداب کے ساتھ کاٹا تو اس میں ایک دیت واجب ہوگی، کیونکہ یہ ساری چیزیں ایک ہی چیز کے حکم میں ہیں، اور اس کا حکم ایسا ہی ہوگیا جیسا کہ ناک کے اوپر کا حصہ اور ناک کا بانسہ: **قال وفی كل الصبع الخ**: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ ہاتھوں اور پاؤں کی انگلیوں میں سے ہر ایک انگلی کے لئے دیت کا دسواں حصہ لازم ہوگا، کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ ہر ایک انگلی کے عوض دیت کے دس اونٹ لازم ہوتے ہیں، اور اس دلیل سے بھی کہ ساری انگلیوں کے کاٹ دینے سے جو نفع حاصل ہو سکتا تھا اس کی جنس کو مٹانا لازم آتا ہے، حالانکہ ایسی صورت میں پوری دیت لازم ہوتی ہے، اور ہاتھ میں کل انگلیاں دس ہی ہوتی ہیں، اس لئے پوری دیت ان سب پر تقسیم ہوگی، (ف: اس طرح ہر انگلی کے عوض دیت کا دسواں حصہ لازم ہوگا، اسی لئے پوری اونٹ کے سو اونٹوں کا دسواں حصہ دس اونٹ ہر ایک انگلی کے لئے لازم ہوں گے، خواہ انگلیاں آپس میں چھوٹی ہوں یا بڑی ہوں، اور دائیں ہاتھ کی ہوں یا بائیں ہاتھ کی ہوں، اسی لئے فرمایا ہے۔

قال والاصابع كلها سواء الخ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ حکماً ساری انگلیاں برابر ہیں کیونکہ حدیث میں مطلقاً کہا گیا ہے، یعنی مطلقاً اس طرح سے کہ ہر انگلی کے لئے دسواں حصہ دیت واجب کیا ہے، اسی میں کسی طرح کی کوئی قید نہیں فرمائی ہے، اور اس دلیل سے بھی کہ اصل نفع حاصل کرنے میں ساری انگلیاں برابر ہیں، اسی لئے اس میں کسی زیادتی کا کوئی اعتبار نہ ہوگا، جیسے بائیں کے ساتھ رہنے کا کوئی اعتبار نہیں ہوتا ہے، اسی طرح سے پاؤں کی انگلیوں میں بھی یہی حکم ہے، کیونکہ ان سب کے کاٹ دینے سے جان چلنے کا نفع ختم ہو جاتا ہے، لہذا ان میں بھی پوری دیت واجب ہوگی، پھر دونوں ہاتھوں اور پیروں میں دس دس انگلیاں ہیں لہذا پوری دیت ان سب پر دس حصہ میں تقسیم ہوگی۔

توضیح: اگر کسی نے کسی پلک کی جڑ یا پلکوں کو یا دونوں کو یا کسی کے ہاتھوں پاؤں کی چند یا سب انگلیوں کو خواہ وہ چھوٹی ہوں یا بڑی، کاٹ دیا، مسائل کی تفصیل، اقوال ائمہ، دلائل مفصلہ

قال وفى كل اصبع فيها ثلثة مفاصل ففى احدها ثلث دية الاصبع وما فيها مفصلان ففى احدهما دية الاصبع وهو نظير انقسام دية اليد على الاصابع قال وفى كل سن خمس من الابل لقوله عليه السلام فى حديث

ابی موسی الاشعریؓ وفی کل سن خمس من الابل والاسنان والاضراس سواء لا طلاق ما روینا ولماروی فی بعض الروایات والاسنان کلها سواء ولان کلها فی اصل المنفعة سواء فلا یعتبر التفاضل کالا یدی والاصابع وھذا اذا کآن خطأ فان کان عمد افیه القصاص وقد مرفی الجنایات قال ومن ضرب عضو افاذھب منفعة ففیه دیة کاملة کالید اذا شلت والعین اذا ذھب ضوء ھالان المتعلق تفویت جنس المنفعة لافوات الصورة ومن ضرب صلب غیره فانقطع ماوه یجب الدیة لتفویت جنس المنفعة وکذالو احدبه لانه فوت جمالا علی الکمال وھو استواء القامة فلو زالت الحدوبة لاشئی علیه لزوالھا لاعن اثر.

قدوریؒ نے کہاہے کہ ہر وہ انگلی جس میں تین جوڑ ہیں، ان میں سے ایک جوڑ یا پور کو کاٹنے سے انگلی کی دیت کی ایک تہائی اس میں لازم ہوگی، اور جس انگلی میں صرف دو پور ہیں مثلاً انگوٹھا ان میں سے ایک کو کاٹنے سے انگلی کی دیت کا نصف لازم ہوگا، اور یہ تقسیم اسی جیسی ہے جو ہاتھ کی دیت اس انگلیوں پر تقسیم کی جاتی ہے، (ف: یعنی جیسے کے دونوں ہاتھ کاٹنے سے پوری دیت سو اونٹ میں اور ایک ہاتھ کی دیت پچاس اونٹ میں تو ان پچاس کو ایک ہاتھ کی پانچ انگلیوں پر تقسیم کرنے سے ہر انگلی پر دس اونٹ کی دیت لازم ہوگی، اسی طرح سے ہر انگلی کے مقابلہ میں جو دس اونٹ ہیں وہ اس کے پوروں پر تقسیم ہوں گے پس اگر تین پور ہوں تو ہر پور کے لئے اس کی تہائی اور اگر دو پور ہوں تو دس کا نصف لازم ہوگا: قال وفی کل سن الخ: اور ہر دانت کے لئے پانچ اونٹ لازم ہوں گے، کیونکہ حضرت ابو موسی اشعریؓ کی حدیث میں مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ ہر دانت میں پانچ اونٹ ہیں، ابوداؤد نے اس کی روایت کی ہے، یعنی ہر دانت کی دیت میں پانچ اونٹ ہیں۔

والاستان والاضراس الخ: اور دانت اور ڈاڑھیں سب حکم میں برابر ہیں، جس کی دلیل اس سلسلہ کی حدیث کا مطلق ہوتا ہے، اور اس دلیل کی وجہ سے کہ وہ لفظ جو بعض روایتوں میں ہے کہ سب دانت برابر ہیں، اور اس دلیل سے بھی کہ دانت سے نفع حاصل کرنے کے مقصد میں سارے دانت برابر ہیں اس لئے اس میں داہنی طرف ہونے میں جو دوسری باتوں میں فضیلت ہوتی ہے اس کا اس میں کوئی اعتبار نہ ہوگا، جیسے کہ ہاتھوں اور انگلیوں میں اعتبار نہیں ہوتا ہے، یہ سارا حکم اس صورت کا ہے کہ جب دانت اکھیڑنے والے نے غلطی سے اکھیڑا ہو، کیونکہ اگر اس نے قصداً ایسا کیا ہو تو اس میں قصاص واجب ہوگا، جیسا کہ جنایات میں گزر گیا ہے: قال ومن ضرب عضوا الخ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی نے کسی کو اس کے کسی عضو پر اس طرح چوٹ لگائی جس سے اس عضو سے نفع کا مقصد ضائع ہوگیا تو اس میں پوری دیت واجب ہوگی، چنانچہ اگر کسی نے دوسرے کے ہاتھ پر اس طرح سے مارا کہ وہ شل ہوگیا یا آنکھ میں اس طرح مارا کہ اس کی بینائی جاتی رہی تو پوری دیت واجب ہوگی کیونکہ جس بات سے پوری دیت لازم ہوتی ہے، وہ یہی ہے کہ اس عضو سے نفع حاصل نہیں کیا جاسکتا ہے، اگرچہ اس کی ظاہری صورت باقی ہو کیونکہ ظاہری صورت کا بدل جانا ضروری نہیں ہے، اور اگر کسی نے دوسرے کی پیٹھ میں اس طرح مارا کہ اس کا پانی بند ہوگیا یعنی اس کی منی کا مادہ جاتا رہا تو اس پر دیت واجب ہوگی کیونکہ اس نے اس حصول منفعت کو ختم کردیا ہے: وکذا الواحد به الخ: اسی طرح سے اگر کسی کی پیٹھ پر اس طرح سے چوٹ لگائی کہ وہ کبڑا ہوگیا تب بھی اس پر دیت واجب ہوگی، کیونکہ اس طرح سے مارنے سے پورے طور سے اس کا جمال اور حسن ختم کردیا ہے یعنی بدن کا سیدھے طور سے پورا کھڑا ہونا ہے، اگر مار کھانے کے بعد کبڑے شخص کا کبڑا پن ختم ہوکر وہ سیدھا ہوکر چلنے لگا تب مجرم پر کچھ لازم نہ ہوگا، کیونکہ کسی اثر کے بغیر ہی اچھا ہوگیا، (ف: اگرچہ اس مجرم کو ایسی حرکت پر مناسب سزادی جائیگی۔

توضیح: غلطی سے مار کر کسی انگلی کو بے کار دینے، یا دانت توڑ دینے، یا کسی عضو کو بے کار کردینے سے کیا اور کتنی دیت لازم ہوگی، مسائل کی تفصیل، حکم، دلائل مفصلہ

فصل شجاج کا بیان

(ف: سر اور چہرہ پر جو زخم لگتا ہے، وہ شجہ کہلاتا ہے، اس کے علاوہ کسی اور جگہ کے زخم کو جراحت کہا جاتا ہے)

فصل فی الشجاج قال الشجاج عشرة الحارصة وهی التی تحرص الجلدای تخدشه ولا تخرج الدم والدامعة وهی التی تظهر الدم ولا تسیله کالدمع فی العین والدامیة وهی التی تسیل الدم والباضعة وهی التی تبضع الجلدای تقطعه والمتلاحمة وهی التی تأخذ فی اللحم والسمحاق وهی التی تصل الی السمحاق وهی جلدة رقیقة بین اللحم وعظم الراس والموضحة وهی التی توضح العظم ای تبینه والهاشمة وهی التی تکسر العظم والمنقلة وهی التی تنقل العظم بعد الکسرای تحوله والامة وهی التی تصل الی ام الراس وهو الذی فیه الدماغ قال ففی الموضحة القصاص ان کانت عمد الماروی انه علیه السلام قضی بالقصاص فی الموضحة ولانه یمکن ان ینتهی السکین الی العظم فیتساویان فیتحقق القصاص.

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا ہے شجاج کا زخم دس طرح کا ہوتا ہے، ہر ایک کا نام درج ذیل ہے، اور حارصہ وہ زخم ہے جس سے صرف کھال میں خراش پیدا ہو جائے، یعنی اس سے کھال چھل جائے اور خون نہ نکلے، دوم، دامعہ، وہ زخم ہے جس میں خون ظاہر ہو جائے مگر اپنی جگہ سے بہے نہیں جیسے آنکھ کے اندر آنسو ہوتا ہے، سوم، دامیہ، وہ زخم ہے جس سے خون جاری بھی ہو جائے، چہارم، باضعہ، وہ زخم ہے جس میں کھال کٹ کر گوشت تک پہنچ جائے، (المحیط والبدائع)، پنجم متلاحمہ، وہ زخم ہے جس کا زخم کھال کاٹ کر گوشت میں کچھ زیادہ حد تک پہونچ جائے، (البدائع، ش) ششم سمحاق، وہ چوٹ ہے جو سمحاق تک پہنچ گیا ہو، اور سمحاق اس پتلی جھلی کو کہتے جو سر کی ہڈی اور گوشت کے درمیان حائل ہے، ہفتم موضحہ، وہ چوٹ ہے جو ہڈی کو واضح کر دے یعنی کھول دے، ہشتم ہاشمہ، وہ زخم ہے جو ہڈی کو توڑ دے، نہم منقلہ، وہ چوٹ ہے جو ہڈی کو توڑ دینے کے بعد اسے منتقل کر دے، یعنی اپنی جگہ سے ہٹا دے، دہم آمہ، وہ چوٹ ہے جو ام الراس تک پہونچ گئی ہو، ام الراس اس ہڈی کو کہا جاتا ہے، جس کے اندر دماغ ہے، (ف: اب زخموں کے احکام کا بیان آئندہ آرہا ہے)۔

قال ففی الموضحه الخ: پس موضحہ میں قصاص واجب ہوتا ہے، بشرطیکہ عمداً ہو، اس کی دلیل سے کہ رسول اللہ ﷺ سے مروی ہے، کہ آپ نے موضحہ کی چوٹ میں قصاص کا حکم فرمایا ہے، اور اس دلیل سے بھی کہ یہ بات بھی ممکن ہے کہ چھری ہڈی تک پہونچ جائے، اس طرح دونوں آدمی برابر ہو جائینگے، تو قصاص کا حکم ثابت ہوگا، (ف: طاؤسؒ نے روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے نکاح کی ملکیت حاصل ہوئے بغیر اسے طلاق نہیں ہو سکتی ہے، اور موضحہ کے سوا دوسرے زخموں میں قصاص نہیں ہے، رواہ البیہقی، اور حسن بصریؒ اور عمر بن عبد العزیزؒ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے موضحہ کے سوا دوسرے زخموں میں قصاص کا حکم نہیں دیا ہے، رواہ عبد الرزاق، یہ ساری روایتیں مرسل ہیں، اور ایک دوسرے کی تائید کے بعد بالاتفاق، یہ قابل حجت ہیں، بالخصوص اس صورت میں کہ قیاس بھی اس کی مخالف نہیں ہے۔

توضیح: شجہ کسے کہتے ہیں، شجاج کا زخم کتنی قسموں میں ہوتا ہے، ان سب کے نام، سب کی تعریف، اقوال ائمہ کرام، دلائل مفصلہ

قال ولا قصاص فی بقیة الشجاج لانه لا یمکن اعتبار المساواة فیها لانه لاحد ینتهی السکین الیه ولان فیما فوق الموضحة کسر العظم ولا قصاص فیه وهذه روایة عن ابی حنیفة وقال محمد فی الاصل وهو ظاهر

الرواية يجب القصاص فيما قبل الموضحة لانه يمكن اعتبار المساواة فيه اذليس فيه كسر العظم ولاخوف هلاك غالب فيسبر غورها بمسار ثم يتحد حديدة بقدر ذلك فيقطع بها مقدار ما قطع فيتحقق استيفاء القصاص قال وفيما دون الموضحة حكومة العدل لانه ليس فيها ارش مقدر ولا يمكن اهداره فوجب اعتباره بحكم العدل وهو ماثور عن النخعي وعمر بن عبد العزيز.

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ باقی زخموں اور چوٹوں میں قصاص نہیں ہے، یعنی موضحہ سے پہلے جتنی قسمیں بیان کی گئی ہیں یا موضحہ کے بعد جتنی قسمیں مذکور ہوئی ہیں، ان میں سے کسی میں قصاص کا حکم نہیں ہے، کیونکہ ان میں برابری اور مساوات کو باقی رکھنا ممکن نہیں ہے، اس لئے کہ ایسی کوئی جگہ نہیں ہوتی ہے، کہ وہاں پر جاکر چھری رک جائے، اور اس لئے بھی کہ موضحہ کے بعد جو تین قسمیں بیان کی گئی ہیں، ان میں ہڈی ٹوٹ جاتی ہے، حالانکہ ہڈی ٹوٹ جانے میں قصاص نہیں ہوتا ہے، پھر معلوم ہونا چاہئے کہ امام ابو حنیفہؒ سے ایک روایت ہے: **وقال محمد فی الاصل الخ:** اور امام محمدؒ نے مبسوط میں لکھا ہے اور یہی ظاہر الروایۃ بھی ہے کہ موضحہ سے پہلے جو قسمیں بیان کی گئی ہیں ان میں قصاص واجب ہوتا ہے، کیونکہ ان میں مساوات کا اعتبار کرنا ممکن ہے کیونکہ اس میں ہڈی نہیں ٹوتی اور نہ ہی ہلاک ہونے کا خوف غالب رہتا ہے، اس لئے اس میں ایک سلائی یا تنکہ جیسی چیز ڈال زخم کی گہرائی معلوم کرلی جائے پھر اسی کے مطابق ایک دھار دار چیز لے کر اس سے اسی انداز کا ایک گہرا زخم جتنا مجرم نے کاٹا ہے کاٹ دیا جائے، اس لئے قصاص پر عمل پالیا جائے گا۔

(ف: اس جگہ اگر یہ کہا جائے کہ یہ روایت اس مرسل حدیث کی مخالف ہوگی جو اوپر بیان کی گئی ہے، تو جواب یہ ہوگا کہ فرمان باری تعالیٰ ہے الجروح قصاص اس بناء پر جراحت کے لئے قصاص لیا جائے گا، اس سے عموماً سمجھا جاتا ہے، البتہ اس سے مراد وہی جراحت ہوگی جس میں قصاص یعنی مساوات پر عمل کرنا بھی ہو، اور یہ حدیث مرسل ایسی چھوٹوں اور زخموں کے بارے میں ہوگی، جن میں قصاص ممکن نہ ہو، واللہ اعلم بالصواب، اور امام محمدؒ نے آثار میں ابراہیم نخعیؒ سے روایت کی ہے کہ سمحاق وباضعہ اس کے علاوہ دوسری چھوٹوں میں خواہ قصداً ہوں یا غلطی سے اگر ایسی ہوں کہ اس میں قصاص لینا ممکن نہ ہو اس میں حکومت عدل واجب ہوگی، امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ ہم اسی کے قائل ہیں، اور امام ابو حنیفہؒ کا بھی یہی قول ہے، اور عبد الرزاق وابن ابی شیبہ نے ابراہیم نخعیؒ سے روایت کی ہے کہ موضحہ سے کم چوٹ میں حکومت عدل واجب ہوگی، یعنی اس صورت میں کہ جس میں قصاص لینا ممکن نہ ہو، واللہ تعالیٰ اعلم)۔

قال وفيما دون الموضحة الخ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ موضحہ کے ماسوی دوسری چوٹوں میں حکومت عدل واجب ہوگی، اور اس کی مراد یہ بھی ہو سکتی ہے کہ موضحہ میں جتنا اثر ہے اس سے کم اثر میں حکومت عدل واجب ہوگی، اس کی وجہ یہ ہے ہ ان کے بارے میں کوئی جرمانہ بھی مقرر نہیں ہے، اسی طرح سے چوٹ اور زخم کی تکلیف کو یوں ہی کسی بدلہ کے بغیر چھوڑا بھی نہیں جاسکتا ہے، اسی لئے وقتی طور سے حکومت عدل کا اعتبار کرنا واجب ہوا، چنانچہ حضرت ابراہیم نخعی اور عمرو بن عبد العزیزؒ سے یہی مروی ہے، (ف: لیکن حضرت عمر بن عبد العزیزؒ سے یہ روایت نہیں ملتی ہے)۔

توضیح: موضحہ کے علاوہ دوسری ان چوٹوں میں جو سر اور چہرہ کے حصہ میں ہوں ان کا کیا حکم ہوگا، تفصیل مسئلہ، اقوال ائمہ، تفصیلی دلائل

قال وفى الموضحة ان كانت خطأ نصف عشر الدية وفى الهاشمة عشر الدية وفى المنقلة عشر الدية ونصف عشر الدية وفى الامة ثلث الدية وفى الجائفة ثلث الدية فان نفذت فهما جائفتان ففيهما ثلثا الدية لماروى فى كتاب عمروبن حزمؓ ان النبى عليه السلام قال وفى الموضحة خمس من الابل وفى الهاشمة

عشروفی لمنقلة خمسة عشر وفی الامة ویروی المامومة ثلث لدیة وقال علیه السلام فی الجائفة ثلث الدیة وعن ابی بکرؓ انه حکم فی جائفة نفذت الی الجانب الاخر بثلثی الدیة ولا نها اذانفذت نزلت منزلة جائفتین احدهما من جانب البطن والا خری من جانب الظهر وفی کل جائفة ثلث الدیة فلهذا وجب فی النافذة ثلثا الدیة وعن محمد انه جعل المتلاحمة قبل الباضعة وقال هی التی یتلاحم فیها الدم ویسود وما ذکرناه بد أمروی عن ابی یوسف وهذا اختلاف عبارة لا یعود الی معنی وحکم وبعد هذا شجة اخری تسمی الدامغة وهی التی تصل الی الدماغ وانما لم یذکرها لانها تقع قتلافی الغالب لا جنایة مقتصرة مفردة بحکم علی حدة ثم هذه الشجاج تختص بالوجه والرأس لغة وما کان فی غیر الوجه والرأس یسمی جراحة والحکم مرتب علی الحقیقة فی الصحیح حتی لو تحققت فی غیرها نحو الساق والید لا یکون لها ارض مقدرو انما تجب حکومة لعدل لان التقدیر بالتوقیف وهو انما وردفیما تختص بهما ولانه انما ورد الحکم فیها لمعنی الشین الذی یلحقه ببقاء اثر الجراحة والشین یختص بما یظهر منها فی الغالب وهو العضوان هذان لا سواهما واما اللحیان فقد قیل لیسا من الوجه وهو قول مالك حتی لووجد فیهما ما فیه ارش مقدر لا یجب المقدر وهذا الان الوجه مشتق من المواجهة ولا مواجهة للناظر فیهما الا ان عندناهما من الوجه لا تصا لهما به من غیر فاصلة وقد یتحقق فیه معنی الموجهة ایضا وقالو الجائفة تختص بالجوف جوف الرأس اوجوف البطن وتفسیر حکومة العدل علی ما قاله الطحاوی ان یقوم مملو کا بدون هذا الاثر ویقوم وبه هذا الاثر ثم ینظر الی تفاوت ما بین القیمتین فان کان نصف عشر القیمة یجب نصف عشر الدیة وان کان ربع عشر فربع عشر وقال الکرخی ینظر کم مقدار هذه الشجة من الموضحة فیجب بقدر ذلك من نصف عشر الدیة لان مالانص فیه یرد الی المنصوص علیه.

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر موضحہ کی چوٹ غلطی سے لگ گئی ہو تو اس میں دیت کا سوال یعنی دسویں حصہ کا نصف واجب ہوگا، اور ہاشمہ کی چوٹ (شجہ ہاشمہ) میں دیت کا سوال حصہ اور شجہ منقلہ میں دیت کا دسوال حصہ اور دسویں حصہ کا نصف واجب ہوگا، اور شجہ آمہ میں دیت کی تہائی واجب ہوگی، اور شجہ جائفہ میں دیت کی تہائی واجب ہے، اور اگر شجہ جائفہ دونوں طرف سے پھوٹ جائے تو دو جائفے ہو جائنگے اس لئے ان میں دیت کی دو تہائی واجب ہوگی، کیونکہ حضرت عمرو بن حزمؓ کے فرمان میں رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ شجہ موضحہ میں پانچ اونٹ واجب ہیں اور شجہ ہاشمہ میں دس اونٹ واجب ہیں اور شجہ منقلہ میں پندرہ اونٹ واجب ہیں اور شجہ آمہ میں اور دوسری روایت میں (بجائے آمہ کے) مامومہ میں تہائی واجب ہے، جیسا کہ النسائی اور ابن حبان وغیرہم نے روایت کی ہے، اور رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے زخم جائفہ میں تہائی دیت واجب ہے، اس کی روایت ابن ابی شیبہ نے مکحول سے مرسلاً اور البزار نے حضرت عمرؓ کی حدیث سے روایت کی ہے، ن، اور حضرت ابو بکرؓ سے روایت ہے کہ آپ نے ایسے جائفہ زخم میں جو دوسری طرف نکل گیا تھا دو تہائی دیت دینے کا حکم فرمایا ہے، اس کی روایت عبد الرزاق نے ابن المسیب سے مختلف سندوں سے اور الطبرانی اور البیہقی نے کی ہے، ن، اور قیاسی دلیل یہ ہے کہ جائفہ زخم جب دوسری طرف سے پھوٹ گیا تو ایک زخم دو جائفہ زخم کے برابر ہو گیا، اس طرح سے کہ ان میں ایک پیٹھ کی طرف سے پھوٹا ہے اور دوسرا زخم پیٹ کی طرف سے پھوٹا ہے، اور ہر جائفہ زخم کے لئے ایک تہائی دیت واجب ہوتی ہے، ک، اسی لئے جائفہ نافذہ میں دو تہائی دیت واجب ہوگی۔

وعن محمدؒ انه جعل الخ: اور امام محمدؒ سے روایت ہے کہ انہوں نے مثلاً حصہ زخم کو باضعہ زخم سے پہلے قرار دیا ہے، اور فرمایا ہے کہ مثلاً حمہ زخم وہ ہوتا ہے، جس میں خون جمع ہو کر تباہ ہو جائے، اور ہم نے جو قول پہلے بیان کیا ہے، وہ امام ابو یوسفؒ سے مروی ہے، اور وہ اختلاف صرف لفظی اور عبارتی اختلاف ہے جس کا معنی میں یا حکم میں کوئی فرق نہیں ہے یعنی اس سے اختلاف

معنی یا اختلاف حکم پیدا نہیں ہوتا ہے: **وبعد هذا شجة اخرى الخ**: اور معلوم ہونا چاہئے کہ ان دس قسم کے زخموں کے سوا ایک اور بھی زخم ہوتا ہے جس کو دامغہ کہا جاتا ہے، یہ وہ زخم ہوتا ہے جو دماغ تک پہنچتا ہے، امام محمدؒ نے اس کا ذکر اس لئے نہیں کیا ہے، کہ وہ اکثر قتل ہی ہوتا ہے اور صرف غلطی نہیں ہوتی ہے، کہ اس کو علیحدہ اور مستقل بیان کیا جائے، اس لئے اس کا حکم قتل ہی کا حکم ہوتا ہے، اور یہ بھی معلوم ہونا چاہئے کہ یہ سارے زخم لغت کے اعتبار سے چہرہ اور زخم کے ساتھ مخصوص ہوتے ہیں، (ائمہ ثلثہ اور اکثر ائمہ فقہاء کا بھی یہی قول ہے)، اور ان زخموں کو شجہ اور شجاج کہا جاتا ہے، اور سر اور چہرہ کے ماسوا دوسری جگہوں میں جو زخم ہوتا ہے اسے جراحت کہا جاتا ہے، صحیح قول میں حکم کا ترتب حقیقت لغویہ پر ہوتا ہے، یعنی لغت مین جس کو زخم کہا جا سکتا ہے اسی کا حکم جاری ہوگا، یہاں تک کہ اگر سر اور چہرہ کے سوا دوسری جگہ وہ زخم پایا جائے جیسے کہ پنڈلی یا ہاتھ میں پایا جائے تو اس کے لئے جرمانہ مقرر نہ ہوگا، اور حکومت عدل واجب ہونے کی ایک وجہ یہ ہے کہ جرمانہ کی مقدار اپنی طرف سے نہیں بلکہ شریعت کی طرف سے بتلانے سے متعین ہوتی ہے، اور شریعت نے صرف انہیں زخموں کا جرمانہ مقرر کر کے بتلایا ہے، جو سر اور چہرہ کے ساتھ مخصوص ہیں۔

ولانه انما ورد الحكم الخ: اور اس دلیل سے بھی کہ ایسے زخم شجاج میں جرمانہ لازم ہونے کی وجہ وہ عیب بھی ہے جو زخم لگ جانے کی وجہ سے اس شخص میں پیدا ہو جاتا ہے، اس طرح سے کہ اس میں زخم کا اثر باقی رہ جاتا ہے، اور عیب کی خصوصیت ایسے ہی اعضاء سے ہوتی ہے جو اکثر ظاہر ہوتے اور نظر آتے رہتے ہیں اور یہی دو اعضاء میں یعنی چہرہ اور سر ان کے علاوہ دوسرے اعضاء میں یہ بات نہیں ہوتی ہے: **واما اللحيان فقد قيل الخ**: اور اب دونوں جبڑوں کا حکم (اللحیان اللحی کا تثنیہ چہرہ کی وہ ہڈی جس پر دانت لگے رہتے ہیں)، تو ان کے بارے میں بعض مشائخ نے فرمایا ہے کہ دونوں جبڑے چہرہ میں داخل نہیں ہیں یعنی اس حکم کے بارہ میں یہ چہرہ میں شامل نہیں ہیں، یہی قول امام مالکؒ کا ہے، اس بناء پر اگر ان دونوں جبڑوں پر ایسا کوئی زخم پایا جائے جس کا جرمانہ مقرر ہے تو وہ جرمانہ اس پر نہیں لگے گا، اس کی دلیل یہ ہے کہ لفظ وجہ لفظ مواجہت سے مشتق ہے، یعنی آمنے سامنے آجانا، اور دیکھنے والے کا مقابلہ دونوں جبڑوں سے نہیں ہوتا ہے، لیکن ہمارے اور امام مالکؒ کے قول میں یہ فرق ہے، کہ ہمارے نزدیک جبڑے چہرہ میں داخل ہیں، کیونکہ یہ دونوں چہرہ سے ملے ہوتے ہیں کیونکہ ان دونوں کی چہرہ سے جدائی نہیں ہے۔

اور کبھی ان کے ساتھ آمنا سامنا ہو جاتا ہے، اور مشائخ نے فرمایا ہے کہ جائفہ زخم وہ ہے جو جوف کے ساتھ مخصوص ہو خواہ سر کا جوف ہو یا پیٹ کا جوف ہو، پھر یہ معلوم ہونا چاہئے کہ امام طحاویؒ تفسیر کے مطابق حکومت عدل یہ ہے کہ ایک مرتبہ اس کی قیمت کا اندازہ اس طرح کیا جائے کہ اس میں وہ داغ نہ ہو اور دوسری بار اس کی قیمت کا اندازہ اس طرح کیا جائے کہ اس میں یہ داغ موجود ہو، پھر ان دونوں کی قیمتوں کا فرق معلوم کیا جائے، اب اگر دونوں قسمتوں کا فرق قیمت کی دسویں حصہ کا نصف ہو تو دیت کے دسویں حصہ کا نصف واجب ہوگا، اور اگر وہ فرق دسویں حصہ قیمت کی چوتھائی ہو تو دیت کے دسویں حصہ کی چوتھائی کا ضامن ہوگا، اور امام کرخیؒ نے فرمایا ہے کہ یوں دیکھا جائے کہ اس زخم کی مقدار کیا ہے، یعنی زخم موضحہ سے اس کی کیا نسبت ہے اس لئے دسویں حصہ میں سے اس کے برابر واجب ہوگا، کیونکہ جس زخم میں کوئی نص موجود نہ ہو اسے ایسے زخم کی طرف لایا جائے جس میں شرعی نص موجود ہو۔

(ف: اس مسئلہ کی توضیح اس طرح سے ہے کہ شجہ مخصوص اسی زخم کا نام ہے جو سر اور چہرہ پر ہو، کیونکہ ہاتھ اور پاؤں وغیرہ کے زخم کو شجہ نہیں کہا جاتا ہے، اور چونکہ لغت میں بھی اسی طرح سے معروف ہے اس لئے اس سے جو شرعاً معنی مراد لئے جائینگے وہ بھی حقیقت لغوی کے طور پر لئے جائینگے اسی بناء پر اگر سر اور زخم کے علاوہ کسی دوسری جگہ ان میں سے کوئی زخم پایا جائے تو شجہ پر جو جرمانہ شرعاً مقرر ہے وہ اس زخم پر مقرر نہیں کیا جائے گا، اس لئے اس خاص مسئلہ میں کہ دونوں جبڑے چہرہ میں داخل ہیں تو ہم یہ دیکھتے ہیں کہ وضوء کرنے میں بالاتفاق جبڑے چہرہ میں داخل ہیں، لیکن اس جگہ میں شجہ کی علت جو یہ ہے کہ مواجھہ اور مرد

ہونے میں عیب ظاہر ہوتا ہے، اس لئے کہ جرمانہ یا اگر قصاص میں پوری برابری ممکن ہو سکے تو قصاص واجب ہوتا ہے، مگر جبڑوں کے ساتھ مواجھہ نہیں ہوتا ہے اس لئے ان جبڑوں کو وجہ یعنی چہرہ میں شمار نہیں کرنا چاہئے کیونکہ وجہ اسی مواجہت سے مشتق ہے، تو وجہ اسی حد تک ہوگا جس سے آمنا سامنا ہوتا ہو، اور جب جبڑوں سے مواجہت نہیں ہوتی ہے، تو وجہ میں شمار بھی نہیں ہیں، شیخ حافظ ابن حجرؒ نے ذکر کیا ہے، کہ امام مالکؒ کا بھی یہی قول ہے کہ جبڑے چہرے میں داخل نہیں ہیں، اسی بناء پر اگر کسی نے ان جبڑوں پر ایسا زخم لگایا جس کا اثر باقی رہ گیا اور وہ ان شجاج کی دس قسموں میں سے کسی میں بظاہر شمار کیا جاسکتا ہو تب بھی اس پر شجہ کا حکم نہیں لگایا جائے گا۔

لیکن شجہ کی کسی قسم کے لئے جرمانہ کی تصریح موجود ہے، اور کسی قسم کے لئے جرمانہ کی تصریح موجود نہیں ہے، پس اگر کوئی زخم قصداً ہو اور وہ موضحہ بھی ہو اور اس میں قصاص لینا ممکن بھی ہو تو بالاتفاق قصاص لیا جائے گا کیونکہ فرمان باری تعالیٰ الجروح قصاص کا تقاضا یہی ہے، اور اگر قصاص ممکن نہ ہو تو یہ دیکھا جائے گا کہ وہ شجہ کیا ایسا ہی ہے جس کے لئے جرمانہ مقرر ہے، تو بھی اس قول کے مطابق وہ جرمانہ اس پر لازم نہ ہوگا، کیونکہ وہ جرمانہ تو ایک مخصوص شجہ کے لئے مقرر ہے، جبکہ ہم اوپر یہ بتا چکے ہیں کہ وہ شجہ نہیں ہوگا، کیونکہ جبڑہ چہرہ میں داخل نہیں ہے، اور چونکہ ہمارے نزدیک یہ جبڑے کسی فاصلہ کے بغیر چہرہ سے ملے ہوئے ہیں اس لئے وہ چہرہ میں داخل ہوں گے، اور ہم معین کے اعتبار سے بھی یہ کہتے ہیں کہ یہ جبڑے وجہ میں سے ہیں اس لئے کہ وجہ کو مواجہت سے مشتق لیتے ہو تو مواجہت میں بسا اوقات جبڑوں سے بھی سامنا ہوتا ہے، بس معنی کے اعتبار سے بھی اسے وجہ میں داخل ہونا چاہئے، پس اس تفصیل کے مطابق اگر جبڑے میں ایسا زخم ہو جس کے لئے جرمانہ مقرر ہے تو وہ لازم ہوگا، اس کا مطلب یہ ہوگا کہ جب چہرہ میں اس کا شمار ہے تو اس کے زخم کو بھی شجہ ہی کہا جائے گا، الحاصل اگر وہ شجہ ایسا ہو جس کے لئے جرمانہ مقرر ہے تو وہی جرمانہ لازم ہوگا۔

اور اب جائفہ کے بارے میں تو مشائخ نے فرمایا ہے کہ جائفہ بھی عام نہیں ہے، بلکہ خاص ہے، یعنی وہ سر اور پیٹ کے جوف کے ساتھ مخصوص ہے، اور یوں بھی کہا جاسکتا ہے، کہ جائفہ صرف پیٹ کے جوف کے ساتھ مخصوص نہیں ہے، بلکہ خواہ پیٹ کے جوف تک پہنچا ہو یا سر کے جوف تک ہو بہر حال وہ جائفہ ہے، خلاصہ یہ ہوا کہ جائفہ کی تفسیر اس طرح ہوگی کہ جو زخم اتنا گہرا ہو کہ وہ پیٹ کے جوف (اندر) تک پہنچ گیا ہو وہ بھی جائفہ ہے اور جو سر کے جوف تک پہنچ گیا ہو وہ بھی جائفہ ہے، پھر یہ یاد رکھنے کی چیز ہے کہ سر کا جوف وہ ہے جہاں پر دماغ ہے اور دماغ تک جو شجہ پہنچ گیا ہو اس کو دامغہ بھی کہتے ہیں، پس یہ دونوں الفاظ معنی کے اعتبار سے برابر ہیں، اور جس طرح یہاں پر دامغہ کو شمار نہیں کیا گیا ہے، اسی طرح اس جائفہ کا اعتبار کرنا بھی بے فائدہ ہے جو دماغ سے متصل ہو گیا ہو، کیونکہ دماغ کے جوف (بھیجہ) تک زخم کے پہنچ جانے کے بعد موت غالب ہو جاتی ہے، اس لئے اس کا حکم بھی دامغہ ہی کی طرح قتل کا حکم ہوگا، جیسا کہ دامغہ کے بیان میں معلوم ہو چکا ہے، البتہ اگر جوف کا اعتبار دماغ کے علاوہ کان وغیرہ تک کا کیا جائے یا ایسے طور پر ہو کہ کھوپڑی کی ہڈی جسے قحف کہا جاتا ہے، اس سے بھی اتر جائے، اور دروز دندانہ دار جس کے ذریعہ سے دیواروں کی ہڈیاں ملی ہوئی ہوں اپنی اصلی حالت اور اپنی ترکیب پر باقی ہوں، اور ام الدماغ سے اوپر ہو تو یقیناً مفید ہے، اور غالباً اسی جگہ کو جوف کی حد کہا گیا ہے۔

اس طرح جائفہ کی دو قسمیں ہوئیں اول وہ جو جوف دماغ تک ہو اور یہ بھی ممکن ہے کہ اپنی چوڑائی میں دو طرف سے نافذ ہو، جیسے کہ دوسری قسم پیٹ کے جوف میں بھی کبھی ایک کنارہ سے دوسرے کنارہ تک پھوٹا ہوا ہوتا ہے، اور اسی حالت میں وہ دو جائفوں کے قائم مقام ہو جائے گا، جیسا کہ اوپر میں بتایا جا چکا ہے، بہر حال یہ لفظ جائفہ سر اور پیٹ دونوں کے جوف کو شامل ہے، اور اب یہ معلوم ہونا چاہئے کہ جن صورتوں میں مقدار تاوان مقرر نہ ہو حالانکہ قصاص کے سوا دوسرا کوئی جرمانہ اس پر ہونا چاہئے مثلاً زخم کا اثر باقی رہ گیا ہو اور صرف تعزیری سزا کافی نہ ہو بلکہ جرمانہ بھی ہونا چاہئے، کیونکہ انسان کی زخمی ہو جانے کی صورت میں

اس کی عزت کی حفاظت کرنے اور اس کو حقارت سے بچانے کے لئے اس طرح سے کہ اس میں کسی قسم کی کمی یا بربادی نہ ہو اس پر جرمانہ واجب ہوگا، اس لئے گزشتہ کئی مسائل میں حکومت عدل کا حکم دیا گیا ہے، مثلاً موضحہ زخم کے ماسوا دوسرے شجاج میں حکومت عدل کے واجب ہونے کا حکم ایسے مواقع میں دیا گیا ہے، جن میں تاوان اور اس کی حد مقرر نہیں کی گئی ہے، اسی طرح سے آئندہ بھی کچھ مسائل ذکر کئے جائینگے، مصنفؒ نے شجاج کے قصاص کے بارے میں امام ابو حنیفہؒ سے دو روایتیں نقل کی ہیں، اول یہ کہ شجہ موضحہ سے کم میں قصاص لازم نہیں ہوتا ہے، یہ روایت حضرت حسنؒ نے امام ابو حنیفہؒ سے کی ہے، اور یہ روایت ظاہر اثر اور حدیث مرسل کے موافق ہے، اس سے بحث نہیں کہ حدیث مرسل میں یہ تاویل ہو سکتی ہے، کہ جب ایسے طریق سے ہو کہ اس میں قصاص لینا ممکن نہ ہو، اسی لئے ظاہر الروایۃ کی عبارت اس طرح کی ہے کہ موضحہ سے کم جتنے بھی شجاج ہیں ان میں قصاص واجب ہے، شرطیکہ قصاص لینا ممکن بھی ہو، اور اس کے ممکن ہونے کی صورت کو مصنفؒ نے واضح طور سے بیان کر دیا ہے، اسی روایت کو امام محمدؒ نے مبسوط میں بیان فرمادیا ہے، اور زیلعیؒ نے کہا ہے کہ یہی روایت اصح قول ہے، اور محیط میں لکھا ہے کہ عامہ مشائخ نے اسی قول کو قبول کیا ہے، ھ۔

البتہ موضحہ سے بڑھ کر جو شجاج ہیں جیسے ہاشمہ اور منقلہ وغیرہ تو بالاجماع ان میں قصاص نہیں ہے، جوہرہ میں ایسا ہی مذکور ہے، بلکہ موضحہ سے کم میں بھی اگر ایسی صورت ہو کہ اس میں قصاص لینا ممکن نہ ہو تو ان میں بھی قصاص نہ ہوگا، جیسا کہ پہلے بیان کیا جاچکا ہے، پھر جن صورتوں میں قصاص نہیں ہے خواہ وہ عمداً ہوں یا خطاء بہر صورت ان میں جرمانہ ہی واجب ہوگا، جیسا کہ صراحۃً محیط میں مذکور ہے، ھ، اور اگر یہ زخم از خود اس طرح اچھا ہو گیا کہ اس میں زخم کا نشان باقی نہیں رہا تو کچھ بھی واجب نہ ہوگا، اور ذخیرہ وغیرہ میں امام محمدؒ کا اختلاف مشہور نقل کیا گیا ہے، کہ زخم سے اچھے ہونے کے وقت تک جو کچھ زخمی نے طبیب یا دوا وغیرہ میں خرچ کیا وہ مال مجرم کے ذمہ میں واجب ہوگا، ھ، البتہ یہ بات یاد رکھنے کی ہے کہ اس سے مراد صرف یہ ہے کہ زخم کا جرمانہ اس پر نہیں ہوگا، اور سلطانی سیاست (یعنی حاکم وقت کی طرف سے مناسب سزا) اسی صورت میں دی جائیگی جبکہ مجرم نے قصداً جرم کیا ہو کیونکہ اگر غلطی سے ایسا کوئی قصور ہو گیا ہو تو اس وقت اس کو اس کی واہی کرنے پر تنبیہ کی جائیگی، جیسا کہ کتاب میں پہلے بیان کیا جاچکا ہے، اگر زخم کا اثر باقی رہ گیا اور جرمانہ بھی واجب ہوا مگر اس کا جرمانہ پہلے سے شرعاً مقرر نہ ہو تو حکومت عدل واجب ہوگی، اس کے ساتھ ہی خود سلطان بھی مناسب سزا دے گی بالخصوص اس صورت میں کہ جرم قصداً کیا ہو، اس کے علاوہ اپنی اس ظالمانہ حرکت پر باری تعالیٰ کے سامنے دل سے توبہ کرنا بھی اس پر واجب ہوگا، کیونکہ اس نے جان بوجھ کر ایک مسلمان کو تکلیف پہنچائی ہے۔

اور اب، حکومت عدل کی تفسیر، تو اس میں اختلاف ہے۔ اس طرح سے کہ شیخ ابو الحسن الکرخیؒ نے اس کی تفسیر یہ کی ہے کہ اس زخم کو دیکھا جائے کہ موضحہ سے اس کی کیا نسبت ہے یعنی جس شجہ اور زخم کے بارے میں کوئی شرعی مقدار مقرر ہو اس کی جانب پھیرا جائے پس پہلے قول کے مطابق اگر شجہ باضعہ ہو تو دیکھا جائے کہ موضحہ سے کیا نسبت ہے اس صورت میں جبکہ قصاص لینا ممکن نہ ہو، پس اگر موضحہ کے مقابلہ میں تہائی ہو تو جرمانہ موضحہ کا تہائے واجب ہوگا اور اگر چوتھائی موضحہ کی دیت ہے چوتھائی حصہ واجب ہوگا، اور اگر تین چوتھائی ہو تو ارش موضحہ سے تین چوتھائی واجب ہوگا، بہر حال وہ موضحہ سے کم ہوگا، اور شیخ الاسلام خواہر زادہؒ نے کہا ہے کہ یہی اصح ہے، ذخیرہ میں ایسا ہی ہے، اور امام طحاویؒ نے اس کی تفسیر اس طرح کی ہے کہ اس شخص کو غلام فرض کر کے ایک بار اس عیب کے اس کی قیمت کا اندازہ کیا جائے اور دوسری بار اس عیب کے بغیر اندازہ کیا جائے، پس یہ فرض کیا جائے کہ زخم کے عیب کے بغیر ایک ہزار روپے ہیں اور زخم کی عیب کے ساتھ پانچ سو روپے ہیں پس ان دونوں قیمتوں کا فرق دیکھا جائے پس اگر نصف العشر (بیسواں حصہ) ہو تو آزاد کی دیت میں سے بیسواں (دسویں کا نصف) واجب ہوگا: علی ھذا القیاس: کافی میں لکھا ہے کہ اسی پر فتویٰ ہے، ھ، ان دونوں قولوں میں فرق یہ ہوا کہ طحاویؒ نے غلام کی قیمت کے ذریعہ آزاد کی

دیت سے حساب لگایا، اور کرخیؒ نے جو شجہ ایسا ہو کہ اس میں مقدار کی تصریح ہو چکی ہو اس کی جانب اس کو بھی حساب لگا کر پھیر دیا، اس طرح ایک آزاد کا اندازہ دوسرے آزاد کے زخم کے اندازہ کے معلوم کیا، اور طحاویؒ کے قول میں آزاد کا اندازہ غلام کی قیمت کے ذریعہ معلوم کیا، اسی وجہ سے شیخ الاسلامؒ نے کرخیؒ کے قول کو اصح قرار دیا ہے، واللہ تعالیٰ اعلم۔

کچھ مفید اور ضروری مسائل کا اضافہ

(۱) ایک شخص نے دوسرے کو منقلہ زخم پہنچایا، یعنی اس کی ہڈی ٹوٹ کر منتقل ہو گئی، پھر وہ زخمی اچھا ہو گیا، لیکن اچھے ہونے کے بعد ہی زخم کا اثر اگرچہ تھوڑا سا ہو باقی رہ گیا، تب بھی اس مجرم پر منقلہ کا تاوان واجب باقی رہے گا (یعنی پندرہ اونٹ حضرت عمرو بن حزمؓ کی حدیث کی بناء پر، م) کیونکہ جب ارش واجب ہو جاتا ہے، تو پھر وہ ختم نہیں ہوتا ہے، البتہ اسی صورت میں ختم ہو سکتا ہے، جبکہ اصل وجہ ہر طرح سے یعنی پورا ختم ہو جائے، حالانکہ موجودہ مسئلہ میں کچھ اثر باقی رہ گیا ہے، المحیط، اسی قول پر فتویٰ باقی رہے گا، کذافی الظہیریہ، (۲) معلوم ہونا چاہئے کہ آمہ کا زخم، (شجہ آمہ سر یا چہرہ کے سوا دوسری جگہوں میں نہیں ہو سکتا ہے، کیونکہ وہ زخم امہ ام الراس دماغ یا دماغ کی جھلی تک پہنچا ہوا ہوتا ہو، اور ایسا زخم صرف سر سے ہی ممکن ہو سکتا ہے، یا چہرہ پر سے ایسی جگہ پر زخم لگے جو ام الراس تک پہونچ جائے، المحیط، (۳) ایک شخص نے دوسرے کے کان میں اس طرح نیزہ مارا کہ وہ دوسری طرف سے نکل گیا تو امام محمدؒ نے لکھا ہے کہ اس میں حکومت عدل واجب ہو گی، محیط السرخسی، یہ حکم اس وقت ہو گا جبکہ وہ شخص اس زخم سے اچھا ہو گیا ہو مگر اثر خواہ ہلکا ہو یا زیادہ باقی رہ گیا تو اس میں حکومت عدل واجب ہو گی، اور سلطان اس پر سیاست کی مناسب سزا جاری کرے گا، اور وہ مجرم آئندہ کے لئے توبہ کرے گا، کیونکہ ایسی صورت میں قصاص لینا ممکن نہ ہو گا، کیونکہ یہ زخم جان لیوا ہے، اگرچہ وہ زخمی اتفاقاً اچھا ہو گیا ہے، م۔

(۴) اور اگر کسی نے دوسرے شخص کی آنکھ میں اس طرح سے تیر وغیرہ مارا کہ وہ تیر آنکھ سے گزرتے ہوئے گدی سے پار ہو گیا تو آنکھ کے بارے میں نصف دیت واجب ہو گی جبکہ وہ شخص اچھا ہو گیا ہو، اور باقی جرم کے لئے حکومت عدل واجب ہو گی، اسی طرح سیار دماغ تک پہنچ گیا ہو تب بھی آنکھ کے سلسلہ میں آدھی دیت واجب ہو گی، اور منہ سے دماغ تک کے لئے حکومت عدل واجب ہو گی، اسی طرح سے اگر دماغ تک پہنچ گیا ہو تب بھی آنکھ کے سلسلہ میں آدھی دیت واجب ہو گی اور منہ سے دماغ تک کیلئے حکومت عدل واجب ہو گئی اور اگر دماغ سے سر کے اوپر تک پہنچ گیا ہو تو اس کے لئے تہائی دیت واجب ہو گی، محیط السرخسی، (۵) معلوم ہونا چاہئے کہ ایسا زخم وجراحت جو سر اور چہرہ کے علاوہ کسی اور جگہ میں ہو تو اس میں حکومت عدل واجب ہو گی، بشرطیکہ اس سے ہڈی کھل گئی ہو یا ٹوٹ گئی ہو، بشرطیکہ اس کے اچھا ہو جانے کے بعد بھی کچھ اثر باقی رہ گیا ہو، اور اگر زخم ہونے کا کچھ بھی اثر باقی نہ رہا ہو یا اس کا داغ بھی باقی نہ رہا ہو یا کوئی عیب نہیں رہا، تو امام ابو حنیفہؒ وابو یوسفؒ کے نزدیک مجرم پر اب کچھ بھی واجب نہ ہو گا، اور امام محمدؒ کے نزدیک اس زخمی نے اپنے اچھے ہونے تک جو کچھ بھی خرچ کیا ہو وہ واجب ہو گا، محیط السرخسی (۶) جائفہ میں کسی طرف سے بھی جوف تک پہنچنا کافی ہے، اگرچہ گردن سے اس نالی تک ہو جس سے کھانا پانی اترتا ہے، اس سے اوپر جائفہ نہیں ہوتا ہے، جیسے کہ جائفہ کسی حالت اور صورت میں بھی ہاتھوں یا پاؤں یا رانوں میں نہیں ہوتا ہے، جیسے کہ منہ میں نہیں ہوتا ہے، اور اگر مقعد (پائخانہ کے مقام وغیرہ سے جوف تک ہو تو جائفہ ہو جائے گا، السراج۔

(۷) پھر یہ بھی معلوم ہونا چاہئے کہ سراج میں سر کے زخم کو جائفہ نہیں کہا ہے، اس لئے یہ ممکن ہے کہ واضعہ کے شبہ سے ہو یا روایت ہدایہ کے خلاف غلط ہو، م، (۸) اگر کسی نے دوسرے کو بیس موضحہ زخم لگائے، پس اگر پہلا موضحہ اچھا ہونے سے پہلے دوسرا لگا ہو یعنی دونوں کے درمیان زخم مکمل اچھا نہ ہوا ہو یعنی ایک زخم کے بعد وہ بالکل اچھا ہو گیا پھر دوسرا ہو تو پوری دیت تین سالوں میں واجب ہو گی، اور اگر درمیان میں صحت ہو گئی ہو یعنی ایک سے دوسرے تک تندرستی کے بعد ہو تو ایک ہی سال

میں پوری دیت واجب ہوگی، ایسا ہی الکافی کے المتفرقات میں ہے، (۹) ایک شخص اصلع ہے یعنی بڑھاپے کی وجہ سے اس کے سر کے بال گر گئے، ہیں اس کو کسی شخص نے قصداً موضحہ زخم لگایا، تو امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اس سے قصاص نہیں لیا جائے گا، بلکہ اس پر ارش لازم آئے گا، اور مجرم خود ہی قصاص دینے پر راضی ہو جائے، تو اس کو یہ اختیار نہیں دیا جائے گا، یعنی اس کی طرف سے قصاص لینا قبول نہیں ہوگا، بلکہ اسے دیت ہی دینے پر مجبور کیا جائے گا، (۱۰) اگر اس اصلع بوڑھے کی طرح زخم لگانے والا بھی اصلع ہی ہو اور اس نے قصدا موضحہ زخم لگایا تو اس سے قصاص لیا جائے گا، ایسا ہی محیط السرخسی میں ہے، (۱۱) اصلع کا موضحہ غیر اصلع کے مقابلہ میں ناقص ہوتا ہے، لہٰذا اس کا ارش بھی ناقص ہی ہوگا، اور ہاشمہ میں برابر ہیں، اور یہ واقعات ناطفی کی روایت منطقی کی روایت کے خلاف ہے یعنی ہاشمہ بھی ناقص ہے، المحیط۔

توضیح: شجاج کی تعداد، ان کے نام، اور ان کے سلسلہ میں دیات کی تعین، حکومت عدل کی تفسیر اور اقوال ائمہ کرام، اللحیان کی حد ان کو زخمی کر دینے کی صورت میں تفصیلی حکم، ایک شخص نے دوسرے کو منقلہ زخم پہنچایا، پھر وہ اچھا ہو گیا، اس کے باوجود اس کے کچھ نشانات باقی رہ گئے تو تاوان کا کیا حکم ہوگا، مسائل کی تفصیل، اقوال ائمہ کرام، دلائل

فصل وفی اصابع الید نصف الدیة لان فی کل اصبع عشر الدیة علی ماروینا فکان فی الخمس نصف الدیة ولان فی قطع الاصابع تفویت جنس منفعة البطش وهو الموجب علی مامر فان قطعها مع الکف ففیه ایضا نصف لدیة لقوله علیه السلام وفی الیدین الدیة وفی احدهما نصف الدیة ولان الکف تبع للاصابع لان البطش بها وا قطعها مع نصف الساعد ففی الاصابع والکف نصف الدیة وفی الزیادة حکومة عدل وهو روایة عن ابی یوسف وعنه انمازاد علی اصابع الید والرجل فهو تبع الی المنکب والی الفخذ لان الشرع اوجب فی الید الواحدة نصف لدیة والید اسم لهذه الجارحة الی المنکب فلا یزاد علی تقدیر الشرع ولهما ان الید الة باطشة والبطش یتعلق بالکف والاصابع دون الذراع فلم یجعل الذراع تبعا فی حق التضمین ولانه لا وجه الی ان یکون تبعا للاصابع لان بینهما عضوا کاملا ولا الی ان یکون تبعا للکف لانه تابع ولا تبع للتبع۔

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ ایک ہاتھ کی تمام انگلیوں کے کاٹ دینے کی صورت میں نصف دیت لازم ہوگی، (ف: اسی لئے اگر کسی نے غلطی سے دوسرے شخص کے ایک ہاتھ کی ساری انگلیاں کاٹ ڈالیں، اتنی ہی تو اس میں پوری جان مار ڈالنے کی صورت میں جو دیت کاملہ لازم آتی ہے اسی کا نصف لازم آئیگا): **لان فی کل اصبع الخ**: اس لئے کہ ہر ایک انگلی کے لئے حدیث مذکور سابق کے مطابق پوری دیت کا دسواں حصہ لازم آتا ہے، لہٰذا پانچ انگلیوں میں آدھی دیت لازم ہوگی، (ف: کیونکہ جب دونوں ہاتھوں کی مجموعۂ دس انگلیوں کے لئے کل دیت ہوتی ہے، تو ایک ہاتھ کی کل پانچ انگلیوں کے لئے نصف دیت ہوگی، اور اس جگہ حدیث مذبور ومذکور سے مراد حضرت عبد اللہ بن عباسؓ سے مذکور مرفوع روایت ہے کہ ہاتھوں اور پیروں کی انگلیاں سب برابر ہیں اور ان میں سے ہر ایک انگلی کے لئے دس اونٹ ہیں، ترمذی نے اس کی روایت کی اور اسے صحیح بھی کہا ہے، اور یہ بھی کہا ہے، کہ یہی قول حضرات امام سفیان ثوری وشافعی واحمد واسحٰقؒ کا ہے، استدلال کی صورت یہ ہے کہ انسان کے پورے بدن کے دیت کے سو اونٹ مقرر ہیں، اور ہر انگلی کے لئے دسواں حصہ یعنی دس دس اونٹ ہیں، اس طرح پانچ کے لئے پچاس اونٹ پورے بدن کا نصف ہے)۔

ولان فی قطع الاصابع الخ: اور اس قیاس کی دلیل سے بھی جو نص کے موافق ہے کہ انگلیوں کے کاٹ ڈالنے کے بعد ان سے کسی چیز کو مضبوطی کے ساتھ پکڑنے کی صلاحیت اور قوت تھی اس کی اس صلاحیت کو مطلقا ختم کر دینا لازم آتا ہے، اور یہی

بات اس پر جرمانہ کو لازم کرنے کا سبب ہے، جیسا کہ اس سے پہلے بہت ہی مدلل بیان کیا جا چکا ہے، (ف: یعنی تمام انگلیوں کو کاٹ دینے سے ان سے حاصل ہونے والے منافع کو بالکل مٹا دینا لازم آتا ہے، آخر تک، ع، یہ حکم اسی صورت میں ہوگا جبکہ فقط انگلیاں کاٹی گئی ہوں): **فان قطعها الخ**: اور اگر کاٹنے والے نے انگلیوں کو ہتھیلی کے ساتھ کاٹا ہو تو اس صورت میں وہی نصف دیت ہی لازم ہوگی، کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے، کہ دونوں ہاتھوں میں پوری دیت لازم ہوتی ہے، اور ایک ہاتھ میں آدھی دیت ہے، (ف: چنانچہ ملا علی قاریؒ نے شرح نقایہ میں لکھا ہے، کہ رسول اللہ ﷺ نے ہاتھ کاٹنے میں نصف دیت کا حکم دیا ہے، اور رسول اللہ ﷺ نے عین کے والی کو خط لکھا جس میں یہ حکم موجود ہے کہ ایک ہاتھ میں نصف دیت ہے، ھ، اس سے معلوم ہوا کہ ہتھیلی کی وجہ سے نصف سے زائد نہ ہوگا): **ولان الكف تبع الخ**: اور اس دلیل سے بھی کہ ہتھیلی تو انگلیوں کے تابع ہیں کیونکہ کسی چیز کو قابو میں رکھنے کے لئے انگلیوں کی ہی ضرورت ہوتی ہے۔

وان قطعها الخ: اور اگر انگلیوں کو نصف کلائی کے ساتھ کاٹ دیا تو انگلیوں اور اتنی ہتھیلی کے لئے نصف دیت لازم ہوگی، اور اس سے زائد کے بارے میں حکومت عدل ہوگی، یہ روایت بھی امام ابو یوسف سے منقول ہے، (ف: اس میں حکومت عدل کے معنی یہ ہیں کہ دو عادل مرد جن کو اس بات کی خاصی مہارت ہو اور تجربہ ہو وہ جو کچھ اندازہ کر کے مناسب جرمانہ لازم کریں وہی لازم ہوگا، اور امام ابو حنیفہ وامام محمدؒ کے نزدیک یہی قول مختار ہے، ابو یوسفؒ نے اس روایت کے مطابق دونوں ائمہ کی موافقت کی ہے): **وعنه ان مازاد الخ**: اور امام ابو یوسفؒ سے دوسری روایت یہ بھی ہے کہ ہاتھ یا پاؤں کی انگلیوں سے جو کچھ زائد ہو وہ ہاتھ میں مونڈھے تک اور پاؤں میں ران تک سب تابع ہے، اس دلیل سے کہ شریعت نے ایک ہاتھ میں نصف واجب کی ہے، اور ہاتھ اس عضو کا کندھے تک کا نام ہے، لہٰذا شرعی اندازہ سے زیادہ نہیں کیا جائے گا: **ولهما ان اليد الخ**: اور طرفین یعنی امام ابو حنیفہ اور امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ ہاتھ ایسے آلہ اور حصہ کا نام ہے جو چیزوں کی گرفت کرتا ہے، اور یہ کام صرف انگلیوں اور ہتھیلی سے ادا ہوتا ہے، کلائی کو اس کام سے کوئی سروکار نہیں ہے، اسی لئے تاوان لازم ہونے کی صورت میں کلائی کو تابع نہیں مانا جائے گا، اور اس دلیل سے بھی کہ کلائی کو انگلیوں کے تابع کرنے کی کوئی صورت نہیں نکلتی ہے، کیونکہ انگلیوں اور کلائی کے درمیان ہتھیلی ایک مستقل عضو ہے، اسی طرح سے ہتھیلی کے تابع ٹھہرانے کی بھی کوئی صورت نہیں ہے، کیونکہ ہتھیلی تو خود ہی انگلیوں کے تابع ہے، اور جو چیز خود کسی کے تابع ہوتی ہے، اس کا کوئی تابع نہیں ہوتا ہے۔

توضیح: صرف ایک ہاتھ کی ساری انگلیوں کو کاٹ دینے کی کیا سزا ہوتی ہے، ایک ہاتھ کی انگلیوں کے ساتھ اس کی ہتھیلی بھی کاٹ دینے کی کیا سزا ہو سکتی ہے، اقوال ائمہ، دلائل مفصلہ

قال وان قطع الكف من المفصل وفيها اصبع واحدة ففيه عشر الدية وان كان اصبعان بالخمس ولا شئى فى الكف وهذا عند ابى حنيفة وقالا ينظر الى ارش الكف والا صبع فيكون عليه الاكثر ويدخل القليل فى الكثير لانه لاوجه الى الجمع بين الارشين لان الكل شئى واحد ولا الى اهد اراحدهما لان كل واحد اصل من وجه فرجحنا بالكثرة وله ان الاصابع اصل والكف تابع حقيقة وشرعا لان البطش يقوم بها واوجب الشرع فى اصبع واحدة عشر امن الابل والترجيح من حيث الذات والحكم اولى من الترجيح من حيث مقدار الواجب ولو كان فى الكف ثلثة اصابع يجب ارش الاصابع ولا شئى فى الكف بالاجماع لان الاصابع اصول فى التقوم وللاكثر حكم الاكل فاستتبعت الكف كما اذا كانت الاصابع قائمة باسرها.

ترجمہ: امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی نے دوسرے کی ہتھیلی جوڑ پر سے اس طرح سے کاٹی کہ اس میں صرف ایک انگلی لگی

ہوئی تھی تو دیت کا دسواں حصہ لازم ہوگا، اور اگر دو انگلیاں لگی ہوئی ہوں تو اس میں دیت کا پانچواں حصہ واجب ہوگا، اور ہتھیلی کے مقابلہ میں کچھ بھی لازم نہ ہوگا، یہ قول امام ابو حنیفہؒ کا ہے: **وقالا ینظر الخ**: اور صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ ہتھیلی اور انگلی کے جرمانوں کے پہلے دیکھا جائے کہ کس کا جرمانہ زائد ہوتا ہے، پھر ان میں سے جو زائد ہوگا وہی اس وقت محرم پر لازم ہوگا، اور جو کم ہو وہ زائد میں شامل سمجھا جائے گا، اس کی دلیل یہ ہے کہ انگلی اور ہتھیلی ان دونوں کے جرمانوں کو جمع کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے، کیونکہ یہ سب دونوں حقیقت میں ایک ہی چیز اور دونوں میں سے کسی ایک کو غلط اور باطل کہنے کی بھی کوئی وجہ نہیں ہے، کیونکہ ان دونوں میں سے ہر ایک اپنے اپنے مقصد کے لحاظ سے اصل ہے، کسی دوسرے مقابلہ میں ترجیح نہیں دی جاسکتی اسی لئے ہم نے ترجیح دینے کی صورت لہٰذا اس صورت یہی نکالی کی جس میں اس وقت جرمانہ زائد ہوگا اسی کا اعتبار ہوگا، (اور کم جرمانہ والے کو باطل کہا جائے گا۔

وله ان الاصابع الخ: اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ حقیقۃً اور شرعاً انگلیاں ہی اصل ہیں اور یقیناً ہتھیلی ان کے تابع ہے کیونکہ کسی چیز کو پکڑنے کا کام تو صرف انگلیاں ہی کا ہے، اور اسی کی اہمیت کی وجہ سے شریعت نے ایک انگلی میں دس اونٹ واجب کیے ہیں، (ف: مگر خاص ہتھیلی کے لئے کچھ بھی لازم نہیں کیا، اس طرح ہتھیلی کے بارے میں صرف رائے اور قیاس کو دخل ہوگا، حالانکہ جس جگہ نص موجود ہو اس میں رائے کا مقابلہ نہیں جاسکتا ہے، اس لئے انگلی کی حقیقۃً اور شرعا اہمیت اور فوقیت ہے، اور جب ہتھیلی کی قیمت زیادہ ہو رہی ہو اس وقت ہم نے اپنی رائے اور قیاس سے ترجیح دی ہے: **والترجیح من حیث الذات الخ**: حالانکہ ذات اور حکم کے اعتبار سے ترجیح دینا مقدار واجب کی حیثیت کے مقابلہ میں اولیٰ ہے: **ولو کان فی الکف ثلثة الصابع الخ**: اور اگر اس وقت ہتھیلی میں تین انگلیاں لگی ہوئی ہوں تو بالاتفاق یہ حکم ہوگا کہ صرف انگلیوں کے بارے میں جرمانہ لازم آئے گا، اور ہتھیلی کے بارے میں کچھ بھی لازم نہیں ہوگا، کیونکہ قیمت کے اعتبار سے انگلیاں ہی اصل ہیں اور نصف سے زائد کوئی چیز کل کے حکم میں سمجھی جاتی ہے، یعنی پانچ میں سے تین انگلیاں موجود ہیں جو نصف سے زائد ہیں اس لئے یہ سمجھا جائے گا کہ ساری انگلیوں موجود ہیں، پس جب کل اصل موجود ہے تو اس سے ہتھیلی اس کے تابع ہوگئی جیسے کہ اگر حقیقت میں ساری انگلیاں موجود ہوتیں تو ہتھیلی از خود ان کے تابع ہو جائیں۔

توضیح: اگر کسی نے کسی کی ایسی ہتھیلی کاٹ دی جس میں صرف ایک یا دو یا تین یا چار انگلیاں لگی ہوں تو دیت کسی طرح لازم کی جائیگی، اقوال ائمہ، دلائل مفصلہ

قال وفی الاصبع الزائدة حکومة عدل تشریفا للادمی لانه جزء من یده لکن لا منفعة فیه ولا زینة وکذلك السن الشاغیة لما قلنا وفی عین الصبی وذکره ولسانه اذا لم تعلم صحة حکومة عدل وقال الشافعی تجب فیه دیة کاملة لان الغالب فیه الصحة فاشبه قطع المارن والاذن ولنا ان المقصود من هذه الاعضاء المنفعة فاذا لم تعلم صحتها لایجب الارش الکامل بالشك والظاهر لا یصلح حجة للالزام بخلاف المارن والاذن الشاخصة لان المقصود هو الجمال وقد فوته علی الکمال وکذلك لواستهل الصبی لانه لیس بکلام وانماهو مجرد صوت ومعرفة الصحة فیه بالکلام وفی الذکربالحرکة وفی العین بمایستدل به علی النظر فیکون بعد ذلك حکمه حکم البالغ فی العمد والخطأ.

ترجمہ: فرمایا ہے کہ زائد انگلی میں حکومت عدل ہے، یعنی مثلاً ہاتھ میں چھٹی انگلی زائد ہے اس کو کسی نے کاٹ دیا تو کاٹنے والے پر حکومت عدل کا جرمانہ ہوگا تاکہ آدمی کی شرافت ظاہر ہو، یہ اس لئے کہ یہ انگلی بھی اس آدمی کے ہاتھ کا حصہ ہے اگرچہ اس سے نہ کوئی نفع ہے، اور نہ ہی اس سے زینت حاصل ہوتی ہے، (ف: اسی لئے اگرچہ اس میں دیت لازم نہ ہوئی، پھر بھی اس

سے بے تعلقی نہیں کی جا سکتی ہے، اس لئے کہ اس سے بے تعلقی کرنے سے آدمیت کی حقارت لازم آتی ہے، چنانچہ انسانی عظمت کو ظاہر کرنے کے لئے اس میں حکومت عدل واجب ہوگی: **و کذلك السن الشاغية الخ**: اسی طرح دانتوں میں زائد دانت جو دوسرے دانتوں کے رخ اور ابھار کے برعکس ہو اس کو توڑنے سے بھی توڑنے والے پر حکومت عدل واجب ہوگی، تاکہ انسانی شرافت ظاہر ہو اور عظمت انسانی کی تحقیر نہ ہو، (شغاشغوا دانتوں کا ناہموار نکلنا، ناہموار ہونا، سنن شاغیۃ، زائد دانت، قاسمی): **وفی عین الصبی الخ**: اور بالکل ہی بچہ کی آنکھ یا پیشاب گاہ یا زبان کو ضائع کر دینے میں حکومت عدل واجب ہوگی، اس صورت میں جبکہ ان اعضاء کا بالکل صحیح وسالم ہونا معلوم نہ ہو، اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ پوری پوری دیت واجب ہوگی، کیونکہ بظاہر یہی سمجھا جاتا ہے کہ یہ سارے اعضاء بالکل تندرست تھے، اس کی مثال ایسی ہوگی جیسے کسی نے چھوٹے بچے کی ناک کے اوپر کے حصہ کو یا کان کو کاٹ ڈالا ہو، کہ ان اعضاء کو کاٹ دینے سے بالاتفاق پوری دیت واجب ہوتی ہے۔

ولنا ان المقصود الخ: اور ہماری دلیل یہ ہیکہ ان مذکورہ اعضاء اصل میں فائدے کے لئے ہی ہیں اور ان سے منفعت مقصود ہے، پس جبتک کہ یقین کے ساتھ ان کا تندرست ہونا معلوم نہ ہو اس وقت تک صرف شک کی بناء پر پوری دیت واجب نہ ہوگی، اور ظاہری تندرستی ایسی چیز نہیں ہوتی جس کی بناء پر آدمی اپنی حجت پیش کر سکے (بلکہ وہ تو صرف اعتراض کو دفع کرنے کے لئے کافی ہوتی ہے،) برخلاف ناک کے اوپر کے حصہ اور کان کے اٹھے ہوئے حصوں کے جو بدن پر ابھرے ہوتے ہیں کہ ان سے ظاہر میں مقصود چہرہ کی خوبصورتی ہوتی ہے، جسے کاٹنے والا برباد کر دیتا ہے، (ف: اسی لئے اس کے کاٹ دینے سے پوری دیت واجب ہوتی ہے): **و کذلك لو استهل الخ**: اسی طرح اگر بچہ نے اپنی پیدائش کیوقت صرف رونے کی آواز نکالی ہو تو بھی اس کی زبان کاٹنے میں جبکہ تندرست ہونا معلوم نہ ہو صرف حکومت عدل لازم ہوگی، کیونکہ یہ آزاد کوئی کلام یا بات نہیں ہے، جس سے زبان کا صحیح ہونا معلوم ہو، بلکہ یہ تو صرف آزاد ہوتی ہے، حالانکہ زبان کے صحیح ہونے کی پہچان اس آدمی کا کلام کرنے سے ہوتی ہے، اسی طرح لڑکے کی پیشاب گاہ کے تندرست ہونے کی پہچان اس میں حرکت کا ہونا ہے، اور آنکھ کی سلامتی کی پہچان کسی ایسی چیز سے ہوگا جس سے نظر پر استدلال ہو، اب تمام پہچانوں کے معلوم ہو جانے کے بعد اگر ان اعضاء کو ضائع کر دیا گیا خواہ قصداً ہو یا غلطی سے ہو اس کے سارے احکام وہی ہوں گے، جو ایک بالغ کے بارے میں ہوتے ہیں، (ف: چنانچہ قصداً بچہ کی زبان یا اس کے پیشاب گاہ کو یا آنکھ پر زیادتی یا جرم کرنے کی صورت میں جبکہ ان اعضاء کا تندرست ہونا معلوم ہو چکا ہو تو قصاص لازم آئے گا، اور اگر خطاء ہو تو دیت لازم آئیگی، خلاصہ یہ ہوا کہ ان باتوں میں نابالغ ہونے کی صورت میں بھی وہی حکم ہوگا جو بالغ ہونے کی صورت میں ہوتا ہے۔

توضیح: اگر کسی نے کسی کے ہاتھ کی زائد چھٹی انگلی کاٹ دی یا کسی کے منہ کے ایسے دانت کو توڑ دیا جو دوسرے دانتوں کے خلاف شکل وصورت پر ابھرا ہوا ہو، یا ایسے بچہ کی زبان کاٹ دی یا پیشاب گاہ کو کاٹ دیا یا اس کی آنکھ پھوڑ دی جس نے اپنی پیدائش پر صرف رونے کی آواز نکالی تھی، تفصیلی مسائل، اقوال ائمہ، دلائل مفصلہ •

قال ومن شج رجلا فذهب عقله اوشعر راسه دخل ارش الموضحة في لدية لان بفوات العقل تبطل منفعة جميع الاعضاء فصار كما اذا اوضحه فمات وارش الموضحة يجب بفوات جزء من الشعر حتى لو بنت يسقط او الدية بفوات كل العشر وقد تعلقا بسبب واحد فد خل الجزء فى الجملة كما اذا قطع اصبع رجل فشلت يده وقال زفر لا يدخل لان كل واحد جناية فيما دون النفس فلا يتداخلان كسائر الجنايات وجوابه ماذكرنا قال وان ذهب سمعه اوبصره او كلامه فعليه ارش الموضحة مع الدية قالوا هذا قول ابى حنيفة وابى يوسف رحمهم

الله وعن ابی یوسف ان الشجة تدخل فی دیة السمع والکلام ولاتدخل فی دیة البصر وجه الاول ان کلامنها جنایة فیمادون النفس والمنفعة مختصة به فاشبه الاعضاء المختلفة بخلاف العقل لان منفعة عائدة الی جمیع الاعضاء علی مابینا وجه الثانی ان السمع والکلام مبطن فیعتبر بالعقل والبصر ظاهر فلا یلحق به.

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا ہی کہ اگر کسی نے غلطی سے دوسرے کے سر پر ایسی چوٹ لگائی جس سے اس کی عقل ماری گئی (سمجھنے کی صلاحیت ختم ہو گئی) یا اس کے سر کے بال گر گئے، تو اس کے جرمانہ میں موضحہ کی دیت لازم ہو گی، (ف: موضحہ زخم سے مراد یہ ہے کہ سر کی ایسی چوٹ جس سے ہڈی کھل گئی ہو، اس طرح اصل مسئلہ میں شجہ سے زخم موضحہ مراد ہے، اور موضحہ کے لئے شرعا جرمانہ مقرر ہے، لیکن اس جگہ دیت مراد ہو گی، جس میں موضحہ کا جرمانہ بھی داخل ہو جائے گا: **لان بفوات العقل الخ:** کیونکہ اس ایک عقل کی صلاحیت ختم ہوتے ہی پورے جسم کی ساری صلاحیتیں اور ان سے حصول منافع کی صلاحیت باطل ہو جائیگی، تو اس کی مثال ایسی ہو جائیگی کہ جیسے کسی کو موضحہ زخم لگا جس کے صدمہ سے وہ مر گیا، (اس لئے اس پر دیت لازم آجاتی ہے، (اور جرمانہ موضحہ نہیں ہوتا ہے، کیونکہ موضحہ کا جرمانہ تو بالوں کا ایک جزء بھی ضائع ہو جانے سے واجب ہو جاتا ہے، اور اگر اس جگہ پر دوبارہ بال نکل آئیں تو وہ جرمانہ بھی ختم ہو جاتا ہے، اور پورے بال کے ضائع ہو جانے سے دیت لازم آتی ہے، اور جرمانہ و دیت دونوں کا تعلق ایک ہی سبب کے ساتھ ہو یعنی اس کے سر پر جو زخم آیا اسی کی وجہ سے موضحہ کا جرمانہ لازم ہوا کیونکہ اس کے سر سے بال ختم ہو گئے، اور دیت اس لئے لازم آئی کہ اسی صدمہ اس کی عقل ختم ہو گئی، اس طرح کل میں جزء داخل ہو گیا جیسا کہ اس مسئلہ میں ہے کہ ایک شخص نے دوسرے کی بظاہر صرف ایک انگلی کاٹ ڈالی جس سے اس کا ہاتھ شل (بے کار) ہو گیا ہو، (ف: تو اس صورت میں پورے ہاتھ کی دیت لازم آجاتی ہے، اور کٹی ہوئی انگلی کا جرمانہ علیحدہ سے لازم نہیں ہوتا ہے، بلکہ وہ جرمانہ بھی اسی دیت میں داخل ہو جاتا ہے، کیونکہ دیت اور جرمانہ دونوں ایک ہی سبب سے لازم ہوتے ہیں، اس لئے جرمانہ کی تھوڑی سی سزا بڑے جرمانہ میں داخل ہو جائیگی)۔

وقال زفرؒ لایدخل الخ: اور امام زفرؒ نے فرمایا ہے کہ تھوڑا سا جرمانہ بڑے جرمانہ میں داخل نہیں ہو گا کیونکہ دونوں ہی جرم ایسے ہیں کہ جو پوری جان کو ہلاک کرنے کے مقابلہ میں بہت ہی کم ہیں، لہٰذا ایک میں دوسرا داخل نہیں ہو گا، جیسے کہ دوسرے جرائم میں ہوتا ہے، مگر اس کا جواب ہماری صرف سے وہی ہے جو پہلے بیان کیا جا چکا ہے، (ف: کہ ان دونوں جرموں کا سبب ایک ہی ہے، اس لئے تاوان کے معاملہ میں بھی سب کا حکم برابر ہو گا، اور کوئی فرق نہ ہو گا، کیونکہ سبب علیحدہ ہونے سے ہی حکم بھی علیحدہ ہوتا ہے، حالانکہ مجرم نے صرف یہی جرم یا فعل قبیح کیا ہے، یعنی موضحہ زخم لگایا ہے، اور دوسرا کوئی جرم نہیں کیا ہے، پھر یہ معلوم ہونا چاہئے کہ یہاں پر دماغ کو عقل کا محل بتلایا ہے، اور اسی بناء پر ایک ہی چوٹ کا اثر تمام اعضاء بدن میں پھیل گیا، اس کی وجہ یہ نہیں ہے کہ اس چوٹ کی وجہ سے سارے اعضاء میں خرابی پیدا ہو گئی ہے، بلکہ اس وجہ سے کہ دوسرے سارے اعضاء اپنی جگہ پر سالم اور موجود ہیں لیکن ہر کام کے کرنے کے لئے عقل کا ہونا بھی شرط ہے، جو یہاں موجود نہیں ہے، اس لئے سب کا ہونا نہ ہونے کے برابر اور بے کار ہوا۔

قال وان ذهب سمعه الخ: اور اگر موضحہ زخم کی وجہ سے چوٹ کھانے والے کی سننے یا دیکھنے یا گفتگو کرنے کی قوت ختم ہو گئی تو اس غلطی سے جرم کرنے والے پر دیت بھی لازم ہو گی اس کے ساتھ ہی موضحہ زخم کا جرمانہ بھی لازم ہو گا، مشائخ نے فرمایا ہے کہ یہ قول امام ابو حنیفہ و امام ابو یوسفؒ کا ہے، (ف: یعنی اس صورت میں کان و آنکھ و زبان کی دیت میں موضحہ کا جرمانہ داخل نہیں ہو گا، الزیلعی): **وعن ابی یوسفؒ الخ:** اور امام ابو یوسفؒ سے ایک دوسری روایت یہ بھی ہے کہ موضحہ زخم کا جرمانہ کان و زبان کی دیت میں داخل ہو گا، مگر آنکھ کی دیت میں داخل نہ ہو گا، (ف: یہاں تک کہ اگر کسی نے ایسا موضحہ زخم لگایا جس سے کان سے سننے کی قوت جاتی رہی تو صرف کان کی دیت لازم آئیگی، اور موضحہ کا جرمانہ اس میں شامل سمجھا جائیگا، اسی طرح اگر قوت

گویائی جاتی رہی تو بھی یہی حکم ہوگا، اور اگر موضحہ زخم سے آنکھ کی بینائی ختم ہو جائے تو آنکھ کی دیت لازم آئیگی، ساتھ ہی زخم موضحہ کا جرمانہ بھی لازم ہوگا، اس طرح آنکھ کی صورت میں امام ابو حنیفہؒ وابو یوسفؒ میں اتفاق ہوگا، اور کان وزبان کی صورت میں امام ابو یوسفؒ سے پہلی روایت امام ابو حنیفہؒ کی روایت کے موافق ہے، اور دوسری مخالف ہے۔

وجہ الاول ان کلا منہا الخ: پہلی روایت کی وجہ یہ ہے کہ صفحہ کے ساتھ کان وزبان و آنکھ میں سے ہر ایک جرم جان کے مقابلے میں کم ہے، اور ہر ایک عضو کا فائدہ اسی کے ساتھ مخصوص ہے، (یعنی کسی ایک عضو کا دوسرے سے کچھ تعلق نہیں ہے اور نہ ہی اس کے ساتھ کچھ شرط ہے،) اس لئے یہ سارے اعضاء دوسرے مختلف اعضاء کے مشابہ ہوگئے (گویا مجرم نے ان مختلف اعضاء میں سے ہر ایک کو زخمی کیا ہے اس لئے وہ مجرم ہر ایک کا مستقل ضامن ہوگا) برخلاف عقل کے کیونکہ عقل کے نفع کا تعلق سارے اعضاء کے ساتھ ہے، جیسا کہ ہم نے پہلے مسئلہ میں بیان کر دیا ہے، (ف: یہ دلیل امام ابو حنیفہؒ کی ہے، اسی طرح امام ابو یوسف کی پہلی روایت کے بھی موافق ہے): ووجہ الثانی ان السمع الخ: اور امام ابو یوسفؒ کی دوسری روایت کی وجہ یہ ہے کہ سننے اور بولنے کی قوت چھپی ہوئی یعنی ظاہر نہیں ہے، اس لئے ان دونوں کو عقل پر قیاس کرنا ہوگا، اور ان کی دیت یہی ہوگی جو عقل کے سلسلے میں ہوئی ہے اور اس کا جرمانہ موضحہ میں داخل ہو جائے گا) اور دیکھنے کی قوت کیونکہ ظاہر ہوتی ہے اس لئے اس عقل کے ساتھ نہیں ملایا جائے گا، (ف: لہذا علیحدہ سے واجب ہوگا)۔

توضیح: اگر کسی نے غلطی سے دوسرے کے سر پر ایسی چوٹ لگائی جس سے اس کی عقل ماری گئی یا اس کے سر کے بال گر گئے، اور اگر موضحہ زخم کی وجہ سے چوٹ کھانے والے کی سننے یا دیکھنے یا گفتگو کرنے کی قوت ختم ہو گئی، مسائل کی تفصیل، اقوال ائمہ، دلائل مفصلہ

قال وفي الجامع الصغير ومن شج رجلا موضحة فذهبت عيناه فلا قصاص في ذلك عند ابى حنيفة قالوا وينبغي ان تجب الدية فيهما وقالا في الموضحة القصاص قالو اوينبغي ان تجب الدية فى العينين قال وان قطع اصبع رجل من المفصل الاعلى فشل مابقى من الاصبع اواليد كلها لا قصاص عليه في شئى من ذلك وينبغي ان تجب الدية في المفصل لاعلى وفيما بقى حكومة عدل وكذلك لو كسر بعض سن رجل فاسود ما بقى ولم يحك خلافا وينبغي ان تجب الدية فى السن كله ولو قال اقطع المفسل واترك مايبس او اكسر القدر المسكور واترك الباقي لم يكن له ذلك لان الفعل في نفسه ما وقع موجبا للقود فصار كما لو شجه منقلة فقال اشجه موضحة واترك الزيادة لهما في الخلافية ان الفعل فى محلين فيكون جنايتين مبتداتين فالشبهة في احدهما لا تتعدى الى الاخرى كمن رمى الى رجل عمدا فاصابه ونفذمنه الى غيره فقتل يجب القود في الاول وله ان الجراحة الاولى سارية والجزاء بالمثل وليس فى وسعه السارى فيجب المال ولان الفعل واحد حقيقة وهو الحركة القائمه وكذا المحل متحد من وجه لا تصال احدهما بالاخر فاورثت نهايته شبهة الخطأ فى البداية بخلاف النفسين لان احدهما ليس من سراية صاحبه وبخلاف ما اذا وقع السكين على الاصبع لانه ليس فعلا مقصودا.

ترجمہ: جامع صغیر میں ہے کہ اگر ایک شخص نے دوسرے کو موضحہ زخم لگایا جس سے اس زخمی کی دونوں آنکھیں بیکار ہوگئیں تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس جرم میں قصاص لازمی نہیں ہوگا: قالو او ینبغی الخ: مشائخ نے فرمایا ہے کہ اس زخم موضحہ اور دونوں آنکھوں میں دیت واجب ہونی چاہئے اور صاحبینؒ نے فرمایا ہے موضحہ میں قصاص واجب ہوگا، (ف: اور آنکھوں میں قصاص واجب نہیں ہوگا) اور مشائخ نے یہ بھی فرمایا ہے کہ آنکھوں کی معاملے میں بھی دیت واجب ہونی چاہئے: قال وان

قطع اصبع رجل الخ: امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی شخص نے کسی کی انگلی اوپر کے جوڑ سے کاٹ دی یعنی اوپر کا پور کاٹ دیا اس کی وجہ سے اس انگلی کی نچلا باقی حصہ بھی بیکار ہو گیا تو کسی صورت میں بھی اس مجرم پر قصاص لازم نہیں ہو گا بلکہ اوپر کے جوڑ کو کاٹنے کی وجہ سے دیت واجب ہونی چاہئے اور باقی حصے کے معاملے میں حکومت عدل واجب ہونی چاہئے: وكذالك لو كسره الخ: اسی طرح اگر کسی نے دوسرے شخص کے دانت کا تھوڑا سا حصہ توڑ دیا جس کی وجہ سے اس دانت کا باقی حصہ کالا ہو گیا تو بھی یہی حکم ہو گا، معلوم ہونا چاہئے کہ امام محمدؒ نے اس مسئلہ میں کسی قسم کا اختلاف بیان نہیں فرمایا لیکن مناسب یہی ہے کہ اس دانت کے سلسلے میں دیت واجب ہو۔

ولو قال اقطع المفصل الخ: اور اگر اس مظلوم یعنی جس کا دانت توڑا گیا ہے نہ یہ کہا کہ میں اس دانت کے قصاص میں اس ظالم کے اوپر کا جوڑ کاٹتا ہوں اور بقیہ حصہ جو خشک ہوا ہے اس کے قصاص کو چھوڑتا ہوں یا جتنا دانت توڑا ہے میں اس کے دانت کو اتنا ہی توڑتا ہوں اور اس کے باقی کالے حصے کی قصاص کو چھوڑتا ہوں تو اس کو اس بات کی اجازت نہیں دی جائے گی کیونکہ اس ظالم کا فعل اپنے طور پر قصاص کو واجب نہیں کرتا ہے، لہٰذا اس کی صورت ایسی ہو جائے گی کہ جیسے کسی ظالم نے کسی کو غیر موضحہ زخم پہنچایا اور اس مظلوم نے کہا کہ میں اس شخص کو موضحہ زخم لگانا چاہتا ہوں، اور اس سے زائد حصہ کو چھوڑنا چاہتا ہوں، (ف: تو یہ قول قابل قبول نہیں ہوتا ہے لہٰذا موجودہ مسئلے میں بھی قابل قبول نہیں ہو گا): لهما في الخلافيه الخ: یعنی صاحبینؒ کی اس اختلافی مسئلہ کی دلیل یہ ہے کہ مجرم کا کام دو جگہوں میں واقع ہوا ہے تو یہ دونوں جرم ابتدائی ہوئے، اس لئے ایک جرم میں شبہ ہونے سے دوسرے جرم کی طرف نہیں بڑھے گا، (ف: لہٰذا دوسرا جرم دوسری جگہ میں بلا شبہ عمداً اور قصداً ہو گا): كمن رمى الى رجل عمدا الخ: یعنی جیسے کسی نے زید کو تیر مارا جو اسے آکر لگ گیا اور اس سے پار ہو کر بکر کو بھی لگ گیا، جس کی وجہ سے بکر قتل ہو گیا تو اس میں صرف پہلے قتل کا قصاص زید پر لازم ہو گا اور دوسرے کو خطاء مارنے سے پہلے کا قصاص ختم نہیں ہو گا)۔

وله ان جراحة الخ: اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ بیان کئے ہوئے مسئلے میں پہلا زخم ہی بدن میں پھیل گیا ہے اور اس کے جیسے پھیلے ہوئے زخم کا بدلا دینا اس کے اختیار میں نہیں ہے، (ف: لہٰذا یہ ممکن نہیں ہے کہ یہ زخمی شخص بھی اس مجرم کو ایسا ہی زخم لگائے جو دوسرے اعضاء کی طرف پھیل جائے، کیونکہ ایسی باتیں اتفاقی ہوتی ہیں) اسی لئے مال واجب ہو گا، اور قصاص لینا ممکن نہ ہو گا: ولان الفعل واحد الخ: اور اس دلیل سے بھی کہ بیان کی ہوئی حرکت حقیقت میں ایک ہی حرکت ہے، یعنی ظالم نے حقیقت میں صرف ایک ہی ایسا کام کیا جو سارے بدن میں پھیل گیا حالانکہ وہ حرکت حقیقت میں ایک ہی جگہ قائم رہنے والی تھی، اسی طرح سے جس جگہ پر جرم کیا گیا ہے، وہ اس کے بعد پھیلنے کی جگہ بھی ایک اعتبار سے ایک ہی ہے کیونکہ پہلا عضو اور دوسرا عضو دونوں ملے ہوئے ہیں، اسی بناء پر اس میں شبہ پیدا ہو گیا کہ یہ جرم کس جگہ سے شروع ہوا اور کہاں پر جا کر ختم ہوا، اس طرح سے ابتداء عضو کے بارے میں بھی شبہ پیدا ہو گیا، (ف: اور اس مسئلہ کو دو شخصوں کے قتل کے مسئلہ پر قیاس نہیں کیا جا سکتا ہے، کیونکہ موجودہ مسئلہ میں دونوں جگہیں ملی ہوئی ہیں): بخلاف النفسين الخ: برخلاف دو شخصوں کے کہ اس میں ایسی بات نہیں ہوتی ہے کہ ایک شخص کے مرنے سے دوسرے شخص میں موت اثر کر گئی ہے: بخلاف ما اذا وقع الخ: اور برخلاف ایسی صورت کے کہ مثلاً زید کے ہاتھ سے اس طرح سے چھری گر گئی کہ اس چھری سے دوسرے شخص کی انگلی کٹ گئی تو اس میں بھی موجودہ حکم جاری نہیں ہو گا کیونکہ اس جگہ انگلی کا کٹنا قصداً نہیں ہوا ہے بلکہ غلطی سے ہوا ہے۔

توضیح: ایک شخص نے دوسرے کو ایسا موضحہ زخم لگایا جس سے اس کی دونوں آنکھیں ضائع ہو گئیں اگر کسی نے دوسرے کے ہاتھ کی انگلی کا اوپر کا پور کاٹ دیا جس کی وجہ سے اس انگلی

کا باقی نچلا حصہ بھی بے کار ہو گیا، یا کسی نے دوسرے کے ایک دانت کا تھوڑا سا حصہ اس طرح توڑ دیا جس سے وہ دانت پورا ہی بے کار ہو گیا، اگر مظلوم نے کہا کہ ظالم نے مجھ پر جتنا ظلم کیا ہے قصاص میں بھی صرف اتنا ہی ظلم کروں گا یعنی دانت توڑوں گا، اور ظلم کے باقی اثر کو معاف کر دوں گا، مسائل کی تفصیل، اقوال ائمہ، دلائل مفصلہ

قال وان قطع اصبعا فشلت الى جنبها اخرى فلاقصاص فى شئى من ذلك عند ابى حنيفة وقالا وزفر والحسن يقتص من الاولى وفى الثانية ارشها والوجه من الجانبين قد ذكرناه وروى ابن سماعة عن محمد فى المسألة الاولى وهو ماذا شج موضحة فذهب بصره انه يجب القصاص فيهما لان الحاصل بالسراية مباشرة كما فى النفس والبصر يجرى فيه القصاص بخلاف الخلافية الاخيرة لان الشلل لا قصاص فيه فصار الاصل عند محمد على هذه الرواية ان سراية ما يجب فيه القصاص الى ما يمكن فيه القصاص يوجب الاقتصاص كما لوالت الى النفس وقد وقع الاول ظلما ووجه المشهور ان ذهاب البصر بطريق التسبيب لاترى ان الشجة يقيت موجبة فى نفسها ولا قود فى التسبيب بخلاف السراية الى النفس لانه لاتبقى الاولى فانقلبت الثانية مباشرة قال ولو كسر بعض السن فسقطت فلا قصاص الاعلى رواية ابن سماعة ولو اوضحة موضحتين فتاكلتا فهو على الروايتين هاتين.

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر مثلاً بکر نے زید کی انگلی کاٹ دی جس کی وجہ سے اس انگلی کے بغل کی دوسری انگلی بھی بے کار ہو گئی تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ان دونوں انگلیوں میں سے کسی کے لئے قصاص نہیں ہو گا، (ف: اس لئے کہ جو انگلی کاٹی گئی ہے اس کے بغل کی انگلی جو بیکار ہو گئی اس میں کسی کا کوئی اختیار نہیں ہے، اور نہ ہی اس طرح دوسری کا بیکار ہونا کوئی لازمی بات ہے یعنی ایسا اتفاقاً ہوا): **وقالا وزفر والخسن الخ**: اور صاحبین وزفر وحسن رحمھم اللہ نے فرمایا ہے کہ جو پہلی انگلی کاٹی گئی اس کے بارے میں قصاص ہو گا اور دوسری انگلی جو بیکار ہوئی اس کے بارے میں جرمانہ واجب ہو گا، ہم دونوں طرفوں کے دلائل پہلے ہی اوپر بیان کر چکے ہیں، (ف: یعنی امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک قصاص اس لئے ممکن نہیں ہے کہ اس کاٹنے والے کی انگلی کو ٹھیک اس طرح کاٹنا کہ اس کے بغل کی دوسری انگلی بھی بیکار ہو جائے اس مظلوم کے اختیار میں نہیں ہے، اس کے علاوہ دونوں انگلیاں ملی ہوئی ہوں اور اس ملی ہوئی انگلی میں دوسری انگلی کے ساتھ جو کچھ ہوا وہ غلطی سے ہوا ہے، لہذا پہلی انگلی بھی اسی غلطی میں شامل ہو گی اس طرح اس کا بھی قصاص لینا ممکن نہیں ہے، اور صاحبین وغیرہ کی دلیل یہ ہے کہ پہلی انگلی کے ساتھ جو کچھ بھی ہوا وہ قصداً ہوا ہے، جس کہ نتیجے میں قصاص لازم ہے لیکن دوسری انگلی کے لئے جرمانہ دینا ہو گا، اس لئے کہ حقیقت میں یہ دونوں انگلیاں علیحدہ علیحدہ عضو ہیں، اچھی طرح سمجھ لیں، م)۔

وروی ابن سماعه الخ: اور ابن سماعہؒ نے امام محمدؒ سے پہلے مسئلے کے متعلق یعنی جس میں ایسا موضحہ زخم لگایا تھا جس سے آنکھ کی روشنی جاتی رہی تھی یہ روایت کی ہے کہ اس زخم موضحہ اور آنکھ دونوں کے لئے قصاص واجب ہو گا کیونکہ پہلے زخم کے اثر کر جانے کی وجہ سے جو خرابی پیدا ہوئی اس کا حکم بھی وہی ہو گا جو اس کے اپنے زخم لگانے کی وجہ سے ہوا ہے جیسے کہ جان ختم ہو جانے میں ہوا ہے، مطلب یہ ہے کہ اگر کسی نے کسی کو ایسا زخمی کیا کہ زخم کی وجہ سے اس زخمی کی جان جاتی رہی تو اس زخم لگانے والے کو قاتل جان کر اس سے قصاص لیا جاتا ہے، اسی طرح سے اس مسئلے میں آنکھ کی روشنائی کو ختم کرنے والا مانا جائے گا، اور آنکھ کی روشنائی ایسی چیز ہے جس میں قصاص لازم ہوتا ہے، بخلاف اس دوسرے مسئلے کہ جو اختلافی ہے یعنی ایک انگلی کے کٹ جانے سے دوسری انگلی بھی بیکار ہو گئی تو اس مسئلے میں یہ حکم اس لئے نہیں ہے کہ انگلی کا اس طرح بیکار ہو جانا ایسا قصور ہے جس میں

قصاص واجب نہیں آتا ہے۔

فصار الاصل عند محمدؒ الخ: پس ابن سماعہؒ کی روایت کے مطابق امام محمدؒ کے نزدیک یہ قاعدہ طے پایا کہ جس زخم میں قصاص واجب ہو جب اس کا تعلق ایسی چیز سے ہو جائے کہ اس کا قصاص لینا ممکن ہے تو اس دوسری چیز کا بھی قصاص لیا جائے گا جیسا کہ اس صورت میں ہے کہ قصداً لگایا ہوا زخم آگے بڑھ گیا یا سرایت کر گیا جس سے اس کی جان جاتی رہی جب کہ پہلا زخم جو ظلماً واقع ہوا قصاص کا مستحق ہوا تھا، (ف: لہٰذا جان کا قصاص واجب ہوتا ہے، لیکن یہ روایت نوادر کی روایتوں میں سے ہے، ویسے امام محمدؒ کی مشہور روایت یہ ہے کہ وہ زخم جو دوسری طرف سرایت کر گیا ہے، اس کے سرایت کرنے کی وجہ سے بھی دیت واجب ہوگی): ووجه مشهور ان الخ: مشہور روایت کی وجہ یہ ہے کہ آنکھ کی روشنی کا چلا جانا سبب پیدا کرنے کی وجہ سے ہوا ہے یعنی مجرم نے ایک ایسا سبب پیدا کیا جس کی وجہ سے آنکھ کی روشنائی جاتی رہی ہے اور قصاص اس صورت میں لازم نہیں ہوتا ہے، جب کہ کوئی سبب پیدا کیا گیا ہو بر خلاف اس کے جب کوئی زخم اندر ہی اندر ایسا سرایت کر جائے جس سے اس مظلوم کی جان چلی جانے کی نوبت آجائے کہ وہاں یہ بات نہیں ہے اس لئے کہ اس صورت میں پہلا زخم باقی نہیں رہتا ہے، لہٰذا دوسرا اثر یعنی اس کی جان کا نکل جانا اپنی پہلی حالت سے بدل کر ایک نیا فعل کرنیوالا ہو گیا، (ف: مطلب یہ ہے کہ اس نے شروع ہی میں ایسا کام کیا جس کی وجہ سے اس کو قتل کر دیا لہٰذا اس کام کی وجہ سے اس پر قصاص واجب ہوا)۔

قال ولو كسر بعضالسين الخ: مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی نے دوسرے شخص کا تھوڑا سا دانت توڑ دیا جس کی وجہ سے اس دانت کا بقیہ حصہ گر گیا تو ابن سماعہ کی روایت کی سوا باقی ائمہ کے نزدیک قصاص لازم نہیں ہوگا، (ف: یعنی ابن سماعہ کی روایت کے مطابق قصاص لیا جائے گا کیونکہ اس زخم کا اثر اس طرح بڑھا ہے کہ اس کا قصاص لینا ممکن نہیں ہے، اس لئے امام محمدؒ کے قول کے مطابق دانت توڑنے والے کے دانت کو قصاصاً توڑا جائے گا): ولو وضحه موضحيتن الخ: اور اگر اس نے دوسرے کے سر میں ایک ساتھ دو موضحہ زخم لگائے جس سے اکلہ زخم پیدا ہونے سے وہ دونوں زخم سڑ کر ایک ہی ایک ہو گئے اس کا حکم بھی انہی دونوں روایتوں کے مطابق مختلف ہے، (ف: اور مشہور روایت اور ابن سماعہ کی روایت کے مطابق)۔

توضیح: اگر بکر نے زید کی انگلی کاٹ دی جس کی وجہ سے انگلی کے بغل کی انگلی بھی بے کار ہو گئی، ابن سماعہؒ کی روایت کے مطابق امام محمدؒ کے نزدیک قصاص کے بارے میں قاعدہ کلیہ، مسائل کی تفصیل، اقوال ائمہ، دلائل مفصلہ

قال ولو قلع سن رجل فنبتت مكانها اخرى سقط الارش في قول ابي حنيفة وقالا عليه الارش كاملا لان الجناية قد تحققت والحادث نعمة مبتدأة من الله تعالى وله ان الجناية انعدمت معنى فصار كما اذا قلع سن صبي فنبتت لا يجب الارش بالاجماع لانه لم يفت عليه منفعة ولازينة وعن ابي يوسف انه تجب حكومة عدل لمكان الالم الحاصل ولو قلع سن غيره فردها صاحبها في مكانها ونبت عليه اللحم فعلى القالع الارش بكماله لان هذا مما لا يعتدبه اذ العروق لا تعود وكذا اذا قطع اذنه فالصقها فالتحمت لانها لا تعود الى ما كانت عليه ومن نزع سن رجل فانتزع المنزوعة سنه سن النازع فنبتت سن الاول فعلى الاول لصاحبه خمس ماته درهم لانه تبين انه استوفى بغير حق لان الموجب فساد المنبت ولم يفسد حيث نبتت مكانها اخرى فانعدمت الجناية ولهذا يستانى حولا بالاجماع وكان ينبغي ان ينتظر الياس في ذلك للقصاص الا ان في اعتبار ذلك تضييع الحقوق فاكتفينابالحول لانه تنبت فيه ظاهرا فاذا مضى الحول ولم تنبت قضينا بالقصاص واذا نبتت تبين انا اخطأنا فيه والا ستيفاع كان بغير حق الاانه لا يجب القصاص للشبهة فيجب المال.

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی شخص نے کسی کا ایک دانت غلطی سے اکھیڑ دیا پھر اس جگہ نیا دانت نکل آیا تو امام ابو حنیفہؒ کے قول کے مطابق اس دانت کا جرمانہ ختم ہو جائے گا، اور صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ اس مجرم پر پورا جرمانہ لازم ہوگا کیونکہ دانت اکھیڑتے ہی اس کا جرم پورا ہو چکا ہے اور یہ نیا دانت تو قدرت کی طرف سے ملا ہے: **ولہ ان الجنایۃ انعدمت الخ**: اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ اس مجرم نے جو جرم کیا تھا حقیقت میں اب وہ باقی نہیں رہا، اس کی مثال ایسی ہوگی جیسے کسی بچے کے دانت کو کسی نے اکھیڑ دیا ہو اور اس کی جگہ پر دوسرا دانت نکل آیا ہو تو بالاتفاق اس پر جرمانہ واجب نہیں ہوتا ہے، اس وجہ سے کہ مجرم نے اس بچے کی کسی نفع بخش چیز یا زینت دینے والی چیز کو ختم نہیں کیا ہے، (ف: لیکن اس دلیل میں تردد یہ ہے کہ بچے اور بڑوں کے دانتوں میں فرق ہوتا ہے اس طرح سے کہ بچے کے دانت تو بہر صورت قدرتی طور سے جلد از جلد گرنے ہی والے ہوتے ہیں اس لئے اس مجرم نے صرف یہ کیا جو گرنے والا تھا اسے گرا دیا، اس کے برخلاف جوان کے دانت کے کہ وہ فوراً گرنے والے نہیں ہوتے ہیں اور اگر کوئی دانت گر گیا تو دوبارہ اگتا نہیں ہے، اس لئے دانت کا نکل آنا پہلی نعمت ہے مگر اس تردد کا جواب یہ ہو سکتا ہے کہ اس جگہ اسی دانت کے بارے میں گفتگو ہے جو نکل گیا ہے لہٰذا بچے اور جوان دونوں کے دانت حکماً برابر ہو گئے)۔

وعن ابی یوسفؒ الخ: اور امام ابو یوسفؒ سے روایت یہ ہے کہ دانت نکلنے کے باوجود اس پر جرمانہ نہیں ہوگا البتہ اس پر حکومت عدل واجب ہو گئی اس وجہ سے کہ مجرم نے جب دانت اکھیڑا تو یقیناً اس کی حرکت سے اس مظلوم کو تکلیف پہنچی تھی: **ولو قلع سن غیرہ الخ**: اور اگر ایک شخص نے دوسرے کا دانت اکھیڑ دیا اور اس مظلوم نے اپنے دانت کو اس کی اپنی جگہ پر رکھ دیا اور دانت آہستہ آہستہ جمتا گیا یہاں تک کہ اس پر گوشت بھی آگیا تو بھی اس دانت کے اکھیڑنے والے پر پورا جرمانہ واجب ہوگا، اس لئے کہ اس دانت کے جمنے کا کوئی اعتبار نہیں ہے، کیونکہ دانت کی جڑیں دوبارہ نہیں جمتی ہیں، اور وہ ہمیشہ کمزور رہتی ہیں: **ومن نزع سن رجل الخ**: اگر دانت کو اکھیڑ دیا اور جس میں بکر نے دانت کے قصاص میں ایک دانت کو اکھیڑ دیا لیکن بکر جس کا دانت اکھیڑا گیا تھا، اس کا دانت جم گیا تو بھی اس بکر پر زید کے پانچ سو درہم جرمانہ کے طور پر لازم ہوں گے، کیونکہ بعد میں یہ بات ثابت ہو گئی کہ بکر نے زید سے جو قصاص لیا تھا، وہ ناحق ہوا: **لان الموجب فساد الخ**: کیونکہ قصاص کی وجہ یہ تھی کہ ظالم نے دانت نکلنے کی جگہ کو خراب کر دیا تھا اس طرح سے کہ آئندہ دانت نہیں نکلے گا حالانکہ ایسی بات نہیں ہوئی کیونکہ اسی جگہ پر دوسرا دانت نکل آیا لہٰذا اس کا جرم ختم ہو گیا: **ولھذا یستانی الخ**: اور اسی وجہ سے جرمانہ کے وصول کرنے میں بالاتفاق ایک سال کی مہلت دی جاتی ہے، (ف: مہلت اس لئے دی جاتی ہے تاکہ یقین ہو جائے کہ واقعۃً دانت نکلنے کی جگہ خراب ہو گئی ہے)۔

وکان ینبغی ان ینتظر الخ: حالانکہ ایسے قصاص کے مسئلے میں اتنے دنوں تک انتظار کرنے کا حکم دینا چاہئے کہ اس کے اچھے ہونے سے پوری مایوسی ہو جائے یعنی وہ جگہ اب کبھی اچھی نہیں ہوگی اور دانت نہیں نکلے گا حالانکہ مدت صرف ایک سال کی دی گئی ہے، لیکن اتنا انتظار کرنے میں لوگوں کی حق تلفی ہوتی ہے، اس لئے ہم نے صرف ایک ہی سال انتظار کرنے کا حکم دیا کہ اس مدت میں عموماً مایوسی ظاہر ہو جاتی ہے: **فاذا مضی الحول الخ**: چنانچہ ایک سال گزر جانے کے بعد بھی دانت نہ جمے تب ہم اس کے قصاص کا حکم دیں گے اور اگر دانت نکل آیا تو ہم سمجھیں گے کہ ہم نے حکم دینے میں غلطی کی اور قصاص لینا ناحق ہوا، (ف: اب اگر یہ کہا جائے کہ اگر یہ فیصلہ ناحق ہوا ہے تو پھر مظلوم سے قصاص لینا چاہئے تو جواب یہ ہے ہ قصاص تو یقیناً ناحق ہوا): **الا انہ الخ**: مگر قصاص اس لئے نہیں لیا جائے گا کہ اس جگہ شبہہ پیدا ہو گیا ہے اور شبہہ کے موقع پر قصاص نہیں لیا جاتا ہے، بلکہ صرف مال لازم آتا ہے، لہٰذا یہاں پر بھی صرف مال لازم آئے گا۔

توضیح: اگر کسی شخص نے کسی کا ایک دانت غلطی سے اکھیڑ دیا لیکن اس جگہ پر دوسرا دانت نکل آیا اگر ایک شخص نے دوسرے کا دانت اکھیڑ دیا اور مظلوم نے اپنے دانت کو اس کی اپنی

جگہ پر رکھ کر جمادیا اور آہستہ آہستہ وہ جم بھی گیا یہانتک کہ اس پر گوشت بھی آگیا، مسائل کی تفصیل، اقوال ائمہ کرام، دلائل مفصلہ

قال ولو ضرب انسان سن انسان فتحركت يستانى حولا ليظهر اثر فعله فلو اجله القاضى سنة ثم جاء المضروب وقد سقطت سنه فاختلفا قبل السنة فيما سقط بضربه فالقول للمضزوب ليكون التاجيل مفيدا وهذا بخلاف ما اذا شجه موضحة فجاء وقد صارت منقلة فاختلفا حيث يكون القول قول الضارب لان الموضحة لاتورث المنقلة اما التحريك فيؤثر فى السقوط فافترقا وان اختلفا فى ذلك بعد السنة فالقول للضارب لانه ينكر اثر فعله وقد مضى الاجل الذى وقته القاضى لظهور الاثر فكان القول للمنكر ولو لم تسقط لاشئى على الضارب وعن ابى يوسف انه تجب حكومتا الا وسنبين الوجهين بعد هذا ان شاء تعالى ولو تسقط ولكهنا اسودت يجب الا رش فى الخطا على العاقلة وفى العمد فى ماله ولا يجب القصاص لانه الا يمكنه ان يضربه ضربا تسود منه وكذا اذا كسر بعضه واسود الباقى لا قصاص لما ذكرنا وكذا احمر اواخضر.

ترجمہ: مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی نے دوسرے کے دانت میں اس طرح چوٹ لگائی جس سے وہ ہلنے لگا تو اس کو ایک سال کی مہلت دی جائے گی تا کہ اس چوٹ کا اثر ظاہر ہو جائے، (ف: کہ وہ دانت رہ جائے گا یا اکھڑ جائے گا): فلو اجله القاضى الخ: اب اگر قاضی نے اسے ایک سال کی مہلت دی اور وہ چوٹ کھایا ہوا شخص قاضی کے پاس اس حال میں آیا کہ اس کا دانت گرا ہوا تھا اور سال گزرنے سے پہلے جو چوٹ لگی اسی کی وجہ سے دانت گرا ہے یا کسی اور وجہ سے اس کے بارے میں چوٹ مارنے والے اور مار کھانے والے دونوں نے اختلاف کیا تو مار کھانے والے کی بات کا اعتبار ہو گا تا کہ اس متعین وقت کا حساب لگانا آسان ہو سکے، (ف: یعنی سال گزرنے سے پہلے مار کھانے والے نے یہ آکر کہا کہ اسی شخص کی چوٹ سے میرا یہ دانت گرا ہے، اور مارنے والے نے یہ کہا کہ نہیں میری مار سے یہ نہیں گرا ہے، بلکہ دوسرے شخص کے مار سے یہ گرا ہے، تو اسی مار کھانے والے شخص کی بات کا اعتبار کیا جائے گا، کیونکہ اس سے پہلے اسی لئے اس کو مہلت دی گئی تھی تا کہ اس کی چوٹ کا اثر ظاہر ہو جائے گا، پس اگر اس وقت اس کا مقرر کیا ہوا وقت مفید نہ ہو تو مہلت دینے کا کوئی فائدہ نہ ہو گا)۔

وهذا بخلاف ما اذا شجه الخ: اور یہ حکم اس واقعہ کے برخلاف ہے جس میں شخص نے دوسرے کو موضحہ زخم لگایا تھا پھر جس کو چوٹ لگائی گئی تھی وہ ایسی حالت میں آیا کہ اس کا زخم منقلہ ہو گیا اور مار کھانے والے اور مارنے والے نے اختلاف کیا تو اس صورت میں مارنے والے کی بات کا اعتبار ہو گا، کیونکہ موضحہ زخم سے منقلہ زخم نہیں بنتا ہے، لیکن ہلے ہوئے دانت کا گر جانا ممکن ہے اس لئے دونوں اصولوں میں فرق ہو گیا: وان اختلفا فى ذالك الخ: اور اگر سال گزرنے کے بعد دونوں نے اختلاف کیا تو مارنے والے کی بات کا اعتبار ہو گا کیونکہ وہ اپنے مار کے اثر سے انکار کرتا ہے، جبکہ قاضی نے اس کے لئے جو وقت دیا تھا وہ بھی گزر چکا ہے، لہذا اس منکر ہی کی بات مانی جائے گی، اور اگر جس کو چوٹ لگائے گئی تھی اس عرصے میں اس کا دانت نہیں گرا تو اس مارنے والے پر کچھ بھی واجب نہیں ہو گا۔

وعن ابى يوسفؒ الخ: اور ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ مار کھانے والے کو جو چوٹ لگی تھی وہ اسی کی وجہ سے حکومت عدل واجب ہو گی اور انشاء اللہ ہم جلد ہی ان دونوں صورتوں کو آئندہ تفصیل سے بیان کریں گے: ولو لم تسقط لاشئى الخ: اور اگر جس دانت کو چوٹ لگی تھی وہ اس مدت میں گرا تو نہیں لیکن سیاہ پڑ گیا پس اگر یہ چوٹ غلطی سے لگی تھی تو اس کا جرمانہ مددگار برادری (عاقلہ) پر لازم ہو گا اور اگر قصداً چوٹ لگائی ہو تو خود اس مجرم کے مال میں دیت لازم ہو گی، لیکن قصاص واجب نہیں ہو گا، اس لئے کہ مار کھانے والے کے لئے یہ بات ممکن نہیں ہے کہ مارنے والے کو بھی ویسی چوٹ لگائے جس سے مارنے

والے کا دانت کالا ہو جائے: وکذا اذا کسر بعض الخ: اسی طرح اگر مارنے والے نے تھوڑا دانت توڑا اور باقی دانت کالا ہو گیا تو بھی اسی دلیل کی وجہ سے جو ابھی اوپر بیان کی گئی اس شخص پر قصاص لازم نہیں ہوگا، اسی طرح سے دانت کے کالا ہونے کی بجائے اگر وہ لال یا سبز ہو گیا ہو تو بھی اس کا یہی حکم ہوگا۔

توضیح: اگر کسی نے دوسرے شخص کے دانت میں ایسی چوٹ لگائی جس سے وہ ہلنے لگا، اگر ایک شخص نے دوسرے کو موضحہ زخم لگا، پھر وہ مضروب قاضی کے پاس اس حال میں حاضر ہوا کہ اس کا زخم منقلہ ہو گیا، اور ان دونوں میں اس بات اختلاف پیدا ہو گیا، جس شخص کے دانت میں چوٹ لگی تھی اور اسے ایک سال تک کی مہلت دی گئی تھی تو اس مدت کے گزر جانے پر اس کا دانت گرا نہیں مگر سیاہ یا سرخ وغیرہ ہو کر رنگ بدل گیا، مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال ائمہ، دلائل مفصلہ

قال ومن شج رجلا فالتحمت ولم يبق لها اثرو نبت الشعر سقط الارش عند ابى حنيفة لزوال الشين الموجب وقال ابو يوسف يجب عليه ارش الا لم وهو حكومة عدل لان الشين ان زال فالا لم الحاصل مازال فيجب تقويمه وقال محمد عليه اجرة الطبيب وثمن الدواء لانه انما لزمه اجرة الطبيب وثمن الدواء بفعله فصار كانه اخذ ذلك من ماله الا ان اباحنيفة يقول ان المنافع على اصلنا لا تتقوم الا بعقد او بشبهة ولم يوجد فى حق الجانى فلا يغرم شيئا قال ومن ضرب رجلا مائة سوط فجرحه فبرأمنها فعليه ارش الضرب معناه اذا بقى اثر الضرب فاما اذالم يبق اثره فهو على اختلاف قد مضى فى الشجة الملتحمة.

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی شخص نے دوسرے کے سر میں غلطی سے چوٹ لگائی مگر اس چوٹ کا زخم بھر گیا یعنی اس کا اثر باقی نہیں رہا اور اس جگہ پر بال بھی نکل آئے تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس چوٹ کا جرمانہ ختم ہو جائے گا کیونکہ چوٹ لگنے کا جو شجہ تھا یعنی سر پر عیب پیدا ہو جانا وہ ختم ہو گیا: وقال ابو يوسف يجب عليه الخ: اور ابو یوسفؒ نے فرمایا ہے کہ مظلوم کو چوٹ پہنچانے سے جو درد پیدا ہوا ہے اس کا جرمانہ ظالم پر واجب ہوگا یعنی حکومت عدل لازم ہوگی اس لئے کہ وقت گزرنے کے بعد اگرچہ وہ عیب ختم ہو گیا جو چوٹ سے پیدا ہوا تھا لیکن زخم لگنے کی وجہ سے جو درد پیدا ہوا تھا اس کی تکلیف تو دل سے دور نہیں ہوتی لہٰذا اس کی قیمت لگانا ضروری ہے۔

وقال محمد عليه اجرة الخ: اور امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اس ظالم پر اتنی اجرت لازم ہوگی، جو کسی ڈاکٹر کو دی گئی اور اس سلسلے میں دوا کا خرچ ہوا ہے یعنی زخمی نے ڈاکٹر کو جو کچھ فیس دی یا دوا کی قیمت دی ہے یہ سب خرچ اس مارنے والے سے وصول کرے گا کیونکہ ڈاکٹر کی فیس اور دوا کی قیمت اسی مارنے والے کی مار سے لازم آئی ہے، یا یوں کہا جا سکتا ہے کہ اس مجرم ظالم نے زبردستی اس مظلوم کے مال سے چھین کر ڈاکٹر کو دے دی ہے، لیکن امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ ہمارے اصول کے مطابق منافع کی قیمت صرف معاملات طے کرنے سے یا کسی شبہ کی وجہ سے ہوتی ہے، (ف: اسی بناء پر غلام اور مکان وغیرہ کے منافع اور اس کی اجرت باضابطہ اجرت کے معاملات طے کرنے سے قیمتی ہوتے ہیں اور عورت کی شرمگاہ کا نفع باضابطہ نکاح کے معاملات طے کرنے سے قیمتی بنتا ہے، اسی طرح اگر کسی عورت سے شبہ میں ہم بستری کر لی گئی تو اس کا مہر المثل شبہ کی وجہ سے لازم آتا ہے حالانکہ موجودہ صورت میں اس مجرم کے بارے میں نہ تو کوئی معاملہ طے پایا ہے نہ ہی کوئی شبہ پایا ہے، اسی لئے وہ مجرم کسی بھی رقم کا ضامن نہیں ہوگا)۔

قال ومن ضرب رجلا الخ: اور امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر ایک شخص نے دوسرے کو سو کوڑے مار کر زخمی کر دیا ہے لیکن وہ زخمی اس زخم سے اچھا ہو گیا ہے تو مارنے والے پر اس کا جرمانہ واجب ہو گا، اس مسئلہ کا مطلب یہ ہے کہ یہ تاوان اس وقت لازم آتا ہے جب کہ مار کا اثر باقی رہ گیا ہو اور اگر اثر باقی نہیں رہا تو اس کے حکم میں وہی اختلاف ہو گا جو شجہ ملتحمہ میں گزر چکا ہے، (ف: یعنی سر کا زخم بالکل اچھا ہو گیا یہاں تک کہ زخم کا نشان بھی باقی نہ رہا اور سر پر بال بھی نکل آئے، تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس مارنے والے پر کچھ بھی واجب نہیں ہو گا، اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اس کے درد کی وجہ سے حکومت عدل واجب ہو گی اور امام محمدؒ کے نزدیک اس حکیم کی اجرت اور دوا کی قیمت لازم ہو گی، اس مسئلے کی باریکی یہ ہے کہ ہمارے نزدیک زخمی کے لئے فوراً قصاص کا حق نہیں ہے، بلکہ کچھ انتظار کرنا چاہئے کہ تین حالت سے خالی نہیں ہو گا، نمبر (۱) یہ کہ زخم اندرونی طور پر اثر کرنے سے مریض آخر کار مر جائے گا، تب قصاص لیا جائے اور دوسری صورت یہ ہے کہ مرے نہیں بلکہ اچھا ہو جائے تو پھر بھی دو حالت سے خالی نہیں ایک یہ کہ اس زخم کا کچھ اثر باقی رہ گیا ہو دوسری صورت یہ ہے کہ نشان بالکل باقی نہیں رہا تو اس صورت میں اس سے قصاص لینا ممکن نہیں ہے، کیونکہ یہ بات ممکن نہیں ہو گی کہ مار کھانے والا اپنے مارنے والے کو بھی اسی طرح مارے کہ وہ بعد میں اچھا بھی ہو جائے اور یوں جرمانہ کی بھی وجہ نہیں ہے کیونکہ عیب باقی نہیں رہا، یہ رائے امام ابو حنیفہؒ کی ہے اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اسی زخمی کو جو چوٹ لگی ہے اور تکلیف پہنچی ہے اس کا بدلا دینا ہو گا، اہل عدل کی حکومت سے طے ہوا اور امام محمدؒ کے نزدیک اس زخم کی وجہ سے طبیب کی فیس اور دوا کی قیمت میں جو کچھ خرچ ہوا ہے وہ سب کچھ ادا کرنا ہو گا، اور اگر زخم کا اثر باقی رہ جائے تو اس پر تاوان لازم ہو گا جیسا کہ یہاں ذکر کیا گیا ہے۔

توضیح: ایک شخص نے دوسرے شخص کے سر میں غلطی سے کافی چوٹ لگا دی، مگر اس چوٹ کا اثر کچھ دنوں بعد بالکل ختم ہو گیا یعنی اس جگہ پر بال بھی نکل آئے، ایک شخص نے دوسرے کو اتنے زیادہ کوڑے مارے کہ وہ زخمی ہو گیا، لیکن بعد میں وہ اچھا بھی ہو گیا مسائل کی تفصیل، اقوال ائمہ، دلائل مفصلہ

قال ومن قطع يد رجل خطا ثم قتله قبل البرء فعليه الدية وسقط ارش اليد لان الجناية من جنس واحد والموجب واحب وهو الدية وانها بدل النفس بجميع اجزائها فدخل الطرف النفس كانه قتله التداء قال ومن جرح رجلا جراحة لم يقتص منه حتى يبرأ وقال الشافعي يقتص منه فى الحال اعتبارا بالقصاص فى النفس وهذا لان الموجب قد تحقق فلا يعطل ولنا قوله عليه السلام يستانى فى الجراحات سنة ولان الجراحات يعتبر فيها مالها لا حالها لان حكمها فى الحال غير معلوم فعلها تسرى الى النفس فيظهر انه قتل وانما يستقر الامر بالبرء.

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر مثلاً زید نے غلطی سے بکر کا ہاتھ کاٹ دیا پھر ہاتھ کے اچھا ہونے سے پہلے اسی زید نے اس بکر کو غلطی سے قتل بھی کر دیا یعنی غلطی ہی سے ہاتھ کاٹا ہو اور غلطی سے ہی قتل بھی کر دیا، حالانکہ ابھی تک بکر کا ہاتھ زخم سے اچھا نہیں ہوا تو زید پر بکر کی دیت واجب ہو گی اور ہاتھ کاٹنے کا جرمانہ ختم ہو جائے گا، کیونکہ دونوں جرم ایک ہی طرح کے ہیں کیونکہ دونوں ہی غلطی سے ہوئے ہیں، اور جو چیز ان دونوں جرموں سے لازم آئی وہ بھی ایک ہی ہیں یعنی دیت اسی میں کوئی جرم بھی ایسا نہیں ہے، جس پر قصاص لازم آئے بلکہ مال لازم آتا ہے اور چونکہ جان کے قتل سے پوری دیت لازم آتی ہے اور پوری جان میں اس کا ہاتھ بھی ایک حصہ اس میں شامل ہے اس لئے پوری دیت لازم کر دینے سے ہاتھ بھی اس میں داخل ہو گیا یعنی ہاتھ کی دیت وصول ہو گئی اس لئے ایک مرتبہ پوری دیت لازم کر دینے کے بعد دوسری مرتبہ مستقلاً ہاتھ کی دیت لازم نہیں ہو گی، لہٰذا ایسا سمجھا جائے گا کہ گویا زید نے بکر کو غلطی سے شروع ہی میں قتل کر دیا ہے، (ف: اور اس صورت میں صرف دیت لازم

ہو گئی اور ہاتھ کا جرمانہ لازم نہیں ہو گا)۔

قال ومن جرح رجلا جراحة الخ: اگر کسی شخص نے دوسرے کو زخمی کر دیا تو اس زخمی کرنے والے سے اس وقت تک قصاص نہیں لیا جائے گا جبتک کہ وہ زخمی یا تو بالکل اچھا ہو جائے یا مر جائے یہی قول امام مالکؒ واحمدؒ اور اکثر علماء کا ہے، بلکہ ابن المنذرؒ جن تمام علماء سے اپنے علم کو محفوظ کیا ہے ان کا یہی قول بیان کیا ہے، ع، اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ جس طرح سے جان کا قصاص فوراً لیا جاتا ہے، اسی طرح سے زخم کا قصاص بھی فوراً لیا جائے گا، اس میں دیر نہیں کی جائے گی اس لئے کہ قصاص کی سزا تو متعین ہو گئی ہے، تو اس پر عمل بھی فوراً کیا جائے گا اور اس سزا کو ٹالا نہیں جائے گا: **ولنا قوله عليه السلام الخ**: ہماری دلیل یہ ہے کہ رسول اللہ نے فرمایا ہے کہ زخموں کا بدلہ لینے میں ایک سال تاخیر اور انتظار کیا جائے گا، اور قیاسی دلیل یہ ہے کہ زخموں کے معاملہ میں فوراً کا اعتبار نہیں کیا جاتا ہے، بلکہ انجام کار کا اعتبار ہوتا ہے، کیونکہ زخموں کے بارے میں یہ نہیں کہا جاسکتا ہے، کہ اس کا انجام کیا ہو گا اس طرح سے کہ شاید وہ زخم جو ابھی تھوڑا معلوم ہوتا ہے، اندر ہی اندر اتنا بڑھ جائے کہ آخر کار اس سے وہ زخمی مر جائے ظاہر ہے کہ ایسے زخم کو صرف زخم بلکہ قتل بھی کہا جائے گا، اور یہ بھی ممکن ہے کہ زخم بالکل اچھا ہو جائے۔

(ف: تو اسی وقت یہ معلوم ہو گا کہ اس زخمی کرنے والے نے اس قتل نہیں کیا ہے، بلکہ صرف زخمی ہی کیا ہے اور اگر مر جائے تو یہ سمجھا جائے گا کہ اس نے قتل کیا ہے، اس کا نتیجہ قصاص ہے پس اگر زخمی کرنے کے ساتھ ہی مثلاً سر کے زخم کا قصاص لے لیا جائے یعنی زخمی کرنے والے کے سر کو بھی زخمی کر دیا جائے اس کے بعد وہ پہلا زخمی مر جائے تو اب زخمی کرنے والے کو دوبارہ جان کے قصاص میں قتل کیا جائے گا حالانکہ اس مجرم پر سر کے زخم کا قصاص لیا جاچکا ہے، اس لئے یہ دوبارہ قصاص لینا زائد ہو گا، اور اب مذکورہ حدیث کی سند پر تفصیلی بحث اس جگہ مصنفؒ نے جو حدیث بیان کی ہے اس کے طریقوں اور سندوں میں محدثین کرام اور اصحاب تخریجات نے بہت لمبی بحث کی ہے اس لئے میں مترجم اس جگہ کچھ ضروری اور مفید بحث جو میری نظر سے گزری ہے اس پر بحث کرنا مناسب سمجھتا ہوں، جاننا چاہئے کہ اس حدیث کو امام طحاویؒ نے شرح الآثار میں بسند عنبسہ بن سقید الشعبی سے جنہوں نے حضرت جابرؓ سے مرفوعاً روایت کی ہے، تنقیح میں کہا ہے کہ ان کے استاد صالح ہیں، اور لطحاویؒ نے یحییٰ بن ابی انیسہ سے انہوں نے ابوالزبیر سے اور انہوں جابرؓ سے مرفوعاً روایت کی ہے اور کہا ہے کہ یحییٰ بن سعید القطانؒ نے یحییٰ ابن ابی انیسہ محمد بن اسحاق سے زہریؒ کے بارے میں بہتر فرمایا ہے۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ اس میں استدلال کی وجہ یہ ہے کہ یحییٰ ابن سعیدؒ کے قول سے یہ بات صراحۃً ثابت ہوئی کہ وہ محمد ابن اسحاق سے کم نہیں ہیں پس اگر یحییٰؒ کے نزدیک محمد بن اسحٰق جھوٹے ہیں تو ان سے بہتر ہوں گے اور اگر غیروں کے نزدیک محمد بن اسحاق ثقہ ہیں تو واقعۃً بہتر ہوں گے اور یہ بات یحییٰ بن ابی انیسہ سے استدلال کے لئے کافی ہے، اور دار القطنی وغیرہ نے یہ بات تسلیم کی ہے کہ اس بحث میں مرسل روایت بھی صحیح ہے، اور اس میں کوئی شک نہیں کہ ایسی روایت کسی چیز کو ثابت کرنے کے لئے کافی ہے، اور دار قطنی نے سنن میں حضرت عمرو بن شعیبؒ عن ابیہ عن جدہ کی حدیث صالح اسناد سے روایت کی ہے کہ رسول اللہؐ نے مریض کے تندرست ہونے تک اس کا قصاص لینے سے منع فرمایا ہے پس دوسری روایت میں جس میں فوراً قصاص لینے کا ذکر ہے، وہ منسوخ ہو گئی ہے یعنی ایک زخمی نے فوراً اپنا قصاص لینا چاہا تھا مگر آپؐ نے فوری قصاص سے منع فرمادیا ہے مگر جب اس نے ضد کی تو اس کا قصاص دلوادیا پھر اس زخمی کی ٹانگ لنگڑی ہو گئی اور جس سے قصاص لیا گیا تھا وہ اچھا ہو گیا تو پھر اس نے دعوی کیا کہ میرا حق دلوادیا جائے تب آپؐ نے فرمایا کہ تم نے نافرمانی کی اور اپنا حق کھودیا اور ایک روایت میں ہے کہ آپؐ نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے تم کو دور کر دیا ہے اس کے بعد آپؐ نے یہ فیصلہ سنادیا کہ آئندہ سے زخمی کے اچھے ہونے کے بعد ہی قصاص لیا جائے گا جیسا کہ احمدؒ وغیرہ نے یہ روایت کی ہے، حازمی نے کہا ہے کہ یہ حدیث کئی سندوں سے مروی ہے، اور قوی بھی ہے لیکن اس میں ایک ایسی بات بھی ذکر کی گئی ہے، کہ جس سے اس کے منسوخ ہو جانے کی دلیل ملتی ہے۔

میں کہتا ہوں کہ یہ بات تو ظاہر ہے بلکہ دار قطنی نے نسخ کرنیوالے جملہ کو منفرد اروایت کیا ہے، اور ابن جریج نے عمرو بن شعیب سے منفرداً نہیں بلکہ ایوب وغیرہ کی متابعت سے دار قطنی کے روایت سے ذکر کیا ہے، اور ہمارے اصول کے مطابق کسی ثقہ راوی کے انقطاع سے کچھ نقصان نہیں ہوتا ہے، الحاصل وہ مذکور حدیث حضرت جابرؓ اور عمرو بن شعیبؒ عن جدہ والی حدیث مرفوعاً مروی ہے، اور دار قطنی وغیرہ نے مرسل کے صحیح ہونے پر اتفاق کیا ہے، اور حنیفہ اور جمہور علماء کے اصول کے مطابق مرسل حدیث سے حجت لینا صحیح ہے، اور ابن عبد البرؒ نے دعوی کیا ہے، کہ امام شافعیؒ سے پہلے سارے علماء اس بات پر متفق تھے کہ مرسل حدیث حجت ہوتی ہے، لیکن ان کے بعد اس میں اختلاف پیدا ہو گیا، اب اس کے متصل ہونے میں گفتگو ہے اس کا خلاصہ یہ ہے کہ حضرت جابرؓ سے ابو الزبیرؒ و شعبی و عمرو بن دینار رحمھم اللہ سے روایت کرتے ہیں اور ان تینوں میں سے ہر ایک روایت کرنے والے اس تفصیل سے بیان کرتے ہیں کہ ابو الزبیرؒ سے ایک راوی یزید بن عیاضؒ ہیں، دار قطنیؒ نے کہا ہے کہ یہ ضعیف اور نا قابل قبول یعنی متروک ہے، چنانچہ امام مالک و یحیی و احمد بن صالح و ابو حاتم وغیر ہم سے یہی مروی ہے، یحیی بن ابی انیسہؒ جیسا کہ طحاویؒ نے روایت کی، اور ابھی اوپر اس کا ذکر ہوا، ۳، عبد اللہ ابن یہیعہ اور راجح یہ ہے کہ وہ حسن الحدیث ہے اور دوسرے بھی اس کے متابع ہیں چنانچہ دار قطنی نے یعقوب بن عطاء کی ضعیف متابعت سے روایت کی ہے، اور یعقوب کے علاوہ اس اسناد میں عبد اللہ بن عبد اللہ الاموی ہیں، اور اس میں اختلاف ہے یہاں تک کہ ابن حبان نے ان کو ثقاتیں لکھا ہے اور کہا ہے کہ ان کی روایت میں اختلاف کیا جاتا ہے، یعنی ان کے بیان میں مخالف ہوتی رہی ہے۔

یہ ساری تفصیل ابو الزبیر کی سند میں ہے اور شعبیؒ سے، ۱، عنبسہ بن سعیدؒ نے طحاویؒ کی روایت سے، ۲، مجالدؒ نے البزار کی روایت سے، لیکن دونوں میں کلام ہے مگر وہ ایسا کلام ہے کہ متعدد سندوں کی وجہ سے روایت حسن کے درجہ تک پہنچ جاتی ہے، یہاں تک کہ مجالدؒ سے اصحاب صحاح نے بھی روایت کی ہے، اور اب عمرو بن دینار کا بیان تو ابن ابی شیبہؒ نے ابن علیہؒ سے انہوں نے ایوبؒ سے انہوں نے عمرو بن دینار سے روایت کی ہے، اور دار قطنی نے روایت کرنے کے بعد کہا ہے وہ ابن ابی شیبہ کے دونوں بیٹوں سے غلطی ہو گئی ہے، کہ انہوں نے مرفوع روایت کر دی ہے، حالانکہ احمدؒ وغیرہ نے ابن علیہؒ سے انہوں نے ایوب سے انہوں نے عمرو بن دینار سے مرسل روایت کی ہے، اور یہی محفوظ ہے، مگر شیخ عبد الحقؒ نے اس کو تسلیم نہیں کیا ہے، کیونکہ اگر بعض ثقہ راویوں نے اپنی یادداشت کے ساتھ متصل روایت کی اور بعض دوسروں نے مرسل روایت کی تو اس میں کچھ خرابی نہیں ہے، اور دار قطنیؒ نے مسلم بن خالد الزنجیؒ سے انہوں نے ابن جریجؒ سے انہوں نے عمرو بن شعیبؒ عن ابیہ عن جدہؒ روایت کی کہ اس کے بعد رسول اللہﷺ نے زخم کے قصاص سے منع فرما دیا یہاں تک کہ زخم اپنے انتہا تک پہنچ جائے۔

میں یہ کہتا ہوں کہ مسلم بن خالد الزنجیؒ کی اسناد حسن کے درجہ تک ہے، اور اب عمرو بنؒ شعیب عن ابیہ عن جدہ کی حدیث کا بیان تو یہ بھی صالح ہے بلکہ حضرت جابرؓ کی حدیث سے احسن ہے اس کو امام احمدؒ و دار قطنی وغیرہ نے روایت کی ہے، کہ ایک شخص نے دوسرے کے گھٹنے میں نیزہ مارا تب اس نے رسول اللہﷺ سے قصاص لینے کی درخواست کی تو آپؐ نے فرمایا کہ تم قصاص لینے میں جلدی نہ کرو یہاں تک کہ وہ اچھا ہو جائے مگر اس نے فوری قصاص لینے پر ضد کی تو رسول اللہ نے اس کو قصاص لینے کا حکم دیا، اس کے بعد وہ شخص جس سے قصاص لیا تھا اچھا ہو گیا مگر یہ شخص جس کے لئے قصاص لیا گیا تھا لنگڑا ہو گیا تب اس شخص نے دوبارہ اگر درخواست کی کہ یا رسول اللہﷺ میں تو لنگڑا ہو گیا ہوں حالانکہ میرا ساتھی یعنی جس نے مجھے مارا تھا وہ اچھا ہو گیا اس پر آپؐ نے فرمایا کہ کیا میں نے تم سے یہ نہیں کہا تھا کہ انتظار کرو لیکن تم نے میری بات نہیں مانی اسی لئے اللہ تعالیٰ نے تمہیں اپنی رحمت سے دور کیا اور تمہارا اعذر باطل ہو گیا ہے، اس واقعہ کے بعد رسول اللہ نے حکم دیا کہ کسی کے زخم کا قصاص نہ لیا جائے یہاں تک کہ وہ زخم اچھا ہو جائے، یہ اسناد حسن ہے اور اگر منقطع ہو تو بھی ہمارے نزدیک نقصان دہ نہیں ہے، اور یہ روایت مرسل بھی صحیح ہے الحاصل کئی مرسل روایتیں خود صحیح ہوتی ہیں اور ایسی حدیث سے حجت لینا بھی درست ہے اور قیاس کے لئے بھی مفید ہے، واللہ

تعالیٰ اعلم، م۔

توضیح: اگر زید نے غلطی سے بکر کا ہاتھ کاٹ دیا اور اس کے اچھا ہونے سے پہلے ہی بکر کو غلطی سے قتل بھی کر دیا، کسی کو قتل کر دینے یا زخمی کر دینے کے بعد کیا فوراً ہی اس کا قصاص لینا چاہئے، یا تاخیر بھی کی جا سکتی ہے، تفصیل مسائل، اقوال ائمہ کرام، دلائل مفصلہ۔

قال وكل عمد سقط القصاص فيه بشبهة فالدية في مال القاتل وكل ارش وجب بالصلح فهو في مال القاتل لقوله عليه السلام لاتعقل العواقل عمدا الحديث وهذا عمد غير ان الاول يجب في ثلث سنين لانه مال وجب بالقتل ابتداء فاشبه شبه العمد والثاني يجب حالا لانه مال وجب بالعقد فاشبه الثمن في البيع قال واذا قتل الاب ابنه عمدا فالدية في ماله في ثلث سنين وقال الشافعي تجب حالة لان الاصل ان ما يجب بالاتلاف يجب حالا والتاجيل للتخفيف في الخاطي وهذا عامد فلا يستحقه ولان المال وجب جبرا لحقه وحقه في نفسه حال فلا ينجبر بالمؤجل ولنا انه مال واجب بالقتل فيكون مؤجلا كدية الخطا وشبه العمد وهذا لان القياس يأبى تقوم الآدمي بالمال لعدم التماثل والتقويم ثبت بالشرع وقد ورد به مؤجلا لا معجلا فلا يعدل عنه لا سيما الى زيادة ولما لم يجز التغليظ باعتبار العمدية قدرا لا يجوز وصفا وكل جناية اعترف بها الجاني فهي في ماله ولا يصدق على عاقلته لما روينا ولان الاقرار لا يتعدى المقر لقصور ولا يته عن غيره فلا يظهر في حق العاقلة.

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ جس قتل عمد میں شبہ کی وجہ سے قصاص ختم ہو جائے یعنی بجائے قصاص کے دیت لازم آجائے تو یہ دیت خود قاتل کے مال میں واجب ہوگی، اور عاقلہ یعنی مددگار برادری پر لازم نہ ہوگی، جیسے کہ عمداً قتل کے قصاص کا تاوان ان پر لازم نہیں آتا ہے، اسی طرح سے ہر وہ تاوان جو صلح کر لینے کے بعد واجب ہوا ہو وہ بھی خود قاتل کے مال میں واجب آتا ہے: **لقوله عليه السلام الخ**: رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ عاقلہ کسی اختیاری اور عمداً جرمانہ کے ذمہ دار نہیں ہونگے، (ف: اسی طرح نہ صلح کے اور نہ اعتراف کے اور نہ اس جرمانہ کے جو کسی کے غلام کی زیادتی اور جنایت کی وجہ سے لازم ہوا ہو، اس حدیث کی روایت امام محمدؒ نے آثار میں حضرت ابن عباسؓ سے تعلیقاً کی ہے، اور اس کی روایت بیہقی نے شعبیؒ سے کی ہے، لہٰذا یہ حدیث مرفوع نہیں ہوئی اور بعض لوگوں نے اس روایت میں کچھ جملہ اور بھی زیادہ کیا ہے، یعنی اور نہ ارش موضحہ سے کم کی یعنی یہ جرمانہ بھی مددگار برادری پر لازم نہ ہوگا): **وهذا عمد الخ**: اور یہ فعل بھی عمد ہے (ف: تو اس کو بھی مددگار برادری برداشت نہیں کرے گی، اس سے معلوم ہوا کہ شبہ کی وجہ سے قصاص ختم ہونے سے جرمانہ واجب ہوتا ہے، یا وہ تاوان جو صلح کر لینے سے واجب ہوتا ہے، دونوں برابر ہے)۔

غير ان الاول يجب الخ: البتہ اتنا فرق ہے کہ جو مال قصاص کے ساقط ہونے کی وجہ سے لازم ہوا ہو اس کی ادائیگی خود قاتل پر تین سال میں واجب ہوگی کیونکہ یہ ایسا مال ہے جو قتل کی وجہ سے شروع ہی میں لازم ہوتا ہے، لہٰذا یہ مال شبہ عمد کے مشابہ ہو گیا، اور صلح کی وجہ سے جو تاوان لازم ہوگا اس کی ادائیگی فوری ضروری ہوگی، کیونکہ یہ ایسا مال ہے جو معاملات طے کرنے سے واجب ہوا ہے، لہٰذا یہ مبیع کی قیمت کے مشابہ ہو گیا: **قال واذا قتل الاب ابنه الخ**: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کوئی باپ اپنے بیٹے کو قصداً قتل کر دے تو دیت کی ادائیگی باپ کے مال میں تین سال کے اندر لازم ہوگی، اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ فوراً لازم ہوگی، کیونکہ اصل قاعدہ یہ ہے کہ جو مال کسی کو ضائع کر دینے کی وجہ سے لازم آتا ہے اس کی ادائیگی فوراً ضروری ہوتی ہے، اور اس میں مہلت دینے سے ظالم کے ظلم میں ہلکاپن پیدا کرتا ہے، چنانچہ موجودہ مسئلہ میں باپ بھی قصداً قاتل ہے اس لئے

وہ مہلت پانے یا رعایت پانے کا مستحق نہ ہوا اور اس دلیل سے بھی کہ مال مقتول کے نقصان کے حق کو پورا کرنے کے لئے لازم ہوتا ہے، مقتول بیٹا کے حق کو بھی فوراً ادا کرنا واجب ہوگا کیونکہ وہ مردہ ہے اس لئے اس کے قاتل کو مہلت دینے سے اس مقتول کے نقصان کی کمی پوری نہیں ہوگی۔

ولنا انه مال واجب بالقتل الخ: اور ہماری دلیل یہ ہے کہ یہ مال قتل کی وجہ سے واجب ہو رہا ہے، لہٰذا خطا کی دیت اور شبہ العمد کی طرح یہ بھی میعادی اور سہولت کے ساتھ لازم ہوگا: **وهذا لان القياس الخ**: اور اس کی وجہ یہ ہے کہ قیاس اس بات کا تقاضا نہیں کرتا ہے، کہ آدمی کی قیمت کا اندازہ مال سے ہو کیونکہ آدمی اور مال میں برابری نہیں ہے بلکہ یہ برابری شریعت کے ذریعہ ثابت ہوتی ہے، (ف: یعنی یہ برابری قیاس کے خلاف لازم آتی ہے، اس طرح سے شریعت نے کسی بات اور کسی شخص کو کسی خاص حکمت کی وجہ سے خاص قیمتی بنایا ہے لہٰذا یہ حکم شریعت تک ہی واجب رہے گا): **وقد حدد به مؤجلا الخ**: حالانکہ شریعت کی طرف سے یہ حکم میعادی واقع ہوا ہے، یعنی فوری لازم نہیں ہوا ہے، لہٰذا شریعت سے عدول اور نافرمانی نہیں ہوگی بالخصوص زیادتی کی صورت میں، (ف: یعنی ہمیں یہ بات شریعت سے معلوم ہوئی ہے، کہ خون بہا یعنی مقتول کے خون کی قیمت دیت کے انداز میں دی جاتی ہے، اس لئے ہم قیاس کو چھوڑ کر شریعت کو بنیاد بناتے ہیں، اور جیسے روایت ہوتی ہے، اس پر عمل کرتے ہیں، اس سے روگردانی نہیں کرتے ہیں، خاص کی شریعت کی طرف سے طے شدہ قیمت پر زیادتی کو ہرگز جائز نہیں رکھتے ہیں اس میں سختی کے ساتھ نافرمانی لازم آتی ہے حالانکہ مقررہ طے شدہ قیمت میں کمی بھی ناجائز ہوتی ہے، لاحاصل مقدار میں کمی زیادتی یا نقد کی صفت میں یا وقت مقرر میں ردوبدل جائز نہیں رکھتے)۔

ولما لم يجز التغليظ الخ: پس جب قتل عمد کے اعتبار سے دیت کی مقدار میں سختی جائز نہیں ہے، تو وصف کو بدلنا بھی جائز نہیں ہوگا، (ف: لہٰذا جو رعایت مہلت دینے میں ہے فی الفور اس کی ادائیگی کو لازم کرنا جائز نہ ہوگا، خلاصہ یہ ہوا کہ دیت کو جو طریقہ شریعت میں بیان کیا گیا ہے، وہ جس طرح سے دوسرے لوگوں کے حق میں پایا گیا ہے، اسی طرح سے باپ کے حق میں بھی رہے گا، کیونکہ اس مسئلہ میں قیاس کو دخل نہیں ہے، تو ہم اس میں ردوبدل نہیں کرسکتے اور تغیر کو بھی کبھی آسانی کی طرف ہوتا ہے، اور کبھی سختی کی طرف ہوتا ہے، اس میں سختی کی طرف کا تغیر زیادہ برا ہوتا ہے، جیسے زنا کرنے والے کو سو کوڑے مارنے کے عوض دو سو کوڑے مارنا اگرچہ کمی میں بھی تغیر جائز نہیں ہے، لیکن اس سے آسان ہے اور یہاں دیت میں سختی کا تغیر یہ ہے کہ جس حکم کی ادائیگی میں رعایت، مہلت کی سہولت تھی اس کو فوری ادا کرنے کے لئے لازم کردے، اس مسئلہ کو اچھی طرح سے سمجھ لیں، م: **وكل جناية اعترف بهخا الجاني الخ**: اور ہر ایسی زیادتی جس کا مجرم نے خود اقرار کرلیا ہو اس کا جرمانہ خود مجرم کے مال پر لازم ہوگا، اور مددگار برادری پر اس کے اقرار کی تصدیق لازم نہ ہوگی، اس مذکور روایت کی وجہ سے جو اوپر گزر چکی ہے، مثلاً حضرت ابن عباسؓ اور شعبیؒ کے فرمان سے جو امام محمدؒ اور دوسرے لوگوں کی روایت سے ثابت ہے اور دلیل سے بھی کہ اقرار ایسی چیز ہے، جس کا اثر خود اقرار کرنے والے سے بڑھ کر دوسرے شخص پر نہیں پڑسکتا ہے، لہٰذا مددگار برادری کے حق میں اس اقرار کا اثر ظاہر نہ ہوگا۔

توضیح: کون سی دیت خود قاتل کے مال میں اور کتنے دنوں میں لازم آتی ہے، اگر کوئی باپ قصداً اپنے بیٹے کو قتل کردے تو اس کی دیت کس کے ذمے اور کتنے دنوں میں لازم ہوگی، اگر مجرم اپنے جرم کا خود اقرار کرلے تو اس کی وجہ سے لازم ہونے والی دیت خود اس پر لازم ہوگی یا عاقلہ پر ہوگی، مسائل کی تفصیل، اقوال ائمہ، دلائل مفصلہ

قال فإن ضربت فاعتق المولى ما في بطنها ثم القته حيا ثم مات ففيه قيمته حيا ولا تجب الدية وان ماتت

بعد العتق لانه قتله بالضرب السابق وقد كان فى حالة الرق فلهذا تجب القيمة دون الدية وتجب قيمته حيا لانه صار قاتلا اياه وهو حى فنظرنا الى حالتى السبب والتلف وقيل هذا عندهما وعند محمد تجب قيمته مابين كونه مضروبا الى كونه غير مضروب لان الاعتاق قاطع للسراية على ما يأتيك من بعد ان شاء الله تعالى.

ترجمہ: اور اگر کسی نے دوسرے کی مملوکہ باندی کے پیٹ میں مارا اور اسی وقت اس باندی کے مولی نے اس باندی سے کہا کہ جو کچھ تمہارے پیٹ میں ہے، اس کو میں نے آزاد کیا، اس کے بعد اس پہلی چوٹ کی وجہ سے اس کے پیٹ کا بچہ زندہ حالت میں پیدا ہو گیا، مگر کچھ دیر بعد وہ بچہ مر گیا، اب اس بچہ کی قیمت ادا کرنی ہوگی جو اس کی زندگی میں تھی اور اس بچہ کی دیت واجب نہیں ہوگی، اگرچہ وہ بچہ آزاد ہونے کے بعد مرا ہے، کیونکہ مارنے والے نے اس بچہ کو ایسی چوٹ سے مارا ہے جو اس کے آزاد ہونے سے پہلے اس کو لگی تھی جبکہ وہ بچہ اس چوٹ کھانے کے وقت میں غلامی کی حالت میں تھا اسی وجہ سے بچہ کی دیت واجب نہیں ہوگی بلکہ اس کی قیمت واجب ہوگی۔ پھر اس بچہ کی اس وقت کی قیمت کا اعتبار ہوگا جبکہ وہ زندہ تھا۔ اس طرح ہم نے اس مسئلہ میں اس کی دو حالتوں کا اعتبار کیا یعنی حالت سبب اور حالت بربادی دونوں کا لحاظ رکھا گیا ہے۔ (ف:- چنانچہ اس کی حالت سبب کا خیال کرتے ہوئے ہم نے یہ کہا کہ اس کے قتل ہونے کا سبب اس کی وہ چوٹ ہے جو اس کی غلامی کی حالت میں ہوئی تھی، یعنی بچہ جب غلام تھا اس وقت اس کو چوٹ لگنے سے وہ ہلاک ہوا، اور اس مر جانے کی حالت کا خیال کرتے ہوئے ہم نے یہ کہا کہ یہ اس وقت ہلاک ہوا ہے جبکہ یہ زندہ تھا، لہٰذا اس کی قیمت اس وقت واجب ہوگی جبکہ وہ زندہ تھا۔)

وقيل هذا عندهما الخ:- بعض مشائخ نے یہ کہا کہ یہ قول امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کا ہے، لیکن امام محمدؒ کے نزدیک اس کی قیمت اس حالت کی واجب ہوگی جو مار کھانے سے پہلے اور مار کھانے کے درمیانی حالت میں ہوئی، کیونکہ اس کو آزاد کر دینے سے اس کے زخم کو آگے بڑھنے سے روکتا ہے، جیسا کہ ہم انشاء اللہ تعالیٰ عنقریب بیان کریں گے۔ (ف:- خلاصہ یہ ہوا کہ اگر زخم اندر ہی اندر بڑھتا جائے اور اس کی جان کو ختم کر دے تو یوں کہا جائے گا کہ یا اس پہلے زخم ہی نے اس کے قتل کو مکمل کیا ہے، لیکن اگر زخم کرنے کے بعد قتل ہونے سے پہلے یعنی دونوں حالتوں کے درمیان اس کے مولی نے اسے آزاد کر دیا تو امام محمدؒ کے قول کے مطابق زخم کرنے کا اثر ختم ہو جاتا ہے، کیونکہ اس کا مستحق کون ہوگا اور استحقاق کس شخص کو حاصل ہوگا وہ متعین نہیں ہو سکتا ہے، کیونکہ اس کے زخمی ہونے کی حالت کا اندازہ کرتے ہوئے اس کے حق کا مدعی اس کا مولی ہے، اور اس کی آزادی کی حالت کا اعتبار کرتے ہوئے یہ مظلوم غلام مستحق ہے، لہٰذا کوئی ایک متعین نہیں ہو سکتا ہے۔)

توضیح:- اگر کسی نے دوسرے کی مملوکہ باندی کے پیٹ میں مارا، اسی وقت اس کے مولی نے اس سے یہ کہدیا کہ تمہارے پیٹ میں جیسا بھی بچہ ہے میں نے اسے آزاد کر دیا، اس کہنے کے بعد اس کے پیٹ کا وہی بچہ پہلی چوٹ کھانے کی وجہ سے زندہ حالت میں پیدا ہو گیا مگر تھوڑی دیر بعد وہ از خود مر گیا۔ تفصیلی مسئلہ۔ اقوال علمائے کرام۔ مفصل دلائل

قال: ولا كفارة فى الجنين وعند الشافعى تجب لانه نفس من وجه، فتجب الكفارة احتياطا، ولنا ان الكفارة فيها معنى العقوبة، وقد عرفت فى النفوس المطلقة، فلا تتعداها، ولهذا لم يجب كل البدل، قالوا الا ان يشاء ذلك لانه ارتكب محظورا فاذا تقرب الى الله تعالى كان افضل له ويستغفر مما صنع.

ترجمہ:- قدوریؒ نے کہا ہے کہ جنین کو قتل کرنے سے ہمارے نزدیک کفارہ واجب نہیں ہوتا ہے، لیکن امام شافعیؒ (ومالکؒ واحمدؒ اور دوسرے اہل علم۔ ع) کے نزدیک کفارہ واجب ہے، کیونکہ یہ جنین بھی ایک اعتبار سے ایک مستقل جان دار ہے، لہٰذا احتیاطا اس کا کفارہ واجب ہوگا۔

ولنا أن الكفارة .... الخ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ کفارہ ادا کرنے میں ایک تصور یہ ہوتا ہے کہ یہ ایک قسم کی سزا ہے۔ (حالانکہ تمام سزائیں شریعت کی اجازت سے ہی معلوم ہوتی ہیں یعنی شریعت سے ہی یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ کس جرم کی کیا سزا ہونی چاہئے) اور شرعی اجازت سے کفارہ ایسی جان کے عوض معلوم ہوا ہے جو مطلقا نفس اور جان ہو، یعنی جان ہر اعتبار سے مکمل ہو۔ لہٰذا اس حکم سے کفارہ کو تجاوز کرنا صحیح نہیں ہوگا۔ (ف:- یعنی کفارہ ایسے مومن نفس کے مقابلے میں لازم آتا ہے جو غلطی سے قتل ہو جائے۔ اور مطلق نفس سے مکمل ذات معلوم ہوتی ہے یعنی جو ہر اعتبار سے نفس ہو۔ لہٰذا اس حکم سے تجاوز کرنا صحیح نہیں ہوگا، لیکن جنین جو پیٹ کا بچہ ہے وہ ایک اعتبار سے تو جان ہے اور مستقل ہے لیکن دوسرے اعتبار سے وہ مستقل نہیں بلکہ ماں کے بدن کا ایک جزء ہے، لہٰذا جنین ہر اعتبار سے مکمل نفس اور جان نہیں کہلا سکتا ہے۔ لہٰذا اس کے عوض میں کفارہ لازم نہیں ہوگا، کیونکہ شریعت نے جہاں تک کفارہ کی سزا دینے کی اجازت دی تھی اس سے یہ جنین باہر ہو گیا تھا، لیکن حق بات یہ ہے کہ اس جگہ کا اختلاف اس بات پر ہو رہا ہے کہ کفارہ میں سزا کے معنی کا اعتبار ہوتا ہے یعنی کفارہ بھی ایک قسم کی سزا ہے، جب کہ ساری سزائیں محدود ہوتی ہیں، پھر کفارہ واجب کرنے میں ایک اچھائی اور خوبی بھی ہوتی ہے جس کے بارے میں کوئی اختلاف نہیں بلکہ اس کفارہ کے واجب ہونے ہی میں اختلاف ہے، لیکن امام ابو حنیفہؒ کا قول راجح ہے، کیونکہ بچہ (جنین) کو دوسرے مطلق نفوس پر قیاس کرنا صراحتہ بعید بات ہے، کیونکہ اس بات میں کوئی شک نہیں ہے کہ مومن کو غلطی سے قتل کرنے میں کفارہ لازم آتا ہے جبکہ مومن ایک بالغ اور مکمل نفس ہو حالانکہ وہ جنین اس کے مقابلہ اور مرتبہ کا نہیں ہوتا ہے۔ (ف:- یعنی دیت (جنین کی) تامل لازم نہیں ہوتی ہے بلکہ صرف غرہ لازم ہوتا ہے، تو اتنی بات سمجھنے کے لئے کافی ہے کہ جنین کے مکمل نفس ہونے میں ابھی تک کمی باقی ہے اسی لئے مالی حق کے لازم کرنے میں ہم نے احتیاط سے کام لیا ہے، چنانچہ اگر وہ بچہ پیٹ سے زندہ نکل آئے پھر مر جائے تو اس کی پوری دیت واجب ہوگی اور سزا کے معنی یعنی کفارہ میں الٰہی عزوجل کی رحمت دوسرے کے مقابلے میں غالب ہے، کیونکہ کفارہ واجب نہیں ہوتا ہے۔)

قالوا: إلا أن يشاء ذلك الخ: مشائخ نے کہا ہے کہ اگر بچہ کو مارنے والا اپنی مرضی اور اختیار سے ایک مومن غلام آزاد کرے تو بہت بہتر ہے، کیونکہ مارنے والے نے اس مارنے سے ایک گناہ کا کام کیا ہے اور خواہ یہ گناہ قصدا ہوا ہو یا غلطی سے ہوا ہو۔ اسی لئے اگر وہ ایک مومن غلام کو آزاد کر دے اور اس کے ذریعہ اللہ تعالی کی قربت چاہے تو بہت بہتر ہوگا۔ (ف:- کیونکہ آیت قرآنی اور حدیث رسول ﷺ سے معلوم ہے کہ نیکیاں اچھی چیز ہوتی ہیں کہ ان کے کرنے سے برائیاں ختم ہوتی ہیں، اور گناہ کا کام کرنے سے بندہ اللہ سے دور ہو جاتا ہے، لہٰذا اس طرح کی نیکی کر کے اور غلام کو آزاد کر کے اللہ نزدیکی حاصل کرنی چاہئے، اور کفارہ ادا کرنے پر اس بات کا خیال نہیں ہونا چاہئے کہ کفارہ ادا کرنے سے کیا ہوا گناہ ختم ہو گیا، بلکہ اگر کفارہ اپنے موقع پر ادا کیا جائے جب بھی وہ ایک قسم کی سزا ہے۔) اسی لئے مصنفؒ نے فرمایا کہ جنین کو مارنے پر جو حرکت اس سے پائی گئی ہے اس حرکت کے ہونے سے اللہ سے مغفرت چاہئے۔ (ف:- توبہ کی شرائط کا لحاظ کرتے ہوئے اپنے کئے ہوئے گناہ کے لئے اللہ سے مغفرت چاہے، کیونکہ اللہ تعالی غفور رحیم ہے۔) پھر معلوم ہونا چاہئے کہ یہاں تک جو باتیں معلوم کی گئیں ایسے جنین اور بچہ کے بارے میں ہے جس کی پیدائش اور بناوٹ پوری ہو چکی ہو، کیونکہ جس کی بناوٹ مکمل نہیں ہوئی ہے اس کا حکم سامنے آ رہا ہے۔

توضیح:- جنین کو قتل کر دینے سے کفارہ لازم ہوتا ہے یا نہیں۔ اقوالِ علمائے کرام۔
مفصل دلائل

والجنين الذى قد استبان بعض خلقه بمنزلة الجنين التام فى جميع هذه الاحكام، لاطلاق ما رويناه، ولانه ولد فى حق امومية الولد وانقضاء العدة والنفاس وغير ذلك فكذا فى حق هذا الحكم ولان بهذا القدر يتميز عن

العلقة والدم، فكان نفسا، والله اعلم.

ترجمہ :-اور جس جنین کی بناوٹ مکمل نہیں ہوئی ہو (مثلاً صرف سر یا ہاتھ وغیرہ بنا ہو، اور دوسرے اعضاء اس وقت تک نہ بنے ہوں) تو وہ بھی ان مذکورہ تمام احکام میں پورے جنین کے حکم میں ہے۔ لإطلاق ما روينا الخ: اس مسئلہ کی سب سے پہلی دلیل وہ حدیث ہے جو ہم نے روایت کر دی ہے کہ اس میں سارے جنین شامل ہیں۔(ف:-کیونکہ حدیث میں جب جنین کے بارے میں غرہ غلام یا باندی کا حکم فرمایا ہے، اس میں لفظ جنین مطلق ہے، یعنی اس جنین کی پیدائش اور بناوٹ مکمل ہو چکی ہو یا ابھی تھوڑی بناوٹ ہوئی ہو، یہ لفظ دونوں کو شامل ہے یعنی دونوں کو ہی جنین کہا گیا ہے۔ ولأنه ولد في حق الخ: اور اب دوسری دلیل یہ ہے کہ ناقص جنین بھی ام ولد ہونے اور ماں کی عدت گزرنے اور ماں کے نفاس کے ثابت ہونے وغیرہ کے احکام میں مستقل بچہ مانا گیا ہے، اس لئے اس غرہ کے حکم میں بھی اسے بچہ ہی مانا جائے گا۔(ف:-ان مذکورہ مسائل کی تفصیل یہ ہے کہ مثلاً ایک شخص نے اپنی مملوکہ باندی سے ہمبستری کی جس سے اس کا حمل قرار پا گیا لیکن بچہ ابھی تک پورا ہونے نہیں پایا تھا کہ کسی طرح وہ بچہ ضائع ہو گیا اور اس کے کچھ ہی اعضاء ظاہر ہوئے تھے تو ایسے بچہ کے گر جانے کے باوجود وہ باندی اب ام ولد بن جائے گی، صرف اس بات کی شرط ہے کہ خود اس کا مولی اس بات کا دعوی کر لے کہ بچہ میرا ہی تھا یعنی اس کا انکار نہ کرے۔ اسی طریقہ سے اگر شوہر نے اپنی حاملہ بیوی کو طلاق دی اور پھر اس عورت کے پیٹ سے ناقص بچہ ہو کر مر گیا تو اس عورت کی عدت گذر جائے گی، کیونکہ حاملہ کی عدت اس بچہ کے وضع ہونے تک ہے، اور ایسے بچہ کے پیدا ہونے کو بھی وضع حمل ہونا مان لیا گیا ہے۔ اسی طرح جس عورت کے پیٹ سے ناقص بچہ گر گیا اور وہ نفاس کی حالت میں تھی، لہذا نفاس کے جو احکام ہوتے ہیں وہ سارے احکام اس کو بجالانے ہوں گے، اسی لئے ایسی حالت میں اس کا شوہر اس سے ہمبستری نہیں کر سکتا ہے۔ اسی طرح اگر ناقص بچہ گر گیا اور اس کے شوہر نے اسے پہلے سے طلاق دے رکھی ہو تو اس ناقص بچہ کے ضائع ہو جانے سے بھی اس عورت کے ساتھ رجعت نہیں کر سکتا ہے، یعنی رجعت کی مدت اس سے ختم ہو جائے گی۔ اسی طریقے سے دوسرے بہت سے مسائل ہیں جو اس قسم کے جنین سے متعلق ہوتے ہیں اور جیسے ان تمام احکام میں ایک مکمل بنا ہوا بچہ پیدا ہونے سے خواہ وہ مردہ ہی ہو احکام جاری ہوتے ہیں، اسی طرح سے اگر کسی عورت کے پیٹ میں کسی نے مارا اور اس کے پیٹ سے ناقص بچہ نکل گیا تو اس کے مارنے والے پر اس بچہ کا غرہ واجب ہو گا۔

ولأن بهذاالقدر يتميز الخ: اور تیسری دلیل یہ ہے کہ اسی طریقہ سے ناقص بچہ پیدا ہونے سے پیٹ میں خون کے لوتھڑے اور بچہ سے ممتاز ہو جاتا ہے اور وہ انسانی جان بن جاتا ہے۔ واللہ تعالی اعلم (ف:-یعنی آدمی کی جان میں غرہ واجب ہوتا ہے جبکہ اس بچہ میں انسانی شکل وصورت بن چکی ہو۔ پھر یہ معلوم ہونا چاہئے اگر کسی عورت نے خود اپنے پیٹ میں مارا جس سے اس کے پیٹ کا بچہ، خواہ مکمل بنا ہو یا مکمل نہ بنا ہو، گر گیا یا اس عورت نے کسی قسم کی دوا وغیرہ پی کر اپنے بچہ کو گرا دیا تو فتاوی صغری میں زیادات سے منقول ہے کہ اس بچہ کے ضائع کرنے سے اس عورت کی عاقلہ یعنی مددگار برادری اس کے غرہ کی ضامن ہو گی۔ اور واقعات میں مذکور ہے کہ اس عورت کے عاقلہ پر تین سال کی مدت میں ادائیگی لازم ہو گی۔ واللہ تعالی اعلم، اور کفایہ میں فتاوی صغری سے اسی قسم کا حکم نقل کیا گیا ہے لیکن اس کے ساتھ شرط یہ ہے کہ اس عورت نے بچہ کے گرا دینے کی حرکت اپنے شوہر کی اجازت کے بغیر کیا ہو، کیونکہ اگر اس نے اپنے شوہر کی اجازت سے ایسا کیا ہے تو کچھ بھی واجب نہ ہو گا، واللہ تعالی اعلم۔ اور عینیؒ نے نقل کیا ہے کہ کسی شخص کے چوٹ سے عورت کے پیٹ سے صرف گوشت کا لوتھڑا اگر گیا یعنی اس ٹکڑے میں بچہ کی بناوٹ کا کوئی ایسا ظاہر نہیں ہوا تھا اور اسے دیکھ کر دیندار دائیوں نے یہ گواہی دی کہ یہ ٹکڑا اس لائق ہو چکا ہے کہ اس سے آدمی بن جاتا تو اس میں بھی غرہ لازم نہیں ہے، اور امام شافعیؒ کا اصح قول یہی ہے، لیکن امام مالکؒ کے نزدیک اس میں غرہ واجب ہے۔ اور امام احمدؒ سے اس میں دو روایتیں ہیں، اور ہمارے نزدیک اس مسئلے میں حکومت عدل واجب ہے۔ ع۔ پھر اس موجودہ زمانے میں اس بچہ

کے اسقاط کے کے جواز کے بارے میں ہم نے کتاب النکاح میں کچھ ضروری مسائل ذکر کر دیئے ہیں۔ واللہ تعالی اعلم بالصواب۔ م)

توضیح:۔وہ جنین جس کی بناوٹ مکمل نہ ہوئی ہو کیا اس کا حکم بھی پورے جنین کا ہوتا ہے یا فرق ہے۔ اقوال ائمہ کرام۔ دلائل مفصلہ

باب ما يحدثه الرجل فى الطريق

باب:۔ایسی چیزوں کا بیان جن کو کوئی شخص راستہ میں بنادے یا ایجاد کردے

قال: ومن أخرج إلى الطريق الأعظم كنيفا أو ميزابا أو جرصنا، أو بنى دكانا فلرجل من عرض الناس أن ينزعه؛ لأن كل واحد صاحب حق بالمرور بنفسه وبدوابه ، فكان له حق النقض كما فى الملك المشترك ، فإن لكل واحد حق النقض لو أحدث غيرهم فيه شيئا فكذا فى الحق المشترك . قال: ويسع للذى عمله أن ينتفع به ما لم يضر بالمسلمين؛ لأن له حق المرور ولا ضرار فيه، فيلحق ما فى معناه به؛ إذ المانع متعنت، فإذا أضر بالمسلمين كره له ذلك لقوله عليه السلام: لا ضرر و لاضرر فى الإسلام.

ترجمہ:۔امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی شخص نے بڑی سڑک یعنی عام راستے پر استنجاء خانہ بنایا، یا پرنالہ گرایا یا جرصن نکالا، یا چبوترا بنایا تو اس طرف سے گزرنے والے عوام میں سے ہر شخص کو اس بات کا اختیار ہوگا کہ وہ اس کو توڑ دے۔ (ف:۔مطلب یہ ہے کہ شارع عام پر ہر مسلمان کا حق ہوتا ہے خواہ وہ شریف سمجھا جاتا ہو یا رذیل، اس لئے اگر کسی نے ایسی جگہ پر عام راستہ کی حد میں مذکورہ چیزوں میں سے کوئی چیز بناڈالی تو رذیل سے رذیل آدمی بھی اس کی مخالفت کر سکتا ہے بلکہ اسے توڑ کر پھینک سکتا ہے، البتہ یہ اختلاف پہلے بھی بیان کیا جا چکا ہے کہ ہر شخص اسے خود توڑ دے یا حکومت اور قاضی سے مطالبہ کرے۔ جرصن کی تفسیر میں چند اقوال ہیں: پل، دیوار میں پرنالہ یا پانی کی موری اور راستہ، دیوار سے موٹی لکڑی یا شہتیر اس طرح سے نکالنا کہ اس پر عمارت بنائی جاسکے، راستہ کے دونوں طرف دو دیواروں پر موٹی لکڑی یا شہتیر رکھ دینا تاکہ اس سے ایک مکان سے دوسرے مکان تک جانے کے لئے گزرنا ممکن ہو سکے یا چھت سے راستہ بن سکے۔ اور اس بات میں کوئی شک نہیں کہ ان تمام تفسیروں کے مطابق جو کام بھی ممنوع ہو اگر پہلی دفعہ کیا جائے تو ہر شخص اس کو مٹا سکتا ہے۔) **لأن كل واحد صاحب حق الخ:** کیونکہ عام راستوں مین خود اور اپنے ساتھ آمدورفت کے لئے سواری وغیرہ کا پورا حق حاصل ہوتا ہے۔ اسی لئے ہر شخص کو ایسی نئی چیز کو توڑنے کا اختیار ہوتا ہے جیسے کہ ایسے مشترک مکان یا جگہ جس میں ان میں سے ہر شریک کو اس بات کا اختیار ہوتا ہے کہ ان میں سے اگر کوئی شخص اس مشترک چیز میں کسی قسم کا کوئی تصرف کرلے تو اس کو توڑ سکتا ہے۔ اسی طرح ایسے مشترک حق میں بھی ہر حقدار کو یہ حق حاصل ہوتا ہے۔ (ف:۔اس لئے اگر ایسے راستہ پر آمدورفت میں واقعۃً تنگی اور نقصان ہو تو بنانے والا عند اللہ گناہگار بھی ہوگا۔

قال: ويسع للذى عمله الخ: البتہ جس شخص نے ایسی چیز عام راستہ پر بنائی ہو اس کو اس سے آرام لینے اور نفع حاصل کرنے کا اختیار ہوگا یعنی گناہگار نہ ہوگا، بشرطیکہ اس میں واقعۃً اتنی زیادتی نہ کی ہو کہ اس سے گزرنے والے دوسرے لوگوں کو کچھ نقصان بھی ہو تو اس دلیل سے کہ اس بنانے والے کو خود بھی اس راستہ میں آمدورفت کا نفع حاصل کرنے کا اختیار حاصل ہوتا ہے، اور اسی سے اگر کوئی نقصان نہیں ہے تو ہر وہ چیز جو آمدورفت کے لئے مفید ہو وہ بھی اس راستے میں داخل سمجھی جائے گی۔

(ف:۔یعنی جس طرح آنے جانے کا راستہ عام لوگوں کے نفع حاصل کرنے کے لئے بنایا گیا ہے اسی طرح سے اس چیز کو

بنا کر بھی اس سے نفع حاصل کر لیا ہے اور کسی کا اس میں کوئی نقصان نہیں ہے، لہذا بنانے والے کو اس کی اجازت ہوگی، اس لئے کہ ایسی صورت میں دوسرا کوئی شخص بھی اس میں رکاوٹ ڈالتا ہے وہ سرکش ہے۔ یعنی کسی نقصان کے بغیر خوامخواہ دوسرے سے جھگڑا کرتا ہے، اور فقہاء کی عام اصطلاح میں ایسے شخص کو متعنت (جھگڑالو) کہا جاتا ہے۔ یعنی ایسی شخص جو دوسرے کے نفع سے انکار کرتا ہو جبکہ مسلمانوں میں مسلمان بھائی کا اپنے نفع کے برابر ہوتا ہے، لہذا اس سے جھگڑنا تعنت ہوا۔)

فإذا أضر بالمسلمين الخ: اس لئے اگر وہ چیز دوسرے مسلمانوں کو نقصان پہنچائے تو خود اس کے بنانے والے کو بھی اس سے نفع حاصل کرنا مکروہ تحریمی ہوگا، کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ اسلام میں نہ ضرر ہے اور نہ ضرار ہے۔ (ف:۔ ضرر کے معنی ہیں دوسرے کو ناحق نقصان اور ناگواری کی تکلیف پہنچانا، اور ضرار کے معنی ہیں ایک دوسرے پر زیادتی کرنا۔ ضرار ضرر کا نتیجہ ہوتا ہے۔ یعنی اگر کسی نے کسی کو نقصان پہنچایا تو بھی دوسرے کو یہ حق نہیں ہے کہ اپنی حد سے زائد اپنے حق کے بدلہ دوسرے کو نقصان پہنچا دے۔ کیونکہ حق سے زیادہ کرنا تعدی کہلاتا ہے، یہ ایسے ہی حرام ہے جیسے کہ بغیر کسی وجہ کے کسی کو نقصان پہنچانا حرام ہے۔

ابراہیم نخعیؒ سے پوچھا گیا کہ اگر کسی نے اپنی دیوار میں پتھر وغیرہ بڑھا کر رکھا تا کہ اس کے ذریعہ سے سامان لادنے میں آسانی ہو یا راستے کی طرف پاخانہ لگایا تو کیا حکم ہوگا؟ تو فرمایا کہ اگر اس کی وجہ سے آئندہ کسی کو کسی قسم کا نقصان پہنچے گا تو ایسا کرنے والا اس نقصان کا ضامن ہوگا۔ امام محمدؒ نے الآثار میں اس کی روایت کی ہے۔ اور اس سے پہلے جو حدیث ذکر کی گئی اسے ابن ماجہؒ اور عبد الرزاقؒ اور احمدؒ اور طبرانیؒ اور ابن أبی شیبہؒ اور دار قطنیؒ نے ابن عباسؓ سے مرفوعا روایت کی ہے۔ اور ابن ابی شعبہؒ کی اسناد میں عکرمہ عن ابن عباسؓ ہے، اس میں اس بات کا احتمال ہے کہ عکرمہ نے ابن عباسؓ سے نہ سنا ہو۔ نیز سماع بن حربؓ نے حضرت عکرمہ سے روایت کی ہے، اور اس میں بھی ایسا ہی کلام ہے، اور دار قطنی نے اس طرح روایت کی ہے داود بن الحصین عن عکرمہ، اس طرح متابعت قوی ہو گئی اور اس کی سند حسن ہے بالخصوص اس صورت میں جبکہ یہ حدیث متعدد سندوں سے صحابہؓ کی ایک جماعت سے اگر چہ ضعیف سندوں سے مرفوعا روایت کی ہے، اس لئے اس کی اسناد صحیح ہونی چاہئے، اور اس بات میں کوئی شک نہیں ہے کہ حسن روایت بھی قابل حجت ہوتی ہے۔ پھر یہ معلوم ہونا چاہئے کہ عام راستوں میں اس مسئلہ کی علت یہی ہے کہ اس راستہ کے حقوق اور منافع تمام لوگوں میں مشترک ہوتے ہیں۔ لہذا جہاں کہیں بھی خاص حقوق میں ملکیت لوگوں کی مشترک ہو وہاں کسی کام کے کرنے کے لئے خاص اجازت کی ضرورت ہوگی، کیونکہ حق دار لوگ اس ملکیت میں مقدم اور اس کے مالک ہوتے ہیں۔)

توضیح:۔ اگر کوئی شخص عام راستہ پر کوئی مخصوص چیز مثلاً پائخانہ، بیٹھک، پرنالہ وغیرہ بنادے جس سے گزرنے والے کو تکلیف ہو سکتی ہو۔ اگر عوام کو اس سے کچھ نفع بھی ہو اور زیادہ تکلیف بھی نہ ہو۔ مسائل کی تفصیل۔ اقوالِ علمائے کرام۔ مفصل دلائل

قال: وليس لأحد من أهل الدرب الذى ليس بنافذ أن يشرع كنيفا ولا ميزابا إلا بإذنهم؛ لأنها مملوكة لهم، ولهذا وجبت الشفعة لهم على كل حال، فلايجوز التصرف أضر بهم أو لم يضر بهم إلا بإذنهم، وفى الطريق النافذ له التصرف إلا إذا أضر؛ لأنه يتعذر الوصول إلى إذن الكل، فجعل فى حق كل واحد كأنه هو المالك وحده حلما كيلا يتعطل عليه طريق الانتفاع، ولا كذلك غير النافذ؛ لأن الوصول إلى إرضائهم ممكن، فبقى على الشركة حقيقة وحكما.

ترجمہ:۔ فرمایا کہ ایسی گلی جس کا بڑا راستہ آگے چل کر کھلا ہوا نہ ہو یعنی بند ہو تو اس راستہ والوں میں سے کسی کو یہ اختیار

نہیں ہوگا کہ اس گلی یا راستہ کی طرف کوئی پاء خانہ بنائے یا پرنالہ نکالے، البتہ گلی والے سب اس کی اجازت دیں تب جائز ہوگا، کیونکہ یہ گلی وہاں کے رہنے والوں کی ملکیت ہے۔ (ف:- فخر الاسلامؒ نے کہا ہے کہ بند گلی یا غیر نافذہ سے یہی مراد ہے کہ اس کے رہنے والوں کی یہ ملکیت ہو۔ اسی وجہ سے اس گلی والوں کے لئے ہر حال میں اس میں شفعہ کا حق حاصل ہوتا ہے، خواہ اس گلی میں بکنے والے مکان سے اس خریدار کا گھر ملا ہوا ہو یا نہ ہو۔) اسی لئے کسی کو اس کی ملکیت میں تصرف کرنے کا کسی حال میں اختیار نہیں ہے، خواہ اس قسم کے کام کرنے سے کسی کو نقصان ہو یا نہ ہو، البتہ اس کے باشندے اس کو اس بات کی اجازت دیدیں تب جائز ہوگا۔

وفي الطريق النافذ الخ: اور کھلی گلی یعنی سامنے کہیں سے بند نہ ہو تو ایسی صورت میں اس گلی میں اپنے والوں کو وہاں پر کچھ کرنے کا اختیار حاصل ہوتا ہے سوائے اس صورت کے کہ اس چیز سے دوسروں کو تکلیف پہنچتی ہو۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ کسی کام کے لئے تمام لوگوں کی اجازت حاصل کرنا بہت مشکل ہوتا ہے۔ اسی لئے ہر گلی والے کے حق میں یہ بات طے کرلی گئی ہے کہ کہ گویا وہی شخص اس گلی کا مالک ہے تاکہ اس کے حق کے بارے میں نفع حاصل کرنے کا طریقہ معطل اور بند نہ ہو جائے۔ (ف:- کیونکہ اگر سب کی اجازت لینی شرط ہو تو ایسی صورت میں جو کوئی سب لوگوں کی اجازت حاصل نہیں کر سکے گا وہ بے چارہ مجبور لاچار ہو کر بیٹھا رہے گا، کیونکہ کھلا راستہ ہونے کی وجہ سے اس پر ہر گزرنے والے کو حق حاصل ہوتا ہے۔) **ولا كذلك غير النافذ الخ:** اور یہ بات کھلی گلی میں نہیں ہے، کیونکہ بند گلی میں وہاں کے باشندوں کی رضامندی حاصل کرنا ممکن ہے، کیونکہ یہ جگہ حقیقتاً اور حکماً ان کی ملکیت میں باقی رہی۔ (ف:- لہٰذا کھلی گلی میں ہر شخص کو اس گلی کا مستقل مالک ماننا ممکن نہیں ہے، کیونکہ ایسا کرنے کی ضرورت نہیں اور کوئی حرج بھی نہیں ہے۔)

توضیح:- (الدرب، گلی کی انتہاء پر ایک بڑا دروازہ، یہاں اس سے مطلقاً گلی مراد ہے۔) ایسی گلی جس کا راستہ آگے چل کر بند ہو، کیا اس کے آخر حصہ میں پرنالہ نکالنا یا پائخانہ بنانے کی کسی کو اجازت ہو سکتی ہے۔ اور اگر ایسی گلی ہو جو آگے چل کر بند نہ ہو اس میں کسی کو اپنی ضرورت کے لئے پائخانہ وغیرہ بنانے کی اجازت ہوگی۔ مسئلہ کی تفصیل۔ حکم۔ دلیل مفصل

قال: وإذا أشرع في الطريق روشنا أو ميزابا أو نحوه فسقط على إنسان فعطب فالدية على عاقلته؛ لأنه مسبب لتلفه، متعد بشغله هواء الطريق، وهذا من أسباب الضمان وهو الأصل، وكذلك إذا سقط شيء مما ذكرنا في أول الباب. وكذا إذا تعثر بنقضه إنسان أو عطبت به دابة، وإن عثر بذلك رجل فوقع على آخر فماتا فالضمان على الذي أحدثه فيهما؛ لأنه يصير كالدافع إياه عليه.

ترجمہ:- فرمایا کہ اگر کسی نے عام راستہ میں روشن یا پرنالہ یا اس کی مانند کوئی چیز نکال لی اور وہ چیز کسی شخص پر گر پڑی جس سے وہ شخص مر گیا تو اس مرنے والے کی دیت اس کے بنانے والے کی مددگار برادری پر واجب ہوگی۔ (ف:- بعضوں نے کہا ہے کہ اس جگہ روشن سے مراد وہ لکڑی ہے جو راستہ کے دونوں طرف کی دیواروں پر لگائی گئی ہو تاکہ اس کے ذریعہ چھت پر آمد و رفت ممکن ہو۔ اس بندہ مترجم کے نزدیک اس سے مراد یہ ہے کہ پرنالہ کی طرح اس کا منہ گول اور کھلا ہوا ہو، جس سے باہر سے روشنی اندر آسکے، جیسا کہ اکثر دیہات میں بنائے جاتے ہیں، واللہ تعالیٰ اعلم۔ خلاصہ یہ ہوا کہ پرنالہ کی طرح کی کوئی چیز جو راستہ میں بنائے جائے خواہ وہ نقصان دہ ہو یا نہ ہو اگر اس کی وجہ سے کسی کو نقصان ہو جائے تو اس کا بنانے والا اس نقصان کا ضامن

ہو گا، لیکن قصاص واجب نہیں ہو گا، کیونکہ بنانے والے نے اس کو بنا کر کسی کو قصداً قتل کرنے کا ہرگز ارادہ نہیں کیا بلکہ اس کی غرض اس کے بنانے سے صرف اپنا نفع حاصل کرنا تھا، مگر اس نے یہ کام ایسی جگہ پر جو اس کی ملکیت میں نہیں تھی، اس لئے وہ ضامن ہو گا۔) **لأنه سبب لتلفه الخ**: اس لئے کہ اس شخص کے ہلاک ہونے کا عیب یہی واقعہ ہوا اور بنانے والا راستہ کی فضا کو اپنی بنائی ہوئی چیز سے اپنے گھیرے میں لینے کے لئے زیادتی کرنے والا ہے۔ (ف:- کیونکہ اس نے ایسا کر کے بے جگہ تصرف کیا ہے۔)

وهذا من أسباب الضمان الخ: اور یہ بھی تاوان کے سببوں میں سے ایک سبب ہے، اور قاعدہ کلیہ یہی ہے کہ زیادتی کرنے والا ہی ضامن ہوتا ہے۔ **وكذلك إذا سقط شيء الخ**: اسی طرح وہ چیزیں جو ہم نے باب کی ابتداء میں بیان کی ہیں اگر ان میں سے کوئی چیز کسی پر گر پڑے اور وہ مر جائے تو بھی اس کی مددگار برادری پر دیت لازم ہو گی۔ (ف:- کیونکہ جس شخص نے یہ پاخانہ یا جرصن وغیرہ بنائی تھی اس کی ہلاکت کا سبب بن رہا ہے، لہٰذا اس غلطی کی ذمہ داری بنانے والے کی مددگار برادری پر ہو گی۔) **وكذا إذا تعثر بنقضه الخ**: اسی طرح اگر اس پاخانہ یا پرنالہ وغیرہ کی کسی چیز سے ٹھوکر کھا کر کوئی آدمی یا جانور ہلاک ہو جائے تو بھی بنانے والا اس کا ذمہ دار ہو گا، کیونکہ یہی شخص اس کو بنانے میں نقصان کا سبب بنا ہے یا اس کی کسی چیز سے کسی نے ٹھوکر کھائی ہے۔)

وإن عثر بذلك رجل الخ: اور اگر وہاں پر کی نکلی ہوئی کسی چیز سے کوئی آدمی پھسل کر دوسرے آدمی پر گر پڑا اور دونوں ہی اتفاق سے مر گئے تو دونوں آدمیوں کے بارے میں تاوان اور دین اسی شخص پر لازم ہو گی جس نے یہ چیزیں بنائی ہے اور اس وقت یہ سمجھا جائے گا کہ گویا اس کے بنانے والے نے پہلے پھسلنے والے کو دوسرے شخص پر دکھا دیا ہے جس سے دونوں مر گئے ہیں۔

توضیح:- اگر کسی نے عام راستہ پر اپنی خاص ضرورت کی کوئی چیز مثلاً پرنالہ بنا دیا اور اس سے پھسل کر یا چوٹ کھا کر کوئی گر پڑے یا کسی طرح کا اسے نقصان ہو گیا، یا کوئی شخص اس سے پھسل کر کسی دوسرے شخص پر گر پڑے اور یہ دونوں ہی مر جائیں۔ مسائل کی تفصیل۔ اقوالِ ائمہ۔ مفصل دلائل

وإن سقط الميزاب نظر فإن أصاب ما كان منه في الحائط رجلا فقتله فلاضمان عليه، لأنه غير متعد فيه لما أنه وضعه في ملكه. وإن أصابه ما كان خارجا من الحائط فالضمان على الذي وضعه لكونه متعديا فيه، ولا ضرورة؛ لأنه يمكنه أن يركبه في الحائط، ولا كفارة عليه، ولايحرم عن الميراث؛ لأنه ليس بقاتل حقيقة. ولو أصابه الطرفان جميعا وعلم ذلك وجب النصف وهدر النصف كما إذا جرحه سبع وإنسان، ولو لم يعلم أي طرف أصابه يضمن النصف اعتبارا للأحوال.

ترجمہ:- اور اگر تمام سڑک پر جو پرنالہ بنایا تھا اس کے گرنے سے جس شخص کو چوٹ لگی اور وہ ہلاک ہو گیا تو دیکھنا یہ ہو گا کہ اگر اس پرنالہ کے اس حصہ سے چوٹ لگی ہے جو دیوار میں گڑا ہوا تھا تو بنانے والے پر تاوان نہیں ہو گا، کیونکہ وہ شخص اس کے بنانے میں زیادتی کرنے والا نہیں تھا، کیونکہ پرنالہ کے اس حصہ کو اپنی ملکیت اور دیوار میں لگایا تھا۔

(ف:- لیکن یہ بات یاد رہے کہ پرنالہ کا حصہ جو دیوار کے اندر ہے اور جو حصہ باہر آخری کونہ میں ہے وہ پورا خواہ جتنا بڑا بھی ہو وہ ایک ہی ہے، اس لئے اپنی دیوار سے بڑھا ہوا جو حصہ ہے اس کے لگانے میں زیادتی کرنے والا ہوا، اور شاید کہ بڑھا ہوا ہونے کی وجہ سے ہی اس کے گرنے کا سبب بنا ہو، یہ اتفاق کی بات تھی کہ اندرونی حصہ اسے لگ گیا۔ اچھی طرح سمجھ لیں)

وإن أصابه ما كان خارج الخ اور اگر وہ حصہ جو دیوار سے باہر تھا اس کے لگنے سے مرنے والا مرا ہے تو اس کی دیت کا

تاوان کا ذمہ دار پرنالہ کو بنانے والا ہوگا، کیونکہ اس طرح بنانے میں اسی نے زیادتی کی ہے اور ظالم بنا ہے، اس جگہ اسے کوئی انتہائی مجبوری نہیں تھی، اس لئے کہ اسے باہر نہ نکال کر تھوڑا سا حصہ بڑا کر کے دیوار کے ساتھ لگا سکتا تھا۔ (ف:-اس موقعہ پر پھر وہی سوال ہوتا ہے کہ پرنالہ لگانے والا شخص جس کے نتیجے میں یہ دوسرا شخص ہلاک ہوا ہے، کیا لگانے والا فی الحال قاتل کے حکم میں ہے یا صرف ضامن ہے؟ یہاں تک کہ اگر اس کے لگانے سے جو شخص مرا ہے یہ دونوں ایک دوسرے کے مورث اور وارث ہوں۔ موجودہ صورت میں اس کی میراث سے وہ شخص محروم ہوگا کہ نہیں؟ تو جواب یہ ہے کہ لگانے والا وہ شخص قاتل نہیں مانا جائے گا۔)

ولا کفارة علیه الخ: اور اس پرنالہ بنانے والے پر قتل کا کفارہ بھی واجب نہیں ہوگا، کیونکہ اور مقتول کی میراث سے وہ محروم بھی نہیں ہوگا یہ شخص حقیقت میں قاتل نہیں ہے۔ (ف:-بلکہ حقیقت میں قاتل وہ چیز ہے جس کی چوٹ سے وہ مرا ہے۔ اور یہ شخص صرف اس چیز کا بنانے والا ہے، اور کیونکہ وہ چیز ایسی نہیں ہے جس پر جرمانہ لگایا جاسکے، لہٰذا یہی شخص تاوان کا مجرم ہوگا۔ واللہ تعالیٰ اعلم

ولو أصابه الطرفان جمیعا الخ: اور اگر مقتول کو اس پرنالہ کے وہ دونوں کنارے ایک ساتھ لگیں جو کہ دیوار کے اندر تھا اور وہ کنارہ بھی جو دیوار کے باہر تھا، اب اگر یہ بات شرعی ذریعہ سے معلوم ہو جائے کہ واقعۃً چوٹ اسی طرح لگی ہے تو اس کے بنانے والے پر آدھا دین لازم ہوگا اور آدھی دیت باطل ہو جائے گی۔ (ف:-لیکن اس حقیقت کا معلوم ہونا گواہی کے بغیر ممکن نہیں ہیں) **کما إذا جرحه سبع وإنسان الخ:** جیسے کہ اس صورت میں کہ کسی شخص کو ایک درندہ نے بھی زخمی کیا اور کسی آدمی نے بھی اسے زخمی کیا (بالآخر وہ شخص دونوں کے زخموں کو کھانے سے مر گیا۔ پس اگر دونوں کا زخمی کرنا یقینی طور پر معلوم ہو تو اس زخمی کرنے والے شخص پر آدھی دیت لازم ہوگی اور آدھی دیت جو درندہ پر لازم ہوتی ہے وہ باطل ہوگی۔ یہ تفصیل اس صورت میں ہوگی جبکہ یہ بات اچھی طرح معلوم ہو جائے کہ مرنے والا شخص پرنالہ کے دونوں کناروں کے چوٹ کھانے سے مرا ہے۔)

وإن لم یعلم الخ: اور اگر یہ بات معلوم نہ ہوسکے کہ اس پرنالہ کے کس کنارے سے اسے چوٹ لگی ہے تب بھی اس کا بنانے والا آدھی دیت کا ضامن ہوگا۔ ظاہری حالت کا اعتبار کرتے ہوئے۔ (ف:-یعنی یہ بات تو یقینی معلوم ہے کہ مرنے والا اسی پرنالہ کی طرف سے مرا ہے۔ اب اگر دیوار والے حصہ کی چوٹ سے مرا ہے تو کچھ تاوان نہیں، اور اگر نکلے ہوئے حصہ کی چوٹ سے مرا ہے تو کل تاوان لازم ہوگا۔ اور اگر دونوں حصوں کی چوٹ سے مرا ہے تو نصف کا ضامن ہوگا۔ اس شک کی وجہ سے قیاس کا تقاضا یہ تھا کہ کچھ بھی تاوان لازم نہ ہو لیکن جب یہ بات معلوم ہوگئی کہ وہ شخص اسی پرنالہ کی چوٹ سے مرا ہے تو دو حال میں نصف سے کم لازم نہیں ہوگا۔ اور تیسری حالت کا چونکہ یقین نہیں ہے اس لئے ضمان ساقط نہیں ہوگا۔ اور یہی حکم استحسان ہے۔)

توضیح:-اگر کسی نے اپنے گھر کا پرنالہ باہر عام سڑک کی طرف بڑھا کر لگایا، وہ کسی وقت گر گیا اور اس کے گرنے سے پرنالہ کے اس حصہ کی چوٹ کھا کر مر گیا جو دیوار کے اندر تھا۔ اگر اس پرنالہ کے دو کناروں کی چوٹ کھانے سے مرنے والا مرا ہو اور اگر یہ معلوم نہ ہوسکا کہ یہ کس حصہ کی چوٹ کھانے سے مرا ہے۔ مسائل کی تفصیل۔ اقوالِ ائمہ۔ حکم۔ دلائل مفصلہ

ولو أشرع جناحا إلى الطريق ثم باع الدار فأصاب الجناح رجلا فقتله، أو وضع خشبة في الطريق ثم باع

الخشبة وبرئ إليه منها فتركها المشتري حتى عطب بها إنسان فالضمان على البائع؛ لأن فعله وهو الوضع لم ينفسخ بزوال ملكه وهو الموجب. ولو وضع في الطريق جمرا فأحرق شيئا يضمنه؛ لأنه متعد فيه، ولو حركته الريح إلى موضع أحرق ثم آخر شيئا لم يضمنه، لفسخ الريح فعله، وقيل: إذا كان اليوم ريحا يضمنه؛ لأنه فعله مع علمه بعاقبته وقد أفضى إليها فجعل كمباشرته.

ترجمہ:- قدوریؒ نے کہا ہے کہ اگر ایسی صورت ہوئی کہ ایک شخص نے عام راستہ کی طرف ایک دروازہ نکالا، یا شہتیر نکالا، یا پرنالہ کی طرح روشن دان نکالا (قاموس وغیرہ) پھر اس شخص نے اپنے اس مکان کو فروخت کر دیا، اور اس اضافی چیز سے کسی شخص کو ایسی سخت چوٹ لگ گئی کہ وہ شخص اس سے مر گیا۔ (ف:- تو اس کا ضامن اس کا لگانے والا ہو گا یا اس مکان کا خریدار ہو گا۔) **أو وضع خشبة في الطريق الخ**: یا کسی نے راستہ میں ایک لکڑی مثلاً شہتیر وغیرہ ڈال دی، پھر اس نے اس لکڑی کو فروخت کر دیا اور خریدار سے اس لکڑی کی بابت براءت کر لی، پھر خریدار نے اس لکڑی کو اسی جگہ پر چھوڑ دیا جس سے گزرنے والا کوئی شخص مر گیا۔ (ف:- تو کیا اس مکان کا پرانا مالک (بائع) ضامن ہو گا یا نیا مالک (مشتری) ضامن ہو گا؟ تو اس کا جواب یہ ہو گا۔) **فالضمان على البائع الخ**: یعنی ان دونوں صورتوں میں بائع پر ہی دیت کا تاوان واجب ہو گا۔ (ف:- یعنی جناح مکان کی صورت میں ہو یا لکڑی کی صورت میں ہو، بہر حال بائع پر ہی ضمان واجب ہو گا۔) **لأن فعله وهو الوضع الخ**: کیونکہ دیت کے تاوان کے واجب ہونے کا سبب بائع کا پرانا عمل تھا۔ اور وہ عمل اپنی جگہ پر اس کی ملکیت ختم ہو جانے کی صورت میں بھی باقی ہے، یعنی فسخ نہیں ہوا۔ (ف:- یعنی اس مکان میں اس زائد حصہ کو نکالنا ہی تاوان کو لازم کرنے کا سبب ہے خواہ اس کے بعد اس مکان کو اپنے پاس ہی رہنے دے یا اسے توڑ پھوڑ کر دے یا دوسرے کے ہاتھ اسے فروخت کر دے یعنی جب تک وہ چیز اسی جگہ پر لگی رہے گی وہ ضامن ہو گا۔ اور لکڑی کا ڈالنا ضمان کا موجب ہو، لہٰذا جب تک وہ چیز اس پر پڑی ر... گی وہ ضامن ہو گا، اور اب اس شبہ کا جواب کہ اس بائع نے تو اپنے مشتری سے براءت حاصل کر لی تھی تو اس کا جواب یہ ہو گا کہ جب تک اس نے خریدار کے ہاتھ اس چیز کو فروخت نہیں کیا اس پر کوئی ضمان واجب نہیں ہوا تھا، تاکہ اس کی براءت صحیح ہوتی۔ لہٰذا اس طرح براءت کرنا اور نہ کرنا دونوں باتیں برابر ہوئیں، چنانچہ وہ بہر حال ضامن ہو گا۔ البتہ اگر خریدار نے اس جناح کو توڑ پھوڑ کرنے کے بعد یا لکڑی کو راستہ سے ہٹا دینے کے بعد دوبارہ اسی طرح بنالیا تب بائع بری ہو جائے گا، کیونکہ اس کا عمل اب باقی نہیں رہا، اگرچہ خریدار کے دور کر دینے سے باقی نہیں رہا تھا۔ لہٰذا اس کی صورت ایسی ہو جائے گی جیسے کسی نے جناح نکالا مگر کسی دوسرے آدمی نے اسے توڑ کر پھینک دیا تو وہ تاوان ختم ہو جائے گا۔ اب اگر پھر کسی دوسرے نے اسے بنا دیا تب مالک مکان اس سے بری ہو جائے گا۔)

ولو وضع في الطريق الخ: اور اگر کسی نے راستہ میں آگ کا انگارہ رکھا، بعد میں اس انگارہ نے کسی کی کوئی چیز جلا دی تو اس کا رکھنے والا ہی اس نقصان کا ضامن رہے گا، کیونکہ وہی شخص زیادتی کرنے والا ہوا۔ (ف:- یہ حکم اس صورت میں ہو گا جبکہ آگ کا انگارہ اپنی جگہ پر موجود ہو اور اس میں کوئی بات پیدا نہیں ہوئی ہو۔) **ولو حركته الريح الخ**: کیونکہ اگر ہوا نے اس انگارہ کو حرکت دے کر دوسری جگہ پر رکھ دیا اور اس جگہ پر کسی چیز کو جلا دیا تو انگارہ کا رکھنے والا اس نقصان کا ضامن نہیں ہو گا، کیونکہ ہوا کی حرکت نے رکھنے والے کے عمل کو مٹا دیا ہے۔ (ف:- اور اب جو کچھ نقصان ہوا وہ ہوا کی حرکت سے ہوا ہے، جبکہ اس کی حرکت باطل سمجھی جائے گی۔) **وقيل: إذا كان اليوم الخ**: اور کچھ مشائخ نے کہا ہے کہ اگر وہ دن ایسا ہو جس میں ہوا زور سے چل رہی ہو تو انگارہ رکھنے والا اب بھی ضامن ہو گا، کیونکہ اس شخص نے اس کا نتیجہ جاننے کے باوجود ایسا کیا ہے۔ بالآخر وہی نتیجہ سامنے آیا گویا اس نے خود اپنے ہاتھ سے جلا دیا ہے۔ (ف:- یعنی اس کو یہ معلوم تھا کہ انگاروں میں تیز ہوا لگنے سے آگ بھڑک جاتی ہے، اور نتیجہ یہی ہوا کہ گویا اس نے جان بوجھ کر خود اس کو جلایا ہے اس لئے خود ضامن ہو گا۔)

اور اب میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ زمانہ فتنہ کا ہے، اور فتنہ فساد پھیلانے والوں کی اکثریت ہے۔ لہٰذا ایسی بات پر فتویٰ دینا

ضروری ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ م۔

توضیح:۔ اگر کسی شخص نے اپنے گھر سے باہر عام راستہ کی طرف شہتیر نکالی، یا راستہ پر لکڑی کا بڑا ٹکڑا رکھدیا پھر اس نے اس لکڑی کو فروخت کر دیا اور خریدار سے معاملہ بالکل ختم کر دیا۔ بعد میں اسی ٹکڑے سے یا گھر کے بنائے ہوئے اضافی چیز سے کوئی چوٹ کھا کر مر گیا تو اس کا ضامن بائع ہوگا یا مشتری۔ اگر کسی نے اپنے گھر کے باہر راستہ پر کچھ آگ رکھ دی، بعد میں وہ آگ بھڑک اٹھی جس سے کچھ جانی یا مالی نقصان ہو گیا تو اس کا ذمہ دار کون ہوگا۔ مسائل کی تفصیل۔ اقوالِ ائمہ۔ دلائل مفصلہ

ولو استأجر رب الدار العملة لإخراج الجناح أو الظلة فوقع فقتل إنسانا قبل أن يفرغوا من العمل فالضمان عليهم؛ لأن التلف بفعلهم، وما لم يفرغوا لم يكن العمل مسلما إلى رب الدار، وهذا لأنه انقلب فعلهم قتلا حتى وجبت عليهم الكفارة، والقتل غير داخل في عقده فلم ينتقل فعلهم إليه فاقتصر عليهم وإن سقط بعد فراغهم فالضمان على رب الدار استحسانا؛ لأنه صح الاستيجار حتى استحقوا الأجر، ووقع فعلهم عمارة وإصلاحا فانتقل فعلهم إليه، فكأنه فعل بنفسه، فلهذا يضمنه. وكذا إذا صب الماء في الطريق فعطب به إنسان أو دابة، وكذا إذا رش الماء أو توضأ؛ لأنه متعد فيه بإلحاق الضرر بالمارة بخلاف ما إذا فعل ذلك في سكة غير نافذة وهو من أهلها، أو قعد أو وضع متاعه؛ لأن لكل واحد أن يفعل ذلك فيها لكونه من ضرورات السكنى كما في الدار المشتركة، قالوا: هذا إذا رش ماء كثيرا بحيث يزلق به عادة، أما إذا رش ماء قليلا كما هو المعتاد، والظاهر أنه لايزلق به عادة لايضمن.

ترجمہ:۔ اور اگر مالک مکان نے عام راستہ پر جناح نکالنے کے لئے یا چھجہ بنانے کے لئے مزدوروں کو ٹھیکہ پر کام دیدیا۔ (ف:۔ تاکہ یہ کام پورا کر کے اس کے حوالہ کر دیں، اور اس کی مزدوری پوری دیدے۔) **فوقع فقتل إنسان الخ:** مگر اس کام کے پورا ہونے سے پہلے ہی وہ چھجہ یا جناح کسی شخص پر گر گیا اور وہ مر گیا تو اس مرنے والے کی دیت انہی کاریگروں پر لازم ہوگی، کیونکہ انہی لوگوں کے کام کے ناقص ہونے کی وجہ سے وہ گر پڑا ہے، لہٰذا یہ لوگ جب تک اس کام کو دوبارہ مکمل کر کے فارغ نہ ہوں گے، تب تک وہ کام مالکِ مکان کے حوالے نہیں کیا جائے گا۔ (ف:۔ بلکہ خود ان کاریگروں کے پاس ہی وہ مکان رہے گا تو یہ کہنا ہوگا کہ گویا ان لوگوں نے اس کام کو غلط طریقے سے بنایا تھا اسی لئے اس مکان کے گرنے سے آدمی ہلاک ہوا ہے۔)

وهذا لأنه انقلب فعلهم قتلا الخ: اور اس کی وجہ یہ ہے کہ ان لوگوں کا معماری کا کام یعنی عمارت بنانے کا کام الٹ کر قتل کا کام ہو گیا، اسی لئے انہی لوگوں پر کفارہ واجب ہوا، اور مالک مکان یعنی مستاجر کے ٹھیکہ میں اس قتل کو داخل نہیں کیا جائے گا۔ اسی لئے ان کا یہ کام مستاجر کے کام کی طرف منتقل نہیں ہوا، اور ان کا کام ان ہی تک رک کر رہ گیا۔

(ف:۔ لہٰذا انہی پر ضمان واجب ہوگا اور ابھی تک مالک مکان اس قتل کے معاملے سے بری رہے گا۔) **وإن سقط بعد فراغهم الخ:** اور اگر وہ حصہ یا چھجہ ان کاریگروں کے کام سے فارغ ہونے کے بعد گرا تو استحساناً مقتول کی دیت مکان کے مالک پر لازم ہوگی۔ کیونکہ ان کا اس کام کا ٹھیکہ لینا صحیح ہوا تھا، اس لئے یہ لوگ اپنی اجرت اور مزدوری کے مستحق ہوئے اور ان کا جو کام تھا، مکان کو بنانا اور ان کو سیدھا کرنا وغیرہ وہ ہو چکا ہے۔ اسی لئے ان کا فعل اور ساری ذمہ داری مکان کے مالک کی طرف منتقل ہو گئی تو گویا مالک مکان نے یہ کام خود کیا ہے، اسی لئے وہ لوگ اس مقتول کی دیت کے ضامن ہوں گے۔ **وكذا إذا صب الماء في**

الطریق الخ: اسی طرح اگر کسی شخص نے کسی راستہ پر پانی ڈالا جس سے کوئی آدمی یا جانور پھسل کر مر گیا تو وہی شخص اس کا ضامن ہوگا، اسی طرح اگر راستہ میں پانی چھڑکا یا وضو کیا جس سے کوئی آدمی یا جانور پھسل کر مر گیا تب بھی وہی شخص ضامن ہوگا، کیونکہ اس شخص نے یہ سب کام کر کے ظلم کیا اور اس نے راستہ پر چلنے والے کو نقصان پہنچایا، اس کے برخلاف اگر اس نے اسی طرح کا کام ایسے راستہ میں کیا جو ایک طرف سے بند ہو یا غیر نافذہ ہو اور وہ خود اسی گلی اور راستہ کا رہنے والا بھی ہو یا وہ اس گلی میں بیٹھ گیا یا اپنا اسباب رکھ دیا اور اس کی وجہ سے کسی کا نقصان ہو گیا تو وہ اس نقصان کا ذمہ دار نہ ہوگا، کیونکہ ایسے بند راستوں کے رہنے والوں میں سے ہر ایک شخص کو ایسے کام کرنے کا پورا اختیار ہوتا ہے، کیونکہ اس قسم کے کام تو رہائش کے لوازمات اور ضروریات میں سے ہوتے ہیں، جیسے کہ ایک مشترک گھر میں اس کے تمام شرکاء کو ایسا اختیار ہوتا ہے۔ اور مشائخ نے فرمایا ہے کہ پانی چھڑکنے کی صورت میں اس وقت آدمی ضامن ہوگا جبکہ اس نے پانی اتنی زیادہ مقدار میں چھڑکا ہو کہ عموماً ایسی حالت میں پھسل جایا کرتا ہو، کیونکہ اگر کسی نے اتنا پانی چھڑکا جو عام عادت کے خلاف نہ ہو اور بظاہر اتنے سے پانی سے ایسی پھسلن بھی نہیں ہوتی ہے تو وہ شخص ضامن نہ ہوگا۔

توضیح:-اگر مالکِ مکان نے عام راستہ کی طرف اپنے مکان کا چھجہ نکالنے کا کام کسی کو ٹھیکہ پر دیا، اور اس کے مکمل ہونے سے پہلے یا مکمل ہو جانے کے بعد وہ حصہ کسی کے بدن پر گر گیا جس سے وہ شخص مر گیا، یا کسی نے سڑک پر خود پانی چھڑکا یا وہاں پر بیٹھ کر وضو کیا، اور اس کی جگہ سے پھسلن ہو جانے سے کوئی گزرنے والا گر کر زخمی ہو گیا یا مر گیا تو اس کا ضامن کون ہوگا۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ مفصل دلائل

یا وہاں پر بیٹھ کر وضو کیا، اور اس کی وجہ سے پھسلن ہو جانے سے کوئی گزرنے والا گر کر زخمی ہو گیا یا مر گیا تو اس کا ضامن کون ہوگا۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ مفصل دلائل

ولو تعمد المرور في موضع صب الماء فسقط لايضمن الراش؛ لأنه صاحب علة، وقيل: هذا إذا رش بعض الطريق؛ لأنه يجد موضعا للمرور ولا أثر للماء فيه، فإذا تعمد المرور على موضع صب الماء مع علمه بذلك لم يكن على الراش شيء، وإن رش جميع الطريق يضمن؛ لأنه مضطر في المرور، وكذا الحكم في الخشبة الموضوعة في الطريق في أخذها جميعه أو بعضه، ولو رش فناء حانوت بإذن صاحبه فضمان ما عطب على الآمر استحسانا، وإذا استاجر أجيرا ليبني له في فناء حانوته فتعقل به إنسان بعد فراغه من العمل فمات يجب الضمان على الآمر استحسانا، ولو كان أمره بالبناء في وسط الطريق فالضمان على الأجير لفساد الأمر.

ترجمہ:-اور اگر پھسلنے والا شخص قصداً ایسے راستہ سے گزرا جہاں زیادہ مقدار میں پانی بہایا گیا تھا، پھر چلتے ہوئے وہ شخص وہیں پر گر پڑا تو پانی چھڑکنے والا اس کا ضامن نہیں ہوگا، کیونکہ چلنے والے نے خود گرنے کا ایک بہانہ بنا لیا ہے اور اس کی علت پیدا کی ہے۔ اور بعض مشائخ نے فرمایا ہے کہ یہ حکم اس وقت ہوگا کہ اس نے راستہ کے ایک حصہ پر پانی چھڑکا ہو، کیونکہ ایسی صورت میں چلنے والے کو اس جگہ سے گزرنے جانے کے لئے ایسی جگہ مل گئی تھی جہاں پانی گرا ہے تو جان بوجھ کر وہ شخص قصداً ایسی جگہ سے چلا جہاں پانی بہایا گیا ہے۔

وإن رش جميع الطريق الخ: اور اگر اس نے پورے راستہ پر پانی گرایا ہو اور کہیں پر جگہ خالی نہیں چھوڑی تو وہ چھڑکنے والا ضامن ہوگا، کیونکہ چلنے والا پانی میں چلنے پر مجبور ہوگا۔ وكذا الحكم في الخشبة الخ: اسی طرح راستے میں لکڑی ڈالنے کی

صورت میں بھی یہی تفصیل ہو گی، یعنی اگر لکڑی نے پورا راستہ گھیرا ہے یا تھوڑا گھیرا ہے۔ (ف:- یعنی اگر لکڑی تھوڑے راستہ پر پڑی ہوئی ہو تو چلنے والے کو راستہ پہ چلنے کا اطمینان سے موقع ملے گا، لہذا لکڑی ڈالنے والا کسی نقصان کا ضامن نہیں ہو گا، کیونکہ اگر گزرنے والا قصدا ان لکڑیوں پر سے گزرے گا تو اپنی ہلاکت کا خود سبب بنے گا، اور اگر لکڑی والے نے اپنی لکڑی اس طرح رکھی کہ اس سے تمام راستہ بند ہو گیا تو لکڑی ڈالنے والا ہی نقصان کا ضامن ہو گا، کیونکہ گزرنے والے کو گزرنے کے لئے لکڑی کے بغیر گزرنا ممکن نہ ہو گا۔ ولو رش فناء حانوت الخ: اور اگر سقہ یا بہشتی کو دکان کے مالک نے اپنی دکان کے سامنے پانی چھڑکنے کا حکم دیا اور اس نے حکم کے مطابق چھڑک دیا تو اس سے جو چیز بھی نقصان ہو گی استحسانا اس نقصان کا ذمہ دار دکان کا مالک ہوا۔ (ف:- اسی طرح اگر دکان کے مالک نے اپنے کسی نوکر وغیرہ کو پانی چھڑکنے کا حکم دیا تو اس نقصان کا بھی ضامن دکان کا مالک ہو گیا، کیونکہ ایسا حکم دینا صحیح ہوتا ہے، اور "خلاصہ" میں ہے کہ اگر کسی نے کسی کو راستہ میں وضو کرنے کا حکم دیا اور اس سے کا نقصان ہو گیا تو اس نقصان کا تاوان وضو کرنے والے کے ذمہ ہو گا۔ ع) وإذا استأجر أجيرا الخ: اور اگر مثلاً زید نے اپنی دکان کے سامنے عمارت بنانے کے لئے کسی کو مزدور رکھا تو جب وہ بنا کر فارغ ہو گیا تو ادھر سے گزرنے والا کوئی شخص اس عمارت سے ٹھوکر کھا کر مر گیا تو استحسانا اس کا تاوان دکان کے مالک پر واجب ہو گا۔ اور اگر دکاندار نے بالکل بیچ راستہ میں عمارت بنانے کا حکم دیا اور اگر اس سے ٹکرا کر کوئی شخص مر گیا تو اس کا تاوان اسی مزدور پر واجب آئے گا، کیونکہ یہ حکم بالکل غلط تھا۔ (ف:- یعنی اس مزدور کو یہ بات بالکل اچھی طرح معلوم تھی کہ بیچ راستہ میں کسی کی ملکیت نہیں ہو سکتی، اسی وجہ سے شیخ الاسلام نے یہ قید لگائی ہے کہ یہ راستہ معروف و مشہور ہو یعنی گلی کے راستوں کے طریقہ سے کچھ لوگوں کا مخصوص راستہ نہ ہو۔ اسی طرح دکان کے قریب میں بھی عمارت بنانے کے مسئلہ میں جامع محبوبی نے لکھا ہے کہ یہ حکم اس وقت ہو گا کہ اس مزدور کو یہ بات معلوم نہ ہو کہ دکان کے سامنے کی جگہ کسی دوسرے کی ملکیت ہے، کیونکہ اگر یہ بات معلوم ہو تو اس صورت میں بھی نقصان ہونے پر اسی مزدور پر بھی تاوان واجب ہو گا۔ امام مالک و شافعی واحمد کا بھی یہی قول ہے۔

توضیح:- اگر راستہ پر چھڑکے ہوئے پانی سے پھسلن ہو جانے کے بعد گذرنے والا قصدا ایسی جگہ سے گذرا جہاں پر واقعۃ پھسلن زیادہ تھی یا پانی زیادہ تھا۔ اور اگر اس نے راستہ کے پورا حصہ پر پانی چھڑکا جس سے پورا راستہ پھسلن بن گیا اور گذرنے والا اس پر گر کر مر گیا۔ یا کسی سقاء یا بہشتی سے اجرت پر اس راستہ کو چھڑکایا اور اس سے وہی حادثہ ہو گیا۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ مفصل دلائل۔

قال: ومن حفرا بيرا فى طريق المسلمين ، أو وضع حجرا فتلف بذلك إنسان فديته على عاقلته، وإن تلفت بهيمة فضمانها فى ماله؛ لأنه متعد فيه فيضمن ما يتولد منه غير أن العاقلة تتحمل النفس دون المال فكان ضمان البهيمة فى ماله، وإلقاء التراب واتخاذ الطين فى الطريق بمنزلة إلقاء الحجر والخشبة لما ذكرنا، بخلاف ما إذا كنس الطريق فعطب بموضع كنسه إنسان حيث لم يضمن؛ لأنه ليس بمتعد، فإنه ما أحدث شيئا فيه إنما قصد دفع الأذى عن الطريق حتى لو جمع الكناسة فى الطريق وتعقل به إنسان كان ضامنا لتعديه بشغله. ولو وضع حجرا فنحاه غيره عن موضعه فعطب به إنسان فالضمان على الذى نحاه؛ لأن حكم فعله قد انتسخ لفراغ ما شغله، وإنما اشتغل بالفعل الثانى موضع آخر.

ترجمہ:- قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی شخص نے مسلمانوں کے عام راستے میں کنواں کھدوایا پتھر ڈال دیا جس سے کوئی

آدمی مر گیا تو اس کی دیت کنواں کھدائی کرنے والے کے عاقلہ یعنی مددگار برادری پر واجب ہو گی، اور اگر اس سے کوئی جانور مر گیا ہو تو اس کا تاوان کھدائی کرنے والے کے اپنے مال میں واجب ہو گا، کیونکہ اس شخص نے اس قسم کا کام کر کے ظلم کیا ہے۔ لہٰذا ایسی حرکتوں سے جو بھی نقصان ہو گا وہ اس کا ضامن ہو گا یعنی انسان کی جان اور جانوروں کی جان ضائع ہونے کا ضامن ہو گا۔ لیکن اتنا فرق ہو گا کہ جان کی دیت کی ضمانت مددگار برادری پر لازم ہوتی ہے، اور مال کی ضمانت خود اسی شخص پر ہوتی ہے، یعنی جانور کا تاوان خود اس کے اپنے مال میں واجب ہو گا۔ اور اگر اس نے راستہ میں ریت یا کیچڑ ڈال دی تو اس کا حکم بھی وہی ہو گا جو پتھر ڈالنے یا موٹی لکڑیاں ڈالنے کا حکم ہے، کیونکہ ایسا کام کرنے میں بھی وہ ظالم ہے جیسا کہ ہم نے پہلے بیان کر دیا ہے۔ اس کے برخلاف اگر کسی شخص نے راستے کی صفائی کی اور اس کے صاف کئے ہوئے جگہ پر کوئی شخص پھسل کر مر گیا، وہ ضامن نہیں ہو گا، کیونکہ اس نے کوئی جرم نہیں کیا، اور راستے میں کوئی نیا کام نہیں کیا، بلکہ راستے سے کوڑا کرکٹ ہٹا دینے کا ارادہ کیا تھا۔ (اور یہ بات تو ایمان کی اچھی خصلتوں میں سے ہے، جیسا کہ حدیث میں ہے) البتہ اس نے اس کے برخلاف راستے میں کوڑا کرکٹ جمع کر دیا جس کی وجہ سے کوئی آدمی مر گیا تب البتہ شخص ضامن ہو گا، کیونکہ اس نے راستہ میں کوڑا ڈال دیا ہے۔ **ولو وضع حجرا الخ**: اور اگر ایک شخص نے راستے میں ناجائز طریقے سے ایک پتھر رکھا پھر دوسرے شخص نے اس کو دوسری طرف ہٹا دیا، پھر کوئی شخص اس پتھر سے ٹھوکر کھا کر مر گیا تو اس کی دیت کا ضامن دوسرا شخص ہو گا۔ کیونکہ پہلے شخص نے جو کچھ کیا تھا، اس کا کام دوسرے شخص کے ہٹا دینے سے ختم ہو گیا۔ اور دوسری جگہ رکھنا، دوسرے شخص کا کام تھا۔ لہٰذا وہی شخص اس کا ضامن ہو گا۔

توضیح: -اگر کسی شخص نے مسلمانوں کے عام راستہ پر کنواں کھدوایا کوئی پتھر ڈال دیا جس سے ٹکرا کر کوئی شخص یا جانور مر گیا تو اس کا ذمہ دار کون ہو گا۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ مفصل دلائل

وفي الجامع الصغير في البالوعة يحفرها الرجل في الطريق، فإن أمره السلطان بذلك أو أجبره عليه لم يضمن؛ لأنه غير متعد حيث فعل ما فعل بأمر من له الولاية في حقوق العامة، وإن كان بغير أمره فهو متعد إما بالتصرف في حق غيره أو بالافتيات على رأي الإمام أو هو مباح مقيد بشرط السلامة، وكذا الجواب على هذا التفصيل في جميع ما فعل في طريق العامة مما ذكرناه وغيره؛ لأن المعنى لايختلف، وكذا إن حفر في ملكه لم يضمن؛ لأنه غير متعد، وكذا إذا حفر في فناء داره؛ لأن له ذلك لمصلحة داره، والفناء في تصرفه، وقيل: هذا إذا كان الفناء مملوكا له أو كان له حق الحفر فيه؛ لأنه غير متعد، أما إذا كان لجماعة المسلمين أو مشتركا بأن كان في سكة غير نافذة فإنه يضمنه؛ لأنه مسبب متعد، وهذا صحيح. ولو حفر في الطريق ومات الواقع فيه جوعا أو غما لاضمان على الحافر عند أبي حنيفة؛ لأنه مات لمعنى في نفسه، والضمان إنما يجب إذا مات من الوقوع، وقال أبويوسف: إن مات جوعا فكذلك، وإن مات غما فالحافر ضامن له؛ لأنه لاسبب للغم سوى الوقوع، أما الجوع فلايختص بالبير، وقال محمد: هو ضامن في الوجوه كلها؛ لأنه إنما حدث بسبب الوقوع، إذ لولاه لكان الطعام قريبا منه.

ترجمہ: -اور جامع صغیر میں ہے کہ اگر کسی شخص نے راستے میں چہ بچہ کھودا۔ (اور اگر کوئی شخص اس میں گر کر مر گیا تو دیکھا جائے گا کہ اگر حاکم وقت نے اس شخص کو چہ بچہ کھودنے کا حکم دیا تھا، یا بچہ کھودنے پر مجبور کیا تو وہ ضامن نہیں ہو گا، کیونکہ اس نے جو کچھ کیا وہ اسی حاکم کے کہنے پر کیا جس کو پورا اختیار ہے۔ **وإن كان بغير أمره الخ**: اور اگر کھودنے والے نے حکم حاکم کے بغیر از خود یہ کام کیا ہو تو یہ ظالم ہو گا خواہ اس وجہ سے کہ اس نے دوسرے شخص کے حق میں تصرف کیا ہے، یا اس وجہ سے کہ اس

نے حاکم کی اجازت کے بغیر کام ہے یا اس وجہ سے کہ مباح کام کرنے کی اگرچہ اس کو اجازت حاصل تھی لیکن ایسے کام کے لئے ایک شرط یہ بھی تھی کہ کسی شخص کی سلامتی میں خلل نہ آئے، (جیسا کہ شکار کی اجازت اسی قسم کی شرط کے ساتھ مشروط ہے، اسی طرح وہ تمام کام جن کو اس نے عام راستہ پر کیا، جن کو ہم نے پہلے بیان کر دیا ہے، یا بیان نہیں بھی کیا تو سب کا حکم اسی تفصیل کے ساتھ ہے، یعنی عام راستہ پر پائخانہ بنایا یا چھتہ بنایا، یا کنکری ڈالی وغیرہ۔ اگر ان کاموں میں بادشاہی حکم ہو تو ان کاموں کا کرنے والا ضامن نہیں ہوگا ورنہ ضامن ہوگا، کیونکہ ان تمام باتوں کی جو علت ہے، وہ ان کاموں میں برابری پائی جاتی ہے، کسی میں فرق نہیں ہے۔ یہاں تک کہ اگر بادشاہی حکم کی بناء پر کیا ہو تو کسی صورت میں بھی ضامن نہیں ہوگا۔ اسی طرح اگر کسی نے اپنی ملکیت میں چہہ بچہ کھودا ہو اور اس میں کوئی آدمی گر کر مر گیا ہو تو بھی ضامن نہیں ہوگا، کیونکہ ایسا کرنے میں اس نے کوئی جرم یا زیادتی نہیں کی ہے۔)

وکذا إذا حفر الخ: اسی طرح سے اگر اس نے اپنے مکان کے فاضل حصہ (فناء) میں چہہ بچہ کھودا تو بھی وہ ظالم نہیں ہوگا، کیونکہ اسے مکان کی ضرورت کے لئے ایسا کرنے کا اختیار ہے۔ اور وہ فاضل حصہ (فناء) بھی اس کے تصرف میں ہے، اور بعض مشائخ نے کہا ہے کہ یہ حکم اس صورت میں ہوگا کہ وہ فاضل حصہ یا فناء اس کی اپنی ذاتی ملکیت میں ہو، یا حکومت کی طرف سے اسے اس جگہ کو کھودنے کا حق حاصل ہو تو ایسی صورت میں کسی نقصان کا ضامن نہیں ہوگا، کیونکہ اس شخص نے کسی قسم کی زیادتی نہیں کی اور حق سے بڑھ کر کام نہیں کیا۔ اور اگر وہ فناء عام مسلمانوں کی ملکیت ہو یا کئی آدمیوں کی مشترکہ جگہ ہو مثلاً ایک بند گلی میں واقع ہو جس کی وجہ سے اس گلی کے تمام لوگوں کی ملکیت اس پر حاصل ہو تو اس جگہ چہہ بچہ کھودنے سے کچھ نقصان ہونے پر کھودنے والا ضامن ہوگا، کیونکہ مرنے والے کے لئے مرنے کا سبب پیدا کرنے والا ہی شخص ہے، لہٰذا ایسا کرنے سے ظالم ہوگا۔ مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ یہ قول صحیح ہے۔ (ف:- یہاں پر فناء سے مراد وہ میدان ہے جو مکان کے آگے مختلف ضرورتوں میں کام آنے کے لئے چھوڑ دیا جاتا ہے مثلاً نکاح وغیرہ کا کام، وہاں پر لوگ آسانی سے بیٹھ سکتے ہوں۔ اسی طرح فناء شہر وہ میدان ہوتا ہے جو علاقہ کی ضرورتوں کو پورا کرنے کے لئے چھوڑا جاتا ہے۔)

ولو حفر فی الطریق الخ: اور اگر اس نے راستہ میں کوئی کنواں کھودا اور کوئی شخص اس میں بھوک یا غم سے گر کر مر گیا تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک کھودنے والا ضامن نہیں ہوگا، کیونکہ وہ ایسے سبب سے مرا ہے جو خود اس کی اپنی ذات میں پیدا ہوا ہے، اور تاوان اس وقت لازم آتا ہے جبکہ از خود کنواں میں گرنے سے مرتا ہے۔ اور امام ابو یوسفؒ نے کہا ہے کہ اگر وہ شخص بھوک سے مرا ہے تب بھی یہی حکم ہے لیکن اگر غم سے مرا ہے تو کھودنے والا اس کا ضامن ہوگا، کیونکہ کنواں میں گرنے کے سوا اس جگہ غم کا کوئی سبب نہیں ہے اور یہی بھوک ہے۔ لہٰذا اس کو کنواں کے ساتھ خاص رکھنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ وہ شخص بہر صورت ضامن ہوگا، کیونکہ جو کچھ پیدا ہوا وہ سب اسی سبب سے ہوا ہے۔ کیونکہ وہ کنواں میں گر پڑا، اس لئے کہ اگر ایسی بات نہ ہوں تو کھانا اس کے قریب ہی تھا۔

توضیح:- اگر کسی شخص نے راستہ میں چہہ بچہ کھودا پھر اس میں کوئی شخص گر کر مر گیا۔ اگر کسی نے اپنے گھر کے فناء میں چہہ بچہ کھودا، یا راستہ میں کنواں کھودا اور اس میں گر کر کوئی مر گیا تو ذمہ دار کون ہوگا۔ مسائل کی تفصیل۔ اقوالِ ائمہ۔ دلائل مفصلہ

قال: وإن استأجر أجراء فحفروها له في غير فنائه فذلك على المستأجر ولا شيء على الاجراء إن لم يعلموا أنها في غير فنائه؛ لأن الإجارة صحت ظاهرة إذا لم يعلموا، فنقل فعلهم إليه؛ لأنهم كانوا مغرورين، فصار كما إذا أمر آخر بذبح هذه الشاة فذبحها ثم ظهر أن الشاة لغيره، إلا أن هناك يضمن المأمور ويرجع على

الآمر؛ لأن الذابح مباشر والآمر مسبب والترجيح للمباشرة فيضمن ويرجع للغرور، وهنا يجب الضمان على المستأجر ابتداء؛ لأن كل واحد منهما مسبب والأجير غير متعد والمستأجر متعد، فترجح جانبه، وإن علموا ذلك فالضمان على الأجراء؛ لأنه لم يصح أمره بما ليس بمملوك له ولا غرور فبقي الفعل مضافا إليهم. وإن قال لهم: هذا فنائي وليس لي فيه حق الحفر فحفروا فمات فيه إنسان فالضمان على الأجراء قياسا؛ لأنهم علموا بفساد الأمر، فما غرهم. وفي الاستحسان الضمان على المستأجر؛ لأن كونه فناء له بمنزلة كونه مملوكا له لانطلاق يده في التصرف فيه من إلقاء الطين والحطب وربط الدابة والركوب وبناء الدكان، فكان الأمر بالحفر في ملكه ظاهرا بالنظر إلى ما ذكرنا، فكفى ذلك لنقل الفعل إليه.

ترجمہ:۔ مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی شخص نے کچھ مزدور کنواں کھودنے کے لئے بلائے اور ان لوگوں نے اس کی اپنی جگہ کے باہر کنواں کھود ڈالا تو اس کھدائی میں جو کچھ حرج ہو گیا ہے اس کا خرچہ اس مستأجر پر لازم آئے گا جس نے ان لوگوں کو کام پر لگایا ہے، اور وہ مزدور اس فاضل خرچ کے مطلقاً ذمہ دار نہ ہوں گے بشرطیکہ ان کو یہ معلوم نہ ہو کہ یہ جگہ اس مستأجر کی نہیں ہے۔ کیونکہ اجارہ کا یہ معاملہ اپنی جگہ پر بالکل صحیح ہے۔ اور چونکہ اس زمین کی ملکیت کے بارے میں ان لوگوں کو حقیقتِ حال معلوم نہیں تھی، لہٰذا ان مزدوروں کا کام اسی مستأجر کا ہی سمجھا جائے گا۔ اس لئے کہ اس مستأجر نے ان مزدوروں کو دھوکہ میں رکھا یعنی حقیقتِ حال کی تفصیل ان لوگوں کو نہیں بتادی تھی۔

فصار كما إذا أمر آخر الخ: تو اس مسئلہ کی صورت ایسی ہو گئی جیسے کسی نے دوسرے شخص کو حکم دیا کہ وہ اس بکری کو ذبح کر دے، چنانچہ اس نے وہ بکری ذبح کر دی، بعد میں یہ معلوم ہوا کہ وہ تو کسی اور شخص کی بکری تھی، تو جس شخص کو ذبح کرنے کا حکم دیا گیا تھا حقیقت میں اسے دھوکہ دیا گیا، لہٰذا اس کا ذبح کرنے والا کسی طرح ذمہ نہ ہو گا۔ اسی طرح سے مذکورہ مسئلہ میں بھی مزدوروں کو دھوکہ ہو گیا تھا۔ لیکن ان دونوں مسئلوں میں اتنا فرق ضرور ہے کہ ذبح کے مسئلے میں قصاب پہلے ذمہ دار ہو گا، پھر جس نے اسے ذبح کا حکم دیا ہے بعد میں اس سے اپنا تاوان واپس لے گا، کیونکہ یہ قصاب اسے اپنے ہاتھوں سے ذبح کرنے والا ہے جبکہ حکم دینے والا صرف سبب بن رہا ہے، اور خود کام کرنے والے کو سبب بننے والے پر ترجیح ہوا کرتی ہے۔ اور کنویں کے مسئلہ میں مزدور اپنی حد سے زیادتی کرنے والے نہیں ہیں بلکہ اس کا حکم دینے والا یعنی مستاجر زیادتی کرنے والا ہوا ہے، لہٰذا تاوان کے معاملہ میں مستاجر کو ترجیح ہو گی۔ (ف:۔ یہ تفصیل اس صورت میں ہے جبکہ مزدوروں کو یہ بات معلوم نہ ہو کہ وہ فناء (خالی جگہ) اس شخص کی نہیں ہے۔) وإن علموا ذالك الخ: کیونکہ اگر مزدوروں کو یہ بات معلوم ہو کہ خالی جگہ اس شخص کی ملکیت نہیں ہے اور اس کے باوجود وہ اس پر کنواں کھدوا رہا ہے تو وہ مزدور خود ہی اس تاوان کے ذمہ دار ہوں گے، کام لینے والے مستاجر کا حکم ایسے کام میں صحیح نہیں تھا جس کا وہ خود مالک نہیں تھا، اور مزدوروں کو دھوکہ بھی نہیں دیا گیا، اس لئے مزدور خود بھی یہ بات پہلے سے جانتے تھے کہ یہ جگہ اس شخص کی ملکیت نہیں ہے۔ لہٰذا مزدوروں کے کام کی نسبت خود انہی مزدوروں کی طرف ہو گی۔

وإن قال لهم: هذا فنائي الخ: اور اگر اس مستاجر نے ان مزدوروں سے کہا کہ یہ خالی جگہ میری ملکیت میں ہے لیکن مجھے اس میں گڑھا کھودنے کا حق حاصل نہیں ہے اس کے باوجود ان مزدوروں نے اس میں گڑھا کھود دیا پھر کوئی آدمی اس میں گر کر مر گیا تو اس کا تاوان قیاساً مزدوروں پر لازم آئے گا، کیونکہ مزدوروں کو یہ بات معلوم ہو چکی تھی کہ یہ مستاجر ہمیں جس بات کا حکم دے رہا ہے وہ غلط ہے، تو اس صورت میں اس مستاجر نے ان لوگوں کو دھوکہ نہیں دیا، لیکن استحسانی دلیل یہ ہے کہ اس مرنے والے کا تاوان اسی مستاجر پر واجب ہو گا، کیونکہ اس جگہ کا اس شخص کے لئے فنا ہونا اس کے اپنے گھر کے لئے ہے، کیونکہ یہ اس کی ملکیت ہے، اور اس جگہ میں کسی قسم کا تصرف کرنے میں وہ آزاد ہے اور ہر قسم کا تصرف کر سکتا ہے۔ جیسے یہاں پر مٹی رکھنا، گارا ڈالنا، اپنے جانور رکھنا، اور اس جگہ سے آنا جانا، اور اس جگہ چبوترہ بنانا، اور ان جیسے دوسرے کاموں میں کھلی ہوئی آزادی ہے۔ ان باتوں

کے پیش نظر اس شخص کو اس جگہ پر کنواں کھودنے کا حکم بظاہر اپنی ملکیت ہی میں ہے۔ لہٰذا مزدوروں کو اس دھوکہ میں پڑ کر اپنا کلام کرنے کے لئے اتنی بات کافی ہے۔

توضیح:- اگر کسی شخص نے کچھ مزدور اپنے گھر کے باہر خالی جگہ میں کنواں کھودنے کے لئے بلائے، اور ان لوگوں نے اس کی اپنی جگہ کے باہر کنواں کھود ڈالا، بعد میں مزدوروں کو بھی یہ معلوم ہو گیا کہ یہ کنواں کسی دوسرے کی ملکیت میں کھودا گیا ہے، اور اگر کھدائی کے وقت بھی ان لوگوں کو حقیقتِ حال معلوم ہو، اس کے باوجود صرف کہنے سے کھود ڈالا تو اس خرچ کا ذمہ دار کون ہو گا۔ اسی طرح اگر ان مزدوروں سے مستاجر نے صاف کہدیا کہ یہ جگہ اگرچہ میری ہے مگر مجھے اس میں کنواں کھودنے کا حق نہیں ہے اس کے باوجود ان لوگوں نے کنواں کھود ڈالا، بعد میں اس کنویں میں کوئی شخص گر کر مر گیا۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ دلائل مفصلہ

قال: ومن جعل قنطرة بغير إذن الإمام فتعمد رجل المرور عليها فعطب فلاضمان على الذى جعل قنطرة، وكذلك إن وضع خشبة فى الطريق فتعمد رجل المرور عليها؛ لأن الأول تعد هو تسبب، والثانى تعد هو مباشرة، فكان الإضافة إلى المباشر أولى، ولأن تخلل فعل فاعل مختار يقطع لانسبة كما فى الحافر مع الملقى.

ترجمہ:- امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی شخص نے حاکم وقت کی اجازت کے بغیر پانی پر پل بنایا اور کوئی شخص قصداً اس پر سے چلا اور اس پر سے گر کر مر گیا تو پل بنانے والے پر اس مرنے والے کا تاوان لازم نہیں ہو گا بلکہ مرنے والا خود اس کا ذمہ دار ہو گا۔ اسی طرح اگر کسی شخص نے راستہ میں موٹی لکڑی مثلاً شہتیر ڈال دی اور وہاں پر چلنے کا راستہ ہونے کے باوجود کوئی قصداً اس لکڑی پر چلا اور گر کر مر گیا تو اس لکڑی کا ڈالنے والا بھی اس کی ہلاکت کا ذمہ دار نہیں ہو گا، کیونکہ پل بنانے والے کا کام اگرچہ بے موقع زیادتی ہے لیکن پل بنانے کا کام مرنے والے کے لئے صرف سبب اور ذریعہ ہے یعنی وہ خود قاتل نہیں ہے۔ اور دوسرے شخص یعنی تختہ ڈالنے کا کام بھی صرف سیدھے راستہ سے تجاوز کرنے کا ہے لیکن چلنے والا خود اس کا ذمہ دار ہے یعنی اس نے ایسا کام از خود کیا ہے جس سے وہ ہلاک ہو گیا تو اس کو ہلاکت کی نسبت ایک کام کی طرف زیادہ مناسب ہے جس کو اس نے خود کیا ہے۔

ولأن تخلل فعل الخ: اور دلیل سے کہ زیادتی کرنے کے سبب کے درمیان کسی با اختیار شخص کے کام کا حائل ہو جانا اس زیادتی کرنے والے کی طرف نسبت کو ختم کر دیتا ہے، جیسے کنواں کھودنے والے اور کنویں میں دھکہ دینے والے کے درمیان کی کیفیت ہے۔ (ف:- یعنی اگر ایک شخص نے دوسرے کی ملکیت میں کنواں کھودا اور دوسرے شخص نے اس کنویں میں کسی کو دھکہ دے دیا جس سے وہ مر گیا تو اس جگہ مرنے والے کے بارے ایک تو وہ شخص سبب ہے جس نے کنواں کھودا تھا، یہاں تک کہ اگر اس کنویں میں خود وہی شخص گر کر مر جاتا تو کھودنے والا ہی اس کا ذمہ دار ہوتا، لیکن یہاں پر یہ بات رکاوٹ بنتی ہے کہ ایک شخص نے اس کو قصداً دھکہ دیا ہے اس لئے کنواں کھودنے والے کی ذمہ داری اور اس کا سبب بننا ختم ہو گیا، البتہ اس کی جگہ اس کے دھکہ دینے کا کام جو قصداً ہوا ہے اس کا اعتبار رہ گیا، اس لئے دھکہ دینے والا اس کا ضامن ہو گا اور کنواں کھودنے والا ضامن نہیں ہو گا، کیونکہ جس نے کنواں کھودا ہے اس نے ایک ایسا سبب پیدا کر دیا ہے جس سے آدمی اچانک مر سکتا ہے، اور دھکہ دینے والا اپنے اختیار سے قتل کرنے والا بنا ہے، اس لئے قتل کی نسبت اس سبب کی طرف سے ختم ہو گئی اور خود اختیاری قاتل کے لئے متعین ہو گئی۔ اسی بناء پر ایسا شخص قاتل کہلائے گا اور اس پر کفارہ واجب ہو گا، کیونکہ مسلمان پر یہ لازم ہے کہ مسلمان کو قتل کرنے کی وجہ سے ایک

مومن غلام کو آزاد کرے، اور اگر یہ مرنے والا اس قاتل کا قریبی رشتہ دار ہو تو قاتل اس مقتول کی میراث سے محروم ہوگا۔ اس سے معلوم ہوا کہ اس قتل کی نسبت اپنے اختیار سے کام کرنے کی طرف ہوئی اس لئے سبب کا اعتبار نہیں کیا گیا ہے۔ اسی طرح سے یہ حکم اس جگہ پر ہے کہ پل بنانے والے، یا لکڑی ڈالنے والے کے سبب کا اعتبار نہ رہا بلکہ اس پر قصداً چلنے والا خود اپنے قتل کا ذمہ دار بنا، اسی لئے اس کے کام کا اعتبار رہا۔

توضیح:- اگر کسی شخص نے حاکم وقت کی اجازت کے بغیر کسی پانی کے اوپر پل بنادیا اور کوئی شخص اپنی خوشی سے اس کے اوپر چلا اور اس سے گر کر مر گیا، یا کسی شخص نے کسی راستہ میں شہتیر ڈال دی، اور اس کے باقی راستہ میں چلنے کی جگہ ہونے کے باوجود اس شہتیر پر سے چل کر گر پڑا اور مر گیا۔ دونوں مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ مفصل دلائل

قال: ومن حمل شيئا في الطريق فسقط على إنسان فعطب به إنسان فهو ضامن، وكذا إذا سقط فتعثر به إنسان، وإن كان رداء قد لبسه فسقط فعطب به إنسان لم يضمن، وهذا اللفظ يشتمل الوجهين، والفرق أن حامل الشيء قاصد حفظه فلاحرج في التقييد بوصف السلامة، واللابس لايقصد حفظ ما يلبسه فيخرج بالتقييد بما ذكرناه فجعلناه مباحا مطلقا، وعن محمد أنه إذا لبس ما لايلبس فهو كالحامل؛ لأن الحاجة لاتدعو إلى لبسه.

ترجمہ:- امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کوئی مزدور کچھ سامان اٹھا کر لے جارہا تھا، راستہ میں وہ سامان کسی شخص پر گر گیا جس سے وہ مر گیا تو وہ مزدور خود اس نقصان کا ذمہ دار ہوگا، کیونکہ سامان کو لاد کر راستہ میں سے لے جانا اگرچہ جائز کام ہے لیکن اس کے لئے یہ شرط بھی ہے کہ اسے احتیاط کے ساتھ لے جائے اور اس سے کسی دوسرے کا کوئی نقصان نہ ہو۔ (ز۔ ش)

و كذا إذا سقط الخ: اسی طرح اگر وہ سامان راستہ میں گر پڑا، پھر اس سے ٹھوکر کھا کر کوئی گر پڑا جس سے وہ ٹھوکر کھانے والا مر گیا، تب بھی خود ہی مزدور اس کا ذمہ دار ہوگا۔ **وإن كان رداء الخ:** اور اگر کوئی شخص چادر اوڑھے ہوئے راستہ پر سے جارہا تھا کہ اچانک چادر اس کے بدن سے گر پڑی اور پیچھے سے آنے والا کسی طرح اس سے مر گیا تو یہ چادر والا مرنے والے کے نقصان کا ذمہ دار نہ ہوگا۔ پھر اس میں یہ عبارت ان دونوں صورتوں کو شامل ہوگی اس طرح سے کہ خواہ یہ چادر اس شخص کے اوپر گری جس سے اس کی آنکھیں بند ہوگئیں اور کسی سے ٹکرا کر مر گیا، یا چادر زمین پر گری مگر آنے والا اس میں الجھ کر گر کر مر گیا تو ان دونوں صورتوں میں چادر والا ضامن نہ ہوگا، بشرطیکہ واقعۃً وہ اپنی چادر اوڑھے ہوئے ہو۔ اس سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ بوجھ لے جانے والے اور چادر اوڑھ کر جانے والے کے درمیان فرق ہے۔ **والفرق أن حامل الشيء الخ:** وہ فرق یہ ہے کہ بوجھ کو لے جانے والے مزدور کی یہ ذمہ داری ہے کہ وہ بہت ہی احتیاط اور پوری ذمہ داری کے ساتھ سامان لے جائے۔ ہاں اس جگہ اگر وصف السلامۃ یہ قید بھی لگادی جائے کہ سلامتی کے ساتھ لاد کرلے جانا جائز ہے تو اس میں بھی کوئی حرج نہیں ہے، لیکن کپڑا پہننے والا اپنے لباس کی پوری حفاظت کا خیال نہیں رکھتا ہے تو اس کے ساتھ سلامتی کی شرط لگانے میں حرج ہوگا اور تنگی ہوگی، یعنی پہن کر چلنا مطلقاً جائز ہے۔ **وعن محمدؒ الخ:** اور امام محمدؒ سے ایک روایت یہ بھی ہے کہ اگر اس نے ایسا کپڑا پہنا ہو جو عموماً پہنا نہیں جاتا ہو تو یہ بھی کپڑے کو اپنے اوپر لادنے کے حکم میں ہوگا، یعنی اس کے ساتھ بھی اسی طرح سلامتی کی قید لگ جائے گی، کیونکہ ایسا کپڑا پہننے کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ (ف:- مثلاً اگر فرش یا قالین وغیرہ کو اوڑھ کر چلا تو اسے اوڑھنا نہیں کہا جائے گا بلکہ بدن پر لادنا ہی کہا جائے گا۔ اس سے اس بات کی طرف بھی اشارہ ہوتا ہے کہ اگر چادر بھی اوڑھی نہیں ہو بلکہ لادی ہوئی ہو تو اس کا حکم بھی بوجھ لادنے کے حکم میں ہوجائے گا۔ الدرر

توضیح:- اگر کوئی مزدور کسی کا سامان اٹھا کر لے جا رہا تھا، راستہ میں وہ سامان کسی شخص پر گر گیا جس سے وہ شخص مر گیا۔ اسی طرح اگر وہ سامان عام راستہ پر گر پڑا پھر اس سامان سے ٹھوکر کھا کر کوئی شخص مر گیا۔ اسی طرح سے اگر کوئی شخص چادر اوڑھے ہوئے جا رہا تھا، اچانک وہ چادر اس کے بدن سے گر پڑی اور پیچھے سے آنے والا کسی طرح سے اس چادر کی وجہ سے مر گیا۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوالِ ائمہ کرام۔ دلائل مفصلہ

قال: وإذا كان المسجد للعشيرة فعلق رجل منهم فيه قنديلا، أو جعل فيه بوارى، أو حصاه فعطب به رجل لم يضمن، وإن كان الذى فعل ذلك من غير العشيرة ضمن، قالوا: هذا عند أبى حنيفة، وقالا: لايضمن فى الوجهين؛ لأن هذه من القرب، وكل أحد مأذون فى إقامتها، فلايتقيد بشرط السلامة كما إذا فعله باذن واحد من أهل المسجد، ولأبى حنيفة وهو الفرق أن التدبير فيما يتعلق بالمسجد لأهله دون غيرهم كنصب الإمام واختيار المتولي وفتح بابه وإغلاقه وتكرار الجماعة إذا سبقهم بها غير أهله فكان فعلهم مباحا مطلقا غير مقيد بشرط السلامة، وفعل غيرهم تعديا أو مباحا مقيدا بشرط السلامة وقصد القربة لاينافى الغرامة إذا أخطأ الطريق كما إذا تفرد بالشهادة على الزنا أو الطريق فيما نحن فيه الاستيذان من أهله.

ترجمہ:- امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کوئی مسجد کسی خاص قوم کی ہو یعنی کچھ مخصوص لوگوں نے بنائی ہو اور ان میں سے کسی نے اس مسجد میں قندیل لٹکا دی یا چٹائی بچھا دی، یا ٹاٹ بچھا دئے یا کنکر ڈال دئے جس سے کوئی شخص کسی طرح سے ہلاک ہو گیا تو ان چیزوں کا ڈالنے والا اس ہلاک ہونے والے کا ضامن نہیں ہوگا۔ اور اگر کسی باہر کے شخص نے یعنی جو اس مسجد کے بنانے والوں میں سے نہ ہو اس نے ایسا کیا ہو تو وہ ضامن ہوگا۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ ان بنانے والوں میں سے کسی شخص کی اجازت کے بغیر کسی نے ایسا کر دیا تو اس کو ضامن ہونا ہوگا۔ قالوا: هذا عند أبى حنيفة الخ: مشائخؒ نے فرمایا ہے کہ یہ قول امام ابو حنیفہؒ کا ہے یعنی مسجد بنانے والے اور غیروں میں تفریق کرنا، امام اعظمؒ کا قول ہے، لیکن صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ مسجد بنانے والے ہوں یا باہر کا کوئی شخص ہو دونوں صورتوں میں کوئی بھی ضامن نہ ہوگا۔ (شیخ حلوانیؒ نے کہا ہے کہ اکثر مشائخؒ نے صاحبین کے قول کو ہی قبول کیا ہے اور اسی پر فتویٰ ہے۔ الذخیرہ۔ اور یہی قول امام مالک و شافعی واحمد رحمہم اللہ کا ہے۔ ع۔ ذ) کیونکہ مذکورہ جتنے کام بتائے گئے وہ سب کے سب نیکی حاصل کرنے کی قسموں میں سے ہیں۔ اور ہر نمازی اور ہر مسلمان کو ایسی نیکیاں حاصل کرنے کا اختیار ہے، اس لئے ان کاموں میں سلامتی کی شرط نہیں ہوگی۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ اگر ان کاموں کی وجہ سے کوئی شخص ہلاک ہو جائے تو اس کام کا کرنے والا اس کا ضامن نہیں ہوگا، جیسے کہ اگر کسی غیر شخص نے مسجد کے ان منتظمین اور متولیین کی اجازت سے کیا ہو اور اس سے کوئی شخص ہلاک ہو جائے تو وہ ضامن نہیں ہوتا ہے، اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل جس سے منتظمین اور غیروں میں فرق بھی ظاہر ہوتا ہے وہ یہ ہے کہ وہ تمام انتظامات جو مسجد کی تعمیر سے متعلق ہوں، ان میں غیروں کا کوئی اختیار نہیں ہے بلکہ وہ سب کام مسجد والوں کے اختیار میں ہوتے ہیں، جیسے مسجد کے لئے کسی کو امام مقرر کرنا، اور کسی کو متولی بنا دینا، اور مسجد کا دروازہ کھولنا اور بند کرنا، اور جیسے نماز کے وقتی فرض یعنی ایک وقت کی جماعت کئی بار کرنا جبکہ مسجد والوں کے سوا کسی اور نے آکر مسجد کے مقرر وقت سے پہلے ادا کر لی ہو، مطلب یہ ہے کہ اگر چہ ایک وقت میں جماعت کو مکرر کرنا مکروہ ہے پھر بھی مسجد والوں کے سوا دوسرے لوگوں نے آکر جماعت کے مقرر وقت سے پہلے نماز پڑھ لی، اس کے بعد مسجد کے منتظمین کو اس میں دوبارہ وقتی جماعت کرنے کا اختیار ہوتا ہے۔ ان باتوں سے یہ بات ثابت ہوئی کہ مسجد والوں کو نیکی کے ہر کام کرنے کی مطلقا اجازت ہے اور اس میں سلامتی کی شرط نہیں ہوتی

ہے لیکن ان کے علاوہ دوسرے لوگوں کا آکر اس میں دخل دینا اور کوئی کام کر لینا یا تو زیادتی اور ظلم ہے یا مباح ہے، لیکن اس لئے اس میں سلامتی کا ہونا شرط ہے۔ پھر یہ کہنا کہ اس قسم کے سارے کام تو نیکی کے ہوتے ہیں، اس لئے اس کی وجہ سے ہلاک ہونے کی صورت میں تاوان کیوں لازم آئے گا؟ تو جواب یہ ہوگا کہ یہ دونوں باتیں جمع ہو سکتی ہیں اس طرح سے کہ جب کام کے طریقہ میں غلطی ہو جائے تو وہ کام اگرچہ نیکی کرنے کا ہو پھر بھی اس میں تاوان لازم کرنے میں کوئی زیادتی نہیں ہوگی۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ اگر کسی شخص نے اگرچہ محض نیکی کے کام کا ارادہ کیا مگر ایسے طریقہ سے کیا جس سے دوسرے کو نقصان پہنچ گیا تو کرنے والا اس نقصان کا ضامن ہوگا اور اپنے کارِ خیر کرنے کی نیت کا ثواب بھی پائے گا۔ اس کی مثال یہ ہو سکتی ہے کہ ایک شخص نے حرام کاری کو روکنے کے لئے کسی زنا کرنے والے شخص پر زنا کی گواہی دے دی تا کہ وہ شخص سزا پا کر آئندہ ایسی حرکت نہ کرے اور دوسروں کو عبرت بھی ہو۔ (حالانکہ اس موقع پر قاعدہ یہ ہے کہ جب تک کہ چار آدمی مکمل طریقہ سے پوری شرائط کے ساتھ گواہی نہیں دیں گے یعنی چار سے کم کی گواہی کی صورت میں کسی کی بھی گواہی قابل قبول نہیں ہوگی، بلکہ ایسے لوگوں کو تہمت لگانے کی حد لگائی جائے گی۔ پس اس سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ برائی سے روکنے کی نیت سے گواہی دینے والے کو ثواب بھی ملتا ہے لیکن اس کے باوجود اس کو گواہی کے طریقہ میں غلطی کرنے کی وجہ سے حد بھی لگائی جاتی ہے۔) اور ہمارے اس مسئلہ میں بھی منتظمین کے علاوہ دوسرے لوگوں کے لئے مسجد میں کارِ خیر کرنے کا طریقہ یہ تھا کہ منتظمین میں سے کسی شخص سے اجازت لے کر کام کریں۔ (ف:- مصنفؒ نے اس جگہ زنا کی جو مثال دی ہے وہ بحث کرنے کے قابل ہے، اس لئے کہ شرعاً زنا پر گواہی دینے کے لئے چار آدمیوں کا ہونا شرط ہے کیونکہ یہی طریقہ ہے۔ اس لئے اس سے کم کی صورت میں گواہی دینے کی اجازت نہیں ہوگی بلکہ گواہی دینا ہی ممنوع ہے، اس لئے کہ اس نے کسی مسلمان کے خلاف حرام کاری کرنے کا اعلان کر دیا جو کہ حرام ہے اللہ تعالیٰ کے اس فرمان کی وجہ سے إن الذين يحبون أن تشيع الفاحشة في الذين آمنوا الآية، م۔ اسی طرح اگر مسجد والوں نے مثلاً مسجد کے اندر بارش کا پانی جمع کرنے کے لئے گڑھا کھودا یا پانی بھرنے کے لئے مٹکا رکھ دیا اور ایک طرف دروازہ لگایا یا سائبان ڈال دیا، پھر ان میں سے کسی وجہ سے کوئی آدمی مر گیا تو ان کاموں کے کرنے والے پر تاوان نہیں ہوگا۔ الحاکم۔ اور اگر مسجد بنانے والا خود موجود ہو تو امام مقرر کرنے کا اختیار اسی کو ہوگا۔ اور فقیہ ابواللیثؒ نے کہا ہے کہ ہم اسی قول کو قبول کرتے ہیں۔ ع۔ معلوم ہونا چاہئے کہ جو شخص مسجد میں رہ کر نماز کا انتظار کرتا ہوا سے جب تک حدث نہ ہو جائے یعنی اس کا وضو نہ ٹوٹ جائے وہ اللہ کے نزدیک نماز کی حالت میں رہتا ہے۔ احمدؒ والنسائیؒ وابن حبانؒ۔ یعنی مسجد کے رہنے والے تمام آدمی نماز کی حالت میں شمار کئے جاتے ہیں جب تک انہیں نماز روکے رکھیں، یعنی نماز کے سوا کوئی چیز اسے گھر جانے سے نہیں روکے۔ ابوداؤد والبخاری ومسلم وغیرہم)

توضیح:- اگر کوئی مسجد کچھ مخصوص لوگوں کی بنائی ہوئی ہو، ان میں سے کسی نے مسجد کی زیبائش یا نمازیوں کے آرام کے خیال سے کچھ سامان لا کر رکھ دیا، جس سے کسی طرح سے کوئی شخص ہلاک ہو گیا۔ اور اگر ان منتظمین کے علاوہ کسی اور شخص نے اسی قسم کا کام کیا اور اس کی وجہ سے کوئی ہلاک ہو گیا۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوالِ ائمہ کرام۔ مفصل دلائل

قال: وإن جلس فيه رجل منهم فعطب به رجل لم يضمن إن كان في الصلاة، وإن كان في غير الصلاة ضمن، وهذا عند أبي حنيفة، وقالا: لايضمن على كل حال، ولو كان جالسا لقراءة القرآن أو للتعليم أو للصلاة، أو نام فيه في أثناء الصلاة أو نام في غير الصلاة، أو مر فيه مار، أو قعد فيه لحديث فهو على هذا الاختلاف، وأما

المعتكف فقد قيل على هذا الاختلاف، وقيل: لايضمن بالاتفاق، لهما أن المسجد إنما بنى للصلاة والذكر، ولايمكنه أداء الصلاة بالجماعة إلا بانتظارها، فكان الجلوس فيه مباحا؛ لأنه من ضرورات الصلاة أو لأن المنتظر للصلاة في الصلاة حكما بالحديث فلايضمن كما إذا كان في الصلاة، وله أن المسجد بنى للصلاة، وهذه الأشياء ملحقة بها، فلابد من إظهار التفاوت فجعلنا الجلوس للأصل مباحا مطلقا، والجلوس لما يلحق به مباحا مقيدا بشرط السلامة، ولا غرو أن يكون الفعل مباحا أو مندوبا إليه، وهو مقيد بشرط السلامة كالرمي إلى الكافر أو إلى الصيد، والمشي في الطريق والمشي في المسجد إذا وطيء غيره، والنوم فيه إذا انقلب على غيره. وإن جلس رجل من غير العشيرة فيه في الصلاة فتعقل به إنسان ينبغي أن لايضمن؛ لأن المسجد بنى للصلاة، وأمر الصلاة بالجماعة إن كان مفوضا إلى أهل المسجد فلكل واحد من المسلمين أن يصلي فيه وحده.

ترجمہ:- امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر مسجد والوں میں سے کوئی شخص مسجد میں بیٹھا اور اس کی وجہ سے کسی طرح سے کوئی شخص ہلاک ہو گیا تو اگر بیٹھنے والا نماز کی حالت میں ہو (خواہ وہ فرض نماز ہو یا نفل نماز ہو۔ ع) تو وہ ضامن نہ ہوگا، اور اگر نماز کی حالت میں نہ ہو تو ضامن ہوگا۔ یہ قول امام ابو حنیفہؒ کا ہے۔(ف:- اور شمس الائمہ سرخسیؒ نے کہا ہے کہ اگر نماز کے انتظار میں بیٹھا ہو تو بھی صحیح یہی ہے جیسا کہ امام ابو حنیفہؒ کا قول ہے کہ وہ بھی نماز میں ہے۔ ع۔ک) وقالا: لايضمن الخ: اور صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ وہ کسی حال میں بھی ضامن نہیں ہوگا، یعنی خواہ نماز میں ہو یا نہ ہو۔(یہی قول امام شافعی ومالک رحمہما اللہ کا ہے۔ع) اور اگر وہ قرآن پڑھنے یا شرعی یعنی دینی تعلیم یا نماز کے انتظار میں بیٹھا ہو یا نماز کی حالت میں سو گیا یا بغیر نماز کے بھی سو گیا یا مسجد کے درمیان سے گزر لیا گفتگو کرنے کے لئے مسجد میں بیٹھا، پس اگر ان باتوں کے لئے مسجد میں بیٹھا اور کوئی اس سے ٹھوکر کھا کر مر گیا تو اس میں بھی صاحبینؒ اور امام اعظمؒ کے درمیان وہی اختلاف پایا جاتا ہے۔

وأما المعتكف فقد قيل الخ: اور معتکف کی صورت میں بعض مشائخؒ نے فرمایا ہے کہ اس میں بھی یہی اختلاف ہے کہ اگر کوئی معتکف سے ٹھوکر کھا کر مر گیا تو بعضوں کے نزدیک امام ابو حنیفہؒ کے قول کے مطابق معتکف ضامن ہوگا لیکن صاحبینؒ کے نزدیک ضامن نہیں ہوگا، اور بعضوں نے کہا ہے کہ معتکف بالاتفاق ضامن نہیں ہوگا۔ لهما أن المسجد الخ: صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے کہ مسجد تو فقط نماز اور ذکر الٰہی کے لئے بنائی گئی ہے اور جماعت کے ساتھ نماز ادا کرنا اس کے بغیر ممکن نہیں ہے کہ نماز کا انتظار کیا جائے۔ اس بناء پر نمازی کے لئے مسجد میں بیٹھنا جائز ہوا، کیونکہ یہ تو نماز کی ضرورت میں سے ہے۔ ولأن المنتظر الصلاة الخ: یا اس دلیل سے کہ جو شخص نماز کے انتظار میں ہو وہ حدیث شریف کی دلیل کے مطابق نماز کے حکم میں ہے اس لئے ایسا شخص ضامن نہیں ہوگا، جیسے کہ اگر حقیقۃً کوئی نماز کی حالت میں ہو تو وہ ضامن ہوتا ہے۔ اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ مسجد تو فقط نماز کے لئے بنائی گئی ہے اور دوسری چیزیں بھی نماز کے حکم میں ہیں تو یہ بات لازمی ہوئی کہ اصل نماز میں اور اس کے ساتھ ملحقات میں فرق ظاہر کیا جائے۔ اسی لئے اصل نماز کے لئے بیٹھنا مطلقاً مباح سمجھا، اور دوسری ملحق چیزوں کے لئے بیٹھنے کو ہم اسی شرط کے ساتھ مباح کہیں گے جبکہ اس کے بیٹھنے سے کسی کی سلامتی میں خطرہ نہ ہو۔ اور اس بات میں کوئی تعجب نہیں ہے کہ ایک کام اپنی جگہ پر اگرچہ مباح یا مستحب ہو لیکن اس میں یہ شرط ہو کہ اس کے کرنے سے کسی طرح کی کسی کی سلامتی میں خطرہ نہ ہو جیسے کہ کسی دشمن یا کافر کو تیر مارنا مستحب یا جائز ہے، لیکن اس کے لئے بھی اس بات کی شرط ہے کہ وہ تیر کسی مسلمان کو نہ لگے، اور جیسے کہ شکار کو تیر مارنا جائز ہے لیکن شرط کے ساتھ کہ وہ تیر کسی انسان کو نہ لگ جائے، اور راستہ میں دوڑنا بھی اسی شرط کے ساتھ ہے کہ اس سے کسی کو تکلیف نہ ہو یا ٹھوکر نہ لگ جائے، اسی طرح سے مسجد میں چلنا بھی جائز ہے لیکن اسی شرط کے ساتھ کہ کسی کو ٹھوکر نہ لگ جائے یا اسے روند نہ ڈالے۔ بس اگر دوسرے کو روند ڈالا تو روندنے والا نقصان کا ضامن ہوگا، اسی طرح سے

مسجد میں سونا اگرچہ مباح ہے لیکن اگر کوئی شخص سوتے ہوئے میں کسی پر گر پڑا اور اسے کچھ نقصان ہو گیا تو گرنے والا اس نقصان کا ضامن ہوگا۔ (ف:- یہ بات بھی یاد رکھنے کی ہے کہ بعض احادیث سے ثابت ہے کہ گفتگو کرنے کے لئے مسجد میں بیٹھنا ناپسندیدہ عمل ہے اور قیامت کی علامتوں میں سے ہے، لیکن اگر بیٹھنا شکر الٰہی کی ادائیگی کے لئے ہو یا کسی قسم کی عبرت حاصل کرنے کے لئے ہو، یا اس سے کوئی علمی فائدہ ہو یا کسی کو کچھ نصیحت کرنی ہو تو پھر گفتگو بھی جائز ہونی چاہئے۔ اس کی دلیل حضرت جابر بن سمرہؓ سے منقول حدیث ہے کہ میں سو بار سے بھی زیادہ مسجد کے اندر رسول اکرم ﷺ کی خدمت میں اس وقت حاضر ہوا کہ آپ ﷺ اپنے صحابہ کرامؓ سے زمانۂ جاہلیت سے متعلق شعر گوئی اور دوسری باتوں کا تذکرہ فرماتے ہوتے تھے، اور صحابہ کرامؓ اس وقت ہنستے تھے جس سے رسول اللہ ﷺ بھی ان کے ساتھ تبسم فرماتے اور مسکراتے ہوتے۔ (رواہ احمد وغیرہ)

پھر یہ بھی معلوم ہونا چاہئے کہ ابو حنیفہؒ کی جو دلیل بیان کی گئی ہے اس سے اس بات کا اشارہ ملتا ہے کہ نماز کے انتظار کے لئے بیٹھنا مطلقاً مباح ہے، لیکن یہ روایت بھی آئی ہے کہ مسجد کو آباد کرنا نوافل پڑھنے کے بغیر نہیں ہو سکتا ہے، حالانکہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک نفل نماز پڑھنے کی صورت میں مطلقاً ضمان لازم نہیں آتا ہے، اور اس طرح بھی شاید جواب دیا جا سکتا ہے کہ نیکی کے دوسرے کاموں کی بہ نسبت نفل نمازوں کو فرض نمازوں سے زیادہ مناسبت اور اتحاد ہے، گویا یہ دونوں نمازیں ایک ہی نماز کے حکم میں ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب

وإن جلس رجل من غير العشيرة الخ: اور اگر مسجد کی تعمیر کرنے والے لوگوں کے علاوہ باہر آدمی نماز بیٹھا نماز پڑھ رہا تھا کہ اس سے الجھ کر کوئی آدمی مر گیا تو اس نمازی کو اس کا ضامن نہیں ہونا چاہئے، کیونکہ مسجد تو نماز پڑھنے ہی کے لئے بنائی گئی ہے، اور جماعت سے نماز پڑھنے کا انتظام اگرچہ محلہ والوں کے ذمہ ہوتا ہے پھر بھی ہر ایک مسلمان کو اس بات کی اجازت ہوتی ہے کہ اس میں جا کر تنہا نماز پڑھے۔ (ف:- اس بناء پر اس تنہا نماز پڑھنے والے کو زیادتی کرنے والا اور ظالم نہیں کہا جا سکتا ہے، لہٰذا وہ ٹھوکر کھا کر مرنے والے کا ضامن بھی نہیں ہوگا۔

توضیح:- اگر مسجد تعمیر کرنے والے محلّہ میں سے کوئی شخص مسجد میں بیٹھا ہوا تھا، اور اس سے ٹھوکر کھا کر کوئی آدمی مر گیا، خواہ وہ بیٹھنے والا نماز کی حالت میں ہو یا نہ ہو۔ اگر کسی معتکف سے ٹھوکر کھا کر کوئی مر گیا۔ اگر تعمیر کرنے والوں کے علاوہ باہر کا کوئی آدمی مسجد میں آکر نماز پڑھ رہا تھا اور اس سے الجھ کر کوئی مر گیا۔ مسائل کی تفصیل۔ احکام۔ اقوالِ ائمہ کرام۔ دلائل مفصلہ

فصل في الحائط المائل

(جھکی ہوئی دیوار کا بیان)

قال: وإذا مال الحائط إلى طريق المسلمين فطولب صاحبه بنقضه وأشهد عليه فلم ينقضه في مدة يقدر على نقضه حتى سقط ضمن ما تلف به من نفس أو مال، والقياس أن لايضمن؛ لأنه لاصنع منه مباشرة، ولامباشرة شرط هو متعد فيه؛ لأن أصل البناء كان في ملكه، والميلان وشغل الهواء ليس من فعله فصار كما قبل الإشهاد، وجه الاستحسان أن الحائط لما مال إلى الطريق فقد اشتغل هواء طريق المسلمين بملكه، ورفعه في يده، فإذا تقدم إليه وطولب بتفريغه يجب عليه، فإذا امتنع صار متعديا بمنزلة ما لو وقع ثوب إنسان في حجره

يصير متعديا بالامتناع عن التسليم إذا طولب به كذا هذا بخلاف ما قبل الإشهاد؛ لأنه بمنزلة هلاك الثوب قبل الطلب ولأنا لو لم نوجب عليه الضمان يمتنع عن التفريغ فينقطع المارة حذرا على أنفسهم فيتضررون به، ودفع الضرر العام من الواجب، وله تعلق بالحائط فيتعين لدفع هذا الضرر، وكم من ضرر خاص يتحمل لدفع العام منه، ثم فيما تلف به من النفوس تجب الدية وتتحملها العاقلة؛ لأنه في كونه جناية دون الخطأ فيستحق فيه التخفيف بالطريق الأولى كيلا يؤدي إلى استيصاله ولإحجاف به، وما تلف به من الأموال كالدواب والعروض يجب ضمانها في ماله؛ لأن العواقل لاتعقل المال، والشرط التقدم إليه وطلب النقض منه دون الإشهاد، وإنما ذكر الإشهاد ليتمكن من إثباته عند أنكاره فكان من باب الاحتياط، وصورة الإشهاد أن يقول الرجل: اشهدوا أني قد تقدمت إلى هذا الرجل في هدم حائطه هذا، ولايصح الإشهاد قبل أن يهي الحائط لانعدام التعدي.

ترجمہ:- قدوریؒ نے کہا ہے کہ اگر کوئی دیوار مسلمانوں کے راستہ کی طرف جھکی ہوئی ہو تو اس دیوار کے توڑنے کا مطالبہ کیا جائے گا اور اس مطالبہ کرنے پر گواہ طلب کر لئے جائیں گے۔ اگر دیوار کے مالک نے مطالبہ کا وقت گزر جانے کے باوجود دیوار نہیں توڑی، مطلب یہ ہے کہ اگر اتنی مدت گذر گئی کہ وہ چاہتا تو توڑ سکتا تھا پھر بھی اس نے نہیں توڑی، بالآخر وہ گر پڑی تو اس سے جو بھی جانی یا مالی نقصان ہو گا وہ اس کا ضامن ہو گا۔ والقياس أن لايضمن الخ: حالانکہ قیاس کا تقاضا یہ تھا کہ وہ شخص ضامن نہ ہو۔ چنانچہ امام شافعیؒ کا یہی قول ہے، کیونکہ دیوار کے گرنے کے سلسلہ میں دیوار کے مالک نے کوئی غلط کام نہیں کیا ہے اور نہ ہی اس نے کوئی ایسی شرط کا ارتکاب کیا ہے جس میں ظلم ہو رہا ہو، حالانکہ اصل دیوار اس کی ملکیت میں ہے اور اس کا ایک طرف جھکنا اور اس کی وجہ سے فضا کی ہوا کو روکنا اس مالک کا اپنا کام نہیں ہے، لہٰذا اس کی حالت ویسی ہی ہو گئی جیسے گواہ مقرر کرنے سے پہلے تھی۔ (ف:- کیونکہ اگر کسی کی دیوار کو توڑنے کا مطالبہ کرنے اور اس کے لئے گواہ مقرر کرنے سے پہلے دیوار گر پڑی تو وہ کسی نقصان کا ذمہ دار نہیں ہوتا ہے لیکن اس قیاس کو چھوڑ کر ہم نے اور امام مالکؒ اور امام احمدؒ نے استحسان سے کام لیا ہے۔)

وجه الاستحسان أن الحائط الخ: استحسان کی دلیل یہ ہے کہ وہ دیوار جب عام راستہ کی طرف جھک گئی تو اس نے اپنی جگہ پر باقی رہنے کی وجہ سے عام راستہ کی چوڑائی کو اوپر سے گھیر کر کم کر دیا، حالانکہ اس خرابی کو دور کرنا اس دیوار کے مالک کے اختیار میں ہے، اور جب اس کے گرنے سے پہلے ہی اس کے مالک کو توجہ دلائی گئی اور خالی کرنے اور گرانے کا مطالبہ کیا گیا تو اس پر لازم تھا کہ اسے گرا دیتا، اس کے باوجود جب اس نے انکار کیا تو وہ ظالم ٹھہرا۔ بمنزلة ما لو وقع ثوب إنسان الخ: وہ اس طرح سے ظالم ٹھہرا کہ اگر ایک شخص کا کپڑا کسی کی گود میں جا کر گر گیا اور مطالبہ کرنے کے باوجود وہ کپڑا نہ دے، انکار کر دے تو وہ ظالم اور ضامن بن جاتا ہے، ایسا ہی اس مسئلہ میں ہے۔ اس کے برخلاف مطالبہ کرنے اور گواہ بنانے سے پہلے وہ ضامن نہیں ہوتا ہے، کیونکہ اس کی صورت ایسی ہو گی جیسے گود میں گرا ہوا کپڑا اس کے مالک کے مانگنے سے پہلی ہی ضائع ہو گیا تو اس صورت میں وہ ذمہ دار نہیں ہوتا ہے۔ ولأنا لو لم نوجب عليه الضمان الخ: اور دوسری دلیل یہ ہے کہ اگر ہم اس نقصان کی تلافی کا ذمہ دار دیوار کے مالک کو نہ بنائیں تو دیوار کا مالک ہمیشہ اس کو گرانے سے انکار کرتا رہے گا جس کی وجہ سے کوئی بھی چلنے والا اپنی جان کے خوف سے اس راستہ سے نہیں گزرے گا اور اس طرح تمام لوگوں کو نقصان پہنچے گا، حالانکہ عام نقصان دینے والی چیز کو دور کر دینا سب پر واجب ہے، اور چونکہ اس نقصان کو دور کرنے کی ذمہ داری دیوار کے مالک سے متعلق ہے تو اس کی ذمہ داری اسی کے لئے لازم ہو گئی۔ جبکہ یہ عام بات ہے کہ مخصوص قسم کا نقصان بھی عام قسم کے نقصان کے مقابلہ میں برداشت کرنا پڑتا ہے۔ ثم فيما تلف به من النفوس الخ: پھر معلوم ہونا چاہئے کہ اس دیوار کے گرنے سے جتنی جانیں ضائع ہوں گی ان سب کی دیت اس پر لازم آئے گی اور دیوار کے مالک کی مددگار برادری اس کو برداشت کرے گی، کیونکہ اس میں قتل خطا کے مقابلہ میں جرم کی کمی ہے، اس لئے دیوار کا مالک اس میں آسانی کا زیادہ مستحق ہے، تاکہ بری طرح سے وہ برباد نہ ہو۔ اور انتہائی حد تک تنگ اور پریشان نہ ہو،

پھر جو مال وغیرہ، مثلاً جانور اور اسباب اس دیوار سے دب کر ضائع ہوں تو ان کا تاوان خود دیوار کے مالک کے مال میں لازم ہوگا، کیونکہ عام قاعدہ کے مطابق مددگار برادری مال کا تاوان برداشت نہیں کرتی ہے۔ والشرط التقدم علیه الخ: مگر شرط یہ ہے کہ دیوار کے مالک سے پہلے کہدیا جائے اور دیوار کے گرانے کا مطالبہ کر دیا جائے یعنی اگرچہ صرف کہدینا اور مطالبہ کر دینا ہی کافی ہے، اس کے علاوہ گواہوں کو متعین کرنا یہ کوئی ضروری شرط نہیں ہے لیکن اس کے باوجود مصنف نے گواہ مقرر کرنے کی شرط لگائی ہے تو وہ اس غرض سے ہے کہ اگر کسی موقع پر اس مطالبہ کرنے سے وہ انکار کر بیٹھے کہ ہم سے تو کسی نے نہیں کہا تھا تو اس گواہ کے ذریعہ سے اس کو ثابت کرنا ممکن ہوگا۔ اس طرح گواہ مقرر کرنے کا مقصد صرف احتیاط سے کام لینا ہے۔ گواہ مقرر کرنے کی صورت یہ ہوگی کہ مطالبہ کرنے والا ان گواہوں سے یہ کہدے کہ تم لوگ اس بات پر گواہ رہو، میں نے اس شخص سے اس دیوار کو توڑنے کے بارے میں حادثہ ہونے سے پہلے کہدیا۔ پھر یہ معلوم ہونا چاہئے کہ دیوار گرنے کے قابل ہو جانے سے پہلے گواہ مقرر کرنا صحیح نہیں ہے، کیونکہ جب تک دیوار درست حالت میں ہے اسوقت تک دیوار کے کھڑے رہنے سے اس کے مالک کی طرف سے کوئی زیادتی نہیں ہے۔ (ف:- اور اگر کہنے والے نے یہ کہدیا کہ دیوار جھکی ہوئی ہے، اسے گرادینا چاہئے، اس طرح کہنے سے قانونی مطالبہ نہیں ہوگا بلکہ صرف مشورہ سمجھا جائے گا، لہٰذا اس طرح کہنا ضروری ہے کہ اس دیوار کو گرادو۔ لیکن اس مطالبہ میں شرط یہ ہے کہ مطالبہ آیسے شخص کے سامنے کیا جائے کہ جس کو اس دیوار کے توڑنے کا اختیار بھی ہو۔ اسی طرح اگر اس گھر میں کوئی کرایہ دار ہے یا یوں ہی کوئی مفت میں رہنے والا ہے اور اس سے مطالبہ کیا تو یہ مطالبہ بے اعتبار اور باطل ہوگا۔ اور دوسری شرط یہ بھی ہے کہ مطالبہ کرنے والا خود بھی حقدار ہو، لہٰذا چونکہ شارع عام ہونے کی صورت میں اس سے گذرنے والا اس کا حقدار ہوگا، لیکن مخصوص گلی ہونے کی صورت میں صرف اس گلی والے کو اس کا حق ہوگا یعنی اس میں سے کسی کا بھی مطالبہ کر دینا کافی ہے۔ یہ ساری تفصیل اس وقت کی ہے جبکہ وہ دیوار پہلے بالکل صحیح سالم ہو، کیونکہ اگر شروع سے ہی وہ دیوار ٹیڑھی بنی ہوئی ہو تو اس کی تفصیل سامنے آتی ہے۔

توضیح:- اگر کسی شخص کے گھر کی کوئی دیوار عام گذرگاہ کی طرف جھک گئی ہو تو گذرنے والوں کو کیا کرنا چاہئے، یعنی کس طرح کون شخص کس شخص سے کب اس کی اصلاح کا مطالبہ کرے۔ اگر توجہ دلانے سے پہلے وہ دیوار گر گئی، یا توجہ دلانے کے بعد گر گئی، اور اس سے کچھ لوگوں کا جانی یا مالی نقصان ہو گیا تو اس کا ذمہ دار کون ہوگا۔ مسائل کی پوری تفصیل۔ احکام۔ اقوال ائمہ کرام۔ دلائل مفصلہ

قال: ولو بنى الحائط مائلا في الابتداء قالوا: يضمن ما تلف بسقوطه من غير إشهاد؛ لأن البناء تعد ابتداء كما في إشراع الجناح. قال: وتقبل شهادة رجلين أو رجل وامرأتين على التقدم؛ لأن هذه ليست بشهادة على القتل، وشرط الترك في مدة يقدر على نقضه فيها؛ لأنه لابد من إمكان النقض ليصير بتركه جانيا، ويستوى أن يطالبه بنقضه مسلم و ذمي؛ لأن الناس كلهم شركاء في المرور فيصح التقدم إليه من كل واحد منهم رجلا كان أو امرأة حرا كان أو مكاتبا، ويصح التقدم إليه عند السلطان وغيره؛ لأنه مطالبة بالتفريغ، فيتفرد كل صاحب حق به، وإن مال إلى دار رجل فالمطالبة إلى مالك الدار خاصة؛ لأن الحق له على الخصوص وإن كان فيها سكان لهم أن يطالبوه؛ لأن لهم المطالبة بإزالة ما شغل الدار فكذا بإزالة ما شغل هواء ها، ولو أجله صاحب الدار أو أبرأه منها أو فعل ذلك ساكنوها فذلك جائز ولاضمان عليه فيما تلف بالحائط؛ لأن الحق لهم بخلاف

ما إذا مال إلى الطريق فأجله القاضي أو من أشهد عليه حيث لايصح؛ لأن الحق لجماعة المسلمين، وليس إليهما إبطال حقهم.

ترجمہ:- فرمایا کہ اگر مالک دیوار نے شروع سے دیوار ٹیڑھی جھکی ہوئی بنائی ہو تو مشائخ نے فرمایا ہے کہ اس کے گرنے سے کسی قسم کا نقصان ہو جانے سے خود ہی اس کا ضامن ہوگا خواہ کسی نے اس کی طرف توجہ دلا کر گواہ مقرر نہیں کیا ہو، کیونکہ اس دیوار کے بنانے کے وقت سے ہی زیادتی ہوئی ہے، جیسے دیوار پر کسی قسم کا اضافہ کرنے، جناح نکالنے میں بالاتفاق وہ شخص ضامن ہوتا ہے۔ قال: وتقبل شهادة رجلين الخ: فرمایا ہے کہ پیشگی مطالبہ پر صرف دو مردوں یا ایک مرد اور دو عورتوں کی گواہی کافی ہوگی، کیونکہ یہ گواہی کسی قتل کو ثابت کرنے کے لئے نہیں ہے کہ اس میں صرف مرد کی گواہی ضروری ہوتی ہے۔ پھر یہ معلوم ہونا چاہئے کہ مالک دیوار کو خبر دینے کے بعد اتنا انتظار کرنے کی مہلت دینے کی شرط ہے کہ اس مدت میں اس دیوار کو گرا سکے، کیونکہ توڑنے کا امکان ضروری ہے، کیونکہ نہ توڑنے کی وجہ سے وہ مجرم قرار پائے گا۔ لہٰذا توڑنے کے مطالبہ میں مسلم اور غیر مسلم سب برابر ہوں گے بشرطیکہ وہ غیر مسلم بھی اس راستے کے حقدار ہوں، کیونکہ گزرنے کے حق میں سارے آدمی خواہ مسلم ہوں یا غیر مسلم سب برابر ہیں، اسی لئے کوئی بھی آدمی ہو اس کے لئے آگے بڑھ کر دیوار کو توڑنے کا مطالبہ کرنا صحیح ہوگا یعنی خواہ وہ مرد ہو یا عورت، اسی طرح سے وہ آزاد ہو یا مکاتب۔

پھر یہ بھی معلوم ہونا چاہئے کہ اس کا مطالبہ کرنا بادشاہ کے پاس ہو یا بادشاہ کے علاوہ کوئی بھی حاکم ہو، سب صحیح ہے، کیونکہ یہ تو صرف جگہ کو خالی کرنے کا مطالبہ ہے، اسی لئے ہر ایک حقدار کو اس کا مطالبہ کرنے کا حق حاصل ہے۔ اور اگر دیوار کسی شخص کے ذاتی مکان کی طرف جھکی ہوئی ہو تو اس دیوار کو توڑنے کے مطالبہ کا حق صرف مکان اور دیوار کے مالک کو ہوگا، کیونکہ یہ دیوار صرف اسی کی ہے۔ اور اگر اس مکان میں بہت سے آدمی رہتے ہوں تو ہر ایک کو اس کے مطالبہ کا حق حاصل ہے، کیونکہ جو بھی مصیبت اس مکان پر آنے والی ہو، اس کو دور کرنے کے مطالبہ کا ہر ایک کو اختیار حاصل ہوتا ہے۔ اسی طرح سے جو چیز اس مکان کی فضاء کو گھیرے ہوئے ہو، اس کو دور کرنے کے لئے بھی ہر شخص مطالبہ کر سکتا ہے، اور اگر مکان کے مالک نے دیوار کے مالک کو کچھ دنوں کی مہلت دی یا اس سے مطالبہ کو بری کر دیا یا سب نے مل کر ایسا کیا یعنی سب نے بری کیا تو یہ بھی جائز ہے۔ ایسی صورت میں اگر اس دیوار سے کسی قسم کا کچھ نقصان ہو جائے تو دیوار کا مالک اس نقصان کا ضامن نہیں ہوگا، کیونکہ مطالبہ کا حق تو مکان کے مالک کا تھا۔ بخلاف ما إذا مال إلى الطريق الخ: اس کے برخلاف اگر وہ دیوار کسی مخصوص شخص کے گھر پر جھکی ہوئی نہ ہو بلکہ عام سڑک کی طرف جھکی ہوئی ہو اور قاضی نے دیوار کے مالک کو مہلت دے دی یا جس شخص نے اس سے مطالبہ کرنے کے لئے گواہ مقرر کئے تھے تو مہلت دینا صحیح نہ ہوگا، کیونکہ یہ حق تو ہر ایک مسلمان کا ہے، اور قاضی یا مطالبہ کرنے والے کو اس حق کے ختم کرنے کا اختیار نہیں ہے۔

توضیح:- اگر گھر کی دیوار ابتداء وقت سے ہی ٹیڑھی بنائی گئی ہو تو کیا اس کے لئے بھی توجہ دلانا ضروری ہے۔ اگر اس کے گرنے سے کچھ نقصان ہو جائے تو اس کا ذمہ دار کون ہوگا۔ ایسی دیوار کی طرف توجہ دلانے کے لئے کتنے اور کن لوگوں کی گواہی ضروری ہوتی ہے۔ اگر دیوار کسی شخص کے اپنے گھر کی طرف جھکی ہوئی ہو یا عام راستہ کی طرف جھکی ہوئی ہو تو توجہ دلانے میں کوئی حکما فرق ہوتا ہے یا نہیں۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ مفصل دلائل

ولو باع الدار بعد ما أشهد عليه وقبضها المشتري بريء من ضمانه؛ لأن الجناية بترك الهدم مع تمكنه

وقد زال تمكنه بالبيع بخلاف إشراع الجناح؛ لأنه كان جانيا بالوضع، ولم ينفسخ بالبيع فلايبرأ على ما ذكرناه، ولاضمان على المشترى؛ لأنه لم يشهد عليه، ولو أشهد عليه بعد شرائه فهوضامن لتركه التفريغ مع تمكنه بعد ما طولب به، والأصل أنه يصح التقدم إلى كل من يتمكن من نقض الحائط وتفريغ الهواء، ومن لايتمكن منه لايصح التقدم إليه كالمرتهن والمستأجر والمودع وساكن الدار، ويصح التقدم إلى الراهن لقدرته على ذلك بواسطة الفكاك وإلى الوصى وإلى أب اليتيم أو أمه فى حائط الصبى لقيام الولاية وذكر الأم فى الزيادات، والضمان في مال اليتيم؛ لأن فعل هؤلاء كفعله، وإلى المكاتب؛ لأن الولاية له، وإلى العبد التاجر سواء كان عليه دين أو لم يكن؛ لأن ولاية النقض له، ثم التالف بالسقوط إن كان مالا فهو فى عنق العبد وإن كان نفسا فهو على عاقلة المولى؛ لأن الإشهاد من وجه على المولى، وضمان المال أليق بالعبد وضمان النفس بالمولى، ويصح التقدم إلى أحد الورثة فى نصيبه، وإن كان لايتمكن من نقض الحائط وحده لتمكنه من إصلاح نصيبه بطريقه وهو المرافعة إلى القاضى.

ترجمہ:-اور اگر گھر والے پر مطالبہ کے گواہ مقرر کر لینے کے بعد دیوار کے مالک نے دیوار بیچ دی اور خریدار نے اس پر قبضہ کر لیا تو اب اس کا بیچنے والا ہونے والے نقصان کے تاوان سے بری ہو جائے گا، کیونکہ دیوار کو نہ توڑنے کا جرم اس وقت تک باقی رہے گا جب تک کہ اس کو توڑنے کا حق بھی باقی ہو، حالانکہ اس کو بیچ دینے کے بعد اس کے اختیار سے دیوار نکل گئی ہے۔ بخلاف إشراع الجناح الخ: بخلاف اس کے اگر مکان سے عام راستہ کی طرف کسی نے اوپر سے کسی چیز کا اضافہ کیا یعنی جناح نکالا تو اس کو فروخت کر دینے کے بعد بھی بیچنے والا ضامن رہتا ہے، کیونکہ یہ کام سراسر جرم تھا، اور بیع کی وجہ سے وہ کام فسخ نہیں ہوا تھا۔ اسی لئے اس پر تاوان لازم آنے سے وہ شخص بری نہیں ہوگا، جیسا کہ ہم نے پہلے بیان کر دیا ہے۔

اسی طرح سے دیوار کو خریدنے والا بھی اس نقصان کا ضامن نہیں ہوگا، کیونکہ اس خریدار کے خلاف گواہ مقرر نہیں کئے گئے تھے، اسی لئے اگر اس کے خرید لینے کے بعد اس خریدار کے سامنے مطالبہ کر لیا گیا اور اس مطالبہ پر گواہ بھی مقرر کر لیا گیا تو خریدار بھی اس نقصان کا ضامن ہو جائے گا، کیونکہ دیوار کو گرانے کے مطالبہ کرنے کے بعد بھی چونکہ خریدار نے فضاء کو خالی نہیں کیا ہے حالانکہ اس کو اس بات کا اختیار تھا۔ جبکہ قاعدۂ کلیہ یہ ہے کہ آگے بڑھ کر مطالبہ کرنا ایسے شخص سے صحیح ہوتا ہے کہ اسے دیوار توڑنے اور فضاء کو خالی کرنے کی قدرت بھی ہو اور اگر اس کو اس کی قدرت نہ ہو تو اس کے پاس جانا اور مطالبہ کرنا کچھ بھی صحیح نہیں ہوتا ہے، جیسے کسی مال کو اس کی قدرت حاصل نہ ہو تو اس کے پاس جانا اور مطالبہ کرنا کچھ بھی صحیح نہیں ہوتا ہے، جیسے کسی مال کو اپنے پاس رہن رکھنے والا شخص (مرتہن) اسی طرح سے مستاجر یعنی کسی کو اپنے پاس مزدوری کے لئے رکھنے والا یا کسی چیز کو اپنے پاس امانت رکھنے والا یا کسی کے ساتھ عاریت رکھنے والا، ان میں سے کسی سے بھی آگے بڑھ کر مطالبہ کرنا صحیح نہیں ہوتا ہے، البتہ راہن کے پاس جاکر مطالبہ کرنا صحیح ہے، کیونکہ اس کو دیوار توڑنے کی طاقت اس طرح سے حاصل ہے کہ وہ اس دیوار کو رہن سے چھڑا لے۔ اسی طرح سے چھوٹے بچے کے وصی سے بھی مطالبہ صحیح ہے۔ اسی طرح چھوٹے بچہ کے باپ یا اس کی ماں سے بھی مطالبہ صحیح ہے۔ اس صورت میں جبکہ دیوار کا مالک چھوٹا بچہ ہو۔ اسی طرح سے مکاتب سے بھی مطالبہ کرنا صحیح ہے، کیونکہ مکاتب کو اپنی آمدنی اور کمائی کے بارے میں پورا اختیار حاصل ہوتا ہے۔ اسی طرح سے کاروباری غلام سے بھی مطالبہ کرنا صحیح ہے، خواہ اس پر کسی قسم کا قرضہ ہو یا نہ ہو، کیونکہ وہ دیوار کو توڑ سکتا ہے۔ پھر دیوار کو گرا دینے سے جو چیز ضائع ہوگی اس کو دیکھنا چاہئے کہ وہ مال ہے یا نہیں۔ اگر وہ مال ہو تو اس کا تاوان اسی تاجر غلام کی گردن پر ہوگا یعنی اس تاوان کے لئے اس مکان کو فروخت بھی کر سکتا ہے۔ اور اگر کسی جان کا نقصان ہو جائے تو اس کی دیت اس غلام کے مولیٰ کی مددگار برادری پر واجب ہوگی، کیونکہ غلام تاجر سے مطالبہ کرنا اور اس مطالبہ پر کسی گواہ کو مقرر کرنا ایک طرح سے خود اس غلام کے مولی پر ہوتا ہے، اور مالی تاوان لازم ہونا

خود غلام سے زیادہ مناسب ہے۔ لیکن جانی تاوان کا مطالبہ غلام کے مولی سے کرنا زیادہ مناسب ہے۔
پھر یہ بات معلوم ہونی چاہئے کہ آگے بڑھ کر مطالبہ کرنا اس شخص کے وارثوں میں سے کسی وارث کے حصے میں بھی صحیح ہو جاتا ہے، اگرچہ تنہا یہ وارث پوری دیوار کو توڑنے کا اختیار نہیں رکھتا ہے، لیکن مطالبہ کرنا اس وجہ سے صحیح ہوتا ہے کہ دیوار کو صحیح طریقہ سے اصلاح کرنے کا اس کو حق حاصل ہوتا ہے، اور بہتر طریقہ یہ ہے کہ اس قسم کا مطالبہ قاضی کے دربار میں جاکر کرنا چاہئے۔

توضیح:- اگر گرتی ہوئی دیوار پر توجہ دلانے اور مطالبہ کر دینے کے بعد دیوار کے مالک نے وہ دیوار بیچ دی تو اب دیوار کی خرابی کا ذمہ دار کون ہوگا۔ کیا نئے خریدار کے سامنے بھی مطالبہ کرنا ضروری ہوگا۔ اگر ایسی دیوار کا مالک بچہ، غلام وغیرہ ہو تب کون ذمہ دار ہوگا۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ مفصل دلائل

ولو سقط الحائل المائل على إنسان بعد الإشهاد فقتله فتعثر بالقتيل غيره فعطب لايضمنه؛ لأن التفريغ عنه إلى الأولياء لا إليه، وإن عطب بالنقض ضمنه؛ لأن التفريغ إليه، إذ النقض ملكه والإشهاد على الحائط إشهاد على النقض؛ لأن المقصود امتناع الشغل. ولو عطب بجرة كانت على الحائط فسقطت بسقوطه وهي ملكه ضمنه؛ لأن التفريغ إليه، وإن كان ملك غيره لايضمنه؛ لأن التفريغ إلى مالكها.

ترجمہ:- اور اگر گواہ مقرر کرنے کے بعد جھکی ہوئی دیوار کسی شخص پر گر پڑی اور اس شخص کو ختم کر دیا، پھر اس مقتول سے ٹھوکر کھا کر دوسرا شخص بھی مر گیا تو دیوار کا مالک دوسرے مقتول کا ضامن نہیں ہوگا، کیونکہ پہلے مقتول کو راستہ سے ہٹا دینا یا راستہ خالی کر دینا مقتول اولیاء پر واجب تھا۔ اس کے لئے دیوار کا مالک ضامن نہیں ہوگا۔ **وإن عطب بالنقض الخ**: اور اگر دوسرا شخص اس دیوار کے کسی ٹکڑے سے ٹھوکر کھا کر مرا ہو تو دیوار کا مالک اس کی بھی دیت کا ضامن ہوگا، کیونکہ ٹکڑوں سے راستہ کو صاف کرنا، اسی کی ذمہ داری ہے، اس لئے کہ اس دیوار کے سارے ٹکڑوں کا یہی مالک ہے، اور دیوار کے بارے میں جو گواہ مقرر کئے گئے تھے، وہی گواہ ان ٹکڑوں کے گواہی کے لئے بھی کافی ہوں گے، یعنی ٹکڑوں کو اٹھانے کے لئے نئی گواہی کی ضرورت نہیں ہوگی، کیونکہ گواہ مقرر کرنے کا مقصد یہی تھا کہ عام سڑک خالی کر دی جائے۔
ولو عطب بحيرة الخ: اور اگر دیوار میں کوئی گھڑا لگا اور جڑا ہوا تھا، اور وہ بھی اس دیوار کے گرنے سے گر گیا جس سے ٹھوکر کھا کر کوئی آدمی مر گیا اور گھڑا خود اس کا اپنا ہو، تو بھی وہ شخص ضامن ہوگا، کیونکہ دیوار کے مالک پر راستے کو خالی کرنا واجب تھا، البتہ اس گھڑے کا مالک کوئی دوسرا شخص ہو تو دیوار کا مالک اس نقصان کا ضامن نہیں ہوگا، کیونکہ راستے کو اس گھڑے سے خالی کرنا مالک پر واجب تھا۔ (ف:- لہٰذا دیوار کا مالک اس نقصان کا ضامن ہوگا۔ واللہ تعالیٰ اعلم)

توضیح:- اگر جھکی ہوئی دیوار پر مالک کو تنبیہ کر دینے اور اس پر گواہ مقرر کر دینے کے بعد بھی وہ دیوار کسی شخص پڑ گر پڑی جس سے وہ شخص مر گیا، پھر اس مقتول سے ٹھوکر کھا کر دوسرا شخص بھی مر گیا۔ اگر دیوار گر جانے کے بعد اس کے گرے ہوئے ٹکڑوں سے ٹھوکر کھا کر مر گیا۔ اگر گری ہوئی دیوار میں پہلے سے کوئی لگا اور جڑا ہوا گھڑا تھا، وہ دیوار گرنے سے گر کر ٹوٹ گیا اور اس سے ٹھوکر کھا کر مر گیا، اور وہ گھڑا خود دیوار کے مالک کا تھا، یا کسی

دوسرے کا تھا۔ سارے مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ دلائل مفصلہ

قال: وإذا كان الحائط بين خمسة رجال أشهد على أحدهم فقتل إنسانا ضمن خمس الدية، ويكون ذلك على عاقلته، وإن كانت دار بين ثلاثة نفر فحفر أحدهم فيها بعيراً أو الحفر كان بغير رضا الشريكين الآخرين، أو بنى حائطا فعطب به إنسان فعليه ثلثا الدية على عاقلته، وهذا عند أبي حنيفة، وقالا: عليه نصف الدية على عاقلته في الفصلين، لهما أن التلف بنصيب من أشهد عليه معتبر، وبنصيب من لم يشهد عليه هدر، فكانا قسمين فانقسم نصفين كما مر في عقر الأسد ونهش الحية وجرح الرجل، وله أن الموت حصل بعلة واحدة وهو الثقل المقدر والعمق المقدر؛ لأن أصل ذلك ليس بعلة، وهو القليل حتى يعتبر كل جزء علة فيجتمع العلل، وإذا كان كذلك يضاف إلى العلة الواحدة، ثم تقسم على أربابها بقدر الملك بخلاف الجراحات، فإن كل جراحة علة التلف بنفسها صَغرت أو كبرت على ما عرف إلا أن عند المزاحمة أضيف إلى الكل لعدم الأولوية.

ترجمہ:- امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر جھکی ہوئی دیوار کے مالک پانچ آدمی ہوں، اور ان میں سے کسی ایک کے سامنے مطالبہ پر گواہ مقرر کر دیا گیا پھر وہ دیوار گر پڑی جس سے ایک آدمی مر گیا تو جس کے سامنے گواہ مقرر کیا گیا ہے، وہ اس آدمی کی دیت کے پانچویں حصہ کا ضامن ہوگا، اور اس حصے کی ادائیگی، اس شخص کی مددگار برادری پر لازم ہوگی۔ وإن كانت دار بين ثلاثة نفر الخ: اگر ایک مکان تین آدمیوں میں مشترک ہوں پھر ان میں سے ایک شخص نے باقی دونوں شریکوں کی رضامندی کے بغیر اس میں کنواں یا گڑھا کھدوایا کوئی دیوار بنائی، پھر اس گھڑے یا دیوار سے کوئی آدمی مر گیا، تو بنانے والے کے شریک پر دو تہائی دیت لازم ہوگی جو اس کی مددگار برادری پر لازم ہوگی۔ یہ مذہب امام ابو حنیفہؒ کا ہے، اور صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ دونوں صورتوں میں آدھی دیت اس کی مددگار برادری پر لازم ہوگی۔ صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے کہ جس کے سامنے گواہ مقرر کئے گئے اس کے حصے کی وجہ سے اس کے ہلاک ہونے کا اعتبار کیا جائے گا، اور جس کے سامنے گواہ مقرر نہیں کئے گئے اس کے حصے کی وجہ سے ضائع ہونا ہدر اور باطل ہوگا، یعنی اس کا اعتبار نہیں ہوگا، اس طرح سے یہ دو قسمیں ہوئیں۔ لہٰذا تاوان بھی دو حصوں میں تقسیم ہوگا، جیسا کہ شیر کے زخم کرنے اور سانپ کے کاٹنے اور آدمی کے زخمی کرنے کے مسئلہ میں گزر گیا ہے۔ تفصیل اس کی یہ ہے کہ اگر ایک شخص کو شیر نے زخمی کیا پھر اسی کو سانپ نے بھی کاٹ لیا اور پھر اسی کو آدمی نے بھی زخمی کر دیا، بالآخر ان تمام تکلیفوں سے وہ شخص مر گیا، اس طرح سے شیر اور سانپ کا زخم دونوں باطل سمجھا جائے گا۔ ان دونوں کے حصے کا عوض کچھ بھی نہیں ملے گا، البتہ آدمی کے زخمی کرنے کا اعتبار کیا جائے گا۔ اس سے معلوم ہوا کہ اس میں بھی دو قسمیں ہیں۔ اس میں ایک قسم معتبر ہے اور دوسری غیر معتبر ہے، لہٰذا زخمی کرنے والے آدمی پر آدھی دیت لازم ہوگی۔ اسی طرح سے موجودہ مسئلہ میں بھی ہوگا۔

وله أن الموت الخ: امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ موت صرف ایک علت کی وجہ سے آئی ہے یعنی دیوار ہونے کی صورت میں، وزن کی زیادتی، گڑھے کی صورت میں گہرائی کی زیادتی ہے۔ اس جگہ پر مقدر کی قید اس لئے لگائی گئی کہ اصل وزن اور گہرائی، موت کے قابل کوئی علت نہیں ہے۔ جو کوئی خاص مقدار میں پہنچ کر علت بنتی ہے۔ لہٰذا ہر ایک جرم مدت کے علت میں ہوئی، یہاں تک کہ علتیں جمع ہو گئیں۔ اور جب یہ ثابت ہو گیا کہ یہاں پر صرف ایک علت ہے تو اس مقتول کا مرنا، اس ایک علت کی طرف منسوب ہوگا، اور اس علت کو مکان کے مالکوں کی طرف ان کی ملکیت کے اندازے کے مطابق تقسیم کیا جائے گا۔

(ف:- لہٰذا دیوار کی صورت میں جس کے سامنے مطالبہ کیا گیا تھا، چونکہ وہ پانچویں حصہ کا مالک تھا، اس لئے وہ پانچویں حصے ہی کا ضامن ہوگا اور مکان کی صورت میں بنانے والا جو ایک تہائی کا مالک ہے، تو وہ اتنے حصے کا ضامن نہیں ہوگا، کیونکہ اتنا اس نے اپنی ملکیت میں بنایا ہے، اور باقی دو تہائی اس کے دونوں شریکوں کی ملکیت ہے، حالانکہ یہ کام ان دونوں کی رضامندی کے بغیر کیا گیا ہے،

اس لئے ان کے حصہ کے سلسلہ میں دو تہائی حصے کا ضامن ہوگا۔م۔ بخلاف زخموں کے مسئلہ کے یعنی ایک ہی شخص کو شیر اور سانپ اور آدمی تینوں نے بار بار زخمی کیا ہے۔اس طرح سے اس صورت میں کئی علتیں پائی گئیں، کیونکہ ان میں سے ہر زخم اپنے ہی طور پر موت کی علت ہے یعنی ہر زخم ایسا ہے، جس سے انسان کی موت واقع ہو جائے، خواہ وہ علت بڑی ہو یا چھوٹی ہو، جیسا کہ پہلے کہا جا چکا ہے، لیکن اس مسئلہ میں زخمی کرنے والے آدمی کے ساتھ شیر اور سانپ کا زخم مظاہر اور مقابل ہو رہا ہے، اسی لئے اس کی موت سب کی طرف منسوب کر دی گئی، کیونکہ کسی زخم کو دوسرے سے اچھا نہیں کہہ سکتے۔(ف:-اگرچہ کوئی زخم تھوڑا ہی ہو، اس لئے کہ ہمیں پہلے بتا دیا گیا ہے کہ زخم ہلکا ہو یا بھاری ہر ایک اپنی جگہ پر موت کا سبب ہے۔ لہٰذا یہ سب موت کی علت ہونے میں برابر ہیں اور کسی کو ترجیح نہیں ہے۔لامحالہ اس کی دو ہی قسم معتبر ہوئیں، جیسا کہ پہلے تفسیر کے ساتھ پہلے بیان کیا جا چکا ہے۔

توضیح:-اگر جھکی ہوئی دیوار کے تین یا پانچ شریک مالک تھے ان میں سے ایک کے سامنے دیوار کی نشان دہی کرتے ہوئے کسی ایک کے سامنے گواہ مقرر کر دئے گئے، اس کے باوجود وہ دیوار گر گئی جس سے کوئی مر گیا۔اگر کسی شخص کو ایک شیر اور ایک آدمی نے زخمی کر دیا پھر ایک سانپ نے کاٹ لیا جس سے وہ شخص مر گیا۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔اقوال ائمہ کرام۔دلائل مفصلہ

باب جناية البهيمة والجناية عليها

باب:-جانوروں پر زیادتی کرنے اور جانوروں کی زیادتی کرنے کا بیان

قال: الراكب ضامن لما أوطأت الدابة ما أصابت بيدها أو رجلها أو رأسها أو كدمت أو خبطت، وكذا إذا صدمت، ولايضمن ما نفحت برجلها أو ذنبها، والأصل أن المرور في طريق المسلمين مباح مقيد بشرط السلامة؛ لأنه يتصرف في حقه من وجه وفي حق غيره من وجه، لكونه مشتركا بين كل الناس فقلنا بالإباحة مقيدا بما ذكرنا ليعتدل النظر من الجانبين، ثم إنما يتقيد بشرط السلامة فيما يمكن الاحتراز عنه، ولايتقيد بها فيما لايمكن التحرز عنه لما فيه من المنع عن التصرف وسد بابه وهو مفتوح، والاحتراز عن الإيطاء وما يضاهيه ممكن، فإنه ليس من ضرورات التسيير فقيدناه بشرط السلامة عنه، والنفحة بالرجل والذنب ليس يمكنه الاحتراز عنه مع السير على الدابة فلم يتقيد به.

ترجمہ:-امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ جانور پر اگر کوئی شخص سوار ہو اور اس حالت میں وہ جانور کسی کا کچھ نقصان کر دے، خواہ اگلے پاؤں سے یا پچھلے پاؤں سے، یا سر سے یا کاٹ کر کے یا اگلے پاؤں سے کھڑے ہو کر تو سوار اس نقصان کا ضامن ہوگا۔اسی طرح سے جانور اگر دھکا دے کر کسی کا نقصان کر دے تو بھی سوار اس کا ضامن ہوگا، اور اگر جانور اپنی پچھلی پاؤں کی ٹاپ سے یا دم سے نقصان کر دے تو اس کا سوار ضامن نہیں ہوگا۔اس جگہ قاعدہ کلیہ یہ ہے کہ ہر مسلمان کو عام راستہ پر چلنے کی پوری اجازت ہے، مگر اس میں ایک شرط یہ ہے کہ دوسرے کسی کو بھی اس کے چلنے سے کوئی نقصان نہ پہنچے، کیونکہ راستہ میں چلنے سے ایک اعتبار سے اپنے حق کو استعمال میں لانا ہے، لیکن دوسرے اعتبار سے دوسرے کے حق میں تصرف یا دخل دینا ہے، کیونکہ راستہ، ہر چلنے والے کے لئے عام ہوتا ہے، اسی لئے ہم نے راستہ میں چلنے کو اس شرط کے ساتھ جائز کہا ہے کہ اس کے چلنے سے دوسرے کسی کو نقصان

نہ پہنچے، تاکہ ہر شخص کے لئے اعتدال اور برابری باقی رہے۔ پھر یہ معلوم ہونا چاہئے کہ چلنے میں سلامتی کی شرط انہی چیزوں میں معتبر ہوگی جن سے بچنا ممکن بھی ہو، کیونکہ جن چیزوں سے بچنا ممکن نہیں ہے ان کے بارے میں سلامتی کی قید نہیں ہے، کیونکہ غیر ممکن چیز کے لئے کسی بات کی قید لگا کر اس کو تصرف کرنے سے روکنے کے معنی میں ہوگا، گویا کہ قید لگا کر لوگوں کو راستہ میں چلنے کی اجازت سے محروم کر دینا ہے، حالانکہ ایسی اجازت کھلی ہوئی ہوتی ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ ناممکن چیز میں اس کی قید نہیں لگائی جاتی ہے۔ پھر جانور کی طرف سے نقصان پہنچانے اور اس کی جیسی دوسری باتوں سے بچنا ممکن بھی ہے، کیونکہ جانور کو چلانے کے لئے یہ بات اس کی ضرورتوں میں نہیں ہے، اسی لئے ہم نے یہ شرط لگائی ہے کہ چلنے کی حالت میں ہو اور ان چیزوں سے بچنا ممکن بھی ہو، یعنی سلامتی کو نقصان نہ پہنچے، اور اب یہ بات کہ جانور کسی کو اپنی پچھلی ٹاپ سے یا دم سے نقصان پہنچانا یہ ایسی بات ہے جس سے بچنا ممکن نہیں ہے، کیونکہ جانور کے چلتے ہوئے حالت میں اس سے بچنا ممکن ہی نہیں ہے، اسی لئے اس میں سلامتی کی قید نہیں لگائی گئی ہے۔ (ف:- یعنی جانور جس طرح سے اور جس حالت میں بھی چل رہا ہو، اس وقت اس کے لئے ضروری ہوتا ہے کہ اپنی ٹاپ کی نوک کو اٹھائے اور اپنی دم کو ہلائے جبکہ سوار کو اس سے بچنا یعنی جانور کو ان چیزوں سے روکنا ممکن نہیں ہوتا ہے۔

توضیح:- اگر کوئی سوار اپنی سواری پر جا رہا ہو، اور اس حالت میں جانور کسی کا کچھ نقصان کر دے مثلاً اسے منہ سے کاٹ لے یا اپنی ٹانگوں سے چوٹ لگا دے یا دم سے مار دے یا اسے دھکا دے تو سوار اس نقصان کا ضامن ہوگا یا نہیں۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ ادلہ مفصلہ

فإن أوقفها في الطريق ضمن النفحة أيضا؛ لأنه يمكنه التحرز عن الإيقاف، وإن لم يمكنه عن النفحة فصار متعديا في الإيقاف وشغل الطريق به فيضمنه. قال: وإن أصابت بيدها أو برجلها حصاة أو نواة أو أثارت غبارا أو حجرا صغيرا ففقأ عين إنسان أو أفسد ثوبه لم يضمن، وإن كان حجرا كبيرا ضمن؛ لأنه في الوجه الأول لايمكن التحرز عنه، إذ سير الدواب لايعرى عنه، وفي الثاني ممكن؛ لأنه ينفك عن السير عادة إنما ذلك يتعنيف الركب والمرتدف فيما ذكرنا كالراكب؛ لأن المعنى لايختلف. قال: فإن راثت أو بالت في الطريق وهي تسير فعطب به إنسان لم يضمن؛ لأنه من ضرورت السير فلايمكنه الاحتراز عنه، وكذا إذا أوقفها لذلك؛ لأن من الدواب ما لايفعل ذلك إلا بالإيقاف، وإن أوقفها لغير ذلك فعطب إنسان بروثها أو بولها ضمن؛ لأنه متعد في هذا الإيقاف؛ لأنه ليس من ضرورات السير، ثم هو أكثر ضررا بالمارة من السير لما أنه أدوم منه، فلايلحق به، والسائق ضامن لما أصابت بيدها أو رجلها والقائد ضامن لما أصابت بيدها دون رجلها، والمراد النفحة، قال رضي الله عنه: هكذا ذكره القدوري في مختصره، وإليه مال بعض المشايخ، ووجهه أن النفحة بمرآى عين السائق فيمكنه الاحتراز عنه، وغائب عن بصر القائد فلايمكنه التحرز عنه، وقال أكثر المشايخ: إن السائق لايضمن النفحة أيضا وإن كان يراها، إذ ليس على رجلها ما يمنعها به، فلايمكنه التحرز عنه بخلاف الكدم لإمكانه كبحها يلجامها، وبهذا ينطق أكثر النسخ وهو الأصح.

ترجمہ:- اب اگر سوار نے اپنی سواری کو راستہ ہی میں کھڑا کر دیا ہو تو وہ اس جانور کی پچھلی ٹاپ کے نقصان کا ذمہ دار ہوگا، کیونکہ اگر وہ راہ گیر کو جانور کی پچھلی ٹاپ سے بچا نہیں سکتا ہے تو اپنی سواری کو راستہ میں کھڑا کرنے سے تو بچا سکتا ہے، اس لئے وہ سوار اپنے جانور کو راستہ میں کھڑا کر کے راستہ گھیر کر زیادتی کرنے والا ہوا، اس لئے ضامن ہوگا۔

قال: وإن أصابت بيدها أو برجلها الخ: امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر جانور نے اپنے اگلے پاؤں یا پچھلے پاؤں سے راستہ کی

کنکریاں یا خورمہ کی گٹھلیاں اڑائیں یا غبار یا چھوٹی پتھریاں اڑائیں جس سے کسی شخص کی آنکھ پھوٹ گئی یا اس کا کپڑا برباد ہو گیا تو وہ سوار اس کا ضامن نہیں ہوگا، ہاں اگر بڑا پتھر اڑایا تب وہ سوار ضامن ہوگا۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ پہلی صورت میں اس قسم کی باتوں سے بچنا ممکن نہیں، لیکن دوسری صورت میں ممکن ہے، کیونکہ سواری کے جانور کی رفتار اس سے خالی ہوتی ہے، یعنی اس کے چلنے سے چھوٹی کنکریاں اور گرد و غبار تو اڑتے ہیں مگر بڑے پتھر نہیں اڑتے ہیں۔ اور جو کچھ اڑتے ہیں وہ سوار کی سختی کرنے سے اڑتے ہیں، اس لئے وہ ضامن ہوگا۔ اور پھر یہ بات معلوم ہونی چاہئے کہ جیسے سوار ان باتوں کا ضامن ہوتا ہے ویسے ہی اس کا ردیف یعنی سوار کے پیچھے بیٹھنے والا آدمی بھی اس نقصان کا ضامن ہوتا ہے، کیونکہ ضمان آنے کی جو وجہ ہے اس میں دونوں میں کوئی فرق نہیں ہے۔

قال: فإن راثت أو بالت الخ: اور اگر چلتی ہوئی حالت میں جانور نے راستہ میں لید کی یا پیشاب کیا جس سے پھسل کر کوئی آدمی مر گیا تو سوار اس کا ضامن نہیں ہوگا، کیونکہ یہ کام یعنی پیشاب وغیرہ کرنا، اس کی ضروریات میں سے ہے، جس سے بچنا ممکن نہیں ہے۔ **وكذا إذا أوقفها لذلك الخ:** اور اگر سوار نے اپنے جانور کو راستہ میں پیشاب کرنے یا لید کرنے کے لئے کھڑا کر دیا ہو تو بھی ضامن نہیں ہوگا، کیونکہ کچھ جانوروں کی عادت ہوتی ہے کہ کھڑا کئے بغیر وہ پیشاب یا لید نہیں کرتے ہیں۔ اور اگر مسافر نے اس کے سوا کسی اور کام کے لئے کھڑا کیا پھر وہ شخص اس کے پیشاب یا لید سے پھسل کر مر گیا، تو وہ سوار ضامن ہوگا، کیونکہ جانور کو راستہ میں کھڑا کر دینا زیادتی کرنا ہے، کیونکہ اس طرح کھڑا ہونا جانور کی ضروریات میں سے نہیں ہے۔ پھر رفتار کے اعتبار سے اس پر مسافروں کا نقصان زیادہ ہے، کیونکہ یہ چیز رفتار سے زیادہ دیر رہنے والی ہے، یعنی جانور کے چلتے ہوئے لید یا پیشاب کرنے سے تھوڑی گندگی پھیل کر گرتی جاتی ہے جس سے وہ کم تکلیف دہ ہوتی ہے، اس کے برخلاف روک کر کرانے سے ایک ہی جگہ پر جم جاتی ہے، اس لئے گذرنے والوں کو زیادہ تکلیف ہوتی ہے، اس لئے اس کام کو رفتار کے ساتھ نہیں ملایا جا سکتا ہے۔ **والسائق ضامن الخ:** اور جو شخص جانور کے پیچھے سے ہانک کر لے جا رہا ہو، وہ ہر ایسے نقصان کا ضامن ہوتا ہے جو جانور کے اگلے یا پچھلے پاؤں سے پہنچے۔

والقائد ضامن لما أصابت بيدها الخ: اور جو شخص جانور کو آگے سے کھینچتے ہوئے لے جا رہا ہو، وہ اس جانور کے اگلے پاؤں کے نقصان کا ضامن ہوگا اور پچھلے پاؤں کے نقصان کا ضامن نہیں ہوگا۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ اگر جانور نے چلتے ہوئے پچھلی لات چلائی جس سے پیچھے آنے والے آدمی کو چوٹ لگ گئی تو مصنفؒ نے کہا ہے کہ ایسے ہی قدوریؒ نے بھی اپنی مختصر قدوری میں بیان کیا ہے۔ اور اسی طرف بعض مشائخ کا جھکاؤ بھی ہوا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ جانور کی پچھلی لات کی طرف نظر تو پیچھے سے جانور کے ہانکنے والے کی ہوتی ہے، اس لئے وہ اس سے بچاؤ کر سکتا ہے، جبکہ آگے سے لے جانے والے کی نظر سے غائب رہتا ہے۔ اسی لئے اس سے بچنا آگے سے کھینچنے والے کے لئے ممکن نہیں ہوتا ہے۔ اور اکثر مشائخ نے فرمایا ہے کہ پیچھے سے ہانکنے والا بھی پچھلی لات کا ضامن نہیں ہوگا اگرچہ وہ اسے دیکھ بھی رہا ہو، کیونکہ جانور کے پاؤں پر کوئی چیز ایسی لگی ہوئی نہیں ہوتی کہ لات چلاتے ہوئے جانور کو فوری طور سے اس کے ذریعہ روک دے۔ اس لئے کسی حال میں ہانکنے والے کے لئے بچانا ممکن نہیں ہوتا ہے، بخلاف منہ سے کاٹنے کے، کیونکہ وہ اس کی باگ سے یا نکیل کو کھینچ کر کاٹنے سے جانور کو روک سکتا ہے۔ اکثر نسخوں میں یہی عبارت ہے۔ اور یہی اصح ہے۔

توضیح:۔ اگر سوار نے اپنی سواری کو (جانور) راستہ ہی میں کھڑا کر دیا اور اس کی پچھلی ٹاپ سے کسی کا کچھ نقصان ہو گیا۔ اگر چلتی ہوئی حالت میں جانور نے گندگی کر دی، یا سوار نے اپنی سواری راستہ میں روک کر گندگی کرنے دی۔ اگر جانور کو کوئی آگے سے کھینچ کر یا پیچھے

سے ہانک کرلے جارہا ہو اور اسی حالت میں جانور نے اپنی لات سے یا منہ سے اپنی رگڑ سے کسی کو نقصان پہنچادیا۔ مسائل کی تفصیل۔ احکام۔ اقوال ائمہ۔ دلائل مفصلہ

قال الشافعي: يضمنون النفحة كلهم؛ لأن فعلها مضاف إليهم، والحجة عليه ما ذكرناه، وقوله عليه السلام: الرجل جبار، معناه النفحة بالرجل، وانتقال الفعل بتخويف القتل كما في المكره، وهذا تخويف بالضرب، وفي الجامع الصغير: وكل شيء ضمنه الراكب ضمنه السائق والقائد؛ لأنهما مسببان بمباشرتهما شرط التلف، وهو تقريب الدابة إلى مكان الجناية، فيتقيد بشرط السلامة فيما يمكن الاحتراز عنه كالراكب إلا أن على الراكب الكفارة فيما أوطئته الدابة بيدها أو برجلها، ولا كفارة عليهما ولا على الراكب فيما وراء الإيطاء؛ لأن الراكب مباشر فيه؛ لأن التلف بثقله، وثقل الدابة تبع له؛ لأن سير الدابة مضاف إليه وهي آلة له وهما مسببان؛ لأنه لايتصل منهما إلى المحل شيء، وكذا الراكب في غير الإيطاء، والكفارة حكم المباشرة لا حكم التسبيب، وكذا يتعلق بالإيطاء في حق الراكب حرمان الميراث، والوصية دون السائق والقائد؛ لأنه يختص بالمباشرة، ولو كان راكب وسائق قيل: لايضمن السائق ما أوطئت الدابة؛ لأن الراكب مباشر فيه لما ذكرنا، والسائق مسبب والإضافة إلى المباشر أولى، وقيل: الضمان عليهما؛ لأن كل ذلك سبب الضمان.

ترجمہ:- اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ سوار ہو یا پیچھے سے ہانکنے والا ہو یا آگے سے کھینچنے والا ہو، سب کے سب اپنی سواری کی لات کے ضامن ہوں گے، یعنی سواری کی لات سے کوئی زخمی ہو جائے تو اس کو لے جانے والا شخص، جس شکل میں بھی لے جارہا ہو، خواہ سوار ہو کر یا پیچھے سے ہانک کر یا آگے سے کھینچ کر ہو وہی ضامن ہوگا۔ امام مالک واحمد کا یہی قول ہے، کیونکہ ان کے جانوروں کا تمام کام ان ہی کی طرف منسوب ہوتا ہے، اور امام شافعیؒ کے خلاف یعنی یہ قول جو بھی بیان کیا گیا، اس کی دلیل وہی ہے جو ابھی ہم نے بیان کردی کہ اس کی لات سے بچنا کسی کے اختیار میں نہیں ہوتا ہے۔ اسی طریقہ سے یہ حدیث بھی دلیل ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ کہ پاؤں ہدر ہے۔ اس کی روایت ابوداؤد اور نسائی نے کی ہے اور اس کی سند حسن ہے۔ ہدر ہونے کا مطلب یہ ہے کہ جانور کے پاؤں سے یا اس کے کھروں سے کسی کا جو کچھ بھی نقصان ہو اس کا کوئی ضامن نہیں ہوتا ہے بلکہ وہ نقصان بیکار جاتا ہے۔ اور فعل کے منتقل ہونے کا مطلب قتل کے خوف سے ہوتا ہے جیسے کسی کو کسی نے مجبور کیا اور ڈرایا کہ اگر تم نے فلاں شخص کے مال کو ضائع نہیں کیا تو میں تم کو قتل کردوں گا۔ اور اس لئے ایسے مجبور آدمی کا کام اس پر جبر کرنے والے آدمی کی طرف منتقل ہو جاتا ہے، کیونکہ وہ جابر شخص دوسرے کو اپنے حکم پر عمل نہ کرنے کی وجہ سے اس کی جان کا خوف دلاتا ہے اور اس جگہ پر یہ بات یعنی جان لینے کی دھمکی نہیں ہوتی ہے بلکہ صرف مارنے کی دھمکی ہے۔

وفي الجامع الصغير الخ: اور جامع صغیر میں لکھا ہے کہ ہر وہ قصور جس کا ضامن سوار ہوتا ہے اس جانور کا ہانکنے اور کھینچ کر لے جانے والا بھی ضامن ہوتا ہے، کیونکہ یہ دونوں بھی ایسے ہی کام کرنے والے ہوئے جو ضائع ہونے کا سبب بنتا ہے۔ وهو تقريب الدابة الخ: اور وہ فعل مذکور یہ ہے کہ ان لوگوں نے جانوروں کو ایسی جگہ پر کھڑا کیا جہاں پر جانور نے جرم کردیا۔ اسی لئے ان لوگوں کے کاموں میں یہ شرط لگی ہوگی کہ ان کاموں کے کرنے میں سلامتی میں کوئی فرق نہ آنے پائے، لیکن اس سے بچنا ممکن بھی ہو جیسے سوار کا حال ہے۔ إلا أن علی الراکب الخ: البتہ اتنا فرق ہے کہ اگر جانور نے اپنے ہاتھ یا پاؤں سے کسی آدمی کو کچل ڈالا تو سوار پر اس کا کفارہ لازم آئے گا، لیکن جانور کے کھینچنے یا ہانکنے والے پر کفارہ لازم نہیں ہوگا، اور جانور کے کچل دینے کے سوا دوسری کسی صورت میں سوار پر بھی کفارہ نہیں ہے۔ لأن الراکب مباشرا الخ: اور کچل دینے کی صورت میں کفارہ اس لئے ہے کہ سوار اپنے فعل سے اس کا کرنے والا ہوا، اس لئے کہ خود سوار کے بوجھ سے آدمی مر گیا ہے، اور خود اس جانور کے بوجھ کا

اعتبار اس لئے نہیں ہوگا کہ وہ جانور اپنے سوار کے تابع ہو گیا ہے، اس لئے کہ جانور کے چلنے کی رفتار ہمیشہ اس کے سوار کی طرف منسوب ہوتی ہے، اور جانور اپنے مالک کو لے جانے کے لئے صرف آلہ بن جاتا ہے، لیکن کھینچ کر یا ہانک کر لے جانے والا قتل کا ذمہ دار نہیں ہوتا ہے، یعنی خود قتل نہیں کرتا ہے بلکہ وہ تو صرف سبب بن جاتا ہے، کیونکہ کھینچنے اور ہانکنے والے کی طرف سے کوئی چیز بھی مقتول کے جسم میں اثر قبول کرنے والی نہیں ہوتی ہے، جیسے کہ کچلنے کے سوا دوسری صورتوں میں سوار کی طرف سے بھی کوئی چیز مقتول میں نہیں ملتی ہے۔

والكفارة حكم المباشرة الخ: اور کفارہ تو اپنی ذاتی ارتکاب کا حکم ہے اور سبب پیدا کرنے کا حکم نہیں ہے۔ **وكذا يتعلق بالإيطاء الخ:** اور کچلنے کی صورت میراث اور وصیت سے بھی محروم ہوگا، حالانکہ کھینچنے اور ہانکنے والا محروم نہیں ہوتا ہے، کیونکہ یہ میراث سے محروم ہونے کا تعلق ارتکاب کرنے والے کی خود اپنی ذات سے مخصوص ہے۔ (ف:۔ یعنی خود اپنے طور پر ایسا کام کرلے جس کا اثر اس کے مورث پر پہنچے، وہ فعل خواہ اس کے اپنے ارادہ سے ہو یا اس کی غلطی سے ہو۔ اور چونکہ سواری کی صورت میں اس سوار کے اپنے بوجھ سے اس کا مورث قتل ہوا ہے اس لئے وہ سوار میراث سے محروم ہوگا۔ بر خلاف ہانک کر یا کھینچ کر لے جانے والے کے ان کا کوئی بھی اثر مقتول تک نہیں پہنچا ہے، اس لئے وہ میراث سے محروم نہیں ہوں گے۔) **ولو كان راكب وسائق الخ:** اور اگر جانور پر ایک شخص سوار ہو اور دوسرا شخص اسے پیچھے سے ہانک رہا ہو اور اس وقت اس جانور نے کسی کی جان کچل دی یا اس کے مال کو برباد کر دیا تو بعض مشائخ نے کہا ہے کہ ہانکنے والا اس نقصان کا ضامن نہیں ہوگا، کیونکہ اوپر کی بیان کی ہوئی دلیل کے مطابق خود سوار اس کا کرنیوالا ہو رہا ہے۔ اور اس کو ہانک کر لے جانے والا اس کا صرف سبب بن رہا ہے، جبکہ کسی بھی جرم کی اضافت ایسے شخص کی طرف زیادہ مناسب ہوتی ہے جس کی ذات سے اس فعل کا تعلق ہو۔ اور بعض نے کہا ہے کہ سوار اور ہانکنے والے دونوں پر تاوان واجب ہوگا۔ کیونکہ ان دونوں میں سے ہر ایک ضمان کا سبب ہے۔

توضیح:۔ اگر سواری کی لات سے کسی کا جانی یا مالی نقصان ہو جائے خواہ اس کا لے جانے والا خود سوار ہو یا سائق ہو یا قائد ہو، تو اس کا ذمہ دار کون ہوگا۔ اور وہ اگر مقتول کا وارث ہو تو مقتول کی میراث کا حقدار ہوگا یا نہیں۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوالِ ائمہ کرام۔ دلائل مفصلہ

قال: وإذا اصطدم فارسان فماتا فعلى عاقلة كل واحد منهما دية الآخر، وقال زفر والشافعي: يجب على عاقلة كل واحد منهما نصف دية الآخر لما روى ذلك عن على رضى الله عنه ولأن كل واحد منهما مات بفعلة وفعل صاحبه؛ لأنه بصدمته آلم نفسه وصاحبه فيهدر نصفه، ويعتبر نصفه كما إذا كان الاصطدام عمدا، أو جرح كل واحد منهما نفسه وصاحبه جراحة ، أو حفرا على قارعة الطريق بيرا فانهار عليهما يجب على كل واحد منهما النصف فكذا هنا، ولنا أن الموت مضاف إلى فعل صاحبه؛ لأن فعله فى نفسه مباح، وهو المشى فى الطريق لايصلح مستندا للإضافة فى حق الضمان كالماشى إذا لم يعلم بالبير ووقع فيها لايهدر شىء من دمه وفعل صاحبه وإن كان مباحا لكن الفعل المباح فى غيره سبب للضمان كالنائم إذا انقلب على غيره، وروى عن على أنه أوجب على كل واحد منهما كل الدية فتعارضت روايتاه فرجحنا بما ذكرنا، وفيما ذكر من المسائل الفعلان محظوران، فوضح الفرق.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر دو سوار آپس میں ٹکرا جائیں (مگر یہ غلطی سے ہو، قصداً نہیں اور دونوں آزاد ہیں، اور یا دو پیدل چلنے والوں میں ایسا واقعہ ہوا۔ القاری والغرر) اور اس طرح ٹکرانے سے دونوں مر گئے تو ہر ایک کی مددگار برادری پر دیت

واجب ہوگی۔ وقال زفر والشافعي الخ: اور امام زفر والشافعی وامام مالک رحمہم اللہ نے فرمایا ہے کہ ہر ایک کی مددگار برادری پر دوسرے کی آدھی دیت واجب ہوگی، کیونکہ حضرت علیؓ سے اس کی روایت ہے کہ انہوں نے اسی طرح کا حکم دیا ہے۔ (مگر یہ روایت نہیں ملی) اور اس دلیل سے بھی کہ ان دونوں میں سے ہر ایک کی موت خود اپنے فعل اور ساتھی کے فعل سے ہوئی ہے، کیونکہ اس نے دھکے سے خود اپنے آپ کو اور اپنے ساتھی کو دکھ دیا، اس لئے آدھی دیت باطل اور آدھی دیت معتبر ہوگی، جیسے باہم ٹکرا کر قصدا ہوا یا ہر ایک نے اپنے آپ کو اور اپنے ساتھی کو زخمی کیا، یا دو آدمیوں نے عام راستے پر گڑھا کھودا پھر وہ گڑھا انہی دونوں پر بھی پڑا تو یہی حکم ہوتا ہے یعنی ہر ایک کی مددگار برادری پر دوسرے کی آدھی دیت واجب ہوتی ہے، تو یہی حکم ہوتا ہے، یعنی ہر ایک کی مددگار برادری پر دوسرے کی آدھی دیت واجب ہوتی ہے ایسا ہی یہاں بھی حکم ہوگا۔

ولأن الموت مضاف الخ: اور ہماری دلیل یہ ہے کہ موت کی نسبت دوسرے کی فعل کی طرف ہے، کیونکہ اس کا ذاتی فعل مباح تھا، اور وہ فعل یہی تھا کہ وہ راستہ میں چلا۔ لہٰذا یہ تاوان واجب ہونے کے لئے سند نہیں ہو سکتا ہے، جیسے کوئی چلنے والا اگر راستہ میں کنواں ہونے کے بارے میں نہ جانتا ہو اور اس میں گر پڑے، تو اس کا خون کچھ بھی باطل نہیں ہوتا ہے، لیکن مباح کام جب دوسرے سے واقع ہو تو وہی کام ضمان کا سبب بن جاتا ہے، جیسے سونے والا شخص اگر دوسرے پر گر پڑے تو اس کا تاوان واجب ہوتا ہے۔

وروی عن علیؓ الخ: اور حضرت علیؓ سے روایت منقول ہے کہ آپؓ نے دونوں میں سے ہر ایک پر پوری دیت واجب کی ہے۔ عبدالرزاقؒ نے اس کی روایت کی ہے۔ اس طرح حضرت علیؓ سے یہ دونوں ہی روایتیں ایک دوسرے کی معترض ہوئیں، چنانچہ ہم نے قیاس کے ذریعہ اسی روایت کو ترجیح دی۔ (بلکہ پہلی روایت ثابت ہی نہیں تو اس لئے معاوضہ بھی نہیں پایا گیا) اور امام شافعیؒ نے جو مسائل بیان فرمائے ان میں دونوں فعل حرام ہیں، اس لئے دونوں میں فرق ظاہر ہو گیا۔

توضیح:- اگر غلطی سے یا قصدا دو سوار یا دو پیدل چلنے والے ٹکرا جائیں اور دونوں ہی مر جائیں تو ان کی دیت کا کیا حکم ہوگا اور کون ذمہ دار ہوگا۔ اگر دو آدمیوں نے عام راستہ پر گڑھا کھودا پھر ان دونوں پر اس کی مٹی گر گئی جس سے دونوں ہی مر گئے تو ان کی دیت کس پر لازم ہوگی۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال علمائے کرام۔ مفصل دلائل

وهذا الذى ذكرنا إذا كانا حرين فى العمد والخطاء، ولو كانا عبدين يهدر الدم فى الخطأ؛ لأن الجناية تعلقت برقبته دفعا وفداء وقد فاتت لا إلى خلف من غير فعل المولى فهدر ضرورة، وكذا فى العمد؛ لأن كل واحد منهما هلك بعد ما جنى ولم يخلف بدلا، ولو كان أحدهما حرا والآخر عبد ففى الخطأ تجب على عاقلة الحر المقتول قيمة العقد، فيأخذها ورثة المقتول الحر ويبطل حق الحر المقتول فى الدية فيما زاد على القيمة؛ لأن على أصل أبى حنيفة ومحمد تجب القيمة على العاقلة؛ لأنه ضمان الآدمى، فقد أخلف بدلا بهذا القدر فيأخذه ورثة الحر المقتول ويبطل ما زاد عليه لعدم الخلف، وفى العمد تجب على عاقلة الحر نصف قيمة العبد؛ لأن المضمون هو النصف فى العمد، وهذا القدر يأخذه ولى المقتول، وما على العبد فى رقبته وهو نصف دية الحر يسقط بموته إلا قدر ما أخلف من البدل و هو نصف القيمة.

ترجمہ:- اس سے پہلے جو حکم ہم نے بیان کیا اس صورت میں ہوگا جبکہ دونوں ٹکر کھانے والے آزاد ہوں، خواہ یہ حرکت قصدا ہوئی ہو یا غلطی سے ہوئی ہو، کیونکہ یہ ٹکر کھانے والے غلام ہوں اور غلطی سے ٹکرا گئے ہوں تو اس صورت میں خون باطل ہوگا، کیونکہ یہ جرم خود اس غلام کی ذات سے متعلق تھا کہ وہ اس جرم میں مقتول کے وارثوں کو دے دیا جاتا یا اس کا فدیہ دیا جاتا،

حالانکہ یہ بات ختم ہو چکی، کیونکہ غلامی کی وجہ سے غلام کی ذات اور اس کی گردن موت آجانے کی وجہ سے نہ ہونے کے برابر ہو گئی، اور اس نے اپنے عوض کوئی چیز نہیں چھوڑی جو مولی کے فعل کے سوا ہو، اس لئے ضرورۃً اور مجبوراً اس کا خون باطل کر دیا گیا، یعنی ہر ایک غلام ٹکرانے کے بعد مر گیا، اور کسی نے بھی اپنا قائم مقام کچھ نہیں چھوڑا، البتہ اگر اس کا مولی چاہے تو اس کا فدیہ دے سکتا ہے، لیکن اس صورت میں مولی جس چیز کا فدیہ دیتا ہے وہ فدیہ کی بجائے کوئی چیز موجود ہوتی ہے، حالانکہ موجودہ صورت میں غلام مر چکا ہے، لہٰذا مالک پر تاوان واجب نہ ہو گا، اسی لئے مجبوراً یہ خون باطل سمجھا جائے گا۔ اسی طرح اگر دونوں غلاموں نے یہ حرکت قصداً کی ہو تو بھی یہی حکم ہو گا یعنی ان کا خون باطل ہو گا، کیونکہ دونوں میں سے ہر ایک غلام جرم کرنے کے بعد مر گیا اور کسی نے اپنا قائم مقام یا عوض کچھ نہیں چھوڑا تو کسی عوض کے بغیر مالک پر اس کا فدیہ واجب نہیں ہو گا۔

ولو كان أحدهما حرا والآخر عبدا الخ: اور اگر دونوں میں سے ایک آزاد ہو اور دوسرا غلام ہو تو غلطی کی صورت میں مقتول آزاد کی مددگار برادری پر غلام کی قیمت واجب ہو گی جسے مقتول آزاد کے وارث لے لیں گے، اور غلام کی قیمت سے زائد اس کی دیت تک جو حق باقی رہ گیا وہ باطل ہو جائے گا، کیونکہ امام ابو حنیفہؒ و محمدؒ کے اصول کے مطابق آزاد کی مددگار برادری پر غلام کی قیمت واجب ہو گی، اس لئے کہ یہ آدمی کا تاوان ہے۔ لہٰذا غلام نے اسی انداز سے اپنا قائم مقام چھوڑا، یعنی اپنے بجائے صرف یہی قیمت چھوڑی ہے، لہٰذا آزاد مقتول کے ورثہ غلام کی بجائے یہی قیمت لے سکتے ہیں، اور آزاد کی دیت تک جو کچھ زائد رہا وہ اس وجہ سے باطل ہو گیا کہ اس غلام کی قیمت کے اندازہ کے سوا غلام کی بجائے کچھ بھی نہیں بچا ہے۔

وفي العمد تجب على عاقلة الحر الخ: اور اگر یہ ٹکر عمداً ہو تو آزاد کی مددگار برادری پر غلام کی آدھی قیمت لازم ہو گی، کیونکہ قصداً ٹکر کی صورت میں صرف نصف تاوان لازم آتا ہے جسے (نصف قیمت کو) مقتول غلام کا ولی لے گا۔ اور آزاد مقتول کی نصف دیت جو اس غلام کی گردن پر لازم آئی تھی وہ غلام کے مر جانے کی وجہ سے باطل ہو جائے گی۔ سوائے اس آدھی قیمت کے جو غلام نے اپنی جگہ میں چھوڑی ہے۔ (ف:- لہٰذا اس آدھی قیمت کو مقتول آزاد کے ورثہ لیں گے، اور اس سے زیادہ آدھی دیت تک جو کچھ بچ رہے گا وہ سب باطل ہو گا۔)

توضیح:- اگر ٹکرا کر مر جانے والے دونوں ہی غلام ہوں، یا ان میں سے ایک آزاد اور دوسرا غلام ہو۔ اور ٹکر غلطی سے ہو گئی ہو یا قصداً ہوئی ہو۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ۔ دلائل مفصلہ

قال: ومن ساق دابة فوقع السرج على رجل فقتله ضمن، وكذا على هذا سائر دواته كاللجام ونحوه، وكذا ما يحمل عليها؛ لأنه متعد في هذا التسبيب، لأن الوقوع بتقصير منه وهو ترك الشد أو الإحكام فيه بخلاف الرداء؛ لأنه لايشد في العادة ولأنه قاصد لحفظ هذه الأشياء كما في المحمول على عاتقه دون اللباس على ما مر من قبل، فيتقيد بشرط السلامة. ومن قاد قطارا فهو ضامن لما أوطأ، فإن وطيء بعير إنسانا ضمن به الدية على العاقلة؛ لأن القائد عليه حفظ القطار كالسائق، وقد أمكنه ذلك، وقد صار متعديا بالتقصير فيه، والتسبيب بوصف التعدي سبب الضمان إلا أن ضمان النفس على العاقلة فيه، وضمان المال في ماله. وإن كان معه سائق فالضمان عليهما؛ لأن قائد الواحد قائد للكل، وكذا سائقه لاتصال الأزمة، وهذا إذا كان السائق في جانب من الإبل، أما إذا كان توسطها وأخذ بزمام واحد ما يضمن ما عطب بما هو خلفه، ويضمنان ما تلف ما بين يديه؛ لأن القائد لايقود ما خلف السائق لانفصام الزمام، والسائق يسوق ما يكون قدامه.

ترجمہ:- امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کوئی شخص جانور ہانک کر لے جا رہا تھا کہ اس کی زین ایک شخص پر گر پڑی جس سے وہ

مر گیا تو ہانکنے والا ضامن ہوگا۔ اسی طرح اس جانور کے دوسرے سامان مثلاً رکاب اور لگام وغیرہ میں بھی یہی حکم ہوگا۔ اسی طرح سے جو چیز جانور پر لادی جاتی ہے اس کے گرنے میں بھی یہی حکم ہوگا، کیونکہ ہانکنے والے کی زیادتی سے ایسی چیزیں گرتی ہیں اس بناء پر وہ ظالم ہوا، اس لئے کہ ان چیزوں کا گرنا اس کے اس قصور سے ہوا ہے کہ اس نے اپنے سامان کو مضبوطی سے نہیں باندھا اور پورے طریقے سے اس کی حفاظت نہیں کی۔

بخلاف الرداء؛ لأنه لا يشد الخ: اور یہ حکم چادر کے مسئلہ کے برخلاف ہے، کیونکہ عموماً چادر اوڑھ کر باندھی نہیں جاتی ہے، اور اس دلیل سے بھی کہ جیسے کندھے پر لادی ہوئی چیز کی حفاظت مقصود ہوتی ہے ویسے ہی سواری کا سامان یعنی زین وغیرہ کی حفاظت بھی مقصود ہوتی ہے مگر لباس میں ایسی بات نہیں ہوتی ہے، جیسے کہ یہ بیان گزر چکا ہے، اسی لئے زین وغیرہ کے ساتھ یہ قید شرط کے طور پر رہے گی کہ ان چیزوں کی وجہ سے سلامتی میں خلل نہ ہو۔

قال: ومن قاد قطارا الخ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ جو شخص اونٹوں کی قطار کھینچے لئے جارہا ہو تو قطار سے اگر کوئی چیز کچل جائے یا روندی جائے تو وہ لے جانے والا اس کا ضامن ہوگا۔ اسی بناء پر اگر کسی اونٹ نے کسی آدمی کو کچل دیا تو اونٹوں کا لے جانے والا اس کی دیت کا ضامن ہوگا جو اس کی مددگار برادری پر لازم ہوگی، کیونکہ کھینچ کر لے جانے والے پر قطار کی حفاظت ایسی ہی لازمی ہوتی ہے جیسے کہ ہانک کر لے جانے والے پر لازم ہوتی ہے۔ اور اس طرح حفاظت سے لے جانا اس کے لئے ممکن بھی تھا، لیکن اس نے حفاظت میں کمی کر کے دوسرے پر زیادتی یا ظلم کیا ہے، جبکہ کوئی ایسی حرکت کرنا جس سے کسی طرح سے زیادتی لازم آتی ہو تو وہ تاوان کے لازم ہونے کا سبب ہو جاتی ہے۔ لہٰذا موجودہ مسئلہ میں جس جان یا مال کی اس سبب سے بربادی ہوئی وہ اس کا ضامن ہوگا، البتہ اتنا فرق ہوگا کہ جان کی بربادی کی صورت میں اس کا تاوان اس کی مددگار برادری پر لازم ہوگا، جبکہ مال کا تاوان خود اس کے مال پر لازم ہوگا۔ یہ تفصیل اس صورت میں ہے جب ایک شخص تنہا کھینچ کر لے جانے والا ہو۔

وإن كان معه سائق الخ: کیونکہ اگر کھینچنے والے کے ساتھ کوئی شخص پیچھے سے ہانکنے والا بھی ہو تو لازم ہونے والا تاوان ان دونوں پر لازم ہوگا یعنی آدھا آدھی، کیونکہ قطار میں سے ایک اونٹ کا کھینچنے والا ہی پوری قطار کا کھینچنے والا ہوتا ہے، اسی طرح سے ایک کا ہانکنے والا کل کا ہانکنے والا ہوتا ہے، کیونکہ سارے اونٹوں کی نکیلیں ایک دوسرے سے ملی ہوتی ہیں۔ **وهذا إذا كان السائق الخ**: اور اگر ساتھ لے جانے والا قطار کے بیچ میں ہو اور صرف ایک نکیل پکڑے ہوئے ہو اور وہی اپنے اگلے اونٹوں کا ہانکنے والا اور پچھلے اونٹوں کا کھینچنے والا ہو تو جو کچھ اس کے پچھلے اونٹوں سے نقصان ہوگا اس کا فقط یہی ضامن ہوگا، اور جو کچھ اس کے سامنے والے اونٹوں سے ضائع ہوگا اس کی ضمان اس ہانکنے والے اور اگلے کھینچنے والے دونوں پر ہوگی، کیونکہ اگلا کھینچ کر لے جانے والا ان اونٹوں کا کھینچنے والا نہیں ہے جو اس کے درمیان میں رہ کر ہانکنے والے کے پیچھے ہیں، کیونکہ بیچ میں سے نکیل چھوٹی ہوئی ہے اور ہانکنے والا ہی ان جانوروں کا ہانکنے والا ہوتا ہے جو اس کے آگے ہوتے ہیں۔ (ف:- پس درمیانا شخص اپنے پچھلے اونٹوں کا اس لئے ضامن ہوگا کہ وہ ان کو کھینچ کر لے جارہا ہے، اور اگلے اونٹوں کا اس لئے ضامن ہوگا کہ ان کو ہانک رہا ہے، لیکن اس کے آگے والوں کو دوسرا شخص کھینچ بھی رہا ہے، لہٰذا ان کے تاوان لازم ہونے میں یہ دونوں برابر کے شریک ہوں گے، اور پچھلے اونٹوں کے واسطے صرف یہی کھینچنے والا ہے کہ ان کی وجہ سے جو تاوان بھی لازم ہو وہ فقط اسی درمیانی شخص پر لازم ہوگا۔ پھر اگر جان کا تاوان بھی لازم ہوا ہو تو اس کی مددگار برادری پر لازم ہوگا، اور اگر مال کا تاوان لازم ہوا ہو تو صرف اس کے اپنے مال پر لازم ہوگا۔

توضیح:- اگر کوئی شخص جانور ہانک کر لے جارہا تھا کہ راستہ میں اس کی زمین یا رکاب یا لگام یا اس پر لادی ہوئی چیز زمین پر گر پڑی اور اس سے کسی سے کوئی شخص مر گیا۔ اگر کوئی شخص

اونٹوں کو قطار کی صورت میں لے جارہا تھا کہ اس قطار سے کچل کر کوئی مر گیا یا سامان ضائع ہو گیا۔ اگر لے جانے والے کے ساتھ کوئی سائق ہو یا قائد ہو یا دونوں ہی ہوں۔ مسائل کی تفصیل۔ احکام۔ اقوال ائمہ کرام۔ دلائل مفصلہ

وإن ربط رجل بعيرا إلى القطار والقائد لايعلم فوطىء المربوط إنسانا فقتله فعلى عاقلة القائد الدية؛ لأنه يمكنه صيانة القطار عن ربط غيره، فإذا ترك الصيانة صار متعديا، وفي التسبيب الدية على العاقلة كما في القتل الخطأ، ثم يرجعون بها على عاقلة الرابط؛ لأنه هو الذي أوقعهم في هذه العهدة، وإنما لايجب الضمان عليهما في الابتداء وكل منهما مسبب؛ لأن الربط من القود بمنزلة التسبيب من المباشرة لاتصال التلف بالقود دون الربط، قالوا: هذا ربط والقطار تسير؛ لأنه أمر بالقود دلالة، فإذا لم يعلم به لايمكنه التحفظ من ذلك فيكون قرار الضمان على الرابط، أما إذا ربط والإبل قيام ثم قادها ضمنها القائد؛ لأنه قاد بعير غيره بغير إذنه لا صريحا ولا دلالة فلايرجع بما لحقه عليه.

ترجمہ:- اگر اونٹوں کی قطار میں سے کسی ایک کے ساتھ کسی نے اپنا اونٹ خاموشی سے باندھ دیا اور اس قطار کے لے جانے والے کو اس کی خبر نہ ہو سکی، پھر اسی اونٹ نے کسی کو کچل کر مار ڈالا تو قطار کو کھینچ کر لے جانے والے کی برادری پر اس کی دیت واجب ہو گی، کیونکہ اگر وہ بہت محتاط ہوتا تو باہر سے لائے ہوئے اونٹ کو اپنے اونٹوں سے ملا کر باندھنے سے روک سکتا تھا، مگر اس نے احتیاط میں کمی کردی جس سے زیادتی ہو گئی، اور نتیجہ یہ ہوا کہ ایک شخص کی جان چلی گئی، اور ایسی صورت میں یعنی ہلاکت کا سبب بننے میں نقصان کی ادائیگی مددگار برادری پر لازم آتی ہے جیسے کہ قتل خطاء کی صورت میں لازم آتی ہے۔ (ف:- اس لئے پہلے مددگار برادری والے مقتول کی دیت ادا کریں گے، پھر یہ نقصان اونٹ کے ساتھ ملا کر باندھنے والے شخص کی برادری سے وصول کی جائے گی۔)

ثم يرجعون بها على عاقلة الرابط الخ: پھر آگے سے کھینچ کر لے جانے والے کی مددگار برادری والے اس دیت کو جو بطور تاوان ان پر لازم ہو گئی تھی اس اونٹ کے باندھنے والے کی مددگار برادری والوں سے وصول کریں گے، کیونکہ اسی باندھنے والے نے خاموشی کے ساتھ اپنے اونٹ کو ان لوگوں کے اونٹوں سے ملا کر باندھنے سے ان کو اس آفت میں ڈالا۔ پھر یہ بات معلوم ہونی چاہئے کہ اس مقتول کی دیت قطار کھینچ کر لے جانے والے اور اونٹ باندھنے والے دونوں پر واجب نہیں ہوتی تھی، حالانکہ ان دونوں میں سے ہر ایک اس کا سبب بنا ہے، جس کی وجہ یہ ہے کہ قطار سے ملا کر اونٹ باندھ دینا اور قطار کو کھینچنا دونوں میں ایسا ہی تعلق ہے جیسے سبب پیدا کرنے والے اور اپنے بدن سے مرتکب ہونے میں نسبت ہے، مثلاً ایک شخص نے گڑھا کھودا جس کی وجہ سے مثلاً زید اس میں گر کر مر گیا تو یہ مرنے کے لئے صرف ایک سبب پیدا کرنا ہوا۔ اور اگر ایک شخص نے اپنے ہاتھ سے زید کو قتل کر دیا تو یہ خود اپنے ہاتھ سے اسے قتل کرنا ہوا جو سبب پیدا کرنے کے مقابلہ میں بہت زیادہ قوی ہے۔ اسی طرح قطار میں اونٹ کو باندھ دینا، کنواں کھودنے کے برابر سبب ہوا۔ اور اس قطار کو آگے سے لے جانا خود اپنے ہاتھ سے اسے قتل کرنے کے برابر ہوا، یعنی قطار کو لے جانا مقتول کو ہلاک کرنے سے زیادہ قوی ہے، کیونکہ اس آدمی کا ہلاک ہونا قطار کھینچنے والے سے ملا ہوا نہیں ہوا، اسی سے قطار میں اونٹ باندھنے سے بھی نہیں ہوا، کیونکہ باہر کے آدمی نے جس وقت اپنے اونٹ کو قطار میں باندھا تھا اس وقت وہ مقتول کچلا نہیں گیا تھا، بلکہ اس کے بعد جب کھینچنے والا کھینچ رہا تھا اس وقت وہ کچل کر مرا ہے۔ اس طرح اس کی موت کھینچنے کے ساتھ نہیں پائی گئی اور نہ ہی قطار میں اونٹ باندھنے سے ہوئی۔ اسی لئے کھینچنے والا پہلے ضامن ہو گا، پھر وہ باندھنے والے سے اس نقصان کو وصول کرے گا، کیونکہ اسی کے سبب سے اس کھینچنے والے نے یہ نقصان اور تاوان برداشت کیا ہے۔

اور اب یہ بات بھی معلوم ہونی چاہیے کہ مذکورہ صورت میں اس بات کی وضاحت نہیں ہے کہ بعد میں باندھنے والے نے کسی وقت باندھا تھا یعنی اس وقت باندھا جبکہ وہ قطار کھڑی ہوئی تھی یا جبکہ وہ اونٹ قطار میں چل رہے تھے۔ **قالوا: هذا إذا ربط والقطار تسير الخ:** اس لئے مشائخ نے فرمایا ہے کہ یہ حکم اس صورت میں ہوگا جبکہ باندھنے والے نے اپنا اونٹ اس وقت باندھا ہو جبکہ قطار رواں حالت میں تھی، اسی لئے وہ باندھنے والا اوپر بیان کی ہوئی تفصیل کے مطابق دیت کا ضامن ہوگا، کیونکہ ایسی صورت میں باندھنے والا اپنے اونٹ کو بھی کھینچ کر لے جانے کے لئے بطور دلالت حکم دینے والا ہوگا، یعنی چلتی ہوئی حالت میں باندھنا اس بات کی دلیل ہے کہ اسے اپنا اونٹ چلانا بھی مقصود ہے، گویا اس نے اس کھینچنے والے کو حکم دیا کہ تم میرا اونٹ بھی اپنے اونٹوں کے ساتھ کھینچ کر لے جاؤ، مگر اس کھینچنے والے کو اس بات کی خبر بھی نہیں ہوئی کہ اسے کس نے باندھا ہے تو وہ اس کی حفاظت کی ذمہ دار ہی نہیں ہوا، پھر بھی وہ اس مقتول کی دیت کا ذمہ دار ہوگا۔ اور آخر کار اس تاوان کا اصل ذمہ دار وہی شخص ہوا جس نے چلتی قطار میں اپنا اونٹ بھی باندھ دیا اور دلالۃ اس نے اپنا اونٹ لے جانے کی اجازت دے دی۔

اور اگر ایسا ہوا کہ اس شخص نے اپنے اونٹ کو دوسرے اونٹ کے ساتھ اس وقت باندھا جبکہ وہ قطار کھڑی ہوئی تھی اور پھر کھینچنے والا قطار کو کھینچ کر لے گیا۔ (اور باندھے ہوئے اونٹ سے کسی قسم کا کسی کو نقصان نہیں ہوا۔) تو کھینچ کر لے جانے والا ضامن ہوگا۔ (ف:۔ یعنی مقتول کا تاوان صرف کھینچنے والے کی مددگار برادری پر ہوگا، اور اس برادری والے اس تاوان کو باندھنے والی کی مددگار برادری سے واپس نہیں لے سکتے ہیں۔ م۔) کیونکہ کھینچنے والے دوسرے کے اونٹ کو صراحۃ یا دلالۃ اس کی اجازت کے بغیر کھینچا، اس حالت میں یعنی بغیر اجازت کے لے چلنے سے جو کچھ بھی نقصان ہوگا، وہ خود ہی اس کا ضامن ہوگا۔ (ف:۔ اب اگر یہ کہا جائے کہ اس باندھنے والے نے بھی تو ایسی ہی غلطی کی ہے کہ اس نے اس کے اونٹوں کی قطار میں اس کی اجازت کے بغیر باندھ دیا، تو جواب یہ ہوگا کہ ہاں یہ حرکت جرم ہے اور اسی فعل کی حالت میں وہ جانور کسی کو کچل دے تو باندھنے والا ضامن ہوگا، اور جب کھینچنے والے نے اس کے اس عمل کے تعلق کو ختم کر دیا پھر اس کے اونٹ کو لے چلا تو وہ اونٹ والا اس تاوان سے بری ہو گیا، جیسے کسی شخص نے راستہ میں پتھر ڈالا اور دوسرے نے اس جگہ سے اسے ہٹا دیا، تب دوسرا شخص اس کا ضامن ہوگا۔

توضیح:۔ اگر اونٹوں کو قطار میں لے جانے میں کسی شخص نے اپنے ایک اونٹ کو بھی اس قطار کے اونٹ کے ساتھ خاموشی کے ساتھ باندھ دیا کہ لے جانے والے کو اس کی خبر تک نہ ہوئی۔ پھر اسی اونٹ سے کسی طرح کوئی شخص کچل کر مر گیا۔ اگر یہ معلوم نہ ہو سکے کہ وہ اونٹ کس وقت باندھا گیا تھا یعنی اس وقت جبکہ سب کے سب کھڑے تھے یا جب چل رہے تھے۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوالِ ائمہ کرام۔ دلائل مفصلہ

قال: ومن أرسل بهيمة وكان لها سائقا فأصابت في فورها يضمنه؛ لأن الفعل انتقل إليه بواسطة السوق. قال: ولو أرسل طيرا وساقه فأصاب في فوره لم يضمن، والفرق أن بدن البهيمة يحتمل السوق فاعتبر سوقه والطير لايحتمل السوق فصار وجود السوق وعدمه بمنزلة، وكذا لو أرسل كلبا ولم يكن له سائقا لم يضمن، ولو أرسله إلى صيد ولم يكن له سائقا فأخذ الصيد وقتله حل، ووجه الفرق أن البهيمة مختارة في فعلها، ولاتصلح نائبة عن المرسل فلايضاف فعلها إلى غيرها، هذا هو الحقيقة إلا أن الحاجة مست في الاصطياد فأضيف إلى المرسل؛ لأن الاصطياد مشروع ولاطريق له سواه ولا حاجة في حق ضمان العدوان، وعن أبي يوسف أنه أوجب الضمان في هذا كله احتياطا صيانة لأموال الناس، قال رضي الله عنه: وذكر في المبسوط إذا

أرسل دابة في طريق المسلمين فأصابت في فورها فالمرسل ضامن؛ لأن سيرها مضاف إليه ما دامت تسير على سننها، ولو انعطفت يمنة أو يسرة انقطع حكم الإرسال إلا إذا لم يكن له طريق آخر سواه، وكذا إذا وقفت ثم سارت بخلاف ما إذا وقفت بعد الإرسال في الاصطياد، ثم سارت فأخذت الصيد؛ لأن تلك الوقفة تحقق مقصود المرسل؛ لأنه لتمكنه من الصيد، وهذه تنافي مقصود المرسل وهو السير فينقطع حكم الإرسال، وبخلاف ما إذا أرسله إلى صيد فأصاب نفسا أو مالا في فوره لايضمنه من أرسله، وفي الإرسال في الطريق يضمنه؛ لأن شغل الطريق تعد فيضمن ما تولد منه؛ أما الإرسال للاصطياد فمباح ولاتسبيب إلا بوصف التعدي.

ترجمہ:- امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی شخص نے اپنے جانور (کتے کو) اس حالت میں چھوڑتے ہوئے للکارا کہ وہ اسے ہانک کرلے جارہا تھا، اور کتے نے اس سے چھوٹتے ہی فوراً کسی کے پالے ہوئے جانور شکار کو مار ڈالا تو وہی شخص اس شکار کا ضامن ہوگا، اس لئے کہ وہی اس کو ہانک کرلے جارہا تھا، اس لئے اس کتے کی یہ حرکت اسی ہانکنے والے کی طرف منتقل ہوگئی۔

قال: ولو أرسل طيرا الخ: امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی نے اپنے شکاری پرندہ باز وغیرہ کو چھوڑا اور اسے للکارا اور اس نے بھی چھوٹتے ہی کسی کے پلے ہوئے شکار کو جھپٹ کر مار ڈالا تو اس کا مالک اس شکار کا ضامن نہیں ہوگا۔ اس جگہ اس کتے اور اس باز کے شکار کے حکم میں بظاہر ایک جیسی صورت ہونے کے باوجود اس لئے فرق کیا گیا ہے کہ کتے کا بدن ایسا ہوتا ہے کہ وہ ہانکنے کی مار کو برداشت کرسکتا ہے، اس لئے اس کے حق میں اس کے ہانکنے کا اعتبار کیا گیا، جبکہ پرندہ کا بدن اس لائق نہیں ہوتا ہے کہ وہ اس کے ہانکنے کو برداشت کرسکے تو اس کے حق میں ہانکنا اور نہ ہانکنا دونوں ایک جیسا ہوگا۔ وكذا لو أرسل كلبا الخ: اسی طرح اگر کسی نے کتا چھوڑا اور اس کا ہانکنے والا کوئی نہیں تھا تو وہ ضامن نہیں ہوگا۔ ولو أرسله إلى صيد الخ: اسی طرح اگر کتے کو کسی شکار پر چھوڑا اور اس وقت اس کا کوئی ہانکنے والا نہیں تھا اور اس نے دوڑ کر شکار کو پکڑ کر مار ڈالا تو وہ حلال ہوگا (بشرطیکہ اس نے اس وقت بسم اللہ بھی کہہ دیا ہو۔)

وجه الفرق الخ: ان دونوں صورتوں میں فرق کرنے کی وجہ یہ ہے کہ شکاری جانور اپنے فعل اور حرکت میں مختار ہوتا ہے، اس لئے وہ چھوڑنے والے کا نائب نہیں ہوسکتا ہے؛ اسی لئے اس کا فعل کسی دوسرے کی طرف منسوب نہیں کیا جاسکتا ہے، اور یہی بات سچی اور حقیقت ہے، لیکن شکار کرنے کے معاملہ میں ایک بڑی مجبوری پیش آتی ہے، وہ یہ ہے کہ شکار کی صورت میں شکاری جانور کا فعل اس کے چھوڑنے والے کی طرف منتقل ہوجاتا ہے یہاں تک کہ اس کے چھوڑنے والے کی طرف سے یہ ذبح کا قائم مقام ہوجاتا ہے، کیونکہ ان جانوروں سے شکار مارنے کو شریعت نے صراحتاً جائز کردیا ہے، حالانکہ اس کام کے لئے اس ایک صورت کے کوئی دوسرا طریقہ نہیں ہے کہ اس جانور کے فعل کو اس کے چھوڑنے والے کی طرف منتقل مان لیا جائے۔ اس لئے انتہائی مجبوری میں اس انتقالی فعل کو تسلیم کرلیا گیا، اور تعدی کی صورت میں تاوان واجب ہونے میں ایسی کوئی ضرورت نہیں ہے، اس لئے تاوان لازم کرنے میں اس جانور کا فعل اس کے چھوڑنے والے کی طرف نہیں ہوگا، یعنی چھوڑنے والے کو ضامن نہیں کہا جائے گا۔

وعن أبي يوسف الخ: اور امام ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ انہوں نے احتیاطاً ان تمام صورتوں میں تاوان واجب کیا ہے، تاکہ لوگوں کے مال محفوظ رہے۔ قال رضي الله عنه الخ: مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ مبسوط میں مذکور ہے کہ اگر کسی نے اپنے جانور کو مسلمانوں کے عام راستہ میں چھوڑا اور اس نے فوراً کسی وقفہ کے بغیر کسی چیز کو ضائع کردیا تو چھوڑنے والا ہی اس نقصان کا ضامن ہوگا، کیونکہ اس جانور کی رفتار اسی چھوڑنے والے کی طرف منسوب ہوگی، جب تک کہ وہ اپنی پرانی چال پر چلتا رہے، اور اسی پر فتوی ہے۔ صدر الشہید۔ ع۔ اور اگر وہ جانور دائیں یا بائیں طرف مڑ گیا تو اس کے چھوڑنے کا حکم اور اس کا اثر ختم ہوگیا، لیکن اگر مڑنے کے سوا دوسرا کوئی راستہ نہ ہو تو پہلا ہی حکم جاری رہے گا، منقطع نہ ہوگا۔ اسی طرح اگر وہ جانور تھوڑا رک کر پھر روانہ ہوا

تب بھی چھوڑنے کا حکم ختم ہو جائے گا۔ اس کے برخلاف اس کے شکار کے لئے چھوڑنے کی صورت میں شکاری جانور ذرا رک کر روانہ ہوا پھر دوڑ کر اسے شکار کرلے اور مار ڈالے تب بھی یہ شکار حلال ہوگا، کیونکہ اس وقت اس کا ٹھہرنا اپنے مالک کی مرضی پوری کرنے کے لئے کہ شکار کو کس طرح قابو کیا جاسکتا ہے کے سوچنے کے لئے ہوا ہے، اور پہلی صورت میں اس کا ٹھہرنا جس نے راستہ میں چھوڑا ہے تو وہ اس چھوڑنے والے کی مرضی کے خلاف ہے، کیونکہ وہ تو اسے روانہ کردینا چاہتا تھا اس وقت اس کتے کا راستہ میں رک جانے سے اس کی مرضی کے خلاف ہوا اور روانہ کرنے کا حکم ختم ہو گیا۔

وبخلاف ما إذا أرسله الخ: اس کے برخلاف اگر اس جانور کو کسی شکار پر مالک نے چھوڑا اور وہ کتا فوراً اس کے پیچھے ایک رفتار سے چلا، اور اسی دوڑ اور روش میں کتے نے کسی کی جان یا کسی کا مال ضائع کردیا تب اس کو چھوڑنے والا ضامن نہیں ہوگا۔ اور اگر اسے عام راستہ میں چھوڑا ہو تو ضامن ہو جائے گا، کیونکہ راستہ کو روک لینے سے دوسروں پر زیادتی لازم آتی ہے، لہٰذا راستہ میں چھوڑنے سے جو نئی بات پیدا ہو جائے گی اس کا ضامن ہوگا۔ جبکہ شکار پر شکاری جانور کو چھوڑنا شرعاً جائز ہے، اور کسی بات کے لئے کسی کا سبب بننے میں وہی چیز ضمان کا سبب بنتی ہے جو کسی زیادتی کے ساتھ ہو۔

توضیح: - اگر کسی شخص نے اپنے پالتو کتے یا باز وغیرہ کو للکارتے ہوئے چھوڑا اور ان دونوں نے چھوٹتے ہی کسی کے پالتو شکار کو مار ڈالا، تو ضمان کس پر لازم آئے گا، ان دونوں صورتوں میں کوئی فرق ہوگا یا نہیں۔ کسی نے کتا اس حال میں چھوڑا کہ اس کا ہانکنے والا کوئی نہ تھا تو اس کا چھوڑنے والا ضامن ہوگا یا نہیں۔ اگر کتے کو بسم اللہ کہہ کر کسی شکار پر کسی نے چھوڑا اور اس کا ہانکنے والا کوئی نہ تھا، مگر اس نے دوڑ کر شکار کو مار ڈالا تو اس کے شکار کا کیا حکم ہوگا۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ کرام۔ دلائل مفصلہ

ولو أرسل بهيمة فأفسدت زرعا على فوره ضمن المرسل، وإن مالت يمينا أو شمالا وله طريق آخر لايضمن لما مر، ولو انفلتت الدابة فأصابت مالا أو آدميا ليلا أونهارا لاضمان على صاحبها، لقوله عليه السلام: جرح العجماء جبار، وقال محمد: هي المنفلتة ولأن الفعل غير مضاف إليه لعدم ما يوجب النسبة إليه من الإرسال وأخواته.

ترجمہ:- مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی نے اپنا ایک جانور، چوپایہ چھوڑا اور اس نے فوراً اسی چھوڑنے کی رفتار سے جاکر کسی کی کھیتی میں گھس کر اسے تباہ کردیا تو اس کا چھوڑنے والا اس نقصان کا ضامن ہوگا۔ مسئلہ کی تفصیل اس طرح سے ہوگی کہ اگر ایک شخص نے ایک گائے یا بکری کسی کھیت کی طرف دوڑائی اور اس نے اسی رفتار سے جاکر کھیت کو تباہ کردیا تو اس کا چھوڑنے والا اس تباہی کا ضامن ہوگا، اور اگر وہ جانور جاتے ہوئے دائیں یا بائیں مڑ گیا، حالانکہ اس کے آگے بڑھنے کے لئے دوسرا راستہ بھی موجود ہو تو وہ ضامن نہیں ہوگا اس کی دلیل بھی وہی ہوگی جو اوپر بیان کی جاچکی ہے وہ یہ ہے کہ اس کے چھوڑنے اور روانہ کرنے کا حکم کٹ گیا ہے، یہاں تک کہ اگر کھیت میں جانے کے لئے بھی یہی راستہ ہو جدھر سے وہ مڑ کر گیا ہے تب ضامن رہے گا۔

ولو انفلتت الدابة الخ: اور اگر کوئی جانور چھوٹ گیا یا نکل بھاگا، پھر اس نے کسی آدمی کو یا کسی کے مال کو نقصان پہنچادیا، خواہ وہ وقت رات کا ہو یا دن کا تو اس کے مالک پر تاوان واجب نہیں ہوگا، اس دلیل سے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ چوپایوں کی طرف سے کسی کو زخم پہنچا تو وہ ہدر ہے یعنی باطل ہے۔ صحاح ستہ نے اس کی روایت کی ہے۔

وقال محمد الخ: اور امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اس چوپایہ سے مراد وہی چوپایہ ہوگا جو خود سے چھوٹ کر بھاگ جائے اور

کسی کو نقصان پہنچادے، یا زخمی کردے۔ اور چھوٹ کر بھاگنے سے مراد یہ ہے کہ مالک وغیرہ میں سے کوئی بھی اس کے ساتھ نہ ہو۔ اور اس کی دلیل یہ ہے کہ جانور کا کوئی کام یا اس کی کوئی حرکت اس کے مالک کی طرف منسوب نہیں ہوگا، کیونکہ اس وقت اس کو چھوڑنے یا ہانکنے وغیرہ کی جیسی کوئی بات نہیں پائی جارہی ہو جس کی وجہ سے اس کا کوئی عمل یا فعل موجود نہ ہو جس کی بناء پر اس کا وہ فعل اس کے مالک کی طرف منتقل ہونے کا سبب ہو جائے۔

توضیح:- اگر کسی نے اپنا بیل چھوڑا اور وہ ایک دوڑ میں کسی کے کھیت میں گھس گیا، اور اس کی کھیتی کا نقصان کردیا۔ اگر کسی کا جانور از خود کسی طرح چھوٹ گیا اور اس نے کسی کی جان یا مال کا نقصان کردیا تو اس نقصان کی ذمہ داری کس پر آئے گی۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوالِ ائمہ کرام۔ دلائل مفصلہ

شاة لقصاب فقئت عينها ففيها ما نقصها؛ لأن المقصود منها هو اللحم فلايعتبر إلا النقصان. وفي عين بقرة الجزار وجزوره ربع القيمة، وكذا في عين الحمار والبغل والفرس، وقال الشافعي: فيه النقصان أيضا اعتبارا بالشاة، ولنا ما روى أنه عليه السلام قضى في عين الدابة بربع القيمة، وهكذا قضى عمر رضي الله عنه، ولأن فيها مقاصد سوى اللحم كالحمل والركوب والزينة والجمال والعمل، فمن هذا الوجه تشبه الآدمي، وقد تمسك للأكل فمن هذا الوجه تشبه المأكولات، فعملنا بالشبهين، فبشبه الآدمي في إيجاب الربع وبالشبه الآخر في نفي النصف، ولأنه إنما يمكن إقامة العمل بها بأربعة أعين عيناها وعينا المستعمل فكأنها ذات أعين أربعة، فيجب الربع بفوات إحداهما.

ترجمہ:- کسی قصاب کی بکری کی کسی نے آنکھ پھوڑدی، تو اس کی وجہ سے اس بکری میں جتنا نقصان آگیا ہے وہ اس آنکھ پھوڑنے والے پر لازم ہوگا، کیونکہ قصاب کا مقصد اس سے گوشت حاصل کرنا تھا، لہٰذا اس کی مالیت میں اس وقت جتنی کمی آگئی ہے صرف وہی اس شخص پر لازم ہوگی۔ **وفي عين بقرة الجزار الخ**: اور قصاب کی گائے یا اونٹ کی آنکھ میں اس کی چوتھائی قیمت لازم ہوگی۔ اسی طرح سے گدھے، خچر اور گھوڑے کی آنکھ میں بھی چوتھائی قیمت واجب ہوتی ہے، یعنی یہ جانور گوشت کھانے یا زمین جوتنے یا سواری کے لئے یا بوجھ لادنے کے لئے ہوں، پھر وہ ایسے ہوں جن کا گوشت کھایا جاتا ہو یا کھایا نہ جاتا ہو سب کی آنکھ میں چوتھائی قیمت لازم ہوتی ہے، یعنی اگر ان مذکورہ جانوروں میں سے کسی کی آنکھ کسی شخص سے ضائع ہوگئی ہو تو جتنی قیمت اس پورے جانور کی ہوگی اس کی چوتھائی قیمت اس ایک آنکھ کی لازم ہوگی۔

وقال الشافعي الخ: اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ اس میں بھی اسی طرح کا نقصان لازم آئے گا جیسا کہ بکری میں لازم آتا ہے۔ اور ہماری دلیل یہ حدیث ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے چوپایہ کی آنکھ کے بارے میں چوتھائی قیمت کا حکم دیا ہے، اور ایسا ہی حضرت عمرؓ کا حکم مروی ہے۔ اور دوسری دلیل یہ ہے کہ اگر ان جانوروں سے گوشت کے سوا دوسرے فوائد بھی مقصود ہوں جیسے بوجھ لادنا، ان پر سواری کرنا، ان سے زینت اور شان و شوکت کا اظہار کرنا اور ان کے علاوہ اور دوسرے فوائد بھی ان سے حاصل کرنا، مثلاً کھیتی کے لئے زمین جوتنا اور دور سے پانی لاکر سینچنا وغیرہ تو ان باتوں کی وجہ سے بھی ان جانوروں کو آدمی سے کافی مشابہت پائی جاتی ہے، اور کبھی یہ جانور صرف گوشت کھانے کے لئے ہی رکھے جاتے ہیں، تو اس بناء پر ان جانوروں کو کھانے کی چیزوں سے مشابہت ہوجاتی ہے۔ اس لئے ہم نے ان تمام باتوں کا خیال رکھا اور ان پر عمل کیا۔ اس لئے آدمی کی مشابہت کی وجہ سے چوتھائی قیمت لازم کی۔ اور دوسری مشابہت کی وجہ سے نصف کی نصف یعنی چوتھائی قیمت رکھی گئی ہے

ولأنه يمكن إقامة العمل الخ: اور اس دلیل سے بھی کہ ان جانوروں سے کام لینا چار آنکھوں کے ساتھ ہوتا ہے، یعنی دو

آنکھیں تو ان جانوروں کی اور دو آنکھیں ان سے کام لینے والے کی ہوتی ہیں، اس طرح پورا کام ان چار آنکھوں کے مجموعہ سے لیا جاتا ہے، اسی لئے اگر ان میں سے کوئی ایک کم کردے تو اس پر چوتھائی قیمت کا ضمان لازم ہوگا۔ (ف:۔ مصنفؒ نے جس حدیث کی طرف اشارہ کیا اس کو طبرانی نے معجم میں، اور عقیل نے کتاب الضعفاء میں زید بن ثابتؓ کی حدیث سے روایت کیا ہے، اور عقیل نے کہا ہے کہ اسماعیل بن یعلی ضعیف راوی ہیں اور ان کے ضعف کو بہت سے لوگوں سے نقل کیا ہے، اور کسی سے بھی ان کی توثیق منقول نہیں ہے۔ اور اب حضرت علیؓ کا اثر تو عبد الرزاق نے اس کی روایت کی ہے، لیکن اس روایت میں جابر الجعفی کا نام نہیں بیان کیا ہے، اور ابن ابی شیبہؒ نے اس کو اس طرح نقل کیا ہے: عبد الوهاب عن أيوب عن أبي قلابة عن أبي المهلب عن عمر رضى الله عنه. ابن حجرؒ نے فرمایا ہے کہ یہ اصح ہے۔ نیز ابن ابی شیبہ نے جرير عن مغيرة عن إبراهيم عن شريح روایت کی ہے کہ شریح نے کہا ہے کہ عروہ البارقی میرے پاس حضرت عمرؓ کے یہاں سے آئے یہ حکم بیان کرتے ہوئے کہ چوپایہ کی آنکھ ضائع ہونے کی صورت میں اس جانور کی پوری بازاری قیمت کی چوتھائی لازم ہوگی۔ یہ اسناد بھی صحیح ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم

مسئلہ:۔ اگر کسی نے ایسا کاٹنے والا کتا پالا کہ اس کے قریب سے ہر گزرنے والے کو کاٹ کھاتا ہو تو گاؤں والوں کو اس بات کی اجازت ہوگی کہ اسے مار ڈالیں۔ اور اگر اس نے کسی کو کاٹ لیا ہو تو دیکھا جائے گا کہ اگر اس کے کاٹنے سے پہلے ہی لوگوں نے پیش قدمی کر دی ہو تو اس پر تاوان لازم ہوگا، ورنہ نہیں۔ اور امام شافعیؒ واحمدؒ کے نزدیک وہ مطلقاً ضامن ہوگا۔ ع۔ اور غالباً یہ اختلاف ایسے کتے کے بارے میں ہو کہ جس کا پالنا شرعاً جائز ہو، یعنی کھیتی یا جانوروں کی حفاظت یا چوروں کے خوف سے محفوظ رہنے اور اس جیسی دوسری ضرورت کے لئے ہو تو اس کا پالنا جائز ہوگا۔ اور اگر ناجائز طریقہ سے اسے پالا گیا ہو تو کسی اختلاف کے بغیر ہی اس کے مالک کو ضامن ہونا چاہئے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔

توضیح:۔ اگر کسی نے کسی قصاب کی بکری یا گائے یا گدھے کی ایک آنکھ پھوڑ دی تو کیا حکم ہوگا۔ اگر کسی نے ایسا کتا پالا کہ وہ اس کے پاس سے گذرنے والے ہر شخص کو دوڑاتا اور کاٹتا ہو۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوالِ ائمہ کرام۔ مفصل دلائل

ومن سار على دابة فى الطريق فضربها رجل أو نخسها فنفحت رجلا أو ضربته بيدها أو نفرت فصدمته فقتلته كان ذلك على الناخس دون الراكب، هو المروى عن عمر وابن مسعود رضى الله عنهما، ولأن الراكب والمركب مدفوعان بدفع الناخس فأضيف فعل الدابة إليه كأنه فعله بيده، ولأن الناخس متعد فى تسببه، والراكب فى فعله غير متعد فيترجح جانبه فى التغريم للتعدى حتى لو كان واقفا دابته على الطريق يكون الضمان على الراكب والناخس نصفين؛ لأنه متعد فى الإيقاف أيضا.

ترجمہ:۔ فرمایا کہ اگر ایک شخص سواری پر سوار ہو کر جا رہا تھا کہ راستہ میں کسی شخص نے اس سواری کو مار دیا یا لکڑی سے چھیڑ دیا یا چونکا دیا، جس کے نتیجے میں اس جانور نے کسی اور شخص کو لات مار دی یا اگلے پاؤں سے مار دیا، یا وہ جانور اس طرح سے بھڑکا کہ اس کے دھکہ سے وہ شخص مر گیا تو اس کا تاوان اس چونکا دینے والے پر لازم ہوگا، اور سوار پر لازم نہ ہوگا، یعنی وہ سوار اس سے بری ہوگا اور صرف اس جانور کو چونکا دینے والے پر لازم ہوگا۔ یہی حکم حضرت عمر وابن مسعود رضی اللہ عنہما سے مروی ہے۔

ولأن الراكب والمركب الخ: اور دوسری دلیل یہ ہے کہ سواری اس کے چونکا دینے کی وجہ سے وہاں سے بھاگی تو اس کے ساتھ ہی اس کا سوار بھی اس کے اوپر رہنے کی وجہ سے بھاگتا رہا۔ اس طرح جانور کی پوری حرکت اور پورا عمل اسی چونکا دینے والے کی طرف منسوب ہوا، گویا اس چونکا دینے والے نے یہ ساری حرکت اپنے ہاتھ سے کی۔ ولأن الناخس متعد الخ: اور اس دلیل سے کہ جانور کو بھڑکانے والا اپنے اس طرح کے بھڑکا دینے سے ظلم وزیادتی کرنے والا ہوا، لیکن سوار اپنے سواری کے کام

میں زیادتی کرنے والا نہیں ہے، اسی لئے زیادتی کرنے کی وجہ سے اس چونکا دینے والے کا پلہ تاوان لازم کرنے کے سلسلہ میں بڑا جھکا ہوا کہا جائے گا، یہاں تک کہ اگر سوار کا جانور اس راستہ میں کھڑا ہو تو وہ تاوان اس سوار اور جانور کے چونکا دینے والے پر آدھا آدھی لازم ہوگا، کیونکہ وہ سوار بھی اپنے سواری کو راستہ میں کھڑا کرنے کی وجہ سے زیادتی کرنے والا ہوا۔ (ف:-اور حضرات عمرؓ وابن مسعودؓ کا جو اثر مصنفؒ نے ذکر کیا ہے، اس کو امام محمدؒ نے اپنی کتاب مبسوط میں اسناد کے بغیر اس طرح ذکر کیا ہے کہ ہمیں حضرات عمر وابن مسعود رضی اللہ عنہما سے اسی طرح کی روایت کی ہے۔ اور عبدالرزاق نے عبدالرحمٰن المسعودی کی سند سے قاسم بن عبدالرحمٰن سے اس طرح سے روایت کی ہے کہ ایک شخص قادسیہ سے ایک باندی لارہا تھا، راستہ میں وہ ایک ایسے شخص کے پاس سے گزرا جو سواری پر کھڑا تھا، اتنے میں کسی شخص نے اس کے جانور کو چونکا دیا جس کی وجہ سے اس جانور نے اپنی پچھلی لات کھینچی جو ٹھیک اس باندی کی آنکھ پر پڑی، تب یہ مقدمہ سلیمان بن ربیعہ الباہلی کے پاس پیش کیا گیا تو انہوں سے فرمایا کہ اس شخص کو میرے پاس لاؤ، کیونکہ موجودہ صورت میں ضامن وہی شخص ہوگا جس نے جانور کو چونکا دیا ہے۔ ابن ابی شیبہ نے بھی اس کی روایت کی ہے، اور یہی حکم ابن ابی شیبہ سے شریح اور شعبی سے روایت کیا ہے۔ ت۔ ع۔ ن۔

توضیح:-ایک شخص اپنی سواری پر سوار ہو کر جارہا تھا کہ راستہ میں کسی نے اس جانور کو چھیڑ دیا، جس کی وجہ سے اس نے اپنی لات چلا کر یا منہ سے کاٹ کر کسی کا جانی یا مالی نقصان کر دیا، یا جانور بھاگا اور اس کے دھکہ سے کسی کا نقصان ہو گیا۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ دلائل مفصلہ

قال: وإن نفحت الناخس كان دمه هدر؛ لأنه بمنزلة الجاني على نفسه، وإن ألقت الراكب فقتلته كان ديته على عاقلة الناخس؛ لأنه متعد في تسبيبه، وفيه الدية على العاقلة. قال: ولو وثبت بنخسه على رجل أو وطئته فقتلته كان ذلك على الناخس دون الراكب لما بيناه، والواقف في ملكه والذي يسير في ذلك سواء، وعن أبي يوسف أنه يجب الضمان على الناخس والراكب نصفين؛ لأن التلف حصل بثقل الراكب ووطىء الدابة، والثاني مضاف إلى الناخس، فيجب الضمان عليهما، وإن نخسها بإذن الراكب كان ذلك بمنزلة فعل الراكب لو نخسها ولا ضمان عليه في نفحتها؛ لأنه أمره بما يملكه؛ إذ النخس في معنى السوق فصح أمره به، وانتقل إليه لمعنى الأمر.

ترجمہ:-اگر کسی جانور نے اپنے چونکا دینے والے کو لات مار کر ہلاک کر دیا تو اس مرنے والے کا خون رائیگاں جائے گا اور یہ کہا جائے گا کہ گویا اس شخص نے خود اپنے آپ کو ہلاک کیا ہے۔ **وأن ألقت الراكب الخ**: اور اگر اسی چونکا دینے کے سبب سے اپنے سوار کو گرا دیا جس سے وہ مر گیا تو اس کی دیت اس چونکا دینے والے یا چھیڑنے والے نے ایسی حرکت کر کے بڑا ہی ظلم کیا ہے، اور ایسی صورت میں مددگار برادری پر ہی دیت لازم آتی ہے۔ قال: **ولو وثبت بنخسه الخ**: فرمایا ہے کہ اگر کسی کے چونکا دینے سے وہ جانور بدک کر کسی شخص پر کودا، یا کسی کو اس نے کچل دیا اور وہ مر گیا تو اس کا تاوان اس کے سوار پر نہیں ہوگا، بلکہ اس کو دینے والے پر واجب ہوگا۔ اس کی دلیل بھی وہی ہوگی جو اوپر بیان کی گئی ہے کہ جانور کو چونکا دینے کی وجہ سے ہی سواری بھڑکی اور سوار گرا ہے۔ اور اس میں اپنی ملکیت میں کھڑا ہونا، اور راستہ میں چلتے رہنا دونوں برابر ہیں۔

وعن أبي يوسف الخ: اور امام ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ تاوان چونکا دینے والے اور سواری پر سوار ہونے والے دونوں پر نصف نصف لازم ہوگا، کیونکہ جان کا ضائع ہونا سوار کے بوجھ اور سواری کے روندنے کی وجہ سے پیدا ہوا ہے اور سواری کا روندنا اس کے چونکا دینے والے کی طرف منسوب ہے یعنی اس کی علت بن رہی ہے، اس لئے اس کا تاوان بھی سوار اور چونکا دینے

والے پر واجب ہوگا۔ وإن نخسها بإذن الراكب الخ: اور اگر چونکا دینے والے نے سوار کی اجازت سے چونکا دیا ہو تو اس کی یہ حرکت سوار کی عمل میں داخل ہوگا یعنی گویا سوار نے خود اس کو چونکا دیا ہے، اور اس صورت میں جانور کے لات مارنے میں تاوان لازم نہیں آتا ہے، کیونکہ اس نے ایسے کام کا حکم دیا ہے جس کا وہ خود اختیار رکھتا تھا، کیونکہ چونکا دینا تو جانور کو ہانکنے کے معنی ہے، لہٰذا اس کام کے لئے حکم دینا صحیح ہے اور حکم کی وجہ سے ہی یہ فعل اس کے سوار کی طرف منتقل ہوا ہے۔

توضیح :- اگر کسی جانور نے اپنے چھیڑنے والے کو لات مار کر ہلاک کر دیا، یا اپنے سوار کو گرادیا جس سے وہ مر گیا۔ یا اسی چھیڑنے کی وجہ سے بدک کر کسی شخص پر کودا، یا کسی کو اس نے کچل دیا اور وہ مر گیا۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ کرام۔ دلائل مفصلہ

قال: ولو وطئت رجلا في سيرها وقد نخسها الناخس بإذن الراكب فالدية عليهما نصفين جميعا إذا كانت في فورها الذي نخسها؛ لأن سيرها في تلك الحالة مضاف إليهما، والإذن يتناول فعله السوق ولايتناوله من حيث أنه إتلاف، فمن هذا الوجه يقتصر عليه، والركوب وإن كان علة للوطي فالنخس ليس بشرط لهذه العلة بل هو شرط أو علة للسير والسير علة للوطيء، وبهذا لايترجح صاحب العلة كمن جرح إنسانا فوقع في بير حفرها غيره على قارعة الطريق ومات فالدية عليهما لما أن الحفر شرط علة أخرى دون علة الجرح، كذا هذا، ثم قيل: يرجع الناخس على الراكب بما ضمن في الإيطاء؛ لأنه فعل بأمره، وقيل: لايرجع، وهو الأصح فيما أراه؛ لأنه لم يأمره بالإيطاء، والنخس ينفصل عنه، وصار كما إذا أمر صبيا يستمسك على الدابة بتسييرها فوطئت إنسانا ومات حتى ضمن عاقلة الصبي فإنهم لايرجعون على الآمر بالتسيير، والإيطاء ينفصل عنه، وكذا إذا ناوله سلاحا فقتل به آخر حتى ضمن لايرجع على الآمر.

ترجمہ :- فرمایا کہ اگر سوار نے کسی شخص سے اپنی سواری کو چھڑی وغیرہ سے چونکا دینے والے (چھیڑنے) کے لئے کہا اور اس نے اس کے کہنے کے مطابق اسے چھیڑ دیا جس سے وہ تیزی سے بھاگا، اور اسی رفتار میں اس نے کسی شخص کو روند ڈالا تو اس مقتول کی دیت اس سوار اور اس کے چونکا دینے والے دونوں شخصوں پر نصف نصف واجب ہوگی، بشرطیکہ جس روش پر اس جانور کو چونکا دیا تھا اسی روش پر اس نے کسی کو ہلاک کیا ہو، کیونکہ ایسی حالت میں اس کی رفتار اس سوار اور چونکا دینے والے دونوں کی طرف منسوب ہے۔ اور سوار کا اس چونکا دینے والے کو چھیڑنے کی اجازت دینا اس کے ہانکنے کے فعل کو شامل ہے، لیکن اس اعتبار سے شامل نہیں ہے کہ اس سے واقعۃً کسی کو ہلاک کرنا ہی ہے۔ پس اس لحاظ سے چونکا دینا صرف چونکا دینے والے تک محدود رہے گا۔

والركوب وإن كان علة للوطي الخ: اور وہ سواری اگرچہ آدمی کو کچلنے کا سبب بنی ہے لیکن اس علت کے لئے چونکا دینا کچھ شرط نہیں ہے، بلکہ وہ رفتار کی شرط یا علت بنی ہے۔ اور رفتار ہی اس کے روندنے کی علت ہے، اور اس وجہ سے اس علت کے مرتکب کو کوئی ترجیح نہیں ہوگی۔ كمن جرح إنسانا فوقع في بير الخ: جیسے زید کو کسی نے مجروح کیا اور وہ زید آگے بڑھ کر کنویں میں گر گیا، جس کنویں کو بکر نے راستہ میں کھودا تھا، پھر مر گیا، تو اس زید کی دیت دونوں پر واجب ہوگی، یعنی زخمی کرنے والے اور کنواں کھودنے والے پر لازم ہوگی، اس لئے کہ کنواں کھودنا تو دوسری علت یعنی کنواں میں گرنے کی شرط ہے۔ اور زخمی ہونے کی شرط نہیں ہے، اور ایسا ہی حکم اس مسئلہ میں بھی ہے۔

ثم قيل: يرجع الناخس على الراكب الخ: پھر بعض مشائخ نے فرمایا ہے کہ چونکا دینے والے نے جو کچھ تاوان دیا ہے وہ اس سوار سے واپس لے گا، کیونکہ اس نے اسی سوار کے حکم سے چونکا دیا تھا۔ اور بعض نے فرمایا ہے کہ واپس نہیں لے سکتا ہے لیکن

میری سمجھ کے مطابق یہی اصح ہے، کیونکہ سوار نے اس کو روندڈالنے کا حکم نہیں دیا تھا، اس لئے کہ چونکا مارنا یا ٹھوکر دینا کبھی روندنے سے خالی بھی ہوتا ہے۔ **وصار کما إذا أمر صبیا الخ**: یہ معاملہ ایسا ہو گیا جیسے کسی شخص نے ایک ایسے بچہ کو جو گھوڑے پر بیٹھ سکتا تھا، گھوڑا چلانے کا حکم دیا، پھر اس گھوڑے نے کسی آدمی کو کچل دیا جس سے وہ شخص مر گیا اور بچہ کی مددگار برادری نے اس کا تاوان ادا کیا تو یہ لوگ یعنی برادری والے اس حکم دینے والے سے تاوان واپس نہیں لے سکتے ہیں، کیونکہ اس شخص نے تو صرف گھوڑے کو چلانے کا حکم دیا تھا، کسی کو روندنے کا حکم نہیں دیا تھا، حالانکہ گھوڑا چلانا کبھی روندنے سے خالی بھی ہوتا ہے۔

وکذا إذا ناولہ سلاحا الخ: اسی طرح اگر ایک شخص نے کسی ہوشیار لڑکے کو ایک ہتھیار دیا اور اس نے اس ہتھیار سے ایک آدمی کو قتل کر ڈالا جس کے نتیجے میں لڑکے کی مددگار برادری نے اس کا تاوان ادا کر دیا تو یہ برادری والے اس ہتھیار دینے والے سے تاوان واپس نہیں لے سکتے ہیں۔ (ف:- کیونکہ ہتھیار دینے کے ساتھ یہ بات لازم نہیں ہوئی کہ اس سے کسی شخص کو قتل کر ہی دیا جائے گا۔)

توضیح:- اگر ایک سوار نے کسی سے یہ کہا کہ تم میری سواری کو کسی چیز سے چونکا دو (چھیڑ دو) پھر اس نے اس کے مطابق اسے چھیڑ دیا جس سے وہ جانور تیزی سے بھاگا، اور بھاگتے ہوئے کسی کو کچل دیا جس سے وہ مر گیا تو اس مقتول کی دیت کس پر واجب ہو گی۔ اگر اس چھیڑنے والے پر واجب ہو گئی تو کیا بعد میں وہ سوار سے وصول کر سکتا ہے۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ کرام۔ دلائل مفصلہ

ثم الناخس إنما یضمن إذا کان الإیطاء فی فور النخس حتی یکون السوق مضافا إلیہ، وإذا لم یکن فی فور ذلک فالضمان علی الراکب لانقطاع أثر النخس، فبقی السوق مضافا إلی الراکب علی الکمال، ومن قاد دابۃ فنخسھا رجل فانفلتت من ید القائد فأصابت فی فورھا فھو علی الناخس، وکذا إذا کان لھا سائق فنخسھا غیرہ؛ لأنہ مضاف إلیہ، والناخس إذا کان عبدا فالضمان فی رقبتہ وإن کان صبیا ففی مالہ؛ لأنھما مواخذان بأفعالھما، ولو نخسھا شیء منصوب فی الطریق فنفحت إنسانا فقتلتہ فالضمان علی من نصب ذلک الشیء؛ لأنہ متعد بشغل الطریق فأضیف إلیہ کأنہ نخسھا بفعلہ، واللہ أعلم.

ترجمہ:- پھر چونکا دینے والا اسی وقت ضامن ہو گا جبکہ جانور کا کسی کو روند ڈالنا اس کے چونکا دینے کی رفتار کی حالت میں فورا واقع ہوا ہو، اسی لئے جانور کو ہانکنا اس چونکا دینے والے کی طرف منسوب کیا جائے گا۔ اور اگر روندنا، چونکا دینے کے ساتھ فورانہ ہوا ہو یعنی اس کے چونکا دینے سے جس رفتار سے بھاگا جا رہا تھا، اگر اس رفتار کے بدل جانے کے بعد اس نے کسی کو کچلا تو مقتول کا تاوان صرف سوار پر واجب ہو گا، کیونکہ اس کے چونکنے کا اثر ختم ہو گیا تھا۔ لہٰذا اس کا ہانکنا اب پوری طرح صرف اسی سوار کی طرف منسوب ہو گا۔

ومن قاد دابۃ الخ: اگر ایک شخص جو مثلاً ایک گھوڑا کھینچ کر لے جا رہا ہو، اس کو کسی شخص نے چھیڑ دیا اور وہ جانور اپنے لے جانے والے سے چھوٹ کر بھاگ گیا، پھر اس جانور نے اسی رفتار سے جاتے ہوئے فوراً ہی راستہ میں کسی شخص کو کچھ نقصان پہنچا دیا تو اس نقصان کا تاوان اس چھیڑنے والے پر لازم ہو گا۔ **وکذا إذا کان لھا سائق الخ**: اسی طرح اگر کوئی شخص کسی جانور کو ہانکتا ہوا لے جا رہا ہو اور کسی دوسرے نے اس کو چھیڑ دیا تو اس صورت میں بھی یہی حکم ہو گا۔ اور اگر چھیڑنے والا غلام ہو، تو اس وقت

اس کا تاوان خود غلام کی گردن یعنی اس کی ذات پر لازم ہوگا، اس لئے اس تاوان کو ادا کرنے کے لئے وہ غلام فروخت کیا جائے گا۔ اور اگر یہ شخص چونکا دینے والا بچہ ہو تو اس کا تاوان اس کے ذاتی مال میں واجب ہوگا، کیونکہ یہ غلام اور بچہ دونوں اپنے کام کی خرابی کے وقت پکڑے جاتے ہیں۔ (ف:- بظاہر یہ حکم اس صورت میں ہوگا جبکہ جان ضائع نہ ہوئی ہو بلکہ موضحہ زخم کے جرم سے کم ہو، کیونکہ موضحہ کے زخم سے جو تاوان لازم ہوتا ہے، وہ یقیناً اپنے مال میں واجب ہوتا ہے، جیسا کہ الکافی میں ہے۔ اور میں یہ کہتا ہوں کہ شاید اس لڑکا سے غیر عربی مراد ہو، کیونکہ عجمیوں میں مددگار برادری کا سلسلہ نہیں ہے۔ الکفایۃ)

ولو نخسها شيء مغصوب الخ: اور اگر جانور کو کوئی ایسی چیز چبھ گئی جو راستہ میں کھڑی کی گئی تھی، اس سے بھڑک کر اس جانور نے کسی آدمی کو لات ماردی اور اس کو ہلاک کر دیا تو اس کا تاوان، اسی شخص پر واجب ہوگا جس نے یہ چیز راستہ میں کھڑی کی تھی، کیونکہ یہ بات راستہ کو گھیرنے کی وجہ سے پیدا ہوئی، لہٰذا اس فعل کی نسبت اسی کی طرف ہوگی۔ گویا اس نے خود اپنے فعل سے دوسرے کو چونکا دیا ہے۔

توضیح:- اگر ایک شخص ایک گھوڑا کھینچ کر یا ہانک کر لے جا رہا ہو، اس گھوڑے کو کسی نے چھیڑ دیا جس سے وہ جانور اس لے جانے والے سے چھوٹ کر بھاگ گیا، اور اسی بھاگتے ہوئے میں راستہ میں کسی کو کچھ نقصان پہنچا دیا۔ اور اگر ایسا جانور راستہ میں کسی ایسی چیز سے ٹھوکر کھا گیا جو کسی نے راستہ میں کھڑی کر رکھی تھی اور اس بھڑکنے پر اس نے کسی شخص کو لات مار کر ہلاک کر دیا۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ دلائل مفصلہ

باب جناية المملوك والجناية عليه

باب مملوک کے جرم کرنے اور مملوک پر جرم ہونے کا بیان

قال: وإذا جنى العبد جناية خطأ قيل لمولاه: إما أن تدفعه بها أو تفديه، وقال الشافعي: جنايته في رقبته يباع فيها إلا أن يقضي المولى الأرش، وفائدة الاختلاف في اتباع الجاني بعد العتق، والمسألة مختلفة بين الصحابة رضوان الله عليهم، له أن الأصل في موجب الجناية أن يجب على المتلف؛ لأنه هو الجاني إلا أن العاقلة تتحمل عنه، ولا عاقلة للعبد؛ لأن العقل عنده بالقرابة، ولا قرابة بين العبد ومولاه، فتجب في ذمته كما في الذمي، ويتعلق برقبته يباع فيه كما في الجناية على المال، ولنا أن الأصل في الجناية على الآدمي حالة الخطأ أن تتباعد عن الجاني تحرزا عن استيصاله والأحجاف به، إذ هو معذور فيه حيث لم يتعمد الجناية وتجب على عاقلة الجاني إذا كان له عاقلة، والمولى عاقلته؛ لأن العبد يستنصر به، والأصل في العاقلة عندنا النصرة حتى تجب على أهل الديوان بخلاف الذمي؛ لأنهم لايتعاقلون فيما بينهم، فلا عاقلة فتجب في ذمته صيانة للدم عن الهدر، وبخلاف الجناية على المال؛ لأن العواقل لاتعقل المال إلا أنه يخير بين الدفع والفداء؛ لأنه واحد، وفي إثبات الخيرة نوع تخفيف في حقه كيلا يستأصل غير أن الواجب الأصلي هو الدافع في الصحيح، ولهذا يسقط الموجب بموت العبد لفوات محل الواجب، وإن كان له حق النقل إلى الفداء كما في مال الزكاة بخلاف موت الجاني الحر؛ لأن الواجب لايتعلق بالحر استيفاء، فصار كالعبد في صدقة الفطر.

ترجمہ:- قدوریؒ نے کہا ہے کہ اگر کسی کے غلام نے غلطی سے کوئی جنایت کر لی یعنی کسی کا جانی یا مالی نقصان کر دیا تو اس کے

مولی سے کہا جائے گا کہ اس غلام کو اس کے حوالہ کردو جس کا اس نے نقصان کیا ہے یا اس نقصان کی تلافی کردو یعنی اس کا فدیہ اسے دے دو۔ **وقال الشافعیؒ الخ**: اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ غلام کی طرف سے نقصان کا ذمہ دار خود اس کی اپنی جان ہے، یعنی اس کی تلافی کے لئے اس غلام کو فروخت کیا جائے گا، ہاں اگر اس کا مولی خود اس کے نقصان کی تلافی کردے یعنی وہ نقصان ادا کردے۔

وفائدة الاختلاف الخ: ان ائمہ کے درمیان اس اختلاف کا فائدہ اس صورت میں ظاہر ہوگا جبکہ وہ غلام خود آزاد ہو جائے، یعنی اس کی آزادی کے بعد اس کا حق دار اسے پکڑ سکے گا یا نہیں؟ تو ہم احناف کے قول کے مطابق وہ حق دار اس وقت اس غلام کو پکڑ کر اس سے وصول نہیں کر سکے گا، کیونکہ اس غلام کے تمام حقوق کا اس وقت ذمہ دار اس کا مولی تھا، یعنی یہ غلام خود اس کا ذمہ دار نہیں تھا، لیکن امام شافعیؒ کے نزدیک اس وقت اس کا حقدار اس غلام کو پکڑ سکے گا۔ دراصل اس مسئلہ کے بارے میں خود صحابہ کرام کے درمیان اختلاف تھا۔

له أن الأصل الخ: امام شافعیؒ کے نزدیک ایسی جنایت سرزد ہو جانے کے سلسلہ میں اصل بات یہی ہے کہ اس قسم کے قصور کا جرمانہ خود قصور کرنے والے پر لازم ہو، کیونکہ اصلی قصوروار وہی ہے۔ اور اگر وہ شخص اس وقت آزاد ہو تو اس کی مددگار برادری (عاقلہ) اس کی ذمہ دار ہو جاتی ہے، جبکہ ایسے غلام کے لئے کوئی مددگار برادری نہیں ہوتی ہے، کیونکہ امام شافعیؒ کے نزدیک اس قسم کی مدد کرنے کی علت صرف قرابت اور قریبی رشتہ داری ہوتی ہے، جبکہ ایسے غلام کی کوئی قرابت داری نہیں ہوتی ہے۔ لہٰذا یہ تاوان اس اسی غلام کی ذات پر لازم ہوگا، جیسے کافر ذمی ہونے کی صورت میں ہوتا ہے، یعنی جیسے کہ کسی ذمی نے کسی کو غلطی سے قتل کر دیا تو اس کی دیت صرف اسی ذمی کی ذات پر لازم ہوتی ہے اور اس کی مددگار برادری پر اس کی دیت لازم نہیں ہوتی ہے، جیسے کہ مال برباد کرنے کی صورت میں خود وہی اس کا ذمہ دار ہوتا ہے۔ اسی طرح سے اس غلام پر بھی جو کچھ لازم ہو رہا ہے وہ بھی مالی جرم کے طور پر اسی غلام کی گردن سے متعلق ہوگا۔ (ف:- اسی بناء پر وہ غلام اس قصور میں فروخت کر دیا جائے گا اور اس فروخت سے جو کچھ آمدنی ہوگی وہ اس کی دیت یا تاوان میں ادا کر دی جائے گی۔ پھر بھی اگر کچھ اس غلام کے ذمہ باقی رہ جائے تب جب کبھی بھی وہ غلام آزاد ہوگا اسی سے بقیہ تاوان بھی وصول کیا جا سکتا ہے۔)

ولنا أن الأصل فی الجنایة الخ: اور ہم احناف کی دلیل یہ ہے کہ اگر کسی شخص سے غلطی سے کوئی جنایت یعنی جانی یا مالی نقصان ہو جائے تو اس میں اصل بات یہی ہے کہ اس قصوروار کو اس کی ذمہ داری سے دور ہی رکھنے کی کوشش کی جائے تاکہ وہ بالکل برباد اور انتہائی کس مپرسی کی صورت میں نہ گھر جائے، کیونکہ ایسی غلطی ہو جانے میں وہ بے قصور اور ذمہ دار نہیں ہے بلکہ معذور ہے، اس لئے اس نے یہ حرکت جان بوجھ کر اور اپنے ارادہ سے نہیں کی ہے۔ اسی لئے اس کی یہ دیت اس کی مددگار برادری پر لازم ہوگی، بشرطیکہ حقیقت میں اس کا کوئی مددگار موجود بھی ہو، اور غلام ہونے کی صورت میں اس کا مددگار اس کا مولی ہی ہوتا ہے، کیونکہ کسی بھی ضرورت میں غلام اپنے مولی سے ہی ضرورت کے لئے درخواست کرتا ہے۔ **والأصل فی العاقلة النصرة الخ**: اور اس مسئلہ میں ہمارے نزدیک مدد پہنچانا ہی اصل ہے۔ اسی بناء پر تو کسی بھی قصوروار کی طرف سے اس کے ہم پیشہ پر لازم آتا ہے کہ اس کی دیت کا خرچ وہ برداشت کریں۔ (یعنی جس دفتر کے مجاہدین میں اس کا نام درج ہو وہی اس دیت کے ادا کرنے میں اس کے مددگار ہونگے، اگرچہ ان میں آپس کی کوئی رشتہ داری موجود نہ ہو۔) بخلاف ذمیوں کے کہ وہ لوگ آپس میں اس قسم کی ہمدردی اور مدد نہیں کرتے ہیں، اسی لئے ذمی کا ایسا کوئی مددگار نہیں ہوتا ہے۔ چنانچہ خود ذمی کے اوپر ہی دین واجب ہوگی تاکہ انسانی خون برباد ہونے نہ پائے اور وہ محفوظ رہے۔ اس کے برخلاف اگر کوئی مالی نقصان کیا ہو تو یہ خود غلام کی اپنی ذات پر باقی رہے گا، کیونکہ مددگار برادری مالی تاوان برداشت نہیں کرتی ہے، لہٰذا مولی بھی ایسی دیت برداشت نہیں کرے گا، البتہ مولی کو یہ اختیار دیا جائے گا کہ وہ چاہے تو اس غلام کو ان لوگوں کے حوالے کر دے یا اس غلام کا فدیہ ادا کر دے، اس لئے کہ مولی تنہا شخص

ہے، کوئی جماعت نہیں ہے۔ لہٰذا اسے ایسا اختیار دینے کی صورت میں ایک طرح سے اس پر سہولت ہے، اس طرح سے کہ ایسا نہ ہو کہ اس کا پورا نقصان ادا کرنے میں اپنا سارا مال دے کر برباد ہو جائے، مگر یہ بات معلوم ہونی چاہئے کہ صحیح قول کے مطابق مولی کے ذمہ یہی بات واجب ہے کہ اپنا غلام ان لوگوں کے حوالہ کردے۔ اسی بناء پر قبل اس کے کہ مولی اپنے غلام کا فدیہ دینا منظور کرے اگر وہ غلام مر جائے تو مولی کے ذمہ سے اس کا ذمہ ختم ہو جائے گا، کیونکہ جس جگہ پر فدیہ واجب ہوا تھا وہ جگہ باقی نہیں رہی، اگرچہ اس کو اس بات کا بھی اختیار تھا کہ بجائے اس شخص کے اس کا فدیہ ہی ادا کردے، جیسے کہ زکوۃ کے مال میں ہوتا ہے یعنی اگر مال کا نصاب ضائع ہو جائے تو زکوۃ ختم ہو جاتی ہے اگرچہ مال کے مالک کو اس بات کا بھی اختیار تھا کہ وہ دوسرے مال سے زکوۃ ادا کردے، اسی طرح غلام کے مسئلہ میں بھی ہے۔

بخلاف موت الجاني الحر الخ: بخلاف اس کے کہ اگر آزاد مجرم مر جائے تو اس کے مال سے دیت ساقط نہیں ہوگی، کیونکہ جو چیز واجب ہو چکی ہے اس کا وصول کرنا اس آزاد مجرم کی ذات سے متعلق نہیں تھا۔ لہٰذا اس مسئلہ میں آزاد کا حکم ایسا ہو گیا جیسا صدقہ فطر کے مسئلہ میں غلام کا حال ہے۔ (ف:- یعنی اگر غلام عید کے دن طلوع فجر کے بعد مر گیا تو اس کا صدقہ فطر اس کا مولی ہی ادا کرے گا، کیونکہ اس صدقہ کا وجوب مولی کے ذمہ تھا۔

توضیح:- باب۔ مملوک پر جرم کرنا اور اس پر جرم ہونا۔ اگر کسی کے غلام سے غلطی سے ایسا قصور ہو جائے جس سے کسی کا جانی یا مالی نقصان ہو جائے تو اس کی تلافی کی کیا صورت ہوگی۔ موجودہ مسئلہ میں احناف اور شوافع کے درمیان کا اختلاف کا نتیجہ کیا ہوگا۔ اگر آزاد مجرم مر جائے تو اس کی تلافی کس طرح کی جائے گی۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ کرام۔ دلائل مفصلہ

قال: فإن دفعه ملكه ولي الجناية وإن فداه فداه بأرشها، وكل ذلك يلزمه حالا، أما الدفع فلأن التاجيل في الأعيان باطل، وعند اختياره الواجب عين، وأما الفداء فلأنه جعل بدلا عن العبد في الشرع وإن كان مقدرا بالمتلف، ولهذا سمي فداء فيقوم مقامه ويأخذ حكمه، فلهذا وجب حالا كالمبدل. وأيهما اختاره وفعله لاشيء لولي الجناية غيره، أما الدفع فلأن حقه متعلق به، فإذا خلى بينه وبين الرقبة سقط، وأما الفداء فلأنه لا حق له إلا الأرش، فإذا أوفاه حقه سلم العبد له، فإن لم يختر شيئا حتى مات العبد بطل حق المجني عليه لفوات محل حقه على ما بيناه، وإن مات بعد ما اختار الفداء لم يبر التحول الحق من رقبة العبد إلى ذمة المولي.

ترجمہ:- قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر مولی اس مجرم غلام کو ان کے حوالہ کردے تو جو اس جرم کا مستحق ہوگا وہی اس غلام کا مالک ہو جائے گا، اور اگر مولی نے بجائے اس غلام کے خود اس کا فدیہ دینا پسند کیا تو اس جرم کے جرمانہ کے برابر اس کا فدیہ ادا کرے۔ پھر مولی دونوں باتوں میں سے جس بات کو دینا پسند کرے یعنی خواہ غلام ادا کرنا چاہے یا اس کا فدیہ ادا کرنا چاہے تو بہر حال اس کو فورا ادا کرنا ہوگا۔ اور ایسا فورا کرنا اس لئے واجب ہوگا کہ معین باتوں میں وقت مقرر کرنا غلط بات ہے، اور اس صورت میں جبکہ مولی غلام ہی کو دینا پسند کرے تو اس کے لئے یہی واجب ہوگا کہ بعینہ اسی غلام کو حوالہ کرے، یعنی یہ مال متعین ہے اور فدیہ دینے میں وقت مقرر کرنا اس لئے جائز نہیں ہے کہ ایسا فدیہ جس مال میں دیا جا رہا ہو شریعت میں اس غلام کے عوض قرار دیا گیا ہے، اگرچہ اس کی مقدار کا اندازہ کرنا اس ضائع شدہ کے اندازہ سے کیا جاتا ہے، یعنی فدیہ کا اندازہ تو اس کے جرم کے اندازہ سے ہوتا ہے لیکن یہ اندازہ اسی مجرم غلام کے عوض ہوتا ہے، کیونکہ اصلی تقاضا اسی غلام پر تھا، جیسا کہ اوپر بیان کیا جا چکا ہے۔ اسی وجہ

سے اس مقدار کا نام فدیہ رکھا گیا ہے، اور یہ فدیہ اسی غلام کے قائم مقام ہوگا، اور اس مال کا وہی حکم ہوگا جو غلام کا تھا، یعنی جیسے غلام کے بارے میں وقت مقرر کرنا جائز نہیں ہے ایسے ہی اس فدیہ کے بارے میں بھی جائز نہیں ہوگا اور اسی وجہ سے مجرم غلام کی طرح اس کے فدیہ کو بھی فوراً ادا کرنا واجب ہوگا۔

وأيهما اختاره وفعل الخ: پھر مولی ان دونوں باتوں میں یعنی غلام کو ہی دینا پسند کرے یا اس کا فدیہ دینا پسند کرے، وہ جس بات کو بھی پسند کرے اسی پر عمل کرے۔ اس مظلوم شخص کے ولی کے لئے کسی دوسری چیز کے مطالبہ کرنے کا حق نہیں ہوگا۔ اسی لئے غلام دینے کی صورت میں اس کی دلیل یہ ہوگی کہ اس مظلوم کے ولی کا حق اسی غلام کے متعلق ہو گیا ہے۔ پس جب مولی نے اس مظلوم کے ولی کے پاس اس غلام کو لا کر اس طرح پہنچا دیا کہ اس پر قبضہ کرنے میں کوئی رکاوٹ باقی نہیں رہی یعنی اس ولی کے پاس تنہائی کے عالم میں جہاں پر کوئی دوسرا شخص نہیں ہے، لا کر رکھ دیا تو اس کے رکھتے ہی مطالبہ کا جو حق تھا اب وہ ختم ہو گیا۔ مطلب یہ ہوگا کہ اس کے بعد وہ کسی دوسری چیز کا مطالبہ نہیں کر سکتا ہے، اور فدیہ قبول کرنے کی صورت میں دلیل یہ ہوگی کہ اس مظلوم کے ولی کا حق اس کے ارش یعنی جرمانہ کے سوا کچھ بھی نہیں ہے، اس لئے جب مولی نے مظلوم کے ولی کو اس کا حق ادا کر دیا تب مولی کے لئے اس کا غلام محفوظ رہ گیا۔ پھر اگر مولی نے غلام کو دینے یا اس کا فدیہ دینے کی ان دو باتوں میں سے کسی ایک کے بارے میں طے نہیں کیا یہاں تک کہ وہ غلام مر گیا تو اس مظلوم کے ولی کا حق بھی ختم ہو گیا، کیونکہ اس کا حق جس چیز پر قائم تھا وہ چیز ہی باقی نہ رہی۔ اس کی دلیل وہی ہے جو ہم نے ابھی اوپر بیان کر دی ہے۔ اور اگر مولی نے اس کا فدیہ دینا ہی طے کر لیا اور اس کے بعد وہ غلام مر گیا، خواہ زبان سے اس نے کہا ہو یا کر کے دکھایا ہو پھر وہ غلام خواہ حقیقت میں مر گیا ہو یا کسی اور طریقہ سے ضائع ہو گیا ہو تو وہ مولی اس سے بری نہیں ہوگا، کیونکہ اس جنایت کے ولی کا حق اس غلام کی گردن سے مولی کے ذمہ منتقل ہو گیا ہے۔

توضیح: -اگر مولی اپنے مجرم غلام کو مقتول کے ورثہ تک پہنچایا تو اس کا مالک کون ہوگا۔ اگر مولی اپنے مجرم غلام کا فدیہ ہی دینا پسند کرے تو کس طرح اور کتنا دے۔ اگر مولی اپنے مجرم غلام کے جرم کے بدلہ میں غلام یا اس کا فدیہ دینا طے کر لے تو مظلوم کے وارث کو یہ حق ہوگا کہ اس کے علاوہ دوسری چیز کا مطالبہ کرے۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ کرام۔ مفصل دلائل

قال: فإن عاد فجنى كان حكم الجناية الثانية كحكم الجناية الأولى، معناه بعد الفداء؛ لأنه لما طهر عن الجناية بالفداء جعل كأن لم تكن، وهذا ابتداء جناية. قال: وإن جنى جنايتين قيل للمولى: إما أن تدفعه إلى ولي الجنايتين يقتسمانه على قدر حقيهما وإما أن تفديه بأرش كل واحد منهم، لأن تعلق الأولى برقبته لايمنع تعلق الثانية بها كالديون المتلاحقة، ألا ترى أن ملك المولى لم يمنع تعلق الجناية فحق المجني عليه الأول أولى أن لايمنع، ومعنى قوله: على قدر حقيهما على قدر أرش جنايتيهما. وإن كانوا جماعة يقتسمون العبد المدفوع على قدر حصصهم وإن فداه فداه بجميع أروشهم لما ذكرنا، ولو قتل واحدا وفقأ عين آخر يقتسمانه أثلاثا؛ لأن أرش العين على النصف من أرش النفس، وهذا حكم الشجات، وللمولى أن يفدى من بعضهم ويدفع إلى بعضهم مقدار ما تعلق به حقه من العبد؛ لأن الحقوق مختلفة باختلاف أسبابها وهي الجنايات المختلفة بخلاف مقتول العبد إذا كان له وليان ولم يكن له أن يفدى من أحدهما ويدفع إلى الآخر؛ لأن الحق متحد لاتحاد سببه،

وهي الجناية المتحدة، والحق يجب للمقتول ثم للوارث خلافة عنه، فلايملك التفريق في موجبها.

ترجمہ:- قدوریؒ نے کہا ہے کہ اگر دوبارہ اسی غلام نے اور جرم کرلیا یعنی فدیہ دینے کے بعد پہلے جرم کی طرح دوبارہ جرم کیا تو دوسرے جرم کا حکم بھی پہلے جرم کے جیسا ہی ہوگا، یعنی پہلے جرم کا فدیہ ادا کرنے کے بعد اگر اسی غلام نے دوبارہ اسی طرح کا جرم کیا جیسا کہ پہلے کیا تھا، تو اس دوسرے جرم کے واسطہ بھی غلام اسی مولی کو پھر یہ حکم دیا جائے گا کہ یا تو یہ غلام اس مظلوم کے حقداروں کو دے دے یا اس غلام کا فدیہ دے دے، کیونکہ وہ غلام جب پہلی دفعہ اپنے جرم کا فدیہ دینے کی وجہ سے اپنے قصور سے پاک ہو گیا تب ایسا سمجھا جائے گا کہ گویا یہ پہلا جرم ہے، اور یہ دوسرا جرم بھی ابتدائی جرم ہے۔

قال: **وإن جنى جنايتين الخ:** اگر کسی کے غلام نے دو جرم کرلئے اور اس کے نتیجہ میں دونوں کے ورثہ کی طرف سے تلافی نقصان کا مطالبہ ہوا تو اس کے مولی سے کہا جائے گا کہ یا تو اس غلام کو ان دونوں جرموں کے مستحقین کے حوالہ کردو تاکہ دونوں مطالبہ کرنے والے اپنے حق کے مطابق اس سے اپنا اپنا حق وصول کرلیں، یا پھر ان دونوں مستحقین کے مالی مطالبہ کے برابر اتنی رقم دیدیں جس سے وہ دونوں اپنا نقصان وصول کرلیں۔ **لأن تعلق الأولى برقبته الخ:** کیونکہ پہلا جرم اگرچہ اس غلام کی گردن سے متعلق ہو چکا ہے اس کے باوجود وہ دوسرے جرم کے تعلق کو نہیں روک سکے گا۔ (یعنی جس طرح پہلا جرم اس سے متعلق ہوا ہے ٹھیک اسی طرح دوسرا جرم بھی اس سے متعلق ہو گیا ہے جس میں کسی قسم کی رکاوٹ نہیں ہو سکتی ہے، جیسے کہ ایک تاجر متواتر کئی افراد سے قرض لیتا رہتا ہے جس کی وجہ سے وہ سارے قرضے اس کی گردن سے متعلق ہوتے رہتے ہیں۔ (چاروں ائمہ کرام اور دوسروں کا بھی یہی قول ہے۔ع۔)

ألا ترى أن ملك المولى الخ: کیا ایسی بات نظر نہیں آتی ہے کہ خود غلام کے اپنے مولی کا حق اس غلام سے ہمیشہ متعلق رہنے کے باوجود پہلے جرم کا حق بھی اس سے متعلق ہو جاتا تو اسی طرح دوسرے جرم کا حق بھی کسی رکاوٹ کے بغیر اس سے متعلق ہو جائے۔

ومعنى قوله الخ: پھر اس جملہ کا مطلب کہ دونوں حقدار اپنے اپنے حق کے برابر اس کو تقسیم کرلیں، یہ ہوگا کہ دونوں فریق اپنے اپنے حق مطالبہ کے برابر اس رقم سے حساب لگا کر آپس میں تقسیم کرلیں۔ (ف:- مثلاً پہلے جرم کا جرمانہ مثلاً پانچ سو روپے ہوں اور دوسرے جرم کا جرمانہ ایک ہزار روپے ہوں تو ان دونوں فریقوں کے درمیان وہ غلام تین تہائی میں مشترک ہو جائے گا۔ اسی لئے پہلا مستحق ایک تہائی یعنی پانچ سو اور دوسرا مستحق دو تہائی یعنی ایک ہزار روپے کا مستحق ہوگا۔ وعلی ہذا القیاس)

وإن كانوا جماعة يقتسمون الخ: اور اگر جرم کے مستحقین ایک جماعت ہو یعنی غلام کے مختلف جرموں کی وجہ سے ہر ایک جرم کا حقدار ایک ساتھ جمع ہو کر ایک جماعت کی شکل میں آئے اور غلام کے مولی نے وہ غلام ان سبھوں کے درمیان کھڑا کر کے ان کو دیدیا تو وہ لوگ اس غلام کو اپنے اپنے حق کے مطابق آپس میں تقسیم کرلیں گے۔ اور اگر اس کا مولی اپنے اس غلام کے دینے کے بجائے اس کا فدیہ دینا چاہے تو اس غلام پر جتنے بھی جرمانے لازم ہوں ان سب کا فدیہ دے، کیونکہ یہ بات ذرا پہلے بتادی گئی ہے کہ ہر ایک مستحق کا حق اسی غلام کی گردن سے متعلق ہوتا ہے، اور پہلے جرم کا حق اس کی گردن سے متعلقِ ہونے کی وجہ سے دوسرے جرم کا حق اس سے متعلق ہونے سے کوئی رکاوٹ نہیں ہوتی ہے۔ **ولو قتل واحدا وفقأ عين آخر** ....الخ اور اگر غلام نے ایک شخص کو قتل کیا اور دوسرے آدمی کی آنکھ پھوڑدی تو یہ دونوں حقدار اس غلام کو (یعنی اس کی قیمت) کو تین جہتوں میں تقسیم کریں گے، کیونکہ ایک آنکھ کا جرمانہ پوری جان کے جرمانہ کا نصف ہوتا ہے اور پوری جان کا جرمانہ اس کا دوگنا ہوتا ہے۔ اس طرح سے دونوں فریق والے اپنے اپنے حصہ کو اس سے وصول کرلیں گے۔

وعلى هذا حكم الشجات الخ: اسی طرح سے شجات یعنی دوسرے زخموں کا حکم بھی اسی قیاس پر ہوگا۔ **وللمولى أن يفدي الخ:** اور اس مولی کو یہ حق بھی حاصل ہوگا کہ غلام سے حق کا مطالبہ کرنے والوں میں سے بعض مستحق کو فدیہ (اپنی طرف

سے) دیدے، اور کچھ دوسرے حق داروں میں سے جتنا حق غلام سے متعلق ہوا ہے اس قدر حصہ غلام دیدے، لیکن یہ حکم اس صورت میں ہوگا جبکہ حقوق مختلف صورتوں میں ہوں، کیونکہ سبب کے مختلف ہونے سے حقوق بھی مختلف ہو جاتے ہیں، اور اس جگہ سبب سے مراد یہی جرم ہیں جو مختلف قسم کے ہوتے ہیں۔ **بخلاف مقتول العبد الخ:** بخلاف اس کے اگر غلام نے ایک ایسے شخص کو قتل کر دیا ہو جس کے دو ولی ہوں تو اس میں اس کے مولی کو یہ حق نہیں ہوگا کہ ایک ولی کو اس کی حصہ کا فدیہ ادا کردے اور دوسرے ولی کو وہ غلام حوالہ کردے، کیونکہ سبب کے متحد ہونے کی وجہ سے دونوں کا حق بھی متحد ہو گیا، کیونکہ دونوں کا سبب یہی پایا گیا کہ اس غلام نے ایک شخص کو قتل کر دیا ہے اور اس کے قتل سے جو نقصان پایا گیا ہے اس کا حق دار تو سب سے پہلے وہی مقتول مستحق ہوتا ہے، اور چونکہ وہ اس کی وصولی کے لئے موجود نہیں ہے، کیونکہ وہ مر چکا ہے اس کا وارث ہی اس کا نائب بنایا گیا ہے اس بناء پر مولی کو جرم کے سبب میں تفریق کرنے کا اختیار نہیں ہوگا۔

توضیح:- اگر ایک غلام نے جرم کر لینے اور اس کے سارے مطالبات اور معاملات ختم کر لینے کے بعد اسی طرح اس نے دوبارہ بھی جرم کر لیا۔ اگر ایک غلام نے دو جرم کر لئے، اور ان دونوں مظلوموں کے حقداروں نے اپنے اپنے نقصان کی تلافی کا اس سے مطالبہ کیا۔ اگر جرم کے مستحقین جماعت بندی کر کے غلام کے والی کے پاس آکر اپنے حق کا مطالبہ کریں۔ اگر ایک غلام نے ایک شخص کی ایک آنکھ پھوڑ دی اور دوسرے شخص کی جان ختم کر لی۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ کرام۔ دلائل مفصلہ

قال: فإن أعتقه المولى وهو لايعلم بالجناية ضمن الأقل من قيمته ومن أرشها، وإن أعتقه بعد العلم بالجناية وجب عليه الأرش؛ لأن في الأول فوت حقه فيضمنه، وحقه في أقلهما، ولايصير مختارا للفداء؛ لأنه لا اختيار بدون العلم، وفي الثاني صار مختارا؛ لأن الإعتاق يمنعه من الدفع، فالإقدام عليه اختيار منه للآخر، وعلى هذا الوجهين البيع والهبة والتدبير والاستيلاد؛ لأن كل ذلك مما يمنع الدفع لزوال الملك به بخلاف الإقرار على رواية الأصل؛ لأنه لايسقط به حق ولي الجناية، فإن المقر له يخاطب بالدفع إليه، وليس فيه نقل الملك لجواز أن يكون الأمر كما قاله المقر، وألحقه الكرخي بالبيع وأخواته؛ لأنه ملكه في الظاهر فيستحقه المقرله بإقراره فأشبه البيع، وإطلاق الجواب في الكتاب ينتظم النفس وما دونها، وكذا المعنى لايختلف، وإطلاق البيع ينتظم البيع بشرط الخيار للمشتري؛ لأنه يزيل الملك بخلاف ما إذا كان الخيار للبائع ونقضه وبخلاف العرض على البيع؛ لأن الملك ما زال، ولو باعه بيعا فاسدا لم يصر مختارا حتى يسلمه؛ لأن الزوال به بخلاف الكتابة الفاسدة، لأن موجبه يثبت قبل قبض البدل فيصير بنفسها مختارا، ولو باعه مولاه من المجني عليه فهو مختار بخلاف ما إذا وهبه منه؛ لأن المستحق له أخذه بغير عوض وهو متحقق في الهبة دون البيع، وإعتاق المجني عليه بأمر المولى بمنزلة إعتاق المولى فيما ذكرناه؛ لأن فعل المأمور مضاف إليه، ولو ضربه فنقصه فهو مختار إذا كان عالما بالجناية؛ لأنه حبس جزء منه، وكذا إذا كانت بكرا فوطئها وإن لم يكن معلقا لما قلنا، بخلاف التزويج لأنه عيب من حيث الحكم، وبخلاف وطي الثيب على ظاهر الرواية؛ لأنه لاينقص من غير إعلاق، وبخلاف الاستخدام؛ لأنه لايختص بالملك، وهذا لايسقط به خيار الشرط، ولايصير مختارا بالإجارة والرهن في الأظهر، وكذا بالإذن في التجارة وإن ركبه دين؛ لأن الإذن لايفوت الدفع ولاينقض الرقبة إلا أن لولي

الجناية أن يمتنع من قبوله؛ لأن الدين لحقه من جهة المولى، فيلزم المولى قيمته.

ترجمہ:- قدوریؒ نے کہا ہے کہ اگر مولی نے اپنے ایک مجرم غلام کو آزاد کیا، حالانکہ اس کو اس غلام کے مجرم ہونے کا حال پہلے سے کچھ بھی معلوم نہ ہو تو وہ یا تو اس غلام کی موجودہ قیمت میں سے یا اس جرم کی وجہ سے جو جرمانہ لازم آتا ہو، جو بھی کم ہو وہ اس کا ضامن ہوگا۔ اور اگر اس نے پہلے سے اس غلام کے مجرم ہونے کا علم ہونے کے باوجود اسے آزاد کیا ہو تو وہ اس جرم کا پورا جرمانہ اس مظلوم کے ولی کو ادا کرے گا، کیونکہ پہلی صورت میں اس نے جرم کے مستحق کا حق ختم کر دیا ہے، اس لئے اس کے حق کا ضامن ہوگا، کیونکہ اس مستحق کا حق یہ تھا کہ غلام کا مولی اس کو اپنا یہ غلام دیدے یا اس کے فدیہ میں جرمانہ ادا کر دے، لہٰذا ان دونوں میں سے جو حق بھی کم ہو وہی اس مستحق کا حق ہوگا۔ اور اس صورت میں آزاد کرنے کی وجہ سے اب مولی اس کا فدیہ اختیار کرنے والا نہ ہوگا، کیونکہ واقفیت کے بغیر اختیار کرنا ممکن نہیں ہوتا ہے، یعنی اس کا فدیہ کو اختیار کرنا اس بات پر موقوف ہے کہ مولی اس غلام کے مجرم ہونے پر پہلے سے آگاہ ہو، البتہ دوسری صورت میں وہ فدیہ اختیار کرنے والا ہوگا، کیونکہ اس وقت جان بوجھ کر آزاد کرنے کی صورت میں مولی اپنا غلام مستحق کو دینے سے مجبور ہوگا۔ لہٰذا غلام کو آزاد کرنا، اس بات کی دلیل سمجھی جائے گی کہ مولی نے غلام کا فدیہ دینا قبول کر لیا ہے۔

وعلى هذاين الوجهين الخ: اسی طرح اگر مولی نے اپنے غلام کو فروخت کر دیا یا کسی کو ہبہ کر دیا یا مدبر بنا دیا، اور اگر مجرمہ باندی تھی تو اس کو ام ولد بنا دیا تو اس میں بھی یہی دو صورتیں ہوں گی کہ اس کے جرم سے واقف ہونے کے بعد ایسا کیا یعنی مولی کو یہ بات معلوم ہو چکی تھی کہ اس غلام نے فلاں شخص کو اس طرح کا نقصان پہنچا دیا ہے یا واقف ہونے سے پہلے ہی ایسا کیا ہے، کیونکہ بیع وغیرہ میں بھی ہر معاملہ ایسا معاملہ ہے کہ اس کی وجہ سے مالک کی ملکیت ختم ہو جاتی ہے۔ اس بناء پر وہ اس غلام کو مستحق کے حوالہ نہیں کر سکتا ہے۔ **بخلاف الإقرار على رواية الأصل الخ:** بخلاف اس کے اگر مولی نے اس بات کا اقرار کیا کہ یہ غلام زید کا ہے، میرا نہیں ہے۔ تب مبسوط کی روایت کے مطابق مولی اس کے فدیہ کو قبول کرنے والا نہ ہوگا، کیونکہ ایسے اقرار سے جرم کے مستحق کا حق باطل نہیں ہوگا، کیونکہ جس کے بارے میں اقرار کیا ہے اس کو یہ حکم دیا جائے گا کہ اس مستحق کو یہ غلام اپنے جرم کے عوض دے دے یا غلام کا فدیہ دے۔ اس صورت میں ملکیت کو منتقل کرنا بھی لازم نہیں آتا ہے، اس لئے کہ اس بات کا احتمال پایا جاتا ہے کہ اس اقرار کرنے والے نے جیسا اقرار کیا ہے شاید بات ایسی ہی ہو، البتہ کرخیؒ نے صرف اقرار کو بھی بیع اور اس جیسی دوسری چیزوں کے حکم میں داخل کیا ہے، اس دلیل سے کہ بظاہر یہ شخص اس غلام کا مالک ہے اور جس کے واسطے اس شخص نے اس غلام کے مالک ہونے کا اقرار کیا ہے وہ اسی اقرار کی وجہ سے اس غلام کا مستحق ہوا، لہٰذا وہ اقرار بھی بیع کے مشابہ ہوگا۔

وإطلاق الجواب في الكتاب الخ: اور کتاب قدوری میں جو عبارت مذکور ہے (یعنی اول) وہ مطلق ہے، یعنی وہ جرم خواہ ایسا ہو جس سے کسی کی جان ہلاک ہو گئی ہو یا اس سے کم ہو یعنی جان ہلاک نہ ہوئی ہو تو وہ عبارت ان دونوں صورتوں کو شامل ہے، کیونکہ اس حکم کی جو وجہ ہے وہ اس سے مختلف نہیں ہے۔ (ف:- یعنی دونوں صورتوں میں اس غلام کی قیمت یا جرمانہ سے جو رقم کم ہوگی، مولی اسی کا ضامن ہوگا۔ **وإطلاق البيع ينتظم الخ:** اور لفظ بیع کو مطلق بیان کرنا بھی ایسی بیع کو شامل ہے جس میں مشتری کے لئے اختیار ہو، کیونکہ ایسی بیع سے بائع کی ملکیت ختم ہو جاتی ہے، اس کے برخلاف اگر مولی نے خود اپنے لئے شرط خیار رکھی اور بعد میں اس خیار کی بناء پر وہ بیع ختم کر دی تو اس پر فدیہ لازم نہ ہوگا، اور اس کے برخلاف اگر مولی نے اسے بیچ دینے کے لئے کہا تو بھی فدیہ لازم نہ ہوگا، کیونکہ صرف کہنے سے بائع کی ملکیت ختم نہیں ہوئی۔ (ف:- یعنی اس سے یہ لازم نہیں آیا کہ اس نے فدیہ دینا قبول کیا ہے، اگرچہ جرم سے واقف ہونے کے بعد اس نے فروخت کر کے اپنے اختیار کی بناء پر بیع ختم کر دی ہو یا بیع کرنے کو کہہ دیا ہو۔

ولو باعه بيعا فاسدا الخ: اور اگر مولی نے غلام کے جرم سے واقف ہونے کے بعد بیع فاسد کے طور پر اسے بیچا تو اس وقت بھی وہ فدیہ کو قبول کرنے والا نہیں ہوگا، یہاں تک کہ وہ اس غلام کو خریدار کے حوالہ کردے، کیونکہ بیع فاسد کی صورت میں مشتری کے حوالہ کردینے کے بعد ہی بائع کی ملکیت ختم ہوتی ہے، یعنی صحیح بیع ہونے کی صورت میں فروخت کرتے ہی اس بیچنے والے کی ملکیت ختم ہوجاتی ہے، اور بیع فاسد میں مبیع کو حوالہ کردینے کے بعد بائع کی ملکیت ختم ہوجاتی ہے۔

بخلاف الكتابة الفاسدة الخ: بخلاف اس کے اگر اس مجرم غلام کو اس کے جرم پر واقف ہونے کے بعد بھی کتابت فاسدہ کے ساتھ مکاتب بنایا تو وہ فدیہ کو قبول کرنے والا ہوجائے گا، کیونکہ کتابت فاسدہ کے ساتھ مکاتب بنایا تو وہ فدیہ کو قبول کرنے والا ہوجائے گا، کیونکہ کتابت کا معاملہ طے ہونے سے جو حکم واجب ہوتا ہے، وہ اس کا عوض وصول کرنے سے پہلے ہی وہ حکم ثابت ہوجاتا ہے۔ اسی لئے کتابت کا معاملہ ہوتے ہی وہ فدیہ کو قبول کرنے والا ہوجائے گا۔ اور اگر جرم کے اصل نسخہ میں بھی یہی لفظ ہے حالانکہ لفظ از واقع صحیح معلوم ہوتا ہے ہوجانے کے بعد بھی مولی نے اس غلام کو اسی شخص کے ہاتھ میں فروخت کردیا جس کے حق میں غلام سے جرم ثابت ہوا ہے تو بھی مولی اس جرم کا فدیہ اختیار کرنے والا ہوجائے گا۔ (ف:- یعنی اس غلام کو بیچنا اس بات کی دلیل ہے کہ وہ مولی جرم کے مستحق کو اس کا فدیہ ادا کردے گا، لیکن یہ حکم صرف بیع کی صورت میں ہوگا۔

بخلاف ما إذا وهبه الخ: بخلاف اس بیع کے کہ اگر مولی نے اس مبیع غلام کو اسی شخص کو ہبہ کردیا جس پر غلام نے جرم کیا ہے کہ اس وقت وہ فدیہ اختیار کرنے والا نہ ہوگا، کیونکہ جرم کے مستحق کو اس بات کا حق تھا کہ وہ اس غلام کو کسی عوض کے بغیر مفت میں لے لے، اور ہبہ کرنے کی صورت میں بھی یہی بات پائی گئی، مگر بیع میں یہ بات نہیں پائی جاتی ہے۔

وإعتاق المجني عليه الخ: اور اگر وہ شخص جس پر غلام نے جرم کیا ہے خود اسی غلام کو اپنے مولی کے حکم سے آزاد کردیا تو حکم مذکور یعنی فدیہ اختیار کرنے میں یہ آزادی ایسی ہوگی جیسے خود مولی نے اسے آزاد کیا ہو، یعنی جرم سے واقف ہونے کے بعد مولی کا خود آزاد کردینا فدیہ کو قبول کرلینا ہے۔ اسی طرح مولی کا دوسرے شخص کو آزاد کردینے کا حکم دینے کا مطلب بھی فدیہ کو قبول کرلینا ہے، کیونکہ مولی نے جس کو آزادی کا حکم دیا ہے، اس کو آزاد کرنے کی نسبت اس کے مولی ہی کی طرف ہوگی یعنی گویا خود مولی ہی نے کیا ہے۔ **ولو ضربه فنقصه فهو مختار الخ:** اور اگر مولی نے اس مجرم غلام کو اس طرح مارا کہ اس مار سے اس کے بدن میں کوئی نقصان آگیا، مثلاً آنکھ جاتی رہی تو اگر جرم سے واقف ہونے کے بعد ایسا کیا تو اس کو فدیہ دینے کا اختیار ہوگا، کیونکہ اس نے غلام کے بدن میں سے ایک حصہ کو ایسا روکا ہے کہ اب غلام کو واپس نہیں کرسکتا ہے۔

وكذا إذا كانت بكرا الخ: اسی طرح سے اگر جرم کرنے والی کوئی کنواری باندی ہو اور وہ اس سے ہمبستری کرلے تب بھی اسے فدیہ دینے کا اختیار ہوگا، اگرچہ اس ہمبستری سے اس باندی کے پیٹ میں بچہ نہ رہا ہو، کیونکہ اس شخص نے اس باندی کے بدن کے ایک حصہ یعنی پردۂ بکارت کو روک لیا ہے۔ **بخلاف التزويج الخ:** اس کے برخلاف اگر اس نے اپنی باندی کا کسی سے نکاح کردیا تب وہ فدیہ اختیار کرنے والا نہیں ہوگا، کیونکہ یہ ایک ایسا عیب ہوگا جو حکماً ہوگا یعنی یہ عیب حقیقۃً نہیں ہوگا، یہاں تک کہ اگر مولی چاہے تو وہ اسی باندی کو دے سکتا ہے، اس کے برخلاف اگر وہ مجرمہ باندی کنواری نہ ہو بلکہ ثیبہ ہو تو اس کے ساتھ ہمبستری کرنے سے فدیہ اختیار کرنے والا نہیں ہوگا جب تک کہ اس کی اس ہمبستری سے اس باندی کے پیٹ میں بچہ ہونا معلوم نہ ہوجائے، اور یہی ظاہر الروایۃ ہے، کیونکہ اس باندی کے اندر اس ہمبستری سے بچہ دینے کے علاوہ اس میں حقیقۃً کوئی عیب پیدا نہیں ہوتا ہے۔

وبخلاف الاستخدام الخ: اور برخلاف اس کے اگر مجرم غلام سے اس جرم کے ثابت ہونے کے باوجود خدمت لے تو بھی وہ فدیہ اختیار کرنے والا نہ ہوگا، کیونکہ کسی سے خدمت لینا اس کے غلام ہونے کے ساتھ ہی مخصوص نہیں ہے، اسی وجہ سے خدمت لینے سے شرطِ خیار ختم نہیں ہوتا ہے۔ اور اگر مولی نے اس مجرم غلام کو کسی کے پاس مزدوری کرنے کو دے دیا ہو یا رہن

کے طور پر دیا ہو تو دو روایتوں میں سے اظہر روایت یہ ہے کہ فدیہ اختیار کرنے والا نہیں ہوگا۔ اسی طرح اگر اس غلام کو کسی کاروبار کے کرنے کی اجازت دیدی تو بھی مولی فدیہ اختیار کرنے والا نہیں ہوگا، اگرچہ اس کاروبار سے اس غلام پر قرضے چڑھ جائیں، کیونکہ کاروبار کی اجازت دینے سے غلام دینے کا اختیار ختم نہیں ہوتا، اور نہ ہی اس کی ذات میں کوئی خرابی پیدا کرنا لازم آتا ہے۔ البتہ اس جرم کی وجہ سے حق لینے والے کو اس بات کا اختیار ہوگا کہ وہ مقروض غلام کو قبول کرنے سے انکار کردے، کیونکہ خود مولی کی اجازت دینے کی وجہ سے اس غلام پر قرضہ لازم آیا ہے۔ اس لئے اسی مولی پر اس غلام کی قیمت واجب ہوگی۔

توضیح:- اگر مولی نے اپنے مجرم غلام کو آزاد کردیا اور وہ اس غلام کے جرم سے واقف نہ ہو، یا واقف ہو، یا بجائے غلام بنانے کے اسے بیچ دیا یا ہبہ کردیا یا مدبر بنادیا، یا ام ولد بنادیا، یا کسی دوسرے کے غلام ہونے کا اقرار کیا، یا اسے بیع فاسد کے طور پر بیچا، یا کتابت فاسدہ کیا۔ یا اس مجرم غلام کو اس طرح مارا کہ اس کے بدن میں کسی طرح کا کوئی عیب پیدا ہوگیا، یا وہ مجرمہ کنواری باندی تھی اس سے ہمبستری کرکے اس کی بکارت ختم کردی۔ یا وہ ثیبہ تھی مگر اس سے حمل قرار نہیں پایا۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ مفصل دلائل

قال: ومن قال لعبده: إن قتلت فلانا أو رميته أو شججته فأنت حر، فهو مختار للفداء إن فعل ذلك، وقال زفر: لايصير مختارا للفداء؛ لأن وقت تكلمه لا جناية ولا علم له بوجوده، وبعد الجناية لم يوجد منه فعل يصير به مختارا، ألاترى أنه لو علق الطلاق أو العتاق بالشرط ثم حلف أن لايطلق أو لايعتق ثم وجد الشرط وثبت العتق والطلاق لايحنث في يمينه تلك، كذا هذا، ولنا أنه علق الإعتاق بالجناية، والمعلق بالشرط ينزل عند وجود الشرط كالمنجز، فصار كما إذا أعتقه بعد الجناية، ألايرى أن من قال لامرأته: إن دخلت الدار فوالله لاأقربك، يصير ابتداء للإيلاء من وقت الدخول، وكذا إذا قال لها: إذا مرضت فأنت طالق ثلاثا، فمرض حتى طلقت.ومات من ذلك المرض يصير فارا؛ لأنه يصير ملطقا بعد وجود المرض بخلاف ما أورد؛ لأن غرضه طلاق أو عتق يمكنه الامتناع عنه، إذ اليمين للمنع فلايدخل تحته ما لايمكنه الامتناع عنه، ولأنه حرضه على مباشرة الشرط بتعليق أقوى الدواعي إليه والظاهر أنه يفعله، فهذا دلالة الاختيار.

ترجمہ:- امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی نے اپنے غلام سے کہا ہے کہ اگر تم نے زید کو تلوار سے قتل کردیا یا اس کو پتھر یا تیر مار کر ختم کردیا، یا اس کے سر اور چہرے کو زخمی کردیا تب تم آزاد ہو۔ اس بات کے کہنے سے وہ مولی فدیہ کو قبول کرنے والا ہو جائے گا بشرطیکہ وہ غلام اس کے کہنے کے مطابق کام کردے۔ اور امام زفرؒ نے فرمایا ہے کہ وہ مولی فدیہ کو اختیار کرنے والا نہیں ہوگا، کیونکہ ایسی بات کرنے کے وقت اس غلام کے اندر کوئی جرم موجود نہیں تھا۔ اسی طرح سے اس غلام میں جرم پائے جانے کا مولی کو علم بھی نہیں ہے، اور جرم ہو جانے کے بعد مولی کی طرف سے اس سلسلہ میں کوئی بات بھی نہیں پائی گئی جس سے وہ فدیہ اختیار کرنے والا ہو جائے۔ یہی وجہ ہے کہ اگر مولی نے اپنی بیوی کو طلاق یا آزادی دینے پر شرط کو معلق کیا ہو اور اس کے بعد اس بات کی قسم کھالی کہ وہ اس کو طلاق نہیں دے گا یا اسے آزاد نہیں کرے گا، پھر وہ شرط پائی گئی یا طلاق یا آزادی ثابت ہوگئی تو وہ اپنی پہلی قسم میں حانث (قسم توڑنے والا) نہیں ہوگا، یعنی قسم کے بعد اس قسم کا کوئی کام نہیں پایا گیا، تو اسی طرح اس مسئلہ میں بھی فدیہ کو اختیار کرنے والا نہیں ہوگا۔

ولنا أنه علق الإعتاق الخ: اور ہماری دلیل یہ ہے کہ اس نے آزاد کرنے کو اس قسم کے جرم کرنے پر معلق کیا ہے، اور جو

بات کسی شرط کے ساتھ معلق ہو وہ اس شرط کے پائے جانے کے ساتھ ہی اس کا حکم جاری ہو جاتا ہے، جیسے وہ کام جو کسی شرط کے بغیر ہو وہ خود ہی پایا جاتا ہے، جیسے کہ جرم کے بعد اس غلام کو آزاد کیا اسی لئے اگر کسی نے اپنی بیوی سے کہا کہ اگر تم اس گھر میں داخل ہوئی تو واللہ میں تم سے ہمبستری نہیں کروں گا، اس کے نتیجہ میں جس وقت سے وہ عورت اس گھر میں داخل ہوگی اسی وقت سے ایلاء کا حکم ہو جائے گا۔ اسی طرح اگر کسی نے اپنی بیوی سے کہا کہ اگر میں بیمار ہو گیا تو تم کو تین طلاق ہے، پھر وہ بیمار ہو گیا جس سے اس کو طلاق واقع ہو گئی، اور وہ شخص اسی مرض میں مر بھی گیا تو اس صورت میں اس مرض کے متعلق یہ کہا جائے گا کہ وہ اپنی بیوی کو ترکہ دینے سے بھاگنے والا نہیں ہے، کیونکہ وہ شخص اس وقت طلاق دینے والا ہوا جبکہ وہ بیمار ہوا۔ (اور ایسی بیماری میں طلاق دینے والے کو وراثت کا حق دینے سے بھاگنے والا کہا جاتا ہے، جیسا کہ کتاب النکاح میں معلوم ہو چکا ہے) بخلاف اس مسئلہ کے جو امام زفرؒ نے بتایا ہے، کیونکہ اس میں قسم کھانے والے کی غرض یہ ہے کہ وہ شخص نہ ایسی طلاق دے گا نہ غلام کو آزاد کرے گا، جس کو نہ کرنا ممکن ہو، کیونکہ قسم کی غرض تو یہی ہوتی ہے کہ اس قسم کی حرکت سے باز رہے۔ لہٰذا قسم کے ماتحت ایسی چیز نہیں آئے گی جس کو نہ کرنا ممکن ہی نہ ہو۔ اور غلام کے مسئلہ میں دوسری دلیل یہ ہے کہ مولی نے غلام کو اس شرط کے ساتھ جو اس نے لگائی ہے، اسے ایسی چیز کے کرنے پر آمادہ کیا ہے کہ وہ اس کی پسندیدہ اور نہایت رغبت کی چیز ہے، کیونکہ اس نے غلام کی آزادی پر کام کو معلق کیا ہے، تاکہ وہ غلام دلی خواہش کے ساتھ اس کام کو ضرور کر لے۔ اس سے یہ بات واضح طور پر معلوم ہوئی کہ غلام یہ کام ضرور کرے گا، لہٰذا یہ چیز اس بات کی دلیل ہے کہ مولی نے زخمی کے حق میں فدیہ دینا قبول کر لیا ہے۔

توضیح:- اگر زید نے اپنے غلام سے یہ کہا کہ اگر تم فلاں شخص کو قتل کر دو یا زخمی کر دو تو تم آزاد ہو۔ اگر کسی نے اپنی بیوی کو طلاق یا غلام کو کسی شرط پر معلق کیا پھر اس نے طلاق نہ دینے اور غلام کو آزاد نہ کرنے کی قسم کھالی، اس کے بعد پہلی شرط پائی گئی۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ مفصل دلائل

وإذا قطع العبد يد رجل عمدا فدفع إليه بقضاء أو بغير قضاء فأعتقه ثم مات من اليد فالعبد صلح بالجناية، وإن لم يعتقه رد على المولى، وقيل للأولياء: اقتلوه أو اعفوا عنه، ووجه ذلك وهو أنه إذا لم يعتقه وسرى تبين أن الصلح وقع باطلا؛ لأن الصلح كان عن المال؛ لأن أطراف العبد لايجرى القصاص بينها وبين أطراف الحر، فإذا سرى تبين أن المال غير واجب، وإنما الواجب هو القود، فكان الصلح واقعا بغير بدل فبطل، والباطل لايورث الشبهة كما إذا وطى المطلقة الثلاث في عدتها مع العلم بحرمتها عليه، فوجب القصاص بخلاف ما إذا أعتقه؛ لأن إقدامه على الإعتاق يدل على قصده تصحيح الصلح؛ لأن الظاهر من أقدم على تصرف يقصد تصحيحه، ولاصحة له إلاوأن يجعل صلحا عن الجناية وما يحدث منها، ولهذا لو نص عليه ورضى المولى به يصح وقد رضى المولى به؛ لأنه لما رضى بكون العبد عوضا عن القليل يكون أرضى بكونه عوضا عن الكثير، فإذا أعتق يصح الصلح فى ضمن الإعتاق ابتداء، وإذا لم يعتق لم يوجد الصلح ابتداء، والصلح الأول وقع بإطلاق فيرد العبد إلى المولى والأولياء على خيرتهم فى العفو والقتل، وذكر بعض النسخ رجل قطع يد رجل عمدا فصالح القاطع المقطوعة يده على عبد ودفعه إليه فأعتقه المقطوعة يده ثم مات من ذلك قال العبد صلح بالجناية إلى آخر ما ذكرنا من الرواية، وهذا الوضع يرد إشكالا فيما إذا عفا عن اليد ثم سرى إلى النفس ومات حيث لايجب القصاص هنالك، وههنا قال: يجب، قيل: ما ذكر ههنا جواب القياس، فيكون الوضعان جميعا على القياس، والاستحسان، وقيل: بينهما فرق، ووجهه أن العفو عن اليد صح ظاهرا؛ لأن الحق كان له فى اليد

من حيث الظاهر فيصح العفو ظاهرا، فبعد ذلك وإن بطل حكما يبقى موجودا حقيقة، فكفى ذلك لمنع وجوب القصاص، أما ههنا الصلح لايبطل الجناية بل يقررها حيث صالح عنها على مال ، فإذا لم يبطل الجناية لم تمتنع العقوبة، هذا إذا لم يعتقه، أما إذا أعتقه فالتخريج ما ذكرناه من قبل.

ترجمہ :-امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر ایک غلام نے کسی آزاد شخص کا ہاتھ قصداً کاٹ دیا، اور اس جرم میں وہ غلام اسی شخص کو دیدیا گیا خواہ قاضی کے حکم میں سے ہو یا قاضی کے حکم کے بغیر ہو۔ پھر اس شخص نے اس غلام کو آزاد کر دیا، پھر وہ زخمی اسی زخم کی وجہ سے مر گیا، تو وہ غلام اس مجرم سے مصالحت کرنے والا ہو گا۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ اس کے ہاتھ کے زخم سے اور اس زخم کی وجہ سے جو کچھ مرض پیدا ہوا ہے، اس تمام سے وہ صلح کرنے والا سمجھا جائے گا۔ اور اگر اس شخص نے غلام کو آزاد نہ کیا ہو تو وہ غلام اپنے مولی کو لوٹا دیا جائے گا۔ پھر اس شخص کے وارثوں سے کہا جائے گا کہ اب اگر تم چاہو تو اس غلام کو بھی قتل کر دیا چاہو تو معاف کر دو۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ جب اس شخص نے غلام کو آزاد نہیں کیا یہاں تک کہ زخم کے آثار بڑھ جانے کی وجہ سے اس کی جان بھی چلی گئی تو اس سے یہ بات ظاہر ہوئی کہ اس سے پہلے جو صلح ہوئی تھی وہ غلط تھی، کیونکہ وہ صلح تو مال پر ہوئی، اس لئے کہ غلام کے اعضاء بدن، اور آزاد کے اعضاء بدن کے درمیان قصاص نہیں ہوتا ہے۔ اس کے بعد جب زخم بڑھ جانے کی وجہ سے اس کی جان چلی گئی تب یہ بات معلوم ہوئی کہ مطلقاً مال واجب نہیں ہوا تھا بلکہ صرف قصاص واجب ہوا تھا۔ لہٰذا وہ صلح کسی عوض کے بغیر ثابت ہوئی جس کی وجہ سے وہ غلط ہو گئی۔ اور غلط چیز یا بات ہونے کی بناء پر اس میں کوئی شبہ بھی پیدا نہیں ہوتا ہے یعنی غلط صلح ہونے کی وجہ سے قصاص کے ختم ہونے کا شبہ بھی پیدا نہیں ہو گا، جیسے کہ کوئی اپنی بیوی کو تین طلاقیں دیدیں اور اسے یہ بات معلوم ہو کہ اب اس سے میری ہمبستری حرام ہو گئی ہے، اس کے باوجود اس سے ہمبستری ہو جائے تو اس شخص پر حد زنا واجب ہو جاتی ہے، اور کسی قسم کے شبہ کا اعتبار نہیں ہوتا ہے، اسی طرح موجودہ مسئلہ میں بھی قصاص ہی واجب ہو گا یہ ساری صورتیں اس صورت میں ہیں جبکہ مولی نے اپنے غلام کو آزاد نہ کیا ہو۔

بخلاف ما إذا أعتقه الخ: بخلاف اس صورت کے کہ اگر اس شخص نے اپنے غلام کو آزاد کر دیا ہو تو صلح صحیح ہو جائی گی، کیونکہ آزاد کرنے کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ اس شخص نے اس صلح کو درست کرنے کا ارادہ کیا ہے، اس لئے کہ یہ بات ظاہر ہے کہ جب کوئی شخص کسی کام کو کرنا چاہتا ہے تو اس کو صحیح طریقہ سے کرتا ہے، اس لئے موجودہ صورت میں اس کو صحیح کرنے کی اس کے سوا کوئی دوسری صورت نہیں ہے کہ اس غلام کو اس زخم اور اس کے اندرونی طور پر بڑھنے کو عوض مان لیا جائے۔

اسی بناء پر اگر مولی اس غلام کو دیتے وقت اس بات کی تصریح کر دے اور خود مولی بھی اس پر راضی ہو جائے تب صلح صحیح ہو جائیگی، جبکہ موجودہ صورت میں بھی مولی راضی ہو گیا ہے، اس لئے کہ جب مولی اس بات پر راضی تھا کہ اس کا غلام صرف تھوڑے سے زخم کا عوض ہو جائے تو وہ مولی بدرجہ اولی اس بات پر راضی ہو گا کہ وہ غلام زیادہ نقصان کا بھی عوض بن جائے یعنی زخمی ہاتھ کا عوض ہونے کی بجائے اس کی پوری جان کا عوض بن جائے۔ پھر جب اس زخمی نے اس غلام کو لے کر خود آزاد کر دیا تو آزاد کرنے کے درمیان یہ نئی صلح ہو گئی۔ اور اس صورت میں جبکہ اس نے غلام کو آزاد نہ کیا ہو تو اس میں صلح کی ابتداء نہیں پائی گئی چونکہ پہلی صلح باطل ہو چکی ہے، اس لئے وہ غلام اپنے مولی کو واپس کر دیا جائے گا۔ پھر اس زخمی اور مقتول کے ورثاء کو یہ اختیار ہو گا کہ اگر وہ چاہیں تو اس کو بالکل معاف کر دیں یا اگر چاہیں تو غلام کو اس مقتول کے قصاص میں قتل کر دے۔

وذكر في بعض النسخ الخ: پھر یہ بات معلوم ہونی چاہئے کہ کتاب جامع صغیر کے نسخوں میں اس طرح کی عبارت ہے کہ ایک شخص نے دوسرے کا ہاتھ قصداً کاٹ ڈالا پھر ہاتھ کاٹنے والے نے اس شخص سے صلح کر لی جس کا اس نے ہاتھ کاٹا تھا اور اس صلح کے عوض یہ غلام اس کو دیدیا، پھر جس کا ہاتھ کاٹا گیا اس نے خود اس غلام کو آزاد کر دیا، اور بعد میں اسی زخم سے وہ بھی مر گیا تو اس کے جواب میں امام محمد نے فرمایا ہے کہ وہ غلام اس زخم اور زخم کے بعد اندرونی طور پر سارے زخموں کے بدلہ صلح قرار

دے دیا جائے گا۔ اتنی عبارت کے بعد وہ ساری عبارت ہے جو ہم نے ابھی اوپر میں بیان کی ہے۔ (ف:- لیکن پہلی روایت صحیح ہے۔)

وهذا الوضع يرد إشكالا الخ: اور مسئلہ کی دوسری صورت میں یہ اشکال پیدا ہوتا ہے کہ جب اس نے ہاتھ کے زخم کو معاف کر دیا اس کے بعد وہ زخم اندرونی طور پر سرایت کرتا رہا جس سے اس کی جان ہلاک ہو گئی تو مشہور روایتوں کے مطابق قصاص واجب نہیں ہوتا ہے، حالانکہ اس روایت میں کہا ہے کہ قصاص واجب ہوتا ہے۔ قيل: ما ذكر ههنا الخ: بعض مشائخ نے اس اعتراض کا جواب یہ دیا ہے کہ جو حکم اس روایت میں مذکور ہے وہ قیاسی ہے۔ اس طرح سے معاف کرنے کی اور صلح کرنے کی دو صورتیں قیاس اور استحسان دونوں صورتوں سے ہوئی ہیں، اور بعض مشائخ نے فرمایا ہے کہ ان دونوں صورتوں میں فرق ہے۔

ووجهه أن العفو الخ: اس کی وجہ یہ ہے کہ ہاتھ کے زخم کو معاف کر دینا بظاہر صحیح ہوا ہے، اس لئے ظاہراً اس کا استحقاق صرف ہاتھ کے بارے میں تھا۔ اسی لئے ظاہراً معاف کرنا بھی صحیح ہوا اور اس کے بعد اس کا معاف ہو جانا اگرچہ حکماً غلط ہو گیا ہے لیکن وہ حقیقۃً واقع ہے، اس لئے قصاص کے واجب ہونے سے روکنے کے لئے اتنا ہی شبہ کافی ہوگا۔ اور اب موجودہ مسئلہ میں وہ صلح اس ظلم اور جنایت کو باطل نہیں کرے گی بلکہ اس کو اور مضبوط کر دے گی، کیونکہ اس نے مال کے عوض صلح کی ہے۔ پس جب اس کی طرف سے جنایت اور زیادتی باطل نہیں ہوئی تو اس کی سزا ممنوع نہ ہوگی۔ پھر اس سزا کا ممنوع نہ ہونا اس صورت میں ہے جب کہ اس نے غلام کو آزاد نہ کیا ہو۔ اور اگر بالفرض اس نے اس غلام کو آزاد کر دیا تو مسئلہ کا حکم اسی طرح سے ہوگا جو ہم نے ابھی بیان کر دیا ہے۔

توضیح:- اگر ایک غلام نے کسی آزاد آدمی کا ہاتھ قصداً کاٹ دیا، اور اس جرم کے عوض یہ غلام اس شخص کو دیدیا گیا۔ پھر اس شخص نے اس غلام کو آزاد کر دیا۔ اس کے بعد وہ زخمی اسی زخم کی وجہ سے مر گیا۔ اور اگر اس غلام کو آزاد نہ کیا ہو۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ کرام۔ مفصل دلائل

قال: وإذا جنى العبد المأذون له جناية وعليه ألف درهم فأعتقه المولى ولم يعلم بالجناية فعليه قيمتان: قيمة لصاحب الدين وقيمة لأولياء الجناية؛ لأنه أتلف حقين كل واحد منهما مضمون بكل القيمة على الانفراد، الدفع للأولياء والبيع للغرماء، فكذا عند الاجتماع، ويمكن الجمع بين الحقين إيفاء من الرقبة الواحدة بأن يدفع إلى ولي الجناية ثم يباع للغرماء فيضنهما بالإتلاف بخلاف ما إذا أتلفه أجنبي حيث تجب قيمة واحدة للمولى ويدفعها المولى إلى الغرماء؛ لأن الأجنبي إنما يضمن للمولى بحكم الملك فلايظهر في مقابلته الحق؛ لأنه دونه، وههنا يجب لكل واحد منهمابإتلاف الحق فلاترجيح، فيظهران فيضمنهما. قال: وإذا استدانت الأمة المأذون لها أكثر من قيمتها ثم ولدت فإنه يباع الولد معها في الدين، وإن جنت جناية لم يدفع الولد معها، والفرق أن الدين وصف حكمي فيها واجب في ذمتها متعلق برقبتها استيفاء. فيسرى إلى الولد كولد المرهونة بخلاف الجناية؛ لأن وجوب الدفع في ذمة المولى لا في ذمتها، وإنما يلاقيها أثر الفعل الحقيقي وهو الدفع، والسراية في الأوصاف الشرعية دون الأوصاف الحقيقية.

ترجمہ:- امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر غلام ماذون (جس غلام کو کاروبار کی اجازت دی گئی ہو) نے کوئی جرم کیا اور وہ ہزار روپے کا مقروض ہے اور اسی حالت میں مولی نے اسکو آزاد کر دیا مگر مولی کو اس کے مجرم ہونے کا حال معلوم نہ ہو تو اس مولی پر دو قیمتیں واجب ہوں گی، ایک قیمت تو قرض خواہوں کے واسطے ہوگی اور دوسری قیمت مقتول کے وارثوں کے لئے ہوگی، کیونکہ

مولی نے ایسے دو حق ضائع کردیے جن میں سے ہر ایک کے لئے علیحدہ علیحدہ پوری قیمت کا تاوان واجب ہوتا، چنانچہ وہ قیمت مقتول کے اولیاء کو دینی ہوگی، اور قرض خواہوں کو دینے کے لئے اس غلام کو بیچنا واجب ہوگا۔ اسی طرح کا حکم دونوں جمع ہونے کی صورت میں ہوگا۔ پھر یہ بات معلوم ہونی چاہئے کہ ایک ہی ذات کی طرف سے ادا کرنے کے لئے دونوں کا جمع ہونا ممکن ہے، اس طرح سے کہ وہ غلام مقتول کے غلام کو دے دیا جائے، پھر وہ قرض خواہوں کے واسطے فروخت کردیا جائے اور ان کے ہلاک ہوجانے کی صورت میں مولی ان دونوں کا ضامن ہوگا۔

بخلاف ما إذا أتلفه أجنبي الخ: بخلاف اس کے اگر اس غلام کو کسی اجنبی نے ہلاک کردیا کہ اس صورت میں اجنبی پر مولی کے دینے کے لئے ایک ہی قیمت لازم ہوگی، کیونکہ مولی اس قیمت کو غلام کے قرض خواہوں کو دے گا، کیونکہ اجنبی تو مولی کے لئے اس کی ملکیت کی وجہ سے اس قیمت کا ضامن ہوگا، اور ملکیت کے مقابلہ میں کوئی حق ظاہر نہ ہوگا، کیونکہ ملکیت کے مقابلہ میں ہر حق بہت ہی کم ہوتا ہے، جبکہ موجودہ مسئلہ میں ہر ایک حقدار کے لئے اس وجہ سے قیمت واجب ہوئی۔ مولی نے حق کی جگہ کو ضائع کردیا ہے، لہٰذا تمام حقوق برابر ہوں گے۔ کسی حق کو ترجیح دینے کی کوئی وجہ نہ ہوگی۔

قال: وإذا استدانت الأمة المأذون الخ: امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر ایسی باندی نے جس کو مولی کی طرف سے کاروبار کی اجازت دی ہے، اگر اس نے اپنی قیمت سے زیادہ کاروبار کا قرضہ چڑھالیا پھر اس کا بچہ بھی پیدا ہوگیا تو قرضہ کے سلسلہ میں وہ بچہ بھی اس باندی کے ساتھ فروخت کیا جائے گا۔ اور اگر اس باندی نے کسی طرح کی کوئی جنایت کرلی تو بچہ اس کے ساتھ نہیں دیا جائے گا۔ ان دونوں صورتوں میں فرق یہ ہے کہ قرضہ اس باندی میں ایک وصفی حکم ہے اور ظاہری حکم نہیں ہے جو اس باندی کے ذمہ واجب ہے۔ اور قرضہ وصول ہونے میں اسی باندی کی ذات سے متعلق ہے، اس لئے یہ قرضہ مال کی بجائے اسی کی اولاد کی طرف بھی بڑھ جائے گا، جیسے کہ رہن رکھی ہوئی باندی کا بچہ بھی اسی باندی کے ساتھ از خود محروم ہوجاتا ہے، بخلاف جنایت کے کہ مجرموں کو اس کا دینا باندی کے ذمہ نہیں ہے بلکہ اس کے مولی کے ذمہ واجب ہوتا ہے، اور باندی کے ساتھ حقیقی فعل کا اثر لاحق ہوتا ہے، یعنی مولی کے دینے کا اثر اس مولی کو لوٹتا ہے لیکن قرضہ یا رہن کا سرایت کرنا تو یہ حقیقی وصف نہیں ہے بلکہ شرعی، وصف ہے۔

> توضیح: ۔اگر ماذون غلام نے کوئی بڑا جرم کیا اسی طرح بڑی رقم کا وہ مقروض بھی ہوگیا، اور مولی کو اس کے مجرم ہونے کا حال معلوم نہیں تھا، اسی لاعلمی میں بھی مولی نے اسے آزاد کردیا۔ یا اس غلام کو کسی اجنبی نے ہلاک کردیا۔ اگر ماذونہ باندی نے اپنی قیمت سے زیادہ کا قرض اپنے اوپر چڑھایا۔ پھر اسے بچہ بھی پیدا ہوگیا۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ کرام۔ دلائل مفصلہ

قال: وإذا كان العبد لرجل زعم رجل أن مولاه أعتقه فقتل العبد وليا لذلك الرجل خطأ فلاشيء له؛ لأنه لما زعم أن مولاه أعتقه فقد ادعى الدية على العاقلة وأبرأ العبد والمولى إلا أنه لايصدق على العاقلة من غير حجة. قال: وإذا أعتق العبد فقال لرجل: قتلت أخالك خطأ وأنا عبد، وقال الآخر: قتلته وأنت حر فالقول قول العبد؛ لأنه منكر للضمان لما أنه أسنده إلى حالة معهودة منافية للضمان، إذ الكلام فيما إذا عرف رقه والوجوب في جناية العبد على المولى دفعا أو فداء وصار كما إذا قال البالغ العاقل: طلقت امرأتي وأنا صبي، أو بعت داري وأنا صبي، أو قال: طلقت امرأتي وأنا مجنون، وقد كان جنونه معروفا كان القول قوله لما ذكرنا.

ترجمہ :-امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر زید کا ایک غلام ایسا ہو جس کے متعلق خالد نے کہا ہے کہ اس کے مولی زید نے اس کو آزاد کر دیا ہے، پھر اس غلام نے خالد کے کسی مورث کو غلطی سے قتل کر دیا تو خالد کو دیت میں سے کچھ حصہ نہیں ملے گا، کیونکہ جب خالد نے خود اس بات کا دعوی کیا کہ اس کے مولی نے اس کو آزاد کر دیا ہے تو خالد نے اس غلام کی مددگار برادری پر دیت کا دعوی کیا، اور مولی اور اس کے غلام کو اس کی دیت سے بری کر دیا، لیکن مددگار برادری پر اس کے دعوی کی تصدیق لازم نہ ہو گی جب تک کہ وہ اس کے ساتھ دلیل بھی پیش نہ کرے، یعنی صرف دعوی کر دینے سے اس کی مددگار برادری پر دیت واجب نہ ہو گی۔

قال: وإذا أعتق العبد الخ: امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر ایک غلام جو غلامی میں مشہور ہو، آزاد کیا گیا، پھر اس نے ایک اور شخص مثلاً زید سے یہ کہا کہ ایک وقت میں میں نے تمہارے بھائی کو غلطی سے قتل کر دیا تھا جبکہ میں اس وقت غلام تھا، مگر اس زید نے کہا کہ تم نے میرے بھائی کو غلامی کی حالت میں نہیں بلکہ آزاد ہونے کے بعد قتل کیا تھا تو اس اختلاف کی صورت میں غلام کی بات کا ہی احترام کیا جائے گا، کیونکہ اس طرح سے کہہ کر وہ دیت کے تاوان سے انکار کرتا ہے، کیونکہ اس شخص نے اس قتل کو ایسی حالت کی طرف منسوب کیا ہے جو لوگوں میں مشہور ہے۔ اور غلام کے جرم کرنے کی صورت میں جرمانہ اس کے مولی پر ہی لازم ہوتا ہے، خواہ اس جرمانہ کی صورت میں غلام ہی کو حوالہ کر دے یا اس کو فدیہ دے دے، اور یہ بات ایسی ہو جائے گی جیسے کہ ایک عاقل بالغ نے ایک مرتبہ کہہ دیا کہ میں نے اپنی بیوی کو اس وقت طلاق دیدی تھی جبکہ میں بچہ تھا، یا اس طرح کہا کہ میں نے اپنی بیوی کو دیوانگی کی حالت میں طلاق دی تھی، حالانکہ اس شخص کا کسی زمانہ میں دیوانہ رہنا لوگوں میں مشہور ہو، تو ایسی صورت میں اسی عاقل بالغ کا قول قبول ہو گا، کیونکہ وہ اپنے اوپر سے دیت کے ثبوت کا انکاری ہے۔

توضیح :-اگر زید کا ایک غلام ایسا ہو جس کے متعلق خالد نے کہا کہ اس کے مولی زید نے اسے آزاد کر دیا ہے، پھر اس غلام نے خالد کے کسی مورث کو غلطی سے قتل کر دیا۔ اگر ایک غلام جو غلامی میں معروف و مشہور ہو، اسے آزاد کر دیا گیا، پھر اس غلام نے ایک اور شخص مثلاً زید سے یہ کہا کہ کسی وقت میں میں نے غلطی سے تمہارے بھائی کو قتل کر دیا تھا اور میں اس وقت غلام تھا، اور زید نے کہا کہ تم نے میرے بھائی کو اپنی غلامی میں نہیں بلکہ آزاد ہو کر قتل کیا تھا۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ مفصل دلائل

قال: ومن أعتق جارية ثم قال لها: قطعت يدك وأنت أمتي وقالت: قطعتها وأنا حرة، فالقول قولها، وكذلك كل ما أخذ منها إلا الجماع والغلة استحسانا، وهذا عند أبي حنيفة وأبي يوسف رحمهما الله، وقال محمد: لايضمن إلا شيئا قائما بعينه يؤمر برده عليها؛ لأنه منكر وجوب الضمان إسناد الفعل إلى حالة معهودة منافية له كما في المسئلة الأولى وكما في الوطي والغلة، وفي الشيء القائم أقر بيدها حيث اعترف بالأخذ منها ثم ادعى التملك عليها وهي منكرة والقول قول المنكر، فلهذا يؤمر بالرد إليها، ولهما أنه أقر بسبب الضمان ثم ادعى ما يبرئه فلايكون القول قوله كما إذا قال لغيره: فقأت عينك اليمنى وعيني اليمنى صحيحة ثم فقئت، وقال المقرله: لا بل فقأتها وعينك اليمنى مفقوؤة فإن القول قول المقر له، وهذا لأنه ما أسند إلى حالة منافية للضمان؛ لأنه يضمن يدها لو قطعها وهي مديونة، وكذا يضمن مال الحربي إذا أخذه وهو مستأمن بخلاف الوطي والغلة؛ لأن وطي المولى أمته المديونة لايوجب العقر، وكذا أخذه من غلتها، وإن كانت مديونة لايوجب الضمان عليه،

فحصل الإسناد إلی حالة معهودة منافية للضمان.

ترجمہ:- اگر کوئی شخص مثلاً زید نے ایک باندی آزاد کی، پھر کسی وقت اس سے کہا کہ جب تم میری باندی تھی اس وقت میں نے تمہارا ہاتھ کاٹا تھا، مگر باندی نے کہا کہ تم نے میرا ہاتھ اس وقت کاٹا تھا جبکہ میں آزاد ہو چکی تھی، تو اس جگہ باندی ہی کی بات مانی جائے گی۔ اسی طرح سے ہر وہ چیز جو اس نے باندی سے لی ہو اس میں بھی باندی ہی کی بات مانی جائی گی سوائے ہمبستری کرنے اور آمدنی حاصل کرنے کے کہ ان دونوں صورتوں میں استحسانا مولی کا قول قبول ہو گا، یعنی اگر باندی نے کہا کہ تم نے مجھ سے ہمبستری کی ہے یا میری کمائی تم نے لے لی ہے اس وقت جبکہ میں آزاد ہو چکی تھی، اور مولی نے کہا کہ ایسی بات نہیں ہے بلکہ جب تم میری باندی تھی تب ہی میں نے تم سے یہ چیزیں لیں تو استحسانا مولی کا ہی قول قبول کیا جائے گا۔ یہ قول امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کا ہے، اور امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ مولی کسی بات کا ضامن نہ ہو گا، البتہ ان چیزوں کا ضامن ہو گا جو اس وقت بھی اسی کے پاس بعینہ موجود ہو، اس لئے اس کے متعلق مولی سے کہا جائے گا کہ وہ چیز اس باندی کو واپس کر دو، کیونکہ اس طرح باندی مطالبہ کر کے ان چیزوں کا تاوان لینا چاہتی ہے، اور مولی اس کے مطالبہ کا انکار کر کے اس کے تاوان کے واجب ہونے کا انکاری ہے، کیونکہ اس مولی نے اپنے فعل کو ایسی مشہور حالت اور بات کی طرف منسوب کیا ہے جو تاوان کے لازم ہونے کے منافی ہے، یعنی وہ باندی کب تک رہی اور کب آزاد ہوئی، یہ تمام لوگ جانتے ہیں۔ اور مولی نے اسی حالت میں اپنے فعل کا اقرار کیا ہے، اس لئے وہ ضامن نہیں ہو گا، جیسے کہ گذشتہ مسئلہ میں ہے، اور جیسے کہ اس ہمبستری کرنے اور اس کی کمائی کو لے لینے کے بارہ میں ہے، مگر اس چیز کے بارہ میں جو بعینہ اسوقت تک اس مولی کے قبضہ میں موجود ہو تو اس وقت تک مولی اس چیز کا باندی کے قبضہ میں ہونے کا اقرار کرنے والا ہے، کیونکہ پھر وہ اس بات کا اقراری بھی ہے کہ میں نے اس کو باندی سے لیا ہے، پھر یہ بھی دعوی کرتا ہے کہ میں اس باندی کا مالک بن چکا ہوں اور اس پر ملکیت میں نے حاصل کر لی ہے، حالانکہ باندی اس کی ملکیت کا صاف انکار کر رہی ہے۔ اور قاعدہ یہی ہے کہ جو منکر ہوتا ہے اسی کی بات قبول کی جاتی ہے، اسی لئے اس مولی کو یہ حکم دیا جائے گا کہ یہ چیز باندی کو واپس کر دے۔ (ف:- یا اس بات پر گواہ پیش کر دے کہ میرا دعوی صحیح ہے۔ اور شیخینؒ کے نزدیک وہ چیز اس وقت موجود ہو یا نہ ہو ساری باتوں میں باندی ہی کی بات قبول کی جائی گی سوائے ہمبستری اور آمدنی کے، اور مولی اس کا ضامن ہو گا۔)

ولهما أنه أقر بسبب الضمان الخ: اور شیخینؒ کی دلیل یہ ہے کہ مولی نے تاوان کے سبب کا اقرار کر لیا ہے یعنی اپنے قبضہ میں لے لینا، اس کے بعد وہ دوسرا دعوی ایسا کرتا ہے جس سے اس کا تاوان دینا لازم نہ آئے، یا اس کو تاوان سے بری کر دے، اور اس کے ساتھ کوئی گواہ پیش نہیں کرتا ہے، اس لئے صرف دعوی قبول نہیں کیا جائے گا۔ **كما إذا قال لغيره الخ:** جیسے کہ کسی نے دوسرے سے کہا کہ میں نے تمہاری داہنی آنکھ پھوڑی ہے اس وقت میں کہ میری داہنی آنکھ صحیح تھی، اس کے بعد وہ پھوڑ دی گئی، اس کا مطلب یہ ہے کہ میں نے تمہاری داہنی آنکھ کی روشنی ایسی حالت میں زائل کر دی ہے جبکہ میری داہنی آنکھ کی روشنی بالکل صحیح و سالم تھی۔ پھر تمہارے قصاص سے پہلے کسی نے میری داہنی آنکھ کی روشنی بھی ختم کر دی ہے، اور مقرلہ یعنی جس کی آنکھ کی روشنی کے زائل کرنے کا دعوی کیا تھا اس نے کہا کہ یہ بات نہیں ہے بلکہ تم نے میری داہنی آنکھ کی روشنی ایسی حالت میں زائل کی ہے جبکہ تمہاری داہنی آنکھ اندھی تھی، لہذا میرا مالی حق تم پر واجب ہے، اس لئے اسی مقرلہ کا قول قبول ہو گا۔ یہی حکم اس موجودہ مسئلہ میں بھی ہو گا جس کی وجہ یہ ہے کہ مولی نے اپنے عمل کو ایسے وقت کی طرف منسوب نہیں کیا ہے جس سے تاوان لینے کی مخالفت ہوتی ہو، کیونکہ اس عورت کا لونڈی ہونا تاوان کے مخالف نہیں ہے، کیونکہ اگر مولی اپنی باندی کا ہاتھ ایسی حالت میں کاٹ دے کہ وہ کاروبار کی اجازت پا کر ایک وقت میں وہ مقروض ہو چکی ہو تو مولی اس کے اس ہاتھ کا ضامن ہو گا، حالانکہ وہ عورت اس مولی کی باندی ہے۔

وكذا لايضمن مال الحربی الخ: اسی طرح اگر کوئی مسلمان امان لے کر دار الحرب میں جائے اور کسی حربی کا مال لے

آئے، پھر وہ حربی مسلمان ہو کر دارالاسلام میں آجائے اور یہاں آکر اس مسلمان سے یہ کہے کہ میں نے تمہارا افلاں مال تم سے ایسے وقت میں لیا تھا جبکہ تم حربی تھے، اور وہ مسلمان یہ کہے کہ نہیں بلکہ تم نے مجھ سے وہ مال اس وقت لیا تھا جبکہ میں مسلمان تھا کہ ایسی صورت میں وہ مقر مسلمان ضامن ہوگا۔ **بخلاف الوطی والغلة الخ:** بخلاف ہمبستری اور کمائی کے اس لئے کہ اگر مولی اپنی قرض دار باندی سے ہمبستری کرلے تو اس باندی کے قرض خواہوں کے لئے مولی پر عقر (مہر) واجب نہیں ہوتا ہے۔ اسی طرح اگر مولی اس کی کمائی لے لے تو بھی ضامن نہیں ہوتا ہے اگرچہ یہ باندی قرضدار ہو تو وہ ہمبستری اور کمائی لینے کی نسبت یقیناً ایسی معروف حالت کی طرف ہوئی جو ضمان کے مخالف ہے۔ (ف:- اسی لئے ہمبستری اور کمائی میں تاوان واجب نہیں ہوگا، اور اس کے علاوہ باقی چیزوں میں تاوان واجب ہوگا۔)

توضیح:- اگر زید نے ایک باندی آزاد کی، پھر اس سے کسی وقت کہا کہ جب تم میری باندی تھی تب میں نے تمہارا ہاتھ کاٹا تھا، اور باندی نے کہا کہ تم نے اس وقت کاٹا تھا جبکہ میں آزاد تھی۔ کسی نے دوسرے سے کہا کہ میں نے تمہاری داہنی آنکھ اس وقت پھوڑی تھی جبکہ میری داہنی آنکھ صحیح تھی اس کے بعد وہ پھوڑ دی گئی ہے۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ کرام۔ دلائل مفصلہ

قال: وإذا أمر العبد المحجور عليه صبيا حرا بقتل رجل فقتله فعلى عاقلة الصبى الدية؛ لأنه هو القاتل حقيقة، وعمده وخطأه سواء على ما بينا، ولاشيء على الآمر، وكذا إذا كان الآمر صبيا؛ لأنهما لايؤاخذان بأقوالهما؛ لأن المؤاخذة فيها باعتبار الشرع، وما اعتبر قولهما ولا رجوع لعاقلة الصبى على الصبى الآمر أبدا ويرجعون على العبد الآمر بعد الإعتاق؛ لأن عدم الاعتبار لحق المولى وقد زال لا لنقصان أهلية العبد بخلاف الصبى، لأنه قاصر الأهلية. قال: وكذلك إن أمر عبدا، معناه أن يكون الآمر عبدا والمأمور عبدا محجورا عليهما يخاطب مولى القاتل بالدفع أو الفداء، ولا رجوع له على الأول فى الحال، ويجب أن يرجع بعد العتق بأقل من الفداء وقيمة العبد؛ لأنه غير مضطر فى دفع الزيادة، وهذا إذا كان القتل خطأ، وكذا إذا كان عمدا والعبد القاتل صغيرا؛ لأن عمده خطأ، أما إذا كان كبيرا يجب القصاص لجريانه بين الحر والعبد.

ترجمہ:- امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر ایسے غلام نے جس کو تصرفات اور لین دین کرنے سے روک دیا گیا ہے، اس نے ایک آزاد لڑکے کو حکم دیا کہ تم فلاں شخص کو قتل کردو، اور اس نے ایسا کردیا تو اس کی دیت بچہ کی مددگار برادری پر لازم ہوگی، کیونکہ حقیقت میں وہی بچہ قاتل ہے، اور بچہ کا کسی کو قتل کرنا خواہ ارادہ سے ہو یا غلطی سے ہو حکم میں دونوں برابر ہیں۔ (جیسا کہ ہم نے پہلے بیان کردیا ہے۔) اور اس حکم دینے والے غلام پر کچھ بھی واجب نہ ہوگا یعنی وہ حکم دینے والا جب تک غلام ہے اس کی پکڑ نہیں ہوگی۔ اسی طرح اگر اس مسئلہ میں بچہ کو حکم دینے والا بھی بچہ ہی ہو تو بھی یہ حکم ہی ہوگا، کیونکہ بچہ کو اس کی زبان کی وجہ سے پکڑا نہیں جاتا ہے، کیونکہ اس قسم کی پکڑ شریعت کی طرف سے ہوتی ہے، حالانکہ شریعت نے بچہ کی بات کا اعتبار نہیں کیا اور اس کی پکڑ نہیں کی۔ پھر قتل کرنے والے بچہ کی مددگار برادری نے جو تاوان ادا کیا ہے وہ ایسے حکم دینے والے بچہ سے کبھی بھی واپس نہیں لے سکتی ہے۔ اسی طرح اس کے بالغ ہونے کے بعد تاوان واپس لے سکتے ہیں، کیونکہ غلام کی بات کا اعتبار نہ ہونا صرف اس کے مولی کے حق کا لحاظ کرنے کی وجہ سے تھا، اور اس کی ذاتی صلاحیت کی کمی کی وجہ سے نہیں تھا۔ اور اس کے آزاد ہوجانے کے بعد اس پر سے مولی کا حق ختم ہوگیا ہے، اس لئے اسی کی پکڑ ہوگی اور اس سے دیت وصول کی جائے گی، برخلاف حکم دینے والے بچہ

کے کہ اس میں صلاحیت کی کمی تھی۔ (ف:- کیونکہ بچہ کے مکلف ہونے میں عقل اور بلوغ کا اعتبار کیا جاتا ہے۔)

قال: و كذلك إن أمر عبدا الخ: امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اسی طرح گذشتہ مسئلہ میں اگر حکم دینے والے نے غلام کو حکم دیا ہو یعنی حکم دینے والا خود بھی غلام ہو اور اسے کاروبار سے روک دیا ہو، اور جس کو اس نے حکم دیا وہ بھی محجور ہو یعنی کاروبار سے روکا ہوا ہو۔ چنانچہ اس حکم کی بناء پر محجور غلام نے یعنی جسے کاروبار سے روکا گیا ہے، اس نے کسی شخص کو قتل کر دیا ہے، یہ قتل دو حال سے خالی نہیں ہوگا، یعنی غلطی سے قتل کیا ہو یا جان بوجھ کر۔ اس طرح سے وہ قاتل غلام بھی یا تو بالغ ہوگا یا نابالغ ہوگا، غلطی سے قتل ہو گیا ہو تو اس قاتل کے مولی کو حکم دیا جائے گا کہ وہ اپنا قاتل غلام مقتول کے ورثاء کو دے دے یا اسے فدیہ دے، پھر وہ شخص یعنی مولی جو کچھ ادا کرے گا اس کو حکم دینے والے سے فوری طور پر واپس نہیں لے سکتا ہے۔ اس غلام کے آزاد ہونے کے بعد اس سے واپس لینے کا حق ہونا چاہئے، لیکن فدیہ کے مال اور غلام کی قیمت میں سے جو رقم کم ہوگی، وارث اسی کا حقدار ہوگا، کیونکہ دینے والا اس رقم سے زیادہ دینے پر مجبور نہیں جا سکتا ہے۔

(ف:- اب میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ اس کا حقدار اس صورت میں ہونا چاہئے کہ حکم دینے والا غلام بھی بالغ ہو۔ م۔ یہ تفصیل اس صورت میں ہے جبکہ یہ قتل غلطی سے ہوا ہو، اور اگر اس قتل کرنے والے نے قصداً قتل کیا ہو تو یہ دیکھا جائے گا کہ اس کا قاتل نابالغ ہے یا بالغ، کیونکہ اگر نابالغ ہے تو بھی یہی حکم ہوگا، کیونکہ نابالغ کا قصداً قتل کرنا بھی خطاءً قتل کرنے کے حکم میں ہے۔ اور اگر قاتل غلام بالغ ہو تو اس کا قصاص واجب ہوگا، کیونکہ آزاد اور غلام کے درمیان بھی قصاص کا حکم جاری ہوتا ہے۔

توضیح:- اگر ایسے غلام نے جسے لین دین کرنے سے منع کر دیا گیا تھا، اس نے یا کسی بچہ نے کسی آزاد بچہ کو حکم دیا کہ تم فلاں شخص کو قتل کر دو اور اس نے ویسا ہی کر دیا۔ اگر ایک محجور غلام نے دوسرے محجور غلام کو کسی کو قتل کرنے کے لئے کہا اور اس نے قتل کر دیا۔ اگر قاتل نے قصداً قتل کیا ہو اور قاتل نابالغ ہو، یا بالغ ہو۔ ان تمام مسائل کی تفصیل۔ اقوال ائمہ کرام۔ مفصل دلائل

قال: وإذا قتل العبد رجلين عمدا ولكل واحد منهما وليان فعفا أحد وليي كل واحد منهما، فإن المولى يدفع نصفه إلى الآخرين أو يفديه بعشرة آلاف درهم؛ لأنه لما عفا أحد وليي كل واحد منهما سقط القصاص وانقلب مالا، فصار كما لو وجب المال من الابتداء، وهذا لأن حقهم في الرقبة أو في عشرين ألفا وقد سقط نصيب العافيين وهو النصف وبقي النصف. فإن كان قتل أحدهما عمدا والآخر خطأ فعفا أحد وليي العمد فإن فداه المولى فداه بخمسة عشر ألفا خمسة آلاف للذى لم يعف من وليي العمد وعشرة آلاف لوليي الخطأ؛ لأنه لما انقلب العمد مالا كان حق وليي الخطأ في كل الدية عشرة آلاف وحق أحد وليي العمد في نصفها خمسة آلاف، ولاتضايق في الفداء فتجب خمسة عشر ألفا، وإن دفعه إليهم أثلاثا ثلثاه لوليي الخطأ وثلثه لغير العافي من وليي العمد عند أبي حنيفة، وقالا: يدفعه أرباعا ثلاثة أرباعه لوليي الخطأ وربعه لولي العمد، فالقسمة عندهما بطريق المنازعة، فيسلم النصف لوليي الخطأ بلا منازعة، واستوت منازعة الفريقين في النصف الآخر فيتنصف فلهذا يقسم أرباعا، وعنده يقسم بطريق العول والمضاربة أثلاثا؛ لأن الحق تعلق بالرقبة، أصله التركة المستغرقة بالديون فيضرب هذان بالكل، وذلك بالنصف ولهذه المسألة نظائر وأضداد ذكرناها في الزيادات.

ترجمہ:- امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر ایک غلام نے قصداً دو آدمیوں کو قتل کیا اور ان دونوں مقتولوں میں سے ہر ایک کے دو

ولی ہیں اوران میں سے ہر ایک کے دوولیوں میں سے ایک نے حق معاف کر دیا تو مولی کو اختیار ہوگا کہ وہ اپنے جس غلام کو چاہے ان دونوں باقی وارثوں کو دیدے، یا غلام کے فدیہ میں دس ہزار درہم دے، کیونکہ جب دونوں مقتولوں کے ولیوں میں سے ایک ایک نے معاف کیا ہے تو قصاص کا حق ختم ہو گیا اور باقی دونوں ولیوں کا حق قصاص مال سے بدل گیا۔ لہٰذا اس قتل کا حال ایسا ہو گیا جیسے کہ قتل ہوتے ہی یعنی ابتداء ہی سے مال واجب ہوا ہو۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ مقتولین کے اولیاء کا حق اس غلام کی گردن یعنی اس کی جان تھی یا بیس ہزار درہم تھے، اب جبکہ قصاص کا حکم باقی نہ رہا اور اس میں سے دونوں معاف کرنے والوں کا حصہ ساقط ہو گیا جو کہ کل حق کا نصف تھا تو باقی مطالبہ کرنے والوں کے لئے فقط نصف حصہ باقی رہا۔ (ف:- اور یہ باقی حق آدھا غلام یا دس ہزار درہم ہوئے، اسی لئے اس کے مولی کو یہ اختیار ہوگا کہ جو چاہے کرے۔)

فإن كان قتل أحدهما عمدا الخ: اور اگر اس غلام نے ان دونوں مقتولوں میں سے ایک کو قصدا اور دوسرے کو خطاء قتل کیا، پھر وہ شخص جو قصدا قتل کیا گیا ہو اس کے دوولیوں میں سے ایک نے اپنے قصاص کا حق معاف کر دیا (تو مولی کو یہ اختیار ہوگا کہ چاہے تو غلام دے دے، یا چاہے تو اس کا فدیہ دے دے۔) اب اگر مولی نے اس کا فدیہ دینا چاہا تو پندرہ ہزار درہم دے، جن میں سے پانچ ہزار درہم عمدا قتل کرنے والے ولی کے ہوں گے جس نے معاف نہیں کیا ہے، اور دس ہزار درہم غلطی سے قتل کیے ہوئے دو وارثوں کے ہوں گے، کیونکہ جب معاف کر دینے کی وجہ سے قصدا قتل بھی جان سے بدل کر مال بن گیا، تو اس غلطی سے قتل کئے ہوئے کے دونوں وارثوں کا حق پوری دیت یعنی دس ہزار درہم ہوں گے، اور قصدا قتل کئے ہوئے کے وارثوں کے جس نے حق معاف نہیں کیا ہے، اس کے حق میں پانچ ہزار درہم ہیں۔ اور یہ معلوم ہونا چاہئے کہ فدیہ دینے میں اس جگہ کوئی تنگی نہیں ہے، اس لئے پندرہ ہزار درہم واجب ہوں گے۔

وإن دفعه إليهم أثلاثا الخ: اور اگر مولی نے دینا منظور کر لیا تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک تین تہائی دے، اس طرح سے کہ دو تہائی ان میں سے غلطی سے قتل کئے ہوئے کے وارثوں کو اور ایک تہائی اس قصدا قتل کئے ہوئے وارث کو دے جس نے معاف نہیں کیا ہے۔ پھر صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ اس حصہ کو چار حصے کر کے دے، ان میں سے تین چوتھائی غلطی سے قتل کئے ہوئے کے دونوں وارثوں کو دے اور ایک چوتھائی قصدا قتل کئے ہوئے کے اس وارث کو دے جس نے معاف نہیں کیا ہے۔ اس طرح صاحبینؒ کے نزدیک یہ تقسیم منازعت کے طریقہ سے ہے اور خطاء دونوں وارثوں کو نصف غلام کسی اختلاف کے بغیر دینا ہوگا اور باقی نصف میں دونوں فریقین کے مابین منازعت باقی رہے گی، وہ نصف نصف تقسیم کر دیا جائے گا، یعنی اس میں سے بھی ایک نصف خطاء قتل کئے ہوئے کے وارثوں کو ملے گا۔ اسی لئے اس غلام کے چار حصے کئے جائیں گے، اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک یہ تقسیم عول اور مضاربت کے طریقہ سے تین تہائی ہوگی، کیونکہ اس حق کا تعلق اس غلام کی گردن اور جان سے ہے۔ پھر اس مسئلہ کی اصل وہ ترکہ ہے جو قرضہ میں ڈوبا ہوا ہو کہ اس مسئلہ میں بٹوارے کی صورت اس طرح سے ہوتی ہے کہ غلطی سے قتل کئے ہوئے کے دونوں وارث کل حساب سے اور قصدا قتل کئے ہوئے کا وارث آدھے کے حساب سے شریک کیا جائے گا۔ اس طرح سے تین تہائی کی تقسیم ہوگی۔ اس مسئلہ کی دوسری نظیریں اور ضدیں بھی ہیں جن کو ہم نے کتاب الزیادات میں بیان کیا ہے۔

(ف:- کتاب الزیادات بہت سے علماء کی تصنیف کا نام ہے، جیسے صاحب محیط اور قاضی خان اور ابو القاسم، احمد ابن محمد، اور محمد بن عیسی الضریر اور تاج الشریعت اور شیخ مصنف ہیں، جیسا کہ الکشف میں ہے، لیکن بظاہر اس سے مراد امام محمدؒ کی زیادات کی شرح ہے جیسے جامع صغیر، قاضی خان کہلاتی ہیں۔ اس وجہ سے کہ انہوں نے امام محمدؒ کے کلام سے اپنا کلام اس طرح ملا دیا ہے کہ ان میں کوئی تمیز نہیں ہو سکتی ہے۔

توضیح:- اگر ایک غلام نے قصدا دو آدمیوں کو قتل کیا، اور دونوں مقتولوں میں سے ہر ایک

کے دوولی ہوں، اور ان میں سے ہر ایک کے دوولیوں میں سے ایک ایک نے اپنا حق معاف کر دیا۔ اور اگر اس غلام نے ان دونوں مقتولوں میں سے ایک کو ارادۃ اور دوسرے کو خطاء قتل کیا، پھر جو قصداً قتل کیا گیا ہے ان کے دوولیوں میں سے ایک نے اپنا حق قصاص معاف کر دیا۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ مفصل دلائل

قال: وإذا كان عبد بين رجلين فقتل مولى لهما أي قريبا لهما فعفا أحدهما بطل الجميع عند أبي حنيفة، وقالا: يدفع الذي عفا نصف نصيبه إلى الآخر أو يفديه بربع الدية، وذكر في بعض النسخ قتل وليا لهما والمراد القريب أيضا، وذكر في بعض النسخ قول محمد مع أبي حنيفة، وذكر في الزيادات عبد قتل مولاه وله ابنان فعفا أحد الابنين بطل ذلك كله عند أبي حنيفة ومحمد، وعند أبي يوسف الجواب فيه كالجواب في مسألة الكتاب، ولم يذكر اختلاف الرواية لأبي يوسف أن حق القصاص ثبت في العبد على سبيل الشيوع؛ لأن ملك المولى لايمنع استحقاق القصاص له، فإذا عفا أحدهما انقلب نصيب الآخر وهو النصف مالا غير أنه شائع في الكل، فيكون نصفه في نصيبه والنصف في نصيب صاحبه، فما يكون في نصيبه سقط ضرورة أن المولى لايستوجب على عبده مالا، وما كان في نصيب صاحبه بقي ونصف النصف هو الربع، فلهذا يقال: ادفع نصف نصيبك أو افتده بربع الدية، ولهما أن ما يجب من المال يكون حق المقتول، لأنه بدل دمه، ولهذا تقضى منه ديونه وتنفذ به وصاياه، ثم الورثة يخلفونه فيه عند الفراغ من حاجته، والمولى لايستوجب على عبده دينا فلاتخلفه الورثة فيه.

ترجمہ:- امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ اگر ایک ایسا غلام جو دو مشترک مالکوں کا ہو، اس نے دونوں مولاؤں کے کسی ولی قریب کو قتل کر دیا پھر ان دونوں میں سے ایک نے اس غلام سے اس کا قصاص معاف کر دیا تو جتنا بھی اس پر جانی اور مالی حق ہوگا سب حق باطل ہو جائے گا۔ یہ قول امام ابو حنیفہؒ کا ہے اور صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ جس شخص نے معاف کیا ہے وہ اپنا آدھا حصہ دوسرے کو دیدے، یا چوتھائی دیت سے اس کا فدیہ دے۔

وذكر في بعض النسخ الخ اس جگہ کچھ دوسرے نسخوں میں مولى لهما کی بجائے وليا لهما ہے، یعنی لفظ مولی کے لفظ ولی ہے، اس کے معنی بھی یہی ہوں گے کہ قریب کو قتل کیا، اور بعض نسخوں میں امام محمدؒ کا قول امام ابو حنیفہؒ کے ساتھ بیان کیا گیا ہے (لیکن مشہور بات یہی ہے کہ وہ امام ابو یوسفؒ کے ساتھ ہیں۔ ع۔) اور زیادات میں ہے کہ ایک غلام نے اپنے مولی کو قتل کیا اور اس کے دو بیٹے تھے جن میں سے ایک نے اپنا حق معاف کر دیا تو امام ابو حنیفہؒ و محمدؒ کے نزدیک کل حق معاف ہو جائے گا، لیکن امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اس صورت میں بھی وہی حکم ہوگا جو کتاب کے مسئلہ مذکورہ میں ہے۔ اور اس میں اس اختلاف روایت کو ذکر نہیں کیا ہے۔ لأبي يوسف أن حق القصاص الخ امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ غلام میں قصاص کا حکم اس طرح ثابت ہوا تھا کہ وہ حق اس غلام کے پورے اعضاء میں مشترک ہو کر پھیلا ہوا تھا، کیونکہ مولی کی ملکیت کے ثابت ہونے میں ایسی بات رکاوٹ نہیں ہوتی ہے کہ مولی کے لئے قصاص بھی ثابت ہو۔ پس جب اس مقتول کے دونوں وارثوں میں سے ایک نے اپنا حصہ معاف کیا تو دوسرے وارث کا نصف حصہ جان سے بدل کر اب مال ہو گیا، مگر وہ مال بھی چونکہ اس غلام کے پورے میں پھیلا ہوا ہے یعنی اس کے کسی حصہ مخصوص کا عوض نہیں ہے اس لئے اس نصف میں سے بھی نصف اس کے حصہ کا ہوگا، اور دوسرا نصف اس دوسرے یعنی معاف کرنے والے کے حصہ کا ہوگا۔ اور اب جتنا حصہ اس کے حصہ میں آئے گا یعنی چوتھائی حصہ تو وہ ساقط ہو جائے گا، کیونکہ یہ بات بالکل کھلی ہوئی ہے کہ مولی اپنے غلام پر اپنے لئے کچھ مال لازم نہیں کر سکتا ہے۔ اور اب وہ چوتھائی حصہ

جو معاف کرنے والے کا حصہ ہے وہ باقی رہ جائے گا، اور چونکہ یہ حصہ صرف چوتھائی ہے لہذا اس معاف کرنے والے سے کہا جائے گا کہ تم اپنے نصف حصہ کا نصف اس کو دے دو یا چوتھائی دیت سے اس کا فدیہ دے دو۔

ولهما أن ما يجب من المال الخ: اور امام ابو حنیفہؒ و محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ جو مال قتل کے بعد واجب ہوتا ہے وہ حقیقت میں اسی مقتول کا حق ہوتا ہے، کیونکہ یہ مال تو اس کے خون کا بدلہ ہوتا ہے۔ اسی وجہ سے اس مقتول پر کچھ قرضے باقی رہتے ہیں وہ اسی مال سے ادا کر دئے جاتے ہیں۔ پھر اسی سے اس مقتول کی وصیتیں پوری کی جاتی ہیں۔ پھر اس مقتول کی ایسی ساری ضرورتیں پوری کر دینے کے بعد جو مال باقی رہ جاتا ہے اس پر اس کے وارثوں کو حقدار بنادیا جاتا ہے، اور چونکہ مولی اپنے غلام پر اپنے قرضہ کا حق نہیں رکھتا ہے اسی لئے اس باقی مال میں مولی وارث اس کے قائم مقام بن جاتے ہیں۔

توضیح: -اگر ایک غلام کے دو مالک ہوں اور اس نے اپنے ان مالکوں کے کسی قریبی ولی کو قتل کر دیا، پھر ان دونوں مالکوں میں سے ایک نے اپنا حق قصاص اس غلام سے معاف کر دیا۔ مسئلہ کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ کرام۔ دلائل مفصلہ

فصل: غلام کے جرم کرنے کا بیان

ومن قتل عبدا خطاء فعليه قيمته لاتزاد على عشرة آلاف درهم، فإن كانت قيمته عشرة آلاف درهم أو أكثر قضى له بعشرة آلاف إلا عشرة، وفي الأمة إذا زادت قيمتها على الدية خمسة آلاف إلا عشرة، وهذ عند أبي حنيفة ومحمد، وقال أبويوسف والشافعي: تجب قيمته بالغة ما بلغت، ولو غصب عبدا قيمته عشرون ألفا فهلك في يده تجب قيمته بالغة ما بلغ بالإجماع، لهما أن الضمان ببدل المالية، ولهذا يجب للمولى وهو لايملك العبد إلا من حيث المالية، ولو قتل العبد المبيع قبل القبض يبقى العقد، وبقاوه ببقا المالية أصلا أو بدلا وصار كقليل القيمة وكالغصب، ولأبي حنيفة ومحمد قوله تعالى: ﴿ودية مسلمة إلى أهله﴾ أوجبها مطلقا، وهي اسم للواجب بمقابلة الآدمية، ولأن فيه معنى الآدمية حتى كان مكلفا، وفيه معنى المالية والآدمية أعلاهما، فيجب اعتبارها بإهدار الأدنى عند تعذر الجمع بينهما، وضمان الغصب بمقابلة المالية، إذ الغصب لايرد إلا على المال، وبقاء العقد يتبع الفائدة حتى يبقى بعد قتله عمدا وإن لم يكن القصاص بدلا عن المالية فكذلك أمر الدية، وفي قليل القيمة الواجب بمقابلة الآدمية إلا أنه لاسمع فيه، فقدرناه بقيمته رأيا بخلاف كثير القيمة؛ لأن قيمة الحر مقدرة بعشرة آلاف ونقصنا منها في العبد إظهارا لانحطاط رتبته وتعين العشرة بأثر عبد الله بن عباس رضي الله عنهما.

قال: وفي يد العبد نصف قيمته، لايزاد على خمسة آلاف إلا خمسة؛ لأن اليد من الآدمي نصفه فتعتبر بكله، وينقص هذا المقدار إظهارالانحطاط رتبته، وكل ما يقدر من دية الحر فهو مقدر من قيمة العبد؛ لأن القيمة في العبد كالدية في الحر، إذ هو بدل الدم على ما قررنا، وإن غصب أمة قيمتها عشرون ألفا فماتت في يده فعليه تمام قيمتها لما بينا أن ضمان الغصب ضمان المالية.

ترجمہ: -اگر کسی نے دوسرے شخص کے غلام کو خطاء قتل کر دیا تو اس قاتل پر اس غلام کی قیمت لازم آئے گی جو کہ دس ہزار درہم سے زائد نہ ہو گی۔ اس بناء پر اگر اس غلام کی قیمت بازار میں دس ہزار درہم یا ان سے زیادہ ہو تو اس قاتل پر مولی کے دس درہم کم دس ہزار درہم لازم ہوں گے (دس درہم کم ہونے کی وجہ سے اسی صفحہ کے آخر میں مدلل بیان کی جارہی ہے۔

قاسمی) اور باندی ہونے کی صورت میں اگر اس کی قیمت عورتوں کی دیت سے زیادہ ہو تو دس درہم کم پانچ ہزار درہم کا حکم دیا جائے گا۔ یہ قول امام ابو حنیفہ وامام محمد کا ہے، اور اامام ابو یوسف وشافعی نے فرمایا ہے کہ پوری قیمت کا حکم دیا جائے گا، خواہ وہ قیمت جتنی بھی زائد ہو۔

ولو غصب عبدا الخ: اور اگر کسی نے ایسا غلام غصب کیا جس کی قیمت بیس ہزار درہم ہو اور وہ اسی غاصب کے قبضہ میں رہتے ہوئے مر گیا تو بالاتفاق اس غاصب پر اس کی پوری قیمت لازم ہو گی، چاہے اس کی قیمت جتنی زائد ہی کیوں نہ ہو۔ لهما أن الضمان الخ ان دونوں یعنی امام ابو یوسفؒ وشافعیؒ کی دلیل یہ ہو گی کہ ضمان تو مالیت کا عوض ہوتا ہے، اسی لئے یہ تاوان غلام کے بدلہ اس کے مولی کے لئے لازم آتا ہے، اور مولی کی ملکیت اس غلام میں صرف مالیت کے اعتبار سے ہی ہوتی ہے، اور اگر بیچا ہوا غلام خریدار کے قبضہ میں دینے سے پہلے قتل کر دیا جائے تو اس بیع کا معاملہ باقی رہ جاتا ہے، حالانکہ معاملہ کا باقی رہنا صرف مالیت کے باقی رہنے پر ہوتا ہے، خواہ بیچی ہوئی چیز ہی باقی رہے یا اس کا بدل باقی رہی۔ اسی لئے اس کی پوری مالیت واجب ہو گی، جیسے غلام کی قیمت دس ہزار سے کم ہونے کی صورت میں پوری قیمت واجب ہوتی ہے، اور جیسے غصب کی صورت میں خواہ جتنی بھی قیمت ہو وہ سب واجب ہوتی ہے۔ ولأبي حنيفةؒ ومحمدؒ الخ: اور امام ابو حنیفہؒ ومحمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالی کا فرمان یہ ہے: ﴿ودية مسلمة إلى أهله﴾ یعنی غلطی سے قتل کئے ہوئے کے وارثوں کو دیت دی جائے، لہٰذا مطلقا دیت واجب ہو گی۔ اور دیت اس مال کا نام ہے، جو مال آدمی کی دیت کے مقابلہ میں لازم ہو، اور اس دلیل سے بھی کہ غلام میں بھی آدمی ہونے کے معنی پائے جاتے ہیں۔ اسی بناء پر غلام شرعا اسلام لانے کا کسی اختلاف کے بغیر مکلف وذمہ دار ہوتا ہے، اور اس میں مالیت کے معنی بھی موجود تھے، یعنی بلا اختلاف وہ مملوک مال تھا، اور ان دونوں معنوں یعنی آدمیت اور مالیت میں سے آدمیت کے معنی زیادہ بہتر ہیں، تو اس صورت میں جبکہ آدمیت اور مالیت دونوں کے معنی کو جمع نہ کر سکتا ہو اس طرح سے کہ دیت آدمیت کے اعتبار سے قرض ہے، اور قیمت مالیت کے اعتبار سے قرض ہے۔ اس لئے ان دونوں میں سے صرف ایک ہی کا اعتبار کیا جاسکتا ہے تو یہ بات واجب ہوئی کہ آدمیت ہی کے معنی کو لازم کریں، کیونکہ یہی معنی اعلی ہیں۔ اور مالیت کے مال کو جو کہ ادنی ہے اس کو چھوڑ دیں۔

(ف:- اس سے یہ بات لازم ہوئی کہ دیت واجب ہے لیکن آزاد اور غلام میں فرق کرنے کے لئے اس کی دیت میں سے ہم نے دس درہم گھٹا دیئے، اور غصب اور بیع اور دیت سے اگر قیمت کم ہو تو اس کا جواب یہ ہے کہ غصب میں آدمیت کے معنی کا لحاظ نہیں رکھا گیا ہے۔) وضمان الغصب بمقابلة المالية الخ اور غصب کا تاوان مالیت کے مقابلہ میں ہوتا ہے، اس لئے کہ غصب تو مال ہی پر لازم آتا ہے، اور عقد بیع کے باقی رہنے میں ایک فائدہ یہ ہے کہ قصدا غلام کو قتل کرنے کے بعد بھی عقد باقی رہ جاتا ہے۔ اگرچہ قصاص مالیت کا عوض نہیں ہوتا ہے۔

اور یہی حال دیت کے معاملہ کا بھی ہے، یعنی اگر عقد بیع کو فائدہ کے لئے باقی رکھنا ہے تو عوض کی قیمت مالیت سے نہیں ہو گی۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ اگر قصدا قتل ہو تو بھی عقد باقی رہتا ہے تاکہ اس سے اس بیع کو فسخ کرنے یا قصاص کے حاصل کرنے کا فائدہ حاصل ہو۔ اور جس طرح بالاتفاق قصاص مالیت عوض نہیں ہے۔ اسی طرح سے دیت کا بھی حال ہے، اس لئے کہ وہ مالیت کا عوض نہیں ہوتا ہے۔ اور اب وہ غلام جس کی قیمت دیت سے کم ہو اس کے مقابلہ میں جو کچھ بھی ہو واجب ہو گا وہ آدمیت کے مقابلہ میں بھی واجب ہو گا، لیکن اس کے بارے میں کوئی سمعی یا منقولی دلیل نہیں ہے۔ اسی لئے ہم نے اس کا اندازہ عقل اور رائے سے کیا جو قیمت ہے۔ بخلاف ایسے غلام کے جس کی قیمت دیت سے زائد ہو، کیونکہ آزاد شخص کی قیمت دس ہزار درہم کے برابر طے کی گئی ہے۔ اس لئے ہم نے غلام کا مرتبہ کم ظاہر کرنے کے لئے اس کی قیمت سے دس درہم کم کر دی ہے۔ اور دس درہم ہی کی تعیین حضرت عبد اللہ بن عباسؓ کے ذریعہ سے ہوتی ہے۔ (ف:- چنانچہ حضرت ملا علی قاریؒ نے کہا ہے کہ اس اثر کو عبد الرزاق اور ابن ابی شیبہؒ نے روایت کیا ہے۔

قال: وفي يد العبد الخ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ غلام کے ہاتھ کاٹنے میں اس کی آدھی قیمت واجب ہو گی جو پانچ درہم کم پانچ ہزار سے زائد نہ ہو گی، کیونکہ آدمی میں اس کا ہاتھ آدھے ہونے کا حکم رکھتا ہے، اسی لئے اسے بھی کل بدن پر قیاس کرنا ہوگا یعنی جو حکم پورے غلام کے بارے میں ہوگا، اس کا نصف ہاتھ کے بارے میں ہو گا، مگر پانچ ہزار میں سے پانچ درہم کم کردئے جائیں گے، تاکہ غلام کے کم مرتبہ کو ظاہر کیا جاسکے۔ پھر یہ بات معلوم ہونی چاہئے کہ ہر وہ چیز جو آزاد کی دیت سے طے کی ہوئی ہے وہی غلام کی قیمت سے بھی طے کی جائے گی، کیونکہ غلام کے حق میں قیمت کا وہی حکم ہے جو آزاد کے حق میں دیت کا ہے، اس لئے کہ یہ دیت خون کے بدلے ہوتی ہے جیسا کہ ہم نے پہلے بیان کر دیا ہے، اور اگر کسی شخص نے ایک باندی غصب کی جس کی قیمت ۲۰ ہزار درہم ہے اور وہ غاصب کے قبضہ میں مر گئی تو غاصب پر اس کی پوری قیمت واجب ہو گی، کیونکہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں کہ غصب کی وجہ سے جو تاوان واجب ہوتا ہے وہ مالیت کا تاوان ہوتا ہے۔

توضیح:۔ فصل۔ غلام کے جرم کرنے کا بیان۔ اگر کسی نے دوسرے کے غلام یا باندی کو غلطی سے قتل کردیا، یا غصب کرلیا۔ غلام کا ایک ہاتھ کاٹنے کی دیت کیا ہو گی۔ اگر بیس ہزار قیمت کی باندی کو کسی نے غصب کرلیا اور اسی کے پاس وہ مر گئی تو اس کی دیت کیا ہو گی۔ مسائل کی پوری تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ کرام۔ دلائل مفصلہ

قال: ومن قطع يد عبد فأعتقه المولى ثم مات من ذلك، فإن كان له ورثة غير المولى فلاقصاص فيه وإلا اقتص منه، وهذا عند أبي حنيفة وأبي يوسف، وقال محمد: لاقصاص في ذلك، وعلى القاطع أرش اليد وما نقصه من ذلك إلى أن أعتقه ويبطل الفضل، وإنما لم يجب القصاص في الوجه الأول لاشتباه من له الحق؛ لأن القصاص يجب عند الموت مستند إلى وقت الجرح، فعلى اعتبار حالة الجرح يكون الحق للمولى، وعلى اعتبار الحالة الثانية يكون للورثة فتحقق الاشتباه وتعذر الاستيفاء فلايجب على وجه يستوفى، وفيه الكلام، واجتماعهما لايزيل الاشتباه؛ لأن الملكين في الحالين بخلاف العبد الموصى بخدمته لرجل وبرقبته لآخر إذا قتل؛ لأن ما لكل منهما من الحق ثابت من وقت الجرح إلى وقت الموت، فإذا اجتمعا زال الاشتباه، ولمحمد في الخلافية وهو ما إذا لم يكن للعبد ورثة سوى المولى أن سبب الولاية قد اختلف؛ لأنه الملك على اعتبار إحدى الحالتين، والوراثة بالولاء على اعتبار الأخرى، فنزل منزلة اختلاف المستحق فيما يحتاط فيه كما إذا قال الآخر: بعتني هذه الجارية بكذا، فقال المولى: زوجتها منك لايحل له وطيها، ولأن الإعتاق قاطع للسراية وبانقطاعها يبقى الجرح بلا سراية، ولاسراية بلا قطع فيمتنع القصاص، ولهما أنا تيقنا بثبوت الولاية للمولى فيستوفيه، وهذا لأن المقضى له معلوم، والحكم متحد فوجب القول بالاستيفاء بخلاف الفصل الأول؛ لأن المقضى له مجهول ولامعتبر باختلاف السبب ههنا؛ لأن الحكم لايختلف بخلاف تلك المسألة؛ لأن ملك اليمين يغاير ملك النكاح حكما، والإعتاق لايقطع السراية لذاته بل لاشتباه من له الحق، وذلك في الخطأ دون العمد؛ لأن العبد لايصلح مالكا للمال، فعلى اعتبار حالة الجرح يكون الحق للمولى وعلى اعتبار حالة الموت يكون للميت لحريته فيقضى منه ديونه، وينفذ وصاياه فجاء الاشتباه، أما العمد فموجبه القصاص والعبد مبقى على أصل الحرية فيه، وعلى اعتبار أن يكون الحق له فالمولى هو الذى يتولاه، إذ لا وارث له سواه فلا اشتباه في من له الحق، وإذا امتنع القصاص في الفصلين عند محمد يجب ارش اليد، وما نقصه من وقت الجرح إلى وقت الإعتاق كما ذكرنا؛ لأنه حصل على ملكه ويبطل الفضل، وعندهما الجواب في الفصل الأول كالجواب عند

محمد في الثاني.

ترجمہ:- امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر زید نے قصداً ایک غلام کا ہاتھ کاٹ دیا پھر اس کے مولی نے اپنے اس غلام کو آزاد کر دیا مگر بعد میں وہ غلام اسی زخم کے اثر سے مر گیا۔ اب اگر اس مولی کے سوا اس غلام کے دوسرے وارث موجود ہوں تو اس صورت میں قصاص لازم نہیں آئے گا اور نہ ہاتھ کاٹنے والے سے اس کا قصاص لیا جائے گا۔ یہ قول امام ابو حنیفہؒ وابو یوسفؒ کا ہے۔ اور امام محمدؒ (ومالکؒ وشافعیؒ واحمدؒ) نے فرمایا ہے کہ اس مسئلہ میں قصاص لازم نہیں ہوگا، البتہ ہاتھ کاٹنے والے پر اس ہاتھ کا اور جو کچھ اس کی وجہ سے آزاد کئے جانے تک نقصان ہوا ہے سب کا جرمانہ واجب ہوگا، اور اس سے زائد باطل ہو جائے گا۔

وإنما لم يجب القصاص الخ: اور مولی کے علاوہ دوسرے وارث پائے جانے کی صورت میں قصاص اس لئے واجب نہیں ہوگا کہ جس شخص کو قصاص لینے کا حق ہونا چاہئے وہ یہاں مشتبہ ہو گیا ہے، کیونکہ موت کے وقت جو قصاص واجب ہوتا ہے اس کا تعلق یہاں پر اس کے زخمی ہونے کے وقت سے ہو رہا ہے، یعنی وہ شخص جس وقت زخمی ہوا ہے اگرچہ وہ زخمی زندہ ہے مگر اس کے مر جانے کے بعد اس کی موت اس کے صرف زخمی ہونے کے وقت سے مانی جائے گی۔ اس طرح سے جب اس کے زخمی ہونے کا ہی اعتبار کر لیا جائے تو اس وقت قصاص لینے کا حق دار اس کا مولی ہوتا ہے، کیونکہ اس کے زخمی ہونے کے وقت وہ مولی ہی اس غلام کا مالک اور وارث تھا۔ اور غلام کے مر جانے کے وقت قصاص کا حقدار اس کا رشتہ دار ہی اس کا وارث ہوتا ہے۔ اس بناء پر صحیح حقدار ہونے کے بارے میں مولی اور رشتہ کے درمیان شبہ پیدا ہو گیا ہے، اس طرح قصاص کا حقدار ہونا تو اگرچہ پایا جاتا ہے مگر وہ کون ہے جو اس کا حقدار ہوگا، لیکن غیر یقینی ہونے اور اشتباہ کے پیدا ہو جانے کی وجہ سے وہ حق کسی کو نہیں دیا جا سکتا ہے۔ (ف:- یہاں پر ایک احتمال ہو سکتا ہے کہ وہ مولی اور اس غلام کے رشتہ دار وارثین سب کسی ایک بات پر متفق ہو جائیں تو قصاص لیا جا سکے گا، تو اس کا جواب یہ ہے کہ اس پر اتفاق کر لینے کے باوجود کوئی فائدہ نہ ہوگا۔)

واجتماعهما لايزيل الاشتباه الخ: اور اگر مقتول کے وارث اور اس کا مولی سب اس بات پر متفق ہو جائیں کہ قصاص لینا ہی چاہئے جب بھی وہ اشتباہ دور نہیں ہوتا ہے، کیونکہ وجہ اشتباہ اب بھی باقی رہ جاتا ہے کہ قصاص کا اس وقت کون اصلی حقدار ہے، اس لئے کہ ہر ایک کی ملکیت صرف اسی حالت پر منحصر ہے کہ مولی کو زخمی ہونے کی حالت میں ملکیت حاصل ہوئی ہے، اور وارثوں کو اس غلام کی موت کی حالت میں ملکیت حاصل ہے، اس لئے ان سب کے متفق ہو جانے سے بھی ہر ایک کو ہمیشہ کا حق حاصل نہ ہوگا، اور حق دار مکمل طور سے واضح نہیں ہو سکا۔

بخلاف العبد الموصى بخدمته لرجل الخ: بخلاف اس غلام کے جس کے متعلق یہ وصیت کی گئی کہ اس کی ذات کا مالک فلاں شخص ہوگا، لیکن وہ دوسرے فلاں شخص کی خدمت کیا کرے گا، اگر یہ غلام قتل کر دیا جائے اور اس کا قصاص لینے کے لئے دونوں ہی متفق ہو جائیں تو اس صورت میں حق قصاص کے اصل حق دار کے بارے میں کوئی اشتباہ پیدا ہی نہیں ہوتا ہے، کیونکہ ان دونوں وصیوں میں سے ہر ایک جو بھی حق ثابت ہوتا ہے وہ زخمی ہونے سے موت تک کے لئے ہوتا ہے۔ اسی لئے قصداً قتل کئے جانے کی صورت میں جب دونوں ہی قصاص لینے پر متفق ہو جائیں تو اشتباہ بالکل ختم ہو جائے گا۔ **ولمحمد في الخلافية الخ:** پھر اس صورت میں جو کہ اختلافی مسئلہ ہے یعنی جبکہ غلام کا اس کے مولی کے سوا دوسرا کوئی وارث نہ ہو تو اس میں امام محمدؒ کی دلیل یہ ہوگی کہ اگرچہ دونوں ہی اس غلام کے ولی ہیں مگر ان میں سے ہر ایک کی ولایت کا سبب دوسرے سے مختلف ہے، اس لئے زخمی ہونے کی حالت کے اعتبار سے اس کے مولی کو ملکیت حاصل ہوتی ہے، اس لئے وہی قصاص کا مستحق ہوگا۔ اور ولاء کی صورت میں وراثت کا اعتبار ہوتا ہے، اس لئے ہر احتیاطی معاملہ میں اختلاف کے سبب کو مستحق کے اختلاف کے قائم مقام ٹھہرایا گیا ہے۔

كما إذا قال الآخر: بعتني الخ:- جیسے کہ کسی نے دوسرے سے کہا کہ تم نے اتنی رقم کے عوض یہ باندی میرے ہاتھ

فروخت کی تھی، یہ سن کر اس کے مولی نے کہا کہ میں نے تمہارے ہاتھ فروخت نہیں کی تھی بلکہ تمہارے ساتھ اسے بیاہ دی تھی، جب بھی اس خریدار کو اس باندی سے ہمبستری جائزنہ ہوگی۔ اور اس دلیل سے بھی کہ آزاد کردینے سے ہی زخم کے اثر کرنے کا حکم ختم ہو جاتا ہے۔ پھر سرایت کے ختم ہو جانے پر صرف سرایت کے بغیر جنایت باقی رہ جاتی ہے، اور چونکہ اس سرایت میں کوئی قطع نہیں پایا گیا ہے اس لئے اس سے قصاص لینا ممنوع ہو گیا، برخلاف پہلی صورت کے اس لئے کہ اس میں جس کسی کو حق قصاص دیا جائے گا اس کی تعیین نہیں ہو سکتی ہے اور وہ مجہول ہے، اور اس میں سبب کے مختلف ہونے کا کچھ اعتبار نہیں ہے، اس لئے کہ حکم میں کوئی فرق نہیں آتا ہے۔

بخلاف تلك المسئلة؛ لأن ملاك اليمين الخ: بخلاف اس باندی کے مسئلہ کے کیونکہ جان کے مالک ہونے اور نکاح کے ذریعہ مالک ہونے کے، کیونکہ ان دونوں باتوں کے درمیان حکم کے اعتبار سے مغایرت ہے۔ اعتاق ایسی چیز ہے کہ وہ اپنی ذات سے سرایت کو ختم کرنے والی نہیں ہے، بلکہ سرایت اس واسطہ ختم ہوئی ہے کہ اس میں قصاص کا مستحق مشتبہ ہو جاتا ہے۔ یہ حکم صرف اس صورت میں ہوگا کہ غلطی سے (قتل) ہوا ہو، کیونکہ اگر قصداً ہوا ہو تو یہ حکم نہیں ہوگا، کیونکہ غلام اس لائق نہیں ہوتا ہے کہ مال کا مالک بن سکے۔ لہٰذا زخم کی حالت کا اعتبار کرنے سے اس کے مولی کو حق ملتا ہے، لیکن موت کی حالت کا اعتبار کرنے کی وجہ سے یہ حق (مال) مردہ ہی کے لئے ہوگا، کیونکہ اسی مال کو لے کر اس مردہ پر اگر کچھ قرض باقی ہو تو اسے ادا کر دیا جائے گا۔ اسی طرح اگر اس نے کچھ وصیت کر رکھی ہو تو وہ پوری کی جائے گی، اس طرح سے اشتباہ پیدا ہو گیا۔

وأما العمد فموجبه القصاص الخ: اور اگر زخم یا قتل قصداً ہوا ہو تو اس صورت میں قصاص لازم آجائے گا۔ اور قصاص لازم ہونے کی صورت میں ایک غلام بھی ایسا مستحق ہو جاتا ہے گویا وہ آزاد ہی ہے، لیکن وہ چونکہ غلام بھی ہوتا ہے اس لئے اس کا حقدار اس کا مولی ہو جاتا ہے۔ لہٰذا اس کا مولی اس کے قصاص کا حقدار یا متولی ہو جاتا ہے، اس لئے کہ اس مولی کے سوا غلام کا دوسرا کوئی بھی وارث موجود نہیں ہوتا ہے۔ اسی لئے قصاص کا مستحق ہونے کی صورت میں کسی طرح کوئی بھی اس کے قصاص کا مستحق نہیں ہے۔ اسی لئے مستحق قصاص ہونے میں کسی دوسرے کے پائے جانے کا اشتباہ بھی نہیں ہوتا۔

وإذا امتنع القصاص في الفصلين الخ: اور اب یہ بات بھی معلوم ہونی چاہئے کہ امام محمدؒ کے نزدیک جب دونوں صورتوں میں قصاص لینا ممنوع ہو گیا تو ہاتھ کا جرمانہ لازم ہوگا، اور زخمی ہونے سے آزاد ہونے تک جو کچھ بھی نقصان ہوگا وہ سب لازم آئے گا، جیسے کہ ہم کچھ پہلے بتلا چکے ہیں۔ کیونکہ یہ سب جو کچھ بھی لازم آیا ہے وہ سب مولی کی ملکیت میں رہتے ہوئے ہوا ہے، اور اس سے زائد جو کچھ ہو وہ باطل ہوگا۔ اور شیخینؒ کے نزدیک پہلی صورت میں بھی وہی حکم ہوگا جو امام محمدؒ کے نزدیک دوسری صورت میں بیان ہوا ہے۔

توضیح:- اگر زید نے قصداً کسی غلام کا ہاتھ کاٹ دیا، پھر اس غلام کو اس کے مولی نے آزاد کر دیا، مگر بعد میں اسی زخم کے اثر سے مر گیا۔ اگر ایک غلام کے مالک نے اس غلام کی زید کے لئے خدمت کرتے رہے لیکن اس کی جان کی وصیت بکر کے لئے کی، اس کے بعد یہ غلام کر دیا گیا اور یہ دونوں ہی وصی قاتل سے قتل کا قصاص لینے پر متفق ہو جائیں۔ دونوں مسائل کی پوری تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ کرام۔ مفصل دلیل

قال: ومن قال لعبديه: أحدكما حر، ثم شجا فأوقع العتق على أحدهما فأرشهما للمولى؛ لأن العتق غير نازل في المعين، والشجة تصادف المعين، فبقيا مملوكين في حق الشجة، ولو قتلهما رجل تجب دية حر وقيمة

عبد، والفرق أن البيان إنشاء من وجه وإظهار من وجه على ما عرف، وبعد الشجة بقي محلا للبيان فاعتبر إنشاء في حقهما، وبعد الموت لم يبق محلا للبيان، فاعتبرناه إظهارا محضا، وأحدهما حر بيقين فتجب قيمة عبد ودية حر بخلاف ما إذا قتل كل واحد منهما رجل حيث تجب قيمة المملوكين؛ لأنا لم نتيقن بقتل كل واحد منهما حراً و كل منهما ينكر ذلك، ولأن القياس يأبى ثبوت العتق في المجهول؛ لأنه لايفيد فائدة، وإنما صححناه ضرورة صحة التصرف وأثبتناه له ولاية النقل من المجهول إلى المعلوم فيتقدر بقدر الضرورة وهي في النفس دون الأطراف، فبقي مملوكا في حقها.

ترجمہ:-اگر کسی شخص نے اپنے دو غلاموں سے کہا کہ تم دونوں میں سے ایک شخص آزاد ہے۔ پھر کسی شخص نے ان دونوں کا سر زخمی کر دیا، اس کے بعد مولی نے ان میں سے ایک کو آزاد کر دیا، تو ان دونوں زخمیوں کا جرمانہ اسی مولی کے لئے ہی ہوگا، کیونکہ اس نے مبہم آزادی دی ہے، اور یہ آزادی کسی شخص کے لئے متعین نہیں ہے اور وہ زخم معین غلام کے لئے ہوا، اس لئے اس زخم کے بارے میں یہ دونوں شخص ابھی تک غلام باقی ہیں۔ مطلب یہ ہے کہ ان میں سے کسی ایک کا متعین ہونا زخم لگنے کے بعد ہوا ہے، اس لئے زخمی ہونے تک دونوں غلام ہی اس کی ملکیت میں تھے۔ اور اگر اس حالت میں دونوں کو کسی شخص نے قتل کر دیا تو اس قاتل پر ایک آزاد شخص کی دیت اور ایک غلام کی قیمت لازم آئے گی۔ (ف:- یہ حکم اسی صورت میں ہوگا جبکہ ایک ہی قاتل نے ان دونوں کو ایک ساتھ قتل کیا ہو اور دونوں کی قیمت برابر ہو۔ ک)

والفرق أن البيان إنشاء الخ: یعنی زخمی کرنے اور قتل کرنے کے حکم میں فرق ہوا، اور وہ فرق یہ ہے کہ مولی کا یہ کہنا کہ میں نے اس غلام کی آزادی کا ارادہ کیا تھا۔ اس بیان سے ایک طرح سے اس شخص کو نئے طور پر آزاد کرنا ہوا، لیکن دوسری طرح سے از سر نو آزاد کرنا مراد نہیں ہے، بلکہ پرانی ہی آزادی کو ظاہر کرنا صرف مراد ہے، جیسا کہ اصول الفقہ کی کتابوں میں دلائل کے ساتھ یہ مسئلہ معلوم ہو چکا ہے، اور اب ہم یہ کہتے ہیں کہ زخمی ہونے کے بعد ان میں سے ہر ایک غلام مولی کے بیان کا محل باقی ہو (یعنی مولی نے بعد میں جو کچھ کہا ان دونوں میں سے ہر ایک پر اس کا کہنا صادق آتا ہے۔) اس لئے ہم نے دونوں کے بارے میں مولی کے بیان کو آزادی کے لئے انشاء قرار دیا ہے یعنی اس کو بیان کیا ہے، گویا اسی کو ابھی آزاد کیا ہے۔ اس طرح اس جملہ سے پہلے دونوں ہی مولی کے غلام ہوئے اور قتل ہو جانے کے بعد ان میں سے اب کوئی بھی اس کے بیان کے لئے محل باقی نہیں رہا۔ اسی لئے ہم نے مولی کے بیان کو صرف مطلب کو ظاہر کرنا مانا ہے، حالانکہ ان دونوں میں سے یقینی طور پر آزاد ہے، اسی لئے اس قاتل پر ایک غلام کی قیمت اور ایک آزاد کی دیت واجب ہوگی۔

بخلاف ما إذا قتل كل واحد الخ: بخلاف اس صورت کے جبکہ ایک ہی قاتل نے ان دونوں کو قتل کیا ہو، یعنی اگر ایک قاتل نہ ہو بلکہ دو قاتل ہوں تو اس صورت میں ان میں سے ہر ایک قاتل پر ایک ایک غلام کی قیمت لازم ہوگی، کیونکہ ہمیں یقین کے ساتھ یہ بات معلوم نہیں ہو سکتی ہے کہ ان دونوں قاتلوں میں سے کس نے آزاد کو اور کس نے غلام کو قتل کیا ہے، حالانکہ ہر ایک قاتل اس قتل کا انکار کرنے والا ہے۔

اور زخم اور قتل کے درمیان فرق کرنے کی دوسری دلیل یہ ہے کہ قیاس اس بات کا تقاضا نہیں کرتا ہے کہ جس غلام نے اس کی غلامی کا ہونا یقینی طور پر معلوم ہو، اس میں آزادی ثابت ہو جائے اور اسے آزاد کر دیا جائے، کیونکہ ایسی آزادی کا کوئی فائدہ نہ ہوگا، مگر مبہم اور غیر معین آزادی کو ہم نے اس ضرورت سے صحیح قرار دیا ہے کہ مولی کا تصرف یا جو کچھ اس نے کہا ہے صحیح رہے، اور مولی کے لئے ہم نے اس اختیار کو ثابت کیا ہے کہ اس کے بیان کے ذریعہ اس کے مجملا آزاد کرنے کو غیر معلوم کی طرف منتقل کیا جائے، یعنی جو مجہول تھا اس کو متعین کر دیا جائے، اس لئے اس ضروری حکم کو صرف ایک ضروری حد تک باقی رکھا جائے گا، اور اس کی حد اس غلام کی پوری ذات اور اس کی پوری جان ہے اس کے اعضاء نہیں ہیں، کیونکہ اس کی ذات اور نفس ہی آزادی

کا محل ہے۔اس سے یہ بات ظاہر ہو گئی کہ اعضاء کے معاملہ میں ان میں سے ہر ایک کا عضو غلام رہا ہے۔(ف:-اسی لئے زخمی کرنے کی صورت میں اس غلام کا جرمانہ اس کے مالک کے لئے متعین کیا ہے، لیکن جسم کو قتل کرنے کی صورت میں جبکہ دونوں کا ایک ہی قاتل ہو تو ایک کی دیت اور ایک کی قیمت لازم کی، کیونکہ یقینی طور پر اس قاتل نے ایک آزاد اور ایک غلام کا قتل کیا ہے۔ اور اگر ایک قاتل نہ ہو بلکہ دو ہوں تو اس وقت اس بات کا احتمال باقی رہتا ہے کہ اسی نے غلام ہی کو قتل کیا ہو اور اس بات کا احتمال بھی رہتا ہے کہ اسی نے آزاد کو قتل کیا ہو۔اس طرح کسی کے بارے میں یقینی طور سے یہ نہیں کہا جا سکتا ہے کہ اس نے آزاد ہی کو قتل کیا ہے۔

توضیح:-اگر ایک شخص نے اپنے دو غلاموں کو مخاطب کر کے کہا کہ تم میں سے ایک (غیر معین) آزاد ہے، پھر کسی شخص نے ان دونوں غلاموں کے سر کو کافی زخمی کر دیا، پھر مولی نے ان میں سے ایک کو آزاد کر دیا۔ پھر اگر اسی مذکورہ صورت میں کسی نے ان دونوں غلاموں کو قتل کر دیا، مسائل کی تفصیل۔ حکم۔اقوال علمائے کرام۔ مفصل دلائل

قال: ومن فقأ عيني عبد، فإن شاء المولى دفع عبده وأخذ قيمته، وإن شاء أمسكه ولا شيء له من النقصان عند أبي حنيفة، وقالا: إن شاء أمسك العبد وأخذ ما نقصه، وإن شاء دفع العبد وأخذ قيمته، وقال الشافعي: يضمنه كل القيمة ويمسك الجثة؛ لأنه يجعل الضمان مقابلا بالفائت فبقى الباقي على ملكه كما إذا قطع إحدى يديه أو فقأ إحدى عينيه، ونحن نقول: إن المالية قائمة في الذات وهي معتبرة في حق الأطراف لسقوط اعتبارها في حق الذات قصرا عليه، وإذا كانت معتبرة وقد وجد إتلاف النفس من وجه بتفويت جنس المنفعة والضمان يتقدر بقيمة الكل فوجب أن يتملك الجثة دفعا للضرر ورعاية للمماثلة بخلاف ما إذا فقأ عيني حر؛ لأنه ليس فيه معنى المالية، وبخلاف عيني المدبر؛ لأنه لايقبل الانتقال من ملك إلى ملك، وفي قطع إحدى اليدين وفقأ إحدى العينين لم يو جد تفويت جنس المنفعة، ولهما أن معنى المالية لما كان معتبرا وجب أن يتخير المولى على الوجه الذي قلناه كما في سائر الأموال، فإن من خرق ثوب غيره خرقا فاحشا إن شاء المالك دفع الثوب إليه وضمنه قيمته، وإن شاء أمسك الثوب وضمنه النقصان، وله أن المالية وإن كانت معتبرة في الذات فالآدمية غير مهدرة فيه، وفي الأطراف أيضا، ألاترى أن عبدا لو قطع يد عبد آخر يؤمر المولى بالدفع أو الفداء، وهذا من أحكام الآدمية؛ لأن موجب الجناية على المال أن تباع رقبته فيها ثم من أحكام الأولى أن لاينقسم على الأجزاء ولايتملك الجثة، ومن أحكام الثانية أن ينقسم ويتملك الجثة، فوفرنا على الشبهين حظهما من الحكم.

ترجمہ:-امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی شخص نے ایک غلام کی دونوں آنکھیں پھوڑ دیں تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک مولی کو اختیار ہوگا کہ اگر وہ چاہے تو اپنا غلام اس مجرم کو دے کر اس سے غلام کی پوری قیمت لے لے اور چاہے تو وہ اندھا غلام ہی اپنے پاس رکھ لے مگر اس کو اس نقصان کا کوئی بدلہ نہیں ملے گا، لیکن صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ اگر مولی چاہے تو غلام کو اپنے پاس رکھ لے اور اس مجرم سے اس کا نقصان وصول کر لے، اور اگر چاہے تو وہ غلام اس کو دے کر غلام کی پوری قیمت وصول کر لے۔

وقال الشافعي: يضمن كل القيمة الخ:اور امام شافعیؒ (ومالکؒ واحمدؒ) نے فرمایا ہے کہ مولی اس مجرم سے اپنے غلام کی پوری قیمت بطور تاوان لے کر اپنے اندھے غلام کو بھی اپنے پاس رکھ سکتا ہے، کیونکہ امام شافعیؒ کے نزدیک یہ تاوان صرف اس کی دونوں آنکھوں کے بدلہ میں ہے، کیونکہ شرعا دونوں آنکھوں کے عوض میں اس شخص کی پوری قیمت لازم آتی ہے۔اس طرح غلام کا باقی حصہ یعنی پورا غلام ابھی بھی پہلے کی طرح اس مولی کا غلام رہا، جیسے کہ اگر کسی شخص نے اس غلام کا ایک ہاتھ کاٹا اور

ایک آنکھ پھوڑی تو بالا جماع یہی حکم ہوتا ہے۔

ونحن نقول: إن المالية الخ: -اور ہم احناف یہ کہتے ہیں کہ مالیت اس غلام کی ذات میں باقی ہے۔ اور مالیت ہی اعضائے بدن کے بارے میں معتبر ہوتی ہے، اور ذات کے حق میں مالیت کا ساقط ہو جانا صرف اس کی ذات ہی تک معتبر ہے۔ پس جب اعضائے بدن کے بارے مالیت کا اعتبار کیا گیا حالانکہ اس ظالم نے ایک اعتبار سے اس سے نفع حاصل کرنے کی جنس یعنی آنکھ اور اس کی روشنی ختم کردی ہے۔ اس طرح سے اس مجرم کی طرف سے پوری جان کو ضائع کرنا ثابت ہو گیا، اور اس کے تاوان کو اس کی پوری قیمت کے بدلہ میں دینے سے یہ لازم آیا کہ جس شخص نے اس کی آنکھ پھوڑی ہے وہ اس کے بدن کا مالک بھی ہو جائے تاکہ تاوان کا برابر ہونا پایا جائے اور مولی کا نقصان بھی ختم ہو جائے۔

بخلاف ما إذا فقأ عيني حر الخ: بخلاف اس کے اگر اس نے آزاد کی دونوں آنکھیں پھوڑی ہوں تو یہ بات نہیں ہو گی، کیونکہ آزاد کے بارے میں مالیت کے معنی نہیں پائے جاتے ہیں۔ **بخلاف عيني المدبر الخ:** بخلاف اس کے اگر اس نے مدبر کی دونوں آنکھیں پھوڑیں تو بھی یہ حکم نہیں ہو گا، کیونکہ وہ مدبر اب ایک ملکیت سے دوسری ملکیت میں جانے کے لائق نہیں رہا۔ اور اب یہ مسئلہ کہ اگر مجرم نے اس غلام کے ایک ہاتھ کاٹا اور ایک آنکھ پھوڑی تو اس پر اس مسئلہ کا قیاس نہیں کیا جا سکتا ہے۔ اس لئے کہ صرف ایک ہاتھ کاٹنے سے یا صرف ایک آنکھ پھوڑنے سے اس غلام کے جنس و منفعت کو (یعنی مدافعت کی قوت یا دیکھنے کی صلاحیت کو) ختم کرنا لازم آتا ہے۔

ولهما أن معنى المالية الخ: اور صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے کہ جب اعضائے بدن میں مالیت ہی کا اعتبار کیا گیا تو جس طرح ہم نے بیان کیا ہے اسی طرح اس مولی کو اختیار بھی دیا جائے جیسے کہ دوسرے معنوں میں حکم ہوا کرتا ہے، مثلاً اگر کسی نے دوسرے کا کپڑا بہت زیادہ پھاڑ دیا تو کپڑے کے مالک کو یہ اختیار دیا جاتا ہے کہ اگر وہ چاہے تو اپنا کپڑا اس مجرم کو دے دے اور اس سے اس کے تاوان میں کپڑے کی قیمت وصول کرلے، یا اگر چاہے تو اس کپڑے کو اپنے پاس ہی رکھ لے، البتہ اس کے پھاڑنے سے کپڑے کی قیمت میں جو نقصان واجب آیا ہے وہ تاوان میں وصول کرلے۔ **وله أن المالية وإن كانت معتبرة الخ:** اور امام ابو حنیفہؒ کی طرف سے جواب یہ ہے کہ اگرچہ مالیت کا انسان کی ذات میں اعتبار کیا جاتا ہے تو آدمیت بھی اس کی ذات میں اسی طرح اس کے اطراف بدن میں بھی ضائع نہیں کی گئی ہے بلکہ آدمیت کا بھی لحاظ رکھا جاتا ہے۔ کیا یہ نہیں دیکھتے ہو کہ اگر ایک غلام نے دوسرے شخص کے غلام کا ہاتھ کاٹ دیا تو اس کاٹنے والے کے مولی کو یہ حکم دیا جاتا ہے کہ اپنا یہ مجرم غلام اس مظلوم کو دے دو، یا اس کا فدیہ دے دے، حالانکہ یہ احکام بھی تو آدمیت ہی کے احکام میں سے ہیں، کیونکہ مال پر زیادتی کرنے کا تقاضا یہ تھا کہ اس جرم میں اس مجرم کی گردن فروخت کردی جائے۔ اس سے ظاہر ہوا کہ آدمیت کے حکم کا بھی خیال رکھا جاتا ہے۔

اور اب یہ بات بھی معلوم ہونی چاہئے کہ آدمیت کے احکام میں سے یہ بات بھی ہے کہ وہ تاوان اس کے اجزاء اور اس کے بدن پر تقسیم نہ کیا جائے اور آنکھ پھوڑنے والا تاوان ادا کرنے کے بعد اس غلام کے بدن کا مالک نہ بن جائے۔ اور مالیت کے احکام میں سے ایک یہ بھی ہے کہ وہ تاوان اس مظلوم کے اجزاء پر تقسیم ہو اور آنکھ پھوڑنے والا اس پورے بدن کا مالک بن جائے۔ اس تفصیل سے ہم نے دونوں قسم کے شبہ پر ایک شبہ کا حکم بتا دیا۔ (ف: -وہ یہ ہے کہ اگر چاہیں تو اس مظلوم غلام کا پورا بدن اس مجرم کے حوالہ کردے اور اس کے عوض اس غلام کی پوری قیمت وصول کرلے، یا چاہے تو اس کے بدن کو اپنے پاس رکھ لے یعنی اس غلام کو رکھ لے، لیکن اس نقصان کا بدلہ نہیں پائے گا۔

توضیح: -اگر کسی شخص نے دوسرے کے خالص غلام کی دونوں آنکھیں پھوڑ دیں۔ اگر کسی نے دوسرے کے مدبر غلام کی آنکھیں پھوڑ دیں، یا دوسرے کے کپڑے کو بہت زیادہ پھاڑ

دیا۔ مسائل کی تفصیل۔ اقوالِ ائمہ کرام۔ حکم۔ دلائل مفصلہ

فصل فی جناية المدبر وأم الولد

فصل: مدبر اور ام ولد کی جنایت کا بیان

قال: وإذا جنى المدبر وأم الولد جناية ضمن المولى الأقل من قيمته ومن أرشها، لما روى عن أبى عبيدة رضى الله عنه أنه قضى بجناية المدبر على مولاه، ولأنه صار مانعا عن تسليمه فى الجناية بالتدبير أو الاستيلاد من غير اختياره الفداء، فصار كما إذا فعل ذلك بعد الجناية وهو لايعلم، وإنما يجب الأقل من قيمته ومن الأرش لأنه لا حق لولى الجناية فى أكثر من الأرش، ولامنع من المولى فى أكثر من القيمة، ولاتخيير بين الأقل والأكثر؛ لأنه لايفيد فى جنس واحد لاختياره الأقل لامحالة بخلاف القن؛ لأن الرغبات صادقة فى الأعيان فيفيد التخيير بين الدفع والفداء. وجنايات المد بر وان توالت لاتجب إلا قيمة واحدة؛ لأنه لامنع منه إلا فى رقبة واحدة، ولأن دفع القيمة كدفع العبد، وذلك لايتكرر فهذا كذلك، ويتضاربون بالحصص فيها، وتعتبر قيمته لكل واحد فى حال الجناية عليه؛ لأن المنع فى هذا الوقت يتحقق. قال. فإن جنى جناية أخرى وقد دفع المولى القيمة إلى ولى الجناية بقضاء فلاشىء عليه؛ لأنه مجبور على الدفع.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے کہا ہے کہ اگر مدبر یا ام ولد نے کوئی جرم کیا تو اس کی قیمت اور اس کے جرمانہ میں سے جو کم ہوگا مولی اسی کا ضامن ہوگا۔ جس کی دلیل وہ روایت ہے جس میں حضرت ابو عبیدہؓ مدبر کے جرم کا اس کے مولی پر حکم لازم فرمایا ہے۔ (ف:۔ جس کی روایت ابن ابی شیبہ نے کی ہے، اور محمدؒ نے اپنی الاصل میں اسے صحیح کہا ہے۔ اس میں فرمایا ہے کہ حضرت ابو عبیدہؓ شام کے امیر تھے، اور آپ کا یہ فیصلہ اس وقت کے صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم میں بالکل کھلا ہوا تھا، اور کسی کا اس سلسلہ میں انکار نہیں پایا گیا ہے۔) اور اس دلیل سے بھی کہ فدیہ کے طور پر مدبر وغیرہ نے جو جرم کیا ہے اس کا فدیہ مستحق کو دئے بغیر اپنے پاس ہی روک لیا ہے، کیونکہ مدبر یا ام ولد بنا کر اس کو اس لائق نہیں رکھا ہے کہ اسے فدیہ میں دے سکے اس لئے یہی مولی ضامن ہوگا۔

فصار كما إذا فعل ذلك الخ: اور اس کی مثال ایسی ہوگئی جیسے کسی غلام نے کسی کو قتل کر دیا یا ایسا ہی کوئی جرم کر لیا اور اس کے مولی کو اس کی خبر بھی نہ تھی، اسی حالت میں اس مولی نے غلام کو مدبر بنا دیا یا باندی ام ولد بن گئی، اس لئے مولی نے اس مجرم کو اس لائق نہیں رکھا کہ اسے فدیہ میں مستحق کو دے سکے۔ (کہ اس صورت میں بھی مذکورہ حکم دیا جاتا ہے جیسا کہ اس باب کے شروع میں بیان کیا جا چکا ہے۔) **وإنما يجب الأقل الخ:** پھر اب اس سوال میں کہ اس جرم کے بدلہ اس مجرم کی قیمت یا اس کے جرمانہ میں سے جو رقم کم ہوگی وہی کیوں لازم ہوگی؟ جواب یہ ہوگا کہ جرم کے مستحق کے لئے جرمانہ سے زیادہ وصول کرنے کا حق نہیں ہوتا ہے، اور مولی کی طرف سے قیمت سے زیادہ کا روکنا نہیں پایا گیا ہے، اس لئے ان دونوں مقداروں میں سے جو رقم کم ہوگی، مولی اسی کا ضامن ہوگا۔ اور ایک ہی جنس میں کم یا زیادہ دینے کا اختیار نہیں دیا جاتا ہے، کیونکہ ایک ہی جنس میں اس طرح کا اختیار دینے سے کوئی فائدہ نہیں ہوتا ہے، کیونکہ یقینی طور سے مولی اس وقت کم رقم کو ہی دینا پسند کرے گا۔

بخلاف القن الخ: بخلاف خالص غلام یا باندی کے، کیونکہ غلام اور اس کی قیمت دو جنس ہیں کہ ان میں آدمی کی پسند مختلف ہوتی ہے، اس لئے اسی کو دینے یا اس کا فدیہ دینے میں اختیار دینے میں فائدہ پوشیدہ ہوتا ہے۔ (ف:۔ کیونکہ یہ دونوں دو جنس ہیں، اس لئے شاید مولی اسی غلام یا باندی کو کسی خاص مصلحت کی بناء پر دینے ہی کو پسند کرلے اور شاید اس کا فدیہ دینا پسند نہ کرے بلکہ اسی کو دینا پسند کرے۔ **وجنايات المدبر الخ:** اور مدبر کی زیادتیاں اور جرائم اگر پے در پے ہوں جب بھی مولی کے ذمہ

صرف ایک قیمت کو لازم کرتی ہیں، اس لئے کہ مولی تو صرف ایک ہی مرتبہ اپنے غلام کو حوالہ کر دینے کا ذمہ دار ہوتا ہے، اس لئے کہ غلام کی قیمت جرمانہ میں ادا کرنے کا مطلب اس غلام کی جان اسے کے حوالہ کر دینے کے حکم میں ہے۔ اور ایک مرتبہ غلام مستحق کو حوالہ کر دینے کے بعد دوبارہ بھی اسی کو نہیں دے سکتا ہے۔ اسی لئے اس کی قیمت بھی دوبارہ نہیں دی جاسکتی ہے۔

ویتضاربون بالحصص الخ: پھر جرائم کے حق دار اسی قیمت میں اپنا حصہ رسدی کے مطابق مستحق ہوں گے، اور ہر ایک کے لئے اس غلام کی وہی قیمت مانی جائے گی جو جرم کرنے کے دن تھی، کیونکہ اسی وقت وہ ذمہ دار بنا ہے۔ (ف:-اس لئے مثلاً اگر مدبر نے ایک شخص پر ایسے وقت میں جرم کیا کہ اگر وہ مدبر عام غلام ہوتا اور وہ فروخت ہو سکتا تو اس کی قیمت ایک سو روپے ہوتے، اور دوسرے نے ایسے وقت میں جرم کیا کہ اس غلام کی قیمت بازار میں کم ہو جانے کی وجہ سے پچاس روپے ہوگئی اگر وہ غلام کی حیثیت سے فروخت کیا جاتا۔ اور تیسرے نے ایسے وقت میں جرم کیا کہ اس وقت اس کی قیمت مزید کم ہو کر پچیس روپے رہ گئی، پھر اس مولی نے قاضی کے حکم کے مطابق قیمت ادا کی، تو یہ تینوں مستحقین اسی حساب سے اس میں شریک ہو کر اپنا اپنا حصہ پائیں گے، یعنی مجموعی قیمت ۱۷۵ روپے دینے سے پہلا شخص سو روپے اور دوسرا شخص پچاس روپے اور تیسرا شخص پچیس روپے پائے گا۔ اور اگر اس سے بھی کم قیمت دی ہو تو وہ اسی حساب سے کم پائیں گے۔ فافہم

قال: فإن جنى جناية الخ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی کے مدبر نے کوئی جرم کیا اور اس کے مولی نے اس کا تاوان قاضی کے حکم سے مستحق کو ادا کر دیا۔ اس کے بعد اسی مدبر نے دوبارہ کوئی جرم کر لیا تو اب اس مولی پر کچھ بھی واجب نہیں ہوگا، کیونکہ یہ مولی اسی قیمت کے ادا کرنے پر مجبور تھا۔

توضیح:-اگر کسی کا مدبر یا ام الولد کسی پر کوئی جرم کر بیٹھے تو اس کا تاوان اور کس حساب سے ادا کرے گا۔ اگر کسی کے خالص غلام نے کوئی جرم کیا جس کی خبر مولی کو نہیں ہوئی اور اس نے لاعلمی میں اسے مدبر بنادیا۔ اگر مدبر کی زیادتیاں پے درپے ہوں تو اس کا مولی کتنی بار تاوان ادا کرے گا۔ اگر مولی نے ایک مرتبہ اپنے مدبر کے جرم کرنے پر قاضی کے حکم سے اس کا تاوان ادا کر دیا پھر اسی مدبر نے دوبارہ کوئی جرم کر لیا۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ دلائل مفصلہ

قال: وإن كان المولى دفع القيمة بغير قضاء فالولي بالخيار إن شاء اتبع المولى وإن شاء اتبع ولي الجناية، وهذا عند أبي حنيفة، وقالا: لا شيء على المولى؛ لأنه حين دفع لم تكن الجناية الثانية موجودة، فقد دفع كل الحق إلى مستحقه، وصار كما إذا دفع بالقضاء، ولأبي حنيفة أن المولى جان بدفع حق ولي الجناية الثانية طوعا، وولي الأولى ضامن بقبض حقه ظلما فيتخير، وهذا لأن الثانية مقارنة حكما من وجه، وهذا يشارك ولي الجناية الاولى، ومتأخرة حكما من حيث أنه تعتبر قيمته يوم الجناية الثانية في حقها، فجعلت كالمقارنة في حق التضمين لإبطاله ما تعلق به من حق ولي الثانية عملا بالشبهين. وإذا أعتق المولى المدبر وقد جنى جنايات لم تلزمه إلا قيمة واحدة؛ لأن الضمان إنما وجب عليه بالمنع، فصار وجود الإعتاق من بعد وعدمه بمنزلة. وأم الولد بمنزلة المدبر في جميع ما وصفنا؛ لأن الاستيلاد مانع من الدفع كالتدبير. وإذا أقر المدبر بجناية الخطأ لم يجز إقراره ولايلزمه به شيء عتق أو لم يعتق؛ لأن موجب جناية الخطأ على سيده وإقراره به لاينفذ على السيد. والله أعلم

ترجمہ :- قدوریؒ نے کہا ہے کہ مولی نے اوپر بیان کی گئی قیمت قاضی کے حکم کے بغیر جرم کے پہلے مستحق کو دی ہو تو دوسرے دن کے مستحق کو اس بات کا اختیار ہوگا کہ اپنے حق کے لئے مولی کو پکڑ سکتا ہے، اور چاہے پہلے مستحق کو پکڑے۔ یہ قول امام ابو حنیفہؒ کا ہے۔ اور صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ اب مولی پر کچھ واجب نہیں ہوگا۔ (اس لئے وہ دوسرا مستحق مولی کو نہیں پکڑ سکتا ہے۔) کیونکہ مولی نے پہلے مستحق کو جس وقت قیمت دی تھی، اس وقت پر وہاں پر دوسرا جرم موجود نہیں تھا، اس لئے مولی نے جرم کا پورا حق اس کے مستحق کو دے دیا۔ (اور ایسا کرنے میں اس پر کسی قسم کی گرفت نہیں ہو سکتی، کیونکہ دیانت کے طور پر حق دار کو اس کا پورا حق دینا واجب ہے۔ اسی لئے یہ مولی اس پہلے شخص کو پورا حق دینے پر مجبور تھا) اس کی یہ صورت ایسی ہو گی جیسے اس نے قاضی کے حکم کے بعد پہلے مستحق کو قیمت ادا کی ہو۔ (ف :- جبکہ اس صورت میں بالاتفاق مولی پر کسی قسم کا کوئی حق باقی نہیں رہتا ہے، کیونکہ اس وقت وہ قاضی کے حکم سے دینے پر مجبور تھا۔ اسی طرح موجودہ مسئلہ میں بھی وہ دیانتاً دینے پر مجبور ہے۔)

ولأبي حنيفةؒ أن المولى جان الخ: امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ مولی اس وجہ سے قصوار وار ہے کہ اس نے دوسرے جرم کے مستحق کو جو قیمت دی ہے، وہ کسی کے جبر و اکراہ کے بغیر از خود دیا ہے، اور پہلے جرم کا مستحق بھی اسی لئے قصور وار ہے کہ اس نے دوسرے جرم کے مستحق کا حق ظلماً وصول کیا ہے۔ اس طرح دوسرے جرم کے مستحق کو اس بات کا اختیار ہوگا کہ ان دونوں آدمیوں میں سے جس سے چاہے اپنا تاوان وصول کر لے۔ وهذا لأن الثانية الخ: اس مسئلہ کی تفصیل یہ ہے کہ دوسرا جرم ایک اعتبار سے پہلے جرم سے حکماً ملا ہوا ہے، اور اسی وجہ سے دوسرے جرم کے مستحق کو پہلے جرم کے مستحق کے ساتھ شرکت کرنے کا حق ہوتا ہے، لیکن ایک اور بات کی وجہ سے کہ دوسرا جرم پہلے جرم سے پیچھے ہے، اس بناء پر کہ تاوان کی شرکت میں مدبر کی اس قیمت کا اعتبار ہوتا ہے جو دوسرے جرم کے دن تھی۔ اس طرح ہم نے تاوان کے حق میں دوسرے جرم کو پہلے جرم سے متصل مانا ہے، کیونکہ اس نے دوسرے جرم کے حق کو مٹا دیا ہے، تاکہ دونوں مشابہت پر عمل کرنے کا حقدار ہو جائے۔

وإذا أعتق المولى الخ: اگر مولی نے اپنے مدبر کو آزاد کر دیا، حالانکہ اس نے کئی جرم کئے تھے تو اس مولی پر سوائے ایک قیمت کے دوسری قیمت واجب نہیں ہوگی، کیونکہ مولی پر تاوان صرف اس وجہ سے لازم ہوتا ہے کہ اس نے اس مجرم غلام کو ناقابل بنا دیا ہے، یعنی اسے اس قابل نہیں رکھا کہ وہ غلام مستحق کے جرم کے حوالہ کیا جا سکے، اس لئے مدبر بنا دینے کے بعد اسے آزاد کرنا اور نہ کرنا دونوں برابر ہے۔ (ف :- اس لئے وہ صرف ایک ہی قیمت کا ضامن ہوگا۔) وأم الولد بمنزلة المدبر الخ: اور ام ولد ان مذکورہ تمام احکام میں مدبر ہی کے حکم میں ہے، اس لئے کہ جس طرح مدبر بنانا مجرم کو دینے سے رکاوٹ ہے اسی طرح ام الولد بنانا بھی رکاوٹ ہے۔

وإذا أقر المدبر الخ: اور اگر مدبر نے غلطی سے کسی جرم کے کرنے کا اقرار کر لیا یعنی اس کا جرم گواہوں کے ذریعہ نہیں بلکہ صرف اقرار سے ثابت ہوتا ہے تو اس کا اقرار جائز نہیں ہوتا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ اس کے اقرار کی وجہ سے مولی اس کے تاوان کا ضامن نہیں ہو سکتا ہے، اور اس اقرار کی وجہ سے خود اس مدبر پر بھی کچھ تاوان لازم نہیں ہوگا اگر چہ بعد وہ آزاد ہو یا نہ ہو کیونکہ غلطی سے جرم کرنے کا جرمانہ اس کے مولی پر واجب ہوتا ہے، لیکن اس غلطی سے جرم کا اقرار مدبر کے لئے اس کے مولی پر صحیح نہیں ہے۔ واللہ تعالی اعلم

توضیح :- اگر مولی نے اپنے مدبر کے کئے ہوئے جرم کا تاوان قاضی کے حکم کے بغیر مستحق کو دے دیا ہو تو دوسری جنایت کے ولی کو کیا کرنا چاہئے اگر مولی نے اپنے ایسے مدبر غلام کو آزاد کر دیا جس نے کئی جنایتیں کر رکھی ہوں تو مولی اس کی کتنی بار قیمت ادا کرے گا جنایات کے بارے میں ام الولد کا کیا حکم ہے اگر کوئی مدبر اس بات کا اقرار کرے کہ

میں نے کئی جنایتیں کی ہیں۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوالِ علمائے کرام۔ مفصل دلائل

باب غصب العبد والمدبر والصبی والجناية فی ذلك

باب خالص غلام یا مدبر یا بچہ کو غصب کرنے اور اس معاملہ میں جرم کرنے کا بیان

(یعنی کسی نے دوسرے کا غلام یا مدبر یا بچہ غصب کر لیا اور اس غاصب کے پاس ان لوگوں نے کوئی جرم کیا یا ان پر جرم کیا گیا یعنی ان پر زخم اور قتل جیسا کوئی جرم کیا گیا)

قال: ومن قطع يد عبده ثم غصبه رجل ومات في يده من القطع فعليه قيمته أقطع، وإن كان المولى قطع يده في يد الغاصب فمات من ذلك في يد الغاصب لاشيء عليه، والفرق أن الغصب قاطع للسراية؛ لأنه سبب الملك كالبيع، فيصير كأنه هلك بآفة سماوية فتجب قيمته أقطع، ولم يوجد القاطع في الفصل الثاني فكانت السراية مضافة إلى البداية فصار المولى متلفا، فيصير مستردا كيف وإنه استولى عليه وهو استرداد فيبرأ الغاصب عن الضمان.

قال: وإذا غصب العبد المحجور عليه عبدا محجورا عليه فمات في يده فهو ضامن، لأن المحجور عليه مؤاخذ بأفعاله. قال: ومن غصب مدبرا فجنى عنده جناية ثم رده على المولى فجنى عنده جناية أخرى فعلى المولى قيمته بينهما نصفان؛ لأن المولى بالتدبير السابق أعجز نفسه عن الدفع من غير أن يصير مختارا للفداء، فيصير مبطلا حق أولياء الجناية، إذ حقهم فيه، ولم يمنع إلا رقبة واحدة فلايزاد على قيمتها وتكون بين وليي الجنايتين نصفين لاستوائهما في الموجب. قال: ويرجع المولى بنصف قيمته على الغاصب؛ لأنه استحق نصف البدل بسبب كان في يد الغاصب، فصار كما إذا استحق نصف العبد بهذا السبب.

ترجمہ:- امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ اگر ایک شخص نے اپنے غلام کا ہاتھ کاٹ دیا پھر اس غلام کو کسی نے غصب کر لیا، اس کے بعد اس غاصب کے قبضہ میں یہی غلام ہاتھ کٹنے کی وجہ سے مر گیا تو اس غاصب پر ہاتھ کٹے ہوئے غلام کی قیمت لازم ہوگی۔ اور اگر مولی نے غاصب کے قبضہ میں رہتے ہوئے اپنے اس غلام کا ہاتھ کاٹ دیا، پھر وہ غلام ہاتھ کٹنے کی تکلیف سے غاصب کے قبضہ ہی میں مر گیا تو اس غاصب پر کچھ بھی لازم نہیں ہوگا۔ اس مسئلہ کی دونوں صورتوں میں فرق یہ ہے کہ پہلی صورت میں اس غصب نے زخم کے پھیلنے کے حکم کو ختم کر دیا ہے، کیونکہ غصب بھی بیع کی طرح مالک بننے کا ایک سبب ہے، تو یہ ایسا ہو جائے گا جیسے کسی آسمانی اور قدرتی آفت سے مر گیا ہو کہ اس صورت میں غاصب پر اس کی قیمت واجب ہوگی، مگر ایسی قیمت واجب ہوگی جو اس کا ہاتھ کٹنے کے بعد ہوتی۔ اور دوسری صورت میں حکم کو زخم کے پھیلنے سے روکنے والی کوئی چیز نہیں پائی گئی، اس لئے زخم کے پھیلنے کی نسبت بالکل ابتدائی صورت کی ہوگی، یعنی جس جگہ سے زخم کی ابتدا ہوئی تھی، اسی جگہ کے ساتھ پھیلنے کا حکم لگا رہا۔ پس چونکہ اس کی ابتدا مولی کی طرف سے تھی اس لئے اس کے پھیلنے کا حکم بھی یہی باقی رہ گیا کہ گویا مولی نے خود اس کو مار ڈالا ہے۔ اس لئے مولی خود اس کو ضائع کرنے والا ہوا، اس لئے غلام کو غاصب سے پھیرنے والا بھی ہوا، اور کیوں نہ ہو جبکہ مولی اپنے غلام پر حاوی ہو گیا تھا، یعنی اسی وقت اس نے اس غلام کا ہاتھ کاٹا ہے، اور غالب ہونا ہی حکم کو پھیر لینا ہے، اسی لئے غاصب اس کے تاوان سے بری ہو جائے گا۔

قال: وإذا غصب العبد الخ: امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر ایک مجور (وہ غلام جسے کاروبار کرنے سے روک دیا گیا ہو) غلام نے دوسرے مجور غلام کو غصب کر لیا، اور یہ مغصوب غلام دوسرے کے قبضہ میں جانے کے بعد مر گیا تو وہ اس کا ضامن ہوگا،

کیونکہ مجور کو اس کے اپنے قصور اور ذمہ داریوں کی وجہ سے پکڑا جاتا ہے۔ قال: ومن غصب مدبر الخ: اور اگر کسی نے دوسرے کے مدبر غلام کو غصب کر لیا اور اس غلام نے اس غاصب کے پاس کوئی جرم کیا، اس کے بعد غاصب نے اس مجرم غلام کو اس کے اپنے مولی کے پاس واپس کر دیا، پھر اس نے اپنے مولی کے پاس پہنچ کر بھی دوسرا جرم کیا، تو اس مولی پر مدبر کی ایک قیمت واجب ہوگی اور وہی قیمت دونوں جرموں کے مستحق افراد کے درمیان آدھ آدھ کر کے تقسیم ہوگی، کیونکہ مولی نے پہلے ہی اس مجرم کو مدبر بنا کر جرم کے عوض دینے سے عاجز کر لیا اس سے پہلے کہ اس کا فدیہ دینے کا اختیار ملے، اس لئے مولی اپنی اس حرکت سے جرم کے مستحقین کے درمیان اس کے حق دینے کو مٹانے والا بن گیا، کیونکہ اس کے مستحق کا حق اس کے غلام کی ذات پر تھا، پھر چونکہ مولی نے صرف ایک ہی گردن کو روکا ہے یعنی ناقابل بنادیا ہے اس لئے وہ ایک قیمت سے زیادہ کا ذمہ دار نہیں ہوگا، اور یہی ایک قیمت جرم کے دونوں مستحقین کے درمیان نصف نصف تقسیم ہوگی، کیونکہ حقدار بننے کے سبب میں دونوں ہی برابر ہیں۔ (ف:-الحاصل اس صورت میں جنایت کے دونوں حقدار کا مولی ضامن ہوگا، حالانکہ صرف ایک جرم غاصب کے قبضہ میں رہتے ہوئے ہوا تھا، اس لئے پہلے مولی خود ضامن ہوگا، پھر غاصب سے اس کے جرم کے مقدار کے برابر مولی تاوان واپس لے گا۔ اسی لئے امام محمدؒ نے فرمایا ہے قال: ویرجع المولی بنصف قیمته الخ: یعنی مولی اس غلام کی نصف قیمت کو غاصب سے واپس لے گا، کیونکہ مولی سے نصف قیمت ایک ایسے سبب کی بناء پر لی گئی ہے جو غاصب کے پاس پایا گیا تھا، تو یہ حکم ایسا ہو جائے گا جیسے آدھا غلام اسی سبب سے حق میں لیا گیا تھا۔ (ف:-لہذا مولی آدھی قیمت اس غاصب سے واپس لے گا، پھر یہ نصف بھی پہلے جرم کے مستحق کو وہ مولی ادا کر دے گا۔)

توضیح:-اگر کسی شخص نے اپنے غلام کا ہاتھ کاٹ دیا، پھر اس غلام کو کسی نے غصب کر لیا، پھر یہ غلام اسی ہاتھ کے کٹنے کی تکلیف سے اسی غاصب کے پاس مر گیا۔ اگر مولی نے غاصب کے قبضہ میں رہتے ہوئے اپنے غلام کا ہاتھ کاٹ دیا، پھر یہ غلام اس ہاتھ کی تکلیف سے غاصب کے قبضہ میں ہی مر گیا۔ اگر مجور غلام نے دوسرے مجور غلام کو غصب کر لیا اور وہ اسی غلام کے قبضہ میں مر گیا۔ اگر کسی نے کسی مدبر غلام کو غصب کر لیا، اور اسی غاصب کے پاس اس مدبر نے کوئی جنایت کر لی، اس کے بعد غاصب نے اس مدبر کو اس کے اپنے مولی کے پاس واپس کر دیا، پھر اس واپسی کے بعد اس نے دوبارہ جنایت کی۔ مسائل کی پوری تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ کرام۔ مفصل دلائل

قال: ويدفعه إلى ولي الجناية الأولى، ثم يرجع بذلك على الغاصب، وهذا عند أبي حنيفة وأبي يوسف، وقال محمد: يرجع بنصف قيمته فيسلم له؛ لأن الذي يرجع به المولى على الغاصب عوض ما سلم لولي الجناية الأولى فلايدفعه إليه كيلا يؤدي إلى اجتماع البدل والمبدل في ملك رجل واحد، وكيلا يتكرر الاستحقاق، ولهما أن حق الأول في جميع القيمة؛ لأنه حين جنى في حقه لايزاحمه أحد، وإنما انتقص باعتبار مزاحمة الثاني، فإذا وجد شيئا من بدل العبد في يد المالك فارغا يأخذه ليتم حقه، فإذا أخذه منه يرجع المولى بما أخذه على الغاصب؛ لأنه استحق من يده بسبب كان في يد الغاصب.

قال: وإن كان جنى عند المولى فغصبه رجل فجنى عنده جناية أخرى فعلى المولى قيمته بينهما نصفان، ويرجع بنصف القيمة على الغاصب لما بينا في الفصل الأول غير أن استحقاق النصف حصل بالجناية الثانية؛

إذ كانت هي في يد الغاصب، فيدفعه إلى ولي الجناية الأولى ولايرجع به على الغاصب، وهذا بالإجماع، ثم وضع المسألة في العبد فقال: ومن غصب عبدا فجنى في يده ثم رده فجنى جناية أخرى فإن المولى يدفعه إلى ولي الجنايتين ثم يرجع على الغاصب بنصف القيمة فيدفعه إلى الأول ويرجع به على الغاصب، وهذا عند أبي حنيفة وأبي يوسف، وقال محمد: يرجع بنصف القيمة فيسلم له، وإن جنى عند المولى ثم غصبه فجنى في يده دفعه المولى نصفين ويرجع بنصف قيمته فيدفعه إلى الأول ولايرجع به، والجواب في العبد كالجواب في المدبر في جميع ما ذكرنا إلا أن في هذا الفصل يدفع المولى العبد، وفي الأول يدفع القيمة.

ترجمہ:-امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ پہلی صورت میں مولی نے غاصب سے جو نصف قیمت وصول کی ہے وہ پہلے جرم کے مستحق کو دے دیگا، پھر اتنی ہی مقدار غاصب سے واپس لے گا۔ یہ قول شیخینؒ کا ہے، اور امام محمدؒ (وائمہ ثلاثہ رحمہم اللہ۔ع) کے نزدیک مولی اس کے غاصب سے فقط نصف قیمت لے گا جو اسی مولی کے پاس رہ جائے گی، کیونکہ مولی نے غاصب سے جو نصف قیمت واپس لی ہے وہ اس رقم کے عوض ہے جو مولی نے پہلے جرم کے مستحق کو دی تھی یعنی پہلے عوض کا یہ عوض ہوگا۔ اسی لئے مولی اس عوض کو بھی پہلے جرم کے مستحق کو نہیں دے گا، تاکہ ایک ہی شخص ایک بدل اور دوسرا مبدل دونوں کا مالک نہ بن سکے، اور اس لئے بھی کہ پہلے جرم کے مستحق کا حق مکرر نہ ہو جائے۔

ولهما أن حق الأول الخ: اور امام ابو حنیفہؒ وابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ پہلے جرم ہر اس کی پوری قیمت میں مستحق کا حق بنتا تھا، کیونکہ اس غلام نے جب پہلی مرتبہ ایک شخص پر جرم کیا تو اس کے حق کے ساتھ کوئی دوسرا حق دار اور دعویدار مقابل نہ تھا یعنی اس شخص کا حق اس غلام کی پوری قیمت تھی۔ مگر بعد میں اس کا حق اس کی نصف قیمت میں رہ گیا تھا یعنی اس شخص کا حق اس غلام کی پوری قیمت ہی تھی، مگر بعد میں اس کا حق اس کی نصف قیمت میں رہ گیا تھا، کیونکہ وہ شخص بھی اس کے ساتھ حق دار ہو گیا تھا۔ لہذا جب اس غلام کے عوض میں سے کسی چیز کو بھی اس کے مولی کے قبضہ میں اس طرح اسے فارغ پائے گا کہ اس کا حق دار اب دوسرا کوئی نہیں رہا تو وہ اس فارغ کو لے لے گا، تاکہ اس کا حق پورا ہو جائے۔ پس جب پہلے جرم کے مستحق نے مولی سے وہ قیمت لے لی جو اس نے غاصب سے پائی تھی تب مولی اس دی ہوئی قیمت کے عوض دوبارہ غاصب سے اس کی آدھی قیمت وصول کر لے گا، کیونکہ مولی کے قبضہ سے وہ رقم ایسے سبب سے نکل گئی ہے جو غاصب کے قبضہ میں پایا گیا تھا۔

قال: وإن كان جنى عند المولى الخ: (پہلے مسئلہ کے برعکس) فرمایا کہ اگر مدبر غلام نے مولی کے پاس جرم کیا پھر ایک شخص نے اسی مولی کے پاس سے اس غلام کو غصب کر لیا، پھر اسی غلام نے اس غاصب کے پاس دوسرا جرم بھی کیا تو اس کے مولی پر ہی اس غلام کی قیمت لازم ہوگی اور وہ قیمت ان دونوں جرموں کے مستحقین میں برابر برابر تقسیم کر دی جائے گی، پھر اس کی آدھی قیمت کو مولی اس غاصب سے واپس لے گا، کیونکہ اس کا سبب وہی ہے جو غاصب کے پاس رہتے ہوئے پایا گیا تھا، جیسا کہ پہلی صورت میں ہم نے بتادیا تھا، البتہ اتنی بات ہے کہ اس نصف کا استحقاق دوسرے جرم کی وجہ سے پیدا ہوا، اور دوسرا جرم غاصب کے قبضہ میں پایا گیا تھا۔ اور اس صورت میں بالاتفاق یہ حکم ہے کہ مولی اس آدھی قیمت کو وصول کر کے پہلے جرم کے مستحق کو دے دے گا، پھر دوبارہ اس کو غاصب سے نہیں لے گا۔

ثم وضع المسئلة في العبد الخ: اور اب یہ معلوم ہونا چاہئے کہ امام محمدؒ نے جامع صغیر میں مدبر کا مسئلہ بیان کرنے کے بعد خالص غلام کا مسئلہ بھی بیان کیا ہے، یعنی یہ دونوں مسئلے جامع صغیر میں مذکور ہیں۔ مسئلہ یہ ہے کہ اگر ایک شخص نے غلام غصب کیا اور اس غلام نے غاصب کے قبضہ میں جرم کیا، پھر غاصب نے اس کو مولی کے قبضہ میں دے دیا، پھر اس غلام نے اب اپنے مولی کے پاس دوسرا جرم کیا تو اس خالص غلام کے بارے میں یہ حکم ہوگا کہ مولی اس غلام کو دونوں جرموں کے حق داروں کو دیدے پھر غاصب سے اس کی آدھی قیمت وصول کر کے پہلے جرم کے مستحق کو دے دے، پھر غاصب سے دوبارہ آدھی قیمت

واپس لے۔ یہ قول امام ابو حنیفہؒ امام ابو یوسفؒ کا ہے۔ اور امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ غاصب سے صرف آدھی قیمت ہی لے گا اور وہ مولی ہی کے لئے ہو گی۔ وإن جنى عند المولى ثم غصبه الخ: اور اگر خالص غلام نے مولی کے پاس جرم کیا پھر اسے کسی نے غصب کیا، اور غاصب کے پاس بھی اس نے دوسرا جرم کر لیا تب مولی اس غلام کو دونوں جرموں کے مستحقین کو نصف نصف تقسیم کر کے دیدے، پھر غاصب سے اس کی آدھی قیمت لے کر پہلے جرم کے مستحق کو دیدے، جسے غاصب سے دوبارہ نہیں لے سکتا ہے۔

والجواب في العبد الخ: اور یہ بات بھی معلوم ہونی چاہئے کہ غلام کی صورت میں جو حکم بیان کیا گیا ہے، مدبر کی صورت میں بھی تمام صورتوں میں یہی حکم رہے گا، البتہ ان دونوں صورتوں میں صرف اتنا سا فرق ہے کہ غلام کی صورت میں مولی اسی غلام کو دے سکتا ہے لیکن مدبر ہونے کی صورت میں اس کی قیمت دے گا۔

توضیح:-اگر مدبر غلام نے اپنے مولی کے پاس کوئی جرم کیا، پھر کسی نے اس مدبر کو اس کے مولی کے پاس سے غصب کر لیا۔ اس کے بعد اسی مدبر نے اپنے غاصب کے پاس آکر ایک اور جرم کر لیا۔ اگر ایک شخص نے کسی کا خالص غلام غصب کیا اور اس غلام نے اس غاصب کے پاس کوئی جرم کر لیا۔ پھر غاصب نے اس غلام کو اس کے مولی کے پاس لوٹا دیا، اس کے بعد اس غلام نے اپنے مولی کے پاس بھی دوسرا جرم کر لیا۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال علمائے کرام۔ مفصل دلائل

قال: ومن غصب مدبرا فجنى عنده جناية ثم رده على المولى ثم غصبه ثم جنى عنده جناية فعلى المولى قيمته بينهما نصفان؛ لأنه منع رقبة واحدة بالتدبير فتجب عليه قيمة واحدة، ثم يرجع بقيمته على الغاصب؛ لأن الجنايتين كانتا في يد الغاصب، فيدفع نصفها إلى الأول، لأنه استحق كل القيمة؛ لأن عند وجود الجناية عليه لا حق لغيره، وإنما انتقص بحكم المزاحمة من بعد. قال: ويرجع به على الغاصب؛ لأن الاستحقاق بسبب كان في يده ويسلم له ولايدفعه إلى ولي الجناية الأولى ولا إلى ولي الجناية الثانية؛ لأنه لا حق له إلا في النصف لسبق حق الأول وقد وصل ذلك إليه، ثم قيل: هذه المسألة على الاختلاف كالأولى، وقيل: على الاتفاق، والفرق لمحمد أن في الأولى الذي يرجع به عوض عما سلم لولي الجناية الأولى؛ لأن الجناية الثانية كانت في يد المالك، فلو دفع إليه ثانيا يتكرر الاستحقاق، أما في هذه المسألة فيمكن أن يجعل عوضا عن الجناية الثانية لحصولها في يد الغاصب فلايؤدي إلى ما ذكرناه.

ترجمہ:-امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی نے ایک مدبر کو غصب کیا اور اس نے غاصب کے پاس کوئی جرم کیا پھر غاصب نے اس کو اس کے مولی کے پاس لوٹا دیا، پھر دوبارہ مولی کے پاس سے اسی غلام کو غصب کر لیا پھر اس نے غاصب کے پاس دوبارہ جرم کیا تو مولی پر اس مدبر کی پوری قیمت دونوں جرموں کے مستحقین کے درمیان نصف نصف لازم ہو گی، کیونکہ مولی نے مدبر بنا کر ایک مبیع کو حکماً ممنوع کر دیا ہے تو اس پر ایک ہی قیمت واجب ہو گی، پھر مولی غاصب سے اس کی پوری قیمت واپس لے لے گا، کیونکہ غاصب ہی کے قبضے میں رہتے ہوئے دونوں جرم واقع ہوئے ہیں، اس لئے اس پوری قیمت میں سے آدھی قیمت پہلے جرم کے مستحق کو دے گا، اس لئے کہ پہلا مستحق ہی اس کی پوری قیمت کا حقدار بنا تھا، اس لئے کہ جس وقت اس پر جرم ہوا تھا اس وقت کوئی دوسرا حقدار نہ تھا، اس کے بعد جو دوسرا جرم ہوا تو اس کی وجہ سے پہلے جرم سے مقابلہ ہو گیا اس لئے پہلے حقدار کا حق کم ہو گیا

قال: ویرجع به علی الغاصب الخ: امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ پھر غاصب سے پوری قیمت لے کر اس میں سے آدھی قیمت جو مولی نے پہلے جرم کے مستحق کو دے رکھی ہے، دوبارہ غاصب سے واپس لے گا، کیونکہ پہلے جرم کے مستحق کا حقدار ہونا ایسے سبب سے ہوا ہے جو غاصب کے قبضہ میں پایا گیا، اب جب دوبارہ اس نے آدھی قیمت واپس لے لی تب یہ مولی ہی کے پاس رہے گی، اور اب یہ مولی جرم اول یا جرم دوم کسی کے مستحق کو نہیں دے گا، کیونکہ جرم دوم کے مستحق کا حقدار ہونا صرف آدھی قیمت میں تھا، اس لئے کہ پہلے مستحق کا پہلے ہی استحقاق ہو چکا تھا اور آدھی قیمت اس کو مل چکی تھی۔

ثم قیل: هذه المسئلة الخ: پھر کہا گیا ہے کہ اس مسئلہ میں بھی پہلے مسئلہ کی طرح امام محمدؒ کا اختلاف ہے، اور کہا گیا ہے کہ اختلاف نہیں ہے بلکہ اس مسئلہ میں سب کا اتفاق ہے۔ (اس لئے بعض علماء نے کہا ہے کہ یہی صحیح ہے۔ن) امام محمدؒ کے نزدیک فرق کی وجہ یہ ہے کہ پہلے مسئلہ میں مولی نے جو کچھ غاصب سے واپس لیا تھا، وہ اس مال کا بدلہ تھا جو اس نے پہلے جرم کے مستحقق کو ادا کیا تھا، کیونکہ پہلا مسئلہ میں دوسرا جرم مالک کے قبضہ میں رہتے ہوئے ہوا تھا۔ اب اگر اس کو دوبارہ دے گا تو دوبارہ حقدار ہونا لازم آئے گا۔ اس مسئلہ میں یہ بات بھی ممکن ہے کہ جو کچھ اس نے غاصب سے لیا ہے اسے دوسرے جرم کے عوض قرار دیا جائے، کیونکہ دوسرا جرم بھی غاصب کے قبضہ میں ہی ہوا تھا، اس لئے حقدار کا مکرر ہونا لازم نہیں آتا ہے۔

توضیح:- اگر کسی نے ایک مدبر کو غصب کیا، اور اس نے غاصب کے پاس کوئی جرم کیا، پھر غاصب نے اس مدبر کو اس کے اپنے مولی کے پاس لوٹا دیا، پھر اسی غاصب نے اسی مدبر کو اس کے مولی کے پاس سے غصب کر لیا، پھر اس مدبر نے اس غاصب کے بعد دوبارہ جرم کر لیا، تفصیلِ مسئلہ۔ حکم۔ اقوال ائمہ کرام۔ مفصل دلائل

قال: ومن غصب صبيا حرا فمات في يده فجأة أو بحمى فليس عليه شيء، وإن مات من صاعقة أو نهسة حية فعلى عاقلة الغاصب الدية؛ وهذا استحسان، والقياس أن لايضمن في الوجهين، وهو قول زفر والشافعي؛ لأن الغصب في الحر لايتحقق، ألايرى أنه لو كان مكاتبا صغيرا لايضمن مع أنه حر يدا، فإذا كان الصغير حرا رقبة ويدا أولى، وجه الاستحسان أنه لايضمن بالغصب ولكن يضمن بالإتلاف، وهذا إتلاف تسبيبا ؛ لأنه نقله إلى أرض مسبعة أو إلى مكان الصواعق، وهذا لأن الصواعق والحيات والسباع لاتكون في كل مكان، فإذا نقله إليه وهو متعد فيه وقد أزال حفظ الولي فيضاف إليه؛ لأن شرط العلة ينزل منزلة العلة إذا كان تعديا كالحفر في الطريق، بخلاف الموت فجأة أو بحمى؛ لأن ذلك لايختلف باختلاف الأماكن حتى لو نقله إلى موضع يغلب فيه الحمى والأمراض، نقول: بأنه يضمن فتجب الدية على العاقلة لكونه قتلا تسبيبا.

ترجمہ:- امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی نے آزاد بچہ (غلام نہیں) کو غصب کر لیا اور وہ بچہ ناگہانی موت سے یا بخار کی بیماری سے مر گیا، تو اس غاصب پر کچھ بھی لازم نہ ہوگا۔ اور اگر وہ بچہ بجلی گرنے یا سانپ کے کاٹنے سے مرا ہو تو غاصب کی مددگار برادری پر دیت واجب ہوگی۔ یہ حکم استحسانی ہے، لیکن قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ کسی بھی صورت میں کچھ بھی لازم نہ ہو۔ امام زفر و شافعی (و مالک واحمد) رحمہم اللہ کا یہی قول ہے، کیونکہ کسی بھی آزاد کو خواہ وہ چھوٹا ہو یا بڑا، غصب کرنا صحیح نہیں ہوتا ہے، اور اس کا غصب تحقق نہیں ہو سکتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اگر وہ بچہ آزاد نہیں بلکہ مکاتب ہو تا تب بھی اس غاصب کو اس صورت میں ضامن نہیں کہا جاتا، حالانکہ مکاتب تو اپنی محنت یا ہاتھ کی کمائی سے آزاد ہوتا ہے، اس لئے جو بچہ کہ گردن اور ہاتھ پاؤں یعنی ہر اعتبار سے آزاد ہو اس کا غاصب بدرجۂ اولی ضامن نہ ہوگا۔ اور استحسان کی دلیل یہ ہے کہ جس شخص پر ضمان لازم ہوا ہے وہ غصب کرنے کی وجہ سے لازم نہیں ہوا ہے بلکہ اس کو ہلاک کرنے کی وجہ سے ضامن ہوا ہے، اور غاصب نے اس کو ہلاک کرنے کے لئے سبب کو

برانگیختہ کیا ہے یعنی غاصب نے چونکہ اسے ہلاک کرنے کے لئے سبب پیدا کر دیا ہے اور وہ اس طرح سے کہ غاصب اس بچہ کو ایسی جگہ لے گیا ہے جہاں سانپ، بچھو اور درندے رہتے ہیں، یا اس جگہ بجلیاں اکثر گرتی ہیں، جبکہ محفوظ جگہوں میں رکھنے کی وجہ سے یعنی جس جگہ بجلیاں نہیں گرتی ہیں اور سانپ اور درندے نہیں ہوتے وہاں پر اس کو رکھ کر اس کی حفاظت ممکن تھی، اور جب وہ غاصب اس بچہ کو ایسی غیر محفوظ جگہ لے آیا جس سے وہ اپنے کام میں زیادتی اور ظلم کرنے والا ہوا، اور اس بچہ کے ولی کو بھی اس کی حفاظت کا موقع نہیں دیا تو یقیناً یہ حرکت اسی غاصب کی طرف منسوب ہوگی، اور بچہ کے مرنے کی علت اگرچہ بجلی یا سانپ ہے اور غاصب کا عمل صرف شرط ہے لیکن اس کے عمل کو علت کے قائم مقام ٹھہرایا گیا ہے، کیونکہ علت کی شرط بھی جب ظلم کے طریقہ سے ہو تو وہ بھی علت کے حکم میں آجاتی ہے، جیسے راستہ میں کنواں کھودنے سے اس میں گر کر مرنے والے کا کنواں کھودنے والا ضامن ہوتا ہے۔

بخلاف الموت فجأة الخ: بخلاف اس کے اگر وہ لڑکا از خود کسی سبب یا بخار سے مرجائے تو اس میں ضامن نہیں ہوتا ہے، کیونکہ یہ باتیں جگہ کے مختلف ہونے سے مختلف نہیں ہوتی ہیں۔ اسی بناء پر اگر غاصب کسی بچہ کو غصب کر کے کسی ایسی جگہ لیجائے جہاں بخار یا کسی دوسری بیماری کی زیادتی ہے تو ہم بھی یہ کہتے ہیں کہ وہ غاصب ضامن ہوگا، چونکہ یہ موت اس کے سبب پیدا کرنے کی وجہ سے واقع ہوئی ہے اور یہ قتل ہے یعنی وہ اپنے ہاتھ سے نہیں مرا ہے، اس لئے اس کی دیت اس غاصب کے مددگار برادری پر لازم ہوگی۔

توضیح: -اگر کسی نے ایک آزاد بچہ کو غصب کیا اور وہ بچہ اسی کے پاس ناگہانی موت یا بخار کی وجہ سے مر گیا، یا وہ بچہ بجلی گرنے یا سانپ کے کاٹنے سے مر گیا۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ کرام۔ دلائل مفصلہ

قال: وإذا أودع صبي عبدا فقتله فعلى عاقلته الدية، وإن أودع طعاما فأكله لم يضمن، وهذا عند أبي حنيفة ومحمد، وقال أبويوسف والشافعي: يضمن في الوجهين جميعا، وعلى هذا إذا أودع العبد المحجور عليه مالا فاستهلكه لايؤاخذ بالضمان في الحال عند أبي حنيفة ومحمد ويؤاخذ به بعد العتق، وعند أبي يوسف والشافعي يؤاخذ به في الحال، وعلى هذا الخلاف الإقراض والإعارة في العبد والصبي، وقال محمد في أصل الجامع الصغير: صبي قد عقل، وفي الجامع الكبير: وضع المسألة في صبي ابن اثنتي عشرة سنة، وهذا يدل على أن غير العاقل يضمن بالاتفاق؛ لأن التسليط غير معتبر. وفعله معتبر، لهما أنه أتلف مالا متقوما معصوما حقا لمالكه فيجب عليه الضمان كما إذا كانت الوديعة عبدا، وكما إذا أتلف غير الصبي في يد الصبي المودع، ولأبي حنيفة ومحمد أنه أتلف مالا غير معصوم فلايجب الضمان كما إذا أتلفه بإذنه ورضاه، وهذا لأن العصمة تثبت حقا له، وقد فوتها على نفسه حيث وضع المال في يد مانعة فلايبقى مستحقا للنظر إلا إذا أقام غيره مقام نفسه في الحفظ، ولا إقامة ههنا؛ لأنه لا ولاية له على الصبي ولا للصبي على نفسه بخلاف البالغ والمأذون له، لأن لهما ولاية على أنفسهما، وبخلاف ما إذا كانت الوديعة عبدا؛ لأن عصمته لحقه، إذ هو مبقى على أصل الحرية في حق الدم، وبخلاف ما إذا أتلفه غير الصبي في يد الصبي؛ لأنه سقطت العصمة بالإضافة إلى الصبي الذي وضع في يده المال دون غيره. قال: وإن استهلك مالا ضمن، يريد به من غير إيداع؛ لأن الصبي يؤاخذ بأفعاله، وصحة القصد لامعتبر بها في حقوق العباد. والله أعلم بالصواب

ترجمہ: -امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی نے کسی بچہ کے پاس اپنا ایک غلام امانت کے طور پر رکھا اور اس بچہ نے اس غلام کو

قتل کر دیا تو اس کی دیت بچہ کی مددگار برادری پر لازم ہوگی (خواہ یہ قتل قصداً ہو یا غلطی سے ہو، کیونکہ بچوں کا کیا ہوا جرم خواہ قصداً ہی کیوں نہ ہو اس کی عقل کی کمی کی وجہ سے اس جرم کو غلطی ہی سے کرنا سمجھا جاتا ہے، اور اگر کسی ناسمجھ بچہ کے پاس کھانا بطور امانت رکھا گیا تو وہ ضامن نہیں ہوگا۔ یہ قول امام ابوحنیفہ اور امام محمد رحمہما اللہ کا ہے۔ اور امام ابویوسفؒ اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ وہ دونوں صورتوں میں ضامن ہوگا۔ (یہی قول امام مالکؒ واحمدؒ کا بھی ہے۔ع)

وعلى هذا إذا أودع العبد الخ: اسی طرح سے اگر کسی مجور غلام (یعنی جسے کاروبار کی اجازت نہ ہو) کے پاس مال امانتاً رکھا گیا اور اس نے اس کو ضائع کر دیا تو امام ابوحنیفہؒ وامام محمدؒ کے نزدیک اس کا تاوان اس غلام سے فوراً نہیں لیا جائے گا، البتہ وہ جب بھی آزاد ہوگا تب جرمانہ لیا جائے گا، اس شرط کے ساتھ کہ وہ بالغ ہو چکا ہو لیکن امام ابویوسفؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک اس سے اسی وقت تاوان لیا جائے گا۔ اسی طرح اگر بچہ یا غلام کو کسی نے کچھ قرض دیا یا اس کو کوئی چیز عاریۃً دی گئی اور اس شخص نے وہ مال ضائع کر دیا تو اس صورت میں بھی ایسا ہی اختلاف ہے۔ (معلوم ہونا چاہئے کہ یہ اختلاف کیا ایسے بچہ کے بارے میں جس میں عقل اور ہوش آگیا ہو یا ایسے بچہ میں ہے جس میں عقل نہ آئی ہو تو قول اظہر یہ ہے یہ اختلاف عقل والے بچہ کے بارے میں ہے اور امام محمدؒ کے بارے میں ہے امام محمد نے اصل اور جامع اور الصغیر میں یہ کہ یہ اختلاف عقل والے بچے کے بارے میں ہے اور امام محمدؒ نے اصل اور جامع صغیر میں یہ قید لگائی ہے کہ بچہ ایسا ہو کہ اس میں سمجھ آگئی ہو اور جامع کبیر میں یہ حکم ایسے بچے کے بارے میں ہے جو بارہ برس کا ہو چکا ہو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ ناسمجھ بچہ بالاتفاق ضامن ہوگا کیونکہ، کیونکہ مال غلام کو یا کھانا وغیرہ کی طرف سے حوالہ کرنے کا اعتبار نہیں ہے، لیکن بچہ کا کام معتبر ہوتا ہے لہٰذا وہ خود ضامن ہوگا۔ اسی طرح فخر الاسلامؒ نے ایسا ہی ذکر کیا ہے، لیکن صدر الاسلام اور قاضی خان اور تمر تاشیؒ نے اس کے خلاف اس طرح کہا ہے کہ اگر یہ اختلاف ایسی صورت میں ہے کہ بچہ عاقل ہو، اور اگر سمجھ دار نہ ہو تو بالاتفاق ضامن نہیں ہوگا۔ کذا فی العین)

لهما أنه أتلف مالاً متقوماً الخ: امام ابویوسفؒ وامام شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ اس بچہ اور اسی کی طرح مجور غلام نے اگر ایسا مال اور کھانا وغیرہ ضائع کیا جو قیمتی اور قابل احترام اور اس کے مالک کا حق ہو تو ضائع کرنے والا ضامن ہوگا، جیسا کہ ایک غلام امانۃً رکھنے کی صورت میں ضامن ہوتا ہے، اور جیسا کہ کے پاس امانتاً رکھے ہوئے کھانے کو اس کے قبضہ سے کسی اجنبی نے ضائع کر دیا تو وہ ضامن ہوتا ہے۔ (ف:- کیونکہ اس بات میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ اگر اس بچہ کے پاس کھانا وغیرہ کو کسی اجنبی نے ضائع کر دیا تو وہ ضامن ہوتا ہے جیسا کہ امانت رکھنے والے بچہ نے امانت کو ضائع کیا تو وہ ضامن ہوتا ہے۔)

ولأبي حنيفةؒ ومحمدؒ أنه أتلف مالا الخ: اور امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ اس بچہ نے ایسے مال کو ضائع کیا جو غیر محفوظ ہے، اس لئے اس پر ضمان واجب نہ ہوگا، جیسا کہ مال والے کی اجازت اور رضامندی سے ضائع کرتا تو ضمان واجب نہ ہوتا۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ یہ مال اس وجہ سے غیر محفوظ تھا کہ اس کی عظمت صرف مالک کے حق کی وجہ سے ثابت کی گئی تھی۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ کوئی بھی مال کہیں کا بھی ہو سارا کا سارا حقیقت میں خداوند حقیقی کی ملکیت میں ہے اور سارے بندے بھی اسی کے بندے ہیں، اور اللہ تعالیٰ نے یہ ساری چیزیں ان ہی بندوں کے نفع حاصل کرنے کے لئے بنائی ہیں، لیکن اگر ایک ہی وقت اور ایک ہی حالت میں ایک چیز سے سب کو نفع اٹھانے کا اختیار دیا جاتا تو دنیاوی انتظام باقی نہ رہتا اور آپس میں زبردست فساد برپا ہو جاتا۔ اسی لئے مباح چیزوں میں سے جس پر اس شخص کا قبضہ پہلے ہی سے ہو اسی کے لئے اس مال میں عصمت کا حق ثابت ہوتا ہے، یعنی یہ چیز اسی شخص کی ملکیت میں اور قابل احترام بنادی جاتی ہے۔ اس طرح یہاں بھی احترام مالک کے حق کی وجہ سے ثابت تھا، حالانکہ مالک نے خود اپنے حق کو ختم کر دیا۔ اس طرح سے کہ اس نے یہ مال ایسے شخص کے قبضہ میں دیدیا جس کو مال کے ردوبدل اور اس میں کاروبار کرنے سے روک دیا ہو۔ اسی لئے مالک اس لائق نہ رہا کہ شریعت اس کے حق کا لحاظ نہ رکھے لیکن اگر مالک کبھی ایسے مال کی حفاظت کے لئے اپنی جگہ پر دوسرے شخص کو ذمہ دار بنادیا تو اس کے حق کا لحاظ رکھا جائے گا، اور چونکہ اس

مالک نے موجودہ صورت میں ایسے کسی شخص کو اپنا قائم مقام نہیں بنایا ہے، کیونکہ بچہ پر اس کو کوئی حکومت حاصل نہیں ہے کہ اس بناء پر بچہ پر اس مال کی حفاظت لازم ہو، بلکہ بچہ کو خود اپنی ذات اور اپنی جان پر رعایت اور حکومت ولایت حاصل نہیں ہے کہ اس کا التزام کرنا درست ہو۔

بخلاف البالغ والمأذون له الخ: بخلاف بالغ اور اس غلام کے جس کو کاروبار کی اجازت دی ہوئی ہو کہ ان دونوں کو اپنی ذات پر اختیار حاصل ہوتا ہے، اور بخلاف مال کے کہ اگر بچہ کے پاس امانت کے طور پر کوئی غلام ہو تو وہ بچہ کے ایسے غلام کے قتل کرنے میں ضامن ہوتا ہے، کیونکہ غلام لی عزت اور عصمت اپنی ذاتی حق کی وجہ سے ثابت ہے، کیونکہ غلام اپنے خون کے بارے میں اصلی آزادی پر باقی رہتا ہے، اور بخلاف اس کے اگر بچہ کے قبضہ میں اس بچہ کے سوا کسی دوسرے نے مال کو ضائع کردیا تو بچہ اس وجہ سے ضامن ہوتا ہے کہ اس کے مال کی عصمت صرف بچہ کے لحاظ سے ختم کی گئی تھی، جس کے قبضہ میں مالک نے بطور امانت رکھا تھا لیکن دوسرے کے لحاظ سے ساقط نہیں تھی۔ (ف:- لہٰذا دوسرا شخص اس کے تلف کرنے سے ضامن ہوگا اگرچہ وہ بچہ ہی ہو۔)

قال: وإن استهلك مالا الخ: اور امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر بچہ نے کسی کے مال کو ضائع کردیا تو وہ ضامن ہوگا۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ امانت رکھے بغیر مال کو ضائع کردیا ہو یعنی مال کے مالک نے اس مال کو بچہ کے پاس امانتاً نہیں رکھا تھا بلکہ امانت کے بغیر ہی بچہ نے اس کا مال ضائع کردیا تو بچہ ضامن ہوگا۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ بچہ اپنے کاموں میں خود ذمہ دار ہوتا ہے اور اس کی پکڑ ہوتی ہے۔ اب رہی یہ بات کہ بچہ کا کسی کام کا ارادہ کرنا صحیح ہوتا ہے یا نہیں؟ تو جواب یہ ہے کہ بندوں کے حق میں اس کا اعتبار نہیں ہوتا ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب

توضیح:- اگر کسی نے بچہ کے پاس اپنا ایک غلام امانت کے طور پر رکھا پھر اس بچہ نے اس غلام کو قتل کردیا، یا کسی بچہ کے پاس کھانے کی چیز امانتاً رکھی اور وہ بچہ اسے کھا گیا۔ اور اگر کسی مجور غلام کے پاس ودیعت کا مال رکھا اور غلام نے اسے ہلاک کردیا۔ مسائل کی تفصیل۔ اقوال ائمہ کرام۔ حکم۔ دلائل مفصلہ۔ اس جگہ بچہ سے کس عمر کا بچہ مراد ہوسکتا ہے۔

باب القسامة

(قسامت کا بیان)

"القسامة"، یعنی کسی سے قسم لینا، لیکن شریعت میں اس سے مراد یہ ہے کہ جس محلہ یا مکان میں ایسا قتل کیا ہوا شخص پایا جائے جس کے قتل کرنے والے کا پتہ نہ چلتا ہو، حالانکہ اس مردہ میں گلا گھونٹنے یا شدید چوٹ یا زخمی کرنے کا اثر موجود ہو تو اس علاقہ کے پچاس آدمیوں میں سے اس طرح سے قسم لی جائے کہ ہر شخص قسم کھاتے ہوئے یوں کہے کہ واللہ میں نے اسے قتل نہیں کیا ہے، اور نہ ہی مجھے اس کے قاتل کا پتہ ہے، لیکن اس میں ہر شخص بالغ و عاقل اور آزاد ہو، اور مردہ میں یہ باتیں پائی جارہی ہوں جو ابھی بیان کی گئی ہیں اور پورے پچاس آدمی قسم کھانے والے ہوں (ان میں سے ایک بھی کم نہ ہو۔) اسی لئے اگر اپنے آدمی اس قسم کے وہاں پر موجود نہ ہوں تو دوبارہ ان موجودین میں سے قسم لے کر پچاس کی تعداد پوری کی جائے گی۔ پھر اس طرح قسم لینے کے بعد اس قسامت کا حکم یہ ہوگا کہ اس کے بعد ان پر دیت کا حکم لازم کیا جائے گا، تاکہ مردہ کا خون مفت میں ضائع نہ ہو۔ اکثر علماء کے نزدیک اس قسامت میں عورتیں داخل نہ ہوں گی۔ یعنی ان سے اس طرح کی قسم نہیں لی جائے گی۔ م ج۔ع)

قال: وإذا وجد القتيل في محلة ولايعلم من قتله استحلف خمسون رجلا منهم يتخيرهم الولي: بالله ما قتلناه ولاعلمنا له قاتلا، وقال الشافعي: إذا كان هناك لوث استحلف الأولياء خمسين يمينا ويقضى لهم بالدية على المدعى عليه عمدا كانت الدعوى أو خطأ، وقال مالك: يقضى بالقود إذا كانت الدعوى في القتل العمد، وهو أحد قولي الشافعي، واللوث عندهما أن يكون هناك علامة القتل على واحد بعينه أو ظاهر يشهد للمدعي من عداوة ظاهرة أو شهادة عدل أو جماعة غير عدول أن أهل المحلة قتلوه، وإن لم يكن الظاهر شاهدا له فمذهبه مثل مذهبنا غير أنه لايكرر اليمين بل يردها على الولي، فإن حلفوا لا دية عليهم للشافعي في البداية بيمين الولي قوله عليه السلام: للأولياء فيقسم منكم خمسون أنهم قتلوه، ولأن اليمين تجب على من يشهده له الظاهر، ولهذا تجب على صاحب اليد، فإذا كان الظاهر شاهدا للولي يبدأ بيمينه ورد اليمين على المدعي أصل له كما في النكول غير أن هذه دلالة فيها نوع شبهة، والقصاص لايجامعها والمال يجب معها، فلهذا وجبت الدية.

ترجمہ:- قدوریؒ نے کہا ہے (القتیل بمعنی المقتول ہے) کہ اگر کسی محلّہ میں کوئی قتل کیا ہوا آدمی پایا جائے اور یہ بات معلوم نہ ہو سکے کہ اسے کس نے قتل کیا ہے، تو مقتول کے ولی اس محلّہ میں سے (جن کے بارے میں اس قتل میں شریک ہونے کا ایسے شبہ ہو) ان میں سے پچاس آدمیوں کو قسم کھانے کے لئے چھانٹے، اور ان سے اس طرح سے قسم لی جائے کہ واللہ ہم نے اسے نہ قتل کیا ہے اور نہ ہی ہم اس کے قتل کرنے والے کو کسی طرح سے جانتے ہیں۔

وقال الشافعي الخ: اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ اگر وہاں کوئی لوث ہو یعنی ایسا قرینہ موجود ہو جس سے مدعی کی سچائی ظاہر ہو رہی ہو، تو اس مقتول کے اولیاء سے پچاس قسمیں لی جائیں گی، اور مدعی علیہ کو یہ حکم دیا جائے گا کہ وہ ان اولیاء کو دیت ادا کر دیں، خواہ یہ دعوی قتل عمد کا ہو کہ اس نے قصدا اس شخص کو قتل کیا ہے یا خواہ قتل خطا کا دعوی ہو کہ اس سے غلطی سے فلاں قتل ہو گیا ہے۔

وقال مالك: يقضي بالقود الخ: اور امام مالکؒ نے فرمایا ہے کہ اگر اولیاء نے قصدا قتل کرنے کا دعوی کیا ہو تو اس مدعی علیہ پر قصاص جاری ہونے کا حکم سنایا جائے گا۔ اور امام شافعیؒ کے بھی دو اقوال میں سے ایک قول یہی ہے۔ **واللوث عندهما الخ:** اور ان دونوں یعنی امام مالکؒ و شافعیؒ کے نزدیک لوث کے معنی یہ ہیں کہ اس جگہ کوئی خاص شخص ایسا ہو جس پر دوسرے کو قتل کرنے کی کوئی علامت پائی جا رہی ہو، مثلاً اس کی تلوار میں یا اس کے بدن میں یا کپڑوں میں خون لگا ہوا ہو یا ایسی کوئی بات یا حالت پائی جا رہی ہو جس سے مدعی کے دعوی پر گواہی پائی جا رہی ہو، مثلاً مدعی اور مدعی علیہ یعنی قاتل کے ولی اور مقتول کے درمیان دشمنی چل رہی ہو، یا کوئی ایک عادل شخص یا غیر عادلوں کی ایک جماعت گواہ میں رہی ہو کہ محلّہ والوں نے اسے مشترکہ طور پر اسے قتل کیا ہے۔ **وإن لم يكن الظاهر شاهدا له الخ:** اور اگر ظاہر حال اس مدعی کے لئے گواہ نہ ہو تو امام شافعیؒ کا مذہب بھی ہماری مذہب کے مثل ہو گا۔ صرف اتنا فرق ہو گا کہ ان کے نزدیک دوبارہ قسم نہیں لی جائے گی بلکہ اس وقت ولی سے قسم لی جائے گی، اور اگر اہل محلّہ قسم کھالیں تو ان پر دیت واجب نہیں ہو گی۔ **للشافعي في البداية الخ:** اور ولی سے قسم شروع کرنے کے بارے میں امام شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے مقتول کے اولیاء سے یہ فرمایا تھا کہ اب تم میں پچاس آدمی قسم کھائیں کہ تمہارے مقتول کو یہودیوں نے قتل کیا ہے۔ (ف:- اس کا واقعہ یہ ہوا تھا کہ خیبر کے کسی گڈھے میں عبد اللہ بن سہل بن زید کو محیصہ بن مسعود بن زید نے مقتول پا کر دفن کیا پھر وہاں مدینہ میں آکر خود مع حویصہ بن مسعود و عبد الرحمن بن سہل کے ساتھ جناب رسول اللہ ﷺ کے دربار میں آکر عبد اللہ بن سہل کا واقعہ بیان کیا تب آپؐ نے فرمایا کہ تم پچاس قسمیں کھالو تو اپنے ساتھی کے خون کے مستحق ہو جاؤ گے تو انہوں نے کہا: یا رسول اللہ ہم کس طرح قسم کھا سکتے ہیں جبکہ اس موقع پر ہم موجود نہیں تھے، یعنی

واقعہ قتل کے وقت جبکہ ہم موجود نہیں تھے تو بن دیکھے کسی کے بارے میں جھوٹی قسم کس طرح کھالیں، اس پر رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ ایسی صورت میں یہی یہود پچاس قسمیں کھا کر تم سے براءت کرلیں گے۔ تب انہوں نے کہا کہ وہ لوگ مسلمان نہیں ہیں، اس لئے ہم کفار کی قوم کی قسموں کا کس طرح اعتبار کرلیں۔ بالآخر رسول اللہ ﷺ نے صدقات کے اونٹوں میں سے سو اونٹ ان کو فدیہ میں دلوادیے۔ ائمہ ستہ نے اس کی روایت کی ہے۔ ت۔ ع۔ اس میں مقتول کے اولیاء کو قسم دینے میں مقدم کیا ہے۔ اور اس دلیل سے بھی یہ قسم اس شخص پر واجب ہوتی ہے جس کے لئے ظاہر حال گواہ بن رہا ہو۔ اسی لئے مال عین کے دعوی میں قبضہ رکھنے والے پر قسم واجب ہوتی ہے۔ لہٰذا جب ظاہر حال مقتول کے ولی کے حق میں ہو تو اسی سے قسم شروع کی جائے گی اور یہ بات کہ مدعی سے قسم دوبارہ لی جائے تو امام شافعیؒ کے لئے یہ بھی ایک اصل ہے کہ جیسے مدعی علیہ کے قسم سے انکار کی صورت میں ذکر ہوا ہے۔ اب یہ معلوم ہونا چاہئے کہ قسموں کے ذریعہ گواہی میں ایک طرح کا شبہ پایا جاتا ہے اور شبہ کے ساتھ قصاص واجب نہیں ہو سکتا ہے، البتہ مال واجب ہوتا ہے، اسی لئے یہاں دیت واجب ہوئی، قصاص واجب نہیں ہوا۔

توضیح:۔ القسامۃ کے معنی لغوی اور شرعی اور اس کا حکم۔ اگر کسی محلہ میں کوئی مقتول پایا جائے اور قاتل کا پتہ نہ چل سکے۔ "لوث" کے معنی۔ مسئلہ کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ۔ دلائل مفصلہ

ولنا قوله ﷺ: البينة على المدعي واليمين على من أنكر، وفي رواية: على المدعى عليه، وروى سعيد بن المسيب رضى الله عنه أن النبى عليه السلام بدأ باليهود بالقسامة وجعل الدية عليهم لوجود القتيل بين أظهرهم، ولأن اليمين حجة للدفع دون الاستحقاق، وحاجة الولي إلى الاستحقاق، ولهذا لايستحق بيمينه المال المبتذل فأولى أن لايستحق به النفس المحترمة، وقوله: "يتخيرهم الولي" إشارة إلى أن خيار تعيين الخمسين إلى الولي؛ لأن اليمين حقه، والظاهر أنه يختار من يتهمه بالقتل أو صالحي أهل المحلة، لما أن تحرزهم عن اليمين الكاذبة أبلغ التحرز فيظهر القاتل، وفائدة اليمين النكول، فإن كانوا لايباشرون ويعلمون يفيد يمينب الصالح على العلم بأبلغ مما يفيد يمين الطالح، ولو اختاروا أعمى أو محدودا في قذف جاز؛ لأنه يمين وليس بشهادة.

ترجمہ:۔ اور ہم احناف کی دلیل قسامت کے سلسلہ میں یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ مدعی کے ذمہ گواہوں کو پیش کرنا ہے، اور جو منکر ہے اس پر قسم کھانا لازم ہے۔ اور ایک روایت میں ہے کہ مدعی علیہ پر قسم ہے۔ ترمذی وغیرہ نے اس کی روایت کی ہے۔

وروى سعيد بن المسيب الخ: اور حضرت سعید بن المسیبؒ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے عبداللہ بن سہل کے واقعہ میں پہلے یہودیوں سے قسامت کی ابتدا کی اور انہیں پر دیت لازم کی، کیونکہ مقتول انہیں کے درمیان پایا گیا تھا۔ (البزار القاری نے اس کی روایت کی ہے۔) اور اس دلیل سے بھی کہ قسم تو دفع کرنے کی حجت ہے، لیکن دعوی حق کی حجت نہیں ہے۔ حالانکہ مقتول کے ولی کو اپنی دیت کے حق کو ثابت کرنے کی ضرورت ہے، اس لئے اس کی قسم سودمند نہ ہوگی۔ اس بناء پر حقیر مال کے دعوی میں اپنی قسم کی وجہ سے مال کا مستحق نہیں ہوتا ہے، اس لئے قابل احترام نفس کا مستحق نہیں ہوگا۔ **وقوله يتخيرهم الولي الخ:** پھر یہ معلوم ہونا چاہئے کہ مصنفؒ نے جو یہ لکھا ہے کہ ان پچاس آدمیوں کا قسم کھانے کے لئے ولی مقتول انتخاب کرے گا، اس میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ ان آدمیوں کو معین کرنے کا اختیار ولی کو ہے، کیونکہ قسم اسی کا حق ہے۔ اور بظاہر وہ ولی اس کام کے لئے ایسے ہی لوگوں کا انتخاب کرے گا جن پر اس ولی کو قتل کرنے کے سلسلہ میں تہمت اور گمان ہو رہا ہو، یا محلہ

والوں سے نیک لوگوں کا انتخاب کرے گا، کیونکہ یہ لوگ جھوٹی قسم کھانے سے مکمل طریقے سے بچنے کی کوشش کریں گے، اس طرح آسانی سے اصل قاتل ظاہر ہو جائے گا۔

وفائدة اليمين النكول الخ: اور قسم کھلانے کا فائدہ یہ ہے کہ قسم کھانے سے انکار ہو، جس سے مطلب حاصل ہو جائے گا۔ اب اگر ان لوگوں نے قتل کا جرم نہ کیا ہو اور وہ قاتل کو جانتے ہوں گے تو بدکاروں کی قسم سے جو فائدہ ہو تا اس سے زیادہ فائدہ صالحین کی قسم سے ہو گا، یعنی پورے یقین کے ساتھ اصلی قاتل کا پتہ چل جائے گا۔ اور اگر مقتول کے اولیاء نے اندھوں یا ان لوگوں کو منتخب کیا ہو جن پر کسی کو زنا کی تہمت لگانے کے بارے میں حد لگائی گئی ہو (محدود فی القذف) تو بھی جائز ہو گا، کیونکہ یہ حقیقت میں گواہی نہیں ہے بلکہ صرف قسم ہے۔ (ف:- بعضوں نے لکھا ہے کہ عبداللہ بن سہل کے واقعہ میں جب انہوں نے کہا کہ ہمارے خیال میں یہودیوں نے اسے قتل کیا ہے تو رسول اللہ ﷺ نے یہودیوں کو بلا کر پوچھا کہ کیا تم نے اسے قتل کیا ہے تو انہوں نے انکار کیا، تب آپؐ نے انصار سے کہا کہ کیا تم پچاس یہودیوں سے ایسی قسم کھالینے پر مطمئن ہو جاؤ گے کہ ہم نے اس کو قتل نہیں کیا ہے؟ اس پر انصار نے کہا کہ یہ لوگ قسم کھانے میں نڈر ہیں یعنی اطمینان سے جھوٹی قسم کھالیں گے۔ اس پر پھر رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ اگر تمہارے اپنے لوگوں میں سے پچاس آدمی قسم کھالیں تو تم دیت کے مستحق ہو جاؤ گے، تب انہوں نے کہا کہ ہم تو کبھی بھی قسم نہیں کھائیں گے۔ آخر کار رسول اللہ ﷺ نے خود اپنی طرف سے دیت دلوادی۔ صحیحین میں ایسا ہی ہے۔ اور اسی کے مانند بخاری وابوداؤد نے روایت کی ہے۔ اس روایت میں یہودیوں سے قسم شروع کرنا بیان کیا گیا ہے، جس سے امام شافعیؒ کا استدلال صحیح نہ رہا۔ اور البينة على المدعى الخ کی حدیث قیاس کے مطابق بھی حنفیہ کے لئے اپنی جگہ حجت باقی ہے۔ اچھی طرح مسئلہ کو سمجھ لیں۔ واللہ تعالی اعلم

توضیح:- قسامت کے سلسلہ میں امام ابو حنیفہؒ کا دعوی اور ان کی دلیل۔ اور دوسرے ائمہ کا جواب۔ مفصل دلائل

قال: فإذا حلفوا قضى على أهل المحلة بالدية ولايستحلف الولي، وقال الشافعي: لاتجب الدية لقوله عليه السلام في حديث عبدالله بن سهل رضي الله عنه: تبرئكم اليهود بأيمانها، ولأن اليمين عهدت في الشرع مبرئا للمدعى عليه لاملزما كما في سائر الدعاوى، ولنا أن النبى عليه السلام جمع بين الدية والقسامة في حديث سهل وفي حديث زياد بن أبي مريم، وكذا جمع عمر رضي الله عنه بينهما على وادعة، وقوله : عليه السلام: "تبرئكم اليهود" محمول على الإبراء عن القصاص والحبس، وكذا اليمين مبرئة عما وجب له اليمين، والقسامة ماشرعت لتجب الدية إذا نكلوا بل شرعت ليظهر القصاص بتحرزهم عن اليمين الكاذبة فيقروا بالقتل، فإذا حلفوا حصلت البراء ة عن القصاص ثم الدية تجب بالقتل الموجود منهم ظاهرالو جود القتيل بين أظهرهم لا بنكولهم أو وجبت بتقصيرهم في المحافظة كما في القتل الخطأ.

ترجمہ:- قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر ان لوگوں نے قسم کھالی تو محلّہ والوں (عاقلہ) پر دیت لازم ہونے کا حکم دیا جائے گا، اور ولی سے قسم نہیں لی جائے گی۔ (یہی قول حضرات عمر و نخعی و شعبی رحمہم اللہ کا ہے۔ ع اور امام شافعیؒ نے کہا ہے کہ دیت واجب نہ ہو گی یہی قول امام مالکؒ واحمد وغیرہم کا ہے) کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے عبداللہ بن سہلؓ کی حدیث میں فرمایا ہے کہ یہود اپنی قسموں کے ساتھ تم سے براءت کریں گے۔ اس کی روایت مالک رحمہ اللہ نے کی ہے، اور اس دلیل سے بھی کہ قسم تو شریعت میں مدعی علیہ کی براءت کرنے والی معلوم ہوئی ہے، اور مدعی علیہ پر حق لازم کرنے والی نہیں ہوئی، جیسا کہ تمام دعوؤں سے معلوم ہوا ہے۔

ولنا أن النبی ﷺ الخ: اور ہماری دلیل یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے حضرت عبد اللہ بن سہل اور زیاد بن ابی مریم کی حدیث میں دیت اور قسامت دونوں کو جمع فرمایا ہے جیسا کہ حضرت عبد اللہ کی حدیث میں دیت دینا بیان کیا گیا ہے۔ اسی طرح حضرت عمرؓ نے وادعہ قبیلہ پر قسامت کے ساتھ دیت کا حکم لگایا ہے۔ اس کی روایت ابن ابی شیبہ نے کی ہے۔

وقوله علیه السلام الخ: اور یہ جو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ یہود تم سے براءت کریں گے، اس کے معنی یہ ہیں کہ یہود تمہارے واسطے قسمیں کھا کر قصاص اور قید سے بری ہو جائیں گے۔ اور اس قیاس کا جواب مدعی علیہ کی قسم بری کرنے والی ہے تو قسم ایسی ہی چیز سے بری کرنے والی ہوتی ہے جس کے لئے قسم لی گئی ہے۔ اس جگہ یہ مراد ہو گی کہ ہم نے قتل نہیں کیا اور نہ ہی ہم اس کے قاتل کو جانتے ہیں، اسی لئے یہ قسم قصاص سے بری کرنے والی ہوئی۔ اور شریعت میں قسمیں لینے کا مقصد یہ نہیں ہے کہ اس کے انکار سے براءت واجب کی جائے بلکہ اس لئے ثابت کی گئی ہے کہ جھوٹی قسمیں کھانے سے بچ کر قاتل کے متعلق قتل کا اقرار کرلے تاکہ قصاص ظاہر ہو جائے اب اگر انہوں نے قسم کھائی تو واقعۃً قصاص سے برات ہو گئی۔ اب دیت کا حکم تو وہ خواہ اس وجہ سے واجب ہوتی ہے کہ بظاہر ان لوگوں میں قتل کا ہونا پایا جارہا ہے، کیونکہ مقتول انہی لوگوں کے درمیان پایا گیا ہے، اسی وجہ سے ان پر دیت واجب ہوئی، اور اس وجہ سے نہیں ہوئی کہ انہوں نے قسم کھانے سے انکار کیا ہے۔ یا اس وجہ سے دیت واجب ہوتی ہے کہ ان لوگوں نے ایک انسان کی حفاظت میں کوتاہی کی ہے، جیسے کہ غلطی سے قتل کر دینے میں دیت واجب ہوتی ہے۔

(ف:-اسی بناء پر اگر کسی نے شکار پر تیر مارا مگر وہ کسی آدمی کو جا کر لگ گیا اس وقت وہ قاتل بے قصور ہے، کیونکہ پہلے سے اس کا کوئی ارادہ نہ تھا، اس کے باوجود اس پر دیت اس لئے واجب ہوتی ہے کہ اس نے احتیاط کرنے میں کوتاہی کی ہے، اسی طرح ان لوگوں پر حفاظت کرنے میں کوتاہی کرنے پر دیت واجب ہو گی۔

توضیح:-اگر قسامت کے مسئلہ میں پچاس آدمیوں نے قسم کھالی تو کیا محلّہ والوں پر دیت لازم ہو گی۔ اور کیا ولی سے قسم لی جائے گی۔ مسائل کی تفصیل۔ اقوال ائمہ کرام۔ حکم۔ مفصل دلائل

ومن أبی منهم الیمین حبس حتی یحلف؛ لأن الیمین فیه مستحقة لذاتها تعظیما لأمر الدم، ولهذا یجمع بینه وبین الدیة بخلاف النکول فی الأموال؛ لأن الیمین بدل عن أصل حقه، ولهذا یسقط ببذل المدعی، وفیما نحن فیه لایسقط ببذل الدیة، هذا الذی ذکرنا إذا ادعی الولی فالقتل علی جمیع أهل المحلة، وکذا إذا ادعی علی البعض والدعوی فی العمد أوالخطأ لانهم لا یتمزون عن بأعیانهم الباقی ولوادعی علی البعض باعیانهم أنه قتل ولیه عمدا أو خطأ فکذلك الجواب یدل علیه إطلاق الجواب فی الکتاب، وهکذا الجواب فی المبسوط، وعن أبی یوسف فی غیر روایة الأصول أن فی القیاس تسقط القسامة والدیة عن الباقین من أهل المحلة ویقال للولی: أ لك بینة؟ فإن قال: لایستحلف المدعی علیه علی قتله یمینا واحدة، ووجهه أن القیاس یأباه لاحتمال وجود القتل من غیرهم، وإنما عرف بالنص فیما إذا کان فی مکان ینسب إلی المدعی علیهم والمدعی یدعی القتل علیهم وفیما ورائه بقی علی أصل القیاس، وصار کما إذا ادعی القتل علی واحد من غیرهم، وفی الاستحسان تجب القسامة والدیة علی أهل المحلة لأنه لافصل فی إطلاق النصوص بین دعوی ودعوی فتوجبه بالنص لا بالقیاس، بخلاف ما إذا ادعی علی واحد من غیرهم؛ لأنه لیس فیه نص، فلو أوجبناهما لأوجبناهما بالقیاس، وهو ممتنع.

ترجمہ:- پھر محلّہ والوں میں سے ولی نے جن لوگوں کا انتخاب کیا ہے۔ اگر ان میں سے کسی نے قسم کھانے سے انکار کر دیا تو

اس کو قید کر دیا جائے گا، کیونکہ اس پر قتل کی تہمت لازم آتی ہے، اس لئے کہ خون کے احترام کی وجہ سے از خود قسم کھانے کا حق ہوتا ہے۔ اسی لئے قسامت اور دیت دونوں کو جمع کیا جاتا ہے، اور یہ بات صرف خون کے معاملہ میں ہے۔

بخلاف النكول في الأموال الخ: بخلاف اموال کے کہ اگر کوئی شخص مال کے دعوی کے موقع پر قسم کھانے سے انکار کر دے تو اسے قید میں نہیں ڈالا جائے گا، کیونکہ اس جگہ قسم کھانے کا اپنے طور پر حق نہیں ہوتا ہے بلکہ اصل حق کا دعوی ہے۔ اسی لئے اگر مدعی علیہ نے جس مال پر دعوی کیا تھا اس مال کو واپس کر دیا تو قسم کھانے کا کام ختم ہو جاتا ہے۔ جبکہ موجودہ مسئلہ میں اگر ان لوگوں نے دیت دینا قبول کر لیا تب بھی قسم ختم نہیں ہوگی۔ یہ ساری تفصیل اس صورت میں ہوگی جبکہ مقتول کے ولی نے تمام محلہ والوں پر قتل کا دعوی کیا ہو۔ اسی طرح سے اگر محلہ والوں میں سے غیر معین لوگوں پر ایسا دعوی کیا یعنی مثلاً یہ کہا کہ مثلاً ان میں سے دس آدمیوں نے مل کر مارا ہے تو بھی یہی حکم ہوگا خواہ قتل عمد کا دعوی ہو یا قتل خطا کا، کیونکہ دوسرے وہ لوگ جو کہ معین نہیں ہیں وہ بھی تو ممتاز نہیں ہیں۔

ولو ادعى على البعض بأعيانهم الخ: اور اگر مدعی نے محلہ والوں میں سے کسی ایک معین شخص یا زائد معین شخصوں پر دعوی کیا کہ فلاں شخص نے یا ان لوگوں نے میرے ولی کو قصداً یا غلطی سے قتل کیا ہے تو بھی یہی حکم ہوگا، لیکن کتاب کا جواب جو کہ مطلق ہے وہ بھی اسی بات پر دلالت کرتا ہے اور مبسوط میں بھی اسی طرح بیان کیا گیا ہے، لیکن اصول کی روایات کے سوا دوسری روایت میں ابو یوسفؒ سے یہ روایت آئی ہے کہ قیاس تو یہ چاہتا ہے کہ اس صورت میں محلہ والوں میں سے باقی لوگوں سے بھی قسم کھانے کا اور دیت لازم ہونے کا حکم ختم ہو جائے گا، اور مقتول کے ولی سے یہ پوچھا جائے کہ کیا تمہارے پاس گواہ موجود ہیں، اگر اس نے کہا کہ گواہ نہیں ہیں تو مدعی علیہ سے اس کے قتل پر ایک قسم لی جائے۔

ووجهه أن القياس يأباه الخ: اس کی وجہ یہ ہے کہ قیاس اس کا تقاضا نہیں کرتا ہے کہ لازمی طور پر محلہ والوں سے قسم لی جائے اور دیت واجب کی جائے، کیونکہ اس بات کا احتمال باقی رہتا ہے کہ شاید اس محلہ والوں کے علاوہ کسی اور نے آکر اسے قتل کر دیا ہو لیکن قسم پر نص موجود ہونے کی وجہ سے قیاس کو چھوڑ دیا گیا ہے، اور قسم کھانے اور دیت لازم ہونے کی نص صرف ایسی صورت میں پائی گئی ہے جبکہ مقتول ایسی جگہ پر پایا گیا ہو جو ان مدعی علیہم کی طرف منسوب ہو، اور مدعی بھی ان پر قسم کا دعوی کرتا ہو ایسی صورت میں ان پر قسامت اور دیت دونوں واجب ہوگی، اور اس صورت کے علاوہ جو صورتیں نکلی ہیں وہ اصلی قیاس سے باقی رہیں گی۔ اسی بناء پر محلہ والوں میں معین شخص پر دعوی اس سے خارج ہو جائے گا، جیسے اس نے محلہ والوں کے سوا کسی غیر پر قتل کا دعوی کیا۔ یہ ساری تفصیل قیاس کی ہے۔

وفي الاستحسان تجب القسامة والدية الخ: اور استحسان کی دلیل میں اس صورت میں بھی محلہ والوں پر قسامت اور دیت دونوں واجب ہوگی، خواہ کسی طرح بھی دعوی کیا ہو، کیونکہ مطلقاً نصوص میں دعوی کی تفصیل اور تفریق کچھ بھی نہیں ہے، اس لئے مطلقاً ہر قسم کے دعوی پر قسم کھانا اور دیت ادا کرنا واجب ہوگا۔ اسی لئے ہم اس حکم کو قیاس کے طریقہ سے نہیں بلکہ نص کی دلیل سے واجب کرتے ہیں۔ **بخلاف ما إذا ادعى على واحد الخ:** بخلاف اس کے اگر مقتول کے ولی نے محلہ والوں کے سوا کسی دوسرے پر قتل کا دعوی کیا تو محلہ والے بری ہو جائیں گے، کیونکہ اس کے بارے میں کوئی نص موجود نہیں ہے، اور اگر اس صورت میں بھی قسم کھانے اور دیت واجب کرنے کے لئے ہم کہیں تو قیاس کی دلیل سے واجب کہیں گے، حالانکہ ایسے موقع پر قیاس ممنوع ہے۔ (ف:- کیونکہ یہ صورت قیاس کے خلاف ہے جیسا کہ اوپر بیان کیا جا چکا ہے۔ اسی لئے محلہ والوں کے علاوہ غیر پر قتل کا دعوی کرنے کی صورت میں محلہ والوں پر قسامت یا دیت واجب نہیں ہوگی، بلکہ اس کا حکم دوسرا ہوگا۔)

توضیح:- اگر ولی مقتول نے محلہ میں سے کچھ لوگوں کو قسم کھانے کے لئے منتخب کیا اور ان

میں کسی نے قسم کھانے سے انکار کر دیا۔ اگر ولی نے محلّہ والوں میں سے کسی ایک یا زیادہ معین شخصوں پر قتل عمد یا قتل خطاء کا دعوی کیا۔ اگر ولی مقتول نے محلّہ والوں کے سوا باہر کے کسی پر قتل کا دعوی کیا۔ تمام مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ کرام۔ دلائل مفصلہ

ثم حكم ذلك أن يثبت ما ادعاه إذا كان له بينة، وإن لم تكن استحلفه يمينا واحدة؛ لأنه ليس بقسامة لانعدام النص وامتناع القياس، ثم إن حلف برىء، وإن نكل والدعوى فى المال ثبت به وإن كان فى القصاص فهو على الاختلاف مضى فى كتاب الدعوى.

قال: وإن لم تكمل أهل المحلة كررت الأيمان عليهم حتى تتم خمسين، لما روى أن عمر رضى الله عنه لما قضى فى القسامة وافى إليه تسعة وأربعون رجلا، فكرر اليمين على رجل منهم حتى تمت خمسين ثم قضى بالدية، وعن شريح والنخعي رضى الله عنهما مثل ذلك، ولأن الخمسين واجب بالسنة فيجب إتمامها ما أمكن، ولايطلب فيه الوقوف على الفائدة لثبوتها بالسنة، ثم فيه استعظام أمر الدم، فإن كان العدد كاملا فأراد الولى أن يكرر على أحدهم فليس له ذلك؛ لأن المصير إلى التكرار ضرورة الإكمال.

ترجمہ:- پھر قتل ہو جانے کی صورت میں اگر اس کا دعوی اپنے محلّہ کے سوا کسی دوسرے پر ہو تو اس کا حکم یہ ہو گا کہ اگر اس کے خلاف مدعی کے پاس گواہ موجود ہوں تو اس کا دعوی ثابت ہو جائے گا۔ اور اگر گواہ نہ ہوں تو مدعی علیہ سے صرف ایک قسم لے سکتا ہے، کیونکہ حقیقت میں یہ مسئلہ قسامت کا نہیں ہے، کیونکہ اس کے بارہ میں نص موجود نہیں ہے، اور قیاس بھی اس کا تقاضا نہیں کرتا ہے۔ ثم إن خلف برىء الخ: پھر اگر مدعی علیہ قسم کھا گیا تو وہ بری ہو جائے گا۔ اور اگر اس نے قسم کھانے سے انکار کر دیا تو دیکھا جائے گا کہ اگر نتیجہ میں دیت کے مال کا دعوی ہے تو مال ثابت ہو جائے گا۔ اور اگر قصاص کا دعوی ہو تو اس میں امام اعظمؒ وصاحبینؒ کے درمیان وہی اختلاف ہے جو کہ کتاب الدعوی میں بیان کیا جا چکا ہے۔ (ف:- یہ تفصیل اس صورت میں ہو گی جبکہ محلّہ والوں کی تعداد پوری پچاس موجود ہو۔)

قال: وإن لم تكن أهل المحلة الخ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر محلّہ والوں کی تعداد پچاس سے کم ہو تو ان سے دوبارہ قسم لی جائے گی، یہاں تک کہ تعداد کے اعتبار سے پچاس قسمیں ہو جائیں۔ اس دلیل سے کہ حضرت عمرؓ کے متعلق روایت ہے کہ جب انہوں نے قسامت کے بارے میں حکم دینا چاہا تو آپ کے پاس صرف انچاس یعنی ایک کم پچاس مرد لائے گئے تو ان میں سے ایک مرد سے دوبارہ قسم لے کر پچاس کی تعداد پوری کر دی اس کے بعد دیت کا حکم دیا۔

(ف:- اس کی روایت کرخیؒ نے کی ہے، لیکن ابن ابی شیبہ نے وکیع عن سفیان عن عبد الله بن يزيد الهذلى عن أبى المليح عن عمرؓ روایت کی ہے کہ حضرت عمرؓ نے ان سے قسمیں بار بار کہلوائیں، یہاں تک کہ پچاس کی گنتی پوری ہو گئی۔ عبد الرزاق نے ابوبکر بن عبد الله عن أبى الزياد عن ابن المسيب عن عمرؓ روایت کی ہے، حضرت عمرؓ نے ایک عورت سے اس کے ایک مولی کے بارے میں جو قتل کر دیا گیا تھا پچاس قسمیں لیں، پھر اس عورت پر دیت لازم کر دی۔ یہ دونوں سند میں صحیح ہیں، اگرچہ اس سے یہ بات لازم آتی ہے کہ عورتوں پر بھی قسامت ہوتی ہے اور یہی قول امام مالکؒ کا ہے۔ ع۔ ت۔ اور شریح ونخعیؒ نے بھی اسی کی جیسی روایت کی ہے، یعنی شریح نے قسم بار بار کر کے تعداد پوری کی ہے۔ اس کی روایت ابن ابی شیبہ نے کی ہے۔ اور نخعیؒ نے اس طرح تعداد پوری کرنے کا مسئلہ بیان کیا ہے، جیسا کہ عبد الرزاق نے اس کی روایت کی ہے۔ ت۔ اور دوسری قیاسی دلیل یہ ہے کہ حدیث کی دلیل سے پچاس قسمیں لازم آتی ہیں، اس لئے جہاں تک ممکن ہو گا ان کا پورا کرنا لازم ہو گا۔ اور اس بھید کو جاننے کی کوئی ضرورت نہیں ہے کہ اس میں کیا فائدہ ہے کہ قسمیں مکرر کی جائیں، اس لئے کہ یہ بات تو

حدیث کی دلیل سے ثابت ہے۔ اور اس طرح خون کے احترام کو بہت زیادہ عظمت دینا ظاہر ہوتا ہے۔ اور اگر پچاس کی تعداد پوری ہو جانے کے بعد بھی مقتول کا ولی یہ چاہے کہ ان میں سے کچھ لوگوں سے بار بار قسم لے، تو اسے اس کا حق نہیں ہوگا، کیونکہ بار بار قسم لینا تو صرف تعداد پوری کرنے کی ضرورت سے تھا۔ (ف:- جب کہ یہاں تعداد پوری ہو جانے کے بعد کوئی علت باقی نہیں رہتی ہے۔)

توضیح:- کسی کے قتل ہو جانے کے صورت میں اگر مقتول کا ولی اپنے محلّہ کے سوا دوسرے محلّہ والوں سے قسم کہلوانا چاہے، پھر دوسرے محلّہ والا کہنے کے مطابق قسم کھالے۔ اگر اپنے محلّہ والوں کی قسم کھانے کے لائق پچاس کی تعداد پوری نہ ہو۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ کرام۔ مفصل دلائل

ولا قسامة على صبي ولامجنون؛ لأنهما ليسا من أهل القول الصحيح، واليمين قول صحيح. قال: ولا امرأة ولا عبد؛ لأنهما ليسا من أهل النصرة، واليمين على أهلها. قال: وإن وجد ميتا لا أثر به فلا قسامة ولا دية؛ لأنه ليس بقتيل، إذا القتيل في العرف من فاتت حياته بسبب يباشره حي، وهذا ميت حتف أنفه، والغرامة تتبع فعل العبد، والقسامة تتبع احتمال القتل، ثم يجب عليهم القسم فلابد من أن يكون به أثر يستدل به على كونه قتيلا، وذلك بأن يكون به جراحة أو أثر ضرب أو خنق، وكذا إذا كان خرج الدم من عينه أو أذنه؛ لأنه لايخرج منهما إلا بفعل من جهة الحي عادة بخلاف ما إذا خرج من فيه أو دبره أو ذكره؛ لأن الدم يخرج من هذه المخارق عادة بغير فعل أحد، وقد ذكرناه في الشهيد.

ترجمہ:- قدوریؒ نے کہا ہے کہ بچہ یا دیوانہ پر قسامت لازم نہیں ہوتی ہے، کیونکہ ان دونوں کو صحیح بات سوچنے اور سمجھنے کی صلاحیت نہیں ہوتی ہے، حالانکہ قسم تو ایک صحیح بات ہوتی ہے، اسی طرح سے عورت اور غلام پر بھی قسامت نہیں ہے؛ کیونکہ ان میں مدد کرنے کی سلاحیت نہیں ہے۔

قال: وإن وجد ميتا الخ: فرمایا ہے کہ اگر کسی محلّہ میں یا گھر میں ایسا مردہ پایا گیا جس میں قتل کا کوئی نشان نہیں ہے تو اس پر نہ قسامت ہوگی نہ دیت ہوگی، کیونکہ وہ مقتول نہیں ہے، اس لئے کہ عام اصطلاح میں مقتول ایسے شخص کو کہتے ہیں جس کی زندگی کسی ایسے سبب سے ختم ہوئی ہو جس کا کرنے والا کوئی زندہ مخلوق ہو لیکن یہ شخص تو صرف اپنی موت سے مر گیا ہے، جبکہ تاوان کا واجب ہونا بندہ کے فعل کے تابع ہوتا ہے اور قسامت اس احتمال کی بناء پر لازم ہوتی ہے کہ شاید یہ شخص واقعۃً قتل کیا گیا ہو اس لئے ان لوگوں پر قسم لازم ہوتی ہے۔ اس کا تقاضا یہ ہوا کہ اس مردہ میں کوئی ایسا اثر پایا جاتا ہو جس سے اس کے مقتول ہونے پر استدلال کیا جائے، جس کی صورت یہی ہوگی کہ اس کے بدن میں زخم یا چوٹ لگنے یا گلا گھٹنے کا اثر پایا جارہا ہو۔ اسی طرح سے اگر اس کی آنکھ یا کان سے خون بہہ گیا تو یہ بھی قتل کی ایک علامت ہوگی، کیونکہ آنکھ یا کان سے خون اسی وقت بہتا ہے جب کسی زندہ کی طرف سے اس کو کسی قسم کی چوٹ پہنچائی گئی ہو بخلاف اس کے اگر کسی کے منہ یا پاخانہ یا پیشاب کے مقام سے خون بہا ہو تو یہ مقتول ہونے کی علامت نہیں ہوتی ہے، کیونکہ ان راستوں سے خون نکلنا عادت کے مطابق ہے، یعنی ظاہری طور سے کسی حرکت کے بغیر بھی ایسا ہوتا ہے، اور اس مسئلہ کو ہم باب الشہید میں بیان کر چکے ہیں۔

توضیح:- بچہ یا دیوانہ پر قسامت لازم آتی ہے یا نہیں اور کیوں؟ اگر کسی محلّہ میں ایسا مردہ پایا گیا جس میں قتل کی کوئی علامت نہیں پائی جارہی ہو۔ قتل کی تعریف اور اسکی علامت۔

مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ دلائل

ولو وجد بدن القتيل أو أكثر من نصف البدن أو النصف ومعه الرأس في محلة فعلى أهلها القسامة والدية، وإن وجد نصفه مشقوقا بالطول أو وجد أقل من النصف ومعه الرأس، أو وجد يده أو رجله أو رأسه فلاشيء عليهم؛ لأن هذا حكم عرفناه بالنص، وقد ورد به في البدن إلا أن للأكثر حكم الكل تعظيما للآدمي بخلاف الأقل؛ لأنه ليس ببدن ولا ملحق به، فلاتجرى فيه القسامة، ولأنا لو اعتبرناه تتكرر القسامتان والديتان بمقابلة نفس واحدة ولاتتواليان، والأصل فيه أن الموجود الأول إن كان بحال لو وجد الباقي تجرى فيه القسامة لاتجب فيه، وإن كان بحال لو وجد الباقي لاتجرى فيه القسامة تجب، والمعنى ما أشرنا إليه، وصلاة الجنازة في هذا تنسحب على هذا الأصل؛ لأنها لاتتكرر.

ترجمہ:-اور اگر مقتول کا پورا بدن یا آدھا بدن سے زیادہ یا سر کے ساتھ آدھا بدن ایک محلّہ میں پایا گیا تو اس محلّہ والوں پر قسامت اور دیت دونوں واجب ہو گی۔ اور اگر آدھا بدن سر سے پیر تک لمبائی میں ایک ٹکڑا پایا گیا یا آدھے سے کم سر کے ساتھ اسی طرح سے پایا گیا یا اس کا ہاتھ یا پاؤں یا سر پایا گیا تو محلّہ والوں پر قسامت یا دیت میں سے کوئی بات لازم نہ ہو گی، کیونکہ قسامت کا حکم نصی دلیل سے پایا گیا ہے، اور نص کا لفظ بدن کے ساتھ پایا گیا ہے۔ اس بناء پر جس صورت میں پورا بدن پایا جائے وہی صورت اس نص کی مستحق ہو گی، لیکن آدمی کی تعلیم کے واسطے بدن کے زیادہ حصہ کو بھی پوری بدن کا حکم دیا گیا ہے۔

بخلاف الأقل ؛ لأنه ليس ببدن الخ: بخلاف بدن کے کم حصہ کے کیونکہ یہ بدن نہیں کہلاتا ہے اور نہ بدن کے ساتھ ملا ہوتا ہے، اس لئے اس میں قسامت کا حکم نہیں ہو گا اور اس وجہ سے بھی کہ اگر ہم چھوٹے چھوٹے حصوں میں بھی قسامت کا حکم دیں تو ایک ہی بدن کے لئے کئی کئی قسامتیں اور کئی کئی دیتیں لازم ہوں گی۔ اور اس مسئلہ میں قاعدہ کلیہ یہ ہے کہ موجودہ ٹکڑا اگر اس لائق ہو کہ اگر اس کے ساتھ باقی حصہ مل جائے تب قسامت لازم ہو جائے تو اس موجودہ ٹکڑے میں قسامت لازم نہیں ہو گی۔ اور اگر موجودہ ٹکڑا اس لائق ہو کہ باقی حصہ اس کے ساتھ مل جائے تو قسامت لازم نہ ہو تو موجودہ حصہ میں قسامت لازم ہو گی۔ یعنی اگر موجودہ ٹکڑا اتنا چھوٹا ہو کہ اس کے ساتھ بڑا ٹکڑا مل جائے تو قسامت لازم آجائے تو موجودہ صورت میں قسامت نہیں ہو گی، اور اگر موجودہ ٹکڑا اتنا بڑا ہو اس طرح کہ باقی چھوٹے ٹکڑوں کے ملنے سے قسامت نہیں ہوتی ہے تو موجودہ کے واسطے قسامت ہو گی۔ اس میں بھید وہی ہے جس کی طرف ہم نے اوپر میں اشارہ کر دیا ہے، اس بناء پر اس مقتول اور مردہ کی نماز جنازہ بھی اسی قاعدہ مذکور کے مطابق ہو گی، یعنی اگر مقتول کا موجودہ حصہ اتنا تھوڑا ہو کہ اس میں قسامت لازم نہ آتی ہو تو اس کی نماز جنازہ بھی نہ ہو گی۔ اور اگر موجودہ حصہ اتنا بڑا ہو کہ اس میں قسامت لازم ہوتی ہو تو اس کی نمازِ جنازہ بھی لازم ہو گی، اس لئے کہ یہ نمازِ جنازہ بھی بار بار نہیں پڑھی جاتی ہے۔

توضیح:-اگر مقتول مکمل یا کچھ ٹکڑے کی شکل میں موجود ہو اور اس کے کچھ حصے غائب ہوں تو ان کی کس کس صورت میں قسامت لازم ہو گی، اور کس کس صورت میں قسامت لازم نہ ہو گی۔ اس کے لئے قاعدہ کلیہ کیا ہے؟ اسی طرح مقتول کے کتنے ٹکڑے کی نمازِ جنازہ پڑھنی ضرور ہو گی مسائل مفصل۔ اور حکم۔ مدلل

ولو وجد فيهم جنين أو سقط ليس به أثر الضرب فلاشيء على أهل المحلة؛ لأنه لا يفوق الكبير حالا، وإن كان به أثر الضرب وهو تام الخلق وجبت القسامة والدية عليهم؛ لأن الظاهر أن تام الخلق ينفصل حيا، وإن

كان ناقص الخلق فلاشيء عليهم؛ لأنه ينفصل ميتا لا حيا. قال: وإذا وجد القتيل على دابة يسوقها رجل فالدية على عاقلته دون أهل المحلة؛ لأنه في يده فصار كما إذا كان في داره، وكذا إذا كان قائدها أو راكبها، فإن اجتمعوا فعليهم؛ لأن القتيل في أيديهم فصار كما إذا وجد في دارهم. قال: وإن مرت دابة بين قريتين وعليها قتيل فهو على أقربهما، لما روى أن النبي عليه السلام أتي بقتيل وجد بين قريتين فأمر أن يذرع، وعن عمر رضي الله عنه أنه لما كتب إليه في القتيل الذي وجد بين وادعة وأرحب كتب بأن يقيس بين قريتين فوجد القتيل إلى وادعة أقرب فقضى عليهم بالقسامة، قيل: هذا محمول على ما إذا كان بحيث يبلغ أهله الصوت؛ لأنه إذا كان بهذه الصفة يلحقه الغوث فتمكنه النصرة وقد قصروا.

ترجمہ:- اور اگر گھر یا محلّہ میں کوئی جنین یعنی پیٹ کا بچہ مرا ہوا باہر پڑا ہوا ہو جو پورا بنا ہوا نہ ہو اور اس میں چوٹ کی کوئی نشانی بھی نہ ہو محلّہ والوں پر اس سلسلہ میں کچھ بھی لازم نہ ہوگا، کیونکہ ایسا بچہ پورے آدمی سے بڑھے ہوئے احترام والا نہیں ہو سکتا ہے۔ اور اگر اس میں کسی چوٹ کا نشان موجود ہو اور اس بچہ کی بناوٹ پوری ہو چکی تھی تو محلّہ والوں پر قسامت اور دیت واجب ہوگی، کیونکہ بظاہر جس کی بناوٹ پوری ہو چکی ہو وہ پیٹ سے زندہ ہی نکلے گا، اور اگر اس کی بناوٹ میں کچھ کمی رہ گئی ہو یعنی اس وقت تک اس کے اعضاء پورے نہیں بنے ہوں تو محلّہ والوں پر کچھ بھی واجب نہیں ہوگا، کیونکہ ایسا بچہ زندہ پیدا نہیں ہو سکتا ہے، اس لئے وہ مردہ ہی پیٹ سے نکلا ہوگا۔

قال: وإذا وجد القتيل الخ: اور اگر مقتول کسی ایسے جانور پر رکھا ہوا ملا جسے کوئی شخص ہانکے ہوئے لے جا رہا ہو تو اس کی دیت اس لے جانے والے کی مددگار برادری پر ہوگی، محلّہ والوں پر نہیں ہوگی؛ کیونکہ مقتول اس وقت اسی لے جانے والے کے قبضہ میں ہے، اس لئے یہ ایسا ہوگا جیسے اسی کے گھر میں ملا ہو۔ اسی طرح اگر لے جانے والا شخص آگے سے کھینچ رہا ہو یا خود اس پر سوار ہو تو بھی یہی حکم ہوگا۔ اور اگر ایک شخص اسے ہانک رہا ہو اور دوسرا اسے کھینچ رہا ہو اور تیسرا اس پر سوار ہو تو اس کی دیت ان تینوں پر واجب ہوگی، اس لئے کہ اس وقت یہ مقتول ان تینوں کے قبضہ میں ہے۔ اس وقت ایسا سمجھا جائے گا کہ گویا یہ مقتول ان تینوں کے گھر میں پایا گیا ہو۔

قال: وإن مرت دابة بين قريتين الخ: امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر ایک جانور دو گاؤں کے درمیان سے جا رہا ہو اور اس جانور پر ایک مقتول پڑا ہوا ہو تو وہ جانور ان دونوں گاؤں میں سے جس سے زیادہ قریب ہوگا اسی پر اس مقتول کی دیت واجب ہوگی، کیونکہ ایک روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ کے پاس ایک مقتول لایا گیا جو دو گاؤں کے درمیان پایا گیا تھا تو آپؐ نے فرمایا تھا کہ اس مقتول سے ان دونوں گاؤں کا فاصلہ ناپا جائے۔ (ف:- ناپنے پر وہ مقتول ان دونوں گاؤں میں سے ایک گاؤں سے زیادہ قریب نکلا تو آپؐ نے اسی گاؤں پر دیت لازم کی۔ اس کی روایت اسحاق اور الطیالسی اور البزار اور البیہقی رحمہم اللہ۔ ت۔ ن۔ اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ اس کی روایت احمد وابن ابی شیبہ رحمہما اللہ نے بھی کی ہے۔)

وعن عمر رضي الله عنه الخ: اور حضرت عمرؓ سے روایت ہے کہ جب حضرت عمرؓ کو یہ لکھا گیا کہ ایک مقتول قبیلہ وادعہ اور قبیلہ ارخوب کے درمیان پایا گیا ہے تو انہوں نے یہ جواب لکھا کہ دونوں کا فاصلہ ناپا جائے۔ پس وہ مقتول قبیلہ وادعہ سے زیادہ قریب پایا گیا تو آپؓ نے اسی وادعہ پر قسامت کا حکم دیا۔ (ف:- اور ان پر دیت کا حکم بھی دیا۔ تو حارث بن ازمع نے کہا کہ اے امیر المومنین! نہ ہماری قسموں سے ہمارا مال ہمارے پاس بچ سکا اور نہ ہمارے مال نے ہم سے قسموں کو روکا، تو امیر المومنین نے فرمایا کہ میرا یہی فیصلہ برحق ہے، کیونکہ میں نے تمہارے پیغمبر ﷺ کا فیصلہ تم پر جاری کیا ہے۔ اس کی روایت عبد الرزاق وابن ابی شیبہ والشافعی والدار قطنی نے علیحدہ علیحدہ روایت کیا ہے۔ ہم نے ان میں سے انتخاب کیا ہے۔ م۔ قيل: هذا محمول الخ:- بعض نے فرمایا ہے کہ یہ حکم اس صورت میں محمول ہے کہ مقتول ایسی جگہ پر ہو کہ اس کی آواز نزدیک والوں کو پہنچ سکتی ہو، اس لئے کہ

جب وہ اس حالت پر ہوتا تو اسکی چیخ و پکار اور اس کی فریاد بھی وہاں تک پہنچ سکتی تھی، اس لئے ان لوگوں کے لئے مدد کرنا ممکن تھا، اس کے باوجود انہوں نے کوتاہی کی۔ (ف:-اسی لئے یہ لوگ دیت کے ضامن ہوں گے۔)

توضیح:-اگر پیٹ کا نامکمل بچہ مرا ہوا گھر یا محلہ میں پڑا ہوا ملا، اور اس پر چوٹ کی کوئی نشانی نہ ہو۔ اگر کوئی مقتول کسی ایسے جانور پر پڑا ہوا ملا جسے کوئی ہانک کر لے جا رہا ہو، یا آگے سے کھینچ کر لے جا رہا ہو، یا خود بھی اس پر سوار ہو۔ یا ایک شخص اس پر سوار ہو، دوسرا اسے ہانک رہا ہو اور تیسرا کھینچ رہا ہو۔ اگر ایک جانور دو گاؤں کے درمیان سے ں حال سے گذر رہا ہو کہ اس پر مقتول پڑا ہوا ہو۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ دلائل مفصلہ

قال: وإن وجد القتيل في دار إنسان فالقسامة عليه؛ لأن الدار في يده، والدية على عاقلته؛ لأن نصرته منهم وقوته بهم. قال: ولاتدخل السكان في القسامة مع الملاك عند أبي حنيفة، وهو قول محمد، وقال أبويوسف: هو عليهم جميعا؛ لأن ولاية التدبير كما تكون بالملك تكون بالسكنى، ألاترى أنه عليه السلام جعل القسامة والدية على اليهود وإن كانوا سكانا بخيبر، ولهما أن المالك هو المختص بنصرة البقعة دون السكان؛ لأن سكنى الملاك ألزم وقرارهم أدوم، فكانت ولاية التدبير إليهم فيتحقق التقصير منهم، وأما أهل خيبر فالنبي عليه السلام أقرهم على أملاكهم كأن يأخذ منهم على وجه الخراج.

ترجمہ:- قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر مقتول کسی شخص کے گھر میں پایا گیا تو قسامت اسی پر واجب ہوگی، کیونکہ اس مکان کا وہی مالک ہے اور مکان اسی کے قبضہ میں ہے، اور دیت اس کی مددگار برادری پر واجب ہوگی، کیونکہ انہی لوگوں سے اس شخص کو مدد اور قوت حاصل ہوتی ہے۔ قال: ولاتدخل السكان الخ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ قسامت کے معاملہ میں مالکوں کے ساتھ کرایہ پر رہنے والے یا عاریۃً رہنے والے داخل نہ ہوں گے۔ یہ قول امام ابو حنیفہؒ و محمدؒ کا ہے۔ اور امام ابو یوسفؒ نے فرمایا ہے کہ قسامت ان سب پر واجب ہوگی، کیونکہ انتظامی صلاحیت گھر کی جیسے مالک ہونے کی وجہ سے حاصل ہوتی ہے ویسے ہی رہنے کی وجہ سے بھی ہوتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے خیبر کے یہودیوں پر قسامت اور دیت سب واجب کی، حالانکہ وہ لوگ خیبر میں صرف رہنے والے تھے اور مالک نہ تھے۔

ولهما أن المالك هو المختص الخ: اور امام ابو حنیفہؒ و محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ اس جگہ کا مالک ہی مدد کرنے کے لئے مخصوص ہے، اور رہنے والے اس سے بری ہوتے ہیں، کیونکہ مالکوں کی رہائش لازمی اور ہمیشہ کے لئے ہوتی ہے، اس لئے انتظامی صلاحیت بھی مالکوں پر ہی ہوگی، اور ان لوگوں نے اپنے فرض میں کوتاہی کی ہے، اور خیبر والوں کا معاملہ جو بھی پیش کیا گیا وہ اسی لئے ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے خود ان کو ان کی ملکیتوں پر باقی اور قائم رکھا تھا اور ان سے صرف خراج لیا جاتا تھا۔ (ف:- لیکن یہ روایت مزارعت کی روایت کے خلاف ہے کہ جس میں یہ مذکور ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے خیبر فتح کر کے اس کو غازیوں میں تقسیم کر دیا اور یہودیوں کو صرف کاشتکار کے طریقہ پر رہنے دیا تھا۔ یہی روایت درست بھی ہے، کیونکہ قلعہ اور سلالم کے سوا خیبر کا تمام علاقہ تلوار کے زور سے فتح ہوا۔ اور جو روایت مصنفؒ نے بیان کی ہے اس سے زیلعیؒ اور ابن حجرؒ نے انکار کیا، کیونکہ یہ بات کسی روایت میں نہیں ملتی ہے۔)

توضیح:-اگر مقتول کسی شخص کے گھر میں پایا جائے۔ اس معاملہ میں گھر میں عاریۃً یا اجارۃً رہنے والوں کا کیا حکم ہوگا۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم اقوال ائمہ کرام۔ مفصل دلائل

قال: وهو على أهل الخطة دون المشترين، وهذا قول أبي حنيفة ومحمد، وقال أبويوسف: الكل مشتركون؛ لأن الضمان إنما يجب بترك الحفظ ممن له ولاية الحفظ، وبهذا الطريق يجعل جانيا مقصرا، والولاية باعتبار الملك وقد استووا فيه، ولهما أن صاحب الخطة هو المختص بنصرة البقعة هو المتعارف، ولأنه أصيل والمشترى دخيل، وولاية التدبير إلى الأصيل، وقيل: أبوحنيفة بنى ذلك على ما شاهد بالكوفة.

قال: وإن بقي واحد منهم فكذلك، يعني من أهل الخطة لما بينا، وإن لم يبق واحد منهم بأن باعوا كلهم فهو على المشترين؛ لأن الولاية انتقلت إليهم أو خلصت لهم لزوال من يتقدمهم أو يزاحمهم، وإذا وجد قتيل في دار فالقسامة على رب الدار وعلى قومه، وتدخل العاقلة فى القسامة إن كانوا حضورا، وإن كانوا غيبا فالقسامة على رب الدار يكرر عليه الأيمان، وهذا عند أبي حنيفة ومحمد، وقال أبويوسف: لاقسامة على العاقلة؛ لأن رب الدار أخص به من غيره فلايشاركه غيره فيها كأهل المحلة لايشاركهم فيها عواقلهم، ولهما أن الحضور لزمتهم نصرة البقعة كما تلزم صاحب الدار فيشاركونه فى القسامة.

ترجمہ:- قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ قسامت اور دیت اس خطہ والوں پر ہوگی، اور اس جگہ کے خریدنے والوں پر نہ ہوگی۔ یہ قول امام ابوحنیفہؒ و محمدؒ کا ہے، اور امام ابو یوسفؒ نے فرمایا ہے کہ یہ سب لوگ اس حکم میں برابر ہیں، کیونکہ جن لوگوں پر اس علاقہ کی حفاظت واجب ہو ان کی طرف سے حفاظت میں کوتاہی کرنے یا حفاظت کے طریقہ کو ختم کردینے سے ان پر تاوان واجب ہوتا ہے۔ اسی طرح سے وہ لوگ قصوروار اور مجرم ٹھہرائے جاتے ہیں اور حفاظت کی ذمہ داری مالک ہونے کی وجہ سے آتی ہے، اور یہ حفاظت کی ذمہ داری میں خطہ کے مالک اور خریدار سب برابر ہوتے ہیں۔

ولهما أن صاحب الخطة الخ: اور امام ابوحنیفہؒ و محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ اس خطہ کی مددگاری خاص خطہ والوں پر واجب ہے، اور یہی بات لوگوں میں مشہور اور متعارف بھی ہے۔ اور اس دلیل سے بھی کہ خطہ والے یعنی باشندگان اور مالکان ہی اصل سمجھے جاتے ہیں اور خریدار باہر سے آنے والے ہوتے ہیں، حالانکہ اصلی حفاظت اور ذمہ داری مالکان ہی کو ہوتی ہے۔ اور بعض مشائخ نے فرمایا ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کا یہ قول کوفہ والوں کے رواج کی بناء پر ہے۔ قال: وإن بقي واحد منهم الخ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اور اگر پرانے مقامی لوگوں میں سے ایک شخص بھی باقی رہا تو بھی یہی حکم ہوگا، یعنی قسامت اور دیت اس کی مددگار برادری پر لازم ہوگی۔ اور اگر پرانے لوگوں میں سے کوئی بھی باقی نہ رہا اس طور سے کہ سب نے مل کر ایک ساتھ اپنی اپنی جائیداد فروخت کردی تب قسامت اور دیت نئے خریداروں پر لازم ہوگی، کیونکہ علاقہ کی حکومت انہی لوگوں کی طرف منتقل ہو کر انہی کے لئے مخصوص ہوگئی، کیونکہ اب ان سے کوئی شخص پرانا یا ان کا مقابل باقی نہ رہا۔

وإذا وجد القتيل في دار الخ: اور اگر کوئی مقتول کسی کے گھر میں پایا گیا تو قسامت اس مکان کے مالک اور اس کی قوم پر واجب ہوگی۔ اور قسامت میں اس کی مددگار برادری بھی داخل ہوگی، لیکن اس شرط سے کہ وہ لوگ اس جگہ موجود ہوں۔ اور اگر وہ لوگ اس جگہ سے غائب ہوں تو قسامت مالکِ مکان پر ہی ہوگی، اور تعداد پوری کرنے کے لئے ان سے باربار قسم لی جائے گی۔ یہ قول امام ابوحنیفہؒ و امام محمدؒ کا ہے۔ وقال أبويوسفؒ: لاقسامة الخ: اور امام ابو یوسفؒ (وشافعیؒ واحمدؒ) نے کہا ہے کہ مددگار برادری پر قسامت نہیں ہوگی، کیونکہ مالکِ مکان ہی اس مکان کے ساتھ دوسروں کی بہ نسبت مخصوص ہوتا ہے۔ اس لئے قسامت کے معاملہ میں کوئی دوسرا اسکے ساتھ شریک نہ ہوگا، جیسے کہ محلّہ والوں کے ساتھ ان کی مددگار برادری شریک نہیں ہوتی ہے۔ اور امام ابوحنیفہؒ و محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ حاضر اور موجود لوگوں پر ان لوگوں کی مدد ضروری ہوگی، جیسے کہ مالک مکان پر ان لوگوں کی مدد ضروری ہوتی ہے، اس لئے موجودہ افراد بھی قسامت میں اس کے ساتھ شریک ہوں گے۔

توضیح:-اصحاب الخطہ سے مراد وہ لوگ ہیں جدا با عن جد پشتہا پشت سے کسی جگہ سکونت پذیر ہوں، وہ دراصل وہ لوگ ہوتے ہیں جن کو امام وقت نے کسی کافر کے علاقہ کو فتح کر کے مفتوحہ علاقہ کی زمین ان کے غانمین میں نقشہ بندی کے ساتھ تقسیم کر کے مالکانہ حقوق دیدئے ہوں تو مقامی باشندوں میں جو آمدورفت کرتے رہتے ہوں معزز و محترم سمجھے جاتے ہیں۔اسی لئے مقامی باشندوں اور خرید کر کے بعد میں آنے والوں میں ان کا بہت زیادہ احترام ہوتا ہے،اسی لئے مقاسمت کا حق ان خطہ والوں کا ہوتا ہے۔قسامت اور دیت کا بنیادی حق کن لوگوں کو ہوتا ہے۔اگر قدیم باشندے ایک در کے سوا سب علاقہ چھوڑ کر کہیں اور بسنے لگے۔اگر کوئی مقتول کسی کے گھر میں پایا جائے تو قسامت اور دیت کس پر لازم ہوگی۔مسائل کی تفصیل۔حکم۔اقوال ائمہ کرام۔مفصل دلائل

قال: فإن وجد القتيل في دار مشتركة نصفها لرجل وعشرها لرجل ولآخر ما بقي فهو على رؤس الرجال؛ لأن صاحب القليل يزاحم صاحب الكثير في التدبير فكانوا سواء في الحفظ والتقصير، فيكون على عدد الرؤس بمنزلة الشفعة. قال: ومن اشترى دارا ولم يقبضها حتى وجد فيها قتيل فهو على عاقلة البائع، وإن كان في البيع خيار لأحدهما فهو على عاقلة الذي في يده، وهذا عند أبي حنيفة، وقالا: إن لم يكن فيه خيار فهو على عاقلة المشتري، وإن كان فيه خيار فهوعلى عاقلة الذي تصير له؛ لأنه إنما أنزل قاتلا باعتبار التقصير في الحفظ، ولايجب إلا على من له ولاية الحفظ، والولاية تستفاد بالملك، ولهذا كانت الدية على عاقلة صاحب الدار دون المودع، والملك للمشتري قبل القبض في البيع البات، وفي المشروط فيه الخيار يعتبر قرار الملك كما في صدقة الفطر، وله أن القدرة على الحفظ باليد لا بالملك، ألايرى أنه يقتدر على الحفظ باليد بدون الملك، ولايقتدر بالملك بدون اليد، وفي البات اليد للبائع قبل القبض، وكذا فيما فيه الخيار لأحدهما قبل القبض؛ لأنه دو ن البات، ولو كان المبيع في يد المشتري والخيار له فهو أخص الناس به تصرفا، ولو كان الخيار للبائع فهو في يده مضمون عليه بالقيمة كالمغصوب فتعتبره يده، إذ بها يقدر على الحفظ.

ترجمہ:-اور اگر مقتول چند آدمیوں کے درمیان مشترک گھر میں پایا گیا اس طرح سے کہ دس حصوں میں سے نصف یعنی پانچ حصے ایک شخص کے اور دسواں یعنی ایک حصہ دوسرے شخص کا، اور باقی چار حصے تیسرے شخص کے ہیں تو اس مقتول کا تاوان شرکاء کی تعداد کے اعتبار سے لازم ہوگا، یعنی ملکیت کے اعتبار سے تاوان کم وبیش نہ ہوگا، بلکہ اگر مثلاً تین آدمی اس گھر کے مشترک مالک ہوں تو وہ تاوان تین حصوں میں تقسیم ہو کر ہر ایک پر ایک ایک تہائی لازم ہوگی، کیونکہ تھوڑے حصہ کا مالک بھی اپنے انتظامی اور تدبیری امور میں زیادہ حصوں کے مالک کا مقابل ہوتا ہے۔اسی لئے مکان کی حفاظت اور کوتاہی میں بھی دونوں برابر ہوں گے۔لہٰذا شرکاء کی تعداد کے مطابق ہی ان پر تاوان بھی لازم آئے گا، جیسا کہ حق شفعہ بھی اسی حکم کے مطابق ملتا ہے۔

قال: ومن اشترى دارا الخ: امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر ایک شخص نے ایک مکان خریدا اور ابھی تک اس پر قبضہ نہیں کیا تھا کہ اس میں کوئی مقتول پایا گیا تو اس کی دیت بائع کی مددگار برادری پر لازم آئے گی۔اور اگر اس بیع میں بائع یا مشتری میں سے کسی

ایک نے اپنے لئے خیارِ شرط رکھا ہو تو اس مقتول کی دیت اس شخص پر لازم ہوگی جس کے قبضہ میں اس وقت وہ مکان ہو۔ یہ قول امام ابو حنیفہؒ کا ہے۔

وقالا: إن لم يكن فيه خيار الخ: اور صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ اگر اس عقد بیع میں کسی کے لئے خیارِ شرط نہ ہو تو اس مقتول کی دیت خریدار کی مددگار برادری پر لازم ہوگی۔ اور اگر اس بیع میں خیارِ شرط ہو تو اس شخص پر دیت لازم آئے گی جس کے لئے آخر میں اس مکان ہونے کا فیصلہ ہو جائے گا، کیونکہ اس مکان کی حفاظت میں کوتاہی کی وجہ سے وہ قاتل قرار پایا ہے، اور حفاظت تو اسی شخص پر لازم ہوتی ہے جس کو اس کی حفاظت کا اختیار ہوتا ہے، اور اختیار کا ہونا ملکیت کے ذریعہ ہوتا ہے۔ اسی لئے اگر کسی ودیعت کے مکان میں کوئی مقتول پایا جائے تو اس کی دیت اس کے مالک پر لازم آتی ہے اور جس کی امانت میں وہ ہو (یعنی مستودع) تو اس پر لازم نہیں آتی ہے۔ اور جس بیع میں خیارِ شرط ہو اس میں یہ دیکھنا ہوگا کہ آخر میں اس کا مالک کون ہوتا ہے جیسے صدقۂ فطر کی صورت میں ہوتا ہے یعنی عید سے پہلے کسی نے ایک غلام خیارِ شرط کے ساتھ خریدا تو اس خیار کے ختم ہونے کے بعد آخر میں وہ غلام جس کے پاس رہے گا اسی شخص پر اس غلام کا صدقہ فطر لازم ہوگا۔ اسی طرح آخر میں یہ مکان جس کا ہوگا اسی پر اس مقتول کی دیت لازم ہوگی۔

وله أن القدرة على الحفظ الخ: اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ حفاظت کرنے کا اختیار ملکیت کی وجہ سے نہیں ہوتا ہے بلکہ قبضہ کی وجہ سے ہوتا ہے۔ یعنی حفاظت کے لئے مالک ہونا شرط نہیں ہے بلکہ صرف قبضہ ہونا کافی ہے۔ کیا ایسی بات نہیں ہے کہ ملکیت کے بغیر بھی صرف قبضہ ہو جانے کی وجہ سے ہی حفاظت ہو سکتی ہے، لیکن قبضہ کے بغیر صرف مالک بن جانے سے حفاظت نہیں ہو سکتی ہے۔ پھر قطعی طور سے بیع ہو جانے کی صورت میں مشتری کے قبضہ سے پہلے تو بائع کا قبضہ ہوا ہی کرتا ہے، اسی لئے بائع ضامن ہوگا۔ اور اسی طرح سے جس بیع میں دونوں میں سے کسی کا اختیار ہونے سے قبضہ سے پہلے ہی بائع کا قبضہ ہوتا ہے، کیونکہ یقینی بیع کے مقابلہ میں شرطِ خیار کے ساتھ بیع بہت کمزور ہوتی ہے۔ اور اگر وہ مبیع مشتری کے قبضہ میں ہو اور خیارِ شرط بھی مشتری ہی کا ہو تو وہ اس مکان میں تصرف کرنے کا زیادہ اختیار رکھتا ہے۔

ولو كان الخيار للبائع الخ: اور اگر اس بیع میں بائع کو اختیار ہو تو وہ مبیع مشتری کے قبضہ میں ضمانت کے طور پر ہوگی، یعنی اگر بائع اس بیع کو فسخ کر دے اور وہ چیز ضائع ہو جائے تو مشتری اس کی قیمت کا ضامن ہوگا، جیسے کہ غصب کیا ہوا مال غاصب کے قبضہ میں ہوتا ہے۔ لہٰذا مشتری کا قبضہ معتبر ہوگا، کیونکہ مشتری اس قبضہ کے ذریعہ سے اس کی حفاظت پر قادر ہوتا ہے۔

توضیح:- اگر ایک گھر چند آدمیوں کا مشترک ہو اور اس میں کوئی مقتول پایا گیا۔ اگر کسی شخص نے کوئی مکان خریدا اور اس پر قبضہ کرنے سے پہلے ہی اس میں مقتول پایا گیا۔ اگر اس مکان میں بائع یا مشتری میں سے کسی ایک نے یا دونوں نے اپنے لئے خیارِ شرط رکھا ہو، پھر اس میں مقتول پایا گیا۔ مسائل کی تفصیل۔ اقوال ائمہ کرام۔ حکم۔ مفصل دلائل

قال: ومن كان في يده دار فوجد فيها قتيل لم تعقله العاقلة حتى تشهد الشهود أنها للذي في يده، لأنه لابد من الملك لصاحب اليد حتى تعقل العواقل عنه، واليد وإن كانت دليلا على الملك ولكنها محتملة فلاتكفي لإيجاب الدية على العاقلة كما لاتكفي لاستحقاق الشفعة به في الدار المشفوعة فلابد من إقامة البينة. قال: وإن وجد قتيل في سفينة فالقسامة على من فيها من الركاب والملاحين؛ لأنها في أيديهم، واللفظ يشمل أربابها حتى تجب على الأرباب الذين فيها وعلى السكان، وكذا على من يمدها المالك في ذلك وغير المالك سواء، وكذا العجلة، وهذا على ما روى عن أبي يوسف ظاهر، والفرق لهما أن السفينة تنقل وتحول، فيعتبر فيها اليد

دون الملك كما في الدابة بخلاف المحلة والدار؛ لأنها لاتنقل.

ترجمہ:- امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر ایک شخص کے قبضہ میں ایک مکان ہو اور اس میں ایک شخص مقتول پایا گیا لیکن قابض کی مددگار برادری نے اس کی ملکیت سے انکار کر دیا تو مددگار برادری پر اس کی دیت لازم نہیں ہوگی، جب تک کہ گواہ اس بات کی گواہی نہ دے کہ یہ مکان حقیقت میں اسی قابض کی ملکیت ہے، گواہی کے بعد مددگار برادری دیت کی ضامن ہو جائے گی، کیونکہ ایسی برادری کے ضامن ہونے میں یہ شرط ہے کہ قابض حقیقت میں اس کا مالک ہو۔ اور ظاہری قبضہ اگرچہ ملکیت کی دلیل ہوتی ہے لیکن اس میں اس بات کا احتمال رہتا ہے کہ حقیقت میں مالک نہ ہو، اس لئے صرف ظاہری قبضہ مددگار برادری پر دیت واجب کرنے کے لئے کافی نہ ہوگا، جیسے کسی مکان کی بناء پر شفعہ حاصل کرنے کے لئے ظاہری قبضہ کافی نہیں ہوتا ہے، اس لئے گواہی پیش کرنا ضروری ہوتا ہے۔

قال: وإن وجد قتيل في سفينة الخ: قدوریؒ نے کہا ہے کہ اگر کوئی شخص کسی کشتی میں مقتول پایا گیا تو جو لوگ کشتی میں سوار ہیں یا ملاح ہیں ان پر قسامت واجب ہوگی، کیونکہ کشتی ان ہی چند لوگوں کے قبضہ میں ہے۔ معلوم ہونا چاہئے کہ لفظ مذکور مسافرین اور کشتی کے مالکان سب کو شامل ہیں یہاں تک کہ قسامت کشتی کے ان مالکان پر بھی لازم ہوگی، جو اس کشتی میں سوار ہیں اور ان لوگوں پر بھی جو مسافر ہیں۔ اسی طرح سے ان لوگوں پر بھی ہوگی جو کشتی کو کھینچ رہے ہیں۔ پس اس حکم میں مالک اور غیر مالک سب برابر ہیں، اسی طرح گاڑی اور بہلی کا بھی یہی حکم ہے۔ معلوم ہونا چاہئے کہ یہ حکم امام ابو یوسفؒ کے حکم کے برابر ظاہر ہے۔ (اور امام ابو حنیفہؒ و امام محمدؒ کے نزدیک کشتی اور مکان میں فرق کرنا پڑے گا۔) فرق اس طرح سے ہوتا ہے کہ کشتی ایسی چیز ہے جو اپنی جگہ سے دوسری جگہ منتقل ہوتی رہتی ہے تو اس میں ملکیت کے بغیر بھی صرف قبضہ کا اعتبار ہوگا، جیسا کہ جانور کی صورت میں بیان کیا گیا۔ بخلاف محلّہ اور مکان کے، کہ مکان ادھر سے ادھر نہیں ہوتا ہے، وہ اپنی جگہ قائم رہتا ہے۔

توضیح:- اگر ایک شخص کے قبضہ میں ایک مکان ہو اور اس میں کوئی مقتول پایا گیا لیکن قابض کی مددگار برادری نے اس کی ملکیت کو تسلیم کرنے سے انکار کر دیا۔ اگر کوئی مقتول کسی کشتی یا گاڑی میں پایا گیا۔ مسائل کی تفصیل۔ اقوال ائمہ۔ حکم۔ دلائل مفصلہ

قال: وإن وجد في مسجد محلة فالقسامة على أهلها؛ لأن التدبير فيه إليهم، وإن وجد في المسجد الجامع أو الشارع الأعظم فلاقسامة فيه، والدية على بيت المال؛ لأنه للعامة لايختص به واحد منهم، وكذا الجسور للعاقلة، ومال بيت المال مال عامة المسلمين، ولو وجد في السوق إن كان مملوكا فعند أبي يوسف تجب على السكان، وعندهما على المالك، وإن لم يكن مملوكا كالشوارع العامة التي بنيت فيها فعلى بيت المال؛ لأنه لجماعة المسلمين، ولو وجد في السجن فالدية على بيت المال، وعلى قول أبي يوسف الدية والقسامة على أهل السجن؛ لأنهم سكان وولاية التدبير إليهم، والظاهر أن القتل حصل منهم وهما يقولان: إن أهل السجن مقهورون فلايتناصرون، فلايتعلق بهم ما يجب لأجل النصرة، ولأنه بني لاستيفاء حقوق السميلمين، فإذا كان غنمه يعود إليهم فغرمه يرجع عليهم، قالوا: وهذه فريعة المالك والساكن وهي مختلف فيها بين أبي حنيفةؒ وأبي يوسفؒ.

ترجمہ:- قدوریؒ نے کہا ہے کہ اگر کسی محلّہ کی مسجد میں کوئی مقتول پایا گیا تو اس مسجد والوں پر قسامت واجب ہوگی، کیونکہ اس مسجد کا انتظام انہی لوگوں کی ذمہ داری پر ہے۔ اور اگر جامع مسجد یا عام بڑی سڑک پر کوئی مقتول پایا گیا تو اس پر قسامت نہیں ہوسکتی۔ لہذا اس کی دیت بیت المال پر واجب ہوگی، کیونکہ جامع مسجد یا عام سڑک تمام لوگوں کے لئے ہوتی ہے، ان میں کسی کی

کوئی خصوصیت نہیں ہوتی ہے۔ اسی طرح عام نہروں یا دریاؤں کے پل بھی عام لوگوں کے واسطہ ہوتا ہے۔ اسی لئے بیت المال کے مال سے ان لوگوں کی دیت دی جائے گی، کیونکہ بیت المال کا مال عام لوگوں کے لئے ہوتا ہے۔ (ف:- لہذا اس کی دیت عام مال سے ہی دی جائی گی۔)

ولو وجد فی السوق الخ: اور اگر کوئی مقتول کسی بازار میں پایا گیا اور وہ بازار کسی کی ملکیت میں ہو تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک بازار میں رہنے والوں پر واجب ہوگی خواہ وہ مالک ہو یا نہ ہو، لیکن ابو حنیفہؒ اور محمدؒ کے نزدیک صرف مالکوں پر واجب ہوگی۔ اور اگر کوئی بازار کسی کی ملکیت نہ ہو جیسے عام سڑکوں پر۔ بنے ہوئے بازار، تو اس میں بھی بیت المال پر ہی دیت واجب ہوگی، کیونکہ ایسے بازار بھی عام مسلمانوں کے لئے ہوتے ہیں۔ **ولو وجد فی السجن الخ:** اور اگر قید خانہ یا جیل میں مقتول پایا گیا تو اس کی دیت بھی بیت المال پر واجب ہوگی۔ اور امام ابو یوسفؒ کے قول کے مطابق قسامت اور دیت دونوں قید خانہ والوں پر واجب ہوگی، کیونکہ یہی لوگ فی الحال وہاں کے رہنے والے ہیں اور اپنے لوگوں پر وہاں کی انتظامی ذمہ داری ہے، لہذا بظاہر یہ قتل انہی میں سے کسی سے واقع ہوا ہے۔ اور امام ابو حنیفہؒ و محمدؒ فرماتے ہیں کہ قید خانہ والے تو خود ہی مظلوم اور مجبور ہوتے ہیں، اس لئے وہ ایک دوسرے کی مدد نہیں کر سکتے ہیں۔ اسی لئے ایک دوسرے کی مدد نہ کرنے سے جو چیز ان پر واجب ہوتی ہے، وہ ان سے متعلق نہیں ہوگی، یعنی قسامت اور دیت بھی ان سے متعلق نہیں ہوگی، کیونکہ یہ چیزیں اس لئے واجب ہوتی ہیں کہ یہ لوگ آپس میں مدد کرنے سے کوتاہی کرتے ہیں۔ اور اس دلیل سے کہ قید خانہ تو مسلمانوں کے حقوق حاصل کرنے کے لئے بنایا جاتا ہے۔ پس جب قید خانہ کا نفع عام مسلمانوں کا ہوتا ہے تو اس کی وجہ سے جو بار یا نقصان لازم آئے گا وہ بھی عام مسلمانوں پر ہوگا، یعنی بیت المال سے دلایا جائے گا۔

مشائخ نے فرمایا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے درمیان اصل اختلاف یہ ہے کہ قسامت اور دیت مکان کے مالک پر ہوتی ہے۔ یہ قول امام ابو حنیفہؒ کا ہے، اور امام ابو یوسفؒ کے قول کے مطابق اس مکان کے رہنے والوں پر قسامت واجب ہوتی ہے۔ اس طرح سے قید خانہ کا مسئلہ بھی اسی اصل کی ایک شاخ ہے یا جزء یہ ہے۔

توضیح:- اگر کوئی مقتول محلہ کی مسجد میں یا عام سڑک میں یا نہر فرات میں یا عام نہروں میں یا دریاؤں کے پل پر یا بازار میں یا قید خانہ میں پایا گیا۔ مسائل کی تفصیل۔ اقوال ائمہ کرام۔ حکم۔ مفصل دلائل

قال: وإن وجد فی برية ليس بقربها عمارة فهو هدر، وتفسير القرب ما ذكرنا من استماع الصوت؛ لأنه إذا كان بهذه الحالة لايلحقة الغوث من غيره فلايوصف أحد بالتقصير وهذا إذا لم تكن مملوكة لأحد، أما إذا كانت فالدية والقسامة على عاقلته. وإن وجد بين قريتين كان على أقربهم، وقد بيناه، وإن وجد فی وسط الفرات يمر به الماء فهو هدر؛ لأنه ليس فی يد أحد ولا فی ملكه، وإن كان محتبسأ بلشاطیء فهو علی أقرب القری من ذلك المكان علی التفسير الذی تقدم؛ لأنه أخص بنصرة هذا الموضع فهو كالموضوع علی الشط، والشط فی يد من هو بقرب منه، ألا تری أنهم يستقون منه الماء ويوردون بهائمهم فيها بخلاف النهر الذی يستحق به الشفعة لاختصاص أهلها به لقيام يدهم عليه، فتكون القسامة والدية عليهم.

ترجمہ:- قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر مقتول کسی جنگل میں پایا گیا جس کے قریب میں کوئی آبادی نہیں ہے تو اس کا خون رائیگاں جائے گا، اور قریب ہونے کے معنی وہی ہیں جو ہم نے پہلے بیان کئے ہیں، وہ یہ کہ اگر وہاں تک آواز جاتی ہے تو قریب ہے، اور اگر آواز نہیں جاتی ہے تو دور ہے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ جب مقتول ایسی حالت میں پایا جائے کہ کوئی اس کی فریاد پر پہنچنے والا نہ

ہو تو کوئی شخص اس کی حفاظت میں کوتاہی کرنے والا نہیں سمجھا جائے گا۔ یہ تفصیل اس صورت میں ہے کہ جہاں پر مقتول پایا گیا وہاں کی زمین کسی کی ملکیت میں نہ ہو، کیونکہ اگر کسی کی ملکیت میں ہو تو اس کی قسامت اور دیت مالک کی مددگار برادری پر ہوگی۔

وإن وجد بين القريتين الخ: اگر مقتول دو گاؤں کے درمیان پایا گیا تو جس سے زیادہ قریب ہوگا اسی پر دیت وقسامت واجب ہوگی۔ یہ مسئلہ ہم پہلے بھی بیان کر چکے ہیں۔ اور اگر مقتول دریائے فرات یا کسی بڑے دریا کے بیچ میں پایا گیا جس کو پانی بہا کر لے جا رہا ہو تو اس کا خون رائیگاں ہو جائے گا، کیونکہ ایسا قدرتی دریا کسی کے قبضہ یا ملکیت میں نہیں ہوتا ہے۔

وإن كان محتبسا الخ: اور اگر مقتول قدرتی دریا کے کنارے پھنسا ہوا ہو تو اس جگہ سے جو آبادی سب سے زیادہ نزدیک ہوگی، اسی پر دیت واجب ہوگی۔ اس جگہ بھی نزدیکی کے وہی معنی ہیں جو ہم نے اوپر بیان کر دئے ہیں۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ یہی لوگ اس جگہ کی دیکھ بھال اور حفاظت کے لئے مخصوص ہیں، اسی لئے یہ سمجھا جائے گا کہ یہ مقتول بھی گویا کنارے پر رکھا ہوا ہے، اور کنارہ اسی قوم کے تصرف میں یا مصرف میں ہوتا ہے جو اس کے بہت قریب ہوتا ہے۔ اسی لئے یہ لوگ اس جگہ سے پانی لیتے ہیں اور اپنے جانوروں کو پانی پلانے کے لئے وہاں پر لاتے ہیں۔ (ف:- دریا کے درمیان میں بہنے والے اور کنارے پر پھنسے ہوئے ہونے والے کا فرق صرف بڑے قدرتی دریا کے بارے میں ہے، جو کسی خاص شخص کی ملکیت میں نہیں ہوتا ہے۔) بخلاف اس نہر کے جس کے ذریعہ سے شفعہ کا حق دار ہوتا ہے۔ لہذا یہ نہر جن لوگوں کے واسطے ہو، انہی لوگوں پر قسامت اور دیت واجب ہوگی، کیونکہ ان لوگوں کو اس نہر سے خاص تعلق ہوتا ہے، کیونکہ ان کا قبضہ اس پر باقی رہتا ہے۔

توضیح:- اگر کوئی مقتول کسی جنگل میں پایا جائے، یا دو گاؤں کے درمیان پایا جائے، یا قدرتی دریا کے کناروں پر پھنسا ہوا ہو۔ تفصیل مسائل۔ حکم۔ دلائل

قال: وإن ادعى الولي على واحد من أهل المحلة بعينه لم تسقط القسامة عنهم، وقد ذكرناه وذكرنا فيه القياس والاستحسان. قال: وإن ادعى على واحد من غيرهم سقطت عنهم، ووجه الفرق قد بيناه من قبل وهو أن وجوب القسامة عليهم دليل على أن القاتل منهم فتعيينه واحدا منهم لاينافي ابتداء الأمر؛ لأنه منهم بخلاف ما إذا عين من غيرهم؛ لأن ذلك بيان أن القاتل ليس منهم، وهم إنما يغرمون إذا كان القاتل منهم لكونهم قتلة تقديرا حيث لم يأخذوا على يد الظالم، ولأن أهل المحلة لايغرمون بمجرد ظهور القتيل بين أظهرهم إلا بدعوى الولي، فإذا ادعى القتل على غيرهم امتنع دعواه عليهم وسقط لفقد شرطه.

ترجمہ:- قدوریؒ نے کہا ہے کہ اگر ولی مقتول نے محلہ کے کسی معین شخص پر دعوی (قتل) کیا تو اس کی وجہ سے بقیہ محلہ والوں سے قسامت اور (عاقلہ سے دیت بھی) ختم نہیں ہوگی۔ ویسے اس مسئلہ کو ہم پہلے بھی بیان کر چکے ہیں۔ اس محلہ میں ہم نے قیاس اور استحسان کو بھی بیان کر دیا ہے۔ قال: **وإن ادعى على واحد الخ:** اور اگر مقتول کے ولی نے محلہ والوں کے سوا کسی باہر کے آدمی پر دعوی کیا تو محلہ والوں سے قسامت ختم ہو جائے گی۔ ان دونوں صورتوں کے فرق کی وجہ ہم نے پہلے بھی بیان کر دی ہے۔ یہ ہے کہ محلہ والوں پر قسامت کا واجب ہونا اس بات کی دلیل ہوتی ہے کہ قاتل اسی محلہ والوں میں سے ہے۔ اور اگر ولی مقتول نے اہل محلہ میں سے کسی شخص کو معین کر دیا تو یہ بات ابتدائے امر کے منافی نہیں ہوگی، (کیونکہ شریعت نے ابتداء ہی محلہ والوں پر قسامت واجب کر دی ہے، اور ان میں سے کسی ایک کو معین کر دینا شریعت کے معین کئے ہوئے کے مخالف نہیں ہوگا۔) کیونکہ یہ شخص بھی انہی لوگوں میں سے ہے۔

بخلاف ما إذا عين الخ: اس کے برخلاف اگر ولی مقتول نے محلہ والوں کے سوا کسی اور کو معین کیا تو قسامت اس لئے ختم ہو جائے گی کہ ولی مقتول کا غیر معین شخص کو معین کرنے کا مطلب یہ ہوگا کہ وہ قاتل ان لوگوں میں سے نہیں ہے، حالانکہ محلہ

والے اسی وقت دیت کا تاوان دینے کے لئے تیار ہو نگے جبکہ قاتل انہی میں سے ہو، کیونکہ یہ لوگ بھی تقدیراًاور درپردہ قاتل ہو جائیں گے، اس لئے کہ انہوں نے ظالم کا ہاتھ نہ پکڑ کر کے ظلم کرنے کا موقع دیا ہے۔ ولأن أهل المحلة الخ: اور اس دلیل سے بھی کہ محلّہ والے صرف اس بات پر ضامن ہوئے کہ مقتول ان ہی میں پایا جائے بلکہ اگر ولی دعوی بھی کرے یعنی محلّہ میں مقتول پایا جائے اور ولی دعوی بھی کرے تب محلّہ والے ضامن ہوتے ہیں۔ لہٰذا جب ولی نے محلّہ والوں کے سوا کسی غیر پر قتل کا دعوی کیا تب محلّہ والوں پر ولی کا دعوی ممنوع ہو گیا اور تاوان بھی ساقط ہو گیا، کیونکہ تاوان کی شرط نہیں پائی گئی۔

توضیح:۔ اگر ایک ولی مقتول نے محلّہ کے کسی معین شخص پر قتل کا دعوی کیا، اور ایک دوسرے معاملہ میں ولی مقتول نے محلّہ والوں کے سوا کسی باہر کے آدمی پر دعوی قتل کیا۔ اگر ولی مقتول نے اہل محلّہ کے سوا کسی اور معین شخص پر دعوی قتل کیا۔ مسائل کی تفصیل۔ وجہ فرق باہمی حکم۔ دلائل مفصلہ

قال: وإذا التقى قوم بالسيوف فأجلوا عن قتيل فهو على أهل المحلة؛ لأن القتيل بين أظهرهم والحفظ عليهم، إلا أن يدعي الأولياء على أولئك أو على رجل منهم بعينه فلم يكن على أهل المحلة شيء، لأن هذه الدعوى تضمنت برا ءة أهل المحلة عن القسامة. قال: ولا على أولئك حتى يقيموا البينة؛ لأن بمجرد الدعوى لايثبت الحق للحديث الذى رويناه، أما يسقط به الحق عن أهل المحلة، لأن قوله حجة على نفسه، ولو وجد قتيل في معسكر أقاموا بفلاة من الأرض لاملك لأحد فيها، فإن وجد في خبإ أو فسطاط فعلى من يسكنها الدية والقسامة، وإن كان خارجا من الفسطاط فعلى أقرب الأخبية اعتبارا لليد عند انعدام الملك، وإن كان القوم لقوا قتالا ووجد قتيل بين أظهرهم فلاقسامة ولادية؛ لأن الظاهر أن العدو قتله فكان هدر، وإن لم يلقوا عدوا فعلى ما بيناه، وإن كان للأرض مالك فالعسكر كالسكان فيجب على المالك عند أبي حنيفة خلافا لأبي يوسف، وقد ذكرناه.

ترجمہ:۔ امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر ایک جگہ کے لوگ آپس میں تلواروں سے لڑ پڑے، پھر ایک مقتول چھوڑ کر ادھر ادھر بھاگ گئے تو اس کی دیت محلّہ والوں پر لازم ہو گی، کیونکہ وہ مقتول انہی لوگوں کے درمیان پایا گیا ہے۔ اور اس کی حفاظت ان ہی لوگوں پر واجب بھی تھی۔ إلا أن يدعي الأولياء الخ: البتہ اگر مقتول کے اولیاء اس لڑنے والی پوری قوم پر دعوی کر بیٹھیں یا ان میں سے کسی ایک معین شخص پر دعوی کریں تو محلّہ والوں پر کچھ لازم نہیں ہو گا، کیونکہ اس طرح سے ان کے دعوی کا مطلب یہ ہو گا کہ محلّہ والے اس ہنگامہ میں شریک نہ تھے، لہٰذا وہ اس کی قسامت سے بری تھے۔

قال: ولا على أولئك الخ: امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ جس طرح محلّہ والوں پر دیت واجب نہیں ہو گی اسی طرح جو لوگ تلواروں سے لڑ پڑے تھے ان پر بھی دیت واجب نہ ہو گی، یہاں تک کہ اس مقتول کے اولیاء ان کے قتل کرنے پر گواہ پیش کر دیں، کیونکہ صرف دعوی کرنے سے دیت واجب نہیں ہوتی ہے۔ اسی حدیث کو دلیل میں پیش کرتے ہوئے جو ہم نے اس سے پہلے بیان کر دی ہے (کہ مدعی پر گواہ لازم ہوتے ہیں۔) لیکن اس دعوی کی وجہ سے محلّہ والوں سے مطالبہ کا حق ختم ہو جائے گا، یعنی جب مقتول کے ولی نے کسی ایک معین شخص یا کسی قوم پر دعوی کر دیا تو محلّہ والوں سے استحقاق ختم ہو جائے گا، کیونکہ اس ولی کا دعوی اس کی ذات پر حجت ہے۔ (پھر جب اس نے اس محلّہ والوں کو اپنے دعوی سے بری کر دیا تو وہ بری ہو جائیں گے۔) ولو جد قتيل في معسكر الخ: اور اگر کوئی شخص ایسے لوگوں کے لشکر کی پڑاؤ میں مقتول پایا گیا جو ایسے جنگل میں تھا جو کسی کی ملکیت میں نہ تھا، تب یہ دیکھا جائے گا کہ اگر وہ کسی کے خیمہ یا ڈیرے میں ملا ہو تو اسی کے رہنے والوں پر دیت وقسامت لازم ہو گی۔ اور اگر

ڈیرے وغیرہ سے باہر میں ملا ہو تو اس مقتول سے قریب تر خیمہ میں رہنے والے پر دیت وقسامت واجب ہو گی، کیونکہ جب رہنے والوں کی ملکیت نہیں ہے تو قبضہ کا اعتبار کیا جائے گا، اس طرح اس کا حلقہ اس جگہ تک مانا جائے گا، اور س حلقہ میں وہی خیمہ سب سے قریب تر ہے۔

وإن كان القوم لقوا قتالا الخ: اور اگر لشکر والوں نے دشمن سے مقاتلہ کیا، پھر اس میں کوئی مقتول پایا گیا تو اس میں نہ قسامت واجب ہو گی اور نہ ہی دیت واجب ہو گی، کیونکہ بظاہر اسے دشمنوں ہی نے قتل کیا ہے، لہذا اس کا خون یونہی رائیگاں جائے گا۔ مطلب یہ ہے کہ کفار سے معرکہ میں شرکت کے بعد قتل ہو جانے سے اخروی ثواب اور جہاد میں شرکت کا ثواب تو ضرور ملے گا مگر دنیاوی معاملہ کے اعتبار سے دیت وغیرہ لازم نہ ہو گی۔ وإن لم يلقوا عدوا الخ: اور اگر انہوں نے دشمن سے ملاقات نہیں کی یا مقابلہ نہیں ہوا تو اس صورت میں بھی وہی تفصیل ہو گی جو اوپر بیان کی گئی ہے یعنی اس صورت میں وہ خیمہ میں پایا گیا ہے یا خیمہ سے باہر پایا گیا ہے۔ اور اگر اس زمین کا کوئی خاص شخص مالک ہو تو اس لشکر کی حیثیت ایسی ہو گی کہ گویا وہ اسی زمین کے رہنے والوں میں سے ہے۔ لہذا امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک مالک پر دیت اور قسامت لازم ہو گی، اور امام ابو یوسفؒ نے اس سے اختلاف کیا ہے، اس اختلاف کو ہم پہلے بیان کر چکے ہیں۔ (ف:- وہ یہ ہے کہ ابو یوسفؒ کے نزدیک مالک کے ساتھ باشندوں سے بھی قسامت لی جائے گی۔)

توضیح:- اگر کسی جگہ کے لوگ آپس میں تلواروں سے لڑ پڑے، پھر ایک مقتول کو چھوڑ کر منتشر ہو گئے۔ اگر کسی غیر مملوک جنگل میں لشکر کے پڑاؤ میں کوئی مقتول ملا۔ اگر لشکر والوں نے دشمن سے مقاتلہ کیا، پھر ان مین کوئی مقتول پایا گیا۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ کرام۔ مفصل دلائل

قال: وإذا استحلف المستحلف قتله فلان استحلف بالله ما قتلت ولاعرفت له قاتلا غير فلان؛ لأنه يريد إسقاط الخصومة عن نفسه بقوله فلايقبل، فيحلف على ما ذكرنا؛ لأنه لما أقر بالقتل على واحد صار مستثنى عن اليمين فبقي حكم من سواه فيحلف عليه. قال: وإذا شهد اثنان من أهل المحلة على رجل من غيرهم أنه قتل لم تقبل شهادتهما، وهذا عند أبي حنيفة، وقالا: تقبل؛ لأنهم كانوا بعرضة أن يصيروا خصماء، وقد بطلت العرضة بدعوى الولي القتل على غيرهم فتقبل شهادتهم كالوكيل بالخصومة إذا عزل قبل الخصومة، وله أنهم خصماء بانزالهم قاتلين للتقصير الصادر منهم فلاتقبل شهادتهم، وإن خرجوا من جملة الخصوم كالوصي إذا خرج من الوصاية بعد ما قبلها ثم شهد قال رضي الله عنه: وعلى الأصلين هذين يتخرج كثير من هذا الجنس.

ترجمہ:- قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ وہ شخص جسے قتل کے سلسلہ میں قسم کھانے کے لئے کہا گیا تو اس نے اپنے سے الزام کو دفع کرتے ہوئے یہ کہا کہ اس مقتول کو فلاں شخص نے قتل کیا ہے، تو اس لئے اس کے دعوی کو مکمل کرنے کے لئے اس طرح قسم کھانے کے لئے کہا جائے گا کہ واللہ میں نے نہ اسے قتل کیا ہے اور نہ ہی اس کے قاتل کی حیثیت سے فلاں شخص کے سوا کسی دوسرے کو جانتا ہوں۔ یعنی اس سے ان مخصوص الفاظ سے اس لئے قسم کھانے کے لئے کہا جائے گا کہ اس کی پہلی قسم کھالینے سے بھی اس سے قسم ختم نہیں ہو گی، کیونکہ وہ ان الفاظ سے کہہ کر کہ فلاں شخص نے قتل کیا ہے، اپنی ذات سے اس الزام اور خصومت کو دور کرنا چاہتا ہے۔ اس میں صرف اس کا دعوی اور قول چاہا جاتا ہے، اسی لئے یہ مقبول نہیں ہو گا، اسی لئے بتائے ہوئے اور سکھائے ہوئے الفاظ سے قسم لی جائے گی، یعنی ایک معین شخص کو چھوڑ کر کہ اس پر خصومت کے ساتھ الزام لگایا ہے باقی تمام لوگوں سے قسم لی جائے گی، کیونکہ جب اس نے ایک شخص پر قتل کا اقرار کیا ہے تو وہ اس قسم سے مستغنی ہو گیا، لہذا اس کے علاوہ

باقی لوگوں پر قسم کا حکم باقی رہے گا، اسی لئے ان سے قسم لی جائے گی۔

قال: وإذا شهد اثنان الخ: قدوریؒ نے کہا ہے کہ جس محلّہ میں مقتول پایا گیا اور ولی نے ان لوگوں پر قتل کا دعوی نہیں کیا بلکہ محلّہ کے باہر کے کسی شخص پر دعوی کیا، اور اس محلّہ کے دو شخصوں سے اس مدعی علیہ پر جو اس محلّہ والوں میں سے نہیں ہے بلکہ ان سے خارج ہے، اس بات کی گواہی دی کہ اس نے قتل کیا ہے تو ان دونوں کی گواہی مقبول نہ ہوگی۔ یہ قول امام ابو حنیفہؒ کا ہے۔

وقالا: تقبل الخ: اور صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ گواہی قبول ہوگی، کیونکہ محلّہ والے ہی اس حیثیت میں تھے کہ ان کو مدعی علیہم بنایا جاتا لیکن اس سے پہلے ہی وہ اس حیثیت سے نکل آئے، کیونکہ مقتول کے ولی نے ان پر قتل کا دعوی کرنے کی بجائے دوسرے پر دعوی کردیا، لہٰذا ان کی گواہی قابل قبول رہ گئی۔ كالوكيل بالخصومة الخ: اور اب یہ لوگ اس شخص کے حکم میں ہوگئے جن کو کوئی معاملہ کرنے کے لئے کسی نے اپنا وکیل بنایا مگر اس کی اپنی کارروائی شروع کرنے سے پہلے ہی مؤکل نے اس کی وکالت کا حق اس سے ختم کردیا، تو یہ وکیل وکالت کے ختم سے پہلے تک اسی مقدمہ میں اس کی گواہی قبول نہیں ہوسکتی تھی مگر وکالت سے معزول کردئے جانے کے بعد اب اگر اسی مقدمہ میں اس کو گواہ بنایا جائے تو اس کی گواہی قبول ہوجائے گی۔

وله أنهم خصماء الخ: اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ محلّہ والے چونکہ مقتول کی حفاظت کرنے میں کوتاہی کی وجہ سے خود قاتلوں کے درجہ میں داخل ہوگئے تھے مگر ولی مقتول کے خارج کردینے کی وجہ سے اس سے اگرچہ خارج ہوچکے ہیں پھر بھی یہ محلّہ والے اب اس لائق نہیں رہے کہ اسی مقدمہ میں وہ گواہی دے سکیں، اسی لئے ان کی گواہی اس مقدمہ میں مقبول نہ ہوگی۔ جیسے کہ کسی نے زید کو کسی بات کے لئے اپنا وصی بنایا اور زید نے بھی وصی بننا قبول کرلیا، پھر اس سے انکار کردیا یا خود نکل گیا، مثلاً یتیم کی ولایت کا وصی بنایا گیا مگر کچھ دنوں بعد وہ یتیم بالغ ہوگیا یا قاضی نے کسی وجہ سے معزول کردیا، پھر اس نے اسی وصیت کے سلسلہ میں کسی معاملہ میں گواہی دی تو اس کی گواہی مقبول نہ ہوگی۔

قال رضي الله عنه الخ: مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ انہیں دونوں اصولوں کے مطابق اس جنس کے بہت سے مسائل نکلتے اور حل ہوتے ہیں۔ (ف:- یعنی صاحبینؒ نے اس مسئلہ کو معزول شدہ خصومت کے وکیل پر قیاس کیا جس نے ابھی تک حاکم کے پاس مقدمہ پیش نہ کیا ہو، اور امام ابو حنیفہؒ نے اس مسئلہ کو معزول وصی پر قیاس کیا ہے جو وصیت قبول کرچکا ہو۔ اور اس میں اصل اختلاف یہ ہے کہ یہ لوگ خود ہی مدعی علیہم میں شامل تھے مگر مقتول کے وکیل نے اس سے بچالیا ہے۔ ان ہی دو اصولوں پر اس قسم کے بہت سے مسائل نکلتے ہیں جن میں امام اعظمؒ اور صاحبینؒ کا اختلاف ہوگا۔

توضیح:- اگر کسی شخص کو کسی مقتول کا قاتل جاننے کے لئے قسم کھانے کو کہا گیا جواب میں اس نے اس طرح سے قسم کھائی کہ اسے فلاں شخص نے قتل کیا ہے۔ اگر کسی محلّہ میں مقتول پایا گیا مگر ولی مقتول نے ان لوگوں پر دعوی کرنے کی بجائے باہر کے کسی شخص پر قتل کا دعوی کردیا، اور محلّہ والوں نے دوسرے محلّہ کے کسی شخص پر قتل کی گواہی دی۔ تفصیل مسئلہ۔ حکم۔ اقوال ائمہ کرام۔ دلائل مفصلہ

قال: ولو ادعى على واحد من أهل المحلة بعينه فشهد شاهدان من أهلها عليه لم تقبل الشهادة؛ لأن الخصومة قائمة مع الكل على ما بيناه، والشاهد يقطعها عن نفسه فكان متهما، وعن أبي يوسف أن الشهود يحلفون بالله ما قتلناه ولايزدادون على ذلك، لأنهم أخبروا أنهم عرفوا القاتل. قال: ومن جرح في قبيلة فنقل إلى أهله فمات من تلك الجراحة فإن كان صاحب فراش حتى مات فالقسامة والدية على القبيلة، وهذا قول أبي

حنيفة، وقال أبويوسف: لا قسامة ولا دية، لأن الذى حصل فى القبيلة أو المحلة ما دون النفس، ولا قسامة فيه فصار كما إذا لم يكن صاحب فراش، وله أن الجرح إذا اتصل به الموت صار قتلا، ولهذا وجب القصاص، فإن كان صاحب فراش أضيف إليه، وإن لم يكن احتمل أن يكون الموت من غير الجرح فلايلزم بالشك. ولو أن رجلا معه جرح به رمق حمله إنسان إلى أهله فمكث يوما أو يومين ثم مات لم يضمن الذى حمله إلى أهله فى قول أبى يوسف، وفى قياس قول أبى حنيفة يضمن؛ لأن يده بمنزلة المحلة، فوجوده جريحا فى يده كوجوده فيها، وقد ذكرنا وجهى القولين فيما قبله من مسئلة القبلية.

ترجمہ:- فرمایا کہ اگر مقتول کے ولی نے اپنے محلہ والوں میں سے کسی ایک معین شخص پر قتل کا دعوی کیا، اور محلہ والوں میں سے ہی دو شخصوں نے قتل کی گواہی دی تو ان کی گواہی مقبول نہ ہو گی، کیونکہ اوپر بیان کئے ہوئے مسئلہ کے مطابق اس مدعی کا پورے محلہ والوں کے ساتھ ہی اختلاف چل رہا ہے، اور گواہ اس کے الزام کو خود سے دور کرنا چاہتا ہے، اس لئے گواہ پر تہمت لگ گئی۔ اور امام ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ گواہوں سے صرف اس بات کی گواہی لی جائے گی کہ اللہ کی قسم ہم نے اسے قتل نہیں کیا ہے۔ اور اس سے زیادہ اس بات کی قسم نہیں لی جائے گی کہ ہم اس کے قاتل کو پہچانتے بھی نہیں ہے، کیونکہ وہ تو اس بات کا پہلے اقرار کر چکے ہیں کہ ہم اسے پہچانتے ہیں۔

قال: ومن جرح فى قبيلة الخ: اور یہ بھی کہا ہے کہ اگر کسی محلہ میں کوئی شخص زخمی ہو گیا اس لئے لوگ اسے اٹھا کر اس کے گھر لے گئے، پھر وہ زخمی اسی زخم کی چوٹ سے گھر میں مر گیا۔ پس اگر وہ شخص گھر پہونچ کر اسی زخمی حالت میں بستر پر پڑا رہا یہاں تک کہ وہ اسی حالت میں مر گیا تو اس کی قسامت اور دیت اسی محلہ کے لوگوں پر لازم ہو گی۔ یہ قول امام ابو حنیفہؒ کا ہے۔ **وقال ابويوسف الخ:** اور امام ابو یوسفؒ نے فرمایا ہے کہ نہ قسامت لازم آئے گی اور نہ ہی دیت لازم آئے گی، کیونکہ قبیلہ یا محلہ میں جو کچھ حادثہ پیش آیا وہ جتنا بھی اہم ہو پھر بھی جان جانے سے کم ہوا ہے، یعنی آدمی صرف زخمی ہوا ہے جبکہ ایسی حالت میں قسامت لازم نہیں آتی ہے جیسے کہ اگر وہ زخمی شخص ہر وقت بستر پر پڑا نہ رہا ہو تو بالاتفاق اس صورت میں قسامت اور دیت لازم نہیں آتی ہے۔

وله أن الجرح الخ: اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ اگر زخم ایسا ہو جس کے اثر سے موت واقع ہو جائے تو ایسا زخم ہی قتل کرنا کہلائے گا، اسی بناء پر اس سے قصاص لازم آتا ہے، جس کا نتیجہ یہ ہو گا کہ گویا وہ شخص زخمی ہونے کی جگہ ہی میں مر چکا تھا۔ اور اگر ایسی بات نہ ہو تو اس میں اس بات کا احتمال رہتا ہے کہ شاید اس زخم کی وجہ سے نہ مرا ہو بلکہ کسی اور وجہ سے مرا ہو۔ لہٰذا شک ہو جانے کی وجہ سے قسامت یا دیت کچھ لازم نہ ہو گی۔ **ولو أن رجلا معه جرح الخ:** اور اگر کوئی ایسا زخمی ہو جس میں تھوڑی سے جان باقی ہو اور کوئی شخص اسے اس جگہ سے اٹھا کر اس کے گھر لے گیا، پھر ایک دو دن بعد وہ زخمی اپنے اسی گھر میں مر گیا تو جو شخص اسے اٹھا کر اس کے گھر لے گیا تھا تو وہ شخص امام ابو یوسفؒ کے قول کے مطابق ضامن نہیں ہو گا، لیکن امام ابو حنیفہؒ کے قول پر قیاس کرتے ہوئے وہ ضامن ہو گا۔ (ف:- اس جملہ کے معنی یہ ہوں گے اور اس کی صورت یہ ہو گی کہ ایک شخص کی پیٹھ پر ایک زخمی لدا ہوا پایا گیا جس کو اپنی پیٹھ پر لادنے والا شخص اس زخمی کے گھر لے جا رہا تھا، گھر پہونچ کر ایک دو دن بعد ہی وہ زخمی مر گیا تو امام ابو یوسفؒ کے قول کے مطابق زخمی کو لاد کر لے جانے والا ضامن نہیں ہو گا، اور امام ابو حنیفہؒ کے قول پر قیاس کرنے کا تقاضا یہ ہے کہ وہ ضامن ہو گا، لیکن اس شرط کے ساتھ کہ اس زخمی کو خود آمد و رفت کی طاقت نہ ہو، جیسا کہ المبسوط میں ہے۔ ک۔ کیونکہ لاد کر لے جانے والے کا ہاتھ زخمی کے لئے محلہ کے حکم میں ہو گا، اس لئے اس کے ہاتھ میں اس زخمی کا پایا جانا ایسا ہو گا جیسے کہ محلہ میں کسی زخمی کو پایا جانا ہوتا ہے یعنی دونوں کا ایک ہی حکم ہو گا، جبکہ ہم نے اس سے ذرا پہلے قبیلہ اور محلہ کے مسئلہ میں دونوں اقوال کی وجہ بیان کر دی ہے: (ف:- اور اگر اس زخمی کو گھر میں ادھر ادھر آمد و رفت کی طاقت

موجود ہو تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک بھی لادنے والے پر کچھ لازم نہ ہوگا۔ ک)

توضیح:۔اگر مقتول کے ولی نے اپنے محلہ والوں میں سے کسی معین شخص پر قتل کا دعوی کیا، اور محلہ والوں میں سے ہی دو شخصوں نے مدعی علیہ کے خلاف گواہی دے دی۔ کسی محلہ میں کوئی زخمی ہو گیا، اس لئے کوئی اسے اٹھا کر اس کے گھر رکھ آیا، پھر یہ زخمی اسی زخم کی تکلیف سے مر گیا۔ اگر کوئی ایسا شخص جس میں تھوڑی سی جان باقی رہ گئی ہو اسے کوئی شخص وہاں سے اٹھا کر اس زخمی کے گھر لے گیا، پھر ایک دو دن بعد وہ اپنے گھر میں مر گیا۔ مسائل کی پوری تفصیل۔ اقوال ائمہ کرام، حکم، مدلل جواب

لو وجد الرجل قتيلا في دار نفسه فديته على عاقلته لورثته عند ابي حنيفةؒ وقال ابو يوسف ومحمد وزفرؒ لاشئي فيه لان الدار في يده حين وجد الجرح فيجعل كانه قتل نفسه فيكون هدرا وله ان القسامة انما تجب بناء على ظهور القتل ولهذا لايدخل في الدية من مات قبل ذلك وحال ظهور القتل الدار للورثة فتجب على عاقلتهم بخلاف المكاتب اذا وجد قتيلا في دار نفسه لان حال ظهور قتله بقيت الدار على حكم ملكه فيصير كانه قتل نفسه فيهدر دمه ولو ان رجلين كانا في بيت وليس معهما ثالث فوجد احدهما مذبوحا قال ابو يوسف يضمن الاخر الدية وقال محمد لايضمنه لانه يحتمل انه قتل نفسه ويحتمل انه قتله الاخر فلا يضمنه بالشك ولا بى يوسف ان الظاهر ان الانسان لا يقتل نفسه فكان التوهم ساقطا كما اذا وجد قتيل في محلة.

ترجمہ:اگر کوئی شخص اپنے ذاتی مکان میں مقتول پایا گیا تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس کے وارثوں کے لئے اس کی دیت اس کی مددگار برادری پر واجب ہوگی اور امام ابو یوسف ومحمد وزفر رحمہم اللہ کے نزدیک اس کے سلسلہ میں کچھ بھی واجب نہیں ہوگا، کیونکہ جس وقت یہ زخمی ہوا تھا اس وقت وہ اپنے اسی مکان میں موجود تھا اس لئے بظاہر یہ سمجھا جائیگا یا اس کی صورت ایسی ہوگی کہ گویا اس نے خود ہی اپنے آپ کو قتل کیا ہے، لہٰذا اس کا خون برباد جائے گا، اور اس کی کوئی دیت لازم نہ ہوگی۔

وله ان القسامة الخ: اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ قسامت تو اسی لئے لازم کی جاتی ہے تاکہ اس کے ذریعہ اصل قاتل ظاہر ہو، اس لئے قتل ظاہر ہونے سے پہلے جو لوگ مددگار برادری میں سے مر جائیں وہ دیت میں شامل نہیں ہو سکتے اور موجودہ صورت میں قتل ظاہر ہونے کے وقت وہ مکان اس کے وارثوں کے قبضہ میں ہے، لہٰذا وارثوں کی مددگار برادری پر اس کی دیت واجب ہوگی۔

بخلاف المكاتب الخ:(یہ احکام اس صورت میں ہیں جبکہ مقتول آزاد ہو) اس کے برخلاف اگر مقتول مکاتب ہو اور اپنے ذاتی مکان میں مقتول پایا جائے تو اس کا خون بالکل رائیگاں جائے گا، کیونکہ اس کا قتل ظاہر ہونے کے وقت یہ مکان اس کی ملکیت کے حکم پر باقی ہے تو گویا اس نے اپنی ذات کو خود ہی قتل کیا ہے، اس لئے اس کا خون رائیگاں جائے گا، (ف: اور مکاتب کا قتل ظاہر ہونے کے بعد وہ مکان اس کی ملکیت کے حکم پر اس وجہ سے باقی ہے کہ اس سے مکاتبت کا معاملہ اب تک باقی ہے، ک)۔

ولو ان رجلين كانا في بيت الخ: اور اگر کسی کمرہ میں صرف دو ہی آدمی ہوں یعنی ان کے درمیان کوئی تیسرا شخص موجود نہ ہو، اور ان دونوں میں سے ایک شخص قتل کیا ہوا پایا گیا، تو دوسرا شخص جو زندہ ہے وہی اس کی دیت کا ضامن ہوگا، اور امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ وہ دوسرا شخص اس کا ضامن نہیں ہوگا اس احتمال کی وجہ سے کہ شاید اس نے خود ہی اپنی جان قتل کی ہو، اور یہ بھی احتمال رہتا ہے کہ شاید اسے کسی دوسرے شخص نے قتل کر دیا ہو، تو اسی شک کی وجہ سے دوسرے پر تاوان واجب نہیں ہو سکتا ہے،

بشرطیکہ وہ صاف منکر ہو۔

ولا بی یوسف الخ: اور امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ ظاہری حالت اس بات پر گواہ ہے کہ آدمی خود کو قتل نہیں کرتا ہے لہٰذا ایسا وہم کرنا ہی غلط اور لغو ہے، جیسے کہ کوئی شخص کسی محلہ میں مقتول پایا گیا، اس طرح سے وہ وہم ختم ہو گیا، (ف: یعنی اگر کسی محلہ میں کوئی مقتول پایا گیا تو بالاتفاق محلہ والوں پر قسامت اور دیت واجب ہوتی ہے حالانکہ اس صورت میں بھی اس بات کا احتمال رہ جاتا ہے کہ شاید اسی نے خود کو قتل کر دیا ہو، اس طرح سے اس صورت میں بھی وہم بے اعتبار ہوتا ہے، لیکن قصاص کو ختم کرنے کے لئے اتنا سا وہم کا بھی اعتبار ہو جاتا ہے، اسی بناء پر ہم نے دوسرے شخص کو اس وہم کی وجہ سے قصاص سے بری کیا ہے، تو دیت واجب ہونے کے حق کے بارے میں بھی ایسا وہم معتبر نہ ہو گا، اس لئے دیت واجب ہو گی) اور اب یہ بات معلوم ہونی چاہئے کہ اس باب کے شروع میں بیان کیا جا چکا ہے کہ عورتوں سے قسامت نہیں لی جاتی ہے حالانکہ حضرت عمرؓ کا جو اثر بیان کیا گیا ہے اس میں عورت سے بھی قسامت کا ذکر موجود ہے، لیکن اس اثر میں اتنی بات اور بھی مذکور ہے کہ عورت پر قسامت اسی صورت میں ہو گی جبکہ اس کے خاندان اور عشیرہ میں سے کوئی نہ تھا، اور اس جیسے مسئلہ میں تقلید واجب ہے، اسی لئے ہم بھی اس بات کے قائل ہیں۔

توضیح: اگر کوئی آزاد انسان اپنے ذاتی مکان میں مقتول پایا گیا، اگر کوئی مکاتب اپنے ذاتی مکان مکان میں مقتول پایا گیا، اگر ایک کمرہ میں صرف دو ہی آدمی رہتے ہوں، اور ان میں سے کوئی مقتول پایا گیا، قسامت اور دیت کے بارے میں، مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال علماء کرام، مفصل دلائل

ولو وجد قتيل في قرية لا مرأة فعندابى حنيفة ومحمد القسامة عليها تكرر عليها الايمان والدية على عاقلتها اقرب القبائل اليها في النسب وقال ابو يوسف القسامة على العاقلة ايضا لان القسامة انما تجب على من كان من اهل النصرة والمرأة ليست من اهلها فاشبهت الصبى ولهما ان القسامة لنفى التهمة وتهمة القتل من المراة متحققة قال المتاخرون ان المرأة تدخل مع العاقلة في التحمل في هذه المسألة لانا انزلناها قاتلة والقاتل يشارك العاقلة ولو وجد رجل قتيلا في ارض رجل الى جانب قرية ليس صاحب الارض من اهلها قال هو على صاحب الارض لانه احق بنصرة ارضه من اهل القرية.

ترجمہ: اگر کوئی مقتول ایک ایسے گاؤں میں پایا گیا جو کسی عورت کی ملکیت میں تھا، تو امام ابو حنیفہؒ و محمد رحمہم اللہ کے نزدیک اسی عورت پر قسامت واجب ہو گی اس طور سے کہ اس عورت سے پچاس بار قسمیں لی جائیں گی، اور مقتول کی دیت اس عورت کی مددگار برادری یعنی عاقلہ پر لازم ہو گی، اور اس عورت کی عاقلہ وہ قبیلہ ہے جو دوسرے قبیلوں کی بہ نسبت اس عورت سے نسبت اور تعلق میں زیادہ قریب ہو گا۔

وقال ابو یوسف القسامة الخ: اور امام ابو یوسفؒ نے فرمایا ہے کہ دیت کی طرح قسامت بھی اس عورت کی مددگار برادری پر واجب ہو گی، کیونکہ قسامت ایسے لوگوں پر واجب ہوتی ہے جن کو نصرت مدد کرنے کی صلاحیت ہو، اور عورت میں ایسی صلاحیت (عموماً) نہیں ہوتی ہے، اس لئے عورت بھی کمسن بچہ کے مشابہہ ہو گئی۔

ولهما ان القسمة الخ: اور امام ابو حنیفہ و امام محمد رحمہم اللہ کی دلیل یہ ہے کہ قسامت کی غرض تو صرف یہ ہوتی ہے کہ اس کے ذریعہ قتل کی تہمت دور ہو، جبکہ مرد کی طرح عورت میں بھی قتل کر دینے کی تہمت موجود ہوتی ہے، لہٰذا اس سے بھی قسم لی جائیگی، جبکہ وہ گاؤں بھی اسی کی ملک ہے، متاخرین مشائخ نے کہا ہے کہ اس مسئلہ میں عاقلہ برادری کے ساتھ دیت کا بار

اٹھانے میں یہ عورت بھی داخل ہو گی، کیونکہ ہم نے اسے بھی قاتل کے حکم میں رکھا ہے، اور قاتل ہمیشہ ہی عاقلہ برادری کے ساتھ دیت دینے میں شریک ہوتا ہے۔

ولو وجد رجل قتیلا الخ: اور اگر گاؤں کے کنارے پر کسی شخص کی ذاتی زمین میں کوئی مقتول پایا گیا لیکن وہ مالک زمین اس گاؤں میں رہنے والوں میں سے نہ ہو تو مقتول کی قسامت اور دیت اسی مالک زمین پر ہی واجب ہو گی، کیونکہ گاؤں والوں کے مقابلہ میں مالک زمین پر ہی اپنی زمین کی مددگاری کا زیادہ حق ہوتا ہے، واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔

توضیح: اگر کوئی گاؤں کسی عورت کی ملکیت میں ہو اور اس میں کوئی مقتول پایا گیا، اگر کسی گاؤں کے باہر کسی شخص کی ذاتی زمین میں کوئی مقتول پایا گیا لیکن وہ مالک زمین اس گاؤں میں رہنے والوں میں سے نہ ہو، مسائل کی تفصیل، قسامت اور دیت کے سلسلہ میں اقوال علماء کرام، حکم، مفصل دلائل

کتاب المعاقل: اہل معاقل کا بیان

(اس سے پہلے قتل کے سلسلہ میں اس کی تمام قسموں اور اس کے مباحث کا تفصیلی بیان کرتے ہوئے قتل خطاء کا بیان ہوا پھر اس کا نتیجہ یہ بیان کیا گیا کہ اس سے عاقلہ برادری پر دیت لازم آتی ہے، پھر یہ بحث کی گئی کہ کن صورتوں میں عاقلہ برادری اس کو برداشت کرے گی، اب یہ بات باقی رہ گئی تھی کہ عاقلہ برادری سے وہ کون لوگ مراد ہوتے ہیں جن پر دیات واجب ہوتی ہیں، اس لئے ان کی تمام قسموں اور ان کے تمام احکام کو بیان کرنا ضروری ہوا، اسی طرح کی ساری باتیں شروح اور حواشی میں بیان کی گئی ہیں، م،)۔

المعاقل جمع معقلة وهي الدية وتسمى الدية عقلا لانها تعقل الدماء من ان تسفك اى تمسك قال والدية في شبه العمد والخطاء وكل دية تجب بنفس القتل على العاقلة والعاقلة الذين يعقلون يعني يؤدون العقل وهو الدية وقد ذكرنا ه في الديات والاصل في وجوبها على العاقلة قوله عليه السلام في حديث حمل بن مالك رضي الله عنه للاولياء قوموافدوه ولان النفس محترمة لا وجه الى الاهدا روالخاطئى معذور وكذا الذى تولى شبه العمد نظر الى الالة فلا وجه الى ايجاب العقوبة عليه وفي ايجاب مال عظيم احجافه واستيصاله فيصير عقوبة فضم اليه العاقلة تحقيقا للتخفيف وانما خصو بالضم لانه انما قصر لقوة فيه وتلك بانصاره وهم العاقلة فكانو اهم المقصرين في تركهم مراقبته فخصوابه.

معاقل، لفظ معقلہ کی جمع ہے، جس کے معنی دیت کے ہیں: وتسمى الدية عقلا الخ: اور دیت کا نام عقل اس لئے رکھا گیا ہے (کہ عقل کے لفظی معنی روکنا اور باندھنا ہے) کہ دیت بھی لوگوں کے خونوں کو بہانے سے عقل کرتی ہے یعنی روکتی ہے، (ف: کیونکہ برادری ایک ایسی بڑی جماعت ہوتی ہے جو اس خون کے بوجھ کو برداشت کرتی ہے، اور جو جماعت کسی کے بڑے بوجھ کو برداشت کرتی ہے، وہ اس کو کسی بری حرکت کرنے سے بھی روکنے کی حتی الامکان کوشش کرتی ہے تاکہ قتل کا بوجھ اس کو اٹھانا ہی نہ پڑے، اس تفصیل سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ اس موقع میں معاقل یعنی دیتوں کا بیان کرنا مقصود نہیں ہے بلکہ اہل معاقل یعنی دیت کو برداشت کرنے والوں کا بیان ہے (اصل جملہ کتاب اہل معاقل سے مضاف یعنی لفظ اہل کو حذف کر کے بیان کیا گیا ہے، قاسمی)۔

قال والدية في شبه العمد الخ: قدوریؒ نے کہا ہے کہ ہر وہ دیت جو قتل شبہ عمد اور قتل خطاء میں اور جو نفس قتل سے

واجب ہو وہ سبب عاقلہ پر لازم آتی ہے، (ف: اور نفس قتل کی وجہ سے دیت اس لئے کہا ہے کہ جو مال قتل ہی کی بناء پر اولا لازم ہو یعنی اصل میں تو اس سے نفس کا قتل کرنا لازم آتا تھا مگر کسی سبب کی بناء پر مثلاً قصداً قتل کے بعد صلح کر لینے سے مال لازم آتا ہو، یا جبکہ کوئی باپ اپنے بیٹے کو قتل کر دے تو اس کے عوض اصلی میں قصاص ہی لازم آتا تھا مگر باپ کے احترام میں اس پر بجائے قصاص کے دیت لازم کی گئی ہو، تو یہ دیت باپ کے مال پر لازم آئیگی اور عاقلہ برادری اس کی ادائیگی میں شریک نہیں ہو گی):

والعاقلة الذين يعقلون الخ: اور عاقلہ ان لوگوں کو کہا جاتا ہے جو عقل دین یعنی عقل ادا کریں عقل سے مراد دیت ہے، عقل کے معنی ہم کتاب الدیات میں بیان کر چکے ہیں، (ف: کہ اس کی مقدار کیا ہوتی ہے، اور کن صورتوں میں واجب ہوتی ہے، اور اب یہ بتانا باقی ہے کہ عاقلہ پر کیوں واجب ہوتی ہے، اور کس نص سے یہ سب ثابت ہے، تو اب ان کا بیان ان الفاظ سے ہو رہا ہے۔

والاصل فی وجوبها الخ: اور عاقلہ پر دیت کے واجب ہونے کی اصل نص یہ ہے کہ حمل بن مالکؓ کی حدیث میں رسول اللہ ﷺ کا یہ فرمان ہے جو آپ نے ان کے اولیاء کو فرمایا ہے، کہ تم ان کی مدد کے لئے کھڑے ہو اور ان کی دیت ادا کرو، (ف: حضرت حمل بن مالکؓ کی دو ازواج میں سے ایک نے اپنی دوسری سوکن کو جو کہ حاملہ بھی تھیں اپنے خیمہ کی لکڑی سے ان کے پیٹ میں زور سے مارا جس کے صدمہ سے پیٹ کا حمل (بچہ) مر گیا، بعد میں وہ حاملہ بھی مر گئی تب رسول اللہ ﷺ نے اس مردہ بچہ کے بارے میں ایک غلام یا باندی دینے کا حکم دیا چنانچہ اس کا طویل بحث اوپر گزر چکی ہے، اور اس سے یہ بھی معلوم ہو چکا ہے کہ یہ حکم قاتلہ کی مددگار برادری پر دیا گیا تھا، اب میں یہ کہتا ہوں کہ اور ایسا کرنا عرب میں عام دستور تھا، جسے منسوخ نہیں کیا گیا تھا، آخر میں یہ طریقہ شریعت کا حصہ ہو گیا تھا، اس سلسلہ میں سنن اربعہ و آثار اور عمل صحابہ و تابعین اور عامہ عرب میں تواتر اور اس کثرت اور شہرت کے ساتھ منقول ہے کہ اس میں گمراہ خوارج کی رائے اور گنجائش کو کوئی دخل نہیں ہے جو یہ کہتے ہیں کہ خطا کرنے والا ہی خطا کا ذمہ دار ہوتا ہے وہی اپنا گناہ خود پر لادتا ہے اس میں دوسرا کوئی ذمہ دار نہیں ہوتا ہے اسی کی تائید میں اس آیت پاک کو پیش کرتے کہ: **لا تزروازرة وزراخرى:** یعنی کوئی بھی گناہ گار کسی دوسرے کا گناہ برداشت نہیں کرتا ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ اس دیت کے معاملہ میں مددگار برادری والے اس طور پر مجرم ہوتے ہیں کہ انہوں نے کچھ غفلت برتی ہے اور اپنے لوگوں پر پوری توجہ نہیں رکھی ہے اس لئے وہ بھی شریک قصور ہوئے اور قیاس بھی اس کا گواہ ہے۔

ولان النفس محترمة الخ: اور وجوب دیت کی دوسری دلیل یہ بھی ہے کہ وہ مقتول شخص محترم اور بے گناہ تھا، اس لئے اس کے خون کو مفت میں ضائع کرنے کی کوئی گنجائش نہیں ہے، اور جس شخص سے غلطی ہو گئی یا قتل نفس ہو گیا وہ بھی ایک حد تک معذور ہے کہ اس سے چوک ہو گئی ہے، (ف: کیونکہ آدمی اور مجرم کو اس کے ارادہ کے ساتھ نقصان پہنچانے پر پکڑا جاتا ہے، اور سزا دی جاتی ہے پس جبکہ موجودہ صورت میں اس مجرم نے اس مقتول کو قتل کرنے کا ہرگز ارادہ نہیں کیا تھا بلکہ مثلاً اسے شکار سمجھ کر تیر مارا تھا، اور اسے یہ بات مطلقاً معلوم نہیں تھی کہ اس جگہ کوئی شخص کھڑا بھی ہے اس لئے مارنے والے بے چارہ اور معذور ہے، ہاں اس کا اتنا قصور ضرور ہوا کہ اس نے پوری احتیاط نہیں کی ہے، اس لئے قاتل او مقتول دونوں جانب کا خیال رکھتے ہوئے مقتول کے لئے دیت اور خاطی مجرم پر نرمی اس طرح کی گئی کہ اس کی برادری اس کی مدد کر دے اور اس کے جرمانہ کو سب تھوڑا تھوڑا برداشت کر لیں)۔

وكذا الذى تولى شبه العمد الخ: اسی طرح وہ شخص بھی معذور ہو گا جس سے قتل شبہ عمد ہو گیا ہو اس طور پر کہ اس کا آلہ قتل اس قابل نہ ہو کہ اس سے عموماً قتل ہو جایا کرتا ہو اس وجہ سے وہ قاتل بھی حقیقت میں ایسا قصور وار نہ ہوا کہ اس پر سزا لازم ہو جائے، البتہ اس حرکت سے اس پر بڑی رقم یعنی دیت کو لازم کرنا تو اس میں اس کی بربادی اور سخت تنگی ہے اور یہ بھی اس کے حق میں ایک عذاب ہے اسی لئے ایسی دیت ادا کرنے میں اس کے ساتھ عاقلہ برادری بھی شامل کر دی گئی ہے تاکہ اس معذور کے حق میں کچھ آسانی ہو جائے، پھر عاقلہ ہی کو اس بناء پر اس کام کے لئے مخصوص کیا گیا ہے کہ اس قاتل نے اپنے ہاتھ کے

عمل میں کوتاہی کی ہے، جبکہ عاقلہ برادری کی کوتاہی اس طرح سے پائی گئی کہ اس نے اپنے اس رشتہ دار کی دیکھ بھال میں کوتاہی کی اور اسے غلط کام کرنے سے بروقت کیوں نہیں روکا ہے، پس اسی کوتاہی کی وجہ سے اس برادری کو لائق سزا ٹھہرایا گیا اور تاوان دیت میں ان کو شریک کر لیا گیا۔

توضیح: عقل اور معاقل کے معنی، اور اس جگہ اس کی مراد، دیت کو عقل کہنے کی وجہ، عاقلہ پر کون کون سی دیت لازم آتی ہی، دیت عاقلہ پر کیوں اور کس دلیل سے لازم آتی ہے، قاتل شبہ عمد پر دیت کتنی اور کیوں لازم ہوگی، مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال ائمہ کرام، مدلل جواب

قال والعاقلة اهل الديوان ان كان القاتل من أهل الديوان يؤخذ من عطايا هم فى ثلث سنين واهل الديوان اهل الرايات وهم الجيش الذين كتبت اساميهم فى الديوان وهذا عندنا وقال الشافعى الدية على اهل العشيرة لانه كان كذلك على عهد رسول الله ﷺ ولا نسخ بعده ولانه صلة والا ولى بها الاقارب ولنا قضية عمر رضى الله عنه فانه لما دون الدواوين جعل العقل على اهل الديوان وكان ذلك بمحضر من الصحابة من غير نكير منهم وليس ذلك بنسخ بل هو تقرير معنى لان العقل كان على اهل النصرة وقد كانت بانواع بالقرابة والحلف والولاء والعد وفى عهد عمر رضى الله عنه قد صارت بالديوان فجعلها على اهله تبأعا للمعنى ولهذا قالوا لوكان اليوم قوم تناصرهم بالحرف فعاقلتهم اهل الحرفة وان كان بالحلف فاهله والدية صلة كما قال لكن ايجابها فيما هوصلة وهو العطأ اولى منه فى اصول اموالهم والتقدير بثلث سنين مروى عن النبى عليه السلام ومحكى عن عمر رضى الله عنه ولان الاخذ من العطاء للتخفيف والعطاء يخرج فى كل سنة مرة واحدة.

ترجمہ: قدوریؒ نے کہا ہے کہ، اور قاتل کے عاقلہ اس کے دیوان والے ہوں گے، (جس رجسٹر میں جن غازیوں کے نام لکھے ہوں گے وہی اہل دیوان کہلائینگے) اور یہ حکم اس صورت میں ہوگا جبکہ اس قاتل کا نام بھی اسی رجسٹر اور دیوان میں لکھا ہوا موجود ہو ایک رجسٹر میں جن جن لوگوں کے نام ہوں ان کو سالانہ وظیفہ جو کچھ بھی امیر کی طرف سے دیا جاتا ہو اس میں سے دیت تین سالوں میں وصول کی جائیگی، اور اس جگہ اہل دیوان سے مراد وہ جھنڈے والے یعنی وہ لشکر مراد ہے جن کے نام ایک ہی دیوان یا رجسٹر میں لکھے گئے ہوں، (ف: یعنی جس لشکر نے ایک جھنڈے کے نیچے جہاد کیا یہانتک کہ ان کے لئے سالانہ وظیفہ مقرر کر دیا گیا ہو اور ان کے نام ایک ہی رجسٹر میں لکھے گئے، لہٰذا یہ سب ایک ہی دیوان والے اور ایک دوسرے کے مددگار ہوں گے، یہاں تک کہ جب سال میں ان کا وظیفہ دیا جائے تو اسی وظیفہ میں سے عقل اور عاقلہ کا حصہ وصول کرنا آسان ہوگا، یہی بات حضرت عمرؓ نے تمام صحابہ کے مجمع میں مقرر کی، م، ھ، یہ حکم ہم احناف کے نزدیک ہے۔

وقال الشافعى الدية الخ: اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ مذکورہ دیت قاتل کے قبیلہ اور کنبہ پر واجب ہوگی، کیونکہ رسول اللہ ﷺ کے مبارک زمانہ میں اسی پر عمل تھا، اور آپ کے بعد یہ حکم منسوخ نہیں ہو سکتا ہے، اور اس دلیل سے بھی کہ ایسی دیت میں لوگوں کی شرکت صلح اور عطیہ کے طور پر ہوتی ہے، اور قرابت داری اور آپس میں صلح کرنے کے لئے سب سے اقرب قرابت داری کا ہونا اولیٰ ہے، اور ہماری دلیل اس کے بارہ میں حضرت عمرؓ کا فیصلہ ہے، کیونکہ جب آپ نے ایسے رجسٹر مرتب فرمائے تو ہر ایک کی دیت اس کے دیوان یعنی رجسٹر والوں پر مقرر فرماتے یعنی جن کے نام ایک ہی رجسٹر میں ہوتے ان ہی میں سے جس کسی پر کوئی دیت لازم آئیگی اس کی عاقلہ برادری اس کے دیوان والے ہوں گے، اور یہ بات صحابہ کرامؓ کے مجمع میں پیش آئی اور اس پر کسی کی طرف سے کوئی انکار نہیں پایا گیا۔

ولیس ذلك بنسخ الخ: پھر امام شافعیؒ کے ماننے والوں کی طرف سے یہ کہنا کہ جب رسول اللہ ﷺ کے زمانہ تک اس پر عمل تھا اور آپ کے بعد نسخ ہو جانے کا احتمال ختم ہو چکا تو اس حکم کو منسوخ نہیں کہا جا سکتا ہے اس لئے یہ حکم بھی منسوخ نہیں ہوا ہے، اور ہم بھی یہ کہتے ہیں کہ حقیقت میں یہ حکم منسوخ نہیں ہوا ہے، بلکہ اس کے معنی و مفہوم کو مستحکم کیا ہے، اور عاقلہ ہونے کے جو معنی ہیں ان کو مستحکم اور پختہ کیا گیا ہے، یعنی برائیوں سے رکاوٹ پھر دیت تو ہر شخص کی اس کے مددگاروں پر لازم ہوئی تھی، اور یہ مددگاری کئی طرح سے ہوتی تھی یعنی اول مدد تو قرابت کے ذریعہ اس طرح ہوتی تھی کہ مجرم کے قریبی رشتہ دار اس کے از خود مددگار ہو جاتے تھے، دوم مددگاری قسم کے ذریعہ ہوتی تھی یعنی جس کسی نے کسی قوم کے ساتھ ہر حال میں رہنے کی قسم کھالی تو ایسے لوگ مددگار ہو کر سامنے آتے تھے، سوم ولاء کے ذریعہ یعنی اپنے غلام کو آزاد کرنے سے وہ شخص ہر حال میں اپنے آزاد کرنے والے کا ساتھی ہوتا تھا، اور چہارم شمار کر لینے سے یعنی کوئی شخص کسی قوم میں جا کر رہا اور کچھ دنوں بعد ان ہی میں کا شمار ہو گیا، اگرچہ وہ شخص اس قوم سے نسلاً نہ ہو، ان چاروں قسموں میں عقل کے معنی یہ ہیں کہ آپس میں سب ایک دوسرے کے مددگار اور عقل والے اس طرح ہیں کہ ایک دوسرے کے مددگار ہیں، پھر جب حضرت عمرؓ کے زمانہ میں باضابطہ دفتر اور دیوان بنائے گئے تو معنی کے لحاظ سے عقل و مددگاری صرف بات پر موقوف ہو گئی کہ اس دفتر میں جن لوگوں کے نام ہیں وہی عاقل ہو گئے، اسی لئے مشائخ نے کہا ہے کہ موجودہ زمانہ میں اگر ایسی کوئی قوم ہو کہ وہ اپنے پیشہ کے لحاظ سے ایک دوسرے کے مددگار ہو تو وہ اپنے پیشہ والے کی مددگار ہو گی (چنانچہ اب واقعۃً اسی کا زور ہے، قاسمی) اور اگر عقل آپس میں قسم کھا لینے کی وجہ سے ہو تو وہی عاقلہ ہوں گے۔

والدیة صلة الخ: اور دیت بلا شبہ صلہ اور تعلق ہے، جیسا کہ امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ لہٰذا دیت ایسے ہی مال میں ہو گی جو صلہ کے طور پر ملتا ہے، اور یہ صلہ سالانہ عطیہ اور وظیفہ کے طور پر ملتا ہے، اسی لئے اصلی مالوں کے مقابلہ میں عطیہ ہی میں واجب ہونا زیادہ مناسب ہے: **والتقدیر بثلث سنین الخ:** اور اس دیت کو تین ہی سالوں میں ادا کرنے کا ثبوت تو وہ خود رسول اللہ ﷺ سے مروی ہے، اور ابن ابی شیبہ نے حضرت عمرؓ سے اس کی روایت کی ہے، اور قیاسی دلیل بھی اسی کی گواہ ہے کہ عطیہ میں سے ملنا آسانی کرنے کی غرض سے ہے جو کہ سال میں ایک ہی بار ملتا ہے۔

توضیح: عاقلہ سے کیا مراد ہے، مددگاری کن کن طریقوں سے ہوتی ہے، دیت سے کیا مراد ہے، اور اس کی ادائیگی کس طرح اور کتنے دنوں میں کی جا سکتی ہے، تفصیل مسائل، اختلاف ائمہ کرام، حکم، مفصل دلائل

فان خرجت العطایا فی اکثر من ثلثة او اقل اخذ منها لحصول المقصود وتاویله اذا کانت العطایا للسنین المستقبلة بعد القضاء حتی لو اجتمعت فی السنین الماضیة قبل القضاء ثم خرجت بعد القضاء لا یؤخذ منها لان الوجوب بالقضاء علی ما نبین ان شاء الله تعالی ولو خرج للقاتل ثلث عطایا فی سنة واحدة معناه فی المستقبل یؤخذ منها کل الدیة لما ذکرنا واذا کان جمیع الدیة فی ثلث سنین فکل ثلث منها فی سنة وان کان الواجب بالفعل ثلث دیة النفس او اقل کان فی سنة واحدة وما زاد علی الثلث الی تمام الثلثین فی السنة الثانیة وما زاد علی ذلك الی تمام الدیة فی السنة الثالثة وما وجب علی العاقلة من الدیة او علی القاتل بان قتل الاب ابنه عمدا فی ماله فهو ثلث سنین وقال الشافعی ما وجب علی القاتل فی ماله فهو حال لان التاجیل للتخفیف لتحمل العاقلة فلا یلحق العمد المحض ولنا ان القیاس یأباه والشرع ورد به مؤجلا فلا یتعداه ولو قتل عشرة رجلا خطأ فعلی کل واحد عشر الدیة فی ثلث سنین اعتبار اللجزء بالکل اذهو بدل النفس وانما یعتبر مدة ثلث سنین من

وقت القضاء بالدية لان الواجب الاصلي المثل والتحول الى القيمة بالقضاء فيعتبر ابتداؤها من وقته كمافي ولد المغرور قال ومن يكن من اهل الديوان فعاقلته قبيلته لان نصرته بهم وهي المعتبرة في التعاقل.

ترجمہ: یوں تو عطایا کے ملنے کی عمومی مدت تین سال کی ہوتی ہے لیکن اگر یہ عطیات تین سال سے کم یا زیادہ میں لوگوں کو دیئے جائیں تو دیت بھی ان ہی میں سے لی جائیگی، اس طرح سے کہ اگر مثلاً چھ برس میں عطایا ملیں تو ہر عطیہ میں سے چھٹا حصہ دیت کا لیا جائے گا، اور اگر دو برس میں عطایا نکالے گئے ہوں تو ان ہی میں سے پوری دیت وصول کی جائیگی، کیونکہ اصل مقصود یہ ہے کہ یہ دیت آسانی کے ساتھ عطایا کی آمدنی سے حاصل ہو اور ذاتی آمدنی اس میں خرچ نہ ہو تو یہ عطایا جس مدت میں حاصل ہوں اسی سے مقصود حاصل ہو جائے گا، اور اس کا مطلب یہ ہے کہ قاضی کے فیصلہ کے بعد جب یہ عطیات آئندہ چند سالوں کے بعد دی گئی ہوں تو ان میں سے دیت لی جائیگی، یہاںتک کہ قاضی کے فیصلہ سے پہلے کے کئی سالوں کے عطیات جمع ہو گئی ہوں پھر حکم قضاء کے بعد یہ عطیات وصول ہوئیں تو ان میں سے دیت وصول نہیں کی جائیگی کیونکہ دیت کا واجب ہونا حکم قضاء کے بعد ہی ہوتا ہے، جیسا کہ عنقریب ہم انشاء اللہ تعالی بیان کرینگے: **ولو خرج للقاتل ثلث عطايا في سنة الخ**: اور اگر قاتل کو ایک ہی سال میں تین عطیات د   تو اس کے معنی یہ ہوں گے کہ حکم قضاء کے بعد آئندہ کے لئے عطیات دیئے گئے تو ان میں سے پوری دیت وصول کی جائیگی، جیسا کہ ہم نے ابھی اوپر بیان کر دیا ہے۔

واذا كان جمعي الدية الخ: اور اگر پوری دیت تین برسوں میں ملی ہو تو ہر سال دیت سے ایک تہائی لینی ہو گی، اور اگر فی الفور ایک تہائی دیت نفس یا اس سے کم واجب ہوئی ہو تو وہ ایک ہی سال میں وصول کر لی جائیگی، اور ایک تہائی سے دو تہائی تک جتنی بھی زائد ہو وہ دوسرے سال وصول کی جائیگی، اور دو تہائی سے زائد پوری دیت تک ہی وہ تیسرے سال میں لی جائیگی: **وما وجب علي العاقلة الخ**: اور جو دیت عاقلہ برادری پر واجب ہوتی یا قاتل پر واجب جس کی صورت یہ ہوئی کہ باپ نے اپنے بیٹے کو قصداً قتل کیا تو یہ بھی اس کے مال سے تین سالوں میں وصول کی جائیگی: **وقال الشافعي ما وجب علي القاتل الخ**: اور امام شافعی (ومالک واحمدؒ) نے کہا ہے کہ جو چیز قاتل پر اس کے مال میں واجب ہوئی ہو وہ فوراً ہی واجب الاداء ہو گی کیونکہ میعاد تو آسانی کی غرض سے لازم ہوئی تھی تاکہ عاقلہ برادری اس کو برداشت کر سکے، لہٰذا عمد محض کو اس کے ساتھ نہیں ملایا جائے گا۔

ولنا ان القياس ياباه الخ: اور ہماری دلیل یہ ہے کہ قیاس اس کا تقاضا نہیں کرتا ہے، (یعنی اس میں قیاس کو دخل نہیں ہے) اور شریعت میں اس سلسلہ میں جو کچھ حکم ہوا ہے وہ وقت مقرر کے ساتھ یعنی میعادی کے طور پر ہوا ہے، اس لئے شرعی حد جو خلاف زیادتی نہیں کی جا سکے گی، مطلب یہ ہے کہ اس موقع پر مال کو واجب کرنا ہی تقاضائے عقل کے خلاف ہے، لہٰذا شریعت میں جس حکم کو جس طرح بیان کیا گیا ہے اسی طرح رکھا جائے گا: **ولو قتل عشرة رجلا الخ**: اور اگر دس آدمیوں نے غلطی سے ایک شخص کو قتل کر دیا تو ہر ایک قاتل پر تین برس کے اندر دیت کا دسواں حصہ ادا کرنا واجب ہو گا، اس میں یہ حکم جو اجزاء پر واجب کیا گیا ہے، دراصل یہ کل بدن پر قیاس کر کے کہا گیا ہے، یعنی جیسے پوری دیت تین برس میں واجب ہوتی تھی ویسے ہی دسواں حصہ بھی تین ہی برس میں واجب کیا گیا ہے، کیونکہ یہ بھی نفس کا عوض ہے: **وانما يعتبر مدة ثلث سنين الخ**: معلوم ہونا چاہئے کہ دیت کی مدت اسی وقت سے معتبر ہو گی جبکہ قاضی کا حکم صادر ہو گا کیونکہ اصل قاعدہ کے مطابق تو جسم کا عوض جسم یعنی مثلث ہونا تھا اور مال نہیں ہونا تھا یعنی جان کے بدلہ جان یا زخم کے بدلہ زخم دیا جائے، اور اب اس کے عوض قیمت دینے کا حکم قاضی کا حکم صادر ہونے کی وجہ سے ہوا ہے، اس لئے دیت کی ادائیگی کی ابتداء بھی اسی حکم قاضی صادر ہونے کے بعد سے ہو گی، جیسے کہ مغرور کے بچہ میں ہوتی ہے۔

توضیح: اگر کسی کو حکومت کی طرف سے عطایا تین سالوں میں ملیں یا، اس سے کم میں یا اس

سے زیادہ میں تو ان میں دیت کس حساب سے وصول کی جائیگی، اگر کوئی باپ اپنے بیٹے کو عمداً قتل کردے تو اس کی دیت کس طرح اور کتنے دنوں میں وصول کی جائیگی اگر دس آدمیوں نے غلطی سے ایک شخص کو قتل کردیا، تفصیل مسائل، حکم، اقوال علماء، مفصل دلائل، مغرور وہ شخص ہے جس نے کسی عورت سے اسے اپنی بیوی یا باندی سمجھ کر ہمبستری کی پھر اس سے بچہ پیدا ہو گیا

قال ومن لم يكن من اهل الديوان فعاقلته قبيلته لان نصرته بهم وهي المعتبرة في التعاقل قال وتقسم عليهم في ثلث سنين لا يزاد الواحد على اربعة دراهم في كل سنة وينقص منها قال رضي الله عنه كذا ذكره القدوري في مختصره وهذا اشارة الى انه يزاد على اربعة من جميع الدية وقد نص محمد على انه لا يزاد على كل واحد من جميع الدية في ثلث سنين على ثلثة اواربعة فلا يؤخذ من كل واحد في كل سنة الادرهما اودرهما وثلث درهم وهو الاصح قال وان لم يكن تتسع القبيلة لذلك ضم اليهم اقرب القبائل معناه نسبا كل ذلك لمعنى التخفيف ويضم الاقرب فالاقرب على ترتيب العصبات الاخوة ثم بنوهم ثم الاعمام بنوهم واما الاباء والابناء فقيل يدخلون لقربهم وقيل لا يدخلون لان الضم لنفي الحرج حتى لا يصيب كل واحد اكثر من ثلثة او اربعة وهذا المعنى انما يتحقق عند الكثرة والاباء والا بناء لا يكثرون وعلى هذاحكم الرايات اذا لم يتسع لذلك اهل راية ضم اليهم اقرب الرايات اقربهم نصرة اذا حزبهم امر الاقرب فالاقرب ويفوض ذلك الى الامام لانه هو العالم به ثم هذاكله عندنا وعند الشافعي يجب على كل واحد نصف دينار فيسوى بين الكل لانه صلة فيعتبر بالزكوة وادناها ذلك اذخمسة دراهم عندهم نصف دينار ولكنا نقول هي احط رتبة منها الاترى انه لا تؤخذ من اصل المال فينتقص منها تحقيقا لزيادة التخفيف.

ترجمہ: قدوریؒ نے کہا ہے کہ اگر کسی قاتل کا نام رجسٹر میں نہ ہو تو اس کی عاقلہ برادری اس کا نسبی قبیلہ ہوگا، کیونکہ ایسے شخص کو اپنے ان ہی لوگوں سے ہمت ہوتی ہے اور مدد پانے پر اعتماد ہوتا ہے، اور عاقلہ ہونے میں سب سے زیادہ اسی بات کا فائدہ اور اسی کا اعتبار ہوتا ہے: قال وتقسیم علیھم الخ: قدوریؒ نے کہا ہے کہ یہ دیت اس قبیلہ میں تین سال کی مدت میں تقسیم کی جائیگی، اس حساب سے کہ ایک سال میں ہر ایک شخص کو چار درہم سے زیادہ کا بوجھ نہ پڑے، مگر اس سے کم ہو سکتے ہیں، مصنف ہدایہؒ نے فرمایا ہے کہ قدوریؒ نے اپنی مختصر میں ایسا ہی لکھا ہے، اس سے اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ پوری دیت میں چار درہم سے زیادہ ہو سکتے ہیں، جبکہ امام محمدؒ نے اس بات کی تصریح فرمائی ہے کہ پوری دیت ادا کرنے میں تین برس میں ہر شخص پر تین یا چار درہم سے زیادہ لازم نہ ہوں گے، اس طرح ہر شخص سے پورے سال میں ایک درہم سے یا ایک درہم اور اس کی ایک تہائی سے زیادہ نہیں لیا جائیگا، اور یہی قول اصح ہے، (ف: پس اب اصح اور حاصل مسئلہ یہ ہوا کہ پوری دیت کی وصولی اس قبیلہ پر تقسیم کر دی جائیگی اس طرح سے کہ ہر شخص سے ایک سال میں ایک درہم یا تہائی درہم زیادہ کر کے تین برسوں میں وصول کی جائیگی، لیکن اس کے لئے یہ شرط ہے کہ اس قبیلہ میں اتنے افراد ہوں کہ ان پر تمام دیت تقسیم کر دینے سے، ہر سال میں ایک درہم یا ایک تہائی درہم زیادہ کرنے سے پوری دیت ادا ہو جاتی ہو۔

قال وان لم یکن تتسع الخ: قدوریؒ نے کہا ہے کہ اگر قاتل کے قبیلہ کے افراد اتنے نہ نکلے جن سے بیان کی ہوئی دیت سب پر تقسیم ہو کر ادائیگی ہو جائے تو مجبوراً اپنے ان خاص لوگوں کے بعد ان لوگوں کو بھی اس میں شمار کیا جائے گا جو اس کے اپنے

قبیلہ کے ساتھ نسب کے اعتبار سے بہت ہی قریب سمجھے جاتے ہوں، اور یہ ترکیب محض لوگوں پر آسانی کے غرض سے کی جائیگی اور اگر اس ترکیب سے بھی اتنے افراد پورے نہ ہوتے ہوں جو کہ مطلوب ہوں تو پھر ان کے بعد جو لوگ عصبات کے اعتبار سے یہی سمجھے جاتے ہوں ان کو بھی شریک کر لیا جائیگا، خلاصہ یہ ہے کہ اس میں سب سے پہلے بھائی پھر ان کی اولاد پھر چچا جتنے ہوں پھر ان کی اولاد ترتیب کے ساتھ شامل کئے جائینگے۔

واما الاباء والابناء الخ: اور اب اس سوال کہ اس ترتیب میں سگے باپ ودادا و پر دادا وغیرہ یا بیٹا و پوتا وغیرہ بھی دیت کی ادائیگی میں داخل ہوں گے یا نہیں تو جواب میں بعض فقہاء نے کہا ہے کہ وہ بھی داخل ہوں گے کیونکہ یہی رشتے تو دوسرے تمام رشتوں سے سب سے قریب ہیں، اور بعض لوگوں نے کہا ہے کہ یہ لوگ داخل نہ ہوں گے، کیونکہ غلطی سے قتل کرنے سے قاتل کے ساتھ دوسروں کو ملانا تو حرج اور مشقت کو دور کرنے کی غرض سے تھا تا کہ ہر شخص پر تین یا چار درہم سے زیادہ کا بار لازم نہ آئے، اور یہ بات تو اسی صورت میں ممکن ہوگی جبکہ مددگاروں کی زیادتی ہو، جبکہ عادۃً یہ بات معلوم ہو چکی ہے کہ باپ دادوں اور بیٹے پوتوں میں اتنی زیادتی نہیں ہوتی ہے (الحاصل جب ایک قبیلہ میں اتنی گنجائش نہ ہو تو دوسرے نسبی قریبی رشتہ داروں میں جو سب سے قریب ہو اسے ملایا جائے گا، اور رایات کا حکم بھی اسی طرح سے ہے کہ جب ایک جھنڈے والوں میں سے کسی پر قتل خطاء کی دیت واجب ہو اور اس جھنڈے والے افراد کو اس کی دیت کی ادائیگی کی صلاحیت نہ ہو تو دوسرے جھنڈے والوں میں سے جو ان سے زیادہ قریب ہوں ان سے دیت وصول کی جائیگی، یعنی اس طرح دیکھا جائے کہ اگر دوسرے جھنڈے والوں پر ایسی ہی کوئی مصیبت آن پڑے تو ان کی مدد کو کون آگے بڑھے گا یا وہ خود کسی کے پاس جائینگے، تو ان سے ہی رابطہ کیا جائے گا، اور اگر اس سے بھی کام پورا نہ ہو تو اس کے جس جھنڈے والے اس کے قریب ہوں گے، ان سے مدد لی جائیگی اسی ترتیب سے کیا جاتا رہے گا، یہانتک کہ پوری دیت ادا کر دی جائے اس طرح کا انتظام امام المسلمین کے ذمہ ہوگا کیونکہ اس کو ان باتوں کا پورا علم ہوتا ہے اور تحقیقات کرنے کی صلاحیت ہوتی ہے۔

ثم هذا كله عندنا الخ: یہ ساری تفصیل ہمارے مذہب کے مطابق ہے، اور امام شافعیؒ کے نزدیک قبیلہ والوں میں سے ہر شخص پر آدھا دینار واجب ہوگا اور ہر شخص پر بالکل برابر لازم ہوگا، یعنی باپ اور بیٹے اور غیر سب سے برابر برابر وصول کیا جائے گا، کیونکہ اس میں سب کی شرکت صلہ کے طور پر ہوگی، اس لئے زکوٰۃ کے مسئلہ پر اس کا قیاس ہوگا، اور زکوٰۃ کی ادنی مقدار نصف دینار یعنی پانچ درہم ہے، کیونکہ سلفؒ کے نزدیک پانچ درہم نصف دینار کے برابر ہوتا ہے، لیکن ہم یعنی احناف یہ کہتے ہیں کہ دیت کا مرتبہ اور اس کی اہمیت زکوٰۃ کے مقابلہ میں بہت ہی کم ہے، جس کا ثبوت یہ ہے کہ دیت کسی کے ذاتی مال سے نہیں لی جاتی ہے، اس لئے دیت کی مقدار زکوٰۃ سے گھٹائی جائیگی، تاکہ زیادہ سے زیادہ سہولت پائی جائے، (ف: یہ ساری تفصیل اس صورت میں ہوگی جبکہ خطاء وار قاتل ان لوگوں میں سے ہو جن کا نام مجاہدین کے دفتر میں موجود ہے، اور اس کی وجہ سے اسے عطیہ ملتا رہتا ہے، یا اس کے نسب مین قبائل موجود ہوں، یہانتک کہ اس کے جھنڈے والے یا قبیلہ والے اس کی عاقلہ برادری ہوں گے)۔

توضیح: اگر کسی خطاوار قاتل کا نام مجاہدین کے دفتر میں نہ ہو تو اس کی عاقلہ برادری کس طرح مقرر کی جائیگی، پھر دیت کتنے دنوں میں اور کس حساب سے وصول کی جائیگی، اگر قاتل کے قبیلہ کے افراد اتنے نہ ہوں کہ صرف ان سے وصول کر کے دیت پوری ادا ہو جائے، دیت کی رقم قاتل کے بیٹوں اور ان کے باپ دادا سے بھی وصول کی جاسکتی ہے، یا نہیں، مسائل کی پوری تفصیل، اقوال ائمہ کرام، حکم، دلائل مفصلہ

ولو كانت عاقلة الرجل اصحاب الرزق يقضى بالدية فى ارزاقهم فى ثلاث سنين فى كل سنة الثلث لان الرزق فى حقهم بمنزلة العطاء قائم مقام اذ كل منهما صلة من بيت المال ثم ينظر ان كانت ارزاقهم تخرج فى كل سنة فكما يخرج رزق يؤخذ منه الثلث بمنزلة العطاء وان كان يخرج فى كل ستة اشهر وخرج بعد القضا يؤخذ منه سدس الدية وان كان يخرج فى كل شهر يؤخذ من كل رزق بحصته من الشهر حتى يكون المستوفى فى كل سنة مقدار الثلث وان خرج بعد القضاء بيوم او اكثر اخذ من رزق ذلك الشهر بحصة الشهر وان كانت لهم ارزاق فى كل شهرواعطية فى كل سنة فرضت الدية فى الاعطية دوَن الارزاق لانه ايسرأمالان الاعطيةَ اكثر اولان الرزق لكفاية الوقت فيستعسر الاداء منه والعطيات ليكونوا فى الديوان قائمين بالنصرة فيتيسر عليهم.

ترجمہ: اگر کسی قاتل کی عاقلہ برادری ایسے لوگ ہوں جن کو بیت المال سے رزق ملتا ہو (بقول بعض وہ لوگ جو مقاتلین میں سے نہ ہوں مگر فقراء اور مساکین میں سے ہونے کی وجہ سے ان کو گزارہ کے لئے بطور مدد ماہوار رقم ملتی رہتی ہو) تو یہ حکم دیا جائے گا کہ ان گزررہ الاؤنس میں سے دیت کی رقم تین سالوں میں وصول کرلی جائے، یعنی ہر سال ایک تہائی دیت وصول کرلی جائے، کیونکہ ان لوگوں کے حق میں یہ رزق (گزارہ الاؤنس یا مدد) بھی عطیہ (مجاہدین کا مقرر شدہ مال) ہی کے قائم مقام سمجھا جائے گا، کیونکہ رزق یا عطیہ جو بھی ہو وہ بیت المال سے ان کو صلہ کے طور پر ہی دیا جاتا ہے: ثم ینظر انکانت رزاقھم الخ: پھر یہ دیکھا جائے ان فقراء کو جو کچھ ملتا ہو وہ سالانہ کے حساب سے ملتا ہے، یا دوسرے حساب سے پس اگر سالانہ کے حساب سے ملتا ہو تو اس میں سے ایک تہائی مال دیت کے لئے رکھ کر باقی ان کو دیا جائے، جیسے کہ عطایا میں سے رقم لی جاتی ہے، اور اگر ہر چھ مہینہ پر ان کو وہ ملتی ہو اور قاضی کے حکم سے چھ مہینے پر ہی دیا گیا تو اس میں سے دیت کا چھٹا حصہ لے لیا جائے۔

وان کان یخرج فی کل شھرا لخ: اور اگر وہ ماہوار کے حساب سے دیا جاتا ہو تو ہر بار یعنی ہر مہینہ میں اسی ماہوار کے حساب سے رقم دیت کے لئے کاٹ لی جائے، یعنی ان سب کی ماہواری مدد کی رقم سے دیت کا چھتیسواں حصہ لیا جائے تا کہ ایکسال کے بارہ مہینوں میں جو کچھ وصول ہوا وہ پوری دیت کی تہائی ہو: وان خرج بعد القضاء الخ: اور اگر قاضی کے حکم سے ایک دو دن کے بعد ماہوار مدد کی رقم تقسیم ہو تو اس مہینہ میں دن کے حساب سے لے لیا جائے، اور اگر وہ لوگ اس قسم کے ہوں کہ ان کو ماہوار مدد بھی ملتی ہو اور سالانہ عطایا میں سے بھی ملتا ہو تو وہ دیت عطیہ کے مد میں سے لی جائیگی اور ماہوار نخوذ میں سے نہیں لی جائیگی، کیونکہ ان لوگوں کے حق میں یہی طریقہ زیادہ آسان ہے، خواہ اس وجہ سے کہ عطیہ مدد کی رقم کے مقابلہ میں زیادہ ہوتا ہو یا اس وجہ سے کہ یہ مدد کی رقم اس وقت کے لئے صرف ضرورت اور کفایت کے اندازہ سے ہوتی ہو تو اس میں سے ادا کرنا دشوار ہوگا، اور عطیات سالانہ انعامات ہوتے ہین جو مجاہدین کو ان کی جسمانی مدد پہنچانے کے لئے دئے جاتے ہیں اور ہمیشہ وہ مدد پہنچانے کے لئے مستعد رہیں، اور دفتر میں ان کا نام باقی رہے، الحاصل اس میں سے کچھ نکال دینا ان کے لئے نہایت آسان ہوگا۔

توضیح: اگر خاطی عاقل کی عاقلہ برادری میں ایسے فقراء ہوں جن کو بیت المال سے مدد کے طور پر ماہوار رقم ملتی ہو، اور وہ رقم، سالانہ، یا ماہوار کے حساب سے ملتی ہو، اور قاضی کے حکم سے پہلے یا حکم کے ایک دو دنوں کے بعد ماہوار یا مدد کی رقم تقسیم ہو، اور اگر ان کو مدد اور عطیہ دونوں مدوں سے رقم ملتی ہو، تمام مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال علماء، مفصل دلائل

قال وادخل القاتل مع العاقلة فيكون فيمايؤدى كاحدهم لانه هوالفاعل فلا معنى لاخراجه ومؤاخذة غيره

وقال الشافعي لا يجب على القاتل شئى من الدية اعتبار للجزء بالكل فى النفى عنه والجامع كونه معذور اقلنا ايجاب الكل احجاف به ولا كذلك ايجاب الجزء ولو كان الخاطئى معذورا فالبرئى عنه اولى قال الله تعالى ولا تزر وازرة وزر اخرى وليس على النساء والذرية ممن كان له حظ فى الديوان عقل لقول عمر لا يعقل مع العاقلة صبى ولا امرأة ولان العقل انما يجب على اهل النصرة لتركهم مر اقبة والناس لا يتنا صرون بالصبيان والنسأ ولهذا الا يوضع عليهم ما هو خلف عن النصرة وهو الجزية وعلى هذا لو كان القاتل صبيا اوامراة لا شئى علهما من الدية بخلاف الرجل لان وجوب جزء من الدية على القاتل باعتبار انه احد العواقل لانه ينصر نفسه وهذا لايوجد فيهما والفرض لهما من العطاء للمعونة لا للنصرة كفرض ازواج النبى عليه السلام ورضى الله عنهن.

ترجمہ: قدوریؒ نے کہا ہے کہ (اگر خطاوار قاتل کا نام بھی عطیہ پانے والوں کے دیوان میں موجود ہو تو وہ بھی) عاقلہ برادری کے ساتھ دیت کی ادائیگی میں شامل کیا جائے گا، لہٰذا وہ بھی عاقلہ برادری کا ایک فرد ہوگا اور ان ہی کی طرح تمام ذمہ داریوں کو برداشت کرے گا، کیونکہ دیت کا حقیقی ذمہ دار تو قاتل ہی ہوتا ہے، اس لئے اس بات کے کوئی معنی نہ ہوئے کہ اس کو ذمہ داری برداشت کرنے سے علیحدہ کر کے اس کی ذمہ داری دوسروں پر ڈال دی جائے: وقال الشافعیؒ الخ: اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ دیت سے متعلق کچھ بھی قاتل پر لازم نہیں ہوگا اس کی قیاسی دلیل یہ ہے کہ جیسے کہ ساری دیت کی ذمہ داری اس سے ختم کر دی گئی ہے ایسی ہی اس کے جزء کی بھی ذمہ داری بھی اس سے ختم ہو جائیگی اس قیاس میں وجہ قیاس یہ ہے کہ اسے شرعاً معذور مان لیا گیا ہے: قلنا ایجاب الکل الخ: اور ہم احناف یہ کہتے ہیں کہ پوری دیت قاتل پر لازم کرنے میں اس پر انتہائی سختی نا قابل برداشت لازم آتی ہے، اور ایک حصہ یا تھوڑا سا مال لازم کرنے میں کوئی تنگی نہیں ہوتی ہے، اور اگر حقیقی قصوروار ہی کو معذور کہہ کر نکال دیا جائے تو دوسرے عاقلہ بدرجہ اولیٰ معذور ہوں گے اسی لئے اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے: ولا تزروازرة وزراخرىٰ: گنہگار گاہ دوسرے کے گناہ کا بوجھ نہیں اٹھائے گا۔

ولیس علی النساء والزریة الخ: اور ان عورتوں اور لڑکوں اور لڑکیوں میں سے جس کا نام دفتر میں نہ ہو اس پر بھی دیت کچھ بھی لازم نہیں ہوگی، جس کی دلیل حضرت عمرؓ کا یہ فرمان ہے کہ عاقلہ برادری کی دیت کی ادائیگی میں عاقلہ کا ساتھ نہ کوئی عورت دے گی اور نہ ہی بچے ساتھ دینگے، اور اس دلیل سے بھی کہ دیت تو مددگاروں پر واجب ہوتی ہے، جس کی وجہ یہ ہوتی ہے یا ان کا یہ قصور ہوتا ہے کہ انہوں نے اس خاطی کو خطا کرنے سے کیوں نہیں روکا ہے، جبکہ عموماً عورتوں اور بچوں سے ایسے معاملات میں مدد نہیں لی جاتی ہے، اسی لئے جو چیز بھی مددگاری کے قائم مقام ہو یعنی جزیہ وہ بھی عورتوں اور بچوں پر لازم نہیں آتا ہے، یعنی کافروں کی عورتوں اور بچوں سے جزیہ نہیں لیا جاتا ہے۔

وعلی هذا لو کان القاتل صبیا الخ: اور اس دلیل سے یہ بات بھی لازم آتی ہے کہ اگر قاتل کوئی بچہ یا عورت ہو تو ان پر دیت لازم نہ ہوگی، (اور یہی ظاہر الروایۃ ہے اور طحاویؒ نے اسی قول کو پسند کیا ہے، اور اصح بھی ہے، الکفایہ): بخلاف الرجل الخ: اس کے برخلاف اگر قاتل کوئی مرد ہو تو اس پر دیت کا ایک حصہ بھی اس بناء پر واجب ہوتا ہے، کہ وہ بھی مددگاروں میں سے ایک فرد ہے، کیونکہ اس طرح وہ خود بھی اپنے نفس کا مددگار ہے، جبکہ یہ بات عورت اور بچہ میں نہیں پائی جاتی ہے، اور عورتوں اور بچوں کے لئے جو عطیات فرض ہوتے ہیں وہ ان کو مددگاری کے خیال سے نہیں ہوتے ہیں، بلکہ انکی دیکھ بھال اور ان کی ضروریات پوری کرنے کے لئے ہوتے ہیں، جیسے کہ خود رسول اللہ ﷺ کی ازواج مطہرات کے واسطے مقرر تھے۔

توضیح: اگر خطاوار قاتل کا نام بھی عطیہ پانے والوں کے دیوان میں موجود ہو تو کیا وہ وہ خود

بھی دوسروں کے ساتھ عاقلہ برادری میں شامل کیا جائے گا یا نہیں، وہ عورتیں اور بچے جن کے نام دفتر میں نہ ہوں ان پر بھی دیت لازم ہوگی یا نہیں، تفصیلی مسائل، حکم، اقوال علماء کرام، مفصل دلائل

ولا يعقل اهل مصر عن مصر اخر يريد به انه اذا كان لاهل كل مصر ديوان على حدة لان التناصر بالديوان عند وجوده ولو كان باعتبار القرب في الكسنى فاهل مصره اقرب اليه من اهل مصر اخرو ويعقل اهل كل مصر من اهل سواد هم لانهم اتباع لاهل المصر فانهم اذا حزبهم امر استنصر وابهم فيعقلهم اهل المصر باعتبار معنى القرب والنصرة ومن كان منزله بالبصرة وديوانه بالكوفة عقل عنه اهل الكوفة لانه يستنصر باهل ديوانه لا بجيرانه والحاصل ان الاستنصار بالديوان اظهر فلا يظهر معه حكم النصرة بالقرابة والنسب والولاء وقرب السكنى وغيره وبعد الديوان النصرة بالنسب على ما بيناه وعلى هذا يخرج كثير من صور مسائل المعاقل.

ترجمہ: اور ایک شہر والے دوسرے شہر والوں کی طرف سے دیت کے لئے عاقلہ نہیں ہوں گے، اس کا مطلب یہ ہے کہ اگر ہر شہر والوں کا دیوان اور دفتر علیحدہ علیحدہ ہو تو ایک دوسرے کے لئے عاقلہ نہیں ہوں گے، کیونکہ جب ہر ایک شہر کا دفتر موجود ہے تو مدد کی ضرورت اسی دفتر والوں سے پوری کی جائیگی: **ولو كان باعتبار الخ**: اور اگر رہائش کی قریب کے اعتبار سے مدد کی ضرورت ہو تو بھی اس کے اپنے شہر والے دوسرے شہر والوں کی بہ نسبت زیادہ قریب ہوں گے: **ويعقل اهل كل مصر الخ**: اور ہر شہر والے اپنے شہر کے آس پاس کے گاؤں والوں کی مدد کرینگے، یعنی اگر گاؤں والوں میں سے کوئی شخص غلطی سے کسی کو قتل کردے اور گاؤں والے اس کی دیت دینے کے لئے کافی نہ ہوں تو قریب کے شہر والے ہی اس کے عاقلہ برادری ہو جائینگے، کیونکہ گاؤں والے بیچارے شہر والوں کے تابع ہوتے ہیں، اسی بناء پر اگر شہر والوں کو بھی کوئی ضرورت پڑ جاتی اور سختی درپیش ہو جاتی ہے، تو وہ گاؤں والوں سے ہی مدد لیتے ہیں اس طرح اس کے برعکس یعنی اگر گاؤں والوں کو کوئی مالی ضرورت آن پڑتی ہے، تو وہ بھی شہر والوں سے مدد لیتے ہیں، اسی لئے شہر والے قرابت اور مددگاری کے مفہوم کے اعتبار سے گاؤں والوں کے عاقلہ ہوں گے۔

ومن كان منزلة بالصبرة الخ: اور جس شخص کا مکان بصرہ میں ہو لیکن اس کا نام کوفہ کے دفتر میں ہو یعنی جن لوگوں کے نام کوفہ کے مجاہدین کے دفتر میں لکھے ہوں تو ان کے ساتھ دیت کی ادائیگی میں کوفہ والے ہی مددگار ہوں گے کیونکہ اصل طور سے وہ اپنے دیوان والوں سے ہی مدد چاہے گا، اور اپنے پڑوسیوں سے اس کی درخواست نہیں کرے گا، حاصل کلام یہ ہوا کہ مدد چاہنے کے لئے اصل یہی ہے کہ چاہنے والے کا نام جس دفتر میں ہو اسی دفتر والوں سے وہ مدد چاہے گا خواہ وہ قریب میں رہتے ہوں یا دور میں ہوں، اور قرابت داری اور نسب وغیرہ سے مددگاری کا حکم ظاہر نہیں ہوگا، پھر دیوان والوں سے چاہنے میں کوئی دشواری ہو تب نسب والوں سے مدد چاہے گا، جیسا کہ ہم نے اوپر میں بیان کر دیا ہے، پھر اس اصل کی بناء پر دیت لے بہت سے مسائل نکالے جاسکتے ہیں۔

توضیح: ایک شہری باشندہ کے لئے دوسرے شہر والی دیت کے لئے عاقلہ ہوسکتے ہیں یا نہیں، اگر رہائش کی قریب کی وجہ سے مدد کی ضرورت پڑ جائے جب بھی دوسرے شہری عاقلہ ہوسکتے ہیں یا نہیں، ایک شہر کے باشندے قریبی دیہاتوں اور گاؤں والوں کے لئے عاقلہ ہوسکتے ہیں یا نہیں، اگر بصرہ کے کچھ باشندوں کے کوفہ کے مجاہدین کے دفتر میں نام ہوں تو وہ ان کے عاقلہ ہوسکتے ہیں یا نہیں، تفصیل مسائل، حکم، دلائل

ومن جنى جناية من اهل المصر وليس له فى الديوان عطاء واهل البادية اقرب اليه ومسكنه المصر عقل عنه اهل الديوان من ذلك المصر ولم يشترط ان يكون بينه وبين اهل الديوان قرابة وقيل هو صحيح لان الذين يذبون عن اهل المصر ويقومون بنصرتهم ويدفعون عنهم اهل الديوان من اهل المصر ولا يخصون به اهل العطاء وقيل تاويله اذا كان قريبا لهم وفى الكتاب اشارة اليه حيث قال واهل البادية اقرب اليه من اهل المصر وهذا لان الوجوب عليهم بحكم القرابة واهل المصر اقرب منهم مكانا فكانت القدرة على النصرة لهم وصار نظير مسالة الغيبة المنقطعة.

ترجمہ: اگر کسی ایسے شخص نے خطاء جرم کیا مثلاً غلطی سے کسی کو قتل کیا، اور وہ قاتل خود شہر کے باشندوں میں سے ہو، اور اس کا نام اس شہر کے عطیہ پانے والوں کے دفتر میں نہ ہو، اور نسباً اس کے قریب ترین رشتہ دار گاؤں میں رہتے ہیں، تو چونکہ وہ خود اسی شہر کا باشندہ ہے اس لئے اس کے عاقلہ اسی شہر کے عطیہ پانے والے ہوں گے، (یعنی گاؤں میں رہنے والے اس کے عاقلہ نہ ہوں گے) اور کتاب میں اس بات کی شرط نہیں لگائی گئی ہے، کہ اس قاتل اور شہر کے عطیہ پانے والوں کے دفتر والوں کے درمیان رشتہ داری بھی ہو: وقيل هو صحيح الخ: بعض مشائخ نے کہا ہے کہ یہی قول صحیح ہے، یعنی قریبی رشتہ داری کے بغیر بھی دیوان والے اس کے ساتھ عاقلہ ہوں گے کیونکہ جو لوگ شہر والوں پر آنے والے مصائب و آفات وبلیات میں ایک دوسرے کی مدد کے لئے کھڑے ہو جاتے ہیں اور ایک دوسرے کے نقصان کو دور کرتے ہیں وہی لوگ اس شہر کے اہل دیوان ہیں ان کے ساتھ اس کی کوئی؟ خصوصیت نہیں ہوتی ہے، کہ وہ عطیہ پانے والوں میں سے بھی ہوں، بلکہ وہ ہر ایک ضرورت مند کی ضرورت پوری کرتے ہیں۔

وقيل تاويله اذا كان قريبا الخ: اور بعض مشائخ نے کہا ہے کہ یہ مطلب نہیں ہے کہ بلکہ اس مسئلہ کا صحیح مطلب یہ ہے کہ دیوان والے اس کے اصح صورت میں عاقلہ ہوں گے جبکہ اس شخص کو دیوان والوں کے ساتھ قرابت بھی ہو گی، اور کتاب میں بھی اسی بات کی طرف اشارہ ہے، اس طرح سے جیسا کہ انہوں نے فرمایا ہے کہ گاؤں والے اس کے زیادہ قریب ہیں، یعنی شہر والوں کے مقابلہ میں گاؤں والوں کی قرابت اس سے زیادہ قریب ہے، اس سے معلوم ہوا کہ شہر والے بھی اس کی قرابت دار ہیں، اس طرح کی تاویل کرنے کی وجہ یہ ہے کہ دیت کی صورت میں ان پر مددگاری کا واجب ہونا حکم قرابت کی وجہ ہے: واهل المصر اقرب منهم الخ: اور شہر والے بنسبت گاؤں والوں کے قرابت میں رہائش کی بناء پر اس سے زیادہ قریب ہیں، لہٰذا شہر والوں کو مدد کرنے کی قدرت زیادہ ہو گی، اور یہ مسئلہ غیبت منقطعہ کے مسئلہ کی نظیر ہے، (ف: مسئلہ یہ ہے کہ ایک عورت کے دو ولی ہیں ایک ولی بعید ہے مگر اس کے قریب میں ہے اور دوسرا غریب منقطعہ میں ہے یعنی لاپتہ ہے یا اتنا دور ہے کہ جلد اس کا حاضر ہونا انتہائی مشکل ہے اور وہی ولی قریب ہے ایسی صورت میں اس عورت کا انتہائی معقول رشتہ آیا اور اس نے جلد ہی جواب مانگا تو ایسی مجبوری کی صورت میں ولی بعید ہی کو ولی اقرب کا حکم دیا جائے گا، اور رشتہ قبول کر لیا جائے گا)۔

توضیح: ایک قاتل خاطی خود شہر کے باشندوں میں ہو اور اس کا نام اس شہر کے عطیہ پانے والوں کے دفتر میں نہ ہو، اور اس کے نسبی قریبی رشتہ دار گاؤں میں رہتے ہوں تو اسی شہر کے عطیہ پانے والے ہی اس کی دیت کے عاقلہ ہوں گے، مسائل کی پوری تفصیل، حکم، اقوال ائمہ کرام، مفصل دلائل

ولو كان البدوى نازلا فى المصر لا مسكن له فيه لايعقله اهل المصر لان اهل العطاء لا ينصرون من لا مسكن له فيه كما ان اهل البادية لا تعقل عن اهل المصر النازل فيهم لانه لا ينتصر بهم وان كان لاهل الذمة

عواقل معروفة يتعاقلون بها فقتل احدهم قتيلا فديته على عاقلته بمنزلة المسلم لانهم التزمو احكام الاسلام في المعاملات لا سيما في المعافي العاصمة عن الاضرار ومعنى التناصر موجود في حقهم وان لم تكن لهم عاقلة معروفة فالدية في ماله في ثلاث سنين من يوم يقضي بها عليه كمافي حق المسلم لما بينا ان الوجوب على القاتل وانما يتحول عنه الى العاقلة ان الوجدت فاذا لم توجد بقيت عليه في ماله بمنزلة تاجرين مسلمين في دارالحرب قتل احدهما صاحبه يقضي بالدية عليه في ماله لان اهل دار الاسلام لا يعقلون عنه وتمكنه من هذا القتل ليس بنصرتهم ولا يعقل كافر عن مسلم ولا مسلم عن كافر لعدم التناصر والكفار يتعاقلون فيما بينهم وان اختلفت مللهم لان الكفر كله ملة واحدة قالو اهذا اذا لم تكن المعاداة فيما بينهم ظاهرة اما اذا كانت ظاهرة كاليهود والنصارى ينبغي ان لا يتعاقلون بعضهم عن بعض وهكذا عن ابي يوسف يولا نقطاع التناصر ولو كان القاتل من اهل الكوفة وله بها عطاء فحول ديوانه الى البصرة ثم رفع الى القاضي فانه يقضي بالدية على عاقلته من اهل البصرة وقال زفر يقضي على عاقلته من اهل الكوفة وهو رواية عن ابي يوسف لان الموجب هو الجناية وقد تحققت وعاقلته اهل الكوفة وصار كما اذا حول بعد القضاء.

ترجمہ: اور اگر کسی دیہاتی نے کسی شہر میں جا کر پڑاؤ ڈالا مگر اس نے اس جگہ کو اپنے لئے مستقل ٹھکانا نہیں بنایا وہاں مستقل رہائش اختیار نہیں کی، تو اس شہر والے اس کے عاقلہ نہیں ہوں گے کیونکہ شہر کے وہ باشندے جو عطیات پاتے ہیں ایسی شخص کی مدد نہیں کرتے ہیں جس کا گھر شہر میں نہ ہو یا اس کا مستقل باشندہ نہ ہو، جیسے کہ گاؤں والے ایسے شہری کی مدد نہیں کرتے جو اس گاؤں میں یوں ہی رہتا ہو کیونکہ یہ لوگ ایسے باشندے سے کوئی مدد نہیں پاتے ہیں، (ف: یہ سارے احکام مسلمانوں کے لئے تھے):

وان كان لاهل الذمة الخ: اور اگر غیر مسلم یا ذمیوں کے کچھ عاقلہ ایسے ہی ذمی ہوں جو لوگوں میں بھی جانے پہنچانے ہوں اور ایک دوسرے کی مدد کیا کرتے ہوں پھر ان میں سے کسی ذمی نے غلطی سے کسی کو قتل کر دیا تو اس کی دیت اس کے عاقلہ پر ہی ہوگی، جیسے کہ مسلمانوں میں ہوتا ہے، کیونکہ ذمیوں نے معاملات کے بارے میں اسلامی احکام کو اپنے اوپر لازم کر لیا ہے، بالخصوص ایسے احکام میں جن میں نقصان اور ظلم سے حفاظت ہوتی ہو، او آپس میں مدد کرنے کے معنی ان کے بارے میں بھی موجود ہیں، (ف: اسی لئے ان کی مددگار برادری سے دیت لی جائیگی)۔

وان لم تكن لهم عاقلة الخ: اور اگر ان ذمیوں میں مددگار برادری کا طریقہ مشہور نہ ہو تو جس دن سے قاضی نے ان پر دیت کا حکم جاری کیا ہے، اس دن سے تین برسوں کے اندر اسی شخص کے اپنے مال سے دیت وصول کی جائیگی، اس طرح اس کو بھی تین ہی برسوں کی مہلت ہوگی، جیسے کہ مسلمان کے حق میں ہوتی ہے، کیونکہ ہم نے پہلے بیان کر دیا ہے کہ دیت تو اصل میں خود قاتل پر ہی لازم ہوتی ہے، پھر قاتل سے عاقلہ کی طرف دیت کی ادائیگی کا حکم اس صورت میں منتقل ہوتا ہے جبکہ پہلے سے عاقلہ برادری اس کے لئے موجود ہو، لہٰذا جس صورت میں عاقلہ برادری نہیں پائی گئی تو اس دیت کی ادائیگی خود اسی قاتل کے مال میں لازم ہوگی: **بمنزلة تاجرين مسلمين الخ**: جیسے کہ دارالحرب میں مسلمان تاجروں میں سے کسی ایک نے دوسرے کو قتل کر دیا تو اسی قاتل کے مال پر دیت کا حکم لازم کیا جائے گا، کیونکہ دارالسلام کے رہنے والے اس قاتل کے مددگار نہ ہوں گے اور قاتل کو اس قتل کا خمیازہ بھگتنے اور نقصان برداشت کرنے کے لئے ان شہریوں کی طرف سے کسی قسم کی مدد کی امید نہ ہوگی۔

ولا يعقل كافر عن مسلم الخ: معلوم ہونا چاہئے کہ مسلمان کا کوئی کافر اسی طرح کافر کا کوئی مسلم عاقلہ نہیں ہوتا ہے، کیونکہ ان میں اسی طرح کی مدد پہنچانے کا کوئی طریقہ جاری نہیں ہے، بلکہ کفار ہی کفار کے مددگار ہوتے ہیں، اگرچہ ان کی ملتیں اور ان کے عقیدے آپس میں مختلف ہی کیوں نہ ہوں، کیونکہ ہر قسم کا کفر اور سارے کافر ایک ہی ملت پر ہیں: **قالوا هذا اذا لم تكن المعاداة الخ**: مشائخ نے فرمایا ہے کہ یہ حکم اس وقت کے لئے ہے جبکہ دونوں مذہب والوں میں دشمنی کھلی ہوئی نہ ہو،

کیونکہ اگر ان میں دشمنی کھلی ہوئی ہو جیسے کہ یہود و نصاریٰ کے درمیان واقع ہے، تو یہی چاہئے کہ وہ آپس میں ایک دوسرے کے عاقلہ نہ ہوں، امام ابو یوسفؒ سے بھی ایسی ہی روایت ہے کیونکہ ان میں آپس کی مددگاری کا سلسلہ نہیں ہوتا ہے: **ولو کان القاتل من اھل الکوفة الخ**: اگر قاتل کوفہ کا باشندہ ہو اور کوفہ ہی میں اور وہیں اس کے لئے عطیہ اور اس کا دیوان تھا لیکن اس کے اس دیوان کو بصرہ میں منتقل کر دیا گیا، اس کے بعد اس کے قتل کا مقدمہ قاضی کے سامنے پیش کیا گیا تو قاضی اس کی دیت کا حکم بصرہ میں اس کی عاقلہ برادری پر جاری کرے گا، اور زفرؒ نے فرمایا ہے کہ کوفہ ہی میں اس کی عاقلہ برادری پر جاری کرے گا، اور یہی ایک روایت امام ابو یوسفؒ سے بھی ہے، کیونکہ دیت کی وجہ یہی جرم خطاء ہے، اور یہ جرم اس حالت میں اسی سے سرزد ہوا ہے جبکہ کوفہ والے ہی اس کے عاقلہ تھے، اس کی مثال ایسی ہوگی جیسی قاضی کے حکم کے بعد اس کا دیوان کوفہ سے بصرہ بھیج دیا گیا جبکہ ایسی صورت میں بالاتفاق کوفہ والے ہی اس کے عاقلہ رہینگے۔

توضیح: اگر کسی دیہاتی نے ایک شہر میں جا کر پڑاؤ ڈالا مگر وہاں مستقل رہائش اختیار نہیں کی تو اس کے عاقلہ کون ہوں گے، اگر ذمیوں کے کچھ عاقلہ ایسے ہی ذمی ہوں جو لوگوں میں جانے پہنچانے جاتے ہوں اور ایک دوسرے کی مدد کرتے ہوں پھر کسی ذمی نے کسی کو غلطی سے قتل کر دیا، تو اس کے عاقلہ کون ہوں گے، اور اگر ان ذمیوں میں عاقلہ کا طریقہ رائج نہ ہو، اگر دار الحرب میں دو مسلمان تاجروں میں سے ایک تاجر نے دوسرے کو قتل کر دیا، کافر کسی مسلم کا یا مسلم کسی کافر کا عاقلہ ہو سکتا ہے، یا نہیں، مسائل کی تفصیل، اقوال ائمہ کرام، حکم، مدلل جواب

ولنا ان المال انمایجب عند القضاء لماذکرنا ان الواجب هو المثل وبالقضاء ينتقل الى المال وكذا الوجوب على القاتل وتتحمل عنه عاقلته واذا كان كذلك يتحمل عنه من يكون عاقلته عند القضاء بخلاف ما بعد القضاء لان الواجب قد تقرر بالقضاء فلا ينتقل بعد ذلك لكن حصة القاتل تؤخذ من عطائه بالبصرة لانها تؤخذ من العطاء وعطاؤه بالبصرة بخلاف ما اذا قلت العاقلة بعد القضاء عليهم حيث يضم اليهم اقرب القبائل فى النسب لان فى النقل ابطال حكم الاول فلا يجوز بحال فى والضم تكثير المتحملين لما قضى به عليهم فكان فيه تقرير للحكم الاول لا ابطاله وعلى هذا الوكان القاتل مسكنه بالكوفة وليس له عطاء فلم يقض عليه حتى استوطن البصرة قضى بالدية على اهل البصرة ولو كان قضى بها على اهل الكوفة لم ينتقل عنهم وكذا البدى واذا الحق بالديوان بعد القتل قبل القضاء يقضى بالدية على اهل الديوان وبعد القضاء على عاقلته بالبادية لا يتحول عنهم وهذا بخلاف ما اذا كان قوم من اهل البادية قضى بالدية عليهم فى اموالهم فى ثلث سنين ثم جعلهم الامام فى العطاء حيث تصير الدية فى عطياتهم وان كان قضى بها اول مرة فى اموالهم لانه ليس فيه نقض القضاء الاول لانه قضى بها فى اموالهم وعطياتهم اموالهم غيران الدية تقضى من السير الاموال اداء والا داء من العطاء اليسر اذا صار وامن اهل العطاء الا اذا لم يكن مال العطاء من جنس ما قضى به عليه بان كان القضاء بالابل والعطاء دراهم فحينئذ لا تتحول الى الدر اهم ابدا لما فيه من ابطال القضاء الاول لكن يقضى ذلك من مال العطاء لانه السير.

ترجمہ: اور ہماری دلیل یہ ہے کہ دیت کا مال اسی وقت واجب ہوتا ہے جبکہ قاضی کی طرف سے اس کی ادائیگی کا حکم ہو جائے

وجہ یہ ہے کہ جو ہم نے پہلے بھی بتادی ہے اس موقع میں اصل میں مال کی ادائیگی نہیں بلکہ جان کے عوض جان ہی لینے کا حکم ہونا چاہئے، لیکن قاضی کے وسیع اختیار ہونے کے بعد اس کے فیصلہ سے جان کا عوض مال دینا ہوتا ہے، اسی طرح سے اصل میں دیت خود قاتل پر لازم ہوتی ہے، البتہ سہولت کی خاطر قاتل کی طرف سے عاقلہ برداشت کرتی ہے، اور جب یہ بات ثابت ہوگئی تو قاتل کی طرف سے وہی قاتلہ برداشت کریگی جو قاضی کے فیصلہ کے وقت قاتل کی عاقلہ ہو، جیسے کہ مذکورہ مسئلہ میں قاضی کے فیصلہ کے وقت بصرہ والے اس کی عاقلہ ہوئے: **بخلاف ما بعد القضاء الخ**: اس کے برخلاف اگر قاضی کے فیصلہ کے بعد اس کا دیوان منتقل کیا گیا ہو تو کوفہ والے ہی اس کے عاقلہ رہیں گے کیونکہ قاضی کے فیصلہ کے ساتھ ہی کوفہ والوں پر اس کے تقرر کو مان لینا لازم ہو جائے گا اس لئے اب ان سے وہ حکم نہیں بدلے گا، لیکن قاتل کا حصہ اس عطیہ میں سے دیا جائے گا جو اس بصرہ کے حصہ سے دیا جائے، کیونکہ دیت تو عطیہ میں سے لی جاتی ہے، جبکہ اس کا عطیہ بصرہ میں ہے، یہ حکم اس وقت صحیح ہوگا جبکہ کوفہ کے افراد کافی ہوں۔

بخلاف ما اذا قلت الخ: اس کے برخلاف اگر قاضی کے فیصلہ کے بعد وہاں عاقلہ تھوڑے ہوگئے ہوں، تو اس صورت میں نسب اور رشتہ کے اعتبار سے جو قبیلہ اس قاتل سے زیادہ قریب ہوگا وہ بھی پہلے عاقلہ والوں کے ساتھ ملالیا جائے گا، اس لئے کہ اگر پھر اس کے حصہ کو کوفہ سے بصرہ کے دفتر میں منتقل کیا جائے تو قاضی کے پہلے فیصلہ کو بدلنا لازم آئے گا اور یہ کسی حال میں جائز نہیں ہے، اس کے برعکس دفتر والوں کی کمی کو پوری کرنے کے لئے خاندان کے لوگوں کے ساتھ ملادینے سے دیت برداشت کرنے والوں کے افراد بڑھ جائینگے جس کی وجہ سے قاضی کا پہلا فیصلہ اپنی جگہ باقی رہ جائے گا: **وعلی هذا لو كان القاتل الخ**: اسی طرح اگر قاتل کوفہ کا باشندہ ہو اس کے باوجود اس کوفہ کے عطیہ کے دفتر میں اس کا نام نہ ہو اور ابھی تک اس قاتل پر دیت کی ادائیگی کا حکم لازم نہیں کیا گیا ہو اور اسی عرصہ میں اسی نے بصرہ کو اپنا مسکن بنانے اور وہیں مستقل رہنے کا فیصلہ کر لیا تو اس کی دیت کا حکم بصرہ والوں پر ہی لازم ہو جائے گا، اور اگر اسی موقع میں کوفہ والوں پر دیت کا حکم ہو چکا ہو، تو وہی حکم آخری ہوگا پھر وہاں سے دوسری جگہ منتقل نہیں ہوگا۔

وكذا البدوی اذا الحق بالديوان الخ: اسی طرح اگر کسی ایسے دیہاتی کا نام جس نے غلطی سے کسی کو قتل کر دیا اس کے بعد مگر قاضی کے اس کے بارے میں دیت کے فیصلہ سے پہلے مجاہدین کے دفتر میں اس کا نام لکھ لیا گیا تو گاؤں والوں سے دیت کا حکم منتقل نہیں ہوگا: **وهذا بخلاف ما اذا كان الخ**: یہ حکم اس صورت کے برخلاف ہے جبکہ گاؤں والوں میں سے مخصوص قوم (اور افراد) پر ان کے مالوں میں تین برسوں کے اندر دیت ادا کرنے کا حکم قاضی کی طرف سے دیا گیا، پھر سلطان نے ان کا نام عطیات کے دفتر میں لکھ دیا تو ان کی وہ دیت ان کے اپنے مالوں کی بجائے، عطیات کے مالوں سے وصول کی جائیگی، اگرچہ ان کے مالوں میں سے ادا کرنے کا حکم پہلی مرتبہ ہوا ہو، کیونکہ ایسا کرنے سے قاضی کے پہلے حکم کو خود باطل کرنا لازم نہیں آتا ہے، کیونکہ قاضی کا حکم تو یہی تھا کہ وہ لوگ اپنے ہی مالوں سے دیت کی رقم ادا کریں، اور عطیات کی یہ رقم بھی تو اب ان ہی کے مال سے ہوگئی ہے اور یہ بات معلوم ہے کہ دیت کی ادائیگی ایسے ہی مالوں سے ہوتی ہے جس کی وجہ سے دیت کی ادائیگی آسان ہو، اور اب عطیات میں سے ادا کرنے کی وجہ سے پہلے کی بہ نسبت زیادہ آسان ہو جائیگی، کیونکہ یہ اب عطیات پانے والوں میں سے ہو گئے ہیں، الحاصل یہ دیت انکی اسی عطیات کی مد میں سے وصول کی جائیگی: **الا اذا لم يكن مالالعطاء الخ**: البتہ اگر عطیہ کا مال اس جنس سے نہ ہو جس کے ادا کرنے کا حکم ان کو دیا گیا ہے، مثلاً اونٹوں میں ادا کرنے کا حکم دیا گیا تھا، حالانکہ ان کی عطیات درہموں سے دی جاتی ہوں تو ایسی صورت میں قاضی کا پہلا حکم اپنی جگہ برقرار رہے گا، یعنی درہموں سے دینے کا اب حکم نہیں ہوگا، کیونکہ ایسا کرنے سے پہلے کے حکم کو بدلنا لازم آتا ہے، اس لئے دیت کی ادائیگی کا حکم عطیات کے مال سے دیا جائے گا، کیونکہ ایسا کرنا آسان ہے۔

توضیح: اگر قاتل اصل میں کوفہ کا باشندہ ہو اسی لئے اس کے نام کا عطیہ وہیں کے دفتر میں درج ہو لیکن اسے بصرہ میں کسی وجہ سے منتقل کردیا گیا، اس کے قبل یا اس کے بعد قتل کا معاملہ قاضی کے سامنے پیش کیا گیا، تو اس کی دیت کا فیصلہ ان عاقلہ پر ہوگا جو بصرہ میں مقیم ہوں یا کوفہ میں ہی ہوں گے، اس سلسلہ میں احناف کا دعویٰ اوران کی دلیل، اگر قاضی کے فیصلہ کے بعد عاقلہ کی اتنی کم ہوجائے جو اس دیت کی ادائیگی کے لئے کافی نہ ہو، اگر خاطی قاتل جو دیہات کا باشندہ ہو، قاضی کے فیصلہ سے پہلے مجاہدین کے دفتر میں اس کا نام درج کیا گیا، یا قاضی کے فیصلہ کے بعد مجاہدین کے دفتر میں اس کا نام درج کیا گیا، مسائل کی تفصیل، احکام، اقوال ائمہ کرام، مفصل دلائل

قال وعاقلة المعتق قبيلة مولاه لان النصرة بهم ويؤيد ذلك قوله عليه السلام مولى القوم منهم قال ومولى الموالاة يعقل عنه مولاه وقبيلة لانه ولاء يتنا صربه فاشبه ولا العتاقة وفيه خلاف الشافعي وقد مر في الولاء قال ولا تعقل العاقلة اقل من نصف عشر الدية وتتحمل نصف العشر فصاعدا والاصل فيه حديث ابن عباس رضي الله عنه موقوفا عليه مرفوعا الى رسول الله ﷺ لا تعقل العو اقل عمدا ولا عبدا ولا صلحا ولا اعترفا ولا ما دون ارش الموضحة وارش الموضحة نصف عشر بدل النفس ولان التحمل للتحرز عن الاحجاف ولا احجاف في القليل وانما هو في الكثير والتقدير الفاصل عرف بالسمع قال ومه نقص من ذلك يكون في مال الجاني والقياس فيه التسوية بين القليل والكثير فيجب الكل على العاقلة كما ذهب اليه الشافعي او التسوية في ان لا يجب على العاقلة شئ الا انا تركناه بما رويناه وبماروى انه عليه السلام اوجب ارش الجنين على العاقلة وهو نصف عشر بدل الرجل على ما مر في الديات فما دونه يسلك به مسلك الاموال لانه يجب بالتحكيم كما يجب ضمان المال بالتقويم فلهذا كان في مال الجاني اخذابالقياس.

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ آزاد کئے ہوئے غلام کی مددگار برادری اس کے مولا کا قبیلہ ہے، کیونکہ ہر قسم کی تائید ونصرت ان ہی لوگوں کے ساتھ ہوگی، اس کی مؤید رسول اللہ ﷺ کا یہ فرمان ہے مولی القوم منہم یعنی قوم کا آزاد کیا ہوا غلام اسی قوم میں شمار ہوتا ہے؛ (ف: اس کی روایت ابوداؤد الترمذی اور نسائی نے حضرت ابورافعؓ کی حدیث سے کی ہے): **قال ومولى الموالاة يعقل عنه الخ**: قدوریؒ نے کہا ہے کہ جس شخص نے دوسرے شخص سے موالات کرلی ہو تو اس کے جرم خطاء میں اس کی مددگار برادری (عاقلہ اس کا مولیٰ اور مولیٰ کی قوم ہوگی، کیونکہ یہ تعلق اور ولاء میں بھی ایسا ہی ہوتا ہے کہ جس سے ایک دوسرے سے مدد حاصل ہوتی ہے، تو ولاء کا تعلق بھی آزاد کئے جانے کے تعلق کا مشابہ ہوگیا، اس مسئلہ میں امام شافعیؒ کا اختلاف ہے، جس کی تفصیل باب الولاء میں پہلے گزر چکی ہے۔

قال ولا تعقل العاقلة الخ: قدوریؒ نے کہا ہے کہ دیت کے بیسویں حصہ سے کم میں عاقلہ برادری مددگاری نہیں کرتی ہے، اور بیسویں حصہ یا اس سے زائد میں مددگار ہوتی ہے، اس کی اصل دلیل حضرت ابن عباسؓ کی حدیث ہے جس کے متعلق کبھی یہ کہا گیا ہے کہ یہ خود ابن عباسؓ کا ہی قول ہے اور کبھی رسول اللہ ﷺ سے مرفوع حدیث روایت کی گئی ہے کہ مددگار برادری عمدی جرم کی دیت کو برداشت نہیں کرتی ہے، اور نہ ہی غلام کے جرم کو برداشت کرتی ہے، اور نہ ہی جرم کے مال کو برداشت کرتی ہے، اور نہ ہی صلح کے مال کو برداشت کرتی ہے، اور نہ ہی اقرار کرلینے کی وجہ سے مال کو برداشت کرتی ہے، اور نہ ہی موضحہ سے کم

کے جرمانہ کو برداشت کرتی ہے، ابن حبان وغیرہ نے اس کی روایت کی ہے، موضحہ زخم کا جرمانہ جان کی دیت کے نصف کا دسواں حصہ (یعنی بیسواں) حصہ ہوتا ہے: **ولان التحمل للتحرز الخ**: اوراس عقلی دلیل سے بھی کہ مددگار برادری تو جرمانہ کا حصہ اس لئے برداشت کرلیتی تھی کہ غلطی سے کسی کو قتل کردینے والے پر جرمانہ کی رقم کو اسی سے ادا کروانے کی وجہ سے وہ انتہائی پریشانی میں مبتلا نہ ہوجائے اور برباد نہ ہوجائے، جبکہ تھوڑا سا جرمانہ برداشت کرلینے میں کچھ خاص پریشانی نہیں ہوتی ہے، بلکہ زیادہ مال دینے میں پریشانی ہوتی ہے، اب کس مال کو کم اور کس مال کو زیادہ کہا جائے گا تو سبھی دلیل یعنی نقلی دلیل سے معلوم ہوچکا ہے، (ف: موضحہ زخم کا تاوان زیادہ ہوتا ہے، اوراس سے کم کا تاوان کم ہی ہوتا ہے، اوراسی پر بالآخر عمل ہوگا۔

قال وما نقص من ذلك الخ: قدوریؒ نے کہا ہے کہ جو جرمانہ کے بیسویں حصہ سے کم ہو وہ خاص مجرم کے مال سے لازم آئے گا، حالانکہ قیاس کا تقاضا تو یہ تھا کہ دیت تھوڑے یا زیادہ سب میں برابر ہو اس لئے یہ دیت تھوڑی ہو یا زیادہ سب مددگاروں پر ہی برابر برابر لازم آئے، چنانچہ امام شافعیؒ کا یہی مذہب ہے، یا یہ کہ مددگار برادری پر کچھ بھی لازم نہ ہو، مگر ہم نے اس حدیث کی بناء پر جو حضرت ابن عباسؓ سے منقول ہے اور اوپر میں وہ بیان بھی کردی گئی ہے، اس قیاس کو ترک کردیا ہے، اوراس حدیث کی وجہ سے بھی کہ رسول اللہ ﷺ نے پیٹ کے بچہ کا جرمانہ ایک غلام یا باندی یا پانچ سو جو اس کی قیمت ہوتی ہے اس کو مددگار برادری پر واجب فرمادیا ہے، جیسا کہ اس کا بیان بھی اوپر میں گزر چکا ہے، اور یہ مقدار پوری جان کی دیت کا بیسواں حصہ ہوتی ہے، جیسا کہ دیات کے باب میں گزر چکا ہے، الحاصل جو مقدار کہ پوری دیت کا بیسویں حصہ سے کم ہو اس کا حکم دوسرے قسم کا ہوگا، اوراس کے ساتھ دوسرے مالوں کے جیسا حکم کیا جائے گا، کیونکہ ملے جلے حکم کے ذریعہ سے مال اتنا واجب ہوجاتا ہے، جتنا کہ کسی چیز کی قیمت کا اندازہ کرانے سے تاوان کا مال واجب ہوتا ہے، اسی لئے ہم نے اس مسئلہ میں قیاس پر عمل کرکے یہ فیصلہ کیا کہ یہ مال مجرم کے اپنے مال میں واجب ہو۔

توضیح: معتق یعنی آزاد کردہ غلام، اور مولی الموالاۃ کی مددگار برادری کون ہوگی، کتنی دیت یا جرمانہ لازم ہونے کی صورت میں عاقلہ ذمہ دار ہوتی ہے، جرمانہ کی کتنی مقدار کم یا زیادہ کہلاتی ہے، مسائل کی تفصیل، حکم، اختلاف ائمہ کرام، مفصل دلائل

قال ولا تعقل العاقلة جناية العبد ولا مالزم باصلح اوباعتراف الجانى لما رويناه ولانه لاتناصر بالعبد والاقرار والصلح لا يلزمان العاقلة لقصور الولاية عنهم قال الا ان يصدقوه لانه ثبت بتصادقهم والامتناع كان لحقهم ولهم ولاية على انفسهم ومن اقر بقتل خطا ولم يرفعو الى القاضى الابعد سنين قضى عليه بالدية فى ماله فى ثلاث سنين من يوم يقضى لان التاجيل من وقت القضاء فى الثابت بالبينة ففى الثابت بالاقرار اولى ولو تصادق القاتل وولى الجناية على ان قاضى بلد كذا قضى بالدية على عاقلة بالكوفة بالبينة وكذبهما العاقلة فلا شئى على العاقلة لان تصادقهما ليس بحجة عليهم ولم يكن عليه شئى فى ماله لان الدية بتصادقهما تقررت على العاقلة بالقضاء وتصادقهما حجة فى حقهما بخلاف الاول الا ان يكون له عطاء معهم فحينئذ يلزمه بقدر حصته لانه فى حق حصته مقر على نفسه وفى حق العاقلة مقر عليهم.

ترجمہ: قدوریؒ نے کہا ہے کہ کسی شخص کی عاقلہ برادری (خود اس کے جرم کو تو برداشت کرلیتی ہے لیکن) اس کے غلام کے جرم کو برداشت نہیں کرتی ہے، اور نہ اس مال کو برداشت کرتی ہے جو کسی بھی سلسلہ میں کسی شخص سے صلح کرکے اپنے پر برداشت کیا ہو یا مجرم کے اقرار کرنے کی وجہ سے اس پر لازم آیا ہو، اس کی دلیل وہ حدیث ہے جو ہم نے پہلے روایت کردی ہے، اور دوسری دلیل یہ ہے کہ غلام سے آپس کی مددگاری نہیں ہوسکتی ہے، اور اقرار ہو یا صلح ہو دونوں ہی کی رقم عاقلہ برادری پر لازم

نہیں آتی ہیں، کیونکہ عاقلہ برادری پر غلام کی ولایت نہیں ہے، البتہ اگر عاقلہ برادری خود اس کے اقرار کو صحیح کہدیں تب ان پر بھی مال لازم آجائے گا، کیونکہ خود ان کے اپنے ہی اقرار کرنے کی وجہ سے یہ مال لازم آیا ہے حالانکہ ان ہی کے خیال اور ان کے حق کی وجہ سے اس سے انکار کیا گیا تھا اور ان عاقلہ کو اپنی ذات پر کسی بھی چیز اور کسی مقدار کے اقرار کرنے کا پورا حق ہے:

ومن اقر يقتل خطا الخ: اگر کسی نے کسی شخص کو غلطی سے قتل کر دینے کا اقرار کیا اور مقتول کے اولیاء میں سے کسی نے بھی اس کے بارے میں رابطہ نہیں کیا یعنی وہاں تک اس کی شکایت نہیں کی اور آہستہ آہستہ کئی برس گزر گئے تو اس کے بعد جب بھی قاضی کا فیصلہ ہوگا اسی دن سے تین سال کے اندر اس کے مال سے دیت ادا کرنی لازم ہوگی، کیونکہ جو قتل گواہوں کے ذریعہ ثابت ہو اس میں بھی قاضی کے فیصلہ کے وقت سے وقت کی مہلت دی جاتی ہے، اس لئے جو قتل جو خود کے اقرار سے ثابت ہو اس میں بھی بدرجہ اولیٰ ایسی ہی میعاد مقرر کی جائیگی۔

ولو تصادق القاتل وولي الجناية الخ: اور اگر قاتل اور مقتول کے آگے نے متفقہ طور پر اس بات کی تصدیق کی کہ فلاں علاقہ کے قاضی نے اس قاتل کی مددگار برادری پر جو کہ کوفہ میں سے گواہوں کے ذریعہ دیت دینے کا حکم دیا ہے، مگر عاقلہ برادری نے ان سب کو جھوٹا بتلادیا ہے یعنی دیت دینے سے انکار کر دیا ہے تو عاقلہ برادری پر کچھ بھی دیت لازم نہ ہوگی، کیونکہ اس قاتل اور مقتول کے ولی کا آپس میں مل کر تصدیق کر لینا عاقل برادری کے خلاف کوئی دلیل نہیں ہو سکتی ہے، اور قاتل پر بھی اس کے مال میں کچھ واجب نہیں ہوگا، کیونکہ ان لوگوں کی ملی جلی تصدیق تو صرف ان دونوں کے اپنے حق میں حجت ہو سکتی ہے، بخلاف پہلے مسئلہ کے یعنی اقرار اور صلح کر لینے سے اقرار کرنے والے پر حکم لازم ہو جاتا ہے، ہاں اگر عاقلہ برادری کے پاس اس قاتل کا عطیہ کا مال موجود ہو تو ایسی صورت میں اس قاتل پر اس کے اپنے حصہ کے برابر لازم ہوگا، کیونکہ وہ اپنے حصہ کے حق میں اپنی ذات کیخلاف اقرار کرنے والا ہے، اور عاقلہ برادری کے حق میں تجھی ان کی ذات پر بے شک اقرار کرنے والا ہوا ہے (ف: لہٰذا ان کے حق میں اس قاتل کا اقرار قبول نہ ہوگا۔

توضیح: عاقلہ برادری مجرم کے علاوہ اور کن لوگوں کی اور کتنی دیت برداشت کرتی ہے، اگر کوئی شخص کسی شخص سے کسی معاملہ پر صلح کرلے یا کسی کے مال کے قرض کو اپنے اوپر ہونے کا اقرار کرلے، یا کسی نے کسی کے قتل کا اقرار کر لیا اس کے باوجود مقتول کے ولی نے اس کا معاملہ پیش نہیں کیا یہاں تک کہ معاملہ کئی سال تک باقی رہا، اس کے بعد قاضی کے پاس مقدمہ اور یہ پیش کیا گیا اور قاضی نے فیصلہ سنادیا تو اس کی میعاد کب سے شروع ہوگی، مسائل کی تفصیل، اقوال ائمہ کرام، حکم، مفصل دلائل

قال واذا جنى الحر على العبد فقتله خطأ كان على عاقلته قيمته لانه بدل النفس على ماعرف من اصلنا وفي احد قولي اشافعي تجب في ماله لانه بدل المال عنده ولهذا يوجب قيمته بالغة ما بلغت وما دون النفس من العبد لا تتحمله العاقلة لانه يسلك به مسلك الاموال عندنا على ماعرف وفي احد قوليه تتحمله العاقلة كما في الحر وقدمر من قبل قال اصحابنا ان القاتل اذا لم يكن له عاقلة فالدية في بيت المال لان جماعة المسلمين هم اهل نصرته وليس بعضهم اخص من بعض بذلك ولهذا لومات كان مير اثه لبيت المال فكذا مايلزمه من الغرامة يلزم بيت المال وعن ابى حنيفة رواية شاذة ان الاية في ماله ووجه ان الاصل ان تجب الدية على القاتل لانه بدل متلف والا تلاف منه الا ان العاقلة تتحملها تحقيقا للتخفيف على مامر فاذا لم يكن له عاقلة عاد الحكم الى

اصل۔

ترجمہ: قدوریؒ نے کہاہے کہ اگر کسی آزاد نے کسی کے غلام پر کچھ زیادتی کی پھر غلطی سے اس کو آزاد نے قتل بھی کر دیا تو س آزاد کے عاقلہ پر اس غلام کی قیمت واجب ہو گی، کیونکہ یہ رقم بھی اس غلام کی جان کا بدلہ ہے، جیسا کہ اس سے پہلے ہمارے مول سے یہ بات معلوم ہو چکی ہے، اور امام شافعیؒ کے دو اقوال میں سے ایک یہ ہے کہ یہ قیمت اس آزاد کے مال میں لازم ہو گی ونکہ یہ امام شافعیؒ کے نزدیک مال کا عوض ہے، اسی لئے امام شافعیؒ اس کی پوری قیمت لازم کرتے ہیں خواہ جتنی قیمت کیوں نہ ہو، راگر اس غلام پر اس کی جان سے کم جرم کیا ہو تو عاقلہ برادری اس دیت کو برداشت نہیں کریگی، کیونکہ ہمارے نزدیک ایسے جانی رم کو مالی جرم کا حکم دیا جاتا ہے، جیسا کہ پہلے معلوم ہو چکا ہے، اور امام شافعیؒ کے دوسرے قول میں یہ ہے کہ اس جرم کو بھی عاقلہ ادری ہی برداشت کریگی، جیسا کہ اس قول کو بھی ہم پہلے بیان کر چکے ہیں۔

قال اصابنا انالقاتل الخ: ہمارے ائمہ کرامؒ فرمایا ہے کہ اگر قاتل کی کوئی عاقلہ برادری نہ ہو تو اس قاتل پر جو دیت لازم یگی، وہ بیت المال کے ذمہ ہو گی وہیں سے اس کی ادائیگی ہو گی، کیونکہ ایسے قاتل مجبور شخص کی مددگاری مسلمانوں کی پوری ماعت ہو گی اور اس معاملہ میں کسی کو کسی کے ساتھ کوئی خصوصیت نہیں ہو گی، اسی لئے اگر یہ قاتل مرجاتے تو اس کی میراث بیت المالمین جمع ہو جائیگی اسی طرح اگر اس پر کسی طرح کا کوئی تاوان لازم آجائے تو وہ بھی بیت المال میں جمع ہو جائیگی: **وعن ابی حنیفةؒ الخ**: اور ایک شاذ روایت امام ابو حنیفہ سے یہ منقول ہے کہ یہ دیت اسی قاتل کے مال پر لازم ہو گی، اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ بات تو طے شدہ ہے یعنی یہی اصل ہے کہ دیت خود قاتل پر ہی لازم ہوتی ہے، کیونکہ یہ تلف اس چیز کا بدل ہے جو اس قاتل سے ضائع ہوا ہے، کیونکہ یہ بربادی خود اسی قاتل سے ہوئی ہے، پھر بھی اس پر ناگہانی آفت آجانے کی وجہ سے اس کی مدد اور تخفیف کے خیال سے اس کی مددگار برادری کو اس مال اور جرمان کی ادائیگی میں شریک ہونا پڑتا ہے، اسی لئے جب کوئی مددگاری نہ ہو تو پھر پنے پرانے حال کی طرف لوٹ آتا ہے، یعنی خود اسے تنہا ہی اس مال کو برداشت کرنا ہوتا ہے۔

توضیح: اگر کسی آزاد نے کسی غلام پر کچھ زیادتی کی پھر غلطی سے اس غلام کو قتل بھی کر دیا تو اس قتل کا بدلہ کیا اور کسی طرح ہو گا، اگر کسی قاتل کی کوئی عاقلہ برادری نہ ہو تو اس پر لازم ہونے والی دیت کس طرح وصول کی جا سکے، مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال ائمہ کرام، مفصل دلائل

وابن الملاعنة تعقله عاقلة امه لان نسبه ثابت منها دون الاب فان عقلوا عنه ثم ادعاه الاب رجعت عاقلة الام بما ادت على عاقلة الاب فى ثلث سنين من يوم يقضى القاضى لعاقلة الام على عاقلة الاب لانه تبين ان الدية واجبة عليهم لان عند الاكذاب ظهران النسب لم يزل كان ثابتا من الاب حيث بطل اللعان بالاكذاب ومتى ظهر من الاصل فقوم الام تحملو اما كان واجبا على قوم الاب فير جعون عليهم لانهم مضطرون فى ذلك وكذلك ان مات المكاتب عن وفاء وله ولدخر فلم يود كتابته حتى جنى ابنه وعقل عنه قوم انه ثم اديت الكتابة لانه عند الاداء يتحول ولاؤه الى قوم ابيه من وقت حرية الاب دهو اخر من اجزاء حياته فتبين ان قوم الام عقلوا عنهم فيرجعون عليهم وكذلك رجل امر صبيا بقتل رجل فقتله فضمنت عاقلة الصبى الدية رجعت بها على عاقلة الامر ان كان الامر ثتب باببنة وفى مال الامران كان ثبت باقراره فى ثلث سنين من يوم يقضى بها القاضى على الامر اوعلى عاقلته لان الديات تجب مؤجلة بطريق التيسير.

ترجمہ: اور ابن الملاعنہ (یعنی ایسی عورت جس نے اپنے شوہر سے اپنے حمل کے بارے میں ملاعنت کی اور مرد نے اس کی

حمل کی نسبت کا خود سے انکار کر دیا، نتیجہ میں وہ بچہ ماں کی طرف منسوب ہوا، اور اسی کے زید کفالت رہا)، نے اگر کسی کو خطاء کر دیا تو اس کی صرف ماں کی برادری ہی اس کی مدگار برادری ہو گی، کیونکہ اس لڑکے کا نسب صرف ماں سے ثابت ہے اور باپ سے ثابت نہیں ہے، اب اگر ماں کی عاقلہ برادری نے اس لڑکے کی طرف سے دیت ادا کر دی، اس کے بعد باپ نے بھی خود سے کس نسبت کا اعتراف کر لیا تو اس وقت تک ماں کی عاقلہ برادری نے جو کچھ ادا کیا ہو گا اسے وہ لوگ باپ کی عاقلہ برادری سے وا لینگے، لیکن جس وقت قاضی ماں کی عاقلہ برادری کو اس کے باپ کی عاقلہ برادری سے وصول کرنے کا حکم دے گا، اس وقت سے تین سال کے اندر واپس لینگے۔

لانہ تبین ان الدیة الخ: کیونکہ یہ بات تو ظاہر ہو چکی ہے کہ اس لڑکے کی دیت اصل میں اس کے باپ کی مددگار برادری ہی واجب تھی، اور چونکہ اس لڑکے کا باپ خود کو مان لینے سے اس نے خود کو پچھلے انکار کرنے میں جھوٹا ہونے کا اقرار کر لیا۔ جس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ وہ اس بچہ کی پیدائش کے دن سے ہی اس لڑکے کا باپ ہے، پس دیت بھی خود اسی کو دینی چاہئے مگر مہربانی کر کے ماں کی مددگار برادری نے بطور قرض اس کی طرف سے دیت ادا کر دی تھی لہٰذا اب باپ کی مددگار برادری ا قرض کو ادا کرنے کی ذمہ دار ہو گی، اسی لئے یہ لوگ اس کے باپ کی مددگار برادری سے مال واپس لینگے، کیونکہ وہ حکم شرعی۔ مجبور تھے کہ ان لوگوں کو اس کی دیت کی رقم ادا کر دیں، (اور جو شخص شرعاً مجبور ہو کر دوسرے کی طرف سے کچھ ادا کرتا ہے مناسب وقت پر اس سے واپس لینے کا حق دار بھی ہوتا ہے)۔

و کذلك ان مات المکاتب الخ: اسی طرح اگر کوئی مکاتب اتنا مال چھوڑ کر مر جائے جس سے کتابت کی رقم ادا ہو سک تھی اور اس کا آزاد بیٹا بھی موجود ہے، ابھی تک اس کا بدل کتابت ادا نہیں کیا گیا تھا کہ اس کے بیٹے نے کوئی ایسا جرم کر لیا جس۔ دیت لازم آتی ہے، اور اس کی آزاد کردہ ماں کی قوم نے اس بیٹے کی طرف سے دیت ادا کر دی، اس کے بعد اس کے مکاتب باپ مال کتابت ادا کر دیا گیا تو اس صورت میں بھی اس کی ماں کی برادری اس لڑکے کے باپ کی قوم سے وہ ادا شدہ دیت واپس مانگ۔ گی کیونکہ بدل کتابت ادا کرتے وقت یہ بات معلوم ہو جائیگی کہ وہ مکاتب اپنی آخری زندگی میں آزاد ہو کر مرا ہے، اس لئے جس سے وہ آزاد ہوا ہے اسی وقت سے اس کی ولاء اس کے باپ کی طرف منتقل ہو جائیگی اس سے ظاہر ہوا کہ ماں کی قوم نے ایسا مال ا کیا جو اس کے باپ کی قوم پر واجب تھا اسی لئے ماں کی برادری اس مال کو اس کے باپ کی برادری سے واپس مانگ لینگے۔

و کذلك رجل امر صبیا الخ: اسی طرح اگر کسی شخص نے کسی لڑکے کو یہ حکم دیا کہ تم فلاں شخص کو قتل کر دو چنانچہ ا لڑکے نے اسے قتل کر دیا، پھر لڑکے کی عاقلہ برادری نے مقتول کی دیت ادا کر دی تو یہ لوگ اس دیت کو اس شخص سے واپس مانگ لینگے کہ جس نے لڑکے کو قتل کرنے کے لئے کہا تھا بشرطیکہ قتل کا حکم دینا گواہوں سے ثابت بھی ہو جائے، یا اگر حکم دینے والا خو یہ اقرار کرے کہ میں نے ہی اسے قتل کرنے کے لئے کہا تھا تو اسی حکم دینے والے کے مال سے واپس مانگ لینگے، الحاصل جس وقت سے قاضی نے قتل کا حکم دینے والے یا اس کی برادری کو حکم دیا اس کے بعد سے تین برس کے اندر واپس لینگے، کیونکہ دیت جتنی اور جیسا بھی ساری قسموں کو آسانی کے ساتھ ادا کرنے کے لئے ایک مدت میں ادا کرنی واجب ہوتی ہیں۔

توضیح: اگر ملاعنہ عورت کے بیٹے نے کسی کو خطاً قتل کر دیا تو اس کی دیت کون اور کس طرح ادا کرے گا، اگر ماں کی برادری نے اس کی دیت ادا کر دی اور بعد میں اس کے شوہر نے اس لڑکے پر اپنے نسب کا دعویٰ کر دیا تو ادا کی ہوئی دیت کا حکم کیا ہو گا، اگر کوئی مکاتب اپنا اتنا مال چھوڑ کر مر جائے جس سے اس کا بدل کتابت ادا ہو سکتا ہو اسی عرصہ میں جبکہ کتابت ادا

نہیں کیا تھااس کے آزاد بیٹے نے کسی کو غلطی سے قتل کردیا، پھر اس کی آزاد کردہ ماں نے اس بیٹے کی طرف سے بیٹے کی دیت ادا کردی، اس کے بعد باپ کی طرف سے بھی اس کا بدل کتابت کردیا گیا، مسائل کی تفصیل، حکم، مفصل دلائل

قال رضی الله عنه ههنا عدة مسائل ذكرها محمد متفرقة والاصل الذى تخرج عليه انت يقال حال القاتل بدل حكما فانتقل ولاؤه الى ولاء بسبب امر حادث لم تنتقل جنايه عن الاولى قضى بها اولم يقض وان ت حالة خفية مثل دعوة ولد الملاعنة حولت الجناية الى الاخرى وقع القضاء بها اولم يقع ولو لم يختلف الجانى ولكن العاقلة تبدلت كان الاعتبار فى ذلك لوقت القضاء فان كان قضى بها على الاولى لم تنتقل ثانية وان لم يكن قضى بها على الاولى فانه يقضى بها على الثانية واذا كانت العاقلة واحدة فلحقها زيادة سان اشتركوافى حكم الجناية قبل القضاء وبعده الافيما سبق اداؤه فمن احكم هذا الاصل متاملا يمكنه يج فيما ورد عليه من النظائر والاضداد والله اعلم بالصواب.

ترجمہ: مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ اس موقع میں چند مسائل ایسے ہیں جن کو امام محمدؒ نے مختلف اور متفرق طور سے ذکر فرمایا ور یہ سارے مسائل جس اصل سے بنائے اور بیان کئے گئے ہیں وہ اس طرح سے ہے کہ اگر (۱) قاتل کا حال حکما بدل گیا پھر ص وجہ کی بناء پر اس کی ولاء دوسرے ولاء کی طرف چلی گئی تو پہلے عاقلہ سے اس کا جرم منتقل نہ ہوگا، خواہ اس کے لئے قاضی م دیا ہو یا نہیں دیا ہو، (۲) اور اگر کوئی پوشیدہ حالت ظاہر ہوئی مثلاً ملاعنہ عورت کے مرد (یا اس بچہ کے باپ) نے اس بچہ پر کیا تو اس کا جرم پہلے عاقلہ سے منتقل ہو کر دوسری عاقلہ پر لازم ہو جائے گا، خواہ قاضی نے اس کے لئے حکم کیا ہو یا نہ کیا (۳) اور اگر مجرم کا تو حال نہیں بدلا البتہ عاقلہ بدل گئے تو اس صورت میں قاضی کے فیصلہ کے وقت کا اعتبار ہوگا، اس لئے ضی نے پہلے عاقلہ پر حکم جاری کیا تو پہلی دیت دوسری عاقلہ کی طرف منتقل نہ ہوگی، اور اگر قاضی نے اس دیت کا حکم پہلی ادری پر نہ دیا ہو تو اب اس دیت کا حکم دوسری عاقلہ پر جاری کرے گا، اور (۴) اگر مددگار برادری تو ایک ہی ہو مگر اس گوں کی کمی یا زیادتی ہو گئی تو یہ سب اس جرمانہ کے حکم میں مشترک ہو جائینگے، خواہ یہ واقعہ قاضی کے حکم سے پہلے ہوا ہو یا کے حکم کے بعد ہوا ہو سوائے دیت کے اس تھوڑے حصہ کے جس کی ادائیگی اب تک ہو چکی ہو، مصنف ہدایہؒ نے فرمایا ہے شخص اس اصل کو اچھی طرح سمجھ کر محفوظ کرلے گا وہ اس جیسے تمام مسائل جو اس کے سامنے آئینگے ان کو حل کرے گا، واللہ علم۔

توضیح: وہ چند اصول جن کے پیش نظر امام محمدؒ نے متفرق مقامات میں مسائل کو ذکر فرمایا ہے، ان کی تفصیل

☆☆☆

﴿کتاب الوصایا﴾

وصیتوں کا بیان

اس کے متعلقات اور لوازمات: الوصیۃ واحد جمع الوصایا، الوصیۃ اس اور مصدر کے معنی میں ہے، ایک کار خیر یا معروف پسندیدہ و مشہور عمل وصیت کرنے والا، موصی ہے، جس کے لئے وصیت کی جائے وہ: موصیٰ لہ: ہے، اور جس چیز کی وصیت جائے وہ موصیٰ بہ: ہے، سبب، دنیا میں اچھے نام سے یاد کئے جانے کی خواہش اور آخرت میں بلندی مرتبہ کی طلب شرعی تعریف **تملیك مضاف الی ما بعد الموت لطریق التبرع**، احسان اور نیکی حاصل کرنے کے لئے اپنی کسی چیز کا اپنی موت کے دوسرے کی ملکیت میں دینا، شرائط؛ یہ ہیں (۱) موصی یعنی وصیت کرنے والے میں ایسی صلاحیت یا لیاقت کا ہونا کہ وہ دوسرے ساتھ احسان کر سکے، (۲) وہ خود مقروض نہ ہو، (۳) اور جس کے لئے وصیت کی جائے یعنی: موصیٰ لہ: میں شرط (۱) یہ ہے کہ وصیت کے وقت زندہ اور موجود ہو، اگرچہ وہ اس وقت ماں کے پیٹ ہی میں ہو یعنی پیدا نہ ہوا ہو، اس طرح پیٹ کے بچہ کے بھی وصیت جائز اور صحیح ہے، البتہ اس کا پیٹ میں زندہ ہونا قطعی اور یقینی طور سے معلوم ہو، مثلاً وصیت کے بعد مہینے کے اندر پیدا ہو گیا، (۲) یہ بھی ہے کہ وہ اس کی میراث کا وارث نہ ہو، (۳) یہ کہ وہ موصی کا قاتل نہ ہو، اور جس چیز کی وصیت کی جا ہو (موصیٰ بہ) میں شرط (۱) یہ ہے، کہ وہ موصی کی موت کے بعد ایسی چیز ہو کہ وہ دوسرے شخص کی ملکیت میں دی جا سکتی یعنی وہ موصی اپنی زندگی میں کسی عقد اور معاہدہ کے ذریعہ سے دوسرے کی ملکیت میں دے سکتا ہو، خواہ وہ چیز اس وقت موجود نہ ہو (۲) شرط یہ بھی ہے کہ وہ چیز ترکہ کی تہائی سے زیادہ نہ ہو، حکم وصیت: یہ ہے کہ: موصیٰ لہ: یعنی جس کے نام وصیت کی ہو وہ اس چیز کا بالکل نئے طور پر مالک بن جاتا ہے، جیسے کہ ہبہ کی صورت میں موہوب لہ مالک ہو جاتا ہے، اور موصی نے اس میں اپنے نام کی بجائے: موصیٰ لہ: کا نام کر دیا ہو۔

باب فی صفۃ الوصیۃ ما یجوز من ذلك وما یستحب منه وما یکون رجوعا عنه، باب، (وصیت کی صفت وصیت کا جو معاملہ جائز اور جو مستحب ہے، اور وصیت سے جس قول کا رجوع ہو سکتا ہی، سب کے متعلق تفصیلی بیان)۔

قال الوصیة غیر واجبة وهی مستحبة والقیاس یابی جوازها لانه تملیك مضاف الی حال زوال مالکیته اضیف الی حال قیامها بان قیل ملکتك غدا کان باطلا فهذا اولی الا انا استحسناه لحاجة الناس الیها الانسان مغرور بامله مقصر فی عمله فاذا عرض له المرض وخاف البیات یحتاج الی تلافی بعض ما فرط من التفریط بماله علی وجه لومضی فیه یتحقق مقصده المالی ولو انهضه البرء یصرفه الی مطلبه الحالی و شرع الوصیة ذلك فشرعناه ومثله فی الاجارة بیناه وقد تبقی المالکیة بعد الموت باعتبار الحاجة کما فی التجهیز والدین وقد نطق به الکتاب وهو قول الله تعالی من بعد وصیة یوصی بها او دین والسنة وهو قول ال علیه السلام ان الله تعالی تصدق علیکم بثلث اموالکم فی اخرا عمارکم زیادة لکم فی اعمالکم تضعونها ح شئتم اوقال حیث احببتم وعلیه اجماع الامة ثم تصح للاجنبی فی الثلث من غیر اجازة الورثة لماروینا وسنن ما هو الافضل فیه ان شاء الله تعالی.

ترجمہ: قدوریؒ نے کہا ہے کہ وصیت کرنا مستحق ہے اور واجب نہیں ہے، بلکہ قیاس تو اس کے جواز کا ہی انکار کرتا کیونکہ وصیت کرنے والے نے موصی لہ کو ایک چیز کا ایسی حالت میں مالک بنایا ہے جبکہ خود اس کی اپنی ملکیت اس چیز سے ختم ہو

تھی، حالانکہ وہ اگر خود مالک رہنے کی حالت میں آئندہ زمانہ کی طرف منسوب کرے مثلاً یوں کہدے کہ میں نے آئندہ کل کے دن تم کو اس چیز کا مالک بنایا ہے تو اس طرح کہنا بھی باطل ہوتا ہے، پس اپنی ملکیت ختم ہو جانے کے بعد تو بدرجہ اولی باطل ہو جائے گا، یعنی جب مالک جو کہ موصی ہے مر جائے گا تو اس کی ملکیت سے یقیناً اس کی ساری چیزیں نکل جائیگی جن میں وہ چیز بھی ہو گی جس کی وہ وصیت کرنا چاہتا ہے تو ایسی حالت میں دوسرے کسی کو بھی وہ اپنے اختیار سے کس طرح دے سکے گا، لیکن ہم نے اس قیاس کو چھوڑ کر استحساناً اس وصیت کو جائز رکھا ہے، کیونکہ عموماً لوگوں کو اس کی ضرورت ہوتی ہے، اس لئے کہ آدمی جبتک جیتا ہے پر امید بلکہ مغرور رہتا ہے اور اپنی عاقبت کا خیال نہیں رکھتا ہے مگر مرنے کے آثار پیدا ہو جانے کے بعد اس کا خیال آتا ہے اور چاہتا ہے کہ عاقبت کے لئے بھی کچھ کام کر لینا چاہئے یعنی اللہ کی راہ میں اپنا مال خرچ کر دینا چاہئے، اس لئے وہ اپنی زندگی کی کوتاہی کو حتی الامکان آخر زندگی میں نیکی سے بدلنا چاہتا ہے۔

لیکن اس احتیاط کے ساتھ کہ اگر میں اس مرض میں بچ گیا تو پھر بالکل مفلس ہو کر نہ رہ جاؤں اس لئے وہ اس طرح اپنی خواہش کرتا ہے کہ جبتک میں ہوں وہ چیز میری رہے لیکن میرے مر جانے کے بعد فلاں کی ہو جائے، اور وصیت کرنے سے یہ مقصد پورے طور پر حاصل ہوتا ہے اسی لئے ہم نے وصیت کو شروع اور جائز کیا ہے، اور اجارہ میں بھی ہم نے یہی بیان کیا ہے کہ اس کام سے اس چیز کے منافع مالک کو حاصل نہیں ہوتے ہیں اس لئے قیاس کا تقاضا یہی تھا کہ یہ بھی جائز نہ ہو لیکن لوگوں کی ضرورت اور فائدہ کے خیال سے ہم نے اسے بھی جائز کہا ہے، اور قیاس کی بنیاد تو یہ تھی کہ اس مال پر ملکیت باقی نہیں رہتی ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ بقدر ضرورت ان کاموں کے لئے بھی ملکیت باقی رہ جاتی ہے، جیسے کہ میت کے مال سے اس کی بقدر ضرورت تجہیز و تکفین، اور مقروض ہونے کی صورت میں مقدار قرض کی ملکیت باقی رہ جاتی ہے کہ یہ ساری ضرورتیں پوری کر دی جاتی ہیں، ان کے علاوہ خود قرآن پاک میں بھی صراحت اس کی اجازت ملتی ہے، چنانچہ فرمان باری تعالیٰ ہے۔

مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِىْ بِهَا اَوْدِين: یعنی ترکہ کی تقسیم ہو گی مگر میت کی وصیت پوری کرنے اور اس کے ذمہ کے قرض کی ادائیگی کے بعد اسی سے وصیت کے جواز کا ثبوت ہوتا ہے، اور حدیث نبوی علیہ الصلوۃ والسلام سے بھی اس کا ثبوت ہوتا ہے اس طرح سے کہ فرمان رسول اللہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے تم پر تہائی مال تمہاری زندگی کی آخری حد میں صدقہ کئے تاکہ تمہارے اعمال میں زیادتی ہو، اس کو تم جہاں چاہو یا جس طرح چاہو وہاں خرچ کرو، اس کی روایت محدثین نے کی ہے ابن ماجہ والطحاوی والبیہقی والبزار واحمد والطبرانی والدار قطنی وابن عدی جو کچھ صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کی احادیث سے ہیں، لیکن آخری جملہ ان روایات میں نہیں ہے، بلکہ صرف زیادتی ہونے کی صورت میں ہے، اور وصیت کے جائز ہونے پر امت کا اجماع بھی ہے، پھر اجنبیوں کے لئے مورثوں کی اجازت کے بغیر بھی ایک تہائی مال تک کی وصیت کی اجازت ہے اس کی دلیل وہی صحیح حدیث ہے جو ابھی اوپر بیان کی گئی ہے، اب ہم یہاں سے اس طریقہ کو ان شاء اللہ بیان کرینگے جو وصیت کرنے کے سلسلہ میں افضل ہے۔

توضیح: وصیت کی تحقیق اور اس کی اصطلاحی تعریف والفاظ، سبب وشرائط، وحکم، دلائل مفصلہ

قال ولا تجوز بما زاد على الثلث لقول النبي عليه السلام في حديث سعد بن ابي وقاص رضي الله عنه الثلث والثلث كثير بعد ما نفى وصيته بالكل والنصف ولانه حق الورثة وهذا لانه انعقد سبب الزوال اليهم وهو استغناؤه عن المال فاوجب تعلق حقهم به الا ان الشرع لم يظهر في حق الاجانب بقدر الثلث ليتدارك تقصيره على ما بيناه واظهره في حق الورثة لان الظاهر انه لا يتصدق به عليهم تحرزا عما يتفق من الايثار على ما نبينه وقد جاء في الحديث الحيف في الوصية من اكبر الكبائر وفسروه بالزيادة على الثلث وبالصية للوارث.

ترجمہ: قدوریؒ نے کہا ہے کہ بچے ہوئے پورے مال کی تہائی ترکہ سے کچھ بھی زیادہ مال کی وصیت جائز نہیں ہے، کیونکہ

حضرت سعد بن ابی وقاصؓ سے مروی حدیث میں رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ تہائی تک (وصیت کر سکتے ہو) اور یہ مقدار بھی بہت زیادہ ہے) اس کے بعد آپ نے کل مال یا نصف مال کی وصیت کی نفی فرمائی ہے، یعنی پہلے تو آپ ﷺ نے کل مال کی یا نصف مال کی وصیت سب سے انکار فرمایا پھر تہائی مال تک کی اجازت دی پھر یہ بھی فرمایا کہ یہ تہائی مال بھی اس کام کے لئے بہت ہے، اور اس دلیل سے بھی کہ ترکہ کا مال حقیقت میں وارثوں کا حق ہے، جس کی وجہ یہ ہے کہ اس مورث میت کی موت سے ایسا سبب پایا گیا جس سے موصی کی ملکیت ختم ہو کر وہ وارثوں کے ملوک ہو گئے، اس کا سبب یہ ہوا ہے کہ موصی جو مالک تھا اب اس مال سے مستغنی ہو گیا ہے اس لئے یہ ضروری ہو گیا کہ اس کے حق سے متعلق ہو جائے لیکن شریعت نے اجنبی کو وصیت کرنے کی صورت میں وارثوں کی ملکیت کو ایک تہائی ترکہ تک کے بارے میں موثر نہیں رکھا یعنی فی الحال اسے ترکہ میں شامل نہیں کیا بلکہ ترکہ سے خارج ہی رکھا ہے تاکہ اس میت کی زندگی کی کوتاہیوں کی کچھ تلافی ہو جائے جیسا کہ اس بات کو ہم نے ذرا پہلے بیان کر دیا ہے۔

اور اگر مورث موصی نے اپنی ہی کسی وارث کے حق میں وصیت کر لی ہو تو اس کی تہائی کو بھی وراثت میں داخل کر لیا جائے گا اور وصیت پر عمل نہیں ہونے دیا جائے گا اس وجہ سے کہ اس کے دوسرے وہ ورثہ جن کے نام کی وصیت نہیں کی گئی ہے، وہ اس پر عمل نہیں ہونے دینگے اور خود بھی اس کے حق دار بن کر یہ کہتے ہو حائل ہوں گے کہ ایسا کرنے سے ترجیح بلا مرجح لازم آتی ہے یعنی اس کے لئے کیوں وصیت کی گئی اور ہمارے لئے وصیت کیوں نہیں کی، اور مزید اس مسئلہ کو ہم آئندہ بیان کرینگے، کہ وصیت کے لئے بعض وارث کو ترجیح دینا حیف (بڑے ظلم) کی بات ہے اور حضرت ابن عباسؓ کی ایک موقوف روایت میں ہے کہ وصیت کرنے میں حیف کرنا ایک بہت ہی بڑے گناہ کا کام ہے، فقہاء کرام نے حیف کرنے کی تفسیر یہ کی ہے کہ تہائی سے زیادہ کسی اجنبی کے لئے یا اپنے کسی وارث کے لئے وصیت کرے، (ف: تو اس روایت کا حاصل یہ ہوا کہ میت ایک تہائی سے جتنی بھی زیادہ کی وصیت اجنبی کے لئے کرے گا وہ صحیح نہیں ہو گا۔

توضیح: میت اپنے مال سے کتنے مال تک کی اجنبی یا اپنے وارث کے لئے وصیت کر سکتا ہے، تفصیل مسائل، حکم، مفصل دلائل

قال الا ان يجيزها الورثة بعد موته وهم كنار لان الامتناع لحقهم وهم اسقطوه ولا معتبر با جازتهم فى حال حياته لانها قبل ثبوت الحق اذا لحق يثبت عند الموت فكان لهم ان يردوه بعد وفاته بخلاف ما بعد الموت لانه بعد ثبوت الحق فليس لهم ان يرجعوا عنه لان الساقط متلاش غاية الامرانه يستند عند الا جازة لكن الاستناد يظهر فى حق القائم وهذا قد مضى وتلاشى ولان الحقيقة تثبت عند الموت وقبله يثبت مجرد الحق فلو استند من كل وجه ينقلب حقيقة قبله والرضا ببطلان الحق لا يكون رضا بطلان الحقيقة وكذلك ان كانت الوصية للوارث واجازت البقيه فحكمه ما ذكرنا وكل ما جاز باجازة الوارث يتملكه المجازله من قبل الموصى عندنا وعند الشافعى من قبل الوارث والصحيح قولنا لان السبب صدر من الموصى والاجازة رفع المانع وليس من شرطه القبض وصار كالمرتهن اذا اجاز بيع الراهن.

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا ہے، کہ ایک تہائی سے زیادہ کی وصیت اگرچہ ناجائز ہے، پھر بھی یہ جائز ہو سکتی ہے مگر اس صورت میں کہ اس کے تمام ورثہ اس موصی کی موت کے بعد زیادہ وصیت کی بھی اجازت دیدیں، مگر اس شرط کے ساتھ کہ وہ ورثہ سب بالغ ہوں کیونکہ ان ورثہ ہی کے فائدہ کے خیال سے وصیت منع کی گئی ہے، پھر بھی اگر وہ اپنا حق دوسرے کو دیدینا چاہیں تو منع رہنے کی اب کوئی وجہ نہ ہو گی، اور اگر یہ ورثہ مورث کی زندگی میں ایسی وصیت یعنی تہائی سے زیادہ کو جائز کہہ بھی دیں تب بھی وہ صحیح نہ ہو گا، کیونکہ مورث کے زندہ رہنے تک یہ خود ہی اس ترکہ کے مالک نہیں ہوئے ہیں اس لئے ان کی طرف سے اجازت از

وقت ہوگی اس کے بعد ہی وہ اس کے مالک ہوں گے اس لئےاگر اس سے پہلے ایک بار اجازت دیدیں تب بھی ان کو یہ حق ہوگا کہ اس کا انکار کردیں: **بخلاف ما بعد الموت الخ**: اس کے برخلاف اگر یہ ورثہ اپنے مورث کے مرجانے کے بعد اجازت دیدیں تو وہ اجازت معتبر ہوجائیگی کیونکہ اس وقت ان کا حق ثابت ہوچکا تھا اس لئے اجازت صحیح ہوجائیگی، اس کے بعد ان کو انکار کا حق نہیں رہے گا، کیونکہ کوئی حق ایک مرتبہ ختم ہوجائے تو وہ دوبارہ حاصل نہیں ہوتا ہے، (اگر کوئی یہ کہے کہ موت سے پہلے جو اجازت دی گئی تھی وہ بھی ایسے ہی مال سے متعلق تھی جو آخر کار ان ہی وارثوں کا حق تھا اس لئے اس وقت بھی ایسی اجازت معتبر ہونی چاہئے، جواب یہ ہوگا کہ ان وارثوں کی ملکیت اس ترکہ میں مورث کی ابتدائی بیماری کے زمانہ سے ہی متعلق ہوگئی تھی لیکن اجازت دینا اس لئے صحیح نہیں ہوگا کہ ان کو اس میں تصرف کرنے کا حق نہیں دیا گیا تھا زیادہ سے زیادہ یہ بات ہوسکتی ہے کہ اس کا استثناء اجازت دینے کے وقت ہوگا لیکن استثناء تو ایسی ہی چیز کا کیا جاسکتا ہے، جو کہ موجود ہو حالانکہ مورث کی موت سے پہلے جو اجازت حاصل ہوئی تھی وہ تو اس کے برے ہی ختم ہوچکی تھی۔

ولان الحقیقة تثبت عند الموت الخ: اور ایک عقلی دلیل یہ بھی ہے کہ وارث کی حقیقی ملکیت تو مورث کی ملکیت کے بعد ہی ثابت ہوگی اور اس سے پہلے تو صرف اس کا حق ثابت ہوا تھا پس اگر ہر طرح سے استثناء صحیح ہو تو وہ حق بدل کر موت سے پہلے ہی حقیقی ہوجائے گا، حالانکہ یہ بات غلط ہے، اور اگر کوئی شخص اپنا حق ختم کرنے پر راضی ہوجائے تو اس سے اپنی حقیقی ملکیت کو باطل کرنے کی رضامندی نہ ہوگی، مطلب یہ ہوا کہ مورث کی زندگی میں مال ترکہ میں سے وارثوں کو صرف حق تھا اور انہوں نے موصی لہ جس کے لئے وصیت کی گئی) کو وصیت کی مقدار کی اجازت دے کر اپنا حق ختم کردیا ہے، لیکن ابھی حقیقی ملکیت حاصل نہیں ہے، پس جبتک حق ملک تھا اس وقت تک رضامندی بھی موجود تھی، اور اس موصی کے مرجانے کے بعد جب ان وارثوں کو حقیقی ملکیت حاصل ہوئی اس وقت پہلی رضامندی کافی نہ ہوگی، کیونکہ شاید وہ حق ختم کرنے تک تو راضی ہوں لیکن حقیقی ملکیت کے ختم کرنے پر راضی نہ ہوں۔

وکذلك ان کانت الوصیة للوارث الخ: اسی طرح موصی نے اپنے وارثوں میں سے کسی کے لئے کچھ وصیت کی اور باقی وارثوں نے بھی اس کی اجازت دیدی تو یہ اجازت بھی اسی طرح معتبر ہوگی جیسے کہ ہم نے ابھی اجنبی کے لئے جائز ہونے کے بارے میں بیان کیا ہے: **وکل ما جاز باجازة الوارث الخ**: یہ بات معلوم ہونی چاہئے کہ جو وصیت وارث کی اجازت سے جائز ہوتی ہے اس کی ملکیت موصی لہ کو ہمارے نزدیک خود موصی کی طرف سے حاصل ہوتی ہے، یعنی اس میں اصل ملکیت تو خود موصی کی جانب سے ہے، اور وارثوں کی جو اجازت ہوئی وہ صرف ایک شرط کے طور پر ہے، اور امام شافعیؒ کے نزدیک اس موصل لہ کو جو ملکیت ہوگی وہ بھی وارث ہی کی طرف سے ہوگی، لیکن ہمارا ہی قول صحیح ہے، کیونکہ اس ملکیت کے حاصل ہونے کے لئے جو سبب ہے، وہ خود موصل لہ سے ہی حاصل ہوتی ہے، اور وارث کی طرف سے اجازت ہونے کا مطلب صرف اس میں ہونے والی رکاوٹ کو دور کرنا ہے، اور وصیت سے اجازت ہونے کا مطلب صرف اس میں ہونے والی رکاوٹ کو دور کرنا ہے، اور وصیت کے صحیح ہونے کے لئے یہ شرط نہیں ہے، کہ وہ موصی لہ اس وصیت پر قبضہ بھی کرلے، اور یہ معاملہ ایسا ہوگیا جیسا کہ راہن نے رہن رکھے ہوئے مال کو بیچ دیا اور مرتہن نے بھی اسے جائز مان لیا، (ف: یعنی اس میں مشتری کو راہن ہی کی طرف سے ملکیت حاصل ہوتی ہے، اگرچہ اس کے لئے مرتہن کی اجازت بھی شرط ہے۔

توضیح: کیا کسی کے لئے اپنے مال سے ایک تہائی سے زیادہ کی وصیت جائز ہوسکتی ہے تو وہ کن شرائط کے ساتھ اگر وہ شخص جس کے لئے مورث نے وصیت کی تھی، اس نے اس مورث کے مرجانے کے بعد اس وصیت کے حق کو ایک بار منع کردینے کے بعد دوبارہ

اس کا دعوی کرے، مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال ائمہ کرام، دلائل مفصلہ

قال ولا تجوز للقاتل عامدا كان اوخاطئا بعد ان كان مباشر القوله عليه السلام لاوصية للقاتل ولانه استعجل ما اخره الله تعالى فيحرم الوصية كما يحرم الميراث وقال الشافعي تجوز للقاتل وعلى هذا الخلاف اذا اوصى لرجل ثم انه قتل الموصى تبطل الوصية عندنا وعنده لاتبطل والحجة عليه في الفصلين ما قلناه ولو اجازتها الورثة جاز عند ابى حنيفة ومحمد وقال ابو يوسفؒ لا تجوز لان جنايته باقية والامتناع لاجلها ولهما ان الامتناع لحق الورثة لان نفع بطلانها يعود اليهم كنفع بطلان الميراث ولانهم لا يرضونها لقاتل كما لا يرضونها لاحدهم.

ترجمہ: قدوریؒ نے کہاہے کہ قاتل خواہ عامد ہویا خاطی کسی کے لئے بھی وصیت جائز نہیں ہے، کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایاہے کہ قاتل کے لئے وصیت نہیں، ضعیف سند کے ساتھ اسے دار قطنی نے بیان کیاہے، اور اس دلیل سے بھی کہ اس میں اس بات کا بہت زیادہ احتمال ہوتاہے کہ اس قاتل نے اس موصی کو اس لئے قتل کیاہے کہ جومال اس کی وصیت سے ہمیں ملنے والا ہے، وہ جلد ہی ہمیں مل جائے کیونکہ وہ تو ویسے کئی برس مزید زندہ رہ سکتا ہے، لہٰذا یہ شخص ایسی وصیت کے پانے سے محروم ہو جائے گا، جیسے کہ ایسی ہی صورت میں وہ میراث سے بھی محروم ہو جاتا ہے: وقال الشافعيؒ الخ: اور امام شافعیؒ نے فرمایاہے کہ قاتل کے لئے بھی وصیت جائز ہے، اسی طرح سے اگر کسی شخص کے لئے کسی چیز کی وصیت کی گئی پھر اسی موصل لہ نے اپنے موصی کو قتل کر دیاتو ہمارے نزدیک یہ وصیت بھی باطل ہو جائیگی، لیکن امام شافعیؒ کے نزدیک وصیت باقی رہیگی اور باطل نہ ہو گی، ابھی اوپر جو ہم نے دلیل بیان کی ہے وہ دلیل دونوں صورتوں میں امام شافعیؒ کی خلاف حجت ہے۔

ولو اجازتها الورثة الخ: اور اگر قاتل کی وصیت کو وارثوں نے جائز مان لیاتو امام ابو حنیفہ وامام محمدؒ کے نزدیک بھی جائز ہو گا، لیکن امام ابو یوسفؒ نے اسے جائز نہیں کہاہے، کیونکہ اس مجرم کاجرم ابھی باقی ہے اور اسی جرم کی وجہ سے اسے محروم کہا گیا تھا: ولهما ان الامتناع الخ: طرفینؒ کی دلیل یہ ہے کہ اس وصیت کو باطل کہنے کی وجہ ان ہی وارثوں کا حق تھا، یعنی ان وارثوں کے حق کو باقی رکھنے کے لئے وصیت کو ممنوع کہدیا تھا، اب جبکہ وہ خود ہی حق دینے کے لئے راضی ہیں توان کی اجازت سے یہ جائز ہو گا، کیونکہ اس وصیت کے باطل ہونے کا فائدہ توان ہی کے لئے تھا، جیسے کہ میراث کے باطل ہونے کا نفع بھی ان ہی کو پہنچتا ہے: ولانهم لا يرضونها الخ: اور اس دلیل سے بھی کہ وہ لوگ ایسے قاتل کو اس مال میں حق دینے پر راضی نہ ہوں گے جیسے کہ کسی وارث کے حق میں وارث نہیں ہوتے ہیں۔

توضیح: کیا قاتل کے لئے وصیت جائز ہے، جس شخص کے لئے وصیت کی گئی اگر وہی شخص اپنے موصی کو قبل تقسیم قتل کر دے، اگر ایسے شخص کو ورثہ خود اس وصیت کے لینے کی اجازت دیدیں، مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال ائمہ کرام، مفصل دلائل

قال ولا تجوز لوارثه لقوله عليه السلام ان الله تعالى اعطى كل ذى حق حقه الا لا وصية للوارث ولانه يتاذى البعض بايثار البعض ففي تجويزه قطعه الرحيم ولانه حيف بالحديث الذى رويناه ويعتبر كونه وارثا اوغير وارث وقت الموت لا وقت الوصية لانه تمليك مضاف الى ما بعد الموت وحكمه يثبت بعد الموت والهبة من المريض للوارث في هذا نظير الوصية لانها وصية حكما حتى تنفذ من الثلث واقرار المريض للوارث على عكسه لانه تصرف في الحال فيعتبر ذلك وقت الاقرار قال الا ان يجزيها الورثة ويروى هذا الاستثناء فيما رويناه ولان الامتناع لحقهم فتجوز باجازتهم ولو اجازبعض ورد بعض تجوز على المجيز بقدر حصته لو لا يته

علیه وبطل فی حق الراد .

ترجمہ: قدوریؒ نے کہا ہے کہ وارث کے لئے بھی وصیت جائز نہیں ہے، کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ اللہ تعالی نے ہر حق دار کے لئے اس کا حق دے دیا ہے، اور معلوم ہونا چاہئے کہ اب وارث کے لئے وصیت جائز نہیں ہے، اس کی روایت ابن ماجہ نے کی ہے، اور امام مالکؒ نے فرمایا ہے، کہ یہ تو ہمارا اجماعی اور متفق علیہ مسئلہ ہے، المؤطا نے اس کی روایت کی ہے: ولانه يتاذى البعض الخ: اور اس دلیل سے بھی کہ بعض وارثوں کو بعض پر ترجیح دینے سے جسے حصہ نہیں ملے گا اسے تکلیف ہوگی ایسی حالت میں اسے جائز کہنے سے قطع رحم لازم آئیگا، اور اس دلیل سے بھی کہ وصیت میں ایسا کرنا حیف یعنی ظلم ہے جس کی دلیل حضرابن عباسؓ کی وہ حدیث ہے جو ہم نے اوپر روایت کر دی ہے: ويعتبر كونه وارثا اوغير وارث الخ: اور یہ بھی معلوم ہونا چاہئے کہ وارث ہونے یا نہ ہونے کا اعتبار موت کے وقت کا ہوتا ہے، یعنی وصیت کے وقت کا اعتبار نہیں ہوتا ہے، کیونکہ وصیت مین ملکیت تو مرنے کے بعد کے وقت کی طرف نسبت کی جاتی ہے، یعنی میرے مرنے کے بعد فلاں مالک ہوگا، اور موت کے بعد ہی اس کا حکم ثابت ہوتا ہے۔

والهبة من المريض للوارث الخ: اگر مرض موت کے مریض نے اپنے کسی وارث کے لئے ہبہ کیا تو وصیت کی نظیر ہے کیونکہ یہ ہبہ بھی وصیت ہی کے حکم میں ہے، اسی لئے ایک تہائی ترکہ سے ہی یہ ہبہ نافذ کیا جائے گا، اس سے زیادہ نافذ نہیں ہوگا، اگر مورث مریض نے اپنے کسی وارث کے لئے اقرار کیا تو اس کا حکم برعکس ہوگا یعنی اسی وقت اس کے وارث ہونے کا اعتبار ہوگا، کیونکہ فی الحال یہ تصرف ہے اسی لئے اقرار کے وقت ہی اس کا اعتبار ہوگا، (ف: الحاصل ہمارے اور امام شافعی وامام مالکؒ کے نزدیک وارث کے لئے وصیت جائز نہیں ہے: قال الا ان يجيزها الخ: وہ ممانعت اگرچہ صحیح ہے البتہ اگر دوسرے تمام ورثہ ان باتوں کی اجازت دیدیں تو یہ وصیت بھی جائز ہو جائیگی، یہ استثناء اسی حدیث میں موجود ہے جو ہم نے اوپر بیان کر دی ہے، اور اس دلیل سے بھی کہ ایسی وصیت کا جائز نہ ہونا ان وارثوں کے بھلائی کے پیش نظر تھا کیونکہ اجازت دیدینے سے بقیہ ورثہ کے حق میں کمی لازم آجاتی ہے، مگر اب جبکہ انہوں نے اجازت دیدی تو وہ جائز ہو جائیگی: ولو اجاز بعض الخ: اور اگر مجموعہ وارثوں میں سے کچھ نے اجازت دیدی اور بقیہ کچھ نے اجازت دینے سے انکار کر دیا تو جن لوگوں نے اجازت دی ہے ان کو حصول کے برابر ہی وہ وصیت جائز ہوگی اور اس سے زیادہ جائز نہ ہوگی، کیونکہ ان لوگوں کو اپنے حصول پر پورا اختیار تھا، اور جن لوگوں نے اجازت دینے سے انکار کیا ہے ان کے حصول میں وہ ہبہ جائز نہ ہوگا۔

توضیح: کسی وارث کے لئے بھی وصیت جائز ہے یا نہیں، اس مسئلہ مین وارث ہونے کے لئے کس وقت کا اعتبار ہوتا ہے، یعنی قبل الموت یا بعد الموت، اگر مرض موت کی حالت میں اپنے کسی وارث کے لئے ہبہ کرنا، یا اقرار کرنا، اگر ایسی وصیت یا ہبہ کو کچھ ورثہ جائز رکھیں اور کچھ اس سے ناراض ہوں، سارے مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال علماء کرام، مفصل دلائل

قال ويجوز ان يوصى المسلم للكافر والكافر للمسلم فالاول لقوله تعالى لاينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم فى الدين الاية والثانى لانهم بعقد الذمة ساووا المسلمين فى المعاملات ولهذا جاز التبرع من الجانبين فى حالة الحيوه فكذا بعد الممات وفى الجامع الصغير الوصية لاهل الحرب باطلة لقوله تعالى انما ينها كم الله عن الذين قاتلوكم فى الدين الاية قال وقبول الوصية بعد الموت فان قبلها الموصى له فى حال حياته او

ردها فذلك باطل لان اوان ثبوت حكمه بعد الموت لتعلقه به فلا يتعبر قبله كما لا يعتبر قبل العقد.

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ مسلم کے لئے یہ جائز ہے کہ کسی کافر کے لئے اپنے مال کی وصیت کرے، اسی لئے کسی کافر کے لئے بھی یہ جائز ہے، کہ وہ کسی مسلم کے لئے وصیت کرے یعنی یہ دونوں صورتیں ہی صحیح ہیں، اس میں پہلے مسئلہ کی دلیل یہ فرمان باری تعالیٰ ہے: لَا يَنْهَاكُمُ اللهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ الآیہ: یعنی جن لوگوں نے تم سے قتال نہیں کیا ہے اور تم کو تمہارے گھر سے نہیں نکالا ہے اللہ تعالیٰ تم کو ان لوگوں سے اچھا سلوک اور احسان کرنے سے منع نہیں کرتے ہیں، اس آیت سے یہ بات معلوم ہوئی کہ ان کے لئے وصیت کر کے ان کے ساتھ احسان کرنا جائز ہے، اسی طرح کافر ذمی کی مسلمانوں کے لئے وصیت کرنی اس لئے جائز ہے، کہ یہ لوگ ذمی بن کر معاملات میں مسلمانوں کے برابر ہوگئے، اس لئے دونوں طرف سے جب زندگی میں احسان وسلوک کرنا جائز ہے، تو ان کی موت کے بعد بھی جائز ہے: وفي الجامع الصغير الخ: جامع صغیر میں ہے کہ حربی کافروں کے لئے وصیت کرنا باطل ہے، جیسا کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے: إِنَّمَا يَنْهَاكُمُ اللهُ عَنِ الَّذِينَ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ الآیہ: یعنی جنکافروں نے تم سے دین کے معاملہ میں قتال کیا ہے، اللہ تعالیٰ ان سے تم کو منع فرماتا ہے، یعنی انکے ساتھ اچھے تعلقات اور معاملات سے ممانعت کی ہے۔

قال وقبول الوصية بعد الموت الخ: وصیت میں موصی لہ کا قبول کرنا ہی معتبر ہے جو موصی کی موت کے بعد ہو، لہٰذا اگر موصی لہ نے موصی کی زندگی ہی میں قبول کیا یا قبول کرنے سے انکار کر دیا تو نہ اس کے قبول کرنے کا اعتبار ہوگا اور نہ ہی اس کے انکار کرنے کا اعتبار ہوگا، کیونکہ وصیت کے حکم کے ثابت ہونے کا وقت موصی کے مرجانے کے بعد ہی ہوتا ہے، اس لئے موت کے آنے کے بعد ہی وصیت کا حکم نافذ ہوتا ہے، اسی لئے موت سے پہلے اس وصیت کے قبول یا انکار کرنے کا کوئی اعتبار نہ ہوگا، جیسے کہ وصیت کا معاملہ ہو جانے سے پہلے جس کے لئے وصیت کی گئی ہے (موصل لہ) کے قبول کر لینے یا اس کے انکار کر لینے کا کوئی اعتبار نہیں ہوتا ہے، بلکہ باطل ہو جاتا ہے، (ف: یعنی وصیت کرنے کا صرف خیال آجانے سے ابھی تک موصی نے باضابطہ وصیت نہیں کی لیکن جس کے لئے وصیت کرنی ہے، (اس موصی لہ نے اسی خیال مشورہ پر وصیت قبول کرلی تو ایسا قبول لغو ہوگا، چنانچہ اگر موصی لہ مر جائے تو اس کے قبول کر لینے کی بناء پر اس کے ورثہ کو اس موصی بہ پر ملکیت حاصل نہ ہوگی۔

توضیح: کیا کوئی مسلم ذمی یا حربی کو اپنے مال کی وصیت کر سکتا ہے یا ان کی طرف سے کی ہوئی وصیت کو قبول کر سکتا ہے، اگر موصی کی زندگی ہی میں موصی لہ نے اس کی وصیت قبول کرلی یا اسے قبول کرنے سے انکار کردیا تو اس کے مرجانے کے بعد دوبارہ اقرار یا انکار کر سکتا ہے، مسائل کی تفصیل، حکم، مفصل دلائل

قال ويستحب ان يوصى الانسان بدون الثلث سواء كانت الورثة اغنياء او فقراء لان فى التنقيص صلة القريب بترك ماله عليهم بخلاف استكمال الثلث لانه استيفاء تمام حقه فلا صلة ولا منة ثم الوصيه باقل من الثلث اولى ام تركها قالو ان كانت الورثة فقراء ولا يستغنون بمايرثون فالترك اولى لمافيه من الصدقة على القريب وقد قال عليه السلام افضل الصدقة على ذى الرحم الكاشح ولان فيه رعاية حق الفقراء والقرابة جميعا وان كانو اغنياء اويستغنون بنصيبهم فالو صية اولى لانه يكون صدقة على الاجنبى والترك هبة من القريب والاولى اولى لانه يبتغى بها وجه الله تعالى وقيل فى هذا الوجه يخير لا شتمال كل منهما على فضيلة وهو الصدقة او الصلة فيخرين بين الخرين.

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ، مالدار آدمی جو آخر وقت میں نیکی کمانے کے لئے وصیت کرنا چاہتا ہو، اس کے لئے مستحب

بات یہ ہے کہ وہ اپنے مال کے اس حصہ کے بارے میں جو اس کا آخری حق رہ جاتا ہے یعنی کل مال کا ایک تہائی حصہ بلکہ اس سے بھی جہانتک کم ہو سکے اسی کے بارے میں وصیت کرلے خواہ اس کے اپنے وارثین مالدار ہوں یا غریب ہوں، کیونکہ تہائی سے کم میں وصیت کرنے سے اپنے دوسرے قریبی رشتہ داروں اور وارثوں کے ساتھ اس طرح سے صلہ رحمی بھی ہوتی ہے کہ اس نے اپنا مال ان کے واسطے چھوڑ دیا ہے: **بخلاف استکمان الثلث الخ**: اس کے برخلاف اگر اس نے اپنے پوری تہائی مال کی وصیت کردی تو اس میں احسان کرنے کی بات نہیں رہیگی کیونکہ اس موصی کو جتنے کا حق وصیت تھا اس نے اس کو پورا استعمال کرلیا کیونکہ اس کا پورا تر کہ تو حکم الٰہی عزوجل کی بناء پر تمام ورثہ کا حق ہو چکا تھا اور ورثہ اس حصہ اور تقسیم سے خوش رہیں یا نہ رہیں اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا ہے، اور اس کے لئے جو اپنے اختیار سے خرچ کرنے کے لئے چھوڑا گیا یعنی ایک تہائی اس کا اپنا حصہ بچا تھا، اس مسئلہ میں کسی کا اختلاف نہیں ہے، رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ اللہ تعالی نے اعطی کل ذی حق حقہ کہ ہر ایک حق دار کو اس کا حق دیدیا ہے، اور یہ روایت کچھ اوپر گزر چکی ہے کہ اس میت کو ایک تہائی حصہ اس کے ترکہ میں سے دیا گیا ہے اس لئے اسی تہائی میں سے خرچ کرنے یا احسان کرنے کا حق اسے دیا گیا ہے، اور اسی حصہ کا اعتبار ہوگا، پس اگر اس نے پوری تہائی کسی غیر وارث کو دیدی یا دوسرے کسی کار خیر میں صرف کی تو اپنے قرابت دارں کا ساتھ اس کی صلہ رحمی کچھ بھی نہیں رہیگی۔

اور حضرت سعد بن ابی وقاصؓ کی حدیث میں ہے کہ جب وہ فتح مکہ کے موقع میں رسول اللہ ﷺ کے ساتھ گئے اور وہاں اپنی بیماری کی وجہ سے زندگی سے سخت مایوس ہوگئے تب انہوں نے عرض کیا کہ میں مالدار شخص ہوں اور ایک لڑکے سوا میرا کوئی وارث نہیں ہے تو کیا مجھے اس بات کی اجازت ہے کہ میں اپنا سارا مال خیرات کردوں تب رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ نہیں پھر انہوں نے کہہ دو تہائی صدقہ کردوں پھر انکار سن کر کہا کہ اچھا نصف خیرات کردوں اس طرح آہستہ آہستہ کر کے پوچھتے گئے اور ہر مرتبہ انکار میں جواب ملا، آخر میں کہا کیا ایک تہائی خیرات کردوں، تب آپ ﷺ نے فرمایا خیر ایک تہائی کر سکتے ہو اور اتنا مال بھی بہت ہے، پھر فرمایا کہ اگر تم اپنے وارثوں کو مالدار چھوڑ کر مرو تو یہ اس بات سے بہتر ہے کہ تم ان کو مفلس چھوڑ کر مرو اس طرح سے کہ وہ لوگوں کے سامنے ہاتھ پھیلاتے پھر فرمایا کہ یہ سب کام بھی تو تمہارے لئے نیکی ہی ہے، یہانتک کہ وہ ایک لقمہ جو تم اپنی بیوی کے منہ میں دیتے ہو وہ بھی تمہارے واسطے صدقہ ہے، پھر حضرت سعد کی طرف اشارہ کرتے ہوئے فرمایا کہ شاید خود تمہاری زندگی اور بڑھ جائے، اتنی کہ تمہاری ذات سے کسی قوم کو بلندی عطا فرماتے اور کسی قوم کو تنزلی دے، یعنی جہاد کرنے کی نوبت آئے اور تمہاری سرداری سے مسلمانوں کو جہاد میں فتح اور غلبہ ہو اور کافر کو پستی ہو۔

پھر آپ ﷺ نے اس طرح کی دعاء فرمائی: **اللّٰهم امن لاصحابی هجر تهم ولكن البائس: سعدبن خولہ** یعنی یا اللہ میرے اصحاب کی ہجرت پوری فرمادے، لیکن سعد بن خولہ محروم ہوا، صحیح البخاری وغیرہ نے اس کی روایت کی ہے، اس حدیث کی بڑائیوں اور خوبیوں میں سے ایک یہ بھی ہے کہ حضرت سعد بن ابی وقاصؓ کی درازی عمر کو رسول اللہ ﷺ نے بطور معجزہ قبل از وقت بیان فرمادیا تھا حالانکہ اس وقت وہ اپنی زندگی سے مایوس ہو چکے تھے، اور آخر یہی ہوا کہ تندرستی کے بعد آپ نے ملک فارس پر جہاد کیا اور فتح عظیم حاصل کیا، اور اس میں بے حد وحساب مکمل سامان ہاتھ آیا تھا جن میں سرخ وسفید وغیرہ لعل کی چادریں اور خسرو پرویز کا تخت بھی تھا، یہ باتیں سیرت کے کتابوں مفصلا صراحت کے ساتھ مکتوب ہیں، دوسری بات یہ بھی معلوم ہوئی کہ اپنے بال بچوں کی پرورش بھی آدمی کے لئے نیکیاں ہیں، اسی سے یہ بات لازم آتی ہے کہ پاک اور حلال کمائی حاصل کرنا طاعت اور ثواب کا کام ہے، کیونکہ اس کا حاصل کرنا کمائی کرنے کے بعد ہی ہو سکتا ہے کہ وہی ذریعہ معاش حاصل کرنے کے بعد ہی ہوتا ہے تیسری بات یہ معلوم ہوئی کہ سعد بن خولہؓ نے مدینہ منورہ کو اپنا وطن بنالینے کے بعد دوبارہ ہجرت کو ختم کر کے پھر مکہ مکرمہ کو اپنا وطن بنالیا تھا، پھر چند دنوں کے بعد ہی وہیں انتقال کر گئے تھے اس لئے رسول اللہ ﷺ نے ابن خولہؓ پر افسوس کا اظہار کیا کہ وہ تو مہاجرین کی جماعت اور اس کی افضلیت پر باقی نہ رہ سکے، اور چوتھی بات یہ معلوم ہوئی کہ جس غرض سے بندہ مترجم نے اس

حدیث کو یہاں پر ذکر کیا ہے وہ یہ تھی کہ رسول اللہ ﷺ نے تہائی ترکہ تک کی وصیت کی اجازت دی اور ان الفاظ سے کہ یہی مقدار خیر ہے، اور یہی بہت ہے۔

اسی لئے علمائے مجتہدین نے اس بات پر اتفاق کیا ہے کہ اس تہائی سے بھی کم وصیت کرنا مستحب ہے، پھر یہ بات بھی معلوم ہوئی کہ اس مسئلہ میں اصل یہی حدیث ہے، اور مصنف نے صرف قیاسی دلیل پر بس نہیں کیا ہے، کیونکہ حضرت سعد بن ابی وقاصؓ کا اشارہ پہلے صرف تہائی تک کے جائز ہونے پر اکتفا نہیں کیا، کیونکہ حضرت سعد بن ابی وقاصؓ کا اشارہ پہلے ایک تہائی کے جائز کو بیان کیا ہے، اس سے مصنف ہدایہؒ کی مراد یہ ہے کہ تہائی کم کی وصیت کرنے میں یہ حکمت ہے کہ یہ مقدار اس میت کی طرف سے صدقہ کی ہے اور جب اس نے اپنی پوری تہائی کسی غیر کو دیدی کیونکہ کسی رشتہ دار وارث کے لئے وصیت کا حکم نہیں ہے اور اسے نہیں دی جاسکتی ہے، تو اس نے صرف صدقہ کیا اور جب تہائی سے کم کیا تو یہ وارثین کے لئے وصیت بھی نہیں ہوسکتی ہے، اور وارثوں کو اس کے مورث کی طرف سے حق مل چکا ہے، اور یہ صدقہ قریبی رشتہ داروں پر ہوا تو اتنی مقدار میں صدقہ کے علاوہ صلہ رحمی کا دوگنا ثواب ہوگیا، اس موقع پر ایک سمجھدار شخص یہ غور کرسکتا ہے کہ جب تھوڑا سا مال دینے میں اتنا ثواب ہو تو اگر پوری تہائی بھی وارثوں ہی کو دیدیتا تو اس میں دوگناہ ثواب مزید ملتا۔

ثم الوصية باقل من الثلث اولى الخ: اسی لئے مصنفؒ نے خود یہ سوال کیا کہ تہائی سے کم کی وصیت کرنا بہتر ہے، یا مطلقاً نہ کرنا بہتر ہے، تو جواب یہ دیا کہ مشائخ نے اس طرح سے تفصیل کی ہے کہ اگر اس کے وارثین محتاج ہوں اور ترکہ میں سے ان کو جتنا بھی حصہ ملے گا اس سے بھی ان کی محتاجی دور نہ ہوتی ہو تو تہائی سے کم مقدار کو بھی وصیت میں خرچ نہ کرنا ہی بہتر ہے، کیونکہ اس میں قریبی رشتہ داروں پر صدقہ بھی ہو جائے گا، اور رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا ہے سب سے بہتر صدقہ وہی ہے جو ایسے قریبی رشتہ دار پر ہو جس کو اس کے ساتھ محبت بھی نہ ہو، جیسا کہ ان حضرات سے مروی ہے حضرات ابوایوب و حکیم بن حرام وام کلثوم وابوہریرہؓ اور امام احمد واسحاق والحاکم وابوعبیدؒ نے ایک دوسرے سے مولیت کی ہے، اور اس دلیل سے کہ ایسا کرنے میں فقیری اور قرابت داری دونوں کا لحاظ ہو جاتا ہے۔

وان كان كانو اغنياء الخ: اور اگر اس کے وارثوں میں مالدار لوگ ہوں یا اس سے اپنا حصہ پاکر مالدار ہو جائینگے تو تہائی سے کم کو وصیت میں دیدینا بہتر ہوگا، کیونکہ یہ وصیت تو اجنبی پر صدقہ ہوگی، اور وصیت نہ کرنا قرابتداروں کے حق میں ہبہ ہوگا، حالانکہ پہلی صورت یعنی اجنبی پر صدقہ ہونا بہتر ہوگا، کیونکہ اس سے رضائے الٰہی کی امید ہوتی ہے، اور بعض مشائخ نے کہا ہے کہ ایسی صورت میں اس کو دونوں باتوں کا برابر اختیار ہے کیونکہ دونوں صورتوں میں سے ہر ایک میں ایک ایک فضیلت ہے، یعنی یا تو صدقہ کا ثواب ہے یا صلہ رحمی کا ثواب ہے، اس طرح سے کہ پہلی صورت میں صدقہ کی فضیلت ہے اور دوسری صورت میں صلہ رحمی کی فضیلت ہے، اس لئے اس میت کو اختیار ہوگا جون سی نیکی کرنی چاہے اسے اختیار کرلے، (ف: یعنی اگر چاہے تو اجنبی کے لئے وصیت کردے یا وارثوں کو زیادہ حصہ ملنے کی غرض سے اجنبی کے لئے وصیت نہ کرلے، پھر یہ بات معلوم ہونی چاہئے کہ وصیت کرنے میں افضل بات یہ ہے کہ ایسے محتاج قرابت داروں وصیت کرنی چاہئے جن کو اس کے ترکہ سے حصہ نہیں ملے گا، ابن عبدالبرؒ نے فرمایا ہے کہ اس بات پر تمام علماء بالا اختلاف متفق ہیں۔

توضیح: آدمی کو اپنی آخری زندگی میں اپنے مال میں سے کس حد تک اور کس طرح اور کن لوگوں میں وصیت کرنے کا حق ہے، وصیت میں اپنے قرابت داروں کو دینے میں کیا بات افضل ہے، مفصل ومدلل

قال والموصى به يملك بالقبول خلا فالزفرؒ وهواحد قولى الشافعى هو يقول الوصية اخت الميراث اذكل

منهما خلافة لما انه انتقال ثم الارث يثبت من غير قبول فكذلا الوصية ولنا ان الوصية اثبات ملك جديد ولهذا لا يرد الموصى له بالعيب ولا يرد عليه بالعيب ولا يملك احداثبات الملك لغيره الا بقبوله اما الوارثة خلافة حتى يثبت فيها هذه الاحكام فيثبت جبرا من الشرع من غير قبول قال الافى مسألة واحدة وهو ان يموت الموصى ثم يموت الموصى له قبل القبول فيدخل الموصى به فى ملك ورثته استحسانا والقياس ان تبطل الوصية لمابينا ان الملك موقوف على القبول فصار كموت المشترى قبل قبوله بعد ايجاب البائع وجه الاستحسان ان الوصية من جانب الموصى قد تمت بموته تماما لا يلحقه الفسخ من جهته وانما توقفت لحق الموصى له فاذا مات دخل فى ملكه كما فى البيع المشروط فيه الخيار للمشترى اذا مات قبل الاجازة.

ترجمہ: موصی بہ یعنی جس چیز کی کسی کو دینے کی موصی وصیت کرتا ہے وہ چیز صرف اس موصی کی وصیت کر دینے سے ہی اس کی ملکیت میں نہیں چلی جاتی ہے، یہانتک کہ وہ خود اس کو قبول بھی کرے یعنی موصی لہ کے قبول کر لینے کے بعد ہی اس چیز (موصی بہ) کا وہ مالک ہوتا ہے، بخلاف امام زفرؒ کے قول کے اور امام شافعیؒ کے دو قولوں میں سے ایک یہ بھی ہے، امام زفرؒ فرماتے ہیں کہ وصیت بھی میراث کی طرح ہے کیونکہ ان دونوں چیزوں میں مال کے اصل مالک یعنی دیت کی طرف سے قائم مقامی ہوتی ہے کیونکہ یہ مال مورث کی ملکیت سے نکل کر وارث یا موصی لہ دونوں میں سے کسی ایک کی ملکیت میں آتا ہے، اور بالاتفاق جس طرح میراث کے مال کو اس کا وارث قبول کرے یا نہ کرے، وہی اس کا مالک ہو جاتا ہے تو اسی طرح سے وصیت کے مال کو بھی وہ موصی لہ قبول کرے یا نہ کرے یعنی قبول کرنے کے بغیر بھی اس کی ملکیت میں آجاتا ہے۔

ولنا ان الوصية الثبات الخ: اور ہماری دلیل یہ ہے ایک نئی ملکیت کو ثابت کرنا ہوتا ہے، یعنی اس میں مالک کی طرف سے قائم مقامی اور خلافت نہیں ہوتی ہے، اسی لئے موصی لہ عیب کی وجہ سے اسے واپس نہیں کر سکتا ہے اور موصی کو اس کے مال میں عیب ہونے کی وجہ سے مال واپس نہیں دیا جا سکتا ہے، اور کوئی شخص دوسرے کی ملکیت کو صرف اسی صورت میں ثابت کر سکتا ہے، جبکہ وہ اسے قبول کرلے، البتہ وراثت تو یقیناً مورث کی طرف سے خلافت ہوتی ہے، یہانتک کہ اس میں واپس کرنے یا واپس لینے کے بھی احکام ثابت ہوتے ہیں، وراثت کی ملکیت کو قبول کئے بغیر بھی شریعت کی طرف سے جبراً ثابت ہوتی ہے، (ف: مثالوں سے واپس کے مسئلہ کی توضیح اس طرح سے ہوتی ہے کہ بیمار خالد نے کوئی چیز خرید کر زید کے لئے اس کی وصیت کر دی پھر وہ خالد مر گیا اس کے بعد زید نے اسے قبضہ میں لینے کے بعد اس میں خاص عیب پایا تو وہ عذاب اس چیز کو بائع کے پاس واپس نہیں کر سکتا ہے، یا کسی بیمار نے اپنا سارا مال زید کے نام وصیت کر دیا پھر اس نے اپنی زندگی ہی میں اس میں سے کوئی چیز دوسرے کے ہاتھ فروخت کر دی بعد وہ مر دکے، پھر اس کے خریدار نے اس مبیع میں کوئی عیب پایا جب بھی وہ زید کو واپس نہیں کر سکتا ہے، العنایہ، اس کا ماحصل یہ ہوا کہ موصی لہ کے قبول کئے بغیر ملکیت ثابت نہیں ہوتی ہے۔

قال الافی مسئلة واحدة الخ: قدوریؒ نے کہا ہے کہ سوائے صرف اس ایک مسئلہ کے کہ موصی اپنے مال میں کسی کے لئے کچھ وصیت کر کے خود مر جائے اور جس کے لئے اس نے وصیت کی اس کے بھی قبول کرنے سے پہلے وہ یعنی موصی لہ مر جائے، تو استحسانا موصی بہ (جس مال کی وصیت کی گئی تھی) اس کے وارثوں میں داخل ہو جائیگا، حالانکہ قیاس کا تقاضا تو یہ تھا کہ ایسی وصیت باطل ہو جائے کیونکہ یہ بات پہلے بتائی جا چکی ہے کہ جبتک موصی لہ اس ویت کو قبول نہیں کرلے گا اس وقت تک وہ اس کا مالک نہیں ہوگا اس لئے یہ صورت ایسی ہو گئی جیسے کہ بائع کے ایجاب کے بعد مشتری کے قبول کر لینے سے پہلے ہی وہ مشتری مر جائے گا، لیکن ہم نے اس قیاس کو چھوڑ کر استحسان پر عمل کیا: وجہ الاستحسان ان الوصیۃ الخ: اس استحسان کی وجہ یہ ہے کہ موصی نے اپنا کام کر لیا یعنی وصیت پوری کر دی اور اس کے مرتے ہی وصیت کا معاملہ اس طرح پورا ہو گیا کہ وہ اب فسخ نہیں ہو سکتا ہے، اور اب کچھ رکاوٹ اور توقف ہے وہ صرف موصی لہ کی حق کی وجہ سے ہے بس جب وہ موصی لہ مر گیا تو یہ چیز اس کی ملکیت میں

داخل ہو گئی جیسا کہ اس بیع کا حال ہے جس میں مشتری کو اختیار شرط ہو کہ جب اجازت سے پہلے مشتری مر جائے تو بیع پوری ہو جائیگی۔

توضیح: جس چیز کی کسی کو دینے کی جب وصیت کر دی جائے تو وہ چیز اس شخص کی ملکیت میں کب داخل ہو جاتی ہے، اس کی کیا شرط ہے اقوال ائمہ، مفصل دلائل

قال ومن اوصى وعليه دين يحيط بماله لم تجز الوصية لان الدين مقدم على الوصية لانه اهم الحاجتين فانه فرض والوصية تبرع وابدا يبدأ بالاهم الا ان تبرئه الغرماء لانه لم يبق الدين فتنفذ الوصية على الحد المشروع لحاجته اليها قال ولا تصح وصية الصبى وقال الشافعى تصح اذا كان فى وجوه الخير لان عمر رضى الله عنه اجاز وصية يفاع او يافع وهو الذى راهق الحلم ولانه نظرله بصرفه الى نفسه فى نيل الزلفى ولو لم تنفذ يبقى غيره ولنا انه تبرع والصبى ليس من اهله ولان قوله غير ملزم وفى تصحيح وصية قول بالزام قوله والاثر محمول على انه كان قريب العهد بالحلم مجازا وكانت وصيته فى تجهيزه وامر دفنه وذلك جائز عندنا وهو يحرز الثواب بالترك على ورثته كمابيناه والمعتبر فى النفع والضرر النظر الى اوضاع التصرفات لا الى مايتفق بحكم الحال اعتبره باطلاق فالا يملكه ولا وصية وان كان يتفق نافعا فى بعض الاحوال وكذا اوصى ثم مات بعد الادراك بعدم الاهلية وقت المباشرة وكذا اذا قال اذا ادركت فثلث مالى لفلان وصية لقصور اهليته فلا يملكه تخجيزا وتعليقا كمافى اطلاق والعتاق بخلاف العبد والمكاتب لان اهليتهما مستتمة والمانع حق المولى فتصح اضافته الى حال سقوطه.

قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی ایسے شخص نے اپنے مال کی کسی کو دینے کی وصیت کی جو خود ہی اتنی مال کا مقروض ہے، جس کا وہ خود مالک ہے تو اس کی یہ وصیت جائز نہ ہوگی، کیونکہ وصیت پر قرضہ مقدم ہے یعنی شرعاً پورا قرض ادا کر کے ترکہ اور وصیت کو ادا کرنا ہوتا ہے، اور قرضہ اور وصیت دونوں ضرورتوں میں قرض کی ادائیگی اہم ہوتی ہے، اس لئے کہ قرض کی ادائیگی فرض ہے، اور وصیت کرنا نفل ہے جبکہ ہمیشہ الاہم فالاہم پر عمل کیا جاتا ہے، یعنی سب سے اہم کو پہلے اس کے بعد کے اہم کو اس کے بعد ادا کیا جاتا ہے، البتہ اگر قرض مانگنے والے حضرات خود اس دیت کو اپنے قرض سے بری کر دیں یا معاف کر دیں تب وصیت جائز ہو جائیگی کیونکہ اسوقت قرض باقی ہی نہیں رہا اس لئے جتنی کی وصیت جائز ہے اتنی وصیت صحیح اور نافذ ہو جائیگی، کیونکہ انسان کو ایسے کار خیر کی بھی ضرورت ہوتی ہے۔

قال والاتصح وصية الصبى الخ: قدوریؒ نے کہا کہ بچہ کی وصیت صحیح نہیں ہوگی، اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ نیکی کا کام کرنے کے لئے وصیت کی ہو تو وہ صحیح ہو جائیگی، کیونکہ حضرت عمرؓ نے یفاع یا یافع کی وصیت کو جائز رکھا تھا، اور یفاع سے مراد وہ لڑکا ہے، جو بلوغ کے قریب پہنچ چکا ہو، (ف: چنانچہ عمرو بن سلیم زرقی نے کہا ہے کہ حضرت عمرؓ کو خبر دی گئی کہ یہاں ایک غسانی لڑکے نے جو ابھی بالغ نہیں ہوا ہے لیکن قریب البلوغ ہے اور وہ وفات کے قریب ہے اور اس کی چچازاد بہن کے سوا دوسرا کوئی رشتہ دار نہیں ہے تو کیا لڑکا وصیت کر سکتا ہے تو فرمایا کہ اسی بہن کے لئے وصیت کرلے، تب اس نے ان کے لئے بیر جشم کی وصیت کی جو بعد میں تیس ہزار درہم میں فروخت کیا گیا، رواہ مالک وعبدالرزاق، کچھ لوگوں کا خیال یہ ہے کہ اس وضیت کرنے والے لڑکے کا نام عمرو بن سلیم تھا، لیکن غسانی ہے، اور اس کے راوی زرقی ہیں، ت، ن، اس بیان میں جو یہ دلیل دی گئی ہے کہ اس وصیت کو جائز کہنے میں اس بچہ کے لئے بہتر ہے اس طرح سے کہ اس نے اپنے مال کو اللہ کی راہ میں اس کی رضاء کے لئے خرچ کیا اور اگر یہ وصیت نافذ نہ ہوتی تو یہ مال کسی دوسرے کے لئے ہو جاتا، (ف: لیکن اس موقع میں امام شافعیؒ کے قول کی افضلیت کہ وجہ یہ

ہے کہ بچہ کی وصیت جائز ہی نہیں ہوتی ہے، جیسے کہ ہمارا قول ہے، ع۔

ولنا انه تبرع الخ: اور ہماری دلیل یہ ہے کہ وہی شخص ایک احسان کرنے اور نیکی کا کام ہے، اور نابالغ کو ایسے احسانات کرنے کی صلاحیت نہیں ہوتی ہے، اور اس دلیل سے بھی کہ بچہ کی باتیں ایسی نہیں ہوتی ہیں، جن سے کچھ پکڑ کی جا سکے، اسی لئے اگر اس کی ایسی وصیت کو صحیح مانتے ہوئے اسے نافذ کر دیا جائے تو یہ بات ماننی پڑے گی، کہ بچہ کی بات بھی ایسی ہوتی ہے جس سے کوئی اثر مرتب کیا جا سکے، اور جس روایت سے یہ بات ثابت کی جا رہی ہے کہ ایک نابالغ نے وصیت کی اور اسے نافذ کر دیا گیا، تو اس میں بچہ سے مراد یہ ہے کہ وہ کچھ دن پہلے ہی بالغ بھی ہو چکا تھا، جسے مجازاً قریب البلوغ کہا گیا ہے، (ف: لیکن عبد الرزاق کی روایت میں تو یہ بات صراحت کے ساتھ مذکور ہے کہ وہ اس بارہ برس کا تھا، یا اس کی تاویل یہ ہے کہ اس بچہ نے اپنی تجہیز و تکفین کے بارے میں وصیت کی تھی، اور یہ بات ہمارے نزدیک بھی جائز ہے، لیکن روایت میں تو اس بات کی بھی تصریح ہے کہ اس نے بیر جشم کی وصیت کی تھی جو بعد میں تیس ہزار درہم میں فروخت کیا گیا تھا، ت، ن، اور اگر اس لڑکے نے اپنا مال اپنے وارثوں کے لئے چھوڑ دیا تھا تو گویا اس نے اپنے قریبی رشتہ داروں پر صدقہ کیا جس کا وہ اچھا بدلہ پائے گا، اور نفع و نقصان کو مختلف حیثیتوں اور مواقع کی طرف نظر کرنے کا اعتبار ہوتا ہے، اور اس تصرف کا اعتبار نہیں کیا جاتا ہے، جو فی الحال موافق ہو، چنانچہ طلاق کے مسئلہ کو اس طرح دیکھو کہ خود بچہ کو یا اس کے وصی کو بچہ کی بیوی کو طلاق دینے کا اعتبار نہیں ہوتا ہے، اگرچہ بعض صورتوں میں اتفاقاً وہ مفید بھی ہو جاتا ہے، مثلاً کسی نے اپنی بیوی کو اس نیت سے طلاق دی کہ اس کے بعد اس کی دوسری مالدار بہن سے شادی کرنی ہے، لیکن اس اتفاقی نفع کا کوئی اعتبار نہیں ہوگا، اسی طرح بچہ کی وصیت بھی جائز نہیں ہے۔

وكذا اذا اوصى ثم مات الخ: اسی طرح اگر بچہ نے وصیت کی پھر اپنے بالغ ہوتے ہی وہ مر گیا، تو ایسی وصیت بھی جائز نہ ہوگی، کیونکہ وصیت کرتے وقت اسے وصیت کرنے کی صلاحیت نہیں تھی: وكذا قال اذا ادركت الخ: اسی طرح اگر بچہ نے کہا کہ جب میں بالغ ہو جاؤں تو میرا تہائی مال زید کے لئے وصیت ہے، پھر وہ بالغ ہونے کے بعد مر گیا تو بھی یہ وصیت جائز نہ ہوگی، کیونکہ وصیت کرتے وقت وہ اس کا اہل نہ تھا، لہٰذا فی الفور وصیت کرنا یا کسی زمانہ اور حالت پر معلق کرنا بھی جائز نہ ہوگا، جیسے کہ طلاق یا آزاد کرنا اس بچہ کا جائز نہیں ہوتا ہے: بخلاف العبد والمكاتب الخ: اس کے برخلاف اگر غلام مکاتب نے اس طرح کہا کہ جب میں آزاد ہو جاؤں تو میرا تہائی مال زید کے لئے وصیت ہے، پھر وہ آزاد ہونے کے بعد مر گیا تو یہ وصیت صحیح ہوگی، کیونکہ اس غلام یا مکاتب میں اپنے طور پر وصیت کرنے کی پوری صلاحیت ہے لیکن اس میں اس کے مالک کا حق رکاوٹ بن رہا ہے، اسی لئے مالک کا حق ختم ہوتے ہی وصیت کا عمل اور اس کی نسبت صحیح ہوگی، (ف: اسی طرح جبتک دوسرا شخص مکاتب ہے یعنی بدل کتابت اس پر باقی ہے تب تک اس کی وصیت صحیح نہ ہوگی)۔

توضیح: ایک شخص جتنے مال کا مالک ہے اتنے ہی مال کا وہ مقروض بھی ہے، تو اس کی دوسرے کے لئے وصیت صحیح ہوگی یا نہیں، کیا کسی نابالغ کے اپنے مال کے بارے میں دوسرے کے لئے وصیت صحیح ہوگی، اگر بچہ کے وصیت کی پھر بالغ ہونے کے بعد وہ مر گیا، یا بعد میں بچہ بالغ ہو گیا، یا غلام اور مکاتب نے وصیت کی، تمام مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال ائمہ کرام، مفصل دلائل

قال ولا تصح وصية المكاتب وان ترك وفاء كان ماله لا يقبل التبرع وقيل على قول ابى حنيفة لا تصح وعندهما تصح رد الها الى مكاتب يقول كل مملوك املكه فيما استقبل فهو حرثم عتق فملك والخلاف فيها

معروف وعرف في موضعه قال وتجوز الوصية للحمل وبالحمل اذا وضع لا قل من ستة اشهر من وقت الوصية اما الاول فلان الوصية استخلاف من وجه لانه يجعله خليفة في بعض ماله والجنين صلح خليفة في الارث فكذا في الوصية اذاهي اخته الا انه يرتد بالرد لما فيه من معنى التمليك بخلاف الهبة لانها تمليك محض ولا ولاية لاحد عليه ليملكه شيئا واما الثاني فلانه بعرض الوجود اذا الكلام فيما اذا علم وجوده وقت الوصية وبابها اوسع لحاجة الميت وعجزه وهذا تصح في غير الموجود كالثمرة فلان تصح في الموجود اولى.

ترجمہ: قدوریؒ نے کہا ہے کہ مکاتب کی وصیت فوری طور سے صحیح نہیں ہوتی ہے، اگرچہ وہ اس بدل کتابت کے لائق مال چھوڑ کر مرے، کیونکہ اس کا مال تبرع اور کسی پر احسان کرنے کے لائق نہیں ہوتا ہے، اور بعض مشائخ نے کہا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے قول کے مطابق یہ صحیح نہیں ہے، اور صاحبینؒ کے نزدیک مکاتب کی وصیت صحیح ہوتی ہے، جیسے کہ مکاتب کا اپنے غلام کو آزاد کرنا صحیح ہوتا ہے اس طرح سے کہ اگر وہ یوں کہے کہ آئندہ میں جس کسی غلام کا مالک بنوں وہ آزاد ہے، اس طرح مکاتب آزاد ہو گیا اور وہ مکاتب ایک اور غلام کا مالک ہوا تو وہ آزاد ہو جائے گا حالانکہ اس مسئلہ میں بھی اختلاف ہے جو اپنی جگہ میں بیان کیا گیا ہے: قال وتجوز الوصية للحمل الخ: قدوریؒ نے کہا ہے کہ حمل یعنی جو بچہ ابھی تک اپنی ماں کے پیٹ میں موجود ہو یعنی ابھی تک پیدا نہیں ہوا ہو اس کے لئے بھی کسی چیز کی وصیت کرنی جائز ہے، اسی طرح ایسے کسی بھی بچہ کے بارے میں یہ کہنا کہ میری اس باندی کے پیٹ میں جو بچہ ہے اس کے بارے میں فلاں شخص کو دینے کی میں نے وصیت کر دی ہے تو یہ بھی صحیح ہے، مگر اس کے شرط یہ ہے کہ وہ اس وصیت کے وقت سے چھ مہینے کے اندر پیدا ہو گیا ہو۔

اما الاول فلان الخ: پہلے مسئلہ یعنی حمل کے لئے وصیت کے جائز ہونے کی دلیل ہے کہ وصیت ایک ایسا معاملہ ہے ایک اعتبار سے اپنے لئے قائم مقام بنانا ہوتا ہے، کیونکہ وصی اپنے مخصوص مال میں اس موصی لہ کو اپنا خلیفہ بناتا ہے اس طرح سے وہ موصی اس موصی لہ کے بارے میں یہ کہتا ہے کہ وہ شخص میرے مر جانے کے بعد میرے اس مخصوص مال کا مالک ہو گا بشرطیکہ وہ اسے قبول کر لے: والجنين صلح خليفة الخ: اور پیٹ کا بچہ بھی میراث کے مسئلہ میں خلیفہ ہو سکتا ہے، تو وصیت کے مسئلہ میں بھی خلیفہ ہو سکتا ہے، اس لئے کہ وصیت میراث کی بہن ہے، صرف اتنا فرق ہے کہ میراث لازمی حکم ہے اور وصیت کو رد کر دینے سے رد ہو جاتی ہے، کیونکہ وصیت میں مالک بنا دینے کے معنی پائے جاتے ہیں، لہذا پیٹ کے بچہ (حمل) کے لئے وصیت صحیح ہو گی۔

بخلاف الهبة الخ: بخلاف ہبہ کے یعنی حمل کے لئے ہبہ کرنا صحیح نہیں ہے، کیونکہ ہبہ کے معنی صرف مالک بنا دینا ہے، یعنی ہبہ کے بعد اس پر قبضہ کر لینے سے ہی ملکیت ثابت ہوتی ہے، حالانکہ کوئی شخص کسی طرح سے بھی پیٹ کے بچہ کو کسی چیز کا مالک بنا دے، اور اب یہ مسئلہ کہ پیٹ کے بچہ کا کسی کو مالک بنانے کی وصیت کرنا اور اس کا جائز ہونا، تو اس کے جائز ہونے کی دلیل یہ ہے کہ وہ بچہ خود جلد پیٹ سے باہر آنے کے قریب ہے اس لئے کہ ایسے ہی بچہ کے بارے میں گفتگو ہو رہی ہے جس کا پیٹ میں ہونا یقینی طور سے ہو اسی لئے یہاں یہ قید لگائی ہوئی ہے کہ وہ وصیت کے بعد سے چھ ماہ کے اندر پیدا ہو جائے، پھر یہ بات معلوم ہونی چاہئے کہ میت یعنی جو مرنے کے قریب ہو چکا ہے اور اب اپنے اعضاء بدن سے نیکیاں کمانے سے عاجز ہو چکا ہے حالانکہ وہ اس کا بہت محتاج ہے اس لئے مالی نیکی کمائی کے لئے لازمی طور سے وارثوں کے ترکہ کے بعد مختصر مال اس کے پاس رہ جاتا ہے، اسی سے وہ نیکیاں کمانے کی کوشش کرتا ہے اسی کے لئے وصیت کرنے میں میت طرح کی سہولت اور گنجائش رکھی گئی ہے، اسی بناء پر اسی یہ اختیار ہے کہ وہ چیزیں جو فی الحال اس کے پاس اگرچہ نہیں ہیں مگر ان کی امید ہے ان کی بھی وہ وصیت کر سکے، مثلاً میری موت کے بعد اس سال اس باغ میں جو پھل آتے وہ زید کے لئے وصیت کرتا ہوں، اس طرح جب ایسی چیز جو موجود نہیں ہے، اس کو دینے کی وصیت کی اجازت ہے تو جو چیز موجود ہے اس کو بھی وصیت میں جائز ہو گا، یعنی موجود حمل کی بدرجہ اولیٰ وصیت صحیح

ہو گی۔

توضیح: مکاتب کی وصیت کا حکم، جو بچہ ہنوز اپنی ماں کے پیٹ میں موجود ہو اس کے لئے کسی چیز کی وصیت یا ہبہ کا حکم، تفصیل مسائل، حکم، اقوال ائمہ کرام، مفصل دلائل

قال ومن اوصى بجارية الاحملها صحت الوصية والاستثناء لان اسم الجارية لايتناول الحمل لفظا ولكنه يستحق بالاطلاق تبعا فاذا افرد الام بالوصية صح افراد ها ولانه يصح افراد الحمل بالوصية فجاز استثناؤه وهذا هو الاصل ان ما يصح افراده بالعقد يصح استثناؤه منه اذلا فرق بينهما وما لا يصح افراده بالعقد لا يصح استثناؤه منه وقد مرفى البيوع قال ويجوز للموصى الرجوع عن الوصية لانه تبرع لم يتم فجاز الرجوع عنه كالهبة وقد حققناه فى كتاب الهبة ولان القبول يتوقف على الموت والايجاب يصح ابطاله قبل القبول كما فى البيع قال واذا صرح بالرجوع او فعل ما يدل على الرجوع كان رجوعا اما التصريح فظاهر وكذا الدكالة لانها تعمل عمل الصريح فقام مقام قوله قد البطلت وصار كالبيع بشرط الخيار فانه يبطل الخيار فيه بالدلالة ثم كل فعل لو فعله الانسان فى ملك الغير ينقطع به حق المالك فاذا فعله الموصى كان رجوعا وقد عددنا هذه الافاعيل فى كتاب الغصب وكل فعل يوجب زيادة فى الموصى به ولا يمكن تسليم العين الابها فهو رجوع اذا فعله مثل السويق يلته بالسمن والدا بينى فيها الموصى والقطن يحشوبه والبطانة يبطن بهاوالظهارة يظهر بها لانه لا يمكنه تسليمه بدون الزيادة ولا يمكن نقضها لانه حصل فى ملك الوصى من جهته بخلاف تجصيص الدار الموصى بها وهدم بنائها لانه تصرف فى التابع وكل تصرف اوجب زوال ملك الموصى فهو رجوع كما اذا باع العين الموصى به ثم اشتراه اووهبه ثم رجع فيه لان الوصية لاتنفذ الافى ملكه فاذا ازاله كان رجوعا وذبح الشاة الموصى بها رجوع لانه للصرف الى حاجته عادة فصار هذه المعنى اصلا ايضا وغسل الثوب الموصى به لا يكون رجوعا لان من ارادان يعطى ثوبه غيره يغسله عادة فكان تقريرا.

ترجمہ: قدوریؒ نے کہا ہے کہ اگر کسی نے اپنی حاملہ باندی کسی کے لئے وصیت کی مگر اس کے ساتھ ہی اس کے پیٹ کے اس بچہ کو وصیت کے حکم مستثنیٰ کر لیا تو اس کی یہ دونوں باتیں صحیح ہوں گی: **لان اسم الجارية الخ**: اس لئے کہ لفظ جاریہ یا باندی کا لفظ پیٹ کے بچہ کو شامل نہیں ہے، البتہ اگر جملہ میں باندی کا لفظ استثناء کے بغیر کہا جائے تو اس باندی کے تابع ہو کر اس کا بچہ بھی مستحق ہو جاتا ہے، اس لئے وصیت کے وقت اگر اس موصی نے باندی کو علیحدہ کر لیا تو علیحدہ کرنا صحیح ہو گا: **ولانه صح افراد الحمل الخ**: اور اس دلیل سے بھی کہ کسی کے لئے چونکہ صرف حمل کی وصیت کرنا صحیح ہوتا ہے، تو حمل کا اس وصیت سے استثناء کرنا بھی صحیح ہو گا، اس جگہ یہ ایک اصل سب میں مسلم ہے کہ جس چیز کو مستقلا یعنی دوسری کسی چیز کے ساتھ ملائے بغیر عقد کرنا صحیح ہوتا ہے تو کسی عقد سے اس کو مستثنیٰ کرنا بھی صحیح ہو گا، کیونکہ ان دونوں میں کچھ فرق نہیں ہے، اور جس چیز کو تنہا اور مستقلا بیچنا صحیح نہیں ہوتا ہے، اس کو معاملہ کرتے وقت دوسری چیز سے مستثنیٰ کرنا بھی صحیح نہیں ہوتا ہے، یہ مسئلہ اس سے پہلا کتاب البیوع میں تفصیل سے گزر چکا ہے۔

قال ويجوز للموصى الرجوع الخ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ ان وصیت کرنے والے موصی کے لئے اپنی کی ہوئی وصیت سے رجوع کر لینا جائز ہے، (اس بات پر جمہور علماء کا اجماع ہے،) اس دلیل سے کہ وصیت ایک ایسا معاملہ ہے جو نیکی کمانی اور احسان کرنے کے لئے کیا جاتا ہے، اور وہ صرف زبان سے وصیت کر دینے سے مکمل نہیں ہو جاتا ہے، اس لئے ہبہ کی طرح اس سے بھی رجوع کرنا جائز ہو گا، اس بحث کو ہم نے کتاب الہبہ میں محقق طریقہ سے بیان کر دیا ہے: **ولان القبول يتوقف الخ**: اور

اس دلیل سے بھی موصی لہ اس وصیت کو اسی وقت قبول کر سکتا ہے، جبکہ اس موصی کی موت واقع ہو جائے کیونکہ موصی کی زندگی میں اس کی طرف سے صرف ایجاب ہوا ہے، حالانکہ معاملات میں قبول کرنے سے پہلے ایجاب یا اپنی پیشکش کو بدل دینا یا منع کر دینا صحیح ہوتا ہے، جیسا کہ کتاب البیوع میں اس کی تفصیل گزر چکی ہے: **قال واذا صرح بالرجوع الخ**: قدوریؒ نے کہا ہے کہ اگر موصی نے وصیت کر دینے کے بعد صراحت کے ساتھ اپنی اس وصیت سے رجوع کرنے کو بیان کر دیا مثلاً یوں کہدیا کہ میں نے اپنی اس وصیت سے رجوع کر دیا ہے، یا زبان سے تو ایسا کچھ نہیں کہا مگر ایسا کوئی کام کر لیا جو رجوع کر لینے پر دلالت کرتا ہے تو اس سے بھی اس وصیت سے رجوع ہو جائے گا۔

اما التصریح فظاهر الخ: پس صراحۃ رجوع کرنے کی صورت میں تو بات ظاہر ہے، اسی طرح کسی حرکت یا دلالت سے بھی رجوع کرنا اس لئے رجوع مل جاتا ہے، کہ دلالت بھی مریح کا کام دیتی ہے، اس لئے دلالت کرنے والا کام اس قول کے قائم مقام ہو گیا کہ میں نے اپنی وصیت واپس لے لی یا باطل کر دی ہے، اور یہ مسئلہ ایسا ہو گیا جیسے کوئی شرط خیار کے ساتھ بیع ہو کہ اس کے معاملہ کے بعد کوئی ایسا کام کر لیا جس سے وہ خیار ختم ہو جاتا ہے: **ثم فعل لوفعله الانسان الخ**: پھر یہ بات معلوم ہونی چاہئے کہ ایسا کوئی بھی کام جس کو دوسرے کی ملکیت میں کرنے سے اس کے مالک کا حق ختم ہو جاتا ہو اس قسم کا کام اگر موصی اپنی وصیت کے مال میں کر لے تو اس سے اس وصیت سے رجوع کرنا سمجھا جائے گا، ایسے کام کس قسم کے اور کون کون سے ہوتے ہیں ہم نے ان کو کتاب الغصب میں بیان کر دیا ہے۔

وکل فعل یوجب زیادة فی الموصیٰ به الخ: اور ہر ایسا کام جس سے جس سے وصیت کے مال میں زیادتی لازم آتی ہو، اور اس کو اس سے نکال کر حوالہ کر دینا ممکن نہ ہو تو اس سے بھی اپنی وصیت سے رجوع کرنا لازم آئے گا، مثلاً کسی چیز کے ستو کو کسی کو دینے کی وصیت کی پھر بعد میں اس میں چینی اور گھی ملا دیا یا اپنی کسی زمین کے ٹکڑے کے بارے میں کسی کو دینے کی وصیت کی بعد میں اس میں کچھ تعمیر کروا دی، یا وصیت کی ہوئے روئی کو لحاف یا توشک میں بھر دیا یا وصیت کئے ہوئے استر کے لائق کپڑے کو کسی کپڑے کا استر بنا دیا تو ان تمام کاموں سے یہی کہا جائے گا کہ موصی نے اپنی وصیت سے رجوع کر لیا ہے، کیونکہ اس روئی کو اگر موصی واپس کرنا چاہے تو اس کے ساتھ جو چیز جوڑ دی گئی ہے وہ بھی ساتھ میں واپس کرنی ہوگی، اور اگر اسے توڑ کر یا کھول کر دیا جائے تو اس سے نقصان لازم آتا ہے، پھر اسے توڑنا ممکن اس لئے نہیں ہے کہ اس موصی کی ملکیت میں اسی موصی ہی کی طرف سے زیادتی ہوتی ہے۔

بخلاف تجصیص الدار الخ: بخلاف اس کے اگر کسی نے اپنے ایک مکان کی کسی کے لئے وصیت کی پھر اس کی دیوار پر کہگل یا پلاسٹر کرایا اس کی عمارت گرائی تو اس سے رجوع ثابت نہیں ہوگا، کیونکہ ایسا کرنے سے اس زمین میں موصی کی طرف سے تصرف نہیں ہوا بلکہ اس کے تابع جو عمارت لگی ہوئی تھی اس میں تصرف کیا ہے، اسی طرح سے ہر وہ تصرف جس سے موصی کی ملکیت کا ختم ہونا لازم ہو اسے بھی وصیت سے رجوع کرنا لازم آتا ہے مثلاً جس چیز کی وصیت کی تھی اسی کو بعد میں فروخت کر دیا، تو اس سے بھی اپنی وصیت سے رجوع کرنا ہوگا، خواہ بعد میں اسے خرید لے، یا اس مال وصیت کو کسی کو ہبہ کر دیا تو اس سے بھی وصیت سے رجوع لازم آئے گا، خواہ بعد میں اپنے ہبہ سے رجوع کر لے، کیونکہ وصیت تو صرف اپنے مال میں کی جا سکتی ہے اور کسی طرح بھی دوسرے کے مال میں وصیت کا حکم جاری نہیں ہوتا ہے، پس جب اس چیز سے اپنی ملکیت کسی نے ختم کر دی تو لازمی طور سے ایسا کرنے سے اپنی وصیت سے رجوع ہو گیا: **وذبح الشاة الموصیٰ بها رجوع الخ**: اور وصیت کی ہوئی بکری کو خود ذبح کر دینا وصیت سے رجوع ہے، کیونکہ عام عادت یہ ہے کہ انسان جانور کو اپنی ہی ضرورت میں خرچ کرنے کے لئے ذبح کیا جاتا ہے، اس سے بھی ایک قاعدہ کلیہ طے پا گیا وہ یہ کہ موصی جب اپنی وصیت کے مال میں کچھ ایسا تصرف کر لے جو عموماً صرف اپنی ہی ضرورت میں کیا جاتا ہو تو وہ بھی وصیت سے رجوع کرنا مانا جاتا ہے: **وغسل الثوب الخ**: اور وصیت کئے ہوئے کپڑے جو خود

دھونا وصیت سے رجوع نہیں ہوتا ہے، کیونکہ جو شخص اپنا کپڑا دوسرے کو دینا چاہتا ہے، وہ عموماً اسے دھو کر ہی دیتا ہے، اس طرح سے دھونے سے تو اس وصیت میں اور یقین پیدا کرنا ہوتا ہی، اس طرح وصیت کی مضبوطی ہو گئی۔

توضیح: اپنی حاملہ باندی کو دوسرے کے لئے وصیت کرنا اور اس کے اس بچہ کو وصیت سے مستثنیٰ کرنا، وصیت کے مال میں کس طرح کا کام کرنے سے وصیت ختم ہو جاتی ہے، اور کس طرح کے کام کرنے سے وصیت باقی رہجاتی ہے، اس کے لئے کیسے اصول وضع کئے گئے ہیں، اس کی مثالوں سے تفصیل، اور مفصل دلائل

قال ومن جحد الوصية لم يكن رجوعا كذا ذكره محمدؒ وقال ابو يوسفؒ يكون رجوعا لان الرجوع نفي في الحال والجحود نفي في الماضي والحال فاولى ان يكون رجوعا ولمحمد ان الجحود نفي في الماضي والانتفاء في الحال ضرورة ذلك واذا كان ثابتا في الحال كان الجحود لغوا اولان الرجوع اثبات في الماضي ونفي في الحال والحجود نفي في الماضي والحال فلا يكون رجوعا حقيقة ولهذا لا يكون جحود النكاح فرقة ولو قال كل وصية اوصيت بها الفلان فهو حرام وربو الا يكون رجوعا لان الوصف يستدعي بقا الاصل بخلاف ما اذا قال فهي باطلة لانه الذاهب المتلاشي ولو قال اخرتها لا يكون رجوعا لان التاخير ليس للقسوط كتا خير الدين بخلاف ما اذا قال تركت لانه اسقاط ولو قال العبد الذى اوصيت به لفلان فهو لفلان كان رجوعا لان اللفظ يدل على قطع الشركة بخلاف ما اذا اوصى به لرجل ثم اوصى به الاخر لان المحل يحتمل الشركة واللفظ صالح لها وكذا اذا قال فهو لفلان وارثي يكون رجوعا عن االاول لما بينا ويكون وصية للوارث وقد ذكرنا حكمه ولو كان فلان الاخر ميتا حين اوصى فالوصية الاولى على حالها لان الوصية الاولى انما تبطل ضرورة كونها للثاني ولم يتحقق فبقي للاول ولو كان فلان حين قال ذلك حيائم مات قبل موت الموصى فهي للورثة لبطلان الوصيتين الاولى بالرجوع والثانية بالموت والله اعلم.

ترجمہ: قدوریؒ نے کہاہے کہ اگر کسی نے اپنی وصیت سے انکار کر دیا یعنی یہ کہا کہ میں نے وصیت ہی نہیں کی تھی تو ایسا کہنے سے اس وصیت سے رجوع کرنا لازم نہ ہوگا، امام محمدؒ نے ایسا ہی ذکر کیا ہے، اور امام ابو یوسفؒ نے کہاہے کہ ایسا کہنے سے وصیت سے رجوع لازم آئے گا کیونکہ رجوع کرنے کے معنی میں فی الحال انکار کر دینا، یعنی ابھی اس نے معاملہ وصیت کو ختم کر دیا ہے، اور انکار ایسی چیز ہے جس سے فی الحال بھی زمانہ ماضی میں بھی یعنی دونوں زمانوں میں نفی ہوتی ہے، لہٰذا ایسا کہنے سے بدرجہ اولیٰ رجوع کرنا ثابت ہوگا۔

ولمحمد ان الجحود الخ: اور امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ انکار کا مطلب حقیقت میں زمانہ ماضی میں اس کام سے نفی ہے، یعنی زمانہ ماضی میں ایسا کام نہیں ہوا تھا، لہٰذا اسی کا تقاضا یہ بھی ہے، کہ اب بھی وہ کام نہ ہوا ہو، یعنی جب ماضی میں ایسا نہیں ہوا ہے، تو لازمی طور سے وہ اب بھی نہیں ہوگا، اور جب کوئی چیز فی الحال موجود اور ثابت ہو بھی اس کا انکار کرنا انتہائی غلط اور لغو کام ہے، کیونکہ رجوع کرنے کے معنی یہ ہیں کہ زمانہ ماضی میں تو یہ موجود تھا، اور ابھی اس کا انکار ہے، یعنی موصی نے جب ایک مرتبہ انکار کر دیا پھر بھی اس کی دوبارہ وصیت کر رہا ہے، تو اس کا صاف مطلب یہ ہوا کہ ماضی میں اگرچہ میں نے اس کی وصیت کی تھی مگر اب میں نے اس سے رجوع کر کے نفی کر دی ہے، اور اس انکار کا مطلب زمانہ ماضی اور زمانہ حال سب میں نفی ہے، اسی طرح حقیقت میں رجوع ثابت نہیں ہوتا ہے، اسی بناء پر اگر کوئی شخص اپنے موجودہ نکاح کا اس طرح انکار کرے کہ میں نے نکاح نہیں کیا ہے، تو اس سے دونوں میں جدائیگی اور طلاق نہیں ہوتی ہے، (ف: حالانکہ نکاح کا اقرار کر کے طلاق سے نفی کرنا جائز ہے، لیکن اگر کسی

نے اس طرح کہا کہ میں نے نکاح کیا ہی نہیں ہے حالانکہ نکاح کرنے کے گواہ موجود ہوں تو اس کا نکاح ثابت ہوگا، اور اس طرح کے انکار سے ان دونوں میں جدائیگی نہیں ہوگی، البتہ اگر اب وہ واقعۃً بیوی کو طلاق دینی چاہے تو دے سکتا ہے، جیسا کہ یہ مسئلہ کتاب النکاح میں گزر چکا ہے)۔

ولو قال کل وصية اوصيت بها الخ: اور اگر وصیت کرنے والے نے کہا کہ میں نے زید کے نام کی جون سی اور جس قسم کی بھی وصیت کی ہے وہ حرام اور بیاج ہے تو اس جملہ سے وصیت سے انکار نہ ہوگا، کیونکہ حرام اور بیاج یا سود ہونا ایک قسم کا وصف ہے، جبکہ کوئی بھی وصف ہو وہ یہ چاہتا ہے، کہ اصل موصوف یعنی وصیت باقی رہے، یعنی جب اصل موصوف موجود ہو تو اس کے وصف کے ساتھ مل سکتا ہے، لہٰذا وصف یہ چاہتا ہے کہ موصوف موجود رہے، اسی لئے پہلے کی کی ہوئی وصیت اپنی حالت پر باقی رہیگی: **بخلاف ما اذا قال فهي باطلة الخ**: بخلاف اس کے اگر اس طرح سے کہا کہ وہ باطل ہے یعنی میں نے زید کے لئے جیسی بھی وصیت کی تھی وہ باطل ہے تو اس سے اب رجوع کرنا لازم آتا ہے، کیونکہ باطل ایسی چیز کو کہا جاتا ہے، جو کہ بالکل نا پید ہو جائے: **ولو قال اخرتها الخ**: اور اگر وصیت کرنے والے نے کہا کہ میں نے زید کے لئے جو وصیت کی تھی اسے میں نے مؤخر کر دیا ہے تو اس جملہ سے وصیت سے رجوع نہیں ہے، کیونکہ تاخیر کرنے سے اس چیز کو ختم اور ناپید نہیں کیا جاتا ہے، جیسے کہ کسی پر قرض ہو اور اس سے قرض خواہ کہے کہ میں نے اسی کے مطالبہ کو مؤخر کر دیا ہے تو اس جملہ سے وہ معاف نہیں ہو جاتا ہے۔

بخلاف ما اذا قال ترکت الخ: بخلاف اس کے اگر موصی نے یہ کہا کہ میں نے زید کے لئے جو وصیت کی تھی اسے میں نے چھوڑ دیا ہے یا ترک کر دیا ہے تب اس جملہ سے وصیت سے رجوع ہو جائے گا، کیونکہ کسی چیز کو ترک کرنے کے معنی ساقط اور ختم کرنے کے ہوتے ہیں: **اولو قال العبد الذی او صيت به الخ**: اور اگر کہنے والے نے اس طرح کہا کہ وہ غلام جس کی وصیت میں نے زید کے لئے تھی وہ اب بکر کے لئے ہے تو اس جملہ سے وصیت سے رجوع ہے کیونکہ اس لفظ سے پہلے کی شرکت کو ختم کرنے پر دلالت ہوتی ہے، تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ زید کے لئے جو وصیت کی تھی وہ اس سے ختم ہو کر اب صرف بکر کے لئے ہوگئی ہے: **بخلاف ما اذا اوصى به الرجل الخ**: اس کے برخلاف کسی نے اپنے غلام کی وصیت زید کے لئے کی پھر اسی غلام کی وصیت بکر کے لئے کر دی تو اب وہ غلام زید اور بکر دونوں کے درمیان مشترک ہوگا، کیونکہ یہ غلام کئی مالکوں کے درمیان مشترک ہو سکتا ہے، اور لفظ وصیت بھی اسی معنی کے لائق بھی ہے۔

اذا قال فهو لفلان وارثي الخ: اور اگر اسی طرح یوں کہا کہ وہ تمام وصیت جو میں نے ایک مرتبہ زید کے لئے کی تھی وہ اب میرے وارث خالد کے ہے تو اس طرح کہنے سے زید کی وصیت سے رجوع ہوگا، کیونکہ ہم نے پہلے بیان کر دیا ہے، کہ اس جملہ سے پہلے جملہ کو ختم کرنا ہوتا ہے، اس لئے اس جملہ سے وارث کے لئے وصیت کا حکم ہو جائے گا، اور ہم نے پہلے یہ بحث اچھی طرح بیان کر دی ہے کہ وارث کے لئے وصیت ہونے سے اس کا کیا حکم ہوتا ہے: **ولو کان فلان آخر**: اور اگر اس صورت میں کہ وصیت کرنے کے وقت بکر مر چکا ہو یہ کہا کہ جس غلام کے لئے زید کو دینے کی وصیت کی تھی وہ اب بکر کے لئے ہے اس زید کی وصیت اپنی جگہ پر باقی رہیگی کیونکہ پہلی صورت میں زید کی وصیت جو باطل ہوتی تھی وہ اس ضرورت سے تھی کہ جب وہ غلام کسی دوسرے کی شرکت کے بغیر ہی بکر کا غلام ہو جانے والا تھا، مگر موجودہ صورت میں کہ وقت وصیت بکر مر چکا ہے، وہ بات یہاں ثابت نہیں ہوگی، لہٰذا پہلی وصیت ہی باقی رہ جائیگی، اور بالفرض اگر وصیت کے وقت بکر زندہ ہو لیکن موصی کی موت سے پہلے مر چکا ہو تو وہ وصیت کا غلام اس موصی کے وارثوں میں ہوگا، کیونکہ پہلی وصیت موصی کے رجوع کر لینے کی وجہ سے اور دوسری وصیت بکر کے مر جانے کی وجہ سے باطل ہو گئیں، اس طرح دونوں وصیتیں ہی باطل ہو جائینگی، واللہ تعالیٰ اعلم۔

توضیح: اگر کسی نے وصیت کرنے کے بعد یہ کہا کہ میں نے وصیت ہی نہیں کی ہے، اگر کسی

نے کہا کہ میں نے جس قسم کی بھی وصیت کی ہے، وہ بیاج اور حرام ہے باطل ہے، یا یہ کہا کہ میں نے اسے موخر کر دیا ہے، یا یوں کہا کہ میں نے اسے ترک کر دیا ہے، تمام مسائل کی تحقیق، حکم، اقوال ائمہ کرام، مفصل دلائل

باب الوصية بثلث المال

تہائی مال کی وصیت

قال ومن اوصى لرجل بثلث ماله ولاخر بثلث ماله ولم تجز الورثة فالثلث بينهما لانه يضيق الثلث عن حقها اذا لا تزاد عليه عند عدم الاجازة على ما تقدم وقد تساويا في سبب الاستحقاق فيستويان في الاستحقاق والمحل يقبل الشركه فيكون بينهما وان اوصى لاحدهما بالثلث ولاخر بالسدس فالثلث بينهما اثلاثا لان كل واحد منهما يدلي بسبب صحيح وضاق الثلث عن حقيهما فيقسمانه على قدر حقيهما كما في اصحاب الديوان فيجعل الاقل سهما والاكثر سهمين فصار ثلثة اسهم سهم لصاحب الاقل وسهمان لصاحب الاكثر وان اوصى لاحدهما بجميع مناله ولاخر بثلث ماله ولم تجز الورثة فالثلث بينهما على اربعة اسهم عندهما وقال ابو حنيفة الثلث بينهما نصفان ولا يضرب ابو حنيفةؒ للموصى له ما زاد على الثلث الا في المحاباة والسعاية والدراهم المرسلة لهما في الخلافية ان الموصى قصد شيئاين الاستحقاق والتفضيل وامتنع الاستحقاق لحق الورثة ولا مانع من التفضيل فيثبت كما في المحاباة واختيها وله ان الوصية وقعت بغير المشروع عند عدم الاجازة من الورثة اذلا نفاذ لها بحال فبطل اصلا والتفضيل يثبت في ضمن الاستحقاق فبطل ببطلانه كالمحاباة الثابتة في ضمن البيع بخلاف مواضع الاجماع لان لها نفاذا في الجملة بدون اجازة الورثة بان كان في المال سعة فتعتبر في التفاضل لكونه مشروعا في الجملة بخلاف ما نحن فيه وهذا بخلاف ما اذا اوصى بعين من تركته وقيمته تزيد على الثلث فانه يضرب بالثلث وان احتمل ان يزيد المال فيخرج من الثلث لان هناك الحق تعلق بعين التركة بدليل انه لو هلك واستفاد مالا اخر تبطل الوصية وفي الالف المرسلة لو هلكت التركة تنفذ فيما يستفاد فلم يكن متعلقا بعين ما تعلق به حق الورثة.

ترجمہ: قدوریؒ نے کہا ہے کہ ایک شخص نے اپنے تہائی مال کی زید کے لئے وصیت کی اور بکر کی واسطے بھی تہائی مال کی وصیت کی لیکن وارثوں نے اس کی اجازت نہیں دی، یعنی وارثوں نے ایک تہائی سے زیادہ کی وصیت کو جائز نہیں رکھا اس لئے صرف ایک ہی ثلث ان دونوں شخصوں میں برابری کے ساتھ تقسیم ہوگی، کیونکہ ایک تہائی مال میں اتنی گنجائش نہیں ہوتی ہے، کہ ان دونوں کے حق کو پورا پورا ادیا جاسکے، اس لئے کہ وارثوں نے ایک تہائی سے زیادہ دینے کی اجازت نہیں دی، جیسا کہ کتاب کی ابتداء ہی میں اس کا حکم بیان کیا جاچکا ہے، اور حق دار بننے میں یہ دونوں ہی برابر ہیں، اس لئے کسی ایک کو دوسرے پر ترجیح نہیں دی جاسکتی ہے، اور تہائی مال میں اتنی گنجائش ہوتی ہے کہ وہ دونوں میں برابر برابر تقسیم کر دیا جائے، اس طرح سے سد میں سدس مال دونوں میں سے ہر ایک کو مل جائے گا۔

وان اوصى لاحدهما بالثلث الخ: اور اگر موصی نے زید کے لئے ایک تہائی مال اور بکر کے لئے (پورے مال کا چھٹا حصہ یعنی) سدس کی وصیت کی ہو اور وارثوں نے تہائی سے زیادہ مال کی تقسیم کی اجازت نہیں دی ہو تو وہی ایک تہائی مال تین حصوں میں تقسیم کر کے ان میں سے دو حصے زید کو اور ایک حصہ بکر کو دیا جائے گا، کیونکہ دونوں میں سے ہر ایک کو ایک صحیح سبب کے

ذریعہ حق ملا ہے، اور اسی تہائی مال میں دونوں کے حق کی پوری گنجائش نہیں ہے، لہٰذا یہ دونوں ہی اسی ایک تہائی کو اپنے اپنے حق کے مطابق تقسیم کر لیں جیسے کہ مختلف قرض داروں کی صورت میں ہوتا ہے، لہٰذا سب سے کم حصہ والے کا ایک حصہ طے کیا جائے، یعنی چھٹے حصہ کو ایک حصہ طے کیا جائے گا، اور تہائی والے کے دو حصے طے کئے جائیں، کیونکہ ایک تہائی میں دو چھٹے نکلتے ہیں، اس طرح کل تین حصے ہوئے جن میں سے ایک حصہ بکر کے اور دو حصے زید کے لئے ہوں گے: **وان اوصیٰ لاحدهما بجميع ماله الخ**: اور اگر موصی نے زید کے لئے اپنے پورے مال کے لئے وصیت کی اور بکر کے لئے ایک تہائی مال کی وصیت کی اور وارثوں نے اس صورت میں بھی ایک تہائی مال سے زیادہ دینے کی اجازت نہیں دی تو صاحبینؒ کے نزدیک ایک تہائی مال ہی ان دونوں میں چار حصے ہو کر تقسیم ہوگا۔

وقال ابو حنيفةؒ الخ: اور امام ابو حنیفہؒ نے فرمایا ہے کہ ایک تہائی مال ہی ان دونوں کے درمیان تقسیم ہوگا، امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس میں اصل یہ ہے کہ جسے ایک تہائی سے زیادہ کی وصیت کی گئی ہو تو وہ شخص اس میں سے صرف ایک تہائی مال ہی کا حق دار ہوگا، اس سے زیادہ کا حق دار ہی نہیں ہوگا، تین صورتیں البتہ اس اصل سے مستثنیٰ ہیں (۱) مریض نے معاملہ بیع میں محابات کی ہو (۲) یا غلام پر حق سعایت (کما کر اپنا حق ادا کرنا لازم) ہو (۳) یا غیر معین مال کی (مثلاً یوں کہا اسے میں نے درہموں کی) وصیت کی ہے، (محاباة حباء بمعنی العطاء سے مغاعلة کے وزن پر، بیچتے وقت مسامحت اور چشم پوشی یا نرمی کرنا اور خریدتے وقت از خود قیمت سے زیادہ دینا، قاسمی) اختلافی صورت میں صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے کہ وصی نے زید کے حق میں کل مال کی وصیت کرنے میں دو باتوں کا ارادہ کیا ہے ایک یہ ہے کہ زید کا زیادہ حق ہو اور دوسری یہ کہ اس کو بکر پر افضلیت ہو، لیکن ان دونوں باتوں میں سے حق دار بننا ممنوع ہو گیا کیونکہ وارثوں کا حق اپنی جگہ پر باقی ہے جس نے اس زید کے حق کو ثابت ہونے سے روک دیا ہے، (اس لئے کہ ایک تہائی سے جتنا زیادہ ہے اس سب سے اس کے وارثوں کا حق متعلق ہو جاتا ہے، اگرچہ اس کا اصل مالک یعنی مورث اتنا دینے پر راضی نہ ہو، جیسا کہ پہلے بیان کیا جا چکا ہے،) اور اب دوسری بات یعنی بکر کو زید پر افضلیت حاصل ہونا تو اس سے کوئی بات منع کرنے والی نہیں ہے، لہٰذا یہ بات ثابت ہو جائیگی جس کی صورت یہ ہو سکتی ہے، کہ زید کو تین حصوں کے حساب سے اور بکر کو ایک حصہ کے حساب سے شریک مانا جائے، پس تہائی سے زائد میں اسی تفصیل کی نظر سے شریک کیا جائے گا، جیسے کہ محابات اور سعایت اور دراہم مرسلہ کی صورت میں ہوتا ہے۔

وله ان الوصية وقعت بغير المشروع الخ: اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ جب مورث کے ورثہ نے تہائی مال سے زائد کی وصیت کی اجازت نہیں دی تو تہائی سے زیادہ کی وصیت ایسی ہوئی جو شرعاً ثابت نہیں ہے، کیونکہ کسی حال میں بھی ایسی وصیت نافذ نہیں ہو سکتی ہے، تو وہ وصیت ہی بالکل ابتداء سے باطل ہو گئی جس کا ہونا اور نہ ہونا برابر ہو گیا، اور تہائی سے زیادہ کی وصیت باطل ہو گئی، اور اب صرف ایک تہائی مال کی وصیت باقی رہ گئی، جس کا حاصل یہ ہوا کہ اس وصیت کے معاملہ میں زید و بکر دونوں برابر ہو گئے: **والتفضيل يثبت الخ**: اور اب زید کو دوسرے پر افضل ہونا، پس اگر یہ افضلیت ثابت ہو گی بھی تو وہ استحقاق کے ضمن میں ثابت ہو گی، لیکن اگر تہائی سے زیادہ کا استحقاق باطل ہو تو یہ تفضیل بھی باطل ہو گئی، جیسے وہ محابات (یا رعایت) جو بیع کرتے ہوئے کسی طرح سے بائع یا مشتری کو حاصل ہو جائے جو کہ جائز ہے لیکن اگر اصل معاملہ بیع ہی کسی وجہ سے باطل ہو جائے تو وہ محاباۃ (رعایت) بھی از خود باطل ہو جاتی ہے، بخلاف ان تین مسئلوں کے۔

(ف: یعنی (۱) مریض کے محابات جو وصیت کی معنی میں ہوتی ہے جس کی صورت یہ ہوتی ہے کہ مریض کے دو غلام ہیں جن میں سے ایک کی قیمت گیارہ سو درہم ہوں اور اس مریض نے یہ وصیت کی کہ اس غلام کو زید کے پاس صرف سو درہم کے بدلہ بیچ دیا جائے اور دوسرے غلام کی قیمت چھ سو درہم ہوں، اور اس کے بارے میں بھی اس بیمار مورث نے یہ وصیت کی کہ یہ غلام بھی بکر کے پاس صرف سو درہم میں بیچ دیا جائے، اس طرح زید کو بجائے گیارہ سو کے صرف سو درہم میں یعنی ایک ہزار کی رعایت

کے ساتھ ، اور بکر کو چھ سو درہم کی بجائے پانچ سو کم صرف ایک سو کی رعایت یا محابت رعایت دی جائے، اور ادھر وارثوں نے مجموعۂ دونوں کے درمیان صرف ایک تہائی کی اجازت دی ہے، اور اس سے زائد کی رعایت نہیں دی ہے، لہٰذا ایک تہائی کے برابر ان دونوں کے واسطے منزلہ وصیت کے ہوا، کیونکہ اس کی طرف سے موجودہ رعایت اور محابات مرض الموت کی حالت میں ہے، لیکن بالاتفاق اس تہائی میں زید ایک ہزار درہم کے حساب سے اور بکر ۵ سو درہم کے حساب سے شریک کیا جائے گا۔

اور اسی طرح (۲) سعایت میں حکم ہے، جس کی صورت یہ ہے کہ ایک شخص کے صرف دو غلام ہیں، ان میں سے ایک کی قیمت دو ہزار درہم اور دوسرے کی قیمت ایک ہزار درہم ہے، اور ان دو کے سوا اس کے پاس کچھ بھی نہیں ہے، اس کے باوجود اس نے اپنے مرض الموت میں دونوں کو آزاد کر دیا، اب اگر اس کے تمام وارثین ان دونوں کی آزادی پر خوش ہوں تو دونوں ہی آزاد ہوں آزاد ہو جائیں گے، ورنہ اس مریض کا تہائی ترکہ یعنی ایک ہزار درہم ان دونوں کو ملے گا، اس طرح بالاتفاق یہ حکم ہے کہ جس غلام کی قیمت دو ہزار درہم ہے، وہ تہائی مال سے دو حصے پائے گا، اور باقی کے واسطے سعایت کرے گا، (یعنی خود محنت اور مزدوری کر کے لائے گا) اور جس کی قیمت ایک ہزار درہم ہے وہ تہائی میں سے ایک حصہ پائے گا، اور باقی کے لئے سعایت کرے گا، اس طرح اس مسئلہ میں بھی اتفاق ہے کہ تہائی سے زیادہ کی وصیت میں استحقاق کے اوپر اعتبار ہے، اور تیسری صورت یہ ہے کہ ایک شخص کا کل ترکہ تین ہزار درہم ہے اور اس میں زید کے لئے دو ہزار درہم اور بکر کے لئے ایک ہزار درہم کی وصیت کی مگر وارثوں نے ایک تہائی سے زائد کی اجازت نہیں دی، اس طرح تہائی حصہ صرف ایک ہزار درہم ہوا، اور یہی مقدار ان دونوں کو وصیت کے طور پر دی جائے گی۔

لیکن اسی ہزار درہم میں زید کا حق دو ہزار کے حساب سے اور بکر کا حق ایک ہزار کے حساب سے لگایا جائے گا اس طرح زید کو بکر سے دوگنے کا حق ہوگا، خلاصہ یہ ہوا کہ ان تین مسائل میں بالاتفاق تہائی سے زائد کو استحقاق کی نظر سے علماء دیکھتے ہیں یعنی تہائی سے بھی زائد پانے کو انکا حق سمجھتے ہیں، (ع،م)، اس دلیل سے ان تینوں مسائل میں سے ہر ایک وصیت کو وارثوں کی اازت کے بغیر ایک حد تک نافذ کیا جاتا ہے، اس طور سے کہ مثلاً مال میں گنجائش نکل آئے، مثلاً کوئی مال چھپا ہوا ظاہر ہو جائے یا مل جائے تو اس وصیت کا اعتبار تفصیل کے بارے میں کیا گیا ہے، صرف اس وجہ سے کہ یہ حکم ایک حد تک شریعت سے ثابت ہے، بخلاف مسئلہ کتاب کے وہ کسی طرح ثابت ہی ہے، اس طرح فرق کا خلاصہ یہ ہوا اور ان تینوں مسائل میں وصیت کا حکم ایک حد تک ثابت ہے، اس لئے استحقاق کی نظر سے تفاضل کا اعتبار ثابت ہوگا اور کتاب کے اس مسئلے میں کسی طرح سے ثابت ہی ہے اس لئے اعتبار نہیں ہوگا، پھر معلوم ہونا چاہئے کہ یہاں پر اعتبار صرف دراہم مرسلہ کی وصیت میں ہے مطلب یہ کہ ایسے دراہم جن کو متعین نہیں کیا گیا ہو۔

وھذا بخلاف ما اذا وصیٰ العین الخ: بخلاف ایسی صورت کے کہ جب ترکہ میں سے کسی مال عین کی وصیت میں سے اس طرح فرق ہو اور ترکہ کی تہائی سے اس کی قیمت زائد ہو، (تو موصی لہ کے حق میں وارثوں کی نظر میں یا دوسرے موصی لہ کے اعتبار سے زیادتی کا کوئی اعتبار نہ ہوگا چنانچہ موصی لہ صرف ایک تہائی کے حساب سے حق دار ٹھہرے گا، اگرچہ یہاں بھی یہ احتمال رہتا ہے کہ مال میں اتنی زیادتی حاصل ہو جائے جس سے اس کل مال کی یہ وصیت تہائی کے برابر ہو، اس کی وجہ یہ ہے کہ اس موصی لہ کا حق اس صورت میں اسی مال عین سے متعلق ہوا ہے، اس لئے کہ اگر یہ مال شائع ہو جائے اور اس مرنے والے کا دوسرا مال بھی کہیں سے نکل آئے، تو بھی وصیت باطل ہو جاتی ہے، اور اس صورت میں کہ ہزار درہم مرسلہ کی وصیت ہو یعنی ان درہموں کو کسی طرح متعین بھی نہیں کیا گیا ہو تو اس صورت میں اگر پورا مال ضائع ہو جائے، پھر اس مردہ کا کچھ مال کہیں سے نکل آئے تو وہ وصیت اسی مال سے ادا کی جائے گی اس کا مطلب یہ ہوا کہ اس کی وصیت اس ترکہ اور اس مال کے ساتھ مخصوص نہ تھی، جس سے کہ وارثوں کا حق متعلق تھا، (ف: الحاصل مذکورہ بیان سے وصیت معینہ اور وصیت مرسلہ یعنی غیر معینہ میں یہ فرق نکلا جس

کا بھی بیان ہو۔

توضیح: اگر زید نے اپنے ترکہ میں سے دو علیحدہ شخصوں کو ایک ایک ثلث کے لئے وصیت کی مگر ورثہ کے ایک ثلث سے زیادہ کی اجازت نہیں دی، اگر زید نے ایک شخص کے لئے ایک تہائی دوسرے شخص کے لئے چھٹے حصہ کی وصیت کی، اور اگر ایک شخص کے لئے اپنے سارے مال کی اور دوسرے شخص کے لئے اپنے ایک تہائی مال کی وصیت کی، مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال علماء کرام، دلائل مفصلہ

قال واذا اوصى بنصيب ابنه فالوصية باطلة ولو اوصى بمثل نصيب ابنه جازلان الاول وصية بمال الغير لان نصيب الابن مايصيبه بعد الموت والثاني وصية بمثل نصيب الابن ومثل الشئي غيرة وان كان يتقدربه فيجوز وقال زفرؒ تجوز في الاول ايضا فنظر الى الحال والكل ماله فيه وجوابه ما قلنا قال ومن اوصى بسهم من ماله فاله اخس سهام الورثة الا ان ينقص عن الدس فيتم له السدس ولا يزاد عليه وهذا عندابى حنيفة وقالا له مثل نصيب احد الورثة ولايزاد على الثلث الا ان تجيز الورثة لا ان السهم برادبه احدسهام الورثة عرفالا سيما في الوحيةوالاقل متيقن به فيصرف اليه الا اذا زاد على الثلث فير دعليه لانه لا مزيد عليه عدم اجازة الورثة وله ان السهم هو السدس هو المروى عن ابن مسعود رضي الله عنه وقد رفعه الى النبى عليه السلام فيما يروى ولانه يذكر ويرابدبه السدس فان اياسا قال السهم في اللغة عبارة عن السدس ويذكر ويراد به سهم من سهام الورثة فيعطى ماذكرنا قالوا هذا كان في عرفهم وفي عرفنا السهم كالجزا.

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی نے اپنے ترکہ سے بیٹے کے حصہ کو مال کی کسی شخص کے لئے وصیت کی (اور اس موصی کا بیٹا موجود ہے، ع) تو یہ وصیت باطل ہو گی، اور اگر زید کے لئے اس طرح وصیت کی کہ میرے بیٹے کو میرے حصہ سے جتنا مال ملے گا اتنا ہی تم کو بھی میرے مال سے ملے گا، تو یہ کہنا جائز ہو گا، اور یہ وصیت صحیح ہو گی، اس لئے اگر اسے بیٹے کے حصہ میں ایک تہائی مال یا اس سے کم اس کے باپ سے ملا ہو تو وہ نافذ ہو گا، یعنی اتنا ہی اس شخص کو بھی وصیت سے ملے گا، اور اگر ایک تہائی سے زیادہ اس بیٹے کو مل رہا ہو اور دوسرے سارے ورثہ بھی اس وصیت کے مطابق دینے پر راضی ہوں تو نافذ ہو گا، م) ان دونوں مسئلوں میں فرق کرنے کی دلیل یہ ہے کہ پہلے مسئلہ یعنی بیٹے کے حصہ کی وصیت اس وجہ سے باطل کی گئی تھی کہ یہ مال غیر کی وصیت ہے کیونکہ باپ کے مرنے کے بعد بیٹے کا حصہ تو وہی ہو گا، جو اس بیٹے باپ کے مرنے کے بعد ملا ہو، اس سے پہلے تک وہ مال اسی باپ کا ہے اس سے اس بیٹے کا کوئی تعلق نہیں، اور دوسرے مسئلہ کو بیٹے کے حصہ کے برابر ملنے کی وصیت کرنا اس لئے جائز ہے، کہ اس میں صرف بیٹے کے حصہ کے برابر مال دینے کی وصیت ہے اس بیٹے کے حصہ سے کوئی تعلق نہیں ہے، اس میں صرف بیٹے کے حصہ کا اندازہ اور مقدار بتانا مقصود ہے۔

وقال زفر تجوز الخ: اور امام زفرؒ نے فرمایا ہے کہ پہلے مسئلہ میں بھی وصیت جائز ہو گی، گویا امام زفرؒ نے فی الحال کا اعتبار کیا ہے، اس لئے کہ بوقت وصیت وہ سارا مال اسی موصی کا ہے، اس کا جواب وہی ہے جو ہم نے پہلے بیان کر دیا ہے، (ف: یعنی یہ کہ اگر چہ فی الحال کل مال موصی کا ہے، لیکن موصی فی الحال اس مال کا موصیٰ لہ کو مالک نہیں بناتا ہے، اور اپنی موت کے بعد جب مالک بنانے کا وقت آئے گا اس وقت اس کا بیٹا خود ہی اس مال کا مالک بن جائے گا، اس لئے اس کے حصہ کی وصیت باطل ہو گی، اور اگر موصی نے اپنے جملہ سے مجازاً یہ مراد لی ہو کہ بیٹے کے حصہ کے برابر اس موصیٰ لہ کو دیدیا جائے، اور تمام ورثہ بھی اس کی

اجازت دیدیں تو یہی مسئلہ اب اوپر کا بیان کیا ہو دوسرا مسئلہ ہو جائے گا، جس کے بارے میں کوئی گفتگو نہیں ہے، جیسے اگر موصی کا اپنا کوئی بیٹا ہی موجود نہ ہو، تو بالاتفاق وصیت جائز ہوگی، جیسا کہ العنایہ میں ہے: **قال وم اوصى بسهم من ماله الخ**: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی شخص نے دوسرے شخص کے لئے اپنی مال سے ایک حصہ کی وصیت کی تو اس کو باقی وارثوں کے حصوں میں سے سب سے کم حصہ دیا جائے گا، لیکن وہ حصہ بھی اس کے چھٹے حصہ سے کم ہو تو موصی لہ کے لئے اسے پورا کر دیا جائے گا، مگر اس سے زیادہ نہیں کیا جائے گا، یہ قول امام ابو حنیفہؒ کا ہے۔

ولاقا له مثل نصيب ا۔ د الورثة الخ: اور صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ موصل لہ کے لئے وارثوں میں سے ایک کے حصہ کے برابر ہوگا یعنی وارثوں میں سے جس کا سب سے کم ہوگا، اسی کے برابر دیا جائے گا، لیکن ایک تہائی سے زیادہ نہیں دیا جائے گا، البتہ اگر دوسرے تمام ورثہ اس کی اجازت دیدیں، اس کی دلیل یہ ہے کہ عرف میں سہم کے لفظ سے مراد وارثوں کے حصوں میں سے ایک حصہ ہوتا ہے، خصوصاً وصیت کے معاملہ میں کیونکہ یہ میراث کی بہن ہے یعنی قریب قریب وصیت کا حکم بھی میراث ہی جیسا ہوتا ہے، اور میراث کے مسئلہ میں سب سے کم حصہ بھی متعین ہے اسی لئے اس کی طرف یہ لفظ پھیرا جائے گا، لیکن اگر کم تر حصہ بھی تہائی حصہ سے زائد کم ہو، تو جتنا حصہ زیادہ ہوگا اتنا وارثوں کو لوٹا دیا جائے گا، کیونکہ وارثوں کی اجازت کے بغیر ایک تہائی سے زیادہ کی وصیت نہیں ہو سکتی ہے، (لیکن امام شافعی اور ابن المنذرؒ نے کہا ہے کہ وارثین جتنا چاہیں دے سکتے ہیں، ع)۔

وله ان السهم هو السدس الخ: اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ لغت میں سہم چھٹے حصہ کو کہا جاتا ہے اور ابن مسعودؓ سے موقوفاً و مرفوعاً یہی مروی ہے، اور اس دلیل سے بھی کہ کبھی سہم بول کر چھٹا حصہ مراد ہوتا ہے، چنانچہ قاضی بصرہ حضرت ایاس بن معاویہ نے کہا ہے کہ لغت میں لفظ سہم چھٹے حصہ کے معنی میں ہے، اور کبھی لفظ سہم بول کر اس سے وارثوں کے حصوں میں سے ایک حصہ مراد ہوتا ہے، اس لئے ابھی ہم نے جو بیان کیا ہے، وہی دیا جائیگا، یعنی وارثوں میں سے جو حصہ سب سے کم ہوگا وہی دیا جائے گا، ہمارے مشائخ نے فرمایا ہے کہ کوفہ والوں اور عرب کا عرف ہے، اور ہمارے عرف میں سہم کا لفظ جزء کے ہم معنی ہے، یعنی ایک جزء لکھنے کی صورت میں جو حکم ہوگا، وہی حکم لفظ سہم کے لکھنے کی صورت میں ہوگا۔

توضیح: کسی نے اپنے ترکہ سے بیٹے کے حصہ کے مال کی کسی شخص کے لئے وصیت کی، اور اگر اس طرح کہا کہ میرے بیٹے کو ترکہ سے جتنا مال ملے گا اتنا ہی تم کو بھی ملنے کی میں نے وصیت کی، دونوں مسئلوں میں اگر فرق ہے، تو کیوں ہے، ایک شخص نے دوسرے کے لئے اپنے مال کے ایک سہم کی وصیت کی، مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال ائمہ کرام، مدلل اور مفصل جواب

قال ولو اوصى بجزء من ماله قيل للورثة اعطوه ما شئتم لانه مجهول يتناول القليل والكثير غير ان الجهالة لاتمنع صحة الوصية والورثة قائمون مقام الموصي فاليهم البيان قال ومن قال سدس مالي لفلان ثم قال في ذلك المجلس اوفي مجلس اخرله ثلث مالي واجازت الورثة فله ثلث المال ويدخل السدس فيه ومن قال سدس مالي لفلان ثم قال في ذلك المجلس اوفي غيره سدس مالي الفلان فله سدس واحد لان السدس ذكر معرفا بالاضافة الى المال والمعرفة اذا عيدت يراد بالثاني عين الاول هو المعهود في اللغة.

ترجمہ: فرمایا کہ اگر کسی نے یہ کہا کہ میں نے اپنے مال سے ایک حصہ یا ایک جز کی وصیت کی تو وارثوں سے کہا جائے گا کہ تمہارا جو کچھ جی چاہے اسکو دے دو کیونکہ ایک جزء یا حصہ ایک نا معلوم مقدار ہے، جو تھوڑے مال اور زیادہ مال سب میں استعمال

ہوتا ہے، پھر نا معلوم ہونے کی صورت میں بھی اسکی وصیت ممنوع نہیں ہوتی ہے، اور چونکہ وارثین اپنے موصی کے قائم مقام ہوتے ہیں اس لئے انکو اس غیر معلوم مقدار کو متعین کرنے کا اختیار ہوگا، (ف: یعنی جو کچھ بیان کردیں وہی لازم ہوگا، لہذا اسکے معنی یہی کہ تمہارا جو جی چاہے، دے دو، اس سے یہ بات معلوم ہوگئے کہ وہ موصی خواہ لفظ سہم کہے یا لفظ جزء کہے ہمارے عرف میں دونوں صورتوں میں یکساں حکم ہے، اور اہل کوفہ وغیرہ کے عرف میں لفظ سہم اور لفظ جزء میں فرق ہے چنانچہ کتاب میں ایاس بن معاویہؒ کے قول سے جس کو قاسم بن ثابتؒ نے غریب الحدیث میں روایت کیا ہے۔

اور ابن مسعودؓ کے قول سے جن کو امام محمدؒ نے اصل میں ذکر کیا ہے اور مرفوع حدیث سے استدلال کیا ہے چنانچہ روایت کیا ہے کہ ایک شخص نے رسول اللہ ﷺ کے وقت میں دوسرے کے لئے اپنے مال سے ایک سہم کی وصیت کی اور وہ مرگیا، جس سے یہ معلوم نہ ہوسکا کہ اس حصے کی کیا مقدار تھی، لہذا رسول اللہ ﷺ کے سامنے معاملہ پیش کیا گیا تو آپ نے اس کے لئے چھٹا حصہ طے کیا، اسکی روایت البزار اور الطبرانی اوسط میں کی ہے، اس کی سند میں عزری متروک ہے اور وہ تنہا ہے، اس کے علاوہ یا معلوم نہیں ہوسکا کہ رسول اللہ ﷺ نے چھٹا حصہ اس بناء پر طے کیا تھا کہ یہ ہی حصہ وارثوں کے تمام حصوں میں سے سب سے کم تھا، جیساکہ صحابہؓ کا قول ہے یا اس وجہ سے کہ لفظ سہم سے مراد چھٹا حصہ ہی ہوتا ہے، اس بحث کی تائید قاضی ایاسؒ وغیرہ سے ہورہی ہے، کہ لفظ سہم چھٹے ہی حصے کو بولا جاتا ہے، لیکن یہ بات تعجب کی ہے کہ اس روایت میں کہا گیا ہے کہ (معلوم نہیں ہوسکا کہ یہ کتنی مقدار ہے) پس اگر عرب کے بول چال میں لفظ سہم اسی معنی میں آتا تو معلوم تھا، اسکا کوئی جواب نہیں ہوسکتا، سوائے اس کے کہ یہ کہا جائے کہ عرب سے بول چال میں یہ بات معلوم تھی، مگر ان کو شرعی حکم میں یہ معلوم نہ تھا، بہر صورت یہ بہت ہی قابل غور بات ہے اچھی طرح سمجھ لیں، واللہ تعالیٰ اعلم، م۔

قال ومن قال سدس مالی لفلان الخ: اگر کسی نے کہا میرا چھٹا حصہ مال زید کے لئے ہے پھر اسی مجلس میں یا دوسری مجلس میں کہا کہ زید کے لئے میرا تہائی مال ہے اور وارثوں نے بھی اس کی اجازت دے دی، تو زید کو صرف تہائی حصہ ملے گا اور چھٹا حصہ اسی میں داخل ہو جائیگا، (یعنی علیحدہ سے اسکو چھٹا حصہ نہیں ملے گا) اور اگر ایک شخص نے کہا کہ زید کے لئے میرے مال کا چھٹا حصہ ہے پھر اسی میں مجلس میں کہا زید کے لئے مال کا چھٹا حصہ ہے تو زید کو صرف ایک چھٹا حصہ ملے گا کیونکہ اس نے مال کی طرف نسبت کرکے چھٹے حصے کو معروفہ کے طور پر بیان کیا، اور جب معروفہ کو عبارت میں دوبارہ لایا جاتا ہے، تو اس سے پہلا ہی مراد ہوتا ہے، یہی بات لغت میں مشہور ہے (ف: تو گویا اس کے کہنے کا مطلب یہ ہوا کہ وہی چھٹا حصہ بیان کیا ہے)۔

توضیح: اگر زید نے کہا کہ میں نے بکر کے لئے اپنے مال سے ایک جزء یا ایک سہم کی وصیت کی، اگر کسی نے کہا کہ میرا چھٹا حصہ مال زید کے لئے ہے، پھر کسی مجلس میں کہا کہ زید کے لئے میرا تیسرا حصہ مال ہے، اور وارثوں نے بھی اسے مان لیا، اگر کہا کہ فلاں کے لئے میرے مال کا چھٹا حصہ ہے، پھر دوسری مجلس میں اسی طرح کہا، تمام مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال ائمہ کرام، مفصل ومدلل جواب

قال ومن اوصی بثلث دراهمه اوبثلث غنمه فهلك ثلثا ذلك وبقی ثلثه وهو یخرج من ثلث ما بقی من ماله فله جمیع ما بقی وقال زفرله ثلث ما بقی لان كل واحد منهما مشترك بینهم والمال المشترك یتوی ماتوی منه علی الشركة ویبقی مابقی علیها وصار كما اذا كانت التركة اجناسا مختلفة ولنا ان فی الجنس الواحد یمكن جمع حق احدهم فی الواحد ولهذا یجری فیه الجبر علی القسمة وفیه جمع والوصیة مقدمة فجمعناها فی

الواحد الباقي وصارت الدراهم كالدرهم بخلاف الاجناس المختلفة لانه لا يمكن الجمع فيها جبرا فكذا تقديما قال ولو اوصى بثلث ثيابه فهلك ثلثاها وبقي ثلثها وهو يخرج من ثلث ما بقي من ماله لم يستحق الاثلث ما بقي من الثياب قالوا هذا اذا كانت الثياب من اجناس مختلفة ولو كانت من جنس واحد فهو بمنزلة الدراهم وكذلك المكيل والموزون بمنزلتها لانه يجرى فيه الجمع جبرابا بالقسمة ولو اوصى بثلث ثلثة من رقيقه فمات اثنان لم يكن له الاثلث الباقي وكذا الدرور المختلفة وقيل هذا على قول ابي حنيفةؒ وحده لانه لا يرى الجبر على القسمة فيها وقيل هو قول الكل لان عندهما للقاضي ان يجتهد ويجمع وبدون ذلك يتعذر الجمع والاول اشبه للفقه المذكور.

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی شخص نے اپنے درہموں میں سے ایک تہائی یا بکریوں میں سے ایک تہائی دینے کی وصیت کی پھر ان دونوں چیزوں یعنی درہموں یا بکریوں میں سے دو تہائی ضائع ہوگئی لہٰذا صرف ایک تہائی ہی باقی رہی، اور اس موصی کے بچے ہوئے تمام مالوں کے مقابلہ میں یہ باقی تہائی کے انداز سے کم ہوتی ہے، اس لئے موصی لہ کو یہ سارا باقی ماندہ مال دیدیا جائے گا: **وقال زفر وله ثلث ما بقي**: اور امام زفرؒ نے فرمایا ہے کہ باقی مال کی تہائی دی جائیگی، کیونکہ جتنا مال ضائع ہوا اور جتنا باقی رہ وہ سب وارثوں اور موصی لہ کے درمیان مشترک تھا، اور مشترک مال کا حکم یہ ہے کہ وہ جتنا بھی ضائع ہوتا ہے، وہ مشترک ہی ضائع ہوتا ہے، یعنی نقصان کسی مخصوص شخص کا نہیں ہوتا ہے، اسی طرح جتنا باقی رہتا ہے، وہ بھی سب میں مشترک رہتا ہے، یعنی اب جو کچھ بھی تہائی سے بچہ ہے، وہ بھی ان سب میں مشترک ہے، پس یہ مسئلہ ایسا ہو گیا جیسے کہ مال ترکہ میں مختلف قسم کے ہوں یعنی ایک شخص کے پاس اونٹ وگائے وبکریوں کے مختلف گلے ہوں، اور مالک نے ان سب گلوں میں سے ایک تہائی کی وصیت کی، پھر ان تین گلوں میں سے دو ضائع ہو گئے، اور صرف جنس کا گلہ باقی رہا، تو بالاتفاق موصی لہ کو اسی ایک میں سے تہائی ملے گا، ایسا ہی اس مسئلہ میں ہونا چاہئے۔

ولنا ان في الجنس الواحد الخ: اور ہماری دلیل یہ ہے کہ ایک جنس میں ایک حق دار کے حق کو ایک ہی میں جمع کرنا ممکن ہے، اسی لئے ایک جنس کی تقسیم پر جبر کرنا ممکن ہوتا ہے، یعنی اگر ایک جنس کے شرکاء میں سے ایک نے اسی تقسیم کروانا چاہا تو باقی شرکاء پر بھی تقسم کے لئے جبر کیا جاسکتا ہے، حالانکہ تقسیم کے معنی یہی ہوتے ہیں، کہ مشترک حق کو ایک جگہ پر جمع کر دینا، اور چونکہ وصیت کا حق ترکہ سے مقدم ہوتا ہے، اسی لئے وصیت کو اس باقی مقدار میں جمع کر دیا، اس طرح سارے دراہم ایک ہی درہم کے حکم میں ہوگئے: **بخلاف الاجناس الخ**: بخلاف اس کے اگر جنس مختلف قسموں کی ہو، تو ایسا نہیں ہوتا ہے، کیونکہ مختلف جنسوں میں تقسیم کے لئے جبر نہیں کیا جاتا ہے، تو اسی طرح اس میں وصیت کے حکم کو بھی مقدم نہیں کر سکتے ہیں: **قال ولو اوصى بثلث ثيابه الخ**: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ قدوریؒ نے کہا ہے کہ اگر ایک شخص نے اپنے تہائی کپڑوں کی وصیت کی پھر ان میں سے دو تہائی ضائع ہوگئے اور صرف ایک تہائی کپڑے باقی رہ گئے، اور یہ جو باقی رہ گئے ہیں، وہ اس کے باقی ترکہ کی تہائی ہو سکتی ہے، تو موصی لہ کو ان کپڑوں میں سے صرف ایک تہائی ملے گی: **قالوا هذا اذا كانت الثياب الخ**: مشائخ نے فرمایا ہے کہ یہ حکم اس صورت میں ہوگا جبکہ یہ کپڑے مختلف جنسوں کے ہوں اور اگر ایک ہی جنس کے ہوں تو یہ حکم درہم کے جیسا ہوگا، اسی طرح ہر ناپنے والے اور تولنے والی چیز بھی درہموں کے حکم میں ہوگی کیونکہ ہر ایسی چیز جو ناپ کر یا تول کر دی جاتی ہو یعنی کیلی یا وزنی چیز ہو اس میں بھی دباؤ کے ساتھ تقسیم کرنے کا حکم جاری ہے۔

ولو اوصىٰ بثلث ثلثة من رقيقه الخ: اور اگر کسی نے اپنے تین غلاموں میں سے تہائی کی وصیت کی پھر اس میں سے دو غلام مر گئے تو موصی لہ یعنی جس کے لئے وصیت کی ہے اس کے لئے باقی غلام کا تہائی ملے گا، اور اس سے زیادہ نہیں ملے گا، اور یہی حکم مختلف گھروں کی صورت میں ہے یعنی اگر تین گھروں میں تہائی کی وصیت کی گئی پھر دو گھر ضائع ہوگئے تو اسی موصی لہ کو باقی گھر

میں سے فقط تہائی ملے گا، بعض مشائخ نے فرمایا ہے کہ یہ قول فقط امام ابو حنیفہؒ کا ہے، کیونکہ وہ مختلف مکانوں اور غلاموں میں جبراً تقسیم کرنے کو جائز نہیں سمجھتے تھے، دوسرے مشائخ کا فرمایا ہے کہ یہ قول تمام ائمہ کا ہے کیونکہ صاحبینؒ کے نزدیک قاضی کو اس بات کا اختیار ہے کہ اپنے اجتہاد سے سب کو ایک جگہ جمع کردے اور اس کے بغیر جمع کرنا ممکن نہیں ہے، لیکن قول اول زیادہ بہتر ہے، اس وجہ سے جو پہلے بیان کی گئی ہے، (ف: یعنی قاضی کے اجتہاد کے بغیر شرکاء میں سے کسی ایک کا حق ایک مکان یا ایک غلام میں جمع نہیں ہو سکتا ہے، اور جب دو مکان یا دو غلام زائد ہو گئے تو اس میں ابھی تک قاضی کا اجتہاد نہیں ہوا، اس لئے باقی مال بھی شرکت کا مال رہا لہذا ایسے موصی لہ کو بچے ہوئے مال کا صرف تہائی حصہ ملے گا، چنانچہ امام ابو حنیفہؒ کا یہی قول ہے، لیکن مصنفؒ نے کہا ہے کہ جس مسئلے میں جبراً جمع کرنا ممکن ہے، یعنی چیز کو تقسیم کر کے جمع کرنا وہاں وصیت کو میراث سے پہلے ہی جمع کرنا چاہئے، ورنہ نہیں اس لئے امام اعظمؒ کے نزدیک مختلف کپڑوں اور غلاموں اور مکانوں میں جبراً بٹوارا نہیں ہوتا ہے، اس لئے موصی لہ کو باقی مال میں سے صرف تہائی حصہ ملے گا اور صاحبینؒ کے نزدیک ان چیزوں میں چونکہ جبراً بٹوارہ کرنا جائز ہے، اس لئے موصی لہ کو کل مال کا بچا ہوا ملے گا، واللہ تعالیٰ اعلم)۔

توضیح: اگر ایک شخص نے اپنے درہموں میں سے ایک تہائی یا بکریوں میں سے ایک تہائی دینے کی وصیت کی، لیکن اتفاقاً اس کی دو تہائی ضائع ہو گئی یعنی صرف ایک ہی تہائی باقی رہی، اگر مختلف جنسوں کے مال میں سے ایک تہائی دینے کی وصیت کی، پھر اس سے پہلے ہی دو تہائی مال ضائع ہو گیا، اگر کسی کے تین غلام ہوں یا تین مکان ہوں ان میں سے ایک تہائی دینے کی وصیت کی، اتفاقاً دو تہائی ضائع ہو گئی، مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال ائمہ کرام، مفصل جواب

قال ومن اوصى لرجل بالف درهم وله مال عين ودين فان خرج الالف من ثلث العين دفع الى الموصى له لانه امكن ايفاء كل ذى حق قه من غير بخس فيصار اليه وان لم يخرج دفع اليه ثلث العين و كل ما خرج شئى من الدين اخد ثلثه حتى يستوفى الالف لان الموصى له شريك الوارث فى وتخصيصه بالعين نجس فى حق الورثة لان للعين فضلا على الدين ولان الدين ليس بمال فى مطلق الحال وانما يصير ما لا عند الاستيفاء فانما يعتدل النظر بما ذكرناه.

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر ایک شخص نے دوسرے کے لئے ہزار درہم کی وصیت کی حالانکہ اس وصیت کرنے والے کے پاس مال عین و دین ہیں یعنی معین ہونے والے مال اور غیر معین ہونے والے مال نقود بھی ہیں اور اس کا لوگوں پر قرضہ بھی ہے، پس اگر یہ ہزار درہم اس کے موجودہ ترکہ میں سے یعنی قرضہ کے سوا جو مال موجود پایا جائے اس کی تہائی سے ہزار درہم نکلتے ہوں تو اس موصی لہ کو یہ ہزار درہم دے دئے جائیں گے، کیونکہ اس طرح ایک حقدار کو کسی کمی کے بغیر اس کا حق پہنچا دینا ممکن ہو گا اس لئے موصی لہ کو بھی اس کا حق پہنچا دیا جائے گا، اور اگر مال عین کی تہائی سے ہزار درہم نہ نکلتے ہوں تو موجود اعیان یا اموال میں سے تہائی دے دی جائیگی، اور قرضہ کے اموال میں سے جو کچھ ملتا جائے وہ شخص اس میں سی تہائی مال لیتا جائے گا یہاں تک کہ ہزار درہم پورے ہو جائیں، کیونکہ موصی لہ تو وارثوں کا شریک ہے، اور اموال موجودہ یعنی قرض کے سوا جو بھی مال موجود ہو صرف اسی میں سے موصی لہ کا حق دیا جائے، تو ایسا ہونے سے وارثوں کا سراسر نقصان ہے۔

کیونکہ یہ بات مسلم ہے کہ نقد مال یعنی جو فی الحال اپنے اختیار میں ہے، اسے اس پر افضلیت ہے، جو دوسروں پاس موجود

ہو یا بطور قرض باقی ہو، اور اس لئے بھی کہ قرضہ مطلقا یعنی ہر حال میں مال نہیں ہوتا ہے، بلکہ وہ مال اسی وقت ہوتا ہے، جبکہ اس کے پاس سے نکل کر خود اپنے ہاتھ میں آجائے، لہٰذا انصاف کا تقاضا بھی وہی ہوا جو کہ ہم نے بیان کر دیا ہے، (ف: وہ یہ کہ جتنا بھی مال موجود ہے، اسی میں سے تہائی مال اسی وقت ادا کر دیا جائے جس سے ہر ایک کو اپنا اپنا حصہ مل جائے گا، پھر قرض میں پھنسا ہوا جتنا بھی مال ملے، اسی میں سے ہر ایک کو اس کا حصہ دے دیا جائے، یہانتک کہ اس موصیٰ لہ کے ہزار درہم وصول ہو جائیں، پھر جو کچھ وصول ہو وہ صرف وارثوں کا حق ہوگا۔

توضیح: اگر کسی نے زید کے لئے اپنے مال میں سے ہزار درہم دینے کی وصیت کی، جبکہ اس شخص کے پاس نقد بھی مال کچھ موجود ہو اور اس کا دوسروں کے پاس قرض بھی باقی ہو، تو اس وصیت پر کس طرح عمل کیا جائے، مسئلہ کی تفصیل، حکم، مفصل دلائل

قال ومن اوصى لزيد وعمر وبثلث ماله فاذا عمرو ميت فالثلث كله لزيد لان الميت ليس باهل للوصية فلا يزاحم الحي الذى هو من اهلها كما اذا اوصى لزيد وجدار وعن ابى يوسفؒ انه اذا لم يعلم بموته فله نصف الثلث لان الوصية عنده صحيحة لعمر وفلم يرض للحي الا نصف الثلث بخلاف ما اذا علم بموته لان الوصية للميت لغو فكان راضيا بكل الثلث للحي وان قال ثلث ما لي بين زيد وعمر ووزيد ميت كان لعمر ونصف الثلث لان قضية هذا اللفظ ان يكون لكل واحد منهما نصف الثلث بخلاف ماتقدم الاترى ان من قال ثلث مالي لزيد وسكت كان له كل الثلث ولو قال ثلث مالي بين فلان وسكت لم يستحق الثلث.

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی نے زید و بکر کے لئے اپنے تہائی مال کی وصیت کی بعد میں معلوم ہوا کہ بکر تو مر چکا ہے اس لئے زید ہی کو پورا تہائی مال مل جائے گا، کیونکہ بکر جو مر چکا ہے، اب وہ اس لائق نہیں ہے کہ اس کے لئے بھی وصیت ہو سکے اس لئے وہ اس زندہ شخص یعنی زید کا مقابل نہیں ہوگا، کیونکہ وہ زید وصیت کے لائق ہے جیسے کسی اور شخص نے زید اور دیوار کے بارے میں وصیت کی تو چونکہ دیوار وصیت کے قابل نہیں ہے، اس لئے پوری وصیت صرف زید ہی کے لئے ہوگی، (ف: اس مسئلے کی دو صورتیں ہو سکتی ہیں ایک یہ کہ وصیت کرنے والے کو بکر کے مرنے کا حال پہلے سے معلوم ہو، دوسرے یہ کہ اس کو معلوم نہ ہو اس وقت ظاہری حکم یہ ہے کہ دونوں صورتوں میں زندہ کے لئے پوری وصیت ہوگی، م)۔

اور امام ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ اگر وصیت کرنے والے کو بکر کے مرنے کا علم پہلے سے نہ ہو تو اس صورت میں زید کے لئے تہائی کا نصف حصہ ہوگا، کیونکہ وصیت کرنے والے کے نزدیک بکر کی وصیت صحیح ہے، لہٰذا وہ زید کے لئے صرف تہائی کا آدھے حصہ پر راضی ہوا ہے، بخلاف اس صورت کے نہ وصیت کرنے والے کو بھی بکر کی موت کا علم پہلے سے ہو کہ اس صورت میں پوری تہائی زید ہی کے لئے ہوگی کیونکہ اس صورت میں اس مرنے والے کے لئے وصیت کرنا بے کار ہے، لہٰذا وصیت کرنے والا خود اس عمل پر راضی تھا کہ پوری تہائی زید ہی کو ملے، (یہ تفصیل اس صورت میں ہوگی جبکہ موصی نے اس طرح کہا ہو کہ میں نے زید و بکر کے لئے تہائی مال کی وصیت کی ہے،، م، اور اگر موصی نے اس طرح کہا ہو کہ میرا تہائی مال زید و بکر کے درمیان ہے حالانکہ بکر مر چکا ہو تو بالاتفاق زید کے لئے صرف ثلث کا آدھا یعنی اور اس کا چھٹا حصہ ہوگا، کیونکہ جملہ زید و بکر کے درمیان کا تقاضا ہے، کہ زید و بکر میں سی ہر ایک کے لئے تہائی کا نصف ہو تو اس صورت میں زید کو صرف چھٹا حصہ ملے گا۔

بخلاف ما تقدم الخ: بخلاف پہلی صورت کے یعنی جبکہ زید و بکر کو تہائی مال کا مالک بنانے کی وصیت کی ہو تو اس صورت میں جو زندہ ہوگا وہی کل مال کا مالک ہو جائے گا، کیونکہ وہی مالک ہونے کے لائق ہے، کیا ایسی بات نہیں ہے کہ اگر ایک شخص نے اس طرح کہا کہ میرا تہائی مال زید کے لئے ہے پھر خاموش ہو کر بیٹھ گیا، یعنی اس سے زیادہ کچھ نہیں کہا، تو زید پورے تہائی مال کا

مالک ہو جائے گا، اور اگر اس طرح کہا کہ میرا تہائی مال درمیان زید کے، اور خاموش ہو گیا تو زید کچھ بھی مال کا مستحق نہیں ہوگا، (ف: کیونکہ اس لفظ کا تقاضا یہ ہے کہ زید کے ساتھ کوئی دوسرا شخص بھی مستحق ہے، لیکن اسے بیان نہیں کیا گیا ہے، اس لئے زیادہ سے زیادہ صرف ایک ہی شخص کو مستحق کہا جائے گا، کیونکہ ایک سے کم نہیں ہو سکتا ہے، اور زیادہ کی کوئی حد نہیں ہو سکتی ہے، اس لئے زید صرف نصف ہی کا مستحق ہو گا، اور کسی حال میں بھی اس سے زیادہ کا مستحق نہیں ہوگا، اس طرح حاصل کلام یہ ہوا کہ کوئی شخص بیک وقت دو شخصوں کو وصیت کرے اور ان میں سے ایک شخص پہلے ہی مر چکا ہے، اس وقت یہ دیکھا جائے گا، کہ اگر وہ وصیت مالک بنانے کے طور پر ہو تو ان میں سے جو زندہ ہو وہی کل مال کا مالک ہو جائیگا، جبکہ وہ اس کو موصی کی موت کے بعد قبول کرلے، اور اگر وصیت تقسیم کے طور بر ہو مثلاً میرا تہائی مال فلاں اور فلاں کے درمیان ہے تو زندہ شخص کو اس کا صرف نصف ملے گا، واللہ تعالیٰ اعلم۔

توضیح: اگر کسی نے زید اور بکر کے لئے اپنے تہائی مال کی وصیت کی بعد میں معلوم ہوا کہ بکر مر چکا ہے، اور اگر اس طرح کہا کہ میرا تہائی مال زید و بکر کے درمیان ہے، حالانکہ بکر مر چکا ہو، مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال ائمہ کرام، مفصل مدلل جواب

قال ومن اوصى بثلث ماله ولا مال له واكتسب مالا استحق الموصى له ثلث ما يملكه عند الموت لان الوصية عقد استخلاف مضاف الى ما بعد الموت ويثبت حكمه بعده فيشترط وجود المال عندالموت لا قبله وكذلك اذا كان له مال فهلك ثم اكتسب مالا لما بينا ولو اوصى له بثلث غنمه فهلك الغنم قبل مواته ولم يكن له غنم في الاصل فالوصية باطلة لما ذكرنا انه ايجاب بعد الموت فيعتبر قيامه حينئذ وهذه الوصية تعلقت بالعين فتبطل بفواتها عند الموت وان لم يكن له غنم فاستفاده ثم مات فالصحيح ان الوصية تصح لانها لو كانت بلفظ المال تصح فكذا اذا كانت باسم نوعه وهذا لان وجوده قبل الموت فضل والمعتبر قيامه عند الموت ولو قال له شاة من مالي وليس له غنم يعطى قيمة شاة لانه لما اضافه الى المال علمنا ان مراده الوصية بمالية الشاة اذا ماليتها توجد في مطلق المال ولو اوصى بشاة ولم يضفه الى ماله ولا غنم له قيل لايصح لان المصحح اضافته الى المال وبدونها تعتبر صورة الشاة ومعناها وقيل تصح لانه لما ذكر الشاة وليس في ملكه شاة علم ان مراده المالية ولو قال شاة من غنمي ولا غنم له فالوصية باطلة لانه لما اضافه الى الغنم علمنا ان مراده عين الشاة حيث ما اذا اضافها الى المال وعلى هذا يخرج كثير من المسائل.

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی نے اپنے تہائی مال کی وصیت کی حالانکہ اس کے پاس اس وقت کچھ بھی مال نہیں ہے مگر بعد میں اس نے کچھ کما لیا تو اس کی موت کے وقت جو بھی مال ہو گا موصی لہ اس کی تہائی مال کا مستحق ہو گا، کیونکہ وصیت ایک معاملہ ہے، جس میں اپنی موت کے بعد کے زمانہ کی طرف اسے قائم مقام بنانا ہے، یعنی موصی نے موصی لہ کو یہ کہا کہ میری موت کے بعد ہی تم میرے تہائی مال کے قائم مقام ہو اور وصیت کا حکم موت کے بعد ہی ثابت ہوتا ہے، لہٰذا موت کے وقت ہی مال کا موجود ہونا کافی ہے، اس سے پہلے موجود ہونے کی ضرورت نہیں ہے: **وكذالك اذا كان لو مال الخ**: اسی طرح اگر موصی کے پاس وصیت کے وقت مال موجود ہو لیکن سب ضائع ہو گیا پھر اسنے دوبارہ مال کمایا تب بھی موصی لہ اس کے تہائے مال کا مستحق ہو گا، اوپر بیان کی ہوئی دلیل کی بناء پر وہ یہ ہے کہ مال کا موت کے وقت ہونا ضروری ہے، اس سے پہلے موجود ہونے کی ضرورت نہیں ہے، (ف: اور یہ حکم اس صورت میں ہے جبکہ موصی نے اپنے تہائی مال کی وصیت کی ہو، م: **ولو اوصى له بثلث غنمه الخ**: اپنی تہائی بکریوں کی وصیت کی جو موصی کی موت سے پہلے ہی مر گئیں یا اصل میں اس کے پاس پہلے کوئی بکری تھی ہی

نہیں تو وصیت باطل ہو گئی اسی دلیل کی بناء پر جو ابھی اوپر میں بیان کی گئی ہے کہ وصیت تو موت کے بعد لازم ہوتی ہے، اس لئے موصی کی موت کے وقت ہی اس کے پائے جانے کا اعتبار ہوگا، اور چونکہ بکریوں کی وصیت مال عین سے تعلق رکھتی تھی، یعنی درہم اور دینار کی طرح غیر معین مال سے اسکا تعلق نہ تھا اس لئے جب اس کے مرنے کے وقت یہ مال نہیں ہوگا، تو وصیت باطل ہو گی۔

وان لم یکن له غنم فاستفاء الخ: اور اگر موصی کے پاس بکریاں نہ ہوں لیکن وصیت کے الفاظ کہہ لینے کے بعد اس نے بکریاں حاصل کر لیں اس کے بعد یہ موصی ان بکریوں کو چھوڑ کر مر گیا تو سوال ہوگا کہ اس کے بعد کیا ان بکریوں کی وصیت نافذ ہو گی، جواب یہ ہے کہ اس میں اختلاف ہے بعض فقہاء نے کہا ہے کہ ان بکریوں سے اس کا تعلق نہ ہوگا اور بعض نے کہا ہے کہ اس کا تعلق ہوگا،) اور صحیح قول یہ ہے کہ وصیت صحیح ہو گی یعنی ان بکریوں سے اس کا تعلق ہوگا اس کی دلیل یہ ہے کہ اگر وصیت لفظ مال سے ہوتی ہو تو صحیح ہوتی ہے، یعنی جب وصیت تہائی مال کے لفظ سے ہوتی ہے، تو وہ وصیت کے بعد حاصل کئے ہوئے مال سے متعلق ہو جاتی ہے، جیسا کہ اوپر گزر گیا اسی طرح جب وصیت مال کی ایک قسم سے ہو مثلاً بکریوں کے لفظ سے ہو تو یہ بھی حاصل کی ہوئی بکریوں سے متعلق ہو گی، اس کی دلیل یہ ہے کہ موصی کی موت سے پہلے بکریوں کا موجود ہونا ایک زائد بات ہے جس کا وصیت کے صحیح ہونے سے تعلق نہیں ہے، لیکن قول معتبر یہ ہے، کہ موصی کی موت کے وقت بکریاں موجود ہیں اسی لئے یہ وصیت صحیح بھی ہو گی، اور مناسب بھی یہ حکم اس وقت ہے کہ جب یہ مقصود ہو کہ عین بکریوں سے تہائی ہو۔

ولو قال شاة من مالی الخ: اور اگر اس طرح کہا کہ فلاں کے لئے میرے مال سے ایک بکری ہے، حالانکہ اس کے مال میں کوئی بکری نہیں ہے، تو اس موصی لہ کو ایک بکری کی قیمت دی جائیگی، کیونکہ جب موصی نے اس کو مال کی طرف مضاف کیا ہے، تو یہی سمجھا گیا کہ وہ موصی اس موصی لہ کو ایک بکری کی خریداری کے لئے اس کی قیمت کے برابر اپنا مال دینا چاہتا ہے، کیونکہ یقیناً مطلق مال میں ایک بکری کی بھی قیمت پائی جاتی ہے: **ولو اوصیٰ بشاة ولم یضفه الخ:** اگر کسی نے زید کے لئے ایک بکری کی وصیت کی لیکن مال کی جانب نسبت نہیں کی حالانکہ اس کے پاس کوئی بکری نہیں ہے، تو اس میں دو اقوال ہیں، (۱) یہ کہ یہ وصیت ہی صحیح نہ ہو گی، کیونکہ وصیت کے صحیح ہونے کے لئے یہ شرط ہے کہ اس نے اپنے مال کی فضیلت کی ہو، اور اسی اضافت کے بغیر بکری کی صورت اور معنی کا اعتبار ہوگا۔

متعین بکری سے وصیت متعلق ہو گی، اور چونکہ اس جگہ کوئی عین بکری موجود نہیں ہے، اس لئے اس کے مرتے ہی وصیت بھی باطل ہو گی، اور دوسرا قول یہ ہے کہ یہ وصیت باطل نہیں بلکہ صحیح ہو گی، کیونکہ جب اس نے بکری کا لفظ کہا حالانکہ اس کے پاس بکری نہیں ہے، تو اس سے معلوم ہوا کہ اس کی مراد بکری کی مالیت ہی ہے، اس لئے اس موصی لہ کو ایک بکری کی قیمت دیدی جائیگی، (میں مترجم کہتا ہوں کہ شاید مصنف ہدایہؒ کے نزدیک یہی قول راجح ہے، اسی لئے اسے آخر میں ذکر کیا ہے) اور اگر اس نے کہا کہ میری بکریوں میں سے ایک بکری فلاں کے لئے ہے، حالانکہ اس کے پاس ایک بھی بکری نہیں ہے، تو یہ وصیت باطل ہو گی، کیونکہ جب اس نے ایک بکری کی نسبت دوسری بکریوں کی طرف کی ہے، تو ہم کو یہ معلوم ہوا کہ کہنے والی کی مراد بکری کی ذات ہے، اس لئے کہ اس نے اس بکری کو بکریوں میں سے ایک گنایا اور قرار دیا ہے، یعنی بکری کی قیمت مراد نہیں ہے۔

بخلاف ما اذا اضافها الخ: بخلاف اس کے جب اس نے بکری کو مال کی طرف مضاف کیا تھا تو اس صورت میں اس کی مالیت معلوم کرنا تھا، اور اب یہ معلوم ہونا چاہئے کہ اسی قاعدہ کے مطابق دوسرے بہت سے مسائل نکلتے ہیں، (ف: جیسے کہ یوں کہا ہو کہ فلاں کے لئے میرے مال میں سے ایک قفیز گیہوں ہیں، یا میرے مال میں سے ایک کپڑا ہے، تو وصیت صحیح ہو گی، اور اس موصی لہ کو ایک قفیز گیہوں اور اتنے کپڑے کی قیمت دی جائیگی، اس صورت میں جبکہ موصی کے مال میں گیہوں یا کپڑے نہ ہوں،

اس کے بر خلاف اگر یہ کہا کہ فلاں کے لئے میرے گیہوں سے ایک قفیز گیہوں ہے، یا میرے کپڑوں میں سے ایک کپڑا ہے، حالانکہ اس کے مال میں نہ گیہوں ہیں اور نہ ہی کپڑے ہیں تو وصیت باطل ہو گی، جیسا کہ المبسوط میں ہے)۔

توضیح: اگر کسی نے اپنے تہائی مال کی وصیت کی حالانکہ اس وقت اس کے پاس کچھ بھی مال نہیں ہے، مگر بعد میں اس نے کچھ کمالیا، اگر کسی کے پاس اس کی وصیت کرنے کی وقت مال موجود ہو لیکن بعد میں سب ضائع ہو گیا، لیکن دوبارہ اس نے پھر کمالیا، مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال علماء، دلائل مفصلہ

قال ومن اوصى بثلث ماله لا مهات اولاده وهن ثلث وللفقراء والمساكين فلهن ثلثة اسهم من خمسة اسهم قال رضى الله عنه وهذا عند ابى حنيفة وابى يوسفؒ وعن محمدؒ انه يقسم على سبعة اسهم لهن ثلثة ولكل فريق سهمان واصله ان الوصية لامهات الاولاد جائزة والفقراء والمساكين جنسان وفسرنا هما فى الزكوة لمحمد ان المذكور لفظ الجمع وادناه فى الميراث اثنان بخد ذلك فى القران فكان من كل فريق اثنان وامهات الاولاد ثلث فلهذا يقسم على سبعة ولهما ان الجمع المحلى بالالف واللام يرادبه الجنس وانه يتناول للانى مع احتمال الكل لاسيماعند تعذر صرنه الى الكل فيعتبر من كل فريق واحد فبلغ الحساب خمسة واثلثة للثلث .

ترجمہ: امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر ایک شخص نے وصیت کی کہ میرا تہائی مال میری ام ولدوں، فقیروں اور مسکینوں کے لئے ہے حالانکہ اس کی ام ولد تین ہیں تو اسکے تہائی مال کے برابر پانچ حصے کر کے اس میں سے تینوں ام ولدوں کو تین حصے دئے جائیں گے، (ف: اور فقراء کو ایک حصہ اور مساکین کو ایک حصہ دیا جائے گا): **قال رضى الله عنه الخ**: مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ یہ مذہب امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسفؒ کا ہے، (ف: اور امام محمدؒ سے بھی ظاہری روایت میں اس کے خلاف نہیں ہے): **وعن محمدؒ عنه يقسم على سبعة اسهم الخ**: اور غیر جامع صغیر میں امام محمدؒ سے یقیناً یہ مروی ہے کہ اس کے سات حصے کئے جائیں گے، جن میں سے تینوں ام ولدوں کو تین اور باقی ہر فریق کے لئے دو دو حصے ہوں گے •ف: یعنی فقراء کو دو حصے اور مساکین کو دو حصے دئے جائینگے)۔

واصله ان الوصية الخ: اس مسئلہ میں اصل بات یہ ہے کہ امہات الاولاد کے لئے وصیت جائز ہے، کیونکہ جن باندیوں سے ان کے مالکوں کی اولاد ہوئی ہو، ان میں سے کوئی بھی چونکہ میراث کی مستحق نہیں ہے، اس لئے ان کے لئے وصیت جائز ہوتی ہے، اور فقراء و مساکین مستقل دو جنس ہیں جن کی تفسیر ہم نے اپنے موقع پر بیان کر دی ہے، (ف: اور اس اصل میں کوئی اختلاف نہیں ہے، اور مصرف الزکوۃ میں لکھا ہے کہ فقیر وہ ہے جس کے پاس مال تھوڑا موجود ہو اور مسکین وہ ہے جس کے پاس کچھ بھی نہ ہو، یہ قول امام ابو حنیفہؒ سے منقول ہے، اور اس کے بر عکس بھی کہا گیا ہے، ان میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ اختلاف کی وجہ یہ فرمان باری تعالیٰ ہے: اَمَّا السَّفِيْنَةُ فَكَانَتْ لِمَسَاكِيْنَ يَعْمَلُوْنَ فِي الْبَحْرِ: یعنی یہ کشتی چند ایسے مسکینوں کی تھی جو دریا میں کام کرتے تھے، ان میں سے مسکینوں کے لئے کشتی ثابت کی ہے، اور پہلے قول کی وجہ یہ فرمان باری تعالیٰ ہے: اَوْ مِسْكِيْناً ذَامَتْرَبَةٍ: یا مسکین کو جو مٹی میں لپٹا پڑا ہوا ہے، دلالت کرتا ہے، کہ یہ مسکین فقیر سے بھی زیادہ بد حال ہو، الحاصل اس بات سے سب کا اتفاق ہے، کہ اس فرمان خداوندی: اِنَّما الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِيْنَ: کی بناء پر یہ معلوم ہوا کہ فقیر و مسکین دو جنس ہیں، یہ بحث مکمل طریقہ سے ہم نے کتاب الزکوٰۃ میں بیان کر دی گئی ہے، پس امام ابو حنیفہ و ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہوئی کہ امہات اولاد میں ہیں اور دو جنس فقراء و مساکین کے ہیں تو ہر ایک کے لئے ایک ایک حصہ ہو اور چونکہ فقراء اور مساکین غیر محدود تعداد میں ہوتے ہیں جبکہ ان کا احاطہ کرنا بھی ممکن نہیں ہے، اس لئے ہر ایک کو ایک جنس مان لینے سے تینوں امہات اولاد کے ساتھ سب کا

مجموعہ پانچ ہو گیا۔
الحمد ان المذکور لفظ الجمع الخ: اور امام محمد کی دلیل یہ ہے کہ فقراء ومساکین جمع کے لفظ کے ساتھ بیان کئے گئے ہیں، (ف: اس لئے ان میں سے کسی کو بھی مفرد یعنی ایک کے معنی میں مراد نہیں لیا جاسکتا ہے، اس لئے زیادہ سے زیادہ یہ کہا جاسکتا ہے، کہ جمع سے کم مراد لیا جائے، یا جمع کا جو صیغہ ہے اس سے کم سے کم جمع مراد لیا جائے): **وادناه في المیراث الخ**: اور قرآن مجید میں ہم مسئلہ میراث میں دو ہی لڑ لیتے ہیں، (چنانچہ جدت یعنی ایک لڑکی کی میراث نصف ہے لیکن بنات یعنی ایک سے زیادہ ہونے کی صورت میں خواہ وہ دو ہوں یا ان سے زیادہ ان کے لئے دو تہائی ہے، اس طرح جمع کا کم سے کم اطلاق دو پر کیا گیا ہے، اسی طرح اور دوسرے بھی ہیں: **فکان من کل فریق الخ**: پھر ان دونوں میں سے ہر ایک فریق کے کم از کم دو دو فرد ہوتے، (ف: اور دونوں مل کر چار ہوئے) اور امہات الاولاد کو تین فرض کیا گیا ہے اس طرح سب کا مجموعہ سات ہو گئے، اسی لئے وصیت کے تہائی مال کے سات حصے کئے جائینگے، (ف: ان میں سے ہر ایک ام ولد کو ایک ایک حصہ دیا جائے گا، اور فقراء میں دو حصے اور مساکین میں دو حصے دئے جائینگے، اور شاید کہ امام محمدؒ کی مراد یہ ہو کہ اگر دو فقیروں کو دیا جائے تو بھی اس وصیت پر عمل ہو جائے گا، کیونکہ دنیا بھر کے فقیروں کو حصہ دینا انسانی طاقت سے باہر ہے، لیکن یہ تفصیل اسی وقت صحیح ہو گی جبکہ الفقراء اور المساکین سے جمع کے معنی ہی مقصود ہوں، حالانکہ الفقراء والمساکین کے الفاظ میں جمع پر الف لام داخل ہے۔
ولهمان الجمع المعلی بالالف واللام الخ: اور شیخینؒ کی دلیل یہ ہے کہ جس جمع پر الف لام داخل ہو جائے اس سے جنس مراد ہوتی ہے، (ف: جبکہ وہاں کوئی جماعت مخصوص اور متعین نہ ہو، کیونکہ الف لام سے معہود مراد لینا ہی اصل ہے، اور اس جگہ بھی مخصوص اور متعین فقراء اور مساکین نہیں ہیں، اور الف لام استغراقی بھی نہیں ہو سکتا ہے کہ اس سے دنیا کے سارے فقراء اور مساکین مراد ہو جائیں کیونکہ یہ بات تو قطعی طور سے محال ہے، لہٰذا اس جگہ الف جنسی مراد لینا ہی ممکن ہو گا، ایسا نہ ہونے سے الف لام کے ساتھ ہونے سے اور اس کے بغیر ہونے کے درمیان کوئی فرق باقی نہیں رہے گا، الحاصل یہی بات متعین ہوئی کہ اس سے جنس فقراء اور جنس مساکین ہی مراد ہوں: **وانه یتناول الادنی الخ**: اور الف لام جنس کا یہ حکم ہے کہ کم سے کم افراد ہو شامل ہو اور کل احتمال رکھے، (ف: لیکن اس جگہ کل کا احتمال رکھنا اس کے مثال ہونے لگی جس ہے باطل ہے، اس لئے کم سے کم فرد کا احتمال ہو گا: **لا سیما عند تعذر الخ**: خاص کر جبکہ کل کی طرف صدقہ کرنا محال ہو، (ف: اور اس جنس کی ادنی مقدار صرف ایک فرد ہے، اسی لئے دونوں فریقوں یعنی فقراء اور مسکینوں میں سے صرف ایک کا اعتبار ہو گا، (ف: کیونکہ یہی فرد کم سے کم ہونے کی وجہ سے یقینی ہے: **فبلغ الحساب خمسة**: تو حساب پانچ پر پہنچ کے عدد پر پہنچ گیا، (ف: جن میں سے ایک حصہ فقیروں کا اور ایک حصہ مسکینوں کا ہوا): **والثلثة للثلث**: اور باقی تین حصے تینوں ام ولد کے لئے ہوئے۔

توضیح: اگر کسی نے وصیت کی کہ میرا تہائی مال میری امہات ولد کے ہے جو کہ تین ہیں اور للفقراء والمساکین یعنی فقیروں اور مسکینوں کے لئے ہے، مسائل کی پوری تفصیل، اقوال ائمہ کرام، حکم، مفصل دلائل

قال ولو اوصى بثلثه لفلان وللمساكين فنصفه لفلان ونصفه للمساكين عندهما وعند محمد ثلثه لفلان وثلثاه للمساكين ولو اوصى للمساكين له صرفه الى مسكين واحد عندهما وعنده لا يصرف الا الى مسكينين بناء على ما بينا قال ومن اوصى لرجل بمائة درهم ولاخر بمائة ثم قال لاخر قد اشركتك معهما فله ثلث كل مائة لان الشركة للمساواة لغة وقد امكن اثباته بين الكل بما قلناه لا تحاد المال لانه يصيب كل واحد منهم ثلثا مائة بخلاف ما اذا اوصى لرجل باربع مائة ولاخر بمائتين ثم كان الا شراك لانه لا يمكن تحقيق المساواة بين

الكل لتفاوت المالين فحملناه على مساواته كل واحد بتنصيف نصيبه عملا باللفظ بقدر الامكان .

ترجمہ: امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی نے اپنے مال کی وصیت اس طرح کی کہ اس کی تہائی فلاں شخص کے لئے اور مساکین کے لئے ہے تو اس شخص کو تہائی کا آدھا یعنی چھٹا حصہ دیا جائے گا، اور باقی حصہ مساکین کے لئے ہوگا یہ قول امام ابو حنیفہ اور ابو یوسفؒ کا ہے اور امام محمدؒ کے نزدیک اس فلاں شخص کے لئے تہائی کی ایک تہائی اور باقی مساکین کے لئے دو تہائی، (ف: کیونکہ فلاں شخص ایک ہے اور مساکین سے کم از کم دو مراد ہیں اس طرح سے تین ہو گئے اب اگر فرض کیا جائے کہ اس کے مال کی تہائی تین سو درہم ہے تو اس فلاں شخص کو سو درہم دے کر باقی دو سو درہم مسکینوں میں تقسیم کر دئے جائیں گے، اور شیخین یعنی امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف بدرجہ اللہ کے نزدیک المساکین کو الف لام کے ساتھ کہا ہے، جس سے جنس مراد ہے جو کم سے کم ایک ہے اس لئے اس کی وصیت کے مطابق تہائی کا آدھا حصہ اس فلاں شخص کے لئے اور دوسرا آدھا حصہ مسکینوں کے لئے ہوگا)۔

ولو اوصىٰ للمساكين الخ: اگر وصیت کرنے والے نے اپنے تہائی مال کی وصیت مساکین کے لئے کی تو وصیت نافذ کرنے والے کو اختیار ہوگا نہ وہ اس پوری وصیت کو ایک ہی مسکین کو دے دے، یہ قول امام ابو حنیفہ اور ابو یوسفؒ کا ہے، اور امام محمدؒ کے نزدیک مسکین کا مال کم سے کم دو مسکینوں میں خرچ کرنا ہوگا اس سے کم میں نہیں یہ اس کی بناء پر ہے، جو ہم نے پہلے بیان کر دی ہے، (ف: یعنی امام محمدؒ کے نزدیک اس لفظ میں جمع کا اعتبار ہے جس میں کم سے کم دو عدد ہوتا ہے، اور شیخینؒ کے نزدیک اس جمع میں جنس کا اعتبار ہے، اور چونکہ اس پر داخل ہے اس لئے ایک ہی عدد کا اعتبار ہوگا، اب میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ یہ سب اس صورت میں ہوگا جبکہ وصیت کرنے والے نے عربی زبان میں المساکین یا للمساکین اور الفقراء کہا ہو کیونکہ ہماری اردو زبان میں یہ ال جو معنی میں جنس کے ہے یا استغراق کے ہے یا معہود کے معنی میں ہے ان میں سے کچھ نہیں ہے لہٰذا اگر وہ فقیروں اور مسکینوں کا لفظ کہے تو یقینی طور سے جمع مراد ہوگی، اور جمع کم سے کم ہماری زبان میں فارسی زبان کی طرح دو عدد کا ہوتا ہے، لہٰذا ایسی صورت میں ہمارے یہاں قطعی طور سے امام محمدؒ کے قول پر فتوی لازم ہوگا اس کو اچھی طرح یاد رکھ لیں، م)۔

قال ومن اوصىٰ لرجل بمائة درهم الخ: اگر ایک شخص نے زید کے لئے سو درہم کی وصیت کی اور بکر کے لئے سو درہم کی وصیت کی پھر خالد سے کہا کہ میں نے تم کو ان دونوں کے ساتھ شریک کیا تو خالد کو ہر سو میں سے ایک تہائی ملے گی، (ف: پس ہر ایک کے لئے ۶۶ درہم ہونگے، جو حساب سے دو تہائی ہونگے): **لان الشركة الخ:** کیونکہ لغت میں شرکت مساوات یا برابری کی ہوتی ہے، (ف: یہاں تک اگر یوں کہا کہ میں نے تم کو اس کے ساتھ شریک کیا اس کے معنی ہونگے کہ تم دونوں کو برابر حصہ دار بنایا پس موجودہ صورت میں خالد دونوں کے ساتھ شریک کیا تو اس کو بھی ان دونوں کے برابر ملنا چاہئے): **وقد امكن اثباته الخ:** اور ان سب کے درمیان بتائے ہوئے طریقہ کے مطابق برابری کرنا ممکن بھی ہے کیونکہ مال ایک ہی ہے، (ف: یعنی زید و بکر میں سے ہر ایک کے لئے سو سو درہم ہیں تو سب میں برابری اس طرح ہو سکتی ہے کہ ان دونوں میں سے ہر ایک کے سو درہم میں سے ایک تہائی لئے، اور ایک تہائی خالد کو دئے، اس طرح اس کے پاس بھی دو تہائیاں ہو جائینگی۔

لانه يصيب كل واحد الخ: کیونکہ ان میں سے ہر ایک کو دو تہائی مل جائیگی، (ف: تب سب برابر ہو جائنگے، یہ تفصیل اس وقت کی ہے جبکہ سارا مال ایک ہی ہو رہا ہو): **بخلاف ما اذا اوصى لرجل الخ:** بخلاف اس صورت کے جبکہ ایسی صورت پیدا ہو گئی ہو کہ مرنے والے نے زید کے لئے چار سو درہم کی وصیت کی اور بکر کے لئے سو درہموں کی وصیت کی، اس کے بعد اس میں کسی اور کو شریک کیا گیا ہو، (ف: اس طرح سے خالد سے کہا کہ میں نے تم کو بھی ان دونوں کے ساتھ شریک کر لیا ہے، کہ اس جگہ لفظ شرکت کے لغوی معنی نہیں لئے جاسکتے ہیں): **لانه لا يمكن تحقيق المساوات الخ:** کیونکہ ان سب میں برابری کو ثابت کرنا ممکن نہیں ہے، کیونکہ دونوں مختلف قسم کے مال ہیں، (ف: یعنی زید و بکر پہلے سے ہی برابر نہیں ہیں تو یہ تیسرا شخص اچانک ان دونوں کے ساتھ برابر کس طرح برابر ہو سکتا ہے، اسی سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ یہاں لغوی معنی کے اعتبار سے برابر مراد

نہیں ہو سکتی ہے، اس لئے لامحالہ مجازی معنی ہی پر محمول کیا جائے گا۔

فحملناه علی مساواته الخ: اس لئے ہم نے شریک کرنے کے لفظ کو اس معنی پر محمول کیا کہ میں نے تم کو ان دونوں میں سے ہر ایک کے ساتھ اس طرح برابر کیا کہ ہر ایک سے اس کی وصیت کی مقدار میں سے لے لے تاکہ جہاں تک ممکن ہے لفظ شرکت پر عمل کیا جا سکے، (ف: یعنی جب پورے طور پر ان سب میں برابری ممکن نہیں ہے مگر کم سے کم دو میں تو برابری ممکن ہو سکتی ہے، جس کی صورت یہ ہوگی کہ یہ تیسرا شخص ان دونوں میں سے ہر ایک کے ساتھ صرف اس کی وصیت میں برابر ہو جائے، اس طرح سے کہ ان دونوں میں ان کا نصف لے، اگرچہ ان دونوں کے حصوں کے مقابلہ میں اس کا حصہ سب سے زیادہ ہو جائے، کیونکہ پہلے شخص کے پاس دو سو درہم ہیں جبکہ دوسرے شخص کے پاس صرف سو درہم ہیں، اور اس تیسرے شخص کے پاس تین سو درہم ہو گئے، لیکن ہم نے اس طریقہ پر اس لئے محمول کیا ہے کہ آخر اس میں وہ ہر ایک سے نصف لینے میں اس کے ساتھ برابر ہو جاتا ہے، اگرچہ اس کے بعد وہ مجموعہ میں بڑھ جائے۔

توضیح: اگر کسی نے اپنے مال میں سے ان الفاظ سے وصیت کی کہ اس کی تہائی میں سے زید کے لئے اور المساکین کے لئے ہے، اور اگر للمساکین کہہ کر کسی نے وصیت کی، اگر کسی نے ایک شخص کے لئے ایک سو درہم اور دوسرے شخص کے لئے بھی ایک سو، اور ایک تیسرے شخص سے کہا کہ میں نے تم کو ان دونوں کے ساتھ شریک کیا، اور اگر ایک شخص کے لئے چار سو درہموں کے لئے اور دوسرے کے لئے دو سو درہموں کے لئے وصیت کی پھر ایک تیسرے شخص سے کہا کہ میں نے تم کو ان دونوں کے ساتھ شریک کیا، مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال علماء کرام، مفصل دلائل

قال ومن قال لفلان علی دین فصد قوله معناه قال ذلك لورثته فانه یصدق الی الثلث وهذا استحسان وفی القیاس لا یصدق لان الاقرار بالمجهول وان کان صحیحا لکنه لا یحکم به الابالبیان وقوله فصد قوه صدر مخالفا للشرع لان المدعی لا یصدق الابحجة فتعذر اثباته اقرار امطلقا فلا یعتبر وجه الاستحسان انا نعلم ان من قصده تقدیمه علی الورثة وقد امکن تنفیذ قصده بطریق الوصیة وقد یحتاج الیه من یعلم باصل الحق علیه دون مقداره سعیامنه فی تفریغ ذمته فیجعلها وصیة جعل التقدیر فیها الی الموصی له کانه قال اذا جاء کم فلان وادعی شیئا فاعطوه من مالی ما شاء هذه معتبرة من الثلث فلهذا یصدق علی الثلث دون الزیادة .

ترجمہ: امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی نے کہا کہ فلاں کا مجھ پر قرضہ ہے اس لئے تم لوگ اس کی بات کی تصدیق کر لو، اس کا مطلب یہ ہوا کہ اس نے اپنا وارثوں سے یہ بات کہی ہے، (ف: اور یہ معنی نہیں ہے کہ اس نے گواہوں سے کہی ہو، حاصل یہ ہوا کہ ایک شخص نے وارثوں کو وصیت کی کہ فلاں شخص کا مجھ پر قرضہ ہے اس لئے وہ میرے مرنے کے بعد جب اس کا مطالبہ کرے تو اسے صحیح ماننا اور اس کا انکار نہ کرنا، چنانچہ اس کے مرنے کے بعد اس نے آکر تقاضا کیا اگرچہ اس وقت گواہ نہیں ہے، بلکہ صرف اس کا دعوی اور میت کا اقرار ہے): **فانه یصدق الخ**: لہذا ایک تہائی ترکہ تک اس کی بات کی تصدیق کی جائیگی، اور یہ بھی استحسان کی دلیل سے ہے، (ف: یعنی استحساناً وارثوں پر لازم ہے کہ جس شخص نے میت کی وصیت کے مطابق دعوی کیا ہے، اتنی وصیت کی تصدیق کر لیں۔

وفی القیاس الخ: اور قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ اس کی تصدیق نہیں کی جائے، کیونکہ مجہول اور نا معلوم کا اقرار اگرچہ خود صحیح

ہو تا ہے، لیکن ایسے عام اقرار کے ساتھ حکم نہیں دیا جا سکتا ہے، البتہ اگر اس کا بیان اور اس کی وضاحت ہو جائے تب حکم ہو سکتا ہے، (ف: یعنی اقرار کرنے والے سے یہ دریافت کیا جائے کہ تمہاری مراد کیا ہے یا کتنی مقدار ہے، خلاصہ یہ ہوا کہ جو بات واضح نہیں کی گئی ہو اس کے بارے میں پوچھ لیا جائے اور میت جب اس کی وضاحت کر دے تب اس پر عمل کرانا اس کا حق ہو گا، اور ہمارے اس مسئلہ میں یہی فرض کیا گیا ہے، کہ اس شخص کا قرضہ کا اقرار کرنا صحیح ہے لیکن اس پر کچھ حکم نہیں کیا جا سکتا ہے، جبتک کہ اس بیان کی وصاحت نہ ہو جائے، مگر موجودہ مسئلہ میں اب اقرار کرنے والی کی طرف سے اس کے بیان کی وضاحت کی امید ہی باقی نہیں رہی بلکہ امید بالکل ختم ہو گئی ہے، کیونکہ وہ تو اپنے اقرار کے بعد ختم ہو چکا ہے، اس لئے اس کی طرف سے کیا ہوا اقرار بھی ختم ہو چکا ہے، اگر یہ احتمال نکال جائے کہ مرنے والی نے جو اقرار کیا ہے، اس کے ساتھ ہی اس نے یہ حکم بھی لگایا ہے کہ فلاں شخص (مدعی) جو کچھ بھی کہے تم اس کی بات کو سچ سمجھو، تو اسی بات کو اس مردہ کی طرف سے اس لئے محمول بیان کی وضاحت سمجھی جائے گویا اس مردہ نے یوں کہا تھا کہ میرا بیان وہ ہو گا جس کا فلاں شخص دعوی کرے گا، اس طرح اس کا اقرار ختم نہیں ہو گا، اس کا جواب یہ ہے کہ بیان ایسا ہونا چاہئے جو شریعت کے خلاف نہ ہو۔

وقوله فصدقه الخ: یعنی مردنے کہا تھا کہ تم اس کہنے والے کی بات کو سچ سمجھو یہ بیان شریعت کے خلاف ہوا ہے کیونکہ شرعاً مدعی کی تصدیق حجت کے بغیر نہیں کی جاتی ہے، (ف: یعنی مردہ کی طرف سے اس شخص کی بات کو سچ کہنے کا حکم دینا یہ شریعت کے خلاف ہے لہٰذا یہ اقرار بغیر بیان کے ہی باقی رہ گیا اس لئے اس اقرار کو مطلق اقرار کہنا محال ہو گیا، (ف: یعنی اس اقرار کو ایسا اقرار نہیں کہہ سکتے جو پورا مکمل اقرار ہو اور جس سے کوئی حکم مطلق ہو تا ہو،) اس لئے اس اقرار کا کچھ بھی اعتبار نہ ہو گا، (ف: یعنی وہ اقرار کچھ بھی مفید نہ ہو گا اس لئے قیاس کا تقاضا تو یہی ہے کہ اس اقرار کو بالکل ختم کر دیا جائے اس کا کوئی اعتبار نہ ہو، لیکن ہم نے اپنے اس قیاس کو چھوڑ دیا اور استحسان کا راستہ اختیار کیا: **وجه الاستحسان انا نعلم الخ**: استحسان کا یہاں مطلب یہ ہے کہ یہ بات بیشک جانتے ہیں کہ اس کے کہنے کا مطلب یہ تھا کہ ان وارثوں کے حق پر اس شخص کے حق کو جس کا اقرار کیا گیا ہے، مقدم کیا جائے۔

(ف: یہاں تک کہ اس مرنے والے پر جو قرض باقی تھا اس قرض کو ترکہ سے پہلے دیا جائے اس کے بعد وارثوں کا حق مطلق ہو لیکن ایسا مطلب لینے میں صرف یہ مشکل ہوتی ہے کہ وارثوں کے حق کو اس کے کہنے سے کیسے دور کیا جائے اس لئے ہم نے اس بات پر غور کیا کہ کس صورت سے اس کی دلی خواہش پوری کی جا سکتی ہے چنانچہ اس کی صورت نکل آئی)، اس طرح سے یوں کہا جائے کہ اس نے اس کام کی وصیت کی ہے، (ف: یہاں ہم نے یہ بات مان لی کہ اس کا اقرار باطل تو ہوا پھر بھی یہ بات ممکن ہے کہ اس کو اس طرح کہا جائے کہ گویا مرنے والے نے اپنے اقرار میں اس بات کی وصیت کی کہ فلاں شخص آکر جو کچھ مانگے تم اس کو دے دو البتہ اس بات کا خیال رہے کہ وارثوں کو سب ترکہ دینا لازم نہیں ہو تا ہے، کیونکہ اس مردہ کا حق اس ترکہ میں ایک تہائی سے تعلق رکھتا ہے، اسی لئے ہم نے کہا کہ ان وارثوں کی ذمہ داری ہے کہ وہ اس وصیت کو ایک تہائی تک لازم سمجھتے ہوئے پوری کرے البتہ ایک تہائی سے زیادہ میں ان کو اختیار ہو گا کہ وہ دیں یا نہ دیں، اب اگر تم یہ کہو تو پھر مردہ کو ایسے اقرار کرنے کی ضرورت ہی کیا تھی جس میں یہ شبہ ہو تا ہے کہ اس نے وارثوں سے حق نکال کر ایک اجنبی کو احسانا دینا چاہا، اس کا جواب یہ ہے کہ اس بدگمانی کی کوئی وجہ نہیں ہے)۔

وقد يحتاج اليه من يعلم الخ: کیونکہ آدمی کو کبھی ایسے اقرار کی ضرورت ہو جاتی ہے، جو یہ جانتا ہے کہ اصل میں مجھ پر فلاں کا حق باقی ہے، لیکن اسے یہ معلوم نہیں ہے یا یاد نہیں ہے کہ وہ حق کتنا ہے، اس لئے وہ اس کی فکر کرتا ہے کہ اس حق سے میں بری الذمہ ہو جاؤں، اسی لئے وہ اپنی سوچ کو اس انداز سے بیان کر دیتا ہے جس میں اس مقدار کو بیان کرنے کا حق اسی شخص کو دیدیتا ہے، جس کے لئے وہ وصیت کر رہا ہے: **كانه قال اذا جاء كم فلان الخ**: گویا اس موصی نے یوں کہا تھا کہ جب کبھی فلاں شخص

تمہارے پاس کچھ مالی دعوی لے کر آئے تو وہ جو کچھ بھی چاہے اسے تم وہ میرے مال میں سے دیدو، (ف: اس وصیت میں اگرچہ اس کے وارثوں پر سارا مال دیدینا لازم نہیں آتا ہے، پھر بھی اس کی یہ وصیت صحیح مانی جائیگی: **وهذه معتبرة الخ**: اور یہ وصیت اس کی تہائی مال سے معتبر ہو گی، (ف: یعنی اس کے تہائی مال کو نافذ کرنا وارثوں پر واجب ہو گا، اسی طرح سے اس نے جو کچھ اقرار کیا ہے، یہ اقرار بھی وصیت ہی کے معنی میں معتبر ہو گی: **فلهذا يصدق الخ**: اسی لئے اس آدمی کی بات کی ایک تہائی حصہ تک کے مال کے بارے میں تصدیق کی جائیگی، اور اس سے زیادہ کے دعوی میں اس کی تصدیق واجب نہیں ہو گی، (ف: حاصل مسئلہ یہ ہوا کہ قیاس کا تقاضا تو یہ تھا کہ میت کی بات کو اقرار کے طور پر مان کر اس پر عمل نہیں کیا جائے، لیکن استحسان اس اقرار کو وصیت کے طور پر مان لینے کے لئے مفید ہے، اور ضرورت کا تقاضا بھی یہی ہے، کہ اسی کو ترجیح دی جائے، اس لئے یہی قول مختار ہوا، واللہ تعالی اعلم، م۔

توضیح: اگر کسی نے کہا کہ فلاں کا مجھ پر قرضہ ہے اس لئے تم لوگ اس کی بات کی تصدیق کرلو، مسئلہ کی پوری تفصیل، اقوال ائمہ کرام، حکم، مفصل دلائل

قال وان وصى بوصايا غير ذلك يعزل الثلث لا صحاب الوصايا والثلثان للورثة لان ميراثهم معلوم وكذا الوصايا معلومة وهذا مجهول فلا يزاحم المعلوم فيقدم عزل المعلوم وفي الافراز فائدة اخرى وهو ان احد الفريقين قد يكون اعلم بمقدارهذا الحق وابصربه والاخر الدخصاما وعساهم يختلفون في الفصل اذا ادعاه الخصم وبعد الفزاز يصح اقرار كل واحد فيما في يده من غير منازعة واذا عزل يقال لا صحاب الوصايا صدقوه فيما شئتم ويقال للورثة صدقوه فيما شئتم لان هذا دين في حق المستحق وصية في حق التنفيذ فاذا اقر كل فريق بشئي ظهران في التركة دينا شائعا في النصيبين فيؤخذ اصحاب الثلث بثلث ما اقر وا والورثة بثلثي ما اقرو انتفيذ الاقرار كل فريق في قدر حقه وعلى كل فريق منها المين على العلم ان ادعى المقرله زيادة على ذلك لانه يحلف على ما جرى بينه وبين غيره .

ترجمہ: امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہا اگر اس شخص نے جس کا ذکر ابھی پہلے مسئلہ میں کیا گیا ہے، مذکورہ وصیت کے علاوہ کچھ اور بھی وصیتیں کی ہوں، (ف: یعنی وہ استحسانی مسئلہ جو مجہول اقرار میں وصیت کے طور پر نافذ کرنے کا گزرا وہ ایسی صورت میں ہے کہ میت نے صرف یہی ایک مجہول اقرار کیا ہو، یہاں تک کہ ایک تہائی تک اس میں وصیت کے طور پر نافذ کیا جائے، اور اگر اس نے اس مجہول اقرار کے سوا کچھ دوسری وصتیں بھی کی ہوں: **يعزل الثلث الخ**: تو ان وصیت والوں کے واسطے ترکہ علیحدہ کر دیا جائے گا، اور وارثوں کے لئے دو تہائی مال ہو گا، (ف: اس طرح مال ترکہ میں پہلے اس طرح کام کیا جائے، اس طرح کام میں اس اقرار کے سلسلہ میں کوئی کام نہیں ہو گا، بلکہ صرف وصیتوں کے لئے ایک تہائی علیحدہ کر دی جائیگی، اور وارثوں کے لئے دو تہائی علیحدہ کر دی جائیگی: **لان ميراثهم الخ**: اس لئے کہ وارثوں کی میراث میں کس کا کتنا حصہ ہو گا یہ بات معلوم ہے، اسی طرح موجودہ مسئلہ میں کس کے لئے کتنی وصیت کی گئی ہے، یہ بھی معلوم ہے، لیکن اقرار مقرنا معلوم ہے، اسی لئے یہ نا معلوم کسی معلوم کا مقابل نہیں ہو سکتا ہے، لہذا اس نامعلوم کو معلوم کرنے کے لئے ترکہ کو جدا کرنا ہو گا، (ف: تاکہ جو چیز معلوم ہے اس کا پہلے ہونا ظاہر ہو جائے پھر ان ہی کی تصدیق پر نا معلوم کے اقرار کا کچھ نفاذ ہو): **وفي الافراد فائدة الخ**: اور اس طرح جدا کر دینے میں دوسرا بھی ایک بڑا فائدہ ہے، (ف: جو اس مجہول اقرار کے نافذ ہونے میں زیادہ مفید ہو گا)۔

وهو ان احد الفريقين الخ: اور وہ بڑا فائدہ یہ ہے کہ وہ دونوں فریق یعنی وارثوں اور وصیت کے حقداروں میں سے کبھی ایسا ہوتا ہے کہ کسی ایک فریق کو اس مجہول اقرار کی مقدار کے بارے میں زیادہ واقفیت ہوتی ہے، اور شاید کہ دوسرا فریق جان بوجھ

کر جھگڑا کرنے والا ہو، اور یہ بھی ممکن ہے کہ وہ مخصوص مدعی جس کے لئے مجہول اقرار ہے وہ دعویٰ کرے، اس طرح دونوں فریق مقدار کی زیادتی میں اختلاف کریں گے، (ف: مثلاً ایک شخص نے دو سو درہم کا دعوی کیا اور ایک فریق یوں کہے کہ ہاں یہ شخص درست کہتا ہے، اور دوسرا فریق کہے کہ نہیں بلکہ صرف سو درہم ہوں گے جن کے دو سو درہم بتلاتا ہے اس طرح لامحالہ اسی فریق کی بات پر زور دیا جائے گا جو زیادہ مقدار سے منکر ہے اگرچہ پہلا فریق کی تصدیق صحیح ہو اور واقفیت کے بعد ہو کیونکہ جب انہی کی خوشی پر عمل موقوف ہوا تو مشترک مال میں سے جو سب سے کم کا اقرار کرنے والا ہو اسی پر عمل، در آمد ہو گا اگرچہ وہ جان بوجھ کر انکار اور جھگڑا کرتا ہو اور یہ بات اسی وقت رہے گی جب تک کہ یہ مال مشترک ہے)۔

وبعد الافراز یصح الخ: اور ہر فریق کا حصہ علیحدہ کر دینے کے بعد ہر ایک کے قبضے میں جو مال آئے گا اس میں جو کچھ اقرار کرے گا وہ کسی بھی اختلاف کے بغیر صحیح مانا جائے گا، (ف: اور اس جگہ مجہول چیز کے اقرار کو انہیں کے اقرار پر نافذ کرنا ہو گا، اسی لئے ہر فریق کے حصہ کو علیحدہ کر دیا جائے گا): **واذا عزل یقال الخ**: اور جب ہر ایک کا حصہ جدا ہو جائے تو وصیت جن لوگوں کے لئے کی گئی ہے، ان سے یہ کہا جائے گا کہ اس جگہ کچھ مال کا دعوی کرنے والا موجود ہے، اس کے لئے ختم اپنے حصہ خاص میں سے جتنا چاہو اس کے لئے تصدیق کر دو، اسی طرح وارثوں سے بھی کہا جائے گا، کہ تم بھی اپنے حصہ میں جتنا بھی چاہو جس قدر چاہو اس کی تصدیق کر لو، (ف: یعنی یہ دونوں فریق جتنا بھی چاہیں اقرار کریں ان میں سے ہر ایک سے اتنا لیکر اس مدعی کو دے دیا جائے، اس جگہ ایک شبہہ پیدا ہوتا ہے، کہ تم نے اس مجہول اقرار کو استحسانا چاہئے تو پھر وارثوں سے کیوں پوچھا گیا اور اس سے مال کیوں لیا گیا، جواب یہ ہے کہ اس طرح کا سوال جواب صرف حکم کو نافذ کرنے کا طریقہ تھا کیونکہ ظاہر میں یہ اقرار ہے اسی بناء پر مدعی اس حصے کو اپنے قرض کا دعوی کرتا ہے اور اسی لئے ہم نے وصیت کی مشابہت کا خیال رکھتے ہوئے یہ کہا کہ وہ ایک تہائی مال سے زیادہ میں نافذ نہ ہو گا، اور اقرار کی مشابہت کی وجہ سے ہم اس کو پورے ترکہ میں شامل رکھتے ہیں یعنی صرف وصیت ہی کی حیثیت سے نہیں بیان کرتے ہیں اسی لئے تصدیق کے لئے وارثوں سے کہا جائے گا۔

لان ھذا دین: اس لئے کہ حق کا اعتبار سے دعویٰ دار ہونے کی وجہ سے یہ حق قرض ہے، (ف: اور قرضہ تو ترکہ میں سے ہوتا ہے، اسی بناء پر ترکہ کی تقسیم میں قرضہ کو میراث سے مقدم رکھا جاتا ہے، البتہ قرضہ اور ترکہ میں اتنا فرق ہوتا ہے کہ قرض خواہ اپنے ترکہ میں سے گواہ پیش کئے بغیر قرضہ نہیں لے سکتا ہے، اسی لئے قرض خواہ کے اعتبار سے یہ قرضہ ہے لیکن نافذ کرنے کے حق میں وصیت کے حکم میں ہے یعنی اس اقرار کو نافذ نہیں کیا جا سکتا ہے، اسی صورت میں جبکہ اسے وصیت کا درجہ بھی دیا جائے اور وارثوں سے بھی کہا جائے): **فاذا اقر کل فریق الخ**: پھر جب ہر فریق نے کچھ کچھ اقرار کر لیا تو اس سے یہ بات ظاہر ہو گئی کہ (اس مردہ کا اقرار ٹھیک تھا اور وہ قرضہ ہی تھا اور یہ بات بھی ظاہر ہو گئی کہ) ترکہ میں قرضہ ہی تھا جو دونوں فریقوں کے حصے میں پھیلا ہوا تھا اسی لئے تہائی پانے والوں میں سے ان کے اقرار کی مقدار کا تہائی لیا جائے یعنی جس مقدار کا انہوں نے اقرار کیا ہے، اس میں سے تہائی لیا جائے مثلاً اگر انہوں نے یہ کہا ہو کہ اس شخص کے سو درہم قرضے کے ہیں اور تین سو درہم ان کے اقرار کے مطابق ہے تو تہائی کے اعتبار سے ان سے لے لیا جائے اور وارثوں نے جو اقرار کیا ہے، ان سے اس کا دو تہائی لیا جائے تاکہ ہر فریق کا اقرار اس کے حق کی مقدار میں نافذ ہو سکے، (ف: اور ایک فریق کے اقرار پر دوسرا نہ پکڑا جائے یہاں تک کہ مثلاً اگر وارثوں نے یہ کہا کہ اس مدعی کا قرضہ تو صرف چھ سو کا ہے، تو اس سے دو تہائی یعنی صرف چار سو لیا جائے گا، اور یہ بات معلوم ہونی چاہئے کہ مدعی کا ہر اقرار سے زائد یا برابر ہونا چاہئے)۔

وعلی کل فریق منھا الیمین الخ: اور ہر فریق نے جو اقرار کیا ہے، اگر مدعی اس سے زیادہ کا دعویٰ دار ہو تو ہر فریق سے اس کے علم کے مطابق قسم لی جائے گی، (ف: مثلاً واللہ ہم یہ نہیں جانتے اس کا اس مردہ پر اتنا ہی قرضہ ہے جس کا یہ دعوی کرتا ہے، خلاصہ یہ کہ یہ قسم اس کے جاننے پر ہی ہو گی، اور قطعی قسم اس طرح سے کہ واللہ اس سے زائد نہیں ہے، نہیں لی جائے گی

کیونکہ یقینی اور قطعی قسم صرف اپنے فعل پر ہوتی ہے، اور یہاں یہ بات نہیں ہے: **لانه یحلف علی ماجری بینه الخ**: کیونکہ ہر فریق سے ایسی بات پر قسم لی جارہی ہے، جو مدعی وغیرہ کے درمیان ہوئی ہے، (ف: یعنی اس مدعی اور میت کے درمیان قرض کا معاملہ ہوا تھا لہٰذا اس میراث اور وصیت لینے والے یہ اطمینان دلائیں کہ ہمیں یہ بات معلوم نہیں ہے، پھر یہ بات معلوم ہونی چاہئے کہ اگر وصیت والوں نے یا وارثوں نے اتنی مقدار کا اقرار کیا جس میں ان کا تمام حق داخل ہو جاتا ہے، مثلاً وصیت والوں نے نوسو درہم کے قرضہ کا اقرار کیا جس کی تہائی کے تین سو درہم ہوئے حالانکہ ان کو میت کے ترکہ میں سے صرف ایک تہائی کے ۳۰۰ درہم ملے ہیں تو وہ سب اس مدعی کو دلائے جائینگے، اور خود ان کو کچھ نہیں ملے گا، اور یہی بات وارثوں کے حق میں بھی ہے کیونکہ جب وہ قرضہ ظاہر ہوا تو وصیت اور میراث سب سے آگے ہوگا)۔

توضیح: اگر میت نے اپنی مجہول اقرار کے سوا کچھ اور بھی وصیتیں کیں تو وارثوں اور وصیت والوں کے درمیان کس طرح وصیت کی تقسیم ہوگی، مسائل کی پوری تفصیل، حکم، مفصل ومدلل جواب

قال ومن اوصی لاجنبی ولو ارثه فللا جنبی نصف الوصیة وتبطل وصیة الورث لانه اوصی بما یملك الایصأ به وبما لا یملك فصح فی الاول وبطل فی الثانی بخلاف ما اذا اوصی لحی ومیت لان المیت لیس باهل للوصیة فلا یصلح مزاحما فیکون الکل للحی والوارث من اهلها ولهذا تصح باجازة الورثة فافترقا وعلی هذا اذا اوصی للقاتل وللاجنبی وهذا بخلاف ما اذا قربعین اودین لوارثه وللاجنبی حیث لا یصح فی حق الاجنبی ایضا لان الوصیة انشأ تصرف والشرکة تثبت حکماله فتصح نی حق من یستحقه منهما اما الاقرار اخبار عن کائن وقد اخبر بوصف الشرکة فی الماضی ولا وجه الی اثباته بدون هذا الوصف لانه خلاف ما اخبر به ولا الی اثبات الوصف لانه یصیر الوارث فیه شریکا ولانه لو قبض الاجنبی شیئا کان للوارث ان یشارکه فیبطل فی ذلك القدر ثم لا یزال بقبض ویشارکه الوارث حتی یبطل الکل فلا یکون مفید اوفی الانشاء حصة احدهما ممتازة عن حصة الاخر بقاء بطلانا .

ترجمہ: امام محمدؒ نے جامع صغیر میں کہا ہے کہ اگر کسی نے ایک اجنبی اور اپنے ایک وارث کے لئے وصیت کی تو اجنبی کے حق کے لئے نصف وصیت ہوگی اور وارث کی وصیت باطل ہوگی، (ف: اس کے معنی یہ ہیں کہ وارث کی وصیت ہو سکتی ہے، مگر وہ شرعاً ممنوع ہے، جب وارث کی وصیت لائق ہے، تو اجنبی کے حق میں اس کی وصیت آدھی رہ گئی، اس کے برخلاف اگر کسی نے اجنبی کے ساتھ دیوار یا مردہ کو ملایا تو یہ وصیت کے قابل ہی نہیں ہے، اسی لئے مصنفؒ نے اس طرح استدلال کیا ہے: **لانه اوصی مما ملك الایصاء الخ**: اس لئے کہ اس میت نے ایسی چیز کی وصیت کی کہ جس کی وصیت کا اسے حق ہے، اور ایسی چیز کی بھی وصیت کی جس کی وصیت کا اسے اختیار نہیں ہے، اس لئے پہلی صورت کی وصیت صحیح اور دوسری کی وصیت باطل ہوگی۔

بخلاف ما اذا اوصی لحی الخ: برخلاف اس کے اگر اس نے ایک زندہ اور ایک مردہ شخص کے لئے وصیت کی ہو تو پوری وصیت ایک ہی شخص یعنی زندہ کے حق میں صحیح ہوگی، کیونکہ مردہ اب اس لائق ہی نہیں رہا کہ اس کے لئے وصیت ہو سکے، اسی بناء پر وہ اس لائق بھی نہیں رہا کہ وہ کسی زندہ کے حق میں مقابل ہو سکتے، اسی لئے پوری وصیت زندہ ہی کے لئے ہو جائیگی، (ف: یعنی وہ مردہ اس لائق نہیں رہا کہ وہ وصیت کے مال میں موصی کے مرنے پر اس موصی کا قائم مقام یا خلیفہ بن سکے، کیونکہ وہ تو خود ہی مردہ ہے، لہٰذا ساری وصیت اس کے لئے ہو جائیگی، جو اس موصی کا قائم مقام ہو سکے، اسے یوں کہا جاسکتا ہے کہ گویا اس میت نے یہ کہہ دیا تھا کہ تم اور تمہارے ساتھ فلاں مردہ میرے مرنے کے بعد میرے اس مال میں میرا قائم ہو جاؤ،

لہٰذا اب ان دونوں میں سے جو کوئی بھی اس کا قائم مقام ہو سکتا ہے، وہی اس مال کا مالک ہوگا، اور وہ مردہ کسی طرح بھی اس کا مقابل نہیں ہو سکتا ہے، اس لئے وہ وصیت کے لائق ہی نہیں رہا): والوارث من اهلها ولهذا تصح الخ: اور وارث کو یہ اجازت حاصل ہے کہ وہ وصیت کر سکے، اسی بناء پر باقی وارثوں کی اجازت سے یہ وصیت صحیح ہوگی، ایسی طرح ان دونوں یعنی وارث اور مردہ یا ایسی چیز جس میں قبولیت کی صلاحیت نہیں ہے، کہ درمیان فرق ظاہر ہو گیا)۔

وعلی هذا اذا اوصی الخ: اسی طرح اگر کسی نے اپنے قاتل اور دوسرے اجنبی کے لئے وصیت کی تو بھی یہی حکم ہوگا، (ف: یعنی اجنبی کے لئے نصف وصیت ہوگی، اور قاتل کی وصیت باطل ہوگی کیونکہ قاتل اگرچہ وصیت قبول کرنے کی اصل میں صلاحیت رکھتا ہے، مگر قاتل ہونے کی وجہ سے وہ محروم ہو چکا ہے، اس جگہ قاتل سے وہ شخص مراد ہے، جس نے اپنے ہاتھوں سے اس موصی کو قتل کیا ہو اور وہ قاتل مراد نہیں ہے، جو اپنی موصی کے قتل کا سبب بنا ہو، مثلاً راستہ میں کنواں کھودا اور اس میں گر کر اس کا موصی مر گیا، یا اس جیسی کوئی دوسری صورت ہوئی ہو، کیونکہ ایسا شخص حقیقی قاتل نہیں ہوتا ہے، ایسی وصیت اجنبی کے لئے نصف صحیح ہوگی، اور قاتل کے لئے باطل ہوگی، اور یہ حکم صرف وصیت کے بارے میں ہے: وبخلاف ما اذا قر بعين الخ: اس کے برخلاف اگر کسی مال عین کا یا قرض یعنی درہم و دینار کا اپنے وارث اور اجنبی کے ذمہ باقی رہنے کا کیا ہو تو یہ اقرار اجنبی کے بارے میں بھی صحیح نہیں ہوگا، (ف: جیسے وارث کے حق میں صحیح نہیں ہوگا، ویسی ہی اجنبی کے حق میں بھی صحیح نہ ہوگا، وصیت کی حیثیت انشاء کی ہے اور اقرار کی حیثیت اخبار کی ہے، جبکہ انشاء ایسے تصرف کو ثابت کرتا ہے، جو پہلے سے موجود نہیں تھا، اور اخبار کے معنی ہیں خبر دینا یہ ایسے تصرف کو ثابت کرتا ہے، جو پہلے واقع ہو چکا ہو، یہی بات دونوں میں فرق کرنے والی ہے)۔

لان الوصية انشاء الخ: اس لئے کہ وصیت تو ایک ایسے کام کو ابتداء کرنا ہے، جو پہلے نہ تھا: والشرکۃ تثبت حکما الخ: اور انشاء کے حکم سے شرکت ثابت ہوتی ہے، اس لئے اجنبی اور وارث میں سے جو بھی وصیت کا مستحق ہوگا اس کے حق میں وصیت ثابت ہو جائیگی، (ف: اور جو اس لائق نہیں ہے اس کے حق میں وصیت ثابت نہیں ہوگی: اما الاقرار اخبار الخ: اور اقرار تو ایسی بات کا ہوتا ہے، جو پہلے ہو چکی ہوتی ہے، چنانچہ، اقرار کرنیوالے نے اس بات کی خبر دیدی ہے کہ زمانہ ماضی میں مال عین یا دین میں دونوں کی شرکت ہو چکی ہے، (ف: لیکن وارث کے لئے چونکہ اقرار جائز نہیں ہے، تو کیا فقط اجنبی کے حق میں اقرار باقی رہ جائے گا تو جواب یہ ہوگا کہ یہ باقی نہیں رہے گا۔: ولا وجه الى اثباته الخ: اور اس بات کی کوئی وجہ نہیں ہے، کہ اجنبی کے حق میں شرکت وصف کے بغیر بھی اس حق کو ثابت کیا جائے، یعنی تنہا اجنبی ہی اس مال عین یا دین کا مالک ہو جائے کیونکہ ایسا اقرار تو خود اس کے بغیر دینے کے خلاف ہے، حالانکہ اسی کے خبر دینے سے تم یہ بات ثابت کرتے ہو تو یہ کیسے ممکن ہے کہ باوجود اس کے جھوٹی خبر دینے کے باوجود خبر کا کچھ حکم ثابت ہو جائے اور اس بات کے لئے بھی کوئی وجہ معلوم نہیں ہے، کہ اس میں شرکت کے وصف کو ثابت کیا جائے تاکہ اس مال یا دین میں اس کا وارث شامل ہو جائے، (ف: حالانکہ اب ایسا نہیں ہو سکتا ہے)۔

ولانه لو قبض الاجنبی شيئا الخ: اور اس دلیل سے بھی کہ شرکت کے بعد اجنبی کے حق میں اقرار صحیح نہیں رہ سکتا ہے، کیونکہ ایسا کرنا بے فائدہ ہوگا، کیونکہ اگر اجنبی نے اپنا کچھ حصہ وصول کیا تو شریک رہنے والے وارث کو اس بات کا اختیار ہوگا کہ اس میں اجنبی کے ساتھ شرکت کرلے، (کیونکہ شرکت تو مشترک ہونے والی چیز ہے، جو کہ ہر جز میں موجود ہے) اس طرح اس مقدار میں وصول کرنا باطل ہو جائیگا، اور اس طرح برابر ہوگا کہ اجنبی جو کچھ وصول کرے شریک رہنے والا وارث اس سے اپنا حصہ وصول کرتا رہے، یہاں تک سارا حق باطل ہو جائے اس طرح اجنبی کے لئے وارث کی شرکت کی وجہ سے اس کا اقرار کچھ بھی مفید نہ ہوگا، (ف: حاصل یہ ہوا کہ وارث کی شرکت کے بغیر اقرار کے خلاف اور جھوٹ کی دلیل ہے اس لئے وہ اقرار اجنبی کے حق میں بھی باطل ہوگا اور شرکت کو ثابت کرنے میں اجنبی کے لئے اقرار کرنا کچھ مفید نہیں ہوگا، کیونکہ اجنبی کے پاس

اگر ذرہ برابر بھی یہ مال عین یا دین ہوگا تو اس کو بھی وارث بانٹ لے گا اس لئے کوئی فائدہ نہیں ہوگا، اور وصیت میں یہ بات نہیں ہوتی ہے، کیونکہ وصیت صرف اخبار میں ہے: وفی الانشاء حصة الخ: اور وصیت کرنے کی صورت میں ایک کا حصہ دوسرے کے حصہ سے باطل ہونے باقی ہونے سے ممتاز ہوتا ہے، (ف: لہٰذا اجنبی کے لئے جو حصہ باقی رہا وہ نصف ممتاز ہو کر رہا اور وارث کے لئے جو حصہ باطل ہوا وہ بھی نصف ممتاز ہو کر رہا)۔

توضیح: اگر کسی نے ایک اجنبی اور ایک وارث کے لئے کچھ وصیت کی اگر کسی نے ایک زندہ اور ایک مردہ کے لئے وصیت کی اگر کسی نے اپنے قاتل کے لئے اور ایک دوسرے اجنبی کے لئے وصیت کی، اگر کسی نے مال عین یا درہم کا اپنے وارث اور اجنبی کے ذمہ باقی رہنے کا اقرار کیا، تمام مسائل کی تفصیل، حکم، دلائل مفصلہ

قال ومن كان له ثلثة اثواب جيد ووسط وردى فاوصى بكل واحد لرجل فضاع ثوب ولا يدرى ايها هو والورثة تجحد ذلك فالوصية باطلة ومعنى جحودهم ان يقول الوارث لكل واحد منهم بعينه الثوب الذى هوحقك قد هلك فكان المستحق مجهولا وجهالته تمنع صحة القضا وتحصيل المقصود فبطل قال الا ان يسلم الورثة الثوبين الباقيين فان سلمو ازال المانع وهو الجحود فيكون لصاحب الجيد ثلثا الثوب الاجود ولصاحب الاوسط ثلث الجيد وثلث الا دون ولصاحب الادون ثلثا الثوب الادون لان صاحب الجيد لاحق له فى الردى، بيقين لانه اما ان يكون وسطا اورديا ولا حق له فيهما وصاحب الردى لا حق له فى الجيد الباقى بيقين لانه اما ان يكون جيدا اووسطا ولاحق له فيهما ويحتمل ان يكون الردى هوالردى الاصلى فيعطى من محل الاحتمال واذا ذهب ثلثا الجيد وثلثا الا دون لم يبق الاثلث الجيد وثلث الردى فيتعين حق صاحب الوسط فيه بعينه ضرورة.

ترجمہ: امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ اگر ایک شخص کے پاس کپڑے کے تین تھان ہوں ایسے کہ ان میں سے ایک قیمتی دوسرا درمیانی اور تیسرا معمولی ہو اس شخص نے ان تھانوں کے بارے میں ہر تھان کے لئے ایک ساتھ ایک ایک آدمی کے لئے وصیت کی مثلاً قیمتی زید کے لئے اور درمیانہ بکر کے لئے اور معمولی خالد کے لئے وصیت کی پھر ان تھانوں میں سے ایک تھان ضائع ہو گیا اور یہ بات معلوم نہ ہو سکی کہ کون سا تھان ضائع ہوا ہے اور وارثین اس سے انکار کرتے ہیں یعنی ہر شخص سے یہ کہتے ہیں کہ تمہارا ہی حق ضائع ہوا ہے تو کل وصیت باطل ہو گی اور معلوم ہونا چاہئے کہ اس جگہ وارثوں کے انکار کے معنی یہ ہیں کہ جن تینوں کے لئے وصیت کی گئی تھی وارث ان میں سے ہر شخص کا نام لیکر یہی کہتا ہے کہ جو تھان تمہارے حق کا تھا وہی ضائع ہوا ہے، یعنی جس کے لئے وصیت کی گئی اس میں سے کسی ایک کے بارے میں بھی وارث یہ اقرار نہیں کرتا کہ تمہارا حق باقی رہ گیا ہے تو اب اس وصیت کی یہ حالت ہو گئی کہ ان دونوں باقی تھانوں کے حقدار کا بھی علم نہیں ہو رہا ہے، اور مستحق کا نام معلوم نہ ہونے کی وجہ سے قاضی بھی پورے یقین کے ساتھ کسی کے حقدار ہونے کا فیصلہ نہیں کر سکتا ہے، اسی طرح سے یہ بات بھی نہیں معلوم ہو رہی کہ وصیت کرنے والے نے کس کے لئے کون سا حق دیا تھا اس بناء پر وہ وصیت ہی باطل ہو گئی، (ف: یہ تفصیل اس صورت میں ہو گی کہ وارثوں نے ان تینوں کے حق کے باقی ہونے سے انکار کیا اور کسی کو کچھ نہ دیا اس لئے یہ وصیت باطل ہو گی۔

قال الا ان یسلم الورثة الخ: لیکن اگر تمام ورثہ ان دونوں تھانوں کو ان کے حوالہ کر دیں (ف: تو وہ وصیت باطل نہ ہو گی، کیونکہ اس وصیت کا باطل ہونا ان وارثوں کے انکار کی وجہ سے تھا): فاذا اسلمو ا الخ: یعنی اگر وارثوں نے ان تینوں موصیٰ لہ کو

باقی تھان حوالے کر دیئے تو وارثوں کا انکار جو وصیت کے نافذ کرنے سے رکاوٹ بن رہا تھا وہ ختم ہو جائیگا۔(ف: اب یہ بات رہی کہ تینوں حقدار کے درمیاں صرف دو تھان کس طرح تقسیم ہونگے اس کے جواب میں فرمایا کہ: **فیکون لصاحب الجید ثلثا الثوب الخ**: یعنی زید کے واسطے جس کو اعلیٰ تھان کی وصیت کی گئی تھی اس کو ان باقی دونوں تھانوں میں سے ایک نمبر تھان کا دو تہائی حصہ ملے گا اور درمیان درجہ یعنی بکر کے لئے موجودہ اعلیٰ درجہ میں سے ایک تہائی اور موجود معمولی درجہ میں سے ایک تہائی حصہ ملے گا، اور معمولی درجہ والے یعنی خالد کے لئے معمولی درجے کی دو تہائی ملے گی۔(ف: اس طرح وصیت کی ابتداء میں ان لوگوں کے درمیان جو نسبت یا مناسبت تھی وہی اب بھی باقی رہ گئی، یعنی زید کے لئے سب سے بہتر اور خالد کے لئے سب سے معمولی اور بکر کے لئے نصف بہتر اور نصف معمولی یعنی درمیانی قسم کا ہے، پھر یہ معلوم ہونا چاہئے کہ ان موجودہ دونوں تھانوں میں جو اعلیٰ ہے شاید کہ وہی حقیقت میں بھی اعلیٰ یا اوسط قسم کا ہو، اور یہ بھی ممکن ہے، اور جو معمولی قسم کا موجود ہے، شاید کہ یہ حقیقت میں درمیانی قسم کا ہو یا بالکل معمولی قسم کا ہو، اس کے سوا اس میں اور کوئی دوسرا احتمال نہیں ہو سکتا ہے، لہٰذا اب جس طرح کی تقسیم کی گئی وہی صحیح ہے۔

لان صاحب الجید لاحق له الخ: کیونکہ وہ زید جس کے لئے قیمتی تھان کی وصیت کی گئی تھی اس کے لئے اس موجودہ معمولی تھان میں سے کچھ بھی حق نہیں ہے، کیونکہ دونوں موجود تھانوں میں سے جو معمولی قسم کا ہے وہ شاید کہ تینوں تھانوں میں سے درمیانی درجہ یا معمولی قسم کا ہے،(ف: کیونکہ یہ اعلیٰ نہیں ہو سکتا ہے، حالانکہ اس سے ایک اعلیٰ نمبر تھان موجود ہے، جس سے یہ بات یقینی معلوم ہو گئی کہ زید کے لئے اس معمولی سے کپڑے میں کچھ بھی حق نہیں ہے، کیونکہ اس معمولی کپڑے میں یہ دو احتمال ہیں کہ شاید یہ درمیانی یا معمولی درجہ کا ہو): **ولا حق له فیھما**: حالانکہ عمدہ کپڑے والے کو درمیانی یا معمولی کپڑے میں کوئی حق نہیں ہے،(ف: کیونکہ وہ تو صرف عمدہ اور اعلیٰ قسم کے کپڑے کا حق دار ہے، اور جو تھان فی الحال عمدہ قسم کا ہے اس میں اس بات کا احتمال ہے کہ شاید یہی اصلی اور قیمتی یا درمیانی ہو، لیکن وہ ابھی موجودہ حالت میں اعلیٰ قسم کا ہے، لہٰذا اس کو صرف اسی میں دو تہائی حصہ دیا جائے گا، اور اب خالد یعنی وہ شخص جس کے لئے اصل میں سب سے معمولی تھان کی وصیت ہے وہ صرف موجودہ معمولی قسم کے تھان میں سے ہی پائے گا۔

وصاحب الردی لاحق له الخ: اور زید جو کہ بالکل معمولی تھان کا حق دار ہے۔ اس کو موجودہ باقی دونوں قسموں میں سے اعلیٰ درجہ کا تھان ہو گا یا درمیانہ درجہ کا ہو گا،(کیونکہ ادنیٰ ثواب میں موجود ہے،) حالانکہ خالد کا حق اعلیٰ اور اولیٰ دونوں قسموں میں سے کسی میں نہیں تھا،(ف: اسے مجبوراً معمولی قسم میں سے جو باقی ہے اسے وہی دیا جائے گا، اب اگر کوئی یہ کہے کہ دونوں باقی تھانوں میں سے ایک دوسرے سے اچھا اور بڑھ کر ہے، پس ان ہی میں سے ایک اچھا اور دوسرا معمولی ہو گا، لیکن یہ احتمال ضرور رہتا ہے، کہ شاید جو تھان ضائع ہوا ہے وہی ان دونوں سے اعلیٰ ہو، اس طرح فی الحال جو عمدہ ہے وہی اوسط اور درمیانہ ہو جائے گا، پس زید کو اس میں سے کیوں دیا گیا، اس طرح یہ بھی احتمال ہے کہ جو ضائع ہوا ہے وہی ان دونوں سے اعلیٰ ہو اس طرح فی الحال جو عمدہ ہے وہی اوسط درمیانہ ہو جائے لہٰذا خالد کو ادنیٰ میں سے کیوں دیا گیا ہے، اس کا جواب یہ کہ یہ بات صحیح ہے کہ ان موجودہ دونوں تھانوں میں سے ہر ایک کے بارے میں یہ احتمال باقی ہے کہ وہی درمیانہ ہو، لیکن فرق یہ ہے کہ اعلیٰ قسم کے بارے میں اعلیٰ اور درمیانہ دونوں قسموں کے ہونے کا گمان ہے، اور معمولی قسم کے بارے میں درمیانہ او معمولی ہونے کا گمان ہے، اور اس کے بغیر چارہ نہیں ہے، کہ ان تینوں آدمیوں کو ان ہی موجودہ تھانوں میں سے دینا چاہئے، لیکن جہاں تک یہ بات یقینی معلوم ہو کہ فلاں شخص جس کے لئے وصیت کی گئی ہے اس کا حق عمدہ اور معمولی تھان میں ہے تو اسے چھوڑ دیا جائے گا، اور جیسے کسی کے بارے میں صرف شک پایا جائے اسے دیا جائے گا۔

اور چونکہ زید کے بارے میں یقینی طور سے یہ بات معلوم ہو چکی ہے کہ موجودہ معمولی تھان میں اس کا حق نہیں ہے، کیونکہ

اس زید کے لئے عمدہ قسم کے تھان کے بارے میں وصیت کی گئی تھی اور موجودہ معمولی تھان میں اعلی تھان ہونے کا گمان بھی نہیں ہو سکتاہے، کیونکہ اس سے عمدہ ایک تھان موجود ہے بلکہ اس میں درمیانہ اور معمولی ہونے کا گمان موجود ہے، البتہ موجودہ عمدہ تھان میں اعلی ہونے کا گمان موجود ہے اس لئے زید کو اسی میں سے دو تہائی دیدیا جائے، اسی طرح خالد جس کے لئے سب سے معمولی تھان کی وصیت تھی اس کے لئے موجودہ عمدہ تھان میں حق کا نہ ہونا یقینی طور سے معلوم ہے، کیونکہ فی الحال جو سب سے عمدہ تھان ہے اس کے بارے مین بالکل معمولی ہونے کا گمان نہیں ہو سکتاہے، کیونکہ اس سے معمولی تو ایک موجودہ تھان ہے، اس لئے یہ شخص یقینی طور سے اس عمدہ تھان سے نہیں پائے گا، اور معمولی کے متعلق ایک گمان یہ ہے کہ شاید یہ درمیان درجہ کا ہو اور اس سے جو معمولی تھا وہ شاید ضائع ہو گیا ہو۔

ویحتمل ان یکون الردی الخ: اس میں دوسرا احتمال یہ ہے کہ شاید اصل میں ادنی درجہ کا تھان ہی ہو جو معمولی ابھی موجود ہے، (ف: لیکن اوسط درجہ کا تھان ضائع ہو گیا ہو لہذا خالد کا حق صرف اسی موجود معمولی تھان میں ہونے کا احتمال ہے: **فیعطی من محل الخ:** اس لئے سب سے معمولی وصیت والے کو اسی جگہ سے دیا جائے گا جسکا احتمال ہے، (ف: اور اب بکر یعنی وہ شخص جس کے لئے درمیانہ درجہ کے تھان کی وصیت تھی تو اس کے لئے دونوں تھانوں میں احتمال موجود رہتاہے، کیونکہ یہ عمدہ تھان شاید بہت ہی عمدہ ہو یا درمیانہ درجہ کا ہو اور معمولی بھی شاید درمیانی درجہ کا ہو یا بالکل ہی معمولی ہو لہذا بکر کو دونوں احتمالوں میں سے برابر کا حصہ دیا جائے گا اس طرح سے عمدہ تھان میں سے ایک تہائی دیا جائے اور معمولی تھان میں سے بھی ایک تہائی دیا جائے، یہاں تک جو کچھ بیان کیا گیا اس بندہ مترجم کا ذاتی بیان ہے اور اگر کوئی چاہے تو اس کو بھی اسی طرح بیان کرے جیسے کہ مصنفؒ نے کہاہے کہ۔

واذا ذهب ثلثا العبد الخ: یعنی جب عمدہ تھان کی دو تہائی جاتی رہی یعنی زید لے، گیا اور معمولی کی دو تہائی بھی جاتی رہی یعنی خالد لے، گیا تو دونوں تھانوں میں سے فقط عمدہ تھان کی ایک تہائی اور معمولی تھان کی بھی ایک تہائی باقی رہی اس لئے جس کے بارے میں درمیانہ درجہ کے تھان کی وصیت تھی اس کا حق یقینی طور سے صرف اسی باقی مقدار میں مقرر ہو گیا، (ف: لہذا لازمی طور سے وہ شخص اسی حصہ کو پائے گا لیکن اس بیان میں اس ایک بات کا وہم ہوتاہے، کہ بکر نے جو حق پایاہے وہ انتہائی لاچاری اور مجبوری میں پایاہے، حالانکہ اس بندہ مترجم کی تقریر سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ اس کے حق میں یہی چیز عین انصاف کی ہے، پھر یہ بات معلوم ہونی چاہئے کہ یہ ساری تفصیل اس صورت میں ہو گی جبکہ تینوں تھان اپنے مقدار میں برابر ہو اور اگر برابر نہ ہو مثلاً ایک سو گز کا دوسرا اسی گز کا اور تیسرا چالیس گز کا ہو تو مذکورہ قاعدہ کے مطابق حساب لگایا جائے گا، اور چونکہ یہ بیان غیر ضروری ہے اس لئے اس کو مزید طویل دینے کی گنجائش نہیں رہی لہذا اسی میں اچھی طرح غور کر لینا چاہئے، واللہ اعلم بالصواب۔

توضیح: اگر ایک شخص کے پاس کپڑوں کے تین تھان ایسے ہوں کہ ان میں سے ایک بہت قیمتی دوسرا درمیانہ اور تیسرا معمولی قسم کا ہو، اور ان تینوں تھانوں کو بالترتیب زید و بکر وخالد کے نام کا کر دیا پھر وہ مر گیا، ادھر ان تھانوں میں سے ایک ضائع ہو گیا مگر کسی کو یہ معلوم نہیں ہو سکا کہ وہ کون سا تھا یا کس کے نام کا تھا، اور ہر شخص یہی کہتا ہو کہ میرا ضائع نہیں ہوا ہے بلکہ کسی اور کا ضائع ہوا ہے، اور ورثہ بھی اسی طرح کہتے ہیں یعنی اگر ورثہ متفق ہو کر ان دونوں تھانوں کو ان تینوں کے درمیان رکھ کر ان کے حوالہ کر دیں، اس کے وہ دو تھان ان تینوں کے درمیان کس طرح انصاف کے مطابق تقسیم کیا جائے

قال واذا كانت الدابين رجلين اوصى احدهما ببيت بعينه لرجل فانها تقسم فان وقع البيت في نصيب الموصى فهو للموصى له عند ابى حنيفة وابى يوسف رحمهما الله وعند محمد نصفه للموصى له وان وقع في نصيب الاخر فللموصى له مثل ذرع البيت وهذا عند ابى حنيفة وابى يوسف وقال محمد مثل ذرع نصف البيت له انه اوصى بملكه ويملك غيره لان الدار بجميع اجزائها مشتركة فنفذ الاول وتوقف الثاني وهو ان ملكه بعد ذلك بالقسمة التي هي مبادلة لا تنفذ الوصية السالفة كما اذا اوصى بملك الغير ثم اشتراه ثم اذا اقتسموها ووقع البيت في نصيب الموصى تنفذ الوصية في عين الموصى به وهو نصف البيت وان وقع في نصيب صاحبه له مثل ذرع نصف البيت تنفيذ اللوصية في بدل الموصى به عند فواته كالجارية الموصى بها اذا قتلت خطا تنفذ الوصية في بدلها بخلاف ما اذا بيع العبد الموصى به حيث لا تتعلق الوصية بثمنه لان الوصية تبطل بالاقدام على البيع على ماابيناه ولا تبطل بالقسمة ولهما انه اوصى بما يستقر ملكه فيه بالقسمة لان الظاهر انه يقصد الاصيابملك منتفع به من كل وجه وذلك يكون بالقسمة لان الانتفاع بالمشاع قاصر وقد استقر ملكه في جميع البيت اذا وقع في نصيبه فتنفذ الوصيةفيه ومعنى المبدلة في هذه القسمة تابع وانما المقصود الا فراز تكميلا للمنفعة ولهذا يجبر على القسمة فيه وعلى اعتبار الافراز يصير كان البيت ملكه من الابتداء وان وقع في نصيب الاخر تنفذ في قدر ذرعان جميعه مما وقع في نصيبه اما لانه عوضه كما ذكرناه اولان مراد الموصى من ذكر البيت التقدير به تحصيلا المقصود ه ماامكن الا انه يتعين البيت اذا وقع في نصيبه جمعابين الجهتين التقدير والتمليك وان وقع في نصيب الاخر عملنا بالتقدير اولانه زاد التقدير على اعتبار احد الوجهين والتمليك بعينه على اعتبار الوجة الاخر كما اذا علق عتق الولد وطلاق المراة باول ولد تلدة امته فاالمراد في جزأ الطلاق مطلق الولد وفي العتق ولد حي ثم اذا وقع البيت في نصيب غير الموصى والدار مائة ذراع والبيت عشرة اذرع يقسم نصيبه بين الموصى له وبين الورثة على عشرة اسهم تسعة منها للورثة وسهم للموصى له وهذا عند محمد فيضرب الموصى له بخمسة اذرع نصف البيت ولهم بنصف الدار سوى البيت وهو خمسة واربعون فيجعل كل خمسة سهما فيصير عشرة وعندهما يقسم على احد عشر سهما لان الموصى له يضرب بالعشرة بخمسة واربعين فتصير السهام احد عشر للموصى له سهمان ولهم تسعة ولو كان مكان الوصية اقرار قيل هو على الخلاف وقيل لا خلاف فيه لمحمد والفرق له ان الاقرار بملك الغير صحيح حتى ان من اقر بملك الغير لغيره ثم ملكه يؤمر بالتسليم الى المقر له والوصية بملك الغير لا تصح حتى لوملكه بوجه من الوجوه ثم مات لا تصح وصيته ولا تنفذ .

ترجمہ: امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ اگر ایک مکان بکر اور خالد دو آدمیوں کے درمیان بالکل برابری کے ساتھ مشترک ہو، ان میں سے بکر نے اس مکان سے ایک معین کمرہ کی وصیت ایک شخص مثلاً زید کے لئے کی تو اس وصیت کو نافذ کرنے کے لئے اس مکان کو ان کے یعنی بکر اور خالد دونوں شریکوں کے درمیان تقسیم کر دیا جائے گا، اس تقسیم کے بعد اگر وہ مخصوص کردہ اسی بکر کے حصہ میں آیا جس نے دوسرے کے لئے وصیت کی ہے، تو امام ابو حنیفہ وابو یوسفؒ کے نزدیک وہ پورا کمرہ اسی موصی لہ یعنی زید کے نام ہو جائے گا اور امام محمدؒ کے نزدیک اس کے لئے صرف آدھا کمرہ ہی وصیت کے حساب سے ملے گا: وان وقع فی نصیب الاخر الخ: اور اگر یہ کمرہ دوسرے شریک یعنی خالد کے حصہ میں آیا تو اس زید کے لئے اس پورے کمرہ کے عوض صرف اتنی زمین جس میں وہ کمرہ موجود ہے، بکر کے حصہ کی زمین سے اسے دی جائیگی، یعنی وارثوں سے اس حصہ کی تقسیم کرائی جائیگی، جو کمرہ کی زمین کے برابر ہو گی، لیکن یہ قول امام ابو حنیفہ وابو یوسفؒ کا ہے، کہ پورے کمرہ کی زمین کے برابر ہو، اور

امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ کمرہ کی زمین سے آدھے کے برابر زمین دی جائیگی، (ف: اور دونوں صورتوں میں کمرہ کا باقی دوسرا حصہ دوسرے شریک کی اجازت پر موقوف ہوگا)۔

له انه اوصى يملكه الخ: امام محمدؒ کی دلیل پورا کمرہ یا اس کے برابر کی صرف زمین کے آدھے ہو جانے کی یہ ہے کہ اس وصیت کرنے والے نے اپنی ملکیت کی زمین کے ساتھ دوسرے شخص کی ملکیت کی بھی زمین کی وصیت کر دی ہے، اس لئے کہ وہ مکان اپنے پوری زمین او عمارت وغیرہ کے ساتھ ان دونوں میں برابر کی ملکیت میں ہے، اس لئے اس کی وصیت صرف ملکیت میں نافذ ہوگی، اور دوسرے شریک کی جتنی ملکیت میں اس نے تصرف کیا ہے یا اس کی وصیت کی ہے وہ اس کے شریک کی اجازت پر موقوف رہے گی، (ف: اسی لئے اگر وہ شریک بھی اجازت دے تو وہ وصیت بھی دوسرے شریک کی طرف سے نافذ ہو جائیگی، اگر یہ سوال ہو کہ وصیت کرنے والا جبکہ اس معین کمرہ کا مکان کی تقسیم کے بعد پورے طور سے مالک ہو گیا ہے اگرچہ اس سے پہلے مکمل مالک نہ تھا، تب اس نے اپنے ہی کمرہ کی وصیت کی اور اسی کو حوالہ کیا، اس لئے دوسرے شریک کی اجازت پر باقی حصہ کی وصیت کیوں موقوف رہیگی، تو مختصر اً جواب یہ ہوگا کہ تقسیم کرنے کے معنی میں جدا کرنا اور ایک شریک کے حصہ کو دوسرے شریک کے حصہ سے تبادلہ کرنا)۔

وهو ان ملكه بعد ذلك القسمة الخ: اور وصیت کرنے والا اگرچہ مکان کی تقسیم کی وجہ سے وصیت کے بعد اس پورے کمرہ کا مالک ہو گیا ہے، کیونکہ تقسیم میں مبادلہ مال ہوتا ہے، پھر بھی پہلی کی گئی وصیت اب نافذ نہ ہوگی، (ف: کیونکہ اس تقسیم سے اپنی بعینہ ملکیت نہیں ہوتی ہے، بلکہ مبادلہ کے طور پر حاصل ہوتی ہے، اس لئے اس تقسیم اور بٹوارہ کے بعد ہی اب اس کمرہ کا مکمل مالک ہوا ہی، یعنی وصیت کرنے کے وقت وہ مالک نہ تھا پھر اس نے دوبارہ وصیت نہیں کی ہے، یہ وصیت تو اس تقسیم سے پہلے ہی کی تھی، اس لئے وہ کمرہ اور اس کی ملکیت اپنی پرانی حیثیت پر باقی رہے گا، یعنی وہ پہلے صرف آدھے کمرہ کا پہلے مالک تھا اس لئے اب بھی وہ اسی کا مالک ہوگا، اور تقسیم کے بعد تبادلہ سے جس حصہ کا مکمل مالک ہو گیا ہے، اس میں پرانی وصیت نافذ نہ ہوگی): **كما اذا اوصى بملك الغير الخ:** اس کی صورت ایسی ہی ہوگی کہ جیسے کسی نے کسی دوسرے کی کسی چیز کی وصیت کی بعد میں وہ چیز اس کے مالک سے خرید لی تو بالاتفاق وہ وصیت صحیح نہیں ہوگی، (ف: اسی طرح یہاں بھی وہ اپنے شریک کے اس نصف کمرہ کو جسے اس نے تقسیم کے بعد حاصل کیا ہے، اس میں بھی وصیت نافذ نہیں ہوگی)۔

ثم اذا اقتسمو ها ووقع البيت الخ: پھر جب موصی کے لوگوں نے اس مکان کو دونوں کے درمیان تقسیم کر دیا جس سے وہ کمرہ اسی موصی کے حصہ میں آگیا تو جس کمرہ کی اس نے وصیت کی تھی اسی کے مطابق اسے موصی کے اپنے حصہ کا نصف کمرہ اسی کو دیدیا جائے گا، اور اگر وہ کمرہ تقسیم کے بعد دوسرے شریک کے حصہ میں آگیا تو موصی لہ اس کمرہ کی آدھی زمین کے برابر اسے صرف زمین دیدی جائیگی، تاکہ اس قاعدہ پر عمل ہو جائے کہ اگر کسی چیز کی کسی کو دینے کی وصیت کی جائے اور وہ چیز گم ہو جائے تو اس چیز کا عوض جو کچھ بھی ہو اسی سے اس وصیت پر عمل کیا جائے یعنی وصیت پوری کی جائے، یعنی اصل قاعدہ یہ ہے کہ جب وصیت کی چیز موصی کے اپنے ذاتی اختیار کے بغیر اس طرح سے ضائع ہو جائے کہ اس کا عوض موجود ہو تو اسی عوض سے اس کی وصیت پوری کی جائیگی: **كالجارية الموصىٰ بها الخ:** جیسے کسی نے کسی کے لئے اپنی باندی کی وصیت کی تھی اور وہ کسی طرح غلطی سے قتل کر دی گئی تو اس کی جو دیت لازم کی جائیگی اسی سے اس کی وہ وصیت پوری کی جائیگی، (ف: اور اس کے لئے اس بات کی یہ شرط ہے کہ موصی کے اپنے ارادہ سے وہ چیز اپنا عوض چھوڑ کر ضائع نہ ہوئی ہو): **بخلاف ما اذا بيع العبد الخ:** اس کے برخلاف اگر موصی نے وصیت کئے ہوئے اپنے غلام کو خود ہی فروخت کر دیا تو اس سے حاصل ہونے والی رقم سے وہ وصیت ادا نہیں کی جائیگی اور نہ ہی اس رقم سے اس کا کوئی تعلق ہوگا کیونکہ وصیت کی ہوئی چیز کو بیچنے سے ہی اس کی وصیت کو ختم کر دینا ہوتا ہے، جیسا کہ اس سے پہلے ہم نے وصیت سے رجوع کر لینے کے باب میں بیان کر دیا ہے۔

ولا تبطل بالقسمة: لیکن اس وصیت کی چیز کو تقسیم یا بٹوارہ کر دینے سے اس کی وصیت باطل نہیں ہوتی ہے، (ف: کیونکہ اس کی تقسیم کر دینے سے اس چیز کو ضائع یا گم کرنا مقصود نہیں ہوتا ہے، بلکہ اس تقسیم سے وصیت کے معاملہ کو مکمل کر دینے کے لئے مفید بن جاتا ہے، اس لئے اس تقسیم سے وصیت کا ارادہ پختہ اور مؤکد ہو جاتا ہے، اگر کسی کو اس بات کا وہم ہو جائے مذکور مسئلہ میں وہ کمرہ تو اسی تقسیم کی وجہ سے وصیت پر عمل کے قابل نہیں رہا، تو اس کا جواب یہ ہوگا کہ ایسا ہونے میں وصیت کرنے والے کا کوئی اختیار نہیں ہوتا ہے، اسی لئے بندہ مترجم نے اس میں یہ قید لگادی ہے کہ موصی کے مقصد واختیار کے بغیر وصیت کی چیز اس طرح ختم ہوئی ہو کہ اس کا عوض باقی رہ گیا ہو، چنانچہ اس قید کی وجہ سے عقد بیع اس سے خارج ہو گئی اور جیسے کہ بدلہ کے ساتھ ہبہ کرنا اس سے خارج ہوتا ہے، کیونکہ وصیت کرنے والے نے اپنے اختیار کے ساتھ اس کو بدلنے کا ارادہ کیا ہے۔

لہٰذا اس عوض میں وصیت نافذ نہیں ہوگی، پھر معلوم ہونا چاہئے کہ امام محمدؒ کی دلیل کی تفصیل میں مصنف ہدایہؒ نے تقسیم کی جو کیفیت بیان کی ہے وہی کیفیت امام ابو حنیفہ وابو یوسفؒ کے نزدیک ہے، البتہ صرف اس بات میں اختلاف ہے کہ تقسیم سے وہی کمرہ جس کی وصیت کی گئی ہو وہ یا اس کے عوض اتنی ہی زمین دوسری جگہ ہو تو وہ شیخینؒ کے نزدیک پوری ہی وصیت ہے، لیکن امام محمدؒ کے نزدیک اس کے صرف نصف میں وصیت نافذ ہوگی، کیونکہ وصیت کرنے کے وقت اس موصی کی ملکیت اس کے مشترک ہونے کی وجہ سے صرف آدھے حصہ پر تھی، اس کے بعد اگر باقی حصہ بھی حاصل ہو جائے تو وہ تبادلہ کے ذریعہ یعنی اپنا حصہ دے کر وہ حصہ لیا گیا ہے، البتہ یہ بات معلوم ہونی چاہئے کہ اگر یہی دلیل ہو کہ موصی کے ساتھ دوسرا شریک اس کے ہر جزو میں حق دار ہو تو پہلا نصف بھی متعین نہیں ہو سکتا ہے، کیونکہ اس حصہ میں بھی اس کا شریک نصف کا حق دار ہے، جبتک کہ تقسیم کے بعد وہ علیحدہ نہ کر دیا جائے، اسی لئے شیخینؒ نے اس موصی کے اصل مقصود کا لحاظ رکھا ہے کہ وہ اس مخصوص کمرہ کی وصیت سے یہ ارادہ رکھتا ہے کہ یہی کمرہ یا اس کے بدلہ اتنی ہی زمین اس کو مل جائے جس کے لئے وصیت کی گئی ہے، تاکہ اسے فائدہ حاصل ہو جائے۔

ولهما انه اوصى بما يستقر ملكه الخ: اور شیخینؒ کی دلیل یہ ہے کہ وصیت کرنیوالے نے ایسی چیز کی وصیت کی جس میں اس کی ملکیت تقسیم کے ذریعہ پختہ ہو جائیگی، (اور یہ بات قیاس سے بعید نہیں ہے بلکہ بہت زیادہ امید کی جاتی ہے، کہ اس کا شریک اس طرح کی وصیت کے بعد خود ہی وہ کمرہ اسی کو دینے پر راضی ہو جائے کیونکہ مسلمان نیک کاموں میں ایک دوسرے کی مدد کیا کرتے ہیں، بالخصوص اس صورت میں کہ دوسرے شریک کا کوئی نقصان نہیں ہے، کیونکہ بظاہر یہی معلوم ہوتا ہے کہ وصیت کرنے والے نے ایک ایسی جگہ دوسرے کو دینے کی نیت کی ہے جس سے وہ شخص ہر حال اور ہر وقت پورے طریقہ سے فائدہ اٹھا سکے اور یہ بات اسی وقت ممکن ہے جبکہ اسے تقسیم کر دیا جائے کیونکہ غیر تقسیم شدہ یا مشترک چیز سے پورے طور پر فائدہ حاصل کرنا مشکل ہوتا ہے، پھر تقسیم کر دینے سے جب یہ کمرہ اسی موصی کے حصہ میں آجائے تو وہ کمرہ اسی کی ملکیت ہو جائیگی، اس لئے اس میں کی ہوئی وصیت نافذ ہو جائیگی، (ف: اب ایک شبہہ یہ ہوتا ہے کہ موصی نے تو اس حصہ کو مبادلہ میں حاصل کیا ہے، کیونکہ تقسیم میں مبادلہ کے معنی ہوتے ہیں اس لئے اس کا جواب دیا)۔

ومعنى المبادلة في هذه القسمة الخ: کہ تقسیم میں مبادلہ کے معنی پائے جاتے ہیں مگر یہ مبادلہ کے معنی تابع ہو کر پائے جاتے ہیں کیونکہ اس کی اصل غرض صرف اپنے حصہ کو دوسرے کے حصہ سے جدا کرنا ہے، تاکہ جس کے لئے وصیت کی گئی ہے وہ اس چیز سے بھرپور فائدہ حاصل کر سکے، (ف: یعنی اس بٹوارہ کی اصل غرض یہ نہیں ہے کہ صرف اپنے مالوں کا تبادلہ ہو بلکہ تبادلہ خاص ضرورت کی بناء پر ہوتا ہے، اور چونکہ موجودہ صورت میں دونوں شریکوں کی جنس ایک ہی ہے اس لئے مقصود اصلی یہ ہوا کہ ہر شخص اپنے اپنے حصہ سے پورا پورا فائدہ حاصل کر سکے، اگرچہ حیوانات اور دوسرے سامان میں تبادلہ کے معنی زیادہ پائے جاتے ہوں: **ولهذا يجبر الخ:** اسی وجہ سے دوسرا شریک ان چیزوں میں بٹوارہ کرنے پر مجبور کیا جا سکتا ہے، (ف: یعنی ایک ہی

جنس ہونے کی وجہ سے اگر ایک شریک قاضی کے پاس ان چیزوں کی تقسیم کرانے کی درخواست کردے تو وہ اس دوسرے شریک کو ان چیزوں کی تقسیم پر مجبور کرے گا یعنی وہ اگرچہ اس پر راضی نہ ہو، اور اگر اس میں تبادلہ کے معنی غالب ہوتے تو دوسرے کو مجبور نہیں کیا جاسکتا کیونکہ یہ آپس کی رضامندی پر موقوف ہے، اس بات کی خاص وجہ یہ ہے کہ اس میں چیزوں کا تبادلہ اصلاً نہیں بلکہ تبعاً ہے، اور اصل مقصود اس سے صرف یہ بات ہے کہ دونوں شریک میں سے ہر ایک اپنے اپنے حصہ سے پورا فائدہ حاصل کرسکے، لہٰذا اس موقع پر اس لفظ سے خاص کرنے اور جدائی کے معنی کا اعتبار ہے)۔

وعلی اعتبار الافراز الخ: اواس سے جدائی کے معنی کا اعتبار ہو جانے سے ایسا ہوگا کہ گویا وہ کمرہ شروع سے ہی وصیت کرنے والے کی ملکیت تھی، (ف: اور اسی کو اس نے ایک شخص کے نام وصیت کردی ہے، اس لئے یہ وصیت بالکل صحیح ہوگی اور وہ کمرہ اس موصی لہ کو دیدیا جائے گا، لیکن یہ صورت میں ہوگی جبکہ مکان کی تقسیم کے بعد کمرہ اسی وصیت کرنے والے کے حصہ میں آیا ہو: وان وقع فی نصیب الاخر الخ: اور اگر گھر کی تقسیم کے بعد وہ کمرہ دوسرے شریک کے نام میں نکلا ہو تو اب وصیت میں وہ کمرہ نہیں رہے گا، بلکہ اب اس کمرہ کے برابر زمین کا وہ خالی حصہ جو اس مکان کے کسی بھی حصہ میں اس کے نام نکلا ہو وہ وصیت میں مخصوص ہوگا، (ف: یعنی اگر وہ کمرہ تقسیم مکان کے بعد دوسرے شریک کے حصہ میں آیا ہو تو یقیناً اس کمرہ کے بدلہ اسی مکان میں کسی جگہ دوسرا حصہ اس کے نام نکلا ہوگا، پس اس موصی کے حصہ میں زمین کا جتنا ٹکڑا بھی آیا ہوگا اسی میں سے اس کمرہ کو گزوں سے ناپ کراتنے ہی گزوں کا ٹکڑا اس موصی لہ کو ملے گا)۔

اما لانہ عوضہ الخ: خواہ اس دلیل سے کہ کمرہ کے بدلہ زمین کا جو ٹکڑا ملا ہے وہی اس کمرہ کا عوض ہے جیسا کہ ہم نے پہلے بیان کردیا ہے، (ف: وہ یہ کہ جب وصیت کی چیز اس موصی کے قبضہ سے اس طرح نکل جائے کہ اس موصی کے اپنے کسی بھی اختیار عمل کے وہ اپنا عوض بھی چھوڑدے تو اب یہی عوض موصی بہ یعنی اس چیز کے عوض ہو جاتا ہے، اور اسی میں یہ وصیت نافذ کی جاتی ہے، تو یہاں بھی وہ ہی قاعدہ جاری ہوگا کیونکہ جب موصی نے مشترک مکان سے اس کمرہ کی وصیت کی تھی تو وہ یہ بات جانتا تھا کہ شاید میرے حصہ میں یہ کمرہ نہ آئے اور یہ بھی ممکن ہے کہ میرے ہی حصہ میں آجائے، اب اگر اس کے ذہن میں یہ بات ہو کہ کمرہ میرے حصہ میں آجائے پھر بھی یہ نہ آیا تو اس کی صورت ایسی ہو جائیگی کہ بے اختیار وہ کمرہ اس کے قبضہ سے نکل گیا مگر اپنا عوض خالی جگہ موصی کے لئے چھوڑ گیا، لہٰذا اب اسی عوض میں سے اس کی وصیت نافذ کی جائیگی: اولان مراد الموصی الخ: یا اس دلیل سے کہ وصیت کے وقت کمرہ کا تذکرہ کرنے سے اس موصی کی مراد ہی یہ ہو کہ اس کمرہ کی زمین کے برابر کسی بھی جگہ پر زمین کا ایک ٹکڑا اسے دیدیا جائے گا، اس لئے جہاں تک ممکن ہو اس موصی کے اصل مقصود کو پورا کیا جائے، گا، (ف: یعنی جبکہ وہ کمرہ ایک مشترک مکان کے اندر بنا ہوا ہے تو ہمیں یہ بات سمجھ میں آتی ہے، کہ وہ موصی یہ جانتا تھا کہ شاید یہ کمرہ میرے حصہ میں نہ آئے، اس کے باوجود کمرہ ہی کی وصیت کی تو ہمیں یہ یقین ہو گیا کہ اس موصی کی مراد اس موصی لہ کو خواہ یہی کمرہ ملے یا اس کا مثل اسے دیدیا جائے اسی لئے ہم نے کسی بات کو ذہن میں متعین کرکے نہیں رکھا تاکہ جتنا بھی ممکن ہو اس موصی کا مقصود پورا کیا جاسکے۔

الا انہ یتعین البیت الخ: مگر اتنی بات یقینی ہے کہ اگر وہ کمرہ ہی اس موصی کے حصہ میں آجائے تو وہی کمرہ اس موصی لہ کو دینا لازم ہوگا، تاکہ اس جگہ کا اندازہ رکھنا یا اسے صرف مراد لینا دونوں صورتوں کو جمع کرنا حاصل ہو جائے، (ف: یعنی اگر اس موقع میں کسی کو یہ وہم ہو جائے کہ جب تم نے اس موصی کے دل کی بات کی دو صورتوں میں متعین کردی یعنی یہی کمرہ ہوگا یا اس کے برابر کی زمین اسے دی جائیگی، تب مناسب تو یہ بات تھی کہ اگر وہ کمرہ ہی اس موصی کے حصہ میں آجائے جب بھی موصی کو یہی اختیار ہو کہ وہ اگر چاہے تو وہی کمرہ اس موصی لہ کو دے اس طرح اگر چاہے تو اب بھی کمرہ کے عوض اتنی ہی خالی زمین اسی حلقہ میں کہیں پر دلادے، تاکہ یہاں پر جو صورتیں ہیں ایک یہ کہ اس مخصوص کمرہ کو اس موصی لہ کی ملکیت میں دیدے، یا اس کے

برابر ناپ کر اتنی ہی زمین دے، لہٰذا ان دونوں صورتوں پر حتی الامکان اس طرح عمل ہو گا کہ اگر وہی کمرہ اس کے حصہ میں آجائے تو وہی کمرہ دیا جائے)۔

وان وقع فی نصیب الاخر الخ: اور اگر وہ کمرہ تقسیم مکان کے بعد دوسرے شریک کے حصہ میں آجائے تو ہم نے اس سے اس کمرہ کی چاردیواری کی مقدار یعنی گز سے ناپ کر اس کی لانبائی اور چوڑائی کا اندازہ کرنا مراد لیا ہے، یا ہم یہ کہتے ہیں کہ اس موصی نے خود ہی دونوں صورتوں میں سے ایک میں کمرہ کے برابر زمین کی لانبائی اور چوڑائی مراد لی ہے، اور دوسری صورت میں محض مالک بنا دینا مراد لیا ہے، (ف: یعنی گویا موصی نے اپنے دل میں پہلے ہی یہ بات طے کرتے ہوئے وصیت کی ہے کہ اگر وہ کمرہ بعد تقسیم مکان میرے ہی حصہ میں آجائے تو وہی کمرہ اسے دیدینا ہے، یا اگر وہ میرے حصہ میں نہ آئے تو وہ میرے حصہ کی زمین سے اس کمرہ کے برابر زمین کا مالک بن کر رہائش اختیار کرلے، یا اس سے وہ دوسرا نفع حاصل کرے، اور اس مسئلہ کی دوسری بہت سی نظریں موجود ہیں)۔

کما اذا علق عتق الولد الخ: جیسے کسی نے اپنی باندی کے ہونے والے بچہ کا آزاد ہونا اور اپنی موجودہ بیوی کو طلاق دینا اس کے پہلے بچہ کی پیدائش پر جو اس کی باندی سے ہے معلق کر رکھا ہو، (ف: مثلاً اس طرح کہا کہ میری یہ باندی جب بھی اپنے شوہر سے پہلا بچہ جنے گی تو وہ بچہ آزاد ہو گا اور میری اس بیوی کو طلاق ہو گی) کہ اس میں بیوی کو طلاق ہونے کے لئے مطلقاً بچہ کا ہونا مراد ہے، (ف: یعنی وہ بچہ جو باندی کو دوسرے شوہر سے پیدا ہو، اس میں بچہ کا ہونا مطلق ہے کہ خواہ وہ بچہ زندہ پیدا ہو یا مردہ پیدا ہو، بہر صورت اس کی بیوی کو طلاق ہو جائیگی)، لیکن اس بچہ کے آزاد ہونے کے لئے بچہ کا زندہ ہونا مراد ہی، (ف: کیونکہ جب باندی زندہ بچہ جنے گی جبھی وہ آزاد ہو گا، اس سے معلوم ہوا کہ اس نے پہلے بچہ سے طلاق ہونے کے لئے مطلق مراد لیا ہے کہ وہ بچہ زندہ پیدا ہو یا مردہ، لیکن غلام کے آزاد ہونے کے لئے اس کا زندہ ہونا ہی مراد لیا ہے، اسی طرح اس جگہ پر ہے کہ اگر وہ کمرہ ہی حصہ میں آجائے تو وہی کمرہ مراد ہو گا، اور اگر وہ کمرہ مکان کی تقسیم کے بعد اس کے حصہ میں نہ آجائے تو اس کمرہ کی بجائے اتنی ہی زمین اسے دیدی جائیگی، اب ایک سوال یہ ہوا کہ جب وہ کمرہ حصہ میں نہیں آیا تو پھر اس کی تقسیم کس طرح ہو گی، تو اس کے جواب میں فرمایا کہ۔

ثم اذا وقع البیات الخ: پھر جب کمرہ اس موصی کے حصہ میں نہ آکر دوسرے شریک کے حصہ میں آگیا اور مکان سو گز پر ہے، (ف: جس میں سے نصف یعنی پچاس گز اس موصی کے حصہ میں آیا اور باقی نصف کے پچاس گز دو شریک کے حصہ میں آیا): **والبیت عشرۃ اذرع الخ**: اور وہ کمرہ دس گزوں پر ہے، (ف: پس امام محمدؒ کے قول کے مطابق اس میں سے صرف پانچ گز موصی لہ کے حصہ کے ہوں گے، لیکن شیخینؒ کے فرمان کے مطابق پورے دس گز اس کے حصہ کے ہوں گے): **یقسم نصیبۃ بین الموصیٰ لہ الخ**: اور امام محمدؒ کے نزدیک کہ ایک شریک یعنی موصی کا حصہ موصی لہ اور وارثوں کے درمیان دس حصوں پر تقسیم کیا جائے، ان میں سے نو حصے وارثوں کے لئے ہوں گے، اور ایک حصہ موصی لہ کے لئے ہو گا، (ف: اس طرح پورے مکان کا نصف پچاس گز کا دسواں حصہ یعنی پانچ گز صرف موصی لہ کے لئے ہو گا: فیضرب الموصی لہ الخ: اس طرح موصی لہ نصف کمرہ یعنی پانچ گز کے حساب سے اور بقیہ وارثین پانچ گز سے کم یعنی پینتالیس گز کے حساب سے حصہ دار بنائے جائینگے، اس طرح سے ہر پانچ گز کا ایک حصہ ہو گا اور کل دس حصے ہوں گے۔

وعندھم یقسم علی احد عشر سھما الخ: اور امام ابو حنیفہ وابو یوسفؒ کے نزدیک پچاس گز یعنی نصف مکان کے گیارہ حصے کئے جائینگے، (اور ہر حصہ پانچ ہی گز کا ہو گا، کیونکہ قول کے مطابق موصی لہ دس گز کے حساب سے اور ورثہ پینتالیس گز حصہ دار بنائے جائینگے اس طرح سے کل گیارہ حصے اور ہر حصہ پانچ گز کا ہو گا، ان میں سے اس موصی لہ کو دو حصے اور وارثوں کے لئے نو حصے ہوں گے، (ف: مگر حساب میں کسر واقع ہو گی کیونکہ پچاس گز کے زمین کے ٹکڑے کو بالکل برابر بنانا ہو گا، پھر یہ معلوم ہونا

چاہئے کہ امام محمدؒ کا اختلاف ایسی صورت میں ہے جبکہ وصیت کرنے والے نے اس مشترک مکان میں ایک معین کمرہ کے متعلق وصیت کی ہو: **ولو كان مكان الوصية اقرار الخ**: اور اگر لفظ وصیت نہ کہہ کر اس نے کوئی اقراری لفظ کہا ہو، (ف: مثلاً زید و بکر کے درمیان ایک مشترک مکان ہو اور زید نے اس میں سے ایک معین کمرہ کے متعلق خالد کے ان الفاظ سے اقرار کیا ہو کہ یہ کمرہ خالد کی ملکیت ہے، یا وہ اس کا مالک ہے تو کیا امام محمدؒ کا اس مسئلہ میں بھی اختلاف ہے، کیونکہ شیخینؒ کے نزدیک وصیت کے مسئلہ کی طرح اس مسئلہ میں بھی اختلاف ہے)۔

قيل هو على اخلاف الخ: تو بعض مشائخ نے کہا ہے کہ اس مسئلہ میں بھی پہلے مسئلہ کی طرح اختلاف ہے، (ف: یعنی امام ابو حنیفہ وابو یوسفؒ کے نزدیک اس خالد یعنی جس کے لئے کمرہ کے لئے اقرار کیا ہے، یہی کمرہ اور اگر نہ ہو سکے تو اس کی زمین کے برابر زمین ہی پائے گا، اور امام محمدؒ کے نزدیک وہ صرف نصف پائے گا، کیونکہ اس مشترک مکان میں اس اقرار کرنے والے کی صرف آدھی ملکیت ہے: **وقيل لاخلاف فيه الخ**: اور بعض مشائخ نے کہا ہے کہ اس صورت میں امام محمدؒ کا کوئی اختلاف نہیں ہے، (ف: بلکہ شیخینؒ کی قول کے موافق ہی امام محمدؒ کا بھی قول ہے، ع، اور یہی قول اصح ہے، عن، الحاصل امام محمدؒ کے نزدیک وصیت واقرار میں فرق ہے: **والفرق لمحمدؒ الخ**: امام محمدؒ کے نزدیک ان دونوں الفاظ میں فرق کی دلیل یہ ہے کہ دوسرے شخص کی ملکیت کے بارے میں اقرار کرنا صحیح ہوتا ہے، (ف: یعنی فی الحال اگر چیز کی ملکیت دوسرے کی ظاہر ہو اس کے بارے میں اقرار کر لینا صحیح ہوتا ہے)۔

حتى ان من اقر الخ: یہاں تک کہ جس نے دوسرے کی ملکیت کا دوسرے کی ملکیت کا اقرار کیا، (ف: مثلاً خالد نے زید کی ملکیت کا بکر کی ملکیت مان کر اقرار کیا) پھر خالد کسی طرح اس چیز مالک ہو گیا تو خالد کو یہ حکم دیا جائے گا کہ وہ چیز اس بکر کے حوالہ حوالہ کر دے، (ف: اور چونکہ امام محمدؒ کے نزدیک بٹوارہ میں مبادلہ کے معنی پائے جاتے ہیں اس لئے خالد نے گویا اس کمرہ کے عوض دوسری چیز بدل لی ہے اس لئے اس کمرہ کا عوض اس کے حوالہ کر دے): **والوصية بملك الغير الخ**: اور دوسرے کی ملکیت کی وصیت کرنا صحیح نہیں ہے، اس بناء پر موصی کس طرح سے اس چیز کا مالک بھی ہو جائے، پھر مر جائے تب بھی اس کی وصیت صحیح نہیں ہو گی یعنی نافذ نہیں ہو گی، (ف: معلوم ہونا چاہئے کہ وہ بعض مشائخ جنہوں نے اقرار کے مسئلہ میں بھی امام محمدؒ کے خلاف بیان کیا ہے، شاید انہوں نے مریض کے اقرار کو وصیت کے معنی میں سمجھا ہے، حالانکہ اقرار کا مسئلہ صرف مریض کے ساتھ ہی مخصوص نہیں ہے، اس لئے اس میں اچھی طرح غور کر لیں)۔

توضیح: اگر ایک مکان دو آدمیوں کے درمیان برابر برابر ملکیت میں ہو گا، اور ان میں سے ایک شریک نے اپنے حصہ میں سے ایک کمرہ دوسرے شخص کے نام وصیت کر دی، اس کے بعد اس مکان کا بٹوارہ کر دیا گیا، اب اگر وہ اسی موصی کے حصہ میں آیا یا دوسرے شریک کے حصہ میں آ گیا، اگر اسی مسئلہ میں بجائے لفظ وصیت کے لفظ اقرار کہا، مسائل کی پوری تفصیل، اقوال ائمہ کرام، حکم، دلائل مفصلہ

قال ومن اوصى من مال رجل لاخر بالف بعينه فاجاز صاحب المال بعد موت الموصى فان دفعه فهو جائز وله ان يمنع لان هذا تبرع بمال الغير فيتوقف على اجازته واذا اجاز يكون تبرعا منه ايضا فله ان يمتنع من التسليم بخلاف ما اذا اوصى بالزيادة على الثلث واجازت الورثة لان الوصية فى مخرجها صحيحه لمصادفتها ملك نفسه والامتناع لحق الورثة فاذا جازوها سقط حقهم فنفذ من جهة الموصى .

ترجمہ: امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ اگر زید نے بکر کے لئے خالد کے مال میں سے معین ہزار روپے کی وصیت کی، پھر اس موصی زید کے مرجانے کی بعد خالد نے اس کی اجازت دے دی (تو بھی اس بکر کو اس پر حق ملکیت کا دعوی نہ ہوگا) اب اگر خالد نے وہ مال اٹھا کر بکر کو دے دیا تب وہ مال خالد کا ہو جائے گا، لیکن دینے سے پہلے تک اسے اختیار ہوگا کہ بکر دے یا نہ دے، یعنی دینے سے انکار کردے، (ف: اگر اس سے پہلے اس نے خالد کو دینے کی اجازت دے دی ہو): لان هذا تبوع الخ: کیونکہ زید کا ایسا کرنا اس کا صرف ایک احسان ہے اس لئے اس غیر شخص یعنی مال کے مالک کی اجازت پر موقوف رہیگا، (ف: کہ اگر وہ اجازت دیدے تو جائز ہوگا ورنہ باطل ہوگا): واذا اجاز الخ: اور جب مال کا مالک بھی جو کہ ایک غیر شخص ہے اجازت دیدے تو یہ اس کی طرف سے بھی تبرع ہی ہوگا، (ف: یعنی وہ اس مال کو اس بیت کے ترکہ سے واپس نہیں لے سکتا ہے، کیونکہ اس کا اجازت دینا اس کی طرف سے تبرع اور احسان ہے)۔

فله ان یمتنع من التسلیم الخ: اسی لئے مال کے مالک کو اس بات کا اختیار باقی رہے گا کہ اسے دینے سے انکار کردے، (ف: کیونکہ اس قسم کے احسان کرنے پر کوئی بھی کسی کو مجبور نہیں کرسکتا ہے، اسی طرح اس طرح کی پیش کش کرنے والے پر یہ لازم ہوگی، کیونکہ یہ وصیت اپنی اصل جگہ سے واقع نہیں ہوئی ہے، کہ اسے اس کا کوئی حق ہی نہیں تھا): بخلاف ما اذا اوصی الخ: اس کے برخلاف اگر ایسی صورت ہو کہ ایک شخص اپنی تہائی مال سے زیادہ مقدار کی وصیت کرے اور ورثہ بھی اس زائد مقدار کی اجازت دیدیں، (ف: تو ایسا کرنا جائز ہوگا، اور بعد میں ان وارثوں پر ایسا کرنے کے لئے جبر بھی کیا جائے گا): لان الوصية فی مخرجها الخ: اس لئے کہ یہ وصیت اپنی جگہ بالکل صحیح اور جائز ہوگئی ہے، کیونکہ اس نے یہ وصیت اپنی ذاتی ملکیت کی ہے، اور اس تہائی سے زائد کی وصیت اس لئے صحیح نہیں ہوگی کہ اس میں وارثوں کا حق متعلق ہوچکا ہے۔

فاذا اجاز وها الخ: اور جب ان وارثوں نے اس وصیت کی اجازت دیدی تو ان کا اس ترکہ سے حق ختم ہوگیا، اس لئے وہ وصیت اسی موصی کی طرف سے نافذ ہوگی، (ف: اس طرح سے کہ گویا یہ مال ان وارثوں کا نہیں ہوا تھا اور اس موصی کی وصیت خود اس کے اپنے مال سے ہوئی ہے، توضیح: اس مسئلہ کی اس طرح سے ہے کہ اگر میت پر اس کے مال کے برابر ہی دوسروں کا قرض بھی ہو تو اس ترکہ کے مال سے کسی وارث کا حق متعلق نہیں ہوتا ہے، بلکہ وہ سارا مال اسی میت کا باقی رہتا ہے، اس لئے میراث کے معنی یہ نہیں ہیں کہ وہ مال وارثوں کا ذاتی ہو جاتا ہے، بلکہ اس سے دوسرے حقوق کے ساتھ وارثوں کا بھی حق متعلق ہو جاتا ہے، تو بالترتیب ضروری حقوق مثلاً تجہیز و تکفین اور قرضوں سے فارغ ہو جانے کے بعد اگر بچ رہے تو کسی مزاحم نہ ہونے کی وجہ سے وارثوں کا بھی حق سامنے آجاتا ہے، پھر جب وارثوں نے بھی تہائی مال سے زائد مال میں اجازت وصیت کی اجازت دیدی تو اب ان کے حق کی بھی مزاحمت ختم ہو جائیگی، اس لئے یہ مال پھر اسی موصی کا باقی رہ گیا، اس لئے اس کی وصیت نافذ ہو جائیگی، اور وارثوں کو اس سے روکنے کا اب حق باقی نہ رہا، تنبیہ، اگر ایک شخص کے صرف دو بیٹے ہوں اور وہ اپنے تہائی مال کے لئے وصیت کردے تو ان تینوں میں سے ہر ایک کے لئے تہائی مال ہوگا جو تجہیز و تکفین اور قرض کی ادائیگی کے بعد باقی رہا۔

توضیح: اگر زید نے بکر کے لئے خالد کے مال میں سے متعین ہزار روپے دینے کی وصیت کی اس کے بعد وہ موصی مرگیا تب خالد نے بھی اس وصیت کو قبول کرلیا تو کیا اس اجازت کے بعد بکر اس مال کا مکمل حق دار ہو جائے گا، اسی طرح خالد بھی اس کو پورا کرنے کے لئے مجبور ہوگا، اگر کوئی شخص اپنی مال سے ایک تہائی مال سے زائد کی کسی کے لئے وصیت کردے اور ورثہ بھی اس کی اجازت دیدیں، مسائل کی تفصیل، حکم، مفصل دلائل

قال و اذا اقتسم الاثنان تركة الاب الفائم اقرا حدهما الرجل ان الاب اوصى له بثلث ما له فان المقر يعطيه ثلث ما في يده وهذا استحسان والقياس ان يطعيه نصف ما في يده وهو قول زفرؒ لان اقراره بالثلث له تضمن اقراره بمسا واته اياه والتسوية في اعطاء النصف ليبقى له النصف وجه الاستحسان انه اقر بثلث شائع في التركة وهي في ايديهما فيكون مقرا بثلث ما في يده بخلاف ما اذا اقرا حدهما بدين لغيره لان الدين مقدم على الميراث فيكون مقرا بتقدمه فيقدم عليه اما الموصى له بالثلث شريك الوارث فلا يسلم له شي الا ان يسلم للورثة ثلثاه ولانه لواخذ منه نصف ما في يده فر بما يقر الابن الاخر به ايضا فيا خذ نصف ما في يده فيصير نصف التركة فيزدا على الثلث .

ترجمہ: امام محمدؒ میں جامع صغیر نے فرمایا ہے کہ اگر زید و خالد دو بھائیوں نے اپنے باپ کے ہزار روپے کا ترکہ آپس میں بانٹ لیا پھر ان دونوں میں سے ایک مثلاً زید نے بکر کے بارے میں یہ اقرار کیا کہ ہمارے باپ نے اس کے لیے اپنے تہائی مال کی وصیت کی تھی اس لیے یہ اقرار کرنے والا اپنے حصہ کی مقبوضہ رقم میں سے ایک تہائی اس کو دیدے (ف یعنی زید نے خود ترکہ میں سے جو کچھ بھی پایا ہے اسی میں سے ایک تہائی حصہ اس بکر کو دیدے) مگر یہ تہائی دینے کا حکم استحسانی دلیل سے ہے: **والقياس ان يعطيه الخ**: حالانکہ قیاس کا تقاضہ تو یہ تھا کہ وہ بکر کو اپنے مقبوضہ مال میں سے نصف دے چنانچہ امام زفرؒ کا یہی قول ہے (ف کہ اس نے جو کچھ مال پایا ہے اسی کا نصف دے) **لان اقراره الخ**: اس دلیل سے کہ زید کا بکر کے لیے ایک تہائی کی وصیت کا اقرار کرنے کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ بکر حصہ میں میرے ساتھ برابر ہے (ف کیونکہ جب زید نے بکر کے لیے ایک تہائی کی وصیت کا اقرار کیا تو گویا دوسرے لفظوں میں اس نے یہ بھی اقرار کر لیا کہ بکر کو جو کچھ بھی ملے گا وہ میرے حصہ کے برابر ملے گا اسی بناء پر بندہ مترجم نے اوپر اس کی تنبیہ کر دی ہے پس جب کہ اس نے برابری کا اقرار کر لیا تو بکر اس کے برابر ہی ہونا چاہیے): **والتسوية في اعطاء النصف**: اور برابری کرنے کی صورت یہی ہو سکتی ہے کہ جو کچھ بھی اس نے قبضہ میں ترکہ کے مال سے رقم لی ہے اس میں سے نصف اس دوسرے کو بھی دیدے تا کہ خود اس کے پاس بھی نصف باقی رہ جائے (ف اور یہ بات پہلے سے معلوم ہے کہ جو شخص کسی بات کا اقرار کرتا ہے وہ شخص اسی کے معاملہ میں حجت بنتا ہے جو اقرار کرتا ہے اور صرف ایک اقرار کرنے والے کے علاوہ کسی دوسرے پر حجت نہیں ہو سکتا ہے اس لیے اس اقرار کرنے والے کو یہ چاہیے کہ دوسرے کو اپنے ساتھ برابر کرے لیکن اس تفصیل میں یہ اعتراض ہوتا ہے کہ زید نے اگرچہ بکر کے لیے وصیت کا اقرار کر لیا ہے مگر یہ تو اس نے اقرار نہیں کیا ہے کہ جو کچھ میں نے وصول کر لیا ہے اس میں وہ بھی برابر کا شریک ہے مگر ایسا ہوتا تب اپنے حاصل کئے ہوئے مال میں سے اس کو بھی اپنا نصف دیدیتا بلکہ اس نے تو صرف اس بات کا اقرار کیا ہے کہ جس طرح ہم دونوں اس میت کے وارث ہونے کی بناء پر اس کے مال کے حق دار ہیں اسی طرح سے یہ تیسرا شخص بھی ہمارے مال میں اقرار کرنے کی وجہ سے حق دار ہے اس لیے وہ قیاس قابل اطمینان نہیں ہے)

وجه الاستحسان الخ: استحسان کی وجہ یہ ہے کہ زید نے بکر کے لیے اس ایک تہائی کا جو کہ ترکہ کے مال میں مشترک اور ملا جلا ہے اقرار کیا ہے حالانکہ وہ ترکہ فی الحال ان ہی دونوں بیٹیوں کے ہی قبضے میں ہے: **فيكون مقرا بثلث الخ**: اس طرح اس مال میں سے جس پر اس کا قبضہ ہو چکا ہے ایک تہائی حصہ کا اقرار کرنے والا ہو گیا (ف کیونکہ کل ترکہ کا مال جس کی تہائی اس کے اقرار کے مطابق جس شخص کے لیے وصیت کا اقرار ہو چکا ہے اسے ملنا چاہیے جب کہ وہ مال ان دونوں کے قبضہ میں ہے جس کا دونوں نے آپس میں بٹوارہ کر لیا ہے لہٰذا ان دونوں میں سے ہر ایک کے حصہ سے چھٹا حصہ ملے گا اس طرح یہ حصہ نصف حصہ کا تہائی ہوا جو پورے حصہ کا چھٹا حصہ ہو گا اور یہ تفصیل ایسے اقرار میں ہو گی جو ترکہ سے مقدم نفس اقرار کی وجہ سے نہ ہو) **بخلاف ما ذا اقر الخ**: اس کے اگر دونوں بیٹوں میں سے کسی ایک نے دوسرے شخص کے قرضہ کا اقرار کیا ہو (ف مثلاً اس طرح

کہا کہ بکر کا ہمارے باپ پر قرضہ تھا تو اس شخص کو وہ قرضہ ادا کرنا پڑے گا: **لا ن الدين مقدم الخ**: اس لیے قرض میراث سے مقدم ہوتا ہے یعنی قرض کی ادائیگی تقسیم ترکہ سے پہلے ہوتی ہے پس جب اس شخص نے خود پر قرض خواہ کے مقدم ہونے کا اقرار کرلیا تو اس شخص کا حق اس اقرار کرنے والے وارث کے حق سے مقدم کیا جائیگا (ف لہذا میت نے جو کچھ بھی مال چھوڑا ہے پس اسی ترکہ میں سے پہلے وہ قرض ادا کیا جائیگا بعد میں اگر اس کے پاس قبضہ کی ہوئی رقم کچھ نہیں بچی یعنی قرضہ ہی میں ختم ہوگئی تب یہ تنہا شخص اپنے بھائی سے دعوی کرے گا اور اگر قرض خواہ کا قرض پھر بھی کچھ باقی رہ جائے تو وہ بھی دوسرے وارث پر قرضہ کا دعوی کرے گا)

اما الموصى له بالثلث الخ: اور اب وہ شخص جس کے لیے تہائی مال دینے کی وصیت کی گئی ہے اس کو ترکہ میں سے کچھ بھی نہیں دیا جائیگا البتہ صرف اس صورت میں دیا جائیگا جب کہ پورا قرض دینے کے بعد بھی وارثوں کے لیے دو تہائی مال ترکہ باقی رہ گیا ہو (ف کیونکہ وہ وارثوں کے ساتھ تہائی کا شریک ہے لیکن وارثوں سے مقدم نہیں ہے لہذا اگر وارثوں کو دو تہائی مال ملے گا تو اس کو بھی ایک تہائی ملے گا ورنہ نہیں ملے گا اس لیے قرض کا اقرار کرنے والے وارث اس قرض خواہ کو صرف اپنے قبضہ کیے ہوئے مال میں سے ایک تہائی ادا کرے گا) **ولانه لو اخذ منه الخ**: اور اس دلیل سے بھی کہ جس شخص کے لیے قرض کے باقی رہنے کا کسی ایک وارث نے اقرار کیا تھا اگر اس نے اقرار کرنے والے والے وارث کی مقبوضہ رقم سے نصف رقم وصول کرلی تو شاید کہ دوسرا لڑکا بھی اقرار کرے کہ ہمارے باپ نے بھی اس کے لیے ایک تہائی ترکہ دینے کی وصیت کی تھی تو وہ موصی لہ اس کی مقبوضہ رقم سے نصف وصول کرلے گا اس طرح اس موصی لہ کے لیے ترکہ کا نصف ہو جائیگا جو کہ ایک تہائی ترکہ ملنا چاہیے اس سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ نصف ترکہ دلوانے سے فساد پیدا ہوتا ہے اب اگر دونوں اقرار کرنے والے ایک ساتھ نہیں بلکہ ایک کے بعد دوسرا اقرار کرے اور اقرار کرنا ممکن بھی ہو تو نصف دلوایا جائیگا۔

توضیح: اگر ایک آدمی کے دو بیٹوں نے باپ کے ہزار روپے کے ترکہ کو آپس میں بانٹ لیا پھر ان میں سے ایک نے ایک تیسرے شخص کے بارے میں یہ اقرار کیا کہ ہمارے باپ نے اس کے لیے اپنے ترکہ میں سے ایک تہائی حصہ دینے کی وصیت کی تھی اس مسئلہ کا قیاسی اور استحسانی حکم مفصل دلائل اور اقوال ائمہ کرام اور اگر دونوں بیٹیوں میں سے ایک نے اس طرح اقرار کیا کہ بکر کا ہمارے باپ پر قرض تھا کیا ایسی کوئی صورت ہے موصی لہ ترکہ میں سے نصف کا حق دار ہو جائے مسائل کی تفصیل حکم اقوال علماء کرام دلائل مفصلہ

قال ومن اوصى لرجل بجارية فولدت بعد موت الموصي ولدا وكلاهما يخرجان من الثلث فهما للموصى له لان الام دخلت فى الوصية اصالة والولد تبعا حين كان متصلا بالام فاذا ولدت قبل القسمة و التركة قبلها مبقاة على ملك الميت حتى يقضى بها ديونه دخل فى الوصية فيكونا ن للموصى له وان لم يخرجا من الثلث ضرب بالثلث واخذ ما يخصه منهما جميعا فى قول ابى يوسف و محمدؒ وقال ابو حنيفةؒ ياخذ ذلك من الام فان فضل شى اخذ من الولد وفى الجامع الصغير عين صورة وقال رجل له ست ماة درهم وامة تساوى ثلث مائة درهم فاوصى بالجارية لرجل ثم مات فولدت ولدا يساوى ثلث مائة درهم قبل القسمة فللموصى له الام و ثلث الولد عنده وعند هما له ثلثا كل واحد منهما لهما ما ذكرنا ان الولد دخل فى الوصية تبعا حالة الاتصال فلا يخرج عنها بالا نفصال كما فى البيع والمعتق فتنفذ الوصية فيهما على السواء من غير تقديم الام وله ان الام

اصل والولد تبع فيه والتبع لا يزاحم الاصل فلو نفذنا الوصية فيهما جميعا تنتقض الوصية فى بعض الاصل وذلك لا يجوز بخلاف البيع لان تنفيذ البيع فى التبع لا يؤدى الى نقضه فى الاصل بل يبقى تا ما صحيحا فيه الا انه لا يقابله بعض الثمن ضرورة مقابلته بالولداذ ااتصل به القبض ولكن الثمن تابع فى البيع حتى ينعقد البيع بدون ذكره وان كان فاسدا هذا اذا ولدت قبل اقسمة فان ولدت بعد القسمة فهو للموصى له لا نه نماء خالص ملكه لتقرر ملكه فيه بعد القسمة .

قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی نے اپنی باندی بکر کے لیے وصیت کی اور اس موصی کے مرنے کے بعد اس باندی کو بچہ پیدا ہوا اور اس وقت قیمت کے اعتبار سے باندی اپنے بچہ کے اس میت کی تہائی ترکہ میں سے نکل سکتی ہے تو وہ باندی مع اپنے بچہ کے اسی بکر کی ہوگی: لان الام دخلت الخ: کیونکہ باندی تو وصیت میں اصلاہو کر داخل ہوئی اس لیے کہ صراحۃً اس کی وصیت کی گئی تھی اس طرح اس کا بچہ بھی اپنی ماں کے تابع ہو کر ضمناً اس وصیت میں داخل ہو گیا اسی لیے کہ وہ اس وقت ماں کے بدن کا ایک جزو تھا: فاذا ولدت الخ: بعد میں جب باندی نے اسے تقسیم ترکہ سے پہلے اسے جنم دیا اور اس وقت تک پورا ترکہ ہی میت کی ملکیت میں باقی ہے اسی بناء پر اس میت کے ذمہ کا قرض بھی اسی وقت ادا کیا جاتا ہے تو یہ سمجھ میں آگیا کہ وہ بچہ بھی اس مال کی حیثیت سے اس وصیت میں شامل ہو گیا لہذا وہ باندی اپنے بچہ کے ساتھ موصی لہ کی ملکیت ہو گئی (ف لیکن اس کے لیے اس بات کی شرط ہے کہ ان دونوں کی قیمت میت کے کل ترکہ کی ایک تہائی میں سے ہو): وان لم یخر جا من الثلث الخ: اور اگر وہ دونوں یعنی وہ باندی اور اس کا بچہ دونوں اس کی تہائی رقم کے اندر سے نہ ہو تو اس موصی لہ کو تہائی ترکہ کے اعتبار سے تو بالاتفاق شریک کر لیا جائے گا اس کے بعد صاحبینؒ کے قول کے مطابق جو کچھ فی کس حصہ میں آرہا ہو اسے موصی لہ ان دونوں کے حصوں میں سے لے گا (ف یعنی باندی اور اس کے بچہ دونوں میں سے لے گا)

وقال ابو حنیفہؒ الخ: اور امام ابو حنیفہؒ نے فرمایا ہے کہ اتنی مقدار تو صرف باندی میں سے لے پھر بھی اگر بچ جائے تو اس بچہ کی قیمت میں لے): وفی الجامع الصغیر الخ: اور جامع صغیر میں ایک صورت اس طرح کی فرض ہے کہ زید کے پاس چھ سو درہم اور ایک ایسی باندی ہے جس کی قیمت تین سو درہم ہے پھر زید نے وہ باندی بکر کے لیے وصیت کر دی اس کے بعد زید مر گیا اور اس کے ترکہ کا بٹوارہ ہونے سے پہلے اسی باندی نے ایک تین سو درہم قیمتی بچہ کو جنم دیا تو امام اعظمؒ کے نزدیک اس بکر کی وہ پوری باندی اور اس کے بچہ کی ایک تہائی ہو جائیگی اور صاحبینؒ کے نزدیک باندی اور اس کے بچہ میں سے ہر ایک کی دو تہائی بکر کے حصہ کی ہوگی: لهما ما ذكرنا الخ: صاحبینؒ کی دلیل وہی ہے جو ہم نے اوپر بیان کر دی ہے کہ وہ بچہ اپنی ماں کے پیٹ میں رہنے کی حالت میں ماں کا ایک جزو بدن تھا اور اسی وقت وہ بھی ماں کی وصیت کے ساتھ اسی کے حکم میں داخل ہو چکا تھا اسی لیے پیدائش کے بعد وہ بچہ اب اپنی ماں کی وصیت کے حکم سے خارج نہ ہوگا جیسے کے کسی ماں کو فروخت کرنے اور اس کو آزاد کرنے کے حکم میں ہوتا ہے لہذا ان دونوں یعنی ماں اور اس کے بچہ کے بارے میں برابری کے ساتھ وصیت کا حکم جاری رہے گا اور اس حکم میں ماں کو حکم میں مقدم کیا جائیگا (ف جیسے کے کسی نے اپنی حاملہ باندی فروخت کی تو اس کا بچہ تبعاً ماں کے ساتھ داخل حکم رہے گا اگر چہ اس باندی پر قبضہ کرنے میں پہلے بچہ پیدا ہو جائے اور اگر اس باندی کو آزاد کیا تو وہ بچہ بھی آزاد ہو جائیگا اگر چہ اس کے بعد وہ پیدا ہو جائے)

وله ان الام اصل الخ: اور امام اعظمؒ کی دلیل یہ ہے کہ عقد وصیت میں باندی اصل ہے اور بچہ اس کے تابع ہے اور مسلم قاعدہ ہے کہ تابع اپنی اصل کے ساتھ مقابل اور مزاحم نہیں ہو سکتا ہے حالانکہ اگر ہم یہاں ماں اور اس کے بچہ دونوں کو ملا کر وصیت کا حکم نافذ کریں تو اصل کے بعض حصہ میں وصیت کا حکم باقی نہ رہے (اور اس حکم کا باقی نہ رہنا اسی بچہ کی وجہ سے ہو) حالانکہ یہ بات جائز نہیں ہے (ف کہ ایک تابع اپنی اصل کا مقابل اور مزاحم ہو جائے): بخلاف البیع الخ: بر خلاف بیع کے کہ

صرف تابع کو بیچنے سے یہ بات لازم نہیں آتی ہے ایسا ہونے سے اصل ہی کی بیع ہی ختم ہو جائے بلکہ اصل کی بیع بھی پوری صحیح باقی رہتی ہے صرف اتنی بات ہوتی ہے کہ اصل کی جو قیمت لگائی جاتی ہے اس سے بھی کچھ زائد رقم اس میں اس ضرورت سے نہیں رہتی ہے کہ وہ اس بچہ کے مقابلہ میں ہو جائے اس وقت جب کہ بچہ پر قبضہ ہو جائے لیکن اس دلیل میں کوئی وزن نہیں ہے اس لیے کہ خود ثمن ہی تو بیع میں تابع ہے اس تابع ہونے کی وجہ سے ثمن کے بیان کے بغیر بھی بیع نافذ ہو جاتی ہے اگرچہ یہ بیع خود فاسد ہو: **هذا ذا ولدت الخ**: وہ تفصیل اس صورت میں ہو گی جب کہ ترکہ کے بٹوارہ سے پہلے باندی کو بچہ پیدا ہو گیا ہو اور اگر اس کے بٹوارہ کے بعد اس کے بچہ پیدا ہو جائے تو وہ اس موصی لہ کا ہو جائیگا کیونکہ وہ بچہ اس کی اپنی خاص ملکیت میں رہتے ہوئے پیدا ہوا کیونکہ ترکہ کی تقسیم کے ساتھ ہی اس کی ملکیت پختہ ہو چکی ہے۔

توضیح: اگر کسی نے اپنی باندی بکر کے لیے وصیت کی اور اس موصی کے مر جانے کے بعد اس باندی کو بچہ پیدا ہو گیا یہ بچہ تقسیم ترکہ کے بعد پیدا ہوا یا تقسیم کے قبل ہوا اور وہ بچہ اپنی اور ماں کی مجموعی قیمت کے ساتھ میت کے ترکہ میں سے ثلث کے اندر رہو یا ثلث سے زائد ہو، مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال ائمہ، کرام، مفصل دلائل

فصل في اعتبار حالة الوصية

(اگر مریض کی حالت اس قابل نہ ہو جس میں وصیت جائز ہوتی ہے تو وصیت معتبر نہیں ہوتی ہے)

قال واذا اقر المريض لامراة بدين اواوصى لها بشى اووهب لها ثم تزوجها ثم مات جاز الاقرار وبطت الوصية والهبة لان الاقرار ملزم بنفسه وهى اجنبية عند صدوره ولهذا يعتبر من جميع المال ولا يبطل بالدين اذا كان فى حالة الصحة اوفى حالة المرض الاان الثانى يؤخر عنه بخلاف الوصية لانها ايجاب عندالموت وهى وارثة عند ذلك ولا وصية للوارث والهبة وان كانت منجزة صورة فهى كالمضاف الى ما بعد الموت حكما لان حكمها يتقرر عندالموت الاترى انها تبطل بالدين المستغرق وعند عدم الدين تعتبر من الثلث .

ترجمہ: امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا کہ اگر مرض الموت میں گرفتار شخص نے کسی عورت کے لیے اپنے ذمہ قرض کا اقرار کیا یا اس کے لیے کچھ مال کی وصیت کی یا اسے کچھ ہبہ کیا پھر اسی عورت سے نکاح کر لیا پھر وہ مریض مر گیا تو جو کچھ اس نے اقرار کیا تھا وہ اپنی جگہ صحیح اور باقی رہے گا لیکن اس نے جو کچھ وصیت کی یا ہبہ کیا تو یہ باطل ہو گا: **لان الاقرار يلزم الخ**: کیونکہ اقرار خود اپنی جگہ پر لازم ہو جانے والی حجت ہے یعنی کوئی بھی آدمی جو کچھ اپنے لیے کسی بات کا اقرار کر لیتا ہے وہ اس پر لازم ہو جاتی ہے اور وہ مریض جس وقت اس عورت کے لیے وہ اقرار کر رہا تھا وہ اس کے لیے بالکل اجنبیہ تھی یعنی اس کی بیوی نہیں تھی اسی وجہ سے اس کے لیے جو کچھ بھی اقرار کرنے والے نے اقرار کیا ہے اس کا تعلق ترکہ کی تہائی سے نہیں بلکہ کل مال سے ہو گا (اور اسی وجہ سے اگر کسی کا قرض اس مریض پر ہو تو اس کی ادائیگی صرف تہائی ترکہ سے نہیں بلکہ جتنے قرض کا بھی وہ اقرار کرے گا ترکہ سے وہ پورا دینا ہو گا) اسی طرح سے اگر اس مریض پر دوسروں کے مختلف قرضے باقی ہوں ان کی وجہ سے پھر بھی اس عورت کے لیے قرضہ کا اقرار باطل نہیں ہو گا خواہ دوسرے قرضے تندرستی کے وقت کے ہوں یا اس کی بیماری کے زمانہ کے ہوں البتہ پرانے اور نئے یعنی بیماری کے زمانہ کے قرضوں کی ادائیگی میں صرف اتنا فرق کرنا ہو گا کہ پرانے یعنی تندرستی کے قرضوں کو پہلے اور بیماری کے دنوں کے قرضوں کے بعد میں ادا کرنے ہوں گے (ف یعنی تندرستی کے دنوں کے قرضہ کو پہلے ادا کیا جائے گا اس کے بعد بھی اگر ترکہ باقی رہ جائے تو اس سے بیماری کے دنوں کے اور جو کچھ اس نے اقرار کیا ہے ان سب کو ادا کرنا ہو گا)

بخلاف الوصیة الخ : بخلاف وصیت کہ کے فوری طور پر وہ نافذ نہیں ہوتی ہے بلکہ موصی کی موت کے بعد ہی اس کا اثر ہوتا ہے یا وصیت مکمل ہوتی ہے اور موجودہ صورۃ میں جس وقت اس موصی نے عورت کے لیے وصیت کی تھی وہ اگرچہ اجنبیہ تھی مگر وصیت بے اثر تھی اور جب وہ مر گیا اور وصیت مکمل ہو کر نافذ ہوئی تو وہ عورت اس کی بیوی اور وارثہ تھی جب کہ شرعاً کسی وارث کے لیے وصیت جائز نہیں ہوتی ہے : والهبة وان کانت الخ :اور ہبہ کا معاملہ یہ ہے کہ وہ اگرچہ فی الحال بظاہر مکمل معلوم ہوتا ہے لیکن اس کا حکم اور اس کا اثر تو اس واہب کے مر جانے پر موقوف ہے کیونکہ ہبہ پورا ہونے کا حکم اسی وقت حاصل ہوگا جب کہ وہ مریض مر جائے اور یہی وجہ ہے کہ اگر وہ مریض قرضوں میں اتنا ڈوبا ہوا ہو کہ وہ قرض اس کے سارے مال کے برابر ہو یا اس سے بھی زائد ہو تو اس مریض کی طرف سے دیا ہوا ہبہ باطل ہو جاتا ہے اسی طرح بالفرض اگر اس پر کوئی قرض نہ ہو جب بھی اس ہبہ کا اعتبار صرف ایک تہائی ترکہ سے ہوتا ہے (ف کیونکہ اس وقت مریض کے مال سے اس کی تہائی کے سوا باقی تمام مال سے اس کے وارثوں کا حق متعلق ہو چکا ہے اس لیے اس سے زائد میں تصرف کے لیے اگر ان تمام وارثوں کی طرف سے اجازت ہو تو صحیح ہوگا پس جب تک ان کی طرف سے اجازت نہ ہوگی وہ ہبہ تمام نہ ہوگا ان باتوں سے یہ معلوم ہو گیا کہ ہبہ کا حکم فی الحال موقوف رہے گا اور اس کے جانے کے بعد یہ معلوم ہوا کہ وہ عورت اس کی بیوی ہو چکی ہے اور باضابطہ اس کے مال کی وارث بن چکی ہے اس لیے یہ ہبہ وصیت کے معنی ہو گیا اس لیے ایسا ہبہ اس کی بیوی کے لیے جائز نہ ہوگا واللہ تعالیٰ اعلم۔

توضیح: اگر مرض الموت میں گرفتار شخص نے ایک عورت کا اپنے ذمہ کچھ قرض کا اقرار کیا یا اس کے لیے کچھ مال کی وصیت کی یا اس کے لیے کچھ ہبہ کا اعلان کیا پھر اس سے نکاح کر لیا پھر وہ مر گیا، مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال ائمہ، کرام، مفصل دلائل

قال واذا اقر المریض لا بنه بدین وابنه نصرانی او وهب له او اوصی له فاسلم الابن موته قبل بطل ذلك كله اما الهبة و الوصیة فلما قلنا انه وارث عندالموت وهما ایجابا ن عنده او بعده والاقرار وان کان ملزما بنفسبه ولكن مسبب الارث وهو البنوة قائم وقت الاقرار فیعتبر فی ایراث تهمة الایثار بخلاف ما تقدم لان سبب الارث الزوجیة وهی طارئة حتی لو كانت الزوجیة قائمة الاقرار وهی نصر انیة ثم اسلمت قبل موته لا یصح الاقرار لقیام السببَ حال صدوره.

ترجمہ: امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ گر مسلمان مریض نے اپنے مسلمان بیٹے اور ایک نصرانی بیٹے کے لیے اپنے ذمہ قرض باقی رہنے کا اقرار کیا یا کچھ ہبہ کیا کچھ وصیت کی پھر اس کے مرنے سے پہلے وہ نصرانی مسلمان ہو گیا تو یہ باتیں باطل ہو گئیں (ف یعنی قرض کا اقرار یا ہبہ یا وصیت سب کچھ باطل ہو گیا): اما الهبة والوصیة الخ : ان میں سے ہبہ اور وصیت کے باطل ہونے کی دلیل وہی ہے جو اوپر بیان کی جا چکی ہے کہ وہ نصرانی لڑکا بھی موصی باپ کی موت کے وقت مسلمان ہونے کی وجہ سے وارث ہو چکا ہے، جب کہ ہبہ اور وصیت کا تعلق اور اثر موصی کے مرنے کیوقت یا اس کے مرنے کے بعد ہوتا ہے (ف یعنی وصیت کے متعلق یہ بات بالکل ظاہر ہے کہ موصی کے مرنے کے وقت ہی وصیت لازم ہوتی ہے حالانکہ اس وقت نصرانی بیٹا مسلمان ہونے کی وجہ سے وارث ہو چکا ہے اسی طرح یہ بات بھی معلوم ہو چکی ہے کہ ہبہ کا اثر بھی اس کی موت کے بعد ہی ظاہر ہوتا ہے اور اس کی مفصل دلیل اوپر گزر چکی ہے اس طرح جب ہبہ یا وصیت لازم ہونے کا وقت آیا تو وہ لڑکا وارث ہو چکا ہے اس لیے وہ بھی اپنے دوسرے بھائی کی طرح حق دار ہو کر وارث ہو چکا ہے لہٰذا اب وہ صرف اپنا حق ترکہ پائے گا اور ہبہ یا وصیت رب باطل ہو گی اور اب یہ بات کہ اقرار کیوں باطل ہوگا تو اس کے بارے میں فرمایا کہ۔

والا قرار وان کان ملزما الخ :اور اقرار اگرچہ خود ہی اپنے اوپر کسی بات کو لازم کرنے والا ہوتا ہے یعنی جو کچھ اس مقر

نے اقرار کیا ہے اس کو لازم کرنے والا ہوتا ہے لیکن رشتہ فرزندی یعنی باپ اور بیٹے کا رشتہ ہونا جو کہ وارث بننے کا سبب ہوتا ہے وہ تو اول و آخر اقرار کرنے کے وقت بھی تھا (اگرچہ وہ لڑکا اپنے کفر کی وجہ سے اس کی میراث لینے کے قابل نہ تھا) اور اسی سبب کا ہونا اس تہمت کے لیے کافی تھا کہ اس نے ایک کو دوسرے پر ترجیح کیوں دی (ف بلکہ اس کے کفر کے ساتھ یہی تہمت مؤثر تھی جب کہ اسے یہ معلوم ہوا کہ وہ لڑکا کافر ہونے کی وجہ سے اپنے باپ کی میراث نہیں پا سکتا ہے تو اس نے اپنے اس بیٹے کو خاص طور سے کچھ دینا چاہا مگر جب وہ از خود اسلام لے آیا تو وہ میراث کا حق دار ہو گیا اور یہ بات اس جگہ صرف اس وجہ سے تہمت کے لائق بچہ کہ وہ لڑکا باپ کہ اقرار کے وقت بھی اسی کا لڑکا تھا)۔

بخلاف ما تقدم الخ : بخلاف گزشتہ مسئلہ کے (ف یعنی جب کہ مریض نے ایک عورت کا اپنے ذمہ قرض کا اقرار کیا اور بعد میں اس سے نکاح کر لیا تھا کہ وہ اس کی بیوی ہو جانے سے ورثہ بننے کے باوجود مریض کا پہلا اقرار باقی رہ گیا تھا اور کسی بھی تہمت کا اعتبار نہ ہوا): **لان سبب الارث الخ** :اس لیے کہ وارث ہونے کا سبب اس عورت کا بیوی بن جانا ہے حالانکہ یہ بات اقرار کہ بعد ہوئی ہے (ف یعنی اقرار مریض کے وقت یہ بات یعنی بیوی کی حیثیت سے ہونا نہیں تھی اس لیے اس میں تہمت کی کوئی بات نہیں ہے اور اگر کسی وجہ سے یہاں بھی تہمت پائی جائے تو یہاں بھی اقرار باطل ہوگا) **حتی لو کانت الزوجیة الخ** : یہاں تک کہ اگر اقرار دین کے وقت اس عورت کا اس مرد کی زوجیت میں ہونا ثابت ہو جائے لیکن اس طرح سے کہ وہ نصرانیہ ہو جو کہ اس کی وارثہ نہیں ہو سکتی ہے) لیکن وہ عورت اس مرد کی موت سے پہلے مسلمان ہو گئی تب وہ اقرار صحیح نہ ہوگا کیونکہ اقرار کے وقت وہ سبب موجود تھا (ف وہ یہ کہ وہی عورت اس مرد کی موت سے پہلے ہی مسلمان ہو چکی تھی اور محض اجنبیہ عورت نہیں تھی بلکہ وہ نصرانیہ بیوی تھی۔

توضیح : اگر ایک مسلمان مریض نے اپنے ایک مسلمان بیٹے اور ایک نصرانی بیٹے کے لیے اپنے ذمہ کچھ باقی رہنے کا اقرار کیا یا کچھ ہبہ کیا یا کچھ وصیت کی پھر اس باپ کی موت سے پہلے نصرانی بیٹا مسلمان ہو گیا، مسائل کی تفصیل، حکم، مفصل دلائل

وكذا لو كان الابن عبدا او مكاتبا فاعتق لما ذكرنا وذكر فى كتاب الاقرار ان لم يكن عليه دين يصح لا نه اقرلمولا ه وهو اجنبى وان كان عليه دين لا يصح لا نه اقرار له وهو ابنه والوصية باطلة لما ذكرنا ان المعتبر فيها وقت الموت واما الهبة فيروى انها تصح لا نها تمليك فى الحال وهو رقيق وفى عامة الروايات هى فى مرض الموت بمنزلة الوصية فلا تصح قال والمقعد والمفلوج والاشل والمسلول اذا تطاول ذلك ولم يخف منه الموت فهبة من جميع المال لانه اذا تقادم العهد صار طبعا من طباعه ولهذ لا يشتغل بالتدوى ولو صار صاحب فراش بعد فهو كمرض حادث وان وهب عند ما اصابه ذلك ومات من ايامه فهو من الثلث اذا صار صاحب فراش لا نه يخاف منه الموت ولهذا يتداوى فيكون مرض الموت والله اعلم .

ترجمہ : اور اسی طرح اگر وہ لڑکا کسی کا غلام یا مکاتب ہو اور وہ آزاد کر دیا گیا ہو تو اس کے بارے میں بھی اسی مذکورہ دلیل کی بناء پر اوپر کا اقرار و وصیت اور ہبہ سب باطل ہو جائیگا (ف اس مسئلہ کی تفصیلی صورت یہ ہو گی کہ زید نے بکر کی باندی سے نکاح کیا تھا اور بوقت نکاح اس قسم کی کوئی شرط نہیں لگائی تھی کہ اس باندی کے نکاح سے جو اولاد ہو گی وہ آزاد ہو گی آخر اس سے ایک بیٹا پیدا ہوا جو بکر کا غلام ہوا پھر زید نے اس لڑکے کے دو ہزار روپے کا اقرار کیا پھر زید کی موت سے پہلے بکر نے اس غلام کو آزاد کر دیا، یا بکر نے ہزار درہم ادا کرنے پر مکاتب بنا لیا تھا جسے اسی مدت میں اس نے ادا کر دیا جس کی وجہ سے وہ اس وقت آزاد ہو گیا، یا بکر نے ثواب حاصل کرنے کی غرض سے آزاد کر دیا تھا اس کے بعد زید مر گیا تو پہلا اقرار باطل ہو جائے گا، کیونکہ پہلے اقرار کا سبب

فرزندی تعلق یعنی اس کا اپنا بیٹا ہوتا تھا جو کہ اقرار درہم کے وقت موجود تھا اس لیے اس میں اس تہمت آنے کا احتمال تھا کہ شاید زید نے اس لڑکے کو اپنے دوسرے وارثوں پر ترجیح دے کر غلط حرکت کی تھی لیکن اس مسئلہ میں یہ فرق یاد رکھنا چاہیے کہ اس لڑکے میں بھی فرزندی کا رشتہ اس اقرار کے وقت سے پہلے سے موجود ہے لیکن چونکہ وہ غلام ہے اس لیے اس کے حق میں جس رقم کا اقرار کیا جائے اس کا مالک وہ غلام خود نہیں ہو سکتا ہے بلکہ وہ غلام خود اس مال کے ساتھ اپنے مولی کا مملوک ہے پھر تہمت کی کیا وجہ ہو سکتی ہے اس لیے الاصل میں اتنی تفصیل ہے کہ اگرچہ وہ غلام مکاتب ہی ہو اس لیے اس طرح لکھا ہے۔

وذکر فی الکتاب الاقرار الخ :اور مبسوط کی کتاب الاقرار میں اس طرح سے لکھا ہوا ہے اگر اس غلام لڑکے پر قیضہ نہ ہو مثلاً یہ محض غلام ہو یا اس کے مولی نے اسے مکاتب بنایا اور وہ قرضہ دار نہیں ہوا ہے تو باپ کا اقرار اس کے حق میں صحیح ہوگا (اگرچہ وہ زید کی موت کے قبل ہی آزاد ہو جائے کیونکہ وہ اقرار اس کے مولی کا ہوگا اور اس کا مولی بالکل اجنبی شخص ہے اور اگر اقرار کے وقت وہ مکاتب غلام مقروض ہو تو اقرار صحیح نہیں ہوگا کیونکہ یہ اقرار اسی مقروض مکاتب کے لیے ہوگا حالانکہ وہ اسی کا بیٹا ہے (ف یہ تفصیل تو اقرار کی صورت میں ہے اور اب وصیت اور ہبہ کے بارے میں تفصیل): **والو صیة باطلة الخ**:اور غلام بیٹے کے حق میں وصیت کے باطل ہونے کی وجہ وہی ہے جو ہم نے اوپر بیان کر دی ہے کہ وصیت کے بارے میں موت کے وقت کا اعتبار ہوتا ہے (ف کیونکہ وصیت کا حکم موصی کی موت کے وقت ہی لازم ہوتا ہے جب کہ مذکورہ صورت میں موصی کی موت کے وقت وہ آزاد ہو جاتا ہے اس لیے وہ وارث بن جاتا ہے اسی لیے وارث کے حق میں وصیت باطل ہو جاتی ہے)۔

واما الھبة الخ : اور ہبہ کے بارے میں دو مختلف روایتیں ہیں پہلی روایت یہ ہے کہ اس غلام بیٹے کے حق میں ہبہ صحیح ہے کیونکہ ہبہ میں فی الحال یعنی کہتے ہیں مالک بنا دیا جاتا ہے اور فی الحال وہ غلام ہے (اور غلام میں چیز کے مالک بننے کی صلاحیت ہوتی ہے اس لیے اس غلام کے مالک ہبہ ہونے میں نہ جائز ہونے کی کوئی وجہ نہیں ہے لیکن یہ روایت ضعیف ہے: **وفی عامة الروایات الخ** :اور عامۂ روایات میں ہے کہ مرض الموت کے دنوں میں جو ہبہ ہوتا ہے وہ وصیت کے حکم میں ہوتا ہے اس لیے ہبہ بھی صحیح نہیں ہوگا (ف اس لیے یہ کہا جائیگا کہ اس مریض نے اپنی موت کے وقت ہبہ کیا ہے جب کہ وہ اس وقت وارث ہے بلکہ ہبہ کے حکم کا تقرر موت کے وقت ہوتا ہے یہی وجہ ہے کہ اگر مریض اگر اتنا زیادہ قرض باقی ہو تو کہ وہ اس کے پورے ترکہ سے زیادہ ہو تو اس مریض کا کیا ہوا ہبہ باطل ہو جاتا ہے اور اگر اتنا زیادہ قرض نہ ہو تو وہ ایک تہائی ترکہ میں سے قبول ہوتا ہے جیسا کہ اوپر بیان کیا جا چکا ہے اور اسی قاعدہ کے پیش نظر کچھ نئے مسائل نکالے جائینگے کہ اگر پہلے قول کے مطابق جو کہ ضعیف ہے جس میں ہبہ کو صحیح کہا ہے اس میں یہ دیکھا جائیگا کہ جو کچھ ہبہ کیا ہے اگر وہ تہائی ترکہ یا اس سے کم ہو تو وہ نافذ ہوگا یہ تفصیل اس صورت میں ہوگی جب کہ کل ترکہ میت کے برابر نہ ہو اور اگر برابر ہو تو پورا ہبہ باطل ہوگا اچھی طرح سمجھ لیں اس مسئلہ کا ماحصل یہ ہوا کہ مرض الموت میں جو بھی ہبہ کیا گیا ہو وہ وصیت کے حکم میں ہے)۔

قال والمقعد والمفلوج الخ :امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ مقعد یعنی وہ شخص جو بیٹھ کر اٹھ نہ سکتا ہو اور مفلوج یعنی وہ شخص جس کو فالج کی بیماری لگ گئی ہو اور اشل یعنی وہ شخص جس کے ہاتھ بے حس و حرکت ہو گئے ہوں اور مسلول یعنی وہ شخص جو سل کی بیماری یعنی پھیپھڑے کی خرابی میں مبتلا ہو گیا ہو (ویسے جس کا دایاں پھیپھڑا بیکار ہو گیا ہو وہ کچھ زیادہ دن تک بچ جاتا ہے) خلاصہ یہ ہوا کہ ان بیماریوں میں سے کسی نہ کسی کو کچھ ہبہ کیا تو اس میں دو صورتیں ہونگی وہ یہ کہ ان بیماریوں کہ لگ جانے کے باوجود وہ شخص زیادہ دنوں سے بیمار ہو یہاں تک کہ اس کی فوری موت کا خدشہ نہ ہو تو وہ اپنے جتنے مال سے بھی ہبہ کرے گا وہ قابل قبول اور معتبر ہوگا اور یہ سمجھا جائیگا کہ کسی تندرست شخص سے ہبہ کیا ہے اسی لیے اس کے پورے ترکہ کے مال سے بھی ہبہ صحیح سمجھا جائیگا اس لیے کہ جب ایسا شخص زیادہ دنوں تک ایسے کسی مرض میں مبتلا رہ جائے تو یہ ہماری اس کی طبعیت یا عادت میں سے ہو جاتی ہے گویا یہ اس کی طبعیت ایسی بنائی گئی ہے اس لیے مریض اس کی دوا استعمال نہیں ہونا چاہتا (ف اگر کوئی اس موقع پر یہ

کہے کہ اس بیماری کے رہنے کے باوجود اس کا اعتبار نہ کرنا محض زیادہ دنوں تک بیمار رہنے کی وجہ سے ہے کیونکہ ایسا بیمار اتفاقیہ ہی زیادہ دنوں تک بچار ہتا ہے تو اس کا جواب یہ ہوگا کہ یہ صحیح ہے کہ اور اسی لیے کہ وہ اسی حالت میں زمانہ دراز سے ہے اسے اپنے تصرفات اور معاملات کرنے میں تندرستوں جیسا ہی قرار دیا گیا ہے)۔

ولو صار صاحب فراش الخ :اور اگر وہ اپنے اس ہیئت کے بعد کسی وقت پھر بستر سے لگ جائے تو اسے اب نیا بیمار سمجھا جائیگا (ف یعنی اگر وہ اپنے تمام تصرفات اور ہبہ وغیرہ کرنے کے بعد کسی ایسی نئی بیماری میں مبتلا ہو گیا ہے جس سے وہ مر جائیگا تو اس کی وجہ سے پرانے تصرفات وغیرہ میں کچھ خلل نہیں ہوگا یہ حکم اس وقت میں ہوگا جب کہ وہ شخص بہت دنوں تک بیمار رہ گیا ہو: وان وهب عند ما اصابه الخ : اور اگر مریض نے اپنے گھٹیا اور فالج وغیرہ بیماری کے لگتے ہی کسی کو کچھ ہبہ کیا اور انہیں دنوں میں مر گیا (یعنی زیادہ دنوں تک بیماری کی حالت میں پڑا نہ رہا ہو) تو اس کی طرف سے صرف ایک تہائی ترکہ کا اعتبار کیا جائیگا بشرطیکہ وہ واقعۃً بستر سے لگ گیا ہو اور اسی بیماری میں مبتلا ہو گیا اسی لیے کہ یہ بیماری ایسی ثابت ہو گئی جس سے موت کا خوف ہو گیا اور اسی وجہ سے ایسے شغل میں وہ اس کے علاج میں مشغول ہو گیا ہے یعنی وہ شخص مرض الموت میں مبتلا افراد میں سے ایک ہو گیا ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔

توضیح: اگر کسی بیمار شخص نے اپنے غلام بیٹے یا مکاتب بیٹے کے حق میں اپنے ذمہ قرض باقی رہنے کا اقرار کیا یا اسے ہبہ کیا یا وصیت کی پھر وہ شخص مر گیا مقعد، مفلوج، اشل اور مسلول کے معنی اور ان کا حکم جبکہ ان میں سے کوئی اپنی بیماری میں مبتلا رہتے ہوئے کسی کے لیے کچھ ہبہ کر دے، مسائل کی تفصیل، حکم، مدلل، اور مفصل دلائل

باب العتق فی مرض الموت

قال ومن اعتق في مرضه عبد ا او باع و حابى اووهب فذلك كله جائز وهو معتبر من الثلث ويضرب به مع اصحاب الوصا يا وفي بعض النسخ فهو وصية مكان قوله جائز والمراد الاعتبار من الثلث والضرب مع اصحاب الوصايا لا حقيقة الوصية ايجاب بعد الموت وهذا منجز غير مضاف واعتباره من الثلث لتعلق حق الورثه و كذلك ما ابتداء المريض ايجابه على نفسه كا لضمان والكفالة في حكم الوصية لا نه يتهم فيه كماني الهبة و كل ما اجبه بعد الموت فهو من الثلث وان اوجبه في حال صحته اعتبار ا بحال الا ضافه دون حال العقد وما نفذه من التصرف فالمعتبر فيه حالة العقد فان كان صحيحا فهو من جميع المال وان كان مريضا فمن الثلث و كل مرض صح منه فهو كحال الصحة لان بالبرء تبين انه لا حق لا حد في ما له.

باب مرض الموت کی حالت میں آزاد کرنے کا بیان

قال ومن اعتق في مرضه: ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی شخص نے اپنے مرض الموت کے دنوں میں اپنا غلام آزاد کیا یا اپنا کچھ مال انتہائی کم قیمت (اصل قیمت سے بہت ہی کم یعنی محابات) کے ساتھ فروخت کیا یا کسی کو کچھ مال ہبہ کیا تو یہ ساری باتیں جائز ہوں گی اور قدوری ہی کے کچھ نسخوں میں ہے کہ یہ سب وصیت کرنے کے حکم میں ہے اسی لیے صرف ایک تہائی ترکہ مال سے اسکا اعتبار کیا جائیگا (یعنی کل مال سے یا ایک تہائی سے زیادہ معتبر نہیں ہوگا): ويضرب به مع الخ : اور اس کو وصیت والوں کے ساتھ شریک کیا جائیگا (ف مثلاً غلام کی آزادی کے بارے میں یہ دیکھا جائیگا کہ وہ غلام اس شخص کے تہائی ترکہ کے اندر ہو سکتا ہے یا نہیں پس اگر تہائی میں سے ہو سکتا ہے تو وہ آزاد ہو جائیگا بشرطیکہ اس بیمار نے اسی غلام کو کسی دوسرے شخص یا

موقع کے لیے وصیت نہ کیا ہو اور اگر اس مریض نے زید کے لیے بھی تہائی مال کی وصیت کی تو وہ غلام تہائی میں زید کے برابر ہو گیا ہے اس لیے آدھا غلام آزاد ہو گا اور اپنے باقی آدھے کو آزاد کرانے کے لیے علام محنت و مزدوری وغیرہ کر کے اتنی رقم جمع کر کے اس کے وارثوں کو دے گا اور زید نصف یعنی چھٹا حصہ پائے گا اسی طرح اگر اس نے ایک ایسا مال عین کسی خریدار کو صرف ایک سو درہم کے عوض بیچا جس کی قیمت بازار میں چار سو درہم ہیں تو یہ تین سو درہم اس خریدار کے لیے وصیت کے طور پر ہوں گے جو تہائی ترکہ سے مزکورہ صورت سے معتبر ہوں گے اسی طرح اگر مریض نے زید کو بتلا ایک غلام ہبہ کیا تو یہ غلام اس کی تہائی ترکہ سے وصیت کی طرح نافذ ہو گا اور اس میں بھی بیان کی ہوئی صورت کا لحاظ کیا جائیگا اسی طرح غلام کو آزاد کرنا اور خرید و فروخت اور ہبہ کرنا سب جائز ہو گا۔

وفي بعض النسخ فهو وصية الخ :اور کچھ دوسرے نسخوں میں یہ لکھنے کی بجائے کہ یہ سب کچھ جائز ہے یہ لکھا ہے کہ یہ سب، وصیت ہے (ف یعنی غلام کے بارے میں آزادی گویا اس کی ذات یا رقبہ کی وصیت ہے اور خریدار کے حق میں محابات کے اندازہ میں اور موہوب لہ کے حق میں عین ہبہ وصیت کے حکم میں ہے): **والمراد الاعتبار الخ** :اور وصیت کہنے سے مراد یہ ہے کہ ایک تو یہ تہائی ان میں سے ہو گی اور دوسری یہ کہ وہ شخص بھی دوسری وصیت کے لوگوں کے ساتھ شریک کر دیا جائیگا اور اس کی مراد یہ نہیں ہے کہ آزادی ار محابات (انتہائی کمی یا زیادتی کا معاملہ کرنا) اور ہبہ سب حقیقت میں وصیتیں ہیں کیونکہ حقیقی وصیت تو موت کے بعد ہی قابل عمل ہوتی ہے جب کہ یہ باتیں عتق و بیع ہبہ تو فی الفور قابل تصرفات میں سے ہیں اور موت کے بعد ان کی نسبت نہیں ہوتی ہے (ف اس بناء پر یہ چیزیں حقیقی وصیت نہیں ہوئیں بلکہ صرف حکم کے اعتبار سے وصیت کے مرتبہ میں ہے پھر بیمار جتنی بھی وصیت کرے گا وہ تندرستوں کی وصیت کے نقل پورے ترکہ سے نہیں ہوتی ہے بلکہ صرف ایک تہائی سے اس کا تعلق ہوتا ہے کیونکہ تندرست اپنے سارے مال کا خود مالک ہوتا ہے اور اس سے کسی دوسرے کا حق متعلق نہیں ہوتا ہے۔

واعتباره من الثلث الخ :اور موصی کے مریض ہونے کی صورت میں اس کی وصیت کا ثلث سے اعتبار ہونے کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ اس کے مال سے اس وقت اس کے وارثوں کا حق متعلق ہو جاتا ہے (ف خلاصہ یہ ہوا کہ مرض الموت کی حالت میں اس قسم کے تصرفات وصیت کے معنی میں ہوتے ہیں یعنی صرف ایک تہائی مال سے ہی اس کا تعلق یعنی اس کی ادائیگی ہوتی ہے جب کہ وارثوں نے اس تہائی سے زیادہ خرچ کرنے کی اجازت نہ دی ہو): **وكذالك ماابتدا المريض الخ** اور اسی طرح سے ہر ایسا تصرف جسے مریض نے اپنے اوپر واجب کر لیا ہو مثلاً کسی کا ضامن بنا یا کسی کا کفیل بنا تو وہ بھی وصیت ہی کے حکم میں ہو گا (ف یعنی وہ بھی ایک تہائی ترکہ سے معتبر ہو گا جیسا کے مریض نے اگر زید کی طرف سے بکر کے لیے ہزار روپے کی کفایت کی یا ضمانت کر لی تو اس کے مرنے کے بعد اس کے پورے ترکہ سے ان کی ادائیگی نہیں کی جائیگی بلکہ فقط ایک تہائی ترکہ سے ہی اس کا اعتبار کیا جائیگا): **لانه يتهم فيه الخ** :اس لیے کے ایسے موقع پر مریض پر یہ تہمت لگائی جاسکتی ہے کہ اس نے قصداً دوسرے کو غلط فائدہ پہنچانے کے لیے یہ ذمہ داریاں قبول کی ہیں جیسے کے ہبہ کرنے میں اسی قسم کی تہمت لگائی جاسکتی ہے (ف اسی لیے اس کے اس قسم کے قرضہ کو پورے ترکہ کی تقسیم سے پہلے ادا نہیں کیا جائیگا بلکہ اس کا جو مخصوص حق ہے ایک تہائی ترکہ اسی میں اس کا یہ تصرف معتبر سمجھا جائے گا چنانچہ اگرچہ اس کا تہائی مال مثلاً ہزار روپیہ یا اس سے زیادہ ہو تو اس میت نے جس کی ضمانت اور کفالت لی اس کو وہ پورا ادا کیا جائیگا البتہ اس شرط کے ساتھ کہ اس کے علاوہ اس میت نے کسی اور شخص کے لیے کچھ بھی وصیت نہ کی ہو اور اگر کچھ اور بھی وصیت کر رکھی ہو تو وہ اسی کفالت والے کے شریک کر دیا جائیگا جیسا کے کچھ علماء نے کہا ہے اور اگر تہائی مال صرف ایک سو روپے ہو تو مکفول لہ کو اس مقدار میں سے حصہ ملے گا۔

وكل ما اوجبه بعد الموت الخ :اگر کسی شخص نے کسی کے لیے اگرچہ اپنی تندرستی کی حالت میں ہو مگر اپنی موت کے بعد دینے کے لیے لازم کیا ہو تو اس کی ادائیگی کا اعتبار اس کے تہائی مال سے ہی ہو گا کیونکہ اس مسئلہ میں اسی حالت کا اعتبار ہوتا ہے

جس حالت میں اس کی ادائیگی کو لازم کیا گیا ہو (ف اور موجودہ مسئلہ میں ادائیگی کا وقت اس کہنے والے کی موت کے بعد کا ہے جب کہ ایسے وقت میں صرف ایک تہائی مال ہی کا وہ مالک رہ جاتا ہے اسی لیے صرف ایک تہائی ترکہ کا ہی اعتبار ہوگا الحاصل اسی حالت کا اعتبار ہوگا جس میں ادائیگی کا اعتبار کیا گیا ہو اگرچہ معاملہ کرتے وقت وہ شخص تندرست ہو یہ ساری تفصیل اس حالت کی ہے جس میں تصرف شروع نہ ہو چکا ہو: **وما نفذة من التصرف الخ** :اور اگر آدمی نے کسی تصرف کو نافذ کر دیا ہو یعنی فوری طور سے اس پر عمل شروع کر دیا ہو یا اسے جاری کر دیا ہو اور اپنی موت پر اسے موقوف نہیں رکھا ہو یہ کہہ کر کہ میرے کے بعد ایسا کام ہو تو اس میں اسی معاملہ کرنے کی حالت کا اعتبار ہوگا یعنی اس بات کو دیکھ کر فیصلہ کیا جائیگا کہ معاملہ کرتے وقت وہ تندرست ہے یا بیمار ہے: **فان کان صحیحا الخ** :اس لیے کہ اگر وہ تندرست ہو تو اس کا یہ تصرف اس کے کل مال سے معتبر ہوگا اگرچہ وہ بعد میں بیمار ہو کر ہی مر جائے اور اگر وہ معاملہ کرتے وقت ایسی بیماری میں مبتلا ہو کہ کچھ ہی دنوں کے بعد مر گیا ہو تو اس کے معاملہ کا اعتبار اس کے تہائی مال سے ہوگا۔

(ف چنانچہ اگر معاملہ تہائی مال سے ہی ہونے والا ہوتا ہو مثلاً کسی غلام کو آزاد کیا یا محابات کی یا ہبہ کیا اور اس کا حق بھی تہائی مال سے پورا ہوتا ہو تو مرتے ہی اس پر عمل ہو چکا اور اگر اس حق کی ادائیگی ایک تہائی مال سے پوری نہ ہو تو تہائی سے جو کچھ بھی زائد ہو اگر اس کے تمام ورثہ بھی اس کے دینے پر راضی ہوں تو وہ بھی نافذ ہوگا اس کے بقیہ مال سے ان تمام وارثوں کا حق متعلق ہو چکا ہے پھر یہ معلوم ہونا چاہیے کہ یہ تفصیل ایسی بیماری سے متعلق ہے جس میں وہ بیمار ہو کر بستر سے لگ کر مر گیا یعنی مرض الموت کا مرض ہو اور شامی میں نقل کیا ہے کہ بستر سے لگ جانے کا مطلب ہوگا کہ اس کے لیے بیٹھ کر نماز پڑھنی جائز ہو اور اس بیماری میں زیادہ سے زیادہ ایک سال تک وہ زندہ رہ سکا ہو جیسا کہا المجتبیٰ میں ہے اور کتاب النکاح میں بھی اس کی کچھ بحث گزر چکی ہے اور جامع الرموز وغیرہ سے نقل کیا ہے کہ قول مختار یہ ہے کے مرض الموت سے مراد یہ ہے کہ ایسی بیماری ہے جس سے عموما موت واقع ہو جاتی ہے اگرچہ وہ بستر سے نہ لگا ہو انتہی میں مترجم یہ کہتا ہو کہ اس جملہ میں ایک قید یہ بھی لگائی چاہیے ایسا بیمار بالاخر ایک سال تک زندہ نہ رہے، م، تجرید البزازیہ میں ہے کہ ایسا شخص جو اپنی ذاتی ضروریات کے لیے بھی نہ نکل سکے، انتہی، عالمگیریہ میں اور دوسرے اقوال بھی منقول ہیں قول اظہر یہ ہے کہ اس کے سال کے اندر ہی اندر غالبا موت واقع ہو جاتی ہو۔

وکل مرض صح منه الخ :اور ہر وہ بیماری خواہ جیسی بھی ہو جس کے بعد آرام آجائے تو ایسی بیماری بھی صحت کے حکم میں ہے یعنی اس کے تصرفات کا حکم صحیح شخص کے جیسا ہوگا کیونکہ جب کوئی تندرست شخص مر جائے تو اس سے یہ ظاہر ہوگا کہ اس کے مال میں کسی کا حق متعلق نہیں ہے، ف پھر یہ بات بھی جاننا ضروری ہے کہ مریض کے تصرف کرنے سے ایسا تصرف مراد ہے جو انشاء ہو یعنی اس نے ابھی کیا ہو اور اس میں احسان و تبرع کے معنی بھی پائے جاتے ہوں یہاں تک کہ اگر قسم کی خبر دینی ہو مثلاً کسی کا قرضہ وغیرہ اپنے ذمہ اقرار کرنا یا اس میں تبرع نہ ہو جیسے نکاح کا مہر دین ہوتا ہے تو یہ چیز کل مال سے معتبر ہوتی ہے اگرچہ حالت صحت کا قرض ہو اور وہ قرض اقراری کی بہ نسبت مقدم ہے تاہو پھر یہ معلوم ہونا چاہیے کہ وصیت حقیقی و حکمی کے لوگوں کا آپس میں حصہ دار ہونا اس صورت میں تہائی ترکہ میں قیمت کی گنجائش ہو یا کوئی بھی تہائی سے زائد نہ ہو یا ساری وصیتیں برابر درجہ کی ہوں)

توضیح: اگر کسی شخص نے اپنے مرض الموت کے دنوں میں اپنا غلام آزاد کیا یا مال محاباۃ کے ساتھ فروخت کیا یا کچھ مال ہبہ کیا وصی کے مریض ہونے کی صورت میں اس کی وصیت کتنے مال سے صحیح ہوتی ہے اور کیوں اگر کسی نے اپنی تندرستی کی حالت میں اپنا مال دینے مر جانے کے بعد دینے کے لیے کہا تو اس کا کتنا مال دیا جا سکتا ہے اور کیوں اگر کسی شخص نے اپنا عمل نافذ کر دیا تو اس کے کتنے مال سے وہ نافذ سمجھا جائے گا، مسائل کی تفصیل، حکم،

مفصل، دلائل

قال وان حابى ثم اعتق وضاق الثلث عنهما فالمحا باة اولى عندابى حنيفة وان اعتق ثم حابى فهما سواء وقالا العتق اولى فى المسا لتين والا صل فيه ان الوصايا اذا لم يكن فيها ما جاوزالثلث فكل من اصحابها يضرب بجبيع وصية فى الثلث لا يقدم البعض على البعض الا العتق الموقع فى المرض والعتق المعلق بموت الموصى كالتدبير الصحصيح والمحابا ة فى البيع اذا وقعت فى المرض لان الوصايا قد تساوت والتساوى فى سبب الاستحقاق يو جب التساوى فى نفس الا ستحقاق وانما قدم العتق الذى ذكرناه انفا لا نه اقوى فانه لا يلحقه الفسخ من جهة الموصى وغيره يلحقه وكذلك المحاباة لا يلحقه الفسخ من جهة الموصى واذا قدم ذلك فما بقى من الثلث بعد ذلك يستوى فيه من سواهما من اهل الوصايا ولا يقدم البعض على البعض لهما فى الخلافية ان العتق اقوى لا نه لا يلحقه الفسخ والمحاباة يلحقهما ولا معتبر بالتقديم فى الذكر لانه لا يوجب التقدم فى الثبوت وله ان المحاباة اقوى لا نها تثبت فى ضمن عقدا المعاوضة فكان تبرعا بمعناه لا بصيغة والا عتاق تبرع صيغة ومعنى فاذا وجدت المحاباة اولا دفع الاضعف واذا وجد العتق اولا وثبت وهو لا يحتمل الدفع كان من ضرورته المزاحمة وعلى هذا قال ابو حنيفه اذا حابى ثم اعتق ثم حابى قسم الثلث بين المحابا تين نصفين لتساويهما ثم ما اصاب المحاباة الاخيرة قسم بينهما وبين العتق لان العتق مقدم عليها فيستو يان ولو اعتق ثم حابى ثم اعتق قسم الثلث بين العتق الاول والمحاباة وما اصاب العتق قسم بينه وبين العتق الثانى وعندهما العتق اولى بكل حال .

ترجمہ: امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ اگر ایک مریض نے پہلے اپنے غلام کو دوسرے شخص کے ہاتھ محابات میں بیچا یعنی اپنا مال اس کے ہاتھ بہت ہی کم قیمت میں پہنچایا دوسرے کا غلام اصل قیمت سے بہت زیادہ رقم دے کر خریدا اس کے بعد اسی مریض نے اپنا دوسرا غلام آزاد کر دیا حالانکہ اس کے پاس ترکہ میں صرف یہی دو غلام تھے اور مالیت کے لحاظ سے ترکہ میں ان دونوں غلاموں کے ساتھ کو اس طرح کا معاملہ کرنے کی گنجائش بالکل نہیں تھی (ف اس لیے ایسی صورت میں دونوں میں حصہ رسدی کے ساتھ اشتراک ہو گا یا ایک وصیت کو دوسرے پر مقدم کرنا ہو گا چنانچہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک محابات اولی ہے اس صورت میں جب کہ پہلے محاباۃ ہی کیا ہو اور اگر اس نے پہلے اپنا غلام آزاد کیا ہو پھر کسی کے ساتھ محاباۃ کی ہو تو اس صورت میں محابات اور غلام کی آزادی دونوں ہی برابر ہے (ف لہذا دونوں کو حصہ رسدی میں شریک کیا جائیگا: **وقالا العتق اولى الخ**: اور صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ دونوں مسئلوں میں آزاد کرنا ہی اولی ہے (ف اور یہی قول امام شافعی واحمد واکثر علماءؒ کا ہے): **والا صل فيه ان الوصايا الخ**: اس باب میں قاعدہ کلیہ یہ ہے کے جب کہ کئی وصیتوں میں سے ایسی کوئی وصیت نہ ہو جو کہ ایک تہائی مال سے زائد ہو تو وصیت والوں میں سے ہر ایک اپنی پوری وصیت کے ساتھ اس موصی کی تہائی میں حصہ دار بنایا جائے گا (ف: مثلاً دیت کے بارہ ہزار کی کل مالیت میں سے ایک تہائی چار ہزار روپے ہوتے ہیں اور اس نے زید کے لیے ایک ہزار کی اور بکر کے لیے دو ہزار کی اور خالد کے لیے تین ہزار کی اور شعیب کے لیے دو ہزار روپے دینے کی وصیت کی اس طرح اس کی کل وصیتیں آٹھ ہزار روپے کی ہو گئیں خواہ یہ حقیقی ہوں یا کسی اور صورت کی ہوں پھر ان میں سے کوئی وصیت ایسی نہیں ہے کہ جو اس کی تہائی سے زائد ہو اس لیے ان تمام وصیت کے حق داروں کو اپنی پوری وصیت کے حساب سے شریک کیا جائے اسی لیے اس مزکورہ صورت میں ہر ایک کو اس کے اپنے حساب سے نصف ملے گا خلاصہ یہ ہوا کہ کسی بھی وصیت والے کو دوسرے پر مقدم نہیں کیا جائے یا ترجیح نہیں دی جائیگی سوائے ان تین صورتوں کہ جو یہ ہیں اول یہ کہ اپنے مرض الموت کے زمانہ میں غلام آزاد کیا ہو، دوم وہ آزادی جو اس وصیت کرنے والوں کی موت پر معلق ہوں، سوم اپنی بیماری کی حالت میں محابات کی ہو (ف یہ تین ضرور مقدم سمجھے جاتے ہیں

پھر ان تینوں مسئلوں کے ماسوا یعنی دو کی آزادی اور ایک محابات والے مسئلوں میں خواہ تہائی سے کم ہوں یا نہ ہوں باقی وصیتیں اگر ایسی ہوں کہ ان میں سے کوئی بھی ایک تہائی کے اوپر نہ ہوں تو ان میں سے ہر ایک اپنی پوری مقدار سے حقدار مانا جائیگا اور کوئی بھی دوسرے سے مقدم اور زیادہ حق دار نہ ہوگا

لان الوصايا الخ :اس دلیل سے کے کی ہوئی ساری وصیتیں حکم میں برابر ہوتی ہیں (اور وصیت ہی حقدار ہونے کا سبب ہے اور حق دار بننے کے سبب میں برابر ہونے کا تقاضہ یہ ہے کے اصل حق دار بننے میں برابری ہو (ف پس جب کہ جتنے بھی حقدار بننے میں برابر ہوں گے ان میں سے ہر ایک جتنی بھی مقدار کا حق دار ہوگا وہ اپنی پوری مقدار کے حساب سے حصہ دار ہوگا اوپر کی فرضی مثال میں کل آٹھ ہزار روپے ہوئے اسی لیے ان میں سے ہر ایک شخص اپنے اس مفروضہ حق کا نصف پائے گا اور ایسا نہیں ہو گا کہ ان میں سے کسی ایک کو اپنے طور پر اس کے مطالبہ کا پورا حق دیا جائے اور کسی کو بالکل محروم یا کم حق دیا جائے یا کسی کو پہلے اور کسی کو بعد میں حصہ میں دیا جائے بلکہ پورا حساب کر لینے کے بعد برابری کے ساتھ اس کا حصہ رسدی دیدیا جائے البتہ اس قاعدہ میں سے صرف تین ہی صورتیں مستثنیٰ ہیں یعنی عتق کی دو صورتیں اور ایک صورت محابات کی کہ ان میں سے عتق کو محابات پر مقدم کیا جاتا ہے): وانماقدم العتق الخ :اور ہم نے جس عتق کا ذکر کیا ہے یعنی وہ عتق جو مرض کی حالت میں اور وہ عتق مرض سے متعلق حالت میں ہے تو اس کو بھی صرف اس لیے محابات سے مقدم کیا جاتا ہے کہ وہ دوسری وصیتوں کے مقابلہ میں بہت قوی ہے کیونکہ وصیت کرنے والے کی طرف سے اس حق کو فسخ اور ختم کر دینے کو کوئی بھی ناحق نہیں آسکتا ہے، اور عتق کے سوا دوسری وصیتیں منسوخ کی جاسکتی ہیں (ف جیسا کہ اگر کسی تندرست شخص نے کسی غلام سے کہا کہ تم مرنے کے بعد آزاد ہو تو وہ اپنی اس بات سے منہ نہیں موڑ سکتا ہے بخلاف اس کے اگر کسی کے لیے مال کے چھٹے حصے کی وصیت کی تو اس کو اختیار ہوگا کہ ایسی وصیت سے رجوع کرلے یہانتک کے وصیت سے انکار کر لینے سے بھی متاخرین کے فتوی کے مطابق اسے بھی رجوع کرنا ہی کہا جائیگا جیسا کہ الشامی وغیرہ میں ہے اسی بناء پر ہم نے اس عتق کو فی الحال یا آئندہ کے لیے کسی بات پر تعلق ہو اس کو ایسی دوسری تمام وصیتوں کے مقابلے میں جو فسخ ہو سکتے ہوں بہت قوی پایا ہے لہٰذا تہائی مال میں سے پہلے اسی کو نافذ کیا جائیگا) اور اب محابات کا حال بیان کرنا ہے جیسا کہ مصنفؒ نے فرمایا ہے۔

وكذلك المحاباة الخ :اسی طرح سے المحابات ایسی چیز ہے کہ موصی کی طرف سے اسے فسخ نہیں کیا جاسکتا ہے (ف کیونکہ جب یہ خواہ بیع بیچنے کے معنی میں ہو یا خریدنے کے معنی میں ہو کسی پر لازم ہو گئی تو معاملہ والا دوبارہ اسے فسخ نہیں کر سکتا ہے اور ایسا نہ ہونا یا اس فسخ کا باطل ہونا خود موصی کی طرف سے نہیں ہوتا ہے بلکہ صرف ورثہ کے حق کے خیال سے ہوتا ہے اس بناء پر اب یہ بات معلوم ہو گئی کہ محابات بھی عتق کے برابر ہی ہے اس لیے اس محابات کو بھی اسی عتق کی طرح دوسری ان تمام وصیتوں پر مقدم کیا جائیگا جو فسخ کو قبول کرنے والی ہوتی ہے): واذا قدم ذلك الخ :اور جب موصی کی طرف سے عتق اور محاباۃ کے معاملوں کو دوسری وصیتوں پر مقدم کر دیا گیا، یعنی اس میت کا تہائے ترکہ میں اسے ان دونوں کو پہلے کر دیا جائے گا، جب کہ ان کے علاوہ دوسری وصیتیں اور بھی موجود ہوں تو ان کے بعد تہائی مال میں سے اگر کچھ بچ جائے تو دوسرے باقی رہ جانے والے وصیت والے اس باقی ترکہ میں برابر کے شریک ہوں گے یعنی ان باقی لوگوں میں سے ہر ایک اپنی وصیت کے حساب سے برابر کے حق دار ہوں گے یعنی ان میں سے کسی کو بھی دوسرے پر مقدم نہیں کیا جائیگا (ف پھر اختلاف صرف اس صورت میں باقی رہا کہ خود ان دونوں یعنی عتق و محاباۃ میں سے کس کو مقدم سمجھا جائے گا تو صاحبینؒ کے نزدیک بہر حال عتق محاباۃ سے مقدم ہوگا اور امام اعظمؒ کے نزدیک اگر پہلے عتق کا معاملہ ہوا ہو تو یہ عتق اور محابات دونوں برابر ہوں گے اور اگر محابات کا معاملہ پہلے ہو تو اسی کو مقدم رکھا جائے گا۔

لهما فى الخلافية الخ: پس اس اختلافی مسئلہ میں صاحبینؒ کے نزدیک کی دلیل یہ ہے کہ محابات کے مقابلہ میں عتق زیادہ

قوی ہے کیونکہ کو فسخ نہیں کیا جاسکتا ہے (ف یعنی موصی کی طرف سے فسخ نہیں ہو سکتا ہے تو خود غلام کی طرف سے بھی فسخ نہیں ہو سکتا ہے: **والمحاباة یلحقه الخ**: مگر محابات کے معاملہ فسخ کیا جا سکتا ہے (ف یعنی جس طرح سے موصی کی طرف سے اسے فسخ کرنا ممکن نہیں ہے تو خود مشتری کی طرف سے بھی اس کو فسخ کرنا ممکن نہیں ہوتا ہے اس کی صورت اس طرح سے ہو سکتی ہے کہ مثلاً مریض نے چار ہزار روپے کی چیز صرف ایک ہزار روپے کے عوض فروخت کی اور اس کے پاس اس مال کے علاوہ دوسری کوئی چیز نہیں ہے اور وارثوں نے اس دام سے فروخت کرنے کی اجازت نہیں دی تو اس خریدار سے کہا جائیگا کہ تم کو اس میت کے ترکہ میں سے صرف ایک تہائی مال تک کی محابات ملے گی اور باقی قیمت اس کے وارثوں کو تم ادا کردو ورنہ بیع فسخ کردو تو اس خریدار کو ایسا ہی کرنا چاہیے یعنی وہ اس کی خریداری کو فسخ کردے اس مثال سے یہ بات معلوم ہوئی کہ محابات ایسا عمل ہے کہ اسے فسخ کیا جا سکتا ہے اور وہ فسخ کو قبول کر لیتا ہے، اس برعکس عتق کے بعد کسی طرح سے بھی اسے فسخ نہیں کیا جا سکتا ہے، اگر کوئی یہ کہے کے جب محابات عتق کہ مقابلہ میں پہلے واقع ہوئی تو اسی محابات کو ذکر لفظی کی وجہ سے تقدیم ہونی چاہیے تو جواب یہ ہوگا کہ اعتبار حقیقی معنی کا ہوتا ہے۔

ولا معتبر با لتقدیم فی الذکر الخ: اور ذکر کرتے وقت اسے مقدم کر دینے کا کوئی اعتبار نہیں ہوتا ہے کیونکہ محابات کو زبانی الفاظ سے ذکر کر دینے سے اس میں قوت نہیں آجاتی ہے (ف کیونکہ اس کا قوی ہونا ایک معنوی چیز ہے اور اس میں زبانی ذکر کو کچھ دخل نہیں ہے الحاصل صاحبینؒ نے عتق اور محابات میں ایک قاعدہ کلیہ کے موافق قوت کا اعتبار کیا ہے اور اس نے فسخ کے قابل ہونے یا نہ ہونے کا اعتبار نہیں کیا ہے جیسے کہ عتق کو دوسری وصیتوں سے اس وجہ سے ترجیح دی گئی ہے) **وله ان المحاباة اقوی الخ**: اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ محابات ہی عتق کے مقابلہ میں زیادہ قوی ہے (ف یعنی فسخ کے قابل ہونے اور نہ ہونے کے اعتبار سے قوت کا اعتبار نہیں ہوتا ہے بلکہ قوت میں اور تبرع کے مقابلہ میں عوض کے ساتھ ہونے کا اعتبار ہوتا ہے)

لانهما تثبت ف ضمن کیونکہ یہ محابات ایسی وصیت ہے جو معاوضہ کے عقد یعنی بیع میں ضمنا ثابت ہوتی ہے اس بناء پر یہ محابات لفظ کے لحاظ سے اس میں کوئی احسان اور تبرع کی بات نہیں ہے بلکہ صرف معنی کے اعتبار سے یہ تبرع ہے (ف کیونکہ وارثوں کا حق متعلق ہونے کی وجہ سے صرف میت کے مال میں وصیت کے طور پر محابات ٹھرائی گئی ہے) مگر غلاموں کو آزاد کرنا یا لفظ عتق کہنا یہ تو اپنی لفظ اور معنی دونوں طرح سے تبرع ہے (فُ لہٰذا لفظ اولاً صیغہ پر نظر رکھنے کے یعنی ظاہری صورت کے اعتبار سے محابات کو عتق پر قوت حاصل ہے): **فاذا وجدت المحاباة الخ**: لہٰذا جس صورت میں محابات پہلے واقع ہو گئی یعنی جس صورت میں محابات پہلے واقع ہوئی یعنی معاملہ کے وقت عقد محابات اعتاق کے مقابلہ میں پہلے ہوا تو اس محابات نے اپنے سے کمزور یعنی اعتاق کو ختم کر دیا (ف لہٰذا محابات کو تہائی مال سے پہلے نافذ کیا جائے گا اور اس وقت اعتاق اس کا مزاحم اور مقابل نہ ہوگا۔

واذا وجد العتق الخ: اور جب اعتاق پہلے واقع ہو گیا اور وہ مستحکم ہو گیا تو وہ فسخ ہونے کے قابل نہیں رہا تو اس دوسرے سے مزاحمت کرنا اس کے لوازمات میں سے ہے (ف کیونکہ عتق پختہ اور جما ہوا عمل ہے کہ ایک مرتبہ ہو جانے کہ بعد وہ بدلتا نہیں ہے اور محابات یہ چاہتی ہے کہ میرا مرتبہ مقدم ہو حالانکہ یہ عتق ٹل نہیں سکتا ہے اس لیے ان دونوں عملوں میں مزاحمت اور اختلاف کا ہونا ضروری ہوگا اسی لیے ہم نے یہ فیصلہ کیا کہ دونوں عمل ہی مساوی ہیں یہاں تک کہ تہائی میں سے دونوں کو ان کے اپنے اپنے حصہ کے حساب سے برابر برابر حصہ کیا جائے گا اور بندہ مترجم کے نزدیک امام ابو حنیفہؒ کی دلیل کی تقریر میں اسی لفظی فرق کو چھوڑ کر اس طرح سے کہنا اولی ہوگا کہ مریض نے جس شخص کے ہاتھ محابات کی ہے وہ عقد معاملہ کے ضمن میں ہے یعنی معاملہ بیع کے درمیان میں ضمنا آگیا ساتھ اور شرعی طور یہ عقد بھی لازم ہوتا ہے، اس لئے یہ معاملہ اس میت کے حق میں شرعی طور سے لازم بھی ہوتا ہے، اور ورثہ کے حق کے مزاحم ہونے کی وجہ سے جتنی بھر اس نے محابات کی ہے وہ توڑ دی گئی ہے اس لیے ورثہ کی میراث کو مقدم کر دیا گیا ہے ساتھ ہی اس میت کا فعل بھی منسوخ ہو گیا مگر وصیت کے طور پر اگر اس کی تہائی

حصہ ادا کرنا ممکن ہو تو ادا کر دیا جائے کیونکہ میت نے اپنے طور پر کیا ہے وہ اس کا ذمہ دار بھی بنتا ہے اسی لیے یہ معاملہ بھی ایک شرعی حکم ہوا کہ اس سے ایک بندے کا حق متعلق ہے اس لیے کے پہلے کی ہوئی بیع لازم ہو چکی تھی اس بناء پر اس بیت کو اس کی گرفت سے بچانا بھی اعتاق کے مقابلہ میں مقدم ہو گا کیونکہ غلام تو اس نے از خود آزاد کیا ہے جب کہ غلام کی طرف سے اس کی آزاد کے مطالبہ کا کچھ بھی حق نہیں تھا۔

یہ تو میت کی طرف سے ایک کار خیر تھا اس لیے کہ وہ اگر اس آزادی کے بارے میں نہ کچھ بھی نہیں کرتا تو بھی اس سے کوئی مواخذہ نہیں ہوتا بخلاف حق بیع کے کہ وہ تو ایک حق لازم تھا اس لیے مذکورہ بیان کی بناء پر محابات کو مقدم کیا جائے گا البتہ اگر آزاد کر دینے سے غلام کا حق مقدم ہو جائے اس کے بعد محابات واقع ہو تب اس وقت غلام کا حق بھی بندہ کا حق ہو جاتا ہے اس لیے دونوں حق مزاحم ہو گئے اسے اچھی طرح سمجھ لیں کہ یہ مسئلہ باریک ہے واللہ تعالیٰ اعلم)۔ **وعلی هذا قال الخ**: اسی بناء پر امام ابو حنیفہؒ نے فرمایا ہے کہ اگر میت نے محابات کی پھر غلام کو آزاد کر دیا پھر محابات کی تو اس طرح پہلی محابات کی بنسبت اعتاق پیچھے ہے اور دوسری محابات کی یہ نسبت یہی اعتاق پہلے ہے اس لیے ایسا کرنا چاہیے کہ اس میت کا تہائی مال اس کے دونوں محاباتوں کے درمیان نصف نصف کر لیا جائے کیونکہ یہ دونوں محاباتیں اپنی ذات کے طور پر برابر ہیں پھر دوسری محابات کے حصہ میں جو باقی نصف رہا وہ محابات اور عتق کے درمیان تقسیم کر دیا جائے اس لیے کہ دوسری محابات کی بہ نسبت عتق مقدم ہے اس بناء پر دوسری محابات اور عتق دونوں برابر ہو گئے: **ولو اعتق ثم حابى الخ**: اور اگر اس نے آزاد کیا پھر محابات کی پھر آزاد کیا تو اس کے ترکہ کی تہائی کو پہلی آزادی اور محابات کے درمیان تقسیم کیا جائے پھر جو کچھ آزادی کے حصہ میں آئے وہ پہلی آزادی اور دوسری آزادی کے حصہ میں آئے اسے پہلی آزادی اور دوسری آزادی کے درمیان تقسیم کر دیا جائے (ف کیونکہ پہلی آزادی اور محابات میں مزاحمت ہے تو ان میں مقاسمہ ہو گا اور دوسری آزادی کو محابات کے ساتھ مزاحمت نہیں ہے کیونکہ محابات اس سے بذات خود مقدم ہے اور وجود میں بھی مقدم ہے البتہ پہلی آزادی اور دوسری آزادی مساوی ہے لہٰذا جو کچھ بھی پہلی آزادی کے حصہ میں آیا وہ ان دونوں کے درمیان تقسیم کر دیا جائے کیونکہ اس میت کو دونوں کے ساتھ نیکی کرنے سے بہت زیادہ ثواب حاصل ہوا اور حق آزادی میں دونوں مساوی ہیں واللہ تعالیٰ اعلم یہ ساری تفصیل امام اعظمؒ کے قیاس کے مطابق ہو گا)۔

وعندهما العتق الخ: اور صاحبینؒ کے نزدیک بہر صورت آزادی ہی اولی ہے (ف یعنی خواہ مقدم واقع ہو یا خواہ مؤخر واقع ہو یا درمیان میں واقع ہو اور بات یاد رکھنے کے لائق ہے کہ آخرت کے مصالح کے پیش نظر میت کے حق میں امام ابو حنیفہؒ کا ہی قول زیادہ بہتر ہے جیسا کہ میں نے پہلے بیان کر دیا ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔

توضیح: اگر ایک مریض نے پہلے اپنے ایک غلام کو دوسرے شخص کے ہاتھ محابات میں بیچا اس کے بعد اسی مریض نے اپنا دوسرا غلام آزاد کر دیا حالانکہ اس کے پاس صرف یہی دو غلام تھے اور مالیت کے اعتبار سے ایسا معاملہ کرنے کی گنجائش نہیں تھی اگر کئی وصیتوں میں کوئی سے کوئی بھی ایسی وصیت نہ ہو جو کہ ایک سے زیادہ ہو تو اس موقع کے لیے قاعدہ کلیہ اور مثالوں کے ساتھ اس کی وضاحت تمام مسائل کی تفصیل، اقوال ائمہ، کرام، حکم، مفصل دلائل،

قال ومن اوصى بان يعتق عنه بهذه المائة عبد فهلك منها درهم لم يعتق عنه بمابقى عندابى حنيفهؒ وان كانت وصيته بحجة يحج عنه بما بقى من حيث يبلغ وان لم يهلك منها وبقى شى من الحجة يرد على الورثة

وقالا يعتق عنه بما بقى لانه وصية بنوع قربة فيجب تنفيذها ما امكن اعتبار بالوصية بالحج وله انه وصية بالعتق لعبد يشترى بمائة وتنفيذها فيمن يشترى باقل منه تنفيذ لغير الموصى له وذلك لا يجوز بخلاف الوصية بالحج لانها قربة محضة هى حق الله تعالى والمستحق لم يتبدل وصار كما اذا اوصى لرجل بمائة فهلك بعضها يدفع الباقى اليه وقيل هذه المسالة بناء على اصل اخر مختلف فيه وهوان العتق حق الله تعالى عندهما حتى تقبل الشهادة عليه من غير دعوى فلم يتبدل المستحق وعنده حق العبد حتى لا تقبل البينة عليه من غير دعوى فاختلف المستحق وهذا اشبه .

ترجمہ: امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا کہ اگر کسی نے وصیت کی کہ میرے ان مخصوص سو روپے سے ایک غلام خرید کر آزاد کر دو پھر ان میں سے ایک روپیہ گم ہو گیا اور اس کے پاس صرف ننانوے روپے رہ گئے تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ان ننانوے روپے کے بدلہ اس کی طرف سے غلام آزاد نہیں کیا جائیگا (ف اور صاحبینؒ کے نزدیک ان ہی روپے سے غلام آزاد کیا جائیگا جیسے کہ اس قسم کی صورت میں بچے ہوئے روپے سے حج کرا دیا جاتا ہے اس طرح امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک غلام کو آزاد کرانے اور حج کرانے میں دونوں کاموں کے درمیان فرق کیا جاتا ہے اسی لیے فرمایا ہے): وان كانت وصيته بحج الخ : اور اگر اس نے اپنی طرف سے حج کرانے کی وصیت کی ہو اور اس کے روپے سے کچھ ضائع ہو گئے ہوں تو ان ہی باقی روپے سے حج کرا دیا جائیگا اور اس کے لیے کسی ایسے شخص کو منتخب کرانا ہو گا جو اسی جگہ پر موجود ہو جہاں سے ان روپوں سے حج کو پہنچ سکتا ہے (ف یہ مسئلہ بالاتفاق ہو گا یعنی اگرچہ اس میں سے کچھ مال ضائع ہو گیا ہو): وان لم يهلك منها الخ : اور اگر کوئی روپیہ ضائع نہیں ہوا بلکہ حج کرانے کے بعد بھی کچھ روپے بچ گئے تو وہ روپے میت کے ورثہ کو لوٹا دیے جائینگے اور یہ ترکہ میں شمار ہوں گے (ف اور اس مسئلہ میں بھی اتفاق ہے): وقالا يعتق الخ : اور غلام آزاد کرانے کے لیے وصیت کی صورت میں صاحبینؒ نے فرمایا کہ میت کے مال سے ان بچے ہوئے روپے کی کا بھی غلام آزاد کرا دیا جائیگا): لانه وصيته بنوع قربة الخ : اس دلیل سے کہ غلام آزاد کرنا بھی تو ایک قسم کی نیکی کمانے کے لیے وصیت ہے تو اس کو بھی حج کرانے کے لیے وصیت پر قیاس کر کے جہاں تک ممکن ہو نافذ کیا جائے گا۔

(ف پس اعتاق کی وصیت نیکی حاصل کرنے کی ایک قسم ہونے کی وصیت ہونے کے وجہ ایک صحیح وصیت ہے اور اس میں ایک کو دوسرے پر قیاس کرنے کی وجہ یہ ہے کے غلام کو آزاد کرانا اور حج کرانا دونوں نیکی حاصل کرنے کی وصیت میں مشترک ہیں اس لیے دونوں کا حکم بھی ایک یہی قیاس کے مطابق ہو گا) وله انه وصية بالعتق الخ : اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ غلام کو آزاد کرانے کی وصیت ایسی وصیت ہے جس میں صرف ایک سو روپے کے عوض ایک غلام کو آزاد کرانے کے لیے خریدنا ہے (ف اور غلاموں میں قیمتوں کی کمی و بیشی کا ہونا معلوم ہے تو میت نے وصیت کے وقت یہ قید لگا دی تھی کہ سو ہی روپے کا غلام خریدنا ہے حالانکہ ابھی سو روپے باقی نہیں رہے ہیں)۔

وتنفيذ ها الخ : اور سو روپے سے کم قیمت کا غلام خریدنے سے میت کی وصیت کے خلاف خریدنا لازم آئیگا حالانکہ وصیت کے خلاف کرنا جائز نہیں ہوتا ہے (ف کیونکہ وصیت کے خلاف کرنے اور اس میں تغیر و تبدل کرنے سے کرنے والا گنہگار ہوتا ہے اس وقت اس کی صورت ایسی ہو جائیگی کہ اس نے یہ وصیت کی تھی کہ زید کے پاس جو غلام ہیں نے ان میں سے جو اچھا اور عمدہ ہے اسی کو خرید کر آزاد کر دو حالانکہ خریدنے والے نے اس سے گھٹیا غلام خرید کر آزاد کیا ہے جو کہ باطل عمل ہے تو پہلا مسئلہ بھی باطل ہوا لہذا غلام خرید کر آزاد کرنے میں موصی کی خلاف ورزی لازم ہوتی ہے): بخلاف الوصية بالحج الخ : بخلاف حج کے لیے وصیت کرنے کہ اس میں صرف بچے ہوئے مال سے حج کر لینے سے وصیت کی خلاف ورزی لازم نہیں ہوتی ہے کیونکہ حج صرف اللہ کی قربت کا نام ہے جو کہ اللہ تعالیٰ کا حق ہے (ف اور اس میں کسی بندہ کو غلام کا حق نہیں ہوتا ہے اس لیے اس کے ذمہ دار کے ذمہ صرف اتنی سی بات لازم آتی ہے کہ وہ حج کرا دے اور اس بات کا پورا کرنے میں کوئی فرق نہیں آتا ہے کہ کتنی رقم سے

حج کرایا ہے۔

وصار کما اذا وصی الخ :اور حج کی وصیت کا مسئلہ ایسا ہو گیا جیسے کسی نے وصیت کی کہ فلاں شخص کو سو روپے دیدئے جائیں پھر ان روپوں میں سے کچھ روپے ضائع ہو گئے تو جو روپے باقی رہ گئے ہیں ان ہی کو دینا کافی ہو جائیگا (ف کیونکہ جب کل دینا واجب تھا تو اس کے بعض کو دینا واجب ہی ہو گا اور اس وجوب میں کوئی فرق نہیں آیا)۔ **وقیل هذه المسئلة الخ** :اور بعض مشائخ یعنی فخر الاسلام ابزدویؒ نے فرمایا کہ اس جگہ امام اعظمؒ وصاحبینؒ کا یہ اختلاف ایک اختلافی اصل ہے اسی اصل کی بناء پر اس مسئلہ میں اختلاف ہوتا ہے وہ اصل یہ ہے کہ صاحبینؒ کے نزدیک کے غلام کو آزاد کرنا بھی اللہ تعالیٰ کا ہی حق ہے اسی بناء پر اگر وہ غلام تو مدعی بن کر اپنی آزادی کا مطالبہ نہ کرے مگر کوئی دوسرے از خود اس کی آزادی کی گواہی دیدے تو وہ قبول ہوتی ہے لہٰذا اس مسئلہ میں حق اللہ لازم ہوا تھا وہ نہیں بدلا (جیسے کے حج میں ہے) لیکن امام اعظمؒ کے نزدیک آزاد ہونا اسی غلام کا حق ہے اسی بناء پر خود اس کے اپنے دعوی کے بغیر دوسرے کی گواہی قبول نہیں ہوتی ہے اس طرح جو اثر مستحق تھا وہ بدل گیا آخر میں مصنفؒ نے فرمایا ہے کے یہی قول اشبہ ہے (ف اس مسئلہ کی توضیح اس طرح سے ہو گی کہ حج بالاتفاق اللہ تعالیٰ کا حق ہے لیکن غلام کی آزادی کے بارے میں اختلاف ہے یعنی امام اعظمؒ کے نزدیک یہ بندہ کا حق ہے اور صاحبینؒ کے نزدیک یہ اللہ تعالیٰ کا حق ہے اس لیے سو درہم جس کی وصیت کی گئی تھی اگر اس میں کچھ کم ہو جائے تب بھی باقی روپے سے حج ہو جاتا ہے اسی طرح یہ حق اللہ تعالیٰ یعنی غلام کا آزاد ہونا بھی ختم ہو جائے گا لیکن امام اعظمؒ کے نزدیک ادا نہ ہو گا اس اصل کی دلیل شاید ہے کہ اگر قاضی کے سامنے دو عادل گواہوں نے یہ گواہی دی کہ زید نے اپنے فلاں غلام کو آزاد کر دیا ہے حالانکہ اس غلام نے خود اس کا دعوی نہیں کیا ہے تو اس دعوی نہ ہونے کے باوجود بالاجماع وہ گواہی مقبول ہوتی ہے جس میں حق اللہ تعالیٰ ہو جیسے زنا وغیرہ اور اس جگہ اس بات کی بھی تصریح ہے کہ صاحبینؒ کے نزدیک یہ گواہی مقبول ہوتی ہے تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ غلام کو آزاد کرنا اور اس کا عتق بھی اللہ تعالیٰ کا حق ہے اور امام محمدؒ کے نزدیک مقبول نہیں ہے یعنی یہ حق العبد کی گواہی ہے اس لیے خود مدعی کے دعوی کے بغیر قبول نہیں ہو سکتی ہے اس طرح اسی اختلافی اصل کی بناء پر عتق عبد اور حج بیت اللہ کی وصیت بھی نسبی ہے کہ صاحبین کے نزدیک دونوں کا حکم برابر ہے کہ یہ دونوں ہی حق اللہ ہیں اور امام اعظمؒ کے نزدیک فرق ہے اور زیادہ مناسب بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ اسی اختلافی اصل پر وصیت کا مسئلہ بتایا گیا ہے واللہ تعالیٰ اعلم پھر یہ معلوم ہونا چاہیے کہ مصنفؒ نے اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ وصیت کے صحیح ہونے کے لیے یہ بات لازم ہے کہ اس میں کسی ایسی بات کی وصیت ہو جو شرعاً مفید و معتبر ہو اس اصل کا خیال رکھنے سے بہت سے ضروری مسائل نکلتے ہیں اسی لیے ان کا ذکر لازم ہے۔

مختلف ضروری اور مفید مسائل: (۱) اگر کسی شخص پر اس کی زکوۃ یا کفارہ یا روزہ یا نماز باقی ہو تو اس پر ان کی ادائیگی واجب ہے (۲) اہل عتق کے واسطے وصیت مکروہ ہے ورنہ مستحب ہے (۳) مالداروں کے لیے مباح ہے (۴) جس کی زبان بند ہو گئی اگر وہ ایک سال تک اسی طرح بند رہی جس کی وجہ سے دوسرے گونگوں کی طرح اشاروں میں باتیں کرنے لگا اور دوسرے بھی اس کے اشارے سمجھنے لگے تو اس کی بھی اشارہ سے وصیت جائز ہو گی ورنہ نہیں مشائخ نے فرمایا کہ اسی پر فتوی ہے اور (۵) موصی اگر اپنی وصیت سے انکار کر دے تو اس سے وصیت کا رجوع نہیں ہوتا ہے زیادہ تر متن کی کتابوں میں ایسا ہی لکھا ہوتا ہے اور مجمع میں ہے کمہ وبہ یفتیکہ اسی پر فتوی دیا جائے عینیؒ نے عیون سے رجوع کیا ہے یعنی رجوع کر سکتا ہے اور اسی پر فتوی ہے اغور سراجیہ میں یہی لکھا ہے کہ اسی پر فتوی ہے میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ جملہ، علیہ الفتوی، سے جملہ، وبہ یفتی، زیادہ قوی ہے لہٰذا متون میں جو لکھا ہے وہی قابل اعتماد ہے جیسا کہ مسائل الافتاء میں مذکور ہوا (۶) امام ابو حنیفہؒ کا آخری قول یہ ہے کہ صدقہ کہ مقابلہ میں حج نفل افضل ہے، البرجندی، (۷) ایک مریض نے کئی وصیتیں کی لیکن وہ اچھا ہو گیا اور اس کے بعد بھی کئی سال زندہ رہا پھر بیمار ہو کر وہ مر گیا تو اس کی کہی ہوئی پرانی وصیتیں باقی رہ گئیں لیکن اس شرط کے ساتھ اس نے پہلے اس طرح نہ کہا ہو کہ اگر میں اسی بیماری میں

مر جاؤں تو میری یہ وصیتیں ہیں، القاضی خان، (۸) اگر کسی نے یہ وصیت کی کہ میرا گھر عاریت پر دیا جائے یا حج کے موسم میں میری طرف سے پانی پلایا جائے یا سبیل چلائی جائے تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک یہ وصیت باطل ہو گی، القاضی خان، (۹) اگر کسی نے اس طرح وصیت کی کہ فلاں شخص کے چارپاؤں کے واسطے یہ بھوسہ ہے تو یہ وصیت باطل ہے اور اگر اس طرح کہا کہ اس سے فلاں شخص کے چارپایوں کو چارہ دیا جائے تو یہ صحیح ہے پھر اگر وہ چارپائے مر جائیں یا وہ فروخت کر دیے جائیں تو وصیت ختم ہو جائیگی (۱۰) کسی نے اپنے مال کی تہائی کی بیت المقدس کے لیے وصیت کی تو اس کی تعمیر اور تیل چراغ میں خرچ کیا جائے (۱۱) مجتبیٰ میں ہے کہ اگر خانہ کعبہ کے لیے اپنے تہائی مال کی وصیت کی تو وہاں کے فقراء پر اسے خرچ کیا جائے نہ غیر میں مترجم کہتا ہوں کہ اس لفظ سے مراد شاید یہ ہو گی کہ دوسرے فقیروں پر نہ خرچ کیا جائے یا صرف فقراء پر خرچ کیا جائے یعنی ان کے علاوہ دوسرے کسی میں خرچ نہ کیا جائے (۱۲) اگر کسی نے کوفہ کے فقراء پر خرچ کرنے کی وصیت کی تو وہ اس مال کو دنیا کے کسی فقیر پر بھی خرچ کر سکتا ہے یہی حکم فقراء حاج اور فقراء مکہ کی وصیت میں ہے، العالمگیریہ۔

(۱۳) اگر کسی نے یہ وصیت کی کہ میرے مرنے کے بعد تین دنوں تک لوگوں کے لیے کھانا تیار کیا جائے تو یہ وصیت باطل ہو گی القاضی خان اور خانیہ میں فقیہ ابو جعفرؒ سے نقل کیا گیا ہے کہ اگر یہ وصیت کی کہ میری موت کے بعد کھانا تیار کرایا جائے اور جو لوگ تعزیت کے لیے آئیں ہیں ان کو کھلا دیا جائے تو تہائی مال سے یہ وصیت جائز ہو گی اور یہ کھانا ایسے لوگوں کی لیے جائز ہو گا جو وہاں دیر تک ٹھیریں اور دور سے آئیں اور جو زیادہ دنوں تک ٹھیرنے والے نہ ہوں ان کے لیے یہ کھانا حلال نہیں ہو گا اور اگرچہ کھانا کچھ زیادہ مقدار میں بچ رہے تو وصی یعنی جسے ذمہ داری دی گئی ہے وہی اس کا ضامن ہو گا ورنہ نہیں اور در مختار میں بھی لکھا ہے کہ ہم نے اس کے جائز ہونے کی وجہ یہ بیان کر دی ہے میں کہتا ہوں اصول میں یہ بات طے ہو چکی ہے کہ جس مسئلہ میں کوئی نص موجود نہ ہو لیکن کسی صحابی کا قول موجود ہو تو اس کی اتباع اور تقلید واجب ہے حالانکہ زید بن عبد اللہؓ سے صحیح سندوں سے یہ روایت موجود ہے کے ہم لوگ مردہ کے گھر پر کھانے کو نیاحت اور یہ گریہ وزاری میں شمار کرتے تھے جیسا کہ فتح القدیر صراحت کے ساتھ موجود ہے اور جب یہ بات اجماع صحابہ کرام کے درجہ میں ثابت ہو گئی تو جو جواز ذکر کیا گیا وہ اصول مسلمہ کے خلاف ہوا بلکہ صحیح قول وہی ہوا جو شیخ ابو بکر البلخی سے منقول ہوا اور بندہ مترجم نے اسے کتاب الجنائز میں لکھا ہے در مختار میں لکھا ہے کے مصنفؒ نے پہلی روایت کو کرنے والوں کیلئے محمول کر کے باطل کر دیا ہے اور دوسری کی تردید نہیں کرتے ہوں گے، دوسرے لوگوں کے لیے محمول کر کے جائز کیا ہے اور اب میں مترجم کہتا ہوں کہ صحابہ کرامؓ سے جو آثار پائے گئے ہیں ان سے اس نیاحت کے معنی یہ معلوم ہوئے کے وہاں کے کھانے کو بھی نوحہ اور گریہ وزاری میں شمار کرتے تھے اس لیے اب اس کی تفصیل بیان کرنی خلاف ہے اور پوری بحث فتح القدیر وغیرہ میں موجود ہے واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب، (۱۴) اگر کسی نے وصیت کی کہ فلاں شخص میرے جنازہ کی نماز پڑھائے یا میرے مرنے کے بعد میرا جنازہ فلاں شہر منتقل کر دیا جائے یا فلاں کپڑے میں مجھکو کفنایا جائے یا قبر پر پلستر کر دینا یا اس پر گنبد بنا دینا یا میری قبر کے پاس قرآن پڑھنے والے کو میرے مال میں اسے اتنا مال دید ینا تو یہ ساری وصیتیں باطل ہوں گی، السراجیہ در مختار میں لکھا ہے کہ قول مختار یہ ہے کہ پلستر کرنا مکروہ نہیں ہے اور قبر پر قرآن پڑھنا اور قاری کو کچھ دینا جائز ہے مسائل شتی وغیرہ، (۱۵) قبر پر قرآن خوانی کو زاہدی کی روایت سے امام محمدؒ کے قول کے موافق لیا گیا ہے اور کتاب الجنائز کی بحث میں مترجم نے بیان کر دیا ہے شیخینؒ سے اس کا مکروہ ہونا ثابت ہے واللہ تعالیٰ اعلم (۱۶) اگر کسی نے اللہ تعالیٰ کے لیے اپنی تہائی مال دینے کی وصیت کی تو یہ باطل ہو گی (۱۷) اور اگر یوں کہا کہ میرا تہائی مال اللہ تعالیٰ کے لیے ہے اس جملے کے معنی ہمارے عرف میں یہ ہے کہ یہ خیرات ہے تو امام محمد کے قول کے مطابق مطلب یہ ہوا کہ اسے خیرات کر دیا جائے اور یہی قول اظہر ہے واللہ تعالیٰ اعلم (۱۸) زید نے اپنے قرض دار بکر سے کہا کہ جب میں مر جاؤں تو میرا وہ قرض جو تم پر لازم ہے اس سے تم بری ہو تو یہ وصیت صحیح ہو گی (۱۹) اور اگر کسی نے کہا کہ اگر اپنا تہائی مال علماء کے لیے کسی نے وصیت کی تو علاقہ خوارزم کے علاقہ کے متکلمین کے لیے

وہ مال ہوگا اور ہمارے ملک کے متکلمین اس میں داخل نہ ہونگے (ف شاید کے خوارزم کے علاقے کہ متکلمین لوگوں کو اعتقادات صحیحہ کی تعلیم دیتے ہوں گے اور فلاسفہ کے شبہات کی نقل نہیں کرتے ہوں گے ان کا انکار کرتے ہوں گے بخلاف ان ملکوں کے جو فلاسفہ کے شبہات اس طرح یہ گمراہ کرنے والے ہوئے طحاوی اور دوسری وجہ شاید یہ ہو کہ ملاد خوارزم میں انہیں متعلمین کو علماء کہا جاتا ہو جو وہاں معتزلہ اور فلاسفہ کے عقائد کی تردید کرتے ہوں چونکہ ان علاقوں میں اس کی ضرورت ظاہر تھی بر خلاف اس کے ہمارے ملکوں میں اس کی کوئی ضرورت نہیں ہے ویسے مجھے یہ بات نہیں معلوم ہے اہل السنۃ کے متکلمین فلاسفہ کی تردید نہیں کرتے ہیں بلکہ بوقت ضرورت یہ بھی تردید کرتے ہیں واللہ تعالی اعلم (۲۰) اگر کسی نے عقلاء کے واسطے اپنے تہائی مال کی وصیت کی تو اس میں علماء زاہدین مراد ہوں گے کیونکہ حقیقت میں عقلاء وہی ہیں، القنیہ۔

توضیح: اگر کسی نے وصیت کی کہ میرے ان مخصوص روپے سے ایک غلام خرید کر اسے آزاد کر دیا جائے پھر ان میں سے ایک روپیہ کم ہو گیا یا اپنی طرف سے کچھ روپے دے کر حج کرانے کے لیے وصیت کی مگر ان میں سے کچھ کم ہو گئے یا حج کے بعد کچھ روپے بچ گئے اس سلسلہ میں ائمہ کرام کا مسلمہ اصول صدقہ افضل ہے یا حج نفل، مسائل کی پوری تفصیل، حکم، اقوال ائمہ، کرام، مفصل دلائل

قال ومن ترك ابنين ومائة درهم وعبد اقيمة مائة وقد كان اعتقه في مرضه فا جا زا لورثان ذلك لم يسع في شئي لان العتق في مرض الموت وان كان في حكم الوصية وقد وقعت باكثر من الثلث الا انها تجوز با جا زة الورثة لان الامتناع لحقهم وقد اسقطو ه قال ومن اوصى بعتق عبده ثم مات فجنى جناية ودفع بها بطلت الوصية لان الدفع قد صح لمان ان حق ولى الجناية مقدم على حق الموصى فكذلك على حق الموصى له لانه يتقلى الملك من جهة الاان ملكه فيه باق وانما يزول بالدفع فاذا خرج به عن ملكه بطلت الوصية كما اذا باعه الموصى اووارثه بعد موته فان فداه الورثة كان الفداء في ما لهم لا نهم هم الذين التزموه وجازت الوصية لان العبد طهر عن الجناية بالفداء كانه لم يجن فتنفذ الوصية .

ترجمہ: امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ اگر کسی نے اپنے دو ہی لڑکے وارث چھوڑے اور سو روپیہ ان کے علاوہ ایک ایسا غلام بھی چھوڑا جس کی قیمت سو روپے تک ہے مگر اس غلام کو اس بیمار مالک نے اپنے مرض موت میں آزاد کر دیا تھا اور وارثوں نے اس کی آزادی کی اجازت دے دی تھی اس لیے یہ غلام اپنی قیمت کی ادائیگی کے لیے کچھ بھی کوشش نہیں کرے گا (ف اور اگر وہ ورثہ اس کی آزادی کو از خود نہ مان لیتے تو تہائی ترکہ کے سوا اس کی باقی قیمت کی ادائیگی کے لیے محنت ومزدوری کی کوشش کرتا اور ایک تہائی اس کے لیے وصیت ہوتی): لان العتق في مرض الموت الخ: کیونکہ مرض لموت کی حالت میں آزاد کرنا اگرچہ وصیت کے حکم میں ہوتا ہے جو کہ ایک تہائی سے زیادہ واقع ہو گئی ہے لیکن چونکہ اس کے وارثوں نے اس سے زیادہ کی بھی کا اجازت دے دی ہے اس لیے یہ بھی جائز ہو گئی ہے کیونکہ جائز ہونے میں صرف ان وارثوں کا حق دار ہونا ہی رکاوٹ تھی اور اس حق کو ان لوگوں نے خود ختم کر دیا ہے (ف اس لیے یہ وصیت بھی جائز ہو گی اس طرح یہ وصیت خود میت ہی کی طرف سے نافذ ہو گئی ہے): قال ومن اوصى بعتق عبده الخ: امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ اگر کسی نے اپنے غلام کو آزاد کرنے کی وصیت کی پھر وہ مر گیا اس کے بعد اس غلام نے کوئی ایسا جرم کیا جس کے نتیجہ میں اس غلام ہی کو ان لوگوں کے پاس بدلہ میں دینا پڑا تو وہ وصیت باطل ہو گئی: لان الدفع قدصح الخ: اس لیے کہ اس غلام کو اس کے اپنے جرم میں سزا کے طور پر مظلوم کے

حوالے کر دینا صحیح ہوا اس لیے کہ جرم کے مستحق کا حق موصی کے حق سے زیادہ اہم اور مقدم ہوتا ہے اسی لیے جس شخص کو دینے کے لیے کہا گیا ہے (موصی لہ) کے حق سے بدرجہ اولی مقدم ہوگا کیونکہ اس موصی لہ کو اسی موصی کی طرف سے ہی تو ملکیت کا حق ملا ہوا ہے۔

الا ان ملکه فیه باق الخ: البتہ اتنی بات ہے کہ اس غلام میں موصی کی ملکیت باقی رہ جاتی ہے اور یہ ملکیت اسی وقت ختم ہو جاتی ہے جب کہ یہ غلام اس ولی کو دیدیا جائے جس کا اس غلام نے نقصان پہنچایا ہے بس جب غلام اس ولی جنایت کو دیدیا گیا اسی وقت سے اس موصی کا حق بھی ختم ہو گیا اسی لیے وہ وصیت ختم ہو گئی : **کما ذا باعها الموصی الخ**: جیسے اگر اس غلام کو موصی فروخت کر دے یا اس موصی کے مر جانے کے بعد اس کا وارث اسے فروخت کر دے تب وصیت باطل ہو جاتی ہے (ف اس کا مطلب یہ ہوگا کہ اس موصی میت پر کسی کا قرضہ ہے جس کو ادا کرنے کے لیے وارث نے اسی غلام کو فروخت کیا تب وصیت باطل ہو جائیگی اسی طرح جرم کی وجہ سے بھی جرم کے مستحق کو دینا بھی اس کی وصیت کو باطل کر دے گا)۔

فان فداه الورثة الخ : اور اگر اس وارثوں نے غلام مجرم کا فدیہ دیدیا (ف چونکہ وارث کو شرعی طور سے اس بات کا یہ اختیار تھا کہ وہ چاہے تو اس مجرم غلام کو ہی اس جرم کے جرمانے میں حوالہ کر دے یا اس کا فدیہ ادا کر دے یعنی اسے اس بات کا اختیار تھا کہ ان دو باتوں میں سے جو چاہے وہ اختیار کرے تو جو حکم موصی پر نافذ ہوتا وہی حکم اس پر بھی نافذ ہوگا اسی لیے وارث نے غلام حوالہ نہ کر کے اس کا فدیہ دینا اختیار کر لیا) **کان الفداء فی ما لهم الخ** : لہذا یہ فدیہ خود وارثوں کے مال پر ہوگا کیونکہ ان وارثوں نے ہی فدیہ کو اپنے اوپر لازم کر لیا ہے (ف یعنی ان وارثوں نے خود ہی فدیہ دینا اپنے اوپر لازم کر لیا ہے ویسے وہ یہ نہ چاہتے تو فدیہ دینا ان پر لازم ہی نہ ہوتا اس طرح ان کے اپنے فعل سے ہی ان پر فدیہ دینا لازم ہوا اسی لیے یہی اپنا مال دینے کے لیے ضامن ہوئے اور وہ غلام بدستور ترکہ میں باقی رہ گیا) : **وجازت الوصیة الخ**: اور کی ہوئی وصیت جائز ہو جائیگی کیونکہ اس غلام کا فدیہ ادا کر دینے کی وجہ وہ غلام جو پہلے مجرم تھا اب اپنے جرم سے اتنا پاک ہو گیا گویا کہ اس نے پہلے کوئی گناہ نہیں کیا اس لیے وصیت نافذ کر دی جائیگی۔

توضیح:۔ اگر کسی نے اپنے وارثوں میں سے صرف دو بیٹے اور ایک ایسا غلام ترکہ میں چھوڑا جس کی قیمت سو روپے تھی مگر اس غلام کو اس بیمار نے اپنی بیماری کے زمانہ ہی میں آزاد کر دیا تھا اور وارثوں نے بھی اسے مان لیا تھا اگر کسی نے اپنے غلام کو آزاد کر دینے کی وصیت کی پھر وہ مر گیا اس کے بعد اس غلام نے کوئی ایسا جرم کیا جس کی عوض لوگوں نے اسی غلام کو مستحق جرم کہ حوالہ کر دیا پھر اگر وارثوں نے خود ہی اس غلام کا فدیہ ادا کر دیا، مسائل کی تفصیل، حکم، دلائل مفصلہ

قال ومن اوصی بثلث ماله الاخر فاقر الموصی له والوراث ان المیت اعتق هذا العبد فقال الموصی له اعتقه فی الصحة وقال الورث اعتقه فی المرض فالقول قول الوارث ولا شی للموصی له الا ان یفضل من الثلث شی او تقوم له البینته ان العتق فی الصحته لان الموصی له یدعی استحقاق ثلث ما بقی من الترکته بعدالعتق لان العتق فی الصحة لیس بوصیة ولهذا ینفذ جمیع المال والوارث ینکره لان مدعاه العتق فی المرض وهو وصیة والعتق فی المرض مقدم علی الوصیة بثلث المال فکان منکرا والقول قول المنکر مع الیمین ولان العتق حادث والحوادث تضاف الی اقرب الاوقات للتیقن بها فکان الظاهر شاهد اللوارث فیکون القول قوله مع الیمین الا

ان يفضل شی من الثلث علی قيمة العبدلا نه لا مزاحم له فيه او تقوم له البينة ان العتق فی الصحة لان الثابت بالبينة كالثابت معاينة وهو خصم فی اقامتهما لا ثبات حقه .

ترجمہ : امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا کہ اگر زید نے اپنے تہائی مال کی بکر کو دینے کی وصیت کی تو بکر نے اور زید کے وارث نے بھی اس بات کا اقرار کیا کہ اس میت نے تو پہلے ہی اپنے اس غلام کو آزاد کر دیا تھا (ف لیکن ان دونوں کے درمیان اس بات کا اختلاف رہ گیا کہ) **فقال الموصی له الخ** : یعنی موصی لہ بکر نے کہا کہ اس میت نے اس غلام کو اپنی تندرستی کی حالت میں آزاد کیا تھا (ف جس کا تقاضا یہ ہوتا ہے کہ وہ غلام اپنی کسی محنت اور سعایت کے بغیر اس میت کے کل ترکہ سے آزاد ہو جائے گویا اس موصی لہ یعنی بکر نے کہا کہ اس غلام کو اس کے ترکہ میں سے نکال کر باقی ترکہ میں سے مجھے تہائی چاہیے) : **وقال الوارث الخ** : اور وارث نے کہا کہ تندرستی کی حالت میں اسے آزاد نہیں کیا تھا بلکہ مرض لموت کی حالت میں اسے آزاد کیا تھا (ف جس کا تقاضہ یہ ہے کہ آزادی کا کہنا غلام کے لیے وصیت کے طور پر تھا تو گویا موصی لہ سے بہ مقدم ہوا اب دونوں باتوں میں سے جو بات بھی ثابت ہو گی اسی کے مطابق حکم دیا جائیگا مگر دونوں نے اپنے دعوی پر ایک بھی گواہ پیش نہیں کیا) : **فالقول قول الوارث الخ** : لہٰذا وارث کی بات ہی قبول کی جائیگی (ف چنانچہ اس اعتاق سے موصی لہ موخر ہو جائیگا) اور موصی لہ یعنی بکر کو کچھ نہیں ملے گا سوائے ان دو صورتوں کے ایک یہ گواہ نہ ہونے کی صورت میں غلام کی قیمت نکال دینے کے بعد بھی ترکہ کی تہائی میں سے کچھ بچے (ف تو زیادتی اس کو دیدی جائیگی جس کے لیے وصیت کی گئی ہے تاکہ اس کی تہائی پوری ہو جائے) ۔

اوتقوم له بينة الخ : یا موصی لہ کے گواہ موجود ہو جائیں جو اس بات کی گواہی دیں کہ میت کی صحت کی حالت میں یہ آزاد کر دیا گیا تھا (ف جیسا کہ موصی لہ نے دعوی بھی کیا ہے تو اس صورت میں وارث کی بات رد ہو جائیگی اور یہ غلام باقی ترکہ میں سے تہائی مال موصی لہ کو دلایا جائیگا اس کے بغیر وارث ہی کی بات مقبول ہو گی) : **لان الموصی له الخ** : اسلیے کے غلام کی آزادی کے بعد موصی لہ بچے ہوئے ترکہ سے تہائی ترکہ کا مدعی ہے کیونکہ آدمی کی تندرستی کی حالت میں کسی غلام کو آزادی ہونے کی صورت میں یہ آزادی وصیت نہیں ہوتی ہے اور اسی وجہ سے وہ پورے مال سے نافذ کی جاتی ہے اور وارث اسی بات کا منکر ہے (ف کیونکہ وہ یہ کہتا ہے کہ غلام اپنے مالک کی بیماری کی حالت میں آزاد کیا گیا ہے لہٰذا یہ مال سے وصیت میں حساب کیا جائیگا) **لان مدعاه العتق الخ** : کیونکہ وارث کا دعوی یہ ہے کہ غلام کی آزادی مولی کی بیماری کی حالت میں ہوئی ہے لہٰذا یہ وصیت ہوئی اور مرض کی حالت کی آزادی دوسری وصیت کے مقابلہ میں تہائی سے مقدم ہوتی ہے اس بناء پر وہ وارث اس بات کا منکر مند ہوتا ہے کہ موصی لہ اس غلام کا حق دار ہے پھر قسم کھا لینے سے منکر کی بات قبول ہوتی ہے (ف یعنی جب اس غلام کا حق دار ہونا مقدم ہو تو وہ پورے ترکہ سے آزاد ہو گا اور باقی حق میت کو دینے کے لیے محنت کر کے اس کی آمدنی سے ادا کرے گا البتہ اگر اس میت کی تہائی اتنی زیادہ ہو کہ اس میں سے پورا غلام نکال دینے کے بعد بھی باقی فاضل ہو جائے تو وہ اس موصی لہ کو مل جائیگی اور اگر اتنی زیادتی نہ ہو تو پوری تہائی تو اس آزاد شدہ غلام کو دیدی گئی اسی لیے اب اس موصی لہ کو کچھ بھی نہیں ملے گا اس لیے اس وارث کی بات مان لی جائیگی اور وہ اس کے قسم کھا لینے کے بعد ہی مقبول ہو جائیگی) ۔

ولان العتق الخ : اور اس دلیل سے بھی کہ نئی آزادی فوری حاصل ہوتی ہے اور حادث ہے کیونکہ وہ غلام کی حیثیت سے مشہور تھا اور جو چیز حادث ہو اور اس کے ہونے کے وقت میں اختلاف ہو تو اس کی تعین قریبی وقت پر کی جاتی ہے کیونکہ اس قریبی وقت کا ہونا یقینی ہوتا ہے اس لیے ظاہری حالت وارث ہی کے لیے گواہ ہے اس لیے قسم کھا لینے کے بعد وارث کا قول مقبول ہو گا (ف موصی لہ کا دعوی یہ ہے کے اس میت کی صحت کے زمانہ میں غلام ہی کو آزادی مل گئی تھی اور وہ زمانہ بہت ہی پہلے کا ہے جب کہ وارث مورث کی بیماری کے زمانہ میں غلام کی آزادی کا مدعی ہے اور یہ وقت بہت ہی قریب کا ہوا اور چونکہ پہلے کا زمانہ اس سے کم نہیں ہے اسی لیے یہی یقینی ہوا لہٰذا بظاہر اسی وارث کا قول صحیح ہے لیکن اس کے باوجود اس سے قسم لے کر اس کی بات قبول کی

جائیگی اس وجہ سے عتق کو مقدم کیا جائیگا چنانچہ اگر یہ بات فرض کی جائے کہ میت نے آخر وقت میں پندرہ سو روپے چھوڑے جن کی تہائی پانچ سو روپے ہوئے اور غلام کی اپنی قیمت ہزار روپے ہے تو اس غلام کا نصف آزاد ہو جائیگا اور باقی نصف یعنی پانچ سو روپے حاصل کرنے کے لیے وہ محنت کرے گا اور وہ روپے اس میت کے ورثہ کے ہونگے اور اگر کل ترکہ تین ہزار روپے ہوں جس کی تہائی ایک ہزار ہو جو کہ غلام کی قیمت کے برابر ہے تو وہ یوں غلام آزاد ہو جائیگا اس لئے مزید آمدنی کرنے اور وارثوں کو کچھ بھی ادائیگی کی اس پر کوئی ذمہ داری باقی نہیں رہیگی اسی طرح موصی لہ کے لیے کچھ نہیں بچا تو وہ بھی کچھ نہیں پائے گا) الا ان یفضل الخ: البتہ اگر تہائی میں اتنی رقم مل جائے جس سے غلام کی قیمت نکالنے پر کچھ بچ جائے تو وہ بچی ہوئی رقم موصی لہ کو مل جائیگی کیونکہ اس فاضل رقم کے دینے میں غلام کسی طرح سے بھی حائل نہیں ہوتا ہے (ف مثلاً تہائی میں پندرہ سو روپے نکلتے ہوں اور غلام صرف ایک ہزار روپے کا ہو تو انمیں سے پانچ سو روپے موصی لہ کے لیے ہو جائینگے جس کے لیے ایک تہائی مال کی میت نے وصیت کی تھی کیونکہ غلام اپنی قیمت کے ایک ہزار روپے کے لیے اس کا مزاحم اور مقابل تھا اور وہ غلام تھا تو غلام کو اس کی اپنی قیمت تک کی آزادی مل گئی اور باقی رقم میں وہ آزاد ہے اس لیے کہ اب اس کا کوئی مقابل اور مزاحم نہیں رہا اس لیے باقی رقم موصی لہ کو مل جائیگی): او تقوم لہ البینتہ الخ: یا موصی لہ کے اس دعوی کے مطابق گواہ بھی پائے جائیں کہ میت نے اپنی زندگی اور صحت کی حالت ہی میں غلام کو آزاد کر دیا تھا اسی لیے جو بات گواہوں سے ثابت ہو جاتی ہے وہ ایسی پختہ اور یقینی ہو جاتی ہے کہ اپنی آنکھوں سے دیکھی ہوئی چیز یقینی ہوتی ہے اور موصی لہ اپنا حق ثابت کرنے کے لیے گواہ لانے پر مجبور ہوتا ہے اس لیے وہ حق کے طور پر اسے پیش کر سکتا ہے (ف اسی لیے کوئی شخص یہ نہیں کہہ سکتا ہے کہ اس میت کے آزاد کرنے پر یہ شخص گواہ کیوں پیش کرتا ہے اور یہ کون ہوتا ہے اور حاصل اب یہ ہے کہ غلام کو آزاد کرنا یا نہ کرنا اگرچہ میت کا فعل ہے مگر اس سے موصی لہ کا حق چونکہ متعلق ہو رہا ہے اسی لیے اسے آزادی ثابت کرنے کی ضرورت ہو رہی ہے اسی لیے اس کی طرف اس گواہی کو پیش کرنا اور ثابت کرنا مقبول ہے اس وقت جب کہ یہ بات ثابت ہو رہی ہو کہ آزاد کرنا میت کی صحت کی حالت میں ہوئی تھی لہٰذا میت کے کل مال سے اس غلام کو پہلے نکال کر باقی مال کو ترکہ شمار کیا جائیگا اور اس میں سے موصی لہ کو تہائی مال دیدیا جائیگا۔

توضیح: اگر زید نے اپنے تہائی مال کے لیے بکر کو دینے کی وصیت کی اور اس بکر نے اور زید کے وارث نے بھی اس بات کا اقرار کیا کہ میت نے تو پہلے ہی اپنے اس غلام کو آزاد کیا تھا البتہ دونوں میں سے ایک اختلاف یہ ہوا کہ موصی لہ یعنی بکر نے کہا کہ میت نے اسے اپنی تندرستی کے زمانہ میں آزاد کیا تھا جب کہ وارث کا یہ کہنا ہے کہ اس نے بیماری کے زمانے میں اسے آزاد کیا تھا دونوں کے اختلاف کا نتیجہ اور مفصل دلائل

قال ومن ترك عبدا فقال للوارث اعتقني ابوك في الصحة وقال رجل لي على ابيك الف درهم فقال صدقتما فان العبد يسعى في قيمة عندابي حنيفة وقالا يعتق ولا يسعى في شي لان الدين والعتق في الصحة ظهرا معا بتصديق الوارث في كلام واحد فصارا كانهما كانا معا والعتق في الصحة لا يوجب السعاية وان كان على المعتق دين وله ان الاقرار بالدين اقوى لا نه يعتبر من جميع المال والاقرار بالعتق في المرض يعتبر من الثلث والاقوى يدفع الادنى فقضية ان يبطل العتق اصلا الاانه بعد وقوعه لا يحتمل البطلان فيد فع من حيث المعنى بايجاب السعاية ولان الدين اسبق لا نه لا مانع له من الاسناد فيسند الى حالة الصحة ولا يمكن اسناد العتق الى تلك الحالة لان الدين يمنع العتق في حالة المرض مجانا فتجب السعاية وعلى هذا الخلاف اذا مات الرجل

وترك الف درهم فقال رجل لى على الميت الف درهم دين وقال الاخر كان لى عنده الف درهم وديعة فعنده الوديعة اقوى وعندهما هما سواء.

ترجمہ: امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا کہ ایک شخص نے مرتے وقت ایک غلام چھوڑا اور اس غلام نے اس میت کے وارث سے کہا کہ تمہارے باپ نے مجھے اپنی تندرستی کی حالت ہی میں آزاد کر دیا تھا اور ایک دوسرے شخص نے وارث سے کہا کہ تمہارے باپ پر میرے ہزار روپے باقی ہیں اس پر وارث نے دونوں کو جواب دیا کہ تم دونوں نے سچ کہا ہے تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک وہ غلام اپنی قیمت ادا کرنے کے لیے محنت و مزدوری کرے گا اور صاحبینؒ نے کہا ہے کہ وہ آزاد ہو جائیگا اور اب اسے اپنی آزادی کے لیے کچھ بھی روپے جمع کرنے کی ضرورت نہیں ہوگی جس کی دلیل یہ ہے کہ وارث کے ایک ہی جملہ سے یہ بات ظاہر ہو گئی ہے کہ باپ کی صحت کے زمانہ ہی میں وہ غلام بھی آزاد ہوا ہے اور قرضہ بھی باقی ہے اب صورت ایسی ہو گئی کہ گویا یہ دونوں باتیں ہی ایک ساتھ ہوئی ہیں پھر جو آزادی مالک کی تندرستی کی حالت میں حاصل ہوتی ہے اس میں غلام کو اپنی قیمت ادا کرنی نہیں پڑتی اگرچہ اس کا مالک آزاد کرنے والا خود ہی مقروض ہی ہو (ف لہٰذا وہ غلام اپنی آزادی کے لیے محنت و مزدوری کرنے سے محفوظ رہے گا)۔

وله ان الاقرار بالدين اقوى الخ: اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ عتق کے مقابلہ میں قرضہ کا اقرار زیادہ قوی ہوتا ہے اس لیے کہ قرضہ کا اقرار تو پورے مال سے معتبر ہوا کرتا ہے اور بیماری کی حالت میں سے آزادی کا اقرار تہائی مال سے معتبر ہوتا ہے (ف اس سے ہمارے لیے یہ دلیل ہاتھ آگئی کہ قرضہ اور آزادی دونوں کے اقرار میں سے قرضہ زیادہ قوی ہوتا ہے اور جب قرضہ کا قوی ہونا ثابت ہو گیا تب ہم یہ کہتے ہیں کہ موجودہ مسئلہ میں دونوں جمع ہو گئے ہیں: **والاقوى يدفع الخ**: اور یہ بات مسلم ہے کہ زیادہ قوت والا کم قوت کو دفع کر دیتا ہے، **فقضيته ان يبطل**، اس لیے اس قاعدہ کا تقاضہ یہ ہوا کہ یہ عتق اصل سے باطل ہو جائے لیکن عتق ایسی چیز ہے کہ ایک مرتبہ ہو جانے کے بعد باطل نہیں ہو سکتی ہے تو دوسرا طریقہ یعنی معنی کے اعتبار سے اس طرح اس عتق کو دفع کرنا چاہیے کہ غلام پر محنت مزدوری کو اپنی قیمت ادا کرنے کے لیے لازم کر دیا جائے: **ولان الدين**: اور اس دلیل سے بھی کہ عتق کے مقابلہ میں قرضہ مقدم ہے کہ قرضہ کے حوالے سے کوئی چیز مانع نہیں ہے اس لیے کہ قرضہ کو تندرستی کی حالت کی طرف منسوب کیا جائیگا (گویا وارث نے یہ اقرار کیا ہے کہ تمہارا قرضہ تندرستی کی حالت کا ہے) لیکن عتق کو اس حالت کی طرف منسوب کرنا ممکن نہیں ہے کیونکہ قرضہ ایسی چیز ہے جو بیماری کی حالت میں مفت میں آزادی حاصل کرنے سے مانع ہے اس لیے غلام پر لازم ہوگا کہ وہ اپنی قیمت کی ادائیگی کے لیے کوشش کرے (ف یعنی وارث کی تصدیق بھی ایسی ہی مقبول ہوتی ہے جیسی کہ خود میت کی تصدیق مقبول ہوتی ہے حالانکہ اگر غلام نے اپنے مولی سے اس کے مرض کی حالت میں کہا کہ تم نے مجھے اپنی تندرستی کی حالت میں آزاد کیا تھا اور ایک شخص نے مریض سے کہا تھا کہ تم پر میرے ہزار روپے باقی ہیں اس پر مریض نے کہا کہ تم دونوں ہی سچے ہو تو وہ غلام آزاد ہو جائیگا لیکن قرض خواہ کو اس کا بقیہ ادا کرنے کے لیے اسے خود محنت و مزدوری کرنی ہوگی یہی صورت یہاں پر بھی ہے اور عتق کو تندرستی کی حالت کی طرف منسوب کرنا اس لیے ممنوع ہے کہ اس کا ظہور تو ایسی حالت میں ہوا کہ اس پر قرضہ بھی موجود تھا حالانکہ قرضہ ایسی چیز ہے کہ اس کے رہتے ہوئے آدمی اپنے مرض کی حالت میں مفت میں اپنے غلام کی آزادی کو بھی ظاہر نہیں کر سکتا ہے اور حالت صحت کی طرف عتق اسی وقت منسوب ہوتا ہے جب کہ قرضہ ظاہر ہو گیا ہو اسی لیے قرضہ اس بات میں رکاوٹ اور مانع ہوتا ہے کہ عتق کو حالت صحت کی طرف منسوب کیا جائے اسی لیے عتق محصور ہو کر رہ گیا اور اس کا عمل ظاہر نہ ہو سکا)۔

وعلى هذا الخلاف الخ: اسی اصول کی بناء اس فرضی نکالے ہوئے مسئلہ میں بھی اختلاف ہو جاتا ہے اس طور سے کہ ایک شخص ہزار روپے چھوڑ کر مرا اس وقت زید نے یہ دعوی کیا کہ اس میت پر میرے ہزار روپے باقی تھے اور بکر نے بھی دوسرا

دعوی کیا کہ مرے ہزار روپے اسی میت کے پاس امانت رکھے ہوئے تھے تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک قرضہ کے مقابلہ میں امانت زیادہ قوی ہے جس کی بناء پر بکر وہ روپے پائے گا اور صاحبینؒ کے نزدیک کہ دیت اور قرضہ دونوں ہی حکما برابر ہے (ف دونوں حق دار برابر کا حصہ اس سے وصول کرینگے معلوم ہونا چاہیے کہ حاکم شہید اور ابو اللیث وغیرہؒ نے جو کہ ان مصنف سے پہلے زمانے کے تھے انہوں نے اس اختلاف کو اس کے برعکس بیان کیا ہے جیسا کہ ،غایة البیان ، میں ہے اور دوسر کتابوں میں بھی اسی طرح مذکور ہے کہ صاحبینؒ کے نزدیک ودیت قرضہ کی نسبت سے زیادہ قوی ہے کیونکہ قرضہ کا مدعی اپنے اس حق کا دعوی کرتا ہے جو مقروض کے ذمہ ہے اسی لیے وہ یہ چاہتا ہے کہ وہ اس سے منتقل ہو کر اس ہزار روپے ترکہ پر آئے جب کہ ودیت کا مالک بعینہ ان ہی روپے کا دعویٰ ہے یعنی ان میں کسی طرح کا بھی رد بدل ہوئے بغیر ان ہی روپے کا مدعی ہے، اور امام اعظمؒ کے نزدیک ودیت اور قرضہ دونوں حکما برابر ہیں کیونکہ قرض خواہ بھی اسی ترکہ کا اپنے لیے دعوی کرتا ہے جیسے کہ ودیت رکھنے والا اپنی چیز کا دعوی کرتا ہے شارح کاکیؒ نے فرمایا ہے کہ عبارت جس طرح سے تمام اور عام کتابوں میں ملتی ہے اسی طرح سے اصح ہے واللہ تعالی اعلم)۔

توضیح: ایک شخص نے اپنے مرتے وقت ایک غلام چھوڑا اس غلام نے میت کے وارث سے کہا کہ تمہارے باپ نے اپنی تندرستی کی حالت میں مجھے آزاد کیا تھا اور ایک شخص نے اسی وارث سے کہا کہ تمہارے باپ پر میرے ہزار روپے باقی ہیں اس پر وارث نے دونوں کو جواب دیا کہ تم دونوں نے سچ کہا ہے، مسئلہ کی تفصیل، حکم، اقوال ائمہ، کرام، دلائل مفصلہ

قال ومن اوصى بوصايا من حقوق الله تعالى قدمت الفرائض منهما قد مها الموصى او اخر ها مثل الحج والزكوة والكفارات لان الفريضة اهم من النافلة والظاهر عنه البداية بما هو الاهم فان تساوت فى القوة بدئى بما قدم الموصى اذا ضاق عنها الثلث لان الظاهر انه يبتدى با لا هم وذكر الطحاوى انه يبتدئى بالزكوة ويقد مها على الحج وهو احدى الروايتين عن ابى يوسف وفى رواية عنه انه يقدم الحج وهو قول محمد وجه الاولى انهما وان استويا فى الفريضه فالزكوة تعلق بها حق العباد فكان اولى وجه الاخر ى ان الحج يقام بالمال والنفس والزكوة بالمال قصرا عليه فكان الحج اقوى ثم تقدم الزكوة والحج على الكفارت لمز يتها عليها فى القوة اذ قد جاء فيهما من الوعيد ما لم يات فى الكفارة والكفارة فى القتل والظهار واليمين مقدمة على صدقة الفطر لا نه عرف وجوبها بالقران دون صدقة الفطر وصدقة الفطر مقدمة على الاضحية للا تفاق على وجوبها والاختلاف فى الاضحية وعلى هذا القياس يقدم بعض الواجبات على البعض .

ترجمہ: قدوریؒ نے کہا ہے کہ اگر کسی شخص نے حقوق اللہ تعالی میں سے چند کی وصیتیں کیں تو ان میں جو فرض ہو ان کو پہلے پورا کیا جائے خواہ وصیت کرنے والے نے جس ترتیب سے بھی بیان کیا ہو جیسے حج وزکوۃ وکفارات ہیں کیونکہ فرض نفل کے مقابلہ میں اہم ہوتا ہے اور وصیت کرنے والے کے لیے مناسب بھی یہی تھا کہ وہ فرائض کو مقدم کرتا اور شاید کہ اس نے ایسا ہی کیا بھی ہو (ف یعنی اگر وہ خود اپنے ہاتھ سے ان کو بجالاتا یا اس سے دریافت کر لیا جاتا کہ کس کام کو پہلے کیا جائے تو وہ ان فرائض ہی کو مقدم کرتا جو اہم ہیں)۔ **فان تساوت فى القوة الخ**: پھر اگر وہ سارے حقوق فرائض اہمیت میں برابر ہوں تو ان میں سے موصی نے جسے پہلے کہا ہو اسی کو پہلے کرے اگر تہائی ترکہ میں سے وہ سارے حقوق ادا نہ ہو سکتے ہوں کیونکہ ظاہر میں جو اہم ہوگا اسی کو پہلے کرنا ہوگا (ف حاصل کلام یہ ہے کہ ایک شخص نے چند فرائض کی ادائیگی کے لیے وصیت کی اور اس کے تہائی ترکہ میں سے ان سب کو پورا کر لینے کی گنجائش نہ ہو تو یہ دیکھا جائے گا کہ ان میں سے سب سے اہم کون سا ہے پس جو اہم ہوگا اسی کو پہلے انجام دینا ہوگا اور اگر وہ سب اہمیت میں برابر ہوں تب یہ دیکھا جائے گا کہ موصی نے ان میں کس کا تذکرہ پہلے کیا ہے پس کیا ہو اسی

کو پہلے کرنا ہوگا کیونکہ بظاہر موصی نے اسی کو اہمیت دے کر پہلے بیان کیا ہے بلکہ اگر وہ خود زندہ ہوتا اور خود وہ کرتا اسی کو وہ پہلے کرتا)۔

وذکر للطحاوی الخ :اور اما حافظ طحاویؒ نے فرمایا ہے کہ پہلے زکوۃ ادا کرے اور اسے حج سے پہلے ادا کرے (ف مثلاً کسی نے وصیت کی مجھ پر تین سال کی زکوۃ کے پانچ سو روپے باقی ہیں وہ ادا کر دیے جائیں اور میرے تہائی ترکہ میں سے میری طرف سے حج بھی کرادیا جائے جب کہ یہ حج فرض ہے تو اس صورت میں بالاتفاق پہلے زکوۃ ادا کی جائیگی اس صورت میں جب کہ اس تہائی مال سے زکوۃ کی ادائیگی اور حج کرنا دونوں کام نہیں کیے جاسکتے اور وارثوں نے تہائی سے زیادہ خرچ کرنے کی اجازت نہیں دی ہو اور اگر موصی نے اس طرح کہا ہو کہ میرے ترکہ کی تہائی سے حج کرایا جائے اور میرے ذمہ جو باقی زکوۃ ہے وہ ادا کر دی جائے تو امام طحاویؒ کے نزدیک اس کے کہنے کے مطابق حج پہلے ادا نہیں کیا جائیگا بلکہ زکوۃ ہی پہلے ادا کی جائیگی)

وهو احدى الروايتين الخ:اور طحاویؒ کے قول کے مطابق امام ابو یوسفؒ سے دو مروی روایتوں میں سے ایک روایت ہے

: وفی رواية عنه الخ :اور امام ابو یوسفؒ سے ہی دوسری روایت میں ہے کہ حج کو زکوۃ سے پہلے ادا کیا جائے اور امام محمدؒ کا بھی یہی قول ہے ان میں سے امام ابو یوسفؒ کہ پہلے قول کی وجہ یہ ہے کے اگرچہ فرض ہونے کے اعتبار سے حج اور زکوۃ دونوں ہی برابر ہیں مگر زکوۃ سے بندوں کا فائدہ متعلق ہوتا ہے لہٰذا زکوۃ ہی پہلے ادا کرنا اولی ہے: **ووجه الاخرى** :اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ حج کو ادا کرنے میں مال اور جان دونوں سے تعلق ہوتا ہے اور زکوۃ کی ادائیگی میں صرف مال ہی کا تعلق ہوتا ہے اس لحاظ سے حج زیادہ قوی ہوا، (ف اس موقع میں جامع الرموز کی عبادت زیادہ بہتر اور مفید ہے کہ جس میں حق العباد کی ادائیگی ہو وہ مقدم ہے لہٰذا طحاویؒ کا قول اور امام ابو یوسفؒ کی پہلی روایت اولی ہوئی اور شروع میں امام محمدؒ کا بھی یہی قول بیان کیا گیا ہے اسی طرح اس قول پر ائمہ کا اتفاق ہو گیا لہٰذا اسی پر فتوی ہوگا پھر یہ اختلاف صرف حج وزکوۃ میں ہے): **ثم تقدم الزكوة الخ** :پھر زکوۃ اور حج دونوں کو کفاروں پر مقدم کرنا ہوگا کیونکہ یہ دونوں ہی کفاروں کے مقابلہ میں اہم ہیں جس کی دلیل یہ ہے کہ حج اور زکوۃ دونوں کے نہ کرنے پر ایسی سخت وعیدیں منقول ہیں جو کفاروں کے بارے میں نہیں ہے (ف یہاںتک کہ زکوۃ کے بارے میں آیات پاک اور فرمان الٰہی کے علاوہ صحیحین کی متفق علیہ حدیثیں اور منفرد حدیثیں منفرق اور کثیر تعداد میں صحابہؓ سے منقول ہیں جس کو اس جگہ بیان کرنے سے اوراق بھر سکتے ہیں): **والكفارة فی القتل الخ** :اور اگر قتل یا ظہار یا ظہار کے کفاروں کے ساتھ صدقہ فطر دینے کی بھی وصیت کی ہو تو صدقہ فطر کے مقابلہ میں وہ کفارے مقدم ہوں گے کیونکہ ان کفاروں کا واجب ہونا قرآن پاک سے ثابت ہوا ہے اور صدقہ فطر کا وجوب قرآن پاک سے نہیں ہے (ف بلکہ صحاح ستہ کی احادیث کی روشنی میں اجتہادی طریقے سے اس کا ثبوت ہوا ہے اس لیے کفارات اسی صدقہ فطر سے پہلے ادا کیے جائینگے۔

وصدقة الفطر مقدمة الخ :اور اگر صدقہ فطر اور قربانی کی وصیت ہو تو صدقہ فطر کو قربانی سے پہلے رکھا جائیگا کیونکہ صدقہ فطر کے واجب ہونے پر ائمہ مجتہدین کا اتفاق ہے اور قربانی کے واجب ہونے کے بارے میں ان کا اختلاف ہے (ف اس لیے کہ امام شافعیؒ اور صاحبینؒ کے نزدیک سنت ہے: **وعلی هذا القياس** :اور اسی پر قیاس کرتے ہوئے صدقہ فطر کو نذر مقدم کیا جائیگا کیونکہ صدقہ فطر تو اللہ تعالی کے واجب کرنے سے واجب ہوا ہے اور نذر کو تو بندہ خود اپنے اوپر لازم کرتا ہے البتہ اللہ تعالی نے اس کی ادائیگی کو لازم کیا ہے اور نذر کو قربانی پر مقدم کیا جائے کیونکہ قربانی کے واجب ہونے میں مجتہدین نے اختلاف کیا ہے اور نذر کے واجب ہونے میں کسی کا اختلاف نہیں ہے البتہ نوافل کے مقابلے میں قربانی کی وصیت مقدم ہوگی اسی طرح کفارات میں سے قتل کا کفارہ سب سے مقدم ہوگا پھر ظہار کے کفارہ پر قسم کا کفارہ مقدم ہوگا کیونکہ قسم کا کفارہ تو اس لیے واجب ہوتا ہے کہ اس میں قسم کھانے والا اللہ تعالی کے نام کی بے حرمتی کرتا ہے اس طرح سے کہ قسم کھا کر اسے پورا نہیں کرتا اور کفارہ ظہار اس واجب پر ہوتا ہے کہ وہ شخص خود ہی اپنی بیوی کو خود پر حرام کرلیتا ہے اس لیے قسم کا کفارہ زیادہ اہم ہوا)۔

توضیح: اگر کسی شخص نے اپنے کل مال میں سے یا تہائی مال میں چند چیزوں کی وصیت کی مثلاً، حج، زکوۃ، صدقہ فطر، کفارہ قسم، کفارہ ظہار وغیرہ کو کس اصول کے مطابق وصیتوں کو ادا کیا جائے۔ مفصل دلائل کا بیان

قال وما ليس بواجب قدم منه ما قدم الموصى لما بينا وصار كما اذا اصرح بذلك قالوا ان الثلث يقسم على جميع الوصايا ما كان لله تعالى وما كان للعبد فما اصاب القرب صرف اليها على الترتيب الذى ذكرناه ويقسم على عدد القرب ولا يجعل الجميع كوصية واحدة لانه ان كان المقصود بجميعها رضا الله تعالى فكل واحد فى نفسها مقصود فينفرد كما ينفرد وصايا الادميين.

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر موصی نے فرائض وواجبات کے علاوہ نوافل میں سے کئے کاموں کی ادائیگی کی وصیت کی مگر تہائی ترکہ میں سے ان سب کو ادا نہیں کیا جاسکتا ہو تو ان میں سے اسی کام کو پہلے ادا کیا جائے جس کی ادائیگی کی خود موصی نے وصیت کی ہو، جیسا کہ اوپر کے مسئلہ میں بیان کیا گیا ہے (ف کہ موصی نے خود جس کام کو کرنے میں اہمیت دی ہے اسی کو اس نے پہلے بیان کیا ہے): اور اس کی صورت ایسی ہی ہو جائیگی کہ خود موصی نے صراحت کے ساتھ بیان کر دیا ہو (ف یعنی اگر وہ کسی کام کو پہلے کرنے کے لیے خود صراحۃ بیان کر دیتا تو اسی کو پہلے کرتا اسی طرح سے صرف پہلے بیان کر دینے سے اس کا ظاہری مطلب یہ لیا جائیگا کہ وہ اس کو پہلے کرنا چاہتا ہے اور اس طرح ذکر کرنا تصریح کرنے کے حکم میں ہوتا ہے پھر یہ معلوم ہونا چاہیے کہ مقدم کرنے کا مطلب یہ ہے کہ جو بہت ہی اہم ہے وہ پہلے ادا ہو جائے اس کے بعد جو اہم ہے وہ پہلے ادا ہو جائے جہاں تک ممکن ہو سکے اس کے بعد بھی اگر کچھ عمل میں کمی رہ جائے تو وہ اس طرح کی مجبوری ہو گی کہ ساری اہم باتیں پوری ہو چکی ہوں گی: **قالو ان الثلث یقسم الخ**: وصیتوں کے بارے میں مشائخؒ نے طریقہ بتایا ہے کہ وہ تمام وصیتیں حقوق اللہ کے بارے میں ہوں یا حقوق الناس کے بارے میں ہوں موصی کے ترکہ کی تہائی کو سب میں تقسیم کر دیا جائے (ف یعنی حق اللہ تعالی میں سے فرائض واجبات کے علاوہ کچھ حق الناس بھی ہو تو موصی لہ کو نیکیوں کے ساتھ میں شمار کر کے سب پر تقسیم کیا جائے مثلاً یہ کہا کہ میرے ذمہ ایک سال کی زکوۃ ادا کی جائے اور میری طرف سے میرا فرض حج ادا کرا دیا جائے اور فلاں شخص کا جو کچھ حق ہے اس کا حق ادا کر دیا جائے اس طرح اس وصیت میں تین باتوں کی فرمائش کی گئی ہے بس ترکہ کی تہائی کے تین اجزاء کر دیے جائیں)۔

فما اصاب القرب الخ: پھر جو کچھ نیکیوں کے حصہ میں آئے وہ بھی اسی ترتیب سے خرچ کیا جائے جو ہم نے اوپر بیان کر دی ہے (ف مثلاً زکوۃ و حج اور کفارہ قتل و کفارہ قسم اور صدقہ فطر و قربانی کے لیے حصے نکالے گئے تو اس حصہ میں اگر سب کو کر لینے کی گنجائش ہو تو وہ سب ادا کر لیے جائیں اور اگر یہ احتمال ہو کہ اس حصہ سے یہ ساری چیزیں ادا نہیں ہو سکیں تو پہلے زکوۃ پھر حج پھر کفارہ قتل اوپر بیان کی ہوئی ترتیب ایک ایک کر کے ادا کی جائے تاکہ جو عمل اہم ہے وہ پہلے ادا ہو جائے اور کمی اس کے بعد کے کم اہم پر پڑے پھر یہ تفصیل اس صورت کی ہو گی جب کہ آدمی کا حق واجب ہو کیونکہ وہ نیکی اور تقریب الی اللہ کے اعمال نفلی اور نوافل میں سے اور نفل وصیت ہو جیسا کہ کتاب قدوری کے اس قول میں بیان ہے تو بندہ مترجم کے نزدیک اس کے معنی یہ ہوں گے کہ اگر میت نے چند نیکیوں کے کام کرنے کی اور ایک مخصوص شخص کے لیے بھی وصیت کی تو نیکی کے ان تمام کاموں کو شمار کیا جائے اس کے علاوہ اس شخص کو بھی شمار کیا جائے اور میت کے کل ترکہ کی تہائی کو ان تمام پر تقسیم کیا جائے اس طرح مثلاً اگر نفلی حج اور فقراء و مساکین اور زید کے لیے وصیت کی ہو تو یہ کل چار کام ہوئے اس لیے اس تہائی مال کے بھی چار ہی حصہ کیے جائیں اور ان میں سے زید کو اس کا حصہ دے کر باقی تین حصوں میں سے جس حصہ کو خود موصی نے پہلے بیان کیا ہے اسے پہلے پورا کر لیا جائے): **ویقسم علی عدد القرب الخ**: اور ان تمام نیکی کے کاموں کی تعداد پر مال کو برابر تقسیم کرنا چاہیے اور ان کاموں

کوایک وصیت کا حکم نہیں دیا جائیگا (ف مثلاً کسی نے کہا کہ میرا تہائی مال حج وزکوۃ اور کفارات اور زید کے لیے ہے لہٰذا تہائی کے کل چار حصے کئے جائیں مگر ایسا نہیں کرنا چاہیے کہ عبادت کے جو تین کام ہیں ان کو ایک حصے اور زید کو دوسرا سمجھ کر کل دو ہی حصہ بنا لیے جائیں بلکہ تین حصے اور ایک زید کو ملا کر کل چار حصے بنائے جائیں: **لانه ان كان المقصود الخ** :اس لیے کہ اگر ان سب سے رضائے الٰہی عزوجل مقصود ہے ہر عبادت اور نیکی اپنی جگہ پر خود مقصود ہے لہٰذا ان میں سے ہر ایک علیحدہ علیحدہ شمار ہوں گے جیسے کہ آدمیوں کی وصیتیں علیحدہ علیحدہ شمار کی جاتی ہیں (ف اس لیے کہ فقراء ومساکین وزید وبکر اور خالد کے واسطے وصیت ہو تو ان میں سے ہر ایک علیحدہ علیحدہ بنا کر پانچ حصے شمار کیے جاتے ہیں اس لیے ان کے لیے پانچ ہی حصے لگائے جاتے ہیں اگر چہ ان میں سے ہر ایک کے وصیت کرنے کی غرض صرف ایک ہی بات یعنی الٰہی عزوجل تعالی مقصود ہے اسی لیے نیکیوں کے مختلف راستوں سے بھی مقصود اگر چہ رضاء الٰہی عزوجل ہے جن صورتوں کا نام لیا گیا ہے ان میں سے ہر ایک علیحدہ شمار کی جائیگی۔

توضیح: اگر موصی نے فرائض وواجبات کے علاوہ چند نوافل کی ادائیگی کی وصیت کی مگر ترکہ کی تہائی سے ان سب کو ادا کرنا ممکن نہ ہو وصیتوں کی ادائیگی کے بارے میں مشائخ کا طریقہ کار، مسائل کی تفصیل، اقوال، علماء ومشائخ، مدلل جواب

قال ومن اوصى بحجة الاسلام احجواعنه رجلا من بلده يحج راكبا لان الواجب لله تعالى الحج من بلده ولهذا يعتبر فيه من المال ما يكفيه من بلده والوصية لاداء ما هوا لو اجب عليه وانما قال راكبا لانه لا يلزمه ان يحج ما شيا فانصرف اليه على الوجه الذى وجب عليه قال فان لم تبلغ الوصية النفقة احجوا عنه من حيث تبلغ وفي القياس لا يحج عنه لا نه امر با لحجة على صفة عد منا ها فيه غيرانا جوزناه لانا نعلم ان الموصى قصد تنفيذ الوصية فيجب تنفيذها ما امكن والممكن فيه ما ذكرنا ه وهو اولى من ابطا لها راسا وقد فرقنا بين هذا و بين الو صية بالعتق من قبل.

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی نے حج اسلام کی وصیت کی یعنی یہ کہا کہ آپ لوگ میری طرف سے حج اسلام کرادیں تو ذمہ داری پر واجب ہو گا کہ ایک مرد کو اس جگہ سے جہاں پر وہ موصی رہتا حج کرنے کے لیے بھیجیں اور وہ مناسب طور پر سواری پر سوار ہو کر جائے (ف جب کہ اس میت کا تہائی مال اس حج کے لیے پورا ہو یا پھر ورثہ خود اپنی طرف سے کچھ بلا کر بھیجیں): **لان الواجب لله تعالى**: اس لیے کہ اس کے شہر سے اللہ تعالی کی رضاء کے لیے حج کرنا واجب ہے (ف اس لیے اسی کے شہر سے سوار ہو کر حج کرایا جائے گا): **ولهٰذا يعتبر الخ**: اسی لیے حج کی وصیت نافذ کرنے میں تہائی مال میں سے اتنا ہونا ضروری ہے جو اس کے شہر سے حج کرانے کے لیے کافی ہو (ف اسی شرط کے ساتھ وصیت پر عمل کرنا اور اسے نافذ کرنا واجب ہو گا) مختصراً یہ بات ہو چکی ہے کہ اسی موصی کے شہر سے سفر کرنے کا اعتبار ہو گا): **والوصية لاداء ما هوالخ**: اس جگہ وصیت تو اسی حج کی ادائیگی کے لیے ہے جو اس پر واجب ہو چکا ہے (ف اسی لیے اس میت کے شہر سے حج کرایا جائے گا تا کہ اس پر اس کی زندگی میں جو کچھ واجب ہوا ہے اسی کی ادائیگی وصیت کے طور پر ہو): **وانما قال الخ** :اور سواری پر سوار ہو کر حج کے لیے جانے کو اس لیے کہا گیا ہے کہ خود اس موصی پر بھی اپنا حج ادا کرنے کے لیے پیدل جانا لازم نہیں ہوا تھا (ف اس لیے کے حج فرض ہونے کے لیے زاد راہ وراحلہ یعنی راستہ کے لازمی اخراجات سواری سمیت ہونے پر قادر ہونے کی شرط بھی ہے)۔

فانصرف اليه الخ : اسی لیے حج کرنے کے لیے جانے والے وصی کے لیے بھی وہی حکم اس پر لازم ہوا ہے جیسے کہ خود اس موصی پر لازم ہوا تھا (ف یعنی جیسے کہ خود موصی پر سوار ہو کر حج کے لیے جانا لازم ہوا تھا اسی طرح سے اس کے عوض حج کے لیے جانے والے پر سوار ہو کر جانا لازم ہو گا تا کہ اس موصی کے شہر سے سواری پر سوار ہو کر حج کرے لیکن اس کے لیے یہ شرط

ہے کہ سواری کے ساتھ جانے اور آنے کے لئے ضرورت کے برابر خرچہ موجود ہو)۔ **قال فان لم تبلغ الوصية الخ** : قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر اس وصیت پر عمل کے لئے خرچہ کافی نہ ہو یعنی اس کا تہائی مال اتنا نہ ہو کہ جانے والا اس کے شہر سے سواری پر سوار ہو کر حج کا کام پورا کرے تو اس کہ جو ذمہ دار ہوں ان کو یہ چاہیے اس رقم سے جس جگہ سے نکل کر پورا حج ادا کر سکے اسی جگہ کے کسی شخص سے حج ادا کرا دے، (ف: مثلاً لکھنو سے ایک شخص سوار ہو کر حج کرنے کو جانا چاہے تو ترکہ کی تہائی رقم اس کے لیے کافی نہ ہو سکے البتہ اسی رقم سے بمبئی سے کام پورا کر سکے تو وہ کافی ہو جائے تو بمبئی سے ہی ایسے کسی شخص کا انتظام کرا دیا جائے جو اس میت موصی کی طرف سے حج کرلے)۔

وفی القياس الخ : اور قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ میت کی طرف سے حج نہیں کرانا چاہیے کیونکہ اس نے ایسی صفت کے ساتھ حج کرنے کی وصیت کی ہے جو اس مال میں ہمیں نہیں ملتی ہیں (یا اس شخص کے ذریعہ سے اس صفت سے ادا نہیں ہو سکتا ہے) لیکن ہم نے قیاس کو چھوڑ کر اس کی وصیت کو اس لیے جائز مانا ہے کہ ہم یہ جانتے ہیں کہ اس موصی نے اپنی وصیت پر عمل کرانے کا پورا اردہ کیا تھا (خواہ اس صفت کے ساتھ ہو یا نہ ہو اور خاص اسی صفت کے ساتھ اس ہونے کا ارادہ نہیں کہ اگر صفت میں کمی ہو جائے تو اس کی وجہ سے اس وصیت پر عمل نہ کیا جائے اور وصیت روک دی جائے) اس لیے جہاں تک ممکن ہو میت کی وصیت کو نافذ کرنا واجب ہو گا اور وہی صورت ممکن ہے جو ہم نے بیان کر دی ہے یعنی ان روپے سے جس جگہ سے حج کے لیے پہنچ جانا ممکن ہو وہیں سے حج کرا دیا جائے اس طرح سے کہ وہ رقم اس شخص تک بھیج دیا جائے یہ بات کہیں بہتر ہے اسی لیے کہ اس وصیت پر عمل کو بالکل چھوڑ دیا جائے (ف اس جگہ اگر یہ سوال کیا جائے اگر میت یہ وصیت کرے کہ میرے سو روپے سے ایک غلام آزاد کر دیا جائے حالانکہ اس سے پہلے امام ابو حنیفہؒ کہ قول کی بناء پر پہلے یہ کہا گیا ہیکہ اگر سو روپے سے ایک روپیہ بھی کم ہو تو جس صفت کی وصیت کی گئی تھی اس پر عمل نہیں ہوا اس لیے وصیت باطل ہو گئی جب کہ یہی صورت یہاں پر بھی موجود ہے پھر اسے کیوں کر جائز کہا گیا ہے تو اس کا جواب یہ دیا ہے۔

وقد فرقنا بين هذا الخ : کہ ہم نے اس وصیت حج میں اور اس سے پہلے وصیت عتق میں اس لیے فرق کیا ہے (مصنفؒ نے اس جگہ فرق کی وجہ بیان نہیں کی ہے مگر وجہ فرق یہ ہے واللہ تعالیٰ اعلم کہ غلام کو آزاد کرنا نفلی نیکی ہے جو صدقہ کرنے کے حکم میں ہے اور جب اس آزادی کی وصیت نافذ نہ ہوئی تو یہ مال اس کے وارثوں پر صدقہ ہو گیا اور حکما یہ دونوں کام برابر ہیں اور امام ابو حنیفہؒ کا آخری قول یہ ہے کہ صدقہ سے حج نفل بہتر ہے پس جب حج کی وصیت نافذ نہ ہو یا اس پر عمل نہ ہو سکنے کی صورت میں یہ مال صرف ایک صدقہ کے طور پر رہ جائے گا حالانکہ حج کرنا ان سے بہتر ہے اس طرح دونوں میں فرق ظاہر ہو گیا یہ فرق اس بندہ مترجم کے اپنے ذہن میں پیدا ہوا ہے کیونکہ میں نے یہ فرق کہیں کسی کتاب میں نہیں پایا ہے اسے اچھی طرح ذہن نشین کرلیں۔

توضیح : اگر کسی شخص نے یہ وصیت کی کہ ذمہ دار افراد میری موت کے بعد میرے ترکہ میری طرف سے حج ادا کر دیں اگر وصیت پر عمل کرنے کے لیے ترکہ میں سے خرچہ کافی نہ ہو وصیت عتق اور وصیت حج کے درمیان حکم کے اعتبار سے فرق کرنے میں، اقوال علماء تفصیل، دلائل مفصلہ

قال ومن خرج من بلده حاجا فمات فی الطريق واوصى ان يحج عنه يحج عنه من بلده عندابی حنيفةؒ وهو قول زفرؒ وقال ابو يوسف و محمد يحج عنه من حيث بلغ استحسا نا وعلى هذا الخلاف اذا مات الحاج عن غيره فی الطريق لهما ان السفربنية الحج وقع قربة وسقط فرض قطع المسافة بقدره وقد وقع اجره على الله فيبتد ا من ذلك المكان كانه من اهله بخلاف سفر التجارة لانه لم يقع قربة فيحج عنه من بلده وله ان الوصية

تنصرف الى الحج من بلده على ما قررنا اداء للواجب على الوجه الذى وجب والله اعلم۔

ترجمہ : قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کوئی شخص اپنے گھر سے حج کرنے کی نیت سے نکلا (ف اور اس حج کے علاوہ تجارت کرنے یا دوسرے کام کرنے کی غرض نہیں تھی): **فمات فى الطريق الخ** : مگر اتفاقاً وہ شخص راستہ ہی میں مرگیا اور آخری وقت یہ وصیت کر دی کہ میری طرف سے حج کرالیا جائے (ف تو اس حج کی ابتداء کہاں سے مانی جائیگی تو اس مسئلہ میں علماء کا اختلاف ہے اس صورت میں جب کہ وہ میت صرف حج کرنے کی غرض سے ہی نکلا ہو)۔

يحج عنه من بلده : کہ اس صورت میں امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس کے اپنے وطن سے ہی حج کرایا جائیگا اور امام زفرؒ کا بھی یہی قول ہے (ف اور یہی قیاس ہے اس مسئلہ میں استحسان کو چھوڑ کر اصل قیاس پر ہی متن کی کتابوں میں فیصلہ کیا گیا ہے): **وقال ابو يوسف الخ** : اور امام ابو یوسف وامام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ استحسان کی دلیل کے مطابق اسی جگہ سے حج کرایا جائیگا جہاں پر اصل مورث کا انتقال ہوا تھا یا جہاں تک وہ پہنچ چکا تھا (ف یہ صورت مسئلہ تو اس وقت کی ہے جب کہ خود حاجی میت راستہ میں مرگیا ہو اور اگر ایک شخص اپنے وطن میں یہ وصیت کر کے مرا کہ میری طرف سے حج کرایا جائے اس لیے اس کی طرف سے زید کو بھیجا گیا اور وہ راستہ میں مرگیا اور اتنا مال باقی رہ گیا کہ کسی دوسرے شخص کو بھیجا جاسکے تو اس دوسرے کو کہاں پر سے بھیجا جائے گا، تو فرمایا **وعلى هذا القياس**، ایسا ہی اختلاف اس صورت میں بھی ہوگا جب کہ دوسرے کی طرف سے حج کو جانے والا راستہ میں مرگیا ہو (ف وہ یہ ہے کہ امام ابو حنیفہؒ وزفرؒ کے نزدیک وطن سے اور صاحبینؒ کے نزدیک اس جگہ سے جہاں تک وہ پہنچ چکا تھا وہاں سے دوسرا شخص بھیجا جائے یہی قول امام شافعیؒ کا ہے اور اس اختلاف کی بنیادی وجہ یہ ہے کہ اصل وطن سے حج کرنا تو اس میت پر واجب ہو تھا اس کے بعد اس شخص نے جتنا بھی راستہ طے کر لیا ہے دوبارہ سفر میں وہ بھی شمار ہوگا یا نہیں): **لهما ان السفر الخ** : صاحبینؒ کی دلیل ہے کہ حج کی نیت سے جو بھی سفر کیا جا چکا ہے وہ قربت اور اطاعت و فرمانبرداری میں ہوا تھا اور اسی مقدار سے حج کے لیے راستہ طے کرنے کا فرض ادا کر لیا گیا اور اسی سفر کے اندازہ سے عند اللہ اس کا ثواب بھی نامہ اعمال میں لکھا جا چکا ہے اب حج کے لیے بقیہ راستہ پورا اسی جگہ سے سفر شروع کیا جائیگا اور یہ کہا جائیگا کہ گویا وہ شخص اسی جگہ کے رہنے والوں میں سے ہے۔

بخلاف سفر التجارة الخ : بر خلاف سفر تجارت کے کیونکہ یہ سفر کسی فرض کی ادائیگی کے نہیں ہوا ہے اسی لیے اس کے اپنے شہر سے حج کیا جائے گا (ف یعنی اگر سفر کے ارادہ سے گھر سے نکل کر راستہ میں مرگیا تو وہ شخص اس جگہ کے رہنے والوں میں سے شمار نہ ہوگا اس کے شہر سے حج کرایا جائیگا کیونکہ وہ جتنا راستہ چلا ہے وہ راستہ حج کی عبادت ادا کرنے میں قابل اعتبار نہ ہوگا)۔

وله ان الوصية الخ : اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ میت اصل وصیت کا مطلب ہی یہی ہوتا ہے کہ میرے شہر سے اس شخص کو حج کے لیے بھیجو تاکہ فرض حج جس طرح مجھ پر فرض ہوا تھا وہ بھی اسی طرح ادا کرلے یہ مطلب گزشتہ تقریر کے مطابق ہوگا واللہ تعالیٰ اعلم (ف جب کہ پہلی تقریر کا مطلب یہ بھی تھا کہ وہ حج اس موصی کے اپنے شہر سے سواری پر سوار ہو کر سفر کرنا مقصود تھا یعنی پیدل جانا اور تنگی سے سفر کرنا ہرگز مقصود نہ تھا اسی طرح یہ نائب بھی حسب ضرورت آرام سے سوار ہو کر اپنے شہر سے سفر حج کرے گا۔ غایۃ البیان میں لکھا ہے کہ حدیث میں نافع علم اور فرزند صالح کی دعا اور جاری رہنے والے صدقہ کے سوا آدمی تمام اعمال اس کی موت سے ختم ہو جاتے ہیں اس کے پیش نظر اسی شخص نے اپنے لیے جب حج فرض ادا کرنے کی نیت سے سفر شروع کیا اور دور جا کر اس کی موت واقع ہونے سے وہ سفر ختم ہو گیا تو اس کے ذمہ سے وہ حج ختم ہو گیا لہٰذا وصیت کے مطابق اس نائب کو اپنے شہر سے حج کے لیے بھیجنا چاہیے اور جتنا راستہ اس سے پہلے میت نے طے کر لیا تھا اسی باطل کہہ دینا چاہیے انتہا اور اب میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ اس طرح کی دلیل تو بالکل ہی عجیب سی ہے کیونکہ حدیث سے زیادہ سے زیادہ یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ اس میت کہ حج کا عمل اس کے مرنے کے ساتھ ہی ختم ہو جاتا ہے اور ہمیشہ باقی نہیں رہتا ہے یہاں تک کہ اگر وہ

شخص اس حج کو پورا بھی کر لیتا جب بھی مزید آئندہ دنوں میں وہ باقی نہیں رہتا اس کا مطلب یہ بھی نہیں ہے کہ اس کا کیا ہوا عمل حج برباد ہو گیا اور آخر میں اس بات میں کوئی اختلاف بھی نہیں ہے کہ اس نے اپنی آخری زندگی تک جو بھی عمل خیر کیا ہے وہ اس کے نامہ اعمال میں لکھا جائیگا) اور اس کا تحقیقی جواب یہ ہے کہ حج ادا کرنے میں راستہ طے کرنے کہ جیسے اور کچھ دوسرے کاموں سے بھی یہ مرکب ہوتا ہے یا یہ ایک بسیط عبادت ہے تو امام ابو حنیفہؒ کے قول سے یہ بات سمجھ میں آئی کہ اس وصیت میں اس میت نے حج شروع کرنے میں ثواب پالیا ہے وہ تو اس کے نامہ اعمال میں لکھا جا چکا ہے مگر وہ پوری عبادت ادا نہ ہو سکی بلکہ باقی رہ گئی ہے اور اس عبادت کو پورا کرنے کا باقی کام اس طرح ادا کرنا چاہیے کہ دوبارہ اس کے اپنے شہر سے جا کر باقی ارکان ادا کر لے تو اس کی وصیت کے مطابق اس کے وطن سے ہی اس نائب سے باقی پورے اعمال ادا کرا لیے جائیں اور صاحبینؒ کے نزدیک اس نے طاعت حج کے مختلف اجزاء میں راستہ طے کر لینے کا جس حد تک فریضہ ادا کر لیا ہے وہ بھی ختم ہو گیا ہے اس لیے اسے دوبارہ ادا کرنا باقی رہ گیا ہے اور جبکہ باقی اجزاء کو کر لینے کے لیے اس نے وصیت کر دی ہے تو تمام باقی اجزاء کو ادا کرا لینا چاہیے بات اچھی طرح سمجھ لیں واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب): چند مفید مسائل: (۱) آدمی کو جب حج کر لینے کی پوری صلاحیت پا جائے پھر بھی وہ حج ادا نہ کرے یہانتک کہ وہ مر جائے اور دوسرے سے حج ادا کر لینے کی وصیت کر جائے اور اس کی وصیت کی بناء پر فرض حج ادا کرا لیا جائے پھر بھی بروقت بلا تاخیر حج نہ کرنے کا گناہ اس پر باقی رہے گا اگر میت نے اپنے آخری وقت تک نہ حج ادا کیا اور دوسرے سے حج کرا لینے کی وصیت بھی نہیں کی تو یہ دوسرا گناہ ہوگا اگرچہ اس کا ورثہ احسان کرتے ہوئے اس کی طرف سے حج بھی ادا کرا دیں واللہ تعالیٰ اعلم

توضیح: اگر کوئی شخص اپنے گھر سے صرف حج کرنے کی نیت سے نکلا مگر وہ اچانک راستہ ہی میں مر گیا اور آخری وقت میں یہ وصیت کر دی کہ میری طرف سے حج کرا لیا جائے اگر ایک شخص اپنے شہر میں رہتے ہوئے یہ وصیت کر کے مرا کہ میری طرف سے حج کرا دیا جائے اور وہ نائب شخص راستہ میں مر جائے پھر بھی اتنا مال بچ جائے کہ دوبارہ حج کیا جا سکتا ہے حج کی ذمہ داری اور اس کی ادائیگی کے سلسلہ میں ائمہ کرام کے قول اور تفصیلی بحث اور مفصل جواب اور ان کے اختلاف کی بنیادی وجہ

باب الوصية للا قارب وغير هم

باب: اپنے قریبی رشتہ داروں اور دوسروں کے لیے وصیت کا بیان

نوٹ: یہ بات معلوم ہو چکی ہے کہ خاص وارث کے لیے وصیت کرنی جائز نہیں ہے اس جگہ قریبی رشتہ داروں سے مراد وہ لوگ ہیں جن کے ساتھ اس میت موصی کو رحمی رشتہ داری پائی جاتی ہو اور دوسرے رشتہ داروں سے عام مراد نہیں یعنی ان سے رحم کی رشتہ داری ہو یا نہ ہو یہانتک کہ زوجیت یعنی میاں بیوی کہ درمیان میں بھی رشتہ داری ہو جاتی ہے مگر یہ اقارب میں داخل نہیں ہیں جب کہ رحمی تعلق نہ ہو جیسے پڑوسی اور دوست وغیرہ

قال ومن اوصى لجيرانه فهم الملا صقون عندابي حنيفه وقالا هم الملا صقون وغيرهم ممن يسكن محلة الموصي ويجمعهم مسجد المحلة وهذا استحسان وقوله قياس لان الجار من المجاورة وهي الملا صقة حقيقة ولهذا يستحق الشفعة بهذا الجوار ولانه لما تعذر صرفه الى الجميع يصرف الى اخص الخصوص وهو الملا صق

وجه الا ستحسان ان هولاء كلهم يسمون جيرانا عرفا وقد تا يد بقوله عليه السلام لا صلوة لجار المسجد الافى المسجد و فسره بكل من سمع النداء ولان المقصد برا لجيران واستحبانه ينتظم الملا صق وغيره الاانه لا بد من الاختلاط و ذلك عند اتحاد المسجد وما قاله الشافعي الجوار الى اربعين دار ابيعد وما يروى فيه ضعيف قالو او يستوى فيه الساكن والمالك والذكر والا نثى والمسلم والذمى لان اسم الجاريتنا ولهم ويدخل فيه العهد الساكن عنده لا طلاقه ولا يدخل عندهما لان الوصية له وصية لمو لا ه وهو غير ساكن .

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی نے اپنے پڑوسیوں کے لیے وصیت کی (ف یعنی اگر اس موصی نے اس طرح کہ میرے مال سے تہائی یا جتنا بھی اس نے اس سے کم کہا میرے پڑوسیوں کو دیدیا جائے تو اس سے کون لوگ مراد ہوں گے اور کن کو دیا جائیگا تو جواب یہ ہوگا کہ اس میں امام اعظمؒ اور صاحبینؒ کے درمیان میں اس طرح سے اختلاف ہے): **فهم الملا صقون الخ**: کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک پڑوسی اس جگہ وہ لوگ مراد ہوں گے جن کے گھر اس کے گھر سے ملے ہوئے ہوں گے (ف خواہ ان کے دروازے ملے ہو اور قریب ہوں یا دور ہوں): **وقالا هم الملا صقون الخ**: اور صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ موصی کے محلہ میں رہنے والے اور محلہ کی مسجد میں نماز پڑھنے والے ہوں یہ سب پڑوسی ہیں خواہ ان کے گھر ملے ہوئے ہوں یا نہ ہوں اور یہ استحسان ہے جب کہ امام ابو حنیفہؒ کا قول قیاسی ہے (ف یعنی قیاس کا تقاضا وہی ہے جو امام اعظمؒ نے فرمایا ہے): **لان الجار الخ**: کیونکہ عربی میں لفظ پڑوسی ہی کو الجار کہتے ہیں جو کہ مجاورت سے مشتق ہے اور مجاورت کے حقیقی معنی ملاصقت (ملجانا) ہے اسی بناء پر ایسے ہی جوار ہونے کی بناء پر آدمی شفعہ کا مستحق ہوتا ہے (اور یہ بات متفق علیہ ہے) اور اس وجہ سے بھی کہ جب وصیت کی اس رقم کو پورے علاقے کے لوگوں میں تقسیم کرنا ناممکن ہوا تو ہم نے بالکل ہی مخصوص پڑوسی کو اس سے مراد لیا ہے اور ایسے شخص کو ملاصق بھی کہا جاتا ہے (ف یعنی مجازی جوار اور پڑوسی جیسے محلے والے ہوتے ہیں، ایسے ہی پورے گاؤں اور شہر اور پر گز کے اعتبار سے بھی وہاں کے باشندے ہو سکتے ہیں اسی لیے کسی کو بھی متعین نہیں کیا جا سکتا ہے اور ایسی صورت میں جبکہ مفہوم عام ہو اور اس کی کوئی حد بندی بھی نہیں کی گئی ہو تو ان ہی میں سے جو شخص سب سے زیادہ خاص ہوتا ہے وہی متعین ہوتا ہے کیونکہ درمیان کی خصوصیت سے یہ مراد لینے کی وجہ سے کی تخصیص سے ترجیح بلا مرجح لازم آجاتی ہے اور وہ بھی معلوم نہیں ہو سکتی ہے اس لیے جو بات یقینی ہے یعنی اخص الخاص جو کہ گھر سے بالکل ملا ہوا گھر ہو اسی پر اس وصیت کو محمول کرنا ہوگا یہ تقریر قیاس کی ہے)۔

وجه الاستحسان الخ: اور استحسان کی وجہ یہ ہے کے سارے محلہ والے ہی عرف عام میں پڑوسی کہلاتے ہیں اور اس کی تائید بھی رسول اللہ ﷺ کہ اس مبارک قول سے ہوتی ہے: **لا صلوة بجا را لمسجد الخ**: یعنی مسجد کے پڑوسی کی نماز نہیں ہوتی ہے مگر مسجد ہی میں (گھر میں نہیں) (ف اس حدیث کو دار قطنی نے حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث سے روایت کیا ہے اگرچہ حافظ ابن حجرؒ کے قول کے مطابق اس کی کوئی صحیح اسناد ثابت نہیں ہے مگر حضرت علیؓ کا قول ہے میں کہتا ہوں کہ حضرت علیؓ کا قول بھی تائید کے لیے کافی ہے کہ مسجد کے جار یعنی پڑوسی کی نماز مسجد ہی میں ہوتی ہے): **وفسروه بكل الخ**: جار مسجد کی تفسیر علماء کرام نے اس طرح بیان کی ہے کہ جس کے کان میں اذان کی آواز پہنچ جائے وہی مسجد کا جار ہے (ف اس سے یہ معلوم ہوا کہ جن لوگوں کو محلہ کی مسجد جمع کرتی ہے یا نماز کے لیے مسجد میں جمع ہو سکتے ہوں سب میں جوار پایا جاتا ہے کیونکہ یہ ضروری نہیں ہے کہ سب کے مکان ہی بالکل مسجد سے ملے ہوئے ہوں کیونکہ اذان کی آواز کا سننا اس بات پر موقوف نہیں ہے پس اس سے یہ معلوم ہوا کہ اس جوار سے عرفی جوار مراد ہے کہ اگرچہ بالکل ملا ہوا نہ ہو)۔

ولان المقصد برا لجبران الخ: اور اس دلیل سے بھی کہ اس موصی کا اصل مقصد یہ ہے کہ پڑوسیوں کو نفع پہنچانے اور پڑوسیوں کو نفع پہنچانا مستحب عمل ہوتا ہے اور یہ استحباب (کچھ بالکل ملے ہوئے (ملاصق) کہ ساتھ ہی خاص نہیں ہے بلکہ ملاصق اور غیر ملاصق سب کو شامل ہیں البتہ صرف اتنی بات کا ہونا ضروری ہے کہ ان کے آپس میں ملاپ اور اختلاط کا ہونا ضروری

ہے اور ایسا اختلاط ان میں سے ایک ہی مسجد میں جمع ہونے پر ممکن ہو سکتا ہے (ف کیونکہ وہ سب مل کر نماز پڑھتے ہیں یہاں تک کہ محلے میں چھوٹی چھوٹی دو مسجدیں ہوں جب بھی ان سب میں اختلاط اور میل جول ایک حد تک باقی اور جوار و پڑوس کا ہونا بھی ثابت رہتا ہے اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ موصی کے گھروں سے چاروں طرف دس دس گھر تک جوار کا حکم ہوتا ہے بیہقی نے اس کی روایت کی ہے ساتھ ہی اسے ضعیف بھی کہا ہے مگر دوسرے طریقوں سے بھی مروی ہے لیکن مروی ہونے کے باوجود ایک روایت سے دوسری کو تقویت اور چیز نہیں ہوتا ہے اس لیے یہ ضعیف بھی ہے اسی وجہ سے مصنفؒ نے یہ فرمایا ہے۔

وما قال الشافعیؒ الخ :اور امام شافعیؒ نے جو یہ فرمایا ہے کہ حق جوار چالیس گھروں تک رہتا ہے تو یہ قول قبولیت سے بعید ہے اور اس سلسلہ میں جو حدیث روایت کی جاتی ہے وہ ضعیف ہے (ف یعنی اس کے راویوں میں کلام اور اعتراض ہے اب اگر یہ کہا جائے آپ لوگوں کے ملک میں تو ضعیف حدیث بھی قیاس سے اولی ہوتی ہے اس کے باوجود اس قاعدہ کے خلاف یہاں پر کیوں کہا جارہا ہے تو اس کا جواب یہ ہوگا کہ حضرت علیؓ سے جو روایت کی گئی ہے اس کے بارے میں قول صحیح یہی ہے کہ اس سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ اذان کی آواز پہنچنے کا اعتبار ہوتا ہے اس میں گھر کی تعداد کی خصوصیت نہیں ہے اور عرف و قیاس بھی اس کے مطابق ہے اس لیے صحیح کے مقابلہ میں ضعیف کو چھوڑا اور قیاس کے مقابلہ کی وجہ سے نہیں چھوڑا ہے واللہ تعالیٰ اعلم)۔ **قالو ایستوی فیه الساکن الخ** :متاخرین مشائخ نے فرمایا ہے کہ پڑوسی ہونے میں جو کوئی بھی اس محلے میں کسی طرح بھی رہتا ہو حکم میں سب برابر ہوں گے خواہ ذاتی مکان میں ہو یا کرایہ پر اور خواہ وہ مرد ہو یا عورت خواہ مسلمان ہو یا کافر سب پڑوسی میں شامل ہوں گے (ف شاید کہ صاحب ہدایہؒ نے قالوا کے لفظ سے عادت کے مطابق اختلاف اور ضعف کی طرف اس لیے اشارہ کیا ہے کہ جب مسجد میں جمع ہونے کو بنیاد بنا کر آپس میں میل جول ہونے کا اعتبار کیا گیا ہے تو اس میں ذمیوں کو بھی شریک کرنا قیاس کے بہت بعید ہے واللہ تعالیٰ اعلم) اب سوال یہ ہوتا ہے کہ اگر کسی محلّہ میں دوسرے محلّہ کا غلام بھی رہتا ہو تو کیا وہ بھی پڑوسی کے حکم میں داخل ہو جائیگا تو اس کا جواب دیا ہے: **ویدخل فیه العبد** :وہ غلام بھی وصیت کہ اس حکم میں داخل ہوگا امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک داخل ہوگا جو اس محلّہ میں رہتا ہو کیونکہ یہ وصیت مطلق ہے (ف یعنی اگر رہنے والا موصی کے متصل رہتا ہو تو امام اعظم کے قول کے مطابق وصیت میں داخل ہوگا)۔

وعندهما لا یدخل الخ :اور صاحبینؒ کے نزدیک ویسا غلام اس وصیت میں داخل نہ ہوگا کیونکہ اس غلام کی وصیت ہونے سے وہ اس کے مولی کی وصیت ہو جائیگی حالانکہ اس کا مولی اس محلّہ میں نہیں رہتا ہے (ف تفصیل اس طرح ہے کہ وہ غلام اگرچہ اس محلّہ میں رہتا ہے لیکن غلام تو خود کسی چیز کا مالک نہیں ہوتا ہے بلکہ ایسا مال اس کے مالک کی ملکیت ہو جاتی ہے حالانکہ اس کا مالک محلّہ میں نہیں رہتا ہے)

توضیح: باب، اقربا سے کیا مراد ہے جیران سے کیا مراد ہے ان کے لیے کچھ وصیت کرنے سے کون کون اس کے مستحق ہوں گے اس کی کیا حد ہے، مسائل کی پوری تفصیل، حکم، اقوال ائمہ کرام، مفصل مدلل جواب

قال ومن اوصی لا صهار ہ فالو صیة لکل ذی رحم محرم من امراته لماروی ان النبی علیه السلام لما تزوج صفیة اعتق کل من ملك من ذی رحم محرم منها اکراما لها وکانو ا یسمون اصهار النبی علیه السلام وهذا التفسیر اختیار محمد وابی عبیده وکذا ید خل فیه کل ذی رحم محرم من زوجة ابیة زوجة ابنه و زوجة کل ذی رحم محرم منه لان الکل اصها رولو مات الموصی وانمراۃ فی نکاحة اوفی عدته من طلاق رجعی فالظهر یستحق الوصیة وان کانت فی عدة من طلاق رجعی فالصهر النکاح وهو شرط عندالموت .

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا کہ اگر ایک شخص نے اپنے اصہار کے لیے وصیت کی (ف اصہار صہر کی جمع ہے: **فالوصیة الخ**: تو یہ وصیت ہر ایسے شخص کے لیے ہوگی جو اس کی بیوی کا ذی رحم محرم ہو (ف یعنی اس کی بیوی کہ قریبی رشتہ داروں میں سے ہر ایسا مرد جس کی رشتہ داری اس کی بیوی سے نسب کیساتھ ایسے طور پر ہو کہ شرعاً وہ اس کا محرم ہو یعنی ان کی بیوی اس مرد کے لیے ہمیشہ کے لیے حرام ہو جیسے باپ بھائی ماموں اور چچا وغیرہ بس عورت کے ایسے رشتے دار اس عورت کے شوہر کے اصہار ہوں گے یہ مفہوم عرب کے عرف میں ہے جبکہ ہمارے ملکوں میں صہر کا ترجمہ خسر کیا جاتا ہے اور یہ حقیقۃ شوہر کے باپ ہی کو کہا جاتا ہے اس طرح جو مسئلہ بیان کیا گیا ہے وہ عرف عرب کی بناء پر ہے): **لما روی ان النبی علیه السلام الخ**: اس دلیل سے کہ روایت ہے کہ جب نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والتسیم نے حضرت صفیہؓ سے نکاح کر لیا تو حضرت صفیہ کے اکرام کے خیال سے ان کے ہر ذی رحم و محرم کو جو آپ کے پاس غلام بن کر آیا تھا سب کو آزاد کر دیا اور یہ سب لوگ رسول اللہ ﷺ کے اصہار کہلاتے ہیں (ف اسی حدیث سے یہ بات معلوم ہوئی کہ بیوی کہ ہر ذی رحم و محرم کو اصہار کہا جاتا ہے): **والتفسیر اختیار محمد الخ**: اس تفسیر کو امام محمد وابو عبیدہؒ نے اختیار کیا ہے (ف اور اب یہ معلوم ہونا چاہیے کہ حضرت صفیہ بنت حیی بن اخطب خیبر کے یہودیوں کے شرفاء میں سے تھیں جو فتح خیبر میں گرفتار ہو کر آئیں اور رسول اللہ ﷺ نے ان کو اپنے لیے منتخب فرما لیا تھا پھر ان کو آزاد کر دیا پھر ان سے نکاح کر لیا اور اس نکاح کا مہر اسی آزادی کو مقرر کر دیا اور خیبر کے یہودیوں کو آزاد کر کے کاشتکاروں کی طرح ان کو بٹائی کے طور پر وہاں کی زمین ان کو دیدی کہ جب تک چاہیں گے ان کے پاس رکھیں گے لیکن حضرت صفیہؓ کے اقارب کو اس صفت مذکورہ کے ساتھ آزاد نہیں کیا تھا اسی لیے محققین شارحین اس بات پر متفق ہیں کہ اس جگہ حضرت صفیہؓ کا نام کسی شاگرد یا کاتب وغیرہ کی غلطی سے قلم سے لکھا گیا ہے حالانکہ صحیح بات یہ ہے کہ اس جگہ جویریہ بنت الحارث ہونا چاہیے اور اس کا قصہ جو کہ مغازی محمد بن اسحٰق و مسند احمد و صحیح ابن حبان وغیرہ کی روایتوں کے موافق ہے یہ ہے کے جویریہ کے والد بنی مصطلق کے سردار تھے جب اس قبیلہ سے مسلمانوں نے جہاد کیا اور ان کی قوم مسلمانوں کی قید میں آگئی تو ام المومنین حضرت عائشہؓ کی روایت کے مطابق یہ جویریہؓ قید ہو کر ثابت بن قیسؓ یا چچیرے بھائی کے حصے میں آئیں اور انہوں نے خود ان سے معاملہ کر کے مکاتبہ بنا لیا چونکہ صورت کے اعتبار سے ان کے چہرے میں کشش اور حسن بہت زیادہ تھا جس پر لوگوں کی نظریں اٹھتی تھیں الحاصل جویریہؓ نے آکر عرض کیا یا رسول اللہ ﷺ میں جویریہ بنت الحارث ہوں اور اب تک میرے ساتھ جو کچھ پیش آیا آپ اس سے اچھی طرح واقف ہیں فی الحال میں ثابت بنت قیس کے حصے میں آئی ہوں اور میں نے خود کو مکاتبہ بنا لیا ہے اس لیے میں آپ کی خدمت میں اس لیے حاضر ہوئی ہوں کہ میں اپنی بدل کتابت کی ادائیگی کے لیے آپ سے درخواست کروں تب آپ نے فرمایا کہ کیا تم اس سے بھی بہتر بات چاہتی ہو عرض کیا یا رسول اللہ اس سے بہتر کیا بات ہو سکتی ہے تب آپ نے فرمایا کہ میں تمہارا بدل کتابت پورا ادا کر دوں اور تم سے نکاح کر لوں تب جویریہ نے کہا جی ہاں میں راضی ہوں اس پر آپ ﷺ نے فرمایا کہ میں نے بھی منظور کیا آخر کار جب لوگوں نے یہ سن لیا کہ رسول اللہ ﷺ نے جویریہؓ سے نکاح کر لیا ہے تو جس کہ قبضہ میں جو کوئی بھی بنو مصطلق کا قیدی تھا اس نے اسے آزاد کر دیا اور یہ کہنے لگے کہ یہ لوگ تو اب رسول اللہ ﷺ کہ اصہار ہو گئے ہیں اسی وجہ سے حضرت عائشہؓ نے فرمایا کہ ہم نے کسی بھی عورت کو اپنی قوم پر برکت لانے والی جویریہ سے بڑھ کر نہیں دیکھی۔

کہ اس کی وجہ سے بنو مصطلق یعنی اس کے اپنے خاندان کے ایک سو گھرانے آزاد کر دیے گئے (قصہ مختصراً بیان کیا گیا) صحاح ستہ وغیرہ اور لغات میں بھی عام طور پر بیوی کے خاندان کو اصہار لکھا ہے خلیل نخویؒ نے اصہار کے سوا ان کو ختن کہنے سے انکار کیا ہے غایۃ البیان میں ہے کہ امام محمدؒ کا قول لغات سے متعلق حجت ہوتا ہے یہاں تک کہ ابو عبیدہ قاسم بن سلام نے غریب الحدیث میں امام محمد کے قول کو پسند بنایا ہے پس روایت کے موافق لغت میں بھی یہی بات ہے کہ بیوی کے رشتہ دار اصہار ہوتے ہیں اور امام محمدؒ کا قول ہے کہ وہ عورت کہ ذو رحم ہوں حجت قابل قبول ہو تنویر میں ہے کہ شرط یہ ہے کہ وصیت کرنے والے شوہر کی

موت کے وقت یہ عورت اس کی بیوی اور زوجیت میں ہو یا طلاق رجعی کی عدت گزار رہی ہو یعنی اس حالت میں وہ اصہار وصیت کا فائدہ اٹھانے کے مستحق ہوں گے اور اگر مکمل علیحدگی ہو گئی ہو تو اگرچہ وہ عورت کبھی اس کی بیوی رہی ہو تو اس کے ذو رحم محرم وصیت کے فائدہ کے مستحق نہیں ہوں گے اگرچہ وہ کسی وقت اصہار رہے ہوں الحاصل اصہار اس کی بیوی کے ذو رحم محرم ہی ہوں گے)

: **و کذا یدخل فیه الخ**: اسی طرح سے اصہار کے ماتحت موصی کے باپ کی بیوی (دوسری ماں اور اس کے لڑکے کی بیوی اور اس کے تمام ذو رحم محرم کی بیوی کے ذو رحم محرم بھی داخل ہوں کیونکہ یہ سب اصہار ہیں (ف یعنی جیسے موصی کی بیوی کے ذو رحم محرم اصہار ہیں اسی طرح سے موصی کے باپ کو بیویاں یا سوتیلی ماں) کے ذو رحم محرم بھی اصہار ہیں اور موصی کے بیٹے کی بیوی کے ذو رحم محرم بلکہ موصی کے تمام ذو رحم محرم مثلاً چچا و ماموں وغیرہ کے سب کی بیویوں کے ذو رحم محرم بھی اصہار ہیں اسی لیے اگر اس نے یہ وصیت کی کہ میرا تہائی مال میرے اصہار کو دیدو تو اسی موصی کی موت کے وقت موجود اور رجعی عدت گزارنے والی بیویوں کے ذو رحم محرم سب داخل ہوں گے اسی لیے مصنفؒ نے زوجہ کے ساتھ اس قید کی تصریح فرمادی ہے جیسا کہ فرمایا ہے۔

ولو مات الموصی الخ: اور جب موصی ایسی حالت میں مر جائے کہ وہ عورت اس کے نکاح میں موجود ہو یا طلاق رجعی کی عدت میں ہوں تو صہر اس وصیت کا مستحق ہو گا اور اگر موصی کی موت کے وقت یہ عورت اس کی طلاق بائن کی عدت میں ہو تو صہر وصیت کا مستحق نہیں ہو گا کیونکہ صہر کی رشتہ داری نکاح کے باقی رہنے پر موقوف ہے اور اس تعلق کا موت کے وقت بھی ہونا شرط ہے (ف اور یہ تعلق خواہ حقیقۃً یہ اور صورت باقی ہو یا طلاق رجعی کی عدت میں ہونے سے حقیقۃً نکاح باقی ہو اگر بظاہر طلاق ہو معلوم ہونا چاہیے کہ شمس الائمہ سے عنایہ میں یہ منقول ہے کہ صہر کے یہ معنی عرب کے عرف میں ہے اور ہمارے عرب میں موصی کی ساس و خسر کے واسطے خاص ہونا چاہیے قہستانیؒ نے کہا ہے کہ مشہور عرف یہ ہے مہ صہر فقط خسر کے لیے ہے جیسے لفظ ختن داماد یعنی لڑکی کے شوہر کے لیے ہے اور اب میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ جب شمس الائمہ کی تقریر سے یہ بات معلوم ہوئی اس اطلاق میں ہر زبان کا عرف معتبر ہے تو ہمارے علاقہ میں بھی قہستانیؒ نے جو نقل کیا ہے اسی پر اعتبار کرنا چاہیے واللہ تعالیٰ اعلم۔

توضیح: لفظ اصہار کی تحقیق اگر اصہار کے لیے وصیت کی تو کون کون اس کا مستحق ہو گا، اقوال علماء کرام، مفصل دلائل

قال ومن اوصی لا ختانه فالو صیة لزوج کل ذات رحم محرم منه و کذا محارم الازواج لان الکل یسمی ختنا هذا فی عرفهم وفی عرفنا لا یتنا ول الاازواج المحارم و یستوی فیه الحر والعبد رالاقرب والابعد لان اللفظ یتناول الکل .

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی شخص نے اپنے اختان کے لیے وصیت کی تو اس موصی کی قریبی رشتہ دار عورتیں جو ذو رحم محرم ہوں ان کے شوہر اس میں شامل ہوں گے' (ف اختان جمع ہے لفظ ختن کی یعنی ہر وہ شخص جس کو دامادی رشتہ حاصل ہو لہٰذا عرب کے محاورہ کے مطابق موصی کی لڑکی و بہن اور پھوپھی وغیرہ جتنی بھی عورتیں جو ذو رحم محرم ہیں سب کے شوہر ان مین شامل ہوتے ہیں) **و کذا محارم الازواج الخ**: اسی طرح شوہروں کی ذو رحم محرم بھی داخل ہیں کیونکہ ان سب کو ختن کہا جاتا ہے: **قیل هذا فی عرفهم الخ**: بعض مشائخ نے فرمایا ہے کہ اس لفظ میں جو اتنے زیادہ مردوں کو بتلایا ہے وہ تو عرب اور کوفہ کے عرف کے مطابق ہے لیکن ہمارے عرف میں محارم عورتوں کے شوہروں کے سوا دوسروں کو شامل نہیں ہے (ف یعنی شوہروں کے ذو رحم محرم کو شامل نہیں ہے بلکہ ہمارے عرف میں تو صرف لڑکیوں کے شوہروں کو داماد کہا جاتا ہے اور بہن و پھو

بھی وغیرہ کے شوہروں کو داماد نہیں کہتے ہیں اس بناء پر ہمارے عرف میں بیٹیوں کے شوہروں کے علاوہ کسی اور کو یہ حکم شامل نہ ہوگا یہ قہستانی کے قول کے مطابق ہے۔

ویستوی فیه الحر الخ: اس حکم میں آزاد و غلام اور نزدیک و دور کے سب شامل ہوں گے (ف لہٰذا اگر موصی کی بہن کا شوہر ہو تو وہ ختن یا بہنوئی ہے اسی طرح اگر موصی کے باپ کی بہن (پھوپھی) کا شوہر ہو یعنی پھوپھا تو وہ بھی ختن ہے: **علی هذا القیاس**: اور شوہر خواہ آزاد ہو یا غلام ہو

توضیح: لفظ اختان کی تحقیق اگر کسی نے اپنے اختان کے لیے وصیت کی تو اس کے مستحق کون کون لوگ ہوں گے اقوال ائمہ کرام مدلل جواب

قال و من او صی لا قاربه فهی للاقرب فالا قرب من کل ذی رحم محرم منه ولا یدخل فیه الوالدان والولد و یکون ذلک للاثنین فصا عدا او هذا عند ابی حنیفةؒ و قال صاحباه الوصیة لکل من ینسب الی اقصی اب له فی الاسلام وهو اول اب اسلمم او اول اب ادرك الاسلام و ان لنم یسلم علی حسب ما اختلف فیه المشائخؒ و فائدة الاختلاف تظهر فی اولا دابی طالب فانه ادرك الاسلام ولم یسلم لهما ان القریب مشتق من القرابة فیکون اسماً لمن قامت به فینتظم بحقیقته مواضع الخلاف وله ان الوصیة اخت المیراث و فی المیراث یعتبر الاقرب فالأقرب والمراد بالجمع المذکور فیه اثنان فکذا فی الوصیة والمقصد من هذه الوصیة تلافی ما فرط فی اقامة واجب الصلة وهو یختص بذی الرحم المحرم منه ولا یدخل فیه قرابة الولاد فانهم لا یسمون اقرباء ومن سمی والده قریبا کان منه عقوقا وهذا لان القریب فی عرف اللسان من یتقرب الی غیره بوسیلة غیره و تقرب الوالد والولد بنفسه لا بغیره ولا معتبر بظاهر اللفظ بعد انعقاد الاجماع علی ترکه فعندهؒ یقید بما ذکرنا وعندهما باقصی الاب فی الاسلام وعند الشافعیؒ بالاب الادنی.

ترجمہ:- قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی نے اپنے اقارب کے لئے وصیت کی تو وہ وصیت لفظ اقرب پھر اقرب کے لئے ہوگی جو اس کے ذو رحم سے ثابت ہو (ف۔ لفظ اقارب لفظ اقرب کی جمع ہے، نہایت ہی قریبی رشتہ دار کو کہتے ہیں، پس اس کی ذو رحم محرم میں سے درجہ بدرجہ یکے بعد دیگرے قریبی رشتہ دار کو شامل ہے) **ولا یدخل فیه الوالدان الخ** اور اس تعلق اقارب میں، ماں باپ اور اولاد داخل نہ ہوں گے، (ف۔ یہ لوگ اگر چہ جتنے ہی زیادہ قریبی ہیں لیکن عرف میں ان کو اقارب نہیں کہا جاتا ہے، اسی لئے اس وصیت میں یہ لوگ شامل نہ ہوں گے) اور اقارب کا لفظ جمع ہے اسی لئے یہ فرمایا ہے)۔

و یکون ذلك الخ اور یہ وصیت دو یا زیادہ کے لئے ہوگی (ف۔ یعنی کم سے کم دو ہوں اور زیادہ جتنے ہوں ان میں سب شامل ہو جائیں گے، **وهذا عند ابی حنیفةؒ الخ** اور یہ باتیں سب امام ابو حنیفہؒ کا مذہب ہے، لیکن صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ یہ وصیت لفظ اقارب کے ساتھ تمام رشتہ داروں کے لئے ہوگی جو حالت اسلام میں اسکی انتہائی اوپر کی طرف آخری پردادا کی طرف منسوب ہوں (ف۔ مشائخ نے اس بات میں اختلاف کیا ہے کہ حالت اسلام میں انتہائی جد اعلی سے کیا مراد ہے تو کچھ حضرات نے فرمایا ہے کہ **وهو اول اب اسلم الخ**: اس نسل اور خاندان کا سب سے پہلا باپ جو اسلام لایا ہو (ف۔ یعنی اس موصی کے آباء میں جو سب سے پہلے اسلام لایا وہ اسلام میں اسکا آخری اور اوپر کا باپ یا جد اعلی ہے، اور کچھ مشائخ نے فرمایا ہے کہ اسلام لانا بھی ضروری نہیں ہے اگر چہ اسلام لے آیا ہو)۔

او اول اب ادرك الخ: یا زمانہ اسلام میں جو سب سے اوپر کا باپ گذرا ہو، اگر چہ وہ خود اسلام نہ لایا ہو (ف۔ اس جگہ اس عبارت کے یہی دو معنے ہو سکتے ہیں) **علی حسب ما اختلف الخ** اور اس عبارت کی بناء پر جس کے معنی میں مشائخ نے اختلاف

کیا ہے (ف۔ پس پہلے قول کی بناء پر حاصل مسئلہ یہ ہوا کہ موصی نے جو یہ وصیت کی کہ میرے اقارب میں یہ تہائی مال ہوگا اس بناء پر اس موصی کے قرابت داروں سے لے کر جد اعلیٰ تک جتنے لوگوں نے بھی اسلام قبول کیا ہو وہ پائے جائیں وہ سب اس وصیت کے حق داروں میں سے ہوں گے خواہ وہ کہیں بھی ہوں بشرطیکہ وہ زندہ ہوں، اور دوسرے قول کی بناء پر اس موصی کا جو جد اعلیٰ کہ ایسے وقت میں گذرا ہو جبکہ اسلام کا زمانہ آچکا ہو اگرچہ وہ خود اسلام نہ لایا ہو اس وقت تک کے لوگوں میں سے جو بھی زندہ ہوں گے وہ سب اس وصیت کے حق دار ہوں گے، اس طرح دونوں اقوال میں فرق کرنے کی ایک واضح مثال اس طرح سے ہوگی کہ مثلاً زید کی چار پشت سے اسلام کا زمانہ شروع ہوا اور اس وقت زید کا جد اعلیٰ مثلاً خالد موجود تو تھا مگر اسلام نہیں لایا تو دوسرے قول کی بناء پر اس کی ساری اولاد اور اسکی شاخوں کے سارے قرابت داروں کو زید کی اس وصیت میں مطالبہ کا حق ہوگا یعنی سب مستحق وصیت ہوں گے، اور خالد کے بعد اس کا لڑکا بکر مسلمان ہوا جو زید کا جد اعلیٰ ہے تو پہلے قول کے مطابق صرف بکر کی اولاد اور اس کی شاخیں اس وصیت کے حق دار ہوں گے)۔

و فائدة الاختلاف الخ: اور تحقیقاً اس اختلاف کا نتیجہ ابو طالب کی اولاد میں ظاہر ہوگا کیونکہ ابو طالب نے اسلام کا زمانہ پایا تھا اگرچہ وہ خود مسلمان نہیں ہوئے (ف۔ چچا ابو طالب بن عبد المطلب جنہوں نے دادا عبد المطلب کے بعد رسول اللہ ﷺ کی پرورش میں حد درجہ کی نگہداشت رکھی لیکن آپ ﷺ کی نبوت کے ظاہر ہو جانے کے بعد خود اسلام نہیں لائے، حالانکہ رسول اللہ ﷺ نے اس کی بہت زیادہ کوشش فرمائی، لیکن انہوں نے انکار کیا جس کی وجہ سے آپ بہت زیادہ مغموم ہوئے اسی لئے یہ بات کہی گئی ہے کہ اگر آپ کی قلبی کشش اور ہمت بہت مؤثر ہوتی تو آپ سے بڑھ کر کون ہو سکتا ہے کیونکہ ابو طالب کے حق میں آپ کی ہمت عالی اثر نہ کر سکی، پھر ان ابو طالب کی اولاد میں سے حضرت علیؓ و جعفرؓ اسلام لائے اور طالب و عقیل جو ابو طالب کی وفات تک اسلام نہیں لائے تھے ابو طالب کی میراث پائی، اسی لئے رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ " هل ترك لنا عقيل " الحدیث یعنی کفر کی میراث سب عقیل نے لے لی، اور ہمارے لئے کچھ بھی نہیں چھوڑا، پھر عقیل بھی مسلمان ہو گئے، خلاصہ یہ ہوا کہ اگر ابو طالب کی اولاد میں سے زمانہ دراز کے بعد اب اگر کسی نے اپنے اقارب کے لئے وصیت کی تو قول اول کی بناء پر ابو طالب کا اعتبار نہیں بلکہ جو اسلام لایا ہو اسی کا اعتبار ہوگا، اس بناء پر حضرات علی و جعفرؓ کی اولاد میں سے جو بھی ہو وہ اپنے جد اعلیٰ تک معتبر ہوگا، اور دوسرے قول کی بناء پر ابو طالب کی کل اولاد اس کی مستحق ہوگی۔ یعنی مثلاً علوی نے وصیت کی تو پہلے قول کی بناء پر صرف حضرت علیؓ کی اولاد اس میں داخل ہوگی، اور دوسرے قول کی بناء پر جعفر و عقیل کی اولاد بھی اس وصیت کی مستحق ہوگی۔

پھر یہ بات بھی واضح ہونی چاہئے کہ اس مسئلہ میں صاحبینؒ کا کئی طرح سے اختلاف ہے، ان میں سے ایک یہ ہے کہ امام اعظمؒ کے نزدیک اقرب ہونا معتبر ہے لیکن صاحبین کے نزدیک اس کی شرط نہیں ہے اس لئے اس حکم میں بھی داخل ہوگا، پھر دوسرا فرق یہ ہے کہ امام اعظمؒ کے نزدیک ذو رحم محرم کا ہونا بھی معتبر ہوگا مثلاً موصی کی پھوپھی یا چچا ہو، جبکہ صاحبینؒ کے نزدیک رحم کی شرکت ہونی چاہئے اسکا محرم بھی ہونا ضروری نہیں ہے، لہذا چچا کی اولاد صاحبینؒ کے نزدیک اس حکم میں ہوگی، اور امام اعظمؒ کے نزدیک داخل نہیں ہوگی)۔

لهما ان القريب مشتق الخ صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے کہ قریب کا لفظ قرابت سے مشتق ہے، اس لئے جس کے ساتھ بھی قرابت ہوگی اس کا نام قریب ہوگا، لہذا وہ نام اپنی حقیقت کے ساتھ اختلافی مواقع میں شامل ہوگا (ف۔ یعنی قرابت جیسی بھی کہ وہ محرمہ ہو یا غیر محرمہ ہو اور نزدیک ہو یا دور ہو سب کو شامل ہوگا یہانتک کہ اسلام میں سب سے آخری جد اعلیٰ تک کو شامل ہوگا)

وله ان الوصية الخ اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ وصیت تو میراث کی بہن ہے، اور میراث کی صورت میں سب سے قریب اس کے بعد اسکے سب سے قریب اسی قیاس پر قریب کا اعتبار ہوتا ہے (ف۔ اس لئے وصیت میں بھی قریبی رشتہ داریوں میں سب سے قریب کا اعتبار ہوگا پھر جو اس کے بعد جو سب سے قریب ہوں اسی ترتیب سے معتبر ہوں گے)۔

والمراد بالجمع فيه اثنان الخ اور میراث کے مسئلہ میں جمع کا عدد کم سے کم دو ہوتا ہے، اسی طرح سے وصیت میں بھی اقارب سے دو ہی کا عدد مراد ہوگا (ف۔ اب اگر یہ کہا جائے کہ امام ابو حنیفہؒ کے لئے یہ زیادہ مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ان کے لئے لفظ اقرب سے اس طرح استدلال کیا جائے کہ وہ افعل التفضیل ہے اس لئے سب سے زیادہ قریبی رشتہ دار مراد لیا جائے، تو جواب یہ ہوگا کہ یہ اقربیت دوسرے اجنبیوں کے مقابلہ میں ہے، ویسے تو حضرت آدم کی ساری اولاد ہی میں قرابت ہے، اس کے علاوہ اگر حکم اقرب میں ہی منحصر ہو جائے تو پھر ان کے بعد کے اقرب اس میں داخل نہ ہوں گے، اسی لئے مصنفؒ نے اس استدلال کو چھوڑ کر اوپر کی دلیل بیان کی ہے، پھر ذوی الارحام میں سے بھی وہ رحم والے داخل ہوں گے جن سے ہمیشہ کے لئے حرمت ہو)۔

والمقصد من هذه الوصية اور اس وصیت کا مقصد ان کوتاہیوں کی تلافی ہوتی ہے جو واجب صلہ رحمی کی ادائیگی میں واقع ہو جاتی ہے، اور یہ صلہ رحمی ان قریبی رشتہ داروں کے ساتھ مخصوص ہوتی ہے جن کو اس موصی کے ساتھ ہمیشہ کی حرمت کا تعلق ہو (ف، پس اس سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ اول تو ایسے رشتہ داروں میں وہی ترتیب الاقرب فالاقرب کی ہوگی جو میراث میں مستحقوں کے درمیان میں ہوگی اور کم سے دو عدد کو وصیت کی چیز ملے گی، پھر ان میں سے خاص کر صرف اسی کو ملے گی جس سے ربدی حرمت کا رشتہ ہوگا)۔

ولا يدخل فيه الخ اور لفظ اقارب کہنے سے اس میں وہ رشتہ داری شامل نہ ہوگی جو ولادت کے سبب سے ہو (ف۔ یعنی یہ خود موصی جن باپ ماں سے پیدا ہوا یا اس موصی سے جو اولاد پیدا ہوئی ہو کیونکہ یہ لوگ اس وصیت میں داخل نہ ہوں گے، **فانهم لا يسمعون الخ** کیونکہ اصطلاحاً اقرباء نہیں کہلاتے ہیں (کیونکہ استعمال میں اقرباء کا درجہ ان سے بہت کم ہوتا ہے) **ومن سمى والده الخ** اور جو شخص اپنے والد کو اپنا قرابتی یا رشتہ دار بتلائے تو ایسا کہنا اس کی طرف اپنے سے نافرمانی یا قطع تعلق کا اظہار ہوتا ہے (ف۔ اسی لئے جب بھی کوئی نالائق لڑکا کسی وقت دنیاوی ترقی اور عروج پر پہنچ جاتا ہے اور اس موقع میں اس کا باپ اس کے پاس جاتا ہے اور وہ اپنی شیطانی اور بدتمیزی کی وجہ سے اپنے لئے عار سمجھتے ہوئے یہ کہہ دیتا ہے کہ یہ شخص تو میرے قریبی رشتہ داروں میں سے ہے پھر اس کے باپ یا دوسرے لوگوں کو اس بات کی اطلاع مل جاتی ہے تو پھر ایسے بیٹے کی سخت برائی کی جاتی ہے، یہانتک کہ آخر کار ایسا لڑکا عاق اور نافرمان کہلاتا ہے)۔

وهذا لان القريب الخ اس کی وجہ یہ ہے کہ لوگوں کے عام بول چال میں قریب ایسے شخص کو کہا جاتا ہے جو کسی غیر شخص کے ساتھ غیر کے تعلق سے قربت حاصل کرے، **وتقرب الوالد الخ** حالانکہ باپ سے بیٹے کا اور بیٹے سے باپ کا تعلق براہ راست یعنی کسی واسطہ کے بغیر ہوتا ہے (ف۔ اسی وجہ سے ایسے شخص کی لوگ انتہائی ملامت اور لعن طعن کرتے ہیں جو اپنے باپ کو اس کے صاف اور مبارک تعلق کے بغیر صرف قرابت دار سے تعارف کراتا ہے گویا یہ بیٹا خود کو بے باپ کے حرامی سمجھتا ہے، حالانکہ وہ شخص تو بلاواسطہ اس بیٹے کا باپ ہے، امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے **الوصية للوالدين الخ** وصیت والدین اور اقربین کے لئے ہے اس میں والدین کو علیحدہ اور اقربین کو علیحدہ بیان کیا ہے، اور جب لفظ اقرباء سے والدین خارج ہوگئے تو اولاد بھی اقرباء سے خارج ہو جائے گی، کیونکہ ان والدین یا اولاد میں سے کوئی بھی قرابتی رشتہ دار ہوں تو خود بخود دوسرے بھی قرابتی ہی ہو جائیں گے، پھر اگر یہ کہا جائے کہ جب اقارب سے قرابت والے رشتہ دار مراد ہوئے تو ظاہر لفظ ہی کا اعتبار کرنا چاہئے، جیسے کہ صاحبینؒ نے کہا ہے کہ اس طرح سے کہ ہر ایک قرابتی اور تعلق والے کو نزدیک اور دور اور محرم وغیر محرم سب کو عام رکھا ہے، تو اس کا جواب یہ ہوگا۔

ولا معتبر بظاهر اللفظ الخ کہ چونکہ ظاہر کو ترک کر دینے پر اجماع ہو جانے کے بعد ظاہر لفظ کا کچھ اعتبار نہیں رہا۔ ف۔ کیونکہ حضرت آدم علیہ السلام تک کے قرابتی کسی کے نزدیک بھی مراد نہیں ہیں بلکہ ظہور اسلام سے پہلے یعنی زمانہ جاہلیت تک

بھی مراد نہیں ہے لہٰذا لفظ اقارب بہر حال مطلق نہ رہا بلکہ وہ وہ مقید ہو گیا یعنی اس میں قید لگ گئی۔
فعدنه لقيده بما ذكرنا الخ پس امام اعظمؒ کے نزدیک اوپر بیان کی ہوئی باتوں کے ساتھ وصیت مقید ہوگی، اور صاحبینؒ کے نزدیک اسلام کی حالت میں سب سے اوپر کے (دادا) جد اعلیٰ سے مقید ہے، اور امام شافعیؒ کے نزدیک سب سے قریب باپ سے مقید ہوگی (ف۔ حاصل یہ ہوا کہ جب مطلق قرابت کا اعتبار نہیں رہا تو دلائل سے مقید ہوگی یہاںتک کہ بالاتفاق قرابت میں حضرت آدم علیہ السلام تک دنیا جہاں کے قرابت دار داخل نہیں ہو سکتے ہیں بلکہ صرف والدین اور اولاد داخل نہیں ہیں، اور وارث جس کے لئے وصیت نہیں کی جاسکتی ہے وہ بھی داخل نہیں ہے، اس طرح امام اعظمؒ نے دلیل سے مقید کر دیا ہے کہ اقرب مقدم ہیں اور غیر محرم قرابت دار داخل نہیں ہیں۔ م۔

چند مسائل

ظاہر الروایۃ کے مطابق دادا اور پوتے داخل ہوتے ہیں اگرچہ یہ بھی کہا گیا ہے کہ داخل نہیں ہوتے ہیں، اور بدائع میں ہے کہ یہی قول صحیح ہے۔ ﮪ۔ اور اختیار میں اسی کو مختار کہا ہے۔ د۔
اور صاحبینؒ کے قول کی بنیاد پر مبسوط میں کہا ہے کہ امام محمدؒ کے وقت میں آدمی کے قرابتی رشتہ دار جو اسلام کے جد اعلیٰ کی طرف منسوب ہوں ان کی تعداد زیادہ نہیں ہوتی تھی، لیکن ہمارے زمانہ میں بہت زیادتی ہو گئی ہے، یہاںتک کہ (مثلاً علوی خاندانوں کا حضرت علیؓ تک) شمار کرنا محال ہے، اس لئے اگر کوئی ایسی وصیت ہو جائے تو باپ و دادا و پردادا تک اور ماں و نانی و پرنانی تک کے قرابت داروں کو شامل ہوگی، اور ان سے زیادہ اوپر تک نہیں بڑھے گی، انتہی، ک۔ اور امام ابو حنیفہ کے قول کی بناء پر یہ مشکل سامنے نہیں آتی ہے کیونکہ امام اعظمؒ تو اقرب ہونے کا لحاظ فرماتے ہیں۔ م۔

توضیح:۔ لفظ اقارب کی تحقیق، اگر کسی نے اپنے مال اپنے اقارب کو دینے کی وصیت کی تو اس میں کون کون افراد شامل ہوں گے، اختلاف ائمہ کرام، فقہاء کے درمیان اختلاف تحقیق کی وجہ، باپ، اور اولاد اقارب میں داخل ہیں یا نہیں، مدلل جواب، ایسی وصیت کرنے کا مقصد

و قال و اذا اوصى لا قاربه وله عمان و خالان فالوصية لعميه عنده اعتبارا للاقرب كما فى الارث وعندهما بينهم ارباعاً اذهما لا يعتبر ان الاقرب ولو ترك عما و خالين فللعم نصف الوصية والنصف للخالين لانه لا بد من اعتبار معنى الجمع وهو الاثنان فى الوصية كما فى الميراث بخلاف ما اذا اوصى لذى قرابتل حيث يكون للعم كل الوصية لان اللفظ للفرد فيحرز الواحد كلها اذ هو الاقرب ولو كان له عم واحد فله نصف الثلث لما بيناه ولو ترك عما وعمة وخالا و خالة فالوصية للعم والعمة بينهما بالسوية لا ستواء قرابتهما وهى اقوى والعمة وان لم تكن وارثة فهى مستحقة للوصية كما لو كان القريب رقيقاً او كافراً وكذا اذا اوصى لذوى قرابته او لا قربائه او لانسبايه فى جميع ما ذكرنا لان كل ذلك لفظ جمع ولو انعدم المحرم بطلت الوصية لانها مقيدة بهذا الوصف.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی نے اپنے اقارب کے لئے وصیت کی حالانکہ اس وقت اس کے صرف دو چچا اور دو ماموں موجود ہو، اور ان کے سوا کوئی نہ ہو تو امام اعظمؒ کے نزدیک میراث کی طرح سے یہ وصیت بھی دونوں چچاؤں کے درمیان نصف نصف تقسیم ہو جائیگی (اور ماموں مرحوم ہوں گے) کیونکہ امام اعظمؒ اقرب کا اعتبار کرتے ہیں، اور صاحبینؒ کے نزدیک ان

چاروں کو ایک ایک حصہ ملے گا اور مجموعہ چار حصے ہوں گے، کیونکہ صاحبینؒ تو اقرب کا اعتبار نہیں کرتے ہیں۔(ف۔ میں مترجم نے فقط (یہ وصیت بھی فقط اس کے) کی قید اس لئے لگائی ہے کہ صاحبینؒ کے نزدیک جیسے لفظ اقرب کا لحاظ نہیں ہے اسی طرح سے محرم ہونے کا بھی اعتبار نہیں ہے، اس لئے ان کے سوا جو کوئی بھی موجود ہوگا وہ بھی شریک ہوگا۔ پھر یہ بھی معلوم ہونا چاہئے کہ یہ مسئلہ اس قاعدہ سے نکالا ہوا ہے، اور چونکہ لفظ اقارب میں کم از کم دو عدد بھی جمع کے حکم میں ہے اس لئے وہ دونوں اسے آدھی آدھی آپس میں تقسیم کرلیں گے، جس کی دلیل یہ ہے کہ لفظ اقارب میں جمع کے معنی کا اعتبار کرنا ضروری ہے، اور اس حدیث کے مسئلہ میں بھی میراث کے مسئلہ کی طرح دو عدد کا جمع میں ہونا ضروری ہے۔(ف۔ اور موجودہ مسئلہ میں چونکہ صرف ایک ہی چچا ہے اس لئے نصف وصیت اسے دینے کے بعد باقی ان کو دی جائے جو اس وقت اقرب موجود ہوں، اسی لئے اگر صرف ایک ماموں اور دوسرا ایک قریبی رشتہ دار ہو تو ان دونوں میں وہ باقی نصف تقسیم کردی جائے گی، لیکن صاحبینؒ کے نزدیک ایک چچا اور دو ماموں ہونے کی صورت میں تین افراد ہو جانے سے تین حصوں میں تقسیم کر کے ایک ایک حصہ ان تینوں میں تقسیم کردیا جائے گا، پھر امام اعظمؒ کے نزدیک وہ ایک چچا اور دونوں ماموں اس وصیت کے لینے کے اسی وقت حق دار ہوں گے جبکہ موصی نے اپنی وصیت کرتے ہوئے لفظ اقارب یعنی جمع کے ساتھ وصیت کی ہو)۔

بخلاف ما اذا أوصی الخ بخلاف اس صورت کے اگر اس موصی نے ذی قرابت لفظ واحد کے ساتھ وصیت کی ہو مثلاً یہ کہا کہ میرا تہائی مال میرے قرابت والے کے لئے ہے یا صاحب قرابت کے لئے ہے تو اس صورت میں کل وصیت اس کے ایک ہی موجود چچا کو مل جائے گی کیونکہ وہ لفظ ذی قرابت ایک ہی فرد پر صادق آجاتا ہے، اسی لئے وہی ایک شخص (چچا) سب سے قریب ترین شخص ہے (ف۔ اور چچا کے بعد خواہ دو ہی ماموں ہوں یا زیادہ اور مختلف رشتوں کے ہوں کسی کو کچھ نہیں ملے گا اور یہ تفصیل امام ابو حنیفہؒ کے قول کی بناء پر ہے) ولو کان له عم واحد الخ اور اگر موصی کا دنیا میں صرف ایک ہی چچا ہو تو اس کو وصیت کے کل مال یعنی تہائی میں سے نصف ہی ملے گا، جس کی دلیل گذر گئی ہے۔(ف۔ جبکہ لفظ اقارب یعنی جمع کے لفظ سے وصیت کی ہو، کیونکہ اقارب کے لفظ میں کم از کم دو عدد کا ہونا ضروری ہے، پس اگر ایک ہی چچا کے سوا اس موصی کا کوئی بھی نہ ہو تو چچا کو نصف مال دے کر باقی اس کے وارثوں میں تقسیم کردیا جائے گا۔ت۔

ولو ترك عما و عمة الخ اور اگر موصی نے ایک چچا اور ایک پھوپھی اور ایک ماموں اور ایک خالہ چھوڑی اور جمع کے لفظ یعنی اقارب کے ساتھ وصیت کی تو کل وصیت اس کے چچا اور پھوپھی کے درمیان برابر برابر تقسیم کی جائے گی، کیونکہ چچا اور پھوپھی دونوں کی قرابت برابر ہے اس لئے کہ وہ دونوں آپس میں بھائی اور بہن ہیں، اور ان کی قرابت ماموں اور خالہ کی نسبت سے زیادہ قوی ہے (ف۔ لہٰذا ماموں اور خالہ محروم ہوں گی، اگر یہ کہا جائے کہ چچا اور پھوپھی میں یہ فرق ہے کہ چچا وارث ہوتا ہے اگرچہ اس وقت میں وارث نہ ہونا ضروری ہے اور پھوپھی اس کے ساتھ وارث نہیں ہوتی ہے، اس لئے چچا کو ترجیح ہوگی۔ع۔ بلکہ ماموں کو بھی اس پر ترجیح ہو سکتی ہے، جواب یہ ہے کہ اس جگہ عصبہ ہونے کا خیال نہیں ہے۔

(والعمة وان لم تكن وارثة الخ اور پھوپھی اگرچہ وارث نہیں ہوتی ہے یعنی ذوی الارحام کی وراثت میں عصبہ نہیں ہوتی ہے پھر بھی وہ وصیت کی مستحق ہو سکتی ہے جیسے اگر کوئی قریب کسی دوسرے کا غلام ہو یا کافر ہو۔(ف۔ تو وہ بھی وصیت کا مستحق ہوتا ہے، اگرچہ وہ وارث نہیں ہو سکتا ہے، اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ وصیت کی صورت میں وارث ہونے کی حیثیت سے ترجیح نہیں ہوتی ہے بلکہ قرابت کی قوت کے اعتبار سے ترجیح ہوتی ہے، اور پھوپھی ماموں کے مقابلہ میں قرابت میں قوی ہوتی ہے، لیکن چچا کے برابر ہوتی ہے، پھر اس کا ذی قرابت یا صاحب قرابت کے لفظ سے وصیت ہو تو بھی چچا اور پھوپھی دونوں شریک ہو جائیں گے۔ فافهم۔م۔

بہر صورت یہ مسائل مذکورہ اس صورت میں ہیں جبکہ لفظ اقارب یعنی جمع استعمال کیا ہو) وكذا اوصى لذوى قرابة الخ

اور اسی لفظ اقارب کی طرح اگر اس نے اپنی وصیت میں صاحبان قرابت یا قرابت والوں یا قرابتیوں یا اقرباء یا نسب والوں کے الفاظ استعمال کئے تو ان تمام صورتوں میں جو حکم لفظ اقارب کا بیان کیا گیا وہی حکم ان مسائل میں بھی ہوگا، کیونکہ یہ سب بھی جمع ہی کے الفاظ ہیں۔ ف۔ پھر یہ مسائل بھی اس صورت میں ہوں گے جبکہ اس کے اقارب یا اقرباء یا ذی قرابت یا صاحب قرابت یا صاحبان قرابت نسب کے الفاظ میں کوئی ذی رحم محرم موجود ہو۔

ولو انعدم المحرم الخ اور اگر ان صورتوں میں کوئی محرم نہ ہو تو وصیت باطل ہو جائے گی، کیونکہ وصیت میں تو اس لفظ کی قید لگی ہوئی ہے۔ (ف۔ یعنی امام ابو حنیفہؒ کے قول کی بناء پر یہ اقارب کی وصیت جو بالا تفاق ظاہری لفظ پر مطلق قرابتی کے لئے نہیں ہے دلیل خاص سے مقید ہے کہ وہ قرابت والا ایسا ہو جو محرم ہو اس لئے اگر کوئی بھی محرم نہ ہو تو وہ وصیت ہی باطل ہو جائے گی، میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ اسی طرح اگر ایسے محارم ہوں جو وارث بھی ہوں تو بھی وصیت باطل ہو جانی چاہئے، لیکن یہ تہائی بھی ان کو میراث میں مل جائے گی، پھر یہ ساری گفتگو، اس وصیت میں تھی جو لفظ اقارب یا اس کے مانند سے مشتق ہو۔

توضیح:۔ اگر کسی نے اپنے اقارب کے لئے وصیت کی حالانکہ اس کے صرف دو چچا اور دو ماموں ہیں، یا ایک چچا اور دو ماموں ہیں، یا اس نے ذی قرابت کے لئے وصیت کی، یا صرف ایک ہی چچا ہو، یا ایک چچا اور ایک پھوپھی اور ایک ماموں اور ایک خالہ چھوڑی جبکہ جمع کے لفظ یعنی اقارب کہہ کر وصیت کی، یا اپنے ذوی قرابت کے لئے وصیت کی، مسائل کی تفصیل، اقوال ائمہ کرام، مفصل دلائل

قال ومن اوصى لاهل فلان فهي على زوجته عند ابي حنيفة و قالا يتناول من يعولهم و تضمهم نفقته اعتبارا للعرف وهو مؤيد بالنص قال الله تعالىٰ و اتوني باهلكم اجمعين وله ان اسم الاهل حقيقة في الزوجة يشهد بذلك قوله تعالىٰ و سارباهله ومنه قولهم تاهل ببلدة كذا او المطلق ينصرف الى الحقيقة ولو اوصى لال فلان فهو لاهل بيته لان الال القبيلة التي ينسب اليها ولو اوصى لاهل بيت فلان يدخل فيه ابوه وجده لان الاب اصل البيت ولو اوصى لاهل نسبه او لجنسه فالنسب عبارة عمن ينسب اليه والنسب يكون من جهة الاباء وجنسه اهل بيت ابيه دون امه لان الانسان يتجنس بابيه بخلاف قرابته حيث يكون من جانب الامام والاب ولو اوصى لا يتام بني فلان او لعميا نهم ان كانوا قوما يحصون دخل في الوصية فقراؤهم واغنياؤهم ذكورهم واناثهم لانه امن تحقيق التمليك في حقهم والوصية تمليك وان كانوا لا يحصون فالوصية في الفقراء منهم لان المقصود من الوصية القربة و هي في سد الخلة ورد الجوعة وهذا الاسامي تسعر بتحقق الحاجة فجاز حمله على الفقراء بخلاف ما اذا اوصى لشبان بني فلان وهم لا يحصون اولا يامى بني فلان وهم لا يحصون حيث بتطل الوصية لانه ليس في اللفظ ما ينبئى عن الحاجة فلا يمكن صرفة الى الفقراء ولايمكن تصحيحه تمليكا في حق الكل للجهالة المتفاحشة و تعذر الصرف اليهم و في الوصية للفقراء والمساكين يجب الصرف اثنين منهم اعتباراً المعنى الجمع واقله اثنان في الوصايا على مامرز ولو اوصى لبني فلان يدخل فيه الاناث في قول ابي حنيفة اول قوله وهو لهما لان جمع الذكور يتناول الاناث ثم رجع و قال يتناول الذكور خاصة لان حقيقة الاسم للذكور وانتظامه للاناث تجوز الكلام لحقيقة بخلاف ما اذا كان بنو فلان اسم قبيلة او فخذ حيث يتناول الذكور و الاناث لانه ليس يرادبها اعيانها اذ هو مجرد الانتساب كبني ادم ولهذ يدخل فيه مولى العتاقة

والموالات و حلفاؤهم.

ترجمہ:- فرمایا ہے (مصنفؒ نے یا کرخیؒ نے) کہ اگر کسی نے فلاں کے اہل کے لئے وصیت کی (ف۔ مثال میں اگر یہ فرض کیا جائے کہ زید کے اہل کے لئے وصیت کی تو اس اہل کے لفظ سے کون مراد ہوگا) فهي على زوجته الخ پس امام ابو حنیفہ کے نزدیک اس سے اس کی بیوی مراد ہوگی، و قالا يتناول كل من الخ اور صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ عرف میں اس کے اہل میں ہر وہ شخص داخل ہوگا جو اس کے عیال یا ذمہ داری میں ہو، اور اس کے خورد و نوش کی کفالت کرتا ہو، اس قول کی تائید نص قران سے ہوتی ہے، جیسا کہ سورہ یوسف میں فرمان باری تعالیٰ ہے: و اتوني باهلكم اجمعين.

(ف۔ یعنی حضرت یوسفؑ علیہ السلام نے اپنے بھائیوں کے تعارف اور شناخت کے بعد ان سے فرمایا کہ اب دوبارہ آتے وقت تم اپنے سب اہل کے ساتھ یعنی ان سب کو لیتے ہوئے میرے پاس آجاؤ، چنانچہ یہ لوگ اپنی بیویوں اور بچوں اور خادموں اور دوسروں کے ساتھ اپنے علاقہ سے نکل کر مصر کی طرف روانہ ہوگئے اور وہیں رہ گئے، تو یہ آیت پاک اس مفہوم میں صریح ہے کہ اہل کا اطلاق ان تمام پر واقع ہوتا ہے) وله ان اسم الاهل الخ اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ اہل کا لفظ حقیقت میں بیوی ہی کے معنی میں ہے، کیونکہ فرمان الٰہی اسی کی شہادت دیتا ہے، و سار بأهله (ف۔ یعنی موسی علیہ السلام اپنے اہل یعنی بیوی کو لے کر اپنے گھر سے سفر میں نکلے، اور اسی سے عرب کا مقولہ ہے، تاہل ببلدۃ کذا یعنی فلاں شخص نے فلاں شخص سے تاہل کیا۔ (ف۔ یعنی فلاں شہر کو اہل بنایا یا کسی عورت سے شادی کی) والمطلق ينصرف الخ اور جو لفظ کہ مطلق ہو اس کو اس کے حقیقی معنی کی طرف پھیرا جاتا ہے (ف۔ اور اس جگہ وصیت کے مسئلہ میں بھی وصیت کرنے والے نے مطلقاً اہل فلاں کہا ہے تو اس جگہ بھی اہل سے اس کے حقیقی معنی یعنی بیوی ہی مراد ہوگی، اس کے برخلاف اگر کوئی قرینہ موجود ہو کہ اس جگہ مجازاً بیوی کے ساتھ کچھ دوسرے بھی مراد ہیں تب یقیناً لفظ اہل سے سب مراد ہو جائیں گے۔

خلاصہ کلام یہ ہوا کہ اس جگہ اختلاف لفظ اہل کے معنی مراد لینے کی بناء پر ہے، ویسے قرآن مجید میں یہ دونوں ہی معنی موجود ہیں، مثلاً حضرت لوط علیہ السلام نے صرف اپنی ذات اور اپنی اہلیہ کی نجات کی دعاء نہیں کی تھی، کیونکہ اس دعاء سے ان کی اصل غرض یہ تھی کہ عذاب سے سب کو نجات مل جائے جس کی دلیل وہ فرمان باری تعالیٰ ہے جو اس سوال کے جواب میں ہے فنجينا واهله الا امراته یعنی ہم نے ان کی بیوی کے علاوہ خود ان کو اور گھر کے دوسرے تمام افراد کو اس سے نجات دی، اس جواب سے یہ بات بھی معلوم ہوئی کہ بعض لوگوں نے جو یہ جواب دیا ہے کہ استثناء کے قرینہ سے یہاں یہ معلوم ہوا کہ لفظ اہل عام ہے، مگر یہ جواب قابل قبول نہیں ہے کیونکہ حضرت لوط علیہ السلام کی دعاء میں کوئی بھی قرینہ نہیں ہے، اور بیوی کے معنی میں مصنفؒ نے بیان کیا ہے و قوله تعالىٰ اتعجبون من امر الله رحمة الله و بركاته عليكم اهل البيت، اور فرمان باری تعالیٰ و كان يا مر اهله بالصلوة والزكوة الاية. یعنی حضرت اسمٰعیل علیہ السلام اپنے اہل کو نماز و روزہ کا حکم فرماتے تھے، اسمیں دونوں معانی کا احتمال ہے لیکن ظاہر معنی عام ہیں، اور اب میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ امام ابو حنیفہؒ کی دلیل کی تفصیل یہ ہے کہ لفظ خاص اور عام دونوں طریقوں سے ہوتا ہے، اور کبھی کسی خاص تعلق کی وجہ سے ایک ایسی جماعت پر بھی اس کا اطلاق ہوتا ہے جن میں رشتہ مذوجیت اور عیالداری بھی نہیں ہوتی ہے، جیسے اہل القرآن و اہل طاقت اور یہی معنی حضرت لوط علیہ السلام کی دعا میں مراد لینا بہتر ہے یعنی انہوں نے اپنے فرمان برادروں اور اہل طاعت کی نجات چاہی تھی اور یہ کہ وہ لوگ اس کافر قوم کی مددگاری سے محفوظ رہیں، اور یہی معنی حضرت اسمٰعیل علیہ السلام کی شان اور مدح میں بہت ہی مناسب ہے، پس جبکہ لفظ اہل کے معنی میں بہت اطلاق ہے اور ان میں سب سے خاص بیوی کے معنی میں ہے اور بے شمار اعتبار سے اس معنی پر استعمال میں ہے جبکہ لفظ اہل کو انہوں نے مطلق رکھا اور اس میں کسی قسم کے احتمال کی قید بھی نہیں لگائی، بس یہی تقریر اللہ تبارک و تعالیٰ کی طرف سے میرے دل پر القاء ہوتی ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔

ولو اوصی لآل فلان الخ اگر کسی نے آل فلاں کہہ کر وصیت کی تو یہ اس کی وصیت اس شخص کے اہل بیت کے لئے ہوگی کیونکہ اس جگہ آل سے مراد وہ قبیلہ ہے جس کی طرف یہ شخص منسوب کیا گیا ہے۔ف۔ یعنی مثلاً زید نے کہا کہ میرا تہائی مال خالد کے آل کے لئے ہے تو وہ مال خالد کے گھرانے کے واسطے ہوگا کیونکہ اسی گھرانے کی طرف خالد منسوب ہے، اور آل وہ قبیلہ ہے ہے جس کی طرف آدمی منسوب ہو۔

ولو اوصی لاھل بیت فلان الخ اور اگر زید نے خالد کے اہل بیت کے لئے وصیت کی تو وصیت میں خالد کا باپ و دادا ہوگا کیونکہ باپ ہی تو گھرانے کا اصل ہوتا ہے، اس لئے خود باپ اور اس کا باپ اس وصیت میں داخل ہوں گے۔

ولو اوصی لاھل نسبة الخ اور اگر کسی نے اپنے اہل نسب کے لئے یا اپنی جنس کے لئے وصیت کی تو نسب سے ایسا شخص مراد ہوگا جس کی طرف وہ منسوب ہو۔(ف۔ لیکن اس کے لئے یہ شرط ہے کہ یہ نسبت قابل اعتبار بھی ہو، کیونکہ آدمی کبھی مجازاً اپنی ماں کی طرف بھی منسوب ہو جاتا ہے) **والنسب یکون الخ** اور نسب تو باپ ہی کی طرف سے ہوتا ہے (ف۔ اسی لئے اگر کسی کی ماں سیدہ ہو لیکن باپ کسی دوسری قوم سے ہو تو اس کا بچہ اپنے باپ کی طرف ہی منسوب ہوگا، البتہ ماں کی طرف سے ایک طرح کی شرافت آجائے گی جس کا اعتبار نسب میں نہیں ہوتا ہے، اسی طرح اگر باپ سید ہو اور ماں کسی دوسری قوم کی ہو تو بچہ اپنے باپ کے نسب پر ہوگا۔

و جنسه اھل بیت ابیه الخ اسی طرح اس کی جنس میں وہ لوگ ہوں گے جو اس کے باپ کے خاندان سے ہوں ماں کے خاندان سے نہ ہوں، کیونکہ آدمی اپنے باپ ہی کا ہم جنس ہوتا ہے۔(ف۔اس تفصیل کا حاصل یہ ہوا کہ نسب یا جنس کی وصیت میں اس کے باپ کے کنبے والے اوپر کی تفصیل کے مطابق اقرب اور اس کے بعد کے اقرب مستحق ہوں گے، اور ان کی طرف منسوب ہونے والے مستحق نہیں ہوں گے۔

بخلاف قرابة الخ بخلاف اس کی قرابت کہ قرابت تو ماں اور باپ دونوں ہی کی طرف سے ہوتی ہے۔ف۔ چنانچہ ان کی طرف سے نانا و نانی و خالہ و ماموں وغیرہ سب اس کے قرابت دار ہیں) **ولو اوصی لایتام الخ** اور اگر کسی نے بنو فلاں کے یتیموں کے لئے وصیت کی (ف۔ بنو فلاں سے کسی خاندان کے سب سے اوپر کے دادا سے مراد ہیں جس کی اولاد کسی وجہ سے بھی مشہور ہوگئی ہو مثلاً بنو ہاشم و بنو امیہ و بنو بکر و بنو تمیم وغیرہ کی عرب میں بہت زیادہ تعداد تھی، اور کبھی وہ قبیلہ اتنا بڑا ہو جاتا ہے کہ اس کا حساب و شمار بغیر لکھے اور حساب کے ممکن ہی نہیں ہوتا تھا۔ اس لئے اگر بنو فلاں کے یتیموں کے لئے وصیت کی، **او لعمیانھم او لزمناھم الخ** یا بنو فلاں کے اندھوں یا اپاہجوں یا رانڈوں (بیواؤں) کے واسطے وصیت کی تو (ان کی تعداد دیکھی جائے گی کہ وہ کتنے ہیں) اگر وہ لوگ آسانی سے شمار کئے جاسکتے ہوں تو ان کے فقیر اور مالدار خواہ وہ مرد ہوں یا عورتیں سب وصیت میں مستحق ہو جائیں گے کیونکہ اس صورت میں حقیقۃً ان سب کو مالک بنانا ممکن ہوگا، اور وصیت کے معنی مالک بنانا ہی ہے (ف۔ یعنی مالک کی جگہ پر یہی لوگ اس مال کے مالک ہو جائیں گے اس لئے ان سب کو مالک بنا دینا ممکن ہے، خواہ وہ یتیم لڑکے ہوں یا لڑکیاں ہوں اور خواہ وہ اپاہج اور اندھے مرد ہوں یا عورتیں ہوں، اور ارامل سے اگر رانڈیں (بیوائیں) مراد ہوں تو صرف رانڈیں ہی داخل ہوں گی، اور اگر بغیر شوہر والی بیویاں مراد ہوں تو کنواریاں (غیر شادی شدہ) اور رانڈیں بیوائیں سب شامل ہوں گی اسی طرح یہ لوگ خواہ فقیر ہوں یا مالدار ہوں سب اس میں شریک ہوں گے، کیونکہ جیسے ایک فقیر کو مالک بنانا ممکن ہے اسی طرح سے ایک مالدار کو بھی مزید کسی حصہ کا مالک بنانا ممکن ہے، بالخصوص اس لئے بھی کہ موصی نے کچھ فقیروں کی قید بھی نہیں لگائی ہے حالانکہ ان سب کی تعداد محدود ہے اس لئے اس میں مال دار بھی داخل رہیں گے۔

وان کانوا قوما الخ اور اگر یہ لوگ تعداد میں اتنے ہوں کہ آسانی سے ان کا شمار بھی ممکن نہ ہو (اگرچہ بہت زیادہ حساب و کتاب کے بعد وہ بھی شمار کر لئے جاسکیں) ایسی صورت میں وہ وصیت صرف ان لوگوں کے فقیروں کے لئے ہوگی، کیونکہ وصیت کا

مقصد تقرب الٰہی عزوجل ہوتا ہے، جبکہ کسی محتاج کی حاجت دور کرنے یا بھوکے کا پیٹ بھرنے سے حاصل ہوتا ہے۔ **وھذا الاسامي تشعر الخ** اور ان ناموں سے ان کی محتاجی ظاہر ہوتی ہے اس لئے ان سے فقراء کو ہی مراد لینا جائز ہے۔(ف۔ یعنی اس موصی کی نظر میں پوری قوم کو فائدہ پہنچانا مقصود نہیں تھا، پھر اس نے یتیم اور بیوہ واندھے واپاہج کے الفاظ سے وصیت کی ہے جبکہ ایسے لوگ اکثر محتاج ہی ہوتے ہیں، اور اسی قرینہ سے ہم نے اس موصی کی وصیت کو پورے طور پر صرف اللہ کی قربت حاصل کرنے پر ہی محمول کیا ہے، یعنی اس قوم میں جو لوگ واقعۃً اس صفت کے ساتھ ہونے کے ساتھ ضرورت مند بھی ہوں ان کی ضرورت پوری کر کے ان کو تکلیف سے نجات دلائی جائے، پھر یہ معلوم ہونا چاہئے کہ لفظ شاب ایسے شخص کو کہا جاتا ہے جو ۱۵ سال سے ۴۰ سال تک اور کہا ۳۰ سے ۵۰ سال تک اور شیخ ۶۰ سال سے آخر دم تک یا آخری عمر ہرم کی ہوتی ہے کیونکہ اس اصلاح میں اقوال مختلف ہیں، بظاہر ہماری زبان میں ان ہی لوگوں کو اس ترتیب سے کہا جاتا ہے یعنی نوجوان وجوان وادھیڑ و بوڑھا وغیرہ جیسا بھی عرف میں ہو، اس جگہ اصل مقصود یہ ہوتا ہے کہ یتیم واندھے واپاہج ورانڈیا بیوہ کی وصیت میں جب یہ قوم بے شمار اور بے حساب ہوں تو اس وجہ سے ان کے فقراء پر جائز رہتی ہے اس لئے کہ ان الفاظ میں ان کی محتاجی کا اظہار ہوتا ہے)۔

بخلاف ما اذا الخ بخلاف اس صورت کے جبکہ موصی نے بنو فلاں کے شاب کے لئے یعنی نوجوانوں کے لئے کہ خواہ وہ مرد ہوں یا عورتیں وصیت کی اور یہ لوگ بے حد بے شمار ہوں یا محصور نہ ہوں **حیث تبطل الوصیة** تو وہ وصیت ہی باطل ہو جائے گی (ف۔ اور ان نوجوان میں سے اگر کچھ فقراء ہوں تو ان کو بھی وہ وصیت نہیں ملے گی) **لانه لیس في اللفظ الخ** اس لئے کہ اس لفظ وصیت میں ایسی کوئی بات نہیں ہے جس سے اس شخص کی محتاجی کا اشارہ ملتا ہو اس لئے اس سے فقراء کو مراد لینا ممکن نہ ہوگا، اور نہ ہی سب کے حق میں اس وصیت سے مالک بنانا ممکن ہوگا کیونکہ اس کے صحیح مستحق ہونے کے بارے میں بہت ہی جہالت ہے، اور صرف اصل مستحق ہی حق پہونچانا ناممکن ہے (ف۔ یعنی موصی کی اس وصیت کے صحیح مستحق کو حق پہنچانے کی یہی دو صورتیں ممکن تھیں ایک یہ کہ ان سبھوں کو اس وصیت کا پورا مالک بنادیا جائے، لیکن ایسا کرنا محال ہے اس وجہ سے کہ یہ لوگ انگنت یعنی بے حد و بے شمار ہیں، اور کسی ایسے شخص کو جو بے نام ونشان ہو کسی چیز کا مالک بنانا جائز نہیں ہوتا ہے، دوسری وجہ یہ ہے کہ ان میں سے محتاجوں کے لئے وصیت قرار دی جائے تو یہ بھی اس وجہ سے جائز نہیں ہے کہ موصی نے لفظ شاب کے ساتھ وصیت کی ہے جبکہ اس لفظ میں کسی طرح بھی محتاجی کے معنی نہیں پائے جاتے ہیں، اس بناء یہ وصیت کی ہے جبکہ اس لفظ میں کسی طرح بھی محتاجی کے معنی نہیں پائے جاتے ہیں، اس بناء یہ وصیت ہی باطل ہو جائے گی۔

و فی الوصیة للفقراء الخ اور جب لفظ فقراء اور مساکین بمعنی جمع کے ساتھ وصیت کی گئی ہو تو اس میں ہر قسم کے کم از کم دو آدمیوں پر مال وصیت تقسیم کرنا لازم ہوگا کیونکہ یہ الفاظ جمع کے ہیں اور وصیت کے مسئلہ میں جمع کم از کم دو عدد پر بھی صادق ہوتا ہے جیسا کہ اسی باب میں پہلے گذر چکا ہے (ف۔ میراث کے حکم پر قیاس کرتے ہوئے کہ میراث کے مسئلہ میں جمع کم از کم دو عدد ہوتا ہے اسی لئے وصیت میں بھی کم از کم دو عدد پر بھی صادق ہوتا ہے جیسا کہ اسی باب میں پہلے گذر چکا ہے (ف۔ میراث کے حکم پر قیاس کرتے ہوئے کہ میراث کے مسئلہ میں جمع کم از کم دو عدد ہوتا ہے اسی لئے وصیت میں بھی کم از کم جمع دو ہی ہوگا) **ولواوصی لبنی فلان الخ** اور اگر بنو فلان کے لئے وصیت کی تو اس میں عورتیں بھی شامل ہوتی ہیں۔(ف۔ وجہ یہ ہے کہ بنو کے معنی ہوئے فلاں کے بنون، لیکن بنون کے لفظی معنی بیٹوں کے ہیں اس لئے کیا ان میں بیٹیاں شامل ہوں گی یا نہیں، کیونکہ اس جگہ دو طرح سے غور کیا جاسکتا تھا ایک یہ کہ عرب میں لوگ بیٹوں پر فخر کرتے تھے، اور بیٹیوں سے نام اور خاندان نہیں چلتا تھا بلکہ زمانہ جاہلیت میں ہندوستان کے راجپوتوں کی طرح وہ لڑکیوں کو مار ڈالتے تھے، پس اگر فلاں سے کوئی قبیلہ کا جد اعلیٰ ہو تو ظاہر ہے کہ اس فلاں کی اولاد میں لڑکوں کی طرح سے ہزاروں لڑکیاں بھی موجود ہوتیں، اور یہ سب بنو فلاں کہلاتیں اس سے یہ معلوم ہوا کہ بنات فلاں فلاں کی بیٹیاں نہ کہہ کر بنو فلاں فلاں کے بیٹے کہنا اسی جاہلانہ بڑائی اور افتخار یا اپنا نام چلنے کے خیال پر مبنی ہے، اور عرب

کے نسب بیان کرنے میں طریقہ مروج اور مشہور تھا کہ پہلا وہ خاندان شعب جس میں کئی قبائل ہوں جیسے قریش میں یہ سمجھا جائے کہ ایک شاخ خزیمہ کی تھی جس کے ماتحت کئی قبیلے تھے کہ ان ہی میں ایک قبیلہ کنانہ بھی ہے، پھر قبیلہ کے ماتحت عمارہ ہوتے ہیں اس طرح قبیلہ قریش عمارہ ہے اور عمارہ کے ماتحت بطون ہوتے ہیں چنانچہ ان میں سے ایک بطن قصی ہے، اور بطن کے ماتحت فخذ ہوتے ہیں چنانچہ ان میں سے ایک فخذ ہاشم ہے پھر فخذ کے ماتحت فصیل ہوتے ہیں چنانچہ ان میں سے فصیل عباس ہیں، اس طرح ان تمام قبیلوں میں سے سب سے پہلے شعب ہوا اور اسی سے دوسرے قبیلے پھوٹے ہیں، پھر یہ بھی یاد رکھنے کی بات ہی عباسؓ کا خاندان بھی زمانہ گذر جانے کے بعد بنو عباس ہوئے اور وہ بھی کثرت سے پھیل گئے، اس تفصیل کے جان لینے کے بعد اب بنو فلان کے لفظ سے وصیت میں غور کرنا چاہئے اس میں لفظ فلان دو حال سے خالی نہیں ہے کہ وہ یا تو ایک بڑا گروہ ہو گا یا جیسے کہ اپنے محلّہ میں رہنے والے مثلاً زید کے بارے میں یہ کہا جائے کہ میرا تہائی مال بنو زید کے لئے ہے، تو اس میں امام ابو حنیفہؒ کا قول اول اور یہی قول صاحبینؒ کا بھی ہے کہ بنو فلاں کے لئے وصیت کرنے میں بہر صورت فلاں کے لڑکے اور لڑکیاں بھی شامل ہوں گی، البتہ لڑکوں کو لڑکیوں پر غلبہ دینے کے لئے لفظ بنو یعنی لڑکوں سے جمع لایا گیا ہے۔

ثم رجع و قال الخ پھر امام ابو حنیفہؒ نے پہلے قول سے رجوع کرتے ہوئے یہ کہا کہ یہ وصیت صرف بیٹوں یعنی مذکروں کے واسطے ہو گی، کیونکہ اس لفظ کے حقیقی معنی فقط مذکروں کے لئے ہے اور اس میں عورتوں کو مجاز کے طور پر شامل کر لیا جاتا ہے، کیونکہ کلام عموماً اپنے حقیقی معنوں ہی میں مستعمل ہوتا ہے، **بخلاف ما اذا كان بنو فلان الخ** اس کے برخلاف اگر بنو فلان کسی قبیلہ یا فخذ کا نام ہو تو اس صورت میں یہ لفظ اس قبیلہ یا فخذ کے مردوں اور عورتوں سب کو شامل ہو گا کیونکہ اس لفظ سے خاص افراد (اعیان) مراد نہیں ہوتے ہیں اس لئے کہ اس سے صرف نسبت کی طرف اشارہ مقصود ہوتا ہے جیسے کہ بنی آدم۔ (ف۔ یعنی اس میں آدمی کا لفظ صرف ایک نسبت ہے جس سے حیوانات سے ممتاز کرنا ہے اور اس سے ہرگز یہ مقصود نہیں ہوتا ہے کہ آدم علیہ السلام کے فلاں وفلاں وفلاں وغیرہ بیٹے مقصود ہیں اور وہ زید بکر وغیرہ نہیں ہیں، کیونکہ اس میں زید و بکر وغیرہ کے بیٹے اپنی ذات اور شخصیت کے مقصود ہوتے ہیں، اور جہاں پر صرف نسبت ہو وہاں نسبت ہی مقصود ہوتی ہے تاکہ اس کی اولاد کو دوسروں کی اولاد سے امتیاز حاصل ہو جائے۔

ولهٰذا يدخل فيه الخ اسی وجہ سے اس نسبت میں اس کے **مولى العتاقة و مولى الموالات** اور دوسرے حلیف بھی داخل ہو جاتے ہیں (ف۔ مثلاً بنو عباس یا بنو امیہ بے شمار افراد کی جماعت ہے تو انہوں نے جس غلام کو آزاد کیا تو وہ بھی بنو عباس میں سے ہی کہلائے گا، یعنی اسی قبیلہ میں سے کہلائے گا حالانکہ وہ غلام ان کی اولاد میں سے نہیں ہے، اس وجہ سے کہ آزاد کیا ہوا وہ شخص اپنی ولاء (میراث) کو کسی دوسرے شخص کی طرف حوالہ نہیں کر سکتا ہے، اور موالات میں بھی جب اسلام قبول کرنے کی وجہ سے موالات کی تو موالات والے بھی اسی قوم کی طرف منسوب رہیں گے، خاص کر اس صورت میں جبکہ ان کی طرف سے قوم والوں نے عاقلہ کے طور پر اس کا تاوان برداشت کر لیا ہو، اور حلیف سے مراد وہ لوگ جو قسم کھا کر یقین دلا کر ایک دوسرے کی مددگاری کے لئے اکٹھے ہوئے ہوں، اس طرح اسلام میں اگرچہ حصہ داری کا حلف نہیں لیکن زمانہ جاہلیت میں جو حلف ہو چکے ہیں اب بھی اسی تاکید کے ساتھ بلکہ مزید مالی ہیں تو وہ بھی اسی قوم کی طرف منسوب ہیں حالانکہ یہ کوئی بھی اس قوم کی نسبی اولاد میں سے نہیں ہے، اگر یہ کہا جائے کہ اس سے معلوم ہوا کہ اس مذکورہ مسئلہ میں جب بنو فلاں کے واسطے وصیت ہو تو اس میں دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ فلاں مذکور کوئی منفرد شخص ہے کہ اس کی اولاد چند اور محصور ہیں، مثلاً زید کے دس بیٹے اور پانچ بیٹیاں دس پوتے اور چار نواسیاں ہیں تو اس صورت میں امام اعظمؒ کے نزدیک صرف اس کے لڑکے وصیت کے حق دار ہوں گے کیونکہ ان ہی کی شخصیات اور اعیان مقصود ہیں اس لئے لڑکوں کے لئے وصیت حقیقت کے طور پر ہے، اور دوسرے یہ کہ جس فلاں کا تذکرہ کیا گیا ہے وہ کسی قبیلہ کا جد اعلیٰ یا سرپرست اعلیٰ ہے جس کے نیچے بے شمار اقوام اور افراد ہیں لہٰذا اس میں لڑکے اور لڑکیاں

سب شامل ہوں گی، اور صاحبینؒ کے نزدیک پہلی صورت میں بھی لڑکیاں شامل ہوں گی، اس سے یہ معلوم ہوا کہ دوسری صورت میں امام اعظمؒ اور صاحبینؒ کا اتفاق ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ یقیناً دوسری صوت میں امام اعظم اور صاحبینؒ کا اتفاق ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ یقیناً دوسری صورت میں اس بات میں اتفاق ہے کہ لڑکے اور لڑکیاں سب اس میں شامل ہیں، لیکن اس صورت میں وصیت باطل ہو گی، کیونکہ جب یہ لوگ بے شمار ہیں تو ان میں سے ہر ایک کو مالک وصیت بنانا ممکن نہیں ہے، اور اس وصیت میں کسی طرح بھی فقیروں کا اشارہ نہیں ملتا ہے، اسی لئے مصنفؒ نے پہلی صورت کو وصیت میں بیان کیا ساتھ ہی اس میں اس طرح اختلاف بھی کیا ہے کہ صاحبین کے نزدیک مذکر اور مؤنث سب برابر ہیں، لیکن امام اعظمؒ کے نزدیک اس میں فقط مرد ہی شامل ہوں گے، واللہ تعالیٰ اعلم۔

پھر یہ معلوم ہونا چاہئے کہ یہ اختلاف صرف بنو فلاں کہنے کی صورت میں ہو سکتا ہے، کیونکہ عرب اسی لفظ کو بیٹا یا بیٹی کا فرق کئے بغیر قبیلہ وغیرہ پر بولا کرتے تھے، اور اگر وہ قبیلہ مشہور و معروف نہ ہو تو امام اعظمؒ اور صاحبینؒ کا اختلاف اس طرح ہے کہ اس لفظ کا اطلاق بطور حقیقت صرف بیٹوں پر ہو گا یا بیٹیوں پر بھی ہو گا، جیسا کہ اوپر گذر چکا ہے۔

توضیح:- اگر کسی نے زید کے اہل کے لئے وصیت کی یا آل فلاں کہہ کر اپنے مال کے لئے وصیت کی، یا اہل بیت فلاں یا اہل نسبہ یا اہل قرابت کے لئے یا بنو فلاں کے یتیموں کے لئے، یا عمیان کے لئے یا زمناء کے لئے یا ارامل کے لئے یا شاب کے لئے یا فقراء و مساکین کے لئے، یا بنو فلاں کے لئے، وصیت کی تو ان میں سے کون کون سے افراد مستحق وصیت ہوں گے، اقوال ائمہ کرام، مفصل دلائل

قال ومن اوصى لولد فلان فالوصية بينهم والذكر والانثى فيه سواء لان اسم الولد ينتظم الكل انتظاماً واحد اومن اوصى لورثة فلان فالوصية بينهم للذكور مثل حظ الانثيين لانه لما نص على لفظ الورثة آذن ذلك بان قصده التفصيل كما في الميراث.

ترجمہ:- قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی نے فلاں کے فرزندان یا اولاد کے لئے وصیت کی (ف۔ تو یہ لفظ بنو فلاں کے حکم کے جیسا نہ ہو گا بلکہ بالاتفاق بیٹا و بیٹی ہر قسم کے فرزندوں کے لئے وصیت میں شامل ہو گا) **فالوصية بينهم الخ** تو یہ وصیت ان تمام اولاد کے لئے مشترک طور پر ہو گی اور اس میں مرد و عورت سب شامل ہوں گی، (اور کسی بھی مرد کو کسی بھی عورت پھر فضیلت نہ ہو گی یا زیادہ کا حق نہ ہو گا) کیونکہ فرزند کا لفظ ان سب پر برابری کے طور پر صادق آتا ہے (ف۔ لہٰذا جس طرح وہ لفظ مراد اور لڑکوں پر صادق آتا ہے اسی طرح سے عورتوں اور لڑکیوں پر بھی صادق آئے گا اور سب برابری کے مستحق ہوں گے، اور اس لفظ میں کسی طرح کا ایسا کوئی اشارہ نہیں پایا جاتا ہے جس سے کسی کو کسی پر ترجیح دی جا سکے۔

ومن اوصى الورثه فلان الخ اور اگر کسی نے فلاں کے وارثوں کے لئے کہہ کر وصیت کی تو یہ وصیت ان سب میں مردوں کو عورتوں سے دوگنا کے حساب سے دیا جائے گا **لانه لما نص على الخ** کیونکہ اس موصی نے جب لفظ وارثان کی تصریح کی تو اس سے اس نے یہ بتلایا کہ میرا مقصود اس وصیت سے ایسی ہی تفصیل ہے کہ میراث میں ہوتی ہے (ف۔ اس مسئلہ کی توضیح اس طرح سے ہے کہ وارثوں میں جیسے مرد ہوتے ہیں ویسی ہی عورتیں بھی ہوتی ہیں، اور اس میں اس نے جو لفظ ذکر کیا ہے وہ بھی فلاں فلاں کے کنبہ والے مرد و عورتوں کو شامل ہے مگر لفظ ورثہ کا خیال رکھتے ہوئے، اور وارث ہونے میں مرد و عورت سب ہی مستحق وراثت ہوتے ہیں اور اس میں ایک عورت کے مقابلہ میں مرد دوگنا زیادہ پاتا ہے یعنی اگر مثلاً مرد کو چار ملتا ہے تو عورت کو

دو ملتا ہے اس لئے اس مسئلہ میں بھی جس طرح سے وہ لفظ شامل ہے وہ اسی ترجیح کے ساتھ شامل ہے کہ وراثت کے قانون کے مطابق عورتیں اور مرد سب شامل ہوں گے۔

معلوم ہونا چاہئے کہ اس طرح سے ان مسائل میں اجتہاد کرنے کا فائدہ یہ ہے کہ وصیت کے مسئلہ میں تصریح قرآن و حدیث کے ذرہ برابر بھی خلاف کرنے سے انسان گنہگار ہو جاتا ہے جس کا ثبوت یہ فرمان الٰہی: ﴿فانما اثمه على الذين يبدلونه.........الاية﴾ ہے کہ اس طرح کی تبدیل کرنے کا گناہ ان ہی لوگوں پر ہو گا جو اس حکم کو بدلیں گے، لہٰذا جب اس موصی نے اس طرح بیان کی ہوئی شرط کے ساتھ وصیت کی تو اس میں اس بات کا احتمال رہ جاتا ہے کہ شاید وہ یہی چاہتا ہو کہ سب کو برابر ملے، لیکن ہمیں اس بات سے کوئی بحث نہیں ہے کہ موصی کا ارادہ کیا ہے، کیونکہ اس کا علم تو اللہ تعالیٰ ہی کو ہے اس لئے ہم تو فقط اس لفظ کے لغوی معنی اور مفہوم پر عمل کریں گے اور یہی ہمارے لئے دلیل ہے، اور برابری کا احتمال بلا دلیل ہے اس لئے جب ہم نے شرعی دلیل پر عمل کیا تو یہ کوئی گناہ کی بات نہیں ہوئی ہے، اس کے برخلاف جس کسی نے عمل کے لئے سب کو برابر کر دیا تو یہ گناہ کی بات ہوئی، اس کو اچھی طرح سمجھ لیں یہاں تک کہ اگر کوئی ان دونوں احتمالوں میں سے کسی کی بھی دلیل موجود نہ ہو تو پھر اس پر عمل ممکن نہ ہو گا۔

توضیح:- اگر کسی نے ولد فلاں یا ورثہ فلاں کہہ کر کسی کے لئے اپنے مال کی وصیت کی، مسائل کی تفصیل، اقوال ائمہ کرام، مفصل دلائل

ومن اوصى لمواليه وله موال اعتقهم وموال اعتقوه فالوصية باطلة و قال الشافعیؒ فی بعض كتبه ان الوصية لهم جميعاً و ذكر فی موضع اخرانه يوقف حتى تصالحواله ان الاسم يتناولهم لان كلامنهم يسمى مولى النعمة والاخر منعم عليه فصار مشتركا فلا ينتظمهما لفظ واحد فی موضع الاثبات بخلاف ما اذا حلف لا يكلم موالی فلان حيث يتناول الاعلى والاسفل لانه مقام النفی ولاتنا فی فيه ويدخل فی هذه الوصية من اعتقه فی الصحة والمرض ولا يدخل مد بروه وامهات اولاده لان عتق هؤلاء يثبت بعد الموت والوصية تضاف الى حالة الموت فلا بد من تحقق الاسم قبله وعن ابی يوسف انهم يدخلون لان سبب الاستحقاق لازم و يدخل فيه عبد قال له مولا ه ان لم اضربك فانت حر لان العتق يثبت قبيل الموت عند تحقق عجزه ولوكان له موال واولاد موال و موالی موالات يدخل فيها معتقوه واولادهم دون موالی المولاة وعن ابی يوسف انهم يدخلون ايضاً والكل شركاء لان الاسم يتناولهم على السواء ومحمد يقول الجهة مختلفة فی العتق الانعام و فی الموالی عقد الالتزام والاعتاق لازم فكان الاسم له احق ولايدخل فيهم موالی الموالی لانهم موالی غيره حقيقة بخلاف مواليه واولادهم لانهم ينسبون اليه باعتاق وجد منه و بخلاف ما اذا لم يكن له موال ولا اولاد الموالی لان اللفظ لهم مجاز فيصرف اليه عند تعذر اعتبار الحقيقة ولو كان لله معتق واحد و موالی الموالی فالنصف لمعتقه والباقی للورثة لتعذر الجمع بين الحقيقة والمجاز ولا يدخل فيه موال اعتقهم ابنه اوابوه لانهم ليسوا بمواليه لا حقيقة ولا حجاز وانما يحرز ميراثهم بالعصوبة بخلاف معتق البعض الأصح معتق المعتق . ك. لانه ينسب اليه بالولاء والله اعلم بالصواب.

ترجمہ:- اگر کسی نے اپنے موالی کے لئے وصیت کی (ف۔ حالانکہ موالی مولیٰ کی جمع ہے، اور لفظ مولی اضداد میں سے ہے یعنی جس طرح آزاد کئے ہوئے کو کہا جاتا ہے اسی طرح سے آزاد کرنے والے کو بھی کہا جاتا ہے، مثلاً زید کسی وقت خالد کا غلام تھا بعد میں اس خالد نے اس زید کو آزاد کر دیا، اس میں خالد آقا ہو کر بھی مولی ہے اور زید خادم تو اس مثال میں اگر زید ایک وقت میں

غلام ہوا تو دوسرے وقت میں کہ آقا بھی ہو گیا اس طرح سے زید میں دونوں معنی جمع ہو گئے، اسی لئے ہم یہ فرض کرتے ہیں کہ جس نے اپنے موالی کے لئے وصیت کی تو اس میں یہی دونوں صورتیں جمع ہو سکتی ہیں یعنی اس موصی نے خود جن لوگوں کو آزاد کیا یا جن لوگوں نے پہلے اسے آزاد کیا تھا۔ (ف مثلاً اس موصی کو چار بیٹوں نے اپنے باپ سے میراث میں پایا تھا اور سب نے بالاتفاق اسے آزاد کر دیا، تو اس صورت میں کسی ایک صورت یعنی آقا یا غلام میں سے کسی ایک کے لئے یقینی کوئی دلیل نہیں ملی ہے۔

فالوصية باطلة الخ اس لئے یہ وصیت ہی باطل ہو جائے گی، یعنی اس وصیت پر عمل ممکن نہیں ہوگا، **و قال الشافعیؒ الخ** اور امام شافعیؒ نے اپنی کسی کتاب میں فرمایا ہے کہ یہ وصیت ایسی دونوں قسموں کے لئے ہو گی (ف۔ کہا گیا ہے کہ امام زفرؒ و احمدؒ کا بھی یہی قول ہے کہ مثلاً موصی کو چار آدمی آزاد کرنے والے ہیں اسی طرح خود اس کے آزاد کئے ہوئے بھی چار ہی آدمی ہیں تو اس وجہ وصیت کے مال کو آٹھ حصوں میں تقسیم کر دیا جائے گا، پھر یہ بات معلوم ہونی چاہئے کہ مصنفؒ کی اس عبارت میں اس بات کا احتمال رہتا ہے کہ شاید ان کی مراد یہ ہو کہ علماء شافعیہ کی بعض کتابوں میں امام شافعیؒ کا قول اس طرح سے ہے اگرچہ ظاہر عبارت یہ ہے کہ خود امام شافعیؒ نے اپنی کسی تصنیف میں ایسا فرمایا ہے لیکن امام شافعیؒ کی مشہور تصنیفیں پہلے ہی معنی کی تائید کرتی ہیں لیکن مصنفؒ کا قول دوسرے معنی کو ثابت کر رہا ہے۔

و ذکر فی موضع اخر الخ اور دوسرے موقع میں امام شافعیؒ نے بعض کتابوں میں ذکر فرمایا ہے کہ وصیت کے اس مال کو روک کر رکھا جائے گا اس وقت تک کے لئے کہ دونوں فریق ہی اس مسئلہ میں کسی ایک بات پر متفق ہو جائیں۔ (ف۔ یعنی دونوں ہی فریق آپس میں صلح کر کے مال لینے آئیں کہ یہ مال ہم لوگوں کو دیدیا جائے کہ اس وصیت میں ہم سب کے لئے مشترک وصیت ہے، اور اب میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ شاید یہ قول مذکور اس وجہ سے ہے کہ امام شافعیؒ کے نزدیک ایک مشترک لفظ کو ایک استعمال میں اس کے دونوں معنی لینا جائز ہے۔

له ان الاسم يتناولهم الخ امام شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ لفظ مولیٰ ان دونوں فریقوں یعنی آقا اور غلام کو شامل ہے کیونکہ ان میں سے ہر ایک کو مولیٰ کہا جاتا ہے، اس طرح یہ لفظ ایسا ہوا جیسے کہ بھائیوں کا لفظ ہے (ف۔ مثلاً کسی نے زید کے بھائیوں کے لئے وصیت کی حالانکہ زید کے مختلف قسم کے بھائی ہیں ایک تو حقیقی یعنی جن کی ماں اور باپ دونوں ایک ہی ہوں اور دوسرے بھائی علاتی ہیں یعنی سب کے باپ تو ایک ہی ہوں مگر ان کی مائیں ایک سے زائد ہوں اور تیسرے بھائی اخیافی یعنی جن کی ماں مشترک ہو مگر ان کے باپ مختلف ہوں، اس طرح لفظ بھائی ان تینوں قسموں پر صادق آتا ہے، اس لئے اس وصیت میں تینوں قسموں کے بھائی برابر کے شریک ہوں گے، اور اس طرح کے معنی مراد لینے میں کسی کا بھی اختلاف نہیں ہے، اسی طرح مولی کا لفظ بھی آزاد کرنے والے اور آزاد کئے ہوئے سب پر صادق آتا ہے اس لئے دونوں قسموں کے مولی اس میں داخل ہوں گے)۔

ولنا ان الجهة مختلفة الخ اور ہم احناف کی دلیل یہ ہے کہ جہت مختلف ہے کیونکہ آزاد کرنے والے ایک قسم کو مولائے نعمت کہتے ہیں اور دوسرے کو یعنی جن کو خود اس نے آزاد کیا ہو ان کو منعم علیہم کہا جاتا ہے، اس طرح یہ لفظ دونوں معنوں میں مشترک ہو گیا۔ف۔ یعنی جس شخص نے اس موصی کو آزاد کیا وہ مولی بمعنی ولی نعمت ہے اور جس کو خود موصی نے آزاد کیا وہ اس اعتبار سے مولی ہے کہ اس موصی نے اس پر انعام کیا ہے یعنی اس کو آزادی کی نعمت دی ہے، اس لئے مولی ان دونوں قسموں پر مختلف اعتبار سے بولا جاتا ہے، تو اس معنوی اختلاف کی وجہ سے یہ معلوم ہوا کہ مولی ان دونوں معنی میں مشترک ہے، برخلاف بھائیوں کے کہ بھائی کا لفظ اپنے افراد کو شامل ہے تو ایک ہی اعتبار سے ان تینوں بھائیوں پر صادق ہے، اور فرق یہ ہے کہ کچھ الفاظ تو ایسے ہوتے ہیں جو اپنے مختلف قسموں کے افراد کو اپنے اندر لئے ہوتے ہیں جیسے لفظ خرما ہے کہ اس میں اس کی تمام قسموں کے افراد آجاتے ہیں اسی طرح سے لفظ انگور بولنے سے بھی ہر قسم کا انگور اس سے سمجھا جا سکتا ہے لہٰذا یہ مشترک نہیں ہوگا، اور کچھ الفاظ

ایسے ہوتے ہیں جو ابتداء سے ہی مختلف معانی کے لئے وضع کئے جاتے ہیں جیسے لفظ عین کہ یہ آنکھ وچشمہ و آفتاب وغیرہ معانی کے لئے شروع سے مستعمل ہے، اس لئے یہ الفاظ مشترک کہلائیں گے۔

فلا ینتظمها لفظ واحد الخ تو اثبات کے موقع میں ایک ہی لفظ ان دونوں کو شامل نہ ہوگا (یعنی بیک وقت دونوں معانی مراد نہیں ہو سکتے ہیں (ف۔ یعنی یہ لفظ مشترک جب استعمال کیا جائے تو کیا استعمال میں اس کے سارے معانی مراد ہو سکتے ہیں یا نہیں، تو امام شافعیؒ کے نزدیک ممکن ہے اور ہمارے نزدیک اگرچہ جملہ مثبت ہو جس میں کوئی حکم ثابت کیا جائے تو ایک معنی کے سوا زیادہ معانی بھی مراد لینا جائز ہے، اور ہمارے نزدیک اگرچہ جملہ مثبت ہو جس میں کوئی حکم ثابت کیا جائے گا تو ایک معنی سے زیادہ معنی کا مراد لینا ممکن نہیں ہوگا، جیسا کہ یہ بحث اصول الفقہ میں دلائل مفصلہ کے ساتھ بیان کی گئی ہے یعنی مشترک کے معنی میں عموم نہیں ہوتا ہے۔

بخلاف ما اذا حلف الخ اس کے بخلاف اگر کسی نے یہ قسم کھائی کہ فلاں کے موالی سے کلام نہیں کروں گا تو یہ کلام اس شخص کے آزاد کرنے والے اور خود اس کے آزاد کئے ہوئے سب کو شامل ہوگا۔ لانہ مقام النفی الخ کیونکہ یہ موقع نفی کا ہے (ف۔ اس لئے اگر کوئی بھی مولی موجود نہ ہو تو بھی کلام ہو جائے گا)۔

ولا تنافی فیہ الخ اور نفی کی صورت میں دونوں قسموں کے ایک ساتھ مراد لینے میں کچھ منافات نہیں (ف۔ کیونکہ اس صورت میں دونوں معنوں کو مراد لینے میں دونوں جمع کرنا لازم نہیں آتا ہے، اور مختلف بلکہ متضاد چیزوں کو بھی ایک کلمہ سے نفی کرنا ممکن ہے یہاں تک دنیا جہاں میں جتنی چیزیں ہیں اور آپس میں وہ ایک دوسرے کی ضد بھی ہیں سب سے الوہیت کی کلمۂ توحید سے نفی کی گئی ہے، پس اس سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ جو لفظ مشترک ہو اس کے معانی میں سے ایک استعمال میں ایک سے زیادہ اثبات کرنا نہیں ہوتا ہے جبکہ سارے معانی کی نفی کرنا ممکن ہے، اس لئے موالی سے کلام نہ کرنے میں دونوں فریق سے نفی لازم نہیں آتی ہے، لہٰذا آزاد کرنے والوں یا آزاد کئے ہوؤں میں سے کسی سے بھی کلام کرنے سے حانث ہو جائے گا، اور موالی کو اپنے مال میں خلیفہ بنانا وصیت کے طور پر دونوں متافقین اور مخالفین کو شامل نہیں ہو سکتا ہے، اس لئے جب موصی کی اصل مراد معلوم نہ ہو تو اس کے معلوم ہو جانے تک تعمیل ممکن نہیں ہے، البتہ اگر موصی کی مراد معلوم ہو مثلاً موالی سے اس نے اپنے آزاد کردہ کو بتایا تب ان ہی کے لئے وصیت متعین ہو جائے گی۔

ویدخل فی ہذہ الوصیۃ الخ اور آزاد کئے ہوئے موالی کی نیت کرنے سے اس میں اس کے سارے آزاد کئے ہوئے داخل ہوں گے خواہ ان کو اس نے اپنی تندرستی کی حالت میں آزاد کیا ہو یا بیماری کی حالت میں آزاد کیا ہو۔ (ف۔ کیونکہ جب وصیت پر عمل کرنے یعنی موصی کی موت کے بعد سب آزاد ہو چکے ہیں) ولا یدخل مدبروہ الخ اور اس وصیت میں موصی کی موت کے بعد سب آزاد ہو چکے ہیں) ولا یدخل مدبروہ الخ اور اس وصیت میں موصی کی وہ باندیاں جو ام ولد ہو چکی ہیں اور اس کے وہ غلام جو مدبر ہو گئے ہیں داخل نہ ہوں گے کیونکہ ان لوگوں کا آزاد ہونا موصی کی موت کے بعد ظاہر ہوگا حالانکہ وصیت تو حالت موت کے وقت پر معلق ہوتی ہے، اس لئے اس کی موت سے پہلے اس نام کا متحقق ہو جانا ضروری ہے (ف۔ یعنی وصیت کا وہی شخص مستحق ہوگا جو موصی کی موت کے وقت ہی ایسا غلام ہو جسے آزاد کر دیا گیا ہو اور یہ بات اسی وقت ممکن ہے کہ اس کی موت سے پہلے ہی اس کی آزادی پوری اور پختہ ہو چکی ہو لہٰذا ام ولد یا مدبر یعنی جس کی آزادی موصی کی موت کے بعد پوری ہوئی ہو ان میں سے کوئی بھی اس حکم میں داخل نہ ہوگا۔

وعن ابی یوسفؒ الخ اور امام ابو یوسفؒ سے نوادر میں روایت ہے کہ موصی کی ام ولد اور مدبر بھی اس وصیت میں شامل اور اس کے حق دار ہوں گے ان کی آزادی کا سبب استحقاق لازم ہے (ف۔ یعنی ام ولد کی آزادی ہونے کا سبب یہ ہوا کہ خود موصی نے اس باندی کو اپنی محبت بھری گود میں رکھ کر اس کو اپنے بچہ کی ماں بننے کی عزت دی جس کی وجہ سے ماں اور بچہ اور خود

اس میں ایک دوسرے کے حصہ بدن ہوئے اور یہ سبب ایک لازمی امر ہے، لہٰذا وہ باندی اگرچہ ایک حد تک فوری طور سے آزاد ہو چکی ہے، لیکن مکمل طور سے دونوں میں علحدگی سے بچانے کے لئے شریعت نے موصی کو یہ حق بھی دیدیا کہ وہ اپنی زندگی باقی رہنے تک پہلے کی طرح اس سے رجوع نہیں کر سکتا ہے اس لئے زندگی بھر اس سے ہر قسم سے خدمت اور نفع اٹھانے کا موقع دیا گیا ہے تاکہ اسے تکلیف نہ ہو ورنہ وہ تو اسی وقت آزادی کی مستحق ہے، اسی وجہ سے وہ ام الولد یا مدبر کو فروخت نہیں کر سکتا ہے، اس سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ ان لوگوں کے آزاد ہونے کا جو سبب ہے وہ لازمی ہے، اس لئے ایسے افراد پہلے سے ہی آزادی کے مستحق ہوتے ہیں تو گویا موصی کی موت سے پہلے ہی سے آزاد رہتے ہیں، اسی لئے یہ بھی وصیت کا مال پانے کے مستحق ہوتے ہیں۔ م۔ لیکن پہلا ہی قول اصح ہے کہ یہ لوگ وصیت کے مستحق نہ ہوں گے کیونکہ ان کو مکمل اور حقیقی آزادی نہیں ہے، اسی بناء پر ان کو حقیقت میں غلام ہی کہا جاتا ہے۔ غ۔

و یدخل فیه عبد الخ اور اس صورت میں ایسا غلام داخل نہیں ہوگا جس کے بارے میں اس کے مولی نے یہ کہدیا ہو کہ اگر میں نے تم کو نہیں مارا تو تم آزاد ہو پھر آخر دم تک اسے نہیں مارا اور مر گیا، اس دلیل سے کہ موصی کی موت سے کچھ دیر پہلے جب مارنے سے اس کی عاجزی ثابت ہو گئی تو غلام کی آزادی بھی ثابت ہو گئی (ف۔ کیونکہ مار کو شرط پر معلق کر دینے کے بعد جب مولی نے اسے نہیں مارا تب بھی وہ حانث نہ ہوگا یہانتک کہ مارنے سے اس کی عاجزی مکمل ثابت ہو جائے اور یہ عاجزی اس کی موت سے چند منٹ پہلے ہی ثابت ہو گی تب اسی وقت وہ غلام آزاد ہو جائے گا، اس طرح آخر کار اس غلام کا اپنے مولی کی موت سے پہلے آزاد ہو جانا ثابت ہو جائے گا لہٰذا آزاد کئے ہوئے غلاموں میں یہ ایک فرد بھی شامل ہو جائے گا، پھر یہ معلوم ہونا چاہئے کہ ایک قسم مولی کی وہ بھی ہوتی ہے جسے مولی الموالات کہا جاتا ہے یعنی جس کے ہاتھ پر کوئی مسلمان ہوا اور اپنے پرانے کافر رشتہ داروں سے تعلقات ختم کر کے اس نو مسلم نے اسی شخص سے پورے تعلقات قائم کر لئے، جیسا کہ کتاب الموالات میں بالتفصیل گذر چکا ہے، اور اگر زید نے اپنے مولی الموالات کی وصیت کی تو اسے ملے گی، اور اگر اس نے اس طرح کہا کہ میرا تہائی مال میرے موالی کے لئے ہے، مگر اس زید کو آزاد کرنے والے موالی نہیں ہیں بلکہ صرف وہ موالی ہوں جن کو اسی زید نے آزاد کیا ہے تو وہی اس وصیت کے مستحق ہوں گے، لیکن اس شرط کے ساتھ کہ زید کی موت سے پہلے ان کی آزادی مکمل طور پر آزادی ثابت ہو چکی ہو)۔

ولو کان له موال الخ اور اگر زید کے موالی اور موالی کی اولاد اور اس کے موالاتی موالی بھی ہوں تو موالات کے موالی وصیت کے مستحق نہ ہوں گے بلکہ آزاد کئے ہوئے موالی اور ان کی اولاد ضرور وصیت میں داخل ہوں گی۔ **وعن ابی یوسفؒ انهم یدخلون الخ** اور امام ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ موالی موالات وصیت میں داخل ہوں گے، اور ہر قسم کے موالی اس میں شریک ہوں گے یعنی برابر کے حق دار ہوں گے، کیونکہ موالی کا لفظ ان سب کو برابر سے شامل ہے۔ ف۔ لیکن امامؒ اس کا انکار کرتے ہیں اور ان کا قول وہی اول ہے) **و محمدؒ یقول الجهة مختلفة الخ** اور امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ مولی کے دونوں فریق کی مختلف حیثیت ہے یعنی جسے آزاد کیا گیا ہے اس لئے مولی اس حیثیت سے کہا جاتا ہے کہ اس پر انعام و احسان کیا گیا ہے اور موالات والے کو التزامی عقد کی حیثیت سے مولی کہا جاتا ہے (ف۔ یعنی موالات کیا ہوا اس طرح ان دونوں پر مشترک طور سے مولی کا اطلاق ہوتا ہے، لیکن اس جگہ ترجیح ممکن ہے اس طرح سے کہ جس کے ساتھ موالات ہے وہ صرف زندگی تک بلکہ وہ بھی شروع سے موالات نہیں رہی اسی طرح کبھی آخر تک بھی نہیں رہتی ہے اس طرح سے کہ موالات میں یہ شرط لگی ہوتی ہے کہ اگر نو مسلم پر دیت وغیرہ ادا کرنے کی نوبت آجائے تو پہلے شخص کی طرف سے ادا کرے گا اس کے باوجود نو مسلم واجب ہو جانے کے باوجود پہلا شخص ادا نہ کرنے پر راضی نہ ہو تو اس کو یہ اختیار ہوتا ہے کہ وہ بھی اس سے اپنا معاہدہ ختم کر لے یعنی موالات کے معاملہ کو باطل کر دے پھر کسی دوسرے سے اپنا معاہدہ طے کر لے اس سے معلوم ہوا کہ یہ موالات لازمی اور آخر تک حتمی بھی نہیں ہوتی ہے۔

ولا عتاق لازم الخ اور اعتاق لازم ہے (ف۔ یعنی آزادی کا معاملہ لازم ہو جاتا ہے اس لئے ایک مرتبہ آزاد کرنے کے بعد مالک اپنی بات سے رجوع نہیں کر سکتا ہے اس لئے وہ ہمیشہ کے لئے ہی آزاد ہو جاتا ہے، اسی لئے مولیٰ کا لفظ آزاد کئے ہوئے کے لئے احق اور ارجح ہے (ف۔ لہٰذا جب موالی کے لئے وصیت کی اور اس موصی کا آزاد کیا ہوا مولی اور اس کا موالاتی مولی بھی موجود ہو تو اس وصیت کا حق دار صرف آزاد کیا ہوا مولی ہوگا) ولا یدخل فیھم الخ اور آزاد کئے ہوئے موالی میں موالی کے داخل نہ ہوں گے (ف۔ یعنی مثلاً زید نے موالی کے لئے وصیت کی اور اس زید کے آزاد کئے ہوئے کلو و بدھو و جمن موجود ہوں اور ان لوگوں نے بھی اپنی آزادی کے بعد اپنی طرف سے کچھ غلام آزاد کئے، تو یہ غلام یعنی ان کے آزاد کردہ غلام وصیت میں ان کے ساتھ مستحق نہ ہوں گے اگرچہ ان کی ولاء اسی زید کو ملتی ہو)۔

لانھم موالی غیرہ الخ اس لئے کہ یہ لوگ حقیقت میں موصی کے سوا دوسرے کے آزاد کئے ہوئے ہیں (ف۔ کیونکہ موصی کی وصیت صرف اس کے آزاد کئے ہوئے مملوکوں کے لئے ہے) بخلاف موالیہ و اولادھم الخ بخلاف اس کے اس شخص کے جس کے لئے وصیت کی گئی یعنی موصی کے موالی اور ان کی اولاد کے کہ یہ سب اس موصی کی طرف اس کے آزاد کرنے کی وجہ سے منسوب ہیں جو خود اس موصی کے فعل سے پایا گیا ہے (ف۔ اگرچہ اس نے اولاد کو اپنے لفظ سے آزاد نہیں کیا ہے لیکن چونکہ آل اولاد کی پیدائش کا ذریعہ وہی لوگ ہیں یعنی اس کے ماں باپ جن کو اسی موصی نے آزاد کیا ہے تو اسی آزاد کرنے والے (معتق) کے آزاد کرنے سے ہی ان کی آزادی حاصل ہوئی ہے، پھر یہ تفصیل اسی صورت میں ہوگی جبکہ موصی کے حقیقی موالی یا ان کی اولاد موجود ہوں تو موالی کے آزاد کئے ہوئے وصیت کے مستحق نہ ہوں گے)۔

و بخلاف ما اذا لم یکن الخ اس کے برخلاف جب موصی کے حقیقی موالی یا ان کی اولاد موجود نہ ہوں (ف۔ تو اس کی وصیت اس کے موالی کے موالی کے لئے ہوگی، یعنی جن کو اس کے موالی نے آزاد کیا ہو وہ مستحق ہوں گے) لان اللفظ لھم مجاز الخ اس لئے کہ یہ لفظ موالی تو موصی کے موالی کے آزاد کئے ہوئے لوگوں کے لئے بطور مجاز ہے اس طرح سے کہ وہ بھی موصی کے موالی کہلاتے ہیں، اس لئے جس صورت میں لفظ موالی کے حقیقی معنی کا اعتبار ممکن نہ ہو گا وہاں اس کے مجازی معنی مراد ہوں گے (ف۔ خواہ اس وجہ سے کہ موصی کی مراد یہی معلوم ہوتی ہے لیکن اس صورت میں جبکہ حقیقی معنی مراد لینا ممکن نہ ہو، یا اس وجہ سے کہ اس کی مراد بہتر اور نیک سلوک کرنا ہے اس لئے جہاں تک ممکن ہو اس موصی کی مراد پوری کرنی چاہئے، پھر یہ بھی معلوم ہونا چاہئے کہ لفظ موالی جمع ہے اور میراث کی طرح وصیت میں بھی جمع کا عدد کم سے کم دو عدد ہوتا ہے)۔

ولو کان لہ معتق الخ اور اگر موصی کا اپنا آزاد کیا ہوا صرف ایک ہی مملوک موجود ہو اور اس کے آزاد کئے ہوئے موالی کے بھی آزاد کئے ہوئے کچھ لوگ موجود ہوں (ف۔ جو مجازاً موصی کے موالی کہلاتے ہیں تو کیا اقارب کی وصیت کی طرح جو چچا و ماموں کی مثال میں گذرا یہاں بھی نصف اس کے حقیقی مولی کو دیا جائے اور باقی اس کے مجازی موالی یعنی موالی کے موالی کو دیا جائے گا؟ جواب یہ ہے کہ نہیں دیا جائے گا۔ فالنصف لمعتقہ الخ پس وصیت میں سے نصف وصیت تو مولی حقیقی کو دی جائے گی اور باقی اس کے وارثوں کے لئے ہوگی (ف۔ کیونکہ ہمارے مذہب میں حقیقی مولی کے ساتھ موالی کے موالی کو جمع نہیں کیا جاتا ہے) لتعذر الخ کیونکہ معنی حقیقی اور معنی مجازی کو جمع کرنا ممنوع ہے (ف۔ یعنی اس صورت میں جبکہ موصی نے موالی کے لئے وصیت کی اور لفظ میں موالی سے حقیقی معنی مراد لئے یا مجازی مراد لئے اور چونکہ حقیقی مولی موجود ہے اس لئے مجازی معنی مراد لینا ممنوع ہوگا، لیکن حقیقی صرف ایک ہی ہے تو وہی نصف وصیت کا مستحق ہوگا اور باقی کا کوئی بھی مستحق نہیں ہے اس لئے وہ وصیت بدل کر وارثوں کی میراث رہ جائے گی)۔

ولا ید خل فیہ موالی الخ اور اگر موالی کو دینے کی کسی نے وصیت کی تو اس میں ایسے موالی داخل نہیں ہو سکتے ہیں جن کو اس موصی کے باپ یا بیٹے نے آزاد کیا ہو کیونکہ یہ لوگ حقیقۃً یا مجازاً کسی طرح سے بھی اس موصی کے موالی نہیں ہیں۔ (ف۔

لہذا اگر زید نے اپنے موالی کے لئے وصیت کی حالانکہ اس نے کسی کو بھی آزاد نہیں کیا یا کیا تھا مگر وہ مر چکا ہے اور اس نے کوئی اولاد بھی نہیں چھوڑی اور نہ ہی اس نے کسی کو آزاد کیا تھا یا وہ بھی اولاد چھوڑے مر گیا، لیکن اس موصی کے باپ یا بیٹے کے موالی موجود ہیں تو یہ لوگ اس وصیت میں سے کسی بھی حصہ کے مستحق نہیں ہوں گے، اگر کوئی یہ کہے کہ جب کہ زید نے کسی کو آزاد ہی نہیں کیا تھا پھر بھی اس نے ایسا جملہ کہا تو اس سے یہ سمجھا جاتا ہے کہ اس کی مراد ہی معلوم ہوتی ہے کہ میرے خاندان کے میرے باپ یا بیٹے کے جو بھی موالی ہیں وہ اس وصیت سے حصہ پائیں گے، اس لئے مجازاً ان کو ہی اس کا حصہ ملنا ہی چاہئے۔

تو اس کا جواب یہ ہوگا کہ اس جگہ وصیت کے کلام کے مطابق عمل بجالانا ہے، جبکہ یہاں پر وصیت کا لفظ اپنے حقیقی معنی یا مجازی معنی پر جبکہ حقیقی معنی بالکل ناممکن ہو تب محمول ہوگا، لیکن اس صورت میں اس کلام کے حقیقی معنی ایسے بالکل نہیں ہیں اسی طرح سے مجازی معنی بھی کچھ نہیں ہیں کیونکہ جن کو اس کے باپ یا بیٹے نے آزاد کیا وہ مجازاً بھی اس موصی کے موالی نہیں ہیں، پس جب لفظ کے حقیقی و مجازی؟؟ ایک بھی نہیں ہے۔

اس لئے وہ کلام ہی بالکل باطل اور لغو ہو گیا، پھر اگر یہ کہا جائے کہ جب باپ یا بیٹے کے موالی سے کوئی بھی نہیں ہے تو ان کی میراث بھی نہیں ملنی چاہئے حالانکہ میراث تو ملتی ہے اس لئے یہ کہنا باطل ہے کہ اس کا کوئی بھی نہیں ہے یا منقطع ہے، اس کی مزید تفصیل اس طرح سے ہوگی کہ مثلاً زید کے باپ نے کلو کو آزاد کیا پھر باپ مر گیا اور زید اس کا وارث ہے، پھر یہ کلو بھی لاولد ہی مر گیا اور اس کا کوئی وارث نہیں ہے تو اس کلو کی میراث اسی زید کو ملے گی، اس سے معلوم ہوا کہ باپ کے آزاد کئے ہوئے کی میراث پالی لہذا انقطاع نہیں ہوا بلکہ اس نے باپ کے مولی کی میراث پائی، تو اس کا جواب یہ ہوگا کہ میراث کے پالینے سے یہ لازم نہیں آتا ہے کہ وہ کلو زید کا بھی مولیٰ ہے)۔

وانما یحرز میراثھم الخ اور ان مولاؤں کی میراث پانے کی وجہ عصبیت ہے۔ (ف۔ کیونکہ شرعی قاعدہ یہ ہے کہ جس نے کسی کو آزاد کیا اور وہ آزاد کیا ہوا شخص وارث کے بغیر مر گیا تو اس کی میراث اس شخص کو ملتی ہے جس نے اسے آزاد کیا ہے، اور اگر وہ آزاد کرنے والا بھی مر گیا تو اس آزاد کرنے والے کے اعلیٰ عصبہ کو یعنی عصبہ میں سے اوپر درجہ کے ہوں ان کو ملتی ہے، اسی لئے زید کے باپ بیٹے یا بیٹے نے جسے آزاد کیا تھا اور وہ بغیر وارث کے مر گیا اور صرف زید زندہ رہ گیا تو زید کو اس کی میراث اس وجہ سے ہی نہیں ملی کہ وہ زید کا مولی ہے بلکہ اس وجہ سے کہ اس کی میراث تو اس کے آزاد کرنے والے کے لئے یا آزاد کرنے والے کے عصبہ کے لئے ہوگی، اور چونکہ زید ہی عصبہ ہے تو اسی عصبہ ہونے کی وجہ سے میراث پائی ہے۔

بخلاف معتق البعض الخ (الصواب معتق المعتق۔ ک۔) برخلاف اس مولی کے جس کو موصی کے مولی نے آزاد کیا ہو کیونکہ وہ تو ولاء کی بناء پر موصی کی طرف منسوب ہوتا ہے، **واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب**۔ (یعنی موصی کے مولی کا مولی اگرچہ حقیقت میں موصی کا آزاد کیا ہوا نہیں ہے بلکہ اس کے آزاد کئے ہوئے کا آزاد کیا ہوا ہے، لیکن وہ مجازاً موصی کا آزاد کیا ہوا اس وجہ سے کہلاتا ہے کہ موصی کو اپنے آزاد کئے ہوئے کی ولاء ملتی ہے، اور آزاد کئے ہوئے کو اپنے آزاد کئے ہوئے کو ملتی ہے، اس لئے موصی کو اس وجہ سے مولیٰ کے مولی کی ولا ملتی ہے لہذا وہ مجازاً موصی کا مولی ہوا۔ (**واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب**)

توضیح: باب، اگر کسی نے اپنے موالی کے لئے وصیت کی تو اس کا کیا حکم ہوگا، لفظ موالی کی تحقیق، ایسی وصیت میں اس موصی کی ام ولد اور مدبر داخل ہوں گے یا نہیں، اگر کسی غلام کے بارے میں مولی نے یہ کہدیا ہو کہ اگر میں نے تم کو نہیں مارا تو تم آزاد ہو تو ایسا غلام بھی وصیت میں داخل ہوگا یا نہیں، اقوال ائمہ کرام مفصل دلائل

باب الوصية بالسكنى والخدمة والثمرة

باب رہائش وخدمت اور پھل کی وصیت کا بیان

قال و تجوز الوصية بخدمة عبده و سكنى داره سنين معلومة و تجوز بذلك ابدا لان المنافع يصح تمليكها في حالة الحيوة ببدل وغير بدل فكذا بعد الممات لحاجة كما في الاعيان و يكون محبوساً على ملكه في حق المنفعة حتى يتملكها الموصى له على ملكه كما يستوفي الموقوف عليه منافع الوقف على حكم ملك الواقف و تجوز موقتا و مؤبداً كما في العارية فانها تمليك على اصلنا بخلاف الميراث لانه خلافة فيما يتملكه المورث و ذلك في عين تبقى والمنفعة عرض لا يبقى و كذا الوصية بغلة العبد والدار لانه بدل المنفعة فاخذ حكمها والمعنى يشملها.

معلوم ہونا چاہئے کہ ایسی جو بطور عین یعنی ظاہری شکل وصورت کے اعتبار سے فی الحال تو موجود نہ ہو مگر آئندہ کسی وقت بھی وہ حاصل ہو سکتی ہو جیسے کہ زید نے یہ کہا کہ میرے مر جانے کے بعد میرے اس باغ میں اس سال جتنا اور جو کچھ بھی پھل آئے وہ میں نے بکر کے لئے وصیت کی، یا کہ میری اس باندی یا غلام کی یا ایک باندی یا غلام کی خدمت ایک سال تک کے لئے بکر کے حق میں وصیت کی ہے یا میرے اس مکان میں رہنے کا حق بکر کے لئے وصیت کی تو اس کے احکام ابھی بیان کئے جا رہے ہیں۔

ترجمہ:- قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ ایسے غلام کی خدمت یا اپنے گھر میں رہائش کا حق وقت معین یا سال معین کے لئے وصیت کرنا جائز ہے، اور ہمیشہ یعنی غیر معین مدت کے لئے بھی اس کی وصیت جائز ہے (ف۔ فی الحال سب سے پہلے یہ ثابت کرنا ہے کہ ایسی وصیتیں جائز ہیں، اس کے بعد اس سے ثابت ہونے جزوی مسائل بیان کئے جائیں گے کہ مثلاً وصیت والے غلام کا کھانا کپڑا کس کے ذمہ ہوگا اور وصیت والے مکان کی مرمت کون کرائے گا، اور ان کی ذات ملکیت کس کے لئے ہوگی اور کیا وہ شخص اس غلام کو فروخت بھی کر سکتا یا اس مکان کو گرا کر دوبارہ آباد کر سکتا ہے یا نہیں، وغیرہ دوسری باتیں بھی ہیں، لہٰذا اب مصنفؒ) نے سب سے پہلے اصل سے شروع کیا کہ ایسی وصیت جائز ہے۔

لان المنافع يصح الخ اس کی دلیل یہ ہے کہ منافع ایسی چیزیں ہیں کہ مالک کی زندگی ہی میں ان منافع کا غیر کو مالک بنانا عوض کے ساتھ ہو یا بغیر عوض ہو ہر طرح صحیح ہوتا ہے، جیسے عوض لے کر اپنا مکان کسی کو کرایہ پر دینا یا یوں ہی مفت میں بغیر کسی عوض کے دوسروں کو رہنے کی اجازت دینا کہ ان صورتوں میں یہی کہا جاتا ہے کہ منافع کا دوسروں کو مالک بنا دینا لازم آتا ہے، اسی طرح سے اس موصی کی طرف سے اس کی اپنی موت کے بعد بھی ان منافع کا مالک بنا دینا جائز ہے کیونکہ موصی اپنی موت کے بعد نیکیوں کا محتاج ہوتا ہے جیسا کہ اموال اعیان (اصل مال) کا محتاج ہوتا ہے اور جیسا کہ موت کے بعد اس کی طرف اصل مال ہی وصیت کر کے دینا جائز ہے۔ (ف۔ یعنی قیاس کا تقاضا تو یہ تھا کہ منافع کی تملیک جائز نہ ہو وہ چیز ایسی نہیں ہوتی ہے کہ ظاہراً موجود ہو اور اس میں مختلف وجہوں سے اس کے فاسد ہونے کا امکان رہتا ہے پھر بھی وام کی ضرورت کا خیال کرتے ہوئے شریعت نے اس کو جائز رکھا ہے، یہاں تک کہ اجارہ اور عاریت کے جائز ہونے کے بارے میں نص سے بھی ثابت ہے کیونکہ یہ موصی وصیت کرنے کا محتاج ہے جیسے کہ اموال اعیان میں وصیت جائز ہے، تا کہ یہ موصی پر وصیت کے ذریعہ سے آخرت میں ثواب اور اجر جمیل حاصل کر سکے چنانچہ جس کے لئے وصیت کی گئی ہے اگر اسے وہ مکان اس طرح نہ مل سکے تو وہ اسے اجرت پر بھی لینے کے لئے مجبور ہوگا، اس سے معلوم ہوا کہ صرف رہائش کے لئے اجرت کے بغیر دینے کا مطلب اس کی اجرت کی رقم دینی ہے پھر یہ بات بھی معلوم ہونی چاہئے کہ ترکہ مال میں اگر کسی غیر شخص کا حق متعلق نہ ہو تو اس مال سے وارثوں کا حق متعلق ہو جاتا ہے، یعنی وہ اس مال کے مالک بن جاتے ہیں۔

اور اس مسئلہ میں مثلاً کسی کے لئے اپنے ایک مکان میں رہنے کی وصیت کی تو اس مکان میں دو صورتیں ہو جاتی ہیں ایک یہ کہ مکان کے رقبہ میں کسی دوسرے کا حق متعلق نہ ہو تو وہ مکان وارثوں کی ملکیت ہو جانی چاہئے، جسکی وجہ سے ان لوگوں کو اس بات کا پورا حق حاصل ہو جاتا ہے کہ وہ شخص جس طرح بھی چاہے اس میں تصرف کرلے یہانتک کہ اسے خرید و فروخت وغیرہ بھی کرسکے، دوسرے یہ کہ مکان کے منافع سے موصی لہ کے رہائش کا حق متعلق ہو تو وارث کو اسی مکان میں کسی قسم کا تصرف نہیں کرنا چاہئے، اسی لئے ہم نے دونوں صورتوں کو اپنی اپنی حد پر رکھا چنانچہ مصنفؒ نے فرمایا ہے، **ویکون ؟؟ علی ملکه الخ** اور وہ مکان یا غلام اپنے منافع کے بارے میں خود موصی کی ملکیت میں باقی رہے گا (اگرچہ اپنے رقبہ کے اعتبار سے وہ وارثوں کا ہو جائے) اس طرح سے اس موصی لہ کو خود موصی ہی کی ملکیت سے منافع کی ملکیت حاصل ہو گی (ف۔اسی بناء پر اس سے فائدہ حاصل کرنے کا ثواب اسی موصی کو ملے گا، اور وارثوں کی ملکیت سے موصی لہ کو منافع حاصل کرنے کا احسان لازم نہیں ہو گا اسی وجہ سے موصی ہی کو اس کا ثواب ملے گا جس سے وارثوں کا کسی طرح سے بھی تعلق نہ ہو گا)۔

کما یستوفی الموقوف علیه الخ جیسے کہ وقف کا مال جس کے نام پر وقف ہو اس مال کے منافع کو وہ شخص جو حاصل کرتا ہے وہ اس واقف کے حکم اور اسی کے نام پر حاصل کرتا ہے (ف۔یعنی وصیت کے سلسلہ میں جو بات ہم نے ابھی کچھ پہلے کہی ہے اس کی پوری نظیر میں وقف کا مسئلہ ہے کیونکہ کتاب الوقف میں یہ بات پہلے معلوم ہو چکی ہے کہ اگر زید نے اپنا گاؤں بکر و خالد وغیرہ پر وقف کیا تو اس گاؤں کی زمین وغیرہ کا اصل مالک تو خود وہ زید ہی رہے گا، اسی بناء پر اگر وہ لوگ اس گاؤں کے کسی حصہ کو فروخت کرنا چاہیں جب بھی فروخت نہیں کرسکتے ہیں، البتہ اس گاؤں سے جو کچھ حاصل ہو مثلاً پھل، کٹری اور دوسری وہ سب وقف کرنے کے وقت کی وقف کی شرائط کے مطابق تقسیم ہوں گی، پھر زید کے مرجانے سے یہ لازم آئے گا کہ زید نے مرتے وقت اس گاؤں اور جائیداد کو ترکہ میں چھوڑا ہے، بس یہی وہی صورت ہے جو اس وصیت کے مسئلہ میں یہاں بیان کی گئی ہے، کہ غلام کی ذات اور اس کی جان وارثوں کی میراث ہونی چاہئے، لیکن ایسا نہیں ہوتا ہے، اب پھر اگر یہ وہم پیدا ہو جائے کہ ہم نے مانا کہ وارثوں کا بٹوارہ نہیں ہوا لیکن جب وہ علاقہ اور وہاں کی زمین ان کی ملکیت ہو گئی تو بکر و خالد وغیرہ کو ان کی ہی ملکیت سے منافع اور پیداوار ملتی رہے تو وہی اس کے ثواب کے مستحق ہوئے، اور زید بے تعلق ہو گیا مگر بالاجماع ایسا وہم باطل ہے کیونکہ وقف کرنے والا ہی ثواب کا مستحق رہتا ہے؛ پس اس کا مطلب یہی نکلا کہ نفع رسان کے لحاظ سے یہ چیز خود واقف یا موصی کی ملکیت میں حکماً باقی ہے؛ اور جن لوگوں کو اس کے منافع اور پیداوار ملتی ہے ان کو اسی واقف یا موصی کی طرف سے حکمی ملکیت سے اسی کی طرف سے ملتی ہے اس بناء پر وہ ثواب جمیل کا مستحق ہوتا ہے، اسی طرح اس معاملہ میں وقف اور وصیت دونوں ہی ایک دوسرے کی نظیر ہیں اور دونوں باتیں ہی جائز ہیں۔

و تجوز موقتا ومؤیدا الخ اور یہ وصیت خواہ مخصوص اور معین وقت کے لئے ہو یا ہمیشہ کے لئے ہو ہر صورت میں عاریت پر دینے کی طرح جائز ہے۔(ف۔کیونکہ دینے والے کی اصل غرض اور اس کی اصل حاجت ثواب پانے سے ہے اور یہ ثابت کرتا ہے کہ ایسا کرنا جائز ہے، اور محدود وقت کے لئے مالک بنانے کی نظیر عاریت ہے، کہ عاریت میں محدود وقت تک کے لئے ہونا بغیر اختلاف جائز اور مختار ہے اور وصیت عاریت کی نظیر ہے۔

فانها تملیك الخ اس لئے کہ ہمارے اصول کے مطابق منافع کے مالک بنانے کا نام ہی عاریت ہے۔(ف۔اگرچہ امام شافعیؒ کے نزدیک منافع مباح ہوتے ہیں، ان فقہاء کے اختلاف کا فائدہ عاریت کے بیان میں گذر چکا ہے، اس جگہ بیان کرنے کا مقصود صرف یہ ہے کہ جیسے منافع کے لئے وصیت مطلق قائم مقامی کے معنی میں نہیں ہے بلکہ صرف ان منافع کا مالک بنا دینا ہوتا ہے اور عاریت کے معنی بھی یہی ہوتے ہیں تو جیسے کہ عاریت کی اجازت ایک محدود وقت تک کے لئے ہوتی ہے اسی طرح سے یہ وصیت بھی محدود وقت کے لئے جائز ہوتی ہے، اور ہمیشہ کے لئے وصیت کے جائز ہونے میں تو کوئی شک ہی نہیں ہے، الحاصل ہم

نے تملیک کے طور پر وصیت کو صحیح مان لیا ہے۔

بخلاف المیراث لانہ الخ بخلاف میراث کے کہ اس سے ہر ایسی چیز میں نیابت و قائم مقامی ہوتی ہے جو مورث کی ملکیت میں پائی جاتی ہے، اور یہ صفت ہر ایسی چیز میں ممکن ہوتی ہے جو باقی رہتی ہو حالانکہ کوئی بھی عین نہیں ہوتی ہے بلکہ ایسا عرض ہے جو باقی نہیں رہتا ہے (ف۔ لہذا منافع کی وصیت ہو جانے سے اصل میراث میں خلل نہیں ہوتا ہے، یعنی مکان یا غلام میں میراث جاری ہوئی لیکن یہ میراث معین مکان اور معین غلام میں قائم ہوئی کہ یہی باقی ہیں اس لئے وارث ان چیزوں میں مورث کا قائم مقام اور خلیفہ ہو گیا، جبکہ مکان یا غلام کے منافع میں میراث کی نیابت نہیں ہو سکتی ہے کہ یہ سب اعراض ہیں جو باقی نہیں رہتے ہیں یعنی منافع موجود رہنے والے نہیں ہوتے ہیں، اسی طرح سے منافع میں سے غلام کی خدمت یا مکان کی رہائش مکمل طور پر نہیں پائی جاتی ہے بلکہ مسلسل پائی جاتی ہے پھر ختم ہوتی رہتی ہے، اس طرح سے مکان اور غلام میں دونوں باتیں اس طرح سے پائی جاتی ہیں کہ یہ اپنی ذات کے اعتبار سے موجود رہنے والی ہونے کی وجہ سے میراث ہیں اور میراث کی جگہ بھی یہی ہیں، لیکن منافع کے اعتبار سے اگرچہ موصی کی ملکیت میں ہیں یہ اس موصی کی وصیت میں بھی ہیں کیونکہ منافع میراث نہیں ہوتی ہے۔

فائدہ

اس جگہ ترجمہ کی ابتداء میں عبارت اس طرح ہے کہ " قائم مقام ہر ایسی چیز میں ہے جو مورث کی ملکیت میں حاصل ہو اس سے اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ مثلاً زید نے ایک ایسا غلام خریدا جس میں خیار شرط رکھا پھر زید مر گیا اور خیار شرط باطل ہو گیا تو یہ غلام بھی ترکہ میں میراث ہو گا کیونکہ اس کے مرتے ہی اس میں مورث کی ملکیت حاصل ہو گئی، اسی لئے مصنفؒ نے اس طرح نہیں فرمایا کہ میراث ایسے مال میں نہایت ہے جو مورث کی ملکیت ہو، الحاصل یہ بات ثابت ہو گئی کہ مکان کی رہائش اور غلام کی خدمت کی وصیت جو کہ متعین دنوں کے لئے ہو یا لا محدود غیر متعین دنوں کے لئے یا ہمیشہ کے لئے ہو ہر طرح جائز ہے۔

و کذا الوصیۃ بغلۃ الخ اسی طرح سے مکان کا کرایہ اور غلام کی اجرت کی وصیت بھی جائز ہے، مثلاً کسی نے کہا کہ میرے اس غلام یا مکان کی اجرت اور کرایہ فلاں زید کو دیدیا جائے،، تو یہ بھی جائز ہے کیونکہ اس سے حاصل شدہ رقم ان دونوں چیزوں کے منافع کا عوض ہے اس لئے اس اجرت کو ان کے منافع کا حکم دیا گیا۔ (ف۔ کہ جیسے وصیت کے طور پر منافع کا کسی کو مالک بنانا جائز ہے ویسے ہی منافع کا جو عوض ہو اس کا بھی کسی کو مالک بنانا جائز ہے)۔

والمعنی یشملھما الخ بیان کردہ معنی ان دونوں میں پائے جاتے ہیں، یعنی جو وجہ جائز کرنے والی اس منافع اور پیداوار دونوں کو شامل ہے، یعنی جائز کرنے کی وجہ تو یہ ہے کہ اپنی آخری زندگی میں اپنی عاقبت درست کرنے کے لئے کچھ صدقات و خیرات کرنا چاہتا ہے اسی لئے وہ ایسی وصیت کرنے کا محتاج ہو جاتا ہے اس لئے وہ دوسرے ضرورت مندوں کی ضرورت پوری کرنے کے لئے کبھی صرف کسی چیز کے منافع کی وصیت کرتا ہے چنانچہ جائز قرار دیدی گئی، اسی طرح کبھی منافع کی اجرت اور پیداوار کی وصیت بھی جائز قرار دی گئی، اس طرح کے دلائل سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ اگر کسی نے اپنے غلام کی خدمت کی یا اپنے مکان میں رہائش کی یا غلام کی کمائی کی یا مکان سے حاصل ہونے والی کمائی کی زید کو دینے کی وصیت کی تو یہ وصیت جائز ہو گی۔

توضیح:- غلام کی خدمت یا گھر میں رہائش یا کسی چیز کے منافع کی وصیت صحیح ہے یا نہیں، وصیت وقت مقررہ کے لئے ہوتی ہے یا ہمیشہ کے لئے، اس کی غرض کیا ہوتی ہے، اس کے ثواب کا مستحق کون ہوتا ہے، موصی لہ کے مر جانے کے بعد بھی اس وصیت کا حکم

باقی رہتا ہے یا ختم ہو جاتا ہے، سارے مسائل مفصل بیان کرنے کے بعد حکم، اقوال ائمہ کرام مفصل دلائل

قال فان خرجت رقبة العبد من الثلث يسلم اليه ليخدمه لان حق الموصى له فى الثلث لا تزاحمه الورثة وان كان لامال له غيره خدم الورثة يومين والموصى له يوما لان حقه فى الثلث وحقهم فى الثلثين كما فى الوصية فى العين ولا تمكن قسمة العبد جزاء لانه لا يتجزى فصرنا الى المهاياة ايفاء للحقين بخلاف الوصية بسكنى الدار اذا كانت لا تخرج من الثلث حيث تقسم عين الدار ثلاثا للانتفاع لانه يمكن القسمة بالاجزاء وهو اعدل للتسويةبينهما زماناً و ذاتاً و فى المهاياة تقديم احدهما زمانا ولو اقتسموا الدار مهاياة من حيث الزمان تجوز ايضاً لان الحق لهم الا ان الاول وهو الاعدل اولى وليس للورثة ان يبيعوا ما فى ايديهم من ثلثى الدار و عن ابى يوسف ان لهم ذلك لانه خالص ملكهم وجه الظاهر ان حق الموصى له ثابت فى سكنى جميع الدار بانه ظهر للميت مال اخر و تخرج الدار من الثلث و كذا له حق المزاحمة فيما فى ايديهم اذا خرب ما فى يده والبيع يتضمن ابطال ذلك فمنعوا عنه .

ترجمہ :- قدوریؒ نے کہا ہے کہ موصی کی وصیت کے بعد دیکھا جائے کہ موصی کے تہائی ترکہ سے اس کا غلام پورا نکل آتا ہے یا زیادہ ہونے کی صورت میں وارثوں نے اس کی اجازت دیدی (یا نہیں نکلتا ہے یا وارثوں نے اجازت نہیں دی) اگر اس نے اتنا زیادہ مال چھوڑا ہو کہ صرف تہائی ترکہ میں ہی غلام آجاتا ہے تو یسلم الیہ لیخدمہ الخ تو جس کو دینے کے لئے موصی نے کہا ہو (موصی لہ) تو وہ غلام اس کے حوالہ کر دیا جائے گا تاکہ وہ غلام اس شخص کی خدمت کرتا رہے، کیونکہ اس موصی لہ کا حق صرف تہائی ترکہ ہی میں ہے اور اس سے زیادہ حاصل کرنے کا اسے حق نہیں ہے جبکہ زیادہ ہونے کی صورت میں ورثہ اس کی مخالفت نہیں کرتے ہوں (ف۔ یا اس طرح بھی کہا جاسکتا ہے کہ جب موصی لہ کا حق تہائی کے اندر ہو یعنی تہائی تک ہی ہو تو ورثہ ایسی وصیت کے مخالف نہیں ہوتے ہیں کیونکہ خود میت کو اپنی تہائی میں وصیت کرنے یا کچھ اور خرچ کرنے میں پورا اختیار ہوتا ہے، اسی طرح سے اگر وہ وصیت تہائی سے زیادہ کی ہو لیکن وارثوں نے خوشی سے اس کی بھی اجازت دیدی تب بھی موصی لہ کو یہ غلام دیدیا جائے تاکہ اس کی خدمت کرتا رہے)۔

وان كان لا مال له الخ اس غلام کے علاوہ دوسرا کوئی اور مال اس میت کا نہ ہو (ف۔ جبکہ اس غلام میں بھی دو تہائی حصہ وارثوں کا ہی حق نکلتا ہو اور صرف ایک تہائی حصہ میں اس میت کی وصیت کا اثر ہو سکتا ہو یعنی وصیت جائز ہوتی ہو اگرچہ غلام کی ذات ہر حال میں تمام وارثوں کی ملکیت ہو۔ (خدم الورثۃ الخ موصی کے پاس صرف ایک غلام کے علاوہ دوسرا کوئی مال نہ ہو تو وہ غلام دو دن موصی کے وارثوں کی خدمت کرتا رہے گا اور ایک دن موصی لہ کی خدمت کرے گا، کیونکہ موصی لہ کا حق صرف ایک تہائی میں ہے (یعنی اس جگہ غلام کی تہائی ہے) اور باقی دو تہائی وارثوں کا حق ہے، جیسا کہ کسی معین چیز کی وصیت میں ہوتا ہے، مگر اس جگہ اس غلام کو جسمانی اعتبار سے ٹکڑے نہیں کیا جاسکتا ہے کیونکہ اس کے اجزاء اس طرح کے نہیں ہوتے ہیں، اس لئے ہم نے یہاں پر مہایاۃ کا طریقہ اختیار کیا (یعنی منافع کے حصوں کو اس کے شرکاء کے درمیان دنوں کے اعتبار سے کیا ہے) تاکہ دونوں فریقوں کے حقوق اچھی طرح سے ادا ہوتے رہیں (ف۔ یعنی موصی لہ اپنے تہائی حصہ کا حق خدمت ایک دن وصول کرلے اور ورثہ باقی دو حصوں کے دو دن تک خدمت لیں اور یہ بات غلام میں اس وجہ سے ہے کہ وہ خود تقسیم نہیں کیا جاسکتا ہے۔

بخلاف الوصية الخ اس کے برخلاف اگر مکان میں رہائش کی وصیت کی ہو اور اس مکان کے علاوہ ترکہ میں کچھ بھی نہ ہو تو اس مکان ہی کو تین حصوں میں تقسیم کر کے ایک حصہ اس موصی لہ کو مستقلا رہنے کو دیا جائے گا اور باقی دو حصے وارثوں کو دیدئے

جائیں گے، اس طرح سے دونوں فریق اس مکان سے بیک وقت نفع حاصل کرتے رہیں گے اور اجزاء کے اعتبار سے اس کو تقسیم کرنا ممکن بھی ہے لہٰذا یہ طریقہ مہایاۃ کے طریقہ سے زیادہ بہتر اور انصاف کے مناسب ہوگا، کیونکہ اس طرح سے زمانہ اور ذات دونوں اعتبار سے مساوات ہو جائے گی۔ (ف۔ یعنی ایک ہی چیز یعنی گھر سے موصی لہ اور ورثہ دونوں ہی نفع حاصل کرتے ہیں اسی طرح سے دونوں بیک وقت نفع اٹھانا ممکن ہو جاتا ہے، کسی کو کسی پر برتری نہیں ہوتی ہے) و فی المهاياة تقديم الخ اور مہایات (دونوں فریق کے لئے ایک ایک مدت متعین کر دینے کی صورت) میں کسی ایک فریق کو مقدم کرنا لازم آتا ہے۔ (ف۔ یعنی دونوں فریق کے درمیان باری مقرر کرنے میں خواہ ورثہ کو پہلے رہنے دیا جائے یا موصی لہ کو پہلے رہنے دیا جائے اگرچہ قرعہ کے ذریعہ ہی مقدم کیا جارہا ہو اس میں جس فریق کو پہلے موقع ملے گا وہ خوش رہے گا اور دوسرا فریق باہر بیٹھا انتظار کرتا رہے گا، اسی طرح جب تک دوسرے فریق کو رہنے دیا جائے گا پہلا فریق تنہا منتظر رہے گا، تقسیم کا یہ حکم اس وقت ہے کہ فریقین میں کسی بات پر کوئی بات طے نہ ہوئی ہو)۔

ولو اقتسموا الدار مهاياة الخ اور اگر موصی اور وارثوں نے زمانہ کے حساب سے مکان میں باری باری کے اعتبار سے بٹوارہ کیا تو بھی جائز ہوگا، کیونکہ اس جگہ سے نفع اٹھانے کا حق صرف ان ہی دو فریقوں کو ہے، لیکن اس صورت کے مقابلہ میں پہلی صورت ہی زیادہ اور آسان ہے، وليس للورثة ان يبيعوا الخ اور ظاہر الروایۃ کے مطابق وارثوں کو یہ اختیار نہیں ہے کہ دو تہائی مکان جو ان وارثوں کے قبضہ میں ہوا سے وہ فروخت کر سکیں (یہی قول امام مالکؒ و شافعیؒ کا ہے۔ع۔) اور امام ابو یوسفؒ سے نوادر کی روایت میں ہے کہ وارثوں کو اس بات کا اختیار ہوتا ہے کیونکہ اس مکان کا اتنا حصہ خاص ان ہی کی ملکیت میں ہے۔ ف۔ اور باقی تہائی حصہ کی زمین پر اگرچہ وارثوں ہی کی ملکیت ہے لیکن اس میں رکھا مگر اس سے نفع حاصل کرنے کا حق موصی لہ کو دیا، الحاصل اس مکان میں ایک تہائی حصہ کے علاوہ باقی مکان بلا شبہ وارثوں کی ایسی خالص ملکیت ہے جس میں کسی بھی دوسرے شخص کا کوئی حق نہیں ہوتا ہے، اسی لئے وہ لوگ اتنے حصہ کو اپنی پسند کے مطابق فروخت کر سکتے ہیں، اور امام احمدؒ سے بھی یہی قول نصاً منقول ہے)۔

وجه الظاهر ان حق الموصى له الخ اور ظاہر الروایۃ کی وجہ یہ ہے کہ موصی لہ کو اس پورے مکان میں رہائش کا حق اس طرح سے ثابت ہے کہ میت کا دوسرے مال ظاہر ہو جائے جس کی وجہ سے اس ظاہر ہونے والے مال کی مالیت اتنی ہو جائے کہ وہ پورا مکان ایک تہائی ترکہ سے بھی کم ہو جائے، اسی طرح اس موصی لہ کو وارثوں کی مقبوضہ زمین میں مقابلہ کرنے اور اس میں سے مطالبہ کا حق اس وقت بھی مل سکتا ہے موصی کا مقبوضہ حصہ ویران اور ٹوٹ پھوٹ کا شکار ہو جائے، اور ورثہ کی طرف سے اس مکان کو فروخت کرنے کی وجہ سے اس حق کو ختم کرنے کے حکم میں ہو جائے گا، اسی وجہ سے وارثوں کو اس کے فروخت کرنے سے منع کیا گیا ہے۔ (ف۔ اس کی وضاحت اس طرح سے ہوتی ہے کہ موصی لہ کو اس مکان میں موصی کی طرف سے رہائش کا پورا حق حاصل ہے لیکن اس کے ذمہ اس کی مرمت لازم نہیں ہے کیونکہ اس شخص کو اس زمین یا مکان کی ملکیت کبھی بھی نہیں ملے گی پس اگر وارثوں نے اس موصی لہ کے ساتھ مکان سے فائدہ حاصل کرنے کی غرض سے مکان کا بٹوارہ اس طرح سے کر لیا کہ اس مکان کے علاوہ دوسری کوئی مالیت ترکہ میں نہیں ہے اس لئے اس موصی لہ کو اس مکان کے تہائی حصہ پر رہائش کے لئے قبضہ دیدیا تو اس کا مطلب ہرگز یہ نہیں ہے کہ وہ موصی لہ اس تہائی مکان کا مالک بھی ہو گیا ہے بلکہ اس کے معنی صرف یہی ہیں کہ ہم اور تم سب ایک ساتھ اس مکان سے رہائش کا فائدہ حاصل کرتے رہیں لیکن یہ بات بھی یاد رکھنے کی ہے کہ یہ موصی لہ اس مکان کے اسی مخصوص تہائی حصہ سے فائدہ اٹھانے پر مجبور نہیں کیا جا سکتا ہے بلکہ اس مکان میں سے کسی بھی طرف سے ہو اس کو ایک تہائی حصہ سے فائدہ حاصل کرنے کا حق رہتا ہے، یہانتک کہ اگر اتفاق سے یہ تہائی حصہ کسی طرح سے گر جائے اور وہ حصہ جو وارثوں کے پاس ہو وہ محفوظ رہ جائے تو اس موصی لہ کو اسی حصہ میں رہائش کا حق حاصل ہوگا، اب اگر وارثوں کو یہ حق ہوتا کہ وہ

اپنا حصہ بیچ دیں تو اس صورت میں اسی موصی لہ کا اس گھر میں رہنے کا حق ختم ہو جائے گا اس لئے کسی کو کسی ایسے کام کی اجازت نہیں دی جا سکتی ہے جس سے غیر کا حق ختم ہو تا ہو، بلکہ ہم تو یہ کہتے ہیں کہ موصی نے تو اسی موصی لہ کو پورے مکان میں ہی رہنے کی وصیت کی تھی اس لئے اس پورے مکان سے نفع حاصل کرنے کا حق صرف اسی موصی لہ کو حاصل ہوا تھا اور وارثین اس سے خارج تھے مگر جب موصی کا اتنا مال معلوم نہ ہو سکا کہ اس کی تہائی میں یہ مکان پایا جاتا اس لئے وارثوں کو اس مکان کی دو تہائی میں دخل دے کر اس پر قبضہ حاصل کرنے کا موقع مل گیا، اسی کے علاوہ اس میں اس بات کا بھی احتمال رہتا ہے کہ اس موصی کی کچھ رقم کچھ نیک لوگوں پر باقی ہو اور وہ از خود اقرار کرتے ہوئے واپس کر دیں جس کی وجہ یہ پورا مکان ترکہ کی تہائی ہو جائے، جس کے نتیجہ میں میت کے وارثین اس مکان سے کنارہ کش ہو جائیں اور پورا مکان اس موصی لہ کے حصہ میں آجائے اور وہ پورے مکان سے نفع حاصل کرنے لگے، الحاصل وارثوں کو اس مکان کے فروخت کی اجازت دینے میں اس کا حق ظاہر مٹانا لازم آتا ہے اسی لئے فروخت کرنے کو منع کر دیا گیا) اور یہ بھی جاننا چاہئے کہ وصیت کے مال سے نفع حاصل کرنے کا اختیار اس موصی کو صرف اس کی زندگی تک ہی رہتا ہے۔

توضیح:- اگر موصی نے کسی کو اپنا غلام خدمت کے لئے دینے کی وصیت کی، اگر وصیت کے غلام کے علاوہ اس موصی کے پاس دوسرا مال نہ ہو، اگر موصی نے اپنا مکان کسی کو رہائش کے لئے دینے کی وصیت کی، مگر اس مکان کے علاوہ ترکہ کچھ بھی نہ ہو، اگر موصی لہ اور وارثوں نے مکان کی وصیت کی صورت میں باری باری سے گھر میں رہنا شروع کر دیا، کیا ورثہ کو یہ حق ہوتا ہے کہ ایسے گھر کو فروخت کر دیں جس میں رہائش کی اجازت کسی کو دی گئی ہو، مسائل کی پوری تفصیل، حکم، اقوال ائمہ کرام، مفصل دلائل

قال فان كان مات الموصى له عادالى الورثة لان الموصى اوجب الحق للموصى له يستوفى المنافع على حكم ملكه فلو انتقل الى وارث الموصى له استحقها ابتداء من ذلك الموصى من غير مرضاته و ذلك لايجوز ولومات الموصى له فى حيوة الموصى بطلت لان ايجابها تعلق بالموت على ما بيناه من قبل ولو اوصى بغلة عبده او داره فاستخدمه بنفسه او سكنها بنفسه قيل يجوز ذلك لان قيمة المنافع كعينها فى تحصيل المقصود والاصح انه لا يجوز لان الغلة دراهم اودنانير و قد وجبت الوصية بها و هذا استيفاء المنافع وهما متغايران و متفاوتان فى حق الورثة فانه لو ظهر دين يمكنهم اداؤه من الغلة بالاسترد ادمنه بعد استغلا لها ولا يمكنهم من المنافع بعد استيفائها بعينها و ليس للموصى له بالخدمة والسكنى ان يواجر العبد او الدار و قال الشافعى له ذلك لانه بالوصية ملك المنفعة فيملك تمليكها من غيره ببدل او غير بدل لانها كالاعيان عنده بخلاف العارية لانها اباحة على اصله وليس بتمليك ولنا ان الوصية تمليك بغير بدل مضاف الى ما بعد الموت فلا يملك تمليكه ببدل اعتبارا بالاعارة فانها تمليك بغير بدل فى حالة الحيوة على اصلنا ولا يملك المستعير الاجارة لانها تمليك ببدل كذا هذا او تحقيقه ان التمليك ببدل لازم و بغير بدل غير لازم ولا يملك الاقوى بالاضعف والاكثر بالاقل والوصية تبرع غير لازم الا ان الرجوع للمتبرع لا لغيره والمتبرع بعد الموت لا يمكنه الرجوع فلهذا انقطع اما هو فى وضعه فغير لازم لان المنفعة ليست بمال على اصلنا و فى تمليكها بالمال احداث صفة الماليه فيها تحقيقاً للمساواة فى عقد المعاوضة فانما تثبت هذه الولاة لمن يملكها تبعاً لملك الرقبة اولمن

يملكها بعقد المعاوضة حتى يكون مملكاً لها بالصفة التى تملكها امما اذا تملكها مقصودة بغيرعوض ثم ملكها بعوض كان مملكا اكثر مما تملكه معنى وهذا لا يجوز.

ترجمہ:- قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر موصی لہ مر گیا یعنی موصی کے مر جانے کے بعد تو اس مکان کی ملکیت از خود اس کے وارثوں کی طرف لوٹ آئے گی (اس لئے اس موصی لہ کے کسی بھی وارث کو مکان سے فائدہ حاصل کرنے کا حق نہ ہوگا) کیونکہ موصی نے اس موصی لہ کو صرف رہائش کا حق اس خیال سے دیا تھا کہ اس مکان سے صرف وہ میری ملکیت میں رہتے ہوئے فائدہ اٹھائے (ف۔ اور اس کے وارثوں کو کسی قسم کا حق نہیں دیا تھا) **فلوا نتقل الى وارث الخ** اگر رہائش کا حق موصی لہ سے اس کے وارثوں کی طرف منتقل ہو جائے (کہ موصی کی ملکیت کے حکم پر اس مکان سے نفع حاصل کرے) تو موصی لہ کا وارث از خود اس کو موصی کی طرف سے اس کی اجازت کے بغیر ہی مستحق ہو جائے حالانکہ یہ بات جائز نہیں ہے۔ ف۔ کیونکہ موصی کی طرف سے اس کی رضامندی نہیں پائی گئی ہے۔

ولو مات الموصى له الخ اور اگر موصی کی زندگی ہی میں موصی لہ مر جائے تو اس کے نام کی وصیت باطل ہو جائے گی، کیونکہ اس وصیت کا لازم ہونا تو موصی کی موت پر موقوف تھا، جیسا کہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں۔ **ولو اوصى بغلة عبده الخ** اور اگر کسی نے اپنے غلام کی آمدنی یا اپنے مکان کے کرایہ زید کے لئے وصیت کی تھی پھر زید نے خود اس غلام سے اپنی خدمت لی یا خود اس مکان میں رہنے لگا۔ (ف۔ اور اس کے نتیجہ میں اجرت اور کرایہ وصول نہیں ہوا تو کیا یہ جائز ہوگا؟ تو جواب یہ ہے کہ اس میں اختلافی دو اقوال ہیں۔

قيل يجوز ذلك الخ تو بعض مشائخ (مثلاً شیخ ابو بکر الاسکاف) نے فرمایا ہے کہ یہ صورت جائز ہے کیونکہ اصل مقصود یعنی پورا پورا نفع حاصل کرنے میں منافع کی قیمت بھی عین منافع کے مثل ہوتی ہے) **والأصح انه لا يجوز الخ** اور قول اصح یہ ہے کہ موصی لہ کے لئے منافع استعمال کرنا جائز نہیں ہے، کیونکہ غلام یا مکان کی آمدنی درہم و دینار کے حکم میں ہوتی ہے اور انہیں کی وصیت ہوئی ہے، اور موصی لہ نے جو کچھ بھی حاصل کیا ہے وہ منافع ہیں، جبکہ درہم و دینار میں اور منافع میں ان کے درمیان مغائرت ہے، اور وارثوں کے حق میں بھی فرق ہے (ف۔ پس وصیت میں تغائر اور اختلاف ہو جانا تو ظاہر ہے، اس لئے کہ درہم و دینار واجب ہوئے اور موصی لہ نے منافع پائے ہیں، اس لئے عین وصیت پوری نہیں ہوئی، اور وارثوں کے حق میں فرق ہونا اس طرح سے سمجھنا چاہئے کہ شریعت میں میت کے ترکہ سے سب سے پہلے اس کا قرض ادا کرنا واجب ہوتا ہے پھر قرض کی ادائیگی کے بعد جو کچھ بچے اس میں سے ایک تہائی وصیت کی اجازت رہتے ہوئے باقی میں میراث جاری ہوتی ہے، اس طرح مذکورہ مسئلہ میں جب وارثوں نے ترکہ لے لیا اور موصی لہ نے غلام یا مکان کو اجرت یا کرایہ پر نہیں دیا بلکہ خدمت یا رہائش کا نفع حاصل کیا اس سے فرق یہ ہوا کہ اجرت اور کرایہ سے جو نقد روپیہ حاصل ہوتا ہے وہ حاصل نہ ہوا، بلکہ ان کے منافع موصی لہ کے لئے ہوئے حالانکہ میت کے قرضہ کی صورت میں فرق ہے۔

فانه لو ظهر دين الخ کیونکہ اگر میت پر قرضہ ظاہر ہوا (ف۔ یعنی وارثوں اور موصی لہ کے تصرف کے بعد مثلاً دو برس کے بعد کسی نے میت پر قرضہ کا دعوی کیا اور گواہوں سے ثابت بھی کر دیا جس کی وجہ سے جن وارثوں نے ترکہ لے لیا ہے ان پر یہ لازم آیا ہے کہ اس قرضہ کو مجموعہ ترکہ سے ادا کر دیں تو ان کو موصی لہ اس فعل سے نقصان لازم ہوگا، کیونکہ موصی لہ کو اجرت اور کرایہ ملنا اس جگہ مفید تھا کہ **يمكنهم اداؤة من الغلة الخ** موصی لہ نے اجرت اور کرایہ کا روپیہ واپس لے کر اس سے اس قرضہ کو ادا کر سکتے اور موصی لہ نے جو معینہ منافع حاصل کر لئے ان کو واپس لینا ممکن ہی نہیں ہے اس لئے اسے ادا کرنا محال ہے (ف۔ پس مذکورہ دونوں وجہوں سے یہی بات صحیح ثابت ہوئی کہ موصی لہ کو غلام اور مکان کا کرایہ ملے گا لیکن اس کو یہ اختیار نہیں ہوگا کہ غلام سے خدمت لے یا مکان سے رہائش حاصل کرے، اب اگر کوئی یہ سوال کرے کہ اس کے برعکس جائز ہے،

یعنی موصی نے مثلاً زید کے لئے اپنے غلام کی خدمت یا مکان کی رہائش کی وصیت کی تو کیا وہ خدمت اور رہائش کی بجائے ان کو کرایہ پر دے سکتا ہے کیونکہ اس میں وہ نقصان نظر نہیں آتا ہے جو اس کے برعکس میں بیان کیا گیا ہے، بلکہ یہ تو مفید ہی نظر نہیں آتا ہے، اس کا جواب یہ دیا ہے کہ لیس للموصی له الخ ہمارے نزدیک جس موصی لہ کے لئے غلام کی خدمت یا مکان میں رہائش کی وصیت کی گئی ہو اسے اس بات کا اختیار نہیں ہوتا ہے کہ وہ اس غلام کو اجارہ پر یا مکان کو کرایہ پر دے۔

و قال الشافعیؒ الخ اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ جس موصی لہ کو کسی چیز سے فائدہ حاصل کرنے کا اختیار دیا گیا ہو اسے اس بات کا بھی اختیار ہوتا ہے کہ وہ اسے کرایہ پر لگادے، کیونکہ وہ موصی لہ وصیت کی وجہ سے اس غلام یا مکان سے منفعت حاصل کرنے کا مالک بنادیا گیا ہے، اس لئے اس موصی لہ کو اس بات کا بھی اختیار ہو جاتا ہے کہ وہ شخص اس کو دوسرے شخص کی ملکیت میں دیدے خواہ وہ کچھ بھی عوض لے کر ہو (جیسے کہ اجارہ اور کرایہ پر دینے میں ہوتا ہے) یا کسی عوض کے بغیر ہی جیسے کہ عاریت پر دینے میں ہوتا ہے، اس لئے کہ امام شافعیؒ کے نزدیک منافع اعیان کے مثل ہوتے ہیں۔ (ف۔ یعنی درہم و دینار کی طرح یا مکان و غلام کے منافع بھی موجودات عینیہ ہیں، جیسا کہ اس کا بیان اجارات میں گذر چکا ہے، اگر یہ کہا جائے کہ جب امام اشافعیؒ کے نزدیک منافع اعیان کے مثل ہیں تو یہ ہونا چاہئے کہ اگر زید نے بکر کو عاریۃ سواری کے لئے ایک گھوڑا دیا حالانکہ امام شافعیؒ سے صراحۃ یہ ثابت ہے کہ عاریت پر لینے والے کو یہ اختیار نہیں ہوتا ہے کہ وہ کسی دوسرے کو عاریت پر دے یا یہ لازم آئے گا کہ امام شافعیؒ کے نزدیک منافع اعیان کے مثل نہیں ہوتے ہیں، اور اگر ایسا ہی ہے تو وصیت کے مسئلہ میں کیوں اختلاف کیا گیا ہے، پس اس کا جواب یہ ہے کہ امام شافعیؒ کے نزدیک منافع اعیان کے مثل ہیں اس لئے جب وصیت میں جب تملیک ہوئی تو ان کی تملیک عوض کے ساتھ ہو یا بغیر عوض کے ہر طرح جائز ہے، یہانتک کہ موصی لہ اس مکان کو عاریۃ دے سکتا ہے)۔

بخلاف العارية لانها اباحة الخ برخلاف عاریت کے کہ امام شافعیؒ کی اصل کے مطابق عاریت پر دینے میں منافع کی تملیک نہیں ہوتی ہے بلکہ صرف مباح کرنا ہوتا ہے (ف۔اس کا مطلب یہ ہے کہ عاریت پر لینے والے کے لئے اس چیز سے فائدہ حاصل کرلو، لیکن اس چیز کا اسے مالک نہیں بنایا جاتا ہے، اور اباحت و تملیک میں یہی فرق ہے، اسی لئے اگر کسی نے دوسرے کو کھانے کی دعوت دی یعنی جتنا چاہو اس میں سے کھالو تو اسے صرف یہی حق ہو گا کہ وہ خود اس میں سے جتنا کھا سکتا ہو کھالے، لیکن اسے اس بات کا اختیار نہیں ہو گا کہ وہ کسی دوسرے کو اس میں سے دے دے یا اپنے ساتھ میں کھلادے لیکن اگر کسی نے فقیر کو کھانا دیا تو اس فقیر کو یہ اختیار ہوتا ہے کہ کسی دوسرے کو دیدے۔

اب حاصل کلام یہ ہے ہوا کہ امام شافعیؒ کے نزدیک ایک قاعدہ یہ ہے کہ چیزوں کے منافع کسی عین شئی کے مثل ہوتے ہیں اور دوسرا قاعدہ یہ ہے کہ ان کے نزدیک کسی چیز کی وصیت کے ذریعہ اس کے منافع کا دوسرے کو مالک بنادیا جاتا ہے یعنی اسے صرف اس سے نفع حاصل کرنے کا اختیار نہیں دیا جاتا ہے بلکہ اسے پورا اختیار دیدیا جاتا ہے جیسے کہ ہمارے نزدیک ہے، اور عاریت دینا ان کے نزدیک مباح کرنے کے معنی میں ہے، اور ہمارے نزدیک یہ بھی مالک بنادینے کے حکم میں ہے، جبکہ ہماری اصل یہ ہے کہ منافع اعیان کے نہیں ہوتے ہیں، جس کا نتیجہ یہ ہو گا کہ کسی چیز عاریت پر لینے والا شخص خود بھی اس چیز کو دوسرے کے پاس عاریت پر لینے والا مال کو دوسرے شخص کے پاس اجارہ کے طور پر نہیں دے سکتا ہے، اسی سے یہ قاعدہ معلوم ہوا کہ موصی لہ بھی اس مال وصیت کو اجارہ پر نہیں لے سکتا ہے جیسے کہ مستعیر نہیں لے سکتا ہے، اس کی تفصیل اس طرح سے ہو گی۔ لنا ان الوصية تمليك الخ ہماری دلیل یہ ہے کہ وصیت کے معنی ہیں کسی چیز کو کسی عوض کے بغیر کسی کی ملکیت میں اس کی موت کے بعد دینے کے لئے کہنا، اس بناء پر وہ موصی لہ اس مال کو کسی عوض کے بغیر دوسرے کو مالک نہیں بنا سکتا ہے اور ایسا کرنا عاریت پر قیاس کرنے کی وجہ سے ہے اس طرح سے ہے کہ عاریت پر دینا بھی کسی عوض کے بغیر زندگی کی حالت میں مالک بنانا ہے ہمارے اس قاعدے کے مطابق (کہ اس میں اباحت نہیں ہیں) اور مستعیر کو اجارہ پر دینے کا اختیار نہیں ہے، کیونکہ کرایہ پر

دینا کسی چیز کو مالک بنا دینے کے عوض ہوتا ہے، اسی طرح وصیت کا بھی یہی حکم ہے۔

ف۔اس کا خلاصہ بحث یہ ہوا کہ ہم نے مال عین کی وصیت کرنے کو ہبہ کرنے کے مثل پایا ہے، اور کسی چیز کے منافع کو عاریت پر دینے کے مثل پایا ہے، کیونکہ عاریت پر دیتے ہیں آدمی اپنی چیز کے منافع کو اپنی زندگی میں ایک مخصوص وقت کے لئے دوسرے کو مفت میں مالک بنا دیتا ہے، کیونکہ ہمارے اصل کے مطابق اس کام کو اباحت نہیں بلکہ تملیک کہا جاتا ہے، اور منافع کی وصیت کرنے میں اپنی زندگی میں اور موت کے بعد کا فرق ہوتا ہے، ورنہ مفت میں مالک بنا دینے میں دونوں میں کوئی فرق نہیں ہے، اس بناء پر جیسے عاریت پر لینے والے کو یہ حق نہیں ہوتا ہے کہ وہ کسی اور کو وہ چیز کرایہ پر دے، اسی طرح سے موصی لہ کو بھی یہ اختیار نہیں ہوتا ہے، اور اس سلسلہ میں کتاب الاعارۃ میں اس طرح سے دلیل پیش کی ہے کہ عاریت پر دینے والے نے عاریت پر لینے والے کو وہ چیز عاریۃً دی ہے اس لئے یہ عقد لازمی نہیں ہے اس لئے غیر لازمی بات سے لازمی بات کی اجازت لازم نہیں ہوتی ہے، اور اصل (قاعدہ) یہ ہے کہ ہر چیز اپنے سے کم کو شامل ہوتی ہے اور اپنے سے اوپر کی چیز کو شامل نہیں ہوتی ہے اس لئے عاریت پر کوئی چیز دینے سے اس میں اجارہ کی اجازت نہیں پائی گئی اسی لئے اجارہ جائز نہیں ہوا، اور اس مسئلہ میں موصی لہ کا اجارہ جائز نہ ہونے کے ئے اس طرح استدلال کیا ہے کہ عاریت پر دینا مفت میں کسی عوض کے بغیر ہوتا ہے، جبکہ اجارہ عوض کے ساتھ ہوتا ہے، اس لئے اجارہ نہیں ہو سکتا ہے، اسی طرح سے وصیت بھی چونکہ مفت میں تھی اس لئے موصی لہ اس چیز کو عوض کے ساتھ بھی نہیں دے سکتا ہے، لیکن روایت میں ہے کہ وصیت اور عاریت کے درمیان فرق اسی طرح سے ہے کہ عاریت چونکہ امر لازمی نہیں ہے اس لئے لازمی اجارہ جائز نہیں ہوگا، جبکہ وصیت لازمی ہوتی ہے تو لازمی اجارہ کو جائز ہونا چاہئے اسی طرح سے قیاس بالا کا رد ہو گیا، تو اس کا جواب یہ ہوگا کہ تمام امور میں اصل کا اعتبار ہوتا ہے اور اصل یہی ہے کہ وصیت بھی عاریت کی طرح لازمی نہیں ہوتی ہے، اگرچہ اس وصیت کے موصی کے مرجانے کے بعد وہ لازم ہو جاتی ہے یعنی اس سے رجوع نہیں کیا جاسکتا ہے، اسس پر وصیت لازم ہو گئی)۔

وتحقيقة ان التمليك الخ اس مسئلہ کی تحقیق یہ ہے کہ جو تملیک کسی عوض کے ساتھ ہوتی ہے وہ لازمی ہوتی ہے (جیسے بیع واجارہ وبدلہ کے ساتھ ہبہ وغیرہ) اور جو تملیک عوض کے ساتھ نہ ہو وہ لازمی نہیں ہوتی ہے۔ف۔ جیسے عاریت اور ہبہ وغیرہ اور سب سے اہم قاعدہ یہ ہے **ولا يملك الاقوى الخ** کہ کمزور کے ذریعہ سے اقوی پر اختیار نہیں ہوتا ہے اور کم کے ذریعہ سے اکثر کا اختیار حاصل نہیں ہوتا ہے (ف۔اسی قاعدہ کی بناء پر غیر لازمی وصیت کے ذریعہ سے لازمی اجارہ کا اختیار نہیں ہوگا، کیونکہ وصیت چونکہ لازمی نہیں ہوتی ہے اس لئے اضعف اور کمزور ہے اور اجارہ لازمی ہونے کی وجہ سے اقوی ہوتا ہے)۔

والوصية تبرع الخ اور وصیت بھی ایک تبرع اور احسان کا کام ہے (ف۔ یعنی آدمی پر کسی کے لئے کچھ بھی وصیت کرنا لازمی نہیں ہے، بلکہ اپنے اختیار سے احسان کرنا ہوتا ہے یعنی چاہے اسے پورا کرے یا نہ چاہے تو پورا نہ کرے، لہذا لازم نہیں ہے (ف۔ لہذا تبرع غیر لازم ہوتا ہے اسی لئے وصیت غیر لازمی ہوئی، اب اگر کوئی یہ کہے کہ وصیت واجب نہ ہو کر بھی اس کو نافذ کرنا تو واجب ہوتا ہے تو یہ غیر لازمی کسی طرح سے ہوئی تو اس کا جواب یہ ہوگا کہ وصیت اپنی ذات کے اعتبار سے کسی اختلاف کے بغیر ایک احسان اور تبرع ہے، جو کبھی بھی لازم نہیں ہوتا ہے، کیا ایسی بات نہیں ہے کہ وصیت سے رجوع کرنے کے بھی مسائل اوپر بیان کئے جاچکے ہیں۔ **الا ان الرجوع الخ** لیکن اتنی بات ہے کہ رجوع کرنا صرف تبرع کے اختیار میں ہوتا ہے اور کسی دوسرے کے اختیار میں نہیں ہوتا ہے (لہذا موجودہ مسئلہ میں اگر خود موصی رجوع کرنا چاہتا تو وہ رجوع کر سکتا تھا یعنی اس کا وارث وغیرہ سے کوئی بھی اس سے رجوع نہیں کر سکتا ہے) مگر چونکہ شرع یعنی موصی مرچکا ہے، اس لئے اس سے رجوع کرنے کا احتمال بھی باقی نہیں رہا، اسی لئے ہمیشہ کے لئے رجوع کرنے کی امید ختم ہوگئی (ف۔ یعنی اگر موصی خود زندہ ہوتا تو رجوع ہو سکتا تھا بس یہ بات ثابت ہوگئی کہ ایک خارجی امر سے یعنی موصی کے مرنے سے رجوع کا احتمال ختم ہو گیا جس سے وصیت کا حکم اپنی جگہ پر باقی

رہ گیا۔

اما هو فی وضعه الخ لیکن وصیت اصل میں اور اصلی وضع میں لازمی نہیں ہے (ف۔ لہٰذا اس بات سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ وصیت غیر لازمی مفت کی تملیک کو ایسے ولان المنفعة الخ اور ہماری دوسری دلیل یہ ہے کہ ہماری اصل پر کسی چیز کے منافع مال نہیں ہوتے (ف۔ بلکہ اموال علیحدہ چیز ہوتے ہیں اور ان سے خاص شدہ منافع علیحدہ چیز ہوتے ہیں اور یہ بات ایسی ہے جسے ہر شخص سمجھتا ہے، بس جب منافع مال نہیں ہوتے ہیں تو ان منافع کو مال کے عوض مالک بنانا بھی جائز نہیں ہے، وفی تملیکها بالمال الخ حالانکہ ان منافع کو اجرت کے مال کے بدلہ میں اجرت پر لینے والے کو مالک بنانے میں ان منافع کے اندر مالیت کی صفت پیدا کرنا لازم آتا ہے تاکہ عقد معاوضہ میں برابری ثابت ہو جائے (ف۔ کیونکہ جب موصی لہ نے ان کو مال کے عوض اجارہ دیا تو وہ مقصد معاوضہ (بدلہ والا معاملہ) ہوا، اور ایسے معاملہ میں برابری ہونی چاہئے، یعنی اگر ایک طرف سے مال ہو تو دوسری طرف سے بھی مال ہو کیونکہ معاوضہ کے لغوی معنی ہیں جانبین سے عوض کا مقابلہ اور مبادلہ، اسی لئے مال کے بدلہ مال کا ہونا ضروری ہے، البتہ اگر معاوضہ کا معاملہ نہ ہو تو اس کی ضرورت نہ ہوگی، اور اجارہ تو معاوضہ ہی کا معاملہ ہے، اس بات میں کسی کسی کا اختلاف بھی نہیں ہے، اس بناء پر یہ بات لازم آگئی کہ اگر کبھی مستاجر سے اجرت پر مال لیا تو اس کے بدلہ میں مال دے، حالانکہ اس کے عوض منافع دینا چاہئے تھا، اس لئے یہ بات ضروری ہوئی کہ منافع میں مال ہونے کی صفت پیدا کی جائے، اور ایسی صفت پیدا کرنا ایسے شخص کے لئے ممکن بھی ہے جس کو اس کا اختیار دیا گیا ہو، اس لئے یہاں پر یہ دیکھنا ہوگا کہ موصی کو اس کا اختیار حاصل ہے یا نہیں، تو ہم یہ کہتے ہیں کہ موصی کو اس کا اختیار حاصل نہیں ہے۔

فانما تثبت هذه الولاية الخ کیونکہ یہ اختیار یعنی منافع میں مالی صفت پیدا کرنے کا اختیار فقط دو شخصوں کو ہوتا ہے، ایک تو اس شخص کو جو ملکیت کو عین کے تابع کر کے منافع کا مالک ہوا ہو (جیسے کسی مال کا خریدار و وارث اور وہ شخص جس کے لئے مال عین کی وصیت کی گئی ہو یعنی کسی مال کا موصی لہ اور وہ فقیر جس نے صدقہ کے مال پر قبضہ پالیا ہو وغیرہ ذلک) یا اختیار اس شخص کو ملتا ہے جس نے کسی منافع والی چیز کا عقد معاوضہ کے ذریعہ منافع کی ملکیت حاصل کی ہو۔ (ف۔ جیسے مستاجر وغیرہ۔ الحاصل انہیں دو قسم کے مالکوں میں سے ہر ایک کو یہ اختیار حاصل ہوتا ہے کہ منافع کو مالی صفت بنادے یعنی مال کے معاوضہ میں اپنی چیز کے منافع کا مقابلہ کرے)۔

حتی یکون مملکا لها الخ تاکہ یہ شخص منافع کو اسی صفت کے ساتھ غیر کی ملکیت میں دینے والا جس صفت پر اس نے ملکیت حاصل کی ہے (ف۔ کیونکہ اس نے خود عین رقبہ کے ضمن میں یا مال کے بدلہ منافع کی ملکیت پائی ہے تو خود بھی مال کے عوض دوسرے کی ملکیت میں دے سکتا ہے۔ اما اذا تملکها مقصودة الخ اب اگر یہ صورت ہو کہ یہ شخص منافع ہی کو اپنا خاص مقصود بنا کر (یعنی دوسرے کے ضمن میں نہیں) اور وہ بھی مفت میں حاصل کیا ہو (جیسے کہ کسی نے کسی چیز کے منافع حاصل کرنے کے لئے کسی کو وصیت کی ہو) اور وہی شخص یہ چاہتا ہو کہ دوسرے شخص کو یہ چیز اس کا کچھ عوض لے کر دیدے، یعنی اس کے منافع کو اجارہ پر دے تو اس کے معنی یہ ہوں گے کہ جس ذریعہ سے ملکیت حاصل کی اس سے زائد چیز کا مالک بنائے حالانکہ یہ بات جائز نہیں ہے۔ ف۔ یہ بحث اس جگہ بہت ہی باریک ہے اس لئے یہ ممکن ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے مسئلہ کو کسی دوسرے طریقہ سے سمجھانے کی کوشش کی جائے، یعنی مسئلہ تو یہ ہے کہ زید نے بکر کو اپنے غلام یا مکان سے خدمت لینے یا رہائش کے لئے چار برس تک فائدہ حاصل کرنے کے لئے وصیت کی تو امام شافعیؒ کے نزدیک اس وقت بکر کو یہ اختیار ہوگا کہ وہ اگر چاہے تو اس مکان یا غلام کو کرایہ پر دے کر اس سے مالی فائدہ حاصل کرا اور خدمت یا رہائش کا خود فائدہ حاصل نہ کرے۔

اگر امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک یہ جائز نہ ہوگا، اگرچہ اپنے مال کو کرایہ پر دینا جائز ہوتا ہے، اس کی دلیل یہ ہوگی کہ زید کے مر جانے کے بعد وہ وصیت بکر کے حق میں لازم ہو گئی مگر اس صورت میں کہ بکر نے اسی وقت وصیت قبول کر لی ہو، لیکن اوپر

میں یہ بات بتادی گئی ہے کہ یہ غلام یانی نفسہ زید کے وارثوں کی ملکیت ہے، اور بکر کے لئے زید کی طرف سے صرف نفع حاصل کرنے کا حق اس وجہ سے حاصل ہے کہ میت کا حق بھی اس کی تہائی سے متعلق ہے، لیکن جب اس میت نے بکر کو اصل غلام یا اصل مکان دینے کی وصیت نہ کی تو یہ چیز وارثوں ہی کی ملکیت رہ گئی، اس طرح اس کی صورت یہ ہوئی کہ بکر کو ایک ایسی چیز میں ایک معدوم سا حق حاصل ہے جو زید کے وارثوں کی ملکیت ہے، لیکن وہ معدوم چیز تھوڑی تھوڑی کر کے موجود ہو سکتی ہے اس طرح سے کہ بکر اس چیز سے نہ حاصل کرتا رہے، اور اجارہ کا جائز ہونا اسی وجہ سے بالکل خلاف قیاس ہے، لیکن ہمیں اس کا جائز ہو جانا شریعت سے معلوم ہو گیا، لیکن وہ ایسی صورت ہے رقبہ کی ملکیت کے ساتھ ہے جیسے اپنی مملوکہ چیز کسی کو اجارہ کے طور پر دی یا حاصل ہونے والے منافع معاوضہ کے طور پر ہیں یعنی کسی سے ایک مکان اجارہ پر لے کر دوسرے کو اجارہ کے طور پر دیدیا، اور یہ صورت یہاں ثابت نہیں ہو رہی ہے، اس لئے یہ صورت ناجائز ہونے کی ہوئی، جبتک کہ کسی نص سے اس کا جائز ہونا معلوم نہ ہو جائے اس طرح سے یہ ورثاء اس موصی کی ملکیت سے آہستہ آہستہ یہ حقوق حاصل کرلیں اس کے بعد اس چیز پر پورے قابض ہو جائیں تب وہ اجارہ دینے کے قابل ہوں، بخلاف اجارہ پر لی ہوئی چیز کے اس کے بارے نص سے نفع حاصل کرنا ثابت ہے۔

خلاصہ کلام یہ ہوا کہ اگر کسی کوئی عین شئی جو کسی کی مملوکہ ہو اجارہ پر لی یا اسے اجارہ پر لے کر دوسرے کو اجارہ پر دی تو وہ جس چیز کی عین ملکیت ہے اس کی طرف سے انتفاع کی اجازت پائی گئی، اور جس کے لئے وصیت کی گئی ہے اس کو اجارہ پر دینا اس لئے جائز نہیں ہے کہ غلام یا مکان تو وارثوں کی ملکیت ہے اس لئے مالک عین کی طرف سے اجارہ نہ ہوا، اور یہ نص کے خلاف ہوا اس لئے اصل قیاس پر ممنوع رہا، جبتک کہ کوئی نص سے ثابت نہ کر دے اور حقیقت یہ ہے کہ اس کام کے لئے کوئی نص نہیں ہے، لہٰذا یہ اجارہ باطل ہو گیا۔

اب بندہ مترجم کو اس موقع میں یہی دلیل اور اس کی تفصیل معلوم ہوئی اور میرے خیال میں دوسری قیاسی تشویش میں ڈالنے والی تقریروں سے میری یہی تقریر صحیح اور مناسب ہے۔ واللہ تعالیٰ أعلم. م.)

مسئلہ

کوفہ میں رہنے والے زید نے بکر کی خدمت کے لئے اپنا غلام دینے کی وصیت کی اور بکر بھی اسی شہر میں رہتا ہے تو کیا وہ اسے سفر میں اپنے ساتھ لے جا سکتا ہے، اور اگر بکر دوسرے شہر میں رہتا تو کیا اس غلام کو وہ وہاں لے جا سکتا ہے، کہ اس کا جواب اگلی عبارت میں دی جارہی ہے۔

توضیح:- اگر موصی کے مرجانے کے بعد موصی لہ بھی مرجائے اگر موصی کی زندگی ہی میں موصی لہ مرجائے تو اس کی وصیت کا حقدار کون ہو گا، اگر کسی نے اپنے غلام کی آمدنی یا اپنے مکان کے کرایہ کی زید کے لئے وصیت کی پھر زید نے خود اس غلام سے خدمت کی یا اس مکان میں رہائش اختیار کی، وصیت اور عاریت کے درمیان فرق، مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال ائمہ کرام دلائل مفصلہ

ولیس للموصی لہ ان یخرج العبد من الکوفۃ الا ان یکون الموصی لہ واھلہ فی غیر الکوفۃ فیخرجہ الی اھلہ للخدمۃ ھنالک اذا کان یخرج من الثلث کان الوصیۃ انما تنفذ علی ما یعرف من مقصود الموصی فاذا کانوا فی مصرہ فمقصود ان یمکنہ من خدمۃ فیہ بدون ان یلزمہ مشقۃ السفر و اذا کانو فی غیرہ فمقصود دۃ ان

يحمل العبد الى اهله ليخدمهم ولو اوصى بغلة عبده او بغلة داره يجوز ايضا لانه بدل المنفعة فاخذحكم المنفعة فى جواز الوصية به كيف انه عين حقيقة لانه دراهم اودنا نير فكان بالجواز اولى ولو لم يكن له مال غيره كان له ثلث غلة تلك السنة لانه عين مال يحتمل القسمة بالاجزاء فلو اراد الموصى له قسمة الدار بينه و بين الورثة ليكون هو الذى يستغل ثلثها لم يكن له ذلك الا فى رواية عن ابى يوسف فانه يقول الموصى له شريك الوارث وللشريك ذلك فكذا لك للموصى له الا انا نقول المطالبة بالقسمة تبتنى على ثبوت الحق للموصى له فيما يلاقيه القسمة اذ هو المطالب ولا حق له فى عين الدار وانما حقه فى القلة فلا يملك المطالبة بقسمه الدار.

ترجمہ اگر وصی اور موصی لہ ایک ہی شہر میں رہتے ہوں اور وصی نے اپنا غلام موصی لہ کی خدمت کرتے رہنے کی وصیت کی تو اس صورت اس موصی لہ کو یہ اختیار نہ ہوگا کہ اس غلام کو اپنے ساتھ سفر میں دوسرے شہر میں لے جائے مگر اس صورت میں ساتھ لے جانا بھی جائز ہوگا کہ وہ موصی لہ اور اس کے اہل وعیال یعنی متعلقین سب دوسرے شہر میں رہتے ہوں (یعنی وصی کو اپنی زندگی میں وصیت کی حالت میں یہ بات معلوم ہو) تب وہ موصی لہ اس غلام کو ساتھ لے جا سکتا ہے تاکہ وہ غلام وہیں جا کر اس کی خدمت کرے مگر یہ بات اس شرط کے ساتھ جائز ہوگی کہ وہ غلام اس موصی کے تہائی مال سے ہو، کیونکہ موصی کا وصیت سے جو مقصد سمجھ میں آتا ہو وصیت اسی پر نافذ کی جاتی ہے، اس لئے جب موصی لہ اسی شہر میں موجود ہو تو موصی کا موجودہ صورت میں مقصد یہی معلوم ہوتا ہے کہ وہ اسی شہر میں رہ کر اس سے خدمت لینے کی اجازت دے رہا ہے، نہ یہ کہ وہ جہاں چاہے اس غلام کو ساتھ لیتا پھرے اور سفر کی تکلیف اس پر لازم کرے، البتہ اگر اس موصی لہ کے اہل وعیال دوسرے شہر میں رہتے ہوں تو اس وقت اس موصی کا مقصود یہی معلوم ہوتا ہے کہ وہ اس شخص کو اس بات کی اجازت دیتا ہے کہ وہ اس غلام کو اپنے ساتھ اپنے گھر والوں میں لے جائے کہ وہ ان لوگوں کی خدمت کرے (ف۔ اس تفصیل سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ اس غلام کو دوسرے شہر میں لے جانے کی تو اجازت ہوگی مگر وہاں سے پھر سفر میں لے جانے کی اجازت نہ ہوگی، اور اگر موصی نے کسی خاص بات کی اپنی وصیت میں تصریح کردی ہو تو اسی تصریح کے مطابق عمل کرنا ہوگا، کیونکہ اس تصریح کے رہتے ہوئے اپنی سمجھ کا کچھ بھی اعتبار نہیں ہوگا، پھر یہ بات اس صورت میں ہوگی جبکہ پورا غلام تہائی مال کے اندر یا برابر ہو، اور اگر ترکہ میں صرف یہی غلام ہو تو جس طرح اس غلام کی ذات وارثوں کی ملکیت ہوگی اس طرح اس غلام کی دو تہائی خدمت میں بھی ان وارثوں کی ملکیت ہوگی، اسی وجہ سے وہ موصی لہ اس غلام کو دوسرے شخص میں کسی طرح بھی نہیں لے جا سکے گا، البتہ وہ ورثہ خود اس کو لے جانے کی اجازت دیدیں تب لے جا سکے گا کیونکہ ان کو اپنے حق میں پورا اختیار ہے۔م۔

ولو اوصى بغلة عبده الخ اور اگر کسی نے اپنے غلام کی کمائی یا اپنے مکان کے کرایہ کی کسی شخص کے لئے وصیت کی تو یہ بھی جائز ہوا، کیونکہ وہ مال جو ملا ہے وہ اس غلام کی خدمت یا اس کے نفع کا عوض ہے اس لئے اس کو بھی نفع کا حکم ملا ہے، یعنی اس کی بھی وصیت جائز ہوگی، اور یہ بات جائز کیوں نہ ہو جبکہ وہ عوض تو حقیقت میں مال عین ہے (اور منافع ضرورۃ عین کے حکم میں ہی رکھے جاتے ہیں یعنی منافع کا حکم بھی عین ہی کے حکم جیسا ہوتا ہے) کیونکہ خدمت کا عوض یا درہم ہوگا یا دینار ہوگا تو ان کی وصیت بدرجہ اولی جائز ہوگی، اور اگر موصی کا اس غلام اور مکان کے سوا دوسرا کوئی مال نہ ہو تو اس موصی لہ کو اس مال کا تہائی حصہ ملے گا، یعنی غلام جو کچھ کما کر لائے یا اس مکان سے جو کچھ کرایہ ملے اگر سالانہ کے حساب سے ہو تو اس کی تہائی یعنی چار ماہ کا کرایہ ملے گا کیونکہ یہ مال ایسا ہے جو ٹکڑے ٹکڑے کرکے بٹوارے کے قابل ہے۔(ف۔ اور ایسے تمام مالوں میں ایسا ہی حکم ہوتا ہے یعنی جو کچھ ملے اس کا تہائی حصہ دیدیا جائے، اس صورت میں کہ اس میت کے کل مال سے وہ تہائی نہ نکلتی ہو۔ع۔)

فلوا رادا لموصى الخ اور اگر اس موصی لہ یعنی جس کے لئے مکان کا کرایہ دینے کی وصیت کی گئی ہو اس بات کی حاکم کے

پاس درخواست کی کہ یہ مکان اس کے اور اس کے وارثوں کے درمیان بانٹ دیا جائے (جبکہ ترکہ میں صرف یہی ایک مکان ہو) تا کہ یہ موصی لہ اپنے حصہ کے تہائی مکان کو خود ہی کرایہ پر دے اس خیال سے کہ شاید کچھ زیادہ کرایہ وصول کر سکے، تو اس کو ایسے مطالبہ کا حق نہیں ہوگا، یعنی اس کا مطالبہ باطل ہوگا، اور یہی بات تمام روایتوں میں مذکور ہے، سوائے اس ایک روایت کے جو کہ امام ابو یوسفؒ سے منقول ہے کہ مطالبہ قابل قبول ہوگا، چنانچہ امام ابو یوسفؒ اس روایت میں فرماتے ہیں کہ اس صورت میں موصی لہ وارثوں کا شریک ہوگا، اور ہر شریک کو ایسے مطالبہ یعنی بٹوارہ کا حق ہوتا ہے اس لئے یہاں پر موصی لہ کو بھی حق ہوگا، لیکن اس کے جواب میں ہم یہ کہتے ہیں کہ بٹوارہ کا مطالبہ اس بناء پر ہوتا ہے کہ جس چیز کا بٹوارہ ہوگا اس میں موصی لہ کا بھی حق ثابت ہوتا ہے، کیونکہ یہی حق مطلوب ہوتا ہے، حالانکہ موصی لہ کو اس مکان کی چوحدی میں جس کا ذکر ہوا ہے کچھ بھی حق نہیں ہے، اور اس کا حق تو صرف اس مکان کے کرایہ میں ہے، لہٰذا اس مکان کے بٹوارہ کرنے کا اسے کچھ بھی حق نہیں ہو سکتا ہے۔

توضیح:- اگر وصی اور موصی لہ دونوں ایک ہی شہر میں رہتے ہیں، اور وصی نے اپنا غلام موصی لہ کی خدمت کرتے رہنے کی وصیت کی تو کیا وہ موصی لہ اس غلام کو جہاں چاہئے اپنے ساتھ لے جا سکتا ہے، اور اگر کسی نے اپنے غلام کی کمائی یا مکان کے کرایہ کی کسی کے لئے وصیت کی تو اس کا کیا حکم ہوگا اس صورت میں جبکہ ترکہ میں اس کے علاوہ کچھ نہ ہو اسی طرح اگر کچھ مال اور بھی زائد ہو، اگر یہ وصی اپنے حصہ مکان کی تقسیم کے لئے حاکم کے پاس درخواست دے اقوال ائمہ کرام، حکم دلائل مفصلہ

ولو اوصى له بخدمة عبده ولأخر برقبته وهو يخرج من الثلث فالرقبة لصاحب الرقبة والخدمة عليها لصاحب الخدمة لانه اوجب لكل واحد منهما شيئاً معلوماً عطفاً منه لاحدهما على الاخر فتعتبر هذه الحالة بحالة الانفراد ثم لما صحت الوصية لصاحب الخدمة فلو لم يوص في الرقبة بشئى لصارت الرقبة ميراثا للورثة مع كون الخدمة للموصى له فكذا اذا اوصى بالرقبة لانسان اخر لان الوصية اخت الميراث من حيث ان الملك يثبت فيهما بعد الموت.

ترجمہ:- اگر زید نے ایک ہی جملہ میں یا ایک ساتھ اپنے غلام کی خدمت کی وصیت بکر کے لئے اور اسی غلام کی جان کی وصیت خالد کے لئے کی، اور وہ غلام اس زید کے تہائی ترکہ کے اندر ہی پایا گیا (یعنی اس میں کسی وارث کا کوئی حق ثابت نہ ہوگا) تو اس غلام کی جان یا ذات خالد کے لئے ہوگی جس کے لئے رقبہ کی وصیت کی گئی اور اس کی گردن پر اس موصی لہ کے لئے حق خدمت ہے، یعنی بکر کے لئے خدمت ہے، کیونکہ موصی نے بکر اور خالد دونوں میں سے ہر ایک کے لئے معین چیز کی وصیت کی ہے کیونکہ دو جملوں کو اس موصی نے ہر عطف واؤ سے عطف کیا ہے، جس سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ ان دونوں میں سے ایک کے لئے معطوف علیہ اور دوسرے کے لئے معطوف ہے، جسکا مطلب یہ ہوتا ہے کہ ان میں سے ہر ایک چیز دوسرے کے مخالف ہے، ورنہ حرف عطف لانا بے فائدہ ہوگا، اس کا مطلب یہ ہوگا کہ دو چیزوں میں ایک ایک چیز ایک ایک مخصص کے لئے ہوگی۔ف۔

اگر ذات غلام کی وصیت خالد کے لئے ہو تو وہ اسی کا حق دار ہوگا، اور صرف خدمت کی وصیت بکر کے لئے ہو تو اس کے لئے صرف خدمت لینے کا حق ہوگا، اسی طرح حرف عطف کے ذریعہ دونوں کو بیان کرنے میں بھی ایسا ہی ہوگا، اس کے برخلاف اگر موصی نے اس طرح کہا کہ میں نے اس غلام کی ذات اور اس کی خدمت کی وصیت بکر اور خالد کے لئے کی تو اس صورت میں دونوں اشخاص کی دونوں باتوں میں شرکت ہوگی، اور اگر یہ غلام اس موصی کے تہائی ترکہ میں سے نہ نکلتا ہو تو وارثوں کا حق ہر ایک

چیز میں سے حصہ رقبہ کے برابر مستثنیٰ ہوگا، اسی لئے یہ بات کہی ہے کہ یہ غلام تہائی حصہ کے اندر ہو تو ہر ایک کے لئے اپنی اپنی وصیت ہوگی۔

ثم لم صحت الوصية لصاحب الوصية الخ پھر جب یہ وصیت اس طرح سے صحیح ہوگی کہ خدمت کی وصیت اس طرح سے صحیح ہوگئی کہ خدمت کی وصیت بکر کے لئے صحیح ہے تو یہ بات سمجھ لینی چاہئے کہ اگر موصی غلام کی ذات کے بارے میں کچھ وصیت نہ کرتا تو اس کی ذات وارثوں کے لئے میراث ہو جاتی، حالانکہ اس کی خدمت کا حق دار بکر ہوتا، اسی طرح جب اس نے دوسرے آدمی مثلاً خالد کے لئے اس کی ذات کی وصیت کی تو غلام کی ذات اس موصی لہ خالد کی ملکیت ہو جائے گی، بشرطیکہ وہ تہائی کے اندر ہی ہو) یعنی اس کی ذات جیسے وصیت نہ ہونے میں میراث ہو جاتی ویسی ہی وصیت ہونے کی صورت میں خالد کی ملکیت ہوگئی، اس لئے کہ وصیت بھی اس طرح سے اس کی بہن (اس کے حکم میں برابر) ہے کہ وصیت اور میراث دونوں میں موصی کے مر جانے کے بعد وہ چیز وارث اور موصی لہ کی ملکیت ہو جاتی ہے۔ (ف۔ پس یہ بات کچھ تعجب خیز نہیں ہے کہ ایک کے لئے خدمت ثابت ہو اور دوسرے کے لئے اس کی ذات کی ملکیت ثابت ہو)

توضیح:۔اگر کسی نے ایک ساتھ اپنے غلام کی خصوصیت بکر کے لئے اور اسی غلام کی ذات کی وصیت خالد کے لئے کی، اور وہ غلام تہائی ترکہ میں سے پایا گیا، اور اگر موصی نے اس طرح کہا کہ میں نے اس غلام کی ذات اور اس کی خدمت کی وصیت بکر اور خالد کے لئے کی، اور اگر اس صورت میں وہ غلام موصی کے تہائی مال میں سے نہ نکلتا ہو، مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال ائمہ کرام، دلائل مفصلہ

ولها نظائر وهو ما اذا اوصى بامة لرجل وبما فى بطنها لاخر و هى تخرج من الثلث أو صى لرجل بخاتم والاخر بفصه او قال هذه القوصرة لفلان و ما فيها من اللتم لفلان كان كما اوصى ولا شئى لصاحب الظرف المظروف و فى هذه المسائل كلها اما اذا فصل احد الايجابين عن الاخر فيها فكذلك الجواب عند ابى يوسف وعلى قول محمد الامة للموصى له بها والولد بينهما نصفان وكذلك فى اخواتها لا بى يوسف ان بايجابة فى الكلام الثانى تبين ان مراده من الكلام الاول ايجاب الامة للموصى له بهادون الولد وهذا البيان منه صحيح وان كان مفصولا لان الوصية لا تلزم شيئا فى حال حيوة الموصى فكان البيان المفصول فيه والموصول سواء كما فى و صية الرقبة والخدمة و لمحمد ان اسم الخاتم يتناول الحلقة والفص وكذلك اسم الجارية يتناولها و ما فى بطنها واسم القوصرة كذلك ومن اصلنا ان العام الذى موجبه ثبوت الحكم على سبيل الاحاطة بمنزلةالخاص فقد اجتمع فى الفص و صيتان و كل منهما و صية بايجاب على حدة فيجعل الفص بينهما نصفين ولا يكون ايجاب الوصية فيه للثانى رجوعاً عن الاول كما اذا اوصى للثانى بالخاتم بخلاف الخدمة مع الرقبة لان اسم الرقبة لا يتناول الخدمة وانما يستخدمه الموصى له بحكم ان المنفعة حصلت على ملكه فاذا اوجب الخدمة لغيره لا يبقى للموصى له فيه حق بخلاف ما اذا كان الكلام موصولاً لان ذلك دليل التخصيص والاستثناء فتبين انه اوجب لصاحب الخاتم الحلقة خاصة دون الفص .

ترجمہ:۔اور مذکورہ مسئلہ کی نظیر میں دوسرے اور بھی کئی مسائل ہیں، ایک یہ کہ کسی نے اپنی باندی کی وصیت مثلاً زید کے لئے کی، اور اسی باندی کے پیٹ میں جو کچھ بچہ ہے اس کی بکر کے لئے وصیت کی، دوسرے لفظوں میں یہ کہ باندی اور اس کا پیٹ

ایک ظرف اور برتن اور بچہ اس میں مظروف ہے، تو زید کے لئے ظرف کی اور بکر کے لئے مظروف کی وصیت کی ہے) اور وہ باندی اس تہائی مال کے اندر ہے (جس کی بناء پر وارثوں کا اس میں حق نہیں ہے) اور دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ کسی نے زید کے لئے اپنی انگوٹھی کی اور بکر کے لئے اس انگوٹھی کے نگینہ کی وصیت کی، اور تیسرا مسئلہ یہ ہے کہ زید کے لئے زنبیل (ٹھیلا یا ٹوکرے) کی وصیت کی اور بکر کے لئے ان چھوہاروں کی وصیت کی جو اس ٹوکرے میں موجود ہیں تو ان جیسے اور دوسرے مسائل میں بھی موصی کی وصیت کے مطابق عمل کیا جائے گا یعنی زید کے لئے مظروف میں سے کسی حصہ پر بھی کوئی حق نہ ہوگا۔

(ف۔ اگر یہ کہا جائے کہ جس صورت میں زید نامی ایک شخص کے لئے اپنے غلام کی وصیت کی اور اسی غلام کی خدمت بکر نامی شخص کے لئے ہمیشہ کی وصیت کی ہو تو زید اس غلام کی فروخت وغیرہ کا کچھ بھی حق دار نہ ہوگا تو اس کو اس غلام سے کیا فائدہ ہوگا، تو اس کا جواب یہ ہوگا کہ جیسے مورث کے مال میں ہمیشہ کے لئے اس کے وارثوں کو فائدہ ہوتا ہے وہی فائدہ ان صورتوں میں بھی زید کو ہوگا، اس بناء پر اگر خدمت لینے کا مستحق یعنی بکر مرگیا تو اب وہی زید اس خالص غلام کے مکمل حصہ کا مستحق ہو جائے گا، پھر کم از کم اتنا فائدہ تو بالضرور حاصل ہوگا کہ آخر وہ بکر جو خدمت کا حق دار ہے کبھی تو مرے گا خواہ زید پہلے ہی مر جائے اسی وقت وہ غلام زید کے صرف وارثوں کی ملکیت میں آجائے گا یعنی وہی اس غلام کے پورے مالک بن جائیں گے، اس کے برخلاف حق خدمت تو بکر سے منتقل ہو کر اس کے مرنے کے بعد اس کے وارثوں کو نہیں پہنچے گا۔ م۔ پھر یہ تفصیل اس صورت میں ہوگی جبکہ موصی نے ایک ہی جملہ میں دو شخصوں کے لئے وصیت کی اور اس کی خدمت بکر کے لئے وصیت کی، اس طرح سے ایک ہی جملہ میں دونوں کے لئے بات ختم کر دی)۔

اما اذا فصل احد الا یجابین الخ اور اگر ان مذکورہ مسائل میں دونوں باتوں میں سے ایک کو دوسرے سے علیحدہ کر لیا تب امام ابو یوسفؒ کے نزدیک یہی حکم ہوگا۔ ف۔ یعنی موصی نے جس تفصیل کے ساتھ جس کے لئے جو وصیت کی وہی اس کے لئے ہوگی، مثلاً ایک شخص کے لئے اپنی باندی کی وصیت کی اور دوسرے شخص کے لئے اس کے بچہ کی تو ان میں سے ہر ایک شخص اس چیز کا مالک ہوگا جو اس کے لئے وصیت کی گئی ہو۔ وعلی قول محمدؒ الخ اور امام محمدؒ کے قول کے مطابق جس موصی لہ کے لئے باندی کی وصیت کی گئی ہو اس کو تو وہ باندی مل جائے گی لیکن اس کے پیٹ کا بچہ دونوں کی ملکیت ہوگا، یعنی وہ دونوں حضرات اس کے بچہ کے آدھے آدھے مالک ہوں گے، اور اسی کے جیسے دوسرے تمام مسائل میں بھی یہی حکم نافذ ہوگا۔ (ف۔ یعنی انگوٹھی تو اسی شخص کی ہوگی جس کے لئے اس کی وصیت کی گئی ہو مگر اس کا نگینہ دونوں کے درمیان مشترک ہوگا، اسی طرح ٹوکری موصی لہ کے لئے ہوگی اور اس کی کھجوریں دونوں کے درمیان مشترک ہوں گی۔

الحاصل دونوں موصی لہ میں سے جس کے لئے ظرف کی وصیت کی گئی ہو وہ اسی ظرف کو بلاشرکت غیر پائے گا، لیکن مظروف کے لئے جس کو وصیت کی گئی تو اس مظروف میں وہ شخص اور ظرف والا دونوں ہی شریک دار ہوں گے، اس بات کو مثال سے اس طرح سمجھایا جاتا ہے کہ ایک شخص نے زید کے لئے اپنی باندی کی وصیت کی پھر کسی موقع سے کہا کہ اس کے بچہ کی وصیت بکر کے لئے ہے۔

لابی یوسفؒ ان بایجابه فی الکلام الثانی الخ اور امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ دوسرے کلام میں بچہ کے متعلق جو کچھ کہا گیا ہے اس کی وجہ سے پہلے کلام کی مراد یہ تھی کہ صرف باندی یعنی بچہ کے بغیر زید کے لئے ہے (ف۔ یعنی زید کے لئے باندی کی وصیت کرنے سے غرض یہ تھی کہ اس نے باندی کی بچہ کے بغیر زید کے لئے وصیت کی ہے، اس مسئلہ کی مزید وضاحت اس طرح سے ہوگی کہ زید کے لئے باندی کی وصیت کرنے میں ایک اجمال حل طلب باقی رہتا ہے وہ اس طرح سے کہ اس جملہ میں دو باتوں کا احتمال رہتا ہے اول یہ کہ باندی اپنے بچہ کے ساتھ زید کے لئے وصیت ہے اور دوم یہ ہے کہ زید کے لئے صرف باندی کی یعنی بچہ کے بغیر وصیت کی ہے۔ یہ اس لئے کہنا پڑا کہ بچہ اب تک اس کے تابع ہے، پس جبکہ اس موصی نے اپنے

دوسرے کلام سے اس بات کی تصریح کر دی کہ بچہ تو بکر کا ہے، اس طرح دوسرا کلام پہلے کلام کا بیان ہو گیا، یعنی پہلا کلام جو مجمل تھا اب واضح ہو گیا ہے کہ پہلے کلام سے صرف باندی مراد ہے، اور اگر اب یہ اعتراض ہو کہ تمہارے اصول الفقہ میں یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ مجمل کے ساتھ ملا ہوا بیان درست ہوتا ہے ورنہ جدا کر کے بیان کرنے میں صحیح نہیں ہوتا ہے، بلکہ پہلے مجمل کا حکم ثابت ہو جاتا ہے، پھر علیحدہ کلام سے اس میں تفسیر کرنا بیان کی غرض سے نہیں ہوتا ہے بلکہ اس سے حکم کا رجوع کرنا یا حکم کو منسوخ کرنا لازم آتا ہے، بشرطیکہ ممکن بھی ہو تو یہ بیان صحیح نہ ہوگا، تو اس اعتراض کا جواب اس طرح دیا کہ **وهذا البيان منه صحيح الخ** اور موصی کی طرف سے یہ بیان (یعنی دوسرا جملہ کہنا) صحیح ہے اگرچہ اس موصی نے پہلے مجمل کلام سے اسے جدا کر کے بیان کیا ہے، اس وجہ سے کہ موصی کی زندگی میں وصیت کا کوئی اثر نہیں ہوتا ہے یعنی کچھ لازم نہیں آتا ہے، ایسی صورت میں جملہ بیانیہ خواہ جدا ہو یا ملا ہوا ہو دونوں برابر ہیں، اسی لئے غلام کی ذات اور اس کی خدمت کے بارے میں بالاتفاق صحیح ہے۔

(ف۔ خلاصہ کلام یہ ہوا کہ بیان کو مستقل طور سے بعد میں لانا اس لئے باطل تھا کہ مجمل حکم پہلے ہی ثابت ہو چکا ہے، اور اب اس کا نہ نسخ ہوگا اور نہ اس کا بیان لانا ہوگا، ادھر وصیت کا حال یہ ہے کہ وصیت خواہ جیسی بھی ہو یعنی مجمل ہو یا مبین یعنی واضح ہو اس موصی کی زندگی تک بے اثر ہوتی ہے، اس لئے مجمل حکم نافذ نہ ہو سکا، اور اس موصی کی موت کے بعد ہی وہ نافذ ہوا تو مجمل ہو یا مفصل سب برابر ہو گیا، یعنی موصول ہو گئے اس کی نظیر یہ ہوگی کہ غلام کے رقبہ کی وصیت زید کے لئے کی پھر اس سے حکم علیحدہ کر کے اس غلام کی خدمت کی وصیت بکر کے لئے کر دی تو دونوں باتیں ہی صحیح ہو گئیں، اور دونوں موصی لہ اپنے اپنے نام کی وصیت کے مستحق ہو گئے، یہی حکم اسی طریقہ سے باندی اور اس کے بچہ کے بارے میں ہوگا۔

اور اگر بالفرض مجمل کا حکم ثابت ہو جائے تو زیادہ سے زیادہ یہ ہوگا کہ اس موصی نے اپنے گذشتہ بیان سے بچہ کے بارہ میں رجوع کر لیا ہے، اور اس طرح سے رجوع کر لینا بالاتفاق جائز ہے۔ **و لمحمدؒ ان اسم الخاتم الخ** اور امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ انگوٹھی حلقہ اور س کے نگینہ دونوں کے مجموعہ کا نام ہے، اسی طرح سے لفظ باندی اس کی ذات اور اس کے پیٹ کے بچہ دونوں کو شامل ہے، اور قوصرہ یعنی ٹوکری اور خرما دونوں کے مجموعہ کا نام ہے۔ (ف۔ تو ان میں سے کوئی لفظ بھی مجمل نہیں ہے بلکہ عام ہے۔

ومن اصلنا ان العام الخ اور ہمارے اصول میں یہ بات طے شدہ ہے کہ ایسا عام لفظ جس کا تقاضا یہ ہو کہ اس کا حکم احاطہ کے طور پر ثابت ہو تو وہ عام بھی خاص کے حکم میں ہوتا ہے۔ (ف۔ تو اس قاعدہ کی بناء پر باندی وغیرہ جیسا لفظ احاطہ کے طور پر ظرف و مظروف سب کو شامل ہوا، لہذا جس شخص کے لئے موصی نے پہلے وصیت کی اس کے لئے اس نے بچہ کے ساتھ باندی کی وصیت کی، مگر بعد میں دوسرے شخص کے لئے اسی بچہ کی دوبارہ وصیت کر دی ہے، جیسے کہ انگوٹھی کی صورت میں پہلے شخص کے لئے فقط انگوٹھی سے وصیت کی جس میں اس کا حلقہ اور نگینہ دونوں شامل ہیں اور بعد میں دوسرے شخص کے لئے نگینہ کی وصیت کر دی) **فقد اجتمع فی الفص الخ** اس طرح سے نگینہ کے بارہ میں دو وصیتیں جمع ہو گئیں یعنی زید کے لئے بھی وصیت کی اور بکر کے لئے بھی وصیت کی اور دونوں میں سے ہر ایک کے لئے مستقل طور سے وصیت ہو گئی ہے۔ ف۔ یعنی ہر ایک وصیت سے نگینہ کا مستقل حکم کیا گیا ہے، تو اس کی دو صورتیں ہو سکتی ہیں ایک یہ کہ نگینہ کے بارہ میں زید کی وصیت سے رجوع کر لیا ہو، اور دوسری یہ کہ زید کے لئے بھی وصیت باقی رہے اور اسی میں بکر کو بھی شریک کر دیا جائے لیکن ان دونوں صورتوں میں سے چونکہ دوسری صورت ادنی ہے لہذا یہی متعین ہو گی۔

فيجعل الفص بينهما الخ لہذا نگینہ زید و بکر دونوں کا نصفاً نصف ہوگا، اور نگینہ میں دوسرے موصی لہ یعنی بکر کے لئے وصیت کرنے سے پہلے سے رجوع کرنا نہیں ہوگا (ف۔ کیونکہ وہ تصحیح کے لئے ضروری نہیں ہے اس لئے اس کی طرف جانا جائز نہیں ہوگا جیسا کہ اصول فقہ میں بیان کیا جا چکا ہے) **كما اذا اوصى الخ** جیسے کہ اگر دوسرے شخص کے لئے انگوٹھی کی وصیت

کرتا تو بھی یہی حکم ہوتا۔(ف۔ کہ اس سے زید کی وصیت سے رجوع نہیں سمجھا جاتا بلکہ زید و بکر دونوں ہی انگوٹھی کے حق دار ہونے میں برابر کے شریک ہوتے ہیں، اور اس مسئلہ میں کچھ اختلاف بھی نہیں ہے، پس جیسے کہ زید کے بعد پوری انگوٹھی میں بکر کی وصیت سے رجوع نہیں ہوتا ہے بلکہ شریک کرنا ہی ثابت ہوتا ہے اسی طرح نگینہ میں بھی دونوں کی شرکت ہو جائے گی، اسی طرح سے باندی کے بچہ اور ٹوکری کے خرما میں بھی دونوں کی شرکت ہو جائے گی یہ تفصیل ایسی چیزوں میں سے جو عرف یا لغت کی حقیقت سے عام ہوں اور شموں کے طور پر چیزوں کا احاطہ کریں، جیسے انگوٹھی و باندی و خرماں کی ٹوکری ہے۔

بخلاف الخدمة برخلاف غلام کی ذات اور اس کی خدمت کے لئے ہے (ف۔ یعنی جس کو امام ابو یوسفؒ کے استدلال میں پس کیا گیا ہے، کہ جب زید کے لئے غلام کی وصیت کی پھر بکر کے لئے اس غلام کی خدمت کی وصیت کی تو ہر ایک کے لئے وہی ہوگا جس کی اس کے لئے وصیت کی گئی ہو، اور اس میں شرمت کا حکم نہیں ہوگا، تو اس کا جواب یہ دیا ہے کہ باندی اور اس کی طرح کے دوسرے مسائل سے یہ حکم برخلاف ہے۔

لان اسم الرقبة الخ کیونکہ لفظ رقبہ اس کی خدمت شامل نہیں ہے۔(ف۔ اسی لئے جس شخص کے لئے غلام کے رقبہ کی وصیت کی گئی وہ اس رقبہ کے ساتھ خدمت لینے کا مستحق ہی نہیں ہوا تھا، یعنی رقبہ کے شامل ہونے کی بناء پر وہ مستحق خدمت نہیں ہوا تھا **وانما یستخدمة الخ** بلکہ موصی لہ کو خدمت لینے کا حق تو صرف اس حکم سے ہوتا ہے کہ اس کی اصلی ملکیت سے یہ نفع حاصل ہوا ہے، کسی دوسرے کے لئے نہ ہو تو جب زید کے پاس نہ غلام آجائے گا وہ اس وقت اس کی خدمت کا اس وجہ سے مستحق ہوگا اس کی اپنی ملکیت میں سے جو کچھ بھی منافع حاصل ہوں گے اسی کے لئے ہوں گے، اور یہ بات اس وجہ سے نہیں ہوگی کہ موصی نے زید کے لئے خدمت کی بھی وصیت کی ہے، اس لئے وہ خدمت لے سکتا ہے؛ جیسے کہ ایک خریدار نے صرف ایک غلام خریدا ہے جس کی وجہ سے وہ اس غلام سے خدمت لیتا ہے، اور ایسی بات نہیں ہے کہ اس خریدا نے غلام کے ساتھ اس کی خدمت بھی اس کے مالک سے خریدی ہے، اس سے یہ بات اچھی طرح ملوم ہو گئی ہے کہ رقبہ کا لفظ رقبہ اور اس غلام کی خدمت کو شامل نہیں ہوتا ہے۔

فاذا وجب الخدمة الخ پس جب موصی نے کسی دوسرے کے لئے غلام کی خدمت کی صراحۃ وصیت کردی تو پہلے موصی لہ کو اس سے خدمت لینے کا کوئی حق نہیں ہوگا(ف۔ البتہ اگر اول شخص کے لئے رقبہ کی وصیت کے ساتھ شمول کے طور پر خدمت کرنے کی بھی وصیت کرتا (یعنی ایسے لفظوں سے وصیت کرتا جس میں اس کی ذات اور خدمت دونوں باتیں پائی جاتیں) تب وہ پہلا شخص بھی اس سے خدمت لینے کا مستحق ہو جاتا، لیکن یہ بات معلوم ہوگئی کہ رقبہ اس کی خدمت کو شامل نہیں ہوتا ہے، پھر یہ بات بھی معلوم ہونی چاہئے کہ پہلے شخص کو دوسرے شخص کی وصیت (خدمت) میں شرکت اس صورت میں ہوگی کہ اول کے لئے شمول کے طور پر وصیت ہونے کے بعد دوسرے جملہ سے دوسرے کے لئے وصیت کی ہو)۔

بخلاف ما اذا کان الکلام الخ بخلاف اس صورت کے جب کہ ایک ہی جملہ میں ایک ساتھ زید اور بکر دونوں کے لئے وصیت کی ہو تو ان میں سے ہر شخص اسی چیز کا حق دار ہوگا جس کے لئے اس کو وصیت کی گئی ہو، یعنی کوئی بھی دوسرے کے حق میں شریک نہیں ہوگا، کیونکہ متصل کلام میں اس طرح سے وصیت کرنا اس بات پر دلیل ہوتی ہے کہ ایک کو دوسرے کے حق سے مستثنیٰ کر دیا گیا ہے، یعنی پورے کلام کے معنی یہ ہوں گے کہ موصی نے مثلاً زید کے لئے فقط باندی کی وصیت کی اور اس سے اس کے بچہ کو مستثنیٰ کر لیا جس کی وصیت اسی کلام میں بکر کے لئے کی ہے، یا انگوٹھی اگرچہ نگینہ کے ساتھ ہے لیکن اسی ایک کلام میں دوسرے کے لئے نگینہ کے لئے وصیت کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ اس موصی نے زید کے لئے انگوٹھی سے خاص نگینہ کو مستثنیٰ کر لیا ہے بس یہ بات ظاہر ہو گئی کہ اس موصی نے ان انگوٹھی والے شخص کے لئے نگینہ کے بغیر صرف اس کے حلقہ کی وصیت کی ہے (ف۔ پس مصنفؒ کے اشارہ کرنے اور دلیل کی قوت سے یہ بات ظاہر ہو گئی کہ امام محمدؒ ہی کا قول ارجح ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

اس کے علاوہ میں نے عینی میں بھی یہی دیکھا ہے۔

توضیح:۔ کسی نے اپنے ایک ہی جملہ میں اپنی باندی زید کے لئے وصیت کی اور اس کے پیٹ کے بچہ کو بکر کے لئے وصیت کی اور وہ باندی اس موصی کے تہائی ترکہ میں سے ہے، اور اگر اپنے دونوں جملوں کو ایک کو دوسرے سے علیحدہ علیحدہ بیان کر دیا ہو، اور اگر اسی جیسی صورت میں بجائے باندی اور اس کے بچہ یوں کہا میری انگوٹھی یا ٹوکری ایک شخص کے لئے ہے اور اس انگوٹھی کا نگینہ یا ٹوکری کی کھجوریں دوسرے شخص کے لئے ہیں اور ان دونوں جملوں کو ایک ساتھ کہا یا علیحدہ علیحدہ بیان کیا ہو، مسائل کی تفصیل، اقوال علماء کرام، مفصل دلائل

قال ومن اوصی لاخر بثمرة بستانه ثم مات و فیه ثمرة فله هذه الثمرة و حدها وان قال له ثمرة بستانی ابداً فله هذه الثمرة وثمرته فیما یستقبل ما عاشق وان اوصی له بغلة بستانه فله الغلة القائمة و غلته فیما یستقبل والفرق ان الثمرة اسم للموجود عرفا فلا یتناول المعدوم الابد لالة زائدة مثل التنصیص علی الابد لانه لا یتابد الابتناول المعدوم والمعدوم مذکور وان لم یکن شیئا اما الغلة تنتظم الموجود وما یکون بعرض الوجود مرة بعد اخری عرفا یقال فلان یاکل من غلة بستانه ومن غلة ارضه و داره فاذا اطلقت تتناولهما عرفا غیر موقوف علی دلالة اخری اما الثمرة اذا اطلقت لایرادبها الا الموجود فلهذا یفتقرا لانصراف الی دلیل زائد.

ترجمہ:۔ امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ اگر زید نے بکر کے لئے اپنے باغ کے پھلوں کی وصیت کی اس کے بعد زید مر گیا اور اس وقت باغ میں پھل موجود تھے تو بکر کو صرف ابتدائی پھل ملیں گے (ف۔ بشرطیکہ وہ پھل اس زید کے تہائی مال کے اندر ہوں) **و ان قال له ثمرة بستانی الخ** اور اگر اس نے اس طرح کہا ہو کہ بکر کے لئے ہمیشہ میرے باغ کے پھل ہیں تو اس صورت میں موجود جتنے پھل ہیں وہ اور آئندہ جب تک بکر زندہ رہے گا تب تک سب پھل پاتا رہے گا (ف۔ اور بکر کے مرتے ہی اس کی وصیت کا اثر ختم ہو جائے گا۔)

وان اوصی له الخ اور اگر زید نے بکر کے لئے اپنے باغ کے غلہ کی وصیت کی یعنی اس باغ کی پیداوار کی وصیت کی تو بکر کے لئے وہ غلہ جو زید کی موت کے وقت موجود ہو گا وہ سب اور آئندہ بھی جو کچھ اس سے غلہ حاصل ہو گا وہ بھی ملے گا (ف۔ یعنی وہ بکر جب تک زندہ رہے گا تب تک پائے گا) اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ پھل کی وصیت میں اور غلہ کی وصیت میں فرق ہے، پھر یہ بات معلوم ہونی چاہئے کہ غلہ سے مراد ہر چیز سے جو کچھ بھی حاصل ہو چنانچہ غلام کی مزدوری و مکان کا کرایہ اور باغ کے پھل یا پھلوں کی قیمت جیسے زمین کی کھیتی یا نقد پونڈ، اس طرح لفظ ثمر یا پھل تو خاص ہوا اور لفظ غلہ عام ہوا کہ وہ پھل ہوں یا نقد جو کچھ بھی حاصل ہو جائے، یہانتک ساکھوں کے جنگل سے جس میں پھل نہیں ہوتے ہیں مگر اس کی زمین سے غلہ حاصل ہو جاتا ہے؛ الحاصل ثمر اور غلہ میں فرق ہے۔

والفرق ان الثمرة اسم للموجود الخ پھل اور غلہ میں فرق یہ ہے کہ ثمرہ تو عرف میں موجود چیز کا نام ہے اس لئے یہ لفظ ایسے پھلوں کو شامل نہ ہو گا جو فی الحال موجود نہ ہوں، سوائے ایسی صورت کے کسی اور لفظ سے زائد کی دلالت ہو یعنی موجود چیز سے زائد پر بھی وہ لفظ دلالت کرے، جیسے کہ موصی کے لفظ سے اس کی تصریح کر دی ہے، جو معدوم یعنی ابھی تک ظاہر نہ ہوں ان کو بھی شامل ہے کیونکہ موجود پھل تو محدود وقت کے لئے ہوتے ہیں اور وہ ہمیشہ باقی نہیں رہتے ہیں، تو شامل کرنے کے لئے

یہی کہا جائے گا کہ جو پھل ابھی معدوم ہیں ان کو بھی اسی میں شامل کر لیا جائے، اور معدوم شئی تو اگر چہ کچھ چیز نہیں ہے لیکن اس کا ذکر ضرور ہوتا ہے۔

(ف۔اب اگر کوئی یہ اعتراض کرے کہ علمائے متکلمین تو یہ کہتے ہیں کہ چیز تو وہ ہوتی ہے جو موجود اور ثابت ہو تو جو پھل موجود نہیں ہیں یعنی معدوم ہیں تو وہ کچھ چیز نہ ہوئے، کیونکہ وہ نہ موجود ہیں نہ ثابت ہیں تو ان کی وصیت باطل ہونی چاہئے، اس کا جواب یہ ہے کہ یہ بات صحیح ہے کہ معدوم کوئی چیز نہیں ہے لیکن معدوم کو ذکر ضرور کیا جاتا ہے یعنی بوقت بیان معدوم کو بھی ذکر کر دینا ممکن ہے اس لئے وصیت کے وقت ان معدوم پھلوں کا ذکر ہے؛ اسی لئے جب کبھی موجود ہو جائیں اسی وقت اس کی وصیت نافذ ہو جائے گی، یہاں تک کہ اگر کسی طرح پورا باغ ہی ضائع ہو جائے تب اس کی وصیت بھی باطل ہو جائے گی اس لئے اس جگہ وصیت میں موجود ہونے کی شرط نہیں ہے؛ جبکہ سبب موجود ہے، اس کی تحقیق مزید سامنے آتی ہے، الحاصل یہاں صرف یہ اشکال تھا کہ وہ پھل جو موجود ہی نہیں ہیں ان کی وصیت کرنے کے کیا معنی ہیں، جبکہ تمہارے متکلمین کے نزدیک معدوم کوئی چیز ہی نہیں ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ معدوم کے چیز نہ ہونے کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ وہ اگر چہ موجود نہیں ہوتی ہے لیکن مذکور ہوتی ہے، اس بناء پر موصی نے معدوم پھلوں کی وصیت میں مذکور کیا ہے کہ یہ باغ جس سے پھل پیدا ہو سکتے ہیں موجود ہے؛ اس لئے جب بھی اس میں پھل آئیں وہ فلاں شخص کے لئے میری طرف سے وصیت ہیں، اور اب میں مترجم مسئلہ کی اس باریکی میں گئے بغیر اصلی بات دوبارہ کہتا ہوں کہ پھل اور غلہ کی وصیت میں فرق یہ ہے کہ عرف میں ثمرہ اور پھل بھی موجود ہوں اس کے بعد جو کچھ بھی پیدا ہوں وہ پہلے میں شامل نہیں ہوں گے ہاں اگر پہلے ہی صاف صاف کہدے کہ موجودہ پھل ہوں یا آئندہ جو بھی پیدا ہوں یا اسی مفہوم کے مفید الفاظ کہے جیسے ہمیشہ کے لئے میرے باغ کے پھل بکر کے لئے ہیں کیونکہ موجودہ پھل جب ہمیشہ نہیں رہتے ہیں تو عرف و عقل سے یہی معنی سمجھ میں آتے ہیں کہ آئندہ جب بھی اپنے موسم پر پھل پیدا ہوتے جائیں بکر کے لئے ہوں گے، اور اس کی میں نے وصیت کر دی ہے کہ ہمیشہ کے لئے اسی پر عمل ہونا چاہئے؛ اور اب یہ بات باقی رہی کہ ہمیشگی سے کیا مراد ہے کیا وصیت صرف بکر کی زندگی تک ہوگی، اس کی وجہ بھی یہی ہے کہ خود بکر کی زندگی بھی ہمیشہ کے لئے نہیں ہے، اس طرح یہ بات معلوم ہو گئی کہ وصیت موصی لہ کے لئے خاص ہے، اور وہ اس کے وارثوں کی میراث نہیں بن سکتی ہے؛ اس بناء پر موصی کے کہنے کا یہ مطلب لیا جائے گا کہ جب تک کہ بکر زندہ ہے۔

خلاصہ کلام یہ ہوا کہ ثمرہ کے ساتھ جب تک کہ ایسا لفظ نہ ہو جس سے موجود پھلوں سے زائد کی دلالت ہو تب تک وہ موصی لہ صرف موجود پھلوں کو پائے گا۔ **اما الغلة تنتظم الموجود الخ** اور غلہ عرف میں ایسے حاصل شئی کو کہتے ہیں جو اس شئی سے حاصل اور موجود ہو اسی طرح کے علاوہ بعد میں بھی جو کچھ اس سے بار بار حاصل ہوتا رہے: **یقال فلان یا کل الخ** چنانچہ عرف اسی سے لوگ بولا کرتے ہیں کہ فلاں شخص اپنے باغ کے غلہ سے کھاتا ہے (ف۔یعنی اس فلاں شخص کی گذر اوقات اس کے اپنے باغ یا زمین یا مکان کی آمدنی اور حاصلات سے ہوتی ہے اس شخص کے جواب میں کہا جاتا ہے جو یہ سوال کرتا ہو کہ فلاں شخص کسی کا ملازم تو نہیں ہے پھر اس کی گذر کہاں سے اور کس طرح سے ہوتی ہے، اور جواب میں یہ نہیں کہا جاتا ہے کہ وہ اپنے باغ کے پھل کھاتا ہے؛ کیونکہ پھل تو ہمیشہ موجود رہنے کی چیز نہیں ہے؛ اور ہر روز کی خوراک نہیں ہے، اور غلہ و حاصلات کا محاورہ صحیح مفہوم ہوتا ہے، ایسی حاصلات مذکورہ (آمدنی) اپنے اپنے خاص مواقع میں ہمیشہ سال بہ سال وصول ہوا کرتی ہے اور اس سے گذر اوقات ہوتی ہے، پس یہ بات معلوم ہو گئی کہ غلہ سے وہ چیز بھی مراد ہے جو بار بار اور مکرر حاصلات اور آمدنیوں کو شامل ہے)۔

فاذا طلقت تتناولهما الخ اور جب لفظ غلہ مطلق بولا جاتا ہے تو عرف میں وہ موجود اور آئندہ پیدا ہونے والے دونوں کو شامل ہوتا ہے (ف۔یعنی اس کے ساتھ کسی ایسے دوسرے لفظ کی ضرورت نہیں رہتی ہے جو آئندہ ہونے والے کو بھی ملانے

پر دلالت کرے؛ بلکہ غلہ کا لفظ از خود موجود، و معدوم اور آئندہ موجود ہونے والے سب پر دلالت کرتا ہے) اما الثمرة اذا طلقت الخ اور لفظ ثمرہ جب مطلق بولا جاتا ہے یعنی اس میں کسی قسم کی ہمیشگی وغیرہ کی قید نہیں لگائی جاتی ہے تو اس سے موجود ثمرہ کے سوا دوسرا کچھ زائد مراد نہیں ہے۔ فلهذا يقصر الخ: اسی لئے موجود سے زائد مراد لینے میں دوسری زائد دلیل کی بھی ضرورت ہوتی ہے۔(ف۔ یعنی موجود پھل سے زائد مراد لینے میں کسی اور زائد لفظ کے ہونے کی بھی ضرورت ہوتی ہے۔

توضیح:۔ اگر زید نے بکر کے لئے اپنے باغ کے پھلوں کی وصیت کی اس کے بعد وہ زید مر گیا، اور اس باغ میں پھل موجود تھے، اور اگر یوں کہا کہ میرے باغ سے ہمیشہ بکر کے لئے پھل ہیں، اور اگر بجائے غلہ کے ان ہی الفاظ سے بجائے غلہ کے پھلوں کی وصیت کی، غلہ اور ثمرہ کے معنی اور ان دونوں میں فرق کی توضیح، اس وصیت میں لفظ ہمیشہ سے کیا مراد ہے، مسائل کی تحقیق، اقوال ائمہ کرام، دلائل مفصلہ

قال ومن اوصى لرجل بصوف غنمه ابداً او باولادها او بلبنها ثم مات فله ما في بطونها من الولد وما في ضروعها من اللبن وما على ظهورها من الصوف يوم يموت الموصي سواء قال ابدا اولم يقل لانه ايجاب عند الموت فيعتبر قيام هذه الاشياء يومئذ وهذا بخلاف ما تقدم والفرق ان القياس يابى تمليك المعدوم لانه لا يقبل الملك الا ان في الثمرة والغلة المعدومة جاء الشرع بورود العقد عليها كالمعاملة والاجارة فاقتضى ذالك جوازه في الوصية بالطريق الاولى لان بابها اوسع اما الولد المعدم واختاه فلا يجوز ايراد العقد عليها اصلاولا تستحق بعقد ما فكذلك لا يدخل تحت الوصية بخلاف الموجود منها لانه يجوز استحقاقها بعقد البيع تبعاِ و بعقد الخلع مقصوداً فكذا بالوصية والله اعلم بالصواب.

ترجمہ:۔امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ اگر زید نے ہمیشہ ہمیشہ کے لئے اپنی بکریوں کے بالوں کے یا ان کے بچوں کی یا ان کے دودھ کی بکر کے لئے وصیت کی پھر زید مر گیا، تو اس کے مرنے کے دن ان بکریوں کے پیٹ میں جتنے بچے ہوں گے یا جتنا دودھ ان کے تھنوں میں ہوگا یا جتنے بال یا اون ان کی پیٹھوں میں ہوں گے وہ سب بکر کو ملیں گے خواہ زید نے ہمیشہ کا لفظ ذکر کیا ہو یا نہ کیا ہو یعنی ہمیشہ کا لفظ کہنے کا کچھ فائدہ نہیں ہوگا، کیونکہ وہ وصیت تو اس کی موت کے وقت لازم ہوگی، جیسا کہ اس کی تفصیل بیان کی جاچکی، لہٰذا ان چیزوں کا اس کے مرنے کے دن موجود ہونا معتبر ہوگا (ف۔ پھر اس کے بعد جو کچھ بھی بچہ وغیرہ ہوگا اس وقت ان چیزوں کو پیٹ کا حصہ مانا جائے گا اس لئے وصیت میں ان چیزوں کا کوئی اعتبار نہ ہوگا، کیونکہ وصیت صرف موجودہ چیز کی معتبر ہوتی ہے۔ جو ابتدائے معاملہ کے وقت ہو یعنی موصی کی موت کے وقت موجود ہو، اگر یہ کہا جائے کہ آپ لوگوں نے تو پھلوں وغیرہ میں تو اس کا اعتبار نہیں کیا ہے کیونکہ اس میں تو معدوم کو بھی شامل کر لیا ہے، جواب یہ ہے کہ وصیت کی تمام صورتوں میں قیاس کے مطابق یہی حکم ہے، کہ موصی کی موت کے وقت جو کچھ موجود ہو وصیت کا اسی سے تعلق ہوتا ہے)۔

وهذا بخلاف ما تقدم مگر یہ حکم پہلے پھلوں اور غلہ کا مسئلہ سب کے خلاف اور خلاف قیاس ہے۔ والفرق ان القياس الخ فرق کی وجہ یہ ہے کہ قیاس اس بات سے انکاری ہے کہ جو چیز موجود نہ ہو وہ کسی کی ملکیت میں دی جائے، یعنی قیاس کا تقاضا یہ نہیں ہے کہ جو چیز ابھی موجود بھی نہ ہو اسی کا کسی کو مالک بنا دیا جائے، (کیونکہ چونکہ جو چیز ابھی تک معدوم ہے وہ کسی دوسرے کی ملکیت میں دی جائے اس طرح اس فعل کا اثر ہی لغو اور بے اثر ہوگا، کیونکہ معدوم شئی اس قابل نہیں ہوتی ہے کہ اس کا کوئی مالک بن سکے لیکن معدوم پھل اور غلہ کا یہ حال ہوتا ہے کہ عقد کے شروع ہی میں ایسی معدوم چیز پر بھی عقد لازم آجاتا ہے،

جیسے کہ درختوں کی تقسیم اور بٹائی کا معاملہ ہوتا ہے، یا اجارہ اور کرایہ کا معاملہ ہوتا ہے کہ یہ شریعت سے ثابت ہے تو اس کا تقاضا یہ ہوگا کہ ان کی وصیت تو بدرجہ اولیٰ جائز ہو کیونکہ وصیت کا باب بہت وسیع اور اس میں بہت زیادہ گنجائش ہوتی ہے (ف۔ کیونکہ جب ایسے معدوم غلہ و پھل کے عوض دوسرے کا مال لینے کے لئے اجارہ کا معاملہ جائز ہوا تو وصیت جس میں مفت میں یعنی کسی بدلہ کے بغیر ہی دوسرے کو مالک بنانا ہوتا ہے بدرجہ اولیٰ جائز ہوگا، اسی لئے ہم نے پھلوں اور غلہ کی وصیت میں معدوم و موجود ہی ہو سب کی وصیت میں جائز قرار دیا اما الولد العدوم الخ اور اب ایسا بچہ جو ابھی تک معدوم اسی طرح سے اس جیسی دوسری دونوں چیزیں یعنی بکریوں کے وہ بچے جو ابھی تک پیدا نہ ہوئے یا ان کے تھن کا دودھ یا ان کے بدن کے اون یا بالوں کی وصیت تو ان کا یہ حال ہے کہ ان کا عقد کرنا بالکل جائز نہیں ہے، اور کسی عقد سے بھی ان کا استحقاق نہیں ہوتا ہے، اسی لئے وصیت کے معاملہ میں بھی ایسی معدوم چیزیں داخل نہ ہوں گی۔ ف۔ اب اگر یہ کہا جائے کہ موصی نے جس وقت وصیت کی تھی اس وقت تو کوئی چیز بھی موجود نہیں تھی، اور اگر ہوتی بھی تو وہ موصی لہ کو نہیں ملتی ہے، بلکہ موصی لہ کو تو صرف وہی چیز ملتی ہے جو موصی کے مرنے کے وقت موجود ہوتی ہے، حالانکہ یہ چیز وصیت کے وقت معدوم تھی، اس لئے چاہئے تو تھا کہ اس کی موت کے وقت جو چیز موجود ہے وہ بھی موصی لہ کو نہ دی جائے، تو اس کا جواب یہ ہوگا کہ وصیت کا ایجاب یا اس کی پیشکش تو حقیقت میں موصی کی موت ہی کے وقت ہوتی ہے، اس لئے جو چیز اس کی موت کے وقت موجود نہیں ہے وہ وصیت میں داخل نہ ہو۔

بخلاف الموجود منها برخلاف اس کے جو چیز ان میں سے موجود ہو (ف۔ یعنی جو بچہ یا دودھ اور ان اس وقت موجود ہو وہ اس وصیت میں داخل ہو جائے گا، **لانه یجوز استحقاقها الخ** کیونکہ بیع و شراء کا معاملہ کرتے ہوئے ذکر کے بغیر بھی بکری کے تابع ہو کر اس پر استحقاق ہو جاتا ہے، اور عقد خلع کے ذریعہ سے قصد و ارادہ کے ذریعہ اس پر حق ثابت ہو جاتا ہے۔ (ف۔ یعنی اگر کسی نے حاملہ باندی یا بکری خریدی، تو اس باندی یا بکر کے ساتھ اس کے تابع ہو کر اس کا بچہ بھی خریدار کی ملکیت میں آجائے گا، اگرچہ وہ پیدا نہ ہوا ہو، اسی طرح بکری کی تھنوں کا دودھ یا اون بھی اسی خریدار کا ہو جائے گا اور اگر کسی عورت نے اپنے شوہر سے خلع لیا اور بدل خلع اپنی باندی کے اس بچہ کو بنایا جو اس وقت اس باندی کے پیٹ میں موجود ہو تو یہ خلع جائز ہوگا، اور وہی بچہ بعد میں اس کے عوض شوہر کا ہو جائے گا اس سے معلوم ہوا کہ وہ حمل جو موجود ہے اور دودھ اور اون ایسی چیزیں ہیں کہ ان پر کچھ معاملہ صحیح ہو جاتا ہے، خواہ وہ معاملہ موجود ہے اور دودھ اون ایسی چیزیں ہیں کہ ان پر کچھ معاملہ صحیح ہو جاتا ہے، خواہ وہ معاملہ قصداً ہو یا تابع ہو کر ہو، اسی طرح سے وصیت سے بھی موصی لہ کو ان چیزوں کی ملکیت منتقل ہو جائے گی۔ واللہ تعالیٰ أعلم.

توضیح:۔اگر زید نے بکر کے لئے اپنی بکریوں یا اپنی باندی کے پیٹ کے بچہ کی مطلق وصیت کی یا ہمیشہ کے لئے وصیت کی، اور اگر بکری باندی کے بچے وصیت کے وقت بھی موجود ہوں، یا غلہ اور ثمرہ کے لئے وصیت کی، تفصیل مسائل، حکم، اقوال علماء، مفصل دلائل

باب وصية الذمي

ذمی کی وصیت کا بیان

قال و اذا صنع يهودی او نصرانی بيعة او كنيسة فی صحة فی ثم مات فهو ميراث لان هذا بمنزلة الوقف عند ابی حنيفة والوقف عنده يورث لا يلزم فكذا هذا واما عندهما فلان هذه معصية فلا تصح عندهما قال و لو اوصى بذلك لقوم مسمين فهو من الثلث معناه اذا اوصى ان تبنى داره بيعة او كنيسة فهو جائز من الثلث لان الوصية فيها معنى الاستخلاف و معنى التمليك و له ولاية ذلك فامكن تصحيحه على اعتبار المعنيين .

ترجمہ:-امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ اگر یہودی نے (اپنی عبادت گاہ) بیعہ بنایا یا نصرانی نے اپنا کینسہ (گرجا گھر) اپنی تندرستی کی حالت میں بنایا یعنی وہ حالت مرض الموت کی نہ ہو پھر وہ مر گیا تو بنائی ہوئی یہ عبادت گاہ اس کے وارثوں کی میراث ہوگی (ف۔اس مسئلہ میں ائمہ ثلاثہ کا اتفاق ہے اگرچہ تخریج کے طریقہ میں اختلاف ہے، لان ھذا بمنزلۃ الوقف الخ اس لئے کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس ذمی کا یہ فعل وقف کے برابر ہے اور امام ابو حنیفہؒ کے اجتہاد میں اوقاف لازم نہیں ہوتے ہیں بلکہ میراث ہو جاتے ہیں (یہانتک کہ مسلمانوں کے اوقات بھی میراث ہوتے ہیں۔م۔)

چنانچہ یہودی و نصرانی کے اس وقف کا بھی یہی حکم ہوگا (ف۔کہ یہ میراث ہو کر منتقل اور منقسم ہو جائے گا یعنی لازمی نہیں ہوگا، اما عندھما الخ اور صاحبینؒ کے نزدیک اس کے میراث ہونے کی وجہ یہ ہے کہ (اگرچہ وقف لازم ہوتا ہے) لیکن اس کا یہ فعل گناہ کا کام ہے اسی لئے صاحبینؒ کے نزدیک صحیح نہیں ہوگا (ف۔اور امام مالک و شافعیؒ واحمدؒ کا بھی یہی قول ہے) قال ولو اوصی بذلك الخ اور جامع صغیر میں ہے کہ اگر یہودی یا نصرانی نے کسی خاص قوم کے لئے بیعہ یا کنیسہ کی وصیت کی تو یہ وصیت اس کے تہائی ترکہ سے جائز ہوگی، اس قول کے معنی یہ ہیں کہ اس نے اس طرح سے وصیت کی کہ میرا یہ مکان فلاں وفلاں وفلاں معین و مشہور لوگوں کے لئے بیعہ یا کنیسہ بنایا جائے تو اس کے تہائی مال سے ایسا کرنا جائز ہوگا، کیونکہ وصیت کے دو ہی معنی ہوتے ہیں ایک یہ کہ وہ موصی اس موصی لہ کو اپنا قائم مقام بنادے، اور دوسرے یہ کہ اس کو پورا مالک بنادیا، یعنی جس چیز کی وصیت کی ہے اس میں اس موصی لہ کو اس چیز کے بارے میں اپنا خلیفہ بنایا یا یہ چیز مستقل طور سے اس کی ملکیت میں دے دی، اور ذمی کو بھی ان دونوں باتوں میں سے ہر ایک کا اختیار ہوتا ہے، تو اس موصی کے کہنے کو یا وصیت کو ان دونوں معنوں میں لینا اور صحیح کرنا ممکن ہے (ف۔اس تفصیل کے مطابق اس موصی کا تصرف یا عمل صحیح رہا، لیکن وارثوں کا حق اس سے متعلق ہونے سے صرف ایک تہائی کی حد تک ہی اس کا یہ تصرف جائز ہوگا، اور یہ تفصیل اس صورت میں ہوگی جبکہ موصی لہ معین اور معلوم قوم سے ہوں)۔

توضیح:-اگر کسی یہودی نے یا نصرانی نے اپنی عبادت گاہ بنوائی پھر مر گیا تو اس عبادت گاہ کا ذمہ دار کون بنے گا، اگر یہودی یا نصرانی نے کسی خاص قوم کے لئے بیعہ بنا کر اس کی وصیت کی کہ میرا یہ مکان فلاں کو دیا جائے۔ مسائل کی تفصیل، اقوال ائمہ کرام، کم مفصل دلائل

قال و ان اوصی بدارہ کنیسۃ لقوم غیر مسمین جازت الوصیۃ عند ابی حنیفۃ و قالا الوصیۃ باطلۃ لان ھذہ معصیۃ حقیقۃ وان کان فی معتقدھم قربۃ والوصیۃ بالمعصیۃ باطلۃ لما فی تنفیذھا من تقریر المعصیۃ ولا بی حنیفۃ ان ھذہ قربۃ فی معتقدھم و نحن امرنا بان نترکھم وما یدینون فتجوز بناء علی اعتقادھم الایری انہ لو اوصی بما ھو قربۃ حقیقۃ معصیۃ فی معتقدھم لا تجوز الوصیۃ اعتباراً لاعتقادھم فکذا عکسہ ثم الفرق لا بی حنیفۃ بین بناء البیعۃ والکنسیۃ وبین الوصیۃ بہ ان لابناء نفسہ لیس بسبب لزوال ملك البانی وانما یزول ملکہ بان یصیر محرزا خالصا للہ تعالیٰ کما فی مساجد المسلمین والکنیسۃ لم تصر محرزۃ للہ تعالیٰ حقیقۃ فتبقی ملکا للبانی فتورث عنہ ولانھم یبنون فیھا الحجرات و یسکنونھا فلم یتحرز لتعلق حق العباد و فی ھذہ الصورۃ یورث المسجد ایضا لعدم تحرزہ بخلاف الوصیۃ لانہ و ضع لا زالۃ الملك الا انہ امتنع ثبوت مقتضاہ فی غیر ما ھو قربۃ عندھم فبقی فیما ھو قربۃ علی مقتضاہ فیزول ملکہ فلا یورث.

ترجمہ:-امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر اس ذمی نے اپنا گھر نا معلوم اور غیر معین شخص کے لئے کنیسہ بنادینے کی وصیت کی تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک یہ وصیت جائز ہوگی، لیکن صاحبین کے نزدیک یہ وصیت باطل ہوگی، اور امام مالک و شافعیؒ واحمدؒ کا بھی یہی مسلک ہے) کیونکہ یہ وصیت حقیقت میں باطل ہے، اگرچہ ان کے اعتقاد میں یہ کام نیکی کا ہے، اور گناہ کام کی وصیت باطل ہوتی

ہے، کیونکہ ایسی وصیت کو جاری رکھنے میں گناہ کے کام کو پختہ کرنا لازم آتا ہے۔

ولابی حنیفۃ ان ھذہ قربۃ الخ اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ یہ کام یعنی کنیسہ (عبادت خانہ) کی تعمیر ان کی عقیدہ میں کار خیر اور عبادت کا حقہ ہے اور ہمیں شرعاً حکم دیا گیا ہے کہ ہم ایسے لوگوں ذمیوں کو ان کے اعتقادی اعمال پر چھوڑ دیں یعنی ان کو نہ چھیڑیں، اس لئے ان کے اعتقاد کے مطابق یہ وصیت جائز ہوگی۔ ف۔ اور ان کے دینی افعال میں ہمیں یہ دیکھنے کی مطلق ضرورت نہیں ہے کہ حقیقت میں وہ صحیح ہیں یا غلط) **الایری انہ لو اوصی الخ** کیا ایسی بات نہیں ہے کہ اگر ذمی نے کوئی ایسا کام کیا یا اس کی وصیت کی جو حقیقت میں نیکی اور قربت کا کام ہے لیکن اس کے اعتبار میں وہ گناہ کا کام ہے تو اس کے اعتقاد کا لحاظ رکھتے ہوئے بالاتفاق اس کی وصیت جائز نہیں سمجھی جاتی ہے، اسی طرح اس کے برعکس میں بھی حکم ہوگا (ف۔ کہ جو کام اگرچہ حقیقت میں گناہ کا ہو لیکن اس کے اعتقاد میں نیکی کا ہو اس کو نافذ اور جاری کر دیا جائے گا، اس سے یہ بات واضح ہوگئی کہ بیعہ وکنیسہ بنانے کی وصیت امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک جائز ہے، حالانکہ اگر وہ خود بیعہ یا کنیسہ بنا دیتا پھر مر جاتا تو وہ میراث ہو جاتا، اس طرح امام ابو حنیفہؒ نے ان دونوں مسائل میں فرق کیا ہے۔

ثم الفرق لابی حنیفۃ الخ پھر امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک بیعہ اور کنیسہ کے بنانے کے مسئلہ میں (کہ اس کی وصیت صحیح ہو جاتی ہے) اور بیعہ وکنیسہ کی وصیت کرنے کے مسئلہ میں (کہ اس کی وصیت صحیح ہو جاتی ہے) فرق کرنے کی دلیل یہ ہے کہ عمارت خود ایسی چیز نہیں ہوتی ہے کہ جو بنانے والے کی ملکیت کے ختم ہونے کا سبب ہو بلکہ اس کی ملکیت اسی وقت ختم ہو جاتی ہے جبکہ کوئی ایسا سبب پایا جائے جس سے وہ عمارت حفاظت کے طور پر خالص اللہ تبارک وتعالیٰ کی ہو جائے جیسے کہ مسلمانوں کا حق بالکل ختم ہو جائے، مگر بیعہ اور کنیسہ حقیقت میں خاص اللہ تعالیٰ کے نام کا نہیں ہوتا ہے اس لئے اس کے بنانے والے کی ہی ملکیت اس پر باقی رہ جاتی ہے، اسی لئے وہ بنانے والے کے وارثوں کی میراث ہوتا ہے۔

ولانھم یبنون فیھا الحجرات الخ اور اس دوسری دلیل سے بھی کہ ذمی یہود ونصاری اپنی بیعہ وکنیسہ میں حجرے بناتے اور اس میں رہتے سہتے ہیں تو اس سے بندوں کا حق متعلق ہونے سے خالص حفاظت نہیں ہوئی، اس لئے ایسی صورت میں حفاظت نہ ہونے سے مسجد بھی میراث ہو جاتی ہے، یہ بات تو اس کے بنانے سے متعلق تھی، اس کے برخلاف جب بیعہ وکنیسہ کے بنانے کی وصیت کی تو اس پر اس کی ملکیت باقی نہیں رہتی ہے، کیونکہ وصیت کا مقصد اس پر سے اپنی موت کے بعد ملکیت کو ختم کر دینا ہوتا ہے، لیکن اتنی بات ہے کہ جس صورت میں وصیت ان ذمیوں کے اعتقاد میں نیکی اور تقرب نہ ہو تو وصیت کا جو اصل تقاضا ہے یعنی اس پر سے اپنی ملکیت کو ختم کر دینا تو یہ حکم ثابت نہ ہوگا، پس جس صورت میں ان کے نزدیک تقرب ہو تو اس میں وصیت کا جو اصل تقاضا ہے وہ ثابت ہو جائے گا، چنانچہ اس کی ملکیت ختم ہو جائے گی، اس لئے وہ میراث نہیں ہو سکتی ہے (ف۔ مگر بندہ مترجم کے نزدیک یہ فرق اشکال سے خالی نہیں ہے، اس میں اولی صورت یہ ہے کہ بیان میں صرف اسے فرق پر اکتفاء کر لیا جائے کہ عمارت بنا کر اسے چھوڑ دینا وقف کر دینے قائم مقام ہوگا، لیکن ایسا کرنا لازم نہیں ہے، برخلاف وصیت کے کہ اس سے اگر رجوع نہ کر لیا جائے تو وہ وصیت لازم ہو جاتی ہے۔ واللہ تعالیٰ أعلم۔م۔

توضیح:- اگر ذمی نے اپنا گھر کنیسہ یا بیعہ بنانے کی وصیت کی، یا خود بنا دیا پھر مر گیا، تو ایسے کنیسہ وغیرہ کا کیا ہوگا، مسائل کی تفصیل، اقوال ائمہ کرام، حکم، مفصل دلائل

ثم الحاصل ان وصایا الذمی علی اربعۃ اقسام منھا ان تکون قربۃ فی معتقدھم ولاتکون قربۃ فی حقنا وھو ما ذکرناہ وما اذا اوصی الذمی بان تذبح خنازیرہ و تطعم المشرکین و ھذہ علی الخلاف اذا کان لقوم غیر مسمین کما ذکرنا والوجہ ما بیناہ ومنھا اذا اوصی بما یکون قربۃ فی حقنا ولا یکون قربۃ فی معتقدھم کما اذا

اوصی بالحج او بان یبنی مسجد المسلمین او بان یسرج فی مساجد المسلمین وھذہ الوصیة باطلة بالاجماع اعتباراً لاعتقادھم الا اذا کان لقوم باعیانھم لوقوعه تملیکا لانھم معلومون والجھة مشورة ومنھا اذا اوصی بما یکون قربة فی حقنا و فی حقھم کما اذا اوصی بان یسرج فی بیت المقدس او یغزی الترک وھو من الروم وھذا جائز سواء کان القوم باعیانھم او بغیر اعیانھم لانه وصیة بما ھو قربة حقیقة و فی معتقدھم ایضاً و منھا اذا اوصی بما لا یکون قربة لا فی حقنا ولا فی حقھم کما اذا اوصی لمغنیات والنائحات فان ھذا غیر جائز لانه معصیة فی حقنا و فی حقھم الا ان یکون لقوم باعیانھم فیصح تملیکا و استخلافاً و صاحب الھوی ان کان لا یکفر فھو فی حق الوصیة بمنزلة المسلمین لانا امرنا ببناء الاحکام علی الظاھر وان کان یکفر فھو بمنزلة المرتد فیکون علی الخلاف المعروف فی تصرفا ته بین ابی حنیفة و صاحبیه و فی المرتدة الاصح انه تصح و صایاھا لانھا تبقی علی الردة بخلاف المرتدلانه یقتل او یسلم.

ترجمہ :- پھر حاصل کلام یہ ہوا کہ ذمی کی وصیتیں چار قسموں کی ہوتی ہیں، ان میں سے ایک یہ ہے کہ وصیت ایسی ہو جو ان ذمیوں کے اعتقاد میں تقرب اور نیکی کا درجہ رکھتی ہو مگر ہمارے نزدیک وہ تقرب نہ ہو، اس کی ایک مثال وہی ہے جو اوپر بیان کر دی گئی ہے، یعنی بیعہ کنیسہ بنا دینے کی وصیت کر دینا، دوسری مثال یہ ہے کہ نصرانی نے وصیت کی کہ اس کے سور ذبح کر کے مشرکوں کو کھلایا جائے، اور ایسی وصیت میں امام اعظمؒ اور صاحبینؒ کا اختلاف ہے جبکہ وہ لوگ جن کے لئے وصیت کی گئی غیر معین ہوں، جیسا کہ ہم نے اوپر کی مثال میں بیان کیا ہے اور اس کی وجہ بھی وہی ہے جو ہم نے اوپر بیان کر دی ہے (ف۔ جس کا حاصل یہ ہے کہ امام اعظمؒ کے نزدیک جس چیز کو وہ لوگ تقرب اور نیکی کا کام سمجھتے ہیں ہم ان کو اعتقاد پر چھوڑ دیں گے اور ان سے کچھ نہیں کہیں گے، اور صاحبینؒ کے نزدیک جو کام حقیقی گناہ کا ہو اس کو جاری رکھنے اور باقی رکھنے میں گناہ کی مدد لازم آتی ہے اس لئے اسے باطل کر دیا جائے گا، البتہ اگر اسے کسی کی ملکیت میں دینا ممکن ہو تو وہ دیدی جائے۔

و فیھا اذا اوصی الخ اور دوسری قسم ایسی وصیت ہے جو ہمارے حق میں تو تقرب ہو لیکن ذمیوں کے اعتقاد میں تقرب نہیں ہو مثلاً ذمی نے یہ وصیت کی کہ میرے مال سے کسی کو حج کرایا جائے یا مسلمانوں کے لئے مسجد بنوائی جائے یا مسلمانوں کی مسجدوں میں چراغ جلائے جائیں، اور یہ ان کے اعتقاد کے اعتبار سے بالاجماع باطل ہے۔ (بلکہ صاحبینؒ کے نزدیک اس وجہ سے باطل ہیں کہ یہ نیکیاں حقیقۃً ذمی کے حق میں ضائع ہوتی ہیں) لیکن اگر وصیت کسی معین قوم کے بارے میں ہو تو نافذ کر دی جائے گی، یعنی ملکیت کے طور پر، کیونکہ یہ لوگ معلوم ہیں اور اس طرح کرنے کو مشورہ کرنا کہا جائے گا (ف۔ مثلاً ذمی نے کہا کہ زید کو حج کرایا جائے تو اس کا مطلب یہ نکالا جائے گا کہ اتنی رقم اس کو دے دی جائے ساتھ ہی اسے میرا مشورہ یہ ہوگا کہ وہ اس مال سے حج کر لے، اس طرح اس معین شخص کو وصیت کرنے کے معنی اتنے مال کا اسے مالک بنا دینا ہے، اور حج کرنے کی بات اس کی طرف سے اسے حج کا مشورہ دینا سمجھا جائے گا، کیونکہ وہ تو خود حج کا معتقد نہیں ہے، اور اس طرح کہنے کا اس کا مقصد نا موری سمجھا جائے گا، اسی سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ مسجدوں میں چراغ جلانا کے لئے وصیت کرنا باطل ہے کیونکہ اس طرح چراغ جلوانے سے رقم کا مالک بنانا نہیں پایا جاتا ہے، البتہ صرف یہی ایک صورت ہو سکتی ہے کہ اس طرح یہ کہتا ہے کہ اتنا مال فلاں شخص اور فلاں کو دیا جائے، تاکہ وہ مسجدوں میں چراغ جلایا کریں، اس طرح سے ان لوگوں کو مالک بنانا پایا جائے گا)۔

منھا اذا اوصی بما یکون قربة الخ اور وصیت کی تیسری قسم یہ ہوگی کہ ایسی چیز کی وصیت کی جائے کہ وہ ہمارے اور اس ذمی دونوں کے حق میں کار خیر کا باعث ہو مثلاً یہودی یا نصرانی اس طرح کی وصیت کرے کہ بیت المقدس میں چراغ جلائے جائیں، یا روم کے یہودی اس طرح کی وصیت کریں کہ اس مال سے تاتاریوں کے خلاف جہاد کیا جائے۔ تو ایسی وصیت جائز ہوگی، خواہ اس موصی نے کسی معین شخص یا قوم کے لئے وصیت کی ہو یا غیر معین کے لئے وصیت کی ہو، کیونکہ وصیت ایسی چیز ہے جو حقیقت

میں تقرب اور نیکی ہے، اور ان ذمیوں کے حق میں بھی نیکی ہی کا کام ہے (ف۔ بندہ مترجم نے جہاد کی وصیت میں صرف یہودیوں کی تخصیص اس لئے کی تھی کہ نصرانیوں میں جہاد منسوخ ہو گیا تھا اور توریت میں یہودیوں کے لئے منسوخ نہیں کیا گیا تھا، چنانچہ حضرت موسیٰ علیہ السلام اور ان کے بعد کے تمام پیغمبروں نے ہمیشہ جہاد کئے بلکہ ان میں جہاد کے احکام میں سے ایک یہ حکم بھی تھا کہ فتح کے بعد جن کافروں نے دین توریت قبول نہیں کیا ان کو بلا تامل قتل کر دو، پھر شریعت انجیل میں جہاد بالکل مسوخ ہو گیا اور کہا گیا کہ آئندہ قائم المرسلین پیغمبر آئیں گے وہ جہاد کے احکام جاری کریں گے، اور حضرت عیسیٰ علیہ السلام نے نام مبارک احمد ﷺ بیان فرمانے کے بعد اور بہت سے فضائل و کمالات بھی بیان کئے تھے، اور توریت میں بھی خود آپ ﷺ کے فضائل بہت تفصیل و تشریح کے ساتھ بیان کئے ہوئے تھے، اور بنی اسرائیل کے تمام پیغمبروں میں بہت تفصیل سے خلفائے راشدین تک کے نام و حلیہ اور ان کی صفتیں بھی معلوم و مشہور تھیں۔ م۔

ومنها اذا أوصى الخ اور ان وصیتوں میں سے چوتھی قسم یہ ہے کہ جو کسی کے بھی یعنی نہ ہمارے اور نہ ہی اس ذمی کے عقیدہ میں وہ عبادت یا تقرب کا ذریعہ ہو، مثلاً ذمی نے گانے والیوں یا رونے والیوں کے لئے اپنے مال کی وصیت کی (ف۔ مثلاً اس طرح کہا کہ میرے مال میں سے اتنی رنڈیوں اور بھڑوں کو دیا جائے یا میرے مال سے اتنا مال ان عورتوں کو دیا جائے جو میرے مرنے کے بعد توجہ کرنے کو آئیں، م۔

تو ایسی وصیت جائز نہ ہوگی، یعنی اس پر عمل نہیں کیا جائے گا، کیونکہ یہ تو ہمارے مذہب میں بھی اور ان ذمیوں کے مذہب میں بھی جائز نہیں ہے، پھر بھی اگر اس ذمی نے کسی مخصوص قوم کے لئے کر دی تو بطور تملیک یا استخلاف کے صحیح ہو جائیں گی۔ (ف۔ یعنی مثلاً اگر اس نے یہ کہدیا کہ میرا اتنا مال فلاں اور فلاں گانے والیوں کو فلاں اور فلاں رونے والوں کو دیا جائے تو یہ مال خاص ان عورتوں اور مردوں کو دیدیا جائے خواہ وہ روئیں گائیں یا نہ گائیں، اور اس کے بارے میں یہ سمجھا جائے گا کہ اس موصی نے گویا اپنے مال سے اتنے مال کا ان کو مالک بنا دیا ہے، یا یہ کہ اس نے اس مال میں ان کو اپنا خلیفہ بنا دیا ہے۔

خلاصہ یہ ہوا کہ یہ وصیت مالک بنا دینے کے طریقہ سے یا اپنا جانشین بنا دینے کے طور پر صحیح بنائی جا سکتی ہے تو اس وصیت کو باقی رکھا جا سکتا ہے، اور یہ بات اس صورت میں ممکن ہو سکتی ہے جبکہ وہ عورتیں معلوم اور متعین ہوں کیونکہ غیر معلوم اور مجہول شخص کو مالک یا خلیفہ بنانا ممکن نہیں ہوتا ہے، اب اگر کوئی یہ کہے کہ مذکورہ مسائل میں آپ نے صرف ذمیوں کی وصیتیں بیان کی ہیں حالانکہ اسلام میں بھی بہت سے گمراہ فرقے موجود ہیں جیسے خارجیہ و رافضیہ و معتزلہ اور اباحیہ وغیرہ اس لئے ان کی وصیتوں کے احکام بیان کریں۔

جواب

یہ ہے کہ اسلام میں گمراہ فرقے دو حال سے خالی نہیں ہیں، ایک یہ ہے کہ ان کی گمراہی اس حد تک پہنچ گئی ہو کہ وہ صرف اسلام کا نام بدنام کرتے رہتے ہوں حالانکہ وہ مشرکوں سے بھی بر تر ہو گئے ہوں جیسے روافض میں نصریہ فرقہ جو حضرت علیؓ کے بارے میں الوہیت کے قائل ہیں، یا دوسرے وہ فرقے جو یہ کہتے ہیں کہ نبوت کے حق دار تو صرف حضرت علیؓ تھے مگر حضرت جبرئیل علیہ السلام سے غلطی ہو گئی اور محمد رسول اللہ ﷺ کو نبوت عطا کر دی، اور جب ایک مرتبہ غلطی ہو گئی تو محمد رسول اللہ ﷺ استقامت ہو گئی، اور عبد اللہ بن سبا نے اسی کی تعلیم کی، چنانچہ حضرت علیؓ نے ان میں سے چند لوگوں کو ایسی گفتگو میں مشغول پا کر انتہائی غصہ میں ان کو آگ میں ڈال کر جلا دیا، یہ سرغنہ درپردہ حقیقت میں یہودی تھا، اس کا مقصد ایسا کرنے سے اسلام میں خلل ڈالنا تھا جیسے یونس نے نصرانیوں میں بھی قابو پایا تھا اس طرح حقیقت میں نصیریہ، نصرانیوں سے کچھ کم نہیں ہے، اور دوسرا فرقہ بھی کافر و مشرک ہے اسی طرح اباحیہ وغیرہ مرتد لوگ ہیں۔ اور مسلمانوں کے گمراہ فرقوں میں دوسرے فرقہ کے

وہ لوگ ہیں جو اگر چہ گمراہی اور معاصی اور بد اعتقادی میں مبتلا ہیں لیکن کفر تک ان کی نوبت نہیں پہنچی ہے، بلکہ اللہ تعالیٰ کی توحید اور رسول اللہ ﷺ کی سچی رسالت اور قرآن مجید کی حقانیت کے قائل ہیں اس لئے ان میں اسی تفصیل سے حکم بیان ہوگا، چنانچہ مصنفؒ نے فرمایا ہے)۔

و صاحب الهوى ان كان لا يكفر الخ اور ہوائی بدعتی یعنی جس کے اعتقاد میں گمراہی ہو تو دیکھا جائے گا کہ اگر اس کا کفر لله نہیں ہے (کفر کی طرف اسے منسوب نہیں کیا گیا ہے) یعنی وہ کافر نہیں ہوا ہے تو وہ وصیت کے بارے میں مسلمانوں کے حکم میں ہے، کیونکہ ہمیں شرعاً یہی حکم دیا گیا ہے کہ ہم ظاہری حال پر احکام جاری کریں یعنی ظاہری طور پر جو بات معلوم ہو اسی پر حکم لگائیں اور اگر یہ شخص جس نے نیا اعتقاد اپنایا ہے ایسا بدعتی ہو جس کے کافر ہونے کا حکم شرعاً ہو چکا ہو تو وہ مرتد کے حکم میں ہوگا، یعنی وہ اسلام سے پھر گیا ہے تو اس کے تصرفات اور معاملات کے نافذ ہونے میں امام اعظمؒ و صاحبینؒ کے درمیان کا اختلاف مشہور ہے (ف۔ اس طرح سے کہ صاحبینؒ کے نزدیک مرتد مرد کے تصرفات جائز ہوتے ہیں، اور امام اعظمؒ کے نزدیک اس نے جو بھی تصرف کیا ہے وہ سب موقوف رہتے ہیں یعنی اگر کسی وقت اسلام لے آیا تو وہ نافذ ہو جاتے ہیں اور اگر مرتد ہونے کی وجہ سے قتل کر دیا جائے تو اس کا کیا ہوا سارا عمل باطل ہو جاتا ہے، پھر یہ اختلاف صرف مرتد کے بارے میں ہے)۔

و فی المرتدة الاصح الخ کیونکہ مرتدہ عورت کے بارے قول اصح یہ ہے کہ مرتدہ کی وصیتیں صحیح ہوتی ہیں، کیونکہ مرتد عورت قتل نہیں کی جاتی ہے بلکہ اسے صرف مقید کر کے چھوڑ دیا جاتا ہے، جبکہ مرتد مرد یا تو دوبارہ اسلام لے آئے ورنہ اسے قتل کر دیا جاتا ہے۔ (ف۔ اور اب حربی کافر کا بیان ذکر کیا جاتا ہے)۔

توضیح:۔ مسلم کے لئے ذمی کے مال سے وصیت کرنے کی کل کتنی صورتیں مشہور ہیں، ان کی تفصیل مثالوں کے ساتھ اور ان کے احکام، اقوال ائمہ کرام، مفصل دلائل

قال واذا دخل الحربی دارنا بامان فاوصی لمسلم او ذمی بماله كله جاز لان امتناع الوصية بما زاد على الثلث لحق الورثة ولهذا ينفذ باجازتهم و ليس لورثته حق مرعى لكونهم فى دار الحرب اذ هم اموات فى حقنا ولان حرمة ماله باعتبار الامان والامان كان لحقه لالحق ورثته ولو كان اوصى باقل من ذلك اخذت الوصية و يرد الباقى على ورثته و ذالك من حق المستامن ايضاً ولو اعتق عبده عند الموت او دبر عبده فى دارالسلام فذالك صحيح منه من غير اعتبار الثلث لما بينا و كذلك لو اوصى له مسلم او ذمى بوصية جاز لانه مادام فى دارالاسلام فهو فى المعاملات بمنزلة الذمى و لهذا تصح عقود التمليكات منه فى حال حياته و يصح تبرعه فى حياته فكذا بعدمماته وعن ابى حنيفة و ابى يوسف انه لا يجوز لانه مستامن من اهل الحرب اذ هو على قصد الرجوع و يمكن منه ولا يمكن من زيادة المقام على السنة الا بالجزية ولو اوصى الذمى باكثر من الثلث او لبعض و رثته لا يجوز اعتبارا بالمسلمين لانهم التزموا احكام الاسلام فيما يرجع الى المعاملات ولو اوصى لخلاف ملته جاز اعتباراً بالارث اذا الكفر كله ملة واحدة ولو اوصى لحربى فى دار الاسلام لا يجوز لان الارث ممتنع لتباين الدارين والوصية اخته والله أعلم.

ترجمہ:۔ جامع صغیر میں کہا ہے کہ اگر کوئی کافر حربی امان لے کر ہمارے دار الاسلام میں آئے، اور وہ یہاں کسی مسلمان یا ذمی کے لئے اپنے مال کی وصیت کر دے تو بھی یہ وصیت جائز ہوگی (اس طرح اس کی یہ وصیت اور کل مال کی بھی وصیت جائز ہوگی) کیونکہ تہائی مال سے زیادہ کی وصیت تو وارثوں کا حق ہونے سے ممنوع ہوتی ہے، اسی لئے تمام ورثاء اگر کسی سے زائد مال کی وصیت کی بھی اجازت دیدیں تو زائد مال کی بھی وصیت جاری ہو جاتی ہے، اور اس حربی کے وارثوں کا اس کے مال میں کوئی حق نہیں رہتا

ہے، یعنی ہم پر اس کے وارثوں کے حق کا خیال رکھنا لازم نہیں ہوتا ہے (کیونکہ وہ تو ہمارے دشمن ہوتے ہیں اور اس وجہ سے بھی کہ وہ لوگ تو دار الحرب میں ہیں، اور ہمارے نزدیک وہ مردہ ہیں، اور اس وجہ سے بھی کہ حربی کے مال کا احترام ان کے امان لینے کے لحاظ سے ہوتا ہے، اور امان تو صرف حربی کے حق میں ہوتا ہے، وارثوں کے حق میں نہیں ہوتا ہے (ف۔ اس حد تک کہ اگر اس حربی کے وارثوں کا مال کوئی مسلمان یا دوسرا حربی چھین کر دار الحرب سے لے آئے تو ہم اس سے خوش ہوں گے، اور اگر حربی سے جو امان لے کر آیا اور کسی نے اس کا مال یہاں لے لیا تو اس کو جائز نہیں کہیں گے بلکہ اسے واپس کروادیں گے)۔

ولو کان اوصی باقل الخ اور اگر اس حربی نے اپنے مال میں سے تہائی سے کم کی وصیت کی تو وصیت کے اندازہ کے برابر اس سے لے لیا جائے گا، اور باقی یعنی اس سے زائد کے وارثوں کو لوٹا دیا جائے گا، اس کی واپسی اسی امن لے کر آنے والے حربی کے خیال سے ہوگی (ف۔ یعنی اس کی واپسی وارثوں کا حق سمجھ کر نہیں ہوگی۔

ولو اعتق عبده عند الموت الخ اور اگر امن لے کر دار الحرب سے دار الاسلام آنے والے حربی نے اپنے مرنے کے وقت اپنا غلام آزاد کیا یا اس نے اپنے مرض الموت کی حالت میں اپنا غلام مدبر بنالیا تو اس کی طرف سے یہ تصرف صحیح مانا جائے گا، اس میں تہائی ترکہ ہونے کا بھی اعتبار نہیں کیا جائے گا، اس کی دلیل وہی ہے جو اوپر بیان کی جاچکی ہے (ف۔ یعنی مرض الموت کی حالت میں آزاد کرنا یا مدبر بنانا حقیقت میں وصیت کے حکم میں ہے اس لئے مسلمانوں میں وارثوں کے حق کے اعتبار سے میت کے مال کی تہائی سے معتبر ہوتا ہے، لیکن مستامن حربی کے وارثوں کا اس میں کوئی لحاظ نہیں کیا جاتا ہے اس لئے یہ اس موصی کے کل مال سے معتبر ہوتا ہے۔

خلاصہ یہ ہوا کہ حربی مستامن کی وصیت جائز ہوتی ہے، لیکن مستامن حربی کے وارثوں کا کچھ لحاظ نہیں ہوتا ہے)

وکذلک لو اوصی له مسلم الخ اسی طرح اگر کسی مسلمان یا ذمی نے کسی مستامن حربی کے لئے کچھ وصیت کی تو یہ جائز ہوگی، کیونکہ وہ مستامن جبتک دار الاسلام میں ہے وہ میں ایک ذمی کے حکم میں ہے، اسی وجہ سے حربی کیساتھ مسلمان کی طرف سے معاملات مالی میں مالک بنانا جائز ہوتا ہے، اور مسلمان کی زندگی میں اس کے ساتھ تبرع اور لین دین میں احسان کرنا بھی جائز ہے، اسی طرح مسلمان کی موت کے بعد بھی جائز ہے۔

ف۔ حاصل کلام یہ ہوا کہ اگر مسلمان یا ذمی اپنی زندگی میں مستامن حربی کو کسی مال کا مالک بنادے خواہ کسی چیز کے بدلہ میں ہو یا مفت میں بطور احسان تو یہ جائز ہوگا، اور اسی طرح اگر بطور وصیت اپنی موت کے بعد کے لئے کسی کو مالک بنائے تو یہ بھی جائز ہوگا۔ م۔ وعن ابی حنیفةؒ وابی یوسفؒ الخ اور امام ابو حنیفہؒ وابو یوسفؒ سے یہ روایت بھی ہے کہ حربی کے لئے مسلمان یا ذمی کی وصیت جائز نہیں ہے کیونکہ یہ شخص حقیقت میں ہم سے لڑنے والوں میں سے ہے اور امان لے کر واپس جانے کے ارادہ سے آیا ہوا ہے، اور واپس جانے کی اسے پوری قدرت ہے کسی قسم کی اسے رکاوٹ نہیں ہے، اس لئے وہ جزیہ دئے بغیر ایک سال سے زیادہ نہیں چھوڑا جاسکتا ہے (ف۔ اور یہی روایت بہت مناسبت ہے، اس وجہ سے کہ اگر کچھ مالدار ذمی مسلمانوں سے لڑنا چاہیں تو وہ حربی کے نام کروڑوں روپے کی وصیت کردیں گے جس سے ان حربیوں کو مسلمانوں سے جنگ میں بہت زیادہ قوت حاصل ہو جائے گی، اور یہ فساد اور لڑائی بہت ہی نقصان دہ اور خراب ہوگی، اس لئے ان دونوں روایتوں میں تطبیق کی صورت یہ ہو جائے کہ اگر کوئی مسلمان یا ذمی کسی مستامن حربی کے لئے اتنا اور ایسے مال کی وصیت کرنی چاہے جس سے اس کو ہمارے مقابلہ میں لڑائی میں طاقت حاصل نہ ہو یا اس کے دل کی تالیف ہو تو یہ وصیت جائز ہوگی، اور اگر اتنا مال یا ایسا مال ہو جس سے اس کو ہم پر غلبہ ہو تو یہ وصیت جائز نہ ہوگی، واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔

ولو اوصی الذمی باکثر الخ اور اگر ذمی نے اپنے تہائی مال سے زیادہ کی وصیت کی یا اپنے کچھ وارثوں کے لئے وصیت کی تو مسلمانوں پر قیاس کرتے ہوئے کہ جائز نہیں ہوگی، کیونکہ ذمیوں نے معاملات سے متعلق باتوں کے لئے اسلامی احکام پر عمل

کرنے کو اپنے لئے لازم کر لیا ہے (ف۔ اور اس وصیت کا ابھی تعلق ان کے آپس کے معاملات اور لین دین کے ہیں، اس لئے ہم بھی ان کے وارثوں کے حقوق کی رعایت کریں گے تاکہ وہ بے چارے مفلس اور پریشان نہ رہیں) ولو اوصی بخلاف ملته الخ اور اگر ذمی نے اپنے مخالف مذہب کے لئے (مثلاً یہودی نے نصرانی کے لئے یا اس کے برعکس وصیت کی تو میراث پر قیاس کرتے ہوئے یہ وصیت جائز ہوگی، کیونکہ کفر کی ساری باتیں ایک ہی ملت ہیں۔

ولو اوصی لحربی الخ اور اگر دار الاسلام میں رہنے والے ذمی نے اس حربی کے لئے جو دار الحرب میں ہے وصیت کی تو یہ جائز نہیں ہوگی کیونکہ ان دونوں ملکوں کے درمیان میں تباین کی وجہ سے میراث کا تعلق بھی ختم ہے تو اس وصیت کا تعلق بھی ختم ہوگی، کیونکہ وصیت میراث کی بہن ہے۔ واللہ تعالیٰ أعلم. م.

توضیح:- اگر کوئی مستامن حربی دار الاسلام میں آکر یہاں کسی مسلمان یا ذمی کے لئے اپنے مال کی تہائی یا زیادہ کی وصیت کردے، اور اگر تہائی سے بھی کم کی وصیت کی، اگر مستامن حربی نے اپنے مرنے کے وقت اپنا غلام آزاد کیا یا مرض الموت میں اس نے اپنے غلام کو اپنا مدبر بنالیا اگر کسی مسلمان یا ذمی نے کسی مستامن حربی کے لئے وصیت کی، اگر ذمی نے اپنے تہائی مال سے زیادہ کی یا اپنے کچھ وارثوں کے لئے وصیت کی مسائل کی تفصیل اقوال ائمہ کرام، حکم، مفصل دلائل

باب الوصی و مما یملکه

وصی اور اس کے اختیارات کا بیان

وصی ایسے شخص کو کہا جاتا ہے جس کو آدمی نے اپنی موت کے بعد اپنے خاص احکام کے بارے میں اپنا قائم مقام بنایا ہو، ان ہی احکام میں سے یہ بھی ہیں کہ اس نے اپنے مرنے سے پہلے جو کچھ وصیتیں کی ہیں ان کو وہ وصی عمل میں لائے گا، اور اس کے قرضے وصول کرے گا اور اس کی چھوٹی اولاد کی دیکھ بھال اور تعلیم و تربیت میں توجہ رکھے گا، یہ ایک وکیل کی طرح ہوتا ہے جیسے کوئی شخص اپنی زندگی میں کچھ مخصوص کام کرنے پر مقرر کر دیتا ہے۔

قال ومن اوصی الی رجل فقبل الوصی فی وجه الموصی وردها فی غیر و جهه فلیس برد لان المیت مضی لسبیله معتمداً علیه فلوصح رده فی غیر وجهه فی حیاته او بعد مماته صار مغروراً من جهته فرد رده بخلاف الوکیل بشراء عبد بغیر عینه او ببیع ماله حیث یصح رده فی غیر و جهه لانه لاضرر هناك لانه حی قادر علی التصرف بنفسه فان ردها فی وجهه فهو رد لانه لیس للموصی ولایة الزامه التصرف ولا غرور فیه لانه یمکنه ان ینیب غیره وان لم یقبل ولم یرد حتی مات الموصی فهو بالخیار ان شاء قبل وان شاء لم یقبل لان الموصی لیس له ولایة الالزام فبقی مخیراً فلوانه باع شیئا من ترکته فقد لزمته لان ذلك دلالة الالتزام والقبول وهو معتبر بعد الموت و ینفذ البیع لصدوره من الوصی و سواء علم بالوصایة او لم یعلم بخلاف الوکیل اذا لم یعلم بالتوکیل فباع حیث لا ینفذ لان الوصایة خلافة لانه یختص بحال انقطاع ولایة المیت فتنقل الولایة الیه واذا کانت خلافة لایتوقف علی العلم کالوارثة اما التوکیل انابة لثبوته فی حال قیام ولایة المنیب فلا یصح من غیر علمه کاثبات الملك بالبیع والشراء و قد بینا طریق العلم و شرط الاخبار فیما تقدم من الکتب.

ترجمہ :- قدوریؒ نے کہا ہے کہ اگر کسی نے کسی کو اپنی موت کے بعد کے لئے وصی مقرر کیا اور اس وصی نے اس موصی کی موجودگی میں اس کو قبول کر لیا لیکن اس کے پیچھے میں اس کا انکار کر دیا جس کی اس موصی کو خبر نہ ہو سکی تو اس کے انکار کر دینے سے اس کا انکار تو تسلیم نہیں کیا جائے گا، کیونکہ اس مرنے والے نے تو اس پر اعتماد کر کے ان باتوں سے اطمینان کر لیا ہے یہانتک کہ وہ دنیا سے ہی رخصت ہو گیا ہے، یا وہ خود زندہ ہی ہو پھر بھی اس حالت میں اگر وصی کے انکار کو صحیح مان لیا جائے تو وہ میت اس وصی کی طرف سے ہمیشہ کے لئے ایسے دھوکہ میں پڑا رہے گا جس کا کوئی علاج نہ ہو گا، اسی لئے اس کے انکار کو ٹھکرا لیا جائے گا (ف۔ اس کی وجہ یہی ہے کہ وہ میت اب اپنے وصی کے بارے میں کوئی نیا انتظام نہیں کر سکتا ہے) **بخلاف الوکیل الخ** بخلاف اس وکیل کے کہ جس کو مؤکل نے غیر معین غلام خریدنے کے لئے اپنا وکیل بنایا اور اس وکیل نے اس مؤکل کے غائبانہ میں اس کی وکالت سے انکار کر دیا تو بھی انکار صحیح ہو جائے گا، کیونکہ اس کے اس انکار سے اس کا کچھ نقصان نہیں ہو رہا ہے اس لئے کہ وہ خود ابھی تک زندہ ہے اور وہ خود بھی اس کام کو پورا کر سکتا ہے (ف۔ اس وکیل کے معزول ہونے کا یہ قول کچھ مشائخ کا ہے کیونکہ اکثر مشائخ اس معزول ہونے کو بھی اس وقت تک کے لئے تسلیم نہیں کرتے، جبتک اس مؤکل کو اس کا علم نہ ہو جائے یعنی اس کے جان لینے کے بعد وہ وکیل معزول ہو گا اور اس کی ذمہ داری ختم ہو جائے گی، پھر غیر معین غلام کی قید اس لئے لگائی ہے کہ اگر مؤکل نے اس کسی معین غلام کے خریدنے کے لئے اسے وکیل کو یہ اختیار نہیں ہو گا کہ اسے خرید کر اپنے لئے اسے روک لے اور یہ اعلان کر دے کہ میں نے تو اس مؤکل کی وکالت ختم کر دی تھی تو ایسا کرنے سے مؤکل کا کھلا ہوا نقصان ہو گا۔ الحاصل کوئی وصی اپنے قبول کئے ہوئے وصیت کے اختیار کو اپنے موصی کے پیٹھ پیچھے رد نہیں کر سکتا ہے۔

فان ردها فی وجهه الخ البتہ اگر وہ وصی نے اپنے سامنے ہی اس کا انکار کر دیا تو یہ رد ہو جائے گا، کیونکہ اس موصی کو کسی طرح بھی یہ اختیار نہیں ہے کہ اس وصی کو وصیت کے قبول کر لینے پر اسے مجبور کر لے، اور ایسا رد کر دینے سے کسی کے ساتھ دھوکہ کا الزام بھی نہیں ہوتا ہے، کیونکہ اس موصی کو اس وقت بھی اس بات کا پورا پورا موقع ملتا ہے کہ پہلے وصی کو اس کے اختیار سے روک کر دوسرے کسی بھی شخص کو اسی کا اختیار دیدے (ف۔ اس مسئلہ سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ اگر موصی کی موت یعنی اتنے آخر وقت میں جس میں وہ دوسرا کوئی انتظام نہ کر سکتا ہو وہ وصی اپنے اختیار سے دستبرداری یا علیحدگی کا اعلان کر دے تو وہ مقبول اور معتبر نہ ہو گا۔

وان لم یقبل ولن یرد الخ اور اگر ایسی صورت ہو کہ ایک موصی نے کسی کو اپنا وصی بننے کے لئے کہا مگر اس نے اس پیشکش کو نہ تو قبول کیا اور نہ ہی اس سے انکار کیا یہانتک کہ وہ موصی اسی کے درمیان مر گیا، تو اس وصی کو اختیار ہو گا کہ اگر چاہے تو اب بھی اسے قبول کرے اور نہ چاہے تو صاف انکار کر دے، کیونکہ اس موصی کو اس وصی پر اپنی خواہش کو منوانے اور اس پر مجبور کرنے کا کوئی اختیار نہیں ہے، اس لئے وصی کا اختیار پورے طور پر باقی ہے، اب اگر اسی حالت میں وصی نے اس کے ترکہ میں سے کوئی چیز بیچ ڈالی تو اب اس کا وصی رہنا لازم ہو گیا، کیونکہ اس موصی کی چیز جب بیچ ڈالی تو یہ اس بات کی دلیل ہو گئی کہ اس نے اس کا وصی بننا آخر عمر میں قبول کر لیا تھا جس کا اعتبار اس کی موت کے بعد ہی ہوا ہے (اگرچہ اس کی زندگی کی حالت میں اس ولایت کا اعتبار نہ ہو) پھر وہ بیع نافذ بھی ہو جائے گی، کیونکہ یہ بیع موصی کے وصی نے کی ہے، اور یہ بات یاد رکھنے کی ہے کہ اس وصی کو اپنے وصی بننے کا جاننا یا نہ جاننا حکماً دونوں صورتیں برابر ہیں۔ (ف۔ اس لئے اگر کسی کو کسی نے اپنا وصی کیا اور اسے اس کی خبر بھی نہیں ہوئی مگر اس موصی کی موت کے بعد اس شخص (وصی) نے موصی کے ترکہ کی کوئی چیز فروخت کر دی تو وہ بیع نافذ ہو جائے گی)۔

بخلاف الوکیل اذا لم یعلم الخ بخلاف وکیل کے کہ اگر اسے اپنے وکیل ہونے کی خبر نہ ہونے کے باوجود اس نے اپنے مؤکل کی کوئی چیز فروخت کر دی تو مؤکل کی نئی اجازت کے بغیر وہ بیع مقبول یا نافذ نہ ہو گی، کیونکہ وصی ہونے کا حکم موصی کی موت کے بعد ہی قابل قبول اور قابل عمل ہوتا ہے اور وصی کی طرف سے قائم مقامی ہوتی ہے، کیونکہ وصی بننا ایسی حالت کے

ساتھ مخصوص ہے کہ جب میت کی خود اپنی چیز سے اختیار اور ولایت ختم ہو جاتی ہے، اور اس کی وہی ولایت اسی شخص یعنی وصی کی طرف منتقل ہو جاتی ہے، اور جب وصی ہونا ایک قسم کا خلیفہ ہونا ظاہر ہو گیا تو یہ وصی کے معلوم ہونے پر موقوف نہ ہوگا جیسے کہ وراثت کا مسئلہ ہے یعنی وراث بہر حال وارث ہوتا ہے کہ خواہ اسے اپنا وارث ہونا معلوم ہو یا نہ ہو اس کی وراثت باقی ہی رہتی ہے، لیکن کسی کا وکیل بننا اسی وقت ثابت ہوتا ہے جبتک کہ خود مؤکل کی ملکیت باقی رہتی ہے اور وکیل اپنے مؤکل کا نائب ہوتا ہے تو جب مؤکل کی ولایت باقی رہے گی جب ہی اس کے وکیل کا اختیار بھی باقی رہے گا، چنانچہ اگر وکیل کو اپنی وکالت کا علم نہ ہو تو اس کی وکالت صحیح نہ ہوگی جیسے کہ خرید و فروخت کے ذریعہ سے اس صورت میں ملکیت ثابت ہو سکتی ہے جبکہ وکیل بننے کا علم بھی ہو (ف۔اس لئے اگر زید نے ایک گھوڑے میں کچھ تصرف کیا مثلاً اس پر سواری کی حالانکہ بکر نے زید کو بتلائے بغیر اسی زید کے لئے ایک سوار خریدا تو اس زید کے اس گھوڑے میں تصرف کرنے سے اس پر اس کے گھوڑے کی بیع لازم نہ ہوگی، کیونکہ وہ تو اس وقت تک اس کی بیع سے واقف ہی نہیں ہے، اسی لئے اسے اس کی بیع کو رد کر دینے کا اختیار باقی رہتا ہے، اور اب اس سوال کا جواب کہ وصی یا وکیل کو کس ذریعہ سے خرید و فروخت کرنے کے حکم جاننے کا اعتبار ہو سکتا ہے تو مصنفؒ نے اس کا جواب اس طرح دیا ہے و قد بينا طريق العلم الخ کہ ہم نے اس سے باخبر ہونے کا طریقہ اور خبر ملنے کی شرطیں دوسری بحثوں میں پہلے (یعنی کتاب ادب القاضی کی فصل القضاء بالمواریث کی بحث میں) بیان کر دی ہیں۔

توضیح:۔وصی کی تعریف، اگر کسی نے کسی کو اپنا وصی مقرر کیا اور اس نے اس کی موجودگی میں اسے قبول کر لیا مگر بعد میں اس کا انکار کر دیا جس کی اس موصی کو خبر نہ ہو سکی، تو یہ انکار صحیح ہے یا نہیں اور اگر یہی حرکت وکیل کرے تو اس کا کیا حکم ہوگا، پھر وصی اور وکیل کے درمیان کیا فرق ہے، اگر وصی اپنے موصی کے سامنے ہی اس کے قبول کرنے سے انکار کر دے، اور اگر وصی نے موصی کے سامنے نہ ہو تو اپنے وصی بننے کو قبول کیا اور نہ ہی اس کا انکار کیا، پھر موصی مر گیا، مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال ائمہ کرام، مفصل دلائل

وان لم يقبل حتى مات الموصى فقال لا اقبل ثم اقبل فله ذلك ان لم يكن القاضى اخرجه من الوصية حين قال لا اقبل لان بمجرد قوله له اقبل لا يبطل الايصاء لان فى ابطاله ضررا بالميت و ضرر الوصى فى الابقاء مجبور بالثواب و دفع الاول وهو اعلى اولى الا ان القاضى اذا اخرجه عن الوصاية يصح ذلك لانه مجتهد فيه اذ للقاضى ولاية دفع الضرر و ربما يعجز عن ذالك فيتضرر ببقاء الوصايه فيدفع القاضى الضرر عنه و ينصب حافظاً لمال الميت متصرفا فيه فيندفع الضرر من الجانبين فلهذا ينفذ اخراجه فلو قال بعد اخراج القاضى اياه اقبل لم يلتفت اليه لانه قبل بعد بطلان الوصاية بابطال القاضى.

ترجمہ:۔اور جسے وصی بنایا گیا تھا اگر اس نے اس کو قبول کرنے سے انکار کر دیا، یہاں تک کہ وہ موصی مر گیا، پھر وصی نے کہا کہ میں اس کام کو قبول نہیں کرتا ہوں پھر کہا کہ اچھا اب میں قبول کر لیتا ہوں تو اس کو ایسا کہنے کا اختیار ہے یعنی بعد میں قبول کر لینے سے بھی اس کا قبول کر لینا صحیح ہو جائے گا مگر اس شرط کے ساتھ کہ اس وقت تک قاضی نے خاص طور سے اس کے قبول کرنے سے اس وقت منع نہ کر دیا ہو جب کہ اس نے کہا تھا کہ میں اسے قبول نہیں کرتا ہوں، کیونکہ اس سے پہلے اس کے صرف اتنا کہہ لینے سے کہ میں اسے قبول نہیں کرتا ہوں اس موصی کی پیشکش کا اثر ختم نہیں ہوگا، کیونکہ اس کے باطل ہو جانے میں اسی

موصی میت کا بہت زیادہ نقصان ہے، نیز اس کے باقی رکھنے میں خود اس وصی کے نقصان کا خطرہ ہے، **و ضرر الوصی فی الایفاء و مجبور الخ**، لیکن اس کے باقی رکھنے میں اس وصی کا نقصان اس کو اس کار خیر کے انجام دینے سے ختم ہو جاتا ہے کہ وہ اجر عظیم کا مستحق ہو جائے گا، اس لئے اس مردہ کے بڑے نقصان کو دور کرنا زیادہ بہتر ہوگا، لیکن اگر قاضی بھی اس وصی کے انکار کے بعد اس کو اس کے قبول کرنے سے روک دیا ہو تو قاضی کے فعل کو صحیح کہا جائے گا کیونکہ یہ مسئلہ ایسا ہے کہ جس میں اجتہاد کو دخل ہے (اور قاعدہ ہے کہ اجتہادی مسئلہ میں قاضی کا حکم جو کچھ بھی ہو وہ نافذ اور جاری ہو جاتا ہے) کیونکہ اسے اتنا اختیار ہوتا ہے کہ لوگوں کے نقصان کو اپنے قول اور فعل سے دور کر دے (ف۔ کیونکہ قاضی کی ذمہ داری اور اس کی شان یہی ہے کہ وہ عوام کے نقصان کو دور کرے، تو جس وقت اس وصی نے موصی کی پیشکش یعنی وصی بننے سے انکار کر دیا تو قاضی کو یہ اختیار ہو گیا کہ اس میت کے نقصان پر نظر رکھتے ہوئے موصی کی پیشکش کے اثر کو ختم کر دے اس لئے اب اس وصی کا قبول کر لینا بے فائدہ ہوگا۔

و ربما یعجز عن ذلك الخ اور بسا اوقات ایسا بھی ہوتا ہے کہ جسے پیشکش کی گئی ہے وہ خود اس کے انجام دینے سے عاجز ہو جاتا ہے تو ایسی صورت میں اس کو وصی باقی رکھنے میں وہ نقصان میں مبتلاء ہو سکتا ہے اس لئے قاضی اس کو اس نقصان سے بچانے کے لئے اس ذمہ داری سے خارج کرتا ہے پھر میت کے وصی کے قائم مقام کسی دوسرے کو ذمہ دار اور متعین کر دیتا ہے، اس طرح قاضی اس موصی اور اس کے وصی کی حفاظت کرتا ہے اور دونوں کو نقصان سے بچالیتا ہے، اس لئے اس قاضی کا فیصلہ نافذ ہو جاتا ہے)۔

فلو قال بعد اخراج القاضی الخ اور اگر قاضی کی طرف سے اس وصی کا نام اس ذمہ داری سے خارج کر دیا جانے کے بعد وہ وصی یہ کہے کہ میں نے اس ذمہ داری کو قبول کر لیا ہے تو اس کی بات پر توجہ نہیں دی جائے گی، کیونکہ قاضی کی طرف سے وصیت سے نام خارج کر دیئے جانے کے بعد وہ اس کام کو قبول کر رہا ہے۔

توضیح جسے وصی بنایا گیا تھا اگر اس نے قبول کرنے سے انکار کر دیا پھر وہ موصی مر گیا اس کے بعد پھر وصی نے کہا میں اس کو قبول کرتا ہوں پھر کیا اچھا قبول کرتا ہوں، اگر قاضی کی طرف سے وصی کا نام خارج کر دیا جانے کے بعد وہ کہے میں نے اب اس ذمہ داری کو قبول کر لیا ہے مسائل کی پوری تفصیل، حکم، مفصل دلائل

قال ومن اوصی الی عبد او کافر او فاسق اخرجهم القاضی عن الوصایة و نصب غیرهم وهذا اللفظ یشیر الی صحة الوصیة لان الاخراج یکون بعدها و ذکر محمد فی الاصل ان الوصیة باطلة قیل معناه فی جمیع هذه الصور ان الوصیة ستبطل و قیل فی العبد معناه باطل حقیقة لعدم ولایته واستبداده و فی معناهغیره ستبطل و قیل فی الکافر باطل ایضا لعدم ولایته علی المسلم ووجه الصحة ثم الاخراج ان اصل النظر ثابت لقدرة العبد حقیقة وولایة الفاسق علی اصلنا وولایة الکافر فی الجملة الا انه لم یتم النظر لتوقف ولایة العبد علی اجازة المولی و تمکنه من الحجر بعدها والمعاداة الدینیة الباعثة للکافر علی ترك النظر فی حق المسلم واتهام الفاسق بالخیانة فیخرجه القاضی من الوصایا و یقیم غیره مقامه اتماماً للنظر و شرط فی الاصل ان یکون الفاسق مخوفا علیه فی المال وهذا یصلح عذرا فی اخراجه و تبدیله بغیره.

ترجمہ:- قدوریؒ نے کہا ہے کہ اگر کسی نے کسی غلام یا کافر (ذمی یا حربی یا مستامن) یا فاسق کو وصی مقرر کر دیا تو قاضی اس کو وصایت سے نکال دے گا اور اس کے سوا کسی دوسرے کو وصی مقرر کر دے گا، مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ لفظ سے اس بات کی طرف اشارہ ہوتا ہے کہ اصل میں وصایت جائز ہو جائے گی، کیونکہ وصی بن جانے کے بعد نکال دیئے جانے سے اس بات کی

اطراف اشارہ ہوتا ہے کہ خارج کرنا اسی وقت ہوتا ہے جبکہ وہ اس کا ذمہ دار بن چکا تھا یعنی اس کی وصیت ثابت ہو چکی تھی، و ذکر محمد فی الاصل الخ اور امام محمدؒ نے اصل میں فرمایا ہے کہ ان (مذکورہ) صورتوں میں وصیت باطل ہو گی۔ف۔اس سے معلوم ہوا کہ اس کی وصیت شروع سے ہی ثابت نہیں ہوتی ہے، لیکن اس کی شرح کرنے والے مشائخ کرام نے اس کے معنی بیان کرنے میں تفصیل کی ہے، قیل معناہ فی جمیع الخ بعض مشائخ (فقیہ ابواللیثؒ نے شرح الجامع الصغیر میں) فرمایا ہے کہ اس کے معنی یہ ہیں کہ غلام وکافر و فاسق کی ان تمام صورتوں میں یہ وصیت اس قابل ہے کہ باطل کر دی جائے (ف۔اس طرح چونکہ باطل کر دینے کے قابل تھی اس لئے اسے باطل ہی کہ دیا)۔

و قیل فی العبد معناہ الخ اور بعض مشائخ نے کہا ہے کہ غلام کو وصی کرنے کی صورت میں باطل ہونے کے معنی یہ ہیں کہ حقیقت میں باطل ہے، کیونکہ غلام کو نہ تصرف کرنے کا حق ہوتا ہے اور نہ ہی وہ مستقل ہوتا ہے کیونکہ وہ تو خود ہی اپنے مولی کے اختیار اور قبضہ میں ہوتا ہے، پھر غلام کے سوا کافر و فاسق کو وصی کرنے میں باطل ہونے کے معنی یہ ہیں کہ عنقریب ان کا وصی رہنا ختم کر دیا جائے گا، یعنی وہ باطل ہو جانے کا اتنا لائق ہے کہ قاضی اسے باطل کر دے گا۔ و قیل فی الکافر باطل الخ اور بعض مشائخ نے کہا ہے کہ کافر کی صورت میں بھی باطل ہونے کے معنی یہ ہیں کہ وہ حقیقت میں باطل ہے اس لئے کہ مسلمان پر کافر کی کوئی ولایت اور اختیار نہیں ہے،(ف۔خلاف کلام پوری بحث کا یہ ہو کہ پہلے قول میں وصی بنانا جائز ہو گا لیکن قاضی اسے باطل کر دے گا، اور دوسرے اقوال میں سے دوسرا قول بھی اس کی مانند ہے، اور باقی اقوال میں بعض میں حقیقت باطل ہے اور بعض میں باطل ہونے کے قابل ہے۔

ووجہ الصحیحۃ الخ پھر پہلی وہ روایت کہ اس میں وصی بنانا صحیح ہے مگر ایسا وصی خارج کر دیا جائے اس روایت کی وجہ یہ ہو گی اصلی نظر تو ثابت ہے یعنی وصی بنانے کی اصلی غرض لوگوں کی بہتری اور ان کی بہتر طریقہ سے دیکھ بھال کرنی ہے، اور یہ نظر تو اصل میں موجود ہے کیونکہ ایک دیندار غلام کو بھی حقیقت میں معاملات اور تصرفات کرنے کی قدرت ہوتی ہے، اسی لئے اسے مختلف معاملات میں وکیل بھی بنایا جاتا ہے، اور فاسق کو بھی ہمارے اصول کے مطابق ولایت حاصل ہوتی ہے، اسی لئے وہ بھی نکاح میں لڑکی کا وکیل اور ولی بھی بنایا جاتا ہے، اسی طرح کافر کو بھی مسلمان پر ایک طرح کی ولایت حاصل ہے (اس طرح وصی بنانے میں اصل مقصد شفقت اور رحمت ہوتی ہے جو اصل میں پائی گئی ہے) لیکن مکمل طور پر نظر اور شفقت پوری نہیں پائی جاتی ہے، اس لئے کہ غلام ہونے کی صورت میں غلام کی ولایت اول تو خود اس کے اپنے مولی کی اجازت پر پھر اس کی اجازت مل جانے کے بعد بھی اس بات کا پورا احتمال باقی رہ جاتا ہے کہ اچانک کسی وقت کا مولی اسے معاملات کرنے سے مجبور کر دے یعنی ایسا معاملہ کرنے سے صاف انکار کر دے اور کافر غلام ہونے کی صورت میں اس کا خوف قوی رہتا ہے کہ دینی دشمن کی وجہ سے اس کافر کے دل میں کچھ بات آجائے اور یہ شخص ان لوگوں کے ساتھ جن کے لئے اسے وصی مقرر کیا گیا ہے بہتری اور شفقت کا برتاؤنہ کرے، اور فاسق کی صورت میں تو اس پر ہر وقت خیانت کی تہمت لگی ہوئی ہے، اسی لئے قاضی ایسے کسی بھی وصی کو اس ذمہ داری سے نکال کر اس کی جگہ دوسرا کوئی بہتر وصی مقرر کر دے جو پورے طور پر لوگوں پر شفقت کی نظر رکھے۔

و شرط فی الاصل الخ اور کتاب اصل یعنی مبسوط میں امام محمدؒ نے فاسق کے بارے میں یہ شرط لگائی ہے کہ ان لوگوں کے مال کے بارہ میں اس کی طرف سے (بے ایمانی) کا خوف ہو، پس یہ کلام فاسق وصی کو اس کی ذمہ داری سے نکال کر اس کی جگہ پر دوسرے کو مقرر کرنے کے لئے عذر اور سبب بن سکتا ہے۔

توضیح:-اگر کسی نے اپنا وصی کسی کافر یا فاسق یا غلام کو مقرر کیا تو کیا اسی کو بر قرار رکھا جائے گا، اور کیا یہ تقرری بالکل صحیح ہوتی ہے، مسائل کی پوری تفصیل، حکم، اقوال ائمہ کرام،

مفصل دلائل

قال و من اوصى الى عبد نفسه و فى الورثة كبارلم تصح الوصية لان للكبيران يمنعه او يبيع نصيبه فيمنعه المشترى فيعجز عن الوفاء بحق الوصاية فلا يفيد فائدته وان كانوا صغاراً كلهم فالوصية اليه جائزة عند ابى حنيفةؒ ولا تجوز عندهما وهو القياس و قيل قول محمد مضطرب فيه يروى مرة مع أبى حنيفة و تارة مع ابى يوسف وجه القياس ان الولاية منعدمة لما ان الرق ينافيها ولان فيه اثبات الولاية للمملوك على المالك وهذا قلب المشروع ولان الولاية الصادرة من الاب لا تتجزى وفى اعتبار هذه تجزيتها لانه لا يملك بيع رقبة و هذا نقض الموضوع وله انه مخاطب مستبد بالتصرف فيكون اهلا للوصاية و ليس لاحد عليه ولاية فان الصغار وان كانوا ملا كاليس لهم و لاية المنع فلامنافاة و ايصاء المولى اليه يوذن بكونه ناظراً لهم و صار كالمكاتب والوصاية قد تتجزى على ما هو المروى عن ابى حنيفةؒ او نقول يصار اليه كيلا يودى الى ابطال و تغيير الوصف لتصحيح الاصل اولى.

ترجمہ:- قدوریؒ نے کہا ہے کہ اگر کسی کے اپنے وارثوں میں بالغ افراد موجود ہوں ان کی موجودگی میں اپنے ذاتی غلام کو اپنا وصی مقرر کر دیا تو یہ وصیت صحیح نہ ہو گی (ف۔ چونکہ اس کے ورثہ بالغ ہیں اور وہ سب ہی اس غلام کے مالک اور حصہ دار ہیں اس لئے موصی کا اس غلام کو وصی بنانا باطل ہے) لان للكبير ان يمنعه الخ اس لئے کہ بالغ وارث کو اس بات کا اختیار ہے کہ اس غلام کو تصرف سے صاف منع کر دے یا بالغ وارث اس غلام میں سے اپنا حصہ فروخت کر دے پھر اس کے خریدار کو اس بات کا پورا حق ہو جائے گا کہ اس غلام کو موصی کے ترکہ میں تصرف کرنے سے روک دے اسی طرح وہ وصی ہونے کا حق ادا کرنے سے عاجز ہو جائے گا، اور وصی بننے کا کوئی فائدہ حاصل نہیں ہو گا۔

وان كانوا كلهم صغارا الخ اور اگر سارے ورثہ چھوٹے نابالغ ہوں تو اس حالت میں امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک موصی کا اپنے غلام کو وصی بنا دینا استحسانا جائز ہو گا، لیکن صاحبینؒ کے نزدیک جائز نہ ہو گا اور قیاس بھی یہی ہے، بعض مشائخ نے فرمایا ہے کہ اس میں امام محمدؒ کا قول مضطرب اور مختلف ہے یعنی کبھی تو امام ابو حنیفہؒ کے ساتھ بیان کیا جاتا ہے اور کبھی امام ابو یوسفؒ کے ساتھ بیان کیا جاتا ہے (ف۔ مگر مجمل یہ ہے کہ اس میں جائز ہونے یا نہ ہونے کے دو اقوال ہیں)۔

وجه القياس ان الولاية الخ اس جگہ قیاس کے ناجائز ہونے کے دو اقوال ہیں۔ وجه القياس ان الولاية الخ اس جگہ قیاس کے ناجائز ہونے کی وجہ یہ ہے کہ غلام کو ولایت کا حق نہیں ہوتا ہے، اس لئے کہ غلامی حکومت اور اختیار کے مخالف ہوتی ہے، اور اس وجہ سے بھی کہ غلام کو وصی بنا کر اختیار دینے سے غلام کو آقا پر اختیار دینا لازم آتا ہے حالانکہ یہ بات شرعی طریقہ کے خلاف ہے (ف۔ کیونکہ شریعت نے تو مالک اس کے غلام اور مملوک پر حاکمیت دی ہے، اور آپ لوگوں نے تو اس کے برعکس مالک پر مملوک کو حکومت اور بالادستی دے دی ہے، اور یہ فاسد ہے)۔

ولان الاولاية الصادرة من الاب الخ اور اس دلیل سے بھی کہ موصی باپ سے جو ولایت حاصل ہوئی تھی وہ ٹکڑے ہونے والی نہ تھی حالانکہ اگر غلام کی وصایت یعنی اس کے وصی ہونے کو مان لیا جائے تو اس ولایت کے ٹکڑے کرنا لازم آتا ہے، کیونکہ یہ غلام اپنی گردن فروخت نہیں کر سکتا ہے اور اس طرح موضوع کو بدل دینا لازم آتا ہے (ف۔ یعنی اس جگہ گفتگو موضوع باپ کی ولایت میں ہے جس نے اس غلام کو وصی بنالیا ہے، اس لئے ہم یہ کہتے ہیں کہ باپ کو پورا اختیار تھا اور اپنے ہر چیز کو فروخت کرنے کی اسے ولایت تھی لیکن جب اس نے اس غلام کو اپنا نائب یا وصی بنالیا تو وہ اختیار اور ولایت جو اسے حاصل تھی اس غلام میں آگئی تو جس طرح اس باپ کو یہ اختیار تھا کہ اس غلام کو فروخت کرے وہی اختیار اس غلام کو بھی ہونا چاہئے کہ خود کو

فروخت کردے حالانکہ وہ ایسا نہیں کر سکتا ہے، اس طرح جو ولایت اسے حاصل ہوئی تھی اسے ٹکڑے کرنا لازم آتا ہے، حالانکہ باپ کی ولایت مسلم اور مکمل تھی، بس معلوم ہوا کہ اس غلام کو وصی مان لینے میں یہ خرابی لازم آتی ہے، الحاصل اس غلام کا وصی بننا باطل ہو گیا۔

وله انه مخاطب الخ اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ وہ غلام ایسا انسان ہے جو مخاطب بنانے کے لائق ہے یعنی دیوانہ وغیرہ نہیں ہے اور وہ تصرف معاملات میں خود مستقل ہو چکا ہے (ف۔ یعنی وہ نابالغ یا دیوانہ نہیں ہے بلکہ دوسرا مخاطب ہو سکتا ہے اور عاقل و بالغ ہے اور اس کا تصرف نافذ ہوتا ہے اور تصرف کرنے میں بھی اس کو خود استقلال ہے یعنی اب وہ دوسرے کی اجازت پر موقوف نہیں ہے) **فیکون اهلاً للوصاية الخ** اس لئے اس بات کی اس میں پوری اہلیت موجود ہے کہ کسی کا وہ وصی بن سکے، اور فی الحال کسی غیر کو اس پر ولایت نہیں ہے، کیونکہ یہ نابالغ ورثہ اگرچہ اس غلام کے مالک ہیں لیکن ان کو بھی اتنی صلاحیت نہیں ہے کہ وہ غلام کو تصرفات سے روک سکیں، اس لئے کوئی اختلاف اور منافات نہیں ہے (ف۔ اس لئے غلام کے مملوک ہونے اور بااختیار ہونے میں کوئی اختلاف اور منافات نہیں ہے (ف۔ اس لئے غلام کے مملوک ہونے اور بااختیار ہونے میں کوئی اختلاف اور تضاد نہیں ہے، اور یہ تضاد اسی وقت ہوتا ہے کہ ایک ہی وقت میں مالک کی موجودگی میں ہم یہ کہتے ہیں کہ یہ غلام بھی بااختیار ہے)۔

وايصار المولى اليه الخ اور مولیٰ کا اس غلام کو اپنے بچوں کے لئے وصی مقرر کرنے میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ یہی غلام ان بچوں کے لئے بہتر انتظام اور دیکھ بھال کر سکتا ہے، اس طرح یہ غلام بھی مکاتب کی طرح ہو گیا (ف۔ کیونکہ مکاتب کو وصی مقرر کرنا بالاتفاق جائز ہے اس طرح اس غلام کو بھی وصی بنانا جائز ہو گا، اگرچہ یہ غلام خود کو فروخت نہیں کر سکتا ہے اس طرح اس ولایت ٹکڑے کرنا لازم ہوتا ہے لیکن یہ کہا جائے گا کہ اس سے اس کے وصی ہونے میں کمی ہوئی ہے، **والوصاية قد تتجزى الخ** اور حسنؒ نے امام ابو حنیفہؒ سے جو روایت کی ہے اس کی بناء پر وصایت کے ٹکڑے بھی ہو سکتے ہیں، اور اگر یہ مان بھی لیا جائے کہ اس کے ٹکڑے نہیں ہوتے تو بھی ہم یہ کہتے ہیں کہ ضرورۃ اس جگہ اسی کو اختیار کر لیا جائے تاکہ اصل وصایت کا حکم باقی رہ جائے اور بالکلیہ ختم نہ ہو جائے، اور کسی چیز کی صفت کو کچھ بدل دینا اس بات سے کہیں بہتر ہے کہ اصل بات ہی ختم کر دی جائے (ف۔ یہ بات معلوم ہونی چاہئے کہ حسنؒ کی امام ابو حنیفہؒ سے روایت یہ ہے کہ اگر زید نے ایک شخص کو مال عین میں وصی کیا اور دوسرے شخص کو قرضہ کے لین یا دین میں وصی کیا تو ان میں سے ہر ایک شخص اپنے اپنے کام کا وصی اور ذمہ دار ہو گا، تو اس بات سے یہ لازم آتا ہے کہ وصی بنانے میں ٹکڑے کئے جا سکتے ہیں، لیکن ظاہر الروایۃ کے مطابق ان دونوں میں سے ہر ایک شخص کے مال عین اس قرضہ میں وصی ہو جائے گا، اس لئے اعتراض کو تسلیم کرتے ہوئے یہ جواب دیا ہے کہ غلام کو وصی کرنے میں زیادہ سے زیادہ یہ اعتراض لازم آتا ہے کہ ولایت میں تغیر لازم آتا ہے مگر وصی بننا صحیح رہا، تو یہ تغیر اس بات سے بہتر ہے کہ اصل وصی بننے ہی کو باطل کر دیا جائے۔

توضیح:۔ اگر کسی کے اپنے وارثوں میں کوئی بالغ موجود ہو اور وہ اس کی موجودگی میں اپنے غلام کو ان کا وصی مقرر کردے، اور سارے ورثہ ہی نابالغ ہوں، مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال ائمہ کرام، مفصل دلائل

قال ومن اوصى الى من يعجز عن القيام بالوصية ضم اليه القاضي غيره رعاية لحق الموصي والورثة وهذا لان تكميلالنظر يحصل بضم الاخر اليه لصيانته و بعض كفايته فيتم النظر باعانة غيره ولو شكى اليه الوصي ذلك لا يجيبه حتى يعرف ذلك حقيقة لان الشاكي قد يكون كاذبا تخفيفا على نفسه و اذا ظهر عند القاضي

عجزه اصلااستبدل به رعاية لنظر من الجانبين ولو كان قادرا على التصرف امينا فيه ليس للقاضي ان يخرجه لانه لو اختار غيره كان دونه لما انه كان مختار الميت و مرضيه فابقاؤه اولى ولهذا قدم على اب الميت مع وفور شفقته فاولى ان يقدم على غيره و كذا اذا شكى الورثة او بعضهم الوصي الى القاضي فانه لا ينبغي له ان يعزله حتى تبدوله منه خيانة لانه استفاد الولاية من الميت غير انه اذا ظهرت الخيانة فالميت انما نصبه وصيا لا مانته و قد فاتت ولو كان في الاحياء لا خرجه منها فعند عجزه ينوب القاضي منابه كانه لاوصي له.

ترجمہ:- قدوریؒ نے کہا ہے کہ اگر کسی نے ایسے شخص کو اپنا وصی بنایا جو وصیت کے مطابق کام پورے طور پر انجام نہ دے سکتا ہو اور عاجز ہو تو اس موصی اور اس کے وارثوں کی رعایت کرتے ہوئے قاضی ایسے شخص کو اس کا معاون مقرر کردے گا، جو کہ کام انجام دے سکتا ہو، مگر اصل وصی کو اس عہدہ سے نہیں نکالے گا، کیونکہ اصل مقصد یعنی وارثوں کی بہتری تو وہ دوسرے کے ملادینے سے پوری حاصل ہو جائے اس لئے کہ دوسرا شخص اس کو خیانت اور نقصان میں مبتلا ہونے سے بچائے گا، اور کچھ بڑوں اور اہم باتوں میں تنہا ہی کافی ہو جائے گا، اس طرح دوسرے کی خصوصی دیکھ بھال سے اس کی ضرورت پوری ہو جائے گی (ف۔ اور یہ انتظام اسی وقت قاضی کرے گا جبکہ اسے معلوم ہو گیا ہو کہ وہ وصی پورے طور پر اپنا کام انجام دینے سے عاجز ہو چکا ہے)۔

ولو شكى اليه الوصي ذلك الخ اور اگر وصی کے بارے میں قاضی کی اپنی تحقیق میں تو کوئی کوتاہی نظر نہیں آئی لیکن اس وصی نے خود ہی اپنی عاجزی کی شکایت قاضی سے کر کے اپنا مددگار متعین کرنے کے لئے اس سے کہا، تو وہ قاضی اس کی مددگار بنانے کی شکایت کو قبول نہیں کرے گا یہانتک کہ وہ یقینی طور پر تحقیق کر کے یہ معلوم کر لے، اس لئے کہ شکایت کرنے والا کبھی اپنی ذات پر آسانی کے خیال سے کچھ جھوٹی شکایت بھی کر دیتا ہے، پھر اگر قاضی کو یقینی طور پر یہ بات ظاہر ہو جائے کہ واقعۃً یہ شخص (وصی) ان لوگوں کی خدمات انجام دینے سے عاجز ہو رہا ہے تو وہ قاضی اس وصی کے عوض کسی دوسرے کو وصی بنا کر اس کے پاس بھیجدے گا، تاکہ دونوں جانب کی رعایت ہو جائے۔ (ف۔ کیونکہ جب یہ شخص وصی کی ذمہ داریوں کو انجام دینے کی مطلقاً صلاحیت نہیں رکھتا ہے، اور اس کام کے لائق نہیں ہے تو وہ اس میت کے سارے مال کو تباہ کرے گا اور میت کی ساری اولاد پریشان ہو گی، اس لئے دوسرے وصی کو مقرر کر دینا ہی بہتر ہو گا، اور جو یہ ناکارہ شخص بھی اس مشقت کے عذاب سے چھوٹ جائے گا)۔

ولو كان قادر اعلى التصرف الخ اور اگر اس میت کا مقرر کیا ہوا وصی تمام تصرفات اور معاملات کے سمجھنے اور ان کے مناسب طریقہ سے انجام دینے پر قادر اور امانت دار بھی ہو تو قادر کو یہ اختیار نہ ہو گا کہ اس کو وصی کی ذمہ داری ادا کرنے سے نکال کردے، کیونکہ اگر قاضی اس شخص کے عوض دوسرے کسی شخص کو مقرر کرے گا تو وہ بہر حال اس موجودہ شخص سے کمتر ہو گا، کیونکہ وہ تو براہ راست اس میت کا منتخب کیا ہوا اور پسندیدہ تھا، اور دوسرے شخص میں یہ بات ہونا ناممکن ہے) تو اس کو باقی رکھنا بہتر ہو گا (ف۔ اور سب کے لئے جو بات بہتر ہو قاضی پر لازم ہے کہ اس پر عمل کرے، کیونکہ قاضی کی نظر نظری اور شفقت پر مبنی ہوتی ہے، لہٰذا جب میت نے خود ہی ایک شخص کو لائق اور اس سمجھ کر اپنا وصی مقرر کر دیا ہے اور وہ اس کی بھرپور صلاحیت بھی رکھتا ہے تو اسی کو اس کام کے لئے رکھنا ضروری ہو گا)۔

ولهذا قدم على اب الميت الخ اور اسی صلاحیت اور اس کی اہمیت کی بناء پر اسے اس کے اپنے باپ پر بھی مقدم کیا گیا ہے، حالانکہ المیت کے باپ کے اندر میت کی اولاد اور ورثہ پر اس کی شفقت کہیں بھری ہوئی ہوتی ہے، اور وہ شخص ایک غیر شخص کے مقابلہ میں بدرجہ اولی مقدم ہو گا (ف۔ قاضی اس دوسرے کو پسند کرے یا نہ کرے، **وكذا اذا شكى الورثة الخ** اسی طرح اگر میت کے سارے وارثوں نے یا کچھ وارثوں نے قاضی کے پاس جا کر اس وصی کی شکایت کی تو بھی قاضی کے لئے یہ مناسب نہ

ہو گا کہ اس وصی کو معزول کر دے، یہانتک کہ قاضی کو اپنے طور پر تحقیق کر لینی چاہئے یہانتک کہ قاضی کو حقیقۃ اس کی خیانت ظاہر ہو، کیونکہ اس وصی کو اس میت کی طرف سے براہ راست ولایت حاصل ہوئی ہے، مگر جب اس میں خیانت ظاہر ہو جائے تو اس وقت ہم یہ کہیں گے کہ اس میت نے اس کی ظاہری امانت پر اعتماد کرتے ہوئے اسے وصی مقرر کیا تھا مگر تجربہ سے یہ بات غلط ثابت ہو گئی، ایسی حالت میں اگر وہ میت خود بھی زندہ ہوتا تو اس کی بددیانتی پا کر خود ہی اسے اس عہدہ سے نکال ڈالتا، اور اپنا وصی نہ رکھنا، چنانچہ اس عاجزی اور مجبوری کے وقت یہ قاضی از خود اس میت کا قائم مقام بن جائے گا، گویا اس کا ابھی کوئی وصی نہیں ہے (ف۔ یعنی اس وقت کسی کے دماغ میں یہ وہم پیدا نہ ہو کہ میت کا وصی موجود رہتے ہوئے یہ قاضی اس کا قائم مقام بنے گا، کیونکہ اس کا جواب یہ ہو گا کہ ایسے خائن وصی کا ہونا نہ ہونا برابر ہے اس بناء پر یہی کہا جائے گا اس کا کوئی وصی نہیں بنا ہے، اسی لئے قاضی اس کا قائم مقام بن کر اس وصی کو اس عہدہ سے بالکل نکال دے گا۔

توضیح:- اگر کسی شخص نے ایسے شخص کو اپنا وصی مقرر کر دیا جو اپنی ذمہ داری ادا نہیں کر سکتا ہو، اگر وصی کے بارے میں قاضی کی نظر میں کوئی برائی نہیں آتی مگر اس وصی نے از خود اپنی شکایت کی، اگر قاضی کی تحقیق میں واقعۃً وصی عاجز ہو چکا ہو، اگر کسی وصی کے بارے میں اس کے تمام یا کچھ وارثوں نے اس کو معزول کرنے کے لئے کہا ہو، مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال ائمہ کرام، مفصل، دلائل

قال ومن اوصی الی اثنین لم یکن لاحدهما ان یتصرف عند ابی حنیفة و محمد دون صاحبه الا فی اشیاء معدودة نبینها ان شاء الله تعالیٰ و قال ابویوسفؒ یتفرد کل واحد منهما بالتصرف فی جمیع الاشیاء لان الوصایة سبیلها الولایة وهی و صف شرعی لا تتجزی فیثبت لکل منهما کملا کولایة الانکاح للاخوین وهذا لان الوصایة خلافة وانما تتحقق اذا انتقلت الولایة الیه علی الوجه الذی کان ثابتاً للموصی و قد کان بوصف الکمال ولان اختیار الاب ایاهما یوذن باخت صاص کل واحد منهما بالشفقة فینزل ذلك منزلة قرابة کل واحد ولهما ان الولایة تثبت بالتویض فیراعی و صف التفویض وهو وصف الاجتماع اذ هو شرط مفید وما رضی الموصی الا بالمثنی ولیس الواحد کالمثنی بخلاف الاخوین فی الانکاح لان السبب هنالك القرابة و قد قامت بکل منهما کملاً ولان الانکاح حق مستحق لها علی الوصی حتی لو طالبته بانکاحوها من کفویخطبها یجب علیه وههنا حق التصرف للوصی ولهذا یبقی مخیر ا فی التصرف ففی الاول او فی حقا علی صاحبه فصح و فی الثانی استوفی لان ولا یته التصرف لهما فاذا تصرف وحده حقا لصاحبه فلا یصح اصله الدین الذین علیهما ولهما.

ترجمہ:- قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر میت نے دو شخصوں کو اپنا وصی بنایا امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ان میں سے تنہا کسی ایک کو تنہا کوئی ایک کام نہیں کر سکتا ہے، سوائے گنے چنے چند کاموں کے جن کو ہم انشاء اللہ تعالیٰ بیان کریں گے۔ (ف۔ یعنی ان کاموں میں کسی ایک کا کام اور تصرف بھی صحیح مانا جا سکتا ہے) و قال ابویوسفؒ الخ اور امام ابویوسفؒ نے فرمایا کہ ان میں سے ہر ایک تنہا تمام چیزوں میں تصرف کر سکتا ہے (ف۔ شیخ ابو القاسم الصفارؒ نے کہا ہے کہ ان علماء کا اختلاف ایسی صورت میں ہے کہ ایک ہی مرتبہ یا نشست میں دونوں کو وصی مقرر کر دیا ہو، تو امام ابو حنیفہؒ و محمدؒ کے نزدیک ان دونوں میں سے کوئی ایک شخص تنہا معدودے چند امور کے علاوہ کوئی تصرف نہیں کر سکتا ہے، لیکن امام ابو یوسفؒ کے نزدیک تنہا شخص بھی تصرف کر سکتا ہے، اور اگر میت نے

دونوں میں سے ہر ایک کو علیحدہ علیحدہ وصی مقرر کیا ہو تو ہر ایک شخص تنہا تصرف کر سکتا ہے، اور اس مسئلہ میں کسی کا اختلاف نہیں ہے، فقیہ ابواللیثؒ نے کہا ہے کہ یہی قول اصح ہے، اور میں اسی قول کو اختیار کرتا ہوں، شیخ ابو بکر الاسکاف نے کہا ہے کہ خواہ ایک ہی عقد میں دونوں کو وصی مقرر کیا ہو یا علیحدہ وصی کیا ہو دونوں صورتوں میں اختلاف ہے، اور مبسوط میں کہا ہے کہ یہی قول اصح ہے، لہٰذا امام ابو حنیفہؒ و امام محمدؒ کے نزدیک چند مخصوص امور کے سوا کسی کو بھی تنہا تصرف کرنے کا اختیار نہیں ہے، اور ابو یوسفؒ کے نزدیک ان میں سے ہر ایک شخص تنہا تصرف کر سکتا ہے۔

لان الوصاية سبيلها الولاية الخ اس دلیل سے کہ وصی بننے کی راہ ولایت ہے، اور ولایت ایک شرعی وصیت ہے جس کے ٹکڑے نہیں ہو سکتے ہیں، اس لئے ان میں سے ہر ایک وصی کو پوری ولایت حاصل ہوگی، جب کہ دو بھائیوں کو اپنی حقیقی بہن کے نکاح کرنے کی ولایت حاصل ہوتی ہے، یعنی جب دونوں علیحدہ ہو کر بھی ایک شخص کے حکم میں ہوں، تو دونوں میں سے ہر ایک کو اس بہن کے نکاح کرنے کا پورا حق ہوتا ہے، **وہذا لان الوصاية خلافة** اس کی وجہ یہ ہے کہ وصی بنانے کے معنی ہیں اپنی خلافت یعنی اپنا خلیفہ اور قائم مقام بنانا اور یہ خلافت اسی وقت ثابت ہوگی کہ جس وجہ سے ولایت اس موصی کو حاصل تھی اسی وجہ سے اس وصی کی طرف بھی منتقل ہوئی ہو (جبکہ اس موصی کو کامل اور ممکن ولایت حاصل تھی تو وہ کامل حالات ہی میں ہر وصی کی طرف وہ ولایت منتقل ہوئی ہے۔

ولان اختيار الاب اياهما يوذن الخ اور اس دلیل سے بھی کہ میت باپ نے دونوں ہی کو وصی ہونے کے لائق سمجھا اور دونوں کو پسند کیا اس طرح یہ بتانا مقصود ہے کہ ان میں سے ہر ایک کو اس سے خاص شفقت حاصل ہے لہٰذا دونوں کو ایک ہی درجہ کی قرابت حاصل ہوئی اور ایک ہی قرابت کے درجہ میں رکھا گیا (ف۔ جیسے ایک بہن کے دو بھائی ایک ہی ہونے کے برابر ہوتے ہیں، اس لئے ان میں سے ہر ایک کو پوری ولایت حاصل ہوگی اور ہر ایک ان میں سے تصرف کر سکتا ہے)۔ **ولهما ان الولاية تثبت بالتفويض لخ** اور امام ابو حنیفہؒ و محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ اختیار ولایت از خود نہیں بلکہ کسی کے سپرد کرنے سے حاصل ہوتی ہے اس لئے سپردگی جس شرط اور وصف سے ہوگی اسی کا اعتبار ہوگا، جبکہ موجودہ مسئلہ میں وہ وصف اجتماع کا ہے یعنی دونوں وصیوں کو مل کر کام کرنا ہوگا اس لئے کہ یہ شرط یعنی دونوں وصیوں کا متفق ہو کر کوئی فیصلہ کرنا شرط مفید ہے اور وہ موصی اسی شرط پر راضی ہوا ہے کہ یہ دونوں مل کر کوئی معاملہ کریں گے اور صرف ایک کے تصرف پر وہ راضی نہیں ہوتا ہے، اور یہ بات مسلم ہے کہ اکیلے شخص کی رائے میں اتنی پختگی نہیں ہوتی ہے جتنی دو آدمیوں کے اجتماع میں ہوتی ہے، الحاصل دونوں کامل کر کام کرنے کی شرط معتبر ہوگی۔

خلاصہ کلام یہ ہوا کہ ولایت میں یہ شرط اس لئے معتبر ہے کہ اختیار ولایت از خود کسی کے لئے ثابت نہیں ہوتی ہے بلکہ دوسرے کے عطا کرنے سے حاصل ہوتی ہے) **بخلاف الا خوين فى الانكاح الخ** بخلاف دو بھائیوں کامل کر بہن کر نکاح کرنے میں کہ صرف ایک بھائی کا نکاح کر دینا بھی صحیح ہو جاتا ہے تاکہ اس میں سبب صرف قرابت کا ہونا ہے اور یہ شرط ہر ایک بھائی میں پورے طور پر علیحدہ علیحدہ پائی جاتی ہے۔

ولان الانكاح حق مستحق لها الخ اور اس دلیل سے بھی کہ نکاح کرنا تو اس بہن کا اپنا ذاتی حق ہے جس کے لئے اس بھائی کو ذمہ دار بنایا گیا ہے، اسی لئے اگر کوئی اپنے ایک مناسب کفو اور مناسب شخص سے رشتہ کرنا چاہے اور اپنے بھائی سے کہے کہ تم اسے انجام دلا دو تو اس بھائی پر ایسا کرنا واجب ہو جاتا ہے۔ جبکہ موجودہ مسئلہ میں وصی کا ذمہ کوئی حق نہیں جسے وہ کرنے پر مجبور ہو بلکہ اس وصی کو تو صرف تصرف کرنے کا حق دیا گیا ہے، اسی وجہ سے وصی کو تصرف کرنے کا اختیار باقی رہتا ہے، پس جب نکاح کے مسئلہ میں تنہا ایک بھائی نے بہن کا نکاح کر دیا تو اس بھائی پر جو حق لازم تھا جسے اس بھائی نے ادا کر دیا، اس لئے یہ نکاح صحیح ہو جائے گا، اور دوسرے بھائی کا کوئی مطالبہ باقی نہیں رہے گا)۔ اور دوسری صورت میں یعنی اگر دو وصیوں میں سے صرف ایک ہی

وصی نے کام پورا کر دیا تو اس نے اپنے دوسرے ساتھی وصی کے تصرف کا بھی حق ادا کر دیا الہدایہ صحیح نہ ہوگا۔

اصله الدين الذى عليهما الخ اور اس مسئلہ کی اصل وہ قرض ہے جو دونوں کے ذمہ باقی ہو اور دونوں ہی کے لئے ہو۔
(ف۔ اگر بکر اور خالد کے ذمہ زید کا قرضہ باقی ہو اور ان دونوں قرض داروں میں سے کسی ایک نے بھی وہ قرضہ ادا کر دیا تو صحیح ہوگا، اور دوسرے سے مطالبہ کا حق نہ ہوگا، البتہ جس نے ادا کیا اگر دوسرے شریک کے حکم کے بغیر ادا کیا تو اس سے واپس نہیں لے سکتا ہے، اور اگر برعکس زید کے ذمہ بکر اور خالد کا قرضہ باقی ہو تو ان دونوں میں سے کوئی ایک قرض خواہ زید سے پورا قرض وصول نہیں کر سکتا ہے، پس موجودہ صورت میں گویا عورت کا قرض دونوں بھائیوں پر تھا اور دونوں وصیتوں کو تصرف کا حق تھا، اور اب کچھ ان تصرفات کا بیان آرہا ہے جن کا استثناء نہیں ہے۔

توضیح:۔اگر ایک شخص نے دو شخصوں کو اپنا وصی بنا دیا، تو ان میں تصرف کرنے کا حق کسی کو ہوگا، مسئلہ کی تفصیل، حکم، اقوال ائمہ کرام، مفصل دلائل

بخلاف الاشياء المعدودة لانها من باب الضرورة لامن باب الولاية و مواضع الضرورة مستثناة ابدا اوهى ما استثناه فى الكتاب و اخواتها فقال الا فى شراء كفن الميت و تجهيزه لان فى التاخير فساد الميت ولهذا يملكه الجيران عند ذلك و طعام الصغار و كسوتهم لانه يخاف موتهم جوعاً و عرياناً و رد الوديعة بعينها و رد المغصوب والمشترى شراء فاسدا و حفظ الاموال و قضاء الديون لانها ليست من باب الولاية فانه يملكه المالك و صاحب الدين اذا ظفر بجنس حقه و حفظ المال يملكه من يقع فى يده فكان من باب الاعانة ولا نه لا يحتاج فيه الى الراى و تنفيذ و صية بعينها و عتق عبد بعينه لانه لا يحتاج فيه الى الراى والخصومة فى حق الميت لان الاجتماع فيها متعذر ولهذا يتفرد بها احد الوكيلين و قبول الهبة لان فى التاخير خيفة الفوات ولانه يملكه الام والذى فى حجرة فلم يكن من باب الولاية و بيع ما يخفى عليه التوى والتلف لان فيه ضرورة لا تخفى و جمع الاموال الضائعة لان فى التاخير خشية الفوات ولانه يملكه كل من وقع فى يده فلم يكن من باب الولاية

ترجمہ:۔ برخلاف چند چیزوں کے کہ یہ چیزیں ضرورت کی ہیں یعنی ولایت کے باب سے نہیں ہیں یوں تو ہمیشہ ہی ضروریات مستثنیٰ ہوا کرتی ہیں، پھر چند گنی چنی چیزیں ہیں جن کو کتاب میں مستثنیٰ کیا ہے اور ان جیسی چیزیں بھی ہیں (ف۔ یعنی دو وصیوں میں سے ایک کا تصرف کسی چیز میں جائز نہیں ہے سوائے ان چند مستثنیٰ چیزوں کے، چنانچہ مصنفؒ نے فرمایا ہے) الا فى شراء الكفن الخ سوائے کفن کی خرید اور میت کی تجہیز کے (ف۔ کہ دونوں وصیتوں میں سے جس ایک موصی نے بھی یہ کام کر لیا وہ صحیح ہوگیا۔ لان فى التاخير الخ اس لئے مردہ کی تجہیز و تکفین میں تاخیر کرنے سے اس لاش کے بگڑ جانے کا خطرہ ہے، اسی وجہ سے ایسی حالت میں پڑوسیوں کو کفن خریدنے اور تجہیز کرنے کا اختیار ہو جاتا ہے (ف۔ کہ ان تمام کاموں کو بھی ہر ایک وصی تنہا کر سکتا ہے) لانها ليست من باب الولاية الخ اس لئے کہ یہ تمام کام باب ولایت سے نہیں ہے، اسی لئے مغصوب کا مالک اور قرضہ کا قرض خواہ بھی جب اپنی جنس جن پر قابو پائے اس کو قابو میں کر سکتا ہے (کہ اپنا مال مغصوب لے لے یا قرضہ کے برابر وصول کر لے) اور مال کی حفاظت ہر وہ شخص کر سکتا ہے جس کے قبضہ میں آجائے (کیونکہ اس قسم کے کام دوسرے کی قسم میں سے ہیں (یعنی ولایت اور اختیار کی قسم میں سے نہیں ہیں) وجہ یہ ہے کہ ان کاموں میں رائے اور مشورہ کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہوتی ہے (ف۔ کہ دوسرے شریک وصی کی بھی رائے معلوم کی جا سکے، کیونکہ یہ تمام چیزیں شرعاً واجبات میں سے ہیں اس لئے اگر دوسرے دیانت دار وصی کی رائے مخالف ہو تو وہ شرعاً مخالف ہے، تو وہ دیانت دار نہیں ہے ورنہ اس کی رائے

بھی یقیناً اس دیانت کی رائے کے موافق ہوگی۔

و تنفیذ و صیة بعینها الخ اور ان چند مستثنیات مسائل میں سے یہ بھی ہے کہ جو وصیت معین کر دی گئی ہے اس کو نافذ کرنا اور کسی معین غلام کو آزاد کرنا (جس کو آزاد کرنے کی وصیت کی گئی ہو) اس لئے کہ ان کاموں میں بھی رائے کی کچھ ضرورت نہیں ہوتی ہے) اور ان میں سے ایک یہ بھی ہے کہ اگر میت کا کوئی حق دوسرے پر باقی ہو اس کو وصول کرنے کے لئے اس سے خصومت کرنا اس لئے کہ ایسے موقع خصومت میں دونوں وصیتوں کا جمع ہونا اکثر مشکل ہو جاتا ہے (یعنی قاضی ہنگامہ اور شوروغوغا ہونے کے احتمال کی وجہ سے اپنے مجلس میں اجازت نہیں دے گا، اسی لئے دو وکیلوں میں سے ایک کو بھی خصومت کا اختیار ہوتا ہے۔

و قبول الهبة الخ اور ان مستثنیٰ چیزوں میں سے ایک ہدیہ قبول کرنا ہے، یعنی اگر کسی نے میت کی چھوٹی نابالغ اولاد کو کچھ ہدیہ دیا تو ان وصیتوں میں سے کوئی بھی ایک اس کو قبول کر سکتا ہے، اس لئے کہ نہ لینے یا تاخیر کرنے میں اس چیز کے کم یا ضائع ہو جانے کا خوف ہو جاتا ہے یعنی وہ دینے والا ایسے لوٹا کر لے جائے اور پھر کبھی نہ دے، اور اس وجہ سے بھی کہ ہبہ کو قبول کرنے کا اختیار تو ماں کو بھی ہوتا ہے، جس کی پرورش میں وہ بچہ ہوتا ہے لہٰذا یہ تصرف ولایت اور اختیار کی قسم سے نہ ہوا (ف۔ کیونکہ ماں کو ولایت حاصل نہیں ہوتی ہے)

و بیع ما یخشی علیه التوی الخ اور ان میں سے ایک یہ بھی یعنی ترکہ ایسی چیز کو فروخت کر دینا جس کے ہلاک اور ضائع ہو جانے کا خدشہ ہو، کیونکہ ایسی چیز کو بیچ دینے ہی میں ایسی بھلائی ہے جو ضروری ہے اور وہ کسی سے مخفی بھی نہیں ہے۔ (ف۔ مثلاً ترکہ کی بکریوں کا دودھ یا مرغیوں کے انڈے اگر خرچ نہیں ہو سکتے ہوں اور رکھے رہ جائیں تو صرف ایک وصی کے لئے ہی انہیں فروخت کر دینا جائز ہوگا، ورنہ وہ گندے ہو جائیں گے۔

وجمع الاموال الخ اور ان میں سے ایک متفرق مالوں کو جمع کرنا یہ ہر ایک وصی کے اختیار میں ہے، اس لئے کہ اس میں سستی کرنے سے یا تاخیر کرنے سے اس وقت تک کے لئے دونوں وصی متفق ہوں ان کے برباد ہو جانے کا خوف ہوتا ہے، اور اس وجہ سے بھی کہ ایسی چیزیں جس کے بھی ہاتھ میں پڑ جاتی ہیں اس کو اس چیز کی حفاظت کرنے کا اختیار ہو جاتا ہے، پس جب غیر متعلق شخص اس کی حفاظت کا ذمہ دار ہو جاتا ہے تو ایسا وصی اس کی حفاظت کا بدرجہ اولی مختار ہوگا، پھر یہ بات ثابت ہو گئی کہ یہ کام ولایت کی قسم میں سے نہیں ہے کہ دوسرے وصی کی رائے بھی ضرورت ہو۔

و فی الجامع الصغیر الخ اور جامع صغیر میں مذکور ہے کہ دو وصیوں میں سے کسی ایک کو اختیار نہیں ہے کہ ترکہ کی کسی چیز کو بھی فروخت کر دے، اور میت کے مال کو تقاضا کے ساتھ وصول کرے، تقاضا سے مراد یہ ہے کہ مال وصول کر کے رہے، ائمہ فقہاء کے عرف میں تقاضا سے یہی مراد ہوا کرتی تھی، اس کی وجہ یہ ہے کہ وصول کرنے میں وہ میت ان دونوں وصیوں میں متفقہ امانت پر راضی ہوا ہے (جس کا مطلب یہ ہوا کہ وہ کسی کی تنہا امانت پر راضی نہیں ہوا ہے)۔

و لا نه فی معنی المبادلة الخ اور اس وجہ سے بھی کہ تقاضا مبادلہ کے معنی میں ہے (خواہ نقد قرضہ کی ادائیگی ہو یا کسی چیز کا ثمن ور دام ہو) بالخصوص اس صورت میں جبکہ وہ غیر جنس ہو جیسا کہ اس سے پہلے بیان کیا جا چکا ہے لہٰذا یہ دلالت کی قسم سے ہوا (ف۔ یعنی اگر قرض دار ولو اوصی الی کل نے پانچ سو روپے کے عوض غلام خرید ایا نقد قرضہ کے طور پر لئے، تو غلام کا عوض روپیہ کا ہونا تو دوسری جنس ہے، اور اگر نقد قرضہ ادا کیا تو ظاہر ہے کہ یہ روپے وہی نہیں ہیں جو کو اس نے پہلے لے کر خرچ بھی کر دیئے ہیں بلکہ ان کے جیسے ہیں، تو یہی مبادلہ کے معنی ہوئے (کہ ایک چیز لے کر دوسری چیز دی) بالخصوص ایک وقت جبکہ ادائیگی میں روپے کی بجائے اس قیمت کی اشرفیاں ہوں جب تو مبادلہ بالکل ظاہر ہے، لہٰذا مبادلہ ولایت کی قسم سے ہوا جس میں دونوں وصیوں کو ایک ہی رائے پر متفق ہونا ہے، علاوہ ازیں وہ میت دونوں وصیوں کی متفقہ امانت پر راضی ہوا ہے اس لئے کسی ایک کا اس

میں تصرف جائز نہ ہوگا)۔

توضیح:- وہ کتنی اور کون کون سی صورتیں ہیں جن میں میت کے دووصیوں میں سے صرف کسی ایک کا کر گذرنا صحیح ہوتا ہے، مسائل کی تفصیل، احکام، اقوال علماء کرام، مفصل دلائل

ولو اوصى الى كل واحد على الانفراد قيل يتفرد كل واحد منهما بالتصرف بمنزلة الوكيلين ذوكل كل واحد على الانفراد و هذا الانه لما افرد فقد رضى براى الواحد و قيل الخلاف فى الفصلين واحد لان وجوب الوصية عند الموت بخلاف الوكيلين لان الوكالة تتعاقب فان مات احدهما جعل القاضى مكانه و صيا اخر اما عندهما فلان الباقى عاجز عن التفرد بالتصرف فيضم القاضى اليه و صيا اخر نظر اللميت عند عجزه وعند ابى يوسفؒ الحى منهماوان كان يقدر على التصرف فالموصى قصد ان يخلفه متصرفان فى حقوقه و ذلك ممكن التحقق بنصب و صى اخر مكان الميت ولو ان الميت منهما اوصى الى الحى فللحى ان يتصرف وحده فى ظاهر الرواية بمنزلة ما اذا اوصى الى شخص اخرولا يحتاج القاضى الى نصب وصيه فيتركته و تركة الميت الاول عندنا و قال الشافعى لا يكون و صيا فى تركة الميت الاول اعتباراً بالتوكيل فى حالة الحيوة والجامع بينهما انه رضى برايه لا براى غيره ولنا الوصى يتصرف بولاية منتقلة اليه فيملك الايصاء الى غيره كالجد الا يرى ان الولاية التى كانت ثابتة للموصى تنتقل لالى الوصى فى المال والى الجدذ فى النفس ثم الجد قام مقام الاب فيما انتقل اليه فكذا الوصى وهذا لان الايصاء اقامة غيره مقامه فيما له ولايته وعند الموت كانت له ولاية فى التركتين فينزل الثانى نمنزلته فيهما ولانه لما استعان فى ذلك مع علمه انه قد تعتريه المنية قبل تتميم مقصوده بنفسه وهو تلافى ما فرط منه صار راضيا بايصائه الى غيره بخلاف الوكيل لان الموكل حى يمكنه ان يحصل مقصوده بنفسه فلا يرضى بتوكيل غيره والايصاء اليه.

ترجمہ:- اور اگر موصی نے اپنے دونوں وصیوں میں سے ہر ایک کو علیحدہ علیحدہ کر کے وصی بنایا تو بعض مشائخ (شیخ ابوالقاسم الصفارؒ) نے کہا ہے کہ ہر وصی کو تنہا تصرف کرنے کا اختیار ہوگا، جیسے کہ اگر کوئی شخص علیحدہ علیحدہ دو وکیل مقرر کرے تو ان میں سے ہر ایک کو تصرف کرنے کا حق ہوتا ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ جب اس میت نے ہر ایک وصی کو علیحدہ مقرر کیا تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ موصی ہر ایک وصی کی رائے پر راضی بھی ہو گیا ہے، اور بعض مشائخ (شیخ ابو بکر الاسکافؒ) نے کہا ہے کہ خواہ دونوں وکیلوں کو ایک ساتھ مقرر کرے یا مختلف طور پر دونوں صورتوں میں ایک ہی اختلاف ہے، کیونکہ وصی کا مکمل تقرر تو موصی کی موت کے وقت ہوتا ہے، اسی لئے متفرق سے بیک وقت مقرر کرنے میں کوئی فرق نہیں ہوگا، برخلاف دو وکیلوں کے کیونکہ وکالت تو زندگی کی حالت میں ہوتی ہے اور وہ آگے پیچھے ہوتی ہے) (ف۔ کیونکہ ایک وکیل جس کو پہلے مقرر کیا وہ وکیل ہو گیا، پھر دوسرا وکیل مقرر کیا تو اس کا حکم بھی بعد میں ثابت ہو گیا، البتہ اس صورت میں یہ کہا جاتا ہے کہ پہلے جس کی وکالت کا حکم ثابت ہو گیا تو، البتہ اس صورت میں یہ کہا جاتا ہے کہ پہلے جس کی وکالت کا حکم ثابت ہو گیا تو وہ مؤکل تنہا اس کی وکالت پر راضی ہو گیا، اور وصی بنانے میں کسی وقت بھی تنہائی ثابت نہیں ہوتی ہے، اور بندہ مترجم نے ان دونوں اقوال کو عینیؒ کے حوالہ سے پہلے ہی نقل کر دیا ہے، الحاصل اگر دونوں کو ایک ساتھ وصی مقرر کیا جائے تو تمام مشائخ اس بات پر متفق ہیں کہ امام ابو حنیفہؒ و محمدؒ کے نزدیک تنہا کسی ایک کو تصرف اختیار نہیں ہے، لیکن امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اختیار ہے، اب اس بات میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ اوپر کی بیان کئے ہوئے چند مسائل مستثنیٰ ہیں، اور صرف ان تصرفات میں اختلاف ہے جو ولایت کی قسم میں سے ہیں)۔

فان مات احدهما جعل القاضى الخ پھر اگر دونوں وصیوں میں سے ایک مر جائے، تو بالاتفاق قاضی اس موجودہ وصی

کے عوض کسی دوسرے کو وصی مقرر کر دے گا، امام ابو حنیفہ و محمدؒ کے نزدیک دوسرے شخص کو قاضی اس لئے مقرر کرے گا کہ وہ وصی اپنے تنہارہ جانے کی وجہ سے تصرف کرنے سے عاجز ہوگا، اور چونکہ خود میت اپنی موت کی وجہ نے اس کی جگہ کسی دوسرے کو وصی مقرر کرنے سے عاجز ہے اس لئے قاضی اس میت پر بہتری کا خیال کرتے ہوئے دوسرا وصی مقرر کر دے گا، اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اس وجہ سے کہ تنہا ایک وصی بھی اگرچہ تصرف کر سکتا ہے لیکن موصی کی دلی خواہش یہی تھی کہ دو آدمی مل کر اس کے حقوق میں کریں، اور یہ خواہش ایک وصی کی موت اب بھی پوری ہو سکتی ہے اس طرح سے کہ قاضی اس پہلے وصی کی جگہ پر خود ہی کسی دوسرے کو دوسرا وصی مقرر کر دے۔

ولو ان المیت منهما اوصی الخ اور اگر دونوں وصیوں میں سے ایک جو مر گیا ہے اس نے اپنے مرتے وقت اپنے دوسرے شریک زندہ وصی کو اپنا خلیفہ مقرر کر دیا تو ظاہر الروایۃ کے مطابق اس زندہ کو اختیار ہوگا کہ وہ تنہا ہی تصرف کرے، جیسے کہ اگر مرتے وقت موصی خود کسی دوسرے کو وصی کر جاتا تو وہ زندہ کے ساتھ وصی ہو جاتا، اس کے بعد اس کی ضرورت نہیں رہے گی کہ قاضی دوسرا وصی مقرر کرے، کیونکہ موصی میت کے خلیفہ کی مرضی میت کی حکمی مرضی باقی ہے، یعنی موصی نے جس کو وصی مقرر کیا تھا اس کی مرضی گویا میت ہی کی مرضی ہے تو ایسی صورت ہو گئی کہ گویا میت زندہ کو تنہا وصی مقرر کیا ہے، یہ تو ظاہر الروایۃ ابو حنیفہؒ سے ہے، اور نوادر حسنؒ میں ابو حنیفہؒ سے روایت ہے کہ زندہ وصی کو تنہا تصرف کا اختیار نہیں ہے کیونکہ وہ موصی خود اپنی زندگی میں صرف ایک کے تصرف پر مطمئن اور راضی نہیں تھا (اس وجہ سے اس موصی کی مرضی پہلے ہی معلوم ہو چکی ہے) اس کے برخلاف اگر میت کے وصی نے مرتے وقت دوسرے شخص کو اپنا وصی مقرر کر دیا تو یہ جائز ہوگا، کیونکہ اس وقت اس کا تصرف موصی کی مرضی کے مطابق دو شخص کے مشوروں سے ہوا ہے یعنی ایک خود وہ وصی اور دوسرا جو مر گیا اس کا نمائندہ ہونے کی حیثیت سے **واذا مات الوصی و اوصی الی آخر الخ** اور اگر وصی مر گیا اور اپنی موت کے وقت اس نے دوسرے کو وصی مقرر کر دیا تو یہ شخص اس میت کے ترکہ میں اور اس پہلے وصی یعنی دونوں کے ترکہ میں وصی ہوگا، یہ ہمارا مذہب ہے، کیونکہ امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ یہ شخص پہلے میت کے ترکہ میں وصی نہیں ہوگا اسی طرح سے جس طرح اس کی زندگی میں کسی کو وکیل بنایا ہو (ف۔ یعنی اگر زید نے بکر کو وکیل بنایا اور بکر نے خالد کو وکیل بنایا تو اس میں خالد صرف بکر کا وکیل ہوگا، اور زید کا وکیل نہیں ہوگا، کیونکہ زید صرف بکر کی رائے متفق تھا اور خالد کی رائے متفق نہیں تھا، تو اسی وکیل پر وصی کا بھی قیاس کرنا ہوگا۔

والجامع بینهما انه رضی الخ اور ان دونوں صورتوں میں مشترکہ علت (علت جامعہ) ہے کہ پہلا صرف اس کی مرضی پر راضی ہوا تھا اور دوسرے کی مرضی پر راضی نہیں ہوا (ف۔ یعنی وکالت کی طرح وصایت میں بھی یہی علت موجود ہے کہ پہلا موصی صرف میت کی رائے اور پسند پر راضی ہوا تھا اور وصی کے وصی کی پسند پر راضی نہیں ہوا تھا، لہذا یہ دوسری صورت بھی جائز نہیں ہوئی، اور یہ بات معلوم ہونی چاہئے کہ بالاتفاق یتیموں کے دادا کو وصی اس ولایت کے ذریعہ سے تصرف کرتا ہے جو موصی کی طرف سے اس کی ذات اور جان میں بھی منتقل ہوا ہے، پھر دادا کی طرف جو اختیار منتقل ہوا وہ اس کے باپ یعنی موصی کا قائم مقام ہے (اسی بناء پر دادا کو اپنے چھوٹے پوتوں (بیٹوں کی اولاد) کے نکاح کرنے اور قصاص کے حقوق وصول کرنے کا اختیار ہوتا ہے) اور اس کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ وصی بنانے کے معنی یہ ہیں کہ جن جن چیزوں میں موصی کو ولایت حاصل ہے ان میں اپنے مرنے پر دوسرے کو اپنا قائم مقام بنانا، اور ہم اس وصی کو دیکھتے ہیں کہ اس کو اپنی موت کے وقت پہلے موصی کے ترکہ میں اور خود اپنے مال میں ولایت حاصل تھی، پس اس نے جس شخص کو اپنا وصی بنایا وہ بھی ان دونوں ترکوں میں اس کی جگہ پر اس قائم مقام ہوگا، اس طرح یہ بات معلوم ہو گئی کہ وصی نے جس کو وصی بنایا وہ دونوں ترکوں میں وصی ہو گیا) اور اس مسئلہ کی دوسری دلیل یہ ہے کہ جب پہلے موصی نے اپنے قصور کے تدارک میں اس دوسرے وصی سے مدد لی حالانکہ اسے یہ بات اچھی طرح

معلوم ہے کہ اصلی مقصود پورا ہونے سے پہلے اسی شخص کو موت آجائے تو گویا اس بات راضی ہو چکا تھا کہ وہ شخص (وصی) اپنی پسند کا دوسرا وصی مقرر کرے گا، البتہ اس وصی کے مسئلہ کو وکیل کے مسئلہ پر قیاس نہیں کیا جا سکتا ہے کیونکہ مؤکل خود زندہ موجود ہے، اس لئے وہ اس بات پر راضی نہ ہو گا کہ یہ وکیل کسی دوسرے کو اپنا وکیل مقرر کر دے (ف۔ بلکہ جب وکیل مر جائے تو میں خود اپنے طور پر کسی دوسرے کو اپنا وکیل بنالوں گا، اس طرح سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ امام شافعیؒ کی طرف سے جو یہ دلیل پیش کی گئی ہے کہ پہلا موصی میت کے موصی کے علاوہ کسی دوسرے شخص پر راضی نہیں ہوا تھا تو اس کے جواب میں ہم نے یہ بات ثابت کر دی ہے کہ ایسی بات نہیں ہے کیونکہ اس کے راضی ہو جانے پر بھی قرینہ موجود ہے، کیونکہ اس کے راضی ہو جانے پر قرینہ جود ہیو، کیونکہ وہ یہ جانتا تھا کہ شاید میں نے اپنے جن کاموں کے لئے اسے وصی مقرر کیا ہے ان کے پورا ہونے سے پہلے میں خود مر جاؤں، مثلاً میری جتنی نمازیں قضاء ہو گئی ہیں ان کے فدیہ یا زکوۃ جو مجھ پر باقی ہے وغیرہ کی ادائیگی کس طرح ہو گی، اس لئے وہ راضی تھا کہ یہ شخص اپنی جگہ پر کسی دوسرے کو اپنا وصی مقرر کرے گا، مگر مؤکل اس بات پر راضی نہیں تھا کیونکہ اس کی کوئی دلیل موجود نہیں ہے، اچھی طرح مسئلہ سمجھ لیں۔

توضیح:۔ اگر کسی نے اپنے لئے علیحدہ علیحدہ دو وصی مقرر کئے تو کیا وہ علیحدہ علیحدہ تصرف کریں گے یا دونوں مل کر کریں گے، اگر دو وصیوں میں سے ایک نے اپنی موت کے وقت کسی دوسرے شخص کو اپنا وصی مقرر کر دیا تو وہ کسی طرح اپنا تصرف کر سکے، مسائل کی تفصیل کی تفصیل، حکم، اقوال ائمہ کرام، مفصل دلائل

الوصی الموصی له عن الورثة جائزة و مقاسمته الورثة عن الموصی له باطلة لان الوارث خليفة الميت حتی يرد عليه به و يصير مغروراً بشراء المورث والوصی خليفة الميت ايضاً فيكون خصما عن الوارث اذا كان غائبا فصحت قسمة عليه حتی لو هلك ما افرز له عند الوصی كان له ثلث ما بقی لان القسمة لم تنفذ عليه غير ان الوصی لا يضمن لانه امين فيه وله ولا ية الحفظ فی التركة فصار كما اذا هلك بعض التركة قبل القسمة فيكون له ثلث الباقی لان الموصی له شريك الوارث فيتوی ماتوی من المال المشترك علی الركة و يبقی ما بقی علی الشركة.

ترجمہ:۔ امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ وصی کا وارثوں کی طرف سے موصی لہ سے بٹوارہ کرنا جائز ہے، لیکن موصی لہ کی طرف سے وارثوں سے اس کا بٹوارہ کرنا باطل ہے (ف۔) یعنی مثلاً میت بکر نے ورثہ چھوڑے اور بٹوارے کی وصیت زید کے نام کی اور اوصی مقرر کیا تب وصی نے وارثوں کی طرف سے نائب ہو کر موصی لہ سے بٹوارہ کر لیا تو یہ جائز ہے، اور اگر اس نے موصی لہ کی طرف سے نائب ہو کر وارثوں سے بٹوارہ کیا تو یہ جائز نہیں ہو سکتا ہے)۔

لان الوارث خليفه الميت الخ اس لئے کہ وارث اس میت کا قائم مقام ہے اس حد تک کہ وہ تصرفات میں عیب پانے کی وجہ سے اس کو واپس بھی کر سکتا ہے، اور اس کی طرف سے دئے ہوئے ہیں عیب نکلنے کی وجہ سے اس کی طرف وہ مال واپس بھی کیا جا سکتا ہے۔ اور مورث کی خرید سے وہ مغرور ہو جاتا ہے (ف۔ یعنی ہمارے نزدیک خیار العیب میراث نہیں ہوتا ہے (کہ وہ اچھا ہو یا برا اسے واپس نہیں کیا جا سکتا ہے) لیکن وارث اپنے وارث کا صرف قائم مقام ہوتا ہے، چنانچہ اگر مثلاً مورث نے کوئی باندی خریدی اور اس سے عیوب سے براءت کی کوئی بات طے نہیں کی پھر وہ مر گیا بعد میں اس کے کسی وارث نے اس میں ایسا عیب پایا جس کے متعلق یہ ثابت ہو گیا کہ یہ عیب اس چیز میں بائع ہی کے پاس سے منتقل ہوا ہے تو وہ وارث اس عیب کی وجہ سے اس چیز کو واپس کر سکتا ہے، کیونکہ مورث تو صحیح وسالم باندی کا مستحق ہوا تھا حالانکہ وہ معیوب ہے، اس لئے اب مورث کے قائم

مقام کو اس کی واپسی کا حق ہوگا، اسی طرح اگر مورث نے ایسی باندی خریدی جو اس کے بعد اس کے وارث کو ملی اور اس نے اس اس باندی کو اپنی خدمت کے لئے رکھ لیا جس سے بچہ پیدا ہوا پھر زید آیا اور اس نے یہ ثابت کر دیا کہ یہ باندی اسی کی مملوکہ ہے اور بیچنے والے نے غلط اور ناحق بیچا ہے تو وہ شخص اس باندی کو لے جائے گا لیکن اس کے بچہ کا وہ مستحق نہیں ہوگا بلکہ یہ اپنی قیمت ادا کرنے کے بعد آزادی کا مستحق ہوگا، اور وہ قیمت زید کو ملے گی کیونکہ یہ وارث اپنے مورث کی وجہ سے دھوکہ کھا گیا ہے اور فریب میں آگیا ہے جیسے کہ ایسی صورت میں خود مورث فریب میں آگیا ہے، یہ باتیں اسی لئے ہوئیں کہ وارث اپنے مورث کا خلیفہ ہوتا ہے)۔

والوصی خلیفة المیت الخ اور میت کا وصی بھی میت کا خلیفہ ہے (ف۔ البتہ ان دونوں میں ایک فرق یہ ہے کہ وارث پیدائش اور فطرۃ خلیفہ ہوتا ہے جبکہ وصی اس میت کی طرف سے خلیفہ بنانے سے ہوتا ہے۔

خلاصہ یہ ہوا کہ وارث اور وصی دونوں ہی آدمی میت کے خلیفے ہیں۔ (فیکون خصما عن الوارث الخ لہٰذا وہ وصی بھی اس وارث کی طرف سے خصم اور مقابل ہو سکتا ہے، یعنی جس طرح مدعی کو وارث پر دعوی کا اختیار تھا اسی طرح وصی کو مدعی علیہ بنا سکتا ہے جبکہ وارث خود موجود نہ ہو اس وقت وصی کا بٹوارہ کرنا وارث پر نافذ اور صحیح ہوگا۔ (ف یعنی اس کی طرف سے تقسیم اور بٹوارہ صحیح اور نافذ ہوگا جبکہ وارث کی طرف سے میت کا وصی موجود ہو، اور اس وقت موصی لہ کے حصہ میں جو کچھ بھی آئے گا وہ بلا شرکت غیر اس کی ملکیت میں ہوگا اور جو کچھ وارث کے حصہ میں آئے گا اس پر وہی وصی قبضہ کرے گا اس طرح یہ بٹوارہ صحیح ہو جائے گا)۔

حتی و حضر و قد هلك الخ یہاںتک کہ اگر بٹوارہ کے بعد وہ وارث جو غائب تھا اگر آجائے اور اس وقت تک وارث کا وہ حصہ جو وصی کے قبضہ میں تھا از خود ضائع ہو جائے یعنی اس کے ضائع ہونے میں وصی کا کوئی ہاتھ یا دخل نہ ہو تو وارث کو اس بات کا کچھ اختیار نہ ہوگا کہ موصی لہ کے قبضہ میں جو کچھ آیا ہے اس میں شریک ہو جائے (ف۔ کیونکہ بٹوارہ صحیح ہو کر وہ نافذ بھی ہو چکا تھا، اسی لئے ہم نے یہ کہا کہ اگر وصی نے وارث کی طرف سے موصی لہ کے ساتھ بٹوارہ کر لیا تو وہ صحیح ہوگا، اور یہ بات کہ اگر وصی نے موصی لہ کی طرف سے وارث کے ساتھ بٹوارہ کیا تو وہ باطل ہوگا)۔

اما الموصی له فلیس بخلیفة الخ لیکن وہ موصی لہ تو وہ ہر اعتبار سے یعنی پورے طور پر اس میت کا قائم مقام نہیں ہے (بلکہ صرف ایک تہائی حصہ میں اگر اسے میسر ہو جائے تب خلیفہ ہوگا) کیونکہ اس میت نے اس کو ایک خاص سبب کے ساتھ یعنی وصیت کے ذریعہ مالک بنایا ہے (ف۔ یعنی بالکل ابتداء سے اس میں ہی خلیفہ بننے کا سبب نہیں پایا جاتا ہے ولہٰذا لا یرد بالعیب الخ اسی بناء پر اس موصی لہ کو عیب کی وجہ سے چیز واپس کرنے کا یا اس پر عیب کی وجہ سے واپس کئے جانے کا اختیار نہیں ہوتا ہے، اور نہ ہی وہ موصی کی خریداری سے دھوکہ کھاتا ہے یا مغرور ہوتا ہے، لہٰذا موصی لہ کے حاضر نہ ہونے کی صورت میں وصی اس کا خلیفہ نہ ہوگا (ف۔ کہ وارث کے ساتھ بٹوارہ کرے، اور اگر وارث نے موصی لہ کی طرف سے خود خلیفہ ہو کر وارثوں کے ساتھ بٹوارہ کیا تو وہ بٹوارہ باطل ہوگا۔

حتی لو هلك ما افرزله الخ یہاںتک کہ اس وصی لہ کے لئے جو حصہ علیحدہ کر دیا گیا تھا اگر وہ اس وصی کے قبضہ میں رہتے ہوئے ضائع ہو جائے تو اس موصی لہ کو بچے ہوئے مال میں سے تہائی مال ملے گا، کیونکہ اس سے پہلے تقسیم کا جو کام ہوا وہ موصی لہ پر نافذ اور جاری نہیں ہوا تھا، پھر بھی وصی اس کا ضامن نہیں ہوگا، کیونکہ یہ وصی اس معاملہ میں ایک محافظ کی حیثیت سے امین ہے اس کے علاوہ وصی کو ترکہ میں حفاظت کی ولایت حاصل ہے یعنی اس کی حفاظت کا ذمہ دار بھی ہے، تو اس کی صورت ایسی ہوگی کہ جیسے بٹوارہ سے پہلے ہی اس سے کچھ مال ضائع ہو گیا ہو، کہ اس میں موصی لہ کو بچے ہوئے مال میں سے تہائی ملتا ہے، کیونکہ موصی لہ وارث کا شریک ہو رہا ہے، لہٰذا مال مشترک میں سے جو کچھ بھی ضائع ہوگا وہ مشترک طور پر ہلاک ہوگا، اور جو کچھ بچ جائے

گا وہ بھی شریکوں کے درمیان مشترک بچے گا، (ف۔ اس دلیل کا خلاصہ یہ ہوا کہ وہ موصی لہ میت کی طرف سے اس کا خلیفہ نہیں ہے، لیکن جب میت نے اس کے لئے اپنے تہائی ترکہ کی وصیت کی تو صحیح بٹوارہ کے بعد جو کچھ بھی موصی لہ کے قبضہ میں آئے گا اس کے بعد وہ اس مال میں میت کا خلیفہ ہو گا، اور چونکہ اس صورت میں یہ وصی نئے سبب یعنی وصیت کے ذریعہ میت کا خلیفہ ہوا ہے اس لئے اس وصی کو یہ اختیار نہیں ہو گا کہ مثلاً اگر میت نے کوئی باندی خریدی تھی اور وہ موصی لہ کے حصہ میں آئی حالانکہ وہ اپنے بائع مالک کے پاس رہتے ہوئے ہی عیب دار تھی تو یہ موصی لہ اسے اس بائع کے پاس واپس نہیں کر سکتا ہے کیونکہ اس کو ایک نئے سبب یعنی وصیت کے ذریعہ اس میں خلافت ملی ہے) تو اس کی مثال ایسی ہو گی جیسے کہ میت نے اس باندی کو کسی مشتری کے ہاتھ فروخت کیا تو اس کو یہ اختیار نہیں ہو گا کہ عیب کی وجہ سے اسے میت کے بائع کے پاس واپس کر دے، اسی طرح سے اگر میت سے خریدنے والے نے اس مبیع میں کوئی عیب پایا اور اس کو میت کا کوئی وارث یا وصی نہیں ملا بلکہ یہ موصی لہ ملا تو وہ موصی لہ کو واپس نہیں کر سکتا ہے کیونکہ یہ اس میت کا مطلقاً قائم مقام نہیں ہے، اسی طرح اگر میت کی خریدی ہوئی باندی موصی لہ کو تہائی مال کی وصیت میں ملی جس سے موصی لہ کی اولاد ہوئی پھر زید نے آکر اس باندی پر اپنا حق ثابت کیا تو وہ زید اس باندی کو اس کی اولاد کے ساتھ لے جائے گا، اور موصی لہ مغرور یعنی دھوکہ کھایا ہوا نہیں ہو سکتا ہے، اس لئے جب موصی لہ میت کا قائم مقام نہیں ہوا تو اس میت کا وصیت بھی اس کی طرف سے خصم اور اس کا نائب نہیں ہو سکتا ہے، کیونکہ اگر وصی نے خود میت کا قائم مقام بن کر موصی لہ کی طرف سے وارثوں کے ساتھ بٹوارہ کر لیا یعنی مثلاً موصی لہ کے لئے تہائی ترکہ کی وصیت ہے اور اس نے موصی لہ کی طرف سے نائب بن کر بٹوارہ کر کے تہائی پر قبضہ کر لیا تو یہ بٹوارہ صحیح نہ ہو گا، جیسا کہ اسی مسئلہ کو صاحب کتاب نے اگلے سبق میں بیان کیا ہے۔

توضیح:۔ وصی کا وارثوں کی طرف سے موصی لہ سے اور موصی لہ کی طرف سے وارثوں سے اس کا بٹوارہ کرنا، وصی اور وارث کے درمیان میت کی طرف سے تعلق میں کیا فرق ہے، کیا موصی لہ بھی میت کا خلیفہ ہوتا ہے، مسائل کی تفصیل، اقوال علماء کرام، حکم، مفصل دلائل

قال فان قاسم الورثة وأخذ نصيب الموصى له فضاع رجع الموصى له بثلث ما بقى لما بينا قال وان كان الميت اوصى بحجة فقاسم الورثة فهلك ما في يده حج عن الميت من ثلث ما بقي و كذلك ان دفعه الى رجل ليحج عنه فضاع في يده و قال ابويوسفؒ ان كان مستغرقاً للثلث لم يرجع بشئى والايرجع بتمام الثلث و قال محمد لا يرجع بشئى لان القسمة حق الموصى ولو افرز الموصى بنفسه مالا ليحج عنه فهلك لا يلزمه شئى و بطلت الوصية فكذا اذا افرزه وصيه الذى قام مقامه و لابى يوسفؒ ان محل الوصية الثلث فيجب تنفيذ ها ما بقى محلها اذا لم يبق بطلت لفوات محلها ولابى حنيفةؒ ان القسمة لا تراد لذاتها بل لمقصودها و هى تادية الحج فلم تعتبر دونه و صار كما اذا هلك قبل القسمة فيحج بثلث ما بقى ولان تمامها بالتسليم الى الجهة المسماة اذ لا قابض لها فاذا لم يصرف الى ذلك الوجه لم يتم فصار كهلا كه قبلها.

ترجمہ:۔ امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ اگر وصی نے موصی لہ کی طرف سے وارثوں سے بٹوارہ کر کے موصی لہ کا حصہ وصول کر لیا، اس کے بعد وہ مال برباد ہو گیا، تو موصی لہ باقی ترکہ کی تہائی وصول کرے گا، جبکہ موصی نے تہائی ترکہ کی وصیت کی ہو) اوپر بیان کی گئی دلیل کے مطابق (ف۔ یعنی وہ بٹوارہ ہی صحیح نہیں ہوا تھا، اس لئے جو مال ضائع ہوا وہ بھی مشترک تھا اور جو بچا ہے وہ بھی مشترک بچا ہے)۔

قال و ان کان المیت اوصی الخ جامع صغیر میں امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر میت نے وصی کو وصیت کی کہ تم میری طرف سے حج کرادو، اور اس وصی نے وارثوں کے ساتھ بٹوارہ کیا، اس سے جو کچھ بھی اس وصی کے قبضہ میں مال آیا وہ سب کا سب ضائع ہو گیا تو اب جو کچھ بچا اس کی تہائی سے اس میت کی طرف سے حج کرایا جائے، اسی طرح اگر وصی نے یہ مال کسی مرد کو دیا تاکہ وہ اس میت کی طرف سے حج کرے اور اس کے پاس سے وہ مال ضائع ہو گیا تو بھی باقی کی تہائی سے حج کرایا جائے (ف۔ یہ قول امام ابو حنیفہؒ کا ہے) ۱ اور امام ابو یوسفؒ نے فرمایا ہے کہ اگر ترکہ کی تقسیم میں پوری تہائی کا حساب ہو گیا تو وصی اس کے بعد مزید کچھ نہیں لے سکتا ہے، ورنہ تہائی پوری کرنے تک مزید لے سکتا ہے، (ف۔ اس مسئلہ کی مثال اس طرح سے ہو گی کہ میت بارہ ہزار روپے کا مالک تھا اور اس نے کسی کو وصی مقرر کر کے اس سے یہ کہا کہ اس مال سے تم میری طرف سے حج کرادو، اس لئے اس نے حج کی غرض سے اندازہ سے تین ہزار روپے وصول کئے مگر وہ روپے خود اسی وصی کے پاس سے یا حج میں جانے والے کے پاس سے ضائع ہو گئے، اس لئے اب وہ باقی ماندہ نو ہزار روپے میں سے پھر تین ہزار روپے لے کر وہ حج ادا کر لے بشرطیکہ اتنے ہی روپے سے حج پورا ہو جاتا ہو، لیکن امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ان بارہ ہزار روپے میں سے میت کی تہائی صرف چار ہزار روپے ہوئے ہیں جن میں سے یہ پہلے تین ہزار روپے لے چکا ہے اس لئے وہ اب مزید صرف ایک ہزار روپے ہی لے سکتا ہے، اور اگر پہلے ہی چار ہزار لے لئے تھے تو اب وہ کچھ بھی نہیں لے سکتا ہے۔

و قال محمد لا یرجع بشئی الخ اور امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ وصی اس باقی مال سے کچھ بھی نہیں لے سکتا ہے، کیونکہ بٹوارہ کرنا تو اس موصی کا حق ہے، اور اگر موصی خود ہی اتنا مال علیحدہ کر کے رکھ جاتا جس سے اس کی طرف سے حج کا کام پورا ہو جاتا ہے اور وہ کل مال ضائع ہو جاتا ہے تو اس وصی پر کچھ بھی لازم نہیں ہوتا بلکہ وہ وصیت ہی باطل ہو جاتی، پس ٹھیک اسی طرح جس کے قائم مقام وصی نے مال علیحدہ کر کے رکھا اور وہ ضائع ہو گیا تو بھی کچھ واجب نہیں ہو گا (ف۔ اور وصیت باطل ہو جائے گی، ولا بی یوسف الخ اور امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ وصیت کا محل (اور حق) صرف تہائی ترکہ تک ہے، اس لئے جب تک وصیت کا حق اور محل یعنی تہائی مال باقی ہے تب تک وصیت کا نافذ کرنا واجب ہے، اور جب تہائی میں سے کچھ بھی باقی نہ رہے تب تک وصیت کا محل باقی نہ رہنے کی وجہ سے یہ وصیت ہی باطل ہو جائے گی، ولا بی حنیفةؒ ان القسمة الخ اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ بٹوارہ ایسی چیز نہیں ہے جو بذات خود مقصود ہو، بلکہ بٹوارہ تو اس مقصد سے کرایا جاتا ہے جو اس کا مطلب ہوتا ہے اور اس جگہ وہ مقصود حج کی ادائیگی ہے، اس لئے اس مقصود کے حاصل نہ ہو جانے تک اس بٹوارہ کا کوئی اعتبار نہ ہو گا، (ف۔ یعنی جب تک اس کے بٹوارہ سے یہ مقصد حاصل نہ ہوا کہ میت کی طرف سے حج ادا ہو جائے تو اس بٹوارہ کا کچھ اعتبار نہ ہو گا۔

فصار کما اذا هلك الخ تو یہ صورت ایسی ہو گی کہ جیسے بٹوارہ سے پہلے ہی اتنا مال ضائع ہو جائے تو بالاتفاق بچے ہوئے مال کی تہائی سے حج ادا کرایا جاتا ہے (ف۔ چنانچہ اسی طرح بٹوارہ کے بعد مال ضائع ہو جائے تو بالاتفاق بچے ہوئے مال کی تہائی سے حج ادا کرایا جاتا ہے۔ ف۔ چنانچہ اسی طرح اس بٹوارہ کے مال ضائع ہو جانے سے بھی یہی حکم ہو گا کہ جو کچھ مال بچ گیا ہے اسی کی تہائی سے حج کرادیا جائے) ولان تمامها بالتسلیم الخ اور اس دلیل سے بھی کہ یہ بٹوارہ اسی وقت مکمل ہو گا جبکہ بتائے ہوئے طریقہ کے مطابق اسے حوالہ بھی کردے اور چونکہ اس جگہ اس مال کا قبضہ کرنے والا کوئی شخص نہیں ہے اس لئے پہلے ہی ضائع ہو گیا۔ ف۔ مگر اس دلیل کا پورا ہونا اس بات پر موقوف ہے کہ میت کے قائم مقام وصی کے قبضہ کرنے سے یہ بٹوارہ پورا نہیں ہو گا بلکہ میت نے جس طرح سے اور جس موقع پر خرچ کرنا متعین کیا ہے یعنی حج کرانا جب اسی مقصد میں مال خرچ ہو جائے گا تب بٹوارہ کے حصہ پر قبضہ پورا ہو حالانکہ حج پورے ہونے کو حصہ پر قبضہ کرنے سے کوئی تعلق نہیں ہے، اور یہ بھی ممکن ہے کہ اس طرح کہا جائے کہ جیسے وصی کا بٹوارہ موصی لہ کی طرف سے صحیح نہیں ہے جب تک کہ موصی لہ کو تہائی ترکہ نہ مل جائے اسی طرح وصی کا حج کی ادائیگی میں حج پورا نہ ہونے تک بٹوارہ کرنا صحیح نہیں ہو گا، کیونکہ موصی کا مقصد یعنی حصول ثواب دونوں

صور توں میں برابر ہے، زیادہ سے زیادہ یہ بات ہوگی موصی لہ ایک شخص ہے جو بٹوارہ نیابت کے طور پر ہونا مخصوص نہیں رہا بلکہ وصی دوسرے ورثہ کے ساتھ سب ذمہ دار ہیں، اس لئے جبتک کہ حج ادانہ ہو جائے ان کا بٹوارہ جائز نہ ہوگا، معلوم ہونا چاہئے کہ یہ مضمون باریک اور غور طلب ہے، فتأمل فیه .م.

توضیح:-اگر وصی نے موصی لہ کی طرف سے وارثوں سے بٹوارہ کر کے موصی لہ کا حصہ وصول کرلیا اس کے بعد وہ مال برباد ہو گیا، اگر میت نے وصی کو وصیت کی کہ تم میری طرف سے حج ادا کرادو، پھر اس وصی نے وارثوں کے ساتھ بٹوارہ کیا، اس کے بعد وصی کو جو کچھ ملا وہ سب ضائع ہو گیا، مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال ائمہ کرام، مفصل دلائل

قال ومن اوصی بثلث الف درهم فدفعها الورثة الی القاضی فقسمها والموصی له غائب فقسمته جائزة لان الوصیة صحیحة و لهذا لومات الموصی له قبل القبول تصیر الوصیة میراثاً لورثته والقاضی نصب ناظر لاسیما فی حق الموتی والغیب ومن النظر افراز نصیب الغائب و قبضه فنفذ ذلك و صح حتی لو حضر الغائب و قد هلك المقبوض لم یکن له علی الورثة سبیل قال و اذا باع الوصی عبدا من الترکة بغیر محضر من الغرماء فهو جائز لان الوصی قائم مقام الموصی ولو تولی حیا بنفسه یجوز بیعه بغیر محضر من الغرماء وان کان فی مرض موته فکذا اذا تولاه من قام مقامه وهذا لان حق الغرماء متعلق بالمالیة لا بالصورة والبیع لا یبطل المالیة لفواتها الی خلف وهو الثمن بخلاف العبد المدیون لان للغرماء حق الاستسعاء اما ههنا فبخلافه.

ترجمہ:-امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ اگر ایک شخص نے ہزار درہم کی تہائی مثلاً خالد کے نام وصیت کی پھر مر گیا اس وقت وہ خالد لاپتہ تھا اس لئے موصی کے وارثوں نے وہ پورے ہزار روپے قاضی کے حوالہ کر دیے پھر قاضی نے از خود وہ روپے اس کے وارثوں اور موصی لہ کے درمیان بانٹ دئے حالانکہ وہ موصی لہ غائب تھا تو بھی قاضی کا یہ بٹوارہ جائز ہوگا (کیونکہ قاضی کو سب پر شرعی ولایت حاصل ہوتی ہے، اس ولادیت کا مطلب یہ ہے کہ وہ اپنی خاص مصلحت کے پیش نظر یا معاملات کو خوش اسلوبی سے طے کر دینے کے لئے شرعی طور پر جو بھی عمل اور فیصلہ کر دے گا وہ جائز ہوگا) اس لئے کہ وہ نفس وصیت اپنی جگہ پر صحیح واقع ہوئی ہے، اسی لئے اگر وہ موصی لہ اس کو قبول کرنے سے پہلے مر جائے تو اس کے حصہ کے جائز وارثوں میں منتقل ہو جائے گا (ف۔اور وصیت صحیحہ کا یہی حکم ہے کہ اس کا موصی لہ ان کو قبول کرلے یا اس کے بغیر مر جائے البتہ اس کا منکر نہ ہو تو اسے بھی قبول کرنا ہی کہا جاتا ہے، اسی وجہ سے وہ وصیت اس کے وارثوں کو مل جاتی ہے اور وہی اس کے حق دار ہو جاتے ہیں الحاصل یہ بات ثابت ہو گئی کہ یہ وصیت صحیح ہے۔

والقاضی نصب ناظراً الخ اور شرعاً قاضی اس لئے مقرر کیا جاتا ہے کہ وہ عوام الناس کی ضرورتوں اور ان کے حقوق کی پورے طور پر نگہداشت رکھے، بالخصوص ایسے لوگوں کے حق میں جو مر گئے ہوں یا اس موقع میں موجود نہ ہوں (ف۔ فیصلہ کے وقت موجود رہنے والا یا زندہ انسان تو اپنے لئے کچھ آواز اٹھا کر اپنا فائدہ حاصل کر سکتا ہے، مگر مردہ یا وہاں سے غائب رہنے والا شخص اس سے معذور اور مجبور ہوتا ہے اس لئے قاضی ان کی حفاظت کرتا ہے، ومن النظر افراد نصیب الغائب الخ اور لوگوں کی دیکھ بھال اور منافع کا خیال رکھنے ہی کی ایک صورت یہ بھی ہے کہ اس غائب موصی لہ کا حصہ قاضی علیحدہ کر کے رکھ لے، تو اس طرح اس کا فائدہ حاصل اور نافذ ہو جائے گا، یہانتک کہ غائب موصی لہ اگر اتفاقاً ایسے وقت میں آجائے کہ قاضی کے پاس اس کا رکھا ہوا حصہ ضائع ہو گیا تھا تو اس موصی لہ کو ان وارثوں کے ساتھ شریک نہیں کیا جاسکے گا (ف۔ کیونکہ اس کا حصہ جدا کر دئے جانے کے بعد اس میں کسی کی بھی شرکت باقی نہیں رہی، پھر وہ مال خواہ قاضی کے پاس سے ضائع ہوا ہو یا جس امین کے پاس محفوظ

تھا اس کے پاس سے ہلاک ہوا ہو بہر حال اس کا کوئی بھی ضامن نہیں ہوگا، کیونکہ وہ امین تھا اور کوئی ضامن نہیں ہوتا ہے، پھر یہ بات معلوم ہونی چاہئے کہ میت کے وصی کا بٹوارہ اس لئے جائز نہیں تھا کہ وصی کو موصی لہ پر کوئی اختیار یا ولایت حاصل نہیں تھی، یہانتک کہ اگر ولایت بھی ہو مثلاً موصی نے وصی کے غلام کے لئے وصیت کی ہو تو پس وصیت کے جائز ہونے والے قول کے مطابق وصی اپنے غلام کی طرف سے شرعی ولایت کی بناء پر بٹوارہ کا اختیار رکھتا ہے، جبکہ یہ وصیت حقیقت میں وصی کے حق میں ہو، اچھی طرح سمجھ لیں)۔

قال واذا باع الوصی الخ جامع صغیر میں امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ (ایک ایسے مقروض شخص نے اگرچہ وہ اتنا زیادہ مقروض ہو کہ اس کا قرض اس کے ترکہ مال سے بھی زائد ہو اس نے اپنی موت کے وقت کسی شخص کو وصی مقرر کر دیا ہے) اور جب اس وصی نے ترکہ سے کسی ایک غلام کو اپنے قرض خواہوں کی غیر موجودگی میں بیچ دیا تو یہ بیچنا جائز ہوگا۔ ف۔ اور جس نے اپنے غلام کو کاروبار کرنے کی اجازت دی اور نتیجہ میں وہ غلام اتنا مقروض ہو گیا جو اس کی اپنی پوری قیمت کے برابر ہو گیا تو اس کا مالک اس غلام کو اس کے قرض خواہوں کی غیر حاضری میں نہیں بیچ سکا ہے تو مسئلہ سے یہ بات معلوم کہ دونوں مسئلوں میں فرق ہے اور وصی کی بیع جائز ہے)۔

لان الوصی قائم مقام الموصی الخ اس دلیل سے کہ وہ وصی اپنے کا قائم مقام ہے (اس لئے وصی کو اپنے موصی کا پورا اختیار حاصل ہے) اور اگر موصی اپنی زندگی میں خود ہی اسے فروخت کرتا تو قرض خواہوں کی غیر حاضری میں بھی اس کی فروخت صحیح ہوتی اگرچہ وہ اپنے مرض الموت میں ہی فروخت کرتا (البتہ قیمت میں زیادہ کم و بیش نہ کرتا بلکہ بازاری قیمت کے مطابق فروخت کرتا۔ ک۔)

تو اسی طرح جب اس کے قائم مقام نے بیع کی تو بھی اس کی بیع جائز ہوگی اس میں راز کی بات یہ ہے کہ قرض خواہوں کا حق اس غلام کی صورت سے نہیں بلکہ اس کی مالیت سے متعلق ہے، جبکہ اس کے بیع کرنے سے اس کی مالیت باطل نہیں ہوتی ہے کیونکہ جب اس کی مالیت ہاتھ سے نکل گئی تو اس کا خلیفہ یعنی ثمن رکھ لیا گیا ہے۔ (ف۔ تو خلیفہ کی موجودگی وجہ سے یہ کہا جائے گا کہ گویا وہ ہاتھ سے ضائع ہی نہیں ہوئی کیونکہ کسی چیز کی موجودگی کی صورت میں اسے باطل ہونا نہیں کہا جاتا ہے)۔

بخلاف العبد المدیون الخ بخلاف مقروض غلام کے کیونکہ اس کے قرض خواہوں کو اس غلام سے کمائی حاصل کرنے کا حق ہوتا ہے، جبکہ اس مسئلہ میں تو اس کے برخلاف ہے (ف۔ یعنی جس غلام کو کاروباری حق حاصل ہو اور وہ مقروض ہو تو اس کے قرض خواہوں کو اس بات کا اختیار ہوتا ہے کہ اس غلام کو بیچے بغیر اس سے محنت و مزدوری کرائیں اور اس رقم سے اپنا قرض وصول کرتے رہیں، یہاں تک کہ ان کا پورا قرض وصول ہو جائے، اسی لئے ان کی موجودگی کے بغیر اس غلام کو فروخت نہیں کیا جائے کیونکہ ایسا کرنے سے ان لوگوں کا حق مٹانا لازم آتا ہے، جبکہ اس دوسری صورت میں اس شخص کے قرض خواہوں کو یہ اختیار نہیں ہے کہ کہ اس کے غلام سے مزدوری کرائیں اس طرح اس غلام کو فروخت کر دینے سے ان قرض خواہوں کا کچھ بھی حق باطل نہیں ہوتا ہے اس لئے اس غلام کی بیع جائز ہے۔

توضیح:- ایک شخص نے ہزار روپے کا ترکہ چھوڑا اور اس میں سے ایک تہائی خالد کے لئے وصیت کر دی جبکہ خالد غائب تھا، اس لئے اس کے وارثوں نے وہ سارے روپے قاضی کے حوالہ کر دئے اور قاضی نے موصی لہ اور وارثوں کے درمیان ان کو تقسیم کر دیا، اگر غائب شخص کا حصہ قاضی نے علیحدہ کر کے محفوظ جگہ پر رکھا مگر وہ ضائع ہو گیا، اگر ایک

مقروض نے اپنی موت کے وقت کسی شخص کو وصی مقرر کر دیا، اور اس وصی نے ترکہ کا ایک غلام کو قرض خواہوں کی غیر حاضری میں بیچ دیا، تمام مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال علماء کرام مسائل میں فرق کی دلیل، مفصل دلائل۔

قال و من اوصى بان يباع عبده ويتصدق بثمنه على المساكين فباعه الوصى و قبض الثمن فضناع فى يده فاستحق العبد ضسن الوصى لانه هو العامة فتكون العهدة عليه وهذا عهدة لان المشترى منه مارضى يبذل الثمن الا ليسلم له المبيع ولم يسلم فقد اخذ الوصى البائع مال الغير بغير رضاه فيجب عليه رده و يرجع فيما ترك الميت لانه عامل له فيرجع عليه كالوكيل و كان ابوحنيفة يقول اولا لايرجع لانه ضمن بقبضه ثم رجع الى ماذكرنا و يرجع فى جميع التركة وعند محمد انه يرجع فى الثلث لان الرجوع بحكم الوصية فاخذ حكمها و محل الوصية الثلث وجه الظاهر انه يرجع عليه بحكم الغرور و ذلك دين عليه والدين يقضى من جميع التركة بخلاف القاضى او امينه اذا تولى البيع حيث لا عهدة عليه لان فى الزامها القاضى تعطيل القضاء اذ يتحامى عن تقلد هذه الامانة حذرا عن لزوم الغرامة فتتعطل مصلحة العامة و امينه سفير عنه كالرسول ولا كذلك الوصى لانه بمنزلة الوكيل و قد مرفى كتاب القضاء فان كانت التركة قد هلكت او لم يكن بهاوفاء لم يرجع بشئى كما اذا كان على الميت دين آخر.

ترجمہ:- جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ اگر کسی نے وصیت کی کہ میرا غلام بیچ کر اس کی رقم مسکینوں میں تقسیم کر دی جائے، اس بناء پر اس کے وصی نے اس غلام کو بیچ کر اس کی رقم اپنے قبضہ میں لے لی، مگر کسی طرح اس سے یہ رقم ضائع ہوگئی، پھر اسی غلام پر کسی اور نے اپنا حق اور ملکیت کا دعویٰ کر کے اسے ثابت بھی کر دیا اور خریدار سے اسے اپنے قبضہ میں لے لیا، تو وہ وصی اس خریدار کی رقم کا ضامن ہوگا، اس کی دلیل یہ ہے کہ چونکہ معاملہ کرنے والا یہی وصی ہے اس لئے اس کی ساری ذمہ داری اسی پر آئے گی، اور خریدار کو اس مال کا مل جانا یا دوسری صورت میں اس کی لگائی ہوئی رقم واپس ملنا یہ بھی دوسری تمام ذمہ داریوں میں سے ایک ذمہ داری ہے، کیونکہ وہ خریدار اس کے بیچنے والے مال کی رقم اسی شرط پر دینے کے لئے راضی ہوا تھا کہ وہ چیز اسے صحیح و سالم ملے گی، مگر موجودہ صورت میں وہ چیز اسے نہیں ملی کیونکہ وہ ضائع ہوگئی ہے، اس طرح اس وصی نے اس خریدار کا مال اس کی رضامندی کے بغیر لے لیا، اسی لئے اس کو واپس کر دینا لازم ہوا۔

و يرجع فيما ترك الميت پھر جامع صغیر میں یہ بھی فرمایا ہے کہ اس کے بعد اس وصی نے جو تاوان ادا کیا ہے وہ سب اسی میت کے لئے کیا ہے، اور اسی سلسلہ میں اسے تاوان برداشت کرنا پڑا ہے لہٰذا تاوان اسی میت کے ترکہ سے واپس لے جیسے کہ وکیل کے مسئلہ میں ہوتا ہے۔ ف۔ کہ مثلاً زید کے وکیل نے زید کا غلام بیچا اور اس کی رقم وصول کرلی مگر وہ کسی طرح سے ضائع ہوگئی پھر کسی شخص نے اس غلام پر اپنا حق ثابت کر کے اس سے لے لیا، اس لئے اس خریدار نے وکیل سے اپنی رقم واپس مانگ لی، لہٰذا وکیل اس تاوان کو مؤکل سے واپس لے گا کیونکہ اس نے یہ تاوان صرف اسی کام کی وجہ سے ادا کیا ہے، اسی طرح وصی بھی میت کے ترکہ سے واپس لے گا۔

و كان ابوحنيفةؒ الخ اور امام ابوحنیفہؒ پہلے فرماتے تھے کہ وصی کو میت کے ترکہ سے وصول کرنے کا اختیار نہیں ہوگا کیونکہ وہ تو اپنا حق وصول کرنے کی وجہ سے ضامن ہوا ہے، مگر امام اعظمؒ نے بعد میں اپنے قول سے دوسرے قول کی طرف رجوع کر لیا ہے۔ ف۔ کہ وصی کو میت کے ترکہ سے واپس لینے کا اختیار حاصل ہے، اور میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ شاید پہلے قول کا سبب یہ ہو کہ وصی کا رقم وصول کرنا اس وقت صحیح ہو کہ جب وہ مساکین تک پہنچ جائے جو طریقہ اس نے معین کیا ہے جیسے کہ حج کے

مسئلہ میں گذر گیا ہے، کیونکہ وصی کو ان مساکین پر خلافت اور حق ولایت حاصل نہیں ہے، لیکن آخر میں یہ فرق کیا ہے کہ اس مسئلہ میں میت نے وصی کو صراحۃ فروخت کر کے صدقہ کرنے کا حکم دیا ہے اس لئے فروخت کرنے میں وکیل کے حکم میں یہانتک کہ میت کے ترکہ سے واپس بھی لے سکتا ہے) ویرجع فی جمیع الترکہ الخ پھر وصی کو میت کے پورے ترکہ سے واپس لینے کا حق ہوگا (یہی ظاہر الروایۃ ہے) اور امام محمدؒ سے نوادر کی روایت ہے کہ وہ صرف تہائی ترکہ سے واپس لے سکتا ہے (یہانتک کہ اگر غلام کی قیمت تہائی ترکہ سے کم ہو تو اسے اتنا ہی ملے گا) کیونکہ وصیت کے حکم کی وجہ سے اسے واپس لینے کا حق ملا ہے اور وصیت تو صرف تہائی ترکہ سے ہی ہو سکتی ہے (ف۔ لیکن اس میں قابل غور بات یہ ہے کہ اس میں یہ الزام لگانا کہ وصیت کے حکم کی وجہ سے واپس کرنے کی بات کسی دلیل کے بغیر ہے۔

وجه الظاهر انه يرجع عليه الخ اور ظاہر الروایۃ کی دلیل یہ ہے کہ وصی کو میت کے ترکہ سے واپس لینے کا حق ہے اس بناء پر ہے کہ وہ دھوکہ میں آگیا ہے، اور یہ نقصان اس میت پر لازمی قرضہ ہے اور ایسا قرضہ تو تہائی سے نہیں بلکہ پورے ترکہ سے ہی ادا کرنا ہوتا ہے (ف۔ اس بناء پر وصی کا یہ قرضہ بھی پورے ترکہ سے ہی ادا کیا جائے گا، پھر پہلے اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ مشتری سے جب حق کی بناء پر وہ مال لے لیا جائے تو وہ مشتری اس وصی سے اس وجہ سے اس کی رقم واپس لے گا کہ اس بیع کا اصل ذمہ دار وصی ہی ہے کہ وہی بیع کا اصل ذمہ دار ہے) بخلاف القاضی الخ برخلاف قاضی یا جسے اس نے اپنا امین بنادیا ہو کہ جب ان میں سے کوئی بھی خود ہی اس بیع کا ذمہ دار ہو گیا ہو تو اس معاملہ کے وہ پورے طور پر ذمہ دار نہیں ہوتے ہیں کیونکہ قاضی کو اس کے لوازمات کا ذمہ دار بنا دینے کی وجہ سے اس عہدہ کی بناء پر ایسی بہت سی کارروائیاں کرتا ہے اور اسے مدیون میت کے ترکہ کو فروخت کرنے کی ضرورت ہوتی ہے بالخصوص اس وقت جبکہ اس میت کا کوئی وصی بھی نہ ہو، اس کے جیسے اور دوسرے بہت سے مسائل ہیں جو کتاب القضاء میں گذر گئے ہیں) لہذا ایسے تاوان لازم آجانے کے خوف سے عہدہ قضاء اور امانت قضاء برداشت کرنے سے ہر شخص پرہیز کرے گا جس کی وجہ عوام سے متعلق مصلحت عامہ ختم ہو جائے گی، حالانکہ یہ بات شرعاً باطل ہے، اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ شریعت نے قاضی پر تاوان اور جرمانے واجب نہیں کئے ہیں (اور اب قاضی کے امین کے بارے میں تو وہ صرف قاضی کا ایک سفیر ہوتا ہے جیسے کہ کوئی ایلچی یا خبر رسان ہوتا ہے (ف۔ یعنی امین قاضی تو صرف قاضی کی طرف سے بیع کے الفاظ کو ادا کرتا ہے جیسے کہ کسی نکاح کا کوئی وکیل ہوتا ہے، لہٰذا وہ بھی کسی طرح ذمہ دار نہیں ہوتا ہے۔

ولا كذلك الوصي الخ لیکن وصی کا یہ خیال نہیں ہوتا ہے (اس لئے وہ ذمہ دار ہو جاتا ہے کیونکہ وہ بیع کے وکیل کے حکم میں ہوتا ہے، پھر کتاب القضاء میں اس کا بھی بیان ہو چکا ہے (ف۔ پھر یہ بات معلوم ہونی چاہئے کہ وصی اپنا تاوان پورے ترکہ سے اس صورت میں لے گا جبکہ ترکہ موجود اور کافی مقدار میں ہو) فان كانت التركة قد هلكت الخ اور اگر میت کا ترکہ سب ضائع ہو گیا ہو یا بچے ہوئے ترکہ میں اتنی گنجائش نہ ہو کہ اس میں سے وصی کا تاوان ادا کیا جا سکے مثلاً اس میت پر کسی دوسرے شخص کا قرضہ باقی رہ گیا ہو تو اس صورت میں وہ وصی کچھ بھی واپس نہیں پائے گا (ف۔ یعنی جن وارثوں کو یا مسکینوں کو اس وقت تک کچھ ادا کر چکا ہو یا صدقہ کر چکا ہو، تو ان سے کچھ بھی واپس نہیں لے سکتا ہے، اور جامع صغیر میں یہی روایت موجود ہے اور ذخیرہ میں منتقی سے نقل کیا ہے کہ وہ وصی مساکین سے واپس لے سکتا ہے، جبکہ اس بیع کی رقم ان کو صدقہ میں دے چکا ہو، کیونکہ عقد بیع سے چونکہ ان ہی لوگوں نے بیع سے نفع کما لیا ہے تو وہی لوگ تاوان بھی ادا کریں گے، لیکن جامع صغیر کی روایت ہی اصح ہے، کیونکہ نفع کا اعتبار اسی وقت ہوتا ہے جبکہ اس کو بیچنے کے لئے کوئی۔ حکم دینے والا موجود نہ ہو اور موجودہ مسئلہ میں خود میت نے حکم دیا ہے اور اسی نے صدقہ کے ذریعہ بیع کر کے بہت بڑا ثواب حاصل کر لیا ہے لہٰذا وہی میت اس کا تاوان برداشت کرے گا، لیکن جب ترکہ ہی نہ ہو تو وصی کو کچھ بھی نہیں ملے گا۔ م۔

توضیح:- اگر کسی نے وصیت کی کہ میرا غلام کو بیچ کر اس کی رقم مسکینوں میں تقسیم کر دی جائے چنانچہ وصی نے اس غلام کو بیچ کر اس کی رقم اپنے قبضہ میں لے لی، مگر وہ رقم کسی طرح ضائع ہو گئی، پھر اس غلام پر کسی نے اپنا حق ثابت کر کے اپنے قبضہ میں لے لیا، مسئلہ کی پوری تفصیل، اس کا حکم، اقوال علماء کرام، مفصل دلائل

قال وان قسم الوصی المیراث فاصاب صغیر ا من الورثة عبد فباعه وقبض الثمن فهلك واستحق رجع فی مال الصغیر لانه عامل له ویرجع الصغیر علی الورثة بحصته لانتقاض القسمة باستحقاق ما اصابه قال و اذا احتال الوصی بمال الیتیم فان کان خیر اللیتیم جاز وهو ان یکون املا اذا لولایة نظریة وان کان الاول املأ لا یجوز لان فیه تضییع مال الیتیم علی بعض الوجوه.

ترجمہ:- جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ اگر وصی نے میراث تقسیم کی یعنی اس کا بٹوارہ کیا، اور وارثوں میں سے ایک نابالغ کو ایک غلام ملا، پھر اس نابالغ نے اپنے اس غلام کو فروخت کر کے اس کی رقم بھی ہاتھ میں لے لی، اس کے بعد وہ رقم کسی طرح سے ضائع ہو گئی، اور بیچے ہوئے غلام پر کسی نے اپنا حق ثابت کر کے خریدار سے اپنے قبضہ میں لے لیا تو وہ خریدار اپنی رقم اس وصی سے واپس لے گا پھر وہ وصی اس رقم یعنی تاوان کو، اس بچہ کے مال سے واپس لے گا، کیونکہ اس وصی نے اسی بچہ کے فائدہ کے خیال سے دوسرے کے پاس بیچا تھا، پھر وہ بچہ اپنا حصہ واپس کر کے وارثوں سے واپس لے گا، کیونکہ اس بچہ نے اپنے حصہ میں جو کچھ پایا تھا اسے کسی نے اپنا مال ثابت کر کے اس سے لے لیا لہذا ابتداء میں جو ترکہ تقسیم کی گئی تھی وہ تقسیم غلط ثابت ہوئی اور وہ سارا ترکہ اب مشترک ترکہ ہو گی (ف- کیونکہ تقسیم کی بحث میں یہ بات مسلم ہے کہ بٹوارہ میں اگر کسی کے بھی حصہ پر کوئی شخص اپنا حق ثابت کر دے تو وہ بٹوارہ ہی باطل ہو جاتا ہے۔

قال و اذا احتال لوصی الخ جامع صغیر میں امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی کے وصی نے یتیم کے مال کا حوالہ کسی شخص پر قبول کیا تو اگر یہ قبول کرتا، یتیم کے حق میں مفید ہو تو یہ حوالہ جائز ہو گا (ف۔ جس کی صورت یہ ہو گی کہ زید نے اپنے چھوٹے بچوں اور دوسروں کے لئے کسی کو وصی مقرر کیا اس کے بعد زید مر گیا پھر اس دو بچہ کے سو روپیہ کا قرض خالد پر ثابت ہو گیا اس طرح سے کہ زید کے دو سو روپے خالد پر باقی تھے اور وہ اس کے یتیم بچوں کی طرف منتقل ہو گئے، پھر خالد نے اتنے روپے کا قرض شعیب کے نام پر منتقل کرا دیا، اور وصی نے بھی اس منتقل ہونے کو قبول کیا تو اس طرح اصطلاح فقہ میں خالد محیل اور شعیب محتال علیہ ہوا، جیسا کہ اس سے پہلے کتاب الحوالہ میں بیان کیا جا چکا ہے، اب اگر اس طرح سے رقم کو دوسرے کے نام منتقل کرانا بچہ کے حق میں بہتر ہو تو یہ کام جائز ہو گا، کیونکہ وصی کی یتیم پر شفقت کی نظر اور ولایت ہوتی ہے یعنی جس جس صورت میں بہتری کی نظر ہو وہ جائز ہے، اب سوال یہ ہے کہ موجودہ صورت میں بہتری کی کیا صورت ہو گی، تو اس کا جواب اس طرح سے دیا **وهو ان یکون املا الخ** اس میں بہتری کی صورت یہ ہو گی کہ جس کو ذمہ دار بنایا گیا ہے وہ قرض دار سے زیادہ مالدار ہو تو اس کو ذمہ دار بنا دینا جائز ہو گا، کیونکہ وصی کو نظر و مشقت کی ولایت حاصل ہوتی ہے (یعنی کسی ایسے شخص کو ذمہ دار بنا دینا جائز ہو گا، کیونکہ وصی کو نظر و شفقت کی ولایت حاصل ہوتی ہے، یعنی کسی ایسے شخص کو وہ ذمہ دار نہیں بنائے گا جس کی خود کوئی مالی حیثیت نہ ہو)۔

وان کان الاول املاء الخ اور اگر پہلا شخص مقروض خود ہی زیادہ مالدار ہو تو وصی کا حوالہ قبول کرنا جائز نہ ہو گا کیونکہ اس میں بعض صورتوں سے اس یتیم کے مال کو برباد کر دینا لازم آتا ہے (ف- ورنہ کم از کم وہ قرض دار مال کی یہ نسبت دیر میں قرض وصول کرے گا، یہانتک کہ اگر یہ مشہور ہو کہ وہ شخص دوسرے کا قرض جلد ادا کر دیتا ہے اور اسی سے بہتری کی صورت نظر آتی ہو تب جواز کا حکم ہو گا۔

توضیح:- اگر وصی نے میراث تقسیم کی اور وارثوں میں سے کوئی نابالغ تھا جس کے حصہ میں ایک غلام آیا جس کو اس نابالغ نے فروخت کر کے اس کی رقم اپنے قبضہ میں لی جو کسی طرح ضائع ہو گئی پھر اس بیچے ہوئے غلام پر کسی نے اپنا حق ملکیت ثابت کر کے اسے اپنے قبضہ میں لے لیا، اگر وصی نے یتیم کے مال کا حوالہ کسی شخص پر قبول کر لیا، مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال علماء کرام، مفصل دلائل

قال ولا يجوز بيع الوصى ولا شراؤه الا بما يتغابن الناس فى مثله لانه لانظر فى الغبن الفاحش بخلاف اليسير لانه لا يمكن التحرز عنهم ففى اعتباره انسداد بابه والصبى الماذون والعبد الماذون والمكاتب يجوز بيعهم و شراؤهم بالغبن الفاحش عند ابى حنيفة لانهم يتصرفون بحكم المالكية والاذن فك الحجر بخلاف الوصى لانه يتصرف بحكم النيابة الشرعية نظراً فيتقيد بموضع النظر و عندهما لا يملكونه لان التصرف بالفاحش منه تبرع لا ضرورة فيه وهم ليسوا من اهله و اذا كتب كتاب الشراء على وصى كتب كتاب الوصية على حده و كتاب الشراء على حدة لان ذلك احوط ولو كتب جملة عسى ان يكتب الشاهد شهادته فى اخره من غير تفصيل فيصير ذلك حملاله على الكذب ثم قيل يكتب اشترى من فلان ابن فلان ولا يكتب من فلان و صى فلان لما بينا و قيل لا باس بذلك لان الوصاية تعلم ظاهرا.

ترجمہ:- امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ وصی کا کسی چیز کو بیچنا یا اس کو خریدنا صرف اسی صورت میں جائز ہوگا جبکہ اتنے دام سے اسے بیچا گیا ہو یا خریدا گیا ہو جتنا عوام عموماً اسے برداشت کر لیتے ہوں (ف۔ یعنی اگر خریداری کی صورت ہو تو اتنے زیادہ دام اس کے دئے ہوں جو دوسرے قیمتوں کے اندازہ کرنے والوں کے اندازہ میں آتے ہوں مثلاً ایک نے اس کی قیمت آٹھ روپے لگائی تو دوسرے نے پونے آٹھ یا سوا آٹھ روپے لگائے ہوں، جبکہ خود وصی نے بھی سوا آٹھ یا کچھ کم میں وہ چیز خریدی ہو، یا اگر چیز فروخت کرنے کی ہو تو بھی اتنی ہی رقم میں اسے فروخت کیا ہو، اس لئے یہ رقم بالکل صحیح کہی جائے گی، اور اگر دوسرے کے اندازہ سے بہت فروخت کیا ہو، اس لئے یہ رقم بالکل صحیح کہی جائے گی، اور اگر دوسرے کے اندازہ سے بہت زیادہ ہو تو اسے غبن فاحش کہا جائے گا، یا دوسرے تمام لوگوں کے اندازہ سے کم میں وہ فروخت کی گئی ہو تو اسے بھی غبن فاحش کہا جائے گا، ان مثالوں سے یہ بات معلوم ہوئی کہ وصی اگر اپنی خریداری یا فروخت میں عام قیمت سے کچھ کمی یا کچھ زیادتی کرے تو وہ جائز ہوگا، لیکن غبن فاحش سے ہونے سے جائز نہ ہوگا) لانہ لا نظر فی الغبن الفاحش الخ کیونکہ غبن فاحش سے جائز نہ ہوگا)۔

لانه لا نظر فى الغبن الفاحش الخ کیونکہ غبن فاحش ہونے کی صورت میں کوئی بہتری کی امید نہیں کی جاتی ہے (حالانکہ وصی کی ولایت میں بہتری مشروط ہوئی ہے) برخلاف غبن فاحش نہ ہو بلکہ معمولی سے غبن سے کوئی نقصان نہیں ہوتا ہے کہ معاملات میں اس سے بچنا ممکن ہی نہیں ہے، اس لئے معمول سے غبن کو بھی برداشت نہ کرنے سے وصی کسی طرح بھی تصرف نہیں کر سکے گا اور وصی بننے کے خیال کو ختم کر دینا لازم آئے گا، (ف۔ یہ حکم وصی کے بارے میں ہے) **والصبى الماذون والعبد الماذون الخ** لیکن اتنا بڑا بچہ کہ جسے معاملات کرنے کی اجازت دیدی گئی ہو اسی طرح سے جس غلام اور مکاتب کو معاملات کرنے کی اجازت دیدی گئی تو ان لوگوں کا کسی کے بھی مال کو غبن فاحش کیساتھ خرید و فروخت کرنا جائز ہے، کیونکہ یہ لوگ مالک کی حیثیت سے اپنے مال میں خواہش کے مطابق تصرف کرتے ہیں (لہٰذا وہ جس طرح چاہیں بغیر کسی رکاوٹ کے اس میں تصرف کر سکتے ہیں) اور ان لوگوں کو معاملات کرنے کی اجازت دینے کا مطلب اس شخص پر جو پابندی لگائی تھی اسی کو دور کرنا

ہوتا ہے، بخلاف الوصی الخ بخلاف وصی کے کہ وہ شرعی خصوصی اجازت کے اس کے لئے بہتری اور بھلائی کی نظر سے اسے تصرف کرنے کی اجازت دی جاتی ہے لہٰذا اس کے لئے بہتری کی نظر کی قید معتبر ہوتی ہے (ف۔ یہ قول امام ابو حنیفہؒ کا ہے)۔

وعندھما لا یملکونہ الخ اور صاحبینؒ کے نزدیک ان لوگوں کو بھی غبن فاحش کے ساتھ تصرف کرنے کا اختیار نہیں ہوگا، کیونکہ ان میں سے ہر ایک کی طرف سے غبن فاحش کی اجازت تبرع کے طور پر ہے، اور اس میں لاچاری کا ہونا ضرورت بھی نہیں ہے، اور یہ لوگ تبرع کی لیاقت والوں میں سے نہیں ہیں (ف۔ اس لئے اگر کاروبار کرنے کی اجازت پایا ہوا نابالغ یا کوئی غلام یا مکاتب نے فاحش سے چیز خریدی یا کوئی چیز فروخت کی تو صاحبینؒ کے نزدیک یہ معاملہ باطل ہوگا۔ واذا کتب کتاب الشراء الخ اور اگر وصی کے نام خریداری کا بیع نامہ لکھا گیا تو اس کے لئے وصیت نامہ ایک عدد علیحدہ لکھے اور ایک عدد بیع نامہ علیحدہ لکھے کہ اس طرح علیحدہ علیحدہ لکھنے میں احتیاط زیادہ ہے (ف۔ کیونکہ یقیناً ایک وقت میں اس کی گواہی ضروری ہو جائے گی) ولو کتب جملۃ عسی الخ اور اگر موصی نے وصیت کرنے کی اور کسی چیز کی خریداری دونوں باتوں کی تحریر ایک ساتھ لکھ دی تو اس میں یہ احتمال رہ جاتا ہے کہ شاید اس کے آخر میں گواہ اپنی گواہی کسی تفصیل کے بغیر ہی لکھ دے تو اس کی وجہ سے وہ شخص جھوٹا سمجھا جائے گا (ف۔ اس لئے کہ آخر میں ان دونوں باتوں پر گواہی تلاش کی جائے گی) ثم قیل یکتب الخ پھر اس تحریر کے بارے میں بعض علماء نے یہ فرمایا ہے کہ وہ اس طرح لکھے گا کہ میں نے فلاں بن فلاں سے خریدا ہے، اور اس طرح نہیں لکھے کہ میں نے اس چیز کو اس فلاں سے خریدا ہے جو کہ فلاں کا وصی ہے، اس کی وجہ وہی ہے جو ابھی اوپر بیان کی جاچکی ہے (ف۔ جس کا مطلب یہ نکلے گا کہ وہ گواہ اس بات کا گواہ ہے کہ یہ شخص وصی بھی ہے، اس وقت جبکہ گواہ نے آخر میں اس کی تفصیل نہیں کی ہو کہ میں تو صرف خریداری پر گواہ ہوں اسی لئے صرف اتنا لکھے کہ میں نے اسے فلاں کے بیٹے فلاں سے خریدا ہے)۔

و قیل لا باس بذلک الخ اور کچھ مشائخ نے یہ کہا ہے کہ اس شخص کو فلاں کا وصی لکھ دینے میں بھی کچھ حرج نہیں ہے، کیونکہ کسی کو وصی بنا لینے کا معاملہ ایسا ہوتا ہے کہ عموماً ہر شخص کو معلوم ہوتا ہے (ف۔ لہٰذا گواہ کو جھوٹا کہنے کی دلیل نہیں ہوگی بالخصوص اس صورت میں جبکہ اس شخص کے بارے میں عام گمان یہ ہو کہ اس نے تو امر بالمعروف کے ظاہر کے موافق گواہی لکھی ہے)۔

توضیح:- وصی یا نابالغ ماذون لڑکا یا ماذون غلام اگر مال وصی کو خرید و فروخت کرنا چاہے تو اس کے لئے یہ جائز ہوگا یا نہیں، اور کن شرائط اور تفاصیل سے، اور اگر موصی نے وصیت کرنے کی اور کسی چیز کی خریداری دونوں باتوں کی تحریر ایک ساتھ لکھ دے، تو مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال علماء، مفصل دلائل

قال و بیع الوصی علی الکبیر الغائب جائز فی کل شئی الا فی العقار لان الاب یلی ما سواہ و لا یلیہ فکذا وصیہ و کان القیاس ان لا یملک الوصی غیر العقار ایضاً لانہ یملکہ الاب علی الکبیر الا انا استحسناہ لما انہ حفظ لتسارع الفساد الیہ و حفظ الثمن ایسر وھو یملک الحفظ اما العقار فمحصن بنفسہ قال ولا یتجر فی المال لان المفوض الیہ الحفظ دون التجارۃ و قال ابویوسفؒ ومحمدؒ و صی الاخ فی الصغیر والکبیر الغائب بمنزلۃ وصی الاب فی الکبیر الغائب و کذا وصی الام ووصی العم وھذا الجواب فی ترکۃ ھؤلاء لان وصیھم قائم مقامھم وھم یملکون ما یکون من باب الحفظ فکذا وصیھم الخ.

ترجمہ:- امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ وصی کا بالغ وارث جو غائب ہو اس کے ہر قسم کے مال کو سوائے عقار (غیر منقولہ جائداد) کے بیچنا جائز ہے، کیونکہ خود باپ کو بھی اپنی بڑی اولاد کے ہر قسم کے مال کو غیر منقولہ جائداد کے سوا بیچنا جائز

ہے، اسی لئے باپ کے وصی کا بھی یہی حکم ہوگا۔ (ف۔ کیونکہ وصی کو صرف دینی مالی ولایت ملی ہے جو اس کے باپ (وصی) کو تھی۔

خلاصہ یہ ہوا کہ اگر وصی نے کسی مصلحت اور ضرورت کی وجہ سے ترکہ میں چیزیں فروخت کیں تو غیر منقولہ جائداد کے سوا دوسری چیزوں کی فروخت صحیح مانی جائے گی، جیسے چھوٹے نابالغ ورثہ کے مالوں کی بیع اس کے لئے جائز ہوتی ہے، اسی طرح سے بالغوں کے مالوں کو بھی وہ فروخت کر سکتا جبکہ وہ غائب ہوں لیکن جائیداد غیر منقولہ کو فروخت کرنا کسی بھی صورت میں جائز نہ ہوگا، اور یہ جواز بھی استحساناً ہے)۔

وکان القیاس ان لا یملك الخ اور قیاس کا تقاضا تو یہی تھا کہ غیر منقولہ جائداد کی طرح منقولہ سامان کی بھی وصی کی بیع جائز نہ ہو، کیونکہ باپ کو بالغ کے مال میں اس کا بھی اختیار نہیں ہوتا ہے (یعنی ولایت کے حق کی بناء پر اختیار نہیں ہوتا ہے اگرچہ کبھی مال کی حفاظت کی بناء پر اختیار ہوتا ہے) لیکن ہم نے اس قیاس کو چھوڑ کر استحسان کو اس لئے اختیار کر لیا ہے کہ غیر منقولہ جائیداد کے سوا دوسرے منقولہ سامان کو اس کی حفاظت کے لئے بیچ ڈالنے ہی میں سہولت ہے، اس لئے کہ ایسی چیزیں بہت جلد خراب ہونے لگتی ہیں، اور اس سے حاصل ہونے والی رقم کی بھی حفاظت آسان ہوتی ہے جبکہ وصی کو حفاظت کرنے ہی کا پورا اختیار حاصل ہوتا ہے، اور غیر منقولہ جائیداد تو خود ہی محفوظ ہونے سے اور اس کی چوری وغیرہ کا خطرہ نہیں ہوتا ہے (ف۔ لیکن یہ بات معلوم ہونی چاہئے کہ متاخرین مشائخ کے نزدیک غیر منقولہ (عقار) جائیداد کے سوا دوسرے مالوں میں بھی وصی کو فروخت کرنے کا اختیار صرف ان تین شرطوں میں سے کسی ایک کے پائے جانے کے وقت حاصل ہوتا ہے۔

(۱) جبکہ خریدار اس چیز کی قیمت بازاری قیمت سے دوگنی دینے پر راضی ہو۔

(۲) اس چھوٹے وارث کو اس مال کے عوض یا رقم کی واقعۃً ضرورت ہو مثلاً اس رقم کے نہ ہونے سے وہ کھانے اور کپڑے کا بھی محتاج ہو۔

(۳) مورث میت پر اتنا قرض باقی رہ گیا ہو کہ اس کے اس مال کو فروخت کئے بغیر قرض کی ادائیگی ممکن نہ ہو رہی ہو صدر الشریعۃؒ نے فرمایا ہے کہ اسی پر فتویٰ دیا جائے گا۔ ک) **قال ولا یتجر فی المال الخ** فرمایا ہے کہ ترکہ کے مال میں وصی کو تجارت کرنے کا اختیار نہیں ہے، کیونکہ وصی کے پاس مال رکھنے کا مقصد اس کی صرف حفاظت ہے اور تجارت کرانا مقصود نہیں ہوتا ہے (ف۔ یعنی کسی کو وصی مقرر کرنے کا مقصد صرف اس کی حفاظت ہے اور تجارت کرانا مقصود نہیں ہوتا ہے (ف۔ یعنی کسی کو وصی مقرر کرنے کا مقصد صرف یہ ہوتا ہے کہ اس شخص کی ضروریات اور جن باتوں کی وصیت میں تصریح کر دی گئی ہے اس کا خیال رکھتے ہوئے اصل مال کی وہ پورے طور پر حفاظت کرے، اور اس سے نجات حاصل کرنا مقصود نہیں ہوتا ہے)۔

وقال ابو یوسفؒ الخ اور امام ابو یوسفؒ و محمدؒ نے کہا ہے (اور یہی قول امام ابو حنیفہؒ کا بھی ہے۔ ع۔ ن۔) کہ بھائی کے وصی کو اس کے زندہ چھوٹے بھائی اور بڑے بھائی جو غائب ہو کے مال میں وہی اختیار ہے جو باپ کے وصی کو اس بالغ بیٹے کے مال میں اختیار ہے جو غائب ہو، اور یہی حکم ماں کے وصی اور چچا کے وصی کا بھی ہے (ف۔ یعنی اگر ایک شخص مرا اور اس نے اپنے چھوٹے اور بڑے غائب بھائی چھوڑے تو اس وصی کو اس میت کے موجودہ بھائی بہنوں کی میراث میں وہی اختیار ہوگا جو باپ کے وصی کو بالغ غائب بیٹے کے مال میں اختیار ہوتا ہے، اور ماں و چچا کے وصی کی صورت میں بھی یہی حکم ہے) اسی لئے یہ فرمایا ہے۔

وھذا الجواب فی ترکۃ الخ اور ماں و چچا اور بھائی کے وصیوں کا بھی یہی حکم ان لوگوں کے ترکہ کے بارے میں ہے (ف۔ یعنی اگر یہ لوگ اپنا ترکہ چھوڑیں اور وصی مقرر کر دیں تو ان کے ترکہ میں وصی کو وہی اختیار ہوگا جو باپ کے وصی کو بالغ غائب کے ترکہ میں ہوتا ہے) **لان وصیھم الخ** کیونکہ ان کا وصی خود ان کا قائم مقام ہے اور خود ان لوگوں کو بھی ایسے کام کرنے کا اختیار ہے جس کا تعلق حفاظت کرنے سے ہو، اس لئے ان کے وصی کو بھی یہی اختیار ہوگا)۔

مسئلہ

زید مر گیا اور اس نے اپنا باپ چھوڑا اور اپنی اولاد چھوڑی اور وصی بھی مقرر کر دیا تو ایسی صورت میں کیا ان چھوٹے بچوں کے دادا کو اختیار دینے میں ترجیح دی جائے گی یا باپ کے وصی کو ترجیح دی جائے گی تو اس مسئلہ میں علماء کرامؒ کے درمیان اختلاف ہے جو ابھی ذکر کیا جا رہا ہے)۔

توضیح:- کیا وصی موصی کے بالغ اور نابالغ اولاد کے مال و جائیداد کو فروخت کر سکتا ہے، اور مال وصیت میں کاروبار کر سکتا ہے، مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال ائمہ کرام، مدلل

جواب

قال و الوصي احق بمال الصغير من الجد و قال الشافعيؒ الجد احق لان الشرع اقامه مقام الاب حال عدمه حتى احرز الميراث فيقدم على وصيه ولنا ان بالايصاء تنتقل ولاية الاب اليه فكانت ولايته قائمة معنى فيقدم عليه كالاب نفسه و هذا لان اختياره الوصي مع علمه بقيام الجديد على ان تصرفه انظر لبنيه من تصرف ابيه فان لم يوص الاب فالجد بمنزلة الاب لانه اقرب الناس اليه واشفقهم عليه حتى ملك الانكاح دون الوصي غير انه يقدم عليه وصي الاب في التصرف لما بيناه .

ترجمہ:- امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ باپ کا وصی اس کی چھوٹی اولاد کے مال کے بارے میں لڑکے کے دادا کے مقابلہ میں زیادہ اولیٰ اور اقدم ہے، و **قال الشافعيؒ** الخ اور امام شافعیؒ (و مالک و احمدؒ۔ ع) نے فرمایا ہے کہ دادا کا حق مقدم ہے، کیونکہ شریعت نے باپ کے موجود نہ ہونے کی صورت میں دادا ہی کو باپ کا قائم مقام بنایا ہے، یہانتک کہ دادا ہی بچا ہوا سارا ترکہ لے لیتا ہے، اسی لئے یہی دادا باپ کے وصی سے مقدم ہو گا (ف۔ خلاصہ کلام یہ ہوا کہ وصی کو ولایت صرف اس لئے حاصل ہوتی ہے کہ وہ باپ کا قائم مقام ہے اور یہ قائم مقامی اسے اس طرح حاصل ہوئی ہے کہ باپ نے اسے مقرر کر دیا ہے، اور وہ بھی صرف مال کے بارے میں ہے، نفس اور جان کے بارے میں نہیں ہے، یہانتک کہ چھوٹی لڑکی کا نکاح کرنے کا اختیار وصی کو نہیں ہوتا ہے، جبکہ شریعت نے باپ کے مر جانے پر جان اور مال دونوں صورت میں دادا کو باپ کا قائم مقام بنا دیا ہے، یہانتک کہ اگر کوئی باپ کے مر جانے پر خود مر گیا مگر دادا زندہ ہے تو اس وقت وہی دادا باپ کی جگہ اس کی میراث کا مستحق ہوتا ہے اور عصبہ ہو رہا ہو، لہٰذا دادا ہی وصی کی نسبت مقدم ہو گا)۔

ولنا ان بالا يصاء الخ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ وصی مقرر کر دینے کی وجہ سے باپ کی ولایت اور اس کا پورا اختیار وصی کی طرف منتقل ہو جاتا ہے، اس لئے یوں کہا جائے گا کہ گویا معنوی طور پر خود باپ کی ولایت موجود ہے (یعنی اگرچہ ظاہر میں باپ مر گیا ہے) اس لئے وصی ہی کو دادا پر ترجیح دی جائے گی، جیسے کہ خود باپ کو دادا پر ترجیح ہوتی ہے (ف۔ خلاصہ یہ ہوا کہ ہم نے یہ مانا کہ باپ کے نہ ہونے کی صورت میں دادا ہی مقدم ہوتا ہے، لیکن یہاں پر باپ کی ولایت نہ ہو لیکن معنوی طور پر موجود ہو جیسے باپ کی طرح ولایت موجود نہ ہو (لیکن ائمہ ثلثہ کی طرف سے یہ کہا جا سکتا ہے کہ وصی کا وجود یعنی باپ کی ولایت کا پایا جانا غیر معتبر ہے یہانتک کہ وصی کے پائے جانے پر بھی دادا کو باپ کی طرح کل میراث ملتی ہے، جواب یہ ہے کہ میراث ایک دوسری بات ہے اور یہاں ولایت میں کلام ہے۔ فتامل فیہ۔ م۔)

اور یہاں اس صورت میں ہے جبکہ ایک طرح سے باپ کی ولایت موجود ہو، اس لئے جس طرح خود باپ کو ترجیح تھی اسی طرح اس کے وصی کو بھی ترجیح ہو گی۔ م۔ ع۔ ن۔ اور اس میں بھید یہ ہے کہ دادا کے رہتے ہوئے جب موصی (یعنی میت بیٹے)

نے وصی مقرر کرلیا تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ وہ اپنی اولاد کے حق میں وصی کو بہتر جانتا ہے اور اسی کو ترجیح دیتا ہے بہ نسبت اپنے والد کے (ف۔ گویا موصی اپنے حق تصرف کو باقی رکھنا چاہتا ہے جبکہ اس کے اپنے اختیار اور ولایت کے رہتے ہوئے دادا کو مقدم نہیں کیا جاسکتا ہے) **فان لم یوص الاب الخ** اب اگر باپ نے کسی کو اپنا وصی مقرر نہیں کیا تو چھوٹی اولاد کے لئے دادا اس کے اپنے باپ کے حکم میں ہو جاتا ہے، کیونکہ موصی کی طرف سے سب سے زیادہ قریب اس کا یہی باپ ہے، اور یہی سب سے زیادہ شفقت والا ہے، یہانتک کہ دادا کو اپنے بیٹے کی چھوٹی اولاد (پوتے) کے نکاح کردینے کا اختیار نہیں ہے، البتہ مالی تصرفات میں باپ کے وصی کو ہی دادا پر ترجیح ہوگی، اور اس کی دلیل وہی ہے جو ابھی بیان کردی گئی ہے، ف۔ (کہ خود موصی نے اس وصی کو اپنا نائم مقام بنادیا ہے)۔

توضیح:- اگر چھوٹی اولاد کا دادا اور اس کے باپ کا وصی دونوں موجود ہوں، تو اس نابالغ کی جائیداد کی حفاظت اور اس کی خرید و فروخت کا حق دار کون اور کیوں ہوگا، اور اگر باپ نے کسی کو بھی اپنا وصی مقرر نہیں کیا تب اس کا ذمہ دار کون ہوگا، مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال ائمہ، مدلل جواب

فصل فی الشهادة

فصل، گواہی کا بیان

قال و اذا شهد الوصیان ان المیت اوصی الی فلان معهما فالشهادة باطلة لانهما متهمان فیها لاثباتهما معینا لانفسهما قال الا ان یدعیها المشهود له و هذا استحسان وهو فی القیاس کالاول لما بینا من التهمة وجه الاستحسان ان للقاضی ولایة نصب الوصی لابتداء اوضم اخر الیهما برضائه بدون شهادتهما فتسقط بشهادتهما مؤنة التعیین عنه اما الوصایة تثبت بنصب القاضی قال و کذلك الابنان معناه اذا شهد ان المیت اوصی الی رجل وهو ینکر لانهما یجران الی انفسهما نفعاً بنصب حافظ للترکة ولو شهدا یعنی الوصیین لوارث صغیر بشئی من مال المیت او غیره فشهادتهما باطلة لانهما یظهران ولایة التصرف لانفسهما فی المشهود به.

ترجمہ:- جامع صغیر میں امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر دو وصیوں نے اس بات کی گواہی دی کہ ہمارے موصی میت نے ہم دونوں کے ساتھ اس تیسرے شخص کو بھی وصی مقرر کیا تھا تو یہ گواہی باطل ہوگی یعنی مقبول نہ ہوگی، کیونکہ دونوں پر تہمت لگ سکتی ہے، کیونکہ اس طرح کی گواہی دے کر اس شخص کو اپنا معاون و مددگار بنانا چاہتے ہیں۔ف۔

خلاصہ یہ ہوا کہ اپنے مطلب یعنی نفع حاصل کرنے کے لئے یہ گواہی دے رہے ہیں، اور ایسی تہمت والی گواہی قبول نہیں کی جاتی ہے، بالخصوص اس وقت جبکہ خود وہ تیسرا شخص ایسی گواہی پانے کا خواہشمند بھی نہ ہو) **الا ان یدعیه الخ** البتہ اگر وہ شخص جس کے لئے گواہی دی جارہی ہے وہ خود بھی اپنے حق میں ایسی ہی گواہی کا طلب گار بھی ہو تب یہ گواہی قبول کرلی جائے گی **وهذا استحسان الخ** یہ استحسانی حکم ہے، حالانکہ قیاس میں یہ بھی پہلی صورت کے مثل ہے، کیونکہ پہلے کی طرح ہی تہمت موجود ہے، ف۔ کیونکہ اس وصی ہو جانے سے یہ تیسرا شخص بھی ان دونوں کا معین و مددگار ہو جائے گا) الحاصل اگر دو وصیوں نے گواہی دی کہ ہمارے موصی میت نے ہمارے ساتھ فلاں شخص کو بھی وصی بنالیا تھا، اس طرح اگرچہ اس صورت میں وہ تیسرا شخص اپنے وصی بننے کے لئے ان دونوں کے گواہ بننے کا خواہشمند نہ ہو، تو گواہی باطل ہوگی، اور اگر خواہشمند ہو تو بھی قیاس باطل ہے، لیکن وہ

گواہی استحساناً قبول ہو گی۔)۔

وجہ الاستحسان الخ اس طرح استحسان کی وجہ یہ ہو گی کہ قاضی کو ابتداء سے نہ یہ اختیار حاصل تھا کہ کسی تیسرے کو وہ وصی مقرر کر دے، یا ان دونوں موجود وصیوں کے ساتھ خود ہی کسی کو وصی بنادے، بشرطیکہ وہ تیسرا شخص اس کی گواہی میں شرکت کے لئے از خود راضی ہو یعنی اس کے بغیر کہ دونوں وصی اس کی گواہی دیں، کہ اس صورت میں ان دونوں کی گواہی سے اس تیسرے وصی کی تلاش اور اس کی تعیین کی مشقت سے نجات مل جائے گی، اور اس کا وصی مقرر ہو جاتا تو قاضی نے جب اس کو وصی بنانا قبول کر لیا تو گویا خود اسی نے اس کو وصی مقرر کیا ہے (ف۔ خلاصہ کلام یہ ہوا کہ وہ تیسرا شخص استحساناً اس وجہ سے وصی بن گیا کہ قاضی کی طرف سے اس کو متعین کر لینا ہی اس کے وصی بن جانے کے لئے کافی ہے، اور ان دونوں وصیوں کی گواہی اتنا ہوا کہ اس سے قاضی کی رائے معلوم ہو گئی، کہ اس میت کی طرف سے تیسرا شخص وصی مقرر کرنا چاہئے اور وہ یہی شخص ہے اس کے بعد پھر کسی تیسرے شخص کو تلاش کرنے کی ضرورت نہ رہی۔

قال و کذلك الابنان الخ امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے، کہ یہی حکم دو بیٹوں کا بھی ہے، اس کا مطلب یہ ہے کہ اگر میت کے دو بیٹوں نے ایک شخص کے بارے میں یہ گواہی دی کہ میت نے اس کو وصی بنایا ہے حالانکہ وہ شخص خود اپنے وصی بننے کا خواہشمند نہیں ہے بلکہ وہ اس کا منکر ہی ہے تو ان کی گواہی باطل ہو گی کیونکہ یہ دونوں چاہتے ہیں کہ اس گواہی سے یہ فائدہ حاصل کر لیں کہ اس شخص کو اپنے ملنے والے ترکہ کا محافظ بنالیں (ف۔ اس بناء پر تہمت کا احتمال ہو گیا ہے اس لئے ان دونوں کی گواہی بھی باطل ہو گی، جیسے کہ پہلے دونوں وصیوں کی گواہی باطل تھی)۔

ولو شهدا یعنی الوصیین الخ اور اگر دونوں وصیوں نے کسی نابالغ وارث کے لئے میت کے ترکہ سے کچھ مال کی گواہی دی، یعنی اس طرح گواہی دی کہ میت کے مال سے یہ مال یا اتنا مال اس نابالغ لڑکے کی ملکیت ہے، یا میت کے مال کے سوا کسی دوسرے مال کے بارے میں اس نابالغ کی ملکیت کی گواہی دی تو اسی قسم کی تہمت کے احتمال کی وجہ سے دونوں ہی کی گواہی باطل ہو گی، اور وہ تہمت اس طرح سے ہو گی کہ یہ دونوں چاہتے ہیں کہ اس مال میں اپنے لئے تصرف کرنے کی ولایت ثابت کر لیں۔ (ف۔ کیونکہ نابالغ کے مال میں انہیں دونوں کو تصرف کی ولایت حاصل ہو گی۔

توضیح:۔ گواہی کا بیان، اگر دو وصیوں نے اس بات کی گواہی دی کہ ہمارے موصی میت نے ہم دونوں کے علاوہ اس تیسرے کو بھی وصی بنایا تھا تو ان کی گواہی قابل قبول ہو گی یا نہیں، اور اگر میت کے دو بیٹوں نے ایک شخص کے بارے میں گواہی دی کہ ہمارے باپ نے اس شخص کو وصی مقرر کیا تھا، جبکہ وہ تیسرا شخص اس کا منکر ہو، مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال ائمہ کرام، مفصل دلائل

قال ان شهدا لوارث کبیرفی مال المیت لم یجزو ان کان فی غیر مال المیت جاز وهذا عند ابی حنیفة و قالا ان شهدا لوارث کبیر تجوز فی الوجهین لانه لا یثبت لهما ولایة التصرف فی الترکة اذا کانت الورثة کبار فعریت عن التهمة وله انه یثبت لهما ولایة الحفظ وولایة ببیع المنقول عند غیبة الوارث فتققت التهة بخلاف شهادتهما فی غیر الترکة لانقطاع ولایة وصی الاب عنه لان المیت اقامه مقام نفسه فی ترکته لا فی غیرها قال و اذا شهد رجلان لرجلین علی میت بدین الف درهم وشهد الاخر ان للاولین بمثل ذلك جازت شهادتهما وان کانت شهادة کل فریق للاخرین بوصیة الف درهم لم تجز و هذا قول ابی حنیفةؒ و محمدؒ قال ابویوسفؒ لا

تقبل فی الدين ايضا و ابوحنيفةؒ فيما ذكر الخصاف مع ابی يوسفؒ و عن ابی يوسفؒ مثل قول محمدؒ وجه القبول ان الدين يجب فی الذمة و هی قابلة الحقوق شتی فلا شركة و لهٰذا لو تبرع اجنبی بقضاء دين احدهما ليس للاخر حق المشاركة وجه الردان الدين بالموت يتعلق بالتركة اذا لذمة خربت بالموت ولهٰذا لو استوفی احدهماحقه من التركة يشاركه الاخر فيه فكانت الشهادة مثبتة حق الشركة فتحققت التهمة بخلاف حال حيوة المديون لانه فی الذمة لبقائها لا فی المال فلا يتحقق الشركة.

ترجمہ:-امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر دونوں وصیوں نے کسی بالغ وارث کے لئے میت کے مال میں گواہی دی تو یہ جائز نہ ہوگی، اور اگر میت کے مال کے سوا کسی اور کے مال میں گواہی دی تو وہ جائز ہوگی، یہ قول امام ابو حنیفہؒ کا ہے و **قال ان شهداء لوارث الخ** اور صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ اگر دونوں وصیوں نے بالغ وارث کے حق میں گواہی دی تو دونوں ہی صورتوں میں جائز ہوگی، یعنی خواہ اس بالغ کے لئے میت کے مال میں وہ گواہی دیں یا میت کے علاوہ کسی اور کے مال میں گواہی دیں تو بہر صورت گواہی جائز ہوگی، کیونکہ ورثہ جب بالغ ہوں تو وصیوں کو ترکہ میں تصرف کا اختیار نہیں ہوتا ہے (لہٰذا اس بالغ وارث کی موجودگی میں تصرف نہیں کر سکتے ہیں، یہانتک کہ اگر نابالغ بھی وارث ہو اور اس کے حصہ کا بٹوارہ ہو چکا ہو تو بھی بالغ کے حصہ میں تصرف نہیں ہوگا، اس لئے وہ گواہی پہلی جیسی تہمت سے خالی ہوگی۔

وله انه ثبت لهما الخ اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ ان دونوں وصیوں کے لئے ایک تو ترکہ کی حفاظت کی ذمہ داری ہے اور دوسری جب کہ بالغ وارث غائب ہو تو اسے منقول مال فروخت کرنے کی ولایت ہے اس لئے یہ تہمت ثابت ہوگئی، (ف۔ کہ جس مال کے بارے میں گواہی دی وہ شاید اسی وجہ سے ہو)۔

بخلاف شهادتهما الخ اس کے برخلاف اگر دونوں وصیوں نے ترکہ کے سوا کسی اور مال کے بارے میں بالغ وارث کے حق میں گواہی دی تو اس میں تہمت نہیں لگے گی، کیونکہ اس وصی کی ولایت کی مال سے بالکل نہیں ہے، کیونکہ موصی میت نے صرف اپنے ہی مال سے بالکل نہیں ہے، کیونکہ موصی میت نے صرف اپنے ہی مال میں اسے اپنا قائم مقام بنایا ہے یعنی دوسرے کسی مال میں نہیں بنایا ہے (ف۔ لہٰذا اس کے ترکہ کے علاوہ اگر کسی اور قسم کا مال کسی وارث کے پاس ہو تو اس میں اس کے وصی کو کچھ بھی اختیار نہیں ملے گا)۔

قال واذا شهد رجلان لرجلين الخ امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر زید و بکر دو شخصوں نے یہ گواہی دی کہ میت پر خالد و معمر کے دو ہزار روپے قرضہ کے باقی ہیں تو ان دونوں یعنی خالد و معمر نے بھی یہ گواہی دی کہ زید و بکر کے دو ہزار روپے قرضہ کے باقی ہیں تو ان دونوں فریقوں کی گواہی مانی جائے گی، اور اگر ان دونوں فریقوں میں سے ہر فریق نے دوسرے کے بارے میں یہ گواہی دی کہ اس میت نے ان کے لئے دو ہزار روپے کی وصیت کی ہے تو ایسی گواہی دی تو یہ نامقبول ہوگی، یہ قول امام محمدؒ اور امام ابو حنیفہؒ کا ہے۔

و قال ابویوسفؒ لا يقبل الخ اور امام ابو یوسفؒ نے فرمایا کہ قرضہ کی صورت میں بھی گواہی قبول نہیں ہوگی، اور امام خصافؒ نے ادب القاضی میں جو روایت بیان کی ہے اس میں یہ ہے کہ اس قول میں ابو حنیفہؒ بھی امام ابو یوسفؒ کے ساتھ ہیں (ف۔ یعنی خصافؒ نے بیان کیا ہے کہ ابو حنیفہؒ اور ابو یوسفؒ کے نزدیک وصیت و قرضہ کے دونوں مسئلوں میں فریقین کی گواہی ایک دوسرے کے بارے میں مقبول نہیں ہوگی۔ م۔ اور امام ابو یوسفؒ سے امام محمدؒ کے موافق بھی روایت منقول ہے، یعنی قرضہ کے بارے میں فریقین کی گواہی ایک دوسرے کے لئے مقبول ہوگی، اس لئے حاصل کلام یہ ہوا کہ وصیت کے مسئلہ میں فریقین کی گواہی ایک دوسرے کے لئے بالاجماع مقبول نہیں ہوگی، اور قرضہ کے مسئلہ میں امام محمدؒ کے قول کے مطابق ایک روایت میں مقبول ہے، اور امام ابو حنیفہؒ و امام ابو یوسفؒ سے دو روایتیں ہیں یعنی ایک میں مقبول اور دوسری میں نامقبول ہے۔ الحاصل یہ

اختلاف صرف قرضہ کے مسئلہ میں ہے کہ گواہی مقبول ہوگی یا نہیں)۔

وجہ القبول ان الدین الخ گواہی کے مقبول ہونے کی دلیل یہ ہے کہ قرضہ تو اصل میں مقروض ہی کے ذمہ واجب ہوتا ہے، اور ذمہ ایسی چیز ہے جو مختلف اور متفرق حقوق کو قبول کرتا ہے اس لئے اس مسئلہ میں شرکت نہیں پائی جائے گی، یہاںتک کہ ہر فریق کی گواہی صرف دوسرے فریق کے لئے ہوئی، کیونکہ دوسرے کے وصول کئے ہوئے مال میں اس کو شرکت کا اختیار نہیں ہے) اسی لئے اگر کسی اجنبی نے احسان کے طور پر ان دونوں فریق میں سے ایک کو میت کی طرف سے قرضہ ادا کر دیا تو دوسرے فریق کو اس ادا کئے ہوئے مال میں شرکت کرنے کا اختیار نہیں ہوگا (ف۔ اس کے برخلاف وصیت کے مسئلہ میں اگر میت کے ترکہ کی ایک تہائی ہو تو دونوں فریق اس ایک تہائی میں شریک ہو جائیں گے۔

وجہ الردان الدین الخ گواہی کے ردیا مقبول نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ مرجانے کی وجہ سے قرضہ کا تعلق ترکہ سے ہوگیا اور اب مقروض کے ذمہ نہیں رہا، بلکہ وہ قرض اس کے لئے ترکہ سے وصول کر لیا جائے گا، کیونکہ ذمہ تو ذمہ دار کی موت کی وجہ سے ختم اور برباد ہو گیا، اور اسی بناء پر اگر ایک فریق نے ترکہ میں سے اپنا حق وصول کر لیا تو دوسرے فریق یعنی قرض خواہ کو اس میں شرکت کا اختیار ہو جاتا ہے، اس بناء پر گواہی اس کے حق میں شراکت کو ثابت کرنے والی ہوئی، اسی لئے گواہی کے معاملہ میں تہمت پائے جانے کا احتمال قوی ہو گیا (ف۔ وہ یہ کہ گواہی دینے والے نے اس گواہی سے اپنا نفع حاصل کرنے کے لئے گواہی دی ہے۔م۔ برخلاف اس حالت کے جب مقروض خود زندہ ہو، کیونکہ اس وقت قرضہ خود مقروض کے ذمہ ہی میں رہے گا، اس لئے اس قرض کا تعلق مقروض کے مال سے متعلق نہ ہوگا (ف۔ یہی وجہ ہے کہ اگر مقروض کی زندگی میں قرض خواہوں میں سے کچھ لوگ دوسرے قرض خواہوں کے حق میں گواہی دیں تو وہ قبول کر لی جائے گی، اس بیان سے یہ بات بھی معلوم ہوگئی کہ زیادہ بہتر اور مدلل قول یہی ہے کہ گواہی نامقبول اور مردود ہوگی)۔

توضیح:۔ اگر میت کے دونوں وصیوں نے کسی بالغ وارث کے لئے میت کے مال میں گواہی دی، اگر دونوں وصیوں نے ترکہ کے سوا کسی اور مال کے بارے میں بالغ وارث کے حق میں گواہی دی، اگر دو شخصوں نے یہ گواہی دی کہ میت پر زید و بکر کے دو ہزار روپے قرض باقی ہیں، اور ان دونوں نے یہ گواہی دی کہ خالد و معمر کے دو ہزار باقی ہیں، تو کس کی بات قابل قبول ہوگی، مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال ائمہ، مفصل دلائل

قال ولو شهدا انه اوصى لهذين الرجلين بجاريته و شهد المشهود لهما ان الميت اوصى للشاهدين بعبده جازت الشهادة بالاتفاق لانه لاشركة فلاتهمة ولو شهدا انه اوصى لهذين الرجلين بثلث ماله و شهد المشهود لهما انه اوصى للشاهدين بثلث ماله فالشهادة باطلة وكذا اذا شهد الاولان ان الميت اوصى لهذين الرجلين بالعبد و شهد المشهود لهما انه اوصى للاولين بثلث ماله فهي باطلة لان الشهادة في هذه الصورة مثبته للشركة.

ترجمہ:۔امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر زید و بکر نے یہ گواہی دی کہ میت نے خالد و شعیب کے لئے اپنی باندی کی وصیت کی ہے، اور خالد و شعیب نے زید و بکر کے حق میں گواہی دی کہ میت نے ان دونوں کے لئے اپنے غلام کی وصیت کی ہے، تو بالاتفاق یہ گواہی صحیح ہوگی، اس لئے کہ شرکت کا معاملہ بھی نہیں ہے اور کسی قسم کی تہمت بھی نہیں ہے۔ف۔اس لئے کہ ایک فریق کے لئے باندی ہوگی اور دوسرے فریق کے لئے غلام معین ہوگا، اس لئے کسی کی کسی کے ساتھ شرکت نہیں ہو رہی ہے، خلاف ہزار

درہم یا اس جیسا کسی اور قسم کے مال کے یعنی جو مال غیر متعین ہوتا ہے، کہ اس میں غیر متعین ہونے کی وجہ سے دوسرے فریق کی شرکت باقی رہتی ہے)۔

ولو شهدا انه اوصی لهذين الخ اور اگر زید و بکر نے گواہی دی کہ میت نے ان دونوں یعنی خالد و معمر کے لئے اپنے تہائی مال کی وصیت کی ہے اور خالد و معمر نے اس کے برعکس یہ گواہی دی کہ میت نے زید و بکر کے لئے اپنے تہائی مال کی وصیت کی ہے تو ان دونوں فریقوں کی گواہی باطل اور نا قابل قبول ہوگی، اسی طرح اگر زید و بکر نے گواہی دی کہ میت نے خالد و معمر کے لئے اپنے غلام کی وصیت کی ہے اور خالد و معمر نے گواہی دی کہ میت نے زید و بکر کے لئے اپنے تہائی مال کی وصیت کی ہے تو بھی یہ گواہی باطل ہوگی کیونکہ اس صورت میں مال کی شرکت ثابت ہورہی ہے (ف۔ اس طرح سے کہ تہائی ترکہ میں دونوں ہی شریک ہونا چاہتے ہیں، اسی طرح سے وہ غلام بھی اسی تہائی میں داخل ہورہا ہے، یا ممکن ہے کہ یہ تنہا ہی تہائی مال ہو اس طرح بہر صورت اس میں شرکت کی تہمت باقی رہتی ہے، اسی لئے اس کی گواہی نا قابل قبول ہوگی، واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب.

توضیح:- اگر زید و بکر نے یہ گواہی دی کہ میت نے خالد و شعیب کے لئے اپنی باندی کی وصیت کی ہے، اور خالد و شعیب نے زید و بکر کے حق میں گواہی دی، اور اگر زید و بکر نے گواہی دی کہ میت نے ان دونوں کے لئے اپنے تہائی مال کی وصیت کی ہے، اور خالد و معمر نے اس کے برعکس گواہی دی، مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال ائمہ کرام، مفصل و مدلل جواب

☆☆☆

﴿کتاب الخنثی﴾

خنثیٰ کا بیان

معلوم ہونا چاہئے کہ ہمارے اس علاقہ میں مخنث اور خنثیٰ سے ہیجڑے مراد ہونے لگے ہیں اور عوام کے ذہن میں ایسے مشہور ہو گئے ہیں کہ ان سے وہ خبیث لوگ سمجھے جانے لگے ہیں جو اپنے آلۂ تناسل کو خاص ترکیب سے کٹوا ڈالتے ہیں جس سے وہ دنیا میں قابل نفرت و قابل مذمت اور آخرت میں خبیث ہو جاتے ہیں، معاذ اللہ من ذالك، لیکن حقیقت میں اس جگہ وہ مراد نہیں ہیں بلکہ وہ لوگ مراد ہیں جن کے پیدائشی طور پر مرد اور عورت دونوں ہی آلۂ تناسل ہوں، بخلاف خواجہ سرا کے یعنی جن کا آلۂ تناسل و آلۂ مردمی بہت ہی چھوٹا اور کمزور سا ہوتا ہے تو وہ بھی عورت سے مشتبہ نہیں ہے، اسی لئے مصنفؒ نے اس کی تفصیل بیان فرمائی ہے۔

فصل فی بیانه

پہلی فصل:- خنثیٰ کی حقیقت وماہیت اور اس کی قسموں کا بیان

کتاب الخنثیٰ. قال و اذا كان للمولود فرج و ذكر فهو خنثیٰ فان كان يبول من الذكر فهو غلام و ان كان يبول من الفرج فهو انثى لان النبى عليه السلام سئل عنه كيف يورث فقال من حيث يبول وعن على رضى الله عنه مثله و لان البول من اى عضو كان فهو دلالة على انه هو العضو الاصلى الصحيح والاخر بمنزلة العيب و ان بال منهما فالحكم للاسبق كان ذلك دلالة اخرى على انه هو العضو الاصلى وان كانا فى السبق على السواء فلا معتبر بالكثرة عند ابى حنيفة و قالا ينسب الى اكثرهما بولا لانه علامة قوة ذلك العضو وكونه عضو ا اصليا ولأن للاكثرحكم الكل فى اصول الشرع فيترجح بالكثرة وله ان كثرة الخروج ليس تدل على القوة لانه قد يكون للاتساع فى احدهما و ضيق فى الاخر وان كان يخرج منهما على السواء فهو مشكل بالاتفاق لانه لا مرجح.

ترجمہ:- قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر نئے پیدا شدہ بچہ کی شرم گاہ میں لڑکے اور لڑکی دونوں قسموں کی علامت ہو تو وہ خنثیٰ کہلاتا ہے، پھر اگر کسی طرح یہ علامت غالب ہو جائے یعنی اگر وہ آلۂ تناسل سے پیشاب کرتا ہو تو وہ لڑکا کہلائے گا اور اس میں معمولی سا جو کچھ پھٹن یا شگاف ہو تو اس کو ایک طرح کے زخم کی نشانی سمجھا جائے گا، اور اگر وہ فرج یعنی لڑکی کے پیشاب گاہ اور سوراخ سے پیشاب کرتا ہو تو وہ لڑکی کہلائے گی (ف۔ اور اس میں آلہ تناسل کی طرح کچھ ابھرا ہوا حصہ زائد انگلی کی طرح ایک طرح کا عیب سمجھا جائے گا، جیسے کہ بعض عورتوں کو چہرہ پر کچھ داڑھی جیسے بال ہوتے ہیں، اس مسئلہ میں تحقیق ابواب فقہ میں بہت سے مقامات میں ضروری ہو جاتی ہے، مثلاً اگر وہ مرد ہے تو اس کے لئے نماز میں کتنے حصہ کا ستر ضروری ہو گا، اسی طرح مرد ہونے کی صورت میں اسے مردوں کی صفت میں جگہ دی جائے گی، ورنہ عورت کے احکام اس پر جاری ہوں گے، اسی طرح سے

اس کا ختنہ اور اس کا نکاح کس طرح ہوگا اور اس کی میراث کتنی ہوتی، وغیرہ بہت سے دوسرے احکام بھی ہیں، اس لئے اس کے بچپن میں اسی قسم کی پہچان ہوتی ہے۔

لان النبی علیہ السلام الخ اس لئے کہ بچپن میں اسی قسم کی پہچان ہوتی ہے، لان النبی علیہ السلام الخ اس لئے کہ نبی کریم علیہ سے جب یہ سوال کیا گیا کہ خنثیٰ بچہ کی میراث کس طرح ہوگی، یعنی وہ کتنے حصہ کا مستحق ہوگا، تو فرمایا کہ وہ جس راستہ سے پیشاب کرتا ہو اس کے اعتبار سے اس کا حصہ ہوگا (ف۔ یعنی اگر فرج سے اس کا پیشاب نکلتا ہو تو وہ لڑکی کا ایک حصہ ورنہ وہ لڑکے کا دوگنا حصہ پائے گا، اس کی روایت ابن عدی نے کی ہے، اور اسی روایت سے بیہقی میں حضرت امام ابویوسفؒ کی روایت سے جو کہ الکلبی سے ہے۔ الخ لیکن الکلبی پر کذب کی تہمت بھی لگی ہوئی ہے، اور دوسری سندوں میں سلیمان بن عمرو کا نام ہے، کہ اس کے متروک اور کذب اور وضاع ہونے کی روایتیں امام احمد و یحییٰ و بخاری و اسحٰق و یذید بن ہارون وقتیبہ وغیرہم سے میزان میں مذکور ہیں، ان میں سے الکلبی کا تو حال معروف ہے، اس موقع پر علامہ عینیؒ وغیرہ نے جو یہ فرمایا ہے کہ امام ابویوسفؒ کے نزدیک اگر وہ ثقہ نہ ہوتے تو اس کی روایت سے استدلال ہی نہ کرتے، مگر یہ جواب مہمل ہے، کیونکہ امام ابویوسفؒ نے نصوص کے معارضہ میں اس سے اجتہاد نہیں کیا ہے، بلکہ ان کو تو یہ ایک روایت ملی تھی وہ انہوں نے بیان کر دی ہے خواہ وہ ثابت ہو یا نہ ہو اور سفیان الثوریؒ لوگوں کو کلبی سے روایت قبول کرنے سے منع کرتے تھے، مگر خود ان سے روایت کرتے تھے، جب اس کے بارے میں ان سے سوال کیا گیا تو فرمایا کہ میں اس کی سچی روایت کو اس کی جھوٹی روایت سے تمیز کر لیتا ہوں، اسی لئے شاید کہ امام ابویوسفؒ نے بھی اس کام کے لئے کوئی طریقہ مقرر کر لیا ہو، لیکن چونکہ اس بات کی انہوں نے تصریح نہیں کی، اس لئے اس جگہ اثر اور قیاس کو اصل مانا جائے گا، اور یہ روایت اس اصل کی موید ہو جائے گی، اگرچہ اس روایت کی اسناد ٹھیک نہ ہو۔

وعن علیؓ الخ اور حضرت علیؓ سے اس کے مثل روایت ہے (ف۔ اس کی روایت ابن ابی شیبہ نے دو سندوں سے کی ہے، اور عبدالرزاق اور سعید بن المسیبؒ سے بھی اسی کے مانند ہے، اس کے ساتھ ہی انہوں نے کچھ عبارت اس طرح سے زائد بھی بیان کی ہے کہ اگر بچہ دونوں راستوں سے پیشاب کرتا ہو تو جس راستہ سے اس کا پیشاب زیادہ نکلتا ہو اس کا اعتبار کیا جائے گا اور اسی پر حکم لگایا جائے گا، اس کی روایت عبدالرزاق نے کی ہے۔ ن۔ اور ابن المنذرؒ نے کہا ہے کہ اہل علم کا اسی پر اجماع ہے۔ ع۔ پس ثابت ہوا کہ وہ حدیث آحاد سے ہے اور اجماع ہونے کی وجہ سے حجت ہے۔

ولان البول من ای غعضو کان الخ اور اس دلیل سے بھی کہ جس عضو سے پیشاب نکلتا ہے وہ اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ اس کی اصل پیشاب گاہ وہی ہے اور وہی عضو صحیح اور اصلی ہے اور دوسرا عضو عیب کے حکم میں ہے۔

وان بال منہما الخ اور اگر بچہ دونوں عضو سے پیشاب کرتا ہو تو اس عضو کا اعتبار کیا جائے گا جس سے پیشاب پہلے نکلتا ہو، کیونکہ عضو اصلی ہونے کی یہ دوسری دلیل ہوگی، وان کانا فی السبق سواء الخ اور اگر ان دونوں جگہوں سے برابر ایک ساتھ ہی نکلتا ہو یعنی اس میں پہلے اور بعد میں نہ ہوتا ہو اور کسی سے پہل نہیں ہوتی ہو، البتہ کسی ایک عضو سے زیادہ اور دوسرے عضو سے کم نکلتا ہو تو ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس میں کمی و زیادتی کا اعتبار نہیں ہوتا ہے، مگر صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ جس عضو سے بھی زیادہ پیشاب آتا ہو اسی کا اعتبار کیا جائے گا، کیونکہ ایسا ہونے سے اس بات کی دلیل ہوتی ہے کہ وہی عضو قوی اور اصل ہے، اور اس وجہ سے بھی شرعی اصول کی بناء پر اکثر کا حکم کل کا ہوا ہے، اس لئے جس عضو سے زیادہ پیشاب نکلتا ہو اسی کو ترجیح ہوگی۔

ف۔ اور حضرت سعید بن میسبؒ کا قول بھی اسی کے موافق ہے۔ (ولہ ان کثرۃ الخروج الخ اور امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ کسی سوراخ سے زیادہ پیشاب کا نکلنا اس کے قوی ہونے کی دلیل نہیں ہے، کیونکہ پیشاب کا زیادہ نکلنا کبھی اس سوراخ کے چوڑے اور دوسرے کے تنگ ہونے کی وجہ سے بھی ہوتا ہے (ف۔ لیکن اس توجیہ کا تقاضا یہ تھا کہ اس میں اس طرح کی تفصیل ہوگی کہ اگر آلہ تناسل سے زیادہ پیشاب نکلتا ہو تو یہ اس بات کی دلیل ہوگی کہ وہ بچہ لڑکا اور مرد ہے، کیونکہ لڑکی کے پیشاب کی

جگہ چوڑی ہوتی ہے، اس لئے اگر وہ لڑکی ہی ہوتی تو اس سے زیادہ پیشاب آتا اور اگر اس کے برعکس ہو تو وہ کسی طرح سے دلیل نہیں ہوتی ہے۔

خلاصہ کلام یہ ہوا کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اگر دونوں جگہوں سے پیشاب برابر نکلتا ہو تو اس میں ترجیح دینے کی ضرورت نہیں ہوگی کیونکہ وہ خنثیٰ مشکل ہے اگرچہ کسی ایک سے کم اور دوسرے سے زیادہ نکلتا ہو، اور صاحبینؒ کے نزدیک جس مقام سے زیادہ پیشاب آتا ہو اسی کا اعتبار ہوتا ہے، وان کان یخرج منهما الخ اور اگر ان دونوں راستوں سے ہی برابر مقدار میں پیشاب نکلتا ہو تو بالاتفاق ایسا شخص خنثیٰ مشکل کہلائے گا کیونکہ اس وقت ایک کو دوسرے پر ترجیح دینے کی کوئی وجہ نہیں ہوگی (ف۔ لیکن اس صورت میں بھی ترجیح دینے کی ایک صورت ہو سکتی ہے کہ عورت کی شرم گاہ (فرج) میں تو فطرۃ شگاف کچھ زیادہ ہی ہوتا ہے اس کے باوجود دونوں مقام سے برابر پیشاب آنے کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ آلہ تناسل کی قوت زیادہ ہے، اور ایسا نہ ہونے سے فرج سے زیادہ مقدار میں نکلنا چاہئے تھا، حالانکہ اس وجہ کا اعتبار نہیں کیا گیا ہے، یہی وجہ ہے کہ اوپر کی تفصیل بھی معتبر نہیں ہوئی، اچھی طرح سمجھ لیں، واللہ تعالیٰ أعلم۔

پھر یہ بات بھی معلوم ہونی چاہئے کہ خنثیٰ مشکل کے یہ معنی لینا کہ اسے لڑکا یا لڑکی کے دونوں جانب میں سے کسی کو ترجیح دینا ممکن نہ ہو، یہ تعریف اس کے بالغ ہونے کے زمانہ تک باقی رہے گی، اسی کا حکم لئے اگر ایک شخص مر گیا اور اس نے اس وقت دو لڑکے ایک لڑکی اور ایک خنثیٰ مشکل چھوڑا تو اسے بھی ایک لڑکی ہی کا حصہ دیا جائے گا یعنی گویا اس نے دو لڑکے اور دو لڑکیاں چھوڑیں کہا جائے گا۔

توضیح:۔ خنثیٰ اور خنثیٰ مشکل کی تعریف، اقوال ائمہ کرام، اس کا حکم، مفصل دلائل

قال واذا بلغ الخنثیٰ و خرجت لحیته اووصل الی النساء فهو رجل و كذا اذا احتلم كما يحتلم الرجل او كان له ثدی مستو لان هذه من علامات الذکر ان ولو ظهر له ثدی کثدی المرأة او نزل له لبن فی ثدیه او حاض اوحبل او امکن الوصول الیه من الفرج فهو امرأة لان هذه من علامات النساء وان لم يظهر احدى هذه العلامات فهو خنثی مشکل و كذا اذا تعارضت هذه المعالم۔

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر خنثیٰ بلوغ کی عمر کو پہنچ گیا اور اس کی ڈاڑھی نکل آئی، یا عورتوں کی طرف راغب رہا اور ان سے جماع کرنے لگا، یا کر سکتا ہو تو اسے پورا مرد مان لیا جائے گا، اسی طرح اگر اس کو مردوں کی طرح احتلام ہونے لگا، یعنی عورت کے ساتھ ہمبستری کا خواب دیکھ کر یا از خود کسی وقت پیشاب گاہ سے منی نکل آئی، یا اس کی چھاتیاں برابر ہیں یعنی عورتوں کی طرح نہیں ابھریں، تو بھی اسے مرد ہی کہا جائے گا، کیونکہ یہ ساری باتیں مردوں کی علامات میں سے ہیں۔

ولو ظهر له ثدی الخ اور اگر اس خنثیٰ کا سینہ یا چھاتیاں ابھر گئیں، یا اس کی چھاتی میں دودھ اتر آیا یا اسے حیض آگیا، یا کسی سے حمل رہ گیا، یا اس کے فرج میں جماع کرنا ممکن ہو گیا تو وہ عورت مانا جائے گا، کیونکہ یہ ساری باتیں عورتوں کی پہچان میں سے ہیں (ف۔ الحاصل اس کے بالغ ہو جانے کے بعد سے اس میں مردوں اور عورتوں کی علامتوں میں سے جس کی بھی علامت پائی جائے گی اسی پر حکم لگایا جائے گا۔

وان لم يظهر احدیٰ الخ اور اگر ان خاص علامتوں میں سے کوئی بھی علامت نہیں پائی گئی تو وہ خنثیٰ مشکل ہے (ف۔ یعنی وہ نہ عورت کے طور پر پہچانا جاتا ہے، اور نہ ہی اسے مرد کہا جا سکتا ہے۔ و كذا اذا تعارضت الخ اسی طرح اگر اس میں متعارض علامتیں پائی گئیں (ف۔ تو بھی وہ خنثیٰ مشکل ہے، مثلاً اس میں کوئی خاص علامت مرد کی ہے تو اس میں کوئی خاص علامت عورت کی بھی ہے مثلاً وہ خود بھی کسی عورت سے ہمبستری کر لیتا ہے، تو دوسرا مرد بھی اس سے ہمبستری کر لیتا ہے، یا اس جیسی کوئی

دوسری علامت پائی جاتی ہو تو وہ خنثیٰ مشکل ہے۔

توضیح:۔اگر خنثیٰ بلوغ کی عمر کو پہنچ جانے کے بعد اس میں مردوں کی یا عورتوں کی خاص علامتیں پائی جائیں، یا ان خاص علامتوں سے کوئی بھی نہ پائی جائے، یا دونوں ہی کی خاص علامتیں بیک وقت پائی جائیں، مسائل کی تفصیل، حکم

فصل فی احکامہ......دوسری فصل خنثیٰ کے احکام میں

الاصل فی الخنثیٰ المشکل ان یوخذ فیه بالاحوط والاوثق فی امور الدین وان لا یحکم بثبوت حکم و قع الشک فی ثبوته قال و اذا وقف خلف الامام قام بین صف الرجال والنساء لاحتمال انه امرأة فلا یتخلل الرجال کیلا تفسد صلاتهم ولاالنساء لاحتمال انه رجل فیفسد صلاته فان قام فی صف النساء فاحب الی ان یعید صلاته لاحتمال انه رجل وان قام فی صف الرجال فصلاته تامة و یعید الذی عن یمینه وعن یساره والذی خلف بحذائه صلاتهم احتیاطا لاحتمال انه امرأة قال واجب الینا ان یصلی بقناع لانه یحتمل انه امرأة و یجلس فی صلاته جلوس المرأة لانه أن کان رجلا فقد ترك سنة وهو جائز فی الجملة وان کان امرأة فقد ارتکب مکروها لان الستر علی النساء واجب ما امکن وان صلی بغیر قناع امرته ان یعید لاحتمال انه امراة وهو علی الاستحباب وان لم یعد اجزأه۔

(ف۔اگر خنثیٰ میں بلوغ کے بعد مذکر کی علامت واضح ہو جائے تو اسے مذکر ہی کہا جائے گا یا اس میں مؤنث کی علامت واضح ہو جائے تو اس پر مؤنث ہی کا حکم لگایا جائے گا، آیا اس میں مؤنث کی علامت واضح ہو جائے تو اس پر مؤنث ہی کا حکم لگایا جائے گا، البتہ اگر اسے خنثیٰ مشکل مان لیا جائے تو اس پر خنثیٰ لگایا جائے گا، **الاصل فی الخنثیٰ المشکل الخ** خنثیٰ مشکل کے بارہ میں اصل حکم یہی ہے کہ دینی معاملات میں اس کے بارے میں احتیاط پھر یقین پر عمل کیا جائے اور کسی ایسے حکم کے ثابت ہونے کا حکم نہ لگایا جائے جس کے ثابت ہونے میں شک واقع ہوا ہو، (ف۔مثلاً اس کے لئے مذکر کا حصہ دوگنا نہیں لگایا جائے گا، الحاصل اسی اصل کو یاد رکھنا چاہئے۔

قال و اذا وقف خلف الامام الخ قدوریؒ نے کہا ہے کہ جب ایسا خنثیٰ جماعت کی نماز میں امام کے پیچھے کھڑا ہو تو وہ مردوں اور عورتوں کی صفوں کے درمیان کھڑا ہو کیونکہ صفت میں شامل ہو جانے کی صورت میں اگر وہ شاید عورت ہو تو اسے مردوں کے درمیان کھڑے ہونے سے ان مردوں کی نماز خراب ہو گی، اور وہ عورتوں کی صفت میں ان کے درمیان کھڑا نہ ہو کہ شاید وہ مرد ہو تو خود اسی کی نماز خراب ہو گی۔ف۔لیکن بتاتے ہوئے اصل کا تقاضا تو یہ ہے کہ اس کے فساد کا حکم نہیں دیا جائے گا، لیکن اس موقع میں احتیاط کا تقاضا یہی ہو گا کہ ایسی نماز کا اعادہ کر لیا جائے جس کی تفصیل یہ ہو گی۔ **فان قام فی صفت النساء الخ** پس اگر وہ خنثیٰ عورتوں میں کھڑا ہو گیا تو مجھے یہ زیادہ پسند ہو گا کہ وہ اپنی نماز دوبارہ پڑھ لے کیونکہ وہ شاید مرد ہو (ف۔اور ذخیرہ کتاب سے یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ یہ حکم اس وقت ہو گا، جبکہ وہ بالغ نہ ہوا ہو اور اگر بالغ ہو چکا ہو اس پر اس نماز کا اعادہ واجب ہو گا۔ک۔ (**وان قام فی صفت الرجال الخ** اور اگر وہ خنثیٰ مردوں کی صفت میں کھڑا ہو جائے تو اس کی نماز پوری ہو جائے گی، البتہ وہ دو مرد جو اس کے دائیں اور بائیں اور جو ٹھیک اس کے پیچھے کھڑا ہو گا یہ سب اپنی اپنی نمازیں احتیاطاً دوبارہ پڑھ لیں گے، اس خیال سے کہ شاید وہ خنثیٰ اصل میں عورت ہی ہو۔ **قال واجب الینا ان یصلی الخ** اور یہ بھی کہا ہے کہ مجھے یہ بات بھی بہت پسند ہے کہ وہ قناع یعنی اوڑھنی یا دوپٹہ لپیٹ کر (اس طرح نماز پڑھے کہ جس سے سر و گردن اور کان سب ڈھک جائیں)

کہ شاید وہ اصل میں عورت ہو (ف۔ کہا گیا ہے کہ یہ حکم اس کے بالغ ہونے سے پہلے تک ہے، کیونکہ سن بلوغ کو پہنچ جانے کے بعد دوپٹہ لپیٹ کر نماز پڑھنی واجب ہے۔ع۔ اور اب میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ یہ حکماً واجب نہیں ہے، مگر احتیاطاً واجب ہے کیونکہ شک ہونے کی صورت میں حکم لازم نہیں ہوتا ہے، جیسا کہ یہی اصل ہے۔م۔

ویجلس فی صلاتہ الخ اور وہ خنثیٰ تشہد پڑھنے کے لئے عورتوں کے بیٹھنے کی طرح بیٹھے، اس لئے کہ اگر وہ اصل میں مرد کے حکم میں ہے تو اس طرح کے بیٹھنے سے اس نے اپنی صرف ایک سنت چھوڑی ہے، جبکہ ایک طرح سے اسے چھوڑ دینا بھی جائز ہے (کیونکہ عذر وغیرہ کے مواقع میں جائز ہے بلکہ بعض مجتہدوں کے نزدیک تو یہ بھی سنت ہے) اور اگر وہ اصل میں عورت ہے تو اس نے مرد کی طرح بیٹھ کر مکروہ تحریمی کا کام کیا، اس لئے کہ جہاں تک ممکن ہو عورتوں پر پردہ پوشی واجب ہے، **وان صلی بغیر قناع الخ** اور اگر اس نے دوپٹہ کے بغیر کھلے سر ہی نماز پڑھ لی تو میں اسے دوبارہ نماز پڑھنے کا حکم دوں گا کیونکہ وہ اصل میں شاید عورت ہو، مگر اس کو اعادہ کرنے کا یہ حکم استحباب کے طریقہ پر ہوا ہے، اور اگر اس نے نماز کا اعادہ نہیں کیا تو بھی نماز ہو جائے گی۔ف۔

اور اب میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ ذخیرہ اور عنایہ وغیرہ کے قول کے مطابق اگر وہ بالغ ہو تو اعادہ واجب ہے، پھر بھی اعادہ نہ کرنے کی صورت میں ان کے نزدیک بھی یہی حکم ہے کہ وہی نماز کافی ہو جائے گی، لیکن وہ اس وجہ سے گنہگار ہوگا کہ اس نے احتیاط پر عمل نہیں کیا ہے، اور اگر احتیاطاً اعادہ واجب نہ ہو جیسے کہ ظاہر کتاب میں ہے تو گناہ بھی نہ ہوگا، اور یہی قول بہت ہی مناسب ہے۔م۔ اور اب ایک مسئلہ یہ ہے کہ خنثیٰ مشکل کا ختنہ کا کس طرح کیا جائے، تو جواب آتا ہے۔

توضیح:- اگر خنثیٰ میں بلوغ کے بعد مذکر یا مؤنث کی واضح علامت ظاہر ہو جائے تو اس وقت کیا کرنا ہوگا، اگر جماعت کی نماز میں امام کے پیچھے کوئی خنثیٰ کھڑا ہو جائے، یا عورتوں کی صفت میں یا مردوں کی صفت میں درمیان میں کوئی خنثیٰ کھڑا ہو جائے، خنثیٰ اپنی نماز پڑھتے ہوئے تشہد میں کس طرح بیٹھے، اگر اس کے برخلاف بیٹھ جائے، خنثیٰ دوپٹہ کے ساتھ نماز پڑھے یا اس کے بغیر ہی بیٹھ جائے، سارے مسائل کی تفصیل، اقوال ائمہ کرام، مسائل مع مفصل دلائل

و تبتاع له امة تختنه ان کان له مال لانه یباح لمملوکته النظر الیه رجلاً کان او امرأة و یکره ان یتته رجل لانه عساه انثی أو تختنه امرأة لانه لعله رجل فکان الاحتیاط الاحتیاط فیما قلنا ان لم یکن له مال ابتاع له الامام امة من بیت المال لانه اعد لنوائب المسلمین فاذا اختتنة باعها ورد ثمنها فی بیت المال لوقوع الاستغناء عنها و یکره له فی حیاته لیئس الحلی والحریر وان ینکشف قد ام الرجال او قدام النساء وان یخلوبه غیرمحرم من رجل او امرأة أو یسافر من غیر محرم من الرجال توقیا عن احتمال المحرم وان احرم و قد راهق قال ابویوسف لا علم لی فی لباسه لانه ان کان ذکر ا یکره له لبس المخیط وان کان انثی یکره له ترکه و قال محمدؒ یلبس لباس المرأة لان ترک لبس المخیط وهی امرأة افحش من لبسه وهو رجل ولا شئی علیه انه لم یبلغ.

ترجمہ:- اور اس خنثیٰ کا ختنہ کرنے کے لئے ایک باندی خریدی جائے اور وہ اس کا ختنہ کردے کیونکہ وہ خنثیٰ خواہ مرد ہو یا عورت ہو اس کے اس مقام کی طرف اس کو دیکھنا جائز ہے، لیکن اگر غلام خریدا جائے گا تو اس کے لئے اس کا ختنہ کرنا مکروہ ہوگا اس بناء پر کہ شاید خفیف میں یہ عورت ہی ہو، یا عورت اس کا ختنہ کرے کہ شاید اصل میں وہ مرد ہی ہو، تو ہم نے اوپر جیسا بتلایا اسی کو

اختیار کرنے میں احتیاط ہے (ف۔ مراد یہ ہے کہ اس کے ختنہ کے لئے ایک باندی خریدی جائے اور وہی اس کا ختنہ کرڈالے، لیکن یہ حکم اس صورت میں ہوگا جبکہ وہ مالدار آدمی ہو)۔

وان لم یکن لہ مال الخ اور اگر وہ خنثیٰ مال دار نہ ہو تو امام المسلمین اس کے لئے بیت المال میں سے ایک ایسی باندی خریدے جو اس کا ختنہ کردے، کیونکہ بیت المال میں رقم اسی لئے جمع رکھی جاتی ہے تاکہ اس کی رقم سے عام مسلمانوں کی ضروریات پوری کی جائیں، پھر جب اس کے ختنہ کا پورا ہو جائے تو وہی امام اس باندی کو فروخت کر کے حاصل شدہ رقم پھر اسی بیت المال میں واپس کردی جائے کیونکہ مقصد حاصل ہو جانے کے بعد اس کی ضرورت باقی نہیں رہی (ف۔ معلوم ہونا چاہئے کہ یہ حکم اس کی اپنی باندی کے علاوہ کسی مطلق باندی کو اس کی طرف دیکھنا جائز ہو کیونکہ وہ اس کی مملوکہ نہیں ہے، کیونکہ ذاتی مملوکہ ہونے کی صورت میں امام اس کی رقم رد کیوں کر سکتے ہے، اسی لئے اگر امام نے اسے باندی خرید کر ہبہ کردیا ہے پھر بھی ایسی موہوبہ کو واپس لینا مکروہ ہوتا ہے، لہٰذا یہ مسئلہ قابل غور ہے پھر یہ بھی معلوم ہونا چاہئے کہ خنثیٰ کا کسی عورت سے نکاح کرانا بھی جائز نہ ہوگا، کیونکہ اس کا مرد ہونا ہی متعین نہیں ہے اس لئے اس میں نکاح کی تعریف ہی صادق نہیں آئے گی، اگر کوئی مرد ختنہ کے بغیر بالغ ہو گیا، یا کافر جوڑا اسلام لے آیا تو اس کی بیوی اس کا ختنہ کر سکتی ہے، جیسے کہ اس کی باندی اس کا ختنہ کر سکتی ہے۔م۔)

و یکرہ لہ فی حیاتہ الخ اور خنثیٰ مشکل کو اپنی زندگی میں زیور اور ریشمی کپڑا پہنا بھی مکروہ ہے (جیسے کہ اس کے مرجانے کے بعد عام مردوں یا عورتوں کے سامنے بدن کھولنا مکروہ ہے، اور اس کو غیر محرم مرد یا عورت کے ساتھ تنہائی میں رہنا مکروہ ہے، اور اس کو غیر محرم مردوں کے ساتھ سفر کرنا بھی مکروہ ہے تاکہ حرام کام سے پرہیز ہو سکے۔

وان احرم و قدر اھق الخ اور اگر خنثیٰ مشکل نے ایسے وقت میں احرام باندھا کہ وہ بلوغ کے قریب پہنچ چکا تھا تو امام ابو یوسفؒ نے کہا ہے کہ مجھے اس کے لباس کا کوئی علم نہیں ہے، کیونکہ اگر وہ مرد ہے تو اسے سلا ہوا کپڑا پہننا کروہ ہے، اور اگر وہ لڑکی ہے تو اس کو یہ لباس چھوڑنا مکروہ ہے اور امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ وہ عورت کا کپڑا پہنے کیونکہ عورت ہونے کی صورت میں اس کو اس طرح کا سلا ہوا کپڑا چھوڑ دینا زیادہ خراب ہے اس سے کہ وہ مرد ہو کر ایسا کپڑا پہنے پھر یہ بھی معلوم ہونا چاہئے کہ اس پر ایسا کپڑا پہننے سے کچھ جرمانہ بھی لازم نہ ہوگا، کیونکہ ابھی تک وہ بالغ نہیں ہوا ہے۔

توضیح:۔ خنثیٰ اگر بلوغ کی عمر کو پہنچ جائے تو اس کے ختنہ کا کیا انتظام ہوگا، اور اگر قریب البلوغ خنثیٰ احرام باندھنا چاہئے تو اس کا لباس کیسا ہونا چاہے، تفصیل مسائل، حکم، اقوال علماء کرام، دلائل مفصلہ

ومن حلف بطلاق اوعتاق ان کان اول ولدتلدلیہ غلاماً فولدت خنثی لم یقع حتی یستبین امرالخنثیٰ لأن الحنث لا یثبت بالشك ولو قال کل عبد لی حر او قال کل امة لی حرة ولہ مملوك خنثی لم یعتق حتی یستبین امرہ لما قلنا وان قال القولین جمیعاً عتق للتیقن باحد الوصفین لانہ لیس بمھمل وان قال الخنثی انا رجل اوانا امرأة لم یقبل قولہ اذا کان مشکلا لانہ دعوی یخالف الدلیل وان لم یکن مشکلا ینبغی ان یقبل قولہ لانہ اعلم بحالہ من غیرہ وان مات قبل ان یستبین امرہ لم یغسل رجل ولا امرأة لان حل الغسل غیر ثابت بین الرجال والنساء فیتوفی لاحتمال الحرمة و یتیمم بالصعید لتعذر الغسل ولا یحضر ان مراھقا غسل رجل ولا إمرأة لاحتمال انہ ذکر او انثی وان سجی قبرہ فھو احب لانہ ان کان انثی نقیم واجباً وان کان ذکر ا فالتسجیة لاتضرہ.

ترجمہ:۔مسئلہ:۔اگر کسی نے ان الفاظ سے طلاق یا عتاق کی قسم کھائی کہ تم کو پہلا جو بچہ پیدا ہو اگر وہ لڑکا (مرد) ہو (ف۔ یعنی

اپنی بیوی کو مخاطب کر کے کہا کہ تم کو جو پہلا بچہ پیدا ہو اگر وہ لڑکا ہو تو میرا غلام یا باندی آزاد ہے، اس کے بعد اس کو خنثیٰ مشکل بچہ پیدا ہو گیا تو جب تک کہ اس کے خنثیٰ کا حال واضح نہ ہو جائے اس وقت تک اس کو نہ طلاق ہو گی اور نہ آزادی ہو گی، اس لئے کہ قسم کے مسئلہ میں شک کے ساتھ حنث نہیں ہوتا ہے (ف۔ حتی بلوغ کے بعد بھی صورت حال بالکل نہ ہونے تک نہ طلاق ہو گی اور نہ عتاق ہو گا۔

ولو قال کل عبد لی حر الخ اور اگر کسی نے کہا کہ میں جتنے غلاموں کا بھی مالک ہوں ایک یا اس سے زیادہ سب آزاد ہیں یا یوں کہا کہ میری جتنی بھی باندیاں ہیں سب آزاد ہیں، حالانکہ اس وقت اس کی ملکیت میں صرف خنثیٰ ہے تو وہ آزاد نہیں ہو گا، یہاںتک کہ اس کا حال بالکل واضح ہو جائے، (ف۔ یعنی اگر اس کا غلام ہونا ظاہر ہو جائے تو پہلی صورت میں وہ آزاد ہو گا، اور دوسری میں نہیں، اور اگر وہ باندی ظاہری ہوئی تو دوسری صورت میں آزاد ہو گی پہلی میں نہیں، کیونکہ شک کے ساتھ حنث نہیں ہوتا ہے وان قال القولین الخ اور اگر اس نے دونوں ہی باتیں کہیں یعنی میری ملکیت میں جو غلام ہے یا وہ جو باندی ہے آزاد ہے، حالانکہ اس کی ملکیت میں صرف خنثیٰ ہے، عتق للتقین الخ ہے تو وہ فوراً آزاد ہو جائے گا کیونکہ خنثیٰ ہر حال میں اس کا مملوک ہے اور اس بات پر یقین ہے کیونکہ وہ بالیقین غلام یا باندی میں سے ایک ہے (ف۔ اس لئے کہ ہر حال میں وہ ایک قسم میں داخل ہو کر آدمیوں ہو جائے گا۔ وان قال الخنثی الخ اور اگر خنثیٰ نے اپنے بارے میں یہ کہا کہ میں مرد ہوں یا یہ کہا کہ میں عورت ہوں تو اگر وہ خنثیٰ مشکل سے مشہور ہو تو اس کا یہ دعویٰ مقبول نہ ہو گا کیونکہ اس کا یہ دعویٰ مقتضی دلیل کے خلاف ہے، اور اگر خنثیٰ نے اپنے بارے میں یہ کہا کہ میں مرد ہوں یا یہ کہا کہ میں عورت ہوں تو اگر وہ خنثیٰ مشکل سے مشہور ہو تو اس کا یہ دعویٰ مقبول نہ ہو گا، کیونکہ اس کا یہ دعوی مقتضی دلیل کے خلاف ہے، اور اگر وہ خنثیٰ مشکل نہ ہو تو اس کی بات قبول کر لینی چاہئے، کیونکہ وہ دوسروں کی بہ نسبت اپنے بارے میں زیادہ واقف ہے (ف۔ اس لئے اس کے بارے میں اس کے خلاف دوسرے کے کچھ بھی کہنے کا اعتبار نہ ہو گا)۔

وان مات قبل ان یستبین امرہ الخ اور اگر وہ خنثیٰ اپنا حال حقیقت ظاہر ہونے سے پہلے ہی مر جائے تو اس کو مرد یا عورت میں سے کوئی بھی غسل نہیں دے گا، کیونکہ مردوں اور عورتوں میں سے کسی کو بھی ایک کا دوسرے کو غسل دینا ثابت نہیں ہے، یعنی یہ بات جائز نہیں ہے کہ کوئی مرد کسی مردہ عورت کو یا کوئی عورت کسی مردہ مرد کو غسل دے اس لئے موجودہ صورت میں بھی حرام ہونے کے احتمال کی وجہ سے اسے کوئی بھی غسل نہیں دے گا بلکہ اسے پاک مٹی سے تیمم کرایا جائے گا، کیونکہ اسے غسل دینا انتہائی بلکہ ناممکن ہے۔

ولا یحضر ان کان مراھقا الخ اور اگر خنثیٰ قریب البلوغ ہو چکا ہو تو وہ کسی بھی مردہ مرد یا مردہ عورت کے نہلانے وقت اس جگہ حاضری نہیں رہے گا، اسی احتمال کی وجہ سے کہ شاید وہ مرد ہو، شاید وہ عورت ہو (ف۔ مرد ہونے کے احتمال کی وجہ سے وہ کسی عورت کے غسل کے وقت حاضر نہ ہو گا اسی طرح عورت ہونے کے احتمال کی وجہ سے وہ کسی مرد کے غسل کے وقت حاضر نہ ہو گا اسی طرح عورت ہونے کے احتمال کی وجہ سے وہ کسی مرد کے غسل کے وقت حاضر نہ ہو گا، وان سجی قبرہ الخ اور اگر خنثیٰ کو دفن کرتے وقت اس کی قبر پر پردہ کر لیا جائے یعنی تجیہ کر لیا جائے تو بہت بات ہو گی، کیونکہ اگر حقیقت میں وہ خنثیٰ عورت ہے اور ہم نے دفن کے وقت قبر پر پردہ ڈال تو ہم نے اپنا واجب عمل پورا کیا، اور اگر حقیقت میں وہ خنثیٰ عورت ہو تو اس وقت پردہ ڈال دینے سے کوئی برا کام نہیں کیا (ف۔ اور ذخیرہ کے قول کی بناء پر نماز کے پردہ کے بیان میں یہاں بھی ایسا کرنا چاہئے کہ اگر وہ بلوغ کے بعد مرا ہو تو پردہ کرنا احتیاطاً واجب ہو گا۔ م۔

توضیح:۔ اگر کسی نے اپنی بیوی کو مخاطب کر کے کہا کہ تم کو جو پہلا بچہ ہو اگر وہ بیٹا ہو تو میرا

غلام یا میری باندی آزاد ہے، اس کے بعد اسے خنثیٰ لڑکا پید ہوا، اور اگر یوں کہا کہ پہلا لڑکا ہونے کی صورت میں میری ملکیت میں جو غلام ہے یا باندی ہے آزاد ہے حالانکہ اس وقت اس کی ملکیت میں خنثیٰ مشکل ہے، یا یوں کہا کہ میری ملکیت میں جو بھی غلام یا باندی ہے وہ آزاد ہے حالانکہ وہ صرف ایک خنثیٰ کا مالک ہے اگر خنثیٰ یہ دعویٰ کرے کہ میں مرد ہوں یا عورت ہوں، یا صرف خنثیٰ ایسا کہے، اگر خنثیٰ اپنا مال ظاہر ہونے سے پہلے مر جائے، تو اس کو کسی طرح غسل دیا جائے گا، پھر اس کی قبر کس طرح کی بنائی جائے گی، مسائل کی تفصیل، حکم، مدلل جواب

واذا مات فصلى عليه وعلى رجل و امرأة و ضع الرجل مما يلي الامام والخنثى خلفه والمرأة خلف الخنثى فيؤخر عن الرجل لاحتمال انه امرأ و يقدم على المرأة لاحتمال انه رجل ولو دفن مع رجل في قبر واحد من عذر جعل الخنثى خلف الرجل لاحتمال انه امرأة ويجعل بينهما حاجز من صعيد وان كان مع امرأة قدم الخنثى لاحتمال انه رجل وان كان يجعل على السرير نعش المرأة فهو احب الى لاحتمال انه عورة و يكفن كما تكفن الجارية وهو احب الى يعني يكفن في خمسة اثواب لانه اذا كان انثى فقد اقيمت سنة وان كان ذكر افقد زادو على الثلث ولاباس بذلك.

ترجمہ:- اور اگر خنثیٰ مشکل مر جائے اور اس پر نماز پڑھنے کے وقت کوئی مرد اور عورت کی بھی ساتھ ہی نماز پڑھی جائے، یعنی تینوں جنازوں کو جمع کر کے ایک ساتھ ہی سب کی نماز پڑھی جائے تو امام کے قریب مرد کا جنازہ رکھا جائے اور اس کے بعد خنثیٰ کا جنازہ رکھا جائے اور اس کے پیچھے عورت کا جنازہ رکھا جائے، اس میں خنثیٰ مرد کے جنازہ کو مرد سے پیچھے اس لئے رکھا جائے کہ شاید وہ عورت ہو، اور عورت سے پہلے اس لئے رکھا جائے گا کہ شاید وہ مرد ہو۔ف۔ ترتیب کا یہ حکم مستحب ہے، اور ذخیرہ کے قول کی بناء پر جو کہ نماز کی صف کے بیان میں ہے یہاں بھی یہ ترتیب واجب ہونی چاہئے اس وقت جبکہ خنثیٰ اپنے بلوغ کے بعد مرا ہو، اور مسئلہ اس بناء پر ہے کہ یہاں بھی ترتیب واجب ہے ولو دفن مع رجل الخ اور اگر کسی عذر کی وجہ سے ایک ہی قبر میں ایک خنثیٰ اور ایک مرد کو دفن کرنا پڑے تو قبلہ رخ کر کے پہلے مرد کو اس کے پیچھے قبلہ رخ خنثیٰ کو دفن کیا جائے اور ان دونوں کے درمیان کچھ مٹی کا ڈھیر ڈال کر آڑ بنادیا جائے کہ شاید وہ خنثیٰ عورت ہی ہو، اور اگر اسی طرح کسی خاص مجبوری کی وجہ سے کسی عورت کے ساتھ خنثیٰ کو دفن کرنا پڑے تو اس میں قبلہ رخ کر کے پہلے خنثیٰ کو اس کے پیچھے قبلہ رخ عورت لٹائی جائے اس خیال سے کہ وہ قبلہ رخ کر کے پہلے خنثیٰ کو اس کے پیچھے قبلہ رخ عورت لٹائی جائے اس خیال سے کہ وہ خنثیٰ شاید کہ مرد ہی ہو (ف۔ اور کتاب الجنائز میں یہ معلوم ہو چکا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے احد کے شہداء میں سے کئی افراد کو ایک ہی قبر میں دفن کیا تھا، اور وہ پوری حدیث جس میں نماز کی حالت میں مرد و عورت اور خنثیٰ کو ایک دوسرے سے مقدم اور مرتب رکھنے کا بیان ہے وہاں گذر چکی ہے)۔

وان كان يجعل على السرير الخ اور اگر خنثیٰ کے جنازہ پر بھی بنادیا جائے تو بہتر ہوگا اس خیال سے کہ شاید وہ خنثیٰ عورت ہی ہو۔

و يكفن كما تكفن الجارية الخ اور خنثیٰ مشکل کو لڑکی کا زنانہ کفن دیا جائے اور یہی بہتر ہے، کیونکہ خنثیٰ اگر عورت ہے تو ایک سنت ادا ہوئی اور اگر حقیقت میں وہ لڑکا ہے تو اصل کے تین کپڑوں سے دو کپڑے زیادہ دئے گئے اور ایسا کرنے میں کوئی

حرج بھی نہیں ہے۔

توضیح:-اگر خنثیٰ کے جنازہ کی نماز میں ایک مرد اور ایک عورت کو بھی ایک ساتھ ہی نماز پڑھائی پڑ جائے اسی طرح اسے تخت پر رکھنے میں اور کفن ودفن میں کس طرح سے ترتیب رکھی جائے، تفصیل حکم، دلائل

ولو مات ابوه و خلف ابنا فالمال بينهما عند ابی حنيفة اثلاثا للابن سهمان وللخنثی سهم وهو انثی عنده في الميراث الا ان يتبين غير ذلك و قالا للخنثی نصف ميراث ذكر و نصف ميراث انثی وهو قول الشعبیؒ واختلفوا فی قياس قوله قال محمدؒ المال بينهم علی اثنی عشر سهما للابن سبعة وللخنثی خمسةو قال ابويوسفؒ المال بينهما علی سبعة للابن اربعة وللخنثی ثلثة لان الابن يستحق كل الميراث عند الانفراد والخنثی ثلثة الارباع فعند الاجتماع يقسم بينهما علی قدر حقيهما هذا يضرب بثلثة و ذلك يضرب باربعة فيكون سبعة و لمحمد ان الخنثی لو كان ذكر ا يكون المال بينهما نصفين وان كان انثی يكون المال بينهما اثلاثا احتجناالی حساب له نصف و ثلث و اقل ذلك ستة ففی حال المال يكون بينهمانصفين لكل واحد منهما ثلثة و فی حال اثلاثا للخنثی سهمان وللابن اربع فسهمان للخنثی ثابتان بيقين ووقع الشك فی السهم الزائد فينصف فيكون له سهمان ونصف فانكسر فاضعف ليزول الكسر فصار الحساب من اثنی عشر للخنثی خمسة وللابن سبعة ولابی حنيفة ان الحاجة ههنا إلی اثبات المال ابتداء والاقل وهو ميراث الانثی متيقن به و فيما زاد عليه شك فاثبتنا المتيقن به قصراً عليه لان المال لايجب بالشك و صار كما اذا كان الشك فی وجوب المال بسبب اخر فانه يوخذ فيه بالمتيقن به كذا هذا الا ان يكون نصيبه الاقل لو قد رناه ذكرا فحينئذ يعطی نصيب الابن فی تلك الصورة لكونه متيقنابه وهو ان يكون الورثة زوجاً واما واختالاب وام هی خنثی او امرأ واخوين لام واختالاب وام هی خنثی فعندنا فی الاول للزوج النصف وللام الثلث والباقی للخنثی و فی الثانية للمرأة الربع وللاخوين لام الثلث والباقی للخنثی لانه اقل النصيبين فيهما واللہ اعلم بالصواب.

ترجمہ:-اور اگر خنثیٰ کا باپ مر گیا اور اس نے اس خنثیٰ کے علاوہ ایک لڑکا بھی چھوڑا تو باپ کے ترکہ کا مال ابو حنیفہؒ کے نزدیک ان دونوں کے درمیان تین حصوں میں تقسیم ہوگا اس طرح سے کہ لڑکے کو دو حصے اور اس خنثیٰ کو ایک حصہ دیا جائے گا، کیونکہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک میراث کے بارے میں خنثیٰ کو عورت ہی کے حکم میں رکھا جاتا ہے، البتہ اگر دوسری صورت نکل آئے تو حکم بدل جائے گا۔ف۔یعنی کسی دلیل سے یہ بات ظاہر ہو جائے گا کہ وہ خنثیٰ اصل میں لڑکا ہی ہے تو وہ بھی لڑکے کا حصہ پائے گا۔

و قالا للخنثیٰ الخ اور صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ خنثیٰ کے لئے وہ ملے گا جو لڑکے کے حصہ کا نصف ہوگا اسی طرح سے ایک لڑکی کو جو ملتا ہے اس کا نصف اسے ملے گا یہی قول شعبیؒ کا ہے (ف۔یعنی عامر بن شراحیل شعبی جو کہ علماء تابعین میں سے ہیں ان کا یہی قول ہے اور اسی کو صاحبینؒ نے قبول کیا ہے، اور کفایہ میں کہا ہے کہ عامہ روایات کتب میں امام محمدؒ کا قول اس مسئلہ میں ابو حنیفہؒ کے ساتھ ہے، حالانکہ مصنفؒ کا قول اس کے مخالف ہے، اور شاید اس کے معنی یہ ہیں کہ صاحبینؒ نے شعبیؒ کے قول پر قیاس کرتے ہوئے اختیار کیا ہے۔

واختلفوا فی قیاس لہ الخ اور شعبیؒ کے قول پر قیاس سے انہوں نے اختلاف کیا ہے قال محمدؒ المال الخ امام محمدؒ نے کہا ہے کہ خنثیٰ اور بیٹے کے درمیان اس قیاس پر مال کے بارہ حصے کئے جائیں، اس طرح سے کہ لڑکے کو سات حصے اور خنثیٰ کو پانچ

حصے دئے جائیں، اس طرح سے کہ لڑکے کو سات حصے اور خنثیٰ کو پانچ حصے دئے جائیں۔

و قال ابویوسفؒ المال بینهما الخ اور امام ابویوسفؒ نے اس قیاس پر کہا ہے کہ مال کے کل سات حصے کئے جائیں ان میں سے چار حصے لڑکے کو اور تین حصے خنثیٰ کو دئے جائیں، کیونکہ اگر لڑکا تنہا ہوتا تو وہ لڑکا پورے مال کا حق دار تھا، اور خنثیٰ فقط تین چوتھائی مال کا حق دار تھا۔ ف۔ کیونکہ اس خنثیٰ کو لڑکی کے حصہ کا نصف اسی طرح لڑکے کے حصہ کا بھی نصف ملنا چاہئے تھا، جبکہ یہ معلوم ہے کہ صرف ایک لڑکی ہونے کی صورت میں پورے مال کے نصف ملنا چاہئے تھا، جبکہ یہ معلوم ہے کہ صرف ایک لڑکی ہونے کی صورت میں پورے مال کی نصف کی وہ مستحق ہوتی ہے، تو اس آدھے حصہ کا نصف چوتھائی مال ہوا، اور لڑکا تنہا ہونے کی صورت میں کل مال کا وارث تھا تو اس کا نصف ربع یا چوتھائی مال ہوا، اور ان دونوں یعنی آدھ اور چوتھائی کو ملانے سے تین چوتھائی ہوگا، اس لئے اب ہم یہ دیکھتے ہیں کہ تنہا لڑکا ہونے سے وہ کل مال پائے گا، اور تنہا خنثیٰ ہونے سے تین چوتھائی پائے گا)۔

فعنده الاجتماع یقسم بینهما الخ پس جب لڑکا اور خنثیٰ دونوں ہی وارث ہو جائیں تو پورے مال کو دونوں کے درمیان ان دونوں کے حق کے مقدار پر تقسیم کیا جائے اس طرح سے کہ خنثیٰ کو ۳، کے حساب سے اور لڑکے کو ۴ کے حساب سے شریک کیا جائے، اس طرح سے مال کے سات حصے ہوں گے (ف۔ اور ان میں سے خنثیٰ کو ۳۔ حصے دئے جائیں گے اور لڑکے کو ۴۔ حصے دئے جائیں گے، اور یہ بھی شعبیؒ کے قول کے مطابق بٹوارہ کرنے کا قیاس ہے، اور امام محمدؒ نے شعبیؒ کے قول پر دوسرے اعتبار سے قیاس کیا ہے، جیسا کہ مصنفؒ نے ذکر فرمایا ہے۔

ولمحمد ان الخنثیٰ اور امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ یعنی امام محمدؒ نے کل بارہ حصوں میں سے جو لڑکے کو سات اور خنثیٰ کو پانچ دلوائے ہیں اس کی دلیل یہ ہے کہ اگر خنثیٰ حقیقت میں مذکر ہو تو کل مال ان دونوں میں دو بھائیوں کے حساب سے نصف نصف تقسیم ہوگا، اور اگر خنثیٰ حقیقت میں لڑکی ہو تو ایک بھائی اور ایک بہن کے اعتبار سے کل مال تین حصوں میں تقسیم ہو کر بھائی کو دو اور بہن کو ایک حصہ ملے گا (جیسا کہ شعبیؒ کا قول ہے کہ خنثیٰ کو لڑکے کا نصف حصہ اور لڑکی کا نصف حصہ دینا چاہئے) اس لئے ہمیں ان تمام حصوں کو صحیح طور پر تقسیم کرنا ممکن ہو یعنی ایسا عدد ہو جس کا نصف اور ثلث برابر تقسیم ہو سکے تو اس کا کم سے کم عدد چھ ہے)۔

ففی حال المال بینهما الخ اس طرح خنثیٰ کو لڑکا فرض کرنے کی حالت میں کل مال ان دونوں میں نصف نصف ہوگا یعنی ان میں سے ایک کے لئے تین تین حصے ہوں گے، اور دوسری حالت میں جبکہ خنثیٰ کو لڑکی فرض کیا جائے تو کل مال ان دونوں کے درمیان تین تہائی میں تقسیم ہو کر خنثیٰ کو لڑکی فرض کیا جائے تو کل مال ان دونوں کے درمیان تین تہائی میں تقسیم ہو کر خنثیٰ کو دو حصے اور لڑکے کو چار حصے ملیں گے **فسهمان للخنثی الخ** اس طرح یہ بات ثابت ہو گئی کہ خنثیٰ کے لئے تو دو حصے یقینی ہیں اور صرف ایک زائد حصے میں شک رہا (اسے لڑکا فرض کرنے کی صورت میں ملتا) لہٰذا اسی حصہ کو دو حصہ کر دیا جائے گا اور خنثیٰ کو دو اور نصف حصہ یعنی ڈھائی حصہ ملیں گے **فانکسر فاضعف الخ** چونکہ اس حصہ میں کسر واقع ہو گیا اس لئے اصل مخرج یعنی چھ کو دوگنا بنا دیا تاکہ کسر کا حساب ختم ہو جائے **فصار الحساب الخ** اور چونکہ حساب چھ کے حساب سے واقع ہو گیا ہے اس لئے حساب دوگنا یعنی بارہ سے کر دینے سے کسر کا وہ حساب ختم ہو گیا، اور مسئلہ کی پوری تفصیل اس طرح ہو گی کہ خنثیٰ کو لڑکا فرض کرنے سے بارہ حصوں میں سے نصف چھ خنثیٰ کے لئے اور باقی چھ بیٹے کے لئے ہو جائیں گے، اور خنثیٰ کو لڑکی فرض کرنے سے بارہ میں سے ایک تہائی چار اور بیٹے کے لئے دو تہائی آٹھ ہو مل کر بارہ ہو جائیں گے، ان میں سے خنثیٰ کے چار ہونے میں تو کوئی شک ہی نہیں ہے، البتہ باقی دو حصوں کے بارہ میں تردد رہ گیا جو کہ چھ ہونے میں ہوتے ہیں اس لئے ان دونوں کو نصف کر کے چار میں ملا دیا۔

للخنثیٰ خمسة الخ اس طرح سے حساب میں خنثیٰ کے لئے پانچ حصے ہوں گے اور لڑکے کے لئے سات حصے ہوں

گے (ف۔اس جگہ اس بندہ مترجم کا خیال یہ ہے کہ شعبیؒ کے قول کے مطابق امام ابو یوسفؒ کا ہی قول قیاس سے بہت ہی قریب اور مدلل معلوم ہوتا ہے۔واللہ تعالیٰ أعلم بالصواب.

ولا بی حنیفۃؒ ان الحاجۃ الخ اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ یہاں تو ابتداء سے ہی مال ثابت کرنے کی ضرورت ہے ،اور لڑکی کی کم سے کم میراث ہے وہ یہاں بالیقین پائی جارہی ہے، جو کہ لڑکی کے حصہ سے کبھی بھی کم نہیں ہو سکتی ہے ساتھ ہی اس سے زائد پانے میں شک بھی ہے، اسی لئے ہم نے اس لڑکی کے لئے اس کے یقینی حصہ کو ثابت کر کے اسی پر اکتفاء کر لیا، کیونکہ کوئی مال شک سے ثابت نہیں ہوتا ہے (ف۔ پس پورے کے تین حصے کر کے ایک یقینی حصہ خنثیٰ کے لئے رکھا، اور باقی دو حصے لڑکے کے لئے رکھے ، مگر اس پر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ خنثیٰ کے ساتھ لڑکے کو دو حصے ملنا تو یقینی نہیں ہوتا ہے کیونکہ اس کے لئے نصف سے زائد حصہ میں شک ہوتا ہے، ایسی حالت میں تم نے اس کے لئے شک کے ساتھ کیوں ثابت کیا ہے، معلوم ہونا چاہئے کہ امام ابو حنیفہؒ کے اقوال صحیح اسناد سے جس قدر پہنچے ہیں وہ ہی ان کے اقوال ہیں، مگر ان کے دلائل اور کن صورتوں اور وجہوں سے اور کس طرح کے اجتہاد سے وہ ثابت کئے گئے ہیں وہ خود ان امام صاحب سے منقول نہیں ہوتے ہیں، الاماشاء اللہ یعنی گاہے بہ گاہے کچھ دلائل خود ان کے اپنے بھی مل جاتے ہیں، پھر صاحبینؒ میں سے زیادہ تر امام محمدؒ نے امام اعظمؒ کے محل استنباط کو اکثر آثار مؤطا وغیرہ میں بیان کئے ہیں اور باقی مشائخ نے استنباط کئے ہیں، اسی بناء پر امام اعظمؒ کے دلائل کا انہیں بیانات پر منحصر ہونا یقینی نہیں ہو سکتا ہے، اس لئے یہ احتمال بھی ہے کہ شاید امام صاحبؒ کے لئے اجتہادی دلائل ہی قوی ہوں جو لوگوں کو معلوم نہ ہو سکے۔

پھر بندہ مترجم کے نزدیک اس موقع پر اس طرح کی دلیل اولیٰ ہے کہ خنثیٰ یقیناً بالکل بیٹے کے برابر تو نہیں ہو سکتا ہے اس طرح سے کہ اس کے ساتھ آلۂ تناسل (ذکر) کے سوا کوئی دوسری علامت نہ ہو اگر چہ وہ اپنے آلۂ تناسل کی قوت سے مذکر کے حکم میں ہو جائے، اس لئے اس کا اپنے بیٹے سے کم مرتبہ کا ہونا معلوم ہو گیا، اور چونکہ اس بات کا بھی احتمال رہتا ہے کہ شاید وہ مرد کے حکم میں ہو، اب اس بات کے معلوم ہو جانے کے بعد ہم یہ کہتے ہیں کہ خنثیٰ کی موجودگی میں لڑکا دو حصوں کا اور خنثیٰ ایک حصہ کا ظن غالب کی وجہ سے مستحق ہوتا ہے، اور خنثیٰ جو نصف حصہ کا مستحق بتلایا جاتا ہے وہ مغلوب اور مشکوک گمان کی وجہ سے ہے، اور چونکہ مال ظن غالب سے ثابت ہو جاتا ہے اسی بناء پر دو آدمی کی گواہی جو اپنی جگہ خبر آحاد خبر مظنون سے زیادہ درجہ کی نہیں ہوتی ہے اس سے بھی مال ثابت ہو جاتا ہے، جیسا کہ شہادت کی بحث میں یہ مسئلہ معلوم ہو چکا ہے، اسی لئے ہم نے لڑکے کے لئے مال میں دو تہائی کا حق پایا، اور خنثیٰ کے لئے شک پائے جانے کی وجہ سے صرف ایک تہائی کا حق ہو سکا اس سے زیادہ کا نہیں ہوا کیونکہ شک سے مال ثابت نہیں ہوتا ہے۔

وصار کما اذا کان الخ اور اب یہ مسئلہ ایسا ہو گیا کہ جیسے سبب میراث کے علاوہ کسی دوسرے سبب سے مال کے واجب ہونے میں شک ہو تو وہاں بھی جس طرف یقین ہوتا ہے اسی پر عمل کیا جاتا ہے، اور شک کی صورت کو چھوڑ دیا جاتا ہے، تو اسی طرح سبب میراث میں بھی یہی حکم ہو گا (ف۔ کہ جتنی مقدار میں یقین ہوتا ہے اسی کو لیا جاتا ہے اور جس مقدار میں شک ہوتا ہے اسے چھوڑ دیا جاتا ہے، پھر یہ بات بھی معلوم ہونی چاہئے کہ دوسرے اسباب کی دوسری بہت سی مثالیں دی جا سکتی ہیں ان میں سے میں اس جگہ صرف دو کو ذکر کرتا ہوں۔

مثال نمبر ۱

زید نے یہ اقرار کیا کہ مجھ پر بکر کے دراہم باقی ہیں اور اس کی وضاحت سے پہلے ہی زید بیمار ہو کر مر گیا، اب لفظ دراہم جمع ہے تو اگر یہ اقرار عربی جملہ سے کیا ہو اور عربی میں جمع کی کم از کم مقدار تین ہوتی ہے اس لئے کم سے کم مقدار تین درہم ہوں گے

اس سے کم نہیں پس اسی یقینی عدد کا حکم ہوگا، اور اگر اردو یا فارسی کا جملہ کہا ہو اور اس میں دو سے زیادہ کا عدد جو کہ مشکوک ہے اس کا حکم نہیں ہوگا، البتہ اگر بکر دو سے زیادہ ہونے پر گواہ پیش کردے تو اس کا اعتبار کر لیا جائے گا، لیکن صرف اقرار کی وجہ سے جو یقینی ہے یعنی دو اس سے زیادہ کا حکم نہیں دیا جائے گا۔

مثال نمبر ۲

یہ ہے کہ دو گواہوں نے اس طرح کی گواہی دی کہ بکر زید کے کم از کم دو ہزار روپے باقی ہیں اور اس مقدار میں دونوں متفق ہیں مگر ان میں سے ایک نے دو ہزار کی بجائے ڈھائی ہزار کی گواہی دی یعنی ان میں سے ایک نے دو ہزار کی اور دوسرے نے ڈھائی ہزار کی گواہی دی، اور خود زید نے بھی ڈھائی ہزار روپے ہی کا دعویٰ کر رکھا ہے۔ حاصل یہ ہوا کہ دونوں گواہ دو ہزار کی مقدار پر متفق ہیں مگر ان میں سے ایک نے پانچ سو زائد کی بھی گواہی دی اور مدعی اس کا دعویٰ کرتا ہے، اس لئے متفق علیہ تعداد یعنی دو ہزار کا حکم دیا جائے گا، کیونکہ گواہی سے ظن غالب حاصل ہوتا ہے اس لئے جس مقدار پر سب متفق ہیں اتنے ہی مقدار کا حکم لیا جائے گا، اور ایک گواہ جو زائد مقدار کی گواہی دیتا ہے اس کا قول مشکوک ہوگا، اس لئے اس کے شک کے ساتھ کوئی حکم ثابت نہیں ہوگا، اسی طرح موجودہ مسئلہ میں بھی ہے کہ لڑکے کی میراث جو دو تہائی ہے اس میں ظن غالب ہے کیونکہ جب خنثیٰ کے مذکر ہونے میں شبہ ہے، تو اس سے یہ بات لازماً ثابت ہوتی ہے کہ اس کا مقابل ظن غالب ہے اور وہ لڑکے کے بارے میں ہے، اور خنثیٰ کے لئے صرف ایک تہائی حصہ ہوگا کیونکہ اس زائد کے بارے میں شک ہے، پھر یہ بات بھی معلوم ہونی چاہئے کہ یہ ساری تفصیل اس صورت میں ہوگی کہ میراث کے حصوں میں خنثیٰ کو لڑکا فرض کر لینے کی صورت میں اسے زیادہ حصہ ملتا ہو اور لڑکی فرض کرنے میں حصہ کم ملتا ہو، جیسے کہ اوپر کی مثال سے واضح ہو گیا، اس طرح سے کہ میت کو ایک لڑکا اور ایک خنثیٰ چھوڑ کر مرا تو یہی حکم ہوگا جو بیان کیا گیا ہے کہ خنثیٰ کو ایک لڑکی کا حصہ یعنی ایک تہائی ملے گا)۔

الا ان یکون نصیبه الخ اگر ایسی صورت ہو کہ اس خنثیٰ کو مذکر مان لینے سے جو حصہ اسے ملتا ہو وہی کم سے کم حصہ ہو تو اس صورت میں اس خنثیٰ کو بھی لڑکے ہی کا حصہ دیا جائے گا کیونکہ یہی حصہ یقینی ہوگا (ف۔ اب یہ شبہ نہیں ہونا چاہئے کہ خنثیٰ کو لڑکا فرض کر لینے سے اسے لڑکی کے برابر جسم کم سے کم کیوں ہوگا، تو اس میں ترجمہ یہ ہے کہ لڑکی کا حصہ تو قرآن پاک کا واضح طور سے مقرر کر دیا گیا ہے جبکہ اس کے ساتھ لڑکا یعنی عصبہ نہ ہو مثلاً ایک لڑکی ہو تو اس کے لئے نصف ہوگا اور دو یا اس سے زیادہ ہو تو اس کے لئے دو تہائی ہوگا اور لڑکا تو ہر حال میں عصبہ ہوتا ہے یعنی دوسروں کو دینے کے بعد جو کچھ بچے گا وہ سب لے لیگا، اس میں یہ ممکن ہے کہ جن لوگوں کے حصے مقرر اور طے شدہ ہیں ان کو ان کے حصہ دینے کے بعد جو کچھ بچا ہے وہ لڑکی کے حصہ کے برابر یا اس سے بھی کم بچے تو ایسی صورت میں اس سے کم نہیں ہو سکتا ہے اس لئے اس پر یقین ہونے کی وجہ سے اسے یہ حصہ دیدیا جائے گا۔

وهو ان یکون الورثة الخ تو اس کی صورت یہ ہوگی کہ ایک عورت مر گئی اور ان رشتہ داروں کو اپنا وارث چھوڑا، شوہر، ماں، ایک اپنی خنثیٰ بہن جو ماں اور باپ دونوں میں شریک ہو اور امرأة و اخوش الخ یا دوسری صورت یہ ہوگی کہ ایک مرد مر گیا اور ان رشتہ داروں کو اپنا وارث چھوڑا، بیوی، ماں شریک دو بھائی، اور ایک حقیقی یعنی ماں اور باپ دونوں میں شریک خنثیٰ بہن (ف۔ کہ ان دونوں صورتوں میں خنثیٰ کو دونوں حصوں میں سے جو کم ہوتا ہے وہی ملتا ہے۔

فعندنا فی الاولیٰ الخ چنانچہ ہمارے نزدیک پہلے مسئلہ میں شوہر کو نصف اور ماں کو تہائی مال دے کر جو بچے گا وہ خنثیٰ کے لئے ہوگا اور دوسرے مسئلہ میں بیوی کو چوتھائی اور دونوں ماں شریک بھائیوں کے لئے تہائی اور باقی مال اس خنثیٰ کے لئے ہوگا، (ف۔ اور یہ کل اسی کو دیدیا جائے) لانه اقل النصیبین الخ کیونکہ ان دونوں مسئلوں میں دونوں حصوں میں سے یہی سب سے کم

ہے، واللہ تعالیٰ أعلم بالصواب ۔

(ف) حالانکہ اگر اس خنثیٰ کو لڑکی فرض کیا جاتا تو اسے نصف مل جاتا، جبکہ دونوں مسئلوں میں اس کو نصف سے کم ہی ملا ہے، اور لڑکے کو بھی یہی ملتا اس وجہ سے کہ وہ عصبہ ہوتا ہے، یعنی میراث میں فرائض والوں کو دینے کے بعد جو کچھ بچ جائے وہ اسے ملتا ہے ا، اس لئے اسے دونوں مسئلوں میں یہی دیا جائے گا۔

خلاصہ کلام یہ ہوا کہ اگر خنثیٰ لڑکے کے ساتھ ہو تو اس کو لڑکی کا حصہ ملے گا، اور اگر وہی خنثیٰ ایسے وارثوں کے ساتھ ہو کہ اس کو لڑکی فرض کر لینے میں زیادہ ملتا ہے اور لڑکا فرض کر لینے میں کم ملتا ہے تو اس کو لڑکا فرض کرنے کا کم سے کم حصہ دیا جائے گا، کیونکہ اس بحث میں یہ قاعدہ طے پا گیا ہے کہ حصہ فرضی اگر یقینی ہے تو خنثیٰ کو کسی طرح بھی قوی کو مٹانے کی قوت نہ ہوگی، اور لڑکے کے ساتھ ہونے کی صورت میں تو اس کا حال بیان کیا جا چکا ہے، اور اب ہم دوسرے اہل فرائض کے ساتھ ہم دیکھتے ہیں کہ ان کا مقررہ حصہ تو قطعی ہوتا ہے، لیکن خنثیٰ کے بارے میں تردد ہوتا ہے، اس لئے کہ اس کا لڑکی ہونا تو یقینی نہیں ہے، حالانکہ لڑکی فرض کرنے میں وہ فرائض والوں کے مال میں کمی کرتا ہے، تو ہم نے اس کا مرتبہ کم کر دیا، اسی تفصیل سے بندہ مترجم کے استدلال بیان میں قوت آگئی۔ واللہ سبحانہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔)

توضیح:۔ اگر خنثیٰ کا باپ مر جائے اور اس کے علاوہ اس نے ایک بیٹا بھی چھوڑا ہو تو اس کا ترکہ ان دونوں میں کس حساب سے تقسیم کیا جائے گا، اس مسئلہ میں اقوال علماء کرام اور ان کے مفصل دلائل، امام اعظمؒ کے اقوال کے جو دلائل بیان کئے جاتے ہیں وہ کہاں سے اور کس طرح سے ثابت کئے جاتے ہیں، مفصل ومدلل بیان کئے جائیں

مسائل شتیٰ...... مسائل متفرقہ

نوٹ:۔ معلوم ہونا چاہئے کہ علمائے مصنفین بالخصوص فقہائے کرام کی اکثر کتب کے بعد علیحدہ سے مسائل متفرقہ کے عنوان سے ایک باب لگایا جاتا ہے، اور اس میں ایسے مسائل بیان کئے جاتے ہیں جو کسی خاص کتاب اور باب سے متعلق نہیں ہوتے ہیں اگر چہ ان کو کسی باب سے کچھ زیادہ خصوصیت ہوتی ہے، اور بعض نے کہا ہے کہ بلکہ وہ اپنے خاص مواقع سے چھوٹ گئے ہیں، اسی لئے مصنف کتابؒ نے یہاں جتنے مسائل بیان فرماتے ہیں ان کے پڑھنے والوں کو چاہئے کہ ان مسائل کو ان کے اپنے مقام اور کتب وابواب گذشتہ میں تلاش کر لیں، اور ان سے ملا کر سمجھنے کی کوشش کریں، اور بندہ مترجم بھی انشاء اللہ تعالیٰ ان کے ساتھ مزید مفید مسائل کو بھی ملا دے گا، اور اس کام کے لئے اللہ تعالیٰ سے ہی توفیق پانے کی درخواست کرتا ہوں وھو حسبی ونعم الوکیل۔

قال واذا قرئ على الاخرس كتاب وصيته فقيل له انشهد عليك بما في هذا الكتاب فاومى براسه اى نعم او كتب فاذا جاء من ذلك ما يعرف انه اقرار فهو جائز ولا يجوز ذلك في الذى يعتقل لسانه و قال الشافعيؒ يجوز في الوجهين لان المجوز انما هو العجز و قد شمل الفصلين ولا فرق بين الاصلى والعارضى كالوحشى والمتوحش من الاهلى فى حق الزكاة والفرق لاصحابنا رحمهم الله ان الاشارة انما تعتبر اذا صارت معهودةمعلومة و ذلك في الاخرس دون المعتقل لسانه حتى لو امتد ذلك وصارت له اشارات معلومة قالوا هو بمنزلة الاخرس لان التفريط جاء من قبله حيث اخر الوصية الى هذا الوقت اما الاخرس فلا تفريط منه ولان العارضى على شرف الزوال دون الاصلى فلا يتقاسان وفى الابدة عرفناه بالنص.

ترجمہ:-امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ مسئلہ کسی گونگے کو اس کی وصیت کی تحریر سنائی گئی پھر اس سے یہ پوچھا گیا کہ اس تحریر میں جو کچھ ہے کیا ہم اس کے بارے میں تمہارے لئے گواہی دیں، اس پر اس نے پنا سر ہلایا کہ ہاں یا اس نے لکھ کر کہا کہ ہاں(ف۔ تو اس کا کیا حکم ہوگا تو جامع صغیر میں اس کا جواب یہ دیا ہے) **فاذا جاء من ذلك الخ** کہ اگر اس کے بعد اس گونگے کی طرف سے ایسی کوئی بات پائی جائے جس سے واضح طریقہ سے یہ سمجھ میں آجائے کہ یہ اقرار ہے تو وہ جائز ہے(ف۔ حاصل یہ ہوا کہ اگر گونگے کے جواب سے یہ بات معلوم ہو جائے کہ اس نے اس سوال کو پورا سمجھا اور اپنے روزہ مرہ کے اشارہ اور بیان اور برتاؤ سے یہ سمجھایا کہ وہ اس سے مطمئن ہے اور اس نے اقرار کر لیا ہے تو گواہوں کے لئے یہ جائز ہوگا کہ اس کے اقرار کے بارے میں گواہی دیں، تو مسئلہ سے گونگے کی وصیت کا طریقہ معلوم ہو گیا، اور اس سے یہ شرط بھی معلوم ہو گئی کہ گونگے کا اس وقت کا اشارہ بھی اسی طرح ہونا چاہئے جیسا کہ وہ اپنے مخصوص اندازہ اور اشارہ سے ہمیشہ باتیں کرتا ہو جسے دوسرے بھی سمجھ لیتے ہوں، اسی طرح اس کا لکھ کر جواب دینا بھی معتبر ہوتا ہے، اور میں مترجم یہ بھی کہتا ہوں کہ میں نے اردو کے ایک پرانے مطبع اردو اخبار میں گونگا خوشنویس دیکھا ہے جو برابر کتابت کرتا ہے اور اپنی تحریر سے جواب دیتا ہے اور سوال کرتا ہے، لہٰذا اوپر کی بات صرف فرضی نہیں ہے جیسا کہ بعض لوگوں نے گمان کیا ہے۔م۔ الحاصل گونگے کے اسی اشارہ پر حکم دینا جائز ہوگا جو اس کے متعلق دوسروں کو بھی معلوم ہو اور معروف و مشہور ہو، اور دوسری شرط یہ ہے کہ اس کی گواہی حدود کے بارے میں نہ ہو بلکہ صرف معاملات کے بارے میں ہو۔

ولا یجوز ذلك فی الذی الخ اس طرح کی گواہی اس شخص کے بارے میں صحیح نہیں ہوگی جس کی زبان بند ہو گئی ہو (ف۔ یعنی وہ شخص جو پوری باتیں کرتا تھا مگر کسی وجہ سے اس کی زبان بند ہو گئی ہو تو اشارہ کا اعتبار نہ ہوگا، یہی قول سفیان ثوری و احمدؒ و اوزاعی کا ہے(۔مع۔ **و قال الشافعیؒ الخ** اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ ان دونوں ہی صورتوں میں ان کے جو اپنے اپنے مخصوص اشارے ہوتے ہیں ان ہی جانے پہچانے اشاروں پر اعتبار کر لینا صحیح ہوگا(ف۔ کیونکہ اس طرح کے جائز ہونے کی وجہ ان کی خاص مجبوری ہے جو کہ دونوں میں یعنی ہمیشہ سے معذور ہو یا اچانک معذور ہو گیا ہو (ف۔ کہ جیسے گونگا عاجز ہے اسی طرح جس کی زبان بند ہو گئی ہو وہ بھی باتیں کرنے سے عاجز ہے، اب اگر یہ کہا جائے کہ گونگا تو حقیقی اور اصلی عاجز ہے، مگر جس کی زبان بند ہوئی وہ عارضی عاجز ہے، تو اس کا اس طرح جواب دیا ہے۔

ولا فرق بین الاصلی الخ کہ اصلی عاجز اور عارضی عاجز کے حکم میں کوئی فرق نہیں ہوتا ہے، جیسے کہ ایسا شکار جو اصل میں وحشی ہو یا پالتو ہو کر وحشی ہو گیا ہو کہ ان دونوں اضطراری ذبح کرنے میں کوئی فرق نہیں ہوتا ہے (ف۔ یعنی اس طرح قیاس کیا کہ اضطراری ذبح تو اس وقت جائز ہوتا ہے جبکہ اختیاری ذبح یعنی اپنے اختیار سے حلق یا لبہ کو کاٹنا ممکن نہ ہو تو جیسے وحشی ہرن کو تیر مار کر کہ وہ جہاں بھی لگ جائے اس کے مر جانے سے اس کے حلال ہونے کا حکم دیا جاتا ہے اسی طرح اگر مثلاً پالتو اونٹ وحشی ہو جائے کہ اس کو بھی تیر مار کر اس طرح زخمی کر دیا جائے کہ تیر اسے جہاں بھی اور جس طرح بھی لگ جائے اور وہ مر جائے تو وہ حلال ہو جاتا ہے کہ اس صورت میں بھی بالاتفاق یہ اضطراری ذبح جائز ہوتا ہے، حالانکہ پالتو اونٹ کا اس طرح وحشی ہو جانا بھی اتفاقی اور عارضی ہوتا ہے، اسی طرح کلام سے عاجز ہونا خواہ پیدائشی گونگے ہونے کی وجہ سے ہو یا عارضی طور پر کسی وجہ سے وہاں بند ہو گئی ہو حکم میں دونوں برابر ہیں کہ، ان کے روز مردہ کے معاملات جس مخصوص انداز اور حرکت سے ان کے متعلق افراد جانتے اور پہچانتے ہیں یا لکھ کر مدعا ظاہر کرتے ہوں اگر کسی طرح اس کی گواہی کے معاملہ میں ہو تو جائز سمجھا جائے گا، لیکن ہمارے علمائے احناف ان دونوں حکموں کے درمیان فرق کرتے ہیں۔

والفرق لاصحابنا رحمهم الله الخ اور پورے گونگے اور جس کی زبان بند ہو گئی ہو ان دونوں کے درمیان ہمارے علمائے احناف کے نزدیک یہ فرق ہے کہ وہی اشارہ معتبر ہوتا ہے جو کچھ دوسرے لوگوں کو بھی معلوم ہو اور وہ اسے سمجھتے ہوں(ف۔ یعنی

مدت دراز تک اپنے اور قریب و مجید کے رشتہ دار اور احباب میں غیروں میں بھی وہ اشارہ مشہور ہو چکا ہو کر عام فہم ہو چکا ہو، یعنی وہ گونگا جب کوئی حرکت یا اشارہ کرے تو دوسرے بھی سمجھ لیں کہ یہ کیا کہنا چاہتا ہے۔

و ذلك في الاخرس الخ اور ایسا تجربہ تو صرف گونگے میں ہوا ہے مگر جس کی زبان بند ہو گئی ہو اس سے ایسا تجربہ نہیں ہوا ہے۔ف۔ کیونکہ وہ بیچارہ تو اس میں کچھ دن پہلے ہی مبتلا ہوا ہے)**حتی لو امتد ذلك الخ** اسی بناء پر اگر اس کی زبان بند ہوئے بھی مدت گذر چکی ہو اور اس کے اشارے بھی معلوم ہو چکے ہوں تو اس کے بارے میں مشائخ نے فرمایا ہے کہ وہ بھی اسی گونگے کے حکم میں ہو گیا ہے(ف۔ بس اس اختلاف کا ماحصل اختلاف صرف اس شخص کے بارے میں رہا جس کی زبان بندی ابھی اتنے قریبی زمانے میں ہوئی ہو کہ ہمارے نزدیک کا ماحصل اختلاف صرف اس شخص کے بارے میں رہا جس کی زبان بندی ابھی اتنے قریبی زمانے میں ہوئی ہو کہ ہمارے نزدیک اس کے اشارے و کنائے کو لوگوں نے سمجھا نہ ہو، تو اس کے اشاروں کا کوئی اعتبار نہ ہو گا، اور امام شافعیؒ کے نزدیک اس پر بھی اعتماد کرنا جائز ہو گا، ویسے اس مسئلہ میں اصل بات شافعیؒ کے نزدیک اس پر بھی اعتماد کرنا جائز ہو گا، ویسے اس مسئلہ میں اصل بات تو یہی ہے کہ اس کا مطلب اور مفہوم لوگوں میں عام ہو گیا ہو، لیکن کبھی موت کے قریب ہو جانے کے وقت جائز ہونے کی ضرورت ہو جاتی ہے، لیکن اگر یہ بات عوام کے حوالہ کر دیا جائے یعنی اسے عام کر دیا جائے تو وہ فیصلے کرنے میں افراط و تفریط سے کام کرنے لگیں گے، اسی لئے کہا گیا ہے کہ اگر ایک سال سے اس کی زبان بند رہی ہو تو اس مدت میں لوگ اس کے اشاروں سے واقف ہو چکے ہوں گے اس لئے اس کے اشارہ پر بھی حکم ہو گا، لیکن یہ وصیت اسی وقت جائز اور قابل قبول ہو گی جبکہ اس کی موت تک اس کی زبان بند رہ گئی ہو، ورنہ وہ جب بھی بولنے لگے گا تو عاجزی کی وجہ سے اس کے اشارہ پر عمل کرنے کی جو اجازت تھی وہ ختم ہو جائے گی، اور اب اس کو اپنی زبان سے صراحۃً اس وصیت کی وضاحت کرنی ہو گی، یہی حکم صحیح ہے۔**واللہ تعالیٰ اعلم** .م.

الحاصل دونوں حکموں میں فرق کرنے کی ایک وجہ تو یہ ہے کہ بند زبان والے کا اشارہ جب تک سال کی کم سے کم مدت میں لوگوں میں عمومی طور سے نہ جانا جائے اس کا حکم گونگے کا سا حکم نہیں ہو گا، لہٰذا بند زبان والے کا اشارہ اس سے کم مدت میں معتبر نہ ہو گا)**ولان التفریط جاء الخ** اور دوسری وجہ سے بھی دونوں میں فرق کیا گیا ہے کہ وصیت میں اس آخر وقت تک کی تاخیر کا ذمہ دار تو وہ خود ہی ہے کہ اس نے وصیت کرنے میں اتنی زیادہ تاخیر کیوں کی کہ آخر اس کی زبان بند ہو گئی، اسی لئے یعنی اس کے اپنے قصور کی وجہ سے شریعت نے بھی اس کا لحاظ نہیں رکھا اور رعایت نہیں کی) لیکن گونگے کی طرف سے کوئی کوتاہی نہیں پائی گئی(ف۔اسی لئے اس کے اشارہ کا اعتبار کیا گیا، اب نتائج الافکار میں یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ اس دلیل کا تو نتیجہ نکلتا ہے کہ جس کسی کی بھی زبان بند ہو گئی ہو تو اس کی کوتاہی کی وجہ سے پھر تو کبھی بھی اس کا اشارہ قابل قبول نہیں ہو گا، حالانکہ پہلے اقرار کر لیا گیا کہ ایک مدت گذر جانے سے جس کی مقدار ایک سال بتائی گئی ہے اس کا اشارہ بھی قبول کرنے کے قابل ہو جاتا ہے تو ان دونوں باتوں میں مخالفت پائی جاتی ہے۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ یہ اعتراض قبول کرنے کے قابل نہیں ہے، کیونکہ اس کا اصل جواب یہ ہو گا کہ جس کی زبان بند ہو گئی جب وہ ایک زمانہ دراز تک زندہ رہا تو اس کی طرف سے کوئی کوتاہی نہیں ہوئی کیونکہ زمانہ دراز تک اس پر وصیت لازم ہی نہیں ہوئی تھی، اس لئے کوتاہی اسی صورت میں ہو گی جبکہ زمانہ دراز نہ ہونے پائے اور وہ مر جائے، پھر امام شافعیؒ کے قیا سأفرق نہ کرنے کا تیسرا جواب یہ دیا ہے۔

ولان العارضی علی شرف الزوال الخ ان دونوں میں فرق اس دلیل سے ہے کہ وہ عاجزی جو عارضی ہے وہ تو ختم ہونے کے قریب ہوا کرتی ہے اور جو اصلی عاجزی ہو وہ دائمی ہوا کرتی ہے یعنی ختم نہیں ہوتی ہے اس لئے دونوں مجبوریوں کو ایک دوسرے پر قیاس نہیں کیا جا سکتا ہے(ف۔ یعنی اگر عارضی طور پر کوئی کلام کرنے سے عاجز ہو جائے تو اس میں یہ امکان باقی رہتا

ہے کہ وہ پھر اپنی اصلی حالت پر آجائے، بخلاف اصلی عاجزی کے جب کوئی پیدائشی طور پر بولنے کی طاقت ہے اور دوسرے میں پیدائشی صلاحیت گویائی نہیں ہے، اور پہلے میں عارضی طور سے زبان بند ہوتی ہے یعنی اصلی نہیں ہے اس بناء پر اس کی یہ بیماری کسی بھی وقت ختم ہو سکتی ہے، پھر اگر یہ کہا جائے کہ اضطراری ذبح کے لئے اصلی وحشی مثلاً جنگلی ہرن اور عارضی وحشی مثلاً گھر سے بھاگ نکلنے والا اونٹ جس کو آبدہ بھی کہا جاتا ہے کے درمیان اسی قیاس سے فرق نہیں ہونا چاہئے، حالانکہ آپ لوگ یہ کہتے ہیں کہ اصلی اور عارضی میں قیاس جاری نہیں ہوتا ہے، جواب یہ ہے کہ بے شک اصلی اور عارضی کے درمیان قیاس کو کوئی دخل اور گنجائش نہیں ہے، لیکن و فی الایدۃ الخ ہم نے نص سے یہ جان لیا ہے کہ آبدہ میں بھی اضطراری ذبح کا حکم ہو سکتا ہے (ف۔ لیکن قیاس سے نہیں یہ بات معلوم نہیں ہو سکی ہے، کیونکہ یہاں پر قیاس کو دخل نہیں ہے)۔

توضیح:۔ اگر گونگے کے سامنے کوئی وصیت یا تحریر پڑھ کر سنائی گئی پھر اس سے پوچھا گیا کہ کیا تمہارے بارے میں اس وصیت کی ہم لوگ گواہی دیں اور اس نے زبان سے یا لکھ کر اس کی اجازت دی تو کیا یہ صحیح ہوگی اسی طرح کا معاملہ اگر اس شخص کے ساتھ ہو جس کی زبان بولنے سے بند ہو گئی ہو، ان دونوں کا حکم، اقوال علماء کرام، شرائط، مفصل ومدلل بیان

قال واذا الاخرس یکتب کتابا او یومی ایماء یعرف به فانه یجوز نکاحه و طلاقه و عتاقة و بیعه و شراؤهه و یقتص له ومنه ولا یحدو ولا یحد له اما الکتابة فلانها ممن نای بمنزلة الخطاب ممن دنا الاتری ان النبی علیه السلام ادی واجب التبلیغ مرة بالعبارة و تارة بالکتابة الی المغیب والمجوز فی حق الغائب العجز وهو فی الاخرس اظهر والزم ثم الکتابة علی ثلث مراتب مستبین مرسوم هو بمنزلة النطق فی الغائب والحاضر علی ماقالوا و مستبین غیر مرسوم کالکتابة علی الجدار و اوراق الأشجار و ینوی فیه لانه بمنزلة صریح الکنایة فلا بد من النیة وغیر مستبین کالکتابة علی الهواء والماء وهو بمنزلة کلام غیر مسموع فلا یثبت به الحکم واما الاشارة فجعلت حجة فی حق الاخرس فی حق هذه الاحکام للحاجةالی ذلك لانها من حقوق العباد ولا تختص بلفظ دون لفظ و قد تثبت بدون واللفظ والقصاص حق العبد ایضاً ولاحاجة الی الحدود لانها حق الله تعالیٰ ولانها تندرئی بالشبهات ولعله کان مصدقا للقاذف فلا یحد للشبهة ولا یحد ایضاً بالاشارة فی القذف لانعدام القذف صریحاً وهو الشرط.

ترجمہ:۔ مسئلہ امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کوئی گونگا کچھ لکھ کر اپنی بات بتا سکتا ہو یا اس طرح کا اشارہ کر لیتا ہو جسے دوسرے لوگ عموماً سمجھ لیتے ہوں تو اس کا نکاح و طلاق اور غلام کی آزادی اور خرید و فروخت کرنا سب جائز ہوگا، اور اس کے سلسلہ میں قصاص لیا جا سکتا ہے اور اس سے بھی قصاص لیا جا سکتا ہے، لیکن نہ اسے حد لگائی جا سکتی ہے اور نہ اس کی وجہ سے کسی دوسرے کو حد لگائی جا سکتی ہے (ف۔ مطلب یہ ہے کہ اگر اس نے اپنی تحریر سے کسی کو قصداً قتل کرنے کا اقرار کیا یا اپنے معروف و مشہور اشاروں سے ایسا اقرار کیا تو اس سے قصاص کیا ہے اپنے معروف و مشہور اشاروں سے ایسا اقرار کیا تو اس سے قصاص کیا جائے گا، اسی طرح اس کے دعویٰ پھر اس کو ثابت کر دینے سے قاتل سے قصاص بھی لیا جائے گا، لیکن اگر اس نے کسی پر زنا کی تہمت لگائی یا دوسرا کوئی الزام لگایا یا زنا کا اقرار کیا یا اسے ثابت کر دیا یا خود زنا یا چوری یا شراب پینے کا اقرار کیا تو اسے اس کی وجہ سے حد نہیں لگائی جائے گی، نہ اس کی وجہ سے دوسرے سے مثلاً حد قذف لگائی جائے گی کیونکہ اس طرح بتلانے سے صراحۃً اقرار نہیں مانا جاتا ہے، الحاصل اسے کھدینے اور اس کے مشہور اور دوسروں کے بھی جانے پہچانے اشاروں پر احکام کا لازم ہونا موقوف ہوتا ہے۔

اما الکتابة فلانها الخ اس کی تحریر کا اعتبار کر کے اس پر لازم کرنے کی دلیل ہے کہ وہ شخص جو کسی سے دور رہتا ہو اس

کے لئے کچھ لکھ دینے کا وہی حکم ہوتا ہے جو قریب سے بات کرنے کا اعتبار اور حکم ہوتا ہے (ف۔ یعنی دور والے کے لئے لکھ کر بات کرنے کا تقریباً وہی حکم ہوتا ہے جو قریب سے منہ سے بات کر لینے کا ہوتا ہے، لیکن صراحۃ خطاب نہیں ہوتا ہے، اسی لئے جن باتوں میں صراحۃ خطاب کا ہونا شرط ہے جو کہ ایسے حدود ہیں جن کو ابھی بیان کیا گیا ہے ان میں صرف ایسی کتابت کا ہونا کافی نہیں اور جن میں ایسی شرط خطاب نہیں ہے ان میں تحریر بھی کافی ہے)

الا تری ان النبی علیہ السلام الخ کیا ایسی بات نہیں دیکھتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے رسالت الٰہی عزوجل کے فرض کو دوسروں تک پہنچانے کے لئے کبھی تو اپنی خاص عبارت سے خطاب کر کے ادا کیا جبکہ لوگ موجود تھے اور کبھی دور دور رہنے والوں کے لئے تحریر کتابت کے ذریعہ اپنا فرض ادا کیا (ف۔ جیسا کہ بادشاہ روم ہرقل کو اور شاہ مصر مقوقس کو اور فارس کے کسریٰ وغیرہم کو اپنے تحریر فرامین کے ذریعہ اسلام کی دعوت فرمائی، ویسے آپ ﷺ کی طرف سے یہ احتیاط تھی کہ آپ نے اپنی حیات طیبہ میں خود ہی ان کو مرغوب کر دیا ورنہ آپ کا فرض رسالت خلفائے راشدینؓ کے ذریعہ تمام عالم میں پھیل گیا، اسی وجہ سے ان کی خلافت اور نبوت کہلائی، اور اس دور کے بعد کی حکومت کا نام سلطنت اسلام کہلایا، اور جیسے کہ آپ کی رسالت کا دوسرے بادشاہوں کے مقابلہ میں بہتر ہونا فرض ہوا، کیونکہ جس طرح سے خود رسول اللہ ﷺ کو دوسرے تمام انبیائے کرام پر شرف وفضیلت ہے، اسی طرح سے آپ کی امت کو، دوسری تمام امتوں پر اور آپ کی خلافت کو دوسری حکومت پر اور آپ کے دین کو دوسرے ادیان پر فضیلت حاصل ہے اور یہ باتیں نص سے ثابت ہیں۔ اسی طرح سے خلفائے راشدین کی خلافت بھی سارے عالم میں معروف و مشہور ہے، پھر دور خلافت کے بعد سلطنتوں اور سلطانوں میں حضرت معاویہؓ کی سلطنت یاد رکھنے کی باتیں ہیں۔ م۔

اس تفصیل سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ حاضرین سے جس طرح خطاب کرنے کا حکم مقبول ہے اسی طرح سے غائبین سے کتابت اور تحریر بھی مقبول عالم ہے۔ والمجوز فی حق الغائب الخ اور غائب کو تحریر کے ذریعہ پیغام کو پہونچانے کو جائز کہنے کی وجہ ایک مجبوری ہے (ف۔ یعنی دور کے رہنے والے سے بات کرنا ممکن نہ ہونے کی وجہ سے مجبوری پائی گئی ہے اسی وجہ سے اس تحریر کا وہی کام ہو گیا جو قریب والے سے زبانی کلام کر لینے سے ہو جاتا ہے، الحاصل خطاب کرنے سے عاجز رہنا تحریر کے حکم کی علت بنی۔

وھو فی الاخرس الخ اس طرح خطاب سے عاجز ہونا گونگے کے حق میں زیادہ ظاہر اور واضح ہے (ف۔ یعنی یہ بات اچھی طرح سے ظاہر ہے کہ گونگا آدمی بھی بات کرنے سے عاجز ہے اگرچہ قریب ہی میں ہو، اور یہ بھی اچھی طرح معلوم ہے کہ یہ بیماری ختم نہ ہونے والی ہوتی ہے اس لئے کسی زمانہ میں اس کے بول کر اپنے مفہوم کو ادا کر دینے کی امید بھی نہیں کی جاتی ہے بخلاف اس شخص کے جو موقع پر موجود نہ ہو بلکہ کہیں دور ہو کہ اسے لکھ کر باتیں بتائی جاسکتی ہیں کبھی اس کے آجانے کی صورت میں اس سے زبانی بھی باتیں ہو سکتی ہیں، پس جب اس غائب شخص کے حق میں خط و کتابت جائز ہے تو گونگے کے حق میں بدرجہ اولیٰ جائز ہوگا، اور یہ قیاس جلی ہے کہ نص سے ثابت شدہ کے مقابلہ میں اس میں قوی علت موجود ہے)۔

ثم الکتابۃ علی ثلث مراتب الخ پھر لکھنے کے تین درجے ہیں۔

(۱) وہ مستبین یعنی ظاہر ہوگی یا غیر مستبین یعنی (ظاہر نہ ہوگی کہ اس کے لکھنے کے وقت حروف و نشانات ظاہر ہوں گے یا نہیں، پھر ظاہر ہونے کی صورت میں اسی طرح سے لکھے گئے ہوں گے کہ جن کا رواج ہو اور دوسرے بھی اسے جانتے پہچانتے ہوں) اول وہ کتابت جو مستبین اور موسوم ہو یعنی اس کے نقوش بھی ظاہر ہوں اور موجودہ طور طریق کے موافق بھی ہو یعنی جیسے روشنائی سے کاغذ اس عنوان کے ساتھ کہ فلاں کی طرف سے فلاں کے نام جو زمانہ میں لکھنے کا عام طریقہ ہے، پھر ایسی کتابت کا حکم یہ ہے کہ وہ غائب اور حاضر دونوں کے حق میں مشائخ کے قول کے مطابق گفتگو کرنے کے حکم میں ہے البتہ یہ اس صورت میں

ہے کہ یہ بات کسی قرینہ سے ثابت ہو جائے کہ فلاں غائب شخص نے یہ عبارت لکھی ہے، یا جو سامنے ہے اسی نے لکھی ہے، اور اس کا مقصد بھی خبر دینا ہو، تو تحریز بانی خطاب کرنے اور زبانی گفتگو کرنے کے حکم میں ہے، لہذا گفتگو کرنے سے جو احکام ثابت ہوتے ہیں وہی اس سے بھی ثابت ہوتے ہیں، البتہ ان دونوں میں صرف وہی فرق ہو گا جو شرح اور کتابت کا ہوتا ہے) دوسری قسم وہ کتابت ہے کہ مستبین یعنی ظاہر ہو مگر تحریری نہ ہو یعنی لکھنے کے دستور کے مطابق کہ اس کے عنوان میں فلاں کی طرف سے فلاں کے نام ہے۔ نہ ہو، جیسے کوئی دیوار پر یا درخت کے پتوں پر لکھے، تو ایسی کتابت کے بارے میں یہ حکم ہو گا کہ لکھنے والے کی نیت پر موقوف ہے کیونکہ یہ صریح کنایہ کے حکم ہو گا کہ لکھنے والے کی نیت پر موقوف ہوتا ہے کیونکہ صریح کنایہ کے حکم میں ہے، اور یعنی اگر کسی نے اپنی بیوی سے کہا کہ مجھے تم سے کوئی تعلق نہیں ہے تو اس جملہ سے نیت کے مطابق حکم لگایا جائے گا، کہ اس سے اگر طلاق کی نیت کر لی ہو تو طلاق ہی ہو گی ورنہ نہیں ہو گی)۔

لہذا اس میں نیت کا بھی ہونا ضروری ہو گا، تیسری قسم ایسی کتابت کی ہے جو مستبین یعنی ظاہر ہو، یعنی نقوش سے اس عبارت کا مفہوم ظاہر نہ ہو، جیسے کسی نے کوئی عبارت ہوا یا پانی پر لکھی ہو تو یہ غیر سنی ہوئی عبارت کے حکم میں ہو گی، یعنی ایسا کلام جسے کہنے والے نے خود بھی اس کو مطلقاً نہ سنا ہو لہذا اس سے کچھ بھی حکم ثابت نہیں ہو گا (ف۔ اور اسی حکم کے بناء پر یہ بھی کیا ہے کہ نماز میں قراءت کے بارے میں آہستہ سے پڑھنے کی تعریف ایسی ہو گی کہ وہ خود سن لے، اور جمہور کا قول مختار بھی یہی ہے اگرچہ امام کرخیؒ کے نزدیک کم سے کم آہستہ پڑھنے کی تعریف ہو گی کہ حروف صحیح طریقہ سے ادا ہو جائے، اور میں مترجم نے اپنے مقام پر اس کی پوری تحقیق لکھ دی ہے، اور اس میں تنبیہ کرنے کی بات یہ ہے کہ نماز میں قراءت سنی نہ جا سکتی ہو اور کتابت میں جو ظاہر نہ ہو رہی ہو ان دونوں کے درمیان فرق یہ ہے کہ قراءت حقیقت میں پائی جا رہی ہے اور کتابت حقیقت میں نطق نہیں ہے، اسے یاد رکھ لیں۔ م۔

یہاں تک کتابت کا بیان تھا۔ **اما الاشارة الخ** اور اب مخصوص قسم کا اشارہ کہ گونگے کے بارے میں مذکورہ احکام مثلاً نکاح طلاق خرید و فروخت وغیرہ میں اس کو اس لئے حجت قرار دیا گیا ہے کہ ہر وقت اس کی ضرورت پیش آتی رہتی ہے، اس لئے کہ یہ بندوں کے حقوق میں سے ہیں، اور ان سے ایجاب و قبول کی ضرورت ہوتی رہتی ہے۔ اور ان کو کسی خاص لفظ کے ساتھ تعلق اور خصوصیت بھی نہیں ہے کہ فلاں الفاظ سے اور اس طرح کر لئے جاتے ہیں (ف۔ یہاں تک کہ بیع تعاطی یعنی کسی رکھی چیز کسی سے کچھ پوچھے بغیر مقررہ اس کی قیمت رکھ دینے سے بھی بیع ہو جاتی ہے کہ اس میں ایک لفظ بھی بولنے کی ضرورت نہیں ہوتی ہے، اس لئے جن احکام میں حقوق العباد ہونے سے ضرورت کا تعلق ہوتا ہے ان میں مخصوص اور مقررہ اشارے ہی پوری عبارت اور جملے کے برابر سمجھے جاتے ہیں، کیونکہ معاملات میں کسی خاص لفظ بولنے کی ضرورت نہیں ہوتی ہے) **والقصاص حق العبد الخ** اور قصاص بھی بندہ کا حق ہے (ف۔ اس لئے اس میں بھی ضرورت کی وجہ سے گونگے کا اشارہ حجت بتایا گیا ہے۔

خلاصہ یہ ہوا کہ جن احکام میں حقوق العباد ہونے سے مجبوری سامنے آتی ہے حالانکہ گونگے سے اس بات کی امید ہی نہیں رکھی جاتی ہے کہ مخصوص اور مشہور الفاظ سے اپنے مطلب کو ظاہر کرے، اسی مجبوری سے اس کے اپنے مخصوص انداز اور اشارہ کر لینے کو ہی الفاظ اور جملے سے کہنے کے برابر سمجھ لیا جائے۔

ولا حاجة فی الحدود الخ اور حدود کی صورت میں کوئی خاص ضرورت نہیں ہوتی ہے کیونکہ یہ حدود تو صرف اور صرف حقوق الٰہی عزوجل ہیں جو ہر چیز سے بے نیاز غنی اور حمید ہے، اور یہ حدود تو اسی لئے صرف شبہات کے پیدا ہو جانے سے ساقط اور بے اعتبار ہو جاتی ہیں۔ ف۔ حالانکہ صرف کلام کے مقابلہ میں اس میں بھی شبہ موجود رہتا ہے، البتہ تہمت ہو جاتا ہے، لیکن اگر کسی گونگے کو کسی نے زنا کی تہمت لگائی تو گونگے کے اپنے مخصوص اشارہ سے اس پر مطالبہ صحیح نہ ہو گا کیونکہ ایسی بداخلاقی اور بری حرکت پر کسی مسلمان کو حد لگانے سے برائیوں کو مشہور کرنا ہوتا ہے جبکہ اس کی طرف سے مطالبہ نہ تو صریح ہے اور نہ ہی

متحقق ہے۔

ولعله كان مصدقا الخ اور اس کے اشارہ میں اس بات کا احتمال رہتا ہے کہ شاید وہ اپنے اشارہ سے تہمت لگانے والے کی تصدیق کرنے والا ہو یعنی حد کا مطالبہ کرنے والا نہ ہو تو اس شبہہ کی وجہ سے قاذف کو حد نہیں لگائی جائے گی۔

ولا يحد ايضا الخ اور خود گونگے کو بھی اشارہ سے تہمت لگانے کی وجہ سے حد نہیں لگائی جائے گی، کیونکہ اس طرح سے اس نے صراحۃ تہمت نہیں لگائی ہے، حالانکہ حد لگانے میں بڑی شرط یہی ہے کہ تہمت لگانے والے نے صراحۃً لگائی ہو (ف۔ یعنی قاذف (تہمت لگانے والے) کو صرف اسی صورت میں حد قذف لگائی جاتی ہے جبکہ یہ بات ثابت ہو جائے کہ اس نے صریح طور پر اس پر زنا کرنے کی تہمت لگائی ہو یہاںتک کہ اگر منہ سے بولنے کی صورت میں الفاظ کے ساتھ اس کے صریح معنی نہ پائے جا رہے ہوں تو حد نہیں لگائی جائے گی، حالانکہ موجودہ صورت میں تو زبان سے کچھ بھی نہیں کہا ہے، پھر اس تفصیل بیان سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ حد اور قصاص میں یہ فرق واضح ہے کہ بعض مواقع میں قصاص تو لیا جا سکتا ہے مگر اسی موقع میں حد نہیں لگائی جا سکتی ہے۔

توضیح۔ کیا گونگا آدمی دوسرے لوگوں کی طرح اپنے اشاروں سے خرید و فروخت، نکاح، طلاق، آزاد کرنا، الزام لگانا یا اس سے براءۃ کا کام کر سکتا ہے، کیا گونگا شخص اور بند زبان آدمی معاملات اور احکامات دینی و دنیاوی میں برابر کا حکم رکھتے ہیں یا ان میں فرق ہوتا ہے، اور ان کی تحریر کا اعتبار ہوتا ہے، مسائل کی پوری تفصیل، اقوال ائمہ کرام، مفصل دلائل کتابت کی قسمیں، ان کی تعریف اور ان کے احکام

ثم الفرق بين الحدود والقصاص ان الحد لا يثبت ببيان فيه شبهة الاترى لو شهدوا بالوطى الحرام او اقربا لوطى الحرام لا يجبالحد ولو شهد و بالقتل المطلق او اقر بمطلق القتل يجب القصاص وان لم يوجد لفظ التعمد و هذا لان القصاص فيه معنى العوضية لانه شرع جابر فجاز ان يثبت مع الشبهة كسائر المعاوضات التى هى حق العبد اما الحدود الخالصة لله تعالىٰ شرعت زواجر و ليس فيها معنى العوضية فلا تثبت مع الشبهة لعد الحاجة و ذكر فى كتاب الاقرار ان الكتاب من الغائب ليس بحجة فى قصاص يجب عليه و يحتمل ان يكون الجواب هنا كذلك فيكون فيهما روايتان و يحتمل ان يكون مفارقا لذلك لانه يمكن الوصول الى نطق الغائب فى الجملة لقيام اهلية النطق ولا كذلك الاخرس لتعذر الوصول النطق للافة المانعة و دلت المسالة على ان الاشارةمعتبرة وان كان قادرا على الكتابة بخلاف ما توهمه بعض اصحابنا انه لا تعتبر الاشارة مع القدرة على الكتابة لانه حجة ضرورية ولا ضرورة لانه جمع ههنا بينهما فقال اشار او كتب و انما استو يالان كل واحد منهماحجة ضرورة و فى الكتابة زيادة بيان لم يوجد فى الاشارة و فى الاشارة زيادة امر لم يوجد فى الكتابة لما انه اقرب الى النطق من اثارا لاقلام فاستو يا و كذلك الذى صمت يوماً او يومين بعارض لما بينافى المعتقل لسانه ان الة النطق قائمة و قيل هذا تفسير لمعتقل اللسان.

ترجمہ:- پھر حدود اور قصاص کے درمیان فرق یہ ہے کہ حد ایسے بیان سے ثابت نہیں ہوتی ہے جس میں کچھ شبہ باقی ہو، اس لئے اشارہ اور کنایہ سے کس طرح ثابت ہو گی، کیا یہ نہیں دیکھتے ہو کہ اگر زنا کے گواہوں نے کسی پر حرام وطی کرنے کی گواہی دی یا اس نے خود حرام وطی کرنے کا اقرار کیا تو حد واجب نہیں ہو گی (ف۔ کیونکہ اس میں یہ شبہہ ہوتا ہے کہ اس نے صرف

آنکھوں سے غور سے دیکھایا بوسہ لیایا ہاتھ سے چھوا ہو کیونکہ یہ بھی گناہ سے دیکھنا، اور ہاتھ لگانا وغیرہ سب حرام کام ہیں، اور اگر کسی اجنبیہ کو پیروں سے روندا تو یہ وطی بھی حرام ہے کیونکہ لغت میں کسی کو روندنے اور اس پر چڑھ کر چلنے سے وطی ثابت ہو جاتی ہے، اس لئے بستر پر چلنے سے وطی الفراش کرنا کہلاتا ہے، اور کتاب الحدود میں اس کی تفصیل و توضیح گذر چکی ہے، لہٰذا حدود کی تو یہ صورتیں ہوتی ہیں اس لئے ان کی تفصیل اور تعیین کے بغیر صرف اشارہ کر دینے سے حد کس طرح لگائی جائے گی، اور کسی طرح ثابت ہو گی، جبکہ قصاص کا یہ حال نہیں ہے)۔

ولو شهدوا بالقتل المطلق الخ اور اگر گواہوں نے مطلق قتل کی گواہی دی (یعنی یہ نہیں کہا کہ عمداً قتل کیا ہے) یا خود قاتل نے مطلق قتل کا اقرار کیا ہے تو قصاص واجب ہو جائے گا اگرچہ اس میں صراحۃً قتل کرنے کا اقرار نہیں پایا گیا ہے (ف۔ حالانکہ قصاص تو قصداً قتل کرنے پر لازم آتا ہے مگر اس شبہ کا یہاں اعتبار نہیں کیا گیا ہے۔ **وهذا لان القصاص الخ** اور ایسا اس وجہ سے ہے کہ قصاص کے معنی میں بدلہ لینا پایا جاتا ہے، کیونکہ قصاص کا حکم اسی لئے نافذ کیا جاتا ہے تاکہ اس کے ذریعہ مقتول کا جو کچھ نقصان ہوا ہے اس کی کچھ تلافی یا بدلہ ہو جائے، اسی لئے شبہ ہونے کے باوجود اس کو ثابت کرنا ممکن ہو گیا، جیسے کہ دوسرے ایسے بدلوں میں جس میں ہے کہ بندوں کا حق متعلق ہوتا ہے کہ ان میں شبہ ہونے کے باوجود وہ ثابت ہو جاتے ہیں، مثلاً کسی شخص نے دوسرے شخص پر کچھ مال کا دعوی کیا، حالانکہ وہ صرف دو گواہوں کی ظنی گواہی سے جس میں قطعی گواہی ہونے کا ذرہ برابر احتمال نہ ہو پھر بھی ایسی گواہی سے ثابت ہو جاتا ہے، اسی طرح سے قصاص میں بھی ہو گا، کہ گونگے کی گواہی جس میں شبہ ہو اس کے باوجود اس سے ثابت ہو جائے گا، اور اب وہ حدود جن میں صرف حقوق اللہ ہوں تو وہ صرف لوگوں کو عبرت دلانے اور تنبیہ کرنے کے لئے شرعاً نافذ کی جاتی ہیں، اور ان میں بدلہ لینے کے معنی کچھ بھی نہیں پائے جاتے ہیں لہٰذا ان میں ضرورت نہ ہونے کی بناء پر وہ شبہ کے ساتھ ثابت نہیں کی جاتی ہیں۔

(ف۔ الحاصل گونگے کی طرف سے اشارہ کر دینے سے شبہ باقی رہ جانے کی بناء پر شبہ کی وجہ سے حدود ثابت نہیں کی جائے گی مگر موجودہ صورت میں ایک کھٹکا یہ باقی رہ جاتا ہے کہ حد قذف میں بھی تو بندہ کا حق غالب ہوتا ہے، اسی طرح سے قصاص کی صورت میں بھی کسی کی جان کا ضائع ہونا بھی ایک اہم بات ہوتی ہے، حالانکہ بعض مواقع میں اس بات کی تصریح گذر گئی ہے کہ شبہ سے قصاص ختم ہو جاتا ہے، مگر اس جگہ تو شبہ کے باوجود اس قصاص کو ثابت کیا گیا ہے، ایسا کیوں ہے کہ تو اس کا بہتر جواب یہ ہو سکتا ہے کہ قصاص میں بدلہ کے معنی ظاہر ہیں، پس جس جگہ شبہ ہو اور تصریح کر دینا ممکن ہو تو وہاں پر شبہ ساقط کر دے گا، بخلاف گونگے کے مسئلہ کے اس میں اس بات کی امید تک نہیں کی جا سکتی ہے کہ وہ گونگا اپنی زبان سے اس کی تصریح کر دے اور قتل کرنا ایک انتہائی خراب قدم اٹھانا ہوتا ہے اس لئے اس میں بدلہ کی رعایت سے شبہ کو نہ ہونے کے برابر سمجھا گیا ہے) وذکر فی کتاب الاقرار الخ اور مبسوط کی کتاب الاقرار میں امام محمدؒ کی طرف سے یہ فرمایا گیا ہے کہ غائب شخص کی طرف سے کسی ایسے قصاص کی بابت جو خود اس پر لازم آتا ہو اس کے متعلق کوئی تحریر دلیل نہیں ہو سکتی ہے (ف۔ یعنی اگر کسی غائب شخص نے خط لکھا اور اس میں اوپر قصاص لازم ہونے کا اقرار کیا تو اس تحریر سے اس پر قصاص واجب نہیں ہو گا اور یہ تحریر دلیل نہیں بنے گی، جبکہ یہ بات ظاہر ہے کہ گونگے کا کسی کام کے لئے اشارہ کرنا ایسی تحریر کے مقابلہ میں یا تو کمزور ہے یا زیادہ سے زیادہ برابر ہوتا ہے)۔

و یحتمل ان یکون الجواب الخ اور اس بات کا بھی احتمال ہے کہ یہاں بھی اس کے جیسا جواب ہو (ف۔ کہ گونگے کی تحریر اس پر قصاص واجب کرنے میں دلیل نہیں ہو سکتی ہے) **فیکون فیهما روایتان الخ** اس طرح سے گونگے اور اس کے غیر کے بارے میں دو روایتیں ہو جائیں گی (ف۔ یعنی کتاب الاقرار کے مطابق غائب کی تحریر سے قصاص لازم نہ ہو گا، جبکہ اس جگہ گونگے کی روایت پر قیاس کر کے قصاص واجب ہو جائے گا، اسی طرح سے گونگے کے بارے میں تحریر سے قصاص لازم آئے گا،

اور غائب پر قیاس کرنے سے لازم نہیں ہوگا۔

ویحتمل ان یکون ؟؟الخ اسے اس بات کا بھی احتمال رہتا ہے کہ اخرس کا حکم غائب کے حکم سے بالکل جدا ہو (ف۔ یعنی غائب کے حق میں تحریری بیان سے قصاص لازم نہیں آتا ہے اور جبکہ گونگے کے بارے میں حکم غائب کے مخالف ہوتا ہے اس لئے گونگے کے بارے میں تحریری بیان سے قصاص لازم ہوگا) **لانه یمکن الوصول الخ** اور اس کے فرق ہونے کی دلیل یہ ہے کہ غائب سے اس بات کی امید رہتی ہے کہ اس سے کسی وقت بھی ملاقات ہو جانے سے اس کے متعلق صراحۃ بیان لیا جاسکتا ہے اور وہ بالمشافہ جواب دے سکتا ہے، کیونکہ اس شخص میں بولنے کی پوری صلاحیت موجود ہے، لہذا ایسی کتابت سے قصاص لازم نہیں ہوگا، اس کے برخلاف گونگے کے بارے میں تو اس کی امید ہی نہیں رکھی جاسکتی ہے کیونکہ وہ تو قدرتی آفت سے بولنے سے بالکل محروم ہے اور بولنے کی اس سے امید نہیں رکھی جاسکتی ہے (ف۔ لہذا گونگے سے کتابت کی امید رہنے سے قصاص لیا جائے گا تاکہ حق العبد کی مجبوری کی وجہ سے نقصان کی تلافی ہو سکے) **و دلالت المسألة علی ان الخ** اور گونگے کا مسئلہ اس بات کی طرف اشارہ کرتا ہے کہ گونگے کا اشارہ معتبر ہوگا اس لئے کہ گونگے کا اشارہ مطلقاً معتبر ہوتا ہے، اگرچہ گونگے کو بولنے کی فوری قدرت حاصل ہو جائے **بخلاف ماتوهمه بعض الخ** اس مسئلہ کے برخلاف ہے وہ مسئلہ جس کا ہمارے بعض مشائخ نے وہم کیا ہے کہ کتابت پر قدرت ہونے سے بھی اشارہ کا کوئی اعتبار نہ ہوگا، اس لئے کہ اشارہ مجبوری کی دلیل ہے اور یہاں ایسی کوئی مجبوری نہیں ہے (ف۔ کیونکہ کتابت کے ذریعہ سے کام نکل جاتا ہے اس لئے بغیر مجبوری کی ضرورت کے اشارہ سے کام نہیں نکلے گا، اور ہم یہ کہتے ہیں کہ ایسا وہم وگمان کرنا بھی غلط ہے کیونکہ امام محمدؒ نے جس طرح سے گونگے کا مسئلہ بیان کیا ہے، وہ یہ دلالت کرتا ہے کہ لکھنے کی قدرت اور صلاحیت ہونے کے باوجود اشارہ معتبر ہوتا ہے)۔

لانه جمع ههنا بينهما الخ کیونکہ امام محمدؒ نے اشارہ کرنے کے یعنی دونوں باتوں کو جمع کر دیا ہے یہ کہہ کر کہ گونگے نے اشارہ کیا یا لکھ کر دیا (ف۔ تو اس عبارت سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ دونوں باتوں کی قدرت ہونے کے باوجود اس نے جون سا بھی کام کیا ہے کار آمد اور دلیل ہے، **وانما استويا لان کل واحد الخ** اور لکھنا اور اشارہ کرنا ان دونوں کو فائدہ کے اعتبار سے اس لئے برابر کہا گیا ہے کہ ان دونوں میں سے ہر ایک اپنی جگہ پر خود حجت ضرور یہ ہے (یعنی ضرورۃ ان کو حجت رکھا جاتا ہے اس لئے یہ دونوں باتیں مساوی ہوگئیں) اور کتابت میں ایک اعتبار سے اتنا ظہور پایا جاتا ہے جو اشارہ میں نہیں پایا جاتا ہے اسی طرح سے اشارہ میں بھی ایک ایسی خصوصیت زائد ہے جو کتابت میں نہیں پائی جاتی ہے، یعنی اشارہ میں تحریر یعنی نشان قلم کے مقابلہ میں زیادتی یہ ہے کہ یہ اشارہ زبان سے بولنے کے زیادہ قریب ہے اس لئے دونوں کام برابر ہوگئے (ف۔ کیونکہ اگر کتابت میں ظہور زیادہ پایا جاتا ہے تو اشارہ میں اصل گفتگو سے نزدیکی زیادہ پائی جاتی ہے اس لئے کہ جس شخص سے بات ہوتی ہے اسی سے اشارہ ہوتا ہے برخلاف کتابت کے کہ وہ تو قلم سے نکلتی ہے۔

الحاصل، اصل مسئلہ یہ ہوا کہ اگر گونگے نے وصیت وغیرہ کے موقع پر اشارہ کر کے یا لکھ کر اقرار کیا تو اس کے ایسے اقرار سے گواہی صحیح ہوگی، اور گونگے کا مخصوص اشارہ کا حکم وہی ہوگا جو لکھ کر دینے سے ہوتا ہے، بجز حدود خالصہ کے قصاص و نکاح وغیرہ حقوق العباد میں جائز ہوتا ہے، اور اب وہ شخص جس کی زبان بند ہوگئی ہو جبتک کہ اس پر اس کیفیت کے گذرے ہوئے بہت زمانہ ہو گیا ہو اس کے اشارہ کی بناء پر گواہی دینی جائز نہیں ہے، **لما بينا فی المعتقل الخ** کیونکہ زبان بند ہو جانے والے کے بارے میں ہم نے دلیل بیان کی ہے کہ اگرچہ وہ فی الحال نہیں بول سکتا ہے مگر اس کے پاس بولنے کا آلہ یعنی زبان تو باقی ہے (ف۔ اور وہ بیماری وہ کسی بھی وقت دور ہو کر بولنے پر پوری طرح قادر ہو سکتا ہے اس لئے کسی مایوسی کی ضرورت نہیں ہے اسی طرح فی الحال کوئی خاص ضرورت بھی نہیں ہے کیونکہ آئندہ وہ بول کر اقرار کر سکتا ہے، اور اس بیان سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ جس کی زبان مستقل بند ہے وہ ایک خاص بیماری ہے اور جس کی زبان ایک دو دنوں کے لئے بند ہوئی ہے یہ انتہائی معمولی بیماری اور بالکل

عارضی ہے، وقیل هذا تفسير الخ اور بعض مشائخ نے کہا ہے کہ بند زبان والی کی یہی تفسیر ہے (ف۔ کہ جس کی زبان ایک دو دن بند رہی ہو لیکن یہ قول جاندار نہیں ہے کیونکہ گیارہ مہینوں تک زبان بند رہنے سے بھی وہ بند زبان کہلاتی ہے، البتہ اس وقت اس کا اشارہ قابل قبول ہوگا جبکہ سال گذر جائے۔

توضیح:- حدود اور قصاص کے درمیان فرق، اگر گواہوں نے مطلق قتل کی کسی کے حق میں گواہی دی یا قاتل نے مطلقاً اقرار کیا، گونگے کا اشارہ معتبر ہوتا ہے یا نہیں، مسائل کی تفصیل، مفصل دلائل

قال واذا كان الغنم مذبوحة و فيها ميتة فان كانت المذبوحة اكثر تحرى فيها واكل وان كانت الميتة اكثر اوكانا نصفين لم يوكل وهذا اذا كانت الحالة حالة الاختيار ما فى حالة الضرورة يحل له التناول فى جميع ذلك لان الميتة المتيقنه تحل له فى حالة الضرورة فالتى تحتمل ان تكون ذكية اوليغير انه يتحرى لانه طريق يوصله الى الذكية فى الجملة فلا يتركه من غير ضرورة و قال الشافعیؒ لا يجوز الاكل فى حالة الاختيار وان كانت المذبوحة اكثر لان التحرى دليل ضرورى فلا يصار اليه من غير ضرورة ولا ضرورة لان الحالة حالة الاختيار ولنا ان الغلبة تنزل منزلة الضرورة فى افادة الاباحة الاترى ان اسواق المسلمين لاتخلوعن المحرم والمسروق والمغصوب ومع ذلك يباح التناول اعتماداً على الغالب وهذا لان القليل لا يمكن الاحتراز عنه ولا يستطاع الامتناع عنه فسقط اعتباره دفعاً للحرج كقليل النجاسة و قليل الانكشاف بخلاف ما اذا كانا نصفين او كانت الميتة اغلب لانه لا ضرورة فيه والله اعلم بالصواب واليه المرجع والماب.

ترجمہ:- مسئلہ (۳) امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ اگر کسی جگہ کئی ذبح کی ہوئی اور کچھ خود سے مری ہوئی بکریاں ہوں تو کیا حکم ہوگا؟

جواب:- اگر اس میں ذبح کی ہوئی بکریاں زیادہ ہوں (یعنی یہ یقین کے ساتھ معلوم ہو کہ ان میں نصف سے زیادہ ہیں تو ان میں تحری کر کے یعنی سوچ سمجھ کر جس کی طرف ذبح کئے ہونے پر دل کی گواہی ہو، اسے آدھی کھا سکتا ہے اور اگر مردار ان میں زیادہ ہوں یا مردار اور ذبح کی ہوئی دونوں ہی تعداد میں برابر ہوں تو پھر ان میں سے کوئی بھی نہیں کھائی جائے گی (ف۔ اس وقت یہ سوال کیا جائے کہ اضطراری یا انتہائی مجبوری کی حالت میں تو مردار کو کھانا بھی جائز ہوتا ہے تو یہ حکم مذکور کس حالت کے لئے ہے، اس کا جواب یہ دیا گیا ہے۔

وهذا فى حالة الاختيار الخ کہ یہ حکم اختیاری حالت کے لئے ہے یعنی بھوک کی وجہ سے بے قراری نہ ہو، کیونکہ اضطراری اور انتہائی مجبوری کی حالت میں ایسی بکری کو بھی بقدر ضرورت کھانا جائز ہے جس کے بارے میں مردار ہونا ہی یقینی ہو، اس لئے جس بکری کے بارے میں اس بات کا بھی احتمال ہو کہ وہ شاید حلال ہی ہو تو اسے کھانا بدرجہ اولی جائز ہوگا، البتہ ایسی حالت میں آدمی ذرا تحری کر کے اپنے دل کو یہ یقین دلادے کہ یہی ذبح کی ہوئی اور حلال ہے، کیونکہ تحری کر لینا بھی ایک حد تک ایسا طریقہ ہے جو آدمی کو اس کے جانور تک پہنچا سکتا ہے، اس لئے انسان کو ایسے کسی موقع میں بلا ضرورت تحری کرنا نہیں چھوڑنا چاہئے۔

(ف۔ حاصل کلام یہ ہوا کہ اضطرار کی حالت میں انسان کو یقینی طور سے حلال کیا ہوا جانور نہیں ملتا ہے، لیکن جب ایسی بکری ملی جو حلال اور حرام کے درمیان ملی جلی اور مشتبہ ہے، اور تحری نہ کرنے میں اسے کوئی مجبوری بھی نہیں ہے، اسی لئے تحری کا کام ایسا ہوا کہ اس سے ایک حد تک دل کو لگتی ہوئی بات معلوم ہو سکتی ہے، جیسے کہ سمت قبلہ کے معلوم کرنے کے بارے میں ہے کہ

کبھی اس کے بارے میں تحری کرنے سے واقعۃً سمت قبلہ صحیح معلوم ہو جاتی ہے، ورنہ کم از کم اتنا فائدہ تو ضرور حاصل ہو جاتا ہے کہ شریعت کی طرف سے اس حالت میں جدھر بھی دل گواہی دیدے اسی کو قبلہ ہونا مان لیا جاتا ہے، پس جب تحری سے یہ بھی فائدہ حاصل ہو سکتا ہے کہ واقعۃً اصل ذبح کی ہوئی بکری معلوم ہو جائے، ورنہ کم از کم اتنا فائدہ تو ضرور حاصل ہو جاتا ہے کہ وہی اس کے لئے جائز اور مذبوحہ مان لی جائے جبکہ تحری کرنا ممکن بھی ہے تو ضرورت کے بغیر ایک ایسے واجب کو نہیں چھوڑنا چاہئے، البتہ اگر تحری کرنے پر بھی کسی ایک سے دل کو تشفی نہیں ہوتی ہو یا اس سے دل مطمئن نہیں ہوتا ہو تو ایسی اضطراری حالت میں جس کسی کو بھی چاہے کھالینے کی اجازت ہوگی، کیونکہ اس نے اپنی ذمہ داری پوری کر لی اگر چہ کسی سے دل مطمئن نہیں ہوتا ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم. اسی تفصیل کے مطابق حاصل مسئلہ یہ ہوا کہ ہمارے نزدیک اختیاری حالت میں اور اضطراری حالت میں تحری کے بعد کھالینا جائز ہو جاتا ہے، لیکن دونوں صورتوں میں فرق یہ ہوا کہ اختیاری حالت میں اس صورت میں جبکہ مذبوحہ بکریاں نصف سے زیادہ ہوں، اور اگر ایسا نہ ہو یا تحری کے باوجود کسی طرف بھی دل مائل نہ ہو تو اس وقت اس کو کھانا جائز نہ ہوگا، اور اضطراری حالت میں اس پر تحری کرنا لازم ہوگا پھر جیسا کچھ بھی اس جانور میں سے اس کی ضرورت کے مطابق کھالینا جائز ہوگا)۔

و قال الشافعیؒ الخ اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ اختیاری حالت میں جبتک کہ انتہائی مجبوری نہ ہو جائے ان میں سے کسی سے بھی کھانا جائز نہ ہوگا، اگر چہ ان میں سے ذبح کی ہوئی بکریاں مقدار میں دوسرے کے مقابلہ میں زیادہ ہوں اور اگر چہ تحری بھی کرلے، کیونکہ تحری تو ضرورت کے وقت دلیل ہو جاتی ہے، لہٰذا ضرورت کے بغیر تحری کرنا بھی نہیں چاہئے جبکہ موجودہ صورت میں ضرورت ہی نہیں ہے، کیونکہ ہم نے یہاں پر اختیاری حالت کو فرض کر رکھا ہے (ف۔ یعنی انتہائی مجبوری کی حالت نہیں ہے، بلکہ کچھ بھی حاجت نہیں ہے یا دوسری کوئی چیز میسر اور موجود بھی ہے)۔

ولنا ان الغلبة الخ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ مذبوحہ جانور کے غالب ہونے کی وجہ سے اس سے فائدہ پہنچانے میں ضرورت کے در میں رکھا جاتا ہے (ف۔ یعنی مذبوحہ جانور کی تعداد میں زیادہ رہنے کی صورت میں اگر سب کو حرام قرار دیدیا جائے تو ان سارے جانوروں کو حرام کہہ کر ضائع کر دینا ہوگا، اس لئے ان سب کو جیسے کہ زیادہ پاک میں کوئی ناپاک مال مل جاتا ہے تو غلبہ کا حکم دے کر ضائع ہونے سے بچانے کے لئے سب کو پاک کہا جاتا ہے اسی طرح سے اس مذبوحہ کے حکم میں بھی غیر مذبوحہ کو تابع کر کے مذبوحہ کے حکم میں رکھ کر حلال قرار دیا گیا ہے، اسی طرح سے تری کرنے کو لازم قرار دینے سے اس کا استعمال لازم ہوا اگر چہ اس میں غیر مذبوحہ جانور بھی ملا ہوا ہے، اور اس طرح کے مل جانے سے چیز چھوڑ کر ضائع نہیں کی جاتی ہے۔

(الاتری ان اسواق المسلمین الخ کیا ایسی بات نہیں ہے کہ مسلمانوں کے عام بازاروں میں حلال اور پاک مال کے علاوہ ان میں کچھ حرام اور چوری اور غصب کا مال بھی حلال اور پاک مال کے علاوہ ان میں کچھ حرام اور چوری اور غصب کا مال بھی آ ہی جاتا ہے اور یقین سے یہ نہیں کہا جاسکتا ہے کہ ان میں سے کوئی بھی بالکل پاک اور اپنا مملوک آتا ہے اس کے باوجود اکثریت کا اعتبار کرتے ہوئے سب کو حلال اور پاک ہونے ہی کا حکم دے کر سب کو استعمال کیا جاتا ہے، یہ حکم اس وجہ سے ہے کہ تھوڑی حرام چیز ایسی ہوتی ہے جس سے پورے طور پر بچنا ممکن ہی نہیں ہے، اور اس سے بچنے کی طاقت بھی نہیں ہے، اس لئے کہ بندوں کو اللہ پاک کی طرف سے اس کی طاقت کے مطابق ہی تکلیف دی جاتی ہے اس لئے تھوڑی سی چیز کا اعتبار ہی ختم کر دیا گیا تا کہ تنگی اور تکلیف مسلمانوں سے دور ہو جائے، جیسے کہ تھوڑی سی ناپاکی بھی معاف سمجھی جاتی ہے اور بدن کے ستر کے حصہ میں سے تھوڑا سا کھل جانا قابل معافی ہے (ف۔ لیکن اس قسم کی معافی اسی وقت تک ہے جبکہ مقدار میں کم ہو)۔

بخلاف ما اذا کانا نعفین الخ اس کے برخلاف یعنی اگر مذبوحہ کی تعداد زیادہ نہ ہو بلکہ مردار کی تعداد زیادہ یا دونوں ہی برابر ہوں تو ان کو کھانے کی کچھ ضرورت نہیں ہوگی یعنی ضائع سے بچانا نہ ہوگا، اس لئے انتہائی خاص مجبوری یعنی اضطرار کو

حالت میں صرف ضرورت کے مطابق کھانے کی اجازت ہوگی، واللہ تعالیٰ أعلم بالصواب والیہ المرجع والماب (ف۔ اللہ تبارک وتعالیٰ کی خاص مہربانی والطاف سے اصل کتاب ہدایہ کی عبارت اور اس کی تشریح وترجمہ کا کام مکمل طور پر اب ختم پذیر ہو۔ فتقبل اللھم و اجعله بفضلك ذخرا لنا یا ارحم الراحمین، آمین و صلی اللہ علی النبی الکریم.

توضیح:- اگر مردار اور مذبوحہ بکریاں کسی کے پاس کافی تعداد میں مل جل گئیں تو ان کا کیا حکم ہوگا، پھر اضطراری اور اختیاری ان دونوں حالتوں میں حکم یکساں ہوگا یا ان میں فرق ہوگا، اگر دونوں قسم کی بکریاں تعداد میں برابر ہوں یا کم اور بیش ہوں تو کوئی فرق ہوگا یا نہیں، تفصیل مسائل، اقوال علماء کرام، مفصل دلائل

چند ضروری اور مفید مسائل

مسئلہ (۱) ضرورت اور مجبوری کی بناء پر چوہے کی مینگنی (تیل وپانی اور گیہوں کو ناپاک وفاسد نہیں کرتی ہے، البتہ بہتی ہوئی چیزوں میں مینگنی گزر جانے سے اس کا مزہ یا رنگ ظاہر ہو جائے تو وہ فاسد کر دیگی، کیونکہ یہ کیفیت اسی وقت ہوگی جبکہ وہ مقدار میں بہت زیادہ ہوگئی ہو، اور اس سے بچنا ممکن ہو، الخانیہ۔ اسی طرح یہ مینگنی گیہوں میں پس گئی مگر اس کا رنگ یا مزہ ظاہر نہ ہو تو وہ آٹا کھایا جاسکتا ہے۔ القاضی خان۔

مسئلہ (۲) نفل نمازوں میں ہر دو رکعت پر ثناء سبحانک اللھم اور آخر میں درود شریف پڑھا جائے گا، لیکن ظہر کی پہلی چار رکعت سنت میں اور قبل جمعہ اور بعد جمعہ چار رکعتوں میں پہلی رکعتوں کے بعد درود نہ پڑھا جائے بلکہ التحیات کے بعد اٹھ کر ثناء پڑھے بغیر اور دو رکعتیں ملالینے کے بعد آخر میں درود پڑھا جائے، اور باقی چار نفل رکعتوں میں ہر دو رکعت درود اور ثناء کے ساتھ پڑھنی چاہئیں، یعنی ثناء سے شروع کر کے اور بیچ کے قعدہ میں التحیات کے ساتھ درود پڑھ کر پھر تیسری رکعت میں ثناء پڑھی جائے اور نماز ختم کر دی جائے۔

مسئلہ (۳) جمعہ کے دن ایک وقت ایسا آتا ہے جس میں بندہ خواہ نماز کی حالت میں ہو یا نماز کے انتظار میں ہو جو بھی دعاء مانگے وہ قبول ہو جاتی ہے، اور یہ مفہوم حدیث شریف کا ہے، پھر تاتارخانیہ واشباہ میں عام مشائخ حنفیہ کے نزدیک وہ وقت عصر کا ہے۔ ت۔

جس کی مراد یہ ہے کہ وہ وقت عصر سے غروب شمس تک ہے، اور بندہ مترجم یہ کہتا ہے کہ ایک جماعت کے نزدیک وہ وقت خطبہ جمعہ سے جمعہ کی نماز ختم ہونے تک کا ہے، اور یہ بات بھی حدیث میں موجود ہے، لیکن بندہ مترجم کے نزدیک قول اظہر یہ ہے کہ مذکورہ دونوں وقتوں میں یہی امید ہے کیونکہ ایک حدیث میں ہے کہ ہر دن میں قبولیت کا ایک وقت ہے اس بناء پر جملہ کی خصوصیت اسی صورت میں ہوگی کہ اس جمعہ کے دن عام قانون کے علاوہ بھی دوسرا کوئی وقت ہو اس طرح جمعہ کے دن دو اوقات ہوں گے۔ اور یہ بھی ممکن ہے کہ جمعہ کسی وقت کی تعیین نہ ہو بلکہ دن یا رات کسی بھی وقت ہو، لیکن جمعہ کے دن میں وہ وقت ان ہی دو وقتوں میں مخصوص ہوا سے یاد رکھ لیں۔ م۔

مسئلہ (۴) اگر نماز سے فارغ ہوتے وقت کسی نے السلام کہدیا تو اتنا کہتے ہی وہ شخص اسی نماز سے فارغ ہو گیا اور مکمل فارغ ہونے کے لئے بقیہ جملہ علیکم ورحمۃ اللہ کہنا باقی نہیں رہے گا، اسی بناء پر السلام علیکم کہنے کے بعد اگر کسی نے اسی شخص کی اقتداء کر لی بعض مقتدی بن کر ساتھ بیٹھ گیا تو وہ اس کا مقتدی نہیں بن سکے گا، یہ مسئلہ نماز کی بحث میں گذر چکا ہے۔

مسئلہ (۵) اگر ناپاک سوکھی ہوئی رسی پر بھیگا کپڑا لٹکایا گیا، یا پاؤں دھو کر کوئی ناپاک سوکھی زمین پر یا فرش پر چلا یا ناپاک فرش

پر سویا اسے پسینہ آگیا مگران میں سے کسی صورت میں بھی ناپاکی کا اثر ظاہر نہیں ہوا تو کوئی بھی ناپاک نہ ہوگا۔ الخانیہ۔

مسئلہ (۶) اگر کسی نے کچھ مال زکوۃ کی نیت سے نکال کر رکھا اور مستحق کو دیتے وقت قرض کہہ کر دیا تو اصح قول کے مطابق یہ جائز ہوگا کیونکہ دل کی نیت ہی اصل ہوتی ہے، زبان سے کہنے پر موقوف نہیں ہوتا۔

مسئلہ (۷) بیت المال کے مالوں میں سے جس قسم کے مال کا مصرف کوئی شخص موجود سوا راسے وہ مال نہیں دیا جاتا ہو، لیکن وہ شخص کسی طرح سے اس مال پر قابو پالے تو دریافت کے طور پر اس کو یہ مال لینا جائز ہوگا۔ ت۔ اور اگر وہ شخص اس مال کا مستحق نہ ہو تو وہ اسے اس کے مستحق پر خرچ کردے، کیونکہ اگر اس مال کو بیت المال میں جمع کردے گا تو حکام وقت اس کو شرعی مصرف میں خرچ نہیں کریں گے، اور اگر کسی کے پاس کچھ امانت رکھی ہوئی ہو اور امانت رکھنے والا کسی وارث کے بغیر مر گیا تو وہ امانت دار شخص اس مال کو بھی بیت المال میں جمع نہ کردے، بلکہ اگر شرعاً محتاج ہو تو اپنے اوپر ہی سے خرچ کر ڈالے جو جائز مصرف ہو اس پر خرچ کردے اور اس مذکورہ وجہ کی بناء پر بیت المال میں اسے جمع نہ کرے، الامام الحلوانیؒ نے ایسا ہی فرمایا ہے۔ ط۔

مسئلہ (۸) اگر کسی نے رمضان کا ایک روزہ قصداً توڑ دیا تھا اور اس کا کفارہ ادا نہیں کیا تھا کہ دوسرا روزہ بھی عمداً توڑ ڈالا، تو اس پر ایک ہی کفارہ لازم ہوگا۔ ت۔ اگرچہ وہ دونوں روزے دو رمضان کے ہوں، اور یہی قول صحیح ہے۔ د۔

مسئلہ (۹) اگر کسی نے رمضان کے روزہ کے قضاء کرنے کی مدت سے روزہ رکھا مگر اس کے لئے دن اور تاریخ متعین نہیں کی تو روزہ صحیح ہو جائے گا اگرچہ دو رمضانوں سے ہو، اور نماز کی قضاء کے بارے میں بھی یہ حکم ہے اگرچہ اس میں پہلے ظہر یا آخری ظہر وغیرہ کی نیت نہ کی ہو۔ الکثرت۔

لیکن زیلعیؒ نے کہا ہے کہ نمازوں میں اور دو رمضان کے روزوں میں اصح قول یہی ہے کہ ان کی تعیین کردی جائے، لیکن والو جیہ میں پہلے ہی قول کو صحیح کہا ہے۔ ط۔ اور بحر الرائق میں کہا ہے کہ واجب روزہ یا نماز کے اعتبار سے تعین کی ضرورت نہیں ہے بلکہ اس لئے کہ ترتیب کی رعایت ضروری ہے۔ د۔ بادشاہ وقت نے زمین کا خرچ اس کے مالک سے معاف کردیا تو یہ جائز ہوگا اور اسی پر فتویٰ بھی ہے۔ ت۔ د۔ اور اگر عشر معاف کیا تو یہ جائز نہ ہوگا۔ ت۔

مسئلہ (۱۰) اگر عورت نے اپنے شوہر کو بلاوجہ اپنے گھر آنے سے روکا تو یہ اس کی طرف سے سرکشی ہوگی، اور اگر اس لئے روکے کہ تم مجھے اپنے گھر لے چلو تو یہ سرکشی نہیں ہوگی، کیونکہ شوہر کے ذمہ اس کی رہائش کا انتظام لازم ہوگا۔

مسئلہ (۱۱) اگر عورت اپنا مہر شوہر کے ذمہ سے معاف کر کے مری، اور اس کے مرنے کے بعد اس کے وارثوں نے شوہر سے مہر کا مطالبہ کیا اور یوں کہا کہ اس بالغہ عورت نے اپنے مرض الموت میں تم کو معاف کیا ہے (مطلب یہ کہ صرف ایک تہائی بطور وصیت تم سے معاف کیا ہے اس سے زیادہ نہیں) اس پر شوہر نے کہا کہ نہیں اس نے تو حالت صحت میں معاف کیا تھا (اس لئے سب معاف ہوگا) تو وارثوں کا قول معتبر ہوگا، یہی قول معتمد ہے۔ الخانیہ۔ اور کنز میں کہا ہے کہ شوہر کا قول مقبول ہوگا، اور اسی قول کو ابن الہمامؒ نے قوی کہا ہے۔

مسئلہ (۱۲) اگر شوہر یا اس کے لوگوں نے بیوی پر مار پیٹ کی دھمکی دے کر مہر معاف کرالیا، تو اگر واقعۃً ان کو مار پیٹ کی طاقت ہو تو اس معافی کا اعتبار نہ ہوگا۔

مسئلہ (۱۳) بکری و بکرا کے بدن سے اس کی پیشاب گاہ، مقعد یعنی مینگنی نکلنے کی جگہ، خصیہ، غدہ، مسانہ، پتہ، بہتا ہوا خون سب مکروہ تحریمی ہیں۔ ت۔

مسئلہ (۱۴) اگر لڑکے کو دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کا ختنہ ہو چکا ہے یعنی اس کی سپاری کھلی ہوئی ہے، اور کھال کاٹنے سے سخت تکلیف محسوس ہوتی ہو تو اسے چھوڑ دیا جائے، جیسے کہ کوئی بوڑھا آدمی مسلمان ہوا، اور تجربہ کاروں نے بتایا کہ اس کو ختنہ کی تکلیف برداشت نہ ہوگی تو اسے چھوڑ دینا چاہئے۔

مسئلہ (۱۵) اگر کسی شہر کے تمام مسلمانوں نے ختنہ کرانا بند کر دیا تو امام وقت پہلے ان کو سمجھائے گا پھر بھی وہ نہ مانیں تو ان سے قتال کرے گا، ایسے وقت میں اگر وہ توبہ کرلیں، یا ان میں کوئی گرفتار ہو جائے جب بھی اسے قتل کرنا جائز نہ ہو گا، کیونکہ قتال کرنے اور قتل کرنے میں فرق ہے، اور یہ قتال کرنا اس لئے ضروری ہو گا کہ یہ ختنہ شعائر اسلام میں سے ہے، جسے عذر کے بغیر چھوڑا نہیں جاسکتا ہے، پھر ایسے شخص کی عمر کے بارے میں کئی اقوال ہیں۔ یعنی سات برس یا کم یا ۱۲ برس یا اس کے بالغ ہونے تک، اور قول اشبہ یہ ہے کہ اس کی طاقت کا اعتبار ہو گا۔

مسئلہ (۱۶) موذی جانور کو مار ڈالنا جائز ہے جیسے کاٹنے والے کتے یا بلی کو ذبح کر دینا، ٹیری و جوئیں و بچھو کو جلانا مکروہ ہے، جس لکڑی میں گھن لگی ہو اس کو جلانے میں کوئی حرج نہیں ہے، جوں و چیلہ کو زندہ پھینک دینا خلاف ادب ہے یعنی مار ڈالنا چاہئے۔

مسئلہ (۱۷) اپنی بیوی یا بستر میں رہنے والی باندی کے لئے زینت کے طور پر خضاب لگانا قول اصح کے مطابق جائز ہے، لیکن سیاہ خضاب مکروہ ہے، اور بعض نے کہا ہے کہ مکروہ نہیں ہے۔د۔ **واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب و الیہ المرجع والماب**۔

نوٹ: -اصل عربی کتاب ہدایہ میں چونکہ کتاب الحیل اور کتاب الفرائض نہیں ہے اور فقہ کی کتاب میں یہ دونوں ابواب بھی ضروری ہوتے ہیں اس لئے بندہ مترجم نے ان کو ادھر ادھر سے نکال کر جمع کر کے اس کے بعد اس میں ملا دیا ہے۔ **والحمد للہ رب العالمین**۔

☆☆☆

﴿کتاب الحیل﴾

کتاب حیلہ شرعیہ کا بیان

اس میں چند (انیس) فصلیں ہیں، اور ہر فصل میں چند مسائل ہیں، (لفظ حیلہ، واحد اور اس کی جمع حیل ہے جیسے کہ عبرۃ کی جمع عبر ہے، اور حکمۃ کی جمع حکم ہے)۔

فصل اول

حیلہ کے جائز ہونے کا بیان، ہمارے علماء کا مذہب یہ ہے کہ ایسا حیلہ کرنا جس سے دوسرے شخص کا حق دبایا جائے یا حق سے بے حق کیا جائے یا اس میں شبہ پیدا کیا جائے، یا ناجائز اور باطل کام یا مشتبہ چیز کو صحیح اور سچ کرنے کا ذریعہ بنایا جائے تو ایسا کرنا مکروہ تحریمی ہے، اور اس کے برعکس ایسا کوئی بھی کام جس کے ذریعہ سے آدمی اپنے آپ کو حرام چیز یا کام سے چھڑائے یا اس کے ذریعہ سے حلال چیز تک پہنچ جائے تو ایسا کرنا نیک کام ہے، اس قسم کی باتوں کے جائز ہونے کے لئے اصل شرعی یہ فرمان خداوندی ہے: وَخُذْ بِيَدِكَ ضِغْثًا فَاضْرِبْ بِهِ وَلَا تَحْنَثْ: مفسرین نے اس کا واقعہ یا شان نزول اس طرح سے بیان کیا ہے، کہ نبینا حضرت ایوب علیہ الصلوٰۃ والسلام جن دنوں میں اللہ تعالیٰ کی طرف سے امتحانات میں مبتلا ہو گئے تھے (یعنی وہ جانی اور مالی سخت نقصان میں ڈال دئے گئے تھے) اپنی پاکدامن اہلیہ سے کسی بدگمانی کی بناء پر سو چھڑیں مارنے کی قسم کھالی تھی، مگر حق تعالیٰ چونکہ عالم الغیب ہیں حقیقت حال سے واقف اور ان کی اہلیہ کو بے قصور جانتے تھے اس لئے حضرت ایوب علیہ السلام کو قسم میں جھوٹا ہونے سے بچانے اور لوگوں کو اہلیہ کی بے قصوری ثابت کرنے کے لئے یہ حکم دیا کہ سو شاخوں والے گچھے سے اپنی اہلیہ کو اس طرح سے ماریں کہ سب ان کے بدن سے لگ جائیں تو وہ قسم میں حانث نہ ہوں گے۔ چنانچہ اس حکم پر عمل کیا گیا تمام مشائخ اس بات پر متفق ہیں کہ یہ حکم منسوخ نہیں ہوا ہے، اور یہی صحیح مذہب ہے، الذخیرہ۔

اور اسے منسوخ کیوں کہا جائے، حالانکہ کتاب الحدود کے باب الزناء میں ایک انتہائی کمزور شخص کو زناء کی وجہ سے سو کوڑے مارنے کے موقع میں خود رسول اللہ ﷺ نے بھی اسی جیسا حکم فرمایا تھا، اور بندہ مترجم نے بھی اسے اس جگہ ذکر کر دیا ہے، اب اگر کوئی شخص اس فرمان خداوندی کو کسی دلیل کے بغیر منسوخ ہونے کا قائل ہو جائے جب بھی ایسی حدیث اس کے جواز اور ثبوت کے لئے کافی ہے، الحاصل حسن نیت اور صدق دل کے ساتھ حیلوں کے ذریعہ اگر یہی بات مقصود ہو کہ اس طرح حرام اور گناہ کے کام سے بچنا ہے یا حلال اور ثواب کام کرنے کا یہ وسیلہ ہو، اور اس بات کا پورا یقین ہو کہ اللہ تعالیٰ ہمارے تمام کاموں اور نیتوں سے واقف اور عالم الغیب ہے تو حیلہ کرنا جائز ہوگا، اور اگر بدنیتی کے ساتھ فرائض وواجبات بھی ادا کئے جائیں تو وہ بھی

عذاب میں مبتلا کرنے کے ذرائع اور ناجائز ہونگے، مثلاً نماز جو لوگوں کو دکھانے یا بادشاہوں کے دلوں میں محترم ہونے کے لئے ہو تو وہ ناجائز ہوگی، اعاذنا اللہ تعالیٰ ربنا وھو المولیٰ الحق المبین۔

فصل دوم

(وضوء اور نماز کے مسائل) مسئلہ (۱) یوں زیادہ پانی کی مقدار ہونے کے لئے جو ناپاکی گرنے سے بھی پاک رہ جائے اسے دہ دردہ یعنی دس ہاتھ لابنا اور دس ہاتھ چوڑا حوض ہونا کہا جاتا ہے، لیکن اگر کوئی حوض ایسا ہو کہ لانبائی میں دس ہاتھ سے زیادہ مگر چوڑائی میں دس ہاتھ سے کم ہو تو بعض مشائخ کے نزدیک چونکہ اس میں ناپاکی گرنے سے اس کا پانی ناپاک اور اس سے وضوء صحیح نہیں ہوتا ہے، تو ان حضرات کے قول کے مطابق ایسی کیا صورت ہو سکتی ہے، جس سے یہ شبہہ دور ہو کر اس سے وضوء صحیح ہو جائے، اور آدمی بالکل صحیح پانی کی تلاش کی مصیبت سے بچ جائے تو جواب یہ ہے کہ حیلہ کرنے سے ایسا ممکن ہوگا جس کی صورت یہ ہوگی کہ اس گڈھے کے قریب دوسرا گڈھا کھودا جائے پھر بڑے گڈھے سے ایک نالی کھود کر اس گڈھے سے ملا دیا جائے، اس طرح بڑے گڈھے سے دوسرے میں پانی بہنے لگے گا، اور آب رواں کے حکم میں آجائے گا، اس وقت آدمی گڈھے سے وضوء کرے یا اس نالی سے وضوء کرے ہر طرح جائز ہوگا، المحیط، میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ آب جاری کے لئے دہ رواہ ہونے کی شرط ہے یا نہیں، اس میں دو اقوال ہیں، اور کتاب الطہارات باب المیاہ میں اس کی بہت زیادہ تفصیل گزر چکی ہے، اور اسی قسم کے دوسرے حیلے بھی وہاں بیان کئے جا چکے ہیں۔

مسئلہ

(۲): آدمی نے وضوء کیا اور اپنے ذکر سے کچھ تری بہتے دیکھی، اور ایسا اتفاقیہ نہیں بلکہ اسے اکثر شیطان وسوسہ میں ڈالتا رہتا ہے تاکہ ایسے وسوسہ سے اسکا دل پریشان رہے، حیلہ، پہلے پانی چھڑک لیا کرے تاکہ آئندہ اس پانی کی وجہ سے وسوسہ دور ہو جائے، لیکن یہ حیلہ اس وقت مفید ہوگا کہ پانی چھڑکنے کے بعد صرف اتنی دیر ہوئی ہو کہ پہلا پانی خشک نہیں ہوا ہو، اور اگر پانی خشک ہونے کے بعد اس نے دوبارہ پیشاب گاہ سے ایسی تری دیکھی تو وضوء کو دوبارہ کرنا لازم ہوگا، کیونکہ اس تری کو پہلے چھڑکے ہوئے پانی پر محمول نہیں کیا جا سکتا ہے، المحیط، اس بات میں اشارہ ہے کہ ایسا حیلہ اس وقت بہتر ہے کہ ایسا اتفاق اکثر ہو جاتا ہو، معلوم ہونا چاہئے کہ شیطان وسوسہ کو دور کرنے میں ہمارے حضرات سلف اور خلفؒ سے تاکیدی آثار پائے گئے ہیں، حضرت ابن عباسؓ کا اثر معروف ہے، اور پانی چھڑکنا بعض مرفوع روایت میں بھی مذکور ہے۔

مسئلہ

(۳) موزہ یا جوتا کو پیشاب یا شراب سے یعنی ایسی چیز سے ناپاکی لگی جس کیلئے کوئی جسمیت نہیں ہے، یعنی پتلی ناپاک چیز لگی تو اس کا دھونا واجب ہے، حیلہ، یہ ہے کہ آدمی اسے پہن کر مٹی یا بالو میں چلے تاکہ وہ اس سے لتھڑ جائے، پھر وہ خشک ہو جائے، اس کے بعد اسے رگڑ دیا جائے تو یہ پاک ہو جائے گا، امام جعفرؒ نے یہ مسئلہ امام ابو حنیفہؒ سے ذکر کیا ہے، امام ابو یوسفؒ سے یہی روایت ہے، البتہ امام ابو یوسفؒ نے اس کے خشک ہو جانے کی شرط نہیں لگائی ہے، المحیط، بندہ مترجم نے تطہیر الانجاس کی بحث میں اسے بیان کر دیا ہے، م، مسئلہ (۴) کوئی شخص ظہر کے فرض نماز کی تین رکعتیں گھر میں پڑھ چکا تھا اتنے میں مسجد میں مؤذن کی اقامت کہنے کی آواز آئی اور چاہا کہ امام کے ساتھ جماعت کے ساتھ نماز ادا کر لے، اور جماعت ہی کی نماز فرض کے طور پر ادا ہو، اور پڑھی ہوئی نماز فاسد بھی نہ ہو، حیلہ، یہ ہے کہ چوتھی رکعت پر بیٹھے نہیں بلکہ کھڑا ہو کر دو رکعت اور ملا لے یعنی پانچویں اور چھٹی پڑھ لے، تو امام ابو حنیفہؒ اور ابو یوسفؒ کے نزدیک یہ دو رکعتیں نفل نماز ہو جائیگی پھر اس سے فارغ ہو کر مسجد جا کر فرض نماز پڑھ لے،

شمس الائمہ الحوائی نے ایسا ہی ذکر کیا ہے، المحیط، اگر اس نے چار رکعتیں پوری کر کے امام کے ساتھ شرکت کی تو اس کو جماعت کا ثواب مل جائے گا لیکن گھر پر پڑھی ہوئی نماز ہی فرض ہو گی، اور جماعت کے ساتھ پڑھی ہوئی نفل ہو گی، اور اگر عصر کی نماز گھر میں پڑھی تھی پھر جماعت کے ساتھ پڑھنا چاہتا ہے تو اس کے لئے صرف یہی حیلہ ہو گا جو ابھی بیان ہوا ہے، کیونکہ عصر کے بعد جماعت میں شریک ہونا صحیح نہیں ہے، جیسا کہ حنفیہ کا مسلک ہے، م۔

مسئلہ

(۵) اگر کسی نے یہ چاہا کہ ایسی کوئی صورت نکلے کہ فجر کی فرض نماز پڑھ کر فجر کی سنت نماز بھی آفتاب نکلنے سے پہلے ادا کر سکے، حیلہ، یہ ہے کہ فجر کی سنت نماز شروع کر کے اسے فاسد کر دے، پھر امام کے ساتھ فرض نماز پوری پڑھ لے، اس سے فارغ ہونے کے بعد آفتاب نکلنے سے پہلے اس سنت نماز کو ادا کر لے، کیونکہ اب وہ سنت اس کے ذمہ واجب ہو گئی ہے اور قضاء واجب نماز اس وقت پڑھنی مکروہ نہیں ہے، شیخ ابو بکر محمد بن الفضلؒ سے ایسا ہی منقول ہے، لیکن متاخرین نے کہا ہے کہ ایسی عادت بنالینا مکروہ ہے اور بعض مشائخ نے تو یہ فرمایا ہے کہ ایسا کرنے سے کسی عبادت کو شروع کر کے بگاڑنا لازم آتا ہے، حالانکہ اللہ تعالیٰ نے: لَا تُبْطِلُوْا اَعْمَالَكُمْ: فرما کر ایسا کرنے سے منع کیا ہے، اس لئے بہتر حیلہ یہ ہو گا کہ سنت کے لئے تکبیر تحریمہ کہہ کر دوبارہ فرض کے لئے تکبیر تحریمہ کہہ دے، تو سنت سے نکل کر فرض میں داخل ہو جائے گا، اور عمل کو باطل کرنا لازم نہیں آئے گا، بلکہ ایک عمل سے دوسرے عمل کی طرف منتقل ہونا پایا جائے گا، المحیط، اب میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ یہ دونوں حیلے غلط ہیں جیسا کہ باب ادراک الفریضہ والنوافل میں میں نے وضاحت کے ساتھ بیان کیا ہے، اور فجر کے بعد ایسی قضاء نماز جائز ہے، جو اصل میں واجب ہو جیسا کہ اوقات کے بیان میں اس کی تفصیل آئی ہے، اس لئے وہاں دیکھ لینا چاہئے، م۔

فصل سوم: زکوٰۃ کے مسائل

معلوم ہونا چاہئے کہ علماء کرام کے درمیان اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ باب زکوٰۃ میں حیلہ کرنا جائز ہے یا نہیں، چنانچہ کچھ علماء نے اس کا انکار فرمایا ہے، اور اس کی وجہ یہ بتائی ہے، کہ اس سے فقراء کا حق باطل کرنا لازم آتا ہے، جو حرام ہے، اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ جائز ہے، اور حق کو باطل کرنا اسی وقت لازم آئے گا جبکہ وہ لازم ہو جائے پھر بھی ادا نہ کیا جائے، حالانکہ حیلہ کرنے سے زکوٰۃ واجب ہی نہیں ہوتی ہے، جیسا کہ عن قریب معلوم ہو گا، م، مسئلہ (۱): ایک شخص کے پاس صرف مال نصاب یعنی دوسو درہم ہیں اس لئے وہ یہ چاہتا ہے کہ اس پر زکوٰۃ لازم نہ ہو، تو حیلہ، یہ ہو گا کہ سال پورا ہونے سے صرف ایک دو دن پہلے ان میں سے ایک درہم صدقہ کر دے یا اپنے چھوٹے بیٹے کو دیدے خواہ ایک درہم دے یا کل مال ہی اسے دیدے، یا کل مال اپنی اولاد پر صرف کر دے تو سال پورا ہونے پر نصاب پورا نہیں ہو گا، اور اس طرح زکوٰۃ واجب نہ ہو گی، امام خصاف نے فرمایا ہے کہ حنفی علماء میں سے بعض نے زکوٰۃ کو ختم کرنے کے لئے حیلہ کرنے کو مکروہ بتلایا ہے، لیکن کچھ علماء نے اسے جائز کہا ہے، امام حلوائیؒ نے فرمایا ہے کہ اسے ناجائز کہنے والے امام محمدؒ ہیں اور جائز کہنے والے امام ابو یوسفؒ ہیں جائز کہنے سے مراد یہ ہے کہ زکوٰۃ لازم ہی نہ ہو اور یہ مراد نہیں ہے، کہ زکوٰۃ لازم ہو کر دینا نہ پڑے، ہمارے مشائخ نے کہا امام محمدؒ کے قول کو پسند کیا ہے، تاکہ فقیروں سے تنگ دستی اور غربت دور ہو، کیونکہ اگر اس طریقہ کو جائز رکھا جائے تو فقراء محروم اور تنگ دست رہ جائیں گے۔

اس کی تفصیل یہ ہے کہ جن لوگوں کے پاس کافی یعنی زائد جانور ہیں اور وہ اس بات سے عاجز نہیں ہیں، کہ جانور کی جنس آپس میں ایک دوسرے سے بدل دیں یا خلاف جنس بدل لیں، تو اس طرح سال نہیں ہونے پائے گا اور اس کے بعد سے پھر حساب شروع ہو گا، یا سال پورا ہونے سے ایک دن پہلے مالک کسی ایسے شخص کو جس پر اس کو اعتماد ہو، ہبہ کر دے اور ایک دن گزر جانے کے بعد اپنے ہبہ کئے ہوئے جانور کو واپس لے لے، تو اس طرح نیا قبضہ شروع ہونے کے بعد سے نیا سال شروع ہو گا اور پھر سال

گزرنے سے ایک دوروز پہلے وہ ایسا ہی کرتا ہے اس طرح فقراء کو کبھی کچھ نہیں ملے گا، شیخ حلوائی نے کہا ہے کہ امام محمدؒ نے بھی دو مسئلے ایسے بیان کئے ہیں جن میں حق شرعی ختم کرنے کا حیلہ بتلایا ہے، پہلا مسئلہ یہ ہے کہ مثلاً زید پر قسم کا کفارہ لازم ہوا، اور اس کے پاس ایک غلام ہے تو ایسی صورت میں عام حکم تو یہ ہے کہ روزہ رکھ کر کفارہ ادا کرنا جائز نہیں ہے، بلکہ غلام کو آزاد کرنا لازم ہوگا، البتہ اگر اس نے اپنے غلام کو بیچ دیا یا کسی کو ہبہ کر دیا تب اس کے لئے روزہ رکھ کر کفارہ ادا کرنا جائز ہوگا، اگرچہ اس کے بعد اپنے ہبہ سے رجوع کرلے یعنی اپنا دیا ہوا غلام واپس لے لے، دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ مثلاً زید پر قسم کا کفارہ لازم ہے، اور اس کے پاس اتنا غلہ موجود ہے، کہ جس سے کفارہ ادا ہو جائے اور وہ مقروض بھی ہے، تو ایسی صورت میں غلہ کی موجودگی کی وجہ سے روزہ رکھنے سے اس کا کفارہ ادا نہیں ہو سکتا ہے، اور قرضہ کی وجہ سے غلہ سے ادا نہیں کر سکتا ہے، اس لئے اگر اس نے اپنے قرضہ میں اپنا غلہ ادا کر دیا پھر روزہ رکھ کر کفارہ ادا کیا تو وہ کفارہ ادا ہو جائیگا، اس طرح امام محمدؒ نے ان دونوں مسئلوں میں حیلہ بتلادیا ہے، اب اگر اس جگہ حیلہ کو جائز کرنا مقصود ہو تو زکوٰۃ کے بارے میں امام محمدؒ سے دو روایتیں ہو جائینگی، الذخیرہ۔

معلوم ہونا چاہئے کہ امام محمد مطلقاً حیلہ کو جائز کہنے سے منکر نہیں ہیں اور یہاں پہلے مسئلہ میں ایسی کوئی علامت نہیں ہے، اور دوسرے مسئلہ میں جس پر کفارہ لازم ہے وہ خود انتہائی تنگ دستی میں مبتلا ہے، اسی لئے اس صورت میں حیلہ کو جائز کہنے کا موقع ہے، بخلاف زکوٰۃ کے مسئلہ کے جو کہ مال دار پر لازم ہو رہی ہو، اس طرح دو روایتوں پر محمول کرنا کسی طرح مناسب نہیں ہے، کیونکہ ان دونوں صورتوں میں بہت زیادہ فرق ہے، اس لئے بہتر جواب وہی ہے کہ جو مشائخ نے اختیار کیا ہے، واللہ تعالیٰ اعلم، م،

مسئلہ (۲): ایک شخص کا دوسرے پر قرض ہے مثلاً زید کا قرض بکر پر ہے جبکہ یہ بکر فقیر آدمی ہے اور زید کے پاس اس قرضہ کے علاوہ دوسری قسم کا مال وغیرہ موجود ہے، ایسی صورت میں اگر زید یہ چاہے کہ یہ قرضہ اپنی زکوٰۃ کے مال میں سے دے دے، حالانکہ ائمہ حنفیہ کے درمیان یہ معروف و مشہور بات ہے کہ عین مال کی زکوٰۃ قرضہ سے ادا نہیں ہوتی ہے، اور دوسرے قرضہ کی بھی زکوٰۃ ایک قرضہ سے ادا نہیں ہوتی ہے، تو اس وقت جائز ہونے کے لئے کیا تدبیر ہو سکتی ہے، حیلہ یہ ہوگا کہ بکر پر جتنا قرض باقی ہے اتنا ہی مال زید اپنے نقد مال میں سے عین مال کی زکوٰۃ کی نیت سے دے، پھر جب بکر اس پر قبضہ کرلے گا تو زید کی زکوٰۃ ادا ہو جائیگی، پھر بکر اس کو قرضہ کی ادائیگی میں دے دے اس طرح اس کا مقصود حاصل ہو جائیگا، اور نوادر میں امام محمدؒ سے روایت ہے کہ غیر کو زکوٰۃ دینے سے ایسا کرنا زیادہ بہتر ہے، اور خود ہمارے متقدمین مشائخ اپنے غریب قرض داروں کے ساتھ اس طرح کا حیلہ کیا کرتے تھے اور ایسا کرنے میں کوئی حرج بھی نہیں سمجھتے تھے۔

اور یہ معلوم ہونا چاہئے کہ زید کو ایسا کرنے میں یہ خوف نہیں ہونا چاہئے کہ وہ قرضدار مال پر قبضہ کر لینے کے بعد شاید اپنا قرض ادا نہ کرے، کیونکہ قرض خواہ نے اپنے قرضہ کی جنس مال پر قبضہ کر لیا ہے، اس لئے وہ ہاتھ بڑھا کر اس سے اپنا قرضہ لے سکتا ہے، اور اگر وہ مقروض ادا کرنا نہ چاہے تو قرض خواہ قاضی کے پاس معاملہ پیش کر کے وصول کر سکتا ہے، اور دوسرا حیلہ یہ ہے کہ وہ قرض خواہ اپنے اس قرض دار سے یہ کہے کہ تم میرے کسی ملازم کو اپنا وکیل بناؤ تا کہ وہ میرے مال کی زکوٰۃ مجھ سے تمہارے لئے وصول کرے، پھر اس کو تمہارے قرضہ کی ادائیگی میں مجھے دے دے، اس طرح جب وہ مقروض ملازم کو اپنا وکیل بنالے گا تو وہ ملازم پہلے اس قرض خواہ سے اپنے مؤکل کے لئے رقم وصول کرے گا، وکالت کے طور پر وہ رقم اس قرض خواہ کو ادا کر دے گا، شیخ حلوائی نے کہا ہے کہ بہتر صورت یہ ہے کہ قرض خواہ قرض دار کو اس کے قرض کی مقدار سے کچھ زیادہ مال عین میں سے زکوٰۃ دے دے، تا کہ وہ خوش دلی کے ساتھ قرض کی پوری رقم ادا کر دے اور اس کے پاس کچھ مال بچ بھی جائے اور وہ اس سے نفع اٹھائے، اگر اس مسئلہ میں یہ صورت ہو کہ ایک مقروض دو شخصوں کا مشترک مقروض ہو مثلاً زید اور خالد کے مشترک ہزار درہم بکر پر باقی ہوں اور زید نے یہ حیلہ کرنا چاہا جو ابھی بیان کیا گیا ہے، اور بکر نے لیا ہوا قرضہ اسے واپس کر دیا تو خالد کو اختیار ہوگا کہ اس رقم میں سے زید سے اپنا حصہ وصول کرلے، اس صورت میں اگر زید یہ چاہے کہ کوئی ایسی صورت نکلے کہ خالد کو اس مال کی

تقسیم کا اختیار نہ ہو، تو اس کی صورت یہ ہوگی کہ وہ اپنے عین مال کی زکوٰۃ بکر کو دے، اور اس کے بعد اپنے قرضہ کے حصہ سے بکر کو بری کردے، پھر بکر نے جو کچھ مال حاصل کیا ہے، یعنی جتنی مقدار اس کے پاس ہے اتنی ہی مقدار اس پر قرضہ تھا اس مال کو حیلہ کے طور پر زید کو دے دے، تو ہبہ کرنے میں خالد کو شرکت کا حق نہ ہوگا۔

کیونکہ اس کو شرکت کا حق صرف اس مقدار میں ہے جو بطور قرضہ وصول ہوا ہے، ایک اور صورت اس کی یہ ہے کہ مقروض زید کے حصہ کی مقدار کسی سے قرض لیکر زید کو ہبہ کردے تو اس میں دوسرے ساتھی یعنی خالد کو شرکت کرنے کا حق نہیں ہوگا، پھر زید اس مال کو اپنی زکوٰۃ ادا کرنے کی نیت سے صدقہ میں دے دے، پھر زید کا جو کچھ قرض اس پر برقی ہے اس سے اس کو بری کردے، الذخیرہ، اب میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ زکوٰۃ دینے کے وقت میں خالد موجود نہ ہو کیونکہ اس کی موجودگی میں دینے سے وہ اس مقروض سے اپنے حصہ کا قرضہ وصول کرلے گا، جس سے مقصود حاصل نہ ہوگا، اچھی طرح سمجھ لیں، م، مسئلہ (۳): ایک شخص پر زکوٰۃ کا مال ادا کرنا واجب ہے اور وہ چاہتا ہے کہ میری زکوٰۃ کی رقم سے فلاں مردہ کا کفن دفن ہو جائے، یعنی میری زکوٰۃ بھی ادا ہو جائے اور کفن دفن کا کام بھی ہو جائے حالانکہ زکوٰۃ کو مردہ کے کفن میں خرچ کرنا جائز نہیں ہے، حیلہ، یہ ہوگا کہ اس مردہ کے کسی ہمدرد غریب رشتہ دار کو مال زکوٰۃ دیا جائے، اور وہ اس میں سے اس غریب کے کفن دفن میں خرچ کردے، اسی طریقہ سے مسجد کی تعمیر اور پل اور مسافر خانہ اور ہر ایسے موقع میں جہاں زکوٰۃ کا مال خرچ کرنا ابتداً جائز نہیں ہے، اختیار کرنا چاہئے، الذخیرہ، میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ اصل میں مال زکوٰۃ کے خرچ کرنے کا یہ طریقہ نہیں ہے بلکہ اپنی ضرورت اور مجبوری میں حصول مقصد کا حیلہ ہے، کیونکہ مال زکوٰۃ پر قبضہ کرلینے سے فقیر ہی اس مال کا مالک ہو جاتا ہے، اس لئے جس ضرورت میں اس نے خرچ کیا ہے اس کا ثواب اسی فقیر کو ملے گا، اور زکوٰۃ ادا کرنے والے نے جو اپنا قرض ادا کیا ہے، صرف اس کی ادائیگی کا اسے بہت زیادہ ثواب ملے گا، چنانچہ ذخیرہ میں صراحت کے ساتھ یہ مذکورہ ہے، اور میں یہ بھی کہتا ہوں کہ وہ فقیر اس مال کو اس ضرورت میں خرچ کرنے پر مجبور بھی نہیں ہے اس لئے اگر خرچ کرنا نہ چاہے تو خرچ نہ کرے، م۔

اسی طرح سے اگر حاکم وقت عشر کا مال سرائے خانہ وغیرہ میں خرچ کرنا چاہے تو اس کے لئے جائز نہ ہوگا، اس لئے اس میں بھی اسی طرح کا حیلہ اختیار کرے کہ وہ فقیروں میں تقسیم کرے، پھر وہ اس مد میں خرچ کردیں، الذخیرہ، میں مترجم کہتا ہوں کہ عموماً اس طریقہ کو اختیار نہیں کیا جا سکتا ہے، کیونکہ ان جانے فقیروں کو دینے سے بہت ممکن ہے کہ وہ لے کر غائب ہو جائیں اور مقصد میں خرچ نہ کریں، لہٰذا انتہائی خاص موقع میں اور جانے پہچانے فقیروں کو دے کر مقصد حاصل کیا جا سکتا ہے، واللہ اعلم، م، اضافہ: مسئلہ (۱)، اسی طرح اگر ایک خاندان سیدوں یا علویوں یعنی جن کو زکوٰۃ کا مال کھانا جائز نہ ہو ان میں سے والدین اور دوسرے قریبی رشتہ دار تمام نادار اور مفلس ہوں مگر ایک دو فرد بہت زیادہ خوشحال اور مالدار ہو، اگر وہ یہ چاہے کہ میں اپنا مال زکوٰۃ اپنے خاندان اور قریبی رشتہ داروں ہی کو دوں تاکہ ان کی غربت ختم ہو اس صورت میں بھی حیلہ یہی اختیار کرنا ہوگا، کہ اپنی زکوٰۃ اپنے محلہ میں کسی با اعتماد فقیر کو دے پھر وہ فقیر ان لوگوں کو ہدیہ کردے، البتہ اس فقیر کو اس بات کا اختیار ہوگا کہ خود اپنی ہی ضرورت میں خرچ کرلے، اور دوسرے لوگوں کو نہ دے، اور اگر فقیر کسی دوسرے شخص کو اپنا وکیل اس کام کے لئے بنائے کہ تم میرے نام پر مال زکوٰۃ وصول کر کے اس میں سے فلاں فلاں کو اتنا اتنا مال دے دو، تو وکیل کو اس کا اختیار ہوگا، اور اس ہدیہ کا ثواب اسی فقیر کو ہوگا، بلکہ موجودہ زمانہ میں سیدوں کو بھی زکوٰۃ کا مال دینا جائز ہے۔

فصل چہارم: روزہ کے مسائل

مسئلہ (۱):۔ کسی شخص نے پورے ساٹھ روزے رکھنے کی نیت کی اور رجب کے پورے تیس دن روزے رکھ کر جب ماہ شعبان میں روزے شروع کئے تو اتفاق سے وہ انتیس ہی دن کا مہینہ ہوا جس سے اس ایک دن کا روزہ کم ہو گیا، اور اس کے بعد

دوسرے دن ماہ رمضان کا فرض روزہ ہوگا، اب اگر وہ پہلے ساٹھ دن کے روزے پورے کرنے کے لئے پہلی رمضان کے دن بھی قصداً رمضان کا روزہ نہ رکھے اور پہلے کے ساٹھ روزے پورے کرلے تو پھر قصداً رمضان کا روزہ نہ رکھنے کی وجہ سے اسے کفارہ رمضان کے متواتر دو ماہ روزے مزید رکھنے ہوں گے، تو اس پریشانی سے بچنے کے لئے حیلہ اس طرح سے ہوگا کہ پہلی رمضان کی پہلی رات سے قبل وقت سحر وہ شخص کسی سفر کی نیت سے گھر سے نکل جائے پھر وہ اس واجبی روزہ کی نیت سے روزہ رکھ لے، اور اپنے سفر میں چلا جائے، اس طرح دن ختم ہونے پر اس کا واجبی روزہ اس طرف سے پورا ہو جائے گا، پھر رمضان کے روزے رکھ لے اور بعد رمضان ایک فرض روزہ کی قضا کرلے، نیز اگر وہ چاہے تو سفر میں ایک واجب روزہ رکھ کر دوسرے ہی دن اپنے گھر میں واپس آجائے یعنی اسے سفر پورا کرنا ضروری بھی نہ ہوگا۔

ایک خاص قسم کا ضروری مسئلہ

اگر کسی محتاج آدمی کا باپ مر گیا اور اس کے ذمہ کئی وقتوں کی نمازیں اور کئی دنوں کے روزے باقی رہ گئے تھے اور اب وہ غریب بیٹا یہ چاہتا ہے کہ اپنے باپ کے ذمہ سے ان نمازوں اور روزوں کا فدیہ ادا کرے تو اسے اس طرح سے حیلہ کرنا چاہئے یعنی کسی طرح نصف صاع گیہوں حاصل کرے جو کہ ایک فرض نماز یا روزہ کا فدیہ ہوگا کسی مستحق کو ادا کردے، پھر اس سے اسی گیہوں کو ہبہ کے طور پر اس سے مانگ لے، تو ایسا کرلینے سے اس مردہ کے ذمہ سے ایک نماز یا ایک روزہ کا فدیہ ادا ہو جائے گا، اور وہ محتاج خود بھی ایک ضرورت مند کو وہ گیہوں دے تو اس کا ثواب پالے گا، اس کے بعد وہی شخص وہی گیہوں اسی محتاج کو دوسری نماز یا دوسرے روزے کے کفارہ کی نیت سے دیدے، اس طرح فقیر کا اس گیہوں پر قبضہ لیتے ہے، دوسرا کفارہ بھی ادا ہو جائے گا، اس کے بعد اس سے پھر وہی گیہوں مانگے اور پہلے کی طرح اس سے لین دین کرتا رہے یہانتک کہ اس کے ذمہ سے ساری نمازوں اور روزوں کا کفارہ ادا ہو جائے ساتھ ہی اس محتاج کو بھی اتنی مرتبہ اتنا ہبہ اور صدقہ کرنے کا ثواب ملتا رہے گا، السراجیہ، معلوم ہونا چاہئے کہ مسئلہ بہت ہی غنیمت ہے، اور اسی پر اہتمام کے ساتھ عمل کرنا چاہئے، لیکن اس عمل کے درمیان یہ ایک بات انتہائی احتیاط سے کرنی چاہئے، کہ ایسا کرتے وقت صرف زبان سے سرسری طور سے نہ ہو بلکہ حقیقی یعنی دل کے ساتھ ایسا کرے اگرچہ کچھ دیر تک ایسا کرتے رہنے سے دونوں ہاتھوں کو تکلیف بھی ہو سکتی ہے، مگر ایسا کرلینے سے مفت میں بہت ہی بڑا ثواب حاصل ہوتا ہے۔

کیونکہ زبانی کہنے اور دیتے رہنے سے بغیر قبضہ کے ہبہ مکمل ادا نہیں ہوتا ہے، جبکہ شرعی تمام اعمال میں اصل مدار نیت پر ہوتا ہے، لہذا لین دین کا ظاہراً عمل بھی ہونا چاہئے اور دل میں ادائیگی کی نیت بھی ہونی چاہئے چنانچہ اگر کوئی شخص صرف نفسانی خواہش کی تکمیل اور حصول لذت کے لئے اپنی بیوی بچوں اور دوسرے رشتہ داروں کو اپنا سارا مال بھی کھلانے پلانے وغیرہ میں خرچ کرڈالے تو سب کچھ ہوگا مگر ثواب کی نیت نہ ہونے سے آخرت میں اسے کچھ ہاتھ نہیں آئیگا، اور اگر رضائے الٰہی اور فرمان برداری مالک حقیقی کی نیت سے خرچ کرے گا تو دنیاوی سارے فائد حاصل ہونے کے ساتھ آخرت میں اجر جزیل کا مستحق بھی ہوگا، اور اس کی نیت اس طرح کرے کہ میں اللہ تعالیٰ کی رضاء کے لئے ان کی پرورش اور ان کو راحت پہنچانا چاہتا ہوں، اگرچہ یہ ایک تجربہ کی بات ہے کہ ایسی نیک نیت والے قدرت رکھنے والے تن پروری نہیں کرتے ہیں، لیکن کبھی ایسے نیک نیت شخص کو بھی قوی اور عمدہ غذاؤں کی ضرورت اس وقت بڑھ جاتی ہے، جب وہ اپنے اندر جسمانی اور دماغی کمزوری بہت زیادہ محسوس کرنے لگتے ہیں، اس طرح وہ لذیذ اور قوی غذا کھا پی کر اپنے جسم اور دماغ کو طاقت پہنچاتا ہے، ساتھ ہی اللہ تعالیٰ کی طرف سے اسے ثواب جمیل واجر جزیل بھی حاصل ہوتا ہے۔

بخلاف بد باطن اور تن پرور دنیادار شخص کے جس کو آخرت کا یقین نہیں ہوتا ہے، اور نا سمجھ اپنے نفس اور اپنی ابتداء و

انتہاء سے غافل ہے، اسی طرح مذکورہ حیلہ میں نیت جتنی زیادہ بہتر اور عمل جتنا ہو گا اتنا ہی ثواب کا بھی مستحق ہوتا ہے، اسی طرح اس کا فدیہ بھی قبول کیا ہے، ایسے بظاہر عمل ایک ہی ہو مگر متفرق حیثیتوں سے اس کے اعمال میں کمی اور بیشی ہوتی جاتی ہے، مثلاً ایک شخص مسجد میں جاکر بیٹھا اور اس کی نیات یہ ہوں، (۱) دوسری نماز کا انتظار، (۲) اتنی دیر تک ثواب اعتکاف، (۳) ذکر خیر، (۴) اگر کوئی قرآن پاک یا حدیث پڑھنے کے لئے اس عرصہ میں آجائے تو اسے پڑھادوں گا، (۵) کوئی مسئلہ پوچھنے آجائے تو اسے بتادوں گا، (۶) اتنی دیر تک مسجد کو آباد رکھنا، (۷) مسجد میں گندگی اور گندے کو آنے سے روکنا، (۸) اگر ضرورت محسوس ہوئی تو اس کی صفائی کرنا، خلاصہ یہ کہ اس طرح کی اور بھی نیتیں کرنے سے ہر ایک کا ثواب پانا، اگرچہ اس عرصہ میں کوئی نہ مسئلہ پوچھنے آئے یا قرآن پڑھنے یا حدیث سننے یا اس جیسے کسی بھی کام کے لئے نہ آئے، اور اگر کوئی کام ان میں سے ہو جائے تو ایک ہی عمل پر دس گونا ثواب کا مستحق ہو جانا، یہ سب یاد رکھنے کی باتیں ہیں، معلوم ہونا چاہئے کہ اگر کسی نے کسی خاص جسمانی ضرورت کے بغیر صرف اس نیت سے دست آور دوا کھائی یا سفر کر لیا کہ اس پر روزہ فرض لازم نہ آئے تو ایسا کرنا مکروہ تحریمی ہوگا، پھر اگر درمیان سال میں آہستہ آہستہ اس کی قضا کر لوں گا، تو خیر ورنہ وہ شخص سخت گنہگار ہوگا، واللہ تعالیٰ اعلم، م)۔

فصل پنجم حج کا بیان

مسئلہ (۱):۔ حج کے لئے میقات سے احرام باندھے بغیر آگے بڑھ جانے کا حیلہ یہ ہے کہ وہ شخص مکہ مکرمہ جانے کا ارادہ نہ کرے بلکہ کسی اور جگہ مثلاً بستان بنی عامر وغیرہ یعنی کسی ایسی جگہ جو حرم سے باہر ہو، جانے کا ارادہ کرلے تب احرام کی ضرورت نہ ہوگی، پھر وہاں پہنچ کر بغیر احرام کے حرم میں داخل ہونے کا اختیار ہوگا، الذخیرہ، اس مسئلہ کو ہم نے حج کی بحث میں بار ہا ذکر کیا ہے۔ فصل ششم:۔ نکاح کا بیان:۔ سوال، (۱) اگر ہندہ نے زید پر نکاح کرنے کا دعویٰ کیا لیکن وہ اس کا منکر ہے، ایسی صورت میں امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک عورت پر گواہ پیش کرنا لازم ہوگا، لیکن ان دونوں مرد اور عورت سے قسم نہیں کھلائی جاسکتی ہے، اور عورت گواہ بھی پیش نہیں کر سکتی ہے، جبکہ عورت دیانت داری کے طور پر دوسرا نکاح بھی نہیں کر سکتی ہے اس لئے اس عورت نے قاضی سے درخواست کی کہ وہ از خود اس مرد کو حکم دے کہ مجھے طلاق دیدے، لیکن اگر وہ مرد قاضی کے حکم سے طلاق دیدے تو لازماً اسے اس کے مہر کا اقرار پھر اس کی ادائیگی لازم ہو جائیگی، اس لئے، حیلہ: یہ ہوگا کہ قاضی اس مرد کو کہے کہ تم اس طرح کہو کہ اگر تم میری بیوی ہو تو میں نے تم کو طلاق بائن دی، یہ بات شیخ علی البزدوی نے کہی ہے، الذخیرہ، اور اگر برعکس مرد مدعی ہو کہ وہ عورت میری بیوی ہے، اور عورت اس کا انکار کرتی ہو، اس وقت صاحبینؒ کے قول کے مطابق قاضی نے اس عورت سے قسم کھانے کے لئے کہلوانا چاہا تو عورت کے لئے حیلہ: یہ ہوگا کہ وہ دوسرے شوہر سے نکاح کر لے، اس لئے اس نکاح کے بعد قسم لینے کا بھی کوئی فائدہ نہ ہوگا، یہاں تک کہ اگر اس کے بعد وہ عورت کھل کر یہ اقرار کر لے کہ پہلا شخص ہی شوہر ہے تو اب وہ مقبول نہ ہوگا تو قسم سے انکار کرنا ایک ضمنی اقرار کہا جاسکتا ہے، جو بدرجہ اولیٰ مقبول نہ ہوگا۔

مسئلہ

(۲):۔ مرد یا عورت دونوں میں سے کسی ایک کی زبان سے ایسا کلمہ نکل گیا یا کوئی عمل ایسا پایا گیا جس سے اس کے کہنے والے یا اس کے کرنے والے کو کافر کہا جاسکتا ہے، مگر دوسرا شخص اس سے بالکل پاک ہے جس کی وجہ سے دونوں کے درمیان نکاح کے ٹوٹ جانے کا حکم ہو گیا یا اس کا شبہ ہو گیا، اور اس نے اس کے بعد توبہ استغفار کر کے دوبارہ نئے طور پر نکاح کر لینا چاہا، جس سے نئے طور پر مہر مقرر کرنا لازم آتا ہے، اور وہ اس سے بچنا چاہتا ہے تو اس کی کیا صورت ہوگی جس سے کسی اختلاف کے بغیر دوسرا لازم نہ آئے، جواب اس کا حیلہ یہ ہوگا کہ دوسرا نکاح کر لے مگر اس میں مہر کا کوئی تذکرہ نہ کرے، جس کی وجہ سے بلا خلاف دوسرا کوئی مہر لازم نہ ہوگا، (۳) زید کے غلام نے اس سے یہ درخواست کی کہ میرا نکاح کسی آزاد عورت سے یا کسی باندی سے کر دو، اور

زیداسے قبول کرنا چاہتا ہے، مگر اسے یہ خطرہ ہوتا ہے، کہ وہ بعد نکاح شاید پہلے کی طرح اپنے فرائض پورے نہیں کرے گا یا اگر بعد میں اس غلام کو بیچنے کی ضرورت ہو گئی تو پھر اسے دوسرا کوئی شخص نہیں خریدے گا، تو اس کا حیلہ یہ ہوگا کہ زید اس کی فرمائش کے مطابق نکاح تو کردے مگر اس میں یہ شرط لگادے کہ اس کی طلاق کا اختیار میرے پاس رہے گا یعنی میں جب چاہوں گا اسے طلاق دوں گا، تو اس کے بعد اس مولیٰ کو یہ اختیار ہوگا کہ وہ جب چاہے اس غلام کی بیوی کو طلاق دیدے، (المبسوط)۔

پس اسی مسئلہ سے یہ مسئلہ بھی پیدا ہو گیا کہ اگر کسی عورت کو یہ خطرہ ہو کہ نکاح ہو جانے کے بعد یہ شوہر نفقہ نہیں دے گا یا کہیں غائب ہو جائے گا یا اس جیسا کوئی خطرناک کام وہ کر سکتا ہے، تو اس عورت کو چاہئے کہ نکاح قبول کرتے وقت یہ شرط لگادے کہ میں نے اس شرط کے ساتھ نکاح قبول کیا کہ جب بھی کوئی خطرناک کام بعد میں تمہاری طرف سے میرے حق میں ہوگا ہر وقت مجھے یہ اختیار ہوگا کہ محلہ کے چار آدمیوں کے سامنے ان کو گواہ بنا کر اپنے آپ کو طلاق دیدوں خلاصہ یہ کہ جن باتوں سے اس کو اپنے شوہر کی طرف سے کوئی خطرہ درپیش ہو جائے اسے شرط یاد دلادے اس طرح جب شوہر نے اس کی شرط مان لی تو عورت کو یہ اختیار ہوگا ایسی حالت میں جب چاہے اپنا اختیار استعمال میں لے آئے، پھر اگر دوبارہ نکاح کی نوبت آجائے اس وقت پھر اس جیسی شرط لگالے، اس طرح اس عورت کو ہمیشہ طلاق لینے کا اختیار حاصل ہوگا، بلکہ اس زمانہ میں یہ مسئلہ انتہائی ضروری ہے، کیونکہ لوگ عموماً اپنی بیوی کو چھوڑ کر ادھر ادھر چلے جاتے ہیں اور کوئی خبر گیری نہیں کرتے ہیں اور ان کے پاس نفقہ کا بھی انتظام نہیں ہوتا ہے اور نہ اس سے چھوٹ جانے کا کوئی راستہ ہوتا ہے، اور نہ ہی اسلامی انصاف کے مطابق اسے بیت المال سے کچھ مل سکتا ہے، اور نہ کوئی قاضی ہے جو شرعی طور پر اپنے اختیار خاص کے ساتھ اس کے سلسلہ میں کوئی حکم کر سکے، اسی طرح سے لاپتہ شوہر نے چونکہ اسے طلاق نہیں دی ہے کہ یہ کسی دوسرے مرد سے نکاح کر سکے، جبکہ حنفی مسلک کے مطابق لاپتہ شوہر کے انتظار میں اس کی عورت کو ۹۰ یا ۱۲۰ برس تک یا کم وبیش انتظار کرنا پڑتا ہے، حالانکہ دیانت کے طور پر عورت کو چھ مہینے بھی شوہر کے بغیر رہنا ناممکن یا مشکل سا ہو جاتا ہے۔

اسی بناء پر علماء کرام نے یہ فتویٰ دیا ہے کہ امام مالکؒ کے مذہب کے مطابق چار سال کے بعد عورت اپنا نکاح فسخ کر سکتی ہے، مگر اس میں بھی اکثر مقلدین احناف کو تردد ہوتا ہے، جبکہ چار برس گزارنا بھی بہت ہی دشواری اور پریشانی کی بات ہو جاتی ہے، اس لئے یہی بات بہتر ہے کہ مذہب حنفیہ کے مطابق اسی شرط پر نکاح کیا جائے کہ اگر اتنی مدت تک بغیر نفقہ کے انتظام کے شوہر بالکل لاپتہ رہ جائے تو عورت کو یہ اختیار ہوگا کہ وہ اپنے آپ کو اس سے آزاد کرکے دوسرا نکاح کرلے جو اچھے نیک لوگوں کا مقبول عمل ہے، اور نکاح کے بغیر رہنے سے رسوائی وذلت وخواری کے ساتھ عذاب القبر وعذاب النار ہے، **نعوذ باللہ تعالیٰ منہ، واسأل اللہ تعالیٰ العافیہ**، م، (نوٹ کافی عرصہ قبل انہیں پریشانیوں کا خیال کرتے ہوئے علمائے احناف نے بہت ہی تحقیق وتفتیش کے ساتھ عالم اسلام سے فتاوی حاصل کرکے ایک اجماعی قدم اٹھایا ہے اور اجتماعی فتوی کتابی شکل میں شائع کیا ہے، جس کا نام: **اَلْحِیلَۃُ النَّاجِزَۃُ لِلحَلِیلَۃِ العَاجِزَۃ**: ہے، کتاب مشہور ہے اور بآسانی دینی کتب خانوں سے مل جاتی ہے، اسے نگاہ میں رکھنا بھی انتہائی ضروری ہے، واللہ اعلم انوار الحق قاسمی)۔

(۴) ایک عورت نے ایک مرد سے نکاح صحیح کیا، ساتھ ہی شوہر سے یہ وعدہ بھی لیا کہ مجھے میرے شہر سے باہر سفر میں نہ لے جائے، مگر اسے یہ خطرہ ہوا کہ شاید وہ وعدہ پورا نہ کرے بلکہ شہر سے باہر لے جائے تو اس کا حیلہ یہ ہوگا کہ اس شرط پر نکاح کرے کہ اگر اسی شہر میں رکھینگے تو میں نے ہزار روپے پر نکاح کیا اور اگر شہر سے باہر لے جائینگے تو میرے لئے مہر مثل ہوگا اور شوہر سے سب کو سامنے رکھ کر یہ اعلان کرادے اور گواہ بنادے کہ میرا مہر مثل دس ہزار روپے ہوں گے، الغرض مہر مثل میں اتنی رقم پڑھا کر بتلائے کہ شوہر پر وہ گراں ہو، اس حیلہ یعنی اقرار کرالینے کے بعد بھی اگر وہ اسے باہر لے جانا چاہے تو عورت اس سے پورے مہر المثل کا جس کا اس نے اقرار کر رکھا ہے، مطالبہ کر سکتی ہے، اور وہ اسی خوف سے اسے باہر لیجانے سے باز رہے گا، شیخ

ابو علی نسفیؒ فرماتے تھے کہ یہ اس وقت اقراری مہر المثل اتنا ہی ہونا چاہئے کہ اتنا ہونا ممکن بھی ہو، ورنہ یہ اقرار باطل ہوگا، پھر بھی یہ حیلہ ان علماءؒ کے نزدیک صحیح ہوگا جو دوسری شرط کو جائز بھی کہتے ہیں، (المحیط، المبسوط)۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ ہمارے علاقہ میں یہ بات عام ہو گئی ہے، کہ مہر نقدادا نہیں کرتے ہیں، لہٰذا احتیاطاً یہ شرط لگادی جائے کہ اگر باہر لے جانا چاہے تو اتنا مہر نقد ادا کر دے، مگر یہ بات واضح رہنی چاہئے کہ اس اقرار کا نکاح سے پہلے ہی ہونا ضروری ہے کہ مجمع کے سامنے شوہر سے اقرار لیا جائے کہ اس عورت کا مہر امثل اتنا ہے اس کے بعد شرطیہ مذکورہ جملوں کے ساتھ ایجاب و قبول کیا جائے، ورنہ ممکن ہے شوہر اس کے بعد اقرار ہی نہ کرے، م، اور یہ بات بھی یاد رکھنے کی ہے کہ اگر شوہر نے اس بیوی کو حلاف وعدہ باہر لے جانا چاہا اور اقرار مہر مثل دیدیا تو بھی دیانتداری کے اعتبار سے اپنے اصلی مہر المثل میں زائد لینا حلال نہ ہوگا، یہ تفصیل اسی صورت میں ہوگی جبکہ نکاح کے وقت ہی اپنی احتیاط کر لے، اور اگر اس شرط کے لگائے بغیر ہی نکاح ہو گیا، پھر عورت کو خوف ہوا کہ شوہر اسے باہر لے جانا چاہتا ہے، تو اس کا حیلہ یہ ہوگا کہ اپنے والد یا بالغ لڑکوں وغیرہ میں سے جس پر اسے اعتماد ہو اس کا بہت زیادہ مقروض ہونا یا بڑی رقم بطور قرض لینے کا اقرار کر لے، اور کچھ دوسرے لوگوں کی موجودگی میں ان کو مخاطب کر کے کہے کہ تم لوگ اس بات کے گواہ رہو کہ ان کا مجھ پر اتنا قرضہ ہے، اور اس صورت میں بھی بہتر صورت یہ ہوگی کہ مثلاً ایک رومال ہاتھ میں لے کر یہ کہے کہ میں نے یہ رومال ان سے اتنی بڑی رقم کے عوض جس کو وہ متعین کرتے ہوئے کہے کہ خریدا ہے، اور وہ کہیں کہ میں نے اسے اتنے میں فروخت کیا ہے۔ تاکہ اگر کسی وقت شوہر اس سے قسم کھانے کے لئے کہے کہ تم اس کی مقروض ہو تو وہ قسم کھا کر کہ سکے کہ میرے مال کی رقم ہے، اس عورت کے ایسا کہہ دینے اور کر لینے کے بعد اگر شوہر اسے دوسرے شہر لیجانا ہی چاہے تو امام ابو یوسفؒ کے فرمان کے مطابق اس کے قرض خواہ کو یہ اختیار ہوگا کہ وہ اپنی اس مقروض عورت کو باہر لے جانے سے رد کے جبتک کہ وہ عورت اپنے قرض خواہ کا پورا قرض ادا نہ کر دے، لیکن امام محمدؒ کے نزدیک بائع کے سوا دوسرا کوئی بھی جس کے لئے قرض کا اقرار کیا گیا ہو وہ اسے نہیں روک سکتا ہے، اسی لئے ایک ایسا حیلہ جس پر سب کا اتفاق ہو یہ ہوگا کہ وہ عورت صرف اقراری قرضہ نہ رکھے بلکہ وہ کسی معمولی چیز کے کسی ایسے شخص سے جس پر اسے پورا اعتماد ہو مثلاً باپ بھائی وغیرہ کے بہت زیادہ قیمت سے خرید لے یا اس کے لئے بہت زیادہ قرضہ کی کفالت کرے اگر چہ وہ مقروض کے حکم کے بغیر ہی ہو تو ایسی صورت میں بائع اور جس کے لئے کفالت کی گئی ہو کو بالاتفاق اس عورت کو باہر جانے سے روکنے کا اختیار ہوتا ہے، یہانتک کہ اس کا قرضہ یا مال کفالت ادا کر دے، اسی طرح سے اگر عورت نے کفالت کا کام کیا ہو تو بھی مکفول لہ بالاتفاق روک سکتا ہے، اس لئے اس کے باپ و بھائی وغیرہ کو جن پر پورا اعتماد ہو جسے بائع یا مکفول لہ بنایا گیا ہے اس وجہ سے روکنے کا اختیار ہوگا، حاصل کلام یہ ہوا کہ جہاں اس نے مال اقراری کا سبب بیان کیا ہے، وہاں یہ اقرار سب کے حق میں نافذ ہوگا، یعنی شوہر کو بھی لے جانے کا اختیار نہیں رہے گا، المحیط۔

مسئلہ

(۵):۔ زید نے ایک عورت سے نکاح کرنے کی خواہش کا اظہار کیا مگر عورت کو یہ بات پسند نہیں ہے کہ میرے اقارب اور اولیاء کو اس کی خبر ہو جائے تو اس کے لئے حیلہ یہ ہوگا کہ وہ عورت اس سے یہ کہدے کہ میں نے تم کو اس بات کا اختیار دیا ہے کہ تم میرا نکاح کرادو، اس کے بعد زید اپنے دوستوں کے سامنے خود اپنے نکاح کرنے اور اس عورت کی طرف سے وکیل بن کر نکاح کرانے کے لئے ایجاب و قبول کر لے گا تو وہ نکاح جائز ہو جائے گا۔ (مسئلہ (۶):۔ اگر زید کو یہ بات پسند نہیں ہو کہ گواہوں کے سامنے اس عورت کا نام بیان کیا جائے جس سے وہ نکاح کرنا چاہتا ہے، تو اس کا حیلہ یہ ہوگا کہ دونوں مرد و عورت اپنے نکاح کا مہر آپس میں طے کر کے مہر میں سے کچھ مقدار اس عورت کو دیدے اور عورت اپنی نکاح کو انجام دینے کا کام اسی مرد کے ذمہ کر دے،

پھر وہ زید گواہوں کے سامنے اس طرح کہے کہ میں نے ایک عورت سے نکاح کرنا طے کر لیا ہے، اور ہم دونوں نے اتنے مہر کے ہونے پر اتفاق کر لیا ہے، اور اس نے اپنے اس نکاح کی ذمہ داری خود میرے سپرد کر دی ہے، اس لئے تم لوگوں کو گواہ بنا کر یہ کہتا ہوں کہ میں نے اس عورت سے جس نے اپنے اتنے مہر پر مجھ سے اتفاق کر لیا ہے، اور اپنے نکاح کا کام انجام دینے کی ذمہ داری میرے سپرد کی ہے میں نے اس سے اپنا نکاح اتنے ہی مہر میں کر لیا ہے، تو یہ نکاح صحیح ہو جائے گا، بشرطیکہ وہ شوہر اس کا کفو بھی ہو، یہ امام خصافؒ نے حیل میں بیان کیا ہے، لیکن دوسرے مشائخ نے اس پر اشکال کرتے ہوئے کہا ہے کہ صرف اتنے سے بیان یا تعارف سے وہ عورت گواہوں کے نزدیک پہچانی ہوئی نہیں ہو سکتی ہے، اس لئے متعین نہیں ہو سکتی ہے، مگر شمس الائمہ حلوائیؒ نے فرمایا ہے کہ امام خصافؒ خود خزانہ علم اور ایسے علماء میں سے ہیں جن کی اقتداء جائز ہے، الذخیرہ۔

مسئلہ

(۷):۔ دو بھائی زید اور بکر نے دو بہنوں سے اس طرح نکاح کیا کہ زید نے ہندہ سے اور بکر نے کریمہ سے نکاح کیا، لیکن غلطی سے زید کے پاس کریمہ اور بکر کے پاس ہندہ شب زفاف میں بھیج دی گئی پھر زفاف کے بعد صبح کے وقت اس سنگین غلطی کا سب کو احساس ہوا کہ دونوں کی بیویاں بدل گئی ہیں، یہ سن کر سفیان الثوریؒ نے فرمایا کہ حضرت علیؓ نے ایسے واقعہ میں یہ حکم دیا تھا کہ ہر ہمبستری کرنے والے پر مہر اور ہر عورت پر عدت لازم ہو گی، اور عدت کے ختم ہو جانے کے بعد ہر عورت سے اس کا اصل شوہر ہمبستری کر سکے گا، اور یہ واقعہ کوفہ کے شریف گھرانہ میں ہوا تھا جس سے ہلچل مچی ہوئی تھی، اس وقت کے بڑے عالم امام ابو حنیفہؒ تھے جو اس وقت جوانوں میں گنے جاتے تھے ان کے پاس جب یہ معاملہ پیش کیا گیا تو انہوں نے اس کا یہ حیلہ بتایا کہ چونکہ ہر بھائی کے دل میں بعد میں یہ خیال پیدا ہو گا کہ میری بیوی سے میرے بھائی نے ہمبستری کر لی ہے جس سے ان کو ہمیشہ شرمندگی ہوتی رہیگی، اس لئے فوراً اس طرح اجتہاد کیا کہ ہر شوہر اپنی منکوحہ عورت کو طلاق دیدے چونکہ اس کو بیوی کی حیثیت سے ہمبستری سے پہلے یعنی طلاق قبل الدخول ہے اس لئے کسی عورت پر عدت لازم نہ ہو گی، پھر جس بھائی نے جس عورت کے ساتھ رات کو ہمبستری کر لی تھی اسی سے اس کا نکاح کرا دیا، اس فیصلہ کو اس وقت کی مجلس کے تمام علماء نے پسند کیا، اسی لئے یہ فیصلہ امام ابو حنیفہؒ کے دوسرے مناقب میں سے ایک اور ہو گیا جیسا کہ المبسوط میں ہے۔

فصل ہفتم: طلاق کے بیان میں

مسئلہ (۱):۔ کسی نے اپنی بیوی کو تین طلاقیں دیدیں جس کی وجہ سے اس پر حلالہ فرض ہو گیا، پھر پہلے شوہر نے چاہا کہ حلالہ کے بعد اسی سے دوبارہ نکاح کرے اور عورت بھی اس نکاح ثانی پر راضی ہو گئی، لیکن اسے اس بات کا خوف ہوتا ہے کہ یہ عورت جس مرد سے نکاح کرے گی شاید وہ اس نکاح کے بعد مستقلاً اپنے ہی پاس رکھ لے اور اسے نہ چھوڑے، تو اس کا حیلہ یہ ہو گا کہ وہ ایسے مرد سے نکاح کرلے جو نکاح سے پہلے یہ کہہ دے کہ میں جب بھی تم سے نکاح کر لوں اور اس کے بعد ایک مرتبہ بھی ہمبستری کروں تو تم کو تین طلاقیں یا ایک بار بائن طلاق ہو گی، چنانچہ جب اس مرد نے اس سے ہمبستری کر لی تو وہ عورت فوراً ہی مطلقہ بائنہ ہو جائیگی، دوسرا حیلہ یہ ہو گا کہ عورت اس مرد سے یہ کہے کہ میں نے تم سے اس شرط پر نکاح کیا کہ طلاق کا اختیار میرے ہاتھ میں ہو گا، میں جب چاہوں گی طلاق لے لوں گی تو بھی اس عورت کا مقصد حاصل ہو جائے گا۔ مسئلہ (۲):۔ عورت کو حلالہ کرانے کے سلسلہ میں جاہل عورتیں اور مرد سبھی اس پر عیب لگاتے ہیں اور اسے بے شرم کہتے ہیں، بالخصوص اس کفرستان کے علاقہ زمانہ جاہلیت کی مشابہت ہیں اس کی برائی بہت اچھالی جاتی ہے۔

جس کی وجہ سے بہت سی ایسی عورتیں جن کو تین طلاقیں دیدی گئی ہوں وہ زندگی بھر کسی نئے نکاح کے بغیر اسی حالت میں پرانے شوہر کے ساتھ زندگی گزارتی ہیں اور حرام کاری میں مبتلا رہتی ہیں تو امام خصافؒ نے کتاب میں اس کا حیلہ اس طرح بیان

کیا ہے، کہ عورت اپنے کسی معتبر اور معتمد شخص کو کچھ رقم دے تاکہ وہ شخص اس رقم سے ایک ایسا غلام خود اپنے لئے خرید لے جو بلوغ کے قریب ہو، اور عورت سے ہمبستری کر سکتا ہو، اس طرح یہ شخص اسی مرد کا غلام ہو گا پھر عورت اس غلام کے مولیٰ کی اجازت سے دو گواہوں کے سامنے اس غلام سے نکاح کر لے، اور اس سے غلام کی ہمبستری ہو جانے کے بعد وہ شخص اس غلام کو اسی عورت کے حوالہ کر دے، اس عورت کا بحیثیت مالکہ اس پر قبضہ ہوتے ہی اس کا نکاح ختم ہو جائے گا، (اور اس کی عدت اس لئے لازم نہ ہوگی کہ وہ بالغ نہیں تھا، م) اس کے بعد اپنے پہلے شوہر سے نکاح صحیح کر لے اس کے بعد اس غلام کو کسی دور دراز علاقہ میں بھیج کر فروخت کرا دے تاکہ عوام کے سامنے نکاح کا تذکرہ نہ ہو اور راز باقی رہ جائے، مگر میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ ہمارے اس ملک میں چونکہ غلام" کی خرید و فروخت ممنوع ہے، اور ایک بھی صحیح غلام نہیں پایا جاتا ہے، اس لئے میرے نزدیک صحیح حیلہ یہی ہوگا کہ وہ عورت ایسے کسی محرم کے ساتھ جس پر سے پورا اعتماد ہو کسی دور شہر میں جا کر کسی ایسے نیک مرد سے جو شرعی مسائل سے ایک حد تک واقف بھی حیلہ خلاص کی شرط کے ساتھ نکاح صحیح کر کے (اس سے وقتی تعلق پیدا کر کے) خود کو طلاق دے کر کے واپس آ جائے اور عدت کے بعد پہلی شوہر سے صحیح نکاح کر لے، واللہ تعالیٰ اعلم، م)۔

مسئلہ

(۳):۔ شوہر نے اپنی بیوی سے کہا کہ واللہ میں کل تم کو طلاق دوں گا اس کے بعد وہ شرمندہ ہوا ساتھ ہی وہ یہ بھی چاہتا ہے کہ میری قسم جھوٹی بھی نہ ہو تو حیلہ یہ ہوگا کہ وہ اس بیوی سے کہدے کہ تم ان شاء اللہ تعالیٰ طلاق پانے والی ہو، یا یوں کہا کہ میں نے تم کو ہزار روپے کے عوض طلاق دی مگر عورت اس شرط کو قبول نہ کرے تو طلاق نہ ہو گی، اور قسم میں بھی چھوٹا نہ ہو گا، لیکن ہمارے مشائخ نے فرمایا ہے کہ ظاہر الرواۃ کے مطابق وہ قسم میں سچا نہ ہوگا، الذخیرہ، میں مترجم کہتا ہوں کہ شاید قسم کھانے کا مقصد ہی یہ تھا کہ اسے طلاق ہو جائے حالانکہ اسے طلاق نہیں ہوئی، اور میرے نزدیک طلاق کی قسم کھانے میں ظاہر الروایۃ کے مطابق حیلہ یہ ہے کہ طلاق رجعی دے پھر رجوع کر لے، لیکن تین طلاقوں کی قسم میں یہ حیلہ صحیح نہیں ہو سکتا ہے، اور چونکہ طلاق ایک مبغوض اور ناپسندیدہ کام ہے اس لئے قسم کا کفارہ دیدینا چاہئے، واللہ تعالیٰ اعلم، اسی طرح اگر یہ قسم کھائی کہ واللہ میں یہ چیز فروخت کروں گا، پھر اس چیز کو بیع فاسد کے طریقہ پر فروخت کیا اور وہ چیز خریدار کے حوالہ نہیں کی یعنی اسے قبضہ نہیں دیا تب اس کی قسم پوری ہو گئی، میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ شاید اس جگہ بیع کرتے ہی وہ سچا ہو گیا، واللہ تعالیٰ اعلم، م۔

مسئلہ

(۴):۔ مرد نے اپنی بیوی سے کہا کہ اگر میں نے آج تم کو تین طلاقیں نہ دیں تب تم کو تین طلاقیں ہیں، پھر جب ذرا ہوش آیا تو اسے ندامت ہوئی اس بات سے کہ اگر میں تین طلاقیں نہیں دیتا ہوں پھر بھی تو تین طلاقیں ہو جائینگی، تو اس کا حیلہ، یہ ہوگا کہ وہ اپنی بیوی سے کہے کہ میں نے تم کو ایک لاکھ روپے کے عوض تین طلاقیں دیں، مگر عورت اس کے قبول کرنے سے انکار کر دے، اس طرح اس کی قسم پوری ہو جائیگی، اور اسی پر فتویٰ ہے۔ مسئلہ :(۵):۔ شوہر نے اپنی بیوی کو تین طلاقیں دیں اور بعد میں ان سے منکر ہو گیا، ایسی صورت میں اگر وہ عورت اس کے ساتھ اسی طرح رہتی ہے، تو حرام کاری ہوتی ہے، حیلہ یہ ہوگا کہ اس عورت کو کسی ایسے مکان میں چھپا دیا جائے جہاں وہ شوہر بھی آتا جاتا ہو، پھر اس سے پوچھا جائے کہ تم نے یہاں کسی عورت سے نکاح کیا ہے، تو وہ یقیناً انکار کرے گا اس پر اس کو اس طرح قسم کھانے کو کہا جائے کہ اس مکان میں اگر کوئی میری منکوحہ یا بیوی ہے تو اسے میری طرف سے تین طلاقیں ہیں، اگر اس کہنے کے مطابق وہ قسم کھالے تب وہ عورت سامنے آجائے تو اسے مکمل تین طلاقیں ہو جائنگی، مسئلہ (۶):۔ کسی مرد نے یہ قسم کھائی کہ اگر میں اپنے باپ سے بات کروں تو میری بیوی کو تین طلاقیں ہوں گی، حیلہ یہ ہوگا کہ اس عورت کو ایک طلاق دیدے اور جب اس کی عدت گزر جائے تب اپنے باپ سے بات کر لے اس وقت اسے تین

طلاقیں ہونی چاہئیں مگر وہ لغو ہو جائینگی کیونکہ وہ مطلقہ ہے، پھر اسی عورت سے نیا نکاح کر لے، السراجیہ۔

آٹھویں فصل: خلع کا بیان

مسئلہ (۱):۔ ایک شوہر نے اپنی بیوی سے کہا کہ اگر تم نے مجھ سے خلع مانگا اور میں نے نہیں دیا تو تم کو تین طلاقیں ہیں، پھر اسی بیوی نے بھی قسم کھا کر کہا کہ اگر آج رات ہونے سے پہلے میں نے تم سے خلع نہ مانگا تو میرے غلام آزاد ہیں، اس کے بعد دونوں ہی سخت پریشان ہوئے بالآخر امام ابو حنیفہؒ کے پاس آئے اور واقعہ بیان کیا تو اس کا حیلہ، (۱) یہ بتایا کہ بیوی اپنے شوہر سے خلع کی درخواست کرے چنانچہ اس نے خلع مانگ لیا، اس پر اس کے شوہر سے کہا جائے کہ تم اس بیوی سے ایک لاکھ روپے کی شرط پر خلع کر لو اس پر شوہر نے اپنی بیوی کو ایسا ہی کہا، ادھر اس کی بیوی کو آپ نے فرمایا کہ تم اس شرط کو قبول نہ کرو انکار کر دو، اس پر اس نے انکار کر دیا تب امام صاحب نے ان دونوں سے فرمایا کہ تم نے اپنی قسم پوری کر لی اور اپنے گھر چلے جاؤ، حیلہ، (۲) اسی مسئلہ کا یہ بھی ہے کہ وہ عورت دن کے وقت ہی اپنے ان تمام غلام اور باندیوں کو جن کے بارے میں قسم کھالی تھی اپنے کسی قابل اعتماد آدمی کے ہاتھ فروخت کر دے، اور رات آنے تک اپنے شوہر سے خلع نہ مانگے، تو رات ہوتے ہی ان سب کو قسم پوری ہونے کے لئے آزاد ہو جانا چاہئے مگر چونکہ اس وقت ان میں سے ایک کی بھی وہ مالکہ نہیں رہی اس لئے کوئی بھی آزاد نہ ہوگا، اور قسم اور خلع کا معاملہ ختم ہو جائے گا، اس کے بعد اپنے آدمی سے اپنے تمام غلام اور باندیوں کی بیع واپس مانگ لے یعنی اقالہ کرنے، المحیط۔

نویں فصل: قسم کے بیان میں

مسئلہ: (۱) کوفہ شہر کھائی کہ میں کوفہ میں نکاح نہیں کروں گا، مگر کرنا ہے، حیلہ: کوفہ شہر سے نکل کر نکاح کر کے کوفہ میں واپس آجائے، مگر میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ ہمارے علاقہ میں اس جملہ سے عام طور پر یہ مطلب لیا جاتا ہے کہ اس شہر کی عورت سے نکاح نہیں کروں گا، اور اس جگہ وہ اختلاف پایا جائے گا کہ مجاز متعارف پر عمل کرنا بہتر ہے، یا حقیقت لغوی، اس لئے اس موقع پر کتاب الایمان دیکھ لینی چاہئے، م، مسئلہ: (۲):۔ میں اپنی بیوی کو بخارا میں طلاق نہیں دوں گا، حیلہ، وہی ہوگا جو اوپر بیان کیا گیا ہے، اسی پر قیاس کرنا ہوگا، یعنی شہر سے باہر نکل کر طلاق دینی ہوگی، مسئلہ: (۳):۔ زید سفر میں جا رہا تھا اس کی بیوی کو یہ خطرہ ہوا کہ باہر سے کوئی خوبصورت باندی خرید کر لے آئیگا اور میری جگہ پر اس کو ترجیح دے گا اس خیال سے شوہر سے قسم لے کہ وہ جیسی بھی باندی خریدے گا وہ آزاد ہو جائیگی، اور شوہر کی خواہش خریدنے ہی کی ہو تو حیلہ یہ ہوگا کہ شوہر صرف اتنا کہدے کہ ہاں اور ہاں سے دل میں کوئی غلام یا گاؤں مراد لے یعنی جواب میں اس نے گاؤں کا نام لیا حالانکہ عورت یہ سمجھے کہ میری قسم کے جواب میں اس نے ہاں کہا کہ تمہاری بات میں نے مان لی ہے، اس کے بعد باندی خرید لینے سے بھی وہ آزاد نہ ہوگی، اس مسئلہ میں یہ بات معلوم ہوئی کہ اگر وہ اصل معنی میں ہاں کہتا تو قسم ہو جاتی اور یہ بات اگر چہ اپنی جگہ صحیح بھی ہے، لیکن بعض مشائخ نے اس سے اختلاف کیا ہے، اور کہا ہے کہ ہاں کہنے سے قسم نہیں ہوتی ہے، جبتک کہ پورا جملہ صراحت کے ساتھ نہ کہدے، الذخیرہ۔

مسئلہ

(۴):۔ کسی نے کہا کہ اگر میں ایسا کام کروں تو میرا سارا مال صدقہ ہے، حالانکہ وہ ایسا کرنا نہیں چاہتا ہے تو حیلہ یہ ہوگا کہ اس شخص کو جس کسی بھی شخص پر اعتماد ہو اسے ہبہ کر دے اس کے بعد وہ کام کرے پھر اپنے مال کو واپس مانگ لے، اگر چہ ہبہ کر کے اس سے رجوع کرنا مکروہ تحریمی ہے، اس لئے اس سے اب خود وہ مال بطور ہبہ مانگ لے، مسئلہ: (۵):۔ کسی نے قسم کھائی کہ فلاں سے مال نہیں لوں گا، تو حیلہ یہ ہوگا کہ کسی دوسرے کو اس کی وصولی کے لئے وکیل بنا دے، اسی طرح اگر اس بات پر قسم کھائی کہ اپنا قرضہ فلاں شخص کے ہاتھ سے وصول نہیں کروں گا، حیلہ یہی ہوگا کہ اس کے وکیل سے وصول کر لے، لیکن عیون سے معلوم

ہوتا ہے کہ وکیل کی ذریعہ لینے سے حانث ہو جائے گا، اس لئے بہتر حیلہ یہ ہوگا کہ کوئی قابل اعتماد آدمی اس کو خود مدیون کی طرف سے دے، پھر وہ مدیون شخص اس قابل اعتماد شخص کو اتنا ہی مال دیدے۔ مسئلہ :(۶):۔ بیچنے والے نے قسم کھائی کہ میں یہ مال دس روپے سے کم میں نہیں دوں گا، اور خریدار نے قسم کھائی کہ نو روپے سے زیادہ میں نہیں لوں گا، تو اس کا قیاسی حیلہ یہ ہوگا کہ اس مال کے ساتھ کسی طرح کا ایک رومال ملا کر دس روپے میں دیدے یا خریدار نو روپے کے ساتھ کچھ پیسے بھی بڑھا کہ دیدے، تو یہ قیاس ہوگا، اور استحساناً وہ حانث ہو جائے گا، لیکن مشائخ نے کہا ہے کہ اگر خریدار نے نو روپیہ اور رومال کے بدلہ خریدا تو قیاساً اور استحساناً کس طرح حانث نہ ہوگا۔

مسئلہ

(۷):۔ کسی نے قسم کھائی کہ یہ مال فلاں کے ہاتھ قیمت لے کر کبھی بھی نہیں بیچوں گا، تو حیلہ (۱) یہ ہوگا کہ اس مال کے ساتھ اور بھی کچھ ملا کر انکو وہ مال بیچ دے، اور حیلہ، (۲) یہ ہوگا کہ وہ مال نقد روپے کے عوض نہ دے کر کسی دوسری طرح کے سامان اسباب کے عوض بیچ ڈالے۔ مسئلہ (۸):۔ کسی نے قسم کھائی کہ میں خرید و فروخت نہیں کروں گا، حیلہ، یہ دیکھنا ہوگا کہ قسم کھانے والا کوئی بہت بڑا آدمی ہے، یا اس کے نیچے کے درجہ کا ہے تو اگر وہ بہت بڑا آدمی ہو جیسے کہ بادشاہ وغیرہ جو عموماً خود اپنے ہاتھ سے خرید و فروخت نہیں کرتے ہیں تو اگر اس کا کوئے وکیل اپنے مؤکل کے حکم کے بعد خرید و فروخت کرے گا تو وہ بادشاہ یا بڑا آدمی حانث ہو جائے گا، ورنہ وہ حانث نہ ہوگا، اور وہ وکیل کے علاوہ کوئی دوسرا شخص ہو، اور حیلہ (۲) یہ ہوگا کہ اس کی طرف سے کوئی اور شخص جو فضول ہو یعنی از خود خرید کر لادے، اور بعد میں وہ شخص اس کی اجازت دیدے۔ مسئلہ :(۹):۔ اگر کسی نے یہ قسم کھائی کہ میں اپنی اس بیوی کو نفقہ دوں تو اسے طلاق ہو جائیگی، تو اس کا حیلہ یہ ہوگا کہ وہ اپنا کچھ مال اسے ہبہ کر دے یا دو چار من غلہ ایک دو روپے میں فروخت کر دے یا اس عورت سے معمولی رومال تیس چالیس روپے سے خرید کر رقم اس کے حوالہ کر دے، اور وہ ان روپے سے غلہ اور اپنی ضرورت کی چیزیں خرید لے، یا کوئی مکان یا دوکان اسے ہبہ کرے جس کے کرایہ سے وہ کھائے۔ مسئلہ :(۱۰):۔ کچھ لوگوں نے ایک شخص کے گھر میں گھس کر گھر کا سامان لوٹ لیا اور قسم دلائی کہ ہمارے نام ظاہر نہ کرے، تو حیلہ، یہ ہوگا کہ تفتیش کرنے والے اس سے یہ کہیں کہ لوگوں کے نام ہم از خود تمہارے سامنے لینگے اگر ان میں سے کوئی نام ڈاکوؤں میں سے نہ ہو تو تم صرف نہ کہنا اور اگر ہو تو خاموش ہو جانا، اس طرح اس حیلہ سے ان کے نام ظاہر ہو جائینگے۔ مسئلہ :(۱۱):۔ زید سے اس بات کی قسم لی گئی کہ تم کبھی بھی بادشاہ وقت کی مخالفت نہ کرو، ورنہ تمہارے سارے غلام آزاد اور تمہاری ساری بیویوں کو طلاق ہو جائیگی، حالانکہ وہ شخص اس بادشاہ کے بہت سے احکام کو خلاف شرع اور قانون کو ظلم سمجھتا ہو، نیز اس کے ہر کام میں فرمان برداری کو گناہ کا کام سمجھتا ہو، تو اس کا حیلہ یہ ہوگا کہ وہ لفظ بادشاہ کو ہتھیلی پر لکھ لے، اور قسم کے وقت اسی کی طرف اشارہ کرے تو وہ حانث نہ ہوگا، السراجیہ۔

دسویں فصل: وقف کا بیان

مسئلہ:۔ وقف کے لازم ہونے کے لئے، حیلہ، یہ ہے کہ اس میں کسی حاکم کا حکم ملا دیا جائے، یہ امام ابو حنیفہؒ کا قول ہے، المحیط۔

گیارہویں فصل: شرکت کا بیان

مسئلہ (۱):۔ ایک شخص کے پاس ہزار روپے ہیں اور دوسرے کے پاس دو ہزار روپے ہیں اور دونوں نے کاروبار میں شرکت کی تو عام قاعدہ کے مطابق مال کے حصہ کے مطابق ہر ایک کو نفع میں بھی حصہ ملے گا، یعنی ایک کو ایک اور دوسرے کو دو

کے حساب سے، لیکن اگر موجودہ صورت میں نفع برابر کا چاہیں تو حیلہ یہ ہوگا کہ ہزار روپے سے جتنے روپے بھی دوسرے کے زائد ہوں ان میں نصف دوسرے کو قرضہ کے طور پر دیدے تب نفع و نقصان میں بھی دونوں برابر ہو جائینگے، مسئلہ :(۲):۔ قاعدہ یہ ہے کہ اگر دو شریکوں میں سے جو موجود ہے وہ اس معاملہ شرکت کو توڑ دینا چاہے جبکہ دوسرا شریک غائب ہو تو یہ جائز نہیں ہوتا ہے، اس لئے اس کا حیلہ یہ ہوگا کہ غائب شریک کے نام پر اپنا آدمی یا ایلچی بھیجدے یا شرکت توڑنے کے لئے اپنا وکیل اس کے پاس بھیجدے، شمس الائمہ سرخسیؒ نے کہا ہے کہ یہی حیلہ ہر ایسے معاملہ میں جو لازم نہیں ہوتا ہے، جیسے وکیل کو معزول کرنا اور مضاربت فسخ کرنا ہے اختیار کیا جائے گا، المحیط۔

بارہویں فصل: خرید و فروخت کا بیان

مسئلہ :۔ اگر ایک شخص ایک مکان خریدے مگر اسے یہ خوف بھی ہو کہ شاید اس بیچنے والے نے اندرونی طور پر ایسی کوئی کارروائی کر رکھی ہو جس کی بناء پر بعد میں کوئی شخص اس مکان کا دعوی دار بن کر مجھ سے یہ مکان واپس مانگ لے، اس لئے اس نے اس معاملہ کو مضبوط کرنے کے لئے یہ چاہا کہ ایسی کوئی صورت نکل آئے کہ اگر وہ واپس لینا ہی چاہے تو اسے دوگنی رقم مل جائے، تو اس کا حیلہ یہ ہوگا کہ مکان کے معاملہ کے ساتھ ہزار روپے کا معاملہ طے کرے ساتھ ہی ایک معمولی سارومال یا کپڑا بھی جس کی قیمت اگرچہ ایک ہی روپے کا ہو اس سے ایک ہزار میں طے کرالے پھر یہ کہے کہ اگرچہ اس مکان اور کپڑے کی قیمت دو ہزار کی ہوتی ہے، مگر میں اس وقت صرف ایک ہی ہزار روپے لے لوں گا، اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ اگر بعد میں کوئی شخص اس مکان پر اپنے حق کا دعوی کر کے اس خریدار سے لے لینا چاہے تو اس کو یہ حق ہو جائے گا کہ بجائے ایک ہزار کے اس مکان کے دو ہزار روپے اس سے وصولی کا مطالبہ کرے جسے وہ دوسرا شخص دینے کے لئے تیار نہ ہوگا، اور اگر دو ہزار دئے بھی تو آدھی رقم اس کو مفت میں مل جائے گی۔

تیرہویں فصل: مہر کا بیان

ایک عورت کی یہی خواہش ہوئی کا اگر میں حالت نفاس میں مر جاؤں تو میرے شوہر کا مہر معاف ہو جائے اور اگر میں بچ رہوں تو میرا حق مہر باقی رہ جائے، تو اس کا حیلہ یہ ہوگا کہ وہ عورت اپنے شوہر کے کپڑے وغیرہ اپنے مہر کے عوض خرید لے مگر بغیر دیکھے ان کو کہیں پر رکھے　اب اگر وہ ان ہی دنوں میں مر گئی تو اس کا مہر شوہر سے معاف ہو گیا اور اگر زندہ باقی رہ گئی اور اچھی ہو گئی تو اس پورے سامان کو دیکھ کر کہے کہ یہ مجھے پسند نہیں ہے اس لئے خیار رؤیہ کی بناء پر ان کو واپس کر دے تو اس کا مہر حسب سابق باقی رہ جائے گا، مسئلہ :(۲):۔ اگر شوہر نے اپنی بیوی سے کہا کہ اگر تم نے آج میرا مہر معاف نہیں کیا تو تم کو تین طلاقیں ہیں، اس پر بیوی کے باپ نے کہا کہ اگر تم نے مہر معاف کر دیا تو تمہاری ماں کو تین طلاقیں ہیں، تو بعد میں اس پر دونوں کے پچھتانے　پر حیلہ یہ ہوگا کہ وہ عورت اپنے مہر کے عوض اس کی کوئی بھی چیز کسی کپڑے میں لپٹی ہوئی بغیر دیکھے خرید کر رکھ لے اور دن گزر جانے کے بعد اس سامان کو خیار الرؤیہ کی بناء پر دیکھنے کے بعد واپس کر دے۔

چودہویں فصل: طلب معاملہ کا بیان

زید نے بکر سے ہزار روپے قرض کے طور پر مانگے، دینے کے بعد بکر کو خیال ہوا کہ اگر میں ان سے کاروبار کرتا تو مجھے یقیناً سو روپے کا نفع حاصل ہو جاتا، تو اس کا حیلہ (۱) یہ ہوگا کہ زید گیارہ سو روپے کے عوض بکر سے کوئی چیز خریدے اس شرط پر کہ ایک سال کے بعد ادا کروں گا پھر اس چیز میں کسی طرح سے کچھ معمولی سی کمی کر کے معمولی نقصان کے عوض بکر کے ہاتھ نو سو روپے میں بیچ دے تو اس طرح سو روپے کا نفع اسے مل جائے گا، اس کام کو امام خصافؒ نے جائز رکھا ہے، اس بناء پر کہ خریدی ہوئی چیز کو دام ادا کرنے سے پہلے ہی کم دام پر اس کے بائع کے ہاتھ بیچنا ہمارے نزدیک جائز نہیں ہے، لیکن امام شافعیؒ اور دوسرے علماء

کے نزدیک جائز ہے، اس لئے تھوڑے نقصان کے بدلہ میں سو روپے مان کر اس کو جائز کہنے کا حکم دیدیا ہے، اور حیلہ (۲) یہ ہے کہ زید وہی چیز اپنے خاص قابل اعتماد شخص کو ہبہ کردے، اور وہ شخص بکر کے ہاتھ اس چیز کو نو سو روپے کے عوض بیچ ڈالے پھر اس سے جو رقم وصول ہو وہ زید کو ہبہ کردے المحیط۔

پندرہویں فصل: رہن کا بیان

مسئلہ (۱):۔ اگر زید نے یہ چاہا کہ اپنا نصف مکان یا نصف زمین جو کسی کے ساتھ مشترک ہو اور اس کی تقسیم بھی نہ ہوئی ہو بکر کے پاس ہزار روپے کے عوض رہن رکھدے جو کہ اصلاً باطل ہے تو اس کو صحیح کرنے کے لئے یہ حیلہ کرنا ہوگا کہ بکر کے ہاتھ اپنا نصف مکان یا نصف زمین اس شرط کے ساتھ بیچ ڈالے کہ اس مشتری کو تین دنوں تک اس میں رکھنے نہ رکھنے کا اختیار ہوگا، پھر زید تین دنوں کے اندر اس پر قبضہ کر لینے کے بعد اس بیع ہی کو فسخ کردے فسخ کر لینے کے بعد وہ چیز یا زمین پرانی قیمت سے ہی اسی کے قبضہ میں رہ جائیگی، جس کی وجہ سے اگر وہ زمین کسی طرح ڈوب گئی یا ضائع ہوگئی تو اسی قیمت کے عوض ضائع ہوگی اور اگر اس میں کچھ پیدا ہو جائے تو اس کی وجہ سے اس کی قیمت میں جو کچھ کمی آئیگی، وہ اس کی اصل قیمت سے منہا ہو جائیگی، (فائدہ) یہ مسئلہ اس بات کی دلیل ہے کہ اگر خریدار نے اپنے لئے کوئی خیار شرط رکھی ہو اور بیع فسخ ہوگئی ہو تو وہ مبیع اسی مشتری کے پاس پہلی ہی قیمت کے عوض رہ جاتی ہے، اور اس میں بازاری قیمت کا اعتبار نہیں ہوتا ہے، امام محمدؒ نے اپنی جامع کے باب القبض میں یہی ذکر کیا ہے، اور اگر بائع کے پاس خیار شرط ہو تو بیع کے فسخ ہو جانے کی صورت میں مبیع مشتری کے قبضہ میں بازاری قیمت کے عوض پھنسی رہتی ہے جیسے فسخ سے پہلے رہتی ہے، اور خیار رویت یا خیار عیب سے واپسی کی صورت میں اگر قاضی کے حکم میں ہو تو اسی پہلی قیمت کے عوض محبوس رہتی ہے۔

مسئلہ

(۲):۔ اگر زید نے بکر سے ایک زمین رہن پر رکھی اور چاہا کہ اس زمین سے کسی طرح سے فائدہ بھی حاصل کرے جو کہ جائز نہیں ہے، اس لئے اس کا حیلہ یہ ہوگا کہ اپنا حصہ قبضہ کر لینے کے بعد مرتہن اس سے نفع حاصل کرنے کی باضابطہ اجازت لے یعنی عاریت کے طور پر اسے لے کر اس سے نفع حاصل کرے اور اس طرح سے رہن کے مال کو عاریۃ استعمال کرنے سے رہن کا معاملہ ختم یا فاسد نہیں ہوتا ہے، پھر جب بکر عاریۃ وہ زمین دیدے تو اس سے نفع حاصل کرنا حلال ہو جاتا ہے، لیکن اس حالت میں رہن کا حکم ظاہر نہ ہوگا، اسی وجہ سے اگر وہ مال ضائع ہو جائے یا اس میں کوئی خرابی آجائے تو اصل قرضہ حسب سابق باقی رہے گا اس میں کچھ فرق نہیں آئے گا، اور جب اس چیز سے نفع حاصل کرنا چھوڑ دے تو وہ چیز پھر رہن ہو کر اس مرتہن کے پاس رہے گی۔

سولہویں فصل: مزارعت کا بیان

اس کے جائز ہونے میں علماء کے درمیان اختلاف ہے، امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس کے جائز ہونے کے لئے حیلہ یہ ہوگا کہ اس وقت مزارعت کے معاملہ کو کسی ایسے قاضی کے پاس لے جائے جو اس عمل کو جائز سمجھتا ہو، بلکہ قول صحیح کے مطابق اگر دونوں نے مل کر کسی کو اپنا حکم مقرر کر لیا اور اس نے اس کی اجازت دیدی تو یہ معاملہ جائز ہو جائے گا، کیونکہ مزارعت کے جائز ہونے میں ائمہ کے اقوال مختلف ہیں۔ سترہویں فصل:۔ بیمار کے افعال:۔ یعنی وہ شخص جو مرض الموت میں گرفتار ہو چکا ہو۔

مسئلہ

اگر ایسے شخص پر کچھ وارثوں کا قرضہ ہو، اور اس کے لئے مریض کا اقرار کرنا ہمارے علماء کرام کے نزدیک صحیح نہیں ہوتا ہے، کیونکہ وارث کے لئے اقرار کار آمد نہیں ہوتا ہے، اس لئے اس کا حیلہ اجماعی یہ ہوگا کہ وہ کسی ایسے شخص کے لئے اتنا ہی قرضہ

کا اقرار کرلے جس پر دونوں کو اعتماد ہو کہ بعد میں وہ اجنبی اتنا وصول کر کے وارث قرض خواہ کو دیدے، اس وقت اگر اس اجنبی کے دل میں یہ خیال آئے کہ شاید اس کے دوسرے ورثہ مجھے قاضی کے سامنے قسم کھالیں کہ میرا قرض حقیقۃ اس مریض پر تھا تو میں صراحۃ جھوٹی قسم کس طرح کھاؤں گا یعنی وہ لوگ اس خیال سے قسم لے سکتے ہیں کہ اس کے قرضہ میں سے شاید خود اپنے لئے بھی کچھ بنالیا ہو یا اس سے کچھ معاف کروالیا ہو تو قسم لینے سے مال محفوظ رہے گا یا میت کو تو اصل میں صرف ایک تہائی مال ہی وصیت کے طور پر قرضہ کے بہانہ سے تہائی سے زیادہ کا اقرار کردیا ہو تو ان صورتوں میں وہ اجنبی کس طرح قسم کھاسکے گا، تو اس کا حیلہ یہ ہوگا کہ مریض اس اجنبی سے کہے کہ وہ اپنا کوئی ظاہری مال اس قرضہ کے عوض جو وارث کا اس مریض کے ذمہ نکلتا ہو اسے فروخت کردے، اور جب وہ وارث اسی ظاہری مال پر قبضہ کرلے تو وارث کا جو قرضہ اس سے پہلے مریض پر تھا وہ اس اجنبی کے ذمہ ہو جائے گا، اور اب میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ اس صورت میں تو یہی بات بہتر ہوگی کہ وارث اس مال کو اپنی آنکھ سے نہ دیکھے یہاں تک کہ وہ اجنبی اس قرضہ کو وصول کرلے اس کے بعد وہ وارث اس چیز کو دیکھ کر خیار الرویۃ کی بناء پر واپس کردے اس وقت وہ اجنبی یہ مال اس وارث کو واپس کردے گا، پھر یہ بات بھی معلوم ہونی چاہئے کہ مبسوط میں یہ بات بیان نہیں کی گئی ہے، کہ قاضی ان قرض خواہوں سے قسم لے گا جن کے لئے مریض نے اقرار کیا ہے، اور امام خصاف نے یہ بات زیادہ بتائی ہے کہ قاضی پر یہ لازم ہے کہ وہ میت کی بھلائی کا پورا خیال رکھے، اس طرح سے کہ وہ ان قرض خواہوں سے قسم لے اگرچہ ورثہ خود قسم کا مطالبہ نہ کریں، اگر وہ اجنبی اپنا مال عین فروخت کرنا نہ چاہے تو وارث خود ہی اپنا کوئی مال عین اسے ہبہ کردے تا کہ وہ اس پر قبضہ کرلینے کے بعد اس قرضہ کے عوض اس کو جو میت پر ہے وارث کے ہاتھ فروخت کردے۔

اور دوسرا حیلہ، یہ ہے کہ وارث اپنے کسی مال عین کو جس کی قیمت اسی قرضہ کے برابر ہو مریض کے ہاتھ فروخت کردے تا کہ گواہوں کے سامنے اس وارث کا قرضہ میت پر ثابت ہو جائے، پھر وہ مریض اپنے قابل اعتماد آدمی کو خاموشی کے ساتھ ہبہ کردے اور وہ معتمد شخص وہ مال اس وارث کو ہبہ کردے، علماء نے کہا ہے کہ بظاہر یہ حیلہ بہت بہتر ہے، لیکن باطنی طور پر یہ صورت پیدا ہو جاتی ہے، کہ میت پر پہلے صرف ایک ہی قرضہ تھا اور اب دو قرضے اس پر لازم ہو گئے، حالانکہ اس وارث نے صرف ایک ہی قرضہ وصول کیا ہے، اور جب تک ترکہ پر کسی کا قرضہ باقی ہوتا ہے، اس وقت وہ ترکہ کسی کے بھی استعمال اور فائدہ کے لائق نہیں ہوتا ہے، اور اس کا تصرف حلال ہی نہیں ہوتا ہے، لیکن میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ اس اشکال کا حل بہت ہی آسان ہے اس طرح سے کہ وارث پہلے قرضہ کو معاف کردے، اس کے علاوہ جب اس خاموشی کے ساتھ قرض کے لین دین کا حال معلوم ہی نہیں ہے، تو ان کے لئے یہ کیسے کہا جاسکتا ہے کہ یہ حلال نہیں ہوگا، ورنہ کسی بھی وارث کو کبھی بھی اپنے وارث کا ترکہ حلال نہیں ہونا چاہئے اس وجہ سے بہت ممکن ہے کہ اس کے مورث پر کسی کا کسی طرح کا کوئی قرضہ یا غصب وغیرہ کا مال باقی رہ گیا ہو جس کا کسی کو کچھ بھی معلوم نہ ہو، البتہ یہ بات خود اس وارث پر لازم آتی ہے کہ وہ خود اس حق کو معاف کردے کیونکہ اسے یہ بات اچھی طرح معلوم ہے کہ اس کے مورث کی طرف سے اس کی ادائیگی ممکن ہی نہیں ہے، اچھی طرح مسئلہ کو سمجھ لیں، م۔

اس کے علاوہ دوسرا حیلہ یہ ہے کہ امام شافعی وغیرہ علماءؒ کے نزدیک تو مریض کا اپنے کسی وارث کے بارے میں مقروض رہنے کا اقرار جائز بھی ہے، اس لئے ایسی صورت میں کسی ایسے قاضی کے سامنے یہ معاملہ پیش کرنا چاہئے جو ایسے اقرار کو جائز سمجھتا ہو، اور وہ اپنے مسلک کے مطابق فیصلہ کردے تو بالاتفاق مریض کا یہ اقرار صحیح مان لیا جائے گا، اور اب میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ یہ مسئلہ اس بات کی دلیل ہے کہ قاضی کے اختیار کے استعمال کے لئے اس کے عقد ہی کا ہونا ضروری نہیں ہے بلکہ غیر مقلد پر بھی اس کا اختیار جاری ہو سکتا ہے، لیکن متاخرین علماء نے حاکم وسلطان کی طرف سے قاضی کے حق میں تقلید کی شرط کو صحیح کہا ہے، اس کی اصل وجہ یہ ہے کہ اصل میں قاضی کی طرف سے فیصلہ کے صحیح ہونے کی پوری ذمہ داری سلطان وقت پر ہی لازم ہوتی ہے، مگر وہ کسی وجہ سے قاضی کو اپنا نائب مقرر کردیتا ہے، اس لئے قاضی کا پورا اختیار اسی سلطان کی طرف سے ہی حاصل ہوتا

ہے، جبکہ اس سلطان وقت کو تمام مسلمانوں کی طرف سے شرعاً فیصلہ کرنے کا پورا اختیار حاصل ہوتا ہے، اس طرح وہ سلطان شریعت کی طرف سے نائب ہوتا ہے، اس لئے اس کا ایسا فیصلہ جو شریعت کے بالکل خلاف ہو وہ بالکل باطل ہوتا ہے، اور مجتہدین کے اجتہادی مسائل میں کسی طرف کے قطعی ہونے کا حکم نہیں لگایا جاتا ہے، اور جس حکم کو قاضی نافذ کر دے، وہی لازم ہو جاتا ہے، اسے یاد رکھ لیں۔

مسئلہ

(۲):۔ اگر زید نے اپنی چھوٹی لڑکی کے نکاح کے لئے لوازمات جہیز زیور وغیرہ تیار کر کے رکھ دیئے اور اس بات پر ابھی تک کسی کو گواہ نہیں بنایا تھا یا اپنی نیت کسی پر ظاہر نہیں کی تھی کہ وہ اتنا بیمار ہو گیا کہ اسے اس بات کا خطرہ ہو گیا کہ شاید میں اسی مرض میں ختم ہو جاؤں گا اور میرے بعد میرے دوسرے ورثہ اس لڑکی کو جہیز میں نہیں دینگے، تو اس کا حیلہ یہ ہوگا کہ وہ مورث کسی ایسے شخص کو جس پر اسے پورا پورا اعتماد ہو مخفی طور سے اپنا وصی بنا کر سارا سامان اسے دیدے، اور اسے تاکید کر دے کہ اس پورے سامان کو پورے طور پر مخفی اور محفوظ رکھے کیونکہ یہ مال میری فلاں چھوٹی لڑکی کا ہے، جب وہ بالغ ہو جائے تو اس کے حوالہ کر دے، لیکن یاد رہے کہ یہ حیلہ صرف منقولہ جائیداد اور مال واسباب کے لئے مفید ہو سکتا ہے، لیکن گھر وباغ اور بھی جو کچھ غیر منقولہ جائیداد ہو اور لوگوں کو ان کا ہونا معلوم بھی ہو، تو اس کا حیلہ یہ ہوگا کہ کسی قابل اعتماد اجنبی کو انتہائی خاموشی کے ساتھ اتنا مال یا اتنی رقم دیدے جتنی کی وہ جائیداد اور غیر منقولہ سامان ہو سکے پھر وہ اجنبی تمام لوگوں کے سامنے ان تمام چیزوں کو خرید کر پوری رقم ادا کر دے لیکن یہ ظاہر نہ کرے کہ یہ جائیداد فلاں کی فلاں لڑکی کے جہیز کی ہے، اسی طرح سے پیچھے وقت خود وہ بیمار بھی ایسی بات نہ کہے، بلکہ وہ مطلقاً خرید وفروخت کی باتیں کرے، پھر جب وہ لڑکی جوان ہو جائے تو اس کی شادی کے وقت خود اس کو دیدے، معلوم ہونا چاہئے کہ ہمارے مشائخ نے اجنبی کے لئے اس طرح کے کام کو حلال نہیں کہا ہے کیونکہ اس سے دوسرے وارثوں کا حق باطل ہوتا ہے، لیکن امام خصافؒ نے زیور واسباب کی صورت میں اجنبی کے لئے بھی حلال ہونے کی طرف اشارہ کیا ہے۔

اٹھارہویں فصل: متفرق مسائل

مسئلہ (۱):۔ زید نے چاہا کہ میری چھوٹی ہوئی نمازوں کے عوض میرا اتنا مال صدقہ کر دیا جائے لیکن اسے اس بات کا خوف ہوا کہ میرے مرنے کے بعد میرے ورثہ اس پر عمل نہیں کرینگے، حیلہ، یہ ہوگا کہ وہ اپنی حیات اور تندرستی کی حالت ہی میں کسی دیندار قابل اعتماد شخص کے پاس اپنی کوئی قیمتی چیز بیچ کر اس کے حوالہ بھی کر دے، پھر اس کی رقم کو اس سے معاف کر دے، پھر وہ شخص اس خواہشمند شخص کے مر جانے کے بعد اس سامان کو فروخت کر کے اس کی رقم سے اس کے حکم کے مطابق صدقہ کر دے، تو ان شاء اللہ تعالیٰ یہ صورت جائز ہوگی، اب اگر مرنے والے کو اس بات کا خطرہ ہو جائے کہ ہم جس کے حوالہ اپنا کام کریں شاید وہ اس پر عمل نہ کرے اور مال لے کر بیٹھ جائے، تو اس کا حیلہ یہ ہوگا کہ وہ شخص اجنبی کے ہاتھ اس چیز کو کسی کپڑے میں لپٹی ہوئی چیز کے عوض جس میں کچھ خرابی ہو فروخت کرے اور لپٹی ہوئی چیز کسی عادل شخص کے پاس رکھ دے اور اس کو یہ کہے کہ اگر یہ شخص میرے کہنے پر عمل نہ کرے تو میں تم کو یہ وصیت کرتا ہوں کہ اس وقت اس کو دیکھ کر خیار العیب پر عمل کرتے ہوئے اسے عیب دار کہہ کر معاملہ واپس کر دو تب اس موصی کی اپنی چیز اس کے وارثوں کی ملکیت ہو جائیگی۔

مسئلہ

(۲) اگر کسی کے تمام ورثہ نابالغ ہی ہوں یعنی ان میں سے ایک بھی بالغ نہ ہو، اور میت کا وصی یہ چاہے کہ مال ان لوگوں میں

ابھی تقسیم کردیا جائے حالانکہ ایسا کرنا جائز نہیں ہے، جیسے کہ کسی نابالغ کے مال کو دوسرے کے مال کے ساتھ خرید وفروخت کرنا جائز نہیں ہے، تو اس کا حیلہ یہ ہوگا کہ مثلاً اگر دو نابالغ لڑکے ہوں تو کسی بااعتبار آدمی کے پاس انمیں سے ایک آدمی کا حصہ فروخت کر کے ہر ایک کا حصہ علیحدہ علیحدہ خرید لیا جائے۔ **مسئلہ (۴)**:۔ اگر مرنیوالے شخص نے یہ وصیت کی کہ میرے مرنے کے بعد میری طرف سے حج کرادیا جائے اور حج مکمل ہو جانے کے بعد اگر کچھ مال بچ جائے تو اس حج میں جانے والے کو دیدیا جائے، اب حج میں جانے کے لئے کوئی شخص اس وقت متعین کر دیا گیا ہو تو واپسی پر بچا ہوا مال اس کو دیدیا جائے، اور اگر اس وقت کسی کو متعین نہیں کیا گیا ہو تو ایسی وصیت جائز نہ ہوگی، تو اس کا حیلہ یہ ہوگا کہ وصی سے وہ یہ کہہ دے کہ حج کے خرچ کے بعد جو کچھ بچ جائے وہ تم جس کو چاہو دیدو، تو وہ وصی جس کو مقرر کرے بچی ہوئی رقم اسی کو دیدے، تب اسے دینا جائز ہو جائے گا، جیسے کہ اصل وصیت کرتے ہوئے وصی کو یہ کہنا کہ تم میرا تہائی مال جس کو چاہو دیدو، تو اس وصی کو یہ اختیار ہوگا کہ جس کسی کو چاہے وہ مال دیدے۔

نویں فصل: معاریض کا بیان

معلوم ہونا چاہئے کہ معاریض سے مراد ایسے کلام ہیں جن سے بولنے والا کچھ مراد لے لیکن سننے والا اس سے دوسری بات سمجھے، اگر ان معاریض کو اس طرح استعمال کیا جائے جن سے کسی دوسرے کی حق تلفی نہ ہوتی ہو، نقصان پہنچانا مقصود نہ ہو تو اس کا استعمال جائز ہوگا تاکہ آدمی خود جھوٹ بولنے سے بچ جائے، اور بعض بزرگوں سے مروی ہے کہ ان معاریض سے آدمی جھوٹ بولنے سے بچ جاتا ہے، اور اس سے جھوٹ بولنے سے بچنے کی بہت عمدہ کوشش ہے، اب یہ معلوم ہونا چاہئے کہ معاریض کے استعمال کے دو طریقے ہیں ایک تو یہ کہ کوئی لفظ کسی خاص معنی میں استعمال کے لئے وضع کیا گیا ہے لیکن بولنے والا وہ معنی مراد نہ لے کر ایسے دوسرے معنی لے جو اس کے جیسے ہوں مگر سننے والے کا ذہن اس طرف نہ جاتا ہو، لیکن اس میں اس بات کی شرط ہے کہ اس لفظ میں ایسے معنی کا احتمال بھی ہو، مثلاً کوئی کافر کسی مومن صالح کا دشمن ہو اور دوسرا آدمی جو اس مرد مؤمن کو ماننے والا ہو وہ اس کے ساتھ کہیں جارہا ہو راستہ میں وہی دشمن سامنے آجائے اور اس سے پوچھے کہ یہ کون ہے تو وہ کہہ دے کہ یہ شخص مجھے راستہ بتاتا ہے اسی لئے اس کو ساتھ لے لیا ہے، تو کافر اس مقصد کو نہ سمجھ کر اسے چھوڑ کر آگے بڑھ جائے گا، حالانکہ بولنے والے کی نیت یہ تھی کہ یہ مجھے دینی راستہ بتانے والا عالم ہے، مگر اس کافر نے سمجھا کہ یہ تو یوں ہی راہ گیر ہے، اور اس کے استعمال کا دوسرا طریقہ یہ ہے کہ کلام میں آدمی دو ایک لفظ ایسے بڑھادے جن سے وہ جھوٹ بولنے سے خود بچ جائے اور سننے والا اسے سمجھ نہ سکے یا گرفت نہ کرسکے جیسے کہ اپنے جملہ کے بعد انشاء اللہ کہہ دے کہ اس کام کی ذمہ داری یقینی نہ ہو کر احتمال ہو جائے یا مثلاً امید ہے کہ میں آپ کا قرضہ کل ادا کردوں گا یا انشاء اللہ کل آپ کا کام کردوں گا کہ اگر واقعۃً ممکن ہو سکا تو کردیا اور اگر نہ ہو سکا تو وہ شخص جھوٹا نہیں کہلائے گا۔

ایسے تعریض کے جائز ہونے کی دلیل ایک یہ ہے کہ ایسی عورت جو ابھی اپنے شوہر سے طلاق پاکر یا اس کی وفات کی وجہ سے عدت گزار رہی ہو تو شرعاً کسی شخص کا اس کو اپنے نکاح کے لئے صراحۃً پیغام دینا ممنوع ہے، لیکن اشارۃً اس طرح کہنا کہ تم تو بہت ہی خوبصورت اور صحت مند بھی ہو تو تم کو کسی فکر کی ضرورت نہیں ہے بہت سے آدمی تمہاری پریشانی میں تمہاری مدد کرنے والے مل جائنگے، مطلب یہ ہے کہ ہم لوگ نکاح کے ذریعہ تمہاری مدد کرینگے، اس طرح صراحۃً پیغام دے کر گناہ سے آدمی بچ سکتا ہے، چنانچہ تفسیر میں یہ روایت ہے کہ حضرت ابراہیم نخعی تابعیؒ سے روایت ہے کہ وہ جب آرام کے لئے اپنے گھر جاتے تو اپنے خادم سے کہہ دیتے کہ جب کوئی شخص آکر میرے بارے میں دریافت کرے تو اس سے یہ کہہ دینا کہ وہ شیخ وہ اس وقت یہاں نہیں ہیں اور لفظ یہاں سے وہ جگہ مراد لو جہاں پر تم کھڑے ہو، مطلب یہ ہے کہ ابھی جس جگہ پر میں کھڑا ہوں وہاں شیخ نہیں ہیں، اسی

طرح یہ بھی روایت ہے کہ جب کسی شخص سے وہ ملاقات کرنا پسند نہ کرتے تو وہ کوٹھے پر یا تکیہ وغیرہ یعنی کسی اونچی جگہ پر چڑھ جاتے اور اپنے خادم سے کہتے کہ تم یہ کہ دو کہ شیخ تو سوار ہو گئے ہیں جس سے پوچھنے والا یہ سمجھتا کہ شیخ کسی ضرورت سے سوار ہو کر باہر چلے گئے۔

اور یہ بھی روایت ہے کہ جب کوئی شخص ان سے کوئی ایسی چیز مانگتا جس کے دینے میں انکو کچھ حرج ہوتا تو وہ اپنا ہاتھ زمین وغیرہ پر رکھ کر اس سے یہ کہتے کہ یہ چیز تو یہاں پر نہیں ہے جس سے وہ شخص یہ سمجھتا کہ وہ چیز شیخ کے مکان میں نہیں ہے، الذخیرہ،ھ،ان تمام روایات میں اصل بات یہی ہے کہ ایسی صورت میں ایسی تعریض کرتے جس سے غیر کا کوئی حق متعلق نہیں ہے، کیونکہ آرام کا وقت چھوڑ کر بے وقت تکلیف میں مبتلا ہونا، اور مشلارات کے نماز میں خلل پیدا کرنا، یا جس سے ملاقات کرنے میں اپنے خاص اوقات میں خلل ہوگا، حالانکہ اس وقت اس سے ملاقات کرنا لازمی نہیں ہے، اور عاریۃ کسی کو کوئی چیز دینا اگرچہ شریعت میں مستحب اور مندوب ہے مگر لازمی نہیں ہے، جیسا کہ اس آیت، ویمنعون الماعون، کی تفسیر میں ہے کہ استعمالی چیز مانگنے والے کو نہیں دیتا ہے، لیکن یہ اسی صورت میں ہے جبکہ اس کے دینے سے اپنی ضروریات میں حرج لازم نہ آتا ہو، واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب، م۔

☆☆☆

﴿کتاب الفرائض﴾

یہ کتاب فرائض یعنی ترکات وحقوق کے بیان میں ہے۔

نوٹ:۔ اس علم الفرائض کی فضیلت اور تعریف بہت سی احادیث صحیحہ سے مروی ہے اور اس علم کو رسول اللہ ﷺ نے نصف علم فرمایا ہے بقیہ دوسرے تمام علوم مل کر نصف علم ہوئے اس لئے اس کی اہمیت شرعاً بہت زیادہ ہے، اسی اہمیت کے پیش نظر اگرچہ اصل کتاب ہدایہ، میں اس علم کو مصنفؒ نے شامل نہیں کیا ہے، مگر مترجم کتابؒ نے اپنی طرف سے اس علم سے پہلے تکملہ کے طور پر کتاب الحیل کو ذکر کرنے کے بعد بہت زیادہ تفصیل کے ساتھ الفرائض کا مستقل ایک حصہ اپنی طرف سے اردو میں لکھ کر اس عین الہدایہ میں اضافہ فرمادیا ہے جس میں عربی میں کوئی متن یا مستقل عبارت نہیں لکھی گئی ہے، مگر اب میں تسہیل کنندہ انوار الحق قاسمی نے مناسب سمجھا کہ طلبہ کے عموماً اس فن سے نامانوس ہونے کی وجہ سے اس میں اس عربی کتاب کے کچھ متن کا بھی اضافہ کردیا جائے خواہ مکمل نہ ہوسکے، یعنی السراجی فی الفرائض جو تمام مدارس عربیہ میں مروج اور داخل نصاب ہے جس کی شروح عربی اور اردو میں مختصر اور مفصل بہت زیادہ پائی جاتی ہیں، اس کتاب کے مطالعہ سے انشاء اللہ تعالیٰ طلبہ کو کافی حد تک اس کے سمجھنے میں سہولت بھی ہوگی، اب (السراجی فی المیراث) کتاب کا متن اصل کتاب ہدایہ کے طرز پر پہلے ذکر کیا جائے گا اس کے بعد اس کا ترجمہ پھر اس متن الہدایہ کی عبارت کی تسہیل ہوگی جو کہ عین الہدایہ کی اصل کتاب کے آخر میں مذکور ہے، انشاء اللہ تعالیٰ۔

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العلمين حمد الشاكرين
والصلوٰة والسلام على خير البرية محمد واله الطيبين الطاهرين

قال رسول الله ﷺ تعلمو الفرائض وعلموها الناس فانها نصف العلم ، قال علماؤنا رحمهم الله تعالى تتعلق بتركة الميت حقوق اربعة مرتبة، الاول يبدأ بتكفينه وتجهيزه من غير تبذير ولا تقتير، ثم تقضى ديونه من جميع ما بقى من ماله ثم تنفذ وصاياه من ثلث ما بقى بعد الدين ثم يقسم الباقى بين ورثته بالكتاب والسنة واجماع الامة فيبد ابا صحاب الفرائض، وهم الذين لهم سهام مقدرة فى كتاب الله تعالى، ثم بالعصبات من جهة النسب، والعصبة كل من ياخذ ما ابقته اصحاب الفرائض وعند الانفراد يحرز جميع المال، ثم بالعصبة من جهة النسب وهو مولى العتاقة، ثم عصبته على الترتيب، ثم الرد على ذوى الفروض النسبية بقدر حقوقهم، ثم ذوى الارحام، ثم مولى الموالاة، ثم المقرله بالنسب على الغير بحيث لم يثبت نسبه باقراره من ذلك الغير اذا مات المقر على اقراره ثم الموصى له بجميع المال ، ثم بيت المال.

ترجمہ:۔ بسم اللہ الرحمٰن الرحیم، ساری تعریفیں اس اللہ کے لئے ہیں جو سارے جہاں کا پالنے والا ہے ایسی حمد جو شکر گزاروں کی حمد کی طرح ہے، اور درود وسلام ہو خیر الخلائق محمد ﷺ پر اور ازواج مطہرات پر اور انکی اولاد پاک پر جو طیب اور طاہر ہیں، رسول

اللہ علیہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ (علم) فرائض کو خود سیکھو اور دوسروں کو سکھاؤ کیونکہ یہ نصف علم ہے، ہمارے علماء (احناف) رحمھم اللہ نے فرمایا ہے کہ میت کے ترکہ سے علی الترتیب چار حقوق متعلق ہوتے ہیں، (۱) شروع کیا جائے گا اس کی تجہیز و تکفین سے بلا کسی زیادتی اور کمی کے، پھر میت کے دیون (قرضے) ادا کئے جائیں کل بقیہ مال سے، پھر میت کی وصیت پوری کی جائے گا ادائے دیون کے بعد بچے ہوئے مال کی تہائی سے، پھر بچے ہوئے مال کو میت ان ورثہ کے درمیان تقسیم کر دیا جائے گا جن کی تو دیت کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ ﷺ اور اجماع امت سے ثابت ہے، پھر تقسیم شروع کی جائیگی اصحاب فروض سے اور یہ وہ لوگ ہیں جن کے حصے کتاب اللہ میں معین کر دئے گئے ہیں، پھر تقسیم شروع کی جائیگی ان عصبات سے جو نسبی ہوں، اور عصبہ وہ شخص ہے جو (اصحاب فرائض کی موجودگی میں ان سے بچے ہوئے مال کو لے، اور تنہا ہونے کی صورت میں (اصحاب فرائض کی عدم موجودگی میں) سب مال کو سمیٹ لے، بعدہ عصبہ سببیہ سے (تقسیم ہوگی) اور وہ مولی عتاقہ ہے، پھر ان کے عصبہ سے ترتیب وار پھر رد ہوگا ذوی الفروض السببیہ پر ان کے حقوق کے مطابق، پھر ذوی الاجام سے، پھر مولی السوالات سے، پھر ایسے شخص کے لئے جس کے لئے میت نے ایسے نسب کا اقرار کیا ہو کہ وہ نسب غیر کی طرف رجوع کرتا ہو، اور اس غیر نے اس اقرار کو تسلیم نہ کیا ہو، لیکن وہ مقر اپنے اقرار پر ہی مرا ہو، پھر جس کو جمیع مالی، کی وصیت کی گئی ہو، پھر بیت المال کو: عین الہدایہ: اس علم کی فضیلت: اور اس علم کی تعلیم اور تعلیم کے بارے میں بہت سی احادیث ہیں، جس کی روایت ابن حاکہ والدار قطنی والحاکم نے کی ہے، اور حضرت ابن مسعودؓ کی حدیث کہ فرائض سیکھو اور لوگوں کو سکھلاؤ کہ میں اٹھالیا جاؤں گا یعنی بتانے کو میں ہمیشہ نہیں رہوں گا، اس کی روایت احمد والنسائی اور الحاکم نے کی ہے۔

اور ایک حدیث افرضکم زید یعنی تم میں سب سے زیادہ فرائض کو جاننے والے زید بن ثابت ہیں، اس کی روایت احمد والترمذی والنسائی وابن ماجہ وابن حبان نے کی ہے، ن، مقصد اس علم کے ذریعہ ترکہ میں سے ہر ایک کے حقوق کو جاننا جو حساب اور اصول ترکہ کی مدد سے معلوم ہوتے ہیں: اس کے ارکان یہ ہیں (۱) مورث (یعنی ترکہ کا مالک) (۲) و مال ترکہ، (۳) و وارث (مستحق ترکہ) بشرطیکہ مورث مر جائے اور اس کے وارث جو حقیقت مین زندہ ہوں یا تقدیراً زندہ ہوں مثلاً پیٹ کا بچہ (حمل) (۴) وجہ اور میراث معلوم ہو اس لئے بعض وجہوں کی وجہ سے اس کا مستحق میراث سے محروم ہو جاتا ہے، (جس کا تفصیلی بیان انشاء اللہ تعالی موانع ارث کے بیان میں عنقریب آئے گا) معلوم ہونا چاہئے کہ فرض کے لغوی معنی ہیں ایسی بات جو قطعی دلیل سے ثابت ہو، چنانچہ اس کتاب فقہ کو فرائض اسی لئے کیا جاتا ہے، کہ اس میں زیادہ تر بیان ان ہی حصوں کا ہوتا ہے جو اللہ تعالیٰ کی تقدیر سے مقطوع اور مبین ہوں اور دلیل قطعی سے ثابت ہوں، اس بناء پر لفظ فرض لغوی اور شرعی دونوں معنوں کو شامل ہوا، الاختیار۔

اور لفظ ارث کے لغوی معنی بقاء کے ہیں اور شرعی معنی ہیں ایک شخص کا مال دوسرے کی طرف خلافت کے طور پر منتقل ہونا، خزانۃ المفتیسین ، اس کے حقوق اس جگہ پانچ بیان کئے گئے ہیں، (۱) میت کے واسطے یعنی تجہیز و تکفین (۲) میت کے ذمہ اور وہ مطلق قرض ہے، (۳) ذمہ نہیں اور وہ کسی مال عین سے متعلق ہو، د، جیسے میت نے کوئی مال عین کے طور پر رکھا جس سے مرتہن (وہ جس شخص کے پاس مال کو بطور رہن رکھا گیا ہو) کا حق متعلق ہے، یا اس کے غلام نے کسی پر جرم کیا جس سے ولی جنایت کا حق متعلق ہے تو حق میت کے حق یعنی تجہیز کے حق پر مقدم ہے، خزانۃ المفتسین، جیسے ماذون مدیون و مبیع محبوس ثمن یعنی میت کی خریدی ہوئی چیز جس کو بائع نے ثمن کے بدلہ میں روک لیا ہے، اور اس میں مستاجر (اجرت پر لینے والے کا فائدہ مد نظر ہو، د، (۴) میت کے لئے یا میت پر نہیں، اب اگر وہ اختیار بہت سے ہے تو وہ وصیت ہے اور یہی چیز چوتھی ہے، (۵) میت کا اختیار نہ ہو اور وہ میراث ہے، د، اور قول اصح یہی ہے کہ ارث کا تعلق مورث کی موت کے بعد ہوتا ہے، شرح الوہبانیہ، حقوق مقدمہ کے بعد ترکہ سے صرف چار ہی حقوق متعلق ہوتے ہیں، (۱) تجہیز و تدفین، اور (۲) قرضہ (۳) وصیت، (۴) میراث، پس ان چاروں میں سے اولاً تجہیز و تلفین سے ابتداء کی جائے گی، کہ عام اور مشہور طریقہ سے اس میں مال خرچ کیا جائے، المحیط، کفن ان کپڑوں میں دیا

جائے جس میں وہ اپنی زندگی میں حلال لباس سے پہنتا تھا، مگر اتنا خیال رکھنا ضروری ہوگا کہ ترکہ میں کتنا مال چھوڑا ہے، اس لئے اس معاملہ میں نہ تو انتہائی کمی یا معمولی سے کام لیا جائے اور نہ ہی بہت زیادتی یا قیمتی کپڑوں میں لپٹا جائے، الاختیار، ضوء السراج میں ہے کہ تین کپڑے مرد کے لئے مسنون ہیں اس سے زیادہ دینا اسراف میں داخل ہے۔

اب میں مترجم کہتا ہوں کہ خنثیٰ نیت کے کفن کے بارے میں ہدایہ کتاب سے یہ معلوم ہو چکا ہے کہ اس میں زیادہ کرنے میں حرج نہیں ہے، اور یہی زیادہ مناسب قول ہے، البتہ ان کی قیمت درمیانہ درجہ کی ہو، پھر بھی ان سب میں مقدار ترکہ لحاظ رکھنا ضروری ہے، اس تفصیلی بیان سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ تجہیز و تکفین اور وہ دیون جو وصیت کے معنی میں نہ ہوں، وہ سب مال ترکہ سے ہی معتبر ہوتے ہیں، اور وصیت یا قرضہ جو وصیت کے معنی میں ہو وہ صرف تہائی مال سے معتبر ہے، جیسا کہ کتاب الوصایا میں گزر گیا ہے، م، اور اگر ایک بار کفن کسی وجہ سے ضائع ہو جائے تو میت کے بدن کے پھولنے اور پھٹنے اور منتشر ہونے سے پہلے تک بار بار اس کے مال سے ہی اسے کفن دیا جائے، اور اگر وہ پھٹ چکا ہو تو صرف ایک ہی کپڑے میں لپیٹ کر دفن کر دیا جائے، جو ترکہ سے ہی ہو گا، مثلاً کفن خرید کر لایا گیا اور وہ کل چوری ہو گیا دوبارہ خرید کر لایا گیا اور وہ پھر چوری ہو گیا، یا میت کو کفن دے کر دفن کیا گیا جسے کفن چور قبر سے نکال کر میت کو باہر ہی پھینک کر کفن لے کر چلا گیا، اس لئے اسے ترکہ سے پھر کفن دے کر دفن کیا، پھر ایسا ہی ہوا، اس طرح ہر مرتبہ کل مال ترکہ سے اسے کفن دیا جائے گا، اور اگر بدن پھول کر پھٹ چکا ہو تو اسے صرف ایک ہی کپڑے میں لپیٹ کر دفن کیا جائے، اور اگر قبر میں ڈال دینے کے بعد ایسا پھولا پھٹا ہو تو اس وقت کچھ لازم نہیں ہوتا ہے، اور اگر اتفاق سے ترکہ کا مال تقسیم کر دیا گیا ہو اس وقت کفن چوری کئے جانے کی خبر ملی تو اب تکفین کی مد میں جتنا بھی خرچ ہونے کا اندازہ کیا جاتا ہے، وہ وارثوں کے حصہ سے ان کے حصوں کی مقدار سے واپس لیا جائے گا، ط، د۔

پھر اب اس کے قرضے سب سے پہلے دیئے جائیں، یعنی اس کی تجہیز و تکفین کے بعد اس کے قرضوں کو وصیت اور میراث میں عمل کرنے سے پہلے ہی ادا کیا جائے، اور یہ بات یاد رکھنے کی ہے کہ میت پر قرضے کئی حالتوں کے ہو سکتے ہیں یعنی یا تو اس کے سارے قرضے کی مکمل صحت کی حالت کے ہوں گے یا یہ کہ سارے قرضے اس کی بیماری کے زمانہ کے ہوں گے تو پھر ان دونوں ہی حالتوں کے قرضے حکماً برابر ہوں گے، یعنی ان میں سے کسی کو بھی دوسرے پر ترجیح نہ ہو گی بلکہ سارے قرض خواہوں کو برابر ادا کئے جائینگے، یا ان میں سے کچھ قرضے حالت صحت کے اور کچھ حالت مرض کے ہوں گے، تو پھر اس صورت میں یہ دیکھا جائے گا کہ حالت مرض کے قرضوں پر گواہ بھی موجود ہیں یا نہیں یعنی صرف اسی مریض کے اقرار سے قرضے ثابت ہوتے ہیں، پس اگر وہ سارے قرضے یا کچھ قرضے گواہی اور معائنہ سے ثابت ہوں تو حالت صحت کے قرضے اور اس بیماری کے قرضے دونوں ہی گواہی سے ثابت ہونے میں برابر ہوں گے، اور اگر صرف بیماری کے قرضے گواہی کے ذریعہ ثابت ہوتے ہوں تو تندرستی کے زمانہ کے قرضے پہلے ادا کئے جائینگے یعنی ان کو ترجیح دی جائیگی، المحیط، ھ، پھر یہ بات معلوم ہونی چاہئے کہ حق کی ادائیگی کے ضروری ہونے میں حالت صحت کے اور جن قرضوں کو اپنے اقرار سے لازم کیا ہو سب برابر ہوتے ہیں، ان قرضوں کی ادائیگی میں کسی کو ترجیح دینے کا یہ فائدہ حاصل ہوتا ہے، کہ مثلاً کسی شخص پر اس کی تندرستی کے زمانہ کے قرضے دو ہزار روپے ہیں اور وہ قرضے جن کے لازم ہونے کے لئے خود اقرار کیا ہے، وہ ایک ہزار روپے ہیں، اور اس میت کی تجہیز و تدفین وغیرہ کے بعد اس کے صرف دو ہزار روپے ہی باقی بچ گئے ہیں تو اس کی تندرستی کی حالت کے وہ قرضے جو گواہی سے ثابت ہوتے ہیں وہ اگرچہ بیماری کی حالت کے ہوں وہ پہلے ادا کئے جائینگے۔

اس کے بعد اگر کچھ باقی نہیں رہا تو اقراری قرض خواہ حق پانے سے محروم ہوں گے، اور اگر ترکہ میں تین ہزار روپے رہ گئے ہوں تو پہلے دو ہزار روپے ادا کرنے کے بعد باقی ایک ہزار روپے سے ان اقراری قرض خواہوں کو ادا کئے جائینگے، بشرطیکہ وہ ورثہ خود اجازت دیں کیونکہ مرض الموت ہوتے ہی مورث کے ترکہ سے وارثوں کا حق متعلق ہو جاتا ہے، اور وہ اقرار تو صرف مریض

پر حجت ہوتا ہے، اس لئے وارثوں کے حق پر اس کا اثر ظاہر نہ ہوگا اسی لئے اگر وارثوں نے ان لوگوں کو ادا کرنے کی اجازت نہیں دی تو اس کا حکم وصیت کے حکم کے برابر ہو جائے گا، یعنی میت کے تہائی مال سے ادا کیا جائے گا، اسی لئے اس مثال مذکور میں صرف ہزار روپے کی تہائی سے وہ لوگ اپنا حصہ پاسکے گا، بشرطیکہ اس وقت کسی قسم کی وصیت کی ادائیگی باقی نہ رہ گئی ہو، اور اگر موصی لہ کا صراحۃ ذکر ہو تو اس کا بیان کتاب الوصیۃ میں گزر گیا ہے، پس اس تفصیل سے یہ بات ظاہر ہو گئی کہ اقراری قرضہ بھی وصیت کے معنی میں ہو جاتا ہے، اس لئے اس مسئلہ کو بھی وصایا کی بحث میں شامل کیا جائے گا، م، اور اب تجہیز و تدفین اور دیون کی ادائیگی کے بعد بھی اگر کچھ مال بچ رہے تو اس کی تہائی سے میت کی وصیتیں نافذ کی جائینگی، التاتارخانیہ وغیرہ، لیکن اس کام میں وارثوں کی اجازت اسی وقت معتبر ہوگی جبکہ وارث کو اجازت دینے کی صلاحیت بھی ہو لہٰذا چھوٹے یتیم بچے جو وارث ہوں اگر وہ اجازت دیدیں تو بھی ان کی اجازت کا کچھ اعتبار نہ ہوگا، اور ان کے ولی یا وصی کو ان کی طرف سے اس وجہ سے اختیار نہیں ہے کہ ان کی ولایت نظری اور مشفقت کی ہوتی ہے، لہٰذا جس معاملہ میں بظاہر بہتری نہ ہوگی تو وہ جائز نہ ہوگی، پھر بالغ وارثوں میں سے جو اجازت دے گا اس کے حق میں اجازت صحیح ہو جائیگی، کیونکہ اسے اپنے حق اور اپنی چیز کے بارے میں پورا پورا اختیار ہے۔

مسئلہ

ایک شخص کے مرتے وقت اس کے وارثوں میں چھوٹے، بڑے ہر قسم کے افراد ہیں، اور میت نے نقد اور غیر منقولہ جائیداد چھوڑی اس لئے ان میں سے بالغوں نے عام دستور کے مطابق اور رسم پر عمل کرتے ہوئے اس میں سے نقد مال کو اس کی تجہیز و تکفین اور اس کے قرضوں کی ادائیگی کے بعد اس میت کے سوم اور دسویں و بیسویں کرنے میں خرچ کر دیا پھر چالیسواں ادا کرنے کے لئے اس کی کچھ جائیداد بھی فروخت کر دی یا اس کی جائیداد کو رہن پر رکھ کر اس کے عوض نقد وصول کئے اور یہ شرط رکھ دی کہ جبتک اس قرض کی ادائیگی نہ ہو جائے اس وقت تک اس جائیداد کے منافع اور آمدنی سے تم فائدے حاصل کرتے رہو، یا کسی کی کفالت پر اس کے ذریعہ سودی رپیہ لیا کیونکہ ان کو قرض حسنہ ملنے کی کوئی امید نہیں ہے، اور وہ اس کام کو بہت ہی ضروری سمجھتے ہیں کہ اپنی برادری کو اس موقع پر چالیسواں کا کھانا دیں ورنہ سخت بدنامی ہوگی، ایسی صورت میں اس کا کیا حکم ہے؟

جواب:۔ یہ ہوگا کہ ان بالغوں نے سوم و دہم و بستم میں جو کچھ خرچ کیا اس میں سے نابالغ کا جتنا بھی حصہ آسکتا ہو اس کے وہ بالغ افراد ضامن ہوں گے، اور قیامت کے دن ان سے نابالغوں کے حقوق کا مواخذہ ہوگا، اور جب انہوں نے بدنامی کی بدنیتی سے رسم ادا کر کے اس مال کو برادری کے آنے والوں اور رونے والی عورتیں اور مردوں پر صرف کیا تو وہ مال کو ضائع کر کے اور نوحہ کا گناہ کر کے گنہگار بھی ہوں گے، پھر چہلم کے لئے جو جائیداد رہن رکھی چونکہ اس میں نابالغوں کا بھی حصہ ہے اس لئے ان پر اللہ کا غضب ہوگا، بشرطیکہ یہ ثابت ہو جائے کہ ان لوگوں نے جائیداد غضب کی ہے، اور رہن پر نقد دے کر جائیداد کو رکھنے والا غاصب الغاصب کہلائے گا، ورنہ کم از کم اتنا ہوگا کہ دوسرے کے مال کو اس کے مالک کی اجازت کے بغیر رہن کرنے کا مسئلہ ہوگا، کہ ایسا رہن باطل ہوتا ہے، اور اس مرتہن نے دس جائیداد سے جو کچھ بھی فائدہ حاصل کیا وہ قول اول کے مطابق اس پر غاصب الغاصب کے ہے، اور دوسرے قول کے مطابق وہ سب اس پر حرام ہیں، کیونکہ رہن کا کام صرف قابل اعتماد بنانا ہے، اور حیلہ صرف عاریت پر لی ہوئی چیز سے منافع حاصل کرنے میں ہے، حالانکہ یہاں پر تو نابالغوں سے اجازت لینا ہی باطل ہے، اور جائیداد کی ضمانت پر سودی روپیہ لینا حقیقت میں کفالت کی بناء پر باطل ہے، لیکن صحیح ہے بشرطیکہ اس پر قبضہ باقی ہو، ورنہ رہن باطل ہے، اور موجودہ صورت میں سود دینا بلا اختلاف حرام ہے، اور نابالغوں کے مال کو استعمال کرنے کی وجہ سے سارے بالغ ورثہ اور ان کے ساتھ مرتہن بھی عاقبت میں اس مال کے ضامن ہوں گے، اور جو کچھ مال لے کر ان لوگوں نے خرچ کیا ہے، وہ شیطانوں کے بھائیوں کا اسراف اور بے جا خرچ ہے، اور گناہ کا کام کرنے کی وجہ سے وہ گناہگار بھی ہوں گے، اور اگر ان حرکتوں کے

بعد توبہ کئے بغیر ان میں سے جو بھی مرے گا، وہ اس بدنیتی کی بناء پر عذاب جہنم کا مستحق ہوگا، لیکن ذرہ برابر اسے ثواب نہیں ملے گا، تو وہ میت کو بھی کچھ ثواب نہیں پہنچا سکے گا، اس لئے کہ خود اس کا اپنا ہی کام معصیت اور کار عذاب ہے، واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب، م۔

خلاصہ کلام یہ ہوا کہ جب میت کے تہائی مال سے زائد میں وارثوں کی اجازت معتبر ہوگی اسی وقت تہائی ترکہ سے زیادہ کی بھی وصیت جائز ہوگی، م، وصیت پر عمل کر لینے کے بعد بھی اگر کچھ باقی رہ جائے تو وہ فرائض الٰہی عزوجل کے مطابق وارثوں میں تقسیم کیا جائے گا، التاتارخانیہ، ھ، اسی لئے میراث کی تقسیم سے پہلے ہی وصیت کو نافذ کرنے کا حکم دیا گیا ہے، م، اور ایسی ہی وصیت کو میراث کی تقسیم سے پہلے عمل میں لایا جائے گا جو کسی معین چیز کے بارے میں ہو، التاتارخانیہ، مثلاً میت نے وصیت کی کہ میرا یہ مکان زید کے نام وصیت ہے، تو تجہیز و تکفین وادائے دیون کے بعد جو کچھ ترکہ سے بچا تو اس کی تہائی میں حساب لگایا جائے گا کہ اس تہائی حصہ میں سے بھی یہ مکان آسکتا ہے، تو وہ زید کے نام کر دیا جائے گا، اور اگر مکان کی قیمت ترکہ کی تہائی سے زائد ہو اور دوسرے تمام ذمہ دار بڑے وارثین نے بھی اسے دیدینے کی اجازت دیدی تو زید ہی کو دیدیا جائے، اس کے بعد بھی اگر میراث کا کچھ حصہ بچ جائے تو وہ تمام ورثہ میں تقسیم کر دیا جائے گا، یعنی وہ بچا ہوا مال میراث میں شامل ہوگا، الحاصل وصیت کا حکم اسی صورت میں میراث سے مقدم سمجھا جائے گا، جبکہ میت نے کسی معین چیز دینے کی وصیت کی ہو، م، اور اگر مال وصیت غیر معین یعنی مشترک ہو (اسی کو وصیت پر سلہ بھی کہا جاتا ہے) مثلاً میرا تہائی یا چوتھائی مال زید کو دیا جائے، یا فقراء میں تقسیم کیا جائے تو ایسی صورت میں وصیت کو میراث سے مقدم نہیں کہا جائے گا، بلکہ موصیٰ لہ یعنی جس کے نام وصیت کی گئی ہو وہ بھی دوسرے وارثوں کے ساتھ ایک حصہ دار بنے گا، اس بناء پر اگر ترکہ کا مال بہت زیادہ ہو تو اس کی وجہ سے اس کے حصہ میں بھی زیادتی ہو جائیگی اسی طرح سے ترکہ کی کمی سے اس کے بارے میں بھی کمی آجائیگی، التاتارخانیہ، ھ۔

اور درمختار میں بھی یہی حکم اختیار شرح المختار سے نقل کر کے لکھا ہے کہ قول صحیح یہ ہے کہ وصیت مطلقہ بھی میراث سے مقدم ہے، انتہی، اور اب میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ ان دونوں قولوں میں یہ فرق نکلے گا کہ وصیت کو مقدم کرنے کی صورت میں موصیٰ لہ کو تجہیز و تکفین وادائے دیون کے بعد باقی مال کی تہائی مل جائیگی، اب اگر اس صورت میں وارث حصہ داروں میں ان کے مقررہ حصے کم پڑجائیں تو انہیں میں کمی کی جائیگی اور وارثوں کے برابر کرنے میں خود اس کو بھی حصہ میں کمی ہو جائیگی، جو اسے برداشت کرنی ہوگی، مثلاً میت عورت نے ایک لڑکی و شوہر اور باپ کو چھوڑا اور اسی میت نے ہندہ کے لئے اپنے تہائی مال کی وصیت کی، اور یہ فرض کیا جائے کہ تجہیز اور دیون وغیرہ کے بعد بارہ روپے بچ گئے تو وصیت کا مال پہلے دیدینے کی صورت میں ہندہ کو چار روپے ملے، اور مشترک مال رہنے کے قول کے مطابق اس جگہ لڑکی کو نصف یعنی ۶، اور شوہر کو چوتھائی یعنی ۳، اور باپ کو چھٹا حصہ یعنی ۲، اور ہندہ کے لئے تہائی یعنی چار ہے، لہٰذا کل حصے اس طرح سے نکالے جائینگے، ۶، لڑکی کے لئے، ۳، شوہر کے لئے، ۲ باپ کے لئے اور ۴ ہندہ کے لئے جن کا مجموعہ (۶+۳+۲+۴= ۱۵) ہو جاتے ہیں، حالانکہ کل مفروضہ روپے صرف بارہ ہی ہیں، لہٰذا ان ہی ۱۲ روپے کے ۱۵ حصے کرنے کے بعد ان میں سے ہر ایک کو دئے جائینگے، چنانچہ اب ہندہ کے حق میں بھی ۴ روپے سے کمی ہو جائیگی، اور اس قول کی وجہ یہ ہے کہ جب مال وصیت معین نہیں ہے تو ترکہ کے حصہ داروں کی طرح موصیٰ لہ بھی تہائی ترکہ کا حصہ دار ہے، جو کہ ترکہ کی تقسیم کرنے سے ہی معلوم ہوگا، لہٰذا وہ موصیٰ لہ بھی ان وارثوں کا ایک شریک ہو گیا، اور وصیت کو ترکہ سے مقدم کر کے دینے کی وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے وصیت اور رہن کی ادائیگی کے بعد ہی وارثوں کو حصہ دار بتایا ہے اس لئے پہلے وصیت کا مال نکال دیا جائے گا، اور جب وہ وصیت تہائی سے کم ہے تو میت کا حق ہوا اس لئے اسے نکالنا واجب ہوا، نص سے بھی یہی ثابت اور صحیح بھی ہے، م۔

فائدہ

حقوق اللہ عزوجل کے بھی دیون ہیں، مثلاً میت پر زکوٰۃ باقی ہو، یا نماز اور روزہ کے کفارے ہوں، لیکن کسی بندہ کو اس کے مطالبہ کا حق نہیں دیا گیا ہے، اسی لئے اگر کوئی میت ان چیزوں کی ادائیگی کی وصیت کر دے تو ان کو ادا کرنا چاہئے اور اس کے تہائی مال سے ادائیگی واجب ہو گی، اور اگر ورثہ تہائی سے بھی زائد کی ادائیگی کی اجازت دیں تو جتنا ممکن ہو اتنی ادائیگی کرنی چاہئے، اور اگر میت نے ان کی ادائیگی کی خود وصیت نہیں کی تو کچھ بھی واجب نہیں ہے، ت، د، وغیرہ اور اب یہاں سے موانع کا ذکر آرہا ہے، یعنی کسی وارث کو ترکہ کا حق دار ہونے کے باوجود کسی خاص وجہ سے اس کو اس کا حق پانے سے روک دیا جائے، جو اصطلاح میں موانع ارث کہلاتے ہیں ان کی تفصیل یہ ہے۔

السراجی: . فصل فی الموانع

المانع من الارث أربعة، (۱) الرق وافراً کان اوناقصاً (۲) والقتل الذی یتعلق به وجوب القصاص او الکفارة، (۳) واختلاف الدینین ، (٤) واختلاف الدارین إما حقیقة کالحربی والذمی، او حکما کالمستا من والذمی او الحربیین من دارین مختلفین، والدار انما تختلف باختلاف المنعة والملك لانقطاع العصمة فیما بینهم.

ترجمہ :۔ فصل :۔ موانع ارث کا بیان :۔ ارث کے پانے سے مانع چار چیزیں ہیں، (۱) غلامی پوری ہو یا ادھوری (ناقص) (۲) وہ قتل جس کی وجہ سے قصاص یا کفارہ واجب ہوتا ہے، (۳) دین کا مختلف ہونا (۴) ملک کا مختلف ہونا، اختلاف حقیقۃً ہو جیسے حربی (دار الحرب کا کافر اور ذمی دار الاسلام کا کافر) یا حکماً ہو جیسے کہ متامن یعنی امن (ویزا) لے کر دار الاسلام میں آنے والا حربی، اور ذمی یا ایسے دو حربی جو دو مختلف ملکوں کے ہوں، اور ملک بدلتا ہے لشکر اور بادشاہ کے بدلنے سے ان کے آپس میں عصمت محفوظ نہ ہونے کی وجہ سے۔

عین الہدایہ : (الموانع) چار چیزیں ارث سے مانع ہیں، پہلا مانع یہ ہے کہ وارث رقیق ہو (آزاد نہ ہو) مثلاً کسی نے غیر کی باندی سے نکاح کیا اس شرط کے طے کئے بغیر کہ اس نکاح سے جو اولاد ہو گی وہ آزاد ہو گی، تو اس سے جو بھی لڑکا یا لڑکی پیدا ہو گی وہ بھی اپنی ماں کے مثل غیر کی مملوک ہو گی، اس بناء پر جب ایسے بچے کا باپ مرے گا اگر اس وقت تک وہ بچہ کسی طرح بھی آزاد نہ ہو سکا تو میت باپ کا بیٹا ہونے کے باوجود اولاد اس باپ کی میراث نہیں پائے گی، اور اگر اس کا تھوڑا حصہ مثلاً نصف یا چہارم وغیرہ آزاد ہو تو جب بھی امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک وہ وارث نہ ہو گی، لیکن صاحبینؒ کے نزدیک جزو آزاد ہونے سے ہی کل بدن آزاد ہو جاتا ہے، اس لئے وہ اولاد وارث ہو جائیگی، اور اگر کسی نے غیر کی باندی سے زنا کیا نعوذ باللہ من ذلک، تو یہ لڑکا اگر کبھی آزاد بھی ہو جائے جب بھی وارث نہ ہو گا جیسے کہ کسی آزاد عورت سے زنا کرنے سے پیدا ہوتا اگرچہ وہ حقیقت میں اسی شخص کے نطفہ سے ہوا ہے، یہاںتک کہ نکاح کی حرمت متعلق ہو جائے، اور اگر منکوحہ کی اولاد اس کی موت کے وقت آزاد ہو چکی ہو تو وارث سے، اور ہندیہ میں ہے کہ مدبر و مکاتب اور ام ولد بھی وارث نہیں ہے، التبیین۔

مسئلہ

ایسا تنگدست راہن جو خود کو آزاد کرانے کے کما کر کے مرتہن کو ادا کرتا ہے، وہ دوسرے کا وارث بھی ہوتا ہے اسی طرح دوسرا شخص اس کا بھی وارث ہوتا ہے، یعنی وہ دوسرے کا مورث بن سکتا ہے، الکافی)۔ دوسرا مانع: یہ ہے کہ وارث مورث کا قاتل ہو رہا ہو، یہاںتک کہ جس شخص نے اپنے مورث کو قتل کر دیا تو وہ اس کی میراث سے بھی محروم ہو گا، لیکن اس جگہ ایسا قتل

معتبر ہے جو اس کے اپنے سے واقع ہوا ہو اگرچہ غلطی سے وہ قتل ہو گیا ہو، یہانتک کہ اگر کوئی اپنے سوتے ہوئے میں کسی بچہ پر لڑھک گیا اور وہ مر گیا، المبسوط ھ، جب بھی وہ محروم ہی رہے گا، اس کے بر خلاف اگر کوئی قتل قاتل کے کسی سبب سے ہو گیا ہو مثلاً راہ میں پتھر ڈال دیا تھا جس سے ٹکرا کر اس کا کوئی مورث مر گیا تو وہ شخص اس مورث کی میراث سے محروم نہ ہو گا، اور اگر کسی باپ نے عمداً اپنے بیٹے کو قتل کر دیا تو باپ ہونے کے احترام میں اگرچہ اسے قصاص میں قتل نہیں کیا جائے گا، لیکن یہ باپ اپنے اس بیٹے کی میراث سے محروم رہے گا، کیونکہ اس باپ نے اپنے مورث پیٹ کو ناحق قتل کیا ہے، م، اگر مقتول سے پہلے قاتل مر جائے تو مقتول بالاجماع اس کا وارث ہو گا، د، مثلاً زید نے اپنے بھائی کو زخمی کیا جس سے وہ مرنے کے قریب ہو گیا مگر وہ ابھی تک زندہ ہی تھا کہ زید ہیضہ کی بیماری میں مبتلا ہو کر مر گیا، اس ے بعد دوسرا زخمی بھائی بھی مر گیا، تو ایسی صورت میں زید کی میراث اس کے زخمی بھائی کو ملتی ہے، مثلاً اس کے سوا زید کا دوسرا عصبہ وارث نہیں ہے، تو زید کی میراث سے اس کے لئے عصبہ کا حصہ ہو گا، پھر زخمی مقتول نے جو کچھ بھی مال چھوڑا ہو اس کے حصہ میراث کے ساتھ اس کے وارثوں کے واسطے میراث ہے، م۔

اور اب تیسرا مانع

یہ ہے کہ وارث اور مورث کے درمیان ملت و مذہب کا اختلاف ہو، ت، یعنی توحید و شرک کا اختلاف ہو مثلاً ایک مسلمان ہے، اور دوسرا یہودی نصرانی، مجوسی، ہندو وغیرہ ہو، اس بناء پر مسلمان کسی مشرک کا وارث نہ ہو گا، اسی لئے حضرت علیؓ و جعفرؓ نے اپنے باپ ابو طالب کی میراث نہیں پائی، بلکہ عقیل نے جو اس وقت تک مشرک ہی تھے وارثا ہوئے، چنانچہ صحیحین کی حدیث ہے: وهل ترك لنا عقيل: الحديث اس کا بیان ہے، اسی طرح سے کوئی مشرک وغیرہ بھی کسی مسلمان کا وارث نہ ہو گا، مثلاً بیٹا مسلمان مرا اور اس کا باپ مشرک تھا تو باپ اپنے بیٹے کی میراث نہیں پائے گا، معلوم ہونا چاہئے کہ اگر زید اسلام لایا اور مال کمایا پھر نعوذ باللہ تعالیٰ وہ مرتد ہو گیا اس کے بعد اس نے اور بھی مال کمایا اس کے بعد وہ شخص از خود مر گیا یا قتل کر دیا گیا اور اس زید کے وارثوں میں کچھ مسلمان اور کچھ مشرک ہیں تو اس کے مسلمان وارثوں کو زید کے اس مال کی میراث ملے گی جو اس نے اسلام کی حالت میں کمایا تھا اور مشرک وارثوں کو زید کی حالت شرک کی میراث ملے گی، کیونکہ وہ زید جس وقت سے مرتد ہوا تھا اسی وقت سے وہ زندہ رہ کر حقیقت میں مردہ ہو گیا ہے، لیکن ابھی تک حقیقت حال معلوم نہیں ہو سکی ہے، یہانتک کہ اگر وہ دوبارہ مسلمان ہو جائے تو یہ سمجھا جائے گا کہ وہ اب پھر زندہ ہو گیا ہے، پھر جب وہ دار الحرب چلا گیا اور وہیں رہ گیا یا قتل کر دیا گیا یا مر گیا تو اس کا اب مردہ ہونا حقیقتہ ہے، اس لئے اس نے اس وقت تک جو کچھ بھی کمایا ہے، وہ مسلمان وارثوں کی میراث ہے۔

مسئلہ

ملت اسلامیہ میں سے کچھ وہ فرقے جن کے بارے میں کفر کا حکم لگایا گیا ہو وہ مرتد کے حکم میں ہیں، جیسا کہ وصیۃ الہدایہ میں ہے، حضرت اسامہؓ کی حدیث میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ کوئی مسلمان کسی کافر کا وارث نہ ہو گا، اور نہ کوئی کافر کسی مسلمان کا وارث ہو گا، بخاری و مسلم نے اس کی روایت کی ہے، اور حضرت عبد اللہ بن عمروؓ سے مرفوعاً حدیث مروی ہے، کہ دو ملتوں والے ایک دوسرے کے وارث نہ ہوں گے، اس کی روایت احمد والنسائی وغیرہما نے کی ہے، اور حضرت عبد اللہ بن عمروؓ سے مرفوعا مروی حدیث ہے کہ قاتل کے لئے میراث نہیں ہے، رواہ النسائی، اور دار قطنی نے اس کی روایت حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے جس کی روایت ترمذی و ابن ماجہ نے حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث سے کی ہے، اور عبد الرزاق نے ابن عباسؓ سے حدیث روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ جس نے کسی کو قتل کیا تو وہ قاتل اس مقتول کا وارث نہیں ہو گا، اگرچہ اس مقتول کا اس وارث کے سوا دوسرا کوئی وارث نہ ہو، ن، اور اسی پر اجماع ہو چکا ہے۔

لیکن یہ بات واضح ہے کہ قتل کرنے میں یہ شرط ہے کہ قاتل کا فعل قتل حرام ہو، اس بناء پر بچہ یا پاگل یا بد حواس یا مرض برسام (ایک ہذیانی بیماری جو سر میں پیدا ہوتی ہے، اس سے اتنا شدید درد ہوتا ہے کہ انسان اس کی وجہ سے اپنا حواس کھو دیتا ہے) یا موسوس (خرابی عقل کی وجہ سے بے تکی باتیں کرنے والا) نے کسی کو قتل کر دیا تو وہ مقتول مورث کو میراث سے محروم نہ ہوگا، کیونکہ میراث سے محرومی تو فعل حرام کی سزا ہے، اور ان مذکورہ لوگوں کا فعل ان کے مکلف نہ ہونے کی وجہ سے حرام نہیں کہا جاسکتا ہے، اگر امام المسلمین سے مسلمانوں کی ایک بڑی جماعت باغی ہو کر لڑی اور ان سے ہر طرف سے جو کچھ مارے گئے ان کے بارے میں کچھ تفصیل ہے اور ان احکام کے بارے میں کچھ اختلاف بھی جو سیر کی بحث میں گزر گیا ہے، الاختیار، ھ، اور قول راجح یہی ہے کہ قوم عادل یعنی امام کے ساتھ دینے والوں نے اپنے عام دستور اور حکم کے مطابق قتل کیا ہے، تو وہ اپنے مقتول ورثہ کی وراثت سے محروم نہ ہوگا، اور باغیوں میں سے جن لوگوں نے عادلوں میں سے جن لوگوں کو قتل کیا ہے تو اس کی بھی تفصیلی بحث کتاب السیر میں مذکور ہے، م۔

مسئلہ

اگر باپ نے اپنے بیٹے کا ختنہ کیا یا لڑکے کو کوئی بڑا زخم ہو گیا جسے باپ نے نشتر لگایا جس کی وجہ سے وہ دونوں لڑکے مر گئے تو یہ باپ ایسے بیٹوں کا حسب دستور وارث رہے گا یعنی ایسے لڑکوں کی وراثت سے محروم نہ ہوگا، اور اگر اپنے بچہ کو باپ نے تادیباً مارا جس سے اتفاقاً اسے ایسی چوٹ لگ گئی جس سے وہ مر گیا تو امام اعظمؒ کے نزدیک اس کی دیت کا ضامن اور میراث سے محروم بھی ہو جائے گا، لیکن صاحبینؒ کے نزدیک نہ دیت کا ضامن ہوگا اور نہ ہی میراث سے محروم ہوگا، اور اگر باپ کی اجازت سے معلم نے بچہ کو مارا اور وہ مر گیا تو بالاتفاق اس وقت باپ نہ ضامن ہوگا اور نہ میراث سے محروم ہوگا، المبسوط، غیر مسلم یعنی کافروں کی ملتیں جو اگرچہ مختلف ہوں مثلاً یہودی و نصرانی و مجوسی اور بت پرست کے درمیان اختلاف مذہب ہونے کے باوجود ان کے درمیان آپس میں میراث سے رکاوٹ اور ممانعت نہیں ہے، یہانتک کہ یہودی و نصرانی کے درمیان میراث جاری ہوتی ہے، التبیین، اگر کوئی مسلمان دار الحرب میں جاکر مر گیا تو اس کا وہ بیٹا جو دار الاسلام میں ہے وہ اس کا وارث ہوگا، الکافی۔

چوتھا مانع، یہ ہے کہ وارث و مورث کے دارین میں (یعنی دار الاسلام اور دار الحرب میں مختلف طور پر رہتے ہوں، اور دار کا اختلاف لشکر اور سلطنت کے اختلاف سے ہوتا ہے کیونکہ ایسے دو ملکوں میں آپس میں حفاظت ناممکن ہوتی ہے، یا بالکل ختم ہو جاتی ہے، اس بناء پر اگر دار الحرب میں کوئی حربی مرا اور دار الاسلام میں اس کا کوئی باپ یا بیٹا مرا تو ایک دوسرے کے وارث نہ ہوں گے، اسی طرح اگر دار السلام میں کوئی ذمی مرا تو دار الحرب میں اس کا باپ یا بیٹا اس کا وارث نہ ہوگا، اسی طرح اگر حربی امان لے کر یہاں دار الاسلام میں آیا اور مر گیا تو یہاں پر اس کا وارث جو بھی موجود ہوگا، وہ اس کا وارث نہ ہوگا، بلکہ اس نے جو کچھ چھوڑا ہو وہ اس کے ملک میں بھیجدیا جائے گا، اور اگر کوئی ایسا ذمی یہاں مر گیا جس کا یہاں تو کوئی وارث نہ ہو مگر دار الحرب میں اس کا وارث موجود ہو تو اس ذمی کا ترکہ یہیں بیت المال میں جمع رہے گا، الکافی، ان موانع کی بحث سے فارغ ہونے کے بعد یعنی اگر کسی وارث کے لئے کوئی ایک بات بھی ان چاروں موانع میں سے موجود نہ ہو مگر مستحق وارثین موجود ہوں یعنی وارثت پانے کے اسباب کچھ لوگوں میں پائے جا رہے ہوں تو سبب کی ترتیب کے ساتھ ان کے درمیان میراث تقسیم کردی جائیگی، م۔

انسان کا اپنے کسی مورث کی وراثت کا حق پانے کے لئے یعنی استحقاق ارث ان میں ۱۳ اسباب میں سے ایک کا پایا جانا ضروری ہے، اول نسب یعنی قرابت اور رشتہ داری کا ہونا، دوم سبب زوجہ وشوہر کا ہونا، سبب سوم ولاء کا ہونا خواہ ولائے عتق ہو یا ولائے موالات ہو، التبیین، ولائے عتق کی مثال زید نے کلو غلام آزاد کیا جس سے وہ غلام فوری طور سے خود مختار ہو گیا، لیکن اس کی ولاء (مرنے کے بعد اس کا سامان وغیرہ) ہمیشہ اسی آزاد کرنے والے زید یا اس کے عصبات کے لئے ہوگی، ان دونوں زید اور کلو

کے تعلق میں زید کو ولی اعلیٰ اور کلو کو ولی اسفل کہا جاتا ہے، اس کے بعد اگر یہی کلو بھی کبھی اپنا غلام مثلاً بدھو کو آزاد کر دے تو اس کی ولاء بھی کلو کے واسطے سے زید ہی کو ملے گی، اب اگر کلو نے کبھی خالد کی باندی سے نکاح کیا اور اس کے اولاد ہوئی تو وہ خالد کی مملوک ہو گی اس طرح کلو کی اولاد کی ولاء اگرچہ خالد کو ملے گی مگر جب یہ بھی آزاد ہو جائے یا کلو نے اپنے نکاح کے وقت ہی یہ شرط لگا دی ہو کہ میری اولاد آزاد ہو گی تو اس کی اولاد کی ولاء بھی کلو کے واسطے سے زید ہی کو ملے گی، یہاں تک ولائے عتق کی تفصیل تھی، اب ولاء کی دوسری قسم ولاء موالات کی تفصیل آتی ہے، اس ولاء موالات کی صورت یہ ہو گی کہ ایک مشرک للو نامی شخص زید کے ہاتھ پر مسلمان ہوا، اس بناء پر اس کے لئے سارے مسلمان بھائی ہو گئے لیکن اب وہ اپنا خاص تعلق کسی ایک سے قائم کر کے اپنے آپ کو مضبوط کرنا چاہتا ہے، چنانچہ اس نے اس کام کے لئے زید ہی کو پسند کر کے اس سے موالات کر لی، اس کے بعد وہ للو بغیر کسی اولاد یا وارث کے بغیر مر گیا تو وہی زید اس کا مکمل وارث ہو جائے گا، م۔

ولاء عتق اور ولاء موالات دونوں صورتوں میں صرف اعلیٰ اپنی اسفل کا وارث ہوتا ہے، یعنی ولاء اسفل اپنے اعلیٰ کا وارث نہیں ہوتا ہے، لیکن اگر ولاء موالات کرتے ہوئے اعلیٰ نے یہ شرط لگا دی ہو کہ جب میں لاوارث مروں تو تم میرے وارث ہو اس وصیت میں اسفل بھی وارث ہو جائے گا، خزانۃ المفتیین، اور اب یہ معلوم ہونی چاہئے کہ قرابت یا زوجیت یا ولاء کی وجہ سے ایک انسان ان لوگوں کا ترکہ پانے کا حق دار ہو سکتا ہے، لیکن اس ترکہ یا میراث پانے کی یہ شرط ہے کہ اس سے اوپر کا وارث اس کو محروم نہ کرتا ہو، مثلاً جب تک رشتہ داری کی بناء پر (قرابتی وارث) عصبہ ہو تو مولی اعلیٰ کو میراث نہیں ملے گی، اگرچہ وہ وارثوں کی فہرست میں شامل ہو، م، پھر وارثوں کی قسمیں تین ہیں، (۱) اصحاب الفرائض، (۲) عصبات، (۳) ذوی الارحام، المبسوط۔

تعریف اصحاب الفرائض

ایسے وارثوں کو کہا جاتا ہے جن کے لئے اللہ تعالیٰ نصف و ثلث وغیرہ کے حصے خود مقرر کر دئے ہیں، ان میں سے بعض کے لئے ایک حالت میں مثلاً نصف ہے اور دوسری حالت میں چہارم ہے، اس بناء پر وہ پورا ترکہ پانے کے مستحق نہیں ہوتے ہیں، اور **عصبات**:۔ وہ ورثہ ہوتے ہیں کہ اصحاب فرائض کو ان کے پورے حصے دینے کے بعد اگر کچھ بچ جائے تو وہ پورا بچا ہوا حصہ ان ہی لوگوں کا ہوتا ہے، اس بناء پر کبھی کم بچتا ہے، اور کبھی زیادہ بچ جاتا ہے، اور ان ہی لوگوں میں مولی عتاقہ اور مولی الموالات بھی داخل ہیں، اور ذوی الاحام سے مراد وہ لوگ ہوتے ہیں جن کو رحمی قرابت ہے اور ان کو کبھی عصبہ کے طور پر میراث مل جاتی ہے، اور کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ ایک وارث دو حیثیت سے حصہ پاتا ہے، پھر یہ بات یاد رکھنے کی ہے کہ ترکہ کے مستحق ہونے میں ترتیب کا اعتبار ہوتا ہے، م، ترکہ کے مستحق دس قسم کے ہوتے ہیں، جن کی ترتیب ابھی بیان کی جائیگی، الاختیار، ف، پھر کچھ وارث تو وہ ہوتے ہیں جو کبھی بھی محروم نہیں ہوتے ہیں، اور کچھ ایسے بھی ہوتے ہیں جو کبھی پاتے ہیں اور کبھی محروم ہو جاتے ہیں، اسی لئے انکو ترتیب وار ذہن نشین رکھنا ضروری ہے، جو ابھی ترتیب وار بیان کئے جا رہے ہیں، م۔

(۱) سب سے پہلے اصحاب الفرائض سے دینا شروع کرنا چاہئے، (۲) ان کے بعد عصبات ہیں، اور ان میں بھی اس ترتیب کے اعتبار کہ سب سے پہلے عصبہ قرابتی مستحق ہوں گے، (۳) اگر یہ عصبہ قرابتی نہ ہوں تو عصبہ سببی میں سے مولی عتاقہ ہے، (۴) اور اگر مولی عتاقہ بھی مر چکا ہو تو جو اس کا عصبہ اعلیٰ موجود ہو گا، (۵) اگر وہ بھی نہ ہو تو میت کے قرابتی اصحاب فرائض ہی کو ان کے اپنے ہی حقوق کے اندازہ سے دوبارہ دیا جائے، (۶) ان کے بعد ذوی الارحام کا درجہ ہو گا، (۷) ان کے بعد ان کے مولی الموالات حق دار ہوں گے (۸) پھر وہ شخص مستحق ہو گا جس پر میت نے اپنے نسب کا اقرار کیا ہو اس طرح سے کہ اس کے اقرار سے نسب مکمل ثابت نہ ہو سکا، لیکن وہ مقر شخص اپنے اقرار پر قائم اور جما ہوا ہو، یہاں تک کہ وہ اقرار کرنے والا مر گیا ہو، مثلاً کسی کو بھائی یا اپنی بہن کہا، (۹) پھر وہ موصی لہ جس کے لئے کل مال کی وصیت کی تھی، (۱۰) آخر میں بیت المال ہے، الکافی، اور اب ان مستحقین

کے استحقاق کے بارے میں مختصر دلائل کا بیان ہے، چنانچہ فرمان باری تعالی: **یوصیکم اللہ فی اولادکم للذکر مثل حظ الانثیین:** آخر تک، رکوع میں اصحاب الفرائض کے بارے میں دلائل موجود ہیں، پھر حضرت ابن عباسؓ کی حدیث میں ہے کہ فرائض کو صاحبان فرائض کے حوالہ کرو، پھر جو کچھ بچے وہ اولی مذکر کے لئے ہے، بخاری و مسلم نے اس کی روایت کی ہے، اور آیت پاک جو اوپر ذکر کی گئی ہے اس سے معلوم ہوا کہ جب لڑکا اور لڑکی جمع ہوں تو لڑکی اپنے بھائی کے ساتھ ہونے سے عصبہ ہو جاتی ہے۔

مطلب یہ ہے کہ ان کے تین حصوں میں سے ایک حصہ لڑکی کا اور دو حصے لڑکے کے ہوتے ہیں، الحاصل اصحاب فرائض سب سے مقدم ہوتے ہیں، ان کے بعد قریب تر عصبہ نسبتی ہے، جس کی دلیل ایک متفق علیہ حدیث ہے، یعنی حضرت ام المومنین عائشہؓ اور دوسری حضرت ابن عمرؓ کی حدیث ہے کہ ولاء اسی کے لئے ہے جس نے آزاد کیا ہے، متفق علیہ ہے، اپنے آزاد کئے ہوئے کی میراث کا حکم پوچھنے والے کو فرمایا کہ اگر اس کا کوئی عصبہ نہ ہو تو اس کی میراث تمہارے لئے ہے، اس کی روایت عبد الرزاق نے حسن سے مرسلاً کی ہے، حضرت حمزہؓ کی لڑکی کی حدیث میں ہے کہ آپ ﷺ نے حضرت حمزہؓ کی لڑکی کو اس کے آزاد کئے ہوئے مولیٰ سے میراث دلوائی ہے، اس کی روایت النسائی اور ابن ماجہ نے کی ہے، اور اسی کی روایت الدار قطنی نے ابن عباسؓ سے کی ہے، ان تمام روایتوں سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ عصبہ نسبی کے بعد مولائے عتاقہ کا درجہ ہے، اور حضرت مقدام بن معدی کربؓ میں ہے کہ جن کا کوئی وارث نہیں ہے، میں اس کا وارث ہوں، اس کی طرف سے غلطی سے سرزد ہونے والے قصور کا جرمانہ میں ادا کروں گا اور اس کا وارث رہوں گا، رواہ ابو داؤد، والنسائی وابن ماجہ وابن حبان، اس کا مطلب یہ ہے کہ اس سے موالات میری ہوگی، لیکن اس سے جو میراث ملے گی، وہ بیت المال میں جمع ہوگی، اس حدیث کی شرح بہت زیادہ طویل ہے، ن، م۔

السراجی:. باب معرفة الفروض ومستحقيها

الفروض من المقدرة فی کتاب اللہ تعالی ستة، (١) النصف، (٢) والربع، (٣) والثمن، (٤) والثلثان، (٥) والثلث، (٦) والسدس علی التضعیف والتنصیف، واصحاب هذه السهام اثنا عشر نفرا ماربعة من الرجال وهم الاب، (٢) والجد الصحیح وهو اب الاب وان علا، (٣) والاخ لام، (٤) والزوج، وثمان من النساء وهن، (١) الزوجة، (٢) والبنت، (٣) وبنت الابن وان سفلت، (٤) والاخت لاب ولام، (٥) والاخت لاب، (٦) والاخت لام، (٧) والام، (٨) والجدة الصحیحة وهی التی لا یدخل فی نسبتها الی المیت جد فاسد.

ترجمہ:۔ باب تعداد فروض اور ان کے مستحقین (ذوی الفروض) کے پہچاننے کے بیان میں، کتاب اللہ تعالی میں حصہ معینہ کل چھ ہیں، آدھا، چوتھائی، آٹھواں، دو تہائی، تیسرا، چھٹا، دوگنا، اور آدھا کرنے کے اعتبار سے، اور ان حصوں کے مالک کل بارہ اشخاص ہیں، چار مردوں میں سے اور وہ یہ ہیں باپ اور دادا یعنی باپ کا باپ چاہے اوپر کے درجہ کا ہو، اور اخیافی (ماں شریک) بھائی اور شوہر، اور عورتوں میں سے آٹھ (جو ذوی الفروض ہیں) وہ یہ ہیں، (۱) بیوی، (۲) بیٹی، (۳) پوتی، (چاہے نیچے درجہ کی ہو، اور (۴) حقیقی (ماں باپ شریک) عینی بہن (۵) باپ شریک بہن یعنی علاتی بہن، (۶) ماں شریک یعنی اخیافی بہن، (۷) ماں، (۸) جدہ، صحیحہ، یعنی دادی نانی جو جد فاسد یعنی نانا کے واسطہ کے بغیر میت سے تعلق رکھے۔

فصل: اصحاب فرائض کے بیان میں

ذی فرضی ہر وہ وارث ہے جس کے واسطے کوئی حصہ مقرر ہو، خواہ قرآن مجید میں یا حدیث شریف میں یا بالاجماع، الاختیار،

ذوی الفروض کل بارہ ہیں، ان میں سے دس نسبتی ہیں، اور دو سببی ہیں، پھر دس سببی میں سے تین مرد ہیں، اور سات عورتیں ہیں، خزانۃ المفتیین، مرد میں باپ، دادا، اور مادری بھائی ہیں، اور عورتیں، اپنی، (۱) بیٹی، (۲) پوتی، (بیٹے کی لڑکی)، (۳) ماں، (۴) جدہ صحیحہ، (۵) ماں باپ شریک بہن، (۶) باپ شریک بہن، (۷) اور ماں شریک بہن، اور سببی میں صرف شوہر اور بیوی ہیں، معلوم ہونا چاہئے کہ جن بھائی بہنوں کے ماں باپ ایک ہوں ان کو اعیانی کہتے ہیں اور جو فقط باپ میں شریک ہوں یعنی باپ ایک اور ماں دو ہیں، وہ علاتی اور جو صرف ماں میں شریک ہیں، اس طرح سے کہ ماں نے پہلے شوہر کے بعد دوسرے شوہر سے نکاح کیا اس سے دوسرا بچہ پیدا ہو تو وہ آپس میں اخیافی کہلاتے ہیں۔

(۱) باپ کا حال

اول یہ کہ جب میت کا لڑکا ہو یا لڑکے کا لڑکا ہو چاہے جتنے نیچے درجہ کا ہو یعنی بیٹے کے بیٹے کا بیٹا جہاں تک جائے، تو ایسے باپ کے لئے صرف چھٹا حصہ فرض ہے، دوم، یہ کہ میت نے اپنے باپ کے سوا کسی اور کو وارث نہیں چھوڑا تو باپ کو کل مال بطور عصبہ مل جائے گا، اسی طرح اگر اس نے ایسے وارث چھوڑے جن کے واسطے بھی کچھ فرض حصہ مقرر ہے تو ان کے فرائض دینے کے بعد جو کچھ بھی بچے گا وہ سب اسی باپ کو بطور عصبہ مل جائے گا، اس کی صورت یہ ہو گی کہ میت نے بیٹا بیٹی یا پوتا پوتی نہیں چھوڑا بلکہ مثلاً اپنی بیوی اور ماں چھوڑی تو اس کے مال کے بارہ حصے کرنے کے بعد بیوی کو چوتھائی یعنی ۳ اور ماں کو تہائی یعنی ۴ (۳+۴=۷) دینے کے بعد جو ۵ بچے وہ سب بطور عصبہ باپ کو مل جائینگے، پس پہلی حالت میں صرف بطور فرض باپ کو ملا، اور دوسری حالت میں صرف عصبہ کے طور پر ملا ہے، تیسری صورت یہ ہے کہ وہ ذی فرض بھی ہے، ساتھ ہی عصبہ بھی ہے، اس طرح سے کہ میت نے بیٹی یا پوتی چھوڑی یعنی اولاد مونث چھوڑی یا اپنے بیٹے کی مؤنث اولاد چھوڑی اگرچہ ذوی الفروض میں سے کوئی اور بھی ہو تو اس صورت میں باپ کے لئے چھٹا حصہ بطور فرض اور بیٹی کے لئے اگر ایک ہو تو نصف اور ایک سے زیادہ خواہ دو ہو یا اس سے زیادہ تو ان کو دو تہائی ملے گا اور باقی جو کچھ ہو گا وہ بطور عصبہ باپ کو ملے گا۔

(۲) دادا کا حال

دادا یعنی جد صحیح:۔اس کے نسب کے سمجھنے کے لئے یہ قاعدہ مقرر ہے کہ میت کا نسب اس کے ساتھ ملانے میں درمیان میں ماں کا لفظ نہ آئے تو وہ جد صحیح ہے، اگرچہ وہ دادا جتنے بھی اونچے درجہ کا ہو جیسے میت کے باپ کے باپ کا باپ علی ہذا القیاس، اور اگر درمیان میں ماں کا لفظ آجائے تو وہ جد فاسد ہو جائے گا، ایسا جد فاسد یہاں مراد نہیں ہے، جیسا میت کی ماں کا باپ یا میت کے باپ کی ماں کا باپ علی ہذا القیاس، پھر جب صحیح یعنی دادا وارث نہیں ہوتا ہے جبکہ میت کا باپ موجود ہو، اور جب باپ موجود نہ ہو تو وہ باپ ہی کے حکم میں ہو جاتا ہے، البتہ اتنا فرق ہوتا ہے، کہ دادا کے ساتھ اگر میت کی ماں بھی موجود ہو تو ماں کو کل تہائی مل جاتا ہے (اور باپ کے ساتھ میں زوجہ یا شوہر کو دے کر باقی کا تہائی پاتی ہے)، اور وہ باپ کی ماں کو محجوب نہیں کرتا ہے (اور صاحبینؒ کے نزدیک بھائی بہن وارث ہوتے ہیں) اور وہ مثل باپ کے تمام قسم کے بھائی بہنوں کو محجوب کرتا ہے، یہ قول ابو حنیفہؒ کا ہے، اسی پر فتوی ہے، الکافی۔

مادری بھائی کا حال

اگر اکیلا ہو تو اس کے لئے چھٹا حصہ ہے، اور اگر دو یا زیادہ ہوں تو سب کے لئے ایک تہائی ہے، اور اگر مادری بھائیوں کے ساتھ بہنیں بھی مادری ہوں تو یہ سب اسی تہائی میں برابر کے حقدار ہوں گے یعنی ان میں عورت اور مرد کا حصہ برابر کا ہو گا، اور یہ لوگ میت کے بیٹے اور میت کے بیٹے کی اولاد ہوتے تو وہ سب ساقط ہو جائے اگرچہ نیچے درجہ پر ہوں اور باپ دادا کے ساتھ بھی

ساقط ہو جاتے ہیں، اور اس مسئلہ میں سب کا اتفاق ہے، السراجیہ، ان مسائل کی دلیلیں مختصر اً یہ ہیں، اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ :ولأبويه لكل واحد منهما السدس إن كان له ولد: یعنی اگر میت کے بچے ہوں خواہ مذکر ہوں یا مؤنث یعنی لڑکا ہو یا لڑکی ہو تو اس کے والدین میں سے ہر ایک کے لئے چھٹا حصہ ہوگا، اس سے معلوم ہوا کہ وہ بیٹوں کی موجودگی میں بھی وارث ہے، لیکن میت کی لڑکی یا اس کے لڑکے کی لڑکی ہو تو آیت کریمہ سے لڑکی کا نصف اور دو یا دو سے زیادہ کا دو تہائی حصہ ثابت ہوا ہے، اس کے بعد بھی اگر کچھ باقی بچ جائے تو اس کے بارے میں ہم نے حدیث صحیح میں پایا ہے کہ اصحاب فرائض کو ان کا مقررہ حصہ دے دو اس کے بعد جو باقی بچ جائے تو وہ اولی ذکر کے واسطے ہے، جیسا کہ ابھی اوپر گزر گیا ہے، اس طرح اولی ذکر یعنی سب سے پہلے عصبہ ہے تو اس میں لڑکا یا اس کے نیچے کا لڑکا جہاں تک نیچے جائے، اور لڑکے کے بعد باپ کا درجہ ہوتا ہے، تو اس مذکورہ لڑکی کو دینے کے بعد بھی جو کچھ بچ جائے وہ بھی باپ کو عصبہ کے طور پر ملے گا، اور مادری بھائی بہنوں کے لئے دلیل یہ فرمان باری تعالیٰ ہے: وان كان رجل يورث كلالة الآية ہے، اور کلالہ ایسے میت کو کہا جاتا ہے جو بیٹا یا بیٹی یا باپ نہ چھوڑے، اسی لئے دادا چھوڑنے کی صورت میں اختلاف ہے، چنانچہ صاحبین کے نزدیک دادا کے ساتھ یہ لوگ بھی وارث ہوں گے، لیکن امام اعظمؒ کے نزدیک دادا باپ کے مثل ہوتا ہے، اس لئے وہ وارث نہ ہوں گے، اسی مسئلہ پر فتویٰ ہے، اور اب یہ معلوم ہونا چاہئے کہ ذوی الفروض میں ایک مرد بھی سببی ہے جو کہ شوہر ہوتا ہے۔

شوہر کا بیان

اس کی کل دو ہی حالتیں ہوتی ہیں، اور یہ کبھی محروم نہیں ہوتا ہے، پہلا حال یہ ہے کہ جب اس کی بیوی کی اولاد بیٹا بیٹی یا اس کے بیٹے کی اولاد نہ ہو نیچے تک تو شوہر کے لئے نصف ترکہ ہوگا، اور اگر لڑکے کی اولاد کسی بھی درجہ میں ہو تو اس شوہر کے لئے ترکہ کا چوتھا حصہ ملے گا، السراجیہ، اور یہی فرمان باری تعالیٰ: ولكم نصف ماترك ازواجكم الاية: میں سے صراحۃً ثابت ہے، اور اس کے بعد عورتوں کا بیان ہوگا۔

السراجی:. (۱)اما الاب فله احوال ثلث: الفرض المطلق وهو السدس وذلك مع الابن او ابن الابن وان سفل ،(۲) والفرض والتعصيب، معاً وذلك مع الابنة او ابنة الابن وان سفلت، (۳) والتعصيب المحض وذلك عند عدم الولد وولد الابن وان سفل، (٤) والجد الصحيح كالاب الافى اربع مسائل وسنذكرها فى موضعها ان شاء الله تعالى، ويسقط الجد بالاب لان الاب اصل فى قرابة الجد الى الميت، والجد الصحيح هو الذى لا تدخل فى نسبته الى الميت ام،(۳) واما لاولاد الام فاحوال ثلث (۱) السدس للواحد،(۲) والثلث لاثنين فصأعداذكورهم واناثم فى القسمة والا ستحقاق سواء، (۳) ويسقطون بالولد وولدالابن وان سفل وبالاب والجد بالاتفاق، (٤) واما اللخزوج فحالتان النصف عند عدم الولد وولد الابن وان سفل والربع مع الولد وولد الابن وان سفل .

ترجمہ: اور ذوی الفروض ذکور میں (ا) سے باپ کی کل تین حالتیں ہیں، (ا) فرض المطلق اور وہ چھٹا حصہ (سدس) ہے، یہ حصہ ابن یا ابن الابن کی موجودگی میں ہے، اگر چہ نیچے درجہ کا ہو، (۲) فرض اور تعصیب دونوں میں اور یہ بنت یا بنت الابن کے ساتھ اگر چہ نیچے درجہ کی ہو، (۳) اور فقط تعصیب ہے جبکہ ولد (یعنی بیٹا بیٹی) یا ولد الابن نہ ہو اگر چہ درجہ سافل کا ہو، اور: (۲) جد صحیح

باپ کی طرح ہے مگر چار مسائل میں جن کو ہم انشاء اللہ تعالیٰ عن قریب ہی بیان کرینگے، اور دادا باپ کی موجودگی میں ساقط ہو جاتا ہے، کیونکہ باپ ہی دادا کی قرابت میں میت کی طرف (نسبت کرنے میں) اصل ہے، اور جد صحیح وہ دادا ہے جس کی طرف

میت کی نسبت کرنے میں ماں کا واسطہ نہ ہو، (۳) اور ماں کی اولاد کی تین حالتیں ہیں، (۱) سدس ایک کے لئے، (۲) ثلث دو اور ان سے زیادہ کے لئے، ان کے مذکر اور مؤنث تقسیم کرنے اور مستحق ہونے میں سے برابر ہیں، (۳) اور یہ اولاد ام ساقط ہوتی ہے، بیٹا اور پوتا ہے، اگرچہ نیچے درجہ کے ہی ہوں اور بالاتفاق باپ اور دادا سے ساقط ہوتی ہے، اور (۴) شوہر کی دو حالتیں ہیں، (۱) نصف ولد اور ولد الابن ہونے کی صورت میں اگرچہ نیچے درجہ کے ہوں، اور (۲) ربع ولد کے ساتھ یا ولد الابن کے ساتھ اگرچہ نیچے درجہ کے ہوں۔

عورتوں میں سے ذوی الفروض کا بیان ہو رہا ہے

(۱) زوجہ کا بیان

شوہر کی طرح اس کی بھی دو حالتیں ہیں، فرمان باری تعالیٰ ہے: **ولهن الربع مما تركتم الآية**: میں اس بات کی تصریح ہے کہ (۱) بیٹا بیٹی یا بیٹے کی اولاد نیچے تک نہ ہو تو بیوی کے لئے چوتھائی ترکہ ہوگا، پھر اگر بیوی تنہا ہو وہی اس پوری چوتھائی کی مالک بنےگی ورنہ چار تک میں بھی اسی کو ان میں برابر تقسیم کر دیا جائے گا، اور (۲) بیٹا بیٹی یا بیٹے کی اولاد جتنی بھی نیچے درجہ کی ہو آٹھواں حصہ ہوگا، خواہ بیوی ایک ہو یا چار تک میں جتنی بھی ہو ان سب میں برابر تقسیم کر دیا جائے گا، اور یہ زوجہ کسی حال میں بھی محروم نہیں ہو سکتی ہے، (فائدہ بیویوں کا جتنا بھی مہر باقی ہو وہ قرضہ کے حساب میں آئے گا، جو کہ ترکہ کی تقسیم سے پہلے ہی ادا کر دیا جائے گا، م۔

(۲) حقیقی بیٹیوں کا بیان

یعنی میت کے نطفہ سے جو بیٹیاں ہوں خواہ میت باپ ہو یا ماں ہو، م، انکی تین حالتیں ہیں، (۱) اگر اپنی بیٹی اکیلی ہو تو اس کے لئے ترکہ کا نصف ہوگا، (۲) اگر وہ دو یا ان سے زیادہ جتنی بھی ہوں ان کے لئے پورے ترکہ سے دو تہائی مال ہوگا، س، ان دونوں صورتوں میں شرط یہ ہے کہ ان کے ساتھ کوئی بیٹا نہ ہو، م، (۳) لڑکی کے ساتھ ایک بھی لڑکا ہو تو ہر لڑکی کو ایک اور ہر لڑکے کو دو کے حساب سے دیا جائے گا۔ س۔ جس کی دلیل یہ فرمان باری تعالیٰ ہے: **ان كانت واحدة فلها النصف**: یہ اس وقت ہے جبکہ وہ صرف ایک اکیلی ہو، اور اگر اس کے ساتھ لڑکا بھی ہو تو فرمایا ہے: **للذكر مثل حظ الانثيين**: یعنی ایک لڑکے کو دو لڑکیوں کے برابر حصہ ملے گا، اس طرح اگر لڑکا اور لڑکی دونوں ہوں تو لڑکے کے لئے دو تہائی اور لڑکی کے لئے ایک تہائی ہے، اس نص میں اس بات کی طرف دلالت ہے کہ اگر صرف دو ہی لڑکیاں ہوں تو دونوں کے درمیان دو تہائی ہے جیسے کہ ایک لڑکے کے بارے میں تھا، اور دو سے زیادہ کے لئے فرمایا گیا ہے: **فان كن نساء فوق اثنتين فلهن ثلثا ما ترك**: یعنی اگر لڑکیاں دو سے زیادہ ہوں تو بہر حال یہ جتنی بھی ہوں وہ دو تہائی ترکہ ہی مجموعۃً پائیں گی، اور فرمان باری تعالیٰ: **للذكر مثل حظ الانثيين**: سے یہ بات معلوم ہوئی کہ جب لڑکے کے ساتھ لڑکی بھی ہو تو وہ عصبہ ہو جاتی ہے، اور لڑکا اس کے حصہ کو کم کر دیتا ہے۔

(۳) پوتی یعنی لڑکے کی لڑکی کا بیان

ان کی کل حالتیں چھ ہیں جن میں تین حالتیں تو وہی ہیں جو اپنی لڑکیوں میں بیان کی گئی ہیں، اور ان کے علاوہ اور بھی تین حالتیں ہیں، اس طرح ان کی کل یہ چھ حالتیں ہوں گی، (۱) جب اپنی لڑکی نہ ہو اور صرف ایک پوتی ہو تو اس کے لئے بھی نصف ترکہ ہوگا، (۲) اپنی لڑکی نہ ہو اور یہ پوتیاں دو یا ان سے زائد ہوں تو انکے لئے بھی دو تہائی ہے بشرطیکہ ان کے ساتھ ان کا اپنا کوئی بھائی نہ ہو، اور یہ حکم اجماعی ہے، (۳) ایک میت کی اپنی بیٹی اور ایک پوتی یعنی بیٹے کی بیٹی ہو تو دونوں کے لئے دو تہائی ترکہ ہوگا اس تفصیل کے ساتھ کہ اپنی بیٹی کے لئے نصف اور چھٹا حصہ پوتی یعنی بیٹے کی بیٹی کے لئے خواہ وہ ایک ہی ہو یا اس سے زیادہ ہو، حضرت

ابن مسعودؓ نے اسی بات کا فتویٰ دیا تھا جیسا کہ صحیح بخاری میں موجود ہے، (۴) اپنی لڑکیاں دو ہونے کے ساتھ ایک پوتی ہو تو چونکہ دو تہائی مال اپنی دونوں لڑکیوں کا حصہ ہو گیا اور دو تہائی میں سے جو کہ انکی آخری حد ہے، کچھ مال نہیں بچا اس لئے وہ پوتی محروم ہو جائیگی۔

(۵) اگر پوتی کے ساتھ اس کا بھائی بھی ہو اور میت کا اپنا بیٹا موجود نہ ہو یا وہ لڑکا اس سے نیچے درجہ کا ہو مثلاً بیٹے کے بیٹے کا بیٹا ہو: علی هذا القياس تو یہ لڑکا ان کو عصبہ بنادیگا، کیونکہ اپنا بیٹا نہ ہونے کی صورت میں بیٹے کا بیٹا جتنا بھی نیچے ہو وہ اپنے ہی بیٹے کے حکم میں ہوتا ہے، اور بیٹا اپنی بہن کے ساتھ جمع ہونے سے ان کو عصبہ بنادیتا ہے، اس لئے اپنی دونوں بیٹیوں کو دینے کے بعد جو مال باقی بچا وہ پوتے کے لئے ہوا وہ اپنے ساتھ ان لڑکیوں کو مرد کو عورت کا دوگنا کے حساب سے شریک کرلے گا، (۶) یہ ہے کہ میت کا لڑکا موجود ہونے کی صورت میں پوتی محروم ہو جاتی ہے، خواہ ان لڑکیوں کا باپ موجود ہو یا میت کا دوسرا لڑکا موجود ہو، کیونکہ لڑکا خود عصبہ ہوتا ہے، خواہ اس کی بہن موجود ہو یا نہ ہو، اس بناء پر لڑکے کی لڑکیوں (پوتیوں) کے لئے کچھ باقی نہیں رہا، بخلاف میت کی اپنی بیٹی کے کہ اگر لڑکا نہ ہو تو اس کا اپنا ذاتی حصہ مقرر ہوتا ہے، اس مسئلہ کی پوری وضاحت کے لئے ایک مفید خاکہ پیش کیا جارہا ہے، اس طرح سے کہ میت زید کے ایک بیٹے خالد کا ایک بیٹا شعیب اور ایک لڑکی سلیمہ ہے، اور بیٹے کے بیٹے پوتے شعیب کا ایک بیٹا بکر اور بیٹی کریمہ ہیں، اور بیٹے کے بیٹے کے بیٹے بکر کا ایک بیٹا جمیل اور ایک بیٹی جمیلہ ہے، اتفاق کی بات ہے کہ ان میں تمام بیٹے مر گئے اور تمام بیٹیاں زندہ رہ گئیں، جن کا نقشہ یہ ہے۔

زید
(۱) خالد
(۲) شعیب سلمیہ
(۳) بکر کریمہ
(۴) جمیل جمیلہ

اس مثال میں سلیمہ تنہا بہن ہے اس لئے کہ اس کا بھائی شعیب مر چکا ہے اس لئے وہ نصف ترکہ پائے گی اور دو بہنوں کے حصہ کے دو ثلث میں سے نصف جانے کے بعد سدس بچا ہے، اس لئے اس کے نیچے کی بہن کریمہ کو وہ حصہ مل جائے گا، جس سے دو تہائی کا حصہ پورا ہو گیا، اس میں اگر کریمہ کا بھائی بکر زندہ ہوتا ہے وہ کریمہ کا حصہ نصف دینے کے بعد اس باقی نصف کو اپنے اور کریمہ بہن کے درمیان بطور عصبہ یعنی دو حصے اور بکر کو تقسیم کرلے گا، اس کے بعد بکر کی دونوں اولاد ساقط ہیں، اور اگر بکر مر گیا لیکن جمیل زندہ ہے اس لئے کریمہ کو چھٹا حصہ دے کر باقی تہائی جمیل اور جمیلہ کے درمیان عصبہ کے طور پر مرد کو عورت کا دوگنے کے حساب سے ملے گا، کیونکہ وہ میت کے بیٹے کے بیٹے کے بیٹے کا بیٹا ہے، اور اس نے اپنی بہن جمیلہ کو عصبہ بنادیا ہے۔

(۴) ماں و باپ کی طرف سے سگی بہنوں کا بیان

اعیانی یا حقیقی بہنوں کی پانچ حالتیں ہیں، (۱) اگر ایک ہی بہن ہو تو اس کے لئے نصف ہے، فرمان باری تعالیٰ ہے: وله اخت فلها النصف: اس سے عینی یا علاتی بہن مراد ہے، کیونکہ مادری بہن کا حق علیحدہ بیان کیا ہے، پھر عینی و علاتی میں سے عینی مقدم ہے، (۲) بہنیں دو یا اس سے زیادہ ہوں تو ان کے لئے دو تہائی ہے، (۳) یہ کہ ان کے ساتھ عینی بھائی ہو تو وہ عصبہ ہو جائیگی، یعنی

ایک بھائی کو ایک بہن کا دوگنا ملے گا، (۴) عینی بہن کے ساتھ میت کی اپنی بیٹی ہو تو بیٹی کو نصف ترکہ دے کر باقی بہنوں کا ہوگا، اور دو بیٹیاں ہوں تو دو تہائی دے کر باقی ترکہ بہن یا بہنوں کا ہوگا، (۵) میت کی اپنی بیٹی تو نہیں ہے مگر اس میت کے بیٹے کی ایک بیٹی یا کئی عینیاں ہوں یا بیٹے کے بیٹے کی بیٹیاں وہ کتنی ہی نچلے درجہ کی ہوں تو بھی ان کا یہی حکم ہوگا، جو اپنی بیٹی کے بارے میں گزر چکا ہے، الکافی، م۔

(۵) علاتی یعنی باپ شریک بہنوں کا بیان

علاتی بہنوں کی کل چھ سات حالتیں ہیں، (۱) جب عینی بہن نہ ہو تو علاتی بہنوں کا حکم عینی بہنوں ہی کے جیسا ہے، الاختیار، (۲) عینی بہنوں کے ساتھ علاتی ساقط ہوتی ہے، م، (۳) اور اگر عینی ایک بہن ہو تو اسے نصف دے کر دو تہائی کا حصہ پورا کرنے کے لئے باقی یعنی چھٹا حصہ دو علاتی بہن یا بہنوں کے لئے ہوگا، (۴) اور اگر عینی بہن کوئی نہ ہو تو علاتی بہنوں میں سے ایک کے لئے نصف اور دو کے لئے دو تہائی ہوگا، (۵) اور اگر عینی بہنیں موجود ہوں، اور علاتی بہنوں کے ساتھ کوئی علاتی بھائی بھی ہو تو عینی ایک کو نصف یا زیادہ کو دو تہائی دے کر یعنی ان کا اپنا فرض دے کر جو بچے اس کے لئے علاتی بھائی عصبہ ہوگا، اس لئے وہ اپنی بہنوں کو اپنے ساتھ عصبہ بنالے گا، یہانتک کہ اب بھی جو کچھ ترکہ بچا وہ ان علاتی بہنوں میں مرد کو عورت سے دوگنے کے حساب سے تقسیم ہوگا، (۶) اور اگر میت کی اپنی لڑکی یا لڑکے کی لڑکی یعنی پوتی ہو خواہ جتنی بھی نیچے کے درجہ کی ہو اس کو اس کا حصہ دینے کے بعد جو کچھ بچے وہ علاتی ایک بہن یا زیادہ دو بہنوں کے لئے ہوگا بشرطیکہ اپنی عینی بہن نہ ہو، الکافی۔

(۶) اخیافی یعنی مادری بہنوں کا بیان

ان کی کل تین حالتیں ہیں، (۱) ایک ہو تو اس کے لئے چھٹا حصہ ہے، اور (۲) دو یا اس سے زیادہ ہوں تو ان کے لئے تہائی ہے، س، ھ، (۳) جب میت کا بیٹا یا پوتا یا پرپوتا اگرچہ اور بھی نیچے درجہ کا موجود ہو یا باپ موجود ہو تو سب بھائی بہن بالاتفاق ساقط ہو جاتے ہیں، اور جب دادا موجود ہو تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ساقط ہوتے ہیں، اور علاتی بھائی بہن جیسے ان کے ساتھ محروم ہوتے ہیں اسی طرح عینی بھائی کے ساتھ محروم ہوتے ہیں، اور مادری بھائی بہن میت کی اولاد کی وجہ سے اگرچہ وہ لڑکی ہی ہو ساقط ہوتے ہیں، اور باپ و دادا کے ساتھ بھی بالاتفاق ساقط ہوتے ہیں، الکافی۔

(۷) ماں کا بیان

میت کی ماں کی تین حالات ہیں، (۱) جب میت کی لڑکی لڑکا ہو یا اس کے بیٹے کی اولاد ہو، یا کسی قسم کے دو بھائی بہن ہوں تو ماں کے لئے چھٹا حصہ ہے، (۲) جب ان میں سے کوئی نہ ہو تو ماں کے لئے کل ترکہ کی تہائی ہوگی، کہ اصل حصہ نکال دینے کے بعد باقی ترکہ کی تہائی میت کی ماں کے لئے ہے، ھ۔ س۔ اور اس کی دو صورتیں ہیں ایک یہ ہے کہ بیوی مری اور اس نے اپنا شوہر اور والدین چھوڑے، دوم یہ کہ شوہر مرا اور اس نے اپنے والدین اور اپنی بیوی چھوڑی تو اس صورت میں شوہر یا بیوی کا حصہ نکال دینے کے بعد باقی کی تہائی میت کی ماں کو ملیگی، اس کے بعد جو کچھ بچے گا وہ سب باپ کا ہوگا، جمہور کا یہی قول ہے، اور اگر باپ کی بجائے دادا ہو تو ماں کو کل مال کی تہائی ملیگی، الکافی، اور باقی دادا کے لئے ہے، اور پہلی صورت کا حساب اس طرح سے ہوگا کہ میت کے ترکہ کے کل چھ حصے کئے جائینگے، جن میں سے نصف، ۳، حصے شوہر کو دینے کے بعد باقی ۳ میں سے تہائی کا ایک حصہ ماں کو اور باقی دو حصے باپ کے ہوں گے، اور اگر اسی صورت میں دادا ہو تو شوہر کو ۳، اور ماں کو دو حصے دے کر باقی ایک حصہ دادا کا ہوگا، اور دوسری صورت کا حساب اس طرح سے ہوگا کہ شوہر کے ترکہ کو چار حصوں میں تقسیم کر کے بیوی کو چوتھائی یعنی ایک حصہ دیا جائے اور باقی، ۳ کی ایک تہائی یعنی ایک حصہ ماں کو دیا جائے، اور باقی ۲ حصے باپ کے ہوں گے، اور اگر اسی صورت میں دادا ہو

تو شوہر کے ترکہ کو ۱۲ حصے کر کے بیوی کو ۳، اور ماں کو، ۴، حصے دے کر باقی، ۵، حصے دادا کے لئے ہوں گے، م۔

(۸) جدہ صحیحہ کا بیان

یعنی وہ جدہ جو فاسد نہ ہو، اور جدہ فاسدہ وہ ہوتی ہے کہ جس کا رشتہ میت سے لگانے میں دو ماں کے درمیان باپ آجائے جیسے میت کی ماں کے باپ کی ماں جدہ فاسدہ ہوگی، اور اگر درمیان میں باپ نہ آئے تو اسے جدہ صحیحہ سمجھنا چاہئے جیسے میت کی ماں کی ماں اگرچہ اوپر تک جائے جیسے میت کی ماں کی ماں کی ماں علی هذا القياس، اور جیسے میت کے باپ کی ماں اور میت کے باپ کے باپ کی ماں اور میت کے باپ کے باپ کے باپ کی ماں ہذا القیاس، کہ یہ سب جدات صحیحہ ہیں، ان جدہ صحیحہ کے لئے چھٹا حصہ مقرر ہے خواہ ایک ہو یا زیادہ ہوں تب بھی سب اسی چھٹے حصہ میں مشترک ہو جائینگی، بشرطیکہ درجہ میں سب بالکل برابر درجہ کی ہوں، الکافی، یعنی قربت میں ایک دوسرے کے بالکل مقابل ہوں، اور ساقط نہ ہوں مثلاً میت کی ماں کی ماں، اور میت کے باپ کی ماں، دونوں برابر درجہ کی ہیں اس لئے چھٹے حصہ میں دونوں شریک ہوں گے، جبکہ وہ زندہ بھی ہوں، اور کوئی ساقط نہ ہو، اور اگر ایک جدہ کو میت سے دو اعتبار سے رشتہ داری ہو اور دوسری کو صرف ایک ہی اعتبار سے رشتہ داری ہو اور قرابت ہو، تو بھی وہ دونوں آپس میں شریک ہوں گی، اسی پر فتوی ہے، المضمرات، ف۔

السراجي:. فصل في النساء:. أما للزوجات فحالتان، (١) الربع للواحدة فصاعدة عند عدم الولد وولد الابن وان سفل، (٢)مع الولد او ولد الابن وان سفل، (٢) وأما لبنات الصلب فأحوال ثلث، (١) النصف للواحدة (٢) والثلثان للاثنين فصاعدة، (٣) ومع الابن للذكر مثل حظ الأثيين وهو يعصبهن، (٣) وبنات الابن كبنات الصلب ولهن احوال ست ،(١) النصف للواحدة (٢) والثلثان للاثنتين فصاعدة عند عدم بنات الصلب ولهن السدس مع الواحدة والصلبية تكملة للثلثين، ولا يرثن مع الصلبيتين الا ان يكون بحذئهن او اسفل منهن غلام فيعصبهن والباقى بينهم للذكر مثل حظ الانثيين، ويسقطن بالابن، ولو ترك ثلث بنات ابن بعضهن اسفل من بعض وثلاث بنات ابن ابن اخر بعضهن اسفل من بعض وثلث بنات ابن ابن ابن آخر بعضهن اسفل من بعض بهذه الصورة .

الفريق الاول	الفريق الثانى	الفريق الثالث
(١) ابن عمرو زيد مثلا	ابن بكر	ابن خالد
(٢)ابن بكر ١٢ بنت العليا وهى بنت الابن ١٢	ابن بنت العليا من الفريق الثانى	ابن
(٣) ابن بنت الوسطى وهى بنت ابن الابن١٣	ابن وهى بنت ابن الابن ١٢	لبن بنت
العليا من الفريق الثالث		
(٤) بنت السفلى وهى بنت ابن ابن الابن ١٢	ابن بنت الوسطى وهى بنت ابن	وهى بنت ابن
ابن الابن ١٢		
(٥)............................	ابن ابن الابن ١٢	بنت الوسطى
(٦)السفلى التى هى بنت ابن ابن ابن الابن ١٢		وهى بنتابن
ابن ابن الابن ١٢		

العليا من الفريق الاول لا يوازيها احد، الوسطى من الفريق الاول توازيها العليا من الفريق الثانى، والسفلى من الفريق الاول توازيها الوسطى من الفريق الثانى، والعليا من الفريق الثالث، والسفلى من الفريق الثانى توازيها الوسطى من الفريق الثالث، والسفلى من الفريق الثالث لا يوازيها احد، اذاعرفت هذا فنقول للعليا من الفريق الاول النصف وللوسطى من الفريق الاول مع من يوازيها السدس تكملة للثلثين، ولا شيئى للسفليات الا ان

يكون معهن غلام فيعصبهن من كانت بحذائه ومن كانت قومه ممن لم تكن ذات سهم، ويسقط من دونه واما للأخوات لاب وام فاحوال خمس النصف للواحدة والثلثان للثنتين فصاعدة، ومع الاخ لاب وام للذكر مثل حظ الانثيين يصرن به عصبة لا ستوائهم فى القرابة الى الميت، ولهن الباقى مع البنات وبنات الابن لقوله عليه السلام اجعلو الاخوات مع البنات عصبة، والاخوات لاب كالاخوات لاب وام، ولهن احوال سبع، النصف للواحدة، والثلثان للاثنتين فصاعدة عند عدم الاخوات لاب وام، ولهن السدس مع الاخت لاب وام تكملة للثلثين، ولا يرثن مع الاختين لاب وام الا ان يكون معهن اخ لاب فيعصبهن والباقى بينهم للذكر مثل حظ للانثيين والسادسة ان يصرن عصبة مع البنات اوبنات الابن لما ذكرنا، وبنو الأعيان والعلات كلهم يقطون بالابن وابن الابن وان سفل وبالاب بالاتفاق وبالجد عند ابى حنيفة رحمه الله تعالى ، ويسقطون بنو الخلات ايضاً بالاخ لاب ولام، وبالاخت لام وأم اذا صارت عصبة، واما للام فاحوال ثلث السدس مع الولد اوولد الابن وان سفل اومع الاثنين من الاخوة والاخوات فصا عداً من اى جهة كانا وثلث الكل عند عدم هولاء المذكرين، وثلث ما بقى بعد فرض احد الزوجين وذلك فى مسئلتين زوج وابوين وزوجة وابوين ولو كان مكان الاب جد فللام ثلث جميع المال عند ابى يوسف رحمه الله فان لها ثلث الباقى للجدة السدس لام كانت اولاب ، واحدة كانت او اكثر اذا كن ثابثات متحاذيات فى الدرجة ، وليسقطن كلهن بالام، والأبويات ايضا بالاب وكذلك بالجد الا ام الاب وان علت فانها ترث مع الجد لانها ليست من قبله، والقربى من اى جهة كانت تحجب البعدىٰ من اى جهة كانت وارثة كانت القربى او محجوبة، واذا كانت الجدة ذات قرابة واحدة كام ام الاب والاخرى ذات قرابتين اواكثر كام ام الام، وهى ايضاً ام اب الاب بهذة الصورة .

ترجمۃ السراجی:

فصل :۔ ان عورتوں کے حصوں کے بیان میں جو ذوی الفروض ہیں

(۱) زوجہ: ان کی دو صورتیں ہیں، وہ شوہر کے ولد (اپنے بیٹے بیٹیوں کی نہ ہونے کی صورت میں یا ولد الد بن یعنی پوتا پوتی کی عدم موجودگی میں اس کی زوجہ ایک ہو یا چار تک ہو، یعنی چوتھائی ترکہ کی مستحق ہوگی، اور (۲) صلبی یعنی اپنی بیٹی کی تین حالتیں ہیں، (۱) ایک بیٹی ہونے کی صورت میں نصف اور (۲) ثلثین یعنی ایک سے زیادہ بیٹیوں کی صورت میں دو ثلث ہے، اور (۳) اگر اس کے ساتھ اپنا کوئی بیٹا بھی ہو تو: للذکر مثل حظ الانثیین (یعنی جتنا ہر ایک عورت کو ہو اس کا دوگنا ہر ایک مرد کو ہوگا، اس طرح ابن ان بنات کو عصبہ بنا دیتا ہے: اور (۳) بنات الابن: یعنی پوتیاں اپنی حقیقی بیٹیوں کی طرح ہیں اور ان کو چھ صورتیں ہوتی ہیں، (۱) ایک پوتی کے لئے نصف اور (۲) دو یا ان سے زیادہ جتنی بھی ہوں وہ ثلث میں بشرطیکہ اس وقت اپنی حقیقی بیٹیاں نہ ہوں، اور (۳) اور اگر ایک بھی حقیقی بیٹی ہو تو اس کو نصف ترکہ دینے کے بعد ثلثین کا حصہ پورا کرنے کے لئے اس پوتی کو سدس یعنی چھٹا حصہ ملے گا، اور (۴) اور اگر حقیقی بیٹیاں ایک سے زیادہ ہوں تو وہ بنت الابن یعنی پوتی محروم ہوگی، (۵) البتہ اگر ان بنات ابن (یعنی پوتیوں کے مقابل یا ان سے نیچے کے درجہ میں ابن (یعنی ان کا بھائی) ہو تو وہ بھائی بھی ان بنات ابن (پوتیوں) کو عصبہ بنا دے گا، اس بناء پر وہ بھی وارث ہو جائیگی، اور باقی ترکہ ان میں: للذکر مثل حظ الانثیین: کے حساب سے ہوگا، (۶) اور بیٹے کی موجودگی میں وہ محروم ہوں گی، اور اگر میت نے تین پوتیاں چھوڑیں ایسی کہ ان میں سے ایک دوسری سے درجہ میں نیچی ہوں اور اسی طرح اگر تین پر پوتیاں چھوڑیں اس کہ ان میں سے ایک دوسری سے درجہ میں نیچی ہوں، اور اگر تین سکڑ پوتیاں (پوتیوں کی پوتیاں) چھ میں ایسی کہ ان میں سے ایک دوسری سے درجہ میں نیچی ہوں، جیسے کہ متن کے نقشہ میں ہے کہ فریق اول کی بڑی پوتی

کے مقابلہ میں کوئی بھی نہیں ہے، اور فریق اول کی منجھلی پوتی کے مقابلہ میں فریق دوم کی بڑی پوتی ہے، اور فریق اول کی چھوٹی پوتی کے مقابلہ میں فریق سوم کی منجھلی پوتی ہے، اور فریق سوم کی چھوٹی پوتی کے مقابلہ میں کوئی بھی نہیں ہے، اتنی بات بتلا دینے کے بعد پوتی کو اس کے مقابل (فریق ثانی کی بڑی پوتی) کے ساتھ سدس دیا جائے گا، ثلثین پورا کرنے کے لئے۔

ولا شئی للسفلیات الخ: اور سفلیات کے لئے کچھ نہیں ہے، ہاں اگر ان کے ساتھ کوئی مرد (ان کا بھائی) ہو تو وہ ان بہنوں کو عصبہ بنادے گا، جو اس غلام کے مقابل میں ہوں گی، اور ان عورتوں کو بھی جو اس لڑکے کے اوپر ہوں گی، اور وہ مستقل حصہ والی نہ ہوں، اور اس لڑکے کی صفت سے جتنی عورتیں نیچے ہوں گی، سب ساقط ہو جائینگی، اور (۴) ماں باپ شریک (سگی) بہنوں کی پانچ حالتیں ہیں، (۱) ایک کے لئے نصف، (۲) اور ان سے زیادہ کے لئے دو تہائی، اور (۳) سگے بھائی یعنی ماں باپ شریک بھائی کے ساتھ **للذکر مثل حظ الانثیین**: یہ سگی بہنیں اپنے بھائی کی وجہ سے عصبہ ہو جائیگی، کیونکہ میت سے رشتہ داری کے تعلق میں دونوں برابر ہیں، اور ان کو باقی (بچا ہوا مال) ملے گا بیٹیوں اور پوتیوں کے ساتھ اس فرمان رسولؐ کی بناء پر کہ اخوات کو بنات کے ساتھ عصبہ بنادو۔

(۵) **والاخوات لاب الخ**: باپ شریک (علاتی) بہنیں عینی بہنوں کی طرح ہیں، (پانچ حالتوں میں ویسے ان کی کل حالتیں سات ہیں،) (۱) نصف ایک کے لئے اور (۲) دو یا اس سے زیادہ کے لئے دو تہائی ہے جبکہ سگی بہنیں نہ ہوں، (۳) چھٹا حصہ ایک سگی بہن کے ساتھ ثلثین پورا کرنے کے لئے، (۴) محروم ہوں گی دو یا ان سے زیادہ بہنوں کی موجودگی میں، البتہ اگر ان کے ساتھ بھائی ہو تو وہ ان کو عصبہ بنادے گا، اس لئے باقی ماندہ ترکہ ان لوگوں میں: **للذکر مثل حظ الانثیین** کے طریقہ پر تقسیم ہوگا، (۶) چھٹی حالت یہ ہے کہ بنات یا بنات الابن کی موجودگی میں عصبہ میں ہو جائینگی ان ہی دلیلوں کی وجہ سے جو ہم نے اوپر بیان کردی ہیں: **وبنو الاعیان والعلات الخ**: اور باپ شریک بھائی بہنیں سب ساقط ہوتی ہیں بیٹے اور پوتے کی موجودگی سے خواہ یہ جتنے بھی نیچے میں ہوں، اور باپ سے بالاتفاق اور جدہ سے صرف ابو حنیفہؒ کے نزدیک ساقط ہو جاتے ہیں، اسی طرح علاتی بھائی بہن سگے بھائی اور بہن کی موجودگی میں ساقط ہو جاتے ہیں، جبکہ وہ بہن عصبہ ہو: **اما للام الخ**: اور ماں کی تین حالتیں ہوتی ہیں (۱) سدس جبکہ ولد یا ولد الابن یا کسی طرح کی ایک سے زائد بہنیں موجود ہوں، (حقیقی بھائی بہن ہوں یا علاتی یا اخیافی جیسی بھی ہوں) (۲) کل ترکہ کا ایک ثلث جبکہ ان مذکورین میں سے کوئی نہ ہو، اور (۳) احد الزوجین ہونے سے ان کا حصہ دینے کے بعد جو ترکہ بچ جائے اس میں سے ثلث اور ایسا ہونے کے لئے دو ہی صورتیں ہو سکتی ہیں، یعنی شوہر اور ماں باپ دونوں ہوں، اور اگر باپ کی جگہ جد ہو تو ماں کو پورے مال کا ثلث ملے گا، مگر ابو یوسفؒ کے نزدیک کیونکہ ان کے نزدیک ماں کے لئے ثلث ماقی ہوگا۔

وللجدۃ الخ: اور جدہ کے لئے (۱) سدس ہے اور یہ جدہ خواہ ماں کی طرف سے ہو یا باپ کی طرف سے ہو، اور ایک ہو یا اس سے زیادہ ہو بشرطیکہ وہ سب کی سب صحیحہ ہوں، اور درجہ میں بھی برابر ہوں اور (۲) جدات سب کی سب ساقط ہوتی ہیں ماں کی موجودگی سے اور پوری جدات بھی ساقط ہوتی ہیں، پدر یعنی باپ کی موجودگی سے، مگر دادی اگرچہ وہ اوپر درجہ کی ہو کیونکہ وہ تو جدہ کے ساتھ بھی وارث ہوتی ہے کیونکہ ام الاب اس کی طرف سے نہیں ہے: **والقربی من ای جھۃ الخ**: اور قربی (یعنی قریب والی) خواہ کسی طرف سے ہو محجوب کرتی ہے، بعدی (دور والی) کو خواہ وہ کسی جہت کی ہو، اور قربی خود وارث ہو یا محجوب ہو، اور جبکہ جدہ ایک رشتہ والی ہو، جیسے باپ کی نانی اور دوسری دو یا اس سے زیادہ رشتہ والی ہو، جیسے ماں کی نانی جبکہ یہ باپ کی دادی بھی ہو، (متن میں دئے ہوئے نقشہ کے مطابق) تو ان دونوں میں سدس تقسیم کر دیا جائے گا امام یوسفؒ کے نزدیک نصف نصف ابدان کے اعتبار سے، اور امام محمدؒ کے نزدیک اثلاثا جہات کے اعتبار سے۔

عین الہدایہ: بیان فرائض مقدرہ:۔ کل مقادیر (حصے) جو میراث میں ذکر کئے گئے ہیں وہ چھ ہیں جو دو طرح سے حساب میں آتے ہیں، اول آدھا چوتھا، آٹھواں (نصف، ربع، ثمن)، اور یہ سب (۸) سے ہی نکلتے ہیں چنانچہ اگر ترکہ میں صرف یہی حصے جمع

ہو رہے ہوں تو پورے ترکہ کو آٹھ حصوں میں بانٹ کر لوگوں کے حصے دیدیئے جائیں گے، دوسرا سلسلہ دو تہائی، تہائی، چھٹا، (ثلثین ثلث سدس) اور یہ سب (۲) سے نکلتے ہیں، اس طرح چھٹا حصہ ان میں سے ایک اور تہائی حصہ دو اور دو تہائی حصہ، (۴) کا ہے، جیسے کہ اول میں (۸) سے آٹھواں ایک اور چہارم، (۲) اور نصف (۴) ہے، لیکن کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ کچھ حصے پہلے کے اور کچھ دوسرے کے بھی جمع ہو جاتے ہیں تو اس صورت میں ان کا کوئی دوسرا مخرج نکالنا پڑتا ہے، مثلاً ترکہ میں سے کسی کو چھٹا حصہ اور کسی کو آٹھواں حصہ دینا ہوتا ہے۔

اس لئے مجبوراً ۸ اور ۶ میں سے ایک کے نصف کو دوسرے میں ضرب دے کر مخرج نکالنے سے ۲۴ (کہ آٹھ کا نصف ۴۔ ۶۔ ۲۴ یا ۶ کا نصف ۳ کو ۸ میں ضرب دینے ۳+۸=۲۴ ہوتا ہے، اور یہ وہی عدد ہے کہ اس کا آٹھواں ۳ اور چھٹا ۴ ہے، اس کا طریقہ کچھ بعد میں بیان کیا جائے گا، اس لئے یہ یاد رکھنا چاہئے کہ فرائض کے بیان کردہ طریقہ کے مطابق وہ طریقہ جو اصحاب الفروض میں گزرا ہے اس میں نصف پانچ قسموں کا فرض ہوا۔ ا۔ شوہر جبکہ میت کی بیوی کا اپنا بیٹا یا اس کے بیٹے کی بیٹی جبکہ اپنی بیٹی نہ ہو۔ ۴۔ حقیقی بہن، ۵۔ علاتی بہن جبکہ حقیقی بہن نہ ہو، اور چوتھائی دو قسموں کا حصہ ہوتا ہے، (۱) شوہر کا جبکہ میت بیوی کی اولاد یا اس کے بیٹے کی اولاد موجود ہو، (۲) بیوی کا جبکہ میت شوہر کی اولاد نہ ہو یا اس کے بیٹے کی اولاد نہ ہو، اور آٹھواں حصہ صرف بیوی کا حصہ ہے خواہ وہ تنہا ہو یا زیادہ ہو اس وقت جبکہ میت شوہر کی اپنی اولاد یا اس کے بیٹے کی اولاد موجود ہو، اور دو تہائی حصہ چار قسم کے رشتہ داروں کا فریضہ ہے۔ ا۔ کسی کو اپنا بیٹا نہ ہو مگر اپنی دو یا ان سے زائد بیٹیاں موجود ہوں۔ ۲۔ میت کے اپنے بیٹے کی دو یا ان سے زائد لڑکیوں کا حصہ ہو بشرطیکہ اپنی بیٹی موجود نہ ہو۔ ۳۔ اپنے حقیقی دو یا ان سے زائد بہنوں کا حصہ جبکہ ان کا اپنا بھائی نہ ہو۔ ۴۔ علاتی (باپ شریک) دو یا ان سے زائد بہنوں کا حصہ جبکہ عینی بہنیں نہ ہو، اور اب ایک تہائی دو نصف کا حصہ ہے، (۱) ماں کا جبکہ وصیت کی اپنی یا اس سے بیٹے کی اولاد نہ ہو اور نہ دو بھائی یا دو بہنیں موجود ہوں، (۲) ماں کی اولاد دو یا ان سے زیادہ خواہ وہ مذکر ہوں یا مؤنث ہوں۔

اور چھٹا حصہ سات قسموں کا مقررہ حصہ ہے

(۱) باپ کا جب کہ میت کی اپنی یا اسکے بیٹے کی اولاد ہو (۲) دادا کا بھی اسی طرح حصہ ہے بشرطیکہ باپ نہ ہو (۳) یہی حصہ ماں کا بھی ہے جب کہ میت کی اپنی اولاد یا اس کے بیٹے کی اولاد ہو یا دو بھائی یا دو بہنیں ہوں (۴) یہی فریضہ جدہ یا جدات کا ہے جب کہ دو وارث ہوں (۵) پوتی یعنی اپنے بیٹے کی بیٹی کا حصہ ہے بشرطیکہ ایک اپنی بیٹی بھی ہو تا کہ دونوں کا مل کر دو تہائی حصہ مکمل ہو جائے (۶) باپ شریک بہن جب کہ حقیقی بہن بھی موجود ہو (۷) ماں شریک خواہ ایک بھائی ہو۔ خزانۃ المفتیین۔

فصل: عصبات کا بیان

عصبات عصبہ کی جمع ہے عصبہ ہر وہ شخص ہے جس کا ترکہ میں کچھ بھی حصہ مقرر نہ ہو بلکہ اصحاب فرائض کو دینے کے بعد جو کچھ بچ جائے وہ اسے ملے اور اگر وہی تنہا وارث ہو تو وہ کل مال لے لے، الاختیار، عورت مستقل عصبہ نہیں ہوتی ہے، البتہ وہ کبھی دوسرے کے ضمن یا ماتحتی میں یعنی بالتبع عصبہ ہو جاتی ہے، کیونکہ اصل میں مرد ہی عصبہ ہوتا ہے، م۔

عصبہ کی ابتداً دو قسمیں ہیں ایک عصبہ نسبی اور دوسرا عصبہ سببی ہے، پھر عصبہ نسبی کی تین قسمیں ہیں؛ ایک یہ کہ وہ بذات خود عصبہ ہے، اور یہ ہر وہ مذکر ہے جس کو میت کی طرف رشتہ میں درمیان میں کوئی عورت نہ آئے، اس کی چار قسمیں ہیں، (۱) باپ کا اپنا جزء، (۲) دادا کا اپنا جزء، التبیین، عصبات میں میت سے جو سب سے قریبی موجود ہوتا ہے، وہی حصہ پاتا ہے، اس طرح سے کہ میت کے لئے سب سے قریب اس کا اپنا بیٹا پھر بیٹے کا بیٹا خواہ جتنے نیچے درجہ کا ہو یعنی بیٹے کے بیٹے کا بیٹا علی ہذا القیاس،

پھر باپ پھر باپ کا باپ اگرچہ بہت اوپر کا ہو، یعنی باپ کے باپ کا باپ: علی ھذا القیاس، پھر حقیقی بھائی یعنی ماں باپ دونوں میں شریک پھر علاتی یعنی باپ شریک بھائی، پھر عینی بھائی کا لڑکا، پھر علاتی بھائی کا لڑکا، پھر حقیقی چچا یعنی باپ کا حقیقی بھائی، پھر باپ کا علاتی بھائی، پھر عینی چچا کا بیٹا، پھر علاتی چچا کا بیٹا، پھر باپ کا چچا یعنی حقیقی دادا کا حقیقی بھائی، پھر باپ کا علاتی چچا، پھر باپ کے عینی چچا کا بیٹا، پھر باپ کے علاتی چچا کا بیٹا، پھر دادا کا چچا، علی ھذا القیاس، المبسوط۔

اگر ایک ہی درجہ میں عصبات کے کئی افراد جمع ہو جائیں تو ان کے بدن کی (افراد کی) تعداد پر ترکہ کو تقسیم کر دیا جائے گا، اور باعتبار اصول کے تقسیم نہ ہوگا، مثلاً میت کے ایک بھائی کا ایک بیٹا موجود ہے، اور دوسرے بھائی کے دس بیٹے موجود ہیں تو پورے بچے ہوئے مال کے گیارہ حصے کر کے ان میں سے ہر ایک کو ایک ایک حصہ دیا جائے گا، الاختیار، اور اگر اصول کا اعتبار ہوتا تو ایک بھائی کو نصف اور دوسرے کو نصف لے کر ایک کا نصف اس کے بیٹے کو دیا جاتا اور دوسرے کا نصف اس کے دس بیٹوں کو دیا جاتا، جبکہ ایسا نہیں کیا گیا بلکہ گیارہ حصے کر کے ہر ایک کو ایک ایک حصہ دیا جائے گا، یہ تفصیل ان عصبات کے بارے میں ہے جو بذات خود عصبہ ہوتے ہیں، ان میں سے جو اقرب موجود ہو گا وہ ابعد کو محجوب کر دے گا، ایسے عصبات کو عصبہ ذاتی کہا جاتا ہے، م۔

اور اب عصبہ کی دوسری قسم وہ عصبہ ہے جو غیر کی وجہ سے عصبہ ہو جائے، اور یہ وہ عورت ہے جو اپنے مقابل مذکر ہونے کی وجہ سے عصبہ ہو جائے اس کو عصبہ بالغیر کہا جاتا ہے، اور یہ چار عورتیں ہیں، (۱) وہ لڑکی جو لڑکے کی وجہ سے عصبہ ہو، (۲) وہ پوتی جو پوتے کے ہونے کی وجہ سے عصبہ ہو، (۳) عینی بہن جو عینی بھائی کی وجہ سے عصبہ ہو، (۴) وہ علاتی بہن جو علاتی بھائی کی وجہ سے عصبہ ہو، الحاوی للقدسی، اور باقی عصبات خود تو میراث لے لیتے ہیں لیکن اپنی بہنوں کو شریک نہیں کرتے ہیں، اور وہ بھی چار ہی ہیں، (۱) چچا، (۲) چچا کا بیٹا، (۳) بھائی کا بیٹا، (۴) آزاد کرنے والے کا بیٹا، خزانۃ المفتیین، تیسری قسم وہ عصبہ ہے جو غیر کے ساتھ ہونے سے عصبہ ہو جائے اس کو عصبہ مع الغیر کہتے ہیں، اور یہ وہ ہر عورت ہے جو دوسری عورت کے ساتھ عصبہ ہو جائے جیسے عینی بہنیں یا علاتی بہنیں، جو میت کی لڑکیوں یا پوتیوں کے ساتھ عصبہ ہو جاتی ہیں، محیط السرخسی۔

اس حدیث کی وجہ سے کہ بہنوں کو بیٹیوں کے ساتھ عصبہ کر دو، م، مثالی صورت یہ ہو گی، (۱) میت نے اپنی ایک لڑکی چھوڑی اور ایک یا زیادہ علاتی بھائی چھوڑے تو لڑکی کے ساتھ عینی بہن عصبہ ہو گئی، اس میں نصف ترکہ لڑکی کو ملا، اور باقی ترکہ عصبہ بہن کو مل گیا، اور علاتی بھائی محروم رہے، دوسری مثال، زید کی ماں نے زید کے والد کی وفات کے بعد زید کے چچا سے نکاح کیا، اور اس سے خالد پیدا ہوا اور چچا کا ایک بیٹا بکر بھی دوسری بیوی سے موجود ہے، پھر زید مر گیا، اور اس نے فقط خالد اور بکر دونوں چچازاد بھائیوں کو چھوڑا جن میں سے خالد اس کا مادری بھائی بھی ہے، اس لئے زید کے ترکہ میں سے خالد کو چھٹا حصہ ترکہ مادری بھائی کے طور پر ملے گا، اور باقی میراث کے لئے خالد و بکر دونوں عصبہ ہیں اس لئے ماقبی ان دونوں میں نصفا نصف ہو گی، تقسیم اس طرح سے ہو گی کہ میراث زید کے بارہ حصے کئے جائینگے، جن میں سے خالد کو ۲ حصے بطور فرض دئے جائینگے، اور باقی دس حصے دونوں کو نصف نصف دینے سے خالد کو مجموعۃً سات حصے مل جائنگے اور بکر کو پانچ حصے ملیں گے۔

دوسری مثال

ہندہ نے اپنے مرتے وقت اپنے چچا کے دو بیٹے خالد و بکر چھوڑے جن کے سوا دوسرا کوئی بھی وارث نہیں تھا، لیکن وہی خالد اس کا شوہر بھی ہے، اس لئے کل میراث کے سب سے پہلے چار حصے کر کے نصف یعنی دو حصے خالد کو شوہر کا حصہ ملے گا، اور باقی دو حصے ان دونوں میں نصفا نصف تقسیم کیا جائیگا، اس طرح مجموعی طور سے خالد کو تین حصے اور بکر کو صرف ایک حصہ ملے گا، الخزانۃ، مسئلہ: ایک مرد نے اپنی حاملہ بیوی پر زنا کا الزام لگایا، مگر اس کے پاس گواہ نہیں ہیں، اس لئے قاضی نے مجبوراً ان دونوں کے درمیان لعان کا معاملہ کر کے دونوں میں جدائی کرادی، اور بچہ کا نسب اس کے شوہر سے ختم کر دیا اس طرح یہ لڑکا ہو یا لڑکی صرف

ماں کی طرف منسوب ہوگا اور باپ کے بغیر مانا جائے گا، لہٰذا اس ملاعنہ عورت کے بچہ کے عصبہ کا تعلق صرف اس کی ماں سے ہوگا، اسی طرح سے ولد الزنا کے لئے بھی گویا کوئی باپ نہیں ہوگا اس لئے ولد الزناء کے عصبہ بھی اس کی ماں کے ہی رشتہ دار ہوں گے، اس طرح نتیجہ یہ نکلا کہ ولد الملاعنہ اور ولد الزناء کے عصبہ صرف اس کی ماں ہی کے رشتہ دار ہوں گے، اور وہی اس کے وارث ہوں گے، اور یہ ان ہی کا وارث ہوگا، اور اس سے پہلے جو کچھ بیان کیا گیا ہے کہ ولد الزناء کے لئے میراث نہیں ہے، اس کا مطلب یہ ہوگا کہ اس کے باپ یعنی جس کے نطفہ سے وہ پیدا ہوا ہو وہ شرعاً اس کا حق میراث میں باپ نہ ہوگا اگر چہ وہ باپ مدعی ہی ہو، لیکن ولد الملاعنہ کا باپ اگر مدعی ہو جائے تو اس کا نسب بھی ثابت ہوگا اسی طرح اس سے میراث کا رشتہ بھی قائم ہو جائے گا، اور اگر وہ مدعی نہ ہوا بلکہ منکر ہی رہا تو کچھ بھی نہ ہوگا، لیکن ولد الزناء و ولد الملاعنہ اپنی ماں اور اس کے رشتہ داروں سے میراث پائینگے، اور وہ بھی اس کے وارث ہوں گے، م، ھ۔

اور اگر ولد الملاعنہ نے وفات پائی اور ایک بیٹی اور ماں نے لعان کیا ہے، یعنی اپنی ماں ملاعنہ اس کا شوہر ملاعن چھوڑا اور اپنی ایک بیٹی بھی چھوڑی تو اس لڑکی کے لئے نصف ہوگا، اور ماں کا چھٹا حصہ ہوگا اور اس کے پرانے شوہر کا کچھ حصہ نہیں ہوگا بلکہ جو کچھ باقی رہا وہ بھی اس کی بیٹی اور ماں پر ان کے حصہ کے مطابق دوبارہ تقسیم ہو جائے گا، گویا باپ نہیں ہے، اور تقسیم ترکہ کی یہ صورت ہوگی کہ کل ترکہ کو چھ حصوں میں تقسیم کر کے لڑکی کو (۳) اور ماں کو (۱) حصہ دے کر باقی (۲) حصے بھی ان ہی دونوں میں ان کے اپنے حصہ کے مطابق دئے جائینگے، اس حساب کو ہم انشاء اللہ آئندہ کچھ تفصیل سے بیان کرینگے، اسی طرح اگر اس نے اپنی لڑکی اور ماں کے ساتھ اپنی بیوی بھی چھوڑی یا اگر ولد الملاعنہ بجائے لڑکے کے لڑکی چھوڑی اور اس نے اپنی بٹی اور ماں کے ساتھ اپنا شوہر بھی چھوڑا اس لعان کرنے والے کے ساتھ تو ملاعن کالعدم ہوگا یعنی اس حساب میں کسی شمار میں نہ ہوگا، اس کے علاوہ بیوی یا شوہر اور لڑکی اور ماں اپنا اپنا مقررہ حصہ لینگے، اس کے بعد بھی جو کچھ بچ رہیگا وہ صرف لڑکی اور ماں کو لوٹا دیا جائیگا۔

ایک دوسری مثال

اگر ولد الملاعنہ مر گیا اور اس نے اپنی ماں اور لعان کرنے والے شوہر کا بچہ اور ماں کے دوسرے شوہر کا لڑکا چھوڑا جو اس کا ماں شریک بھائی یا بہن ہوگا تو ماں کو تہائی اور ماں شریک بھائی بہن کو چھٹا حصہ ملے گا، اور جو کچھ بچ جائیگا وہ بھی ان ہی دونوں کو لوٹا دیا جائے گا، اور لعان کرنے والے مرد کے بچہ کو کچھ نہیں ملے گا، کیونکہ وہ اس میت کا باپ شریک بھائی یا بہن نہیں ہوگا، کیونکہ لعان والے باپ سے تو رشتہ بالکل ہی ختم ہو چکا ہے، اور ولد الزناء ہونے کی صورت میں بھی ان مسائل میں یہی حکم ہوگا جو ابھی ولد الملاعنہ میں بیان کیا جا چکا ہے، اسی لئے زانی یا اس کا بچہ کچھ بھی نہیں پائے گا، البتہ ولد الملاعنہ اور ولد الزناء کے مسائل میں اتفاق ہونے کے باوجود اس ایک مسئلہ میں فرق ہو جاتا ہے کہ اگر ولد الزناء جڑواں بچہ پیدا ہو جس کو توأم کہا جاتا ہے، اس میں یہ ولد الزناء اپنے توأم بھائی سے ماں شریک بھائی کی میراث پاتا ہے، یعنی چھٹا حصہ پائے گا، اور ولد الملاعنہ اپنے جڑووں سے ماں شریک بھائی یا بہن سے حقیقی بھائی یا بہن کا حصہ پائے گا، یعنی اگر وہ جڑواں بھائی ہو تو عینی بھائی ہوگا اور بہن ہو تو عینی بہن ہو گی، الاختیار، ھ۔

ان دونوں مسائل میں فرق کرنے کی اصل وجہ یہ ہے کہ ملاعنہ کے حق میں دنیاوی احکام میں زنا کی تہمت جائز نہیں ہے، کیونکہ اس نے اپنے معاملہ کا فیصلہ آخرت پر چھوڑ دیا ہے، اس لئے اگر چہ حقیقت میں جوڑواں بچہ ایک ہی ماں اور باپ سے ہیں مگر باپ سے نسبت ختم کر دیا گیا ہے، اور ولد الزناء کے لئے کسی کو باپ تسلیم ہی نہیں کیا جاتا ہے، اس لئے اس کا جڑواں گویا اس کی ماں سے بھائی یا بہن ہے، اچھی طرح سمجھ لیں، م، اور جب میت کے کئی قسم کے عصبات اس طرح کے جمع ہوں کہ ان میں سے کچھ تو ذاتی عصبہ ہوں اور کچھ عصبہ بالغیر ہوں اور کچھ عصبہ مع الغیر ہوں تو ان تمام میں اس عصبہ کو ترجیح ہو گی جس کو میت سے زیادہ

قریب اور نزدیکی ہو، اور صرف ذاتی عصبہ ہونے کی وجہ سے ترجیح نہیں ہوگی، یہانتک کہ اگر عصبہ مع الغیر عصبہ ذاتی کے مقابلہ میں میت سے زیادہ قریب ہو تو عصبہ مع الغیر مقدم ہو جائے گا، اس کی مثال یہ ہوگی کہ اگر ایک شخص نے اپنے مرتے وقت اپنی بیٹی اور ایک حقیقی بہن اور ایک باپ شریک بھائی کا بیٹا چھوڑا تو لڑکی کے لئے کل ترکہ میں سے نصف اور باقی ترکہ بہن کا ہوگا، اور باپ شریک بھائی کا لڑکا محروم ہوگا، المحیط، میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ جیسے عینی بہن عصبہ مع الغیر ہو گئی اور باپ شریک بھائی کا لڑکا بذات خود عصبہ ہے اور وہ بھی محروم ہے، اسی طرح اس کا باپ بھی ہے، م، یہاں تک عصبہ نسبی کا بیان ہوا، اور اب عصبہ سبب کا بیان ہے، تو یہ وہ شخص ہوتا ہے جو کسی کو آزاد کرنے والا، اور اگر وہ آزاد کرنے والا خود موجود نہ ہو تو اس کی نسبی عصبات میں اسی ترتیب سے کسی کو ترجیح ہوگی جو ہم نے میت کے نسبی عصبات میں بیان کی ہے، الکافی، چنانچہ اگر آزاد کرنے والا خود نہ ہو تو اس کے بیٹے کو ترجیح ہوگی، اسی ترتیب سے آخر تک جیسا کہ اوپر بیان کیا گیا ہے، م، اور اب یہ معلوم ہونا چاہئے کہ کچھ ورثہ دوسری کسی وجہ سے محروم ہو جاتے ہیں اس لئے اس مسئلہ کو بھی آئندہ بیان کرنا ضروری ہو گیا۔

السراجی: باب العصبات:. العصبات النسبية ثلثة، (١) عصبة بنفسه، (٢) وعصبة بغيره، (٣) وعصبة مع غيره، اما العصبة بنفسه فكل ذكر لا تدخل فى نسبته الى الميت انثى وهم اربعة اصناف، (١) جزء الميت (٢) واصله، (٣) وجزء ابيه، (٤) وجزء جده، الاقرب فالاقرب يرجحون بقرب الدرجة اعنى أولهم بالميراث جزء الميات اى البنون ثم بنوهم وان سفلوا، ثم اصله اى الاب ثم الجد اى اب الاب وان علا، ثم جزء ابيه اى الاخوة، ثم بنوهم وان سفلوا، ثم جزء جده اى الاعمام، ثم بنوهم وان سفلوا، ثم يرجحون بقوة القربة اعنى به ان ذا القرا بتين اولى من ذى قرابة واحدة ذكرا كان او انثى لقوله عليه السلام ان الاعيان بنى الام يتوارثون دون بنى العلات كالاخ الاب وام اذاصارت عصبة من البنت اولى من الاخ لاب والاخت لاب وابن الاخ لاب وام اولى من ابن الاخ لاب وكذلك الحكم فى اعمام الميت ثم فى اعمام ابيه ثم فى اعمام جده، (٢) واما العصبة بغيره:. فاربع من النسوة وهن اللاتى فرضهن النصف والثلثان يصرن عصبة باخوتهن كما ذكرنا فى حالاتهن، ومن لافرض لها من الاناث واخوها عصبة لاتصير عصبة باخيها كالعم والعمة المال كله للعم دون العمة، (٣) واما العصبة مع غيره:. فكل انثى تصير عصبة مع انثى اخرى كالاخت مع البنت لما ذكرنا، وآخر العصبات مولى العتاقة ثم عصبته على الترتيب الذى ذكرنا لقوله عليه السلام الولاء لحمة النسب، ولا شئى للاناث من ورثة المعتق لقوله عليه السلام ليس للنساء من الولاء الا ما اعتقن او اعتق من اعتقن او كاتبن او كاتب من كاتبن اودبرن اودبر من دبرن او جرولاء معتقهن اومعتق معتقهن، ولو ترك ابا المعتق وابنه عند ابى يوسف رحمه الله سدس الولاء للاب والباقى للابن وعند ابى حنيفة ومحمد رحمهما الله الولاء كله للابن ولاشئى للاب، ولو ترك ابن المعتق وجده فالولاء كله للابن بالاتفاق، ومن ملك ذارحم محرم منه عتق عليه ويكون ولائه له بقدر الملك كثلاث بنات مات الاب وترك شيئا فالثلثان بينهن اثلاثا بالفرض والباقى بين مشتريتى الاب أخماسابالولاء ثلاثة اخماسه للكبرى وخمساه وخمساه للصغرى وتصح من خمسة واربعين.

ترجمہ:۔ عصبات کے بیان کا باب، عصبات نسبی کی تین قسمیں ہیں، (۱) عصبہ بنفسہ اور (۲) عصبہ بغیرہ اور (۳) عصبہ مع غیرہ، عصبہ بنفسہ: ہر وہ مرد ہے جس کی میت کی طرف نسبت کرنے میں عورت نہ آئے، ان کی چار قسمیں ہیں، (۱) میت کا جزء اور (۲) اس کی اصل، (۳) میت کے باپ کا جزء، (۴) میت کے جد کا جزء جو قریب تر ہے، وہی قریب تر ہے، ان میں درجہ کی نزدیکی سے ترجیح دی جائے گی یعنی میراث لینے میں ان سب سے اولی جزء میت ہے، یعنی بیٹے پھر ان کے بیٹے اگرچہ اور نیچے کے ہوں، پھر میت کی اصل (اولی) ہے یعنی باپ پھر دادا یعنی باپ کا باپ اگرچہ اوپر درجہ کا ہو: ثم جزء ابيه الخ: پھر میت کے باپ

کے اجزاء یعنی بھائی سب پھر ان کی اولاد (بھتیجے) اگر چہ نیچے ہی درجہ کے ہوں، پھر میت کے دادا کے اجزاء یعنی سگے چچا ان کی اولاد اگر چہ نیچے ہی درجہ کے ہوں پھر ان میں سے ایک کو دوسرے پر قوت قرابت کی وجہ سے نیچے ہی درجہ کی ہوں پھر ان میں سے ایک کو دوسرے پر قوت قرات کی وجہ سے ترجیح دی جائیگی، یعنی دو قرابت والے زیادہ مستحق ہیں ایک قرابت والے سے خواہ مذکر ہو یا مؤنث، رسول اللہ علیہ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ سگے بھائی وارث ہوں گے نہ کہ علاتی بھائی، جیسے سگا بھائی یا سگی بہن جبکہ عصبہ ہو جائیں بنت کے ساتھ تو یہ بہتر ہوں گے، علاتی بھائی علاتی بہن سے اور سگا بھتیجا اولیٰ ہو گا علاتی بھتیجا سے، اور یہی حکم میت کے چچوں میں بھی ہے، پھر میت کے باپ کے چچوں میں پھر اس کے دادا کے چچوں میں ہے۔

(۲)**اما العصبة بغيره الخ**: اور عصبہ بغیرہ وہ چار عورتیں ہیں جن کا مقررہ حصہ نصف اور ثلثین ہے، یہ اپنے بھائیوں کے ساتھ عصبہ ہو جاتی ہیں، جیسا کہ ہم نے ان کی حالتوں میں بیان کر دیا ہے، اور جن عورتوں کا حصہ مقرر نہیں ہے، اور ان کے بھائی عصبہ ہوں تو وہ اپنے بھائیوں کے ساتھ عصبہ نہ ہوں گی جیسے کہ چچا اور پھوپھی کہ ان کا سارا مال چچا کا ہو جاتا ہے، یعنی پھوپھی کے لئے نہیں ہوتا ہے: (۳)**و اما العصبة مع غيره الخ**: اور عصبہ مع غیرہ وہ عورت ہے جو دوسری عورت کے ساتھ عصبہ ہوتی ہے جیسے کہ بہن بیٹی کے ساتھ اس بناء پر جو ہم نے پہلے بیان کر دی ہے: **و آخر العصبات الخ**: اور آخر عصبات مولی عتاقہ ہے، پھر اس کا عصبہ اسی ترتیب سے جو ہم نے پہلے بیان کر دی ہے، رسول اللہ علیہ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ ولاء بھی قرابت ہے نسب کی قرابت کی طرح، اور عورتوں کے لئے جو معتق کی وجہ سے کہ عورتوں کے لئے ولاء سے کچھ بھی نہیں ہے، مگر ان لوگوں کے لئے ولاء ہے جن کو کہ انہوں نے خود ہی آزاد کیا ہو یا ان عورتوں کے آزاد کردہ نے جس کو آزاد کیا ہو، یا جس کو انہوں نے مکاتب بنایا ہو یا ان کی مکاتب شدہ نے جسے مکاتب بنایا ہو، یا جس کو انہوں نے مدبر بنایا ہو یا ان کے مدبر شدہ نے جس کو مدبر بنایا ہو، یا ان کے معتق نے ولاء لیا ہو یا ان کے معتق کے معتق نے جو جزء ولاء کیا ہو۔

ولو ترك ابا المعتق الخ: اور اگر کسی نے اپنے معتق بکسر التاء کے باپ اور بیٹے کو چھوڑا تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ولاء کا چھٹا حصہ باپ کے لئے ہے، اور باقی بیٹے کے لئے ہے، اور طرفین کے نزدیک تمام ولاء بیٹے کے لئے ہے اور باپ کے لئے کچھ بھی نہیں ہے، اور اگر اپنے معتق بکسر التاء کے بیٹے اور دادا کو چھوڑا تو سارا ولاء بالاتفاق بیٹے کے لئے ہے، اور جو شخص کہ اپنے کسی ذی رحم محرم کا مالک بنا وہ مملوک از خود آزاد ہو جائے گا، اور اس کا ولاء بقدر الملک اس مالک کا ہو گا مثلاً کسی کی تین بیٹیاں ہیں اور چھوٹی کے بیس دینار ہیں اور ان دونوں نے اپنے باپ کو پچاس دینار میں خریدا پھر باپ مر گیا اور کچھ چھوڑ گیا، تو ثلثین ان تینوں بیٹیوں کے درمیان تین حصے ہو کر ایک ایک حصہ بطور فرض تقسیم ہو گا، اور باقی ثلث سے ان دونوں خریدنے والیوں کے درمیان پانچ حصے ہو کر تین حصے بڑی بیٹی اور دو حصے چھوٹی بیٹی میں تقسیم ہو گا، اور مسئلہ پینتالیس سے ہو گا۔

فصل: حجب کے بیان میں

حجب دو طرح ہوتا ہے، ایک حجب نقصان، دوسرا حجب حرمان، حجب نقصان یہ ہے کہ اگر فلاں وارث نہ ہوتا تو اس وارث کو زیادہ حصہ ملتا مگر اس فلاں کے ہونے کی وجہ سے اس کا حصہ کم ہو گیا ہے، مثلاً میت کی اولاد نہ ہو تو شوہر کے لئے نصف ہو گا، لیکن ولد ہونے کی وجہ سے اب اس کا حصہ کم ہو کر اس شوہر کا حصہ چہارم ہو گا، اس طرح میت عورت کے بچہ ہونے کی وجہ سے اب اس کے شوہر کو محجوب کر کے نصف سے روک دیا ہے، اور حجب حرمان کی صورت یہ ہے کہ ایک وارث کو دوسری وارث کے رہنے کی وجہ سے کچھ بھی حصہ نہ ملے، مثلاً حقیقی بہنیں دو ہوں تو باپ شریک بہن کو کچھ نہیں ملتا ہے، پھر معلوم ہونا چاہئے کہ کچھ وارث ایسے بھی ہیں جو کبھی بھی محروم نہیں ہوتے ہیں، اگر چہ اپنے حصے میں کبھی تھوڑا سا حصہ ملتا ہے، اور وہ میاں بیوی ہیں، اور بعض وہ وارث ہیں جو کبھی کسی طرح سے بھی محجوب نہیں ہوتے ہیں، اور ایسے چار افراد میں، (۱) باپ، (۲) ماں، (۳) بیٹا، اور

(۴) بیٹی، اور بعض ایسے ہوتے ہیں کہ ایک صورت میں محروم ہوتے ہیں لیکن دوسری صورت میں ناقص محجوب ہوتے ہیں مثلاً باپ شریک بھائی ہے کہ جب میت کی لڑکی اور بیوی ہو تو باقی باپ شریک بھائی کے لئے ہے، اور اگر لڑکی و عینی بہن ہو تو کچھ نہیں ملے گا، اور مثلاً باپ شریک بہن ہے کہ جب میت نے باپ و حقیقی بہن چھوڑی تو باپ شریک بہن کو چھٹا حصہ ملے گا، اور اگر دو عینی بہنیں چھوڑیں تو وہ کچھ نہیں پائیگی، اور اگر کوئی حقیقی بہن نہ ہو وہ نصف پائیگی، ان مثالوں سے ایک قاعدہ یہ سمجھ آیا کہ اقرب وارث اپنے سے ابعد کو محجوب کر دیتا ہے، خواہ بالکل ہی محروم کر دے یا کچھ حصہ کم کر دے جیسے بیٹا کہ بیٹے کی اولاد کو وہ محجوب کر دیتا ہے، اور حقیقی بھائی یعنی ماں باپ شریک بھائی صرف باپ شریک بھائیوں کو محجوب کر دیتا ہے۔

دوسرا قاعدہ

یہ ہے کہ جو وارث کسی شخص کے واسطے سے میت کے قریب ہو جانے سے وراثت کی نزدیکی حاصل کرتا ہے، وہ اسی شخص کی موجودگی سے خود محروم ہو جاتا ہے، سوائے مادری اولاد کے، چنانچہ ماں کی موجودگی میں بھی ماں شریک بھائی بہنوں کو حصہ ملتا ہے، اور میت کا پوتا اپنے باپ کے رہتے ہوئے ساقط ہو جاتا ہے، اس کی مثالیں یہ ہیں کہ میت کا شوہر اور حقیقی بہن اور باپ شریک بہن ہے کہ اس مثال میں شوہر کو نصف اور حقیقی بھائی کے لئے بھی نصف اور باپ شریک بھائی کے چھٹا حصہ ہوتا ہے، تاکہ دو تہائی (ثلثین) پورا ہو جائے یہاں پر یہ بات معلوم ہونی چاہئے کہ مثال مذکور میں حصے مقررہ حد سے بڑھ جا رہے ہیں اس طرح سے کہ نصف حصہ شوہر کے لئے ہوا اور بقیہ نصف حقیقی بھائی کو ملتے ہی حصے ختم ہوگئے مگر باپ شریک بھائی کو بھی چھٹا حصہ ملنا چاہئے تو اس کو دینے کے لئے ان کے حصوں میں کمی کر کے بھائی نے اپنا حصہ نکال لیا اس طرح سے کہ مثلاً پورے ترکہ کو ۶ حصوں میں تقسیم کر کے شوہر کو (۳) اور عینی بھائی کو (۳) اور علاتی بھائی کے لئے بھی ایک حصہ چاہئے تو اس طرح کل (۷) حصے ہوگئے اور ان سب کو ان کے اپنے حصے دینے کے لئے کل ترکہ اب بجائے، (۶) کے (۷) میں تقسیم کر دیا گیا ہے، ایسا کرنے کو عول کہا جاتا ہے، انشاء اللہ تعالیٰ اس کی تفصیل بھی آئندہ جلد ہی بیان کر دی جائیگی، پھر اگر اس مسئلہ میں علاتی بہن کے ساتھ اس کا بھائی بھی ہو جو اس کو عصبہ بنادے تو اس وقت علاتی بہن کچھ نہیں پائیگی، کیونکہ یہ بہن علاتی بھائی کے ساتھ عصبہ کے طور پر باقی ہے، اور عصبہ کا حصہ تو وہ ہوتا جو تقسیم کے بعد باقی رہجاتا ہے، حالانکہ موجودہ صورت میں شوہر کو نصف اور عینی بہن کو بھی نصف دینے کے بعد کچھ نہیں بچتا ہے، جو علاتی بھائی کو دیا جاسکے اور اس کے ساتھ ہی علاتی بہن کو بھی کچھ حصہ علاتی بہن پاتی، کیونکہ اس صورت میں علاتی بہن اصحاب الفرائض میں سے تو نہیں ہے، پس جب عصبہ کو نہیں ملا تو اس کی بہن بھی محروم رہیگی، اسی لئے یہ بھائی اپنی بہن کے لئے شوم اور بدبخت ثابت ہوا۔

ایک دوسری مثال

کسی عورت نے مرتے وقت اپنا شوہر دو والدین اور اپنی لڑکی اور اپنے بیٹے کی لڑکی (پوتی) چھوڑی تو اس کے ترکہ کی تقسیم کے لئے اس کی جائیداد کے کل ۱۲ حصے لگائے جائینگے، اس طرح سے کہ شوہر کو ربع، (۳) بیٹی کے لئے نصف (۲) باپ کے لئے سدس (۲) اور ماں کے لئے بھی سدس (۲) اور ثلثین کا حق پورا کرنے کے لئے پوتی کو چھٹا حصہ، (۲) یہ سب (۳+۶+۲+۲+۲=۱۵) ہوگئے اس لئے عول کے طریقہ پر پورے ترکہ کو ۱۲ کی بجائے ۱۵ حصے کر کے دئے جائینگے، اور اگر اسی مسئلہ میں بھی پوتی کے ساتھ اس کا بھائی بھی ہو تو وہ پوتی محروم ہی رہیگی، اس لئے یہ بھائی بھی اپنی اس بہن کے لئے منحوس اور بدقسمت ثابت ہوگا، کیونکہ یہ بھائی عصبہ ہے اور اس کے ساتھ اس کی بہن بھی عصبہ ہو جائیگی، حالانکہ ترکہ میں کچھ نہیں بچا اس لئے بھائی نے محروم ہو کر بہن کو بھی محروم کر دیا ہے اور اصل مسئلہ (۱۲) سے ہو کر اس کا عول (۱۳) سے ہو گیا ہے۔

ایک دوسری مثال

میت کے دو حقیقی اور ایک باپ شریک بہن ہیں اس لئے اصل مسئلہ (۶) سے ہوگا اور ان میں سے دونوں حقیقی بہنوں کو دو تہائی یعنی (۴) حصے ملیں گے، اور چونکہ بہنوں کو دو یا ان سے زیادہ ہو جانے کی صورت میں دو تہائی سے زیادہ حصہ نہیں ملتا ہے، اس لئے اس باپ شریک یعنی علاتی بہن کا کوئی حصہ نہیں بچا اور اس دو تہائی کو ان دونوں بہنوں نے لے لیا اور باقی دو حصے بھی ان ہی دونوں کے درمیان بعد میں تقسیم کر دئے گئے جس سے دونوں کو تین تین حصے مل گئے، اور باپ شریک بہن کے لئے کچھ نہیں بچا اور وہ عصبہ بھی نہیں ہے، اس لئے وہ محروم رہی، اور باقی دو حصے بھی انکے وارثوں کا حق ہو گیا، ان دونوں وارثوں کو دوبارہ دیدئے گئے، اور علاتی بہن کچھ نہیں پاسکی، پھر اگر اس مسئلہ میں علاتی بہن کے ساتھ اس کا بھائی بھی ہوتا تو وہ عصبہ ہوتا اس وجہ سے بچے ہوئے دو حصے وہی لے جاتا اور یہ بہن بھی اپنے بھائی کے ساتھ عصبہ بن کر حقدار ہو جاتی اس لئے ان دونوں حصوں کے تین ٹکڑے کر کے ایک حصہ اس بہن کا اور دو حصے اس بھائی کے ہوتے، اس سے یہ بات سمجھ میں آگئی کہ یہ بھائی اپنی اس بہن کے لئے خوش قسمت اور مبارک ہوتا، اور اگر اسی مسئلہ میں میت کا شوہر بھی ہوتا تو یہ بھائی بھی محروم ہوتا کیونکہ اس وقت اصل مسئلہ (۶) سے ہوتا اور ان دونوں حقیقی بہنوں کے (۴) اور شوہر کے لئے (۳) ہوتے اس طرح کل سات حصے ان سب میں تقسیم ہو جاتے، اور کچھ نہیں بچتا بلکہ اصل مسئلہ، (۶) ہی کو عول کر کے (۷) کیا گیا ہے، تاکہ سب کو حصہ مل جائے نتیجہ کے طور پر یہ دونوں علاتی بھائی بہن محروم رہتے۔

قاعدہ

جو وارث وراثت پانے سے محروم ہو گیا ہو جیسے وہ کافر یا قاتل یا قاتل کا رفیق ہو تو وہ خود کسی مستحق وارث کو کسی قسم کا محجوب نہیں کرتا ہے، یعنی نہ تو مکمل طور سے محروم اور ناقص طریقہ سے کچھ حصہ میں کمی سے اس لئے یہ سمجھنا ہوگا کہ ارث سے محروم رہ جانے والے کا اس مسئلہ میں کالعدم اور حساب سے باہر ہوتا ہے، الاختیار، ھ، **قاعدہ**:۔ اگر کوئی ارث پانے میں بالکل محروم نہ ہو بلکہ اگلے کی وجہ سے اسے رکاوٹ آگئی ہو یعنی محجوب ہو گیا ہو تو وہ اگرچہ خود محجوب ہوتا ہے، مگر بالاتفاق وہ مستحق وارث کو نقصان سے محجوب کر دیتا ہے، جیسے میت نے ماں اور باپ اور کسی قسم کے دو بھائی یا بہن چھوڑے تو بھائی بہنوں کو باپ یا فقط ماں کے توسط سے میت سے قریب ہوتی ہے، اس صورت میں باپ کے رہتے ہوئے ان بھائی بہنوں میں سے کوئی بھی وارث نہیں ہوگا، لیکن ان بھائی بہنوں ہی کی وجہ سے ان کی ماں کو بجائے تہائی حصہ لینے کے چھٹا حصہ دلوایا، جیسا کہ ماں کے احوال میں پہلے بتلایا جا چکا ہے، الکافی۔

ساقط ہونے والوں کے سلسلہ میں کچھ وضاحت

یعنی ایسے ورثہ جو دوسروں کی وجہ سے حصہ پانے میں ساقط ہو جاتے ہیں، اگر میت کا اپنا بیٹا یا اس کے بیٹے کا بیٹا موجود ہو تو میت کے سگے بھائی کو کچھ بھی حصہ نہیں ملے گا، یعنی وہ ساقط ہوگا، اسی طرح اگر میت کا باپ بھی موجود ہو تو وہ بھائی ساقط ہو جائے گا، اور اگر باپ کی بجائے داد ہو تو اس صورت میں اختلاف ہے، یعنی امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک وہ دادا سے بھی ساقط ہوگا، لیکن صاحبینؒ کے نزدیک ساقط نہیں ہوگا، اور اگر میت کا علاتی بھائی ہو تو وہ میت کے بیٹے اور پوتے اور باپ دادا سے ساقط ہو جائے گا، اسی طرح وہ حقیقی بھائی سے بھی ساقط ہوگا، اور اگر اخیافی یعنی ماں شریک بھائی ہو تو وہ میت کا لڑکا لڑکی یا میت کے پوتا پوتی رہتے ہوئے ساقط ہو جائے گا، اور باپ دادا کے ساتھ بھی بالاتفاق ساقط ہوتا ہے، الاختیار، ھ، م، اگر میت کی ماں موجود ہو تو ہر قسم کی جدہ خواہ ماں کی طرف سے ہو یا باپ کی طرف سے سب ساقط ہو جاتی ہیں، اور اگر باپ کے سلسلہ کی جدہ ہو تو وہ باپ کے رہتے

ہوئے بھی ساقط ہو جائے گی، اسی طرح اگر دادا موجود ہو اور اس سے اور کی جدات اسی سلسلہ کی ہوں تو ساری جدات ساقط ہو جائیگی، اور باپ کی ماں اس وجہ سے ساقط نہیں ہوتی ہے کہ وہ دادا کی طرف سے رشتہ سے نہیں بلکہ باپ کی طرف کے رشتہ سے ہوتی ہے، اور باپ کے ساتھ میں جو جدات ماں کی طرف سے ہوں وہ ساقط نہیں ہوتی ہیں، مثلاً میت نے باپ چھوڑا اور باپ کی ماں اور ماں کی ماں چھوڑدی تو باپ کی ماں باپ کی وجہ سے ساقط ہوگی، لیکن ماں کی ماں ساقط نہیں ہوگی، لیکن اس میں یہ اختلاف ہے کہ نانی کو چھٹا حصہ ملے گا یا بارہواں حصہ ملے گا، اور یہ بھی معلوم ہونا چاہئے کہ ماں کی طرف سے وارث ہونے والی جدات سوائے ایک جدہ یعنی نانی کے دوسرے کسی کا تصور نہیں ہوتا ہے، کیونکہ باقی سب ہی فاسدہ ہوں گی، مگر باپ کی طرف سے جدات صحیحہ البتہ بہت سی ہوسکتی ہیں، الا ختیار۔

فصل

مرتد کسی کا وارث نہیں ہوسکتا ہے، یعنی نہ کسی مسلمان کا اور نہ ہی کسی مرتد کا، المحیط، اور جب مرتد مرجائے یا قتل ہو جائے، یا قاضی کی طرف سے اس کے دارالحرب میں رہ جانے کا اعلان ہو جائے تو اس کے مرتد ہونے سے پہلے جو کچھ بھی اس نے کمایا ہوگا وہ اس کے مسلمان وارثوں کی میراث ہوگی، مرتدہ عورت جب بھی مرے اس کا کل مال اس کے مسلمان وارثوں میں علم فرائض کے قانون کے مطابق تقسیم ہوگا یعنی اس نے جو کچھ بھی کمایا ہو یا اسے ملا ہو خواہ اس کے مرتد ہونے سے پہلے یا مرتد ہونے کے بعد حاصل کیا ہو، وہ سب اس کے مسلمان وارثوں میں تقسیم ہوگیا۔

السراجي: باب الحجب:. الحجب على نوعين (١) حجب نقصان وهو حجب عن سهم الى سهم وذلك لخمسة نفر، (٢) للزوجين، (٣) والأم، (٤) وبنت الابن (٥) والاخت لاب وقد مربيانه، (٢) وحجب حرمان، والورثة فيه فريقان فريق لايحجبون بحال البتة، فريق يرثون بحال ويحجبون بحال وهذا مبنى على اصلين احدهما هو ان كل من يدلي الى الميت، بشخص لايرث مع وجود ذلك الشخص سوى اولاد الام فانهم يرثون معها لانعدام استحقا قها جميع التركة، والثانى الاقرب فالا قرب كما ذكرنا فى العصبات، والمحروم لا يحجب عندنا وعند ابن مسعود يحجب حجب النقصان كالكافر والقاتل والرقيق، والمحجوب يحجب بالاتفاق كالاثنين من الاخوة والا خوات فصاعدا من اى جهة كانا فانهما لايرثان مع الاب ولكن يحجبان الام من الثلث الى السدس.

حجب کا بیان:۔

ترجمہ: حجب کی دو قسمیں ہیں حجب نقصان، اور وہ محجوب ہونا ہے ایک حصہ سے دوسرے حصہ کی طرف اور یہ پانچ اشخاص کے لئے ہیں، (۱) زوجین اور (۳) ماں اور (۴) پوتی اور (۵) علاتی بہن، اس کا بیان گزر چکا ہے، اور دوسرا حجب حرمان ہے، اس میں ورثہ دو قسم کے ہوتے ہیں، ایک قسم وہ ہے جو کبھی کسی حال میں بالکل محروم نہیں ہوتے ہیں جو چھ ہیں (تین مرد) ابن اب، زوج، اور (تین عورتیں ہیں) بنت، ام، زوجہ، اور دوسری قسم وہ ہے جو ایک وقت میں وارث ہوتے ہیں مگر دوسرے وقت میں محجوب بھی ہو جائیں، اور یہ دو قاعدوں پر مبنی ہے، پہلا قاعدہ تو یہ ہے کہ جو شخص بنت کی طرف سے کسی دوسرے شخص کے واسطہ سے منسوب ہوتا ہو تو وہ شخص اس شخص کی موجودگی میں وارث نہیں ہوتا ہے، سوائے اولاد ام کے کہ یہ ام کے ساتھ بھی وارث ہوتی ہے کیونکہ وہ خود تمام ترکہ کی مستحق نہیں ہوتی ہے: والثانی الاقرب الخ: ذکر کردیا، اور محروم شخص ہمارے نزدیک حاجب نہیں بنتا ہے، لیکن حضرت ابن مسعودؓ کے نزدیک حاجب بنتا ہے، حجب نقصان کا (یعنی حصہ کو کچھ کم کردیتا ہے، مگر پورا محروم نہیں کرتا ہے،) جیسے کہ کافر اور قاتل اور رقیق (غلام) ہے، اور محجوب بالاتفاق حاجب بنتا ہے، جیسے کہ دویا ان سے زائد بھائی بہن

خواہ کسی قسم کے ہوں یقیناً اپنے باپ کے ساتھ وارث نہیں ہوتے ہیں، لیکن ام (ماں) کے لئے حاجب بنتے ہیں، یعنی ماں کا حصہ بجائے ثلث کے سدس ہو جاتا ہے۔

باب مخارج الفروض:. اعلم ان الفروض المذكورة في كتاب الله تعالى نوعان الاول النصف والربع والثمن والثاني الثلثان والثلث والسدس، على التضعيف والتنصيف، فاذا جاء في المسائل من هذه الفروض احاد احاد فمخرج كل فرض سميه الا النصف وهو من اثنين كالربع من اربعة والثمن من ثمانية والثلث من ثلاثة، واذا جاء مثنى او ثلث وهما من نوع واحد فكل عدد يكون مخرجا لجزء فذلك العدد ايضا يكون مخرجا لضعف ذلك الجزء ولضعف ضعفه كالستة هي مخرج السدس ولضعفه ولضعف ضعفه ، واذا اختلط، النصف من الاول بكل الثاني او ببعضه فهو من اثنى عشر ، واذا اختلط الثمن بكل الثاني او ببعضه فهو من اربعة وعشرين.

مخارج فروض کا بیان

ترجمہ: معلوم ہونا چاہئے کہ وہ فروض جو کتاب اللہ تعالیٰ میں مذکور ہیں ان کی دو قسمیں ہیں، (۱) نصف ربع، ثمن (۲) ثلثان، ثلث، سدس، تضعیف اور تنصیف کے اعتبار سے، پس جب مسائل فرائض میں ان چھ فرضوں میں سے ایک ایک فرض آئے تو ہر فرض کا مخرج اس کا ہمنام ہے مگر نصف کہ اس کا مخرج اثنین ہے مانند ربع کے اربعہ سے اور ثمن کے ثمانیہ سے اور ثلث کے ثلاثہ سے، اور جبکہ کسی مسئلہ میں فروض مذکورہ میں سے دو دو یا تین تین ایسے فرض آئیں کہ وہ ایک ہی قسم سے ہوں تو جو عدد کہ جزء کا مخرج ہوگا وہی عدد اس کے دوگنے اور اس کے دوگنے کا بھی ہوگا جیسے کہ چھ کہ وہ سدس کا مخرج ہے، اور اس کے دوگنے ثلث کا بھی اور اس کے دوگنے ثلثین کا بھی: واذا اختلط النصف الخ: اور جبکہ نوع اول کا نصف نوع ثانی کے کل یا بعض کے ساتھ ہو تو ان کا مخرج چھ ہوگا، اور جبکہ مخلوط ہو ربع، (نوع اول کا) نوع ثانی کے کل یا بعض کے ساتھ تو ان کا مخرج بارہ ہوگا، اور جبکہ مخلوط ہو ثمن (نوع اول کا) نوع ثانی کے کل یا بعض کے ساتھ تو اس کا مخرج اس وقت چوبیس ہوگا۔

باب العول

العول ان يزاد على المخرج شئي من أجزائه اذا ضاق عن فرض اعلم ان مجموع المخارج سبعة اربعة منها لا تعول وهي الاثنان والثلثة والاربعة والثمانية، وثلاثة منها قد تعول، اما لستة فانها تعول الى عشرة وترا وشفعاً، واما اثنا عشر فهي تعول وترا لاشفعاً، واما اربعة وعشرون فانها تعول الى سبعة وعشرين عولا واحداً كما في المسئلة المنبرية وهي امراة وبنتان وابوان ولا يزاد على هذا عند ابن مسعودؓ فان عنده تعول الى احد وثلثين .

ترجمہ:۔ عول بیان عول کے معنی ہیں مخرج پر اس کے اجزاء سے کچھ زیادہ کرنا جبکہ فرض کی ادائیگی سے مخرج میں تنگی ہو، جان لو کہ کل مخارج سات ہیں، ان میں سے چار وہ ہیں جن میں عول نہیں ہوتا ہے، اور وہ دو اور تین اور چار اور آٹھ ہیں، اور تین وہ ہیں جن میں کبھی عول ہو جاتا ہے، چنانچہ چھ کا عول دس تک طاق اور جفت دونوں طرح پر ہوتا ہے، اور بارہ کا سترہ تک ہوتا ہے، جفت ہو کر نہ طاق ہو کر، اور چوبیس کا عول ستائیس کی طرف ایک ہی عول ہوتا ہے، جیسے مسئلہ منبریہ ہیں اور وہ یہ ہے زوجہ اور دو لڑکیاں اور ماں اور باپ اور اس ستائیس کے عدد پر زیادہ عول نہیں ہوتا ہے، مگر حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ کے نزدیک کہ ان کے نزدیک چوبیس کا عول اکتیس تک ہوتا ہے، یہاں تک کے صفحات میں اصل کتاب عین الہدایہ ج ۴ کی عبارت اور مفہوم کے ساتھ

طلبہ کی سہولت کے پیش نظر اور تذکر کے طور پر میں نے حق وراثت کی مشہور کتاب عربی السراجی اور اس کا اردو ترجمہ بھی نقل کر دیا ہے، مگر اب اصل کتاب کی طوالت کے خوف سے بقیہ مباحث چھوڑ رہا ہوں، پھر بھی اگر کسی کو یہ عربی اور اس کا ترجمہ پسند آئے اور دیکھنے کا شوق ہو تو وہ ایک مستقل کتاب السراجی بھی اپنے پاس رکھ لے خواہ خرید کر ہی ہو، ورنہ اصل کتاب سے مناسبت کے بعد صرف عین الہدایہ بھی کافی ہو سکتی ہے، ویسے امید کرتا ہوں کہ اس کی ضرورت نہ ہو گی۔

فصل:۔ میراث حمل کا بیان

ایک مرد نے انتقال کیا اور اس کی بیوی یا اس کی باندی اس سے حاملہ ہو تو تمام صحابہ کرامؓ کا اس بات پر اجماع ہے کہ پیٹ کا یہ بچہ (حمل) بھی ترکہ میں حق دار اور وارث ہوگا، اس لئے فوری طور سے اس کا حصہ رکھ دینا ہوگا، اس کے بعد اگر دو برس تک میں وہ زندہ پیدا ہو گیا تو وہ سامان اس بچہ کی میراث ہو گی، لیکن یہ حکم خاص میت کے حمل کے لئے ہوگا، اور اگر ایسا ہو کہ مرنے والا مرا اور اس کی ماں نے دوسرے شوہر سے نکاح کیا اور اس سے اسے حمل رہ گیا اور وہ ہنوز زندہ بھی ہے، اس طرح وہ بچہ اس میت کا مادری بھائی یا بہن ہو گی، لیکن اگر موت سے چھ مہینہ سے زیادہ پر بچہ پیدا ہوا تو اس میں یہ احتمال ہوتا ہے کہ شاید اس کے مرنے کے بعد یہ حمل رہا ہو، اور اس شک کی وجہ سے وہ وارث نہ ہو گا، البتہ اگر وارثین خود اس بات کا اقرار کر لیں کہ اس کی موت سے پہلے سے ہی یہ حمل قرار پایا تھا، اور اگر چھ مہینہ سے کم ہی میں بچہ پیدا ہو گیا ہو تو وہ وارث ہو جائے گا، تب یہ سوال ہو گا کہ اس کا ترکہ کس طرح تقسیم کیا جائے گا، اور بچہ کے لئے کتنا رکھنا ہو گا، تو جواب یہ ہو گا کہ اس ہونے والے بچہ کے بارے میں یہ اندازہ لگانا ہو گا کہ اس کی پیدائش سے موجود ورثہ بالکل محروم، ہو جائینگے، یا ان کے حصہ میں صرف کچھ کمی آجائیگی یا یہ کہ وہ صرف دوسرے شریک داروں میں سے ایک ہو گا۔

پس اگر وہ تمام موجودہ وارثین کو محروم کر دینے والا ہو مثلاً میت کے بھائی و بہن و چچا اور ان کی اولاد رشتہ داروں میں موجود ہوں اور شاید اس حمل میں لڑکا ہو تو وہ سارے موجود رشتہ دار وراثت کے پانے سے بالکل محروم ہو جائینگے، تو ایسی حالت میں ترکہ کچھ بھی تقسیم نہیں کیا جائیگا بلکہ روک لیا جائے گا، اور اگر اس حمل کے پیدا ہونے کے بعد موجود ورثہ بالکل محروم نہ ہو کر انکے حصوں میں کمی آرہی ہو، جیسے کہ اس حمل کی وجہ سے اس کی بیوی کا جو حصہ چوتھا ملنے والا تھا اب آٹھواں ہو جائے گا تو ایسی صورت میں فی الحال ان کو آٹھواں حصہ ہی دے کر باقی حصہ روک لیا جائے گا، اور مثلاً میت کی ماں اور باپ دونوں وراثت پانے کے امیدوار ہوں اور ماں حاملہ ہو پس حمل کی وجہ سے اس کی ماں کو تہائی کا حصہ نہ دے کر چھٹا حصہ دا جائے گا، لہٰذا ماں اور باپ دونوں ہی کو چھٹا چھٹا حصہ دے کر باقی ترکہ روک لیا جائے گا، اس احتمال کی وجہ سے کہ شاید وہ لڑکا ہی ہو، اور اگر وہ موجود ورثہ ایسے ہوں کہ اس حمل کی وجہ سے وہ نہ تو بالکل مجوب ہوں گے اور نہ ہی ان کے حصوں میں وہ شریک ہو گا، مثلاً میت کی دادی دادا اور نانی موجود ہوں تو ایسے جد اور جدات کو ان کا حصہ دے کر باقی حصہ روک لیا جائے گا، اور اگر موجودہ وارثین ایسے ہوں کہ وہ حمل کچھ بھی ہو (یعنی وہ خود لڑکا ہو یا لڑکی ہو) ان کے ساتھ شریک ہو جائے گا، مثلاً میت نے لڑکے یا لڑکیاں چھوڑیں اور حمل بھی چھوڑا تو خصافؒ نے امام ابو یوسفؒ سے روایت کی ہے کہ صرف ایک لڑکے کا حصہ روک کر باقی تقسیم کیا جا سکتا ہے، اور اسی قول پر فتوی ہے۔

پھر اگر وہ حمل پیدائش کے وقت مردہ پیدا ہو تو اس کے لئے میراث میں نہ کوئی حکم ہو گا اور نہ میراث ہو گی، اور پیدائش کے وقت اس حمل کی زندگی کی پہچان ہو گی کہ وہ اس وقت سانس لے رہا ہو، یا روتا ہو یا ایسی کوئی حرکت کرتا ہو جس سے اس کی زندگی معلوم ہوتی ہو، تو اسے زندہ کا حکم دیا جائے گا، اور اگر اس حمل کے بدن کا زیادہ حصہ زندہ نکلا پھر مر گیا تب وہ بھی وارث بن جائے گا، اور اگر اس قسم کی بات نہیں پائی گئی ہو تو وہ مردہ ہو گا اور وارث نہیں ہو گا، پھر اگر وہ پیٹ سے کھڑا نکلا تو اس سے صرف سینہ تک

زندہ نکلنے کا ہی اعتبار کیا جائے گا، اور اگر اوندھا نکلا تو چوتڑ کے نکلنے تک ہی زندہ رہنے کا اعتبار ہوگا، اور اگر بچہ رونے کے بعد مر گیا تو وہ بھی دوسروں کی طرح وارث ہوگا، اور اس سے بھی میراث لی جائیگی، الاختیار، اور اگر حمل مردہ نکلا اور از خود کسی ترکیب کے بغیر نکلا ہو تو وہ وارث نہیں ہوگا، اور اگر مردہ نکالا گیا تو اسے بھی ایک وارث شمار کیا جائے گا، کیونکہ پیٹ میں رہتے ہوئے تو اس کی زندگی معلوم ہو رہی تھی، مگر نکالنے پر وہ مردہ پایا گیا جس میں یہ احتمال رہ جاتا ہے کہ شاید نکالتے وقت کسی غلطی سے وہ مر گیا ہو اس لئے اس کے پہلے یقینی حالت کو شک کی حالت سے ختم نہیں کیا جاسکتا ہے، اور ایک مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی نے حاملہ کے پیٹ میں مارا جس سے اس کا بچہ مر کر پیٹ سے نکل آیا تو مردہ بچہ بھی دوسرے وارثوں کی طرح وارث سمجھا جائے گا، کیونکہ شریعت نے ایسے مجرم پر تاوان لازم کیا ہے، جس سے اس بات کی دلیل ملتی ہے کہ اس بچہ کو حکماً زندہ ہی مانا گیا ہے، لہٰذا اس کے لئے میراث ہوگی اور اس کا حصہ بھی میراث میں دیا جائے گا، جیسے کہ اس کی دیت میراث ہوتی ہے، شرح المبسوط۔

فصل مفقود اور کافروں کے قیدی

اور پانی میں ڈوبے ہوئے اور آگ میں جلے ہوئے لوگوں کا بیان:۔ اگر جہاد میں کسی مسلمان کو کفار قید کر کے وطن لے جائیں تو وہاں کے قیدی ہونگے، غرقی، دریا وغیرہ میں ڈوبے ہوئے لوگ، غریق کی جمع، حرقی حریق کی جمع آگ سے جلے ہوئے لوگ، مفقود وہ شخص جو گھر سے نکل کر لاپتہ ہو گیا ہو کہ اس کی زندگی یا موت کا بھی پتہ نہ چلتا ہو، یا حربی اسے پکڑ کر اس طرح لے گئے بعد میں اس کے مرنے جینے کا بھی پتہ نہ ہو، المحیط، مشائخ نے فرمایا ہے کہ مفقود حکم کے اعتبار سے اپنے مال میں زندہ لیکن دوسرے کے مال مین مردہ سمجھا جاتا ہے، یہانتک کہ اس کو اتنی مدت گزر جائے کہ اس کی زندگی سے بالکل مایوسی ہو چکی ہو یا اس کے ہم عمر مر چکے ہوں، پھر جس دن اس بات کا یقین ہو جائے کہ اس کے ہم عمر افراد بالکل ختم ہو گئے اور کوئی باقی نہیں رہا، اس دن سے اسے مردہ مان لیا جائے گا جس دن وہ غائب ہوا ہے، الذخیرہ، نتیجہ کے طور پر اس کے مفقود ہو جانے کے بعد اگر وہ کسی غیر کی میراث پانے کا مستحق ہو سکتا ہو جب بھی وہ میراث نہیں پائے گا، اسی طرح اگر اس کے مفقود ہونے کے بعد کوئی ایسا شخص مرا کہ یہ مفقود اس کے مال میں وارث ہے تو مفقود کا حصہ روک لیا جائے گا، یہاں تک کہ وہ آجائے، یا اس کی موت کا حکم مدت مذکورہ کے بعد لگا دیا جائے، پھر جب بھی اس کی موت کا حکم لگایا جائے گا تو اس کا جو حصہ روکا گیا تھا وہ جس میت کے ترکہ سے تھا اس کے وارثوں کو جو جتنا حصہ پانے کا مستحق ہو سکتا ہو، اتنا اسے دیدیا جائے گا۔

اور اگر وہ وارثین بھی مر گئے ہوں تو اس کے جو ورثہ ہوں گے وہ اپنے اپنے حصہ کے مطابق اس میں سے حصہ پائینگے، کیونکہ اب یہ بات یقینی طور سے معلوم ہو گئی کہ اس مفقود کا جو حصہ روکا گیا تھا اس کے وہ لوگ اسی وقت سے حقدار یا وارث تھے، اس موقع میں اصل بات یہ ہے کہ اگر مفقود کے ساتھ ایسے وارث ہوں جو اس مفقود سے محجوب ہوتے ہوں تو ان کو کچھ بھی نہیں دیا جائے گا، اور اگر بالکل محجوب نہ ہوں تو ان کا حصہ دیدیا جائے گا، اور اگر حجب نقصان ہو تو ان کو کم حصہ دیا جائے گا، اور باقی روک لیا جائے گا، مثلاً زید مرا اور اس نے دو لڑکیاں ایک گمشدہ لڑکا اور ایک پوتا چھوڑا تو ترکہ میں سے ان لڑکیوں کو فوراً نصف دے کر باقی نصف روک لیا جائے گا، کیونکہ ان لڑکیوں کا نصف حصہ پانا یقینی بات ہے، اور باقی نصف نہ اپنا بیٹا پائے گا، کیونکہ وہ مفقود ہے اور نہ پوتا پائے گا کیونکہ مفقود بیٹے کی وجہ سے پوتا محجوب ہوتا ہے، اس لئے دو لڑکیاں اپنے طور پر دو تہائی پانے کی حقدار تھیں اگر کوئی رکاوٹ نہ ہوتی مگر اس جگہ رکاوٹ اور حجب ہونے کی وجہ سے وہ نصف پانے کے یقینی مستحق ہیں، لہٰذا نصف سے کسی حال میں ان کو کم نہیں ملے گا، اور اگر مفقود کے ساتھ ایسا کوئی وارث ہو جو محجوب نہیں ہوتا ہو جیسے جدیا جدہ تو اس کو پورا حصہ دیدیا جائے گا، الاختیار۔

اور اگر کوئی مسلمان کفار کے قبضہ میں چلا گیا مگر اس کی خبر ملتی رہتی ہو یعنی وہ مفقود نہ ہوا یہاں تک کہ اس کے بارے میں یہ

بھی معلوم ہوا کہ وہ اسلام کی حالت ہی میں مر گیا تو اس کا حکم وہی ہوگا جو دوسرے مسلمانوں کا ہوتا ہے، السراجیہ، یہانتک کہ اگر کوئی ایسا مورث مر جائے جس میں اس قیدی کا بھی حصہ آتا ہو اور قیدی ہی کی حالت میں وہ مر جائے تو اس کے حصہ میں اس کے وارثوں کا حصہ ہو جائے گا، م، اگر کچھ لوگ پانی میں ڈوب کر مر گئے یا آگ سے جل کر مر گئے اور ان کے بارے میں یہ معلوم نہ ہو سکے کہ ان میں سے پہلے کون مرا ہے تو ان کے بارے میں یہ حکم ہوگا کہ وہ سب ایک ساتھ ہی مرے ہیں اس لئے ان میں سے ہر ایک کا مال اس کے ورثہ پائینگے، اور یہ لوگ آپس میں ایک دوسرے کے وارث نہ ہونگے، اور اگر یہ معلوم ہو گیا ہو کہ فلاں پہلے مرا ہے، پہلے مرنے والے کا بعد میں مرنے والا وارث ہوگا، اسی طرح اگر دیوار کے نیچے دب کر مر گئے یا لڑائی کے میدان میں مر گئے اور ان کے بارے میں صرف اتنا معلوم ہو سکا ہو کہ فلاں وفلاں آگے پیچھے مرے ہیں مگر ان کی صحیح ترتیب معلوم نہ ہو سکی ہو کہ ان میں پہلے کون پھر کون مرا ہے تو اس صورت میں جس کو جتنا حصہ ملنا یقینی ہوتا ہو اتنا اسے دیدیا جائے، اور باقی روک لیا جائے یہاں تک کہ اصل حال معلوم ہو جائے یا پھر وہ ورثہ خود آپس میں کسی حصہ پر مصالحت کر لیں، الخزانہ، ھ۔

فصل: ذوی الارحام کا بیان

ذوی الارحام سے مراد وہ تمام قریبی رشتہ دار ہیں جن کا کوئی حصہ ترکہ میں مقرر نہیں ہے، اور نہ ہی وہ عصبہ میں داخل ہیں، ان کا حکم بھی عصبہ ہی کی طرح ہے کہ اگر صرف وہی ہوں تو سارے مال ترکہ کے حق دار ہوتے ہیں، الاختیار، ان ذوی الارحام کی چار قسمیں ہیں، (۱) وہ لوگ جن کی نسبت میت کی طرف ہو اور وہ میت کی لڑکی کی اولاد یا لڑکے کی لڑکیوں کی اولاد یعنی نواسے اور نواسیاں یا پرنواسے اور پرنواسیاں ہیں، علی ہذا القیاس، (۲) دوسری قسم میں وہ لوگ جن کی طرف میت کی نسبت کی جاتی ہو، یعنی اجداد فاسد اور جدات فاسدہ، (۳) تیسری قسم وہ قربی رشتہ دار جو میت کے والدین کی طرف منسوب ہوتے ہیں جیسے حقیقی بھائی کی لڑکیاں یا علاتی بھائی کی لڑکیاں یا اخیافی بھائی کی اولاد خواہ وہ لڑکیاں ہو یا لڑکے، اور تمام بہنوں کی اولاد یعنی بہن عینی یا علاتی یا اخیافی جیسی بھی ہو اور ان کی اولاد خواہ لڑکا ہو یا لڑکی ہو، (۴) چوتھی قسم میت کے وہ قریبی رشتہ دار جو میت کے دادا کی طرف منسوب ہوں جیسے ماں کے چچا اور ان کی اولاد اور پھوپھیاں اور انکی اولاد اور ماموں اور خالائیں اور ان کی اولاد، اور عینی چچاؤں کی یا علاتی چچاؤں کی لڑکیاں الحاصل یہ لوگ اور وہ جو ان سے نیچے ہوں اور ان کی طرف منسوب ہوں وہ سب ذوی الارحام ہیں۔

پھر جب میت کے وارثوں میں ذوی الفروض اور عصبات نہ ہوں بلکہ ذوی الارحام ایسے درجہ پر وارث ہوں جو اوپر کی ترتیب میں بیان ہوئی ہے، تو ان چیروں قسموں میں سے پہلی قسم مقدم ہوگی اگرچہ وہ بہت ہی نیچے کی ہوں مثلاً بیٹی کی اولاد یا بیٹی کی بیٹی کی اولاد اسی طرح جہاں تک جائے، اور بیٹے کی لڑکی کے لڑکے لڑکیاں، اور اس لڑکی کی لڑکی کے لڑکے کی لڑکیاں علی هذا القیاس، پس جب ان میں سے کوئی موجود ہو اگرچہ بہت ہی نیچی ہو وارث ہوگی، پھر دوسری قسم پھر تیسری قسم پھر چوتھی قسم وارث ہوگی، البتہ یہ بات یاد رکھنے کی ہے کہ ہر قسم میں اس کے عصبات کی ترتیب کا اعتبار ہوگا، اسی قول پر عمل ہے، الکافی، یعنی پہلی قسم مطلقاً مقدم ہوگی اگرچہ بہت نیچی ہو، اور فتویٰ کے لائق یہی قول ہے، اور اسی پر اعتماد ہے، اسی بناء پر لڑکی کی لڑکی اگرچہ بہت ہی نیچی پشت میں ہو ماں کے باپ کی نسبت سے مقدم ہوگی، الاختیار۔

اور اس بات پر اجماع ہے کہ جب بھی اصحاب فرائض میں سے کوئی ایک بھی ایسا شخص موجود جن کو بچا ہوا ترکہ دوبارہ دیا جا سکتا ہو یا عصبات میں سے کوئی بھی عصبہ موجود ہو اس وقت کسی بھی ذی رحم کو کوئی حصہ نہیں مل سکتا ہے، اسی طرح اس بات پر بھی اجماع ہے کہ میاں یا بیوی کی وجہ سے ذوی الارحام محجوب نہیں ہوتے ہیں لہٰذا موجود شوہر ہو یا بیوی اس کو اس کا حصہ دیدینے کے بعد باقی ماندہ ترکہ ذوی الارحام میں سے جو اقرب ہوں گے ان کو دیدیا جائے گا، جیسے کہ وہ ذی رحم تنہائی میں یعنی ان میاں بیوی کے نہ رہنے کی صورت میں پایا تھا، مثلاً اگر میت کا شوہر اور نواسی اور خالہ وچچا کی لڑکی موجود ہوں تو شوہر کو نصف ترکہ

دے کر باقی نصف نواسی کو دیا جائے گا، اور باقی افراد محروم ہوں گے، پھر یہ بات بھی معلوم ہونی چاہئے کہ ذوی الارحام کی پہلی قسم میں سے جو بھی میت سے زیادہ قریب ہوگا، وہی وارث ہوگا، مثلاً میت کی نواسی (لڑکی کی لڑکی) اور میت کے بیٹے کی نواسی (بیٹے کی لڑکی کی لڑکی) یا لڑکی کی لڑکی کی لڑکی تو ان میں سے صرف میت کی نواسی (لڑکی کی لڑکی ہی حصہ پائیگی، پھر اگر ذوی الارحام میں سے دو شخص رشتہ داری اور درجہ میں برابر ہوں تو ان میں سے جو بھی کسی وارث کی اولاد ہوگی وہی اولی ہوگی خواہ وہ وارث عصبہ کی اولاد میں سے ہو یا صاحب فرض کی اولاد میں سے ہو مثلاً میت کے بیٹے کی لڑکی کی لڑکی مقدم ہوگی لڑکی کی لڑکی کے لڑکے سے، الکافی۔

اور اگر وارث کی اولاد کی اولاد ہو یعنی میت کے والدین وارث نہ ہوں بلکہ والدین سے اوپر کی پشت میں وارث ہو اور دوسرے کے والدین بھی وارث نہیں اور اوپر کی پشت میں بھی کوئی وارث نہیں ہے، تو ان میں کیا اول مقدم ہوگا؟ تو اس میں اختلاف ہے، لیکن صحیح قول یہی ہے کہ اس سے تقدیم نہ ہوگی، خزانۃ المفتین، پھر جس صورت میں کسی کو کسی پر ترجیح نہ ہو تو ان دونوں میں مال برابر تقسیم کیا جائے گا، بشرطیکہ وہ سب مذکر ہوں، یا پھر سب مؤنث ہوں، اور اگر دونوں یعنی مذکر و مؤنث ملے ہوئے ہوں تو مذکر کو مؤنث سے دوگنا دیا جائے گا، اور اس مسئلہ میں بھی کسی کا اختلاف نہیں ہے، البتہ اس میں اس بات کی شرط ہوگی کہ مذکر و مؤنث ہونے میں ان کے ماں باپ کی ایک ہی صفت ہو، کیونکہ اگر ان کی صفت میں اختلاف ہو تو امام ابویوسفؒ کے نزدیک والدین کی صفت کا اعتبار نہ ہوگا، اور اس مال کو ان دونوں کے وصف پر تقسیم کیا جائے گا، اور محمدؒ کے نزدیک شمار ان کے بدن سے لیا جائے گا کہ وہ کل کتنے ہیں اور وصف قرب و بعد کا ان کے پشت سے اس جگہ سے لیا جائے گا جہاں اختلاف ہوا ہے، چنانچہ اگر لڑکی کا لڑکا (نواسہ) اور لڑکی کی لڑکی (نواسی) ہو تو میت تک کے تعلق کی صفت میں دونوں برابر ہیں اور ان دونوں میں مذکر و مؤنث کا اختلاف ہونے کی وجہ سے لڑکے کا حصہ لڑکی کے حصہ کا دوگنا ہوگا۔

اسی طرح اگر لڑکی کی لڑکی کے لڑکے کا لڑکا ہو، اور لڑکی کی لڑکی کی لڑکی ہو تو بھی وہی حکم ہوگا، کیونکہ ان کی اصل ایک ہی ہے، پس یہ مسئلہ صاحبینؒ کے نزدیک متفق علیہ ہوا، اور اگر لڑکی کی لڑکی کی لڑکی ہو اور دوسری لڑکی کے لڑکے کی لڑکی ہو تو امام ابویوسفؒ کے نزدیک ان دونوں میں ترکہ نصف نصف تقسیم ہوگا یعنی دونوں لڑکیوں کو برابر ملے گا، اور امام محمدؒ کے نزدیک ترکہ کے تین حصے کئے جائینگے، اور ان میں سے دو حصے لڑکی کے لڑکے کی لڑکی کو ملینگے اور ایک تہائی لڑکی کے لڑکی کی لڑکی کو ملے گا، اور امام ابوحنیفہؒ سے دو روایتیں ہیں ان میں سے ایک یہی روایت مشہور ہے، جو امام محمدؒ کا قول ہے، اور اسی پر فتویٰ ہے، اور شیخ اسبیجابیؒ نے مبسوط میں کہا ہے کہ امام ابویوسفؒ کا قول اصح ہے، اس لئے کہ عملاً وہ بہت ہی آسان ہے، اور محیط میں ہے کہ مشائخ بخاراؒ نے امام ابویوسفؒ کے قول کو قبول کیا ہے، الکافی، اگر بعض صورت میں کسی کے لئے دو یا اس سے بھی زیادہ حیثیت سے قرابت ہو رہی ہو تو ان کی جنسوں کا اعتبار کیا جائے گا، اس بناء پر وہ بالاتفاق ہر حیثیت سے وارث ہوگا، لیکن اختلاف شیخینؒ کی وجہ یہ ہے کہ امام ابویوسفؒ ان حیثیتوں کو اصولی اہمیت نہیں دیتے ہیں بلکہ فروع میں اعتبار کرتے ہیں اس کے برخلاف امام محمدؒ اصول میں اعتبار کرتے ہیں، بخلاف جدہ کے وہ ابویوسفؒ کے نزدیک بھی صرف ایک ہی حیثیت سے وارث ہوتی ہے، اور ان کے نزدیک قول صحیح میں ذی رحم دو حیثیتوں سے وارث ہوتا ہے، التبیین، ھ۔

قسم دوم

یعنی اجداد فاسد و جدات فاسدہ میں جو میت سے زیادہ قریب ہو وہ وارث ہوگا، اور اگر قریب ہونے میں دونوں برابر ہوں تو وہ ساوی مانے جائینگے، اور وارث کے ذریعہ سے میت تک قرب ہوتا ہو اگر ان میں اختلاف ہو تو جس جگہ میں اختلاف ہوا اسی کی صفت کا خیال کرتے ہوئے مال کی تقسیم ہوگی، مثلاً جدات مادری اور جدات پدری میں سے جدات پدری کو دو حصے اور جدات مادری کی طرف ایک حصہ دیا جائے گا جیسا کہ پہلی قسم میں تھا، پھر جو کچھ مادری جدات کو ملا ہے، اگر اس طرف جد اور جدہ دونوں

ہوں تو ان میں مؤنث کو ایک گنا اور مذکر کو دو گنا حصہ ملے گا: علی هذا القیاس: باپ کی جانب بھی ہوگا الخزانہ، ھ۔

قسم سوم

اس میں تین ہی فرقے ہیں، اس ترتیب سے کہ اول میں حقیقی بھائی بہنوں کی لڑکیاں اور ان کے اولاد، دوم میں علاتی بھائی بہنوں کی لڑکیاں اور ان کی اولاد، سوم میں اخیافی (ماں شریک) بھائی بہنوں کی اولاد اور ان کی اولاد کی اولاد، کیونکہ اس تیسری قسم میں مذکر اور مؤنث سب برابر ہیں، پس اگر وہ فرقہ اول یا دوم سے ہوں تو پہلی قسم کی طرح برابری درجہ و قرب میت اور وارث کی قربت کا اعتبار ہوگا، پھر اگر اصول کے وصف میں اختلاف ہو تو ابو یوسفؒ کے نزدیک ان کے ابدان یعنی تعداد کے مطابق تقسیم ہوگی، اور امام محمدؒ کے نزدیک ابدان کے ساتھ میں اصول کے وصف کا بھی اعتبار کیا جائے گا، الاختیار، جس کی مثال یہ ہوگی کہ بہن کی لڑکی بہ نسبت بہن کی لڑکی کی لڑکی کے اولیٰ ہے کیونکہ اس دوسری کے مقابلہ میں پہلی زیادہ اقرب ہے، اسی طرح بھائی کے لڑکے کی لڑکی بہ نسبت بھائی کی لڑکی کی لڑکی کے اولیٰ ہے، کیونکہ وہ وارث کی لڑکی ہے، کیونکہ ذاتی عصبات میں بھائی کا لڑکا بھی ہے۔

مسئلہ

ایک میت کے قریبی رشتہ داروں میں صرف بہن کا لڑکا اور بہن کی لڑکی ہو تو اس کے ترکہ کا مال ان دونوں میں مرد کی عورت سے دوگنے کے حساب سے دیا جائے گا، خواہ دونوں ایک ہی بہن کی لڑکی اور لڑکا ہوں، یا ایک بہن کی لڑکی اور دوسری بہن کا لڑکا ہو اور دونوں بہنیں حقیقی یا علاتی ہوں، یا میت کے بھائی کے لڑکے کی لڑکی، اور بھائی کے لڑکی کا لڑکا، اور بہن کی لڑکی کی لڑکی ہو، تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ادبان کا اعتبار ہوگا، اور امام محمدؒ کے نزدیک مال کے پانچ حصے کر کے بہن کی نواسی کو ایک حصہ دیا جائے گا اور باقی چار حصوں میں سے بھائی کی لڑکی کے لڑکے کو دو تہائی دیا جائے گا، اور ایک تہائی بھائی کے لڑکے کی لڑکی کو دیا جائے۔

اور اب میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک مال کو صرف چار حصے کر کے ایک ایک حصہ دونوں لڑکیوں کو اور دو حصے ایک لڑکے کو دئے جائیں کیونکہ ایک لڑکے کو لڑکی کا دوگنا حصہ ملتا ہے اور امام محمدؒ کے قول کی شکل تخریج اور دقت طلب حل یہ نکلتا ہے کہ ہم نے ان کے اصول ہی میں اختلاف پایا ہے، چنانچہ ایک لڑکا اور ایک لڑکی بھائی کی اولاد ہے، اور ایک لڑکی بہن کی اولاد ہے اس طرح گویا دو بھائی و ایک بہن کی صفت ابتداء سے ہے اس لئے دو بھائیوں کے لئے دو دو حصے اور بہن کے لئے ایک حصہ ہوا، اور بہن کی لڑکی کی لڑکی کو ایک حصہ دیا گیا، اور چار حصے باقی رہ گئے، پھر ہم نے دوسرا اختلاف اور بھی پایا جو یہ ہے کہ لڑکی تو بیٹے کی اولاد ہے، اور لڑکا لڑکی کی اولاد ہے، لیکن اوپر پہنچ کر متحد ہیں، کیونکہ دونوں بھائیوں ہی کی اولاد ہیں، پس ایسی صورت میں جبکہ اصول متحد ہوں تو بالاتفاق ابدان کا اعتبار ہوتا ہے۔

اور ابدان یا افراد میں یہاں ایک لڑکی اور دوسرا لڑکا ہے اس لئے لڑکے کو لڑکی کا دوگنا دیا جائے گا، اور یہ بات مخفی نہیں ہے کہ یہاں ایک دشواری ہے حالانکہ شریعت کی طرف سے سہولت دینے کا تقاضا یہ ہے کہ ایسی دقت پیش نہ آئے، جس کی تائید اس حدیث سے ہوتی ہے کہ ہم ایک ایسی امت ہیں جو نہ لکھنا پڑھنا جانتی ہے اور نہ ہی حساب کتاب جانتی ہے، الحدیث، اور دوسری آیتیں بھی ہیں جن سے سہولت کا حکم ثابت ہوتا ہے، اس لئے امام ابو یوسفؒ کا ہی قول اظہر ہے، اسی لئے مشائخ بلخ نے اسی قول کو پسند کیا ہے، اور شیخ اسبجابیؒ نے بھی اسی قول کو صحیح کہا ہے، اگرچہ امام محمدؒ کے قول پر ہی فتویٰ ہے، حالانکہ کسی صحیح قول کے خلاف اسی وقت فتویٰ دیا جاتا ہے جبکہ اس فتویٰ سے لوگوں کو نرمی اور سہولت پہنچائی ہوتی ہے، جبکہ اس جگہ اس کے خلاف ہو رہا ہے، م، پھر یہ معلوم ہونا چاہئے کہ جب حقیقی اور اپنی اولاد اور ذوی الارحام نہ ہوں تو علاتی ذوی الارحام کا حکم بھی حقیقی اولاد کے مثل ہوتا ہے، الخزانہ، ھ، اور اگر تیسرے فریق کے ذوی الارحام ہوں یعنی اخیافی (یا ماں شریک) ہوں تو ان میں مرد و عورت دونوں کا

مال اور حکم برابر ہوتا ہے، کیونکہ ان کے اصول یعنی اخیافی بھائی بہن کا حصہ برابر ہوتا ہے۔

مسئلہ

اگر تینوں فریق کے لوگ جمع ہو جائیں اور وہ درجہ میں بھی برابر ہوں تو جس ذی رحم کو وارث کے ذریعہ سے میت سے رشتہ داری ملے گی وہی اولی ہوگا، پھر امام ابو یوسفؒ کے نزدیک جس کا تعلق فریق اول سے ہوگا وہ فریق دوم سے اولی ہوگا، اور جس کا تعلق دوم سے ہوگا وہ سوم سے اولی ہوگا، اور امام محمدؒ کے نزدیک ترکہ کو ان کے اصول پر تقسیم کیا جائے، پھر ہر فرد کی اصل کے حصہ میں جو مال آئے (یعنی ہر فرد گویا اپنی اصل کے مقدار پائے کے پس اصل ہر فرد کے لحاظ مثلاً زید کی تین بہنوں کی لڑکیاں موجود ہیں ان میں سے ایک عینی دوسری علاتی اور تیسری اخیافی تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک کل مال ان میں سے صرف حقیقی بہن کی لڑکی کو ملے گا، کیونکہ درجہ میں سب برابر ہیں اور ان میں سے ہر ایک وارث بھی ہوتی ہے، لیکن حقیقی مقدم ہوتی ہے، اس لئے کل مال اسی بہن کی لڑکی کو ملے گا، اور باقی محروم ہوں گی۔

اور امام محمدؒ کے نزدیک پورے مال کے پانچ حصے کئے جائینگے، اور ان میں سے حقیقی بہن کی لڑکی کو تین حصے دے کر علاتی (باپ شریک) بہن کی لڑکی کو ایک حصہ اور ماں شریک (اخیافی) بہن کی لڑکی کو بھی ایک حصہ دیا جائے اسی بناء پر جو ان کے اصول کو بطور میراث کے فرض اور رد کے ملتا ہے، اس کی مزید تفصیل اس طرح سے ہے کہ میت کی مادری بہن کے لئے چھٹا حصہ ہے، اور حقیقی بہن کے لئے نصف مال ہے اور چونکہ اس جگہ عینی بہن صرف ایک ہی ہے اس لئے نصف حصہ حقیقی کو دینے کے بعد اسے دو ثلث کرنے تک علاتی بہن کو بھی چھٹا حصہ مل گیا اور اب پورے مال یعنی ۶ میں سے صرف ایک حصہ باقی رہ گیا جو کہ انہیں پر رد کیا جائے گا، اس لئے اس کا یہی طریقہ ہوگا کہ کل مال کے چھ حصوں کی بجائے صرف پانچ ہی حصے کئے جائینگے، اس طرح سے ہر ایک کے حصہ میں تھوڑا تھوڑا بڑھ جائے گا، یعنی حقیقی کے لئے پانچ حصوں میں سے تین حصے ہوں گے اور یہی تین حصے اس کی لڑکی کو دئے جائینگے، اور علاتی کا ایک حصہ اس کی لڑکی کو اور اخیافی کا بھی ایک حصہ ہوگا، جو کہ اس کی لڑکی کو دیا جائے گا۔

ایک دوسری مثال

زید کے تین بھائیوں یعنی عینی و علاتی و اخیافی میں سے ہر ایک کی ایک ایک لڑکی ہے، اور زید کی موت کے وقت یہی لڑکیاں ہیں تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک عینی بھائی کی لڑکی کو میت سے زیادہ قرابت ہونے کی وجہ سے کل مال اسی کو مل جائے گا، اور امام محمدؒ کے نزدیک اصول کا ایک حصہ دوسرے کو بھی ملنا چاہئے، اس لئے اخیافی بھائی کا چھٹا حصہ اس کی لڑکی کو دیا جائے گا، اور عینی بھائی کے ساتھ چونکہ علاتی وارث نہیں ہوتا ہے اس لئے باقی پانچ حصے صرف عینی بھائی ہی کے لئے ہوں گے، جو اس کی لڑکی کو مل جائینگے، اور علاتی کی لڑکی محروم رہیگی۔

ایک اور مثال

ایک میت کے باپ شریک بھائی کی لڑکی ہے اور ایک ماں شریک بہن کی لڑکی ہے، اس لئے امام ابو یوسفؒ کے نزدیک باپ شریک بہن کی لڑکی کل مال کی وارث ہوگی کیونکہ وہ زیادہ اقرب اور اقوی ہے، اور امام محمدؒ کے نزدیک اصول کے اعتبار سے علاتی بھانجی کو تین چوتھائی اور اخیافی کو ایک چوتھائی فرض اور رد کے طور پر ملے گا، اس کی بڑی وجہ یہ ہے کہ علاتی بہن اور اخیافی بہن کا جو حصہ ہوگا وہی ان میں سے ہر ایک کی لڑکی کو مل جائے گا، اور چونکہ اخیافی بہن کے لئے چھٹا حصہ ہوتا ہے، اس لئے چھ حصوں میں سے ایک حصہ ہوا، اور علاتی کے لئے نصف ہوتا ہے، اس لئے ۶ میں سے ۳ ہوئے اور اب دو حصے باقی رہ گئے اس لئے وہ اس طرح سے انہیں دونوں پر لوٹائے جائینگے کہ شروع ہی میں کل مال کے چار حصے کئے جائیں اور اخیافی کو چھٹے حصہ کی جگہ پر چوتھائی حصہ

ملے گا اور علاتی کو نصف کی بجائے تین چوتھائی ملے گا، اس طرح علاتی کی تین چوتھائی اس کی لڑکی کو ملے گا، اور اخیافی کا چوتھائی حصہ اس کی لڑکی کو مل جائے گا۔

ایک دوسری مثال

اگر میت کی حقیقی بہن کے دو لڑکے ہوں اور اخیافی بہن کی ایک لڑکی ہو تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک دونوں ہی لڑکے اولیٰ اور وہی کل ترکہ کے وارث ہوں گے، اور امام محمدؒ کے نزدیک بہن کے دو لڑکے بھی دو بہنوں کے حکم میں ہوں گے اس لئے کل مال ان میں پانچ حصوں میں تقسیم ہوگا، میں یہ کہتا ہوں کہ ایسی مثال بنانے میں اشکال پیدا ہوتا ہے، اس طرح سے کہ اخیافی بہنوں کے لئے تو چھٹا حصہ اور حقیقی بہنوں کے لئے نصف یعنی (۳) تو اس طرح کل مال فرض مقرر اور بعد میں رد کرنے سے کل چار حصے ہوں گے، اور الاختیار میں جو قول نقل کیا ہے، وہ اس بناء پر ہے کہ فروع میں اصول کے وصف کا اعتبار کیا ہے، اسی لئے کہ دو لڑکوں کو دو بہنوں کے حکم میں رکھا ہے، اور دو حقیقی بہنوں کے لئے دو تہائی کے چار حصے ہوئے، اور اخیافی کا چھٹا حصہ ایک حصہ ہوا، اور باقی ایک حصہ بھی ان ہی پر لوٹا دیا گیا تو اس طرح پانچ حصے ہوگئے، جس کی وجہ یہ ہے کہ حقیقت میں اس کا اصل وارث نہیں ہے، کہ اس کا حصہ اس کی اولاد کو دیا جائے۔

بلکہ اس کے معنی یہ ہیں کہ جتنے بھی وارث ہوں ان میں سے ہر ایک کے اصل کا لحاظ رکھا جائے اس طرح یہاں میت کے جو وارث موجود ہیں وہ صرف تین ہیں یعنی دو مرد اور ایک عورت اور دو مردوں میں سے ہر ایک کو ترکہ میں سے اس کا اپنا حق ملنا چاہئے، اور وہ حق اس لحاظ سے ہوگا کہ جو اس کی اصل کا حق ہوتا، وہ اس وارث کو دیدیا گیا، اور اس کے معنی یہ نہیں ہیں کہ اصل نے حقیقت میں جو حق پایا ہے، وہ اس کو ملا ہے، کیونکہ اصل مستحق تو وارث ہے اور وہی موجود نہیں ہے، البتہ اگر حقیقت میں اصل کی میراث کا حصہ ان کو ملتا تو اصل کا جو بھی حصہ حقیقت میں ہوتا وہی حصہ ان دونوں لڑکوں میں تقسیم ہوتا، اور یہاں یہ مراد ہے کہ ان دونوں لڑکوں کو میت کا ترکہ کس حساب سے ملنا چاہئے اور اخیافی بہن کی لڑکی بھی کس حساب سے پائے، تو اس کی صورت یہ ہے کہ ہر لڑکا اپنی اصل کی صفت سے شریک ہو اور ہر لڑکی اپنی اصل کی صفت سے شریک ہو، اور غرض یہ نہیں ہے کہ ہر ایک کی اصل کا حق اس کی اولاد کو مل جائے۔

کیونکہ حقیقت میں یہاں پر اصل کا کوئی حق ہی نہیں ہے، اس کے علاوہ صرف ایک لڑکا خود اپنے باپ کی میراث پائے گا دوسرا نہیں، وجہ یہ ہے کہ اگر ایک لڑکا اور اخیافی بہن کی لڑکی ہو تو اس مال کے چار حصے ہوں گے، اور جب دو لڑکے ہوں اور یہی حال ہو تو ترکہ مال میں سے کوئی حق نہیں پائے گا، لہٰذا امام محمدؒ کے قول کا یہ مطلب نکلے گا کہ جب تینوں مختلف فریق سے ملے جلے جمع ہو جائیں، تو ان میں سے ہر فرد کے لئے اسی کی اصل کا حصہ دیا جائے گا، پھر ہر اصل کا اس کی اولاد کو دیا جائے گا، اس بناء پر اس مسئلہ میں جس میں عینی بہن کے دو لڑکے ہیں، اور اخیافی بہن کی لڑکی ہے، اس طرح کہا جائے گا کہ اخیافی بہن کی لڑکی کی اصل اس کی ماں ہے، یعنی وہ میت کی اخیافی بہن ہے، اس لئے ایک اخیافی بہن کا حصہ اسی لڑکی کے لئے لگایا گیا، اور دونوں لڑکوں میں سے ہر ایک کے لئے اس کی اصل کو تلاش کرنے سے معلوم ہوا کہ وہ اس کی حقیقی بہن ہے تو یوں کہا جا سکتا یہاں پر دو حقیقی بہنیں ہیں اس سے وہی حساب بنا جو اوپر میں الاختیار سے نقل کیا گیا ہے، اور اسی کو مخرج فرض کیا گیا ہے، م، اور ان میں جو ذی رحم محرم وارث کے توسط سے میت کے قریب تر ہو وہ اولیٰ ہوگا، جبکہ درجہ میں سب برابر ہوں، اس کی مثال یہ ہوگی کہ میت کے اخیافی بھائی کے لڑکے کا لڑکا ہے، اور عینی بھائی کی لڑکی کا لڑکا ہے، اور علاتی بھائی کے بیٹے کی بیٹی ہے تو کل مال اس لڑکی کو ملے گا کیونکہ میت سے اس کی نزدیکی وارث کے ذریعہ سے ہے، الاختیار، ھ، اس مسئلہ کی وجہ یہ ہے کہ اخیافی بھائی کا بیٹا وارث نہیں ہوتا ہے، اور حقیقی بھائی کی لڑکی وارث نہیں ہے، یہانتک کہ اگر حقیقی بھائی کے لڑکے کا لڑکا ہو تو وہی کل ترکہ کا مستحق ہو سکتا ہے، لیکن یہاں پر لڑکی کی اولاد

ہے، اسی لئے علاتی بھائی کا لڑکا وارث ہونے کی وجہ سے اس کی لڑکی کو ترجیح حاصل ہوگی، م۔

ذوی الارحام کی چوتھی قسم کا بیان

یعنی وہ لوگ جن کے نسب کا تعلق میت کے جد کی طرف سے ہو، اگر اس قسم میں سے کوئی تنہا ہو تو وہ کل مال کا مستحق ہوگا، اس کا مطلب یہ ہے کہ میت کا اس ذی رحم کے سوا دوسرا کوئی زندہ نہ ہو، اور حقیقت تو یہی ہے کہ یہ حکم ذوی الارحام کی تمام قسموں کے لئے ہے، اب اگر اس قسم کے کئی ذوی الارحام کسی مسئلہ میں اکٹھے پائے جائیں اور درجہ میں بھی سب برابر ہوں تو بالاجماع ان میں سے جو اقوال ہوگا اسی کو ترجیح حاصل ہوگی، مثلاً تین ایسے چچا ہیں جو باپ کے بھائی ہیں لیکن ان میں سے ایک عینی اور دوسرے علاتی اور تیسرے اخیافی ہے تو ان میں سے عینی کو دوسروں پر ترجیح ہوگی، اس کے نہ ہونے کی صورت میں علاتی کو اور آخر میں اخیافی وارث ہوگا، یہی حکم ذوی الارحام کی پوری چوتھی قسم میں ہوگا، خواہ مذکر ہوں یا مؤنث ہوں، الکافی، پھر وارث کی اولاد اولیٰ ہوگی، اب اگر ان میں سے ایک تو وارث کی اولاد ہو لیکن اس کی قرابت دو جہت سے ہو تو ایسی صورت میں قول صحیح یہ ہے کہ جس کو دو جہت سے قرابت ہو وہ اولیٰ ہے۔

اس کی مثال

یہ ہے کہ میت کے علاتی چچا کے بیٹے کی لڑکی ہو، اور دوسرا حقیقی پھوپھی کے لڑکے کا لڑکا ہو تو یہی دوسرا شخص اولیٰ ہے، الخزانہ، ھ، حالانکہ علاتی چچا کا لڑکا عصبہ ہوتا ہے، اور وہ لڑکی صرف ایک وارث کی لڑکی ہے، لیکن حقیقی پھوپھی کا لڑکا اگرچہ وارث نہیں ہوتا ہے، مگر اس کو ماں اور باپ دونوں طرف سے قرابت ہونے کی وجہ سے اولویت ہوئی، م، اور اگر وہ رشتہ دار مذکر اور مؤنث دونوں قسموں کے ہوں اور ان کی قرابت بھی برابر ہو تو مرد کو عورت سے دوگنے کے حساب سے ترکہ دیا جائے گا، مثلاً میت کے رشتہ سے ہے یعنی یہ دونوں ہی میت کے باپ کی ماں شریک بھائی بہن ہو یا میت کا ماموں و خالہ اور دونوں عینی ہیں یعنی میت کی ماں کے حقیقی بھائی بہن ہیں یا علاتی ہیں یا اخیافی ہیں، الحاصل دونوں کی رشتہ داری برابر درجہ کی ہے اس لئے مذکر کو مؤنث سے دوگنا دیا جائے گا، اور اگر درجہ قرابت میں تو برابری ہو مگر قول میں اختلاف ہو جیسے میت کی حقیقی پھوپھی اور مادری خالہ ہے یا اس کا ماموں ہے اور مادری پھوپھی ہے پس پہلی صورت میں میت کے والد کی حقیقی بہن ہے اور دوسری صورت میں والدہ کا حقیقی بھائی ہے، اور والد کی اخیافی بہن ہے، لیکن دونوں صورتوں میں باپ کی طرف سے جو وارث ہے اس کو دو حصے اور ماں کی طرف سے جو وارث ہے اس کو ایک حصہ ملے گا۔

کیونکہ پہلے کے لئے باپ کا حصہ دوگنا ہے اور دوسرے کے لئے ماں کا حصہ یعنی ایک تہائی ہے یعنی جس طرف سے اصل ہو جو اس کا حصہ ہے وہ اسی کو دیدیا جائے گا، اور یہی حکم ان کی اولاد میں ہوگا یعنی میراث کے لئے زیادہ حق دار اور اولیٰ وہ ہوگا جو میت سے زیادہ قریب ہو خواہ کسی وجہ سے بھی ہو، پس اگر قرابت میں رشتہ داریاں برابر ہوں اور قرابت کی وجہ بھی ایک ہی ہو تو ان میں سے جو عصبہ کی اولاد ہوگی وہ اولیٰ ہوگی، جیسے چچا کی لڑکی اور پھوپھی کا لڑکا بھی موجود ہو اور دونوں ہی حقیقی ہیں یا باپ شریک ہیں یعنی چچا و پھوپھی دونوں حقیقی ہیں یا باپ شریک ہے تو کل مال صرف چچا کی لڑکی کو مل جائیگا، کیونکہ وہ وارث کی لڑکی ہے، اور اگر ان دونوں میں شریک ہیں یعنی چچا و پھوپھی دونوں حقیقی ہیں یا باپ شریک ہیں تو کل مال صرف چچا کی لڑکی کو مل جائے گا، کیونکہ وہ وارث کی لڑکی ہے، اور اگر ان دونوں میں ایک حقیقی ہو مگر دوسرا صرف باپ میں شریک ہو تو جس کو قوت قرابت ہوگی وہی وارث ہوگا، اس صورت کی تفصیل اس طرح سے ہے کہ میت کی تین پھوپھیاں ہوں ان میں سے ایک باپ کی حقیقی یعنی ماں اور باپ دونوں میں شریک ہوں اور دوسری اس کے باپ کی علاتی بہن اور تیسری اخیافی یعنی صرف ماں شریک بہن ہے، اور میت کی تین خالائیں بھی ہیں اس طرح سے کہ ایک ماں کی حقیقی بہن ہے اور دوسری علاتی اور تیسری اخیافی ہے تو مال ترکہ کو اس طرح سے

تقسیم کیا جائے گا کہ باپ کے تعلق دار کو دو تہائی اور ماں سے تعلق والی کو ایک تہائی مال ملے گا، پھر باپ سے تعلق والی کو جو میت کی دو تہائی مال ہے، وہ پھوپھیوں میں سے صرف حقیقی پھوپھی کو قرابت کی قوت کی وجہ سے ملے گا، اسی طرح سے ماں کا تہائی مال حقیقی خالہ کو ملے گا۔

اب ایک اور مثال

ایک میت کی حقیقی خالہ اور حقیقی ماموں ہے اور حقیقی پھوپھی اور علاتی پھوپھی ہے، بس میت کے مال ترکہ سے دو تہائی مال صرف حقیقی پھوپھی کو ملے گا، اور ایک تہائی اس کی حقیقی خالہ اور حقیقی ماموں کے درمیان مرد کو عورت کے مقابلہ میں دوگنا کے حساب سے ملے گا، اس کی تفصیل اس طرح سے ہوگی کہ یہ مسئلہ ۳ سے بنایا جائے گا، یعنی کل مال کو پہلے تین حصوں میں تقسیم کیا جائے گا، پھر ان میں سے ۲ باپ سے ملنے والے رشتہ داروں کو دیا جائے گا اور ایک (۱) مادری رشتہ دار کے لئے ہوگا، پھر اس حصہ کے تین ٹکڑے کر کے ماموں کو دو اور خالہ کو ایک ملے گا، اس لئے اس ۳ کے مسئلہ کو اب مسئلہ ۹ سے تصحیح کرنا ہوگا اس طرح سے کہ ان میں سے ۶ حصے حقیقی پھوپھی کو، اور مادری پھوپھی محروم ہوگی، اور باقی ۳ سے ماموں کو ۲ اور ایک خالہ کو، ایک دینا ہوگا اس طرح ۹ کا حصہ تقسیم ہو جائے گا۔

ایک دوسری مثال

ایک میت کی ماں کے حقیقی بھائی کی ایک لڑکی ہے اور باپ کی اخیافی بہن کی لڑکی ہے، تو ماں اور باپ دونوں کے اعتبار سے پھوپھی کی لڑکی کو دو تہائی مال اور ماموں کی لڑکی کو ایک تہائی مال دیا جائے گا۔

اور ایک مثال

میت کی حقیقی خالہ کی لڑکی ہے اور باپ کے اخیافی بھائی کی لڑکی ہے تو ان میں سے اخیافی چچا کی لڑکی کو دو تہائی اور خالہ کی لڑکی کے لئے ایک تہائی ہے۔

ایک اور مثال

میت کے حقیقی چچا کی لڑکی ہے اور اس کی پھوپھی کی لڑکی ہے تو اس میں سے کل مال چچا کی لڑکی کو ملے گا، کیونکہ وہ وارث کی لڑکی ہے۔

ایک اور مثال

میت کی علاتی پھوپھی کی لڑکی اور حقیقی پھوپھی کی بھی لڑکی ہے تو کل مال حقیقی پھوپھی کی لڑکی کو قوت قرابت کی وجہ سے ملے گا۔

ایک اور مثال

میت کی یقی خالہ کی لڑکی ہے، اور ایک علاتی ماموں کی لڑکی ہے اس لئے کل مال حقیقی خالہ کی لڑکی کو قوت قرابت کی وجہ سے ملے گا، الکافی، شیخ نے فرمایا ہے کہ یہ بات یاد رکھنے کی ہے کہ پھوپھیوں اور خالاؤں اور ماموؤں کی اولاد میں جو میت کے زیادہ قریب ہوگی وہ استحقاق ترکہ میں دور والیوں پر مقدم ہوگی خواہ جہت اور تعلق ایک ہی ہو یا مختلف ہو، نیز قرب کا تعلق پشت کے اعتبار سے ہوگا یعنی ایک پشت والا دو پشت والے پر، دو پشت والا تین پشت والے پر مقدم ہوگا: ایک دوسری مثال: میت نے خالہ کی لڑکی چھوڑی اور خالہ کی لڑکی کی لڑکی یا خالہ کے لڑکے کی لڑکی یا خالہ کے لڑکے کا لڑکا چھوڑا تو کل میراث خالہ کے لڑکے کو ملیگی کیونکہ وہ ایک ہی پشت اوپر ہے اس طرح سے کہ مثلاً زید مرا اور اس نے خالہ کی لڑکی کریمہ چھوڑی اور خالہ کی نواسی ہندہ

یا پوتی یا پوتا چھوڑا تو نواسی یا پوتی و پوتا کی بہ نسبت خالہ کی لڑکی اوپر ہے اور یہ لوگ اس سے ایک پشت نیچے ہیں: اور دوسری مثال: میت نے پھوپھی کی لڑکی اور خالہ کی لڑکی کی لڑکی چھوڑی تو کل مال پھوپھی کی لڑکی کا ہو جائیگا کیونکہ وہ خالہ کی نواسی کی بہ نسبت ایک پشت اوپر ہے اگر چہ ان دونوں کی قرابت دو مختلف حیثیت سے ہے یعنی پھوپھی زاد بہن کا رشتہ باپ کی طرف سے ہے اس طرح سے کہ پھوپھی اس کے باپ کی بہن ہوئی ہے اور خالہ کی نواسی کے ساتھ ماں کی طرف سے قرابت ہے کیونکہ خالہ اس کی ماں کی بہن ہے۔ مسئلہ: میت کی پھوپھی کی لڑکیاں تین اور خالہ کی ایک لڑکی ہو تو دو تہائی پھوپھی کی لڑکیوں کے لیے ہے اور ایک تہائی خالہ کی تنہا لڑکی کے لیے ہے۔

میں کہتا ہوں کہ اس طرح تقسیم کی وجہ یہ ہے کہ پھوپھی زاد بہنوں اور خالہ زاد بہن میں میت کے ساتھ قرابت میں کوئی بھی دور نہیں ہے۔ بلکہ سب کا تعلق اور قرابت بالکل برابر ہے صرف حیثیت کا فرق ہے کہ اول یعنی پھوپھی زاد کا تعلق باپ کی طرف سے ہے اور خالہ زاد کا تعلق ماں کی طرف سے ہے تو اس حیثیت کا پہلی مرتبہ اس طرح لحاظ کیا گیا کہ باپ سے تعلق والوں کو دو تہائی اور ماں سے تعلق والی کو ایک تہائی حصہ دیا گیا ہے اس کے علاوہ دوسری کوئی بات وجہ ترجیح کی نہیں ہے یہانتک کہ اگر اس کے برعکس پھوپھی زاد فقط ایک ہی بہن ہوئی اور خالہ کئی بہنیں ہوتیں تو بھی پھوپھی زاد کو دو تہائی اور خالہ زاد بہنوں کو وہ جتنی بھی ہوتیں ہیں صرف ایک تہائی ہی مال ملتا پھر یہ بات معلوم ہونی چاہیے کہ اگر ان بہنوں میں سے کسی سے دو حیثیتوں سے رشتہ داری ہو اور کسی سے صرف ایک ہی حیثیت سے قرابت ہو تو حیثیت کے مختلف ہونے کے وقت اس لحاظ سے ابتدائی ترجیح استحقاق کے لیے نہیں ہو سکتی اور جب جہت ایک ہو تب البتہ جو باپ کی طرف ہو اسے اس کے مقابلہ میں جو ماں کی طرف سے رشتہ دار ہو ترجیح ہوگی خواہ وہ مرد ہو یا عورت ہو اس جملہ کی توضیح اس طرح سے ہوگی کہ جو ذی رحم باپ کی طرف سے ہو اس کو اپنا استحقاق ہے اور جو ماں کی طرف سے ہو وہ بھی مستحق ہے یہاں تک کہ اگر باپ کی حقیقی بہن ہو یعنی جس سے ماں اور باپ دونوں سے تعلق ہو اور اس کی لڑکی موجود ہو اور ماں کی علاتی بہن ہو یعنی جس کو صرف باپ کی طرف سے قرابت ہو اور اس کی بھی لڑکی موجود ہو اس طرح اگر میت نے حقیقی پھوپھی کی لڑکی چھوڑی تو ترکہ کے دونوں ہی حق دار ہوں گے اگر چہ میت کی پھوپھی زاد بہن کو ماں اور باپ دونوں طرف سے قرابت ہے اور خالہ زاد بہن کو صرف باپ ہی کی طرف سے رشتہ داری ہے لیکن پھوپھی زاد بہن کو کل ترکہ کے مستحق ہونے کی ترجیح اس وجہ سے نہیں ہوئی کہ ایک کی قرابت میت سے باپ کے رشتہ سے ہے اور دوسری کی قرابت ماں کے رشتہ سے ہے اس لیے فرمایا ہے کہ جب حیثیت اور جہت مختلف ہو تو حقیقی قرابت والے کو سوتیلے قرابت والے پر کو مقدم کرنے کی وجہ ترجیح نہیں ہوتی ہے۔

جیسا کہ بیان کی گئی مثال میں پھوپھی زاد بہن کو پورے ترکہ کے لیے مقدم نہیں کیا جاسکے گا البتہ اگر ایک سے دونوں ہو تو بالفرض جس ذی رحم کو باپ سے تعلق ہو گا اسے اس ذی رحم پر ترجیح ہوگی جس کا تعلق صرف ماں سے تعلق ہو گا جیسے کہ اس مثال میں ہے اگر ایک حقیقی پھوپھی کی لڑکی ہوتی اور دوسری طرف مادری پھوپھی کی لڑکی ہوتی یعنی باپ کی ماں شریک بہن (اخیافی) بہن کی لڑکی ہوتی تو دونوں تو اس میں دونوں ہی باپ کے تعلق سے قرابت دار ہوتیں اس صورت میں حقیقی کو سوتیلی پر ترجیح ہوتی یعنی حقیقی پھوپھی کی لڑکی ہی پورا مال پاتی اور اسی سے یہ بات بھی معلوم ہوئی کہ حقیقی یعنی ماں باپ شریک کو صرف باپ شریک پر ترجیح ہوتی ہے مثلاً اگر میت نے حقیقی پھوپھی کی لڑکی اور علاتی پھوپھی کی لڑکی اور اخیافی پھوپھی کی لڑکی چھوڑی تو اس کا کل مال اس کی حقیقی پھوپھی کی لڑکی ہی پائے گی اور اگر حقیقی نہ ہوتی بلکہ باقی دونوں قسموں کی ہوتیں تب کل مال علاتی پھوپھی کی لڑکیاں پاتی اور یہی حکم خالاؤں کی طرف کی قرابت میں ہے کہ اگر حقیقی خالہ و علاتی خالہ و اخیافی خالہ کی لڑکیاں بیک وقت پائی جائیں اور ان کے سوا دوسرا کوئی حقدار نہ ہو تو ان میں سے حقیقی خالہ کی لڑکی ہی پورا ترکہ پاتی اور اسی کو ترجیح ہوتی اور اگر یہ نہ ہوتی تو علاتی خالہ کی لڑکی کل ترکہ کی مستحق ہوتی یہ تفصیل اس صورت میں ہوگی جب کہ قرابت ایک حیثیت سے ہو لیکن ان میں دو قرابت اور ایک

قرابت کا فرق ہو۔

اور اگر قرابت میت کے ماں وباپ دونوں کی طرف سے ہو مثلاً باپ کی بہن کی لڑکی ہو یعنی میت کی پھوپھی زاد بہن ہو اور میت کی ماں کی بہن کی لڑکی ہو یعنی خالہ زاد بہن ہو تو پھوپھی زاد کو دو تہائی اور خالہ زاد کو ایک تہائی ملے گا اور اگر باپ کے رشتہ دار ہونے کی صورت میں پھوپھیاں مختلف ہوں مثلاً عینی پھوپھی کی لڑکی اور علاتی واخیافی بہن کی لڑکی ہو کر مختلف ہوں اور خالہ زاد بہن ہو تو دو تہائی حصہ جو پھوپھی زاد کو ملے گا وہ تینوں پھوپھیوں میں سے فقط حقیقی پھوپھی کی لڑکی کو ملے گا اس کا بیان پہلے گزر چکا ہے اور اس جگہ جو گفتگو ہے وہ کل مال کے حق دار ہونے اور استحقاق میں ہے تو یہ بات اس وقت ممکن ہے جب کہ ایک ہی حیثیت سے قرابتی ہوں جن میں حقیقی وسوتیلے کا فرق ہو ورنہ دو جہت سے ترجیح نہ ہوگی اسی طرح اگر ان اولاد میں کوئی عصبہ یا ذی فرض کی اولاد ہو تو بھی اس کو ایک ہی جہت میں ترجیح ہوگی اور دو جہت ہونے سے ایک کو دوسرے پر ترجیح نہیں ہو سکتی ہے بلکہ میت کے ساتھ پشت کے اتصال کا اعتبار ہوگا کہ میت تک اس کے کتنے واسطے ہیں جس کی مثال یہ ہے کہ میت نے حقیقی چچا یا علاتی چچا کی لڑکی چھوڑی اور ایک پھوپھی کی لڑکی چھوڑی تو کل ترکہ اس کے چچا کی لڑکی کو ملے گا کیونکہ وہ عصبہ کی بیٹی ہے اور اگر میت نے چچا کی لڑکی اور ماموں یا خالہ کی لڑکی چھوڑی تو چچا زاد بہن کو دو تہائی ترکہ کا مال ملے گا۔

اور ماموں یا خالہ کی بیٹی کو صرف ایک تہائی ترکہ کا مال ملے گا کیونکہ اس صورت میں مختلف جہتیں ہیں اس لیے چچا زاد بہن کو عصبہ کی اولاد ہونے سے ترجیح نہیں ہوگی یہ روایت امام ابو یوسفؒ سے مروی ہے لیکن ان کا ظاہر مذہب یہ ہے کہ عصبہ کی اولاد ہی کو ترجیح ہوتی ہے خواہ اس کی جہت متحد ہو یا مختلف ہو کیونکہ عصبہ کی اولاد کو میت کے وارث سے تعلق اور بہت اتصال ہوتا ہے اس لیے گویا کہ وہ شخص میت سے بہت زیادہ متصل ہیں اور اب میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ وراثت کے معنی خلافت کے ہیں اس بناء پر وارث بھی میت کا خلیفہ ہوتا ہے اسی طرح اس میت کے خلیفہ کی اولاد بمنزلہ خلیفہ میت ہے کیونکہ وہ خلیفہ کی خلیفہ ہے جس کا نتیجہ یہ نکلا کہ چند پشت بعد کا وارث بھی دراصل میت ہی کا خلیفہ ہوا۔

فصل: حساب فرائض کا مختصر بیان

معلوم ہونا چاہیے کہ سہام مقدرہ میں چھٹا و ایک تہائی و دو تہائی ایک ہی جنس ہیں لہٰذا اگر اصحاب فرائض اسی ایک جنس کے ہوں مثلاً میت نے دو لڑکیاں اور ایک باپ کو چھوڑا تو ان دونوں لڑکیوں کا حصہ دو تہائی ہے اور باپ کا حصہ سدس یعنی چھٹا ہوا اس کے بعد کچھ حصہ چونکہ مجموعہ میں سے بچ جاتا ہے اس لئے وہ بچا ہوا حصہ بھی دوبارہ باپ ہی کو مل جائیگا چونکہ وہ عصبہ ہے اس لیے ان معلوم حصوں میں سے چونکہ فی الحال چھٹا حصہ ہی سب سے کم ہے تو اسی کی رعایت سے پورے ترکہ کو اصل مسئلہ فرض کیا جائے یعنی پورے مال کو چھ حصوں میں اولاد میں تقسیم کر دیا جائے جیسا کہ اسی مثال میں ہے کہ پورے مال کہ حقداروں میں سب سے کم حصہ باپ کا ہو رہا ہے اگرچہ بعد میں بچا ہوا مال بھی باپ کو مل جانے سے اسے کل مال کا یعنی ایک تہائی یعنی دو حصے مل جائینگے اس طرح کل حساب ایک تہائی اور دو تہائی میں آجائیگا اسی طرح فرائض مقررہ میں سے آٹھواں و چوتھا و نصف یہ تینوں بھی ایک جنس کے ہیں اب اگر ورثہ کسی وقت سب اسی جنس کے جمع ہو جائیں تو ان تین میں سے کم حصہ آٹھواں ہے جو کہ (۸) میں نکلا ہے اور اسی سے چہارم اور نصف بھی نکلتا ہے مثلاً میت نے مرتے وقت اپنی بیوی اور ایک لڑکی چھوڑی تو بیوی کا اس حال میں آٹھواں (ثمن) مقرر ہے اور ایک لڑکی کا مقرر حصہ نصف ہے مگر ان کے علاوہ دوسرا اور کوئی وارث نہ ہونے کی وجہ سے اس وقت جتنا بھی مال بچ رہا ہے وہ کل اس لڑکی کو رد کے طور پر دوبارہ دے دیا جائیگا اور کبھی ایک تیسری صورت اس طرح سے بھی نکل سکتی ہے کہ وارثوں میں ان دونوں جنسوں میں سے ایک ساتھ دونوں جنس ہی جمع ہو جائیں تو جب ان میں سے ایک جنس کو دوسری جنس سے ضرب دیں گے تو حاصل ضرب سے دونوں جنسوں کے حصے نکل آئینگے مثلاً تہائی و چوتھائی جمع ہو جائیں تو (۳) سے

تہائی نکلتی ہے اور (۸) سے آٹھواں پس اگر ۳ کو ۸ سے ضرب دیا جائے تو حاصل ضرب (۲۴) ہوں گے جن سے (۳) آٹھواں اور (۸) تہائی نکل آئینگے اور ان دونوں یعنی تہائی اور آٹھواں حصہ کم سے کم (۲۴) سے نکلے گا اس سے کم سے نہیں نکل سکتا ہے اس کے بر خلاف اگر چھٹا و آٹھواں جمع ہوں تو جیسے باہمی ضرب کے (۴۸) سے دونوں نکلتے ہیں اسی طرح (۲۴) سے بھی دونوں نکل آئینگے کیونکہ (۲۴) کا چھٹا ۴ ہے اور آٹھواں ۳ ہے اس لیے یہ بات لازم ہوئی کہ اسی قاعدہ کو معلوم کیا جائے تا کہ ترکہ تقسیم میں (۴۸) حصے نکالنے کی تکلیف سے بچ کر صرف (۲۴) حصوں سے مقصود حاصل ہو جائے تو اس میں قاعدہ کلیہ یہ نکلا کہ کبھی دو طاق عدد یا ایک طاق اور جوڑے ایسے جمع ہو جاتے ہیں کہ ان میں آپس میں ضرب دینے سے جو حاصل ہو اس سے کم میں دونوں کے نکالنے کی گنجائش نہیں ہوتی مثلاً ۵۳ کہ یہ دونوں صرف (۱۵) باہمی ضرب کے کسی عدد سے نہیں نکلیں گے یا جیسے ۳ و ۵ کہ ان میں سے ایک (۸) جوڑا ہے۔

لیکن سوائے حاصل ضرب ۲۴ کے کم سے دونوں نہیں نکل سکتے ہیں بر خلاف ۸۶ کے ان میں سے ہر ایک جوڑا ہے پس جب دونوں جوڑے ہوں تو اس میں یہ دو صورتیں ہوتی ہیں اول یہ کہ بڑا عدد چھوٹے پر پورا تقسیم ہو جائے جیسے ۴، ۸، یا، ۴، و ۱۲، یا ، ۸، و، ۲۴، اور ان جیسے دوسرے اعداد تو ایسی صورت میں صرف بڑے عدد کی قدر سہام کافی ہے اور یہ بات کبھی ایک طاق و دیگر جفت میں بھی ہوتی ہے جیسے ، ۳، و، ۶، اور ، ۵، و، ۱۰، کبھی دونوں طاق میں حاصل ہوتی ہے جیسے ، ۵، و، ۱۵، اور ، ۷، و، ۲۱، وغیرہ ذلک ہیں اور کبھی دو عدد جفت ایسے ہوتے ہیں کہ ان میں بڑا چھوٹے پر پورا تقسیم نہیں ہوتا ہے جیسے ۶، و، ۸، ہیں یا، ۸، ۹، ۱۲، اور ان کے جیسے دوسرے اعداد تو ایسی صورت میں یہ دیکھنا چاہیے کہ وہ کون سا عدد ہے جس پر یہ دونوں عدد پورے تقسیم ہو جائیں تو ہم نے دیکھا کہ ، ۸، و، ۱۲، میں ایسا عدد ہے ، ۲، ہے اور دیکھا کہ ، ۴، بھی ہے اس لیے لازم ہوا کہ جو عدد سب سے بڑا نظر آئے اس پر ایک کو تقسیم کرنے سے جو حاصل ہو اس کو دوسرے میں ضرب دینے سے جو حاصل ہو وہ ایسا عدد ہو گا جس سے دونوں حاصل ہو سکتے ہیں مثلاً ، ۸، و، ۱۲، سب سے بڑا عدد ہے تو ، ۸، کو ، ۴، پر تقسیم کیا جائے تو ، ۲، حاصل ہو گا اور دو کو ۱۲، میں ضرب دینے سے ، ۲۴، حاصل ہو گا یا ، ۱۲، کو ، ۴، پر تقسیم کرنے سے ، ۳، حاصل ہو گا ، اور ، ۳، کو ، ۸، میں ضرب دینے سے ۲۴ حاصل ہو گا اس طرح ، ۲۴ ایسا عدد ہوا جس پر ۸ و ۱۲ دونوں برابر تقسیم ہوتے ہیں اور قاعدہ یہ ہے کہ جن دو عددوں میں مشترک بڑا عدد معلوم کرنا مقصود ہو تو ان میں بڑے کو چھوٹے سے تقسیم کرنے سے جو کچھ بچے اسے اس پر چھوٹے کو تقسیم کرنے سے اگر پورا تقسیم ہو جائے تو یہی سب سے بڑا عدد مشترک ہو گا اور اگر پورا تقسیم نہ ہو تو باقی پر انہیں تقسیم کرتے رہنا چاہیے یہاں تک کے جب پورا تقسیم ہو جائے وہی مطلوبہ عدد ہو گا مثلاً ، ۸، و، ۱۲، میں اس طرح تقسیم کرنے سے ، ۱۲، ۸ کرنے سے چار باقی رہے پھر چار سے آٹھ کو تقسیم کرنے ۲، ۴ سے پورا تقسیم ۴ ہو گیا تو معلوم ہوا کہ اسی ، ۲، سے ، ۱۲، بھی پورا تقسیم ہو جائیگا اب خلاصہ نسبت یہ ہوا کہ جن دو عددوں میں تباین ہو یعنی ان میں کسی عدد کے ساتھ موافقت نہ ہو جیسے ، ۳، و، ۵، اور ، ۵، و، ۱۱ او جیسے ۶، و، ۱۱، اور ، ۱۳، و، ۲۵، تو ایسے دو عدد کو متبائن کہا جاتا ہے اب اگر ہم یہ فرض کریں کہ ۵ لڑکوں کو بالکل برابر حصہ کے ساتھ ، ۱۱، ملیں تو اس وقت تقسیم کے لیے یہ ضروری ہو گا کہ ۱۱ کے ، ۵۵، ٹکڑے کئے جائیں تا کہ ہر ایک لڑکے کو ۵۵ میں سے ، ۱۱، ٹکڑے مل جائیں اس سے معلوم ہوا کہ حقیقت میں ایسے دو عدد ہوں کہ ان میں سب سے بڑا عدد چھوٹے پر پورا تقسیم ہو جائے تو ان دونوں میں نسبت تداخل کی ہو گی مثلاً ، ۴، و، ۱۲ او کہ بارہ چار سے پورا تقسیم ہو جاتا ہے اور اس کا حاصل قسمت ۳ ہوتا ہے جو اس بات کی دلیل ہے کہ گویا ۴ کو ۳ مرتبہ جمع کیا گیا ہے۔

(۴+۴+۴=۱۲) اور دوسرے لفظوں میں بارہ میں ۴ تین مرتبہ داخل کیا گیا ہے پس اگر یہ فرض کیا جائے کہ چار کے حصہ میں ۱۲ سہام آئے تو اس میں کوئی اشکال نہیں ہو گا کہ ہر ایک کو تین تین حصے دیے جائیں گے اور اگر ۸ کے حصے میں ۱۲ سہام ہوں تو لا محالا ان سہام کے ٹکڑے کرنے ہوں گے اس لیے ، ۸، و، ۱۲، میں توافق کی نسبت ہو گی اور چار سے کسی ایک کو تقسیم کر کے حاصل

کو دوسرے میں ضرب دینے سے ۲۴ ہوں گے اس کی مثال یہ ہوگی کہ مثلاً بارہ روٹیوں کو، ۸، آدمیوں پر تقسیم کرنا چاہیں تو بار، کو دوگنا پر تقسیم کرنے سے، ۲۴، ٹکڑے ہوں گے اور ہر ایک کے حصہ میں تین ٹکڑے آئینگے اور ان میں تباین یا تداخل یا توافق کی نسبت ہوگی جب کہ ان میں سے ہر ایک کا حکم بیان کیا جاچکا ہے اور اب یہ بات بھی معلوم ہونی چاہیے کہ کبھی میت کے انتقال کے بعد اس کا ترکہ اس کے وارثوں میں تقسیم ہوجاتا ہے اور ہر ایک وارث اپنے حصہ پر قبضہ بھی کر لیتا ہے یہانتک کہ جب ان میں سے بھی کوئی وارث مرجاتا ہے تو اس کے ورثہ اس کا ترکہ تقسیم کرلیتے ہیں اور کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ ایک شخص نے انتقال کیا اور اس کے ترکہ سے اس کے وارثوں کے حقوق متعلق ہوگئے مگر ان کے درمیان ترکہ کی تقسیم کی نوبت نہیں آئی پھر ان میں بھی کوئی مرگیا اور اس کے وارثوں کے حقوق بھی متعلق ہوگئے یہانتک کہ ان میں سے کچھ وہ ہوتے ہیں جنہوں نے میت اول سے رشتہ پایا اور میت دوم کے ترکہ میں بھی مستحق ہیں مگر ان میں بٹوارہ کی نوبت نہیں آئی یہانتک کے بعد میں ایک اور شخص ان ورثہ میں سے بھی مرگیا اور اس کے ترکہ سے بھی وارثوں کے حقوق متعلق ہوگئی یہانتک کے شاید وارثوں میں سے کچھ وہ ہوں جنہوں نے پہلے اور دوسرے دونوں میتوں سے بھی حصہ پالیا اور تیسرے میت کے ترکہ کے بھی مستحق ہوگئے الحاصل کئی لوگوں کے مرنے کے بعد پورے ترکہ کے بٹوارہ کرلینے کا لوگوں نے طے کرلیا ہے تو اس طریقہ سے بٹوارہ کرنے کا نام مناسخہ رکھتے ہیں اب ان کو مثالوں سے سمجھانے کی کوشش کی جارہی ہے کہ سب سے پہلے مفرد تقسیم ترکہ کی مثالیں اور اس کا طریق بیان کیا جارہا ہے مثلاً زید مر گیا اس لیے اس کی بیوی اور اس کے دو بھائی اس کے وارث ہوئے تو یہ مسئلہ کل چار سے ہوگا اور ایک حصہ ان میں سے بیوی کا ہوگا اور باقی تین حصہ اگرچہ دونوں بھائیوں کے ہوئے مگر تین کا حصہ دو بھائیوں پر پورا حصہ کے اعتبار سے تقسیم نہیں ہوسکتا ہے اس لیے باقی تین کو دو وارثوں کے لیے ضرب دینا ہوگا کیونکہ، ۳، اور، ۲، میں تباین ہے اس لیے اصل مسئلہ کو بھی، ۲، سے ہی ضرب دیا اور مسئلہ اب، ۸، سے نکل گیا اور بیوی کو چوتھائی کے (۲) دیدیے اور باقی، ۶، باقی کو دو بھائیوں پر تقسیم کردیا۔

جس سے ہر ایک کے حصہ میں تین تین آئے اور اس مسئلہ اور اس فن میں لکھنے کا یہ طریقہ رائج ہے زید مسئلہ تصحیح اس میں لفظ میت کی تاء کو کھینچ کر لکھا گیا ہے میت کی اوپر ابتداء میں مرنے والے کا نام لکھ کر اسے متعین کردیا گیا اور اس کے صحیح ورثہ کو اس کے نیچے لکھ کر اس کے صحیح حق دار متعین کردیے گئے اس میں سب سے پہلے زوج یا زوجہ کو متعین کیا جاتا ہے تاکہ مسئلہ کے حصہ کو آسانی سے متعین کیا جاسکے چنانچہ سب سے پہلے زوجہ کو لکھ کر بنایا گیا ہے کہ چونکہ ان سب کی اولاد نہیں ہے اس لیے اس کی زوجہ ربع کی مستحق ہے اس لیے مسئلہ ۴ سے بناکر زوجہ کو ایک حصہ دے کر اس کے نیچے ایک لکھ دیا گیا علی ہذا القیاس دوسروں کے حصہ بھی اسی طریقے سے لکھے جائیں گے چنانچہ زوجہ کو دینے کے بعد ۳ دونوں بھائیوں کے ہوئے جو ان دونوں کے درمیان لکھا گیا ہے مگر دو بھائیوں کے لیے تین باقی رہنے سے پورا مکمل حصہ ان کو نہیں مل رہا ہے اس لیے اس حصہ کے ٹکڑے کردیے گئے اس قانون کے مطابق جہاں جس وارث کے حصے میں کسر واقع ہو ان وارثوں کے عدد رأس یعنی ان کی تعداد کو اصل مسئلہ میں ضرب دیا جائے اور اس جگہ تعداد وارث ۲ اور اصل مسئلہ ۴ ہے لہٰذا ایک کو دوسرے سے ضرب دینے سے مسئلہ دوبارہ ۸ ہوگیا جو کہ اصطلاح میں تصحیح کہلاتا ہے اگر مسئلہ پورا نہ ہوتا بلکہ عول کرنا پڑتا تو بجائے اصل مسئلہ کے عول سے ضرب دینا ہوتا اب زوجہ جسے ایک ملا تھا اسے ۲ سے ضرب دینے سے وہ ۲ ہوگیا اس طرح بھائی بھائی عدد کو ۲ سے ضرب دیا تو وہ چار ہوگیا ہے اور کسر والے عدد کو اصل مسئلہ ۴ سے ضرب دینے سے ۴، ۸ حاصل ہوئے اس طرح مسئلہ کی تصحیح ہوگئی۔

دوسری مثال

مسئلہ ۴ زوجہ ۱ بھائی ۱۲ اس مثال میں بھی زوجہ ربع کی مستحق ہے کیونکہ میت شوہر لاولد ہے اس لیے اصل مسئلہ پہلے، ۴، سے ہوا اس میں زوجہ کو املا، اور باقی ۳ حصے کو اس کے ۶ مستحق بھائی پر برابر تقسیم نہیں کیا جاسکتا یعنی کسر لازم آیا ہے مگر اس جگہ، ۳، جو

باقی ہے اور مستحق بھائی، ۶، میں نسبت موافقت بالثلث ہے اس لیے ۶ کا ثلث یعنی ۲ کو لے کر اصل میں ضرب دینا کافی ہے اور یوں بھی کہا جا سکتا ہے، ۳، اور، ۶، میں تداخل ہے اس لیے خارج قسمت ۲ کو اصل مسئلہ میں ضرب دیا اس کے بعد ۸ سے اس کی تصحیح ہوئی جس کی وجہ سے زوجہ کو، ۲، اور ہر ایک (۶) بھائی کو ایک ایک ملنے سے ۸۶۲ کی پوری تقسیم ہو گئی ایک اور مثال اگر میت کی بیوی اور چھ حقیقی بھائی اور تین حقیقی بہنیں ہوں تو اصل مسئلہ، ۴، سے ہو کر زوجہ کو ایک دینے کے بعد باقی ۳ ان ۹ بھائی بہنوں میں تقسیم کرنے کے لیے اس ۳۔ کو ۱۵ ٹکڑے کرنے ہوں گے کیونکہ بھائی بہن جمع ہونے سے للذ کر مثل حظ الانثیین کے مطابق ۶، بھائیوں کے لیے ۱۲ اور تین بہنوں کے لیے ۳ حصے ہونے سے مجموعہ ۱۲۔ ۳۔ ۱۵ ہو جائیں گے اب چونکہ ۳ اور ۱۵ میں نسبت تداخل کی ہے یعنی ۳ سے توافق ہو رہا ہے اس لیے اس کو ۳ سے ضرب دینا کافی ہو گا پھر ۱۵ کی تہائی ۵ کو اصل مسئلہ یعنی ۴ سے ضرب دینے سے ،۵۔ ۴۔ ۲۰ ہوئے اس لیے زوجہ کو اس کی چوتھائی ۵ ملے اور بہن کو ایک ایک مجموعہ تین بہنوں میں ۳ اور ہر بھائی کو دو دو مجموعہ ۶ بھائیوں کو ۱۲ ملے اس طرح ۔۵۔ ۳۔ ۱۲۔ ۲۰، ہو کر سب کو پورا پورا حصہ مل جائیگا۔

قاعدہ نمبر ۲۔ جب کبھی تو فریقین پر کسر واقع ہو اس وقت ہر فریق اور اس کے سہام میں موافقت تلاش کرنی چاہیے پھر دونوں کے توافق میں جو دو عدد حاصل ہوں پس اگر دونوں میں نسبت تماثل کی ہو یعنی ان میں کمی بیشی نہ ہو تو صرف ایک عدد کو اصل مسئلہ میں ضرب دینا کافی ہو ہے اور اگر دونوں میں تداخل کی نسبت ہو تو زائد عدد کو ضرب دیا جائے اور اگر دونوں میں توافق کی نسبت ہو تو ایک کے وفق کو دوسرے میں ضرب دے کر اصل میں ضرب دیا جائے اور ان دونوں میں تباین کی نسبت ہو تو ہر ایک کو دوسرے میں ضرب دے کر حاصل ضرب کو اصل مسئلہ میں ضرب دیا جائیگا مثال:۔ میت کے تین چچا اور تین لڑکیاں ہیں پس ان لڑکیوں کے خیال سے اصل مسئلہ تین سے بتایا گیا ہے کیونکہ چچا عصبات میں ہونے کی وجہ سے ان کا کوئی مقرر نہیں ہے لہٰذا لڑکیوں کے لیے، ۳، سے دو حصے (ثلثین) ہوئے اور ثلث باقی رہ گیا اور دو حصہ چونکہ تین لڑکیوں میں برابر سے تقسیم نہیں ہو سکتے اسی طرح سے ایک ثلث یا ایک حصہ بھی تین چچاؤں پر برابر تقسیم نہیں ہو سکتا ہے لیکن دونوں فریق کا عدد متماثل یعنی بالکل برابر نہیں کہ لڑکیاں بھی تین اور چچا بھی تین ہی ہیں اسی لیے ایک کو اصل مسئلہ ۳ سے ضرب دیا گیا تو ۹ سے تصحیح ہو گئی اس طرح سے کہ ۹ سے دو تہائی ۶ دونوں بہنوں کے یعنی ہر بہن کے لیے دو دو ہوئے اور باقی ۳ حصے تین چچا کے یعنی ہر ایک کا ایک ایک حصہ ہوا۔

مثال ۲:۔ اگر جدات۔ پانچ، حقیقی بہنیں اور چچا ایک ہو بس جدات چونکہ روس کی حق دار ہوتی ہیں اس لیے ان کے خیال سے مسئلہ ۶ سے بنایا گیا یعنی ایک ان تمام جدات کا مشترک حصہ ہوا اور اس ایک حصہ میں سے ہر ایک جدہ کا حصہ ہونے کی وجہ سے اس ایک کے پانچ حصے کرنے ہوں گے تب ہر ایک کو ایک ایک حصہ ملے گا لیکن پانچ حصص یافتہ اور پانچ بہنوں اور پانچ جدات میں تماثل ہے اس لیے کسی ایک کو اصل مسئلہ میں ضرب دینے سے ۳۰ ہوئے اسی سے تصحیح ہو گی پھر تمام ترکہ ۳۰ حصوں میں سے جدات کو جو چھٹا حصہ ملنا ہے اس میں سے ان کو پانچ حصے دے کر ہر جدہ کو ایک ایک حصہ ملے گا اور پانچوں بہنوں کو دو تہائی، ۲۰، میں سے ہر ایک کو چار حصے ملے اور باقی حصہ چچا کو ملے گا مثال ۳:۔ اگر میت کو ایک جدہ اور چھ حقیقی بہنیں اور نو اخیافی بہنیں ہوں تو اصل مسئلہ چھ سے ہو گا مسئلہ نمبر ۴۔ عول ۷۔ تصحیح ۳

جدہ ا۔ ۹ حقیقی بہنیں ۶۔ ۳۶ اخیافی بہنیں ۲۔ ۱۸: یعنی میت کی جدہ کو ایک حصہ جو کہ چھٹا حصہ ہے اور حقیقی بہنوں کے لیے دو تہائی کے، ۴، حصے ہیں اور اخیافی بہنوں کے لیے تہائی کے، ۴، حصے ہیں اور یہ عول ہو کر ۷ ہوں گے پھر ہر فریق کو جو کچھ ملا اس کو دیکھا تو، ۹، اخیافی اور ۲ حصوں میں کچھ موافقت نہیں ہے اور ۶ عینی بہنیں ہیں ان کے حصے چار ہیں تو توافق بالنصف ہیں یعنی ۶ کا نصف جو کہ ۳ ہے اس سے ضرب دینا کافی ہے پھر ۳ و ۹ میں تداخل ہے اس لیے نو ہی سے ضرب دینا کافی ہے اس لیے اصل کے عول یعنی ۷ ہیں ضرب دیا تو ۶۳ ہوئے اور اسی سے تصحیح ہو گی اس طرح سے کہ جدہ کو ۹ حصے اور ۶ عینی بہنوں کو ۳۶، دینے سے ہر ایک کے

لیے چار ہوئے اور اخیافی نو بہنوں کے ۱۸ میں سے ہر ایک کے لیے دو ہوئے۔ مثال ۴:۔اگر میت کو ایک لڑکی چھ جدات چار پوتیاں اور ایک چچا موجود ہوں تو اصل مسئلہ ۶ سے ہوگا اور لڑکی کو نصف یعنی، ۳،اور جدات کو سدس یعنی، ۱، ۱،اور چار پوتیوں کو، ۱،اور باقی چچا کو ملے گا اور چونکہ ۶ اور ۴ میں توافق اور بالنصف کی نسبت ہے اس لیے ایک کے نصف دوسرے کے کل میں ضرب دیا تو ، ۱۲،ہوئے اور اس بارہ کو چھ میں ضرب دیا تو حاصل ضرب ۷۲ ہوئے اور اسی سے مسئلہ کی تصحیح ہوگی۔ مثال نمبر ۵۔:اگر میت کی ایک بیوی اور ۱۶ اخیافی بہنیں اور ۲۵ چچا ہوں تو میت کے لاولد ہونے کی وجہ سے زوجہ کے لیے ربع اور اخیافی بہنوں کے لیے ثلث اور چچا عصبہ کے لیے باقی چاہیے یعنی اس مسئلہ میں کل ربع اور ثلث اور باقی کے حصہ دار ہوں گے بس ربع اور ثلث نکالنے کے لیے کم سے کم عدد ۱۲ کی ضرورت ہے اس سے تہائی و چوتھائی کا عدد نکل آئیگا لیکن تہائی کے ۴ اور ۱۶ اخیافی بہنوں میں بھی تداخل سے توافق بالربع ہے اس لیے چار سے ہی ضرب دینا کافی ہوگا اور باقی ۵ اور ۲۵ میں بھی تداخل ہے اس لیے پانچ سے ضرب کافی ہے لیکن چار اور پانچ میں موافقت نہیں ہے اس لیے ان میں سے چار اور پانچ سے ضرب دینے سے ۲۰ ہوئے اور ان کو جب اصل مسئلہ ۱۲ سے ضرب دیا تو ۲۴۰ ہوئے پس اسی سے تصحیح ہوگی پھر معلوم ہونا چاہیے کہ پچھلی مثالوں میں جیسے دو فریقوں میں عمل کر کے دکھایا گیا ہے کہ سب سے پہلے ہر وارث کی تعداد اور اس کے عدد سہام (یعنی یہ کہ وہ کتنے حصے پانے کے مستحق ہیں) میں توافق و تماثل و تباین کی نسبت دیکھ کر ان کے آپس میں توافق وغیرہ دیکھ کر ان کے حاصل ضرب کو جس کا نام جزءالسہم ہے اصل مسئلہ میں ضرب دیا تھا اسی طرح اگر تین یا چار فریقوں میں ایسا ہی معاملہ ہو جائے تو بھی اسی طرح کرنا ہوگا پھر یہ بات یاد رکھنے کی ہے کہ فرائض میں چار فریق سے زیادہ میں کسر نہیں پایا جاسکتا ہے جیسا کہ فتاوی ہندیہ میں اس کی تصریح کر دی گئی ہے۔

مثال نمبر ۶۔:اگر میت نے چار زوجات تین جدات صحیحہ اور بارہ چچا چھوڑے تو چچا کے عصبہ ہونے کی وجہ سے کوئی مقررہ حصہ عدد فرض تلاش نہیں کرنا ہوگا البتہ میت کے لاولد ہونے کی وجہ سے اس کے زوجات کے لیے ربع اور جدات کے لیے سدس کے لیے ایسا عدد تلاش کرنا ہوگا جس سے بیک وقت چہارم اور چھٹا حصہ نکل سکے تو اس کام کے لیے کم سے کم، ۱۲، کا عدد ہے جس سے اصل مسئلہ ۱۲ سے ضرب دینے سے، ۱۴۴، کا عدد نکلا جس سے پورے حصہ کی تصحیح ہوگی اور اسے اس طرح سے لکھا جائیگا، مسئلہ ۱۲۔ تصحیح۔ زوجات ۴، جدات صحیحہ ۳، چچا ۱۲۔ ربع تین سہام سدس ۳ سہام باقی ۷ سہام، پس اسی طور پر زوجات کو کل مال کے بارہ حصوں میں سے، ۳، دیں تو وہ چار زوجات پر پورا تقسیم نہیں ہوگا اس لیے عمل کرنے کے لیے اوپر بتائے ہوئے قاعدہ کے مطابق کام کرنا چاہیے کہ، ۳، عدد سہام کو، ۴، عدد زوجات میں ضرب دیا تو، ۱۲، ہوتے یعنی اگر چاروں بیویوں کو تین حصوں کے پھر بارہ ٹکڑے ہو جائیں تو ہر بیوی کو، ۳، ٹکڑے مل جائیں اسی لیے اگر مسئلہ ہی میں کل مال کے اتنے ٹکڑے کر دیے جائیں جن سے چاروں بیویوں کو بڑے تین ٹکڑوں کی بجائے بارہ برابر ٹکڑے کر دیے جائیں تو سب کو برابر تقسیم ہو جائینگے مثلاً میت کے بارہ روپے میں سے چاروں کو، ۳، روپے دئے جائیں تو ان میں برابر کی تقسیم مشکل ہوگی اور اگر بارہ روپے کی چونیاں (پچیس پیسوں کا سکہ)، ۴۸، کر کے ان میں سے چوتھائی کی بارہ چونیاں تینوں کو دی جائیں تو ہر ایک کو تین تین چونیاں مل جائینگی حالانکہ بارہ چونیاں اور تین روپے برابر ہوں پس یہی معنی ہیں بجائے، ۳، حصوں کے بیویوں کے لیے بارہ حصے کئے جائیں اور پہلے سے یہ بات بتائی جارہی ہے کہ اصل مسئلہ مفروضہ سے جتنے حصے ملیں ان کو دیکھا جائے کہ وہ ورثہ کی تعداد پر پوری تقسیم ہوتی ہے ورنہ تداخل و توافق سے حساب لگایا جائے کہ ان کے، ۳، حصے کے کتنے ٹکڑے ہو جائیں کہ ان میں برابر تقسیم کئے جائیں چنانچہ اس مثال مذکورہ میں چار بیویوں اور ان کے تین حصوں کے درمیان تباین کی نسبت ہے اس لیے ہم نے ایک کو دوسرے سے ضرب دیا تو دو بارہ حصے ہوگئے اس سے ہمیں یہ بات معلوم ہوگئی کہ ان کے تین حصوں کے بارہ ٹکڑے کر دئے جائیں اب اگر ہم پہلے ہی کل مال کے بارہ حصے کر دیتے جن میں سے چاروں بیویوں کو ان کی چوتھائی حصہ کے، ۳، حصے دیدیتے پھر بیویوں کے تین حصوں کو بارہ ٹکڑے کر دیں تو ایسا کرنے سے ہمیں بار بار تقسیم کرنا لازم آئیگا اور اسی پر بس کرنا نہیں ہوگا بلکہ، ۳، دادیوں کو جو دو حصے ملے وہ بھی ان پر

برابر تقسیم نہیں ہو سکتے ہیں۔

تو لامحالہ ان حصوں کو بھی دوبارہ تقسیم کرنا ہوگا اس طرح سے کہ، ۳، جدات کو دو حصے ملے اور ۳ و ۲ کے عدد میں بھی تباین ہے اس لیے ۳ کو ۲ میں ضرب دینے سے چھ حصے نکلیں گے اس کے بعد پوری تقسیم ہو گی تو ایک مرتبہ زوجات کے حصوں کے ٹکڑے کئے گئے پھر دادیوں کے حصوں کے ٹکڑے کئے گئے پھر بھی کام باقی رہ گیا اس طرح سے کے بارہ چچا کے لیے سات حصے بچے تھے اور یہ بھی ان پر پورے تقسیم نہیں ہوتے تھے کیونکہ ان دونوں کے درمیان بھی تباین کی نسبت ہے اس لیے ان کے حصوں کے بھی ٹکڑے کرنے ہوں گے تب تقسیم پوری ہو گی اس طرح کل چھ بار بٹوارے کرنا پڑے چنانچہ اس تکلیف سے بچنے کے لیے ہم نے اوپر میں یہ قاعدہ بیان کر دیا تھا جس سے ہمیں یہ معلوم ہو جاتا ہے کہ ہم کل ترکہ کے اتنے ٹکڑے کر ڈالیں جن سے بیویوں کو ان کے لائق، ۱۲، اور جدات کو ان کے مناسب، ۶، اور چچاؤں کو ان کے مناسب پورے پورے حصے مل جائیں الحاصل قاعدہ یہ ہوا کہ پہلے ہر فریق اور اس کے حصوں میں حسابی طریقوں سے مناسبت معلوم کر لی جائے کہ کم سے کم ایسے ٹکڑے کر لیے جائیں کہ پوری طرح سے تقسیم کا کام مکمل ہو جائے لہٰذا اگر ان میں تباین کی نسبت ہو جیسے کہ اسی مثال میں ہے کہ ہر فریق اور اس کے حصوں میں تباین ہے تو لامحالہ فریق کی تعداد اور اس کے حصوں میں ایک کو دوسرے سے ضرب دینے سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ زوجات کے، ۱۲، اور جدات کے ۶، اور اعمام کے ۱۲، ضرب ۷ ہے پھر ہم نے کل مال کے لیے ان کے آپس کی نسبت دیکھی تو معلوم ہوا کہ بیویوں کہ حصے، ۱۲، اور شمار اعمام میں مماثلت ہے اس لیے دونوں کو اصل مسئلہ میں ضرب کرنے کی ضرورت نہیں ہے بلکہ صرف ایک ہی مرتبہ، ۱۲، سے ضرب دینا کافی ہے اسی طرح سے جدات کے حصے ۶ میں اور ۱۲ میں تداخل ہے تو یہ بھی اسی حصہ میں نکل آئینگے لہٰذا ہم نے صرف، ۱۲، کو اصل مسئلہ ۱۲ میں ضرب دیا تو ۱۴۴ حاصل ہوئے پس کل مال کے ۱۴۴ حصوں میں سے ہر فریق کو اتنا حصہ مل جائے کہ ان سے ان کے درمیان پوری پوری تقسیم ہو جائے چنانچہ اصل مسئلہ، ۱۲، سے ہر فریق کو جو کچھ ملا تھا اس کا بارہ گناہ زیادہ ملے گا کیونکہ اصل کو بارہ گنا کیا گیا ہے اس لیے آدمی کو یہ اختیار ہو گا کہ ہر فریق کے حصے کو بارہ گونہ کرے یا چاہے تو، ۱۴۴، میں سے ہر ایک کا حصہ نکال لے مثلاً زوجات کی چوتھائی چاہی تو، ۱۴۴، کی چوتھائی ۳۲ ہوئی اسی طرح اگر اول میں، ۳، حصے تھے۔

اگر ان کو بارہ گونہ کیا جائے تو بھی ۳۶، ہی ہوئے اور اس میں سے ہر زوجہ کے لیے، ۹، حصے ہوں گے اسی طرح جدات کے ۲۴ حصے میں سے ہر ایک کو ۸، ملیں گے۔ اور بارہ اعمام کے ۸۴ میں سے ہر ایک کو ملیں گے: مثال نمبر ۷۔: اگر میت کے جدات ۶ لڑکیاں ۹، اور اعمام ۱۵ ہوں تو اصل مسئلہ ۶ سے نکالا جائیگا کیونکہ فرائض نکالنے کے لیے دوسرے زائد لڑکیوں کے دو تہائی ۴ اور جدات کے لیے سدس، ۱، کی ضرورت ہے اور یہ دونوں حصے ۶ سے نکالے جا سکتے ہیں پس جدات چھ کے لیے ۱ اور لڑکیاں، ۹، کے لیے دو تہائی کی ضرورت پوری کرنے کے لیے، ۴، اور باقی، ۱، حصہ ۱۵ اعمام کے لیے ہوگا پھر ہر فریق اور اس کے حصہ میں تباین ہے لیکن فریقوں کے اعداد میں توافق ہے چنانچہ ۶، و، ۹ میں توافق بالشلث ہے تو ایک کے ثلث کو دوسرے میں ضرب دینے سے ۱۸ ہوئے جس سے ۶، و، ۹ دونوں برابر مقسوم علیہ ہوتے ہیں پھر ۱۰، ۱۵، میں بھی توافق بالشلث ہے اسی لیے ایک کے ثلث کو دوسرے میں ضرب دینے سے، ۹، حاصل ہوئے گھر اس کو اصل مسئلہ ۶، میں ضرب دیا تو ۵۴۰، ہو گئے بالآخر اسی سے مسئلہ کی تصحیح ہو گی۔: مثال نمبر ۸۔: اگر میت نے بیویاں دو جدہ صحیحہ ۱۰، مادری بہن ۴۰، اور چچا ۲۰ چھوڑے تو اس میں میت کے لاولد ہونے کی وجہ سے اس کی بیوی کو چوتھائی اور جدہ کے لئے چھٹا حصہ ہو گا اور ان دونوں فرائض کی وجہ سے اصل مسئلہ ۱۲، سے بنانا ہو گا زوجات جو ۲، ہیں ان کو چوتھائی، ۳، جو آپس میں تقسیم نہیں ہو سکتے ہیں اور نہ ان، ۳، ۲ میں توافق کی نسبت ہے اور دس جدات کے لئے چھٹا یعنی ۲، جو تقسیم نہیں ہو سکتے ہیں لیکن ان میں توافق بالنصف کی نسبت ہے کیونکہ ان میں سے ایک دوسرے میں داخل ہو سکتا ہے اس لیے ان میں سے ضرب کے لیے نصف یعنی پانچ کافی ہیں اور ۴۰ بہنوں کے لیے تہائی یعنی چار ہیں اور ان کے آپس میں بھی

توافق بالربع ہیں اور ضرب دینے کے لیے صرف ۱۰اکافی ہے پھر ۲۰اعمام کے لیے باقی، ۳، جن کے درمیان آپس میں تباین ہے لیکن یہ، ۲۰کا عدد ایسا ہے کہ، ۲، و، ۵و ۱۰کو اس میں تداخل ہے لہٰذا اس ۲۰ کو ۱۲ میں ضرب دینا کافی ہوگا اور اس کا حاصل ضرب ۱۲۔ ۲۰ ہوا اور اسی سے مسئلہ کی تصحیح ہوگی۔

مثال نمبر ۹۔: اگر میت نے چار بیویاں اور ۱۵ جدات اور ۱۸ لڑکیاں اور چھ چچا چھوڑے تو اس مسئلہ میں فرائض کے لیے آٹھویں اور چھٹے اور دو ثلث کی ضرورت ہے اس لیے اصل مسئلہ ۲۴ سے ہوگا اور ان میں سے میت کی اولاد ہونے کی وجہ سے اس کی بیوی ثمن (آٹھویں) حصہ ۷ ۲کی حقدار ہوں گی اور جدات کے لیے چھٹے حصہ کے لیے، ۴، اور لڑکیوں کے لیے دو ثلث کے ۱۶ اور باقی، ۱، چچاؤں کے لیے ہوگا پھر ان میں سے تخریج کی صورت یہ ہوگی کہ زوجات کی تعداد ۴، اور سہام تین میں موافقت نہیں ہے اسی طرح جدات ۱۵، اور ان کے سہام ۴ میں موافقت نہیں ہے اور ۱۸ لڑکیوں اور ان کے سہام ۱۶ میں توافق بالنصف ہے اس لیے ۱۸ کی جگہ ۹ ہوں گے اور چچاؤں کی تعداد ۶ ہے جب کہ ان کا حصہ صرف ایک ہے اس لیے ہمارے پاس مجموعہ حصے ۴، و ۱۵ و ۹، ۶، ہیں پھر جب ہم نے دیکھا کہ ۶، و ۹، میں توافق بالثلث ہے تو ایک تہائی کو دوسرے میں ضرب دینے سے ۱۸ ہوئے پھر اس عدد کو ۱۵، کے ساتھ میں توافق بالثلث ہے تو ایک کی تہائی کو دوسرے میں ضرب دیا تو ۱۸۔ ۵-۹۰ ہوئے پھر اس عدد اور، ۴ میں توافق بالنصف ہے اس لیے ایک کے نصف کو دوسرے میں ضرب دیا ۹۰۔ ۲۔ ۱۸ پھر ۱۸۰۔ کو اصل مسئلہ، ۲۴۰ میں ضرب دیا ۲۴۰۔ ۱۸۰ تو ۴۳۲۰۰ اس طرح کل مال کے اتنے حصے کر دئے کہ اسی سے تصحیح ہوگئی۔

مثال نمبر ۱۰۔: اگر میت کی پانچ علاتی بہنیں اور تین مادری بہنیں اور سات جدات صحیحہ اور چار زوجات ہوں تو اس مسئلہ کے لیے فرائض کی ضرورت ہوگی اور اگر کچھ بچ جائے تو وہ بھی ان ہی اصحاب فرائض نسبی پر رد کر دیا جائیگا مگر زوجات چونکہ اصحاب فرائض نسبی میں سے نہیں ہے اسی طرح ان وارثوں میں کوئی عصبہ نہیں ہے کہ بچا ہوا مال وہی لے سکے اس لیے ان ہی اصحاب پر بچا ہوا مال رد کر دیا جائیگا لیکن صورت حال کچھ ایسی ہو رہی ہے چھٹے و دو تہائی و چوتھائی کی ضرورت پر مسئلہ پر زیادتی لازم آئیگی اس بناء پر ایسا عدد تلاش کرنا پڑا کہ اس سے چھٹا و دو تہائی اور چوتھائی بھی نکلے تو وہ ۱۲ کا عدد ہوا پس علاتی بہنوں کے لیے دو تہائی کے ۸، ہوئی جب کہ ان کی تعداد پانچ ہے اور مادری تین بہنوں کے لیے تہائی مال کے چار ہوئے اور ان دونوں میں بھی تباین کی نسبت ہے اسی طرح سے سات جدات کے لیے چھٹے حصہ کے دو سہام ہوئے اور ان دونوں میں بھی تباین ہے اسی طرح سے چار زوجات کے چوتھائی کے لیے، ۳، حصے ہوئے جب کہ تقسیم نہیں ہو سکتی ہے اور ان میں تباین کی نسبت ہے پس معلوم ہوا کہ ورثہ کے تمام فریقوں میں سے ان کی تعداد سہام میں تباین ہے اس لیے اوپر کے بتائے ہوئے قاعدہ کے مطابق ہر فریق کو دوسرے میں باہم ضرب دیا جائے تو اس طرح ہوگا ۵۔ ۳۔ ۴۔ ۷۔ ۴۲۰۔ حاصل ضرب ہوگا اور سہام کا اصل مسئلہ، ۱۲، سے تھا جو کہ عول ہو کر، ۱۷ ، ہو گیا تھا اس لیے اس ۴۲۰، کو، ۱۷، سے ضرب دیا تو ۷۱۴۰ ہوئے بالآخر اصل مسئلہ کے اتنے ٹکڑے کر دینے سے ہی اس مسئلہ کی تصحیح ہوگی۔

فصل: عول کا بیان

معلوم ہونا چاہیے کہ فرائض کی تین صورتیں ہیں فریضہ عادلہ، فریضہ قاصرہ، فریضہ عائلہ، پس فریضہ عادلہ کا مطلب یہ ہے کہ ترکہ کے جتنے حصہ اصل مسئلہ میں فرض کئے گئے ہیں اتنے ہی اہل فرائض کے حقوق کا مجموعہ ہو اس کی مزید تفصیل یہ ہے کہ ہر کامل چیز کے اجزاء نصف و ثلث وغیرہ کے اعتبار سے محدود اور متعین ہوتے ہیں مثلاً نصف یعنی کسی ایک چیز کے صرف دو حصوں میں سے ایک حصہ کہ اس میں دو حصوں سے زیادہ کوئی حصہ نہیں ہو سکتا ہے اور چہارم یا ربع کے اس چیز کے صرف چار ہی حصے کر کے ان میں سے صرف ایک حصہ اس سے زیادہ نہیں ہو سکتے ہیں اور سوم میں فقط تین حصوں میں سے ایک ہی حصہ ہوگا اس

سے زیادہ نہ ہوگا مثلاً مرنے والوں نے اپنے ماں اور باپ کی اولاد میں سے میں صرف دو بہنیں اسی طرح دو مادری بہنیں چھوڑیں یعنی دو حقیقی اور دو اخیافی بہنیں چھوڑیں اس لیے تو حقیقی بہنیں دو تہائی ترکہ کی مستحق ہوں گی اور اخیافی بہنیں ایک تہائی کی مستحق ہوں گی اور چونکہ کسی بھی چیز کی تین ہی تہائی ہو سکتی ہے اور اس جگہ دو تہائی اور تین تہائی پوری ہو گئی اس طرح ترکہ پورا کا پورا تقسیم ہو گیا جس میں نہ کچھ کمی رہی اور نہ کچھ بچا اسی طرح اگر ایک ترکہ کے فرائض کے حصے کل ترکہ کی بہ نسبت کم ہوں لیکن باقی ترکہ کو لینے والا کوئی موجود ہو تب بھی مال پورا پورا تقسیم ہو جائے گا یعنی نہ کچھ کم ہو گا اور نہ ہی کچھ ترکہ باقی رہے گا اور اب دوسری صورت فریضہ قاصرہ کی ہے کہ میت کے وارث لوگ کل مال ترکہ کے حصوں سے کم کے مستحق ہوں یعنی اصحاب فرائض کو ان کا حصہ دینے کے باوجود مال بچ جائے اس طرح سے کہ بچے ہوئے مال کو لینے والا کوئی عصبہ موجود نہ ہو کیونکہ اصحاب فرائض کے حقوق تو محدود اور متعین ہوتے ہیں اس کے بعد اگر عصبہ ہو تو وہ بچا ہوا مال لے لیتا ہے اور اس کا حصہ کچھ بھی متعین نہیں ہوتا ہے اس لیے کبھی ایسی صورت ہو جاتی ہے کہ اصحاب فرائض کو ان کا حصہ دیدینے کے بعد کچھ باقی نہیں رہتا ہے کہ عصبہ اس حصہ کو لے سکے مثلاً میت کی دو سگی بہنیں اور دو مادری بہنیں ہوں اور ایک چچا بھی ہو تو سگی بہنیں دو ہونے کی وجہ سے کل ترکہ کی دو تہائی لینگے۔

اور مادر بہنیں ایک تہائی ترکہ کی مستحق ہوتی ہیں اس لیے وہ ایک تہائی لے لینگی اس کے بعد کچھ بھی مال نہیں بچتا ہے کہ عصبہ اس کا کچھ دعوی کر سکے اور کبھی ایسا ہوتا ہے کہ اصحاب فرائض میں سے صرف ایسے ہی لوگ پائے جاتے ہیں جو صرف تھوڑا سا ترکہ لے سکتے ہیں اور باقی زیادہ تر مال بچ جاتا جو عصبہ لے لیتا ہے اور اگر اس صورت میں ایک بھی عصبہ موجود نہ ہو تو وہ باقی مال مکمل بچ جاتا ہے جسے دوبارہ ان ہی اصحاب فروض کو دوبارہ لوٹا دیا جاتا ہے یعنی حصہ کے مطابق ان کو دوبارہ دیدیا جاتا ہے اسی صورت کا نام فریضہ قاصرہ ہے اس کی مزید تفصیل انشاء اللہ تعالی آئندہ بیان کی جائیگی اس کی مثال یہ ہے کہ اگر میت کی ماں اور دو حقیقی بہنیں موجود ہوں تو ماں کو چھٹا حصہ یعنی ایک اور دو بہنوں کو دو تہائی یعنی چار ملیں گے اس طرح پانچ دینے کے بعد بھی چھٹا حصہ یعنی ایک اور بھی بچ جاتا ہے تو وہ ایک حصہ بھی بعد میں ان ہی وارثوں پر دوبارہ تقسیم کر دیا جائیگا اور اب تیسری صورت یعنی:

فریضہ عائلہ: یہ ہے کہ اصحاب فرائض اتنے موجود ہوں کہ وہ جتنے حصوں کے مستحق ہو سکتے ہیں وہ مال ترکہ کے مجموعہ سے زائد ہو مثلاً میت کا شوہر اور دو حقیقی بہنیں موجود ہوں تو بہت لاولد ہونے کی وجہ سے شوہر اس کے نصف کا اور دو سگی بہنیں دو تہائی کی مستحق ہوں گی حالانکہ نصف ایک مرتبہ نکال دینے کے بعد صرف نصف ہی باقی رہتا ہے جب کہ بہنیں دو تہائی کی مستحق ہو رہی ہیں اور یہ بھی ممکن نہیں ہے کہ ان مستحقین میں سے کسی کو کچھ کم دے کر دوسرے کو پورا حصہ دیدیا جائے کیونکہ ہر مستحق اپنے حق کا قطعی دعوی دار ہوتا ہے جس مین کمی یا بیشی نہیں کی جاسکتی ہے اور کسی کو ترجیح نہیں دی جاسکتی ہے تو ایسی صورت میں اکثر صحابہ کرامؓ کے نزدیک اس میں عول کرنے کا حکم ہے اور فقہائے کرامؒ کا یہی مذہب بھی ہے المبسوط اس کی اصل وجہ یا اس میں بھید یہ ہے کہ اللہ تعالی عزوجل نے میراث کے استحقاق کو وارثوں کے اختیار میں دیا ہے کہ وہ اپنی مرضی اور خوشی سے جسے اور جتنا چاہیں دیں یا نہ دیں بلکہ صرف اپنے حکم سے فرائض مقرر فرمادیتے ہیں اس لئے ہر ذی فرض کے لئے جو اس کا مقررہ حق ہے۔

وہی حق میت کے مرتے وقت ہی اس کے مال سے متعلق ہو جاتا ہے یہاںتک کہ اگر ظلم و زیادتی کرتے ہوئے کوئی ظالم یا کئی ورثہ مل کر کسی کا حصہ نہ دیں بلکہ اس پر قبضہ کر کے بیٹھ جائیں تو اس صحیح حق دار کے تعلق کی وجہ سے دوسرے تمام لوگوں کا اپنے مال میں بھی تصرف کرنا حرام ہو گا اور نتیجہ کے طور پر عاقبت میں بھی اس کی گرفت ہو گی اور عذاب میں مبتلا ہونا ہو گا پھر اللہ تعالی نے عالم الغیب ہونے بے انتہا علوم کا احاطہ کرنے کی وجہ سے انسانوں کے حال اور مستقبل کے منافع کا خیال کرتے ہوئے تمام اصحاب فرائض کے حقوق متعین فرمادئے اور ان حقوق کا تعلق میت کے ترکہ سے رکھ دیں پس اصحاب الفرائض کے حصے زیادہ ہو جائیں اور ترکہ کا مال اس کے اعتبار سے کم پڑ جائے تو گویا وہ مال اسی قدر کا حصہ ہے جس میں ان موجودہ لوگوں کا تعلق ہے اور باری

اللہ تعالیٰ کا علم چونکہ قدیم ہے اور ہر چیز کو محیط ہے کہ فلاں شخص کو فلاں شخص کی میراث میں اتنا ہی مال ملنا چاہیے اور یہ حکم قیامت تک کے لوگوں کے لیے بیان نہیں کیا گیا کیونکہ بندگان خدا اس کو اپنے ضعف کی وجہ سے محفوظ نہیں رکھ سکتے ہیں اور سب کو محروم بھی نہیں کیا بلکہ میت کے مال اس کے اختلاف اور دل جوئی کا تعلق باقی رکھا کہ جب کبھی اس میں کمی ہو تو اسی حساب سے کمی ہو گویا وہ چیز اسی تعلق پر باقی ہے اس تمہید کی مزید تفصیل یہ ہے کہ مثلاً نصف اور دو تہائی اور چوتھائی کے لوگ حق دار ہوں اور ترکہ میں صرف بیس روپے ہوں تو مسئلہ بارہ سے کیا جائیگا (یعنی ۶۔۸۔۳۔۱۷) اسی طرح حصے سترہ ہو گئے جو اصل مسئلہ کا تقریباً ڈیڑھ گنا ہو گیا اور اسی میں سے سب نے اپنا حق پایا اس طرح سے کہ اس میں ردو عول کرنا پڑا یہ احکام اللہ تعالیٰ نے اپنی حکمت بالغہ سے ایسے طریقہ سے مقرر فرمائے کہ ہر قوم خواہ وہ حساب میں ماہر ہو یا نہ ہو انتہائی آسانی کے ساتھ ان حقوق کو نکال سکتی ہے اور سمجھ سکتی ہے اور حقوق بھی اپنی مناسبت کے ساتھ محفوظ رہ گئے چنانچہ جب مجموعہ ۱۲، کی جگہ پر سترہ حصے ہو گئے تو نصف والے کو جو نسبت چوتھائی والے سے تھی وہی نسبت سترہ کے حصہ میں باقی رہ گئی اور حکمت الٰہی میں اسی نسبت سے وہ مواسات بھی ہے جو کہ مقصود اصلی ہے اس طرح اس میں بڑی حکمت پائی جاتی ہے والحمد اللہ رب العلمین ،م۔ پس فریضہ سہام کے موافق مسئلہ عول میں عول ہوتا ہے تو پرانے فریضہ میں سے ہر ایک میں اسی نسبت سے کمی پیدا ہوتی ہے جیسے میت کے قرضوں اور وصیتوں میں کمی ہوتی ہے جبکہ قرضوں کی تعداد زائد ہو اور مال موجودہ اتنا نہ ہو تو اسی مناسبت سے جیسے میت کے قرضوں اور وصیتوں میں کمی کی جاتی تھی۔

اسی مناسبت سے وارثوں کے اصل حق میں بھی کمی کر دی جاتی ہے الاختیار۔ معلوم ہونا چاہیے کہ اصول مسائل کل سات ہیں ۲، ۳، ۴، ۶، ۸، ۱۲، ۲۴، یعنی جب کبھی بھی فرائض نکالنے کے لیے اصل مسئلہ فرض کیا جائے تو وہ ضرور ان ہی سات میں سے کوئی عدد ہو گا پھر یہ بھی یاد رکھنا چاہیے کہ جب اصل مسئلہ ،۲، ۳، ۴، ۸، ہو گا تو عول نہیں ہو گا یعنی صرف ان تین اصول ۶، ۱۲، ۲۴، میں ہو گا اور یہ بھی یاد رکھنا چاہیے کہ جب اصل مسئلہ ۶ سے ہو تو کبھی اس کا عول ،۷، ۸، ۹، ۱۰، تک ہوتا ہے اور جب اصل مسئلہ ۱۲۰ سے فرض کیا گیا ہو اور عول ہو رہا ہو تو اس کا عول ۱۳، ۱۵، ۱۷، واقع ہو گا اور جب اصل مسئلہ ۲۴ سے ہو اور عول ہو تو فقط ایک مرتبہ ۲۷ سے ہو گا اس کے علاوہ کسی اور طرح سے عول نہیں ہوتا ہے چند مثالوں سے سمجھایا جارہا ہے مردہ عورت کا شوہر اور اس کی حقیقی بہن ہو کہ اس میں شوہر اور ایک حقیقی بہن دونوں ہی نصف نصف کے حق دار ہیں اسی طرح سے اگر شوہر اور علاتی بہن زندہ وارث ہوں تو بھی اسی طرح سے مسئلہ ہو گا، تنبیہ۔: فرائض میں ان دو صورتوں کے سوا کوئی تیسری صورت ایسی نہیں ہے فریضہ بالکل برابر برابر ہو جائے اگرچہ فریضہ و عصبہ کے طور پر نصف نصف ہو سکتا ہے مثلاً ایک لڑکی اور ایک عصبہ ہے کہ لڑکی کو نصف دینے کے بعد دوسرا نصف جو باقی رہے گا اسے وہ عصبہ جو موجود ہے پورا لے گا اس طرح حساب نصف نصف ہی کا ہو گا دوسری صورت میت کا حقیقی بھائی اور دو مادری (اخیافی) بھائی ہوں تو مسئلہ تین سے ہو گا اور باقی عصبہ کو یعنی جو بچا ہو اد و حقیقی بھائی کو عصبہ کے طور پر ملے گا۔

دوسرا مسئلہ میت کی حقیقی دو بہنیں اور ایک علاتی بھائی ہو تو مسئلہ ۳ سے ہو گا اور دو تہائی حقیقی دو بہنوں کو اور باقی ایک اور باقی ایک تہائی اخیافی بہنوں کو ملے گا تنبیہ :۔ اس صورت میں ایسی چار بہنیں جمع ہو گئیں کہ ان میں سے دو نے دوسری دو سے دوگنا پایا دوسری مثال: مردہ عورت اپنے شوہر اور ایک لڑکی اور ایک عصبہ کو چھوڑ کر مری تو اصل مسئلہ چار سے ہو گا کہ جب اولاد ہوں اپنے شوہر کو چھوڑ کر مری ہیں اس لیے اس شوہر کو چوتھائی یعنی ایک حصہ ملے گا اور لڑکی کو نصف یعنی دو اور باقی ایک عصبہ کو مل جائیگا۔ دوسری مثال۔: شوہر اپنی بیوی اور لڑکی اور عصبہ چھوڑ کر مرا تو چونکہ شوہر صاحب اولاد ہیں اور بیوی کو چھوڑ کر مرا ہے اس لئے مسئلہ آٹھ سے ہو کر بیوی کو آٹھواں یعنی ایک اور بیٹی کو نصف یعنی چار اور باقی تین عصبہ کو مل جائیگا۔ دوسری مثال :۔ شوہر اپنی بیوی اور بیٹے کو چھوڑ کر مرا تو اس میں مسئلہ ۸ سے ہی ہو گا اور بیوی ثمن یعنی ایک کی اور باقی یعنی سات عصبہ یعنی بیٹے کو مل جائیگا

خلاصہ یہ ہوا کہ ۲، ۳، ۴، اور آٹھ سے جتنے بھی مسائل ہوں گے وہ یقیناً ایسی ہی صورتوں میں ہوں گے کہ ان میں کبھی بھی عول نہیں ہوگا: (اب عول کی چند مثالیں:۔ جو فقط ۶، ۱۲، ۲۴، میں ہوتی ہیں) میت کی جدہ صحیحہ واخیافی بہن علاتی بہن وعینی بہن میں تو مسئلہ اصل میں چھ سے ہوگا جدہ کو چھٹا۔۱۔ اسی طرح اخیافی بہن کو بھی۔۱۔ حقیقی بہن کو نصف۔۳۔ اور دو ثلث پورا کرنے کے لیے علاتی بہن کو بھی ایک (۱۔۱۔۳۔۱۔) مجموعہ چھ ہو گئے جو فریضہ عادلہ کے طور پر پورا تقسیم ہو گیا اور اگر اسی مسئلہ میں اخیافی بہن بھی دو ہی ہوتیں تو ان کو ایک اور یعنی ثلث کل دینا ہوتا اس طرح مسئلہ سات سے ہو جاتا یعنی چھ میں عول ہو کر سات ہوتا۔

مثال نمبر ۲:۔ میت کا شوہر وماں واخیافی دو بہنیں یا اخیافی دو بھائی ہوں تو شوہر کو نصف، ۳، ماں کو چھٹا۔۱۔ دو اخیافی بہن یا بھائی کو ثلث یعنی دو (۳۔۱۔۲۔) مجموعہ چھ ہو گئے اور سب برابر تقسیم ہو گیا اس موقع پر حضرت ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ وہ عول کے قائل نہ تھے اور ماں کو اخیافی بھائیوں یا بہنوں کی وجہ سے تہائی سے محجوب کر کے چھٹا حصہ دلانے کے قائل نہ تھے لیکن یہی مسئلہ ان پر الزام ہو گیا، کیونکہ ہم یہ کہتے ہیں کہ ابن عباسؓ اس مسئلہ میں کیا کرینگے کیونکہ اگر انہوں نے ماں کو چھٹا حصہ دیا تو کہنا ہوگا کہ وہ اخیافیوں کی وجہ سے ماں کے محجوب ہونے کے قائل ہو گئے ہیں اور اگر انہوں نے ماں کو تہائی دیا مگر دونوں اخیافیوں کو چھٹا حصہ دیا تو یہ نص قرآنی کے خلاف ہوگا کیونکہ دو یا زیادہ اخیافیوں کے لیے تو تہائی کی تصریح ہے اور اگر انہوں نے اخیافیوں کو بھی اس نص کی بناء پر تہائی دیا تو عول ہو کر سات ہو جائیگا اس طرح وہ بھی عول کے قائل ہو جائینگے الحاصل اس مسئلہ سے ابن عباسؓ پر دو باتوں میں سے ایک بات لازم آجائیگی کہ یا تو دو اخیافیوں کی وجہ سے ماں کو تہائی سے گھٹا کر چھٹا حصہ ملتا ہے یا وہ عول کے قائل ہو جائیں اچھی طرح سمجھ لیں۔ مثال نمبر ۳: میت نے اپنا شوہر وماں وحقیقی بہن چھوڑی تو اصل مسئلہ چھ سے ہو کر شوہر کو نصف۔۳۔ ماں کو ثلث۔۲۔ اور حقیقی بہن کو نصف۔۳ (۳۔۲۔۳) مجموعہ آٹھ ہو گئے یعنی عول ہو گیا روایت ہے کہ حضرت عمرؓ کی ابتدائی خلافت میں یہی عول کا مسئلہ پیش آیا اس لئے آپ نے صحابہ کرامؓ سے مشورہ کیا تو حضرت عباس بن عبد المطلبؓ نے اشارہ کیا کہ ۶۔ پر ان کے سہام کے اندازہ سے تقسیم کر دیا جائے اور اس طرح حضرات عمر وعلی وعثمانؓ سب نے اس پر اجماع کیا۔ تنبیہ:۔ حضرت عباسؓ کے صاحبزادہ عبد اللہ بن عباسؓ نے عول میں اختلاف کیا تھا حالانکہ سب سے پہلے آپ کے والد عباسؓ نے اس کی رائے دی تھی اس سے اس بات پر تنبیہ ہوتی ہے کہ علم شریعت میں ہر شخص پر رضاء الٰہی کی خاطر سے اتباع شریعت فرض ہے تا کہ حسن نیت پر وہ ثواب جمیل کا مستحق ہو اور ہر دیندار پر واجب ہے کہ جس عالم کے نزدیک اہل السنۃ کے دائرہ میں رہتے ہوئے جو قول بھی شرعی دلیل سے ثابت ہو اسی پر عمل کر کے اجرت پائے اسی بناء پر ابن عباسؓ نے اپنے والد کے قول کی تقلید نہیں کی بلکہ جو بات خود ان کے اپنے طور پر صحیح معلوم ہوئی اسی کو کتاب اللہ وسنت رسول کی روشنی میں اختیار کیا اور صحابہ کرامؓ میں سے کسی نے بھی ان کے ساتھ خصوصیت نہیں کی حالانکہ یہ وہ مومنین ہیں جن کے بارے میں قطعی مومنین ہونے کی اپنے کلام میں اللہ تبارک وتعالی نے خود شہادت دی ہے اور سب سے بڑی بات باعث اعزاز ان کے بارے میں یہ فرمانا ہے اس سے معلوم ہوا کہ مومنین کا یہی طریقہ ہے اور ان کے طریقہ کی مخالفت کرنا اور باہم مسلمانوں میں چھوٹے چھوٹے مسائل پر ہنگامہ آرائی اور مخالفت کرنا اور حنفی کو شافعی کے اور شافعی کو حنفی کے مخالف جاننا یہ باتیں اہل السنۃ کے طریقہ کے خلاف ہیں بلکہ اصل حکم تو یہی ہے کہ سب کے سب حق کے معتقد ہوں اور آپس میں بھائی بھائی ہوں اور ہر بھائی اپنی آخرت کے لیے صحابہ کرامؓ کی اقتداء میں جس طرح بھی اس کے اپنے علم میں حق ہو عمل کر کے ثواب پائے اور باہم ایک دوسرے کی مدد کریں چنانچہ صحابہ کرامؓ بھی اسی شان کے مالک تھے **واللہ تعالی ھوالھادی الی سبیل الرشاد وھو حسبنا ونعم الوکیل والحمد للہ رب العلمین**

مثال:۔ میت نے اپنا شوہر وماں اور حقیقی دو بہنیں چھوڑیں تو اصل مسئلہ چھ سے ہو کر شوہر کو نصف۔۳۔ ماں کو سدس۔۱۔ اور حقیقی دو بہنوں کو ثلثین۔۴۔ ملے گا تو (۳۔۱۔۴) مجموعہ آٹھ ہو گا یعنی یہ مسئلہ۔۶۔ سے عول کر کے۔۸۔ ہو جائے گا۔

مثال نمبر ۵:۔ عورت نے مرتے وقت شوہر وماں وحقیقی ایک بہن علاتی ایک بہن اور اخیافی ایک بہن چھوڑی تو مسئلہ چھ سے

ہو گا اور اس میں سے شوہر کو۔ ا۔ ماں کو۔ ا۔ حقیقی بہن کو نصف۔ ۳۔ اور علاتی اور اخیافی بہنوں کو ایک ایک دینا ہو گا اس طرح ۳۔ا۔۳۔ا۔ا۔۹ اس طرح اصل مسئلہ چھ سے عول ہو کو ۹ ہو جائے گا مثال نمبر ۶:۔ کسی نے اپنا شوہر و ماں ایک حقیقی بہن۔۳۔ علاتی بہن اور ایک اخیافی بہن چھوڑی تو اصل مسئلہ چھ سے ہو گا اور شوہر کو نصف۔ ۳۔ ماں کو سدس۔ا۔ حقیقی بہن کو نصف ۔۳۔ علاتی بہن سدس۔ا۔ اخیافی بہن سدس۔ا۔ (۳۔ا۔۳۔ا۔ا) یعنی اصل مسئلہ چھ سے ہو کر ۹ تک عول ہو جائے گا۔ دوسرا مسئلہ:۔ کسی کا شوہر و ماں واخیافی دو بہنیں اور حقیقی دو بہنیں موجود ہوں تو اصل مسئلہ یہاں بھی چھ سے ہو گا پھر شوہر کو نصف۔ ۳۔ ماں کو سدس۔ا۔ حقیقی دو بہنوں کو۔ ۴۔ اور اخیافی دو بہنوں کو۔ ۲۔ (۳۔ا۔۴۔۲۔۱۰) یعنی مسئلہ چھ سے ہو کر ۱۰ تک عول ہو جائیگا اور یہ معلوم ہونا چاہیے کہ اس مسئلہ سابق میں اگر دو اخیافی بہن فرض کی جائیں یا اخیافی بھائی فرض کئے جائیں تو بھی یہی حکم ہو گا اس مسئلہ کا نام مسئلہ شریحیہ ہے کیونکہ شریحؒ نے جو حضرت عمرؓ کے زمانہ خلافت سے برابر خلافت راشدہ میں قاضی رہے اور تابعین علماء نے جلیل القدر سے ہیں سب سے پہلے انہوں نے ہی ایسے مسئلہ میں حکم قضاء نافذ فرمایا تھا یہاں تک تو ۶ کے مسئلہ کا سات سے دس تک عول کا بیان اور اس کی تفصیل تھی اور اب ۱۲ مسیلی کے عول کا طریقہ اور اس کے مثال کا بیان ہے کہ کسی شخص کی بیوی اور حقیقی دو بہنیں اور علاتی بھائی موجود ہوں تو اصل مسئلہ ۱۲ سے ہو گا اس میں سے بیوی کو چوتھائی۔ ۳۔ اور دو حقیقی بہنوں کو دو ثلث۔ ۸۔ اور باقی۔ ا۔ علاتی بھائی کا ہو گا (۳۔۲۔۸۔۱۳۔) یعنی اصل مسئلہ ۱۲ سے ہو کر ۱۳ تک عول ہو گیا اس صورت میں اگر علاتی بھائی ہوتا تو اسے کچھ نہیں ملتا۔

دوسری مثال

کسی کی بیوی۔ اخیافی دو بھائی یا بہنیں اور حقیقی دو بہنیں زندہ ہیں تو اس میں بھی اصل مسئلہ بارہ سے ہو گا اس تفصیل سے کہ بیوی کے لیے ربع۔ ۳۔ اخیافی بھائی یا بہنوں کے لئے ثلث۔ ۴۔ اور حقیقی دو بہنوں کے لئے دو ثلث۔ ۸۔ (۳۔۴۔۸۔) مجموعہ پندرہ تک عول ہو گیا۔ دوسری مثال:۔ اگر کسی کی بیوی و ماں و دو اخیافی بہنیں اور حقیقی دو بہنیں ہوں تو اصل مسئلہ ۱۲ سے ہو گا اس طرح سے کہ بیوی کو۔ ۳۔ ماں کو۔ ۲۔ اخیافی بھائی کے لئے۔ ۴۔ اور سگی بہنوں کے لئے۔ ۸۔ (۳۔۲۔۴۔۸۔) مجموعہ ۱۷ تک عول ہو گا۔ **دوسری مثال**۔ اگر بیویاں تین دادیاں دو حقیقی بہنیں آٹھ اور اخیافی بہنیں چار ہوں تو بھی اصل مسئلہ بارہ سے ہو گا اس طرح سے کہ بیویوں کے لئے ربع۔ ۳۔ دونوں جدات کے لیے سدس دو اور حقیقی آٹھ بہنوں کے لئے۔ ۸۔ اور چار اخیافی بہنوں کے لیے۔ ۴۔ تو کل (۳۔۲۔۸۔۴۔) سترہ ہو گئے اور یہ اصل مسئلہ بارہ کا تھا جو کہ عول ہو کر سترہ ہو گیا اس مسئلہ کی خصوصیات یہ ہوئی کہ اس میں ہر فریق کو اتنا ہی ملا جو پورا پورا ہر حصہ دار کو مل گیا مثلاً بیویاں تین ہیں تو ان کے حصے بھی تین ہی ملے اور حقیقی بہنیں آٹھ ہیں تو ان کو جو حصہ ملا وہ بھی آٹھ ہی ہے **علی هذا القیاس** :اور دوسری خصوصیت اس کی یہ بھی ہوئی کہ اس کے تمام حصہ دار عورتیں ہی ہیں اس لئے اس کو ام الارامل کہا ہے الارامل وارملة واحد الأرمل مسکین مرد جس کی بیوی نہ ہو یا مر گئی ہو رنڈوا نیز اس میں ہر عورت کو صرف ایک ہی حصہ ملا ہے اسی لئے علماء فرائض آپس میں تفریحاً بطور امتحان یہ سوال کرتے ہیں کہ وہ کون سی صورت ہے جس میں ایک بندہ مرا اور اس نے سترہ اشرفیاں چھوڑیں اور سترہ ہی عورتیں وارثین میں چھوڑیں اور ہر عورت کو ایک ایک اشرفی حصہ میں ملی تو اس کا جواب یہی مذکورہ صورت ہے یہاں تک مسئلہ بارہ کا اور عول سترہ کا تذکرہ تھا اور اب چوبیس سے مسئلہ جو بغیر عول کے ہیں مرنے والے نے ایک بیوی باپ ماں اور لڑکا چھوڑا تو اصل مسئلہ ۲۴ سے ہو گا اس طرح سے کہ بیوی کو ثمن۔ ۳۔ باپ کو سدس۔ ۴۔ ماں کو بھی سدس۔ ۴۔ اور باقی ۱۳ لڑکے کو ملے گا (۳۔۴۔۴۔۱۳۔) برابر ۲۴ ہوئے اور بغیر عول کے برابر تقسیم ہو گا۔ دوسرا مسئلہ:۔ بیوی۔ لڑکیاں دو۔ ماں اور باپ موجود ہوں یہ مسئلہ بھی ۲۴ سے ہو گا سدس کے ساتھ ثمن جمع ہو رہا ہے اس میں بیوی کو۔ ۳۔ دو لڑکیوں کو۔ ۱۶۔ ماں کو۔ ۴۔ باپ کو۔ ۴۔ (۳۔۱۶۔۴۔۴۔۲۷) ہو گیا جو کہ اصل

مسئلہ ۲۴ کا عول ہو گیا اس مسئلہ میں بیوی کو ثمن کے حساب سے یعنی آٹھواں۔ ۳۔ ملنا چاہیے تھا مگر نواں حصہ (۳۔۹۔۲۷) ہو گیا (جب کہ ۳۔۸۔۲۴) ہونا چاہیے تھا پھر معلوم ہونا چاہیے کہ حضرت علیؓ ایک مرتبہ خطبہ دے رہے کہ ایک شخص نے جسے یہی مسئلہ جاننا تھا اسی خطبہ کی حالت میں آپ سے اس سوال کا جواب طلب کیا تو آپ نے اسی حالت میں فی الفور اسی کا یہی جواب دیا کہ اس کا آٹھواں حصہ نواں حصہ ہو گیا ہے اور فوراً ہی اپنے خطبے میں مشغول ہو گئے اسی واقعہ کی مناسبت سے اس مسئلہ کا نام ہی مسئلہ منبریہ ہو گیا ہے معلوم ہونا چاہیے کہ اس جواب میں یہ عجیب لطافت ہے کہ جب بیوی کا حصہ آٹھویں کی بجائے نواں ہو گیا تو اس سے یہ معلوم ہو گیا کہ کل حصے تین کے نوگنا یعنی ۲۷ ہیں اس لئے باقی لوگوں کے حصوں کو خود ہی معلوم کرنا بہت ہی آسان کام ہے، اچھی طرح سمجھ لیں، پھر اگر اسی مسئلہ میں ماں وباپ کی بجائے جد وجدہ ہو یا باپ ہو تو بھی یہی حکم ہو گا کہ ۲۴ کا عول ۲۷ ہو گا کیونکہ ماں کی بجائے جدہ اور باپ کی بجائے جد ہے اسی طرح سے اگر اپنی دو لڑکیوں کی بجائے ایک اپنی بیٹی ہو اور دوسری بیٹے کی لڑکی یعنی پوتی ہو تو بھی یہی حکم ہو گا کیونکہ پوتی کے لئے چھٹا حصہ اور لڑکی کے لئے نصف ہو گا تاکہ دونوں کا مجموعہ حصہ دو تہائی حصہ پورا ہو جائیگا اس کی وجہ یہ ہے کہ لڑکی کے حکم میں پوتی بھی شامل ہوتی ہے لیکن پوتی کے مقابلہ میں حقیقی بیٹی مقدم ہوتی ہے اور جب دو لڑکیاں ہوتی ہیں تو وہ دو تہائی کی حقدار ہوتی ہیں اور موجودہ مسئلہ میں حقیقی لڑکی اور پوتی کے جمع ہونے سے دو بیٹی کا حکماً وجود ہو جاتا ہے تو ان دونوں کے لئے دو تہائی چاہیے تھی۔

اور چونکہ اپنی حقیقی لڑکی کے لئے نصف کا حق ہے تو لامحالہ پوتی کے لئے باقی چھٹا حصہ بچ گیا ہے۔ دوسری مثال: یعنی اگر کسی کی بیوی وماں دو اخیافی بہنیں اور حقیقی دو بہنیں اور ایک کافر یا قاتل بیٹا یا کسی کا غلام ہو تو اس میں بھی اصل مسئلہ بارہ سے ہی ہو گا جیسے کے اوپر میں بیان کیا گیا ہے اور لڑکا جو کافر یا قاتل یا غلام ہونے کی وجہ سے محروم ہو رہا ہے اس کی وجہ سے کوئی بھی محجوب نہیں ہو گا لہٰذا اس کا دنیا میں موجود ہونا اور نہ ہونا برابر ہو گا لیکن حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کے نزدیک محروم بیٹا کی موجودگی کی وجہ سے بیوی کو بجائے چوتھائی کے آٹھواں حصہ ملے گا چنانچہ موجودہ مسئلہ میں ان کے نزدیک اصل مسئلہ بجائے بارہ کے چوبیس سے ہو گا جبکہ بیوی کا حصہ چوتھا نہیں ہو گا بلکہ آٹھواں حصہ ہو گا پھر اس کا عول ہو کر اکتیس ہو جائے گا اس سے معلوم ہوا کہ حضرت ابن مسعودؓ کے نزدیک ۲۴ کا عول اکتیس بھی ہوتا ہے اور تقسیم اس طرح ہو گی بیوی کے لئے ثمن اور ماں کے لئے، ۴، اخیافی بہنوں کے لئے ۸۔ حقیقی بہنوں کے لئے ۱۶ (۳۔۴۔۸۔۱۶) مجموعہ اکتیس ہو جائیگا جو کہ چوبیس کا عول ہو گا لیکن ہمارے نزدیک جب بیوی کو چوتھا حصہ ملے گا تو یہ مسئلہ ۱۲ سے ہو گا۔ ایک علمی لطیف نکتہ: یہ ہے کہ جب اصل مسئلہ چھ سے ہو اور وہ ۸۔ یا ۹۔ یا ۱۰ تک عول ہو جائے تو یہ سمجھ لینا ہو گا کہ یہ میت یقیناً عورت ہے یعنی بغیر عورت میت کے یہ عول کبھی نہیں ہو سکتا اور اگر اصل مسئلہ ۶۔ سے ہو کر ۷۔ تک ہی عول کر کے رہ جائے تو ہو سکتا ہے کہ اس کا میت عورت ہو اسی طرح یہ بھی ممکن ہے کہ وہ کوئی مرد بھی ہو سکتا ہے اور جب اصل مسئلہ ۱۲ سے ۱۷ تک عول کرے تو وہ میت یقیناً کوئی مرد ہی ہے اور اگر وہ ۱۳ یا ۱۵ تک عول کرے تو وہ میت عورت بھی ہو سکتی ہے اس طرح سے اس کے مرد ہونے کا بھی احتمال ہوتا ہے اور جب اصل مسئلہ ۲۴ سے عول ہو کر ۲۷ تک ہو جائے تو وہ میت یقیناً مرد ہو گا خزانۃ المفتیین میں ایسا ہی ہے مع یہاں تک عول کا بیان ہوا۔ فصل: اور اب رد کا بیان ہوتا ہے رد عول کے مفہوم کا ضد ہے یعنی جب وارثوں میں صرف اصحاب الفروض ہوں اور کوئی عصبہ نہ ہو اور اصحاب فروض کا حق بھی ترکہ کے مال سے کم ہو یعنی مال فاضل اور حق دار کم ہوں یا ان کے پورے حصے دینے کے بعد بھی مال ترکہ بچ رہتا ہو تو دوبارہ یہ بچا ہوا مال بھی ان ہی حق داروں کو دیدینا اس وقت دوبارہ دینے میں ان کو جو کچھ ملے گا وہ اس کے اپنے اصلی حق سے زائد ہو گا معلوم ہونا چاہیے کہ جو کچھ مال فاضل ہو وہ اصحاب فرائض کو ان کے اپنے حصوں کے حساب سے دوبارہ دیدیا جاتا ہے سوائے میاں اور بیوی کے یعنی یہ دونوں بھی اگرچہ اصحاب الفروض میں سے ہیں لیکن اس بچے ہوئے مال کو ان لوگوں پر دوبارہ نہیں لوٹایا جا سکتا ہے بلکہ ان دونوں کے سوا دوسرے لوگوں پر لوٹا دیا جاتا ہے، ہمارے علماء کرام کا یہی مذہب ہے۔: محیط السرخسی۔ اور معلوم

ہونا چاہیے کہ اگر کبھی شوہر کو کسی دوسرے رشتہ نسب سے بھی مال لینے کا حق نکل آئے تو وہ عصبہ کے طور پر ہوگا اور اصحاب الفرائض کے طور پر نہ ہوگا اسی لئے رد کے حق میں میاں اور بیوی ہمیشہ کے لئے مستغنی ہیں پھر یہ بھی معلوم ہونا چاہیے کہ وہ ورثہ جو دوبارہ بھی بچے ہوئے مال کے حق دار ہوتے ہیں وہ کل سات ہیں ماں وجدہ و حقیقی لڑکی اور پوتی حقیقی بہنیں اور علاتی بہنیں اور ماں کی اولاد یعنی اخیافی وہ خواہ بہن ہو یا بھائی ہوں اور یہ بھی جاننے کی بات ہے کہ جن لوگوں پر مال رد کیا جاتا ہے وہ ایک جنس یا دو جنس یا تین جنس کے ہوتے ہیں یعنی اس سے زیادہ چار جنسوں کے نہیں ہوتے ہیں پھر یہ بات بھی جاننے کی ہے کہ اصل مسئلہ سے رد کرنے کے بعد وہ جو عدد رہ جاتا ہے وہ چار عدد ہیں ۲۔ ۳۔ ۴۔ ۵۔ الا اختیار یعنی تمام میں غور و خوض کرنے سے یہی دو باتیں معلوم ہوئی ہیں کہ جب رد کا مسئلہ سامنے آتا ہے تو تین جنسوں سے زیادہ میں نہیں ہوتا ہے اور زیادہ ٹکڑوں سے رد کے طور پر کم ٹکڑوں پر مسئلہ ہو جاتا ہے تو یہی معلوم ہوا کہ کبھی دو رہ جاتا ہے اور کبھی تین اور کبھی چار اور کبھی پانچ پھر یہ خیال رہے کہ اصل مسئلہ جس عدد سے فرض کیا گیا تھا اگر رد واقع ہوا اور یہ رد ان سب پر ہے جو مسئلہ میں موجود ہیں تو رد کے بعد جو عدد رہے وہی رکھے جائیں اور زائد کو ساقط کر دیا جائے چند مثالیں ایسی کہ ان میں مسئلہ رد ہو کر دو پر آگیا ہو۔ مثال نمبر ا۔ میت کے بعد اس کی جدہ اور مادری بہن ہو تو اس میں سدس ہونے کی وجہ سے اصل مسئلہ ۶ سے ہونا چاہیے جن میں ایک حصہ جدہ اور دوسرا چھٹا حصہ مادری بہن کو دیا گیا اور چار حصے باقی رہ گئے اور بعد میں وہ بھی ان ہی دونوں پر اسی حساب سے رد کر دیئے گئے تو اس مسئلہ میں رد کرنا تمام فرائض والوں پر واقع ہو گیا اس لئے قاعدہ کے موافق زائد حصے کو ختم کر کے دو ہی حصوں میں تقسیم کر دیا گیا اس طرح پورا مال ان ہی دونوں میں نصف نصف تقسیم ہو گیا۔

دوسری مثال نمبر ۲۔ میت کی جدہ و مادری دو بہنیں ہیں تو یہ مسئلہ بھی چھ سے ہوگا اور ان میں سے جدہ کو ایک سدس اور دو بہنوں کو دو ثلث دینے سے کل تین تقسیم کئے گئے اور تین ہی باقی رہ گئے حالانکہ یہ رد موجودہ تمام اہل فروض پر ہے کیونکہ دو ہی صاحب فرض ہیں اور ان ہی دونوں پر رد ہوا تو زائد کو ساقط کر دیا اس طرح مسئلہ تین سے ہی ہوا یعنی ایک تہائی مال جدہ کے لئے اور دو تہائی دو بہنوں کے لئے ہوا۔ مثال نمبر ۳۔ میت کی ماں اور لڑکی ہے کہ اس میں بھی اصل مسئلہ ۶ سے ہوگا اور ان میں سے نصف۔ ۳۔ لڑکی کو اور سدس یعنی ایک ماں کے لئے کل ۴ ہوئے اور باقی دو ان ہی دونوں پر رد کر دیئے گئے اس طرح اصل مسئلہ چار سے ہوگا۔ مثال نمبر ۴۔ چار لڑکیاں اور ماں ہو تو اس میں دو تہائی اور سدس کی حق دار ہیں اس لئے اصل مسئلہ چھ سے ہوگا جن میں سے ماں کو ایک حصہ اور دو لڑکیوں کو دو تہائی کے لئے چار حصے دیئے گئے اس طرح کل پانچ حصے دے کر باقی ایک بھی ان ہی لوگوں پر ان کے حصہ کے مطابق رد کر دیا گیا اس لئے اب یہ مسئلہ چار سے ہوگا محیط السرخی یہ تفصیل اس صورت میں ہوگی کہ مسئلہ میں سب ایسے افراد ہوں جن پر رد کیا جائے گا تو جس قدر حصے ہوں گے وہ سب ان ہی لوگوں پر رد کیا جائیگا اس لئے جتنے سہام ہوں گے انہیں پر رد کیا جائیگا اور یہی اصل مسئلہ ہو جائیگا اور زائد کو ساقط کر دیا جائیگا کیونکہ مثلاً چھ سہام میں سے جب ماں کو ایک حصہ ملتا ہے تو وہ چھٹا حصہ ہوتا اور جب چار ہی حصوں میں سے ایک حصہ ملا تو وہ بڑھ کر اب چہارم ہو گیا۔

اور جب لڑکی کو ۶ میں سے تین حصے ملتے تو وہ نصف ہوتے تو نصف ہوتے اور جب چار میں سے تین حصے ملے تو وہ تین چوتھائی ہو گیا اور اگر حساب ارلع میں سے نکالا جائے تو وہ بہت طویل ہو جائیگا کیونکہ دو سہام باقی ہیں اور جس کو ۶ میں سے تین حصے ملے تھے اس کو دو میں سے ایک ملے گا اور ماں کو ایک تہائی حصہ ملے گا پھر دو تہائی حصہ باقی رہا اس کو بھی اسی حساب سے نکالو اور اس وقت بھی کسور واقع ہوں اس طرح رد کرنے کا یہ ایک عمدہ طریقہ ہے کہ موجودہ حصوں کے برابر حصے کر دیئے جائیں تو ہر ایک کو اپنے حساب سے مل جائیگا یہ حکم اس وقت ہوگا جب کہ مسئلہ میں سب ہی اس لائق ہوں کہ ان پر رد کیا جاسکے اور اگر مسئلہ میں شوہر یا زوجہ ہو جو باقی میں سے حصہ پانے کے مستحق نہیں ہے تو دیکھا جائے کہ اس میں صرف ایک ہی جنس ہے یا اس سے زائد ہیں پس اگر ایک جنس ہو تو کم سے کم وہ مخرج جس سے شوہر یا اس کی بیوی کا حصہ نکل سکتا ہو اس کا حصہ نکال دیا جائے پھر باقی کو ایک جنس کی

تعداد پر جن پر رد کیا جائیگا تقسیم کیا جائیگا لیکن اس شرط کے ساتھ کہ باقی اور ان کی تعداد میں کسر نہ ہو مثلاً میت کا شوہر اور تین لڑکیاں ہو تو شوہر کا حصہ چوتھائی کا ہوگا پس چار میں سے ایک حصہ شوہر کو دیا جائے اور باقی تین حصے فرض اور رد کے طور پر انہیں تین لڑکیوں کو دیدیا جائے اور یہ طریقہ اس طرح سے ٹھیک ہے کہ اس میں ہر لڑکی کو ایک حصہ مل جائیگا اور اگر باقی حصہ اس جنس کی تعداد پر تقسیم نہ ہو تو اگر باقی حصے اور ان کی تعداد میں توافق ہو تو وفق کے عدد کو اصل کے مخرج میں ضرب دیدیا جائے جس سے صحیح ہو جائیگا مثلاً میت کی چھ لڑکیاں اور شوہر ہو تو اصل مسئلہ چار سے فرض کر کے شوہر کو چوتھا حصہ دیا جائے اور باقی تین حصے چھ لڑکیوں پر تقسیم نہیں ہو سکتے ہیں لیکن ۳۔۶ میں تداخل سے وفق بنصف یعنی ۲ ہے پس اصل مخرج یعنی ۴ کو دو میں ضرب دینے سے ۸ ہو گیا اس میں سے چہارم حصہ یعنی ۲ شوہر کا ہوگا اور باقی چھ کو چھ لڑکیوں پر ایک ایک حصہ کر کے بانٹ دیا جائے اور اگر باقی حصے میں اور ان وارثوں کی تعداد میں جن پر رد ہوگا توافق نہ ہو جیسے شوہر اور پانچ لڑکیاں ہوں یہانتک کہ اصل مسئلہ ۴ سے ہیں ایک شوہر کو دینے کے بعد باقی ۳۔ اور ۵۔ میں موافقت نہ ہو تو ایسی صورت میں کل تعداد کو اصل مخرج میں ضرب دیا جائے۔

چنانچہ ۵ کو۔ ۴ میں ضرب دیا (۵۔ ۴) تو ۲۰ ہوئے تب ان میں سے چوتھائی کے پانچ حصے شوہر کو دے کر اور باقی ۱۵ کو ۵ لڑکیوں پر تین تین حصے بانٹ دئے جائیں یہ حکم اس وقت ہوگا جب کہ جنس ایک ہو اور اگر شوہر یا زوجہ کے ساتھ میں جن پر رد کیا جائیگا تو اصل مسئلہ میں سے سومہ یا زوجہ کو دیدیا جائے پھر باقی کو ان جنسوں کے حصوں پر بانٹ دیا جائے بشرطیکہ تقسیم درست ہو ورنہ جن پر رد کیا جائیگا ان کے جمع کو اصل مخرج میں ضرب دیا جائیگا جس سے مسئلہ صحیح ہوگا اور جن پر رد نہیں ہوگا ان کے حصوں کو جن پر رد ہوگا ان کے مسئلہ میں ضرب دیا اور جن پر رد ہوگا ان کے حصوں کو جن پر رد نہیں ہوگا اس نے باقی میں ضرب دیا جائے گا: مثال۔ بیوی و چار جدات اور چھ اخیافی بہنیں ہیں اس لئے میت کی لاولد ہونے کی وجہ سے زوجہ کو چوتھائی حصہ ملتا ہے اس لئے اسے چوتھائی دینے کے بعد تین حصے باقی رہ گئے اور ان میں سے اخیافی بہنیں ایک ثلث اور جدات ایک سدس کی حقدار تھیں یعنی اخیافی بہنیں جدات کے مقابلہ میں دوگنا کی حقدار ہیں اور اب زوجہ کو ایک چوتھائی حصہ دے دینے کے بعد تین چوتھائیاں باقی رہ گئی ہیں اس لئے جدات کو ایک حصہ دینے کے بعد اس کا دوگنا دو حصے اخیافیوں کا رہ گیا ہے جس سے سب کے حصے پورے ہو گئے ۔: مثال:۔ دوم کسی کی چار بیویاں تو لڑکیاں اور چھ جدات ہوں تو بیویوں کے خیال سے ترکہ آٹھ سے تقسیم ہو کر ان کا آٹھواں حصہ ہوگا اس طرح کل سات حصے باقی رہ گئے جو رد کرنے کے ہیں اور ان سب کے حصے تقسیم نہیں ہوتے ہیں اور ان حصوں میں موافقت بھی نہیں ہے اس لئے رد کے پانچ حصوں کو اصل مخرج۔۸۔ میں ضرب دینے سے ۴۰، ہوئے تو ان سے تصحیح ہو جائیگی اس طرح ان زوجات کے لئے پانچ سہام ہوئے اور ان زوجات پر رد نہیں ہوگا اور ان کے سہام نکال لینے کے بعد اصل میں سے جو باقی رہ گیا تھا یعنی۔ ۷۔ اور ان ہی پر رد ہوگا ان کے سہام کو ضرب دینے سے ۳۵ ہوئے اور یہ عدد ان لوگوں کے لئے ہوگا جن پر رد ہوگا اور ان ہی میں سے لڑکیوں کے لئے پانچ میں سے چار حصے ہوں گے اور وہ (۴۔۷) ۲۸ ہے اور جدات کے لئے پانچواں حصہ یعنی سات ہوئے تو اس تفصیل سے یہ قاعدہ معلوم ہوا کہ مسئلہ میں جس وارث کو رد کے طور پر باقی نہیں ملے گا اور وہ صرف شوہر ہوگا یا زوجہ ہوگی کہ یہی لوگ۔

ممن لا یرد . : ہیں اور ان کا حصہ بھی صرف یا تو نصف ہوگا یا تو چہارم ہوگا یا آٹھواں ہوگا پس اسی کے کم سے کم مخرج سے حصہ نکالنا ہوگا اور جو باقی رہے گا وہ انہیں باقی افراد پر رد ہوگا تو اس موقع پر یہ غور کرنا ہوگا کہ ان کے لئے اصل مسئلہ کس عدد سے ہونا چاہیے پھر رد کے بعد کون سا عدد ہو سکتا ہے تو اسی مثال مذکور میں زوجات کے لئے آٹھواں ہونا چاہیے اس لئے اصل مسئلہ ۔۸۔ سے فرض کر کے ایک نکال دیا تو سات باقی رہے پھر لڑکیوں اور جدات کے لئے چھ سے مسئلہ ہوتا پھر جدات کیلئے اسہم لڑکیوں کیلئے۔ ۴۔ ہوتے اور باقی ایک بھی انہیں دونوں پر رد ہوتا تو صرف ۵ سے مسئلہ ہوتا اور اب ہم نے دیکھا کہ یہاں سات باقی ہیں اور ۵۔ و ۷۔ میں تباین ہے اس لئے اصل مسئلہ ۸ کو پانچ میں ضرب دیا تو (۸۔۵) ۴۰ ہوئے جس میں زوجات کے پانچ ہیں خواہ اس

طرح سے کہ چالیس کا آٹھواں پانچ ہے یا یہ کہ جس عدد سے ہم نے مخرج اصل کو ضرب دیا اسی سے زوجات کے حصہ کو ضرب دیا تو ۵ ہی حاصل ہوئے اب باقی ۳۵۔ سہام رہے اور پانچ میں ایک سہم پانچ پر تقسیم کرنے سے ۷ نکلا پھر چار کو ۷ میں (۴۔۷۔۲) ضرب دیا تو ۲۸ ہوئے اور زوجات کا ایک حصہ ۷ معلوم ہونا چاہیے کہ اس جگہ اس بات کا خیال نہیں رکھا گیا ہے کہ ہر فریق کو جو کچھ حصہ ملا وہ اس فریق پر پورا تقسیم ہوتا ہے یا نہیں جبکہ چار زوجات کو پانچ حصے ملے ہیں اور وہ ان پر پورے تقسیم نہیں ہوتے ہیں پس اس حساب کو اس طرح لکھنا چاہیے مسئلہ ۴۰ ۴ زوجات ۴ لڑکیاں ۹ جدات ۶ : یعنی گویا میت کی میراث میں سے فرائض کے مطابق ہر فریق کو اس طرح پہنچا پھر ظاہر ہے کہ ۴ زوجات کے پانچ حصوں کے درمیان تباین ہے اور ۹ لڑکیوں کے ۲۸ حصوں میں بھی تباین ہے اسی طرح سے چھ بدات کے سات حصوں میں بھی تباین ہے۔

لیکن ان کی تعداد۔ ۴۔ ۹۔ و۔ ۶ میں توافق ہے چنانچہ ۶۔ ۹ میں توافق بالثلث ہے اس لئے ان دونوں کو ایک دوسرے میں ضرب دینے سے (۲×۹۔یا۔۶×۳=۱۸) ہوئے اور اس کو چار سے توافق بالنصف ہے اسی لئے ضرب دینے سے (۱۸×۲۔یا۔۹×۴=۳۶) ۳۶ ہوئے پھر ۴۰ کو ۳۶ سے ضرب دیا (۴۰×۳۶=۱۴۴۰) تو ۱۴۴۰ ہوئے پس اس میں سے ۴ زوجات کے ۱۸۰ اور فی زوجہ ۴۵ (۴×۴۵=۱۸۰) ہوئے اور ۹ لڑکیوں کے ۱۰۰۸ سے اور ان میں سے ہر لڑکی کو ۱۱۲ (۹۔ ۱۱۲۔ ۱۰۰۸) ہوئے اور چھ جدات کو ۲۵۲۰ اور فی جدہ (۶۔ ۴۲۔ ۲۵۲) ۲۵۲ ہوئے فاحفظ۔ م۔ ۴ اور اب۔ دوسری مثال۔: بیوی بیٹی پوتی اور جدہ ہیں تو : ممن لا یرد : میں سے بیوی کے لئے آٹھواں حصہ ایک سہم اور باقی سات رہے جب کہ رد کے سہام پانچ ہونے چاہیے اس وجہ سے کے ایک جدہ ہے اور تین لڑکیاں اور ایک پوتی ہے اور ان کا مجموعہ پانچ ہوا حالانکہ ان کے حصے ۶ ہو رہے ہیں تو بچے ہوئے ایک حصے کو پھر ان ہی (ممن لا یرد) پر اس طرح رد کیا جائیگا کہ اس باقی ترکہ کو بجائے ۶ حصوں کے پانچ حصوں پر تقسیم کیا جائے جبکہ یہاں پر ماں کے ساتھ حصے ہیں تو پہلے کے بیان کئے ہوئے قاعدہ کے مطابق ۵ حصوں کو زوجہ کے اصل مخرج یعنی ۸ میں ضرب دیا تو ۴۰ ہوئے پھر زوجہ کے حصوں کو پانچ میں ضرب دیا تو زوجہ کے ۵ سہام ہیں اور ۳۵ میں سے ۵ سہام ہونا چاہیے۔

تو ہر سہم ۷ کا ہوا ان میں سے لڑکی کے ۳۰ سہام کے ۲۱ ہوئے اور پوتی کا ایک حصہ ۷ ہوا اور جدہ کا ایک سہم ۷ ہوا الاختیار و المترجم پھر یہاں ہر فرد کے واسطے ایک حصہ ہے اور یہ سب اس صورت میں ہے جب کہ مرنے والے کا ترکہ اس کے وارثوں میں تقسیم کر دیا ہو۔

فصل مناسخہ کا بیان

مناسخہ کی صورت یہ ہے کہ ترکہ تقسیم ہونے سے پہلے ہی کچھ ورثہ نے انتقال کر لیا ہو۔ محیط السرخی۔ اگر کسی شخص نے انتقال کیا تو پہلے میت کے ترکہ سے اس وارث کا بھی حق متعلق ہو چکا ہے جس نے بعد میں انتقال کیا ہو پھر دو حال سے خالی نہیں کہ دوسرے میت کے ورثہ بھی وہی لوگ ہوں گے جو پہلے میت کے وارث تھے یعنی اس دوسرے میت کے ساتھ یا دوسرے میت کے وارثوں میں کچھ ایسے بھی وارث ہوں گے جو پہلے میت کے میراث میں مستحق یا وارث نہ تھے پھر دو حال سے خالی نہیں ہو گا کہ یا تو دوسرے ترکہ اور پہلے ترکہ کا بٹوارہ بالکل برابر ہو گا یا دوسرے ترکہ کی تقسیم پہلے طریقہ کے خلاف ہو گی اب پھر دو حال سے خالی نہیں ہو گا یا تو دوسرے میت کا جو حصہ پہلے میت کے ترکہ سے تھا وہ دوسرے میت کے وارثوں میں کسی کسر کے بغیر تقسیم ہو گا یا نہیں بلکہ کسر واقع ہو گی اب اس حکم کی تفصیل یہ ہو گی کہ اگر دوسرے میت کے ورثہ وہی ہوں جو پہلے میت کے ورثہ تقسیم میں کسی طرح کی کمی و بیشی کا بھی فرق نہ ہو تو ایک ہی مرتبہ بٹوارہ کر دیا جائے کیونکہ دوبارہ بٹوارہ کرنے کا کوئی فائدہ نہیں ہیں۔ اس قاعدہ کی مثال اور اس کی مزید وضاحت۔ اس طرح سے ہو گی کہ زید مرا اور اس نے چند لڑکے اور لڑکیاں چھوڑیں لیکن ابھی تک اس کے ترکہ کا بٹوارہ کرنے کی نوبت نہیں آئی تھی کہ پھر اس کا کوئی لڑکا یا لڑکی مر گئی اور ان ہی بھائی بہنوں کے سوا اس کا کوئی اور وارث نہیں ہے تو اس کا ترکہ ان باقی لوگوں میں ایک ہی مرتبہ ایک ہی طرح سے کر دیا جائے گا یعنی مرد کو عورت کے مقابلہ

میں دوگنے کے حساب سے تقسیم کردیا جائے۔

کیونکہ پہلے ہی میت کے ترکہ میں یہی لوگ مرد کو عورت کے مقابلہ میں دوگنے کے حساب سے دیتے اور وہ اسی کے حقدار تھے اور دوسرے میت کے ترکہ میں بھی جو پہلے سے ملے یا اسی حساب سے یعنی عورتوں کے مقابلہ میں مردوں کو دوگنا ملے گا اسی حساب ایک ہی بار بانٹ دینے سے کچھ فرق نہیں ہوگا البتہ اگر دوسرے میت کے وارثوں میں زوجہ وغیرہ کی جیسی اگر کوئی ایسا شخص بھی ہو جو پہلے میت کا وارث نہیں تھا تو اس وقت یہ بات ضروری ہو جائیگی کہ پہلے میت کا ترکہ پہلے تقسیم کیا جائے گا اس میں سے دوسرے میت کا حصہ ظاہر ہو پھر جو حصہ حاصل ہو اسی کو موجودہ تمام وارثوں میں تقسیم کردیا جائے پس اگر ایسا ہو کہ جتنے حصے دوسرے میت کے حصے میں آئے ہیں وہ اس کے وارثوں میں کسی کسر کے بغیر پورے تقسیم ہو جائیں تو اچھی بات ہوگی اور کسی دوسرے عمل یعنی ضرب وغیرہ کی حاجت نہ ہوگی۔ مثال:۔ زید مرا اور اس نے ایک لڑکا بکر اور ایک لڑکی ہندہ چھوڑی پھر بکر مر گیا اور اپنی لڑکی حسینہ اور اپنی بیٹی ہندہ چھوڑی تو زید کا ترکہ تین حصوں میں تقسیم ہوگا جن میں سے دو بکر اور ایک ہندہ کا ہوگا پھر بکر دو حصے چھوڑ کر مرا تو اس کا نصف اس کی لڑکی حسینہ کا یعنی ایک حصہ ہوا اور باقی ایک اس کی بہن ہندہ کا ہوا تو اس طرح جو کچھ بکر کو پہلے میت یعنی اس کے باپ سے ملا تھا وہی اس کے وارثوں میں پورا تقسیم ہو گیا اور از سر نو حساب اور ضرب دینے کی ضرورت نہیں رہی اور اگر دوسرا میت یعنی بیٹا بکر کو جو کچھ حصہ اس کو پہلے میت یعنی اس کے باپ کے مال میں سے ملا تھا وہ اس کے وارثوں کے درمیان پورا تقسیم نہ ہو بلکہ اس میں کسر واقع نہ ہو تو دو حال سے خالی نہ ہوگا کہ یا تو وارثوں اور ان کے وارثوں میں کسی جزء سے موافقت ہوگی یا نہ ہوگی اب اگر موافقت ہو تو اس کے سہام فریضہ کے جزء وفق کو پہلے میت کے اصل مسئلہ میں جس سے تصحیح واقع ہوئی ہے ضرب دینگے پس اس کو مبلغ تصحیح قرار دیں تو اس سے دوسرے حصے کی بھی تصحیح ہو جائیگی پھر یہ معلوم ہونا چاہیے کہ جس عدد سے ضرب دیا ہے اس سے پہلے میت کے وارثوں کے حصوں کو بھی ضرب دیں گے۔

تاکہ جیسے دوسرے میت کے حصے مضروب ہیں ہر وارث کا حصہ بھی اسی حساب سے مضروب ہو جائیں اور دوسرے میت کے وارثوں کے سہام کو پہلے کے مافی الید میں ضرب دیں گے مثال اس صورت کی کہ دوسرے میت کا حصہ اس کے وارثوں میں پورا نہ ہو مگر موافقت ہو، یہ ہے کہ زید مرا اور اپنی اولاد میں ہندہ اور بکر کو چھوڑا اور ابھی تک ان کے ترکہ کو تقسیم کرنے کی نوبت نہیں آئی تھی کہ بیٹا بکر بھی مر گیا اور اس وقت اپنی ایک بیٹی حسینہ اور بیوی کریمہ اور تین پوتے چھوڑے تو اس مثال میں مناسخہ کی صورت یہ ہوگی کہ پہلے میت یعنی زید کا مسئلہ ۳ سے اس طرح سے ہوگا کہ بیٹی ہندہ کو ایک حصہ اور بیٹا بکر کو دو حصے ملیں گے پھر دوسرا میت یعنی بیٹا بکر کے پاس صرف دو تہائی ترکہ ہوگا اور اب اس کا مسئلہ آٹھ سے ہوگا کیونکہ اس کی بیوی کو آٹھواں حصہ ملے گا اور اس کی لڑکی حسینہ کو اس کا نصف یعنی چار ملے گا اور باقی تین حصے اس کے تینوں پوتوں کے ہوں گے لیکن بکر یعنی دوسرے میت کے پاس جو حصہ موجود ہے ان کی تقسیم ۸ پر صحیح یعنی برابر نہیں ہوتی ہے اس لئے دو اور آٹھ کے درمیان غور کرنے سے موافقت کی نسبت پائی گئی اس لئے ۸ کے نصف یعنی ۴ کو پہلے حصہ میں ضرب دیا تو دوسری تصحیح کے لئے ۱۲ ہوئے اور اسی جزء موافق یعنی چار سے ہندہ کے حصہ کو ضرب دیا تو ۴ حصے ہوئے۔

اور بکر کے دونوں حصوں کو ضرب دیا تو ۸ ہوئے پھر بکر کی موت کے وقت اس کے باپ کے ترکہ کے ۱۲ حصوں میں سے ۸ ہاتھ میں رہے جو بکر کے وارثوں میں برابر تقسیم ہو گئے اور اب اس صورت کا بیان جس میں دوسرے میت کا حصہ اس کے واثوں کے مفروضہ حصوں کے موافق نہ ہو یہ ہے کہ زید اپنا بیٹا بکر اور اپنی بیٹی ہندہ کو چھوڑ کر مرا پھر ترکہ تقسیم ہونے سے پہلے بکر بیٹا بھی اپنا بیٹا خالد اور بیٹی حسینہ کو چھوڑ کر مر گیا تو زید کا کل مال ترکہ ۳ سے تقسیم ہوگا اس طرح سے کہ اس کی بیٹی ہندہ کو ایک اور بیٹا بکر کو ۲ حصے ملینگے اس لئے بکر کی موت کے وقت اس کے پاس دو حصے تھے حالانکہ اس کے ترکہ کو بھی ۳ ہی حصوں میں تقسیم کرنا ہوگا جن میں سے بیٹی حسینہ کو اور بیٹا خالد کو دو دیئے جائینگے لیکن اس وقت کل مال صرف دو ہی حصوں کا تھا اور پہلے کے باقی ۲ اور اس نئے حصے ۳ کے درمیان توافق نہیں ہے اس لئے دوسرے فریضہ ۳ کو پہلے فریضہ ۳ میں ضرب دینے سے (۳"x"۳" ۹)

حصے ہو جائینگے پھر ہر وارث کے حصے کو بھی ۳ سے ہی ضرب دیا جائے تو ہندہ کا حصہ ۳ اور بکر کا حصہ ۶ ہو گیا اس طرح بکر کی موت کے وقت ہاتھ میں چھ موجود ہوں گے پس اس کے وارثوں کے حصوں کو بھی ہاتھ میں موجود حصہ یعنی دو میں ضرب دیں تو حسینہ کا حصہ ۲ اور خالد کا ۴ ہو گیا۔ اس طرح پورا ترکہ تقسیم ہو گیا پھر یہ بھی معلوم ہونا چاہیے کہ اس طرح اگر دوسرے میت کے وارثوں میں سے کوئی وارث ترکہ کی تقسیم ہونے سے پہلے ہی مر گیا تو اس کے لئے بھی اسی طرح کا عمل کیا جائیگا اور جب تیسرے میت کے وارثوں میں سے کوئی ایسا وارث ہو جو پہلے اور دوسرے میت کا وارث نہیں تھا تو اس کا طریقہ یہ ہو گا کہ پہلے اور دوسرے میت کے فریضہ کو اسی اوپر بیان کی ہوئی ترکیب کے مطابق ایک فریضہ کر کے دیکھا جائے کہ تیسرے میت کو پہلے اور دوسرے میت کے فریضہ سے کیا حاصل ہوا اور جو بھی ہو وہی اس کا حصہ اور قبضہ کا مال ہو گا پس اگر وہ مال اس کے وارثوں میں پورا تقسیم ہو جائے تو بہتر ہو گا اور اگر پورا تقسیم نہ ہو تو یہ دیکھا جائے کہ اس کے پاس جمع مال اور اس کے فریضہ میں توافق ہو تو جزء موافق کو لے کر پہلے میت کے فریضہ میں اور دوسرے میت کے فریضہ میں ضرب دینا چاہیے اور ہر ایک کے وارثوں کے حصے کو ضرب دیا جائے اور اگر موافقت نہ ہو تو تیسرے فریضہ کو پہلے اور دوسرے فریضہ میں ضرب دے کر تصحیح کر لی جائے۔

اور ہر وارث کا حصہ نکال لیا جائے جیسا کہ ہم نے پہلے بتا دیا ہے مثال۔: زید مرا اور بکر و خالد دو لڑکے چھوڑے پھر ترکہ کی تقسیم سے پہلے بکر مر گیا اور دوسرا بھائی خالد اور لڑکی حسینہ چھوڑی پھر حسینہ بھی مر گئی اور اپنا شوہر شعیب اور ماں حلیمہ اور چچا خالد چھوڑ گئی تو اس کا حساب اس طرح سے درج ذیل ہے۔

تصحیح ۲۴ برائے میت ثالث　　　　تصحیح ۴ برائے میت ثانی

مافی الید (۱) بکر مسئلہ ۲ مافی الید فریضہ میں تباین ہے　　　　زید مسئلہ ۴

اخ۔ خالد　　دختر حسینہ　　　　بیٹا بکر　　بیٹا خالد

ا۔۶　　ا۔۶　　　　ا۔۲　　ا۔۲

مافی الید (۱) حسینہ مسئلہ ۶ مافی الید و فریضہ میں تباین ہے　　　　۱۲　　۱۲

شوہر شعیب　　مادر حلیمہ　　عم خالد

۳　　۲　　۱

پس کل مال کے ۲۴ حصے کر کے موجودہ لوگوں میں سے خالد کو ۱۹ حصے اور حلیمہ کو ۲ حصے اور شعیب کو ۳ حصے دئے جائیں اور یہ طریقہ اس صورت میں ہو گا کہ فرائض اور مافی الید میں موافقت نہیں ہے اور موافقت ہونے کی مثال یہی ہو گی (موافقت کی مثال) زید مرا اور اس نے اپنی بیوی جمیلہ اور ماں کریمہ اور حقیقی بہن سعیدہ و علاتی حمیدہ و اخیافی مجیدہ چھوڑیں پھر تقسیم سے پہلے اس کی ماں کریمہ مری اور اپنا شوہر شعیب کو جو زید کا سوتیلا باپ ہے اور اپنا چچا بکر اور باقی وہی لوگ ہیں جن کو زید نے چھوڑا تھا ان میں سے اس کی بیوی جمیلہ سے کوئی تعلق نہیں ہے اور سعیدہ عینی بہن ہے اور علاتی بہن حمیدہ سے اس کا کوئی تعلق نہیں ہے اور مجیدہ تو اس کے پیٹ سے پیدا ہوئی ہے پھر ابھی تک ترکہ تقسیم نہیں ہوا تھا کہ سعیدہ مر گئی اور مرتے وقت اپنے شوہر خالد و بیٹی رحیمہ اور ان کے علاوہ کچھ ان لوگوں کو بھی چھوڑا جن کو پہلے اور دوسرے میتوں نے چھوڑا تھا یہی سب وارث رہے لیکن ان میں سے صرف حمیدہ علاتی بہن اور مجیدہ اخیافی بہن اس کی وارث ہیں کیونکہ ماں کا شوہر شعیب اس کا سوتیلا باپ ہے کیونکہ یہ زید کی سگی بہن ہے۔ اور ماں کا چچا بکر ذوی الارحام میں ہے اور جمیلہ جو کہ زید کی زوجہ ہے اس سے کوئی تعلق نہیں ہے کیونکہ بیوی تو اپنے شوہر کی وارث ہوتی ہے لہٰذا ہر میت کے ساتھ اس کے وارثوں کو شمار کرنا چاہیے اور اوپر بتائے ہوئے طریقہ کے مطابق پہلے میت سے تقسیم اور تصحیح شروع کی جائے اور اس کا حساب نیچے لکھا ہوا ہے۔

عول ۱۵ تصحیح ۹۰ برائے میت ثانی

زید مسئلہ ۱۲ یعنی اصل مسئلہ بارہ اصل مسئلہ اور عول ہو کر

۱۵ ہو گیا

زوجہ جمیلہ ماں کریمہ حقیقی بہن سعیدہ علاتی بہن حمیدہ اخیافی بہن مجیدہ

۳۔۱۸ ۲۔۱۲ ۲۔۳۶ ۲۔۱۲ ۲۔۱۲

مسئلہ نمبر ۲۱

شوہر شعیب چچا بکر لڑکی سعیدہ پہلے شوہر سے مجیدہ لڑکی شعیب شوہر سے

۳ ۱ ۴ ۴

مسئلہ نمبر ۴

شوہر خالد لڑکی رحیمہ علاتی بہن حمیدہ اخیافی بہن مجیدہ

۱۔۱۰ ۲۔۲۰ نصف سہم نصف سہم

۵ ۵

یعنی کل ترکہ کے (۹۰) سہام کر کے جمیلہ کو (۱۸) و شعیب کو (۳) و بکر کو (۱) و خالد کو (۱۰) ور حیمہ کو (۲۰) و حمیدہ کو (۱۷) و مجیدہ کو (۲۱) سہام دیئے جائیں (۱۸۔۳۔۱۔۱۰۔۲۰۔۱۷۔۲۱۔۹۰)

یہاں تک جو حساب بیان کیا گیا ہے وہی بہت مفصل مدلل اور کافی ہے اس کو سامنے رکھ کر دوسرے حساب بھی مکمل کئے جائیں انشاء اللہ تعالی یہی کافی ہوگا

فصل

معلوم ہونا چاہیے کہ اگر میت کہ ترکے پر لوگوں کے قرضے بھی باقی ہوں تو سارے قرضوں کا حساب کر کے ایک مجموعہ بنا کر بیان کردہ تصحیح کے مطابق بنالیا جائے اور ہر قرضہ کو ایک وارث کے حصہ کے برابر سمجھا جائے اور یہ بھی معلوم ہونا چاہیے کہ جس قرض خواہ یا وارث نے ترکہ کی کسی چیز پر صلح کرلی یعنی تمام وارثوں نے بھی اسے مان لیا اور اس کی منظوری دیدی اس طرح سے کہ اس شخص متعین کو یہ متعین چیز دیدی جائے اور اس کا اس ترکہ میں جتنا بھی حصہ آتا ہو اس سے وہ کنارہ کش ہو جائے تو چاہیے کہ اس کو اسی طرح وہ چیز دیدی جائے اور باقی ترکہ کو باقی لوگوں کے حصوں پر فرائض کے بیان کردہ اصول کے مطابق تقسیم کردی جائے مثلاً ہندہ نے اپنے مرتے وقت اپنا شوہر و ماں و بچہ چھوڑا پھر شوہر نے اس کے ترکہ سے اس کے اس مہر کے عوض جو اس کے ذمہ باقی ہے اس سے صلح کرلی تو اس کو اسی طرح اس طرح دے کر یہ سمجھ لینا چاہیے کہ گویا اس کا کوئی شوہر ہی نہ تھا اور نہ ہے اور باقی ترکہ کو باقی لوگوں میں اس طرح تقسیم کیا جائے کہ ماں کو اس کا حصہ دے کر باقی ترکہ اس کے چچا کو دیدیا جائے

فصل

علم فرائض کے کچھ ایسے متشابہ مسائل جن کو علم فرائض کے جاننے والے آپس میں امتحان کے طور پر یا ذہنی جلا کے لئے دلچسپی کے طور پر پوچھتے ہیں تاکہ معلومات اور شوق میں زیادتی ہو۔

سوال نمبر ۱۔: زید مرا اور اس نے اپنا حقیقی بھائی اور اپنی بیوی کا بھائی چھوڑا اور اس کا تمام ترکہ اس کی بیوی کے بھائی کو ملا لیکن حقیقی بھائی محروم رہا تو اس کی کیا صورت ہو سکتی ہے؟

جواب:۔ زید نے ایک عورت سے نکاح کیا اور زید کے بیٹے بکر نے اس عورت کی ماں سے نکاح کیا اور زید اس وقت تک زندہ ہے اور زید کا حقیقی بھائی خالد بھی موجود ہے پھر بکر کے اپنی بیوی سے ایک بیٹا شعیب پیدا ہوا اور بکر مر گیا پھر زید مرا تو زید کی میراث اس کے بھائی خالد کو نہیں ملے گی بلکہ شعیب کو ملے گی کیونکہ وہ اس کے بیٹے بکر کا بیٹا ہے اور شعیب اس کی بیوی کا بھائی ہے

اس لئے اس کی بیوی کا بھائی میراث پائے گا اور حقیقی بھائی محروم و مجوب ہوگا۔

سوال نمبر ۲:۔ ایک مرد اور اس کی ماں نے میراث پائی اور دونوں ہی کو نصف نصف مال ملا تو اس کی کیا صورت ہو سکتی ہے؟

جواب:۔ زید نے اپنی بیٹی ہندہ کی شادی اپنے بھتیجے خالد سے کر دی جس سے ایک لڑکا بکر پیدا ہوا پھر خالد مر گیا اس کے بعد زید بھی مر گیا اور اپنی بیٹی ہندہ چھوڑی اور بھتیجہ کا بیٹا بکر چھوڑا جو ہندہ کے پیٹ سے ہے اس لئے زید کی میراث میں سے اس کی بیٹی ہندہ کو نصف ترکہ ملا اور بقیہ نصف کا وارث بکر بطور عصبہ وارث ہوگا اسی لئے بکر اپنی ماں کے برابر میراث پائے گا۔

سوال نمبر ۳:۔ ایک مرد اور اس کی ماں اور اس کی خالہ تینوں کو برابر ترکہ کا مال ملا یعنی ہر ایک تہائی کے حساب سے ملا تو اس کی کیا صورت ہو سکتی ہے؟

جواب:۔ زید کی دو لڑکیاں ہندہ و سلیمہ ہیں پھر اس نے ہندہ کو اپنے بھتیجے سے بیاہ دیا جس سے بکر پیدا ہوا اور بھتیجہ مر گیا پھر زید بھی مر گیا تو اس کا مال ہندہ اور سلیمہ کو دو تہائی یعنی فی کس ایک تہائی ملا اور باقی تہائی مال بکر کو عصبہ کے طور پر ملے گا جس کی ماں ہندہ اور خالہ سلیمہ ہے۔

سوال نمبر ۴:۔ زید و بکر و خالد تینوں حقیقی بھائی ہیں انہوں نے میراث پائی مگر زید نے کل مال کی دو تہائی پائی اور باقی دونوں کو صرف چھٹا چھٹا حصہ ملا تو اس کی کیا صورت ہو سکتی ہے؟

جواب:۔ زید نے اپنی چچازاد بہن سے نکاح کیا لاولد مر گئی اور چھ سو اشرفیاں چھوڑیں اور ان تینوں بھائیوں کے سوا کوئی موجود نہیں ہے تو زید کو نصف مال شوہر کے طور پر ملے گا اور باقی تین سو اشر ' ان میں برابر تقسیم کر دی گئیں اس طرح زید کو کل چار سو اشرفیاں ملیں جو کل مال کا دو تہائی ہوا اور باقی دونوں کو ایک سو اشرفیاں ملیں جو کہ کل مال کا چھٹا حصہ ہوتا ہے

سوال نمبر ۵:۔ ایک آدمی کی چار بیویاں ہیں ان میں سے ایک بیوی کو ترکہ میں نصف مال اور آٹھویں کا نصف ملا اور دوسری بیوی کو چہارم مال مع آٹھویں کا نصف ملا اور باقی دو میں سے ہر ایک کو آٹھواں حصہ ملا تو اس کی کیا صورت ہے؟

جواب:۔ زید کے باپ کی ایک علاتی بہن (باپ شریک) اور ایک مادری بہن (اخیافی) اور ہر کو ایک ایک لڑکی ہے پس زید نے اپنی دونوں پھوپھیوں کی لڑکیوں سے نکاح کیا اور زید کی ماں بھی ایک مادری بہن اور ایک پدری بہن اور ہر ایک کی ایک ایک لڑکی ہے اور زید نے دونوں خالاؤں کی لڑکیوں سے بھی نکاح کیا پھر مر گیا اور سوائے ان بیویوں کے دوسرا کوئی وارث نہیں چھوڑا تو فرائض کے حکم کے مطابق اصل مسئلہ ۱۶ سے ہوگا جن میں سے چہارم۔ ۴۔ سہام چاروں بیویوں کو حق زوجیت میں ملے اس طرح سے ہر ایک کا ایک ایک حصہ ملا اور باقی۔ ۱۲ حصے مادری و پدری حق قرابت کی بناء پر ذوی الارحام کو دیا جائے اس طرح سے کہ ۔۴۔ ماں کی جانب اور۔ ۸۔ باپ کی جانب لیکن ماں کی جانب میں پدری خالہ کی لڑکی مقدم ہے اور باپ کی جانب میں پدری پھوپھی کی لڑکی مقدم ہے اس لئے پدری پھوپھی کی لڑکی کو۔ ۹ حصے ملے الحاصل اس کو کل ۱۶ حصوں کا نصف مال مع آٹھویں کے نصف کے ملا اور پدری خالہ کی لڑکی کو۔ ۵۔ حصے ملے اور یہ حصہ کل ترکہ کا چوتھا مع آٹھویں کے نصف کے ہے اور مادری پھوپھی کی لڑکی اور مادری خالہ کی لڑکی کو صرف ایک حصہ ملا جو کہ آٹھویں کا نصف ہے۔

سوال نمبر ۶:۔ ایک آدمی کی پدری پھوپھی کی لڑکی اور مادری پھوپھی کی لڑکی وارث ہوئیں پھر مادری پھوپھی کی لڑکی بھی مال کا آٹھواں حصہ لے گی ایسا کیوں؟

جواب:۔ یہ دونوں ہی اس کی بیوی ہیں اس لئے مسئلہ آٹھ سے ہوگا جن میں سے چوتھائی حصہ۔ ۲۔ حصوں میں سے ہر ایک کو ایک ایک حصہ ملے گا اور باقی اس کی پدری پھوپھی کی لڑکی ذوی الارحام کے ارث سے حصہ پائے گی اور مادری پھوپھی کی لڑکی بھی اس کے ساتھ آٹھواں حصہ پائے گی اسی طرح یہ سوال و جواب پدری و مادری خالاؤں کی لڑکیوں میں ہوگا۔

سوال نمبر ۷:۔ ایک آدمی مرا اور اپنی بیوی اور اس کے سات بھائی بھی چھوڑے اور ترکہ میں ان تمام بھائی بہنوں نے برابر

مال پایا تو اس کی کیا صورت ہوگی؟

جواب:۔ زید نامی ایک شخص کے بیٹے خالد نے اس کی بیوی کی ماں (سوتیلی نانی) سے نکاح کیا اور اس سے سات لڑکے پیدا ہوئے اور خالد بیٹے کی موت کے بعد باپ زید بھی مر گیا تو اس کا مال آٹھ حصوں میں تقسیم ہو کر اس کا ایک حصہ (آٹھواں) اس کی بیوی کو ملے گا اور باقی سات حصے اس کی ساتوں پوتوں (بیٹے کی بیٹیوں) میں ایک ایک حصہ کر کے تقسیم ہوگا جب کہ یہ سب اس کی بیوی کے مادری بھائی ہیں۔

سوال نمبر ۸:۔ زید نے اپنے مرتے وقت بیس اشرفیاں چھوڑیں جن میں سے صرف ایک اشرفی اس کی بیوی کو ملی کیا صورت ہوگی؟

جواب:۔ زید نے چار بیویاں اور دو حقیقی بہنیں اور دو مادری بہنیں چھوڑیں تو یہ مسئلہ اصل میں ۱۲ سے ہوگا جن میں زوجات کے لئے ربع یعنی تین اور حقیقی بہنوں کے لئے دو ثلث یعنی ۸ اور مادری بہنوں کے لئے ایک ثلث یعنی ۴ (۳۔۸۔۴۔) جو عول ہو کر ۱۵ ہو گئے اور ان ۱۵ کی نسبت زوجات کو جو ۳ ملے ہیں پانچواں حصہ ہے اور ترکہ تیس اشرفیوں میں سے پانچواں حصہ چار اشرفیاں ہوئیں جن سے ہر ایک زوجہ کو صرف ایک اشرفی ملے گی۔

سوال نمبر ۹:۔ ورثہ آپس میں میراث تقسیم کر رہے تھے کہ ایک شخص آیا اور کہا کہ آپ لوگ میراث تقسیم کرنے میں جلدی نہ کریں کیونکہ میری ایک بیوی سفر میں ہے اگر وہ ابتک زندہ ہوگی تو وہی وارث ہوگی اور میں وارث نہیں ہوں گا ورنہ میں وارث ہوں گا معلوم ہونا چاہیے کہ سوال میں کچھ اجمال سا ہے کیونکہ اس کی مراد یہ ہے کہ تم جس میت کی میراث تقسیم کر رہے ہو اس سے پہلے ہی میر عورت مر چکی ہو:

جواب:۔ اس کی صورت یہ ہے کہ جس میت کی میراث تقسیم کی جارہی تھی وہ ایک عورت تھی جس نے اپنی دو حقیقی بہنیں اور ماں اور مادری بہن و پدری بھائی چھوڑا ہے اور پدری بھائی نے اس کی مادری بہن سے نکاح کیا تھا اور یہی بھائی آیا ہے جس نے یہ کلام کیا ہے اور اس کی بیوی ہی میت کی مادری بہن ہے جو سفر میں ہے اب اگر وہ زندہ ہوگی تو سگی بہنوں کو دو تہائی اور ماں کو چھٹا حصہ اور مادری بہن کو بھی چھٹا حصہ ملے گا اس طرح کچھ باقی نہیں رہے گا کہ بچا ہوا مال پدری بھائی کو عصبہ کے طور پر ملے اور اگر یہ بات ثابت ہو جائے کہ مادری بہن نے اس میت سے پہلے انتقال کیا ہے تو باقی چھٹا حصہ اس کے شوہر کو جو میت کا پدری بھائی ہے ملے گا

سوال نمبر ۱۰:۔ کہیں میراث تقسیم کی جارہی تھی کے ایک عورت نے آکر کہا کہ آپ لوگ میراث تقسیم کرنے میں جلدی نہ کریں کیونکہ میں حاملہ ہوں اگر مجھے لڑکا پیدا ہوا تو وہ کچھ بھی میراث نہیں پائے گا اور اگر وہ لڑکی ہوئی تو وہ وارث ہوگی تو اس کی کیا صورت ہوگی؟

جواب:۔ یہ کسی عورت کی میراث تھی جس نے مرتے وقت اپنا شوہر و ماں اور دو مادری بہنیں چھوڑیں اتنے میں میت کے باپ کی بیوی آئی اور اس نے کہا کہ اگر مجھے بیٹا پیدا ہوا تو وارث نہ ہوگا کیونکہ وہ میت کا پدری بھائی ہوگا جب کہ اس صورت میں کچھ نہیں بچتا ہے تو عصبہ کی حیثیت سے اسے کچھ نہیں ملے گا اور اگر لڑکی پیدا ہوئی تو وہ میت کی پدری بہن ہوگی اس لئے وہ نصف ترکہ کی وارث ہوگی اور مسئلہ فریضہ عول ہو کر ۹ ہو جائیگا اس کی توضیح اس طرح سے ہوگی کہ اصل مسئلہ ٦ سے ہوگا جس میں سے شوہر کے لئے نصف ۳ اور ماں کے لئے چھٹا حصہ ۱۔ اور دونوں مادری بہنوں کے لئے تہائی کے ۲ حصے ہوں گے (۳۔۱۔۲) ٦ حصے ہو جائینگے پس اگر پدری بھائی عصبہ ہوا تو اس کے لئے کچھ نہیں بچے گا اور اگر پدری بہن پیدا ہوئی تو وہ اصحاب فرائض میں ہونے کی وجہ سے اس کا حصہ نصف ۳ ہوگا یعنی اس کے لئے بھی تین حصے ہوں گے اور کل حصے ۹ ہو جائینگے لہٰذا ٦ کا عول ۹ ہوگا۔

سوال نمبر ۱۱:۔ تقسیم میراث کے وقت ایک عورت نے آکر کہا کہ ابھی میراث میں جلدی نہ کرو کیونکہ میں حاملہ ہوں اگر میرا حمل لڑکا ہوا تو وہ وارث ہوگا اور اگر لڑکی ہوئی تو وہ وارث نہ ہوگی اس کی کیا صورت ہوگی؟

جواب:۔ میت ایک مرد ہے جس نے حقیقی دو بہنیں چھوڑیں اور ایک چچا چھوڑا اتنے میں میت کے باپ کی بیوی آئی اور کہا

کہ اس کو اگر لڑکا پیدا ہوا تو وہ میت کا پدری بھائی ہو گا جو حقیقی دو بہنوں کی دو تہائی دینے کے بعد بطور عصبہ باقی مال کا وارث ہو گا اور اگر لڑکی پیدا ہوئی تو دو تہائی دونوں بہنوں کو مل جائیگا اور باقی چچا کے لئے ہو گا اور پدری بہن کو اس میں سے کچھ نہیں ملے گا۔

سوال نمبر ۱۲:۔ ایک عورت آئی اور اس نے کہا کہ میرے بھائی نے چھ سو اشرفیاں چھوڑی ہیں مگر مجھے اس میں سے ایک دینار کے سوا کچھ اور نہیں ملا ہے کیوں؟

جواب:۔ بھائی نے وارثوں میں جدہ صحیحہ اور دو لڑکیاں اور بیوی اور بارہ بھائی اور یہ بہن چھوڑی تو جدہ کو سو اشرفیاں (سدس) اور دونوں لڑکیوں کو دو تہائی کے چار سو اشرفیاں اور بیوی کے لئے آٹھویں حصہ کی پچھتر اشرفیاں اور اب صرف ۲۵ اشرفیاں باقی رہیں جن میں سے بارہ بھائیوں کے لئے دو دو اشرفیوں کے حساب سے چوبیس ہوئیں اور ایک اشرفی بچی جو ایک بہن کے لئے ہے (۱۰۰۔ ۴۰۰۔ ۷۵۔ ۲۴۔ ا=۶۰۰) ہوئیں۔

سوال نمبر ۱۳:۔ ایک مرد اور اس کے باپ نے ترکہ میں سے برابر مال پایا تو اس کی کیا صورت ہے؟

جواب:۔ اس کی صورت یہ ہو گی کہ زید نے اپنے بیٹے خالد کا نکاح اپنے بھائی کی لڑکی رضیہ سے کر دیا پھر وہ رضیہ لاولد مر گئی اور زید اور خالد کے سوا کوئی وارث نہ رہا اس لئے خالد کو شوہر ہونے کی بناء پر نصف مال ملے گا اور باقی دوسرا نصف زید کے نے عصبہ ہونے کی بناء پر ملے گا۔

سوال نمبر ۱۴:۔ ایک مرد اور اس کی لڑکی دونوں نے میراث میں برابر حصہ پایا تو اس کی کیا صورت ہو سکتی ہے؟

جواب:۔ ہندہ نے اپنے چچا کے بیٹے خالد سے نکاح کیا جس سے حلیمہ پیدا ہوئی پھر ہندہ مر گئی تو ترکہ کا نصف حلیمہ کی بیٹی کو ملے گا اور خالد کو شوہر ہونے کی بناء پر چہارم ملے گا اور باقی ایک چہارم بھی اسی خالد کو عصبہ ہونے کی بناء پر ملے گا کہ اس کے علاوہ دوسرا کوئی عصبہ بھی نہیں ہے۔

سوال نمبر ۱۵:۔ وارثوں میں سے ایک شوہر اور اس کی بیوی نے تہائی مال پایا اور انہیں وارثوں میں سے دوسرے شوہر اور اس کی بیوی نے دو تہائی مال پایا تو اس کی کیا صورت ہو سکتی ہے؟

جواب:۔ زید مرا اور اس نے اپنے والدین چھوڑے اور اس کے پوتے کی لڑکی کا نکاح دوسرے پوتے کے لڑکے سے کر دیا تو والدین کے لئے ایک تہائی اور باقی دو تہائی دوسرے جوڑے کے لئے ہو گی۔

سوال ۱۶:۔ ایک مرد اور اس کی دو بیویوں نے تین تہائی مال پایا تو اس کی کیا صورت ہو گئی ہے؟

جواب:۔ زید کے دو لڑکوں میں سے ہر ایک کی لڑکی کا نکاح دوسرے بھائے کے بیٹے (بھتیجے) سے ہوا، پس جب زید مرا تو دونوں لڑکوں کی لڑکیوں، پوتیوں نے دو تہائی مال پایا جس سے دونوں کو ایک ایک تہائی ملا اور باقی اس کے بھتیجہ کو عصبہ کے طور پر ملا اور وہ دونوں ان دونوں کا شوہر ہے۔

المبسوط۔ یہ وہ آخری عبارت ہے جسے میں نے عین الہدایہ کے حصہ یعنی کتاب الحیل والفرائض میں اضافہ کیا ہے۔

و لله سبحانه وتعالى المنة والفضل العظيم فى البداية والنهايه وأسأله تعالى ان ينفعني بذلك فى الدنيا والاخرة مع المومنين والمسلمين وصلى الله تعالى على سيدنا محمد واله وصحبه اجمعين والحمد لله رب العلمين.

(اور اس طرح یہ عظیم شرح پایہ تکمیل کو پہنچی، والحمد للہ اولا و آخرا)

☆☆☆